

ספרות

בין חיוב הגולה לשלילתה ב'מסע אבישלוס' מאת יעקב שטיינברג

חנן חָבֵר

א

השלילה הציונית של הגולה היא ביסודה מנגנון שתכליתו להצדיק את הבחירה בארץ ישראל כיעד להגירת היהודים מאירופה. את עצם המונח 'גלות' מגדיר המונח 'מולדת', השולל אותו. 'גלות' (Diaspora) מיוסדת על המילה היוונית Diasperein (διασπορά), שמשמעותה 'לזרוע מעבר', וכזאת היא מציינת מתן שם לְאַחַר, שמבחינה היסטורית מציין קהילות שנעקרו ממולדתן בתהליכים של הגירה או הגליה (Brazier and Mannur 1: 2003). 'גלות' מוגדרת אפוא על ידי שלילתה של ה'מולדת' שממנה גולים, ועל כן היא כוללת בתוכה, מיניה וביה, את הצורך בתיקונה של הגלות באמצעות המולדת.

ההכרה ההיסטורית הנוקבת שאירופה מקיאה מתוכה את יהודיה, בייחוד לאחר גלי הפוגרומים בסוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, הובילה את הציונות לקביעת בלעדיותה של ארץ ישראל כיעד לגלי ההגירה היהודית מאירופה. לשם הבלעדיות הזאת היא הציגה את זכות הישיבה של יהודים בפלשתינה כזכות טבעית והיסטורית המוקנית ללאום וליחידים מתוקף שייכותם ללאום.

על אף השימוש בשם התואר 'טבעי', את המהלך הלא מובן מאליו הזה של הבחירה בארץ ישראל כמולדת – ולא כיעדי הגירה אחרים – צריך היה להצדיק, והספרות העברית נרתמה לכך במלוא המרץ. לעתים קרובות היא יצרה נרטיבים שראשיתם בתיאור מארת החיים בגולה וסופם – לפחות של מקצתם, אפילו אלה המציגים עתיד אוטופי רחוק או עקיף ביותר – בהגירה לארץ ישראל. לשם כך היא גם ביקרה את הגולה כיוצרת של הסובייקט היהודי הגלותי החולה בנפשו ובגופו, וכפתרון הציבה נגדו את האוטופיה של הסובייקט היהודי הארץ-ישראלי הבריא בנפשו ובגופו. גם אם היא תיארה, כמו למשל ביצירותיו של י"ח ברנר, את היהודי הארץ-ישראלי כנושא עמו את חוליי הגולה לארץ ישראל, גם באופק הרחוק נותרה תמיד, עם כל הדר-ערכיות, הנורמה של התיקון שההגירה לארץ ישראל תביא עמה בסופו של דבר.

אלא שההגירה לארץ ישראל וההתיישבות בה לא היו מהלך 'טבעי', אלא היו ביסודם מעשה אלים. כתגובה וכפתרון לאלימות שהפנתה כלפיהם הגולה פעלו היהודים באלימות כלפי ארץ ישראל ויושביה. הם ספגו אלימות בכך שנרדפו בגולה, וכתגובה הם כוננו עצמם כסובייקט אקטיבי בהיסטוריה. לאחר שהבינו שהתגובה כלפי רודפיהם היא לכל היותר הגנה עצמית, והמאבק על אמנציפציה אינו פתרון ארוך טווח לקיום יהודי בגולה, הם כיוונו את תגובתם האלימה כלפי יעד טריטוריאלי שבו יוכלו להגשים את האוטואמנציפציה. את הגנאלוגיה הזאת של האלימות שספגו והפעילו יהודים ניסח אחד העם במאמרו 'אמת מארץ-ישראל':

עבדים היו בארץ גלותם, ופתאום הם מוצאים עצמם בתוך חרות בלי גבול, חרות פרועה נכון להמצא רק בארץ כטורקיא. השנוי הפתאומי הזה הוליד בלבם נטיה לדיספוטסימוס (רודנות), כאשר יקרה תמיד ל'עבד כי ימלך' והנם מתהלכים עם הערביים באיבה ובאכזריות, משיגים גבולם שלא בצדק, מכים אותם בחרפה בלי כל סבה מספקת, ומתפארים עוד כי כן יעשו, ואין איש אשר יעמוד בפרץ ויעצור בעד הנטיה הבזויה והמסוכנת הזאת (אחד העם תשי"ג: כט).

תכליתו של מעשה ההצדקה הספרותי הציוני את ארץ ישראל כיעד הבלעדי להגירה יהודית היא להסתיר ולהצניע את האלימות שהייתה כרוכה במסקנות הקולוניאליסטיות שהוסקו עקב הכורח לצאת מאירופה ולקבוע את יעד ההגירה בארץ ישראל דווקא, ולא למשל בארצות הברית או בפתרון טריטוריאליסטי אחר. שכן, יש לזכור, היהודים הגיעו למרחב שלא היה ריק מתושבים, והעובדה שבואם עמד בניגוד לרצונם של הערבים דרשה הפעלת אלימות מצדם, אם בסמוי ואם בגלוי, כדי שתתאפשר נוכחות יהודית חדשה בארץ ישראל. הספרות הציונית שימשה אפוא בין השאר כמעין מעטפת שתפקידה להעלים את האלימות הזאת כליל או לפחות להציגה כנסבלת.

אך מה הוא המניע שכפה בעצם על הציונים את הכניסה למעגל האלימות שבמאבק על ארץ ישראל, הנוכח בעצמה רבה עד ימינו אלה? אין ספק שביסוד הבחירה הדווקאית בארץ ישראל כיעד להגירת היהודים מן הגולה נמצא שיקול תאולוגי. גם הגולה היהודית וגם ההגירה היהודית לארץ ישראל עוצבו על פי אמות מידה תאולוגיות (Braziel and Mannur 2003: 1). גם הציונות החילונית לא נפרדה מעולם מתשתיתה התאולוגית, ועל כן אימצה את רעיון קדושת הארץ כרכיב חיוני של האידאולוגיה הציונית.

אלא שהיחס לקדושתה של ארץ ישראל היה כרוך בדו-ערכיות עמוקה של משיכה ודחייה. מצד אחד משיכה דתית לארץ ישראל, ומצד אחר חרדה גדולה מן המוחלט והקדוש (רביצקי 1998). לדו-ערכיות זו השלכות מרחיקות לכת על ייצוג האלימות הקולוניאליטית שבמעשה ההגירה. היא גם הצדיקה אותה וגם שללה אותה. התוצאה של בעיית הייצוג של האלימות התאולוגית הזאת, הכרוכה במעשה ההגירה, הביאה לידי ערעור לכידותו של המטא-נרטיב הציוני, ועל כן הוא מתאפיין בדו-ערכיות ובסתירות המאפשרות קריאה ביקורתית הן של 'הגולה', הן של 'ה'לאום' וה'מולדת'. מכאן גם טיבה ההטרונגי,

בין חיוב הגולה לשלילתה ב'מסע אבישלו' מאת יעקב שטיינברג

ההיבריד, הלא מהותני והלא בינרי של הפעולה הפוליטית-ביקורתית. כשם שהספרות הקולוניאליסטית היא היברידית ודו-ערכית (Bhabha 1994: 250-251), כך למשל החזרה אל המולדת היא במובן מסוים גם הגירה אל גולה חדשה המערבת בין שתיהן (Brazier and Mannur, 2003: 3-14).

ב

הפואמה 'מסע אבישלו', שחלקים ממנה פרסם יעקב שטיינברג בשלהי תקופת העלייה השנייה בכתב העת הספרותי מולדת (תרע"ד) תחת הכותרת 'ירושלים', מפתחת לכאורה נרטיב כזה. הפואמה מתחקה אחר מסעו של אבישלו מציאתו מאוקראינה, שבה נולד שטיינברג ב-1887, דרך ההפלגה בים ועד מפגשו עם המרחב הארץ-ישראלי, הכולל בפירוט את המפגש עם הערכים המקומיים. אין ספק שהזירה המרכזית של שירה זו היא הציונות. לעומת ביאליק – שבמאמרו הנודע 'שירתנו הצעירה' (1907) קבע ששירתו של שטיינברג שייכת לדור המשוררים הצעירים, בכללם גם שניאור, ששירתם הייתה:

בת־חורין גמורה, בת־חורין אפילו משכרון החירות. וכך נעשתה. שירתם של אלה – הם הם חיים. שירת היחיד, שירה גרידא, נקייה מכל שמץ תערובת אחרת (ביאליק תשכ"א: קיג).

– קבע דן מירון ש'שירתם של משוררים אלה אינה רחוקה – בוודאי לא באותה מידת־ריחוק שהוא יחס לה – מן הקטגוריה של "שירת הכלל" הלאומית' (מירון 1987: 129). כבר מתחילת הפואמה מתברר לקורא שזהו ביסודו אפוס, המספר את תולדותיו של גיבור עיקרי שהפואמה מגוללת את מעלליו ואת תודעתו. בתבנית של אפוס היא מספרת את גלגוליו של אבישלו, הקרוי ככל הנראה על שמו של אבשלום המקראי שהניף את נס המרד ברוד המלך, אביו, ושכסופו הומת. כמו במקרא, גם אצל שטיינברג מדובר בגיבור הנופל שדוד שמסביבו נרקם האפוס:

פְּגִיבוֹר הַנוֹפֵל עַל חֶרְבוֹ
וְעֵינָיו הַגּוֹעֵזוֹת – לַחֶרֶב. (שטיינברג תשי"ט: לא)

לאפוס – כמו למשל האינאייס של וירגיליוס – יש קשר מיוחד לתרבות לאומית ומקומית שאת מקורותיה הקדומים הוא מבקש לשקם (Bessinger, Tylus and Wofford 1999: 2, 5). מיכאיל בחטין אף קבע שהאפוס מתאר עולם שלם ומושלם המובחן מעולמו של המחבר והקורא אותו באמצעות עבר לאומי הרואי שאי-אפשר לגשר עליו מן ההווה (Bakhtin 1984: 274; Clark and Holquist 1981: 13-14). על אפקט הטוטליות של האפוס הקלסי הצביע גיאורג לוקאץ' כשהציג את הרומן ההיסטורי כקרוב לאפוס וכתורם לייצוג של שלמות:

ובניגוד לזה [לדרמה], קיומם הפיזי של בני-האדם, הטבע המקיפם, העצמים המצויים בסביבתם וכו' נודעת להם בשירה האפית חשיבות שלא כרגיל. האדם מתגלה תוך השפעת-גומלין של קומפלקס זה כולו. קוויו החברתיים-המוסריים אינם אלא חלק אחד, אמנם חשוב ומכריע, בשלימות זו (לוקאץ' 1955: 121).

האפוס של שטיינברג לעומת זאת הוא אפוס מודרניסטי המתאר בזמן אמת ובאמצעות נוכחות עזה ואקטואלית של דובר אפי את ההווה של העלייה השנייה ואת שלבי ההתקדמות אליו. למעשה, הוא מעמיד במרכזו אנטי-גיבור יהודי שאירופה הביסה אותו. בכך שינה שטיינברג מן היסוד את הפואטיקה האפית ויצר גרסה מודרניסטית לא טוטלית של האפוס הקלסי:

הפואמה כמעט אינה מתארת 'מאורעות' והיא מחוסרת לגמרי כל יסוד של 'פעולה'. כולה מרוכזת ברגשותיו ובהגיגיו של הגיבור. מכל-מקום, האפיקה מבטאת ביתר נאמנות את הרגשת הריחוק של הדובר מן הגיבור, שהיא המשך והרחבת הניכור העצמי של אבישלוס. [...] למעשה, הוא עוסק בחומר נפשי קפוא, משום כך נעוץ שורשה הז'אנרי של הפואמה במונוטוניות ובאפיזודליות של האפוס (מירון 1987: 209-210).

שיקום מקורה של האומה שהאפוס בונה – תפקידו להצדיק את האלימות שהלאום מפעיל באמצעות כיסויה (Wofford, 1999: 239-269). העובדה שהמקור מציג את ההשתלשלות האלימה של תולדות הלאום כנובעת ממקור אחד של הלאום הופכת את האלימות להכרחית ולכן גם למוצדקת. כך באפוס הקלסי. באפוס המודרניסטי לעומת זאת 'המשורר המודרני נבדל מקודמיו בשכנוע הרדיקלי שלו שהשלמות של העבר התרבותי נשברה ושמישימת המשורר היא ליצור מסורת שיצירתו תתאים לה' (Sicari 1991:1). ובמילים אחרות: שטיינברג המודרניסט, החותר תחת הדגם של האפוס הלאומי – המעמיד במרכזו את הגיבור הנודד, הפועל למען האומה – מממש את התמודדותו של האפוס שלו עם האוטופיה הציונית בדרך חלופית לזו של האפוס הקלסי.

על כן יש לשאול: אם אצל שטיינברג מצויה כתיבה לאומית ציונית שאינה מובהקת ואינה חד-משמעית כמו זו שבלטה למשל באידיליות שכתב דוד שמעונוביץ על העלייה השנייה, מהו בעצם המניע העיקרי להגירתו של הגיבור אבישלוס? מדוע הוא מחליט לעזוב את אוקראינה ולעלות לארץ ישראל? כבר מן ההתחלה בולט לעין שהפואמה אינה נוטעת את נקודת הראשית הציונית שלה בשלילה מוחלטת של הגולה; כבר מן ההתחלה מתברר שאוקראינה, שהייתה גיא הריגה ורדיפות של יהודיה, מצטיירת בעיניו של הגיבור אבישלוס כמקום מלא חן שאליו הוא קשור בעבותות של רגש עמוק.

באופן דומה ברשימתו 'אוקראינה' שטיינברג מציין מצד אחד את הרצחנות האוקראינית כלפי היהודים: 'זהו חיבוק-התופת של תלין וקרבנו, זהו חיבוק-התענוגים האיום אשר העם באוקראינה, איום החיבוקים, קונה לעצמו מתקופה לתקופה במחיר ענות-לא ניקמת של יהודים' (שטיינברג תשכ"ג: 210), כשהפרספקטיבה הציונית בולטת כאן בביקורת

ששטיינברג מפנה אל ענות היהודים כמי שאינה נוקמת באוקראינים. אך מן הצד האחר, ולמרבה התמיהה, באותה רשימה ששטיינברג קובע ש'הארץ היא רבת-טוב ורבת-נוף, ואנשיה נמהרים' (שם: 208).

נראה שלדו-ערכיות הזאת תרמה גם העובדה שלעומת הרדיפות והפגיעות ביהודי אוקראינה – שאותן ליבו למשל רדיקלים אוקראינים וסוציאליסטים, בייחוד החוג האוקראינופילי שהתלכד סביב כתב העת אוסנובה (*Ochnova*), שראה אור בראשית שנות השישים של המאה התשע עשרה בפטרבורג; הפרעות שליכה השלטון בעקבות רצח אלכסנדר השני ב-1881 ואחר כך סביב מהפכת 1905; וכן האנטישמיות הגלויה של ראשי המדברים בספרות הרוסית – היו גם מעט ליברלים רוסים שהשמיעו את קולם בעד שוויון זכויות ליהודים (אטינגר 1989: 171-174).

וככלל, סופרים רוסים אמנם מחו נגד כניסת יהודים אל הספרות הרוסית, אך עם זאת נענו בביקורת נוקבת. אירוע נודע במיוחד היה ב-1909 כשהתכנסו מחזאים, שחקנים ועיתונאים יהודים ורוסים להאזין לקריאת מחזהו של שלום אַשׁ 'ייחוס'. כשביקרו הרוסים את המחזה, כעס אַשׁ וטען שהם אינם יכולים לדרון במחזה המתאר את ההווי היהודי. בתגובה ענו הרוסים שאם כאלה הם פני הרברים, היוצרים היהודים אינם יכולים להבין את ההווי הרוסי ועל כן אין להם מקום בתרבות הרוסית. האירוע עורר גלים רבים בעיתונות, והתגובות עליו וגם ההכחשות את מה שאירע המחישו את מעמד המעורער של היהודים בתרבות הרוסית (סלוצקי תשל"ח: 21-24). עם זאת לאחר מהפכת 1905, לעומת ייאושם של הציונים מפתרונה של הבעיה היהודית ברוסיה, לא פסקו ניסיונותיהם של גופים פוליטיים יהודיים כמו 'הקבוצה העממית היהודית', ה'בונד' או האוטונומיסטים להשיג זכויות מלאות ליהודים ברוסיה, אך כל זאת ללא הצלחה (שם: 26-39).

ג

ב'מסע אבישלום' מתקיימת כך נראה בעיה אינהרנטית של אפוס שיש לו אוטופיה ברורה. היה זה גיאורג לוקאץ' שאיתר את כישלוננו הצפוי מראש של האפוס האוטופי בכך שבשל מחויבותו לאוטופיה מוטל עליו לערוך טרנסצנדנציה של המציאות האמפירית, ועל כן הוא גולש אל הלירי או אל הדרמטי, הנוטים אל הנעלה ואל הנשגב (Lukács 1971 [1915]: 46). ואכן הדובר של שטיינברג, שאמנם מתאר את ההווה, מרוכז בעצמי הלירי שלו יותר מבאירועי העלייה השנייה. כמודרניסט, הדובר הלירי שלו קרוע ומפגין את דו-ערכיותו כלפי העלייה הציונית של העלייה ארצה בעקבות שלילת הגולה.

המקור העומד ביסודו של הלאום – שאותו גם האפוס המודרניסטי מבקש לשקם – אינו מובהק, והעובדה שהוא אף מציין שבר גדול מציבה ביסוד אמירתו הציונית מקור ויעד דו-ערכיים. אלא שיש להדגיש שדו-ערכיות זו היא ביסודה ציונית ואינה חורגת מן הקנון הציוני, אלא רק מרחיבה אותו, וככזאת היא אמורה בסופו של דבר לספק מנוף להצדקת הפעולה הלאומית האלימה. עם זאת, יש לציין, התגובות לשירתו של שטיינברג הגיעו

עד כדי פקפוק בציוניותו, למשל בדבריו של המשורר והמבקר שמואל בס, שכתב על שטיינברג כך:

אין הוא עוד מאמין בתחייתו, משום כך, אין הוא שר גם שירי לאום; משום כך, ככל שיריו נתן לנו רק את 'פזמון האבל'. הוא ישנו בארץ לפני הימים הגדולים של ההצהרה, בזמנה ואחריה ולא יכול להתכחש לנפשו לשיר לנו כשאינו מאמין בו (בס תרפ"ה: 61).

אך אם כאלה הם פני הדברים, אם גלות אוקראינה אינה נשללת מן היסוד, מהו בכל זאת הגורם שמביא את אבישלום להכריע בעד ההגירה? נראה ששלילת הגולה של שטיינברג אינה קשורה בעיקר בסבל ובפגיעה הפיזיים שהיה מנת חלקם של היהודים באוקראינה. שלילת הגולה האוקראינית שלו נעוצה בדבר אחר לחלוטין, שעיקרו המשבר הרוחני העמוק שהיה מנת חלקם של יהודים צעירים מסוף המאה התשע עשרה. צעירים אלה התרחקו מן הדת והכירו בכך שהעולם של בית המדרש אינו יכול לענות עוד על מאווייהם ועל צרכיהם הרוחניים. ואכן, כבר ב'פתיחה' של הפואמה מציין אבישלום, הדובר, את השבר התאולוגי שהוא נתון בו:

עֲפֵפִי יִישִׁירוּ לְתִהְלָה
וְדַבְרֶמָּה לְתִהוֹם יְדִרִיכְנִי:
מְחֻקָּה עַל חוֹתֶם נְעוּרֵי
מֵלֶת הַקֶּסֶם: הַנְּנִי. (שטיינברג תשי"ט: לא)

במקרא מופיעה המילה 'הנני' כדבר האל במצב של התגלות או כביטוי לקשר עמוק בין אב לבנו במצב טעון ביותר מבחינה תאולוגית: 'וְאָנִי הַנְּנִי מְבִיא אֶת הַמְּבֹול מִים עַל הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם כֹּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יָגוּעַ' (בראשית ו, ז); ולאחר המבול אומר האל: 'וְאָנִי הַנְּנִי מְקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת זִרְעֵכֶם אֲחֲרֵיכֶם' (בראשית ט, ט); ובסיפור עקדת יצחק: 'וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי' (בראשית כב, א); 'וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאִיֵּה הִשָּׂה לְעֹלָה' (בראשית כב, ז); 'וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלְאָךְ ה' מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי' (בראשית כב, יא).

ואכן התשתית התאולוגית של הפואמה ניכרת כבר בפרולוג, שבו אבישלום מוצג כגיבור אפי, שבהתאם לתשתית התאולוגית של האפוס הקלסי עיקר גבורתו נעוץ בהתגברותו על 'סערת האלים'. ההתגברות על מות האלים מוצגת כאן בפרספקטיבה אפית פוליתאיסטית, בדומה לפוליתאיזם של הומרוס ווירגילוס. פוליתאיזם זה פירושו מצד אחד זרות ליהדות המונותאיסטית ומן הצד האחר מחויבות לסדר יום דתי. ואכן שטיינברג מציג את אבישלום כמי שהתגבר על הדת, אך עדיין שרוי בעולמה, שכן הוא אבֵל ומיואש. הוא אמנם עושה כן מצד אחד מתוך הפגנת גבורה שאמנם צבועה צבועים ציוניים לאומיים, אבל מן הצד האחר היא אינה יוצרת גיבור אפוס קלסי, המסמן מקור אחיד ומוכח. על כן גבורתו היא בעמידת ביניים של התגברות אישית מתוך התעלמות מן הסבל מזה ומן התענוג מזה:

הָרֹדֶר, דָּגוּל, גָּבַה עֵינַיִם -
כָּכָה עֵמֶד אָבִישָׁלוֹם
קוֹמְמִיּוֹת בְּעֵלְמִיּוֹ
וּכְשֶׁךְ סִעֲרַת הָאֱלִים
בְּמוֹלְדֹתוֹ וּבְנִפְשׁוֹ;
רַק בְּרִתּוֹקוֹת יְגוֹן פְּלֵאֵי
רִתְקָה אוֹתוֹ יַד גּוֹרְלוֹ
בְּתוֹךְ מַעְגַל בְּטָלָה.
לְכָלִי נְטוֹת לְשִׁבִיל הָעֵמֶל,
לְכָלִי סוֹר לְנִתִּיב הָעֵנָג,
לְכָלִי הַיְמִין אֶל עֲלִיזִים,
לְכָלִי הַשְּׂמָאִיל גַּם לְמַעֲנִים,
לְכָלִי נָפֵל גַּם מְלֵא קוֹמְתוֹ
לְאַבְקַת הָאֵל הַשְּׂרוּף,
וּלְהַרְיֵעַ תְּרוּעַת אָבֶל
לְקִלּוֹן עַד וּלְיֵאוּשׁ נִצַּח. (לב)

את מות הקדושה שטיינברג מציג בעצמה רבה בפרק הראשון ב'השיר הראשון' של הפואמה, שכותרתו 'מות-אלים'. פרק זה כולל שבעה בתים ששלושה מהם מסתיימים בהצבעה על 'ריח דק של קדשה מתה' (לד) או על 'זהר דק של קדשה מתה' (לד). למעשה שטיינברג מסרטט את תהליך הנטישה של הדת ובית המדרש כמו שנחקק בעצמה רבה בתרבות העברית, למשל באמצעות שירת ביאליק.

ב'מסע אבישלום' שטיינברג מציג מבע אוטוביוגרפי של נער המתבגר בבית המדרש וחש בדידות. ברוח האפוס ההומרי מוצג כאן הסיפור התאולוגי היהודי מפרספקטיבה אפית פוליטיאסטית, המרחיקה אותו מן היהדות הגלותית שממנה נסוג אבישלום:

אֵלָה קוֹרוֹת אָבִישָׁלוֹם,
הוּא הָעֵלֶם כְּבֹד־הַחֲלוֹמוֹת,
אֲשֶׁר הִצִּיל בְּיוֹם זָדוֹן,
בְּהַתְּגוֹשֵׁשׁ אֶל בְּאֵלִים,
פְּלִיטַת אֵשׁ וְשִׁיר נִשְׁמָתוֹ.

עוֹדוֹ נֶעַר נִיבְדָל
מִבְּנֵי גִילוֹ הוֹגֵיתוֹרָה
בְּבֵית רַבִּם וּבְחִבּוֹרָה:
הוּא לְבָדוֹ, רַךְ וְיַחֲדִי,
נֶטֶר דְּמַמַּת בֵּית־מִדְרָשׁ
בְּאַפְלַת לִילֵי חֶרֶף,

עַתְּ גַם לֵהֵב נִרְהֵתְמִיד
 נִזְקֵף תּוֹהָה עַל הָעֲמוּד
 כְּמִשְׁתַּאֲהָ לְעֶצְבָּת,
 וְהַחֲשֵׁכָה סְפוּגַת יָגוֹן
 דָּם נִתְקַפְּלָה בְּזוּיוֹת,
 וְאֶפֶל הַלֵּילָה קָרֵב
 אֶל כָּל חֵלוֹן, וַיִּצְמַד
 כְּבִנְשִׁיקַת־שַׁחֹר חֲשֵׁאִית
 אֶל כָּל שְׂמֵשָׁה מְהַבְּהֵת,
 וּבְבֵית תָּסַס דּוּמָם
 רֵיחַ דָּק שֶׁל קִדְשָׁה מֵתָה; (לג-לד)

ד

ביסודו של דבר אבישלוּם נקרע בין שני קטבים: בין שלילה רוחנית של הגולה ובין ערגה נרגשת אל נופיה ואל אנשיה. מצד אחד הוא מבכה את מות הקדושה היהודית בגולה, ומן הצד האחר הוא מעלה על נס את יופייה האנושי והפיזי של אוקראינה הגויית. הדר-ערכיות של שטיינברג מועצמת בכך שכבר בראש הפרולוג של האפוס, שכותרתו 'יגון המולדת', נאמר במפורש שנקודת המוצא למסעו של אבישלוּם אינה בשלילה של החיים בגולה, המוצגים באמצעות הפיגורה של הליטוטס (הקביעה באמצעות שלילה) האפי:

לֹא מִגֹּזַע בֵּית רִקְבוֹן
 יִנְק לְשֵׁדוֹ אֲבִישְׁלוּם,
 וּבְעֵוֹן יִרְשֵׁת קֵלוֹן
 לֹא הִתְגַּאֲלָה בּוֹ נִפְשׁוֹ;
 לֹא בְּמִשְׁכָּנוֹת הָעֵנִי
 כְּבָדָה רֵיחוֹ וַתַּעֲגֵן
 לְשִׁבִּיל יֵשַׁע בְּמִרְחָקִים; (לא).

לעומת שלילת הגולה התאולוגית שלו, שטיינברג מחייב את הגולה באוקראינה שממנה הוא מתפעם ואותה הוא מציג כמולדת רבת יופי וריגושים ארוטיים:

וּבְעֵת הַהִיא וַיִּלְךְ
 בִּימֵי קִיץ אֲבִישְׁלוּם
 לְשֵׂאֵף צֶל בְּשָׂדֵה אוֹקְרַיִנָּא;
 וּבִנְעָם לוֹ שְׁלוּם הַקִּיץ,
 וּמֵלֵא נִפְשׁוֹ דְּמִי וְזֹהַר,

כְּמֵלֵא מְשַׁטַּח יְאוּר רוּגֵעַ
בְּצִהְרִים מוֹל הַשְּׁמֶשׁ, —
וַיִּסְעֵר פֶּתְאֵם לְבוֹ
לְדָמוֹת נִעְרָה מִן הַנְּעָרוֹת
אֲשֶׁר יִצְק אֶל הַיָּפִי
מִוֹר הָאֵהָבָה עַל רֵאשֶׁן. (לב)

אבל גם ההתפעמות מן הגולה האוקראינית, שאותה הוא מכנה 'מולדת' (לג), לכודה בדו־ערכיות עמוקה הניכרת ב'תוגה הסתומה' (לג) המרחפת לתחושתו מעליה. מצד אחד זו היכבשות ארוטית בנופיה ובנשותיה של אוקראינה, ומן הצד האחר ההתאהבות הזאת רגעית וחולפת. הכוח השכלי המפוכח של הגיבור האפי אינו מוביל אותו לשגות בהזיות. הוא מבין יפה את גבולותיו של חיוב המולדת האוקראינית וסולל את הדרך הדו־ערכית לשלילתה:

כִּכָּה אֶהָבֵת הָאִשָּׁה
לְלִבִּי גִבֵּר חוֹמֵד אֲשֶׁר;
כְּאֲגֵדֵת פְּלָאִים סְתוּמָה,
אֲשֶׁר תִּבְלַע עֵינַי מִתְבוֹדֵד
מֵעַל פְּלִיטַת גּוֹיִל קְדֻמוֹנִים —
רַגַּע גְּזוֹ וְתַם הַחֲזוֹן,
וּמִתּוֹךְ הַיָּד יִשְׁמַט
זֶר וְאֵלִים גּוֹיִל הָרוּזִים,
רַק הָאִישׁ עוֹד יוֹסִיף יִשְׁהָה
וּלְמִשְׁעָנַת כְּסָאוֹ יָדָם,
וּבְעֵינָיִם כְּלוֹת יָתוּר
בְּדוּמִיָּה הַלּוֹחֶשֶׁת. —
כִּכָּה אֶהָב אֲבִישְׁלוֹם:
לְלֵא רִטֹּט הַמְּאֹיִים
אֲשֶׁר יִצְנְפוּ לִב־אוֹהָב
אֲלֵי רוּם דְּמִיוֹנוֹת נִעֵר,
לְלֵא מְדוּהַ הַהֲזִיָּה,
אֲשֶׁר יִתֵּן עַז רְמִיָּה. (לב)

ה

היוצא מזה הוא ששלילת הגולה היא מעשה תאולוגי המצביע על מות הקדושה. ועל כן אם הבעיה היא מציאת קדושה חלופית לזו שמתה בגולה, ארץ ישראל יכולה לשמש פתרון

שישקם את המקור השסוע של המהגר. ההצדקה בכחירה בארץ ישראל, שאליה העם היהודי קשור בעבותות הדת, כיעד להגירה היא אפוא ביסודה תאולוגית, והיא אף נובעת מן ההגדרה התאולוגית של שלילת הגולה. לכן ארץ ישראל שבה 'ראה חורש זיו השכינה' היא היעד שבו אולי תשתקם הקדושה:

יום ליום ולשנה שנה —
 אלים גועים ומתחדשים;
 כארשת בשורת פלאים
 בא החלום בתוך הגולה:
 על הירדן או בשרון
 ראה חורש זיו השכינה.

אז התנער גם העלם
 ויתחדש עם הבשורה,
 ובגעגעעי-אל חדשים
 טס לקראת האל החדש
 אשר קרא לו הגאֵלה.
 אז יפרד אבישלום
 פֶּרֶד־עוֹלָם מאוקרינא,
 באַנְיָה ישים דרכו,
 אֵלֵי נוֹף־הַתְּכֵלֶת יִחְתֹּר,
 וְכִקְסוּם תִּפְאָרֶת יִשְׁעָה
 לְשַׁעֲשׁוּעֵי יַם־הַתְּכֵלֶת. (לד)

1

בכך מעיד שטיינברג על חוסר המובהקות של חילוניותו. דר־ערכיות זו בין החילוניות לדת כבר מתגלמת בסובייקט של 'העברי החדש', השולל את הסובייקט היהודי. בספרות העברית ייסד אותו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, אותו יהודי חדש שבמאמרו הידוע 'סתירה ובנין' מכונה 'העברי הראשון' (ברדיצ'בסקי תש"ך: טט). האמור להיות בארץ ישראל שהעברים עתידיים לשלוט בה. ואילו ביאליק ייחס אותו למשוררי 'שירתנו הצעירה' ושטיינברג בכללם (ובכך אגב סתר את עצמו בדבריו על מובהקותה של שירה זו כשירת היחיד):

כל מה שיש בו מכח היצירה הפיוטית של האומה ואישיה — הרי הוא בכלל שירה לאומית. מן הלב העברי תצא ואל הלב העברי תשוב, ויציאתה כביאתה עושה רושם בלבבו של העברי הצעיר, שהתחיל, כמדומה, לבקש אף הוא את תפקידו ככל ה'לבבות' שבעולם (ביאליק תשכ"א: קיז; ההדגשה שלי).

אלא שחשוב לחזור ולהרגיש שההתגוששות בין עבריות ליהודיות אינה מתרחשת מחוץ לדת היהודית, אלא בתוכה. הסובייקט העברי האמור להגר לארץ ישראל ולייסד שם קיום יהודי ריבוני אמנם עושה כן מתוך שלילת הסובייקט היהודי הגלוי, אך מן הצד האחר קשור אליו בכך שהוא מכונן את עצמו באמצעות שלילת הגולה היהודית ותרבותה. בפואמה של שטיינברג הדבר בא לידי ביטוי בכך שבשלב של מות הקדושה העלם שבגר מציל 'פליטת-אש ושיך נשמתו' (לד), שממנה בהמשך צומח 'החלום בתוך הגולה' על יישוב ארץ ישראל. כלומר אין כאן ניגוד חריף בין היהודי לעברי, אלא מתקיימת ביניהם גם המשכיות של אמונה, תהיה זו זעירה כאשר תהיה. העברי החדש הוא אפוא תוצר תאולוגי של הציונות המתנגד ליהדות אך גם ממשיך אותה. על הממד התאולוגי הזה של הציונות כתב אמנון רז-קרקוצקין:

השילוב בין השפה התיאולוגית לבין המינוח הלאומי-רומנטי מגלם בתוכו את מקומה הייחודי של התודעה הציונית כלפי הדגם הלאומי בכלל, ומתוך זה גם כלפי הביטויים השונים של הלאומיות האירופית. במובן זה, וכפי שייבחן בנפרד, החילון ו'ההלאמה' של המושגים הדתיים מסמנים את הממד הקולוניאלי של תודעה זו, ואת אופייה הייחודי. גם הממד התיאולוגי איננו בלעדי לציונות, ומצוי במוקד של תודעות לאומיות רבות, באירופה ובמקומות אחרים. הציונות התייחדה בכך, שהתודעה הלאומית היתה בה מלכתחילה בבחינת פרשנות למיתוס הדתי ולא תחליף לסיפור שעמד במוקד הזהות הקודמת, כפי שהיה הדבר בהקשרים אחרים (שגם בהם יוחסה לזהות הלאומית משמעות דתית). כלומר, לא רק שלתיאור האומה יוחסו היבטים תיאולוגיים, אלא שהתודעה הלאומית מאליה היתה בגדר פרשנות חדשה למיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי, תוך התאמתו לתפיסת ההיסטוריה האירופית, ובפרט תוך קבלת נקודת הראות האירופית אודות ההיסטוריה. ה'שיבה אל ההיסטוריה' משמעותה היתה השתלבות כיהודים בתוך הסיפור האירופי. מושג ה'שיבה' מבהיר את נקודת המבט שממנה נעשית פרשנות זו, ותוך כדי כך הוא מגשר בין שתי השפות הללו, ומבהיר את היחס ביניהן.

עניין זה קשור במיוחד לכל הנוגע להגות שהוגדרה כחילונית, אשר התנערה מהמחויבות כלפי השיח ההלכתי והדיון התיאולוגי הגלום בו. המגמה לחילון התודעה הדתית לא התבטאה בניטרולה, או בניתוק מן המיתוס, אלא בפרשנות הלאומית שהוענקה למיתוס. הסקולריזציה התבטאה בהלאמתה של הדת, מצד אחד, ובהענקת משמעות תיאולוגית לפעילות הפוליטית, מצד שני (רז-קרקוצקין 1999: 261).

יוצא מזה שהיחס בין הסובייקט הלאומי, הלכאורה חילוני, ובין הדת מורכב ודו-ערכי, וב'מסע אבישלום' שטיינברג מתחקה אחריו בהיסוס ומתוך התרוצצות פנימית. הוא אינו מנטרל את הדת, אלא מפרש אותה דרך הלאום, שמשמר אותה אך גם מחולל בה תמורה. התוצאה הישירה של יחס זה בין הדת ללאום הוא שהמסע הפוליטי-ציוני של אבישלום לארץ ישראל – שהוא ביסודו מסע קולוניאלי אליים – מוצג בעצם כמסע תאולוגי לקראת

'דת ציונית חדשה' (לוז 2000: 209), העוטף את האלימות ומצדיק אותה. ואכן, כבר מן ההתחלה אבישלום קובע במפורש את הסכסוך הפנימי שלו בין הצו האלוהי הנצחי ובין הריקנות הרוחנית שהוא שרוי בה. ניגוד זה מתגבר באמצעות ההנגדה של החום לקור:

צו נצח על שפתי הקודחות
ובידי הקרה אין מאומה. (לא)

ומיד בהמשך הפואמה, כשהדובר השירי מסרטט את דרכו של אבישלום – שאינה נוטה לשום קוטב, אלא מפלסת דרכה באמצעות חתירה לאיזון קלסי – הוא מציין במפורש את ההתנערות מן האל המת, שאינה מסתיימת בייאוש גמור, אלא משמרת מידה של תקווה דתית בכך שהיא מתמסרת לשרפתו:

לבלי נטות לשביל העמל,
לבלי סור לנתיב הענג,
לבלי הימין אל עלזים,
לבלי השמאיל גם למענים.
לבלי נפל גם מלא קומתו
לאבק האל השרוף,
ולהריע תרועת אכל
לקלון עד וליאוש נצח. (לב)

ז

לדור־ערכיות הבסיסית הזאת, המציבה את היחס לגולה כעירוב היברידי של משיכה ורחייה, השפעה מרחיקת לכת על המשך הפואמה. הן המסע בים והן המפגש עם ארץ ישראל צבועים בדור־ערכיות עמוקה. בכך מציע שטיינברג הצדקה מיוחדת למעשה האלים של ההגירה לארץ ישראל והבחירה בה כיעד בלעדי. במקום ההצדקה הרומנטית, בנוסח ביאליק המוקדם, שטיינברג מציג עמדה מודרניסטית ביחס לגולה ולהיחלצות ממנה. את עמדתו של ביאליק – ששירתו של יעקב שטיינברג ניצבת ביחס אליה בעמדה של המשכיות תוך כדי התנגדות – אפשר לאפיין כשלילה רומנטית של הגולה.

בשיר 'בְּשֻׁדָּה', שחיבר ביאליק בתרנ"ד, אפשר לראות שהכמיהה להתמזגותו של הדובר עם שדה השיבולים ועם אימא אדמה מגיעה למבוי סתום כשהוא מבין שזה מרחב נכרי וגלותי. את ההתמזגות של היהודי החדש עם הטבע אי־אפשר לממש בגולה. העמדה הציונית שוללת את הגולה כמקום שבו יצמח היהודי החדש ושבריאותו הפיזית והנפשית תושג באמצעות עבודת האדמה. את העמדה הרומנטית – שכמעט דרך קבע מספרת סיפור של כמיהה להשתלבות בטבע ובעקבותיה עולה ההכרה שהדבר בלתי אפשרי ובין האדם לטבע פעורה תהום עמוקה – מממש ביאליק ב'בשדה' באמצעות נרטיב ציוני של שלילת

הקשר של היהודי למרחב של הגולה. קשר זה יכול להתממש רק בארץ ישראל, ועל כן בסיומו של השיר הרומנטי שלו ביאליק משרטט את האופק של האוטופיה הציונית, שעל אף שהותו הזמנית של הדובר בגולה הנשללת, היא כבר התחילה להתממש בימיה של העלייה הראשונה:

וּבְכָל־זֹאת יִקְרָתֶם לִי, שְׁדוֹת, יִקְרָתֶם לִי שְׁבָעִים וְשֶׁבַע,
מֵאֵז תִּזְכְּרוּנִי אֶת־אֲחֵי הַרְחֻקִים, הַעוֹבְדִים בֵּית אֲמִי,
שְׂאוּלֵי בְרַגַע הִנֵּה יִשְׂאוּ קוֹלָם מֵרֹאשׁ הַר וְגִבְעָה,
וְעֵנוּ גַם־הֵם אֶת־בְּרַכְתִּי, הַשְּׁלֹחָה אֲלֵיהֶם מְעֵמִי. (ביאליק 2004: 58)

תכליתו של הנרטיב הרומנטי של ביאליק היא אפוא להצדיק את האלימות הכרוכה בהתיישבות היהודית בארץ ישראל. המנגנון מיוסד על התקה של סיפור האלימות לשדה משמעות של בנייה והתחדשות נפשית ופיזית, המשכפלת את שיח הנאורות האוניברסלי, שתנועות לאומיות משתמשות בו דרך קבע.

אלא שלעומת ביאליק, דרכו של שטיינברג שונה בתכלית. במקום להציב נרטיב בינרי של גלות וגאולה בארץ, הוא מציג לנרטיב הציוני פרשנות היברידיה מודרניסטית. הדו־ערכיות הבסיסית של שטיינברג מביאה לידי כך שהוא אמנם אינו מדבר ישירות בשם הלאום, אבל במקום זאת הוא מתנדנד בין הפרטי לציבורי־הלאומי והופך אותו למטבע העיקרי של שירתו, שעליה כתב דן מירון כי 'יעקב שטיינברג הפך מבוכה והיסוסים אלה לעיקר מעיקרי שירתו – בייחוד זו שנכתבה מ־1914' (מירון 1987: 130). לעומת ביאליק הרומנטיקן, שטיינברג מציג מבע מודרניסטי ספקן ומפוכח. המרחב האוקראיני, כמו המרחב הארץ־ישראלי, מוצג בעצם בריחוק מסוים. לכן את הפרולוג שטיינברג מסכם בשורה 'צליל המלה: המולדת' (לג), המכניסה את המולדת לתוך מירכאות כפולות, המרחיקות אותה מיחס רומנטי שמבקש לייצג אותה בקרבה מרבית. באמצעות ייצוג ההגירה האלימה לארץ ישראל כתוצאה של משבר תאולוגי, מבצע גם הוא מהלך של התקה, שתוצאותיו, אך לא דרכו, דומות לאלו של שירת ביאליק.

היחס לביאליק מתבטא במה שדן מירון זיהה כשהצביע על העמדה הפרודית של 'מסע אבישלום' ביחס לשירת ביאליק (מירון 1987: 201-215). מירון מדגים את הפרודיות של 'מסע אבישלום' ביחס לביאליק באמצעות התמטיקה התאולוגית של הפרק 'מות אלים':

הקטע כולו שקוע בתוך האלמנט הביאליקאי. הקורא חש בכך מן הרגע הראשון, החל בשורות הפתיחה, המזהות את אבישלום כ'העלם כבד החלומות, / אשר הציל ביום זדון / - - פליטת אש ושייר נשמתו'. הקשר בין עלם זה ל'עלם בהיר העינים' מ'מגילת האש' ברור משיהיה צורך בהוכחתו. התכונה העיקרית (חלומיות), נשיאת עינים אל על) משותפת לשני העלמים, והיעוד או הגורל – הצלת תלת־האש האחרון – אף הם משותפים. יום הזדון של שטיינברג מקביל לליל החורבן של ביאליק, ואפילו לאפיטטון 'כבד החלומות' ניתן למצוא מקור ביאליקאי – תיאור תלת־ליו של העלם בהיר העינים, ש'גדלו פרע' ו'כברו' ונעשו 'יער רענן של חלומות'. מרבית פרטיו של

הקטע מבוססים על שירי בית־המדרש הקלאסיים של ביאליק, ובעיקר על 'לברי' ו'לפני ארון הספרים'. הוא עומד בסימן השפעתו הבולטת של האחרון בשני שירים אלה (שנכתב לא יותר משלוש שנים לפני 'מסע אבישלום'), אך למעשה מחבר את מערכת האיזונים של שניהם. הנער אבישלום נותר 'לברו', רך ויחידיו בבית־המדרש בלילות החורף הממושכים, הוא עד ליגונו של האל העזוב, הממלא את החשיכה אשר 'דום נתקפלה בזויות'. זהו יגון 'כבד הכנף', והוא נשקף כביכול מעינו של האל, שמבטה המתחנן נקבע ב'געגועים ובתוכחה' בתוך עיניו של הנער. אבישלום מזדהה עם יגון זה, המנשק 'נשיקת רעים בשעת גסיסה' את הגוילים המוטלים 'באבק בית הספרים'. במשך לילה ארוך עד הוא לרטט הגסיסה החשאי של האל, המתמחש כתנועה 'בין קמטי הפרוכת', ורק אחר־כך יוצא הוא לתמיד מבית־המדרש הריק והעזוב (מירון 1987: 201-202).

מירון מבאר את הפרודיה הזאת כפרודיה כבדת ראש על חוויית המשבר התאולוגי של הצעיר היהודי לנוכח בית המדרש. לשם כך שטיינברג גם מייחס לאבישלום אדישות מסוימת לדרמה הביאליקאית, וכשהוא מתייחס אל מסעו של אבישלום בים, הוא רואה בעמדתו עמדה רומנטית ביירונית:

המטפורה של האוקינוס כמו גם הפוזה של עמידת המשורר על סיפון האניה המתרחקת אל לב הים (פוזה ארכיטיפית בשירה הרומנטית החל ב'מסעו של צ'יילד הרולד' של ביירון) הן הביטוי הסמלי התמציתי של הגיבור וקיומו – קיום 'נישא', גא, זקוף אך גם פסיבי ורפה־ידיים. אבישלום, גיבור ביירוני מובהק, הוא עלם 'הדור, דגול, גבה־עיניים' המטולטל על־גבי סטיכיה של אמונות וחורבנות, שתמיד היא אחת ותמיד היא משתנה, ונשאר בבחינת צופה מן הצד ביחס אליה. פעילותו היא פעילות מלולית־אסתטית. הוא נושא המינון לעתיד או שר קינה למולדת. עיניו נשואות אל 'נד הערפילים' שבאופק הים – העתיד העלום, המרחיק והולך ככל שתקרב אליו (מירון 1987: 209).

אבל נראה שהרומנטיות שמירון מצביע עליה היא רק תחילתו של תהליך. שטיינברג הוא מודרניסט הקורא מחדש את ביאליק כמשורר לאומי ובאמצעות הפרודיה מציע נוסח מודרניסטי לייצוג הרומנטי־ציוני של ביאליק. על כן מעניין לראות כיצד בהתפקו על אוקראינה מולדתו דיברו משתנה מדיבור רומנטי לדיבור מודרניסטי סימבוליסטי. תחילה הדיבור הרומנטי:

אַלֶּה דְּבְרֵי אַבִּישְׁלוֹם,
זֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בְּרַךְ
אֶת מוֹלְדֹתוֹ אוֹקְרַיִנָּא
בְּיוֹם גְּעֻגוּעִים וְזָכְרוֹן:

מִן הַדְּנִיפָר עֲזֵה־הַנְּהָרִים
עַד לַיְעָרוֹת נוֹף־הַבְּצוֹת,
רַחֲבָה שְׁקֵטָה אֶרֶץ־גְּנִים
בְּרוּכַת שֶׁמֶשׁ וְעֶרְבוֹת.
וְהַשֶּׁמֶשׁ שָׁמַשׁ גְּבוּרָה:
אוֹרָה בֹּא בְזֶהֱב הַחֲטָה
וּבְלַחֵי תַפּוּחַ יָאֲדָם,
וְשִׁיר זֶהְרָה לְעֵנֵב
הַמְצַנִּיעַ בַּמְסַתְרִים;
וְלְעֶרְבוֹת הוֹד הַמְרַחֵב
סְפוּג חֲלוּמוֹת וְגַעְגּוּעִים, -
הֲלֹא הֵם צֹאצְאֵי חוֹרֵין,
פְּלִיטֵת־אוֹן וְשִׁיר קוֹזְקִים,
אֲשֶׁר רוּוֹ הָעֶרְבָה
בְּשִׁירוֹתֶם צְדוֹת נֶפֶשׁ.
אֲשֶׁרִי חוֹמַד אֶת אֲדַמְתֶּךָ,
לְעָרוֹת נֶפְשׁוֹ אֶל מְרַחֲבֶךָ
וּלְקַדְמָנָה - בְּיוֹם שׁוֹבָה
טְבוּלֵת־טַל וְסַפּוּגַת זֶהָר -
[...]

כְּכֹלוֹת עֶמֶל בְּעֶרְבִים
תִּיקֶץ שִׁירַת בְּנוֹת הָאֶרֶץ.
זְמֵרַת נָשִׁים חֲדַל־תִּיגּוֹן,
שִׁירַת מְנוּחָה, אֲשֶׁר מְלֹאָה
רְמִזֵּי אֲשֶׁר כָּבֵר לֹא רַחֲוֹק;
וּלְעֲמֻתָּה מִמְרַחֲקִים
רְנַת גְּבָרִים תַּעֲזֵן אִמּוֹן,
בְּמַנְגִּינָה רַבַּת־עֶצֶב.
בְּהַמּוֹן גַּעְגּוּעִים עֲזִים
וּבִיקָר חֲלוּמוֹת־גְּבוּרָה: -
כֶּכָּה יוֹשֵׁר בְּאוּקְרִינָא,
מִן הָאֲכִיב לְבֹן־הַנְּצָה
עַד הַסְתָּו בְּתָם הַקְּיֵץ. (לה)

אגב, גם לאחר מכן מתגלה הנרטיב הרומנטי הזה בחריפות בקטע המייצג את ההפלגה בים לארץ ישראל. שטיינברג מעלה בו דמויות מיתולוגיות (כהן 1971: 365-381) כמו 'שר התהום' ו'שר המצולה' ומציג את עמדתו מול הים כמאבק חסר פשרות שבו האדם ניגף מפני הטבע:

שֶׁר־הִתְהוּם, אֵי נוֹף חֲלוּמָה?
 אָנָּה דוֹאִים הֵם הַגְּלִים?
 לְבִלִי קֵץ נְתִיב הַקָּצֵף
 וּבִמְרֻחַק נִד עֲרֵפִלִים!

אָךְ הוּא צוֹעֵד, שֶׁר הַמְּצוּלָה,
 קָצֵף חַי וְטָהוּר נְתִיבוֹ;
 אָף מְשַׁבְּרֵיו לְצַבֵּאוֹתֶם
 טָסִיס אַחֲרָיו, טָסִיס סְבִיבוֹ.

[...]

רַב וְעוֹ עֵמֶל הָאָדָם
 וְהַחַיִּים כִּכְה דְלִים;
 נִלְחָם הוּא עַד תָּם וְאוֹכֵד
 כְּאֵנִי נְטֻרָף בֵּין הַגְּלִים. (לח)

אבל בלב הפואמה מתחולל שינוי צורה של הרומנטי לסימבוליסטי. העובדה שהקטע הרומנטי מסתיים בשירה ובמוסיקה מאפשרת לשטיינברג לגשר בין הקול הרומנטי ובין הקול הסימבוליסטי, המרוכז כדרכו ביופי ובמוזיקליות הטהורה של הטקסט השירי:

מִן הַסִּים עַד גְּדוֹת הַדְּנִיטֵר
 בְּעֵרְבוֹת יְנוּה עֶצֶב.
 כְּלִיזֶן נִפְשׁ אֵין לוֹ שְׁחַר;
 הֲלֹא הוּא יְגוֹן הַיְפִי
 אֲשֶׁר חֶבֶר לְכָל הַדֵּר
 וַיִּצְמַד לְכָל גְּבוּרָה.
 אֲשֶׁר יִהְיֶה דָם אֲלֵינוּ
 מִתּוֹךְ שְׁאוֹן יַעֲרוֹת שְׁחִים
 וּמִדְמַמַּת הַמְּרַחֵב,
 אֲשֶׁר יִרְמֹז מְעִין גָּבֵר
 שׁוֹמְרָה אֲמֵן וּבִטְחוֹן,
 וּמִשְׁתַּקֵּף עִם חֲלוּמוֹת
 מִלֵּב נְעֵרָה חוֹמֵד אֲשֶׁר. (לה)

כך ביחס למרחב האוקראיני וכך גם במסע בים, המסתיים בעתיד מעורפל וב'געגועים ללא שפה', המדגימים את זיקתו למוזיקליות הסימבוליסטית:

וְאֵנִי — אֶת הוֹד הַעֲתִיד
 רַק אֲרֹאנוּ בְּעֵרְפֵל;
 מִכֵּל זָהָרוּ — לְחַיִּי
 אָף קוֹ אֶחָד עוֹד לֹא נָפֵל

אָכּוּן יֵשׁ לִי סִגְלָה קִטְנָה;
תּוֹגָה גְּדוּלָה וּמִצְרָפָה;
עוֹד לִי יֵשׁ גְּעוּגוּעֵי-סִתָּר,
גְּעוּגוּעִים לְלֹא שָׁפָה. (לט)

ח

לנוכח המעבר הזה מרומנטיקה לסימבוליזם – שאפיין את כלל שירתו של שטיינברג (זנרבנק תשנ"ח: 86), שינקה מן הספרות הסימבוליסטית הצרפתית והרוסית (שאנן 1968) – יש לחזור ולשאל מהו הדחף השולל אצל שטיינברג את הגולה? מה נמצא ביסוד החישוב התאולוגי שלו של שלילת הגולה? נראה שביסודו של דבר במקום הדחף הרומנטי לשלילת הגולה נוסח ביאליק, שטיינברג נועץ את שלילת הגולה התאולוגית הדו-ערכית שלו באותו 'שוויון נפש' שעליו כותב מירון (מירון 1987: 204), שבעצם מעיד על ריקנות פנימית מודרניסטית ששטיינברג מגדיר אותה כ'קרושה שמתה'. לשם כך הוא מסתייע בסימבוליזם הצרפתי, על הערפול המסתורי, האסתטיזציה, האמוסריות והמוזיקליות שלו (בר-יוסף 2000: 40-45) – ביחוד זה של ורלן (ששטיינברג שילב עיבוד של שירו 'דו-שיח רגשני' במחזור 'שלכת' – דיקמן אצל ורלן 2010: 160-161) – אבל גם ב'שימון' הבודלריאני, אותו ennui (וך תשכ"ג: ט; מירון 1987: 265) שרווח בשירת בני דורו של שטיינברג (כהן 1972: 51) והשפיע רבות על הסימבוליזם הרוסי (Donchin, 1958: 123), שממנו, כך נראה, ינק שטיינברג. זהו 'שימון' המעיד על ריק ועל חוסר תוחלת קיומי, המנוכר לשאלות של מוסר לאומי ושמהווה כאן את הדחף לשלילת הגולה ולחיפוש המשמעות הדתית שאולי תושג באמצעות ההגירה לארץ ישראל:

אָז יבואו הַעֲרַפְלִים
לְעֲרֹבוֹת הַשּׁוֹמְמוֹת,
וְהִרְעִיפוּ – דֶּרֶךְ רֶשֶׁת
גְּשָׁמִים יוֹרְדִים לְשִׁמּוֹן -
נִטְפֵי יְגוֹן קָר וְאַלֵּם. (לו)
[...]
וְהֵי, כְּאַחַז שִׁמּוֹן,
פּוֹלֵט קֶצֶף וּמִתְנַדֵּד,
וּבְמִרְחָק לְמִרְאֵשׁוֹתָיו
תְּלִי-תְּלִים שֶׁל עֲרַפֵּל
נִעְרָמִים לוֹ לְמִנְחָה;
וּכְמוֹ נֶס הַיָּם בִּירְבֵּץ
מִתּוֹךְ הַרְהוּר יְגוֹן נַפְסָק,

וּבְתוֹךְ לְעוֹד לְמַחֲצָה
 שְׁאֵגַת שְׁעָמוּם רוֹתַחַת, -
 נִהְיָה פֶתָאֵם עַל הַמְרָקֵב
 דְּבִרְמָה כְּבֵד וּמִתְאַפֵּק,
 הָלֵא הוּא יְגוֹן הַחַיִּים
 אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: שְׁמֹן. (לו)

יוסף חיים ברנר כבר זיהה ב־1910 את הריקנות ואת השיממון הזה בספר הסטירות (תר"ע) של שטיינברג. המעניין שהוא קושר אותו למה שהוא מזהה כחילוניות של הספרות העברית, הנעדרת את הקשר הדתי לארץ ישראל. בכך, כך נראה, הוא סימן את הקדושה כיעד של שירת שטיינברג כשהיא מתחקה אחר עלייתו של אבישלום לארץ ישראל, המחפש בה פתרון תאולוגי לשיממונו (ברנר תשמ"ה [תרע"א]: 412-422). ואכן, בספר הסטירות כתב שטיינברג:

וְאֲנִי שְׁמַעְתִּי אֹמְרִים
 עַל דִּירֵי פֶלְשִׁתִּינָה:
 עַל הַיְרֵדָן אוֹ בְּגִלְלִיל
 רָאָה חוֹרֵשׁ זִיו הַשְּׂכִינָה. (שטיינברג תר"ע: 32)

ולאחר ארבע שנים, כשכבר הגיע לארץ ישראל, כתב ב'מסע אבישלום' דברים דומים להפליא, אלא שכעת כבר שילב את השיממון בהיחלצות האוטופית הציונית ממנו:

כְּאַרְשֵׁת בְּשׁוֹרֵת פְּלָאִים
 בָּא הַחֲלוּם בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה:
 עַל הַיְרֵדָן אוֹ בְּשָׂרוֹן
 רָאָה חוֹרֵשׁ זִיו הַשְּׂכִינָה. (לד)

השיממון — שברשימתו 'אוקראינה' שטיינברג מייחס אותו גם לאוקראינים (שטיינברג תשכ"ג: 208) — הוא התשתית לתפיסת 'האמנות לשם אמנות' של בודלר ובני דורו, שביטויה הטריטוריאלי בלשונו של שארל בודלר (בתרגומו של רועי גרינואלד) הוא 'נווה אימה במדבר של שממון',¹ ושולטר בנימין במסתו 'יצירת האמנות בעידן השיעתוק הטכני' תיאר אותה כתאולוגיה של אמנות (בנימין 1996: 161). כלומר אמנות מובחנת כרשות קדושה.

שיממון זה גם חותר תחת המודוס האפי של הפואמה, שכן לאורו אי־אפשר עוד לאפיין את אבישלום כגיבור מוסרי:

1 'Une oasis d'horreur dans désert d'ennui' — מתוך 'Le Voyage' בספרו של בודלר פרחי הרע (*Les Fleurs du Mal*) שראה אור ב־1857.

אֵלֶּה דְּבָרַי אֲבִישְׁלוֹם,
כְּלִיּוֹן לְבוֹ אֲשֶׁר שָׁפַד,
וּמְצוּקוֹתָיו עַת כִּי גָבְרוּ
וַתִּתְעַטֵּף עָלָיו נִפְשׁוֹ:
עַז אָנִי וְלֹא לְגִבּוֹרָה.
אִי בְטַחֲוֹנֵי בְיוֹם הוֹלֵךְ,
הַמֵּית נִפְשֵׁי לְיוֹם מָחָר
וְלַעֲתִידוֹת כִּי תִקְרֶינָה? (לו)

שיממון זה מבהיר יפה מדוע שלילת הגולה של שטיינברג אינה נמרצת ובינרית, אלא היברידית. הסיבה לכך היא שבעצם היא תוצאה ישירה של ניגודים הפולשים זה לתוך זה: 'עז אני', אומר אבישלום, אבל 'ולא לגבורה'. זו עמדה אפית מודרניסטית, שיש בה כוח אבל לא גבורה אפית קלסית. ולכן שלילת הגולה של הגיבור האפי המודרניסטי היא כפולה: מצד אחד הוא מתפעל מאוקראינה, אבל מן הצד האחר הוא מצביע על המשבר הרוחני-תאולוגי המתרחש על אדמת הגולה וממריץ אותו להגר לארץ ישראל. התוצאה היא עמידה דו-ערכית מול הגולה:

רַךְ אָנִי וְלֹא לְחֻדְוָה,
רַךְ לְאוֹיְבֵי וְלַמְנַדֵּי
אֲרוּץ לְדָרֶשׁ וְאַשְׁאַלָּה
רַגְת חַיִּים וְחֻדוֹתֵם;
וּבְעוֹד אֶצְחַק צְחֹק שְׂבָעוֹנֵי
תַּחֲרִידֵנִי כְּנֶפֶךְ-הַבְּדִידוֹת,
יְכַלִּמֵּנִי פְזֻמוֹן כְּבָלִים. (לו-לז)

ובמילים אחרות: השיממון והריקנות מניעים אותו לחפש את חדות החיים אצל מעניו הגויים. זה הצד של חיוב הגולה, המתבטא בהתפעלותו מאוקראינה. אבל מן הצד האחר השיממון והבדידות מחרידים אותו ומביישים אותו באמצעות 'פזמון כבלים', כלומר הכבלים והסבל המוטלים עליו כיהודי בגולה.

הגורם העיקרי המניע אותו הוא אפוא השיממון, והוא מביא בעקבותיו את חוסר הבינריות של עמדת אבישלום ביחס לניגוד גולה-מולדת. כלומר העובדה שאבישלום אינו משתנה באופן כליל וחד מגולה לגאולה מביאה לידי כך שהשיממון אינו נותר מאחוריו בגולה, אלא עובר עמו גם אל שלב הגאולה במולדת החדשה. שתי המולדות אינן ניצבות זו מול זו באופוזיציה בינרית, אלא מקיימות ביניהן ניגוד דו-ערכי המתיק את מעשה ההגירה לתחום הנפש הדו-ערכית, ובכך מצניע מאחוריה את מעשה הכיבוש האלים של הארץ. שטיינברג מנסח בבהירות את עמדת הביניים שלו כשהוא מעמיד זו מול זו את תחושת הזרות והרדיפה של אבישלום בגולה אל מול 'ברכת אחים' מארץ ישראל, המופנית לכל היהודים בתפוצות הגולה. מסקנתו מכך היא נקיטת מהלך של טרנסצנדנציה לקראת חיוב הקשר הבלתי אמצעי לאדמה בכלל, הן זו הארץ-ישראלית והן זו האירופית:

זָר אָנִי, וְאִם עַל שְׁפָתַי
 בְּרַכַּת אֲחִים לְכָל רְחוֹק
 וְלְכָל נוֹף וְלְעֵבֶר יָמַיִם.
 וְנִשְׂא שְׁמִי כָּל עַם עַל שְׁפָתוֹ
 לְגֹאֲוֵן-עַד לִי וְלִקְלָלָהּ,
 וְאֲנִי כִּתְוֹם נַעֲזֹב,
 אֲשֶׁר דּוּמָם יַעֲמֵד יִשְׁהָה
 לְצַחֹק אִם וְלֹאֹר עֵינָיִהּ. —
 אֲרַעִיד עַפְעָף וְאַשְׁתָּאֵה
 לְאֲדָמָה, אִם כָּל גּוֹיִים,
 וְלִרְחֻמֵּיהָ אֲשֶׁר גָּדְלוֹ
 מִנִּי רְחֻמֵי הַשָּׁמַיִם,
 וְלִבְרַכְתָּהּ אֲשֶׁר תִּנְעַם
 מִנִּי בְרַכַּת הַשָּׁמַיִם. (לז)

ט

העמדה הסימבוליסטית, המתענגת על האדמה, מתרכזת בכך בייצוג סמלי של המרחב ומציגה את הקשר בין המרחב למשמעותו הרגשית, הרוחנית והפוליטית כדבר טבעי ומוכן מאליו. רכבה לנכס לעצמה את המרחב מיוסדת על העלמת התיווך בין המסמן למסומן והצגתם כאחדות טבעית, הכוללת בתוכה פנימה כוחות מנוגדים ומתחרים. חתירתו של שטיינברג לסימבוליזם היא ניסיון ליצור קשר רגשי סוער ולא אמצעי בין המהגר ובין מולדתו החדשה.

בכך מציב שטיינברג באפוס המודרניסטי שלו את אבישלום לא — כדרכו של האפוס — כמקור משוקם ומובהק, כסובייקט לאומי מוסרי העולה למולדתו המקורית חדור הרעיונות האוניברסליים של הנאורות, שברוחם הוא מבקש להבריאה את עמו הגלותי ולממש את הקשר ההיסטורי לארץ ישראל, שאת ימיה הוא רוצה לחדש כקדם — אלא דווקא כסובייקט מודרניסטי דקדנטי, שבעקבות כישלון מהפכת 1905 פיתח, בדומה למשל לזלמן שניאור, עמדה של שימון המתרחקת מן המוסר של התחייה הלאומית (אוונגרפלד תשל"ב: 528; קופלביץ תש"י: קעז; בר-יוסף 1997: 181, 233, 297, 319).

בעצם ניתן לומר ששטיינברג פעל כמעין אוריינטליסט מרוקן, שבאמצעות המזרח הזר כמָה למלא בתוכן את נשמתו שהתרוקנה בכרכי אירופה, ובכך יוצר גרסה של לאומיות היברידית. האוריינטליזם — שהפעיל את כוחו המנכס והכובש על המזרח בכך שנקט בין השאר פרקטיקות של מסע למזרח, לעתים קרובות למטרות של תיירות ארכאולוגית ואף תיירות מין — עשה כן לא מטעמים לאומיים מוסריים של התחדשות קהילה במולדתה ההיסטורית, אלא מטעמים של סיפוק ארעי של צרכים פיזיים ורוחניים שטחיים. ואכן

ישראל כהן – שבתחילת שנות השבעים כתב על שטיינברג מעמדה ציונית מובהקת – ציין כי 'האמת ליאמר, שגם אנו מאוכזבים קצת מזרותו זו של משורר עברי, המדבר לא על ארץ-ישראל אלא על "המזרח", כאילו תייר סתם נקלע לכאן ומצא הווי אכסוטי, שמקצתו נראה לו ומקצתו לא נראה לו. מין תבלול היה בעינו' (כהן 1972: 74). ואילו מבקר ציוני אחר כתב בשנות החמישים על 'מסע אבישלו' כי 'עשן הנארגילה העצל הוא סמל המזרח הישן מן הלבנון ועד אלג'יר, מאיראן ועד ערב. החלוצים אינם אלא "צבא תועים" שהותעה למזרח על ידי יאוש' (זילברשלג ת"ש: 336).

הספרות הרוסית – ובראשה דוסטויבסקי ואלכסנדר בלוק, ששטיינברג ודאי היה קרוב להם – פיתחה זן מיוחד של אוריינטליזם, שעיקרו הרחייה שדחתה הסלבופיליות את המערב ושראתה ברוסיה יבשת אירופית-אסיאתית המשלבת יחדיו אלמנטים אירופיים ואסיאתיים. על פי עמדה זו אסיה היא המקום היחיד שבו הרוסים יכולים להיות שקולים לאירופים. האוריינטליזם כדיסציפלינה אקדמית התפתח ברוסיה מאז שלטונו של פטר הגדול במפנה המאה השמונה עשרה. ברוסיה ניכרה ההשפעה של הטקסט האוריינטליסטי מסע צ'יילד הרולד של ביירון, המתאר את מסעו של ג'נטלמן למזרח הלא מרוסן כדי לחפש את חירותו (Schimmelpennick van der Oye 2010: 4, 31, 61), טקסט שנוכחותו ניכרת גם ב'מסע אבישלו' של שטיינברג. אבל נראה שדבר לא השפיע על הדמיון הרוסי האוריינטליסטי יותר מ'הפואמות הדרומיות' של פושקין מ-1820 (Ibid: 63).

העמדה האוריינטליסטית של שטיינברג ניכרת בדו-ערכיות העמוקה שלו, המשמרת לצד הקרבה ואפילו האינטימיות עם המזרח מידה גדולה של ריחוק וזרות. כך בדיוק שולל שטיינברג את הגולה, וכך, באמצעות אותה דו-ערכיות, הוא פוגש את המזרח. בכך מערער האוריינטליזם שלו את הניגוד הציוני בין גולה ובין מולדת כשהוא הולך בדרכו של האוריינטליזם האירופי, המפורר את הניגודים הבינריים בין קולוניה ובין המטרופולין, בין מרכז ובין שוליים (Dobie 2001: 4).

הטקסט של שטיינברג יכול להצטרף בקלות למסורת הארוכה של כתיבה אוריינטליסטית צרפתית ורוסית, ששטיינברג היה ככל הנראה אמון על ספרותה. שטיינברג – בדומה לפלובר ומסעו הרווי מיניות למצרים (Flaubert, 1972) – דומה גם לבודלר, שעל יחסו להורו כתב תאופיל גוטייה כי:

שָׁמִים שְׁנוּצָצוּת בָּהֶם קְבוּצוֹת כּוֹכָבִים זֵרוֹת לְשָׁמַי אִירופָה עוֹרְרוּ בּוֹ הָעֵרְצָה; צִמְחִי עֵנֶק מוֹפְלָאִים שְׁנִינוּחַם עֵז, פְּגוּדוֹת הַדּוֹרוֹת וּמִשׁוֹנוֹת, דְּמוּיוֹת כְּהוֹת כְּרוֹכוֹת אֲרִיגִים לְבָנִים וְכֹל אוֹתוֹ טִבֵּעַ אֲקוּזִי חֵם, עֵז וּסְסוּגִי כֹל כֵּךְ, וּבִשְׁרִי נִשְׂאוּ אוֹתוֹ שׁוֹרוֹתָיו לֹא פֵעַם מִפְרִיז הָעֵרְפִילִית וְהַבּוּצִית אֶל אֲרֻצוֹת הָאוֹר, הַשְּׁמַיִם הַתְּכוּלִים וְהַבְּשָׁמִים. בְּמִצּוֹלוֹת הַפּוֹאֲטִיקָה הַקּוֹדֶרֶת בִּיּוֹתֵר נִפְתַּח תְּכוּפוֹת צִוְהָר לֹא אֶל אֲרוֹבוֹת שַׁחֲרוֹת וּגְגוֹת אֲפּוֹפִי עֵשׂן, כִּי אִם אֶל אֲוִקִינּוֹס הוֹדִי כְּחוֹל אוֹ אֶל חוֹף מוֹפּוֹ וְאֶל יִלִּידָה עֵרוֹמָה לְמַחְצָה שְׁפוּסַעַת עֵלָיו בְּקִלְיוֹת וְכֵד עַל רֵאשָׁה. מְבַלִּי לְחַדּוֹר לְמַעֲלָה מִן הָרְאוּי אֶל חֵייוֹ הַפְּרִטִיִּים שֶׁל הַמִּשׁוֹרֵר אֲפִשֶׁר לְהַנִּיחַ שְׁבִנְסִיעָה זֹה הַתְּאֵהָב בְּדִמּוֹת הוֹוֹנוֹס הַשַּׁחֲרוֹרָה שֶׁהֵייתָה לְמוֹשָׁא סְגִירָתוֹ עַד יוֹם מוֹתוֹ (גוֹטִייה 2010: 28).

ואכן, שטיינברג מדמה את אבישלום הנוסע למזרח כמי שחיוניותו האירופית התייבשה והוא מבקש לרענן אותה באמצעות קול קדמוני ופראי:

רק הָדָם הַקָּר רֹתַח,
וְרִתִּיחָתוֹ כְּעֵין בַּת־קוֹל
שֶׁל יְצוֹר קְדְמוֹנֵי פְּרָא
שֶׁרֶב גִּפּוֹ וַחֲצִי לְבוֹ
כְּבָר נִחְיֶבְשׁוּ מִן הַזְקֵנָה,
וְרַק אָרְסוּ מִפְּעַעַע
עוֹד עַל שְׁפָתָיו וְרוֹתַח. (לז)

הקול הקדמוני הוא שיחבר אותו מחדש אל האדמה הארץ-ישראלית לאחר שנטש את אדמת הגולה. הטריטוריאליוזציה הכרחית, וכאן שטיינברג חושף את הפן האוריינטליסטי אוטוכטוני של שלילת הגולה שלה:

אֲשֶׁר כָּחַשׁ לְאֲדָמָה
לֹא תַעֲבֹרְנוּ רוּחַ מְנוּחָה,
וְהָאֲדָמָה אוֹתוֹ תִּפְקֹד
בְּנִקְמָתָהּ — כִּי יִשְׁתַּלְּל
וְלֹא יִחוּשׁ מְרִי וּמְצוּקוֹת,
וּקְשֵׁי לְבוֹ לֹא יִרְחֵם
גַּם בַּחֲלִיפוֹת רַע וְאֲשֶׁר,
וּפָקְדוֹ אוֹתוֹ הַשָּׁמַיִם
בְּכִלְיוֹן־נֶפֶשׁ אֵין לוֹ שֶׁחַר
וּבְחִלּוּמוֹת מְרִבֵּי־הֶבֶל,
וּבְגַעְגּוּעִים יוֹצְקֵי־רַעַל
וּבְמֵאוּיִים לֹא־מִתְקַיָּמִים. (לז)

'השיר השני' של הפואמה נפתח בפרק א', שכותרתו 'בְּמִזְרָח'. בראש פרק זה מכליט שטיינברג את תנאי הפתיחה של העולה לארץ, שהוא בודד 'כְּבָר חֲלּוּמוֹת / בְּמוֹלְדָתוֹ בְּנִכְר' (לט). מן המקום הבודד שחלומותיו אינם בהירים ונחושים ברוח לאומית אוניברסלית, מצביע השיר על היעדר אוטופיה דקדנטי של הבא בשעריה של הארץ. ואכן דן מירון — שכתב על ההשפעה הרפויה של האל החדש הציוני על שטיינברג — ציין ש'אין הוא יכול להצטרף אל עדת 'תועי-הלב', המנסים לפתח אקטיביות חדשה בלב המיראז' של המזרח' (מירון 1987: 207-208).

בראש הפרק מתאר דובר האפוס את מפגשו הדו-ערכי של אבישלום עם המזרח. דו-ערכיות זו, המאפיינת את השיח האוריינטליסטי, כבר מופיעה מן ההתחלה: הדובר משווה בעצם בין נופיה הירוקים של הגולה ובין נופיו הקמלים של המזרח הצהוב אגב ציין גם את הזוהר האוריינטליסטי של המזרח. זוהר זה הוא זוהר שמקורו בעבר מפואר שרעך:

כָּכָה חֲזָה אֲבִישָׁלוֹם
אֶת הָאָרֶץ בְּיוֹם בּוֹאוֹ,
בְּיוֹם דְּרֹךְ רֵאשׁוֹנָה רְגָלוֹ
עַל הַחוּף בּוֹאֵכָה יָפוּ:
צִהְבַּת-חֹול וּכְלִילַת-שֶׁחַק,
שְׁטוּפַת-זֹהַר וְעֶרְמָה, —
לֹלֵא דְשֵׁא יוֹנֵק עֶפֶר,
לֹלֵא צִיץ זֹרַע חֲנוּ,
לֹלֵא שִׁיחַ שׁוֹמֵר צִלוֹ
בְּאֵבֶק עֲרֵבוֹת נְשֵׁמוֹת
וּבְדָמֵי מִשְׁעוֹלֵי-אֲבָן.
כְּצִלֵּיל-שִׁיר חֲדַל-גְּעֻגוּעִים,
כִּהְבֵּל עֲלִילוֹת עֶבֶד;
כְּזֹר פְּרָחִים אַחֲרֵי מִשְׁתָּה
וּכְעֻטְרַת מֶלֶךְ נִשְׁפָּח;
כְּפָנֵי חֶרֶב חֲלוּדַת-לֵהָב
וּכְעֻצְבוֹן לֹא תִשְׁחַנּוּ; (לט-מ)

את המעשה הציוני אבישלום מתרגם להיקסמות אוריינטליסטית מן המזרח הנחשל, שבו הוא מוצא בסופו של דבר את השיממון הבודלרי שממנו נמלט. נראה שבכך הושפע שטיינברג מן הנטייה לאקזוטיות שרווחה בסימבוליזם הרוסי (Donchin 1958: 150):

הַלוֹךְ הַלֵּךְ אֲבִישָׁלוֹם
לְרֵאוֹת אֲחִיו, אֲשֶׁר בָּאוּ
לְסֵל דְרֹךְ אֶל הַמְּנוּחָה
בְּתוֹךְ מַעְגַל הַקְּסָמִים
אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: הַמְּזֹרַח.
עֵינָיו יָשִׁים אוֹ הַעֲלָם
לְעֵמֶל אֲנוּשׁ אֲשֶׁר יִנְדֹף
לֹלֵא פְרִי וּלְלֵא כְשֵׁלוֹן,
וּלְבִטְלָה אֲשֶׁר תִּנְעַם
לֹלֵא חַג וּלְלֵא עֻצְבוֹן,
וּלְתַעְתּוּעֵי חַיִּי לַחֵץ,
אֲשֶׁר דְּבָקוּ בָּם גַּם יַחַד
מִצּוֹקוֹת פְּרָאִים וְסִבְלוֹתָם,
אֵף גַּם מְדוּחַ הַשְּׁמָמוֹן —
נִחְלַת גּוֹיִים כּוֹבְשֵׁי-אָרֶץ. (מ)

האוריינטליזם, כצפוי ממנו, מתפעל מן האישה האוריינטלית, עורך לה אסתטיזציה (Dobie 2001: 17) – שאצל שטיינברג היא סימבוליסטית – ומתרפק על המתח הארוטי שאיש אירופה הפוגש את המזרח נתון בו. הארוס, שהיה נקודת המוצא לעזיבת הגולה, מחפש את תיקונו בארוטיזציה של האישה האוריינטלית. 'האישה האוריינטלית' היה ביטוי נפוץ בתרבות הצרפתית של המאה התשע עשרה, שמאפייניו הם חידתיות, מסתורין והבטחה, כמו למשל במכתב ששיגר פלובר ב-1862 למבקר הספרות סנט בֶּבֶּ (Dobie 2001: 1). וכך כותב שטיינברג:

וּבַהֲתַהֲלְכוּ וּבְכַנּוּתוֹ
 כֹּה וְכֹה וַיֵּרָא הָעֵלָם
 בְּנוֹת הָאָרֶץ וְהִנֵּה כָלֵן
 שְׂזוּפוֹת-עוֹר וְחֲטוּבוֹת-תְּאֵר.
 צַעֲדוֹן קָל וְכְאֵילוֹת שָׂדֵה
 שְׁטוֹת הֵן יְחִפּוֹת-רַגְלָל
 לְצִלִּיל נְזָמִי אֵף וְאַזֵּן;
 חֵידֵת קַעֲקַע בְּבִשְׂרוֹ,
 אֵף נְטוּיּוֹת-גְּרוֹן כָּלֵן
 וּלְכָל אַחַת מִשְׁנֵה הָדָר.
 וּבִינֵיהֶן – לוֹטוֹת-צַעֲרִיף,
 כְּלִילוֹת-רֶךָ וְרְמוֹת-עֵינַן
 וְעֲטוּפוֹת אֲדָרוֹת-רִקְמָה –
 נָשִׁי הֵהָרְמוֹן תַּתְּנֵהֶלְנָה;
 וּמְקַמֵּי כָּל אֲדָרֵת
 יִרְמֹז עֶרְבוּב תְּעִלוּמָה,
 אֲשֶׁר נִצְמְדוּ בוֹ יָחַד
 שְׁלוֹת-רֶךָ שֶׁל גְּבִירוֹת-כְּבוֹד,
 אֵף גַּם עֲדָנֵת בֶּשֶׂר אֲמָהוּת.
 כְּלִיל נִשְׁקָף סוּד הָאֲשֶׁר
 מֵתוֹךְ נִבְכִי שְׁחוּר־עֵינֵיהֶן,
 וּמִתַּחַת מְסוּה צַעֲרִיפָן
 זוֹלְפָה חֵידֵת עֲנַג טְמִיר,
 וּמִשְׁתַּקֵּף חֲלוּם-הַחֲלוּמוֹת, –
 הֵלֵא הוּא חֲלוּם הַפְּלְאִים,
 מְלֵא כָּל גִּיל וּפְאָר וְחֲמוּדוֹת,
 אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: הַמְזוּרָח. (מ)

בשביל המהגר האירופי אחוז השיממון הערבים הילידים הם פוטנציאל לפתרון למצוקתו הרגשית:

אם לא ינוה שלום-האֶשֶׁר
בין יריעות אֶהֱלִי-קָדָר
ובמקהלות זְקֵנֵי-כְבוֹד,
אם לא יעל גיל הפְּתָרוֹן
לְתַעְתּוּעֵי יֶצֶר אָנוּשׁ –
בְּעֵתֶר עֵשׂוֹן נְרַגִּילָה,
אם לא צְרוּרָה פְּדוּת נַפְשָׁנוּ
בְּמַדְחֵי מְשִׁלֵּי-קָדָם,
אם לא ידם רִיב־הַנְּצָחִים
לְמַנְגִּינַת חֲלִיל הַרּוּעָה,
וגְבִיר־אֶחָיו, יוֹשֵׁב־אֶהֱל,
כִּי יִרְשָׁרֵשׁ בְּטִלְיָתוֹ
בְּעֶצְרַת נְשִׂאֵי שְׁבָטוֹ –
יְנַדֵּף כְּלִיּוֹן לֵב וְנַפְשׁוֹ? (מ-מא)

אבל כל זה קורה רק לשעה קלה, שכן הדר־ערכיות הבסיסית של יחס האירופי ליליד – שהוא תערובת של היקסמות ודחייה, ידיעה ואי־ידיעה (Dobie, 2001: 11) – גוברת. כאן אבישלום חוזר לצופן של האפוס הקלסי, שבשמו הוא מגנה את המזרח על שהגבורה ממנו והלאה או שלכל היותר נותרו בו כמה משרידיה. הכיבוש האירופי הרחיק את המזרח מאידאל הגבורה הקלסי. התוצאה היא שאבישלום נותר בשיממונו האירופי, וכל נרטיב ההגירה הציוני, האמור להחיות ולחזק אותו, הגיע למבוי סתום. המקור השסוע שלו מבקש להשתקם בארץ ישראל באמצעות דו־ערכיות חדשה – בין הבעתה מן המזרח ובין ההיקסמות ממנו:

רְגַע לְהֵט לֵב הָעָלָם,
וּמְשִׁנְהוּ – שְׁקֵט לְבוֹ,
וּבְצָחוֹק עַל שְׁפָתָיו הָגָה,
כְּכֹה הָגָה אֲבִישָׁלוֹם:

*

מְקַסֵּם־שְׂוֹא גְאוֹן הַמְזֻרָח,
תְּרַמִּית־עֵינַי הוֹדֵה־הַקָּדָם;
אֶבֶד זְכָר לְגִבּוֹרִים
אֲשֶׁר נִתְּנוּ יְקָר־הֵדוּ
שְׁעִשׂוּעִים לִיפּוֹת־עֵינַי.
כְּעֵשׂוֹן נְרַגִּילָה נְדָף

זָרוֹן הַיָּצָר, אֲשֶׁר חָמַד
 מִחוּל פִּילִגְשִׁים וּמִשְׁמַעַת,
 סְגֻלוֹת חֲמֻדָּה וְהִזְיָה;
 [...]

רַק מִקְטֶרֶת הַנְּרָגִילָה,
 אֲשֶׁר יִמוּג בְּעֵשֶׂנָה
 שְׂרִיד הַגְּבוּרָה שֶׁנִּשְׁתַּמֵּר
 תוֹךְ חֲרִיצֵי פְּנֵי בְּדוּאִים,
 גַּם עוֹד נוֹתֵר צְעִיף־הַכְּבוֹד
 עַל פְּנֵי נָשִׁים סְגֻלוֹת הַרְמוֹן, —
 הֲלֵא הוּא צְעִיף הַחִידָה,
 אֲשֶׁר הִלִּיט בּוֹ אֶת פְּנֵיו
 וַיִּרְדֵּם שְׁנֵת־חֲרָדָה
 לְכַעוֹתֵי שְׁלֵטוֹן זָרִים
 וַיִּלְהֵד הַמִּית חַיִּים רְחוּקִים —
 כָּל הַמְזוּרָח, מִן הַלְּבָנוֹן
 עַד לְגְדוֹת אֶלְגִּיר הַחוּלְמָה,
 וּמִגְבוּל אֵירֵן בְּמִדְבָּר
 עַד לְנְאוֹת עֶרֶב הַבְּרוּכִים.

כִּכְהֵה אַבְיָשְׁלוֹם,
 וַיִּתְנַעַר מִחֲזִיוֹנוֹ
 וַיִּתְהַלֵּךְ בְּתוֹךְ עֲמוֹ
 וַיְהִי מִשְׁמִים יָמִים רַבִּים. (מא; ההדגשות שלי)

התוצאה של מהלך אוריינטליסטי דו־ערכי וכוחני זה מתבטא בסוגת הקינה. את האפוס המודרניסטי שלו מסיים שטיינברג בפרק שכותרתו 'קִינַת־הַמּוֹלְדָת'. האנלוגיה בין אהבה לאישה ובין אהבה למולדת נמתחת כאן עד לחורבן שתיהן:

כְּאֲשֶׁר יִשָּׂא אִישׁ גַּעְגּוּעָיו
 לְאֶשְׁת־בְּרִיתוֹ מִמְרַחֲקִים,
 וְשׁוֹמְמָה יִמְצָאָנָה,
 לְלֹא רִטְטָחִים עַל לְחִיָּה
 וּלְלֹא זֶה־רִגִיל בְּעֵינָיו; (מא)

ומיד שטיינברג מסיק את המסקנות התאולוגיות ממהלך ההגירה שלו. ראשיתו כזכור בניסיון לשקם את הקדושה שמתה בגולה, ואילו אחריתו כאן היא ההכרה במאמץ לחדש את הקדושה — בדומה לדרך שהציג א"ד גורדון, איש העלייה השנייה, את עלייתו ארצה במונחים דתיים כשהוא טווה אנלוגיה בין עלייתו שלו ובין עלייתו של יהודה הלוי (שביד

2004: 251-253). אך המפגש של אבישלום עם הארץ הקדושה נכשל כשהוא נכבש בדר-ערכיות היהודית העמוקה ביחס לקדושת הארץ:

כַּאֲשֶׁר יִכְרַע אִישׁ בְּמִקְדָּשׁ
תַּחַת סֶבֶל הַמִּית לְבוֹ,
וּבְעוֹד דְּמֵי הַקֹּדֶשׁ קָרְבוּ –
תַּעֲכַרְנוּ רוּחַ שְׁפָק
לְאמֹר: רֵיקִים הַשָּׁמַיִם; (מא)

לאכזבתם של חלוצי העלייה השנייה, שרובם חזרו לגולה כלעומת שבאו, ניתן לעתים קרובות פירוש דתי (שביד 2004: 238-240). ואילו אצל שטיינברג סיכומו של המהלך הגדול והמקיף של הפואמה הוא שהגולה פלטה את גיבור האפוס שלה מסיבות תאולוגיות והביאה אותו לארץ ישראל בתקווה שנכזבה למצוא בה להן תיקון. מסיבות תאולוגיות הוא נהפך לתועה דרך שכיוון את דרכו למזרח, שבו נמצאת המולדת החדשה ואשר על הגיעו אליה הוא מקונן:

אֲכֹן תוֹעֵי-לֵב הֵם הָיוּ,
צָבָא הַתּוֹעִים אֲשֶׁר בָּאוּ
וַיִּנְיֹפוּ יָד עֲמֻלָּה
בְּתוֹךְ מַעְגַל הַקְּסָמִים,
אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: הַמְזוֹרָה;
אֲכֹן עִם רַק נוֹאֵשׁ הָיוּ,
שְׂרִידי רַבָּבוֹת הַגּוֹלִים,
אֲשֶׁר עָלוּ וַיִּחְלוּ
לְטַל דְּרֹךְ אֶל הַמְנוּחָה
אֲשֶׁר קָרָא לָהּ: מוֹלַדֶּת. (מב)

לאמתו של דבר עד סוף הפואמה המילה 'מולדת' נותרת במרכאות כפולות, שכן היא מופיעה באמצעות הצגתה כמי שמכנים אותה 'מולדת'. המעין מירכאות האלה מעידות שתהליך הטריטוריאליזציה שהפואמה מבקשת לממש לא הושלם עד סיומה:

אֵלֶּה דְּבָרֵי אַבְיִשְׁלוֹם,
זֹאת הַקִּינָה אֲשֶׁר קוֹנֵן
לְתַמְרוֹרֵי הַדּוּמִיָּה
עַל הַחוּף בְּלִיל הַתְּכַלֵּת.

דְּמֵי הַמְדַבֵּר אֶפְפִּנִי,
כְּנַף-הַלִּילָה רַק רוֹעֵדֶת:
מִן הַדְּמָמָה הָאֲזוֹנֶתִי
צְלִיל הַמְלָה: הַמוֹלַדֶּת. (מב)

הדגש על הצליל של המילה 'מולדת' מבליט את העמדה הסימבוליסטית של שטיינברג, המנווט את הטריטוריאליזציה של שירתו בכיוון אוריינטליסטי סימבוליסטי, שמעצם טבעו אינו נשלם לעולם. לשם כך הוא משקיע מאמץ ניכר בהאזנה לצליליה של המולדת:

רוֹעֲדִים סְלוּלִי קָצֶף
עַל הַגְּלִים הַשְּׂאֲנָנִים,
וּבְקוֹל רֹו לְחִיק הַלִּילָה
גְּעֻגוּעִים הֵם מִתְנַיִם.

רוֹחֲזִים עוֹבְרֵת שְׂפִי,
רְשָׁרוֹשׁ קָל בְּחוּל יִשְׁמַע –
אִם לֹא הֶמְיֵת עֶצֶב טָמִיר
חֶלְפָה, שׁוֹקֵקָה בְּדַמְמָה?

קוֹל שׁוֹעֲלִים יִבֶּךְ בְּמֶרְחָק,
וּבְגִבְעוֹת הַד תִּמְרוֹרִים;
הַנָּה הוּא נְהִי הַתְּלוּנָה
לְמוֹרָאֵי כָּל הַיְצוּרִים. (מב)

ובמהלך סימבוליסטי טיפוסי הוא מקדש את הלשון הטהורה, המשותפת, המאחדת ביגונה את שפע הלשוניות בטבע ובמשפחת האדם:

אָחַד הוּא יְגוֹן הַחַיִּים,
רַק הַלְּשׁוֹנוֹת הֵם נִפְרָדִים;
אֲחֵרֵי צִלְלֵי הַמְּנוּחָה
כָּל יְצוּרֵי עוֹלָם נָדִים. (מב)

סוף הפואמה הוא סיכום כל תהפוכותיו של הגיבור שלה: הדו־ערכיות של היהודי ביחס לגולה, המפגש המאכזב עם המולדת במזרח, הכולל בכל אופן את הממד התאולוגי של הזוהר והיופי של 'האמנות לשם אמנות', וההיאחזות בצלילי המוסיקה של המולדת, הנעשית ברוח הסימבוליזם הצרפתי. האוריינטליזם והסימבוליזם של שטיינברג הם המנגנונים העיקריים שבאמצעותם הוא מטשטש את האלימות שבפעולת ההגירה לארץ ישראל. אלה הם נרטיבים רגשיים ואסתטיים המתיקים את השיר מן הצורך לתת דין וחשבון על האלימות שבמעשה ההגירה. כך ביחס לארץ ישראל, וכך גם ביחס לגולה. העובדה שהשיממון הפנימי הוא ביסודו אוריינטליסטי מודרניסטי מביאה לידי כך שהגולה אינה נשללת בחדות, אלא באמצעות פרודיה מודרניסטית. הציונות בשביל שטיינברג היא כבר עובדה קיימת, ולכן שלילת הגולה אינה נעשית במסגרת המאבק על נפשו של היהודי הגלותי בתחילת התחייה, אלא רק ציטוט שלה. שלילתה הדו־ערכית של הגולה היא זו המייצרת את הדחף הדו־ערכי להגירה לארץ ישראל, שאליה מופנים 'געגועים / יוצקי רעל לי מחכים':

וּבְעוֹד טָרַם יִמַּק לְבִי
בִּיגוֹן זֶרַע עִם הַיְהוּדִים,
וּכְבֹּר לְהִטּוֹ כָּל קִרְבִּי
תְּאֻנֹת־דְּרוֹר וְחִלּוֹם־נְדוּדִים.

וּבְמִלֵּאת יָמֵי עֲלוּמִי –
נִתְקוּ רַגְלֵי לְעוֹלָמִים
מִן הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶהֱבֶה
וְאִין לְכַבֵּה אֶתִּי תָמִים.

כִּךְ יִנְתַּק אִישׁ מְזוֹרְעוֹת
אֲשֶׁת־חֵן אֲשֶׁר אֶהֱבֶה,
כִּי יִשְׁתַּקֵּף מִמְּבֹטָה
עֶרְבוּב אֶהֱבֶה וְאִיבָה.

עֶרְבוּב אֶהֱבֶה וְאִיבָה
הַדִּיחֵנִי לְמַרְחָקִים,
אוּלָם אַחוּשׁ: גַּעְגּוּעִים
יוֹצְקֵי רַעַל לִי מַחֲכִים.

לֵאלֹהֵי עֲדֹנֶת פָּנֵי מוֹלֶדֶת
קִצֵּה הָאָרֶץ לִי נִתְגַּלָּה:
גַּם הַזֶּהר – זֶהר עֲלִיוֹן,
גַּם הַיָּפִי בָּא מִלְמַעְלָה.

אֲכַף רֵאשֵׁי לְאֲדָמָה,
אֲטֶה אֲזִנִּי וְאֲאֻזְנָה:
אִם לֹא תִנָּשֵׁם לִי נַחוּמִים
הָעֶרְבָה הַמְּלַבֵּינָה?

אוּלָם סְבִיבֵי דְמֵי הַמְּדַבֵּר,
כְּנַף־הַלֵּילָה רַק רוֹעֵדֶת;
מִן הַדְּמָמָה עוֹד אֲאֻזְנָה
צְלִיל הַמְּלָה: הַמוֹלֶדֶת. (מג)

יא

הפואמה 'מסע אבישלום' נכתבה כיצירת המשך ליצירה חשובה שפרסם שטיינברג לפני בואו לארץ ב־1914. באותה שנה פרסם בידיש את רוסלאנד בספר מיוחד בליווי הקדמה

מאת מבקר הספרות בעל מחשבות (איזידור אלישיב) (שטיינבערג 1914). הפואמה מגוללת סיפור אהבה בין הדובר ובין ארוסתו וכן את יחסו כיהודי לרוסיה מולדתו. לאחר הפגיעות ביהודים ברוסיה הוא שב אליה משווייץ ופוגש בה את הארוסה. הוא חווה את האימה מפני הפרעות הצפויות באחד במאי, וכן נאלץ להסתתר מפני המשטרה הרודפת יהודים שאין בידם רישיון לגור במקום. במרכז הפואמה ההכרה כי המהפכה, שיכלה להעניק ליהודים שוויון זכויות, מביאה את האוקראינים דווקא לפגוע בהם, ועל כן כיהודי עתה עליו להתגונן מפני בעלי בריתו למהפכה שהכזיבו ויצאו נגדו.
 וכך טען דן מירון (במכתב אלי מ-3 באוגוסט 2010):

'מסע אבישלו' הוא מעשה עיבוד של יצירה יידישית; מעשה, שבו התרחק שטיינברג בהדרגה מן המקור היידי המבריק (פואמה פושקינית במובלט בשם 'רוסיה', שרק חלקה הראשון, שהעמיד ספר קטן בפני עצמו, יצא לאור). היתה זו יצירתו השירית היידישית העיקרית עד לעלייתו לפלשתינה בשנת 1914, ולדעתי, יצירתו השירית המבריקה ביותר עד למיפנה התימאטי והסיגנוני החריף שהתחולל ביצירתו לקראת סוף העשור השני של המאה. מתחילה ניסה את כוחו בתרגום ישיר של המקור היידי (בקובץ שירים אחרונים שלו תמצא קטע מתרגום זה בשם 'הפרידה מרוסיה בשנת 1914'). אבל אחר כך נוכח, שאין בכוחו לקיים בעברית את הנוסח הפושקיני הקל והשנון, ואז נאלץ להמיר את 'אונייגין' האירוני היהודי שלו באבישלו הפאטיטי והרומאנטי.

אגב, 'הפרידה מרוסיה בשנת 1914' הוא חלק (המתחיל מן הבית השישי) מן השיר 'שאי שלומי, מולדת!', שהוא תרגום הפרולוג של רוסלאנד שפרסם שטיינברג כבר במולדתו, ג (תרע"ד) (כותרת המשנה 'אפילוג לפואמה, "רוסיה"; כהן 1972: 69; 451) ובו כתב בין השאר:

הוֹשְׁטִי יְדֵי לְמִטַּה הַנְּדוּדִים –
 שְׁאֵי שְׁלוֹמִי, מוֹלְדֶת, לְאַחֵי הַמְּרוּדִים
 שֶׁם נוֹתֵר בְּכֹלֵאךְ כָּל קַהֲלֵי הַנְּדָחִים,
 שְׁפָסְקוּ נְעוּרֵיהֶם וּלְבָבְכֶם לְמַנוּחָה, –
 וְאַנִּי, עַד לֹא נִסְתַּם עוֹד צְנוּר נְעוּרִי,
 בְּנְדוּדִים אֲבָקֶשׁ הַפְּנֵה הַבְּטוּחָה,
 וּבְלִכְתִּי בְּנְדוּדֵי מַגוּי לְבִנֵי גוֹי,
 לֹא יִכְבֵּד לִי נִטְלֵי הַבְּדִידוֹת מִנְשָׂא.
 אֲנִכִּי רַק צוֹחֵק בַּת־צְחוּקֵי הַקְּרָה –
 לֹא רָגְשׁוֹת שֶׁל אֵיבָה בְּלִבִּי נוֹלְדִים:
 כֹּה רָעָה הָיִיתָ אֵת, אֲנִכִּי כֹה חָלֵשׁ –

שְׁאֵי שְׁלוֹמִי הָאֲחֵרוֹן, מוֹלְדֶת עֶבְדִים! (שטיינברג [תרע"ד] 1985: 65)
 [...]

הוּי, אַרְצֵי הַמְּלָאָה לְשׁוֹנוֹת וּלְאָמִים –
אֵי יוֹם אֲזַכְּרֶנּוּ וַיְהִי לִי תַנְחֻמִּים?
אֶת כְּלָא הָיִיתָ לִי – וְלֹכֵן אֶפְרַד
בְּפִרְפֹּר עוֹד נַפְשִׁי וּלְכַבִּי עוֹד חָרַד. (שם: 67)

נראה ששטיינברג לא יכול היה להעמיד בעברית גרסה חדשה לרוסלאנד בגלל מחויבותו לרפוס הציונות המודרניסטי האוריינטליסטי שהתגלה לו לאחר שהגיע לארץ. ואכן, רוסלאנד היא במפורש פואמה לא ציונית, ובעת שכתב אותה שטיינברג אף עבד בכתב העת היידי דער פריינד, שפסק מלהיות ציוני ב־1905.

רוסלאנד משרטטת את חייו בגולה של גיבורה. גם כאן שטיינברג מבקש ליצור אפוס מודרניסטי המודע לכך שאין בכוחו להעמיד גיבור קלסי של אפוס, שכן הוא מובס במאבקו על קיום יהודי של כבוד בגולה:

א ראמאן איז אָהן א העלד
ווי א לאנדשאפט אָהן א פעלד,
ווי א יונגע פרוי אהן חן, (שטיינבערג תרע"ד: 56)

ובתרגומו של שלום לוריא:

אם הָרוֹמָן חָסֵר גִּיבּוֹר
הוא כְּמוֹ נוֹף חָסֵר שְׁדוֹת,
כְּמוֹ עֵלְמָה שְׁאִין לָהּ חֵן, (שטיינברג 1985: 54)

גם ברוסלאנד מוצגת עמדתו הדר־ערכית של שטיינברג כלפי הגולה הרוסית (כהן 1972: 421), שאותה הוא מכנה 'ארץ חורגת' (שטיף לאנד), וכדבריו של בעל מחשבות 'ניכר שעם כל הרגשת המרירות שהמשורר רוחש כלפי ארצו החורגת, הריהו קשור אליה בכל זאת קשר חזק, ובנסעו בדרך עדיין נמשכים מבטיו ומחשבותיו אל אותם המקומות, שבהם "ירוק ומאיר ירח מאי, והקיץ משביענו"' (בתרגומו של ישראל כהן 1972: 264).

זאל דער אין דיר, מיין שטיף-לאנד, בלייבען,
ווער ס'האט זיין יוגענד דאָ בעגראָבען...
און וויל אויף רוה א ווינקעל האבען
נאר איך -- כ'בין יונג, איין קאָן נאָך קלייבען (שטיינבערג תרע"ד: 7)

ובתרגומו של שלום לוריא:

יְמִשִּׁיךְ לְחַיּוֹת בְּךָ, אַרְצֵי הַחֹרְגָת,
הַאִישׁ אֲשֶׁר קָבַר כָּאֵן אֶת נַעֲוָרָיו
אוּלָם אֲנִי צָעִיר, הַבְּרָרָה בְּיָדִי. (שטיינברג 1985: 9)

שטיינברג כותב במפורש 'הברירה ביד' ועדיין לא בחרתי, ובכך אינו מגדיר את יעד היציאה מן הגולה. ואכן עלילת הפואמה מסתיימת בגולה בהסתרתו של הגיבור מפני המשטרה שבאה לחפש את מי שאין להם רישיון ישיבה בעיר, וכשדבריו של ישראל כהן אין המשך למעשיו של הגיבור:

מפני שרוסלאנד הניח אותנו באפלה ולא ידענו להיכן הוליכה אותו ההכרה שנקנתה לו, כי קרבן הגלות הוא ושוב אין לו מקום בתוכה. 'מסע אבישלום' מבהיר לנו, שבאותם ימי סער והכרעה הבריקה בנפשו המלה 'מולדת' והיא היתה כוכבו־מדריכו, מחוץ חפצו. מוטיב־הנרודים זכה איפוא לעילוי אמנותי וביצועי. שוב אין המצוקה והפרעות המניע היחיד, שחולל תמורה בגיבור והביאו לידי יאוש מארץ־הולדתו וגירולו ולידי עזיבה: גורמים אחרים, רוחניים, היו שותפים לתמורה זו, כמאמרו:

לא שְׁגִיוֹנוֹת אֶשְׂר־נָעַר,

אֶף לֹא סִבֵּל חַיִּי־לַחַץ

מְמֹלְדֹתוֹ הַתְּעוּהוּ; (לד; כהן 1972: 429)

המעבר לספרות העברית לא הסתייע שכן המעבר מידיש לעברית לא אפשר לשטיינברג ליצור את הרצף הציוני המבוקש. בעברית הוא כבר לא כתב פואמה רומנטית בלבד, אלא שינה אותה לסימבוליזם מודרניסטי. אז כבר היגר לפלשתינה ומשם כבר כתב על המפגש המודרניסטי האוריינטליסטי עם המזרח שנעדר לחלוטין מרוסלאנד. על אף עמדתו הדו־ערכית – שאולי יכלה לסלול את הדרך בין היידיש, לשון הגולה, שראתה בחזונה קיום של מיעוט לאומי יהודי בגולה, ובין העברית, לשונה של ארץ ישראל, שראתה בחזונה הקמת מדינת לאום יהודית – הניגוד האידאולוגי ביניהן לא אפשר לו בסופו של דבר לגשר ביניהן. ואכן שמץ של ציונות אין ברוסלאנד (לוריא תשל"ב: 123), ששטיינברג כתב אותה כשעבד בדער פריינד הרדיקלי, שכאמור היה ציוני רק בעברו. 'מסע אבישלום' לעומת זה הוא שיר ציוני, שבסופו של דבר לא יכול להיות בגדר המשך לרוסלאנד. ואכן, כשתרגם שטיינברג את הפרולוג של רוסלאנד לעברית ופרסמו בהפועל הצעיר (שטיינברג תש"ג) הוא כבר כינה אותו 'אפילוג', ובכך הצהיר בעצם שאין המשכיות בין הפואמות וחתך את הקשר הנרטיבי ביניהן. ואכן לאחר שהתיישב בארץ ישראל ב־1914, כשמאחוריו קריירה מרשימה של כתיבה בידיש, נטש אותה שטיינברג כמו שנטש את אוקראינה האהובה (מירון 1987: 264), ומכאן ואילך כתב את יצירותיו בשירה, בסיפור ובמסה אך ורק בעברית.

מקורות

- אונגרפלד, מ', תשל"ב. 'יעקב שטיינברג (עשרים וחמש שנים למותו)', הדואר, לא (יח בתמוז), עמ' 528-529.
- אחד העם, תשי"ג. כל כתבי אחד העם, דביר והוצאה עברית, תל אביב וירושלים.
- אטינגר, שמואל, 1989. האנטישמיות בעת החדשה, מורשת, בית-עדות על שם מרדכי אנילביץ, ספרית פועלים, תל אביב.
- ביאליק, חיים נחמן, תשכ"א. דברי ספרות, דביר, תל אביב.
- ביאליק, חיים נחמן, 2004. השירים (ערך וביאר אבנר הולצמן), דביר, אור יהודה.
- בנימין, ולטר, 1996. מבחר כתבים, ב: הרהורים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- בס, שמואל, תרפ"ה. 'יעקב שטיינברג', התורן, תשרי, עמ' 59-61.
- בר-יוסף, חמוטל, 1997. מגעים של דקאדנס: ביאליק, ברדיצ'בסקי, ברנר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע.
- בר-יוסף, חמוטל, 2000. סימבוליזם בשירה המודרנית, הקיבוץ המאוחד וקרן יהושע רבינוביץ לאמנויות, תל אביב.
- ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף, תש"ך. כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי: מאמרים, דביר, תל אביב.
- ברנר, יוסף חיים, תשמ"ה [תרע"א]. 'מצרור כתבים ישנים (הרהורי קורא)', כתבים, ג: פובליציסטיקה, ביקורת, הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תל אביב, עמ' 409-430.
- גוטייה, תיאופיל, 2010. בודלר (תרגמה אביגיל בורשטיין), נהר ספרים, בנימינה.
- ורלן, פול, 2010. 67 שירים (מבחר, תרגום, מבוא והערות עמינדב דיקמן), כרמל, ירושלים.
- זילברשגל, יצחק, ת"ש. 'יעקב שטיינברג', בצרון, א, ד (טבת), עמ' 333-344.
- זך, נתן, תשכ"ג. 'הקול המחריש', בתוך: יעקב שטיינברג, מבחר ליריקה ורשימות, דביר, תל אביב, עמ' ה-כד.
- זנרבנק, שמעון, תשנ"ח. 'ערוות הפה': יעקב שטיינברג ושארל בודלר', עט הדעת, ב, עמ' 76-86.
- כהן, ישראל, 1971. 'דמויות ותמונות-לשון מיתיות בשירת יעקב שטיינברג', ירושלים, ה-ו, עמ' 365-381.
- כהן, ישראל, 1972. יעקב שטיינברג: האיש ויצירתו, דביר, תל אביב.
- לוז, צבי, 2000. שירת יעקב שטיינברג: מונוגרפיה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- לוקאץ, גיאורג, 1955. הרומן ההיסטורי, התפתחות המגמות והצורות בענפי הספרות (תרגם מהונגרית אריה טולה), ספרית פועלים, מרחביה.
- לוריא, שלום, תשל"ב. 'הפואמה – "רוסלאנד" של יעקב שטיינברג וזיקותיה לשירתו בעברית', דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, ד, עמ' 121-127.
- מירון, דן, 1987. בודדים במועד, עם עובד, תל אביב.
- סלוצקי תשל"ח. העיתונות היהודית-רוסית במאה העשרים (1900-1918), האגודה

- לחקר תולדות היהודים, המכון לחקר התפוצות, תל אביב.
 קופלביץ, יעקב, תש"י. בדור עולה, מוסד ביאליק, דביר, תל אביב.
 רביצקי, אביעזר, 1998. 'ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-ערכי לארץ-ישראל במקורות
 ישראל', בתוך: הנ"ל (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, יד יצחק
 בן-צבי, ירושלים, עמ' 1-41.
 רז-קרקוצקין, אמנון, 1999. 'השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה – או: מהי ה"היסטוריה"
 שאליה מתבצעת ה"שיבה"', בביטוי "השיבה אל ההיסטוריה"?', בתוך: ש"נ אייזנשטרט
 ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, יד יצחק בן-צבי,
 ירושלים, עמ' 249-277.
 שאנן, אברהם, 1968. 'בעקבות המסע אל החדלון', דבר, 5.7.
 שביד, אליעזר, 2004. 'ארץ-ישראל בחוויה הציונית: בין מסורת למודרניות', בתוך:
 אביעזר רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, יד יצחק
 בן-צבי, ירושלים, עמ' 233-256.
 שטיינבערג, יעקב, 1914. רוסלאנד: א פאָעמאַ פֿון יעקב שטיינבערג מיט איינלייטונג
 פֿון בעל מחשבות, פערלאַג אוניברסאל, דזיקא 7, ווארשא (שטיינבערג, יעקב, 1914.
 רוסלאנד: פואמה של יעקב שטיינברג עם הקדמה של בעל מחשבות, ורשה).
 שטיינבערג, יעקב, תרע"ד. 'שאי שלומי, מולדת!', מולדת, ג (אייר-סיון). נכלל בשטיינברג,
 1985.
 שטיינברג, יעקב, תר"ע. ספר הסטירות, הוצאת 'ספרות', ורשה.
 שטיינברג, יעקב, תש"ג. 'הפרידה מרוסיה בשנת 1914 (חרוזים מתוך מחברת ישנה)',
 הפועל הצעיר, 52. נכלל בשטיינברג תשי"ט, עמ' צב-צד.
 שטיינברג, יעקב, תשי"ט. כל כתבי יעקב שטיינברג, דביר, תל אביב.
 שטיינברג, יעקב, תשכ"ג. מבחר ליריקה ורשימות, דביר, תל אביב.
 שטיינברג, יעקב, 1985. 'רוסלאנד' (מקור ותרגום מאת שלום לוריא), דפים למחקר
 בספרות, 2 עמ' 7-72.

Bakhtin, Mikhail, 1981. *The Dialogic Imagination* (edited by Michael Holquist, translated by Caryl Emerson and Michael Holquist), University of Texas Press, Austin.

Bessinger, Margaret, Jane Tylus, and Susanne Wofford (eds.), 1999. 'Introduction', *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 1-17.

Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.

Brazier, Jana Evans and Anita Mannur, 2003. 'Nation, Migration, Globalization:

- Points of Contention in Diaspora Studies', in: Janan Evans Braziel and Anita Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora: A Reader*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 1-22.
- Clark, Katherina and Michael Holquist, 1984. *Mikhail Bakhtin*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA and London.
- Dobie, Madeleine, 2001. *Foreign Bodies: Gender, Language, and Culture in French Orientalism*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Donchin, Georgette, 1958. *The Influence of French Symbolism on Russian Poetry*, Mouton, 'S-Gravenhage.
- Flaubert, Gustave, 1972. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour* (edited and translated by Francis Steegmuller), An Atlantic Monthly Press Book, Little Brown and Company, Boston and Toronto.
- Lukács, George, 1971 [1915]. *The Theory of the Novel: A Historic-Philosophical Essays on the Forms of Great Epic Literature* (translated by Anna bostock), MIT Press, Cambridge, MA.
- Schimmelpennick van der Oye, David, 2010. *Russian Orientalism*, Yale University Press, New Haven & London.
- Sicari, Stephan, 1991. *Pound's Epic Ambition: Dante and the Modern World*, State University of New York Press, Albany.
- Wofford, L. Susanne, 1999. 'Epic and the Politics of the Origin Tale', in: Bessinger, Margaret , Jane Tylus and Susanne Wofford, *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, pp. 239-269.