

דב סדן / על ש"י עגנון

דב סדן

על ש"י עגנון

כרך מסות ומאמרים

מהדורה חדשה והיא מורחבת



הוצאת הקיבוץ המאוחד • תשל"ט



By Hakibbutz Hameuched
Publishing House Ltd. 1978
Printed in Israel

נדפס בישראל

שלש הערות

א

לפני כעשרים שנה, עם יובל השבעים לש"י עגנון, כינסתי כמעט כל מה שכתבתי ופרסמתי עליו, והוצאת הקיבוץ המאוחד ראתה להוציאו במגילת ספר: "על ש"י עגנון – מסה עיון וחקר" (תשי"ט) ובדברי הרישא הקצרים ובדברי הסיפא הקצרים מהם פירשתי ענין הספר, צירופו ומסיבותיו. צרכה של ההוצאה הזאת ניכר בתפוצתה – וסימנך שלוש הדפסותיו מאמהות הדפוס (האחרונה בשנת תשל"ג). אולם בינתיים הבשיל הצורך בהרחבתו של הספר, והטעם כפול – המחבר הוסיף ספרים על ספריו הקודמים, מהם שפרסם בחייו מהם שפרסמו יורשיו, ובעקביהם נדרשו מבקריו וחוקריו לתוספת ביקורת וחקר, בין על דרך ההמשך של פיתוח דעתם ודעותיהם, בין על דרך החידוש וההפיכה, ולפי שנעניתי לאותה דרישה גם אני, נוספו דברים על דברי הקודמים, ואמרתי לכללם במהדורה מורחבת.

ב

אבל ההרחבה, שפירושה כלילת כל שכתבתי בו בש"י עגנון, לאחר צאת המהדורה הקודמת, חייבה חלוקה אחרת של הספר – כרך המסות והמאמרים לחוד, וכרך העיונים והמחקרים לחוד. והנה הכרך הראשון מונח לפני הקורא, ואקוה כי לא תרחק השעה ואף הכרך שלאחריו יונח לפניו. אף אומר, כי החלוקה הזאת יפה לגופה ולגופי. לגופה – חוקת המסה לעצמה וחוקת החקר לעצמה, – גם הגישה שונה, אף האמצעים שונים. לגופי – אף אם האחדות הפרסונאלית של מסאי וחוקר טמונה בה סכנה של הסגת גבולות, הרי מחובתו של בעל שתי הרשויות לקיים רשות בגבולה, ותודעת ההפרדה יאה לה סימן ההפרדה, ולעניננו – רשות וכרכה, רשות וכרכה.

ג

ואקווה, כי קהל הקוראים יחזיק לה להוצאת הקיבוץ המאוחד טובה על שנטלה עליה את המהדורה החדשה והמורחבת, ובכלל מחזיקי הטובה, ומצד־מה בראשם, אף אני, האומר חן חן להוצאה ולעובדיה, ובמיוחד לידידי ידידיה פלס שהפקיח את עינו לטובה על ספרי למראשית סדירתו עד אחרית דפיסתו. ויבורך הוועד הציבורי להוצאת כתבי, על מוסדיו ואישיו, ואל תהא ברכת כהן הדיוט קלה בעיניהם.

ירוש"תו אייר תשל"ח

עם ארבעת כרכיו הראשונים

א

עמידה מיוחדת לו, לש"י עגנון, במשפחת המספרים, בני דורו וגילו. עמידה מיוחדת וכמעט בדלה. לא שאין לו סעיפי חיבור ומגע עמהם. אדרבה, הם קיימים ופעמים אפילו בולטים. אך, אם תרצה לחבר את נקודות-הזיקה שבינו ובין הטובים שבבני-המשפחה ההיא, לא תוכל לכנוס לתוך השלשלת הזאת אלא את קצתו בלבד. רובו ככולו יישאר מחוץ לחוליות האלו, בייחודו ובבדילותו. את עיקרו־שבעין אין לצרף למעשה חשבון וסיכום של להקה, חבורה, כל־שכן אֶסכולה. רק בטפל הוא בן־לויה. ואם תטרח דוקא במעשה־הקבלה, תמצא אולי את זוטו וכשלונו, אך לא את רומו וגאותו. ובכל זאת כדאי וכדאי שתטרח בכך. טוב שתהא תוהה תחילה על הצד השוה, וסופך שהצד השונה, המיוחד, יתברר לך ביותר. תלמד מתוך כך משהו על קשר מהותו ורשעה.

צומת־הגידיים של מיטב הסיפור העברי, כשל מיטב הספרות העברית בת־דורותינו בכלל, היא הבבואה של נפתולי האדם העברי על המצע של משבר־המעבר רב המעלות והמורדות, משבר לחיים ולמוות, של העם כולו. המוטיב הגדול היא המלחמה של דור חדש, המתאבק, בתסבוכת־הגורל, על מקומו שלו, רצונו שלו, דרכו שלו. הביטוי המצוי של המלחמה הוא הסכסוך עם המסורת, אויר־הבית, דחק־הסביבה, מיצר־הפרנסה המקובלת, נוסח־העבר, בקיצור — הסכסוך עם האב. (גם גורמים חבויים, של פני קבע־התרבות, שלפני גיבוש־האישיות, גורמים פליטי־הינקות, מצטרפים לתוך תרועת־המלחמה הזאת שעל הרקע של התנגשות הדורות בעם וחייו — אולם עתה לא נרד למעמקים אלה, נסתפק בשטח של הראייה המגולה). אותו מוטיב עומד בעינו בכל גלגולי המלחמה ומערכותיה, בין שהבנים הלוחמים היו אופטימיסטים תמימים ודגלם עליהם התורה המשכילית, כראשוני־הלוחמים; ובין שהיו בודדים מיואשים, הרואים את התהום ואין משיבים את החרב לנדנה, אפילו על שערי ההתאבדות וטירוף הדעת, כדרך־האחרונים; כולם־כולם בנים מורדים, שרגמו את האיקונין של אביהם וגלו משולחנו מרצונם.

תחילה היתה התרועה המשכילית. המלחמה היתה בשם השטחים

העליונים ועל פניהם. דור יורד ודור עולה לא זכו אלא לאנדרטאות כדרך-
שאבלונה. לא נבדלו זה מזה אלא בבגדים הקצרים והארוכים, ביחסם
למליצת-ישורון ודקדוקה, ללשון המדינה ולמלאכה ולחרושת — מזה; ולחצר
הרבי, לאמונה בשדים ודיבוקים — מזה. אין צריך לומר, שהמגמתיות עשתה
את שלה בקלקול-השורה. כדרכה. הזרקור הוצג, בכוונה תחילה בדרך כך,
שכל אורו יהא נשפך על המעיל הקצר והפאה הקצוצה, וכל צלו יהא מוטל
על עטרת-הרפש של הקאפוטטה וסופו ירש נחלתה, והאופטימיזם התמים
הגג את נצחוננו בחדוה גלויה. מובן, שהאמת נתקפחה כדרך שהיא מתקפחת,
תמיד ובהכרח, כשחלה בה יד הפרופאגאנדה.

אחר-כך, כשנתעמק כוח ההארה והחדירה של הזרקור, נשפך אורו על
הקאפוטטה. ביחוד עליה. כמעט עליה בלבד. עתה היא נראתה כהויתה ובדפוסו
של מנדלי נטבע לה מטבע חשוב, מונומנטלי. מלאכת-הציור נעשתה בשלווה
ובשלימות, אם גם מאחורי הצייר עמדה הכן שפורת-ההסתכלות של הדור
העולה, שגם הוא משכילי היה. אמת-מידה זו גם היא שהיתה שופכת את
לעגה על פני מסכת החיים המצויירים, זורה מדי פעם בפעם גרגרי סאטירה
ואירוניה על המאורעות והמעשים. אמת, האידיאל של אותו הדור העולה
הפליג מעבר למליצת-ישורון וכיוצא בה. אפס, בתמציתו וסופו של דבר, אין
המרחק בין איזה פסוק של מאפו, כמו: „אך אתה, עובדיה, הדעת מאסת,
על כן מאסו בך נבונים“ וכדומה, ובין האדון החוכר או פרחי-הכהונה של
ה„אינסטיטוט“ גדול כליכך. קירבת משפחה הגונה מאד. נמצא שהקאפוטטה
זכתה לתשומת-עין חדה ולמכחול ברונך טעם וגוונים, אך המעיל הקצר
בעינו עמד. כפתוריו ותפריו ושוליו תפורים היו כלפני דור, כפי השאבלונה
שלפני דור. השינוי היה בדרגה בלבד, באפנה, ולא במהות.

היה בפגם זה טעם-לטובה. למראה מוסדי-עבר המתפוררים בהכרח, לא
נצרכו הבנים הלוחמים לגעש וזעם, ודי היה להם בליעוג וצליפת-הסאטירה.
דרכו של הכעס שהוא מסמא את עיניך ובודאי שאין אתה יכול לראות
את מי שאתה מניח חמתך בו ראייה שלווה, פלאסטית, ואילו הלעג מניח
לך השראת-מבט ארוכה. אדרבה, דרכו להשהות את עינו על הנלעג בעיון
ודקדוק, כדי לגלות בו תוספת גילויים, הראויים לשוט השנינה והצחוק,
המשקפיים שהציצו, דרך משל, בר' צדוק המתחסד או בר' ופסי הכוזרי,
מכוסים היו אדי-החרי, ואילו משקפי מנדלי מצוחצחים היו, שלא לאבד
טיפה. הרי עוד קו — עוד שנינה; עוד שרטוט — עוד רמז של לעג, גלוי או
חבוי. תחת השאבלונה בא הטיפוס. ההויה שלו נלעגת, אך שלימה. עתה
אין שוב צורך להשחיר את האב לפי הפרוגרמה ולמעלה ממידת-השחרורית
המצויה בו ממש. עתה אפשר להתגבר עליו, גם כשהוא נראה כאמיתו. אין

חשש מפניו ומפני סכנת־גבורתו, כי אין הוא תקיף ורע, אלא עלוב ונלעג. הוא נלעג כשלעצמו, גם מבלי השימוש באַמת־המידה המסותרת של האידיאל הפעוט שבידי הדור העולה. ויש אפילו צד של ביקורת כלפי האידיאל הזה עצמו, אך אין עדיין הכרח ואין עדיין כוח לערער ולקעקע גם אותו עד גמירא. הסטיריקן לא ויתר עדיין על שיירי ההשלייה של האופטימיזם המשכילי. האידיאל לא נתגשם עדיין במלואו, שאפשר יהיה לראות בהת־אכזבותו ולטעום את טעם המרירות שבהתבדותו המוחלטת. אין עדיין לבטי־נפש של היחיד העברי, שעבר את הרוביקון וראה עצמו על חורבות־תמול ובלא סיכויי־מחר, ובכל זאת נשאר לוחם באמיצות־שבבדידות. על כן יכולים העין והלב להיות סרסורי התיאור הפלאסטי לשם הצלת הדיוקן של סביבת־החיים השוקעת. שארית האוריניטאציה על „המערב“, עם כל פעיטות האידיאל, הנועד, כביכול, לרפא את ההריסות, היא שמצילה מפני הרומנטיקה. מפני ההתבטלות בפני דמות החיים הנטרדים והולכים.

באחרונה יצא האברך שנתפקר, והוא אדם באהלו ואדם בצאתו, וישב במשכנות המערב ואין מתום. הבודד בכרסלאו שוב אינו נסמך על משענת ההשליה של התרופה המשכילית, כי נשברה לרסיסים. עתה אין נדרשים חילופי־ושינויי־הליכות; עתה נדרשת תמורה מרשי־השרשים עד האמיר. אך הנחשול, שעלה על חיי המורשה, ונצטרפו לו כרוזי־מלחמה, אלה הורסים בזעם ואלה מחריבים בלעג, לא הסתפק בחילופי־נוסח, אלא עמד לטבע ואף טיבע את כל חמרי־החיים. הגוי, שהגישו לו את התבשיל של היהודי כאורח או חבר נאמן, בין בלית שיר התהילה של אד״ם הכהן לקיסר ירום הודו, בין מתוך רטט של מאפו מפני כפתור־הנחושת של הפקיד, ובין מתוך הבאת־קרבן להוד־רוממות־הליבראליזם, הדימוקראטיה או המהפכה — הגוי הזה החזיר את התבשיל בסערת־פרעות ובאמירת אי אפשרי. ובפנים — האריה שמת פירש משכבר את ידיו בנאקה, זרק אפר על ראשו, כי לא ראה לא עם ולא עדה, אלא עדר; והנשר הצעיר מרעים דברו על חציר־העם, כולו רקב ומסוס. והצעיר העברי — דוקא במסגרת־חנק זו נפתחו בו כל חושי־האדם המשוועים לחיים. כנפיו הגדולות משמיעות משק שירה ומחשבה של בן־חורין, אך בחפץ מעופן הן מתקצצות בחלודה של שבכת הכלוב הצר. והכלוב אינו צר ומוחלד, משום שהאבות לא למדו כללי־הדקדוק של נטיית־הפעלים בלשון רוסית או אשכנזית. כי הנה הבנים למדו, כמה למדו, והם בנפשם בני־אדם, האוהבים את הנשימה דרך־חרות, והכלוב לא נתרחב. ועתה גם תקות המקלט אצלם, אצל הגויים, תוחלת־שוא היא — פלוני אלמוני יברחו ויטמעו, בין כמשרת־המשטר ובין כמשמשי־המהפכה, אך בית־ישראל לא יברח. יש נומָארוס קלאָוזוס.

ואתה קורא את פיוטו והגיגו של הדור הצעיר הזה ודומה עליך, כי לפי הפוטנציה הפנימית שלהם אין הם נופלים מאלה, שמאחוריהם עומדת אומה בריאה ויוצרת, ופולחת את אדמת־ארצה במחרשתה, אך הפוטנציה הזאת מתחננת בתוך פזוּר־יגולה, שלא אמת־קרקע להם מתחת ולא ברכת־גשם מעל. הסתירה הזאת שבין הפוטנציה הסוביקטיבית של היחיד (נאמר: ה„גוי“ העברי) ובין האימפוטנציה האוביקטיבית של העם־לא־עם, סתירה קשה היא. היא שמגבנת את ילדי־הפלא האלה, „בני הזקונים לעם השב שנולדו עם חשכה“. על קרקעה צומחת הטרגדיה האיומה של היחיד העברי, שהוא, על פצעיו השותתים, מחרידך באימתו כגבורתו, לא לבד במשעולי־הבדידות של „מחניים“ ו„עורבא פרח“, בגלריה של דמויות־ההתלבטות, החל בפייאָרמן וכלה ביחזקאל חפץ, בשבילי הצער המזוקק של „בינתיים“ ו„אצל“, אלא גם בקלסתר הגרוֹטסקאי, הפליגלמאָני. היא הטראגדיה, שנטלה טירונים, שיצאו לגיא־החיים במלוא־חמושת של יצר נשימה ופעולה, והעמידתם מבכים את עצמם, בזים לעצמם, טורפים את דעתם ואת חייהם, או נגררים מיותרים בזנב־החיים, שלא הם אדוניהם.

בשתית הכוס הזאת עד הקובעת, שתיה שלא יוכלו לה אלא בודדים כדי גדלות מבהילה, אמיצים כדי דיספראַטיות, היה משום הטלה של אור־אימים על אמיתות־המעמד. בהצגת־העירום של נפש־היחיד היה לא לבד ביטול של תרופות־האליל, היתה לא לבד קריעת־הפרגוד של ההשלייה לסוגיה השונים, אלא גם זעקת־הצלה. ככל שהאמת עודה עטופה בעדי־ההשלייה, בסרח־התנחום, אין אתה מתעורר להצלה הגדולה, הצלת־האחרית, והנה הללו לקחו את המאכלת ויחזיקו בנפשם וינתחוה לנתחיה וישלחום בכל גבול־ישראל והיה כל הרואה ואמר: זה דרך הנשר בכלא; העם לאהליו כמש מקוצר רוח, עבודה קשה ומגלב־הנוגשים, ואינו יודע את עניו, ואנחנו המעט, בין אם אחרונים למפולת, בין אם ראשונים לתקומה, לא נמנע עצמנו ממאמצי־ההצלה. במלתחתם של עולי ציון המעטים, בני העליה השניה, כאילו מוצנעים היו הקונטרסים הדקים, הוצאת „צעירים“; מעשיהם היו פירוש־האמת לשינויי הערכין, שנתבעו בפסקאות האַפּוֹריסטיות האלה, בין אם מחבר־הפסקאות עצמו הודה או לא הודה בכך. אובד עצות ש„מכאן ומכאן“, שהשיגרה זיווגה לו את הכינוי של מופקר — מחברו הוא שהכריז על מושבי־העובדים כמהפכה האחת ויחידה; ומי שעמד מנותק ממחצבתו ותמה: „מה לי לגזעי ומה לי לשוכי“, ידע לומר ביום־תרועה, שאין הוא אלא „חוטב עצים, איש קרדום“.

לעמידת הבדידות הזאת, ליכולת ההתערטלות העצמית הזאת, המנתחת כאיזמל בבשר החי, נדרשה גבורה. כן, גבורה גדולה. שום השלמה

עם סוכת־האב הנופלת, שום התנחמות בגבעולי־ספיח שעלו על האיים — זעף ואכזריות כלפי עצמו. אך לא הכל ידעו ויכלו לילך בדרך זו עד תומה. עד שיורה האחרון הלך, כמדומה, רק אחד — י. ה. ברנר. האחרים הרשו לעצמם, כנשימת־עייפות, מעט געגועים ליום־אתמול, וברי־קונסטרוקציה של יום־אתמול זה שילבו אפילו קצת קוי־פאר בדויים ובלבד שיום־האתמול יהא ראוי לכך, כי יתגלגל עליו המון הגעגועים ותימצא בו משענת־ניחומים, חסות מפני האמת של היום. יש שלא חזרו מאותה הליכה רומנטית ואותה נשימת־ארעי נעשתה להם בחינת־קבע, ואמת־המידה הקדמת נשכחה — והדרך הרחוקה מה„שטריימל“ עד להתרפקות ב„שלשלת הזהב“ אינה העדות היחידה לכך. אך יש שעם הריקונסטרוקציה של יום אתמול, מתוך אהבה וגם הערכה, לא נשכחה אמת־המידה הקודמת, ואף ב„בסתר רעם“ או „מרים“ תפתיע אותך, מפקידה לפקידה, ההעלאה של אפיזודתנ־כיא־לילי, הבא לשם הקבלה של הצד השוה והשונה בהווי שבעיירה חונירד וכדומה. אסטרטגית־השוואה זאת אינה בסופה אלא מעין מזכרת־עוון לחונירד, והמספר הרואה טוב לפניו להפתיעך, במרוצת הענינים שבעיירת הגולה, באפיזודה מאותה תקופת־קדומים היחידה שבתולדות־העם, כשהיה ככל הגויים לאושר חיים ומצוקתם, כאילו נתכוון להזכירך, כי עוד חי וקיים בקרבו בעל הקונטרסים הדקים, שתבעו שינויי־ערכים בשרשי־הרשים.

וכך עומדים אנו בפני המשבר של המוטיב היסודי שבסיפור העברי, מוטיב שנמשך והלך, בגלגולים או חיפויים שונים, שלושה דורות. ועיקר המפנה במשבר הזה נעשה בידי ש״י עגנון — בו ובידו זכה המוטיב החדש למלוא־ביטוי. המוטיב הקדם נתבטא בכל סולם־הקולות — שלושה דורות חתרו הבנים לעמוד בחיים גמולי־עבר ועתיקי־ירושה, ועתה הגיעו לעמידה ברשות עצמם, והנה עמידתם דלים וריקים, והאפילוג של המלחמה היא שירת־הבדידות. באפילוג זה שירבב גם עגנון קצת צלילים, עמומים ורפויים. אך הסימפוניה העיקרית נתנגנה בתחום אחר. הרוח שירדה ושקורין לה רוח רומנטית, היטתה את מצעדי הדור לבקש חסות באותה הסיכה, ששלושה דורות עסקו בעקירתה. בשירת החסידות, בטיפול ביצירת העם, אגדתו ושיריו, בילקוטי פולקלור וכדומה — אין לראות עדיין תמציתו של מפנה זה, הוה אומר קפיטולציה זו. הרוח הזאת, רוח המרגוע וההשלמה עם ה„אויב“, מצאה גם באפיו של עגנון קרקע נוחה לעצמה, באפיו ובגידולו שלו. דרך משל: זוכר אתה פרשת־החיוכים שבין ירמיה פייארמן ואביו המלמד או בין מיכאל ואביו הרב וכדומה? אך לעומת־זה שים לבך ליחוס השלווה, האידילית כמעט, שבין חמדת ואביו או זקנו. יש נצנוצי סכסוך,

אך זוהי יותר קאפריסה של התפקרות ממלחמת התפקרות. זוהי ההתאמצות להשתמש ב„ספרים החיצוניים“, כדי לחזק את הכוונה והיכולת של תשובה גמורה לעולמו של הסבא. על כל פנים אין הספרים החיצוניים נושרים מחיקו של המתפקר במסתרים, פה ראש־הישיבה אינו מכה על לחיו של פייארמן כשנתפס בקלקלתו בחיבורי־מליצה, פה אין מיכאל מוכה בידי אביו ב„מכה בלתי סרה על הוכיחו פעם שהזוהר אינו מר' שמעון בן יוחאי“, אדרבה, פה עומדים הספרים החיצוניים כמעט עמידה ליגאלית ליד ספרי הקודש ותחת זעף המריבה קולחת שיחת־בירור שלוה בין הנכד וזקנו. מאד רחקו הימים מעם קריאת־החשאי של „קראפט אונד שטאָפּ“ בעלית הגג, אדרבה, פה עומדת ספרות „חסידית“, ניאור־חסידית ליד ספרי הסבא, מעין סיוע לנחת־ההשלמה עם סמכות האב, סמכות־תמול. ועד כמה שעגנון בא לצרף לגלריה הגדולה, שתחילתה נחמן בן־הרב וסופה יחזקאל חפץ, גם את היחיד הבודד משלו, עולה לפנינו דמות מטושטשה, שקשה עליה העמידה ליד הפרצופים, החדים ביחודם שלהם, של ברדיצ'בסקי וביותר של ברנר. חמדת שב„גבעת החול“ לא ילך בדרכם. לכך דרושה אינדיבידואליות תקיפה ונועזת, שנתגבשה לראשונה בתרגילי־סיוף עם בית־האב ולא האינדיבידואליות הרופפת והרופסת, כמעט מתנדפת, של חמדת. אתה מרגיש, שכמותו לא יוכל לעמוד בבדידותו, לא בעלית־גג בברסלוי ולא ליד תיבת־האותיות במזרחה של לונדון. ואיי־יכולת זו אינה לו טראגדיה של אופי, כי אין הוא רואה צורך וצידוק בעמידה המבודדת הזו. שעה קלה הוא עומד במחיצה של מיכאל או אובד־עצות, עמידה שעל רגל אחת ופורש לדרכו שלו, כי טוב לו בבית־אביו, בצל־המורשה. ברדיצ'בסקי, וביחוד ברנר, חזקים היו כשעיצבו את דמות־עצמם, אך הוא חלש במעשה־עיצוב זה. כל־אימת שהוא מעוסק במעשה זה, הוא מזכה אותנו בצד הטפל שביצירתו. אך חזק האיש, כשהוא מתאר את אביו, את זקנו על הויתם ואגדתם. הוא מתבטל, כדי שהם יתבלטו, כאן פועלת לא לבד המגמה הכללית שבדור למצוא חסות, מרגוע, יניקה ועידוד במחיצת־העבר, במחיצת־האבות, כאן פועל לא לבד שינוי ההערכה האידיאולוגית על המחיצה הזאת, אלא גם אפיו של הכותב. פה לא תיטלטל לברסלוי וכדומה, אדרבה, ב„בדמי ימיה“ תראה ב„דרך לדמשק“; בן למשפחת־מומרים במערב יבוא מוינא אל שקט־העיירה היהודית הגליצאית לחסות, בקורת־הגג של מסיבת־החיים הפטריארכלית, וכאילו להסתתר בצלו הטוב של זקן־אבי־המשפחה. ההשכלה כולה, כולה מאחוריו, אם גם חובשי־בית־המדרש עודם חולמים על וינא, המערב. הם משתאים לראות את עקביה מזל, ניין ונכד למומרים, בבית־המדרש, מתפלל. הם עודם גמשכים למקום שממנו בא, והוא נמשך למקומם. „כולם נאנחים,

מבקשים השכלה, ואני? אחת שאלתי אותה אבקש לכתני בדרך ד' כל ימי חיי". וסופו של עקביה? הוא חופר בבית־הקברות של העיירה היהודית ומגלה גנזי־קדומים. בבואת מחברו.

ראָה את הרכרוכית של חמדת ב, בנערינו ובזקנינו" ליד התוקף שבדמות־זקנו — ועמדת בסוד־יוצרם. בעצבו את דמות עצמו במסיבת דורו, הוא נראה בזוטו ואילו בציור קלסתר פניו של האב, הסב אתה רואה את יצירתו בשגב ובעילוי שלה. הוא שאמרנו לך, שעיקרו הוא מחוץ לשלשלת־ההקבלה עם יוצרי דמותו של היחיד העברי הבודד.

ב

עוד משהו על חמדת שב, גבעת החול". כלומר, על נקודת־הזיקה שבינו ובין סופרי־הבדידות של היחיד. אתה מוצא פה שרטוטים הידועים לך מברנר, מברדיצ'בסקי, אף מגנסין. קודם־כל הרגשת הריקניות הגמורה, אפס־המשענת והחיבור לתפקיד מסוים ופעיל בחיים. אחר כך הפחד מפני טירוף־הדעת, פחד המגיע כדי אימה. באחרונה ההזיה על חיי זוך ועדנה, חיים שמתעלפים באור, מתרפקים על עדנת־הרגשים ואין בהם לא חשבונות רבים, לא חיטוט ולא התחכמות. חמדת כותב סיפור גדול. אך מובטח אתה, שבו לא יותן ביטוי תקיף לא לאותה ריקניות ולא לעמידה בפתח־הטירוף ולא לזהב־ההזיה. הסיפור הגדול הזה יבקש לתקן את פגם־הריקניות של בן־הדור בתוכן־החיים של דור עבר — תחת אפס־החיבור לתעודה מבוררה בחיים יבוא חיבורו הגדול של הסבא בעולמו של אלהיו; תחת טירוף־הדעת של בודדי־מצעד תבוא הצלילות שבודאות האמונה והמסורת; תחת ההשלייה של חלום בן־חורין תבוא הריקונסטרוקציה של קבע־חיים, שהלך לעולמו. התנחום יימצא בזרועות־העבר, בקדושת־האבות, הליכותיהם ותמונת־העולם שלהם. חמדת יגדור גדר בפני מציאות־הדור, כי כך סופה של פסיחתו על שתי הסעיפים: „חמדת אוהב את רוח היום שמנשבת ובאה מן החוץ והוא אוהב את המנוחה שבחדר סגור. פעם נדמה לו, שרוח היום יאה ופעם נדמה לו, שמנוחת־חדר סגור יאה". סופו שהוא מותח את הוילאות בפנים, מבריא את רוח היום ובורר לעצמו את מנוחת המעגל הסגור, מעגל־חיייהם של האבות. אורו של הזרקור, שדור שלם נתון היה למעיל הקצר (ולא לשם ההארה המשכילית־הסכימאטית של הגיזרה, האפנה והתפרים, אלא לשם חדירה נטנגנית), נתון עתה שוב כולו־כולו לקאפוטה, אך אין זו חזרה על מעשה מנדלי כלל, כי כאן יש כוונת ויתור על הערכתה שלהם את העבר כאן יש התאמצות למוד את הקאפוטה באמת־מידה־שלה עצמה, מתוך הבלטת מאורה וזיוה שלה.

כי לאחר הקפיטולציה של היחיד והדור הזה, נראה מאורם ויום של הדורות שעברו בעל ממדים מופלגים מאד, ולא לבד זיום ומאורם, אלא גם חסנם ושרשיותם כן. ב„מעלות ומורדות“ אתה קורא כעין האשמה עצמית על פי כתובת ההווה: „פוחת והולך הדור ועכשיו אין בנו לא ממסירות נפשם של המתנגדים הראשונים ולא מענוותנותם של החסידים הראשונים“. ופרקים, שהכותב נרתע מגילוי המאור עד תומו ופוטר את קוראו, כדרך שהוא פוטר ב„שני זוגות“, באמירה: „הרבה יש לי לספר אבל בדור שניטל טעם מצוה ממנו מוטב שאקיים והמשכיל בעת ההיא ידום“. כי לא זו בלבד שפסקה ההתרסה כלפי השעבוד לדקדוקי מצוות ופיקודי מסורת, שאינה משיירה פסיעה בחיים שלא תהא נקבעת מראש, אלא שנבלטת גם ההערצה לחיים ההם, שהיו שלמים בתוך עצמם, על קצבם וביטחתם שלהם, והשעבוד הורגש כטוב־טעם של קיום מצווה. כוונת ההתבטלות שבהערצה כלפי הדורות שעברו מצאה אולי את ניבה הבולט ביותר ב„השנים הטובות“. אף בשם, שנכתר בו אותו סיפור, יש משום הודיה על אם הראשונים כמלאכים וכו', ועל הימים הראשונים שהיו וכו'. שכן הנכד רפוי ומחולחל, האב חזק ממנו, אך התקיף והצעיר שבהם הוא הסב, וצאצאיו, שמבקשים לילך בדרכו וכדרכו אינם יכולים, כי „נתמעטו הדורות ונתרפה הגוף וירדה תשישות כוח לעולם“. והוא, המספר, שנזדמן לפונדק־שלתם, הוגה את מיטב הערצתו לסב. אומר לו אותו זקן: „פנים חדשות. הרכנתי את ראשי לפניו בענוה, ואמרתי: חדש שאוהב את הישן“. לא לבד אהבה יש כאן, היא היתה גם במנדלי, אלא הרכנת ראש וענווה.

הכוונה היא לצאת לחללו של עולם־העבר ולראות את חיי הסב, לראותו בכל פרק וכל מעשה, שהיה עומד בהם — לראות בעיני עצמו ולדבר על כך במושגיו ובלשונו. אם קראת „בדמי ימיה“, „גבעת החול“ וכדומה — ידעת, כי בקי יוצרם בדרכי תאור וסממניו, כפי שנקטו בהם סופרים אחרים מבני דורו מישראל (ראה ביחוד הצד השווה בנימי הסגנון ונשימת ההרצאה של „בדמי ימיה“ וקצת סיפורי ברדיצ'בסקי) ומאומות העולם, ביחוד בספרות אשכנז. אך כשפני המחבר הפוכות כלפי העבר, ביתר דיוק: כשהוא עומד במחיצת־העבר ונושם את אוירה — פסולים לו כל דרכי תאור וסממנים אלה. הוא עודר בגנוי העבר ומעלה כלי־הבעה נאותים והוא מלטשם ומזקקם כדי שלימות־הכושר. גם החומר וגם דרך־עיבודו מנכסי־העבר וברוח־העבר הם, אך צירופיהם האחרונים הם בריאה חדשה; היוצר כאילו מביא את הנכסים האלה והרוח הזאת לכלל כוח ביטויים המכסימאלי. אתה קורא, דרך משל, איזה מסיפוריו ומכיר את חמרי־התרכובת, אתה רואה, שפיסקה זו אפשר למצוא בדומה לה במדרש־אגדה

זה או זה, פרט זה אפשר למצוא בדומה לו בסיפורי־מעשיות אלה ואלה השגורים בפיהם או רשומים בקונטרסיהם של התמימים שבעם — אך אתה מרגיש בתוספת־קו. התוספת הזאת היא היא ההמשך ברוח־המקור, המשך שמגמתו להגיע כדי ניצול מכסימאלי של האפשרות הגלומה במקור. העלאה לדרגה של אִמנות.

והלשון רק אחד הדברים היא ואלה שלא ראו אלא אותה בלבד וסבורים היו, שמחכמה הם מטילים עוקצם ב„סטיליזציה“, לא ראו כלום. הללו מניחים, כנראה, שאפשר לתאר מדיו של פרש מימי־הביניים ולהבישו צילינדר וערדלי־גומי. כל שכן כשאין הכוונה להסתפק בתיאור־המדים, אלא יש חתירה למסירת האַתמוספירה, המושגים, תפסית־החיים ותמונת־העולם. אמת, פעמים נראתה השפה עודפת על הכלי והתלבושת על שאר הצדדים, כדי־כך, שהיה בה משום סכנת־ההאפלה על שאר הבחינות, אך סופו של היוצר שכבש את עצמו מתוך שידע להתגבר על הקשיים שבקביעת הפרד פורציה הנאותה בין הלשון שיצר לצרכי התוכן, וביחוד מתוך שהשכיל להתגבר על הסכנה האורבת למחדש, כשהוא מתפתה לכך, שיהא משתעשע כלשמה בחידושו שלו. אם תעבור, ואפילו בטיסה קלילה, על שביל ההתפתחות, הנמתח בין „והיה העקוב למישור“ ובין „הכנסת כלה“, תראה את הצד הזה בעליו. והוא אינו אלא קנה מידה, שבו אתה יכול למוד את הישגיו בשאר הצדדים. אמת, שהוא אולי האילוסטראציה המובהקה, המכריעה ביותר.

כך ניסוט האיש אחורי דורו שלו ושיכן עצמו בהיכלות חיים ששקעו. בדרכו זו גילה בשיעור מפליא את יכולתו להנזר מדעת מחיי דורו, מושגי דורו, אך ודאי שהזלזול בערכו של דורו שלו, הכרת פחיתותו, סייע לו בכך. כבר ראית את עולמו של חמדת ב„גבעת החול“, ואם תזווג לו את התיפלות, הקטנות והנביבות של החבורה הציונית הצעירה שבשבוש, שבתוכה יושב חמדת ש„בנערינו ובזקנינו“ — והבנת, ש„הכוח הדוחה“ של אותו העולם הוא שנוטל לו, לחמדת, שלפי אָפיו אין בו האמיצות הנדרשת למלחמת תנופה (ואולי לא לבד חוסר האמיצות פועל כאן, אלא גם חוש של שמירת הקיום אשר לאָמן, שאינו רוצה להרתם למלחמת תנופה, שהיתה מעבירתו בהכרח לשטח הפובליציסטיקה או חיתה מחייבתו להשאר בתחום השלילה הסאָטירית בלבד), ומזמין אותו ממש לקפל את יריעות אָהלו ולהסיט את עצמו מתוך תחומו של דורו ולנטוע עצמו בצל הימים, שהם נראים — אולי בשל ריחוקם — מחונני הידור, משקל ושלמות.

וכיצד מתמזג המספר תוך עולם־התמול? כבר שמעת רמיזה על הלשון. אך היא דוקא מעשה קונסטרוקציה, אָמנם מעשה מופלא, אך קונסטרוקציה.

כשאתה קורא את „הכנסת כלה“ ואתה שרוי בתוך הווי רב גונים הנמוג מזיגה אורגאנית בכלי לשון נאותים, אתה רואה גודלה של קונסטרוקציה זו. אך כלי-לשון אלה צריך היה להטריח מתקופה, שבה חיי העם על כל ביטוים, נרקמו בלשון העברית; והלא התקופה הזו רחוקה היא וכוחו של עגנון בכך, שהוא משלב את כלי הלשון ההם לתוך תקופתו של ר' יודיל חסיד שילוב מוצלח כזה, שאין אתה מפקפק כלל, שזוהי השפה המוטבעת במערכת הענינים הזאת. אתה אנוס על פי הרגשה — על פי אילוסיה של ודאי, אם מותר לומר כך — האומרת, שאילו היתה הלשון העברית משמשה כלי הבעה לכל ההויה העממית, היתה בימיו של ר' יודיל מתגלית בחזות ורקמה כזאת. ודאי שאין לשכוח, מנדלי מו"ס הוא שקפץ לראשונה את הקפיצה הנועות, כדי להטעימנו אילוסיה של ודאי זו, אך אם תתן את דעתך על ההעשרה והגיוון וביחד השלימות המנשבה ממאמצי יצירתו של עגנון בבחינה זו — וידעת לעמוד על צד החידוש הגדול, וראוי הוא הענין הזה להרחבת ביאור.

וטול לשם תוספת הוכחה ליכולת ההתמזגות את הראייה, שאתה מוצא פה, ראיית נוף ויפי טבע. אלא שעם הדיבור על פרצופו של הטבע בסיפורי עגנון מתבקש מעשה הקבלה. לא לשם שעשועי מדידה של גודל וקוטן, אלא כאותו צבע הרקע, הבא להבליט את צבעו של השרטוט הרשום על גבו. לכאורה אתה מוצא גזירה שווה בין הטבע, כפי שהיא נשקפת בסיפורי עגנון ולבין אותה ההסתכלות וההערכה שאב לה בספרותנו מנדלי, שהרי מלפניו יצאה הטבע לראשונה כעדויה בשביסה של הסבתא שלנו, משולבה לתוך חיי בטלון וכסלון ומזוגה בתוכם כמזיגה הרמונית. אך זכור את הפתיחה ל„ספר הקבצנים“, שלתוך עולמו הוריד יוצרו את דמותו של ר' מנדלי, החי את חייהם של שאר הגבורים, מאוחז בפרנסתם ומסלולם, נוהג כמנהגם ואח להעויותיהם, אלא שמדיבור אחד ואחר, שלכאורה יוצא דופן הוא ונבלט כדרך אגב ושלא לענין, נבלטת לפניך ראייה אחרת, מהפכת, היונקת מעבר לתחום. מתוך דיבורי אגב אלה נגלית הטבע כצד שכנגד ונמצא שדפי ההסתכלות וההתפעלות לקסמי נוף — יפה להם באמת הכינוי של מעשי גיור. כידוע אין מגיירין אלא לגוי. היא, הבריאה, היא כאן כאילו הילני המלכה, שנתעטפה בסינור של בת ישראל, אך ברהטי דמה מפכה עדיין הדם הרחוק, הזר ואפילו השם נוסך עליך משהו זרות. אתה, ר' מנדלי, יושב על דוכנך מעוטף בטליתך ומעוטר בתפיליך, והיא, הבריאה, כאותה הארמית הנאה והחצופה היא, שאינה מתחבבת עליך אלא כשהעבירתך על דעת קונך, כי היא ותפיליך צוררים הם ולא נבנה האחד אלא מחורבן האחר. ואם הזקן מתרוצצים בו עדיין שני המנדלאים, כשהאחד קושר תפילין

בין עיניו העצומות והאחר פוקח את עיניו כדי לקשור כתרים לבריאה, הרי הצעיר, שנפשו לא היתה נתונה להתנגחות זו, הכריז דרך־חירות ובודאות פרוגרמטית מה שהכריז ב„נוכח פסל אפולו“ וכדומה. אך אחרת לחלוטין היא הראייה של עגנון. פה אין ההסתכלות בטבע והיחוס אליה באים כערכים מושאלים מעבר לתחום, כגילוי לאחר שהובקעה החומה, שאמנם נשלו בו מתוך יכולת אמנותית גדולה בידי ר' מנדלי המרמוז דרך רמז בלבד, כי באמת אין כאן אלא מעשה של מבריה מכס. פה אתה מוצא את היחוס וההסתכלות על טהרת פנים, כדרך שנרקמו בתוך החיים האלה ומתוכם, כחלק אורגאני של תמונת העולם הכללית. הסממנים לשם תיאור הטבע אינם כמלבוש, ויהא גם המיוחד ביותר, מולדת חוץ, אלא כאותה הקליפה הגדולה מתוך האילן, בשרו ועיסו. על כן לא תמצא כאן את האופרציה המופרזת המשכילית ביסודה, באותו המאמר האוסר ראייה באילן נאה וניר נאה. אדרבה, כאן יש גם ראייה מפורשת וגם הנאה מפורשת ובלא חשש של חיוב הנפש. שכן אין זו הצצה אסורה למחיצת שכנים ולא ראייה של חטא מחוץ לגדר ולאופק, כי השמים והארץ, כדרך שהם נראים פה, הם מסגרת הקבע של מעגלך, הם כתלי־ביתך.

רבי יודיל חסיד, דרך משל, הוא גם רואה וגם נהנה ואף מוצא בראייה והנאה זו קיום של מצוה. „וכשראה רבי יודיל את השמים ואת הארץ התחיל מסתכל בהם כדי לראות מעשי ידיו של הקדוש ברוך הוא, שהיא מצוה גדולה כמו שנאמר“. החציצה שהאחרונים ראו — ובדין ראו כך — בין החיים שבתוך החומה והטבע שמחוצה לה, אינה קיימת כאן, היא כאילו לא נתגלתה עדיין ונמצא שהתורה והטבע במקורם ושרשם הם אחד. אתה עומד ושומע תפילותיו של החזן ובלבך עולה המון רגשותיך, אך לא לבד הוא, אלא כל העולם כולו הומה משפעת התפעלות: „נתמלא כל העולם כמין זמר כבלילי־סיון בשעה שהזמיר נותן זמירות בלילה“, ויש תפילה שהיא „היתה מאירה כחמה בתקופת תמוז שהיא עומדת באמצע־הרקיע“, ועל אדם אחד נאמר „כך עמד כל יום השבת כחמה שהיא כבושה תחת העננים ביום המעונן“. ואם אתה שומע קול המזמר שיר השירים בערב שבת, הרי הוא „קורא והולך כצפור שהריחה נדנדוד כנפיה והיא מצייצת ופורחת“ — ואפשר להאריך. כי הטבע נתון בתוך מעגל החיים של אותם המתפללים „והקב"ה משקיע גלגל החמה בשביל לקבל את אהובתו שבת־מלכה בצנעה“; וכשבאים ישראל לגלות פולין „וימצאו יער צומח עצים ועל כל עץ ועץ מסכת אחת ממסכות הש"ס“. ואם ראית, שהטבע כאילו משמש את התורה, תראה במקום אחר שמקיים־התורה רואה עצמו כנתון בחיק הטבע. שהרי כך יסופר לך ב„שני זוגות“: „וכל שעה ושעה הייתי ממשמש בתפילי כרועה זה

שהוא יושב בשדה ומנגן, והוא נזכר בטלאיו ובודקם שמא חס ושלום אבד אחד מהם". ואם לא סגי לך שראית את עצי היער משמשים את התורה, הרי תשמע, שאפילו הסוסים שמסיעים את רבי יודיל "זקפו אזניהם והתחילו מהלכים בנחת, שלא לערבב קול רגליהם בדברי תורה". הטבע כאילו גם הוא רואה עצמו מחוייב בשמירת השבת ומצוות אחרות וכך תשמע בפתחת "הנדה": "שלג רב ירד כל אותו השבוע מנתיב עליון כלפי עולם השפל — אבל בחמישי בשבת נתגברה מידת החסד, השמש זרחה על הארץ והשלג מתזמזמו והולך". כמה יש בפסוק האחד הזה מראייתם המיוחדת של יהודי מסורה, לא שמים אלא נתיב עליון, לא ארץ אלא עולם שפל, לא שינוי הוסת — כביטוי של מנדלי — במזג האויר לטובה, אלא תגבורת של מדת החסד. האם תתפלא, שתמצא שהשלג כאילו יודע, שבמוצאי שבת הוא מחויב בדמות מיוחדת: "אין שלג נאה כשלג של מוצאי שבתות. למה הוא דומה? לנוצותיהם של כנפי מלאכים. חביבים ישראל, שאפילו מלאכי השרת משמטים כנפיהם לכבודם ומציעין להם טפיטות מפתח בית הכנסת עד פתח ביתם בשעה שהם יוצאים ליסב בסעודתו של דוד המלך". כאן אתה רואה כעין שילוב של מוטיב אגדי ובאמת אין כאן מעשה "שילוב" כלל, שאם תשמע נגינת כנור מופלאה והמספר יבקש לתאר לך יפיה ומתיקותה, יאמר: "ועדיין ידו נוהגת בקשת וקולות מתוקים יוצאים כקולות הצפרים שמתעוררות בחצות לילה בחקל תפוחין קדישין". לכאורה יש ידים לתמיהה. בשלמא, אדם מבקש לצייר לפניך את הזמרה בחקל תפוחין קדישין שלא שמעת אותה ואומר לך, כי דומה זמרה זו לנגינת כנור של פלוני אלמוני שאפשר לך לשמוע אותה, אך תאור נגינה שיכולת לשמוע אותה שמיעה מוחשית — בזמרה אגדית? אך אין מקשין כך בשעה שהאגדה נתפסת כמציאיות.

וכדרך שהטבע נראית ממש כאחד אדם מישראל המחוייב במצוות עשה ולא־תעשה, כך אנו מוצאים בה לפעמים התרשלות בקיום מצוה אחת או אחרת: "ימים אלה כאילו נתבלבלו המאורות ברקיע, לא הספיקו לסיים תפילת שחרית וכבר הגיע זמן מנחה, כאילו פסקה החמה מלעמוד בתפקידו של הקדוש ברוך הוא להנות הבריות מאורה". ובאחרונה כדאי שתתן את דעתך על כך, שהמספר מחבב לברור לשם תאורי הטבע ניבים מספרי הקודש ותמונות מאגדות קדומים, וקצת דוגמאות: "נתגלו פני תבל והשמים נראו כחצי כדור על הארץ כאילו ארץ ורקיע נושקים זה את זה"; "השמש מאירה לארץ ולזררים עליה ברחמים"; "פני־המזרח מכסיפות ואד עולה מן הארץ", וכדומה. וכיצד מגיח האביב למשכנות ישראל? "החרוסת, המרוד, הכרפס ושאר ירקות מעלה ריח אביב בבית". כבר היה מי שהביע התפלאות־

התפעלותו, שאם תטרח למצוא בסיפורים כמו „והיה העקוב למישור“, מלה אחת, שתהא פוגמת באפס-תואם למסגרת השעוה, הרוח והעלילה, תעלה חרס בידך, אך פליאה זו אפשר לצרף לה את חברתה, שאם תטרח למצוא קו אחד בתיאורי הטבע, שלא יהא מתאים לאותה המסגרת ותכנה, גם עתה תעלה חרס בידך. ולא קטנה היא לדעת להנזר-מדעת משלושה דורות של ראיית טבע ומלחמה על ראיית-טבע, לא קטנה היא להשכיל בריקונסטרוקציה מושלמת כל כך של היחוס וההסתכלות, בפרט לאחר שראינו את המחבר ב„בדמי ימיה“ ושמענו שם צלילים אחרים לחלוטין. לאמור, שהמספר ידע גם להנזר מעצמו ובלבד להתכנס בתוך נפשו של רבי יודיל ובדומה לו ולחיות אותו. חמדת נעל את הדלת בפני הרוח המנשבה מחוץ ואפילו מפני החוץ שנעשה פנים ואנו בחדר הסגור סגירה הירמטית. כאילו אין עדיין נכסי הסתכלות, החל ב„ידודון ידודון כגלים המים“, „לבוקר רינה“ או „גשם גשם שבו ולשם“, וכלה בפאנוראמה של שדות-הכוסמין אצל מנדלי ומראה העינים של טשרניחובסקי. כאילו לא היו ולא נבראו או שנעשתה קפיצה אחורנית על פני דורות. והמספר לא ישן שנת חוני המעגל — וראה סיפוריו מחיי דורנו — אלא שבאמת עשה את הקפיצה. על כן הוא יכול לצאת ולהיות כשליח יכלתו האמנותית הגדולה — רבי יודיל „נתפעל מן האור הגדול שפרס הקדוש ברוך-הוא על כל העולם כולו בחסדו, כאילו הוציא הקדוש ברוך-הוא ניצוצין מן האור הגנוז ופיאר בהם את העולם, התחיל רבי יודיל מבשם האויר במלין קדישין“. שניהם, האויר המשוטט בחבל הטבע ודברי הקדושה, משורש אחד הם חצובים, כי אחד הוא האור הגנוז.

ג

היכולת הזאת לתקוע עצמו למעגל הסגור של עולם-העבר, הכוונה שלא לראות מהותו והליכותיו של העולם הזה אלא בכלי הסתכלותו של אותו העולם עצמו, יכולת שלא נקנתה אלא מתוך מאמצים המכוונים יפה לשם הסחת הראייה של הדור הקיים, המבקר — היא שסייעה בידי המחבר להעלות כדי שלימות את אחד מעיקרי הקיום שביצירתו, את מידת התמימות. מכאן העלאתו של סיפור המעשה שבפי עם-היראים והשלימים לכל תגי אפיו וסממניו — ככלי ביטוי מושלם. אך מכאן גם המנוסה המכוונת מפני סכסוכי חוץ גלויים וסכסוכי פנים העשויים לפגום את התמונה של העולם הזה כחומה בצורה ומבוצרת; המנוסה מפני ההשגה על העולם הזה ומפני הקרע שבו. שכן דע לך, כי במידה שהסכסוך קובע כאן את עצמו כגורם של חשיבות, אין הוא מגיע כדי כפירה ביסודי החומה

המבוצרת. משל אחד למנוסה מפני סכסוכי חוץ גלויים תמצא ב„הכנסת כלה“: הרי לפניך יריעה רחבה, אתה מרגיש שהיתה פה שקידה גדולה לריקונסטרוקציה של מסגרת היסטורית, מקומות ואנשים מפורשים כשמותיהם; מאורעות ואישים שהיו חיים וקיימים באותה שעה ניתנו מתוך הקפדה על דיוקי תאריכים ובכל זאת אתה מוצא, שלא נקנתה ראיית התמונה הנרחבה הזאת אלא מתוך עצימת עינים לצד אחד בחיים ההם. הלא בימים ההם כבר הלמה ההשכלה בחומה הבצורה ואילו בכל הסיפור כולו אין אתה מרגיש רישומה אלא כמעין דקירה קלה של מחט דקה. לשעה חטופה מופיע לפניך העשיל, שאומרים עליו (אתה לא ראת אתו בכך), שדרכו ללמוד גמרא בגילוי ראש והדקדוק חשוב לו כיסוד־עולם, והמברך את רבי יודיל בחתנים בריאים כגויים עם נשמה ישראלית, אך מלבד הקוים הקלושים האלה אי אתה זוכה לשמוע מפיו אלא סיפור, שיכולת לשמוע כמותו מפי כל אחד מהיראים והשלימים העוברים לפניך, וכשהוא חוזר ומזדמן לך בחתימת הסיפור הריהו בחינת חוזר בתשובה, המתחרט על קלקולי־מעשיו. והעיקר, שאותה הפיגורה של האפיקורס אינה מוכרחת בסיפור, אתה נוטל אותה ואין הסיפור חסר חוליה של חשיבות, כל שכן של הכרעה. הזהירות הזאת של המחבר שלא לקצוב לדמות זו ועולמה אלא פינה דלה לגילוי אפיוזדאלי בלבד, מובנת היא מאד, שאילו הרחיב את המדור שלה, ודאי שהיה יוצא חובתו כלפי הסתכלות היסטורית, אך היה אנוס להעמיד עולם כנגד עולם, כשהאחד משמש אספקלריה של בקורת גלויה לאויבו, וכך היתה נהרסת התמימות, שלשם שמירתה דרושה בהחלט הכחדה של כל אמת־מידה מודעת שמעבר לתגובה ולארגומנטציה, הכשרה לפי המסורת, עם האוירה של השגחה טובה, המפיסה כל טראגיות.

והשמירה הזאת אינה קלה, כי כמה וכמה דרכי־סתר לבקורת של המחשבה שלא מתחום המסורת, ובדרכים אלה היא מגיחה ותובעת את שלה, כלומר כמה דורות של מחשבה בת־חורין אינם משלימים עם קבורת ההיסח. טול, דרך משל, את הפרובלימה של „והיה העקוב למישור“ וראית, כי באתמוספירה שכולה רוח־מסורת וריחה למן תפיסת העולם והחיים עד לדרך־ההרצאה, שכולה המשך של סיפור המעשה, נעשה באמצעי המסורת קידוש של מידה, שאין המסורת וסיפור המעשה רשאים לחייבו. כי במה מנשה חיים האומלל קונה בעיקר עולמו בלבנו? הוא חוזר לביתו ואשתו, שנתפסה לשמועה מקוימת שבעלה מת, שרויה עם איש אחר ורואה ברכת אושר בחייה, והוא, מנשה חיים, מוצא אמנם שהיא שרויה בחטא וסופה שלא תנצל עם בעלה מדינו של גיהנום, ואף־על־פי־כן הוא מטיל על עצמו ועליה את החטא ובלבד שלא יפר אֶשרה. אמת, שאין הוא יכול להצדיק את המעשה

הזה והוא מתיסר עליו ואימת החטא מדכדכתו, ובכל זאת הוא אנוס לעשות את המעשה הזה, הוא אנוס לחטוא. ובכך הוא קונה עולמו בלבנו, ואנו מרגישים, כי מעשה אנושי גדול עשה ואנו מכבדים ואוהבים את האנוס הזה שבלבו. לעומת נצחונה של מידה אנושית מחוירים הרבה נצחונות של היסוד האנושי על המסורת שבדור ההשכלה. כי שם באו הנצחונות מתוך אידיאולוגיה, שנתגברה דרך ארגומנטציה על ציוויי-מסורת, וכאן היא פורצת כאנוס החלטי, הרואה את אושר החיים נעלה מעל חרצובות מסורת, אם גם אינו מגיע לכלל הכרה ואם גם בעליו אינו יכול לפטור עצמו מהרגשת חטא. וכך אנו רואים מעין פרדוקס, שדוקא סיפור שנתכוון להיות כולו ברוח-המסורת, נתן אולי את הביטוי העמוק ביותר לצידוק-המלחמה של כמה מאידיאלי ההשכלה. ב"קוצו של יוד", דרך משל, המלחמה לאשרה של בת-שוע היא מבחוץ, בשטח האידיאולוגי, אך פה היא לפני ולפנים; אין אתה רואה צחצוח פרוגרמאטי, אין אתה שומע הפרחת סיסמאות, וכמעט אינך מרגיש שהמעשה של מנשה חיים אין צידוקו יפה למסגרת, להרצאה ולניב-השפתים של הסיפור כולו. השילוב הזה הוא אולי עיקר-סודו של המשורר, כלומר שזירה מיוחדת זו (לא לתוך עולם הסיפור, אלא מתוכו), "הברחה" מחוכמה זו, שבה אין הניגוד מורגש כניגוד יליד עולם אחר, אלא כתופעה אורגאנית ומובנת מאליה.

ההומור גם הוא אחד מאמצעי-העקיפין להערים על חובת-הכבוד לגבי האבטוריטה, אמצעי ששימושו המיוחד אינו פוגם בגלוי ובמדע את עמידת-ההערצה בפני המסורת. כי שתי פנים בהומור של המספר שלנו — יש הלעגה גלויה, שכוונתה לפגוע ולהטיל עוקצי-פרהסיה, כפי שראינו ב"בנערינו ובזקנינו". ודוק, כאן סאטירה שנונה על דור שמחוץ למעגל-המסורת, דור שמעבר לחומה הבצורה, ועל-כן ההצלפה הגלויה קלה היא לו למחבר, כי יש בה גם מהצלפת עצמו, הצלפת הבנים; אך כלפי האבות ניטלו מכלי-הלקאה זה גם העוקצין וגם כוונת-הפגיעה הגלויה, ועצם המלאכה חל בה הסתר-מה. בעיקרו של דבר אין כאן אלא המשך של ההומור, ששגשג בתוך החומה, ההומור שדרכו היה להתלבש כולו לבושה של המסורת ותמימותה, ליכנס בקיפולי-דרוש ובקמטי-פלפול, להעזר במקרא המפורש ובתבלין של דברי תו"ל, ולבנות מתוכם את דרשת-הדופי שלו, את הביקורת, וכבר עמדו על כך במקצת חוקרי הבדיחה היהודית. אתה קורא בסיפורי המחבר פרק אחד או פרק אחר, והוא כולו על טהרת-התמימות, והנה נבלעו בו גם כמה וכמה גרגרים, המבדחים את דעתך, ואם אתה מעיין בהם יפה יפה, אתה רואה לבושם תמימות, ואתה מגלה את האיסטרטגיה המיוחדת לחפות, באצטלה של המסורת ודרך ביטויה, על אויבתה המלעיגה

עליה, ועתים אתה סובר, כי היא תמימות בקצה־גבולה, שממילא יש בה מיסוד של בדיחות־הדעת.

וכך אתה נוטל את הפיגורה הגדולה והמרהיבה של ר' יודיל ב„הכנסת כלה“ ואין אתה יכול להחליט, האם ביקש המחבר לעצב לעיניך דמות של תמימות בהשלם־ביטויה, ואילו באמת סיפק לה לראיית־הצדדין שלך חמרי ביקורת שנונה, שלא בלשון־האשמה ושלא בלשון־קטרוג, אלא בהרצאת דברים לתומם; או שביקש לפרוש לפניך מגילת ביקורת, ואילו באמת שר באזניך שיר גדול לתמימות, גם אם היא מגעת לא אחת לדרגה של אבסור־דאליות. ב„בנערינו ובזקנינו“ ידעת, כאן אין אתה יודע ולא היית יודע, אילו גם המחבר פירסם הצהרה על כך. על כל פנים, אותה האפשרות לגלות שתי פנים בפיגורה הגדולה הזאת ובקצת פיגורות דומות, אותה אפשרות של כפל־ראייה, היא אולי הקו הגראנדיוזי ביותר שבה. משל למה הדבר דומה, סרוונטס, שלא היינו יודעים כוונתו בדון־קישוט, שהיא כמקובל לגנאי, והיינו קוראים בספר ומעמעמים היכן בו סופה של הערצת התמימות והיכן נעוצה בו ראשית חודה של ביקורת מהותו ואָרחו. ואמשול לך קצת משלים קטנים, כלאחר יד ובקצה המטה: הבחור ההולך לכלתו והוא תועה בדרכים ויומו מחשיך עליו והוא ממשיך דרכו דרך דאאות, שכן ברי לו שכל זמן שלא התפללו על הטל אין מביאים ראייה מן השמש; ר' יודיל שאינו מרכין ראשו בפני הגויים הקטנים המטילים בו אבנים, משום שהתפלל תפילת הדרך ושוב אינו |חושש מפניהם, |אולם בדרכיו, בין עיירות גליציה, הוא מתירא מפני הדוב והנמר והברדלס והנחש שבבבא־קמא ובבא־מציא; הוא־הוא ר' יודיל ההולך לטרוח בשביל שלוש בנותיו הבוגרות, ומניח טרחתו זו והוגה בספריהם של הרב המגיד ר' בנימין ור' יוסף משה, או קובע לו מדור באכסניה וקורא ושונה ואומר, שכבר עשה את שלו ואם אין הקדוש־ברוך־הוא רוצה, מה לו להכניס ראשו בענין זה, וכדומה וכדומה לדומה — כלום באלה ובכאלה אין המחבר מניח לך כפל ראייה, שאין אתה יודע אם הערצת התמימות הוא שטחה ורמזי־ביקורת הם קרקעיתה, או חילופו של דבר. על כל פנים מתערערת בכך אותה הודאות של אידיאליזציה, ואפילו אם אתה מניח כוונה של אידיאליזציה, היא עשויה שתתבדה בסיומו של החשבון, ולכל המופרוז אתה רשאי לראות באפשרות זו של כפל־ראייה את הפשרה שבין כוונת־האידיאליזציה ובין יצר־הביקורת. לאמור, בסופו של חשבון מתגלה, כי שלושת הדורות שנתגרשו לקרן זוית, כדי שלא יעמדו כצד של ביקורת העלולה לפגום את השלימות (שתיאורה רב־ההערצה היה צורך לדור־הקפיטולציה ולאפיו של המספר) — התחכמו ונכנסו לפני ולפנים של אותו עולם תמים, לבושים בבושו ועטורים בעטרתו

ומשתמשים בכל סממניו שלו, כדי לערער את בירת האויב מתוך מבצרו של פנימה. גם כאן נתקיים הפרדוקס, שדוקא מי שהפליג בלב מלא שירה ליום אתמול כי עבר, התגבר, מבחינת היצירה האמנותית, על העבר, אולי רב יתר משהתגברו עליו כרוזי המלחמה הפרוגראמטית. כי מבחינה זו גדול כוחו של ערעור-הסתר מבפנים, גם אם בשרשו מונחת היראה וביסודו מונח צד של הערמה, מכוחה של מלחמה אידיאולוגית מחוץ; מבחינה זו רב כוחו של הסיפור-לתומו, שרמזי הביקורת מוצנעים ומקופלים בו כעוברים אורגאניים, מהרבה פרקים של הטפה אידיאולוגית, אפילו כשהיא נשמעת מפי דמות מושלמה כרבי מנדלי מוכר ספרים, המיטלטל בעגלתו וזורק דרך-אגב מימרותיו השנונות. ודאי, שדרך עקיפין זו, שעד סופה אינה נפטרת מכפל-פנים, הולכיה צפויים לסכנה, שיעמדו לעולם עמידת-תינוק בפני הגדול ממנו, באין חפץ מרידה ותגבורת, אך חוש-האמנות כוחו רב להציל כאן הצלה גדולה, אפילו כשהיוצר חביבה עליו אותה עמידה, ויש שחוש האמנות מציל גם את היוצר מהפרוגרמה שלו עצמו.

ההשוואה עם מהותה ודרכה של הבדיחה היהודית מפליגה גם לצד אחר, כלומר הבדיחה הספציפית, שלפי כל סימני-ההיכר שלה היא גירסה מפורשת, אמירה שבקדושה, פרק שבתלמוד-תורה, אך בתוכה ועיקרה הרי היא, לפי כוונתה הנסתרת, האויב הנחבא אל הכלים. אתה קורא בסיפורים והם, כאמור, כסיפור מעשה עממי לכל דבר, בבנינם וסגנונם, בטעמים וריחם, אך משתעיין בהם יפה יפה, תראה, שהסממנים הנאים הוליכוך במקצת שולל, ואתה לא ידעת. הנה, דרך משל, לא ניכר כאן במידה ראויה רישומו של הגורם הנעלם הגדול שבסיפורי-מעשיות, דאָאוס אַכס מאַכינאַ, ויפה היתה ההדגשה של ההכרחיות הפנימית אשר למאורעות. אולם באמת נדרשת גם תוספת הדגשה, כמה כאן מן הסטייה מדרכו של סיפור מעשה, המטריח דוקא, ובמידה מרובה, התערבותו של הגורם הנעלם, ההשגחה, מעשי-נסים, ואם ביקשת להתלות באיזה מקרים לא-רגילים בסיפור זה או זה, ולדרוש אותם כעדות לתפקידו של מסבב כל הסיבות, והטרחת את עצמך ל„הכנסת כלה“ הרי סופך תראה, שהשערה כזאת בדיקה היא צריכה. לכאורה כל פרשת ר' יודיל היא מעשי-נסים — יוצא עני מופלג לשם הכנסת כלה ומשתלשלה שורה ארוכה של מקרים מיוחדים, והוא נחשב גביר מופלג, וסופו משיא בתו לעשיר גדול ומפורסם. אך אם תעיין יפה יפה, תראה, שכל אותה השתלשלות המקרים לא באה אלא בשל אִפיו המיוחד של ר' יודיל, ונמצא שאִפיו ומידותיו, הכלולים במידת-ה„בטלנות“ הם שמחצבים את המקרים למערכת מופלאה זו, — אִפיו הוא אבי-הפלא. כמובן, הוא עצמו מפרש לתוך כל מאורעות את מציאותה של אצבע אלוהים, כדרך שהוא מפרש כל המאורעות בכלל

כרצונו הטוב של הבורא (כדי הפירוש הקלטי שלו, שכל דבר טוב הוא, ואם יש דבה שאין אנו יכולים לבאר לטובתו של מי בא, בודאי לטובתו של הקדוש־ברוך בא, שאילולא היה לטובתו כביכול, לא היה בוראו), כלומר, שהוא מפרש לתוך העולם כולו את משאלתו להנהגת עולם, שקולו טוב, והחשוב שבדבר, שהמספר פורש לפניך את פרשת הענינים כך, שאתה רואה בבירור גדול, כי כל העולם הטוב אינו קיים אלא בלבו של ר' יודיל בלבד, שכן המספר מניח לך, כאילו בכוונה, את האפשרות לראות את המאורעות כשלעצמם, בעובדתיותם בלבד, גם בלי האינטהרפטציה שלו, וגם בלא מתן הפירושי של ר' יודיל. הקו הזה מניח לך לראות את ר' יודיל בטרגיותו, ושוב אין אתה מאמין בסופו המוצלח והמשמח של הסיפור. אדרבה, כאן אתה נוח לפרש, כי המחבר ניסה להימלט מן ההכרחיות של סיום טראגי, ועל כן הטריח, הפעם היחידה בסיפור, דאָאום אַכס מאַכינאַ – את מערת הזהב, והיה זה חוש־אמנות מרובה לסיים כך, כי סיום זה הוא גם מברח מפני הטראגיות המוכרחת, וגם הוכחה, שהמברח לא היה בגדר אפשר, והקפיצה לתוך מערת הזהב אינה אלא פיוס שבאונאה.

כי, בעצם, לא נתפס המחבר לאופטימיזם של הפיוס בידי שמים; לא נתפס לטעם, שהאמונה נותנת לה לטראגיות, טול שתי דוגמאות: על הרקע של הריקות והרקב שב„בנערינו ובזקנינו“ מופיעה, כמאחורי הקלעים, דמותו של האיש הפשוט, העמל והתם, אלכסנדר, שאחד מפרחי הכהונה, קאנדידאט לעסקן רב־מלל, פיתה את ארוסתו ונתעברה ממנו, וסופו של דבר, שהכל ממיטים את האשמה עליו, על אלכסנדר, וברכבת אחת נפגשים מזה הקאנדידאט־לעסקן המריח בצרור פרחים, שהוגש לו כמתנה על נאום נבוב משלו, ומזה אלכסנדר, שהגן על עיירה בפני פורעים ונאסר, וידיו אסורות בשלשלאות. ואם הטראגדיה הזאת חבויה מאחורי הקלעים, הרי נראה על הבימה את עובדיה בעל־מום, שישב שנה בבית החולים, ובינתיים נתעברה ארוסתו לאחר, וכשהוא, בעל המום, יוצא מבית־חליו ומהלך לתומו מטילים בו עוקצי דברים, והוא בולע בצינעה את יסוריו. בשני הסיפורים האלה הגיעה הראייה הטראגית לביטוי גדול, וודאי הוא, כי משראית את המספר עומד על המפתן הזה, שוב תהא נזהר מלהאמין לדברים פשוטים כמשמעם, ככל שיבקש להשמיעך את האופטימיזם הפרוגרמאטי של פיוס בידי שמים, כגון ב„מעלות ומורדות“ וכדומה, ואדרבה, תשקוד להסיר את הצעיפים ולהגיע לידי ראיית פנים, ותראה בסיום הטוב, המפיס, מעין מתן שוחד קטן לצורת־הסיפור וסממניו, ואפשר תבין, על שום מה ביקש המספר לברוח לדור עבר ולתמימותו, כדרך שתבין, על שום מה בא ההומור והפר לו את משאלתו, אך גם תבין שאין שיבה גמורה לתמימות למי שראה

את הדברים ראייה כזאת, וכך תגיע לידי הוכחה, שמי שביקש לקפוץ על שלושה דורות נמצא בסופו ממשיכם, אם לא בשטח הרי בעומק. ואם תרצה, נתקיימה כאן מעין „ערמת התבונה“: החלש והמתפנק, שביקש להבליע את עצמו בדור תמימים ותוך כדי דרכו נתחסנה בו, כבאין רואים, מידה מוסתרת של עמידת ביקורת, „הערים“ בדרך עקיפין על העבר ויוכל לו — תחילה הוסרה אמת־המידה של כמה דורות שטרחו על עמידת־ביקורת אך סופה שלא ניתנה להיסח. אמנם, הכוונה הגלויה, ששקדה על ריקונסטרוקציה מושלמה של העבר, לא הניחה להם לדורות הביקורת ולדור־ההיסח אפילו בקעה קטנה להופעה של זה לצד זה, וסופו של דבר ראיית כפל שאתה רואה בה את הכוונה הגלויה ואת הכוונה המוסחת כאחת, כהופעה של זה מתוך זה. דרך ארוכה במקצת, אך אפשר והיא קצרה וקולעת יותר מדרכיהם הקצרות של כמה וכמה מהמתגברים בכוחה של אידיאולוגיה מודעת. באמנות, שבה משתקפים מנגנאות־נפש הנסתרים ביותר, ודאי שדרך עקיפין זו, שהיא מאמצעי־העיקר שלה, קצרה וקולעת יותר.

[ב' ניסן תרצ"ב]

מבוכה וגלגוליה

לפני כשנתיים ימים התחיל ש"י עגנון מפרסם קצת סיפורים קטנים משלו («ספר המעשים» במוסף ל"דבר" ו"פת שלימה" במחברת "מאזנים" לזיבל ביאליק) שהיו שונים ומיוחדים משאר סיפוריו לסוגיהם. זה היה סוג הסיפור המוזר ונראה לנו, שאם היה בו הרבה מן ההפתעה צריכים היו הנפתעים ביותר להיות ממפרשי־דמותו, בין אם נפתעו לראות כאן צד יוצא־דופן המבלבל את הקונסטרוקציה שלהם ושעל כן צריך לסלקו לצדדין כמין קפריסה, כמין ספחת שאין שרשה בפנים, ובין אם נפתעו לראות שפירושם קיבל כאן חיזוק חשוב הפוטר מדרך־ההשערה ומעמידו על הודאות.

וצריך להודות, שמבחינת האמנות אין הסיפורים האלה דיוטה עליונה ביצירתו ויכלתו ומותר גם להוסיף ולפסוק, שחשיבותם אינה כל כך בערכם כשלעצמו, אלא במה שהם סומכות להבנתו. סומכות כיצד? הסיפורים האלה הם אולי התעודה הביוגרפית החשובה ביותר, שנכתבה בידו. מתוכם אנו מכירים את האיש ועמידתו בעולם וההכרה הזאת עשויה לסייע בידנו להבין צד של זיקתו הפנימית לראשי־גיבוריו.

בידוע שראשי־גיבוריו אינם בני־דורו, שהרי כל כמה שהוא מבקש לתאר את בני־דורו הוא נותן לנו את הצד הרפוי שביצירתו, וכל כמה שהוא בא ומתאר דורות קודמים הוא נותן לנו את הצד התקיף שביצירתו. יכלתו הגדולה לשלב עצמו בעולמם של דורות קודמים — מעריציה מנאמני־המסורת מבקשים להסתייע בה לשם הוכחה לגדולת־הראשונים וקטנות־האחרונים, ויש מהם שמבקשים אפילו לעשות יצירתו ככלי־תעמולה להשקפת־עולמם ומלחמתם האקטואלית. הם כאילו מכריזים: צאו וראו באחד תמים ושלם, שלא ידע סכסוכים וקרעים שבנפש שירדו עם ערעור האמונה, והוא יוצר דמויות של תמימים ושלמים כדמותו וכצלמו, צאו וראו באחד נטוע בודאות בתוך עולם־המסורת המגובש והוא יוצר דמות חיים של גיבורים הנטועים גם הם בודאות בתוך עולם־המסורת, בתוך בית המחסה הטוב והמייטיב. בהכרזה זו יש מהנחת־הזהות של היוצר והיצור וכהצדקה פורמלית יכולות לשמש לה הליכות המחבר בשמירתו על דרכי מסורת ומנהגיה. ודומה שהנחת זהות זו אינה אלא השלייה. לא אחד שריד דורות קודמים כאן, כולו משלהם, אלא אחד שעיקרו תקוע בדורו, נפש מודרנית

רופפת בעמידתה והבורחת מעצמה לצל הגדול והטוב של דורות אחרים, קודמים, נפש שגדולה בה התמוטה ושמיטת היסודות והיא מבקשת מפלט בבסיס המוצק וביסודות המאוששים של עולם מבוצר בבטחוננו, מבקשת מפלט לה בניגודה.

ועיקר הבריחה מפני מה? אם תראה את גיבורי הסיפורים המוזרים והם תלויים ברפיון ואין להם בית בעולם ולידם תראה את גיבורי הסיפורים של דור קודם והם יושבי בטח בביתם הבנוי חזק ומפואר, תבין שהדרך מן הראשונים אל האחרונים אינה אלא הבריחה מפני המבוכה. כי נבוכים הם האנשים המשוטטים בסיפורים המוזרים, נבוכים ותוהים וזרים בעולמם. במסכת מאורעותיהם הנראית לנו בולטת סיטואציה טיפוסית אחת: הם יודעים מרכזים לתפקידי מעשים ועודי פעולה, אך תמיד באים עיכובים והפרעות המכניסים אותם על כרחם למרכזים אחרים, שאין הם יודעים להכריע על טיבם והם פוסחים בין ההשערה־הפקפוק של העיכוב שבמקרה החיצוני או שבהתרשלות הפנימית ובין ההשערה־הפקפוק של מציאות יד עליונה המדריכה הכל. האוירה מזכירה בהרבה את עולמם של גיבורי־קאפּאָ. המתחבטים ללא הכרעה בעולם, שמכאן נראית בו כמין אפשרות של סידור שיש לו שחר ועל כן אין מקום לכפירה שלימה ומכאן אין נראית בו עובדה של סידור שיש לו שחר ועל כן אין מקום לאמונה שלימה. גם גיבורי הסיפורים המוזרים מקיימים לרוב איזה תפקיד, שהוא להם כפוזיציה שמשמעותה וטעמה הם חלק נצרך, אורגאני ממשמעותו וטעמו של מעגל־ החיים והעולם בכללו. אך פתאום באים אחרים — ואין יודע אם במודמן ואם במכוון ובחוסר ידיעה זה נקודת־ההכרעה — ומטים את בעל־התפקיד המסוים לאיזה שביל אחר ואין יודע מי הם האחרים, שליחיו של מי הם האחרים ואם יש שולח בכלל. גם הנסמך על אמת של ספר תורה אינו נפטר מעמידת כפל של אמונה־פקפוק במציאותו של השולח והשליח.

אלה שרטוטים חטופים למסגרת־הגיבורים של הסיפורים המוזרים. כותבם השיח בהם את עצמו, נתן לנו את עולמו הפנימי בחמרי גלם, לפני הפרדתם לשם חידושי צירופים, שהם ניגודים. כאן אין אותו עולם של מחסה טוב ומסוגר, אין הבית עם ודאות־ההשגחה המכוונת למעלה וודאות התפקיד הברור למטה. מכאן ברח המספר אל הבית מאתמול.

האמנם עלתה לו מנוסת־המפלט שלו? מובן, שהפקפוק בכך לא די לו, שיליכנו לתערוכת יובל על הר הצופים ויראה לנו את תמונת יוצרו של רבי יודל והוא לברש חליפת ספורט של סאמיט כאחד מפרחי הסטודנטים היוצאים לטיול בהרים ועמידתו בקצת יוהרה טרונית ואחר כך יוליכנו לקלויז של חסידי בויאן, לפנים החומה בירושלים, ויראה לנו את יוצרו של רבי יודל

זהו מעוטף כולו בטליתו והירמולקה הגדולה מכחילה על ראשו והוא והמתפללים, שרידי־שלושם, הם אחד ממש. זוהי קונפּרונטציה שטחית למדי. צריך באמת ליטול ברבי יודל גופו ולראות, אם לא נשתייר בו כל שיור לאותה סיטואציה הטיפוסית לגיבורי הסיפורים המוזרים ואם תבהון יפה־יפה תראה, שלא שיור נשתייר בו, אלא כל הסיטואציה כולה, הנראית מתוך האפשרות שהניח לנו המחבר לראות בכפל פנים של רבי יודל שתפקיד מסויים לו בטלטולו, והוא ניסוט מדי פעם לשבילי־שבילים ונוטה לראות גם את הספח כעיקר מבלי שיוכל לבטל מה שנחשב מעיקרו עיקר. כי, אם נסיר מעליו את גג ההשערה של מציאות־השגחה הנותנת טעם לבלבולי־הטלטול שלו, הרי לפנינו האדם במבוכתו, כאשר ראינו אותה בסיפורים המוזרים. בסיפור המוזר רואה, למשל, אדם כתפקיד לעצמו משלוח מכתבים מבלי שידע בבירור מי שולחם ומי מקבלם ואם שניהם נמצא ממש והרבה שטנים עומדים על דרכו והוא אינו יודע מה משמעותם וטעמם ומיטלטל ללא הכרעה בין התפקיד שקבע לעצמו ושאמיתותו היא בגדר הביניים של ספק וביטחה ובין העיכובים שאין יודע, אם שליחי הקלקול או שליחי התיקון הם. ואילו רבי יודל הולך גם הוא לתפקידו והוא נטרד לצדדים, עולה, למשל, בעגלה המוליכתו בהיפוך־מטרתו, חוזר למקום שאינו רוצה ומכוון לחזור בו, נכנס לעיר והכניסה אינה בגדר־צרכו וכדומה, אלא שהוא תלה על גבי הערבול הזה את גג־האמונה בהשגחה עליונה, שכל העקלקלות הן לה מעשה עקיפים לדרך הישר המכוון והרצוי מראש. האפשרות הניתנת לנו לראות את רבי יודל לא בלבד נשגב־מנחם, אלא גם נלעג־מפחיד היא שמניחה לנו לראותו גם בלא אותו הגג. או אז יעמוד לפנינו כאחד מגיבורי הסיפורים המוזרים, לא שתול בביטחה ולא נטוע בודאות, אלא נבוך.

מעל בדי־הראינוע נראית לנו דמות שהיא נשגבה ונלעגת ושרשה במבוכה — צ'ארלי צ'אפלין. אם אתה רואה את זריזותו המופלאה והבטחה בהגבתו על מאורעות חייו אתה סובר שאין כמותו מוצא ידיו ורגליו בעולמו, אך אם תעיין יפה אתה מוצא שאין כמותו זריז ומזורז ובטוח בעולמו לפי שאין כמותו תוהה, זר, נבוך בעולמו. המבוכה כאן היא אִם למעשי זריזות הנלעגים מזה ומפליאים מזה. גם רבי יודל נמצא בקו הפסיחה שבין הנלעג והמופלא והוא מגיע אפילו לנקודת הפלא ממש. אך יותר משהוא עושה את הפלא — מערת הזהב — הפלא נעשה בו, ביתר דיוק, לא בו אלא בדרמה שלו. אך נקודת הפלא היא כאן כשבלונה ואם תרצה לראותה בחיותה, בגילוי פעיל ראה את העניו והנסתר חנניה שבסיפור המעולה „בלבב ימים“ (נדפס בספר ביאליק) שלא נעמוד כאן אלא על המומנט שבו הנצרך לענינו (אגב, חנניה הוא המשכו של רבי יודל. כיצד נפרד

מעלינו רבי יודל? מטפחת כרוכה לו לעיניו שלא יראה בחול־גולה, כי הוא מתעתד לילך לארץ הקודש. וכיצד נגלה עלינו חנניה? מטפחת בידו והיא מוליכתו לארץ הקודש).

גם כאן אתה מוצא את הסיטואציה הטיפוסית שבסיפורים המוזרים. בתוך הפנורמה ההדורה של עולי ציון נמצא אחד, שהוא עיקר בעליה זו והעליה הזו היא עיקר לו ובדרך בא תפקיד אחר ומפרידו מעל העולים. כמין גלגול של העיכוב הידוע מתוך הסיפורים המוזרים, אך כמו אצל רבי יודל יודע אותו עיכוב להיראות ככוונה עליונה מחושבת מראש שציפתה לאותו משמש, אבל הסיום הוא כשל הסיפורים המוזרים — התפקיד העיקרי אינו יכול להתקיים, שם סוגר פקיד הדואר את משרדו ואי אפשר עוד לשלוח את המכתב שהוא עיקר־התפקיד וכאן מפליגה האניה וההצלה היא בנקודת הפלא — מי שאיחר את שעת ההפלגה לחופו מניח מטפחתו על הגלים ונישא בנס על הגלים. כאותו גיבור־הראינוע שאינו יכול לנהוג כשאר הבריות והוא מוכרח לדלג מעל הגגות, לקפץ על פני הגלים וכדומה, אלא שחנניה נטרד בו הצד הנלעג ונשמר הצד המרומם בלבד. בטחונו של רבי יודל נראה לנו בכפל פנים, להערצה וללעיגה, אך חנניה נראה בנשגב בלבד. נראה, שבו מצא גיבור הסיפורים המוזרים את מפלטו הגמור ממבוכתו.

ובכן, הברייחה מעולם גיבורי הסיפורים המוזרים היא דרך עולמו כפול־הפנים של רבי יודל לעולמו של חנניה שודאותו בעולמו היא ודאות שלימה? ובכן, סופה של הברייחה הצלה, גאולה מן המבוכה? הרוצה להשיב הן מוטב שיתן דעתו על כך, שנקודת הפלא, שאינו ניתן ללעג, הוא כאן ללא אודנציה. יש אמנם, עדי־הפלא, עדת ישראל שבאניה, אך דוקא הם רואים־ ואינם־רואים את הדמות בשעת הפלא, ממש והזיה משמשים בערבוב. והרי כמה וכמה צדדים של ממש נראים בו בחנניה על יבשת הגולה ועל יבשת ארץ הקודש. אך בקו־החיבור המכריע, על פני הים ניטלו צדדי־הממש ואתה שעה ראיית־עינם של העדים, עדת ישראל שבאניה, היא כראיית־עינם של גיבורי הסיפורים המוזרים ממש, כלומר ללא ודאות.

[י"א סיון תרצ"ד]

מבית לפשטות

ענין הפשטות שבשם הסיפור („סיפור פשוט“ כרך חמישי לכל סיפוריו של ש"י עגנון) ובדרכו הוא, כמדומה, למעלה מהגדרה. הייתי אומר, שהוא הכרזה ואפילו מעשה התגרות. כי האסוציאציה הקרובה ביותר למשמע השם הזה הוא דור־ישרים ותמימים, שהוא דור רחוק, ודמות־חיינו נוגעת בכנפה בתחום־האגדה, המפשטת כל עקמומית. אולם מה שניתן כאן, דמות־חיים שזכתה כאן לדפוסה, לא מרחוק היא, אלא מקרוב. הריהו הדור שבראשית־המאה הזאת, שבבואתו נשקפת ברוב סיפורים של אחרים, שאינם פשוטים כל עיקר, בבואה המשקפת פרצופי־חיים, ששרטוטיהם עשויים עיקולים־עיקולים — שרטוטי־האוכלוסיה הגדולה של צעירים־זקנים, המהלכים על חרבות שבחיים, פוסחים על תהומות שבנפש. מתלבטים ללא הכרעה בין יאוש ותוחלת והם כסמל העוית הטרגית של עם־לא־עם, שהתמוטטותו בחינת ודאי והתנערותו בחינת שמא. והנה דמות חיים בדור הזה ודרך תיאורה — הסיפור הפשוט.

המסגרת — היא־היא, שהורגלת לראות בסיפורי אחרים, שניתן בהם דיוקן־הדור הזה. היא ולא היא. ודאי הרבה גורם שוני־המסיבות: לא מסיבות־חיים של פיאָרמן ואברמסון או חגזר ואחרים, שהערעור שבנפשם מגדיל בראייתם את שיעור־הערעור של קבע־העיירה, חייה וחי־אוכלוסיה, כמסיבות החיים של הירשל שבסיפור שלפנינו, הנטוע בחיי־עיר, שערעורם אינו מורגש לפי שעה אלא כשריטה, לכל המופרו כבקיע קל. חיי־העיר בישראל נתונים כאן על כל פנים בחוג־ראייה, שהקבע של החיים נתפס בו כישות מבוצרת למדי. ודאי שהעוני מבריח מתוך העיר למרחקים, אך המרחקים וההליכה אליהם אבקת־אגדה מבשמתם. אולם הבדל המסיבות וחוגי־הראייה אין בהם עדיין פדי לפרש בממוצה את הריחוק העצום שבין אותם האפסטרינים, עמידתם וגורלם ובין הירשל, שהוא סוף־סוף בן־דורב. העיקר הוא בשוני־החומר, שבני־דור שונים אלה קרוצים ממנו, בשוני של תכונות־היסוד וממילא של מנגנון־הקליטה וההגבה.

מסלול החיים כאילו קבוע, מיוצב מדור־דור והוא נתון מעגלים־מעגלים. ראשית הסיפור משיבה עליך רוח של עצבות — ביתו של חיים נאכט לפניך. הוא, אדם מעולה מהספירה של תפארת שגורלו כהוי ומר, אינו עוד בחיים.

אך אשתו מירל גוססת לפניך, גסיסתה היא פתיחת־הסיפור ובתם בלומה, חטיבה של אצילות מוצנעת, עומדת לפניך יתומה עזובה ההולכת לבקש מחסה ופת בבית קרוב. אחר הוא מעגל החיים של בית הקרוב הזה — חוסן אמידות של ברוך מאיר הורביץ, כולו מידת מתנינות ובנינת אזרח וחריצות סוחר, שעלה ממעלה נמוכה של משרת לשליטה בחנות גדושה ובשומה, שדורשיה מרובים ועל ידו אשתו צירל פיקחה ושקודה ושני משרתים ובנם הירשל, הוא הציר שהסיפור הפשוט סובב עליו, עלם מתוקן ומהוגן ומושכל, שדרכו כבושה לפניו, היא דרכו של בעל בעמיו, מכובד על הבריות, יורש חוסן אמידות ורוב־חריצות של אבותיו. אולם בענינים הנוגעים בשרשי־הרגשה הוא שומע ללחשי־השרשים והוא נשמע־ולא־נשמע להם, כשהלך־הנפש נמשך לנטיית לבו, אך מעשיו שבידו אינם בידו, אלא כאילו נתחבו בידו. יש אם היודעת לכלכל כוונתה ומעשיה בבינה, יש מזווג זיווגים, יש סעודת־חנוכה, שאם תעבה את הקיום הדקים מן הדקים שבתיאוריה והיתה לך אותה מסיבה של לצים כמושב־זוועה, יש מקרים טפלים של מבוכה ובקשת מפלט ממבוכה — והירשל האוהב את בלומה נושא את מינה. ושוב מעגל בית צימליך, אבי מינה, אף הוא עני שעלה לגדולה, תחילתו מוכר חלב ועתה כפר כבוש תחת ידו, אך כשם שברוך מאיר הורביץ נטל גורלו כמובן מאליו והוא אוחו בו ביד זריזה, כן נוהג צימליך דרך חרדה וכמעט ודאות היא בו, שפורענות תתרגש עליו ושוב יעמוד עני וריק כבתחילה ועמידתו זו מעלה חמלה רבה. ובתוך המעגלים האלה — שלא נזכרו כאן אלא ברישום קלוש — בשוליהם והיקפיהם רוב דמויות, וכל אחת שלימה, מבוטאה במלואה, גם אם לא זכתה אלא לשרטוט דק, העשוי בחכמת־קימוץ וריכוז מפליאה, או ניתנה במכוון כרמיזה מעולפת; והכל מתלכדים להרמוניה של תמונת חיים שלימה של עיר ופקעת־משפחות במרכזה, תמונה, המבוטאה גם היא במלואה, אף בשעה כשההעלם או מחצית־החיפוי הם כוונה בה.

אך אנו נצטמצם בדמותו של הירשל, שהיא כנקודת־מרכז, המחברת את כל המעגלים. הרי במסלול־החיים, בחנות, בחבורה — עמידתו עמידה, הוגנת את מעמדו ומעלתו, אך אם תגיע לנקודה פנימית יותר, תראה, כי האדם הזה לא בלבד שהוא ללא הכרעה, אלא ללא ברור הבחנה הקודמת ברגיל להכרעה. הסיטואציה הטיפוסית לו היא שאין הוא מברר לעצמו רצונו להיכן הוא נוטה ומעשים שהוא עושה או שהם נעשים בו הוא עומד בפניהם בעירוב־יחס — כשהחיוב והשלילה שוכנים בכפיפה אחת והפקפוק־לא־פקפוק הוא להם קו־חיבור. נמצא שאם תראה את הירשל עושה מעשה או מהרהר הרהור, בדוק אחריו ודרכו, כי בגילוייו הוא שלוב במסלולו ומעגלו, אך בסתריו הוא מתחזה למסלולים ומעגלים. הסכסוך הזה בין גילוייו וסתריו הוא עלום.

אך כוח־הכרסום שלו חזק ואל תתפלא, אם תראה אותו ביום מן הימים והסתרים נעשים גילויים, כלומר, הסכסוך שבין הנפש שאינה מוותרת ובין המעשים שבידו שאינם אלא ויתור — וצומת־הסכסוך הוא בויתור על האהבה — מניח ומבקש מוצא לעצמו ומוצא בטרופ־לשעה, ביציאה הגלויה מתוך המעגל, יציאה שהיא כניסה־לשעה למעגלם של עקורי־מעגל, לבית המשוגעים.

אך יותר משאתה מצווה לבדוק דרכו של הירשל, אתה חייב לראות, כיצד האיר לפניך המספר את הדרך הזאת, כיצד ביארה ופירשה. והנה, אם תעיין יפה תראה, כי בעצם הוא עומד כאן ללא הכרעה ומניח מקום לכפל־פירושו. רצונך — דרכו של הירשל מתבארת לפי תכונותיו, לפי נפשו וחוקיה, לפי עמידת־אדם שבשעה שהוא בא לשעבד גילוי לחלל־האור מסביבו, אינו יכול להשליטו על סטריו ובשעה שהוא מבקש להשליט סטריו על חלל האור שמסביבו, אין הוא יכול לשעבד גילוייו להם; רצונך — דרכו של הירשל מתבארת מעבר לאפשרות הביאור הפסיכולוגי, אלא כגורל, כגזירה, כמזל. אמת, ביאור־משנה זה בא במרומו, אך הרמיזה נעשית כך, שגדול כוחה מן המפורש. הרי מתרחפות מעליך כנפים מאפילות, כמין צל־מורשה — אביו זקנו המשונה בהליכותיו ודודו שנטרפה דעתו, הרי נזכרת קללה שקילל אב זקן בדור רחוק והיא מתנקמת והולכת, הרי מסכת האהבה שבינו ובלומה וסיומה אינה אלא כמין חזרה על מסכת דומה שבין אביו ובין אמה של בלומה, הרי בלומה בורחת מבית אביו לבית־מזל, אשר גם ראשיתו מסכת כזאת, ורבים שילובים אלה ורמזי־שילובים כאלה ונמצא שמאחורי ההנמקה הפסיכולוגית והמדוקדקה מציצים אליך פנים מעולפים של הנמקה אחרת, שאם תסיר עילופה המרגיע, תראה את זוועת־הפאטום. ואתה עומד ורואה את דרך־ההסבר, כשפניו לכאן ולכאן — בלא הכרעה, ואין אתה יכול להתנחם בפשרה הקטנה, בבריחה לשעה קלה לעקורי־המעגל, שלאחריה חוזר המסלול למסלולו.

ואם תעמוד על השילובים האלה, זכור גם את השילובים מן הסיפורים האחרים. כי לא לראשונה בא כאן המספר לתאר חיידורו, קרקע גידולו ורקעו. קדמו שני נסיונות גדולים, ב"בדמי ימיה" שעיקר־הנעימה שבו הוא בוזך הלירי וב"נערינו ובזקנינו", שעיקר הנעימה שבו הוא בגרוטסקה העוקצת. כאן ניתנו כאילו שתי הנעימות בממוזג בעדינות כזאת, עד שנתעלמה מהם כל ההשתפכות מכאן וכל העוקצנות מכאן ורק צללי־פרכוסיהם הדקים נראים בעיגולי־הגלים של מרוצת הסיפור. אפילו הדמויות משני סיפורים אלה הנזכרים כאן, הזכרתם במרופרף, בהיקפם של דברים, בחטיפה, שלא לערב בלטיסודותיהם לתוך מהלך הדברים, הזורם כפשוטו.

האמנם כפשוטו? ושמא גם כאן יש גילוי שהסתרים הם היפוכו?
לאמור: לכאורה פשטות־מסלול, כלומר, הירשל שבגלוי, אך באמת
עקמומית — הירשל שבסתר? כי אם אפשרות של כפל־ביאור כאן, מה
פשטות כאן? ואולי דוקא מתוך סיפור פשוט־לא־פשוט זה אתה למד את
בקשת־המוצא בעולם, שהוא עשוי באמת כפשוטו, בעולם של תמימים
ושלמים, אתה עומד על מקור הבריחה לפמליא שב־הכנסת כלה" ושאר
הסיפורים על דמות־היים רחוקה?

[י"ב חשון תרצ"ו]

סיפור על "סיפור פשוט"

א.

בכואי עתה לומר מה בענין "סיפור פשוט", אעיר תחילה, כי הוא יצא בראשונה לאור, ככרך חמישי לכל סיפוריו של ש"י עגנון, בהוצאת שוקן ברלין, בשנת תרצ"ה, ועתה הוא נתון בידנו, בתוך הכרך השלישי של כל סיפוריו, הוצאת שוקן ירושלים ותל-אביב, שנת תשי"ט. וקודם שיצא בראשונה לאור, ידעתי קצת פרקיו בדפוס, כשם שידעתי כלל ענינו בעל-פה. מתוך שיחות עם מחברו, הייתי גם שושבינו בפרסום פרקו "בסוכה", שהבאתיו לדפוס, כעורכו של מוסף "דבר", ונתקיימה בו בחינת כשמו כן פרסומו, שנדפס שם בגליון לכבוד חגי-הסוכות. פרק זה נמשך לו שובל של היסטוריה משעשעת – ר' אברהם אברונין הטיל פקפוק בכשרות-השימוש של ביטוי המובא שם, והוא הביטוי: סוכה מריחה, והמספר הבליע תשובתו בסיפורו הנודע "חוש הריח", והרוצה לעמוד על אותו פולמוס-עקיפין יקרא את הסיפור והרוצה לדעת סביבו יקרא מאמרי על כך, תחילה בקיצור ב"דבר", ולימים בארוכה בספרי "אבני שפה" (עמ' 267 – 272).

ב.

ועם זאת "סיפור פשוט" בראשונה לאור, הייתי מכלל הראשונים שהתעוררתי לכתוב עליו מאמר-הערה "מבית לפשטות" ונדפס תחילה ב"דבר" (י"ב חשון תרצ"ו) וחזר ונדפס, בלא כל שינוי, בשלושת ספרי "אבני בוחן", "על ש"י עגנון", "בין דין לחשבון", ובספרי עתה. היתה זו לי הערכתי הראשונה בדפוס, אך לא היתה הראשונה בכתיב. קדם לו דבר-הערכה, כדמות אגרת, ששלחתי לש"י עגנון, וההבדל שבין האגרת והמאמר כהבדל שבין משקל ראשון, שענינו התרשמות סמוכה לקריאה ראשונה, ובין משקל שלאחריו, שענינו ניתוח הסמוך לקריאה שלאחריה, והמספר, שקרא את שניהם, סבור היה, כי מן הראוי שהקורא יידע גם הוא את שניהם ועתה, כתום שלושים ושש שנים, אני בא לקיים את סברתו. אולם להבנת האגרת אעיר, כי מתוך שיחותי עם המספר ידעתי, כי בעוד קורת-רוחם של המבקרים והקוראים למקרא סיפורו היתה שלימה, קורת-רוחו שלו עצמו לא היתה כן, שהם נהנו ממה שכתב והוא הצטער על מה שלא כתב, שכונתו היתה מקפת יותר. אך כשם שהייתי אח לשמחתו של

הקורא, לא הייתי אח לצערו של המספר, שאמרתי בלבי, כי אם אָמנם סיפורו צריך השלמה, סופה שתבוא, שכבר למודים היינו, כי תגבורת יכולתו ותגבורת ביקורת-עצמו מעוררתו להניף ולהחזיר את קולמוסו על יציריו מתמול שלשום ולטייבם טיוב אחר טיוב, באופן שאנו זוכים כמעט ליצירה חדשה. הרי ידענו כזה וכזאת למן "עגונות", "והיה העקוב למישור" וכדומה וסברתי כי מה שהיה הוא שיהיה. אמת, עתה אנו יודעים, כי כלל זה כמעט שפסח על "סיפור פשוט", אך בימים ההם דימיתי, כי יחול גם עליו, ופעמים למדתי מה שלמדתי מקטנה אחת ואחרת. כך, למשל, אמר פעם אחת, כי צר לו שלא קרא זכרונותיו של ר' יוסף מארגושס קודם שכתב את "סיפור פשוט", כי יש שם משהו נראה ומתקבל להשלמת דיוקנו של בעל אחוזה יהודי.

לאחר שנתיים, כשקראתי את סיפורו "עפר ארץ ישראל" והגעתי לפיסקה, כי ככל שהגה בו באותו קומץ-עפר יותר, נתחבב עליו יותר ויותר, ולא עוד אלא ראה אילן נאה או פרח נאה, היה נוטעם בדמיונו בתוך העפר הזה, אמרתי בלבי: כאותו קומץ-עפר הוא לו למספר כל סיפור וסיפור שלו, שגם לאחר שנכתב, אין הוא פוסק מלהגות בו, וככל שהוא הוגה בו יותר, הוא מתחבב עליו יותר, הוא טורח יותר, שיהא ראוי לאותה חיבה, וכיצד – כל מיני נוי שהוא רואה, הוא נוטעו תחילה בדמיונו ולסוף בממש באותו סיפור, ושעל-כך דרכו לחזור לסיפוריו ולהשלימם.

ג.

ומשהאירותי רקעה של האגרת, אביא אותה גופה, וכך דיוק לשונה:
לש"י עגנון ברכתי שלום, נכנסתי אתמול אצל חבורה של בני אדם ועשיתי עמה יום תמים, והיום, שחובותי עומדים ומטרידים עלי ומבקשים לכבוש דעתי ולבי, אינם יכולים, לפי שמחשבתי ורגשי נתונים עדיין באותה מחיצה של אותם בני אדם, שדמותם נטועה לפני עיני בחיות גדולה.
ודע, כשהלכתי לאותה חבורה, צריך הייתי עצימת עינים ואטימת אזנים, שלא לראות העיוותיהם ושלא לשמוע לחישותיהם של שני בני אדם מסוימים, שאחד מהם אמר לי לפני כמה וכמה ימים: הוה זהיר באותה חבורה, אני הצייר שלה ויודע אני, שהפגמים והפחת שבה מרובים וסמוך עלי, שהודאת בעל דין כמאה עדים; ואחד מהם אמר לי לפני כמה וכמה ימים: הוה זריז לילך לאותה חבורה, שאני השמאי שלה ויודע אני, שהעילוי ועומק-האיזון שבה מרובים וסמוך עלי, ששמאי אפילו הבטתו כזרת, נגלית לפניו כל התפארת. והריני הולך ועיני עצומה ואזני אטומה, ולבי מיסרני ואומר: משל למה הדבר דומה, בא לפניך הסופר, שטח לפניך את הספר והתחיל דורש בגנותו של הסיפור – אין אתה מאמין לסופר? אמרתי ללבי:

יודע אני להיכן מפליג ענין הרמז שבסופר, אך שלא תחזיקני כופר, אדרוש לפניך ענין הלואי אותי עזבו ותורת שמרו, כלומר מוטב שלא אשמע לדברי המגנה, אלא אבדוק בתורה, אם בדין נתלה בה אותו גינוי. ואני מוסיף והולך ועיני עצומה ואזני אטומה, ולבי חוזר ומיסרני ואומר: משל למה הדבר דומה, בא לפניך השוקל והעמיד לפניך את המאזניים והתחיל דורש בשבח הנשקל – אין אתה מאמין לשוקל? אמרתי לו ללבי: יודע אני להיכן מפליג הרמז שבשוקל, אך שלא תחזיקני כופר, אדרוש לפניך ענין שקילה, שנאמר, מחצית השקל בשקל הקודש, ונסמך ענין מחצית השקל לתרומה להשם והזכרה כפולה למה, שמצווה אתה ליטול למחצית השקל ולראות יפה יפה שתי הפנים שבה, כלומר: מוטב שלא אשמע לדברי המהלל אלא אבדוק בו בנשקל, אם בדין נתלה בו אותו הלל.

ובכן הולך אני בעיצום עינים ובאיטום אזנים, עד שאני מגיע לאותה חבורה. משהגעת, אני פוקח עיני ופורז אזני – והרי קומה גדולה של דמויות לפני וחלל האויר כאילו מתנגן מהם ומאורח חייהם ומכלל המעשים שלהם – והריהם עומדים לפני ואני טועמם טעימה של ראייה ושמיעה ממש: הרי עצבות שכבית חיים נאכט שנפשו מספירה של תפארת ומולו כהוי, והרי מירל המתענה והרי בלומה שהיא חטיבה של אצילות מוצנעת: הרי חוסן אמידות של בית הפירמ"א הורביץ, שהם הורביץ סתם ולא מזרע השל"ה: ובמרכזו נטוע ברוך מאיר, שלם במידת המתינות וכינת האזרח וחריצות הסוחר, שעלה ממעלה נמוכה של משרת לשליטה בחנות הגדושה והבשומה משפע ורוב טוב: ועל ידו צירל בתו של שמעון הירש קלינגר, ששתה תה מתוך נקב בבול סוכר ונתן קיטון בראשו במקום תפילין ונהג בשתיקה משום שביטל בלבו שאר בריות והיה מן המתמיהים במה שגידל יונים. ועל ידו הציר, שהגלגלים סובבים עליו בסיפור הלז, הוא הירשל שנקרא היינריך, מתוקן ומהוגן ומושכל, מסלולו כבוש לפניו, והוא מסלול של בעל בעמיו וכבוד על הבריות, אלא שבענינים הנוגעים בשרשי ההרגשה נשמע לרשושיה שרשים, אך מעשיו נמשכים לרצונם של המבקשים להטותו כרצונם. ומעל לעמידתו הרפופה, המתישה את כוחה הפעילות שלו לגבי גורלו, מתרחפות כנפים מאפילות, הלא הוא כמין צל־מורשה של אביו זקנו המשונה ושל דודו שנטרפה דעתו, ואף הוא טירופו־לשעה גזירה היא לו, כלומר פשרה־שבהכרח בין הנפש שאינה מותרת ובין המעשים שבידו, שאינם אלא ויתור.

ובמעגל הורביץ, שכלול בו גם אחיו של ברוך מאיר, הוא משולם, שאין פניו נראים אך חרוזיו נקראים, וכמה מעניניו נשמעים כגון שהוא מבקש להיות רבינר, כשם שכלולים בו קצת בריות אחרות, למשל אותה העגונה שהלכה לאמריקה או המשרתת שלבשה שמלות הרבה; במעגל זה, שנעוץ בו

גם גציל שטיין, משרת הנקרא קומ"י, ופיבל שהוא קטן ממנו באותה מלאכה – נוגע מעגל אחר, הוא מעגלם של בית צימליך, שהיה מוכר חלב ועלה לגדולה, שכפר מאליקרוביק כבוש תחת ידו, אך הוא צופה פורענות המעותדת לו, וכמעט ודאות היא בו, שכל טובו יתקפת ויעמוד ריק ועני, ובריינדל או ברטה, בריה נפלאה, מומחית מופלאה לענין גרצק"י הינ"ר ולסעודת תות כנעני וכדומה ומינה הבת, שישבה בפנסיון, עד שבעלת הפנסיון נשתמדה. גם הלועז ארנולד צימליך ולהבדיל הרכב סטאך, שהכלבים קוראים לו עצמוני, משום שיש לו עכבוניות – שהיא מלה שאיני יודע פירושה, כדרך שאיני יודע פירוש טינן, אמבואה וכדומה.

– ומי גרם להם לשני המעגלים שישתלבו זה בזה, הוה אומר: רפיפות העמידה של הירשל, שנשתעבדה כממילא לתקיפות העמידה של אמו ולטירחת יונה טויבר, היודע כל ספר הקרב של יעקב אייכנבוים ומניח מחצית סיגרטה בתוך הקמט שבמגבתו, ומסיבת זאת חנוכה, כשמעשה המבוכה של הירשל נעשה לו חיתוך גורל, באותה תמונה רבת רישום, שניתנה בה, בזיכרון הקיום, מסיבת שדים, הלא הם מי שהשמחה במעונם, כמו יצחק גילדנהורן סוכן חברת האחריות ואשתו סופיה בת אייזי הלר מוכר הגורלות, והאורחים לייבוש טשורטקובר ממערב גליציה וחסיד בובובי, שבנו וואווי הוא אחד משני כתיבי העתונים, וגימפל קורץ מורה־דת בבית־הספר של הבארון הירש, גוץ ובן־טובים שיצא מחוץ לשיטה, משום שלמד שילר הרבה; ומוטשה שיינבארד היוצא בקבו, ובלבן שנצטיירה בו שמינית של מפיסטופל, אם מותר לדון לפי גילויי שעילומו סמוך לו, וכמובן יונה טויבר, שסופו נושא אחותו הגיבנת של גציל הקומ"י המתענה בביתו ומטרידים עליו אביו השוחט, שנטרד משחיתתו, ואמו שמעמד לה בשוק, והיא מוכרת לולאות וכו': ומלבד אחותו הגיבנת עוד שלוש אחיות, אחת סאלטשי ואחת באלטשי ואחת שאיני יודע שמה, והוא מתקנא באחיו, שהם באמריקה, ומוצא נחמה ביסוד פועלי ציון ובענין הדקלמציון, ואינו רואה ברכה בחיזורו אחרי בלומה, מאחר שאפילו דוקטור קנאכנהוט אינו זוכה בכרכה כזאת.

ואף מיודעים ישנים שמותיהם נזכרים כאן, לפי שישבתם, כשישבת כל בני החבורה, בשבוש או בסמוך לה, הלא הם תרצה ועקביה מזל מ' בדמי ימיה" וסבסטיאן מ' בנערינו ובזקנינו". ולפי שהסיפור כולו נותן במוזג את שביקשו שני הסיפורים ליתן במופרד, והצלחה גדולה האירה לו לאותו מוזג, ידע המחבר להיזהר, שלא להביא דמויות משני הסיפורים אלא במרופרף, וכאילו בהיקפו החיצון של תחום הסיפור הפשוט. ואכן, לא ראיתי אף פעם אחת את פני עקביה, גם בשעה שראיתי האור המפציע מחלוננו; ואם לסבסטיאן מונטאג, הוא ר' זיינוויל מחבב הנעביכלעך, הרשום בפנקסה של

הפירמ'א שלנו באותיות רו, נראה לפנינו פעם אחת, בתחומו הוא נראה לנו, ובחטיפה מחוצה לתחומו הוא נראה לנו ומתוך דהרת־הרכבת, כשהוא מזדמן עם מי שיצא מחוצה לכל תחום, וההולך למקום שהוא מעגל לעצמו, שצמיחתו אינו כצמיחתם של שני המעגלים הקודמים וסביבותיהם, אלא מעגל של יוצאי־מעגל ועקורי־מעגל, כגון הירשל, שהסכסוך בין המאווה והכמיהה שבלבו ובין המעשה שבידו נסתיים במה שברח להויה של בעל־חיים ולגלגול של זקנו ואחי־אמם ופינחס הארטלכן מבוריסלב ופייבוש וינקלר ורב זנוויל המספר סיפור נפלאותיו ביום הפטירה שלו – ומנהגם דוקטור לאנגזאם ומשרתו שרנצל, הטורחים להחזיר כל פליט למעגלו, ופעמים הם מצליחים, כגון שראינו בהירשל, החוזר להיות נקודת־החיבור המתוקנת שבשני המעגלים ושמועת שוא, שטירופו לא היה אלא מעשה־ערמה, מסייעתו.

מובן שבצדי המעגלים מהלכים עוד כמה וכמה בני אדם, כויקטור סוכן מכונות זינגר, וחיים יהושע בלייברג ושלליען הציר, שחזר מאמריקה, ובנדיט הנגר, ובנו יוסל משמש חברת ציון; וגם כאלה שאינם נזכרים בשמותיהם המפורשים כגון אותו זקן, שלא הניח לו להירשל לישב במזרת, לפי שלא חבש שטריימל; או שאין אנו יודעים שמותיהם, לפי ששמותיהם מפוקפקים, כגון אותו ניקופר, ובדומה לזקן הם הרוקח המשוגע או, להבדיל, הכומר שפתח חנות.

ויש גם שמות, שמתגלגלים מרחוק ומקרוב, אם הרב מאלעסק, ואם ר' שלמה'לי מסאסוב ואם ריגר שכנראה היה חכם ברפואות; וכן אנו קולטים שמות של מקומות, כטיסמניץ ולמברג ופשימשל וויליצ'קי, ועוד. וכשם שאנו שומעים הדים רחוקים במקום, כך אנו שומעים הדים רחוקים בזמן, כגון ענינים הידועים מן הספר פולין, כענין היהודים שהוטלו בנהר, או הסידור הישן נושן וכו'.

הרי שירטטתי לפניך, בשרטוטים קלושים ודלים, את בני החבורה שישבתי במחיצתם, והריני אומר: נאה היתה חברתם; ושלא להכפיל דברי, שאכתבם בארוכה, אפסיק כאן ואסיים בהערה קטנה: יפה דעת השמאי מדעת הציר ודעתי כממילא כדעת השמאי, המקבלת חיזוק, לפי שאמרו: כהן דעתו יפה. –

[כ"ה אב תשכ"ח]

קונצפט למכתב ברכה

תרשני, משורר יקר, לערוך אליך, עם יובלך, מכתב ברשות הרבים. ראיתי מידידינו, שאחזו בדרך הזה וכן קראתי מכתבו של אשר ברש ושמעתי מכתבו של ר' בנימין וודאי לי, שאין לבאר אותו דרך בבקשת המצאה ספרותית, שאין בה סוף סוף כל חידוש, אלא בצורך שבנפש לדבר אליך בשיתופה של אוזן הרבים. יפים מכתבי ידידינו, שסקרו בקצרה מפעלותיך, ומכתבי עתה לא בא אלא כתוספת קטנה. לא אומר לדבר בו על מערכת חיך ומעשיך, שכבר ניסיתי לדבר בה, ועוד אנסה לדבר בה. ידעת, שאני מדמה כי יש בידי לפרש דמותך ועשייתך ושאני רואה עצמי כשרוי במריבה עם חשובי מפרשיך, מתוך שאני סבור, כי גיליתי בכ פנים אחרות. ימים רבים פרושה לפני המגילה הזאת, אך לא שירטטתי בה אלא קצות יריעתה וסוף ההמשך לבוא. כמה יסודות שבך טרחת לפרש וכמה יסודות עודם בסיתומם. עתה אנסה להעיר על יסוד שבך, שלא הבלטתיו עדיין כהלכה והיא התכונה של מחזיר עטרה, של משיב כבוד לפרובינציה נידחת. הדיבור עליה אינו מחייב בדיקת קפלים וחגוים, כולו בשטח הנגלה. אמרתי פרובינציה נידחת ובאמת הוצרכתי לומר פרובינציות נידחות. היתה פרובינציה נידחת בספרותנו, גליציה, אתה השבת כבודה. היו משיבי כבוד לפניך, אבל אתה הגדלת. היתה פרובינציה נידחת בשירת עמנו, הוא סיפור המעשיות, אתה השבת כבודה. היו משיבי כבוד לפניך, אבל אתה הגדלת. היתה פרובינציה נידחת בלשוננו, לשונם של ספרי יראים ודרוש וספרי עם, אתה השבת כבודה. היו משיבי כבוד לפניך, אבל אתה הגדלת. הבה ואדבר בפרובינציות אלה, ביהוד על הפרובינציה הראשונה.

גליציה — מי אינו יודע דרושה גליציה? גולה עוטיה ואבלה, סחופה ועלובה בגלויות היתה. בנים יקרים נולדו לה, אבל היא לא ידעה להיות להם אָם, שכנפי־טיפוחיה פרושות ומגינות עליהם מפני הרוח המשועממת שמסביב, המתשת כוח ואמונה. היא היתה כאם מסכנה שהעמידה ולדותיה כשאבריהם ונפשם יפים ביותר אך רפויים ביותר ולפי שכנפי חסותה קצרו — היופי נטרד והרפיון גבר. מי שלא עקר עצמו מתוך קרקע־גידול אומללה זו, שידעה ללדת את הטוב ואת היפה אך לא ידעה לקיימם — סופו כמישה. כוכבים נידחים בפרובינציה זו לא היו כגילויים רחוקים; הם, אם קטנים אם

גדולים, היו בה כסדר־היום. תולדות הכוחות, שלא ברחו מתוכה בעוד מועד, כהיסטוריה של התחלות, כהיסטוריה של דברי־הבטחה, שאחריתם נכזבה או לא באה כל עיקר. באמצע הדרך, בעצם ההליכה המעודדה באה, כבמפתיע, אֶזֶל־הִיד — הפרח נבל מתוך עצמו, וכלא היה. המעלעל בדפים צהובים מוצא את הקינה לגורל המר הזה בכמה לשונות וגילגולי לשונות. אִי שם בגליוני כתב־עת יעמוד יצחק אבן מבוריסלב ויבכה כלשון הכתוב: בני יצאוני ואינם. ובאמת, היה מקום לקינה כפולה — גוזלי נשרים שיצאו הניחו את הקן בשממתו, גוזלי־נשרים שלא יצאו נתמרטו עד מהרה נוצות הפאָר באגפיהם ושכחו דרך נשר בשמים. נמצא היוצאים, אפילו הם משמימים קנם, ניצולים, הם ומעופם, לכלל עמנו. עתים אעביר לפני עיני אלה מבני הפרובינציה הזו, שיצאו מתוכה ולא נאכלו בשממונָה והצילו את עצמם לעצמם ולכולנו ואני מברך בלבי מזלם או חושם שמילטם בעוד מועד. ובכללם בולטת לפני ביחוד דמותך, דמותו של הנער בן השמונה עשרה, שגמר בנפשו להניח עירו וארצו וללכת. ואם גדולה עצם־ההליכה גדול ממנה כיוונה. היו שהלכו למערב הקרוב והרחוק, אתה הלכת לארץ־ישראל. בזה נתגלתה הנקודה הקורנת ביותר במזלך או בחושך. אף לך ארב המערב וכתחנת־הכרעה נראית לי אותה סצינה קטנה בדרכך, דרכך לארצנו, כשנודמנת עם שארך ובן עירך, שעלה לגדולה יתירה, הוא החכם המופלא דוד צבי מילר והוא מבקש לעכבך וכמרמוז לך לפתחי־גדולה בבירת־הדונאו. איני יודע מה טעמים ונימוקים היו בפיו של אותו חכם זקן, שהיה גם פרופיסור גם דיקן באוניברסיטה המהוללה. אפשר הירחר בעצבות על הנתיבה שאתה משתוקק לה — נתיבת סופר עברי ולא נראתה לו כקרירה מחייכת. אפשר זכר אֶהריתו של ידידו פרץ סמולנסקין, שפלט בעניו את ריאותיו במיראן, אפשר הרחיק ועמדה לפניו דמותו של מאיר לטריס לעת זקנתו והוא ניצב כפוף בשער והצילינדר שלו פשוט לנדבת עוברים־ושבים. אפשר ביקש להצילך מנתיבה שנראתה לו נלוזה. ואפשר ואתה, עלם מבויש ונבוך, לא ידעת לערוך דברי תשובות, טענות שכנגד, כתיקונן, אבל חושך לא הכזיבך — עמדת וברחת. כחיה עומדת לפני אותה סצינה כפי שקלטתיה מקטעי סיפוריך: אתה, הצעיר, כיורד בדהרה במדרגות, כנמלט על נפשך, כורך שתי מדרגות בקפיצה אחת, והוא, ההופראט הישיש, אחריך וכל הפצו לעכבך. זה מקרוב, כשקראתי מה עלתה לזרעו שסופם שמד וסוף סופם כגורל בנו, אדוני נייאָה פרייאָה פראָסה שקיפח בידיו את חייו — חזרה לפני אותה סצינה על המדרגות. רוח טובה שלחשה לך להניח מימי סטריפא היא שלחשה לך להניח מימי דונאו וללכת באשר יודו גלים אחרים, גלי הירדן.

ודאי, חוש נכון שהיה כך היה לך כמלאך הטוב, כי הרוח שמסביבך

לא היה בה לעודדך לגלות בך את שגנוז בך. כשעלית על חופה של יפו לא היתה מלתחתך טעונה ביותר אבל נפשך היתה טעונה ביותר. דברים שבכתב שפירסמת, אני מנסה להעבירם אחד אחד לפני עיני, כדרך שהתחקיתי עליהם לפני כמה שנים, בבקשי להכיר את פרי ביכוריך, ראשית מצעדיך, והריהם לפני, למן איזה מעשי חרוזות וסיפורים קטנים, שהרבה יש בהם שאפשר לראותו כרמזים לסגולותיך, אבל העיקר אין בהם — מה שנקרא ציפורן הארי. הפכתי בצרור הביכורים והפכתי בו ואמרתי בלבי: אם נמצאו בקוראיהם ששיערו מתוכם ולפיהם את הכשרון, מבעלי הניחוש היו, אבל אם נמצאו גם כאלה ששיערו מתוכם ולפיהם את הסגולה, את הגדולה, מבעלי נבואה היו. לא אדע, אם היו בעלי נבואה כזאת, אבל אם היו, חוששני ששימשו באספקלריה כהה. בתוך האגרת שבכתב של אשר ברש אני מוצא תיאור נאה לאותה מסיבה בביתו של א. מ. ליפשיץ בלבוב, שבאת אליה בדרכך לארצנו, וקראת בה מדבריך ומתוך התיאור נרמזת הרגשה, שמכלל ניחוש היא יוצאת ולכלל נבואה אינה נכנסת. אך ניכר שהיתה זו הרגשה סתומה ביותר, שכן נאמנים עלי דברי ר' בנימין, באגרתו־שבע־ל־פה — כשהוא מספר בעליותיך המפליאות, וכל אחת ואחת הוא מסיים בשאלה של תמיהה: מי מילל, מי פילל? על כן אומר, שאף אם היו פירוורי־מילול ושביי־פילול לא היה בהם לגלות הלוט מעל הצפוי, אילולא דאיתו של הממלל האחד והמפלל האחד, דאיתך את ה. דומה, כגחלת הגנוזה באפר כן זהרה אותה הודאות מאחורי כל עמידתך, עמידת עלם נבוכ ומבויש, והיא סמכתך. משנצטרפה לה אהדת מוקירים, נתחסנה ונתגלתה גילוי אחר גילוי.

משערני, כי לא קלים היו הימים משהוטלת לאוירה של יפו וחבורת סופריה, עסקניה ומוריה. כאן שלטה מאנטליות אחרת, כאן היה אויר אחר. אפילו במולדת. שזרועות יושביה המעטים פשוטות בשמחה לכל אח השב לביתו, לא קלה הנשימה לכל גל וגל ירוק. כל שכן אם הוא בא מתחום־המיעוט. ואתה באת מתחום המיעוט, מתחום המיעוט הנלעג, לתחום הרוב, הרוב הנערץ. באת ממדינה שהפירמה שלה לא היתה משוכחת ביותר. באת ממדינה שבניה התרגלו לכך, שיהיו מבוטלים בעיני אחרים ומתבטלים בעיני עצמם. נאמר במליצת דורנו: באת מאיזור של הרגשת פחיתות הערך. מדרכו של הרוב שהוא מתרגל לראות את המנטליות שלו כמנטליות אחת וכוללת. כל שכן כשבא לתוכו מי מתחום המיעוט הנלעג. משערני, כיצד היו מבטאים את עצם המלה: גליצה. הרי, בעצם, טורחים לבטאה כך גם עתה. אני רואה את שירבוב השפתים ואת בליחת העינים. זו תנועת שפתים ועינים, שביטויה על כל פנים אינו מורה על רחש של יותרת כבוד. דרך הלצה הייתי אומר,

כי זו תנועה של בוטחים, שלא בלבד עיקרי־ערכים שבנפשם ובידם אלא אפילו חיתוך הדיבור (שאינן בו האי־האי המצוי בדיבורם של בני גליציה), ואולי אפילו הרובאשקה הם מסיני. לא קל להיאבק בביטחה זו ובעצם כל גל ירוק נאבק בה — שלשום עולי פולין, היום עולי אשכנז. ומפה לאונן: לא קל להיאבק, שהרי מאחר שניטול את עוקצי האפקט מעצם ההערכה על גליציה נודה כי היתה זו הערכה כדקדוקו של דין. אמת, היא היתה לפי החשבון הנגלה המביא במנין את שנכנס בעין לממגורה, היא לא היתה לפי החשבון הנסתר המביא במנין את שהיכה השדפון. אמת, החשבון הנסתר ידע על רוב הגרעינים המלאים, הבריאים, שלפי כוחם הפנימי עשויים היו להזהיב קמה בסאסאות שבלים כבודות־ברכה, אך מסגרת גידולם השחונה היתה בהם לגמדם, אולם החשבון הנסתר לא תשורו עין זר. ואתה נטלת גרעין כזה, גרעינך, עקרתו מגזירת־גידולו השחונה והראית מה עלום בפנימיותו, וברעוש עתה פריך לתפארת־כולנו, אני שומע ברעש איוושות־לואי של כוחות רבים, שנשתקעו במאפליה וגאולתך גאולתם, גאולתה של גולה אחת.

נבוא חשבון, מעט חשבון. נצטמצם רק בסביבת השנה, שבה נתפרסמו „עגונות“. מעל דפי עתונים, פה ושם, דברי הערכה על פינת־הספרות, פינת ספרותנו בגליציה. המשמיעים — מבניה ומשאינם בניה. בכללם גם מי שישב בה וראה אותה מקרוב על רחשה ועל הליכותיה. י. ח. ברנר. דבריו קשים ביותר והפרובינציה הזאת יוצאת מלפני עטו כמעט בסיטונות כארץ מלחה. ההגדרה היא בערך: ביצה גליציאית. יש בזה דברים שנדפסו ב„רשפים“ ונמצא להם משיב ב„יידישער ארבייטער“. כמה טיפוסית תשובה זו, תשובת נפגע, מגורה. כותבה ריתחתו מעבירתו על מידתו והוא מדבר על גסות צינית, חוסר טעם, מניה משוק הדגים בוילנה או מלפני בית הכנסת בלבוב. הוא אפילו מפליג ומדבר על סופר מוכשר־למחצה ועל בנליות. זה הוא נוסחו של הנתפס לצערו ולוקה בעמעום־ראייה. כי כמה סמיות עינים היתה כאן בדבריו של אותו משיב יכול היה לראות לאחר שנים מועטות. הכוונה לימים, כשנתפרסמו המשכי „והיה העקוב למישור“ וקוראיו עיניהם אורות לגילוי החדש הזה שנתגלה בעולם הסיפור שלנו. אז נמצא מי ששקד על כינוסם של המשכים בספר, בכור ספריך, והוא — י. ח. ברנר. הוא, שנעגם לראות שממת־גליציה וחרק שיניו בזעם, במיאוס, הוא־הוא שצהל לראות את אדמת־המלחה והנה פינה בה כגן אלוהים ובתוכו עץ רענן ופרייו, פריך, הדר. מה יפה וסמלית טירחתו של משורר ההתלבטות בכור־ספריך, מה יפה וסמלית עזרתו להשיב כבודה של פרובינציה עלובה בגיאוגרפיה, היא אדמת גליציה, ולהשיב כבודה של פרובינציה מזולזלת בספרות, היא אדמת סיפורי המעשיות. לא טוב מאותו משיב, המלא הרגשת פגיעה. היה דרכו של „המצפה“

בקראקא. שמתוך ששילם מידת־ביטול כנגד מידת־ביטול התחכם לפרש מומים כיתרונות. אלה היו קצות הגבה ובאמצע — חפירות הגנה. סניגוריה. ומה היה לשונה של אותה סניגוריה? היא ידעה: המדבר על סופרים עברים בגליציה די לראות מבטו, שמעורבים בו רגשי־בוז ורגשי־רחמים, כדי להבין שהאסוציאציה הסמוכה ביותר מעלה את הכינויים: בטלנים, בדחנים. הסניגוריה לא הכחישה, שרבים־רבים הם בסופרים האלה שהגדרה כזאת יפה להם. אך היא התחננה שלא לעשות הכללה. תחילה התבצרה בסוללת־העבר, דיברה על קרוכמל ועל ארטור ועל רפאפורט ועל לטריס, ועל פרל ועל מיוזש, ועל שור ועל אחרים. אחר כך צירפה מן החיים כרובין, כברנדשטטר, כזילברבוש, כסמואלי, כאחרים. אמת, ידעה כי אלה, במידה שעודם בקור היצירה שוב אין כתיבתם הולמת את הדרישה המודרנית, הצעירה, שכן סופרי־מעבר הם. שעל כן הראתה על ברנפלה, ניימרק, אהרנפרייז, טהון, ר' בנימין, אברהם בן־יצחק, א. מ. ליפשיץ. הזכירה גם יליד מחוז רחוק כשלמה שילר וצעירים כאברהם לבנסראט ומתחילים כאשר ברש. אך נעימת ההגנה נתגברה וניתן בה יתר ביטחה, כשנשלב במערכת השמות שמך. אחד הסניגורים האלה, שחתם שמו בפסידונים ואיני יודע מי מסתתר מאחוריו¹, גילה מידת־ניחוש יפה בכתבו אז בהכרה עצמית לאמור: גם ש"י עגנון, שב"העומר" האחרון נדפסה עבודה שלו בשם „עגנות“, המפתעת לא בלבד במידה העשירה של שירה אמיתית אלא בצורה המקורית, שאין מצוי בה אפילו שיוך של מסורת ספרותית, הוא ש"י טשאטשקיס, גליצאי („יידי. ארבייטער“, 1909, גל. 14). משנשלב וחזר ונשלב שמך פסקה הסניגוריה, פסקה פחיתות הערך כעובדה וכהרגשה. היו לפניך, היו לאחריך, אך אתה שגילית מאור שבך, מאור של גולה והנה היא מאור ישראל כולו.

יפה אמר אותו סניגור, כשהגדיר אגב אורח את דרכך: מקוריות בלא שיוך של מסורת ספרותית. קודם שגילית את עצמך לעצמך ולאחרים. ראו דבריך אור באותה בימה, שנראתה כסמל הבטלנות הגליצאית, על דפי „המצפה“. פירסום מעל הדפים האלה לא היה רקומנדציה יציבה ביותר. היתה זו אכסניה, שכאילו חרדה לקיים עצמה כיורשת „המבשר“, ספרותנו עלתה על מסילות גדולות, כמתכונת המתוקנים שבהם, הסיפור והשירה מעפילים ואילו פה, בכתלי־האכסניה, לא תחול תמורה. פה יושבים ומאכלים את מעט האויר הדלול והדחוס של הבית אטום־החלונות. הה, מסכנים אלה לא ידעו, כי המבקש לקיים עצמו באויר־הבית, לא די לו בכוחה של מורשת מעלת־

¹ לימים נודע לי כי בעל המאמר ב„יידישער ארבייטער“ — שחתיתו מאן־דהו — הוא כאיר הניש.

גירה, הוא מחוייב במהפכה. ואת המהפכה חולל באמת אחד מבאי האכסניה, צעיר החבורה, את המהפכה חוללת אתה. כי צד להעלות דבר יצירה והוא כולו מבית, כולו מקור, אינו נעזר במכריע לא בדוגמה, ולא בתבנית, אלא יונק מיסודו שלו ועם זאת הוא על הרמה של אמנות כמתוקנים שבהם — זה היה התפקיד ואתה קיימתו בדרך השלימות, לא חששת ממשב־אזיר וסלסול־רוח מקרוב ומרחוק, מנטפ־גשם ופניני־טל הנישאים מחלל אחר, גרעינך ספגם, עיכלם ונמזגו בשלך כשלך. עוד דור רחוק יתמה על העזתך — לעדור בשלך, כשהכל שלנו: השדה, משך הזרע, כלי העבודה ודרך העבודה. והעיקר, כתום עבודתך רואים הכל: שדה היא המשולבה יפה יפה בשדות־הספרויות של העמים.

בנקודות המפנה של הערכת עצמנו אתה מן הנקודות הקיצוניות — רבים שנתנו עמל־נפשם והגות־רוחם להחזיר לנו הרגשת הכבוד לעצמנו, הרגשת ההוקרה שלנו לשלנו. מתכסיסי הדיאלקטיקה היא, שאפילו המקטרגים על אִפיינו, אלה מוכיחֵנו העוֹזים, שהצליפו על גבנו שוט הלעג והסטירה ביסוד הביקורת העצמית ואף עד מידת מזוכיסמוס הגיעו, לא נתכוונו אלא לאשש בנו אותה הרגשת הכבוד. עובדת הפחיתות שלנו, הכרת הפחיתות שבנו היא שאילצתם לעלות על אותו הדרך שגחלתו הנסתרת אהבה ואמונה ואפרו הנראה שנאה וכפירה. אתה, דרכך אחרת — היא מעבר לביטול ולהתבטלות, פתיחתה וסיומה הרגשה מלאה של ערך עצמי. על כן זכית לעשות את הערכים העצמיים ביותר, שאינם שאולים דרך הקפה או דרך חיקוי או דרך כיבוש מאחרים — ערכי מסורת, ערכי אגדה, ערכי הוי וערכי לשון — כלי ביטוי לאמנות שהיא כצבת בצבת עשויה, וככל שהיא עצמיית יותר, היא גם מקפת יותר, כוללת יותר, ככל שהיא משלנו יותר היא של כל העולם יותר. אלה הערכים, שהרצים הזרזים מאחורי כרכרת אירופה ואִפנותיה, ראוּם בטלים ומבוטלים, אתה נטלתם ועיליתם למעלה למשכיל ועשיתם כלי־יצירה. עצם יצירה ופסגתה. אבן מאסו רוב בונים אתה עשיתה ראש־פינה.

לא הכל הבינו יקר ערכה של האבן הזאת. היו, כידוע לך, שראו את אבן־והטילו כנגדה אבן אחרת. עיקמו חוטמם ואמרו: סטיליזציה. זו היתה אותה האבן המפורסמת שאומרים עליה, שמשטהילה המטיל בגן שוב לא יוציאוה עשרה חכמים. אדם מסתת בחמרים של יצירת עם להעלות למעלת האמנות ודרך סיתותו מכוחו שלו עצמו ובכוחו שלו עצמו ואין לפניו אלא תבניות פרימיטיביות והוא בחינת בורא דיבורים לפי גמגומים, בורא אורות לפי צללים שקדמו להם, והללו אומרים סטיליזציה שהיא העתקה של תבנית שלמה וקודמת. ומראה מבדח הוא לראות בכללם אותו סוג שהם, כנשים

החוששות שמא יאחרו מודה מן המודות, בהולים על כל אפנה חדשה באירופה ומזדרזים לעשות כמותה, בין שיש לה שורש בנפשם ובמציאותם ובין שאין לה שורש בנפשם ובמציאותם.

לפני שנים עשיתי בעירך, שוטטתי ברחובותיה, וכשעמדתי במעלה הגבעה הסמוכה לה ראיתיה לפני כעיר מצער וסרט הכסף של נהר הסטריפא מקיפה. הייתי כתמה: כולי האי? היתה זו, בעצם, תמיהה נואלת, כדרך התמיהה הניזונית ממראה-קליפה ואינה ניזונית ממראה-תוך. כן, כולי האי — למי שכל אבן ואבן בכתלים הרעועים האלה מדובבת תעלומת הויה ושירה, סוד נפש וקורות. דבר נאה שמעתי מידידי דניאל לייבל משמו של איצי מאיר ווייסנברג שהלך לפני ימים מעטים לעולמו. פעם אחת בקיש להבין את שומעיו אמנות מהי ולפי שנתקשה בהגדרות נעזר בדרך משל. סיפר מעשה מימי ילדותו כשנסע בעגלה גדושה רוב נוסעים וסחורה. מיושב בקרן זוית היה כדחוק בין דופן העגלה ובין כלי-זכוכית גדול הנתון במקלעת-קנים. מקלעת זו היה בה קרע קטן ונשקף קטע הזכוכית הירוקה. הסתכל הילד בקטע הזה וראה בו צבא מראות — את העגלה, יושביה, את השדות הדוהרים לצדדיה, את הרקיע הדוהר מעליה, ראה כל אלה על כל חליפות חזונם. סיים: ראייה זו היא היא האמנות. כאותו קטע הזכוכית במקלעת הקנים היתה עיר מולדתך, שראיתיה ממעלה הר הפידור — אך לי היתה כשבריר-זכוכית אטומה ולך כאספקלריה מאירה, שאפילו שיעורה זרת משתקפים בה כל מאורי עולם ומראותיו. אתה ראית והראית בביתך ומביתך את העולם והיא גדולתך. ושוב עולה לפני מראה עירך כאשר ראיתיה בעיני וכאשר הראיתני בעיניך והבנתי הבנה נוספת את דברי המשורר: כי אך לשוא ישוטט יתע בן המלך ויחפש ביערות עד, בציות חול ובקרקע ימים את בת המלכה האובדת, וחמדה גנוזה זו בזהרה הגדול הלא היא כמוסה עמה פה במעמקיה — בלב הבריכה הנרדמת.

הכוח להראות אותה חמדה גנוזה שהיא סמוכה ביותר הצריך תכונה שאינה מצויה, היא תכונת הגבורה. אכן, הכוח שהיה בך להשמע לך עצמך, שלא להפתות ושלא לסטות ממה שנגלה לך כסוד דרכך וסוד תעודתך, ואפילו כשגברו הפיתויים לא היתה סטייתך אלא כהרף עין, הוא כוח ביסוד הגבורה. בשם מה לא טענו כנגדך? בשם הטבעיות שנראתה למקטרגיך כדמות לשונם, תצבורת של מלים בודדות שחיבורה שאול, והלחמתה כתרגום, מערכת ברגים מיכנית, ולא כדמות לשונך שהיא מזיגה של ניבים, תמונות, אוצר צירופים ואסוציאציות, מקור, מערכת אברים אורגנית; טענו בשם סערת החיים ומתיחותם האקטואלית החסרות מספרך ואמרו מעשי ידינו, עצם הויתנו, טובעים בים ואתה אומר שירה, העולם ועולמו של ישראל בכללו שוקע בדם

ודמע וקול כליה וקול תחיה משמשים בערבוב ואתה יושב ורוקם במתינות פרוכיות. ולא ידעו מקטרגיך אלה, כי מתוך שהם מורגלים לחישובים שאינם למעלה מלוח הכפל של דרדקי, סמויה מהם אפשרות ההכרה, כי מפעלך הורתו מתוך בעיות־החיים האקטואליות, הייתי אומר מתוך בעיית החיים האקטואלית והמרכזית ביותר, היא הבעייה: כיצד נקיים בנו את התודעה שאין אנו אבק אדם, מקרה, אלא האמצע, החי והפעיל, שבין אפרורית־שורש וירק־צמרת ושאינו מקפח בדרכו, דרך טלטול ותעיייה לתכלית, את זכר מוצאו וגידולו. זו הבעייה המרכזית ביותר ולה נתונה התמצית התוכיית של מאמצי היוצר, יוצר הדמויות, יקר מאמציך.

מבהיק משל רחוק, וככל משל הוא על דרך הדרוש הנודע על נוח בדורותיו. הוא המשל: הבית חרב, שועלים יהלכו בו, העם גולה ובוכה על נהרות בבל, רתוקות ועוני, חרפה ומצוקות, אילולא תקותם ואבדו. והנה הנה יושב אחד וכאילו מדיר עצמו משמוע את מצוקת השעה ובמתינות הוא חורז אות לאות, רושם מסורה וטעמיה ותגיה; הנה הנה הוא מהלך בפלטר מלכו ואינו גורע עינו מכלי המקדש. האַמנם אין הוא, מורם מעם, יודע תפקיד אקטואלי יותר במתיחות ימיו מיריעת־גויל וכלי־קודש? אני רואה את פני המקטרגים, אני שומע את השאלה: מה הוא, בעצם, חושב? אך מתון מתון, הנה עומדים מתי מעט על רגליהם ועולים לירושלים החרבה, בין היום למחר יתעוררו ויתקנו הפּוֹצוֹת ויבנו הבית על מכוננו. או אז הכל יראו, כי מי ששמר יריעת גויל וכלי קודש קיים גם הוא תפקיד אקטואלי. אף המקטרגים אילולא בושו היו מודים: האקטואלי בתפקידים.

סיימתי ולא סיימתי. עמוקה הבאר וכלי השאיבה בידי מועט. עוד נשוב ונשאב לששון.

[כ"ט אב תרצ"ח]

מעגל ובחינתו

א

אתה קורא במה שנכתב בו, במסות, במאמרים, ברשימות, אתה רואה אלו ההגדרות החזרות, אלו התוארים החוזרים, אלו הכינויים החוזרים ואתה אומר: פרשתו כיריעה ברורה וגלויה, פירוש דמותו מוסכם, ביאור־דרכו כמטבע שדפוסו מסויים. אך צא ונסה בראייה שמעבר הנחשב מנוי וגמור, אם לא תשער, כי המטבע המקובל, הנראה כגשר המחבר, סופו שיתגלה כמחיצה המרחקת; אם לא תדע כי בדרך לאמתו הוטלה אגדה, שהיא יפה ביותר אך גם מתעה ביותר; אם לא תבין כי אתה מחויב לפורר תחילה את האגדה. כנודע, אין לבו של אדם נמשך בנקל להזים אגדה ולהכהות זיוה, אולם משנתחוויר לך כי האגדה, שהוטלה כמקסם בדרך, מאפילה על קסם גדול ממנה, אתה אוחז באיזמל. ומה האגדה וקסמה? כעין נוסחה נועזת של מעשה חוני המעגל: כארבעה־חמשה דורות מתקעקעה והולכת הויתנו, שהיתה בה יד מהפכות, יד אַמנציפציה, יד השכלה, יד טמיעה, יד תקוה ונחמה, יד יאוש ותעתועים. בתוך אנדרלמוסיה זו, כשהויה אחת והאדם הנטוע בה נטרדים והולכים והויה אחרת המתלכדה מפליטי־כוחות ומפליטי־מאמצים תלויה ברפיוני־ראשיתה, בא אדם, שכאילו לא ידע מוצאות־דורות אחרונים והוא כולו, בנפשו ובנאצל מנפשו, כחטיבת חיים תמימה מלפני הדליקה ושעל כן הוא מעלה לפנינו את שלימות החיים שלפני הדליקה. חוני המעגל, שנמנם בצל אילנו כחמשה דורות, ננער והביא לנו מתת־יקר כפולה — פשטות וחום, תום ופשטות.

כך, בערך, לשון האגדה והיא המסתירה את הדרך לאמתו. ולא משום כך בלבד שאתה מוצא בששת הכרכים שלפניך ספרים גדולים וקטנים המעידים, כי חוני לא נמנם ואדרבה עיניו פקוחות היו ואזניו קשובות היו ונפשו פתוחה לרחש־החיים של דורו, ולא משום כך בלבד שאין אתה יכול לבאר כוחה המעודן של הראייה שלו וכוחו המעודן של המראָה שלו אלא ממה שנתחדש בנו בדורות־המעבר שבין חומה שכבר נפרצה ובין חומה שעוד לא נרפאה, ממה שנוסף לנו מאירופה שמחוצה לנו ומאירופה שבנו, אלא ביחוד משום כך, שאין אתה יכול לפרש את האצור בששת הכרכים כדבר־שירה, שרוח משורר אחד מאחדתו, אלא אם אתה שומט אותה אגדה

מידך ומעמידה כסיפור־בדים שהוא, אמנם, חמוד אך אינו חדל להיות בדייה. אף אם המשורר עצמו יאמר להיות בפרקליטיה. לא כל שכן שאר הפרקליטים, שלכאורה יש להם על מה שיסמוכו. ובאמת, מה עיקר משענתם? עובדה. ומה העובדה? ככל שהמשורר בא להעמיד דיוקן־האדם והחיים מלפנים לחומה הוא נותן את העז והמאושש וככל שהוא בא להעמיד דיוקן־אדם והחיים מחוץ לחומה או לצדדיה הוא נותן את הרפה והמעורער. כאן דמויות, מקשה־אדם; כאן צללים, אבק־אדם. עובדה זו, שאי אתה בא להכחישה, כך פירושה: צא וראה, האדם מלפני ערעור החומה נענית לו יכלתו של המשורר בגבורה והיא מתעצמת בו, האדם לאחר ערעור החומה נענית לו יכלתו של המשורר בחלושה והיא מתקלשת בו. וכך המשך פירושה: דמויות־אדם משלשום עיקר, צללי־אדם מהיום טפל ולא עוד אלא שהראשונים קרקע נפשו והאחרונים קרומה. עתה לא רחוקה התוספת: בעצם, אך כדרך טעות הוא נזקק לאחרונים ואין הם אלא כציוני־גישושו לעיקרו, אין הם פנימו אלא קליפתו.

ב

כאמור, אי אתה בא להכחיש את העובדה, כי בכרכים שלפניך אינו דומה גורלם של בני־דורות קודמים שזכו לחסדו הגדול של המשורר כגורלם של בני דורותינו שלא זכו לחסדו הגדול של המשורר, אבל אתה מכחיש בקונטרס־היוחסין האומר כי הללו באו מן הנפש ולפנים והללו באו מן הנפש ולחוץ. אדרבה, ככל שאתה מעיין יותר אתה רואה, כי בני־דורותינו הם האב ובני הדורות הקודמים הם התולדה. לאמור, בראשית היתה הנפש המסוכסכת מסכסוכי־סביבתה ודורה ועצמה, בראשית היה הנוך. הוא־הוא הניבט אלינו — אם להצטמצם בתחומי־הסיפור — מראשיתם של ברדיצ'בסקי, ברנר, גנסין, שופמן. רבים הצדדים השונים למן כלל־ההגבה ודרכה עד פרכוסי־מבט וקמטי־מבע. הרבה השוני של סביבות־גידול עושה ולא מעט שוני של תכונות עושה, אבל מעל כל הצדדים השונים נבלט ועולה הצד השווה, היסוד האחד — דור שרסקי־הגשר שמאחוריו הם לו בחזקת־ודאי ובצבוצי־הגשר שלפניו הם לו בחזקת־שמא, והוא נושא בבדידות את גורל נפשו הקרועה וגורל עמו המפורר. עירום ותהום, שנגלו באומאן ובפוצ'פ, נגלו בבוצ'ץ, רק זוית־הראייה שונה היתה כשוני־האיזור המסויים בגיאוגרפיה וכשוני־האיזור המסויים בפסיכולוגיה. זוית־ראייה אחת עירטלה את אמת־ההויה בזעקת־שבר טרגית, ראייה אחת עירטלתה באנחת־קינה אלגית וראייה אחרת, והיא ראיית המשורר, שתדבר בו עתה, עירטלתו בגיחוך־לצון גרוטסקי. אבל אל יטעך השוני שבזוית־הראייה, כי הראייה עצמה, ביסודה, אחת, כי חוית־הדור ביסודה אחת.

החוויה הזאת והראייה הזאת הן השורש הסמוי, המפרנס את האילן על סדנו ונופו וצמרתו. רק מתוך אותו הנבוכ, הרואה שממת-ההויה של בית-גידולו (היא כרמזו לשממת בית חיי ישראל כולו), מתוך אותו המסוכסך ששוב אין לו מחסה בעולם ובנפש, אתה מבין אותם, הנראים לך כנלבבים וכאנשי פשטות ותום, שאין כמותם תקועים בביטחת-מחסה בעולם ובנפש. רק מתוך העקור אתה מבין את הנטוע, מתוך התלוש את הדרך אל המחובר, ואם אתה סובר, כי המעורער והתלוש הוא כאן אפיזודה-שבאקראי ברציפות המחובר, המעורה — טעות אופטית היא לך; המעורער והתלוש הם הקרקע שהצמיחה את הגעגועים למחובר, למעורה ואף הבשילתם והבשילתם מפוארים. כל כך, עד שאתה מתפתה להכחיש בגרעיני התלישות, שהם אבות החיבור. ושוב: מה שהמשורר מצא את המחובר, המעורה במכלול-החיים מלפני דורות, בדמות החיים של אבות-אבותינו, כלומר מה שמצא כאן מפלט מפני תלישותו, בית-חסות מפני תהיית-עצמו ומבוכת-עצמו, יש לו טעמים משלו הטבועים באפיו, במסגרת-גידולו וחלל-אווירו, אבל היסוד של המפלט ובקשתו הוא לא בכתובת חופו אלא בהליכה אליו, בצורך ההליכה אליו, בהכרח ההליכה אליו. כתבות-החופים שונות — הרי ביאליק שבא לחופה של הבריכה וזהריקסמה, הרי טשרניחובסקי שבא לחופה של האידיליה ומשחקי-אורה, הרי יעקב שטיינברג שבא לחופה של ההגות וכובד-חודה. אלה בתי-חסות נאדרים שבונים בנאום בתמצית-נפשם ויפיה למלט אליהם את עצמם ואת כולנו משממת ההויה, מערעור-החיים, מתוהו-הנפש. אף בית-החסות של המשורר, שבו תדבר עתה, לא נבנה אלא משום כך ועל שום כך. לא אבי זקן וזקנה הוא המהלך בביתו וקול המפץ המתנכל לערער חומתו עודו רחוק מכל מרחק, אלא בן-דורנו, שעבר כל מדוריו והוא בשר מבשרו ועצם מעצמו, נפש עברית מודרנית בעומק פרכוסיה, והיא נמלטת מבלי-ל-סכסוכיה, מעצמה, מתוך שהיא מסיחה כביכול עצמה מעצמה ומתדמה כאבי זקן וזקנה המהלך בביתו וקול המפץ המתנכל לערער חומתו עודו רחוק מכל רחוק.

מסיחה עצמה מעצמה — כך הכוונה, החפץ. לכאורה כוונה שנתקיימה, חפץ שנתקיים. בוא וראה: הרי לפניך אלה הצללים המטושטשים, המהוהים של בני דורנו לאור הגרוטסקה והרי לפניך אלה הדמויות הבולטות, המוצקות של בני דורות קודמים לאור הלגנדה ואתה בורח, ובנפש חפצה, מאורה הנערב והמעומעם של גרוטסקת-היום לאורה הטוב והצהיר של לגנדת-שלשום ואתה מהלך בבית והליכתך רווחה ובוטחת כמי שהמיר חלל בשפע, היסוס בביטחה, שמא בודאי. אבל לאט לך, עוד אתה יושב לשולחן וזן עיניך בר' יודל ומתקנא בו על כוחו, כוח תומו ותמימותו, והנה הסב מעמך פניו

ותחת האַנפּאַס ראית את הפרופיל ופתאום נגלה לפניך, כי הפנים האלה פתוחים לכפל-ראייה — כאותו הרף עין שבין האנפאס והפרופיל הוא הרף עין, שבין הבוטח והנבוך. ניכר, מי שברח ממבוכתו לביטחתו של ר' יחדל הביא בו את מבוכתו שלו וכבעל כרחו העמידו כפול-פנים, עד שהמתבונן במעשים שלו שוב אינו יודע עד כמה הם תמימים ועד כמה הם מגוחכים ובנפשו, נפש המתבונן, שרויים, בשכנות צפופה, הערצה ולעג, שאינם מתחלפים לסירוגים אלא משמשים בערבוב גמור.

ג

כי המשורר, שבנה לנו בית מידות נפלא כזה למלט עצמנו ממבוכה, לא מילט עצמו ממנה (לכאורה מילט עצמו לחלוטין בספרי ה"כינוס" שלו, אבל באמת לא מילט אלא הבליע עצמו, ביטל את עצמו, בחינת את עצמו עזב ואת תורתו שמר). בצדי דרכו מתגוללים צרורות, שאין דעת מפרשיו נתונה להם ביותר. הכוונה לסיפורים המוזרים שלו, שבהם ישיח לנו מנפשו ורחשיה. מה תעגם נפשנו בחלל-אימים זה, שמאורעות ופירווי-מאורעות וחזיונות ופתותי-חזיונות עוברים בו בלולים וללא-שחר והנפשות משוטטות תוהות ובוהות והכל נושם בנשימות פסוקות אויר מבוכה נואשת ומיאשת. אמת, אין אלה מיטב-הסיפור שלו, אולם כשם שאנו מוזהרים שלא להקל בעמדת-המפתח שבסיפורים על דורו החלול של היום, אף שאינם מעולים בטיבם כסיפורים על דורו המלא של שלשום, ואדרבה הראשונים הם כמסד, כך אל נקל בעמדת-המפתח שבסיפור המוזר. קל להניד יד ולומר: קפריסה. ביחוד שהנדת-יד באה להציל אגדה חביבה. אבל הסיפור המוזר הוא העודה אבטובייגרפית מובהקת ובה פשט ורמז למתחולל בנפש המשורר והיא נפש אדם הנקלעת נבוכה ביער-התהיות ומבקשת חסות לעצמה במצודת פשטות ותום, אולם גם במצודה זו לא יחדלו מבוך ותהייה והאידיאל של התם והנלבב, המפלט מפני פיצול ושסע מתגלה בתוכה ופניו בשעה אחת לכאן ולכאן, ומתוך גזירת-הכפל נישאים הכיסופים לשדמות-האגדה הזרועה יצירי-אדם שהם ממש-לא-ממש. הם הכיסופים לפלא התמימות, שנתגלו בשעת חסד ובאיש חסד הוא חנניה בלבב ימים.

[אליל, תרצ"ח]

ועוד זאת

א

כחידה גדולה, המציצה מחביונה החכם־עמוק אל הפתרונות השונים ביותר של גדולים וקטנים ומניחה להם, שיהיו נדחקים ומתהוללים מסביב לסתר־מפתח — כן, כמדומה, מציץ מפעלו של ש"י עגנון אל הפירושים המריבים־זה־עם־זה, שנצברו סביבו, במשך ארבעים שנה ובשיתופם של שלושה דורות. זאת היא הצצה חכמה־עמוקה של חידה, שעיקרה הוא לגלות את עצמה לעצמה, וביטחה שאינה־מצויה נוצרת את דרכה לתודעת־עצמה ושומרתה מפני הקלה שבסטיות ותעיות, מתוך שהיא מקיימת אותה בנאמנות דרוכה, כמעט־מחרידה, לעצמה. כנראה, ניוזנית אותה ביטחה בתחושה עמומה אך חסינה, כי תודעתיותו של ההווה היא מסגרת צרה מכדי תפיסה שלימה של המפעל הזה, ואך דור רחוק יותר יהא בידו לתפוס מלוא־היקפו ומשמעותו. בדרך־כך מתגלית הקטעיות של ההערכה הביקורתית לגבי המפעל הזה, לא כחסרון־יכולת של המעריכים, אלא כחסרון־בשלות של הזמן. הקטעים, על סידורם הכרונולוגי, מסתכמים, אמנם, לאחר שמיטת־סתירותיהם, כהליכת־מעמקים מן הרבדים העליונים אל הרבדים התחתונים, אך ההשגה הביקורתית של אחרון־שלביהם מצריכה מידת־רוחק ומידת־שחרור שהיא, בגבול־ידורנו, על כפיפותו האידיאולוגית־זמנית — מידה אילוורית.

ב

כשאנו מתבוננים בקטעים אלה, אנו שומעים תחילה את הפירוש, שהיה רווח עם הופעת הביכורים (ביחוד „והיה העקוב למישור“), ושיש לו חסידים א־נרכוניסטיים עד עצם היום הזה: הנה — אומרים הללו — לפנינו חזיון מופלא: סופר וסיפור, שאינם יודעים כל־מאומה על תהפוכות הדורות האחרונים, כאילו חייהם של ישראל לא נודעו עם תנועות ההשכלה, הא־מנציפציה, הסקולאריזציה וכדומה. כאילו ההווי של ישראל לא נרעש ולא נתפורר בסערת התנודות והמשברים, וחי ומוסיף העולם הישן, החתום בתוך עצמו, על שלימותו ההארמונית וביטויה המובהק, התמימות. אין זאת כי אם המספר ישן היה ובשנתו פסח על כמאה וחמישים שנה, ועל דרך־שהיא כמובנת מאליה המשיך לטוות החוט, שלגביו לא נפסק וממילא לא ניתק.

אמת, ראייה כזאת במספר ובסיפורו היה לה על מה שתסמוך — הן מצד הענין: נוסח של סיפור־מעשה, הן מצד הלשון: נוסח של ספרי־ידאים — אולם היתה זו ראייה המרפרפת על גבי השטח, והיא ככיכול התפתחה לאותה אמנות אפית מיוחדת, היודעת בשטח עילי של חלקלקות מפתה לחפות על הקרקעית התחתית של עומק־ניגודים. ראייה זו לא נסתבר לה, כי האספקלריה המאירה־מזהירה של ההארמוניה איננה צירוף אריתמטי, אלא היתוך אמנותי של הקומפוננטים שלה בחומר ובצורה; לאמור, בעצם אין ההארמוניה אלא בלבולת דיסהארמונית, שנרתמה בכוחה של יצירה — גן־העדן, הנשקף על פני שטח האספקלריה של הסיפור אינו אלא הגלגול האמנותי של הגיהנום במעמקיו של המספר. כיום אנו רואים בביורר, עד מה המספר, בתימאטיקה שלו, על ריבוי פניה, ביטל אותה תפיסה רדודה ראשונה, אך גם אז עשויה היתה עין־בוהן לצוד בחזית התמימה של ביכורי־המפעל את צלו של התוך כבד־חבעיות וטעון־התסביכים, כשם שאותה עין היתה חייבת להבין, כי רק מי שספג כל פרפור של נפתולי־הלשון בדורות אחרונים והיתך בקרבו את התהליך העצום הזה, יכול היה להתעלות לאותה מקוריות, שפתחה בבת־אחת את מעיינות־הלשון הסתומים להחיותם, מתוך הרחבה והעמקה, לשם הביטוי האמנותי הצעיר, באופן שמיבצעו של מנדלי היה בחינת נהר, שנהפך עתה לים. המהפכנות של המיבצע הלשוני הזה, שגילוייו על דרך לא־מהפכנית, נעוצה בכך, כי תפקיד שהיה עשוי להלך בשביל־חול שטוח של סיגנון לא־אישי, העפיל במעלה־הר של סיגנון אישי ביותר.

ג

וכן מתפרר גם פירוש מאוחר יותר: הנה לפנינו העממיות על טהרת־האמת, שגדולים וקטנים השתוקקו אליה ולא זכו אלא במגע־קצה־שוליה אך לא הגיעו לנקודת־לבה; הנה לפנינו מי שלא ידע את שסעונה הפרובלימאטי של הנשמה היהודית המודרנית, ואת יתמותה הבדודה והמיואשת, ובריתו עם אלהים, עולם וחברת־אדם, שהיא ללא סידוק וסדקים, אינה יודעת התנגשות קצוית והיא כעצם־המרגוע העגול (ביחוד „בלבב ימים“). גם עתה הוחלפה מצולתה העכורה והרותחת של נשמת האמן באספקלריה הצחה והשלוחה, שהוא העלה אותה בקסמים מתוך מעמקיו שלו עצמו. לא הובן, כי אדרבה, עצם הקסם, המעלה את העממיות לפיסגת הארשת האמנותית, הוא המוכיח את המתיחות־ללא־חומלה שבין העולם, שהאמן ברח ממנו, ובין העולם שהאמן ברח אליו; ועין מאומנת תבחין גם בקפלי־המשי של ההשתוות ההארמונית את קמטי־החספוס של המסזכסכות הדיסהארמונית. אמת, התיאוריה על התמימות ועל העממיות קיימה את עצמה כמה זמן

מכוחה של טענה שאינה שלא כדיון, ושהצביעה על השוני של שני סוגי הסיפורים — אלה, שעיסוקם בדור רחוק (ביחוד „הכנסת כלה“), פיעפוע מהות רחית-דם; אלה, שעיסוקם בדור קרוב (למשל „גבעת החול“), נשמו הוורון רזה-צלילים. יתר-על-כן, סוג-הסיפורים הראשון התנענע ברצינות קדושה, המעוטרת הומור מחוטב; סוג הסיפורים האחרון התנוודד בלעיגה חילונית, המכולבת סאטירה מבודרת („בנערינו ובזקנינו“). אבל גם טענה זאת דהתה משכבר — הסיפורים והרומנים מן העבר הקרוב, בין אלה הספוגים ליריות אָלגית דקה („בדמי ימיה“), בין אלה השקויים חיוך הומוריי דק ועדין („סיפור פשוט“) ומתארים את העיירה מלפני דור; הסיפורים והרומנים, שרחבתם האפית מקיפה תקופה שלמה, בין על סיפה של שקיעה („אורח נטה ללון“) בין על סיפה של זריחה („תמול שלשום“), כל אלה מוכיחים, כי כוח-העיצוב של הקרוב אינו פחות מכוח-העיצוב של הרחוק, ואדרבה — הקבלה של ערך ומיבצע בין התיאורים של הרחוק-רחוק ובין התיאורים של הקרוב-קרוב מראה גידול מפתיע של עצמת-יצירה, שהצמיחה מגרעינה אילן משופע, בשחוק-פלאים של ריבוי תימאטי ואחדות מהותית.

ולא זו בלבד, הסיפורים על העבר הקרוב ביותר, הסמוך לתחום-ימינו („אלו ואלו“) עד לסיפור המתפרסם והולך עתה („שירה“) מוכיחים, כי כשם שנפתענו למראה כוח השליטה האמנותית בהווי של יודל בטלן הרחוק והתמים. כך אנו נפתעים למראה כוח השליטה האמנותית בהווי של אינטליגנט פרובלימאטי וקרוב, באופן שהשליט המושלם בגדולות ובקטנות ההיסטוריות והפולקלוריות, הוא שליט מושלם בגדולות ובקטנות הפסיכולוגיות, אם דבר-אלמנטריות (הכלב בלק), אם דבר-עדנה („שבועת אמונים“).

ד

אל בין הרומנים והסיפורים כאילו נתגלגל צרור מיוחד ויוצא-דופן של דברים משונים, הקרויים: ספר-המעשים, ואלו תעודות מענינות עד-תום. בהן מניח לנו האמן לחרחך כדי רגע, מה מתרחש, בעצם, מפנים-לנפשו. מה מראה עולמו הפנימי ביותר בלא המשמעת האמנותית הרותמת את האנדרלמוסיה התהומית. פה, לתת א, מתערבים עד-זוועה העולמות, שהאמן מראם שם, לעיל א, כספירות סגורות; פה מצוי החומר ההטרוגני לעיצובים ההומוגניים שם. כאן אנו עומדים על ההבדל המכריע שבין עגנון ובין סופרינו בני-דורו — מתוך שהעמיק לצמוח מהם אף הגביה לצמוח מהם. כי בשעה שהם חיו, בקליטתם האמנותית, בממש לכל המרובה שני דורות, לרוב דור-האב ודור-הבן, ועמדתם האידיאולוגית, ברגיל בהדגש פובליציסטי,

סייעתם להקל על המתיחות שבין הדורות ; הרי לפנינו כאן מספר, החי, בקליטתו האמנותית, בממש לכל המועט חמישה דורות, הממלאים את החלל ההיסטורי הגדול שבין ראשית החסידות עד היום הזה, והוא חי אותם על ניגודיותם, ומתוכה הוא מציל את עצמו הצלה יציריית על ידי עיצוב אמנותי של כל עולם ועולם בחינת הסגר אבטונומי של ספירות, שהתהומות ביניהן נגשרות גישור רעיוני בכוח ודאות של רציפות היסטורית, ומבחינה אמנותית — בכוח ביטחה של אישיות מוצקת.

[אייר תשי"ד]

לענין ספר המעשים

א

אפתח בדבר־חידוד, והוא מעשה בר' מרדכי דוד בראנדשטטר שנשאל: מזקני הסופרים אתה, משיירי „השחר“ אתה, שלושה דורות של ספרות וסופרים עברו לפניך, תמחול בטובה, שנשאל אותך, האם אתם חשבתם מה בראשית גילוייו של ביאליק? השיב דרך שאלה: וואָס מיינט איר; אַז די לייבעכע דאַרף וואַרפֿן, מאַכט זי צומערשט מאַנעווער, און וואַרפט א פאַר יאָר קעצלעך; ניין, אַ לייבעכע וואַרפט פֿון סאַמע אָנהויב אָן לייבעלעך. משמע: כסבורים אתם, בבוא לביאה להמליט, היא עושה תחילה מעשי־תמרונות, וקצת שנים היא ממליטה גורי־תחולים; לאו, דרכה של לביאה שהיא ממליטה מתחילה גורי־אריות¹. הנשאלים נחה דעתם מתשובתו ומרוב צחוקם לא חשו, כי הזמן שיטה בהם, שהרי הוצרכו להקשות: אמת, דרכה של לביאה כך, אבל אתם, האמנם ידעתם כי לביאה היא? האמנם הבחנתם באותם גורים כי הם *felis leo* ולא *felis domestica*? או בלשון אחר: האמנם ידעתם להבין מראשית אחרית?

הקושיה הזאת, שאותם אברכים לא השכילו להקשותה מתוך שהניחו לו לאותו פיקח שיפטרם בדבר־הלצה, דין להקשותה בפרשה שלפנינו. ואין הכוונה לדור ראשון, האמנם בשרוט אותם ראשונה קולמוסו של שמואל יוסף טשאַטשקיס חשו כי נשרטו *ungue leonis*; הכוונה לדור אחרון, האמנם קריאתם ואפילו כמותה כלימוד ולימודם כמותו כחקר, בכתביו של ש"י עגנון, היתה על דרך המבין מראשית אחרית. כלומר, האם כל תחנה של יצירתו, שנלווינו לה בתשומת־דעת, עשויים היינו להבין מתוכה את התחנה שלאחריה, עד שהיינו רשאים, בבוא עת התחנה היא, לפסוק: ידענו, שיערנו, ניחשנו. חוששני, כי אם לא נאחו בתחבולתו של אותו משכיל ערום, ולא נתמלט גם אנו מדרך הישר של האמת החמורה אל הסימטה המעוקלה של ההלצה הקלה, לא נוכל אלא להשיב תשובה של לאו. כולנו חכמים, כולנו

¹ לחידודו של מרדכי דוד בראנדשטטר ראה בספרי „קערת צימוקים“ סי' 270, ולענין השחוק בשני בעלי־חיים הנמנים עם משפחה אחת, אך כל אחד שם־דבר למהות וסמל שונים בתכלית, כבר הבאתי שם חרוזיו של נתן אלתרמן: „אל נרגיל לתנופת תחולים בחצר / את הזמן שנוולד ארי“.

נבונים, כולנו יודעים את עגנון, אך מצוה עלינו להודות: לא ידענו, לא שיערנו, לא ניחשנו.

ב

ושלא להרחיק עדותי, אקרבה ביותר, בחינת בדידי הוה עובדא: לפני עשרים ושש שנים לאחר צאת אסופת־ראשית של כתבי ש"י עגנון מכוונסים בארבעה כרכים, ראה ב. כצנלסון, ממכבדי המספר וממכובדיו, לציין את המאורע הנחשב בגליון מיוחד, מכופל בשיעורו, שרוב מצעו נכבש למאמרי, שהתנוססה מעליו כותרת פרטנסיונאלית למדי¹. אולם יורשה לי עתה להתנצל ולומר, שלא נטלתי גדולה זו לעצמי, אלא הוטלה עלי — השם שקבעתי למאמרי היה: עם ארבעת הכרכים; אולם העורך, שנראה לו השם הזה כשם כולל לאותו גליון, קרא את מאמרי בשם: לחקר עגנון; וכך נעשיתי, שלא בכוונתי תחילה, ואולי גם שלא בטובתי, חוקר, וכך נעשה חיבורי — מחקר. בימים ההם, שהספרות על ש"י עגנון לא היתה משופעת, כדרכה וכמידתה היום, ניתן לו למאמר כמאמרי שיעשה רושם, וביותר שעיקרו היה דרך עירעור על התפיסות המקובלות, ואם לדקדק, הרי בעקיפין היה דרך עירעור על התפיסה המקובלת, שדפוסה נקבע במטבע, ניצוק יפה יפה, בידי ר' אלעזר מאיר ליפשיץ². כלל תפיסתו של אותו חכם שנון ניתן להגדירה על דרך ציור: ש־האומה עשה עמה חסד גדול, שהוריד לפני כמה וכמה דורות נשמה וחתך את גורלה כמהדורה מיוחדת של הוני המעגל — עד שבאה בינינו ישינה היתה וננערה, לא לשבעים שנה אלא כמעט למאתיים שנה, ונמצא שלא ידעה זיעזוע וניתוק, קרע והפסק־בינתים, ועשויה ואף מסוגלת היתה להוסיף ולרקום את מסכת השלימות, כהיותה לפני משברם של הדורות האחרונים. עירעורי לא זו בלבד שהכחישו בעצם התרדמה ואפשרותה, אלא טרחו להוכיח את הערות הקיצונה כמידתו המכרעת של המספר ואת נפתולי הדורות האחרונים כיסודם של סיפוריו, ביחוד סיפוריו שענינם חיי דורות ראשונים.

¹ הגליון שהוציא ב. כצנלסון עם פירסום ארבעת הכרכים הראשונים של כתבי ש"י עגנון ולכבודם — הוא מוסף „דבר“, ב' ניסן תרצ"ב, והוא נמצא, מתוך שהחזרתי לו שמו מעיקרו, בספרי „אבני בוחן“, תשי"א, עמ' 182-208, אף בספרי „בין דין לחשבון“, תשכ"ג, עמ' 169-185, וכן בספרי עתה.

² מאמרו של אליעזר מאיר ליפשיץ: ש"י עגנון, נדפס ראשונה בהשלה, תרפ"ו, כרך מ"ה, חוב' ג'—ד', עמ' 239—247, ובשינויים בקונטרס, בהוצאת משה מרכס, ברלין תרפ"ו. כפי ששמעתי ממנו, הרי בבואו לסדר כתביו אמר תחילה להוסיף פיסקה על דרך רמיזה ממצה על המשך התפתחותו של המספר ועל דרך תגובה ממצה על מעריכיו, אך כנראה ויתר על כך, שכן מאמרו ניתן במהדורתו השלישית, בכתביו, תש"ט, כרך א', עמ' ר"ה—רכ"ד בלא שינוי. והוא ציין זאת בהערות שוליים.

עירעורי אלה כתובים במאמרי ההוא ומי שקרא קרא, ומי שלא קרא ויש לו שעה בטלה בין מנחה למעריב יכול לקוראו בספרי הנוכרים. ומי שאין לו שעה בטי"ו, דיו שייצא לרחובה של קרית־ספר וישמעם מפי אנקורי־הגגות, שדרכה של מנגינה סבירה שהיא נקלטת להם מאליה. ובעצם, גם זה טורח מיותר, כי מה צורך לבקש בתוך הפירוש מה שנמצא בתוך הכתוב — ארבעת הכרכים הראשונים נוספו להם אחים מרובים מהם, והם מוסיפים ומערערים, בגלוי ובמבורר, תפיסתו של אותו חכם והנמשכים לו עד עתה. אולם כדי להחזיק מעט טובה לעצמי אומר, כי בימים הרחוקים ההם היה בעירעורי צד של העוזה וצד של חידוש, ולא אעלים כי לאחר פירסומם חיכיתי, בעירוב של ביטחה וחרדה, לפגישתי עם אותו חכם שעירעדתי עליו, והוא שחש, כנראה, באותו עירוב, נתן בי חיוכו המחוכם ופסק פסוקו: קראתי קראתי ושוב ראיתי, כי לענין עגנון הכל גונבים מליפשיץ, ואתה, שביקשת להראות פיקח, גנבת גם אתה ממנו, אלא אמרת את ההיפך. השתדלתי להאמן לו ולהיות פיקח ושאלתי: והיפך זה מה הוא בעיניך? השיב: quod demonstrandum esse, כי אפילו מפורסמות צריכות ראייה, שאינן מפורסמות לא כל שכן.

ואמנם, הדימונסטריציה הזאת לא איחרה לבוא — לא יצאו אלא כשנתיים ימים וש"י עגנון פירסם קבוצת סיפורים, אחדים קטנים יותר ב"דבר" ואחד גדול במקצת "פת שלמה" ב"מאזנים", שלימים נצטרפו להם שכמותם, ולשנים נכללו בשם "ספר המעשים" גם בכרך כתביו הקרוי "אלו ואלו" גם בכרך כתביו הקרוי "סמוך ונראה". בימינו הסיפורים האלה נודעים ואף מודעים בשילובם בתוך כתביו, אולם עם ראשית פירסומם היה רישומם כהפתעה גמורה לרוב קוראיו ומעריכיו, שהתקשו להבין, כי "הכנסת כלה" ו"ספר המעשים" מרועה אחד ניתנו; וכשניסיתי, תחילה בעל פה, להוכיח, עד מה התפיסה, שטרחתי על הסברתה, באה עכשיו על מלוא־אישורה, בחינת הודאת בעל־דין כמאה עדים, פטרני רא"מ ליפשיץ באמירה חדה, כי דברים אלה אמר התנא כד ניים, ואילו ב. כצנלסון, שנטה לדעתי, אמר: ואף־על־פי־כן אין זו אלא קאפריסה של אמן, ואמן מותר בקאפריסה.

ג

דברים שאמרתי בעל־פה, הרחבתי בכתב¹ ועיקר־כוונתי היה להראות, כי סיפורים אלו מעלתם אינה כל־כך בגופם ולגופם אלא במה שהם מגלים, על דרך אוטנטיות, את נפש המספר לאמיתה, את פנים־פנימה, והיא נפש

¹ ובספרנו עתה במאמר "מבוכה וגלגוליה".

מודרנית, נבוכה ומזועזעת, הממלטת את עצמה מתוך מבוכתה וזיעזועה לתוך הווייה של שלימות מחוטבת, כשהמבוכה — מציאות ואילו השלימות — חזון, השלייה, משאלה. לאמור „ספר המעשים“, לפי תפיסה זו היה מוחזק כצורך תעודות המבארות מה טיבה של המצולה במעמקיה, על געשה וריגשתה, על סבכה ופיתוליה, קודם שהיא מצטללת, בכוחה של אמנות, כאספקלריה צחה של פני הבריכה הרוגעת. אבל עתה, ממרחק־הימים, חובה לומר, כי המשך־יצירתו של המספר אינו מניח בידנו להסתפק בתפיסה הזאת, שעיקר צמצומה במה שהעמידה את „ספר המעשים“ כביאור של שלפניו, בעוד שעיקרו במה שהוא ביאור של שלאחריו. ודאי, כי אלה שראו את „ספר המעשים“ כסטיית ארעי, כל־שכן כשעשוע של קאפריסה, היתה טעות גמורה בידם, אבל שגה גם מי שהסתפק במה שלמד על פיהם להבין מאחרית ראשית, ולא נועזו ללמוד על פיהם לשער מראשית אחרית. כי באמת „ספר המעשים“ הוא מוקד של התפוצצות, שפרצה בגלוי, כדרך שעמעמה קודם בסמוי, ושהדיה מתגלגלים ומוסיפים וסערתה לא שככה עד עתה. שעל כן דומה, כי ממרחק־הימים אין להסתפק בקביעה אחת, כי „ספר המעשים“ גילה את שהיה מוצנע לפניו — נפש מודרנית רופפת בעמידתה ובורה מעצמה לצילם הגדול והטוב של דורות אחרים, קדומים; נפש שגדולה בה התמוטה ושמיתת־היסודות, והיא מבקשת אחיזה בבסיס המוצק וביסודות המאוששים של עולם מבוצר בבטחונה, מבקשת מפלט לה בניגודה. כשם שאין להסתפק בקביעה אחרת, כי „ספר המעשים“ מסייע לגלות, עד־מה יסורי הנפש המודרנית מחלחלים לא בלבד את ההווייה שהאמן בורח ממנה אלא גם את ההווייה שהאמן בורח אליה; עד־מה המבוכה־שבאתגליא במציאות היא מבוכה־שבאתכסיא בחזון, באופן שהגיבור־לא־גיבור שעיקר במבוכתו כדרך גילוי ב„ספר המעשים“, והגיבור־לא־גיבור שעיקר בבטחונה, כדרך גילוי ב„הכנסת כלה“, הם ביסודו של דבר שניים שהם אחד.

כי כך נראה „ספר המעשים“ מצד ייחוסו אל שלפניו, ולא כך הוא נראה מצד ייחוסו אל שלאחריו. כי מצד ייחוסו אל שלאחריו הוא נראה בעיקר במה שהוא משקף את הנפש בגודש־רבדיה, באפס עקרון מסדיר הגוזר עליה להיות מערכה של הגבל־ומן והגדר־מקום, של הבלט־עיקר והבלע־טפל, של מוקדם ומאוחר, וכדומה בכללים הנוהגים בחוקיות המחקרית. ולא עוד, „ספר המעשים“ הוא ראשית־מסה להחלץ מעקתה של החוקיות המחקרית הזאת, שהמספר נאמן לה ביחוד ב„הכנסת כלה“. כוחו של האפוס הזה הוא במה שמחברו יודע לחיות ולהחיות תקופה רחוקה, וגם בה הוא יודע לחיות ולהחיות תקופה רחוקה ממנה, אולם דרכו אינה שונה מדרכו של חוקר, ואפשר שדיוקן־אב היה לו מי שנזכר בסיפורו „האבטובוס האחרון“ ושנאמר

בו, כי היה „בקי בהוויות העיר ומכיר את כל המצבות שבבית הקברות הישן ויודע לקרות את הכתב שעל גבי המצבות בניגון של כל דור ודור שטמונים מתחת למצבות“. כמותו כמספר שלנו יודע לקרות את הכתב בניגונו של כל דור ודור, אלה רובדי מוצאו וגידולו שנעשו לו כרובדי־נפש, וקריאתו על פי ניגונו של כל דור ודור. הקריאה הזאת, כפי ששמענוה ב„הכנסת כלה“, נשמרת בה החוקיות המחקרית — שמשקבע דור מסויים כמצייאות החיה, נקבעים הדורות שלפניו כזכרון בלבו וכסיפורים בפיו, וכן ניתנה בתוך תחומי סיפור־מסגרת, שהנסיעה מסייעה לשינויי־נופה וחילופי־סביבותיה, האפשרות לחיות ולהחיות מעגל־דורות. אולם כך פני חזונו של המספר, משנכנע למשטרה של החוקיות המחקרית, ולא כך פני חזונו כדרך ריבודו ופירכוס־רבדיו ועירבובם בנפשו, בתודעתו, בזכרונו, בדמיונו. מה פני גילויי בהם — קצת טפחים נגלו לנו ראשונה ב„ספר המעשים“, אלה סיפורים המשקפים את חזיונה של הנפש לאמיתת־חזוייתה ולפי חזויית־אמיתה. הגבולות בין הרחוק והקרוב, בין אתמול והיום, בין החיים והמתים נטרדים והולכים, ואנו רואים בעליל מה ואיך הם פני הנפש והתרחשותה, ומשנחלצנו מגזירות החוקיות המחקרית, אנו נושמים אירה של החירות החזיונית, שהיא עצמה אמיתה, אמינותה.

ד

ראשית־מסה לפרוייקציה נאמנה של ההווייה החזיונית היתה „ספר המעשים“ — היא שהולכה לימים למסת־סיפור נועזה כמו „עידו ועינם“, שבה מתחולל, על פני רצועת תיאור אחד של מקום וזמן מה שנפרד בממשות גם מבחינת המקום גם מבחינת הזמן — ראשית ואחרית, קדמות וחדידוש, פריהיסטוריה ומודרנה; כשם שהולכה למסת־סיפור נועזה ממנה „עד עולם“, שבה חירות־הריקמה בונה הווייה היסטורית שלא היתה ולא נבראה בתולדות, וממילא לא במחקר, אבל היא הויה וברואה בשירה, ואנו חיים אותה, בתגבורת של התפעמות, כעולם שאין כממשותו.

כי אם נבדוק בסיפורי „ספר המעשים“ לאור מה שבא אחריו ומתוכו. נראה בו מה שלא יכולנו לראות לאור מה שהיה לפניו — ולא עוד, אלא נמצא, כי כשם שסיפורים אחדים ניתן לגלות בהם גרעינים של יצירות נחשבות שבאו אחר־כך, כך סיפורים אחרים ניתן להניחם גרעינים של יצירות נחשבות העתידות־לבוא. כי ב„ספר המעשים“ עקר את עצמו המספר בגלוי מתוך סכנה, האורבת, ועל־הרוב גם לוכדת, את איש־השירה — משהעלה מפנימו ריקמת־חזון על מתכונתה במציאות אמנותית, הוא מתפתה לפטור את עצמו מחובת הקשבת־תמיד לפנימו ולתסס־פנימו והוא ממשיך את ריקמתו מקצה כיבושו והישגו. כי מחבר יצירה כמו

„הכנסת כלה“ היה בו הכוח לא בלבד לכתוב, אלא אף לפרסם את „ספר המעשים“, ודאי שהוא דבר הראוי לציון מיוחד, אולם הכוח הזה הוא אך תולדה לכוח גדול ממנו — כוחו שלא להפתות לדפוס הנקפא של הישגו בחוץ אלא לצותת למרוצה הרהוטת של אמיתו בפנים.

ומה שלא היה ברור לקוראו ואולי גם לו לעצמו, מתברר והולך בהמשך יצירתו ומתוכה — כורח דרכה, שתחילתה קבלת עולה של החוקיות המחקרית, המשכה פריקתו וסופה הכרת שיווי-מעמד של כל יסודות-חזיונו המתגלים לו וכדרך שהם מתגלים לו; שיווי-מעמד שפירושו שיווי-זכות לערך ולתפקיד ביצירה ויצורה, ודאי, גילויה של הכרת שיווי-מעמד זו והכרת שיווי-זכות זו ב„ספר המעשים“ עודו בבחינת גמגום, אולם זה גמגום שהמשכו דיבור ברור ומפורש ואחרית ביטויו מי יגידנה, כשקראנו לפנים ב„הנרות“ בעניין המספר הנכנס אצל מוכר-ספרים, ומוצא ספרים כתובים שומרונית: „קריתי בהם ותמהתי שאני קורא ומבין ותמהתי שכל מה שכתוב כאן ידוע לי. מהם דברים שאני עצמי כתבתי ונעתקו לכתב שלהם, ומהם דברים שביקשתי לכתוב ולא כתבתי, משום שהקולמוס לא קלט אותם“, ואנו שומעים על זקנו העומד מן הצד ומביט בו, אף אנו תמהנו כשתי התמיהות האלו, ואף אנו עמדנו מן הצד והבטנו; אולם כשאנו קוראים היום את הסיפור הזה, ואנו מגיעים לצמד תמיהותיו של המספר, שוב אין אנו תמהים, ואף המספר לא יוכל לומר לנו שהוא תמה, שכן בינתיים כתב את „עידו ועינים“ ומתוכו למדנו כי, אדרבה, הגילגול של קורא שומרונית וכותבה נראה לנו גילגול צעיר לגבי הגילגול של קורא לשון-קדומים וחוקרה, לשון שההיסטוריה עדיין אינה משערתה.

ולפי ש„ספר המעשים“, לפי סדרו בספרי המספר, הוא מעשה גלוי ונועז של שבירת מסגרות ושל ניתוק כבלים, אין אנו נוחים להסבר שניתן לו על דרך זריקת ההברה: קאפקה, ביחוד כשהסבר בא בליווי קריצת עין שפירושה: חולי של אפנה הוא וישאנה הרוח. כי אם מותר, כדרך ההיתר שהוריתי גם לעצמי, להטריח את זכר קאפקה לענין הדמיון של דחיסות האוירה הכבדה והמכבידה, כאוירת הנדנוד בין חלום והקיץ, הרי אסור להטרידו כביאור של ממש, ואין כוונתי לענין בירורה של זיקה ומידת-זיקה לקאפקה, שראוי לבדוק בה, כשם שראוי לבדוק בזיקות אחרות ושונות ביותר — המסון, גוטפריד קלר, פונטאנה, אולי גם הסה; הכוונה להדגיש כי הצד השהה בין סיפורי קאפקה ובין „ספר המעשים“ הוא בכך, כי אותו צד שזה הוא כל קאפקה כולו, ואך קורטוב של עגנון, וגם קורטוב זה יותר משהוא ענין של מהות הוא ענין של פונקציה, והיא פונקציה אורגנית ביותר, „ספר המעשים“ הוא כעין אמצע בתהליך, אמצע של התפתחות, ביתר ויוק: אמצע

של התפוצצות. מירשפ־שירטוטים הוא למערכת־ציור נמרצה ונרחבה כזאת. שקצתה כבר ראינו וקצתה, אולי אפילו עיקרה, עוזד עלום ממנו.

ה

כי כשם שהחוקיות המחקרית, שהמספר נהג על פיה, ראשית גילייה סיפורים קטנים שסופם אָפּוּס של „הכנסת כלה“, כך הדין נותן, כי החירות החזיתית, שהמספר נטל לעצמו ב„ספר המעשים“ סופה אָפּוּס, שאין אנו יכולים אלא לשערו במעומעם. ואם מותר פירושה של השערה זו נאמר, כי אפּוּס זה צורך והכרח הם לו שיתרחש באשר אין עיכוב לזימונם של רחוק וקרוב, מוקדם ומאוחר, עובדה והרהור, ממש ובדות, כאשר אין גבול וגבולות. אין אתנו נביא שיידע להנבא, כי אמנם יהיה זה העולם הבא, אולם דומה כי הרשות בידנו לומר, כי עולם האמת הוא הקאנדידאט המצויין לכך (וראה סימני־אישורה של הקאנדידאטורה בסיפור שבימת חזיונו עולם התהו — „הדום וכסא“). ולא בלבד משום שעולם־האמת פוטר מן החובה להכניס את האב המת והסבא המת לתוך עולמו של הבן החי והנכד החי דרך מכריו של חלום; ולא בלבד משום שעולם־האמת פוטר מכולן: ההסוואה הפרימיטיבית, שעל פיה ניתן למשה רבנו להיגלות כדוקטור יקותיאל נאמן ולהקדוש־ברוך־הוא כארבע נקודות בתוך סוגריים; אלא בעיקר משום שעולם־הנשמות הוא עולם־החירות.¹

וידעתי כי הקונצפציה, שניסיתי להעלותה, פתוחה לעירעור: הרי לאחר „ספר המעשים“ ולאחר מה שנצמח מתוכו כרוחו וכמתכנתו, לאחריהם ולצידם, נכתבו סיפורים כדרך „סיפור פשוט“, „אורח נטה ללון“, „תמול שלשום“, שמשקלם עשוי שיכריע מבחינת הכמות והאיכות; ואילו היריעה הגדולה,

¹ הסיפור „פת שלימה“, שבו באה הסוואה זו, נדפס ראשונה ב„מאזנים“ שנה ד', גל' כ"ח כ"ט, ג' טבת תרצ"ג, והיא חוברת שיצאה ליובל הששים של ח"ג ביאליק. מאמרי על ראשוני הסיפורים של „ספר המעשים“ ועל „פת שלימה“ נדפסו במוסף „דבר“, י"א סיוון תרצ"ד, ונכללו בספרי „אבני בחן“, עמ' 204—209 וכן גם בספרי עתה. לענין גילוי ההסוואה ב„פת שלימה“ הסתפקתי שם בהערה: „גם הנסמך על אמת של ספר־תורה אינו נפטר מעמידת־כפל של אמונה־פקפק במציאותו של השולח והשליח“ — ומהיותה הערה מובלעת ומבלעת נתעלמה מתשומת הדעת. ברוך קורצווייל הוא שהעלה מדעתו את הפיענוח לפרטיו ועשאו יתד לביאור מקיף במאמרו על „פת שלימה“ לש"י עגנון, שנדפס בחוברת־העשור של „גזית“, תש"א—תש"ב, כרך ד', חוברת 7—12 עמ' 145—147, ולימים בא בספרו „מסכת הרומן“. לפי שמאמר זה הוא מראשוני מאמריו העבריים על עגנון (ובביבליוגרפיה של ש. שונמי וג. אלקושי אף ציון כראשון) הריני לציין בקורת־רוח שהייתי שושבינו, מהיותי עורכה של החוברת הזאת.

ברוח „ספר המעשים“ עודה מנגינה לעתיד לבוא. על כך אפשר להשיב שתיים תשובות: אחת, יתכן ש„ספר המעשים“ היא אפשרות שלא תבוא על השלמה, שהרי ראינו כי „מגילת האש“, שהיתה פריצה גדולה בתוך שירתו של ביאליק, נשארה פרוזודור, והמשורר, מתוך חולשת דעתו שלו שהגבירתה החלשת דעתו בידי שומרי החומות, לא נכנס לטרקלין, ונשארה המגילה כחוליה אדירה, שהיא גיחה מתוך שלפניה ואינה גיחה לתוך שלאחריה, מעפל החזון הטרדגני ביותר של שירת העברים, אולי של כל הדורות. אחרת, יתכן ש„ספר המעשים“ היא אפשרות שתבוא על השלמה — הלא ידענו מתי השלים גיתה את פאוסט ומתי השלים תומס מאן את פאוסטוס. איך תבוא על השלמה — אין ביכולתנו, ואף אין ברשותנו, לומר, מבקרים, ואפילו נטלו לעצמם או הוטלה עליהם אומנות של חוקרים, גם הם, כהיסטוריונים, נביאים לאחור, ובמה שאמרתי, כבר פסחתי מעבר למפתנה של האומנות הזאת.

ואסיים כדרך שפתחתי בדבר חידוד: מעשה בסופר, שאשתו נטעה לאשר נטעה וביקשה ממנו שישגיח על הדגים שבכיור, ישב אצלו אורח וראה, כי הסופר מניחו מדי פעם בפעם ויורד למטבח; נלווה אליו, ראה את הסופר פותח את הסתם ולאחר שהמים הישנים ניגרים ויורדים, הוא שוהה מעט, ואחר הוא פותח את הצינור ומזרים את המים החדשים, ובאותה שהות שבין סתימה לפתיחה, היו הדגים מפרכסים ופיהם מנשף כתוהים ובוהים על עצמם. הצביע עליהם הסופר ואמר: רואה אתה, אלה הם מבקרי פטור אני לומר, מי היה הסופר ומי היה אורחו, ועל-כן תבינו, מה בנפשו של הדובר עתה אליכם. על כל פנים דברי עתה לא פחות משהם מניחים פתח לכותרת: לחקר עגנון, הם מניחים פתח לכותרת: לחזון עגנון. יאריך ימים ויראה בטובה, כי עוד חזון מועד ועוד מועד לחזון¹.

[ח' תמוז תשי"ח]

¹ מאמר זה הוא לשון הרצאתי, שהשמעתי בערב העיון בכתבי ש"י עגנון, שנערך באוניברסיטה העברית בירושלים ביום ח' תמוז תשי"ח, הוא יום סיום הלימודים בה, כפתיחה לתוספת עיון ותגבורת-חקר בכתביו בשנת היובל, היא שנת השבעים להולדתו.

על טיפה אחת

א

שיחת־החולין הקטנה, שהשמיע ש"י עגנון בסדר־החגיגה של מתן־פרסי־ישראל, היתה כחטיבה של חמדה, שהנאת־שומעיה ממנה ובה — ועדות לכך פרצי־הצחוק של קהל־המסובים, שגלי־הראדיו הוליכום על פני הישוב ומחוצה לו, ונלוו להם פרצי־הצחוק של רבבות־מאזינים. אולם לאחר שנהנינו וצחקנו כנפשנו, חובה היא שנקיים בחינת שיחת־חולין של תלמידי־חכמים צריכה לימוד; ואם של תלמידי־חכמים כך, של אלופי־חכמים לא־כל־שכן. ודין שנודה, כי כבר ראשית־הלימוד מחייבתנו בבירור של מדרש־פליאה. ודאי משעשועי־ההומור הוא, אם המספר ביקש להספיק להם לדייניו חיזוק לפסק־דינם, שאפשר להם שיתרצו אותו בחמישים שנות כתיבתו בלשון־הקודש. כמותו כמותנו יודעים יפה־יפה, כי הדיינים היו מתקשים בתירוצים שלא לפסוק כדרך שפסקו, ודיה כל תחנה ותחנה בדרך הארוכה של חמישים שנות יצירתו כדי זכות־הפרס המפאר את חג־תקומתנו, ביחוד שכלל־היצירה, על תחנותיה, ניתן לנו זה מקרוב מתן־מישנה, היא מהדורת כתביו החדשה והמחודשת. עצם־העובדה, כי הכתבים האלה, שנחשבו לנו, במידת־אמנותם ודרכה, כתכלית־השלימות, נראו בעיני מחברם טעונים הגהה ושכלול, ללמדנו כי יש שלימות מפנים לשלימות, ולהראותנו כיצד היא נדרשת הלכה למעשה — עצם העובדה הזאת קובעת פרס לעצמה. ולא בלבד מבחינתה שלה, אלא גם מבחינה אחרת — באוירה, האופפת את מדינתנו מעברים, באוירה של מחזיקי־טובה־לעצמם ובעלי־שישׁו־בני־מע, חשובה העדות הגדולה הזאת של תביעת הסולידיות הגמורה, שכשם שהיא מחייבת ספירה־של־מעלה, היא מחייבת ספירה־של־מטה. אבל דומה, כי שעשועי־ההומור חרג ממסגרתו עם נייעורו של חשבון ישן, ששטרו לא היה בריא מתחילתו, והשנים הוסיפו עליו דין פוסל ונפסל בשהייה.

אי־אז, בראשית גילוייו של המספר, נשמעה בתוך שפעת ההתפעלות וההוקרה, זעיר־שם זעיר שם הערת־הסתייגות בודדת, שנשתקעה בסמוך לאמירתה, ואילולא נתגלגל לימים פירור־הדה העמום והיתה כלא היתה, והנה בא המספר, על ספה של שנת יובלו, ושולף אותה משיכתה ועושה אותה, ואותה בלבד, מרכז־דבריו. אחת משתים אלה — או שאותה הערה נידחת שקולה בעיניו כנגד היפוכה, והוא צרור ראוי של דברי־הערכה.

הכלולים במאמרים, בקונטרסים, בספרים, בקיצור: בספרות לחקר-עגנון, — הרי שורת-הדין נותנת, שלא יפטרנה באניקדוטה, ותהא גם נחמדה ביותר, או שאותה הערה נידחת נידונית לו, כדרך שהיא ראויה להיות נידונית לו ולזולתו, כמין קוריוז שאינו מעלה ואינו מוריד — הרי שורת-הרחמים נותנת, שלא להעלותה בשעה כזאת, לא כל שכן לעשותה טבור ומרכז, שכן עצם ההעלאה יש בה אבק של התכבדות בקלוננו של מי שנאחו ונתבדה.

ב

אולם משנעשתה אותה הערת-הסתייגות טבור ומרכז, אין אנו פטורים מליזקק לה, וענינה של ההערה כמין קטרוג כפול על המספר — ראשית, על מה שיש בו: לשון יראים; אחרית על מה שאין בו: מודרניות. התשובה על קטרוג ראשון היא, כי לשונו לשון מורשת היא לו, כך כתבו אבותיו ואבות-אבותיו, וספריהם מונחים לפנינו, וקל לקיים בהם ניתי ספר ונחזי. התשובה על קטרוג אחרון היא, כי המודרניות מצויה בה גם היא, ומצויה בו על כרחו, וכאן באה אותה אניקדוטה נחמדה, מעשה בחלבן, שבאו בלבו דברי-המוסר של הצדיק, ונהג חומרה בעניני מידה והקפדה בעניני טיב-החלב, וסופו תלונת-לקוחותיו על חלבו שקילקל, וסוף-סופו עצת הצדיק לפצות את עולם-השקר על דרך מהילת-החלב בטיפת-מים אחת. עוקצה של האניקדוטה הוא, כי אותה טיפת-המים האחת היא המודרניות שבסיפוריו. דוק, זה עוקצו של הנמשל, שכן מה שנאמר אחר-מכן, על הברכה האחת החלה גם על החלב וגם על המים, אם אינו בא לתפארת המליצה, הוא בא לתפארת האגדה ההרמוניסטית.

והנה כל אותו משל ונמשלו צריכים בדיקה. יפה אותה סניטה אלגנטית באותו מקטרג ובקטרוגיו הנשכחים, אלא שמאחוריה חבויה סניטה גדולה ממנה, היא סניטה ברובם של מפרשיו ופירושיהם, ביחוד בדור אחרון. אם להעמיד את טירחתם על קיצורה, הרי ניסו להוכיח, והם גם מדמים כי הצליחו להוכיח, עד מה המודרניות בש"י עגנון היא לא ספחת מאוחרת, אלא שרשה ועצמה של יצירתו. ההוכחה הזאת לא נצרכה לציונים גלויים וברורים — החל בספר-המעשים, דרך תמול שלשום, עד עידו ועינם — ציוניה נמצאו לה בכל שאר סיפוריו, ויהי נושאם כאשר יהיה. המחיצה, הקיימת כביכול, בין סיפורים אלה וסיפורים אלה, והמחלקתם חלוקה של שאינם-מודרניים ומודרניים, היא להם כחלוקה של סוגים ולא של מהות. לאמור, ההבחנה בין סיפורי דור ישן וסיפורי דור חדש אינה הבחנה שבמהות, יסודות הפועלים בראשונים פועלים באחרונים, ושוני פעולתם מוכרע בכוח גורמים שבאמנות. ביחוד משנתחזור, כי לא שני דורות במיפנה-העתים, אלא מעגל-דורות שלם הוא מצע-ההדיינות היצירית של המחבר וממילא נמצאת ההבחנה היא

בטלה מאליה. הילכך ההכרה שנתגברה והוסיפה, הסתה את ההערכה לצד התפיסה, כי מספרנו וסיפורו נתגלה בהם לפנינו בן דור אחרון, חש וחי סבכיו עד עומקם, ומתירם על דרך גילומו שלו עצמו במעבה של מעגל־היסטוריה כולל. או נאמר: המודרניות היא נפש־נפשו ומיצויה בא על דרך חפירת־שכבותיו, שכבות גידולו במעגל ההוא, כדרך היורד משכבה לשכבה, ולשנונו היונקת מתחומי־השכבות האלה, היא לו לשון מחויבת, מוכרחת.

ג

והעיקר: גם הנאמן לחלוקה שבין סיפורים שאינם־מודרניים ובין סיפורים שהם מודרניים, כביכול לא מחבר אחד אלא שני מחברים לפנינו, לא יוכל, ואפילו מבחינה סטטיסטית פשוטה, להסכים לחלוקה, היוצאת מלפני האניקדוטה הנזכרת: כאן מידת חלב, כאן טיפת מים. כל־שכן מי שאינו נאמן לחלוקה זו ורואה אותה בדייה, לא בלבד משום שהוא רואה את המחבר והוא אחד, אלא משום ששוני מוחלט בין הסיפורים אינו עשוי שיתגלה אלא לעין המפוזת על גבי השטחים בלבד. כיצד ר' יודל בטלן ונכדו יצחק קומר, ושכנ־שכנם ד"ר גינת ודומיהם אינם אלא ענפים שוני־גילוי של שורש שוה־מהות — היא חידת־המספר ופתרונה. קשה לומר כי האניקדוטה יש בה כאן כדי לסייע, ואדרבה יש בה כדי להטעות. כללו של דבר: משל יפה, שנרתם לנמשל לא־לו.

נמצא, כי אותה „תורה“ קטנה של המספר כשם שגלויה בה הסניטה בפלוני מבקר, שמדד לו מעט־גנות, כך סמויה מאחוריה ההתגרות ברוב מעריכיו, שמדדו לו רוב־שבח. והללו יהיו חייבים לעמוד על אמיתם, גם לאחר שהונחה לפנייהם עתה אותה אבן־נגף קטנה, כדמות הדיקלאראציה המבודחת. הם יסלקו בפשיטות ויקיימו בחינת תורתו עזבו ואותו שמרו.

[י"ח אייר תשי"ד]

אבן החכמים וגלילתה

א.

ברשותכם, מורי ורבותי, אפתח בדבר חידוד: בענין המשתה שעשה אחשוורוש ידענו, שהיה בחצר גינת ביתן המלך; ועל אותה חצר הגינה ידענו, שריצפתה היתה ריצפת בהט ושש ודר וסוחרת. מקשין העולם: הרי ארבע אלו אבנים טובות היו, ואיך לא חשש המלך מחומסים ומחמס, והיכן היו החכמים יודעי העתים, שלא עיכבו בידו. ומתרצין העולם: אחשוורוש מלך טיפש היה, ומפורסם מאמר הבריות: משהטיל שוטה אבן בגן, אין עשרה חכמים עשויים להוציאה. אבל שורת-האמת מחייבת לומר, כי מה שמצינו בשוטה, מצינו בחכם: בצלאל בן חור, שהמקרא נוהג בו לשון חכם-לב, כשם שהוא נוהג במלאכתו לשון חכמת-לב, עשה כמצווה והקים את המשכן, ובכלל חמרי עשייתו זהב וכסף, ואת החושן עשה לא ארבע אבנים טובות אלא שתיים-עשרה אבנים טובות; והוא הדין בשלמה המלך, שאף הוא נעזר לבנין הבית וכליו בבדיל ועופרת. ואם תשאל, איך לא חששו חכם-לב והחכם מכל אדם מחומסים ומחמס, הרי התשובה היא: אם שוטה מטיל אבן בגן כך, חכם המטיל אבן בגן לא-כל-שכן. וסימנך, שאם נעשה בו בבית חמס, בידי גבוה נעשה, שנאמר: ויחמוס כגן סוכו.

עד כאן המשל, מכאן ואילך הנמשל – אבן-חכמים הוטלה בגנה של תולדות-ספרותנו ואין כל יגיעה ויגיעה עשויות להוציאה. ומה האבן, היא קביעת ספרותנו בדורות האחרונים בחינת ספרות חדשה העשויה כחטיבה, שראשיתה ההשכלה והמשכה משתלשל ממנה בלבד. ודאי, אותה אבן-החכמים כמה גוונים לה, הכל לפי החכם וחכמתו – בא האחד ומושיב עליה כאבי הספרות הזאת דמות-כפל, חציה מנדלסון וחציה ווייזל, ואפילו לא הכריו, כי כל מה שתלמיד ותיק וצעיר עתידים לחדש הלכה למשה או לנפתלי הירץ מברלין, הרי דיינו בסברה, כי משנטל ראשון קולמוסו לכתוב ביאור-כתובים ומשנטל אחרון קולמוסו לחבר דברי שלום ואמת וביותר מליצת שירי תפארתו, נתעברה ספרותנו במולד חדש, הכולל לא בלבד את ההשכלה, אלא כל מה שבא אחריה עד עצם היום הזה. בא האחר ומשפר משהו אותו קונטרס-היוחסין, והריהו מושיב כאבי הספרות הזאת את הבחור מפדובה, אלא ששייבתו על אותה אבן-החכמים ישיבה של יסורים – עיקרו מושלך אל מחוצה למסגרתה של אותה ספרות, ואך הטפילה שבו, שבה הוא

מתדמה כביכול למשכילים העתידים לבוא, כנוסה מפנים לה. בא השלישי והרביעי והחמישי ועושים שינוי־מה, אם של ממש אם של בדות, אבל הצד השווה שבכולם, שהקונסטרוקציה של אותה חטיבה בעינה עומדת, ואנו מצוים להסביר בתוכה ומתוכה את חזיוני־ספרותנו בדורות אחרונים, ואנו טורחים כל הטרחות שבעולם לקיים את המצווה, שבע זיעות שוטפות אותנו, ואין אותם חזיונות מסתברים לנו.

ב.

ראשית, אין אנו יכולים להתעלם מכך, כי ספרות ההשכלה העברית בניה אינם תלמידיה ותלמידיה אינם בניה. בניה אינם תלמידיה – בניהם של משכילים לא העמידו לא קהל־קוראים ולא ציבור־סופרים לספרות שאבותיהם יצרוה; לאחר דור ופרפורי חצי־דור מתה ספרות ההשכלה העברית על אדמת־אשכז ואגפיה, מתה על סופריה וקוראיה, ויציריה נדדו למזרחה של אירופה, למצוא שם אחיזה ואחוזה לעצמם. תלמידיה אינם בניה – גם בהמשכה ואחריתה, במזרחה של אירופה, סופריה אינם מתגייסים מקרבה, אלא מקרב יריביה, ועיקרם שתי התנועות, תנועת החסידות ותנועת המתנגדות, עד שהביוגרפיה של סופריה (ואין היוצא מן הכלל בא אלא לקיימו) נוסחה כמעט קבוע ועומד, ואין חילוק בין ראובן ושמעון, אלא שראובן גדל בשטיבל או בקלויז שבגליציה או באוקראינה ושמעון גדל בישיבה שבליטא או בזאמוט, אך שניהם נתפסו בנעוריהם, ברגיל בני ט"ו ואילך, להשכלה ונעשו מנושאים. אבל ביוגרפיה אחידה כל־כך מחייבת בינה: נערי־יהודים, בן ט"ו ואילך, הוא בריה מגובשה וממילא גיבושו, במידה שהוא תלוי באוירת־גידולו, נקבע לא בכוחה של ההשכלה, אלה בכוחה של אחת יריבותיה, ונמצא העובר אליה נושא, לפחות מבחינת האופי ומערך־הרוח, נחלת החסידות או המתנגדות, והוא מביאה אל תוך ההשכלה ומפעילה בקירבה. ולא עוד אלא הרכבתה של ספרות ההשכלה על גבי נחלת יריבתה היא שהבטיחה לה את עצם קיומה ואורך־ימיה; שאילו עמדה ההשכלה כמטע לעצמה, בלא חיל־מילואים או חיל־עריקים ממחנה־יריבותיה, לא נשתנתה אחריתה במזרח־אירופה מאחריתה המרה והנמירה באשכנז ואגפיה. ושאלה היא, על שום־מה הבנתם של הסופרים האלה מחייבת את לימוד הספרות שקבעה את האידיאולוגיה שלהם, ואינה מחייבת את לימוד הספרות שקבעה את המנטאליות שלהם.

שנית, אין אנו יכולים להתעלם מכך, כי השאלה הזאת מתחדדת ביותר, כשאנו מפליגים מספרות ההשכלה אל הספרות, שהז'רגון המצוי קורא לה ספרות התחיה; וביחוד כשאנו מפליגים למסכתה החשובה, שעיקרה תהיית סופריה על עצמם, מהותם ועמידתם, על דרך הריקפיטולציה של עצמם

בכוחה של ארשת-אמנות, ריקפיטולציה שפירושה התחקות האדם היהודי על עצמו, מחביון שרשו העלום מרוב-עומק לרום צמרתו העלומה מרוב-גובה, עד שאותה ההתחקות חובקת את המשולש הגדול של הנפש, התולדה, היקום. התחקות זו דרגותיה שונות, הכל לפי כוחו של המתחקה, ודרכה כפולה – סמליה ניתנו בשירה ופענוחם ניתן בפרוזה. והנה הבודק בדרך הפענוח ודרכיו, למן פייארברג עד הלקין, מגלה מלחמת-סתר בין הספרות וסופריה. הספרות נדרשת להיראות כחלקה של חטיבה, הפותחת במלוא וויזל או בחתיכת רמח"ל, ומוציאה אל מחוצה לגבולה כל שאינו משתלשל מכך; ואילו הסופרים, על גילום עצמם בשלשלת הדמויות, למן נחמן המשוגע עד יחיאל ההגרי, אינם מסתברים בתוך הסכימה של החטיבה הזאת ומתוכה; יניקתם וגידולם אינם מתמצים בה אלא גם, ועל הרוב: בעיקר, מעבר לה, ושאלה היא: על שום מה הבנתם של הסופרים האלה, וביותר של ה-alter ego שלהם, מחייבת לימוד הספרות שבתוך החטיבה הקונסטרוקציונית ואינה מחייבת את לימוד הספרות שמחוצה לה.

ג.

שאלות ששאלנו מבחינת השיטתם של בעלי הקונסטרוקציה שאלנו, שכן לשיטתנו כל אותה קונסטרוקציה על שרירות-צמצומה אין לה על מה שתישען; ולענין אותה אכן החכמים, הרי כוחם של משפט קדום ועצלות-הרגל עומד לה, ואילולא הם, היתה נמחית מאליה. ולא שאלנו שאלות אלה אלא משום שיותר משמורדים עליה על הקונסטרוקציה הזאת רוב החזיונות, וביחוד הגדולים, של ספרותנו, מורדים עליה חזיונו של ש"י עגנון וחזיונותיו. כל ניסוי הבא להסבירו ולהסבירם בתוך חטיבת ספרות, שאבותיה היו המשכילים בלבד, והרואה את שאר הספרות העברית בת-זמנם מעבר לה, הוא ניסוי של תוהו. ולא בלבד הביוגרפיה שלו מצווחת, שאם להעמיד את מסדה על מרכזי-יניקתו בעיר מולדתו, הרי ראשיתם בית-המדרש הישן מצודת-הלמדנות; המשכם הקליוז מבצרה-החסידות; אחריתם חברת ציון מקלט-המשכילות. לכאורה שלוש נקודות קטנות על מפתה של קהילה קטנה, ובאמת שלוש תנועות גדולות על מפתה של יהדות גדולה, תנועה תנועה על ערכיה וקניניה, שנעשו לו לנער נחלה חיה ולא על דרך המחלוקת הפנימית שמצינו במשכילים אחרונים, אלא על דרך ההתנגשות הדיאלקטית כמצע לתפיסת הכוליות וגילומה באמנות. כוליות, העשויה מעגל בתוך מעגל, כשכל מעגל גדול מקודמו, והעיקר שהיא מניחה לו לכל מעגל שיזרום כחוקו וכחוקתו, עד שכוללות כל המעגלים (או נאמר: מעגל-המעגלים), היא מתיחות-ניגודים ורוויחות-תואם בקנה אחד. וגרעינה של יכולת הכוליות הזאת חבוי בסגולתו של המספר לחיות את

בית-גידולו, הוא בית-גידולם של הדורות האחרונים על כל יסודותיו ועד היסוד בהם, באופן שכל יסודותיו נעשו לו ערכי-אמנות שווי-יחוד ושווי-מעלה; ומותר לומר, כי אם גם ישטפו מים רבים בירדן עד שהתפיסה החד-זרמית של מסד ספרותנו ילידת מזרחה של אירופה תפנה מקומה לתפיסה תלת-זרמית, הרי יצירתו של עגנון הקדימה ועשתה את שלושת הזרמים האלה, זרם על דרכו ודרכיו, לא הפשט של פרשנות ספרותית אלא ממשות של חיות סיפורית. אם לדבר במונחי עירו נאמר, כי בכוחו נעשו גם בית-המדרש הישן, גם הקלוז, גם חברת ציון, יסודות של אמנות, וכוחו לעשותם כן, ובעודו נער שאין מסורת בידו אך יש תחושה בלב, היא המסה הגדולה שעמד בה, והיא היא שהכשירתו למסות גדולות ממנה.

ד.

המשוטט בערוגות-פעלו, נפלא על ריבוי-הנפשות ושוני-יחודם; וביותר הוא נפלא על ההתערות הריבונית של יוצרם בכל אלה, ואילו ניתן למכלול העולמות והנפשות פה, היה רוהה תחילה, אך לסוף היה אומר: בכל ביתי נאמן הוא. ולא באה ההתערות הריבונית של הנותן אלא לשם התערות ריבונית של המקבל, שאם אין הוא מצוי, בין מבחינת החויה וזכרה בין מבחינת התודעה וסברה, אצל עולמות אלה ואצל נפשות אלה, יוצרם פותחם לפניו במפתח-זהבו, והוא נכנס בהם כניסה של הנייה; וכסיכומה של הנתונה כן סיכומה של הקבלה – הכוליות. ולא עוד, אלא אפשר יפה חלקו של המקבל מחלקו של הנותן, שהנותן ריבוי-העולמות ושפעת-נפשותיהם מתנגשים בקרבו על נפתוליהם וניגודיהם, ומפרכסים אחד-אחד לצאת תחילה ועירובם צער, ואילו המקבל חי את ריבוי-העולמות ושפעת-נפשותיהם, כפי שהם נתונים בכוח משמעתה של האמנות וקסם-עיצובה וישובם תענוג, והוא תענוג המוסיף והולך, עד שהכוליות המצטרפת חוליה-חוליה, משלימה והולכת. ואף מבחינה אחרת אפשר יפה חלקו של המקבל מחלקו של הנותן, שהנותן סדר-נתינתו, חוליה-חוליה, חלה בו הגזירה של מי יודע דרך-הרוח, ואילו המקבל סדר-קבלתו חלה בו הבחירה; רצונו הוא קורא לפי סדר כתיבתו של המספר, אם כי ניסוחו שונה במהדורות, רצונו הוא קורא לפי חלוקתו של המספר, אם כי סידרה שונה במהדורות, רצונו הוא קורא ממקום שלבו חפץ.

אבל עיקר יתרונו של המקבל שיש בידו לקרוא לפי עקרונה הפנימי של היצירה, עקרון הכוליות, שהגישה אליה פתחה מרובים. בין יבור כפתח-גישה לעצמו את עיר-מולדתו של המספר, שהיא מרכז גדול ביצירתו ופניה מרובים, פנים של אגדה ופנים של מציאות, פנים של קדושה ופנים של גרוטסקה, פנים של עבר ופנים של הווה; בין יבור כפתח-גישה לעצמו את

גלילות עיר-מולדתו, גולת-גליציה, שגם היא מרכז נכבד ביצירתו, וימצא גם בה פנים של אגדה ופנים של מציאות, וביותר פנים שמפותכות בהם אגדה ומציאות; בין יבור כפתח-גישה לעצמו את גלות-אשכנז, שגם הוא נושא נחשב ביצירתו, וימצא חופן-אגדתה וכרי-מציאותה; וביחוד אם יבור כפתח-גישה לעצמו את ארץ-ישראל, על הקטביות של תיאורה, כעדות המרחק שבין חנניה ותהילה ועולמם ובין גברת שירה וסביבה; היא הקטביות המכונסת בסיפור "תמול שלשום", שמתיחותה הצריכה פיגורה מעבר לחוקיות הנפשית של האדם, והעלתה את מפלצת בלק – הרי אפשר לו לקורא שיפתח בקרוב ויסיים ברחוק, כשם שאפשר לו שיפתח ברחוק ויסיים בקרוב, וכאן וכאן אין סיכומו נגרע, שכן הוא יוצא מלפני טיול זה וזה ושכרו, שכר הכוליות, בידו. והרי ארבעת המרכוזים האלה, מרכזי הביוגרפיה של המספר, אינם ממצים את מסגרת סיפוריו וענינם, לא מבחינת המקום ולא מבחינת הזמן.

אמת, המקום הוא נרחב וגדול – ניתן לראות עין בעין, כיצד בית-הגידול, בית המשפחה, קהילת עיר-הילדות וגליליה מתרחבים והולכים לידי תפיסת מעגל-דורות שלם, כשם שניתן לראות עין בעין, כיצד מעגל-הדורות, על מלחמותיו ושלומותיו, מתרחב והולך לידי מעגלו של שבט אשכנז, וכיצד גם הוא נשלב והולך במעגלה של תולדת העם, אמונתו וארצו. אבל הרי יש גם גילויים שהם במקום לא-מקום – הלא ידענו סיפרי "ספר המעשים", שאנו מתקשים לשרטט מקומם במפה, כי גילוייהם ונושאייהם נראים לעינינו כפי שהם שרויים בערבובם בנפש. אמת, הזמן גם הוא נרחב וגדול – ניתן לראות עין בעין, כיצד מציאות דור קרוב משתלבת במציאות רחבה ממנה, על דרך הרחבת מסד-חיותיו של הסופר, בין באופן שיסודיהם נשליבים בדמויות ובמאורעות של זמנים שונים, וקובעים פרקי-אפיקה בתולדות-דורותיהם, בין באופן שהאבטוביוגרפיה של המספר באה על הרחבתה, כביוגרפיה של משפחתו הכורכת דורות הרבה, כמין סאגה של בית-אבות, שסופה בקהילת גליציה ותחילתה בעבי הדורות של קהילות אשכנז ואיטליה וארץ-ישראל, עץ-עבות ועץ-אבות של כליל-משפחות, ראשי-גולה ומנהיגי-ישורון. וזה מקרוב ראינו הרחבה מפנים להרחבה – מסת המספר לראות גלגולי עצמו בדורות רחוקים, עד ימי האבות והמדבר והשופטים והמלכים, מסת שילוב חיות-עצמו לתוך המיתוס. אבל הרי יש גילויים שהם בזמן-לא-זמן – סיפורים, שנבראת בהם מציאות הנראית כממשות היסטורית, אולם ההיסטוריונים אינם יודעים זמנה, ואילו המבקרים שיעינינו היטב ימצאו עד-מה המציאות ההזיונית הזאת, שתיאורה מפתה להודות במהימנותה, בנויה חמרי סיפוריו, שמציאותם ידועה לנו על דקדוק-מקומה ודקדוק-זמנה.

כדי לעמוד על יחודה ושיעורה של הכוליות הזאת, דין להשוותה לאותה כוליות, שההערכה המצויה מצאה בראש אמני-הפרוזה שלנו בדורות אחרונים – מנדלי. הכוליות, המיוחדת לו, באה על ביטויה בהגדרה: ציירה של כנסת-ישראל. ואם לדקדק, הרי מתוך שתחום-המושב לא היה גם בזמנו כל כנסת-ישראל, נמצא שמי שלא ראה את כל כנסת-ישראל, לא היה יכול להראותה, ואין לבוא עליו בטרוניה על כך; אבל מה שיכול היה לעשות ולא עשה הוא להעלות את תחום-המושב כדי פתח-מוצא לראיית כל כנסת-ישראל במערכת-הדור, ראייה שגם היא עשויה היתה להיות פתח-מוצא לראיית כנסת-ישראל במערכת הדורות. אבל, כנודע, מנדלי מידת האמן שבו, שהראתה לו דברים כהויתם, גברה עליה מידת המשכיל שבו, שהראתה לו אותם בעיקומם, ונשמטו לו פרשיות גדולות אפילו במסכת-זוטא של כנסת-ישראל, כפי שהיתה נטועה ועומדת לפניו, וכן היא ניצבת, קהילת ישראל, שבסיפוריו, באין תולדה לפניו ובאין תולדה אחריה, בעוד שתפיסת הכוליות היתה מעמידתה אמצע חי, כפי שהיא אמנם עומדת ביציריהם של כל שניסו לעלות על דרכה של הכוליות, למן אש ואופאטושו עד שניאור וקבק.

אבל דרכו של ש"י עגנון שונה גם מדרכה של הרביעיה הזאת, שהרחיבה את מעגל הסיפור אל מעבר לזמנם ומקומם, אם מעשה קפיצה על גבי תקופות בתולדות העם אם מעשה הליכה עקיבה ורצופה בתוכן, כשהצד השווה הוא בטיפוח הסוג הנקרא רומן או סיפור היסטורי. דרכו של עגנון לא מעשה הפלג מרווח אלא מעשה שכינות צפופה, או אם לדבר במונח מבית: דרכו דרך המדרש. הרוצה לראות את הפיגומים, המשמשים את ענינו, הולך אצל "ספר המעשים", אבל הרוצה לראות את הפיגומים, המשמשים את בנינו, ילך אצל ספרו "אתם ראייתם" – מעמד-הר-סיני, לא כדרך שהיה טורח ואף טרח עליו מספר הבונה רומן היסטורי, מתוך גידורו של המאורע וסביביו בזמנם ובמקומם, אלא כדרך שחי אותו המדרש בכל המקומות ובכל הזמנים. אולם נוקשנו בלשוננו, שהוצרכנו לומר: כמעט בכל המקומות ובכל הזמנים. כי אף-על-פי שהמחבר כלל גם את האחרונים, מהם אף מבני-זמנם של בוני ספרותנו הקרויה חדשה, לא כלל לא את אבותיה ולא את ממשיכיהם, כאילו אין להם חלק במעמד-הר-סיני. אבל שמיטה זו, על טעמה וביאורה, הוא ענין לגופו, ואנו עניננו עתה בקביעה, כי עגנון משאת-נפשו היא תפיסת הכוליות, באופן שכל פרט ופרט יעמוד ביחודו על מקומו וזמנו, אך כולם כאחד יהיו נסקרים בסקירה אחת. אמרנו: משאת נפש, ודין שנוסיף ונאמר: משאת נפש שקיומה אינו בגבול כוחו של האדם, אך הוא בגבול מאוייו ונמצאים יצירי עגנון כציוני המאויים האלה, וכציוני מתיחות, שהיא

בסופה מתיחות טראגית, לקיימם, ולפי שהחקר והביקורת אין בכוחם לדון אלא במה שיש לפנייהם, הרי אף-על-פי שהיש שלפניהם הוא משופע ביותר, כברכת סגולתו של המספר וסגולותיו, הרי מתוך שאין הוא הכל, ואדרבה אפשר שיותר משיש בידנו יש באוצרותיו שהם עמו בכתובים, אין אנו יכולים אלא לשער, כי לא ידענו עדיין את מלוא המתיחות, והגדולה שבמסותיה עודה לפנינו.

1.

אולם אם לחקר וביקורת דין לומר, שאין היא מודדת לו למספר כמידתו – הוא מגיש לפנייהם את כוליותו, ואילו הם כמשתמטים הימנה, ובעקבותיהם נגרר גם הקורא הנוהג על דרך דין הניין לי ויתהון לא הניין לי. וביותר אמורים הדברים בקורא, שיוהרתו מרובה מעניויותו, ושעל-כן אין הוא יוצא לחפש אלא יוצא למצוא – אם עמידתו בתוך השיטה, הריהו פוקח עינו לרןחה לספוג דמותם של יריאים ושלימים ועוצמה שלא לקלוט מראם של נבוכים ומעורערים; אין עמידתו בתוך השיטה – איפכא. וכן נמצא גונח: מי יתנני המשכה של "הכנסת כלה" ותחי נפשי בגללה, כשם שנמצא מגעגע: הב לנו את המשכה של "שירה" ואם לא מת אנוכי; ובהתנגשות המשאלות מתקיים ענין ותהי האמת נעדרת כדרושה, שהיא נעשית עדרים עדרים, פלוני נוטל לו שור-הפטם ואלמוני שואל לו רחלה קטנה, הכל לפי תאות אכילתו וטעמה, ובינתים פורחת נפש הכוליות מהרגשת הקוראים ומתה בתודעתם.

היינה מספר כמין מעשה שהיה – מעשה שנסע בדיליו'אנס ושכנתו עלמה, שהראתה ידיעתה במסכת סופרים, וכן הפליגה ברוב בקיאות בטיבו של גיתה ופעלו, אולם משנשאלה לשקספיר לא ידעה עד מה. והתמיהה על כך נתישבה מתוך שלמדה בעל-פה לכסיקון, וכבר בלעה אותיותיו ראשונות ולא הגיעה עדיין לאותיותיו אחרונות. לעלמתי ברכבי-היינה דימיתך, קורא עגנון, אם כי אפשר דרכך בסדר הפוך, שאתה מקדים אותיותיו אחרונות לאותיותיו ראשונות, אך מה נעשה ושלימותו של סופר וספר כשלימותה של לשוננו, שהמחסר ממנה אות אחת, מתחייב בנפשו ובנפשה כאחת.

2.

דומה, כי לאחר מה שניסינו לברר, אין אנו חייבים לבזבז דברים הרבה כדי להוכיח, כי דרכו זו של הקורא אינה דבר-מקרה – הוא, פשוט, אינו מוכן בבלוע את הכוליות הזאת ולעכלה. והרי לא בלבד בית-הספר, אלא גם המחקר והביקורת לא הכינוהו לכך. תאמר: בית-הספר – הרי מוריו התחנכו עצמם, ועתה הם מחנכים את זולתם, על פי קונצפציה של ספרות, שאי אפשר

להאיר בתוכה ומתוכה את מנדלי: קל-וחומר את ביאליק שלאחריו; קל-וחומר-בן-בנו-של-קל-וחומר את עגנון שלאחריהם. כי קונצפציה, שיש בידה להסביר את מקורו ומקורותיו בחברת ציון הצעירה, אך אין בידה להסביר את מקורו ומקורותיו בקליוז שלפניה ואת מקורו ומקורותיו בבית-המדרש הישן שלפניהם, הרי היא מסבירה את קצתו ואינה מסבירה את כולו; ואם במקורו ובמקורותיו הקרובים כך, במקור-מקורו ובמקורי-מקורותיו הרחוקים לא-כל-שכן. תאמר: המחקר – ודאי שיש בידו לסייע, ויפה הסיוע שהושיטו כמה וכמה חכמים, אבל דרכם שהם מתגדרים, איש איש בעוגתו, אם עוגת חקר ההלכה והאגדה, אם עוגת חקר הלשון והסגנון, אם עוגת חקר הפילוסופיה או הסוציולוגיה וכיוצא באלה, והקורא רואה את המספר וסיפורו מפוצלים, פיצול-נושאים ופיצול-יסודות, על פני דיסציפלינות שונות; וכל עוד לא הצטרפו הפרוטות היקרות האלה כדי חשבון של מטבע כולל ויקר מהם, הרי חפצו של הקורא להגיע לכלל תפיסת כוליותו של המספר ומיצויה אינו נשכר אלא במעט. תאמר: הביקורת – ודאי שיש בידה לעזור ויפה העזרה שהושיטו שלושה דורות מבקרים, אבל תעודתם רחוקה ממעלת השלימות ואפילו מקירובה.

ודאי אין להתעלם מן הרומן המוזר שבין המספר ומבקרו, שהוא מערער כלל גדול, שנדרש בו באותו רומן, הלא הוא הכלל האומר, כי מבקר כותב על סופרו תחילה מתוך התלהבות, אחר-כך מתוך הרגל, ולסוף מתוך רחמנות. ראשית, מבקרו של עגנון, אפילו רצה לכתוב עליו תחילה מתוך התלהבות אינו יכול, שכן יחסו המוכרח הוא יחס של תהיה והפלאה; שנית, מבקרו אפילו רצה לכתוב עליו אחר-כך מתוך הרגל אינו יכול, כי מה יועילו הרגלו, כשהמספר מורד, מרידת-סתר מתמדת, על הרגלו שלו עצמו, וניגלה וחוזר וניגלה בפנים אחרות, כדרך המגלה צדדים נוספים לתשלום הכוליות; שלישית, מבקרו אפילו רצה לכתוב עליו לסוף מתוך רחמנות אינו יכול, שכן רחמנות זו נדרשת לו שיגלגלה על עצמו, שככל שהמספר ניגלה וחוזר וניגלה בפנים אחרות, מבקרו רואה חוזר ורואה, שהערכתו צריכה בדיקה, וכשהוא פותח בבדיקה, היא מחזירתו לראשיתו, כלומר למעמד התהיה וההפלאה. עד כאן על המבקר, שיש בידו יכולת בחינה של המספר על מקורו ומקורותיו, אבל בינתיים גדל גם מבקר הנוהג, כמותו כקורא המצוי, בחינת דין הניין לי ויתהון לא הניין לי, והוא בורר לו חלקה אחת או אחרת, ככל האפשר קטנה, וטורח להשליט את עצמו עליה בלבד, ואפילו הוא מגייס מיטב כוחו בניחות, הרי מתוך שאין הוא יודע לברר לעצמו, וממילא לזולתו, את החלק כחלק, מגרעתו הזאת מכבה את רוב יתרונותיו, אם לא את כולם, ואף הוא קרבן לאותה לקות היוצאת מלפני תלמוד ספרות, שאינו מעמיד את תלמידו על כבשונם של חזיונותיה וכבשונותיהם. רק כוליות התפיסה של

ספרות הדורות האחרונים תפלוס נתיבה לתפיסת הכוליות של גדולי סופריה. אמת אין אתנו יודע, מתי תבוא אותה תמורה, אך זאת נוכל לשער כי בוא תבוא, אולם עד שתבוא נברך על המעשה שנעשה עתה לעינינו – ירח עגנון, שעיקרו בתפוצת כתביו בעם, ועיקר תפוצתם לעורר לקריאתם לתומם וכתומם, ויעשו הם עצמם לעצמם. והדגש הוא בצמד התיבות: לתומם וכתומם. שכן הנחת־אב להבנת עגנון היא בהכרתו בשלימותו; והנחת־אב להכרתו היא, כמובן, קריאתו בשלימותו.

ח.

וברשותכם אסיים בדבר חידוד בענין המן, שחכמינו אמרו עליו, כי כל אחד ואחד היה טועם בו טעמו שלו. לכאורה מידה זו ברכה היא, אבל מה נעשה והיא נוהגת במדבר, ואינה נוהגת בארץ הבחירה, ולא המדבר אלא ארץ־הבחירה נשבע ד' לאבותינו. עד כאן המשל, מכאן ואילך הנמשל – והיא האמירה שנתפשטה ונעשתה כשגרה: כל ישראל יש להם חלק בעגנון וכל אחד ואחד טועם בו טעמו שלו. לאמור, כל ישראל נוהגים בו מידה שהיא יפה למדבר, שנוהג בו המן שאין בו אלא טעם האוכל, ואינה יפה לארץ־הבחירה שנוהגת בה הפת, פת שלימה, אפויה ורדויה; נאכלנה לתומה וכתומה.

[כ"ב טבת תש"ד]

מעשה מטפחת

א

המנסה לפרש את פעלו של ש"י עגנון, אם בכללו ואם בפרטיו, אפילו ודאות גמורה היא בו, כי פירושו יש לו על מה שיסמוך, ראוי שיתן דעתו על כך, מה עלתה להם לקודמיו ונסיונותיהם, ואפילו ודאותו לא תשתנה בו, הרי אפשר ונעימת-הודעתו עליה תשתנה. שכן בדיקה של הנסיונות האלה תעלה לו, כי טובי-המפרשים הקודמים סופם נתבדו, וספק אם יהא בו מלוא-ביטחה, כי אלה שבאו אחריהם, העודרים עתה במערכה זו, לא יקוים בהם: מה שהיה הוא שיהיה. כי נצא נא ונראה, מה עלתה לו למי שפירש את הסיפור העגנוני כתמימות-לפשוטה, שנמלטה מסבכי הדורות האחרונים; ומה עלתה לו למי שפירש את עגנון עצמו כעין חוני המעגל שישן שנת-ישרים, למיצער כשלושה יובלות, ולא ידע את התמורות שהתחוללו בהם ועל כן ניצלה נפשו מקרע ושסע, ונמצא כממשיך שלמות — אם היתה זו שלמות — שלפני ערעור החומות; ומה עלתה לו למי שראה את מסדו מסד של עממיות-לתומה שלא ידעה את נפתולי האדם המודרני, ושעל-כן נתפרש סיפורו על סוד-קסמו כעילויה של העממיות לרמת-האמנות. הרי כל אלה ושכמותם לא די שנתעוררו עליהם חולקים ומשיגים, שהוכיחו מתוך הסיפורים עצמם, עד כמה תוכם המוצנע הוא כניגוד של ברם המגולה, עד כמה שלוות-ההרמוניה ועיגולה היא כחיפוי משלה לגעש-סכסוכים וחיודום, הרי בא לימים המספר עצמו במסכתות נוספות של סיפורו, על ענינו ודרכו, ורוב הפירושים הראשונים נתערערו כבית-קלפים — לאמור, לא תמימות-לפשוטה, ולא מהדורה חדתא של חוני המעגל, ולא עממיות-לתומה וכדומה, אלא נפש שלא נעלם ממנה רטט וצליל מכל התמורות הגדולות והקטנות של דורות אחרונים, וממילא לא נמלטה מסערתם וערעורם, משיסועם וקרעם; ואדרבה הם נקלטו בה רבי-יתר משנקלטו בנפשם של אלה המוחזקים כראשי-הנקלעים בכף-הקלע; רבי-יתר גם מבחינת רוחב-האופק וגם מבחינת עומק-הקרקע. כי בעוד המספרים האחרים היו חיים בממש לכל המרובה שני דורות, דור אבות ובנים, והתפיסה הפובליציסטית היתה מסייעתם להקל את המתיחות שביניהם, הרי פה חי המספר בממש לכל המועט מערכת-הדורות, המתפשטת בתחום-תולדתנו בין ראשית-החסידות עד עצם היום הזה, וממילא ההדיינות

היא נרחבה יותר ועמוקה יותר, וממילא־דממילא החשבון גדול יותר, אם לא — לאפוקי ביאליק — הגדול בחשבונות.

והנה המתבונן ורואה, עד כמה טובי מפרשיו הראשונים של עגנון נתבדו, עד שנדמה כאילו שיטה בהם, כביכול התיצב מרחוק לדעה, איך שלות־הקליפה מכסה מהם את רתח־התוך, — המתבונן הזה מן המחויב שיתעורר בו הספק: ואולי גם אלה, הרואים היום את רתח־התוך יעמדו מחר מבודים כקודמיהם ויתגלה, כי מלבד הפנים יש לפני ולפנים. אמת, הללו נוהגים היום כקודמיהם אתמול: ברי להם, כי פירוש שהם מפרשים הוא כגילוי גם למספר עצמו, והם כמין תודעה של עיקרו, שהם רואים אותו כיניקה מעבר לתודעה או מתחתיה, על כל פנים בלעדיה. אך אפשר וכגורל המפרשים הראשונים שלא ראו אלא את השכבה העליונה יהא גורל המפרשים האחרונים, הרואים את השכבה מתחתיה, אפשר ומחר־מחרתיים תתגלה גם שכבה לפני משכבה התחתונה, גם שכבה מעל לשכבה העליונה. לאמור: גם יתר עומק בהיוליות וגם יתר רום בתודעה. ודרך־הלצה ניתן לומר: אפשר בכל זאת, כי המספר הוא לא בלבד במכוסה אלא גם במגולח חכם כמפרשיו, אם לא חכם מהם. הרי החזיון הנפלה הזה של שלווה צופנת הפתעות לא הגיע לגמרו, ואולי לא הגיע אלא לאמצעו. ושעל־כן מוטב אולי שהמפרש יכתוב בראש פירושו בסוגריים שתי מלים קטנות כאזהרה לעצמו ולקוראו: לפי שעה.

ב

מתוך הרהורים אלו הנני מנסה לפרש, בקוים כוללים, מוטיב בסיפוריו של ש"י עגנון והוא מוטיב המטפח. כנודע, יש סיפור מיוחד בשם זה בסיפוריו והוא מסיים את הכרך הששי של כתביו. ניתוחו המפורט של הסיפור (ניסיתי בניתוח של הפרק הרביעי שבו, במאמרי „שיעור מועט בעגנון“, שנדפס ב„גזית“), עשוי להבהיר צדדים הרבה, אך גם ניתוח כולל מבליט את עיקרו והוא מעשה בילד שאביו יוצא ליריד ואותה יציאה היא לו כפרידה קשה, המשולה כקשה שבפרידות, הלא היא הפרידה בין הקדוש־ברוך־הוא וכנסת־ישראל. הרינו שומעים: „שבוע שבוע אבא ליריד היה דומה עלינו כשבו ע ש ח ל ב ו ת ש ע ה ב א ב . כל אותם הימים לא נראה שחוק בפי אמא ואף הילדים אונסים עצמם מן השחוק. אמא עליה השלום היתה מבשלת סעודות קלות של חלב של ירק — — —“. לאמור, אוריה ומנהגות של ימי־האבל, דומה יציאתו של אבא מביתו חשובה כחורבן הבית. ולא עוד אלא בראתנו את אמא יושבת וצופה בחלון, נשמע: „לימים כשקראתי במגילת איכה היתה כאלמנה ופירש רש"י ז"ל כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אצלה נזכרה לפני אמא עליה השלום בשעה שהיתה יושבת בחלון

ודמעתה על לחיה". לאמור, אמא נראית בחינת כנסת ישראל העזובה ואבא נראה בחינת בעלה, הוא הקדוש־ברוך־הוא שעזבה דעתו לחזור אצלה. הזיהוי הזה הוא הפועל בילד, הישן עתה במיטתו הארוכה של אבא ומותח בה את איבריו שעיקר־שכיבת־בהקיץ הוא בזקיפת אזניו, שמא ישמע שופרו של משיח, שהרי השופר הזה הוא המפסיק את הפרידה הגדולה, ההיסטורית, שבת־צלה נראית עתה בפרידה שבין אבא ואמא. הרהורי־הילד מעלים לפניו את מראה המשיח היושב בין העניים ואוסר ומתיר את פצעיו, ומצטרפים להם הרהורים של ילד בן־טובים המפרש לעצמו, על שום מה הוא הוגה חיבה לאותם העניים, אף כי היו לו נימוקים שלא לחבבם, וסיומו של הסיפור משייר בנו ספק אם היתה זו התגברות שלימה. תיאורם של הלילות הוא כתיאור של הרהורי הילד המתנודדים בין שני מיני כיסופים — הגעגועים לאבא והגעגועים למשיח. הוא עושה קשרים בציציותיו וכמספר־הקשרים הוא מספרי־מישיבתו של אבא ביריד, וניכר כאן מנגנונו של חישוב הקץ — אמנם החישוב מעלה מועד מסויים (קץ מגולה), אך הלב משתעשע באמונה, כי המשיח יחיש מועדו (קץ מכוסה). תהליך־השינה מתואר למעמדיו השונים, תחילה עמעום־ביניים ובו נגלים כמיני אורות שוני־גוונים, הדומים כאותם האורות שהאמונה התפלה של אגדת־עממים מגלגלתם לפני הולכי דרכים להיותם להם כמיני תעתועים. אך הילד משכיל לקפוץ על שדה־מוקשים זה — אמנם גם הוא רואה אורות אלה כראות אגדת העממים, כפיתוי של אוצרות, אולם האוצרות האלה הם לו כדבר שלא היה ולא נברא אלא משל הם — משל לטובה הגנוזה לעתיד לבוא עם בוא־המשיח. אך הפיתוי, שהילד הערים עליו על דרך אחת, נגלה על דרך אחרת — כל האורות מתלכדים כאור אחד, אור־החמה, ומתגלה עוף גדול. עתה שהילד יצא מכלל נים־ולא־נים ונכנס לכלל שינה וחלום ממש, הריהו נוטל ציציותיו וקושר עצמו בכנפיו של העוף ומבקשו להטיסו. העוף אמנם מטיסו, אך לא למחוז־חפצו אשר פירש — אל אבא, אלא למחוז־חפצו אשר סתם — אל המשיח. ממרומי־כנפיו של העוף מסתכל הילד בכת העניים בשערי רומי ורואה את העני, היושב ביניהם ומתיר ואוסר פצעיו, והוא־הוא המשיח, אך הילד מסיר עיניו שלא יביט ביסורים. הסרת עינים זו, שכמותה כשמיטת הלב, היא כחטא שענשו מניה וביה — תחת כת העניים ואותו העני בכללם, נראים עתה הר צומח קוצים וחיות רעות ועופות טמאים ורוח גדולה זורקת את הילד (התמונה מזכירה את מעשה האשמדי בשלמה המלך) וההר מתמוטט והילד כל איבריו עומדים להתפור. לאמור: הסירות את עיניך מיסוריו של המשיח, מיד גרמת להתפוררותך (ואולי הוא גם רמז להתכחשות לאמונה בגאולה), ולא עוד אלא אין בידך להתקומם, שכן אינך יכול לצעוק, כי שקצים

ורמשים נדחקים לתוך פיך ועופות טמאים נדחקים לנקר בלשונך (ואולי הוא גם רמז לדחיקת־הקץ של משיח־השקר, שסופה ירידה של הסתאבות) ועתה בנקודת־המשבר באה ההצלה — אבא צוררו בטליתו ומביאו על מיטתו (וראה ענין המוטיב הזה בסיפורו של פייארברג) והוא ננער משנתו, נוטל ציציותיו ועושה קשר חדש (חידוש הצפיה).

הרי האוירה האופפת את עיקר נושאו של הסיפור — הדורונות שאבא מביא מן היריד ובכללם הדורון שאבא הביא לאמא, היא המטפחת, שנתקיימה שנים הרבה בידי אמא, אך משניתנה מתנה לילד, ביום בר־מצוה, נאבדה בגללו, אך לא נאבדה מלבו והוא הוגה כאילו היא קיימת. נפרש מעט את הדבר: הדורון הוא, שהוא אות החיבה שאבא מביא לאמא, לאחר הפרידה שכבר ראינו כי היא חשובה כפרידה ההיסטורית הגדולה, המכרעת בין האומה ואלהיה, מתקיים ימים ושנים בידי אמא, אולם בנה מאבדו בן־יום בידים, אך היא כאבידה שאבדה במעשה ולא אבידה בהרגשה וקיומה קיום־שליכאילו. האומנם צריך רוב הוכחות, מה משמעותה של האבידה הזאת ואיבודה?

ולפי שענין המטפחת הוא לנו עיקר, נוכל לפסוח עתה על הפרקים הנחמדים המתארים את שובו של אבא ונסתפק אך בציטטה אחת: „כמה גדול היה אבא באותו יום. יודע הייתי שאבא שלי גדול מכל אבא, אף על פי כן הייתי סבור שיש גבוה ממנו, זו נברשת של נחושת שבאמצע התקרה שבביתנו, אותו היום אף היא נתנמכה“. פה נערבה תפיסה מצויה של ילד על אביו ותפיסה מיוחדת המובנת מתוך הזיהוי הנזכר: ביום השיבה מן היריד, שהוא כרמו לשיבה הגדולה של אלהים לאומתו, נראה כל גדלו שהוא גדול מכל אלהים, שכן בימי הפרידה נראה היה כי יש גדול ממנו. וכן נפסח על תיאורה של המטפחת ותיאור לבישתה בליל שבת ותיאור השבת עצמה ונסתפק בציטטה אחת: „הרגשתי פתאום שמחליקים את לחיי. איני יודע אם כנפי המלאכים נפנפו עלי או אם כנפי המטפחת נפנפו עלי“. וכן נפסח על תיאור יום השבת ונסתפק בציטטה אחת: „עד שאמא עשתה כך שמטה דובדבנית וניתזה צנורה ולא נגעה במטפחתה ונקיה היתה כבשעה שהוציאה אבא ממלחתתו“. העולה לנו משלוש הציטטות: המטפחת היא דורון אבא הגדול מכל אבא, כנפיה ככנפי מלאכים ואין הזוהמה שולטת בה והיא עומדת תמיד בטהרתה. תדע לך שכן, שאחרי שאתה רואה את המטפחת, שאינה סרה מראש אמא בראש השנה ויום כיפור והושענא רבא בבוקר, ואתה שומע: „מימי לא ראיתיה (את אמא) מכבסת את המטפחת, אף־על־פי שהקפידה על הנקיון— — —“. וכאן באה נקודת־ההאשמה העצמית: „אלמלא אני היתה המטפחת שמורה עמה כל ימיה ומנחילתה

אחריה". לשון של האשמה זו כך פירושה: אות־ההיבה בין אבא ואמא, שהיה בעצם־הטהרה, ומעותה היה להיות כנחלה לדורות הבאים, הוא שקיפחו. כי ביום הבר־מצוה שלו כורכת לו אמא את מטפחתה לצוארו, והרי חזרת ההדגשה: „אפילו שמץ לכלוך לא נמצא במטפחת. ברם כבר נחתם דינה של המטפחת שתאבד על ידי. מטפחת זו שהגיתי בה כל הימים קיפחתי אני בידי". ארבע מלים צריכות הבלטה: שהגיתי בה כל הימים — הרי מלבד הדו של כתוב המחייב להגות בספר התורה יומם ולילה, אתה שומע את ששמעת בעצם־הסיפור הזה: „הייתי שוכב על משכבי והוגה במלך המשיח". ואמנם אבדנה של המטפחת כרוך בענין המשיח כפי שנראה לו לילד בדברי תז"ל בסנהדרין ובחלומו. — עני האוסר ומתיר את פצעיו.

אלא שאותו עני לא היה עני שבאגדה ושבחלום אלא עני שבממש — והוא עני שנתגלגל לעירו של המספר ולפי שהיה מלוכלך בפצעים היו הילדים מתאכזרים עליו ובעלי־בתים אינם כונסים אותו והשמש נועל בפניו את בית המדרש, וכל העיר כולה נוהגת בו כדרך שנהג הילד בחלומו — מה הוא הסיר עיניו שלא להביט ביסוריו, הם מסירים עיניהם (ביתר דיוק: השטן מסירן) שלא להביט בצרכיו. והנה הילד מתעורר לתקן בהקיצ מה שקילקל בחלום: אותו יום שנכנס למצוות הוא חוזר מבית המדרש לביתו (מה מענינת האמירה: „והייתי לבוש כחתן וכלה", שאפילו נמשך בזה אחרי דיבור מצוי, אין להתעלם, כי לבישת התפילין כדרך אבא ולבישת המטפחת כדרך אמא מצדיקות את ראיית עצמו כחתן וכלה כאחת, ואולי הוא רמז לזיווג העליון, כדרך החתן — האלהים, הכלה — התורה), והרי מזדמן לו אותו עני, והילד, המשופע רוח של קדושה וחגיגות, באה בו התפעמות של אימה ומתיקות, „ונתפקחו שתי עיני ועמדתי וציפיתי כנגדי כאדם שרואה בהקיצ מה שהראהו בחלום". סיומה של אותה התפעמות מובנת מאליה: הוא פשט המטפחת ונתנה לעני והלה נטלה וכרך בה פצעיו. אולם מובן מאליו היה הכרח העשייה אך לא ודאות צידוקה, ובבוא הילד בפני אמא הרי „פתאום הרגשתי שלא נהגתי עמה כשורה, מטפחת נאה היתה לה שעוטפתה לראשה בשבתות וימים טובים, נטלתי אני ונתתיה לעני לכרוך בה את רגליו". אמנם, מהבטת האהבה והחיבה של אמו, המעוררת שמחה גדולה בלבו „כבאותה שבת שאמא עליה השלום כרכה את מטפחתה על ראשה בראשונה", אפשר שנהא למדים, כי המעשה שעשה מתוקן בעיניו אך דומה כי הפינאל הזה גם הוא כאותה חלקת־גל החופה על סערו — הודאות היא מדומה והספק הוא ממש. ומכאן — בקשת האבדה ומציאתה, המביאה את המספר לתקן באגדה מה שקלקל במעשה.

כי אם תבדוק בסיפורי ש"י עגנון תמצא בהם ענין המטפחת ותמצאנו כדרך תיקון הקלקלה היא, כלומר כהחזרת תפקידה הגדול כאות-חיבה שבין ישראל ואלהיו, בין העם ושכינתו, כאות התחברותם אחרי פרידת-הגולה. הרי לפנינו דוגמה גדולה בסיפור שנתפרסם לפני סיפור המטפחת ודוגמה גדולה ממנה בסיפור שנתפרסם אחרי סיפור המטפחת. סיפור ראשון — הוא האפוס „הכנסת כלה“, סיפור אחרון — היא האגדה „בלבב ימים“.

הגיבור, המחבר את החוליות של סיפור-המסגרת הגדול, רבי יודל בטלן, אתה מוצא בין כלי-תשמישו גם מטפחת. תחילה אתה רואה שימושיה קטנים, כגון בשעה שרבי יודל יושב באכסניה ולומד תורה ובאים לפניו הסרסורים ומציעים לפניו מיני מסחרים הרי „הוציא רבי יודל מטפחת, והניח על הגמרא, והשיב בנחת להשביח סערה“ והוא מנהג פשוט להבדיל בין טהרת-קודש וטומאת-חול, אבל לסוף אתה רואה שימושה גדול, בשעה שרבי יודל זוכה לעלות לארץ הקדושה תשמע: „אלא להגיד שבחו של רבי יודל צריכים אנו לומר שהיה מקבל עליו כל צרה וצוקה בשמחה והיה אומר שכל הצרות שבעולם אינן ולא כלום לגבי הטובה העתידה בארץ-ישראל. וכמה שנים קודם עלייתו של רבי יודל לארץ-ישראל היו עיניו קשורות במטפחת, לפי שלא רצה ליהנות בעיניו מחוץ לארץ, וישב לפני ד' בארצות החיים ועף על גפי מרומי המושכלות ועשה תיקונים הרבה אשר יעשה האדם וחי בהם בעולם הזה ולעולם הבא וכתב מכתבים ברוח-הקודש“. בעצם, אין אותו שימוש גדול אלא כהרחבה כוללת של השימוש הקטן: המטפחת החופה על הגמרא כמחיצה בינה ובין הטומאה של סרסורים היא היא המטפחת החופה על עיניו של רבי יודל כמחיצה בינו ובין טומאת-סביבו, היא המקיימתו בטהרת-חיבורו לקדושה.

אבל גדול ממעשה המטפחת לרבי יודל ב„הכנסת כלה“ הוא מעשה המטפחת לרבי חנניה ב„בלבב ימים“, שכן מטפחת של רבי יודל היתה משמרתו עד הפלגה לארץ-ישראל ואילו מטפחת של רבי חנניה היא שהפליגתו לארץ-ישראל, היא-היא שהביאתו אליה. ומן הדין שנראה דרכה של מטפחת-פלאים זו שתחילה היא כלי-מלבושו של חנניה, כפי שהוא מספר בעצמו: „מתחילה הלכתי מעירי לעיר אחרת ומאותה עיר לעיר אחרת, כך הלכתי ממקום למקום, שאין מניחים לשום אדם לעבור שם אלא אם כן נותן מס למלך. נטלו ממני את ממוני והפשיטוני ערום ולא הניחו לי חוץ ממטפחתי להתכסות בה“. לאמור, כל מה שהיתה בו מקניני הגולה ניטל הימנו, חוץ למטפחת שכבר ידענו סמלה כאות-

החיבה בין העם ואלהיו, בין האומה ושכינתה. במהלך הסיפור מתגלית וחוזרת ומתגלית אותה מטפחת לשימושיה: „אחר שסיפר כל הדברים התיר מטפחתו והוציא משם ספר תהלים וקרא עד שהגיע זמן מנחה“; וכן: „למחר כשהוציא טליתו ותפיליו מן המטפחת“, או: „חנניה הוציא מטפחתו ועשה בה סימן“. קונפרונטציה קלה בין המטפחת של הילד ובין המטפחת של חנניה דיה לעוררנו על ההבדל: הילד שלבש מטפחתו היתה לו ככלי שניתן לוותר עליו והוא גם מוותר עליו לאחר שעה קלה. חנניה מטפחתו שהיתה לו כלי-לבושו היחיד אין הוא זו הימנה. ואם תזכור כי הילד כרך במטפחתו רגליו של אותו עני, שראה בו בתזויה של דמות המשיח, כפי שנתגלתה בחלומו, הרי אתה שומע כעין תשובה מדברי בעל העגלה: „חנניה זה צורר טליתו ותפיליו במטפחתו וכורך סמרטוטים על רגליו והולך לארץ-ישראל“.

עד כמה המטפחת נעשתה כמין סימן היכר, כמעט שם נרדף לחנניה, אתה מכיר בשעה שהוא נעלם והספינה הפליגה בלעדיו וחסר היה העשירי למנין, המשלים הנוטל שכר כולם. „אמר פסח הגבאי זכורים אתם מטפחתו של חנניה שמטלטליו היו צרורים בה שכשהיה עומד להתפלל היה מוציא את מטלטליו וקושרה על מתניו. פעם אחת אמרתי לו חנניה הא לך אבנט ולא תצטרך להוציא ולהכניס להכניס ולהוציא ולא קיבל. מה תשובה השיב לי, אמר צריכין לנהוג כבוד בכלי, אפילו מצא אחר נאה ממנו אין מעבירין אותו מתשמישו. כיוצא בזה השיב לה למלכה, בדרך נתנה לו מלכה שק, למחר מצאתו עם מטפחתו. אמרה לו לא נתתי לך שק למטלטליך? אמר לה נתת. אמרה ועדיין עתה משתמש במטפחתך. אמר לה וכי בשביל שמטפחת אין לה פה רשאי אני לזלזל בה“. עינינו הרואות, כי המטפחת היא לו לחנניה גם כלי-קדושה, שהרי היא לו כאבנט, גם כלי-חול, שהרי היא לו כשק, ואזנינו השומעות מתוך דבריו תשובה לא בלבד לפסח הגבאי ולמלכה, אלא בעיקר לאותו נער בר-מצוה, שלא ידע כי צריכין לנהוג כבוד בכלי ואין להעבירו מתשמישו, ואסור לזלזל במטפחת על שום שאין לה פה לקבול ולהתריע. ואם אתה מפקפק, האומנם מותר לפרש את תשובתו של חנניה לפסח הגבאי ולמלכה כתשובה לאותו ילד שנתן מטפחתו לעני, הרי אתה שומע דברים שרמזם לסיפור המטפחת ברור לחלוטין ואתה שומעם לאחר שנודע לך על שום מה ראה חנניה, שזריו היה, להתעכב בדרך: „מעשיות הרבה יש לנו מן הישועה, אחת נאה מחברתה, כגון מעשה באחד שתעה במדבר, פתאום בא עוף אחד והטיסו לביתו בשעה אחת מהלך של כמה שנים. ברם שום עוף לא בא אצל חנניה“.

„כיון שראה חנניה צרתו צרה זקף עיניו כלפי מעלה ואמר רבונו של עולם אין לי להישען אלא על רחמיך הרבים. נתן הקדוש־ברוך־הוא עצח בלבו שיפרוש מטפחתו על הים וישב עליה. מיד צפה על פני הים וישב עליה כשהיא נושאת אותו עד שהגיע לארץ־ישראל ולא עוד אלא שהגיע קודם לחבריו, שהם המתינו לספינה בסטמבול ונתגעש עליהם הים והיו בצרה גדולה, ואילו הוא עבר בשלום את הים.“ המטפחת של הילד שהיתה כדורון של אבא לאמא לאחר פרידתם, ונתפרשה לנו כדרך שנתפרשה, נראית עתה בעילויה: כנפיה כנפני מלאכים ועליהן נישא חנניה לארץ־ישראל, כי היא הקישור בין העם לארצו, היא כגשרו של מלך המשיח.

ובאחרונה שני קוים. ראשית, ראוי שלא להתעלם מקו של כובד ראש. ראינו כי אבא בשוכו מן היריד לביתו נראה גדול מכל אבא וגדול משנראה קודם. והנה חנניה משהוא נגלה בירושלים „פניו מאירות משמחה — — — והוא גבוה משהיה ומנעלים על רגליו“. שנית, ראוי שלא נתעלם מקו של קלות־ראש: „גוזמאות הרבה מספרים עליו על חנניה, כגון שכשהגיעו אנשי שלומנו לחופה של יפו מצאוהו לחנניה מיבש מטפחתו בחמה. אבל האמת אינה כן, שהרי עד שלא עלו חבריו כבר היה חנניה בירושלים. אף על מטפחתו בודו דברים. אמרו נפוליון קיסר ראה אותה ועשה הימנה דגל והיה מנצח במלחמותיו. אבל האמת אינה כן, שהרי אחרי פטירתו של חנניה כיסו את עיניו במטפחתו“. בין אם הקו של קלות־הראש בא להרמיזו על דרך הביקורת, כגון הלגלוג של המשכילים (ונודע פזמונם שנאמר בו: דער רבי שפרייט דאָס טיכעל אויס) ובין על דרך אחרת (ניגוד בין אמת פשוטה של ביקורת ואמת עליונה של אמונה). אחרי שילובו מתאר המספר פטירתו של חנניה שהיתה בראש־חודש ניסן: „חגראת מטפחתו כאבנט ועמד לילך לבית הכנסת. פתאום חש ברגליו. אמר רגליו של אותו אדם מבקשות שלא אטריחן, אתפלל בביתי. כשהגיע לפסוק השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם יצתה נשמתו בטהרה. באו ועצמו את עיניו וכיסו אותן במטפחתו — — —“. לאמור, מה שהיה לו לרבי יודל ככלי־הבדלה בין אדמת גולה ואדמת קודש הוא לו לחנניה ככלי־הבדלה בין חיי־שעה וחיי־עולם, בין ארץ ושמים, בין החליפה והנצח. היא המטפחת אשר הילד הקטן נפרד ממנה בן־יום והילד המגודל, חנניה, בחייו ובמותו לא נפרד ממנה.

בסיכום־גלגולה של המטפחת נאמר, כי הסיפור שהמטבע שלו הוא סיפור־זכרון כהויתו („המטפחת“) נראה בו את אבידת המטפחת וקלקולה בידים; הסיפור שהמטבע שלו הוא בקו־הביניים שבין סיפור כהויתו ובין אגדה („הכנסת כלה“) נראה בו את מציאת המטפחת וראשית תיקונה; בסיפור שהמטבע שלו הוא אגדה („בלבב ימים“) נראה את השלם־תיקונה. וראה גם את הדיאלקטיקה המיוחדת בשני קצות גלגוליה של המטפחת — הקצה האחד שבו הקלקול בחלום מבקש לבוא על תיקונו בהקיץ וגורם אבידת המטפחת ושמיטת תפקידה, הקצה האחר שבו הקלקול במציאות בא על תיקונו באגדה וגורם מציאת המטפחת והחזרת תפקידה. בתחום הדיאלקטיקה הזאת נמתחה חידת המספר וקצה פתרונו. אפס קצהו.

[כ"ב אב תש"ח]

אגדת שבעה ושבע

א

בכלל סיפורי־אהבה של ש"י עגנון ניכר בייחודו סיפורו „שבועת אמונים“, שיצא תחילה במגילת־ספר קטנה ולימים כונס בכרך האחד־עשר של כל סיפוריו („עד הנה“, תשי"ב). מסכת־אהבה, המרוקמה בדפיו, לא זו בלבד שהיא כובשת למעלה מרוב־מצעו אלא גם מכבישה, ביד־עֲדָנָה, את כלל המסגרת, לרבות הפינות הפנויות לכאורה ממנה. אין זאת אומרת, כי המסגרת היא טפלה לעיקר, באופן שניתן להמירה בדומה לה או בשונה ממנה בלא שינוי טעמו של הסיפור; אדרבה למן תחילת הסיפור עד סופו אנו נושמים אירה ברורה ומסויימת, המרפרפת אמנם בתוך מסגרתה, אך מסגרתה גדורה עד־דק, ולא עוד האירה היא אורתה של יפו בשעה קצובה ביותר, כשחלקה המתואר כמנחש את מחרתו, תקומת תל־אביב כפי שכבר צוירה קודם בקוים פשוטים ב„גבעת־החול“ וכפי שהיא עתידה להיות מצויירת בשרטוטים מורכבים ב„תמול־שלשום“. אלא המספר נהג בצויר־ המסגרת מידת־צמצום מופלגה בבנין ומידת־קימוץ מופלגה בענין, ושילוב שתי מידות אלה לא פחות משהוא מבליט את הסגולה לקיים את הכלל של מועט המחזיק את המרובה, הוא מבליט את הכוונה לצמצם את תיאור־ המסגרת כדי צרכו של הסיפור. ביתר דיוק: כדי צרכו של מרכז־הסיפור. שעל־כן יפו, שתיאורה נעשה כמיטב האמנות האימפרסיוניסטית, דין נופה כדין יישובה — מה כאן נראית פיסת־עיר ומטלית־הים שלפניה, אף כאן נראה האינטריר של מעט בתים השרויים במזג הממוצע של אידיליה אזרחית. אמנם, שומעים אנו תחילה: „יפו יפת־ימים — מלאה כל מיני אומות, יהודים ישמעאלים ונוצרים, שעוסקים במסחר ובמלאכה בספנות ובעמילות“ (עמ' רט"ז). ושומעים אנו לִסוּף: „יפו יפת־ימים מלאה כל מיני אומות שעוסקים במסחר ובמלאכה, בספנות ובעמילות וכל אחד ואחד רץ אחרי עסקו וטרוד במלאכתו“ (עמ' רפ"ג), אבל אנו אך שומעים ואין אנו רואים כל אלה, שכן כשם שכל העיר כולה, הנגלית לנו במובלע, אינה נראית ברחשה ועשייתה, כך גם פינתה, הנגלית לנו במובלט, אינה נראית ברחשה ועשייתה; ואם לדקדק הרי משנדלג על שני קטעי־שיעורים בכיתת־הגימנסיה, לא נראה בממש כל עיסוק והתעסקות, כאילו חללם של החיים מתמצה בדברי־ שיחה של הורים אמידים למחצה או לרביע ובטיולי־אהבים של בנותיהם

הסובבות דוקטור צעיר ובפיטומירשמים של תיירים ששהייתם כעל רגל אחת. אכן, אותה מידת־הצמצום ואותה מידת־הקימוץ מטילות דגש חזק במה שהוא מרכז־הסיפור, שעיקרו שני מעגלים — הלא הם שני המעגלים, שכל אחד מהם ביקש לכבוש לעצמו מזרחו של הסיפור, כפי שאנו למדים מפיסקת־סיומו, שבה המספר מגלה לפנינו היסוס שהיה בו, אם יקרא סיפורו כשם שקרא לו, שבוֹע־ת־א־מוֹנִים, או כשם שביקש לקרותו, שבע הנערות.

ההבדל בין שני המעגלים ניתן להגדירו באופן, שהמעגל הקרוי שבועת־אמונים קובע את עיקרה של המסכת, הברית שבין יעקב ושושנה, כגורל הכפות לגזירה, ואילו המעגל הקרוי שבע נערות קובע את עיקרה של המסכת, הברית שבין יעקב ושושנה, כיבוד התלוי בהכרעה. עינינו הרואות, כי שני המעגלים מתלכדים, בסיומו של הסיפור, ונקודת־ליכודם היא תחרות על שפת־ימה של יפו, והשאלה היא, אם אותה נקודת־הליכוד היא מקרה או כורח. לאמור, אם המסגרת חופפת את המסכת מתוך כך בלבד, שהמספר השכיל לשזור אותה לתוכה, או המסגרת מחוייבת מעיקרה. אין להעלים, כי קריאת הסיפור כפשוטו, המהנה כמעשה־פיליגרנה מופלא, עשויה להעמיד לפנינו דבר של מקרה: דוקטור צעיר, בן עיר במרכזה של אירופה, טיול של תייר מביאו ליפו ומקצועו מזה ועיסוקו מזה משהים אותו בה והוא יושב בה שלוש שנים, נושא לחיבת־נערות מקרוב ונושא לתהילת־חכמים מרחוק. אנו יודעים משהו על ימי ילדותו וגידולו, על קירבתו לבית אהרליך, על ידידותו בימי קטנותו עם בת הבית, על שבועת־אמונים שנעשתה כמתוך שעשוע־תום ותום־שעשועים; אנו רואים בבוא הנערה ואביה דרך־טיול על פני העולם ליפו, והמסכת מתגלגלת מתוך שאחרונות נשוכות בראשונות. אולם אין אנו יודעים, כיצד הגיע יעקב בן־המערב ללשון־העברים. שאינה לשושנה אלא לשון סידור ומחזור, עד שהוא מלמד בה בגימנסיה העברית שביפו, כשם שאין אנו יודעים מה היה שמה של שושנה בפי אביה ואיך קראה יעקב בשיחתם, שהיתה ככל הקרוב גרמנית, כשם שאין אנו יודעים כמה פרטים נחשבים אחרים. וניכר, שאף המספר חש בחפצנו לדעת כל אלה. שעל־כן אמר בראשו של סיפור: „עוד אחרים יש שם [ביפו] — — כגון מורים, וכגון יעקב רכניץ שאנו באים לספר מקצת מאורעותיו” (עמ' רס"ז), ואף בסופו של סיפור: „בזה סיימנו לפי שעה מקצת מעשיהם של יעקב רכניץ ושושנה אהרליך” (עמ' רצ"ח). ממילא אין בידינו, לפי שעה, אלא לנסות בבירורה של שאלתנו מתוך בירור מכלול־המוטיבים של מרכז־הסיפור על כפל מעגליו וזימונם.

בראש־המוטיבים בוקע ועולה מוטיב השבועה: „בקטנותו משחק היה [יעקב] עם שושנה בתו יחידתו [של גוטהולד אהרליך], תינוקת קפריצית שקירבה אותו משאר הילדים ולא נתנה לשום תינוקת לשחק עמו, היתה אומרת יעקב שלי הוא, כשאהיה גדולה אקח אותו לאיש. לתוספת חיזוק נטלה תלתל מתלתליה ושיער מבלוריתו ועירבבה אותם ושרפתם ואכלו את אפרם ונשבעו זה לזה שבועת אמונים” (עמ' רכ"א). כי אותה שבועה זכותה כחובתה וחובתה כזכותה הוא כענין העמום לבן־העניים יעקב וברור לבת־העשירים שושנה, ובטיוולם על שפת ימה של יפו נשמע: „כיון שהגיעו לשם עמדה שושנה ואמרה, זכור אתה שבועה שנשבענו זה לזה” (עמ' רמ"ט). לאמור, היא מזכירה בבחירתם את שבועת־קטנותם, ולא עוד אלא מעוררתו לחזור על השבועה מלה במלה, ואין החזרה על דברי ימי־הקטנות אלא כאישורם בימי־הבחרות: „נשבעים אנו באש ובמים, בשערות־ראשינו ובדם־לבנו, שנישא זה לזה ונהיה איש ואשה ואין שום כוח בעולם יכול לבטל את שבועתנו, נצח סלה ועד” (שם). בלשון אחר: אין אותה חזרה אלא כחידוש־הברית. לא בכדי אנו שומעים בסיום הטיוול הזה: „כיון שהגיעו למלון הושיטה ידה לחתנה ואמרה לו שלום” (עמ' רמ"ט); ולא בכדי אנו שומעים לימים: „ואם בת־זוגי היא, כמו שנשבעה לי, אשב ואמתין עד שמלאכים טובים יסוככו עלי בכנפיהם ויעשו לנו חופה” (עמ' רס"ג).

עד שאנו עוברים ממעגל־השבועה למעגל־השבע, אנו חייבים לראות במוטיב שהרחיק את יעקב ממעגל ראשון וקירבו למעגל אחרון, הוא מוטיב האצות או מוטיב הים, שהוא למעשה ימה של יפו, שבו הוא מתעמק בחיקוריו ומחדש חידושי המוציאים לו מוניטון. אם נשאל ללידתו וצירופו של מוטיב זה ונבקש הסברה מפי יעקב גופו, נשמענו בבירור — מעשה שהיה בימי־תלמודו כך היה: „לילה אחד קרא בהומירוס. שמע קול כקול גלי־הים. ועדיין לא ראה את הים. סגר את הספר וזקף אזניו לשמוע. ואותו קול מפוצץ והולך כקול מים רבים. עמד מכסאו והביט לחוץ. הלבנה עמדה ברקיע בין עננים וכוכבים ובארץ השקט ומנוחה. חזר אצל ספרו וקרא. חזר אותו קול אצל אזניו הניח את ספרו ועלה על מטנו. הקולות דממו. אבל ים זה ששמע רכניץ קולו מבקיע עצמו לפניו ונמתח והולך בלא סוף והלבנה מרחפת על פני המים, צוננת ומתוקה ומחרידה. למחר דומה היה רכניץ למי שפלטוהו גלים לאי שמש, וכן כל הימים אחר־כך” (עמ' רכ"ב). המספר מגדיר כל אותו חזיון — ביתר דיוק: שמעון — כדבר אגדה ואמנם עתידים אנו לראות כי ההסברה, שיעקב עצמו מסביר לעצמו את דרכו אל אצותיו, סופה

מתגלית כתריס המעלים מפניו את הסיבה העמוקה יותר, את האמת, וצרכו זה לתריס זה אומר דרשני. אכן, לסברתו הומירוס הוא שפתח את נפשו לפני הים ופתח את הים לפני נפשו ואין צריך לומר כי הרשות בידנו לראות את הים כסמלה של תרבות־יון, כפי שהוא שגור וכדרך דוגמה ראה דברי היינה מזה ודברי מתתיהו שוהם מזה. ביחוד שניתנו לנו מיני חינוך הזרויים בספור כולו — הרי צמד המקצועות שבידי יעקב: המקצוע שהוא עיקר, חקר הים; והמקצוע שהוא כטפלה לו, הוראת הרומית והגרמנית לנערי־ישראל ונערותיו בארצם. אולם אם נדקדק נהא חייבים לומר: לשון־רומי כתיב, תרבות־רומי, וביותר תרבות־יון קרי. עד כמה שהוא שרוי ומשרה בעולמה של תרבות יון ניתן ללמוד מקטנה אחת: „אם שמעת מפי נערה ביפו דברים על יון ורומי, על ספפו ומידיאה, דע ששמעה מפי יעקב רכניץ. עד שלא בא רכניץ לא שמעה נערה ביפו דברים מעין אלה. אף־על־פי שיפו היתה מלאה דוקטורים שלמדו אותם הדברים, אלא שהסיעו לבם מהם, כשם שהסירו לבם ממה שלמדו קודם לכן בשיבות” (עמ' רכ"ז). ללמדך כי הדוקטור הצעיר, ששמו מעיד על מוצאו מנוסח פיהם ומהרין וכינויו חוקר אוסטרי צעיר והמקטרג עליו אומר בו: אומה משונה גרמנים אלה, אינו כשאר הדוקטורים, שמוצאם נוסח פולין וליטא ורייסין, שכשם ששכחו שיכבת־תלמודם ראשונה בשיבה כך שכחו שיכבת־תלמודם אחרונה בכיתה של אכסטרינים, אלא הוא תרבות יון שגורה לו והוא משגירה לזולתה, וכסימן לה שהוא מכריך את בכורות הדיבור העברי בארצנו אחרי ספפו ודרך אהבתה מזה ואחרי מידיאה ודרך אהבתה מזה. וראוי שלא נשכח, כי בראות אותו אביה של שושנה „לא זו מהביט בו ואמר לו, רענן אתה כאל צעיר” (עמ' רע"ט), הגדרה המזכירה בבירור הגדרתו הפרוגרמטית של טשרניחובסקי (בשירו הנודע: „נוכה פסל אפולו”) שנאמר בו על אֵל נשכח: „נכרי לגוי חולה ולבית־הכואבים / אל נער, נאדר, רענן, כליל יופי”.

אולם משהגענו לענין זה, דין שניתן את דעתנו על גדולה אחת — מה מרובה הוא פה הדיבור על האלים הרבים ומה מועט הדיבור על האל האחד. אמנם, המספר אומר: „רכניץ רגיל היה לברך על כל טובה, פעמים לאלים הטובים, ופעמים ליחידו של עולם” (עמ' רע"ב־רע"ג), ולכאורה הברכה מעוינת, ואין הדבר כן. הנה נשמע כדרך שיגרה מצויה ביותר: „הוי אלים אדירים, אם השעון אינו משטה בי הרי עלי לרוץ לבית־הספר ערום כמות שאני” (עמ' ר"ג); או: „ואם אין כוחי יפה להכין מאכלות ומשקאות הרי נתנו האלים בידי כוח להוציא אדם מן השיעמום” (עמ' רס"ב). ופעמים אנו אף שומעים שמותיהם של האלים

האלה, כגון: „ואסקלפיוס, אל הבריאות, הגן עליו שלא פצע את סנטרו ולא חתך את עורו“ (עמ' ר"ג), וביחוד בבוא אליו הנערות: „לא מצא בביתו לא שוקולד ולא פירות — אבל זיאוס המכבד את האורחים רמו לבעל־הבית לבשל תה, שהתה יפה בכל עת“ (עמ' ר"צ). וביותר ראוי ליתן הדעת על הדיבור בענין האלים המיטיבים מזה והקנאים מזה — הנה „האלים הטובים היטיבו עם רכניץ ונתנו לו את השלום ואת המנוחה, ועם השלום והמנוחה נתנו לו את שמחת העבודה אבל לא לזמן מרובה. קנתנים [קנאתנים] הם האלים, וכשרואים שהצלחתנו גדולה משגרים שליחים שמוציאים אותנו מעולמנו“ (עמ' רפ"ח). יש ונדגש טובם: „ואף הוא לא הטריד את עצמו בדברים המדומים, שאדם סבור עליהם שצריך להם. אילו נטל לו רכניץ פנאי היה נותן שבח והודיה לאלים שהיטיבו עמו“ (עמ' רפ"ו), ויש ונדגש עירוב טובם וקנאתם: „שוב מצוי רכניץ בתוך שש הנערות. לפני שעה טוב היה לו משום שהניחן ועכשיו טוב לו בשביל שחזרו. קנאת אלים עושה פעם כך ופעם כך, כדי שלא נדע מעצמנו מה טוב לנו ומה לא טוב לנו“ (עמ' רצ"א). ולא עוד אלא גם במוקד־הבעיה של הסיפור נשמע: „האלים הטובים מיטיבים עמנו יותר משאנו ראויים, יעקב יושב עם שושנה בין אילנות ושיחים ופרחים — שוב אינם רדופים אחרי ציפוריות ואינם קולעים זרי־פרחים, שכבר יצאו מכלל תינוקות והרי הם בני־אדם מגודלים — האלים הטובים מיטיבים לפעמים עם בני־תמותה עד שרואים חיי עולם בשעה קלה. נבקש מן האלים שתהא שעה זו נמשכת והולכת בלא קץ ובלא תיכלה“ (עמ' רס"ח). מהמשכו של הסיפור אנו יודעים, כי החציצה שבין התינוקות ובין המגודלים חציצה מדומה היא, ושעל־כן לא נתמה, כי לאחר השיחה שבין אביה של שושנה ובין יעקב, שבה מתברר שאין האב כחומה בין בתו ובינו ואדרבה כגשר הוא אלא שהגשר נשטט ומרחיק: „כיון שהלך [יעקב] שמע שהקונסול קורא לו. באו עליו מחשבות, אחת של תקוה ותוחלת, ואחת של צרה ויגון ואמרת לו לך ותשמע דבר שאין אתה מבקש לשמוע. אלי, אלי, קרא רכניץ בלחש, הושיעני נא למען רחמיך הרבים“ (עמ' רפ"א). וזו הפעם האחת משתי הפעמים שבכל הסיפור כולו, שיחידו של עולם מוזכר בפי יעקב; ואם הזכרת האלים המרובה לא נפטרה מאירוניה דקה, הרי הזכרת האלהים ספוגה רצינות חמורה.

ואגב, אף השם המפורש הזכרתו אחת ויחידה ולא לענין יעקב אלא לענין אבי שושנה, כשהוא נותן נדבתו לבית חולים שערי צדק, כדי פרנסת מיטה לעילוי נשמת אשתו, זכרון־תמיד לפני ה' בירושלים“ (עמ' רס"ד). ואגב דאגב, השלמת הנקודה הזאת מחייבת להזכיר חלוקה מעוינת, אבל היא

של שני אנשי־ישוב ביפו, המייצגים כמין קטבי־טיפולוגיה: „מכל מקום שמחים היו בחלקם והיו מחדים זה להשם. וזה לגורל על שזכו לישוב בארץ ישראל” (עמ' רל"ז). ולתוך הישוב, על כפל פניו זה, בא הדוקטור הצעיר, בהתנודדותו הדיספורטיבית בין האלים הרבים והאל האחד.

ג

ולא די בקולו של הומירוס על רוב הדיו, שכן נשמעים קולות קדומים משלו. הרי יפו גופה נבלט מוצא שמה בחינת יפיותו של יפת בונאה וסמלו תשעת דקליו, ואנו אף נקראים להפליג אל לפני בונאה: „והוא [יעקב] מפרש בים ואומר נפליג למקום שאבות־אבותיו של אדם הראשון היו דרים שם” (עמ' רי"ח). ואם לחזור לתחומה של ההיסטוריה, הרי גם קטנות עולות גדולות — האמנם מקרה הוא, כי תחרות־ההכרעה, ריצת השבע על שפת ימה של יפו, תחנות הקצה שלה הן בין מלון שמירמית ובין הקברות של המוסלמים, כביכול בין שכבת בבל הרחוקה ובין שכבת ערב הקרובה. ואין אלה ואלה אלא כסעיפי ההסברה של יעקב לדרכו ולעולמו, עולם רומי ויון, עולם ים ואצותיו, עולם שבעת כוכבי־הלכת.

ומשנכנסנו במעגל השבעה דין שנבדיל בין מהדורה קמאה שהיא ביסודה בתראה — מהדורת השבעה, ובין מהדורה בתראה שהיא ביסודה קמאה — מהדורת השבעה. מהדורה ראשונה שש נערות ויעקב משלימן והיא מנתקת את הגשר אל מעגל־השבעה; מהדורה אחרונה שש נערות ושושנה משלימתן והיא מחברת את הגשר למעגל־השבעה. הבה נראה את יעקב במעגל השבעה: „בין כך נכנס אצל רחל היילפרין ומטייל עם לאה לוריא ומבקר את אסנת מגרגוט ומספר עם רעיה זבלודובסקי ושח עם מירה וורבשיצקי ורואה לפרקים את תמרה לוי. ופעמים מטייל עם כולן כאחת, בלילה על שפת הים שגליו נושקים את חופיו והשמים נושקים את הארץ. על שם שהיו שבעה כלומר רכניץ ושש הנערות, ועל שם שהיו מהלכים כאחד בלילות קראו להם בעיר שבעה כוכבי לכת” (עמ' רכ"ח). לכאורה דבר־בדיחה הוא, אבל המשך־הדברים כמסלק בדיחותם ומראה את השביעיה נאחזת במנינה והגדרתו: „וכיון שהיו שבעה ונקראו שבעה כוכבי לכת שוב לא הוסיפו על מנינם שום אדם, שלא לבטל את השם” (שם). וכשם שהשביעיה נזהרת מתוספת, כך היא נזהרת ממגרעת: „ורוח טובה ריחפה על רכניץ ועל שש הנערות, שבדרך קראו גם למירה, שנודרזה ובאה כדי להשלים את שבעת כוכבי הלכת” (עמ' רצ"ב).

סמליותו של מספר שבעה הוא מן המפורסמות שאינם צריכים ראייה

ובסיפור שלפנינו יבוא זכרו גם על דרך המליצה: „וכשהוא [אהרליך] אומר עכשיו אספר לך דבר שלא סיפרתי מעולם, מובטח לך שיתזוור ויספר דבר שסיפר שבעים פעמים ושבע" (עמ' רע"ט). גם על דרך הממש: „כשעמד יעקב לילך באה שושנה פניה אדמדמות היו ותנועותיה מרושלות. שבע שעות רצופות משמונה שעות בבוקר עד עתה שכבה על מיטתה וישנה בלא הפסק עד שבאה המלצרית והביאה לה סעודת הצהריים למיטתה" (עמ' רמ"ו). אולי לא היינו מתעוררים על מנין השעות שעברו עליה בשנתה, אילולא עובדה קטנה ומעניינת, שבה נזכר מספר שבעה מזה ומספר שניים מזה בתוך מספר גדול ממנו — פעמיים מטיילים יעקב ושושנה בפינה אחת ביפו, ולא כתגובתה הראשונה תגובתה האחרונה. פעם ראשונה נשמעה: „אחרי שעה קלה הגיעו אצל תשעת הדקלים, שיפת בן נוה שתל אותם כשבנה את יפו, אחד כנגד עצמו ואחד כנגד אשתו; שבעה כנגד שבעת בניו, וכשהחריב נבוכדנאצר את ארץ־ישראל עקר אותם ושתלם בגנו, וכשחזרו עולי־בבל מן הגולה הביאו מהם ושתלום במקומם" (עמ' רמ"ז). אבל שושנה אינה נותנת דעתה ועינה עליהם, כשם שלא נתנה את דעתה על הסגפן הערבי, כמין אדישות לשיכבת העבר הרחוקה ושיכבת ההווה הקרובה. פעם אחרונה היא מתעוררה על הדקלים לאמור: „כמה הם שמונה, תשעה. אמר יעקב, כן תשעה הם. אמרה שושנה, מימי לא ראיתי דקלים נאים כאלה, ביקש יעקב לומר שהוא עצמו הראה לה אותם הדקלים. נמלך ואמר, הרי בארצות הטרופיות ודאי ראית יפים מהם. יפים מהם? קראה שושנה בתמיהה. רכב עצור. איני יודעת, מה היה לי, יכולה אני להשבע שכבר ראיתי אותם, לא בחלום, יעקב, אלא בהקיץ. עם שהיא מדברת האדימו פניה" (עמ' רס"ז). אוון מלים תבחן, לא תיאטם בפני ההבדל הדק בשתי הסיטואציות — בראשונה, שבה מיספר־שבעה מובלט בין תשעה, מתעממת תודעתה של שושנה; באחרונה, שבה מיספר־שבעה מובלע בין תשעה ונבלטים שניים בלבד, מתחדדת תודעתה של שושנה. הילכך ספק הוא, אם מעגל שבעת כוכבי־הלכת מותר להפרידו מעל מעגל יפת בונאה של יפו ומעל בחיר צאצאיו יון, כשם שספק הוא, אם מותר להבליע את המסתתר מאחוריהם — עבודת הכוכבים. הסברה ששמענו מפי יעקב על דרכו אל הים, אל האצות יש בה כדי לחזק את הספק הכפול הזה. וביותר שהא קורא לו לים: פרדסי שלי, כרמי שלי ואינו נרמז על הנדרש בכנסת ישראל: כרמי שלי לא נטרתי.

עם הופעתה של שושנה ביפו מחריפה המתיחות שבין מעגל השניים שנפסק לפני שנים הרבה ובין מעגל השבעה העשוי להפסיקו עולמית. כרמו נהיר לדרך הפסיקה הזאת ישמשו דברי יעקב: „שכנים היינו בילדותנו,

אבל מיום שנכנסתי לגימנסיון לא ראיתי" (עמ' רל"ט).
 שיש להם אמנם סתירה מעניינת ממקום אחר, אך כך כנראה סברתו
 המאוחרת, ודין שנתפוס את התיבה הקטנה גימנסיון על כל האצור בה, ואולי
 מימי החשמונאים ואילך. ועתה, שהוא חוזר ורואה את שושנה נשמע: "כן
 רכניץ משעה שבאה שושנה ליפו נתגלה לו יופין של
 הבנות שגדל עמהן ב"פו" (עמ' רנ"ו); לאמור, עתה דווקא
 התחרות בין מעגל-הגזירה של שניים ובין מעגל-הבחירה של שבעה, מתחדדת
 עד הקצה. ולענין הבחירה בתוך מעגל השבעה הרי ההכרעה נראית כמתחדדת
 בין שתיים מהן — רחל ותמרה. לענין רחל — כדרך אגב נלמדת, בקרית-אור,
 כמין גזירה שוה בינה לבין שושנה, שהראשונה נאמר בה: "זקופה
 היא כתומר ואין עליה בשר יתר על המידה" (עמ' רל"ה), והאחרונה
 נאמר בה: "מי היה מעלה על הדעת שנערה חמודה זו שריסי עיניה מכסות
 את עיניה הנאות כאילו אין כל אדם כדאי להביט בהן וכל עמדתה
 כתומר שאין לו אלא פריחתו בלבד מעותדת לישון כל
 ימיה" (רפ"א), אבל רחל יוצאת כמלכתחילה מכלל יריבות והיא היא
 המנחשת מיד את ברית-הסתר שבין יעקב ושושנה, וסופה מסייעה, אמנם
 בלא-יודעים אך במכריע, לשילוב שני המעגלים על דרך הצעת תחרות-
 הריצה לשם זכיה בעטרה. הלא היא הנוטלת מאצותיו של יעקב שעל השולחן
 וקולעת כמין עטרה של פרחים ואף כי אין עולה על לבה אלא "מין זמר על
 העין ישב הנער, פרחים קלע לו לזר" (עמ' רצ"ז), כלומר הד שירו הנודע
 של שילר, היא כיוורת לסוף סמלה של העטרה ותעודתה: "מה זה בידי,
 עטרה של קוצים. דוקטור, שכחתי את עשביך בידי ונטלתי אותם
 עמי. שמענה בנות שמענה, כל שתקדים את חברתה בריצתה
 עטרה זו תינתן בראשה. ובשעת דיבורה הגביהה את האצות
 שקלעה אותן זר וחזרה ואמרה, כל הקודמת את חברותיה נוטלת העטרה
 לראשה" (עמ' רצ"ה). לאמור, לא זו בלבד שהיא מעלה את המוטיב הנסתר,
 מוטיב העטרה, מסיתומו לגילוי, אלא נבואה נזרקה בה; תחילה היא
 מדברת על אחת המקדימה את חברתה ואחר כך היא כמעמעמת
 את נבואתה והיא מדברת על אחת המקדימה את חברותיה, והנבואה
 היא נבואה, שהרי אך שתיים אלו, תמרה ושושנה, הן היריבות, ואף כי בהזכרה
 הראשונה אנו שומעים "ורואה לפרקים את תמרה לוי" (עמ' רכ"ח),
 הרי בהזכרה האחרונה היא-היא במעגל השש הראשון-הראשונה, ואף קודם
 לכך אנו רואים את יעקב מתקרב אליה ביותר: "פעם אחת היטה רכניץ
 שפתיו לשפתיה ונתן פיו על פיה. סילסלה את שפתיה ונגעה בשפתיו. נגעה
 ולא נגעה. אלי אלי, אם ספק נשיקה כך, נשיקה ממש על אחת כמה

וכמה. שפתים כשפתיה אין לשום נערה שבֵּעֹלָם. ולא שפתיה בלבד, אלא כל נגיעת־יד שלה דומה לנשיקה" (עמ' ר"ס). הרי זו הפעם האחרת משתי הפעמים, ששמענו את יעקב מזכיר יחידו של עולם. וגם זו, ששושנה חשה את תמרה יריבה, שכן כשהוא מספר לה על שש הנערות, הרי "כיון שהגיע לתמרה נתנה בו שושנה עיניה" (עמ' רע"א), וכמעט שניתנת לפנינו חזרה על מסגרת־היסוד של יחסי יעקב־שושנה כאילו לשם תמורתה ביחסי יעקב־תמרה — מה יחסים ראשונים מתוך סמיכות מדורם באה, אף יחסים אחרונים כך, כי נאמר בה בתמרה: "שהכירה את רכניץ קודם לכולן, שבבואו לארץ היה דר בחצר סמוך לחצרה" (עמ' רכ"ח).

ד

בעצם, עם הזכרת מוטיב־התחרות כבר אנו נתונים ועומדים בעיצומו של מוטיב־העטרה, אלא שראוי להקדים לו את העיון במוטיב־השינה. היא השינה, שכפתיחה לה הרגלה של שושנה בעצימת־עינים, וכמה ביטויים לה בקור־הדרגה עולה. תחילה נשמע: "כשבא רכניץ בצהריים לא מצא את שושנה, עסוקה היתה רוב הלילה בציורים שקנתה ולא שכבה לישון ובבוקר מצאה מנמנת על יד החלון" (עמ' רמ"ז). השינה עתה נימוקה עמה — עייפות, אולם עד מהרה יתברר נימוק עמוק ממנו: "כל חללו של עולם היה יעקב נותן, אילו מצא דבר להעסיק בו את שושנה. אבל כלום יש דבר בעולם כדי להעסיק בו בת מלכה מנמנת זו שמהלכת לצדו ואינה מרגישה בו" (עמ' רמ"ח). ההגדרה כמרפרפת בין שחוק ורצינות, ואף־על־פי־כן ברירותה מגלישה אותנו כממילא לתוך מחוזה של האגדה, אגדת ילדותם — הלא היא Dornröschen שתירגומה שושנה בין החוחים וענינה מעשה בת המלכה השרויה בתרדמתה ושלא תתנער מתוכה אלא בידי הנועד לה שישק על פיה. וסופה של השינה, שנת־שושנה, כמין תנומה ארוכה־ארוכה: "יום אחד אירע דבר משונה — שלושתם ישבו כאחד והיו מסיחין. נשתתקה שושנה פתאום ונתנמנה בתוך דבריה" (עמ' רע"ו), וכן: "מנמנת היא בכל עת ובכל שעה מתוך שיחה ומתוך הליכה ובשעת סעודתה. יש שהיא ישנה ימים רצופים. נתעוררה, תוזרת ונרדמת" (עמ' רע"ח), ואף זאת: "חליפות ותמורות לא חלו בה בשושנה, יש והיא ישנה כמה ימים רצופים, ננערה לא ננערה אלא כדי לחזור ולישון" (עמ' רפ"א). ותגובת סביביה כתגובת הרפואה נוסח ישן־נושן ופירושה כרוחה. וכנגד פירוש סביביה מעלה המספר, לא דרך הסבר אלא תוך כדי סיפור, שדרכו סיפור ואמצעיו סיפור, פירושו שלו המברית כחוט הדק־מן־הדק את כל הסיפור

כולו — כשם שהשינה היא לה לשובנה כמפלט של מעגל־השבועה, כך
 הצרות היא לו ליעקב כמפלט של מעגל־השבועה, ולא בכדי שמענו תחילה
 על יעקב: „ואפילו בשעה שאיררה של יפו מרדים עצמותיהם של רוב בני
 אדם ומרפה את רוחם היה רוחו ער“ (עמ' ר"ח). כמין פסיחה של
 עירבוב בין שינה וערות מצויה בדרכו של אבי שושנה לאחר בוא עליה
 פורענות השינה: „אביה הזקין למעלה משיעור שנותיו. האלהים לא
 חילה בו אותו חולי, אבל נטל ממנו ערנותו. בשעה שדרך בני
 אדם ערים הוא ישן, ופעמים מתנמנם אפילו בתוך
 שיחתו. נתעורר מתאנח הוא ואומר, בלילה שאני מבקש לישון אני ער
 וביום שאני מבקש לספר עם אדם גוברת עלי השינה“ (עמ' רפ"א).
 עגמת־דבריו אלה מתגברת מתוך הקבלה לדבריו הכוללים על השינה שידע
 עד מה היא עלולה להיות כפורענות. הלא בתחילה שמענוהו לאמור: „דור
 דור ומנהגיו. אבותינו היו שותים משקאות המיישנים ואנו שותים משקאות
 המפקחים את השינה. מה דבר יש בעולם שכדאי שנהיה
 ערים בשבילו“ (עמ' רמ"ה). מי שיקביל סיפורים שונים של המספר
 לא יוכל שלא להיפתות לגזירה שוה שבין דברי האב ב„שבועת אמונים“
 ובין דברי הדוד ב„חופת דודים“ — כאן וכאן בפליטת־דיבור לתומו כאילו
 נחתם גזרל הנערה. אבל אם נבוא להקביל שני סיפורים אלה אנו נכנסים
 בפרשה הקובעת דיון לעצמו.

נחזור לשתי הבריחות. בריחת יעקב אל העירות ובריחת שושנה אל
 השינה ונראה את ההבדל שביניהן, במה שבריחה הראשונה נאחזת בעבר
 על שום שאינה רואה לו חיבור אל ההווה ובריחה אחרונה נאחזת בהווה
 על שום שאינה רואה לו חיבור אל העבר, ואם כי הסיפור מרמז על בריחות
 אלה בתחום החוויה של יחידים, הרי מותר ליתן רמזם ענין לציבור, לכלל,
 שנציגות־חלקו צופה עתה מאגפה של יפו אל פניימה, ודומה, ההבדל שבין
 שני מיני הבריחה עולה במלוא נהירותו מתוך שיחה קטנה ביניהם: „אמר
 יעקב, הלא עדיין את, עדיין אנו צעירים וכל החיים לפנינו. אמרה
 שושנה, אלה החיים שהם לפנינו. סבור אתה
 שטובים הם מן החיים שמאחורינו. אמר יעקב, לא נתתי
 לבי על זה. אמרה שושנה, אף אני לא חשבתי על זה. אמר יעקב אם כן מה
 מקום לומר כן? — מה אמרת? — מה שאמרת. אמרה שושנה רוח היא
 באדם“ (עמ' ר"ע). לכאורה הסיפא מבטלת את הרישא, אבל משנפלטה
 הרישא כאילו הוסר וילון — שושנה שרויה בחיים שמאחריה, יעקב
 שרוי בחיים שלפניו, או אם לחזור על ההגדרות שבידנו: היא שרויה
 במעגל־השבועה, הוא שרוי במעגל־השבועה. כי השינה היא כמין הקפאה

של מעגל־השבועה אנו למדים מכמה סימנים — הנה שושנה נזכרת מעשה פוחלציו של ארוץ ואומרת: „יש שבהמות חיות ועופות זוכים למה שאין כל אדם זוכה, חוץ מן החנוטים שבמצרים. אי אתה מעשן? אקרא למלצר ויביא לך ציגריות. לשם כבוד הארץ החכמה שנתנה חיים נצחיים לבניה נזמין ציגריות מצריות — מה יפה גורל החנוטים. שרויים בארץ ופטורים מכל עמל ויגיעה. מי יתנני כאחד מהם“ (עמ' רס"ט). ומן הענין הוא לראות, כי יעקב כאילו חרד על הקפאתה, שלא לנערה: „הולך אתה? אמרה ליעקב. כן, ענה יעקב בלחש, כאילו מתירא היה שמה יקיץ אותה“ (עמ' רמ"ז), וכך ממש הוא נוהג בפוחלצים: „עמד ונסתכל בפוחלצים שקנו מידי ארוץ. בכל מקום שאתה מוצא שם פוחלציו של ארוץ, שם אתה מוצא חיבתו לבעלי־חיים, שנותן להם חיים אפילו לאחר מיתתם. כמה נאה סנונית זו, יושבת לה כאילו מנמנמת. ביציאתו סגר אחריו רכניץ את הדלת בלט כאילו היה חושש שמה יעירנה“ (עמ' רנ"ג).

אלא עתה באה נקודת־המיפנה הדיאלקטית של מוטיב־השינה — מכוחה ובכוחה מגיח מעגל־השבועה הנסתר לתוך מעגל־השבועה הגלוי ופורצו מתוך שמציאות השבעה נעשית מציאות השבע. בכוחה של השינה ומכוחה עולה מוטיב־העטרה ממחבואו, ושבועת־האמונים נוצחת ודרך נצחונה תחרות־הריצה. תחילתה של הריצה השתתפות גלויה של שש הנערות ותמרה המקדימתן נצחונה נראה קרוב; וסופה של הריצה השתתפות עלומה של נערה שביעית היא שושנה המקדימה את תמרה וממילא נצחונה ודאי. גם הריצה גם שכרה, העטרה, מעוגנות הפלג־הפלג במעגל־השבועה, וכדי לראות רישום־ראשיתם וראשית־רישומם עלינו ללקט את שירי זכרונותיו של יעקב — בהם אנו מוצאים את שושנה בריצתה כפי שהיא נשקפת מתמונתה שלה, הסמוכה לתמונת אמה, בלשכת מר אהרליך: „ושושנה לבושה שמלה קצרה עד לברכיה, ורגליה כמרתתות והולכות וכשהחמה זורחת על התמונה יכולים לדמות שהיא מבקשת לרוץ“ (עמ' רכ"ב), וכן „אבל התמונות נצטיירו בלבן, פעמים כמות שהן, ופעמים דרך שינוי, מרת גרטרוד נעלמת בתוך ערפלי מרחקים ושושנה מהלכת ורצה ובפיה שושנה רטובה“ (עמ' שם). מעמד זה ראוי שנזכרנו: יעקב מדמה כי זכרון־ילדות הוא בו, שושנה דיוקנה בתמונה, שהוא קבוע ויציב וממילא באפס־תנועה, הוא דווקא דיוקן מתנועע והולך, ותנועתה ריצה. והרי סופו של סיפור ריצתה במעמד כזה ממש — היא שרויה בשינה וריצתה מתוך שינה, וכפי שנראה אף לתוך שינה. ומהירות הריצה אף היא כמראה

קדמת־הילדות: „שנה ראשונה שלמד יעקב בגימנסיון מצוי היה אצל שושנה. בימות־החמה מלקטים היו פרחים וקולעים זרים זה לזה ומקשטים אותם בפרפרים ובימות החורף היו מחליקים על הקרח שבבריכת הגן” (עמ' רכ"א). אף מעמד זה ראוי שנזכרנו: מלבד הסתירה שבו, שכבר העירונו עליה, היא הסתירה לדברי יעקב, כי מיום שנכנס לגימנסיון לא ראה את שושנה, הרי לפנינו חלוקת השנה — ימות החמה לקליעת־זרים, ימות חורף להחלקה בבריכה.

שתי פעולות אלה חוזרות ונזכרות בלא פירוש העונות, כשמתקבל מכתב מעם הקונסול מאפריקה, כי הוא ובתו קרובים לבקר בארץ־ישראל: „באותם הימים חזר יעקב רכניץ להגות בקונסול ובביתו במערכת שולחנו ובמרת אהרליך ושוב ראה את עצמו מטייל עם שושנה הקטנה כשהיא מלקטת פרחים בגן וקולעת זרים ומחליקה על הקרח שבבריכה שבגן” (עמ' רכ"ט). קודם ראינו את שניהם באותם מעשים, עתה אנו רואים בהם את שושנה בלבד, וכפל־פעולותיה מצטרפת לו הדגשת הריצה: „עכשיו אפילו הוא חוגר כל כוח דמיונו, אינו יכול לצייר לו את דמות־דיוקנה כמות שהיא עתה בבחרותה. אבל לפרקים מתקפל הצעיף והרי היא נראית טופפת על קצות רגליה ורצה אחרי ציפוריות שבגן ומשימה אותם בזר של פרחים שקלעה לראשה, כמה שנים יצאו וכמה שנים באו ועדיין יעקב זוכר את קפיצותיה שאין להן שיכחה” (שם), ולאחר ששושנה כבר נמצאת ביפו והם יושבים ישיבת־טנדר נשמע: „נאה היתה ישיבה זו מכל הישיבות שישב יעקב עם שושנה מיום שבאה ליפו. היה בה בישיבה מעין חדש ומעין ישן. חדש, שהרי מיום שבאה ליפו לא ישבה עם יעקב בגן, וישן שהרי למודים היו בקטנותם לישב כאחד בגן של אביה. יעקב יושב עם שושנה בין אילנות ושיחים ופרחים. ואימתי, בימות החורף, בזמן שאפילו אותו הגן שיעקב ושושנה היו עושים שם את ימי ילדותם מכוסה בשלגים קרים והבריכה שם מחופה בקרח. שוב אינם רדופים אחרי ציפוריות ואינם קולעים זרי פרחים שכבר יצאו מכלל תינוקות והריהם בני אדם מגודלים” (עמ' רס"ח). כבר ראינו עיקרה של פיסקה זו ואמרנו, עד מה החציצה שבין מעשים של ימי ילדות ומעשים של ימי בחרות חציצה מדומה, ועד מה התינוק חבוי בו במגודל וסופו פורץ ממחבואו. ומה לנו סימן ניכר כאותה שעה שיעקב דין שיראה עצמו מגודל ממש, היא השעה שבה הגיעתו מעבר לים הקריאה לבוא ולישב בקתידרה והוא מתקין עצמו לנסיעה: „באותה שעה יושב לו יעקב ביפו ורואה את עצמו תינוק, ואף שושנה עדיין תינוקת קטנה, לבושה שמלה קצרה, רצה אחרי

ציפורי וקוטפת פרחים ועושה אותם עטרה לראשה" (עמ' רפ"ב). וסופו של הסיפור, כי מה שהתינוקות עשו מדעת עושים המגדלים שלא מדעת — אצות שלקט נעשים מבלי משים עטרה בידי רחל וזוסייה בעטרה נעשית ענין של תחרות וסופה של התחרות שושנה עושה מה שעשתה בילדותה: נותנת עטרה בראשה.

דין להבליט פיסקה אחת, שבה מתלכדים כל ראשי המוטיבים: „שאל הקונסול את יעקב אמר לו, מימי לא שאלתי אותך מה הביאך לאותו מקצוע. ענה יעקב ואמר, מתעסק הייתי בבוטניקה, ומן הבוטניקה באתי להתעסק בצמחי מים. כלומר מן הצמחים העליונים פניתי להתעסק בצמחים התחתונים, ומכאן לצמחי ים. אותה שעה שכח יעקב רכניץ שהיה עוד טעם אחד לדבר — — — פתאום נתעגלו עיניו של יעקב ונתוספו לו פנים שניות סביב לפרצוף פניו — — — נזכר יעקב אותה בריכה שבגן של הקונסול, את גידולי המים, שהיה תוהה ומשתומם עליהם. ואולי אפשר שמאותם הימים לבו משוך אחר צמחי מים. עשרים שנה ושנה יצאו מאותו יום שירד פעם ראשונה עם שושנה לבריכה והעלה משם צמחים לחים, וראה זה פלא, כל אותן השנים לא העלה דבר זה על לבו. אותה שעה עלתה לפניו אותה בריכה עגולה שקבועה בגן בין שיחים ופרחים ששושנה קוטפת מהם וקולעת זרים, קפצה פתאום שושנה לתוך הבריכה ונעלמה ושוב עלתה משם, ושערה שותת מים ומכוסה אצות כבת גלים. כיון שנזכר בשערה נזכר אותו יום שנטלה שושנה תלתל מתלתליה וכנגדו שער מבלוריתו ועירבבה אותם ושרפתם ואכלו את האפר ונשבעו זה לזה שבועת אמונים" (עמ' רע"ד-רע"ז). גידוש המוטיבים וגיבושם, גילוי סתרם וזיקתם הם פה מרוכזים ומבוררים מאליהם, עד שכל הסבר למותר, מלבד אולי הערה על כלילת מוטיב השבעה, על דרך שבע פעם שלוש אלו עשרים שנה ושנה שבין שיכחה לזכירה (שיטת מחזוריות שיסודה שבע?) ושיצאו מאז היום שהמוטיבים היו לכודים בו בראשונה ואחר נתפצלו בתהליכי הסחה והדחה והחלפה ביסוד המעשה וההשכחה, עד שחזרו ונתלכדו בחזון התחרות והעטרה. אמרנו דין יצא בלבד משום שהתערבותה והכרעתה של שושנה היא על דרך חזונית, על תכונתה הסומנאבולית המובהקת, ושהיא עצמה כבר הכינתנו לזה: „לעולם לא אתעה. כל מקום שהייתי שוב איני שוכחת אותו אפילו בחך שנתי" (עמ' רמ"ט), אלא משום שהתכונה הזאת על ביטחתה הגמורה פועלת בשעה שהים, יסוד הערות, נלכד לרשותו של יסוד החלום: „הים רבץ במיטה שאין לה סוף וגליו הלבנים מאור הלבנה ככסות לילה

שלו בשים בשעת שינה כולם כאחד כמנצח חלום —
 ובשמים ממעל ועל הים מתחת רצה הלבנה כסה רורית ואף החול היה
 כמוכה ירח — — (עמ' רצ"ב). לפנינו כמין תיאור כניעתו של הים
 על דרך שילובו בנפשה של שושנה, באופן שהוא נראה לנו כמותה בריצתה
 — רובץ בכסות לילו במיטתו שאין לה סוף; ואם להמשיך קו ההקבלה —
 הריהו חולם על מה שאין לו שיכחה. וכך ניתנה אוריה המכשרת כממילא
 את נצחוננו של מעגל השבועה על מעגל השבעה, שגם הוא נתגלגל והיה
 מעגל השבע, וההיסוס בענין קביעת שם הסיפור, אם שבועת אמונים אם
 שבע נערוה, מתגלה כהיסוס מדומה, וברוח זו עלינו לקרוא את פיסקת
 הסיום: „בוה סיימנו לפי שעה מקצת מעשיהם של יעקב רכניץ ושושנה
 אהרליך. אלו שושנה ויעקב שנשבעו זה לזה שבועת אמונים. אף על
 פי שעלתה על לבנו תחילה לקרותו שבע הנערוה“.

ואל נשכח, כי ענין שבועה וענין שבע ליכודם בירכתי קדומים כלשון
 הכתובים לאמור: „ויקה אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך ויכרתו שניהם
 ברית; ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדה; ויאמר אבימלך אל
 אברהם מה הנה שבע כבשות האלה אשר הצבת לבדנה; ויאמר כי את שבע
 כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה כי הפרתי את הבאר הזאת; על כן
 קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם“ (בראשית
 כ"א. כ"ד-ל"א). מה שם המקום בימים הרחוקים ההם מתנווד בין שבע ובין
 שבועה, אף שם סיפור בימינו מתנווד בין שבע ושבועה.

ה

אולם משהגענו לפיסקת הסיום, לאחר שהצצנו מעט במנגנונו של
 הסיפור, אנו חוזרים לשאלה ששאלנו, האם יפו, הנתפסת כפרט וככלל, היא
 פה מקרה או כורח. לאמור, אם הסיפור, שענינו הוא מעשה באהבה נקדמת
 וגורלה, ושאפשר לו שיתרחש בכל נקודה ונקודה על פני מפת העולם, עיקרו
 באמנותו הסיפורית ובהעמקתו הפסיכולוגית, העשויה להפתיע חסידי תורת
 המעמקים, לא בלבד בנוסחו של פרויד אלא גם בנוסחו של יונג, או שהסיפור
 עיקרו במה שהוא עשוי באופן שכלולים בו שני סיפורים, אחד שיפו אפשר
 שתהא לו אפשרות, ואחד שיפו הכרח שתהא לו כורח. לא שהסיפור, כפשוטו
 אינו מתמצה בתוך עצמו ואינו חתום בחוקתו, אלא שגנוז בו, אם ממעל לו
 ואם מתחת לו, סיפור שמעבר לפשוטו, מעבר למעגל היחיד, באופן שאם
 הסיפור הראשון כלומר הסיפור כפשוטו, נפשותיו עשויות להיות סמלים
 הרי הסיפור האחרון, כלומר הסיפור מעבר לפשוטו, סמלים אלה נעשים בו
 נפשות במעגל כולל, מעגל עם ותולדתו, מעגל גוי ואלהיו.

כאחיזה להוכחת כפילותו של הסיפור הוא לנו ענין שבע הנערות, ודרך הוכחתנו ניתנה כחטיבה לעצמה (ראה בספרנו את המאמר: סיפור מפנים לסיפור). ומה שאמרנו לענין הדוגמה של שבע נערות, ניתן ליאמר בשאר הדוגמאות — בענין השם שושנה ובענין השם יעקב, בענין השם רכניץ ובענין השם אהרליך, שכל אלה וכאלה ענינים הם, שכונתם בפנימם. מתוכה מסתברות לנו קטנות שהן גדולות — כשאנו יורדים למשמעותו המכוונת של השם אהרליך, שמצומדים בו היושר, החסידות ויראת־השמים, אנו יורדים גם למשמעותה של ההתרחקות המודרגת של יעקב מבית אהרליך — תחילה זימונו עם הקונסול אחת לחודש, לימים אחת לחצי שנה, ובאחרונה שילוח אגרות פעם אחת כיציאת חובה בראש השנה שלנו ופעם אחת כיציאת חובה בראש השנה שלהם, חלוקה שיש בה כדי ללמד; וכן כשאנו יורדים למשמעותה של ההתרחקות הזאת, אנו יורדים גם למשמעותה של תשובתו המפותלת לבית אהרליך, על השלישיה שבו — מרת גרטרוד המשוטטת בערפלי־מעלה, מר גוטהולד המהלך במישור, שושנה השקועה במצולת־מטה; היא התשובה שמותר להפרידה על פי שני מניעיה, שהביאו את יעקב ליפו; המניע האחד כפי שהוא נראה לו בגלוי — הומירוס, האלים הטובים והקנאתנים, יפת, שבעה כוכבי־לכת; המניע האחר המתגלה לו בנסתר — בית אהרליך, שושנת יעקב, שבע הנערות, כלה בין רעותיה משובצה, שבת המלכה, התורה.

1

אכן קוראים אנו את סיפור „שבועת אמונים“ לתומו, אולם משהגענו לסיומו באות שתי תיבות אחרונות שבע הנערות וכאילו ואמרות: עתה ששמעתם, כי המספר ביקש לקרוא את הסיפור על שמנו שוב וקראו כאילו נקרא על שמנו, ותעמדו על סודו, כי שנים סיפורים ניתנו בו, על דרך כפל המסלול, אם לדיוטה קטנה — תראו אותם זה־לצד־זה, ואם לדיוטה גדולה — תראו אותם זה־מפנים־לזה, הוא כפל המסלול, שעצם אפשרותו נעוצה בפלא השילוב של שני מיני חוקיות בקנה אחד, באופן שהסיפור שניתן לפניכם הוא גם סיפור שפשוטו דרושו, גם סיפור שדרושו פשוטו. ואחרון אחרון, אין לראות סיפור האהבה „שבועת אמונים“ אלא בצירופו אל שלפניו, החל ב„חופת דודים“, דרך „ולא נכשל“ וכלה ב„עידו ועינים“ — הם ושכמותם סיפורים כפולי קרקעית, ורודפי הנאה יסתפקו במה שיבינו סיפור לגופו סיפור לגופו, אך רודפי אמת יתאמצו להבינם כחוליות בשלשלת סבכי תולדות־ישראל וגבוליה־התרתם.

[אייר תשי"ז]

סיפור מפנים לסיפור

(השלמה לאגדת שבעה ושבע)

א

הסברה, כי „שבועת אמונים“ היא חטיבת סיפור, הכוללת שני סיפורים, אחד גלוי ואחד סמוי, ניתן להוכיחה גם הוכחת עקיפין. אולם קודם שננסה לעלות על דרך הוכחה זו, דין שנעיר כי המעבר מסיפור הגלוי לסיפור הסמוי, מחייב זהירות יתירה ולא הקפיד עליה אברהם קריב שראה אליגוריה מראש, בעוד שבאמת לפנינו סמל־בדיעבד. שכן האליגוריה לאמיתה אינה אלא משל שאין לו חוקת־חיים שלו אלא במידה שהוא משרת את הנמשל, ואילו „שבועת אמונים“, דין לראותה כשני סיפורים הבנויים על דרך מופלאה, כשהסיפור האחד רשות לעצמו והסיפור האחר רשות לעצמו, ואפילו נראם משל ונמשל הרי בא המשל על דרך אבטונומיה גמורה שלו והנמשל על דרך אבטונומיה גמורה שלו. ההנחה של סיפור־כפל אינה רואה אפשרות לעצמה להסתפק בראייה־שבאליגוריה נוסח א. קריב, כשם שאינה רואה אפשרות לעצמה להימשך לראייה של ש״י פנואלי בהשגתו על א. קריב: „האין בכל אדם משהו מאותו יעקב רכניץ. הקשור בשבועת אמונים אל חובות לבבו וכאחת עם זאת מבקש להתיר אותה שבועה? האין לרוב בני־אדם שושנה שלהם, שלה נשבעו, ותמרה שלהם, שלה משתוקקים? כי גם הסיפור הזה שירה הוא וסמל הוא במידה שהוא שירה ופגישה בו־בין היחיד־המשורר ורחשי־ערפל של רבים, והוא מביא להם אחיזה בסמל וגאולה במבע. אך זמן קצר לאחר הופעתו של סיפור זה נזדווג לו אחד המבקרים החשובים והנלבבים ועשאו אליגוריה... יעקב רכניץ אינו אלא יעקב הוא ישראל, שהוא עם ישראל. ועליו נלחמות ומתנצחות שש בנות שהן ששת ימי המעשה והחול, עם האחת שושנה היא השבת. וסוף אותה התחרות שושנה נוצחת ונוטלת את הזר, נשמת ישראל לשבת... אי אפשר לומר שאין מצד שהוא איזה נוי בראיה זו, אך מהסמל יוצאות קרנים סביב סביב, ואין קץ לאפשרויותיו בזמן ובמקום, בקשרים עם לבבות ורחשי נפש. באה האליגוריה ומקצצת כל הקרניים, להשיר ולהכשיר קרן אחת בלבד לצורך איזו אמת אחת בלבד“ („זמנים“ גל' 249).

עם כל השגתו על הצמצום ניכר היסוסו בעצם ההרחבה. שכן תחילה דיבר

על כל אדם, אחר העמיד על רוב בני אדם ולסוף הסתפק ברבים, כאילו חש שכוונתו להעשיר ואינה אלא מדלדלת. כי סיפור „שבועת אמונים“, כמותו כאחיו שלפניו ושלאחריו, מרובים בו חוטים וסימני-חוטים ששרשם ורקעם הוא מעבר למסכת הגלויה של הסיפור, והמתחקה עליהם רואם מעורים בגוש-מורשה עבות ומסורג, כשכל חוט וסימן-חוט משמעות לו מעבר לשימושו הגלוי במסכת, ולא עוד אלא שהחוטים וסימני-החוטים מעורבים ומחוברים במעבה קרקעם, ועירובם וחיבורם משמעות להם משלהם, אם לא המשמעות בה"א הידיעה; כלומר: לא קרן אלא הקרן, לא אמת אלא האמת. המתעלם מתחום-תחתיות זה מתעלם ממהותו וייחודו של המספר, כדרך שהם מפציעים והולכים מראשי סיפוריו וסניפיהם וכדרך שנחשפו בידי טובי-מעריכיו למן א. מ. ליפשיץ דרך ברוך קורצווייל, עד משולם טוכנר ואחרים, שעם כל חילוקי-פיסתם וחילופי-גישתם ראו והראו כוחו של הגוש הזה, ואילו ההרחבה כדי אופק מפולש מקצה עד קצה, הקוסמו־פוליטיזציה הטוטאלית נוטלת להם לאותם החוטים וסימני-חוטים ומעמידתם כמיני מליצה, או לכל המוטב, כמיני קישוט בעלמא.

כדי להסביר דברינו דיינו אפילו בבית האחיזה שנאחו בו א. קריב — הלא הוא צמד המלים, שמסתיים בו הסיפור שלפנינו: שבע הנערות שיריבו הוא צמד-המלים: שבעה כוכבי-לכת. אילו המספר דרכו כדרך מליצים ראשונים ואחרונים וראינו אותם שימושים כדרך שנעזר בהם, למשל, עמנואל הרומי במחברותיו (מהדורת א. מ. הברמן עמ' 785, מהדורת דב ירדן עמ' 508):

יש בעירי שתי אֲחִיות יִפְהִיּוֹת / תִּנְהַגְנָה כָּל רוֹאֵיהֶן כְּשִׁבּוּיּוֹת /
 — — — — — / שְׁבַע הַנְּעוֹרוֹת / לְמִינֵיהֶם / שְׁבַע הַנְּעוֹרוֹת
 הָרְאוּיּוֹת לְתֵת לָהֶם / וּבָנוֹת הַחֹן בְּעַרְכָּם כּוֹשִׁיּוֹת

אֲרֵאז היינו רואים כל ענין שבעת כוכבי הלכת ושבע הנערות כדבר-שעשוע שהעדרו לא היה חסרון, והיינו פוטרם את ענין שבע הנערות ממערכת הסמל (שבע כבשות, שבע פרות, שבע שבלים, שבע שבתות, שבע מחלפות וכדומה) ומצרפים אותו למערכת השיגרה, בין נשמר בה יסוד האגדה בין נתפוגג הימנה. הרי, למשל, הזיית יוהנס בן הטוחן בסיפורו של המסון כדרך הפיוט של ש"י אימבר (וויקטאריא, אקארדען צו קנוט האמסונס דערצעהלונג, וינה 1920, עמ' 6):

אין דעם פֿאַלאַץ ביי אַ וועבשטוהל זיצען זיבען גאַלדנע פֿאַנעס.
 און פון פענסטער די בת-מלכה וועט איהם רופען: קום, יאהאנעס.

כלומר: ובטירה ליד כישור ופלך יושבות שבע עלמות-זהב ומן החלון בת המלכה תקרא: בוא יוהנס. והרי, למשל, שיר דטלייב לבית לילינקרון

Das Gewitter שענינו מעשה במשורר שהיה יום־יום, כתום עבודתו כבדת הראש יוצא לשוח בשדה, כאשר רועות הפרות האדומות ונוצצים הפרחים הססגונים ומציצות הצפרים הקטנות :

“Täglich zwischen sechs und sieben
Kommt der Abend in mein Örtchen
Find ich sieben schöne Mädchen”

כלומר: יום־יום בין שש לשבע מוצא אני שבע נערות נאות, אחת, שתיים, שלוש, ארבע, חמש, שש, שבע. נערות אלה צועדות כשלשלת ארוכה, נושאות כדי חלב על כתפיהן הרחבות, ומשנראו לו מרחוק נטל עפרונו ופנקסו, ומשעברו על פניו, קימט מצחו כפקיד־מכס קודר וכתב, במנותו, בקול רם, מתון מתון:

Een — twe — dre — veer — vijf — sös — söbn

כולן האדימו, פולו מתחת מגבעתן־קש ולא ידעו כוונתו; ומשהרחיקו התלחשו וגיחכו, והמשורר הרהר כי שש מהן עתידות לתת למולדתן קיראסירים ודומיהם ואילו האחרונה, הרכה, הקטנה, העדינה בניה יהיו ודאי הוזארים ודומיהם. והמשכו של השיר מעשה בסערה, והנערות חשו להגיע לכפרן ורק זו האחרונה, הרכה, הקטנה, העדינה מתמהמהה בכדה, ואך הגיעה לשער והוא מבקש לעזור עמה כבר יורדות טיפות עבות ראשונות, כל טיפה כשיעור־פרוטה, ומשנכנסו לתוך סוכת הרועים (וכאן עולה זכר שיר של שילר כי גם בקטנה שבסוכות די מקום לזוג נאהבים מאושר) הרי בא מה שהוצרך לבוא — זרועות הנערה הנפחדת חובקות ערפו ועיניה נעצמות לכתפו ונאמץ לב ללב ובעודה למחצה כלפי מעלה ולמחצה כלפי מטה נמצא לו באמצע־הדרך פיה הרענן.

ב

הארכנו במסירת ענינו של השיר, כדי להראות, מה ניתן לעשות במוטיב שלנו בפשוטו הגמור והכולל, כשענין שבע הנערות הוא כשיגרה בעלמא, ומה אין ניתן לעשות בו, כשענין שבע הנערות אינו ניתן להעקר, ולו בשל יחידותו בלבד, ממחצבתו במקרא ודרך־מסורתו, כי אכן צמד המלים שבע הנערות בן יחיד הוא במקרא (אסתר ב' ח"ט) :

„ויהי בהשמע דבר המלך ודתי ובהקבץ נערות רבות אל שושן הבירה אל יד הגי ותלקח אסתר אל בית המדך אל יד הגי יומר הנשים / ותיטב הנערה בעיניו ותשא הסד לפניו ויבהל את המרוקיה זאת מנותיה לתת לה ואת שבע הנערות הראויות לתת לה לבית המלך וישנה ואת נערותיה לטוב בית הנשים”.

והנה שבע הנערות האלה שובל של דרוש אחריהן — במגילה גופה מסתפק רש"י במה שהוא מפרש ענין „הראויות לתת לה”: לשרתה וכן עושיין

לכולן ורבותינו דרשו מה שדרשו, ואילו בגמרא לענין שאמר רבא שהיתה אסתר מונה בהן ימי שבת (מגילה י"ג ע"א) מפרש רש"י שהיתה מונה בהן ימי שבת, שהיתה משרתת לה אחת באחד בשבת, ואחת בשני בשבת וכן כולן, וכשהגיע יום שפחה של שבת יודעת שהיא שבת. והתרגום אף פירש שמות שבע הנערות: „וית שבע עולמתא לשמשותא שבע יומי דשבתא, חולתא הות משמשה קדמאה בחד בשבתא, רוקעיתא בתרין בשבתא, גנוניתא בתלת בשבתא, נהוריתא בארבע בשבתא, רוחשיתא בחמש בשבתא, חורפיתא בשתא בשבתא, רגועיתא ביומא דשבתא“. וכינויי הנערות מפליגים הרחק־הרחק, שכינויה של כל אחת ואחת לפי עיקרו של היום במעשה בראשית. ומה יפלא בעינינו כי מעשה אסתר בשבע הנערות, כדרך שמביאו המדרש, נעשה גם כהלכה למעשה בדורות מאוחרים, כדרך שהורה ספר חסידים לבני אדם שפירשו לים או למדבר ודואגים אם ישכחו איזה יום שבת יקראו לעצמם שמות — לאחד ראשון, לאחד שני, לאחד שלישי, לאחד רביעי, לאחד חמישי, לאחד ששי, לאחד שביעי, וראיה מאסתר שהיו שבע נערות וכו', וכל אחד יהיה ראש המדברים ביומו. והאגדה נסתייעה אף היא בענין שבע הנערות ורקמה ריקמתה שלה — ויפה בזה ניסוחו של ח.נ. ביאליק („הלכה ואגדה“):

„לבני ישראל יש יצירה נהדרת שלו — יום קדוש ונעלה, „שבת המלכה“. בדמיון העם היתה לנפש חיה בעלת־גוף ודמות־הגוף, כלילת זוהר ויופי. היא השבת שהכניסה הקדוש־ברוך־הוא לעולמו בגמר מעשה־בראשית, „כדי שלא תהא החופה המצויירת והמכויירת חסרה כלה“. היא שהיתה חמדה טובה להקדוש־ברוך־הוא כבית־גנזיו ולא מצא לה בן זוג נאה אלא ישראל. לפי אגדה עממית אחרת יושבת היא כבת מלכה, „ככלה בין רעותיה משובצה“, ספונה בהיכל שבגן־עדן לפנים משבעה חדרים, ושש נערותיה, ששת ימי המעשה, משרתות לפניה.“

לא בכדי שילב המשורר פיסקה מתוך פיוט הפתיחה של זמירות לליל שבת, פיוט „כל מקדש“, אולם כשם שראוי להזכיר את הפיסקה:

חַרוֹתָהּ לַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כְּכֹלָה בֵּין רְעוּתֶיהָ מְשַׁבְּצָה

הַנְּסַמְכַת אֶל הַכְּתוּב (תהלים מ"ה, ט"ו־ט"ז):

כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה / לרקמות תובל למלך
בתולות אחריה רעותיה מובאות לך

כך ראוי להביא גם פיסקה אחרת מתוך אותו פיוט:
יוֹם קְדוֹשׁ הוּא מְבֹאוֹ וְעַד צֵאתוֹ / כֹּל זֶרַע יַעֲקֹב יִכְבְּדוּהוּ כְּדָבָר

הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ

הַנְּסַמְכַת אֶל הַכְּתוּב (אסתר ד', ג'): :

ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע .

אם הפיסקה הראשונה בפיוט „כל מקדש“ נעזרת בכתוב המבליט עילויה של בת מלך בין רעותיה, כדוגמת השבת בין ימות־החול, או ישראל בין

העמים, כדרך שנשתייע בו הפיוט וראה, למשל, ר' משה אבן עזרא
(שירי קדש, מהדורת ברנשטיין, תשי"ז, עמ' פ"ו) :

גְּבֵרַת עֲלָמוֹת / גְּדֵלָה מְאֻמוֹת / גַּם לְרַקְמוֹת / תּוֹכַל לְמַלְךְ

הרי הפיסקה האחרונה בפיוט "כל מקדש" נעזרת בכתוב שענין דבר המלך ודתו לא נתפרש בו כענין גזירתו של אחשורוש אלא כענין מצותו של הקדוש־ברוך־הוא, כדרך המדרש שפירש כל ענין המלך במגילה כמכוון להקדוש־ברוך־הוא. הלכך אף ההזכרה האחרת שכבר היתה לפנינו: בה שמע דבר המלך ודתו, מדרשה כך ובמסגרתה ניתנו ממילא לשבע הנערות פנים של ששת ימי המעשה והשבת.

ודאי חילופי־מדרש וטעמים, ולא ייפלא אם בדור מושכל נדרשו שבע הנערות הראויות כטעמו, וראה צמח סגל לנדא, הממוג זכר המגילה וזכר הפיוט של שבת לאמור (ספר "קול זמרה", וילנה, 1841, עמ' 6) :

וְאֵת שְׁבַע הַנְּעוּרוֹת הַקְּאוּיוֹת לְתַת לָהּ מִבֵּית

הַמֶּלֶךְ, גְּדֵלָה וְרוֹמְמָה סִלְסָלָה

וְהִיטִיבָה בְּחֵלֵי כֶתֶם וְעַדֵי עַדֵים

וּמִשְׁבָּצוֹת זָהָב לְבוֹשָה

ובהערת־שוליים יבאר :

הדסה — תורתנו הקדושה; שבע הנערות — שבע החכמות

וממש כשימוש זה יצחק קאמינר (שירים, עמ' 155) :

סוּף דָּבָר: מְכַל שְׁבַע הַחֲכָמוֹת וְהַיְדֵיעוֹת

שְׁכָלוּ רַב לּוֹ בְּדַעַת שְׁבַע הַנְּעוּרוֹת הַקְּאוּיוֹת

וּבְכֵן זָמְרוּ מִשְׁכִּיל זָמְרוּ

ושורת הגיונו של המוטיב נותנת, שיגולם על דרך שיר וסיפור כדמות שבע נערות ממש, ונסתפק בשתי דוגמאות קיצוניות. מזה המשורר היהודי־יווני יחזקאל בשירתו על יציאת מצרים, — הוא נעזר בלשון הכתוב: ולכהן מדין שבע בנות, אבל בפי משה יתן את הדברים: „הנה רואות עיני שבע נערות“ (תירגום שלמה שפאן); מזה אברהם מאפו הכותב ב„אהבת ציון“ לאמור: „לא אחת היא גם לאמנון, כי מצא עלמה אחרת יפה ממנה אשר לא יקח תחתיה שבע נערות כתמר“.

אולם ב„שבועת אמונים“ נתקפלו כל החוטים וענין שבע הנערות נכתבו לו בסיפור שני פירושים כאחד, כדרך שאבות אבותינו היו נוהגים לכתוב, פירוש הנגלה מזה ופירוש הנסתר מזה, ושני הפירושים נתלכדו במישור מלוכד.

[אלול תשי"ח]

בעבור נעלים

(בין אגדה להלכה)

א

הדרך השני של סיפורי ש"י עגנון כותרת-ראש לו: בשובה ונחת, וכותרת-מישנה לו: סיפורי אגדה. מלבד הסיפור הגדול שבראשו, כל שאר הסיפורים קטנים ומהם גם קטנים ביותר. אין בידנו לעמוד על טעם סדרם במהדורה שלפנינו (תרצ"ה), אבל יש שסדרם מתברר לנו על פי סדר הדפסתם ראשונה בכתבי-עת, המניח בידינו לשער, כי השכנות-בפירסום מעידה אולי על השכנות-שבכתיבה, וביותר כשהשכנות הזאת מתחזקת מכוח צדדים שווים שבסיפורים. כדוגמה מובהקה לכך משמשים לנו שני סיפורים סמוכים, האחד ששמו: הילדה המתה, והאחר ששמו: מנעלים. שני סיפורים אלה ענינם דברים, שהמספר מביאם כמעשים שהיו. במידה שהגדרה זו יפה לסיפורי-אגדה; ביתר דיוק: כמעשים שהיו בחיי משפחתו ומסורתה. עיקר עניינו של סיפור ראשון מעשה באחות קטנה. שהיתה לזקנו של המספר. שחלתה ולא קמה ממיטתה ונקברה ומיתתה מדומה היתה, וכשנתעוררה ודפקה על דלתי קברה ולא פתחו לה, באה אל כל ארבעת אחיה בחלום וקבלה בבכיה על שקברו חיים, אולם אלה ביטלו חלום; ובאה הילדה אל אמה וסיפרה לה מרגורלה וישיבה לקברה. וכתום שבעת ימי-האבל, בבוא האבלים להציב לה מצבה, ראו אדמת-קברה הפוכה. כי חתרה הילדה את קברה בלכתה אל אחיה ואל אמה לתנות על נפשה. עיקר ענינו של סיפור אחרון מעשה בזקנתו של המספר. מרת גיטל רייזא, שאחרי פטירתה ניתנו שמלותיה לרבקה ולשאר המשרתות, חוץ למנעליה שלא ניתנו לשום אדם, שכל הנועל מנעלים של מת בידע שאינו מוציא שנתו רחמנא ליצלקו. נראתה הזקנה בחלום בתה ואמרה לה צערה. כי רבקה קרובה למות אבל לפי שנטלה נעליה שלה, של הנפטרת, אין לה מה לנעול, כדי שתלך לבקש רחמים עליה. משחלתה רבקה ושמעה את החלום, באו קרוביה ונטלו את הנעלים והניחו על קברה של אותה זקנה וירד עליהם שלג וכיסו. עתה הזקנה שוב לא נראתה ורבקה חזרה לבריאותה, ויום שהלכה להשתטח על קברה של אותה זקנה ולבקש ממנה מחילה, יום של הפשרת שלגים היה, ולא נמצא אפילו שרוך נעל.

„נראה הדבר שזקנתי עצמה נטלה את נעליה. שהרי אין לך אדם בעיר שלא שמע אותו מעשה, ומי מסכן עצמו לנעול נעלים אלו“.

ב

הצד השווה בשני הסיפורים היא הופעתה של מתה בחלום של חיים כדי להשמיע באזניהם דבר־תלונה — כאן ילדה על שנקברה היים, כאן זקנה על שניטלו נעליה. שני הסיפורים רוב־מצעם מסכת־חלום ואווירתו שרויה כולה בוודאות של אמונה, כי החלום הוא נתיב החיבור המובן־מאליו בין המתים ובין החיים, ודרך הסיפור על מידת־האמנות שבו, שיסודה וסודה בצמצומה של ההרצאה ומיצויה, הוא כסיפור־עם לכל דבר. אבל המעיין אינו יכול להתעלם משוני הענין — סיפור ראשון מעלה לתומו בעייה, שהיתה כפתח־תיגרה של ההשכלה, בעיית הלנת־המתים, בהשתערוּתה על ההלכה מתוך כוונה גלויה לתקנה וכוונה סמויה לערערה. כנודע פולמוס הוא שרבו מהדורותיו — כל איפרכיה חדשה, שנכבשה למסעה של ההשכלה, נתחדש בה כאותו פולמוס, שענינו הורגש להם למשכילים כנקודת־התורפה של יריביהם, עד שניתן לחבר אנתולוגיה ממש על הפולמוס הזה לרוב ביטוייו — במאמר, בסיפור ובשיר. ואף שבולטת הנוחיות האסטרטגית, שעמדה להם למשכילים להמשיך את הפולמוס על פני כמה דורות, אין היא ממצה את עומקו של דבר — מתחת לשיכבת הרציונאליזציה מדמדמת, שלא מדעתם של המשכילים ושלא בידיעתם, המגמה העלומה מהם להזדהות עם שרשי הפולקלורה של שכניהם ומורשתם הקדומה, שקיימה עצמה בתפיסתם על המיתה והמתים וקבורתם, והדברים ארוכים, בא המספר ונוטל את הבעייה הזאת ומתארה כפרק בכרוניקה של משפחתו, ולכאורה תיאורו מעבר לכל מגע, ואפילו קל ביותר, בתחומה של ההלכה, והוא מכלכל את עצמו כולו בתחומה של האגדה, אלא שהאגדה עשויה באופן, שהיא מגלה בלי משים תורפתה של ההלכה, הגברים הקרובים לרשותה של ההלכה, ארבעת האחים, אינם נרמזים; האשה הרחוקה מרשותה של ההלכה — האם האחת נרמזת, ולא עוד קודם שנראתה ילדתה המתה לא יכלה להנחם וצעקה: „השיבו לי את בתי“; וצעקתה נדגשה בתהייתה: „איך לקחו זרים אותך ויקברוך באדמה“ דומה, התגבורת המוחלטת של יסוד־האגדה — הרי הילדה הנראית לאחיה בחלום, נראית לאמה בעליל — באה לכאורה לטרד את זיקת הסיפור להלכה, שהמספר מזכירה כשבח בסיפור אחר — וכן בתיאור פטירתו של ר' חיים ב„אורח גטה ללון“ נאמר: „רבי חיים נפטר לבית עולמו וזכה ליקבר בו ביום שבת“ (עמ' תקכ"ט), ומתוך טירוד הזיקה להלכה, נטרדת ממילא

הזיקה לפולמסאות־ההשכלה. אולם כדרכה של כל העלמה מוחלטת, הר יותר משהיא מכסה, היא חושפת. ובאמת, מה שלא עשו דפידפים של דבר מריבה, עושה הסיפור־לתומו. באה האגדה וערערה את ההלכה

ג

מה שאין כן סיפור אחרון — סיפור מעשה הנעלים נוגע בבירור בתחומה של ההלכה על דרך קביעת הכלל: „שכל הנועל מנעלים של מ, בידוע שאינו מוציא שנתו“. איסור נעילת נעליו של מת מקורו הו בספר חסידים, סי' תנ"ד, שנאמר בו: „ולא יעשה אדם צדקה בדבר שי בו סכנה, לאחד ניתנו לו מנעלים של מת ורצה לתת אותם לעני אמרו ל ואהבת לרעך כמוך, אלא תמכרם לנכרי, שלא יבוא לידי סכנה שום יהודי ויח המעות לעני“. וכבר טרח הרב ר' ראובן מרגליות, בפירושו לספר חסידיו שבמהדורתו, להביא המקורים בהרחבה, ויעוין שם.

לעניננו עתה חשובה ההערה, כי לכאורה נמצאת אסמכתא בגמרה להוכיח שאין להשתמש במנעלים של אדם אחרי מיתתו; כשם שחשוב ההערה, כי הנוטל מנעלים של מת אפשר שמהרהורי־ומו יראה בחלום את המת בא ונוטל את המנעלים שלו; וביותר חשובה ההערה לענין איסור מכירת עור של בהמה מתה במקום של חיה, ואיסור מכירת מנעל של מתו ואם נשוב משבילי ההלכה לשבילי האגדה שלפנינו נתעורר על ההבדל בו הכלל שהמספר אומר אותו: מנעלים של מת, ובין הפרט שהו מספר אותו: מנעלים של מתה. וביותר נתעורר על ההבד שבין ההנמקה, כפי שנדרשה מתוך האיסור של ספר־חסידים ולתוכו, וב ההנמקה, כפי שהיא עולה מתוך עלילת הסיפור שלפנינו. שם — ההיז הוא לצד אחד, צד החי הנוטל את מנעלי המת; פה — ההיז הוא לש: הצדדים — הצד החי הנוטל את מנעלי המת, היא רבקה הקרובה למו והצד המת שהחי נוטל מנעליו — הזקנה גיטל רייזא, שאינה יכולה ליק בלא מנעליה לבקש רחמים של מעלה.

הסיפור כסיפור־עם אינו תמייה על עצמו, שהוא מניח את המעלים ע קברה של הזקנה ומניח לה לזקנה שתטלם בעצמה, וככל המשוער א תנעלם, ותלך בהם לבקש רחמים של מעלה; אולם הקורא אי אפשר שן ירגיש, כי התגבורת המוחלטת של יסוד־האגדה, כפי ביטויה בסיפור, הי שגילתה את מקורה של האמונה מעבר להלכה מבית, כאמונת העממים מחו שדרכם להלביש ולהנעיל את מתיהם, והרואים בגניבת הנעלים ממש מז רגלי המתה ערעור שלומה וטובתה בבא. ולענין אמונה זו נסתפק בשתי דוגמאות — דוגמה אחת המראה, עד מה אותה אמונה חיה בעולם האגו

של העממים עד ימינו ובהם; דוגמה אחרת המראה, עד מה אותה אמונה חיה בתחומה של ההלכה שלנו עד ימינו ובהם.

דוגמה ראשונה — פריץ זאן באגארט, איש שאנגנאאן באַמנטאל שבשווייץ, אסף מפי ילדי־אכרים בסביבתו עניני פולקלורה, והנה סיפרה לו ברטה ברונר ב־1950 מעשה בנעלי אשה מתה לאמור: „לפני שנים מתה אשה בלדתה את ילדה החמישי. לא הנעילה נעלים בקבורתה. האשה שבה בכל יום ויום. האנשים יעצו לבעלה, כי יעמיד נעלים על כרכוב־החלון, שדרכו היא באה. מעתה לא הופיעה עוד” (Schweizer Volkskunde) שנה מ״ב, חוברת א', באול 1952, עמ' 12). דוגמה אחרונה — ידידי הרב ר' משה שמשון וואסרמן, רבה של שכונת נוה־שאנן בתל־אביב וחבר הרבנות הראשית בה, מביא בשאלות־ותשובות שלו („שאלת משה”, תל־אביב, תשי״ז, סי' ע״ד) שאלה בענין נעלים של אשה מתה, אם מותר להשתמש בהן, ולאחר שמביא מקורו בספר החסידים ומביא הדעה שאין הכוונה למנעלים של אדם שמת מיתה טבעית אלא מחמת נשיכת נחש, פסק כי אם האשה שמתה לא לבשה אותם בשעת חליה מותר להשתמש בנעלים. באה ההלכה וערערה את האגדה.

[ט״ו אב תשי״ח]

מורד ומעלה

(עם הסיפור „השנים הטובות“)

א

הגדרתו או תיאורו של סדר־הדורות על דרך ירידה אחרי ירידה, אינם בחזקת חידוש לא בתחום האמונות והדעות ולא בתחום השירה והספרות. ואין צורך להפליג עד לדברי־השירה הקדומים על קו־המורד הברור שלהם: אלים שסופם חצאי־אלים שסופם גיבורים שסופם בשר־ודם; דיה אימרה חריפה, כדרך שנשתגרה בפי עמנו, בשינוי־מעט של דפו־מקורה, הלא היא האימרה: אם הראשונים כמלאכים אנו כבני־אדם, ואם הראשונים כבני־אדם אנו כחמורים. כי היא נוטלת לו לקו־המורד: אילים, גיבורים, אנשים ומחדתו ביותר: מלאכים, בני־אדם, חמורים, וכנודע, יש דור, שקו־המורד מתבטל לו, ויש דור שקו־המורד מתבלט לו, הכל לפי תפיסתו במהלכם של דורות ועמידתו שלו בתוכם. אם נעמיד את שתי השלישיות הקדומות על מסגרת קרובה ומצויה — סב, אב, נכד — וננסה לבדוק את קו־מסלולם על פי כיוונם, אם כלפי מעלה אם כלפי מטה, כשחומר־הבדיקה הוא השתקפותה של השלישיה בספרותנו בדורות אחרונים, נתעורר עד־מהרה על ההבדל המכריע שבין סיפורי ההשכלה ובין סיפורים שלאחריה, שהסיפורים הראשונים, המסתפקים ברגיל בתיאורם של שני דורות, האב והבן, רואים את כוחו של הבן יפה מכוחו של האב, והסיפורים האחרונים, המרחיבים ברגיל את התיאור כדי שלושה ואפילו ארבעה דורות, איפכא, ודוגמה בולטת סיפור „השנים הטובות“ שלפנינו.

סיפור זה, אף שמחברו מספרו בחינת בדידי־הוה־עובדא, אין גרעינו חידוש, שכן תיאורם של שלושה דורות — סב, אב, נכד — באופן שכל שזיקנתו מרובה יותר, כוחו מרובה יותר, הוא מוטיב בסיפורי־העמים, ושלד־סיפורנו עשוי כדרך סיפור קטן ונודע של טולסטוי, שקיצורו אפשר לו קיצור מרובה ממנו, שכן עיקרו של הסיפור עד כדי אניקדוטה הגיע, ונביא נוסחה שנדפסה יידיש: „איש־כרך בא לכפר ודיבר עם חוואי זקן, שסיפר לו כי הוא בן שבעים וארבע. אתה נראה צעיר מאד לפי שנותיך — העיר איש־העיר — ובן כמה היה אביך במותו? הה, אבי לא מת — השיב החוואי — הוא יושב שם על הגדר וקורא עתון באזני סבי“ (לאך א ביסל, די שטימע.

מכסיקו, 28 ביוני 1941). קל לראות, כיצד גילגולו של הסיפור לתוך הלצה קיפח יסודו, שהרי מתוכה אין אנו שומעים, כי הסב יפה כוחו מכוח־האב והאב יפה כוחו מכוח־הבן, שכן האניקדוטה מסתפקת בעצם־קיומם המופלא של שלושה דורות, שהצעיר שבהם גדש בארבע שנים את סאת ימי־שנותינו. אם, אמנם, הקיום המופלא הזה הוא עובדה מקויימת ומצויה, הוא ענין לגופו, ומי שיודע לספר מעשה־ממש ולא מעשה־אגדה על פגישה כזאת אפשר שישמיענו צלילים אחרים, כגון הצייר לודוויג ריכטר בזכרונות־חיו: „כאשר ביקשתי על גדת לאַגו־מאג'ורי ספן, שיביאני לאיים הבורומיים, פנה אלי פתאום איש זקן, שקבץ נדבות בשביל אביו. תמהתי, כי הקבצן לא היה צעיר כלל אלא, כפי דבריו, בן שבעים וחמש. הוא הוליכני כמה פסיעות לאורך החוף, שבו ישב אביו בתוך סירה. הוא היה בן מאה ושלוש. חמה של צהריים קפחה על גולגלתו הקרחת; וכפופה, כחידלת־רגש, ישבה פה דמות־האדם הזקנה, כגודם של פגרא־אילן; מראה המעורר חמלה עד־היסוד” (לעבענסער־נערונגען איינעס דויטשען מאַלערס, ליפסיא, עמ' 291).

אולם כדי לעמוד על ייחודו של סיפור „השנים הטובות” דין לראותו לאור סיפורים של מספרי העברים בדור אחרון, שנוקקו למוטיב הזה ולגיבושו. והרי לפנינו שתיים דוגמאות.

ב

דוגמה ראשונה סיפורו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ששמו מעיד על ענינו: „ארבעה דורות” (מהדורת סיפוריו הגדולה, עם עובד, עמ' קע"ח) וענינו קו־המורד של ארבעת הדורות האלה. האב הזקן, נתן, איש דל־בשר וקטן־קומה נוהג ברוב־עניוּת, נותן כל זמנו ומעשיו לעבודת־השם, ברוב קפדנות וחומרה הוא נלחם בטבעו ויצרו, תפילתו בסערה ולימודו בגעש, מרבה בתעניות להסיר את נפתולי־לבו, והוא כמי שניצב מזויין כנגד עצמו. „הוא היה מעונה כל ימיו על עבירות שלא עשה, אבל יכול היה לעשותם”. רבו רואה בו גילגול נשמת חוטא ופושע, ונמצאת מלחמתו כמלחמה בנפשו וכנגדה, או כדברי המספר: „הוא מיסר את ירבעם שבו בתהילות דוד”. דומה־לו ושונה־ממנו היא בתו, גבירת העיר שרה־ריבה־חנה, הנוהגת ביתה בעושר, אדונית על שלוש חנויות גדולות, נותנת לבניה כל צרכם באפס חדוה בלבה, כעושה על הבריות ומתפללת ברוב בכייה, יראה את השם ומצוותיו יראת־מות, מחמירה בקלה וחמורה, ועיקר חומרתה במלחמתה בחמץ, הוא „החמץ, שינקה מאבקו כל ימות השנה, שנדבק בה ובעיניה ובפניה החיוורים — [היה] לה פתאום כאוייב העומד ואורב לה”. דומה־לה ושונה־ממנה הוא בנה, מנשה־אברהם, ששוב אין בו יראת־שמים, שניטלה

בכוח השפעתו של מלמד ליטאי, והוא מקל בתפילה ועושה דילוגי-דילוגים ואינו חרד על המצוות, אך כמותו כאמו אינו אוהב את הבריות וכל מעייניו — עסקו. „וטבע משונה היה לו למנשה, פעם בשנה היה קם בבוקר משנתו ובלבו כמו סער משתער, לו היה הדבר כמו קירות-החדר שוחקים לו, כמו החלון מעקם פניו, ואוי למי שניסה להקניטו אז, כי אז היה יכול להרוג אותו. לא יצא ביום ההוא לחנות, כי ירא מפני פגע רע“. דומה-לו ושונה-ממנו הוא בנו ראוב'לי מזיק, שהוא נער פוחז ורע-מעללים, משתמט מתלמודו בחדר ומתרעה עם ילדי-אכרים ומשתעשע עם כלביהם וסוסיהם; בן סורר-ומורה הוא, גורם היוזקות וחובל בחבריו, גונב מסחורת אביו, ובבואו על ענשו יאיים בהצתת הבית או בשמד, וסופו מקיים שני איומיו כאחד. ועתה, בסיומו של קו-המורד, יאמר המספר: „אם הקורא ירצה, הרי זה כל סיפור המעשה שלי, ואם לא ירצה — אין זה מעשה כי אם תיאור ורשימת ארבעה דורות. אלהי הנשמות נותן לכל ברייה את רוחה ואת צביונה. הבחירה ביד האדם להיטיב ולהרע. והדם הוא הנפש ומעז לא ייצא מתוק“.

אם נבדוק יפה בקו-המורד, נראה את הדורות מתנוודדים בין גזירה ובחירה, שגזירתם יצרם הרע הטבוע בהם ובחירתם לאסור אותו או להתירו. האב-הזקן רואה את יצרו הרע מרוקם בקרבו והוא נלחם בו בפנימו, והמלחמה של שני הצדדים נעשית בנפש אחת של אדם אחד; בתו, שנחלה יצרו הרע, שוב אינה רואה אותו מרוקם בקרבה אלא אורב לה מחוצה לה, ומתוך שמלחמתה כנגד עצמה עשויה כמלחמה כנגד אויב מחוצה לה (והסמל הבולט, החמץ הדבק בפניה ובעיניה) — היא מלחמה רפויה משל אביה; בנה, שנחל יצרה הרע, שוב אינו נלחם בו אלא מסיח אותו, מתוך שהוא משקע כל כוחו בעסקיו, אלא שהוא מניח לו ליצרו שעה מסויימת שישתולל לו כאוותו, אם כי בתוך הסגר. ומתוך שמלחמתו כנגד עצמו שוב אינה כמלחמה ממש ומתוך שאויבו נראה לו מחוצה לחוצו (הסמל שוב אינו החמץ הדבק בפנים ובעינים, אלא קירות-החדר השוחקים, החלון המעקם פניו) — היא מלחמה רפויה משל אמו; בנו שוב אין לפניו אלא שטר-שחרור גמור ליצר הרע, הבא על מלוא-סיפוקו. קו-המורד הוא קו הבחירה הפוחתת והולכת עד שהיא נבוסה כליל, וקו הגזירה המוסיפה והולכת עד שהיא נוצחת כליל.

דוגמה אחרונה סיפורו של י. ל. פרץ, שגם שמו מעיד על ענינו: „פוחת והולך“ (מהדורת דביר, חסידות, ספר ראשון, עמ' קט"ז) וענינו קו-המורד של שלושה דורות, המניח פתח להעמידו על ארבעה דורות. פתיחתו בת-קול של פולמוס שבין המספר, יוחנן המלמד, ובין תלמידו, איציקל, המשבח

את דורו, על שום שמלאכתו נעשית על ידי מכונות ומנגנאות, בכוח הקיטור והחשמל; ומלמדו מודה בשכלול־הכוח ומכחיש בשכלול־הרוח, ולשם הוכחת־דעתו בא אותו סיפור־הדורות. תחילה הרב ר' זושלי, שישב יובל־שנים על כסא הרבנות בזאמושטש, גדול בתורה ומתוך שנסמך עליה היתה סומכתו שלא היה ירא מפני גבירים, תקיפים ומוכסים, כשם שלא היה ירא מקדמונים מחמירים, שדרכו היה לקיים כוח ההיתר עדיף. עצם־החשש, שמא יכעס הרב, הוא שכבש את יצרם הרע של ראש־הקהל והמוכסים ומלווי־בריבית ופלגות־המתגודדים. אולם יראה אחת היתה בו והיא היראה מפני החמץ בפסח ובו כילה כל חומריו והחמרתו. שונא־בצע, לא היה נועל ביתו, ושלא להכשיל את מי שיצרו עלול להתגבר עליו, היה בצאתו מפקיר רכושו, ובשובו זוכה מן ההפקר. דומה־לו ושונה־ממנו הוא בנו, הגביר ר' יחיאל, שנשא בת־עשירים וכל ימיו התפרנס מפירות־הנדוניה, ישב על התורה ועל העבודה, והירבה במתן הצדקה ושקד ביותר לקיים מידה שנחל מאביו, שלא להלבין פני אדם, ומעשה שמצא בביתו עני הגון שגנב מנורה, העמיד עצמו מתנכר לקנינו וסיבב את פני־הדברים באופן, שראה אותה מנורה כמשכת, שהביא אותו עני, ונתן לו כנגדה הלוואה כדי צרכו ולמעלה ממנו. דומה־לו ושונה־ממנו הוא בנו, הנגיד ר' יוסף, ששוב מצטמצם כסבו בפת דלה ושוב אינו מסתפק כאביו בפרנסה על נדוניה אלא עושה בבית־חרושת לסבון ומעיניו בו, ואף הוא כביכול שוקד על אותה מידה שנחל מסבו ומאביו — בית־חרושתו קבוע בו מעבר צר, שהפועלים נבדקים בו לגניבה בבואם ובצאתם, ובדיקת הכל, אף שאין הכל חשודים, על פי הכלל: שלא לבייש. אם נבדוק יפה בקו־המורד, נראה את הדורות מתגודדים מבחינת דיבוקם ברכושם — הסב, המסתפק במועט, מפקיר רכושו, שלא להביא זולתו לידי גניבה; הבן, ששוב אינו מסתפק במועט, שוב אינו מפקיר רכושו ומביא זולתו לידי גניבה ומתחכם לטשטשה; הנכד, המשופע בקנינים, אינו מפקיר רכושו, אבל גם אינו מביא לידי גניבה — הכל חשובים כגנבים בעיניו. קו־המורד פירושו קו שמירת כבוד־הבריות הפוחתת והולכת עד שהיא נבוסה כליל, וקו אהבת־הקנינים המוסיפה והולכת עד שהיא נוצחת כליל.

ג

על רקע שני קו־המורד, הקו האחד שעיקרו היחס שבין האדם ובין נפשו, כעדות ליחס שבין אדם לקונו, והקו האחר שעיקרו היחס שבין אדם לקנינו, כעדות ליחס שבין אדם לחברו, בולטים השוני והייחוד של הסיפור „השנים הטובות” — כאן לפנינו שלושה, אם תמצא לומר ארבעה דורות, שאינם שונים בעצם־מהותם, שכולם שתולים בירושלים, כמצאויות וכסמל,

כולם נטועים ביראת־השם ובאהבת־התורה וקיומה, אולם הם שונים בחיות־
 מהותם, והשוני מתגלם בגילוי כוחם כפשוטו: אביו של מי שהמספר
 התארח אצלו נגלה לפנינו זקן שקולו צלול ונאה, ואילו אביו שנכנס לפני
 סיום ברכת־המזון הגדרתו מפורטה יותר: „זרזו בהליכתו וקומתו זקופה ופניו
 כפני בחור וזקן שחור מקיף את פניו — והוא קל ברגליו עד שנראה כאילו
 אנפילאותיו רצות אחריו ואינן יכולות להגיעו“. כדי להעמידנו על ההבדל
 של דרגת־החיות מתאר לנו המספר קומת הדורות: „בנו של הזקן מקצתו
 מזדקף מקצתו יושב ואותו זקן קם קימה שיש בה הידור —“. הבדל־חיות
 זה מתבלט ביותר בתיאור שוני־האכילה של שלושת הדורות, ששניים אחרונים
 סועדים סולת ושותים יין משובח ואותו זקן אוכל פת קיבר ושותה מים, והזקן
 עצמו מבאר שוני התפריט וטעמו: „משל לחולה שמאכילים אותו מיני גמאים
 שאין לו הנאה מהם, אוכל הוא מזה ומתאוה לזה נפשו ריקה ופניו מוריקים,
 אבל אדם בריא אוכל לחם ושותה מים ונהנה ושמח, נפשו מלאה ופניו
 צהובים ויותר שהגוף בריא הוא מואס בתפנוקים ובוחר במאכלים הפשוטים“.
 אולם שיא ההבלט של הבדל דרגת־החיות נראה עם כניסתו של אבי־אביו של
 הזקן: „זקנו מגודל ופאותיו סדורות לו תלתלים ועיניו כשתי יונים ופניו
 מאירים כשערי מזרח וחיוך אינו פוסק מפיו ותארו כתואר המלך ומלבושיו
 פשוטים כמנהג פשוטי העם“. ועתה מתאר לפנינו המספר את קימת ארבעת
 הדורות, דור דור וקימתו: „הזקן קם קימה שיש בה הידור, מה שאין כן בנו
 שמקצתו מזדקף מקצתו יושב, שלא היה יכול לעמוד על רגליו הרבה. הסבא
 נזדקף כנחש והרכין ראשו בנחת, מה שאין כן בנו שראשו מונח על כתפיו
 אחרי אכילתו ואינו שולט בו כשירצה“. תיאור אכילתו של זקן־הזקן מראה,
 כי מצויה פשטות מלפנים לפשטות, ותוספת חשובה לתיאורו של זקן־הזקן
 הוא במה שלא שמענו קודם עשייתם של המארח ואביו ואבי־אביו, אולם עתה
 אנו שומעים עשייתו של זקן־הזקן: „בדרך הליכתי הגעתי למקום אחד למטה
 מירושלים וראיתי אדם חורש בשדה. אמרתי ידע אני שהוא עושה משום
 ישוב הארץ אלך ואעשה עמו, ולא יום בלבד אלא כל יום ויום אחרוש עמו
 ואעדור עמו ואנכש עמו עד שתוציא הארץ לחם ואוכל משלי כתינוק
 המתגדל על שדי אמו“.

אם נבדוק יפה בקו־המורד, נראה את הדורות לא מבחינת יחסו של
 האדם בינו לבין קונו ולא מבחינת יחסו של האדם בינו לבין חברו, שכל
 ארבעת הדורות נראים כאן נאמנים בזה ובוזה, אלא מבחינת יחסו של האדם
 בינו ובין יסוד־הבריאה, טבעה ומקור־חיותה, ושוני היחס כשוני מידת
 הפשטות, שאותו זקן רחוק ממנה, אביו קרוב אליה ואבי־אביו דבוק בה.
 שלא כברדיצ'בסקי ופרץ בונה עגנון את קו־המורד כקו־מעלה — ראשונה

נראה את הרפוי, לאחריו את החזק ממנו ולאחרונה את החזק משניהם, ובתוספת־עיון יתגלה, כי סדר הדורות, החשוב כשלעצמו, חבוי מאחוריו סדר זיקה אחר — כל שהוא זקן יותר הוא צעיר יותר, משום שהוא קרוב יותר למקור החיים; ובדקדוק־עיון לא נוכל להתעלם מסברה, כי אף שאנו נטועים ועומדים בחללה של ירושלים ואוירתה מפנים לחומה, הרינו נושמים אוירה של דגניה, וזקן־הזקן, המונה את שנות־חיינו מיום שעלה לירושלים, והחורש, בימי זקנתו, את אדמתה ועבודתו היא תחייתו, עד שזקן־הזקנים הוא כתינוק־התינוקות, מזכיר בבירור דמותו של א. ד. גורדון, ולא בכדי נשמע בפי זקן־הזקן, בקיצור מפליא, את עיקר תורתו על האדם והטבע.

כי זקן־הזקן פירושו ראשית, מקור, אפשרות־שיבה וכורח־שיבה אליהם, אנו למדים מכלל תפיסתו של ש"י עגנון את קו־המורד של סדר־הדורות, וניתן להביא כמה וכמה ראיות, ונסתפק בשתיים.

ד

ראייה אחת מה שהוא מספר משמו של חסיד, והביאו גרשום שלום בספרו האנגלי על תולדות זרמיה־המסתורין (עמ' 349): כשהבעל־שם־טוב ביקש לפעול ישועות היה הולך למקום ביער, והעלה בו אש ושיקע עצמו במחשבות קדושות ובדביקות־תפילה ומיד ירדו חסדים ממרום, ופעל ישועות ונפלאות; ואילו תלמידו המגיד ממזיריטש הלך גם הוא לאותו מקום ביער ואמר: אין בידי להעלות אש, אבל יש בידי להתפלל, ואמנם בכוח־התפילה פעל מה שפעל; ואילו תלמידו ר' משה לייב מסאסוב הלך אל היער ואמר: אין בידי להעלות אש, אף אין בידי לכוון את כוונת־התפילה, אבל יודע אני את המקום ביער, ודיי בכך לפעול ישועות ונחמות; ואילו ר' ישראל מריזשין ישב על כסא־הזהב שלו ואמר: אין בידי להעלות את האש, אין בידי להתפלל תפילה בכונה, איני יודע את המקום ביער, אבל יש בידי לספר את הסיפור, איד היו הדברים.

ראייה אחרת מה שהוא מספר משמו שלו עצמו — יעקב פאט מביא, בתיאור שיחתו עם המספר („צוקונפט“, 1958, גל' 172). דבריו אלה: „כשסבי הוצרך להדליק מקטרתו, היו הכל סביביו מזדרזים ומושיטים לו אש. כשאבי רצה להדליק ציגרה שלו, היו גם מושיטים אש. כשאני צריך להדליק את הציגריטה שלי, חייבני לבקש אש בין מיודעים, ואני משיגה בדוחק“.

קו־המורד במשל־הקידש (כוח־האש, כוח־התפילה, כוח־הידעה, כוח־הסיפור), מקביל לו קו־מורד גרוטסקי במשל־החול (הזקן — מקטורת, הבן — ציגרה, הנכד — ציגריטה), והצד השווה היא האש שתחילתה מרובה וסופה מועט. אולם מה שנאמר במשל־הקודש ניתן לומר במשל־החול: שכן אותו

חסיד סיים דבריו לאמור: וראה זה פלא. סיפוריו של ר' ישראל מריזשין השפיעו כהשפעותיהם של הצדיקים הקודמים. מדברי־סיום אלה אנו למדים, שכוחו של הסיפור להחזיר מקוֹה־מורד לקוֹה־מעלה — למן הידיעה דרך התפילה עד להעלאת־האש. סיפורו של מספרנו יפה להשיבנו מן הציגריטה של הנכד המוצא לה אש בדוחק, דרך הציגרה של אביו שנמצאה לה אש בנקל, אל המקטורת של סבו שכל סביביו כאש לוהטת. הוא כוחו של הסיפור העושה אחרית כראשית.

[כ' חשון תשי"ט]

בינינו לבינם

א

אכן, בינינו לבינם — כהגדרת היחוסים שבין ישראל לעמים, וביותר כהגדרת היחוסים שבין ישראל ככלל וכיחיד ובין העם, ככלל וכיחיד, שהוא יושב בתוכו, היא בעייה שכורח־דיונה משתקף בכמה דרכים בספרותנו, בין במערכת־ההגות ועיקרה פובליציסטיקה, בין במערכת החזות ועיקרה בל־ט־ריסטיקה. דרך הדיון ואפניו ודאי שהם ראויים לבחינה מיוחדת, וסופה של הבחינה שתיעשה ויבורר גם סיכומה. אולם דומה, כי גם קודם מעשה הבחינה ומעשה הסיכום, מותר לדבר על צד של שינוי, אם לא מיפנה, בבעיית־בינינו־לבינם עם מעבר מרכזה של הספרות העברית לארץ־ישראל, שמתוך שנחשבה לה ארצה, ארץ עמה מקדם, שהיא כערובת ארצה, ארץ עמה עתה ולעתיד לבוא, הרי נלוותה לה כממילא הרגשה, ואפילו ודאות, כי בעיית־בינינו־לבינם שוב איננה בעיית יחוסם של ישראל בתוך העם האחר, אלא בעיית יחוסם של ישראל עם העם האחר, והרגשה זו, ואפילו ודאות זו, לא היתה תלויה בשיעורי מיעוט ורוב, כי מעבר לשיעורים אלה, מעליהם ומחוצה להם, שלט, או, לפחות, הלך והשליט את עצמו, יסוד של זיקה נתונה וקבועה, זיקה מוחלטת. דומה, כי הצד החדש, או המחודש הזה שבבעיה זו, ביחוסים אלה, מצוי לא בלבד בקו־האמצע, אלא גם בקווי־הקצוות. כדי להבליט קצוות אלה, דין לראות צמד רעים וידידים, סופרים מובהקים בתקופת העליה השניה ומעצבי־דמותה — י. ת. ברנר, על יחסו יחס־השלילה הגמור (הערבים כפולנים של המזרח) מזה, ור' בנימין, על יחסו יחס־החיוב הגמור (משא ערב) מזה.

כדוגמה בולטת לכורח דיונה של הספרות בבעיה הזאת נראה בעינינו ש"י עגנון, ביחוד משום שהתגדרותו מבחינת ענין הכתיבה — חיי ישראל ואי־ש־ישראל מביט, והתגדרותו מבחינת דרך־הכתיבה — בלטר־יס־טיקה בלבד, עשויות היו להעקיפו על הבעיה גופה, כל־שכן על גילוייה האקטואליים. וביותר שדרכו לנעול בסיפוריו פתחי כניסה ליסודות מתחומה של הפובליציסטיקה, שלא כדרך מספרים אחרים, בני גידולו, שהיו מערבים לצרכם את היסודות, ומסתייעים ביחוד בדיאלוג לכך. אולם כבר השכיל משולם טוֹכֶנֶר להסבירנו, כי שמיטת התגובה האקטואלית מסיפורי

עגנון היא שמיטה מדומה, אלא שתגובתו דרך סיפור, מתוך שהוא נמנע מעירוב של תחום ההגות ושל תחום החזות, וממילא מכורח־הדיסהרמוניה שבו. כיצד הוא עושה זאת ניסה טוכנר להראות בשתי דוגמאות מענינות — בביאור שינויי־נוסחה ב„הכנסת כלה“ (ראה מאמרו „החכם הירושלמי“ שנדפס בקובץ „לעגנון שי“) וכן בניסוי־הפיענוח של „עידו ועינים“ („הארץ“, ח—ט״ו תשרי תשי״ט). אי־לזאת דין לראות בביצובוצי הבעיה שלנו וגילוייה על דרך בדיקת גילגולה הגמור בסיפור.

ב

אולם ניתנה האמת ליאמר, כי עד שאנו מגיעים לגילגול הגמור, לפנינו כמה תחנות, ותחנה ראשונה שיקופה של בעיה לאור התנגשות ביוגרפית. התנגשות זו דין לראותה לאור הבעיה, שנתבררה לצדי צדדיה בידי ברוך קורצווייל, בעיית הבית על חשש אבדנו ומציאות אבדנו כבעיה מרכזית בסיפורי עגנון. מתוך בירורים אלה אנו למדים על קווי־ההפלג מגרעיניה של הבעיה, שתחילת־אחיזתה גדלה כדי ממדי־סמל עצומים. אולם נקודת־דיוננו עתה ממריצתנו לחזור מממדי־הסמל לתחילת־האחיזה, כלומר לסעיפי ביוגרפיה שענינם בית ואבדנו — הסעיף האחד, שריפת ביתו של המספר בהומבורג, שידענו את דרך מישקעו בסיפור „פת שלימה“; הסעיף האחר, החשוב מקודמו, הרס ביתו בירושלים וגירושו הכפול מתוכו, פעם ראשונה במאורעות־אב, פעם אחרונה במלחמת השחרור, גירוש שזכרו בא, ברמו ובפירוש, בכמה סיפורים, גירוש ראשון ביחוד ב„אורח נטה ללון“, גירוש אחרון ביחוד ב„עידו ועינים“.

ואם לביוגרפיה, דין לראות סמיכות־הפרשיות — המספר יצא שלוש פעמים מארצנו: פעם ראשונה, לפני מלחמת־העולם הראשונה, ירד לאשכנז ואף סר לראות את עיר מולדתו; פעם לאחריה, אחרי מאורעות־אב ירד לעיר מולדתו ואגפיה; פעם לאחריה, אחרי ייסוד־המדינה, ירד לסקנדינביה ושוב לא יכול היה לסור ולראות עיר־מולדתו שנחרבה בחורבן גולת אירופה. יציאת־האמצע שלו, אחרי מאורעות־אב, היא נפש ספרו „אורח נטה ללון“ ובו באה על ביטויה עמדתו לענין מאורעות־אב וסביביהם — יושב המספר, הוא האורת, במלון, הוא בית מר ב״ח, והשיחה שמתגלגלת ביניהם ובין בת־הבית אראלה כך היא מתגלגלת (עמ' ש״ד—ש״ו):

אמר מר ב״ח אדרבא יישב מר ונשתעה קצת. מה שמועה שמע מארץ־ישראל. זה כמה שבועות לא בא מכתב מאבא. שמה דברים בנו? שמה הוא חולה או שמה יש שם מהומות והתנפלו על רמת־רחל. המופתי הזה מה הוא? ערבי הוא.

אמר מר ב"ה ואם הוא ערבי צריך שישפכו דם נקיים?
אמרתי לו לא בשביל שהוא ערבי, אלא בשביל שהתקיף מועד לתקוף את
החלש. וכל זמן שאנו מעטים וחלשים צפויים אנו לכל צרה שלא תבוא.
אמרה אראלה אין דבריו אלא דברי שחוק. כל מי ששומע דברים אלה
יכול לחשוב שאנו יושבים שם בחיבוק ידיים ופושטים צוואר לשחיטה,
כיהודינו שבשבוש. כל הקורא בעתונים יודע ומכיר את כל הגבורות
שעשינו שם.

ניענעתי לה בראשי ואמרתי ויותר ממה שכתוב בעתונים ראיתי אני.
אבל מה מועילה גבורה שמכלה את גיבורה. אם צריך הוא הגיבור לעמוד
בקשרי המלחמה לסוף הוא נחלש ונופל.

אמרה אראלה לפי דבריו יוצא שאנו צריכים לפשוט את צווארינו ולומר
התליין הא צוואר קום שחט. כמו שהשכיל משוררנו ביאליק לשיר בשירתו
על השחיטה.
לא לזה נתכוונת גברתי.

אלא למה נתכוון מר? כמדומני שיש לי רשות לומר שאני מבינה פירוש
המלות. או שמא פירוש אחר יש לו למושג גיבור שאני לא זכיתי למצוא
במילון.

פירוש אחר אין לי. אבל אם רשאי אדכ לפרש פירוש שאינו במילון הריני
אומר איזה הוא גיבור כל שמתייראים ממנו ואין באים עליו לתקוף אותו.
אידייליה. אם גיבורים כאלה מבקש מר ילך לשדה האספורט. שם ימצא
את הגיבור שהוא מבקש.

אמר מר ב"ה וכי כך יהיו הדברים נמשכים שם לעולם?
אמרתי לו דבר זה שאלתי לחכמים ולא הניחו את דעתי עד שבא חכם
אחד ופירש לי. אותו חכם מעשיו קודמים לחכמתו. ובזמן שרוב חכמינו ישבו
בחוצה לארץ ודרשו דרשות על ציונות עלה הוא לארץ וזכה לעשות מה
שאין כלי הדיבור עושים. רגיל הוא לומר עשה ואל תצפה לכלום. ומתוך
שעשה נצטרפו מעשיו ליישות ניכרת. שכן דרך המעשים. עושה אדם היום
דבר ומחר דבר, לימים מצטרפים למעשה גדול. אחר שהחריבו ערביים את
ביתי ולא הניחו לי קורת גג לראשי הזמינני לביתו ונתן לי מיטה ושולחן.
פעם אחת מצאני מצר. אמר לי אל תצטער, יהא טוב. אמרתי לו מה טובה
צפויה לנו, אם אנו בונים שכנינו הורסים ואם אנו נוטעים שכנינו עוקרים,
ראה כמה ישובים נחרבו ביום אחד, ראה כמה משפחות נהרגו בשעה אחת,
ואתה אומר יהא טוב. אילו טובה צריכה לבוא כבר היתה באה, שהרי שכנינו
יודעים שהפכנו שממות מדבר לארץ נושבת, והם ראשונים שנהנו מן הטובה,
ואתה אומר יהא טוב. אתה שאמרת עשה ואל תצפה לכלום נעשית פתאום

פטרון לתקוה. אמר לי בראשונה לא צפיתי לכלום עכשיו מצפה אני לדברים הרבה שכבר נכנסנו לתקופה שניה. מיד ישב ופירש לי. שלוש תקופות הן באומה. תקופה ראשונה שהאומה קטנה וחלשה ובזויה בעיני שכניה ורואים אותה כאילו אינה. ומתוך שהיא שפלה ובזויה פעמים מרחמים עליה ועושים עמה חסד, כגיבור שעושה חסד עם החלש. תקופה שניה, שאומה זו נתנערה משפלותה והרי היא מתחזקת והולכת. אם שכניה פקחים קושרים עמה קשרי אחוה ורעות ונבנים זה מזה. ואם אינם פיקחים מכשילים אותה בכל עת, ובסוף יוצאים עליה למלחמה. עומדת היא על נפשה ומאזרת עוז וגבורה מפני שיודעת שאם נופלת בידי אויביה אין רחמים עליה. ואינה מתיראת מפני הגפת תריסים ושפעת קלגסים וכיוון שרואים שכניה כך עושים עמה שלום, ואחר כך מבקשים קורבתה, ואחר כך רואים אותה כאומה שווה להם. תחילה מקרבים אותה להנאתם, אחר כך לטובת שניהם, אחר כך מסתייעים זה בזה. עד עכשיו עמדנו בתקופה ראשונה, של אומה שפלה ובזויה, ועכשיו הגענו לתקופה שניה של אומה שנתבצרה והוסיפה כוח, ובנינו שיבואו אחרינו יזכו ויגיעו לתקופה שלישית של אומה ככל האומות. ומה שיבוא אחריהם — עין לא ראתה.

הכניס מר ב"ח את ידיו בבית צווארו והביט על בנו החולה שנתנמנם. החליק את רגלו הבריאה ואמר בין כך לכך עושים בנו מה שלבם ישל רוצחים חפץ.

צפיתי בבנו שנתנמנם ואמרתי כל זמן שאנו עומדים בתקופה שניה.

אמר מר ב"ח ומתי נגיע לתקופה שלישית?

קמתי מכסאי ואמרתי דבר זה תלוי בי ובמר ובכל אדם מישראל. אימת

שנעלה לארץ ונתוסף על אחינו העומדים שם במלחמה.

תפיסה פוליטית־ריאלית זו של בנין היישוב בכוחה של עליה ועשייה, תפיסת־תכנית המסורה משמו של אחד חכם שמעשיו קודמים לחכמתו ושעל־כן, כרוח מאמרם, חכמתו מתקיימת, מסתכמת כדי אמירה: עשה ואל תצפה לכלום. הלא הוא היפוכו של הפתגם: *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem* (מה שאתה עושה, עשה בחכמה, וצפה לאחריה), ויסודו בבן־סירה (ז', ל"ו): „בכל מעשיך זכור אחרית ולעולם לא תשחת“. ונשתנה מובנה של אחרית שפירושה במקורה אחרית: מיתה, על דרך שינוי שפירושו אחרית: תוצאה, כדרך שנתפרש כתוב נודע: „לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריהם“ (דברים ל"ב, כ"ט). וכבר נעשה כהיפוך הזה בידי אחרים, כגון הפולנים בימי־שיעבודם, שקצת הוגיהם טבעו מטבע של סיסמה: *Suum fac nec respice finem* (עשה את שלך ואל תצפה לאחריה). הרחבה של התפיסה על שלוש התקופות היא כהמשכו של פולמוס שבין

המספר ובין תפיסה־שכנגד, שהאמינה באפשרות של שלום בינינו לבינם קודם שאנו נתחזקנו או קודם ששכנינו נתפקחו להודות בנו ולהשלים לעצם־קיומנו וזכותו. אין צריך רוב דברים כדי לראות עוקצו של הפולמוס מכוון בעיקר כנגד תפיסתה או תכניתה של אגודת „ברית שלום“, שראשיה הם מידידי המספר ואוירתה אוירת המנטליות של מרכז אירופה, שהיה גם בית גידול ובישול למספר. עד מה העוקץ מכוון כנגד האגודה הזאת ילמדנו פרט מועט — בימי מסעו של המספר בגולת־מולדתו נודמן עם בן־עירו וידידו־מנוער, הסופר ד"ר משה קאנפר, והרי קטע שיחתם, כפי שנתפרסם במאמרו של ידידו: „בוטשאש ו...ירושלים, ש"י עגנון ב'פולין'“ („גובי ד'ניניק“, 30 באוגוסט 1930, ובתרגומי ב„דבר“, ח' אב תשי"ח):

בפוליטיקה אין הוא מתעסק, היא אפילו אינה מעניינתו. זה מקרוב — בפעם הראשונה בחייו — הופיע בפומבי בפנותו בחריפות כנגד ברית־שלום. הוא רואה באנשים, המתרכזים מסביב ברית שלום, סכנה גדולה, המאימת על בנין־הארץ ואין לו די מלים לגנותם. על המאורעות הטראגיים שהיו בארץ־ישראל לפני שנה, מסרב הוא, כפי שכבר הזכרתי, לדבר, משום שהפצע לא הגליד עדיין, ומי יודע אם יגליד אי־פעם בלב המשורר.

ג

כמובן, ידידו־מנוער גוזמא קתני — לפי רישום־דבריו, שאינם אלא הד דברים ששמע מפי המספר, עשויים היו הקוראים לשער, כי אותה הופעת־פולמוס ראשונה בחיי־המספר היתה הופעת־פומבי על דרך חריפות פובלי־ציסטית ודומיה. הוא, הכותב גופו שלא קרא עברית, ספק אם קרא את ענין התגובה המיוחדת, וספק אם ידע כי לא היתה אלא דרך משל. הלא הם שני המשלים הקטנים הקרויים „מדרש זוטא“, שנתפרסמו על דפי „מאזניים“ (תר"ץ־תרצ"א, שנה 2, גל' 28 [78], עמ' 3—4), משלים, שנולדו מתוך צורך תגובה אקטואלית, אבל הקוראם לתומן, ממרחק־הימים, ספק אם הוא עשוי בנקל להתעורר על כך. בשעת פירסומם ודאי שהעלו ערעורם ואפילו רוגזם של הנרמזים המכוונים, דבר העשוי להתברר בבוא שעת חיבורה של תולדת חיי המספר, אבל כיום המשלים האלה נראים כיפים למקומות ולזמנים הרבה. שני משלים אלה, כפי שהם קבועים במקומם ובזמנם, אחרי מאורעות אב, אדוקים בתיאור היחסים שבינינו לבינם במטבע הישן של תיאור היחסים שבין זאב וכבש, והם בנויים באופן, שמשל ראשון הוא מנקודת־ראותו של הזאב ומשל אחרון הוא מנקודת־ראותו של הכבש. ולפי שהמשלים האלה לא כונסו עדיין בכתבים, נביא בזה ענינו של משל ראשון ולשונו של משל אחרון. ענינו של משל ראשון קובלנה של הזאב על ישעיהו שאמר: וגר זאב

עם כבש, לשון עתיד, בעוד שכבר גרו, לשון עבר, בימי המבול בתיבה אחת ואכלו מדבלה אחת, באופן שכל מה שאכל הזאב היו הכבשים אוכלים כנגדו שבעה חלקים, ושם בן נח היה אומר להם דברי תורה שלא אמרם לזאב, ועם־זאת לא היתה קטטה ביניהם, ולא משום מוראו של נח, שהיה בחינת מוראה של מלכות, והעיקר שמה שהיה הוא שהוזה :

בוא ואראה לך שעדיין לבי שווה עם הכבשים ולא עוד אלא שכל משאי ומתני עמהם. ממי אני לוקח בשר, לא מן הכבשים? ממי אני נוטל ציצית לטליתי, לא מן הכבשים? וכשבא המומחה לכתוב לי קמיע ממי לקח קלף, לא מן הכבשים? ולבכוף אתה אומר וגר זאב עם כבש, כאילו אין דברים אלו אלא נבואה לימות המשיח.

מתוך טענת הזאב, הוא נראה בחינת אדם החייב בציצית וכותב לו קמיע, ואילו ישעיהו סותם טענותיו בטענה־לסתור, שאם אמנם אין קטטה ביניהם, מה טעם לקובלנה על הנבואה. וכאן בא ערעורו של הזאב — הרי מחר ימשוך כבש, ויבואו עליו בנבואת ישעיהו: זאב וטלה ירעו כאחד, ולא יוכל להשיבם, שהרי חכמינו אמרו: אין משיחין בסעודה. המשכו של הויכוח ביניהם הוא התעצמות בפירושי־כתובים, וסופו של הויכוח, שהזאב יוצא מלפני הנביא, נכנס לתוך עדר של כבשים וטורף ואוכל מהם.

וכך היה הזאב נושך והורג עד שנאחזו שיניו בצמר הכבשים ונשתברו. זה בוכה והללו בוכים, הזאב בוכה שאינו יכול לעשות להם כלום והכבשים בוכים שלא יחזור ויהרגם ורוח הקודש צווחת (תהילים ג') שני רשעים שברת לה' הישועה וגומר.

ואם משל זה פתחי־פירוש, ביחוד ממרחק הימים, נראים פתוחים לכמה וכמה פינות, הרי לא כן משל שלאחריו: פרשת כבשים בני שנה תמימים, שגם ממרחק הימים לא נפוג ריחה של הכוונה האקטואלית, והרי לשוננו: נתכנסה כת קטנה של כבשים ואמרו כל צרות רעות שמתרגשות עלינו לא באו אלא בשכר פעייה אחת שפעה ישעיהו בספרו. כל זמן שלא נתמחקה אותה נבואה של יגר זאב עם כבש אין לנו תקומה חס ושלום מפני הזאבים. פתח אחד וכי זה בלבד עשה לנו בן אמוץ, נתנבא וזאב וטלה ירעו כאחד ונתנבא לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי. יתברך שמו של מי שאמר והיה העולם שעשאנו כרצונו ולא עשאנו עוים שדרכם לדלג על ההרים ולא להטריח אותנו להתייגע בהר קדשו ואין הזאב יכול לטעון כנגדנו באותה נבואה כלום, שגלוי וידוע לפני כל זאבי ערב שאין אנו צריכים להררי קודש.

פתח שני כדאי הוא השלום לאבד עליו נבואה קטנה של נביא. בואו ונלך אצל ישעיהו ונאמר לו כבוש את נבואתך ונדור עם הזאב כאחד, כשם שדרו

אבותינו בתיבה. וכי לא כדאי לנו לעשות שלום עם הזאב מלפעות כנגדו כשה וגר זאב עם כבש.

פתח שלישי (יואל א') גם עדרי צאן נאשמו. כנגד מי נאמר מקרא זה, לא נאמר אלא כנגדנו, שאנו דרים במכלאות נאות ומתכסים בצמר נאה ורועים במרעה טוב וכל העולם כולו לומדים תורתנו הקדושה. תינוק לומד חומש מלמדין אותו ספר ויקרא שיש בו מעשה הקרבנות שרוב הקרבנות בא מן הכבשים בזמן שהזאב גוזף למקום וגוזף לבריות ומושלך בשדה כחיה רעה ובעלי חצים פוגעים בו וזורקים בו חציהם ומושכים את עורו מבשרו וטופלים עליו כל מידות רעות שיש בעולם. אם לא ראיתם את הזאב ראו ספרו של בראהם. ובדבר זה הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם וקוראים לעונה של רמאות ענוה זאבית (עיין אבות להאברבנאל פרק ו' שם). ולא עוד אלא שכל מיני שועלים רעים מרמים אותו כאותו מעשה (רש"י סנהדרין ל"ח) שרימה השועל את הזאב ליכנס לחצר היהודים בערב שבת וכו' וכשבא ליכנס חברו עליו במקלות. וכמעשה שבאו להם אצל הבאר ונכנס השועל בדלי העליון והכביד וירד למטה והדלי התחתון עלה. אמר לו הזאב למה אתה נכנס לשם? אמר לו יש כאן בשר וגבינה לאכול ולשבוע והראה לו דמות הלבנה במים כדמות עגול כמין גבינה עגולה. אמר לו הזאב היאך ארד? אמר לו השועל הכנס אתה בדלי העליון. נכנס הזאב והכביד וירד והדלי שהשועל עליו עלה. וכי מידת דרך ארץ כך שאנו יושבים בטובה ושכננו שרוי בצער? אלא בואו ונתקין לו דירות נאות וניתן לו מצמרנו להתכסות בו כמו שאמר איוב (איוב ל"א) ומגו כבשי יתחמם, ונתקין לו דרכים כדי שתהא רגלו מצויה אצלנו תמיד ונלמד אותו תורה כגון (ויקרא י"ד) ואם דל הוא ואין ידו משגת ולקח כבש אחד וגומר לכפר עליו, ונקיים בנו את כל דברי התורה שקראה אותנו תמימים, כמו שנאמר (במדבר כ"ח) כבשים בני שנה תמימים עולה תמיד. ואל תשיבוני אחר כל הדם ששפך בנו הזאב נעשה עמו שלום, שכבר אמר הכתוב (משלי כ"ח, כ"א) ועל פת לחם יפשע גבר ואומר (ישעיה ג"ח, ז') הלא פרס לרעב לחמך.

פתח רביעי איני בא אלא להוסיף על דברי חברי. אנו שרויים בנחת וניהנים מכל הטובות שבעולם מתוך כך אנו מביאים עלינו קנאת אחרים. גדולה מראית עין שכבר הזהיר על זה רועה סבא שכן (בראשית מ"ב) ויאמר יעקב לבניו למה תתראו, אמר להם יעקב לבניו (תענית י') אל תראו עצמכם כשאתם שבעין לא בפני עשו ולא בפני ישמעאל כדי שלא יתקנאו בכם. ואני אומר בדבר זה טעה אותו רועה, שהיה צריך לומר לבניו יוסף אחיכם עשיר גדול הוא ויש לו הרבה, קחו ממנו ותנו לעשו ולישמעאל. פתח אחר ואמר בואו נחזיק טובה לחברנו זה שהזכיר מעשה יעקב

לגנאי. בדבר זה זייפתי את מעשה הרועים. אמרתי להם מה הנאה יש לנו שאנו מהלכים אחר הרועים. צאו וראו בכמה נפשות עולה לנו דבר זה (במדבר כ"ח) את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים, וכשהם חוטאים הם מתרצים לא בדמינו? וכשעושים להם שבת או יום טוב הם מקריבים כבשים ולא עוד אלא שבחרים להם דוקא תמימים כמו שכתוב תמימים יהיו לכם. ואחר כל זה אנו נגררים אחר הרועים ומתרחקים מן הזאבים. פעם אחת הייתי רועה בשדה ושמעתי קול בכיה, נטלתי עיני וראיתי זאב אומר פרק שירה, ומה אמר? על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל דבר אבדה אשר יאמר כי הוא זה וגו' ישלם שנים לרעהו, חייכם אלמלא הייתי יכול לדבר בלשונו הייתי הולך אצלו ומשתטח לפניו לפייכו.

היה שם כבש אחד שבשלפי הפורענות נתגלגל לאותו עדר, אמר לו לאותו כבש אשריך חברי שאינך מכיר לדבר בלשון זאבי ולא הלכת אצל הזאב לפייסו, אלמלי הלכת אצלו לא גשתייר ממך שריד ופליט ונמצינו חסרים את חכמתך.

אמר לו אותו כבש בושני עליך אחי מדבריך, שאתה חושד בו, וכי לא אמרו חז"ל (יומא י"ט) החושד בכשרים לוקה בגופו.

אמר לו כבר לקיתי עד שלא חשדתי, והלואי והייתי חושדו תחילה הייתי יושב עכשיו בדיר שלי ומתכסה בצמרי ואיני יושב עמכם ושומע עצותיכם. מיד יצא אותו מרוט מלפניהם ופרש מהם בצער.

לאחר שיצא מלפניהם חזרו לדון באותו דבר. אמרו לילך אצל הזאב אי אפשר שהוא בוקע ונושך וכועס משום נבואתו של ישעיה, אלא נלך אצל שאר כל הכבשים ונאמר להם כך עלתה במחשבתנו ובדבר זה אנו כובשים את הפורענות שלא יעלה עלינו הזאב ויהרוג אותנו כשם שהרג עד עתה, ועתידים כל הכבשים להיות שמחים בנו ומקלסים את מעשינו ובוחרים בנו להיות פרקליטים טובים לפני הזאב, ורוח הקודש צווחת (ישעיה מ"א) הן אתם מאין ופעלכם מאפע וגו'.

השילוב של דברי-משל קדומים בא, כמובן, לשם תגברתה של ההסוואה. שבה מובלעת כביכול התעצמותם של הכבשים, שעם כל עיווייה על דרך הסאטירה, המקרבתה לאזורה של הקאריקאטורה, ניתן לקלף גרעינה, גרעין המחלוקת שבתוך אותה כת קטנה. אין כל קושי להבחין מאחורי טענתו של ראשון-הפותחים ואומרים את בת קולו של הפולמוס בענין הכותל והמריבות סביבו, שהיו כפתח המאורעות ופורענותם. אותו כבש המברך את שמו יתברך, שלא עשאו עזו ושעליכן הוא פטור לדלג על ההרים, והררי-קודש בכללם, והטוען כי גלוי וידוע לפני כל זאבי ערב (ודוק: ערב לשון ערבה ולשון

יושביה), שאין הוא ושכמותו צריכים להררי־קודש, הרי, בעצם, בא להשמיענו, שאין הררי קודש אלא הר־קודש, ואין הר־קודש אלא הר־הבית, ואין הר־הבית אלא שריד־מקדשו. משמע, דברי־הטענה מכוונים כנגד מה שהיה נקרא בימים ההם מדיניות הכותל המערבי, שנפלג בה הישוב מקצה אל קצה. וכן אין קושי להבחין בטענתם של הכבשים האחרים — כגון הפותח השלישי, שמאחורי שעשועי־המקרא שלו. והמשתלשל מהם מסתתר הדיבור שהיה רווח בויכוחי הימים ההם על הבדלי רמת־החיים שבינינו לבנינו, כגורם סיכסוכים והתנגשויות. ומה שסתם השלישי השלים הרביעי, עד בוא אחרון הפותחים, המצניע מאחורי חלוקת המשל המשולשת: כבשים, זאבים ורועים, את חלוקת הנמשל המשולש: היהודים, הערבים, והמאנדטור, כשם שהוא מצניע מאחורי הדרישה, שלא להיגרר אחרי הרועים אלא לילך אצל הזאבים ולפייסם, תכנית פוליטית ברורה למדי. ואפשר שלא תהא זו טעות להניח, כי מאחורי הכבש, שנתגלגל לאותו עדר בשלפי־הפורענות, ודיבורו דרך אירוניה וסופו פורש מהם בצער, מסתתר המספר גופו.

על שום־מה ראה המספר לבזר לעצמו דרך־משל ולא דרך־סיפור, היא שאלה לגופה. כבר ראו חוקרי־המשל ללמדנו, כי סוג ספרות זה הבא לשם צרכי תיגרה ומגן במערכת הדור וענינו, תחיתו וביחוד פריחתו חלות במשטר או באוירת משטר, שאין הדיבור המפורש והדיון הגלוי בגדר־המותר או בגדר־האפשר, ושעל כן צרכי התיגרה והמגן נאחזים במשל על כפל־פניו: הפן הגלוי — מעשה, עלילת בעלי־חיים, בעל־חיים על סמלו בעל־חיים על סמלו; הפן הסמוי — הנפשות והענינים האקטואליים, שהם בחינת נמשל למשל והבאים לשקף את נושאי התיגרה וההגנה. ככל הנכון לא הבחינה החיצונית אלא הבחינה הפנימית — אולי גם בחינת המבוכה לחשש הפגיעה בקרובים — גרמה לו למספר, שברר לו את דרך־המשל. לעניננו עתה דיינו בקביעה, כי הממשל הביא דברי מדרש ואגדה פתוכים בדברי אירוניה על דרך מסירתם של מיני הארגומנטציה שהיו רווחים בפולמוסאות־הציבור לאחר פורענות אב. ואמנם, הטענות כדרך שהתנסחו בויכוחי „ברית שלום“, וכנגדם, ניתנו פה באספקלריה עקומה של סאטירה, שחודה וחידודה בפסקי־הסיום הם הכתובים שרוח הקודש צווחת — במשל משמו של הזאב הכתוב: שיני רשעים שיברת וגומר; במשל משמו של הכבש התמים: הן אתם מאין ופעלכם מאפע וגומר. ואפשר ועוקץ־עוקצה של האירוניה הוא אותו וגומר כפול — במשל משמו של הזאב: לד' הישועה על עמך ברכתך סלה, במשל משמו של הכבש: תועבה יבחר בכם. על־כל־פנים אין להכחיד את המרחק שבין התגובה הסמוכה — ב„מדרש זוטא“ ובין התגובה־הרחוקה יותר —

ב„אורח נטה ללון“; הראשונה היא אַפְקִיבִית, ונעזרת בדרך ההיתול המתראה כמשל, האחרונה היא רציונאלית, ונעזרת בדרך הסברה שבינינו לבינם; במשל — הכורח יימשך עד ימות־המשיח, בהלכה — הכורח יימשך תקופה מסוימת ומוגדרת.

ד

אבל גם התגובה הרציונאלית, הפוליטית־ריאלית, המסורה משמו של אותו חכם שמעשיו קודמים לחכמתו, אינה ממצה את עיקר הבעיה שבינינו לבינם, כפי שהיא מגולמת בתחום שזיקתו של ישראל אליו היא זיקה מוחלטת. מה שלא נעשה דרך סאטירה שבמשל ודרך בירור שבדיאלוג, נעשה דרך סיפור המעורב ממש ואגדה. הכוונה היא לסיפורו „מתחת לעץ“ (בכרך הכולל סיפורי אגדות „בשובה ונחת“, מהדורת תרצ״ה, עמ׳ צ״ח ואילך). לכאורה עשוי היה שם־הסיפור להעלות לפנינו רוחו וריחו של מקרא, אבל דברי פתיחתו משערים אותנו בתחומה של אגדת חז״ל ואוירתה. פתיחה זו יותר משהיא מעוררת אותנו להשוותה למטבע של אגדה שעניינה הליכה בדרך וירידה מעל חמור ואמירת־שלום והחזרת־שלום, היא מפתה אותנו למעשה השוואה לאגדה ראשונה שבגמרא. הקרובה מצד־מה לפתיחה שלפנינו. שם: „פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים, בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי את תפילתי; לאחר שסיימתי אמר לי: שלום עליך רבי, ואמרתי לו: שלום עליך רבי ומורי“ (ברכות ג׳ ע״א); פה: „פעם אחת הייתי מהלך להביא שתילים לדגניה. בדרך ירדתי מעל החמור לפוש. הצצתי וראיתי שר גדול משרי־ישמעאל יושב לו תחת הזית. אמרתי לו שלום והחזיר לי שלום“. הבא לבדוק, מה בין המטבע הקדום, שהוא כאבטיפוס לסוג פתיחות כאלו, ובין המטבע המאוחר של ימינו, מתעורר כמאליו על קבוצת ניגודים: חורבות — שתילים; ירושלים — דגניה; אליהו זכור לטוב — שר משרי־ישמעאל; ומשנתעורר, מובן שהרשות בידו לקיים בחינת והדורש ידרוש. אבל אפשר, כי הדין נותן, שיתעורר ביותר על שתי תיבות שהן בנותן חידוש: שתילים לדגניה, שכן הן, וביותר התיבה האחרונה, קובעות זמנה של אותה שיחה, שמיעוטה דיבורו של המספר ורובה דיבורו של אותו שר משרי־ישמעאל, והוא זמן קרוב למדי, על כל פנים לאחר ייסודה של אַס־הקבוצות בבקעת־הירדן. משיט־הדברים ניכר, כי שעת־השיחה אינה רחוקה ביותר מימי יסודה, וכראיה כי בהמשך השיחה, שעניינה המחלוקת על ארצנו, אם היא של ישראל או של ישמעאל, אין מורגשת מציאותו של אדום, שהוא בתורת מאנדאטור כמליץ בינותם. אם כי מלחמת ישמעאל ותבוסתו ומלחמתו של אדום ונצחוננו עליו, הם טבור־הסיפור.

כי המספר מתאר את עצמו מהלך להביא שתילים לדגניה, בא להרמיזנו על חיבורו לזכר ראשיתה, שהיא לו, כנראה, ענין לענות בו בספר שהודיע עליו בסוף סיפורו „תמול שלשום“, הוא הוא הספר שהוא קוראו: „חלקת שדה“. ואף שיקול מועט מניח פתח השערה זו — הרי בספר שלפנינו ראינו את ירושלים ויפו, ממילא נשמרו לספר שלאחריו טבריה וצפת, ונמצאת חלקת השדה, חלקת הגליל. אף ידענו מתוך מכתב לעורך, שנדפס זה־מקרוֹב ב„הארץ“, כי המחבר זכרונות לו מראשיתה של דגניה, והוא מעמיד גם דברי שמואל דיין על אמיתותם בענין הולכת פרדות מיהודה לדגניה, וכך דבריו:

לא בכנרת היה המעשה אלא בדגניה ולא שביקש צבי יהודה אנשים שירכבו על הבהמות אלא יחיד אני שביקש ממני, ולא שביקש אלא תבע, שלא נמצאו אחרים שנתרצו ללוות אותו ואת פרדותיו — — — ולא עד זכרון־יעקב ליוויתיו אותו ואת פרדותיו אלא עד דגניה. ועדיין לא נקרא שמה דגניה. ולא על פרדה רכבתי אלא על סוס, שאותן הפרדות טירונית לרכיבה היו. ועשיתי שם בדגניה ארבעה ימים, ועדיין לא היתה שם דירה ללון בה ולנתי בחוץ על שפת הירדן — — — ואין אני חושב את עצמי שגם אני שותף ליסוד כנרת. חלילה לי מלראות את עצמי שותף ליסוד שום דבר גדול או קטן בארץ — — — ה' בחכמה יסד ארץ, ובחכמתו יתברך הארץ מתיסדת והולכת לפי הדור ולפי המעשים.

עוד אחת לענין שם כנרת, שהזכיר שמואל דיין, שאני נתתי את השם כנרת לכנרת, דבר זה אמת וכבר הזכירו ר' בנימין ז"ל. אבל אומר, אילו ידעתי אז מה שאני יודע עתה לא הייתי קורא לדליקה כנרת: שכנרת עיר היתה ובמקום אחר היתה, ובשם דליקה אנו שומעים את השם עד־לקום שנזכר בספר יהושע י"ט ל"ג. דבר זה מניח אני למי שבקי בערכה של ארץ־ישראל, כגון הד"ר ברור.

משיטת־המכתב ניפרים רטטי הזכר החם, זכר ראשיתה של דגניה וכנרת, והקליטם המספר בתוך הפתיחה לסיפור „תחת העץ“. לאחר פתיחת־הסיפור באה שיחת־דברים קטנה, הראויה לתשומת־הדעת בשל השוני של אפני ההגדרה ושיעור־ההדגשה — המספר אומר, כי הוא הולך „לנטוע שתים שלוש נטיעות באדמתנו שבדגניה“, ואילו השר משרי ישמעאל „נתן עיניו בשתילי ואמר פרי חדש?“ לאמור, המספר מדגיש את המיספר ומיעוטו (שתים שלוש), ואילו השר משרי ישמעאל מדגיש את הטיב וחידושו („פרי חדש“) והגדרתו כענין המחייב ברכת שהחינו. וראה ב„אורח נטה ללון“ (עמ' תע"ח):

פעם אחת מצאני רבי חיים יושב ואוכל.

אמרתי לו פרי חדש לקחתי לי, כדי לברך שהחיינו. שמא יטעם מר?
ישב וטעם.

כדי שלא יחשוד אותי שאני אוכל סתם להנאתי, שהרי הפירות הללו לא
היו חדשים והיה רבי חיים יכול לחשוב שכבר בירכתי עליהם שהחיינו
קודם לכן אמרתי לו שמעתי שצדיק גדול בענש לעולם הבא על שהיה ממעט
באכילת פירות ובאו הפירות וקיטרגו עליו, שחסרים ברכתו.

אך נחזור להדגשתו של המספר באזני השר משרי ישמעאל („פרי חדש“),
הבאה כדרך שאלה ונראה את הדגשתו מתפרשת מהמשך דבריו: „יפה אתם
מרגילים את הארץ, נסיון אחר נסיון, מטע אחר מטע, פרי אחר פרי, ירק
אחר ירק, תמה אני אם תהיו חסרים בה כלום“. לאמור, השר משרי ישמעאל,
הרואה בחידושה של החקלאות העברית ודרך עשייתה, אינו נלכד לדרכו,
דרך ההצנעה, של המספר, ואדרבה, הוא תופס ומגלה כי הוא תופס, מה
מוצנע מאחוריה, שעל-כן הוא מרחיב את הגדרתו המגבילה ומוגבלת של
המספר („אדמתנו שבדגניה“), כדי הגדרה כוללת ומכלילה („את הארץ“).
המספר, הנראה ומבקש להיראות כנציגה של העשייה הקטנה והרצופה,
נוסח הציונות המעשית במעברה לציונות סינטיטית, ושבטיטייה פזורים
למראשית מעשי חיבת-ציון („מי בז ליום קטנות, הבוז למתלוצצים“), עד
לתוך ימי המאנדאט („דונאם פה ודונאם שם“), מסתיר משומעו, ואולי
מעצמו, את הגדולות הצפונות בתוך הקטנות והצפויות מתוכן.

עד היכן הדברים מגיעים, שהמספר מקמץ דיבורו („עושים מה שאפשר“)
והשר משרי-ישמעאל מפזרו („ודרש בשבח ישראל שעושים מדברות של
ישראל גנים ופרדסים“). וגם עתה תשובת המספר היא בהסכמה, שסיתומה
מרוכה מפירושה („ניענעתי לו ב ר א ש י ואמרתי ב ל ב י“), וכאלו
היה משער, שהשר משרי-ישמעאל עשוי שיבין את המוסתר מאחורי ניענוע-
ראשו ואת הכבוש באמירת-לבו, הוא מסיים בהקטנה-לפנים-מהקטנה, שקודם
דיבר על שתיים שלוש נטיעות ועתה העמידם על אחת („כנטיעה זו
שנוטעים בקרקע והיא פורחת ועולה למעלה“). ואמנם ניכר, שהשר משרי-
ישמעאל קרא מה שהמספר כבש בלבו, והוא משבח חכמתו, ושאלתו, הבאה
עתה, מכוונת גם היא להבליט את שוני ההדגש, שהמספר מדבר לשון עשייה
וקרקע („אשרי שמייחד עצמו על הארץ ועוסק ביישובה“), והשר מדבר
לשון כיבוש ומלכות („ומי עתיד לתפוס בה את המלכות“).

רדאי שהמספר היה נוח לו, שלא תרד עליו כאותה השאלה בגילויה
החד, ומשירדה היה נוח לו, שישתמט ממנה, אבל מעמדו הוא כמעמדם
הטיפוסי של אבות-אבותינו בפולמסאות, שתשובה לאמיתה היתה אסורה
עליהם מחמת האימה והזהירות וחילופה היה אסור עליהם מחמת האמת

והאמונה. שעל־כן המספר, בבקשו שיווי הלב והפה, מניח לו ללב שיהגה כאמיתה של תשובה, ואילו פיו מעמידה כדבר, שכשם שהוא ידוע לו לעצמו, הוא ידוע לו לשר משריישמעאל („לי אדוני צריך, הלא אדוני יודע למי נתן הקדוש ברוך הוא את ארץ־ישראל ולמי הבטיח להחזירה“). לאמור, עתה בא גם שיא־האסטרטגיה והוא על דרך היסט. אם ממשי אם מדומה, של האחריות על סמכות, שגם המספר גם השר מודים בה — סמכותו של בורא־עולם, על דרך־רמזה: ברוך שומר־הבטחתו לישראל. לאמור, בעיית־בינינו־לבינם לא כדרך שראינוה בדרגה המושכלת יותר, בדיאלוג שבמלון, ולא כדרך שראינוה קודם, בדרגה ההיולית יותר, במשל ונמשל, אנו רואים אותה עתה, שכן עתה העמידה המספר על שרשה, והוא שורש מיטאהיסטורי, ששני בני השיחה אינם יכולים שלא להודות בו.

ובכן, אמירה מחוכמת היא לו למספר, המעורר את השר משריישמעאל, ששיב הוא על שאלתו שלו עצמו, היא השאלה מי עתיד לתפוס בה בארצנו את המלכות. ואמנם התשובה ניתנה, כי עתה בא סיפור־המעשה של השר משריישמעאל, הכובש רוב מצעו של הסיפור שלפנינו. עתה מתפרש גם שמו של השר — איברהים ביי, כשם שמתפרשת אומנותו — מצביא ממצביאי־השולטן. אלא שסיפורו מטיל אותנו לתוך מבוכת־מה — כשם שהיה בידנו לקבוע זמנו של המספר, אין בידנו לקבוע זמנו של המצביא במסכת סיפורו המסופר על דרך בדייהוה־עובדא. לפי זמנו של המספר, ימי ראשית־יסודה של דגניה, היה הדין נותן, כי המלחמה, שהשר איברהים נלחם משמו של השולטן, חלה בימינו וקירבתם, ונמצא חיל הכופרים חנוצח מי שנעשה המאנדאטור על ארצנו, חיל אנגליה; אבל דרכי־התיאור של המלחמה עשויים לנטוע אותה בימים רחוקים בהרבה, שהרי ספק הוא, אם דרך־מקרה בלבד מפורשים כלי־מלחמה ישנים („בסייפים וברמחים ובקשת־תות“), ופירושם חוזר בתיאור עצם המלחמה („סייפים ורמחים וברזל בברזל הקיש“), והרמיזה היחידה לכלי־זין מאוחרים היא לאבק־שריפה („הרבה נטרדו במבול של אש ועופרת“). אולם גם קורטוב האיחור הזה נבלע בתוך גוש של קדמות — חלל־המדבר, גיא־תבוסת המאמינים, שתיאורו ותיאור החוויות של המפרפרים בו בין החיים והמוות, כמשרה את הקורא בתוך קלחת של להט וצמא ויסורים, ודומה שלא בא כל אותו תיאור, אלא לשם הבלטת חילופו. הבלטה הנעשית תוך תיאור הירידה הנואשת של אחרוני פליטי־התבוסה מקצה מדבר מוחלט לקצה יישוב מוחלט. מתחמו של שליח אללה לתחמו של שבט בני־כבר.

נקל לשער, כי הדיסכרוניות העצומה בין תחום זמנו של איש־דגניה ובין תחום זמנו של מצביא־השולטן היא מחוייבת מתוך שהמספר שרוי

במסגרתה של הווייה שיסודה ממש, ואיברהים ביי שרוי במסגרתה של הווייה שיסודה אגדה. ולא עוד, עיקרו של הסיפור בא להעמיד את הממש כאגדה ואת האגדה כממש, שהרי ניתן לנו לחוש, כיצד נתגלגלנו מפיסת־קרקע מוגדרת על מפת־ארצנו, דרך מדבר־הקרבנות שעיקרו ממשות אך רישומו כאגדה, עד יישוב בני־כיבר שעיקרו אגדה אך רישומו כממשות. ודאי כי מאחורי העירוב של אגדה וממשות מסתתרת האמונה, שאינה נותנת דעתה על המחקר, כדרך שניתן, למשל, בידי יצחק בן־צבי „יהודי חיבר וגורלם” („כנסת”, ספר חמישי, ת”ש), ששוב אינו מוצא אחיזה של ממש למציאותם של צאצאי־עמנו בני־החורין במדבריות ערב, ומתחקה על שרידי־השרידיים הקלושים, אלא נותנת את דעתה על משאלת עצמה, שאינה משלימה לאָבדנם. מתוך האמונה הזאת והמשאלה שביסודה בא סיפורו של איברהים ביי, כשעיקרו של הסיפור כדרכה של האוטופיה העתיד־השתבוא להיראות כמיתוס שכבר־היה. כי הוויית בני־כיבר, כדרך שהיא שאולה מפי האגדה ובאה עתה על ביטויה מפי השר איברהים, המתארה כמראה עיניו וכמשמע אזניו, מופיעה לפנינו כבליל משטר ומנהג, שנתקיימו בהם כמה וכמה מחלומותיהם של רוקמי אוטופיה בדורות ראשונים ואחרונים. אמנם, ראוי להשוות ענין סיפורו של איברהים ביי למטבע המסורות על בני כיבר, ואף לנסינותיהם של קצת סופרי־ימינו לעשות אגדתם מצע לעיצוב סיפור נרחב יותר, אם על דרך עממית (מרדכי סלומון), אם על דרך ספרותית (ישראל זרחי). אך דומה כי עיקרו של „תחת העץ” הוא בחלוקה הקיצונה — מזה המספר, ששתיים שלוש הנטיעות שהוא מביא לדגניה סמל יום הקטנות, הם לו כגשר ודאי בין קטנות הראשונות וגדולת האחרונות, והוא עצמו בחינת מי שאין לבו מגלה לפיו את הכמוס בו, ככל הנכון בסוד אל תעירו ואל תעוררו; ומזה השר משרי־שמעאל, שלא זו בלבד שהוא רואה בשתיים שלוש נטיעות אלה, בפרי החדש, את כל הכבוש בלבו של הנוטע, אלא שהוא מגלה גם את כל כבשונו, באופן ששתיים שלוש נטיעות אלה מצמיחות את כל הגדולות העתידות־לבוא, כדרך הגדולות שראה במלכות כיבר, ונמצא השר המגלה את המוצנע בלב המספר בחינת מי שרואה ומראה ארץ־חפץ לאור לכתך־אחרי־במדבר, ואת חזון־אחרית־הימים לאור זכרתי־לך־חסד־נעורידך.

והמבקש לצאת ידי חובת המיצי של כוונת הסיפור, לא יוכל להתעלם מכך, כי כשם שאיברהים ביי מגלה שפונות משאלתו של איש־שיחו, כך הוא מגלה גם שפונות תפיסתו של איש־שיחו — האוטופיה, כהמשכו או כגישומו של המיתוס, מצטיירת לפניו, בתחום גידולו של המצביא, ונמצא עתידם של ישראל מלוא הגשמה של תפארת עברם בגולת־שמעאל, אולם ניתן לנו גם לציירה בתחום גידולו של המספר, ונמצא עתידם של ישראל מלוא

הגשמה של תפארת עברם בגולת אדום.
ואחרון־אחרון, אם נדקדק, הרי ניתן לנו בסיפור „תחת העץ” צד־
שכנגד למשל „מדרש זוטא”: גם שם היתה לפנינו אוטופיה לאור מיתוס —
חזון ישעיהו שכבר בא על הגשמתו בתיבת נוח — אלא מה שניתן ב„מדרש
זוטא” כבצבוצ ב„תחת העץ” כעיקר באמונה.

ה

אותו עיקר באמונה אינו חלוק בין המספר ואיש־שיחו השר הגדול משרי
ישמעאל, וראוי לראות כיצד נגדרה אותה הסכמה:

אמר לי השר רואה אני שחכם אתה ויוצרך נתן לך דעת, אם כן אשאלך
אמור לי ארץ זו למי היא מיועדת ומי עתיד לתפוס בה את המלכות?
הרהרתי בלבי איזו תשובה אשיב לשר, אם אומר לו לה' הארץ ומלואה
כבר נאמר והארץ נתן לבני אדם, ואם אומר לו מי שתופס בה את המלכות
מלכותו נמשכת וקיימת תשובה של רמיות היא, שהרי ארץ זו שלנו היא
ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו ואין כל אומה ולשון יכולה לשלוט
בה אלא ישראל. אמרתי לו לי אני אדוני צריך, הלא אדוני יודע למי נתן
הקדוש ברוך הוא את ארץ־ישראל ולמי הבטיח להחזירה.
הניח השר ראשו בין ברכיו ושתק.

כסבור הייתי שהקנסתיו ואמרתי, לא אני אמרתי כן אלא התורה היא
שאומרת כן.

שתיקתו של השר כמותה כעקיפתו של איש־שיחו, שאין השר יכול
להשיב לאו ואינו רוצה להשיב הן, ושעל־כן הוא ממלט עצמו לאותו סיפור־
מעשה של גילגולו שלו לבין בני כיבר, שמתוכו עולה תשובתו, ועיקר
תשובתו קול ששמע, קול דוד מלך ישראל חי וקיים המפוצץ באזניו:

יש שהקול כאש שלהבת ויש שהוא מתוק כצל תומר. יודע אני ארץ־
ישראל למי מיועדת אינה מיועדת אלא לישראל, אלא למי מישראל, מי שנתן
בהם הבורא יתעלה פאר וכבוד וכוח וגבורה ונדיבות לב ועושים רצונו
יתעלה מאהבה הם עתידים לתפוס בה את המלכות ומלכותם תוא נמשכת
והולכת לעולם ולעולמי עולמים.

לאחר הודעה־הודאה זו של השר, באה תורה לתחילתו של הסיפור, מעשה
שתיים שלוש נסיעות באדמתנו בדגניה — כי לאחר שהמספר אומר, כתשובה
לכל סיפור־המעשה ולקחו:

אשריני שאפילו אתם יודעים למי ארץ־ישראל מיועדת —

הוא מגלה דעתו, הכוללת תכנית גמורה, לאמור:

טוב היה לישראל שישמרו תורתם, כל שכן בארץ שכתוב בה וירשתם

אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות את כל החוקים, אלא שהיום קצר והמלאכה מרובה. הרבה מלאכות הטיל עלינו המקום לחרוש ולזרוע ולקצור ולעמר ולדוש ולזרות, לנטוע ולעדור ולבצור ולדרוך, לעווק ולמסוק, להאכיל בהמה ועוף ולגזוז את הצאן ולשמור את עמלנו ויגיענו מן המחבלים ומן הגנבים, אלא ישיבת ארץ־ישראל גדולה שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, הריני הולך להביא נטיעות אלה שעל כתפי לנטוע אותם באדמתנו, כמו שנאמר ונטעו כרמים ושתו יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם, ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ד' אלקיך. תלה הקדוש ברוך הוא נטיעתו בנטיעתנו, אם אנו מקיימים נטיעתנו בידוע שנטיעתו של הקדוש ברוך הוא מתקיימת. כל העולם של הקדוש ברוך הוא וחילקו לבריותיו כרצונו, עשו וישמעאל נטלו מלוא כל העולם והם הורגים זה את זה ומש־מידים זה את זה בשביל מלכות שמבקשים לתפוס ואנו קיבלנו מידו יתברך ארץ קטנה זו, לא לתפוס את המלכות באנו ולא לשלוט עליה באנו אלא לחרוש ולזרוע ולנטוע.

אין צריך יגיעה יתירה כדי לראות את הזיקה המוחלטת שבין העם וארצו, זיקה היונקת מיסוד מיטא־היסטורי ומתגשמת ביסוד היסטורי, כשם שאין צריך יגיעה יתירה כדי לראות, עדי־מה הזיקה הזאת שרויה בערטילאותה, אם אינה אדוקה וכרוכה בתחום־ההתערות של העם בארצו. התערות שביטויה מחזור העשייה של עבודת־אדמתה לעונותיה וצרכיה. ניכר עד מה המספר אינו מניח לו לשר משרי ישמעאל שיסיט אותו מתחומו, תחום העשייה ומעשייה, שצירופם של ימי הקטנות הוא־הוא יום הגדולות. וביותר שהכרזתו של השר אין בה כדי לשנות את המציאות, שאפשר הודייה בעיקר והתנגדות למעשה, היא היא המציאות שראינו את כפל התגובות עליה — תגובת המשל ב„מדרש זוטא“ ותגובת הדיאלוג ב„אורח נטה ללון“.

כפל תגובות זה ניתן לו עילוי בסיפור על דרך סמל — הוא הסיפור „מאויב לאוהב“ („אלו ואלו“, תש״ב, עמ' קמ"ג—קמ"ו), ושיש בו כמין דרמ־טיזיה של התיאוריה על שלוש התקופות, כשהיא מצומצמת בבעיה המרכזית הנזכרת שבסיפורי המספר, בעיית הבית. הבית כתיב, ביתו קרי — שהרי ענין הסיפור מעשה ביתו שבנה בתלפיות, שעד שלא נבנתה היה מושל בה מלך הרוחות על שריו ועבדיו, רוחות עזים וקשים. תחילת מלחמתו של הרוח בעמוד המספר בחוץ — הוא טופח על ראשו וזורק את כובעו, מפזר את בגדיו והופכם על ראשו ועושהו לצחוק וסופו מפילו לארץ. חזר המספר לעיר, ולימים הוא בא ותוקע לו אה־ל־בד ומחזקו ביתדות — בא הרוח ומכבה את האור, מסיע יתדות האוהל, מנתק חבליו, הופכו ומפזר יריעותיו. חזר המספר לעיר ולימים הוא בא ועושה צריף נסרים — בא הרוח

מקיש על גגו ומזעזע את דפנותיו, עד שהוא מסיע את כל הצריף כולו. הוזר המספר לעיר ולימים הוא בונה בית עצים ואבנים — בודק הרוח את הדלת והיא נשברת ונופלת, בודק את החלונות והם נשברים ונופלים, עולה לגג והוא נופל. עתה המספר שוב אינו יכול לחזור לעיר שאירעו לו דברים שאינם נחננים לו לחזור אליה, ואין ברירה בידו אלא להמיר ביתו הקטן והדל בבית גדול וחזק. עתה שוב אין בכוחו של הרוח להרע ובבואו אין הוא יכול להכנס שלא בהיתר ואין ההיתר ניתן לו אלא בזריחת-החמה, והוא הרי אין כוחו לעמוד באורה של חמה, או כדברי המספר :

כיוון שיצתה החמה יצאתי לפתוח לו ולא מצאתיו. עמדתי לפני ביתי וראיתי שכל הארץ שממה, לא אילן ולא גן, כי אם עפר ואבנים. אמרתי לי אטע לי גן. לקחתי מעדר ועדרתי בקרקע. כיוון שנחרשה הקרקע הבאתי לי שתילים. באו גשמים והשקו את השתילים, באו טללים והפריחו אותם, באה החמה והצמיחה אותם. לא היו ימים מרובים עד שהשתילים ששתלתי נעשו איקנות בעלי ענפים. עשיתי לי ספסל וישבתי בצילם.

גם עתה חוזר הרוח, אולם הטחתו באילנות אינה מועילתו. שהאילנות חוזרים ומטיחים בו, ובאפס ברירה הוא נפנה והולך לו. ומשנתנמכה רוחו של רוח הוא בא בדרך ארץ, וכשהוא מתבקש לישוב עם המספר על הספסל-שבגן הוא נענה וירשב, ואף מביא עמו ריח טוב, ריח הרים ועמקים : ומאחר שהוא נוהג כבעל תשובה גמור איני מזכיר לו מעשיו הראשונים. וכשהוא פורש ממני והולך לו אני מבקש ממנו שיחזור ויבוא, כדרך שנוהגים עם שכן טוב. ובאמת שכנים טובים אנו, ואני אוהב אותו אהבה גמורה. ואפשר שאף הוא אוהב אותי.

לא משל זאבים וכבשים, שהוא בסופו של דבר נמשל של תקיפים וחלשים, שגם הוא בסופו של דבר נמשל של רוב ומיעוט, ייחוסים העשויים שישתנו, ביחוד בכוחה של ההלכה משולשת-התקופות ובכוחו של יום הקטנות והתמדתו, הצוררת בקרבה את סודו של יום-הגדולות. לא ויכוח על מה שאינו בגדר ויכוח — זיקה החלטית של עם וארצו, הקובעת ביניהם ייחוסים שאינם עשויים שישתנו, אך ממשותם באה גם היא מכוחה של ההלכה משולשת-התקופות ובכוח של יום הקטנות והתמדתו, הצוררת בקרבה את סודו של יום-הגדולות. אלא מה, משל אחר, מתחום האיתנים, — משל הרוח והאילן, משל המדבר והבנין, שתגברתו של הרוח על האילן ושל המדבר על הבנין פירושה שנאת שכנים ומלחמתם, תגברתו של האילן על הרוח ושל הבנין על המדבר, פירושו אהבת שכנים ושלומם.

[טבת תשי"ט]

בין פרנס לחתולו

א.

את חטאי אני מזכיר – אף שידעתי, כי ש"י עגנון, כמותו ככמה מגדולי הפרווה שלנו, וראש להם מנדלי, כתיבתם במזל משקלה ודפוסה ראשון לא הניחה דעתם, וחזרו לסתתה ולשבכה במזל משקלה ודפוסה אחרון ואף שידעתי כי מעשה שינויו וחילופיו לטובה, גם בימי עמידתו, כשעיקר הטיוב נראה לו על דרך השמיטה, כדרכו ב"הנידח", גם בימי-זקנתו, כשעיקר הטיוב נראה לו על דרך התוספת, כדרכו ב"הכנסת כלה", הרי, בכמה פרקי סיפוריו, ואפילו בשיעורי-הוראה ובמעמד הסופר, העדפתי נוסחה קמאה על נוסחה בתראה, שהרבה רגילות עושה.

אולם עת לכל דבר, ואפילו לרגילות והרגלה, שאמרו בו, כי הוא שלטון על כל דבר. ותהי ראשית שבירת-שלטונו במעשה-עימות מדוקדק של הפרק י"ג שב"הכנסת כלה", שכבר ההבדל במספר-עמודיו מעמידנו על שיעור השינוי – במהדורה הראשונה הוא תופס עשרים וארבעה עמודים ומשהו, וכל עמוד בן עשרים וארבע שורות; במהדורה אחרונה הוא תופס אך תשעה עשר עמודים ומשהו, אולם כל עמוד הוא בן שלושים שורה ושורה, וקשה לומר על הבדל כזה בחינת מאה שורה ומעלה בשקל הזהב בינינו לבין עצמנו מה הם. אבל גדול משינוי המנין הוא שוני הענין, ובירורו המפורט היה מצריך שעה הגונה, וביותר הדברים אמורים בסיפור-שבאמצע, ששמו: לסונקה או אדם ובהמה.

ותיבת לסונקה מניחה פתח לעמעום וגמגום, ולא משום היגויה כיצד, אלא משום טעמו כיצד, האם הטעם יפול בהברה ראשונה, היא אות למ"ד הפתוחה, או בהברה לאחריה, היא אות סמ"ך השרוקה. איני יודע מה אחרים, היודעים להכריע, אם לכאן אם לכאן; אני אין בי כדי הכרעה, ושני טעמים לכך.

ב.

ראשית, אותו פקפוק נחלה קטנה היא לי ממחברו; בימים, ששימשתי לפניו, היה אוהב להזכיר אותו סיפור, שחיבבו ביותר, וברגיל היה הוגה תיבת לסונקה, כביכול משקלה אמפיברכוס, אבל כשהיה חוזר על האמירה המובאת בסיפור: אי לך לסונקה היה הוגה אותה כביכול משקלה דקטילוס.

ומאי נפקא מיניה – תיבה זו שרשה שורש סלאבי קדום, המצוי בכל לשונותיהם, ועיקרו חיית-טרף קטנה, שקדמה לו לחתול, לשעשע את התינוקות ובני הבית, שהניחה להם לגפפה וללטפה, ועל פי שרשה נגזר לא בלבד שם-עצם – שנכנס ללשון היהודים (ושם אשה לאסקה יוכיח) אלא בעיקר פועל – שנכנס אף הוא ללשון-היהודים (והפועל: זיך לאשטשען, יוכיח). הוראתו של הפועל הזה: להתחבב, להתחנף, להתחטא, להתפרקד, וכש-דבר לו מי שירש, בתכונותיו אלו, הלא הוא החתול ואף ענין זה נכנס ללשון היהודים (זיך לאשטשען ווי א קאץ). והנה ההוגה תיבה לסונקה, כשהנחץ בהברתה הראשונה, הרי היא לו כתיבה שאולה מאוקראינית; אך ההוגאה כשהנחץ בהברתה השניה, הרי היא לו כתיבה השאולה מפולנית. ולא היינו נטפלים לאותה קטנה, אילו היתה זו נפקא-מיניה ללשונותיהם, אך היא נפקא-מיניה לעניננו – אותו סיפור-בתוך-סיפור, ככל מסכת "הכנסת כלה", מתרחש בזמן ובמקום, שרוב אוכלוסיתם עבדים אוקראינים ומיעוטם אדוניהם הפולנים, ובין אלה ואלה, כבין הפטיש והסדן, עדת-היהודים, השואלים להם, בשולי המנהגות, משהו מאלה ומשהו מאלה; ואינה דומה שאילתם של רוב העם, כשאילת פרנסיהם. וכדוגמת השאילה הוא כינוי החיבה של חתול ביתם – הפרנס חתולו מכונה, אמנם, בדומה ללשון האיכרים: לסונקה, אך בשינוי הנחץ שחל בו בלשון הפריצים, ללמדך כי לפניך חיקוי של אורח פריצים, ודרך הקאפריסה שלהם.

איך הגו פשוטי העם אותה תיבה ניתן בבירור מסופו של הסיפור: כששני הנצרכים לו לפרנס מוצאים את אבידתו הגדולה, היא החתולה הקרויה לסונקה, שבלעדיה אין חייו קרויים חיים, והם מכריזים על מציאתה מתוך שהם מכריזים שמה, נשמעת הברתה ראשונה, וכל שומעיה חוזרים עליה בלשון לה-לה-לה, ואילו היה הטעם בהברה שלאחריה, היו שומעים חוזרים עליה בלשון: סו-סו-סו, לאמור, יהודי-העיר לא הדגשת הפריצים אלא הדגשת האיכרים בפיהם.

אחרית, אין להתעלם מיחוד כינויה של אותה חתולה, שכן דרכו של המספר בעניני חיות ובהמות, שכינויים בלשון עברי, ואף ניתן טעם לעבריותם – אם כינוי שני סוסיו של נטע: משכני ונרוצה, ואינו נפטר מרישומו בשיר השירים, כפי שנלמד להם לתינוקות של בית רבן בגלילות ההם: משכני – צוציע מעך [= צי מיך צו]; ונרוצה; און אונדז [= מיר] וועלן טיען [= טאן] לויפן; אם כלב, שכתבו של בור, עשאו בלק; ומה לנו להרחיק, והרי בבוא מחותנו של אותו פרנס להפיסו על אבידתו אבידת לסונקה ושילח לו את חתולתו שלו, שינרא שמה, בין הוא כהיגויה של שונרא שנהג בגלילות ההם, בין הוא ככתיבה של שינרא בלשון חז"ל. ללמדך, כי אם המספר ברר לו לנושא הקאפריסה של הפרנס שם המעיד, כי

לפנינו, בסיועו של שינוי היגוי מועט, חתולת איכרים שנתגלגלה לחצרו של פריץ, הלא דבר הוא.
ואם לאפשרות, הניתנת בזה, לראיית-כפל, הרי אותו סיפור-בתוך-סיפור כל-כולו, לפי מהותו, מחייב כפל-ראיה.

ג.

הראיה האחת, הגלויה, היא כעיניו הרואות של ישראל שלמה הקרוב בזמן המספר בכבודו של ישראל שלמה הפרנס הרחוק בזמן, ועיקרו של הסיפור על השתלשלותו הוא נס גדול ונפלא שאירע להם לישראל שבשבוש מכוחה של חתולת הפרנס ובזכותו של הפרנס עצמו. ולא בא אותו סיפור אלא לדחות טענה מפורשת, כי בשל הפרנס ההוא אירעה להם תקלה לישראל שבשבוש, ולחזק את האמונה, כי בשלו ובשל חתולו צמחה להם כל אותה ישועה, בחינת אדם ובהמה תושיע ד', אדם בזכות בהמה תושיע ד', ללמדך, כי בכל עושה הקדוש ברוך הוא שליחותו, אפילו על ידי חתול.

הראיה האחרת, הסמויה, היא שונה בתכלית – והריני מחזיק טובה לרפאל ווייזר, הממונה על "יד עגנון" באוניברסיטה העברית בירושלים, שהעלה לפני זכר שיחה אחת של ש"י עגנון, שלא נחשבה בשעתה, לפני עשרים ושנים שנה, ועתה איפכא מסתברא. באותה שיחה נאמר: "אמרה חתולה לכלבים, מה אתם מתגאים כל-כך? אם משום שכתב ש"י עגנון את מעשה בלק, הרי כתב את מעשה לסונקה ואת מעשה צפורי ואת מעשה לילית וכן שאר מעשים טובים של בהמות חיות ועופות ודגים. ולא עוד אלא שמעשה בלק הוא סיפור אחד ומעשה לסונקה שלושה סיפורים". ואמנם, אם לדקדק, הסיפור הוא מערכה של שלושה מעגלים. מעגל מעגל וסיבותיו ומסובביו. ננסה-נא להפריד את שלושת הסיפורים.

הסיפור הראשון מעשה החתולה, בת-שעשועיו של הפרנס, ומעשה התעלמותה, שניתנים לה, בפי אישי העם, שני פירושים. הפירוש האחד הוא כדרך הטבע, המתפרש כדרך המנהג, והיא עונת השנה, שבה החתולים יוצאים להתעלס, הלכך נעלמה לסונקה וסופה שתחזור. הפירוש האחר, כדרך האמונה, שהחתולה היתה, בגלגולה קודם, שמשו של הפרנס, ולא נהג בה כהלכה, ומשתיקן בה מה שעיוול נעלמה, וסופה שלא תחזור. בין כך ובין כך עלומה של החתולה מטיל צלו המעובה על הקהילה כולה. כי בלעדי חביבתו אין הפרנס שוקד על עשייתו והיא מתרשלת בידו, תלונת העניים והמדוכדכים הזקוקים לו, עוברת כלאחר-אָזנו, והוא מאטים לבו בפני צרתם ודאגתם של הרבים, ואפילו התורה נזנחת לו, שחברת חתולתו היתה מסייעתו בתלמודו, אלה עיוניו במסכת זבחים, והעדרה מצמצם תלמודו על דברי אגדה; ועל-כן כל העיר כולה נעשית שותפת לחיפושי החתולה, וכשם

שהיתה טבור־חרדתו של הפרנס, כך היא טבור־חרדתה של הקהילה כולה; ללמדך מה עשוי היה קורטוב של בחוקותיהם להסב לו לר' ישראל שלמה, שהיה אולי רוצה בקאפריסה גדולה יותר, כדרך שיכלו לנהוג פריצי הפולנים, אך לכרחו הסתפק בקאפריסה קטנה יותר, כדרך שמוכרח היה לנהוג פרנס־יהודים. הסיפור שלא חריו, הוא סיפור ההגמון העומד לבוא, וקהל־היהודים חייב להקביל פניו יפה־יפה, להפיג שינאתו, שינאת ישראל, אבל מתוך שגם הפרנס גם הציבור ענין החתולה היא ברום דאגתם, הם מתרשלים בכך, וכבר הם צופים את הפורענות, שתרד עליהם מחמת זעמו של אותו כומר על שלא קידמו אותו כראוי לו. הסיפור האחרון, מעשה שני העניים, הצריכים לו לפרנס, שכל עניני ביתו ועניני הציבור כאסקופה הנדרסת לכיסופיו לגיפופי החתולה, ומשנמצאה להם האבידה והם מביאים אותה ברוב תרועה העירה, הרי תרועתם מתפרשת לה לעיר תחילה כקול פרעות אויב, אלו המוניות הגויים הנפרעים מהם מישראל עד שביזו את הגמוןם.

ד.

אכן, שלושה מעגלים נפרדים הם, והאגדה אומרת: הנס מלכדם, והביקורת אומרת: המקרה מלכדם, והסיפור, כמשפט המספר, מניח במגולה פנים לכאן ובמכוסה פנים לכאן, אך בין מקרה ממוזל דלתתא הוא, בין נס מכוון מלעילא הוא, ליכודם, על צרכו וכרחו, בא משום מנהגו של פרנס, ששעשועי חתולתו עדיפים לו על שלום ביתו ועל שלום ציבורו ועל שלום תורתו. והרוצה בהוכחה חותכת, עד מה הראיה האגדית המובלטת נדחית, בתוכו של דבר, מפני הראיה הביקרתית המוצנעת, יתן לבו על תיאור חרדת־הזוועה שאחזה את יהודי העיר, שדימו לשמוע קול פורעים ופרעותיהם, ותמורתה בתרועת־שמחה, בהתחוויר להם כי הקול קול מוצאי החתולה. התמורה גופה לא נמשכה אלא שעה קטנה ביותר, אך בה נתגלתה דמותה של העיר ואמיתה, הלא היא דמות מסירת הנפש לעם, חייו וקניניו, כפי שנתגלו דרגותיה. והרי ההדרגה כתיאורה ("הכנסת כלה", מהדורת תשי"ד, עמ' קפ"ד־קפ"ה):

ראתה שבוש זוג יהודים רצים וצועקים. סבורה היתה שבוש שהתחילה הפורענות וכל הגויים שבאו להקביל פני ההגמון יוצאים להרוג ולאבד את כל היהודים חס ושלום. נפל פחד הגויים על כל שבוש והתחילה צועקת אוי, וכל אוי ואוי מאוים ונורא, כבני אדם שרואים חרב שלופה פשוטה לקראת צוארם ומתייראים. שמעו הקצבים כל אותה יללה והתחילו דמיהם בהם גועשים. התחילו מצווחים זה כנגד זה מה אתה מוטל ומושלך כבשר תמותות. אם אין אנו מצילים את עצמנו בוא ונציל את ספרי התורה. עמדו והניחו את אטליזיהם ורצו לבית הכנסת. וקודם שעמדו לילך נטל כל אחד ואחד בידו את הקופיץ שמחתך בו בשר. עד שהם רצים

שמעו מה ששמעו. הגביהו עצמם קופיציהם וניפנפו כלפי מעלה ועל כל נענוע ונענוע צווחו ואמרו לסונקה לסונקה. ראו הסבלים את הקצבים מנפנפים בקופיציהם וצועקים סבורים היו הסבלים שהקצבים יוצאים למלחמת מגן. דרכה נפשם עוז. מיד רקקו לתוך ידיהם והתירו את חבליהם שמלופפים ומוקפים זו לפנים מזו כדקין הנקראים הברה דכנתה והתחילו רצים לשתף כוחם במלחמה. עם שהם רצים שמעו מה ששמעו. הגביהו עצמם חבליהם מאליהם ועשו כל מיני צחוק לכבודה של לסונקה, ועל כל הגבהה והגבהה צווחו וקראו לסונקה לסונקה. ראו הנפחים את הסבלים מנפנפים חבליהם, נשאו קל וחומר לעצמם, מה אלו שאין להם אלא כתף מרוטה כך אנו כמה קרדומים יש לנו כמה קורנוסים יש בידינו, אפשר שנשב בחיבוק ידים עד שיבואו הגויים ליטול את נשמתנו. מיד נטלו כליהם בידיהם ויצאו. כיון שיצאו שמעו מה ששמעו. התחילו צועקים וקוראים לסונקה לסונקה. ראו הבורסים ואמרו, עד אימתי יתגאו עלינו כל שאר בעלי המלאכה ויאמרו ריחכם רע ולא נותנים לנו חלק בשום דבר שבקדושה. עכשיו נראה להם שאין אנו נפלים מהם בגבורה. נטל מיד כל אחד ואחד מן הבא בידו יורה או קלחת ונתנה בראשו ויצא. כיון שיצאו שמעו שחזרה לסונקה. התחילו מקישים כליהם כשהם קוראים בקולי קולות לסונקה. ראו בעלי הבתים את בעלי המלאכה. התחילו מצווחים אוי לנו מבריונים אלו שמעוררים עלינו חמתם של האומות. עכשיו יאמרו לישראל רוצחים אתם. היתה בכיה ויללה מצד זה ושמחה וששון מצד זה. כיון שיצאה שעה ולא ניזוק אדם התחילו בעלי בתים אומרים (ויקרא, כ"ט) לא תעמוד על דם רעך. פתחו את דלתות בתיהם קמעה קמעה וראו כל אותה השמחה, קצבים בקופיציהם, סבלים בחבליהם, נפחים בקרדומותיהם, ובקורנוסיהם, בורסיים בידיהם וכולם כאחד קוראים לסונקה לסונקה לסונקה.

ה.

ובכן: ההדרגה של סדר ההתעוררות למסירת־נפש על הצלת הנפשות וקנייני היקר היא הדרגה ברורה: ראשונים הקצבים, אחריהם הסבלים, אחריהם הנפחים, אחריהם הבורסאים, לאמור: בעלי־המלאכה, ובקו ברור: כל שהוא נחות דרגה יותר בעיני הציבור, הוא מעולה יותר בדרגת המסירות ומהירות ההתגייסות לה. רק לאחריהם יבואו בעלי־הבתים שכל ענין ההתעוררות מפוקפק בעיניהם (כשם שהוא עתיד להיות מפוקפק בעיני צאצאי־צאצאיהם עד הדורות האחרונים – למן ההתנגדות להגנה בימי הפרעות ברוסיה עד ההתנגדות למורדי הגיטאות), ורק בהיכחם, כי אין צל סכנה, הריהם משחקים, כהרף עין, מגינים גם הם. האומנם קברניטם, הפרנס, יוצא מלפני התיאור הזה וסביביו ראוי לכל אותם השבחים, שהוא משתבח, היא־היא השאלה המתוחה, כחיוך הלעג הנסתר, אם לא בשיטי הסיפור, הרי ביניהם.

סיכומו של דבר: אכן, התל התל בנו המספר הגדול כמשפטו – דבש־האגדה על שפתיו ולענת הביקורת בלבו.

[אדר תשל"ד]

מסורת ומבחנה

מאמר א': ניסוי ביאור במטבע ארוך

פרק ראשון: והיה המישור לעקיב

א.

"ולא נכשל" – כך, כידוע, שם סיפור בסיפוריו של ש"י עגנון (כל סיפוריו, כרך שני: "אלו ואלו", תשי"ט, עמ' רפ"ט-רצ"ה), וענינו ומהלכו כסיפור-מעשה, והוא מעשה שאירע לו למספר, ושעל-כן הוא נוהג בו לשון של מדבר-בעדו, למן פרקו שני ואילך, מה שאין כן פרקו ראשון, שהוא כמין הנחה, על דרך אזהרה לאדם, שמשמעו אדם מישראל:

לעולם אל ישנה אדם בתפילה מנוסח אבותי, שתפילתן של ישראל עולה לשערי שמים. ושנים-עשר שערים שם, נקראים שערי תפילה, כנגד שנים-עשר שבטים. וכל אדם מקובל מאביו שקיבל מאבותיו שקיבל מראש שבט שלהם בנו של יעקב אבינו עליו השלום סדר תפילתו. שכשעמדו בניו של יעקב בתפילה תיקן הקדוש ברוך הוא שנים-עשר שערים ברקיע וכל שער ושער מכוון כנגד כל שבט ושבט, לפי שיעור מידתו. נמצא שכל המשנה מנוסח שהתפללו בו אבותיו שהתפלל ראש שבטו מבלבל את השערים ותפילתו נכנסת בערבוביא. וכבר נענשו דורות אחרונים שהחליפו את נוסח התפילה והכניסו אנדרלמוסיא בעליונים ובתחתונים והרבו מחלוקת בישראל והתישו כוחן של ישראל למטה ולמעלה ועדיין לא חזר העולם לתיקונו.

עתה, שקראנו את פרק הפתיחה, ואנו עומדים על מפתנו של פרק שני, שבו מתחיל לשון מדבר-בעדו, אנו צופים, כי ההנחה הזאת תתקיים, באופן שסיפור-המעשה יהא כמופת לו, אבל כבר פסוק-הפתיחה טופח על צפייתנו, והופכה מכל וכל: "סדר תפילה שמתפלל אני נשתנה מנוסח אבותי, ולא עוד אלא שאני הולך ומחליף נוסח בנוסח וסדר בסדר". והוא יודע תמיהתנו ומסמיך עצמו את הקושיה ותירוצה: "וכי היאך אדם משנה מנוסח אבותיו, אלא טלטולים שניטלטלתי מתחילתי ועד עכשיו גרמו לכך". אמרנו: קושיה ותירוצה, והוצרכנו לומר: קושיה ותירוצה, שכן עתידים אנו לשמוע תירוצים הרבה, ואין אנו יכולים להתעלם מן הכלל, כי קושיה שתירוצה מרובים, ספק אם כלול בה תירוצה הנכון, ואם רוב התירוצים אינם באים לחפות על חסרונו. ואל יהא הדבר קל בעינינו – ההנחה, שמקורה בתפיסת הקבלה על שערי התפילה, והמתפרשת לארכו של הסיפור כפשוטה, היא מהנחות העיקר של תפיסת מסורת התפילה, והאזהרה מצויה בספרי הדינים והמנהגות ונסתפק בשתים דוגמאות – ר' יוזפא האן (יוסף אומץ, סי' מ"ד): "אכן לא מהכרעתי הקטנה והחלושה אני אומר לבני פולין לשנות מנהגם רק בדרך כלל אני אומר שאין למדינה לשנות גירסתם וכ"כ [=כן כתוב] בס'

הכוונות וז"ל [= וזה לשונן] בקצרה: יש חילוקים רבים בין אשכנז וספרד וקטלוניי ואיטלי וכיוצא בהם שהם מנהג קדמונים שלהם בסידורי תפילות. הייה אומר שיש י"ב שערים ברקיע כנגד י"ב שבטים וכל א' [= אחד] עולה דרך שער א' [= אחד] והם השערים הנזכרים ביחזקאל ואמר שודאי שלא היו השערים ודרכיהם שוים ולכן גם התפילות משונות. לכן צריך כל אדם להתחזק במנהג תפילתו כי מי יודע אם אין הוא משבט ההוא ואין תפילתו עולה אלא על הסדר ההוא ע"כ [= על כן] חזי מאן גברא מאן גברא מסהיד על דא שלא לשנות גירסות אבותינו ואפילו בשום ניגון אין לשנות". ולענין הניגונים ראה בספר מנהגות עממי המסתמך על ספר הזהר וספר חסידים: "אף הניגונים מהר סיני, לכן יזהרו מלשנות ממנהג אבותיהם ומקומם וק"ו [= וקל וחומר] בשאר עניני תפילה" (הנהגות טובות, ורשה, תרנ"ב, עמ' 163).

ב.

ואף שלשונו של ר' יוזפא האן ושל המספר לשון אחד, ששניהם נסתייעו באותו מקור, אין תפיסתם אחת, ראשון מנסה לראות את ההבדלים של דרכי התפילה כהבדלים של שערי התפילה, שער שער לשבטו, והגושים הגדולים, הנפרדים לארצות שלמות, נראים לו בחינת השבטים האלה, שכל אחד ואחד נכנס בשערו שלו, כחלוקת שערי ירושלים שחזה יחזקאל, ושנחוזו כשערי שמים. ואילו המספר רואה את ההבדלים של דרכי התפילה מעורבבים בכל קהילה שישב בה, בכל גולה שישב בה, ומבשרו חזה. שכן, בתחילה, כלומר למימי ילדותו ובהם, כשהוא נטוע בעיר-מולדתו, כבר מנהג תפילתו מפולג, שתחילה התפלל עם אביו בקלויז של חסידים, המתפללים כמנהג ספרד "והתפללתי אף אני כמנהג ספרד". אך כשגדל והלך ללמוד בבית המדרש הישן, הנוהג נוסח אשכנז, התפלל כנוסחו. והרי ידע על מתפלליו "שקיבלוהו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם מימות גולי אשכנז הראשונים, ומדקדקין שלא להוסיף בו דבר ושלא לשנות בו דבר ואפילו לא תיבה אחת", לאמור ידע, כי נוסח ספרד של חסידים אין מסורתו ישנה להם, כשם שהם עצמם קיומם אינו ישן, ואף על פי כן לא הכריע לצד הנוסח, שסמכות מסורתו מאוששה, אלא "אמרתי אפשר שאני קטנן של תלמידים עומד ומשנה מן המנהג, צירפתי תפילתי לתפילתם והתפללתי כמנהג שלהם".

עינינו הרואות, כי הטלטול שניטלטל המספר, ושהוא כהסברה הכוללת לשינויי נוסחות התפילה, המבלבלות עולם של מעלה ועולם של מטה, תחילתו טלטול מועט, בתוך עיר-מולדתו, שבה כבר מצויים שני נוסחי תפילה, של ספרד ושל אשכנז, או לפי מתפלליהם: של חסידים מקרוב באו ושל מתנגדים מרחוק באו, והמספר מצטרף לנוסח ראשון כממילא ולנוסח אחרון מחמת עניויות שבו.

ועתה הטלטול המועט, שכל עצמו בין הקלויז ובין בית המדרש באותה עיר עצמה, מתרחב כדי טלטול מרובה יותר, והיא עלייתו לארץ-ישראל, שלפי שהיא מוקדה של האומה, אנו מצפים בה, כדרך הטבע, להכרעה בקביעת סמכותה של מסורת התפילה, ונהפוך הוא – יפו, שהמספר בא אליה, אף בה מצויים, כדרך שהיו מצויים בעיר מולדתו, גם פרושים וגם חסידים, ראשונים נוסחם נוסח אשכנז ואחרונים נוסחם נוסח ספרד, אלא שאין נוסח ראשונים כנוסח החסידים שבקלויז שבעיר מולדתו ואין נוסח אחרונים כנוסח המתנגדים שבה, כי הדיפרנציאציה מרובה יותר, והרציפות ההיסטורית צעירה יותר – מכאן נוסח אשכנז, הנמשך לסדר תפילתו של הגאון מוילנא ומכאן נוסח ספרד הנמשך לסדר תפילתו של הרב מלאדי, שהמרחק ההיסטורי מהם ומקביעתם אינו מרובה. המספר, שכבר התפלל שני נוסחים שונים בעיר מולדתו, מתפלל עתה שני נוסחים חדשים ביפו, ונמצא משנה מנוסחו. הוא נוהג ארבעה נוסחים וכל שינוי ושינוי הסברו או הסבריו בצדו: "פעמים התפללתי אצל פרושים משום שמקדימין תפילתם, ופעמים אצל חסידים משום שמאחרין תפילתם, וכדי שלא לפרוש מן הציבור הייתי מתפלל בכל מקום כפי נוסח שלו. מתוך כך נתרגלתי להתפלל בנוסחאות שונות. יודע הייתי שאסור לשנות מנוסח לנוסח, אבל מפני לאו של לא תתגודדו ומפני שחביבה תפילת הרבים התרתי לי לשנות".

אמרנו: הסבר והסברים והוצרכנו לומר: תירוץ ותירוצים (מקדימין תפילתם, מאחרין תפילתם, שלא לפרוש מן הציבור, לאו של לא תתגודדו, חביבה תפילת הרבים), חמשה תירוצים שביפו כנגד התירוץ האחד (אפשר אני קטנן של תלמידים וכו') בעיר מולדתו. ואמרנו: תירוצים, שהמספר חשוד עלינו, כי ביקש ללמוד את הנוסחאות, כדי שידע להתפלל בכל הנוסחאות, ונוסח פירושו יחוד של הוית'יהודים, כפי שנתגבשה במהלך הדורות וזרמיו, או בלשון אחר: ביקש לחיות את הכוליות היהודית.

אולם לעת עתה אנו גדורים בשבט אשכנז, והרי יפו מיושבת גם בני שבט ספרד ותימן והדיפרנציאציה של נוסחאות שביניהם מרובה אף היא, ואם המספר מרחיב עתה את דרכו לשנות מנוסח לנוסח, או בלשוננו: לילך מרצונו אצל נוסח ונוסח, כדי לחיותו כיסוד ביסודות המשלימים את חויות הכוליות היהודית, הרי הוא כעובר משבטו, שבט אשכנז, לשבט ספרד, ואם נזכור את התיאוריה של הגושים הגדולים, הזהים עם שערי התפילה, ראינו בהפרכתה הגמורה, הנעשית גם היא כשכל מעבר מנוסח לנוסח הסברו עמו: "והואיל ודרתי בשכונתם ונזהרתי בי שלא אקרא שכן רע הייתי נכנס להתפלל פעמים לבית כנסת זה ופעמים לבית כנסת זה, וכשבאתי להתפלל היו מושיטים סידור משלהם. נהגתי כבוד באכסניא והתפללתי כפי סדר

תפילתם". אכן שלושה הסברים בכרך אחד – קיום דברי ריש לקיש: "כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס להתפלל נקרא שכן רע" (ברכות, ח, ע"א), כלומר ענין של עשיה פעילה; השלמה לסידור המושט לו, כלומר ענין של עשיה סבילה, ומצוות כבוד האכסניה.

ד.

אכן, מבחינת פרק הפתיחה לא תיקן הפרק שלאחריו את הקלקלה, ואדרבה היא הרחיבה והלכה, באופן שבלבול שערי התפילה, כמשפטו בבוטשאטש, גבר והלך ביפו, ואילולא חשדנו בו במספר, במה שחשדנו, היינו אומרים, כי אפשר שכשזכר מה עולל לו לנוסח אבותיו, האסור בשינוי, לא הדיר עצמו מאנחת-כמיהה לדרכו בגולה, שמנהג השינוי היה, בחינת הרע במיעוטו.

אבל גם הגולה אין בה תנחום – כי הנה מקץ שש שנות ישיבתו בארץ-ישראל, ירד לגולה, ולארץ אשכנז הלה, והיא מחצבת נוסח אשכנז, שנהג בעיר מולדתו, ושמענו גודל יחוסה, שהיא על טהרת המסורה בלא תוספת אות ובלא מגרעת אות, ולכאורה ניתנת לו עתה למספר שעת-כושר לחזור למקורו, לשער-תפילתו, אלא גלילות אשכנז מחולקים אף הם "בנוסח התפילה, למנהג אשכנז ולמנהג פולין ונהר אלבא מפסיק ביניהם". כבר ראינו בהתערבותה של ההיסטוריה בשינויי הנוסחאות, עתה נוספת אף התערבותה של הגיאוגרפיה. נהר אלבא, המפריד כמה וכמה הפרדות בתולדותיהם שלהם (גבול ההתנגשות בין סלאבים וגרמנים וכדומה), מפריד כמה הפרדות בתרבות ובהווי שלנו; והמספר עושה גם פה מה שעשה בבוטשאטש וביפו, ואך ההסבר משתנה: "וכדי שלא אהיה מן המתמיהים התפללתי בכל מקום כפי מנהג המקום, כאן כמנהג אשכנז וכאן כמנהג פולין". ואם שהמספר מבליע, ניתן ללמוד מהבלעתו, כי אם ביפו נמשך לנוסחם של תלמידי הגר"א ולנוסחם של תלמידי בעל התניא, הרי באשכנז לא נמשך לנוסחם של תלמידיו, לא כל שכן תלמידי תלמידיו, של ר' משה דעסאו. כנגד זה ניתן לו גם בתוככי אשכנז לחזור לבוטשאטש, ולנוסח תפלתו בקלויז שבה, "וכשהגעתי למקום שיש בו מנין חסידים נכנסתי להתפלל עם חסידים. והואיל ותפילתם נאמרת בנעימה נמשכתי אחריה והתפללתי בסדר שלהם". אכן, כשם ששמענו קודם הסבר כולל (כדי שלא אהיה מן המתמיהים), אנו שומעים עתה הסבר מפורט (הואיל ותפילתם נאמרת בנעימה), וגדול בעינינו הסבר אחרון, שהרי היא נעימה ראשונה לו, נעימת ילדותו. על כל פנים, אף ארץ-אשכנז, מולדת הנוסח המיוחס והמאושש במסורתו ורציפותה רציפות-תמיד, לא השיב אותו לשער-תפילתו וטילטלו משער לשער.

ומשהניח לשנים את הגולה וחזר ועלה לארץ־ישראל, עלה לירושלים, לב האומה, וכדבריו "סבור הייתי שכאן אקבע לי מקום תפילתי ואתפלל נוסח קבוע", ומותר לפרש לשון סבור כלשון מחשבה וכלשון תקוה, אבל הנוסח לא נקבע, כי ירושלים, הנועדת להיות המכרעת בסמכותה של המסורת, אין כמותה לדיפרנציאציה, עד שבוטשאטש ויפו ואשכנז כצללי דיפרנציאציה לגבה. לא, המספר לא קבע בה לעצמו נוסח קבוע, כי תחת המקום הקדוש, שיש בו כדי הכרעה, היא משופעת מקומות קדושים ו"מאהבת המקומות הקדושים תיזרתי על כל בתי הכנסיות ובתי המדרשות. וארבע מאות ושמונים בתי כנסיות ובתי מדרשות יש בירושלים, ובכל אחד מתפללין בנוסח שלו", לאמור: ארבע מאות ושמונים נוסחאות, "ולכל מקום שאני בא אני מתפלל בנוסח שלו, כדי לכלול תפילתי עם תפילת הציבור", ללמדך, כי כשם שלא חסר הסברים למעבריו המעטים בערך עד עתה, אין הוא חסר הסבר למעבריו, המרובים במופלג, עתה. ולא עוד אלא "עדיין אני עובר מנוסח לנוסח ומסידור לסידור". או בלשונונו: עדיין לא השלמתי תלמוד כוליותם של ישראל.

אבל לפי שאין לך כלל בלא יוצא ממנו, הרי גם בשפעת המעברים והחילופים יש נקודת־קבע, שהמספר נאחז בה ולא הרפה ממנה, והיא כאותו מינימום שאין עליו ויתור, ושבו הוא מקיים את שקיבל מאביו שקיבל מאבותיו וכו' "חוץ מברכת המזון שלא זותי מנוסח אבא זכרונו לברכה. וכשם שהוא היה נוהג לומר בבקשת רחם שלא נבוש ולא נכלם ולא נכשל כך נוהג אני. אף על פי שברוב הסידורים לא נזכרה בקשת ולא נכשל". לאמור, צמד תיבות בלבד, הכלולות בתפילה, שהיא אינטימית יותר, שאמירתה על שולחנו בביתו, והוא שומר עליו מכל משמר, גם אם אין להן סמך גדול, ואדרבא הן חסרות מרוב הסידורים, הסימה משמרת־שערו, שער תפילתו. וזאת לזכור, כי המספר מבליט וחוזר ומבליט חשיבות המשמרת בכללה ונסתפק בכינוס קצת דבריו הפזורים אילך ואילך, וראויה להם הפיסקה:

בראשונה היו כל גלויות אשכנז ופולין וליטא ביהם ומהרין מתפללים נוסח אשכנז, שקיבלו מאבותיהם ואבות אבותיהם שקיבלו סדר תפילתם, כנגד השער המכוון להם בשמים. וכשם שהתפללו בנוסח אחד, כך התפללו בניגונים מיוחדים, שמקצתם ניתנו בסיני ומקצתם נמסרו מקדושי אלמני"א, שבשעה שהעלו אותם האויבים על המוקד ועלו בלהב השמימה נתפעלה הנפש המרגשת בקרבתם לפני ד' ואמרו שירות ותשבחות בשיר וקול תודה, והם לא היו יודעים ששרים, אלא הקול מתנגן מאליו, ובאו החזנים הראשונים וקבעו את הניגון בתפילה. ועדיין יכול אדם להרגיש כך בשעה שמתפלל באמת, שאותו הקול מתנגן מאליו, ואפילו הוא אינו בעל נגינה. נמצא כל מקום שהתפלל שם יהודי נתפלל תפילתן של כל ישראל. ואפילו השמים כיוונו את תפילתם כתפילת ישראל, כמו שנאמר השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, מי מעשיו של

הקדוש ברוך הוא, אלו ישראל, שהכתוב מעיד עליהם, הוא עשך ויכוננך. ראו עליונים כך וטעו שקרובים ימות המשיח, וגילו ליחידי סגולה שבדור סודות התפילה וכוונותיה וצירופיה ופירושיה, כדי שיתאמצו בתפילה ויקרבו הקץ. וישראל שבאותו הדור לא הגיע זמנם להגאל ונתערבבו הלבבות והחליפו פקידה בגאולה ונמצאו כמה מישראל שטעו לחשוב שגאולתם באה והניחו מנהג אבותיהם ונהגו מנהגים חדשים, ביחוד בנוסח התפילה, נתבלבלו השערים ברקיע ונכנסה תפילתם בערבוביא. ואלמלא הבעש"ט ז"ל ואנשי סגולתו מי יודע מה היה עולה לנו חס ושלום.

ואף הוא שינה מנוסח שלנו לנוסח של גולי ספרד, מבני החורים והסגנים משבט יהודה, לפי שראה שאנו קרובים לקץ ועתידה מלכות בית דוד לחזור לכבודה, עמד ותיקן שיתפללו כפי שהתפלל דוד עליו השלום, כדרך עבדיו של מלך שמכוונים מעשיהם על פיו של מלך.

משנפטר הבעש"ט ואחריו תלמידיו הקדושים נתחלקו תלמידיהם ותלמידיו תלמידיהם, וכל כת וכת תלתה עצמה בבעש"ט הקדוש ובתלמידיו הקדושים והתחילו משנים בתפילה ובניגונים, ויש שעיתרו את התפילות בניגוני רועים ואמרו ניגונים של דוד המלך הם שנשבו לבין העכו"ם, ויש שריקדו בתפילתם ומתאו כף והטיחו ראשם בכותל, כדי להבריא את המחשבות הזרות שמבלבלות אותם בתפילה. ויש שהכניסו בתפילתם לשונות שאין להם משמעות של כל ס', והוציאו קולות מן הפה שיש בהם משום הפסק ודאי, כגון טאט"י זיס"ר [= אבא מתוק]. והעידו עדים נאמנים ששמעו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם ששמעו מזקני הדור ששמעו שאנשי הכת היו צועקים בקריאת שמע ואומרים דאוויי פוזשא"ר, כלומר תן אש, כלומר שלהב את לבי לעבודתך יתברך.

אף בשבוש נמצאו כמה בני אדם שהלכו בדרך זו. עמדו פרנסי הדור והוציאו אותם מן הקהל. הלכו ובנו להם בית כנסת לעצמם, הוא בית החסידים שקורין חסידים שטיב"ל, ושאר כל העם קורין אותו כנסיית הלצים, לצים שיליכ"ן. משנתרבו הצדיקים נתרבו החסידים. היו קצתם נוטים אחרי צדיק זה וקצתם אחרי צדיק זה. לסוף נתרבו חסידי קוסיב בעירנו ובנו להם בית תפילה לעצמם, הוא בית התפילה הקוסיבי, קוסיב"ר שילכ"ל, שברחוב המלך אצל באר המלך, הוא הבאר שסובייסקי מלך פולין שתה ממיה כשחזר ממלחמת נצחון ואנו שואבים שם מים שלנו למצות ("אורח נטה ללון", עמ' 180-182).

פיסקה ארוכה היא, והיא מלמדתנו, כי ענין הנוסחאות בעיר מולדתו מורכב היה בהרבה מכפי שתיאר, בקיצור של פשיטות ב"ולא נכשל" – מלבד שהוא מרחיב את הבירור בעיקרו של דבר, עיקר הלגיטימיות של נוסח התפילה מבחינת המסורת הרצופה ותולדתה, הרי הוא משווה לנוסח ספרד כאותה חשיבות ששיווה לנוסח אשכנז, שאף שלא נתפשט בעיר מולדתו אלא מכוחו של הבעש"ט, הרי יחוסו לא בלבד כיחוסו של נוסח אשכנז, אלא מעולה הימנו – נוסח של מורשת מלכות הוא, מלכות בית דוד. ולא עוד אלא שהוא כורך לכך תולדת הדיפרנציאציה, שחלה בהחזרת העטרה ליושנה, שנוספו עליה מיני עיטורים שספקם מרובה מוודאם, ומותח ביקורת שנונה עליהם.

א.

כבר ראינו מתוך הפיסקה הארוכה, שהבאנו מסיפורו הגדול של ש"י עגנון "אורח נטה ללון", כי הסבך של נוסחאות התפילה וחילוקיהם, כסבך הלגיטימיות שלהם, היה לו למספר למראשית-זימונו עם פרשה זו, מורכב יותר, מכפי שתיארו לפנינו בסיפורו הקטן "ולא נכשל". ודאי לא מקרה הוא, כי המספר חוזר לענין זה גם בסיפוריו האחרים. וכן נקרא בסיפור "על התורה", מסיפורי ספר המעשים ("סמוך ונראה", תשי"ט, עמ' 126), בענין עייפותו והתרשלותו של המספר, שביקש לקום ולא עלתה בידו: "סמוך לחדרי קבעו להם הספרדיים מנין. מאהבת הסדר וחיבת הנוסח רגיל הייתי להתפלל עמהם, אף על פי שאני אשכנזי ובית כנסת של אשכנזים יש בשכונתי. אבל זה כמה חדשים לא נכנסתי לשם מחמת חוליי". וראוי לזכור, כי גופו של הסיפור, כמשפטם של סיפורי ספר המעשים, המציאות וחילופה מעורבבים ומפותכים בהם, עד שהתרתם קשה, ולא בכדי נעשו ענין לדרושים הרבה, מהם שסתירתם מהם ובהם. ולא באנו עתה להוסיף דרוש על רוב הדרושים, ואם נוסיף ונציין, כי המשכו של ששמענו עד עתה בסיפור שלפנינו שרוי, כמשפטם של סיפורים אלה, בדמדום-הביניים שבין חלום-שלי-ודאי לבין עלילות-של-ספק, הרי זה משום שהנקודה, שהיא מענינו עתה, היא מעבר לאותו דמדום, שכן ההנמקה של החלפת נוסח-התפילה שהוא שלו, נוסח-אשכנזי או נוסח ספרד של אשכנזים, בנוסח-תפילה שאינו שלו, נוסח ספרד של ספרדים, אך נעשה שלו, והיא הנמקה כפולה ("מאהבת הסדר וחיבת הנוסח"), מצטרפת באפיה לשלשלת ההסברים והתירוצים, כפי שהיא ניתנת בסיפורים, שאוירתם אוירה של עלילות, ואפילו של עלילות גמורה. הנמקה זו מבקשת לקיים את עצמה, גם אם היא יודעת שוברת בצדה, והיא הנמקה-לסתור, ואף היא כפולה ("אף על פי שאני אשכנזי ובית כנסת של אשכנזים יש בשכונתי"). אמת, הוא, המספר, מחולק עם הגבאי של מנין הספרדים, ולא בעניני תפילה אלא בעניני שירה: "איש ריבי היה מר ידידיה רפאל חי גבאי, מפני שהשויתי את משוררי הזמן למשוררינו הגדולים רבי שלמה בן גבירול ורבי יהודה הלוי". לאמור, המספר בלשון מדבר-בעדו, המתגלה לכל ארכו של הסיפור המצומצם כשלם ותמים, שמנהגו מנהג-הדורות, מתגלה במחלוקת זו כמי שמנהגו מנהג הדור, והחדש-מקרוב-בא, והוא חול, נחשב לו כישן-מרחוק-בא, והוא קודש, וראוי שנזכור דבר זה לגבי המשכו של "ולא נכשל".

ב.

והרי הסיפור "המכתב", ואף הוא בכלל סיפורי ספר המעשים ותכונתו כתכונתם (שם, 221 ואילך) והוא מעשה במספר, שביקש לכתוב מכתב תנחומים למשפחת מר גדליה קליין והתקשה בכך והירהר מה שהירהר, נזכר טיוליו עם המנוח בחוצות ירושלים, ומשיצא לרחוב, נזדמן עמו ואף נגרר אחריו לבית המדרש, וראה שם מה שראה וחזר לביתו ואירעו ומה שאירעו, והמראות והמאורעות עירוב של ענייני אתמול רחוק וענייני היום קרוב, וסוף סופם טיול בשכונה אחת ובו בית כנסת שכך תיאורו (עמ' 238):

עומד לו בית הכנסת גבוה מכל בתי השכונה. נאה מבחוץ ונאה מבפנים. הריצפה עשויה אבנים גדולות והתיקרה לבנה כסיד ההיכל. הקירות ישרים ובקירות שנים עשר חלונות כמספר שערי התפילה שבשמים. יעקב אבינו עליו השלום העמיד שנים-עשר שבטים ופתח הקדוש ברוך הוא כנגדם שנים-עשר חלונות ברקיע לקבל תפילת כל שבת ושבת. פרו זרעם של השבטים ונחלקו לספרדים ולאשכנזים ולפרושים ולחסידיים, ואף החסידים מחולקים לפי רבותיהם, וכל אחד ואחד מתפלל בנוסח אחר. והשמים עדיין בשלימותם עומדים ואין שערים חדשים נפתחים בהם וכשעומדים להתפלל כל אחד ואחד מבקש שיתפללו בנוסח שלו ונעשית ערבוביא גדולה ובאים לידי מריבה.

חזרנו לנוסח הקצר של "ולא נכשל", אלא שחלוקת נוסחאות התפילה ומחלוקתם לא באה כסדרה בקורות חייו של המספר, אלא כסדרה בקורות חייו של העם – תחילה החלוקה הכוללת: ספרדים ואשכנזים, אחר-כך החלוקה בתוך אשכנז – פרושים וחסידיים, והצד השווה הערבוביא בעליונים שנוספה לה מריבה בתחתונים, ביתר דיוק: שנולדה מתוך מריבה בתחתונים. וסיפור שלישי, במחזור ספר המעשים, הוא סיפור "בדרך" (שם, עמ' 211 ואילך) אף בו נשמע מה לענייננו: המספר, השרוי לכאורה בזמננו, וסימנך הרכבת שהוא תועה בה בהרים, ואינה מגעת לעיר מושב וסופו חייב לילך ברגל, מגיע אל מעבר לזמננו – הוא בא בנקרת צור והלילה ליל ראש השנה ועם בוקר הוא מגיע לגן שאין רואים כמותו אלא בחלום וריחו טוב מכל הריחות הטובים ומשהקיץ מחלמו הוא רואה בני אדם ההולכים לבית אלקים אשר בחורבה, ומתוך פרטי התיאור אנו מבינים, כי לא נדידה אל מקום רחוק אלא נדידה אל זמן רחוק לפנינו, והיא זמנם של מקדשי-השם, ומתוך כל ארחותיהם הנגלים לנו, חשוב לנו ארחם בתפילה, שהרי הם-הם שקבעו נוסח אשכנז, שנחשב לו למספר מהימן ביותר במסורתו ורציפותו:

ויש להם מערכות יוצרות וגאולות וסליחות שאינם במחזור שלנו. והניגונים שלהם דומים לניגונים שלנו, אלא שלנו הם לפי הדור ושלהם עדיין כמות שקיבלו אותם מאבותיהם נוחי-נפש. פעמים קולם מבעית ופעמים קול צעקה נתלשת מהם כאדם שנפשו מפרכת לצאת. וכשעומדים להתפלל אומרים בקול ערב יונתי בחגי הסלע וגו' אחת היא יונתי וגו' ברה היא ליולדתה. לא שמעה אזני מעולם ניגון ערב שכוה.

אכן, מה שמחזיר לנו דמדומו של הסיפור, המהלך עלינו חויתם של ראשוני אשכנז כממשות שישנה, כשם שהוא נוטל מכוחה של אמירת שיר השירים ב"הנידח", כך הוא מערער, ועד־היסוד, את האמונה התמה, כי בית־המדרש הישן בבוטשאטש נשמרה בו מסורת אשכנז בתפילה וניגונה במלוא טהרה, ואף הדיבור על שלא הוסיפו אות ולא גרעו אות הוא, לפחות, גוזמא קתני.

ג.

ומשהביאתני הזיה של סיפור לאשכנז רחוקה בזמן ובמקום, הם ימי הביניים, וראינו פני מסדה של מסורתה, ולמדנו על הריחוק שבינה לבין נוסחת אשכנז קרובה בזמן ובמקום, ראוי שמציאות של סיפור תביאנו אליה, הלא היא המציאות המתוארת בסיפור "עד הנה", (תשט"ו, עמ' ה' ואילך) שאנו שומעים בו לענינינו לאמור (עמ' ס"ב – ס"ג):

באים להם יהודים מגליצא לבקש פרנסתם בלייפציג מפני שבארצם ובמקומם אין להם פרנסה ומביאים אותם לבית־תפילתם. שמחים הם שמצאו להם חדר תפילה כאותו שבגליצא ואינם צריכים לבית תפילתם של אחיהם יהודי גרמניא שרואים אותם כבנים חורגים למקום. לא זה המקום ולא זו השעה לדבר על אמונות ודעות. ובכן באים להם אצל אחיהם בני עמם וארצם ומתפללין אותן התפילות שהם מתפללים. לא זה המקום ולא זו השעה לדבר על נוסחאות של תפילה. השם אחד וישראל גוי אחד, אבל תפילתן של ישראל נוסחאות הרבה יש להן. מתפללים הם כאחד עם אחיהם בבית תפילה אחד בסידור אחד בנוסח אחד שקיבלו מביתם. נפלה פתאום מחלוקת ביניהם, שמא על עסקי פרנסה, והרי הקדוש ברוך הוא זן ומפרנס כל העולם כולו ואין אדם נוגע במה שמוכן לחברו, אלא המחלוקת באה על דברים שבלב. אלוקים הוא אחד ודתו אחת, אבל בני אדם דעותיהם שונות זו מזו. עמדו ועשו להם בית כנסת לעצמם וקראו אותו בשם הינדנבורג, להודיעך כוחם וגבורתם, כשם שהינדנבורג מנצח בכל מלחמותיו עם האויבים, כך ניצחו הם במלחמתם עם אחיהם.

הקורא־לתומו אפשר שיהא סבור, כי דוקא כאן, בגרמניה, ודוקא עתה, בשני דור אחרונים, גם המקום גם השעה לדבר על אמונות ודעות, שהן, כפי שמסתבר מדברי המספר, מצע הדיבור על נוסחאות תפילה, וביותר שנוסף גורם, הנזכר בהבלעה, הלא הם בתי התפילה של יהודי גרמניה הנראים כבנים חורגים למקום, ואילו נתיחד הדיבור על־כך, והבינונו, מה ראה המספר בטיוליו המרוכים מנוסח לנוסח לפסוח על אותה חריגה ושכמותה, שאילולא פסח, ושאל הוא, או קוראו, האם בינה בטעמה של חריגה, שנעשתה בדורות אחרונים, אין בה כדי לסייע בהבנת טעמה של חריגה וחריגה שנעשתה בדורות ראשונים. אבל אפשר, כי ההסבר של פסחה זו יפה לו ההבדלה, שהבדילו חכמי הגויים בין שתי הפנים של המספר הנוהג לשון מדבר־בעדו, ונמשכו להם מצעירי חוקרינו, לבדוק אמיתה ותדמיתה

של הבדלה זו במספר שלנו (ג. שקד, י. אבן, ה. גולומב), והיא הבדלה בין המספר הסמוי היודע הכל, ולענייננו אף מה שפסח עליו, לבין המספר הגלוי, שאינו יודע אלא מה שהמספר הסמוי מתיר לו לדעת, במתאים לדמות ולאופי ולמסגרת שחצב לו. ומקרן־החזות שלנו נאמר, כי המספר הסמוי יודע, אמנם, הכל, שהוא מעניינה של הבעיה, אך אינו מודיע לו למספר הגלוי את כל שהוא יודע בה ביהדות אשכנז בדורות אחרונים, לכל הסתעפויותיה. ועד כמה הוא יודעה, סיפוריו, למן "עד הנה" דרך "עידו ועינם" עד "שירה" יוכיחו. ויתר על כן, אף מחציתו האחרת, למן פרק שלישי, ואילך, של "ולא נכשל" תוכיח.

ד.

זכורים אנו, כי סיומם של שני הפרקים הראשונים ב"ולא נכשל" היה ענין השמירה על השירות של נוסח אבותיו, והוא צמד התיבות בברכת המזון, שעליו נקרא הסיפור כולו. לאחר סיום זה, שהוא כמעט מילאנכולי, ביחוד אם נקביל אותו לפתיחת הסיפור, בא הפרק השלישי, המטיל דמות חדשה והיא אורחת, הקרויה "ריבה אחת בת טובים, בת גדולי אשכנז שאבותיה שימשו ברבנות בכמה קהילות קדושות שבגולה". תיבת ריבה תיבה טעונה היא לו למספר – וראה, למשל, ב"עפר ארץ ישראל" – וחיבתו מקיפתה, וביותר שיחוסה מסייעה, ומהמשך הסיפור נראה, כי היא בקיאה בנוסחות התפילה, והתעניינותה בכך היא לה גם ירושה – נחלת אבותיה הרבנים הישנים, היא לה גם חידוש – חכמת ישראל שעיקרה הרבנים החדשים, אם כי היא עצמה עומדת על מפתנה של טמיעה גמורה. והיא היא הבאה עתה לפסול שתיים תיבות אלו, משמרתו האחרונה של המספר, משמרת ירושה נוסח אבותיו, וכנגד טענתו משמה של קבלה מבית אביו, באה טענת האוידנציה, וסידור שפת אמת שהוציאתו הריבה ומאוצרי סידוריו של המספר הוציאתו, שאין בו לשון זה, הוא לה כהוכחה. והוכחה חדה היא, בין הכוונה היא לסידור שכך, אמנם שמו: "שפת אמת, סדר התפלות מכל השנה כמנהג הספרדים, עם קצת כוונות האר"י וליקוטים מספרי ה"ר חיד"א" (צפת, תקצ"ב), ובין הכוונה היא ללשון הכתוב: ושפת אמת תכון לעד. על כל פנים המספר מנסה תחילה לדחותה בליצה ואחר־כך להוכיחה טעותה. אם לליצה, לשונו: "אשריכם יושבי אשכנז שלא הוצרכתם לכך, שכולכם חכמים אתם מגדולכם ועד קטנכם ואין אתם באים לידי מכשול. לפיכך ויתרו הסידורים שלכם על בקשה זו. אבל אנו אנשי פולין, אוי לנו אם אומר, זקוקים לתפילה זו, ולואי שנזכה לפני המקום וישמע בקשתנו. לפיכך קבעוה בסידורים שלנו". אין צורך לומר, כי שני מיני אירוניה מקופלים בה בליצה זו – ראשית, עצם השימוש בדברי ר' יהושע לאותו תינוק: "אשריכם

ישראל שכולכם חכמים אתם מקטניכם ועד גדוליכם"; וצמצום האמירה על חכמי אשכנז בלבד; שנית, העמדתה של יהדות אשכנז, ובדורות האחרונים, כמי שלא באה לידי כשלון, כנגד יהדות פולין שבאה לידי כשלון. אבל דומה, כי מאחורי הליצה מסתתרת אמת, באופן שהמספר אינו מתכוון לימים, שבהם נתארכה אותה ריבה בביתו, אלא לימים שבהם נקבע צמד התיבות האלו בתוך סידור התפילה, אלא שהוא מתקשה להוכיח עצם קביעתו – רוב סידורים בביתו או כלשונו: "מכיון שרגיל אני בתפילות בנוסחאות הרבה כינסתי לי סידורים הרבה", אך בדיקתו בהם העלתה לו חרס, והניח לה לאותה ריבה, שתשלם לו ליצה תחת ליצה, שכך "הציצה בי כאדם שאומר לחברו נפסלה מטבע זו".

ואמנם, מטבע קשה הוא, שכן התיבות: "שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד" הן מטבע לגופו, לפי הכתוב: "ישראל נושע בד' תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד" (ישעיה, מ"ה, י"ז) ועל פיו אף לשון תפילת לכה דודי: "לא תבושי ולא תכלמי מה תשתוחחי ומה תהמי". ולענין ברכת המזון פירשו: שלא נבוש – בעולם הזה ולא נכלם – בעולם הבא (ובעל עבודת ישראל המביא פירוש שלא נבוש – כנגד ההלואה ולא נכלם כנגד המתנה תמיה על הפירוש ההוא של הספרדים, שלא ידע מה חיבור לפרנסה ולעולם הבא), ולא עוד אלא המספר בעצמו מקיים את המטבע שלפי הכתוב לקיצורו וביספור מאוחר "המבקשים להם רב" ("הארץ", תשרי תשכ"א) כתוב: "אף על זה היה מבקש על הארת עינים – לאהבה וליראה את השם הנכבד שלא נבוש לעולם ועד, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא".

ה.

ובכן, אותה ריבה יצאה מלפני המספר כשמלוא ההוכחה לפסלותו של אותו מטבע ארוך בידה, והלכה לראות בעמק ובגליל ולחוג את העדלידע וחזרה לאשכנז, ולימים שלחה לו למספר את הדוקטוראט שלה, שעניינו המנהגים בעמים ובישראל שיסודם באמונות תפלות, לאמור עניינו ענין של פולקלור, והוא, כנודע, מדור מאוחר בחכמת ישראל, ואף שראשוניה כבר רמזו עליו, הרי אך אחרוניה עשו אותו סעיף גדול במחקרם. המספר, שידענו אותו מניף, בגלוי ובסתר, שוט ביקורתו על דרכה של חכמת ישראל ודרכיה, לא היתה דעתו נוחה מאותו מחקר, על שום שהרחיב תחומו של פולקלור גם על מנהגים, שמהיותם נזכרים בשולחן ערוך, הם בחזקת דינים, ואמר להוכיח את המחברת בכוח סמכותו של "חכם אחד רבי שמואל שמו", דהיינו ששמו כשמו ראשון של המספר, ולא מא לידי כך, ומתוך שדחה כתיבת מכתב של נימוס אליה אחרי דחיה, נפסק החיבור ביניהם, כדי שיתחדש, בדרך

הוכחה משנה מהרגלו וכדומה. עתה, בפרק הששי, כשהכלה יוצאת ללוותו, והוא מזהירה מפני המזיקין, והיא, שחיברה ספר על אמונות תפלות, מוציאה מעין קמיע כנגד החשש מפניהם, ספר קטן משובץ באבנים טובות ומרגליות, שסופו מתגלה כאותו קונטרס שהמספר שלח לה, כשם שכיבודו מתגלה על שום הנס שנעשה לה על ידו, אנו, בעצם, במוקד־מוקדו של הסיפור כולו.

מה נס נעשה לה. נכרי אחד היה מחזר אחריה לישא אותה לאשה וקבעה לו זמן, כשהגיע זמנו בא ונכנס אצלה. נטל ידיה בידיו וישב עמה. טפחו על הדלת והביאו לה דבר. נשמטה ונטלתו. פתחתו והציצה בו. באו שתי תיבות ולא נכשל ונשתחו לפניה. נתנה הדבר על לבה והירהרה בעצמה. עמדה ופטרה את הנכרי וחזרה אצל אביה. מצאה שם את חברה יהודי שבקטנותם נתנו אמונתם זה לזה. חזרה אהבתם וניעורה. עלתה עמו לארץ ישראל וניסת לו כדת משה וישראל. אמרה לי אותה אשה בכל יום אנו מברכים אותך, שבזכות מתנתך עמדתי ביהדותי וזכיתי לעלות לארץ ישראל.

לא נעלים, שאפשר כי לפנינו סיפור־מבנים־לסיפור ואותה ריבת בת גדולי אשכנז היא בחינת יהדות אשכנז כולה, שעמדה להתערב בתוך האומה השלטת ואף התערבה בה, ונתעוררה על עצמה כמעט בשעה האחרונה, ויד השפעתם של אחיה במזרחה של אירופה, וביותר אלה שדבקו בציון ובשיבה אליה, באמצע, אך אנו דינו עתה, כי המספר מקיים גם פה את ענין הנועדים, ("שבעת אמונים", "חופת דודים" וכדומה) ענין של הוא הנועד להיא וענין היא הנועדת להוא, ואין נפקא־מניה, אם הכוונה הגלויה היא ליחיד וליחידה, והכוונה הסמויה היא לעם ולא־רצו וכדומה, שהרי המספר נאמן לדרכו, שהפן העלום של סיפורו אפשר לו שיידרש כדרך שיידרש, אך הפן הגלוי שבו הוא בחינת כתוב שאינו יוצא מידי פשוטו, וכל פרטיו ושילובי פרטיו נאמנים לפשוטו.

ובכן, המבקש לקרוא את שלוש התיבות: "חזרה אהבתם וניעורה" ולראות מאחוריהן את משה הס, נורדאו, הרצל, הרשות נתונה בידו, אך מי שמסתפק בכך שהוא רואה פלונית קונקרטיית ופלוני קונקרטי, גם הוא רב לו.

ז.

והמספר מסיים סיפורו כדרך שפתחו: "כמה גדולים דברי חכמים שאמרו לעולם יהא אדם זהיר במנהג אבותיו. אם בשביל שתי תיבות ניצלה נפש מישראל ועמדה ביהדותה, כמה נפשות מישראל ניצולות מן השמד ומן הכליון אילו היו כל ישראל זהירים במנהג אבותיהם". לאמור, סיומו של הסיפור כמותו כפתיחתו – אמירה מעגלת, מפיסת, הארמוניסטית, אף שבין הפתיחה ובין הסיום ראינו את האני־המדבר מפר, הפרה אחר הפרה, את ההארמוניה, נודד מנוסח לנוסח עד שהם מתערבים ואף מתבלבלים לו, ואין

לו משל עצמו אלא שתיים תיבות, שהרפתקת הוכחת סמכותם סבוכה הרבה, אך מתוך שנתעקש בשמירתן הציל נפש אחת מישראל, ואם נרצה לדרוש: שבט אחד מישראל, כשההצלה צפונה בה דיאלקטיקה מיוחדת, שהרי הנפש הניצולת או השבט הניצל ניצלו בכוחו של דבר-מסורת, שאין הם מחויבים בו כלל. ללמדך, כי השמירה, שהמספר שמר על אותו מטבע, הוא תפילה ולא נכשל, הצילה את שאינו מחויב באמירתה. ואם לסכם דברינו נאמר: בעיקרו של הסיפור, במידה שמותר להעמידו על מוסר השכל, הוא בשתיים תורות היוצאת מלפניו: התורה האחת: צא ולמד כל יחוד ויחוד של כל שבט ושבט, שכולם ערכם שווה וזכותם שווה: התורה האחרת: אך שמור גם על יחודך, אף אם יצומצם לך כדי מינימום שאין פחות ממנו, כי נועדת לו תעודת הצלה של שאינו מחויב בו.

ואף עתה תסכון לנו החלוקה, לפי הקנה שהושיטו לנו צעירי החוקרים, היא חלוקת המספר הסמוי – היודע כל אלה, והמספר הגלוי – שאינו יודע אלא מה שהמספר הסמוי מתיר לו לדעת, והראשון כתכלית הפקחות, שכוחו עמו לעצב את האחרון כתכלית התמימות.

ח.

ויכולנו להוסיף, כי ענין השמירה על מה שהוא לכאורה כמין דבר-של-מה-בכך, הוא מוטיב רווח בסיפורי-אגדה על הצלה משמד וכליון, כגון שמירה על טבעת קידושין, פמוט של שבת, מנורת חנוכה וכדומה, ואך זה מקרוב סיפר הרב א. הפטרמאן מעשה שהיה בענין נערה שה"בענטשערל" של אביה-זקנה הצילה ממנזר ("פאָרווערטס", 15 ינואר 1961): אולם זאת פרשה הקובעת דיון לעצמה, וניפנה לה לעת-מצוא. ונסיים בדבר, שיש בו זימון-של-מקרה, אך אפשר ליתן אותו ענין לבירורנו – שי"ר אומר בריש "ערך מלין": "כי מי אשר ישאר בתקפו מתחילה באשר קיבל מאבותיו ומרבותיו, בכל אזהרה ומעשה אשר חשבו לנמנע, או מצוה מצד הדתי, ולא יסור ולא יסיר מאומה במעשה על פי התורה והמצוה מן המשפט בכל ישראל, ילך לבטח בדרושו ולא יכשל".

[י"ב אב תשכ"ח]

א.

אפתח ברשותכם במעשה שהיה כך היה: מעשה בש"י עגנון עליו השלום, שהוליך לחופה את בתו, אמונה, שתיבדל לחיים ארוכים וטובים; בדרך לבית החתנות נזדמנו אורחים הרבה, ובכללם שכנו, ליב יפה עליו השלום, סיפר, כי עודו חייב בו ביום ליסע לעצרת זכרון ונקצבו לו שמונה דקות בלבד, ומה ניתן לומר בשעה קטועה כליכך. אמרו לו: צא וראה, אמירת עשרת הדיברות לא היתה צריכה אפילו כדי כך. זקף ידו כלפי מעלה ואמר: הוא, כביכול, יכול. נענה ש"י עגנון ואמר: חייב אדם להתדבק במידת קונו ועל שאינו מדביקה – אינו לוקה, על שאינו טורח ומנסה להדביקה – לוקה. ואם לירד מן המשל של אנפין רברבין אל הנמשל של זעיר-אנפין, הרי נמשלו הוא ניסויי שכבר ניסיתיו בחייו של ש"י עגנון ואף במעמדו, להעמיד על בעיה מרכזית במערכת-סיפוריו, הלא היא בעיית דרכו לעיקר יכולתו, כפי שאותה דרך לתחנותיה ניתנת לפנינו בסיפור קצר, שיש בו כדי סיפור-מפתח, והוא סיפורו "ולא נכשל" ("אלו ואלו", עמ' רפ"ט-רצ"ה).

ב.

פתיחתו של הסיפור כסיומו – שבחה של הנאמנות למסורת אבות, שביטויה המובהק הוא בשמירה לנוסחה של תפילה, הננחל מדור-אבות לדור-בנים ובני-בנים, ותחילתו נעוצה בקדמותה של האומה לשנים-עשר שבטיה, שכל שבט ושבט שער לו משלו בשנים-עשר שערי התפילה, ונמצא המקיים נוסח-אבותיו מישב את העולמות, עולם של מעלה ועולם של מטה, והמשנה מנוסח-אבותיו מערבב את העולמות, עולם של מעלה ועולם של מטה, וערבבו עילה לריבוי המחלוקה בישראל ותשות כוחם לעילא ולתתא. אבל בין הפתיחה הקצרה לבין הסיום הקצר ממנה, הדורשים בשבחה של נאמנות, בא סיפור ארוך יותר שרוב מצעו חילופה והיפוכה של נאמנות, והסיפור טבוע בחותמה הברור של אבטוביוגרפיה, בחינת בדידי-הווא-עובדא. סיפור דברים זה כמותו כוידוי על חטא, ותחילתו תעיד: "סדר תפילה שמתפלל אני נשתנה מנוסח אבותי". וההמשך לא פירוט של שינוי הוא אלא פירוט של שינויים רדופים ורצופים, עד שצירוף-מנינם מסתכם כדי מכסימום של שינויים שבאפשר, ואם להטריח את ההנחה שבפתיחת הסיפור, נאמר: כדי מכסימום של בלבול-השערים שפירושו הוא

מכסימום של הטלת אנדרלמוסיה למעלה ולמטה. איך הגיע לסתירה חמורה זו בין ההלכה שבלבו לבין המידה שבידו הוא ענין של הסבר מפורט, הנפרד להסבר כולל ולכמה וכמה הסברים מיוחדים. ההסבר הכולל: "טלטולים שניטלטלתי מתחילתי ועד עכשיו גרמו לכך", ללמדך שאילו לא זו מעיר-הולדתו וגידולו, לא היה עובר כאותה עבירה. אך מסקנה זו נסתרת משיטי הסיפור עצמו, שמתוכו אנו שומעים, כי תחילת העבירה בקטנותו ובעיר מולדתו גופה. בעצם, הוצרך להאמן לתחנתו הראשונה, הוא דרכו של אביו ונוסח תפילתו, והוא נוסח קלוזי של חסידים, נוסח ספרד, בעירו, אבל לימודו מביאו לבית המדרש הישן בה, שנוסח תפילתו נוסח אשכנז, המוחזק ככליל הלגיטימיות, שהרי נשמר כקדמותו לדיוק המטבע בלא תוספת תיבה ובלא מגרעתה. לאמור, בעודו נער ניצב לפני הברירה או ההכרעה בין נוסח שהיה מחויב בו לפי שהיה נוסח אביו, אף שקו-מסורתו לגופה ונוהגה בעיר קצר יותר, לבין נוסח, שלא היה מחויב בו לפי שאינו נוסח אביו, אף שקו-מסורתו לגופה ונוהגה בעיר ארוך יותר, וממילא מוסמך יותר.

ג.

קביעת העובדה הזאת חשובה לעצמה, קביעת חברתה חשובה ממנה, דהיינו שכשם שלא בירר ולא הכריע בראשית שיסועו בין נוסח לנוסח, כך לא בירר ולא הכריע בהמשך שיסועיו המרובים בין נוסחאות לנוסחאות, אלא הוא כנמשך להם, כשכל משיכה ומשיכה הסברה המיוחד בצדה. כי הנה היה הנער לעלם והלך לארץ-ישראל וראשית ישיבתו ביפו והשיסוע אינו בטל אלא מתכפל והולך – בעיר מולדתו התנווד בין שני נוסחים בלבד, נוסח הקלוזי, שיחוסו נראה מועט, ונוסח בית המדרש, שיחוסו נראה מרובה, והבדלם הבדל של היסטוריה, שכן בתולדתה של העיר נוסח ראשון כחדש-מקורב-בא ונוסח אחרון ותיק וקדום, והרי טיבה של מסורת נמדד בעיקרו לפי ותקה ולפי קדמותה, ואילו, ביפו, התנווד בין נוסחים מרובים יותר – מכאן בני-אשכנז, מהם מקיימים נוסח ספרד, אך אינו כשל הקלוזי שבעירו, אלא צעיר יותר, כתקנת הגר"א, והצד השוה, שניתן כביכול לממש בידים גילו של נוסח ונוסח, ולשון תקנה, אפילו הוא טוען לרסטברציה של ישן, טעם של צעירות בו; ומכאן אחינו יוצאי ספרד ותימן, המחולקים בנוסחיהם בינם לבין עצמם, והצד השוה שבהם שהם אחרים ושונים גם מנוסח של חסידים שבעירו של המספר וגם מנוסח חסידים שביפו, והוא, המספר עצמו, נודד מנוסח לנוסח וכל נדידה ונדידה הסברה המיוחד בצדה, והכלל העולה שהוא מתפלל בנוסחים הרבה.

לכאורה צפוי לו פורקן מערבוביו, הגורמים לערבובם של העולמות, שכן מקץ שש שנות ישיבתו בארצנו הוא גולה לאשכנז, מקום לידתו של הנוסח,

שכבר שמענו ודאותו הלגיטימית, אבל טלטולי המספר מגליל לגליל מעמידים אותו על פילוג שבין מנהג אשכנז ומנהג פולין והמחיצה כמותה כמחוזות הקודמות שבין נוסח לנוסח, כלומר לכאורה מחיצת המיתוס הרחוק, מחיצת השבטים ושעריהם, ובאמת היא מחיצת ההיסטוריה הקרובה ממנו, שמחיצת הגיאוגרפיה מסייעתה, כדברי המספר: "ונהר אלבא מפסיק ביניהם". והמספר אינו שם עצמו לא בורר ולא מכריע, אלא נודד מנוסח לנוסח, ונמשך לנוסח ונוסח, וביותר, כמובן, לנוסח של חסידים, שניטלטל לכאן אף הוא, זעיר שם זעיר שם, כאדם השמח במה שדבק בו בראשונה.

ד.

מעומס כמה וכמה נוסחי־תפילה שונים, הוא חוזר לארצנו ועתה הוא משתקע בירושלים, וייחול בלבו, כי יקיץ הקץ על שיסועיו בין נוסח לנוסח, כי מי כמותה מוסמכת להכריע מה לרחק ומה לקרב. והנה מתלאה – תחת אשר ירושלים תסייעו לקבוע את שעריו שלו (ואף שהסיפור הזה אינו מזכיר, קוראו יודע מסיפורים אחרים, כי המספר שפר חלקו מרוב המתפללים, שאינם יודעים שבטם, כי הוא יודעו: שבט לוי) היא מרבה את מספר שנים־עשר השערים פי ארבעים, כי, כדברי המספר, ארבע מאות ושמונים בתי תפילה בה וכל אחד ואחד נוסחו שונה ואחר והוא, כדרכו בעיר מולדתו וביפו ובגלילות אשכנז, נע ונד גם עתה מנוסח לנוסח, שמנינם נתרבה ונתגוון הרבה, באופן שירושלים לא מכסימום של צמצום ואיחוד בידה אלא מכסימום של הרחב ופירוד בידה, ואם נזכור את לשון הפתיחה נאמר, כי ירושלים היא הגורמת לו למספר שמנהגו מטיל ערבוב מופלג בעולמות העליונים והתחתונים ולריבוי המחלוקת בישראל ולתשות כוחם לעילא ולתתא. עד היכן הדברים הגיעו, שלא נשתיירה לו למספר אלא נקודה זעירה אחת, שלא נשתנתה מנוסחו של אביו, ואף היא אינה מפליגה לרשות הרבים, אלא מצומצמה בספירה של ביתו ואלו שתיים תיבות של ברכת המזון: ולא נכשל, שהוא אומרן כדרך שאמרן אביו, אף שאין להן אפילו מינימום של לגיטימיות, שהרי לא נמצא להן לא סמך ולא זכר ברוב הסידורים.

ה.

ועתה, שראינו אותו נודד במופלג בין נוסח לנוסח, שלא ניצל לו מנוסחו, שהיא ירושה לו, אלא בדל־מלותיים, ראוי ליתן את הדעת להסבריו המיוחדים, סטיה סטיה והסברה. לענין סטייתו הראשונה בעיר הולדתו, ששינה נוסח קלוזו של חסידים בנוסח של בית המדרש הישן אנו שומעים: "אמרתי אפשר אני קטנן של תלמידים עומד ומשנה מן המנהג, צירפתי תפילתי לתפילתם והתפללתי כמנהג שלהם". כביכול דבר של עניוות הוא,

שקטן נוהג כלפי גדולים, צעיר כלפי זקנים, בן דור אחרון כלפי דורות ראשונים. לענין סטיותיו המאוחרות יותר ביפו אנו שומעים: "פעמים התפללתי אצל פרושים משום שמקדימין תפילתם ופעמים אצל חסידים משום שמאחרין תפילתם, וכדי שלא לפרוש מן הציבור הייתי מתפלל בכל מקום כפי נוסח שלו". כביכול עירוב של מעשיות ונימוס הוא; מעשיות – צרכה של השעה אם מוקדמת אם מאוחרת; נימוס העולה מצוה – איסור פרישה מן הציבור. ולא די בכך, שהרי הוא נמשך לנוסחם של ספרדים ותימנים ולענין משיכותיו אף נשמע: "והואיל ודרתי בשכונתם וזנהרתי בי שלא אקרא שכן רע, הייתי נכנס להתפלל פעמים רבות לבית כנסת זה ופעמים לבית כנסת זה, וכשבאתי להתפלל היו מושיטים לי סידור משלהם. נהגתי כבוד באכסניא והתפללתי כפי סדר תפילתם". כביכול שלושה טעמים נזווגו לו, ושלושתם בחינת נימוס העולה מצוה – הטעם האחד, ששכניו לא יכללו אותו בכלל אלה שאנו מבקשים, בתפילת שחרית, להנצל מהם (מעזי פנים ומעזות פנים, מאדם רע, מיצר רע ומחבר רע ומשכן רע ומפגע רע וכו'); הטעם שלאחריו היא הסידור שלא הוא נטלו אלא ניתן ולא היה רשאי לנהוג בו בחינת אי אפשי, והטעם האחרון היא האכסניא, הוא בית התפילה, שהוא חייב בכבודו.

1.

הצד השווה שבתירוצים השונים שאין בכוחם לסתור את השינוי ונמצא המשנה בחינת חוטא ושונה וחוטא, ולפי שאינו חוזר בו, מתגנבת אל לבנו החששה, כי לא את חטאו הוא מספר לנו אלא את חפצו הוא מספר לנו, ומה שהוא מספר משל הוא שנמשלו הכרת הכוליות היהודית על דרך הכרת יחודיה, כשכל יחוד ויחוד מסתמל ביחודו של נוסח התפילה, ונמצאו קוראיו למדים, כיצד למד לחיות את מיני ההויות של עמנו וכיצד קנה לעצמו את יכולת גילומה של הכוליות היהודית, שהיא מצע סיפוריו. לא שהפקיר את יחודו שלו, נחלת מחצבתו, אלא שצימצמה על נקודת-מוקד אחת, אינטימית ביותר, ומכוחה נמצא מקיים גאמנותו לנוסח אבותיו, וכאן בא סיפור בתוך סיפור, שתחילתו ערר על מנהגו וסופו צידוקו.

אולם עד שאנו פונים לאותו סיפור בתוך סיפור, המתרחש בשעה שהמספר קנה לו את מלוא ההתערות במיני הויה יהודית, כדי קנין מלוא כוליותם, אנו חייבים בקושיה: האומנם מלוא התערות, האומנם מלוא כוליות, ותשובתנו אי אפשר לה תשובה של הן חלוט. כי אם, אמנם, שיטוטי של המספר בבתי התפילה באשכנז באו להקנות לו לגופו של הסיפור מלוא הכרה של מיני הויות, כיצד גילו לו דרכי ראשונים והעלימו ממנו דרכי אחרונים, כפי שבאו על ביטויים בבתי התפילה של הריפורמה לסוגיה, באופן שהעדרם מעדיר פן בפניה של ההויה, ששלימות הכרתה היא מעיקרה של

כוונת הסיפור ומספרו. והרי דיה קריאה בקבוצת סיפורים, וראש להם "עד הנה", כדי להעמידנו על גודל התערותו של המספר במה שהתרחש ביהדות-גרמניה מכוח משבריה-מבית, ואם כן הפסיחה הזאת היא כפסיחה-מדעת, והשאלה היא, אם היא פסיחה מרצונו של המספר או מכרחו של הסיפור. והתשובה היא: גם מרצונו של המספר, ביתר דיוק: מאפיו של האני המספר, הנראה או מתראה ירא ושלם; גם מכרחו של הסיפור, ביתר דיוק: מאפיו של הסיפור, הנראה או מתראה כמעגל שההארמוניה שבו, אם כממשות אם כהשליה, עשויה להשמר עם כל הניגודים, הנראים ניגודי-בית, ועלולה להתערער עם סתירה, הנראית-סתירת-חוץ. והרי כבר ראינו כפסיחה הזאת, ואף גדולה במופלג הימנה, שהתפרנסה גם מרצונו של המספר גם מכרחו של הסיפור – העלילה ב"הכנסת כלה", מתרחשת בימי השתערותה התוקפנית של ההשכלה, אבל חוץ להד קלוש, ואף הוא כדמות מהתלה תפלה, אין רישומה ניכר, משל לא היתה ולא נבראה, שאילו נתנה סימניה בסיפור כהיקפם וכשיעורם, ונתערערה מסגרת ההארמוניה עד היסוד בה.

ז.

אולם פסיחה לשם הצלת השלייתה של הארמוניה אין פירושה הכחדת מציאות, ואדרבה היא, המציאות, עושה את שלה, והעלמת שרשיה אין בה כדי העלמת פריה, אם טוב אם רע, וכבר הראה משולם טוכנר מה בין מהדורה קמאה של "הכנסת כלה", שהתעלמה משרשיה של ההשכלה לבין מהדורה בתראה שגילתה, ביתר דיוק: הוקיעה, את פירי פירותיה. והוא הדין בסיפור שלפנינו, שהעלים שרשה של ההשכלה באשכנז, על פולמוס ההיכל ועל מה שנצמח ממנו, אך גילה פירי-פירותיה, וגילה אותו באותו סיפור-בתוך-סיפור – הוא מעשה הריבה, נינה לאותם גדולי אשכנז, שומרי הלגיטימיות ומהימניה, שתורת ישראל נעשתה לה חכמת ישראל, והיא טרודה בדיוטתה התחתית, דיוטת הפולקלור, והיא היא הבאה עליו על המספר ומערערת, משמו של המדע, על שתים תיבות שהוא אדוק בהן ואין בידו להפריכה, עד שמזדמן לו איזה קונטרס של בענטשערל, ולאחר ששירטט שתי התיבות האלו בדיו אדומה הוא שולחו לאותה ריבה, והקונטרס מגיע לידיה בשעה שאמרה להינשא לנכרי ומשראתה שתים אותיות אלו חזרה בה ושבה לבית אביה ונישאה לבחור שאהבו זה את זה בקטנותם, וסופם באים לירושלים והמספר מברך שבע הברכות. לכאורה מעשה פליאה ובאמת משל הוא, שנמשלו הוית ישראל במערב, ולאורו של הנמשל דין להבין את סיומו של הסיפור שהוא כחזרה לפתיחתו: "כמה גדולים דברי חכמים שאמרו לעולם יהא אדם זהיר במנהג אבותיו. אם

בשביל שתי תיבות ניצלה נפש מישראל ועמדה ביהדותה, כמה נפשות מישראל ניצולות מן השמד ומן הכליון אילו היו כל ישראל זהירים במנהג אבותיהם". וכאן נבלטת הפואנטה של הסיפור – מנהג, שכל כולו אמירה של צמד תיבות (שאינו נמצא ברוב מהדורות הסיפורים שנקבעה בהם ברכת המזון אך נמצא בתפילת שחרית "אהבת עולם אהבתנו") והיא ירושה לו מאביו ולאביו מאבי אביו עד ראש שבטם, וסופו מציל מי שלא נחל לו לאותו מנהג לא מאביו ולא מאבי אביו עד ראש שבטו.

ואם נבקש לסכם את הדיאלקטיקה שבו, ניסוחה היבש כך הוא: המבקש להיות מספרם של ישראל, חייב לחיות את כל יחודיהם, כמלוא פתחו של אולם, כשם שהוא חייב לשמר לעצמו יחודו שלו, כמלוא פתחה של מחט, ודבריו פתח של ריווח והצלה לעמו. ואין לי אלא לבקש משומעי, שיואילו לחזור ולקרוא את הסיפור, שדברי חמסו קסמיהם, ואשמח אם אף דעתם תהא כדעתי.

[סיון תש"ל]

רומן – ברו ותוכו

מאמר א': בין חומר ללבינים

א.

מידה נאה ומתקבלת היא להטיל דגש של חשיבות בדבריו האחרונים של אדם, וביותר אם הוא אדם של צורה, מבעלי־תריסין שבדור. הילכך נטיל דגש של חשיבות בדבריו האחרונים של ש"י עגנון, שאמירתם היתה ברשות רבים כבודה; הלא הם דבריו בישיבה השמונים ותשע של מליאת האקדמיה ללשון העברית, שנתקיימה לפני שנתיים ועשרה ימים. היו אלה הערות לענין, שנדון באותה ישיבה, דהיינו מה שם ייקרא בלשונונו למה שהצרפתית קוראת roman à clé, והגרמנית Schlüsselroman; והוא, כידוע, דבר־סיפור, שניתן בו תיאור, אם מרומז אם מפורש, של אנשים מסוימים וידועים, אף חיים וקיימים, כשהם נגלים, אמנם, בשמות בדויים, אך ניתנים בהם, על יציבתם ונוהגם, סימני־היכר ברורים ומובהקים. מזכיר האקדמיה, מר מאיר מדן, שהעלה אותו ענין לפני המליאה, ראה להעיר, כי בכלל הרומנים, שכתבם ש"י עגנון, מצויים גם רומני־מפתח, ודברי ש"י עגנון באו סמוכים לכך, והרי עיקרם: "חס ושלום, שאני כותב רומני מפתח. אם יש מיני בני־אדם שמתיחסים על אנשי סיפורי – יתיחסו – כשם שיש בני אדם, שמשלשלים יחוסם לאנשי סיפורי, כך יש אנשים של שוא, שאוהביהם או שונאיהם רואים אותם, כאילו הם כתובים על ספרי. לבסוף, לאחר שאומרים לו לאדם שכזה, ראיתי מה כתב עליך עגנון, הרי הוא רואה את עצמו לפי הדמות שהיא כתובה על ספרי – – מימי לא נתכוונתי להעלות בסיפורי דמות, שיכולים לומר עליה, לפלוני זה נתכוון המחבר, אלא ברית כרותה למספר אמיתי, שכל נפש שהוא עושה נפש חיה היא, אלא מתוך שיש מיני ידענים, שרואים את עצמם כאילו יודעים את הכל, כאילו אין דבר נעלם מהם, עשויים אנו לשמוע מהם על הנפש אשר עשינו בחרונו של עולם, כאילו הם מכירים אותם כבר קודם שעלתה במחשבתנו לתת להם חיים. סוף כל דבר, מימי לא כתבתי רומן מפתח, ואיני קורא ברומני מפתח, אף המונח 'רומן מפתח' בלשון עברי אינו מניח את דעתי. לא כל מה שיפה ללשון לעז, יפה לעברית" (זכרונות האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, כרך ט"ז, תשכ"ט, עמ' 32–33).

ב.

עד כאן דבריו של ש"י עגנון; מכאן ואילך ציוניי בשוליהם – ופתיחתם הערה, כי אפשר נתקיימה בו בבעל-הדברים בחינת דאיהו לא חזי מזליה חזי, ואין לך שעה, שאותה בחינה עשויה להיות מכוונת לה, כשעה שאנו נתונים ועומדים בה עתה, שעת הופעתו של הרומן "שירה" ותפוצתו, כשקהל-הקוראים, או חלקם הגדול, לא יצא מכלל הדרגה הנמוכה, היא דרגת הסקרנות, וממילא לא נכנס לכלל הדרגה המעולה הימנה, היא דרגת ההתעניינות, ומתוך שהוא שרוי במה שהוא שרוי, הרי יותר משהוא מבקש לעלות מן החומר אל הלבנים, הוא מתאוה לנחות מן הלבנים אל החומר, ועל כן רבו כן רבו שאין חייהם קרויים חיים, עד שלא יגלו מי מסתתר מאחורי ראובן אשר חילל יצוע ומי מסתרת מאחורי תמר אשר תשב בפתח העינים וכיוצא בהם, בחינת הוציאום אלינו ונדעם; וסופם של הניחושים והבילושים אכזב, שהם מגלים, לכל המופרז, את הגלוי, אלו מיני דמויות-הצדדין שהן, במסגרת הסיפור וכוונתו, טפילה לעיקר, ואינם מגלים את העלום, אלו דמויות-הראש שהם, במסגרת הסיפור וכוונתו, עיקר; עד שניתן אפילו לקבוע כלל: ראית נפש בסיפור זה ובשכמותו ואתה מגלה דגם מדויק לה במסגרת החיים, שהוא מצעו של הסיפור, הרי ככל שהיא שאולה יותר כהויתה וכדקדוק הויתה בחיים, היא פחותה יותר בעיצובה ודקדוק-עיצובה באמנות; ראית נפש בסיפור זה ובשכמותו, ואתה מתקשה למצוא לה דגם מדויק במסגרת החיים, שהוא מצעו של הסיפור, הרי ככל שהיא שאולה פחות כהויתה וכדקדוק הויתה, היא מעולה יותר בעיצובה ובדקדוק עיצובה באמנות, שכן קודם היתה לפניך מציאות של נפש מחוצה לנפש האמן, ועתה לפניך אפשרות של נפש מפנים לנפש האמן, או נאמר: קפל בקפלי נפשו של האמן עצמו.

ג.

וכל כך למה, – ככל שהדמות המתוארת היא לו למתאר חיצונית, הוא מניחה כפי שהיא, בחינת חומר; ככל שהדמות המתוארת היא לו למתאר פנימית, הוא לש בחמרה עד שהיא נעשית לבנה, לבנה של עצמו. עד היכן הדברים מגיעים ידענו מתשובתו המפורסמת של פלובר, למי שטרחו גם הם בניחושים ובבילושים, מי היא, בעצם, הגברת המסתרת מאחורי מאדאם בווארי, ופטרם בדיבור קצר *c'et moi*, כביכול: אני, אני הוא ולא אחר. לא שש"י עגנון לא שאל לו חמרי חמרים של חול וחומר מעברים, ולא שאין אנו רשאים, אלא אפילו חייבים, לעסוק בבירורם, בגבולו של המחקר וחוביבו, והרי הוא עצמו בשיחו היה מרמיז ומפרש: רואה אתה פלוני, המטייל לפנינו, הוא-הוא אלמוני שבסיפורי פלמוני, וכבר נכתבו דברים על כך בחייו, קל וחומר במיתתו, אבל כל הבקי באותה פרשה, ואפילו יש בו

מיהירותם של שרואים את עצמם, כאילו יודעים את הכל, אי אפשר שיהא בו מיהירותם של שרואים את עצמם כאילו אין כל דבר נעלם מהם, ושעל־כן הוא מבין, כי ידיעתו, וביותר ידיעתו הברורה, אינה חלה אלא על הגלוי, ומה גלוי יותר כשאיִלה של דבר שקנינו כמותו; ואין ידיעתו, וביותר ידיעתו הברורה, חלה על הנעלם, ומה נעלם יותר כשאיִלתו של דבר, שאין קנינו כמותו, שבין השאיִלה לבין הקנין התחוללה מערכת סינונים וגלגולים, לפני ולפנים, עד שהמרחק בין השאול והקנוי כההוּם רבה. ומה בין שאיִלה ראשונה ושאיִלה אחרונה, ששאיִלה ראשונה אינה יוצאת מגדרה של קליפה ושאיִלה אחרונה נכנסת בגדרו של תוך.

ד.

אני הגבר ראה עושר בשבט חסדו, חסד האמן, שזכיתי להיות לו איש אמונים, ויכולתי לגלגל בדמויותיו עד קריאת הגבר, אולם עתה אזכיר אך זאת, כי ראיתו בזימוניו עם הרבה מן הדמויות, לאחר שהעמידם כפי שהעמידם, כגון פגישותיו עם ר' גרונם יקום פורקן בשעת תפילה ביום כיפור קטן; או עם מר חפני ממציא המלכודת לעכברים, הן בביתו והן מחוצה לו; וכן עם בעל רגל מתוקה בסימטתו; ומר ארזף ברחוב ובבית קפה, ומר רכניץ בין אוטו לאוטו, ומר מושלם בבית הבראה ומר שפלטלדר במהומה של כינוס, ואין צריך לומר עם מי שהיו כשני שכנים הדרים בכפיפה אחת, ואף עם מר ווייכסל ומר זילבר ומר מילך משבוש, ומר כהן מפטישיריץ, וכהמה וכהמה, והייתי מתבונן יפה־יפה בתגובתו ועל פי שוני תגובתו נמצאתי למד על תודעתו שלו עצמו, מי הוא חומר, שהניחו כפי שמצאו לפניו, ומי נעשה לבנה. והיה זה משחק תגובות רב־גונים – ככל שהחומר עמד בעינו, היה הזימון עמו דרך רהיה ודרך חששה אפילו דרך אימה; ככל שהחומר לא נשאר בעינו, אלא נעשה, במעט או בהרבה, לבנה לעצמה, שתשובה בבנין אינה מקרה, קפריסה או שרירות, אלא כורח, הזימון עמו היה דרך חירות.

אכן, הזימונים שהזכרתי היו רבים ומשעשעים, ועמדו לי בהבחנה בין דמויות־צדדין שראיתים במבורר בזימונים אלה ובין דמויות־ראש שלא ראיתים אפילו במעומעם בהם, ולא שעני שנתחדדה כאן נסתתמה כאן, אלא כשם שאפשר שאדם יסב כנגד חברו לשולחן, או יבוא לקראתו ברחוב, כך אי אפשר שאדם יסב כנגד עצמו לשולחן, או יבוא לקראת עצמו ברחוב. והוא פתח הבנה לחלוקה בין דמויות שהן מחוצה לנפש המספר והם כשולי הסיפור ובין דמויות שהן מפנים לנפש המספר והם כמרכזו, ואם המספר נפתח בקצה היריעה לצילום שהוא בחזקת חיקוי, הרי נאמן בלב היריעה ורובה לעיצוב שהוא בחזקת בריאה.

ה.

וכשם שהדברים אמורים בסיפור "שירה", כך הם אמורים בקרוביו – בסיפור "בנערינו ובזקנינו" מזה ובסיפור "תמול שלשום" מזה. הצד השווה שבשלושתם הוא תיאורה של חבורה קטנה, אם אנשי חברת ציון בבוטשאטש, אם אנשי העליה השניה ביפו, אם חכמי הר הצופים בירושלים, כשם שהצד השווה שבענינם הוא הבלט המרחק שבין הרקע, גדלותו של מקום וזמן, ובין המצע, קטנותו של דור, או סוג של בני הדור, שהם בנותן יצוג לו. קוטן החבורה נותן, שהבחירה באישים, היא לא בלבד מבחינה טיפולוגית אלא אף מבחינה אינדיבידואלית, מצומצמה למדי, אבל הוא-הוא המבחן לאמן ולמעשה-הנפשות שבידו.

אלה הנפשות אשר – כדבריו באותה ישיבת האקדמיה – עשה בחרונו של עולם. אמרתי: כדבריו, על שום שצירף בהם לשונות מדרש; מכאן מה שנדרש בפרשת אברהם אבינו: את הנפש אשר עשו בחרן – למה אמר עשו, ללמדך שכל שהוא מקרב את הנכרי ומגייירו כאילו בראו; מכאן מה שנדרש בפרשת יעקב אבינו: מחרן אנחנו – מחרונו של הקדוש ברוך הוא אנו בורחים. ומאד יתכן, כי בדבר המספר על נפשות אשר עשה בחרונו של עולם, כיוון ביחוד לסיפורו "שירה", שאין לך בסיפוריו מסגרת-זמן, שהיא מתרחשת בחרונו של עולם, כשגורל העם הטבוח מפרפר בין החיים והמוות, כמסכת הסיפור הזאת, וממילא אין כמותו להבלטת התהום שבין פעיטות הנפשות ובין עצמת זמנם ומקומם. אבל לעיוננו עתה נאמר, כי בסיפור הזה, כבסיפורים הנזכרים ובכמותם, יש נפשות, שהאמן לא קירבם והם כנכרים, בלשון אחר: הם קליפה וחוץ, ויש נפשות שקירבם והם כמגויירים, בלשון אחר: הם תוך ופנים.

ונסיים ונאמר: אוי לנפשות, אפילו גדולות הן, שהאמן הניחם חומר, ואשרי הנפשות, אפילו קטנות הן, שהאמן עשאם לבנים.

ו.

אם למידת הרחמים – ראוי שהביקורת והחקר לא יתעלמו מן הנפשות הראשונות, והיא מלאכה קלה, ביחוד אם ייזכר מעשה הקיסר פרנץ יוסף והצייר מוריץ שווינדט – מעשה שהקיסר התבונן בדיוקן עצמו, מלאכת מחשבת הצייר, ונתעורר ביחוד על המכנסים המצוירים, חמרם ועינם, היקשה לו לצייר: Wo haben Sie diesen Loden erstanden, לאמור: היכן השגת את הבד הפשוט הזה. אך אם למידת הדין – ראוי שהביקורת והחקר יעסקו בנפשות האחרונות, והיא מלאכה קשה מקודמתה, ביחוד אם ייזכר מעשה טולסטוי והצייר רפין – מעשה שהסופר ביקר בבית-מלאכתו של הצייר, ראה בד גדול, מעשה תלמידו, ששמצויר בו אדם השרוע על גבי

החול, תמה הסופר: הלא הוא גולם; נטל הצייר מכחולו, טבלו בלוח־הצבעים, והטיל כהרף־עין שתי נקודות זעירות. ואין לך דבר קשה כהתחקות על אותו הרף־עין, אך בה, בה בעיקר, אם לא בה בלבד ייבחן מבקר אף חוקר, והמבחן – כל כולו לפנינו.

[י"א אדר תשל"א].

מאמר ב': בין מנפרד הרבסט לשירה

א.

שלוש פעמים ניסיתי, ניסוי שבעל־פה, לגלגל דיבור של הערכה על ספרו של ש"י עגנון "שירה" ברשות־רבים גדולה במעט או בהרבה. פעם ראשונה, כשלא ניתן עדיין לדבר על ספר אלא על פרקיו, שנתפרסמו מפקידה לפקידה, וכלל הערכתי, שחזרתי עליה בכמה גיווני־גירסה, היה על דרך הדחיה שבאמירת אי־אפשי; ואם לצמצמה על פיסקה קצרה, כך לשונה: מה ענין לו ולנו בפרשת הנאופים הקטנים של האינטליגנציה ברחביה ובאגפיה; וכשהגיעה למספר, אמר לי: כתר לי זעיר – כתוב מפורש באיוב, ואפילו פיקח אין להראותו רבע־מלאכה, ואם הראוהו, לא מן הדין שידון על פיה, עד כאן דבריו; ולפי שאין אדם עושה עצמו שוטה, חייבני לבאר דעתי, שנשמכה קודם־כל על כך, שידעתי ראשית כוונתו של המספר לכתוב כסיפור הזה, ומפיו עצמו ידעתי.

לא אמרתי: סיפור זה, אלא אמרתי: כסיפור הזה, שכן, לדבריו, אמר לכתוב סיפור גדול, ושמו: ביצנץ, ומרכוז מעשה בפרופיסור, שבא לשמש בהוראה באוניברסיטה העברית בירושלים, כששמו הולך לפניו בזכות קונטרס שחיבר על קצת מנהגות, שנהגו בקיסרות ההיא, אבל חיבור זה היה לו כשירה יתומה, שבינתיים נשתקע בעסקי האוניברסיטה, תכסיסה, תכניה ונכליה, עד שבאו אחרים ושמטו אותה עשיה־של־תוהו מידו, ולכרחו חזר לתלמודו; ותהי ראשית־חזירתו ניעור־האבק מעל קונטרסו הישן שביקש לחדשו, אבל עם כל יגיעתו לא חידש אלא במה שהוסיף לו מפתח שמות וענינים, ולפי שהתוספת הזאת לא הגדילה את נפחו של הקונטרס אלא במשהו, טפל תוספת לתוספת, והוא מפתח למפתח. לאמור, לא היה בידו לתקן את שקילקלה עזובה רבת־שנים, וביותר שכל ביתו לא היה מתוקן כל־עיקר; לא די שהוא גופו נסתבך עם מזכירה או אסיסטנטית אחת ואחרת, והערים על אשתו, הרי בתו נתגייסה לאט"ס, נמשכה למעשה־אהבים עם קצין בריטי והביאתו, אותו וכמותו, לבית אביה, שנעשה כבית־הילולים, ואף העמידה וולד, שסופו ממזר־השכונה, החובל בכל והכל חובלים בו.

ב.

אודה, כששמעתי ראשונה על כוונת הסיפור ושרטוטי תכניתו, היה לבי

חלוק, אם אמנם בעליה יוציאה לפעולות, שכבר למוד הייתי, כי כמה רעיונות שהעלה בשיחו, נתקיימו ולא נתקיימו, והרי קצת דוגמאות על כך. דוגמה אחת – כידוע, לא היתה דעתו של המספר נוחה מסיפורים היסטוריים, ואף היה אומר דרך לעיגה: נוטלים לו לגוי, המתגולל בפונדקאות, וחובשים לראשו מגבעת משולשת, וגוזרים עליו: נפוליון תהיה לנו; או נוטלים לו ליהודי בטלן בבית המדרש ומושיבים אותו כל היום כולו מלובש בטליתו ומעוטר בתפיליו וגוזרים עליו: אתה הגאון מוילנא, וכותבים בשער הספר: רומן היסטורי, והעולם-גולם אומרים: אריווא, אריווא. ואמנם, כידוע, לא חיבר רומן היסטורי והשאלה היא, האם באמת לא היה לו צורך, מה-גם הכרח, לראות ולהראות את דורו וסביביו במסגרת רחבה ורחוקה יותר. כראייה לכך הם לא בלבד סיפורי-המעשיות כדרך "קדומות", או כדרך שילובם ב"הכנסת כלה", שבה הם כמשתרשים אחרנית, כדי מכלול של חמישה עד ששה דורות – למן דור-השילשים לראשית-החסידות עד סמוך לחבלי ת"ח; וכן ראייה, ואף עזה מכך, הוא המהלך בספר המעשים, שבו העלילות והחלום, הזמנים והמקומות, מתערבים ומשתרבים; לא-כל-שכן דרכו לסיפור, כמו "עד עולם", שענין לנו בו בממשות בדויה, המהבהבת בין צלו של מיתוס ודמדומיה של פריהיסטוריה.

יתר-על-כן ידעתי נאמנה, כי נשא את לבו לסיפור היסטורי כפשוטו – כגון שסיפר על כוונתו לכתוב על עדת תימן בימי הרמב"ם, ותיאר בפרטות את רושם פטירתו של בעל איגרת תימן, שבני עדתה ישבו אבלים ושוממים, עד התאוושש מורם, שהוציא ספר יהושע וקרא בו בקול בוכים: ויהי אחרי משה עבד אלהים; ואף שלשון דיבורו של המספר רחוקה היתה מלהדביק את לשון כתיבתו, הספיג את דבריו-שבעל-פה קירובה של שלימות אפית, וצר שלא נקלטו דבריו לדיוקם. והוא הדין, כשבדק את ארכיונו, שנשתמרו בו תעודות לתולדתה של ירושלים, ונמצאה לו פיתקה קטנה, שבה רשם ד"ר אהרן מזיא לונאטה, דהיינו: משקפיים, לראשון לציון החכם ר' יעקב שאול אלישר. החזיק המספר לפניו את הפיתקה ושאל את עצמו: ומה, למשל, עשויה היתה להיות השיחה ביניהם, וחזר על אותה שאלה גם בשעת ארוחת הצהריים, גם בשעת ארוחת הערב, ואף השיב לעצמו, בשיתופה של אוון אורחו, ותשובתו על דרך ריקונסטרוקציה של אותה שיחה משוערת, ובלטו בה שוני האישים, שוני המוצא, האופי, הראיה והמזג, על שנראו ונשמעו בחוש, והם פרקים מפורשים בהוית דור ותולדתו, כבהוית דורות ותולדתם, וכשהפסיק אמר: ואידך זיל כתוב, ואם ירצה השם כתוב נכתוב.

ג.

הילכך, כששמעתי מפיו בראשונה על תכנית סיפור, ביצנץ שמו, חשבתי,

כי כשם שלא רצה השם בענין עדת־תימן עם פטירת הרמב"ם ובענין הזימון של בעל "ישא ברכה" ושל מחבר המילון למונחי הרפואה, ושתי התכניות האלו היו כחלום באספמיה, חשבתי, כי גם בענין התכנית השלישית, הקרובה יותר בזמן, לא ירצה השם. אולם בראותי, כי בכל זאת רצה השם, וסימנך הפרקים שנתפרסמו ברבים, לא נפלאתי על המרחק שבין מה שעלה בדעתו תחילה ובין מה שנתקיים לו למעשה, שכבר ידעתי כזה וכזאת.

כי הנה, למשל, ענין מאה שערים כטבור־סיפור, אף הוא לא כדרך שעלתה בדעתו של המספר תחילה, עלתה בידו באחרונה – כי בראשונה שגה במין סיפור בלשים, והוא מעשה בחבורת־סתר, הפועלת באותה שכונה, ושמה: חברת דורשי אמת וצדק, או בקיצור: חדאן, והיא היודעת כל מעשה עוולה ונבלה וכל מעשה מירמה ועושק הנעשים בידי גבאי הכוללים ושמשיהם ושמשי שמשיהם ומזהירה על כך בפתק, שבראשו מתנוסס ציור יד שחורה, כל עוול ונבל, רמאי ועושק, והשכונה כמרקחה של חשדות־הדדין; ואילו באחרונה נעשתה השכונה מוקד ב"תמול שלשום" וספק אם ניתן לדבר בפשטות על העברת קצת תפקידה של אותה אגודת־חשאי להרהוריו ונביחותיו של בלק. והמרחק הזה אומר דרשני, ביחוד לאחר שידענו, כי המספר היה טוען וחוזר וטוען, – ואף כתב כן במכתבו לר' אברהם יעקב ברור, – כי אין הוא פותח במעשה־כתיבה של חטיבה וחטיבה, אלא־אם־כן כל הנפשות עומדות לפניו כמו; והלכך אין לנו ברירה אלא להניח, כי התמורה מתחוללת בדרך של בודא סיפור ומוחאו; בודא סיפור ומוחאו; עד שהוא בונה סיפור בר־קיימא, ועל דרך כך עולם הבריאה אינו מתחייב ואינו מחויב להיות בחינת־בדיעבד בתראה העשויה בחינת־מלכתחילה קמאה ואף־על־פיי־כן, כשבאו לפניי פרקי "שירה", והם שונים מתכנית־האב, וניסיתי להשמע ללשון־ההתראה כתר לי זער (לא שיערתי כי פירושה כעשרים שנה) לא נפטרתי מהרגשת אי אפשרי. ודאי פעל גם טעם אחר, והוא טעם־שבאכזבה של הקורא; כי הקורא – והמבקר אף הוא בכלל קורא, אם טוב יותר אם גרוע יותר – אפילו הוא יודע, כי אך עירוב של תמימות ואיוולת היה לו, שהוא משער את המשך־דרכו של הסופר, אין הוא מניח את קיוויו, ולבו קנוט עליו כשנבואתו, שאינה אלא חיפוי משאלתו, מתבדית.

ד.

וכן זכורני תרעומת, שודאי לא הייתי בן יחיד לה, על שהמספר, שהבטיחנו בסיום "סיפור פשוט" סיפור פרשה בלומה, שהוא לבדו עשוי היה להעניק, הגיש לנו ספר "ימים נוראים", שעם כל יחודו אין המספר מועמד יחיד לחברו, ולא עוד אלא התגרה בנו, המסכנים, כשכתב על עצמו: מחבר "ספר ימים נוראים" ועוד סיפורים. וכדומה לכך התרעומת, שודאי לא

הייתי בן יחיד גם לה, על שהמספר הבטיחנו בסופו של "תמול שלשום", את ספרו "חלקת השדה" והנה תחתיו פירנסנו בפרקי "שירה". והרי בעינינו ראינו, כי המספר התקין את היריעה לאותו סיפור מובטח – נחלקה לו ארצנו: יפו וירושלים כמצע ל"תמול שלשום", חיפה וצפת וטבריה נשמרו כרקע ל"חלקת שדה". נשמרו ולא שימשו – ולכל המרובה ניתן להיאחז בסיפור, כמו "תחת העץ" או במכתב הנזכר למערכת (וסיפר מאיר חובב עד מה אותו מכתב נחשב לו) בענין הפרידות שנקנו ביהודה והוא, המספר, ליווה אותן, כאחד עם צבי יהודה, עד לכנרת ושם גם נזכר, כי יומיים קודם לכך סיים הליכה ברגל שנמשכה שבעה שבועות, שהלך עם מינרלוג לבדוק מימי הארץ, או כשם שניתן להיאחז בפיסקת הסיפור המובאת ב"שירה", והיא ענין הליווי שהמספר ליווה את אוטו ווארכורג בטיוליו, ואם אף לצרף את סיפורו שבעל־פה על ליל־הסערה בכנרת, שהפכה את האהלים על פניהם, ור' בנימין מתרוצץ בגשם וכסת נוטפת מים גבו, ואפילו את תיק הרשימות שרשם בשביל הסיפור הזה והוא שמור בעזבונו, הרי זה כמעט הכל ששרד מחמרה ההיולי של "חלקת שדה". והמתנחם, כי תיאור קבוצת אחינועם ב"שירה" הוא כפיצוי לכך, תנחום־שוא הוא לו, שאין תיאורה של חלקת דור מאוחר מפצה חסרונו בחלקת דור מוקדם, שאין יוצאים ידי חוגר כמפתח תרתי משמע.

ואף זאת, "חלקת שדה" מחושבה היתה כאמצעה של טרילוגיה, שסיימה הוצרך, לפי קטעי שיחו בעל־פה, לתאר התרחשותו של מה שאינו כבול בזמן ובמקום, וכל הזמנים וכל המקומות עשויים היו להזדמן בו, באופן שדורות ראשונים ודורות אחרונים דרים במחיצה אחת. לפי שהמספר הסתפק ברמזים – ספק הכוונה לעולם הבא, ספק הכוונה למערת המכפלה (והרי הכינוי: חלקת שדה יפה לעיר האבות דווקא), ובכל זאת כינה כן את סביבי הכנרת – אין בהם לומר בזה עד־מה, אך עצם הידיעה על טרילוגיה, ששני שלישייה הם אבידה שאין לה חליפה מחדשת גם עתה צערי, ואף היא מחדשת את התרעומת על חילופה.

הארכתי בדברי, כדי להסביר דרך הערכת הראשונה, בהיות בידי פרקי "שירה" ולא כל־כולה, וגם עתה, כשהספר כל כולו (במידה שניתן לומר: כל כולו) לפנינו, אין מציאותו מכבה העדרם של הספרים, שהבטחתם לא נתקימה ולא תתקיים. וחבל על דאבדין.

ה.

אכן, בפעם השניה ניסיתי לומר דבר־הערכה על ספר "שירה" לאחר שיצא לאור, וציבור קוראיו משתער עליו בשקיקה רבה, ונלווה לה, ביחוד בירושלים, גודש של סקרנות לגבי מרכז ממרכזי הסיפור והיא חבורת

היושבים בקתידראות שעל הר־הצופים והיא סקרנות שחשו בה ביותר אלה, שהיו קרובים אל המספר, ונתבעו להשיב על שאלה שנאמרה אם בפשיטות: מי פלוני ומי אלמוני ומי פלמוני; אם בערמימות: האומנם פלוני הוא ראובן ואלמוני הוא שמעון ופלמוני הוא לוי; והיה הדבר קרוב, שאין בה ב"שירה" מה ומי שעשויים לענין באותו סיפור אלא הללו בלבד. ולא אחזור על מה שהשיבותי על אותה שאלת־רכיל בטילה, באזכרה מטעם האוניברסיטה העברית, אך אוסיף מה שהשיבותי בשיחות־שבעל־פה לאשר באו עלי באותה קושיה, שתירוצה היה להם למקשים, כענין שגופי חיהם תלויים בו, והרי תורף התשובה: יקירי, מה לכם מקשים על אלה ואלה, שהם מפורשים ורמוזים בסיפור, ואי אתם מקשים על אלה ואלה, שאינם לא מפורשים ולא רמוזים בו. הרי כל שידע את המספר וכל שידע את ירושלים, ידע, כי החבורה של הפרופיסורים לא היתה החבורה היחידה בעיר, שהמספר היה מעורה ומעורב בה, — היתה גם חבורה של חכמים וסופרים, ביחוד זו שהיתה מתכנסת, לרבות המספר עצמו, בחנותו של ר' מיכל רבינוביץ, והנה הם כאילו נכחדו ואינם; והוא הדין ברבנים ותלמידי חכמים, שהמספר היה מעורב עמהם; על־מה לא זכו להיות בסיפור מה שהיו בחיים — חלק היתה הרוחנית והמנטאלית של העיר. לא מספר כמספרנו, שנתלה בו מידת־שיכחה המגעת כדי־כך, שאין בה כביכול בירושלים אלא קבוצת הפרופיסורים מזה וילקוט פשוטי־עם מזה, הלכך אין ברירה בידנו אלא להניח פסיחה מכוונת, כפי שמצינו לה בסיפוריו, וראש להם "הכנסת כלה" — דיה בדיקה קלה בכרונולוגיה, כדי להיתפס למבוכה קשה: כשר' יודיל חסיד עורך מסעותיו בקהילות חסידים, כבר ההשכלה בעיצומה של מלחמתה, אבל בסיפור לא יבוא זכר משכיל אלא כהופעה קוריוזית, שעילומה כגילויה, והיא דמות משכילית מוקדמת מדי, או כהופעת זמרי ברוד, שהם דמות משכילית מאוחרת מדי. וכבר העירותי, כשם שהעירו אחרים וביתר הדגשה והבהרה, כי הסחה מכוונת היא, כדי למצות את דמות עולמה של המסורת בתוך עצמה ומתוך עצמה. ואף שהמספר טרח לחשב יפה־יפה את דקדוקי הזמנים ודיוקי המקומות, שבהם מתרחשים מסעי ר' יודיל, וידע כי אין להעמיד את הצד־שכנגד לעולמו של בעל־המסעות לא על שריד סער רחוק: חצי הדובדבן שצאצא הפרנקיסטים הבודד אכלו בתשעה באב במרתפו, ולא על שריד סער קרוב: השל המשכיל הקומי הבודד. כשם שהמספר ידע, כי הצד־שכנגד, ההשכלה, רישום סערותיו רישום — אתמול נחשולו של הרץ הומברג והיום נחשולם של שי"ר ופרל, הריהו נזהר לזמן את הצדדים היריבים זימון של חזית כנגד חזית וחומק מהתנגשותם. וכן נהג לגבי ירושלים של "שירה" — הצד־שכנגד כחבורה, לא כל שכן כחבורות, נעלם ואיננו, ונמצא העולם המתואר, כמסגרת תיאורו המכוונת ומרכזיה, מתמצה

בתוכו ומתוכו. שכך דרכו של המספר, שהוא, אמנם, אמן הכוליות, אולם ביריעותיו הגדולות היא נחלקת לו מעגלים-מעגלים, כשהנפשות הנפרדות חיות אשה אשה במעגלה, והנפש המאחדת הוא-הוא המספר, בין לפי הביוגרפיה שלו ממש בין לפי ביוגרפיה שאולה, היודע, גם בתארו מעגל ומעגל, את כל הכוליות כולה.

1.

נחזור לשאלה הבטילה לזיהוים של פלוני ואלמוני ופלמוני, כדי להוסיף לה שאלה שאינה בטילה כמותה, אך גם אינה עיקר גדול: מה ראה המספר שלא לפרסם את ספרו בחייו, ונשמעו בזה, עם ראשית פרסומו, שלוש תשובות. התשובה האחת דיברה על הספר כמאורע, ואף כהפתעה, והוא ענין קשרים-שבאיסור ביחסים-שבניו-לבינה. והוא עסק עדין מדי, מתגרה מדי, שסופר בעל השקפה דתית יתן לו פומבי, ושעל-כן נמנע מפרסומו, ואולי אפילו מהשלמתו של הספר. התשובה האחרת – יודע ידע המספר, כי פרסום הספר עלול לשנות את תדמיתו בעיני חלק קוראיו, שכן יגלה את המרחק בין השקפתו השקפת-העולם המוצהרת ובין תפיסתו תפיסת-העולם המומחשת שלא-מדעת בתוך פרקי הספר – אם כי אפשר שהכריעו שיקולי אמנות. התשובה האחרונה, אף היא בסגנון זה, אם כי לא ברוח זו, שכן ניתנה שלא כשתי התשובות הקודמות, מפי חילונים, אלא מפי ירא שמים. והדברים מוזרים ביותר – הרי דוקא לאחר שהספר מונח לפני הקוראים, הכל רואים בעליל, כי הפרקים, שהיו עלולים לשנות כביכול את תדמיתו, כבר נדפסו בחייו, ואם לדייק, הרי אם, אמנם, חשש המספר לשינוי תדמיתו ונהג על פי חששו, הוצרך לחשוש מתחילת הקריירה שלו, וענין "והיה העקוב למישור" יוכיח. ראשון עורכיו, ר' שמעון מנחם לאזר כתב עליו, על אותו סיפור, בסמוך להופעתו במגילת ספר: "אך הסיפור הוא כעין אליה וקוץ בה. צורתו היא צורת מעשה נורא של יראים וחרדים המצוי בהקדמות ספר הקדמונים, אבל סופו אינו ראוי לאיש ירא וחרד כמנשה חיים הכהן ולא למספר בלשון ובסגנון כזה. הגע בעצמך, איש צדיק תמים יודע בעצמו שהוא חי ובאשתו שהיא אשת איש ורואה שהיא דרה עם אחר ויולדת לו בן והוא כובש פניו בקרקע ושותק ונוטל סודו עמו אל קברו, להרבות ממזרים בישראל. שום אדם ירא שמים לא יתנהג כן". המספר אף שלא הזכיר ביקורת זו והיא נשכחה, שמר אותה בלבו. בייתוד שרב תמים בזלזוץ (והיא קהילה, שהיה לו סנטימנט אליה – בה נולד אביו ובה היה מגיד דודו וקנו בעל "אמתחת בנימין"), שחשב כי הסיפור הוא מעשה שהיה ממש, בא עליו על מספרו ברוב תמיהות בלשון: ואשתמיטיה ליה להרב המחבר. ואמנם, המספר ניסה בכמה תוספתות של פלפול-הלכה לתקן ולא תיקן והודה, כי תלה בו במנשה

חיים מה שאין לתלות בו לפי אָפּיו ומהותו, אבל לא שינה בסיפור, שכלל מסגרתו באה לו אם ממקור שבעל־פה, אם ממקור־שבדפוס (והמספר הכחיש מכל וכל השערותו של אברהם יערי בענין "דער יורד" של א.מ. זיק והשפעתו על "והיה העקוב למישור", והענין סבוך ונקוה לנסות בהתרתו), ולא עלתה על דעתו לגנוז אותו, ואם לחשש התרסה כלפיו הרי נאחז בתריס, שחזר והזכיר הערכתו של הרב קוק, כי הסיפור אין כל חציצה בינו ובין מקור הקדושה, (והיא אמירה, ובפי פוסק הלכות גדול, פרובלימאטית ביותר). על כל פנים לא נרתע מפני שהדבר עלול לפגוע, והוא אמנם פגע, בתדמיתו בעיני היראים. ואם לא היתה המולה, לא בענין הסיפור הזה ולא בענין סיפורים מאוחרים, כגון "פת שלמה" או "פנים אחרות" (הה – אמר המספר עם גמר כתיבתו – עתה יבואו עלי הרבנים בקטרוג בענין יחוד לאתר הגט), הרי זה ממצעוט עניינם של היראים בספרות יפה. וכאן ראוי שאספר מעשה שהיה, והוא מעשה במסיבה להופעת כתביו של ר' ישראל דב פרומקין, מהדורת ג. קרסל, שעמד בה הרב ר' יהודה לייב מימון ודרש לחידושה של ספרות יפה דתית והציג כמופת לה את סיפוריהם של גרשון כהן ושל משה להמן וכדומה, כשיצאנו אמר המספר: צא וראה במה הוא מבקש לפרנס את ישראל וספרותו; והפליג בביקורת שנונה על אותה ספרות וסופריה – והוסיף עליהם אחרים, וכללם בהגדרת־עוקצין; אלה הפיליפסונים בפרווה הפוכה – והפליג בביקורת של לעג על סיפוריהם האנימיים והרדודים, שאין בהם לא סבכים ולא סיבוכים, ואף שמחבריהם פיכחים עד־שעמום־שבשעמום, העולם דומה להם כמישור, החטא בזול וכפרתו בזיל־הזול, ואיוב הוא להם לא בלבד לפי המדרש, אלא באמת ובממש, בחינת לא היה ולא נברא.

לאמור, לא נחשבה לו ספרות החממה, הקרויה ספרות יפה דתית, ולא היה לו ענין של ממש בה וחיבוריה היו בטלים בעיניו, שכן מחבריהם לא ידעו, מה שידע הוא, והיא המתיחות הקיצונה שבין האמונה האלהית ובין האמת האנושית, ונשא בפרדוכסיה כאשר נשאו בה, גם בספרות העמים, למן קירקגור על פי דרכו עד פרנסוא מוריאק על פי דרכו.

נמצא הבא להפריד בין השקפת־עולמו ורואה אותה דבר־שבהצהרה ובין תפיסת־עולמו ורואה אותה דבר שבהמחשה, ספק אם ירד למהותו של המספר, לא־כל־שכן לסופה. לא, התשובה לשאלה, על שום־מה לא הוציא את "שירה" בחייו, היא פשוטה יותר – ראשית, אין אדם יודע מידת־ימיו, ומספרנו ראה את בשילותו של חכם בגבורותיו. וכבר הזכרתי דבריו בלוייתו של ברל כצנלסון: חבל, חבל, תאר לך את ברל בן־שמונים, זקן חכם שכל יצריו (הגה את היו"ד בחיריק) נסתלקו הימנו. ובאמנה, יצירי המספר, שנצמחו בריווח־הימים שבין שיבתו לגבורותיו, היו בהם גמישות וצלילות

מופלגים, וכל קורא "שירה" יעיד על כך. לא שהוא הגדול ביציריו – כבר נתפרסמו ועתידיים להתפרסם גדולים הימנו, אך הוא מיוחד בסוגו. שנית, המספר לא סיים ספרו זה, ואפילו מידת־ימיו כתקוותו, ספק אם היה מסיימו. והכוונה איננה לחלקו הרביעי, שנשאר בקיטועו, שאפילו היה מביאו על סיומו, לא היה גמרו גמר הספר.

ז.

בדברי אלה כבר נכנסתי לתוך הפעם השלישית של ניסויי הערכת לספר "שירה", וכשם שאפשר היה לי מצד־מה לקצר, כך הייתי חייב מצד־מה להאריך. אם כי הניסוי ההוא נעשה, כשהדיון בספר היה אך בהתחלתו, כבר נערמה כעין ספריה קטנה, והיו לפני, לפי סדר דפיסתם, מאמריהם של יהודה פרידלנדר, ברוך קורצווייל, אהוד בן־עזר, אמנון שמוש, גרשון שקד, אברהם באנד, והרבה למדתי מיגיעתם בביקורת ובפרשנות, ולו באתי לפרש ולפרט הכל, לא הייתי מספיק; ושעל־כן הסתפקתי בקצת הערות, כגון בענין ראיית מרכזו או, לפחות, אחד מרכזיו העיקריים של הסיפור, שנפלגו בכך מבקר ותיק, ברוך קורצווייל, ומבקר חדש, אמנון שמוש – הראשון ראה מרכזו של הספר במה ששנאו עליו, חבורת אנשי חכמת ישראל בירושלים; ונמצא המספר כמכוון לדעתו של המבקר; והאחרון ראה מרכזו של הספר במה שאהוב עליו, היא הקבוצה, ונמצא המספר כמכוון לחייו של המבקר, ואין סברתי כסברתם: לענין האוניברסיטה – המספר עצמו חליפות היו ביחוסיו אליה, היו ימים שהיה מורגל בפניו: שתיים טומאות בירושלים אין רגלי דורכות בהן, כנסיית משיחם והר הצופים, והיו ימים של איפכא, שהיה אפילו משכים ופוקד מכוון ומכוון (כך, למשל, הקר ודרש שם לענין האצות, כשעמד בכתיבת "שבועת אמונים"). ודורשי רשומות הביוגרפיה של המספר ודאי יתנו דעתם על כך. ולענין חכמי הר הצופים, היו בהם שהפליאם ואהבם והיו שזילזל בהם ומאסם, ובמידה שהשאל מדמותם־לאמיתה בחיים לדמותם הבדואה בסיפור, נתקיים כאותו פילוג־הייחוס, וכשם שנולד לו שרטוט שסופו פורטרט, נולד לו צילום, שסופו קאריקאטורה, אך סמי מכאן ומכאן פיגורה, מה גם פיגורה גדולה, ודורשי רשומות הביוגרפיה של המספר יתנו ודאי דעתם גם על כך. והוא הדין בענין הקבוצה, שלא זו מחבבה, ומה ששמעתי בענין מרקנהוף, יבנה, מרחביה וכדומה, ומה ששמעו אחרים בענין כפרים אחרים שעשה בהם, ראוי אף הוא לשמש בסיס ביוגרפי לביאור ראייתו את היצירה המקורית הזאת ולבירור מקומה ב"שירה". על כל פנים ספק בעיני, אם הנפש הראשה בסיפור, והיא בכל־זאת מנפרד הרבסט, ניתן לומר בו, כי כשם שהוא מתנודד בין שירה וליסבט ניי (והיא

התנוודדות, שאם להמשיל לה שיגרה של אב־טיפוס, אפשר להטריח יציר־הבכורה של איבסן, על חן־בוסרה, הלא הוא מחזה־נעוריו על קאטילינה, שהוא מנוודדן בין פוריה לבין אוירורה), כך הוא מתנוודד בין הר־הצופים וקבוצת אחינועם. דומה, כי סברה כזאת יש בה צד גדול של גוזמה, כי אם לדבר על התנוודדות הריהי, לסברתי, שונה ואחרת. ואם כי ידעתי סברתי נועזת, הרי גם לאחר ששקלתי וחזרתי ושקלתי דבריהם של ראשוני מבקרי הספר, שבדקו אותו מרוב צדדיו, וכיחוד מצד זיקת הנפשות לנפשות שבסיפורים אחרים והעלו תצפיות של ענין, וכוונתי בעיקר לקורצווייל, בן־עזר ושקד, אני בא להציעה ברשות הרבים.

כמעט לדעת כולם, מנפרד הרבסט, על אופיו ותכונתו, עשוי ככמה וכמה מגיבוריו־לא־גיבוריו של המספר בסיפוריו האחרים, כשם שכמה וכמה מגיבורותיו של המספר בסיפוריו האחרים, ביחוד אלו הבאות כצמד־יחירות, עשויות, כמעט או בהרבה, כדרך הניגוד שבין שירה וליסבט ניי, ונמצא חשבון־נפשו האחרון של מנפרד הרבסט קרוב לחשבון נפשו של יוצרו. יתר על כן, אפליג ואומר: אין מנפרד הרבסט אלא התלבשותו של יוצרו, כשהוא מערים על עצמו ומרחיק את עצמו מעצמו, באופן שהוא נוטע את עצמו בעולם־לא־לו – עולמה של הנצרות הביצנצית וקירובה, שהוא מבקש לקוממה על דרך המחקר, שענין אין לו לגופי חייו, באים חייו, על הבלות תסבוכתם, ומתערבים לתוך מחקריו, באופן שהם מעלים לו כעין פרשה דומה לשלו, ואף מוסיפים לו מה שאינו מצוי בפיתקותיו, וסופו של החוקר – סופר או, לפחות, חפץ סופר, וסוף סופו קרח מכאן וקרח מכאן.

אם נעביר את המספר מעולמו, שנטע בו את עצמו כדמות גיבורו, ונשיב אותו לעולמו שלו, עולמה של היהדות, הרי לפנינו מי שנועד לקומם עולמם מכוח תעודת־אמונתה, הנדרשות להיות ענין לחייו, באים חייו על תיפלות־משברם ומתערבים לתוך עבודתו, ומעלים לו כמין פרשה דומה בדומה לשלו, ואף מוסיפים מה שאינו מצוי בתעודות שלפניו, וסופו של המאמין – אמן.

ח.

ודין להפריד בין צעירותו לבין בגרותו וזיקנתו של המספר, – שכן בימי צעירותו גבר בו שכרונו מיכולתו לפרנס את מעשי־האמנות ממעני האמונה, באופן שנראו כאחדים בידו, והוא שהסתיר מפניו את התהום שבין שני היסודות, מה גם שאפפתו אוירה של הערצה תמימה, שבה נראתה האמונה כתוך והאמנות כקליפה לו והיו כמיקשה אחת, ואילו בימי בגרותו באה לו תהיה על עצמו, ושוב לא היה בידו להסתיר את התהום שבין שני היסודות, מה גם שאפפתו אוירה של הערצה ביקורתית, שבה נראתה האמנות כתוך

והאמונה כקליפה לה, ויותר משנתגלתה הסתירה מכוחה של הביקורת, נגלתה מכוחה של היצירה עצמה ומהלכה, על פי שורת־הגיונה הפנימית, והנסיגנות לחפות על הסתירה על דרך התקנה של ספרי אמונה, בין ספר אגדת החסידות, (תחילה מתוך שיתופו של מ. בובר ולימים בלעדיו) שלא הובא הגורנה, בין ספר "ימים נוראים", שמצא נתיב לו לבתי תפילה, בין ספר "ספר סופר וסיפור", וביחוד "אתם ראיתם", שבהם ביקש לבוא על סיפוקו זיווגו של תלמיד חכם כאדונים ושל סופר כשמשו, כשהתכלית המכוונת היא להעמיד ספרי אמונה, שכלי האמנות משמשים אותם, תחת או ליד ספרי אמנות ששיר־האמונה משמשם. והצד השווה שבהם, שהם מעידים על נצחוננו של חיבור וחיבור ועל כשלוננו של מחברם. אפס, בימי זיקנתו ביקש לעשות את החשבון שבין האמונה והאמנות והפרדוכסיה של אפשרות ליכודם, ומעמדו כשל מנפרד הרבסט, שרעייתו מעודדתו להחיות את האמונה על דרך פורקנה מחניטתה בפיתקאות, אך היא סוטה לאמנות, ולכך מעודדות אותו גם פוריה בטומאתה גם אוירורה בטהרתה. וזו נקודה, שמבקרי "שירה" התעלמו הימנה, שרובם ככולם גילגלו הרבה בשירה ומעט בליסבט ניי – כפי הפרופורציה שבספר – אך לא ראו וממילא לא הראו, כי יסוד הפריצות של האחת ויסוד הנזירות של האחרת, לגבי גורלו של הרבסט, היינו־הך, ואך הנרייטה, שדעת המבקרים לא ניתנה לה ביותר, היא יסוד החיים והאמונה, והוא דבר המתבהר עד־תומו, אם נמיר את הרבסט, במי שהסתתר בו ומאחוריו, ונסיר את לבושו־נכר ונשיב לו מהותו־מבית.

ובאחרונה, ולעת עתה דרך רמז בלבד על ענין נחשב – ב.קורצווייל הוא שהראה את הקשרים שבין "שירה" לבין "עד עולם" ונמשכו לו אחרים והוסיפו על כך, ואברהם באַנד הוא שהראה כמין מעשה עושק, שהמספר עשה ב"שירה", שנטל פרק, שהיה משולב בו תחילה, ועשאו, כדמות הסיפור "קשרי קשרים", ענין לגופו. דברים אלה וכאלה מחייבים עקיבה נוספת, כדי לגלות כל מה שכרוך ב"שירה", ואולי יתבהר, בבהירות מספקת, מה שמדמדם בי כערפלה של השערה: "שירה" היתה מחושבת כחלק במסכת, ככל המשוער: טרילוגיה, שסופה הרחבה והעמקה של מה שנרמז ב"עידו ועינם" ושל מה שנרמז ב"עד עולם". והתעודה הגדולה הזאת הצריכה רוחב יריעה כדי מלוא־פריסה ופיתוח של שני עולמות עליונים או תחתונים כאחת, אולם מתוך שהמספר לא ראה סיכוי וסבר להקמת בנין גדול כזה, וביחוד משום שלא הספיק לבנות אמצעיתו, שענינה רוב גלגולי בשר ונפש, נטל אחריתו של הספר ועשאו צמד־סיפורים, שאפשרותם לעמוד לעצמם באה מתוך שהמספר הרחיק אוירם ואוירתם מרוחה ומנוסחה של "שירה" וקירבם לרוחו ולנוסחו של ספר המעשים.

נמצא כי לפנינו פרגמנטאריות טראגית בהרבה, מכפי ששיערתה הביקורת שלפנינו. מי יודע, אם מה שזכה סיפור יוסף של גיתה שלא נשלם, בא תומס מאן והשלימו, ומה שזכה קטע מתי-מדבר של יל"ג, שלא נשלם, בא ביאליק והשלימו, יזכה גם, אם בדור קרוב או רחוק, הפרגמנט הכביר הזה, שיחסו למה שעשוי היה שיתרקם הוא כיחס של פרוסת המוציא לפת שלימה.

[י"ג ניסן תשל"ד]

זימון, אפיו וענינו

על "בחנותו של מר לובלין"

א.

עד שאפתח ואדבר בכבודו של ספר, הוא ספרו של ש"י עגנון "בחנותו של מר לובלין", שיצא זה מקרוב לאור, אומר דבר-מה לביתי, באופן שאעיר על שני חידושים שנתחדשו לי עתה: החידוש האחד – באפיו של הזימון; החידוש האחר – בענינו של הזימון.

ב.

אשר לאפיו של הזימון עתה – הדיבור על ש"י עגנון אינו לי בחזקת חידוש וחדשה, שהרביתי לכתוב בו, ודברי כדי פרסום ספר הגיעו ואסמך לו, בישע ימין עליון, את משנהו; ואף הרביתי לשיח בו – בשיעורים, בסמינרים, בהרצאות-פומבי, ולא אחת היו לי שותפים, אבל צותא כזאת, שאני חבר בה ולה הערב, בבימת-הספר שבבית-טשרניחובסקי, לא ידעתי, שהרי שותפי עתה הם מכלל הפמליה הקרובה ביותר לסופר – ישראל כהן הוא מגידולי עירו ועורך ספר הזכרון שלה, ולפי שנשם בחלל אוריה והכיר פנים שיירי מיודעיו של המספר, נוסף לו נופך להכרת הסופר ממחצבתו, וככל מידה מוטבעת אף מידה זו לא תדביקנה מידה נקנית: גרשום שוקן – בן פטרונו של הסופר, שלמה זלמן שוקן, שהשרה על ביתו רוח של הערצה לסופר והיא ירושה לבניו, ובכללם בנו, שהוא יורש פעלו בהוצאת הספרים; ואחרונה-אחרונה חביבה – אמונה ירון, בתו של הסופר, שהמשיכה מעשה אמה האצילה, מרת אסתר, להיות לו לסופר עזר והיא עתה מהדירת כתבי עזבונו.

והנה ידעתי, כי קירבה כזאת – בן עיר, בן פטרון, לא כל שכן בת ממש, – אין בה כדי להקל על שכמותי להיות סניף להם, אך כדי לעמוד, איך-שהוא, בתחרות קשה זו, הריני מבקש להסתייע בקירוב קירובה של אותה קירבה, והיא הנותנת, שאני מחזיר את עצמי תחילה לימי נעורי, שבהם עשיתי, בימי חג ומועד, בעירו של הסופר, ובבית הוריו של ישראל כהן עשיתי, ושוטטתי עמו ברחובותיה וסימטותיה ופרבריה, והוא היה לי לעינים; ואחר-כך אני מחזיר את עצמי לימי-שחרותי, שבהם עשיתי בגרמניה ונודמנתי, בכפר שבהררי הארץ, עם גוסטב שוקן, בכינוס הנוער הציוני-סוציאליסטי "יונג יידישער וואנדערבונד", שהוא היה חבר בו,

ולימים נזדמנתי עמו פה, תל אביב, כשנעניתי לבקשתו של הסופר ללמד קצת עברית את בן־פטרוננו, גרשום שוקן, ותהי ראשית הלימוד ואחריתה קריאת "בלבב ימים" (כפי שנדפסה אז בספר יובל השישים לביאליק) והסברתו. ולסוף אני מחזיר את עצמי לימי עמידתי, כששימשתי לפני הסופר, ובאתי יום־יום לביתו, ועשיתי בו רוב שעותיו, וביתו, נוה־שלום, שרעייתו השרתה עליו רוח של טהרה, וילדיו, חמדת ואמונה, השרו עליו רוח של תום, ולא פחות משסייעתי את אבי־הבית, נסתייעתי הימנו, שלמדתי דברים הרבה ממנו ועליו, וביותר שימי עבודה אלה, שאָרכו כארבעה חדשים, נמשכו להם פגישות מרובות ושיחות מרובות, שבהן ניסיתי לאזן את עצמי, באופן שהכרת־הטובה שלי כמקבל לא תגרור אחריה כפיות־טובה שלי כשאינו־נותן, ועיקר־האיזון הפיקוח על התחרות שבין אָזני לבין פי, והריני מתברך, כי ניסויי עלה בידי, וסימנך, שאם הסופר חש או דימה לחוש, כי אני מתרחק ממנו, אמר: ובריחתך לא תצלח, שאין אני מוותר עליך לא בזה ולא בבא.

אכן, הרבה דברתי למדתי ממנו ועליו, ואילו היה בי הכוח לספרם ולכם הכוח לשומעם, והוטרדנו כמה וכמה לילות בלשון ההתראה: רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית.

ג.

אשר לענינו של הזימון עתה – ברגיל אני מספיק לקרוא כל ספר מספרי ש"י עגנון, המיתוסף לנו, קודם שהמבקרים מספיקים לומר דבריהם, ובהגיעם אלי, כבר בא רישומו של הספר בי על בישולו, ואפילו על גמרו. מה שאין כן עתה: דרך מקרה – אם, אמנם, יש דבר שניתן להגדירו כך – איחרתי לקרוא את הספר שלפנינו עתה; אף שפרקיו, שנתפרסמו קודם, וביחוד הפרק, הנקרא "פרק אחרון", שנדפס בראש מאסף הסופרים, ששלמה טנאי ועבדכם היינו עורכיו, גירוני להקדים ולקרוא, הלכך קראתי את חמשת המאמרים על הספר, הלא הם מאמריהם של גרשום שוקן, מאיר חובב, הלל ברזל, יעקב רבי ויהודית צוויק, קודם לקריאתי את הספר גופו, ומהיות דבריהם קולות ראשונים, נלוותה לי בת־קולם בשעת הקריאה, אם לצד ההסכמה לה, אם לצד חילופה, ואל תתפלאו, אם תחושו לפעמים כעין הדי הקווינטט ההוא, גם אם אסתפק עתה בבחינתם של קצת צלילים, וסוף הסיכום לבוא.

ד.

ואפתח בהגדרת "בחנותו של מר לובלין" כסיפור כפול־קרקעית (הלל ברזל) ואעיר, כי אף שאותה הגדרה היא מטבע שטבעתי, וכדרך הטבע

הוצרכתי לשמוח על השימוש בו, איני רואה עתה בית-אחיזה לו. כדי לפרש את דברי, תרשוני לספר באזניכם, איך הגעתי לכלל הגדרה זו – זקנתי, אם אבי, מרת רוניה, סיפרה לי כמה וכמה סיפורים על עירנו, בימי היותה עיר חפשית, שכל סחורה שהובאה אליה מעבר לגבול הסמוך היתה פטורה ממכס אבל כשהועברה לפרברה, היתה חייבת במכס מועט, וכדי להרוויח גם את המכס המועט, היו מבריחים את הסחורה, ואף יד סבתי באמצע, שהיתה נוסעת בכרכרה כפולת-קרקעית, כשהקרקעית הגלויה היא מישען רגליה, והקרקעית הסמויה הוא מחבוא הסחורה, והשוטרים, שהנוסעת נחשבה להם כאדונית טיילנית, לא העזו לחשוך בה ולהחשידה.

והנה ודאי יש בהם בסיפורי ש"י עגנון, שההגדרה הזאת הולמתם, אלא שיש בהם שני סוגים שונים – סוג סיפורים, שהמחבר מגלה כפילות-קרקעיתם, וניסיתי בעוני להביא דוגמאות לכך. אבל חובה לזכור, כי המספר, בין במודע בין שלא במודע, לא נתחייב לעשות כן לכל סיפוריו ואפילו לא לרוב סיפוריו, והמבקר אינו מחויב לעשות להם כן, לא לרצונם ולא לכרחם. והדברים אמורים אף בספר שלפנינו – הסיפור שלפנינו מתמצה כגילוי, משמע, כי מתחת לסיפור הגלוי אין סיפור נסתר, המקביל לו, באופן שאין בידי לנהוג בו, כדרך שניסיתי לנהוג בסיפור "שבועת אמונים", שדימיתי למצוא מתחת לסיפור הגלוי ולשונו לשון מעשים ונפשות והתקומת שביניהם, סיפור סמוי ולשונו, לשון סמלים, כשכל לשון ולשון עמידה לה משלה ברשותה שלה, הסיפור הגלוי ברשותה של האמנות והסיפור הסמוי ברשותה של האמונה, ואין מלכות אחת מקפחת את חברתה, והן חיות אחת אחת, כחוקתה. מה שאין כן סיפור "בחנותו של מר לובלין" – אין בו שתי רשויות, אחת גלויה, והיא של האמנות, ואחת סמויה, והיא של האמונה, והניסויים שנעשו להוכיח כפילות-הקרקעית הם מדרש, ולא מדרש הנדרש מתוך הסיפור אלא מדרש הנדרש לתוכו.

שלא להקל על עצמי אמירתי זו, ניסיתי להבין את הניסויים ההם, ופירשתי לי את הדבר, כדרך שפירשו המנסה, שאפשרותו של סיפור אחר נתפרשה לו כמציאותו. ואמנם, אפשרות זאת קיימת ועומדת, והמספר מעמיד וחוזר ומעמיד עליה, דהיינו שאותו יום ששי, שהיא המסגרת הכוללת של הסיפור כולו, עשוי היה שיהיה שונה ואחר מכפי שהיה, וההקבלה של מה שהיה לכרחו של האני-המספר ומה שעשוי היה שיהיה כרצונו, מניחה פתח מדידה לפי סולם-ערכים, שאינו פטור מאמירה של תוכחת-מוסר, ביחוד אם מתלכדים לו למבקר האני-המספר והמספר עצמו, (ראה בזה מאמרה של שרה כץ). אמנם, הניגוד בין מציאות של סיפור, כפי שגזרתה הישיבה בחנות ואפשרות של סיפור, כפי שהיתה גזרתו השהיה מחוצה לו, היה בו

כדי סיפור כפול, אבל במה דברים אמורים, לו היה כאן מה שאין כאן –
דהיינו פרופורציה נאותה של טיפול בסיפור המצוי ובסיפור הרצוי, אך גם
בהיות פרופורציה, היו אלה שני סיפורים גלויים, ולא היה מקום להטריח את
ענין כפילות־הקרקעית, על מונחו ומושגו.

ה.

ודאי אין אנו פטורים מבדיקת האפשרות, כפי שהמספר מעמיד וחוזר
ומעמיד עליה – יום מיוחס בשבוע, הוא ערב שבת, שהאני־המספר מבקש
לקיימו כמנהגם של ישראל, והוא חל ביום מיוחס בשנה, הוא יום זכרון
הרמב"ם, שהמספר מבקש לקיימו יתר על מנהגם של ישראל, שהוא מיוחד
לזכרו באופן, שהוא מחלקו חלוקת זמן משולשת, כולם קודש לעיון בספריו
של הנשר הגדול, שלישי שלישי וסוג ספריו, והנה הוא מנוע לנהוג כמשפטו
גם ביום המיוחס בשבוע גם ביום המיוחס בשנה, שנתלכדו כאחד – ויפה
הטירחה לקבוע את השנה, שבה חלה התלכדות זו (מאיר חובב), והנה מעגל
חפצו של המספר, שהיא לו חובת־קבע, נחתך במעגל כורחו, שהיא לו
חובת־עראי, הלא היא חובתו להיענות לבן־עירו ומיטיבו ולשמור את חנותו,
שבה נגזרה עליו בדידות, שהיה אולי נמלט מפניה, אילו ידע את הרמב"ם
בעל־פיו, אך באין ספריו לפניו, הוא נמלט להרהוריו, המעלים לפניו דברים
הרבה, אך עיקרם מתנוודד בין שתי ערים, האחת קרובה, עיר מגוריו,
לייפציג, והאחת רחוקה, עיר הולדתו, בוטשאטש והרהוריו ניתנים על דרך
סיפורו של היודע לספר, באופן שהוא מחיה עיר ועיר ונפשותיה
ומאורעותיה כהיותם, כפי שהניחה בידו יכולתו האמנותית בשיאה.

שירבבתי דיבור: אילו ידע את הרמב"ם בעל־פיו, ולא דרך קלות ראש
שירבבתי, כביכול ביקשתי להלעיג על המספר שנטע את הרמב"ם כראש
מורי הלשון שלו עצמו בלב המיתוס שלו עצמו, כפי ששמענו בנאוומו
בשטוקהולם, הוא, כמובן, דבר אגדה ומורי־לשונו הם קרובים ביותר,
וראשיהם מבני־דורו, ואילולא הם דרגת לשונו כדרגתה בסיפורי
ב"המצפה". דרך כובד ראש שירבבתי, שיחוסו לרמב"ם ירושה היא לו
מאביו, ר' שלום מרדכי, שלא היה רחוק מידיעת הרמב"ם בעל־פה, ונשתבח
על כך בפי בני־עירו, ובנו בכורו בכללם, המזכיר ענין זה בכמה דוכתי,
ואזכיר גם אני מעשה שהיה – פעם אחת, בליל שבת, ביקשני ש"י עגנון
שאביא אותו לבית תפילתו של הרבי מהוסיאטין, שהיה קבוע מול בית
ביאליק, באנו וראיתיו מתעגם, ושיערתני, כי הוא משווה בלבו את הביקור
בימי ילדותו, שאביו הביאו לפני הרבי, והוא החליקו על לחיו, ואמר: א כשר
פנימל (פנים כשרות) לבין ביקורו עתה, בבית התפילה הצנוע והעני, אבל
הצהיל לשמע נוסח תפילתו של החזן, ר' קלמן שואל, שהיה חתן עירו,

ובסיום התפילה, לאחר השיחה עם הרבי, שהוא ענין לגופו, באה שיחה עם החזן, שאמר לו: איך געזענען אייער טאטן עליו השלום; איי ווי האט ער געהייסן... אוי דער קאפ דער קאפ, מען האט אים אויפגירופן צו לוי; ווען איך בין געקומען אן איידעם קיין בעטשוטש, האט מען מיר געזאגט, אז אויב איך וויל לערנען און פארשטיין א הארב שטיקל רמב"ם, זאל איך גיין צו... און, ווי האט ער געהייסן אייער טאטע עליו השלום... וויל ער קען דעם רמב"ם אויף אויסנווייניק. כלומר: אני זוכר את אביך עליו השלום; הה, מה היה שמו; אוי הראש, הראש; היו קוראים לו ללוי, כן, אני זוכר את אביך עליו השלום; כשבאתי חתן לבוטשאטש, אמרו לי, כי אם רצוני ללמוד ולהבין פרק חמור ברמב"ם עלי לילך אל אוי אביך מה היה שמו עליו השלום, כי הוא יודע את הרמב"ם בעל-פה. עגנון היה נרגש הרבה, וכנגד דברנותו העליזה בשיחתו עם הרבי הישיש, בלטה שתקנותו, אחרי דברי החזן, והסתפק במה שהלחיש לו שם אביו, וכשיצאנו לרחובה של עיר, נפתח פיו והפליג הרבה בשבח אביו ובקיאותו ברמב"ם – שזכר אותו גם בענין גם בלשון – ועתה חזר על אמירה שהיתה מורגלת בפיו גם לענין הבקיאות בגמרא, ברש"י ובשולחן ערוך: אפשר מיינסטוי אז נאר מיטן ענין, זאג איך דיר; מיטן לשון; און אפשר מיינסטוי, אז נאר מיטן לשון, זאג איך דיר: מיטן ענין. לאמור: ושמא אתה סבור כי בענין בלבד הריני אומר לך: בלשון, ושמא אתה סבור, כי בלשון בלבד, הריני אומר לך: בענין.

1.

אודה: כל עוד מי שידיו רב לו בקפלי ארכיונו של ש"י עגנון (רפאל ווייזר) לא המציאנו סימוך של ממש, אין בידנו להכריע, אם אמנם ענין יום זכרון הרמב"ם, שנתקפח לו לאני-המספר, בשל ישיבתו כשומר-חנם בחנותו של מר לובלין, היא לו למספר עובדה ביוגרפית, אך הדבר הוא באפשר. וזכרון הקיפוח וכליו המקפחים, הלא הם הרהוריו, שהם מצע ספרו ורקעו, שאינם מניחים מקום לרמב"ם וספריו, הם אולי גרעינו האותנטי של הספר, והילכך אפשר, כמובן, שנשאל מה היה מתרחש, אילולא חיתוך-המעגלים, כלומר אילו נהג אותו יום כמשפטו ומרכזו היה זכרון הרמב"ם, וכולו קודש לו, ואפשר שנשיב, כי היום היה מתמזה כדינו בערב שבת וכמשפטו ביום זכרון הרמב"ם, ששכר-מצוה מצוה, ואפשר ששכרה היה בפרסומה של מצוה, כדרך שמספר עשוי לפרסמה, והוא סיפור על הרמב"ם, הבנוי על דרך אפיזאציה של העיון בו, וכבר סיפרתי, ששמעתי מפי עגנון, על שפיר-סיפור כזה, שנתרקם בלבו, ופתיחתו תיאור מבוכתם של אחינו בני תימן שכשהגיעתם שמועת פטירתו של הרמב"ם, לא ידעו מה מנהג ינהגו, עד קום רבם וקרא בקול: ויהי אחרי מות משה עבד השם וגו' משה עבדי מת וגו',

וגעו כל העם בבכיה. אבל תשובה זאת וכזאת מתעלמת מבעיית-היסוד של המספר בכמה וכמה מסיפוריו הכלולים בספר המעשים, שתלו בהם רישומו של קאפקה, אבל מה נעשה וכבר מצאנו אותותיהם וסימניהם בסיפור נעורים, שנכתב ונדפס עוד בשם ש"י טשאטשקיס, קודם שיצא אפילו אפסקצה-טבעו של קאפקה בעולם; הלא הוא הסיפור "דער טויטן-טאנץ", כלומר: מחול המתים, שכבר רמוזים בו רוב שרטוטי סיפורי המבוכה: האני-המספר יוצא לשם תכלית אחת ובדרכו מקפצת כנגדו תכלית אחרת ופעמים תכליות הרבה, אם רדופות אם מתחלפות, ואין בידו להכריע, ויותר משהוא הולך הוא נהלך.

מה שראינו בסיפורים אלה, אנו רואים גם בספר שלפנינו, שתכליתה של ההליכה וחילופה וכל העשייה וחילופה באותו יום קבועה ועומדת, בחינת ערב שבת היום ויום זכרון היום, ולהם נדרשים כל המעיינים. באה תכלית אחרת, המתפצלת לכמה תכליות, ומקפחתה, ולא עוד אלא היא מקפחתה עד-תומה, באופן שאינה משיירת לה לתכלית הקבועה ועומדת אלא סירוגי אנחה, כאנחתו של אותו קיסר שהיה רשע בעיני ישראל וצדיק בעיני סופרי עמו: יום אחד איבדתי, ולעניננו עתה נאמר: נפסד יום לאמונה ונשכר יום לאמנות.

ז.

השאלה, אם אמנם נפסד היום לאמונה, והפסדו גמור, היא שאלה. והתשובה לה תלויה בכך, אם נכוון את עצמנו לצדדים העשויים לחזק את גודל ההפסד או לצדדים העשויים לרפותו. כיוון ראשון, משמע שאין אנו מצמצמים את ההפסד על אותו יום וכפל-יחוסו, שחלף כדרך שחלף בלשכתו של מר לובלין, אלא מרחיבים אותו על כל ימי הישיבה בלייפציג, שתכליתה היה תלמוד תורה לשמה, ובאו תחתיה תכליות אחרות, שהכל יש בהן, תלמוד תורה לשמה אין בהן. כיוון אחרון, משמע שאין אנו נותנים דעתנו על מה שלא ניתן בספר, אלא על מה שניתן בו – ואף כאן אומר שני דברים, שלא כדברי ההערכה, שנשמעו לעת-עתה. ראשית, מה שניתן, אך בחלקו, אם כי, כנראה, בחלקו המכריע, ניתן, דהיינו שההנחה כי הספר הוא שלם ומושלם, טעונה בדיקה, וביחוד הכתוב מדבר על סופו של הספר. אחרית, דיוקן הערים, כפי שניתן, אינו מניח פתח לאמירה, כי ניתן עולמה המלא של העיר האחת, הקרובה במקום ורחוקה בנפש, כשם שאינו מניח פתח לאמירה, כי ניתן עולמה המלא של העיר האחרת, הרחוקה במקום וקרובה בנפש.

אפרש את דברי – מבין מיני הדמויות, המצוירים, על אפיים ודרכם וגורלם, מהם בהרחבה מהם בצמצום, בולטות דמויותיהם של שני בני-עירו,

האחת, שגילויה בהקיץ – הוא מר אהרן המכונה ארנו לובלין; האחת, שגילויה בחלום – מר יעקב שטרן, והם כצמד ניגודים מבחינת הזיקה לעירם בוטשאטש. הראשון אינו אוהבה, משום שאינו יכול לאהוב את חייו בה וזכרונם. ולא זו בלבד שאינו מתעורר לחזור ולראותה, אלא כשמזדמן לו המספר והוא עשוי לשאול מה על עירו אינו שואל; האחרון, אוהבה ומלוא-עולמה בקרבו ומרוב דיבוקו בה אינו מניח אותה אפילו לשעה אחת; אלא שהראשון, שבהקיץ, נתמצה ענינו בסיפור ואילו האחרון, שבחלום, לא נתמצה ענינו בסיפור, ונזכרות כמה פרשיות, ולפנינו בדוחק פרשה אחת: ללמדך כי לענין שארי הפרשיות, המספר לא הספיק להעלותן.

ח.

והדיספרופורטיביות הזאת הוא ענין נכבד דוקא למי שסובר כמותי, כי כפלי-הזיקה של המספר לעיר-הורתו וגידולו נתפלג לו למספר לשתי דמויות אלו, אבל באמת אינן אלא דמות אחת, והיא של המספר עצמו, על דו-הערכיות של יחסו לעירו, שחובה להביאה במנין, שכן בביוגרפיה הממשית, יצא את עירו כצאת מר לובלין, כמי שלא היה רוצה לחזור, ואם לדקדק, הרי עגנון ביקורו אחד וביקורו אחר בעירו קצרים היו, מכדי לכנותם חזרה לעירו, ואילו בביוגרפיה החזיונית שלו, נשאר בעירו כהישאר יעקב שטרן על דרך שנתן לבו ודעתו על כל שזכר בה ועליה, על כל מה ששמע בה ועליה, על כל שהוזכר בה ועליה, וכדין רשאי היה להתפאר, כי לא נשתייר ציון גדול או קטן על עירו בגווילים, בספרים, ובקונטרסים, שלא לקטו וספגו. אין הוא בן יחיד שקומם את עירו בשלימותה בהיותו רחוק ממנה, אך הוא מיוחד בשיעור-ההתענינות ושלימות-הלימוד, ודיה השוואה קטנה בין כל שכתב בחקר-עירו בימי נעוריו, כדי להעמידנו על כך.

לענין מר לובלין שבקרבו – דיה אמירתו, ששמעתיה מפיו: ודע, כי כל שאירע לו לגרשום ב"הנידח" אירע לי, אך שום דבר לו אירע כפי שאירע, חוץ לענין הפרידה מעירנו, שכמותו כמותי הפכתי את כיסי וזרקתי את כל הפירורים לתוך גלי הסטריפא, גזירה שמא אדם חייב, בשל פירור, לחזור לעירו. כשאמרתי לו, שלא מצאתי זאת ב"הנידח", אמר: אם כן, אף לא זה. ולענין יעקב שטרן שבקרבו – לכאורה דיו מעשה שהיה, שנשאל, מהיכן לו ידיעה מופלגת כל-כך באנשי עירו, והרי היה נער בעזבו אותה, השיב: וכמה יהודים היו בבוטשאטש, נאמר: אחד עשר אלפים, והנה שנים עשר אלפים מהם הכרתי. סיפור זה ראוי להשלימו במעשה שהיה גם הוא שבא לאזכרת בני עירו, ואמרו לו, מן הנאספים, כי הם הכירו פנים את האנשים שתיאר, את ראובן, ואת שמעון ואת לוי וכו', ובאמת כפי שהעלם בקולמוסו, כך היו. אמר: תימה, תימה, כל אלה אנכי יצרתים ואנכי בראתים, ואנכי עשיתים,

והם מכירים אותם מכבר, והיא ראייה נוספת, כי ישראל הם גם נביאים גם בני נביאים.

ולענין העיר לייפציג, כל שכן אשכנז כולה – איני יודע, אם ראה בה הכל, אולם אף שידעתי, כי ניתן לחבר את כל הקטעים, הרפרופים, מיני החטף ומיני האגב, שהסיכום יראה בחינת הכל, אומר, כי הראה, אמנם, מה שהיה לו עיקר, אך לא הכל – בתחומם של הגויים אין אנו רואים ראייה מוחשית, מקפת אלא חלקם המסוים, ועיקרם אלה ארבעת האומנים, שלא זו בלבד שאינם במסגרת הסיפור וזמנו, אלא אף לא היו, לא הם ולא אבות-אבותיהם, לא מאשיותיו של עם-גרמניה ולא מיסודותיה של ארץ-גרמניה – יפה הגדרת Käuze (שהוא כינוי לסוג ינשופים ולסוג בני אדם מוזרים), אך שימושו לגבם (גרשום שוקן) אינו ממצה את הטיפולוגיה שלהם – שארבעתם צאצאים ליריביהם של עם-גרמניה וארצו, יריבים מבית, יריב וסוגו ודרכו בהיסטוריה שלהם, בין ארוכה בין קצרה, ולא אאריך עתה בזה, ולכשירחיב – ארחיב.

ולענין היהודים שבלייפציג, כתשקיפה של יהדות גרמניה. ודאי שהמספר ראה את הכל, אך גם פה לא הראה את הכל, בין מחמת גבול יכולת הראיה, בין מחמת גבול חפץ הראויה, וכבר ניסיתי לעמוד על גבול-כפל זה בבואי לבאר את הסיפור "ולא נכשל", לפי דגשיו ולפי העלמיו, ואף שלא פסח בספר שלפנינו כדרך שפסח בסיפור הנזכר, והתמונה מקפת יותר, גבול-הכפל קיים, כמדומה, ועומד גם עתה, ואף הוא ענין הטעון הרחבה ופירוט לגופו.

ט.

והערה למדרש-השמות, שהמספר מניח לו פתח, גם בספרו זה, אלא שכרוכה בו אזהרה היפה לכל אותו ענין, והיא אזהרה מפני דרכם של מבקרים, שלא יעשו פתחה של מחט כפתחו של אולם. ואכן, הנטיה המוגזמה לדרושים אלה וכאלה עלולה להטעות הרבה (אהרן הכהן, יעקב אבינו וכדומה), אך גם מה שאינו דרוש ומתקבל על הדעת צריך בדיקה. כי הנה למשל, הניסוי לבאר שם לובלין, כקישור בין הקהילה הגדולה והמפורסמה בפולין, לבין הורתו וגידולו של המספר, בוטשאטש, הוא רעיון נאה (יעקב רבי), אבל המספר מושיט לנו בקנה רעיון משלים, נאה הימנו. וקודם שאדבר, אזכיר מעשה שהיה: בשנת 1928 יצא ספרו של פרוידנטאל על היהודים מבקרי הירידים בלייפציג, וברצנזיה עליו, שנדפסה ב"דבר", ציינתי פרט, שהוא לכאורה פיקאנטי, אך יש בו בנותן-ציוור לנדודי ישראל – דהיינו: ראובן, ששם משפחתו נקרא על שם עיר פלונית יושב בעיר אלמונית, ושמעון, ששם משפחתו נקרא על שם עיר אלמונית יושב בעיר

פלונית. העירותי את עגנון על כך, אמר: אם לפיקאנטיות ראוי היה לטפל במערכת זיווגים, כדרך ששיר-העם נוהג במערכת זיווגים: א'באלי האט גענומען (נשא לאשה) א'יידלן: ב'רוכל-האט גענומען ב'רכה/לען וכיוצא באלה. ואמנם על פי הדרך הזאת בנה עגנון את שירת האותיות שב'הכנסת כלה". ולפי הקו הזה לובלין יושב בלייפציג. אלא שהמספר מגלה לנו יחוסו של מר לובלין – בספרו לנו, כי הוא מצאצאיו של ר' נטע נצח בעירו, יאילו ר' נטע נצח היה מצאצאיו של ר' ישראל נצח, שעליו אומר המספר: "הירהרתי אני בלבי, לפני מאתיים שנה ויותר בא חכם גדול מחכמי פולין לברלין ולמד ולימד תורה וחכמה וחיבר ספרים גדולים וטובים ואחד מהם נצח ישראל שמו ועליו נקרא שמו של המחבר רבי ישראל נצח. בסוף ימיו חזר לפולין ונפטר שם ואני הייתי על קברו" (עמ' 150). והיכן עמד, בעיר מולדתי, בראד, עמד, שבה קבור, בשורה הראשונה שבבית-הקברות הישן, אותו גדול, שנקרא על שם עירו ר' ישראל זמושץ ועל שם ספרו ר' ישראל נצח, שהיה מורו של ר' משה מנדלסון ומיודעו של לסינג, ויתר על ספרו הנזכר חיבר ספרים אחרים, מהם שנדפסו כגון אוצר נחמד והוא פירוש להכוזרי, וכן פירוש למאמר רוח חן ומקאמה נזד הדמע, מהם שלא נדפסו כגון תכונת השמים. ורש"י פין פירסם נוסח מצבתו ובידי דיוק נוסחה. והנה בא עגנון והחליף שם העיר זמושץ בשם העיר לובלין, שהן שתי קהילות באותו משולש גיאוגרפי והשידוך: לובלין – לייפציג חבוי מאחוריו שידוך, לפי מערכת הזיווגים של שירת האותיות גם היא: בראד – בוטשאטש, שצאצאי ר' ישראל נצח נדדו מעיר זו לעיר זו. (וחובבי גימטריות יתנו דעתם על כך כי חשבון נצח וחשבון לובליני עולים אחד אחד 148).

וכן לענין יעקב שטרן – נקל להתרמוז על דרך כוכב מיעקב, אבל השם שטרן כשם שהוא טעון זיקה נרחבה יותר, כך הוא טעון זיקה מצומצמה יותר ולבוטשאטש דוקא, שכך שם משפחה נכבדה בה, והיא שהעמידה את ראשי-אזרחיה, בעריש המכונה ברנהארד שטרן, והמספר קוראו, ב"בנערינו ובזקנינו", זיינוול המכונה סבסטיאן מונטאג, ומי שרוצה להפליג במשחק, יפרנס את השינוי של החניכה על פי שכנות שבין יום הירח ובין צבא השמים, אבל לא יפרנס שם סבסטיאן, ואף אני לא פירנסתיו תחילה, עד שקראתי זכרונותיו של הוראצי ספרין (והוא נקרא על שם סבסכו הרבי ר' הרשלי מז'דצ'וב), ובהם פרק על עיר מולדתו, מונסטרישץ, שהיא מוחזקת כפרברה של בוטשאטש, והמספר קורא לה, בסיפור הנזכר, כינוי של חיבה מסופקת, פיטשריטש, שפירושה מין פטריה-של-תוהו – והנה אנו שומעים כי אביו של בעל הזכרונות, שהיה שם ראש הקהילה ועורך מדור הפינאנסים ב"נייאה פרייאָה פראָסה", היה סבסטיאן שמו. אך נחזור לבעריש המכונה ברנהארד שטרן, שהיה לא בלבד ראש אזרחי בוטשאטש, אלא אף חבר

הפרלמנט בוינא, שהמספר, עם כל יריבותו לו, כראש מתנגדי הציונים, היה שרוי עמו ברוב ידידות, ובשל הידידות הזאת הסתכסך עם חברת "ציון" והוסר מלהיות מזכירה. אך בשלה שמע גם הרבה מסורות העיר, אישיה והליכותיה.

י.

ובאחרונה על פרק בסיפור, הנראה סתום, הוא הפרק על חלום קארל הגדול, ונעשו בזה כמה ניסויי ביאור הראויים לתשומת-דעת. אלא שהביאורים האלה יצאו מלפני הנחלם – קארל הגדול ושלוחיו, ולא מלפני החולם – האני-המספר, כי אם לצאת מלפניו, דין לזכור, כי ניצנצה בו השאלה, כדרך ששאל בסיפורים אחרים: ומה הייתי, לפי תכונתי ואף אומנותי עתה, בתקופה אחרת, קדומה יותר, ואפילו קמאית. והרי אומנותו בלייפציג היה במה שהיה משמש את חכמי הגויים בכוחו בלשון עברי, וכך הוא מסייע פה לדוקטור נאדלשטיכר, שכל גדולתו בגודל מגבעתו, לרשום ספריו העבריים של כספר מריוס הזקן ולברר עניניהם ומחבריהם, והנה בחלום הוא רואה את עצמו נטוע בתקופה קדומה יותר, בימיו של קארולוס, ואף בהם הוא משרתו כבאותה אומנות, – איש-ביניים בין מערב ומזרח, בכוח לשונו, לשון עברי.

ואסיים בענין עיר-מושבו של המספר בסיפורו, היא לייפציג, היא ליפסיא, היא לאפסק, ואזכיר מה ששמעתי מפי ש"י עגנון, כי פטרונו, ר' שלמה זלמן שוקן, ביקש לקבוע פרס גדול למי שיחבר מונוגרפיה על הסוחרים יציאי בראד, שבנו שלוש קהילות: אודיסה, לייפציג, מאנצ'סטר. ונזכרתי בכך לרגל קריאתי ב"חנותו של מר לובלין" וגם לרגל עיסוקי עתה בקורות עיר מולדתי, בראד, ששאלה זו עולה וחוזרת ועולה לפני, ולא אטריחכם בזה, אך תרשוני לסיים בדבר חידוד – כבר הביאו מלקטי-פתגמים, כי בני בראד, כשהיה מזדמן להם אורח, הראו לו יומם חמדות-עירם למטה ולילה חמדת-שמיהם למעלה, לאמור: וואס זאגט איר עפעס צו אונדזער בראדער לבנהלע, כלומר: ומה תאמרו ללבנה הברודאית שלנו, ולא עוד אלא כשבנו מרכזם באודיסה נהגו גם שם לומר: וואס זאגט איר נישט צו אונדזער אדעסער לבנה, כלומר: ומה תאמרו ללבנה האודיסיאית שלנו. וכן כשבנו את מרכזם בלייפציג נהגו לומר: וואס זאגט איר נישט צו אונדזער לייפציקער לבנה, כלומר: ומה תאמרו ללבנה הליפסאית שלנו, והמספר מזכיר, כי כך, בערך, היה הנוסח בעירו, והעימות שבין האמירה בבוטשאטש והראייה בליפסיא, בפתח הסיפור, הוא משעשע ביותר, ויעוין שם.

[י"ד ניסן תשל"ה]

אזרח-הבירה

מאמר א': עדות בישראל

— — כאשר עלה על דעת כל מועצת העיריה בישיבה ביום י' בטבת תשכ"ב ומגילת כתר זו היא לעדה, כי ראשי העיר הנבחרים שמחים בכל לבם לכבדך בכבודה של ירושלים על כל אוצרות-היקר אשר הענקת במלאכת-מחשבתך, אלה ספריך הנפלאים מעשה אצבעותיך, ושבם עלית למעלת הסיפור וסגולתו, כאשר לא ידעתה ספרותנו בלתי אם בפסגות-גדולתה, והעלית, בלשון מחוטבה להפליא ובסממנים משופעים לרוב ומעודנים עד-דק, עולמות רבים של עלילה ונפש, חֲנִיָּה ומראה, ממש ואגדה, קודש וחול, קרוב ורחוק, כשאתה מנגין כלים מכלים שונים ציור ושית, חומרה ושחוק, תיאור וריגשה; ומפעיל מידות שונות — רחבות וצמצום, פירוש ורמיזה, נובילה ורומן; ויונק ומיניק מתחומים שונים — קדמות וחידוש, היסטוריה ופולקלור; ובהיותך בן בית גמור בכל ספרותנו לדורותיה, תלמיד חכם מופלג ואמן מושלם בקנה אחד, נעשית כאדוני הבית, יורש ירשתו ומעשירה רוב עושר, חדש ורענן, בכוחך כי רב. כל אלה עמדו לך כי קוממת לפנינו את דמות עצמנו על מוצאה ומובאה וחשפת לפנינו את נפשנו על שרשיה ופיתוליה שבמחובר ושבמתולש, וכאשר הולכתנו במסעות "הכנסת כלה" לראות את דמות עצמנו כדמות אבותינו במעבה הדורות, שבם עמד בית ישראל בגולה על תלו, וכאשר הולכתנו בעקבי "אורח נטה ללון" לראות את עצמנו כדמותנו בבית ישראל בגולה הנמוטה והולכת וחרדה לכליונה, כן הולכתנו בשבילי "תמול שלשום" לבית ישראל בישראל לראות את עצמנו, נלבטים בהפכי עצמנו בפרוזדורה של תקומתנו. והרי שלושת הסיפורים האלה, שרוחב יריעתם מקפל תקופות שלימות, הם חלק נכבד, אולם אך חלק מפעלך, ולפניהם וביניהם ואחריהם זיכית אותנו בעתרת סיפורים, הכנוסים בשמונת כרכיך, ועליהם נוספים שני ספרי האסופות שלך "ימים נוראים" ו"אתם ראיתם", וסיפוריך ריבוי ענינם ופי בנינם על תכונתם, תכונת המועט המחזיק את המרובה, משמשים את כל פתחי הבינה והראייה של עצמנו במערכה התולדיית ובמערכה ההויית, במציאות של ממש ובמציאות של דמיון, בעלילות שבמלוכד ובחלום שבמבודד, עד היות מפעלך בסיפור כחשבון-הנפש הגדול והממצה של עצמנו ועל עצמנו, כדרך שמעלה אותו האמנות במיטב כוח עיצובה, היא האמנות אשר ניתנה לך מתנת מרומים ואתה נצרתה כל ימך. לטייבה

ולשבבה עד כי היתה, כהיותה לפנינו, בתכלית השלימות. ודבריו אלה עשית בחכמתך בחלל אוירה המחכים של ירושלים, אשר בה משכנך מאז, רוב סיפוריך נכתבו בה, כשם שכל סיפוריך נכתבו מרוחה, שהיתה גם הרוח המחיה של קהילת ישראל בגולה, כקהילת עיר מולדתך. ואף זאת: ירושלים על שכינתה והויתה היא ענין גדול בסיפורך, שסיפרת וחזרת וסיפרת אותה ועליה בכמה פנים, והצד השווה כי ירושלים של מעלה וירושלים של מטה אחת היא להם, ואשרינו שזכינו לראותה מתנערת מעפרה כן נזכה לראות בטובה ואתה, משוררה, תנוב בה בשיבה טובה ופריך לא ימיש וישראל יתפאר בך, כן יהי רצון.

[י"ח אייר תשי"ט]

מאמר ב: בכבוד של ירושלים

א.

ציבור הסופרים, המלוכד באגודתו, אגודת־הסופרים עשאני שליח לברככם, יקירי־ירושלים, בסדר מתן אזרחות־הכבוד של עיר־מחמדנו לארי שבחבורה, ר' שמואל יוסף עגנון, ונטלתי עלי שליחות זאת מתוך הרגשה של זכות שזכיתי בה ומתוך ידיעה של חובה שאני חב בה, היא חובתו של שליח־ציבור, שיהא מתוקן לשליחותו ולא ייכשל בלשונו ולא יינקש בשינונו; ושמחתי כי עלי לקיים שליחות־ציבור ביום של שמחת ציבור, הוא היום המובחר בימי־הספירה, שבו בטלים מנהגי־אבילות ובא חילופם, שחוק של קטנים ושמחה של צעירים ונחת של זקנים. ואמרתי: יפה עשו אבות־עירנו, שביררו יום זה, ל"ג בעומר, לסדר זה, וכבר שמענו מפי כבוד ראש העיר, כי אותו טעם של עיקר נוספו לו כמה טעמים של לואי, אלה קו־הזימון שבין היום הזה ובין תחנות נחשבות במסילת־חיינו של חתן־הכבוד – ביום הזה נתפרסם בכור פרסומיו ברבים, הוא שיר שהוא מענינו של היום הזה, "גיבור קטן", שנדפס ב"המצפה"; ביום הזה דרכה רגלו ראשונה על אדמת־ארצנו, אשר עלה אליה בקדמת־נעוריו; ביום הזה היה יום חתונתו, ושמחת־ליבו. הילכך התקנתי עצמי לאותה שליחות כדרך המתקין עצמו לחג, והקדמתי לו את ערבו, וראיתי בו ירושלים הרים סביב לה ועל כל הר והר משואה דולקת ותינוקות דבית־רבן מסכים אותה וממלאים חלל־האוויר קולות של רינה וגיל; ולמחרת, דהיינו: היום, נילוו להם צורבי דרבנן, הקרויים סטודנטים, שקבעו השנה ביום זה את חגם, שבו הם מוליכים לפניהם נושא־אדם, שאם היינו בדור של חובבי־גמרא היה לו סיכוי להידמות למורו של פנחס בן יאיר, אולם לפי שאנו בדור של חובבי־מקרא בלבד, עליו להסתפק בסיכוי להידמות לאתונו של בלעם.

ועוד זאת, כשם שנקבע בו, ביום זה, חגם הישן של תינוקות דבית־רבן וחגם המחודש של צורבי דרבנן, כך נקבע בו גם חגו של כל־יתלמודם, הספר, שכן בכמה וכמה ערי ישראל נקבעו היום דוכנים של שבוע הספר. ויתר על כל אלה נפרסה מסכת שמחות פשוטה כמשמעה, ונלמדה היום בישוב־ארצנו, שבירכו על מאות זיווגים שיעלו יפה וסיימו את שבע הברכות: מהרה יישמע בהרי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה

נגינתם; ואשרינו שאנו יכולים היום להמיר לשון עתיד: יישמע בלשון הווה: נשמע, והרי שמחת חתן וכלה ניתנת גם ענין לשמחתנו עתה – כי מי חתן כסופר ומי כלה כמגילת־ספרו ומה זיווג יפה כזיווגם.

ב.

מתוך התפעמות זאת הלכתי הבוקר לבית הספר לתקן שערותי, ומשמצאתי בו הרבה כמותי, שבאו להסתייע בהיתרו של יום, המתנתי וקראתי בעתונים המזומנים להם לממתינים וראיתי שהם מספרים על השמחה שהיתה אמש, ועיקרה ההילולא במירוץ, כשם שהם מספרים על שמחות שתהיינה היום ובכללן שמחתנו זו, ואין צורך לומר, כי נתכפלה בי גאנתי על שליחותי־בה, שליחות ציבור־הסופרים. אמת, בכלל הסיפורים ההם היה גם מה שעלול, חס ושלום, להביאני לידי חולשת הדעת. כי הנה בשיטפה של שיחה קלה אחת, שנתפרסמה הבוקר, נאמר עליו על חתן־הכבוד: "רק את חברת הסופרים אינו מבקש. נופל הוא על צוארם של פרופיסורים וחוקרים ולוחץ ידיהם של מושלים ואנשי־שררה. עם סופרים כמעט שאין לו שיח ושיג". אודה, כי כדי רגע נתעממה עלי רוחי, שאם כן הדבר, הרי כשליחו של ציבור הסופרים הייתי עשוי להיות כאותו שרוקקים, במחילה, בפניו והוא מברך ברכת טל ומטר. אבל משנצטללה על רוחי הבחנתי, כי כל דברי השיחה ההם אינם אלא הלצה ולא־נחשבת, שכן סופר, אפילו הוא מורה היתר לעצמו לקיים בחינת כל אומן שונא בני אומנותו, וחברתם חברתו – יציריו מקומם בכלל יציריהם, אם מתחתיהם אם לידם אם מעליהם, ספריו ערכם נמדד וטיבם נשקל מתוך השוואה לספריהם, והמחיצה הקלושה בין המחברים בטילה בשכנות הצפופה של חיבוריהם, הנכללים באותה האחדות הגדולה, המקפת ששמה ספרות. נמצא הסופר לא פרופיסורים ולא אנשי־שררה ולא אנשי־מעשה אלא סופרים הם־הם חברתו הכוללת והאחת.

וכשם שגברתי על חולשת דעתי אחת ונחלפה לי בתוקפתה, כך גברתי על חולשת דעתי אחרת, שנתפסתי לה כדי רגע גם היא: האמנם כבודה של ירושלים בזמננו ובמקומנו גדול־כך שכיבודה ייחשב כגדול שבכיבודים; כי אם נעיין במפת־הזמן מאז – הרי תפארתה בימי הנביאים וההנהנים והמלכים בימי הבית הראשון כהרי גדולתה בימי הבית השני, ונמצאת עירנו עתה, החלוקה והחצויה, מחויבת בצניעות. ואם נעיין במפת־המקום עתה – הרי תל־אביב וחיפה גדולות ממנה באוכלוסים ובהן רוב־רחס ושיפעת־עשייה, והן טבורם של תנועות ומוסדות הרבה, ואפילו הציבור ששלחני, ציבור־הסופרים, לא עשאה מרכז לעצמו ולא עלתה על לבו להקהיל בה קהילותיו.

ג.

אבל באמת כל אותו עיון בין במפת הזמן מאז בין במפת-המקום עתה בטל מעיקרו, והחתן דנן, ש"י עגנון, הוא שחידש עלינו אותה אמת גדולה כי ירושלים על כל דורותיה וחליפותיה במקום ובזמן היא ערך מוחלט ושלם, שהחלטיותו ושלימותו כלולות בו, ויהיו פני העיר כאשר יהיו ויהי מעמדה כאשר יהיה, כל אלה וכאלה אינם מקפחים את אחדותה ואינם גורעים מיחידותה. ירושלים היא היא בשפלותה, כל שכן ברוממותה; היא היא בחולה, כל שכן בקדושתה; היא היא בשביה, כל שכן בחירותה; היא היא באבלה, כל שכן בשמחתה; היא היא בחורבנה, כל שכן בתקומתה. ועל כן חשיבותה אחת בכל מעמדיה והאהבה אליה אחת בכל תמורותיה.

וחידוש האמת הגדולה הזאת עשאו המספר כדרכו – במפלאות סיפוריו, ואם אמרו עליו על אותו צייר יפאני נפלא, הוקזה, שצייר אלף פנים להר הקודש, פוגי, נאמר על מספרנו, מספר העברים הנפלא, ש"י עגנון, שצייר אלף פנים לעיר הקודש, ירושלים. מבחינה זו הרי מתן הכבוד היום אינו אלא אישור לאזרחותו הרעננה תמיד, אזרחות ירושלים, שהיא מעצם מהותו ומעצם מהות יצירתו.

ד.

ואף על פי כן דין להבליט את חשיבותו של מעשה האישור – דוקא הראייה של ירושלים האחת, שחלומה ומציאותה אחיזתם בהוייתה, אם להיעזר בהגדרים בני-לעז: במסגרתה הגיאוגרפית ההיסטורית המסוימת ואם להיעזר בהגדרים בני-בית: ברחובות האלה, באבנים האלה, באנשים האלה, הרי הכלל היוצא לנו הוא, כי ירושלים אחוזתה בממשותה, שאינה יוצאת מכלל עצמה, ותהא הויתה כאשר תהיה – ממקדש-מלך עד מערת-פריצים, ותהא הערכת ירושלים כאשר תהיה – מקריה נאמנה עד זונה, כשהמקדש אמיתה והפריצות חטאה, כשהצדק אמיתה והזנות חטאה, ודרכה לשוב לאמיתה, לאמת שהיא חותמו של הבוחר בה.

והיא הנותנת, שאישור אזרחות-כבוד של ש"י עגנון משום ישיבתו-קבע בירושלים, משום התערותו בה, שעשתה אותו כמי שכל שביליה נהירים לו וכל קפליה צהירים לו, אינה אלא אישור-לואי לאישור-האישורים, הם סיפוריו, שבהם הראנו רוב פניה של ירושלים. והמתחיל במצוה אומרים לו מרוק, וכוונתי לאבות-עירנו, שכשם שטרחו על האישור הפשוט של אזרחות-הכבוד יטרחו על אישורה המורכב, באופן שיקבעו פרס הגון לחיבור על ירושלים בכתביו של ש"י עגנון, וראוי כי אותו חיבור יהא העבודה הראשונה שתיעשה בכתלי בית עגנון, בית לחקר ספרותנו, שיקום בעירנו במהרה בימינו, לקיים חי חי הוא יודך.

ה.

וברשותכם אגיש לו לאותו מחבר אלמוני מעט צידה לדרכו מתוך שאשלח את ידי לערימה הגדולה של הפירות המשובחים, הם סיפורי עגנון, ואוציא שנים שלושה גרגרים. הרי מכאן דיוקנה של ירושלים בסיפור שכמותו כאגדה, "השנים הטובות", שבו מתגלה כוחה של ירושלים במה שכל המאריך לחיות בה צעיר ממי שלא האריך לחיות בה כמותו, באופן שהאב הזקן צעיר מבנו הצעיר גם הוא מבנו, הצעיר גם הוא מבנו, עד שהאב הזקן צעיר מנינו, שגם הוא זקן למדי. ומכאן כפל דיוקנה של ירושלים ב"תמול שלשום", מטבע של עליוי מזה ומטבע של זנעה מזה; והוא הדין ב"שירה" וב"עידו ועינים" וכדומה, ומכאן דיוקנה של ירושלים ב"אורח נטה ללון", שבו נתונה לפנינו קונפונטציה בין חלום ירושלים, כפי שהוא מגומגם בשיר, שנכתב בימי הילדות, ובין מציאות ירושלים, כפי שהיא מחוטבת בסיפור, שנכתב במעבר של שחרות וזיקנה.

והרוצה לעמוד בקצרה על סודה של ירושלים, כפי שהיא רקומה ומתרקמת בלבו ועינו של המספר, יעיין יפה-יפה בשני סיפורים שכנים, סיפור "עפר ארץ ישראל" וסיפור "ולא נכשל".

ו.

סיפור ראשון ישמיענו חיבוטיו של מי שנתבקש לשלוח צרור עפר ארץ-ישראל, ודרך הסיפור מגלה, בלי משים, כובד אשמתם של בני הישוב ושל שליטיו הזרים שאשמו לה לגולה, והיא אשמה שאין כל ההתנצלויות, ואפילו משמה של רוח נבואה, עשויות לפוגגה. והנה נשמע מה היה לו למספר אותו צרור שנכרה בהר הזיתים ממיטב עפרה של ארץ-ישראל: "כל הימים לא זו אות עפר מנגד עיני. אומר הייתי הרי הוא מונח כאן ואינו משמש כלום בשעה שיהודי זה בחוצה לארץ מצפה לו כל-כך. כבר שכחתי שאינו אלא קומץ עפר לכסות עיניו של מת, אלא דומה היה עלי שאין כיוצא בו בכל הארצות. ויותר שהגיתי נעשה חביב עלי יותר ויותר. אם ראיתי אילן נאה או פרח נאה הייתי נוטעם בדמיוני בתוך עפר זה". אכן, המספר גילה כמאליו סוד יחוסו לירושלים – הוא שוכח, כי עפרה נועד לשמש את המתים, ומניח לו שישמש את החיים, כל אילן או פרח נאה הוא נוטעו בדמיונו בתוך עפר זה; והרי זה כוחו של איש השירה כי מה שהוא נוטע בדמיונו, בא איש-העשיה ונוטעו נטיעה של ממש.

סיפור אחרון עניניו מורכבים הרבה ולא נפליג אלא לנקודה אחת ומרכזית – כיצד למד המספר להתפלל בנוסחאות הרבה, לאמור: כיצד למד לחיות היות הרבה, הויותיהם של ישראל. והרי לפנינו תחנות לימוד – תחילה עיר-מולדתו בגולת-פולין, אחר כך יפו, אחר כך גלות אשכנז, ואחרונה

אחרונה ירושלים:

לסוף כמה שנים נשלמו שנות גלות וזכיתי לחזור לארץ ישראל וזכיתי לקבוע ישיבתי בירושלים. הייתי סבור שכאן אקבע לי מקום לתפילתי ואתפלל נוסח קבוע. אבל מאהבת המקומות הקדושים חזרתי על כל בתי הכנסיות ובתי המדרשות. וארבע מאות ושמונים בתי כנסיות ובתי מדרשות יש בירושלים, ובכל אחד ואחד מתפללים בנוסח שלו, ולכל מקום שאני בא אני מתפלל בנוסח שלו, כדי לכלול את תפילתי עם תפילת הציבור.

ללמדנו, כי בירושלים למד את כוליות ישראל על מיצויה, סוד ריבוי פניה של ירושלים שהוא ריבוי שבאחדות ויחידות.

אחדות זאת של ירושלים ויחידותה ענין גדול הם, כענין המקדש, שכן האומר ירושלים שבלב ומנתקה מממשותה כמותו כאומר מקדש שבלב ומנתקו מממשותו וזה וזה שוכחים, שאין ירושלים של מעלה בלא ירושלים של מטה.

.ז

וסימן יפה הוא, אם ראש עירנו, מרדכי איש שלום, שהיה לפי אומנותו סתת אבניה של ירושלים של מטה מכבד בגדול כיבודיה של העיר את ראש סופריה, יקירנו ש"י עגנון, שהוא לפי אומנותו סתת אבניה של ירושלים של מעלה, ובזכותו זו נראה מעלה ומטה כחטיבה של חמדה, יחידה ואחת.

[ל"ג בעומר תשכ"ב]

לעגנון - שי

דברים במסיבה בבית נשיא־ישראל

א.

הספר "לעגנון שי" נתחברו בו ולשמו י"ח חכמים, יציאי גליציה והגר, פודוליה ורייסין, פולין וליטא, אשכנז והולנד ואחרון־אחרון ארץ־ישראל, לומר, איש־איש ממקומו, דבר־הערכה על פעלו של המספר לצדדיו השונים, באופן שכמה וכמה מקצועות־עיון נתגייסו ובאו, מקצוע ודברו מקצוע ודברו. ודאי ניתן להמשיל על כך כמה משלים, ובכללם משל המדרש, שנעשה כמטבע המצוי בניסוחו של אותו תיאולוגוס, עניין דמות־הדיוקן, מעשה־הצייר, שמתבונניה השונים מגלים בה איש־איש בבואה אחרת, ואין ריבוי הבבואות סותר את אחדות־הדיוקן. ולא עוד, ניתן להרחיב את המשל ולומר, שלא בא הריבוי אלא להעמיק את האחדות, שהרי לא כדרך שצופי הדמות טועמים אותה לפני מעשה־הפיצול על דרך ניסוי־ראייה מקרנות־חזות שונות, הם טועמים אותה לאחריו. ושמא נוח יותר לירד ממרומי המשל הזה וכמותו ולהלך בבקעת חברו הפשוט ממנו, שגם ענינו הוא דבר האומנים על האמן; הלא הוא שיר־העם הנלבב על החזן שבא לשבות בעיירה וירד לפני התיבה והינה את הקהל בנועם זימרתו ובאו שלושת האומנים - והם אך קיצור של מנין כולל - ואמרו הערכתם, איש־איש מתחום אומנותו על עשייתה וכליה.

אכן, כמה אומנים על אומניותיהם השונות בדעת, נזדווגו במגילת־הספר שלפנינו - תורת־הנסתר ותורת־הנגלה, חקר־אגדה וחקר־הלכה, תורת־הספרות ותורת־הלשון, חכמת־הפילוסופיה ומדע־החברה, בינה בחוקת־הנפש ומנגנאותיה ובחינה בחוקי־היופי וכלליהם. ובין ניצור במשל ראשון ובין ניצור במשל אחרון, הרי הקורא ניתנו לפניו י"ח בבואות, שלאחר שהוא עומד על חילוקי־הקיום והבחני־השרטוטים, הוא חוזר מהם אל כלל־הדיוקן ומנסה לראותו ראייה מחודשת, ומן המוכרח שהדיוקן כחטיבה יראה לו עתה ביתר שלימות משנראה קודם. והיא כוונת הספר ותעודתו.

ב.

ואמנם כוונת הספר ותעודתו ניתנו, שאין בו דבר סיכום לכלל־מפעלו של המספר, ועיקרו חיבורים על סוגיות, פרקים, ואפילו פיסקות בכלל־היצירה. זולת מסתו של ישעיהו רבינו ביץ, שניסה לקבוע מקומו

של ה"גיבור" העגנוני במסגרת הכוללת של הסיפור העברי והיהודי בדורות אחרונים, הרי שאר החיבורים מבקשים חיבור-חיבור למצות ענין מסוים ומוגדר, כשמצע-מחקרם מתפשט על פני יריעה קטנה ואפילו קטנה ביותר, וכמעט שאיננו גולש מעבר ליחידה סיפורית. מחקרו של גרשם שלום באגדה מצטמצם על יריעה ששיעורה מועט, היא אגדת גדיאל התינוק, אולם היא מרחיבה ומעמיקה, ככל שמתגלים והולכים שרשיה של האגדה על רבדיהם וגלגוליהם. מחקרו של אפרים א' אורבך בהלכה נעשה ביריעה גדולה במקצתו, הוא "מעשה בשני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", שגם היא בסופה נובילה ששיעורה מועט, אך גם היא משתרגת והולכת ככל שנחשפים קישוריה למקורות ראשונים ואחרונים. מחקרו של נתן רוטנשטיין על בעיית הזמן יריעתו רחבה מעט יותר - קבוצת סיפורי-המעשים, שיחודם וצמצומם כמסייעים להעמיד פרשת-חזות כמסכת-הגות, כדי לגלות, בכוחה של ההפשטה, את תשתיתה של החוקה הדיאלקטית, המחלחלת את בשר-הסיפור ומרהיטה את דמו. מחקרו של יעקב כ"ץ יריעתו רחבה בהרבה - הארת הבעיה של משבר הציבור והיחיד, על דרך ההתפוררות של מוסדי-החיים ונקודת זימונם ופירודם, נקודת-המשפחה, כפי שהיא משתקפת ב"תמול שלשום", והיא הארה שכוחה במה שהיא מסתייעה לא בלבד בקטיגוריות סוציולוגיות אלא גם בידיעה האינטימית של העולם מבית, ושעל-כן נקנית לעצם הבחינה ומסקנותיה חשיבות גם לגבי יחידות-סיפור אחרות.

אולם משהגענו לדרך-הדיון ביריעת סיפור נרחבת, דין שנדגיש חזיון-של-כפל המצוי במגילת-הספר שלפנינו. כבר הזכרנו ענין "מעשה בשני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", אך הנה הסיפור הזה ניתן לראותו כפליים - שהרי הוא גם מצע-מסתה של לאה גולדברג, הבוחנת אותו על רקע אחר ומתוך תחושה-שוואה אחר, וביחוד מתוך מרכז-התענינות אחר, כדי להשיב על השאלה מי הוא, בעצם, המספר שבסיפור ומה זיקתו למספרו, הן לצד אפשרות הזיהוי עמו והן לצד כורח-ההפרד ממנו, והיא שאלה שפתרונה לא על אותה נובילה בלבד הוא יוצא ללמד, אלא עשוי אף להיות כקנה-בוחן לכלל יצירי-המספר. כחזיון-כפל זה ניתן עם הזימון של רב ותלמידו בפניה גדולה - הוא הסיפור "אורת נטה ללון", שהוא ענין מסתו של שמעון הל קיין, דרך-ניתוח הפותח בקטנה שהיא גדולה, בדיקת חזרת שמו של הסיפור בגופו של הסיפור, על מקומותיה ומשמעותה, והוא כבית-אחיזה המרחיב והולך כדי תפיסת בעיות-יסוד ובעיות-משנה ודרך גילומן. והוא גם ענין חיבורו של גרשון שקד - ביאור מתוך נסיון. ששקולות בו זכות-ההעזה וחובת-הזהירות, להעזר בכמה הלכות שנתחדשו בחקר המבנה של הרומן. כחזיון-כפל זה ניתן בפניה גדולה אחרת, שעניינה

הפוך משל קודמתה, הוא הסיפור "הכנסת כלה" – משולם טוכנר עולה על דרך ביקורת-הביקורת, בבואו להוכיח, כי הסיפור תוכו כברו ממש, באופן שהוא מתאר עולם של תום ושלמות פנימית שלפני ערעורו, וממילא מוכחשת כפילות-הפנים המיוחסת לו, ואם כי המחבר נמצא מבחינה זו כחוזר על ראשונות וראשונים, הרי דרכי-הוכחתו יחייבו את יריביו בחידוש כליהם שלהם. ואילו שמואל וורסס בא להוכיח, על דרך אחר, שלימותו של הסיפור מבחינת המבנה, באופן שהוא מערער את התפיסה שנתרווחה, כי לפנינו צרור-סיפורים האחוז באנסה של מסגרת, ומחזק את ראייתו כאורגאניות שאבריה משולבים ומתואמים.

גם תחום-הלשון מצויה בו כאותה רהיה ברוח תפסת-מרוכה-לא-תפסת, ודומה כי כל עצמה של אותה רהיה בולטת בשם מאמרו של בנימין דה-פריס: וא"ו המהפך, כאילו אין לפנינו אלא בעיית שימושה, ביתר דיוק: בעיית אפס-שימושה, של אותה אות קטנה, בעוד שבאמת רמוזה בעיית המפנה בלשון על חמריה ונוסחה. ואכן, חיים רבין ומשה גוטשטיין הדורשים לא בכללה של לשון-המספר אלא בפרטיה, נוהגים זהירות בפרשה גדולה זאת, וענין מחקריהם חלקי-בעיות, כמיני פתיחות להם – ראשון עוסק בחלל, שרווחו כמתחו, בין מה שנראה כבריאה, לשון-האמן, ובין מה שנראה כהיוליות, אולי אפילו כתוהו-ובוהו, לשון כתיב-בינונים, והוא מרמיזנו על הזיקה שבין מעלה ומטה; אחרון מראה חיוניותה של לשון המספר גם מצד שהיא משופעת גילויים בהיפך התביעה הנורמאטיבית, ואם כי עיקר הגילויים האלה הם בתחומו של שחוק, הריהם מתדמים כי דיה שמיטת שי"ן שמאל לעשותם חוק. המצניע ביותר היה לכאורה בועז שכביץ שברר לו קטנה, אלא שגדולה מסותרת מאחוריה, היא חידת פיסוקו של המספר, ופתרונה בגיוסה של סטאטיסטיקה, שאפילו פקפקניה המושבעים לא יוכלו שלא להתחשב בה.

דומה, אמה אחת, אך בדוקה כהלכה, היא כהסכמת-חשאי וכמשאלה-שממילא ולא ייפלא אם ש"ד גויטיין ברר לעצמו נובילה אחת "בשעה אחת" לנתחה ניתוח מקיף ומחכים מעברים; אם יעקב לוינגר עומד על בירור משמעות שמה של נובילה קטנה ממנה "פת שלימה" ומוסיף קו בולט לפירוש סמליה; אם א"מ הברמן, שעקב אחרי הביוגרפיה של המספר, בירר לעצמו שרטוט דמותו של אביו, ר' שלום מרדכי הלוי עליו השלום, וכתנא ושייר סיים בחינת המשך יבוא; ואפילו היחיד, המחזר לרגל עיונו ועניינו, לבושי-קדושה ותמשמישיה, על כל הכתבים, דוד תמר, שקוד על הפירוט ואינו בהול על הסיכום. ומשנשתיירה טיפה אחת בקסתם של י"ח החכמים, צירפתי עצמי אליהם, כשענייני בירורה של פסקה אחת שנשמטה בין מהדורה למהדורה.

ג.

עינינו הרואות, כי ש"י עגנון הוא נותן-עבודה גדול, ואם לחזור למשל האומנים והאמן אזכיר מעשה סדר-אותיות בתל-אביב, שסידר את "אגדת שלושה וארבעה" לח.נ. ביאליק, וכשנשאל לדעתו, אמר שבחו לאמור: רואה אתה ארגז-אותיות גדול זה, מעודי לא נזדמנה לי עבודה, שתעסיק את כל הארגז כולו, כדרך שהעסיקה השירה הזאת. משל הוא, שנמשלו ברור מאליו. אבל, בעצם, לא בא הספר שלפנינו אלא לפרוע ראשית-שלום על שטר-חוב, שחתם עליו גרשם שלום לפני עשר שנים, בדברו על ש"י עגנון לאמור, כי עתיד מפעלו להעסיק מנין של קתידראות.

[ל' אדר א' תשי"ט]

בין שיבה לגבורות

א.

החיבה הנודעת למספרים עגולים נותנת, שלא כדרך שאנו נוהגים בעשיריה אנו נוהגים במחציתה, ושעל־כן ניתן להבחין בין תכונת־החג הגדושה ביותר במשוך קרן יובל השבעים ובין תכונת־החג הקלושה ממנה במשוך קרן יובל השבעים וחמש. והלא בעינינו ראינו, לפני חמש שנים, כמין יום שכולו חג – עצרות גדולות, שכינסו חכמים וסופרים, זקנים וצעירים, עם גדול ורב; סדרי כיבוד וטכסיהם, כגון מעשה האוניברסיטה העברית שעטרה את בן השבעים בתואר דוקטור משום כבוד, ומעשה ממשלת ישראל שכיבתו בפרס בכלל מנין המכובדים לכבוד מנין שנות המדינה, ומעשי מוקירי סגולתו וסגולותיו, שהוציאו שני ספרי יובל "לעגנון שי" ו"יובל שי", וכמה ספרים עליו, ואין צורך לומר רוב מאמרי הערכה ועיון ופרשנות וכיוצא באלה, ואילו עתה התרועה לא היא, והתקיעה לא היא, והכל כמצניעים והולכים. והלא פליאה היא – הוא־הוא האיש על שיעור־קומתו וחמדת־כשרונו, שחמש השנים לא גרעו מהם, אלא הוסיפו עליהם לאַמת את המאומת בתלמידי חכמים – לפי נוסח אחר: זקני חכמה – שכל מה שהם מזקינים דעתם מתיישבת ומיתוספת עליהם.

ודומה, שאין לישוב את הפליאה אלא על דרך שהמספר העגול, מנין העשור, כמותו כשבת, והשנים שבין מספר עגול לחברו כמותם כימות־החול, וכשם שהשבת ששת ימי המעשה מתפרנסים הימנה, באופן שלושת הימים הראשונים עודם יונקים מכוחה של השבת שלאחריהם, ושלושת הימים האחרונים כבר יונקים מכוחה של השבת שלפניהם, כך גם השנים שבין שנת השבעים ושנת השמונים מתפרנסות, חציין האחד משנת־השיבה שלאחריהן וחציין האחר משנת־הגבורות שלפניהן, וציונו של יובל השבעים וחמש בא לסמן את נקודת־המפנה, שבה עיני החוגגים פונות מעם היובל הגדול שהיה אל היובל הגדול שיהיה, והם מכוונים לו את לבם, ואף דורשים את כוונתם הלכה למעשה – הם פותחים בתכונת חג הגבורות ובהכנותיו, שחגיגתו תהא במעלת התיקון והשלימות וראשית תכונה והכנה היא בדיקה, מה כבר נעשה ומה קרוב שייעשה ומה דין שייעשה. ונסתפק לעת עתה בשלוש הערות.

ב.

הערה אחת: אפילו בחינה מרפרפת על פני ספרות ההערכה, שבאה עתה כעיטור לעצם היובל וסביביו, עשויה ללמדנו, כי מפרכסה בה כעין תהיית המעריכים על עצמם, כביכול הביקורת תוהה על עצמה. ומותר אולי לשער, כי שרשה של התהיה הזאת באה מתוך הקושיה שהמבקרים מקשים, משמה של ביקורתם, את עצמם: האומנם אנו, המעריכים, יצאנו ידי הערכתנו כלפי הנערך, כל עוד לא הקפדנו, הקפדה של ממש, על מידת כנגד מידה. בלשון אחר: האומנם קיימנו בו בחינת מה הוא בכליות הסיפור, אף אנו בכליות המספר. והנה אין צורך ברוב דברים כדי להוכיח, כי התשובה לשאלה הזאת אי־אפשר לה שתהא תשובה, שאין בה כמה וכמה נדנודים של לאו. ביקרתו של ש״י עגנון משופעת הרבה: על בני שלושה דורות, שהם שותפים בה, ניתוספו בני דור רביעי, אך הצד השווה שבהם שהם רחוקים לא בלבד מיכולת תפיסת כל כולו אלא גם מחפצה. כמעט כל אחד ואחד יש לו חלק בו, אך אין לו נחלה בו.

ג.

הערה שלאחריה: משום כמה וכמה טעמים, שונים אך חיוניים, לא הגיעה הביקורת הזאת לידי איוון בין חפצו וצרכו של הדיין ובין חובתו וכרחו של הדיון, וכשם שאתה מוצא פרשיות בעשייתו של הנדון, שדייניו נדרשים להן הרבה, כך אתה מוצא פרשיות שאין הם נדרשים להן אלא במעט, או פוסחים עליהן פסיחה נועזה או חמקנית, והדיספרופורציה של תשומת־הדעת אינה מסתברת מתוך החשיבות האובייקטיבית העודפת של פרשיות אלו וחילופה בפרשיות אלו, והלא אלו ואלו מרועה אחד ניתנו, ולא עוד אלא שבר־לוחות, שגם הם מונחים, כדון, בארון כלוחות השלימים, זכו בפרוטקציה יתירה, ונשכח ענין לא תהא כוהנת כפונדקית, והדברים לולא היו מעציבים הרבה, היו משעשעים מעט. וחסרון זה, הקשה לגופו, נמשך לו חסרון גדול כמותו – כשם שריבוי הטיפול בחטיבות אחדות מגביר את תשומת־לבם של קהל הקוראים, כך מיעוט הטיפול בחטיבות אחרות ממעט את תשומת דעתם ונמצאת הערכת כלל־פעלו של הסופר מתעוותת, וממילא תשלום הבנתו משתבש. ורישומה של דיספרופורציה זו ניכר לא בלבד בקהל־הקוראים אלא גם בציבור הסופרים, שהשפעתו של המספר, כדרך השפעתו של סופר גדול, מרובה בקרב סופרי הדור וביותר צעיריהם. ודאי שהשפעה זו עשויה היתה לסייעם לגלות את עצמם לעצמם, אילו ידעו ידיעה של ממש את כל־כולו והתערו בכל־כולו, תחת אשר ינסו, והוא בסופו ניסוי של תהו, לדבק את עצמם לסוגיה בודדת אחת או אחרת, ובייחוד לסוגיית־האלגברה שלו. דומה, כי ההתעוררות, המבצבצת מעברים להתחקות על פעלו של

המספר מתוך עקיבה מפורטה של דרכו מתחילתו וחקירת מסילתו לשביליה ולשבילי שביליה, ומתוך בחינה מדוקדקה של מסכת כליו על מקסמי־גיבושם ותעלומת־שימושם, היא כעין בשורה לכך, אמנם, לעת־עתה עודה בשורה רפה, אך סופה תתגבר ותלך, ונקווה כי חמש השנים שלפניה יהיו לה לטובה.

ד.

הערה אחרונה: רבים העוסקים בעגנון ומרובים דרכי עיסוקם ושונות הנחותיהם וממילא שונות מסקנותיהם, וענין שני כתובים המכחישים זה את זה כענין המצוי, ואילו הכתוב השלישי המכריע ביניהם הוא, ככל הנכון, מעבר לאפקו של זמננו, שעל כן אין ברירה אלא לקיים ענין מניה ומניה תסתייע שמעתתא. אולם יש מקום לתקן תיקון יפה, והוא בנין בית זימון לבירורה ולליבונה, ואף לענין זה דין שנסתייע בחמש השנים שלפנינו. הכוונה לבית כפול־תפקידים. התפקיד האחד הוא בית כפשוטו, בית עגנון, שהיה לי הכבוד להכריז עליו ראשונה משמה של עיריית ירושלים בסדר מתן אזרחות כבוד לסופר – בית שיהא לא בלבד על שמו אלא בעיקר לשמו: בו ימצא כל שכתב הסופר וכל שנכתב בו, לאמור כל חיבוריו בכתב ובספר לכל מהדורותיהם, וכן כל העשוי מצד מה לסייע להארטם, עד שחוקרי עגנון ולומדיו יעמוד לרשותם כל הנרצה והנדרש למחקרם וללימודם. התפקיד האחר הוא בית כדרושו – אכסניה של קבע, בימה לחקר עגנון, בין נישאת על כתפי בית עגנון, בין נישאת על כתפי חבורת סופרים וחכמים. ואף הבית הזה והאכסניה הזאת יעשו ליום היובל הבא עלינו לטובה, יום הגבורות, שיהא יום שכולו חג לעם ולספרותו.

[תשכ"ד]

בשבחם של שושבינים

דברים בבית הנשיא בירושלים

א.

אין בנו נביא היודע להגיד מראשית אחרית, מה ואיך ייראה, לימים רחוקים, מעגלה המיוחד של הספרות העברית המודרנית בתוך המעגל הכולל של ספרותנו, ספרות כל הדורות; האם ספרינו ייראו, כפי שאהבת עצמנו משדלתנו לראותם לעתיד-לבוא, כלומר בדיוטה גדולה, כדרך ספרי המקרא וההלכה והאגדה, או ייראו, כפי שביקורת עצמנו מזהירתנו לראותם לעתיד-לבוא, כלומר בדיוטה קטנה, כדרך ספרי החכמה וההשכלה. אך דומה, כי גם לאחר שאנו שוקלים נאמנה את שתי כפות המאזניים, וכף אהבת עצמנו ושדוליה מכאן וכף ביקורת עצמנו ואזהרותיה מכאן, אנו רשאים בהנחה העשויה שתתאשר, כי כמה מגילויה הנפילים של הספרות הזאת, שהיא בעיקרה מפעלם של שהיו בחורי ישיבה ובחורי בית המדרש ודומיהם. יימנו עם תלוליותיה הבולטות של ספרותנו הגדולה בת אלפי השנים. אבל הספרות הזאת מצוינת בשייכות כפולה – הן לספרותו של ישראל, הן לספרותה של אירופה, והמורגלים לדבר עליה כעל נס, הוא נסה של לשון-זקונים המחדשת יצירת-נעורים, אפשר שיותר משהם רשאים לראותה כנס בתוך ספרות-ישראל, הם חייבים לראותה כנס בתוך ספרות-אירופה, בחינת ענפה הצעיר ביותר, מעשה העם הקדום שגלה אליה, ושעל-כן לא פחות משניתן לשמוח על שאירופה, במידה שפרס נובל הוא בנותן-ציון לה, ראתה את הנס המיוחד שנתחולל בקרבה, ניתן לתמוה על שאיחרה כל-כך לראותו. ולא בלבד משום שהאיחור שוב אינו מוצא בה באירופה אותם ציבורי-היהודים, שמתוכם עלתה הספרות הזאת, שרובם נטבחו בארצותיה ואך קצתם ניצלו ורובם עתה בארצם מקדם, אלא גם משום שבימי קיומו של הפרס הזה לא הרגישו כבוד השופטים המלומדים לא במנדלי מוכר ספרים ולא בשלום עליכם ולא בחיים נחמן ביאליק, ומשהרגישו עתה בש"י עגנון – ואף בכך יכלו להקדים – הרי יותר משהחלטתם היא להם קיום-זכות, היא להם מילוי-חובה, ואפילו תיקון מעוות, וטוב איחור מזניחה, או כפי שאמר לי הרב קורט וילהלם, שטרח כמותו כקודמו, הרב מרדכי אהרנפרייז, בענין מתן הפרס לסופרנו: אף חבלי לידה ארוכים סופם לידה.

ב.

אבל לא שמחת ברית היא לנו, אלא שמחת חתונה היא לנו, שכן דרכו של לשון אחרון, שהוא מוציא ענין חתן לשימושים הרבה, כגון שהוא מגלגל בדיבור על חתן-מסיבה, חתן-יובל וכיוצא באלה, ותפסנו גם אנו לשון אחרון ואנו נוהגים בו בחתן-המסיבה עתה כינוי חתן-הפרס. אבל אם, אמנם, חתונה כאן, הרי לא בלבד חתן וכלה כאן, החתן הוא הסופר והכלה היא מטפת-ספריו, אלא אף שושבינים כאן. ומי שושביניו של סופר וספריו, הווה אומר: שושביניו הם מפרשיו ומבאריו, הממצעים בינו ובין קוראיו. לכאורה כוחם של סופר וספריו, שיהיו מדברים-בעדם, ואין הם צריכים למי שיקיים בהם בקוראים בחינת ואת פתח לו, אבל אם דבר תורה, שנאמר בה שהיא תמימה ומאירת עינים, צריך פירוש וביאור, דבר-ספרות לא כל שכן; כי מה שיפה לו לקודש, יפה לו לחול, וביותר כשהוא מצד-מה בחזקת חולין על טהרת הקודש.

הילכך ראוי, בשעת שמחה, לזכור ולהזכיר לטובה את מפרשי ש"י עגנון ומבאריו, חבורה גדולה של בני שלושה דורות, וביותר ראוי לזכור ולהזכיר לטובה את שאינם עמנו בשמחתנו פה ועתה, לפי שהם בעולם-האמת. בתוך הסיעה הזאת עורכים ומבקרים, מוקירים ומסייעים, יסעו ראשונה החכם הצנוע, עורך "המצפה", ר' שמעון מנחם לזר, שנתן פתחון-פה לנער; ור' אלעזר רוקח, שעשה את העלם סגן-עורכו של השבועון היידי "וועקער" ור' גרשם באדר, שעשאו עוזר של השבועון "העת". כל היודע בהייתם של פרחי-סופרים, יודע מה רבה זכותם של שעודדום בפסיעותיהם הראשונות, ומבין מביני-טעם נזכיר ראשונה את ר' אליעזר מאיר ליפשיץ, פטרונה של המודרנה העברית בגליציה, שהבחין ביחוד-סגולתו של הבחור ואף היה מראשוני מעריכיו, כעדות המונוגרפיה המצוינה שלו; את שמחה בן-ציון, שפירסם את הסיפור "עגונות", שעל פיו אף הסב המחבר את חניכתו מעיקרה, (טשאַטשקיס), לחניכתו, שבה נתפשט פרסומו שלו ושל ספרותנו, עגנון; את יוסף חיים ברנר, שלא זו בלבד שפירסם את הסופר הצעיר ועליו ותפס במעוף עין חדה את עיקרו, אלא אף הזיל כספו, שכר יגיעתו במלאכת תירגום והוציא לאור במגילת ספר את "והיה העקוב למישור", בכור-ספריו שכבש לבם של טובי הקוראים ולחש להם: דרך כוכב בסיפור-העברים.

ג.

ועמם ואחריהם ייזכרו בני גולתו, ר' בנימין ושלום שטרייט ואשר ברש, ודב קמחי וש"י פנואלי, שעלו מתוך רצועת קרקע אחת ומתחת כיפת שמים אחת וראו בעליל, איך עושה חברים, בן גלותם, את הפרובינציה הזאת טבור של עלילה ורחש למן "הכנסת כלה" עד "האורח נטה ללון" שהם כבר בידנו ו"בתוך עירי" שיהיה בקרוב בידנו.

אך כיבושו של הצעיר הרחיק ובין מוקירי-סגולתו אתה מוצא את פישל לחובר, שנתעורר להערכה חמה של "והיה העקוב למישור" בסמוך לצאתה (וגם לימים כשראייתו העמיקה ראה להסמיך אותה רצנזיה למאמריו הבשלים בהרבה); את הלל צייטלין, שהשכיל להבין ביופי של מעלה; את יעקב פיכמן, המשורר שבמבקרים, ואת א. מ. ז'ק, שכמותו כאברהם יערי, פתחו ראשונים בחקר עגנון, שהסתעף לימים הרבה, וכשלישי לזימון משולם טוכנר שהקדיש לכך את כל עצמם של חייו. וכן נזכיר את מי שראשית יחוסם קרירה וסופה חמימה – אהרן זאב אשכולי ואברהם אהרן קבק.

ולפי שאנו נתונים עתה בגמירת ההלל הגדול על הסופר וספריו בשער הלועז – ייזכרו מרטין בובר עורך ה"יודה" וגוסטב קרויאנקר; ומראשוני מתרגמיו ללשונות נכר – מכס שטראוס וירמיהו פרנקל עליהם השלום, ויהושע טילמן ד' ינקום דמו. ואחרון אחרון את ר' שלמה זלמן שוקן, ולא על שום מתן ממונו, שהרי מכל השקעותיו הצליח הצלחה קיימת בשתים: בגאולת הקרקע ובתמיכת הספרות, אלא על שום הבנתו, כפי שגילה במאמרו לכבוד יובלו של סופרנו.

כל אלה וכאלה הם עתה מבעלי השמחה, ולפי שהם בעולם-האמת, הרי שמחתם על שעשו אזנים לסופר ולספריו, עד שטעמם הגיע למרחוק, היא עמוקה משמחתם של החיים, כי היא באמת שמחת-אמת.

ד.

ומשהסתכנתי קודם הרבה כמה שהמשלתי דבר-תורה לדבר-ספרות, אוסיף ואסתכן, בהמשילי דבר-ספרות לדבר-המן, שאמרו בו, שהכל היו טועמים בו איש-איש כטעמו, ואמנם סופרנו וספרו הטעימו שלושה דורות, דור-דור כטעמו, וכשם שדור ראשון חש בו בעיקר את יסוד ישובו של עולם, כך חש בו דור אחרון בעיקר יסוד ערבובו של עולם, באופן שדור ראשון ראה את האספקלריה הצחה והשקטה של היאור ונעלם ממנו זעף-מצולתה ונאלם לו געשה החומר, ראה דור אחרון את המצולה הרתחת והאזין לגעשה ונעלמה ממנו האספקלריה הצחה והשקטה שהריתחה נכבשת בה בתכלית צלילות ויופי. מה יראו בו דור ודורות שלאחרינו – ימים ידברו.

[אדר תשכ"ז]

למשמעה של תשובה אחת

דברים לזכרו של ש"י עגנון באקדמיה ללשון העברית

א.

ובינתיים למדנו קצת לשון־קודש – כך היה, לפרקים מרובים, דרך תשובתו של ש"י עגנון למי ששאל, לאחר פרידה קצרה או ארוכה, לשלומו הטוב, כששאלתו באה מתוך ידיעה, באיזה פרק ומעשים עמדו, זה מקרוב, המספר וסיפורו, כגון שנתפרסמה חטיבת סיפור, שכל עשייתה או, לפחות, רוב עשייתה חידוש, וכגון שנדפס כרך סיפורים, ותשלום עשייתו חידוש. לכאורה היה בה באותה תשובה כדי להתמיה, והשואל עשוי היה שייתפס לחשד־מה כי הנשאל משטה בו, אילולא נפתחה תשובתו בווא"ו החיבור, שדרכה, כמשפטה, להעיד על המשך ואפילו על סיום, ונמצא השואל המתבקש להניח או לשער מאליו מה שקדם להם. ואם, אמנם, היה בידו להניח ולשער כזה וכזאת, על פי הסיפורים שבאו אז לפניו, והאירה התשובה את עיניו, ואם דיקדק יפה־יפה בכל תיבה ותיבה שבה, ונתגלתה לו כתומה.

ב.

וראשונה תסע תיבת ובינתיים, שאפילו לא התכוונה אותה שעה אלא לשעה קטנה שלפניה, היתה חלקה של שעה גדולה ורצופה, שנמשכה לו למספר כאורך ימי שנותיו, ואפשר שאף המנין הזה, מנין שבעים שנה, טוען תוספת, ודברי־לשון שנשתמרו בזכרונו של המספר, מקדמת ילדותו ממש, ושיקעם בסיפוריו יעידו. אחריה תבוא תיבת למדנו, שאפילו לשון רבים שבה לא באה אלא, כדרך הנימוס, להצניע לשון יחיד, היא לשון למדתי, חובה לקיימה כלשונה, שכן לפנינו החזיון הנפלא, שהמחבר הלומד והמחברים הנלמדים למדו כאחד, עד שנעשו כאחד, וכל לימוד ולימוד נבלע בשלפניו ונוסף לו לא כגידול־מלבר אלא כצמיחה־מלגו, וריבוי הקנין או מיצויו ביצרו מעמד ידיעה, חדש בהיקפו ומתחדש בעומקו, שנעשה כממילא מעמד יכולת, חדש באמנותו ומתחדש באמינותו, ואפילו כשמעמד הידיעה החדש לא נראה כמסייע בגלוי את מעמד היכולת החדש, הוא סייעו בסמוי, ואם חשיפתה של הקליטה הגלויה קשתה עליו על המעיין והחוקר, חשיפתה של היניקה הסמויה לא כל שכן.

והיא אולי הנסיבה לניגוד שבין גודל הנאתו מכלל המזיגה של מעשה הסיפור לבין קוטן הבחנתו בפרטי־ההרכבה של מעשה־המספר, והוא אף

ביאור לשפעת העיונים בכמה וכמה מיסודות הסיפור, ולמיעוטם ביסוד המעמיד את היסודות, הוא יסוד הלשון.

ג.

אמת, מעיינים ראשונים מורים היתר לעצמם לדרוש מה שהם דורשים לתוך הסיפור, ואילו מעיינים אחרונים אינם רשאים לדרוש את שהם דורשים אלא מתוך הסיפור, והיא אולי תוספת טעם לכך, שחקר היסוד המעמיד, חקר לשונו של המספר, עודו צופה לחוקרו, שאור מחקרו יסייענו להכריע בטיבה של התיבה השלישית, היא תיבת קצת, שאפילו כוונתה כפשוטה, בחינת זה הים, ימה של הלשון, גדול ורחב ידים, עד שגם השקוד כל ימיו, לרבות לילותיו, להעלות שפוני טמוני מצולתו, גם הגודש שבידו אך חופן הוא, וביותר אם תביעתו גדולה, כתביעת המספר מעצמו ולעצמו, אולם הוא רב מהכיל לא בלבד לגבי אלה, שכבר ניסו כוחם לבוא בעצמם ולהביא זולתם בסודו של האוצר הזה וסופם כמלקקים או כמלקקים מן הים, אלא אף לגבי מי שעתידי, אם בדור קרוב יותר ואם בדור רחוק יותר, להטיל עצמו מלוא תנופתו ועוזו בים הזה ולצלחו עד-קצה ולצלול בו, עד כמה שהתואם, כל שכן התואם הגמור, בין המפורש והמפרש, מה שקורין קונגיניאליות, הוא בגדר האפשר.

ד.

ואחרונה-אחרונה תסע תיבה וחברתה, הוא צמד התיבות: לשון קודש, שאפילו כוונתו כפשוטו, פשוטה של אמונה, שהיא קרויה כך על שום שבה נברא העולם, מותר אולי להסמיק לה לפשוטה של הוראתה אף את דרושה, שדעתו של המספר היתה נוטה לו, ואפילו הרמיז וחזר והרמיז עליו, כשהיה דוחה כינוי יוצר, ששימוש הלשון השגור מזווגו לבשר ודם, וביותר בתחמו של אמן, וכינוי יצירה, ששימוש הלשון השגור מזווגו למעשה בשר ודם, וביותר בתחומה של אמנות, ולא היה דוחה כינוי בורא וכינוי בריאה, והתיר לתלות כינוי ראשון במספר וכינוי אחרון בסיפורו, שכן הסיפור הוא הענין היחיד, שבו ניתן לו לאדם כביכול להיות בחינת בורא שבריאתו במאמר, ובמאמר בלבד, נבראת.

ה.

אין בכוחי להכריע, אם עלתה בידי לפרש כהוגן את תשובתו של המספר, וביותר שהוצרכתי לפרקה, תיבה ופירושה תיבה ופירושה, והרי ידעתי גם ידעתי, כי עיקרם של מספר וסיפורו הוא לא בהפרדה אלא בהרכבה, לא בהלחמה אלא בהתכה, לא בצירוף אלא בצריפה, ואמנותו של סיפור,

כאמנותה של שירה, היא העשיה היחידה, שבה האלכימיה נדרשת הלכה למעשה. אם אמנם ניתן לבוא בסודה של האלכימיה הזאת עד כדי ראייה ברורה כיצד קצת לשון הקודש שנלמד בינתיים מצטרף לכל מיני הקצת ונעשה עילוי של סיפור – היא־היא השאלה.

ודומה, ראוי לה לאותה שאלה שתהא נשאלת בבית הזה, שש״י עגנון היה בחבריו, שכבר ניסיתי בחלוקתם לאמור: יש בהם שהם משמשי־הלשון, כאותם האומנים היודעים לפרק את הכנור ולהרכיבו ויש בהם שהם אדוני־הלשון, ויודעים לנגן בכנור, כי הם־הם הלשון בכבודה ועצמה. ועתה בהדום ראש מנגניו, לא נדם ניגונו והוא מהלך את קסמו, אשר לו יצותתו דור ודורות.

[ט״ו סיון תש״ל]

בין מספר למבקר

מאמר א: הנחת תשתית וביאורה

אמר הכותב: לפני שנתיים ימים יצא לאור ספרו של משולם טוכנר "פשר עגנון", ובו כל המאמרים שפירסם בחייו וכן הפרקים שהניח בעזבונו. ספר זה הקדמתי לו מבוא על דרך הבירור וההשגה, והוא שהעלה עלי חמש שאלות, כפי שנתנסחו בידי שמואל הופרט, עורכה של פינת הספרות ב"קול ישראל", והשיבותי עליהן חמש תשובות, ודברים שניתנו בעל־פה יפה להם עתה, מתוך תוספת־מה ומגרעת־מה, נתינה־בכתב.

א.

מה פשר ההנחה שבידי משולם טוכנר, הבאה להדגיש את התשתית היראית־למדנית שביצירתו של ש"י עגנון? עד שאנסה להשיב על השאלה, אעיר שלוש הערות העשויות לסייעני בתשובתי. הערה ראשונה: הנחת התשתית היראית־למדנית, שמשולם טוכנר מניחה וכדרך שהוא מניחה, קדמו לה הנחות אחרות שהיו בידו ופירשתין במבואי, ונדחו לו מפני הנחתו המרכזית הזאת. נמצאת השאלה מכוונת לתחנה האחרונה של מחקרו ומתעלמת מהנחותיו הקודמות, כפי שהן נשקפות למעיין בספרו, הכולל יגיעת רוחו רבת הענין והעניינים בפרשה הגדולה הזאת. הערה שלאחריה: הנחת התשתית היראית־למדנית חלה, לדעתו של טוכנר, קודם כל על עגנון עצמו, על חייו וחוייתיו ומתוך כך על מוקד־חוייתיו, על יצירתו. לאמור, מתוך שהוא מניח, כי התשתית היראית־למדנית היא עצם מהותו של המספר, הרי מתוכה נקבע, כדרך שנקבע, אפיו של הסיפור. הערה אחרונה: התשתית היראית־למדנית משותפת כמעט לכל סופרי העברים, בשני הדורות האחרונים, שמחצבתם כמחצבתו של עגנון וגידולם כגידולו, אלא לסברתו של טוכנר, התשתית הזאת לא נשמרה בנפשם כתומה ולתומה, וממילא לא נשמרה ביצירתם כתומה ולתומה, והילכך הוא ניצל ממה שהם לא ניצלו, שהם נתערער עולמם מתוך שנשברה אמונתם, והערעור והשבר מכרסמים בשרשי מאמציה של יגיעת רוחם להשיב בשירה את שאבד בחיים. ואין זו לו לטוכנר סברה בעלמא, אלא הוא בודק, אחד־אחד, את מספרי הדורות האלה, למן פייארברג ואילך, כדי להוכיח, כי הם לא עלתה בידם מסתם להעלות את תשתיתם כהוייתה, ועגנון עלתה בידו, ונמצאת יצירתו קובעת לא בלבד יחוד אלא

אבל סברה זו והסברתה אי־אפשר לה שתתמלט ממסקנה, כי עגנון יתרונה של יצירתו מתפרנס, אמנם, מיתרונה של אמנותו, אך ראש־מנועיה הוא יתרונה של הביוגרפיה שלו, שהאיר לה מזל, שלא האיר להם לאחרים, כשטעמו של המזל, שנהג כפי שנהג, הוא כדבר של מסתורין. אכן, אין בנו יודע בטיב מזלות, מה בהם דרך מקרה ומה בהם מעשה נס, ואנו נדרשים, כדרך שאנו נדרשים, במה שעלום מהכרעת הבחנתנו, להסתפק בגופה של עובדה. האמנם נסתפק בה, או אדרבה ננסה להרהר אחריה ולערער עליה, היא שאלה לגופה, וקצת הרהורים וערעורים כלולים במבואי הנזכר, ודוק ותשכח.

ב.

טענתו של טוכנר היא, כי הביקורת חייבת להשתמש גם בדרכי הפרשנות, כדרך הסוד והרמז והנוטריקון וכדומה, והוא אף נעזר בהם. מה משמעו של דבר ומה ערכו לחקר עגנון?

אכן, משולם טוכנר היה מבקר פיקח ומפוכח, שלא הקל על עצמו את מלאכתו, ואין לך הקלה כמתן היתר לפרש כל חיבור וחיבור על דרך רמז ונוטריקון וכדומה, דבר שהיה עושה את הביקורת ואת המחקר כמדרש התולה את תחבולות האליגוריה לסוגיה, ככל העולה על רוחו של הדורש, בין הטכסט הנדרש מניח פתח־מה לכך, בין אינו מניח כל פתח לכך. ואם תאמר, כי טוכנר נעזר בשיטת הפענוח, על דרך גילוי הרמז והנוטריקון, בכמה מסיפורי עגנון, הרי מן הדין לזכור, כי לא נהג כך אלא מתוך שהניח, ואף טרח להוכיח, כי המספר נעזר בסיפורים אלה בדרך הרמז והנוטריקון, ונמצא המבקר חייב בפתרונם; והוא אמנם יגע יגיעה נאמנה לפתרם. וראה גם ראה, הוא לא עשה כן לא ב"הכנסת כלה" ולא ב"אורח נטה ללון" ולא ב"תמול שלשום", הוא עשה כן בסוג מסוים של סיפורים, כגון "עד עולם", "הדום וכסא", שהניח בהם מציאותם של אמצעים אלה, שהמספר נסתייע בהם מדעתו, כשהמכוון הוא כגורר בקיפוליו את שאינו־מכוון. והנה אין בידי להכריע, אם אמנם נסתייע המספר במיני חידה אלה ואם אמנם אלה פתרוניהם, אבל אפילו הייתי מניח כן, הייתי אומר כי כוחו של הסיפור גדול מכוונות מספרו, באופן שהסיפור נעשה כחטיבה לעצמו, לפי חוקתו, מתוך שהוא גובר על רמזי־הצדדין ורמזי־העקיפין וקובע את עצמו כמרכז לעצמו. וביותר שקרובה אצלי ההנחה, כי המספר ביקש דרך אחר לסיפורו, שלא יצמצמו במסגרת התואם של הזמן והמקום, ויניח לו זימון של זמנים שונים ומקומות שונים, ואף אפשרות התרחשות של עלילה ותיאורה מעבר להם. לאמור, לא הסתפק במה שהניחה בידו מסגרת "הכנסת כלה", שמסעיו של

יודיל בטלן הביאו אותו למקומות שונים ונשמעו בהם סיפורים מזמנים שונים, עד שניתן לנו לחיות במעגל של כמה דורות, ולא הסתפק במה שהניחה בידו פריצתו האחת ב"ספר המעשים" שהמקומות והזמנים נתערבו לו באור הנערב שבין עלילות וחלום, ואף לא הסתפק במה שהניחה לו פריצתו האחרת, והיא הטלתו של בלק כנפש בנפשות "תמול שלשום", והיא הטלת הנהיגה שונה ואחרת לתוך הויית האדם ורחשו, אלא ביקש גדולה מאלה – לא העמדת מציאות כבדיה אלא העמדת בדיה כמציאות. אם אמנם מסתו אחרונה עלתה בידו כפי שעלתה בידו מסתו ראשונה, ואם אמנם יכולתו הגיעתו באפשרות הניתנת במסה האחרונה כדרך שהגיעתו באפשרות הניתנת במסה הראשונה, או בפשיטות: האם כוחם של סיפורים כמו "עידו ועינים", "עד עולם" הוא ככוחם של סיפורים כמו "סיפור פשוט", "בלבב ימים", היא היא השאלה.

ג.

משנזכרה הפריצה בדרכו של המספר, שנעשתה ב"ספר המעשים", ניתן להקשות, האומנם החשיבות המכרעת הנתלית בה יש לה על מה שתסמוך? אודה, שלא ירדתי לסוף דעתם של ידידי המבקרים הטובים ממני, הרואים את "ספר המעשים" ומה שנמשך ממנו, כדרך שהם רואים, והוא להם כטבור יצירתו של עגנון. ואף שהעירותי בראשונה על טיבו של סוג סיפורים אלה וערכו להבנת המספר, איני רואה לשנות מכלל דעתי, כי המספר דומה עלי, בסיפורים אלה, כאותו אומן שהעמיד את בית אומנותו ברשות הרבים, באופן שנראים בה לא בלבד הכלים הצרופים אלא נראית מלאכת הצריפה, וביחוד חמרי הבוהו המסוכסכים, שבהם העולם המגובש נברא. ודאי, כי בתגובתי הראשונה על שני הסיפורים הראשונים מסוג זה יכולתי אך להקיש מהם ועליהם מסיפוריו הקודמים, אלא ארבעת כרכיו הראשונים, ולומר, כי בעוד ארבעת הכרכים משקפים כיבושה של הנפש וגיבושה, הרי שני הסיפורים האלה משקפים סכסוכה של הנפש וערעורה, עתה אוכל אך לומר, כי "ספר המעשים" ניתן להקיש ממנו ועליו מסיפוריו המאוחרים ביותר, הלא הם "עידו ועינים" וכדומה, אבל גם עתה נראים לי עלילותיו הגדולות בעלילות הסיפור, אלו הפותחות ב"הכנסת כלה" ומסיימות ב"בתוך עירי", ומפעלותיו אלו יקיימו אותו מעבר לדור.

ד.

בדברי טוכנר על מערכת הסיפורים, בין עניינים הויה יראית ובין עניינים הויה חילונית, חוזרת ומוטעמת ההנחה על שני טפסים שבסיפור וסיפור,

טופס גלוי וטופס מודחק. מה טעמה של גישה זו ומה כשרה?
הענין של כפל הטופס כבר נדון בחקר עגנון וביקורתו – פתח בו ברוך קורצווייל במאמרו על "פת שלימה", ואף אחרים, ואני בכללם, ניסו בכך, אך כבר מלתי אמורה: דין להבדיל בין סיפורים, שאותו כפל נעשה מדעת מחברו, החוקר מגלה בו בסיפור את הידוע לו למחברו ואינו ידוע לו לקוראו, ובין סיפורים שאותו כפל נעשה שלא מדעת מחברו, והחוקר מגלה את שאינו ידוע למחברו ולקוראו כאחד. בלשון אחר, דין להבחין בין טופס מוסתר לבין טופס נסתר.

ה.

פרשנותו של טוכנר מקיפה חזיונות רבים ביצירתו של עגנון, האמנם מותר לראות כמופת לה הסברתו לפרשת בלק?
אודה, כי פירושו לפרשה זו לא הקל עלי להחזיק בסברתי, כי "תמול שלשום" לעגנון כמותו כ"המתמיד" לביאליק – לא כדרך הריונו בראשונה היתה דרך לידתו באחרונה, אבל אמנותו של המספר, הוא עגנון, עמדה לו להאפיל על החציצה שבין שני סיפורים שונים, שנתאחדו בזרוע, ואמנותו של המבקר, הוא טוכנר, על-ידי החלוקה של הרשות הוויטאלית, בדמותו של האדם, והרשות הדיאלקטית ברשותה של החיה, מסייעה לכך. אבל גם כפל האמנויות, של המספר ושל מבקרו, אין בו לטרד את החציצה שכמותה כשבר בסיפור – והיתרו של המספר לפרסם "פרשת בלק" כפרשה בדלה במגילת ספר מעיד גם הוא משהו – ולכל המוטב ניתן לראות "תמול שלשום" כסיפור שבו דרכו נפלגה, מפלגא לעילא כמותו כ"סיפור פשוט", מפלגא לתתא כמותו כ"עד עולם", והוא פילוג העשוי, ככל המשוער, להשתקף גם בכתבי עזבונו.

[ניסן תש"ל]

אמר המחבר: במלאות עשר שנים לפטירתו של מבקר הספרות וחוקרה, משולם טוכנר, נקבע, באוניברסיטה העברית בירושלים, פרס על שמו, וחלוקתו הראשונה נפתחה, במעמד קהל רב, בדבריו של נתן רוטנשטיין, שבהם העלה, מתוך מיזוג של דקות־רגש ודיק־מחשבה, את דמותו של ידידו־מנוער ואת פעלו, בייחוד כפרשנו של ש"י עגנון. המזכיר האקדמי, ש. בירנבאום, ביאר את ענינו של הפרס, וכלת־הפרס מרת שרה הגר הסבירה את עיקרי החיבור, שעמד לה לזכות בו. "הרומנים של עגנון בהתהוותם – עיונים בדרכי העיצוב המיכני והאמנותי הקומפוזיציוני ביצירתו של עגנון".

וקדמו לכך דברי, שהוריתי היתר לעצמי לפרסמם ברבים.

א.

הזימון היפה, שאנו עדים לו עתה, הוא, קודם־כל, זימון כפשוטו, כלומר: שותפיו שלושה. ראשית, זכרו של ידידנו וחברנו משולם טוכנר עליו השלום, שמלאו עשר שנים ללכתו מעמנו בעצם־כוחו, הוא כוח רוחו העז והנועז. שנית, זכר פעלו, פועל החקר והביקורת, שעיקר מצעו היה פרייגיעתו לעמוד על חידת ש"י עגנון ופתרונה. שלישית, קביעת פרס על שמו, שחלוקתו תחול שנה־שנה, ביום פטירתו, וכבכור לה הוא מתנו היום, למרת שרה הגר, העודרת באותה שדה, שדה מחקרו של ש"י עגנון, ובכל המשוער הוא רמו גם לדרך הפרס לעתיד לבא.

אמרת: לעתיד לבא, ולזכרו של ש"י עגנון אמרתי כך, שהדקדוק הזה היה מקובל ושגור לו, כשעיקר ההוראה הוא למלך המשיח, אך צדדי־ההוראה עשויים היו לכמה וכמה מיני ציפיות, המכוונות, ואפילו דרוכות, לעתיד לבא, שגדולתו תהא מעולה, אם לא עליונה, על מה שנחשב לנו גדולה, וביחוד גדולת עצמנו. כך, למשל, היה מפרש וחזור ומפרש ענינה ומעמדה של הספרות היפה, שהדורות האחרונים, והוא בכללם ובכמה פינות גדולות הוא אף בראשם, היו בבונה ומחדשיה. לאמור: כל אותה ספרות לא העמידה – לסברתו – מי שגדולתו בתחומו תהא כגדולתם של בני דורות קודמים. וביחוד הדברים אמורים בגאוני ההלכה, אבל סופם של גאוני האגדה שיבואו, כי ספרות האגדה שלנו עתה היא אך התחלה.

ב.

מלשונו על ספרות האגדה שלנו למדתי, כי היא לו הגדרה למה שנקרא במונחו הישן יותר: בלטריסטיקה ובמונחו החדש יותר: פייקשן, אף שספק הוא בעיני, אם מונחו שלו ושני המונחים האלה היו לו היינו הך, ששלשלת-היוחסין של ספרותנו וספרותם, גם כאשר תחום-המגע ביניהן נעשה מעורב ואף בלול, היתה שונה בעיניו; ואפילו כשאותה שכנות סמוכה נעשתה ענין של הכרזת-פומבי, עם מתן פרס נובל לו, שמח שמחה כפולה על שההכרזה חלה עליו; שמחה אחת – חיצונית יותר; שמחה אחרת – פנימית יותר.

לענין השמחה הראשונה – מקורה באהבתו ליחידותו (והיא יחידות מדומה, וביותר שלאמונתנו אין בן יחיד למקום), ויניקתה מאהבת עצמו, שלא פסחה עליו, כדרך שאינה פוסחת על שאר הברואים, ובכלל ברואים אף סופרים, שיש אומרים כי הם נוטלים לעצמם מאותה מידה מנה אחת אפיים; וכנודע אותה מידה נתחדדה לו ובו במופלג, וכבר נצבר כמין פולקלור על הנריקסיות שלו. לענין השמחה האחרונה – מקורה באהבתו ליחודו (והוא יחוד ממשי, וביותר שלאמונתנו הכל יחידים למקום, איש איש כיחודו), והוא יחוד דרכו בספרותנו, שמעטים אם לא-שונים הרי דומים לו בו, שיציריו תחום מגעם בין ספרותנו לספרותם היא בבחינת ריחוק מכסימאלי וקירוב מכסימאלי בכרך אחד. ודומה עלי, כי היתה זו לו סתירה מודעת, ואם אין ראייה לדבר סימן לדבר – כשפירסמתי את המונוגרפיה שלי על בנימין גריל, ("כוכב נידח") אמר לי משה זמורה, שנזדמנתי עמו במסיבה בביתו של ש"ד גויטיין: ודע, כי אני נכדו. לגודל תמהוני, ביאר: הרי אתה מזכיר ישיבתו של גריל בביתו של הרב יוסף פרלס במינכן, ושבו לימד את בנו, פליכס פרלס, גמרא, והוא, שהיה רבה של קניגסברג, לימד אותי גמרא, ואף הזכיר את מורו, גריל, שפתח ראש שיעוריו לאמור: ודע, כי הגיונה של הגמרא מיוחד, שהוא תובע ממך לעלות בגרם-המעלות, כשרגליך דורכות, בבת אחת, במדרגה הראשונה והאחרונה. שמע זאת ש"י עגנון, שהיה באותו מעמד, ואמר: הגיון זה מחייבנו בכל.

ג.

לכאורה, נערמה לפנינו מסכת סתירות – מי ששוגה באהבת עצמו ואינו אומר לתשבחות היורדות על טיב עשייתו די, ואדרבה הוא מבליע לשמעם אמירת הבהב, אינו רואה, כמשבחיו, מדרגת דורו, שמדרגתו שלו עצמו בלוטה ומובלטת בו, כשיא ופיסגה של הדורות האחרונים, ואדרבה הוא קובע להם, לפיסגה ולשיא, שעה רחוקה, שלאחריו, במזל לעתיד לבא. ודומה, כי הסתירה הזאת היא בת לסתירה אחרת, – גודל התאהבות-עצמו

לא כיבה את גודל ביקורת־עצמו, שאף שחיבב אמירת קלוס־קלוס על כל טיפת דיו, כפי שגזר מה תהא עליה, חשד בה באותה טיפה, שהיא פחותה מכפי שהיא עשויה היתה להיות. ובימים ששימשתי לפניו ראיתי כזה וכזאת, – כתב מה שכתב, וכפונה אל מומחה, היקשה לי, אם משפט פלוני או ניב אלמוני נראים בעיני. ביקשתי לשחק מומחה, אך מתוך שאותו משפט או ניב נראו לי כתכלית השלימות, לא יכולתי להעלים, כי לא הבינותי שאלתו. אך למחרת מצאתיו מנומנם קצת ומרוצה הרבה, שאותה שאלה הדידה שנתו, אבל ניתרצה לו, ששינה אותו משפט או ניב, לצד התיקון, כמן הקצה אל הקצה. אמרתי לו מה שאמרתי בלבי: כנראה, יש שלימות מפנים לשלימות. כך, כמשפטו, גאות ועניויות, לאמור: אוודאי, שניידעריי האט נישט קיין גרונט. כלומר: מלאכת חייט אין לה קרקעית. רצה לומר, כל יסוד יש יסוד מתחתיו, עד יסוד־היסודות, שהוא בגבול שאיפתו אך אינו בגבול יכולתו של הנברא. הזכרתי לפניו מה שאמרו עליו על הרבי מאפטא, שהיו לו מאזני־זהב (דיוק הלשון: א גאָלדן געוועכטל, כלומר: משקל זהב) בקצה־לשונו, והרמזתי כי הוא, איש־שיחי, ככל הנכון יורשם. אמר: אולי, אבל פליאה היא, הם מנמנים אצלי יומם וננערים לילה. השיבותי, אפילו נעים זמירות ישראל אמר: ובלילה שירה (= שירו) עמי. צימצם עיניו, ספק מחייך ספק זעף: גנב (הנו"ן סגולה), אתה חושב עתה על הצפרדע. שלא לגלות הרהורי, מיהרתי להפתיעו, והפתעתי בקושיה: ובמה, בעצם, היה ניכר אותו משקל־הזהב שבקצה־לשונו של אותו צדיק. השיב בעירוב של כובד־ראש וקלותו: חזרתי על כל דבריו מאל"ף עד תי"ו (והכוונה היתה, ככל הנכון, לספריו: אוהב ישראל, תורת אמת), ולא מצאתי עדות מהימנה יותר לאותו משקל־זהב אלא כסיפורי־גזומותיו. ווייל – זקף אצבעו – דערציילן דארפן מען קענען. ושיעורו: כי לספר צריך לדעת. אמרתי: ושיעורו – שהרי תיבת קענען פרוזה להוראת של דעת, כשם שהיא פרוזה להוראה של יכולת, ותיבת קונסט, כלומר: אמנות, גזורה הימנה.

ד.

דומה, כי דברים אלה, ששלינו מקופסת־הזכרונות על עגנון ועמו, ושניתן להוסיף עליהם כמה וכהמה, יש בהם כדי להאיר את מרכז־לבטיו של משולם טוכנר, להבין לחזיונו של ש"י עגנון וחזיונותיו, לפרוש את השאלות כעומק המושג ולהסמיך להן תשובות כעומק המשיג, ולפי שלא היה מאנשי שישו בני מעי, לא ראה את עצמו בחזקת עד שקמתי, וסימנך מסתו, והיא מסת־ראשית, בקורות ביקורתו של עגנון ומחקרה: על חקר יצירתו של ש"י עגנון, וענינה סדר קורות החקר הזה וביקורתו, ואף שהוא קובע בכלל העמדות המבוררות את עמדתו שלו, והיא פסוקה כלפי מה שהיה, אין הוא

סובר, כי היא חלוטה כלפי מה שיהיה, ופיסקת הסיום תעיד: "הצופה לפרשת הביקורת על יצירתו של עגנון – צופה לבכת-עינה של יצירה וביקורת כאחת. חפיפה זו בצמתי המהות, שעדיין רב בה הרצוי מן המצוי, היא בלי ספק משאלת שתיהן. עגנון עומד בעיצומה של יצירה המתנשאת אל פסגות חדשות. הביקורת, שלא השלימה עדיין את פועלה לגבי היצירה הקיימת, שוב נתבעת להתמודד עם היצירה החדשה. אם תעמוד במשימה זו כשם שעמדה עד כאן, רשאים אנו לקוות, כי הביקורת העברית נכוננו לה עתידות".

עד כאן דבריו, שנתפרסמו לפני עשרים ושלוש שנים; מרחקי-מים, המניח פתח ראוי של בדיקת ההבדל בין מעמד הביקורת אז ומעמד הביקורת עתה, שאינו דומה מעמד חוקרו של ספר נעול, שמחברו היה ואיננו, ושוב לא יוסיף עליו, כמעמד מבקרו של ספר פתוח, שמחברו חי וקיים, והוא מוסיף עליו, והרי בספר "פשר עגנון" ניצב לפנינו חוקר ומבקר, שהוא והסופר הנחקר לו ומתבקר לו נתונים בעוגת זמן ומקום אחת, והוא מתבונן בעשייתו, כשהיא בעצם מהלכה, באופן שמצע ביקורתו ומחקרו משתנה וממילא מחקרו וביקורתה עשויים שישתנו, וכשם שהוא נתבע לבקר את הסופר, הוא נתבע לבקר את עצמו, ואינו רשאי להתעקש במסמרות שקבע תחילה ולסתום בהם את שאינו כקביעותיו ולפסוק בחינת דין הניין לי ויתהון לא הניין לי, בין ינהג כמנהגו של ר' אליעזר מאיר ליפשיץ שאמר מה שאמר בו בעגנון, ודברים חשובים אמר, אבל הפסיק אמירתו עוד קודם שהמספר הגיע לאמצעו, ובכנסו את דבריו ביקש, כפי שאמר לי, להוסיף תריסר טורים, וסופו לא הוסיפם; בין ינהג כמנהגו של ברוך קורצווייל, שאמר מה שאמר בעגנון, ורב יתר מקודמיו אמר, ודברים חשובים אמר, אבל משנקבעו לו עקרונות הערכתו לא זו מהם, גם כשמהלך יצירתו של עגנון לא הלם, ונמלט מן הקושי במה שביטל ערכו של ההמשך.

עמידה זו לא היתה לו לטוכנר באפשר – ענינו הפעיל בעגנון לא היתה לו פסיקה, ואילו נקפד שלא בעתו והיה קשוב לה במלוא-האמון מראשיתה עד אחריתה, ספק אם היה מגיע לזלזול בחטיבה מחטיבותיו של עגנון, ולא בלבד משום הכלל הגדול, שכל המאוחר יותר ביצירה הוא-הוא גם המוקדם ביותר בה, בסוד הפוסע בבת אחת במדרגה הראשונה והאחרונה בגרס-המעלות; ומשום הכלל הקטן, כי שיחת-חולין של תלמידי-חכמים צריכה לימוד, בסוד מאזני-הזהב בקצה הלשון הבאים לשמש סיפור מעשיות ומספרם על דעתו, יכולתו, אמנותו, אלא בעיקר משום הפתיחות לעתידות, בסוד הצפיה לעתיד לבא, שכן דרכו של הפרשן היודע גבולו, שהוא מתחקה על האמן ואינו מחוקקו, צניעות היא בו, וכשם שאינו אומר כעין לשון הכתוב: עמנו נולדה חכמה אף אינו אומר לשון הכתוב ממש: עמנו תמות חכמה. והחקר, חקר

עגנון, כפי שהוא מתפתח עתה והולך – ליד כמה מעלות ואף גדולים, שהעפיל בהם, יש בו כמה מורדות, ולא קטנים, שנחת בהם, שהרבה קלות־ההתחכמות עושה והרבה משובת־החיקוי עושה ויותר מהמה שעשוע סדיקת השערות עושה, אך גם פה חל ענין לעתיד לבא, וסופם של מאזניים, ואפילו הם מאזני נחושת, שהתנדנדו, שיחזרו ויתעיינו, ונקווה, כי אף מעשה הפרס, שאנו חונכים אותו הערב, יתרום את תרומתו ויהיה המשך נאה וטוב למסה: לחקר יצירתו של עגנון.

ה.

ומדי דברי על ההמשך, אעיר את הממשיכים על הספר "פשר עגנון" כמורה דרך לעצם הגישה והכרת אחריותה, ואסתפק בשני ענינים, שיש בהם משום בירור יחודו של ש"י עגנון.

ענין ראשון: כולנו ידענו, כי עגנון שונה מרוב הסופרים בני־דורו – הללו כבשו בידם רוב סוגי ביטוי, והיו משוררים, מספרים, מסאים, אף חוקרים בקנה אחד, מה שאין כן הוא, שאפילו בתחילת תחילתו, בקדמת־נעוריו, שיחק ברוב גווניו וניסה ראשית אוננו בשיר, בבלאדה, במאמר, בביקורת, ובתחנת־ביניים אחת ואחרת בימי עמידתו ניסה במה שאינו סיפור, הרי עיקרו מספר, שאין לו אלא הסיפור. אך מי ששאל, להיכן נמלטו הסוגים, שהיו בו בעגנון בכוח, ולא נתנם להיות בעין, היה טוכנר, ולגבי סוג נחשב אחד, הלא הוא הפובליציסט, השיב תשובה וברורה למדי, וראה מאמרו "החכם הירושלמי", ואף לגבי סוג נחשב אחר, הלא הוא המבקר, השיב תשובה וברורה למדי, וראה מאמרו "תגובת היוצר על חקר יצירתו", והעיון החוזר בשני מאמרים אלה עשוי שיעורר מבקרים וחוקרים צעירים להמשיך עינם.

ענין אחרון שיש בו אולי צד־מה של נגיעה לחיבורה של כלת־הפרס עתה, הוא בחינת הרומנים הגדולים של עגנון ודרך מבנם והרכבתם, והוא ענין המצריך, קודם כל, התיחדות עם עגנון, יחודו ומיוחדותו, אך יודקק, ככל המשוער, להשוואה שלמה שנחקר ונאמר בזה על ידי חכמי־הדור, שחקרו בספרות העמים, אף שספרותנו לא היתה בכללם. אודה, כי מתוך היסוס אמרתי: חכמי הדור. שהרי יש גם חכמי השנה, חכמי העונה, ואפילו חכמי השעה, כעדות החליפה המהירה של מיני שיטות ותיאוריות ואופנות, הנוצצים ונובלים, ונפסלים אפילו בשהיה קצרה ביותר, ושימושם מסופק כלפי מה שנשימתו ארוכה ביותר.

ודומה, כי ראיית עגנון, לפי תפיסת היסוד של טוכנר, כלומר ראייתו כמי שראשונות ואחרונות נאבקות בו, ודרך מאבקן מחייב בירור – בין מיצויו ומסקנתו כנוסח טוכנר בין שלא כנוסחו – מחייבת זהירות בחיפושו שלו

dernier cri ובשימוש ברכבת האחרונה. כי אפילו שעת הראשונות ושעת האחרונות מתנגשות – ומה לנו הוכחה מובהקת לכך, כזימון שעת הרכבת האחרונה לשבוש המגיעה את האורח לשעת כל נדרי האחרונה בה, כשהגוי, מפקח תחנת-הרכבת, משחק, בלא דעת, משחק גרוטסקה, את מעשי הכהן הגדול בעבודתו ביום הקדוש, היא כאותה שעה עצמה, אבל לוחותיה שנים, ומלחמת הלוחות – ויזכרו לטוב גם לוחמיה האקטואליים, רא"א עקביא עליו השלום ויהושע מנוח יאריך ימים – גם, ואולי ביחוד, כשהם מתנגשים בשעה אחת, חובה לזכור, כי בלוח האחד, מחוץ, היא שעת הרכבת ובלוח האחר, מבית, היא שעת כל נדרי. ומלחמה זו היא אולי הגדולה במלחמות.

[י"ד אייר תשל"ו]

לוח השמות

- אבן יוסף 153
 אבן יצחק 42
 אברונין אברהם 36
 אד"ם הכהן (לבנון אברהם דב) 11
 אהרנפרייז מרדכי 45, 207
 אופאטושו (אופאטובסקי) יוסף 73
 אורבאך אפרים אלימלך 201
 איבסן הנריק 177
 אימבר שמואל יעקב 104
 אש-שלום (פרידמאן) מרדכי 199
 אליהו הגאון מוילנא 146, 147, 170
 אלישר יעקב שאול ("שא ברכה") 170
 אלקושי (אלקס) גדליהו 63
 אלתרמן נתן 57
 ארטער (ערטער) איציק 45
 אש שלום 73
 אשכולי (ווינטראוב) אהרן זאב 209
 באגארט פריץ ז'אן 111
 באדר גרשום 208
 באנד אברהם (ארנולד) 176
 בוכר מרדכי (מארטין) 178, 209
 ביאליק חיים נחמן 11, 57, 63, 64, 75,
 179, 180, 181, 203, 207, 216
 בירנבאום ש. 217
 בנימין המגיד מזאלוויץ ("אמתחת
 בנימין") 24, 174
 בן-יצחק (סונה) אברהם 45
 בן-עזר (ראב) אהוד 176
 בן-צבי (שמשלבין) יצחק 132
 בן-ציון (גוטמן) שמחה אלתר 208
 ברדיצ'בסקי (בן גריון) מיכה יוסף 11, 14,
 15, 16, 60, 113, 116
 ברונר ברתה 111
 ברור (בראויר) אברהם יעקב 129, 171
 ברזל הילל 181
 ברנדשטער מרדכי דוד 45, 57
 ברנפלד שמעון 45
 ברנר יוסף חיים 13, 14, 15, 44, 50, 119
 ברש אשר 41, 43, 45, 208
 ג'ויטיין שלמה דב 202, 218
 גולדברג לאה 201
 גולומב הרי 153
 גורדון אהרן דוד 117
 גורדון יהודה לייב (יל"ג) 11, 179
 גושן-גוטשטיין משה 202
 גיתה יוהאן וולפגאנג 64, 74, 179
 גנסין אורי ניסן 15, 50
 גריל בנימין 218
 ד"כ"ר המגיד ממזריץ 117
 דה-פיריס בנימין 202
 דיין שמואל 129
 דיק אייזיק מאיר (אמ"ד) 175
 הברמן אברהם מאיר 104, 202
 הגר שרה 217
 הומברג הרץ 173
 הומירוס 102
 הופרט שמואל 213
 הוקזה 192
 היינה היינריך 74, 91
 הלקין שמעון 70, 201
 המסון קנוט 62
 הניש מאיר (מאן-דהו) 95
 הס משה 156
 הפטרמאן אברהם 157
 הרצל בנימין זאב (תיאודור) 156
 הרשלי (צבי) הצדיק מז'ידיצ'ב 188
 לאסרמן משה שמשון 111
 ווארבורג אוטו 172
 ווייזל נפתלי הירץ 68, 70
 ווייזר רפאל 141, 184
 ווייסנברג איצי מאיר 47
 ווילהלם קורט 207
 ווילנר קלמן שואל 183, 184
 וורסם שמואל 202
 זילברבוש דוד ישעיהו 45
 זמורה משה 218
 ז'ק (ז'רננסקי) משה אליהו 209
 זרחי (גרטרל) ישראל 132
 ח'ובב (פרוינד) מאיר 172, 181, 183
 ח'הון יהושע 45
 טוכנר משולם 104, 119, 120, 162, 202,
 209, 213 - 222

- מיזיש לייב 45
 מילר דוד צבי (היינריך) 42
 מימון (פישמן) יהודה לייב 175
 מנדלי מוכר ספרים (אברמוביץ שלה יעקב) 15, 16, 18, 19, 20, 21, 25, 54
 73, 75, 139, 207
 מנדלסון משה 68, 147, 188
 מנוח יהושע 222
 מרגליות ראובן 110
 משה בן-עזרא 107
 משה לייב (אטינגר) מסאסוב 117
 נאפוליון בונפרטה 170
 נורדא מכס (זידפלד מאיר) 156
 ניימארק דוד 45
 סלומון מרדכי 132
 סמואלי נתן נטע 45
 סמולנסקין פרץ 42
 ספרין הוראצי (הירש) 188
 סרוונטס מיגואל 24
 עגנון (מרכס) אסתר 180
 עגנון חמדת (שלום מרדכי) 181
 עמנואל הרומי 104
 עקביא (יעקבוביץ) אברהם אריה 222
 פאט יעקב 117
 פונטאנה תיאודור 62
 פיכמן יעקב 209
 פין שמואל יוסף 188
 פלובר גוסטב 165
 פנואלי (פינלס) שמואל ישעיהו 103, 208
 פראנץ יוסף קיסר 167
 פרויד זיגמונד 87
 פרוידנטאל א. 187
 פרומקין ישראל דב 175
 פרידלנדר יהודה 176
 פרל יוסף 45, 173
 פרלם יוסף 218
 פרלס פליכס 218
 פרנקל ירמיהו 209
 פרץ יצחק לייביש 114, 116
 צ'אפלין צ'ארל 30
 טולסטוי לב ניקולייביץ 112, 167
 טילמן יהושע 209
 טנאי (קושיצקי) שלמה 181
 טשאטשקס שלום מרדכי 174, 183, 202
 טשרניחובסקי שאול 21
 יהודה צבי 129, 172
 יהושע השיל מאפטא 219
 יוזפא האן ("יוסף אומץ") 144, 145
 יונג קארל גוסטאב 87
 יוסף משה (שפירא) המגיד מזלוויץ 24
 יחזקאל היווני 107
 יערי (וואלד) אברהם 109, 175
 יפה לייב 158
 ירון (עגנון) אמונה 158, 180, 181
 ישראל בעל שם טוב 117
 ישראל מריז'ין (פרידמן) 117, 118
 ישראל נצח ("נצח ישראל") 188
 פהן גרשון 175
 פהן ישראל 180
 כץ יעקב 201
 כץ שרה 182
 כצנלסון ברל 58, 59, 175
 לבנסארט אברהם 45
 להמאן משה 175
 לוינגר יעקב 202
 לוצאטו משה חיים (רמח"ל) 68, 70
 לזר שמעון מנחם 174, 208
 לחובר פישל (ירוחם) 209
 לטריס מאיר הלוי 42, 45
 לייבל דניאל 47
 לילינקרון דטלב 104
 ליפשיץ אליעזר מאיר 43, 45, 58, 59
 104, 208, 220
 לנדא סגל צמח 107
 לסינג גוטהולד אפרים 188
 מאן תומס 64
 מאפו אברהם 107
 מארגולס יוסף 37
 מדן מאיר 164
 מוריאַק פראנסוא 175
 מויא אהרן 170

- צוויק יהודית 181
 צייטלין הלל 209
- קאנפר משה 123
 קאפקא פראנץ 29, 62, 185
 קבק אהרן אברהם 73, 209
 קורצווייל ברוך 63, 104, 120, 176, 178,
 216, 220
 קירקגור סרן 175
 קלר גוטפריד 62
 קמחי (מלר) דב 208
 קרויאנקר גוסטב 209
 קרופמל נחמן 45
 קריב (קריבורוצ'קא) אברהם 103
 קרסל גצל 175
- רבי (רבינוביץ) יעקב 181, 187
 רבין חיים 202
 רבינוביץ ישעיהו 200
 רבינוביץ מיכל 173
 ר' בנימין (רדלר-פלדמן יהושע) 41, 43,
 45, 113, 129, 172, 208
 רובין שלמה 45
 רוטנשטרייך נתן 201, 217
 רוקח אלעזר 208
 ריכטר לודויג 113
 רמב"ם 170, 171, 183, 184
 רפין אָפּים איליא 167
 רפפורט שלמה יהודה לייב (ש"ר) 45,
 157, 173
 רש"י 105
- שוהם מתתיהו (פולקביץ משה) 91
 שווינדט מוריץ 167
 שונמי שלמה 63
 שופמן גרשם 50
 שוקן גרשם 180, 181
 שוקן שלמה זלמן 180, 189
 שור יהושע השיל 45
 שטוק (שפירא) רוניא 182
 שטראוס מכס 209
 שטרייט שלום 208
 שטרן ברנארד (בריש) 188
 שילר פרידריך 95, 105
 שילר (בלאנקשטיין) שלמה 45
- שכביץ בועז 202
 שלום גרשם 117, 201, 203
 שלום עליכם (רבינוביץ שלום) 207
 שמוש אמנון 176
 שניאור זלמן מלאדי (בעל התניא) 146,
 147
 שניאור זלמן (זלקינד) 73
 שפאן שלמה 107
 שקד (מאנדל) גרשון 153, 176, 201
 שרגא (פרידמן) הרבי מהוסיאטין 183
- תמר דויד 202

תוכן

5	שלוש הערות
	I
9	עם ארבעת כרכיו הראשונים
28	מבוכה וגלגוליה
32	מבית לפשטות
36	סיפור על "סיפור פשוט"
41	קונצפט למכתב ברכה
49	מעגל ובחינתו
53	ועוד זאת
57	× לענין ספר המעשים
65	על טיפה אחת
68	אבן החכמים וגלילתה
	II
79	מעשה מטפחת
88	אגדת שבעה ושבע
103	סיפור מפנים לסיפור
108	בעבור נעלים
112	מורד ומעלה
119	בינינו לבינם
	III
139	בין פרנס לתתולו
144	מסורת ומבחנה
164	רומן – ברו ותוכו
180	זימון, אפיו וענינו
	IV
193	אזרח הבירה
200	לעגנון – שי
204	בין שיבה לגבורות
207	בשבחם של שושבינים
210	למשמעה של תשובה אחת
213	בין מספר למבקר
223	לוח השמות