

בין היער למדבר: קריאה בסיפור ייסוד

גדי אלגזי

ייסוד מזר פולדה (744) על-פי חיי סטורמי הקדוש מאת אַיגיל

[1] אחרי מנוחה קצרה עלה סטורמי על חמורו, יצא לבדו והפקיד את דרכו בידי ישו, אשר הוא הדרך, האמת והחיים. לבדו, רכוב על-גבי חמורו, יצא לדרכו במרחבי המדבר. מגלה להוט זה המשיך את דרכו, כשהוא סוקר במבט מיומן את הגבעות והרמות, את ההרים ואת העמקים, את המעינות, את הפלגים ואת הנהרות. הוא שפך את שיחו בפני אלוהים ומזמורי תהילים על שפתותיו, וחנה אך ורק כאשר נאלץ לעשות זאת משום רדת הלילה. בכל מקום שבו לן, כרת בגרזן שבידו ענפים והקים גדר סביב חמורו, לבל יטרפו אותו חיות-הטרף הרבות ששרצו שם. הוא עצמו סימן את אות הצלב על מצחו ושכב לנוח בלי מורא. חמוש בנשק הרוח, גופו עטוי בשריון הצדק, חזהו מוגן במגן האמונה, על ראשו קסדת הישועה, וחרב דבר האל למותניו, המשיך איש האלוהים להתקדם למאבק בשטן. [...]

[2] כך המשיך איש האלוהים במסעו דרך המדבר מטיל האימה, ולא ראה סביבו אלא חיות פרא רבות, ציפורים מעופפות, עצים עצומי-מידות ומעבה יער עמוק, עד שביום הרביעי עבר את הנקודה, בה עומד היום המזר, וכאשר טיפס על גבעה, הגיע למקום שבו נשפך הנהר גיזילהה (Gysilaha) לנהר פולדה (Fulda). הוא המשיך מעט, והגיע עם שקיעת השמש לשביל, שנקרא בשם העתיק אורטסבקה (Ortesseveca). שם בילה את הלילה לאחר שדאג להגן על חמורו מפגיעה. [בערב זה נתקל סטורמי באדם, שנמצא בשליחות אדונו. לאחר שההלך, המכיר את המקום היטב, שמע מסטורמי מה מבוקשו, תיאר בפניו את המקומות והנחלים, וביום המחרת נפרדו ופנו איש לדרכו.]

[3] אך סטורמי, משרת האל, פנה לכיוון אחר [מזה שאליו פנה ההלך]. הוא שם את מבטחו באל והחל לפלס את דרכו במדבר לבדו. לאחר שסבב את איהלוה (Eihloh) ונחלה זו לא השביעה את רצונו, המשיך לכיוון הפלג העז, הקרוי גם היום גרזיבך (Grezzibach) ובילה שם זמן מה, כשהוא בוחן את מיקומו של האזור ואת טיב האדמה. לאחר מכן פנה על עקביו מרחק קצר והגיע למקום הברוך, שהוכן מראש בידי האל ושעליו עומד כיום המזר. בהגיעו למקום נמלא סטורמי שמחה גדולה, והמשיך במסעו כשרוחו טובה עליו, כי ידע, שבזכות מעלותיו ותפילותיו של השליח הקדוש בוניפציוס התגלה לו המקום בידי האל. כאשר התהלך במקום ובחן את כל מעלותיו הודה לאל; וככל שהרבה להתהלך בו לאורכו ולרוחבו, כן רבה שמחתו עוד יותר. כל כך התענג על יפי האתר, שבילה את כל אותו היום כשהוא סובב בו ותר אותו. ולבסוף, בירך אותו ושם פעמיו לשוב הביתה.

[4] לאחר מסע בן יומיים הגיע איש האלוהים להרספלד (Hersfeld), שם מצא את האחים הנזירים [בני קהילתו] עסוקים בתפילה. הוא סיפר להם על גילוי המקום והורה להם להתכונן לצאת איתו לדרך. ללא דיחוי ביקש שתפילות האחים יעמדו לזכותו ויצא לדרך לראות את פני ההגמון [בוניפציוס]. המסע ארך כמה ימים; כאשר הגיע אליו ונתקבל בסבר פנים יפות, החל לתאר באוזניו את המקום שמצא ולשבח את מעלותיו. "אני חושב", אמר, "שהמקום שמצאתי יישא חן מלפניך". לאחר שהסביר לו היכן נמצא המקום, על פוריות האדמה והמים הזורמים, המספיקים לצורכי המזר גם בעצם היום הזה, התמלא ההגמון התלהבות. [...]

[5] ... [בוניפציוס] יצא לחצר המלך כדי לבקש אישור להעברת המקום שנמצא בשממה לרשות המזר. סטורמי שב לאחיו, שישבו במקום התבודדותם הרגיל. הוא עמד לצאת אתם למקום שגילה [...]; אך השטן, אשר דברים טובים ממלאים אותו קינאה ואשר חושש מאורח חייהם של משרתי האל המתבודדים, הסית אנשים רשעים למנוע ממשרתי האל לתפוס את המקום. כיוון שלא יכלו לעמוד בפני התנגדותם העיקשת של הרשעים, נסוגו משרתי האל הקדושים והתיישבו במקום אחר הקרוי דריילאר (Drylhar).

[6] בוניפציוס הקדוש בא כאמור לפני קרלומן מלך הפראנקים, ובתבונה ושפלות-רוח פנה אליו בדברים: "אני חושב, כי רב יהיה גמולך הנצחי, אם – ברצות האל הכל-יכול ובעזרתך – בחלקה המזרחי של ממלכתך ייכוננו חיי

נזירות ומנזר יוקם שם; דבר כזה לא ניסה איש לעשות לפני זמננו. מסיבה זו אני מבקש את עזרתך במפעל זה, כך שלעולם ועד יעמוד לך אצל ישו, המלך הגדול, גמול שאינו מתכלה. במקום שממה הנקרא בשם פוכוניה, על גדות הנהר פולדה, מצאנו מקום המתאים למגורי עבדי האל, והוא נמצא ברשותך. ממעלת כבודו אני מבקש, שתעניק לנו את המקום הזה, למען נוכל לשרת שם את ישו בחסותך. "כאשר שמע את הדברים הללו שמח המלך מאוד וזימן את כל רבי-הממלכה לחצרו. הוא דיבר בפניהם בזכות בקשת ההגמון ובנוכחותם העניק לו את הרכוש אשר ביקש, באומרו: "את המקום שאתה מבקש, ואשר נקרא לדברך אֵיהלוה (Eihloh) על גדות הנהר פולדה, וכן כל רכוש אשר אני אמור להחזיק שם כיום, אני מעניק היום כדין בשלמותם לאל, וכן ייכללו בו כל האדמות שנמצאות מצפון, מדרום, ממזרח וממערב למקום, מרחק 4 מילים ממנו." המלך ציווה שייערך שטר בדבר מתנה זו, וחתם עליו בעצם ידו. הוא שלח שליחים, שיזמנו את כל האצילים בסביבות גראפפלט (Grapfelt) ויבקשו מהם כדבר המלך, שאם מי מהם טוען לרכוש כלשהו באותו אזור, יעשה כדוגמת המלך ויעניק אותו. כאשר התכנסו ביום שנקבע, פנו אליהם שליחי המלך בדברים. "כולכם", אמרו, "התכנסתם כאן כדבר המלך; הוא מבקש ודורש שכל אחד מכם, שיש לו תביעות כלשהן על קרקע במקום הקרוי איהלוה, יעניק אותו כולו למשרתי האל למען יישבו בו." כאשר שמעו זאת, ויתרו ברצון לטובת סטורמי איש האלוהים על כל מה שהיה להם שם, כרצון האל.

[7] המתת אושר על-ידי הכל, והמקום הועבר מרשותם של בני-אדם לרשות האל. לאחר מכן שם סטורמי המבורך את פעמיו לדריילאר לאחיו הנזירים. לא עברו ימים רבים, והוא לקח עמו שבעה מהם למקום, שבו עומד כיום המנזר. בשנת 744 מאז לבש ישו בשר-ודם, ביום השנים-עשר בחודש הראשון, בימי שלטון שני האחים קרלומן ופפין בעם הפראנקים, באינדיקציה השתיים-עשרה, הניחו האחים את כף רגלם לראשונה במקום שייעד לשם כך האל. הם התפללו לאדון המשיח שיסוכך ויגן עליהם לעולם בכוחו הבלתי-מנוצח, ולאחר שעבדו את אלוהים במזמורים, בצומות, במשמרות-לילה ובתפילות ביום ובלילה, החלו כמידת יכולתם לברא את היערות ולהכשיר את המקום בעמל כפיהם.

תרגום מלטינית לפי נוסח הטקסט הישן: Eigil, Vita Sancti Sturmi Abbatis, in: *Monumenta germaniae historica*, *Scriptores II* (Stuttgart: Hirsemann, 1863; reprint: New York: Kraus, 1963), pp. 365-377

סטורמי (נפטר בשנת 779) היה תלמידו ושליחו של ההגמון בוניפציוס (Bonifatius, נפטר בשנת 754), שמילא תפקיד מפתח בניצורה של אירופה. בשליחותו של בוניפציוס ייסד סטורמי את מנזר פולדה, מן המנזרים הגדולים והחשובים ממזרח לריין בימי-הביניים הקדומים. אֵיגיל (Eigil) מחבר תולדות חייו של סטורמי, היה בעצמו נזיר איש פולדה ותלמידו הנאמן של סטורמי. הוא נולד בסביבות שנת 752, בילה במחיצת סטורמי כעשרים שנה, ובזקנתו נבחר לשמש כאב המנזר (בשנת 818). מניחים, כי אז בערך גם כתב את החיבור שבידינו, אך אין תמימות דעים במחקר ביחס לתיארוכו המדויק.

ייסוד מנזר פולדה היה מהלך חשוב בנטיעת הנצרות בנופה של אירופה הצפונית. ממנזר פולדה צמחה העיר פולדה; בהרספלד ישבו סטורמי ואחיו הנזירים לפני שהתיישבו בפולדה. הטקסט מתייחס פעמים אחדות לאורח חי הנזירים, אך אינו מתאר אותו בשום מקום באופן שיטתי או מפורט, כיוון שמחבר התעודה יכול היה להניח, שהדבר מוכר היטב לשומעיו ולקוראיו. פרטים שונים בדבר אורח החיים הנזירי, נזכרים בתעודה כרכיבים הקשורים זה בזה: החיים במסגרת קהילת 'אחים' מתבודדת, העיסוק בצומות, במזמורים ובתפילות ובעבודת כפיים.

בחזית התעודה מופיעים סטורמי ואחיו; ברקע נמצאים שולחו, ההגמון בוניפציוס ו"המלך" קרלומן, שמעניק את הקרקע למנזר החדש לפי בקשת בוניפציוס. לאמתו של דבר, קרלומן הנזכר בתעודה לא היה בשנת 744 מלך הפרנקים; החל משנת 741 היו קרלומן (שנפטר בשנת 754) ואחיו פֶּפִּין "הממונים על בית המלך" (major domus). קרלומן היה אחראי בפועל על חלקה המזרחי של הממלכה, ופפין על חלקה המערבי. שני האחים, בניו של קרל מרְטֶל, הקרויים על שמו 'קרולינגים', היו שליטיה בפועל של הממלכה, שבראשה עמד עדיין להלכה המלך הקרובינגי. רק בשנת 751 הוכתר פפין למלך הפרנקים. את העובדה, שקרלומן מכונה בתעודה "המלך" אפשר לייחס לזמן המפריד את מחבר התעודה מן המאורעות המסופרים: בזמנו, לאחר התבססות שלטונם של הקרולינגים, קל היה לטעות ולכנות את קרלומן בתואר "מלך", שבו זכה אחיו שבע שנים מאוחר יותר.

חמורו של סטורמי

מאיזו נקודת-מבט מתבונן איגיל, מחבר התעודה, בדברים? כיצד נוכל לאפיין אותה? מרחק הזמן המפריד בינו לבין ייסוד המנזר ניכר כאמור בכך שהוא מכנה את קרלומן ופפין "מלכים". ברור גם, שבתור חניכו הנאמן של סטורמי הוא מזדהה עמו ומתאר את הדברים "מבפנים", מתוך הקהילה הנזירית. אך קשה להכריע, מתי הוא מדבר מהרהורי לבו, מתי הוא מסתמך על דברים ששמע במישרין מרבו סטורמי, ומתי הוא מעלה על הכתב מסורת מקומית, שאפשר שעברה בקרב הנזירים של פולדה – מסורת בדבר היווסדה של קהילתם. שוב ושוב הוא מצביע בטקסט על נחלים ושבילים, וקושר במישרין את מה שקרה באותו הזמן, בשעת הייסוד, עם הנוף, המוכר היטב לכל שומעיו "כיום". כתלמידו הנאמן של סטורמי, המבקש ללכת בדרכו, הוא מציג אותו בפנינו כדמות נערצת. כל אלה אינם מספיקים כדי לאפיין בדיוק הנדרש את נקודת-מבטו של סטורמי. ראשית, כיוון שנקודת-המבט אינה נתון קבוע: הדובר יכול להמיר נקודת-מבט אחת באחרת במהלכו של משפט בודד, לעבור מנקודת-המבט הרשמית להערה אירונית, מנקודת-מבטו "שלו" לזו שהוא מייחס לאחר, וכיוצא באלה. הנתונים המקדמיים ביחס למחבר ורקעו מאפשרים לכן רק להניח הנחות ראשוניות, אך את נקודת-מבטו של הכותב בטקסט נצטרך לשחזר במהלך ניתוח הטקסט עצמו.

שנית, אין יחס ישיר בין נקודת-מבטו של המחבר לבין עיצוב הטקסט. הכותבים משתמשים בדגמים מוכנים מראש, ומאמצים להם נקודות-מבט בהתאם לדגם הטקסטואלי שבמסגרתו הם פועלים – כל דגם ו'הוראות הייצור' ו'הוראות השימוש' שלו. בכל אחד מן המקרים עוטה הכותב ארשת אחרת, נכתב מתוך פוזה ספציפית, שאין לבצע רדוקציה שלה למוצאו, לכוונותיו או לזהותו של מחבר הטקסט. במקרים רבים אין בכלל טעם לדבר על נקודת-מבט אינדיבידואלית: יש פוזות ידועות או סיטואציות נתונות (מול מיקרופון פתוח, כאשר נשאלים על מצב האומה), שבהן יש לטקסטים אומנם מחברים, אך בעיקרו של דבר הם מתחברים בעצמם; הם מימושים של מערך דגמי כתיבה ממוסד – של שיח.

במקרה שלפנינו, הדגם המעצב את הטקסט הוא סיפור חיי קדושים, *vita* של מייסד מנזר פולדה, שנכתבה על-ידי תלמידו הנאמן בראש ובראשונה לשימושה של קהילת הנזירים. לסיפורי חיי הקדושים יש מאפיינים מובהקים; הם מוסד תרבותי, עובדה מוצקה הטעונה בירור ממש כמו הנזירות הבנדיקטינית או הקיסרות הקרולינגית. את הקטע שלפנינו אפשר לאפיין באופן מדויק עוד יותר כסיפור ייסוד, המסביר – בראש ובראשונה לבני הקהילה – כיצד נבחר המקום שבו הם יושבים וכיצד נוסד. בדומה לסיפורי ייסוד אחרים – בין של תושבות יווניות ובין של "אם המושבות" ב"בוקר לח בשנת תרפ"ח" – הוא נוטל למשל ממעשה הייסוד את אופיו השרירותי: כאן קמה הקהילה, ולא בשום מקום אחר. וכמו סיפורי ייסוד אחרים, הוא מתאר את ההתחלה – ומיד מעורר בכך את השאלה, מה היה לפנייה.

הדגם הטקסטואלי מחייב תדיר שילובם של שברי פסוקים או שמות-תואר. כבר בשורה הראשונה מופיע פסוק מן הברית החדשה: סטורמי יוצא לדרך ומפקיד עצמו בידי ישו שהוא "הדרך, האמת והחיים", (הבשורה על-פי יוחנן יד 6). גם שמות-התואר והתיאורים מציינים למוסכמות דומות: סטורמי הוא "איש האלוהים" או "עבד האל"; הוא עטוי ב"שריון האמונה" וב"מגן הצדק". גם רכיבי מציאות שנראים קונקרטיים יותר יכולים להתברר כרכיבים של דגמי הכתיבה: סטורמי סוקר את "הגבעות והרמות, את ההרים ואת העמקים, את המעינות, את הפלגים ואת הנהרות". אין זה בהכרח תיאור נוף קונקרטי אלא שורה של רכיבים סטנדרטיים, בנויים על עקרונות ההקבלה והניגוד, ומשלימים זה את זה, כמו בנוסחאות מוכרות כגון "ביים, ביבשה ובאוויר" או "גברים, נשים וטף".

ואולי גם חמורו של סטורמי שייך לכאן. האם רכיבתו של סטורמי על חמור היא פרט 'תמים', שממנו יכול המתעניין בתולדות הטכנולוגיה ללמוד דבר-מה על אמצעי התחבורה הנהוגים במאה השמינית – או שמא הוא חמור "טקסטואלי", כזה המתלווה לקדושים במסעותיהם? ובאמת, על מה ירכב נזיר קדוש – על סוס, כדרך הלוחמים עוטי השריון והשליטים הגאים – או על חמור, כדוגמת ישו המשיח בכניסתו לירושלים? ואין מדובר בדגמים טקסטואליים בלבד אלא בדגמים תרבותיים, המעצבים פעילויות בעולם: האם איגיל הוא זה שמציג את סטורמי כרוכב על חמור, אפילו לא ידע על מה רכב – או אולי סטורמי עצמו הוא שפעל בהתאם לקוד תרבותי, המקצה לו כאיש האלוהים חמור לרכב עליו? איגיל (או קודמיו) עיצבו ככל הנראה את הסיפור במתכונת של סיפור ייסוד ניסי למחצה; אך מעניין עוד יותר היה לדעת, אם סטורמי עצמו פעל לפי תסריט מוכר, לפי דגם תרבותי קיים, שעיצב את מבטו וכיוון את צעדיו.

משממה לארץ נושבת

מגמתו של איגיל לפאר את דמותו של סטורמי ולהציג את ההיסטוריה השרירותית של ייסוד המנזר כפרי ההשגחה העליונה וכמענה לתפילותיו של בוניפציוס גלויה לעין. קוראים רבים נוטים גם לצערי לפקפק ביכולתו של אות הצלב להרחיק חיות-טרף. אם כך הוא הדבר – אם הטקסט בנוי באופן מובהק כל-כך בהתאם לדגם אידיאלי נתון מראש, אם האירועים הניסיים המתוארים בו מפוקפקים, והסיכויים שנוכל בעתיד לאשש את מה שמסופר בו קלושים – האם יש תועלת כלשהי בטקסט כה בלתי-מהימן למחקר היסטורי? מקור יכול להיות בלתי-מהימן לחלוטין מנקודת-מבט אחת ואמין מאין כמוהו לצורך בירור שאלה אחרת. מהימנות אינה תכונה הטבועה בדוברים מסוימים או בסוג נתון של טקסטים: היא תכונה יחסית, התלויה בנקודת-מבט הרלבנטית, הקובעת מה אנו מבקשים לשחזר; היא לא יחס נתון בין הטקסט לבין המציאות הבלתי-מובחנת אלא בינו לבין מושא השחזור הספציפי. הכל תלוי בשאלה, מה אנו לדעת. כל תשובה שניתן לשאלה זו תכתיב אסטרטגיית קריאה אחרת.

כיוון שבסיפור ייסוד מדובר, הקשר מתבקש אפשרי אחד הוא זה של ההיסטוריה היישובית של פולדה. התעודה שלפנינו עשויה לסייע בבירור השאלה הרחבה: כיצד הפכה אירופה לארץ נושבת? מנקודת המבט הזו, הטקסט שלפנינו יכול להיחשב למקור רב-ערך, לייתר דיוק: מתוך הטקסט כולו נסנן אותם מרכיבים, שייחשבו רלבנטיים לצורך בירור השאלות הללו, ונוכל להתעלם בבטחה מכל שאר מרכיביו, שיהפכו ל"רעש רקע". העובדה שמייחסים את ייסוד המנזר לאדם בשם סטורמי תיחשב רלבנטית; לעומת זאת, חמורו של סטורמי וההשגחה האלוהית ששמרה עליו מפני חיות טרף, יוכלו בשלב זה לסגת לרקע.

האם הייתה פולדה ישוב חדש בלב השממה? מצד אחד, הטקסט מעורר בבירור את הרושם, כי כך הוא הדבר. זהו מקום "מטיל אימה", שבו רואה סטורמי רק "חיות פרא רבות, ציפורים מעופפות ועצים עצומי-מידות". גם בוניפציוס מדווח לקרלומן, כי נמצא "מקום בשממה", היאה לייסוד מנזר. אך בקריאה שנייה מתגלה המקום השומם כשוקק חיים. לא די שסטורמי נפגש בו בעובר-אורח, המכיר היטב את המקום ואת מעלותיו, אלא ישנם גם אנשים אחרים ("רשעים"), המתיימרים להחזיק בזכויות בעלות במקום ומנסים להכשיל את ניסיונם של הנזירים להתיישב בו. בהמשך נזכרים גם אנשים טובים (אולי אותם אנשים עצמם?), הנענים לבקשת המלך ומוותרים על תביעות הבעלות לטובת המנזר. ואם לא די בכך, אם נתבונן מקרוב בתיאור המקום עצמו, הוא מצטייר כשונה למדי מסבך היער שתואר: שביל מוליך אליו וסטורמי יכול להלך לאורכו ולרוחבו, לבחון את יופיו של המקום ואת פוריות האדמה. הפירות ארכיאולוגיות אכן אישרו, כי באתר מנזר פולדה אכן היה קיים יישוב קדום, שנחרב אולי זמן קצר – כמה עשרות שנים לכל היותר – לפני שהתיישבו במקום הנזירים, שמצאו שם כנראה חצר-אחוזה עזובה. המקום הוא לפיכך אתר-יישוב, המסומן ככזה בין באמצעות תכונותיו הטבעיות – הנתפסות על-ידי עין מיומנת, הנסמכת על ידע מקומי – והן בעזרת שרידי היישוב האנושי, שניתן לראות בו. האם הטקסט הוא לפיכך מגמתי, ומבקש להציג אתר מיושב כמקום-שממה? אם כן, מדוע אין המחבר מעלים מאתנו את עקבות נוכחותם הפעילה של בני אדם בנוף? אין מדובר אם-כן בהכרח במגמה מכוונת אלא ברכיב בסיסי יותר בדרך בה מעוצב הטקסט שלפנינו כסיפור ייסוד: בסיפור ייסוד מתיישבים במקום שאין בו איש.

בתחילת שנות השבעים התגלע פולמוס בין היסטוריונים גרמנים בשאלה, האם תיאורי ייסוד מנזרים בימי-הביניים הקדומים ב"מקום שממה" הם טופוס ספרותי "בלבד", או שמא מדובר בתיאור מהימן של המציאות היישובית. אף שכל המתווכחים טענו במהלך הויכוח, כי יש להתייחס "ברצינות" לדגם התרבותי, המתבנת את תפישת הנוף, הם נקלעו עד מהרה במהלך הויכוח להגנדה פשטנית בין "מציאות" לבין "מיתוס". אך ברור, כי מבחינתם של המתיישבים, הנוף הממשי שמסביבם היה הנוף, כפי שתפשו אותו בעד ל"משקפיים" התרבותיים שלהם. נזירי פולדה אינם המתיישבים היחידים המוכרים לנו, שתפשו את המקום בו הם מתנחלים כמקום שממה, ארץ לא-נושבת. מעניין היה להשוות למשל פולמוס זה לוויכוח שהתנהל בתחילת שנות השמונים מעל דפי כתב-העת קתדרה בין חוקרים ישראלים בשאלה, כמה ביצות היו בעמק יזרעאל בשנות העשרים, ערב ההתיישבות היהודית המאורגנת, ועד כמה היה העמק אכן "שומם". גם כאן עלו שאלות עקרוניות בדבר תפישת הנוף הסובב בידי המתיישבים, אשר – כך טענו כמה מן החוקרים – התבוננו בנוף המקום דרך תבניות-תפיסה שעוצבו במקומות מוצאם. אין מדובר אם-כן רק בטופוס ספרותי של סיפורי ייסוד אלא בדגם תרבותי, המעצב את מבטם של המתיישבים, את הדרך שבה הם רואים את הסובב אותם ופועלים בתוכו.

דגמים ועובדות

הטקסט מציג את גילוי המקום כתוצר של שילוב בין מבטו המציאותי והמיומן של סטורמי (המכונה בתעודה explorer) לבין ההנחיה האלוהית. עם זאת, אין הוא מציע לנו בעצם שום נס, הכרוך בחריגה מסדרי הטבע, שמוביל להתגלות המקום. זהו מסעו השני של סטורמי; בניסונו הראשון לא הצליח למצוא מקום יאה לייסוד מנזר. גם כאן הוא נסמך בעצם על ידע מקומי, הנמסר לו מפי עובר אורח. ואין זה סתם "מקום שומם", אלא כזה שיש בו משאבים כגון מים זורמים ואדמה פורייה, הנחשבים חיוניים לקיומה של קהילה מאורגנת. סטורמי, אומר אֵיגיל, התענג על "יפי האתר".

בה בעת מונחה מבטו של סטורמי על-ידי דגם נוסף, ספציפי יותר. הוא אינו מייסד של קהילה כלשהי ומחפש אתר פורה והולם לחיי בני-אדם; הוא מבקש "מקום המתאים למגורי עבדי האל", מקום היאה לנזירים מתבודדים, ומקום זה חייב להיות "מקום בשממה". רכיב מרכזי באתוס הנזירי למן ראשיתו הוא הפרישה מן "העולם", מן העולם הזה על כל הפיתויים והעסקים, התשוקות והארגונים שבו, המאיימים לאסור ברשתם את היחיד, המבקש להתמסר כל-כולו לעבודת האל. הנזיר יוצא לכן למקום "שאינו בו איש", להתבודד, לחיות בשולי מקום היישוב או בגבולו המרוחק. פולדה אכן נמצאת בלב אזור מיוער בספר המזרחי של הממלכה הפרנקית. תיאור הענקת האתר מעורר ספק, אם השליט הפרנקי מכיר את המקום, מחזיק בו בזכויות בעלות מוגדרות היטב, ומסוגל לאכוף בו את רצונו (הוא מבקש מאנשי המקום להעניק מרכושם למנזר). מנקודת מבטם של הנזירים, פולדה אכן יכולה להיחשב למקום שממה.

אין מדובר לפיכך רק ב"טופוס" ספרותי בלבד או בדגם טקסטואלי של סיפור ייסוד אלא באותם משקפיים תרבותיים, שדרכם התבוננו כנראה המתיישבים עצמם בנוף הסובב אותם, ובתסריטים לפעולה, שהנחו את נסיונם לעצב את סביבתם. מן המחקר מוכרת התלונה החוזרת ונשנית, כי הדגמים הללו – טביעות ידיה של התרבות באירועים חד-פעמיים – מפריעים לראות את "העיקר", את האירוע "כפי שהיה באמת", את האדם היחיד או האירוע הבודד. אך הדברים אינם כה פשוטים. אם כוונתנו לשחזר את כוונת המחבר הבודד, אפשר לשאול, האם ניתן בכלל לעשות זאת בנפרד מן הדגמים התרבותיים, המעצבים את כוונותיו. כאשר מציבים את "הכוונה המקורית" מול "המוצר המוגמר", יש לזכור, שגם הכוונות הכמוסות ביותר יכולות כבר לשאת עליהן את חותם התרבות שבתוכה הן מתעצבות.

אך אפשר גם להפוך את נקודת המבט: במקום לנסות לשחזר את האירוע הבודד, אפשר להתמקד בדגמים התרבותיים עצמם, ב'משקפיים', שבלעדיהם אין אנשים רואים דבר פרט לכתמים מטושטשים. הדגמים הללו אינם פחות ממשיים מאשר אנשים ומעשיהם, כמובן זה שהם יוצרים מכלול, שהשחקנים אינם יכולים שלא לפעול בתוכו. מבחינתם של האנשים בתרבות, התרבות הסובבת אותם היא בדרך-כלל 'נתון', שהם יכולים לשנות רק רכיבים מעטים בתוכו; את רוב רכיביה של התרבות אין הם חשים כלל כ'נתון' חיצוני להם, כיוון שהפכו בשר מבשרם.

זוהי הדרך שבה הלכנו עתה, כאשר ניסינו לשחזר מתוך הטקסט הספציפי המתאר אירוע חד-פעמי, דגמים תרבותיים מובלעים העומדים בבסיסו. בכך אנו עדיין נעים בתחומי תוכנית המחקר הקלאסית של המחקר ההיסטורי – בירור הדברים כפי שאכן התרחשו. בין אם אנו מבקשים לדעת, כיצד נוסד מנזר פולדה, ובין אם אנו מבקשים לשחזר דפוסי תפיסה ודגמי פעולה של נזירים במאה השמינית: בשני המקרים אנו מבקשים לברר "עובדות". דגמים תרבותיים הם עובדות היסטוריות, לא פחות ולא יותר ממשיות ו'קשיחות' מעובדות אחרות. מה שמשתנה ממקרה למקרה הוא הגדרת המציאות הרלבנטית, שעל-פיה נקבע מה ייחשב לצורך העניין ל"עובדה"; אך בכל המקרים אנו מבקשים במידת האפשר לשחזר רכיבי מציאות "כפי שהיו", ובידיעה ברורה, כי מה שנעלה בידינו הוא קונסטרוקציה מורכבת. שיחזור התרבות, שבתוכה פועלים אנשים, אינו פחות מסובך ומחייב מאשר שיחזור כל רכיב אחר של עולמם. מבחינתם של האנשים בתרבות, אמונות מושרשות ודפוסי פעולה מקובלים, מודלים של ארגון העצמי ומלים שיש לומר, הם מרכיבים 'קשיחים' יחסית של עולמם המעצבים את פעולתם – ומבחינה זו יש להם ממשות מלאה. ההיסטוריה התרבותית אינה התמחות בתולדותיהם של 'קישוטים' אקזוטיים, 'דברים יפים' שמוסיפים ל'מציאות'; עניינה בשחזור רכיב ממשי וחיוני בחייה של כל חברה המוכרת לנו: התרבות.

מן המדבר אל היער

השממה היא אפוא רכיב ב"משקפיים" התרבותיים, שדרכם מתבונן מחבר התעודה – ומן הסתם גם הנפשות הפועלות בה – בנוף שמסביבם. הם רואים שממה, במקום שאחרים היו רואים נחלות, שיש עליהן זכויות בעלות. אך

מדוע מכנה הטקסט שלוש פעמים "מדבר", את מה שאנחנו היינו קוראים לו "יער"? ה"מדבר" שסטורמי מהלך בו מכיל פלגים, נהרות ויערות: יש בו "חיות פרא רבות, ציפורים מעופפות, ועצים עצומי-מידות". כיצד ניתן להסביר זאת?

המלה *desertum* אכן מציינת כרגיל בלטינית "מדבר"; גם התיאור החוזר ונשנה של היציאה ל"מקום שממה" (*in eremos*) מעלה אסוציאציות דומות. ברור, כי כוונת הטקסט לציין מקום שומם ופראי, יער עבות, אך לצורך זה הוא עושה שימוש חוזר ונשנה בתיבה, שהוראתה הרגילה היא 'מדבר'. העיון במילון אינו פותר את הקושי, אך מספק לנו רמז. המילון הלטיני הגדול של של לואיס ושורט (Lewish and Short) יאמר לנו, כי המונח *deserta* כשם-עצם מופיע בלטינית החל מן המאה הראשונה לספירה (למשל בצירוף *Lybiae deserta* – מדבר/יות לוב), ואילו הצורה שלפנינו – *desertum* – אופיינית ללטינית של אנשי הכנסייה: בברית החדשה מתגלה אלוהים ליוחנן *in deserto*, 'במדבר'. אנו נמצאים במצב מוזר: אם נעביר את המלה לשפתנו, ונתרגם אותה 'מדבר', כפי שנאלצתי לעשות לעיל, נטעין אותה בתמונות ואסוציאציות, שאינן פועלות בהכרח בעולמם של הדוברים. מצד אחר, אם ננסה להחליק בתרגום את הקושי, נסלק מן המלה את הנופים שהיא מעלה בדמיון ונתרגם אותה כ'מקום שומם', נסיר ממנה את מטענה התרבותי הספציפי, את היסט המשמעות שחל בה, כאשר משמעותה הורחבה כדי לכלול גם יערות ונהרות. כאן אנו נתקלים ברכיבים של הקוד התרבותי, שאותם אי-אפשר לברר באמצעות ניתוח תעודה הבודדת. אין לבעיה שלפנינו פתרון תרגומי. כדי להבהיר את משמעותה ואת משמעות השימוש בה, לא נוכל להסתפק במציאת שווה-ערך לשוני הולם בשפתנו אנו, כיוון שהמלה פועלת בתוך מכלול שלם, בתוך הקשר לשוני ותרבותי הטעון שיחזור.

תשובה אפשרית אחת, הנסמכת על עבודתו החלוצית של ההיסטוריון הצרפתי ז'ק לה-גוף (Le Goff), היא, שהנזירים השליכו על הנוף הצפון-אירופי את ההנגדה התרבותית הבסיסית בין מקום יישוב למקום שממה כפי שהתעצבה בנצרות. מוצאה של הנצרות במזרח הים התיכון, אזור שבו התרבות היישובית התעצבה במרווח הצר שבין הים למדבר. בתרבויות הים התיכון, "מדבר" הוא שם צופן לניגודו של מקום יישוב; הוא ניגודם של היי קבע, הפשטות הקדומה בניגוד ליישוב המבוסס ("זכרתי לך לכתתי אחרי במדבר בארץ לא-זרועה"), המרחב החברתי הפתוח הניצב לעומת החברה המאורגנת – המקום שאליו יברחו מי שאינם סרים למרות השלטון, ליסטים או נביאים ("חווה לך ברח"). הוא המקום שאליו יפנה יוחנן המטביל (הבשורה על-פי לוקס ג 3), וגם ישו בתורו (הבשורה על-פי מרקוס א 35, 54), המקום שבו מתמודד אדם לבדו עם פיתויי השטן (הבשורה על-פי מתי ד 1). אל מדבריות סוריה, מצרים וארץ-ישראל יפנו לאחר התבססות הנצרות סגפנים ונזירים, ושם גם יקומו קהילות נזיריות מאורגנות – "ערים במדבר", כפי שמכנים אותן אבות הכנסייה כדי להדגיש כמה מופלאה הופעתן.

אפשר לראות בהנגדה בין "מדבר" ל"מקום-יישוב" וריאציה ים-תיכונית של ההנגדה האוניברסלית בין טבע לתרבות. על-כל-פנים, הטלת הניגוד הזה על נופיה השונים מאוד של אירופה שמצפון לאלפים במהלך ניצורה של אירופה כרוכה בתמורה תרבותית מורכבת: רפרטוארים תרבותיים שלמים, שלידתם בים-התיכון, מועתקים ו"מתורגמים" לנופה השונה מאוד של אירופה שמצפון לאלפים – תוך ניסיון מתמיד לשמור על ההמשכיות, שעליה מבוססת יומרתה של הכנסייה לגלם את המסורת הבלתי-מופסקת, שראשיתה בישו ותלמידיו. גם במנזרים האירופיים יקראו לפיכך נזירים בשקידה את אמרותיהם ומעשיהם של "אבות המדבר", הנזירים הראשונים שפרשו למדבריות סוריה, מצרים העילית וארץ-ישראל, וישתדלו לעצב את עצמם בדמותם של ה"אבות". וממש כשם שהם רואים את הנוף דרך אָתוס מעוצב, מתארים הנזירים את הנוף באמצעות מסורת טקסטואלית מבוססת.

כאשר משליכים את ההנגדה הבסיסית בין המדבר למקום-היישוב ("עיר") על נופה של אירופה של המאות הראשונות לספירה, מקבלים הנגדה בין היער והביצה (שייקראו עדיין "מדבר") לבין מקום-היישוב (שייקרא פעמים רבות "כפר" ולא דווקא "עיר"). "היער" האירופי יקבל עליו רבים ממאפייני "המדבר" הים-תיכוני, ולפעמים אפילו יכונה "מדבר". שימוש הלשון התמוה שבתעודה מרמז אם כן בבת-אחת לעבר ולהווה, לאירופה הצפונית ולנופי הים התיכון, ליערות שמסביב ולמדבר המשוקע בהיסטוריה הנוצרית. התרבות מצטיירת בתוך כך לא כסדרה סגורה של אופציות מוכנות אלא כמערך יצרני, המאפשר לייצר מחדש הנגדות חדשות; כך יקבל עליו ה"יער" האירופי רבים מן המאפיינים שהוטלו על "המדבר" בים-התיכון – וימשיך להחזיק בהם גם כאשר חלקים ניכרים ממנו יהפכו ברבות הימים מאזור פראי ושומם למושא לעיבוד חקלאי זהיר ומחושב. לא תמצאו בו ג'ינים, אבל אולי תזכו להיתקל בו בכמה גמדים ושדים. הוא המקום שאליו יוליך אתכם סוסכם הנאמן, אם תירדמו תוך כדי רכיבה, והנה זה פלא, בקרחת-יער תפגשו עלמה – או שד, נזיר מתבודד או ישיש חכם. לעתים יוכל לשמש היער כמקום, שבו מתרחשת

טרנספורמציה מקיפה של האישיות, עם היציאה מתחומי החברה המאורגנת. ממנו תוכלו לצאת אנשים חדשים: לחזור למשל כאביר מאוהב, או לפרוש מכל הבלי העולם הזה ולהתמסר לעבודת האל.

כאן מתבקש סייג חשוב. לאחר שזיהינו דגמי תפיסה ופעולה, מפתה לייחס אותם לכלל אנשי המאה השמינית, או אפילו ל"מנטליות" של "אנשי ימי-הביניים". אך אפשר מאוד, שנזירים תפסו את הנוף אחרת מכפי שתפסו אותו איכרים או תושבי המקום האחרים. האצילים שויתרו על זכויות הבעלות במקום לא ראו בו בהכרח "מקום השומם מכל אדם". ואכן, במכתבו של קרלומן לאצילים ובאסיפה שבה הם מעניקים את זכויותיהם לנזירים, אין קוראים למקום "מדבר" או "מקום שממה". התרבות היא הטרוגנית.

ההטרוגניות של התרבות אינה מתמצה בכך, שקבוצות חברתיות שונות משתמשות בדגמים תרבותיים שונים; מטעה יהיה לתפוס את התרבות כמין מערך, שבו לרשותה של כל קבוצה חברתית עומדת 'חבילת תרבות' מיוחדת ובלעדית לה ("תרבות פופולרית" לפשוטי עם, "תרבות גבוהה" לרמי מעלה). אדם יכול לעשות שימוש ברפרטוארים תרבותיים שונים לפי ההקשר. דגמי התפישה, שאיתרנו בקרב הנזירים בהקשר פעילות מסוים – מהלך ייסודו של מנזר במקום שאין בו איש – יכולים להיות שונים מאלה שבהם ישתמשו למשל אותם נזירים עצמם לצורך ניהולה השוטף של האחוזה החקלאית שבפיקוחם או במסגרת משא-ומתן משפטי עם שכניהם. המהלך שביצעו אינו לפיכך מגפיים של קיצור-דרך, המאפשרים לתפוס בבת-אחת את "רוח הזמן" או "תרבות התקופה" הבלתי-מובחנת, אלא ראשיתו של מהלך מחקרי מורכב, של שיחזור התרבות כמערכת הטרוגנית ודינמית.

דברים כפשוטם

הקריאה שהצענו הובילה אותנו רחוק – אולי רחוק מדי. שחזרנו מתוך הטקסט את הדגם התרבותי – אך הטקסט עצמו נעלם, הפך לדוגמא בלבד, למימוש שקוף של הצופן התרבותי הקיים. האם השימוש בו היה ממילאי ואגבי כל-כך? הטקסטים העומדים לרשותנו לא נכתבו למעננו, למרות שאנו נוטים להשתמש בהם כאילו היו תרכיזי תרבות שנועדו לשימושנו, כלומר כדי להבהיר באופן מרוכז מרכיבים תרבותיים לזרים המבקשים ללמוד אותם. לטקסטים הייתה פונקציה אסטרטגית. הם היו מהלכים במשחקים חברתיים מורכבים. במקרה שלנו נצטרך להכריע בשאלה, אם האפיון החוזר ונשנה של אתר-הייסוד של המנזר כ'מקום שממה' נגזר פשוט ממסורת תפיסת הנוף הנזירית – או שיש לדברים משמעות מיוחדת בהקשרם, למשל בקונטקסט העימות על זכויות הבעלות באזור. לא קל להבחין בין שימוש טקטי בדגמים התרבותיים לבין שימוש ממילאי, בין שימוש 'תמים' בדגם תרבותי לבין פרודיה סובטילית.

התעודות שלרשותנו הן תמיד חלק מאינטראקציות מורכבות, מ'שיחה' מתמשכת, ואך לעתים רחוקות נמצאת בדינו השיחה 'בשלמותה'. אנו מקשיבים לרגע לקולות המשווחים זה עם זה, ולא די שאיננו שומעים את שאר הקולות הדוברים – אנו מתקשים גם בהבנת השפה. בדיוק משום כך אנו נקלעים לעתים קרובות שלא בטובתנו למצבו של זה שמחמיץ רמזים, שאינו מבחין בהרמת הגבה ושינוי טון הקול בשיחה, שלוקח אמירות רב-משמעיות כפשוטן, בראש ובראשונה, משום שהוא מתאמץ להבין את מה שנאמר, ואינו יכול להתענג על הדרך שבה הדברים נאמרים. מבחינה זו, מצבנו כהיסטוריונים הוא של מי שמאזינים במאמץ רב מערכונים בשפה שהם שולטים בה בקושי, ובשעה שכולם צוחקים, אנחנו שוקדים על פענוח המלים, רושמים לפנינו ברצינות רבה את הדברים שנאמרו, מקווים להבין לפחות את הדברים כפשוטם – ומקווים שהדוברים אכן מתכוונים לדברים כפשוטם. כיוון שכך, אנו נוטים לייחס את מגבלות ההבנה שלנו לאנשי הזמן, להפוך את בורותנו היחסית ביחס לריבוי השכבות והמשמעויות, הכוונות והמניפולציות – לתכונה הטבועה בדבריהם של אנשי העבר ובמנהגם בתרבות. בקיצור, לראות בהם את בני-דמותנו שלנו.

האם יש משמעות אסטרטגית, מיוחדת לשממה בה נתקל סטורמי? כאן אנו נתקלים במגבלות ההתעמקות בתעודה הבודדת. כדי להבחין במגמה הנסתרת ושימוש הטקטי יש צורך בשחזור אופן השימוש בטקסט. אין מדובר כאן בשחזור משמעותו של הטקסט, או בזיהוי עקבותיו של דגם כללי במוצר הבודד, אלא בשחזור הקשר השימוש בו. ואכן נראה, כי להדגשת ייסודו של מנזר פולדה במקום שממה, כפי שהראה יוהאנס פריד (Fried), יש כנראה הקשר מקומי ספציפי.

במסגרת ההנגדה הנוצרית הבסיסית בין "העולם הזה" לבין העולם שמעבר לו, הנזיר הוא מי שפורש מן "העולם" ל"מדבר" ובמקום לשרת בני-תמותה – מתמסר לחלוטין לשירות האל. ניגוד בסיסי זה חוזר ומופיע בתוככי הנזירות עצמה: בין נזירים המבקשים להתמסר ללא שיוור לחיים של פרישות, לבין אלה המבקשים לשלב את חיי הנזירות עם פעילות "בעולם", למשל כמנהיגי כנסייה בכירים, במסגרת המיסיון הנוצרי או במערכת החינוך הכנסייתית. מנזר פולדה עצמו הפך לאחר ייסודו לזירת מאבקים חריפים בין שתי מגמות כאלה: במקרה זה, בין

נזירים שביקשו להתמסר לתפילה ולעבודת האל לפי המופת של מייסד המנזר, סטורמי, לבין אלה שביקשו – בהתאם לדרישתם של השליטים הקרולינגיים – לקחת חלק פעיל בהנהגת הכנסייה ולפתח את בית-הספר המנזרי לתועלת הכנסייה והקיסרות. שוב ושוב מינו הקרולינגים אב-מנזר לפי טעמם, ופעם אחר פעם נאלץ זה לפרוש מתפקידו נוכח התנגדותם הפעילה של הנזירים, שביקשו להתמיד בחיי פרישות.

אֵיגִיל, תלמידו הנאמן של סטורמי, ייצג כנראה בקרב הקהילה הנזירית של פולדה את אלה שביקשו להתמיד באידיאל של החיים "במדבר", תוך התמסרות בלעדית לחיי פרישות ותפילה. את החיבור שלפנינו, **חיי סטורמי**, חיבר אֵיגִיל כנראה זמן קצר לאחר שהפך הוא עצמו לאב-המנזר, ובהתאם לכך מוצג בו סטורמי כמי שמבקש את השממה, קרי, את חיי הפרישות וההתבודדות בניגוד למעורבות פעילה במערכת הכנסייתית הרחבה. הטקסט שחיבר אֵיגִיל אכן לא נועד לנו: הוא נועד להיקרא בקול רם בפני נזירי פולדה הנאספים שנה בשנה ביום-הזיכרון של סטורמי, ואֵיגִיל, מחברו, ביקש להציג בפניהם את קודמו כבן-דמותו שלו. הדגם התרבותי אינו ממש את עצמו מעצמו: השימוש בו הוא תולדה של נסיבות קונקרטיות, ותהליך השימוש יכול גם להכניס בו שינויים. מצד שני, שיחזור נסיבות השימוש הספציפיות אינו מפריך את הניסיון לאתר בטקסט, במוצר הבודד, את עקבותיו של הדגם הכללי. גם אם זיהינו בטקסט מגמה להבליט את ייסוד המנזר 'במקום בודד ושומם', הרי אופן מימושה של מגמה זו תלוי ברפרטואר התרבותי הזמין; הרפרטואר התרבותי הקיים העמיד לרשותו של אֵיגִיל, את המונחים *desertum* ו-*eremus* כשמות-צופן לאוריינטציה בסיסית של החיים הנזיריים – ובכך הם מכוונים אותנו אל ההיסטוריה של הקוד התרבותי עצמו.

לפי הפרשנות המוצעת, הדגשת ייסוד המנזר במקום "שממה" לא נועדה לשמש מענה לקולות חיצוניים, למשל לתביעות בעלות על הקרקע מצדם של אצילי הסביבה, אלא מענה לוויכוח פנימי בתוככי המנזר סביב עיצוב אורח החיים של הקהילה הנזירית. השימוש במונח "שממה" מקבל לפיכך את משמעותו הספציפית רק ביחס לקולות האחרים. אם השחזור שהצענו נכון, הדגשת פרשת הייסוד בלב השממה אין לה דבר עם ההיסטוריה היישובית של פולדה או עם זכויות הבעלות על האתר. ה"מדבר" אינו מפנה אותנו אל ה"יער" שקדם לו אלא מתפקד בעצמו כשם-צופן לאורח-חיים מיוחד – לארגון ספציפי של חיי המנזר. צריך להודות, כי אינטרפרטציות כגון זו האחרונה (שהיא כמובן אינה הפירוש היחיד האפשרי) ניתן לבנות רק תוך חציית גבולות הטקסט הבודד ומיקומו בתוך רשת של טקסטים בני זמנו ושל הקשרי ייצור ושימוש משוחזרים.

יש אולי תוצר לואי מועיל נוסף של מהלך מחקרי מעין זה – הנסיון לכתוב היסטוריה של הדגמים התרבותיים ושימושיהם. הניתוח יוצא מנקודת-מבט המעוגנת בתרבות 'שלנו', ומתוכה מתחיל להבחין במתוויה המיוחדים של התמונה, המתקבלת מנקודת-מבט תרבותית אחרת. אך ככל שאנו מתחילים לשרטט את המשקפיים, שדרכם מביטים אנשים במאה השמינית בנוף שמסביבם, הולכים ומתחזורים גם 'לנו' המשקפיים, שדרכם אנו מביטים בנוף שמסביבנו. האובייקטיביזציה של דגמים תרבותיים אחרים – הפיכת הדגם התרבותי למושא שניתן להתבונן בו ולתאר אותו ולא רק לחיות בתוכו – כרוכה באובייקטיביזציה עצמית, בהפיכת הדגמים התרבותיים המובנים מאליהם של המתבונן למושא הניתן לתיאור. כתוצאה מכך, אפשר מאוד שהנחת-המוצא המובלעת, כי 'לנו' יש קוד תרבותי משותף, תתחזר גם היא כלא-נכונה. גם הקוד המוכר עצמו, המשמש לתיאור הקוד התרבותי האחר, עלול להתגלות כבלתי-מוכר. האם אנו בטוחים במשמעותו של היער העברי? האם מעבה היער, שאליו מובילים האחים גרים את גיבוריהם וקוראיהם – גם בתרגום העברי – מוצא לו מקבילה בנוף המקומי? כאשר אנו קוראים קטעים מן המקרא, אנו נוטים למשל להניח, כי המלה 'יער' שבפינו אכן זהה למשמעותה במקרא. אך מחקרים הצביעו על כך, שלמרות שאנו משתמשים במלה 'יער' כמקבילה ל-forest או ל-woods באנגלית, למשל, מובנה המקראי של המלה הוא שונה. ה'יער' המקראי מציין "שטח טרשי שיכולים לצמוח בו עצים", ולכן "לברא" יער אין פירושו – כמו באירופה – לכרות עצים דווקא אלא "להתקין, להיטיב, להכשיר" את המקום, למשל על-ידי סיקול הסלעים שבו. מאחורי ה"מדבר" של המאה השמינית הולך ומסתמן יער-עד אירופי, שכמותו אין למצוא כמעט כיום; מן העבר האחר, הולך ה"יער" העברי המוכר לכאורה, משיל מעליו את עמי ותמי, את הנזל וגרטל והקרן הקיימת ומצביע אף הוא על היסטוריה סבוכה, הטעונה בירור.

לקריאה נוספת

יורם בר-גל ושמואל שמאי, "ביצות עמק-יזרעאל – אגדה ומציאות", קתדרה 27 (1983), עמ' 163-174, והוויכוח שבעקבות המאמר: קתדרה 30 (1983), 161-195; קתדרה 32 (1984), 182-201
 Roland Bechmann, *Des arbres et des hommes: La forêt au Moyen Âge* (Paris: Flammarion, 1984)

- Jacques Le Goff, "Le désert-forêt dans l'occident médiéval," in: *L'imaginaire médiévale: Essais* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 59-75
- Johannes Fried, "Fulda in der Bildungs- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters", in: *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*, ed. by Gangolf Schrimpf (Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1996), pp. 3-38
- Dieter von Nahmer, "Klostergründung 'in solitudine' – ein unbrauchbarer hagiographischer Topos?" *Hessische Jahrbuch für Landesgeschichte* 22 (1972), pp. 90-111
- Oliver Rackham, *Trees and Woodlands in the British Landscape*, revised edition (London: Weidenfeld & Nicolson, 1995)