

שחוק סמוני:
היבטים קומיים
ביצירה העגונית

מאת
אסתר פוקס

1987



עיצוב העטיפה: חיים רון

"הכנסת כלה": סיפור יראים או פארודיה?

הקדמה

מגמתה העיקרית של הפעודה הנוכחית היא לעמוד על כמה היבטים מרכזיים של הפארודיה בסיפוריו היראים בכתביו עגנון. נקודת-המוצא שלנו תהיה הרומן "הכנסת כלה", אך במהלך הפעודה נציג על היבטים מקבילים בסיפורים יראים אחרים.

הפארודיה נחשבת על ידי חוקר ספרות שונים לתחום-קטגוריה של הבורלסקה (וורטנר, עמ' 48, ג'מפ', עמ' 2). זו האחמונה מגדרה בזרע כלל את התופעה הכללית של החיקוי התיולוגי למטרות סאטיריות, בעוד שהאחרונה מכוונת כלפי סיפור או סגנון ספרותי מסוים. כמו כן נוטה הבורלסקה ליתר היקפיות: ביקורתה מופנית כלפי מוסכמות חברתיות ואידיאולוגיות, בעוד שזו של הפארודיה מוגבלת לאובייקט ספרותי. אך הבחנה מוגזמת בין הפארודיה לבורלסקה אינה תורמת הרבה לנitorה המעשי של היצירה הספרותית, שכן במרבית המקרים משתמש זו האחמונה הן באלמנטים בורלסקיים והן באלמנטים פארודיים. למרות השוני המוגבל באובייקט האלאוני והות השתיים בפונקציה שלן ובאמצעים העומדים לשירותן: האפקטיבים בין האמצעים הללו הם ההגוזמה, העיוות, הניגוד הפנימי וחוסר התאמה צורם בין תוכן לצורה. בעבודה זו נעמוד על היבטים המרכזיים של סיפור היראים, אותם מלייגת הפארודיה "הכנסת כלה" בעורת האמצעים שמנינו לעיל. יצירה זו מתאימה במיוחד למטרתנו, שכן היא פארודית במובן הצר (חיקוי התיולוגי של יצירה ספרותית ספציפית), כשאובייקט התקפתה הוא המקור החסידי (דנ', 1966, עמ' 72–65), ובמובן הרחב (כשאובייקט התקפתה הוא היזאנר של הסיפור החסידי בכללו). אך "הכנסת כלה" חרגת בביבורתה מן התחום הספרותי ב涅וגעה גם בתפישה היראית של המציאות היומיומית. מבחינה זו כוללת הפארודיה אלמנטים בורלסקיים לא מעטים.

הוא מطبعו אוטנטני, המופיע בספר "עבודת הקודש" לר' מאיר גבאי, אחד מגדולי המקובלנים (כנ"ל, שם). עד כאן, אם כן, חיקוי פחות או יותר מהימן של המקור. מכאן ואילך מתחילה תהליך "ההחתנו של הכהפל", כלומר, ההיתול הפארודיה של המקור:

...ומקום דירתו היה למיטה במרותף אף צר ולח. לא היו שם לא ספסל לישב עליו ולא שולחן לשעוד עליו ולא מיטה לשכב עליה ולא שאר כלים להשתמש בהם, אלא מ hatchet של קנים שטוחה על הקרקע ואנשי ביתו שוכבים עלייה, ולא היו זים ממש לא בלילה ולא ביום שלא יקלקלו ביסויו הגונו.

(7, עמ' ז; ההדגשה שלי, א.פ.)

הקבלה הניגודית בין המושג המיסטי של הרהיט המופשט "כסא לשכינה" לבין חסרון של הרהיטים המוחשיים הבסיסיים מביתו של החסיד, ממחיכה את עמדת המספר היראי הקלסי, המיחס יותר חשיבות להישג הרותני מאשר למציאות הכלכלית היוםומית. אותו חסיד, שהיה "יושב על התורה ועל העבודה", לא היה לו אפילו "ספסל לישב עליו". אותו חסיד, שכל מעיניו בספרות העליונות של ההוויה, "مكان דירתו היה למיטה במרותף אף צר ולח".

הפרוט המדודק באיפינו יראתו של הגיבור ובתיאור מצבו העלוב משרות את ההגומה הפארודית, ההפכת את הניגוד בין ההתרכזות ברותני ובונשגב בין ההתעלמות מהתנאים הגוףניים – לאב索ורד.

בעוד שהמקור מסתפק בקביעת העובדה הכללית בדבר יראתו ועונו של הגיבור, הרי הכהפל הפארודי ממחיש בפרטנות ריאลיסטי את מצבו הכלכלי של הגיבור. הפארודיסטן מציג את היסוד הריאליסטי במסגרת הסיפור ובכך הוא מצליח לעדרר את אשליית השלים האופיינית לה האחרון. האפליקציה של הצורה האגדית לתוכן ריאליסטי ולהיפך, מהוות לדעתו של נ. פריי את העיקרון המרכזי של "המיתוס האירוני":

As structure, the central principle of ironic myth is best approached as a parody of romance: the application of romantic mythical forms to a more realistic content which fits them in unexpected ways.

(Frye, p. 223)

מחבר "הכנסת כליה" שואל את מסכתו של המספר היראי בפזרו דבריו שבח על רוחניותו היתירה של גיבורו, המשביע רעבונו דברי תורה

בהתיחסה לחברת היהדות היראית, מוסכמתיה ודרךיה, היא משתמש אף במרכיבים טאטיריים. מן הרاوي איפוא לבחון את אמצעיה של הפארודיה, דרך פעילותם, הפונקציה שלהם ממלאים והאפקט שהם יוצרים כמעט全面, ולא כיחידות אוטונומיות ונפרdotות שאינן נוגעות זו בזו.

כמה היבטים ספציפיים בפארודיה של סיפור היראים

הגיבורים: החסיד המושלם
גיבור הסיפור החסידי הוא בדרך כלל יהודי עני וירא שמיים, חסיד תמים וצנוע, שאינו מבקש גודלות לעצמו. וכך אכן מוצג גיבור הסיפור המקורי:

איש אחד ירא ה' חסיד מפורסם היה, שמו ישעה, לא ידע שום מ אחר או קניין, צורתה מטבח לא הבין, אך בתורה וعبدת יהוה יומם ולילה, ועל בינו וביתו התאכזר בעורב, לבלי לבקש מהחיות נפשם.

(דן, 1966, עמ' 65)

תיאورو של רבי יודיל, גיבור הפארודיה, אינו מק� בדבריו שבגליבורו, אלא שהמספר כאן מזמין כל-כך בתיאור יראתו של רבי יודיל מחד גיסא ועונו מאידך גיסא, עד כי האפקט המתתקבל מהתיאור הלاإdotורי הוא הפוך:

מעשה בחסיד אחד שהיה עני גדול ומודבא בעניות ורחמנא ליצין והוא ישב על התורה ועל העבודה וחוק מהוויות העולם ולא היה לו שום מסחר ומשאיומתן בשאר כל אדם. רק בתורת ה' חפוץ בגנלה ובונשתר. והוא עובד את השם באימה וביראה ובאהבה, ולא היה מתכוון להתגדר ולקנות שם או כדי שהיא לו חלק לעולם הבא, אלא כדי לעשות בסא לשכינה.

(הכנסת כליה, עמ' ז¹)

אפשר לומר, שהאיפינו הלاإdotורי כאן הוא מפורט יותר אך הראשית התמיימה עדיין עומדת בעינה. "כסא השכינה" הוא כסא הכבוד, הרומו, לספירת המלכות, הספרה העשירית בקבלה, שהוא השכינה (דן, 1975, עמ' 172). כסא הכבוד הוא החלק העיקרי של המרכבה העליונה ונקודת-הקשר בין המציגות הנבראת לבין המציגות הנאצלת. ביטוי זה

מחמת הליכה ארוכה (אלו ואלו, עמ' חפו). מצד שני הוא מופיע כמו שהופיע עצמו מחוקי המציאות, שכן הוא מצלה להגיע לארכ'-ישראל כשהוא רוכב על מטבחו הפרושה על הים (אלו ואלו, עמ' תקמ). ההגומה הפארודית והגרוטסקית של דמות הגיבור החסידי נועדה לערער את הסטריאוטיפ של סיפור היראים הקלאסי, שבמרכזו גיבור ירא אלהים, THEMIM ומוסלם.

הצדיק המושלם

בסיפור המקורי אין דמות הצדיק מלאת תפקיד פעל בועלילה. הצדיק אינו מופיע, אלא כמספר הסיפור ("בי הצדיק הקדוש הנזכר זכותו יגן علينا ספר המעשה הלו זו מדי שנה בשנה", 2, עמ' 65). בסיפורו של עגנון מלא הצדיק תפקיד מרכזי כגורם הישיר שהביא ליציאתו של הגיבור לשילתו במסורת מצוות הכנסת כלה (7, עמ' ט'). בסיעו בהשכרת "בגדים כבוד" ו"עגלת מסוככת" (שם, עמ' ט') מסיע הצדיק למעשה של האחות עני הדריות, שכן רבינו יודיל, המוסיף עוד כסת קטנה על בטנו "כדרך אנשי המעלה שלא זכו לברכת בטן" (שם, עמ' י'), מתחפש לגביר המסבב במצוות הכנסת כלה. פארודיזציה עקיפה של דמות הצדיק מתממשת באמצעות החיקוי ההיתולי של מכתב הحملצה, שמוסר הצדיק לרבי יודיל. זו מתבצעת בין השאר באמצעות החריזה המגולשת והסכמתית:

שמע עמי האוני, האספו אליו כל בני בינה השקיפו נא בעין פקוחה, וכרו אונן לבקשי השטווהה.
(שם, עמ' ט')

אפקט דומה מושג באמצעות האפורים הפארודי, כפי שمرאה הדוגמה הבאה:

ואין מזוגין לו לאדם אשה אלא לפי מעותיו, בוא יבוא ברינה נושאعلمותינו.
(ה"ב, עמ' ט')

האפורים הפארודי פועל באמצעות שימירה על הזורה המקורית של הפתוגם תוך שינוי קל בתוכן המגדיר את הציגוף כollow. במקום ההשלמה הצפוייה, "חכמתו", "יראותו" או "מצוותיו", כותב הצדיק ש"אין מזוגין לו לאדם אשה אלא לפי מעותיו"!).³ במלים אחרות, הצדיק קובע שהכסף

(ה"ב, עמ' ז) והמנצח קיבתו ב"דף גمرا" (כנ"ל, שם). כדי כך מגעת חסידותו של ר' יודיל הגיבור, עד כי חשש "שמא עשו קדרון להפוך בה ואוכל עולמו בחיו" (כנ"ל, עמ' ח'). האIRONיה היא שהגיבורים אכן משתמשים בתורה, שהרי הוא נזר בה באמצעות "גופני" להשחתת רעבונו (דז, 1975).

הgomת תיאור יראתו ובוחנו של הגיבור מוציאה אותו מכל אנוישותו:

בו וראה חסידותו של רבינו יודיל שלא היה מוציא שם דיבור סתום. אדם נמצא בסכנה צועק או ואבו אבל רבינו יודיל צעק איי, ראשיתיבותו של אברהם יצחק ויעקב.
(ה"ב, עמ' קד)

מתוך ההקשר המתאר את אימתו של רבינו יודיל, שחויב ש"אותו אדם שיד יהודי הוא ר'חמןא ליצלן" (שם, שם), מתברר שצעקה בהלה ספונטנית נתמלה מהגיבור ולא נוטרicon מחושב, כפי שמציג זאת הספר. תוכנות הרירה של הגיבור החסידי הסטריאוטיפי מוגזמת בנקודה זו, עד שהיא יוצרת חוסר התאמה בולט בין המציאות לבין הציגה. במקום אחר מגיעה ההגומה לממדים גרוטסקיים; רבינו יודיל מגיע לממדים כה רוחניים, עד שגופו ממש נעלם:

...שבל אותה שעה שהיה מדבר עמו הייתה הארה מאירה והולכת, עד שמרוב האור שהיה שרוי על רבינו יודיל נעלם גופו. ואין הדבר מתרבאר אלא על ידי משול, היינו שונעתך רבינו יודיל ממוקם תפיסתו לעולם השכלי, היינו למקום שלא הגוף העיקר אלא השכל.

(ה"ב, עמ' שמז)

התופעה הרוחנית של ההתעלות והאכسطזה מוצגת כהתראחות פיסית מוחשית (היעלמות הגוף). הפארודיזציה של השגבת דמות הגיבור החסיד נוצרת כאן בהגומה הקיצונית עד-אבסורדית, והן בערוב הפנטסטי והריאลיסטי, הגורם עיוות צורות של המסתגרת הספרותית. בנקודת הטשטוש בין הפנטסטי לדראיליסטי הופכת ההגומה הסאטירית והפארודית לגרוטסקית.²

הגומה גROUTסקית באיפיון החובי של הגיבור אנו מוצאים ב"בלבב ימים". מצד אחד מזג הגיבור, חנניה, כבשר ודם שכפות רגליו תפוחות

כב), אך המספר היראי מתרטט את השכרון של הצדיק רבי אורייאל כ"התלהבות נוראה מהשתלשות העולמות ומן העולמות המזוחצחים" (שם, שם).

דוגמה מקבילה אנו מוצאים בספר, המתזהה לסיפור חסידי תמים: "לבב אונש". החסיד שמחה בריך מצליה לבטא את הערכתו לרבו ואת גודלו של זה האחנון באמצעות ריקוד נלהב (אלו ואלו, עמ' תלט). כביכול אין לפניינו אלא תיאור יראי של ערגת החסיד לצדיק, אך התיאור המפורט של השחרורות, שקדמה לריקוד נלהב זה (שם, עמ' תלוז-טלט) היא הסיכה הפארודית הנגעצת בבלון ומפריחה מתוכו את רוחניותו היתרה.⁵

אלמנט אחר בספר החסידי, הזוכה לפארודיזציה חסרת רוחניים, הוא הצגת הצדיק כمدויום פראפאסיכון בעל תפישה על-חוישית:

אמר לו הצדיק, רוצה אני לשאול אותך דבר. אמרו לי, בשכננסת
לבתי ראייתי על ראנך אוד גдол מאורה של ארץ-ישראל, כלום
היית בארץ-ישראל?
(ה"ב, עמ' קז)

הפעם אין הצדיק המפורט, לשם תרמו כל העם מעות (שם, קז), קולע למטרה, שכן רבי יודיל לא היה בארץ-ישראל, אך עובדה זו אינה מונעת מן החסיד להסביר את השערתו המוטעית של הצדיק כתובנה מיסתית עמוקה: "אלא שאתה אוור וה מאור היכיוספין שכלה נפשי לארץ-ישראל" (שם). הפארודיה כאן מדגישה את העובדה, שהסגידה לצדיק אינה נובעת מכוחו אלא מתחשפתם האפרורית של חסידיו. הסיפור החסידי נהוג להציג את הצדיק כדמות על-אנושית, ששיח ושיג לה עם שוכני עליון. אך סיפורו של הצדיק על הרבי מאפטא (שם, קז) מציג תפישה זו כתפשיתו העצמית של הצדיק, דבר המדגיש את הגאותה הכרוכה בכך:

מיד פרישו ממנו כל המלאכים ויצאתי אני ללוונו.
(ה"ב, עמ' קח)

הרבי מאפטא משווה את עצמו למלאכי יתירה מוו, והוא מציג עצמו כמו שעוד עולה על המלאכים, שהרי הוא מבצע מה שהם מסרבים לעשות ובקץ הוא מגין שישפטו נכון משפטם.

הוא הגורם המכريع במסגרת מצוות הכנסת כליה. אך עיקר האIRONניה נובעת מהעובדת, שמכتب המליצה אינו אלא מכتب מליצה, שכן מלבד חרוזים נבובים ומליצות שדופות אין בו כלל התיחסות למעלותיו של ר' יודיל.⁴

ברם, מעלותיו המפוקפקות של מכتب המליצה אינן מונעות את הפיכתו לחשמיש קודשנה. הפער בין טיבו הריאלי של המכتب לבין השגבותו כתשמיש קודשה מגחיכה את הסגידה העיוורת המאפיינת את יחס החסידים לצדיקם:

ומה עשה רבי יודיל במכتبו של הרב הקדוש מאפטא? קשוו אל לבו ונשאו כקמע. אמר רבי יודיל, אפילו נותנים לי כל חללו של עולם במכتب זה איי גועל, ומעשה ובקשו ליתן לו באותו מכtab קצת זיהו שנירדו מתחפilio של החווה מלובלין ולא רצה. ועודין הוא ספון וטמן בידיו וודעו של רבי יודיל והם שומרים עליו ואומרים, מחזקים אותו טוביה לרבי יודיל וקנוו שקיבל את האיגרת מידיו הרב הקדוש מאפטא.
(ה"ב, עמ' רכו)

מכتب המליצה הופךمامצעי פונקציונלי למטרה בפני עצמה (קמע הנשמר לדורות). תוכן הכתוב הוא משני, בעוד שצורת הכתב הופכת לגורם ראשון במעלה: "אייה סופר שיודע לכתוב אותן כת אלה?" (שם, שם). ההגומה הפארודית מביאה את השגבת חפי הצדיק לאבוסרד בהתקדמה באובייקט ארכטי במיחוד, ויעטו של הצדיק... החדרת הגורם החומרני-העסקי (חליפין) להקשר הרותני-ימייסטי מסיעת בהഫחת הניפוח הסוגدني. האספקט החומרני מודגש שוב בהקשר אחר, הרומו על היבט הפננסי של הסגידה לצדיק ("שבצדיק מפוזס בא לכואן וכל העם יביאו מעותיהם לאותו הצדיק ולא יניחו לנו אפילו אסימון מחוק"); (ה"ב, עמ' קז).

המאכזי של שילוב הגורם הגשמי-ארציזי בكونרטט הרותני גוףם בסיפורים ריאיים אחרים של עגנון. בספר "הנידח" מתבטה גורם זה באכילה ובשתייה המופרzas לכבוד שבת, שאנו פוסקות גם במוואיז שבת. הסעודה הדשנה קודם הבוללה (אלו ואלו, עמ' יח), שתיתת קיין (שם, כא-כב) והרחת הטבק (שם, כא), מוצגים כעיטוקים תיאורתיים ומייסטיים. אחר כל אלה מוסף הצדיק ושותה "כוס של ברכה" (שם, עמ' יט)

מתנסים בכל פעם ופעם בנסיונות הרבה... אשר מי שעומד בניסיון ונathan נפשו על כל מצואה ומצבה, ואפיולו היא באה לו עליידי צער ויסורים... ויעשה אותו באהבה ובשמחה ובונת, והוא בכלל (מלאכי ג') מגישי מנוחה בצדקה.

(ה'ב, עמ' שז)

כותרת הפרק השני של הספר הראשון היא "הולך את חכמים ניסיון" (ה'ב, עמ' ד'). הניסיון, בו מתנסה רבי יודיל, מתבטאת בהצעתו של יואל יידיזו, שנתאלמן זה מקרוב, לשאת את בתו (שם, עמ' צח). אך הגיבור דוחה פתרון הגינויו ופשותו זה וمعدיף להמשיך ולהתלטל בדרכים למצאות הכנסת כליה. כביכול עומד רבי יודיל בניסיון ואינו מתחפה לפתרונות קלים. למעשה, אין לפניו אלא פארודיזציה למוטיב הניסיון בספר היראים,

דבר הבא לביטוי בכמה אופנים:

א. הניסיון אינו ניסיון, כי הפיתוי אינו פיתוי: אין יואל מפתח את הגיבור לעבירה. להיפך, הוא מסייע לגיבור להשיג את המטרה, אשר לשמה יצא לדרכו, הינו לשזר את בתו. הסכמה להצעת השידוכין של יואל הייתהאפשרת את שיבת הגיבור לביתו ואת החוריה לתורתו ולעבודות אלוהיו. קשה לראות בכך זה פיתוי למעשה עבירה.

ב. ניתן לומר במידה רבה, שלא הגיבור עמד בניסיון אלא חברו הדרשן, שהעמידו על דיקוק בדברי הרב מאפטא (שם, צט). גערתו של הדרשן "איilo לא הכרתיך היתי אומר שאין בר אמונה חכמים" (שם) ופלפולו המתוחכם הם הגורמים הישירים ל"עמידה בניסיון", לא יוזמתו והתלתו החופשית של הגיבור.

ג. העמידה בניסיון מוכיחה, בדרך כלל, את בטחון הגיבור באלהים. אך כאן אין ר' יודיל מוכיח אלא את בטחונו בכוחו של הצדיק. הוא מסרב לנצל הזדמנות שנפלה לידיו, והזדמנות שלפי תפישתו היראית הינו מczęים שיראה בה התערבות אלוהית (וכך אמן רואה זאת יואל; שם, צח) והוא מעדיף לוותר עליה בשל דקדוק בפרט طفل בדברי רבו.

הפארודיה מביאה את הניסיון לאבストרד בהציגה דקדקנות מילולית טפלה כגורם המוכיח, כביכול, את צדקתו של הגיבור.⁶

ואריאציה פארודית על נושא הניסיון כוללה בספר האנתרופו-ידיוגטי

בסיפור "לבב אנוש" אנו מוצאים היתול פארודי דומה, בהשגבה העצמית של הצדיק:

ונן היו מספרים מעשיות של צדיקים שככל אחד ואחד מהם מאמין היה בעצמו שהוא משיח, וכשהיו מברכים אותו שיזכה לביאת הגואל לא היה עונה אמן אלא היה משיב ואומר ביחיד עם כל ישראל, שהיא סבור על עצמו שעתיד הוא להיות משיח אם יהיה הדור ראוי לכך.

(אלו ואלו, עמ' תל-תלה)

החסידים מעוניינים להבליט את אמונה הצדיק במשיח, אך ברוב להיטותם עושים זאת אין הם מבחנים בגבול הדק המפheid בין אמונה במשיח לבין אמונה הצדיק בעצמו כמשיח.

ביקורת הפארודית העקיפה בספרים המתוחים כיראים מופיעה כביבורת "אינבקטיבית" (invective) בroman "שירה":

עד שמהוגל בטלה כבר ניטל מהם כוח ידיהם מלעות דבר חז"ן מהרבותם הבלתי ולספר מעשיות על צדיקים שבידורם בלבד מזיקים הם את אלהיהם לשנות בשbillim את סדר העולם לשם דבר קטן שהם צריכים לו לאוთה שעיה, או שבעקימות פיהם מזכירים הם את אלהיהם לבטל רצונו מפני רצונם, כלום יש הזופפה ויוזה יותר מזה.

(שירה, עמ' 244)

בנקודה זו מן הרואין להעיר, שהקובץ "סיפורים נאים של הבעל שם טוב" (בחור "הаш והעצים") אינו כולל שום סיפור המציג את הבעל-שם-טוב כבעל כוח מגאי.

הניסיון

מרכיב חימטי נפוץ בספר היראים הוא הניסיון. הגיבור עומד בפני פיתויים מסוימים ומצlich להתגבר עליו הודות ליראותו ולבתוונו באלהים. אלמנת הניסיון בספר היראים משמש מרכיב חשוב בתיאודיציה, שכן הוא מסביר את סבלו של הצדיק בסבל זמני, שלא גועץ אלא לבחון אותו. הבטחון, חזוק האמונה והmeshיכותה למרות הסבל, פירושם עמידה בニסיון, וזה מבטיחה גם לו מתאים. המסר הריעוני של נושא הניסיון מופיע בהקדמה הדידקטית לסיפור "הרוב והאורח" (ה'ב, שז-шиб).

שما תאמרו שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. והוא יודיעים שככל זמן שצדיקים בעולם השטן מותקנו בהם וهم

הוא מגין את טיבו החומרני של הפיתוי. הדמוניוזיציה של הטריביאלי (הציג היריד כפיתי) והטריביאלייזציה של הדמוני (הציג השטן כסוחר פפטן) גורמות לעיוות רדייקלי של מוסכמות סיוף היראים. עיוות זה מדגיש את חסור התאמה בין חוכן (טריביאלי) לצורה ("ניסיון") ובכך מתחילה הפארודיזיציה של אלמנט קונבנציונלי זה.

הנס

האלמנט של הנס חיווני למשמעות החסידית, שכן הוא מייצג את תפישת היסוד היראית האופטימית שלו, באמצעות "הוכחת" הדוקטורינה שיש גמול ל査יך ושכר למעשים טובים. הנס מוכחת, שהשגתנו של הבורא קיימת ונמשכת גם כאשר נדמה לפעמים שאין זה כך.

נס מציאות האוצר באמצעות העות, אותו הלכה בת החסיד להביא לשוחט לבבוד סעודת האירוסין, מופיע גם בסיפור המקורי. השוני בין המקור לבין כפilio הפארודי בא לביטוי במעשה ההרכבה הקומפוזיציוני של זה האחרון, היוצר חוסר התאמה מבני מכון בין אלמנט זה להקשר הכללי. חוסר התאמה הוא כמותי ואיוכתי אחד. סיפור הנס תופש שני עמודים (שצ'-שצח) ברומן בן ארבע מאות ושבעים עמודים, אך הוא מהווה מהפרק טוטלי של כיוון ההתפתחות העיליתית. חוסר התאמה זה בין תוכן לצורה אינו קיים בסיפור הקצר המקורי. הנס בcpfil הפארודי מופיע כמעשה הדבקה מלאכותי, שכן אין הוא תואם למסורת הריאלי-טיב של הרמן. המחבר מונע כל הכנה עיליתית לקראת הנס. המעבר מן הסבל התהומי לגאולה המוחלטת הוא כה פתאומי, עד אשר במקום לעורר תחושת שחרור הוא מעורר גיחוך ורושם בלתי נינוח שהסיפור מתהלך בינו, שהיפירון הוא אחיזות-עיניים ולא פתרון ממשי, והוא פותר בעיה ספרותית ולא את הבעיה המהותית של צדיק ורע לו. הפארודיה מציגה את הנס כ"דאוס אקס מכינה" במוגמה להציג את השיריותות הבדיונית במשמעות החסידית, וכוכנתה להבליט את העובדה שהנס אפשרי רק באגדה ולא במציאות. הסיפור המקורי אינו מסביר את הימצאו של האוצר ב"מרתף אחד בבית חורבה אחת" (שם, עמ' 70). בפארודיה אנו מוצאים הסבר ריאלי-טיב למציאותו של האוצר במערה:

דבר זה כך הוא, בשעה שעשה הקיסר מלוחמה עם אויביו יצאו עמו גibili המדינה ונגנו את אוצרותיהם באדמה. וכך נטה הגיעה בירתה

"הרבות והאורות". הרב אכן עמד בניסיון וננהג באורחו העני הטרחן מנהג הכנסת-אורחים מהדורין (שה-שי), ועל כך זכה למול אלה. אך מה באשר לעני "שהירה קיטה מעת מרגליו וסמא מאה מיענייו וגיזם מאה מידיו וכל גופו מלא שחין" (שם, שח)? ההקדמה הדידקטית רומרות שהוא עני לא היה אלא השטן בכבודו ובעצמו המתחפש לעתים "בדמות אדם כשר ופעמים בדמות אדם רשות" (שם, שח). אך התיאור הריאלי-טיב של סבלו של העני מתקעקע את ההסבר הדידקטי והתיאודיצאי ומעלת את בעיית הסבל האנושי בכל חריפותה.

בעלי מומים עניים ומטורפים למחזקה شيءים לעולם המציאות, אך בעולם האגדה הם מופיעים כתחפושת שטנית בלבד. סיפורו היראים איננו מתמודד עם בעיות אלו. חולשה זו של האגדה בא להסביר הוודות לאמץ-הסאטירי של המחשגה הקיצונית. חוסר התאמה המכובן בין התיאור הריאלי-טיב לסתיריאוטיפיות האגדית מגחיך את התמיינות שבתפישת היסוד של סיפורו היראים.

ב"בלבב ימים" מופיע "הניסיון" (cotורת הפרק הרביעי, עמ' תשׂו) כאובייקט לפארודיה גרווטסקית. השטן מנסה לפתות את הנלבבים להתחubb ביריד של שקוביץ (שם, תשׂו) אך אלה עומדים בניסיון וממשיכים בדרכם לארץ-ישראל (שם, תשׂו). הפארודיזיציה של הניסיון מתחבطة בהזמת ערך העיכוב ביריד (ארוע זמני חדשנות; שם, תשׂו) עד למדי חטא לא-aicופר העולול להשקיות את הנלבבים בגלות לנצה ("הביבנו הנלבבים שלא באו הפיתויים אלא לעצבם, שמתוך שיתעסקו בפרקמטי לאסוף ממון כדי להתרפנס בריווח בארכ' ישראל יאספו נפשם בחוצה לארכ'", שם, תשׂו). האלמנט הגרווטסקי בא לביטוי הэн בagtת הפנטסטי (שייחת השטן) כרייאלי-טיב, והן בטיריביאלייזציה של הדמנג, בדרך כלל מציג סיפורו היראים את השטן בדמות אדם או בתחפושת אחרת. כאן הוא מופיע ללא כל תחפושת: "בא שטן ועמד להם בדרך ואמר להם, להיכן אתם נסועים?" (שם, תשׂו). כמו כן, אין השטן בפארודיה טורח להסתיר את כוונותיו כלל. הוא מנסה ללבות את תאונות הממון של הנלבבים באמצעות הרצתה מדוייקת של הוצאות הדרכ, ומנסה לכלoud לבן של הנשים באמצעות "מטפחות וסודרים ושמלות" שהוא מראה להן (שם, תשׂו). לא זו בלבד שטן זה הוא תמים ביתר, הוא עושה רושם של שלוםיאל גמור: במקום לטשטש את הגורם החומר-פיננסי ולהציגו כאיידיאל רוחני נעלם (כפי שעושים חבריו בסיפורים האותנטיים),

במספר "בלבב ימים" מגיעה הפארודיזציה של הנס בסיפור היראים למדיים גרווטסקיים. עד כאן בchnerו דוגמאות, בהן מוצג הריאליסטי הפנטסטי. בסיפור זה מופיע הפנטסטי כמציאותי. המספר מציג את הנס של חנניה, שהגיע לארכ'ישראל כשהוא צף על מטפחתו כאגדה וכמציאות גם יחד:

מעשיות הרבה יש לנו מן היושעה, אחת נאה מחברתה... אף בדור שלפניינו ונעו נסים על המים... בין שראה חנניה צrhoו צrhoו זקו עינוי כלפי מעלה ואמר, רבו של עולם אין לי להשען אלא על רוחמי הרבים. נתן הקדוש ברוך הוא עזה בלבו שיפורש מטפחתו על הים וישב עלייה. פרס מטפחתו על פניו הים וישב עלייה. מיד צפה המטפחת על פניו הים כשהיא נושא אותו, עד שהגיע לארכ'ישראל.

(אלו ואלו, עמ' תקמ)

האלמנט הפנטסטי אינו גרווטסקי, כשהוא קבוע בז'אנר האגדי. הוא הופך לגורוטסקי, כשהוא מופיע באורה בلتוי צפיו בהקשר ריאלייסטי. בז'אנר האגדי, הפנטסטי הוא נורטמיטיבי. אך ביצירה ריאלייסטיות הוא גרווטסקי, ממש כשם שישוד ריאלייסטי המופיע באגדה אינו מציאותי, טבעי ונורמלי, אלא גרווטסקי. הגרווטסקה היא "החלוף הבלתי צפיו בין המישור הפנטסטי לדרייליסטי".

"סופה של עליות המשימה" מאפשרת לדעת שקד "את טשטוש הדמיות ואת איחוי התבנית" (שם, עמ' 136). אחדות הניגודים המתמשחת בסיום היצירה נובעת מה"קומיות הקרניבלית-זיוונית". הרוח הקומית סוחפת עמה את כל אוכלוסיית הרומן" (שם, עמ' 153). לדעתו, מגiciaה "הכnestת כליה" את המוסכמה הספרותית של המconaה בפי שקד "הلغנדת הקומית", משום שהניגודים הקבועים בגוף הסיפור נשאים בעינם ואין הם מתחבלים או מתחאים במסגרת הסוף הטוב. הביעות שמעלים צmdi הניגודים לאורוך הרומן הן בעיות חברתיות, אנוויות ותיאולוגיות; ככלומר, הן קיימות במישור מציאותי בעוד שהסתוף הטוב מהוות פתרון שאינו אלא איחוזת-עיניהם.

הניגוד הבולט ביותר שאינו בא על פתרונו הוא הניגוד עוני/עושר. ניגוד זה מצטייר לפנינו בכל חריפותו למלות ההצגה האובייקטיבית של הנסיבות, העמידה פנים שהבעיה כלל אינה קיימת (השמטה הביקורת). וב빛ו של דבי יודיל החסיד ישבת פרומטיש אשתו ושלוש בנותיה

של אותה האשה לפני הקדוש ברוך הוא גילה לה כל האוצרות.
(ח"ב, עמ' שצח)

לפי הסבר זה נטמן האוצר במערה עליידי גויים עשירים, ו"המקום ברוך הוא שאינו מזין עניינו מישראל" (שם, שצח) הביא למוחם של השרים שהיו "מלסתמים את ישראל", כדי לחתת כספו וזהבם לאדם כשר וחסיד" (שם, שצח). הנס משתמש כאן כהוכחה להשגתו הכללית של הבורא על עמו ישראל. הנס מחזק איפוא את התפישה היראית המסורתית של צדיק וטוב לו, והמספר היראי אכן אינו מהס לנצח הזדמנות זו למטרותיו הדידקטיות-מורליסטיות:

קחו לכם מוסר כל רודפי בצע מעשיות, כי ה' חונך דלים ואחריות רשעים נכרתת.
(שם, עמ' שצח)

אך הסבר זה למקורו של האוצר אינו עולה בקנה אחד עם הסבר ריאלייסטי אחר למציאותם של אוצרות טמונה באדמה, לפיו נטמנו האוצרות באדמה עליידי יהודים שנדרדו באכזריות עליידי גויים ("ומחמת כל אותן הצרות והמצוקות והמלחמות והביזות כל הארץ מלאה אוצרות... שם, רבע). בהקשר זה מופיעה האידיליה ההרמוניית השוררת בין האל לעמו באור מפוקף למדוי: התיאור הריאלייסטי והמושחי של סבל היהודים בגלות אינו חואם כלל ועקר את תפישת היסוד היראית בדבר ההשגה האלוהית הלאומית והאין-יביזואלית:

צדיקים נהרגו אלףים, חסידים קדושים מכלאים ושרפים, אנשי חס德 קצינים ואלופים, ברעב ובצמא הושכו עטופים, לעניין אבות עינו בנותיהם, ובחיק אמותם שחטו בינהן, לפני אנשים שכבו נשותיהם, גושים עוברים בקעו בטליהם. מוסף על כל הצורנים והאויבים מציקים היו פריצים לישראל.
(ח"ב, רבע)

ומה עשו ההשגה בתגובה על כל אלה? "המקום ברוך הוא שאינו מזין עניינו מישראל" (שם, שצח) היכן היה בשעה שנזוק לו עמו? מדוע לא התערבה ההשגה באמצעות נס בלתי צפי בהקשר זה? הגורם הריאלייסטי, שמחדרה הפארודיה למסגרת האגדות של הנס, מגח גם פה את המסד הריעוני של סיפור היראים. מה שמתוחה כמרכיב תימטי קלנסי בזה האחרון מעלה בעיה מרכזית המקעקה את אשיותו.

סה-עג). הסיפור כולל תיאור מועז של דלותו (פה-סו), בדידותו ויסורי המינים של שלמה יעקב (שם, סו), שאיבד את כלתו אשר נמלטה מבית אביה עם אהבה הנכרי (שם, עב). אך בסימות המחרוזת אין כל זכר לבעה הכלכלי-חברתי, לבעה הדתית ולטרגדיה האישית, הנחשפות בסיפור:

סוף מעשה שלמה יעקב
וכל מעשה תקפו וגבורתו
לא עליכם בחורי חמד
מייטה כמייטה.

(שם, עב-עג)

התמקדות במיתתו הבלתי נואה של שלמה יעקב מבוססת על העיקרונו של הליטוטס (litotes, understatement) הנוהג להמעיט מערך הבעה ולהתרכו בהיבט השולי שלו בלבד.

בפארודיזיה של הסוף הטוב ב"הכנסת כלה" בולט במיוחד חוסר הפרופרוציה הרכמותית ביצירה, המוקדשת ברובה לתיאור נדודי ופגעייו של רביעידיל חסיד ובסבלה של משפחתו, בין הסיום האופטי הקצרצרא. חוסר התאמה סינטקטי דומה מגיח את הסוף הטוב בספר "מעלות ומרדות" (אלו ואלו). הספר מתרח בין השאר את רכשו ואת אשתו והחברתית של ר' חנן אבא, המתבד בין השאר את רכשו ואת אשתו שנטרפה עלייה דעתה (שם, קנט). לעומת ששה-עשר עמודים של תיאור הירידה והאסון כולל הסוף הטוב בשלושת המשפטים המסיימים:

אמרו לא היו ימים מועטים עד שעלה רבינו חנןABA מעלה מעלה.
ולא עוד אלא שחזר לבבונו הראשון. לה' הישועה.
(אלו ואלו, עמ' קסתה)

הנחמה שמציע "הסוף הטוב" זהה היא מפוקפקת למדי בשל אופיו הריאליסטי של הספר. אפשר שרבי חנןABA חזר לבבונו הראשון, אך בכך לא הוחזרה לו אשתו, ובכך אין למוכיח את רושם כל שאר סבלותיו. הסוף הטוב מופיע כאן כהוספה צורנית קוונבנציונלית. הפתرون הוא ספרותי, לא מהותי.

דרך נוספת לפארודיזיה של הסוף הטוב מתבצעת באמצעות חוסר ההתאמאה היזאנרי בין גוף הספר לסופו. כך, למשל, בספר "מעגלי צדק" (אלו ואלו), עלילת הספר, שבמהלכה נענס ז肯 יהודי על לא עול

על מחלוקת של קנים ומורשת נזחות בשבייל בנות העשירים השוכבת על מיתות-ישן בהיכלי עוגן.

(ה"ב, עמ' זיד)

הסוף הטוב פותר כביכול את בעיתן של פרומיט ובנותיה, שכן הודות לאוצר התעשרה אף הון, אך האם גישר על הפער המשוער בין עוניו של קלמן החיטט (שם, עמ' רסב) לעושרו המופלג של אפרים מכנים-אורחים (שם, עמ' קי-קייד)? האם יש בו כדי לצמצם את המרחק בין טירוף הרעב של האחוות, שהתקוטטו על פרוסות-הלחם שנגבו מרבי יודיל (שם, עמ' רסב), לבין הזולילה והסבאה בביתו של ירחמיאל (שם, עמ' ייח)? האם יש בסוף הטוב כדי להוכיח את הניגוד בין רשייתם המופלגים שהוא בבראדי" (שם, רל) לבין רשותם העניים של בראד ("גברים שירדו ונעשו רשים, עניים הגונים ועניים מרודים, עניים נסתרים ועניים קבועים"; שם, עמ' שמט)? הנס אפשר שפתח את בעיתה הכלכלית של משפחה אחת, אך נס זה לא חילץ את שאר העניים מצוקתם. המימד הריאלייטי-חברתי של היצורה הופך את הסוף הטוב הקומי לאיוני.⁷

הפארודיזיה של המוסכמה הספרותית של הסוף הטוב מתממשת גם באמצעות הסימונים המתחזים והקלילים של הספרים הפנימיים, העומדים בניגוד לשמעותם הרצינית והטרגית. דוגמה בולטת יכול לשמש הסיום המחרוזי של הספר "הרבות והארוח" (שם, שוד-шиб):

סוף מעשה הרוב והארוח
אשר מי שהוא גבוד
ספרור נאה ומשמעות
ומתגבר ומנכח

(שם, עמ' שיב)

אך ספרו המתאר, בין השאר, את יסוריו של "עニー אחד שהיה קיטע באחת מרגליו וסומא באחת מעיניו וגידם באחת מידיו וכל גופו מלא שחין והיה עומד ברחובה של עיר וצעק שהוא רעב" (שם, עמ' שח), האמנם ספרו "נאה ומשמעות" הו? האירונייה של השמתת הביקורת כאן במיוחד, שכן הסיום מביא קץ ל"סבלו" של הרוב (שביתו הורק ממזונתו) אך לא לסבלו של בעל המום האבינו.

סיכום אחרית, הנוגאת על-פי העקרון האירוני של השמתת העיקר והתרכזות בטפל, היא זו של הספר "מייטה של שלמה יעקב" (שם,

הערות לפרק א'

1. להלן יצוין בראשיתיבות ה"ב.
2. כפי שמסביר שגננס: Grotesk ist sie (die Satire, E.F.) nur dan, wenn sie bis zur unmöglichkeit übertreibt, d. h. wenn sie in uns die Empfindung erregt daß das von ihr dargestellte in der Wirklichkeit nicht vorkommen kann (Schneegans, p. 40).
3. התחליף החומני לרעיון הרותני בולט באפורויומים פארודיים נספסים המופיעים בצייריה: "חכם היה רבינו ראובן, כמו שאמריהם אליו חכם כל שיש לו ממון" (שם, קג) על משקל ממארח ח'ויל': "אייזה עשייה השמה בחלקיו" (אבות ז). השינוי ה"קל" של חוקי הפארודי מפהר את ממשמות המקור, שכן זה האחרון מעביר את מרכו הוכבד מהגורם החומני (עשיר) לאורם רוחני (שם בחלקיו) בעוד שהראשון תולה את ההצלה הרותנית ("חכם") בוגרום החומרני ("ממון").
4. כדי להשות מכתב פארודי זה המכتب המלאצה ב'זוהיה העקב למישור': "וירא הרב כי מנשה חיים בצרה גדולה... והתחילה מעלה על המכتب כמה וכמה שבחים בגין הנזרך והחושׁוּ. ויכתוב הרב מכtab תעודה ובמכtab ספר הרב איך זה האיש מנשה חיים הכהן היה דר פה ערנו ומעת היותו הבהיר אותו לאיש נכבד ויקר אשר היה לו הון וועשר בביתו ומשם הצלחה זורחה עלייו וכעת נעה עלייו הגלgal וירד עשר מעלות אחרוניות..." (אלו ואלו, עמ' פ').
5. הקונקרטיזציה הסאטירית משתמשת כאמור מרכזם בפארודיה של יוסף פרל על הספר החסידי "נגלה טמוריין". פרל וחושף את האבסורד שבאהלהת הצדיק בהגחיכו את דמות המספר החסיד הרואה "זוכהיה" בכל שירות שהוא נתן לציק, גם אם שרירות זה אינו רוחני ביטור: "ולא הייתה מתייגע לשמו דיבורי הקודושים כמה ימים בלבד בלי אכילה ובבלתי שתהיה, רק רבונו הקדוש היה רוצה לעשון לולען וליילך לבית הכסא... ונתהי לו את הלולען, רק גגהלה לא היה לי וכייה ליתן לו..." (פרל, ג/א).
6. בספרות המקורי אין הגיבור ישיעו סלוצקי מר הסנס ננצל מידי את ההודמנות שנפלה לידי בדמות השדכן, וממהר לשוב לבתו. הוא רואה בשידוך מעשה ה': "אנוכי התקשרתי עם הגיבור הלויה על פי סיבה מנת המוסוכב כל הסיבות... ותקוות חוכה כי יערוני להשרות החתונה בעליצתו לב... ויהיה הכל אל כבן בעותה השם" (ד', 1966, עמ' 69).
7. כך גם בספרות האינטרא-דייגטי "הגסתרות והנגנות" (ה"ב, עמ' קג-קסט) בו שווים רבי אבלי צומיר הגביר ורבי אבלי "בעל הבורסקאות" האבינו בשם בלבד. התיירות, הידירות, בין ר' יידל העני לר' יודל העשר מתחשפת רק משרהראשון מתעשר (שם, עמ' תיא).

בכפו, מציגה את הצד האלוהי בסימן שאלה קשה. הוקן, אשר הקדיש את שארית חייו למימוש חלומו לעלות לארץ-ישראל, מות בביתו האסורים; הצד האלוהי מוצג לא כ"מעגלי צדק", כי אם כמעגל קסמים מדכא. הסוף הטוב האגדי מחריף את הבעיה ביתר שאת דוקא בשל התחזותו לפתרון: הוקן מגיע לארץ-ישראל על כנפי מלאכים:

אתה הלילה נשמעו דפיקות בחדר ה"כולל" שבירושלים. יצאו והוא כת של מלאכים באה מן הגלוה נושאים כדמות בן אדם.
(אלו ואלו, עמ' שבח)

ההצגה הגראוטסקית של הפנטסטי קריאיסטי מדגישה את חוסר ההתאמנה בין הסיפור לסתופו. הפארודיסטן, המomid פנים שהעל-טבעי יכול להתרחש בנסיבות ושהצדק האלוהי אכן מנצח בסופו של דבר, מהתלב בכך בתפישה ובמוסכמה צורנית שביטוד סיפור היראים. הסוף הפנטסטי המצויר לסיפור הריאיסטי "מעשה עזראאל משה שומר הספרים" מגיחיך אף הוא את נסיוון סיפור היראים לטשטש את חומרת הבעיה של צדקת ההשגחה האלוהית ועצם קיומה. הפעם חורגת הבעיה מן החום האישני, שכן עזראאל משה נהרג על קידוש השם במהלך הפערות ובכך הוא מהו דוגמה פרדיגמטית לדילמה יהודית לאומיות:

ולא נתקרה דעתם של אותם הרשעים עד שנקרו את עינו ועקרו את לשונו וקרעו את אצבענותו... ונתפשטו בכל העיר לעקר ולשבר ולמגר ולהרוג ולהשמד ולאבד חס ושלום את כל היהודים.
(אלו ואלו, עמ' שבח)

עד כאן הסוף המציגותי. הסוף הטוב הפנטסטי בא להמתיק את הסוף המר המציגותי. אך שיקום גוינוו הקרוועה של הגיבור בידי אליהו הנביא (שם, שם), והכבוד לו הוא זוכה מיד רבי גדייל התינוק (שם, שצד), לא זו בלבד שאין בהם משום נחמה אלא שהם מוחיכים ביחס שאת את הסוף הטוב האגדי בשל חוסר ההתאמנה היזנרי שלהם לשאר המאורעות בעיליה.

מקורות בעברית

1. דן, יוסף, "הכנסת כליה", הנובלת החסידית, מוסד ביאליק (ירושלים, 1966), עמ' 72–65.
2. דן, יוסף, "קבלה, פילוסופיה ואירוניה בפיסקה של עגנון", הנכרי והמנדרון: עיונים בספרות ומןנו, מסדה (רמת גן, 1975), עמ' 172–178.
3. עגנון, שי', אללו ואלו: כל ספרו של שי' עגנון, שוקן (ירושלים ותל אביב, 1964).
4. עגנון, שי', הכנסת כליה: כל ספריו של שי' עגנון, שוקן (ירושלים ותל אביב, 1964).
5. עגנון, שי', שירה, שוקן (ירושלים ותל אביב, 1971).
6. פרל, יוסף, מנה טמירין, הוצאת פורמבה (למברג, 1864).
7. שקד, גרשון, "המאמין הגדול: עיונים בהכנסת כליה", שי' עגנון: מחקרים ותערות בעריכת ג. שקד והויזר, מוסד ביאליק (ירושלים, 1978), עמ' 153–188.

מקורות בלטינית

8. Frye, Northrop, "The Mythos of Winter: Irony and Satire," *Anatomy of Criticism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957, pp. 223–239.
9. Günther, Hans, *Das Groteske bei N.V. Gogol*, München, 1968.
10. Hight, Gilbert, "Parody," *The Anatomy of Satire*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967, pp. 67–147.
11. Jennings, Lee B., "The Ludicrous Demon," *University of California Publications in Modern Philology*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963, vol. 71, pp. 1–28.
12. Jump, John D., *Burlesque*, London: Methuen and Co., Ltd., 1972.
13. Schneegans, Heinrich, "Einleitung," *Geschichte der Grotesken Satire*, Strassburg: Trutner, 1894, S. 30–57.
14. Worcester, David, *The Art of Satire*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1940.

"עד הנה": מייבנה פגום או סאטירה?

המייבנה העיליתבי ב"עד הנה" כמייבנה פגום

מטרתו העיקרית של מאמר זה היא להבהיר את המייבנה ואת התפקיד של תבניות עיליותות נפרצויות בסיפוריו של שי' עגנון, תוך הדגשת, מיויחدة של אותן מייבנים שנפתחו על ידי הביקורת כמיותרים או פגומים מבחינה ספרותית. למרות שנותיהם בעיקרם למבנים העיליטתיים ב"עד הנה", נציגו, ככל שיתיר המצע, על תופעות מקבילות ביצירות עגנוןיות אחרות.¹

המייבנה "המפורק והשסוע" של "עד הנה" זכה לביקורת חריפה במיוחד בניתוחו של אברהם בננד, הטוען ששמוןנות הפרקים האחוריים של היצירה הם מיותרים בתכלית, לא רק בשל המיבנה המפורק, אלא גם ממשום שאין הם מօסיפים דבר לקידום העלילה ולפיתוחה.² ביקורת זו מבוססת על ההנחה, שהנושוא המרכזី ביצירה הוא אדישותו של היחס לחברה, בה הוא חי, וניתקו ממנה. אפשר ששמוןנות הפרקים האחוריים אינם מօסיפים לפיתוחו של נושא זה, אך הם חינויים ביותר לפיתוחו של נושא אחר, מרכזី לא פחות: התפוררותה והידידותה של החברה הגרמנית בשלהי מלחמת-העולם הראשונה.

ברוך קורצוייל, שעמד אף הוא על המיבנה המפורק של "עד הנה", מיחס לו משמעות תימטיטית:³ המיבנה המפורק נובע לדעתו מאופיין של התקופה המודרנית ו לחברה היהודית ההלינונית, המפוררת וחרסית הערכיהם. העלילה יכולה "להמלט מהמקירות", לדעת קורצוייל, אך ורק בתוקף וייתה "לעולם המתוקן, הקלאסי, האלוהי", אך המיבנה המפורק של העלילה מאפיין לא רק יצירות "מודרניות" המשורטטו על רקע חילוני כדוגן "עד הנה", כי אם גם יצירות יראיות, שהmobekhet בinition היא "הכנסת כליה". גם ביצירה זו עדים אנו להונחה מתוכננת בפיתוח