

**מקורות מסורתיים ותפקידם
בשני סיפורי חתימה של עגנון
"הדום וכסא" ו"כסוי הדם"**

מאת

הלל ויס

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

הוגש לסנט של
אוניברסיטת בר-אילן

עבת תש"ח

רמת-גן

**מקורות מסורתיים ותפקידם
בשני סיפורי חתימה של עגנון
"הדום וכסא" ו"כסוי הדם"**

מאת

הלל ויס

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

הוגש לסנט של
אוניברסיטת בר-אילן

טבת תש"ח

רמת-גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' הלל ברזל מהמחלקה
לספרות עברית של אוניברסיטת בר-אילן ובהדרכתו של
פרופ' יוסף דן מהחוג לפילוסופיה יהודית באוניברסיטה
העברית בירושלים.

ב'יה, טבת, תשל"ח

מוקדש

לרעיתי תמר

ולילדינו

יאיר, חגי, יהונתן ותהלה

שלמי תודה נתונים למורי פרופ' הלל ברזל שכוונני בסבלנות

מרובה אל דיוקו של הנושא והענין.

ולפרופ' יוסף דן שלא חסך מזמנו והטיב חסדו עמדי. ויזכר להקים דורות של תלמידים.

תודתי נתונה למר זאב גלילי מהמחלקה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטת בר אילן שהשיחות עמו בשמחת תורה תשל"ה העלו את הרעיון הכללי לכתובת עבודה זו כן סיעני בפרטים ביבליוגרפיים.

יעמדו על הברכה פרופ' אברהם שאנן ופרופ' אהרון תראל פיש שהסתייעתי בידיעותיהם.

תודתי נתונה לגב' אמונה ירון בתו של ש"י עגנון ז"ל שאיפשרה לי לעיין בספר "ספר סופר וסיפור" בטרם הדפסתו.

אביע בזאת רגשי רעות ואחווה לחברי וידידי נעורי חנוך פלטר מקבוצת שדה אליהו ששיחות ממושכות עמו בחקופות מלואים שונות סייעו בידי לגבש אבחנות שונות הקשורות בעבודה.

אזכיר לטובה שניים מבכירי מורי שהלכו לעולמם מורי פרופ' ברוך קורצווייל ז"ל שאת לקחו שמעתי משך שמונה שנים ומורי הנערץ פרופ' משה שוורץ, איש מופת, שגלוק לבית עולמו בימים אלו, יהי זכרו ברוך.

אלולא הם לא היתה דרכי כאן.

יבדל לחיים ויעמוד על הברכה מורי פרופ' אוריאל סימון מהמחלקה לתנ"ך

שבגין שעוריו בבית ספר התיכון פניתי לעסוק בספרות.

ואחרונה אחרונה חביבה רעייתי תמר שסוככה עלי ועמדה לימיני באהבתה ובדאגתה.

תוכן ענינים

עמודים

	הקדמה	-
9 - 1	הכותרת "הדום וכסא" מקורותיה ותפקידה	✓ -
15 - 9	יצירה אנציקלופדית	-
22 - 16	חווית המוות ותוצאותיה הספרותיות	X -
46 - 22	נושאי המוות ואביזריהם	X -
54 - 47	המקורות ההסטוריוגרפיים בפרשה ראשונה של "הדום וכסא"	X -
101 - 55	הקהלה הנפלאה	-
112 - 102	ריתמוסים בסיפור "הדום וכסא"	✓ -
118 - 108	משמעות הילקוט כצורה ספרותית לעגנון ולמספר	-
125 - 119	עקרונותיו של עגנון לארגון המקורות המלווקטים	-
243 - 126	ילקוט עגנון לנביאים ראשונים (מתוך פרשה שניה של "הדום וכסא" פרקים ו'-ס"ו)	X -
267 - 244	המקורות המסורתיים - מקומם ותפקידם ב"כיסוי הדם"	-
387 - 268	באורים, הערות ומקורות לסיפור "כיסוי הדם" (לפי סדר העמודים בסיפור "לפנים מן החומה")	-
398 - 388	מקורית וביבליוגרפיה	-
	תמצית אנגלית	-

לוח ראשי תיבות וקיצורים

א"יב דב"ס אלפא-ביתא דבן-סירא	ד"ה דיבור המתחיל
אדר"ן אבות דרבי נתן	דה"א דברי-הימים א'
אח"כ אחר-כך	דה"ב דברי-הימים ב'
איכ"ז איכה זוטא	דב' דניאל
איכ"ר מדרש איכה רבה	ה' (כגון ה"ט) הלכה (ט)
אס' אסתר	הבעש"ט הבעל שם טוב
אסת"ר מדרש אסתר רבה	הגר"א הגאון רבי אליהו מווילנה
אע"פ אף-על-פי	הוצ' הוצאה, הוצאת
אעפ"כ אף-על-פי-כן	הע' הערה
ב"ב בבא בתרא (מסכת)	הקב"ה הקדוש-ברוך-הוא
ביהמ"ד בית-המדרש (מדרשים קטנים),	הש' השווה
בי"ד בית דין	ויק' ויקרא (חומש)
ביהמ"ק בית המקדש	ויק"ר ויקרא רבה (מדרש)
ב"מ בבא מציעא (מסכת)	וכו' וכוליה
במד' (במדבר חומש)	זבח' זבחים (מסכת)
במד"ר במדבר רבה (מדרש)	זו"ח זוהר חדש
ב"ס בן סירא	זכ' זכריה
ב"ק בבא קמא (מסכת)	ח (כגון ח"ב, ח"ג) חלק (ב', ג')
ברא' בראשית (חומש)	חג' חגיגה (מסכת)
ב"ר בראשית רבה (מדרש); בר'	חול' חולין (מסכת)
ברכ' ברכות (מסכת)	חז"ל חכמינו זכרם לברכה
בת"מ בתי-מדרשות (מדרשים קטנים)	יבמ' יבמות (מסכת)
גינצ' גינצבורג (א) חלק א' וכו'	יהו' יהושע
גיט' גיטין (מסכת)	יחז' יחזקאל
דב' דברים (חומש)	יוה"כ יום הכיפורים
דב"ז דברים רבה	ילקו"ש ילקוט שמעוני

ירוש' ירושלמי (דפוס קראטאשין, תרכ"ו)

ירמ' ירמיהו

ישע' ישעיהו

כרי' כריתות (מסכת)

כתו' כתובות (מסכת)

כת"י כתב-יד, כתב-יד

מג' מגילה (מסכת)

מ"ת מדרש תהלים

מהד' מהדורה, מהדורת

מו"ל מוציא לאור

מו"ק מועד קטן (מסכת)

מכיל' מכילתא דרבי ישמעאל

מכיל' דרשב"י מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

מל"א מלכים א'

מל"ב מלכים ב'

מש' משלי

נגע' נגעים' (מסכת)

נדר' נדרים (מסכת)

נחמ' נחמיה

ס' (כגון ס' הישר וכד' ספר (הישר)

סא"ר סדר אליהו רבה (כנ"ל)

סנה' סנהדרין (מסכת)

ע"ז עבודה זרה (מסכת)

עוה"ב עולם-הבא

עז' עזרא

עי' עיין

עירו' עירובין (מסכת)

פ' (כגון פכ"כ) פרק (כ"ג)

פדר"א פרקי דרבי אליעזר הגדול

פסדר"כ פסיקתא דרבי כהנא,

פסח' פסחים (מסכת)

פסק"ר פסיקתא רבתי,

צי"ל צריך לומר, צריך לקרוא

קה' קהל' קהלת

קוה"ר קהלת רבה

קידו' קידושין (מסכת)

ר' ראה, רבי

רבש"ע ריבוננו של עולם

רד"ק רבי דוד קמחי

ר"ה ראש השנה (מסכת)

רו"ז רות זוטא

רו"ר רות רבה (מדרש)

ריכ"ל רבי יהושע בן לוי

רמב"ם רכנו משה ברבי מימון

רס"ג רב סעדיה גאון

ר"ע רע"ק רבי עקיבא

רשב"ג רבי שלמה בן גבירול

רש"י רבנו שלמה יצחקי

שבו' שבועות (מסכת)

שה"ש שיר השירים

שהש"ר שיר השירים רבה

שופ' שופטים

שו"ת שאלות ותשובות

שמ"א שמואל א'

שמי"ב שמואל ב'

שמי' שמות (חומש)

שמו"ר שמות רבה (מדרש)

שק' שקלים (מסכת)

ת"י תרגום ירושלמי

תנח' תנחומא (מדרש)

תעב' תענית (מסכת)

תמז' תמורה (מסכת)

הסיפורים "הדום וכסא" ו"כיסוי הדם" אינם מיוחדים רק משום שהם נמנים עם הסיפורים המאוחרים שביצירתו של עגנון, אלא משום איפיונם כסיפורי חתימה, צוואות. הללו מהווים גם שיאים איכותיים ביצירת עגנון, שמפסגותיהם ניתן לצפות על מכלול מפעלו הספרותי ולהעריכו מחדש.

אסנם סיפורים מאוחרים עשויים להיות סיפורים חשובים כפי שחלק מן המבקרים גינה את יצירותיו המאוחרות של עגנון. בעיקר אותן יצירות שלוקטו לאחר מותו, כאילו הן מן הזיבורית שעגנון לא מצאה ראוי לכינוס. כפרט תגובות הנשמעות בכתב ובעל-פה על הסיפור "הדום וכסא" שהן כנות לחלוטין; הסיפור הוא נפתל, מגובב וחסר עלילה. אף דעתי היתה כזו בשעה שקראתיו כאיגרת. אך משחשדתי שפרשה שניה של הסיפור איננה אלא ילקוט מקורות המלווים את הסיפור המקראי ראיתי בטעמה של עבודה סיוזיפית זו של עגנון, התקנת ילקוט, חידה המצריכה פתרון. שהרי עגנון שילב את הילקוט בתוך סיפור.

פתרונה של החידה חייב זיהוי מדויק של המקורות, ככל שניתן בידי, מהם נארג הילקוט ועמידה על טעמי ליקוטם, צירופם והצטרפותם זה לזה. כלומר לבדוק האם ישנם קשרים הכרחיים בין הילקוט לבין הסיפור.

עיקרה של עבודה זו היא הדרך לפתרון החידה. תפקידי איננו לפרש את הסיפורים אלא ככל שהם נשענים על מקורות יהודיים. העיסוק החשוב לגבי היה ציון מקומן ותפקידן של כל שכבות הכתובים היהודיים: משנה ותלמוד, אגדה ומדרש וילקוטיהם השונים; קבלה וחסידות, ספרות הסטוריוגרפית וספרות ימי הביניים בשתי יצירות אלו של עגנון. וכיצד מסגל עגנון מערכות מוטיביות לשוניות ותמונתיות מכל שכבות הכתובים מרחיבן ומחדש בהן לצורך הסיפורים הללו.

שגי הסיפורים: "הדום וכסא" ו"כיסוי הדם" שונים זה מזה בסוג הספרותי, בשכבות הלשון, בסגנון ובעלילה מלבד מערכת סמלים אחת המשותפת לשניהם. מערכת החיבה המנגנת והסובב אותה. יותר מכך מערכת זו שולית לחלוטין בסיפור "הדום וכסא".

המשותף להם כאמור, הוא היותם סיפורים שהם בגדר צוואת שכיב מרע הן בחוכנם הן במגמתם. הראשון הוא צוואה אישית. תפיסתו של המספר את עיקריה של המיתולוגיה היהודית-אנושית והשתלבותו בחוכה מנקודת מבט של שכיב מרע. ואילו השני הוא "צוואה חברתית". (כך כינה גרשון שקד את הסיפור "כיסוי הדם" במאמרו ב"מאזניים", סיון, תשל"ז.) יחד עם זאת מייצגים הסיפורים הללו ז'אנרים פנימיים האופייניים ליצירת עגנון בכללה שנתעצמו ביצירות אלו והגיעו לשיא איכותי.

"הדום וכסא" הוא סיפור אנציקלופדי, מונח המפותח ומוגדר בספרו של נורת'רופ פריי (אנטומיה של ביקורת) זהו למעשה סוג או צורה בלתי ידועה בספרות העברית המנסה להקיף את כל הקוסמוס, ההווה וההיסטוריה דרך המקורות היהודיים ודרך תולדות המחבר. יש בו מעין הפנמת המחבר אל הקיום היהודי והפנמת הקיום היהודי אליו כשהמספר בונה מקבילות מערכתיות מפורטות בין שאירע לו ובין שאירע לעם ואיננו מסתפק בהכללה רעיונית בלבד.

הסיפור נכתב בשיטת פשט, רמז, דרש, סוד: היינו, שיטת פרד"ס. הוא בן ארבע פרשיות שכל אחת מהן מהווה סוג שונה של טקסט האופייני לה בלבד ולסוג ספרותי בכתבי עגנון. באמצעות סינכרוניזציה של הפרשיות והמקורות מנסה המספר לפרש את עולמו.

תוך כדי פיענוח ההקשרים וזיהוי המקורות עמדנו על מיני חוקיות בטקסט, על דרכי צופן שבו, על מערכות של משמעויות ומוטיבים שעיקר קיומן במקורות היהודיים הכתובים לדורותיהם. לשם כך שיחזרנו את הטקסט הילקוטי. השיחזור נעשה לפי רצף הטקסט ולפי השכבות ההיסטוריות המשובצות בו ומצורף כפרק ובו רואים אנו את עיקר המחקר. מפאת אורך היריעה וקשיי שיחזור הסתפקנו בשיחזור עוקב של הטקסט בפרקים ו'–נ"ו של פרשה שניה וכינונו יחידה זו כ"ילקוט עגנון לגביאים ראשונים". אך גם מבחינה עניינית מהווה יחידה זו יחידה שלמה ואורגנית.

ילקוטו של עגנון משתלב בסוג ספרותי מקובל בהיסטוריוגרפיה היהודית: הכוונה לסיפור המקראי המורחב. אלא שאין זו תכלית הילקוט החורג מן הסיפור המקראי הן במסגרותיו הן במניעיו. הילקוט הופך מילקוט סטאטי (אוסף מקורות) לילקוט דינאמי. (מקורות מדובבים זה את זה ע"פ המניעים הפסיכולוגיים העמוקים של המספר) שאלה עקרונית היא מהו הילקוט לדידו של עגנון, לא רק כיצירה ספרותית חיצונית אלא כביטוי לשאיפה לארגן את המציאות: לנסות ולהשליט טעם ומשמעות לקיום האישי והיהודי. עם סיום העבודה קראנו באדיבותה של אמונה ירון את כתב היד של המהדורה החדשה של "ספר סופר וסיפור", העומד לראות אור בקרוב. ספר זה מגיה אור על יחסו המיסטי של עגנון למקורות.

תוך כדי זיהוי מקורות הסיפור עמדנו על תכניתו, הסתעפויותיו וקשריו לסיפורים אחרים של עגנון. הגדרנו את סוגי הטקסטים המופיעים בו ועמדנו על עקרונות אינטגרטיביים המשוקעים בתוך היצירה והנובעים ממנה והמאירים את כלל מפעלו של עגנון.

פרשה ראשונה של "הדום וכסא", היא טקסט נוסח ספר המעשים. שניה ילקוט מקורות. שלישית סיפור אוטוביוגרפי. רביעית שלא נחפרסמה בחיי המספר, ילקוט מקורות נוסף. לשם עמידה על עקרונות האינטגרציה של הטקסטים והמניעים של המספר דנו בדרכי האליגוריה והסימול של עגנון בעיקר הסכניקות האופייניות להרבנות הספרותית שבתוכה פועל עגנון.

לדוגמה, מהי מידת השפעתו של הסמל בקבלה על סכניקת הסימול של עגנון. או כיצד פועל מנגנון הסלקציה של עגנון. מדוע בחר במקורות אלו דווקא ולא באחרים. מהם רמזי שיטת העריכה שלו. מהם השיקולים החוץ ספרותיים, השיקולים התיאולוגיים והפסיכולוגיים הקובעים את המערכות בסיפורים והעולים מתוכם.

תוך כך זיהינו תשתיות סיפוריות המשפיעות על חלקים ביכרים של יצירה עגנון כגון תשתית "הקהילה הנפלאה", שמתוך שיחזורה איננו מופנים רק ליצירתו של עגנון כי אם נרמזים להבנה נוספת של עולם האגדה היהודי ואולי לפן חשוב באקזיסטנציה היהודית. תשתית זו של "הקהילה הנפלאה", המאגדת בתוכה עשרות מקורות הקשורים בסיפורי עשרת השבטים, העיר לוז, הקינים-הרכבים, בני דן ובני משה, קהילות שו"מ, קהילות גליציה והקיבוצים כארץ ישראל, קשורה בראש וכראשונה בתנ"ך: בסיפורי משפחת האבות ובסיפור בני ישראל כקהילה במדבר. אך במיוחד בסיפורי ספר שופטים.

המספר המתלבט בקביעת יחסו לתופעות שונות בחיי העם שעט חלקן הוא מזדהה ואת חלקן הוא דוחה. התלבטויות אלו משתקפות במערכות של נורמות: נורמות השופטים - הפשוטים - הצמחוניים - החקלאיים ונורמות המלכים - המורכבים. עגנון מתלבט בשאלת הנורמות הללו במקביל לתפיסתו את עצמו כמלך או כשופט; כמלך המשיח או כשופט שמואל. בתוך ההתלבטויות הללו מזהות עמדות אוטופיות, אנרכיסטיות ואנטינומיסטיות של המספר ותרומתן לעיצוב מכנים מורכבים ביצירה.

"כיסוי הדם", הוא סיפור הגאולה המשיחית המשתהית והוא מהווה את הסיפור העיקרי בתוך קבוצת סיפורים רחבה מאד בכתבי עגנון העוסקת בנושא הגאולה המשתהית ומעצבת את תהליכי הגאולה הנסתרים בסכניקות סימול דומות. כל שכבותיה של הספרות העברית, לרבות הספרות החסידית והספרות האנטי חסידית וספרות ההשכלה באות לידי ביטוי ב"כיסוי הדם". ביסודו של הסיפור מונחת דראמה מטאפיזית שהסופר מפית בה חיים באמצעות המקורות היהודיים המתלבטים עם הרעיון המשיחי או עם מצבים היסטוריים קריטיים בחיי העם, שהם נושאי התורבן והגאולה. עמדנו על דרכי הריאליזציה של המקורות ההיסטוריים ושל הרעיונות התיאולוגיים-דיאלקטיים, שעגנון יוצא האנשה שלהם בסיפור. ובפרט ציינו דמויות ומצבים דיאלקטיים המכילים בתוכם את סתירתם והמשוחררים סכל סכימטיות אידיאולוגית שהיחה רחוקה גם מעגנון עצמו.

נסינו להעמיד לסיפור מערכת הערות שיטתית המלווה את הטקסט ומציינת מקבילות בכתבי עגנון מפענחת את המקורות ומשמעותם ותוך כדי כך יוצרת פירוש שיטתי לסיפור.

"ישב המהבר ונתפחל בסיכור מקוטע ומתמשך
אחד, שקרא שמו "הדום וכטא", שהוא עצמו מין
שם מוזר, הטוען בעיות ופירושים".
ס. יזוהר: מעגנים לא יהיו לך.¹

הדום וכטא

כותרת² הסיפור "הדום וכטא" מהווה מפתח להבנת הסיפור, מצביעה על בעיית
האינטגרציה האימננטית של חלקיו, מכוונת את הקורא "למישור העמוק"³ של הסיפור

ידיעות אחרונות, 20.2.76

על הכותרת ותפקידה עיין אברהם הולץ: "החילול המשולש, עיונים ב'טלית אחרת'",
"הספרות", כרך ג', מס' 3-4, 1972, עמ' 518, המסכם בהערות שוליים 6 את הנושא,
מציין מראי מקומות בספריהם של בות'. Booth, Wayne C. The Retic of Fiction. Chicago, 1961. p. 198.

וכן האנחולוגיה של Trask, G. and Burkhardt, C. (eds.). Storytellers and their Art, New-York, 1963. p. 193.

וכן מאמרים העוסקים בחקר עגנון: הרי גולומב "פנים מרובות: על יחסי הגומלין
בין הסיפור 'פנים אחרות' לעגנון ובין כותרתו", "הספרות", א' מס' 3-4, 1968/9
717-718, וגרשון שקד "על ארבעה סיפורים" פרקים ביסודות הסיפור. ירושלים, תשכ"ג.

הולץ לשיטתו בפרשנות סיפורי "ספר המעשים" כפי שגובשה במחקרו "המשל הפתוח
כמפתח לספר המעשים לשי' עגנון", "הספרות", כרך ד' מס. 2, 1973, 298-332 מרחיב
את המשמעות של המשל על חלקיו כאינו מכוון לשוויון ערך אליגורי אלא מותיר את
המשל פתוח לנמשלים שונים (עקרון כחם ורשאך) ואילו דעתי היא שהכותרת המוצגת
בסיפור זה כמו גם בחלק מסיפורי עגנון קובעת את ההקשר הכולל והמשמעותי של כל
המונאדה, למעשה כותרת מן הסוג המתואר אפשרית רק כיצירה שהיא מונאדה, מערכת
סוגית של סימנים שישנה זיקה הדדית ביניהם. (להגדרת המושג מונאדה בהקשר של
יצירת ספרות עיין New- (להלן: אנטימיה) Frye, Northrop. Anatomy of Criticism. Jersey, 1973³ (1971) p. 366.

עיין: הלל ברזל: "לבעית הפרשנות של יצירות סמלניות" ידיעות אחרונות 24.9.76
ער' ש חש"ו (סדרת מאמרים) השואל "האמנם כתב ורשאך?" ומבחין בין "אין סוף"
ובין "הקשר" כנקודת מוצא למלאכתו של הפרשן.

במשמעות Underlying Structure : עיין זאב לוי: סטרוקטורליזם בין מתור
וחסונות עולם, חל-אביב, חש"ו עמ' 14; הסיפור כמבטא את מכלול המשמעויות

והזיקות שביניהן כשהן חותרות להבהרתה של מצוקה פסיכולוגית-מוסרית-אינטלקטואלית

ולדרך הצבה⁴ ומבחינה זו אף תוחמת את גבולותיו.

הכותרת בתנ"ך:

הכותרת נשענת על פסוק בישע' סו', 1: "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי-זה בית אשר תבנו לי ואי-זה מקום מנוחתי".

המובעת בדרך מיתולוגית באמצעות הצבתן של תמונות ומצבים והנחתן למיון ולהבחנה על ידי הסברת היחסים שביניהן. על פי תפיסות של ביקורת סטרוקטוראליזם ועל ידי תפיסת המיתוסים של קלוד לוי-שטראוס. Levi-Strauss, C. "The Structural Study of Myth", Structural Anthropology, Tr. Jacobson, N.Y. London 1963, 206-301.

המוטו מדברי Franz Boas אותו מצטט שטראוס במבוא לפרק הנ"ל מבהיר את טיבה של מלאכתנו: "It would be seen the mythological worlds have been built up only to be shattered again, and that new worlds were built from the fragments."

והשווה מדרש תהילים (שוחר טוב) יח', כו', "צייר הזה, הוא מת וצורתו קיימת, אבל הקב"ה צורתו מתה והוא חי וקיים לעולם" (צורתו: כנראה כמובן יצוריו ולא כמובן צורה - מיתוס אך לצורך ההקבלה נדרוש צורה במשמעות המקובלת כיום). עיין זאב לוי: שם 83-92: המתודולוגיה של תורת המיתוסים. והשווה הצגת בעיית המיתוס, תפיסתו והשימוש בו במאמרה של צפורה כגן: "השימוש במקורות בשירי ביאליק", מאסף ח.נ. ביאליק 1975 עמ' 84-92 (בעריכת הלל ברזל) ובפרט הערותיה בעמ' 91. מסתמכת על Frye, N. The Modern Century, Oxford, 1967, p. 105.

הכותרת "הרום וכסא" מוצבת כצמד ניגודים: שמים וארץ (ראה הדיון להלן: הע' 7) נוכל לציין את הכותרת כפאראדיגמה - על כמטאפורה התוחמת ומציבה את גבולות הצורה האנציקלופדית: (להגדרת המושג: צורה אנציקלופדית. עיין: פריי: "אנטומיה" עמ' 365, כאשר בעצם חלוקת הוויה לשתיים גלומה הבעייתיות הפסיכולוגית-אקסיסטנציאלית של המספר. את החלוקה אפשר להציב במערכת בינארית. במקום הסימנים אחר 1 ואפס 0 כסימנים 1 ו-2: שמים=אחד; ארץ=שתיים; שמים=אלוהות=כינוס=חיבור אסתטי=גאולה=עולם הבא=נשמה=אשה=בת=רוח=צורה;

ארץ=שתיים=פירוד=גלות=דימוניות=עולם הזה=גוף=גבר=חומר=תוכן=מנות.

פיתוח החיפוק של צימדי הניגודים הללו ישולב במהלך המבוא מתוך מודעות לגבולות ההסתייגות במתוד הסטרוקטוראליסטי ובתאוריות חוץ-ספרותיות אחרות המוכללות ומוכלעות במיון ובניתוח המקורות היהודיים לסיפור. אפשר לציין תאוריות של ק.ג. יונג כפי שהן משתקפות בכתביו "האני והלא מודע" ו"הפסיכולוגיה של הלא מודע", דביר, 1975, כחורמות במיוחד להבנת מערכות יחסים מורכבות בסיפור. וכן מספרו המפורסם של נ. פריי: אנטומיה של ביקורת-כתבים אנתרופולוגיים אחרים שיצוינו, ובעיקר מחקריו של ג. שלום על הקבלה. אני מודע לכך שההסתמכות על רוב

הכותרת באגדה:

ההייחסות "קוסמולוגית" לפסוק מוצאים אנו בסוגיה חלמודית העוסקת ב"מעשי מרכבה" את הסוגיות העיקריות המוצאות את התפתחותן החל בתורות הסוד של היהדות, מספרות ההיכלות ועד גילגוליה של הקבלה הלוריאנית בחסידות ובתורת הרב קוק, היא במסכת חגיגה דף יב', א': "ח"ר בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה ואחר כך נבראת הארץ שנאמר בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחילה

התאוריות הללו היא אופנתית ומעוררת חשד. למרות זאת אין להתעלם מן הפרודוקטיביות שלהן בכך שהן מהוות נקודת משען ארכימידית לחשיפתן של מערכות של סמנים ומשמעויות שהיו בלתי ניתנות לזיהוי ללא הסתייעות במתודות האקס-ספרותיות: אינני יכול כמובן לקבוע האם ההנחות של יונג או קלוד לוי-שטראוס הן אמיתיות. תפקידי הוא להצביע על היחס שבין חודעת המספר כבונה ומשחזרת מקורות יהודיים ועל מיני חוקיות המדובבות ביצירה כתוצאה מפעילותו של האמן ושל חודעת המספר: סיוע למחודה תוך מודעות לסכנותיה מוצאים אנו בדברי נ. פריי שם עמ' 108.

"But the three subjects of anthropology, psychology, and literary criticism are not yet clearly separated, and the danger of determinism has to be carefully watched."

נקודת על משנתו של פריי בעניין זה ראה

Geoffrey H. Hartman, *Beyond Formalism; Structuralism; "The Anglo-American Adventure"* 3-23; *"The Sweet Science of Northrop Frye"*. 24-41. Yale University Press, 1970.

ועיין בספרו של אברהם שאנן: *ספרות המאבק - גורל ומרד*, 1976, עמ' 212 הע' 27.

ביקורת נוספת על פריי בגלל המעטת השיבוטו של הממד הפסיכולוגי בניתוח היצירה

ראה
Crews, Frederick. *Psychoanalysis and Literary Process*, Edited by Frederick Crews Wintershop Publishers, Inc. Cambridge, Massachusetts, 1970.
"Anaesthetic Criticism" p. 2-10.

ואחר כך שמים שנאמר ביום, עשות ה' אלוהים ארץ ושמים⁵ אמר להם ב"ה לב"ש לדבריהם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית שנאמר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. אמר להם ב"ש לב"ה לדבריהם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כסא שנאמר כה אמר ה' "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (שרפרף=הדום=ארץ; כסא=שמים).

מקור זה בפרק "אין דורשין" במסכת חגיגה מצביע על סימון בסיסי של ההנחיה כמערכת בינארית⁶ (שיניונית) לפי דיכוטומיה מובהקת. שמים מול ארץ; מעלה מול מטה לרבות הבעיות העקרוניות מה קדם למה⁷. עגנון מזכיר בסיפור במפורש כעמ' 211 מקור נוסף מאותו פרק בחגיגה יד', א': "כסא לישב עליה שרפרף להדום רגליו שנאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי" מקור זה משולב בגוף הסיפור בפרק מכ'. שני עולמות. עמ' 210.

אפשרות להשערות נוספות, שאיננו עוסקים בהן, היא נסיון למצוא מקבילות סטרוקטוראלסטיות בין המערכת המיתולוגית (האגדה) ומערכת ההלכתית בפסיקת בית הלל ובית שמאי.

זאב לוי, שם, 14 סעיף 2 והע' שוליים מסומנת ככוכב.

קלדו לוי-שטראוס, שם עמ' 232 דן בביסוי המיתולוגי העקרוני על האדם התופס את מקור כוחו ומוצאו מן האדמה: השווה מדרשים ואגדות שלוקטו ע"י ביאליק ורבניצקי כספר האגדה (בכרך אחד) עמ' ו', הדפסת תשל"ג, תחת הכותרת "שמים וארץ", מהן עולה השאלה לאן מכוונת האוריינטציה של הדרשן? את מה הוא רואה כחשוב יותר, את השמים או את הארץ, או שמא שניהם שקולים בעיניו, וכן מי כפוף למי וכו'. מתוך צמדי הניגודים והבעיות העולות מהם, הנזכרים בהערה 4, עולה שאלת התדשת השניות שבין ארץ ושמים (בר', ב') המועברת לבעיות גוף ונשמה, דע וטוב וכן בעיות צורה ותוכן; בלשון מסכת חגיגה יב', ב', כריאת ושכלות. ראד עגנון צורה ותוכן: א. שאגן, שם. 10-11, 13, 217, 218.

"נחתי אל לבי את שני העולמות, את העולם הזה ואת העולם הבא, שעשויים הם זה כנגד זה, אלא שהעולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא". מכאן שעגנון מרחיב ומפרש את מערכת הניגודים השינונית: הדום=ארץ=עולם הזה לעומת כסא=שמים=עולם הבא.

הבית "הדום וכסא" ב"זוהר" (ספרות הקבלה) ומשמעותה בתוך מערכת העולמות.
בספרו של י. חשבי משנת הזוהר ח"ב עמ' רי"ט המתרגם מן הזוהר (ח"ב רמא ע"א) ומוכא בפרק "סדרה ראשונה: המשכן ובית המקדש" (המבוסס על עיקרון הדוגמאיות "אבל כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם בראו כדוגמה של מעלה, וכל הגוונים של מעלה התקינים למטה, שיתדבק ויתקשר עולם בעולם" י. חשבי, שם רי"ז עפ"י זוהר ח"ב רכ, ע"ה - רכ"א ע"א) מהווה האוהל (המשכן) או הבית (בית המקדש), המשוכלל ממנו את נקודת החיבור שבין מעלה ומטה. שם משובץ הפסוק "השמים כסאי" כך:
"פתח ואמר: "כה אמר ה' השמים כסאי וגו'. בוא וראה: הקדוש ברוך הוא חפץ בהם בישראל לאחוזתו ונחלתו וקירב אותם אליו, וכבר פירשנו שעשה מהם מדרגות ידועות בעולם הזה כדוגמא של מעלה, ושכלל כל העולמות יחד, עליון ותחתון, שכתוב: "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", לשכלל עליון ותחתון להיות אחד.

דבר אחר: "השמים כסאי", זה הרקיע שיעקב שרוי בו --- "איזה בית אשר תבנו לי", זה בנין בית המקדש --

אכל בוא וראה: כל זמן שישראל הלכו במדבר, היה להם משכן, עד שבאו לשילה והיה שם. וזה הוא סוד למשכן זה בזה ולהכניס זה בזה, להתקשר זה בזה כדי להאיר, אבל לא לנחת, שהרי לא היתה נחת אלא כשנבנה בית המקדש בימי שלמה המלך, שאז היתה מנוחה למעלה ולמטה -- ולפיכך יש משכן ויש בית".

מפרש חשבי: "במשכן⁸ לא נוצר חיבור מתמיד בין ישראל לשכינה, אלא קשר ארעי בלבד" חיבור מתמיד היה כחקופת שלמה שעה שהוקם המקדש ואף הוא חדל.

ראה על המשכן כבבואה של הבריאה במדרשים ובפירושים שאינם תלויים בזוהר אך מציינים תפיסה של מיקרוקוסמוס המשקף את המקרוקוסמוס וכן נוספות לענין הדום וכסא בהקשר משכן גינצבורג, אגדות היהודים ד' עמ' 82, 308 הע' 318 (אוסף מקורות) וכן 321 וכן אכן עזרא על פרשת המשכן שמות, מ' 2, ד"ה: "כיום". כבר

הקטע המובא בארוכה מן הזוהר מהווה השתיה סיפורית-עלילתית ואידאית לסיפור "הדום וכסא". הוא מציין חלק חשוב מן המוטיבים שלו ומשמעויותיו, מסמך מבנים וסיטואציות החוזרות ונישנות בסיפור. כאשר בעייה "החיבור המתמיד" למשך זה בזה ולהכניס זה בזה, להתקשר זה בזה, בין ההדום לבין הכסא היא בעייה פסיכו-לוגית=תאולוגית=אסתטית ואתית של היצירה. הביטוי זה בזה וחליפיו ביצירה הוא הביטוי, בעל המשמעות, הנפוץ ביותר גם באופן סטטיסטי וגם בפזורה בארבעת הפרשיות. המוטיבים המופיעים בקטע מן הזוהר והמופיעים ב"הדום וכסא" הם:

(1) סיפור מסעי ישראל במדבר; (2) משכן שילה; (3) בית המקדש בימי שלמה; (4) הארעיות של החיבור; (5) העולם הזה כדוגמא של מעלה; (6) הביטוי "זה בזה" וחליפיו.

משמעות הכותרת "הדום וכסא" למספר (עגנון)⁹

"בתומי חשבתי כי נקל הוא לספר מעשה הכסא והפארת עוזו. ואולם לא בחזיונות לבי המילים אשר עם פי. גם כי הותרה לשוני רוחי לא נתנשאה ושפתי לא עשו תושיה. אמרתי לה לבתי, טוב היה בתי אילו סיפרתי לך את פרשת הכסא, אבל אני בתי כמו שידעת שפל רוח אני ואין עיני מתגבהות למעלה מן ההדום, שכתשעה באב נולדתי, וכשיצאתי לעולם ראיתי הכסאות הפוכים והשרפרפים זקופים - - -

במדרשים פעולת הקמת המשכן היא פיוס על חטא העגל. כפי שנראה בסיפור זה גם פעולת הקמת הבית (הסיפור) היא פעולת תיקון המנוגדת לתחושת חטא ואשמה. וראה להלן. ראה גם לענין הקמת המקדש, קודש הקודשים ושיר השירים. ג. שלום: "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" עמ' 167-168 ובסיפור זה עמ' 147, 171-172. מערכת זו היא מערכת עקרונית בסיפור ומלוכנת להלן בפרק ריתמוסים בסיפור "הדום וכסא" ראה משה ויינפלד: "שבת ומקדש והמלכת ה'", "בית מקרא" ב', ס"ט, חשל"ז 188-194. לבעיית סופר מספר ומחבר ראה מאמרו המסכם של יוסף אבן "הספרות" 18-19 כרך ה', 1974-1975, עמ' 137. המעורבות הכיורגרפית של המחבר בפרשה הראשונה וזיהויו של אחד מן הז'אנרים העיקריים של הפרשיות (פרשה שלישית בעיקר) כסיפור אוטו-ביוגרפי, כדוגמת "ספיח" לביאליק, מצדיקים בין השאר את הזיהוי המסוייג של המחבר עם המספר. והשווה טוכנר, מ': פשר עגנון 247-280.

אמרה בתי, וכי לא במנחה של תשעה באב נולדת שזוקפים הכסאות. נענעתי לה ראשי ואמרתי לה, אמת נכון הדבר, במנחה של תשעה באב יצאתי לעולם, שכבר זקפו את הכסאות ואומרים פסוקים של נחמות. אבל כשננערת ראשונה ממעי אמי לצאת לעולם זמן לילה היה וראיתי שרפרפים נמוכים ונשים מקוננות איכה. שרפרף הוא הדום לכסא, כמו שאמרו בגמרא כסא לישיב עליו, שרפרף להדום רגליו, שנאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (עמ' 211).

מן הקסע המצוטט למדים אנו:

1. המספר ניסה אך לא הצליח לספר את מעשה הכסא. הבעיה העיקרית היא בעיית השפה ביחס לעוצמת החזיון. "לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי" המלה מוצגת מול המחשבה¹⁰ (ראה להלן) אך נראה שהמספר הצליח או יכול בכל זאת לספר את מעשה ההדום.
2. כשלוננו נעוץ בעצם האריך לידתו תשעה באב¹¹. מפני שכשנולד הוא נולד לתוך טטואציה של עולם הפוך: "עליונים למטה ותחתונים למעלה"¹². "ובשיצאתי לאויר העולם ראיתי הכסאות הפוכים ושרפרפים זקופים".
3. המספר מכחיש או מתקן את דברי בתו הסנסה להעמיד את זמן לידתו על דיוקו "במנחה של תשעה באב נולדת" כלומר בשעה שהמערכת ההפוכה כבר הזרה ונחהפכה - נתישרה. הוא טוען שהזמן הקובע הוא "כשננערת ראשונה לצאת ממעי אמי" מכאן שהפרשנות של המספר לגבי רגע לידתו, כמו לגבי כל מה שאירע קודם ללידתו קובעת. (ענין רגע הלידה הקובע את גורלו של אדם הוא אחד מעיקריה של אסטרולוגיה). המספר חוזר בעקשנות לתאור זה של זמן לידתו אותו תיאר קודם לכן כעמ' 183,182 לסיפור. המספר מודע למשמעות סמל העולם ההפוך או התהפכות המערכת ולתוצאותיה לגבי תפיסתו את ההווה.

על צמד הניגודים מלים=גוף מחשבה=מלבוש ראה כתבי עגנון: "בחנותו של מר לובלין" 38,39,40. האש והעצים, כ"ה. לפני מן החומה, 19: מלים=מלבוש מחשבה=גוף. על רעיון זה כבר עמדתי במאמר ב"הארץ" ער"ש חשכ"ו "העולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא" אך לא הייתי מודע למלוא הבעיתיות של הענין.

ראה פסחים כ', א' ב"ב י, ב.

"וכדי שלא אטעה ולא אחליף עולם בעולם, שהטעות לא די שהיא טעות, אלא שכוללת שתי טעויות, כגון כאן, שאם אתה מטעה שההדרים הוא הכסא סופך לטעות שהכסא הוא הדרים. גלל כן שיננתי ללכי שהעולם הזה דומה לעולם הבא כהדרים בפני כסא". כחננתי אח לבי וראיתי כי שלם הוא עם הדבר הזה. אמרתי, אגיד אותו לכתי" (עמ' 210)

אי החלפת העולמות היא תוצאה של שינון ושל בחינת הלב. המספר שרזי כהתנגשות או במתיחות מתמדת המתהווה בין המערכת "האורתודוקסית" לבין המערכת "האקסיס=סנציאלית" אך על ידי שינון ובחינת הלב, האם שלם הוא עם ההבדל המחזיתי שבין ההדרים והכסא, אפשר ליצור הזדהות עם "הבת". אלא שכאן בעצם נסיון המסירה לבת מתהווה הווידוי. הקצר שבעצם המסירה לבת נעוץ בפער שבין הלשון לבין החזיון. אך גם בפער שבין ההכרה המשננת לבין ההכרה המולדת. ההתנגשות שבין המערכת המהופכת למערכת המקובלת היא הקצר שאינו מניח לעולמות להתחבר ולהאחו זה בזה. מציאות של מעלה ומציאות של מטה הן שתי מציאויות נפרדות "כהדרים בפני כסא". מאידך יושקע בסיפור מאמץ עצום ליצור במערכת את החיבור מחדש. (פרשה שניה וחלק מפרשה שלישית "ימי ילדותי").

נושא עיקרי נוסף הקשור בהיפוך המערכת הוא נושא הגאולה. המשיח נולד בתשעה באב, היינו בו ביום שנולד המספר¹³. עגנון בוחר במקור השני שבמסכת חגיגה דף יד', א' ואינו מציין את המקור בדף יא', ב' מפני שבאמצעות המושג או העצם שרפרף המתפקד כט' באב הוא מפנים את סיפור הגאולה¹⁴ ואת בעיותיו והופכו לסיפור אישי, ער עתה עמדנו על שלושה רבדים ספרותיים=היסטוריים שבהם פועל הדימוי=הצירוף "הדרים וכסא". נביאים, מדרש אגדה וקבלה. הרובד הרביעי הוא הדימוי ההופך מטאפורה ופעולתו מתרחשת בנפש המספר. מכאן אפשר שיש תהליך של עיבוד ושכלול מתמיד של מקורות יהודיים לרבדיהם ההיסטוריים ועיבודם ביצירה. זוהי אף הכותרת של מחקר זה. גלגולי המקורות היהודיים (חנ"ך, מדרש, קבלה) ועיבודם בספור "הדרים וכסא" כסיפור חתימה של עגנון. סיפור חתימה חרתי משמע: מסיפוריו האחרונים של עגנון¹⁵ סיפור חתימה

"הדרים וכסא" עמ' 183 וראה לבעית תאריך לידתו של עגנון: מעצמי אל עצמי, עמ' 10, וראה באנד, עמ' 5 הע' 5.

ראה יוסף דן: על סיפורי ר' נתמן מברצלוב הפנמה ספור הגאולה, הספור החסידי 1975, 132-179. ראה אמונה ירון על הספר, לפנינו מן החומה (נספח).

במובן של סיפור מסכם, צוואה רוחנית, יחסו של הסופר אל יצירתו¹⁶ וכו', וכמשמעות מושאלת של המלה חתימה זהו סיפור מות המספר כפי שהוא נחוזה ומתואר בפרשה ראשונה ובפרשה שלישית פרקים לט'-מח', סו'.

יצירה אנציקלופדית

סיפורו של עגנון הוא "מעשה מרכבה"¹⁷ ומעין נסיון להקים "כסא לשכינה"¹⁸ - פרשה שניה בעיקר). אין אלו בגדר מליצות אלא הסיפור במטרתו ובתלקיו הוא ריאליזציה של מטבעות הלשון הללו. נציין בינתיים את הסיפור, פרשה שניה, כפולחן, כריטואל. הסיפור אמור היה להכתב בארבע פרשיות. את מרביתן של שלושת הפרשיות פרסם עגנון בחייו ואילו את הפרשה הרביעית הוסיפה בתו אמונה ירון מתוך כתב יד¹⁹. נראה כי ארבעת הפרשיות מציגות ארבעה (שלושה למעשה) סוגי טכסטים²⁰ ושלושה נושאים השונים זה מזה לחלוטין. ללא מעקב קפדני ביותר נראות פרשיות הסיפור כמנותקות זו מזו לחלוטין או לכל היותר כפורות במסגרת החיצונית. במיוחד ברור השוני המוחלט שבין פרשה ראשונה לשניה בנושא ובז'אנר ובמארג הטקסטואלי. עגנון בחר בארבע פרשיות כנגד המושג פרד"ס. פשט, רמז, דרש, סוד. ארבעת הפנים שבהם נלמדת התורה. נקל אף להבחין כי שלושת סוגי הטכסטים מהווים שלושה סוגי ז'אנרים²¹.

השווה משולם טוכנר: "פשר הדום וכסא", פשר עגנון עמ' 153-167. למרות שמו היומרי של המאמר וחתימתו ההחלטית "זאת ולא אחרת" אומר ש"י עגנון בסיפורו 'הדום וכסא' (עמ' 167) טוכנר עמד רק על היבט אחד ביצירה; הערכת המספר את יצירתו וכבר חמה על מאמר זה הלל ברזל במאמרו "סיפורים מיטאביוגראפים של עגנון". "ידיעות אחרונות" 18.7.1965.

מרכבה או מעשה מרכבה נזכר בסוגיה "אין דורשין" שבמסכת חגיגה רעה לעיל עמ' 3. עמ' י ספר יחזקאל פרק א' והנדרון בספור עמ' 198.

השווה לתפקידו של ר' יודיל ב"הכנסת כלה" עמ' ז' "כדי לעשות כסא לשכינה" ויעניין יוסף דן: "קבלה, פילוסופיה ואירופה כפיסקה של עגנון", הנכרי והמנדרין עמ' 172. על תפקידו זה של ר' יודיל ועל המושג כסא לשכינה. "כסא השכינה" הוא כסובן כסא הכבוד, שהוא תחליף לביח המקדש שבו שכנה השכינה קודם הגלות --- כסא הכבוד הוא חלק מן המרכבה העליונה, החלק העליון ביותר שבה, וזוהי נקודת הקשר בין עולם המציאות הנבראת לבין המציאות האלוהית הנמצלת" ראה שם הע' 1, 2, 3 (מקורות מדרשיים וקבליים לסימוכין) ועיין ג. שלום: "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" עמ' המפתח: מרכבה, מעשה מרכבה.

את ארבע הפרשיות שמהן מורכב הסיפור ניתן לאפיין כדלקמן:

פרשה ראשונה: סיפור בנוסח ספר המעשים²² הנשען בעיקר על המשל, האליגוריה והסיפור האנליטי-פסיכולוגי.

פרשה שנייה: כתובה ברובה על פי שיטת הילקוט המסורה וספרות היסטוריוגרפיה. כגון ילקוט שמעוני ופרקי דרבי אליעזר, בה מלוקטים אלפי פסוקים ומדרשים היוצרים את הטקסט שהוא מעשה=משזר של מקורות. מארג של טקסט שאותו ניסינו לשחזר בנספח המצורף.

פרשה שלישית: קרובה לסיפור ריאליסטי-רומנטי, מספרת מחוך ממד סנטימנטלי ואירוני ולפרקים נאיבי את הביאוגרפיה של המספר בילדותו וכן ממשיכה את האוטוביוגרפיה של המספר בראשית ישיבתו בארץ ישראל: ראשית ישיבתו ביפו; ראשיתה של יפו ותולדותיה המיטאביאוגרפיים-אגדיים ופרה-היסטוריים של יפו. גם ראשית ההיסטוריה של ארץ-ישראל משולבת באמצעות העיר יפו תוך שהמספר מקשר ראשיות אלו לראשיתה של תל-אביב.

ראה אמונה ירון "על הספר" (נספח) לפנינו מן החומה.

עיי' איתמר אבן זוהר²³ ראשי פרקים לתאוריה של הטקסט הספרותי²⁴, "הספרות", כרך ג' 4-3, 1972, 446-427.

ראה גלובינסקי מיכאל: "הז'אנר הספרותי ובעיות הפואטיקה ההיסטורית", "הספרות", כרך ב', 1 1969 עמ' 14-25.

עיי' הגדרת יחוד הטקסט של ספר המעשים: ג. שקר "גלוי וסמוי בסיפור", אמנות הסיפור 89-111, א. הולץ "המשל הפתוח" (הצורך בקביעת הז'אנר עמ' 298-299 והוקרים ומבקרים על ספר המעשים שם 300-302) ועיי' הלל ברזל: "כין עגנון לקפקא" עפ"י המפתח.

פרשה רביעית: (לא נחפרסמה בחיי עגנון) עוסקת בראשית עם ישראל ומתחילה ב"לקח ה' את אברהם". הפרשה קצרה ומגובשת. היסוד המדרשי שבה דליל למדי לעומת התגברותו של הסכסוך המקראי, והיא חוזרת כאופן מרוכז על המוטיבים והנושאים ההיסטוריים בחיי עם ישראל שכבר הופיעו קודם לכן. רק פרשת כני דן המופיעה שם היא בעלת השתייכות סיפורית ומדרשית מובהקת.

המושג פרדס מקורו באגדה התלמודית המפורסמת, המופיעה באותה סוגיה שצויינה לעיל במסכת חגיגה דף ט"ו, ב'. המספרה על ארבעת התנאים שנכנסו לפרדס ורק אחד יצא בשלום אף הוא, ר' עקיבא, היה מודע לסכנה של החלפת העולמות או המהירות זה בזה. "כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים".²³

ג. שלום דן בהרחבה במושג פרדס וכנינויו השונים בספרו "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" בפרט בפרק "משמעותה של התורה בסימטריה היהודית" עמ' 36-85. וכן בפרק הרביעי: "מטרת והיורש הרישואל של המקובלים". ההערות, הדיונים והמסקנות העולות בספרו מגיהות אור על "הדום וכסא" של ש"י עגנון. עיקרי דבריו לענייננו הם "תמיכה התורה כבעלות מהות ומבנה מאגיים" עמ' 41, בעיית סדר האותיות, המלים והפרשיות במכילות צופן שעליו ובאמצעותו מהקיים העולם. כן נזכר מדרש, מספרות ההיכלות, בו מופיע יפיפיה²⁴ סר התורה המוסר למשה²⁵ את התורה ערוכה וסדורה, והרעיון שהתורה נארגת מתוך שם השם, אפשר אף משום כך כותב עגנון את סיפוריו בארבע פרשיות (לעיל), דימוי התורה לאורגניזם חי (עמ' 52) ומתוך כך הצבעה על התורה כאילן שאין בו פירוד (49) ובעיקר הנושא המעסיק אותנו: משמעות ארבעת הפנים שיש לכתבי הקודש (54) ואילן. שלום מזניח מאמר אותו הוא מציין כ"רב ערך" של זילהלם באכר על פרשנות המקרא של הזוהר לפיו קיים קשר בין תורות פרשניות של מחברים

ראה המוסד של ביאליק לשירו "הציץ ומח" והקבל את השיר על פרושיו לפרשה ראשונה של "הדום וכסא" ולסיפור "אחרי הסעודה". ראה קורצויל, ביאליק וטשרניחובסקי, 146. י.דן: הנכרי והמנדרין 160-166.

ראה תפקידו של יפיפיה ואיזכורו בפתיחה ל"בחנותו של מר לובלין" והקבל לתפקידו של המספר שם.

משה הוא מוטיב ונושא מרכזי ב"הדום וכסא". ראה ד. בנספח לפרשה שניה וחסידי לוי-משיח להלן. ובעיקר פרשה שלישית, עמ' 186-187 "שמותיו של אדם". על צדקת אבחנותיו של ג. שלום אפשר לעמוד מתוך השוואת דעותיו המשתמעות של עגנון על אותיות ופסוקים ותפקידם בספרו "ספר, סופר וסיפור", תשל"ח (עומד לראות אור).

נוצריים בימי הביניים המציינים את ריבוי שכבות המשמעות לבין פרשנות המקרא של הזוהר. נראה כי קיים קשר מקביל בין הקומדיה האלוהית, יצירתו של דנטה²⁶ כיצירה אנציקלופדית לבין יצירתו של עגנון "הדום וכסא".

שלום מצטט חרוז אשר לזכרו זכה לפרסום רב המצוטט על ידי ניקולס די לירה ומתרגמו מלטינית. "הכשט מורה על המעשים, האליגוריה על מה שחאמין, המוסר על מה שתפעל, לאן תפנה לעתיד - הסוד". (עמ' 62) השכבות הפרשניות מהולקות לפשט, אליגוריה, טרופולוגיה (שמוכנה דרשות והטפות מוסריות) ואנאגוגיה (שמוכנה, בדרך כלל, פרשנות הכתובים לנבואות אחרית הימים) "ראה גם בספרו של שלום (MEJY) * (עמ' 52. מה צורך ראה עגנון להשתמש במערכת כה מסובכת והאם לא נטל על עצמו משימה שאיננה אלא הפגנה ראוותנית של בקיאות היא שאלה שתעסיק אותנו בהמשך. יצירתו הנידונה של עגנון מקיימת ומכילה בתוכה סדר מלים סבור הנע סביב מערכת סמלים ולעבר מרכז של סמלים ארכיטיפיים, היא מארגנת בתוכה את ההווה בדרך אנציקלופדית ובקוסמוס סבור כאמצעות יצירות ספרות שקדמו לה, שאותן היא מחייה ובהן היא משתמשת כחומר גלם לאקסואליזאציה של המיתוסים הרדומים בהן. "הדום וכסא" כיצירה אנציקלופדית עומדת בכל האיפיונים²⁷ אותם מוצא נורתרופ

פריי כסוג זה של יצירות: "The encyclopedic knowledge in such poems is regarded sacramentally as a human analogy of divine knowledge". p. 57.

א. באנד מדמה את עגנון לדנטה בספרו " Nostalgia & Nightmare, 199. בניגוד לדעה הרווחת של הקבלתו לקפקא.

ראה צפורה כגן: שילובת של האגדה ב"מרים" לברדיצ'בסקי. הספרות כרך ד' 519-545 עמ' 542-543 הע' 33 המצטטת את פריי ומנסה להוכיח בין השאר ש"מרים" היא יצירה אנציקלופדית. "מרים" מקיימת רק חלק מן התכונות שאותן מזהה פריי ביצירה האנציקלופדית. התכונות שמציינת כגן: "זו האחרונה (היצירה האנציקלופדית) מבוססת על עקרון המושג של גוף טוטאלי שלם המרוכז ביצירה אנציקלופדית. גוף זה יכול להיות של מסורר גדול או של קבוצת יוצרים בעלי אותה מסורת, כגון התנ"ך ששכלמות הוא מכיל חזיון שלם מבריאח העולם ועד חזון אחרית הימים (וחזיון זה כלל בתוכו שלוש תנועות מחזוריות: של היחיד, של המשפחה ושל החברה) כל שלושה המחזורים הללו קיימים אצל עגנון לפי התלוקה לשלש פרשיות. אך בצד התכונות הללו קיימות תכונות נוספות שאותן אנו מונים למעלה. והשווה גם למאמרה "השימוש במקורות בשירי ביאליק", 84.

עגנון משחזר את הסיפור המקראי מחדש תוך שהוא נשען על מסורות ספרותיות עתיקות ומנסה לשחזרן תוך שילוב מעורבות אישית של המספר ותפיסת עולמו ומערכת הנורמות הפסיכולוגיות והאתיות שלו, מבלי שמעורבותו העמוקה ניכרת מדי. הידע המופלג שלו כמעשי הדורות נובע מעצם נקודת התצפית של המספר, שהיא נקודת תצפית של נשמה הצופה כמעשי הדורות מבריא את העולם ועד לידתו של המספר ומעריכה אותו בהתאם להערכות המקרא, האגדה והזוהר את מעשי הדורות, תוך הטיית ההערכה למערכת הנורמות של המספר. לכן הידע "האנושי" של המספר אנלוגי לידע האלוהי. יחסו המיסטי של עגנון למילים ולאחריות מוצא את ביטוי המלא "בספר סופר וסיפור" שיצא לאור במאה ועשרים עותקים בשנת תרצ"ו (שנת "כי בנו בחרח"). בפתיחה לספר הוא מקביל את האמן לקב"ה: שניהם אינם עצמאיים במלאכתם ביחס לתורה. "והאמן אינו בונה מדעת עצמו אלא דיפתראוה ופנקסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה הדריס והיאך הוא עושה פשפשין כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" וראה בהרחבה לסעם השימוש בשיטת הילקוט בפרק האחרון במבוא.

במהדורה המורחבת של הספר העומדת לראות אור מוקדש פרק רחב לאותיות ופרק אחר להיכור ספרים. בהיכור ספר רואה עגנון צורה של קרבן, של כפרה "כזמן שהיה בית המקדש קיים קרבנו של אדם מכפר עליו, ועכשיו שאדם מעלה את חידושו בספר עולה לו במקום קרבן" (ספרים בשם הזוהר).

נקודת התצפית של המספר כנשמה, תוך שהדורות חולפים מולה, הופכת את תנועת רקע הדורות אל מול הנקודה הסטאטית - הנשמה - לעלילת מסע שאף היא איפיון של יצירה אנציקלופדית. המסע הולך ונהיה דינמי מפני ששטחו של המספר דוחקת, הוא חייב להספיק ולספר לבתו את מעשי הדורות לפני שיגיעו לתחנת הרכבת. לפני שיחשיך או לפני שאי אפשר יהיה לספר. הביטוי המופיע בפרשה שניה "אלמלא אנו נחפזים"²⁸, פעמים רבות הוא מחיש את חזונו הרקע ההיסטורי מהמונה לתמונה. לפנינו מסע בתוך מסע. המספר יוצא עם בתו מן הבית אל תחנת הרכבת, זהו המסע השני שמחכו נצפה המסע הראשון.

יש לציין במיוחד את גורם הלמדנות והתחכום של היצירה כמאפשרים את ארגון מכלול הידע והתפיסה המיתולוגית למערכת אחת. We notice that many leaned and recondite writers whose work requires patient study are explicitly mythopoetic writers".¹⁷

דוגמה דנטה ופפונבר והנאי החשוב מכל לפניי החושניו בשעה של התמודדות עם יצירה אנציקלופדית. "The feeling that here we are close to seeing what our whole literary experience has been about".¹⁸

בפרשה שניה של עגנון נמצא, ביריעה קצרה יחסית, את רוב סוגיה הספרותיים של הספרות הדתית היהודית לשכבותיה ההיסטוריות (וראה להלן). היצירה האנציקלופדית היא במהותה אנגלית: על תכונותיה של האנגלית ראה בספרו של פריי מסתם: עמ' 369. הגדרה: 365. "הדום וכמא" מהווה גם הוא שלמות סגורה של מערכת מיתוסים כאשר כל מערכת כזו מהווה מונדה²⁹ לפני עצמה.

מן הסבנה המורכב של הסיפור, לרבות בספרות הנראות כחיצוניות³⁰, למזים אנו שהמחבר רצה ליצור סינכרוניזציה של סדרת מעגלי עולמות ולשלכם זה בזה ומעגלים ביאוגרפיים-מיטאגיאוגרפיים (נשמת המספר לפני לידתה ויציאתה מן העולם) הסטוריים-על היסטוריים; לאומיים + על לאומיים (הפיסות היסטוריוסופיות) כאשר היצירה יוצרת קוסמוס או חלל סגור שבתוכו מתנהלים האירועים. בשלושת הפרשיות הראשונות נדמה עגנון כנקודת הראשית או האחרית של המספר. ליכוד חלקי היצירה אמור לכוון קוסמוס³¹ מחדש המתגבר על "המחיצה המבדלת"³² או על הקרע שבין העולמות, שבין הקיום האנושי המוגבל על ידי המוות לבין הקיום מעבר למוות ולנסות וליצור "היפוך

ראה הגדרת פריי (אנטומיה) 366.

פיסקאות=פתיחה מקבילות, ביסויי קישור ומוטיבים טכניים כגון אלמלא אנו "נחפזים".

פריי, שם, 136, 168.

השווה "הדום וכמא", עמ' 170. ראה גם כ. קורצויל כחיפוש אחרי האחדות האבודה מסות: 281-291. ועיין מאמרי: "מקומה של ירושלים ביצירת עגנון" מעריב 9.9.77.

מתמיד" בכל העולמות ובכל ההיכלות מהכא להתם ומהתם להכא, בין היום ובין הכסא.
 היצירה היא ריטואל שתוצאתו אמורה להיות תיקון המשקף מוטיבציה פסיכולוגית אנליטית
 שעוד נעמוד עליה, וכן נעמוד על כך שהריטואל העגנוני מבוסס על דחפים מיסטיים
 המוקדים ע"י החודעה האירונים וההומור של המספר והמחבר.

הנטיון המיזיפי נכשל לא רק מפני שלא נסתים למעשה, אלא מפני שעצם מסימה
 שכזו להתגבר על המוות (ראה להלן) באמצעות ריטואל ספרותי נדונה לכשלון. יש אף
 לקבל את חודאת בעל הדין שצוטטה לעיל "בתומי חשבתי כי נקל הוא לספר מעשה הכסא
 ותפארת עוזו. ואולם לא כתזיונות לבי המילים אשר עם פי³³ עמ' 210.

על הקצר שבין התמונות והמילים ראה בסיפורי החזנים של עגנון לדוגמה "האיש לבוש
 הבדים", עיר ומלואה, 98.

נקודת המוצא לסוג הטכסט הנוצר בהרחבה בפרשה ראשונה ובחלקים של פרשה שלישית, היא תחושת המוות שבה נתון המספר. זהו זמן בין השמשות ³⁴. המספר מה למעשה מבהינה פיזית אך חודעתו הצויה בין שני העולמות. טרם הצליח להפקיע את חודעתו מכאן. מבהינה הסטואציה הספרותית טרם הגיע לעולם הבא שאת סיבו אין הוא יודע. זמן בינתיים זה הוא שעת מבחן ושעה אמת. הכל מוטל על כף המאזניים. משמעות ההיים (העבר), הפחד מן הדין והשאלה האם יש דיין ומיהו הדיין אם אכן ישנו. מתוך מכלול משחק זה יוצא המספר למסעיו. זמן ^{הנצח} ביניים זה הוא הניתוק שבין הכסא להדום. בין השלב העליון שבקולם לשלב שלמעלה ממנו ושאין כינו לבין הקודם לו כל היבור. ³⁶

על הזמן בחלק מסיפורי ספר המעשים ראה נתן רוטנשטריין "חוויות הזמן בספר המעשים" לעגנון ש"י, תשי"ט 265-279, ראה ניתוחו של יואב אלשטיין את סיפור "הנרות" מתוך ספר המעשים שעלילתו מרחשת ביום שישי בשעת בין הערביים. זוהי אף חווית הזמן המיוחדת שבו מרחשים אירועים של הסיפור "הדום וכסא" ראה עמ' 202 בסיפור הכפופה לצמד הניגודים, שני העולמות, המכתבא בחווית המעבר מעולם אל עולם. המספר אף טוען שבחר להיולד בדור סמוך לגאולה שאף הוא נקודת מעבר מעולם אל עולם (ראה להלן). אלשטיין משתמש בספרו כמונח אינטרגנום, ראה עמ' 48 במפתח בסוף ספרו. וכך ראה הולץ המשל הפתוח עמ' 307 "זמני הפועל" ראה גם יעקב מנצור: עיונים בלשונן של עגנון. דביר, 1969 עמ' 81-110. החלוקה של הפרשיות לזמנים נעשית על ידי הספר עצמו בכיסוק הפתיחה של פרשה שלישית "ימי ילדותי" עמ' 182: "סיכומי לך מקצת מה שאירעני קודם לידתי אספר לך מקצת מה שאירעני אחר לידתי, ואם את רוצה הריני מוסיף מה שאירעני בשעת לידתי". אין לחלק את הזמנים במשפט באופן פשטני לעבר, הווה ועתיד סתמיים. יש לזכור את הסיטואציה והזמן המיוחד שכתוכו נהגה המשפט. סיטואציה בין השמשות (בין העולמות) שהיא ההווה ההזיתי של היצירה.

ראה "הדום. וכסא" 119, 210.

"לאחר הטעודה" לפנים מן החומה, 268.

מתוך סטואציית מוות זו, שמתוכה נצפיה ומוערכת כל המערכת של ההדום וכסא, יש להעריך את כל ארבעת הפרשיות של היצירה. ניתן, לדעתי, להוכיח כי חרות מוות או חתושת מצוקה המקבילה לחרות מוות היא נקודה המוצא של עיקר ספר המעשים. לכן צדק באנד בהדגישו את הממד האוטוביוגרפי בסיפורים הללו. סטואציית המוות היא ההקשר המפקיע את סיפורי ספר המעשים מגדר משל פתוח. אם ניטול את עשרות המובאות שמייך הולץ עפ"י עקרונות מיון ספרותיים נראה שאם נוסיף להן את הפרדיקט "מוות" הן יקבלו מיד משמעות חלופית הקשר שתלכד אותם בתוך מערכת³⁷. ההזיות הדימויות³⁸ הקפקאיות של מערכה ראשונה הן היפוכן של התיאורים האפוקליפטיים, עפ"י מינוחו של פריי, שעליהם נשענת כל הבריחה לאוטופיה של פרשה שניה.

בעקבות פענוח סמלי המוות ואביזריהם כפי שהם מתפקדים במקורות יהודיים (ראה להלן עמ' 23-42) ניתן להבחין שהקונספציה הבסיסית של הסיפורים הללו מוצאה מסטואציית החרדה והאובססיות שמתוכן מגיב המספר. פירוש מדויק של ספר המעשים חייב בראש ובראשונה לעסוק במיון כל הסיטואציות, הדמויות והביטויים המקבילים בז'אנר של ספר המעשים שכתב עגנון.

פריי מבהין כצמד הניגודים העקרוני שבין העולם הדימוני (עמ' 142) וביטוייו במיחוסים ובספרות המעבדה את המיתוסים מחדש לבין העולם האפוקליפטי. פריי מגדיר את המונח אפוקליפטי באופן שונה מן המקובל, שהוא קץ הימים. אצל פריי המונח אפוקליפטי פירושו בעמ' 365. Apocalyptic: The thematic term corresponding to "Myth" in fictional literature; metaphor as pure and potentially total identification, without regard to plausibility or ordinary experience".

אצל פריי מתלכד המושג אפוקליפטי, או עולם אפוקליפטי, עם מיתוס גן העדן לעומת הגיהנום שהוא ביטוי העולם הדימוני. כן גם בסיפור "הדוב וכסא" יתהווה יחס של צמד ניגודים בין פרשה ראשונה (סיוט, בעותי מוות, עולם קפקאי) לעומת פרשה שניה (מיתוס גן עדן, חיי נצח, עולם הרמוני מוגן, "קהילה נפלאה") ועיין פריי עמ' 138-162. חלק ניכר מן הסמלים והדימויים שמזכיר פריי בעמודים הללו כארכיטיפים של חיים ומוות מופיעים בסיפור "הדוב וכסא". "In the divine World, the central process or movement is that of death and rebirth".

פריי מסתמך על מחקריו של פרייזר Fraizer: The Golden Bough; A Study in Magic and Religion. London, Toronto, 1967 (1922).

זאת ועוד אחרת משתמע כי בשעה שהמספר שרוי בחרדת מוות צפים ועולים כנגדו סמלים³⁹ של הלא מודע הקולקטיבי. אפשר לראות את עצם הפניה לסיפור המקראי מחדש כהצפה מקבילה של המונות מן הסוג האחרון שעגנון מכניס בהן סדר שיטתי משלו⁴⁰. הספור, ובפרט פרשה שניה, הוא מאמץ פולני-דתי (ריטואלי)⁴¹ שבו פועל המספר

ראה 74 p. , Carl G. Yung. Man and his Symbols, 1964

שם הוא מתאר חזיונותיה של ילדה חולה ומעיר שהחזיונות הללו עולים מאוצר

הדמויים של הלא מודע הקולקטיבי. But many people begin to think again of things like this in old age at the approach of death.

אין מקום לרעתי להסתייגותו של פריי מערוב פסיכולוגיה אישית של המחבר ביצירתו. פריי מעיר "The dramatic and psychological elements can be linked without any reference to the personal life of Sophocles, of which we know nothing whatever. This emphasis on impersonal content has been developed by Yung and his school, where the communicability of archetypes is accounted for by a theory of collective unconscious - an unnecessary hypothesis in literary criticism, so far as I can judge" (111-112).

יש שוני מהותי בין תסבין אדינסו כפי שהוא מוצג ביצירות סופוקלס לבין סיפור אוטוביוגרפי-פסיכולוגי-אנליטי-מיתולוגי כמו "הדום וכסא". ניווכח שכל מערכת המונחים והקשריהם המופיעים בספרו של יונג "האני והלא מודע" מהווים הנאי להבנת ההקשרים ב"הדום וכסא".

עייין: קורצווייל, מסות. "בחיפוש אחרי האחדות האבודה" עמ' 285-288.

ראה פריי, עמ' 104-106 From such a point of view, the narrative aspect of literature is a recurrent act of symbolic communication. In other words a ritual,

לעומת זאת הפרשה הראשונה נשענת על חוקיות החלום. החוקיות של החלום היא דיאלקטית ואילו של הריטואל-ציקליה ועיין פריי, שם.

כפסבדו-מיסטיקן⁴² המשעבד את פולחנו לאינדיבידואציה⁴³ שלו ובמקביל יזנה להיפוך-
 פעילות אירונית, חילונית ופארודית⁴⁴. המספר מקיים כתובו את הקדע שבין ההדוס
 והכסא. הוא מנסה לבנות בית משוכלל שאגפו העיקרי נסוע במסורת ובהזדהות עמה,
 באגפו האחר נחון הוא בסיטואציות המבחן של המוות, אימיו ומשמעותו. ככל שישקע
 עגנון בבניה האגף העיקרי של הבית, בשכלולו של מעשה המרכבה של פרשה שניה, הוא
 ישתלב בהקשר הממלי^{הוא} ההדוק שבין שיר השירים ובין בניית בית המקדש. הוא ישתלב
 במחציתו השניה של הפסוק: "השמים כסאי והארץ הדום רגלי איזה בית אשר חבנו לי
 ואי-זה מקום מנוחתי". עגנון בונה בית משוכלל באמצעות סיפור שצריך להפנים את
 האלוהים, לחברו מן הכסא אל ההדום. אך הקוטב האירוני הוא "ואי-זה מקום מנוחתי"
 מנוחתו של המספר, שהיא גם מנוחתו של האל, אותה מנסה עגנון להפנים.

ראה ג. שלום: "הקבלה וסמליה". מיסטיקה וסמכות דתית" עמ' 9-35. "משמעותה של התורה
 במיסטיקה היהודית" 36-85. "המיסטיקאי מפרש בהכרח את חוויתו בלשון, בתמונות
 ובמושגים שנוצרו לפניו ולמענה" (42). "המיסטיקאי, דווקא משום שהוא שרוי ביתם
 יצירתי ובלתי אמצעי אל מושבו התנסותו, הריהו משנה את צורתה ומשמעותה של המסורת
 שעליה הוא חי" (93). "ההודאה בחוקפה הבלתי משתנה של המשמעות של הסמכות המסורתית
 היא המתיר שהפרשנות המיסטית משלמת בעד השינוי והתמורה שהיא מכניסה כתובן
 הכתובים" (17) "סגולתה המיוחדת, אפשר לומר באונותה של הפרשנות המיסטית, היא
 הדיקנות הקפדנית המפליאה, המבעיתה מעט שבה היא מבצעת במילות הכתוב אותו פירוק
 החופך את הכתובים לגוף שכולו סגלים". הוא אף מעלה את השאלה האם מותר
 להתייחס לעמדה השמרנית ולעומתה לעמדה החושנית כיחס שבין עמדה מודעת לעמדה בלתי
 מודעת "ניתן לומר משהו בזכות דעה כזאת" (27) אך נאמן לתפקידו כהסטוריון הוא
 אינו מתערב בענין הפסיכולוגי. ראה משפט הסיום של ספרו. מכל מקום: הדיוק הריטואלי
 יהיה אחד הסממנים של ילקוט עגנון בפרשה שניה. עיין גם ה. כרול: "הפואטיקה של
 ש"י עגנון" סיפורי אהבה של עגנון עמ' 212-239.

על האינדיבידואציה ותפקידה ראה יונג: "האני והלא מודע" (מפתח) על מערכת היחסים
 שבין המודע ללא מודע וצירופו של הלא מודע אל המודע כבטוי למערכת היחסים שבין
 המספר למקורות או לחת-מודע הקולקטיבי ולמערכי היחסים שבין המספר לבחור-

הנ"ל של יונג. כן ראה M.L. Franz, "The Process of Individuation", Man and his Symbols, ed. C.G. Jung.

הנושא נזכר גם בספרו של אלשטיין עמ' 45.

ראה פריי "אנטומיה" עמ' 378 עפ"י המפתח.

בעבודה זו נעסוק בעיקר בהצבעה על החיבור שבין ארבע הפרשיות הנראות

כבלתי מקושרות, וזאת נעשה, בין השאר, מתוך סימון מדויק של סטרוקטורות

הקיימות בסיפור. נבחין שכולן יוצאות מתוך קונספציה בסיסית אחת, חותרות

למישור עמוק אחד ועוסקות בהתמזגות יסוד שבהן סמון כיבשון עולמו של אדם יהודי

החי, מדבר ויוצר במערכת הלשון וההתמזגות של תרבות ומחזה מיוחדת זו.

במסגרת המחקר ברצוננו למצות, ככל שנוכל, את ההתמזגות המיוחדת של

המספר על המשמעות של עולמו מתוך המקורות היהודיים שלוקטו אל הסיפור והתארגנו

למערכות מסועפות המדובבות ביצירה. ההתמזגות עם היצירה באמצעות ממד המקורות

היהודיים יש בו כדי לתרום להכנה הלל הסיפור וכלל מפעלו של עגנון, ואולי אף

לכוון את דעתו של המתבונן לשמץ מההוקיות הנסחרת של התרבות היהודית כפי שהיא

גלומה בכתבי עגנון. פרשה ראשונה נסמכת על גרעינה של סיטואציה קפקאית⁴⁵,

ראה הגדרת "סיטואציה קפקאית", הלל ברזל: בין עגנון לקפקא 63-64. ברזל מונה

בה המישה קורי יסוד שכולס נמצאים בהדגשות שונות בסיטואציות המוביעות בפרשה

ראשונה. מבחינת הסיפור האוטוביוגרפי הרי שה"סיטואציה הקפקאית" הראשונה אירעה

כשהיה כבן שבע, מופיעה בפרק "ימי ילדותי" עמ' 200 (פרשה שלישית); לאחר שספל

על המלמד שלו, שמשון סיפור בדים. זהו למעשה הסיפור המורכב הראשון שהמציא המספר

כנקמה על עלבון שעלב בו המלמד. הוא נופל למשכב וחולה זמן ממושך. "פחדתי

ללכת לחדר, שמא יהרגני והחדתי לשבת בבית, שמא יבואו שוטרים ויאסרוני על

עלילת שקר. נחתי את שני הפחדים כנגד עיני, איזה מהם קשה יותר. כאן ניתנת בסיס

אחת וכאן חיים של בושח וכלימה". סיפורים אלו נהווים מודל עקרוני לסיפורים

האקטואליים של המספר, הנמצא בשעת מיתתו בין שני עולמות, הקבל לעמ' 119 "נחתי

אלוקים בן שתי ידיעות שאמיתיות הן מכאן וסותרות זו את זו מכאן". והקבל לעמ' 210

בסיפור "נחתי אל לבי את שני העולמות". הנחה אפשרית היא שהסיפור והאשמה

הכרוכים בסיפור הראשון שסופר כנגד הסמכות, ר' שמשון, מלווים את המספר גם

בסיטואציות אחרות שבהן הוא מספר כנגד הסמכות או שמפעלו האומנותי מוצב בניגוד

לתורה. ראה להלן בהרחבה פרשה שניה. הפרק על חידם מלך צור, עמ' 173 פרק כג'.

מוטיבים עקרוניים נוספים בסיטואציה הבסיסית הקפקאית, מצבים של שכיבה במיטה

כמצב של חולי וגשיאת עינים כלפי מעלה והרהורי מיתה. ראה עמ' 188 בפרק צללים:

100-201.

נושא עקרוני נוסף, הסמיו בפרשת שמשון המלמד והקשור לעצם הסיפור, הוא שהמיתות

והעלבון שבין המלמד למספר אירעו על רקע "מעשה מרכבה". שמשון נמנע מללכת את

פרק א' ביהזקאל ובכך עורר את סקרנות הילד לפרק העוסק במעשי מרכבה, המפעיל את

דמיונו, כפי שגם בפרק "חלוץ עצמות", מחקה הילד את הנביא יהזקאל המזדהה עמו

ועל כך הוא סופג עלבוננו. אפשר אולי לומר שהפרק שהוחמץ כילדות בא על תקונו

בסיפור.

אחת, החזרת ונשנית בפרשה, בואריאציות רבות המוכרות לנו מכחבי עגנון⁴⁶, בעיקר מ"ספר המעשים". המספר נאלץ לעזוב את דירתו, אליה הוא קשור, ולנסוע ליעד בלתי ידוע. אשתו ובתו⁴⁷ עזבו את הבית לפניו,

על הקשר האימננטי שבין הספרות הקפקאית לספרות המסתורין היהודית עמדו חוקרים אחדים. ה. ברזל מזכיר בסיכרו "בין עגנון לקאפקא" עמ' 10 את "הנסיונות להציג את הסקפת עולמו של קאפקא על בסיסה של דואליות גיוטטית או מיניקאית, אינם מתיישבים עם דבריו של קפקא (מסתמך על אריך חלד ראה שם הע' 10). לעומה זאת מציין ג. שלום ב"בקבלה וסמליה" "המשל הזה (ראה שם משל המפתחות הנפלא) הושף את הסיטואציה הקפקאית כבר בתוך תוכה של המסורת החלמודית בשיא התפתחותה, בלי שתחלווה אליה הערכה שלילית כלשהי" והוא גם רומז עד מה ביסודו של דבר, עמוקה שייכותו של העולם הקפקאי למסורת של המיסטיקה היהודית", עמ' 17.

השווה לסיפור "עם כניסת היום", "ער הנה"קע"א המספר גם עם בתו, ערב יום הכיפורים שעה קודם חשבה למקום ללא מוצא. סיפור זה הוא אף הסיפור הדומה ביותר לפרשה ראשונה של "הדום וכסא" וראה להלן בהקבלה בת-נשמה. עיין סיפורי "ספר המעשים". סיפור נוסף הוא "עירו ועינם", שם, כמו ב"פת שלמה" עולים הפרטים הביוגרפיים של נסיעת אשתו ובתו או אשתו וילדיו. מצבים דומים מוצאים אנו גם ב"אורה נטה ללון" המבוסס על פרטים ביוגרפיים ירועים יותר.

מישור הסיטואציות הקפקאיות בפרשה ראשונה הוא סבוך ביותר, ואלו הן עמ' 108: "ואיני יוצא מן הבית ואני יכול ליטול את כלי מחמתי שהן לחות". 110: האשה לקחה את מזוודותיו ואין לו במה לארוז את הכגדים. 111: הקבלת המספר לחיה (לקוף) הממולכת "אווה תיה כשהיא וצה נמצאת עומדת בדרך ככתחילה". 117. משל הסטר: (סיטואציה קפקאית כמשל) על ראיית הסיטואציה הקפקאית כמשל ראה מאמרו של הולץ "המשל הפתוח". שם 301, 313 אך יש להקביל את מציאותן של סיטואציות קפקאיות בסוג של משלים הנמצאים בספרות יהודית כמו "חובות הלבבות" של רבינו בחאי השווה סיטואציה זו ל"מלבוש" ולמקורו "בהיבור יפה מן הישועה" של ר' נסים טקירואן. 118. משל נוסף: הגידם והכתונת. 119: עמידה בין שני מקומות (נקודת המוצא של הסיפור) "נתנני אלוקים בין שתי ידיעות שאמיתיות הן מכאן וסותרות זו את זו מכאן אין קץ לאמיתויות ואין סוף לסתירות" זהו ניתוח מופשט של בעיית הסיפור ע"י המספר עצמו. מכאן שעצם הסיטואציה של היות המספר בין ההדום והכסא היא סיטואציה קפקאית הנגדרת באין קץ מצבי-משנה. הסחירה בפארדיגמה משליכה עצמה על כל ההוכחות בסינטאגמה. האירועים המוטונימיים הבאים בפרשה: 121 "ועדיין זה כפוח למקומי" 122 (ניתוח הסיטואציה). 123; 124: סיפור הפתילה וכוס הפלסטיקה. 125 תדור והמכתבים. הקוף הקשור בשרשרת (אינו יכול לחזור למקום שהוא מבקש) אנלוגי למספר, חזר וראה עמ' 111, 132: כניסה למבוי והסתבכות.

והן ממתינות לו בהתנת הרכבת⁴⁸. המספר אינו יכול לנטוש את הכית בגלל עיכובים שונים⁴⁹. כחו באה ומנסה להושיעו לפני שיאחר את הרכבת.

במסגרת זו בעיקר אין הכוונה להציג פירוש לפרשה או לסיפור בכלל אלא לסמן את המקורות היהודיים הבולטים, המתהווים לסיפור, או מסייעים בבניינו.

על הזיקה שבין ספר המעשים לאוטוביוגרפיה של עגנון עמד באנר, ראה לעיל הע' 13 עגנון מוליך את סיפורו במישורים אחדים: בז'אנרים שונים באותה סיטואציה ובמעברים חריפים מז'אנר לז'אנר, בין הפרשיות ובמהלכן רבות הפרשיות האוטוביוגרפיות. כל אנלוגיה אסוציאטיבית מצטרפת למסגרת העיקרית של הסיפור המסע.

תאורי רכבות ותחנותיהן השווה תמול שלשום 20, 24; "עד הנה' ב", כה' (סיטואציה דומה ל"הדום וכסא": בחנותו של מר לובלין, 32. עיין גם "בארה של מרים", הפוה"צ חרס"ט.

עיכובים: ראה הסיסמה כ"פה שלמה" עקב עקוב עיכוב. ומאמרה של רבקה הורביץ "עיכוב השליחות" "מאזניים", כז' ג-ד (1968) עמ' 173-182.

נושאי המוות ואביזריהם: המקורות היהודיים ושיבוץם

הסיטואציה של המוות: הנפטר, יציאת נשמתו ומסעותיה של הנשמה לאחר המוות מתוארים בהרחבה בספרות הקבלית ובספרות האכלות של ישראל, ולא זן. לעד אלא שהיא גם פולשת עמוק אל חוץ ספרי ההלכה. רבות מן ההלכות קשורות במהימנות זו של מסעות הנשמה. ספרים כגון "מעבר יבוק"¹ או "גשר החיים"² כן זמנו, הפותחים ביציאתו של אדם מן העולם, מהווים דוגמה בולטת, בצורתם של ספרים דוים אחרים של מצוות ומנהגים המקדישים מקום רחב לנושא. ספרות זו, הנסמכת על מדרשים, מאשרי חז"ל והלכות מן המשנה והתלמוד ואף מקורות מאוחרים, בעיקר ספר הזוהר, מצביעה על ידי עגנון לחוך טכסט הבא לתאר את הסיטואציה מחוץ מצב פסיכולוגי זהו: על-ידי מסונימיות של מצבים, תחושות ואביזרים הכרוכים במוות של הנפטר.

בעלי התפקידים הראשיים הם הנפטר שהוא גם גוריה גם נשמה שפרשה מגוריה. עצם החלוקה הזאת מבטאת את ההתרוצצות האינסופית בפרשה בין סיטואציות ומבנים של "כינוס אל" ובין מבנים וסיטואציות של "ביחור מ" או פירוד. האל הוא כעל הבית³ הבא ליטול את המפתחות⁴. לו צריך המספר להחזיר את הפיקדון⁵,

הספר עוסק בין השאר במעבר מן החיים אל המוות: זו סיטואציה המוצא של הסיפור. י"ל במנסואה שפ"ג (1623) מאת המקובל

האיטלקי ר' אהרון ברכיה מדינה.

ספר "גשר החיים", אותה מטפוריקה כמו "מעבר יבוק", מאת הרב יחיאל כוכב סוקצ'ינסקי י"ל ע"י המתבר בשנת תש"ז (1947) מהדורה שניה עם הוספה והיקונים מאת כוכב ר' ניסן אהרון סוקצ'ינסקי תש"כ.

ראה אבות ב' כ"א-כ"ב: "ובעל הבית דוחק" על משניות מפרקי אבות כחשבה עמדה בניתוח של הסיפור "מעשה ברב טורי זהב" בספרי "פרשנות". עיין גם ניתוחה של הדסה ביצנפלד את "כתגותו של מר לובלין". במאמרה "רוחו של הרמב"ם". "עלי-שית" 5, תשל"ו.

ראה להלן עמ' 33

ראה אבות ג', טז' "והכל מונח בערבון" וכן מסב' שבת קנג, א' (של חבובים) ועיין שם בסוגיה ומצא מקבילות רבות לסיטואציה המוות בסיפור. ראה גם מעשה ברוחיה אשר ר' מאיר ורביהם שמהו מד' משלי לא' ילקו"ש שם.

הדירה⁸, כשהוא שלם. מלאך המוות הוא השטן, הוא יצר הרע⁷ הוא בר בר ח... (לפי פירושי בר בר חסא)⁸. הנשמה שהיא יוחר מישות אחת⁹ הנבדלת מן המספר. הדרך¹⁰ שאותה יש לעבור. המסע¹¹: החבילות שהן המצוות והמעשים הטובים¹¹ שאסף האדם בעולם הזה. היעד: התנת הרכבה, מקום הכינוס הראשון של הנשמות, משם הן עומדות להישלח למקום בלתי ידוע אולי דרך נוקבא דתהומא רבה¹².

פיענוח מלוא ההיקף של הנושאים הללו הורם להבנת הסיפור ואולי אף לעיון חוזר בחלק מיצירות עגנון. וכן להבנה נוספת של עולם הסמלים והאליגוריות האפייני ליצירתו. את פיענוח תפאורת המוות עפ"י המקורות והתארגנותם לסיפור נערוך לפי סדר הופעת הנושאים והמוטיבים בעמודים הראשונים של הסיפור.

להלן הע' 29. השווה "ער הנה" פט', כד', קס"ה: "בתורתו של מר לובלין" 31. "סמוך ונראה, 164, 179. "פתחי דברים" 104.

ב"ב טו', ב' ולהלן.

"הארץ", ערה"ש חשב"ו 5.9.75 מאמרי הנ"ל.

ראה להלן בהרחבה: עמ' 27 בר' פ' י"ד.

הסיפור של הדרך, היציאה לעולם הבא, הוא סיפור מסע. גם סיפורי קפקא הוטבעו כחוקם המסע. עיין: ה. ברזל: "בין עגנון לקפקא" עמ' 19, הע' 8.

טוכנר ראה כאמור רק צד אחד של מעשי המספר. השבון עולמו עם יצירותיו. ראה מאמרו הנ"ל "פטר" עמ' 161. את מושג "הביה" ראה כביה היצירה שלו.

הדום וכסא, 122: "יש ניקבה - ויש ניקבה שאין לה קץ ולא סוף. דומה היא לעמקי חלום רבה. שכל הנכנס אינו יוצא, עיין גם "משנת הזוהר" (חב') "נשמות פגומות", עה' - פ' ובעיקר עט'.

(משפט הפתיחה של הסיפור "הדום וכסא") "חבושים וארוזים היו מטלטלי ביתנו"

המונח בית הוא מונח חילופי כסיפור לכל הפעם שהוא כלי קיבול, מרובע

בדרך כלל, סגור: כגון, בית=גוף=חדר=ארון=מזווה=תיבה=מילה. הכל בהתאם להקשר
המתבקש ולפי העיקרון המנוסח בסוף עמוד 109 ובראש עמוד 110 וחוזר בראש עמוד
111 "על הארונות ועל הבגדים משלתי את המשל של חוך וקליפה, חוך אלו הבגדים
קליפה אלו ארונות אם מוציאים את הבגדים מן הארונות שוב אין הפעם בארונות"¹³.

ובעמוד 111 חוזר המספר על אותו רעיון בוואריאציה: "שוב אוהו משל של חוך
וקליפה. פנים הרבה לכל דבר, הן לעצמו הן לדבר שאנו מדמים אותו לדבר". הבגדים=
נשמות. באופן חזותי הבגד הוא חיצוני לגוף. הבגד הוא מעטה, ציפוי וכן הלאה.
לכן עצם ציונה של הנשמה כבגד, מחוץ לספרות דתית ובהסתמכות עליה (ראה להלן),
יוצרת פרדוקס שעגנון מנצלו, שהרי הנשמה היא פנימית עפ"י מהותה.

במשפט זה המצוטט מתוך עמוד 111 "פנים הרבה לכל דבר" וכו'. מזהיר
המספר על עיקרון יסודי להבנת עולם הסמלים שלו, שאינם סמלים, אלא מסווימים
ומתפקדים בחור שכאלו בסוג זה של טכסט שהוא אליגורי במהותו.

א. לפנינו משל. ב. הנמשל משתנה בהתאם להקשר, אך אין זה משל פתוח.
המשל והנמשל הם מיטונימיה, דימוי יצוגי לחלק המייצג שלם, מצב נפשי או חפץ.
אין זה סמל שיש לו אינסוף נמשלים, אלא כפי שמוצאים אנו, דרך משל, בספרות
הקבלה¹⁴. הסימן משנה את ערכו בהתאם לסיטואציה, מתוך שבמקורות עצמן קיימות
מערכות אנלוגיות הנעזרות באותם דימויים. משל אחד חופף למשל שני ומתוך כך
מתהוות מערכות דמויות אינסופיות. ראה דרך משל: "מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים
אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים" ברכות י"א, א'. משל זה היפך לסיפור חוזר ונשנה
בפרשה: הטיור בחדרים: המספר מסייר בחדרים, הכת מסיירה, בר בר ה... מסייר,
המספר מסייר עד שהוא מגיע לחדר הבגדים, לשם אין רשות כניסה למר בר בר ה...
השורה טובה, שם עמ' 162.

"חבושים וארוזים היו מטלטלי ביהנו, ציצית לא הציצה מהם".

אליגוריה של הגוף ואבריו העטופים בתכריכים שציצית לא הציצה מהם. לקבור
מת שלא בציצית הוא מנהג האר"י ומנהג ארץ-ישראל. ראה שו"ת ב"גשר החיים" ח"ב
פ' יד' עמ' קי"ג: "לענין תפירת תכריכים וקשירתם ראה שם חלק א' עמ' קא'-קב'.
"ד. בכל הבגדים הללו אל יהי שפה, מכ"ש שום כיס; ה. אין עושים בהם קשר
אלא רק עניבות".

המנהג שלא לקבור בציצית או בציצית פסולה נזכר במפורש בכתבי עגנון ב"ספר
המעשים": א. "והרי אני יושב בירושלים שאין קוברין את המת בטלית", פי שניים עמ'
142; ב. "כשעמדתי להתעטף בטלית ראיתי שציצית אחת חסרה --- בא אותו שאנו מסיחים
דעתנו ממנו (מלאך המוות), לחש לי טלית של ג' ציציות -- כיוון שנעשה מת באים
אחרים ונוטלים טלית כשרה של אבע ציציות ותולשין ציצית אחת ומלבישין אותו".
"טלית אחרת" עמ' 204. הולץ המפרש סיפור זה בהרחבה¹⁵ ומביא מקורות הלכתיים
נוספים אך הללו אינם מתיחסים לענין ירושלים שאין קוברין בה את המת בטלית.

ראה מחקרו של י. תשבי: "הסמל והדת בקבלה" בנתיבי אמונה ומינות. מסדה-אגודת
הסופרים 1964 כפרט עמ' 13-22 לאחר שתשבי מונהשני סוגי סמלים הוא טוען שהסמל
הקבלי הוא סוג שלישי. "בסוג זה הסמל הוא נציגו של עצם או תהליך נעלם, שמצד
עצמו אינו בא לידי גילוי כלל ואינו בגדר ההבעה הישירה". כספור שלנו עילת
התהליך הוא הפארדיגמה ואנו מדברים על "הגדרה מצמצמת" של הסמל אותה מביא תשבי
בעמ' 12 "העמדת דבר במקומו של דבר אחר" (אליגוריה) שתפקידו "המחשה מכאן
והעלמה או הסוואה מכאן". לאחר פענות הממד האליגורי בספור הסיטואציה הופכת
להיות כנאלית וראה הולץ המסתמך על איסטמן. אך עובדה היא שחוקר כמו טובנר ואף
אחרים לא מצאו את משמעויותיו היסודיות של הסיפור או גיששו ונגעו במקצת במשמעות
סיטואציות המוות ובעצם זיהויה כספור. ראה לענין הסמל בקבלה, גם משל המפתחות
המובא ע"י שלום בספרו "הקבלה וסמליה" שהוזכר לעיל לפיו יש להתאים מפתחות להדרים
אך כל המפתחות נחערבבו. אצל עגנון יש להתאים מפתחות שונים אף באותה סיטואציה
לאותו משל ולאותו חדר. כבר טענתי לעיל שהז'אנר עשוי להשתנות אף בחלק המשפט
(ראה נוספות להלן) ועיין גם הקבלות י. תשבי ומשנת הזוהר ח"א קמ"ד-קפ"א על
הסימבוליזם הקבלי.

אברהם הולץ, החלול המעולש עיונים ב"טלית אחרת" הספרות¹⁶ כרך ג' 3-4 עמ' 531 הע'
40: מביא את מעבר יבוק ו"כל כו" על אבלות מאת יקותיאל גוינוולד ואת עיקר
הדברים מ"יורה דעה".

"אשתי ובהי" (שהי הנזכרת של הנשמה). "חמשה שמות נקראו לה". נפש, רוח,

נשמה, יחידה, חיה שהיא עולה ויורדת -- נשמה זו האופיא -- חיה שכל האברים מתים והיא חיה בגוף" ב"ר, פי"ד. עגנון מחלק את שמות הנשמה והפונקציות שלה לשני תפקידים שהוא שזרם בזכרונות ביוגרפיים מבלי להשתעבד להם. האשה (שהיא הפונקציה נשמה לפי הלוקת המדרש, במסכת חגיגה סו"א, א' "איזו היא דבר ששוכבת בחיקו של אדם הורי אומר זו נשמה" וחלוקת ספרות הקבלה לנר"ו (נפש, רוח, נשמה) אף שם אין

חלוקה זו עיקרית¹⁶, כבר הגיעה לתחנת הרכבה. הבת, שהיא הרוח, חוזרת הכיתה לגוף זו "החיה" הנזכרת במדרש לעיל. ראה שבת קנ"ב, ב' "נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה" עירובין נד', א' "כל י"ב חודש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת לאחר י"ב

חודש הגוף בטל ונשמתו עולה". הזוהר מדבר על מסעות הנשמה באופן הרבה יותר מורכב. וראה ב"גשר החיים" המצטט את הזוהר ח"ב, עמ' כז, ב' ומפרשו "מסעות הנשמה והנפש בהפרדן מן הגוף. נשבעה מסעות נפתרת הנשמה. עמ' סו"א: אר"י כל שבעת יומין נשמתא אזלא מביחא לקברא ומקברא לביתה¹⁷ וגם קשה להם להפרד מן הנפש הפנימית שלהם והולכים ובאים מן הכית אל הקבר ומן הקבר אל הבית".

-- "אלא שהנפש המסוצעת בין הנשמה לגוף היא נשארת מקושרת באיזה נימים

רוחניים ומרחפת על מקום מנוחת הגוף כבאיתא בזוהר לך לך: "וכד מית ברנש בהאי עלמא ההיא נפש לא אתערי מן קברי לעלמין ובהילא דא ידע מתיא למשתעי דא עם דא"¹⁸ בעמוד 124 חושף עגנון ספחיים מצופן הספור, כפי שהוא עושה זאת פעמים רבות במשך הפרשה ומעבד סיפור מן הגמרא כדי לתאר את מסעותיה של הרוח.

"עשתה רוחי כמעשה שלמדנו בגמרא. אמרה רוחי, בוא ונשוש לבית הנתיבות אצל אשתך ובחך. אמרתי לה, הברתי איני יכול שאני כפות כאן, אלא לכי את ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי" יכו' (וראה שם).

ראה תשובי משנת הזוהר. ח"ב, סו"א.

ראה שם ח"ב, קע"ד.

זוהר (ה"א) זא', א' ועיין שם במראי המקומות שמוציאים ב"ניצוצי זוהר", ת'. עיין גם משנת הזוהר ח"ב קע"ד.

בפרק "מי שמתו" מסכ' ברכות יח', ב' מוצאים אנו את הסיפור המקביל "מעשה בתסיד אתו"¹⁹ - - - והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו. אמרה חדא לתכרתה בואי ונשוט בעולם - - - אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים - - - ואמרה לה חברתה מה שמעת מאהורי הפרגור".

אין להקשות על הפירוש שהוצע, או על עגנון, שיעד את תפקיד הרוח לבת, ואילו כעת הבת נמצאת יחד עם האם בבית הנתיבות. עגנון שולף סימנים זה כזה ומאחד אותם בהתאם לצרכי הסיפור השוטף. כל התשתיות אינן מפריעות לעגנון לספר, כלומר ישנה התכה והפרדה של סימנים וגם משום כך שאין זו אליגוריה פשטנית, כפי שנראה במבט ראשון. ישנה צמידות פסיכולוגית המאפשרת התכה זו. וראה בהמשך היתוכו של אותו מעשה באותו עמוד עצמו עמ' 124: "אמרתי לה חברתי, הניחיני ואחליף את המקום בזמן", שיש בזמן מה שאין כן במקום, שהזמן מרחיב והולך ומוליד תולדות כיוצא בו ואילו מקום דבר שבצמצום הוא ואין בו אלא כדי תפיסתו של גוף". עגנון מפיש את סיטואציית הריחוק בה נתון גוף המספוק. (הגוף = מקום) אחת הדרכים להתגבר על בעיית המקום היא להתלוות אל הנשמה. הגוף אינו יכול לעשות זאת אלא אם יהיה לא = גוף. "היוכלו פגרים היותם חדרים ללבות קשורים בכופי נשרים" (ריה"ל "היוכלו פגרים") לא = מקום - יהפך לזמן, לזכרון, שהוא סוג של תנועה בתוך הזמן. החלפת המקום בזמן היא דרך של התגברות על הסיטואציה הקפקאית. מאותה סיבה פונה עגנון לסוג הסכסס, לז'אנר ולסמלים של פרשה שניה (ילקוט המדרשים).

לבעיית "מעשה בתסיד אחר", ראה פרשה שניה, עמ' 142. והערותי בנספח. עגנון מזכיר את "המעשה". גם ב"ימים נוראים" עמ' עו' (מעשה רוחות מספרות) וכן כ"בלבב ימים", אלו ואלו, הצ"ב: הכרתי חברתי כבר היינו שם בארץ ישראל". עיין גם "מעצמי אל עצמי", 58 "ופירשתי עפ"י הזמר איש תסיד היה".

לבעיית הזמן בסיפור. ראה פרשה שלישית עמ' 212-214. עיין הולץ "המשל הפתוח", 307. על טכניקת החלפת מקום בזמן עיין טוכנר, 113. ועיין א. שאנן: גורל ומרד 143, 202. הגוף = מקום = הדום = עולם הזה ואילו הזמן = הנשמה = עולם הבא = אין סוף.

הכת, שהיא הנשמה²¹ או הרוח המשוטטת באופן חופשי ממקום למקום ובהיחוד עגנון
 מזמן לזמן, מדור לדור, היא בעלת תכונה מאפיינת: קלות תנועתה או עפירתה; כך
 בפיסקת הפתיחה של הסיפור "אשתי סידרה אותם במזוודותיה הנאות שנשתיירו להם
 מימי נעוריה, ימים שעדיין לא הציבו¹ העמלים גדולות לצור זה את זה והיו עובדים
 ממקום למקום כאדם שעובר בחור חדרי ביתו". (על משמעות המזוודות ראה להלן) כך
 גם ב"לפנים מן החומה" עמ' 5-6 בפיסקת הפתיחה -- "ורגלינו קלות היו, מוכנות

יוסף דן במאמרו "ירושלים של מעלה". "ידיעות אחרונות", ערב פסח, תשל"ז,
 העמיד את לאה ב"לפנים מן החומה" כסמל השכינה ואמנם כך משתמע מן הקטעים
 הלאומיים בסיפור הקשורים בגלות השכינה. אך יש להזור להירארכיה של הסמל
 ולהתפתחותו ההיסטורית. לכן אין לראות את פיענוחו של המספר המפענח את לאה
 כנשמתו כהטעיה אלא אולי כהסתה. ראה ג. שלום: הקבלה וסמליה עמ' 257 ואילך.
 (השתלשלות השכינה מן המושג חכמה. 261 "העצמות נקביות") חכמה, בת אלוהים
 ובתולה תמיד. ראה גם לענין זה את ההערה המחכימה שם לגבי תהליך ההקוממות
 בתמונות. משמעות החמונה חורגת מן התפקיד הראשוני שיעדו לה. תהליך כזה מתחולל
 ונראה גם בחלק מן הסמלים הללו אצל עגנון. ראה העיקרון בעיר ומלואה, "מזל
 דגים", בעמ' 276 מדבר שלום על השכינה ואם, כלה, בח - עיקרון שנקבע ב"ספר
 הבהיר". "ספר הבהיר כולו נמנע מלציין את הכת גם כבת זוג. התחום המובהק של
 הסימבוליקה המינייה נדחה כאן בבירור". (גם אצל עגנון קשור ציון הנשמה כבת
 באותה דחיה. לבעיית טאבו העריות ראה בניהות המדרשים בפרשה שניה). הציון
 החשוב ביותר הוא ש"בספר הבהיר": "השובה לעניינינו העובדה שבת המלך, עומדת
 למעשה במקום שבו עומדת הנשמה אצל הגנוסטיקאים. מה שנאמר אצלם על הנפש
 (psyche) נאמר כאן על השכינה" עמ' 280. וראה שם קשר מופלא בין המלך
 והשכינה עמ' 292 המתבטא בדיבור "שבו שמים נעשו הדבר האלוהי בהתפשטותו
 ובהתפשטותו החל מן המחשבה הפנימית ביותר ועד לחיתוך המילים". התפשטות הדיבור
 ומשמעותו היו מן הבעיות היסודיות של הסיפור. כפי שראינו למעלה לגבי המקבילות
 של פיסקה ראשונה לפרשה ראשונה והקבלתה לפיסקה ראשונה של פרשה שניה. וראה
 להלן בעיית המלכוש (ראה גם בספרו של אהרון מגד "העטלף" עמ' 151-153). נוסף
 עוד כי הערתו של שלום על "הנפש" אצל הגנוסטיקאים מעלה אף את כל מערכת
 הטיעונים לגבי מושג האנימה לפי יונג בספרו "האני והלא מודע". עמ' 73: הנשמות
 הפרימיטיביות של המצרים *כא* ו*קא* הם קומפלקסים של תמונת ההורים. "כשקומפלקס
 זה עומד בדרגה גבוהה יותר, ובפרט אצל עמי התרבות המערביים הריהו תמיד ממין
 נקבה (אנימה) פסיכה-נפש. הערת המחרגם שם. ההערות האחרות של יונג על האנימה
 והיווצרותה קולעות באופן מדויק להנהגתן של מערכות יסודיות בסיפור המתארת את
 יחסי המספר וכתו. נציין עוד כי האנימה לפי יונג מייצגת את "משקעי כל חוויותיה
 של שלשלת האבות" --- "יש לומר קודם כל כי *אלמות* - פירושו - פעילות העוברת
 את גבולות התודעה, ו*מעבר לקבר ולמות* פירושו מבחינה פסיכולוגית *מעבר

מאליהן להלוך את כל העולם כולו ועוד נוסף עליו". וראה שם פיסקה שלישית
 "טסים היינו למעלה מן האבנים השבורות ששיסען הזמן --- "שהיא כמו שחשמעו
 קמעה קמעה קלה, ממש בלא גוף" ועוד. ראה גם אפיון בלומה: "כפות המנעול",
 ע"ב "משוטטת לה הנשמה בעולמות כבת חורין" וכן "פת שלמה", עמ' 154. כך ממש
 פיסקה הפתיחה של פרשה שניה בדרום וכסא: הטיול ממדרש למדרש הוא טיול ללא
גבולות מפוריעים (מחיצות) אלו שני ביטויים של התייחסות למצב אלוהי שלם -
הרמוני. "טובים היו אותם הימים (השווה מסכ' נידה ל, א')" --- השמים רנים
 ושמהים ומקצה השמים ועד קצותם גילים ורננים --- אמרתי, לעולם אשה בשמי מעלה
 במדרשי אל, שאין קץ לחכמתם ואין נעימות כנעימתם --- בעוד אני מתהלך ממדרש
 למדרש". הנשמה אמנם מגלמת בתוכה את כל תכונותיה של השכינה והיא אחת האפשרויות
 של התפלגות אותו הסמל או פיתוחו.

מתודעה' --- יש לשער, כי סגולה האלמות יסודה בעובדה אחרת, שכבר הזכרנו,
 הינו הבחינה ההיסטורית המיוחדת במינה של הנשמה --- הכוונה טסים אומרים כי
 ככל שמשתכלל האדם מכות ההפנמה, חוזר ועולה "בו זכר הגילגולים הקודמים" (28).
 יונג מציין: "קיים יחס מקוץ בין הפרסונה והאנימה (18) יש לעקוב בסיפור "הדום
 וכסא" בדיקדוק רב אחר מערכת היחסים שבין המספר, הלוקה באופן בולט ב"אינפלציה
 של אישיותו" בהתנפחות האגו שלו בשחקן את תדמיתו העל-היסטורית שכל חיי האומה
 נחוגים בו. נסיונות התעברותו כנשמה בנשוח האומה החשובות, (ראה בהמשך) ובעיית
 "תסביך המשיח" לבין בתו נשמתו: התל מכיסוי יחס של אב - פטרון ובהחלצתו מהן
 וכלה בהתבטלות גמורה (ראה למשל בעיית השחקן ביצירה שהיא ביטוי של יחס מקוץ
 מובהק). עגנון ניצל באמצעות הראות האירופית של אינפלציה זו, שהוא ממתנה ע"י
 הפיכתה לפארודיה. לכן אנו נתקלים אף בעירוב ז'אנרי ביצירה ובחנודות חריפות
 מן הפאטטי לפארודי (ראה שם יונג - הדיאלוג עם האנימה 88-89) "אבל הצד המסוכן
 שכבר הוא, שאנשים רבים מאד חסרים את ההומור הדרוש או שההומור בוגד בהם
 כמקום זה דווקא", עמ' 53. התייחסות אחרת נוסח ספר המעשים, בפרשה ראשונה
 שהיא מעין ביטוי של הלא מודע האישי, באמצעות מטונימיות. (עיין יונג עמ' 62)
 ופרשה שניה, התייחסות שניה, שהיא ביטוי אישי באמצעות הלא מודע הקולקטיבי
 המאורגן למודע. בספר המעשים מוצאים אנו מקבילות סיטואטיביות גמורות בין
 המספר לבתו-נשמתו לבין הסיפור "הדום וכסא", לדוגמא ב"פת שלמה", עמ' 154.
 "הארכת את גפשי וישכתי וציפיתי. אותה שעה טסה הנפש ממקום למקום. פעם טסה
 לבית הבישול --- ופעם טסה לבית הדואר", כגון מיסתו של ההולה עמ' 146. ועיין
 גם פולמוסו של א. קריב עם ביקורת קורצווייל: "פרשנות מחסיאה" "מולד" 27 (237)
 ינואר-פברואר תשל"ג-1973, בעיקר עמ' 257-258 הערות על הסיפורים "עם כניסת
 היום" ו"הנרות".

המזוודות: "אשתי סידרה אותם במזוודותיה הנאות" (105)

וראה הפיסקה השלישית: "קלות היו המזוודות". משפט זה, מפענח את הנמשל. על המקור למשפט עמד לראשונה דב סדן.²² זהו מאמרו של מר עוקבא: "זוודאי, קלילי ואורחא רחיקתא" כתובות סז', ב' וראה דש"י שם: "צידה קלה הכינותי לדרך רחוקה שאני יוצא לה", עגנון מפצל את הפתגם לשניים. בפיסקה הקודמת (השניה), הוא מבלה את ארזנו של הקורא: "אבל איני מכסה ממך שרחוקה הדרך יותר ממה שאתה משער".

המזוודות²³, מלבד שהן מתפקדות כחפץ ריאלי בעצם סיפור הנסיעה הרלי שהן מתקשרות כנראה במלבושיה של הנשמה קודם ירידתה אל העולם.²⁴ חזור וראה בפיסקה הראשונה "שנשתיירו להם מימי נעוריה, ימים שעדיין לא הציבו העמים גבולות לצור זה את זה". (לנושא המלבוש ראה להלן) המזוודה: (הזוודי) - מצוות ומעשים טובים שעשה האדם בעולם הזה מתאחדת עם המלבוש: בגדי הנשמה או אף הנשמה עצמה. המסמן והמסומן מתאחדים להווייה סמלנית אחת.²⁵ על תיבה יקרה של כתבים שעגנון חושש לאבדנה ולכן הוא מסלסלה עמו ראה בפתיחה ל"אתם ראיתם", מובא בראש "ספר סופר וסיפור" מהדורת תשל"ח.

מסה עיון וחקר, עמ' 174.

ראה אורח נטה ללון עמ' 275 (271): "הזוודים כבדים וריקים". לפנינו מן החומה, 30 "הזמן קצר והדרך רחוקה" ראה לענין מזוודה, דרך ועיכוב "בתנותו של מר לובלין" עמ' 72 וראה פירושו של אברהם אורח, עלי שיה 3, ספטמבר 1976. "תחת מועקת שהי עקירות" 9-29 ובעיקר עמ' 16. וראה ב"אבטובוס אחרון" 109. עיין לפנינו מן החומה 258-259 "והיאך מערימים על האמת בשעה שיוצאים לדרך שכזו".

ראה ג. שלום: "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן", "תרביץ", תשט"ו עמ' 290-306 ותיקונו את מאמרו ב"קבלה וסמליה" עמ' 372.

להגדרת המושג ראה הלל כרזל: בין עגנון לקפקא עמ' 34-37.

הסכלים: אלו מלאכי החבלה ונושאי המיטה כאחד המתחלפים בהתאם לענין. אך זהו סימן
 - סמל רב שימושי בהתאם להקשרו השווה: לפניו מן החומה "אחרי הסעודה" עמ' 257:
 "מלאים משרתי הבית את הבית" וראה לקראת סוף הסיפור עמ' 268 איך פולשת אל תוך
 ההזיה הסיטואציה על נושאי המיטה. ראה מקבילות נוספות בספר המעשים: "הפנים לפניו"
 (סיפור זה מכיל מוטיבים רבים של הדום וכסא (פרשה ראשונה) ומהווה זריאציה מוקדמה
 שלו) "ומתוך העשן השתיל את עצמו אותו שהיה טוען את המיטה" עמ' 208. ראה עמ'
בקשרי קשרים: "ובודאי יבקש שכר על כל חבילה וחבילה -- שבשביל פיסה של חבל שלא
קשרתי בו כל חבילותי" עמ' 183.

בעל הבית: הוא האל. הרמז הראשון לנוכחותו מופיע בפסקה ההמישית על ידי הטרסה
של אסוסיאציה. המספר פונה לאשתו ואומר לה "את שאין להם עליך שילום שכר על אהה
כמה וכמה" עפ"י אבות ב', יט' "ודע לפני מי אתה עמל ומי הוא בעל מלאכתך שישלם
לך שכר פעולתך". אין לכאורה קשר הדוק בין המשנה המתארת יחסים בין טוען ונמען
אחרים: הקב"ה והאדם לבין האשה-הנשמה והסכלים - מלאכי חבלה בסיפור. אך זהו
עיקרון אופייני של העברה. עגנון שואל יחסים ודמויות מאוצר המושגים והמילים של
סיטואציות המוות הכללית ונותן להללו "לשחק" באופן חופשי. הוא הוחס את המסגרת
ויוצר התקשרויות חדשות בתוכה. הדמויות, הנפשות הפועלות המייצגות הוויות רוחניות,
צוורות להלן דינמיקה עצמאית ובכך מטשטש עגנון את האליגוריה הפשטנית. המספר
ממשיך את שיחתו עם האשה ואומר לה "אם את רוצה לכי" ברור שאין אדם יכול לומר כך
לנשמתו. "נסלה אשתי את צעיפה ואת גרתיקה ולקחה עמה את בתנו הקטנה". הענקת המפר
חדש לגיבורי העלילה, הקשר שסיבתיותו אנלוגית למישורים אוטוביוגרפיים ולוגיים
מטשטש את הריאליזציה והאליגוריה הפשטנית של מקורות "המווה". ההקשרים החדשים
אינם פועלים באופן הדוק עם היחסים הקיימים בין הסמלים או הסימנים במקורות
הספרותיים שמהם שואל עגנון את גיבוריו. כך לגבי בעל הבית. ישנם קטעים רבים בהם
קל מאד לזהות את הפונקציות האלוהיות שלו. ישנם קטעים וחלקי משפטים, שבהם בעל
הבית חשוף לחלוטין, וישנם קטעים אחרים שבהם מקבל בעל הבית ממדים של בעל בית רגיל,
אנושי. המספר נוקט כנגדו עמדות התכולניות מדי, חושב להערים עליו, דבר שהוא בלתי
אפשרי או מודחק אצל המאמין הנורמטיבי ובלתי נחוץ אצל הלא-מאמין.

סיטואציה נוספת המפוזרת בכל הסכסס של פרשה ראשונה אף היא מופיעה באבות ב' כ': "רבי טרפון אומר: היום ²⁶קצו והמלאכה מרובה והפועלים עצלים ²⁷והשכר הרבה ובעל הבית דוחק".

"ואני נותרתי לבדי לשמור את הבית עד שיבוא בעל הבית ויטול את המפתחות, או עד שיבוא שלוחו של בעל הבית, או זה שעומד להכנס את מקומו". ראה "ג' מפתחות בידיו של הקב"ה שלא נמסרו בידיו שליח ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיה (לידה) ומפתח של תחיית המתים" תענית ב', א'. בעמוד הבא (ע' 106) כותב עגנון "עדיין לא בא בעל הבית; לא הוא ולא שלוחו ליטול את מפתחות הבית". מפתח של כוונת אכן נמסר בידיו שליח - מלאך המוות - אלא שלפי האגדה הקב"ה יכול ליטול ממנו את המפתח ראה ב"ב יז' א' ו' לא שלט בהם מלאך המוות אברהם, יצחק ויעקב, אהרן, משה ומרים" חזקיה בחיים ארוכים או במוות שאיננו מאיים הוא מן המוטיבים המדרשיים-האגדיים הענפים ביותר בסיפור והוא מצביע על הקשר שבין הפניית תרדת המוות למערכת האגדית של חיים ארוכים. כגון: אנשי לוז, יעבץ ובנימין; בני לוי, מיתתו של משה בגיל מאה ועשרים ובעקבותיו בני משה הזוכים לדורות הרבה. הירם כונה המקדש, שאף הוא נכנס חי לגן עדן. הנעקדים, אנשי קהילות אשכנז שזכו "בהי עולם" ונגאלו מ"כלימות נצח". הנער שהתיה אלישע. כל אלו מדובבים בפרשה השניה. בפרשה ראשונה אנו יכולים להבחין בעיקר במציק למספר: תרדת המוות, שאלת אורן ימיו ושאלת מעמדו כלפי האל, שאיננה רק שאלה של ההערכה עצמה, ביסווי אינפלציוני של האישיות, אלא היא כרוכה בכעית אשמה נחטא. המספר הוהה כיצד האל מעריך אותו.

תחושת היום הקצר, זמן בין השמשות, כבר הוזכרה לעיל וראה גם עמ' 212-214 "עומדים אנו בפרשת הזקן" 216 "השעה שיצאה עלינו בלא כלום" "בתוך כך פנה היום". ראה בסיפור: פועלים עמ' 132-133: "הלכתי אל הפועלים ואמרתי להם" וכו'.

בעמ' 115 מפתח עגנון בדרך של פאניקה, הדומה מאד לפארודיזאציה²⁸ את פרשת החשבונות עם בעל הבית או עם שלוחו ומעלה מוטיבים נוספים של סיטואציית המוות המופיעים במקורות כגון: החזרת הפקדון²⁹ בשלמותו וכן מוטיב הבגדים שהונחו בקופסא למשמרת³⁰: "איני יכול להשתבח שעומדת היא הדירה נאה ויפה כביום שנכנסתי לדור בה" (111) והשווה לנאמר בעמ' 115-116 "שמדרך הדיירים כל זמן שהם ספונים בכיתם מסיחים דעתם שהבית אינו שלהם -- ומביאים גזק לבית ואין מעלים על דעתם שיבוא יום ויצטרכו לצאת מן הכית ויגבו מהם כל נזק". מוטיבים כגון המצודה הפרושה, הערבון, הכל יובא בחשבון, רודפים את המספר ומתבטאים בהתחלקות החשבונות לחשבונות רבים. האימה והסיוט מתבטאים בחחושה ניתוק הקשר והמשמעות שבתוך ההווה "לא היה קץ לחשבונות שיצאו זה אחר זה וזה מתוך זה". זהו ביטוי מובהק של תחושת פירוד בניגוד לתחושת הכינוס שפירושה מציאת המשמעות שהיא המבנה הרוחני עליו נוצק הכינוס של פרשה שניה.

שלוחו של בעל הבית הלא הוא מר בר בר ח... (מר בר בר חסא) הוא הדמות המפותחת ביותר בפרשה ראשונה מלבד המספר. מר בר בר ח... "הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות"³¹ ב"ב סז' א', על ידי טכניקה של הסעייה: התקרבות מכסימלית לזיהוי ופניה חדה ממנו והלאה מטשטש עגנון את זהותו של מר בר בר ח... וקישורו האוטומטי עם שלוחו של בעל הבית.

עיי' פריי: 309 על "הסאטירה המאניפאית", הומצאה ע"י ציניקן יווני בשם מניפוס. זו כאילו השתתה של טכסט הילקוט, היכול על נקלה להפוך מיצירה אנציקלופרית היוכית לגיכוב פארודי ע"י קפדנות יתר בפרטים.

ראה "בעל המצודה", "פת שלמה", ספר המעשים עמ' 150.

עזין הסיפור על ברודיה אשת ר' מאיר הממשילה את ילדיהם המהים לפקדון. מד' משלי ילקו"ש. לא', וכן בפרקי אבות ג', סז'.

ראה מסכת שבת קג"ג א': מקור זה מופיע גם בכחבי עגנון במשל דומה "כלבב ימים" אלו ואלו תצ"ז "משל למלך שזימן את אוהביו לסעודה, טיפשים שבהם מלאו כרסם" וכו'.

עמ' 106: "מפסיעותיו של בעל הבית ניכר שאינן של בעל הבית --- אם כן שלוחו של בעל הבית הוא. אלא יש בפסיעותיו של שלוחו של בעל הבית מעין מה שיש בפסיעותיו של בעל הבית. ואילו זה --- אם כן מי הוא זה שגא לכאן? --- אותו שבא מר בר בר חנה... היה --- שהכל מבקשים קרבתו". (אך באותה שעה לא היה לבו של המספר אל סוכתו של מר בר בר חנה...) "לא כיוון מר בר בר חנה... את השעה" הוא נזהג כדורך "פסוק נכנס". תיאורו: "צחקו שבזיות פיו, ובמקלו השתור שבידו, שעשוי לנו ולא למספר ובכובעו הסגוני ובעיניו המבהיקות שמעממות בנכלתן על עצמן. אם באהי למספר מעשיו --- הרי כל מעשה סוחר זה את זה ונמצאים שוגים בצירופים³² מוסיב זה את זה בעיות פירוד וכינוס) --- (תאור נוסף) אפילו גולת הכסף שבראש מקלו צנדה היה אח פניו --- עמדתו ותהייתו על כל הימים שהייתי להוט אחריו. התחלתי מתלבט בדעתי -- איני יודע אם חשוב הוא מהמת עצמו או -- משום שאנו סבורים עליו שהוא חשוב" (עמ' 107). המספר מערים על מר בר בר חנה... כדי לחמוק מחברתו ואומר לו "לכלככה את ידי ואני רוצה לרחוץ אותך" כתוצאה מן ההערמה זוכה המספר לשכר, הוא מוצא הפנים ששכח: אלונסית ומגבת ומטליות שיש להם ערך מיוחד מפני שנקנו קודם לימות הטלחמה. בחוף הקטעים, הארוכים יחסית; המוקדשים למר בר בר חנה... שמחציתם הראשונה הובאה לעיל, מופיעים מוסיבים רבים שנשתזרו מן המקורות במוסיבים של תיאור השטן בספרות העולמית.

היצר הרע והחטא משמינים זה מזה, לכן שמו הוא מר בר בר חנה. "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה" סוכה נב', א' לעמוד לבוא בשעת שתיטתו יראהו הרשעים כחוט השערה ולצדיקים ידמה כהר גבוה. הם נדקמים מתפלאים כל אחד מסעמו כיצד נהגו בו כפי שנהגו. ראה סוכה נב', א' עמנון משה מוסיב זה בפרשה שניה. "ימי דוד" פרק מז'. והוא אחד המוסיבים העיקריים המכריזים את הפרשות.

השגיאה בצירויים עשויה לנבוע מעצם היותו של היצר הרע סימן דיאלקטי, המכיל את ניגודו בחוכו. ליצר הרע כמו לשטן יש חפקיד היוכי, כפי שמוצאים אנו הדיה של הפיסה זו בגוף הסיפור. ראה עמ' 26 והשווה דרך משל מדרשו של ר' מאיר הדורש טוב מאד טוב מות. ב"ו פט', ח', יא', יב'. הרע נחפס ע"י עגנון כבעל פונקציה חיונית הן באופן לוגי=אינטלקטואלי והן באופן פסיכולוגי. המקורות מסייגים בידו והשווה על ההגיון המיוחד בסיפור "מר היילפריין אחיו של מר היילפריין" "פסוקי דמיון" עמ' 178.

מוטיב השתכרותו של היצר הרע מופיע אף הוא באותו דף במסכת סוכה. "אמר

רבא: (יצר הרע) בתחילה קראו "הלך" ולבסוף קראו "אורח"; ולבסוף קראו "איש",

שנאמר "ויבוא הלך ואיש עשיר ויחמול לקחת מצאנו ובקרו לעשות לאורח" ונאמר "ועשה

לאיש הבא אליו". וכן ראה במדרשי קהלה הקשורים בפסוקיה האחרונים של המזילה

"עיר קטנה ואנשים בה מעט -- עיר קטנה זה הגוף ואנשים בה מעט אלו האברים ובה

אליה מלך גדול זהו יצר הרע"³⁴. גם כאן מוצאים אנו חלוקת תפקידים, אם כי שונה.

האיש (האנשים) הם האברים. לעומת זאת במדרשים אחרים "האיש" הוא הקב"ה. במשלי ז'

מוצאים אנו "כי אין האיש בביתו וגו'" - ליום הכסא יבוא ביתו, כלומר אין האיש

זה הקב"ה -- "כי הפליג עין השגחתו עד ליום הכסא לשנה הבאה" --- (חמדת ימים, מחוך

'ימים נוראים' לעגנון עמ' ו'). אין לך כדוגמא זו לציון סמל שאיננו רק מתפלג

ומציין זהות אחת בין זהויות דומות, או סימן אחד בין סימנים דומים, אלא זהו סמל

המכיל את ניגודו בתוכו. או סימן המאפשר הצבת ערכים הפוכים או דיאלקטיים בהתאם

להקשרים³⁵. עגנון אמנם לא הפעיל את האפשרויות הסמוכות בסימן "איש", אלא ברמז

אבל כך נהג גם בסימן "אין" ובסימן "לגד" ו"מלכוש". וראה לעיל הסוכאה בעמ' 110-111

(משל תוך וקליפה) "פנים הרבה לכל דבר, הן לעצמו והן לדבר שמדמים בו דבר". עגנון

ניצל את שפע הסימנים המשותפים למהויות מנוגדות ושונות הנמצאים במקורות, לכך

מעצם הראייה הפראדוקסאלית הגלומה בספרות הדתית.

עגנון מסגל לסיפור מקורות נוספים המופיעים באותו מקום במסכת סוכה ויהפוך

כמוכן שהוא שואל את המוטיבים הללו ממישזרים אחרים "אין יצר הרע מהלך לצדדים אלא

באמצע פלטיא ובשעה שהוא רואה אדם ממשמש בעיניו מתקן בשעריו הוא אומר הדין דיני

סוכה נב', א'.

השווה משנת הזוהר ב, קנ' "משחרר הוא עליו ונעשה בעל בית".

זו דוגמא קלאסית לשפה אליגורית מיטונימית: הבעייה אצל עגנון היא כאמור שלסימן

אחר יש משמעות או זהויות מתחלפות הכל לפי ההקשרים.

ענין זוהר ח"א קמח ע"א-ע"ד (משנת הזוהר ח"א, עמ' ש"ע) וראה במבוא של חשבי לחלק

ב' עמ' פט'.

אמיון טובהק של מר בר בר ת... , החוזר ונשנה, הוא גולת הכסף שבאש מקלו, שהוא בין השאר חבבו של מלאך המוות שכראשה נעוצה סיפה מרה שאותה הוא זורק בפיו של קרבנו. מקל זה הוא באותה עת גם מקל טיול ומקל קסמים של להטוטן, דאה גרסלר כפה שלמה³⁶. השווהההסבר למילה גולה שבסוף קוה"ר. "והרץ גולת הזהב - זו האמה" (אבר המין) אישור לכך מוצאים אנו באחד מאיסיוניו של מר בר בר ת... "צורה בעוטה בין רגליו" (עמ' 110) יתכן שהוא יצר הרע שנתמען ומתואר באמצעות הסבר הכינוי. המספר מתגבר על היצר הרע בדרכי ערמה ובכך הוא מסלקו. ביום המות הפקידו של האדם להרגיו³⁷ את היצר הטוב על היצר הרע ולסלקו, "אם הוא הולך מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה". דרכי ההגנה וההתגברות הם ההיטהרות שהיא הזרה לעניין שהנהמת. המספר מבקש לרחוץ את ידיו. כאן כתחולל המעגל הראשון של מציאת המציאות המספר מוצא מגבות ומטליות, לכאורה דברים של מה בכך, אלא שהם מלצני הקופה המלחמה. על ראיית המלחמה בדרך אליגורית כמלחמת היצר ראה במפורש בפרשה שניה פרק ו' עמ' 137 "בדור של ניהול הארץ מלחמה עם הגויים, בשאר כל הדורות מלחמת היצר".³⁸

והשווה:סמוך ונראה, 66-67 (מר בר בר יונה); 119 אפרופו - שטן שהיוכו מושך את הלב לעומת בר בר ת... משוכים אחריו; 143-150 גרסלר, "שמיוס שני מכירו לא פסקה אהבתנו. 149:העליה לארץ מסלקת את גרסלר. אבל בארץ שוב צץ החילה גרסלר. 150:מי היזר אחר מי יוהר. 164:מר כך וכך. 177:אף אותו בעל הבית עלה לארץ מחטת חיבה ולכסוף עשה מה שעשה. 220:ובידו מקל נאה עם גולת כסף - מר קליין הסוזה גם למר פוסק ב"פתחי דברים" ועיין עיר ומלואה 257 השטן ושלוחיו המסייעים בידו 496 כנ"ל. האש והעצים (בדמות אליהו) "עדהנה" עם כניסת היום, "קע"ו-קע"ז!! "אורח נטה ללון", 360, תאור מפורט, 403:תאור נוסף, 414 תאור נוסף "וכן אמר לי שכני הוא השטן, הוא יצר הרע, שאינו נוהג לי ליהנות משום מצווה".

ראה משנה הזוהר קנ', קנ"ד-קנ"ה עפ"י ברכות ה', א"ל לעולם ירגיו אדם יצר הטוב על יצר הרע.

עיין מהר"ל בירוש לפרקי אבות "דרך חיים" על פ' ד' משנה א' "איתנו גיבור הכובש את יצרנו".

זהו אחד ההקשרים בין הפרשיות. גם כביוגרפיה של עגנון מעורבות פרשת גרסלר ופרשת מלחמת העולם הראשונה. ראה השוואת מכתבו למ.א. ז'רננסקי שנדפס בראש הספר "מעצמי אל עצמי" לסיפור שריפת ביתו כהומבורג כפי שהוא מופיע בסיפור פת שלמה³⁹ אף שם נשוא השריפה היה חנות בדים. כאמור במעגל המציאות הראשון מוצא המספר תפצית פשוטים אך טהורים ורבי ערך (מלפני המלחמה). במעגל הטני מוצא הוא בגדי חורף ובגדי קיץ, בגדי שבת ובגדי חול (עמ' 109) ובמעגל השלישי הוא מוצא חיבה ובה "יקר מכל יקר" עמ' 120 (להלן פרק בגדים). מעגל רביעי: בתו מוצאת את תמונת עקידת יצחק. כל מציאה מהווה ערך חשוב ביותר המשולבת בתוך קבוצת מעגלים מקבילים. לבר בר ה... אין רשות כניסה לחדר הבגדים "שהוא מן החדרים הפנימיים שאין מכניסים שם אורחים" זמן כנראה מקום כושבה של הנשמה לשם אין רשות כניסה ליצר הרע. ואילו החדרים האחרים הם שאר האברים⁴⁰ "לית אבר בגופא דלא אית בית יצה"ר ויצר הטוב", זוהר במדבר רל"ד עמ' 1. אך בזכותו של מר בר בר ה... הגיע המספר לחדר הבגדים שלולא הוא לא היה נזכר ולא היה טוהר⁴¹ עמ' 108 "שאלמלא מר בר בר ה... שנשהמסתי ממנו ולא נכנסתי לחדר הרחצה והייתי מניח את האלונטיה ואת המגבת והולך לי והרי הם נשהיירו לי מן הימים שקדמו למלחמה⁴².

ועמד על כך הלל ברזל: "עגנון כנאום ובמאמר", ידיעות אחרונות 2.7.76. ראה גם מקבילה חשובה ביותר ב"ימים נוראים" במבוא "זכרון בספר" מהדורת חש"ו ואילך כאשר מתאר עגנון את פעולת האמן כטוהר כשי ומספר על סכנות המלחמה המאיימות לכלות את מפעלו.

עיין משנת הזוהר (ח"ב) קי"ב, ק"כ, קס"ד.

ראה הע' 32 לעיל מדרש ר"מ על המוות, ועיין משנת הזוהר קכ"ב "ביצר הרע אין אדם יכול לאהוב אותו".

אפשר שהכוונה היא לכך שבגדי הנשמה או הנשמה היא מלפני לידת האדם, מלפני מלחמת היצר.

אך בשעה שהמספר מתמלא רחמים על החולה (הגוף) (עמ' 120) ומיותר "לסוכחו מלרוע לבית הנתיבות" ואילו החולה מצידו "קץ בסוכתי". באותה שעה חש המספר געגועים עצומים למר בר בר ח... והולך לבקש אחריו. "כשם שאי אפשר למצוא את האין המוחלט כך אי אפשר היה למצוא את מר בר בר ח...". במקום למצוא את מר בר בר ח... הוא מוצא את התיבה (השווה פתיחה ל"ימים נוראים" עמ' ט"ו). "כל זמן שלא נקבר הגוף אין הנשמה נכנסת מפני הקדוש ברוך הוא ואינה יכולה להיות בגוף אחר בגלגול שני, שאין נותנים לנשמה גוף אחר עד שייקבר הראשון"⁴³. התעבבותו של המספר מחוץ רחמים על החולה=הזר שפלש לדירה=הגוף החדש היא חסא. מפני שהוא מעכב את תהליך שיבתה של הנשמה אל אלוהיה. הוא חש געגועים מחודשים למר בר בר ח... אך כיוון שניצחו קודם לכן וכפי שראינו במקורות הזוהרי: יצר הרע, מלאך המוות נשבר כיום המוות ונפרד מן הגוף הרי שהוא זוכה להגיע לתיבה. גם כאן אפשר לעמוד על ריבוי הזיהויים במערכת הסימנים: אל תוך הפרשה משולב חסבין "הדירות" של עגנון וחסבין "הפלישה" ו"גניבת היצירה". מעמסה זו נוטל עליו הזר הפולש להלן "בעל הגניחות" שגם הוא זר - אורח בלתי קרוא כמר בר בר ח... כפי שהכת אף היא אורחת מכאן שהסימן זר, אורח הוא סימן משותף לערוצים אחדים, חיוביים ושלייליים שבהם מתנהל הסיפור סימולטנית. קודם לכן ציינו שהמספר נמצא בגוף או שהמספר הוא הגוף. בעמ' 120 המספר נמצא כאילו מחוץ לגוף וכאילו יש באפשרותו לנוע לבית הנתיבות אלא שהוא מרחם על הזר בעל הגניחות שהוא גם המספר. הרחמנות היא כאן בעלת ממד אירוני חריף⁴⁵ שהרי בעל הגניחות הוא אחיו של זה שתזר ממחנה ההשמדה ולא ריחם על אחיו כשהיה צריך לרחמו. את טכניקת התמלות הסיפור בערוצים אחדים משיג עגנון גם ע"י השימוש הרווח בכינוי "אחיו אדם" 108-112, שהיא צורת לשון תלמודית. המספר מתבונן בעצמו במצודו ומעניק לעצמו זהויות אחדות, שונות.

משנת הזוהר קלד, קס"ח.

ראה הע' 6 לעיל, "פתי דברים", 104-105.

השווה "לילה מן הלילות" עמ' ריא. ועיין לאה גולדברג "מולד", 120 (יולי 1958) (392-390).

האין המוחלט; סימן משותף לזהויות שונות.

(על המושג "אין" בספרות הקבלה והחסידות במושג דיאלקטי ראה בספרו של ג. שלום

"הקבלה וסמליה" (מכתח) עמ' 436 ובספרה של רבקה שץ (אופנהיימר) "החסידות כמיסטיקה"

המושג מציין את ההווה האלוהית, "עסקי האין" הוא מסמן לא כלום, אפס. עגנון שואל

את הביטוי כרי ליצור הווה נבדלה ונוספת למר בר בר ח... על הקשר שבין הסתלקות

היצר הרע בשעת מותו של אדם לבין המושג "אין" ראה בכחבי המהר"ל "דרך חיים" עמ'

קי"א "וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה אין שולט בו יצר הרע... ולכן כאשר מסתכל שזה

הגוף שהוא בעל יצר הרע אינו כלום מסלק ממנו היצר כוודאי---" ויש לך לדעת כי

המקום שבא משם הוא מלשון מאין (רע מאין באה ולאן אתה הולך) -- "אבל כאשר מצד

התחלתו ומצד סופו אינו נחשב לכלום".

עגנון מנצל את האפשרויות הגלומות במושג "אין", כסימן משותף לזהויות שונות.

סימן או סמל בעל משמעויות שונות החלויות בהקשר. (כעל בית, אורה, אין, מלבוש)

בספר "האמונה והבטחון", שכונס ב"כחבי הרמב"ן" ע"י הרב חיים דוד שעוועל ואיננו

אלא ספר האמונה ליעקב בר ששה⁴⁶, מקובל הנמנה על מקובלי חוג גירונה, אנו מוצאים

הסבר של המערכת "הדום וכסא" שמתוכה אפשר להסיק על התנהגותם של סמלים או סימנים

אחרים המופעלים בתוך המערכת. כן עשוי הספר להיות מקור חשוב ביותר לעצם הסיפור

"הדום וכסא". גם הרעיון היסודי שהעולם הזה "דומה לעולם הבא כהדום בפני כסא"

מופיע בו. בעמ' שצ"ח ח"ב מוצאים אנו "ואין טפק כי העולם הזה מעין עולם הבא ועל

זה הדרך נוכל לומר כי הצדיקים שידבקו בשכינה בשמו יתברך -- כמו שאני עתיד לפגוש

בפסוק ה' בשמים הכין כסאו (תהילים קג', 19) "כי הדבקות וההשגה נקרא על שם

ענינים ועל שם פנימיותם. כגון כסא והיכל והדום ודביר וכיוצא בהן. ואולי יקשה

לך בראותך בהרבה מקומות בתורה שיקרא החיצון בשם הפנימי וענינו מוכיח עליו שהוא

חיצון וכן יקרא הפנימי בשם חיצון וענינו מוכיח עליו שהוא פנימי. הענין הוא על

דרך אהרון ומשה, משה ואהרון. או על דרך שהדברים כולם כלולים זה בזה -- או

ג. שלום: הקבלה בגירונה. עמ' 60. "ספר השוב המציג עניני הקבלה בגירונה ללא טשטוש"

גוטליב: הקבלה בסוף המאה הי"ג, 110 "מחבר ספר זה כנראה ר' יעקב בר ששה וראה

"עקבותיו של גבירול בקבלה" עמ' 169. ראה גם חשבי, שם, ט', כב' "כסא לכסא" "הרי

דוח נעשית כסא לגבי הנשמה" כך גם מערכת הספירות במקבול לנר"נ: כינה, תפארת

מלכות.

על שם שכל אחד מהם טובב כל אשר ממנו, וכולל עמו כל הדברים. כמו שתראה בגלדי
הבצלים -- והגלד העליון יקרא בית או היכל או דביר או מעון לגלד אשר תחתיו וכל
אשר בתוכו למטה. בגלד השני לשאר הגלדים אשר בתוכו למטה, וכן הג' וכן הד', וכן
כולם עד האמצע. נמצאים כולם בית והיכל ודביר ומעון לאמצעי. והאמצעי יקרא כסא
והדום לכולם, והסמוך לו מלמעלה יקרא כסא והדום לאשר מלמעלה ממנו, וכן כולם עד
הגלד העליון. ומן האמצעי ולמטה מתהפך הענין, מה שיקרא למעלה מן האמצעי בית
וכיוצא בו, אשר למעלה ממנו קרא כסא. כי העליון למעלה תחתיו למטה, וכן דרך
כל דבר עגול שיש בתוכו דבר עגול כמוהו! כך אף יובן שיר "האין המוחלט" פרשה
ראשונה עמ' 109: האם זהו שירו של האין המוחלט כפי שכתוב בעמ' 209, בפרשה שלישית:
"עדיין לא באו ליטול מידי את המפתחות, אבל בא זה שאני קוראו האין המוחלט, על
שם השיר של האין המוחלט שאין אחריו כלום ששמעתי אותו כר. משוטט היה מחדר לחדר,
וכן היה שר, כי לא ידע כל פגר כי פגרו מה" שירו של מר בר בר ה... ששוטט מחדר
לחדר או שירו של המספר שאף הוא שוטט מחדר לחדר. האין המוחלט בא במקום השליח או
בעל הבית. האל או שלוחו המלאך. "האין המוחלט" הוא כינוי למוות תפל שאין בו
משמעות "כי לא ידע כל פגר כי פגרו מה". מכאן שהסימן אין מוחלט יכול לתפקד כמוות
או כאדם שמת, היצר הרע, או האל בספרות הקבלה. המספר מהבונן באין המוחלט שאינו
אלא הוא עצמו לאחר מותו. וזהו התבוננות אירונית בעצמו.

המלבושים - הנגדים

הסימן מלבוש מחפץ אף הוא בשלש זהויות עיקריות:

הנגד-המלבוש=נשמה שחורה=מעשים טובים=יצירות עגנון⁴⁷, או יצירות הקודש של עגנון

שהן פירוש לתורה, שהן מעשיו הטובים שהם שליחותו בעולם הזה, שאותם הוא לוקח

במודעותו לעולם הבא. לפרשה זו ראה סיפורו של עגנון "המלבוש" ואת נותנו של

ג, שקד⁴⁸ והביבליוגרפיה שעליה הוא מסתמך ובעיקר מאמרו של ג. שלנס 'לכוש הנשמות

כן פירש טובכר שס' וזיהה רק משמעות אחת מתוך אחדות.

אמנות הסיפור של עגנון עמ' 117 - 121.

וחלוקא דרבנן" ותיקונו של ג. שלום למאמרו הנ"ל⁴⁹. עיקרי דבריו של ג. שלום שם לעניינינו הם: "הרעיון שנשמות הצדיקים עתידות להתלבש במלבושי פאר נזכרו בספרות היהודית ב"ספר תנוך הכושי" (290) במקומות רבים נזכרו לבושים אלו בספרות הזוהר, ובדרך כלל גם דעת הזוהר נוטה לראות במלבושים אלו של הרוחות בגן עדן לבושים המוכנים מראש (297) -- הדברים הולבשו בצורה יפה מאד בפרשת ויחי, זוהר ח"א רכ"ד בדרשה על "ואברהם זקן בא בימים". הלבוש הנכבד שהנשמה מתלבשת בו נעשה מן הימים שזכה בהם למעשים טובים ולא חסא" -- אבל במקומות אחרים דייק עוד יותר בהסברת דו. הלבוש של הגן עדן נעשה מהמצוות של הצדיק" (298). ג. שלום מביא שם מקבילות מרת פרטית לפיהן רעיון הפגישה של נשמת הצדיק בשערי גן העדן עם נערה יפהפיה בת ט"ו שנים, המתגלה לו עצמו הרוחני של הצדיק" (304) מקביל לפגישה המספר כאן עם בתו-ושמתו.

כנושא המלבושים, מלבד הממדים האליגוריים המסועפים, יש לתת את הרעת למכלול המשמעות הביוגרפית. הכוונה ל"ספר המלבושים" המפורסם, שלא הסתיים, כפי שמוצאים אנו "בעד הנה" וב"בחנותו של מר לובלין"⁵⁰. גם שם הנושא איננו ביוגרפי בלבד כמובן אלא כרוך במשמעויות אליגוריות אחרות; ראה פרשת גן עדן ומלבושי אדם וחווה.

סקסט הילקוט

הדוגמא הראשונה בסיפור לסקסט בנוסח ילקוט מקורות⁵¹ (פרק ז': "האקלימים והגוררים", עמ' 116-117). המספר נחרד כשהוא מעלה בדעתו שאין הוא מצוייד בביגוד המתאים "למקום שאני הולך לשם" (116) עפ"י פרקי אבות "למקום שאתה הולך" באר שחת אז עומד עליון. והוא ממשיך לגלגל בביטוי זה באותו רצף: "נזכר לי מקומי שאני הולך לשם ונפלה עלי אימת המקום. לאימת המקום נדדו גגה אימת האקלים -- ומה הבגדים שצריכים שם.

"הרביץ", השט"ו שלום חיקן מאמרו זה ב"קבלה וסמליה" עמ' 372 הע' 24 לעיל. עיין "עגנון וההיסטוריונים" א. סולטמן, בקורת ופרשנות 9-10, עמ' 5-17 השל"ו. על נימוקים נוספים של עגנון לעיסוק בז'אנר הילקוט ועל שיטתו ראה בפרק האחרון למבוא. סקסט המקורות, הילקוט, הוא הסקסט הכמעט בלעדי בפרשה שניד ולשיטה זו מוקדש כל הנספח המצורף בדפוס לזוהר כבד בשלב מוקדם של הכיפור בפרשה ראשונה.

כדי למלט עצמי מן המחשבות הוצאתי אותן מידי פשוטן והעליתי אותן לבחינה העליונה לאצילות החכמה, שאין שם מרידות, אלא יש שם חכמה עם מנוחה. עוד זאת עשיתי, הסעתי דעתי מן הבגדים שאינם אלא שניים לאקלים ונחתתי דעתי על האקלים".

עגנון מונוג את אימת המקום ואימת האקלים. אקלים בשיכול אותיות אלוקים (כתיב חסר). ולכן אימת המקום פירושו אף הוא מקום⁵² במשמעות אלוקים: כמו "על דעת המקום" "המקום ירחם". מכאן שהמספר חושש מאימה הדין בשעה שהוא עומד להישפט לפני המקום. כעת ברור מדוע הבגדים שניים לאקלים. לא רק במובן של סוג הבגדים לפי סוג האקלים אלא הנשמה היא חלק אלוה ממעל. אך מכאן ואילך נושע עגנון את משמעויות העל והוזר אל המשמעויות המקובלות אקלים הוא אקלים ובגדים כפי שנתגלגלו בהיסטוריוגרפיה החנכית והמדרשים. מכאן ואילך פונה עגנון לז'אנר הילקוט. מדוע? התשובה לכך כתובה אף בקטע המצוטט בראש הפרק. "כדי למלט עצמי מן המחשבות הוצאתי אותן מידי פשוטן". המעבר לערוץ מדרשי הוא הימלטות לערוץ שיש בו סדר והתמקדות ללא אימה ופחד. המעשים הבאים בזה אחר זה, שזורים זה בזה, ומכאן קוסמוס ומציאות מאורגנת. יחד עם זאת מזהיר המספר עצמו כי הוא מוציא את המחשבות מידי פשוטן חרתי משמע: הוא דורש אותן או מפנה אותן לערוץ אחר, זאת כבר ראינו בענין משמעות מקום ואלוקים. שנית המחשבות שהועלו לאצילות החכמה⁵³ כוסבות לערוץ שיש שם חכמה עם מנוחה" והן מועברות למישור המדרש הילקוטי.

האקלים: הפסקה על האקלים היא עניין ילקוט פשוט שאינו אלא ליקוט של רעיונות מועטים ומובבלים למקורות בודדים. לא כן מדרש "הבגדים" הבא אחריו. ילקוט האקלים מנסה על תורת האקלימים של ימי הביניים ורוב כרסיו נמצאים במירוץ של ראב"ע

על הבינוי מקום כבינוי מונומי לאל בכחבי עגנון הסווה הולך המשל בהוט 315 הע' 30.

ראה על הספירה אצילות ג. שלום: הקבלה וסמליה: 437 (מפתח) ועיין אפרים גוטליב: מחקרים בספרות הקבלה עפ' המפתח.

לפסוקים הראשונים של פרשת בראשית⁵⁴. גם בספר הכוזרי לריה"ל שומעים אנו הדים לתורה זו. הרעיון הוא שא"י ניתן לה אקלים מסוּצע כדי שכל אחד יהא סובל אותה לפי וסחו. הראב"ע לבראשית א'⁶, 29: "והנה ראיות במורות לאנשי שיקול הדעת --- ודרש שם שבע ארצות. הוא הישוב שנתלק על שבעה ובית המקדש היה באמצע הישוב כי רחוק הוא מאמצע הארץ" (מקו המשווה) וראה שם פירוש על אבן עזרא, "ר"ל שנקרא בפי החכמים ז' אקלימים" (מפנה לאבן סינא).

ילקוט הבגדים

ילקוט הבגדים מכשר את סוג הטקסט האופייני לפרשה שניה ומבחינה זאת הוא הוא המארג העיקרי המחבר את הפרשיות. גם מבחינת נורמות הילקוט שמציב עגנון (ראה להלן פרק אחרון במבוא) הוא ילקוט מופת. ילקוט הבגדים מוצאים אנו סיכור חולדות שזור בנושא כגד השזור ממדרשים וממקורות רבים, מהם נדירים, מקצתם מן הזוהר. ילקוט הבגדים מתקשר לנושא פנימי בגדים - נשמה ולנושא החיצוני בגדים לפי סוג אקלים ובכך מצליח עגנון לדובב את כל המערכות של טקסט הפרד"ס.

בילקוט של עגנון יש לשים לב לכל מלה כיוון שכמעט כל מלה נטולה ממקור

אחר ויש לה משמעות.

השווה גם "פתחי דברים" עם⁶ 136-137 בהרחבה, וראה גם "האש והעצים", מא'⁶, "אלו ואלו" חס"ח - חס"ט, "עד הנה", שע'⁶ (נזכר אבן עזרא). "לפנים מן החומה", 7. "וירושלים כל האקלימים חוברו בה יחדיו" וכן עם⁶ 47 "לאה לקחה עמה את מעילה מפני שינוי האקלימים ומפני שינוי העיתים".

- א. "עד שלא סרח" ⁵⁵ אדם לא הוצרך לבגדים ---
- ב. "תפרו להם עלי" ⁵⁶ תאנה ועשו להם חגורות מפני הבושה" ⁵⁷.
- ג. "משדנו" ⁵⁸ אותם בגירושין ⁵⁹ ויצאו מאקלים לאקלים ⁶⁰ הוצרכו לבגדים.
- ד. "נציגה מפני הצינה חחמה מפני החמה".
- ה. עשה להם אלוקים כתנות עור ⁶¹.
- ו. כתנות שהעור נהנה מהן. ⁶²
- ז. שהרי אי אפשר לומר שהרג חיה ועשה להם כתנות מעורה ⁶³.
- ח. שאף על פי שהביאה חיה מיחה לעולם עדיין לא מחה כל בריה.
- ט. עד שטרד ⁶⁴ הקבה לאדם וחתה בגן עדן
- י. מעתה שחטאו אפילו החסיד שבאבות ⁶⁵ התפלל על בגד ואמר ונתן להם לאכול ובגד ללבוש ⁶⁶.
- יא. הוא הבגד שעזב אותו יוסף הצדיק ⁶⁷ בידי אשת פוטיפר שלא יעשה בו חטא.
- יב. הוא הבגד שעשאוהו דוגמא לבגדי כהונה ⁶⁸.
- יג. יש בגדי חמדות ⁶⁹ ויש בגדים צואים ⁷⁰ הם בגדי חבולים ⁷¹.
- יד. יש בגד שאכלו עש ובגד שיש בו נגע ⁷².
- טו. יש בגדי כלא ויש בגדי תפארת ויש בגדי ישע ⁷³.
- טז. אלו בגדים שלבש הקב"ה לכשניחם על הרעה שעשה לעמו וינקם מאויביו.
- יז. ועל אותה שעה נאמר וילבש צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו וילבש נקם חלבושת ויעט כמעיל קנאה ⁷⁴.
- יח. כי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקה יעטני ⁷⁵ - בגד בוגדים ⁷⁶, מעילת אדם.

סנה' לח, ב' "כיוון שסרה הניח הקב"ה ידיו עליו ומעטו" השווה ע"ז, ח', א'.

"ויתפרו עלה תאונה ויעשו להם חגורות" ברא' ג', 7.

פדר"א פי"ד ועיין גינצ'א' עמ' 49, עמ' 187 הע' 69-70.

לשון רבים הקב"ה נמלך בבית דינו - המלאכים. והשווה ח"י לברא' ג', 22 "ואמר ה' למלאכי דמשמשון קרמוי. י. ראה גינצ'א' שם עמ' 51 "כנס הקב"ה את המלאכים ודן את הנחש בסנהדרין גדולה".

תרא"ר א', א' "מלמד שנתן הקב"ה גירושין כאשה", ועיין ב"ר פ' ט', יח' "דנתי אותו בגירושין".

60. השווה הע' 54 לעיל. המשפט מלכד את ילקוט הבגדים עם ילקוט האקלימים.

61. עפ"י ברא' ג', 21 "ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם".

62. זוהר, ברא' כ, ב א"ר יהודה אלביש לון הקב"ה בלבושין דמשכא את הני מנייהו הה"ד כתנות עור הלבשים הקב"ה במלבושים העור נהנה מהן.

63. השווה "חזקוני" לפסוק 21 "שעדיין לא נפטרה בהמה" והשווה המפרשים במקראות גדולות.

64. כ"ר פ' כא', ג' "נטרד מגן עדן".

65. עיין בראשית זוטא מהד' מרדכי הכהן "יעקב (הסיד שבאבות) החפלל על בגדו של אדם הראשון" וראה שם הערתו של המהדיר (ל"מ) מכאן שהמדרש נדיר ביותר וממשיך את תולדות בגדי האדם הראשון כפי שנראה בהערות הבאות. והשווה זוהר ח"א ס"א על הפסוק "ותקח רבקה את בגדי עשו" ברא' כז', 15.

66. ברא' כ"ח 20: "ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש".

67. ראה עם לועז ספר בראשית חלק ב' עמ' חר"ז מפנה ל"זרע ברך" חלק ב' פרשת מקץ "ויש אומרים שהכתונה שלקח יעקב מעשו שמכר לו את הבכורה והיה של האדם הראשון כל מי שהוא בכור היתה הכתונה הולמת אותו מפני שהועברה הבכורה מראובן ליוסף.

68. ראה ילקו"ש (ח"א) רמז ל"ד "שעשה לו הקב"ה בגדי כהונה"

69. בראשית כ"ז 15 "בגדי עשו בנה הגדול החמודות" ועיין הע' 12 לתולדות הבגדים מהאדם הראשון ועד עשו.

70. זכר' ג', 3, 4 "ויהושע היה לבוש בגדים צואים".

71. עמוס ב' 8 "ועל בגדים חבולים".

72. ויק' יג', 44 "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת"

73. ישע' נב' 1 "לבשי בגדי תפארתך" ישע' סא', 10 "כי הלבישני בגדי ישע"

74. ישע' נט' 17 "וילבש צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו וילבש בגדי נקם תלבושת ויעט כמעיל קנאה. צדקה וישועה לישראל, נקם וקנאה לאויביו".

75. ישע' סא', 10.

76. ישע' כד' 16 "בוגד בוגדים".

המקורות ההסטוריוגרפיים בפרשה ראשונה של "הדוט וכסא"

החל מפרשה ראשונה יש לחת את הדעת לסידרת נושאים המופיעים בכל הפרשיות שבסיפור מתוך הנחה שהללו הם נושאי כריח הקיימים בכל שלושת הז'אנרים הראשיים של היצירה. הם מדגימים את תהליך ההפנמה של הנושאים הלא-אישיים המאכלסים את הלא מודע הקולקטיבי בסמליהם ומצטרפים אל הבעייתיות האקטואלית של המספר, שהיא סיטואציית המוות והנושאים המסתעפים ממנה. הנושא הבולט ביותר הוא העקדה¹. השיבויר נובעת מתוך עצם היות הנושא סמל של מוות מחייה². נושא זה כרוך במערכת המוטיבים המסועפת ביצירה הקשורה בחיי נצח כגון: לוז, מיחתו של בנימין, יעבץ, הירס וכו' שנכנסו חיים לגן עדן. המספר מתלבט בשאלת משמעות המוות מתוך עמדה פסיכולוגית-איזיסטנציאלית. מתוך כך הוא מתמודד עם סיטואציות היסטוריות של העקרה המסוקפות אה מבחן האמונה הגדול שהוא אף מבחנו של המספר. את נושא העקדה בונה עגנון, בין השאר מתוך הסתמכות על הספרות ההסטוריוגרפית³ של גזירות חתניו באשכנז של ימי

בנושא העקדה בכתבי עגנון ומשמעותו דנהי במאמרי "בין אבל להנצחה", עיין בספורים "לפי הצער השכר" ו"הסימן" דיוקן הלוחם, השל"ד 231-248 וראה שם "הערות לתפיסת העקדה בספרות העברית" 227-230. כן עסקתי בנושא במאמרי על "החזנים בספורי עגנון" "מעריב", 1.4.76.

"ואילו יצחק אבינו הנחיל אותנו דבר שקיים לעולם ובזכותו אנו מהקיימים בכל הדורות ובכל הגלויות וממנו העצמות ועוז לימות המשיח. הדוט וכסא עמ' 130 והנחה לפי הצער השכר, האש והעצים עמ' ט' וראה "דיוקן" הלוחם" 224-225; 238-241.

עיין בעיקר בספרו של שמעון בונפילר ספר הדמעות: מאורעות הגזירות והרדיפות והשמדה, הוצאת אשכול. ברלין, הרפ"ד חלק ראשון פרק ה'. וספר גזירות אשכנז וצרכת דל א.מ.הברמן, הרש"ש, הש"ו וכן בספר עמק הבכא של ר' יוסף הכהן נדפס בהוצאת האחים לויין אפשטיין ירושלים תש"ז ומוזכר בטעות בס' שלשלת הקבלה דף ר"ס להבס השלם גדליה יחיא שנת שמ"ו ובטעות הוא מכנהו דברי הימים של יוסף הכהן שהוא ספר אחר. ראה גם צמח דוד משנת 1591 (שנ"ב) הומינר תשכ"ו המזכיר את ספרו של יוסף הכהן.

הביניים. נושא העקדה מופיע בעיקר בעמודים 128-130 החל מפרק יב' "העוקד והנעקד" והחוזר בפרשה שניה עם' 178 פרק ס' ובפרשה שלישית עם' 209-210 שהיא עיבוד והמשך המסופר בפרשה הראשונה. הקטע הוא עיבוד מחדש של ספרות זו. פיתוח המוטיבים הנמצאים בה למערכת אופיינית לעגנון. ילקוט "העקדה" מבוסס בעיקרו על שלוש איגרות ששרדו מעדי שמיעה לגזירות תתנ"ו ואולי אף עדי ראייה ובעיקר איגרתו של רבי שלמה בר' שמעון.

הכינוי של העיר מגנצה כ"מגן וצינה"⁴ המופיע אצל עגנון עם' 128 נמצא באיגרות הללו וכן השמות, האירועים והתאריכים הנזכרים והלק מן הצירופים הלשוניים כגון "התועים" - נושאי הצלב, צלבנים. המוטיבים והצירוף "העוקד והנעקד", תיאור ההתנהגות בשעת קידוש השם: "הלכות קידוש השם": "ובפשטם את צוארם לשהיטה ובירכו על השחיטה בשמחה גדולה". ראה ברנפלד עם' קנ"ד "ויעקור את יצחק בנו, ויקח בידו את המאכלת לשחוט את בנו, וברך ברכת השחיטה, ויען הנער: אמן, וישחוט את הנער". ועוד תיאורים רבים שם.

עגנון מפתח בדרך משל את המסופר באיגרתו של ר' שלמה בר' שמעון, ברנפלד עם' קס"ב: "כשראו בני ברית קודש, כי נגזרה הגזירה ונצחום האויבים שנכנסו כחצר ויצעקו כולם יחד זקנים וילדים כחורים ובהולות עבדים ושפחות" למוטיב של העבד הנזכר השלם עם אדוניו (שהוא מוטיב חשוב גם בפרשה השניה על בני הרכבים). "אף הם דבקו באלוקי ישראל ומסרו עצמם להריגה כאדוניהם וכגבירותיהם --- אבל הם בחרו מיתה מחיים וחי עולם מכלימת נצח". המסאפורה החשובה לעצם הסיטואציה של המספר היא הבחירה בחיי עולם, ע"י בחירה כמות. עגנון חוזר למוטיב העבדים והשפחות שהקריבו עצמם בגזירות, ורק למוטיב זה ובהדגשה רבה בעמ' 210, מתוך מניעים פסיכולוגיים המופיעים בדרוש של הפיסקה השניה: "אמרתי לה לבתי, בואי ואפרש לך מזמור שנתהילים, הרי הוא אומר, אליך נשאתי את עיני ביושבי בשמים. הנה כעיני עבדים על יד אדוניהם, כעיני שפחה אל יד גבירתה. כן עינינו אל ה' אלוקינו עד שיחוננו ---

ראה ברנפלד שם "ויהי כאשר שמעו אנשי קודש חסידי עליון, קהילה הקדושה אשר במגנצה מגן וצנה לכל הקהילות".

הוספתי ואמרתי לה לבתי, עוד יש לי לדרוש במזמור זה, אלא שאני מניח את הדרשה לעת אחרת". המצב של הרצון להשתעבד מחדש ובאופן מוחלט לאדון הוא מטרה מיוחדת על ידי המספר, רק אם יצליח לדכא את עמדותיו האוטונומיות-הכופרניות יצליח ליצור את החיבור המיוחד שבין העולמות. ראה בפרק הבא, בעמ' 210 "שני העולמות". מכאן יש לנו דוגמא נוספת⁵ להשתלשלות נושא העקדה המקראית דרך סיפורים המופיעים ב"הדום וכסא", ספור בת יפתח, סיפור יהונתן בן שאול, ספור ברוריה אשה ר' מאיר המופיע בילקוט שמשלי לא והספרות ההיסטוריוגרפית של גזירות שו"מ כימי מסעי הצלב, העקדה ולמוטיב פסיכולוגי. וכן ספרות הפיוט. (ראה "הדום וכסא" עמ' 117 "כמו שקורא הפייטן לנפשו, עמדי מול אדוניך ומעיל חום וצדקה תעטי").

תמונת העקדה

המספר שכת ליטול עמו שלושה חפצים יקרי ערך: א. בגדים עמ' 111, 116; ב. היכה: "יקר מכל יקר היה שם בתיבה" 120; ג. תמונת עקדה יצחק, אותה נטש בבית וחשומת לכו מוסבת אליה על ידי בתו. "היא תמונת עקדת יצחק. היא אשר מצאוה בעיר מגן וצנה בהרוב קהל החושים את קהל ה' קדושים רבה --- וחהי עוד ההמונה מושלכת ימים רבים. אז פדה אותה רבי מנחם הקדוש שנהרג ביריד קולוניא. בכסף מלא קנה את התמונה. את כל הון ביתו נתן. ששה דורות היתה בבית בניו בארץ אשכנז ודור שביעי באה הנה. בחת אותה אבי אשתי⁶ לנו בעבור ירושלים עיר שבתנו. והנה זאת התמונה גאון דור ודור שכחתי מקחת עמי" 128.

רבי מנחם נזכר באיגרותיו של ר' שלמה בר' שמעון ועיין גם בספרו של פרנק⁷. עגנון מספר בדרך חידתית ומרמזת על כך שר' מנחם פדה את התמונה בעצט עקדתו. זמן שבעת הדורות הוא כל הגלות עפ"י הפסוק "ודור רביעי ישובו הנה" מהשחיטות של הראשונים באשכנז ועד השואה של האחרונים באשכנז. התמונה מוחזרת על ידי אבי אשתי - האל-לירושלים. התמונה היא סמל הנצחיות הקשורה בסמל מוות-מחייה, העקדה.

עמנואל בן גוריון מצביע על מערכת דומה ב"שבילי אגדה" מהדורה שלישית, עמ' 237.

השווה: לפנים מן החומה, 38-40

פרנק: קהילות אשכנז ובתי דיניהן, תרצ"ח. ראה שם נספח שמות.

תמונת העקרה מהווה חשתי וסיבת קיומו של הבית בירושלים של מעלה ובירושלי

של מטה. "איך אוכל והסירותיה ונפל הקיר עם הבית כי דכקה בקיר ואת הבית חזקה"

(128) האל הוא ציירה של התמונה: הצייר⁸ עירבב בה את דמעותיה של שרה באפרו של

יצחק וצייר בהם את התמונה, ואף הוא נתערב אפרו באפרם של קהל קדושים שנשרפו על קדושה השם".

אפרו של האל כביכול נתערב באפרו של יצחק ובאפרו של קהל הקדושים שנשרפו

על קידושו. אפשר להסביר זאת בכך שהאל נתן כביכול מתלבו ומדמו יחד עם שריפת עמו

זהו עיקרון הזהות החלקית של ה' ועמו⁹, יחד עם זאת ניתן להצביע על המסוכן שבדרך

מבע זו. האל מתכלה יחד הקדושים שנשרפו באמונתו בו.

מוטיב קידוש השם קשור במוטיב ליבססוד¹⁰ ("שירת הברבור") מתוך

כיסופי אהבה; מוות עז כאהבה במישור האמונתי. והשווה למוטיבים של יציאת נשמה

מתוך שיר השירים כמו בסיפור "הגידה"¹¹, "שני תלמידי חכמים"¹², "החזנים"¹³

וסיפורים אחרים הקשורים ביציאת הנשמה ב"אחד" או בביסוי שווה ערך כגון ב"הצדיק

הנסתר"

ראה על האל - הצייר מדרש תהילים (שומר טוב) יח', כו'; קג', ב', מאמרים רבים

על הנושא שבעיקרם נעוץ הרעיון "צייר גדול הוא אלוקינו". דומה שעגנון שאל את

המטבע גם ב"חמול שלשום" לחיאור הפונקציות האלוקיות של בלויקופף הצייר עם¹⁴ 214

שהוא כבואה נעלה של האל הצייר והשווה סיפור פשוט על כפות המנעול עם¹⁵ עו' עיין

גם "התמונה", פתחי דברים עם¹⁶ 164.

השווה פיתוח הנושא באופן חלקי בפירושי ל"כיסוי הדם". הזהותו של ר' הלל עם

האלוקות הסובלת, נושא גלות השכינה עפ"י המאמר: הצדיקים אלוהיהם מתקיימים עליהם

וכו' ב"ר, ס"ט, ב'.

גרשון שקד מסתמך הרבה על מוטיב זה במחקריו על עגנון: עיין "אמנות הסיפור",

39-38 וכן הע' 25-27 עם¹⁷ 309.

11. "אלו ואלו" עם¹⁸ נו'.

12. "סמך ונראה" עם¹⁹ 52.

13. "עיר ומלואה" 113, 227.

עגנון שולל או מבטל בחפיסת קידוש השם שלו, כפי שהיא מובעת בסיפור זה

נורמה הנובעת מהישג תורני למדני, או אפילו יהודי היסטורי. עגנון מדגיש בסיפור פעמיים¹⁴ שהאל לא בחר בתכמים יודעי התורה לקדש שמו ולא בפרנסים, שהרי אף פשוטי העם פשטו צווארים לשחיטה. אך לא מהם ולא מגרי הצדק הוא מביע את עיקר התפעלותו, שהרי אף עבדים ושפחות שלא טעמו טעם תורה, עבדים ושפחות נכרים¹⁵, אף הם דבקו באלוקי ישראל מרצונם ההופשי, שהרי יכלו לשלוט באדוניהם "אבל הם בחרו מיתה מחיים והיי עולם מכלימת נצח" (129).

על ידי עקרון קידוש השם מצליח עגנון לעקוף את כל המתיחויות שיש לו עם הדת הנורמטיבית והאימפירית, שהרי מתוך שבחם של תלמידי חכמים ופרנסים אהה שומע אף את הרצון שלא לתלות בהם את הביטוי העליון של העקרה זו מצד אחד מתיחות כלפי מנהיגי הקהילות, הרבנים ותלמידי החכמים שהיינו עדים לה ב"כיסוי הדם", ב"הזיווג" "מצנפת השבת" וכו'. ומאידך ביטוי נוסף של הדבקות והאלהות הפשוט והספונטניות כביטוי על-נורמטיבי. נגד חמונת עקרת יצחק כעקרון קיומו של עם ישראל ניצבת רגינה זוטלנאזה כסמל הפוך ועויין את חמונת העקרה. דומה שרגינה זוטלנאזה קשורה כסמל של עבודה זרה והאשה הדימונית¹⁶, עגנון מאפיין אותה כמו את שלייען הצייר מ"סיפור פשוט", שצייר את כחלי בית הכנסת בצבע בית הנתיבות בניגוד לעמדתו של בלייברג שבשמו גלומה הנאמנות למסורת אבות¹⁷. רגינה היתה משוכנעת שאי אפשר היה להסיר את החמורה, כלומר אי אפשר היה להיפטר ממנה. מאחר שהחמורה הוסרה היא רוצה לקרוא לציירים לצייר את "כחלי ביחי לפי טעמי" (130).

1. הדום וכסא עמ' 129, 210.

1. השווה למוטיב הקינים והרכבים ביצירה 139-143 והמקורות המזוהים בהערות סגנוניות ובאורי בפרק "הקהילה הנפלאה".

1. ראה פריי: אנטומיה, 149.

1. סיפור פשוט עמ' רנ"ב.

אחד מתפקידיה של רגינה זאטאלנאזה הוא לעודד את תהליכי ההתבוללות.

המספר מספר כי בשעת הסרת התמונה היא נפגמה במקצה. "כשוליה נפגמה בעיקרה

לא נפגמה. מי שראייתו שלמה רואה ומכיר את העוקד ואת הנעקד. אבל האיל שהיה נאחז

בסבך בקרניו, שעלה לעולה תחת יצחק נחעלם מן התמונה¹⁸ (130) המאורעות הלאומיים

והפסיכולוגיים משפיעים על שולי התמונה, על סיכויי הנס, האיל נעלם ויצחק הוא

הקורבן שאיננו נחלץ בסופו של הנסיון. במקום תמונת העקדה מופיע על הקיר פרצוף

פנים אחר שהיה מחוקה (חוק) בקיר. ובחור הפרצוף דמות פנים אחרת. הגברת זאטאלנאזה

מוזהה פרצוף פנים זה כיאנקיל-יעקב¹⁹ תוך כדי שהיא מנענעת את גופה בתנועות וולגריות.

את סיבת החירות היתרה שנוהגת רגינה ביעקב ראה המספר בכומז²⁰ שיעקב נתן לה. על

יעקב אבינו מסופר שדמות איקונין שלו חקוקה בכסא הכבוד. רגינה מציינת את ההווה

שקדמה לעקדת יצחק או שהעקדה כסמל מפריעה לה. היא משתוקקת לכומז במקום עכסה

המופיעה בפרשה שניה²¹, שתכשיטה הוא העכס שלפי עגנון, המסתייע בחז"ל²², הוא תכשיט

של צניעות. היחסים המרומזים של יעקב ורגינה דומים ליחסי יוסף והלני²³ ב"אדונית

והרוכל" ומבוססים על חוקיות החטא הבסיסית ביותר בסיפורי עגנון: "כמה צריך אדם

לדקק במעשיו. בשביל מעשה קל שעושים ברגע קטן שוב אין מתנקים ממנו לעולם"²⁴ עמ'

130.

השווה א.צ.ג. רחובות הנהר: "חזון השלדים ותפילה לפני העקדה" ודיוקן הלוחם 222-

223.

השווה יאקוב-יעקב, בתורתו של מר לובלין, 59 ואילך. והשווה שם 163: יעקב שטרן.

איקונין של יעקב ב"ר ב'. על תלות העולם ביעקב ראה ויקר' לו'. זוהר בראשית צ"ז.

כומז בנוטריקון "כאן מקום זימה". ראה בנספח.

עמ' 138 ועיין נספח פרק ט', הע' 9.

עיין נספח, שם.

"סמך ונראה" 98, 100.

השווה חטאו של מנשה חיים "אלו ואלו" בעמוד הסיום קכ"ז "כמה קל היה שלא יהא אותו

מעשה בעשה" וכן "עגונות" תח', ובמעשהו של יצחק קומר "כתמול שלשום". (צביעת הכלב)

הערכים הקשורים בעקדת יצחק נשתכחו או טושטשו. במהלך הדורות נשתכח ערכה

של התמונה והיא כוסחה בקורי עכביש. המספר חש שעליו, בזכות בתו, מוטלת המשימה לחדש או לגנוז את המשמעות הגלומה בתמונה.

האחזות בעקדה היא כאמור צורך פסיכולוגי הקשור בסמל המוות-המחייה: "כל

נפלאותיך ומחשבותיך בשבילנו, שיקריב יצחק את עצמו לפניך כדי שנעמוד בעולם"²⁵.

העקדה שעיקרה היא בחירה בדרך אחרת, במעגל סגור ונצחי של יחוד השם, פירושה

הבדלות מהזמן ומהמעורבות ההסורית המותלסת במאורעות²⁶. בסיפור ישנן מקבילות

נוספות למצבי עקדה הקשורים ביחסי אב-בן או אב-בת באמצעות מעגלי הסיטואציות

המקבילות. מחלבט המספר בסיכויי נצחיותו-התחיותו, דרכם חשים אנו בתנודות המתמידות

שבין ספק וכפירה במשמעות המוות לבין בקשת אמונה והסתייעות בתמונותיה המוכנות.

כל חרור דרכים המרמז למספר על משמעות שמעבר למוות מלכה את שמחת המספר²⁷, דוגמא

לכך: בעמ' 134, שהוא סיומה של פרשה ראשונה. המספר מתלהב מלשון המלכים של בתו

האומרת "ספרה נא לי" במקום השמוש הרווח כיום "ספר". ומזכיר את מקורה כספר

מלכים, אך איננו מביא את הפסוקים שבעצם חשיפתם יש כדי להסביר את שמחתו.

"והמלך מדבר על גיחזי נער איש האלוקים לאמר ספרה נא לי את כל הגדולות

אשר עשה אלישע. ויהי הוא מספר למלך את אשר החייה את המת", מלכים ח' 4-5.

מקבילות נוספות למצבי עקדה וקורבן הם סיפור שאול ויהונתן עמ' 148-149 שהוא

השתלשלות של סיפור יפתח ובתו, גלגולה של בת יפתח היא ברוריה אשתו של ר' מאיר

עמ' 148. חלק מהגלגולים הללו זה של בת יפתח בברוריה קיים במקורות²⁷. עגנון דואג

להדגיש בראש פרק כ"ח "פדויי ה'", פרשה שניה עמ' 148 הנ"ל "כל מה שאמרתי לך כאן

מפי סופרים וסיפורים אמרתי. עכשיו אומר לך דבר מפי עצמי.

21. האש והעצים, ט'

22. דיוקן הלוחם 225

23. השווה "סדר הדורות" עמ' 98, 151-152.

בתו של יפתח ואף יפתח כבר נתקנו קודם לכן --- בתו של יפתח נתקנה ביונתן בן שאול ויפתח נתקן בשאול"מכאן ואילך עורך עגנון אנלוגיה בין בת יפתח שגדול הדור פנתס לא פדאה לבין יונתן שהעם פדאו מן המיתה.

עגנון איננו מציין מדוע בת יפתח נתקנה בברוריה וכן לא את המקורות המביאים את הגלגולים הללו. אך כנראה שהמקבילה היא הסיפור על ברוריה שמצאה את בניה בני ר' מאיר מתים וראתה בהם ערבון-פקדון. מלכתחילה שייכים הללו לקב"ה²⁸. את עצם רעיון הגלגול לשם תיקון משעבד עגנון לעקרון המופיע באותו עמ' 148 אותו הוא מנסח לבתו. "כלל זה נקטי בידך, כל צרה שלא תבוא ישועתה מופקדת כתוכה". קבוצת אבות ובנים שצוינה כאן: המספר ובתו, אברהם ויצחק, יפתח ובתו שאול ויהונתן, ברוריה ובניה, מהווים דוגמא מובהקת למערכת מסווימית שהורחבה וזוהתה על ידי עגנון. זו עיקר דרכו ב"פרשה שניה" המהווה ילקוט לנביאים ראשונים ובה עומדים אנו לעסוק כפרק הבא. נראה כיצד מצוקה פסיכולוגית-אקזיסטנציאלית מתיכה, מעבדת, משעבדת ומרחיבה את חומרי הסיפור ההסטורי-מיתולוגי היהודי שקדם לעגנון וכיצד משלב ומפנים עצמו המספר בחוכו.

28. עיין מדרש משלי לא', הע' 30 לעיל.

הקהילה הנפלאה

בפרשה שניה של הסיפור "הדום וכסא", המהווה ברובה ילקוט של עגנון לנביאים ראשונים, ספרי יהושע-מלכים (פרקים ו'-נו', עמודים 136-176) וכן בפרק ס"א "ארץ בני משה". ובפרקים אחדים של שלוש הפרשיות האחרות של הסיפור מזהים אנו תשתית עיקרית המהווה מסד למאות מקורות מלוקטים. אנו מכנים תשתית זאת בשם "הקהילה הנפלאה".

תשתית¹: טכסט א' המכיל מערכת² אחת או יותר המורכבת מקבוצת מוטיבים³ או מצבים המתקשרים ביניהם על פי עקרונות שונים של ארגון והמונחים מחדש⁴ במערכת בטכסט ב', היצירה הנתונה "הדום וכסא". המערכות שבטכסט א' חוזרות ונשנות ביצירה במקומות רבים ומארגנות חלקים גדולים שבה ויוצרות מערכות יחסים עשירות בחוכה.

על התשתית ביצירת עגנון בהשוואה למקומה ותפקידה בסיפורי א.ב. יהושע עיין הלל ברזל על "הסיפורת העברית המיסטאוריאליסטית"⁵ עמ' 145-175: השווה גם ג. שקד: "אמנות הסיפור של עגנון" עמ' 89-132 ולמעשה אצל כל החוקרים שעסקו בבעיית "הסיפור המזור" "כפול הקרקעית" וכיו"ב אצל עגנון. עיין גם דב סדן: "פשר ודרכו" אבני גדר עמ' 144-147 ומאמרו המאלף של עמיתו גלעד: "הערות על אינטרפרטציה ספרותית" הספרות כרך ג', 3-4. חשל"כ עמ' 488-496. תחום העיסוק שלנו איננו דן רק בהנחת שכבת טכסט אחת על גבי השניה, כי אם בהעברת מערכת מוטיבים כפי שהיא מופיעה במיתוסים שונים בתקופות שונות ומסופרת מחדש, קימת חוקיות הכרחית במערכת הראשונה החוזרת ונבנית במערכת המאוחרת על פי מניעיהם של הסופר והמספר.

עיין איתמר אבן-זוהר: היחסים בין מערכת ראשונית ומשנית ברב - מערכת של הספרות "הספרות", חוב' 17 עמ' 45-49.

קבוצת מוטיבים קרויה "מיתמות". עיין זאב לוי: שם עמ' 85 הע' 32-33 ועיין שם בפרק "המיתודולוגיה של תורת המיתוסים" ועיין קלוד לוי שטראוס אנתר, סטר עמ' 234-237. בגלל קירבת עסוקנו ל"סיפור העממי" ולתאוריות שונות הקשורות בו נשתמש בהגדרה הידועה של המוטיב כחלק הקטן ביותר של העלילה. ראה מראי מקומות במבוא לספרי "פרשנות לחמשה מספורי ש"י עגנון" עמ' 11 ובמאמרה של הדא יזון: על התאוריה הפורמליסטית במחקר הספרות העממית "הספרות" ג', 1, 1971, עמ' 61. הענין המיוחד שלנו הוא במוטיב ההופך להיות מוטיב פסיכולוגי, כלומר לא רק נטען מחדש בגלל עצם הצבתו בספור חדש אלא עיקר טעם טעינתו נעוץ בז'אנר של "הדום וכסא" כספור אנציקלופדי שהמניע שלו הוא פסיכולוגי מובהק. ראה זאב לוי שם 83-92.

קהילה נפלאה: קבוצת אנשים החיה כקהילה, הפרושה מן העולם ומנהלת אורח חיים אידיאלי=אידילי המבוסס על מוסר וצדק. למעשה זוהי משפחה מורחבת המקיימת יחסים הרמוניים בין פרטיה. הכרת המספר, המביא את האינפורמציה על הקהילה הנפלאה, במרחק ההיסטורי, הגיאוגרפי והמוסרי שבין "העולם", המציאות שבחוכה חי המספר לבין הקהילה הנפלאה יוצרת את חומותיה⁵. מחקרים ספרותיים, סוציולוגיים ואתנוגרפיים העוסקים במשפחות, עדות ושכטים אכסוטיים הם למעשה מחקרים על קהילות נפלאות⁶.

ראה תמונות ודימויים אפוקלופטיים פריי: "אנטומיה" עמ' 141-147. חלק ניכר מן הארכיטיפים והמקבילות המטאפוריות שאותן מציין פריי מופיעות בקהילות הנפלאות של עגנון. אך לא תמיד באותם לבושים: ראה שם דימויים של חומות אש ומים בין גן עדן לגיהנום. מיתוס גן העדן, או בהפשטה "המציאות האוטופית", עומד מאחורי הסיפורים של הקהילות הנפלאות. גן עדן כסמל פירושו: תחום מוגן על ידי חומה מאסון וממחלה. אפשר להכליל בו הן את לוז המוקפת חומה שתושביה חיים לנצח ועיין בסיפורו המוקדם של עגנון "בארה של מרים" שנתפרסם ב"הפועל הצעיר" בשנת תרס"ט שבחוכו נכלל הסיפור לוז. עלייתו של עגנון לארץ מתוארת שם על ידו כנסיון של התגברות על מחיצה פסיכולוגית=אסתטית ועיין פרק י' של הסיפור לוז שם. וראה המוטו המצוטט על ידי ג. שקד בעמ' 30 "אמנות הסיפור" מחוך מכתב של עגנון לברנר: "לוז אינו נותן לי מנוחה. וויל איך עס אויסבעסערן טוהט מיר דאס הארץ וועה איבערליינענציג כמדומני שיהא מונח עד שיתקררן תושי" דומה שתושביו של עגנון נתקררו רק כאן ב"הדום וכסא" למשך פרשה אחת. ועיין הערתו לפרשת העליה לארץ "עגנון על עצמו" "מעריב" 30.7.76 הע' 4. גם ירושלים המוקפת חומה והשרויה "לפנים מן החומה" עפ"י לשון המשנה (כלים א, ו) ובלבה בית מקדש, מהווה מטונימיה של אותה מציאות גן-עדנית וכן עשרת השבטים המוקפים בנהר הסמבטיון, חומה של אש ומים, המקיף את בני משה. אצל עגנון קודם לכך ה"רקון המקיף את בני דן עמ' 245. גן עדן עצמו מוקף בנהרות ובלהט החרב המתהפכת. המחיצה שבין המציאות הדימונית לבין מציאות גן העדן יכולה להיות גם קהילה נפלאה בארץ ישראל ביחס לגולה. כך גם המחיצה שבין פרשה ראשונה לפרשה שניה שבסיפור. שתיהן מוצבות כצמד ניגודים. פרשה ראשונה = גיהנום; פרשה שניה = גן עדן; ראשונה פחדים וסיוטים שפרצו מן הלא מודע אל המודע בגלל סיטוי המוות. שניה הבלעת הפחדים והסיוט במיתוס גן עדן, שהינו תולדות הקהילות הנפלאות של עם ישראל החיות תיי נצח.

לענין מיתוס גן עדן וקישורו לביעותי מוות ראה הסברו של א. שאגן את יצירותיו של ביאליק "זוהר", "הברכה", ובעיקר "אחד אחד ובאין רואה", הספרות העברית לזרמיה. ח"ג עמ' 184-208. סיטואציה דומה מוצאים אנו בספר הסולמות שללונסקי עיין מאמרי: "בין שלף לתפרחת" בקובץ אברהם שלונסקי, מבחר מאמרים, עם עובד, עמ' 215-220.

תשתית "הקהילה הנפלאה" ב"הדום וכסא" מוכיחה, בין תשתיות או סטרוקטורות אחרות שנעמוד עליהן, כי הסיפור בכללו, וילקוטו של עגנון בפרט, איננו אוסף מקרי של מובאות ממקורות יהודיים ואחרים. ילקוטו של עגנון איננו כתוב רק בשיטת ילקוט שמעוני⁷ או ילקוטים מסורתיים אחרים, המלווים את המקרא באוסף של אגדות ודרשות מלוקטות, שהזיקה בינן לבין המקרא היא לפעמים רופפת, לפעמים כלל אינה קיימת ולפעמים הדוקה ביותר, אך ללא עליון מארגן אחד, שביצירה ספרותית בדיונית כמו "הדום וכסא" הוא תודעת המספר כמבטאת את תודעת הסופר המתוודה. בעל המדרש או הילקוט המסורתי כאילו אוסף כל מה ששמע או מצא כתוב וראה לנכון לשבצו בילקוטו עפ"י עקרונות סלקטיביים של עריכה⁸, של מגמה דידקטית ושל טעם היוצרים סיכום של מקורות ורעיונות דומים. סיבת החזרות הרבות אצל עגנון וברירת המדרשים ושאר המקורות שונה. רק באופן חיצוני מלווה עגנון ע"י סיפור מקביל לסיפור המקראי את הרצף הכרונולוגי של ספרי יהושע-מלכים. עיקר מלאכתו להגדיר, לסמן, לזהות ולהרחיב מערכות מוטיבים כחוך המקרא ובילקוטים והטכסטים האחרים שמהם הוא בונה את הסיפור. אין זה גם סיפור מקראי מורחב⁹ ומסופר מחדש כפי שמוצאים בפרקי דרבי

זאב לוי: שם, 96, 98 "משמעותה הכללית של משנת לוי שטראוס. עיין גם בספרה של מרגרט מיד, מין ומזג, מסדה רמת-גן, 1970 עמ' 17-92 על האראפאשים יושבי ההר כקהילה נפלאה ועוד, ראה דן מירון המתייחס למושג "מקום נחמד", *Locus amoenus* במחקרו על תפקיד השיבוץ "באהבת ציון" למאפו. הציפוי המזהיר. "מולד", 31 (241) 1974, עמ' 93-107, עיין בעמ' 96.

ראה מקורות ילקוט שמעוני: ערוכים על ידי דוד כהן אהרון הימן, מוסד הרב קוק, תשל"ד וכן מקורות לנ"ך תשכ"ה.

עיין יוסף היינמן: הקומפוזיציה של מדרש ויקרא רבה, "הספרות", ב' 4, 1971, עמ' 808-834.

על סוג זה ראה יוסף דן: הסיפור העברי בימי הביניים, 1974 עמ' 20-23; 133-136

אליעזר¹⁰ או בספר הישר¹¹ שאף הוא ממש כעלילת רובה של פרשה שניה ב"הדום וכסא" ענינו מספר בראשית ועד ספר שופטים. אפשר לציין גם את ספר יוחיפון¹² וחלק מן הספרים החיצוניים. למרות שכל הדוגמאות הללו השפיעו על עיצוב הסיפור של עגנון אין הבטוח החיצוני - התימאסי עיקרו. פעילותו של עגנון היא הפנמת הסיפורים הללו וזאת הוא עושה ע"י המניע והרחף הפסיכולוגי העמוק. ההבלעות בלא מודע הקולקטיבי והצפתו מחדש ע"י ביטוי אינדיבידואלי מובהק.

תו מיוחד נוסף בילקוט עגנון הוא היותו ילקוט דינמי: המקורות והמובאות השזורים¹³ זה בזה למארג סבוך מאד של טכסט אינס, כאמור, קולאז' מקרי ומגובב, המודבק רק לפי המסגרת המקראית=הסטוריוגרפית. ישנם יחסים סמיוטיים¹⁴, מורכבים להפליא, בין המקורות השונים. היינו המקורות ממשיכים להתפתח בתוך הטכסט ולדובב זה את זה. כאשר הם מוצבים בשכבות של סימנים המהווים מערכת פנימית בתוך המקור ויוצרים יחסים בין-מערכתיים בין השכבות ההסטוריות¹⁵ ומפענחים את המוקדמות

י. דן שם עמ' 134, 136

שם, עמ' 137-138.

שם, עמ' 136.

ראה א.א. הלוי הקומפוזיציה של האגדה: כנסת חש"ך עמ' 62-72 "האגדה בכללה אין לה חיים בלי המקרא -- אבל אם אנו עוקרים אותו (את הפסוק) משורשה וממקום מטעה ומפוררים אותה בין עשרות נושאים וענינים - אנו מחסרים כל מאורה וניחנה האמת להאמר. "הילקוטים" לא תואר ולא הדר להם, אבל כמה שורש יש בהם" (419).
ראה הספרות כרך ג' 3-4 1972 עמ' 365-411 (מאמרים שונים על סמיוטיקה) ובעיקר אוריאל ויינריך: מושגי יסוד בסמאנטיקה ובסמיוטיקה שם עמ' 408 (6).
את הסיפור המקראי המורחב של עגנון יש לקרוא גם ללא תלות גמורה במקורות שמהם הוא מורכב ולנסות ולמצוא את כל הזיקות בין הסימנים במישור האפקטי (ההריוזונטלי) ובמקביל לקרוא את כל הסמנים כפי שהם מופיעים במערכותיהם ההסטוריות ולנסות ולבדוק את היווצרות היחסים הסימולטניים בין השכבות ההסטוריות לשכבה הקולקטיבית שחיבר עגנון: חיבר בין המוטיבים הקיימים במקורות. והרחיב מערכותיהם.

ולהיפך. ניתן להצביע על מערכות ברורות המחנות זו את זו, על דרכי התפתחותן וכן על המניעים והמטרות הפסיכולוגיות של קימום הרשת ועל התהדקות הקשרים שבין המניע למערכת, בין השאר על ידי הצבעה על השדות הסימנטיים המחברים את המניע (פחד מוות למשל) לתשתית (מוטיבים אגדיים).

נפתח את הדיון בזיהוי התשתית הרחבה של הקהילה הנפלאה, נצביע על אורת חיה, הליכוהיה מנהגיה וגילגוליה הספרותיים של הקהילה, על הזיקות השונות הקיימות במקורות השונים החל במקרא וכלה בהסטוריה של הציונות, המקיימים דיאלוגים בנושא קהילות הנפלאות והרלבנטיים לילקוט עגנון אותם הוא חורז, שוזר ומאגד מחדש. בפרק האחרון נצביע על הטכניקות של דרכי חיבור המקורות בטכסט והפיכתם לטכסט חדש.

ב"הדום וכסא" מוצאים אנו לפחות עשרים ושתיים קהילות נפלאות: (לפי סדר הופעתן).

1. הרכבים (בני יהונדב בן רכב)
2. הקינים (בני יחרו)
3. תלמידי יעבץ - משפחות סופרים
4. לוז
5. בני ישראל במדבר.
6. שבט לוי
7. שבטי ישראל בהקופת השופטים
8. השופטים הנזכרים ומשפחותיהם
9. בני בנימין
10. ישראל כימי דוד
11. ישראל בימי שלמה
12. גולי בבל
13. שבי ציון (השבים עם עזרא הסופר)
14. בני משה
15. בני דן

16. החסידים הראשונים שעלו לארץ (כמו "הנלבבים" בסיפור "בלבב ימים")

17. קהילות גאליציה (בוטשאטש).

18. קהילות שו"ם (מגנצא-קולוניא).

19. צפת

20. תושבי הישוב הישן

21. בוני המושבות משמר הירדן ויסוד המעלה.

22. בוני חל-אביב.

טעמים נוספים המצדיקים את העיסוק בקהילה הנפלאה:

1. נושא הקהילה הנפלאה הוא המקיף ביותר בילקוט עגנון (פרשה שניה ורביעית).

2. העיסוק בקהילה הנפלאה מבטא את מערכת הנורמות המועדפות של המספר והסופר ביצירותיו ומדגישן בפרט ב"הדום וכסא" כיצירה אנציקלופדית המארגנת את העולם מתוך סיטואציית המוות כנקודת תצפית.

הנורמות המועדפות הן הנורמות של השופטים ("דורשי חמורות אמרו שופט כאותיות פשוט". עמ' 164) לעומת נורמות המלכים שנסתאבו, המבטאות קרע וסתירה בין "ההדום והכסא" יצויינו התנגשויות ומתיחויות בין מערכות הנורמות: פשטות לעומת מורכבות, איחוד לעומת פירוד, אמנות לעומת תורה ותחלופות מערכות אחרות. מתוך כך צצות בעיות תאולוגיות שהן פרי התנגשות הנורמות או בחירה בחלק מהן.

3. האימה המתלווה לעצם ההתמודדות הנוקבת על משמעות החיים והמוות והנבחנת על ידי אדם הנמצא מעבר לסף מותו, שהוא רגע של אמת, מכריחה אותו לעסוק בקהילות הנפלאות. המספר נמלט לנחשב בעיניו כיפה וכהרמוני המהווה פתרון אסתטי-תאולוגי ארעי לשאלת משמעות הקיום האישי והלאומי.

4. באמצעות משפחות הסופרים, הקהילה הנפלאה, שגרעינה הוא בני הרכבים, מחלבט הסופר עגנון והמספר במשמעות פעילותו כסופר. וכן באמצעות נושאי הפטל, הלוי, המשורר והאמן המופיעים בסיפור.

5. העיסוק בנושא "עריות" בקהילה הנפלאה, נושאי הסאבו למיניהם, המהווה

מעין פירוש הסטוריוסופי לחיי העם (התבדלוּו וטהרתו) ולבעייתיות אופיינית למערכת היחסים שבין אישיות המספר לנשמתו. שאלות חיתון ומנהגי נשואין. נישואי קרובים (אינדוגמיה ואקסוגמיה). ההתמודדות עם המוות על ידי מנהיגיה של הקהילה והקהילה עצמה. בעיית חיי הנצח או המוות = המחיה, טהרת הקהילה הנפלאה.

6. בעיית ההלכה והמנהג של הקהילה הנפלאה ושאלת המשמעות של העיסוק

בנושא לגבי המספר.

7. הילדות והנעורים כחשחית התשתיות ביצירה (כעיקר בפרשה השלישית: ימי

ילדותי) לעומת המוות. הנאיביות והראשית כמצב מועדף כחיי העם ככחיי כל אורגניזם. רוב הקהילות שזורות במצב היסטורי שאפשר לכנותו "חסד נעורין". מצב הקשור במיתוס גן-עדן בראשית הקיום, ומיתוס הגאולה באחריתו.

המקורות לסיפורי הקהילות הנפלאות ודרכי עיצובם

הנושא ידון לפי סדר הופעתו של הקהילות והמוטיבים הקשורים בהן החל מפרשה שניה וכן לפי פיזורו של הנושא והתפלגותו בכל היצירה, מתוך ציון מיוחד של מוקדי הנושא המגלמים ומלקטים תשתיות רחבות של מקורות כגון הסיפור על בני משה ובני דן¹⁶ כפי שהם מכונסים בלקט ספורי אלדד הדני של אברהם עפשטיין (אפשטיין) בכתביו חלק א*.

כתבי ר* אברהם עפשטיין נקצצו והוכאו לדפוס ע"י א.מ. הברמן, מוסד הרב קוק, תש"י ספר אלדד הדני א* רי"א. :ורשימה ביבליוגרפית נוספת, יוסף דן, הסיפור העברי בימי הביניים, עמ' 268.

א. ישראל - ילדים קטנים.

"צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה כימי שפוט השופטים, שישראל נדמו

לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים" (פרשה שניה, פרק ו', עמ' 136).

המספר-הנשמה בורר כמנגנון הסלקטיבי שלו "דור נאה", מבדיל תקופה הטטורית

שיחודה הוא דמיונם של ישראל לילדים קטנים. (ראה הע' 2,3,4 לפרק ו')¹⁷ עצם ציון

תקופה זו והערכתה באופן סלחני הוא עמדה כמעט אינכידואלית לחלוטין, לעומת המקורות

היהודים. זוהי עמדה כמעט פרובוקטיבית לעומת המקורות (ראה הע' 4) שהפופולריים

שבהם מציינים את תקופת השופטים כתקופה גרועה. "דור ששופט את שופטיו". עגנון

ינקוט סגוריה כפולה ומכופלת כלפי רוב מעשי השופטים ואף הגרוע שבהם מעשה יפתח

וזאת בנוסף על העמדות הסגוריות הידועות של האגדה¹⁸. מתוך כך הוא יוצר

אידאליזציה של הקהילה הנפלאה ומנהיגיה, מעניק אליבי לחטאיו החמורים של העם,

מדגיש את החפות האנושית שהיא תוצאה של מעשי משובה ומחטא ומתפרכס לפני קונו

"בעל הבית" מן הפרשה הראשונה.

ב. מנהיגות.

בפרק ז' (עמ' 137), נזכרים שני מנהיגים של הקהילה הנפלאה, משה ויהושע,

הללו הופכים בפרקים רבים בפרשות הנדונות למוטיב עיקרי בעל גוון הסטוריוסופי

ואישי מובהק. משה הלוי הנבחר, לעומת עגנון המספר שהיה אמור להיקרא בשם משה¹⁹

עמ' 186 (פרשה שלישית), אך נאלץ להסתפק בשם של "מובחר שבשופטים". בעיית הנבחר,

17. מחובתו של המעיין לקרוא את ההערות המפענחות של הילקוט שהן עיקר העבודה ובהן

הראייה לנידון. כך יש לנהוג בכל איזכור והפנייה להערות.

18. עיין א. אורבך תז"ל - פרקי אמונות ודעות, עמ' 438-439 ועיין במפתח (סגוריה)

19. "אכל אני שם גדול מזה בקשתי, שם שהוא מרומם אפילו על שמו של משיח. - - כאן

בארץ אדם אומר משה ואינו חושש - - "

או האינפלציה²⁰ בהפיסת עגנון את עצמו ובתפיסת המספר את עצמו, ראיית עצמו כעצם אלוהי וההתכוננות הפארודית בתפיסה זו היא מנקודות המוצא המרכזיות של יצירת עגנון ככלל. גם יהושע שהיה משכס אפרים וממנו עתיד לעמוד משיח בן יוסף²¹ מתגלגל בשם שמואל יוסף עגנון (ראה בפרק ט' "שמותיו של אדם" עמ' 186) "ומאהבת ציון הוספתי לי את השם יוסף". ענין זה כרוך ב"הסביב המשיחי" של עגנון. המנהיגים הנפלאים, שאמרו שירה²², מתלכדים בהיקפה הרחב של היצירה בנושא מנהיג הקהילה הנפלאה.

מלחמת יהושע ושכטי ישראל, הנזכרת שוב ושוב בפרשיות השונות, משמשת אמה=מידה והשראה למלחמות השבטים הנזכרים בסיפורי אלדד הדני כפי שנזכרות מלחמות השבטים בתקופת זכורה, גדעון ויפתח. שאל, דוד ושלמה בתנ"ך עצמו.

ג. מעין קהילה נבחרת בתוך הקהילה הנפלאה שחטאה.

בפרק ז' "צדיקי עולם", מסופר כי שלושים וששה איש שהוכו במלחמת העי הם שלושים וששה הצדיקים המפורסמים שישנם בכל דור ודור (ראה הע' 3, 18, 19) מוסיב זה מתלכד עם מוסיב הצדיק המכפר המופיע בסיפור בכל נושאי העקדה. גם בני לוי²³ בפרשת חטא העגל (להלן) הם דוגמא של קהילה נפלאה בתוך קהילה נפלאה שחטאה וכך סיפור בני דן ובני משה. המישור העמוק או המישור האישי של הסיפורים הללו מהווה צמד הניגודים לוי - חטא²⁴; המספר (עגנון)=לוי ומעמדו כלפי האלוהות הכרוך בתחושת אשמה וחטא כרוך בצמד לוי-פסל. עגנון - אמנות במקום תורה (וראה להלן).

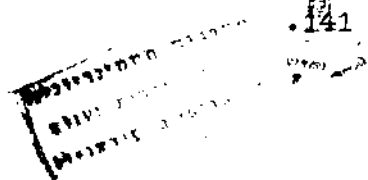
ראה יונג, האני והלא מודע, דביר 1975 (1934-1916) עיין במפתח הענינים (אינפלציה).

ראה "הדום וכסא" עמ' 146 ומקורות עמ' 133 סק י"ט, הע' 9.

ראה עמ' 162 בסיפור ומקורות פרק מב', הע' 10, 14.

על יחודם של בני לוי ראה במד' פ"א, ט' ועיין פרק ל"ח, הע' 19.

על מטאפורות פרטיות או סמל של עצם המייצג אדם אחד המתלכד עם מטאפורה או סמל המייצג כלל ומשתלשל ממנה, ראה פריי, עמ' 141.



ד. התכשיט (עכס - כומז)

תו איפיון מובהק של קהילה נפלאה.

התכשיט הנקרא על שם עכסה בת כלב (ראה הע' ט' 4-12) הוא מוטיב מוקדם²⁵ ומטרים הקשור בנורמות הצניעות והחיתון של הרכבים, הקהילה הנפלאה הראשונה המתוארת בהרחבה רבה בפרקים י-יד. המוטיב חוזר בסוף פרק יא' כאשר עגנון מתייחס לידיעתו של הקורא את סיבו של התכשיט עכס עפ"י תיאורו בפרק ט'.

בהשתלבותו של מוטיב התכשיט במארג הכולל של היצירה נוכל להבחין בין התנהגות צנטריפטלית או וורטיקאלית של מוטיבים ההופכים מסימן לסמל לבין התנהגות צנטרי=פוגלית או הוריזונטלית. התכשיט מוצב כצמד ניגודים: כומז (עמ' 130) "כאן מקום זימה" - בנוטריקון, (ראה מקורות כנספח)=טומאה. עכס (מיקום מקביל של התכשיט בגוף האשה)=טהרה, כומז קשור בחטא העגל. עכס קשור בקדושה ובנורמות הקהילה הנפלאה. אם הקהילה הנפלאה, פרט מפרטיה, קונה תכשיט הרי הוא חוטא וממיט אסון, פרק י' עמ' 139. ה. החלפת זהויות כאמצעי לדינמיקה של הילקוט ולשזירתם של מקורות מחדש. המספר קובע: עכסה=נחשון (עמ' 138: "עכסה היא נחשון שקפץ לים *תחילה"). הספרים קבעו: עתניאל=נחשון (עמ' 138: "והרי הספרים כתבו, עתניאל זה נחשון") פרק ט', הע' 19, 20. ספרים העוסקים בקבלה וחסידות כמו "סדר הדורות". התלמוד: עתניאל=יעבץ (מסכ' תמורה טז' א'). עגנון מנצל את השוויון נחשון=יעבץ. מכאן: עכסה=נחשון=יעבץ (ראש קהילה נפלאה עפ"י דברי הימים א, ב, 52 וכן שם 9-11).

ראה שקד, על ארבעה ספרים עמ' קה ו"פרשנות", 14.

עגנון משתמש במקורות המבוססים על קבלת האר"י²⁶ ועל עקרונות של גלגול נשמות שהתפתחו בעקבותיה. בכך הוא צופן כתוך הטקסט את הרובד התימטי של הסוד והרמז (בפרשה ראשונה ראינו שימוש בטכניקה של הסמל בקבלה, ראה לעיל עמ' 26) ומעניק לגיבורי הסיפור את הממדים העל-זמניים שיש למספר כנשמה. לפי בעל "סדר הדורות" נחשון הוא למדן מופלג עפ"י מדרש נחשון=חננו-ש. "חננו ש" הלכות על סמך המסופר בדברי הימים על יעבץ, הוא עתניאל עפ"י הגמרא, שהיה למדן מופלג, שהחזיר הלכות שנשחתו בימי אכלו של משה", כך גם מסופר באותו מקום על יהושע שהחזיר שלוש מאות הלכות ואילו עתניאל החזיר אלפי הלכות. עגנון מנצל את שוויוני הערך הללו ואת הסתירות שביניהם לשם קידום סיפורו האישי. האפשרות של החלפת זהויות בדרך לגיטימית במדרש מאפשרת לעגנון להשתמש בטכניקה של המרה (דיספוזיציה) והטרמה בכינוס ארבע קהילות נפלאות בזו אחר זו. החל מפרק ט' ועד פרק טז'. יחידה זו בלבד מהווה כ-17% מפרשה שניה (7 עמודים מתוך 40).

אחת הדיספוזיציות כשמות המנהיגים קשורה בנחשון אשר לפי סיפורי אלדד הדני הוא שם השופט המנהיג את השבטים באסיה²⁷. זהו שם תואר כללי כמו השם "פרעה" למלכי מצרים.

עגנון חותם את הפרק²⁸ ברמז על זהותה של הקהילה הנפלאה המוזכרת בו "והייתי דולה ומשקה לחסידים שהיו באים ללמוד תורה אצל עתניאל שהיה ראשון לשופטים" (ראה פרק ט', 25 בנספח). עגנון משהה את פיתוח תפקידו של עתניאל כמורה לחבר הקיני (לקינים) עד לפרק יד' המוקדש כולו ליעבץ=עתניאל עפ"י המקורות בדברי הימים

26. על שושלות של גילגולים ומועד היווצרותן ראה ג. שלום: הקבלה וסמליה. "הגילגול", עמ' 322, עיין נוספות י. תשבי, במשנת הזוהר (ח"א): נתיבי הסימבוליקה, עמ' קמז', השוני שבין הציור האליגורי והסמל המיסטי. ראה בנספח פרק ט', 20; יד', 3 ועיין גינצ' (ה) 119 ו', 9, 129, 25.

27. ראה אפשטיין, שם עמ' נ"א (סיפור ב).

28. בסיום הפרק עולה סידרה נוספת של מוטיבים שיש להם חפוצה משמעותית בסיפור ושידורו להלן: מים עליונים ומים תחתונים (עליונים ותחתונים ויחסיהם); מוטיב התעברות נשמה באשה ומוטיב המנהיג שכבר נזכר.

ובמסכת²⁹ תמורה. טכניקת הרמז המוקדם, הפקדתו והשהייתו עד לפיתוחו המלא, אופיינית לכל ארבעת הקהילות הנדונות ורק באמצעות טכניקה זו מתאפשר שירשורן של הקהילות זו מזו, שהרי במקורות עצמם הן מצויות כקהילה אחת כגון "הקנינים הם הרכבים"²⁹, כאשר החשתי לתיאור ולאיפיון כולן הלא: עיקר סיפורי אלדד הדני (וראה להלן). בטכניקה דומה של חלוקת קהילה לשלוש קהילות ינקוט עגנון באיפיון בני משה (ראה להלן).

ו. מנהג

המספר הציין במשפט סיום של פרק ט' "אם ראית אותי נוהג שלא כאשר כל אדם דעי שמאותן ההלכות הם".

משפט זה מבטא בעייתיות האופיינית לקהילות הנפלאות ובעייתיות האופיינית לעגנון. מחד עגנון קנאי באופן קיצוני למנהג³⁰. במקומות רבים בכתביו הוא מציין את הדביקות במנהג במקור כוחו של עם ישראל. כאשר מתפורר המנהג, או נוהגים במקומו מנהג שטות מתחוללת שואה. (כאן גם כרוך נושא אשמת ההסידות בשואה - ראה הערות ל"כיסוי הדם") יחד עם זאת כוחר המספר במנהגים נדירים³¹ "לא כשאר כל אדם" וכלפיהם הוא מגלה קנאות. עמדה זו משקפת את המתיחות הבסיסית של עגנון ביחס להלכה הנורמטיבית של השו"ע. עגנון עורג פעמים רבות ל"הלכה" שמלפני מתן תורה³² כמו בסיפור "ביער ובעיר"³³. שהיא הלכה חמימה, קרובה לסבע ומתרחקת מספקולציה.

ראה סנהדרין קד, א' הע' יג'⁹, על האסומיאציה המכלילה את כל הקהילות הנפלאות הנזכרות בנושא עשרת השבטים ראה אגרות ארץ ישראל, מלוקטות בידי אברהם יערי, הוצאת גזית תש"ג: "אגרת ישוב הפרושים אל עשרת השבטים" חשון תקצ"א (1830) עם 345: זו קהילה נפלאה אחת, "פרושים" (תלמידי הגר"א) שהזדהו עם קהילות נפלאות אחרות.

ראה "הסימן", האש והעצים, רצ"ד ועיין עיר ומלואה 496.

עיין הסיכור "בדרך" ספר המעשים, וראה הקהילות ומנהגיחן לעידו ועינים"ו"בחנוהו של מר לובלין.

עיין משה פוטולסקי: "הכלל אין למדים מקודם מתן תורה", דיני ישראל (ו') עם 195.

ראה א. קריב: אינטרפרטציה רבת אייל. "מולד", 31 (241), 1974, עם 108-111.

29.

30.

31.

32.

33.

נושא האנטינומיזם³⁴ אצל עגנון וסתירתו, העירעור על הסמכות הרבנית או ההלכתית מחד והדבקות בה מאידך, הוא אחד הפרינציפים הרוחניים בכתביו³⁵. נושא המוצא את ביטוייו גם בסיפור זה. גם מתוך השש מפני אמיתות ותקיפות של התפיסות האורתודוקסיות המקובלות לגבי העולם הבא ונושא המוות (השאלות אקזיסטנציאליסטיות מובהקות) גם מתוך התייחסותו על הספקנות המכרסמת בו לגבי אותם נושאים ממש. מתיחות זו מקבילה ושזורת בנושא חירות האמן וכבילותו לספר. על אחת כמה וכמה כשהוא מופיע בתוך ז'אנר מסורתי קיצוני כמו ילקוט הנצמד כפירוש לתורה. עגנון רואה במפעלו פעילות של פירוש שאיננה פורצת את הגבולות הלגיטימיים של הדרש והפירוש³⁶ ויחד עם זאת הוא מפקפק בנקיון כפיו. מתיחות זו "מדרדרת" אותו לעמדה אירונית המובעת מתוך התושת אשמה.

34. עיין ג. שלום: מחקרים במקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, "מצוה הבאה בעבירה" עמ' 67-9 ובפרט 54-58. וכן ב"קבלה וסמליה": על היחס הכפול של המיסטיקן אל כתבי הקודש והסמכות 9-35.

35. כאן נעוץ קצה הפתרון לאחד משורשי הפולמוס הסוערים ביותר בחקר עגנון. האם המספר (או התודעה המספרת הנשקפת מיצירתו) דתי אם לאו. ראה ב. קורצווייל "מסות" 328-352. קריב (121). טוכנר (64) 235-284 סדן: אבני גזר (94) 130-147. יעקב כץ: "עגנון מול המבוכה הדתית", לעגנון ש"י 163-177. משה שמיר "התרמיל הקרוע", יובל ש"י, 79-96. ברזל (23), 41-43. ה. ויס "פרשנות" (55) 19-22. ערי צמח: על התפיסה ההיסטוריוסופית בשנים מסיפוריו המאוחרים של עגנון. "הספרות", א', 2, 1968 עמ' 378-385. (המספרים המופיעים בסוגרים הם מספרי הספרים ברשימה הביבליוגרפית)

36. "מעצמי אל עצמי", 58 "וכל מה שנתנו בידי לכתוב פירוש הוא על דרך הסיפור לכתבי הקודש".

דוגמה להמרה גיאוגרפית³⁹;

עמ' 139, מתוך הפרק "צל חומר":

"עמדתי והלכתי לבקעת יריחו עיר התמרים, ---, ואין זו יריחו שכבשה

יהושע והתרימה אלא עין גדי, --- ואולם שם העיר לראשונה חצוצן תמר" (ראה

פרק י' הע' 2 (בהרחבה).

בשום מקור לא מצאתי שישנן שתי ערים בשם יריחו. אם נדקדק בפסוק "בקעת

יריחו עיר התמרים" דב' ל"ד, 3 הרי התמורה "עיר התמרים" היא תמורה לבקעת

יריחו ולא ליריחו. כלומר אין חובה לקרוא: הבקעה של יריחו היא עיר התמרים.

העצם המומר הוא בקעת יריחו בשלמות. עגנון מנצל את הביטוי "עיר התמרים" ליצור

שוויון עם חצוצן תמר היא עין גדי. וראה על סמך הפסוק גם בילקו"ש, שש"ח, ח"ב

רמז תחקפד "והנם בחצוצן תמר היא עין גדי לכך בכרמי עין גדי". בינתיים אין

עגנון חושף גם את הפסוק לפיו הלכו בני הקיני ללמוד חורה אצל יעבץ "ובני הקיני

חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד. וילך וישב

את העם" שופ' א', 16 (ראה שם היתוך המקורות על ידי הרד"ק ועיין בהע' 2 לפרק)

אלא הוא עצמו, המספר - הנשמה, הולך למקום מושבם הראשון של בני הקיני "עיר

התמרים" ומזהה אותם בסוף הפרק ברכבים.

לתיאור מקומה של הקהילה בעין גדי ותיאור משכנותיה מגייס עגנון רשח

צפופה של מקורות שבחלקם מלוקטים מילקו"ש הרמז הנ"ל, ובחלקם נמצאים בסיפורי

אלדד וכן במקורות אחרים, לרבות שש"ש עצמו. דוגמה: "עצי בשמים וכרמים שעושים

פירות ארבע או חמש פעמים בשנה" מוסיב זה מופיע בילקו"ש כרמז הנ"ל: "מה כרמי

עין גדיהיו עושין ארבע וחמש פעמים בשנה" ואילו בסיפורי אלדד מופיע "וצאנם

יולידו שתי פעמים בשנה, וגם זרעם יזרעו שתי פעמים בשנה" (סיפור ב' עפשטיין

עמ' נד').

דוגמה נוספת העיר האגדית "לוז" שאין יודעים היכן היא (ראה להלן עמ' 78).

כאן מגיעים אנו לאחת המסקנות האפשריות והחשובות ביותר: המעקב המדויק

אחרי התהליך הסלקטיבי של עגנון בברירת המקורות וסיפורם על פי צרכי יצירתו איננו מאיר רק את יצירת עגנון אלא חוזר ומאיר את האגדה התלמודית עצמה וליקוטיה המסורתיים וכפי שנראה להלן יוגהה אור מסויים על נושאי העריות של הקהילות הנפלאות, השבטים בספר שופטים. זו עשויה להיות עדות להיווצרות האורגנית של הטכסטים הכתובים בתוך התרבות הנתונה או לברירתן של תמונות בתוך התרבות בתוך כלל מערכת הדורות. כבר חקרו ומצאו שחלק מסיפורי אלדד או מוסיבים אחדים מהם נתגלגלו למדרש בראשית רבתי⁴⁰. (למרות היות המדרש מאוחר בכמאתיים שנה לפחות לתאריך מסעותיו של אלדד⁴¹ אין ראייה מוחלטת לכך שהמוסיבים הגיעו למדרש מתוך סיפורים שהיו ידועים גם לאלדד או למחברי סיפוריו וגם לבעל המדרש) אפשר למצוא מרכיבים נוספים מכיתות למיניהן, של סיפורי אלדד במדרשים נוספים⁴² שקדמו לאלדד. כך גם הצמידות של עגנון לסיפור המקראי ולמדרשים שנלוו אליו עשויים לגלות לא רק תשתיות אצל עגנון אלא אף מערכות נוספות ותשובות במקורות עצמם. שיטת מיון (טאקסונומיה)⁴³ רעננה ואימננטית) עשויה לכוון סכס קדום בדרך שאיש טרם שם אליה לב.

40. ראה יוסף דן שם עמ' 47-58 ובפרט 58 והביבליוגרפיה שידן מסתמך עליה.

41. העדות של המכתב לר' צמח מעמידה את הסיפור במאה התשיעית. כראשית רבתי נחשב למדרש מהמאה היא.

42. ראה אפשטיין, עמ' מה-מו הערה 12. הערה מסכמת וחשובה ביותר.

43. ראה זאב לוי סטרוקטוראליזם (מפתח) 237, וראה קלוד לוי שטראוס התשיבה הפראית

עמ' 46-86 וראה ב"הדום ובסא" פסקה שלמה על טאקסונומיה אימננטית למספר המשחזרת מחדש ובאופן אימננטי מערכת נושאים: עומדת במתיחות עם ההלכה עמ' 101 (פרשה שלישית) "אבל חמיה הייתה שבורה אחת כוללת מינים הרבה". והלוא אינו דומה טעם תפוחים לטעם אגסים, לטעם שזיפים, לטעם דובדבניות. וביותר לגבי פירות האדמה-- ואילו בצלאל מסתפק בברכה אחת לפירות העץ ובברכה אחת לפירות האדמה. ראה גם עמ' 142 פרק יג', פרשה שניה "וכשנתנו לה ירק בירכה עליו כורא מיני דשאים, הא למדת שרכי יהודה שבמשנה שלנו הוא מהם" (מן הרכבים) כלומר ההלכה שלא נתקבלה במסכת ברכות בנושא זה היא הלכת הרכבים שאתה מזדהה עגנון.

מוטיב יום הכיפורים ומוטיב ט"ו באב הם מוטיבים פנימיים מסועפים בתוך "הדום וכטא", שהנמקת הופעתם עולה מתוך הקשריהם הספציפיים ומתוך היותם תמרורים-סימנים לביטוי מערכת הקשורה בפסיכולוגיה של המספר.

המספר מציין כי בהתחלה בחר להיוולד ביום הכיפורים (פרשה שלישית פרק טג עמ' 180-181). "החנתה תנאי מפורש" והסכימו עם נשמתו. אך הוא חזר בו מפני שהיה מגיע לידי התנגשות עם החורים. היה שוכר את צום האס ומבטיל את אכא מן התפילה. זו ראציונאליזציה; המספר חש שלא יוכל לעמוד במתחייב מעצם הלידה ביום הטאבו, ביום הקדוש. "נסתכלה הנשמה וראתה והנה כל הארץ מעין דוגמה של מעלה" ביום הכיפורים מושג המצב המיוחד של "זה כזה", ישנה התגברות על בעיית הפירוד על ידי כך שכל עם ישראל מהווה קהילה נפלאה אחת והוא איננו מתולק עוד לקהילות נפלאות. השווה לרתיעתו של המספר מיום הכיפורים בסיפור "פי שניים" ועיין בפירושו של קורצווייל לסיפור זה.⁴⁵ הקישור של הטאבו "יום הכיפורים" עם בעיית כיבוד הורים הוא עמוק מאד. עיין פרויד, שם. "הטאבו והדו ערכיות של הרגשות". עמ' 26 ואילך.

⁴⁵. "הוויית יום הכיפורים בכחבי עגנון" מסות 268 - 282.

ביום כיפורים מוצאים אנו את השמירה ההדוקה ביותר על הנומוס, מאידך אכן קוראים ביום הכיפורים במנחה פרשת עריות. עצם חוכן הפסוקים: איסורי חיתוך בין קרובים נשמע זר ומתמיה ואיננו קשור לעבירות הנורמטיביות⁴⁶. עגנון מסתייע כמנהג הנזכר בתלמוד⁴⁷ והקרוב למתן לגיטימציה לפריצת טאבו בנושא עריות, מנהגים טכסיים של חטיפת נערות. ואכן בט"ו באב, היום השני בו נהגו כן, קשור המנהג בביטול הטאבו שהוטל על שבט בנימין לפיו נשבעו כל שבטי ישראל שלא לתת אשה לבנימין⁴⁸. היום שבו בוטל טאבו זה הוא ט"ו באב. טאבו זה כרוך בטאבו קדום ממנו והנזכר להלן לגבי אם יפתח שקראה זונה⁴⁹ מפני שהתחתנה עם בן שבט אחר ועזבה את שבטה. עפ"י העקרון המופיע בתורה "לא חסוב נחלה ממטה למטה"⁵⁰. כלומר נישואים אקסוגמיים, משכסי חוץ, לא גרמו בעקבותיהם למעבר נחלות. ואילו לאשה שהפירה את הקשר שבין נשים ונחלות קראו "זונה". גם במגילת רות⁵¹, שהיא נספח לספר שופטים, מוצאים אנו את הדי הבעייתיות של טאבו הנחלות והנשים. בט"ו באב, היום שבו "הותרו שבטים לבוא זה בזה", כנראה בטל טאבו זה לחלוטין ולכן הוא קשור בהגיגה⁵² שהיא חגיגת טאבו. עצם העלאת מערכת זאת על ידי עגנון ופירושה הוא הארה לאחר⁵³ של תולדות התרבות העברית-היהודית.

46. ראה טעמים לקריאת הפרשה תוס' מגילה לא', א', אבודרהם השלם רפז-רפה. ראה גם חיים לשם, שבת ומועדי ישראל ח"ג: יום הכיפורים לפי פילון 44-54. הע' 41 שם עמ' 50.
47. תענית כו', ב'.
48. ראה שופ' כא', 1 ולהלן "בהדום וכסא" 154 והערותי שם.
49. ראה שופ' יא', 1 ולהלן "בהדום וכסא" והערותי שם.
50. במדבר לו', 7, 9 (פרשת בנות צלפחד) ועיין גינצ' (ה) עמ' 140 הע' 106.
51. רות שם פרק ד'.
52. פרויד, טוטם וטאבו 122-131, כרך ג', דביר, 1967.
53. פרויד מזכיר במחקרו - מסתו טוטם וטאבו בהרחבה רבה, שדעותיו על החגיגה וסעודת הטוטם נובעות לעניננו, את החוקר רוברטסון סמית

כנר בראש פרק י"ב ("מגילת עתידות"), רומז לנו עגנון על המישור של קהילת הרכבים עם קהלת בני משה עפ"י הפתיחה לפרק "לא ראיתי דמעה בעיניו של אדם, הוץ משהזכירו את מיתתו של משה". זוהי אחת מהדיספוזיציות האפשריות בין הקהילות. אם הרכבים הם הקינים והקינים הם מבניו של יתרו⁴⁹, הרי שהם קרוביו של משה. להלן הקדיש עגנון פרק נפרד לבני משה. פרק ס"א על ידי כיתורו מפרק נ"ד. על נהרות בבל. בכראשית רבתי שממנו מועתק עיקרו של הענין בפרק נ"ד מופיעים שני הענינים כאחד. בני משה הם אותם הלוויים שהקישו בכית המקדש וסירבו לנגן לפני נבוכדנצר. האבלות על משה היא אבלות על האב הקדמון המשותף. לעגנון יש אינטרס פסיכולוגי אישי להזכיר את הבכיה על בחיר הלוויים שנעשה לו עוול: "עכן בן זרח שמעל בחרם -- נכנס לארץ, צורת פסלו של מיכה נכנסה לארץ"⁵⁰, משה שנתלבט עמהם במרכר -- לא זכה להיכנס לארץ". זו מקבילה לסואסיבית למתיחות ולפקפוק כענין שכר ועונש בסופו של המסע הכרוך נמוות. במשפט זה מובלעת המתיחות מפרשה ראשונה והסיטואציה שלה. אך מי שמצליח להבליע את המתיחות זוכה לשלמות: "אבל מתוך שהם יראים את ה' (הרכבים - ה.ו.) ולבם נכון ובטוח בה' אינם יודעים צרה מה היא. ומתוך שלכם נכון אין עליהם לא שר ולא מושל ולא רודה ולא שופט, אלא מעמידים להם מושכים בשבט סופר" הקבל לבעיית המנהיגות בסיפורי אלדד: סיפור א' עמ' ל"ה על המלך עזיאל והשופט עבדון. סיפור ב' על השופט נחשון עמ' נ"א ועל המלך עזיאל. לעומת זאת ראה בעמ' מ"ו את האגדה של המוסלמי בן עבאש "והנה ההגדה הזו. היחס לבני משה כל השלמויות האפשריות בחברה האנושית -- אין שר ושופט" השלמויות הללו מיוחסות רק לבני משה אבל לא לארבעת השבטים האחרים (ראה ההבדלים שבין השבטים היושבים באפריקה לשבטי אסיה). המינוי של מנהיגים המושכים בשבט סופר קשור לפסוק בשירת דבורה וראה בפרק י"ט עמ' 146 "ובא זבולון שבניו מושכים בשבט סופר, שבמשיכת קולמוס פשטו את משפטי התורה"

ראה ברכת בלעם ופירושים במדב' כו' 21 ראה גינצ' (ד) עמ' 352 הע' 782, 783.

ראה המקורות גינצ' (ה) 144 הע' 130.

עיין אפשטיין, שם כ"ב, הע' 12.

ראה פרק י"ט, 16. זו תרגום לשון התרגום הירושלמי (תרגום יונתן) על הפסוק. שבט זבולון הוא מן עשרת השבטים הנמצאים בשכנות לבני משה עפ"י סיפורי אלדד. אך עגנון יוצר כאן דיספוזיציה נוספת הוא מטמין את מוטיב "משפחות סופרים" המופיע בקהילה נפלאה נוספת בפרק ט"ו "משפחות סופרים", על סמך הכתוב בדברי הימים ועל סמך האגדות התלמודיות על תפקיד הקינים שהם הרכבים בבית המקדש שלעתיד לבוא.

כאן מעורב מוטיב פסיכולוגי-אישי: הסופר-הלוי כמנהיג, הנבחר על ידי בת-קול, משלב את דמות הסופר האגדי וההיסטורי כמנהיג ומחנך בבעיית הערכתו את עצמו. תפקיד הסופר "זה חכם שמושך לבם לאביהם שנשמים - כסופר שמושך בשבט אותיות שנתורה" ליצור את הליכוד והמסגרת של הקהילה הנפלאה על ידי הנהגה סמויה מתוך שישנה התכוונות מתמדת של הקהילה והסופר "לדעת תורה".

כפי שעגנון מטרים את הקהילה "משפחות סופרים" כך הוא מטרים את הקהילה הנפלאה "לוז", המופיעה רק תחת הכותרת לוז בפרק ט"ז. אך חלק מן האגדות המיוחסות לה הוא מקדים כבר לפרק י"ג, בפרט שורות הפתיחה שלו, השייכות לאגדות לוז. ראה פרק י"ג, 2.

התאמת נורמות המספר: המספר מתאים את הנורמות הצמחוניות שלו לנורמות

הרכבים ומזמק את טעם הנהגותיו כהזדהות עם הרכבים "אהבה שאני אוהב ישיבת אהלים היא מהם. שנאה שאני שונא ישיבת כרכים"⁵² היא מהם. בשר שאני אוכל היא מהם. ואילולי מצוות קידוש והבדלה וארבע כוסות הייתי נוזר מן היין". יחד עם זאת הוא מכיע את כפיפותו להלכה המאוחרת של אנשי כנסת הגדולה ואילך.

מוטיב אורך ימים: עגנון מציין את אריכות ימיהם של הרכבים וכריאות גופם:

מוטיב המופיע בהדגשה בכל הגירסאות על בני משה. ראה עפשטיין עמ' ס"ה: "ורואין ג' וד' דורות" מוטיב זה משוחזר בכותרת הפרק הבא, י"ג: "ככוחם אז כוחם עתה" ומטמין את הכותרת לפסוק הכרוך במייסד הקהילות הנפלאות של ספר שופטים: כלב בן יפונה, אבי עכסה, המתייצב לעת זיקנתו לכיבוש חברון ואומר "ככוחי אז וככוחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא"⁵³.

ראה ספר המעשים עמ' 164 (מראה חשית) המופיע בתלום והשווה מסכ' כתובות קי"א.

בכך הוא מאמץ למעשה את נורמת אורך הימים לקהילות הנפלאות ובעיקר לקהילות לוי שחשביה לא סתו (וראה להלן), מובן הוא כי מוטיבים של אורך ימים ובריאות מייצגים מציאות אחרת מזו שנתון בה המספר בפרשה ראשונה.

כותרת פרק י"ב "מגילה עתידות" מציינת את העיקרון הנכונאי הגלום בבני

הרכבים כפי שהוא שזור גם במגילות בני משה בפרק ס"א (עמ' 179): "וכל אחד ואחד מהם יודע להחנאות עלוד ומידד ואין הנבואה פוסקת מהם" על הרכבים כותב עגנון בהסתמכו על המקורות (ראה הערות) "ולא עוד אלא שהם יודעים מה שעחיד להיות". הרכבים מסתמכים על מגילה שכתב ירמיהו הנביא שאמנם ניבא עליהם, וכך מושגת תחושה של אמינות ואותנטיות. המספר מצא שכתוב במגילה זו: "שעתידין גוג וכל המונח לעלות ולנפול בבקעת יריחו". עגנון מכוון את הקורא למקורו של מדרש זה. ראה פרק יב' 14: מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח: "ולמדנו שעתידין גוג וכל המונח לעלות ולנפול בבקעת יריחו".

ניחן לנסות ולשחזר את המניעים של שזירת מדרש זה על ידי עגנון.

1. ירמיהו הוא אבי הנבואה על הרכבים. ראה איזכור מפורש של ירמיהו ל"ה בפרק הכא יג' עמ' 142.

2. הרכבים הם הקנים. הקנים גרו עם עמלק וסרו ממנו עפ"י הפסוק "ויסר הקיני!"

3. הקנים גרים בבקעת יריחו. בפרק זה הם נהנים משני עולמות: הם מזוהים עפ"י

המקור בסנהדרין עם הרכבים, אך עגנון מפריד אותם לקהילה נוספת כפי שראינו

בפרק ס"ו. משפחות ספרים. לכן, על פי צירוף הקישורים של נבואת יחזקאל על

מקומו של גיא המון גוג והקשר שבין קיני לעמלק, זהו מקום מתאים לנפילת עמלק.

4. לרכבים יש תפקיד חשוב בעצם הבאת הכשורה על הגאולה. הם הראשונים שישבו בלשכת

הגזית ויכשרו על בוא המשיח⁵⁴ מכאן שהזכות והכח להינבא על הגאולה נתונים

להם מראש.

עגנון פותח את פרק י"ג הממשיך את תיאור נפלאותיהם של הרכבים בציון העובדה שהם נמצאים בארץ-ישראל במקום נסתר. זו אפליקציה ללא תפר של תכונות קהילת לוז כפי שכבר הוזכר לעיל. עגנון מצטט אף את הלשון כפי שמופיעים הדברים בב"ר ויצא פ' ס"ט ומלוקטים ע"י הרד"ק לרשת מוטיבית הכרוכה בעיר המסתורית המרומזת בספר שופטים. (ראה פרק י"ג הע' 2) המדרש ועגנון מתייחסים לרמז המופיע בפסוק "הראני נא את מבוא העיר" וללשון הנקיה המאפיינת את כל הקהילות הנפלאות. ראה לשונו המיוחדת של אלדד עצמו⁵⁵. זריותיהם הלשוניות של בני חיבר⁵⁶ (רכב) בספרות המסעות של ר' פתחיה מרגנשבורג ור' בנימין מטודלה והשימוש שעשה עגנון בלשון זו בעידו ועינס⁵⁷ ובסיפור "כדרך"⁵⁸ שמופיע בספר המעשים.

מוטיב הזקן האורח: הכרוך במוטיב זקן-צעיר⁵⁹ הוא מוטיב מפותח ביצירה:

ראה עמ' 143-144; עמ' 208 "שחוק בשמים", וכן בעמ' 184: זקן שנצטמק והופיע בליל שמירה הוולד של המספר והמסקנה בעמ' 185 "בשבל זקן אחד שבא אצלי בליל שמורים שלי נגרר אני כל ימי אחר הזקנים". בכריחו של המספר (עמ' 188) מופיע זקן אורח מארץ-ישראל. גם הזקן שנזכר כאן "שהביא לי בשנה הראשונה לכיבוש הארץ תמרים לראש

השנה -- הוא מהם". עגנון נוקט כאן בטכניקה של עירוב זמנים. שנה ראשונה לכיבוש הארץ היא כאן, כנראה, שנה לאחר מלחמת השחרור ולא הזמן שסביבו שזור הסיפור: כיבוש הארץ בתקופת יהושע שופטים. ההתרחשות מתוארת כאן בארץ בזמן שהמספר כבר איננו בגדר נשמה בלבד, אלא הוא משלב מספר פרטים אוטוביוגרפיים. גם איזכור המשקאות המודרניים בהמשך הפסקה תה, קקאו, קוניאק⁶⁰ המסייעים לגלישת זמן ויצירת מעגלים

עין א. (עפשטיין) סיפור א' עמ' לח' סע' 5 והע' 9 בעמ' מג'.

אוצר המסעות (נסדרו ונערכו ע"י יהודה דוד איזנשטיין) מהד' חשכ"ט, עמ' 37, 35. עירו ועינס, שס"ד, שפ"ג.

כדרך, ספר המעשים, סמוך ונראה עמ' 219.

ראה "תהילה", עד הנה, קע"ח-ר"ו "השנים הטובות", אלו ואלו, חס"ג-תע"ד.

ראה הימנון למשקאות הללו ב"שירה", 22.

סינכרוניים של אירועים, זאת בצד הסיפור המקראי הדיאכרוני. בעצם ציון המשקאות הללו משחלב אלמנט פארוני⁶¹ לתוך הסיפור המיתולוגי ומפגין את חירותו של האמן

כלפי מערכות המוטיבים המשובצות וכן ראה בהמשך, אמו של המספר שנתנה שוקולד לתינוקות. - המספר מציין גניאולוגיות שונות הכורכות דמויות מקראיות כגון חולדה הנביאה ודמויות מן המשנה והתלמוד כבני בניהם של הרכבים (ראה מקורות) כאשר האסוציאציה של הנביאה חולדה כרוכה בשם חולדה וכוך ומתוך כך שוזר עגנון שני מוטיבים - נבואה ונאמנות כתכונות הרכבים המתגלגלים להיוחס קהילה אינדוגמית מובהקת.

פרק י"ד. דושנה של תורה

במקביל לביטוי המופיע במדרשים המתיחסים ליעבץ ולקינים והמציינים את "דושנה של יריחו". ראה מקורות⁶² בהעלותן י' 32 רש"י, אדר"ב לה' ד'. על סמך פסוק זה משתמש עגנון בביטוי דושנה של תורה. עגנון מסייע את קהילתו ליעבץ עפ"י המסופר במקורות רבים (פ' יד, הע' 2-5) על סמך הפסוקים שבדברי הימים א' 2, 9, "ויהי יעבץ נכבד מאד וואמו קראה שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב. ויקרא יעבץ לאלהי ישראל אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ירך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלוקים את אשר שאל" ועל הפסוק בשופטים א' 16 המתאר את נדידת בני הקיני לנגב ערד. רוב הפרק מבוסס על הפסוקים הנ"ל המשחלבים באגדות ומסתייג במוטיב חיים ארוכים או חיים נצחיים עפ"י המקורות: מוטיב חיי נצח. לדוגמא לוז, שבה חיים חיי נצח ועיין גם מסכ' כלה רכתי, כג. מהד' היגער, תרצ"ו. 246, 247 "שבעה נכנסו חיים לגן עדן".

על חילופי הז'אנרים והערוץ הפארוני ראה לעיל הע' 147-150. FRYE.

פרק ט"ו משפחות סופרים

חיבור יעבץ למשפחות סופרים נעשה על סמך הפסוק בדברי הימים א' ב', 25 "ומשפחות סופרים ישבו יעבץ (יושבי) תירעתים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי רכב". ראה מקורות בהערות לפרק ט"ו. מן המילה "שוכתים" מסיקים המדרשים שהללו היו יושבי סוכות. עגנון מלכד וממזג את הרכבים שהלכו ליעבץ ושם פגש יחד עמם את בני הקיני "שם מצאתי את בני הקיני חותן משה". עגנון מחלק, כאמור, את הזיהוי קנים-רכבים לשניים כדי להרבות בקהילות הללו. גם בפסוק א', 16 המצוטט משופטים הם עלו מעיר התמרים לערד. עגנון מציין כינוי נוסף של הקינים "הם שהארמים קוראים להם שלמאה, על שום שהשלימו עם ישראל וקיבלו עליהם עול תורה ומצוות". הכינוי שלמאה מופיע בתרגומים הירושלמים הכתובים ארמית. ראה פרק ט"ו, הערה 3 ולכן מציין עגנון כי הארמים קוראים להם שלמאה. ראה גם רש"י במדבר, פרשת בלק כ"ד 21. "על הקינים וגלותם (שילובם בגאולה ובנבואה, שני מוטיבים שנזכרו לעיל) וראה ילקוט ש"ח"א, תתע"ט, הבחירה בקיני "מכל שבטיכם" היינו קהילה נפלאה ממש כלוויים שנבחרו "מכל שבטיכם". גם מוטיב בחירתו של הנוכרי בתורה מרצון ומהכרה מהווה עידוד למספר, כפי שכבר ראינו מוטיב זה כפרשת עקדות אשכנז, שנת תתנ"ו בהתנהגות העבדים והשפחות.

אף לגבי קהילה זו מציין עגנון את המוטיב הגניאולוגי הכרוך באשה "מהם יצאה יעל אשת חבר הקיני", המקבילה לדבורה כאשה מושיעה בהמשך הסיפור וכן בספר שופטים עצמו. שחיהן כרוכות במושג ובמילה "תשועה" שהוא מוטיב בריח, הן בספר שופטים והן בסיפור (וראה להלן).

הפיסקה השניה של הפרק פותחת בפסוק ומסיימת במדרש "בני קיני עלו מעיר התמרים ובאו ליעבץ ללמוד תורה" למעשה היא שייכת לפתיחת פרק י"ד המוסבת עדיין על הרכבים, שהרי לפי מה שסיפר שם עגנון הרכבים הם הם שעלו ליעבץ. המוטיב של העליה ליעבץ מוכג לאהור.

בסיום הפרק משלב עגנון שלושה מוטיבים אישיים. הוא מנמק מדוע הם נקראים משפחות סופרים, מציין את זיקתם לכתבו של משה הלוי הסופר הראשון, ולמדרש הקשור במיתתו של משה ובאי סיום המסע. הוא טוען על סמך המקורות שאילו משה לא היה מת לא היו ישראל גולים. כל הקטע הוא ילקוט מקורות מסועף, המציין בין השאר, את

הזדהותו של המספר עם משה הלוי הסופר, ושאלת גלות וגאולה בסיפור. ראה בפרק הבא: (על הריחמוס ההיסטורי) הקהילה הנפלאה המתפזרת (ויוצאת לגלות) בגלל מותו של המנהיג. כאשר מסולק האחד חלה התפלגות מגאולה לגלות.

פרק ט"ז. לוז

העיר ליש מתוארת למעשה בספר שופטים עצמו כפי שתוארה לוז באגדות ותמהנו אם אין קשר פונטי בין לוז וליש. בכל אופן התכונות המיוחדות את ליש עפ"י פסוקים הם: "מבוא העיר" ו"דבר אין להם עם אדם". יש לציין שהסיפור של עגנון "בארה של מרים", נקרא כראשונה "לוז". ועיין המוטיבים של לוז בסיפור "בארה של מרים" באנד, 63-62. שקד 30.

המספר שמע את הסיפור שאירע בלוז אצל הקינים. קהילת הקינים מהווה מסגרת שמתוכה עולה הסיפור על לוז. כך גם בפרקים הבאים: אלקנה מיסב עם משפחתו בחברת עולי רגל אחרים והם מספרים מעשי אבות וכיבוש הארץ על ידי יהושע והנהגת שאר השופטים עד אלקנה, עמ' 161-164: כשמגיע אלקנה לסיפורו של גדעון הוא מספר למסוביו על סיפורו של גדעון כליל הסדר בפסח: "הגיע ליל הפסח והיה גדעון מיסב עם גשיו וכניו וסיפר להם נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא" גם בפרק שלנו אנו שומעים מערכת תלת-סיפורית: הקינים מספרים על לוז: תוכן הסיפור: מעשה כאורח שנזדמן ללוז ושמע שם סיפורים מפי זקן אשר סיפר לו מזכרונותיו מתקופת אברהם ובעיקר על כריתו של יצחק אבינו. הסכניקה של הצבת מערכות סיפורים חדשות בתוך מעגלי המערכות הקודמות יוצרת פרספקטיבות מגוונות המאירות את אותם אירועים מחדש⁶². על ידי כך נמנע עגנון מהנחה שטובה של כל הסיפורים ברצף מתמשך אחד. גם מתוך כך אנו הוזרים ומוהזרים לאותן מערכות מוטיביות שוב ושוב. גם העיקרון התאולוגי של חשיבות התיכור "זה בזה" מופרה מעצם השתרשרות זאת. ראה בפרשה שלישית בפרק מ"ז, תועלת הסיפורים עמ' 217.

הזקן, איש לוז, המספר למעלה מן המצופה ממנו, ובמקום לספר על יהושע, שהוא נקודת הראשית של הילקוט הוא מספר על אברהם אבינו, משרת את הממד הפאראדי הסמוי

ראה טכניקות דומות בהכנסת כלה שעמד עליהן טוכנר 33-35 והשווה לטכניקות של העשרת הרצף בספרות אפיסטולארית כגון "מגלה סמירין" של פרל, ראה ורסט: הסיפור ושורשו 20-21, ובסיפורי מסגרת אופייניים כגון "דקמרון".

ומשתור במוטיב של הזקן הצעיר⁶³. המוטיבים המקדמים והמאחרים המתפקדים בסיפור כולו והמופיעים בסיפור לוז מדיבור המתחיל "ערך לפניו הזקן שולחן" הם: 1. עריכת שולחן (סעודה); 2. מוטיבים מוקדמים לשירת דבורה המבשרים את הפרקים הבאים כגון ספג אדירים. לחם אדירים. לכאורה מליצה: למעשה פסוק מטהילים ע"ח, 25 המתייחס למן. 3. מזון פשוט: לחם ומים. (נשמע בראשיתו פארורי "ובספל אדירים הקריב מים"), אך בהמשך המשפט הלחם טעמו כטעם המן והמים - מי כאר; 4. המן; 5. מי הבאר (של מרים); 6. ענני כבוד (הקבל לפרק ז' עמ' 137 וראה פרק ל"ה עמ' 157); 7. בעל הבית - המארח-המספר; 8. משה; 9. ברכת משה; 10. מות משה; 11. ראייה עין בעין; 12. הפסוק "אשמעה מפעלות אלוקים"; 13. סיום כתיבת התורה על ידי משה; 14. איסור טעות בסיפור; 15. ירושת הארץ; 16. כיבוש הארץ; 17. יהושע; 18. תציית הירדן; 19. חיים ארוכים; 20. חומה; 21. קהילה שלא ירדה מצרימה (לוז); כלומר מעולם לא גלתה, והיא קודמת למקבילה, לעשרת השבטים הנמצאים מעבר לסמבטיון, שהוא חומתם ומכירה את ההיסטוריה העברית מנקודת הצפית לא גלותית ומקיפה, בדומה לנקודת הצפיתם של בני משה, שאינם שותפים לגלות שלאחר ביח שני (ראה להלן) כפי שנשמת עגנון מכירה את כל מערכת ההיסטוריה היהודית מנקודת הצפיה השמימית; 22. המלכים שהיכה יהושע; 23. משה אברהם (אירוח וסעודה) קדם לאירוח וסעודת אלקנה ראה כפרק על אלקנה; 24. יצחק; 25. מוטיב "הראשון בהיסטוריה" (ראה "סדר הדורות" ולהלן); 26. עוג מלך הנשן (ראה המקורות בהערות) בסיפור המבול בפרשה שלישית.

הסיפור על לוז נחתם אף הוא במעין סיפור בחור סיפור הקשור בממד האישי-פסיכולוגי. הוויתור על לוז כדי להביא ציציות לבן הוא אנאלוגי ליחסי המספר ובתו-נשמתו. "בשביל להביא לו תכלת -- הניח מקום שחיים שם לעולם ותזר לפתקם של כל כאי עולם, שעליהם אמר משה בספר מטהילים על ידי דוד, ימי שנוחנינו בהם שבעים שנה ואם נגבורות שמונים שנה". עגנון נאחז בפסוק מטהילים (ראה פרק ס"ו, הע' 28, 29) ויוצר פרספקטיבה המכוונת לעניינו ומשקפת את אימת החיים הקצרים. ומי אומר זאת משה שחי מאה ועשרים שנה מפי דוד שחי שבעים שנה. החתימה במשה, אדון הקהילה הנפלאה,

והסבתה לממד אירוני-אלגי

ראה המוטיב בסיפורי ר' נחמן מברסלב "מעשה בשבעה קבצנים" (חחרות הזכרון - עיקרון הצעיר הוא הזקן) ועיין יוסף דן. הסיפור החסידי עמ' 152-161.

המהופך למציאות לוז, סמל החיים הארוכים מציינת את המערכות המתהפכות מן הקצה אל הקצה ואת מעורבותו של המספר בהתהפכות זאת. המספר אף הוא מוכן להפקיר את כל עולמו למען נשמתו כאילו "ללכת להביא לה ציציוה" אולי דווקא כך יזכה לחיי עולם. סיוטאציות ומוטיבים בודדים הקשורים בקהילה הנפלאה, משולבות במסגרת תיאורי קהילות, מוצאים אנו החל מפרשת דבורה פרק יז⁶ ואילך. דבורה יושבת תחת התומר כמו הרכבים ומתפרנסת מן התמרים שנשרו ממנו, ואיננה נהנית מעושרה המופלג אלא עושה בו מצוות. נראה כי הרעיון שפרנסתה של דבורה היתה על התמר בלבד הוא חידוש של עגנון. התרגומים הירושלמיים אמנם מתארים את רוב עושרה (ראה כ⁶, הע' 2) אך לא מצאתי מי שמציין שממנו ציידה את ישראל במגינים וכרמחים שעשתה פרנסה לתינוקות של בית רבן שמתגברין בתורה. עגנון מעבד מחדש מדרשים ופסוקים הקשורים כחקופת דבורה ויוצר סיפור חדש.

בשירת דבורה לפי פירושו של עגנון (ראה כפרק הבא) הופכים השכטים הבדלים לקהילות, נפלאות באמצעות סנגוריה נמרצת.

עמ' 149: מוטיב הקהילה הפרויה

עגנון קושר, על סמך מקור מרמז בלבד, את פרשת העם, שפדה את יהונתן, בפרשת כינוס הקהילה הנפלאה מן הגולה. הוא דורש את הפסוק "ופדויה ה"⁶ ישובון ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון ונסו יגון ואנחה" באמצעות רשת-מוטיבים צפופה המתפקדת בכל הסיפור, שעיקרה הוא הגאולה שאיננה פוסקת. מוטיב זה עצמו מתלכד עם מוטיב השמחה⁶⁴ ומשמעותה, ראה בפרשת כירכור דוד לפני ארון ה', פרק מ"ו עמ' 169, הקשורה בשירת עולם ובגאולת עולם. מצב זה מושג משום התנאים הנאים: 1. "מה ה" קיים לעולם כך פדויו פדוים לעולם"; היכולת להתלכד בחזרה עם הנצחי – ההתגברות על הפדוד; 2. שוויון האנשים והנשים (מוטיב שהוזכר למעלה כתו המאפיין את הקהילות הנפלאות: "באותה שמחה אנשים ונשים שווים כאחת" בתוך הדרשה מוטיבים נוספים מן הספור: הטובות הרודפות והנודדה בין מקומות "יש מי שרע לו במקומו והולך למקום אחר").

ראה שמעון שלם: רבי משה אלשיך, מכון בן צבי, חשכ"ו, השמחה בעבודת ה' רכא-רלב. הרעיונות המופיעים שם נתגלגלו אצל עגנון באמצעות מוטיבים חסידיים וקבליים ודרכי הדרוש שלהם, ראה פרק כו⁶, הע' 44.

למעלה נדונה באופן חלקי בעיית הטאבו וקישורה לאיסורי נישואין בתוך הקהילה הנפלאה. עיקרו של הנושא נדון מכאן ואילך. אמו של יפתח הפרה, כאמור, את טאבו הנחלות ובכך הפכה להיות לאשה אחרת: "אחרת לשון מאוס, כל דבר תעוב ומאוס קרוי אחר כמו אלוהים אחרים לעבודה זרה וכמו דבר אחר לחזיר". פעולתה של אם יפתח גרמה "לערכוב הכוחות". להפרת ההרמוניה הקיימת בקהילות הנפלאות על ידי עירבוב הנחלות (ראה עמ' 154 פרק ל') ולסילוק האחדות. ההבטלות הטאבו של איסור שבטים לבוא זה בזה מחזירה את ההרמוניה לישראל והופכת את ט"ו באב ליום טוב. ההתכשרות של שבטי ישראל להיות לעם אחד; המעבר מקהילות לקהילה קשור בכניסתם לארץ-ישראל ובהתלכדות חודעתם ממצב של שבטים נבדלים לעם אחד. ראה שם "משנכנסו לארץ-ישראל שהיא כלל הכוחות"⁶⁵ וכל שבטי ישראל לעם אחד היו, עמדו, והתירו להתחתן זה בזה! (כזכור, קבענו בפרשה ראשונה, שבעיית "זה בזה", בעיית החיבור היא הבעייה הפסיכולוגית-הקיומית המרכזית של המספר. רק כשיש חיבור אין-סופי יש קשר עם האלוהות, כלומר יש משמעות טראנסצנדנטית לקיום) ואוחז היום חמישה עשר כאב היה ועשאוהו יום טוב גדול, שנעשו ישראל עם אחד ולא התנדלו לשבטיהם⁶⁶. גם את השמחה ביום זה מקדים עגנון בפסוקים כפי שהקדים את דרשתו על פדויי ה', בפרק כ"ח, שנידון לעיל "ברוך בורא יעקב ויוצר ישראל אשר ברא ששון ושמחה --- ושלום": זהו קטע מברכות הנישואין המבטא בסיפור את הזיקה שבין השמחה לביטול הפירוד. תהליך האיחוד מסתיים על ידי הקמת בית המקדש בירושלים ואמירת שיר השירים. על המוטיב הזוהרי של ליכוד העולמות ראה בפרק הבא.

השבטים מתוארים כמערכת כוחות. עיין על ישראל כאורגניזם מיסטי. שלום, 41. על חלוקת הכוחות בתוך הספירות ראה שם במפתח ספירות עמ' 442 ועיין חשבי: משנת הזוהר (ח"א) מערכת הכוחות.

ראה כתלמוד ובהלכה: "ירושלים לא נחלקה לשבטים", ב"ב פכ"ב, כ' ועיין ביאלובלוצקי. אם למסורת: "ירושלים בהלכה".

באמצעות סגוריה נמרצת המהבססת על שילוב מקורות ועיבודם, מכשיר עגנון את
 אם יפתח ואת בנה השופט. המקורות אומרים עליה שהיתה פונדקיה כמו רחב (ראה פ' כו"ה
 עגנון משלב בה מוטיבים הקשורים בדמותו של הנער הלוי מיכה" שהיתה פיתו מצויה
 לעובדי דרכים" "וביתה פתוח היה לאורחים, ונתנת מים ומזון לכל עובר ושב,
 כפונדקאית שאינה מבחנת בין אורח לאורח. לכך זכתה שיצא ממנה יפתח, שעשה הקדוש
 ברוך הוא על ידו, תשועה לישראל". מוטיב הכנסת אורחים הוא ערך אוטונומי (שאינו
 תלוי במערכת של צדיק או רשע) ראה בפרק מ' עמ' 161 "מי תיקן את המצוה". אנו
 רואים כיצד מנהגים ואיפיונים של הקהילות הנפלאות האגדיות שהוזכרו למעלה מועברים
 ללבה של ההתרחשות ההסטורית ולמנהיגיה כפי שהם מחוברים במקרא ובפירושו. בעיית
 החיתון (האינדוגמיה לעומת האקסוגמיה) חוצה את סיפורי השופטים ומגיעה לשיאה
 בפרשת בנות שילה ושבת בנימין להלן. סיפורה של בת יפתח מטרים פרשה זו. באיזה
 שהוא אופן זהו סיפור אנלוגי על יחסי עריות בין אב לבתו או המנעות מהם ואף ללא
 הזדקקות למישור הזה חשובה ההנמקה שעגנון מביא לשאלה מדוע סירב יפתח להשיא את
 בתו: "לא היה אדם מישראל שווה בעיניו ליתן לו את בתו לאשה"⁶⁷. חשובה גם הנמקתו
 הפסיכולוגית של עגנון "מדוע נשא יפתח רק אשה אחת אף על פי שלא ילדה לו בנים אלא
 בת אחת בלבד, לפי שזכר יפתח מריבת אחיו עם נשי אביו". שהיתה על ירושה ונחלה
 "אחה לא תנהל בבית אבינו". לכן מנומקת התכנסותו של יפתח בעצמו אל מצב של על-
 אינדוגמיה. מערכת זאת של יחסי אב-בת מוצאת לה מקבילה בכל היצירה ביחסי המספר
 ובתו (נשמחו) וביחסי המספר כנשמה ורצונו להתעבר בכל נשוא ישראל החשובות הנזכרות
 בילקוטו. עכסה, דבורה, בת יפתח, בנות שילה, חנה (וראה להלן).

67. ראה שאול ומיכל ודוד ופירושו של עגנון בעמ' 167 בסיפור.

- ארץ טוב: ארץ טוב הוא מקומה של הקהילה הנפלאה של יפתח העוברת את תהליך הסגוריות: עגנון יוצר אפליקציה של המקום שאליו נמלט יפתח "ארץ טוב" עם שבריה שעליה אומרת הגמרא (פרק כו הע"ב) שראייתה טובה. סיבה נוספת לשמה "אדוני הארץ טוב" מציינים הפרשנים המסורתיים. כפי שעשרת השבטים יושבים מערב לסמבסיון ולו נמצא מעבר לחומות, וכן הקהילות האחרות. (וראה לעיל), כך גם קהילתו של יפתח הנלקטת מ"אנשים ריקים": עגנון מעניק פירוש מקורי לביטוי השלילי אנשים ריקים "בני אדם שבחיהם ריקים מכסף וזהב ושמלות, שמעוכבים מלהחלץ לפני ה' למלחמה" טילוק הכסף מן הקהילה ציין גם את תכונת הרכבים "ואין כסף נחשב בעיניהם".

- פרשת שבט בנימין: פרק ל"א:

שבט בנימין שתכונותיו כקהילה נפלאה מיוחדת במינה מצוינות על ידי ליקוט מקורות (הע' 20, 21) המציגות את תכונותיו: 1. השכינה שורה בארצו לעולמים. כלומר יש חיבור מחמיר בינו לשמים, הקשורים בטריטוריה שלו; 2. נקי מכל חטא. החטא הוא סיבה המהיצה או הפירוד בין שמים וארץ ולכן מתבחר הקישור בין תכונה 2 לתכונה 1; 3. "ולא מת אלא בעטיו של נחש". מובע היסוד של חיי נצח כמו האגדה על יעבץ "שנכנס חי לגן עדן".

בעקבות מעשה פילגש בגבעה סילקו שבטי ישראל את שבט בנימין מחוכם ונשבעו לא להחליף עמו נשים. "שלא יתן איש מישראל את בתו לבנימין לאשה". הפתרון לגזירה שגזרו ישראל נמצא בחג ט"ו באב. "הנה חג ה' בשילוי מימים ימימה" בו חספו להם אנשי בנימין איש אשתו. משמעותו של החג שהוא יוצר חיבור. "זה כוחם של מועדי ה'", שמוסיפים זה על זה חג על חג.

- התאריך המקשר שתי קהילות נפלאות

עגנון מוצא זיקה הדוקה, בין הקהילה הנפלאה בנימין לבין הקהילה הנפלאה שבטי ישראל כמדובר ע"י חג ט"ו באב. כך הוא גם פותר את הנרמז בפסוק "חג ה' בשילה מימים ימימה" מאימתי הוא "מימים ימימה" (פ' לא הע' 26) על ידי תצבת המערכות הללו מכריח עגנון את הקורא לראות את המקרא מחדש, מתוך מערכת הקשרים שהיו מרומזים במדרשים בלבד.

עתיקותו של חג טו' באב קשורה בחטא המרגלים. בתוך עם ישראל שחטא מאחר שנה אחר עצת המרגלים היתה קהילה נפלאה שלא חטאה: הבנים. "היו הבנים נאמנים עם משה ועם הארץ, ועליהם הכתוב אמר ועיני בנאמני ארץ" (ראה בהע' 35) במקביל למערכת של חטא העגל וחטא עכן (ראה לעיל) מופיעה קהילה נפלאה שלא חטאה: שבט לוי ול"ו צדיקים. התכונה המצוינת של הבנים "נאמני ארץ" מתקשרת לרכבים "ממשפחת נאמני ארץ" עם⁶⁸ 142. ולבני משה ולמוטיב בעלי אמונה המתקשר בסיפור חולדה ובן⁶⁸ זו דוגמת מופת לילקוט דינאמי. הקשר מתבטא לא רק במישור אנכי בין המדרש המוקדם והפסוק לסכסכש של עגנון כמלווה את הסיפור המקראי. הקשר הוא גם אפקי ומעגלי. עגנון מצליח להצביע על שכבות של מערכות בתוך כל הרבדים ההסטוריים של הסכסכ החל מהמקרא, ספר שופטים, המדרשים, סיפורי ימי הביניים והסיפור הפסיכולוגי=אנליטי שלו, ולחבר את כל השכבות הללו זו בזו.

עגנון מקשר את האירועים על ידי התאריכים. הוא מצטט בארוכה מדרש אגדה שענינו: אימתי פקעה גזירת האל על דור המדבר בגלל חטאם של המרגלים. הגזירה (ראה שם הע' 36) שתחילתה בתשעה באב וסיומה בחמשה עשר באב, מקץ ארבעים שנה: "הוא ששנינו, לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים. (ער כאן המקור ממסכת תענית. מכאן ואילך מדרש עגנון). מה יום הכיפורים יום סליחה ומחילה --- כך חמשה עשר באב יום סליחה ומחילה שמחל הקב"ה על אותו עוון". אך כבר בפרק נט' העוסק בבת יפתח ומטרים את פרק "חמשה עשר באב" שוזר עגנון את "יום סליחה ומחילה" כאמצעות "ארבעה ימים בשנה" שאותם קבעו בנות ישראל לקונן על בת יפתח. "ארבעה ימים כנגד שני ימים של ראש השנה שספרי החיים והמתים פתוחים ויום אחד כנגד יום הכיפורים שהוא יום סליחה ומחילה לישראל ויום אחד כנגד חשעה באב שנחרב בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמנ". עגנון זיהה והמציא כאחת מערכת אימננטית החושפת את החוקיות המקשרת סדרת סיפורים המופיעה בספר שופטים. אפשר לכנות טכניקה זו בשם הרחבת החום המדרש כאשר המלכד הוא מצוקת המוות של המספר. אל ימי הסליחה והמחילה סופח ט"ו באב. המערכת הורחבה ובכך הורחבו הקישורים של בעיות החיתוך ופתרון.

מסכת תענית ה, א ומקבילות.

בני בנימין, פרק לב'

עגנון מרחיב וחוזר על חכונותיהם המיוחדות של בני בנימין ומציב אותן כהמשך מול
 כנות שילה. את חכונותיהם של בני בנימין מציין עגנון באמצעות פסוקים מן התפילה
 והמדרשים: "כולם אהובים --- כולם כחורים" (ראה הע' 2, 4, 7) אלה הם פסוקי תפילות
 ומדרשים המציינים ליכוד כמו הפסוקים שהופיעו בפרק פדויי ה' ובפרק ל' לעיל. כל
 תיקון של קהילה נפלאה מסתיים באקורד המבטא איחוד ושמה.
 עגנון מציין את האיסרות הקשורה במוטיב הפלאי של בני בנימין הקולעים אל
 חוט השערה למרות שהיו איטרים (ראה הע' 9-13) כביטוי של גבורה (על משמעות הגבורה
 ראה בפרק הבא) האיסרות היא מכוונת כדי לכפוף עצמם לקב"ה" לומר לך שהגבורה בימינו
 של הקדוש ברוך הוא".

פרק לד', בית האלוקים בשילה

האירועים שהיו בשילה ומשכן שילה שוזרים מסביבם מערכת מוטיבים סבוכה שמקצתם
 נעוצים במערכת המוטיבים של הקהילה הנפלאה.
 השתלבות שילה בריחמוס הבתים והגאולות (ראה להלן) משכן-אהל. שילה היא
 אהל שהוא בית "פעמים נקרא אוהל ופעמים בית" ובית המקדש. ריחמוס הגאולה מתלכד
 עם ריחמוס אחדות ופירוד. אפילו הפעולה החיובית של חלוקת הארץ, שנעשתה בגורל על-
 ידי יהושע ועל פי צו ה', מקבלת בסיפור קונוטאציה שלילית של חלוקה ופירוד. "בשילה
 השליך יהושע גורל לפני ה' וחילק את הארץ לשבטים ובשילה נקבעה הממלכה" אף על פי
 שכל אלו מקורות (הע' 6, 7, 10) יש לחת את הדעת למשמעויות הנלוות בסיפור כמו מוטיב
 קריעת ערים מארץ ישראל ומשמעותו המופיע בפרק מ"ט עמ' 171 כשם שמופיע מוטיב של
 קריעת שמה (מקור מקראי) המבטא את קריעת ממלכת ישראל מיהודה ומוטיב קריעת
 מלכוש (מוטיב מדרשי מאוחר) בעמ' 173 פרק נ"ב, שהוא הנמקה לחורבן בית המקדש. זוהי
 מערכת נוספת המזוהית ונבנית על ידי עגנון לצורך הסיפור, בגלל השיבוש במערכת
 האקזיסטנציאלית של עגנון הנמצאת במצב של קרע או פירוד.

חשוב לציין כי אוהל ולא בית הוא המעון האפייני לקהילה הנפלאה והוא הנורמה
 הצנועה של השופטים. 'החל מהמוטיבים המתגלגלים מברכת בלעם "מה טובו אהליך" ואילך

גם מוטיב הנושם המאפיין את מגוריה של הקהילה הנפלאה (ראה לעיל) משחזר בפרשן שילה באמצעות אגדה הנזכרת במסכת יומא שם (הע' 16) ושעגנון משכללה. הריח של שילה לא נמר למרות חליפות העתים. הוא המציין אי חלופיות. עמידה סטאטית בתוך החלופיות של הגאולות הארעיות והתורבנות שאירעו בהיסטוריה.

פרק לה' היבטן של נשים

כתוצאה מכניסת בני ישראל לארץ חלו שינויים בהתנהגות של הקהילה הנפלאה שפונקה במדבר. השינויים הללו במערכת הנורמות של אנשי דור המדבר הם שינויים מועדפים על ידי פלב תודעתו של עגנון: כמדבר היו בני ישראל "קרובים לשמים יותר משהיו קרובים לאדמה". כיוון שנכנסו לארץ וראו את האדמה -- עלתה חיבתה בלבם". אפשר לומר כי העדפה זו של הארץ על השם קשורה להעדפת נורמות השופטים על נורמות המלכים, נורמת הפשטות על נורמת המורכבות (להלן). במדבר שרר מצב אוטופי=שמימי: "היו ניזונים מלחם שמים ושותים מי באר" (השווה למוטיבים הללו כפי שהם מופיעים בקהילה לוז עמ' 144) ואילו כשהגיעו לארץ "ודבקו בה נעשו עבדים לאדמה לעבדה ולשמרה" תפקיד הנשים הוא לגרום לכך שבעליהן יבואו אחריהן לראות את פני המקדש "אינני זזה מכאן עד שיהא לו לבעלי געגועים עלי ויבוא להשתחוות לפני ה' בשילה". הנשים מתקנות את הקהילה הנפלאה, חותרות לאיחוד מחדש כאילו את היחס שבין עודף יחס לארץ ומחזירות את בעליהן לשמים. יתכן שיש כאן מקבילה ליחס שבין המספר לנשמתו. המספר הדבק בארץ ואלו אשתו נמצאת בבית הנהיבות ושולחת את בתם הקטנה להביאו אצלה לשמים. יש להבחין שקיים יחס אמביוולנטי הן לארץ והן לשמים. ארץ במובן של חולין ארץ במובן של קיום עלי אדמות לעומת שמים שפירושם קודש במובן חיובי וערסילאיות במובן שלילי.

קהילות נפלאות נוספות:

אלקנה ומשפחתו: סקירה הגנאולוגיה של משפחת אלקנה. לוי מבני הנביאים מן המשפחות החשובות. זכות הלוויים בקהילה הנפלאה עומדת להם מאז חטא העגל ובאמת תוך כדי סקירת תולדותיה של המשפחה וציון יחוד מקום מגוריו מזכיר עגנון את תולדות השבט בקהילה נפלאה. "בואי וראי שבחם של לויים, שכל השבט כשר" --- וכשהטאו ישראל בעגל

לא חטא אחר מחם ---". עגנון מקביל על סמך מקורות את מעשה העגל למעשה אחר של לוויים. "נמצא לוי שקלקל בא לוי אחר ומחקן" (ראה פרק לח, ה'24) הנער שהיה משמש כומר לעבודה זרה בבית מיכה לוי היה, בעלה של פילגש בגבעה לוי היה, בא אלקנה שהיה לוי והתזיר את ישראל לדרך טובה. לכן אמר משה "יורו משפטיך ליעקב --- ראויים הם לכן" (ראה שם ה'27). עגנון נוטל סידרה של מקורות הקשורים בלוויים, שוזר אותם ותוך כרי כך הוא חושף סידרה נוספת של הקשרים מוסיביים שיש לו בהם מעורבות אישית הקשר שבין פסל-לוי והתגברות על חטא. 1. חטא העגל - הלויס לא חטאו; 2. הנער הלוי ששימש כומר לעבודה זרה: עבר לצורה שבאה ממצרים - אלקנה חקנו; 3. ירבעם עשה שני פסלים של עגלי זהב והציב אותם בדרך. בני משה הלוויים סירבו לעלות לדרך ולעבוד את פסליו לפיכך נמלטו והפכו לקהילה נפלאה ובעיקבותיהם בני דן. הפרשה נזכרת כעמ' 245, פרשה רביעית. אלא ששם אין עגנון מכנה את הנמלטים מפני חטאות ירבעם בני משה אלא "נטלו הכשרים שבשראל" הוא מבליע את ענין לווייתם, ואילו הפרק "בני משה" עצמו נמצא בפרשה שלישית עמ' 179 "ארץ בני משה". עגנון אינו מציין כיצד הגיעו לארצם שמעבר לסמבסיון. למעשה הוא יוצר חלוקה נוספת של הסיפור ומקדים אותם לעמ' 174 "על נהרות בבל", שם הוא מביא את הסיפור על הלוויים לפני נבוכדנצר. זו הסכניקה של ניתוק חוליות בסיפור מדרשי אחד ובנית שלוש קהילות מחולדותיה של קהילה אחת המתוארת "בראשית רבתי"; כפי שכבר נהג בקהילות הרכבים הקנים ומשפחות סופרים. המוטיב הפסיכולוגי הוא הקשר שבין לוי וחטא והימנעות מחטא. עגנון הלוי מתבונן בהתגברותם של לוויים אחרים או בחטאם הקשור בעשיית פסלים - עשיית צורות אומנות. ראה התייחסות ישירה לבעיה בפרשת חירם מלך צור עמ' 173 פרק נ"ג, גדעון והאפוד עמ' 164 ודבורה והשירה עמ' 147 פרק כ"ב ופרק כ"ג. הבעיה ההיאולוגית של משמעות החטא כסימן הפירוד, קשורה אצל עגנון בעצם אומנותו ולכן מתחווים ביצירה ההליכים דיאלקטיים.

הקבלה נפתלת נוספת בין לוי וחטא העגל שוזר עגנון באמצעות עלי הכהן שאף הוא כמובן ממשפחת לוי. על סמך מקור שבבואתו נמצאת בספר "סדר הדורות" (ראה פרק ל"ז הע' 3) מסמך עגנון את עלי לאהרון בחטא העגל. עלי הוא גילגולו של אהרן שחטא בחטא העגל. ופרט לכך לא נמצא בו חטא. חטאו - הירחור: עגנון מנצל את הביקורת

הספונטנית שיש לכל קורא פרשת חטא העגל מדוע אמר אהרון לעם "פרקו את נזמי הזהב" הרי בכך שיתף עצמו במעשה, ולא זו בלבד, אלא, שגרם להוצאתו לפועל וידועה על כך הסגוריה בספר "הכוזרי" של ריה"ל. אף עגנון אומר שמשפט זה הוא חטא אך בדרך סגורית נפלאה הוא מצליח להטות את משמעות המשפט, להבהיר את כוונת אהרון ולשעבדה לצורך הסיפור. לאחר שהוא מנמק בדרך של גזירה=שווה ועל פי מדרש מילים, בהסתמכו על המקורות המופיעים בסדר הדורות מהי הסימטריה של שכר ועונש בין אהרון לעלי הוא מציין את הסיבה למות כלתו "על שום שהיה עלי מהרהר, וכי לא יפה נשים עושות שמחששות לבעליהן, שרוב ישראל צנועים ואינם מסתכלים בנשיהם, וכיוון שנזמי הזהב שבאזני הנשים מתנוצצים עולה חיבתן של נשים לפני בעליהן ובאים אצלן ומולידים בנים למקום, והיאך אומר אהרון פרקו את נזמי הזהב אשר באזני נשיכם. ועל עוון אותו הדבור נענש עלי, שמתה כלתו בשעת לידתה" באמצעות מדרש זה הנראה כעיבוד עגנוני הוא מצליח ללכד מערכות רבות ביצירה. 1. עלי מחווה דעתו באופן עקיף על התנהגות בנות שילה או נשות ישראל השוהות כשילה כלפי בעליהן. בכך נוצר חיחוך בין זכרון היסטורי או תגובה על מאורע שהיה בעבר, ההרהור על מעשי אהרון, שהיא תגובה על המתרחש כשילה לרבות פרשת בניו שחמדו את הנשים הצובאות. עיין שנית בפרק ל"ה: "חיבתן של נשים" וראה שהכותרת חיבתן של נשים מועברת לפרק לז' לקטע המצוטט למעלה ומודגשת על ידי בתוך הציטוט. הכותרת אינה מופיעה בפרק ל"ה שעליו היא מתנוססת. (הטרמט כותרות היא אחת הסכניקות המיוחדות לסיפור - ראה הערותי על קהילת לוז והאחרתה ומשחק הכותרות שם וראה להלן בפרק על דרכי ארגון המקורות); 2. מוטיב התכשיט המסתעף ביצירה וכרוך בחטא. ראה פרשת כומז עמ' 139 ולעומתו פרשת עכס; 136 3. מוטיב הסתכלות בנשים זהו אחד מהטאיו הפארודיים של המספר המנסה להזדווג לנשות ישראל מתוך מניעים נעלים של הוצרות - ירידה לעולם - בדור הנכון. עלי חרד לרבייתם של ישראל (ראה המדרשים על הפסוק "תחת התפוח עוררתיך"). היריהורי עלי הם היריהורי המספר. באמצעות תחבולות אחדות יוצר עגנון אנלוגיה מענינה בין המספר לבין עלי ובפרט בפרשת הנשים וחיבתן. ראה עמ' 165 סיומו של פרק מ"ג. המספר רוצה להתעבר כחנה ולהיות שמואל הנביא. "לא זימנתי עצמי לפניך אלא בשביל שידעתי שעתיד לצאת ממנה בן שהוא שקול כמשה ואהרון" (ראה פרק מ"ג, הע' 45, 48).

(בפסקה הבאה ממשיך עגנון) "הרבחה חנה להחפיל ואני שומר את פיה ומעייץ

וממתיץ שתגביה עיניה ותראה אותי". המספר מסתכן לתוך הסיטואציה מתוך שהוא מחליף

מילה אחת הכחובה בפסוק עצמו "ועלי שומר את פיה". במקום ועלי שבמקור הוא כותב

ואני. המספר יהיה גלגולו של עלי לא בסדר הדורות אלא בחילוף הצורה ושמירה על

פונטיקה דומה. אך מתחריו של עגנון (המספר) קשים "באו נפשותיהם של משה ושל אהרן

ושל נדב ואביהוא ובאו ונתגלגלו בו כבנה בשמואל" (ראה מקורות פרק מ"ג, הע' 48) כנגד

עוצמה שכזו נכנע גם המספר ומסיים "מי רואה אלה ולא יחרד".

כפי שעלי מקיים בגופו את עקרון הצדיק המספר שהוא התגלמות העקרון של

קהילה נפלאה שלא חטאה בתוך קהילה נפלאה שחטאה. כלומר חוקיות הכלל משתקפת בפרט,

השופט המנהיג נוצר העקרונות הטהורים. כך למעשה תופסים אנו את הרחבת עקרון

המנהיג ותפקידו בכל הסיפור ולמעשה גם בתנ"ך ובמדרשים עצמם. דוגמא לכך הוא ספור

חנה ואלקנה הקשור לכל סיפורי העקרות ולידת הנבחר במקרא. אך כאן מתעצמים המוטיבים

המדרשיים בנושא הטאבו השמירה על היחוד והקדושה כמו הלייתן של מצות הנשים בשמה

של חנה. (חלה, נידה והדלקת הנר).

משפחת אלקנה היא קהילה נפלאה נודדת. אלקנה מתמחה במצוות הכנסת אורחים,

מתקין סעודות לעולי רגל ומספר סיפורים היסטוריים ממעשי אבות ועד לזמנו (ראה

לעיל). הוא מחנך את כל ישראל לנהוג כמוהו לפי שבכל שנה הוא עולה לרגל בדרך

אחרת, "כדי להשמיע את ישראל ויעשו כמותו" (עמ' 160) ולמעשה נוהג כאופן סיפוס

לישראל "תדעי לכך שכבר החזיקו ישראל באותה המצווה (הכנסת אורחים), שתחת כל עץ

יושבים היו בעגולה אנשים ונשים וטף מתוך אכילה ושתיה, ומי שאין לו אחרים נותנים

לו ואוכל ושותה ושמת על כל הטובה אשר נתן ה' אלוקים לישראל. ולא היה אלקנה

יושב בראש השולחן" אין לך ציור סיפורי של קהילה נפלאה נאה מזה המכיל את רוב

המוטיבים העיקריים: 1. הקהילה נודדת (אהלים)-(מדר); 2. יושבים ביחד תחת עץ

(השווה ל"טוטם" התמר אצל הרכבים); 3. סעודה חגיגית (ראה לעיל); 4. שוויון בין

האנשים (שופט אותיות פשוט ראה עמ' 164) אלקנה אינו יושב בראש; 5. מוטיב הכנסת

אורחים; 6. כל הקהילה צנועה בטובן של כפיפות והודיה לה'. לבנה איננו רם;

השמחה והטוב הם מאלוהים. זו ראייה גורפת שגט מערכות שלמות וידועות מתחדשות

בסיפור של עגנון. אלקנה מחזיר למעשה מנהג ידוע ונפוץ מאז אברהם, מנהג הנסח אורחים חוץ כדי הסבתו של אלקנה שהיא כנראה בפסח, לפי פתיחת פרק מ"א שנמצאת גם להלל הגדול" (ראה מקורות), הוא מספר סיפורי אבות שבהם מוצאים אנו מחדש את מערכת המוטיבים העיקרית של היצירה. וכפי שהסיפור של אלקנה בפסח מטרים את סיפורו של אלקנה על גדעון ומשפחתו בפסח וראה פרק מ"ג.

מלבד מוטיבים שצוינו למעלה נציין קבוצה נוספת המגולגלת בסיפורי אלקנה ואשר יש לה זיקה לבעייתיות המיוחדת למספר. 1. מוטיב גדול-קטן (ראה לעיל) ואברהם אמר "ואנכי עפר ואפר"; 2. מוטיב תיקון המשמעות הקשור ב-1; 3. מוטיב עקדת יצחק ומשמעותו; 4. מוטיב מסירות נפש מוטיב הראשון שתיקן מצוה; 5. מוטיב הריה; 6. מוטיב המשיח; 7. יום הכיפורים; 8. גאולה; 9. שירה; 10. קץ.

כל המוטיבים הללו יוצרים הקבלות ומשמעויות נוספות להופעותיהם הקודמות. נציין רק שאת שולחנו של אלקנה אופפות נורמות הסידירות לעומת הנורמה של הקהילה הנפלאה: עם ישראל ביום הכיפורים. "כשולחנו של אלקנה שרו את שירת המלאכים מתוך אכילה ושתייה, מתוך שירה, ומתוך שמחה". מה שנאמר ביום הכיפורים מתוך אימה, יראה וצום מגולגל להוויית השמחה, האכילה והשתייה הארצית בשולחן של אלקנה.

פרק מ"ג קהילת גדעון

כאלקנה אף גדעון "מיסב עם נשיו ובניו וסיפר להם נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא שעשה לאבותינו כלילה הזה" (ראה מקורות הע' 7,6) מסיפורו של גדעון עובר המספר החורן למעשה אלקנה לסיפור על גדעון, כשהנושא המרכזי הוא המנהיגות בישראל. גדעון מפריש קהילה נפלאה, מתוך השבטים "הקרביים" שנזעקו אליו, ומושיב באמצעותה את ישראל. ישראל מבקשים להמליכו עליהם כפי שמופיעים הדברים בספר שופטים. אך מתוך שעגנון מסמין את פרשת גדעון לפרשת שמואל הנביא אשר לא התלהב מרצון העם לשים עליו מלך (לפניהם הוא מעיר ודורש בהערות נוקבות על אבימלך ושלמו נוצרים קישורים חדשים במערכת, המדגישים את המתיחות שבין נורמות השופטים לנורמות המלכים. ראה עמ' 164 בסיפור ובעמוד הבא.

"ומפני מה האריכו בגדעון יותר מבשאר כל השופטים? לבי אמר לי, מפני שהיו מישראל שהיו שואלים להם מלך" (עגנון מערב פסוקים המופיעים בפרשת שמואל) ומציין: "משה --- לא ביקש לו מלוכה, יהושע --- לא ביקש לו מלוכה. כל השופטים --- לא ביקשו להם מלוכה, ומי ביקש למלוך על ישראל; אבימלך בנה של פילגש של גדעון. --- בן הפילגש. ששם עצמו מלך, הרג את אחיו כל בני גדעון, לסוף אף הוא נהרג --- על ידי אשה ---. לפי שתביבים היו השופטים לפני הקדוש ברוך הוא יותר מן המלכים מלכים אפילו חכם שבמלכים --- לא די שישראל מתבטלים על ידיהם מתורה ועבודה, אלא שמתפשים את לבם מהמת בטלה. וכי לא מוטב היה שכל אחד ואחד מהם עוסק בשלו, גבור בגבורתו; חכם בחכמתו; ומי שיש לו כרם בכרמו ובזיתיו, ובן תורה בישיבה, ולא שיעמדו אחוזי הרב לשמור שנתו של המלך. ואילו השופט שומר ישראל שומר אותו בחור שאר עמו ישראל ואינו צריך לשומר ראש ולשומרי שינה. דורשי חמדות אמרו אותיות שופט כאותיות פשוט. חביב הוא השופט שבישראל שזיכתה אותו לשוננו הקדושה באותיות שנחנה לפשוט שבישראל". (164).

המלך מפרק את הקהילה הנפלאה. מבטל את הסדר האלוהי האורגני, את הפשטות. במקום שאדם יעסוק בטבעי לו ויהיה נעוץ בשיבוצו, מלך בשר ודם נוטלו לצורך עצמו ומשנה את הריבוד החברתי (את הגראדיואליזם האלוהי). אבימלך בן הפילגש במקביל ליפחת, בן האשה הזונה, נקלע למריבה עם אחיו וסופו שהוא נהרג בגלל אשה. יש מן המפרשים⁶⁹ ששמו לב כי לסימטריה סיפורית זו אצל עגנון משועבדים הסיפורים להבחנה בין מלכים שהחכם שבהם שלמה והעלוב שבהם אבימלך נסמכים זה לזה לבין השופטים, שלגביהם משלב עגנון שמות תואר אלוהיים במקום שהללו ישועבדו באופן טבעי למלכים. השופט, "שומר ישראל" משתלב בנושא שנת המלך; על פי הפסוק "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל". המלך ישן - השופט ער. "ואילו השופט שומר ישראל שומר אותו בתוך שאר עמו ישראל". עגנון אינו מבדיל את התמורה "שומר ישראל" בפסיקים או אינו מיוחד את השופט בקו מפריד ובכך מיטשטש התחום בין השופט לקב"ה.

ולב"ג: שופ"י*, 1 הקבלות בין גדעון לאבימלך.

הפרובלמטיקה של מלך לעומת שופט מועברת אף לתפיסת המלך המשיח: ¹⁵⁶ שופט ("לא למראה עיניו ישפוט") או מלך. ראה לעיל פרק ל"ג עמ' 156 (בנות שילה) "אלמלא צניעות יתירה שהיתה בבנות שילה --- היתה אחת מהן נוחנת דעתה עלי --- והייתי אני נולד בימי שפוט השופטים. בתי, מיום שעמדתי על דעתי מצפה אני בכל יום לביאת משיח צדקנו, אבל לא אכסה ממך, כשם שהלב מתעורר בחפילת את צמח נזיר כן הלב מתעורר בתפילת השיבה שופטינו ככראשונה". המשיח הוא מלך מיוחד מזרע דוד צמח מתוך, הקהילה הנפלאה, דוד מלך חקלאי, בן בנו - המשיח יושב בין עניים בחור עמו. עגנון הלוי נולד בתשעה באב והחמיץ את הזדמנותו להיות משיח משבט יהודה, הוא יכול להיות לכל היותר שמואל, בחיר השופטים. ההתרוצצות הזאת מציבה תחכים מבניים ברורים ביצירה. משה הלוי ויהושע משבט אפרים, ממנו יעמוד משיח כן יוסף, הם מנהיגים חיוביים של הקהילה הנפלאה לא כן מלך עירוני כשלמה, שחטא. לפרשת המלכות יש רק פתרון אחד באחרית ההסטוריה. "אתר כל המלכים לארצותיהם לגווייהם עתיד הקדוש ברוך הוא למלוך על כל העולם כולו לבדו, בכתוב והיה ה' למלך על כל הארץ" (ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד). ההתגברות על הפירוד, ההאחדה היא המלכות האמיתית. לא כשלמה כמלך בשר ודם שכאמור מעוות את הגראדואליזם האלהי הנוקע את גלגל הזמן שחרג מעל כנו ומעוות את השעון האלוהי. אין לראות בציטוט האחרון על המלך משפט קישוטי-הימנוני-דרשני, אלא משפט הנוגע לגוף הסיפור ולמניע שלו בקשת המשמעות של הקיום בשעת המוות. יצירת קשר מוחלט עם הטרינסצנדנטי שאותו מבקש עגנון לקבוע בריתמוס ההיסטורי (להלן) ראה גם פרק מ"ה, עמ' 166 (בתיר ה').

שמואל כמנהיג הקהילה הנפלאה

שמואל מלכד באישיותו ובאורח חיו את כל הנורמות החיוביות של השופטים שקדמו לו בסיפוריו של עגנון. בכך מוכח מדוע היה שמואל "גדול מכל השופטים שהיו לפניו". פירנס את ישראל כל ימיו כדבורה הנביאה (עמ' 146) וכן כמוה לא נהנה מכספי ציבור והסתפק במועט. כל הסיפורים הללו מבוססים על מקורות (פ' מ"ד הע' 8-9) אך עגנון יוצר את המבנה המקביל. שמואל כגדעון טובב בעירות ישראל ועושה ביניהם. "ולכל מקום שהלך היה מוליך עמו את אהלו (הע' שם) ואת כני תשמישו". שמואל הוא, למעשה,

קהילה נפלאה נודדת. נוכחותו של שמואל אצל כל אחד ואחד מישראל הופכת את המקום לעדה, לקהילה נפלאה. "כל אחד ואחד מישראל היה שמח לעשות אכסניא לאוהו צדיק ולערוך לו שולחן". השווה לכל המוטיבים של אירוח ועריכת שולחן (סעודה) בסיפור.

ימי דוד וראשית ימי שלמה (העולם בקהילה נפלאה)

בפרקים מז' מח' מתוארת הסחלקות החטא, היצר הרע (ראה לעיל פרשת ראשונה ולחלן) שלמות העולמות וימי שלותם של ישראל בראשית ממלכות שלמה: "שלמה שלום היה לו מסביב מכל הגויים ויהודה וישראל רבים כחול אשר על היס לרוב, אוכלים ושותים ושמים, ובית המקדש בנוי וכבוד ה' מלא את בית ה'" (ראה פ"ח הע"ד) אך המלך שלמה הארצי הורס את הקהילה הנפלאה, זורע פירוד בעולמות, מחלק את הארץ וקורע ממנה ערים ונותנן מתנה לתירם מלך צור. כתוצאה מכך הוא נענש במלכת שבא ונולד מהם נבוכדנצאר (ראה פ"ח ט"ט הע"ד 18). השלמות והחורבן מצטלבים באותה נקודה. ובנבוכדנצאר הוא מי שעתיד להרוס את הקהילה הנפלאה של שלמה. האגדה על שלמה ומלכת שבא, שמהם נולד נבוכדנצאר עדיפה על האגדה שביום שנשא שלמה את בת פרעה החלה רומי להיכנס. היא לפחות עורכת קצת סדר ב"הסתברות האגדית" של חורבן בית ראשון כמערכת אחת וחורבן בית שני כמערכת אחרת.

המספר אף הוא מעורב בחטא שלמה שהרי המספר מזדהה עם חירם, המתגאה על המלבוש היפה שארג (בית המקדש) ראה פרקים נ"ב, נ"ג, "אמר האדון (הקב"ה) אני קורע את המלבוש ולא יהיה העבד מתגאה --- בשביל הגאווה שהיתה בחירם --- החרב המקום את ביתו". בפרק נ"ג מתיימר עגנון ומתחטא על המשכיותו אחר פיתויי חירם, פיתויי האמונה, אך יש לו כפרה בקהילה הנפלאה הנסמכת מיד לפרשת חירם. קהילה הסופרים קהילת חזקיהו.

קהילת חזקיהו

המספר מתחטא ומודיע שהצליח להתגבר על יצרו ובמקום ב"מעשי בני אדם", מעשי חירם-מעשי אמנו, בחר בתורה ושכרו "ראיתי הכל בתורה". לכן זכה המספר להשחלב בקהילה סופרים שהעניקה את משלי שלמה. "וקרוב בעיני שמעם זה נתן לי חזקיה מלך יהודה מהלכים

בין אנשיו שהעתיקו את משלי שלמה" (עמ' 174). עגנון זוכה מחדש ללגטימציה של תפקידו כסופר. אך כמעתיק בלבד, ובכך הוא נלכד מחדש בתורה. מצב של הכרה שהוא נאלץ כאילו לחיות בגבולותיו ולהפכו למצב של חירות, מצב של היבלעות בתוך המסורת.

ישראל ויהודה

ישראל ויהודה מוצגים בפרק נ"ד כברירות משלימות. "ריפרפה יחידתי בין שתי מלכויות. יום אחד הלכה אצל נביאי ישראל ללמד תורה ויום אחד הלכה לירושלים בשביל המקדש" (174). כל ענין חטא שבגינו חרב בית ראשון לא מוזכר כאן. עגנון מציב וחוזר ומציב את הברירה ואת ההשלמה בין תורה ושירה כפי שהזכרים הוצגו ב"שירת דבורה", פרק כ"א "כוחה של שירה", ופרק כ"ב "בין המקדש לשירה". עגנון מושך את המצב ההרמוני גם לאחר ימי שלמה, כמצב שבו, הן ישראל והן יהודה, הן קהילות נפלאות. "ראויים היו אותם הזמנים שתרד נשמתו לגופי" מגמת הסנגוריה של עגנון מתלכדת עם הסבר היסטוריוסופי אישי.

גם את הפרק המורכב של קהילות הלויים שנדרו, ושכחלקו עסקנו בו לעיל,

כורך עגנון בבעיית הסופר הנאמן.

עוד על הלויים ותולדותיהם כקהילה נפלאה

כנאמר למעלה, חילק עגנון את הסיפור, המופיע בבראשית רבתי, על קהלת הלויים ובני משה והנלקט לנוסחאותיו ולנסחיו בספרו של עפשטיין לשלושה. בכל אחד מחלקיו הוא מדגיש מערכת מוטיבים שונה המתפקדת בסיפור.

א. על נהרות בבל

המספר נמשך אל קהילת הלויים על פי יעדו "עד שלא נולדתי כבר ידעה נשמתו שאני מן הלויים" (174) עמס הוא משהחף בשירם ובזמנם בבית המקדש הראשון; כאשר גלו ישראל גלה עם הלויים לשתף עצמו בגורלם ואף יש לו על כך עדות פיסיולוגית הוא "חושש באצבעותיו" ואין זו עווית של סופרים כדברי הרופא אלא אות לכך שאף אליוני ידיו נקצצו יחד עם אליוני ידיהם של הלויים שחיבלו בעצמם כדי שלא יצטרכו להקיש לפני "הנוס" נכוכדנצאר. עגנון מצא זיקה האימננטית ללוי הסופר-המשורר הנאמן, כפי

שהמוטיב מתקשר למשה רבנו הסופר המכונה "עבד נאמן". כלומר עגנון חשף מערכת אימננטית לשם בני משה שאף הוא כלוי נמנה על שבט זה.⁷⁰

ב. ארץ בני משה

היתירה השניה, הנחלקת ממדרש "כראשית רבתי", הוא הפרק ארץ בני ישי (ס"א, 179) המספר פונה לארצם של בני משה הנמצאת מעבר לנהר הסמבטיון בדור אחרון, במסגרת סמוך לזמן ירידתו לעולם הזה, מפני שכל זמן שהיה בגדר נשמה לא התלוצה אל אחיו הלויים (בני משה) שנתגלגלו מעבר לסמבטיון מפני שרצה להשתתף בהיסטוריה היידישית לנו והזדהה עם סבלם של ישראל. אך כדי לטעום טעם גאולה קודם הגאולה, שהרי דורשן הוא "דור אחרון שקרוב לגאולה" (עמ' 179), הוא הולך לראות דוגמא של גאולה, שכן השבטים הנמצאים מעבר לנהר חיים במצב של גאולה מתמדת ולא סבלו כלל כצדק אחרים יהודה ובנימין.

הזמן ההיסטורי שעגנון בוחר בו לירידה "ערב הגאולה מקביל למצב המספר ערב כניסתו לעולם הבא בפרשה ראשונה, זהו מצב של בין השמשות, אינטרגרום של זמן וחלל "משום שאוהב אני את הצפייה למה שעומד לבוא -- כגון כניסת השבת בערב שבת, וכגון כניסת יום הכיפורים בערב יום הכיפורים וכן כל כיוצא בהם".

איפיון הקהילה הנפלאה בני משה (עיבוד המקורות) השווה לסיפור ג' של אלדד הדני, עפשטיין סעיף 2, 3 עמ' ס"ד-ס"ה.

סעיף 2 מספר על פרשת על נהרות בבל ובהמשכו "כיוון שבא הלילה ירד עליהם ענן וכסה עליהם --- והאיר להם הקב"ה בעמוד האש והוליקם כל הלילה עד אור הכוכב והניחם על שפת הים". יש כאן, במדרש, שיחזור של יציאת מצרים, מעין חזרה לחיקם הלויים חוזרים להיות אותה קהילה שהיו ביציאת מצרים החזרה על שפת הים.

סעיף 3 עמ' ס"ה: "ואותם הלויים מבני משה הם" זו היחידה אליה נצמד עגנון בפרק כ"א 179. עגנון משלב בסיפורו גם נוסחאות אחרות של הסיפור כגון סיפור ד' עמ' ע"א: "ותלמוד שלהם בלשון הקודש. וכך הם שונים: ככה למדונו אבותינו ולמדונו

חכמינו מפי יהושע בן נון מפי משה מפי הגבורה אינם יודעים חנאים ואמוראים. קהילה זו שונה במקצת מקהילות הרכבים. המקורות המביאים את אלדד מדגישים את רוב כספך וזהבה וראה למשל סיפור י"א. עגנון מכליע את מוטיב הכסף - העושר, שהרי הוא אסור וכותב "שהם שרונים בעושר וכבוד. הוא מסגור את אגדת אלדד ומעצים מוטיבים שיש לו ענין ברם כמו מוטיב הכושר הנבואי. יחד עם זאת הוא כשלל בתחליטים של בני משה שלא לעלות לארץ מוטיב מדרשי - נטורי קרתאי" מפני שהשביעס הקב"ה שלא יעלו לארץ ישראל קודם שמגיע הקץ ואני (המספר-הציוני) הייתי מתאווה לעלות מדרה"י עם* 179. הסיבה האגדית שבני משה אינם עולים היא, היותם שרונים מעבר לסמבטיון השומע כל ימות השבוע. עגנון אמנם מביא טעם נוסף מדוע המספר אינו הולך אצלם, שהרי לא יבינו את שפתו "שהיא מושחתת על לשון חכמים". מוטיבים אחרים כגון "זאין שם שעבוד מלכויות" "ושומרים התורה בטהרה", "זאינם מתיראים משום אומה ולשון". "ומזכרים בלשון הקודש" אכן מופיעים בסיפורי אלדד. הסיפור השלישי והמורכב יותר אותו מפצל עגנון ממדרש בראשית וכתב הוא המופיע בסעיף 4 עם* ס"ה בספרו של אפשטיין ואצל עגנון בעמ* 245 כפרק "כפני חטאות ירבעם".

ג. בני דן (קהילה נפלאה)

בעמ* 245 וראה לעיל, מספר עגנון את סיפור גלותם של בני דן, אך גם כאן הוא מפריד את הכותרת "בני דן", המופיעה רק בפרק ו* עם* 246, מן הסיפור עצמו ובכך הוא מצליח להעשיר את הסיפור ולהרחיבו תוך כדי שינויו. עגנון בניגוד לסיפורי אלדד מספר שהכשרים שב־ישראל נטלו רמחים לצאת למלחמה על ירבעם. "כיוון שיצאו נרתעו ואמרו הם ושלום שנלחם באחינו - ברתו מפני חלאה ירבעם" וזאת בניגוד לבני לוי במעשה העגל שלא חששו לשפוך דם אחיהם במיטואציה דומה: ירבעם הקים שני עולי זהב בדן.

שלוש שבועות השביע" מסב כתובות קי"א, א.

הכשרים בורחים אל בני דן, שישבו על גדות הרקון. זו וריאציה טיפולוגית

על הסמבטיון. ירבעם מתנכל לכשרים והורס את הקהילה הנפלאה: "הרסו את אהליהם

והחריבו את מי הרקון ולא היה לעדה מים לשתות". הכשרים, יחד עם בני דן הופכים

לקהילה נודדת "הלכו מגוי אל גוי וממלכה לממלכה"⁷² ולא מצאו להם מקום. "כסיפוד

זה גם הכשרים (הלוויים) נמצאים בגלות בפרק זמי זה של חייהם. לבסוף הם מביעים

"לארץ החוילה אשר שם הזהב. ראו אותם בני גור ובני נפתלי שקדמו להם שם --- וגם

הם כרחו קודם לכן מפני חטאת ירבעם". זקני בני דן רואים את לבושי הזהב של בני גור

ונפתלי ואומרים לאחיהם, בני דן "לא לנו"⁷³ לא לנו ארץ הזהב. עגל שעשו ישראל

במדבר --- לשון זהב שלקח עכן --- ועכשיו נרדפים אנו מפני שני עגלי זהב שעשה

ירבעם. נברחה מארץ הזהב עד שלא ידביקנו הזהב". עגנון מעלה סידרת מוטיבים ברצף

המספורים סביב זהב ובכך הוא הושף את מערכת הקשר שכין זהב לחטא ועונש. כאן עולה

מוטיב הפיתוי. הארץ, לכאורה גן עדן, ארץ החוילה, כפי שעולה המוטיב בעלייתה של

קהילת כושטאטש לארץ ישראל, בספר "עיר ומלוואה", וכפי שהוא ממשיך אף כאן בהחלקתו

הקהילה: "נחלקו בני דן, אלו אמרו, טובה הארץ מאד מאד וקבעו עצמם בארץ הזהב. ואלו

שמעו לזקנים והסיעו עצמם מארץ הזהב. אלו, שקבעו עצמם בארץ הזהב, אירעם מה

שאירעם, ואלו שהסיעו עצמם מארץ הזהב הגיעו למקום קרוב לארצם של בני משה ונתישבו

שם. עשו להם אהלים ---

--- ועדיין יושבים להם בני דן בארצם של בני משה" (השווה לקהילת לוי" ועד

היום הם קיימים ועומדים"). בקטע המצוטט משתמש עגנון בלשון המדגלים לגבי אלו

שנאחזו בארץ הזהב ובלשון איום מרמז: "אירעם מה שאירעם" אף כאן יש לנו התפרשות

של קהילה נפלאה מתוך קהילה חוטאת. מכאן ואילך מקביל עגנון את סיפודו לסיפודי

אלדד, היינו שבני דן החישבו סמוך לארצם של בני משה. יחד עם זאת הוא משלב

מוטיבים "אקטואליים", בפרט בפרק בני דן עצמו עם⁷⁴ 246 כשהוא סוקר את חולדותיהם

דברי הימים א' טז' 20 והשווה: כנען המנגן, פתחי דברים, לדמותו של כרצונו עליון

עמ' 36. "אבל מחלך מגוי אל גוי".

תהילים קט"ו, א' "לא לנו ה' לא לנו"

סמוך לחלוקת הארץ והופך אותם למעין קיבוצניקים (אברהם וחצי מ"שית"ה) ציטוטים.
 מידת המלחמה שגרמה לבורותם ולקלות-ראשם בעניני מצוות ולקיהתט מתוך עם-
 הארציות את פסל מכה" (ראה פרק י"ב הע' 3).

במה שונה "לקוט דן" של עגנון מהמסופר בסיפורי אלדד
 בסיפורי אלדד:

1. זקני ישראל שולחים את ירבעם לשבט דן כדי שיתגייסו למלחמה ביהודה;
2. בני דן נוטלים חרבות ורמחים שלא על מנת לכרות כי אם כדי להילחם בירבעם;
3. הקב"ה מצילם משפיכת דם אחיהם בניגוד לחטא העגל.
4. השיבה למצרים מנועה כגלל הפסוק "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" ולכן נהגלו לארץ כוש.

5. שלושה שבטים⁷⁴ מישראל נסעו שנים רבות לאחר שבט דן בעקבות מפלה סנהדריס (סיבה נסיעתם איננה מצויינת) ובאו לגבול שבט דן (ראה אפש' סיפור ג', סיפור ט"ז).

קהילות נפלאות בגלות בית ראשון, שיבת ציון, לאחר חורבן הבית

בגולה ובזמננו

- א. 175: "גלתה יהודה לבבל. בנו להם בתים ונסעו גנות --- כדבר ירמיהו".
- ב. 175: פיזור הקהילות: חלק נותר בגולה בבל מתוך שהקב"ה מיעד להם תפקיד בגלות השניה של ישראל. לקבל את אחיהם, "ישבו בין הגויים --- וה' ציור להם את הברכה" פסוקים מתוך פרשת הברכה מועברים למציאות המקיימת את ישראל בגולה.
- ג. (שבי ציון) "בנו את המקדש והקימו מעט מעט את הארץ מעפרה. אכלו מפרי יריהם מתבואות הארץ --- מלאה כל הארץ רעת אלוקים ויראת שמים".
- הנשמה המשוטטת בדורות חרה למעשה אחרי קהילות נפלאות ומחפשת אחר דור נאה.

יוסף דן: הסיפור העברי בימי הביניים עמ' 56: "אין הסיפור מפרש כיצד גלו שלושת השבטים שנצטרפו אליו. האם היה לאחר גלות אשור אם לא". סיפורו של עגנון עמ' 245 מציין כיצד הגיעו לשם בני גור ובני נפתלי "ועכשיו נרדפים אנו מפני שני עולי הזהב שעשה ירבעם".

ו. "דור נאה" פרק ס' עמ' 178 לעומת דורו של שמד (תתנ"ו)

דור נאה הוא שם התואר של חקופת השופטים בו נפתח הילקוט למעשה בעמ' 136 ובכך

גם נפתח זיהויים השיטתי של המקורות (שאינם מקראיים) "ולא מצאתי דור נאה כמו

שפוט השופטים". אך עגנון מאחר את הכותרת "דור נאה", עד שהוא מביע ל"דורו

של שמד", כינוי קבוע לדור גזירות חתנ"ו (ראה ספר הרמזות של ברוך פלג) שאף הוא

דור נאה "ולא ראיתי דור נאה בדורם של חסידות אשכנז, שאין חסידותם בהכרח עם

ואין שיעור לצדקתם וליושר לבם ואמונתם. עגנון מזהה דור זה עם המשיח עפ"י

המדרש: "דור ישרים יבורך, זה המשיח". הזיהוי של קבוצה נבחרת עם המשיח מלכד

את כל מערכת הנורמות של המספר, של הקהילות הנפלאות והמשיח. ההכונה המצויה

היא מסירות נפש של כל המערכת החברתית מן האדונים ועד השפחות. ראה גם פרשה

ראשונה עמ' 129 (פרק יב' העוקד והנעקד) ובן 209-210 הקהילה הנפלאה הנעקדת -

היפכת אחת.

ה. מדינת גליציה: עמ' 180: "ולהיכן הלקחתי עצמי, למדינת גליציה. למה שם? לפי

שהיא מלאה תורה ויראת שמים ואמונת חכמים ומסתפקים במועט ואינם בהילים

להתעשר."

ו. הקהילה הנבחרת של גליציה-בוטשאטש (עמ' 180) "ואיזו עיר בגליציה יפה להכנה

זו בוטשאטש" קהילת גליציה - הכנה - מעין ארץ בני משה: "כל סודה של בוטשאטש

הכנה לא"י.

ז. החסידים הראשונים (הגלכבים) "שאיך לך כל דור ודור שלא עלו משם (מגליציה)

לארץ ישראל. יש שעלו כחבורה, כגון החסידים הראשונים שנכתבו זכריהם בספר

"כלבב ימים" 75.

ח. ערי הקודש שבארץ ישראל: ירושלים וצפת.

ט. יום כיפור - כיום הקהילה הנפלאה "כל הארץ מעין דוגמא של מעלה" עמ' 181:

-- ומקשרים בחפילותיהם שמים וארץ" (החיבור "זה בזה" של הקהילה הנפלאה).

על הגלכבים והקהילה נפלאה ראה ש. ורסס: "סיפור ושורשו", 226 (אגדות עשרת השבטים).

הקהילות הנפלאות בארץ ישראל בממד הביוגרפי של המספר:

- מירון: עמ' 220 וכן "מצפת ומביריה ומעין זיתים ומפקיעין וממשמר הירדן

ומיסוד המעלה ומטבריה ומיתר ערי אלוקינו".

- צפת: עמ' 222 (צפת כדוגמא של בוטשאטש, ראה 'מעצמי אל עצמי' עמ' 28).

- משמר הירדן: חזרה לעבודה חקלאית, מוטיב הכנסה אורחים, פשטות, הבהים "קטנים

ונאים שעומדים שורה מכאן ושורה מכאן"

- יסוד המעלה: עמ' 224 (פשטות ועליבות) מוטיבים מ"אורח נטה ללון".

- יפו/ת"א: עמ' 231 "עד שבאו אנשים מירושלים ומעולי גולה ובנו את נוה צדק

ונוה שלום ואח תל אביב. עכשיו תל-אביב עיר גדולה אשר יש בה ששים ריבוא מישראל

--- ששים אנשים מישראל עשו אגודה אחת -- בנו ששים בתים -- ועתה היתה תל-אביב

עיר גדולה לאלוקים".

עגנון משלב אמנם פסוקים השייכים לפרשת נינוה, העיר הגדולה לאלוקים,

אך עיקר התיאור הוא בנינה של תל-אביב השתלבותה הריחמית ההיסטורית כפי שעגנון

ממשיך "בששים ריבוא יצאנו ממצרים ועתה היינו לגוי גדול ועצום ורב, בששים בתים

נבנתה תל-אביב ועתה היתה לעיר שיש בה יותר מששים ריבוא מישראל. עושה אדם מעשה

טוב רואים אחרים ונוחנים דעתם עליו לעשות כמותו. בונה הראשונים של תל-אביב

מעשה טוב עשו ראו אחרים ועשו כמותם".

ריתמוסים בסיפור "היום ונסא" (חטא וגאולה, היסטוריה ושירה)

בכל ארבעת פרשיותיו של הסיפור מוצאים אנו סוגים של חזרות שאפשר לכנותן חזרות ריתמיות.

נצביע על החזרות הריתמיות בפרשה שניה שהיא עיקר עיסוקנו ולאחר שיהפנו את טיבן ואת דרכי ההחזרות נוכל לקבוע את תפקידן גם בפרשיות האחרות:

החטאית הריתמית הגלויה

פרשה שניה המתחילה לעקוב אחר ההסטוריה של הדורות החל מספר שופטים ועל-פיו, מעצם היסמכותה על ספר שופטים היא נשענת על טכסט שהסיפורים המופיעים בו שזורים במחרוזת ריתמית. החל מספר שופטים ועד למלכים קוראים אנו על מנהיגים מופיעים אח העם על פי התהליך החוזר: העם עושה את הרע בעיני ה', האל מקים לעם אדונים, העם צועק ונענה: ה' מקים לעם מושיעים וחוזר חלילה. עגנון מציין ריתמוס זה בתחילת פרק ו' לפרשה שניה, הפרק הפותח את הילקוט למעשה.

"צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה כימי שפוט השופטים, ישראל נדמו לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים. וחלוא כתוב ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה'". וכתוב ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד שוטים ---, אלא סרחו הראה להם את המקל, חזרו ועשו תשובה סילק את המקל, כאב שאוהב את בנו" וכו'.

שאלה מוקדמת היא, ואין זה מתפקידנו לעסוק בה, מהו ספר שופטים עצמו, האם זה סיפור מסגרת המלכו כתובו קבוצת סיפורים על מושיעים, או שהוא מלווה השחלשלו היסטורית רצופה¹. עגנון פטור למעשה משאלה זו. לגביו ספר שופטים הוא נהג-הימים טכסטואלי שאחריו הוא מתחקה. אך לגבי ילקוטו של עגנון אפשר שתישאל השאלה האם הריתמוסים האופייניים לילקוטו מתהווים רק מפני שהם מהווים מחרוזת של סיפורים הנתונים בין קטבים של מצוקה וגאולה ארעית, ככל שהם מקבילים לסיפורי החז"ן, או שישנה הצדקה אימננטית להתהוות הריתמוסים שיצוינו, הן על פי תשתיות ספרותיות אחרות, מודשי זוהר וקבלה האר"י) כגון תיאור ההיסטוריה היהודית כמערכת של

התקרבות והתרחקות מן הגאולה על פי עקרונות של חיקון או ההתרחקות ממנו.

ההיסטוריה אינה אלא דצף של מצבים מתחלפים: של שלמות, שבירה וחיקון בצד ריחמוס

החטא העונש והתשובה ושזירת הריחמוסים הללו במצוקה הפסיכולוגית של המספר.

בקטע המצוטט למעלה מדמה עגנון את התנהגות בני ישראל בתקופת השופטים לילדים קטנים החוזרים ושבים לאחר שלקו ברצועה על סמך המקורות המלוקטים (פ"ו הע"5 בילקוט עגנון).

זהו תיאור נוסף של אותו ריחמוס המציב את חפותו של החוטא הנובעת מתמימות יחסית.

הבחירה בדימוי "הילדים הקטנים" משתלבת עם משמעות "הראשית" או "ימי ילדות" (פרשה

שלישית) בכל היצירה, כמצב שבו הסכסוך, או אי החיבור המתמיר, שבין שמים וארץ.

ניהן להפגה מעצם היות השמים אב והעס בן שהוא עדיין ילד.

באותו פרק ו', מוזכר מצב קדם=ריחמי, שהוא מצב אנלוגי=כללי לסיפור בכל

פרשיותיו. בפיסקה השניה של הפרק מנמק עגנון מדוע עשו הרע בעיני ה' בעקרון

הפירור ובעקרון העירבוב ולא בעקרון החטא כלפי האלוהות. "ולמה עשו את הרע בעיני

ה' ויעזבו את ה' אלוקי אבותם, מפני שלא נתנתה הארץ מעובדי אלילים, מפני שכל

שבת שנתנהל על אדמתו נתרשל מלצאת לישע אחיו --- ישבו מעורבבים² (עם עובדי

אלילים - ה.ו.) ולמדו ממעשיהם".

אמת, הסיעונים הללו על הסכנה הכרוכה בישיבה בין עובדי האלילים מופיעים

בספר יהושע, שופטים ואף בספר דברים מוצאים אנו אזהרות מפני כריתת ברית עם יושבי

הארץ, עובדי האלילים. אך עגנון מגניב לתוך הטיעון התנ"כי נימוק תאולוגי=קבלי

שאותו הוא משעבד הן לצרכי הפסיכולוגיה שלו והן לנורמות האסתטיות שלו.

בפרק הקודם, פרק ה', מתאר עגנון כיצד אחוזים (מעורבבים) כל הדורות מאדם

הראשון ועד לדורו של משיח זה בזה. "לא היה דור שלא הראו לי. שם בשמים כל הדורות

כלולים כאחד, כיום טוב של שמתת תורה בארץ-ישראל, שמעשים הרבה כלולים בו, עושים

מחול לחברה ומתכיפים התחלה להשלמה, מרידים דמעות על מיחתו של משה (מוטיב חשוב

ביצירה) ועושים חופה לחתן תורה --- הכל כיום אחד בשעות מועטות --- כך למעלה כל

הדורות תפוסים זה בזה".

חדלו להיות מעורבבים או מפורדים ביום ש"ו באב. ראה המושג "עירבוב הכוחות" עמ' 154.

לכאורה מוסבים שני הפרקים ה', ו' על שני נושאים שונים שהקשר ביניהם איננו רצוף: פרק ו' מצטט עובדות היסטוריות. פרק ה' מציין את דימוי החיבור של הדורות בשמים כמנהגי שמחת תורה. ברצוננו להציג את העקרון הילקושי הדינמי "תפוסים זה בזה" ביום אחד בשעות מועטות כעקרון הבונה חוקיות פנימית ריתמית הגוברת על העירבוב - הילקוס המוגבב והסטאטי ועל מצב הפירוד - הניתוק מן השמים. זו שאיפה לחזור למצב התום, מחדש, לגן העדן.

כדי להוכיח שאיננו "דורשים" דימויים המופיעים בסיפור לצורך אישוש התאוריה שלנו נעקוב אחר סידרת היגדים מפרשה ראשונה ופרשה שלישית ונקבילים, נראה שהם מציינים אותו תחביר, אותו משקל ואותו רעיון.

בעמ' 108 באות מעין שלוש אנפורות שהן שלושה משפטים הפותחים שלוש פסקאות: פסקה שישית בעמוד: "עמרתי ויהייתי על המעשים שנאחזים זה בזה וטורדים זה את זה ונסבכים זה בזה ואינם מניחים זה מזה".

פסקה שביעית: "חזרתי ויהייתי על המעשים, שנאחזים זה בזה וטורדים זה את זה ונסבכים זה בזה ואינם מניחים זה מזה".

פסקה שמינית: "משל אחר, ראיתי את מלך העכברים שמראים אותו כמוזיאונים. מלך העכברים מהוא? כח של עכברים הוא. עשרים וששה עכברים בקירוב, שדבקו זנביהם זה בזה ונסבכים זה בזה ודכקים זה בזה בגוף אחד ואינם נפרדים לעולם. ואל חשבה באגדות שמישנים בהם את החינוקות, שמלך העכברים יושב על כסא זהב וכתר זהב כראשו אלא כמו שאמרתי אני וכן דעת כל חוקרי הטבע, שאנמרים מין מיץ יש בזנבות העכברים וכשזנב נוגע בזנב הם נקשרים זה בזה ושוב אינם מפרשים".

לפי הצעת פירושנו, ששום מסקנה שתבוא להלן איננה תלויה בו, כח העכברים הן אוהיות האלף-בית (עשרים וששה עכברים בקירוב) ראה מדרשים המלוקטים ע"י עגנון:

105
5
5

נר (22) יתברך ישראל³ ומנין זך⁴ (27) וכן שיר התוכי בעמ' 126 "מוטות כנ"י" 222
עשרים ושתיים⁵ כאותות הקודש בהם חוצבו שמים" (אף כאן מציין עגנון "כמעט": השוני
הוא בין האלף בית הלועזי 26 אותיות בקירוב לבין האלף בית העברי (22 אותיות)
ורא פירושו של שוננו לעידו ועינם על עשרים ושתיים נערות מחוללות. עגנון מטשטש
את משלו על ידי הסבתו לאלף-בית הלועזי.

"מעצמי אל עצמי", 72 "בעשרים ושתיים אותיות נתנה לשון הקודש. דורשי חמדות
נתנו בהן סימן בך יברך ישראל. עגנון מגלה את מקורותיו "בספר סופר וסיפור",
בפרק "אותיות" (עמ' 113) שהם מדרש תלפיות, מגלה עמוקות, אופן נון.

ראה "מעצמי אל עצמי" שם "כאותיות אלו שמספרן עשרים ושבע כמנין זך נתנה התורה"
בפרק אותיות שבספר סופר וסיפור מביא עגנון מקור המציין: "ללמדך שאם לא חטא
אדם לא היו צדיקים לעשות סומי תיבות עם מנצפ"ך".

כבר עמד על זהויון של "עשרים ושתיים אותיות הקודש", הלל ברזל במאמרו "סיפורים
מיטאביוגרפיים של עגנון", ידיעות אחרונות 18.7.75.

ראה משולם טובנר, שם, 115,
עד הנה שם"ג.

ג' אלול
לכ"ה
תש"ח

מלך העכברים הוא הסופר. האם הוא יושב על כסאו וכתב מלכותו בראשו, האם

הוא שולט במעשיו ומכוונם? תשובתו של עגנון שלילית. "מין מין יש בזנבות העכברים

וכסונם נוגע בזנב הם נקשרים זה בזה ושוב אינם מתפרשים" היינו, לכתובת יש

יחסים עצמאית משלה, שאינה חלוקה נדעת המלך, האחריות מתפרשת באחריות ונדע

לסופר "מהלה", דברי הרבנות הזקנה נגד הסופר המספר "מדיקין קודש עכביש לקודש

עכביש יאמרו מעשה מרקלין הוא"⁸.

הקצור כאמור איננו נדרש לקבל את הצעת פירוש למשל מלך העכברים אלא רק

לציון לעצמו את המקבילות הנראות כמקורות בין פרשת המעשים הנסככים, מלך העכברים,

הנדרות בשמים, יום שמחת תורה ומנהגיו והשבטים המעורבים.

בפרשה שלישית עמ' 209 מוצאים אנו באחד מהקטעים החשובים ביצירה⁹ המספר

את משורי הזכרון והחוויה בסיפור למישורים של המצוקות הפסיכולוגיות בראש פרק

מ' "יובל המעשים":

ראה ספר סופר וסיפור מהדורת תרצ"ו עמ' כ* - כא* בפרק אותיות ונקודות וסעיפים:

"אלי ומשכין אחר אלו, ואלו אחר אלו" יקוני זוהר בהקדמה דף ח* א*.

בנוסף על תפיסת החזרה כגוף אורגני קדוש כפי שמונהגים הדברים בספרו של ג. שלום

"הקבלה וסמליה" עיין גם במאמרו של ישראל כהן¹⁰ "עיון בספרות העברית לאור משנתו

של יונג", "מאזניים", סיוון תשל"ז, כרך מה' 1 עמ' 13-16.

"מהלה", עד הנה, קפ"ח.

פנים פרשה שלישית מפרק ל"ט-מ"ח (בדילוג על הפרקים שהוסיפה אירנה ירון) ופרקים

מ"ז-ס"ז הם הפרקים השוזרים את כל הבעייתיות של היצירה ומעמיקים את הסכמי האקז

מסגרת אלי והפסיכולוגי שלה.

"תפוסות הן המחשבות זו בזו, כמותן כן זכר המעשים. ושוב רואה אני את עצמי עומד
 בבית שדרתי בו שנים הרבה ועכשיו שאני יוצא מן הבית ונתרוקן הבית מכליו עומד
 אני למסור את המפתחות לבעל הבית או לשלוטו" כפי שכבר ציינו בפרשה ראשונה, המצב
 הפסיכולוגי של אדם המבקש כאופק נואש משמעות-קשר עם הטרנסצנדנטי¹⁰ כרוך בסטואציות
 מרדה השלב שבין מותו הפיזי, לאפשרות מותו הרוחני, או תחייתו מלבה את זרימת
 הרצף האסוציאטיבי. אף כאן מסתמך עגנון על מדרשים סמויים המעובדים אצלו עמוק
 במישור החווייתי: "בשעה שאדם נפטר מן העולם כל מעשיו נפרטים לפניו ואומרים לו
 כאן היית וכך עשית". עגנון מזכיר מדרש זה בהספדים המלוקטים ב"מעצמי אל עצמי"
 במקורו הוא מופיע במסכת תענית. במקביל למדרשים הקשורים בפטירת אדם מן העולם
 נשען עגנון בסטואציות הפתיחה לילקוטו, בפרשה שניה, על מדרשים הקשורים בטרומ
 לידתו של האדם כגון המדרש המפורסם. "האפלטוני" - המופיע במסכת נידה ל', ב',
 המהאר את (העובר) צופה מסוף העולם ועד סופו ורואה את כל מעשי הדורות. נעקוב אחר
 האנפורות, פתיחת הפיסקאות, כפרק ד' לפרשה שניה, הפרק שבא לפני תיאור מעשי
 הדורות השזורים בדימוי שמהח תורה פרק ה', שבא לפני הפרק המציין את ריתמוס ספר
 שופטים פרק ו':

1. עיין ז.פ. סארטר: מבחר כתבים (חלל) "הטראנסצנדנציה של האני" עמ' 18-52 ובספרו
 של ויקטור פרנקל "אדם מתפש משמעות" כך גם כאסכולת אריך פרום.

1. הקבל למדרשים המתארים צפייה בתורה או בעולם. "הקב"ה היה מביט בתורה ובזרא את
 העולם" ב"ר א, ב'. עגנון מלקט מדרש זה הן ל"אחם ראיתם" והן ל"ספר סופר וסיפור"
 בפתיחתו ומקבילו למעשה האומן עפ"י ילקוט שמעוני "והאומן אינו בונה מדעת עצמו
 אלא דיפתאות ופנקיסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה תדרים והיאך הוא עושה פשפשין
 כך היה הקב"ה מביט בתורה ובזרא את העולם" והקבל למדרשים לפיהם הקב"ה הראה לאדם
 הראשון, לאברהם ולמשה את מעשי הדורות. עיין בנספח פרק ו' הע' 2.

פיסקה 1: "נסתכלתי בכל הדורות לראות באיזה דור אבחר"

פיסקה 2: "נסתכלתי בכל הדורות באיזה דור נאה לרדת לעולם השפל"

פרק ה' פיסקה 2: "הראו לי כל הדורות"¹² מאדם הראשון ועד לדורו של משיח"---

פרק י' פיסקה הפתיחה 1: "צפיתי בכל הדורות ולא מצאתי דור נאה למלשונות השופטים"

כאן נכלם המעגל הננסה להקיף מעשים מעורבבים, דורות מעורבבים, מדרגים

מעורבבים, זכרונות ואותיות. המעגל נע ונסגר בין נקודת הלידה ונקודת המוות שמחולקת

נצפים כל המעשים ומתוכן עולה שאלת המשמעות, רצף החיים הסחמי הוא ילקוט. מצע,

המכיל. סטרוקטורות ריחמיות היוצרות את המשמעות או מצביעות עליה. הריחמיות

העיקריים הם: פירוד וכינוס. חורבן וגאולה, מוות וחיים כאשר השירה היא ה"כוח"

שבאמצעותו הופכים הפירוד לכינוס, החורבן לגאולה והמוות לחיים (ראו כ"ג הע' 1

בנספח).

משמעות הילקוט כצורה ספרותית לעגנון ולמספר

המספר מציין את השיטוט ב"מדרשי אל" כפונקציה אפשרית מפני שהוא בגדר נשמה: פרשה

שניה פרק א' "נעימות נצח" (אף זו כותרת מוזחת המצביעה על כך שקהילות שו"מ,

שלגביהן נאמר הפסוק "ובימינו נעימות נצח" (עמ' 129) שקולות בשיאן הריחמי לאחרות

שמים וארץ שמלפני הלידה. כלומר אנו מחפשים את הנקודה שבה הריחמנוט מגיע לשיאו

שהוא ליכוד פסיכולוגי-מיתולוגי-היסטורי, פותחת במילימטרים "טובים היו אותם הימים"¹³

אז מעין המילים המופיעות במדרש שבמסכת נידה דף ל' ב' "ואין לך ימים שגם שריו

בטובה יותר מאותן הימים"---

רקכל לפרשה שלישית עמ' 182: המדרש ממסכת נידה נזכר במפורש והמשכו בעמ' 184. עיין

בקפדנות בפרק ספר תמונות עמ' 183. בפרשה שלישית "ימי ילדותי", טומן עגנון את

המיתולוגיה האישית שלו והיווצרותה למשל: מוטיב שכיבה בעריסה או במיטה וצפייה

כלפי מעלה חוץ שהוא מוקף בכסאות שלא יכול מן המיטה הוא ציור פשוט וריאליסטי

בביכול, אך בסיפור זה יש לו משמעות מיתולוגית. זקנתו המחזיקה נר בתשעה באב

ממשיכה את הסיטואציה של הנר בבית אמו גם בעולם הריאלי. ראה עמ' 182, 188 "על

מיטתי כלילה שכבתי והרהרתי, לשם מי הכינו את כל הכסאות הללו, שלא ידעתי

שהעמידם לשם גור, שלא אפול לארץ".

השווה לסיפור המספחת, אלו ואלו רנ"ד, "טובים היו אותם הימים", הילד מתכסה בשמיכת

במיטה האם חוזר למצב מעין-עוברי.

פרק ב. "נשמת חיים": פותח: "בעוד אני מההלך ממדרש למדרש נפל דבר בשמי מרום"
 לפני ההדגמה של עצם הסכניקה של הליכה ממדרש למדרש=ילקוט. מציין עגנון שבשמים
 אירעה קטסטרופה, לגביו לפחות, מעין שבירה, המכריחה אותו לפנות למימוש המדרשים
במציאות הארצית: כלומר למצוא את מקומו בחוכם. המספר נאלץ לרדת לעולם הגופים
מפני שאוצר הנשמות התחיל מתמעט והולך¹⁴. בפרשה שלישית בפרק ג "ספר תמונות".
 מופיע ביטוי מובהק של נסיון מימוש המדרשים או המראות השמימיים בארץ. כאשר עגנון
המספר איננו יודע כיצד להתייחס לעצם הופעתם-הופעתו. לידתם-לידתו בעולם הזה.
"אין קץ למאורעות שנתגלגלו וירדו לעולם. עד שאחד מתגולל ויורד כבר בא אחר ונטל
את מקומו ועדיין לא הייתי יודע אם ממקום שאבד לי באים הם המאורעות או ממקום
שהושלכתי לשם.

הרבה דברים אירעוני. באותו היום. וזה אחד מהם. ספר תמונות היה לו לבן דודי
 למשה, ובספר צורות מצורות שונות. הושיט לי משה את הספר ונתן לי אותו במתנה.
צחקו עליו על משה שנותן לתינוק בן יומו מתנה שכזו. אני לא צחקתי, שהרי לדעתי
כיוון, שהרי אוהב תמונות אני, אין צריך לומר מעשה אלוקים, אלא אף מעשי ידי אומן
שנתן לו היוצר מחכמתו חביבים עלי."

השאלה היא מהו העולם ^{המדרשי} המכסימאלי ומהו העומס "המדרשי" המינימלי שנחוץ
 לביאור הפרק המצוטט "ספר התמונות". נציין את השאלות המכסימליות מכלי לקביע
 מסמרות כתחום שבין הפירוש ל"מדרש". 1. בעיית אינפלציית המאורעות; 2. האם מקורם
 שמימי-אוטופי "מקום שאבד לי", או ארצי "ממקום שהושלכתי לשם"; 3. האם עצם לידתו
 היא תוצאה של בחירה רצונית (ראה פרק סג, יום הירידה עמ' 180) או גזירת "הושלכתי"
 4. "הרבה דברים אירעוני באותו יום" לבעיית הריבוי, העירבוב והאחדות כמו יום
 שמחת תורה שהוזכר לעיל; 5. האם ספר התמונות שהוא לכל הפחות "מעשה ידי אומן"
 יוצר סדר (ריתמוס) במציאות שהרי יש בו "חכמה"; 6. האם יש כאן רמיזה לתורה;
 הספר הוא של משה. האם באופן מקרי כותב עגנון שני מושאים עקיפים "לכן רודי למשה"

"אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות מן הגוף" יבמות סב, א' ע"ז ב', א' ועדיין תשכ"ב
 גוף ונשמה (חל) ט"ט-צ"ג וזוהר (חל) כ"ח, ב'.

במקום לבן דוד משה? 7. האם נכון לתת ספר תמונות לתינוק שזה עתה יצא מבטן אמו
 גם שזה מעשה נאיבי. יש לחפש את משמעותו המיתולוגית, וראה את כל המראות והמלאך
 למדו את כל התורה כולה כדי להמשיך את אותו קיום אוטופי עלי אדמות; 8. האם מתן
 ספר התמונות מכון ליעודו של הוולד כאמן; 9. האם אפשרות זיהוי התמונות או ספר
 התמונות, כמעשה אלוקים או הצבעה על תמונות אחרות, שהן מעשה אלוקים מכניסה
 לסיפור את הבעייתיות של "פת שלמה" מי כתב את הספר האדון (....) או יקותיאל
 נאמן? שהוא משה. האם הביטוי מעשה אלוקים מופיע במכוון בהקשר למדרש "מעשה
 אלוקים הכתב והמכתב"?
חיבת הליקוט והשיזור של עגנון:

מלבד הילקוטים הידועים של עגנון "ימים נוראים" ו"אהם ראיתם" ו"ספר סופר וסיפור"
 שבהם ראה כאילו את עיקר ערך פעולתו כסופר "חשובים הם בעיני יותר מכל שאר
 יצירותי" 15 (כוונתו לשניים הראשונים) הרי שגם פרשה שניה ורביעית הן ילקוט של
 מקורות ובעיקר ילקוט לסיפורי נביאים ראשונים: אך לא רק ילקוט בלכד, שכן מה ראה
 עגנון בליקוט כתובים קדושים, כתבים מן הספרות היהודית לדורותיה? ראשית נקדים ונאמר
 שמפעלו זה של עגנון מצטרף לילקוטי אגדה שקדמו לו. 16 מלבד ילקוטיהם של סופרי
 הספרות העברית החדשה ברויז' בסקי וביאליק. שנית, יש לציין גם את הדחף הדידקטי
 של פעולת כינוס האגדות. שני מניעים אלו הם כמעט תיצוניים לגמרי לפעולתו זו של
 עגנון ב"הדום וכסא". מלבד המניע הפסיכולוגי הסבוך שעליו עמדנו למעלה ואיפיון
 היצירה "הדום וכסא" כיצירה אנציקלופדית, שהרי עגנון תר אחר המשמעות האותנטית
 של המושג סופר. 17. סופר אותיות - סופר סת"ם - סופר המעתיק ספר תורה. וראה על
 משמעות המושג סופר ב"תהילה", שם נהנה המספר ממעמד הסופר במובן רב-משמעי: כשהיה

דוד כנעני: עגנון בעל פה עמ' 97. ראה גם 34, 76.

עיון בעבודותיהם של יעבץ ולבנר מן המאה התשע-עשרה. ועיון ברשימתו של עגנון
 "ענייני ספרים", מעצמי אל עצמי עמ' 363-366. ראה שם על מלקטי מעשיות הסידורים
 וחוקריהן עמ' 260-264.

עיון "ספר סופר וסיפור" הסופר כמקריב קורבן כפרה בהעלאת הדושי על הנייר ככתב
 "ספרים בשם הזוהר" ואינו מצוין אלו. וכ "מי שיש כידו לחבר ספר ואינו מחברו הרי
 זה כשיכול בנים". עיון ב"מעצמי אל עצמי" אותיות וספרים 72-75. ראה הערך "סופר"
 באנציקלופדיה אוצר ישראל.

נער כתב מגילה (אסתר) וכל מי שראה אותה שיבחה¹⁸ מכאן שהוא ראוי לשליחותה של תהילה לכתוב את צוואתה - שטר מחילתה, שהרי שורשיו כסופר מעורים במשמעות האותנטית של המושג. הוא איננו רק סופר הילוני שאצלו "התכשיל הוא כחך הכף"¹⁹ כפי שהגדית את העט הנובע מאליו. עגנון רצה לראות עצמו כמפרש התורה וכתלמיד חכם שמפעלו הספרותי משתלב במסכת היצירה התורנית לדורותיה.

"אודה ולא אבוש, אחר כל המעשים שראיתי ואחר כל הספרים שקראתי לא הגיעה חכמתי למעלה מחפיסח העולם שתפסתי בקטנותי על פי כתבי הקודש ומדרשי חז"ל. וקרוב בעיני שכל מה שהראו לי וכל מה שנתנו בידי לכתוב פירוש הוא על דרך הסיפור לכתבי הקודש ולדברי רבותינו. זכרונם לברכה ויתכן שבארון אחד בתוך כל הפירושים והכאורים מונחים אף סיפורי שלי" "מעצמי אל עצמי" עמ' 58.

"וכי זכות קלה היא לכתוב מעשיהם של ישראל. רבותינו בעלי האגדה אמרו לשעבר היו הנביאים כותבים מעשיהם של ישראל, ועכשיו מי כותב אותם אליהו מלך המשיח והקב"ה חותם עליהם" (שם, עמ' 62) מקור האגדה נמצא בויק"ר פ' לד*: "ר' כהן ור' יהושע ב"ר סימון בשם ר' לוי אמרו לשעבר היה אדם עושה מצווה והנביא כותבה ועכשיו אדם עושה מצווה מי כותבה אליהו למלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהם כההוא דכתיב (מלאכי ג') אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב וגו'²⁰ (בספר זכרון לפניו).

שתי המובאות הללו מציינות כיצד רצה עגנון לראות עצמו כסופר הכותב מעשיהם של ישראל וכסופר הכותב פירוש. השילוב בין השניים הוא סופר הכותב פירוש באמצעות מעשיהם של ישראל. ביצירה זו "הדוס וכסא", שהיא גם ילקוט וגם ספר מעשים אישי

עד הנה, קצ"ד

שם, קצ"ג

ראה עיבוד של מדרש זה המופיע ב"ספר סופר וסיפור" מהדורה ראשונה (חרצ"ו) עמ' ק"ט תחת הכותרת: ספר הרפתקאות. "משה רבינו עליו השלום כתב מסעותיהם של ישראל ונעשה מהם תורה. ועכשיו אליהו כותב מסעותיהם והרפתקאותיהם של כל אחד ואחד מישראל. ולכשיבוא משיח צדקנו כמהרה בימינו יהיה מזה ספר שילמדו ממנו" (אהל יצחק)

בכמה הוראות ומובנים יש על אחת כמה וכמה משמעות לשילוב שבזה. במהות תפיסתו האסתטית של עגנון שזור העקרון התיאולוגי-אסתטי שלפיו כל המעשים שנעשים למטה נכתבים למעלה²¹ וראה הכותרת בעמ' 189 "מה למעלה ומה למטה" שאף היא מוזחת ממקומה ורק נרמזת מתוך הפרק. בבעייתיותו של עקרון אסתטי זה דנתי בסיפורים הסימן, לפי הצער השכר, החזנים והאיש לבוש הבדים. בילקוט שהוא מעין אוסף של סיפורים, מדרשים, פסוקים ומימרות חז"ל מציין פעולה של תערוכה וראה בהרחבה את דרשתו של עגנון על המושג תערוכה²². כפי שמכוונים הדברים למטה כן הם מכוונים למעלה. לפיכך התערוכה שעשו לכבודו חוסכת לו סיוול ארוך מאד כשעת מותו לפי שהיה צריך לחזור כשעת מותו על כל מעשיו על פי האמור במסכת תענית שכל מעשיו של אדם נפרטים לו והוא צריך לחזור אחריהם, ואילו משריכזו את כל מעשיו למטה הרי שבדאי יש גם תערוכה עגנון למעלה. אם ילקוט רגיל בא לכנס אוסף של מקורות השייכים לפרשה אחת הרי שבעת יש לבדוק כיצד מתארגנים המבנים הריחמיים בתוך ילקוט דינמי המכליל מניעים פסיכולוגיים המשקפים כיצירה הספרותית.

הריחמוס ההיסטורי המשוקף בילקוט

"יום ליום זה יומו של משה שכישר יומו של יהושע יומו של יהושע משה ליוםה של דבורה" (מדרש תהילים שו"ס, יט'). בעיקר בעקבות הזוהר ומדרשים מוקדמים שנשתלכו כזוהר ופזמון כו כמו "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" מבחין עגנון בילקוטו בין תקופות שבהן העולם נתקן לבין תקופות שבהן "חזר העולם לאחוריו". התנודות החוזרות ונשנות בהיסטוריה מרום לשפל, מחיקון להתגברות הקליפות, מהוות את התשתית לעקרון הריחמי של הערכת כל התקופות-החוזרות המיוצגים בסיפור.

על כך כתבתי במאמרי "בין אבל להנצחה" נדפס ראשונה ב"עמודים", סיוון תשל"ד ונלקט לספרי דיוקן הלוחם 231-248. ועיין מאמרי "סיפורי החזנים של עגנון", מעריב, שביעי של פסח, תשל"ז. עיין גם ב"ספר סופר וסיפור" בפרק "אותיות", ובמהדורה ראשונה: נ"ס כיצד חיבר רבי אליעזר הקליר את הפיוסים.

"מעצמי אל עצמי", יסודה של תערוכה עמ' 97-100

פרק ז'. "אחר מיתתו של משה עבד ה' מיד פסק הבאר וענני הכבוד והמן (פ' ז',

הע"2) ואילולי שהעמיד הקדוש ברוך הוא את יהושע תחתיו כבר חזר העולם לאחוריו"

והקבל לפרק כ"ג "קיום העולמות" בעיקבות שירת דבורה כותב עגנון: "אילולי דבורה

שעמדה לי שירתה הייתי מניח את עולם הגופים וחוזר לעולם הנשמות" (עמ' 137) לפיכך

אפשר להבחין שהריחמוס העולמי-השתכללות העולמות ונסיגתם - הוא הגורם המלבה או

המרחיק, את גרידתה של נשמת המספר. ישנה התאמה בין הריחמוס האישי, הדחף להיוולד

לבין הקירבה ההיסטורית לגאולה - הריחמוס העולמי. כל הגיבורים ההיסטוריים שהצליחו

לקרב את העולם אל השתכללותו, פעליהם כרוכים "לכח השירה". משה, יהושע, דבורה,

דוד ושלמה, עגנון מתייחס לשירותיהם בהרחבה בגוף הפרשה: "בואי וראי כח השירה,

מקיימת את העולם ומקיימת את בריותיו ומקרבת לבם לאביהם שבשמים. ואלמלא היא כבר

היה העולם חוזר לתוהו ובוהו" (עמ' 142)

כך מציין עגנון את ימי דוד:

"הכרית דוד את כל אויבי ה' מפני בני ישראל, וה' הכין את כסא מלכותו עד

עולם, עד עולם, עד לימות המשיח שכל העולמות מתאחדים בהם לעולם אחד ואין בין

העולם הזה לעולם הבא כחוט השערה" ... וכו' (ראה המקורות פ' מז-מח) ועיין גם

"ספר סופר וסיפור", המקורות המלוקטים על שיה"ש מחוך הזוהר עמ' 67-68. וכך הוא

מתאר את ראשית ימי שלמה:

"בימיו של שלמה בשלימותה הלבנה היתה והעולמות חזרו להיות כבראשונה, כמות

שהיו קודם שחטא האדם הראשון, שהיה החטא נמשך עד למתן תורה, במתן תורה חזרו

העולמות לשלימותם כמות שהיו קודם החטא, ואילולי שחטאו ישראל בעגל כבר נתקן

העולם חקון שלם. וכיוון שבא שלמה חזרו העולמות להתעלות" (עמ' 171). ריב המקורות

המשוקעים והשזורים בקטע הם מן הזוהר וממדרשים שקדמו לו וראה המקורות (פ' כג ו-מח)

המלוקטים גם "בספר סופר וסיפור":

משתי המובאות האחרונות למדים אנו שהתיקון או הגאולה, העמדה ההיבטית בין

ההדום והכסא, קשורים בהתגברות על החטא, בהכרתת אויבי ה'. המספר נקלע בין רצונו

לרדת אל הדור הנאה לבין התפתותו אחר שירים וצורות. (שלמה, לפי עגנון, אומר את

שיר השירים לאחר שכבר חטא את חטאיו החמורים ולאחר שכבר קבע את תהליך החורבן.

"ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה. נתן לה שלמה כל חפצה ונתעברה ממנו ויצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית אלוהינו (סוף פרק מט') -- ראתה נשמתי את כל המעשים ואמרה לא ארד. שמעה את קולו של שלמה כשהוא אומר שיר השירים. נכספה לשמוע את השיר המשובת והמעולה שבשירים ששמעה אותו בסיני כשאמרוהו ישראל במתן תורה והיא שומעת אותו בשמים כשמלאכי השרת אומרים אותו ---

--- וכבר היתה נשמתי סבורה לעמוד שם עד לימות המשיח, עד לימות המשיח, עד ליום שעתידין ישראל לעמוד ולומר שיר השירים על הגאולה העתידה שהיא סוף כל הגאולות, שכל הגאולות גאולה ושעבוד משמשים כהם כאחד, גאולה העתידה גאולה שלמה, גאולה מרווחת, גאולה שכולה אהבה וחיבה עוז וידידות" (עמ' 172) (ראה מקורות פ' נ הע' (8)).

כל הקטעים המצוטטים הם, כאמור, קטעי מקורות מדרשיים וזוהר השוורים את הריחמוס ההיסטורי בגאולה ובשירה. עגנון מוסיף ומשלכ, מלבד העריכה, את מצבתו האישית, היינו: שאלת חטא ואשם שלו. שירת שיר השירים וחורבן בית המקדש שניהם אינם תלויים כמעט שלמה, לא השכר ולא העונש. שיר השירים איננו נמנע משלמה אף לאחר חטאו וזהו השיר המשמעותי היחיד והמוחלט, העל-היסטורי והמקבע בכוחו את העולמות. הוא מבוא לגאולה השלמה - האחרונה. החורבן של בית ראשון, אף הוא אינו חלוי באבהותו של שלמה על נבוכדנצר. על ידי עריכת האגדות מדגיש עגנון את הבעיה החאולוגית, כך בפרק נ"ב שכותרתו "מפני מה נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו" "סיפרתי לך שבאה מלכת שבא --- ויצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית המקדש. והיא נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו? אלא לפי שהיה חירם מתגאה על ששלח ארזים לבית המקדש --- אמר האדון (הקב"ח) אני קורע המלבוש ולא יהיה העבד מתגאה".

עגנון דוחה את ההסבר המתבקש מאלין של השכר והעונש הטבעי מציין קשר סיבתי בין מעשים ותוצאותיהם. בין הולדת נבוכדנצר כתוצאה מחטאו של שלמה לבין חורבן הבית ובוחר במערכת אחרת של סיבות ותוצאות. עצם העמדת תגובתו הקיצונית של האל, על החרבת המקדש, בגלל גאוות חירם הגוי, מעמידה את האל בתחום כמעט אבסורדי. עגנון מדגיש מערכת ערכים אחרת שהחטא כלפיה חמור יותר מהולדת נבוכדנצר. חטא

הגאווה, גאונותו של אמן, מלך-עבד-גוי, הכנת דרכי האל במערכת הרגילה של שבר ועונש המערכת ההיסטורית השקופה, נכשלה זה מכבר על ידי כל הדורות. עגנון מנסה לפלס לו האולוגיה ההולמת את תחושות האשם שלו. לכך הוא מסמין בפרק נ"ג, שכרה של תורה. את שאלת התלבטותו האישית בין תורה לבין צורה ואמנות העולות ממעשי העבד חירס. הן אגדת שלמה ומלכה שבא והן הסיפור על העבד והמלכוש הם מקורות המצוטטים כלשונם אך המשמעות המיוחדת עולה מתוך העמדתם זה ליד זה.

עגנון מעמיד את ההיסטוריה בדומה למדרשים ולזוהר, כהחליך מתמיד של

השתכללות תוך נסיגות, מין השקפה אכולוציונית ציקלית-אופטימית לא במובן הביולוגי

במובן ה... "היוצר כל מה שמוציא באחרונה יפה מכל מה שהוציא בראשונה" (עמ' 165)

עגנון מביא לכך שם קבוצת דוגמאות. הגאולה העתידה היא פיסגת הריחמוס ההיסטורי

ופיסגת ההיסטוריה של הקיום. אחריה אין ירידה בסיטואציה הריחמית. עגנון מסמין

דבריו על מדרש המופיע במכילתא ובבראשית רכתי "עשר שירות הן"²³. הגאולה האחרונה

רק היא מחלצת את האדם (המספר) מן הספקות כערכן של גאולות הביניים "שכל הגאולות

גאולה ושיעבוד משמשים בהן כאחד". גאולות הביניים מתלכדות על ידי המנהיגים

הגדולים על פי העקרון המופיע בעמ' 159 "אין הקדוש ברוך הוא מסלק טובה מישראל

עד שמביא במקומה אחרת" עמ' 159 (וראה המקבילות במקורות שם בעיקר ברד"ק, מ"ח, הע' 5)

זו גם הגשמת כותרת המופיעה בעמ' 154 פרק ל"א "טובה קוראת לחברתה" על משקל

הפתום "צרה קוראת לחברתה".

עגנון מצטט את רש"י על פרשת דבורה המביא את מדרש תהילים "כך נדרש באגדת

תהילים ופירש רש"י, שהיה נצבר חטא על חטא, אבל זו נמחל להם כל אשר עשו ועכשיו

ראש חשבון" עמ' 148 מ"ג, הע' 7, עגנון עומד על הקשר שבין שירה ומחילת חטא. בשירה

יש כוח המחבר על הפירוד, השירה היא סוג של נס המוציא את הגורם ההיסטורי

מהסיבתיות הרגילה של שבר ועונש. לכן יש אף לו הצדקה להידבק בשירה. עגנון יכול

היה למצוא חלק ניכר מהמקורות המלוקטים על ידו כילקוט שמעוני: כל המקורות

ואחאברהם עפשטיין: מקדמוניות היהודים (ח"ב) "על שירת אברהם אבינו".

והמוטיבים שנזכרו החלכדו שם ל"רמזים" בודדים ("רמז" סעיף בילקוט שמעוני) שעגנון יכול, באמצעות חלוקתם מחדש, להפיצם כיסודות בונים - כמוטיבים - בכל הטכסט של "הרומ וכסא".

ראה: ילקוט ש"ח"א רמ"ב (על שירת הים כל משה) פרשת בשלח פ' ט"ו. "את השירה הזאת וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן --- כל השירות שעברו קרויות בלשון נקבה כשם שהנקבה יולדת כך התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד. אבל התשועה שהיא עתידה לבוא קרויה בלשון זכר --- כך התשועה העתידה לבוא אין אחריה שעבוד" והקבל לסדרש כפי שהוא מופיע בילקוט למכילתא בשלח ו, א, שם מופיע במקום תשועה גאולה (ראה אוחה לשון גם ילקוט ש"ח"ב רמז כ* על המילים "אז ידבר יהושע") וכן ראה רמז ט"ו שם אך כאשר עגנון מחייתם בראשית דבריו לשירת דבורה הוא מציין, אם כי בטובלע את קיסמה לגביו. גם לגבי שירת דבורה, הוא מבחין, למעשה, בין תורה ושירה כשהי ברירות המוציאות זו את זו "הנחתי דושנה כל תורה בשביל שירה שאמרה דבורה" עמ' 145. גם כאן מצליח עגנון להבליע את המחיתות כפי שהוא מחליקה בפרשת חירם, שהרי שירתה של דבורה היא עצמה תורה, היא נבואה הנאמרת ברוח הקודש, וכך כותב עגנון בעמ' 147 "שלושה דברים שאני אוהב, תורה וארץ-ישראל ושירה ששלושתם נתקיימו בדבורה". יחד עם זאת גם בשירה המנותקת מתורה יש כוח²⁴, כפי שהוא כותב לגבי התבוננותו בעבודתו של חירם מלך צור: "ואלמלא שאלוקים היה בעזרי לא הייתי זו כל הימים, מלהסחכל ומלשמע ונמצאתי בא לידי בטול תורה, שניהן כוח בדיוקנאות²⁵ וכצבעים ובשירים למשוך את הלב וכל זה עשה האלוקים כדי לנסות את ישראל איזה מהם חביב עליהם יותר, תורת אלוקים או מעשי בני אדם". מוטיב האמן המסתה על ידי שירתו מופיע כזכור גם ב"עגונות", בצלאל בן אורי מפתח את לבו של דינה בזמירותיו, זהו כוחו של הסיטרא אחרא הגלום גם בשירה שאיננה מעשר השירות הלגיטימיים שבמקרא

עיין: ספר חומרי וסיפור (מהדורה ראשונה) כ"ט טו': יצירה על ידי ספר יצירה. כח אמירת האותיות. כת האותיות

הקבל לפרשה שלישית עמ' 203, פרק לג*, התבוננות הילד במחזאותיו של העשן בניגוד לזקנו וכן לפרשה שניה עמ' 168. הלגיטימציה שקיבל המספר לציור קלסתר נשים מהזקן ע"י רבי אברהם אבן עזרא (דיוקן מיכל בת שאול): כריאת צלמים ודיוקנאות נזכר גם בספר סופר וסיפור

שכולן מסיני, וכולן חתומות בחותמו של שיר השירים²⁶. הנדסתה של "לנסות את ישראל", שהיא הסיבה למכשלה בספר שופטים ובספר יהושע כפי שראינו בראשית הילקוט (בפרק ו' עמ' 137): "ולמה הניח ה' את הגוים? לנסות במ את ישראל הניחם", מועתקת לפרשת חירם, אך לא ישראל הוא המנוסה כי אם המספר. הריחמוס הלאומי של חסא וגאולה הוא כאמור הריחמוס האישי או המתיחות שבו. רק מדבר אחד וואי סולד המספר, מהאפסותו של הריחמוס. הוא סולד מתקופות שאין בהן לא גאולה אך גם חסא: "יש דורות נאים ומשובחים, ויש דורות כעורים ומכוערים, ויש דורות בינוניים, ויש דורות גרועים. גריעותם מה, שכל יום דומה לחברו, נכנס מחוץ שעמוס ויוצא מהוץ שעמוס ואין מתחדש בו כלום" (עמ' 136). הטלסלה הדיאלקטית בין החסא לגאולה, כיו השירה לפיתוי, עדיפה באופן מוחלט על דור שהמציין אותו העדר הוא החידוש שבו ואפסות משמעותו.

הכות המלכד שבשירה, המסלק את החסא ומבטל את המתיצה, מחבטא גם בממד הנבואי שישנו בשירה וגם בדיבוב השמים על ידי התיים בארץ. כלומר שבידי החיים בארץ גלגל הכוח לקרב אליהם את השמים. יש כאן מעין מעגל סגור: הנביא נוטל את נבואותיו מן השמים אך בכוח נבואתו-שירתו, או על ידי הוצאתה מן הכוח אל הפועל, הוא מתזמר את העולם - הופכו מחדש להרמוני. עגנון מבטט בהרחבה מהזוהר כעמ' 148 חוץ שהוא מגלה שרק חלק מן המובאה הוא מאותו מקור בזוהר (ראה מקורות 9 יג יז 9) "בכת השירה מוסיפים דעת בתורה ובחכמה, ובכת השירה מוסיפים כח וגבורה לידע מה שהיה ומה שעתיד להיות. ולא באי העולם הזה בלבד, אלא אף עליונים מוסיפים כח וגבורה מכח השירה. ואף השמים מוסיפים כח על ידה". לענין חיזומור העולם (ליכוד-הפירוד) שהוא למעשה רעיון קבלי המתגלגל בחסידות (וראה גם סיפורו של פרץ גילגולו של ניגון) עיין בפרק י"ז עמ' 145: "דבורה הנביאה".

עגנון משבץ בסיפור באופן אינסנסיובי את מוטיב שיר השירים לרבות חשיות חביות של מדרשים על שיר השירים. הוא מרהיב רמזים מילקוט שמעוני ומפורסם בסכסס. ראה דרך משל ליקוטיו של עגנון על משמעות ספר הישר: עמ' 140, 163 וראה המקורות לנ"ל בהערות (ספר שכל השירים נכתבים בו).

באמצעות ההתגברות-הווייתור על הממד הדימוני-המפחה שבשירה הבלתי לגיטימית זוכה המספר מחושב בתפקידו כסופר. כך הוא שכרו מאחר שוויתר על פיתויי הירם וכחר בתורה זוכה להיות סופר מעתיק אצל חמלך חזקיהו. זהו אף למעשה תפקידו בסיפור זה שאינו אלא כביכול, העתקת מקורות לילקוט. לכאורה תפקיד מצמצם - למעשה צורה ספרותית המכילה בתוכה את כל מערכת המתחים והדיאלקטיקות שבקוסמוס. הוא גם ממשיך לפרש את התורה "אילמלא אנו נחפזים הייתי מפרש לך שירת דבורה כפי שהיא מפורשת על ידי, כפי שכוונה דבורה ברות הקודש לפי פירושי רבותינו" 145, אך הוא גם ממשיך לחפש את דרכו האינדיבידואלית במסווה הפירוש, שהרי אם המספר איננו רוצה להפליג מ"פירושי רבותינו" מדוע הוא נזקק לחזור ולפרש לבתו או כפי שהוא מעיר על פירושו לתהילים: "ואם יש שם מקראות שאינם מתישבים על יסודם כבר יישבתי אותם בפירושי לתהילים" עמ' 168. איני יודע פירוש של עגנון לתהילים מהו. אך כרור שהוא רואה בפירוש זה תפקיד ליישב מקראות שאינם מתישבים וראה ביטוייה הקיצוני של מתיחות זו בעמ' 256 (פרשה רביעית שלא נכנסה לספר על ידי עגנון) "אבל אגלה לך בלחישה שינוי קל מצאתי בצורת החית"ן בין הספר שכחב משה לבין הספרים שלנו, מאהבת השלום מדלג אני על צורתה" רמז זה יכול להיות מהפכני לגבי עצם עמדת המספר כלפי התורה כפי שהיא נתפסת על ידינו. ישנו שיכוש יסודי בצופן²⁷ המחבטא בשינוי של האות חית (שם כיוון לתפיסת התטא כפי שכתב בר בר ה...).

המספר חש במתיחות העקרונית, היינו בפירוד שבין אמת המקראות לבין המציאות בין תיאוריו הנם והגבורה שבשירה דבורה לבין הנסיון ההיסטורי: "והיאך יחקימו שני הדברים כאחד, זה שכתוב בספרים וזה שראינו עין בעין. הרי אי אפשר לומר הספרים טועים, ואם אני טעיתי, דבורה ודאי לא טעתה. על סתירה זו אני מצטער הרבה, אלא אף זה מן הדברים שעתידיים להתפרש ביום שיתפרשו כל קושיות ואיבעיות²⁸

לגבי ראיית התורה כצופן, במערכת סגורה של אותיות, תורה משונשת כאות אחת. תיקון לצירוף נכון ראה בהרחבה ג. שלום: הקבלה וסמליה עמ' 63-85, ראה שם גם לגבי "תורת השמיטין" עפ"י ספר הבהיר ועוד.

בביטוי זה משתמש עגנון פעמים אחדות לתיאור תחושת התימחות ואי ההכנה שמעוררת השואה כך ב"איש לבוש הנדיים" עמ' 112 כך גם בסיפורים אחרים ב"עיר ומלואה", יתכן שהמשפט "וזה שראינו עין בעין" אף הוא מכוון לשואה. כבר עמדה לאה גולדברג על קישורה של פרשה ראשונה של "חרום וכסא" לענין השואה ול... מולד 120, כך

עקרונות עגנון לארגון המקורות המליקטים

שיטות ליקוט והרכבה

ליקוט המקורות הוא פעולה של מחבר המונחת על ידי עקרונות אכתסיים-אתיים¹ קומפוניקטיביים-פסיכולוגיים וכיוצא באלו מניעים ומטרות של מסר לשוני-ספרותי. הליקוט או הילקוט המדרשי מבוסס על מסורת ספרותית יהודית עתיקה שעיקרה: ברירה; חיבור; כינוס; שזירה. פרשה שניה של "הדום וכסא" וקטעים אחדים בשלוש הפרשיות האחרות מהורים ז'אנר-בינריים בין שלושת ילקוטי עגנון: "אתם ראיתם"; "ימים נוראים" ו"ספר סופר וסיפור", לבין סיפור שבריקעו מקורות או שבטכסט שלו מובלעים גושים אחדים של מקורות². בילקוטי עגנון שנזכרו מוטלים המקורות זה בצד זה. הפעולה העיקרית היחה לברור ומעט לעבד, אך כמעט שאין אנו מוצאים שזירה מפני שעגנון מצטט ומביא את מראה המקום אך איננו מנסה לרקוט עלילה או סיפור. לא כן ב"הדום וכסא", העלמת המקור או העלמה חלקית שלו היא חלק משיטת הילקוט. שנית, הצורך ליצור מרסיסי המקורות סיפור רצוף, תוך רצון להפגין היקף נרחב של ליקוט מכל השכבות הספרותיות-ההיסטוריות של עם ישראל. שזירה המקורות, החוקים זה מזה בתקופותיהם ובחפיסתם הרוחנית, היא תנאי לעושר הילקוט.

עיי' י.ל. צונץ "הדרשות בישראל" למהדורת אלבק, יוסף היינמן. "אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה". "הספרות" וכן ספר: "אגדות ותולדותיהן". 1975 ועוד עיי' בספרו של יצחק היינמן: בדרכי האגדה, ומעיקר במאמרי של א.א. הלוי: הקומפוזיציה של האגדה. "כנסת", תשך, 62-71 כונס באנתולוגיה ליצירה ביאליק בעריכת ג. שקד.

ראה לדוגמא "בלבב ימים" ומחקרו של ש. ורסס³ בסיפור ושורשו⁴ עמ' 201-243.

במבוא לספרו "אתם ראיחם" מתאר עגנון את שיטות עבודתו ב"ילקוט": **מה הם קני-המידה שלו להערכה; ענין על לשון או לשון על ענין; איכותי הוא משנה סן הלשון ומה הוא דוחה.**

"בהחילה רציתי לעשות כל הספר כולו חסיבה אחת בלשון אחד ובסגנון אחד שיהא אדם קורא וחולך מראש עד סוף ואיני צריך לשנות ולקרות בפרק אחד מה שפרא בפרק שלפניו"³. עגנון מגלה רגישות לבעיות החזרות המיוענות והמצמצמות יחסית אסתטי מיוחד כפי שהוא מוסיף וכותב בעמוד י' "והביא וגר אחד פעמים הרבה אינו מן המידה"⁴. כדי להשיג רציפות וזרימה בטכסט ילקוטי נאלץ עגנון להטוא כמעט עיקרון אחר: קדושת הטכסט עצמו. המקורות היו מסתמים ומתחבלים ולכן נאלץ לרומז על כוונתו הראשונה. "אלא לשם כך צריך הייתי להחטיב ולמתוח ולעקור ולקדוץ ולהרכיב מדרשות במדרשות ואמרות באמרות. ונמצאים גא"ס בעני חוץ ומתחבלים מבפנים, לכן מביא אני אותם בלשונם, כפי שנבחרו לנו כפי אימרום".

זו לטון הרכב"ט בסכוא למשנה תורה: מוכן שהקורא יקציה הלכות המלקטיות עפ"י עקרונות של הכרעה ושפוט אינדיבידואליים אינו ניתן להעכרת לילקוט האגודה.

בנוסף חריף ומסתובב יותר שם כעמ' ט"ו "יובכן משראיתי שאין קץ לסגנון ואין קץ לדעות, ובכלל מה שמחה להעתיק דבר מדבר, ביקשתי לסלק עצמי מן העבודה הזאת אצל כל הזיוני לבי היו תפוסים בה". זהו וידוי פסיכולוגי חשוב המאשר את כוונת "הצורה המתמתחת", המצב האובססיבי אליו נקלע המספר, הכבדותו לכתוב למרות הלימה שישנה בעצם הנפילה בשבי הצורות.

א. בילקוטו של עגנון פועלים שני עקרונות סותרים:

1. עיקרון הפופולאריות של המקור: היותו ידוע לקוראים רבים. באמצעותו ניתן ליצור קומוניקציה עם קהל קוראים גדול "לפי ספרות המצויה בידי כל אדם".

2. עיקרון הנדירות - הפגנת המומחיות "לפי גירמאות של בקיאים". כך גם ב"הדום וכסא" שתשתיתו המקראית הופכת את הסיפור לידוע בביכול לכל קורא אך העיון בפרטיו המדרשיים מראה שנוצרת הראייה של מקורות מהמקרא ועד למקורות מדרשיים חבויים ונדירים.

3. בחירה במקורות משניים ואחרונים:

אין טעם רב באימות מקורותיו של עגנון עפ"י דפוסים ראשונים, מהדורות וכיו"ב באלו כלים מדעיים, מפני שעגנון השתמש בספרים המצויים בספרייתו שרשימתם נמצאת בידי הגב⁶ אמונה ירוך. עגנון עצמו מעיד כי "דברים שרשומים במדרשי הראשונים ומפורשים על ידי מדרשים מאוחרים הבאתי מן המאוחרים" יחד עם זאת אין להתעלם מבקיאותו הביבליוגרפית של עגנון ומידידיו מבין אנשי האוניברסיטה העברית, שסייעו בהתקנה רשימותיו הביבליוגרפיות.

ב. עקרונות נוספים של מיברר

1. בחירה בנחוצות לענין בלבד - השמטות.

2. הרגום: "דברים שנאמרו בלשון ארמי העתקתי ללשון הקודש". עגנון מתיר לעצמו לשנות מלשון חז"ל הכתובה ארמית "כשם שעשיתי ללשון חז"ל כך עשיתי לרבותינו שאחריהם". הבחירה של עגנון בפועל "עשיתי", מזגים את הבעלות שחש עגנון לגבי הטקסט ומפגיין גישה של חירות.

3. לגבי חכמים אחרונים העדיף את הענין על הלשון. זהו עיקרון של אסתטיזציה או החזרת העטרה ליושנה של "דברים" דרשות שנתווננו. כמקביל לכך עגנון

מחפש אחר הנדיר - הוא לוקה בחטאות הגילוי והחידוש "מילים שמעשירות
 את הלשון והמלונים אינם יודעים עליהן הבאתי אותן". כך גם ב"הדום
 וכסא" כגון "קירון פניו של משה". (עמ' 143).

4. השלמת פסוק המצוטט בדרשה: עגנון מפגין יחס של כבוד לכל פסוק ובואלו
 מידי עושקיו ומקצריו. אך כמובן הכל לפי תחושתו האסתטית לצרכיו
 הספרותיים. במקביל להשלמת פסוקים עגנון מנסה כאילו לשחזר מאמרים
 ומדרשי חז"ל. "מאמרי חז"ל שהאחרונים מביאים ברמז או בשינוי לשון,
 העתקתי מן המקור וציינתי את מקומם". האם ניתן להסיק שבמקום שלא נהג
 כך לא ידע על מאמר חז"ל או שוויתר על הצבתו במקומו. יש לציין כי
 קיימת סתירה כלשהי בין סעיף זה לסעיף א' (3) למעלה.

5. "הזכות" להבליע: "מיעטתי במראי מקומות".

6. אי רתיעה מתזרה על מנת להדגיש גוון: "במקום שספר אחד מוסיף על דברי
 חברו הבאתי את שניהם".

7. שטוש תארי המהברים "דבריהם של צדיקים הם תאריהם".

8. "יסודות של הספר על פשט, רמז, דרש, סוד. דברי אלהים חיים יש בהם
 תעלומות הרכה והמון נסתרות אין קץ. יש מקראות שאינם מתיישבים לפי
 פשוטם וצריכים לדרשם --- דברי התורה נגלים ונכסמים, כמה שהופכים
 ומהפכים בהם עדיין אין מגיעים למקצת סודותיה". - המוטיבציה לגלות
 את הסוד הצפון במקראות מעודדת את היסוד הדרשני ואת התבוננותו של
 עגנון על מנת לתדש.

9. "יש ספרים שהבאתי מהם הרבה ויש ספרים כגון של הדרשנים שלא זכיתי
 להביא מהם אפילו מעט" בעיקר בגלל הקדחתו את מדרשי חז"ל שכל הדרשות
 בנויות עליהן. הטעם השני הוא הראשון שמביא עגנון. להעתיק חלק מדרשה
 ארוכה הוא חבלה בדרשה "באם מחסרים דבר הצורה נפגמת". לכן ויתר על כל
 הדרשה מכאן משתמע גם יחס של כוז לארכנות ולדבריהם של אחרונים כפי
 שמוצאים אנו ברבים מספריו.

10. "מקצת ממה שלא עלתה בידי לעשות בספר זה עשיתי בספרים הבאים, שספר אחס ראיתם בארבעה ספרים בא, שכולם נקראו על שם הכתוב אתם ראיתם כי מן השמים וברתי עמכם. (עגנון כנראה לא סיים את ההתייבותו לכתוב ארבעה ספרים) מכל מקום הדחף לכתוב ארבעה ספרים, קוודרילוגיה הוא חשוב לעניינו. הסברנו כזכור את ספר ארבעת הפרשיות של "הדום וכסא" כענין פרד"ס הנזכר אף בסעיף 10 למעלה יחכן גם שהרעיון "כי מן השמים וברתי עמכם" אף הוא משחק בנקודת התצפית של המספר-הנשמה: (וראה ליקוטיו של עגנון לפסוק זה, עמ' רב"ג ואילך). האלמנטים הפאטטי והפארודי עשו יחד אהת. האישיות האינפלציונית מיתנה את עצמה על ידי החומר שבה.

11. "בכל הספרים הללו לא הבאתי אלא משל מאמיני השם" - לא בדיוק כך: עגנון בפרשה שלישית, בה הביא מסיפורי יפת על יפן, המקורות בסיפורי תולדותיה של העיר יפו אינם יהודיים אלא מצריים והשווה אנציקלופדיה עברית על "יפו". שאר המקורות אכן נראים כולם משל מאמיני השם. אך היחס כלפיהם איננו משל מאמיני השם החמימים. איכותו האמנותית האורגנית של הילקוט: "מה מוציא חיבור שכזה מידי ליקוטים שניתנו להחליפם באחרים ואחרים באחרים. ומה מעלה אותו לידי ספר" (עמ' י"א סעיף ב') אפילו בילקוט כמו "אתם ראיתם" מודע עגנון לשאלת האורגניות של הילקוט. כלומר שהמנגנון הסלקטיבי המכנס ליקוטים יוצר מערכת חדשה. עגנון מתלבט בטעם הבחירה שלו, האם בחר לפי המצוי או לפי הנדיר, הוא מבטא גם עמדה של יאוש מחיפושים לפי המתקבל על הדעת, או לפי המצוי ויוצא הדופן "ריחוק הדעות". עגנון מנסה ליצור אינטגרציה בין המתחמים הללו. הוא נמשך לזרורות ומעניק להן לגטימציה מסיני⁵.

ראה סוף סעיף ב' עמ' י"א הנמקה "קבלית" מפי המהרש"ל ז"ל "בהקדמתו לספרו *ים של עלמה* על בבא קמא. קידוש הראיה האינדובידואלית של היהודי, זכותו לפרש את על כך במבוא (משל המכתחות שהביא ג. שלום) וראה דברי עגנון כחשימה המבוא עמ' טז': מובא בשל"ה. התאריך החתום, חשי"ת, זו שנת פרסומה של פרשה שנייה של הדום וכסא ב"מולד".

הביבליוגרפיה של ספרי שימוש שבה הסתייע עגנון לצורך "ימים נוראים" מסייעתנו להבנת דרכי עבודתו ב"ילקוט" וניתנת תלעתיקה בשינויים המתבקשים גם לעבודתו ב"הדרם וכסא"

ראה שם סעיף ג' עמ' יא' ואילך;

1. דמסק אליעזר (פרעסבורג תר"מ, פאקש תרמ"א-תרמ"ו) (עגנון מוסיף וזכר איפיון לכל ספר שמן הראוי לתת עליו את הדעת).

2. חורה תמימה עם חמש מגילות (ווילנה 1902)

3. חומש חורה שלמה (ירושלים תרפ"ז-ניו-יורק תשי"ד)

4. יפה עיניים להג"מ אריה ליב יעלון על ש"ס בבלי (נדפס בש"ס ווילנא תר"מ).

5. ילקוט הראובני על התורה (אמשטרדם ת"ס), ילקוט קבלי.

6. ילקוט אליעזר (פרעסבורג, תרכ"ד תרל"א)

7. תולדות אהרון

8. בית אהרון, ווילנא תרמ"א

9. ספר התורה הכתובה והמסורה. חל-אביב תרצ"ז - ת"ש

10. ציון לדרש, קראטאשיין, תרי"ח.

11. אוצר האגדה, ירושלים, תשי"ד

12. זכרון חורת משה, פראג שפ"ג

13. נחלת שמעוני אנזיבעק, תצ"ה

14. מבוא המדרש למכרג תרל"ז

15. ילקוט סיפורים ומדרשים. ווארשא, כל הכרכות לפ"ק (1919)

12. "אף אני בעניי עשיתי לי ספר אגדות חז"ל על חמשה חומשי תורה כלבי

סיפורים ואגדה שליקטתי מספרי האחרונים. רובו ככולו שיקעתי בספר

"אתם ראיתם" (לדעתי השיקוע אינו ניכר ב"אתם ראיתם" המיועד לפרטת

אחת, לענין אחר).

13. "עוד ספרים הרבה --- ראשון לכולם וגדול מכולם הוא ספר ילקוט שמעוני לרבינו שמעון ראש הדרשנים. כל מבקשי תורה ופירושה ורמזיה ודרשותיה יסודותיה ימצאו בו כל הפץ"

זהו אף החיבור העיקרי שבו שהשתמש עגנון לכתובת "הדום וכסא" שאחוז ניכר ביותר מליקוטיו כלולים בו. די לקרוא את הילקוט לספרי יהושע שופטים כדי לזהות עשרות מקורות שבהם השתמש עגנון. כן נעזר עגנון בעיקר והבליע את הפירושים המסורתיים לפסוקים: רש"י, רד"ק, רלב"ג ובעיקר חרגום יונתן ובמישור הקכלי בעיקר ספר "סדר הדורות".

ספרים נוספים שסייעו לעגנון במלאכתו והנזכרים שם הם:

מקור חכמה, מפתחות הזוהר, מדרשי זוהר, מפתח הזוהר, בירורי המידות (המנהגים וטעמים ב"זוהר") אגדות הזוהר. אף אנו השתמשנו בעיקר הספרים הללו במלאכתנו.

ילקוט עגנון לנביאים ראשונים

מתוך פרשה שניה של "הדום וכסא"

פרקים ו' - נ"ו

ו. ימי שיפורט השופטים¹

צפיתי בכל הדורות² ולא מצאתי³ דור נאה⁴ כימי שפוט השופטים, שישראל נדמו לפני אבינו שבשמים לילדים קטנים⁵.

עגנון משנה את המשקל המקראי המבוסס על צורת המקור: "שפוט השופטים" המופיעה ב"מגילת רות" א, 1, וכן בהמשך הפרק בעמ' 137. פיסקה שלישית, "דורר של ניהול הארץ". זוהי אחת מצורות הגיוון של הסגנון המקראי המבוסס בעיקרו של שיבוצים והעתקות של חלקי פסוקים וקטעים המורכבים מפסוקים אחדים המופיעים בתנ"ך אך ערוכים מחדש על ידי עגנון ברצף.

ראה המקור במסכ' נידה ל' ב': "העובר צופה בכל העולם מסופו עד סופו". וכן תפיסה דומה לגבי ראיית כל המאורעות בשעת מיתתו, אלא שאז הכוונה היא למאורעות שאירעו לאדם בחייו. ראה תענית דף יא' עמ' א', וראה הסתמכות על המקורות הללו ברבים מההספרים של עגנון בספר "מעצמי אל עצמי" עמ' 100, 307. הראות הסינ-אופטית והסינכרונית הזו ברגעי המיתתו, והקבלתה לראות שלפני הלידה, מסייעות למסגר את הסיפור. ישנם מדרשים רבים על גדולי ישראל וגדולי עולם שראו את כל הדורות: "הראה לו הקב"ה למשה כל דור ודורשיו" (במדרש רבא ב"ג). "הראה לו הקב"ה לאדם" (אדר"נ ל"א) וכן ראה תנח"ם, מסע' ד'. בראשית רבה, מהד' תיאודור אלבק עמ' 445. ראה גם מאמרו של ג. שלום: "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברית בגו, עמ' 159. וראה ילקוט"ש (ח"א) תתכ"ג: "רבי אליעזר אומר: נתן כח בעינו של משה וראה מסוף העולם ועד סופו (וכן אתה מוצא בצדיקים שרואין מסוף העולם ועד סופו)" (הטורגיים מופיעים בילקוט, במקור). והשווה בלויקופף, הצייר ב"חמול שלשום" עמ' 209-210 ומוטיב "בשעת פטירתו --- כל מראותיו תוזרין" ו"מעצמי אל עצמי" עמ' 186.

השווה לעמ' 164 בסיפור: "לפי שחביבים היו השופטים על הקב"ה יותר מהמלכים" וכן עמ' 187: "מכל הדורות הראשונים חביבים עלי ימי שפוט השופטים". אלה גורמות אישיות של המספר ואינן מופיעות במקורות.

והלוא כתוב ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה' ⁸, וכתוב ויעזבו את ה' אלקי אבותם ⁷ וכתוב ויכעיסו את ה' ⁸, וכתוב ויזסיפו בני ישראל לעשות את הרע בעיני ה' ⁹.

לא מצאתי פרשן הרואה בתקופת השופטים תקופה טובה, למעט תקופת סנז ועתניאל הנחשבת לטובה. נהפוך הוא. רוב המקורות מציינים תקופה זו לגנאי ובעיקר המקורות הפופולריים כגון ב"ב ט"ז, ב"ב: "שפטו את שופטם" לפי מדרש נוסף רות בובר. לא היה אז רק רעב ללחם אלא גם רעב לדבר ה', "אחר רעבון לתורה, ואחר רעבון ללחם" פרשה א' עמ' 39, ראה גינצ' (ה) עמ' 33. ועיין הפתיחות למדרש רות רבה א'.

"למה היו ישראל דומין בימי שפוט השופטים -- אמר הר"י הן כחצינות של בית רבן מה אעשה לאלו. הביא אותן כן שנו לו ויילשו לו. לכך נדמו ישראל לפני אביהם שבשמים בימי שפוט השופטים והיו שסרו במעשיהם וכשחזרו עשו תשובה מיד הקב"ה גאל אותם". חזק דבי אליהו פרק יא' עמ' ט"ז (א') 131, הוצ' לויג-אפשטיין. אך עגנון משלב לפרשה זו גם דימויים ומדרשים השייכים לפרשת עמלק. מוטיב הכלב הנושר וכן תנה"ק פרשת שלח במד' ט"ז: "משל למה הדבר דומה? לחינוך סורח ולקה ברצועה; כשמבקשין להפחידו מזכירין לו את הרצועה שלקה בה. כך היה עמלק רצועה רעה לישראל."

שופטים ב', 11. "ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה'".

שופטים ב' 12 מצוטט במדריק. כאשר עגנון כותב: "וכתוב" הצוטט נדרך כלל מדריק. הטכניקה של צירופי פסוקים ע"י מלת החיבור "וכתוב" אופיינית, לדוגמא, לקטעים כתפילת עמידה של ר"ה ודעה"כ ובאה להפגין את ליקוט הפסוקים ואת הסתמכות עליהם.

שופטים ב' 12: "ויכעיסו את ה'".

שופטים ג' 12: "ויזסיפו בני ישראל לעשות את הרע בעיני ה'".

וכתוב ויחר אף ה' בישראל ויתנם ביד שוטים וישוטו אותם וימכרום ביד אויביהם¹⁰ אלא סרחו הראה להם את המקל,¹¹ חזרו ועשו תשובה סילק את המקל, כאב שאוהב את בנו ואינו חוסך שבטו ממנו¹². ולמה עשו את הרע בעיני ה' ויעזבו את ה' אלוקי אבותם, מפני שלא נתנתה הארץ מעובדי אלילים, מפני שכל שבט שנתנתל על אדמתו נתושל מלצאת לישע אחיו¹³. מנשה לא הוריש את בית שאן ואת בנותיה¹⁴ ואפרים לא הוריש את הכנעני¹⁵, זבולון לא הוריש את יושבי קסרון¹⁶ וגו', אשר לא הוריש את יושבי עכו¹⁷ וגו', נפתלי לא הוריש את יושבי בית שמש¹⁸ וגו'.

שופטים ב' 14: "ויתר אף ה' בישראל ויתנם ביד שוטים וישוטו אותם וימכרום ביד אויביהם". פסוק זה מופיע לפני הפסוקים הקודמים. ומכאן אפשר לראות ששיטת הליקוט איננה סכמטית או גיבושית, כפי שמתקבל הרושם מן החזרות על המלה "וכתוב" עגנון נוקט בשיטה של עריכה הופשית. פעמים כדי ליצור אשליה שהוא כותב עפ"י הזכרון בלבד.

עיין רלב"ג, שופטים, י' 15, שם מוצאים אנו דימוי של כלב השב אל קיאו. דמוי המבטא חוקיות אופיינית להתנהגות בני ישראל בתקופת השופטים. לדמוי האב המכה את בנוי לכלב נושך ראה במדרשים הקשורים בפרשת עמלק פסיקתא רבתי דרב כהנא, כא' ב. עמ' 109-110 ועיין גינצ'ה עמ' 283 הע' 136.

עיין משלי כ"ג 13-14 וכן משלי יג' 24 "חושך שבטו שונא בנו".

למשפט אין מקבילה לשונית במקרא אך הרעיונות עצמם מופיעים פעמים אחדות, כגון בספר יהושע פרק כ"ג. וכן משתמעים הדברים משירת דבורה.

שופטים א' 27: "ומנשה לא הוריש את בית-שאן".

שופטים א' 29: "ואפרים לא הוריש את הכנעני".

שופטים א' 31: "זבולון לא הוריש את יושבי קסרון".

שופטים א' 31: "אשר לא הוריש את יושבי עכו".

שופטים א' 33: "נפתלי לא הוריש את יושבי בית שמש" עגנון מדלג על פסוק ובוודר לעצמו חלקי סקסט הרצויים לו, וראה בעיקר בדוגמא הבאה המתזירה אותנו לשופטים א' 21.

ואת היבוסי יושב ירושלם לא הורישו בני בנימין וישב היבוסי את בני בנימין בירושלים¹⁹ וגו'. ישבו מעורבבים ולמדו ממעשיהם. עובדים להקדוש ברוך הוא ועובדים לאלילים²⁰. הוא שאמרו, הרחק משכן רע²¹. ואמרו, הרחק מחטא הקל שמא יביאך לחטא תמור²². דורות הראשונים שהיו מלאים תורה ומצוות אמרו שמא, אנהנו שנפשנו יבשה, לא נאמר שמא אלא ודאי וואי. ולמה הנזית ה' את הגויים? לנסות בם את ישראל²³ הניחם, כמו שנאמר בספר יהושע, רק למען דעת בני ישראל ללמדם מלחמה²⁴, שלא חשכת תורת מלחמה מישראל.

שופטים א' 21: "ואת היבוסי יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין וישב היבוסי את בני בנימין בירושלים" האם חוזר עגנון לראש הפרק מפני שרצה לחתום את הקטע בירושלים? לשם כך יש לבדוק את המוטיב או הסימן הלשוני "ירושלים" וחלופיו בספור.

התחביר של המשפטים הללו ורעיון העירוב והעירובוב עדיין מהדהד באזני עגנון מן הפרק הקודם, פרק ה', בשעה שהוא מתאר את "כל הדורות כלולים כאחד כיום טוב של שמהת תורה בארץ-ישראל, שמעשים הרבה כלולים בו. עושים מחול לתורה ומחכיפים התחלה להשלמה" - ראה בפרק ה' חנ"ל את עירוב כל הפרשיות בשמחת תורה והאינטונציה המשותפת למעשה עבודת האלילים ולפרשת שמחת תורה. גם אינטונציה עליזה זו גורמת לראיית מעשיהם של דור השופטים, בדרך סגורית כמעשיהם של ילדים קטנים, ועיין עמ' 154, פרק ל' הע' 8 על "עירוב הכוחות".

ברכות ט"ז עמ' ב'. פרקי אבות א, ז "הרחק משכן רע" "שתצילנו -- משכן רע" ובברכת השחר הקודמת לה "והרחקנו מאדם רע ומחבר רע".

במדבר רבא ה', י' (כב) "הרחק מחטא הקל שמא יביאך לידי חטור".

שופטים ג' 1, 4: "לנסות בם את ישראל".

שופטים ג' 2: "רק למען דעת דורות בני ישראל ללמדם מלחמה". שופטים, ולא יהושע (כפי שמציין עגנון בטעות, כנראה).

כבוד של ניהול הארץ מלחמה עם הגויים, בשאר כל הדורות מלחמת היצר²⁵. אילולי
שאנו נחפזים²⁶ הייתי פורט לך כל מעשיהם, עכשיו שאנו נחפזים הריני מספר לך
מקצת מקצתם²⁷.

ז. צדיקי עולם¹

אתר מיתחו של משה עבד ה' מיד פסק הבאר וענני כבוד והמן², ואילולי שהעמיד
הקדוש ברוך הוא את יהושע תחתיו כבר חזר העולם לאחוריו³.

ראה "איזהו גבור הכובש את יצרו" אבות פרק ד' משנה א'. מדרש שמואל: הרב
שמואל ד. אוזידא: "והטעם הוא שמלחמת יצרו היא תמידית. לא כן מלחמת האויב
כי אחרי שניצחו נתפרדה החבילה" (פרוש למסכ' אבות) עגנון משלב את המשמעויות
הכרוכות במלחמה בדרך של המרה ובכך הוא מכשיר לעצמו רובד אליגורי. הוא נוקט
עמדה פרשנית כלפי הפסוק ומטהו למגמות המוסרניות והדידקסיות בסיפור.

ביטוי המעניק מסגרת לסיפור. חוזר פעמים רבות בסיומי הפרקים ומעניק להם
צביון דינמי לאחר ההשקיה הנוצרת ע"י הסיפור העיקרי שהוא הסיפור המקראי
המורחב – הילקוט: הסיפור החיצוני הוא המעטפת, מסע המספר עם בתו.

הנמקה ולגיטימציה לתימצות הפרשיות ורמיזה על ההיקף המפולג של המדרשים,
האגדות, הדרושים ושאר מקורות.

רק ז': צדיקי עולם

צדיקי עולם (כותרת) עפ"י משלי י, 25, "צדיק יסוד עולם".

יהושע א' 1: "ויהי אחרי מות משה עבד ה'". שינוי הסגנון המקראי למישנאי.
אך שינוי זה לא נעשה הפעם ע"י עגנון כי אם מופיע במדרש. ב"ר ס"ב י"א, מה"ר
תיאודור אלבק עמ' 675-676 ויהי אחרי מות משה (יהושע א, א') מיד פסק הבאר
והמן וענני הכבוד". למדרש זה ישנן מקבילות רבות, אך רק מקור זה תולה את
כל שלוש המתנות הללו שנפסקו כמיתת משה אפשר מפני שהוא מדרש מסכס. המדרשים
האחרים מציינים שהבאר פסקה עם מותה של מרים וענני הכבוד עם מותו של אהרון.

ראה מקבילות נוספות בסיפור, עמ' 147, 171 המתיחסות לזהר בפרט למאמרים
העוסקים בפירוש הפסוק "שיר השירים אשר לשלמה". ובספרי קבלה אחרים בהם מתוארת
ההיסטוריה של עם ישראל כשרשרת של גאולות וקטסטרופות. ראה לעקרון הרייתמוס
ההסטורי של הגאולות ילקוט"ש יהושע רמז כ. ועיין ג. שלום "רעיון הגאולה כקבלה"
דברים בגו 191-216.

יהושע מלא חכמה היה⁴, לפי שסמך משה ידיו עליו⁵ לפיכך הקדוש ברוך הוא היה עם יהושע כשם שהיה עם משה⁶. עבר יהושע את הירדן הוא וישראל⁷. כל מקום שדרכה כף רגלם כבשו⁸. ובשביל שלושה דברים נתן להם הקדוש ברוך הוא לכבוש את הארץ⁹, בשביל ששמרו את התורה ובשביל ששמרו את פקודת השם שאמר לו ליהושע אל תערוץ ואל תחת¹⁰ ובשביל ששלותיו ששלח יהושע נחגו נפשם על שליחותם¹¹.

דברים ל"ב 9: "ויהושע בן-נון מלא רוח חכמה".

דברים לב 9: "כי סמך משה ידיו עליו". שינוי מלת היחס המקראית לצורה מישנאית-מדרשית במקום "כי" - "לפי".

יהושע א' 5: "כאשר הייתי עם משה אהיה אתך", וכן שם ג' 7.

יהושע א' 2: "קום עבור את הירדן הזה אתה וכל העם".

יהושע א' 2: "כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו". וראה שם ד' 19-22 שינוי התחביר המקראי והסגנון הם, בין השאר, לצורך יצירת רצף סיפורי המשתלב במארג המדרשי והדרשני.

לשון דומה, ראה אברבנאל יהושע טז' 1: "שציווה האל יתברך ליהושע שיתחזק בשלושה דברים" וראה ילקוט"מעם לוועז"על יהושע א' 9: "אל תערוץ ואל תחת". וכן ילקוט"ש ח"א חתכ"ג: "חזק בתורה ואמץ במעשים טובים"(עגנון כנראה לא השתמש בילקוט "מית לוועז" שהחל לצאת לאור בעברית כחשכ"ז לאחר חיבור הסיפור "הדגס וכסא" אך יכוז להשתמש במקורותיו של ילקוט "מעם לוועז"). צורת המספר הסיפורי: כשביל שלושה, בשביל ארבעה, מופיעה בפרשה שניה פעמים אחדות. ראה עמ' 147, פרק כב' 4, והיא אופיינית לדרך הדרוש לה נזקק עגנון. בחלוקות הללו לסעיפים - מיוחד תמיד סעיף לתורה.

יהושע א' 9: "אל תערוץ ואל תחת".

ראה בעיקר ילקוט"ש ח"ב רמז א' ז' (ב'): "אבל אלו ששלח יהושע שנו רבותינו פנחס וכלב הם הלכו ונתנו נפשם והצליחו בשליחותם". וכן תנחומא שלח א': "ונתנו נפשם להצליח בשליחותן", וכן במדבר רבא ט"ז א'.

יהושע מלא חכמה היה⁴, לפי שסמך משה ידיו עליו⁵ לפיכך הקדוש ברוך הוא היה עם יהושע כשם שהיה עם משה⁶. עבר יהושע את הירדן הוא וישראל⁷. כל מקום שזרחה כף רגלם כבשו⁸. ובשביל שלושה דברים נתן להם הקדוש ברוך הוא לכבוש את את הארץ⁹, בשביל ששמרו את התורה ובשביל ששמרו את פקודת השם שאמר לו ליהושע אל תערוץ ואל תחת¹⁰ ובשביל ששלוחיו ששלח יהושע נתנו נפשם על שליחותם¹¹.

דברים ל"ב 9: "ויהושע בן-נון מלא רוח חכמה".

דברים לב⁶ 9: "כי סמך משה ידיו עליו". שינוי מלת היחס המקראית לצורה משנאית-מדרשית במקום "כי" - "לפי".

יהושע א⁴ 5: "כאשר הייתי עם משה אהיה אתך", וכן שם ג⁷.

יהושע א⁴ 2: "קום עכור את הירדן הזה אתה וכל העם".

יהושע א⁴ 2: "כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו". וראה שם ד¹⁹-22 שינוי התחביר המקראי והסגנון הם, בין השאר, לצורך יצירת רצף סיפורי המשתלב במארג המדרשי והדרשני.

לשון דומה, ראה אברבנאל יהושע טז¹: "שציווה האל יתברך ליהושע שיתחזק בשלושה דברים" וראה ילקוט"מעם לועז"על יהושע א⁴ 9: "אל תערוץ ואל תחת". וכן ילקוט"ש ח"א תתכ"ג: "חזק בתורה ואמץ במעשים טובים" (עגנון כנראה לא השתמש בילקוט "מעם לועז" שהחל לצאת לאור בעברית בתשכ"ז לאחר חיבור הסיפור "הדוט וכסא" אך יכול להשתמש במקורותיו של ילקוט "מעם לועז"). צורת המספר הסידורי: בשביל שלושה, בשביל ארבעה, מופיעה בפרשה שניה פעמים אחדות. ראה עמ' 147, פרק כב⁴, 4, והיא אופיינית לדרך הדרוש לה נזקק עגנון. בחלוקות הללו לסעיפים - מיוחד תמיד סעיף לתורה.

יהושע א⁴ 9: "אל תערוץ ואל תחת".

ראה בעיקר ילקוט"ש ח"ב רמז א⁴ ז⁶ (ב⁶): "אבל אלו ששלח יהושע שנו רבותינו פנחס וכלב הם הלכו ונתנו נפשם והצליחו בשליחותם". וכן תנחומא שלח א⁴: "ונתנין נפשם להצליח בשליחותן", וכן במדבר רבא ט"ז א⁴.

132

בל"ו צדיקים שבצוקתם העולם עומד¹⁹.

ח. לולי ה' שהיה לנו¹

נחלקו באי עולם על הקב"ה ויחקצו להילחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד, כשם שנחלקו בדור הפלגה ובימי גוג ומגוג². הממם הקב"ה לפני ישראל³ והוכו מכה גדולה ונסו מפני בני ישראל⁴. וכשם שעשה הקב"ה לאלו כך יעשה לכל הגוים הקמים עלינו למלחמה⁵ ביום תת' ה' אותם לפני בני ישראל⁶.

וראה לפרשיה זו גינצ' (ה') עמ' 122 הע' 23. ועל ל"ו צדיקים ב"ב קכ"א עמ' ב' סנהדרין מ"ג, כ, מ"ד א', סוכה מ"ה עמ' ב'. שבועות ל"ט. וכן גרשום שלום, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" עמ' 10-11. יוסף דן, "הסיפור ההסידי" עמ' 85. עיין גם "ידע עם", במה ופולקלור יהודי, כרך יח', תשל"ז "ל"ו צדיקים" 20-41.

בסיפור זה של עגנון מופיע מוטיב הצדיק המכפר על ישראל ומוטיב מסירות נפש כמוטיב עיקרי. כגון בנושאי העקידה, בת-יפתח, יהונתן בן-שאול והמספר עצמו, שביקש להיעקד יחד עם קדושי קהילות אשכנז במאה ה-11 שנת תתנ"ו. מוטיב זה הוא אחד הבריתים העיקריים לקישורן של חלק מהפרשיות המקראיות לרצף הסיפורי ולשאלת המוות ומשמעותו שמתוכה עולה הסיפור.

ח': לולי ה' שהיה לנו.

(כותרת הפרק) - תהלים קכ"ד 1: "לולי ה' שהיה לנו".

ראה תנח' נח נ"ט. מדרש על יהושע ט' 1-2, ילקוט ש"ס ט': "כשלושה מקומות חלקו באי עולם על הקב"ה אחת כאן ואחת בימי יהושע שנא': ... ויהי כשמוע כל המלכים... ויחקצו יחדיו להילחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד. ואחת בימי גוג ומגוג".

יהושע י' 10: "ויהמם ה' לפני ישראל" וכן: "ויכם מכה גדולה".

יהושע י' 11: "ויהי בנוסם מפני ישראל".

יהושע י' 12: "ביום הת' ה' את האמורי לפני בני ישראל".

במקום האמורי המופיע בפסוק שבהע' 5, שבו כותב עגנון אותם כדי שלא לפגוע במדרש ובדרוש שלו עצמו. ע"י שיצמצם את כל הגויים לאמורי בלבד.

ט. ברכת מים

ראתה אותי עכסה בתו של כלב אשחור של עתניאל בן קנז¹. נתנה עיניה בי בשביל בנה שעתידה היתה ללדת². שמחתי בשמחת גילי שהמעולה שבבנות בדור מעולה³ נתנה דעתה עלי בשביל בנה. עכסה יפת תואר ויפת מראה היתה⁴. לא נמצאה נכל בנות דורה אשה נאה הימנה וצנועה הימנה. הוא שקראו לאותו תכשיט של צניעות עכס⁵ על שמה, ועכס אינו מקבל טומאה⁶, ומשום כבודו מנאו ישעיה בראש עשרים וארבעה קישוטי כלה⁷ שנתקשטו בהם בנות ציון, וקראו בלשון רבים, שכן הוא אומר תפארת

שופטים א' 13: "וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנה ויתן לו את עכסה בתו לאשה".

הלשון והאסוציאציות יוצרות פרודיזציה הקשורה לנושא הנשים הצדקניות. ראה להלן עכסה ודבורה, חנה, בנות שילה ומיכל בת שאול, שנותנות עיניהן בגיבור המספר שהוא עדיין בגדר נשמה מועמדת לגוף. מתוך כך הוא יכול להתעבר בגוף הגבורות הקדושות. משל בותרות הגיבורות את המספר לבעל. ראה רשימת נשים חשובות המקבלות לנשים המופיעות בסיפור זה בנאומי של עגנון: "חכמת נשים - ליובלה של שושנה-פרסוף", "מעצמי אל עצמי", עמ' 294.

ראה להלן כינויים שונים של דורות שיש להם סמך במקורות כגון: "דור נאה", "דורו של שמד".

"למה נקרא שמה עכסה שכל הרואה אותה כועס על אשתו", תמורה טו' עמ' א' מלוך לילקו"ש יהושע (ב) רמז כ"ד. למרות שמקור זה היה לנגד עיני עגנון, מפני שהוא ממשיך להלן לצטט ממנו, הרי שכאן התעלם ממקור זה ובחר במקור אחר, שאינו ידוע לי, לציון משמעות השם עכסה אפשר זו המצאה של עגנון ומוסיף ילקוט "מעט לדעו" יהושע רל"ג "והכוונה שהיתה חכמה וחסודה".

עכס - תכשיט של צניעות, לעומת כומז תכשיט של זימה, ומוזכר בסיפור בפרשה ראשונה עמ' 130: "וכי בשביל כומז זהב שנתן לה". כומז שווה בנוטריקון "כאן מקום זימה" ראה מסב' שבת סד' א. וירושלמי שבת פרק י' הלכה ד'. אך לא מצאתי מקום שבו נאמר על עכס שהוא תכשיט של צניעות והכוונה כנראה של מקום צניעות וראה בהערה הבאה ובהערה 8.

כל פרשת התכשיט כרוכה בדיון שבמסכת שבת בפרק "במה אשה יוצאה" כלומר באלו תכשיטים מותר לאשה לצאת בשבת משום שאין בהם שם כלי. אחד המבחנים לכלי הוא השאלה האם הוא מקבל טומאה. ישנם תכשיטים כגון כרית, היא היא תפארת העכסים

העכסים⁸, לפי שהוא שנים. והואיל וחלוקים בו חכמים⁹ היאך היה אפשר לך צורתו. עשוי הוא כשני נחשים שמוציאים את לשונם זה כנגד זה והלשונות הן נקובות. יוצאת נערה מאהלה קושרת היא את העכסים לרגליה ותוקעת בהם את היתר כדי לעצור את פסיעותיה¹⁰. אמרו רבותינו, עכס זה רואה צל עוף שהוא פורת באויר ומיד מת ואיבריו נושרים¹¹, אבל עכסה נחש¹² רואה אותה פולט ארסו ואינו מזיק לבריות.

לפי עגנון, שאיננה מקבלת טומאה ומותר לצאת בה בשבת. ראה שם דף ס' ט"א. "ותהווה כבירית שהורה ותשתרי". וראה רש"י במקום: "בירית שהורה מלטמא ויוצאים בה והיא כמין אצודה שעושה לשוקה". רש"י מפנה לעיקר הסוגיה דף ס"ג עמ' ב'. שם מוצאים אנו את תיאור הבירית ותפקידה. וראה החל מהמשנה ס"ג עמ' א.

על עשרים וארבעה קישוטי כלה ראה קה"ר, ז' ז': ב"ר יח' ב'.

ישעיהו ג', 18 רש"י מפרש על תפארת העכסים: "המנעלים אשר ברגליהם" ואיננו נזקק לפירוש המלה עכס כי אם מסתמך על פירושים בגמרא. לעומתו מפרש הגר"א: "סנדלים המתופים בעור נחש לתפארת" וכך הוא מתייחס למלה עכסים - נחשים.

חכמים חלוקים בבירית ולא בעכס. ראה בבלי, שבת שם: "משפחה אחת היתה בירושלים שהיו פסיעותיהן גסות והיו בתולותיהן נושרות. עשו להן כבלים והטילו שלשלת ביניהן". והשווה ירושלמי דף ל"ו עמ' ב' פרק ו' הלכה ד': וראה שם פירוש קרבן העדה על המלים: "לנעול אחר סמינריהו". "וה"פ העול שלהם לא היה פגום כשלנו אלא חלוק ונוקבים בו שני נקבים וביניהם כעובי עורף השור ותותכים בהם שתי יתדות. ראה לענין שליפת היתד בסיפור זה סוף פרק יא' עמ' 140. תפארת העכסים בירושלמי הוא לפי פירוש "קרבן העדה" מנעל של עץ. ו"פני משה" מסביר: "והיו מטילין שמן אפרסמון בהם (במנעלים) וכשהיו יוצאות היו כחזיזין במקום שהיו רואים בהורים להכניס יצר הרע בהן... לשון ארס כארס נחש בכעוס". הסברו של עגנון על תפארת העכסים עולה בקנה אחד עם המגמה הסנגורית המשולבת בכל הפרשיות (ראה במבוא).

ראה הערה 9 דף ס"ג עמ' ב' הנ"ל. ויקרא רב"א ט"ז איכה רב"א ד'.

עפ"י תנהומא בשלה י"ח: "אמרו: עכס זה רואה צל עוף פורת באויר מיד נחביר ונושר אברים אברים" וכך מכילתא וישא פ"א.

מקום יחיד שמצאתי קשר בין עכסה לנחש הוא בסדר הדורות עמ' 84: "ועכסה היא עכס ארס הנחש שרצה הנחש לבלוע בנה".

אגלה לך סוד. עכסה היא נשמת נחשון¹³ שקפץ לים תחילה¹⁴, לכך ביקשה מאביה ברכת מים, כמו שכתוב בספר שופטים¹⁵, וחאמר לו הבה לי ברכה¹⁶ וגו' ונתת לי גולות מים, ויתן לה כלב את גולות עיליה ואת גולות תחתית, הוסיף לה לברכת מים התחתונים ברכת מים העליונים¹⁷. יודעים הם הצדיקים שאם אין ברכות שמים מעל¹⁸ אין ברכה בברכות הארץ. והרי הספרים¹⁹ כתבו,

מזירות הקשורים בחזרת הגילגול בקבלת האר"י. ראה במפורט להלן. וראה לבעיית גילגול נשמת איש באשה, "שער הגלגולים" לר"ח ויסאל עמ' ל"ג חלק י"א. סדרת כתבי האר"י תשכ"ג ועיין ג. שלום: "הגילגול". הקבלה וסמליה: 308-357.

סוטה ל"ו-ל"ז עמ' ב'. מכילתא בשלח ה'. על התחרות בין בנימין ויהודה ובין שבטים אחרים. ראה גינצ' (ד') עמ' 272 הע' 36. תחרות בין השבטים מופיעה כמוטיב בסיפור. כבעיית אישיות של המספר לגבי נורמות מועדפות, נורמות השופטים האוטופיות והנאיביות; לעומת נורמות המלכים. שאלה זו מתגלגלת בבעייה, מדוע לא יכול עגנון להיות משיח, שהיא שאלת-בת לשאלה: האם המשיח יכול להיות משבט לוי. ראה ספרים חיצוניים, צוואות השבטים, צוואת לוי, י"ח. והמבוא של י. אוסטרזיצר לספר בעיקר עמ' קמ"ה וראה לשאלו ז' בסיפור, פרשה שלישית פרק ב' עמ' 183.

דוגמא למלות קישור המזהות את המקור. כאן יכולה להיות סיבה לזיהוי המקור מכיוון שישנה מקבילה בספר יהושע.

שופטים א' 15: "וחאמר הבה לי ברכה ונתת לי גולות מים ויתן לה כלב את גולות עילית ואת גולות תחתית".

ראה המוטיב של מים עליונים ומים תחתונים מפורשת בריאת העולם ובפרשת נח והמבול. גינצ' (א') הערות 39, 48, נא עמ' 240.

עפ"י הפסוק "ברכת שמים מעל" בראשית מ"ט 25. וראה להלן ובמבוא לבעיית יחס מעלה מטה במקורות ובכתבי עגנון.

כאשר עגנון כותב: "והרי הספרים כתבו" = סתם ספרים כוונתו היא לספרים מאוחרים: קבלה וחסידות.

עתניאל זה נחשון²⁰, ועל שקידש שם שמים בנחשול של ים ירד עתניאל לים החלמוד והחזיר בפלפולו שלוש מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, והיאך אני אומר עכסה נשמת נחשון היא²¹, אלא מפני שאין תפארתו של איש לירד באשה החליפה בבעלה. ישבתי אצל אותה צדקת ושתיחמי מים²² מגולות עילית ומגולות תחתית והייתי דולה ומשקה²³ להסידים שהיו באים ללמוד חורה²⁴ אצל עתניאל שהיה ראשון לשופטים²⁵.

ראה הרב יחיאל בן שלמה היילפרין (1878) "סדר הדורות" עמ' 84. "עתניאל הוא נחשון בן עמינדב. ועל שקידש שם שמים שירד בנחשול של ים ירד עתניאל מפלפול של ים התורה והחזיר ש' הלכות ששכחו באבלו של משה". גם כאן בוחר עגנון מקור קבלי מאוחר העומד במתיחות עם מקור תלמודי שבו אין גלגולים, בתמורה סו' עמ' כ' נאמר: "עתניאל הוא יעבץ" (ראה להלן פרשת יעבץ בהרחבה). גם מספר ההלכות שהחזיר עתניאל לפי המדרש התלמודי הוא גדול בהרבה, ראה ילקוט יהושע ד'. ואילו המקור הקבלי שעליו מסתמך בעל סדר הדורות דורש את השם נחשון (חנני+ש) "הרי חננו אל ש' הלכות" והשווה פירושו של אלשיך המראות הצובאות על נביאים ראשונים. אמנם על יהושע בן נון מסופר שנשתכחו לו שלוש מאות הלכות. וראה חמורה ט"ז עמ' א'. ועיין בילקוט ברמז חז"ל.

ראה לעיל הע' 13 וראה "עם לוועז" על יהושע דף ר"מ: "ופוד שתורתו נחשבת גם על שמה ונוטלת מחצית משכרו בעולם הבא".

דימוי הקשור ביניקת חכמה. עיין משלי ה' 19: "דדיה ירווך בכל עת". זו אחת מסיבות הסתופפותו של המספר אצל נשים חכמות: דבורה, בת יפתח ובנות שילה וראה פרק ט' הע' 2.

"דמשק אליעזר שדולה ומשקה" - יומא כ"ה עמ' ב.

על הלמודו של עתניאל וריבוי תלמידיו ראה בהרחבה להלן עמ' 143 ועיין ילקוט יהושע כז'.

לשאלה האם עתניאל או קנז היו ראשונים לשופטים ראה גינצ' (ה') 127 הע' 1.

עמדתי והלכתי לנקעת יריחו לעיר התמרים² שהראה הקב"ה למשה על הר נבו³

ראה הפיוט למוצאי שבת: "יום פנה כצל תומר".

דברים ל"ד 3 וראה להלן בהרחבה ובמורכבות רבה פרשת בניו של יתרו שעלו מעיר התמרים לערד ללמוד תורה, ילקו"ש שופטים לח' וראה גינצ' (ה') 17. ראה גם יבמות קכ"ב, א': מעשה בבני לוי שהלכו לצוער עיר התמרים. הפרקים י'-סז' בסיפור קשורים כולם בקהילות אוטופיות ומופיעים בחלקם באותם הקשרים כבר במדרשים התלמודיים. וראה שילוב המדרשים בפירושו של הרד"ק לפסוק הקובע בשופטים א' 16: "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר יהודה אשר בנגב ערד וילך וישב את העם". רד"ק מלכד את המקורות התלמודיים השונים על סמך מדרשים שהיו בידיו. וראה בהמשך פירושו לעיר לוז. שופטים א' 24, גם את פירושו זה המסתמך על בר' ויצא פ' סט', יט' (מהד' ח"א עמ' 798 ועיין שם הערות על התוספות שבדפוסים ובכתב יד המעתיקים מסוטה מו', ב) וראה בב"ר סט' ז' בכל מהדורה אחרת. מצטט עגנון. ראה להלן פתיחת פרק יג' עמ' 141, הע' 2. נושא הקהילה הנפלאה אצל עגנון הוא נושא-מפתח להכנת חלק ניכר של כתביו. ראה אלו ואלו, "מעשה המשולת מארץ-ישראל" עמ' שצ"ד. "תחת העץ" עמ' תנ"ד-תנ"ו. ופרושו של דב סדן לסיפור בספרו מסה עיון וחקר בפרק "בינינו לכינס". וראה שם לענין בני כיבר שהוא שיכול אותיות של בני ריכב (חבר הקיני). וראה "בלבב ימים" תפ"ה, תקנ"ז, תקכ"ה, תקכ"ט העולים הספרדים כקהילה נפלאה. והערותיו של שמואל ורטס על עלית החסידים בסיפור בלבב ימים: סיפור ושורשו, עמ' 214, 216. וראה המקבילה ב"מעצמי אל עצמי", 323, ועיין בקהילות המתוארות ב"עידו ועינס", עד הנה. ("בתוך אחי" עמ' 181-183). וכן תמול שלשום עמ' 37 קהילות ספרדיות, "עד הנה" שס"א, שע"ב-שע"ג. סמוך ונראה, עמ' 164. שהוא שרוי בתוך עדה. כשהוא נמצא כדאגה הוא חולם שהוא שרוי בתוך עיר ובעלת הבית זועמת. "בדרך", ספר המעשים, סמוך ונראה ראה עמ' 213, 215, 217-219 שם מתוארת קהילות שו"מ, קהילות נפלאות של אשכנז שחברו משנת תתנ"ו ואילך. ועיין עוד על חלום קבוע שפוקד את המספר (בית וגן כסמלים של גאולה) "פתחי דברים", עמ' 93. וכן עיין ב"חנותו של מר לובלין עמ' 75-76, חלק מתיאורי הקהילות נטל עגנון מספרות המסעות של ר' פתחיה מרגנשפורק ור' נחמן מסודילא. (ראה להלן) או בספרות הקשורה בדוד אלרואי ודוד הראובני. עיין גם הלל ברזל: סיפורי אהבה של עגנון (עמ' 95-96).

דברים ל"ד, 1: "ויעל משה מערכות מואב אל הר נבו".

תדעי לך כחם של ראשונים, בואי וראי מה שלמדתי, מלבד אותו שלש מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שהחזירן עתניאל בפלפולו. אם ראית אותי נוהג דברים שלא כשאר כל אדם דעי שמאותן ההלכות הם²⁶. המתנתי עד שימלאו ימיה של אותה צדקת ללדת²⁷. כהו עינינו פחאום ונתעלמנו זה מזה²⁸ מחמת עשן פסלו של מיכה שעלה²⁹

לבעיית תפיסת המנהג אצל עגנון וחשיבותו בסיפור זה ראה במבוא בפרק "הקהילה הנפלאה" ועיין בפרט במנהגי הנישואין עמ' 139-140 ובעמ' 154 על שבט בנימין ובנות שילה. ועיין עפרה מאיר: "נושא החתונה במשלי המלכים באגדות חז"ל. מחקרי המרכז לחקר הפולקלור (ד), תשל"ד (פרקים בחקר מנהגי חתונה) ט'-לג'. ועיין פריימן, א.ח.: סדר קידושין ונישואין: מאחרי חתימת התלמוד ועד ימינו. ירושלים, 1964 (תש"ה).

בראשית כ"ה 24 "וימלאו ימיה ללדת" וראה למעלה הערה 9 על הנחש ובנה של עכסה המספר-הנשמה ממתיך ללידה כדי להתעבר בגופו של הילוד.

מתאים לסיטואציות בסיפור, מעשה-המספר ובהו-נשמחו, המתגלים זה לזו ונעלמים חליפות.

סנהדרין ק"ג, ב'. להלן (עמ' 159 בסיפור) יעלה מוטיב לוי שקילקל (מיכה) ולוי שתיקן שמואל הנביא וקשרו למעורבתו של שמואל יוסף עגנון בפרשת קילקול וחקון בסיפור האוטוביוגרפי-פסיכולוגי השזורה סביב צמד הניגודים פסל-לוי; אמנוח-אמונה.

ככתוב ויראהו ה' את כל הארץ⁴ וגו', ואת הנגב ואת הכנרת בקעת יריחו עיר התמרים⁵ ואין זו יריחו שכבשה יהושע והחרימה אלא עין גדי⁶, שענינה ממלאה כל גדותיה. ואולם שם העיר לראשונה תצצון תמר⁷. תצצון תמר עיר התמרים עשויה כאכסדרא⁸ שרויה בין תמרים גבוהים ומוקפת מארבע רוחותיה עצי כשמים⁹ וכרמים עושים פירות ארבע או חמש פעמים בשנה¹⁰. והאנשים שלווים ושקטים¹¹.

המשך הפסוק הקודם, דברים לד' 1 "ויראהו ה' את כל הארץ".

דברים לד' 3: "ואת הנגב ואת הכנרת בקעת יריחו עיר התמרים".

רש"י אומר על עיר התמרים שופטים א' 14: "היא יריחו שניתן להם דושנה של יריחו". וראה על תמרים ויריחו מסכ' פסח' נה, ב' "אנשי יריחו מרכיבין דקלים כל היום" ב"ר מא', א' "תמרה זו צופה מיריחו" וראה שם "מה התמרה זו אין בה פסולת" התמר רב שמושי.

עפ"י דברי הימים ב', כ' 2: "בתצצון תמר היא עין-גדי".

ראה מסכ' עירובין כה' א', עיין בשיטת רש"י ובשיטת התוספות.

שה"ש ד, 19 "ראשי כשמים"; עצי כשמים היא אחת מברכות הבשמים. עיין גם ילקו"ש שה"ש רמז חתקפד וראה גם אפשטיין סיפור ו' עמ' פב' "המקום ההוא מבושם ומסומם בכל טוב".

עיין ילקו"ש (שה"ש) רמז חתקפד: "והנם בתצצון תמר הוא עין גדי. א"ר ישמעאל אשכול הכופר זהו בית המקדש בכרמי עין גדי, מה כרמי עין גדי היו עושין ארבע וחמש פעמים בשנה, כך עתידין הצדיקים להעמיד תולדות".

שלווים ושקטים: עיין אפשטיין סיפור ג' עמ' סו' "והם היו שרויים בהשקט ובשלוח ויושבים באהלים של שער" וכן בסיפורים אחרים אותם הוא מביא. ועיין גינצ' (1) עמ' 98: תאור בני משה והע' 57 עמ' 244 שם. המפנה גם למקורה נוצריים המגליפים את בני משה בבני רכב, כמו-כן הוא מציין מקורות נוספים שהחשוב שבהם לענינו: (מוטיב אורך ימים או נצחיות כמניע פסיכולוגי של היצירה הקשור במוטיב גן-העדן). הוא אלפא ביתא דבן סירא ב', כח', ב' "וכל זרע יונדב נכנסו חיים לגן עדן".

יושבים באהלים של חריות קלועות, אהל אהל תחת תומר. והאהלים גבוהים. לפי שיושביהם גבוהים אהליהם גבוהים¹². כגובה האנשים גובה הנשים¹³, וכבסותם כסותן. אין אשה ניכרת מן האיש לא בקומה ולא בכסות אלא בשמה ובחנה. בנעוריה בית אביה¹⁴ קוראים לה בשמה, נישאת לאיש קוראים לה תמר¹⁵. כאשה כאיש. כשהוא קטן נקרא בשמו, נשא אשה קוראים לו תומר. מן התמר אשר לאהלו פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו¹⁶, וממנו הוא נותן ללוי לגר ליתום ולאלמנה¹⁷, ממנו עושים דבש וכל מיני מגדים. אבל את הענבים אוכלים כמות שהם, לחים או יבשים. אין עושים מהם יין¹⁸ ולא שום משקה, לפי שאין שותים חוץ מן המים. באים מדיינים סוחרים¹⁹ לקנות ענבים אומרים להם, קחו בלא מחיר²⁰. למה כך, לפי שאין המעות קונות שם

יתכן שגובהם קשור כתכונת גבורתם המתוארת בפירוט בסיפורים אך העיקר הוא שמהל איננו מחושב בגלל התפארות אלא בגלל היותו פונקציונלי לצרכי האנשים הדרים בו.

עגנון הופך את השוויון בגובה הבתים הנזכר בסיפור א' של אלוד (אפשטיין) עמ' מה-מו הע' 12, לשוויון מוחלט בין המינים גם בשם תמר וגם בגובה ובכך הוא מהדק את התכונה האינדוגמית לאבסולוטית.

במד' ל, 17 'נעוריה בית אביה'.

מסכ' יב"מ לד', ב' "כל המועכות של בית רבי תמר שמן".

מוטיב בסיפור. השופט המתפרנס בצניעות בפרק תומר דבורה, פרק כ' עמ' 146 "פרנסה עצמה מן התמרים שנשרו מן התומך שישבה תחתיו וכן בפרשת שמואל: עמ' 165-166 והשווה גם המוטיב עתניאל שהיה מחזר בכל ישראל גינצ' (ה) 129, הע' 23-24 והשווה לשמואל הנביא כמדרשים ובסיפור "הדום וכסא".

דברים כז' 12 'ללוי ולגר ליתום ולאלמנה'.

מפני שהללו מבני יונדב בן דב שהשביע את בניו לא לשחות יין. ולפי שזוהי חכונה המשותפת אף לבני משה עפ"י סיפורי אלוד הדני, ראה אפשטיין (עפשטיין) עמ' מב-מג.

נרא' לו, 28 "מדיינים סוחרים".

ישע' כ"ה, 1 "שכרו בלא כסף ובלא מחיר"

כלום, ואין כסף נחשב ביניהם²¹ אפילו לעשות ממנו תכשיט²², מפני מעשה שהיה²³.
מעשה השנה היחה מבורכת ככל השנים, הארץ נחנה יכולה ועץ השדה נתן פריו²⁴.
אבל מארה נשלחה בין הבריות²⁵, שפסקו מלשמוח זה בזה ועינו של אדם צרה בטובת
חברו. בדקו ולא מצאו אלא עון זה, שמכר אחד מפירותיו ולקח כסף כדי ליקח
תכשיט לאשתו. קידשו צום וקראו עצרה²⁶ וגזרו שלא יגע אדם בכסף שיש עליו צורת
מטבע. אמרו רבותינו, התמר הזה אין בו לא עיקומים ולא סיקומים וצלו רחוק²⁷.
כך הם, ישרים בלבם ותמימים במעשיהם וצלם משוך על כל סביבותיהם. אבל אינם
מתחננים אלא זה בזה²⁸, שמא כל שאינו מהם אינו יכול לעמוד בשבועה שהשביעם

עפ"י ישע"י ג', 17 "אשר כסף לא יהשבו".

תכשיט, מוטיב ביצירה ראה לעיל כומז לעומת עכס פרק ט' הע' 5-9.

השווה הסיפור על העיר קושטא שבה אומרים אמת בלבד. סנהדרין צז' א' והשווה
לסיפורי אלדד הדני ובני משה. המוטיב שבעוון שבועת שווא בנים מחים. אפשטיין
עמ' נד' סיפור ב' סעיף 18. וראה הערתו שם עפ"י הגמרא הנ"ל. חורבן ירושלים
אף הוא, לפי אחת הסיבות, איננו אלא על שום "שפסקו ממנה אנשי אמנה" שבת קיט', כ
עיין גם גינצ' על זיקה אפשרית בין קושטא ללוז (ה) עמ' 130 הע' 28.

ויק' כו', 4 "ונתנה הארץ יכולה ועץ יתן פריו" ועיין על פיתוח המערכת בני
רכב-בני משה גינצ' (1) 243 הע' 157.

מלאכי כ' 2 "ושלתחי בכס את המארה" והשווה סיפורו של עגנון: "מעשה המשולח
מארץ-ישראל, "אלו ואלו" עמ' שצז' - שצט'.

יואל ב, 15: "קדשו צום וקראו עצרה".

בר' מא, א' "מה התמרה הזו וארז אין בהן לא עיקומים ולא סיקומים כך הצדיקים".
וכן שם "מה התמרה וארז צילן רחוק".

קהילה אינדוגמית מובהקת: הביטוי "זה בזה" הוא כמוסבר במבוא הסימן הלשוני
המובהק להתגברות על הפירור שבין העולמות.

יוצרכ אקיהם²⁹. אבל הם עומדים בשבועהם ואינם משנים כלום³⁰. לא : האכל וטמשתה ולא בכסות ולא בדירה ולא באירוסין ובנשואין.

יא. סדר אירוסין ונשואין

סדר אירוסין ונשואין, כיצד, ביום הניפורים במנחה אחר שקוראים פרשת עריות¹ יוצאים הבחורים והבתולות לכרמים² ונזשאים עיניהם זה לזה. ונתן בחור עיניו בבתולה לשם שמים מתכוון. שאין יצר הרע שולט ביום הניפורים³. ובליילה אחר הצום אכיל זמנו של הנער כאים אצל אביו ואמה של הנערה, ועמהם איש מבני לוי⁴. מוצאים את מסך האהל⁵ גטוי כלפי מטה יודעים שאין דעתם לחת בתם לנער, מוצאים את מסך האהל משוך כלפי מעלה יודעים שלבם חפץ בנער⁶. אומר להם הלוי, בן האיש

ירמ⁷ לד 16 "כי יונגב בן רכב אבינו ציונה עלינו לאמור".

השווה החשיכות של הנאמנות למנהג אצל עגנון וראה אגדות אלוד הדג על בני משה ובני דן על הביטוי בעלי אמונה וראה על הנורמות של בני רכב מסכ⁸ שבת ק"ח⁹. מתוארת שם הנהגתו של רבי יוסי כן חלפתא שלפי מקור אחר ירוש¹⁰ תענית פז¹¹, ה"ב, היה מבני יונגב בן רכב. עיין יקאנוביץ, רבי יוסי בן חלפתא. הוצאת מוסד הרב קוק.

יא: סדר אירוסין ונשואין

ויקרא יח¹² 6-36 "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'..."

שופטים כא 21 "והנה אם יצאו בנות שילי--- יוצאתם מן הכרמים וטמשתם ---" להלן מוטיב וגושא. לפי המקור בתענית כו ב קנים קשר הרוק בין יום הניפורים לסו¹³ באב: "לא היו ימים טובים לישראל כסו¹⁴ באב ודירה"כ שבהן בנות ירושלים יוצאות וחולצות בכרמים".

יומא ב, א : "שטן ביומא ונפורי ליח ליה ושות לאסטורי"

שמות ב, 6 : "וילך איש מבני לוי" שופטים י"ז, 11 : "וינאל הלוי לשבת אח האיש".

שמות כו 36 "ועשות מסך לפתח האוהל" ועוד.

בראשית לד¹⁵ 19 "כי חפץ בבח-יעקב: דבר" כא 14 "והיה אם לא חפצת בה".

הזה חפץ לקחת לו את בתכם לאשה. היש את נפשכם⁷ ישרים לתת לו את בתכם לאשה. אומר אבי הנערה⁸, נקראה לנערה ונשאלה את פיה⁹. שואל הלוי את הנערה. משיבה הנערה ואומרת, אם חפץ בי האיש ונתן אותי אבי לו ונתתי יד עמו. נוטל הלוי בקבוק דבש¹⁰ שלקה עמו מאהל הנער ונותן לאבי הנערה לשות. שותה ונותנו לאשתו. שותה ונותנתו לבתה. כא הנער מבחוץ ונכנס לאהל. נותנת לו הנערה את הבקבוק. שותה ומחזיר לה את הבקבוק. והיא שותה ונותנתו לאם הנער. שותה ונותנתו לאישה שותה ושר שירת הבאר¹¹ שותה ושר שירת יעקב ורחל, ככל הכתוב בספר הישר¹², הוא ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראים ישרים¹³ והוא ספר השיר¹⁴ שכל השירים

בראשית כג' 8 "אם יש את נפשכם".

דברים כב', 16 "ואומר אבי הנערה" וכן שופטים יט' 4.

בראשית כד', 58 "נקראה לנערה ונשאלה את פיה" כד', 58.

בקבוק דבש נראה כאנכרוניזם. אמנם גם הצורה בקבוק וגם דבש מופיעות במקרא. נראה שהדימוי קרוב למשקה מי דבש, (מד'), ראה מעלתו הרפואית "בעיר ומלואה" ר' אהרון מוכר מי דבש עמ' 128-141.

במד' כא, 17-18: "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה". מתלכד עם מוטיב השירה המסועף בפרשיות הללו ועם מעורבותו של המספר בבעיית השירה ופירושה כבוז לאמת.

שירת יעקב ורחל איננה נזכרת בספר הישר ולא נמנית על עשר השירות המופיעות במקרא ראה מכילתא, שמות טו', 1 ומאמרו של אברהם אפשטיין (עפשטיין) "על שירת אברהם אבינו". מקדמוניות היהודים, חלק ב' עמ' רנ"ב-רנ"ד. לא מצאתי בשום מקום זיכרה של שירה זו.

"ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראים ישרים", מסכ' עבודה זרה כה' א'.

ראה רס"ג פירוש ליהושע "שכל השירים נכתבים בו" והשווה גינצ' (ה) עמ' 124 הע' 41 וכן ילקוט"ש יהושע כב'.

נכתבים בו. לסוף פורשים והולכים לאהליהם. ואין הנער והנערה רואים זה את זה עד ליום שמחת לבם¹⁵ הוא יום חתונתם, שכן קוראים ליום חתונתם יום שמחת לבם, כשם שקראו הכתוב בספר שיר השירים¹⁶ שאמרו ישראל לפני הר סיני¹⁷ ביום שניחנה התורה. הגיע יום טוב של חמשה עשר באב¹⁸ מתכנסים לרחובה של עיר¹⁹ ומעמידים את הבחורים ואת הבתולות שנתנו אמונתם²⁰ זה לזה ביום הכיפורים שעבר. באים זקני העיר ושואלים את כל בחור אם נפשו עודנה חפצה בנערה שבחר בה. כשם ששואלים את הבחורים כך שואלים את הבתולות. ואומרים דברים שנאמרו באבות

מנהג שלא לראות את הכלה סמוך לנישואין, ראה לענין יב' הודש משנה כתובות הב, נ"ז, א, וראה פריימן: סדר קידושין ונישואין מנהגים שונים.

שה"ש ג', 11 "וביום שמחת לבו".

ילקו"ש (הב) תתק"פ א' "רבי יהודה ברבי סימון אף בסיני נאמר שיר השירים".

ראה פיתוח מוטיב טו' באב עמ' 153 בסיפור.

דברים יא, 17 "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה" העניית פרק ב', א', "מוציאים את התיבה לרחובה של עיר" וכן בכורים ג', ב' "ולניץ ברחובה של עיר".

עפ"י מעשה חולדה וכור העניית דף ח' עמ' א' ראה שם: שנתן אמונתו לריבה וכן שלשלח הקבלה, דף יד' וראה מקבילות אצל עגנון כגון סיפור "הזיווג", פתחי דברים לעגנון ולמעשה כל סיפורי האהבה שלו ככל הז'אנרים קשורים בתפיסה

דטרמיניסטית לעומת אפשרות הבחירה. ועיי' Fish, Harold. S.Y. Agnon. "The Childhood Oath," 32-41.

הראשונים, כגון ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא²¹, וכגון ויביאה יצחק האהלה שרה ויאהבה²², וכגון ויאהב יעקב את רחל²³. ועומד הלוי וקורא על פה כנראשית מיצירת האדם ועד על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודכך באשתו²⁴ וגומר עד ולא יתכוששו²⁵ וקורא על פה פרשת והיה אם שמוע עד כימי השמים על הארץ²⁶. ויושבים ואוכלים ושותים ושמחים ועושים מחול לחתנים ולכלות, ובידיהם חריות של דקלים ולולבי תמרים, של דקלים בידי הנשים, של תמרים בידי האנשים. ושוים בפה ובכלים²⁷ עד שפורשים לאהליהם בריקודים ושירים. נוטל הנער את הנערה ונכנס עמה לאהל שעשה ליום חתונתו. מוציא את היתד מתוך עכסיה²⁸ ותוקעו במסך האהל ובקרקע. רואים זקני העיר ואומרים אחותני את היי לאלפי רבבה²⁹.

ברא' כ, 2 "ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא".

בנאש' כד, 10 "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה" (עגנון מקצר את הפסוק)

ברא' מז, 18 מצוטט מדוייק

ברא' ב, 24 מצוטט מדוייק

ברא' ב, 25 מצוטט מדוייק

דב' יא', 13-21. פרשה שניה של קריאה שמע הנמצאת בתפילין ומזוזות והנאמרת בשחרית ובערבית.

עפ"י המחלוקת שבמסכת סוכה פרק ה' דף נ, ג המתייחסת לשאלה אם עיקר שירה בפה או בכלי.

ראה לעיל פרק ט' הע' 9 וראה שבת סג' עמ' ב': למשלף.

ברא' כד' 60, "ואחותנו את היי לאלפי רבבה".

יב. מגילת עתידות

כל הימים שהיתה נשמתו משוטטת שם לא ראיתי דמעה בעיניו של אדם, חוץ משהזכירו את מיתתו של משה. עכן בן זרח¹ שמעל בחרס והביא קצף על עדת ישראל² נכנס לארץ צורת פסלו של מיכה נכנסה לארץ³, משה שנתלבט עמהם במדבר ונשא לכדו טרחם ומשאם וריבם⁴ ועמד בפרץ⁵ להשיב אף ה' מהשחית⁶ ונתן להם ארצות גויים⁷ לא זכה ליכנס לארץ, ואף קברו אין אדם יודע⁸ היכן הוא להשתטח עליו לבקש רחמים בעת צרה. אבל מתוך שהם יראים את ה' ולבם נכון בטוח בה' אינם יודעים צרה מה היא. ומתוך שלבם נכון אין עליהם לא שר ולא מושל ולא רודה ולא שופט⁹, אלא מעמידים להם מושכים בשבט סופר¹⁰. מה מושך בשבט סופר, זה חכם שמושך לבם לאביהם שבשמים כסופר שמושך בשבט אותיות שבתורה. מה שבט, זה קולמוס שמושך את הכתב.

1. יהוש' ז, 24.

2. במד' ח, 53 "ולא יהיה קצף על עדת בני ישראל".

3. עפ"י שופ' יז, מכילתא בא פי"ד סז, א גינצ' עמ' 144 הע' 127.

4. דב' כא, 12 "איכה אשא לבדי טרחכם משאכם וריבכם".

5. תה' קו, 23 "לולי משה בחירו שעמד בפרץ לפניו".

6. צורות מקראיות רבות. (עיין קונקורדנציה)

7. עפ' תה' קה, 44 "ויתן להם ארצות גויים".

8. דב' לד, 6 "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה".

9. אין עליהם שר ולא מושל ולא רודה ולא שופט. השורה אפשטיין עמ' מ"ו סיפורו של היהודי שהמיר דתו לאיסלם, של כעב, על בני משה. ומצטרף לשלילת גורמות המלכים ביצירה ראה עמ' 164, 166 ובמבוא.

10. שופט' ה, 14 ומזבולון מושכים בשבט סופר וכיוון שהם מבני רכבים ומקצועם הוא ממשפחות סופרים. וראה מסעות ר' בנימין, אוצר המסעות עמ' 35 וכן סבובי ר' פתחיה עמ' 54 זהו מוטיב מקדים מתוך שירת דבורה המלכד את קהילת הרכבים עם קהילות הסופרים והשבטים הבדלים המתוארים בשירת דבורה.

שרה זו אינה עוברת בירושה מאב לבן¹¹, אלא בת קול¹² יוצאת מסוף המחנה ועד סופה ומכרזת ואומרת פלוני בן פלוני ראוי לאותה גדולה, מיד הכל באים ומצייתים לו. ולא עוד אלא עד שלא אומר להם עשו כך ואל תעשו כך כבר יודעים מה מבקש מהם, לפי שדעתו דעת תורה ודעתם דעת תורה לפיכך יודעים מה יאמר. אלמלא אנו נחפזים¹³ הייתי פורט לך כל מעשיהם, עכשיו שאנו נחפזים אספר לך מקצת מן המקצת. אבל אומר לך תחילה דבר כנגד עצמי¹⁴. אהבה שאני אוהב ישיבת אהלים¹⁵ היא מהם. שנאה שאני שונא ישיבת כרכים¹⁶ היא מהם. בשר שאיני אוכל היא מהם. אילולי מצות קידוש והבדלה וארבע כוסות הייתי נוזר מן היין.

לבעיית המנהיגות: שרה העוברת בירושה היא נורמת מלכים ומנוגדת לתפיסה הנורמטיבית המועדפת ע"י עגנון. המלך יחיד הוא האל. לבעיית השלטון: ראה "מעצמי אל עצמי", 323.

אלא בת קול השומה ספרי דברים שנו' "וזאת" לו', (ה) עמ' 427-428.

ראה עמ' 137 בדיקת הקוד וחוליית קישור חיצונית. ראה מאמרו של רומאן יאקובסון: בלשנות ופואטיקה, "הספרות", 1970. כרך ב', 2 עמ' 276-277 על הפונקציה הפאטית: גורם המגע (הקשר).

ציון מעורבותו של המספר. ה'זדהותו עם בני הרכבים ועם הנורמות שלהם, ראה בהרחבה במבוא ויצירת מערכות חדשות בעקבות ההזדהות עמם.

ראה ילקו"ש (ח"ב) רמז שנ"ג על הפסוק "ונשב באהלים" ירמ' לה', 11 ועיין גינצ' (ד) עמ' 213, הע' 783,782 עמ' 353 המוסבות על ברכת בלעם (הקשר שבין אהל-קיני ובני יחרו - בני יונדב ועיין גם ילקו"ש שופטים א' רמז לח'.

ישיבת כרכים. ראה כחובות ק', א וב' : "מניין שישיבת כרכים קשה" והשווה לעיל פ"י הע' 2 החלום הקבוע הפוקד את עגנון, "סמוך ונראה" 164 וכו', וראה גינצ' (ז) עמ' 98 הע' 57 עמ' 244.

הזכרתי משקאות אזכיר מאכלות. כשם שאינם שותים שום משקה חוץ מן המים כך אינם אוכלים שום מאכלות יתירות, ואינם אוכלים כל שאור וכל חמץ¹⁷ אינם אוכלים פירות שהחמיצו. בתחילה הייתי אומר, זחירות זו כמאכל ובמשתה היא שנותנת להם כריאות הגוף ואריכות ימים. כיון שהגעתי לפסוק ושמרת את חוקיו ואת מצוותיו¹⁸ וגו' אשר ייטב לך ולבניך אחריו ולמען תאריך ימים¹⁹ וגו' וידעתי שהתורה היא שנותנת חיים ואורך ימים²⁰. ולא עוד אלא שהם יודעים מה שעתיד להיות²¹. פעם אחת הראה לי אחד מהם מגילה אחת. על לולבי דקלים היתה כתובה בדיו שכתב בה ירמיהו הנביא את דבריו על ישראל ועל יהודה, ומצאתי כתוב בה, שעתידין גוג²² וכל המונז לעלות ולנפול בבקעת יריחו²³. כשירדתי לעולם הזה ושניתני במשנת ר' ישמעאל במסכת עמלק מצאתי אותם הורכבים ונזכרתי את הלשון.

1. ויק' ב, 11 "כל שאור וכל דבש".

2. דברים ד, 40 "ושמרת את חוקיו ואת מצוותיו"

3. "אשר ייטב לך ולבניך אחריו ולמען תאריך ימים".

4. התורה היא שנותנת חיים ואורך ימים; עפ"י משלי ג', טז "אורך ימים בימינה" וכן "כי הם חיינו ואורך ימינו" עפ"י ברכת אהבה רבה שלפני שמע" והשווה אפסטיין שם: על בני משה.

5. ציון של תכונת הנבואה של הרבבים - הקהילה הנפלאה.

6. יחז' לה', 18 "ביום בוא גוג על אדמת ישראל".

7. "מסכת עמלק" ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, פרשה ט' "ולמדנו שעתידין גוג וכל המונז לעלות ולנפול בבקעת יריחו" (באוחה פרשה מוצאים אנו הדגמה של ראיית כל הדורות הנדונים על ידי עגנון ב"הדום וכסא", בפי שה' מראה אותם למשה. וכן ראה בילקו"ש, פרשת ואתחנן, רמ"ז ת"ח ר"ג.

יג. ככתם אז כחם עתה¹

ועד היום הם קיימים ועומדים. בא נבוכדנצר ולא הגלם², בא טיטוס ולא החריבם. והם יושבים מסוגרים במקום אחד בארץ-ישראל ואין פותח³, שלא להחריד אותם מפני בני אדם שסביבותם. ועדיין לשונם נקיה כבימי יונדב אביהם. כשהייתי אצלם שמעתי אדם אומר לחברו, אתה נושא לי עון. כשירותי לכאן וקראתי שנים מקרא ואחד חרגום הגעתי לפסוק תשאו את עון כהונתכם⁴, ראיתי שאונקלוס מחרגם תסלחון על חובי כהונתכן, וידעתי שפירושו של חוב⁵ כפירושו של עון. שמעתי שעתיד יונדב שיקרא שמו יהונדב כשם שהיה נקרא בראשונה, שהיה נקרא בחא, ובשביל גאות שנתגאה על ישראל פחתו אות משמו⁶. ומה ראה אותו צדיק שנתגאה על ישראל, אלא לפי שראה שגדולה הבריה⁷ שנכרתה עמו מן הכרית שנכרתה עם דוד, שהברית

1. (כותרת הפרק) יהושע יד⁶, 11 "ככתי אז כוחי עתה".

2. על אגדת לוז ראה ב"ר ויצא פרשה ס"טז על פסוק יט⁶ "ואולם לוז שם העיר לראשונה וראה ציטוט ממקור זה כבראשית רבא להלן "שעלה סנחריב ולא בלבלה נבוכדנצר, ולא החריבה" ועיין ברד"ק על הפסוק בשופטים א, 15 שהוזכר לעיל לענין התכת האגדות על הקהילות האוטופיות. פרק י⁶ הע². על לוז עיין גם דב נו¹, מבוא לספרות האגדה, ירושלים, תשכ"ח 83-90.

3. עפ"י אגדות לוז ועפ"י הפסוק "הראני נא את מבוא העיר".

4. כמדבר ית⁴ 1 "תשאו את עון כהונתכם" ואונקלוס על המקום "תסלחון על חובי כהונתכן".

5. לענין גורמות הקהילות הנ"ל ביחס לכסף ראה לעיל פ⁶ י⁶ הע² 21 וראה הגורמות הצנועות של השופטים.

6. ילקו"ש ח"ב רמז (א) מביא סיבה שונה לפיחות שמו של יונדב "וכן אתה מוצא ביונדב שמתחילה נקרא יהונדב ומשבא לאותו מעשה (הנזכר בפרשת אמנון ותמר) מצעו ממנו את אחת ונקרא יונדב".

7. הדרשה נמצאת במכילתא יתרו א⁶, ב וכן בילקו"ש (חב) רמז שכ"ג. "גדולה הברית שנכרת עם יונדב בן רכב מן הברית שנכרתה עם דוד שהברית שנכרת עם דוד לא נכרת אלא על תנאי אם ישמרו בניך ברית ואם לאו ופקדתי בשבט פשעם אבל הברית שנכרת עם יונדב וגו'⁶ --- רבי יונהן אומר וכי גרים נכנסים להיכל אלו היו יושבים בסנהדרין ומורים בדברי תורה --- ומניין לבני יונדב בן רכב שהמה מבני בניו של יתרו שנאמר המה הקינים הבאים אבי בית רכב" דבה"י א ב⁶, 55.

שנכרתה עם דוד לא נכרתה עמו אלא על תנאי (תחלים פה), אם ישמרו⁸ בניך בריתי ואם לא (שם פט) ופקדתי בשבט פשעם. אבל הברית שנכרתה עם יהונדב לא נכרתה עמו על תנאי, שנאמר (ירמיה לה) כה אמר ה' לא יכרת איש ליהונדב בן רכב עומד לפני כל הימים. אותו זקן שהביא לי בשנה הראשונה לכיבוש הארץ תמרים לראש השנה והיו שכנינו חמיהם על הדר קומתו הוא מהם. אותו בחור יפה עינים וטוב רואי שבא אצלי ומגילת שירים בידו מהם הוא. הבאת לפניהם יין לא שתו, מיץ ענבים לא שתו, קוניאק לא שתו, חה לא שתו, קאקאו לא שתו, הבאת מים שתו, שכך דרך הרכבים¹⁰ שאינם שותים חוץ ממים. אותו עלם הוא ממשפחת נאמני ארץ, שאבותיהם נישאו זה לזה על ידי חולדה ובור¹¹, כמו שסיפרו חכמים במסכת תענית. ואותה מגילת שירים סיפור מעשיהם הוא. עוד שני שירים עשה. אחד על חולדה הנביאה¹²

תחלים פט', 30 "אם יעזבו בניך בריתי" תה' קל"ב 12 "אם ישמרו בניך בריתי" תחלים פט', 33 "ואם לא ופקדתי בשבט פשעם" עגנון מסמן מראה מקום שאיננו נכון. והשווה הע' ו' 23.

סנהדרין קד' א' : "הקנים הם בני רכב".

ראה לעיל עמ' 141 בפרק יב' הע' 11. גם לעיל מסופרות אותן עובדות על תכונות הקהילה אך רק כאן נאמר שהם היו הרכבים. עגנון מפתח את שרשרת הקהילות על-סמך הפסוק "הסינטיגמטי" דבה"י א', ב' 55 הנ"ל "ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתיים שמעתיים שוכתיים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב".

תענית ח', א' "בוא וראה כמה גדולים בעלי אמונה מחולדה ובור" וראה לעיל פרק יא' הע' 20.

מלכ' ב כב', 14: חולדה הנביאה. ועיין ילקו"ש יהו' רמז ט' "לכית אשבע שנשבעו לה המרגלים --- אף חולדה הנביאה היתה מכני בניה של רחב הזונה לבית אשבע שנשבעו לה --- ומה אם מי שהיתה מעם שנאמר בו לא תחיה כל נשמה --- יש נשים חסידות גיורות רחב, רות, יעל אשת חבר הקיני". מוטיבים המופיעים כאן מוצגים במערכות במדרשים שונים, כגון הקשר שבין שבועה לבני רכב כפי שמופיעים הדברים בסיפורי אלדד. אפשר לציין זאת כסידרת מוטיבים: 1. נבואה; 2. נאמנות לשבועה (חולדה ובור); 3. גרים צדיקים, חולדה מצאצאי עם זר שנחקרב כמו הרכבים. אפשר אף לדרוש רחב - ריכב.

שהוא מבני בניה, ואחר על בתו של נתוניא חופר¹³ שיחין שנפלה לבני שהוא מבני
בניה אף אותה תינוקת שר'קדה בסוכתנו בשמחת בית השואבה בתוך ובצלצלים¹⁴
מהם היא. זכורה את שנקרע לה התוף והביאו לה תוף אחר ונרחקה לאהוריה למח.
לפי שאינם משתמשים בכלי עוד ולא בדבר מן החי. וכשנתנה לה אמא שוקולד ומיני
מאפה משכה ידה מהם, נתנה לה אגוזים אכלה, לפי שאינם מצערים נפשם מאכילת
יתירות. וכשנתנו לה ירק בירכה עליו בורא מיני דשאים¹⁵ הא לסדח שר' יהודא
כמשה שלנו הוא מהם תדע לך שהוא כן, שהרי הוא ואשתו לא היה להם אלא כלי
אחר¹⁶. ועוד שנקרא חסיד, שכן מעשה בחסיד אחד שאמרו בגמרא במקומות הנזכרים
כוונתם לר' יהודה זה¹⁷ ואותה תינוקת קצעה¹⁸ שמה בת בתו של בן בנו של איתו
זקן ואל תתמהי שהוא כן. לפי שהם מאריכים ימים¹⁹ ושנים זרואים ונרצים רבים
יוצאים מהם בריאים בגוף ושלמים בנפש.

עיי' מסכ' שקלים ראש פרק ה' והגמרא המספרת על חפקידיו של ר' נתניה בן נתניה
שרת במקדש עולי רגלים ואת שארע לבתו. עיי' גם חכמת נשים" מעצמי אל
עצמי", 296

שמ' ב, 5, "ובתופים וכמנענים ובצלצלים" ומטרימה את מוטיב מרים הנביאה השרת
המופיע להלן

ברכות, פרק ו' משנה א' "רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים"

כנראה עפ"י הסיפור המופיע ב"חבור יפה מהישועה" לר' נסים מקיצי ארץ ישראל
לפיוט למוצאי שבת. מופיע באוצר המדרשים של איזנשטיין עמ' 325

מסכ' שבת קכ"ז ב' "כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד או דבני יהודה אצל רבי
יהודה ברבי אילע" יראה סדר הדורות "לכך פירש רש"י דב"מ שאמר מעשה בחסיד
אחד הוא רבי יהודה בן אילע" עמ' 113

ראה ב"ב טו' א' הרגום איוב מכ 12

ראה נוסחי הסיפור על בני משה במסעות אלדד הדני. אברהם אפשטיין מניח
היהודים ח"א והקבל למוטיב החיים הנצחיים שבעיר לוז למוטיב"נכנסו ימים לגלות
עדן ובעייתו האקסיסטנציאלית-הפסיכולוגית של המספר. להלן פרק ח"א ח"א

יד. דושנה של תורה¹

יום אחד הרגשתי בהם שמכינים עצמם ללכת ליעבץ ללמוד תורה, שנכבד הוא יעבץ מאחיו בתורה², לכך הולכים אצלו ללמוד תורה. יעבץ בעצב נולד³, ולכן קראה לו אמו יעבץ⁴. קרא יעבץ לאלקי ישראל⁵ לאמר אם ברך תברכני, בבנים, והרבית את גבולי, בתלמידים, והיתה ידך עמי, לפלפל בהלכה, ועשית מרעה, לעשות לי חברים כמותי, לבלתי עצבי, שלא ירגיזני יצר הרע. ויבא אלקים את אשר שאל. בירכו הקב"ה בבנים והרחיב את גבולו בתלמידיו והיתה ידו עמו, שלא נשחכח תלמודו מלבו ונזדמנו לו ריעים בתלמידים כמותו ולא ביטלו יצר הרע מתלמוד תורה. ולא עוד אלא שנכנס חי לגן עדן⁶.

(כותרת הפרק) דושנה של תורה ביסודי המקביל ל"דושנה של יריחו" ראה ספרי בהעלותך פ"א "חניחו דושנה של יריחו חמש מאות אמה על חמש מאות אמה אמרו כל מי שיבנה את בית הבחירה בחלקו יסול דושנה של יריחו נתנן להו ליונדב בן רכב" ראה שם פ"א עה.

מקורות לפרשת יעבץ המוצגת בהרחבה על ידי עגנון, ראה מסכ' תמורה טז"א.⁷ יומא פ"א, א' וכן ילקו"ש רמז כז' וספרי בהעלותך עה.⁸

ראה דברי הימים א', ד, 9, תנחומא יתרו ד', תצוה ט'.

יעבץ בעצב נולד עפ"י דברי הימים א', ד, 9 "ואמו קראה לו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב".

דברי הימים א' 3, 10 ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלקים את אשר שאל. שאר הניסויים המשולבים בפרק מופיעים בהע' 2 לעיל ובסעיף הבא,

מסכת כלה רבתי כג. היגער, תרצ"ו. עמ' 246, 249. "שבעה נכנסו חזנים לגן עדן" גינצ' (ה) עמ' 136 הע' 30. השווה להע' 19 פרק יג.

טו. משפחת סופרים¹

שם מצאחי את בני קיני חותן משה², הם שהארמים קוראים להם שלמאה³, על שום שהשלימו עם ישראל וקיבלו עליהם עול תורה ומצוות. מהם יצאה יעל אשת חבר הקיני שהרגה את סיסרא⁴ ונעשתה תשועה על ידה לישראל⁵. היא שאמרה דבורה תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך⁶. בני קיני עלו מעיר התמרים ובאו ליעבץ ללמוד תורה⁷. והם לא היו צריכים להביא תורתם ממקום אחר, שהרי משפחות סופרים הם, אלא לקיים בעצמם והוה גולה למקום חורה⁸ הלכו אצל יעבץ. הא למדת אפילו אדם מלא כריסו בתורה אל יאמר די לי בשלי, אלא אם יש חכם במקום אחר⁹ ילך אצלו. למה נקראו משפחות סופרים, לפי שכל האומות כשבאים לכתוב, נוטלים אכנים ומקימים אותן וסדים אותן כסיד¹⁰ וכוחבים לועזית ללועזים דברים של דשות

דב"ה א' פרק ב' 52 "ומשפחות סופרים יושבי יעבץ חרעתיים שמעתיים סוכתיים המה הקינים הבאים מחמת אבי רכב" זהו פתח ראשוני להצבת מערכת מיטונימית-סינטגמטית. ועיין ספרי בהעלותך עה' הנ"ל.

שופטים ד' 11, 17. "וחבר הקיני נפרד מקין מבני חובב חותן משה".

חר' שופ' א' טז "ובני שלמאה חמוהי דמשה".

שופטים ה, 24.

מוטיב התשועה הוא כעל תלוצה רחבה הן בספרי נביאים ראשוניים: יהושע - מלכים. (עיין בקונקורדנציה) ומציין את ריתמוס הגאולות והן בסיפור "הדום וכסא" כגון פרק כו' עמ' 150 פרק מג' עמ' 163: השופטים נקראים מושיעים עפ' שופ' ג' 9, 15. אף המספר מיחל לישועה מעצם הסטואציה שהוא נתון בה.

עפ"י שופטים א 16 שהוזכר לעיל ועפ"י חמדרש.

דב"ה א, ב, 52. ראה גינצ' (ד) עמ' 287, הע' 171-173 וכן 42, 49. ראה גם מלבי"ם על הפסוק הנ"ל ועם לועז (יהושע) רל"ח-רל"ט.

משניות אבות א, יד' "הוה גולה למקום התורה".

אלא אם יש חכם במקום אחר ילך אצלו. השווה אדר"ג, ג, (ו).

ראה סוטה לה' ב' כיצד כתבו ישראל את החזרה? ע"ג אבנים כתובה, ע"ג סיד כתובה וראה שהשר' ו.

ואילו הם בלשון הקודש כתבו, ומספר המצוות שכתובות בהלכות ובאזהרות כתבו, ודקדקו לכתוב בכתב מבואר, ועין הכתב כעין שמונה פסוקים אחרונים שבתורה שכתב משה בדמע¹¹. משה שבפקודתו של הקב"ה כתב, מה ראה שכתב בדמע? אלא לפי שראה משה שהוא מת ואין ישראל זוכים שיכנס עמהם לארץ-ישראל, שאילו היה משה נכנס עם ישראל לארץ-ישראל לא היתה גלות באה על ישראל לעולם¹² כיוון שהגיע לכתוב וימת שם משה¹³ נחמלאו עיניו דמעות וירדו על האותיות. ומעין קירון¹⁴ דמעותיו של משה קירון אותיות הכתב של בני קיני. אלמלא טרדת הלב הייתי מספר לך מן הדברים שלמדתי שם. עכשיו שאנו נטרדים בדרך¹⁵ ואין הלב מפונה לדברי תורה אספר לך מאותם הספורים ששמעתי שם.

ב"ב ט"ו, א מנח"ל, א, מה ראה משה שכתב בדמע. "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב ואחר כך סודם בסיד --- אוה"ע --- וקלפו את הסיד וכתבוה" וכו' ועיין בילקו"ש (חב) רמז יד עמ' שמז, ב.

עם לועז, דברים, וזאת הברכה, תתל"ג "ויש מפרשים על פי מה שאמרו חז"ל ובארז ראשונים ז"ל שאילו היה נכנס משה לארץ-ישראל עם ישראל לא היתה שולטת בהם אומה ולשון להגלותם. ועיין י. חשבי "משנת הזוהר" ת"ב עמ' תרפ"ה המפנה לתנח" סוף ואתחנן.

דברים לד', 5 "וימת שם משה".

חזקוני, דברים וזאת הברכה פר' ז'. "לא כהתה עינו מקירון פנים".

מוטיב מחבר. ראה עמ' 141, נחפזים, טרדת הלב וכו' הע' 9 ולהלן פ' יח', 22.

סז. לוז

אדם אחד¹ יצא להביא תכלת² לציציותיו של בנו. נזדמן לעיר לוז. נתארת אצל זקן אחד. שם הזקן שנזדמן לו אורח, לפי שלא בכל יום מגיעים לשם עובדי דרכים, לפי שאין נותנים ליכנס לשם, אלא לאחד מני אלף³ ויש שיוצאות מאה שנה מאתים שנה שלש מאות שנה עד שמתרחש שם אורח, שאפילו בדורות הכשרים לא היו מצויים כל-כך מאותם שראויים לישיב במחיצתם של זקני לוז שחיים חיי עולם⁴. ערך לפניו הזקן שולחן⁵. לתם אבירים⁶ נתן לו ובספל אדירים⁷ הקריב מים

ראה ב"ר ויצא סט, ז' הנ"ל.

מצות פחיל תכלת עפ"י במדבר סו'⁸, 39 "ונתנו על ציצית הכנף פחיל תכלת" על לוז שהיו צובעין בה תכלת ראה סוטה מו', ב, על אגדות לוז גינצ'⁹ (ב) 17 הע' 28, עמ' 130 סוכה נג', א'. עגנון כגינצבורג עומד בדרך משלו על הקשר שבין "קושטא" ו"לוז". ראה ו' 17. כפי שלמקורות יש נטיה לזווג ולאחד מקומות הקשורים בארכיטיפ גן העדן כן גם עגנון מזהה ומלכד מערכות. איוב לג', 23, "מלאך מליץ אחר מני אלף להגיד לאדם ישרו".

האגדות על-פי שופ' א', 24-26 ראה גינצ' (ה) עמ' 130 הע' 28. לעניות דעתי יש קשר בין לוז לליש אליה פנו בני דן. שופ' יח' 28-29 ולצמיחת סיפור בני דן כפי שהוא מופיע בסיפורי אלוד. השוהד. נוי עמ' 83-90 הנזכר לעיל פרק יג', הע' 2. התומך בזהו לוז-לוד עפ"י חוקרים שקדמוהו. על ליש נאמר: "ויבואו על ליש עם שקט ובוסת ויכו אותם לפי חרב ואת העיר שרפו באש: ואין מציל כי רחוקה היא מצידון ודבר אין להם עם אדם והיא בעמק --- ואולם ליש שם העיר לראשונה" השוה לפסוק ב"ויצא" ואולם לוז שם העיר לראשונה" ברא' כח', 19.

תה' כג', 5 "תערוך לפני שולחן נגד צוררי". מוטיב אורח והכנסת אורחים נפוץ בסיפור: ראה 160, 161, 188. גם לגבי יתרו ובני רכב מצויינת מידת הכנסת אורחים. עיין מקורות עפ"י הפסוק "קראן לו ויאכל לחם" שמ' ב', 20. גינצ' (ד) הע' 353 עמ' 353.

תה' עח, 25 "לחם אבירים אכל איש" ראה גם מד"ת (שו"ס) לחם אבירים - כינוי למן, מזמור עח', עמ' נט', ב' ועיין גינצ' (ד) הע' 98 עמ' 279.

מוטיבים מוקדמים של שירת דבורה. להלן בסיפור עמ' 145 פ' יז' ואילך. שופ' ה, 26 "בספל אדירים הקריבה חמאה".

אכל האורח מן הלחם שטעמו כטעם המן⁸ ושחה מן המים שטעמם כטעם מי הנאר. דרכה נפשו עוז⁹ ואמר לו לבעל הבית, אתה שאכלת את המן ושחית מן הכאר והקיפך הקב"ה בענני כבוד¹⁰ וראית נסים וגבורות ושמעת מפי משה איש האלקים את הברכה אשר נירך משה איש האלקים את בני ישראל לפני מותו¹¹, הראני אדוני אח הסדר¹² וספר לי מן הדברים האלה אשר ראו עיניך. אשמעה מפעלות אלקים¹³ מאיש אשר עין בעין ראה¹⁴. שתק הזקן ולא ענה ולא כלום. אמר האורח בלבו, יחריש ולא ידבר, כי הואיל משה¹⁵ ויכתוב את כל הזכרים האלה בספר התורה¹⁶ וכל דבר אשר נכתב בספר התורה לא יאמר על פה¹⁷ הבה אשאל אותו דבר בוא ישראל לרשת את הארץ אשר ה' אלקינו נתן לנו לרשתה¹⁸. אמר לו האורח לבעל הבית, היש את נפשך ישר לספר¹⁹

שמ' לא¹⁶, "וטעמו בצפיחית בדבש". וראה אגדות על טעם המן. גינוצ' (ד) עמ' 27-22.

שופ' ה', 21 "חדרכ" נפשי עוז".

על ענני הכבוד עיין תענית ט, א ויק"ר פז, ו. וראה להלן עמ' 157 פרק לה' הע' 8.

דב' לג¹, "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלוקים את בני ישראל לפני מותו".

תה' פה⁸, 8: "הראנו ה' חסדך וישעך נתן לנו".

תה' מ', 9 "לכו חזר מפעלות ה'".

ישע' נב⁸ 8 "כי עין בעין יראו".

דב' א', 5 "הואיל משה באד את התורה".

דב' לא²⁴, 24 "ה' ככלית משה למחנהו - ער תומס".

מסכ' גיטין ט, ב "דברים שככתב את אתה דשא לאומרו על-פה".

יהושע א', 11 "לרשת את הארץ אשר ה' אלקינו נתן לכם לרשתו".

עקרון תיקון ליל שבועות: פתחה וסיומה של פרשינה (חזרה על דברים שכבר נאמרו) וסיכוב נוסף של סיפורי מעקרון בספור ראה פ' סו'. הע' 17. עגנון מלקט פעמים רבות פסוקים המסיימים ומחתיילים ספרי תנ"ך ופרקים.

לי אם הרבה ואם מעט על היום אשר דרכה כף רגלך²⁰ לראשונה בארץ, בקום יהושע
משרת משה ועבר את הירדן הוא וכל העם אשר אתו²¹ לרשח את הארץ אשר ה' אלקינו
נתן לנו לרשתה. אמר לו הזקן לאיש האורת, את יהושע לא הכרתי, כי ימים רבים
יושב אנכי במקום הזה ולא אצא מקיר העיר החוצה²². אך את ששים ושנים²³ המלכים
אשר הרג יהושע אותם ראיתי. במשתה הגדול אשר עשה אברהם ביום הגמל את יצחק²⁴
ראיתי אותם. וגם את עוג²⁵ אשר אם יעמוד איש על כהף איש לא יגיעו עיני האיש
ער פני עוג ראיתי. אכן גבוה עוג. כל איש מכל האנשים לא דמה אליו בקומתו.
ואולם אנכי ראיתי את פניו ביום הגמל את יצחק במשתה הגדול אשר עשה אברהם
ליצחק, ויבואו כל המלכים²⁵ לראות את יצחק כשום שרה את יצחק בערסו. כי ראשון
היה יצחק אשר עשו לו ערס²⁶. כי משרם נולד יצחק לא היה עולל אשר שמו אוחו
בערס. כי על כן באו המלכים לראות את יצחק ואת ערסו. ויבוא גם עוג בתוכם.
ויהי הוא קודה על ערס יצחק²⁷ ואראה את פני עוג כראותי עתה את פניך. בואי
וראי, אותו האורת אילו לא יצא מלונ היה לי לעולם²⁸. ולמה יצא, בשכיל תכלת
שהלך להביא לציציות בנו. הא למד כמה גדולה אהבת אב לבנו, שבשכיל בנו, בשכיל
להביא לו תכלת לציציותיו; הניח מקום שתיים שם לעולם וחזר לפתקם של כל באי
עולם, שעליהם אמר משה בספר תהלים ע"י דוד, ימי שנותרו בהם שבעים שנה ואם
בגבורות שמונים שנה²⁹.

דרכה כף רגליך: ע"פ יהו' כה', 29, "אשר תדרוך כף רגלכם בו".

יהושע א' 2. "וכל העם הזה".

שופ' א', 22-26. המקור לאגדות לוז.

כמדר' מסעי פרשה נג': א"ר ינאי ס"ב היו שם לא ביריתו ולא בימי סיסרא. ראה
גינצ' (ה) עמ' 22 וראה הע' 79 וראה גם ב"ר פ' נג' (ז), להלן הע' 30.

ברא' כא, 8. "ביום הגמל את יצחק" וראה גינצ' (ב) 53, עמ' 176 הע' 210.

ראה כר' נג', יו"ס, הישר וזוא מ, ב': כב"ר מופיעים במקיבץ קבוצת מיטיבים
שעגנון מצינים כאן: הכנסת אורחים ומשתה הגדולים; 2. עוג מלך הבשן; 3. "אותן
ס"ב מלכים שהיו במשתה אברהם".

ראה בב"ר שם. דא"ר לוי לא נדנדה עריסה תחילה אלא בביתו של א"א (אברהם אבינו)
ועיין שם פירוש "מתנות כהונה" שיצחק אבינו נולד קטן אבל שאר כני האדם היו
גדולים ולא הוצרכו לעריסה. גינצבורג איננו מביא אגדה זו.
על התנהגותו של עוג ותגובתו במשתה ראה במדרש ב"ר הנ"ל א"ל עכשיו מתנתו מהי
לא שפופה. אין יחייב אנא אצבעי עליה אנא פחיש ליה".

זוהי גם בעיית המספר, בעיית היציאה מחיים למוות. ראה ס"ט מו' ב' והאגדות
על לוז הנזכרות למעלה. כאן יוצא המספר כאילו למען בחו אך למעשה תיבות כחו

לחיי עולם.
תהלים ד' 10.

יז. דבורה הנביאה

שרתה רוח הקודש¹ על דבורה הנביאה ואמרה שירה על הנסים² שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל. הנהתי רושנה של תורה³, בשביל שירה⁴ שאמרה דבורה, אם שמעת את רננת השמים וגילת הארץ⁵ ועלזות השדה⁶ ורננת עצי היער⁷ ורעם גבורותינו של הים ומלואו ומתיאת כפיהם⁸ של נהרות ושמחת צדיקים בה⁹ - שמעת כל אחד ואחד לכדו, בימי דבורה הנביאה נתקיימו כולם כאחד¹⁰, מצדקות השם שעשה לישראל¹¹.

ילקו"ש שופ"א¹² (ז) "ודבורה אשה נביאה--- מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי בין ישראל בין איש בין אשה --- הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקודש שורה עליו". ברמז זה שבילקו"ש יש ריכוז עצום של מוטיבים שבסיפור וראה בילקו"ש שופ"א¹³ רמז ל"ח. והשווה תדא"ר סג¹⁴.

שמה של תפילה המופיעה בתפילת שמונה עשרה ובברכת המזון של חנוכה ופורים. בפרק הבא(יח) הע' 12 ממשיך המספר לפתח אסוציאציה הקשורה בתפילה זו.

ראה כותרת פרק יד' עמ' 142 והע' 1 שם. זו טכניקת הסרמת כותרת אופיינית לסיפור זה. הכותרת מופיעה בפרק מאוחר יותר ולפעמים מוקדם יותר. כגון הכותרת לז' של פ' טו' צריכה לבוא בראש פרק יג' עפ"י פתיחתו.

התחרות בין שירה ותורה היא התמודדות פנימית של המספר על שהי מערכות ערכים וראה כעיקר פרק נג' עמ' 173. מתיחות זו משתלבת בשאלת רגש האשמה של המספר לגבי כל משמעות חייו כאמן. בענין דבורה; הקונפליקט מוצנע כמעט לחלוטין כיון ששירתה היא שירה נבואית הנאמרת ברוח הקודש. ראה גם הע' עמ' 168 פרק מו' בספור,

הלל שיבוצים ופרפרזות של פסוקים המופיעים בשירת דוד שעה שהוא מעלה את ארון ה' לירושלים כפי שהם מופיעים בספר דברי הימים פרק טז¹⁵, 31 "ישמחו השמים ויהיו הארץ" וראה סיפור העלאת הארון המשולב להלן באריכות בפרק מו' עמ' 169-170. לכן אפשר לראות בכך הסרמה ושזירה של מערכת המופיעה מאוחר יותר. העלאת ארון ה' ושירת דוד.

דברי הימים טז' 32 "יעלוז השדה וכל אשר בו -- אז ירננו עצי היער". והקבל לתהילים צו¹⁶, 11-12. וכתהלים: "אז ירננו כל עצי יער".

תה' צו¹⁷, 12, 19; "אז ירננו כל עצי יער ירעם הים ומלואו".

תהילים צח⁶, 8 נהרות ימחאו כף. שינויה של הלשון המקראית מפורר את המטאפרות והופך אותן לפארודיות. אין זו כוונתו העיקרית של עגנון למרות שהוא שומע את הנימה הפארודית (ראה במבוא שינויים בציטוט ומסרתם) בראש ובראשונה הוא מנסה לתזמר את הפסוקים. ראה במבוא: תזמור העולם המפורד ואיחודו ועיי' הע' 10.

תה' צז⁶, 12 "שמהו צדיקים בה".

ביטוי של מצב הרמוני, מצב של גאולה; ראה איפיונה של השירה בזמן הגאולה עם⁶ 172 פ' ג וההערות שם. החבר קשור לנסיון הכולל של הסיפור ליצור אחדות במציאות הדואלית של יחסי "מעלה ו"מטה". כל חסא משבש את האחדות וכל תקופת זוהר מתקנת את האחדות או חושפת אותה מחדש. ראה דרך משל תיאור תקופת שלמה עם⁶ 171 פרק מח'. הרעיון עצמו הוא מדרשי ומפותח לעקרון-יסוד בקבלה ובעיקר בקבלת האר"י. ראה להלן דיונים בתקופת שלמה פרק מח'.

שופ' ה', 11 "צדקות ה'", צדקות פרזונו בישראל"

יח. ראייה אחר ראייה

ראתה אותי דבורה והכירה אותי¹, ואף אני הכרתיה. שכבר שהי פעמים ראינו זה את זה, אחת על הים² ואחת במתן תורה. במתן תורה, עם כל נשמות ישראל שבאו להר סיני לקבל את התורה³. ועל הים, בשעה שיצאו כל הנשים אחרי מרים הנביאה⁴ בתופים ומחולות ואמרה להם מרים שירו לה⁵ כי נאה באה וכו'. והיו הספרים כותבים⁶ שובורר היא נשמת צפורה אשה משה⁷ וכזמן שאמר ישראל שירה על הים לא היתה צפורה עמם, היתה מצטערת על זה. פרע⁸ לה הקדוש ברוך הוא לבנים כגבורה ולשיר שירה בישראל. הוא שאמרה, אנכי אנכי אשירה, אנכי שלא הייתי בשירת הים,

לדבורה ולמספר ישנה נוכחות על-זמנית. את גילגוליה של דבורה מנמק הסופר להלן. אך במישור המוטיב-החזיתי של פתיחות הפרקים הקשורים בנשים המקראיות זהו המשך גילגולה של הנזימה הפארודית על היחסים האירוטיים המשתמעים כביכול בין המספר לנשים. ראה לעיל הע' ט', 27. במישור הרצף העלילתי-המסבירי הרי שזו פניה לבת השותפת לדיאלוג הסמוי, הפניה מיועדת ליצור קרנות אצל ומנעת זו. על חשיבות "בהכרה" אצל גיבור עגנון עמדתי ב"פרשנות" בנחמה "תהלה" עמ' 77-82 ועיין גם הע' 6 ל"כיסוי הדם".

כגון: על הים לקו חמישים מכות" הגדה של פסח ומקורותיה.

ראה שמ"ר כח. וראה זוהר שמות יתרו פג' עמ' ב.

שמות טו', 20: ויצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות".

שמות טו' יב, "והען להם מרים שירו לה"⁹ עגנון ממליץ גם יתן תהלה לזוהר. מלשון הכי רא עורך ברפרזה ומשלב בפסוק.

סחם ספריו קבלה או חכמה, "כחוב גס"מ".

"פרק ראשון" עמ' 10. "דבורה" דע הכוונה בשם.

דבורה שאמרה שירה --- "צפורה בשם צפורה" עמ' 10.

אחיציאציה דמטריאה את חזונו הרוחני של צפורה, וידידתה המעשית של דבורה.

בשירת שובורר ראה הע' 20.

אנכי אשירה מעתה,⁹ בפרוע פרעות בישראל¹⁰, שפרעו בהם אויביהם ובאו עליהם וטרדום ונתגברו ישראל על שונאיהם וגרשו אותם מגבול ישראל. ועל אותה הפורענות שנה על הגויים ועל הנסים והגבורות¹¹ שנעשו לישראל בירבה את ה' בשירים ובשבחנות. והיאך יתקיימו שני הדברים כאחד, זה שכתוב בספרים וזה שראינו עין בעין¹². הרי אי אפשר לומר שהספרים טועים¹³, ואם אני טעיתי, דבורה ודאי לא טעה. על סתירה זו אני מצטער הרבה, אלא אף זה מן הדברים שעתידים להתפרש ביום שיתפרשו כל קושיות ואיבעיות. יש מעשה שמביא לידי שירה ויש שירה שמביאה לידי מעשה¹⁴. שירתה של דבורה בו כיום¹⁵ שהראה הקב"ה את ישועתו בו ביום ותשר

למוד גזירה שווה על סמך הכתוב בסדר הדורות ראה עמ' 97 ד"ה: דבורה.

שופ' ה, 2.

ראה לעיל פרק יז' הע' 2 אסוציאציה מתפילת "על הנסים".

ישע' נב, 8 "עין בעין ראו בשוב ה' את ציון".

חודעת פירוד: מתיחות בין ההבטחה שבספרים לבין המציאות העלוכה, העומדת בסתירה לספרים. הבעיה היא כיצד להתגבר על הפירוד. "והיאך יתקיימו שני הדברים כאחד". שירת "על הנסים" מדגישה את הסתירה ומלבה את הנימה הפארודית. עגנון משתמש פעמים אחדות ב"עיר ומלואה" כבסוי: "אף זה מן הדברים שעתידים להתפרש ביום שיתפרשו כל הקושיות והבעיות" וראה שם עמ' 112. אלו הם נסיונות להתגבר על חוסר הבנה מוחלט של מעשי האל. השימוש במשפטים אלה כאן חושף רוכד בלתי צפוי בתוך ההתייחסות לסיפור מקראי זה, שהרי הנימה הדומיננטית היא נאיבית. ברור שהתהיה על משמעות מעשי האל עולה בחריפות כשהיא שזרה בטעם חייו ובמשמעות מותו של המספר.

לבעיית תוקף השירה, ואחיזתה בעולם המעשה - המציאות, כצורה של תריס בפני המוות. ראה במבוא.

בחלמוד ובמדרשים ישנם מקורות רבים שבהם מופיע הצירוף "בו ביום" לתיאור סמיכות אירועים עיין "מכלול המאמרים והפתגמים". עגנון לומד זאת מן המלים "ותשר זכורה-- ביום ההוא". הפרשנים המסורתיים אינם מדייקים מכך דבר. השווה ילקוט"ש (ב) רמז מו'.

דבורה¹⁶ בשעה שהקדוש ברוך הוא עושה ישועות לעמו, בזרוע קדשו עושה ישועה¹⁷ ובימין צדקו¹⁸ יתן שיר חדש¹⁹. אלמלא אנו נחפזים²⁰ הייתי מפרש לך את שירת דבורה, כפי שהיא מפורשת על ידי²¹ כפי שכיוונה דבורה ברוח הקדוש לפי פירושי רבותינו²². עכשיו שאנו נחפזים מדלג אני על הפירוש וחוזר למעשה דבורה.

י.ס. תומר דבורה¹

ישבה לה דבורה תחת תומר שקראוהו על שמה תומר דבורה², בין הרמה ובין בית אל נהר אפרים, והיחה שופטת את ישראל³ משפטים ישויים⁴. לא נטלה שכר⁵ דינים ולא שכר בטלה⁶ ולא נהנתה מכתרה של תורה אפילו כקליפה וכגלעין. לכך נתקבלו פסקיה

שופ' ה', 1

ישע' נב', 10

ישע' מא' 10 "תמכתיך בימין צדקי"

תה' מ', 2 "ויתן כפי שיר חדש."

ראה הע' טו', 17; מוטיב ממסגר

גם את פרקי תהילים הוא מציין כמפורשים על-ידו ראה עמ' 168 פ' מו בסיפור. האם אנו רשאים לדייק מכאן שפרקים אלו אינם פירושו כלל או אינם פירושו האמיתי של עגנון.

חשוב לציין שהמספר רואה עצמו צמוד לפירושי רבותינו. אך גם למשפט זה מתלווה ספק נימת האחדות של צדקנות למרות שזו הנורמה האורטודוקסית המקובלת.

י.ס. תומר דבורה

(כותרת הפרק) שופ' ד', 5 "והיא יושבה תחת תומר דבורה". "תומר דבורה" הוא שמו של ספר קבלה של ר' משה קורדובורו. רעיונות אחדים המפותחים בו, כגון נוכחותה של השכינה בכל מעשי האדם, משולבים להלן.

מדייק מלשון הפסוק מצירוף הסמיכות "תומר דבורה".

שופ' ד', 4 "והיא שופטה את ישראל בעת ההיא".

נחמ' ט', 13.

לא נטלה שכר כנראה עפ"י חרגום יונתן (חרגום ירושלמי) שופ' ד', 5 ראה להלן

פרק כ' הע' 1

מוטיב המופיע לגבי מנהגו של השוכט שמואל. ראה עמ' 165 וראה מקורות לצניעותו של שמואל. אלו הן גורמות משותפות לתושביהקהילות הנפלאות, לשופטים הנזכרים ולמספר.

בכל גבול ישראל ולא ערער אדם על דיניה. באו שבטי ישראל לרון לפני⁷. בא אפרים מעוז ראשם של ישראל⁸ שיצא ממנו יהושע בן נון נשיאם של ישראל אחר משה וממנו יצא משיח בן יוסף⁹. ובא בנימין אחיהם הקטן של שבטים. כל בניו כולם גבורים אנשי חיל מלומדי מלחמה¹⁰, שיצא ממנו שאול בן קיש¹² ראשון למלכים. ובאו בני מכיר בן מנשה¹³, אף על פי שישבו מעבר לירדן והיו שרויים בטובה באו, לפי שהיו מחוקקים¹⁴ באו לראות אם דיניה על פי התורה. ובא זבולון שבניו מושכים בשבט סופר¹⁵ שבמשיכת קולמוס פשטו את משפטי התורה¹⁶. עמהם באו שרי

שופ' ד' ה: "ויעלו אליה בני ישראל למשפט".

עגנון מלקט תארים ותכונות שונות של השבטים בעיקר מלשון התרגום במקום. ראה ח"י שופ' ר, 14 "מדבית אפרים קם יהושע בן נון קדמיחא".

ראה מסכ' מוק' כח' ב', זוהר סוף פ' בלק גינצ(ד) הע' 17.

עפ"י שה"ש ג' 8 "כולם אהוזי חרב מלומדי מלחמה" וכן עפ"י המסופר בפרשת פילגש נבעה שבו עוסק עגנון להלן בפרשת בני בנימין עמ' 155, פ' לב'.

שופ' ה, 14.

עפ"י ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה, במדבר לב, 40. כל השבטים שעגנון מפרש עפ"י שירת דבורה לא באו לשם מלחמה אלא לשם משפטה של דבורה בכך הוא אוצל סגוריה על השבטים שלא באו.

שופ' ה', 14 הנל: "מני מכיר ירדו מחוקקים".

שופ' ה, 14

חר' ה' 14 הנל: "כתבין בקולמוס ספר חד"

יששכר שרי התורה, שרכזו¹⁷ בכתי מדרשות ודרשו קלות כחמורות¹⁸. שכס ראובן
 נתפלג¹⁹ מקצתם באו, מקצתם לא באו. איזה מהם באו, אלו שאמר עליהם יעקב יחד
 שאת ויתר עז²⁰ ואלו שחזקם משה בברכתו ואמר יחי ראובן ואל ימות²¹. וגלעד לבד
 לא בא²² לפי שהיה שרי בשלוח במקום מקנה ומרעה טוב, ועינו של אדם טובה בשל
 חכרו לא נפלר ביניהם דברים שצריכים להתדיין עליהם. אף דן לא בא, שכירכו
 יעקב דן ירין עמו²³, ולא הוצרך לביח דינה של דבורה. אף גד לא בא, לפי שמה

בשירת דבורה לא מאופיין יששכר כפסוקים העוסקים בענין ברכתו המוזכרת בשירת יעקב
 בראשית בפרשת ויחי: "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפטים" ישיבה בין המשפטים
 סמוכה כאן לראובן פסוק 16 "למהושבת בין המשפטים לשמע שריקת עדריים", אך
 אפשר גם לפרש שסיומו של פס' 15 בשירת דבורה הוא אינטרפולציה, טעות המעתיק
 או שרבוטו: "ויששכר כן בעך בעמק שלח ברגליו בפלגות ראובן גדולים הקרי לכ"
 שהרי פסוק זה מופיע פעם נוספת בשינוי בסוף פסוק 16 "לפלגות ראובן גדולים
 הקרי לב". ולכן גם שירת דבורה שואלת את מוטיב יששכר הרובץ בפרשת ויחי
 שנדרש ע"י חז"ל, כלומד תורה עפ"י ההסכם המפורסם שבין זבולון ליששכר. לעגנון
 יש סיפור בשם "זבולון ויששכר" הקשור כמוטיב הסכלות או נשיאת התורה. ראה אלו
 ואלו שס' - שי' וכן "מעשה ברב שורי זהב" "עיר ומלוואה" עמ' 200-202 ופירושי לספור
 ב"פרשנות" עמ' 175.

"דרשו קלות כחמורות" הוא ניב (אידיום) המופיע במקורות. כגון מסכ' חגיגה יד'
 א' "קלות דומות עליו כחמורות."

עפ"י שופ' ה' 15 "בפלגות ראובן גדולים הקרי לב".

ברא' מט', 7.

דב' לג' 6.

שופ' ה, 17 "גלעד בעבר הירדן שכך"

ברא' מט', 15.

רבינו קבור בחלקו של גד²⁴ ומביט עליהם שלא יעברו על דברי תורה. ושמעון ולוי ויהודה ואשר למה לא באו, לוי, לפי שנחקיימה בו ברכתו של משה יורו משפטין ליעקב²⁵ והיו מורים ושופטים. יהודה ידיו רב לו²⁶, רב לו בתורה, רב לו בכל דבר. ולא עוד אלא שעסוק היה בבנין קומתו של משיח²⁷. שמעון, משום שנחבר ליהודה²⁸, מה שעשה יהודה עשה שמעון, ואשר למה לא בא, אשר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכון²⁹, פרוצים היו מקומותיו ולא היה יכול להניחם מפתח אויבים³⁰. אבל נפתלי אף על פי שהיה טרוד על מרומי שדה³¹ לעלות למלחמה על סיסרא, משום שהיה קל כרגליו כאילה³² ניתן לו לבוא³³.

דב' לג', 21 "בתלקח מתוקק ספון"

דב' לג', 10 "יורו משפטין ליעקב"

דב' לג', 7 "ידיו רב לו."

ראה בסיפור "אברי המשיח", "פתחי דברים" 195, בנין קומתו של משיח.

עפ"י שופ' א, 2, וילך אתו שמעון.

שופ' ה', 7 "אשר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכון". מפרצים - פרוצים מפתח אויבים.

ראה רד"ק ומצודת דוד על הפסוק הנ"ל

שופ' ה', 18 "ונפתלי על מרומי שדה"

וכן "נפתלי אילה שלוחה" ברא' נ', 21

מוטיבים של סניגוריה על השבטים מופיעים גם במצודת דוד.

כ. ברכת השיר¹

בירך ה' את דבורה בעושר ובכנסים. חמרים היו לה ביריחו וכרמים ברמה וזיתים בבקעת בית אל שהוא מקום שמן, ועפר לבן שמוכרין ליוצרי חרש היה לה בהר אפרים, מלכד שדות זרע שהיו לה². פירנסה את עצמה מן התמרים שנשרו מן התומר שישבה תחתיו ומשאר כל קנייניה עשתה פרנסה לתינוקות של בית רבן³ שמתגברין בתורה ומאילנות סרק עשתה מגינים ורמחים לארבעים אלף בישראל. עד שלא קמה⁴ דבורה לעורר את ישראל בשיריה לא נראה מגן ורומח בארבעים אלף בישראל⁵ ועלה עליהם סיסרא בראש ארבעים אלף מחנות בחמישים אלף אחוזי חרב, בששים אלף אחוזי רמחים, בשבעים אלף מגינים, בשמונים אלף בעלי חצים; מלכד תשע מאות רכב ברזל⁶ ועל כל רכב עשרת אלפי איש. כיוון שקמה דבורה, קמה אם בישראל⁷ והיתה מתכוננת כאם שמתכוננת על בניה, מה חסרים להגן עליהם ולהרבות כחם.

ברכת השיר: ראה פסחים קי"ז, ב', וכן במשנה פסחים פ' י' פ"ז.

השווה תרגום יונתן ד', 5 "מתפרנסא מן דילה ולה דקלין ביריחו, פרדסין ברמתא זחין עבדין משת בבקעתא, בית שקיא בבית אל, עפר חוור בסור מלכא. "וראה שם רש"י המביא את התרגום "שאשה עשירה היתה ומן המקומות האלו היתה פרנסתה--" על העפר הלבן אומר רש"י: "שמוכרין אותה ליוצרי חרס ויש שפותרין עפר חיזור שדה זרע כמו שדה הלבן" עגנון מנצל את שני הפירושים על "עפר לבן" ומרחיב בכך את הסיפור גם שדה למזרע גם עפר לחרס. ראה הע' 8 פרק יט' לעיל. כל דמויות המופת מסתפקות במעט למרות שיש להן רב. בסיפורים אחדים של עגנון המופיעים ב"עיר ומלואה" ובמקומות אחרים אי הזדקקות לכספי הקהל היא עיקרון מוסרי בסיסי. ראה דרך משל "האיש לבוש הברז", "עיר ומלואה" עמ' 84 ואילך.

כתי' משבחת דבורה את סופרי ישראל שלא הפסיקו מללמד תורה את התינוקות למדות שעת הצרה. וראה שם פסוק ט'. לגבי פרשת תלמוד תורה בתקופת דבורה ראה בהרחבה בתדא"ר ס"ד-ס"ו, המסתמך על מסכת מגילה וראה פירוש "ישועות יעקב" שם המפנה "לכלי יקר".

עפ"י שופטים ה', 7 "עד שקמתי דבורה שקמתי אם בישראל".

עפ"י שופטים ה', 8 "מגן אם יראה ורומח בארבעים אלף מישראל".

עפ"י הת"י (תרגום ירושלמי-תרגום יונתן) פס' 8 "בארבעין אלפין רישי משרין בחמשיין אלפי אחי³ סיפין בשתיין אלפן אחי רמחין (---) בר מתשע דתיכין דברזלא. ראה גינצ' (ה) 136 הע' 80.

ראה הע' 3, הפוך לשון הפסוק לגוף שלישי בדיבור עקיף.

כא. כחה של שירה¹

בנוהג שבעולם באה צרה על הציבור, עשירים נותנים מעשרם, גבורים באים בגבורתם, חכמים בחכמתם, בעלי עצה כעצתם, משוררים בשירם ולזמרם², דבורה הנביאה לא היה דבר ממה שהיה לה שלא נתנה לישראל. ועל כל דבר ודבר אמרה שירה, שתפארתו של דבר - שירה; שהשירה מתזקת את האמונה³, לפי שהיא באה מתוך אמונה בה⁴, שנאמר ויאמינו בה⁴ ובמשה עבדו אז ישיר⁴. וכך אמר דוד מלך ישראל, ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו⁵.

כותרת מוטרמת השייכת למעשה לפרק כג' "כואי וראי כח השירה", עמ' 147.

ראה תפילה מוסף של שלוש רגלים "והשב כוהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמרם".

על בעייה התיאולוגית של הזיקה בין השירה לגבורה להלן פרק כג'.

שמות יד⁶, 31; טו⁶, 1. צירוף שני פסוקים.

תהילים קו⁶, 12 "ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו".

כב. בין המקדש לשירה

לפידות בעלה¹ של דבורה הנביאה לא היה כדבורה הנביאה לא בתורה ולא בחכמה ולא בנבואה ולא בשירה. אמרה לו דבורה לבעלה, בוא ועשה פתילות והולך לבית המקדש שבשילה ויהא חלקך עם אנשים כשרים ותבוא להי העולם הבא היה לפידות עושה פתילות עבות כדי שיהא אורן מרובה ומוליך אותן למשכן שילה, ודבורה יושבת תחת התומר ושופטת את ישראל ומתנבאה עליהם ואמרת שירה ובין המשכן ולשירה ולדינים יצאו ימיהם ולא ילדו בנים².

בואי ואגיד לך דבר שלא אמרתי עד עכשיו. משעה שאני משוטט בעולם לא היתה שעה שהיתה קשה עלי כשעה שהוצרכתי לפרוש מדבורה³. ומחמת שלושה דברים⁴ שאני אוהב, תורה וארץ-ישראל ושירה ששלשתם נתקיימו בדבורה היתה קשה עלי פרידתי מדבורה. תורה ושירה⁵, אנכי לה' אנכי אשירה וגו'⁶, זה סיני מפני ה' אלקי ישראל⁷, כל שירה שאנכי אשירה הרי היא מסיני שנגלית עלינו לישראל ואמרת להם אנכי ה' אלקיך⁸, ארץ-ישראל, כמו שנאמר ותשקוט הארץ ארבעים שנה⁹. ראתה דבורה שאנ מבקש לפרוש ממנה¹⁰ ביוכה אותי והלכתי לי.

ראה מסכ' מגילה יד' א': לאגדה על לפידות בעלה של דבורה יש מקורות רבים וחלק מהפרשנים המסורתיים מזכיר אותה; כגון רש"י ורד"ק; רש"י אומר שהיא עשתה לפידות-פתילות ומצודת דוד: שהיו דבריה כלפידים. כלומר, אינם מפרשים אשתו של לפידות

עגנון מסיק זאת מתדא"ר פ' ט'. והשווה לסיפורו "אגדת הסופר".

לענין פרישה מאשה השווה: פ', יח' 9.

מוסיב מנית שלושה "דברים חשובים". ראה על שלוחי יהושע פרק ז' (צדיקי עולם) עמ' 137 "ובשביל שלשה דברים נתן להם הקב"ה". והוא שמוש רוח במדרשים.

מדרש של עגנון הוא מביא ראיות מתוך פסוקיה של שירת דבורה "לשלשה דברים" על מנת להצביע על הקשר האימננטי בין "תורה ושירה".

שירה: שופ' ה', 3 "אנכי אשירה".

תורה: שופ' ה', 5 "זה סיני" לכל שירה מעשרת השורות המקראיות יש סמך מסיני וכלולה ב"שיר השירים". ראה זוהר (ח"ב) קמ"ד, ב'.

שמ' ב', 2

שופ' ה' 31.

דבורה אכן כן ראתה אותו שלא כנשים האחרות מהן הוא פורש, אולי מפני שהיתה נביאה

כג. קיום העולמות

זו אחת מהליכותי בארץ שהיתה קשה מכולן מפני צערה של הארץ. ואילולי דבורה שעמדה לי שירתה הייתי מניח את עולם הגופים וחוזר לעולם הנשמות.

נואי וראי כת השירה¹, מקיימת את העולם ומקיימת את בריותיו ומקרבת לבם לאביהם שבשמים. ואלמלא היא כבר היה העולם חוזר לתהו ובוהו². ולפי שהמשוררים האובים לפני הקדוש ברוך הוא, שהם מתנים צדקות ה³ ומאחיבים⁴ אותו על בריותו לפיכך בחר בהם מכל באי עולם לקיים את עולמו כשיריהם. את מוצאת כל זמן שהיתה דבורה קיימת ואומרת שירה – ותשקוט הארץ ארבעים שנה⁵. ארבעים שנה כנגד ארבעים אלף נישאל שהשלימו נפשם לה⁶ על ידי שירתה של דבורה. ולא עוד אלא על ידי

כת השירה הוא מוטיב עקרוני בסיפור זה; גם בסיפורים אחרים של עגנון הוא משתמש במלה "כת" כדי ליצור אחדות שבריבוי או אחדות בתוך הפירוד. באמצעות "הכת", אפשר להתגבר על הקרע שבין שמים וארץ. ראה הביטוי "כת" ותילופיו ב"לפי הצער השכר" "הסימן" ובסיפורי "החזנים" ש"בעיר ומלואה". ועמדתו על הענין במאמרי על סיפורי החזנים של עגנון: "בין אבל להנצחה" עיין בהסימן ולפי הצער השכר, דיוקן הלוחם, חשל"ה 131-248. וכך "סיפורי החזנים של עגנון" "מעריב" 1.4.77 חשל"ז. וראה פרק ז' עמ' 137 "כבר חזר העולם לאחוריו" מוטיב בסיפור.

עפ"י שופטים ה' 11 "שם יתנו צדקות ה'" עגנון ממשיך בפרק זה לעבד פסוקים משירת דבורה.

"ומאחיבים"; זהו תפקידם של הפייסנים – החזנים, המשוררים והסופרים. ראה דרך משל "לפי הצער השכר" עמ' ז' "רצויה" חולי אהבתו".

לפי סדר עולם רבא שפטה דבורה את ישראל ארבעים שנה: 20 שנה בתקופת סיסרא ועור עשרים שנה אחר-כך. דף מ"ב.

איני יודע מניין הדרוש המקשר בין הפסוק "ארבעים אלף בישראל" ל"ארבעים שנה" אך יש לכך סמוכין מסויימים בתדא"ר ס"ו.

המשוררים הקדוש ברוך הוא מוחל עוונותיהם⁷ של ישראל. בכל מקום הוא אומר, ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע, וכאן כחוב ויעשו בני ישראל. תחילה עשייה. והיכן הם מה שעשו לשעבר? אלא מחל להם הקדוש ברוך הוא מה שעשו לשעבר. כך נדרש באגדת תהלים. ופירש רש"י, שהיה נצבר חטא על חטא, אבל זו נמחל להם כל אשר עשו. ועכשיו ראש חשבון.

אילו לי שאנו נחפזים⁸ הייתי מגיד לך יותר. עכשיו שאנו נחפזים אומר לך רק זאת. נכח השירה מוסיפים דעת כתורה ובחכמה, ובכח השירה מוסיפים כח וגבורה לידע מה שהיה ומה שעתיד להיות. ולא באי עולם הזה בלבד, אלא אף העליונים מוסיפים כח וגבורה מכח השירה. ואף שמים מוסיפים כח על ידה. מובא בספר הזהר, אם איני סועה בפרשת שמות⁹, ואם איני סועה כך הם הדברים, כשפותחין התיים שירה מוסיפים העליונים כח לדעת ולהכיר מה שלא השיגו. שמים וארץ מוסיפים כח באותה השירה. וואה אני בתי שהסרה¹⁰ עליך בדברים, אם כן אתזור לסיפור מעשים.

נגזן לפני פרשת דבורה שופטים ד'¹, ואילו לאחר פרשת דבורה ו'¹, נאמר "ויעשו" וזו לשון רש"י על הפסוק: "עד כאן נאמר ויוסיפו שהיה נצבר חטא על חטא. אבל בשירה זו נמחל להם כל אשר עשו ועכשיו מתחילין לתטוא. כך נדרש באגדת "תהלים" וראה במדרש תהלים (מ"ת) שוחר טוב (ש"ט) יח'⁶: "אשר דבר להם: אמר רבי סימון לא כל מי שהוא אומר שירה אומר. אלא כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה בידוע שמתחילין לו כל עוונותיו ונעשה ברייה חדשה --- וכן אתה מוצא בימי דבורה --- דמסוך בתר שירתא ויעשו בני ישראל את הרע בעיני ה' --- והיכן מה שעשו לשעבר אלא מחל להם הקב"ה בשעה שאמרו שירה". והשווה "אורת נסה ללון", 205.

מוטיב מחבר ראה פרק יב' הע' 13

כך לשון הזהר (ח"ב) שמות יח'⁶, ב' "כשפותחין התיים שירה מוסיפים העליונים כוח לדעת להכיר ולהשיג (את המלה להשיג השמים עגנון) מה שלא השיגו שמים וארץ מוסיפים כח בהאי שירה". ובהמשך דברי רבי נהמיה: "דחניא הזוכה באותו השיר ידע בעניני התורה והחכמה ויאזין ויחקור ויוסיף כח וגבורה במה שהיה ובמה שעתיד להיות" והוא לשון עגנון לפני הקטע שעליו הוא מכריז שהוא מצוטט מן הזהר. עגנון מפריד רעיונות המלוכדים בזוהר ועורך אותם מחדש על קצתם הוא מציין את מקורם.

כד. בת יפתח¹

הלכתי מאצל דבורה ובאתי אצל בת יפתח. קלסתר פניה דומה היה לשל ברוריה בתו של ר' חנינא בן תרדיון אשתו של ר' מאיר², שהיתה דומה לרבקה אמנו. שני צמידים היו על ידיה³, כנגד שני הלוחות, עשרה זהב משקלם⁴, כנגד עשרת הדברות. ולפי שלא היה יפתח בן תורה אבד את בתו ואף הוא אבד⁵. אבל לסוף כמה דורות נתקן בר' חנינא בן תרדיון ונתקנה בתו בברוריה בתו. תדעי לך כח עיניו של אביר, עד שלא נולדה ברוריה כבר ראיתי דמיונה של בת יפתח, ועד שלא נולד ר' חנינא בן תרדיון כבר ראיתי שנתקן בו יפתח. כלל זה נקטי בידך, כל צרה שלא תבוא ישועתה מופקדת בתוכה⁶. אם כן למה עצבים בשעת צרה, לפי שהצרה מכהה את העיניים אין רואים ישועתה.

עגנון משנה את סדר הפרשיות בספר שופטים ועורכו במכנה חדש עפ"י סמיכות פרשיות הנראית לו. כגון סיפורן של שתי נשים: דבורה ובת יפתח.

עיין "סדר הדורות" עמ' 98 "והיא בת ר' חנינא בן תרדיון והוא תיקן את יפתח" וכן שם עמ' 151, 152 (מפנה למקורותיו).

תנח⁴, בחקותי ה'.

נראשית כד⁴, 22 "עשרה זהב משקלם" אלו תכשיטיה של רבקה שהביא עבד אברהם.

תנח⁴ בחקותי ה' "מפני שלא היה בן תורה אבד את בתו".

כל צרה שלא תבוא ישועתה מופקדת בתוכה; ראה מקבילות אצל עגנון: "בחזוהו של מר לובלין", 62 והשווה ירוש' תענית ב' ס' "כל צרה שהייתה נכנס אליה אחת היית מרחיבה לי".

כה. פדויי ה' ¹

כל מה שאמרתי לך כאן מפי סופרים וספרים אמרתי². עכשיו אומר לך דבר מפי עצמי. בתו של יפתח ואף יפתח כבר נתקנו קודם לכן. ואימתי נתקנו, בראשית מלכות ישראל³. בתו של יפתח נתקנה ביונתן בן שאול⁴ ויפתח נתקן בשאול, כמו שכתוב בספר שמואל, ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל תלילה. חי ה' אם יפול משערת ראשו ארצה כי עם אלקים עשה היום הזה. ויפדו העם את יונתן ולא מת⁵. בואי וראי, מה שלא עשו ראשי עם עשה העם⁶.

ישע' לה¹⁰.

עגנון מגלה אח שיטחו. נראה שהצהרותיו נכונות.

על משקל הפסוק "בראשית ממלכות יהויקים", ירמיהו כו¹, 1.

עגנון מתקן את בת יפתח ויפתח בשאול ויהונתן מתוך הקבלה מוסיבית וסטואטיבית. זהו גילגול של מוסיב אב-עוקד; בן-נעקד: אב ויחסיו לבן או בת קשור לסיפור זה ולמסגרותיו כגון יחסי אב ובתו עגנון ונשמתו; בסיפור מובעת התייחסות נרחבת לנושא העקידה בפרט בקשר לפרעות שו"ם בשנת תתנ"ו ולתמונת העקידה, ראה עמ' 128 בזיהוי המערכת המקבילה של יצחק שאול ויפתח ובניהם הקדים עמנואל בן גוריון בספרו "בשכילי אגדה"

שמואל א⁴, יד⁴⁵. כל הפסוק מצוטט במילואו.

הקבלה בסיטואציה: ראשי העם: שאול, ובפרשת יפתח ויפתח ופנחס.

אמרו חכמינו⁷ יכול היה פינחס להתיר נדרו של יפתח, אלא פינחס אמר, אני כהן גדול בן כהן גדול אשפיל עצמי ואלך אצל עם הארץ. יכול היה יפתח לילך אצל פינחס להתיר לו את נדרו, אלא יפתח אמר, אני ראש שבטי ישראל וראש הקצינים אשפיל ואלך אצל הדיוט. מבין שניהם אבדה אותה עלובה מן העולם ושניהם נתחייבו בדמה. כואי וראי פינחס כהן גדול לא הציל את ישראל מן המיתה, יפתח ראש שבטי ישראל לא הציל אתו מן המיתה, אבל העם פדאו את יונתן מן המיתה ולא הומה. ועליהם נתנבא ישעיה הנביא ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון ונסו יגון ואנחה. מה פדויי ה', מה ה' קיים לעולם כך פדוייו פדויים לעולם¹⁰. מה ובאו ציון ברנה, יש מי שרע לו במקומו הולך למקום אחר, אבל לבו דואב ותרד שמא לא ימצא מה מבקש, אבל לציון לא מתוך קשי הגלות יבואו אלא מתוך אהבת ציון, לכך יבואו ברנה. מה ושמחת עולם על ראשם, יש שמחה שבאה מן הלב ואין הראש מסכים עליה, כאן השכל עצמו שמח בה, לפי ששמחת עולם היא ולא שמחה חולפת. ששון ושמחה ישיגון, לשון כפול למה, אלא יש דברים שהאיש שמח בהם ואין האשה שמחה בהם, האשה שמחה בהם ואין האיש שמח בהם, באותה שמחה אנשים ונשים שווים כאחת, לכך נאמר ששון ושמחה, ששון כנגד האנשים, שמחה כנגד הנשים. ישיגון, מה ישיגון, פעמים שהטובה רצה אחר האדם והוא בורח ממנה, רואה היא שהוא כך היא מתזירה פניה ממנו ומסתלקת לה, אבל כאן אין ששון ושמחה מניחים מישראל עד שהם משיגים את ישראל. נסו יגון ואנחה, עד שאין מרגישים בהם כבר נסו.

תנח⁸, בחוקותי ה' "והלא פנחס היה שם אלא פנחס אמר אני כהן גדול בן כהן גדול ואין אלך אצל עם הארץ". יפתח אמר אני ראש שבטי ישראל, ראש הקצינים אשפיל עצמי ואלך אצל הדיוט מבין תרויהוץ אבדה ההיא עלובתא מן עלמא. ושניהם נתחייבו בדמיה".

עגנון מדגים את האנלוגיה ובכך הוא מנמק את תיקונו האישי עליו הוא מכריז בראשית הפרק.

ישעיהו לה⁹, 10.

הקשר בין פדיון יהונתן לפדויי ה' ביסעיהו מופיע בגמ' מסכ' ברכות נב', א'. "ופדויי ה' ישובון וגו' ויאמר העם אל שאול היהונתן ימות". ראה פיתוח מוטיב השמחה וחשיבותו בעיקר בעמ' 169 פרק מו' והערות שם.

כו. יפתח

חוזר אני אצל יפתח. יפתח הגלעדי גבור חיל היה¹, בנה של אשה של שבט אחר²,
 שלא נישאה לאחר מבני שבטה. הוציאה משבטה וקראו לה שם גנאי, כמו שכתוב בספר
 שופטים והוא בן אשה זונה³, כי זאת לפנים בישראל⁴, אין נחלה עוברת משבט לשבט
 לפי שאמרה תורה לא תסוב ממטה למטה אחר⁵, לפיכך לא היה איש נושא אשה שלא
 משבטו. הלכה אשה אחר איש שלא משבטה, יצאה מכית אביה בלא נכסים לבית בעלה
 כמו זונה שאין לה אלא זנות ולא שאר נכסים וקראו לה שם גנאי.
 עמדו אחיו של יפתח וגרשו את יפתח⁶. אמרו לו, אתה לא תנחל בבית אבינו שבן
 אשה אחרת אתה⁷. אחרת לשון מאוס, כל דבר תעוב ומאוס קרוי אחר⁸ כמו אלהים
 אחרים לעבודה זרה וכמו דבר אחר לתזיר, אף כאן אשה אחרת, אשה גנויה ומאוסה,
 שממנה בבני שבטה ומאס בה שבטה⁹, וכאמת אשה כשרה היתה וביתה פתוח היה
 לאורחים ונתנה מים ומזון לכל עובר ושב; כפונדקאית שאינה מבחנת בין אורח
 לאורח¹⁰, לכך זכתה שיצא ממנה יפתח שעשה הקדוש ברוך הוא תשועה¹¹ לישראל על-ידו

שופ' יא¹, 1 "ויפתח הגלעדי היה גיבור חיל".

ראה רד"ק על הפסוק הנ"ל וכן רלב"ג וח"י עיין גינצ' (ה) 139 הע' 106.

שופ' יא², א².

רות ד⁷, 7 "כי זאת לפנים בישראל".

במד' לו⁷, 7; לו⁹ "לא תסוב ממטה למטה אחר".

שופ' יא⁷, 7. זו לשונו של יפתח ומסקנתו "והגרשוני מבית אבי".

שופ' יא², 2. שינוי לשון מן הפסוק "ויאמר לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה
 אחרת אתה".

מטכ' שבת קכ"ט, ב; מנח' קט, א.

עיין גינצ' שם עמ' 139 הע' 106 וכן המפרשים המסורתיים.

בסיפור מוצאים סניגוריה שיטתית. ראה לדוגמא כיצד דורש עגנון "אנשים ריקים"

להלן הע' 16, והשווה לפרשת רחב ולפרשת הנער הלוי שלפי המדרשים היתה פיהו
 מצויה לעוברי דרכים. כל זה מתקשר למוטיב הכנסת אורחים בסיפור. ראה פרק טז^ט,

תשועה הוא מוטיב בסיפור ובספר שופטים ראה פרק טז^ט הע' 6.

ברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב¹², ארץ שראייתה טובה¹³ ואדונוי הארץ איש טוב¹⁴, ושמו טוב וטוב הוא למבקשי טובתו, פותח ארצו לפני כל מי שנדחה משבטו בואי וראי שבתם של טובי עין, הרי ארץ טוב בכלל ארץ ישראל היא, והרי ארץ-ישראל כולה טוה, כמו שאמר הכתוב טובה הארץ מאד מאד¹⁵, אלא בשביל טובת עין שנהג אדוניה נקראה ארצו ארץ טוב.

ישב לו יפתח בארץ טוב. ויתלקטו אל יפתח אנשים ריקים¹⁶, בני אדם שבתיהם ריקים מכסף וזהב ושמלות, שמעכבים מלהחליץ לפני ה' למלחמה. ומתוך שבתיהם ריקים ריקנו עצמם משאר דברים יחיריים, כגון כבוד מדומה ונצחונות של הבל וויכוחים של שטות שמכלים ימיו ושנותיו של אדם ואינם עומדים לו לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. יצאו עם יפתח לכל מקום שביקש לצאת. ולא הרהרו אחריו אם כדאי אם לא כדאי. גברו ידיו של יפתח והיה מצליח והולך¹⁷.

שמעה גלעד שאיש מצליח הוא יפתח; תלתה הצלחתו בעצמה. אמרה, מכית אבינו היא גבורתו של יפתח, ואין צריך לומר שאנו גדולים ממנו שהרי כשגרשנו אותו לא עמד בפנינו וברח מפנינו. אמרה מזה הדין, כל כך גבורים אתם, הריני מביא עליכם את בני עמון הראו את גבורתכם. והרי כאמת ברח יפתח מפני אחיו, אלא פעמים שגבור בורח מפני אחיו, לא מפני שהוא מתיירא מהם, אלא מפני שהוא חושש שמא לא יתגבר על עצמו ויכה בהם.

עפ"י שופ' יא⁴, 3 "ויברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב".

עפ"י מסכ' מגילה ו'⁴, א'⁴ שם מופיע שם תואר זה על טבריה. זו אפליקציה של עגנון המפרש ארץ טובה "שראייתה טובה".

רד"ק על הפסוק הנ"ל וכן רלב"ג "איש ששמו טוב" ועיין גינצ'⁴ (ה) 140 הע' 107.

... יא⁴, 3 מוטיב מטרים של פרשת המרגלים הנזכרת בעמ' 154-155 בספור. ועיין בהרחבה הערות שם.

ראה סגיגוריה דומה על המושג "ביתו ריקם" תענית טז⁴, ב' "זהו שבייתו ריקם מן העברה".

רלב"ג על יא⁴, 5 "ולפי שכבר נחבאר לזקני גלעד שהיה יפתח מצליח".

כז. במלחמה על ישראל

ואו בני עמון שגבוריהם של ישראל הם עם יפתח ויפתח מרוחק מאחיו פתחו במלחמה על ישראל¹. וילכו זקני גלעד לקחת את יפתח מארץ טוב. ויאמרו ליפתח, לכה והיית לנו לקצין ונלחמה בבני עמון. ויאמר יפתח לזקני גלעד, הלוא אתם שנאתם אותי ותגושוני מבית אבי². שמא תאמרו לא אתם גרשתם אותי, הרי סייעתם לאחי לגרשני, שאם הראיתם קצת שימת עין עלי³ לא היו מעיזים לגרשני. שמא תאמרו מתחרטים אתם על כך, אם כן למה לא באתם קודם אלא עכשיו כאשר צר לכם⁴. משמע כשם שהייתם עד עכשיו כך אתם עכשיו, ולכשאעביר צרתכם מכם שוב כל בעל בשר יושב לו בכרמו או חתת תאנתו ופילגשו מניפה לו במניפה⁵, בא איש מאנשי יעף מן המלחמה שגלתם לכם ומבקש ענבה או חאנה, מה משיבים לו, מי יפתח ומי בן גלעד שניתן לאנשיו מאשר לנו⁶. ומדוע באתם עתה אלי כאשר צר לכם⁷? סבורים אתם שיש בידי מנהיג לסוכך על עמו ולהצילו מצרתו כשאלן לב עמו שווה עמו בשעת שלום כבשעת מלחמה⁸.

משפט מעטפת בדיבור עקיף היוצר הקשרים בעלילה ובראיית הסיפור התנכ"י מתוך פרספקטיבה.

שופ' יא⁶, 5; ט'⁷, 7 (קבוצת פסוקים מצוטטת כלשונה).

מוטיב הנער הכורד הנעזב על ידי הקהילה. ראה יעקילי, ב"עיד זמלואה" 517 ור'⁶ יחיאל ב"כיסוי הדם" מתלכד עם המדרשים על הפסוק "וידנינו" לא שפכה את הדם הזה" ראה הע'¹ בפירושו ל"כיסוי הדם".

שופ' יא⁶, 8 "ומדוע באתם אלי עתה כאשר צר לכם" פרפרזות ואינטרפולציות.

ראה ילקוט"ש ח"ב, רמז פז⁴. "כיוון שנכנסו ישראל לארצו כל אחד רץ לכרמו ולזתיו ואומר שלום עליך נפשי שלא להרבות הסורה".

על משקל מי דוד ומי בן ישי שמואל א'⁶ כה⁶, א'⁶ השוה חדא"ר סו'⁶, ב, סז'⁶ עמ'⁶ 132-133.

נעת חוזר על לשון הפסוק במדויק. ראה הע'⁴ מ.

רעיון דידקטי, אינטרפרטציה של המספר. קרוב לדרושים חסידיים על מנהיגות.

ויאמרו זקני גלעד אל יפתח, לכן עתה שבנו אליך⁹, בעצמנו שבנו אליך בכל לב, להראות לך אהבת אמת וחיבת אומן, שאם מפני הצרה בלבד די היה לשלוח אחריו סתם שלוחים והלכת, כשתלך עמנו ונלחמה בבני עמון והיית לנו לראש לכל יושבי גלעד¹⁰ לא לנו בלבד אלא לכל גלעד כולה.

ויאמר יפתח אל זקני גלעד, אם משיבים אתם אותי להלחם בבני עמון ונתן ה' אותם לפני, אנכי אהיה לכם לראש¹¹. חזר יפתח על דבריהם. אמר יפתח, אם ישראל עושים אחד מהם ראש הקדוש ברוך הוא נותן בו כח ונלחם את מלחמותיהם, ואם הוא נוצח סימן שבחר בו הקדוש ברוך הוא וראוי הוא לממשלה. וילך יפתח עם זקני גלעד וישימו העם אותו עליהם לראש ולקצין¹², וידבר יפתח את כל דבריו לפני ה' במצפה¹³ לפני ה' ה' במצפה, למקום שנתאספו כולם, שהשכינה שורה על רוב הצבור¹⁴ כל דבריו לפני ה', לעולם יהיו כל דבריו של אדם כאילו מדבר לפני השכינה¹⁵.

שופ' יא', 8 "ויאמרו זקני גלעד אל יפתח לכן עתה שבנו אליך". המספר דורש את הפסוק ומפרש אותו ומשלב בתוך פירושו-דרושו פסוקים נוספים.

שופ' יא', 8 "והלכת עמנו ונלחמה בבני עמון והיית לנו לראש לכל יושבי גלעד". שינוי לשון הפסוק במקום ונלחמה ונלחמה: נסלו את המלחמה על עצמם.

שופ' יא', 9 כלשון הפסוק.

שופ' יא', 11 כלשון הפסוק.

שופ' יא', 11 כלשון הפסוק "כל דבריו לפני ה'".

רד"ק ומצודת דוד על הפסוק הנ"ל יא', 11 "שהשכינה שורה על רוב הציבור".

רעיונות מקבילים מופיעים בתומר דבורה של ר' משה קורדוברו.

היה לו למלך בני עמון להתיירא מפני בני ישראל ולא לצאת למלחמה על ישראל, שכל מקום שישראל כנוסים כאחד לפני ה' אויביהם משתברים לפניו¹⁶.
 שלח יפתח מלאכים אל מלך בני עמון לאמר, מה לי ולך כי באת להלחם בארצי. ולא שמע מלך בני עמון אל דברי יפתח¹⁷. ולזל בו מלך בני עמון ביפתח, שלא היה יפתח חשוב בעיניו. אמר מלך בני עמון, ראיתם לגרופית של שקמה¹⁸, בשביל ששמוהו אחיו לראש ולקצין רואה הוא את עצמו כתאנה טובה שנותנת את מתקה. והרי דברים של תורה שלח לו יפתח למלך בני עמון ומפני מה זלזל בו, מפני שהזכיר שם עבודה זרה בדבריו. ולא עוד אלא שהשווה שקוץ בני עמון מעשה ידי אדם לאלקים אמת תי עולמים, שכך שלח לו, הלוא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש אלקינו מפנינו אותו תירש¹⁹, כאילו חס ושלום נתן יפתח ממש בעבודה זרה.

כה. אשר לא צויתי¹

וחתי על יפתח רות ה'². שרתה רות גבורה מאת ה' על יפתח, ויעבור את הגלעד ואת מנשה. ויעבור את מצפה גלעד, וממצפה גלעד עבר בני עמון³ מרוב גבורה

רעיון דומה במקצת: הנח' שופ' יח. "בזמן שישראל עושין חבורה אחת". מקורו של עגנון לא מצאתי.

שופ' יא', 18, 12: צירוף של שני פסוקים תוך דילוג על הסייעון של יפתח.

תנח' בחוקתי ה', "גבר רש ועושק דלים זה יפתח, שהיה רש בתורה כגרופו של שקמה.

עפ"י שופ' יא', 24 "הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' מפנינו אותו תירש.

4: אשר לא צויתי

עפ"י ירמיהו ט', ה'. הפסוק קשור במדרשים על פרשת יפתח לענין קרבנות אדם. ראה תענית דף ד, א ותנח' בחוקתי ה'. נפשות הייתי רוצה שתקריב לפני? --- ולא דיברתי ליפתח להקריב את בתו.

שופ' יא', 29 "ותחי על יפתח רוח ה'". עגנון או המעתיקים כתבו בטעות ותחי או שעגנון דורש במכוון ותחי.

שופ' יא', 29; אינטרפולציה.

שלבשה רוחו קפץ קפיצה גדולה הוא וכל גבוריך עמו ער שעבר בני עמון. אבל חוץ כדי קפיצה קפצו וחזרו להכותם שם בארצם.⁴

נדר⁵ יפתח נדר לה⁶ ויאמר, אם נתון נתן את בני עמון בידו והיה היוצא אשר יצא מדלתו בימי לקראתי, בשובי בשלום מבני עמון, והיה לה⁶ והעליתיהו עולה. נתן ה⁶ בידו את בני עמון והכה אותם מכה גדולה. נכנעו בני עמון מפני בני ישראל.⁶

בא⁷ יפתח לביתו אחר כל הגבורות שעשה. והנה נתן יוצאת לקראתו בתופים ובמחולות.⁸ ורק היא יחידה⁹ הייתה לו, לא היה לו חוץ ממנה לא בן ולא בת¹⁰ שלא

נשא יפתח אשה על אשתו, אף על פי שלא ילדה לו בנים אלא בת אחת בלבד, לפי שזכר יפתח מריבת אחיו בני נשי אביו. ואף את בתו לא השיא¹¹. משעלה יפתח

לגדולה ונעשה נשיאם של ישראל לא היה אדם מישראל שיה בעיניו ליתן לו את בתו לאשה¹². אמרה מרת הדין, וכי להתנשא על ישראל נחתה לך גדולה, לא נחתה לך

גדולה אלא להוסיף גדולה לישראל, לסוף אתה מיאס בישראל, כאילו חס ושלום אין אדם מישראל ראוי לחת לו את בתו לאשה. מיד אני מראת לך מה גרמם לך ולבתך.

לא מצאתי מקורה של אגדה זו אך ניתן להסיקה מן ההבדל שבין הפסוק "עבר בני עמון" לבין פסוק 32 "ויעבור אל בני עמון".

שופ' יא, 30-31 "וידור יפתח" שגוי הפעל.

שופ' יא, 32-33 ויחזקם ה' בידו "וידעם" (---) מכה גדולה מאד ויכנעו בני עמון מפני בני ישראל".

שופ' יא, 34 "ויבא יפתח המצפה אל היתן" (אחריו כל הגבורות שעשה - אינטרפולציה)

שופ' יא, 34 "והנה נתן יוצאת לקראתו בתופים ובמחולות".

שופ' יא, 31 "רק היא יחידה".

שופ' יא, 34 "אין לו ממנו בן או בת" בהגהות המסורת כתוב סבירין ממנה

לא מצאתי הסיבה לאי נשואיו, אך הסיבה שעגנון מטעים מסייעת ליצור תאוריה בעניני הנחלות והירושות של יחסי השארה כפי שהם משתמעים בספר שופטים

ל"מ המקור שלא רצה להשיא את בתו לשום אדם. אך יאה סיפורו של עמוס עוז (שהוא כמובן מאוחר יותר), אף הוא תופס את רעיון אנוכיות האב. "על האדמה הרעיר הזאת", ארצות הנתן, עמיעוז, תשל"ו.

ראה יפתח את בחו, קרע את בגדיו¹³ ואמר, אהה בתי¹⁴, ווי ווי בתי, הכרע הכרעתיני כורע ונופל¹⁵ אני מרוב צערי ויגוני, ואת היית בעוכרי¹⁶, על-ידך נעשיתי ועוכר שארו אכזרי¹⁷, כל דמי נעכר ונשחת ומתבלבל, שפציתי פי¹⁸ להקדיש לה' היוצא לקראתי¹⁹, מאחר שנתקיים התנאי²⁰ שאמרתי אם נתון תתן וגו' אם כן חל הנדר.

ענתה בחו ואמרה לו, אבי פציתה את פיך אל ה', עשה לי כאשר יצא מפיו, אתרי אשר עשה לך ה' נקמות מאויביך מבני עמון²¹. אלא מה אני מבקשת ממך, המתן לי שני חדשים וירדתי על ההרים, ואבכה על בתולי אנכי ורעותי²². אריד בשיחי על ההרים ותרדנה עיני דמעה²³, כי שבר גדול נשברה בתולת בת עמי²⁴, שאינה נישאת לאיש ואינה יולדת בנים, והלוא לא לתוהו בראה²⁵, אלא כדי שירבו זרעו של אברהם אבינו עליו השלום. חסה אותה עלוכה על כבוד אביה וביקשה להסתתר בהרים שאין עוברים מצויים שם, שלא יראו מה עשה אביה לבחו. ועוד ביקשה שיתלוו לה רעותיה²⁶. בנוח ישראל אני כפרתך, אפילו בשעת צערך אינך שוכחות שאין כבודה של בת ישראל לצאת יחידה.

שופ' יא⁶, 35 "ויהי כראותו אותה ויקרע את בגדיו".

שופ' יא⁶, 35 "ויאמר, אהה בתי (ווי ווי בתי - אינסטרפולציה) הכרע הכרעתיני. כורע ונופל וכו' אינסטרפולציה.

שופ' יא⁶, 35 "ואת היית בעכרי"

משלי יא⁶, 17 ועוכר שארו אכזרי.

שופ' יא⁶, 35 "ואנכי פציתי פי אל ה'".

שם יא⁶, 31 "והיה היוצא אשר יצא מדלת ביחי לקראתי".

על פירושו הלא נכון של יפתח את נדרו ראה תנח' בחוקותי ה' כרך דפוס שני המסורתיים רד"ק ורלב"ג.

שם - יא⁶, 36 כלשון הפסוק.

שם - יא⁶, 37 "הרפה ממני שנים חדשים (ואלכה - נשמט) וירדתי על ההרים ואבכה על בתולי אנכי ורעותי".

ע"פ ירמ' יד⁶, 12 "ותרדנה עיני דמעה".

שם "כי שבר גדול נשברה בתולת בת עמי".

ישע' מה⁶, 18 "לא לתוהו בראה".

שופ' יא⁶, 37 אנכי ורעותי.

כס. על ההרים בכי ונהי¹

עשה לה יפתח בית בהרים², לא בית נאה, שלא תהא מצטערת לצאת ממנו כשתגיע שעתה לצאת מן העולם, ולא בית מכוער, שמכער את יושביו, אלא בית בינוני עשה לה, בית שאינו מסריח את יושביו במחשבות יתירות על עולם עובר ועל דירה עוברת, שמתחילתה עשויה להתמוטט וליפול³. הלכה היא ורעותיה על ההרים⁴. ישבו עמה רעותיה פרושות משאר בני אדם ומכוונות לבן לפשר את צערה. מי שידעה לשיר שרה לפניו, מי שהיתה בקיאה בריקודים או במשתקים המתיקה לה את צערה על-ידי משתקים וריקודים. מי שידעה לספר סיפורים סיפרה לה סיפורים. אילולי שאנו נחפזים⁵ הייתי מספר לך מאותם הסיפורים. עכשיו שאנו נחפזים אספר לך דבר זה. אחת היתה שם שידעה שש מאות ושלוש עשרה איליות מיוסדות על שש מאות ושלוש עשרה מצוות. שער ראשה עשוי היה תלתלים, ועל כל איליה ואיליה שאמרה סתרה תלתל אחד מתלתליה. כשסיימה כל איליותיה ראיתי כל שערה סתור. הא למדת שכל שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בקיאות היו בהן בנות ישראל בימיו של יפתח. והרי אמרו יפתח עם הארץ היה⁶ אלא הוא עם הארץ ואין דורו עם הארץ. ולמה אני קורא לאותם הסיפורים איליות שהוא לשון קינה ואבל, אלא אילו כתו של יפתח נישאה לאיש ויולדה בנים היתה היא ובניה מקיימים עם כל ישראל תרי"ג מצוות. מאחר שלא נישאה לאיש ולא ילדה בנים קוננות היו המצוות שלא ניתנו לקיימן⁷, בואי וראי חיבתן של מצוות התורה, מצטערות הן עם ישראל אם אין בידי ישראל לקיימן.

ירמ' ט"ז, פ' "על ההרים אשא בכי ונהי".

לא מצאתי אגדה זו. אך הרד"ק על פסוק מ' שם אומר: "כל השנה היתה מחבורות כמו האנשים הפרושים והסגורים בבתי". מצוות דוד מפרשים על "ויעש לה את נדרו": הפרישה מבני אדם לשבת בודדה עוסקת בעבודת ה'.

ראה דרוש של עגנון המתקשר בתפיסת "הדירה" ובעיתה בכתיבו. מקביל לרעיון "דירת קבע" ו"דירת ארעי" "סוכה" לעומת "בית". "עולם הזה" לעומת "העולם הבא". שופ' יא⁶, 38 "ותלך היא ורעותיה ותבך על בתוליה על ההרים".

מוטיב מחבר את העלילה החיצונית לילקוט: מטע המחבר ונשמחו.

תנח' בחוקות'ה' "שהיה רש כתורה".

השווה מוטיב "דמו ודם זרעיותיו" בפרשת קין והבל בר' פ' כב⁶, כא⁶.

לאחר שני חדשים⁸ שישבה בת יפתח בהרים החזירה אביה⁹ ועשה לה את נדרו¹⁰.
 פינחס ששמע שנוטלים נפשה של אות ריכה והיה סיפק בידו להתיר נדרו של אביה
 ולא הלך אצלו להתירו, נפרע הקדוש ברוך הוא מפינחס בנפשו, שניטלה רוח הקודש
 ממנו¹¹. יפתח שבפיצת פיו (כמו פציית פה) גרם מה שגרם, נפרע הקדוש ברוך הוא
 ממנו בגופו, שמת בנישול איבריו¹² נפרדו איבריו ממנו ונשרו מחמת צערם על
 אותה הסודה שהוא הפרידה מארץ החיים. מדה כנגד מדה¹³, שבניו ובנותיו של אדם
 איבריו של אדם הם.
 שמעו ישראל מה עשה יפתח וביקשו לתפות עליו. אמרו, אמת שלא כדין עשה, אבל
 לשם שמים עשה¹⁴. ורוח הקודש צווחת, נפשות הייתי מבקש שתקריב לפני? אשר לא

שופ⁶ יא⁶, 39 "ויהי מקץ שניים חדשים ותשב אל אביה

עגנון כותב החזירה אביה ובכך הוא מחריף אכזריותו של יפתח.

שופ⁶ יא⁶, 39, "ויעש לה את נדרו אשר נדר."

על-פי המקור המופיע בתנחומא, בחוקתי ה⁶ והנזכר בהרחבה בפרק כה⁶ הע⁶ 7. את
 הרעיון שמפנחס נסתלקה רוח הקודש לומדים מהכתוב בדברי הימים ט⁶ "לפנים ה⁶
 עמו" משמע שבערוב ימיו ה⁶ לא היה עמו. ראה ילקו"ש רמז ס"ח (עמ' 710): "שהיה
 ספק בידו למחות ואינו מוחה".

ראה ילקו"ש סה⁶ "יפתח מת כנשילת אברים דכחוב ומת יפתח ויקבר בערי הגלעד"
 משמע שנקבר במקומות רבים.

על עקרון מידה כנגד מידה עיי' א.א. אורבך "הל' אמונות ודעות" במפתח הכללי
 עמ' 637.

משתמע שרצו ללמד סנגוריה.

צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי¹⁵
 קבעו בנות ישראל חוק לקונן לבת יפחה משנה לשנה ארבעה ימים בשנה¹⁶. ארבעה
 ימים כנגד שני ימים של ראש השנה שספרי חיים ומתים פתוחים ויום אחי כנגד
 יום הכיפורים שהוא יום סליחה ומחילה לישראל ויום אחד כנגד חשעה באב שנחרב
 בית המקדש שיכונה במהרה בימינו אמן¹⁷.

ל. חמשה עשר באב

יודתי מן ההרים ולא ידעתי אנה אלך ואנה אפנה. שכל המקומות עשויים היו אבל
 וקינה. מצאתי חבל בחורים¹ הולכים לחוג חג ה' בשילה². כי חג ה' לשילה מימים
 ימימה³. נטפלתי להם והלכתי עמם.
 כרוך בורא יעקב ויוצר ישראל אשר ברא ששון ושמחה גילה רנה ויצה אהבה אחוה
 וריעות ושלום⁴. אחוה היום שבאתי לכרמי שילה יום טוב גדול היה. יום חמשה עשר
 באב, יום שהותרו בו שבטים לבוא זה כזה⁵ מה יום שהותרו בו שבטים לבוא זה כזה

"ורוח הקודש צווחת" תנחומא בחוקתי ה' - כלשון שמצטט עגנון.

שופ' יא⁴ 40,39 "ותהי חוק בישראל מימים ימימה חלוצה בנות ישראל לחנות לבת
 יפחה הגלעדי ארבעה ימים בשנה."

על ארבעה ימים בשנה: ראה גינצ' (ה) עמ' 140-141 הע' 104.

ל': חמשה עשר באב

עפ"י שמו"א י' 5 חבל נביאים.

שופ' בא⁶ 19 "ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה".

הביטוי "מימים ימימה" בשופ' יא⁶ 40 המופיע לובב בת יפחה ושאותו משמים
 עגנון מקושר אסוציאטיבית לפסוק "מימים ימימה" הקשור בפרשת בני בנימין
 כאשר נושא הרקע הוא מנהגים עתיקים של חברות אוטופיות וראה גזירות-שוות
 באגדה הנובעות מהצידוף "ימים ימימה" גינצ' (ה) עמ' 146 הע' 135.

ברכה מברכות הנישואין.

מסכ' חענית ל' עמ' 135. ראה גינצ' (ה) עמ' 146 הע' 135.

אלא עד שלא נחלו ישראל הארץ היה כל שבט ושבט לעצמו⁶, ואילו היה בן שבט מוסר נחלתו לאחר שאינו בן שבטו היה גורם לערבוב הכחות⁷, שישראל כשם שהם למטה כך הם למעלה⁸, לכך אמרה חורה, ולא חסוב נחלה ממטה למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבק⁹. משכנסו לארץ ישראל שהיא כלל כל הכחות וכל שבטי ישראל לעם אחד היו¹⁰ עמדו והתירו להתחתן זה בזה. ואותו יום היום שהתירו חמישה עשר באב היה ועשאוהו יום טוב גדול, שנעשו ישראל עם אחד ולא התבדלו לשבטיהם¹¹.

עיי' דב נוי: מבוא לספרות האגדה "ירושלים, חשכ"ח עמ' 90 "אמור ופסיכה"

מסתמך על ספרו של Erich Neumann. Amor & Psyche. The Psychic Development of the Feminine, 1956.

מונח קבלי: עיי' משנת הזוהר (ח"ב) "חושן ואפוד": התיחסות ל"כוחות" "והשבטים" עמ' רכ"ד, השווה "זוהר" (ח"ב) כס' ב' - רל', א'.

עקרון הדוגמאיות (העולמות המקבילים זה לזה) הנפוץ בספרות הקבלה ובספרות המסתורין שקדמה לה. תענית ח', א' "ירושלים של מעלה" ראה "מעצמי אל עצמי" יסודה של תערוכה עמ' 97-100.

השווה פרק כו', חע' 5, עמ' 149 בסיפור וראה לעיל הע' 6, 7.

משפט זה עומד במתיחות עם המציאות ההסטורית כפי שהיא מתוארת בתנ"ך וכפי שעגנון עצמו מתארה. הכניסה לארץ הייתה רק הכנה לתהליך מקרה פילגש בגבעה היה סמוך לתקופת המלוכה.

"יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה" (בטו באב) תענית ל', ב' בלעם ראה את העם "שוכן לשבטיו" כדרך אידיאלית ואילו התבדלות לשבטים מתוארת כשירת דבורה שעגנון הופכה לצורה של התגברות.

לא. טובה קוראת לחברתה¹

אותו היום שהותרו שבטים לבוא זה בזה הותר אף שבט בנימין לישא נשים מכל שבטי ישראל.² אה מוצאת אחר מעשה פילגש בגבעה יצאו ישראל למלחמה על בנימין אחיהם.³ הכו את בני בנימין לפי חרב⁴ ונשבעו שלא יתן איש מישראל את בתו לבנימין לאשה⁵ היה צפוי חס ושלום שיגזע שבט מישראל⁶, שבט חכיב שקראו משה ידיד ה'⁷, שהקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בחור ארצו של בנימין לעולמים⁸. כמו שנאמר חופף עליו כל היום.⁹

בארבע מקומות שרתה שכינה, בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים, ובכולם לא שרתה אלא בשבט בנימין¹⁰, לפי שהיה בנימין נקי מכל חטא ולא מת אלא בעטיו של נחש¹¹ ולא מרדו בני בנימין עם עשרת השבטים¹².

(כותרת הפרק) - על משקל "צרה קוראת לחברתה" (ראה מקורות משותפים).

גינצ' (ה) ראה חענית ל', ב' "יום שבו הותר שבט בנימין לבוא בקהל" עמ' 146 הע' 135.

שופ' כ', 1 "ויצאו כל בני ישראל".

שופ' כ', 48, "ויכנס לפי חרב".

שופ' כא', 1 "ואיש ישראל לא ימנע / ^{למנוע} / מאמור איש ממנו לא יתן את בתו לבנימין לאשה".

שופ' כא', 6 "ויאמרו גודע היום שבט אחד מישראל".

דב' לג' 12 "לבנימין אמר ידיד ה'".

מסכ' זבחים נד', עמ' ב "הקב"ה משרה שכינתו".

דברים לג', 12.

מסכ' זבחים ק"ח' א' "בשלושה מקומות שרתה שכינה על ישראל בנוב וגבעון ובית עולמים ובכולם לא שרתה אלא בחלק בנימין שנאמר חופף עליו כל היום". והערת שוליים שם על הדף מופיע "בארבע כן הוא בע"י (כעין יעקב) וע"י דש"י לקמן קיט ד"ה נוֹב וגבעון חזא חשוב לה". עגנון בדרך לעצמו את יוצא הדופן או את מה שנראה לפי פרשנותו בגרסה הנכונה.

ארבעה מתו בעטיו של נחש ואילו הן בנימין בן יעקב נש' שבת נה', ב' ובזוהר(א) נז', ב' מצטרף לו. למולם הסדרה "צכנסו חיים לגן עוז" מסכת כלה רבתי כ"ג. ראה פרק יד' הע' 5.

עפ"י המקור נזמדרשים שבני יהודה ובנימין לא הלכו בנולה.

בשעה שנשבעו ישראל שלא יתן איש מהם את בתו לבנימין כה¹³ אבנים טובות שהיו על לבו של כהן גדול ונרתעה ממקומה ישפה אבנו של בנימין¹⁴ ונתכסה צבע מפה של בנימין שהיה דומה לכל הצבעים של שנים עשר השבטים¹⁵. נשאו ישראל קולם וגעו בבכייה גדולה¹⁶. ויאמרו, למה ה' אלקי ישראל היתה בישראל זאת להפקד היום מישראל שבט אחד¹⁷. מה נעשה לנוחרים לנשים ואנחנו ושבחנו כה' לבלתי תת להם מבנותינו לנשים. מצאו מיושבי גלעד ארבע מאות נערה בתולה¹⁸, שכל אחת ואחת ראויה היתה להעמיד ממנה מלכים, כעין שכתוב יבקשו לאדוני המלך נערה בתולה ועמדה לפני המלך¹⁹. נתנו להם הנשים²⁰. ועדיין לא היה סיפק להם לכל בני בנימין שנותרו מן המלחמה. נמלכו ואמרו, הנה חג לה' בשילה מימים ימימה²¹. אמרו להם לבני בנימין לאמר, לכו וארבתם בכרמים והנה אם יצאו בנות שילו לחול²² במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו והלכתם ארץ בנימין

לא מצאתי מדרש ספציפי שכך קרה בפרשת בנימין אך בתנחומא וישב, ב' נאמר "כל שנט שעושה מצוה מגיה אבנו ומבהיק אורה. וכל שבט שעובר עבירה, אבנו כהה".

. ראה שמר' סוף פ' לח' ועיין גינצ' (ד) עמ' 95 ועמ' 312 הע' 357.

שופ' כא', 2 "וישאו כולם ויבכו בני גדול".

שופ' כא', 3 מצורף לפסוק 16.

חוזר לפסוק 12, "ויצאו מיושבי גלעד ארבע מאות נערה בתולה".

מלכ' א' 2 "יבקשו לאדוני המלך נערה בתולה ועמדה לפני המלך".

עריכה מתורגמת של הפרק: שופ' כא', 14 "ניתנו להם הנשים אשר היו מנשי יבש גלעד ולא מצאו להם כן" שינוי הסגנון המקראי למשנאי.

שם כא', 19 "ויאמרו הנה חג ה' בשילה מימים ימימה" וראה הע' 16 לפרק ל' בענין "ימים ימימה" ועיין גינצ' (ה) עמ' 146-147 סוף הע' 48.

שופ' כא', 20 "לכו וארבתם בכרמים וראיהם". עגנון דילג ועבר לפס' 21 "והנה אם יצאו בנות שילה לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילה והלכתם ארץ בנימין".

ויעשו בני בנימין²³ כן וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וילכו וישובו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו בהם. זה כחם של מועדי ה'²⁴, שמוסיפים זה על זה חג על חג²⁵. ולא זה בלבד, אלא שמיועדים הם מלכתחילה לימים טובים²⁶. תדעי לך שהוא כן, שהרי כבר קודם עד שלא נכנסו ישראל לארץ כבר יום טוב של חמשה עשר באב יום טוב גדול היה²⁷.
את מוצאת כשחזרו המרגלים מתוך הארץ הוציאו דיבת הארץ רעה²⁸. געו כל העם

שופ' כא', 23 ויעשו כן בני בנימין. עגנון הפך את התחביר ואיחר את המושא. אף זה שיבוש בציטוט. וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וילכו וישבו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו בהם".

ויקרא כג', 4, 37 "אלה מועדי ה'".

החגים המתווספים זה לזה אפיינים לתפיסתו האסכטית של עגנון הקשורה בחדוות הליקוט. ראה איפיון שמחת תורה בתחילת הפרשה בפרק ה' עמ' 136 וראה הערותי שם. ועיין בהערות למוטיב השירה המוסיפה כוח וגבורה בפרק כג' "קיום העולמות" בפרק מז' ובפרק נ'.

ראה גינצ' (ה) הערתו על "מימים ימימה" עמ' 146, הע' 135. זו תפיסה מיתית הנלמדת מגזירה השווה כלומר מעיקרון פורמלי האופייני גם לתיאורו של עגנון את הביוגרפיה האישית שלו. ראה "מעצמי אל עצמי" עמ' 68-71.

זוהי מסקנה הנובעת מסיפור המרגלים שלהלן ראה גינצ' (ד) 330 הע' 547.

במד' יג' 22 "ויוציאו דיבת הארץ אשר תרו אותה".

בבכיה²⁹ ואמרו, לואי שהיינו מתים בארץ מצרים או במדבר הזה³⁰. אמר הקדוש ברוך הוא, במה שהוצאתם מפניכם אני דן אתכם³¹, במדבר הזה יפלו פגריכם³². מתו מוציאי דיבת הארץ³³ הם ומקבלי דיבתם הרעה, נגזר עליהם כליה ונפלו פגריהם במדבר³⁴, חוץ מן הבנים שלא הלקיחו אותם המרגלים בדבריהם להאמין להם. אורבא בשעה שהיו הזקנים בתלונות על משה ועל הארץ היו הבנים נאמנים עם משה ועם הארץ, ועליהם הכתוב אומר ועיני בנאמני ארץ³⁵.

כואי ואספר לך מה שסיפרו לנו רבותינו בעלי האגדה זכרונם לברכה. כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר בכל ערב חשעה באב הכרוז יוצא בכל המחנה ואומר צאו לחפור, צאו לחפור. והיה כל אחד יוצא וחופר לו קבר ולן בו, שמא ימות קודם שיחפרו לו קבר. בשחרית היה כרוז יוצא ומכריז, יבדלו החיים מן המתים.

במ' יד', 1 "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויככו העם בלילה ההוא".

במ' יד', 2 "לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה".

ראה פירושי רש"י ורמב"ן על פסוק 28 "אם לא כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם וכן תחטאו בבוך שלח" כב', חרגום יונתן לפסוק 12 ובמ"ר סז', יג'.

במ' יד', 20 "במדבר הזה יפלו פגריכם".

שם, יד', 37 "וימותו האנשים מוצאי דיבת הארץ".

שם, יד', 33 "ובניכם יהיו רועים במדבר".

תהילים קא', 6 "ועיני בנאמני ארץ". עפ"י במדבר רבא סז', יד' לא משתמע שהבנים היו כולם נאמנים "ואם הכיא ב' שערות והוא פחות מבן כ' לא נכנס".

ראה גינצ' (ד) עמ' 330 הערות 545, 546. כאן מהדק עגנון את מערכת הבנים ונאמנים (חולדה וכו') למוטיב שבט לוי שלא היה בחטא לפי המדרש. לעומת זאת ראה גינצ' (ד) 126-125 (מפקד הלויים) הע' 427 עמ' 319 זהו ערביב של "הבנים" וה"לויים" ועיין להלן פרק לג' הע' 19.

היו עומדים ומוצאים עצמם חסרים חמשה עשר אלף. סוף חסרים היו ששים ונבוא.
 ובשנת ארבעים שנה עשו כך ולמחר עמדו כולם חיים. חזרו בליל עשירי ולנו כל
 אחד ואחד בקברו. למחר עמדו כולם. חזרו עוד בליל אחד עשר וכך בשנים עשר
 ושלשה עשר וארבעה עשר. וכיון שראו שנתמלאה הלבנה בחמשה עשר ולא מת אחד מהם
 אמרו, דומה שביטל הקדוש ברוך הוא גזירה קשה מעלינו. קבעו אותו היום יום טוב³⁶
 הוא ששנינו, לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וביום הכיפורים³⁷. מה
 יום הכיפורים יום סליחה ומחילה, יום שעוונותיהם של ישראל גמחלים בו, כך
 חמשה עשר באב יום סליחה ומחילה שמחל הקדוש ברוך הוא על אותו עוון.
 אותו היום שמחה גדולה היתה לישראל. באו כל ישראל לחוג חג ה' בשילה³⁸. באו
 בחורים וגם בתולות³⁹ ובאו זקנים עם נערים⁴⁰, ובאו שרים וכל שופטי ארץ⁴¹
 לראות בבנות שילה הנאהבות והנעימות⁴² כשהן יוצאות מפתחי בתיהן⁴³ וחולות
 בכרמים.

בבלי תענ' ל', עמ' ב'; ב"ב קבא א, ב, ירוש' תענ' פ"ד וראה גינצ' (ד) עמ' 331.
 משנה העניית פ"ד, ח' "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וביום הכיפורים.

ראה לעיל שופטים יא', 19.

תה' קמח', 12 "בחורים וגם בתולות".

תה' קמח' 12 "זקנים עם נערים"

תה' קמח' 11 "שרים וכל שופטי ארץ"

שמואל א', א', 23 "שאלו ויהונתן הנאהבים והנעימים".

יצאה מפתח הבית זהו הדו של מוטיב בת יפתח: עגנון מוצא בחורו הלשוני
 והמוטיבי הקשרים בין ספור בת יפתח לבין סיפור בנות שילה.

לב. בני בנימין

באו בני בנימין ידידיו¹ של הקדוש ברוך הוא, כולם אהובים², כמו שנאמר בו
בבנימין ואביו אהבו³, כולם בחורים⁴, כמו שנאמר ויתפקדו בני בנימין⁵ וגו'⁶
שבע מאות איש בחור⁶, כולם גבורים⁷, לפי שהקדוש ברוך הוא חופף עליהם כל
היום⁸. עד היכן גבורתם של בני בנימין, שאפילו גמודי יד ימינם⁹ שולטים היו

דב' לג', 12 "ידיד ה'". ראה פרק לא' לעיל וראה "האיש לבוש הבדים" "עיר
ומלואה" עמ' 112. עיין גם עיבודו של לבנר "כל אגדות ישראל", חלק שני "בנימין
ידיד-יה" עמ' 140-150 עפ"י ילקוט"ש הא' רמז תתקנ"ז.

"כולם אהובים" עפ"י קסע הקדושה בתפילת "יוצר אור ובורא חושך".

ברא' מד', 20 "ואביו אהבו".

על משקל "כולם אהובים".

שופ' כ', 15 "ויחפקדו בני בנימין".

שופ' כ', 15 שבע מאות איש בחור; עגנון מדלג על עשרים וששה אלף הנזכרים
באותו פסוק ומזכיר רק את מספר יושבי הגבעה.

על משקל "כולם אהובים" ומופיע בתפילה כנ"ל.

דב' לג', 12 לעיל.

עפ"י הרגום יונחן לפסוק שופ' כ', 16 "אטר יד ימינו" "גמיר בידיה דימינא".

בשמאלם וקולעים באבן ממש לחוט השער¹⁰ ואינם שוגים¹¹ ואינם צריכים לחזור ולקלוע. הא למדת כמה גדולה היתה גבורתם של ישראל, מה בני בנימין צעיר של שבטים כך, שאר שבטי ישראל על אחת כמה וכמה. ומה ראו בני בנימין שעשו עצמם גמודי יד ימינם, לפי שמצאו כתוב ימין ה' רוממה¹² ימין ה' עושה חיל עמו ואיטרו יד ימינם. לומר לך שהגבורה בימינו של הקדוש ברוך הוא¹³ ולא כזרועו של בשר ודם. באו להם בני בנימין לחטוף להם נשים מבנות שילה¹⁴, שהיו בנות שילה צוועות ולא היו יוצאות מפתחי בתיהן, תוך מאותו היום שהיה תג לה' בשילה, שהיו יוצאות וחולות בכרמים.

שופ' כ' 16 "כל קלע באבן אל השערה ולא יחטיא". פרפרזה של עגנון לפסוק.

רד"ק לפסוק 16 משנה מן התי' ש'תרגם ולא משבן ולא משבן ולה תוזו ושונה. יתכן שזו שגיאת מעתיק, אך דיה כדי לדרוש דרשה. רש"י מתרגם התרגם "ולא ישנה".

תה' קיח', 16.

תה' כ' 7 "כגבורות ישע ימינו" וזאת בנוסף על הפסוק הקודם.

שופ' כא', 21 "וחטפתם לכם איש אשתו".

לג. בנות שילה¹

אין לך יפה מן הצניעות, אלא אלמלא צניעות יחירה שהיתה בבנות שילה היו נושאות עיניהן ורואות אותי והיתה אחת מהן נותנת דעה עלי² בשביל בנה שעמד לצאת ממנה והייתי אני נולד בימי שפוט השופטים³. בתי, מיום שעמדתי על דעתי מצפה אני בכל יום לביאת משית צדקנו⁴, אבל לא אכסה ממך, כשם שהלב מתעורר בתפילת את צמח דוד⁵ כך הלב מתעורר בתפילת השיבה שופטינו כבראשונה⁶. באו בני בנימין וחטפו להם איש אשתו מבנות שילה והלכו להם לארץ בנימין. דאו כולם כנשרים כל אחד ואחד עם בת זוגו⁷. נחרקנו הכרמים מבנות שילה. לקחתי עצמי ונכנסתי למשכן שילה.

(כותרת הפרק) - בנות שילה: כנגד הפרק הקודם בני בנימין. מוטיבים מחברים לבת יפתח. האריכים החוזרים במהלך השנה ומנהגים השזורים בהם, אלימות כנגד נערה וסגוריה.

מוטיב ארוטי המברית את הפרקים; ראה פרק ט הע' 19 לעיל ובן פרק יב⁸, 14.

רות א⁹, 1 ראה לעיל פרק ז, הע' 1.

ראה מוטיב הצפיה לגאולה ולמשיח להלן עם¹⁰ 179, 182 בסיפור ועיין ה. ויס ב"פרשנות", עם²⁰.

ברכה בתפילת שמונה עשרה לחידוש המשפט, המלכות וביאת הגואל.

ברכה בתפילת שמונה עשרה: כאן ניכר הקרע של עגנון והמספר בין שתי מערכות נורמות. בין היותו נקרא שמואל ומשכט לוי לבין החמצת סיכוייו להיות למשיח, שהרי המשיח אינו לוי. וראה הערת זקנו עם¹¹ 183 בפרק פ"ב. המתיחות בין המשמעויות הקשורות במלוכה לבין המשמעויות הקשורות בשופטים חוצות את הסיפור וראה על כך במבוא.

עפ"י בא¹², 23 "יעשו כן בני בנימין וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וישבו אל נחלתם".

לד. בית האלקים בשילה

בית האלקים בשילה בית אבנים היה ויריעות שעשאן משה פרוסות עליו מלמעלה ולא היתה שם תקרה¹ אלא השכינה היתה שרויה שם כמין תקרה. הוא שהעריבים קוראים לשילה קובת אלשכינה², שפירושו כיפת השכינה. ועליו נתנבא יעקב, עד כי יבוא שילה³, שכשבאו ישראל אל המנוחה השכין שם יהושע את משכן אהל מועד⁴, שהמשכן שעשה משה במדבר לפי שעה היה, שנאמר כי לא באתם עד עתה⁵ וגו'. וזה היה ארבע עשרה שנים משבאו ישראל לארץ, שבע שכיבשו ושבע שחילקו⁶. וארבע עשרה שנים אלו היה אהל מועד בגלגל ואחר כך השכינהו בשילה. פעמים נקרא אהל ופעמים בית⁷. אהל מחמת היריעות שלמעלן, בית, מחמת האבנים שלמטה. וזה שסיפרו לך שילה מן הים שלוה, לא שילה שלוה אלא אבני בית האלקים שלו מן הים⁸, וזה שסיפרו לך שאבני בית האלקים עננים הם שהקרישו⁹ הרי זה מפני שהיו האבנים נראות כעננים הכבושים בחמה.

מסכ' זבחים קיח', א' "לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן".

"קובת אלשכינה" לא מצאתי

ברא' מט', 11 "עד כי יבוא שילה".

עפ"י יהו' יח', 1 "ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה וישכינו שם את אהל מועד"

דב' יב', 9 "לא באתם עד הנה אל המלוכה ואל הנחלה"

מסכ' זבחים קיח', ב', "שבע שכבשו ושבע שחלקו".

עפ"י הרעיון הגלום בפסוק "ויטש משכן שילה" "אהל שוכן באדם" שמואל א', ב' 22 וד"ק: "וקרא בית ה'" אשר בשילה אהל מועד לפי שלא היה עליו תקרה אלא היריעות מלמעלה". גם הבית "נקרע" בין נורמות השופטים המתגלמות במושג "אהל" לבין נורמות המלכים המתגלמות במושג "בית".

ראה אגדות על אבני בית המקדש.

לא מצאתי מקורו.

בשילה השליך יהושע גורל לפני ה' ¹⁰ וחילק את הארץ לשבטים ובשילה נקדשה הממלכה מיד שלמה והמליכו עשרת שבטים את ירבעם ¹¹, כי היתה סיבה מעם ה' למען הקים את דברו אשר דיבר ה' ביד אחיה השילוני אל ירבעם בן נבט. ¹² ואימתי דיבר אחיה השילוני עם ירבעם? מעשה שיצא ירבעם מירושלים כשהוא לבוש שמלה חדשה, מצאו אחיה השילוני שהיה משילה, כשהם שניהם לבדם בשדה. תפסו אחיה ליירבעם בשלמתו החדשה וקרעה שנים עשר קרעים ואמר לו קח לך עשרה קרעים ¹³. כי כה אמר ה' אלקי ישראל הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתחתי לך את עשרת השבטים. ¹⁴ שנים עמד משכן שילה עד שהגלו פלשתים את הארון. ועל אותה השעה נאמר, ויטוש משכן שילה אהל שיכן באדם ¹⁵. חרבה שילה ריח קטרת לא זז מבין כחליה ¹⁶. באו לגבעון ובנו שם משכן ריח קטרת לא זז מבין כחליה של שילה. בנו בית עולמים לא נדף ריח קטרת של שילה. חרב הבית בראשונה ובשניה ריחה של שילה לא נמר.

ראה יח' א', והסברו המפורט של הרד"ק שם.

מלכ' א', יא' 30.

מלכ' א', יא' 20; יב', 15 "ולא שמע המלך אל העם כי היתה סיבה מעם ה' למען הקים את דברו אשר דבר ה' ביד אחיה השילוני של ירבעם בן נבט."

מלכ' א', יא' 29-31.

ראה פירוש הרד"ק יהו' יח', א' "והיה שם בשילה שפ"ט שנים עד שהגלו פלשתים את הארון ועליו נאמר "ויטוש משכן שילה אהל שיכן באדם". בניגוד לזבחים כ"ט, א' "נשתירו שלוש מאות ושבעים חסר אהת" ועיין סדר עולם רבא מ. "ג' מאות וס"ט שנה".

תה' עב', 60.

עפ"י יומא לו', ב' ילקו"ש רמז ע"ט.

לה. חיבתן של נשים

כבר אמרתי לך בתחילה, משחטפו בני בנימין כל איש אשתו¹ ונתרוקנה שילה
מבנותיה הלקחתי את עצמי לבית האלקים. שילה נתרוקנה מן הבתולות, אבל נתמלאה
נשים יולדות שהיו באות מכל הארץ להכיא קרבן לידה².
צבאו כצבאי צבאות בפתח אהל מועד³, לפי שאין נשים נכנסות באהל מועד ועמדו
והמתינו עד שיקבל הכהן את קרבנו. יש מהן שהשגו את קרבנו בשביל שיר של
הלויים שנכל יום היה ערב יותר, ויש מהן ששיהו⁴ עצמן בשביל מראה כבוד המשכן,
שהיה מאיר את העינים. ויש ששיהו עצמן כדי להריח מריח הקטורת. ואם את תמיהה
על זה, אל תתמהי, שהרי קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה⁵. ויש מהן ששהו
מטעם אחר. מה טעם, לפי שכל השנים שהיו ישראל במדבר היו ניזונים מלחם שמים⁶
ושותים מי באר, ועמוד האש מאיר להם בלילות ושורף מלפניהם הקוצים והברקנים
והנחשים והעקרכים⁷ ועמוד הענן מיסך עליהם ביום מן השמש ומן השרב⁸, והארוך
הולך לפנייהם והולם ההרים מפניהם שלא יצטערו⁹, והקדוש ברוך הוא עושה להם
נסים, והיו קרובים לשמים יותר משהיו קרובים לאדמה. כיון שנכנסו לארץ וראו
את האדמה אשר נשבע השם לאבותיהם לתת להם¹⁰, עלתה חיבתה בלבם ודבקו בה.

שופ' כא*, 21 "והשגו להם איש אשתו".

ויקרא יב*, 6 "ובמלאה ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעלה ---- אל
פתח אהל מועד אל הכהן".

שמואל א*, ב' 22 "הנשים הצבאות פתח אהל מועד". צבאי צבאות עפ"י ירמיהו ג*,
19 צבי צבאות גויים. שמות לח*, 8 "במדאות הצובאות אשר צבאו פתח אהל מועד".

ראה "שיהו קיניהן" להלן הע' 15 ועיין מסכ' שקלים, דף יד*, ב' פ"ה ה"א.

מסכ' בסתים קו, א* "קול מראה וריח אין בהם משום מעילה".

תה' קה*, 40 ולחם שמים ישביעם".

במדבר' רבא ב' פו א* "והיה מכה לפנייהם את הנחשים והעקרכים והסלעים"

"ועמוד הענן מיסך": עפ"י תהילים קה*, 39 "פרש ענן למסך" ועיין שמר' כה*,
ה', ראה בעיקר במדבר א*, ב', מכילתא כשלח"ר עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני
הכבוד וכו'. וראה בעיקר במד"ר א, ב, "וענני כבוד בזכות אהרון מה כתיב ותקצר
נפש העם בדרך. שהיתה השמש קופחת עליהם". ועיין נוספות גינצ' (ד) 309, הע' 329.

ראה תנח" ויקהל, ז'; במדב"ר ד', יז'; ה, א,

עפ"י דברים יא*, 1-2 "על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם".

נעשו עבדים לאדמה¹¹ ולשמרה¹² ולא נפנו לבתיהם¹³ חוץ מראשי חדשים ושבתות וימים טובים. משהוצרכו נשיהם להביא קרבן לידה וראו את כבוד המקדש, אמרה כל אחת בלבה, כל הימים בעלי מחנודד משה ומשהומכרם לכרם ואינו רואה פני המקדש, איני זזה מכאן עד שיהא לו לבעלי געגועים עלי ויבוא להשתחוות לפני ה' בשילה. וזה אחד מן הדברים שהביא את בני עלי הכהנים לידי תרעומת, שהיו סחרעמים ואומרים, אין אשה אלא לביתה¹⁴, ולא שיעמדו כצבאי צבאות כפתח אהל מועד. ומשום שנשים לשם שמים נתכוונו הזכיר עליהן הכתוב את בני עלי בלשון של גנאי¹⁵, ומשום שבני עלי לטובה נתכוונו חזר הכתוב לאתר וחבע עלבונם. את מוצאת כשאמר להם אביהם, אל בני לא טובה השמועה¹⁶ אשר אנכי שומע מעבירים עם ה' היסר הכתוב יוד ראשונה וכתב מעברים¹⁷ בלא יוד אחר העין. רמז רמז לך הכתוב, אם מעמו של ה' אתה אל תדון את חברך¹⁸ עד שאתה מגלה טעם מעשיו, ואף אתה אפילו מעשיך לשם שמים בדוק אותם תחילה שלא יביאו לידי תרעומת. הרי נשים שנתכוונו שיבואו בעליהן להשתחוות לפני ה' גרמו שהביאו את בני עלי לידי תרעומת וגרמו שהכתוב הכתוב מעשיהם לגנאי וגרמו שחיסר הכתוב יוד אחת בתיבה.

מכילתא פתיחתא בשלח "אמר הב"ה אם אני מכיא עכשו את ישראל לארץ מיד מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו הן בטלים מן התורה, אלא אקיפם במדבר ארבעים שנה שיהיו אוכלין מן ושותין מי הבאר והתורה נכללת בגופן".

נראה ב', 15 "לעבדה ולשמרה".

"ולא נפנו לבתיהם". ראה פ' בז' הע' 3.

עפ"י הלשון אין אשה אלא לבנים תענית לא', א' כתו' כט', 2, שמואל א' 2, 24 "לא טובה השמועה".

את מקור הסנגוריה של עגנון לא מצאתי. וראה שבת נב' ב': "כל האומר בני עלי חסאו אינו אלא טועה --- מתוך ששהו קניהן שלא הלכו אצל בעליהן מעלה עליהם הכתוב כאלו שכבוס". עגנון מטיל את האחריות על הנשים ומנמק מדוע לא חזרו לביתן.

גם חז"ל מסנגרים על הביטוי "אשר ישכנון" ששהו קניהן וביטלו בעליהם משריה ורביה. ראה רד"ק רש"י ומצודות וכן גינצ' (ה) עמ' 152 הע' 26 הנ"ל.

על מעבירים (חסר יוד) ראה דיון באותו דף בגמרא אבל לא במבט עגנון וראה רש"י שם. את מקור הסנגוריה של עגנון לא מצאתי.

אבות ב', ד' "אל תדון את חברך".

לו. משפטי הכהנים את העם¹

עמדתי בבית האלקים ולא הרגיש בי אדם. נשים עסוקות היו זו בשמיעה וזו בראייה וזו להתנשם מריה הקטרת וזו בגעגועים על בעלה שיבוא להשתחוות לפני ה' בשילה. ועלי הכהן זקן² היה ויושב היה על הכסא על מזוזת היכל ה'³ ודעתו מסולקת מעיניני העולם הזה מפני עסקי עולם הבא. ושני בניו חפני ופינחס כהנים לה'⁴ עסוקים היו באבילת קדשים ובהלכות קרבנות וכלי המשכן ובמשפטי הכהנים את העם עם כל איש זובח זבח⁵, שהיו נערי הכהנים מריכים עם מביאי הקרבנות ובאים במזלג שבידם ומכים בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור ולוקחים להם כל אשר יעלה המזלג⁶.

ועלי למה לא כיהה בהם אלא עלי זקן מאד⁷ היה ולא היה משמש בכהונה. ואף על פי שכהן אינו נפסל בשנים ואפילו הזקין הרבה, נפסל הוא אם הגיע לריתות ידים, ועלי מרתח מחמת זקנה היה⁸.

ראה גם דב' יח'⁴, 3 "משפטי הכהנים את העם" והשווה הע' 5 להלן.

שמואל א', ב' 22 "ועלי זקן מאד".

עגנון צירף את פסוק 9 מפרק א' "ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ה'".

עפ"י שמואל א', ב' 12.

ראה שם ב' 13 "ומשפט הכהנים את העם כל איש זובח זבח". עגנון כותב "ומשפטי" ומוסיף את המלה "עם".

שם ב' 14.

שם ב' 22 "ועלי זקן מאד".

עיין רד"ק על פ' ב' 22 "ואע"פ שכהן אינו נפסל בשנים אם הזקין בשנים הרבה שירתת הוא נפסל ועל עלי נאמר זקן מאד מלמד שהגיע לעת הרתת". ועיין רמב"ם משנה תורה: הלכות ביאת מקדש. פז', יב'.

היה עלי יושב בהיכל בית האלקים על מזוזת היכל ה⁹. אמר עלי לפני הקדוש ברוך הוא, אם איני ראוי לשמש לפניך לפני ולפנים אשב על דלתות ביתך. גדולים מעשי הצדיקים שאינם מניחים מלעבוד את בוראם בכל מרה ומרה¹⁰. כל זמן שהיה עלי בריא היה ראש לכל הכהנים¹¹ ומלוכש בגדי כהונה גדולה שמונה בגדים, ארבעה של כל כהן וארבעה של זהם המיוחדים לכהן גדול. מעיל ואפוד וחושן וציצית, ואבנט מעשה דקס, רוחבו כשלש אצבעות ואורכו שלושים ושתיים אמה, ומבטחו צנופה ומלופפה סביב ראשו כפל על גב כפל¹². כהן הדיוט צונף מבטחו כמין כובע וכהן גדול מגלגל ומחזיר, מגלגל ומחזיר סביב ראשו כרוך על גב כרוך, והיה נכנס לפני ולפנים ועושה כל צרכיהם של ישראל, כיוון שתשש כחו ולקח מארץ עיניו¹³ ידיו מרחתות ונסתלק מן הכהונה הגדולה היה יושב ועובד את ה' בישיבה נאה. וכל מי שהיה רואה את עלי יושב היה אומר, מה נאה ישיבתו לפני המקום¹⁴.

א⁹, 9 "ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה⁹". יראה הערה 3 לפרק זה לעיל.

ראה מסב⁴ כתובות ה⁶, א⁶ "גדולים מעשי צדיקים שאינם מניחים מלעבוד את בוראם בכל מידה ומידה".

לפי המפרשים המביאים את רבותינו היה זה היום שבו מינו את עלי לכהן גדול ולא בשלהי כהונתו כפי שמשמעם הדברים הן מספר שמואל והן מתיאורו של עגנון (ראה ילקוט"ש ב' רמז עה⁴).

ראה רמב"ם. הלכות כלי מקדש. הלכה סז⁴ ואילך. אין זה מדרש אלא תיאור המופיע בהלכה.

על עלי כסומא ראה גם גינצ⁶ 153 הע' 27.

חגיגה עא⁴, א⁶ "אין לך נאה בישיבה אלא זקן".

לז. עון הרהור

נלי מבני איתמר¹ בן אהרן היה וחמשה עשר למקבלי החורה ממשה היה² ולא נמצא בו וטא, חוץ מעון הרהור על אהרן זקנו במעשה העגל³, שהיה מהרהר וחושב, מה היה 'אהרן זקני שאמר פרקו⁴ נזמי הזהב אשר באזני נשיכט וגרם על ידי כך שיצא העגל⁵ ונשכרו הלוחות.⁶ ועל עון אותו ההרהור נענש עלי, כמו שנאמר ויהי בהזכירו את ורון האלקים ויפול מעל הכסא אחרנית בעד יד השער ותשבר מפרקו וימת⁷ וגו'. יפול, כלפי משה שהתנפל לפני ה'⁸ לתת לו לוחות אחרונות. ותשבר, כלפי שבירת הלוחות. מפרקו אותיות אלו כאותיות פרקו מת. וימת, וי על אותו צדיק שמת.⁸ מיתת כלתו בשעת לידה⁹ על שום מה, על שום שהיה עלי מהרהר¹⁰, וכי לא יפה נשים ושוות שמתקשטות לבעליהן, שרוב ישראל צנועים ואינם מסתכלים בנשיהם, וכיון ונזמי הזהב שבאזני הנשים מתנוצצים עולה חיבתן של נשים לפני בעליהן ובאים וצלן ומולידים בנים למקום¹¹, והיאך אמר אהרן פרקו את נזמי הזהב אשר באזני שיכט¹². ועל עון אותו הרהור נענש עלי, שמתה כלתו בשעת לידה.

ראה רש"י שמואל א', ב', 30 "ועלי מבני איתמר היה ראיתי במדרש שמואל". ראה מדרש שמואל ב', א'.

פ"י המשנה הראשונה בפרקי אבות "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" וכו'. סדר הדורות עמ' 87 דף מה' נמצא הסיפור בגירסה אחרת. יתכן שעגנון עיבד את מקור הנ"ל בסדר הדורות עלי הוא גילגול של אהרון. זהו שילוב של רובד קבלי (רמז-סוד) נוסף על רובד הפשט והדרש. המדרש עפ"י גזירה שווה ותיבה מנחה הנשענת על שורש פ, ר, ק.

ימות לב', 2 "ויאמר אהרון פרקו את נזמי הזהב", השווה שמואל א', ד', 10.

ימות לב', 24 "ויצא העגל הזה".

ום, לב', 19.

'ויהי בהזכירן את ארון האלוקים וכו'! עגנון טועה בציטוט וכותב "בהזכירו".

שנן דרשות רבות על מלים המחילות בוי כמו "וינפש, ויאבדה נפש", מסכ' ביצה יז', א'.

ימואל א', ד', 19 "וכלתו אשת פנתס הרה ללח ----". שמואל ד', 20 "בעת מותה תדברנה הנצבות עליה".

רהור הנשים של עלי לא מצאתי והוא היראה נשים של האני המספר. וראה במבוא על חילוף עלי באני.

שווה למדרשים על הפסוק בשה"ש ח', 5: "חתת החפוח עוררתין שמה חבלתך אמך".

ימות לב', 2.

לז. עון הרהור

עלי מבני איתמר¹ בן אהרן היה וחמשה עשר למקבלי התורה ממשה היה² ולא נמצא בו חסא, חוץ מעון הרהור על אהרן זקנו במעשה העגל³, שהיה סהרהר וחושב, מה היה לאהרן וקני שאמר פרקו⁴ נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגרם על ידי כך שיצא העגל⁵ ונשברו הלוחות⁶. ועל עון אותו הרהור נענש עלי, כמו שנאמר ויהי בהזכירו את ארון האלקים ויפול מעל הכסא אהרנית בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימת⁷ וגו'. ויפול, כלפי משה שהתנפל לפני ה' לתת לו לוחות אהרונות. ותשבר, כלפי שבירת הלוחות. מפרקתו אותיות אלו כאותיות פרקו מת. וימת, וי על אותו צדיק שמת⁸. ומיתת כלתו בשעת לידה⁹ על שום מה, על שום שהיה עלי מהרהר¹⁰, וכי לא יפה נשים עושה שמתקשות לבעליהן, שרוב ישראל צנועים ואינם מסתכלים בנשיהם, וכיון שנזמי הזהב שבאזני הנשים מתנוצצים עולה חיבתן של נשים לפני בעליהן ובאים אצלן ומולידים בנים למקום¹¹, והיאך אמר אהרן פרקו את נזמי הזהב אשר באזני נשיכם¹². ועל עון אותו הרהור נענש עלי, שמתה כלתו בשעת לידה.

ראה רש"י שמואל א', ב', 30 "ועלי מבני איתמר היה ראיתי במדרש שמואל". ראה מדרש שמואל ב', א'.

עפ"י המשנה הראשונה בפרקי אבות "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" וכו'. בסדר הדורות עמ' 87 דף מ"א נמצא הסיפור בגירסה אחרת. יתכן שעגנון עיבד את המקור הנ"ל. בסדר הדורות עלי הוא גילגול של אהרן. זהו שילוב של רובד קבלי (רמז-סוד) נוסף על רובד הפשט והדרש. המדרש עפ"י גזירה שווה ותיבה מנחה הנשענת על שורש פ, ר, ק.

שמות לב', 2 "ויאמר אהרן פרקו את נזמי הזהב", השווה שמואל א', ד', 10.

שמות לב', 24 "ויצא העגל הזה".

שם, לב', 19.

"ויהי בהזכירך את ארון האלוקים וכו'" עגנון טועה בציטוט וכותב "בהזכירו". ישנן דרשות רבות על מלים המתחילות בוי כמו "וינפש", ויאבדה נפש, מסכ' ביצה טז', א'.

שמואל א', ד', 19 "וכלתו אשת פנתס הרה ללת ----". שמואל ד', 20 "בעת מותה ותדברנה הנצבות עליה".

הרהור הנשים על עלי לא מצאתי והוא היראה נשים של האני המספר. וראה במבוא על חילוף עלי באני.

השווה למדרשים על הפסוק בשה"ש ח', 5: "תחת התפות עוררתין שמה חבלתך אמך".

שמות לב', 2.

לה. לידתו של שמואל

העצבתי¹ את רוחך בשביית הארון, אשמח את לבך בגבורתו של שאול, העצבתי את רוחך במיתת הצדיקים, אשמח את לבך בלידתו של שמואל. אותו היום שנלקח ארון האלקים² ונפל עלי מעל הכסא ומת רץ שאול מן המערכה, ששמע שאול שנשברו הלוחות והלך ותטפן מיד גלית³. ובשביל שנתן נפשו על התורה⁴ זכה למלוכה. ומי משתו למלך, שמואל. שאול ראשון למלכים היה ושמואל אחרון לשופטים היה. אין הקדוש ברוך הוא מסלק טובה מישראל עד שמביא במקומה טובה אחרת⁵.

וכך היתה לידתו של שמואל. אלקנה אביו אפרתי⁶, אפרתי כפירוש, אדם חשוב⁷, ומשפחת צופים⁸ היה, מבני הנביאים, שנקראים צופים, כמו שנאמר צופה נתחין, צופה זה נביא, ולוי היה, מבני אביאסף בן קרח⁹, והיה דר בהר אפרים¹⁰, לפי שקרח מבני קהת היה¹² ובני קהת להם ערים בהר אפרים, כמו שמפורש בספר יהושע, ולמשפחות בני קהת הלויים הנותרים מבני קהת ויהי גורלם ממטה אפרים ויתנו להם את עיר מקלט הרוצח את שכם ואת מגרשיה בהר אפרים¹³ וגו'. ודירתו של אלקנה ברמחים צופים היתה¹⁴. רמחים צופים, שחי רמות הן שצופות ורואות זו את זו¹⁵, רמה אחת על שם רמה

החזרה על התיקבולת "העצבתי"/"אשמח" מבטאת עיקרון ריחמי של שזירת האירועים.

שמואל א⁶, ד⁴ יא⁶ "וארון האלוקים נלקח".

מדרש שמואל פי"א עמ' 78-79 "רץ שאול מן המערכה ששמע שאול שנשברו הלוחות ותטפן מיד גלית".

מוטיב מסירת נפש ראה בפרשת יהושע עמ' 137, פרק ז' בספור ובפרשנות העקרה ביצירה.

אין הקדוש ברוך הוא מסלק טובה מישראל. הקבל ל"אין הקב"ה משקיע שמשו של צדיק עד שהוא מזריח שמשו של צדיק אחר", קה"ר א⁶, י⁶.

שמואל א⁶, א⁶, 11.

ראה רש"י על פסוק זה: מדרש אגדה --- אדם חשוב

על צופים ראה רש"י ירי"ת (ויותרן תרגם) מתלמידי נביאים, בדרך כלל פזנה עגנון ליונתן כאשר רש"י מפנה אותו אליו. ראה רז"ק המפרש: צופים-נביאים.

דמ' ו' 17, יחז' ג' 17.

עפ"י דבה"י א, א, 21-22.

שמואל א⁶, א⁶, 1.

קרני בה¹⁶ שאמרה חנה ורמה אחת על שם רם על כל גויים ה¹⁷. בואי וראי שבחם של לויים, שכל השבט כשר. לא נתלוננו עם שאר המריבים¹⁸, וכשהטאו ישראל בעגל לא חטא אחד מהם¹⁹, וכשראה משה את העם כי פרוץ²⁰ הוא ועמד משה בשער הסחנה ויאמר מי לה²¹ אלי ויאספו אליו כל בני לוי ושמו איש חרבו על ירכו²² ועברו במחנה וסלאו ידם לה²³. נמצא לוי שקלקל בא לוי אחר ומתקן²⁴. את מוצאת, הנער שהיה משמש כומר לעבודה זרה בבית מיכה לוי היה²⁵, בעלה של פילגש בגבעה לוי היה²⁶, בא אלקנה שהיה לוי והחזיר את ישראל לדרך טובה. לכך אמר משה, יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל²⁷ וגו', ראויים הם לכך.

במד', טז', 1

יהו' כא', 20-21.

שמו' א', א', 1.

מסכ' מגילה יד', א' "משתי רמות שצופות ורואות זו את זו". רש"י ואה' מביאים מדרש זה.

שמואל א', ב' 1 "רמה קרני בה".

תהלים קי"ג, 4 רם על כל גויים ה', אך לדרוש עצמו ו"רמתיים על שום פעמיים רמה", לא מצאתי.

לא נתלוננו עם שאר מריבים (ראה מדרש) גינצ' (ד) 303 הע' 281 ועיין בהע' הבאה.

לא חטא אחד מהם. עפ"י במד' א', ט': נתיירא משה ואמר שמא יש פסול בשבטי שאין הקב"ה חפץ שאמננו. אמר לו הקב"ה למשה לא אמרתי לך כן, אלא להוציאן מחגזרה שלא ימותו עמם -- עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי" (וחזור ועיין לעיל פ' לא' הע' 35. עגנון מערב את מוסיב הבנים עם שבט לוי) וראה שם פרשה ג' (3) "ומי היו הכשרים שבהם זה שבטו של לוי" ותירושו של עגנון בעמ' 245 "פרשה רביעית", בספור. הפרק "ספני חטאות ירבעם" שם הוא מדבר על "הכשרים שבישראל" הלא הם שבט לוי. ע"י שזירת מקבילות ויצירת אפליקציות יוצר עגנון מערכות חדשות של הקבלות, השורות בקהילות הנפלאות.

שם', לב', 25

שם', לב', 26

שם', לב', 27 מקצר ומעביר לדיכור עקיף בלשון עבר.

שם', לב', 29.

ראה עפ"י רד"ק "ומסיכתו באה רעה גדולה על ישראל ומסבת זה באה טובה גדולה לישראל" וראה רלב"ג "מה שהגיע בקלקול בסיבת לוי - רצו ממנו מי שבא לטובה".

שופ' פרק יח', 15 וראה גינצ' (ד) ראה עמ' 277 הע' 72 וגינצ' (ה) עמ' 29-30
עמ' 144 הע' 127-134.

עיין גינצ' (ה) שם הע' 127-134.

דברים לג', 10 "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

לס. תפילת חנה

היו לו לאלקנה שתי נשים. שם אחת חנה ושם השניה פנינה. פנינה היו לה ילדים, חנה לא היו לה ילדים¹. חנן האלקים את חנה במנה אחת אפים² תן³. מעולה היתה בחינה יותר מכל הנשים. כיוצא בזה בזויה, כיוצא בזה בצדקה. לכך שלש מצוות שזכו בהן נשים נרמזו בשמה⁴, שכן ראשי חיבותיהן של מצוות נשים ראשי חיבות חנה. ולמה לא היו לחנה ילדים, אלא לפי חיבתה צרתה⁵, שנצטרפה כשרה וכרבקה ורחל, ועוד, לפי שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפילתם של צדיקים⁶ לפיכך שהתה חשע עשרה שנה ולא ילדה⁷, כדי שתרבה בתפילה. כל אותן חשע עשרה שנה היתה חנה מתפללת על בנים, וכנגדן החקינן אנשי כנסת הגדולה שמונה עשרה ברכות⁸. והרי חשע עשרה הן, אלא ברכת המינים⁹ הוסיפו חכמים, על שהיו מכעיסין את חנה, שהיו מלעזים שאין הקדוש ברוך הוא רואה בעלבון הנעלבים. ועל אותו הדבר נאמר, והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה'¹⁰, שאין לך דבר שצריך לתפילה מרובה כצערן של צדיק, שרואה שממעטים בכבודו של מקום כאילו חס ושלום אין ישועתה לו באלקים¹¹.

שמואל א', 2, "ולו שתי נשים שם אחת חנה ושם השניה פנינה ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים". עגנון חוזר לרצף הטכסט חוץ כדי פרפרזה של הפסוק. שמואל א', 3, "ולחנה יתן מנה אחת אפים". ראה פירוש מצודת דוד על הביטוי מנה אחת: ר"ל מיוחדת ביופי. אפיים מלשון פנים גינצ' עמ' 149 הע' 7. מדרש חנה-חנן-תן. נראה כמדרשו של עגנון. עפ"י ברכות לא', 2 ועוד תלה נדה הדלקת נר. לפי חיבתה צרתה השווה משנת ידים ד', ו' לפי חיבתן היא טומאתן. יבמות סד' א' "לפי שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים" ילקו"ש רמז פט', 19 שנה. ילקו"ש שנח' רמז פ'; מסכ' ברכ' לא' א' גינצ' (ה) הע' 11 עמ' 150. על"תפילת המינים" ראה י. יעקובסון. נתיב בינה (ח"א) עמ' 87, 32 ועיין מסכ' ברכות נח', ב'. עגנון מטפח את ברכת המינים למקורות של תפילת חנה כתפילת שמונה עשרה. שם א', 12 והיה כי הרבתה להתפלל. ר' ילקו"ש לשמ"א רמז פ' וגינצ' (ה) עמ' 151 חה' ג', 3 "אין ישועתה לו באלוקים".

שופ' פרק יח', 15 וראה גינצ' (ד) ראה עמ' 277 הע' 72 וגינצ' (ה) עמ' 29-30 עמ' 144 הע' 127-134.

עיי' גינצ' (ה) שם הע' 127-134, 7

דברים לג', 10 "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

לט. תפילת חנה

היו לו לאלקנה שתי נשים. שם אחת חנה ושם השניה פנינה. פנינה היו לה ילדים, חנה לא היו לה ילדים¹. חנן האלקים את חנה במנה אחת אפים² חן³. מעולה היתה בחינה יוהר מכל הנשים. כיוצא בזה בנויה, כיוצא בזה בצדקה. לכך שלש מצוות שזכו בהן נשים נרמזו בשמה⁴, שכן ראשי חיבותיהן של מצוות נשים ראשי חיבות חנה. ולמה לא היו לחנה ילדים, אלא לפי חיבתה צרה⁵, שנצטרפה כשרה וכרבקה ורחל, ועוד, לפי שהקדוש ברוך הוא מתאוה לתפילתם של צדיקים⁶ לפיכך שהתה תשע עשרה שנה ולא ילדה⁷, כדי שתרכה כתפילה.

כל אותן תשע עשרה שנה היתה חנה מתפללת על בנים, וכנגדן החקינן אנשי כנסת הגדולה שמונה עשרה ברכות⁸. והרי תשע עשרה הן, אלא ברכת המינים⁹ הוסיפו חכמים, על שהיו מכעיסין את חנה, שהיו מלעזים שאין הקדוש ברוך הוא רואה בעלבון הנעלבים. ועל אותו הדבר נאמר, והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה'¹⁰, שאין לך דבר שצריך לתפילה מרובה כצערן של צדיק, שרואה שמעטים בכבודו של מקום כאילו חס ושלום אין ישועתה לו באלקים¹¹.

שמואל א', א', 2 "ולו שתי נשים שם אחת חנה ושם השניה פנינה ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים". עגנון חוזר לרצף הטכסט תוך כדי פרפרזה של הפסוק.

שמואל א', א', 3 "ולחנה יתן מנה אחת אפים".

ראה פירוש מצודת דוד על הביטוי מנה אחת: ר"ל מיוחדת ביופי. אפים מלשון פנים גינצ' עמ' 149 הע' 7. מדרש חנה-תנן-חן. נראה כמדרשו של עגנון.

עפ"י ברכות לא', 2 ועוד חלה נדה הדלקת נר.

לפי חיבתה צרתה השווה משנת ידים ד', ו' לפי חיבתן היא טומאתן.

יבמות סד' א' "לפי שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים"

ילקו"ש רמז פט', 19 שנה.

ילקו"ש שנה' רמז פ; מסב' ברכ' לא' א' גינצ' (ה) הע' 11 עמ' 150.

על"תפילת המינים" ראה י. יעקובסון. נתיב בינה (ח"א) עמ' 87, 32 ועיי' מסב'

ברכות נח', ב'. עגנון מספח את ברכת המינים למקורות של תפילת חנה כתפילת

שמונה עשרה.

שם א', 12 והיה כי הרבתה להתפלל. ר' ילקו"ש לשמ"א רמז פ' וגינצ' (ה) עמ' 151

תה' ג', 3 "אין ישועתה לו באלוקים".

מ. אלקנה

נוהג היה אלקנה שהיה עולה בכל שנה¹ לרגל בשילה. ואף על פי שהיה מתפלל בעירו, אלא שחביבה תפלה בבית המקדש², ואין צריך לומר עליה לרגל שהיא מצוה מן התורה³ כשהיה אלקנה עולה לרגל היה נוטל עמו את נשיו ואת ספיו, נשים בשביל התינוקות התינוקות כדי לחנכם במצוות, שיהיו רואים מקטנותם את כבוד המקדש⁴, שכל מה שאדם רואה כשהוא קטן אינו זז מלבו כל ימיו⁵. בדרך שהיה עולה בשנה זו לא היה עולה בשנה אחרת⁶, כדי להשמיע את ישראל ויעשו כמותו. והיה מניח את ביתו פתוח ושולחנו ערוך ומחצלותיו פרוסות על קרקע הבית בשביל עולי רגל שעוברים על עירו שימצאו מים ומזון ומחצלת להניח עצמם עליה לפוש מטרדת הדרך. דרכם של עושי מצוה יוצאים יריהם בעשיית המצוה, ואם מתבקשים לסייע לאחרים, יש מסייעים בגופם או בממונם, אבל הצדיקים מסייעים בגופם ובממונם ואף בבתיהם ובכלי חשמלם, כמו שמצינו באלקנה כשהיה עולה לרגל היה מניח את ביתו פתוח ושולחנו ערוך ומחצלותיו פרוסות ושמיכה להתכסות בה⁷, שיפה להתכסות בשעת שינה, כל שכן כהרים שהלילות צוננים.

שמואל א', א', 3, 7 "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה --- וכן יעשה מדי שנה בשנה" פרפרזה על הפסוק: הפיכתו למשנאי לשם יצירת רצף סיפורי וחיבורו. ראה רד"ק פסוק ג' שם "חביבה תפילה יותר מכל הקרבנות דכתיב להשתחוות ואח"כ לזבוח" וראה חנח' תבוא א', וע' ב"ר נ, ב'.

שמות כג', 17 "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון".

ראה קה"ר ה', יט'.

שכל מה שאדם רואה אינו זז מלבו לעולם (מוטיב עיקרי בסיפור). בעיקרו בפרשה שלישית "ימי ילדוהי".

מדרש שמואל א', יג', כד' וכן ילקו"ש רמז יז'. אלקנה שהיה מדריך את ישראל בכל שנה בשנה בדרך אחרת לכן הכתוב מקלסו. ירושלמי ברכות ט', כ' וראה גינצ' (ה) 149 הערה 5 וכן רד"ק ורלב"ג פס' ב' "שלא נשתייר בביתו אפילו הנשים והטף.

לא מצאתי.

בא לו אלקנה לשילה ותיכף לביאה השתחויה⁸. נכנס לבית האלקים להשתחוות לה⁹. צבאות ולזבוח שלמי שמחה ושלמי חגיגה ועושה סעודה לכל העם הנמצאים בשילה⁹. הוא שאמרה חנה, ורעבים חדלו¹⁰, שאם היה אדם רעב אלקנה מביא אצלו ומאכילו ומשקה אותו. חנה אכלה ולא שתתה. הוא שאמרה לעלי, יין ושכר לא שתיתי¹¹. ישב לו אלקנה לפני אהליו בחוץ, הוא ונשיו ובניו, ועמהם כל איש רעב וצמא. וכל מי שרואה אותם יושבים ואוכלים בא ויושב עמהם וסועד את לבו. ממה שהאלקים נותן לאלקנה, אלקנה נותן לאחרים. אם כך הרבה אלקנה במצוות הכנסת אורחים למה לא הזכירו הכתוב על זה ואף רבותינו לא סיפרו על זה, כמו שסיפרו על אברהם¹², אלא מצוה חדשה מזכירים עליה מי תיקן את המצוה, מצוה ישנה אין מזכירים עליה עושיה. אברהם שהיה ראשון למצוות הכנסת אורחים¹³ שחידש מצוה גדולה זו בעולם נזכר עליה, אלקנה שניהג כן אחר שנעשתה המצוה רווחה בישראל מכח אברהם לא ראו צורך להזכיר את אלקנה עליה.

תדעי לך שכבר החזיקו ישראל באותה המצוה, שחתת כל עץ יושבים היו בעגולה אנשים נשים וטף מתוך אכילה ושתיה, ומי שאין לו אחרים נותנים לו ואוכל ושותה ושמח על כל הטובה אשר נתן ה' אלקים לישראל.

ולא היה אלקנה יושב בראש השולחן, שלא יאמרו שולחנו של אלקנה הוא, שאין עורך שולחן אלא הקדוש ברוך הוא, ולא היה יושב בסוף השולחן, שלא יאמרו עננותן הוא יותר מדי, אלא יושב בין אורחיו פעמים כאן ופעמים כאן. ואם תפסו האורחים את כל המקומות ולא הניחו מקום פנוי אלא בראש השולחן בא וישב בראש השולחן.

נראה למוד המשתמע מלשון הפסוק 3 "להשתחוות ולזבוח" וראה ילקו"ש שמואל א' רמז פ' וראה חנח' כי תבוא, א' הנ"ל.

אס' א' 5 על "לכל העם הנמצאים בשושן".

שמואל א' 5, ב' 5 "ורעבים חדלו"

שופ' א' 15 "ויין ושכר לא שתיתי".

עפ"י ברא' יח' 2, 8 הכנסת האורחים של אברהם.

לא מצאתי הסיפור על הכנסת האורחים של אלקנה.

מא. מעשי אבות

ישבו ואכלו ושתו ושרו שירי שבתה לה' ציאות, שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים¹ ונתן להם את התורה והביאם אל הארץ, בעבור אבותיהם שהאמינו בה². ראשון לאבות אברהם אבינו, שנתנסה בעשרת נסיונות ועמד בכולם, ולא עוד אלא אחר כל נסיון נמצא שלם יותר. אנשים עובדי אורח שלא היו מזרעו של אברהם שנזדמנו לשולחנו של אלקנה ולא ידעו את השם, תמיהים היו על האדם הגדול בענקים אברהם⁴ שהשפיל עצמו לפני ה' ואמר ואנכי עפר ואפר⁵. תיכף⁶ עליהם כל שהיו בסעודתו של אלקנה, מה כל באי עולם כנגד מי שאמר והיה העולם⁷. אבל אלקנה ישר לבם של הטועים ותיקן את דעתם. אחר שסיפרו⁸ מקצת מעשיו של אברהם סיפרו מעשה יצחק. בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, אבל יצחק על ידו נודע הבורא בעולם. בן ל"ז שנה היה יצחק כשפשט צוארו לשחיטה¹⁰ ונודע בעולם שגדולה אהבת המקום יותר מאהבת החיים. שני דברים תיקן יצחק, מסירת נפש וחוש הריח.

שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים ונתן להם את התורה עפ"י הפיוט "דיינו", בהגדה של פסח.

ראה מוטיב "נאמני ארץ", המאגר את כל הקהילות הנפלאות עם¹⁵⁵ פ' לא, הע' 35.

עיין פדר"א כו', ילקוט"ש איוב תתק"ד. זוהר (חג) רס"ג, ב'. אדר"נ לג', ב', "ובכולן נמצא שלם" המלה "יותר", היא חוס' של עגנון. מקביל לרעיון ההשתכללות המופיע ביצירה לגבי העולם ולגבי הגאולות.

יהו' יד', 15; וראה ילקוט"ש יו' רמז כג'.

ברא' יח', 27 "ואנכי עפר ואפר".

לבעיית ההומור השמימי ביצירה ראה 184, 208 בסיפור.

פסוק עפ"י תפילת "ברוך שאמר".

זהו סיפור בתוך סיפור: ב"הדום וכסא" מופיעים מספרים אחרים המחליפים את המספר ופותחים בשרשרת חדשה של סיפורי אבות. בכך מתגוונת הפרספקטיבה שמתוכה משוקפים הסיפורים. (ראה במבוא). עיין עם¹⁴⁴, 185-188 בסיפור. והשווה טכניקה דומה ב"הכנסת כל". יצירה עשירה במספרים או בדוברים.

מסכ' נדרים לב', א'; במ"ד ח': "אברהם בן ג' הכיר את בוראו".

כ"ר נה, ה' שמ"ר א'; גינצ' (ב) עם¹⁹⁸; "בן לז' היה יצחק כשפשט את צווארו לשחיטה".

עד יצחק לא היו להן לבריות אלא ארבעה חושים, חוש הראייה וחוש השמיעה וחוש המישוש וחוש הטעם, בא יצחק והוסיף חוש הריח, שנאמר וירח את ריח בגדיו¹¹.¹³ ומשום שאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה¹², תיקן את ברכת הריח, שנאמר ויברכהו מסירת נפש זכו בה בניו של יעקב, חוש הריח מתוקן ועומד למשיח צדקנו¹⁴ שיבוא כמחרה בימינו אמן.

טרם כילו לספר¹⁵ מעשה יצחק פתחו בשירה ששרו המלאכים¹⁶ בשעה שהוריד אברהם את יצחק מעל גב המזבח אחר שקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אל חשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה¹⁷. כואי וראי כחם של ראשונים, כשאנו אומרים האדרת והאמונה, שיר שהמלאכים שרים לפני הקדוש ברוך הוא, אימתי אנו אומרים, ביום הכיפורים, בבגדי לבן, בכפיפות קומה, באחיזת אימה, בפתיחת הארון ועומדים יחפים וצמים לילה ויום, ואילו בשולחנו של אלקנה שרו את שירת המלאכים מחוץ אכילה ושתייה, מתוך ישיבה, מתוך שמחה.

אחר שירת המלאכים חזרו לספר. סיפרו מה שאירע ליעקב משעה שהתרוצץ¹⁸ בכטן אמו עם אחיו עד שהגיעה שעת פסירתו ובירך את בניו¹⁹. ומשום כבודם של שבטים החליפו את הפסוקים הראשונים שבברכת יעקב בברכת משה²⁰. ולמה כשביקש יעקב לגלות את הקץ למה נסתלקה ממנו שכינה והתחיל לומר דברים אחרים²¹, אלא שאם היו יודעים את הקץ היו אוכלים ושותים ומשתכרים ומיישנים את הצרות, אמר הקדוש ברוך הוא מוטב שלא ידעו עת גאולתם ואם יזכו אחישנה קודם זמנה²². ועדיין הקדוש ברוך הוא יושב ומצפה. ולוא חכמו ישכילו זאת²³ כבר היו ישראל נגאלים.

יצחק תיקן את ברכת הרוח שנאמר ויברכהו: השתחעגנון "ימים נוראים" רע"ט אלומת יוסף בשם בני יששכר. בראשית כז⁶, 27 "וירח את ריח בגדיו ויברכהו". מסכ' ברכות לה⁴, א⁴ "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה". שם כרא⁴ כז²⁷: מן המלה "ויברכהו" אפשר להבין שהיא מוסבת על ריח בגדיו⁴. עפ"י הפסוק בישע' יא⁴, 3 "והריחו כיראת ה'". עפ"י ברא⁴ כז⁴, 5 "טרם כלה לרבר". ראה ימים נוראים עמ' שי"ד-שט"ו: מפנה לספר המרכבה: מרכבת שלמה, כד יחזיק מהתנאים רבי עקיבא ורבי ישמעאל כה"ג: "שהוא שיר המלאכים ושיר של יורדי המרכבה".

בראשית כב⁴, 12 "ויאמר אל חשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה".

בראשית כה⁴, 22 "ויתרוצצו הבנים בקרבה".

למגמת הסגוריה: במקום גנאי של ראובן, שמעון ולוי המופיע בברכת יעקב מופיע תיוב של ברכת משה.

עפ"י בראשית מט⁴, 1

מסכ' פסחים נו⁴, א; בר' צ"א, א⁴, צ"ב, ב⁴ וכן ברא' רש"י וית' מו⁴, 28, מט⁴, 11.

ישע' ס. 22 בעתה אתשנה מסכ' סנה"ד, חלק צח⁴, א⁴. כתיב בעיתה וכתוב

אתשנה, זכו אתשנה לא זכו בעתה.

דב' לב⁴, 29 "לוא חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם".

מב. נצחוננו של מקום

לאחר שסיפרו מעשה האבות ומעשה השבטים פתחו במעשיו של יהושע¹. יהושע משרת משה עשה מלחמה עם האמורי. נתן ה' את האמורי לפני בני ישראל². אמר יהושע שירה על נצחוננו של מקום³. ואמר יהושע, שמשבגעון דום וירח בעמק אילון⁴. עד יקום גוי אויביו⁵. ולמה ביקש יהושע להעמיד את השמש והירח, לפני שהמלחמה בערב שבת היתה ונתיירא יהושע שלא יבואו ישראל לידי חילול שבת ואמר לשמש ולירח שיעמדו כל אחד ואחד במקומו, השמש בגבעון והירח באילון, זה בגבעון שהיא בגבול בנימין וזה באילון שהיא בגבול דן שרחוקים זה מזה, לפי שפשטה המלחמה מגבעון ועד אילון, לפיכך אמר לו לשמש אתה השמש שעדיין אתה עומד בגבעון עמוד בגבעון שהוא מקום גבוה ואל תרוץ, ולירח שכבר עמד בעמק אילון אמר שיעמוד בעמק אילון, שמעולם לא ראתה חמה את הלכנה ולא לבנה את החמה⁷. ויעמוד השמש ולא אץ לבוא כיום חמים⁸, מה

חזרה מזוית אחרת על ספורי יהושע שכבר מופיעים למעלה במקוצר עם⁶ 137 פרק ו', ז', ופעם שניה בסיפורי לוז פרק סז' עם¹⁴⁹.

יהו' י', 12 "ביום תת ה' את האמורי לפני בני ישראל".

במקומות רבים לרבות "ספר הישר" הנושא כותרת זו. עם²²⁶. אך כשעגנון כותב כאן ספר הישר לפי פירוש חז"ל כוונתו "לספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים" עפ"י מסכ' ע"ז כה', א' ראה גינצ' (ה) 124, הע' 41. ועיין רד"ק פסוק 12 שם "ספר הישר והוא ספר תורת משה".

יהו' ב', 12 "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון".

יהי' י', 13 "עד יקום גוי אויביו".

לפי שהמלחמה בע"ש היתה, גינצ' הנ"ל ה' 40, עם¹²⁴, פדר"א פנ"ב מסכ' ע"ז, כה', א'.

מעולם לא ראתה ראה מסכ' ע"ז כה', א', שהרי גם בימי משה אירע נס שכזה.

יהו' י', 13 "ולא אץ לבוא כיום חמים".

כיום תמים, מערב שבת ועד למוצאי שבת⁹, שאין לך יום שהוא תמים כשבת, שכל מי שהוא תמים עם אלקים ינוח בו, מקצת דברים כתובים בספר יהושע ורובם בספר הישר¹⁰. מה שכתוב בספר יהושע את יודעת, מה שכתוב על ספר הישר אי את יודעת. ברם מקצת ממה שכתוב בספר הישר הביאו רבותינו, וזה אחד מהם¹¹. בתחילה רצה השמש לשמוע ליהושע. אמר לו יהושע לשמש, ולא מקנת כספו של אברהם אבינו אתה, שנאמר בו ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ, ולא זו בלבד אלא שנשתחווית כעבד לפני יוסף, שנאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי. אמר לו השמש אחא אומר שאדום, ומי אומר קילוסו של הקדוש ברוך הוא. אמר לו, שתוק ואני אומר מיד התחיל יהושע אומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא על כל הנסים שעשה עם ישראל. פעמים נקרא ספר הישר, על שם מעשי ישרים¹² שכתובים עליו ופעמים נקרא ספר הישר על שם השירים¹³ שכתובים עליו, שאין לך דבר ישר כשירים¹⁴ שישראל שרים לפני הקדוש ברוך הוא. ויש עוד טעם אחר שהעמיד יהושע את השמש ואת הירח לפי שביקש יהושע לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא על התשועה הגדולה¹⁵ שעשה לעמו ישראל והיה סבור שאין שירת ילוד אשה נשמעה מפני שירת צבא השמים לכך הדמים תחילה שמש וירח¹⁶. ובאמת לא היה צריך לכך, שכבר בתחילת ברייתו של עולם התנה הקדוש ברוך הוא עם שמש וירח שיעמדו לפני יהושע¹⁷.

פד"א פנ"ב הנ"ל.

על מקורות ומשמעויות שונות ל"ספר הישר" ראה גינצ' (ה) עמ' 6 הע' 41 עמ' 124 ועיין מסכ' ע"ז כה', א' ורלב"ג על פס' 13 הנ"ל.

תנח' אחרי ט', ב"ר סוף פ' ו' "בתחילה לא רצה השמש לשמוע ליהושע" וכו'.

ראה למעלה הע' 3 לפרק זה.

על שם השירים שכתובים בו: ראה גם פ"ר רס"ג לספר יהושע.

על יהודה של השירה ראה לעיל הפרקים העוסקים בשירת דבורה: עמ' 147 הערות לפ' בא"כ וראה שם המקורות המצוטטים מן "הזוהר" וממדרש תה' שו"ט.

מוטיב בספרי נביאים ראשונים ובסיפור: ראה הע' 15 לפרק מג'.

פד"א נ"ב. גינצ' (ה) הע' 40 עמ' 129.

פד"א שם. גינצ' שם הע' 39.

אחר שסיפרו² מעשה יהושע פתחו בשאר השופטים מעתניאל ועד לגדעון בימיו של גדעון התגברה מדין על ישראל³ ועשתה שותפות עם עמלק ובני קדם⁴ לשחת את הארץ⁵ סמוך לפסח נכנס גדעון לביתו ועשה לו יין לארבע כוסות וחבט לו קצת חטים⁶ ואפה לו מצות. הגיע ליל פסח והיה גדעון מיסב עם נשייו ובניו וסיפר להם נפלאותיו של הקדוש ברוך הוא שעשה לאבותינו בלילה הזה, שהכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים. ועדיין בניו של גדעון קטנים היו ולא היה בהם דעת לשאול. שאל גדעון במקומם, אמר גדעון, ואיה כל הנפלאות⁷, היכן הם הפלאים שעשה האלקים לאבותינו, אם אין אנו כדאים בזכות עצמנו כדאים אנו בזכות רחמיו של הקדוש ברוך הוא. אמר הקדוש ברוך הוא, אני אשיב לך ואמר לו, לך בכחך זה⁸ שאמרת, מיד ורות ה' לבשה את גדעון⁹. הזעיק גדעון את אנשיו ושלח שלוחים בכל גבול מנשה ובכל שבט אשר ובשבט זבולון ובשבט נפתלי¹⁰.

דבה"י א' א', 43.

פתיחה במוטיב הסיפורי: ראה הע' 8 לפרק מא'.

שופ' ו', 2 "ותעז יר מדין על ישראל".

שופ' ו', 3 "ועלה מדין ועמלק ובני קדם".

שופ' ו', 4 וישחיתו את יכול הארץ "ושחת את הארץ" נאמר ביהושע כב', 33. זוהי אפליקציה של פסוק דומה.

הסיפור על ליל פסח מקורו במדרש המוצא סמוכין בפעולות גדעון: "חובט חטים" למצות וכדברי גדעון בפסוק 23 "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה'" המקביל לשאלת הכן בהגדה. וראה ילקוט שופטים רמז פ"ב זוהר חדש, נח כט', א'. גיגצ' (ה) עמ' 24, עמ' 138 הע' 96.

שופ' ו', 13 "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו".

שופ' ו', 14 "לך בכוחך זה".

שם; ו' 34 "ורוח ה' לבשה את גדעון".

שם, ו' 34 ויזעק אביעזר -- 35, ויזעק גם הוא אחריו ומלאכים שלח באשר ובזבולון ובנפתלי".

מיד נתכנסו ובאו אצלו¹¹. הפריש מהם מועטים אחר מועטים¹², שלא יאמרו, שמחמת שהם מרובים ניצתו. נתן ה'¹³ את האויב בידו. גדע גדעון¹⁴ קרנם של אויבי ישראל ועשה תשועה גדולה¹⁵ בישראל. ביקשו ישראל להמליכו עליהם. ויאמרו איש ישראל אל גדעון, משל בנו גם אתה גם בן בן, כי הושעתנו מיד מדין¹⁶, ויאמר אליהם גדעון, לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם¹⁷. כל הנוטל גדולה לעצמו¹⁸ כביכול ממעט הוא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאין

(מוסיב בסיפור) הבדלות הכשרים שבעם במלחמתם למען ה' עיין פרק לז', הע' 19 וראה במבוא: "קהילה נפלאה בתוך קהילה נפלאה". שם, ו', 34 עגנון לומד זאת מן המלים "ויעלו לקראתם" וראה מצודת דוד "באו אל גדעון ואנשיו למולם".

שופ' ז', 2 "רב העם אשר אתך" וכל הפסוקים הבאים.

שם, ז', 2 'פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי".

שם, ו' 9 "נתתיו בידך".

גדע גדעון: לשון נופל על לשון ונראה חדוש של עגנון: לענין מדרש שמות. עיין י.היינמן, בדרכי האגדה (1970³) עמ' 110-112.

שופ' ח', 22 "כי הושעתני מיד מדין" וראה פירוש רש"י לפרק ח', 27 "להיות לזכרון לתשועה הגדולה" וכן רד"ק שם. מוסיב התשועה מופיע באינטנסיויות גם בסיפור "הרום וכסא". ראה עמ' 143 הע' 15. פרק טו' הע' 6. כו' הע' 9. מג', 23. ולעיל מב', 15 עמ' 163.

שופ' ח', 22 "ויאמר איש ישראל אל גדעון משל בנו גם אתה גם בן בן, כי הושעתנו מיד מדין".

שופ' ח', 23 "ויאמר אליהם גדעון לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשול בכם". עגנון מבטל את הכתיב החסר שבפסוק.

לא מצאתי.

כבוד ומלכות אלא להקדוש ברוך הוא, ככתוב כי לה' המלוכה¹⁹. ובשביל שעשה גדעון כחוקת התורה, שאמרה ה' ימלוך לעולם ועד²⁰, זכה וחשקוט הארץ ארבעים שנה בימי גדעון²¹, כנגד ארבעים יום שהיה משה בשמים לתת תורה לעמו²². אחר שניער גדעון ידיו מן המלוכה ביקש לעשות זכרון לתשועה הגדולה²³. נטל מכיזת המלחמה ועשה אפוד והציגו בעירו²⁴. ואף על פי שעשאו לפי דוגמת האפוד הקדוש²⁵ היה לו ולביתו למוקש²⁶, לפי שאין חפץ להקדוש ברוך הוא כצורות ואפילו עשאו לשם שמים.

תה' סב' 29 "כי לה' המלוכה".

שמ' טו', 18 "ה' ימלוך לעולם ועד".

שופ' ה' 28 "וחשקוט הארץ ארבעים שנה בימי גדעון".

לא מצאתי הקבלה של ארבעים שנה בימי גדעון כנגד ארבעים יום שהיה משה, אם כי הרעיון של "יום לשנה יום לשנה" מופיע במקרא עצמו רמז' יד, 34 בענין חטא המהגלים, וכן במדרשים שונים. גם בפרשן דבורה עגנון מעלה את מוטיב "ארבעים". ראה לעיל פרק ה' עמ' 146 בסיפור. ועיין מאמרה של הדא יזון: סיפור דוד וגלית. "הספרות" 23, 1976 עמ' 28 על "המספר הנוסחאי" "40", גלית משמיע את הזמנתו לצאת אתו לקרב 40 יום. (שמו' א' יז', 16) המספר "40" משמש בספרות העממית של המזרח התיכון סמל ל"הרבה".

ראה רד"ק הנ"ל בהע' 13. וכן רלב"ג על פסוק כז' "ודומה שעשה זה להזכיר הנס".

שם, ח', 24-27 "ויעש אותו גדעון לאפוד ויצג אותו בעירו".

עשה כדוגמת האפוד הקדוש: ראה שם פירוש ר' ישעיה במקראות גדולות לפסוק כז' "דוגמת אפוד הקודש".

שופ', ח' כז' "ויהי לגדעון ולביתו למוקש".

ומפני מה האריכו בגדעון יותר מבשאר כל השופטים? לבי אומר לי, מפני שהיו מישראל שהיו שואלים להם מלך, שהיו אומרים, אילו אנו משימים עלינו מלך ככל הגויים²⁷ שהיה יוצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו לא היו מוסיפים עוד הגויים לבוא בגבול ישראל ולא היו הפלשתים לוקחים ערים מישראל ולא היו לוחצים את ישראל מיד מדין²⁸, וכשביקשו ישראל להמליכו עליהם אמר להם גדעון, לא אמשול אני בכם²⁹ ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם. משה הוציא את ישראל ממצרים ועשה את ישראל לעם ולא ביקש לו מלוכה³⁰. יהושע הכניס את ישראל לארץ והנחיל להם את הארץ ולא ביקש לו מלוכה, כל השופטים שהקים ה' להושיע את ישראל לא ביקשו להם מלוכה, ומי ביקש למלוך על ישראל, אבימלך³¹ בנה של פילגשו³² של גדעון. ומה היה סופו של בן הפילגש ששם עצמו מלך, הרג את אחיו כל בני גדעון שבעים איש על אבן אחת³³, לסוף אף הוא נהרג, ועל ידי מי נהרג, על ידי אשה שהשליכה פלח רכב על ראשו ותרץ את גולגלתו³⁴. גולגולת שהרימה עצמה למלוך על

שמואל א', ח', 5, 20, 6, "עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים---- 6. תנה לנו מלך לשפטנו. עגנון מזווג לפרשת גדעון את פרשת העם ושמואל. 20. "והיינו גם אנתנו ככל הגויים" וכן שם פרק יב'.

סניגוריה אופיינית לחז"ל מודגשת ע"י עגנון. עיין א.א.אורבך: חז"ל אמונות ודעות, מפתח כללי: עמ' 640.

שופ' ח', 23 "לא אמשול אני בכם" וכו' וראה לעיל.

ביקש לו מלוכה. כלשון הפיתגס הירוע לפיו ביקש לו שאול מלוכה ומצא אתונות.

פרשת אבימלך: שופ', ט' :

שופ' ח', 31 "ופילגשו אשר בשכם ילדה לו גם היא בן וישם את שמו אבימלך".

שם ט', 5 "ויהרוג את אחיו בני ירבעל שבעים איש על אבן אחת".

שם ט', 53 "ותשלך אשה אחת פלח רכב על ראש אבימלך ותרץ את גולגלתו".

ישראל פלח רכב שבידי אשה מחץ אותה³⁵, לפי שחביבים היו השופטים³⁶ לפני הקדוש ברוך הוא יותר מן המלכים. מלכים אפילו החכם שנמלכים, הנה מסתו של שלמה³⁷ ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל, כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה, איש חרבו על ירכו מפחד בלילות. לא די שישראל מחבטלים על ידיהם מתורה ועבודה, אלא שמשפטים את לבם מחמת בטלה. וכי לא מוטב היה שכל אחד ואחד מהם עוסק בשלו, גבור בגבורתו, חכם בחכמתו, ומי שיש לו כרם - בכרמו ובזיתיו, ובן תורה בישיבה, ולא שיעמדו אחוזי חרב לשמור שנתו של המלך. ואילו השופט שומר ישראל³⁸ שומר אותו בתוך שאר עמו ישראל ואינו צריך לשומר ראש ולשומרי שינה. דורשי חמדות³⁹ אמרו, אותיות שופט כאותיות פשוט. חביב הוא שופט שבישראל שזיכחה אותו לשוננו הקדושה באותיות שנתנה לפשוט שבישראל.

וכך היו יושבים מתוך סעודה מצוה מתוך אכילת שלמי שמחה ושלמי חגיגה ומספרים מעשי ה' ונפלאותיו⁴⁰ עם בני ישראל מימות אבותינו הראשונים עד לעלי הכהן, ובין סיפור לסיפור שרו שירי שבחה עד שכבה נר האלקים⁴¹, זה השמש, שהוא נרו של הקדוש ברוך הוא שמאיר בו לבריותיו. אבל נר האלקים האמור בשמואל היא המנורה הטהורה. וחנה מיד אחר אכלה הלכה לבית האלקים להתפלל על בנים.

הרנחה חנה בתפילה וקילסה להקדוש ברוך הוא בשם שלם. כל העולם מקלס להקדוש ברוך הוא בחצי השם, אבל חנה קילסה להקדוש ברוך הוא בשם שלם, כדרך הצדיקים שמקלסין להקדוש ברוך הוא בשם שלם⁴².

הרעיון מידה כנגד מידה והסימטריה שבספירי גרעון - אבימלך וסביביו מתוארת ע"י הרלב"ג בסכמו בהרחבה את פרשת גרעון - אבימלך בנקודות יס', כ' לאחר פרק י', 4, ולפני פרשת יפתח.

לפי שחביבים השופטים: זו נורמה פנימית של כל הפרשה. ראה הערותיו של המספר בע' 156 ועיין במבוא לבעיות נורמות השופטים לעומת נורמות המלכים.

שה"ש ג', 7, הנה מסתו של שלמה וגו'.

הה' קבא', 4 "לא ינום ולא ישן שומר ישראל".

דורשי חמדות כנראה מדרש עגנון עצמו.

תה' קז' 31, 21, 15, 8 "מעשי ה' ונפלאותיו עם בני אדם" פסוק חוזר בפרק הנ"ל ומוטיב בספור. להלן עמ' 219.

ראה פירושים על שמו' א', ג, ז, "ונר אלקים טרם יכבה" ההתלבטות היא האם ביטוי זה הוא מטאפורה או מסונימיה או שהכוונה היא כפשוטו: מנורה ממשי. מצודת דוד: "עדיין לא כבה אף נר אחד מגרות המנורה" וראה במפורט רד"ק המביא משמעויות שונות לנר אלקים לרבות "עד שלא ישקיע הקב"ה שמשו של צדיק אחד הוא מזריח שמשו של צדיק אחר".

מדרש שמואל פרשת ד' "אבל הצדיקים מקלסין לקב"ה בשם שלם".

נתנשאה נשמתי למעלה מסידור תפילתה של חנה, שאם מגבהת חנה את עיניה כשהיא מזכירה שם שמים יבואו עיניה ויראו אותי⁴³. סבורה את בתי בשביל המעיל⁴⁴ שעתידה היתה חנה לעשות לבנה זימנתי עצמי לפניה, לא זימנתי עצמי לפניה אלא בשביל שידעתי שעתיד לצאת ממנה בן שהוא שקול כמשה ואהרן⁴⁵. הרבתה חנה להתפלל ואני שומר את פיה ומעייין וממתיין שתגביה עיניה ותראה אותי⁴⁶. שפכה חנה את נפשה לפני ה'. קיבל ה' את תפילתה ופקד ה' את חנה ותהר. באו נפשותיהם של משה ושל אהרן ורוחם של נדב ואביהוא⁴⁸ ובאו ונתגלגלו בו כבנה בשמואל. ומי רואה אלו ולא יחרד.

מוטיב ההתוועדות עם נשים צדקניות.

שמואל א', ב', 19 "ומעיל קטן חעשה לו אמו".

עפ"י הפסוק בתה' צט', 6 "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו". על פסוק זה מפרש אבן עזרא "וענהו מיד".

עפ"י שמואל א', א', 12 "והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' ועלי שומר את פיה", במקום "ואני שומר את פיה" חילופי האות מאפשרים חילופי זהות עלי-אני המספר. וראה במבוא. המספר "אני" מחליף את עלי המופיע בפסוק שבהערה הקודמת. זו העזה יתרה. גם המלה עלי דומה למלה אני.

שם, יב', 19 "ויזכרה ה'". 20, "ותהר חנה". הלשון המקראית שעגנון יוצר; וה' פקד את חנה ותהר מבוסס על "וה' פקד את שרה --- ותהר" ברא' כא, 1-2. פרשת חנה היא הפטרה לפרשת הולדת יצחק ביום הראשון של ראש השנה.

על שמואל כגילגול נדב ואביהו ומשה ואהרן ראה סדר הדורות 101 "שמואל נפשות משה ואהרן נתגלגלו בו שנאמר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו --- אמנם סוד נדב ואביהוא הם נפש ורוח ושניהם נתלבשו בשמואל".

גמלה חנה את בנה⁴⁹ והביאתו לבית האלקים בשילה⁵⁰ לשרת את ה' לפני עלי⁵¹. היה שמואל זריז בעבודת ה' לעשותה לפני עלי⁵², עד שלא עשאה עלי כבר עשאה שמואל. היה שמואל עולה ומתעלה עד שזכה לנבואה⁵³ וכל מה שנתנבא נחקיים⁵⁴. שלש פעמים⁵⁵ קראו הקדוש ברוך הוא ורץ שמואל תחילה אצל עלי, לבסוף נתן לו עלי רשות⁵⁶ לקבל את הנבואה מן הקדוש ברוך הוא. וכיון שמת עלי⁵⁷ ונהרגו שני בניו⁵⁸ נתמנה שמואל לשופט.

- שמואל א' א', 23 "ותשב האשה ותינק את בנה עד גמלה אותו".
- שם, א', 24 "ותביאהו בית ה' שילה". עגנון מתמצת את העלילה התנכ"ית על-ידי ליקוט סופי פסוקים.
- שם, ג', 1 "והנער שמואל משרת את ה' לפני עלי".
- דורות ופירושים על דו-המשמעות שבביטוי לפני עלי - קודם לעלי. ראה מצודת דוד: ר"ל שהיה זריז בעבודת ה' לעשותה לפני עלי וקודם לו".
- עפ"י מצודת דוד "מתחלה הורהו עלי עבודת ה' ואח"ז (ואחרי זה) נתחזק מאליו ולבסוף נתעלה יותר עד שזכה לנבואה".
- עפ"י הפסוק בשמואל א', ג', 19 "ויגדל שמואל וה' היה עמו ולא הפיל מכל דבריו ארצה". מפרש הרד"ק: "כל מה שהיה אומר הוזה בא והקב"ה מקיים על-ידו ואפילו הדברים שהיה אומר שלא ברוח נבואה". ובתרגום "ולא כטייל מכל פתגמוהי לארעא". ועיין מדרש שמואל פ"י (ו) וילקו"ש רמז ק.
- ראה פסוקים ג', 4, 6, 8, 10 וכן פירוש הרד"ק פס' ז' "לפיכך קם שלוש פעמים אל עלי בטרם ידע".
- עיין גינצ' (ה) עמ' 155 המביא את פבסדו-פילון, 52, 53 ויתכן שעגנון הכיר את הספר בגרמנית. ראה גם הע' 25 לפרק לח'.
- שמואל א' ד', 18 "וימת כי זקן האיש".
- שם, ד', 17 "וגם שני בניו מתו".

מד. כי נאמן שמואל לנביא לה¹

נחמנה שמואל שופט על ישראל ופירנס את ישראל כל ימי חייו². שמואל נביא ראשון בשלשלת הקבלה³ היה ואחרון לשופטים היה וגדול מכל השופטים שהיו לפניו היה. היוצר כל מה שמוציא באחרונה יפה מכל מה שהוציא בראשונה. אחר כל מעשה בראשית יצר את האדם. אחר כל האומות עשה את האומה הישראלית. אחר שנתן מלוכה לעשו נתן מלוכה לישראל. ומה שהיה תחילה הוא שיהיה בסוף⁴. אחר כל המלכים לארצותיהם לגוייהם עתיד הקדוש ברוך הוא למלוך על כל העולם כולו לבדו⁵, ככתוב והיה ה' למלך על כל הארץ⁶.

היה שמואל מחזר מדי שנה בשנה⁷ ועושה דיניו של ישראל והולך וסובב עיירות ישראל ונוטל כל סיפוקו משלו⁸ ולא משל בעלי דינים ומקריב קרבנותיהם של ישראל ומבקש רחמים עליהם ולוקח את שורו ומקריב. ולכל מקום שהלך היה משלם דמי מימיו ישראל קדושים הם, כל אחד ואחד מישראל היה שמח לעשות אכסניא לאותו צדיק ולערוך לו שולחן, אלא אמר שמואל, מה בני עלי כהנים לה' הקפיד עליהם המקום על שהביאו עצמם ממנחת ישראל, על אחת כמה וכמה שאר כל אדם שצריך להזהר שלא יהנה ממנחת ישראל.

ויהי כאשר זקן שמואל¹⁰ ויאמרו אליו, הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך¹¹ עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים¹². וירע בעיני שמואל¹³, לפי שאמרו לשפטנו ככל הגויים, שחנונים ומבורכים¹⁴ ישראל שאינם עושים כמעשי הגויים

(כותרת הפרק) שמואל א', ג', 20 "כי נאמן שמואל לנביא לה".

"ופירנס את ישראל" מוטיב המופיע לגבי דבורה ראה לעיל עמ' 146 והע' 2 שם ומקורות להלן. במדר' פ' יח' ב"ר, פ"ה.

"והוא הנביא הראשון בשלשלת הקבלה" "סדר הדורות" עמ' 101 עפ"י "צמח דוד". השקפה אבולוציונית והשקפה של השתכללות המעשים - מיתוס מעגלי אופטימי.

"מלוך על כל העולם כולו" תפילת ש"ע ראש השנה ויוה"כ.

זכריה יד', 9 "והיה ה' למלך על כל הארץ" (מקבילה סמויה למוטיב איחוד עולמות בסיפור.

שמואל א', ז', 16 "והלך מדי שנה בשנה" במ"ר פ' יח' ב"ר פה מצודת דוד: אחר סבבו שב.

ראה במדבר רבה פ' יח' "ונוטל כל סיפוקו משלו" וכן בר' פד'.

מסכ' נדרים לה', א' ורש"י שם. מסכ' ברכ' י, ב ועיי' מדר' ש"פ פי"ד ורלב"ג על פסוק טו': "כי הוא לא היה מטריח את ישראל לבוא אליו". הנורמות של הנביא שמואל הנמנע מלהנות מכספי ציבור עולות קנה אחד עם הנורמות של המספר גם בספורים אחרים כמו "האיש לבוש הבדים". ב"עיר ומלואה" ועיי' סיפורו של עגנון "כני

שמואל¹; "אלו ואלו", שי"א-שי"ג וראה גם הסגוריה של עגנון על בני עלי לעיל עמ' 157 בספור. עיין גם גינצ' (ה) עמ' 157 הע' 43, 46.

שמו"א ח', 1 "ויהי כאשר זקן שמואל".

שם ח', 3 "ולא הלכו בניו בדרכיו".

שם ח', 5 "ויאמרו אליו הנה אתה זקנה ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך וכו'". פסוק זה מסכם את שני הקודמים ורק אותו מצטט עגנון. קל לטעות בשיתזור פסוקים דומים.

שמואל א', ח' 6 "וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו חנה לנו מלך לשפטנו" וראה רד"ק: "ועמי הארץ שבהם קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגויים" רד"ק עונה על הקושי שבפסוק שהרי שמואל אינו חוזר על הביטוי "ככל הגויים".

עפ"י "חנוניך הם חנונים ומבורכיך מבורכים" תפילת יוה"כ.

מה. בחיר ה'

נזדקק¹ להם שמואל במצות ה' לתת להם מלך, בשביל משיח שבא ממלכות בן דוד, שהוא משבעה דברים שנבראו עד שלא נברא העולם². אם כן למה בחר ה' תחילה בשאול בן קיש, אלא בשביל שהיה שאול בחר וטוב גבוה מכל העם³ ולא היה באותה שעה איש מבני ישראל טוב ממנו⁴ ולא נמצא בו בשאול דופי⁵. ועוד משום שמזרעו של בנימין היה⁶, שלא היה במכירת יוסף⁷ ועוד משום שאמו מבנות שילה⁸ היתה שנתגדלה קרוב

עפ"י שמואל א', ח', 7 וראה מצודת דוד "ופן תאמר איך אזדקק עוד להם אם מאסו בי" וכן מצודת דוד פסוק 9: "ועתה הואיל ולא כך מאסו הזדקק להם" וכו'. מסכ' פסחים נד, א' ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם שמו של משיח" וכו'. שוב ט', 2 "ושמו שאול בחר וטוב".

עפ"י דיוק מהמשך הפסוק ט', 2 הנ"ל: "ואין איש מבני ישראל טוב ממנו" ולא נמצא בו בשאול דופי מסכ' יומא כב' בילקו"ש (חב) קי"ז "מפני שלא היה בו שום דופי".

שמואל א', ט', א' "ויהי איש מבן-ימין (מבנימין קרי).

בר' פרשת צט', א' "אבל בנימין שלא נשחחף (במכירת יוסף) "ההר חמד אלוקים לשבתו" וראה אדר"ג פרשה ל"ה.

מדרש על אם שאול: נראה כפרי דמיונו של עגנון אך זהו מוטיב מחבר את מוטיב בנות שילה לאמהות הגיבורים.

למזבח וראתה את ישראל באים מכל הארץ להקריב אח קרבנותיהם לרצונם לפני ה'. משחו שמאל לשאול לנגיד על ישראל⁹. צלחה עליו רוח ה'¹⁰ ועשה מלחמות עם אויבי ה' ועשה תשועות גדולות בישראל¹¹, לא עשה כן איש מימות יהושע בן נון שסמך משה ידיו עליו¹². פעם אחת נתחזק¹³ שאול על עצמו, שהיה לבו אומר לעשות כדבר ה'. נתאפק ולא שמר לעשות את מצות ה'. ביקש ה' לו איש אחר כלבבו לנגיד על עמו¹⁴. סרה רוח ה' מעם שאול¹⁵ ורוח אלקים היתה מבעתו. ביקשו לו איש מנגן בכנור¹⁶, שאם רוח אלקים רעה באה עליו מנגן לפניו. הכיאו לפניו את דוד בן ישי בית הלחמי¹⁷, איש יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וה' עמו. היה דוד מנגן לפני שאול, ורוח לשאול וסרה מעליו רוח הרעה¹⁸.

שמו' א', י' 1 "הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד". עגנון מרבה לצטט פסוקים המופיעים בראשי פרקים.

שמו' יא', 6 "ותצלח רוח אלוקים על שאול".

שם יא', 13 "כי היום הזה עשה תשועה לישראל" ועיין למוטיב תשועה הע' 15 מה'.

זוהי תזרה על מוטיב משה-יהושע.

ראה רד"ק על שמו' א' יג', 12 "ואתאפק": התחזקתי ועברתי על רצוני ועל מצוותך כי כל לשון התאפקות לחזק לבו לעבור על רצונו. וכך רש"י והמפרשים האחרים.

שם ג', 14 "ביקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על עמו". עגנון מאחד את הפסוק ומשמיט את המלה אחרי.

שמו' א', טז', 14 "ורוח ה' סרה מעם שאול ובעתתו רוח רעה מאת ה'".

שם טז', 16 "יבקשו איש יודע מנגן בכנור והיה בהיות עליך רוח אלהים רעה ונגן בידו וטוב לך".

שם טז', 18 "הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וה' עמו".

שם טז', 23 "ורוח לשאול וטוב לו וסרה מעליו רוח הרעה".

נחאספו פלשתים למלחמה על ישראל¹⁹ יצא איש ממחנות פלשתים גלית שמו²⁰. גלית בנה של ערפה היה²¹, שפנתה עורף לאלקי ישראל²² וחזרה אצל עמה. לא כרות שדבקה באלקי ישראל²³. ובאותו הלילה שפירשה ערפה מנעמי וחזרה לארצה נספלו לה בדרך מאה פלשתים ונתעברה מהם וילדה את גלית²⁴. גבהו שש אמות וזרת²⁵. וכובע נחושת על ראשו ושריון קשקשים היה לבוש²⁶ שהיה עשוי כקשקים של דג²⁷, עשויים מברזל, לסתום חלל בין טבעת לטבעת. לפי שהפלשתים עריהם על הים היו והים וגים שולטים בו. היו עושים להם הפלשתים את אלהיהם בצורת דג²⁸, מעין דוגמא של מטה שבמים בימים, והיו גבוריהם לובשים שריון קשקשים מעין קשקשיו של דגון אלהיהם כדי להזכיר להם זכות דגון אלהיהם שיעמוד להם במלחמותיהם עם ישראל. יהם לא היו יודעים שכבר קדמם יעקב אבינו עליו השלום שבירך את ישראל בברכת וידגו לרוב בקרב הארץ²⁹. ומשקל השריון חמשת אלפים שקלים³⁰ נחושת ומצחת נחושת על רגליו³¹

שם יז^א, 1 "ויאספו פלשתים את מחניהם למלחמה".

שם יז^ב, 4 "ויצא איש הכינייים ממחנות פלשתים גלית שמו".

"גלית הפלשתית ברא דערפא הוזה" זוהר ג' רז, א. עיין מסכ' סוטה מ"ב ב' וראה גינצ' (ה) עמ' 170 הע' 29.

"שפנתה עורף לאלקי ישראל" מסכ' סוטה מ"ב ב'.

רוח א' 14, "ורוה דבקה בה" וראה המדרש להלן הע' 52 סוטה מב' ב'.

רור' ב, כ' "ובאותו הלילה" וכו'.

שמואל א' 17, 4 "גבהו שש אמות וזרת".

שמואל א' 17, 5 "וכובע נחושת על ראשו ושריון קשקשים הוא לבוש".

רד"ק על הפסוק הנ"ל: "כי כל טבעת וטבעת חלויה כמו קשקשת לסתום נקב הטבעת. רש"י: כמו קשקשי דגים. וראה חולין סו, ב'.

ראה רד"ק שם על פסוק 49 "שהיה דגון אלוהיו תקוק לו על לבו".

בר' מח' 16 "וידגו לרוב בקרב הארץ".

שמואל יז^א, 5 "ומשקל השריון חמשת אלפים שקלים נחושת" חוזר לתיאור גלית כהנ"ך

שם יז^ב, 6 "ומצחת נחושת על רגליו וכידון נחושת בין כתפו".

כעין יד יוצאת מן הכובע כנגד החוטם והיתה מגעת עד לרגליו³². וכידון נחושת בין כתפיו³³ כמין חנית נחושת בולסת מן הכובע ונמשכת בין כתפיו להגן על צוארו. וחץ חניתו³⁴ כעץ שהאורגים לופפים היריעה עליו. ולהבת חניתו³⁵, הוא הברזל שבראש החנית שמבהיק כלהב מלוטש³⁶ שש מאות שקלים ברזל משקלה³⁷. עמד לו³⁸ גלית הפלשתי והתפאר שפלשתי הוא³⁹ וחירף את מערכות ישראל⁴⁰. אמר להם גלית לישראל, למה תצאו למלחמה, הלא אנכי הפלשתי⁴¹ ואין איש מושיע מגבורתי. בטה גלית בגבורתו ואמר, ברו לכם איש וירד אלי⁴², אם יוכל להלחם אתי והכני והיינו לכם לעבדים, ואם אני אוכל והכיתיו והייתם לנו לעבדים⁴³. שמע שאול

רש"י שם פסוק 6 "כמין יד של ברזל היוצאת מן הכובע --- והיתה מגעת לו עד רגליו".

ראה רש"י שם: "כמין חנית נחשת בולסת מן הכובע ונמשכת בין כתפיו להגן על צוארו מן החרב". (עפ"י חרגום יונתן).

שם יז⁴, 7 'וחץ חניתו כמנור אורגים' וראה מצודת ציון "שהאורג כורך עליו חוטי השתי".

שם יז⁴, 7: "ולהבת חניתו".

מצודת ציון "ע"ש שמבהיק הלהב כשהוא מלוטש".

שם יז⁴, 7 "שש מאות שקלים ברזל"

שם יז⁴, 8 "ויעמד ויקרא".

שם יז⁴, 8 "הלא אנכי הפלשתי".

שם יז⁴, 10 "אני חרפתי את מערכות ישראל".

שם יז⁴, 8 "למה תצאו לערוך מלחמה הלא אנכי הפלשתי".

שם יז⁴, 8 "ברו לכם איש וירד אלי".

שם יז⁴, 9 "אם יוכל להילחם אתו והכני והיינו לכם לעבדים ואם אני אוכל לו והכיתיו והייתם לנו לעבדים".

וכל ישראל והיו חרדים מאד⁴⁴, שכל מי שראה את גלית נס מפניו⁴⁵. ולמה לא יצא שׂאול להילחם בגלית, והרי כששמע שׂאול שנשבו הלוחות הלך וחטפן מיד גלית⁴⁶ אלא אינו דומה כחה של תורה לכתה של מלכות⁴⁷, שהתורה נותנת עוז וגבורה לישראל למסור נפשם עליה⁴⁸, מה שאין כן המלכות.

ראה שׂאול שישראל בצרה, אמר שׂאול, מי שמכה את גלית אני מעשירו עושר גדול ואת בתי אתן לו ואת בית אביו אעשה חפשי בישראל⁴⁹. שכיון שראה שׂאול שישראל נסים מפני גלית⁵⁰ ואין יוצאים להילחם, אמר שׂאול, שמא מחמת שממונט חביב עליהם יותר ממערכות אלקים חיים נסים הם מפני גלית, התחיל אומר, והיה האיש אשר יכנו יעשירנו המלך עושר גדול. ועדיין לא היה אדם שיצא להלחם בפלשתי והיה שׂאול מהירא, שמא מחמת שהם נמוכים בעיני עצמם, לכך אמר, ואת בתי אתן לו. ועדיין אס ביקש אחד מישראל להלחם חרה בו אפס של אחיו הגדולים, שהיו חוששים, שאם נושא בתו של המלך יתגאה עליהם, לכך אמר שׂאול, ואת בית אביו אעשה חפשי בישראל, שאף אחיו מתעלים עמו⁵¹. אמר הקדוש ברוך הוא, יבוא בן הנשוקה בנה של ערפה, שכתוב בה ותשק ערפה לחמותה והפכה ערפה לישראל ויפול ביד הדבוקה, בנה של רות, שכתוב ורות דבקה בה, בה ובישראל ובאלקי ישראל⁵².

שם, יז⁶, 11 "וישמע שׂאול וכל ישראל את דברי הפלשתי האלה ויחתו ויראו מאד".

שם יז⁶, 24 "וכל איש ישראל בראותם את האיש וינסו מפניו ויראו מאד". עגנון כותב פרפרזה בדיבור עקיף.

מרש שמואל פי"א: "ושמע שנשכרו הלוחות והלך וחטפן מיד גלית ובא"

ביטוי למתיחות בין מערכות הנורמות: התורה עדיפה על מלכות והיא יותר גחלתו של השופט מאשר נחלת המלך.

מוטיב מסירת נפש ביצירה. עיין "ונתנו נפשם על שליחותם" עמ' 137 קשור גם לעניני העקדה וכו'.

שם יז⁶, 25 "והיה האיש אשר יכנו יעשירנו המלך עשר גדול ואת בתו יתן לו ואת בית אביו יעשה חפשי בישראל".

שם יז⁶, 24 "וינסו מפניו"

נראה כדרוש שחיבר עגנון.

מסכ' סוטה מב, ב: "אמר הקב"ה יבוא בן הנשוקה בנה של ערפה, שכתוב בה ותשק ערפה לחמותה והפכה ערפה לישראל ויפול ביד הדבוקה, בנה של רות, שכתוב ורות דבקה בה, ובישראל ובאלוקי ישראל".

בא דוד בשם ה' צבאות אלקי ישראל⁵³. הכה דוד בקלע ובאבן⁵⁴ את הפלשתי ונטל את חרבו של הפלשתי והמית⁵⁵ אותו וכרת בה את ראשו. ראו הפלשתים גבורים מה ועמדו וכרחו על נפשם⁵⁶. דרכו של ברזל שמפוצץ אבנים וכאן אבנים מחצו ברזל⁵⁷, לפי שעמדה להם לישראל זכות לוחות האבנים שקיבלו מסיני וקיימו כל שחרות על הלוחות כל לרבות מה שהידשו בהם חכמים. דרכו של גבור מזוין בכל כלי זיין שנוצח את הקטן, וכאן ודוד הוא הקטן ניצח את גלית. ובמה ניצחו, באבן שקלע בו וטבעה במצחו, לפי שבחמשה חלוקי אבנים שבחר לו מן הנחל לקלוע בפלשתי, כיוון דוד כנגד חמשה חומשי תורה ששמר⁵⁸, לכך נתחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן ויך את הפלשתי וימיתו⁵⁹. הוא שאמר דוד, נפשי בכפי תמיד ותורתך לא שכחתי⁶⁰. בואי וראי שכר עושה מצוה, ברזל שנתן לאבן⁶¹ לעבור בו זכה, שעושים ממנו סכין של מילה, שבראשונה היו מלין בצור, כמו שמצינו בצפורה אשת משה ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה⁶², שאין הקדוש ברוך הוא מקפה שכר עושה מצוה⁶³. נתן לו שאול לדוד את מיכל בתו לאשה⁶⁴. אהבה מיכל את דוד⁶⁵.

שם יז⁴⁵, "ואנכי בא אליך בשם השם צבאות אלהי מערכות ישראל אשר חרפת".

שם יז⁵⁰, "בקלע ובאבן ויך את הפלשתי".

שם יז⁵¹, "ויקח את חרבו --- וימתתהו ויכרת בה את ראשו".

שם, יז⁵¹, "ויראו הפלשתים כי מה גבורם וינוסו".

ראה שם המדרש המוכא ברד"ק "וזה אחד מן הדברים שהשליט הקב"ה את הרך בקשה".

עפ"י מדרש שמואל פי"א פכ"א. ראה גינצ' (ה) עמ' 171, הע' 42.

שם יז⁴¹ רד"ק "ובדרש עוד חמשה חלוקי אבנים --- שמקנא דוד על גלית על חמשה שכזה וגידף וחרף חמשה חומשי תורה". עגנון בוחר במדרש השני שמביא הרד"ק ולא במדרש הפופולרי יותר.

שם יז⁴⁰, "ויחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן ויך את הפלשתי וימתתהו".

הה' קי"ט, 109 "נפשי בכפי תמיד ותורתך לא שכחתי".

עיין רד"ק שמואל א' יז⁴⁹, "וזה אחד מן הדברים שהשליט הקב"ה את הרך בקשה עפ"י מדרש תהלים מזמור עה".

שמות ד' 25. "ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה".

"אין הקב"ה מקפה שכר עושה מצוה" ראה הרב דוד סבר: מכלול המאמרים והפתגמים (ח) מביא מקורות רבים.

שם יח²⁷, "ויתן לו שאול את מיכל בתו לאשה".

שם יח²⁸, "ומיכל בת שאול אהבתו" פסוק דומה יותר הוא יח²⁰, "וחאהב מיכל בת שאול את דוד". אלא שהמאוחר הוא הנכון מפני שהוא מספר על אהבתה לדוד גם לאחר שנתנה לו.

מו. מיכל בת שאול

מיכל בת שאול צדקה¹ גדולה הייתה, לא נמצאה צדקה כמיכל בת שאול בבנות מלכי ארץ. יפה הייתה מבנות אדם², הוצק חן בשפתותיה. הורה והדרה כשושנים וענות צדקה ברכה אלקים. גבורי ישראל ראו ביקרה, גברו ידיהם ונלחמו מלחמת עמם התאוו לפיה והשתחוו לה. עליה אמרו, כל כבודה בת מלך פנימה³, ממשבצות זהב לכוש⁴. אף על פי שלבושה ממשבצות זהב צדקה בתוך לבה, מצועת עצמה שלא יראו רחשי לבה⁵, שכולם כשירי ידידות מעשי עט סופר⁶ שהוצק בהם חן כשושנים שמרתישות את הלב בריח ובמראה. ולבי אומר לי, שכל המזמור משכיל שיר ידידות בני קרת אמרוהו על מיכל בת שאול בשעה שנישאת לדוד. ואם יש שם מקראות שאינם מתיישבים על יסודם כבר יישבתי אותם בפירושי לתהלים⁷.

צדקה: עיין מכילתא בוא פי"ז, כא' עירובין צ"ו, א', ירוש' ברכ' פ"ב ד, ג', אדר"נ, נו"ב, פמ"ג, חר' ופירוש ראב"ע לתה"ז¹, 1. ועיין גינצ(ה) עמ' 74, הע' 132, 133, 134 עמ' 184.

תה"ז מה' 3 "יפיפית מבני אדם חן הוצק בשפתותיה".

שם, 14 "כל כבודה בת מלך פנימה".

שם, "ממשבצות זהב לבושה".

מוציא מוקדם המזמק את הסתייגותה של מיכל מבטוייה ההמוני של שמחת דוד. שם מה' 1 "שירי ידידות".

שם, 2 "לשוני עט סופר". עגנון השתמש בפסוקו הפרק שלא כסדרם אלא לפי דרכו.

השווה בספר עמ' 145 פרק יח': מזכיר פירושו לשירת דבורה. ועיין רשימת ספריהם של אנשי בוטשאטש בספר בוטשאטש בעריכת ישראל כהן, 24 מס' 34. "חומת אנ"ך" מאת פירילע זאב וולף. שם מעיר עגנון שהתקין את הרשימה: בשירת דבורה מעתיק המתבר מחוץ ספרו חומר דבורה --- ובתהלים בפסוק המגביהי לשבת.

נראה נשמתי עיניה לאותה הצדקת⁸. ועדיין צורתה תקוקה⁹ בלבי ושמורה בעיני. והוא שעמד לי שצירתי את קלסתר פניה בעט עופרת על הגליון והסכים עליה החכם רבי אברהם אבן עזרא¹⁰. ומנין שהסכים החכם אבן עזרא על הציר, זקן חלמיד חכם היה בעירנו, שעשה שני פירושים לפירושי אבן עזרא¹¹, פירוש אחד בחכמת הלשון ופירוש אחד בחקר אלוה. ראה הזקן את התמונה ונענע ראשו עלי ואמר, לא נאה לבתור בן תורה לציר קלסתר של נשים. אחר שלושה ימים חזר ובא וביקש לראות את התמונה. היו חסידים עליו. מה ראה שמבקש לראות את התמונה שגזף בי עליה. השיב הזקן ואמר, רבינו רבי אברהם אבן עזרא נוחו עדן הראה עצמו לי כחלום ואמר דומה קלסתר פניה של מיכל בת שאול לקלסתר שציר התינוק הזה על הגליון. אותו היום שראיתי את מיכל בת שאול בראשונה הביאו את ארון ה' לירושלים¹², שמימות שהיה הארון שבני בידי הפלשתים בימי עלי היה הארון מתהלך ממקום למקום עד שבא דוד להעלותו לירושלים¹³. היו כל ישראל שמחים בארון, שיוזעים הם ישראל שכל טובתם באה בזכות התורה¹⁴. את מוצאת כשבא המבשר אצל עלי ויאמר גם ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם וגם שני בניך מתו חפני ופינחס וארון האלקים נלקחה, ויהי כהזכירו את ארון האלקים ויפול מעל הכסא אתורנית¹⁵ וגו'.

השווה המוטיב של נשיאת עינים: עמ' 156 (בנות שילה) עמ' 165 (חנה).

הצורות התקוקות הן צורות הקבועות בשמים. השווה "סיפור פשוט" על כפות המנעול ע"ו.

ראה הע' 1, בפרק פירוש ראב"ע לתה"ז, 1.

לא מצאתי כרשימת מתכרי המאמרים הנזכרת בהע' 7.

עפ"י שמואל א', ד', 11.

עפ"י שמואל ב', ז', 12 וכן דכה"י א' טו' 3 "ויקהל דוד את כל ישראל אל ירושלים להעלות את ארון ה' אל מקומו".

ראה דרך משל ברכות ה', א' "ואין טוב אלא תורה" וכן שם מה', ב' "טובה זו תורה".

שמואל א' ד' 17-18 "ויעץ המבשר ויאמר גם ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם וגם שני בניך מתו חפני ופינחס וארון האלוקים נלקחה. ויהי כהזכירו את ארון האלוקים ויפול מעל הכסא אתורנית ויחבר מפרקתו וימת" וגו' של עגנון מיותר מפני שהוא ממשיך ברצף.

וחשבר מפרקתו וימת וגו'. לא על ניסת ישראל מת עלי, ולא על המגפה הגדולה שהייתה בעם מת, ולא על מיתח שני בניו מת. אלא על הלכת ארון האלקים¹⁶. ואף כלתו של עלי כיון ששמעה שנשבה הארון נהפכו עליה ציריה ומחה¹⁷, ובשעת מיתתה¹⁸ אמרה, גלה כבוד מישראל, כי נלקח ארון האלקים¹⁹, כל זמן שלקחה של חורח רוח מישראל כבוד אלקים שרוי על ישראל, נלקח לקחה של חורח מישראל גלה כבוד מישראל²⁰.

היה הארון בידי הפלשתים²¹. עשה דארון שפטים בפלשתים ובכל אלוהיהם²². היו הפלשתים מתים והולכים ועמהם אלוהיהם²³, שכל פלשתי שמת מת אלוהיו עמו. היו פלשתים מתייראים שלא ישתייר מהם שריד ופליט²⁴. נמלכו והחזירו לישראל את הארון וכל מה שהיה בארון²⁵.

מדרש שמואל יא^א, א^א "חמש צפרניים וחמשה אסטילים לא הכוהו, אלא מפרקתו שכורה על הארון. (בתר' ספר האגדה לביאליק) ועיין רלב"ג על פסוק יג'-יד' דרך מצפה: "וזה מורה על רוב חסידותו שלא היה חרד לבניו -- עד ששמע שארון האלוקים נלקח כי אז נפל אחורנית".

שם, פסוק 19 "וכלתו אשת פנחס הרה ללדת וחשמע את השמועה על הלכת ארון האלוקים ומת חמיה ואשר יחכרע ותלד כי נהפכו עליה ציריה".

שם פס' 20 "ובעת מוחה".

שם, 22 "וחאמר גלה כבוד מישראל כי נלקח ארון האלוקים".

שם

שמואל א^א ה^א, 1 "ופלשתים לקחו את ארון האלהים".

שמואל א^א, ה^א 3-12 "והנה דגון נופל" וכו' פסוק 7. "כי קשתה ידו עליה ועל יגון אלקינו" וראה מצודת דוד "אשר הארון עשה בהם שפטים ובאלהיהם".

מזמור המזפיע בציאת מצרים שמות יב^א, 12. וכן ישנו כאן תיאור מגפה ועפולים יפעולת העכברים ראה רד"ק ו, 4 "חמשה עכברי זהב".

שמואל א^א, ה^א 21 "ויאמר שלח את ארון אלפי ישראל וישב למקומו ולא ימות ונתת זאת עמי". "שריד ופליט" מליצה מקראית ראה יהו^א ח^א, 22

שמואל א^א, ו^א, 3 "אל תשלחו אותו ריקם כי השב תשיבו לו אשם" המדרש מספר על נשיב בית שמש שפתחו וראו מה שבארון "כי ראו בארון" פסוק 19.

היה הארון נושא את עצמו²⁶ ממקום למקום. לא היו יושבי המקום ראויים לארון האלקים הכה ה' בעם מכה גדולה²⁷, היו ראויים וכשרים בדרך ה' אותם וכל אשר להם בעבור ארון האלקים. כיון שישב דוד בביתו²⁸ וה' הניח לו מסביב מכל אויביו העלה דוד את ארון האלקים לירושלים²⁹. היה ארון ה' בא עיר דוד³⁰. ראו ישראל את הארון והיו שמחים³¹, שכל מקום שיש קדושה יש שמחה³². היו מפזזים ומשתקים לפני ה'³³. ויותר מכולם היו פשוטי ישראל שמחים בארון³⁴. גדולי ישראל תורת ה' בלבם, אבל פשוטי ישראל אימתי שמחים הם בתורה, כשרואים

עפ"י הפסוק בדברי הימים א' 26 "ויהי בעזר האלקים את הלויים נושאי ארון ברית ה'" מביא רד"ק את דברי רבותינו "ורבותינו דרשו בעזר מכאן שהארון נושא את עצמו" בחציית הירדן על ידי יהושע מופיע המוטיב של "הארון הנושא את נושאו" וראה גם רד"ק שמואל ב' ו', 13, 6.

כפי שקרה לאנשי בית שמש. שמואל א', ו', 19 "וירך באנשי בית שמש --- כי הכה ה' בעם מכה גדולה" וכפי שקרה לאנשי בית יערים וכפי שקרה לעובד אדום הגמי שמו' ב', ו' 11 "וינרך ה' את עבד אדם ואת כל ביתו" וראה רד"ק שם.

שמו' ב', ז' 1 "ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב לכל אויביו.

שמו' ב', ו', 12 "ויעל את ארון האלוקים מבית עובד אדם עיר דוד בשמחה".

שמו' ב', ו', 16 "והיה ארון ה' בא עיר דוד".

דבה"י טו', 25 "להעלות --- בשמחה". למשמעות הזיקה שבין קדושה ושמחה ראה הע' 39.

שמואל ב', ו', 5 "ודוד וכל בית ישראל משחקים".

שם "ודוד מפזז ומכרכר".

נוימת השמחה עומדת כמתיחות עם נורמת הפשטות. ישנם "פשוטים" במשמעות ריקים מחוכן וישנם במשמעות של חואם ומלאות. כמו ההבדל בין פשטות ופשטנות וראה להלן: המתיחות בין צמדי הניגודים: מלכות - שופטים; חיצוניות - פנימיות; מוחשיות - מופשטות.

זם את התורה בעיניהם³⁵. דוד מלך ישראל שהיה מתנהג בענוה ולא נהג גדולה בפני
 תורה השים עצמו כשאר כל אדם בישראל. ולא עוד אלא שהיה מפזז ומכרכר ומרקד
 יותר מכולם³⁶, שנזדווגה התורה שבלבו לתורה שהראוהו בעיניו³⁷. וכל מי שראה
 את דוד מלך ישראל מכרכר ומרקד ומפזז ומתלהב היה מתלהב עמו. ואף הוא היה
 מתלהב מהם, משפיע ומושפע, מושפע ומשפיע³⁸.
 שקפה מיכל בת שאול בעד החלון וראתה דוד מפזז ומכרכר לפני ה'³⁹. היתה אותה
 צדקת תמיהה, וכי לא מקרא מלא הוא עלץ לבי בה⁴⁰, שמחת צדיקים בה⁴¹ ובתורתו
 רויה בלב⁴¹, ואף דוד עצמו רגיל לומר, פקודי ה' ישרים משמחי לב⁴², ואומר
 שמח לב מבקש ה'⁴³, כל שמחות שמבקשי ה' שמחים בה⁴⁴ כמוסות הן בלבם ואילו דוד
 רוב שמחת תורה מפזז ומכרכר באילו אינו אלא כאחד הריקים⁴⁴, שאם באה להם
 מתה של מצוה לריקים פורצת היא השמחה לחוץ, שאין שמחה של מצוה יכולה לדור
 לב ריקן מן המצוות.

שוה "בין שני הרים" לי.ל.פרץ.

אה במד"ר ד', כ' וכן מד' שמ' (מדרש שמואל) פ' כב' וגינצ' (ה) עמ' 185 הע' 135

ורמת ההתנהגות של דוד המלך עולה בקנה אחד עם הנורמות המועדפות של עגנון.
 וא מגיע להרמוניה שבין החיצוניות לפנימיות ולנקודת חיבור במערכות הנורמות
 צמדי הניגודים.

יין ג. שלום: "הקבלה וסמליה" מפתח "שפע". על קבלת השפע והקרנתו ראה תניא,
 קוטי אמריס ח"ד טו' "אין להשפיע בדרך שיוכל המקבל לקבל ההשפעה". מעין
 זערותא דלתתא.

זו' ב', ו' 16 "ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון ותרא את המלך דוד מפזז
 מכרכר לפני ה'.

זו' א', ב' 1 "עלץ לבי" עגנון משלב בפרשת מיכל מוטיב השייך לשירת חנה.
 זה "החילה", עד הנה "צדיקים אבלם בלבם וצהלה על פניהם", קצ"ה. התנגשות בין שתי
 ידמות: הצנעת רגשות והתנהגות ספונטנית.

י' קה' 3 "פקודי ה' ישרים משמחי לב".

י' קה' 3 "ישמה לב מבקשי ה'".

יין שמעון שלם: "השמחה בעבודת השם", רבי משה אלשיך, עמ' רכ"א - רל"ב מביא
 זיקר מקורות מחומש רב פנינים שבהם מוצאים חלק ניכר מהרעיונות שמביא עגנון.
 וזו "ביטוייה החיצוני של השמחה האלוקית היא הורדת השפע" רכ"א הע' 1. רב
 צ"ס סה' ב' וראה על שמחת הנפש רכ"ה, רכ"ט ועיין רבקה שץ (אופנהיימר):
 סידות כמיסטיקה, כמפתח: (שמחה והתפילה המתכוננת).

שקפה מיכל בעד החלון וראתה דוד מפזז ומכרכר לפני ה', וחבז לו בלבה⁴⁵. מיכל
 את שאול מדעת שאול אביה היתה בה. מה שאול מלך ישראל שניצח את הפלשתים לא
 תאמץ להחזיר את הארון. למה, לפי שאתר שחטף שאול את הלוחות מיד גלית כשנשבת
 הארון בימי עלי ונותרוקן הארון מן הלוחות היה שאול סבור משנתרוקן הארון מן
 הלוחות פקעה קדושתו. שלא הכלי העיקר, אלא מה שיש בכלי, כך מיכל סבורה היתה
 ואין שמתח התורה צריכה לכלי הגוף לפזז ולכרכר לרקד ברגלים ולטפח בידים⁴⁶.
 אמר לה דוד למיכל. לפני ה' אשר בחר בי וגו' נגיד על עם ה' על ישראל ושיחקתי
 לפני ה'⁴⁷. כמה שאני מפזז ומכרכר לפני ה' עדיין שמחתי מכוונסת בלבי, כענין
 ואמר איוב וקול נגידים נחבאו⁴⁸, ואם אף על פי כן היא פורצת לתוץ, כבר אמר
 נִיָּאֵל נָהָר דִּי נֹר נִגְד ונִפְק⁴⁹, כנהר די נור שהוא של אש נגד ונפק, מושך ויוצא.
 כבר היה דוד מצטער שאמרו עליו הלוא זה דוד מלך הארץ, הלוא לזה יענו במחולות
 וגו' והיה אומר אימתי יגיע לידי⁵¹ ואני מכפר אותן המחולות במחולות לפני
 ולך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שאין גדולה וכבוד אלא למלך הכבוד. וכיון
 ונזדמנה לידו שמחת התורה היה מכרכר בכל עוז לפני ה'⁵². ועל אותה שעה אמר דוד
 עיר אנכי ונבזה פקודיך לא שכחתי⁵³, וכנגד מיכל אמר זה, כנגד וחבז לו בלבה⁵⁴
 על אותה שעה נאמר, ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה⁵⁵.

נגנון חוזר על פתיחת הפסקה הקודמת עפ"י שמו' א', ב', 16 אך מוסיף גם את
 תנהגותה השלילית "וחבז לו בלבה" החותמת את הפסוק.

נראה דרוש של עגנון הממחיש את האנלוגיות.

ומו' ב', ו' 21 "לפני ה' אשר בחר בי --- נגיד על עם ה' על ישראל ושחקתי לפני
 ה'".

ויוב כט', 10 "קול נגידים ונחבאו".

נִיָּאֵל ז' 10 "נהר דינור נגד ונפק" מצודת דוד: "נחל של אש היה נמשך ויוצא".
 ומו' א', כא' 11 "הלא זה דוד מלך הארץ הלא לזה יענו במחולות". עגנון מחבר
 הדברים שונים וראה אף להלן.

דוסיב הקשור במות רבי עקיבא "מתי יבוא לידי ואקיימנו" מסכ' יומא יט', ב',
 תלכד עם נושא הכסופים לאל והעקרה. נושא בקשת האחדות עם האל.

עיל שמו' ב', ו' 16.

והילים ק"ט 141 "צעיר אנכי ונבזה פקודיך לא שכחתי".

ראה הע' 52.

ומו' ב', נ' 23 "ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה".

מז. ימי דוד

הכריח דוד את כל אויבי ה' מפני בני ישראל¹, וה' הכין את כסא ממלכתו עד עולם עד עולם², עד לימות המשיח שכל העולמות מחאחדים בהם לעולם אחד³ ואין בין העולם הזה לעולם הבא כחוט השער. אדם מקבל שבת בירושלים של מטה ומתפלל תפילת ערבית של שבת בירושלים של מעלה⁴. שמא בשבת כך, בימות החול לא. חדע, אדם מתפלל שמונה עשרה בעולם הזה ופוסע ג' פסיעות לאחוריו בעושה שלום במרומיו ונמצא עומד לעולם הבא. שמא בתפילה כך, במעשי ידיו לא, ומה עכשיו שעוונותינו מבדילים⁵ בינינו לבין העולמות העליונים כל שאדם עושה למטה נשמתו עושה דוגמתו למעלה⁶, על אחת כמה וכמה לעתיד לבא שנסתלקה המחיצה⁷, מאחר שנחבטל מהם יצר הרע⁸. נכורה את שהרגוהו כקין שהרג את הבל וכמלכי הגויים שהורגים זה בזה, לא כי אלא נתמת כעס מלך, שראה שטיפולו מרובו משכרו. ויש אומרים מתוך שעמום מלך, שראה ואין לו מה יעשה הלך וחינק את עצמו. ויש אומרים מתמת צחוק מלך, שראה שהכל נתייכים בו⁹. והם על עצמם חייבו, על שהיו כרוכים אחריו, שהיו סבורים שהכל ידיו בא להם, והרי כל עצמו מכח מעשיהם הוא.

ימו' א', ז' 1 "וה' הניח לו מסביב מכל אויביו". פס' 9: "ואכריחה את כל ויבין מפניך".

מו' ב, ז' 16 "ונאמן בידך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם". וטיב קבלי ראה ג. שלום "רעיון הגאולה בקבלה", דברים בגו עמ' 196 וכן נושא נימי ביצירה הכרוך בבעית האיחוד - התיקון והפירוד ושילוב "זה בזה" עיין גם שכל פרקי זוהר קיצוץ ופירוד 133-136.

ענית ה', א "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שלא אבוא בירושלים של מטה" וכן יין תנח' פקודי ר"פ וירושלמי ברכות פ"ד ה"ה.

ונוחתינו מבדילים" עפ"י ישע' נט', 2 "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם ואלוקיכם ונחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע".

זנת הזוהר קטו' "הנשמה גותנת שבת והודאה בירושלים של מעלה" ראה "מעצמי אל נמי", "יסודה של תערוכה" עמ' 98 --- "כשישראל עומדין למטה לפני הכוחל המערבי וקורנים על החורבן מסדרין למעלה את אברי המשיח --- אין לך כל מעשה שישראל ישין דוגמתו למעלה". עקרון הדוגמאיות בקבלה.

וה הע' 6 המחיצה היא החטא היא סיבת הפירוד בין העולמות. וה ידמא סט' עמ' ב, לכידת היצר הרע, וכן דוד והיצר הרע ירוש' ברכות ט' עמ' א' יין גם נחזי במבוא לפרשת התמודדות המספר עם בר בר ח... .

יחד אמר על יצר הרע שוהרג" סוכה נב' א' וראה שם ע"פ "צדיקים נראה להם כהר ורשעים נראה להם כחוט השערה" "לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצר הרע ושוחטו צדיקים ובפני הרשעים". כוונתו --- והקבל לחפיסת המספר את מר בר ח... .

מח. ימי שלמה

המליך דוד את שלמה. כונן שלמה את כסא ממלכתו בחכמה¹. שלמה שלום היה לו מסביב מכל הגויים² ויהודה וישראל רבים כתול אשר על היס לרוב, אוכלים ושותים ושמים³, ובית המקדש בנוי וכבוד ה' מלא את בית ה'⁴. בימיו של שלמה בשלימותה הלבנה⁵ היתה והעולמות חזרו להיות כבראשונה⁶, כמות שהיו קודם שחטא אדם הראשון⁷ שהיה החטא נמשך עד למתן תורה⁸ ובמתן תורה חזרו העולמות לשלימותם כמות שהיו קודם החטא⁹.

מלכ' א', ב' 12 "ושלמה ישב על כסא דוד אביו ותכון מלכותו מאד".

שם ה', 4 "ושלום היה לו מכל עבריו מסביב". מצודת דוד: "אף מן האומות".

מלכ' א', ד', 20 "יהודה וישראל רבים כתול אשר על היס לרוב אוכלים ושותים ושמים".

שם ח', 11 "כי מלא כבוד ה' את בית ה'".

ראה זוהר ח"ב תרומה קמ"ג, א וב, קמ"ה, ב' ועיין מדרשי זוהר: לקט שמואל ח"ב, תשמ"ז. ראה שם משמעות השם לויים: שנלווים ומחברים למעלה כאחד.

והשוות הזוה"ק (חלק שביעי) מהדורת יודל רוזנברג ו', 2.

עפ"י "זוהר" (חלק ב') יחרו קמג, א - קמה, ב. הרעיונות הללו נמצאים באופן רדום כבר בשמות רבה ועיין המדרשים המלוקטים ע"י עגנון ב"אתם ראיחם".
ראה רש"י "מחול" - מלכ' א', ה', 11 "שנמחל להם על חטא העגל" לא היה אדם חניב כשלמה.

עיין המקורות הנזכרים בהערה 7.

ואילולי שחטאו ישראל בעגל כבר נתקן העולם תיקון שלם. והיון שבא שלמה חזרו העולמות להתעלות, שמיום שנקרא האדם לא היה אדם חביב כשלמה, חכמת אלוקים היחה בקרבו והיה עושה משפט ומושל¹⁰ בישראל וכל חכמי הגויים היו מבקשים חכמה מפיו¹², והכל היו כפופים לו, אפילו שדים ורוחות, אפילו בהמות, חיות ועופות¹³, שלא היה כן מימי נח¹⁴.

סבורה היתה נשמתו שהגיעו ישראל לתכלית הטובה וזימנה עצמה נשמתו לרדת. ומאיזה טעם לא ירדה? מקצת מאותו הטעם ייחלה לך, שראתה שנחעממו רעמותיהן של חיות הקדוש מחמת צערו של ישראל של מעלה וידעה שנפל דבר למטה, שרישום מעשיהם של ישראל של מטה ניכר ונראה בישראל של מעלה

שם ג', 28 "כי חכמת אלוהים בקרבו לעשות משפט".

שם ה', 1 "ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים.

שם ה', 11 "ויהי שמו בכל הגויים סביב". וכן פסוק 14 "ויכואו מכל העמים לשמע את חכמת שלמה"

ראה מלכ' א' ה', 13 "וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים". עיין גינצ' (ה) עמ' 193, הע' 34 עמ' 194. עיין במד"ר יא', ח'.

לפי המדרשים על המבול נח דיבר עט החיות בחיבה והבין שפתן. ראה גינצ' (א) עמ' 111.

מט. ישראל של מטה

נסתכלה נשמתי בארץ לדעת מה גרם לישראל של מעלה שבא לידי צער שכזה. עלה קולה של הארץ. ולא קול מחמשת הקולות שניתנה בהם התורה¹ ולא קול מעשרה לשונות שהנבואה נקראת בהם², אלא קול נאנחים ונאנקים³. היתה נשמתי תמיהה, אפשר שלמה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים מגישים מנחה ועובדים את שלמה⁴, ושלום לו מכל עבריו מסביב⁵, ויהודה וישראל יושבים לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו, מדין ועד באר שבע, ונותן הוא המלך את הכסף בירושלים כאבנים⁶ אפשר ארץ ישראל נאנקת? חזרה נשמתי והביטה, שזו אחת ממדותיה של הנשמה שאינה מסתפקת בראייה ראשונה, אלא כל מה שמראין לה בודקת היא בדיקה אחר בדיקה ששבע פעמים ופעמים יותר.

ראה נשמתי שאנחותיה של הארץ מחמת עולו של שלמה הן, שהקשה שלמה עולו על ישראל, שהיה נוטל אנשים מישראל ועשאם נושאי סבל⁷ והטיל מסים הרבה על ישראל ומיעט את ארץ ישראל, שקרע עשרים עיר מערי ישראל ונתנן לחירם מלך צור⁸. כביכול צמצם שלמה את מקום השכינה, שכל מקום שישראל שרויים שם השכינה שרויה⁹, נקצצו

מסכ' ברכות ד', ב' תורה שנתנה בה' קולות.

נ"ר מד, ז' "עשרה לשונות נקראת נבואה".

עיי' דבה"י ב', ב' "ומנצחים עליהם" מפרש מצודת דוד: "רודים ונוגשים עליהם לבל ירפו ידיהם מן המלאכה": ההקבלה היא לשמ' ב' 24, 23 "ויאנחו בני ישראל--- תעל שועתם --- וישמע אלוקים את נאקתם".

זלכ' א', ה' 1 "ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים מגישים מנחה ועובדים את שלמה".

זלכ' ה' 4: "ושלום היה לו מכל עבריו מסביב". שם ה' 5 "ויהודה וישראל לבטח יוש תחת גפנו ותחת תאנתו מדין ועד באר שבע".

זס י', 27 "ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים". דבה"י ב' א', 15 "את הכסף את הזהב בירושלים כאבנים".

זס ה', 27 "ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל".

זס ה', 29 "ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר" וראה רד"ק ל פסוק 27 לשאלה האם נושאי הסבל היו גרים או יהודים. והשווה: דבה"י ב', ב' לעומת פסוק 15 במלכ' ה'.

לכ' א', ט', 11 "אז יתן המלך שלמה לחירם עשרים עיר" עפ"י ספר, בהעלותך מו' כל מקום שגלו עמהם שכינה".

מקומותיהם של ישראל כביכול נחמט מקומה של השכינה. והרי כנגד עשרים עיר שנתן
שלמה לחירם נתן חירם לשלמה עשרים עיר בארצו והושיב שם בני ישראל¹⁰, אלא שאינה
דומה ישיבת הוצה לארץ כישיבת ארץ ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש
לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה¹¹. וכן בדוד הוא אומר, כי
גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים¹². וכי מי אמר לו
לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא כשהיה דוד ממלט את נפשו מחמת שאול והוצרך
לצאת מארץ ישראל ולדור בין הגויים עגמה נפשו עליו כאילו הצריכוהו לעבוד
אלהים אחרים¹³. ומה דוד נעים זמירות ישראל¹⁴ שעשה ספר תהלים, שכל האומר
מזמור אחד ממזמוריו נושע בה¹⁵, כשהוצרך לצאת לארץ אחרת דומה היה על עצמו
כאילו אומרים לו לך עבוד אלהים אחרים, שאר כל אדם שנתחייב לעקור ממקומו
ולדור בין גויים עובדי עבודה זרה על אחת כמה וכמה שדומה כמי שאין לו אלוה.
לסוף בא שלמה בנו וקרע עשרים עיר מערי ישראל ונתן לחירם מלך צור. אמר הקדוש
ברוך הוא. ערים אתה קורע מארצי ואתה נותן לנכרי, נכרים אתה מבקש בארץ ישראל
מיד ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה וגו' ותבוא ירושלימה וגו'¹⁶. יש שמועה
לטובה ויש שמועה שלא לטובה. שמועה לטובה, ואתה תשמע השמים וסלחת¹⁷, שמועה לא
לטובה, ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה. נתן לה שלמה כל חפצה¹⁸ ונחעברה ממנו
ויצא ממנה גבוכדנצר שהחריב את בית אלהינו.

דבה"י ח"ג, 2 "והערים אשר נתן חירם לשלמה בנה שלמה אותם ויושב שם את בני
ישראל" וראה רד"ק שם.

מסכ' כתובות ק', ב "שכל הדר בארץ ישראל דומה כמו שיש לו אלוה וכל הדר בחוץ
לארץ דומה כמו שאין לו אלוה".

שמו"א, כו', 19 "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים
אחרים".

עפ"י כתובות שם "וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים אלא לדוד לך כל
הדר בחו"ל כאילו עובד עבודה כוכבים".

שמו"ב, כג', 1 "ויעים זמירות ישראל".

נראה עפ"י מסכ' כרכ' ד, ב, "כל האומר תהלה לדוד בכל יום פעמתי מנבטת לו שהוא
בן העולם הבא".

ולכ' א', י, 10 "ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה".

נתן לה שלמה את כל חפצה ונחעברה ממנו ויצא ממנו גבוכדנצר שהחריב בית אלוהינו
עיי' גם "סדר הדורות" דף נה' עמ' 109 "והמלך שלמה נתן למלכת שבא את כל חפצה
ש"י מלכ' א' י', 13.

ג. למעלה מן השין הגדולה¹

זה נשמתי את כל המעשים² ואמרה לא ארד. שמעה את קולו של שלמה כשהוא אומר
השירים³. נכספה לשמוע את השיר המשובח והמעולה שבשירים⁴ ששמעה אותו בסיני⁵,
זמרוהו ישראל במחן תורה והיא שומעת אותו בשמים כשמלאכי השרת אומרים אותה⁶
זה נשמתי למטה ועמדה למעלה מכסאו של שלמה כשהוא יושב על כסאו ואומר שיר
ירים, שיר החביב מכל השירים. והיתה מרחפת למעלה מן השין הגדולה של שיר
זלה מן הנקודה העליונה שבשין.

ן זוהר (חב) תרומה קמג^א, ב^ב "שין מאתון רברבן" ועיין זוהר חדש שה"ש ס'
ג אך אפשר שעגנון השתמש ב"זוהר הקדוש" מהדורתו המעובדת הדו-לשונית של
דה יודל ראזענבערג (רוזנברג) בילגוריא תר"צ (ח"ז) עמ' ה (9) ועד ה' (16)
י ששם מרוכזים כל המוטיבים הקבליים הקשורים בשה"ש שעגנון השתמש בהם וכן
ון עצמה שהיא תרגומו של יהודה רוזנברג. לפי "זוהר חדש" שם, צפון סוד שה"ש
ן הגדולה. שה"ש הוא סוד המרכבה.

י קוהלת א^א, 14 "וראיתי את כל המעשים הנעשים תחת השמש" אפשר עגנון מחליף
שלמה האומר משפט זה בקוהלת מתוך נקודת תצפית של עת זקנה.

ש א^א, 1 "שיר השירים אשר לשלמה".

"ר א^א "שה"ש המשובח שבשירים המעולה שבשירים המסולסל שבשירים".

י' ר א^א ר^ר יוחנן אומר בסיני נאמרה שנאמר: "ישקני מנשיקות פיהו".

י' ר א^א "רבן גמליאל אומר שה"ש שאמרוהו שרים של מעלה" וכן זוהר (חב) תרומה,

ובר היחה נשמתי סבורה לעמוד שם עד לימות המשיח⁷, עד ליום שעתידין ישראל
עמוד ולומר שיר השירים על הגאולה העתידה שהיא סוף כל דיאולוג⁸, שכל הגאולות
אולה ושסכוד משמשים בהן כאחד, גאולה העתידה גאולה שלימה⁹, גאולה מרווחת,
אולה שכולה אהבה וחיבה עוז וידידות.

סו"י "עד לימות המשיח" הוא בהקשרים אחרים, בעל משמעות אירונית. ראה זוהר
(זב) תמורה רמ"ד א'.

זה ילקו"ש חלק א' רמ"ב: "כך התשועה העתידה לבוא אין אחריה שעבוד שנאמר ישראל
ישע בה' תשועת עולמים" רמז זה עוסק בשירה בכלל. וראה ליקוטי ספורים בספרו של
זהרם אפשטיין (עפשטיין) מקדמוניות היהודים צט' "וראה הקב"ה בונה בית המקדש
זכנים טובות ומגליות --- "אל משיח למשה, משה! יעקב אביך ראה הבית שיבנה
זרץ וראה הבית שיבנה הקב"ה בידו בשמים --- הוא הבית שיעמוד לישראל לעולם
עולמי עולמים". דף ק"ז הערת שוליים 11. ועיין גינצ' (ד) עמ' 364 הע' 905
ראה בספר של אפשטיין הנ"ל "על שירת אברהם אבינו" על השירה העתידה לבוא שהיא
זירה העשירית המעולה שבשירות עפ"י המקור בבראשית רבתי.

הקשר שבין גאולה ושירה. ראה פר' יז' הע' 10 ועיין לעיל פ' בא, 3 עמ' 147.
כג, 9 עמ' 148 בסיפור.

נא בין הקרעים

מצאוני השומרים הסובבים בעיר¹. בזמן ששלום בעולם² רואים אפילו דברים שאינם מקובעים בצורות³ ואין לך ימים של שלום⁴ כימי שלמה פרהה נשמתו והחביאה עצמה בשמלתו של ירבעם בן נבט⁵ ועדיין שמלתו של ירבעם חרשה היתה ושלמה היתה ואף ירבעם עצמו שלם היה. שהרי ירבעם נשמת יוסף היה, יבאיתו הזמן נולד ממנו משיח בן יוסף⁶ שיביע קלפדת ישמעאל ויקח נקמתו מאדום ויפנה את הדרך לקראת משיח צדקנו שיבוא לבאלנו.

היתה נשמתו חבויה בשמלתו של ירבעם. יצא ירבעם מירושלים ומצאו אחיה השילוני הנביא⁷ תפסו אחיה לירבעם בשלמה החדשה וקרעה שנים עשר קרעים והמליכו על עשרת השבטים. גבה לבו של ירבעם ועשה מריבה בעם⁸ שיצאה לידי מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים. וכיון שעשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים עזבה נשמתו את בגדו של ירבעם והחביאה עצמה בקרע שלמתו של אחיה השילוני הנביא, שקרע אחיה את שלמתו החדשה מחמת צער המחלוקת. אבל כל אימת ששרחה רוח הקודש⁹ על שלמה ואמר את שלושת ספריו שיר השירים, משלי, קהלת, באה נשמתו לשמוע.

שה"ש ג' 4, "מצאוני השומרים הסובבים בעיר"

בזמן ששלום בעולם. ראה תפילת מוהר"נ. ליקוטי מוהר"נ, במפתח.

רואים אפילו דברים שאינם מקובעים בצורות" מצב של שלום-הרמוניה. הוא מצב שלפני התחלקות הכל-יכול (הקב"ה) התהוות הצמצום או המחיצה, החסא.

מלכים א' 4, ה' 4 "שלום ריה לו מסביב" "ושלום היה לו מסביב מכל עבריו".

עפ"י מלכים א' 4, יא' 29-30 "ויהי בעת ההיא ירבעם יצא מירושלים -- והוא מתכסה בשמלה חדשה".

זאה "שער הגילגולים" לרח"ו, הקדמה ל"ד עמ' 13 "ואמר במורש איכה וזוהר, כי דבר טוב הוא משיח בן יוסף שיצא ממנו, והטעם הוא כי הוא בלגול שמואל כנזכר" וראה גי'צ"ד (ד) עמ' 32, הע' 142 עמ' 284 "וכיון ששרו של יוסף בא להודיע לו, מיד הוא נופל לפניו".

מלכים א' 4, יא' "וירבעם יצא מירושלים ויצא אותו אחיה השילוני הנביא כדרך והוא מתכסה בשמלה חדשה" 30: "ויחפש אחיה בשלמה החדשה אשר עליו ויקרעה שנים עשר קרעים". שם יא' 31: הנני קרע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרת השבטים".

זסכ' סנהדרין קא' 4, ב עפ"י "ירבעם עשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים" והש"ר א' ט' "זכה ששרחה עליו רוח הקודש ואמר שלשה ספרים משלי קהלת ושה"ש.

נב. מפני מה נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו

ויפרתי לך שבאה מלכת שבא אצל שלמה ונתן לה שלמה את כל תפצה ונתעברה ממנו יצא ממנה נבוכדנצר שהחריב את בית המקדש¹. והיאך נתן הקדוש ברוך הוא להחריב את ביתו? אלא לפי שהיה חירם מתגאה על ששלח ארזים לבית המקדש, אמר הקדוש ברוך הוא, הריני מחריב ביתי שלא יהא מתגאה עלי. משלך חכמים משל, למה היה חירם נמה, לעבד שעשה מלבוש לאדוניו, כל זמן שהמלבוש על אדוניו העבד רואה ומתגאה כנש זה עשיתי אני לאדוני. אמר האדון, אני קורע המלבוש ולא יהא העבד מתגאה². כאן יכול כל אדם ללמוד כמה גרועה היא הגאווה, בית המקדש שאין בארץ מקום דוש יותר ממנו, בשביל גאווה שהיתה בחירם בשביל ארזים ששלח לשלמה לבנין בית מקדש החריב המקום את ביתו.

אה לעיל הע' 18 פרק מט'. אגדה זו מקבילה לאגדה הקשורה בכרך רומי שנבנה עם ישראי שלמה לבת פרעה' אלא שהראשונה אינה ידועה ואינה מופיעה לא אצל גינצבורג לא בליקוטים של ביאליק ועיין "סדר הדורות" נה' א' עמ' 109.

לקו"ש (חב) יחזקאל שס"ז. עגנון מצטט את כל המדרש כלשונו. ראה איזנשטיין. וצר המדרשים. "מדרש חירם מלך צור" עמ' 179 ועיין גינצ' (ו) עמ' 108-109. אה הע' 105 עמ' 254 על חירם שהאריך ימים ושנכנס חי לגן עדן. עפ"י מסכ' כלה בתי, ראה הע' 6 לפרק יד'. כך מתלכדת מערכת נוספת בסיפור. חירם שהתגאה וחטא מדרש אחד זכה לאריכות ימים ולחיי נצח במדרש אחר. המספר עצמו מסובך בקונפליקט מובה - אמנות או תורה - אמנות יכול למצוא תנחומים בחירם. גם שלמה נגוע סתירה שבאשיותו כאדם ששרתה עליו רוח הקודש וכחוטא גם יחד.

נג: שכרה של תורה

חסדי ה' ¹ אזכיר¹ על כל הטוב אשר גמלני. חירם מלך צור אומן גדול היה², לא היחה מלאכה ששגבה ממנו, בבדיל ובעופרת ובנחושת, בכסף ובזהב, בעצים ואבנים ובמרגליות ובזכוכית ובכל אבן יקרה, מלבד שהיה יודע לצרף כל מיני צבעים וכל כלי שיר, ואלמלא האלקים שהיה בעזרי לא הייתי זו כל הימים מלהסתכל מלשמוע ונמצאתי בא לידי ביטול תורה, שניתן כוח בדיוקנאות ובצבעים ובשירים למשורר את הלב³. וכל זה עשה האלקים כדי לגסות⁴ את ישראל איזה מהם חביב עליהם יותר, תורת אלקים או מעשי בני אדם. והיאך אני מעמיד זה כנגד זה, והרי לא זה הפוכו של זה ולא זה היפוכו של זה, או כלום יש אדם שוקל פלפלים כנגד אבנים, או מדליק לו פתילה באיסור⁵ בשעה שיכול להיות ניאות לאור החמה, אלא מפני שרוב העולם נוהג כך תפסתי לשון זה לומר איזה מהם חביב יותר. ובשכר שהנחת הכל בשביל התורה ראיתי הכל בתורה. וקרוב בעיני שמטעם זה נתן לי חזקיה מלך יהודה מהלכים⁶ בין אנשיו שהעתיקו את משלי שלמה⁷ כמו שנאמר גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה. כאן איני מספר לך פרטי הדברים, לכשירחיב לי הזמן אספר לך פרטי הדברים, ויותר מהמה, מה שאירעני בימי יאשיהו בספר התורה שמצאוהו טמון תחת הנדבך⁸ שהטמינו שם כששרף אחז את התורה. כאן איני אלא מרמז ומזי דברים, כשיגיע הזמן אגלה לך יותר⁹.

עפ"י ישע' סג', 7 "חסדי ה' אזכיר".

ראה דבה"י ב', ב', 13 השווה מלכ' א, ז', 13 ואילך. השאלה מי היה חירם כרוכה בסתירה שבין מלכ' ז' 14 לבין דבה"י הנ"ל. ועיין גם גינצ' (ה) עמ' 198 הע' 61.

השווה פיתוריו של בצלאל בן אורי בסיפור "עגונות" עיין גם עמ' 137 ב"הדום וכסא" פרק ו' הע' 23. מוטיב הפיתור.

המספר הוא המנוסה כפי שעם ישראל היה המנוסה בתקופת השופטים.

שהש"ר א' "פתילה באיסור" והשווה "עיר ומלואה" עמ' 423.

זכריה ג', 4 "ונתתי לך מהלכים".

משלי כה' 1 "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה".

עפ"י מלכ' ב', כב' 8. ראה רד"ק: "דרשו כי אחז שרף את התורה והטמינו מפניו ספר תורה אחר והטמינוהו תחת הנדבך" והשווה מסכ' סנה' קג', ב. מקורו של הרד"ק אינו ידוע.

מוטיב הזמן המכוון שמחוכו יוצא המספר אל הסיפור: המסגרת הפולשת אל תוך

הילקוט. השווה לכל המקומות בסיפור בהם מופיע מוטיב החיפזון ראה הע' 26

לפרק ו.

נר. על נהרות בבל¹

ולמה ונחלקו ישראל ויהודה. עשו ישראל מלוכה לעצמם. ויפרפה יחידתי בין שתי ימות, יום אחד הלכה אצל נביאי ישראל ללמוד תורה ויום אחד עלתה לירושלים אל המקדש ובשביל השיר שהיו הלויים אומרים במקדש². בואי וראי כוח נשמותיהם ישראל. עד שלא נולדתי כבר ידעה נשמתי שאני מן הלויים³ ומן המשוררים והיתה לבית המקדש לשתף קולי לשיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש. ומן שהיו ישראל עובדים את השם לא היה בין מקדש של מטה למקדש של מעלה⁴ ו השער. יום אחד הרכינו עצמם הרקיעים כלפי מטה ויום אחד הגביהו עצמם אל כלפי מעלה. רקיעים משום כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה⁵ ינו בכל קראנו אליו⁶, ישראל משום ואני קרבת אלקים טוב לי והעולם מאוזן ביושר ואמונה⁷.

ים היו אותם הזמנים שחרד נשמתי לגוף, ולמה לא ירדה, מפני שראתה שעתיד המקדש ליחרב וישראל גולים מארצם. אף על פי כן לא פלטה מצער גלות וכיון ישראל גלתה עמהם. מעתה אל התמהי על שום מה חושש אני באצבעותי. לא משום ת של סופרים כשם שהרופא מדמה, אלא משום אותו מעשה על נהרות בבל. אם לא נאספר לך, כשהגלה נבוכדנצר מלך בבל את ישראל מירושלים והגיעו אצל נהרות ציוה את עבדיו לעשות לו ולכל שריו סעודה גדולה, לאכול ולשתות ולשמח, ואת עמו של הקב"ה, קרא להם נבוכדנצר לשבטו של לוי ואמר להם הכינו עצמכם. אנו אוכלין ושותין אני מבקש שתעמדו ותקישו לפני בכורות שלכם כדרך שהייתם ין לפני אלהיכם. מסתכלים אלו באלו ואמרו, לא דיינו שהחרבנו את מקדשו, אלא י אנו עומדים להקיש לפני הננס הזה, עמדו כולם ושלטו בעצמם ונסלו אליוני ס לתוך פיהם ומרצצים אותם ואומרים, איך נשיר את שיר ה⁸.

קל"ז 1.

ה לשיר של יום. וראה על טעם אמירת נוסחה זו י. יעקבסון. נתיב בינה (ח"א) 376 המפנה למקורות: ראשון שבהם: מסכ' סופרים יח' ב היגער. ומשניות מסכ' ז', ג', ד'.

ה "עם קבלת פרס נובל 1966 בשטוקהולם" מעצמי אל עצמי 85-88. קדש של מעלה ראה לעיל פרק מז' הע' 4 ראה גינצ' (ד) 247, 364 הע' 905. לפי רות הללו חרד ירושלים של מעלה ובית מקדש של מעלה בעת הגאולה. המחיצה ארת כאן "חוס השער" בא המרחק המינימלי - "המחיצה" זהו כמעט מצב של גאולה סס "זה בזה", בשול הנגודים ועיין זוהר (חב) רמא, א'. ו 7 "משום מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה" אלקינו בכל קוראינו

עג', 8 "קרבת אלקים טוב לי". ין ב"הסטוריוסופיה" של עגנון הוא שרדוקא תקופה גרועה, תקופת הקרע בין ת ישראל ומלכות יהודה מתוארת כתקופה שבה "העולם מאוזן היה ביושר ובאמונה" ה פסק"ר פל"א קמד. ראה אפשטיין בחלק מנוסחיהם של סיפורי אלדד ועיין גינצ' עמ' 243 הע' 54. הלויים הללו מחקשרים בספורי אלדד ובמקורותיו לפרשת "בני וראה להלן בספור "הדום וכסא" ז' א' ובמבוא הקשרים שבין ספור זר ר בני דן, הרכבים וקהלת לוז.

נה. בארץ אויביהם¹

גלתה יהודה לבבל². בנו להם בתים ונסעו גנות ואכלו את פירותיהן ולקחו נשים והולידו בנים ובנות, ולקחו לבניהם נשים ואת בנותיהם נתנו לאנשים וילדו בנים ובנות ורבו³, כדבר ה' ביד ירמיהו .
לאחר שבעים שנה הקים ה' את דברו הטוב להשיבם לארצם⁴, מקצת מקצתם חזרו ורובם לא חזרו. נשתיירו בבבל ובכל הארצות שהדיחם המקום לשם. ולמה לא החזיר את כל ישראל לנזיהם? אלא שצפוי היה לפנייהם? אלא שצפוי היה לפניו יתברך שעתידים ישראל לגלות שנית, השאיר מהם מישראל בכל הארצות שהדיחם שם⁵ כדי שימצאו שם הגולים מאחיהם ולא ירגישו כל כך בכבוד הגלות. ישבו ועסקו בתורה ועשו גמרא. ועליהם אמר הנביא, במחשכים הושיבני כמתי עולם⁶ ודרשו חז"ל זה תלמודה של בבל⁷.
שאלמלא התלמוד שמיישב את הדעת ומשיב נפש כבר היו שונאיהם של ישראל כמתי עולם. ישבו בין הגויים בכל המקומות שהדיחם ה' שם⁸. עבדו את ה' בתורה ובתפילה במצוות ובמעשים טובים וקבעו ישיבות גדולות לשאת ולתת בתורה ולהעמיד דבר על דורו והלכה לאמיתה. וה' ציוה להם את הברכה⁹ בעבודת האדמה ובעמל כפיהם ובכל שלות ידיהם¹⁰ עד שהיו לברכה בארץ אויביהם¹¹.

כותרת הפרק) ויקרא כו' 44 "ואף גם זאת בהיותם ארץ אויביהם לא מאסתי טי" וולא עלתים לכלותם להפר בריתי אתם".

ויכה א' 7 עפ"י "גלתה יהודה מעוניה".

רמיהו כט' 5 "בנו בתים ושבנו ונסעו גנות ואכלו את פריהן. קחו נשים והולידו נים ובנות וקחו לבניהם נשים ואת בנותיהם נתנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו ס ואל תמעסו".

פ"י ירמיהו כט' 10 "לפי מלאה לבכל שבעים שנה אפקוד אתכם --- דברי הסוב השיב אתכם אל המקום הזה".

רמיהו טז' 15 "אשר הדיחם שמה".

ויכה ג' 10 "במחשכים הושיבני כמתי עולם".

מסכ' סנהדרין כד', א' "זה תלמודה של בבל".

לעיל הע' 5

תה' קל"ג, 3 "כי שם צוה ה' את הברכה".

עפ"י דב' כח', 8 (פרשת הברכה) "יצו ה' אתך את הברכה באסמך ובכל משלח ידך וברכך בארץ אשר ה' אלוקיך נותן לך".

ע"י הע' 1 האירוניה היא שהברכה מתקיימת בארץ אויביהם.

נר. בקרב הארץ¹

ואותם שהזרו מצאו את הארץ חרבה ובית המקדש שומם וזרים יושבים על אדמתם ואוכלים² מתבואות שדיה. בכו על חורבן ירושלים ועל חורבן הארץ ועל חורבן המקדש ועל עצמם. ראה ה' בעניים³ והקים להם רועים נאמנים⁴ ושלח את דברו ביד עבדו הנביאים⁵.

רעו הרועים את העם בצדק ובמישור ובאמת ובאמונה וניבאו הנביאים נבואות גדולות ישועות ונחמות. מקצתן נחקימו ומקצתן עתיד הקב"ה לקיימן לכשיגיע זמנן. ואם נהיה ראויים לפניו, יקיימן קודם זמנן⁶.

בנו את המקדש וחקימו מעט מעט את הארץ מעפרה. אכלו מפרי ידיהם מתבואות הארץ ועבדו את ה' ביראה⁷ ובענוה והקריבו קרבנות לאלקי אבותיהם ממיטב צאנם ובקרים⁸ וקיימו כל המצוות התלויות בארץ⁹. דרשו היטב בחורה¹⁰ ופירושה כפי שקיבצוה ממש

ישע' יט' 24 ועוד: במקום סיומו של הפרק הקודם "ברכה בארץ אויביהם: מחוגן כעח הפסוק "ברכה בקרב הארץ" אף כי הכותרת עצמה איננה מופיעה בגוף הפרק, אלא משתמעת ממנו.

עפ"י ישע' א' 7 "אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה".

איכה א', 9 "ראה ה' את עניי".

עפ"י ירמ' כג' 4 ועוד "והקמותי עליהם רועים ורעום" הרועה הנאמן או רעיא מהימנא בינוי של משה רבנו.

ירמ' כה' 4; דנ' 6, 10.

עפ"י ישע' ס, 22 "בעיתה אחישנה" והדרש המפורסם במסכ' סנה' צה' א' "זכו אחישנה, לא זכו - בעיתה".

תה' ב' 11 "עבדו את ה' ביראה".

עפ"י שמו' א' טו' 9, 15.

עפ"י מסכ' קידושין לו' ב (במשנה).

עפ"י ישע' א' 11 "למדו היטב דרשו משפט".

מסיני ועשו סייג לתורה¹¹ וכתבו ספר האמנה בינם לאביהם שנשמים ושטחיהו בעזרה ובשחרית עמדו ומצאוהו החוט¹². מלאה כל הארץ¹³ דעת אלקים¹⁴ ויראת שמים. לא היתה מצויה תורה מרובה ויראת שמים כבאותם הדורות אם כן למה לא ירדתי לעולם הזה, מפני שנאת חנם שהיתה מצויה בישראל¹⁵, שאני כמו שידעת אוהב שלום¹⁶ ושונא קנאה ואכילו לשם שמים.

הרבה נסים נעשו לישראל באותם הדורות. נסים גלויים כגון נס פורים¹⁷ ונס חנוכה¹⁸ ונסים מכוסים באותם שעושה המקום עמנו בכל יום ובכל עת ובכל שעה¹⁹. דורות הראשונים שהכירו בנסים נעשו להם נסים גלויים, דורות האחרונים שאין מכירים בנסים נעשים להם נסים מכוסים²⁰.

מסכ' אבות פ"א, א' "ועשו סייג לתורה".

רור' ד', ז' "מה עשו אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר ושטחיהו בעזרה ובשחרית עמדו ומצאוהו החוט. הה"ד (נחמיה י') ובכל זאת אנו כורחים אמנה וכותבים על החוטם" ועיין גינצ' (ו) עמ' 270 הע' 56 (בסעות מופיע שם רור' ב', ד')

יסע' יא', 9 "מלאה הארץ דעה".

הושע ד', 1 "ואין דעת אלוקים בארץ".

מסכ' יומא ט', ב' "אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים, מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם".

המספר מתלמידיו של אהרן עפ"י מסכ' אבות א' יב' "אוהב שלום ורודף שלום" וכו' יאה גם מג' ב', א' ועיין גינצ' (ו) עמ' 270 הע' 56.

נזין מסכ' שבת, כא' א' כג'

נפ"י ברכה שניה של ברכת המזון "בכל יום ובכל עת ובכל שעה".

זכור מסכ' ברכות כ', א' "מאי שנא ראשונים וכו' והשווה "סיפור משוט", על לוח המנעול. טעם אכילת סופגניות בחנוכה. ק"ט "אתכסיא קודם לאתגלייא".

המקורות המסורתיים - מקומם ותפקידם ב"כיסוי הדם"

טרם פרק זה היא להדגיש ולגבש מסקנות העולות מפירוש משוכלל¹ ל"כיסוי הדם" ש לראות בפרק מבוא לפירוש שנכתב בשיטה "מסורתית" (מעין פירוש רש"י) בשיטת יבור המתחיל: ההערות הפרשניות צמודות לסכסס הסיפור ומלוות אותו מראשיתו ועד ומו. הפירוש נצטרף מזיהוי המקורות המסורתיים המופיעים בסכסס; ציון מקבילות כחבי עגנון וכן מנסיונות לעמוד על חלקם, תפקידם, דרכי שיבוצם, התמזגותם הארגונות ודרכי החזרה של המקורות או רמזיהם המשולבים ביצירה. גווש האינפורמציה שולב בתוך הפירוש, שבעיקרו הוא קרוב לביאור, ואילו הממד הפרשני-הסוכיטיבי ומצט רק למידה המאפשרת לקרוא לראות את מהלך הסיפור והתפתחותו בתוך הנתונים מחוכם.

עתה נשרטט את המסקנות: יש להצביע במיוחד על אינטגרציות מורכבות הניכרות נקודות החיתוך של המקורות ושל עלילת הסיפור, המקורות והדמויות, המקורות השכניקות הגלויות והסמויות של הסיפור. להצביע על רעיונות (או נוסחאות) נמצאים במקורות והמוצאים את המשתתם בסיפור, מעין ריאליזציה של רעיונות ומעין יאליזציה של מטאפורות.²

ירוש קודם ליצירה זו ראה הלל ויס, פירוש לסיפור "כיסוי הדם" לש"י עגנון, ביקורת ופרשנות, חוב' 9-10 חשל"ז עמ' 117-159. הפירוש המשוכלל לסיפור מצורף הלן כפרק נפרד ובו מופיעים מקורות רבים והערות שנוספו על הפירוש הקודם. מרי עם יופנה הקורא להערות הפירוש כדי להעמידו על כוונתי במבוא זה. יחד עם זאת א נידונים כאן חלקים מהפירוש שנדפס ב"ביקורת ופרשנות" ובפרט חפקידה של אירוגיה בסיפור.

ל ריאליזציה של פיגורות (טרופים) ראה במחקרו של בנימין הרושובסקי "הלכה מעשה בשירתו האכספרסיוניסטית של א.צ. גרינברג" "הספרות", כרך א' מס' 1, חשכ"ח, 196 עמ' 191-194. על ריאליזציה של אידיומים ראה מ. פרי וי. האפרתי, "על כמה תכונות אמנות השירה של ביאליק", עכשיו, חוב' 17-18 (קיץ-סתיו, 1966), עמ' 4-77 וכן מנתם מרי "השיר המתהפך" הספרות כרך א' חב' 3-4 1968/9 וכרך ב' חוב' 1969, כונסו ב"מכנה הסמאנטי של שירי ביאליק", חשל"ז. ראה למשל עמ' 113. גנון מכנה תהליך זה בשם "צורה מתמתת" ראה הע' 36 בפירוש המצורף.

יסורי הדם" הוא אחד מסיפורי גלות וגאולה של עגנון. הוא נשען על התפיסה מבנה הדיאלקטי של רעיון הגאולה והשתלשלותו בעם ישראל.³ יחד עם זאת מתפרנס יפור מחולדותיה ורעיונותיה של הספרות העברית החדשה. והוא מדוכב רעיונות בייליים ומגמות המופיעות ביצירות כמו "מגלה טמירין" "יבוחן צדיק" של יוסף ל. כגמות אלו מתבטאות בסיפור בעמדות אנטי-חסידיות ובשאיפת הפרודוקטיביזציה היהודי.

סיפור זה אופייני לטיפוס הסיפורי של סיפור הגאולה לעגנון⁴ בכך שהוא

ין ג. שלום: "להבנת הרעיון המשיחי בישראל" "דברים-בגור", עם-עובד, תשל"ו 190-155. בעיקר ראה: "המשיחיות היהודית כחורת קטסטרופה", עם' 161. "פורענות טופיה כשתי פנים במאורע המשיחי" עם' 162. וציון ההנחה כי "החשיבה וקליפטית מאז ומעולם ומכילה יסודות של אימה ונחמה ארוגים זה בזה", שם, 163.

גם: יהודה אבן שמואל. מדרשי גאולה - פרקים באפוקליפסה היהודית סף קלויזנר: הרעיון המשיחי בישראל.

שותף לבטוי תחושת התרחקותה של הגאולה⁵ או התעכבותה האופיינית לרבים מכתביו ובמקביל הוא חותר למציאת עקבותיה של הגאולה בתוך האבסורד⁶ והפיכת האבסורד עצמו לנקודת משען עיקרית המאפשרת את הנס הבלתי צפוי בתוך עולם הנראה מרוקן מכל אפשרות של חסד.

זלק ניכר מסיפורי עגנון סובבים על נושא חורבן וגאולה. כגון "אורח נסה ללון" (המפתח "שנגנז" ונמצא בזמנו ובמקומו הנכון) "עד הנה" (בזכות "הגולם" הבן בשבי עולה המספר, הבן בשבי לא"י. השווה למוטיב הבן בשבי ב"כיסוי הדם") וכן "עגונות", "עפר ארץ-ישראל" ולפי פירושי גם "תהילה", "המספחת" "שני ה"ה שהיו "עירנו" ועוד ספורים רבים מאד. יש להבחין בין סיפור הסובב סביב הנושא עצמו לבין סיפור הנשען על מערכת פרדוקסים המציינים את היציאה הפתאומית והבלתי פוריה ממצב של גלות או פירוד למצב של גאולה, של התגברות על מצב העגונות הפירוד. מהן כך נוצרת הארה מפתיעה של כשמונה הסבל ו"הסתרת הפנים" המלווה את גיבור כסיפור ומפענחת את מעשי הכסל והרשע כחלק מתהליך הגאולה. יש, כמובן, גם הבחין בין הז'אנרים ההיצוניים שכל סיפור וסיפור קרוב אליהם. כגון: "שירה" וא רומן ו"בלבב ימים" הוא רומאנסה, אגדה, למרות זאת יופיעו מוטיבים אגדיים רומנטיים וסיבתיות חברתית-פסיכולוגית תופיע כרומאנסות.

הרחקות הגאולה, טעות בחישוב הקץ, ההנצת הגאולה כתוצאה מחטא, טאי אמונה או אשליות היא אובססיה עגנונית מובהקת ועדות לכך אפשר למצוא בשפע הסובאות בקבילות בכתביו של עגנון. עיין "תמול שלשום" 176, דברי מנחם העומד. וכן שם

מ' 264 "טועים חכמי הזמן ואנו נגררנו אחריהם. ולא נתנו לב שהימים הראשונים

בר עברו וימות המשיח עדיין לא באו והגלות נמשכת והולכת".

הקכל "אורח נסה ללון" עמ' 40: "אבא מלחמת גוג ומגוג כבר באה ומשיח בן דוד דיין לא בא: משיבו אביו ואומר, בני מלחמת גוג ומגוג היא בכל דור ודור ובכל עת

נכל שעה ובכל אדם ואדם, בתוך ביתו של אדם, בתוך לבו, בלבבו ובלב בניו" (זהו

מעשה ריקון הגאולה מתוכנה ההיסטורי) וכן שם 193-194: תיאור שני החורבנות של

ית עגנון. "וכבר טעינו לחשוב שהגיע קצה של גלות ואנו אוכלים שנות משיח ---

י שאנו יושבים שלווים פגעה בנו מידת הדין". והשווה ל"הסימן" כ"האש והעצים".

יאה גם בסיפור "לפנים כן ההומה" עמ' 13, "סבורים היינו שהגיעה קצה של גלות

נו" וכן שם עמ' 26. והשווה "מעצמי אל עצמי" עמ' 46, ועמ' 271 (הזיכרון בין

זו העם לבובר על הגאולה) אחד העם: "שוב לא תהיה הזדכנות שכזו, שכבר כלו כל

הסיפור "כיסוי הדם" הוא עיבוד ושיכלול של ז'אנר פנימי⁸ בכתבי עגנון, המתלכד עם נושא "סיפור הגאולה"⁹. מערכת המתחים ודרכי הווצרות אופיינית לקבוצה מובחנת של סיפורים אצל עגנון שבהם העסיקה אותו שאלת המשמעות, התכלית והגורמים של הקיום היהודי בן זמננו. לכאורה זוהי בעייה אידיאולוגית ולכל היותר בעייה תימטית. הטיעון הוא שהצטברות הרקע, היינו כתובים מרבדים היסטוריים כוונים, יוצרת מבנים האופייניים לסוג זה של יצירות עגנון שהן מעין יצירות תאולוגיות. אי הוודאות ביחס למשמעות אירועי הגאולה: האם אלו עקבות המשיח או התעללות הסטן. הנסיונות התאולוגיים המשתזרים ברצון העיקש להכריע לכיוון אפיק הגאולה התוהרת מתוך עסקי האבסורד, יוצרים הסתבכויות דיאלקטיות אופייניות לסוג זה של סיפור ז'אנר פנימי זה מהין בתוכו ז'אנרים מוכרים כגון: הנובלה הדרמטית, סיפור הווי, אגדה עם וסיפור עכמי, אליגוריה, סיפור מסאי וסיפור נוסחה. כל אלו כשולבים בתוך הטכסט. כך גם "כיסוי הדם" המקביל לסיפורים אחרים של עגנון, שהולטים בהם הם: "לילה מן הלילות"¹⁰, שהוא סיפור נוסח "ספר המעשים", וכן כיסוי כמו "עפר ארץ ישראל", ו"מצנפת השבת", שבו מופיע במפורש מוטיב כיסוי הדם כשהוא שזור במוטיב הגאולה המשתתהית. טכסט הסיום של "מצנפת השבת" הוא "ה' אל תכסה דמינו וגלה כבוד מלכותך עלינו מהרה, שכבר כלו כל הקיצין ואין קץ לצרות נפשנו". בן קיימת זיקה עקרונית בין חלק מסיפורי "האש והעצים" ו"עיר ומלואה", ל"כיסוי הדם", ככל שנושא החורבן - השואה - והגאולה כרוכים בהם. הז'אנר הפנימי הולך ומתהדק ככל שהסופר חושף או מתאים מבנים לנוסחאות האולוגיות שקיבלו צביון פתגמי.

E.D. Hirsh: Validity in Interpretation, 1967.

על הוויכוח להוקידתו של סיפור הגאולה של עגנון ראה גם בספר "פרשנות" עכ' 19-22. "עד הנה" רו-רט'.

"מולד", תשל"ה, הוב' 34-35 עכ' 37-38.

כגון עמ' 87: "אדם עושה שלא במתלוצ' ואצ'נו מרגיש שההשגחה העליונה מכוננת את עיוציו". עמ' 88: "מטולטלים דרכי ההשגחה. יש מי שממציאים לו מיד מה מבקש ויש אפילו ממציאים לו אינו יודע שזהו שהוא מבקש". עמ' 96: "שמתוך בטחון גמור בשכל האלוף שהוא למעלה משכל יצוריו אני אומר שהכל עשוי יפה ובעתו נעשה" ועיין בהערות שבפירוש על המקורות הנ"ל. הסיפור "כיסוי הדם" מתמודד בין השאר עם כל נוסחאות הגאולה האפשריות, כפי שהן משתקפות בפרק "חלק" שבמסכת סנהדרין (דף צו' צט'-צ"ז) המכונה גם "אגדת חלק". שם מובעות סברות הסותרות זו את זו והמשובצות באפשרויות של גאולה בדרכים שונות בסיפור. כגון גאולה ע"י תשובה או גאולה מתוך גזירה: "אמר רב כלו כל הקיצין, ואין הדבר חלוי אלא בתשובה ומעשים טובים", סנהדרין צ"ז עמ' ב. העמדה המשתמעת ב"מצנפת השבה" וב"כיסוי הדם" קרובה יותר לעמדתו של בר פלוגתא של רב, האמורא שמואל, האומר באותו מקום "דיו לאכל שיעמוד מאכלו, כלומר אפילו בלא תשובה יגאלו, כי בכך שישראל מצטערין כצער הגלות ראויים הם בשל כך לגאולה".¹²

ראה שם מדרש אחר דומיננטי יותר: (סנהד' פרק חלק צ"ז כ'). שאפשר שנסיון המחשתו יצר את אחת המערכות המורכבות שבסיפור והיא נושא "החינם" או פחות הכסף כסימן למסלולה הנסתר של הגאולה: "חינם נמכרתם" - כעבודה זרה (עבודה זרה קרויה חינם) ולא בכסף תגאלו - לא בתשובה ובמעשים טובים". וכן הסימרה-הנוסחה המופיעה באותו מקום: "אין בן דוד בא עד שתכלה הפרוטה מן הכיס". המספר או רבי הלל מייצגים, כנראה, את ההשקפה שתוצאות העבירות - העונש ובמחילה על העונש אינן תלויות רק בתשובה. חשבון הזכות והחובה של האדם במערכת יחסיו עם האל איננו חלוי בסיפוק האל, מאחר שאז צריך היה האדם לעמוד בהחייבויות בלתי אפשריות. זוהי דבוקה ברעיונות הנחמה הגלומים בישעיהו וביחזקאל ובחלק מהשקפותיהם של האמוראים. גאולת האדם תלויה בחסדו של האל. "בהבנתו" את חולשת אדם. דוגמא מובהקת לכך היא הפתיחה או ההקדמה לספר "עיר ומלוואה", בה נאמר: "האל ייפדה את עמו מכל צרותיו" ולא כנוסח השגור "מכל עוונותיו" על פי הפסוק

ע. שטיינזלץ: סנה' הלמוד בבלי מנאר ומתורגם עמ' 429 וראה כל הסוגיה שם.

"בשיר המעלות" תה"קל"ב, 8. שינוי לשון. תה"מלמד: א. הקב"ה צריך להתייחס לעמו

לפי מידה הסבל שסובל העם; ב. מישור העונש איננו תנאי הכרחי לגאולה מפני שהיחס לחטא חייב להשתנות. יתרה מזו, התשובה הפכה לאחר השואה לבלתי רלוואנטית נרעיון הכתוב בפסוק "חנינך נמכרתם ולא בכסף תגאלו" (ישעיהו כב"ב 3) פסוק כפי שנדרש למעלה; רעיון או ביטוי התסור האלוהי, הנראה כאבסורד גמור, בשעה המאוחרת כניכול שבה הוא מופיע. אופייני לז'אנר פנימי זה כפי שמוצאים אנו דרך משל "עפר ארץ ישראל" ואף ב"והיה העקוב למישור", "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו" הסיום הפתוח לאפשרויות שונות מעורר מעין קתריזיס, שהוא פרי צפיותיו של הקורא שלא נחמלאו עד תומן. הדרך אל הגאולה עדיין פתוחה למאוריים ולאבסורדים ולאדם - היהודי - לא נותר אלא להאמין ולקוות.

המקורות לכותרת הסיפור (ראה הע"ב, 1, 2 כנספת).

כותרת הסיפור "כיסוי הדם" כמו הכותרת של "הדום וכסא" מצביעה על מכלול

הנקשרים, האידאולוגיות, התמונות והמשמעויות הסמוכות ביצירה. המשמעות המושאלת

(ולא הכשמות הראשוניות-ההלכתיות) של הכיסוי היא המשמעות הסכומית את היצירה:

ניסוי הדב פירוש השתקת האמת. כדי להסיר את הלוט מעל ההוויה המדורדרת יש לגלות

את הדם. להילחם כההליכי הבלעתו והשתקתו על ידי המחפים השונים: עפ"י ישעיהו

נו"ב, 21 "וגלתה הארץ את דמיה ולא תכסה עוד על הרוגיה". המספר ורבי הלל, גיבורו

הראשי של הסיפור, ההופך למספר עיקרי, פועלים מחוץ חודעת שליחות שה שיקרה

חונח גילוי האמת שהשתקתה פירושה הכשרת הרקע לשואה נוספת. רבי הלל נאלץ לקבוע:

"נאוך ישראל גרוע מבחוצה לארץ". המספר ורבי הלל מודעים למשמעות החמורה של

הוליסוריה: קטרג ולהלשין על ישראל לפני הקב"ה. הם יודעים שדור אחאב ניצח

נמלכותיו למרות שהיו עובדי עבודה זרה משום שלא היתה ביניהם דליסוריה (עמ"ב 66).

למרות מודעותם לאיסור הקיטרוג הם דבקים בשיטתם המתנגשת עם מערכת נורמות הפוכה

של חשיבות הסגוריה על ישראל. ההליכה בדרך הגילויים על ידי לשון הרע חייבת

להיות מנומקת לא במישור של יצר רכילות סנסציוני כי אם בדחף תאולוגי-

אקזיסטנציאליסטי המכריח את המספרים להסיר את הלוט מעל לשקר המאיים על עתיד

והעיקרי למעשה להשמידו¹³. מכלול ההחנגשות הללו של חוכמה ודלטוריה, של רצח הנביא - המוכיח, או אשמת הרוצח והנרצח נמצא באגדות החלמוריות על הרצחו של הנביא ואין הכוונה רק לזכריה שעל כך כבר עמדנו בפירוט דב¹⁴, אלא דווקא לישיעיהו שהאגדות הקשורות במותו דומות לאגדות זכריה. אך באגדות ישיעיהו חופפת יותר המערכת של הקונפליקט את המערכת שבסיפור "כיסוי הדם" מפני ששם משולבת גם בעיית הדליטוריה (ראה להלן מוטיב "ואת נביאיך הרגו" מפני אליהו הנביא).

"ויעף אלי אחד מן השרפים ובירר רצפה: מהו רצפה? - רוץ (רצוץ) פה, שאמר דליטוריא על בניו¹⁵ (פסיק"ר לג). הקורא בעיון את פרק ו' במחקרו של א.א. הלוי: "הקונפוזיציה של האגדה", שהוא ביקורת חמורה על "ספר האגדה" של ביאליק, ימצא את לקט המקורות הקשורים באגדה זו של רצח ישיעיהו על ידי המלך כנשה ויוכל להקבילה לאגדות על רצח זכריה (ראה הע' 168, 169). יחזן שעגנון נשען בסיפורו על העיבוד הכלאכותי והלקוי של "ספר האגדה" קפ"ד בפני שרק בעיבוד כסעה זה של ביאליק ורבניצקי מוצאים אנו את מכלול הפרובלמטיות ההולם את "כיסוי הדם", לא נוכל לדעת אל נכון האם עגנון נסל את המערכת מ"ספר האגדה" או שבילה אותה ושזר אותה בעצמו, או שמא מזוהית מערכת זאת על ידינו והיא קיימת רק כמצומצם בסיפור עצמו. הוודאות היחידה היא שאגדת רצח זכריה אכן נזכרת בסיפור "כיסוי הדם" (עמ' 69) אמנם רק אגב אורחא אך בסיטואציה סמלית זרבת משמעות, המתארת את אשמת היהודים כלפי אחיהם ואחריותם לשואה. לא היקף האגדה הנזכר בסיפור ולא הסוואתה ועיבודה יכולים להיות עדות בלעדית למידת השפעתו של המקור כתשתית על היצירה.

מכיוון שעיקר הדיכוי של כיסוי הדם ככוון כנגד אשמת החברה היהודית וקביעת אחריותה לשואה אפשר להניח שאיזכורו של דם זכריה התווסס "והיה דמו תוסס כדמו של זכריה" כתוצאה מאשמת ביטל פרוטסטנט איננו שוליי. מה גם שכל המערכת המלווה של

הטווח סיפור "הזלוג" "פתחי דבדיכ" עמ' 17 ואילך וראה מאמרי ב"הארץ"

המקורות: תאריכים משמעותיים, י"ז בתמוז, ורמזים אחרים מהמקורות הקשורים בתורכן ונבואלה. כגון "חמשה דברים אירעו את אבותינו ואותי ארע דבר אחד" - ציון הפסקת השחיטה אצל גיטל פרומטשים בגמר מלחמת העולם השנייה, כל אלו ומערכות נוספות שאינן תלויות בהיסטוריה ובמקורות, קובעות את תפקידו של המקור והמשקל יש להעניק לו בניתוח כל הסיטואציה.

אם נעמיק להתבונן כמוטיבים שונים הקשורים בכיסוי הדם או בשפיכת דם ע"י החברה, או בין אחים, כפי שהם מופיעים במקורות הכתובים שלנו ונבהן במקבילות זמנות, הלשוניות והתמונתיות, העוכרות ממקור למקור והמשותפות להם נוכל לצרף את זיפורו של עגנון למערכת המקורות, או את מערכת המקורות לסיפור של עגנון. פרשת וחיות החברה עולה במקורות גם מפרשת עגלה ערופה. שם עולה מוטיב דם שפוך (הע' א) "וכי על דעתנו עלתה שזקני בית דין יופכי דמים הם" במקור זה עולה שאלת וחיותם של מנהיגי הקהילה לצאנם. ובסיפור שלנו אחירותם של הפרנסים כלפי ר' חיאל הנמלט לאמריקה בגלל חטאו, ולרכי הלל שלא מצאו לו פרנסה כשוחט, ולאדולף לא לימדוהו דבר והוקיעו אותו והאשימוהו באשמת שוא (היראים בירושלים) מאשימים ותו שהוא מאכיל המץ את החוכי שלו וראה המסך אותו מקור במסכ' סוטה מו', א' ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנהנוהו בלא לוויה" והשווה לשאלת אשמת הפרנסים אי יכולתם הכוטרית לומר את הפסוק הקשור בעגלה ערופה¹⁶ "ידינו לא שפכה את הדם זה, ועיננו לא ראו, כפר לעמך ישראל" דברים כא', 7-8. בסיום סיפור "יעקילי" (נוסח שני) עיר ומלוואה 517. וכן ב"הכנסה כלה" קנו', קס"ט. מקור נוסף הוא פרשת ון והבל הקשורה במדרשים על פי הלשון ומוטיב הדם התוסס לפרשת זכריה. "קול דמי זין הזועקים אלי מן האדמה" ברא' כ', 11 והסדרש בבר' האומר על הפסוק הנ"ל: "והיה דמו מושלך על העצים" (השווה לאגדות רצח זכריה ואגדות רצח יעקיהו).

זין עגלה ערופה ואשמת הפרנסים נזכר במפורש גם ב"והיה העקב למישר", אלו ואלו
 16 קה, ק. פ.

ראייה נוספת למשמעות המושג "כיסוי הדם" בסיפורו של עגנון תהיה ציון
 נופעתו של הביטוי כמוטיב אידיאולוגי בסיפור "מצנפת השבת" שהוא סיפור בעל
 גמנות זהות ל"כיסוי הדם". במשפט הסיום מוצאים אנו: "ה' אל חכסה דמנו". "מצנפת
 השבת" הוא הוקעה טוטאלית של החברה היהודית ובעיקר החסידות שאימצה לה מנהגים
 ול שטות וקידשה אותם והפכה את הספל עיקר, שיגשוג מנהגי השטות חושפים את
 יקבונה של החברה היהודית ואת שקיעתה המוחלטת בגלות כפי שיעורה של הקללה
 ואבדתם בגויים". הקריאה "השם אל חכסה דמנו", כמעט שאיננה מכוונה
 גר הנאצים כי אם כנגד היהודים שגרמו לריקבון. הפניה ל"דורש דמיט" בחפילה
 ופניה לה' ש"ידין בגויים"¹⁷ מצטמקת לקול רפה לאחר כחב קטגוריה כה יסודי,
 מרות שהנמענים הראשיים בודאי אינם היהודים.

בסיפור "כיסוי הדם" מוצאים אנו שילוב של סיפור נוסחה, הנשען על מימרה-
 נוסחה הלמודית, פיתוח של בורלסקה בצד קטעי מסה ונקיטת עמדות אידיאולוגיות
 בורשות בדומה לסיפור "מצנפת השבת". הנוסחה מבוססת על הניסוח הפאראדוקסאלי
 הכיב על חז"ל לצידן סיבות החורבן¹⁸. "אקמצא וכר קמצא חבוב ירושלים, אתרנגולא
 תרנגולתא חרוב טור מלכא; אשקא דריספק חרוב ביתר" גיטין נה', א'. הנוסחה
 מגישה חוסר איזון קיצוני בין סיבה פעוטה להוצאותיה הקטסטרופליות. כעין עקרון
 אפשר לבנותו עקרון כדור השלב. משל כתב עגנון שבגלל שטריימל חרבה היהדות.
 גנון עשה שימוש מודע בנוסחה זו ב"שירה" עמ' 92: "בפרק הזה ^{מציג} ~~הוא~~ למדנו, על
 ינגול ותרנגולת חרבה טור מלכא, על יחד של מרכבה חרבה ביתר. פרעות אלו על מה
 או, על כחצלת של קנים". רבי מפולין ציווה להעמיד בכותל המערבי כהיצה בין
 גברים לנשים ובכך העלה את חטת הערבים שפרעו ביהודים. גם ב"שירה" מצביע עגנון

וני חפילה "מוסף" בשבת ראה הנדן ברטוב, פצעי בגרות, עמ' 54.

זה גם מסב' שבת קט' א' ב' ומסב' סנה' צו' א-ב. ועיין מאמרי עמ' 124-125
 'בקורת ופרשנות' הנ"ל.

על הגנה על ~~הסמך~~^{הא} שהופכת לעיקר היהדות. יתכן שאף התרנגולות המופיעות כסיכת חורבן טור מלבא בפרק ~~הנזיקין~~^{הנזיקין} "שבמסכת" גיטין^{הן} הן התרנגולות שנחגלגלו לו לעגנון כדימוי ובסיבה לחורבן יהדות אירופה. יש בכך משום סמל להתעמרות ואכזריות הפרנסיס בעיירה כלפי היהודי הפשוט. אם כי סמל זה, או סימן זה, התרנגולות מקביל לדעתי אף לשחיטת היהודים באושוויץ. הביטוי "כיסוי הדם" כדיוקן במקורו הראשוני הוא בהלכה (ראה הע' 1 בנספח). ההקשר ההלכתי מופיע בסיפור בעמ' 70-71 אף הדימוי של שחיטה המונית יש לו סמך בהלכה בשו"ע, יו"ד, הלכות שחיטה: דיני כיסוי הדם, סימן כ"ח, סע' טו' "שחט מאה חיות או מאה עופות כיסוי אחד לכולם" אפשר שעגנון נסמך בעיצוב חזות האימים של השחיטה במרחפה של גיטל פרומטשים על הסיטואציה ההלכתית. עגנון יוצר ריאליזציה של הביטוי ההלכתי¹⁹ (כיסוי הדם) והופכו ל"כיסוי אחד לכולם", לשחיטה המונית. יום יום היה ר' הלל שוחט "תרנגולים ותרנגולות בלא שעור ובלא מספר. ארבע מאות חמש מאות שש מאות בברכה אחת" --- "כן אתי ותברי, בכל יום שנה שנה בקיץ ובהורף עד לשלוש שנים שקדמו להכרזת מדינת ישראל". (שנת 1940 סיום מלחה"ע השניה). המרחף הולך ומקבל צביון מטריאליסטי, שש מאות התרנגולות והשחיטה האינסופית שקולים כנגד שש מאות ריבוא יהודים שנשחטו על ידי הנאצים. דיוקו של הפירוש יסתבר רק אם נביא בחשבון את מכלול המערכת האנאלוגית המסועפת בסיפור המקבילה נאצים ליהודים או מחליפה את אלו באלו עמ' 53 (הע' 31-34 בנספח).

ב השב המוצע לחילופין על ידי עגנון לכיסוי הדם, השם "בד בבד", הוא בעל פנים
נות וחדשות בנוסף על אלה שכבר צויינו במאמרי²⁰ (ראה הע' 3 בנספח) האפשרות
מתקת ביותר, שאפשר אולי לראותה כאפשרות הנכונה ביותר, היא זו הנסמכת על
פירושים למקור המקראי "בד בבד יהיה" שבשמות לד', 30 פירש רש"י: "אלו הארבעה
נזכרין כאן (הסמים) יהיו שווין משקל. במשקל. במשקלו של זה כן משקלו של זה
לשון בד נראה בעיני שהוא לשון יחיד. (מסתמך על אונקלוס) וכך פירש שם אבן
זרא "כל אחד לבד ירוקח ואחר כך יעורב".

נראה שאף כאן מוצאים אנו ביטוי עקרוני לאחת הבעיות האסתטיות והפסיכולוגיות
השובות ביותר בכל כתבי עגנון. בעיית החזרות (המכילות) והקשר שביניהן. עגנון
יגנו נלאה מלדון בשאלה זו הן במישור התאולוגי והן במישור האסתטי, אף יהדנו
בן מקום נרחב ב"הדוס וכסא". גם ב"כיסוי הדם" מתלבט עגנון נושאת בשאלת הקשר
בין הדברים (הע' 131, 133 בנספח). עגנון נרדף על ידי "צורות מתמתחות"
זע' 36 בנספח) שהן לא רק המונות ודמויות קבועים אלא גם האחות אובססיבית
ביטוי מסויים האופייני ליצירה אחת בלבד כמו "אלוקים שבשמים" ב"סיפור פשוט"²¹
"צורות המתמתחות" מוצאות את ביטויין גם בסדרות מוטונימיות הרודפות זו את זו.
יטאציות החוזרות על עצמן, סידרת דמויות שכולן אינן אלא בבואות של דמות אחת.
גון מודע לתהליכים הללו המשתקפים ביצירה בדרכים שונות. אין הוא נלחם בתהליך
גם אסתטי אלא תוהה על צידוקו הפסיכולוגי-אכסיסנציאלי. הוא מכנה זאת, דרך
זל, בסיפור "עד הנה", שאף הוא סיפור רב-הכפלות "ביולוגיה של המאורעות" (ראה
ה' 185 בנספח). התוקרים עמדו על התופעות הללו וכינו אותן בכינויים שונים על
האיפיון המתבקש ביצירה נתונה כגון תיקבולות וזימונים²² או טכניקה טלסקופית²³

ה להסבר הכינוי "אלוקים בשמים" ג. שקד: "בת המלך וסעודה האס", שם 211-212 וראה
רוחי על "התיבה הכנח" ותפקידה ככוכב בספרי "פרשנות" עכ' 77.

ין ג. שקד. שם. 47 - 64.

כנה טכניקה זו יעקב "רבי הלל החורב ואדולף הכפל", על המשמר, 75. ט. 19.

בטאת שלילית דמות סתור ובפרט המחקרים שעסקו ב"עידו ועינס"²⁴. אך אין ספק בציון התופעה ואף לא בתיאורה המדוקדק. השאלה היא מהי המשמעות האסתטית-ולוגית הנובעת מן התופעה. בסיפור "כיסוי הדם" יש להכפלת הדמויות צביון וחד הקשור הן בבלבדיות של הדמויות והן בסימולטניות שלהן המקבילה למתיחות צויינה בשם הסיפור "בד בבד", המתאר בלבדיות וסימולטניות גם יחד בתהליכי אולה.

קרן מדרשי אסתטי בהכפלה הדמויות

גני שעגנון הבליע בסיפור את העיקרון והסכניקה המדרשית "מה שאירע לזה אירע לז" (הע' 140 בנספח) עיקרון מדרשי רחב היקף המנוסח בב"ר פ"ד, ר' "כל מה שאירע לז" אירע לזה" --- "כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף" וראה גם "כל מה שאירע ליוסף יע לציון".

בסיפור מופיע עיקרון זה במובלע בעמ' 66 "כל מה שאירע לאחר מן החבורה יע לכל בני החבורה" מתוך ההקשר הפציפי של המשפט לא ברור מי היא החבורה. ואלו חבריו של רבי הלל החיילים, או כל אדם בתקופת המלחמה, או סמא, וכך נראה, הכוונה היא לחבורה המסויימת של דכויות-הסיפור. שלושת הגיבורים: הלל, ר' יחיאל ואדולף. מבחינת תוצאת ההשוואה של הדמויות אין דיוקו הנכון המשפט מעלה או מוריד. עובדה היא שקיימות הקבלות מדוקדקות ביותר בין הדמויות ות דמות המספר (עגנון), שאף הוא תופף, לפחות בחלק מתפקידו ותכונותיו, את תו של רבי הלל. ההקבלה איננה רק בתוכן העלילה כגון התאכזרות החברה היהודית ההלכה כביכול לגיבורים אלא בפרטים של איפיון הגיבורים.

עגנון כציב את שרשרת הדמויות הכפופות להומויות כיהס שבין מסאפורה ונימיה, שבין פארדיגמה לסינסגמה. אחד הציונים האופייניים להעמדה בשרשרת הכיסוי "הוא הוא" (הע' 526) א' הוא ייצוגו של ב', הוא ייצוגו של ג'.

מה-על דוחסה את הדכויות אל השרשרת.

הירושני של יעקב בהס לסיפור ב"עיוני מקרא", עמ' 162 - 174 וכן בספרו של טייך: "עגולים ויושר" עמ' 98 - 117.

דגים עיקרון זה מתוך טכסט המוכר לכל קורא עגנון:

סיפורו "והיה העקוב למישור" - נכתב בשנת (1912) כותב המכתב שהזוג מנשה חיים קריינדל ששארני לא שלמו את כספם לשר העיר, ושהקיסר ירום הודו ("הקיר"ה") כות

החרם ניטן מטעמו. הקיסר ושר העיר הן שהי זהויות שונות, אך למעשה, שתייהן

הייצגות את הפארידגמה אלוהים. הן מבחינה פונקציונאלית והן מבחינת המעמד

הפסיכולוגי שלהן בתודעת הגיבורים. את שתייהן צריך לרצות. באותו עמוד מנסה

עגנון את העיקרון המופשט: "ברצות ה' לערער דרכי איש מזלו יעוף חיש והרבה

ילוחים²⁵ למקום להוריד עד אשפות אביון" עמ' סב' ה' והשליחים - השטנים הרבים

מופיעים ביצירה מהווים את כלל המערכת והם מתפרקים ופועלים בחוכה. צמד ניגודים

ה יוצר את הפרובלמטיות של היצירה אך גם אם הקיטוב של סדרות הדמויות. העמידה

ל עיקרון זה מסבירה כיצד מעבה עגנון את משמעותה של אליגוריה פשטנית ומפקיע

והה מידי "משל למלך". המלך או השטן נדבקים במקצת או לבמרי לדמויות ולחפצים²⁶

יצירה. אך הדמויות יכולות לפעול "לפחט" גם באופן הופשי - רומאניסטי, פסיכולוגי-

זרתי, מבלי להיות מסועבדות לאלמנטים האליגוריים שהורו אותן, והן גם יכולות

זוכ ולחזור אל הממד האליגורי. מרשה זאת כרוכה גם בהבנת בעיית סינכרוניזציה

אנרים אצל עגנון או עירובם זו בזה.

כן אף בסיפור "כיסוי הדם". אל שלוש הדמויות נצמדות פונקציות אלוהיות בצד

פונקציות הביוגרפיות שלהן, אך הדברים אינם כה פשוטים כפי שנידוכח. רבי הלל,

ן משל, הוא גם בבואה של האל, של השכינה של המשיח, של אליהו הנביא של דכות

ני, של השטן, של היהודי הנודד ושל איוב. הכל בהתאם להקשר הסיפורי שבו נתונה

נות באותה שעה במהלכה יל עלילת הסיפור.

ה "פרשנוה" עמ' 104 ראייה הותכח לנכונות הפירוש הנווני-שטן הוא הסיפור

עשה רב יוסף" עכ' חכ"ה המהווה מודל של "והיה העקב למישור".

ז "ושעירים ירקדו שכ" (בטכונת המפה) אלו ואלו, ט"ב.

ו גם אחת הסיבות העיקריות מדוע עגנון מתכחש לסמליו²⁷ שכן הם בנויים ממרכיבים אליגוריים אך פעמים רבות הם גדולים ממרכיביהם. משמעותם איננה מצטמצמת למרכיב אליגורי. שלושה ואף ארבעה (לרבות המספר) גיבורי הסיפור מכונים "זקן"²⁸ (ראה עמ' 9 בנספח) כך מכנה המספר את רבי הלל עד שהוא מזדהה בשמו. כך מכנה רבי הלל את אדולף בעמ' 102. כך מכונה ר' יחיאל הנדבן מעמ' 72 ואילך וכן בעמ' 89. אדולף ירש את התיבה מקבצן זקן נוכרי (עמ' 82). תיווצר מערכת הנשענת על מקבילות (ראה עמ' 36 בפירוש) האל והזקן בעמ' 70 לסיפור וכן הזקן והמשיח או הזקן ואליהו. מ' 92 הזקן והקוף, הזקן ואדולף, אדולף ור' יחיאל. כל הדמויות מזינות זו את זו וניזונות מסביעת צורה אסתטית אחת שהמשותף לה הוא סכל חסר קץ ופשר. תכונה נוספת המשותפת לגיבורים שנזכרו כאחד, והנוכחים בפועל, המספר, רבי הלל, הקוף החובי, שהם אינם ישנים או סובלים מנדודי שינה, זו האינסומניה האופיינית למספר לעגנון בסיפורים שונים.²⁹

פסיאציות נגדרות ללא התכוונות אליגורית (הע' 145)

עגנון מעביר אסוציאציות ממישור לכיטור מבלי ליצור בהכרח זיקה אליגורית: רבי הלל חושש לנסות מדרכו ימין ושמאל, כדי שלא להעלות עליו את המת הסמל "שהיה נגיש על קלות כחמורות. כשהקב"ה זועם על ישראל מעמיד עליכם נוגשים מאחיהם" (עמ' 67) הסמל הקפדן מייצג את הפונקציה האלוהית. הוא שומר, מפקח ומעניש אך נוכח של "נוגש מאחיהם" מחבר אותו מיד לגיסל פרומטשים שהיא הדמות המייצגת הנגישה. מה גם שמיד אחר כך חוזר אדולף בתשובה, על פי דרכו כמוכך. המאורע שמיטת ההר מזהה לרגלי הפלוגה היה בגדר שואה זוטה אך הוא חשף אצל אדולף

את התכוונות היהודיות והאלוהיות של התהפכות

ה"אורת נטה ללון" עמ' 117 וכן "לפנים מן החומה", 49. זמן הצורות שבהן מתגלה האל לבחירתו היא דמות זקן אך אינו חולה את הפונקציות וקיות בכך. גם ג. שקד עמד על כך בנאמרו ק מסיפורי "ספר המעשים". את ענין האינסומניה הזכיר הלל ברזל במאמרו: פוריס מיטאכיוגראפיים של עגנון" 18.7.75 "ידיעות אחרונות".

זריות לרחמים מה שלא עשתה שואת יהדות אירופה לשאר היהודים. ראה עמ' 68

זאת ידור כל הדוריים, שאין אדם מתקן את מידותיו עד שמראין לו מיתתם של

ס, ועדיין אין כן בכל אדם. הרבה רואים בצרות אחיהם ואינם הוזרים למוטיב"

הע' 152-153 בנספח). גם גיטל פרומטשים מתהפכת מקץ ימים ומכוננת "נרבנית"

שולחת לרבי הלל ח"י דולרים שהכ כנתינת לעג לרש (עמ' 98) אלא שרבי הלל

: לקבל את נידבתה. שלא כנידבתו של ר' יחיאל, שאותה הוא מתפתח ונוטל. מחד

ן עגנון בהקבלות הללו את התחושה שכאילו המציאות נשלטת ע"י המקרה, שהיא

ה. אלא אבסורדית כפי שהוא יוצר סידרת עירובים וטעמים לסיבה מדוע נקטעה

של רבי הלל (ראה הע' 152) ומאידך ההרגשה כי החזרות והמקבילות נועדו להעצים

הושת המשמעות הסמויה, החכמה באבסורדים כה בילוניים וכך הוא אומר:

טלים דרכי ההשגחה, יש מי שממציאים לו מיד מה מבקש ויש אפילו ממציאים לו

יודע שזהו שהוא מבקש" עמ' 33 כנראה עפ"י המאמר "מטולטלים הם שבילי

כדי שיהיו ישראל עושים אותם משלם ובאמונה" (חנחומא עקב ה) וראה הערה

בפירוש. זו אחת הנוסחאות הנמצאות במקורות והממומשות בעלילת היצירה

בכוחותיה ובהתרוותיה.

פחרון לאנלוגיות כה צפופות יכול היה להיות נעוץ בהנחה שעגנון איננו

ן אח היצירה אלא מכוון על ידי קבוצת מצבים, דמויות ודימויים. אך הבעיה

ה עומדת, מכיוון שעגנון מודע לחלוטין לסכך אך לא בהכרח לטעמו-למניעיו

אי לא לממוש חלקיו ביצירה. פעמיים במשך היצירה הוא מתייחס לעצם מושג

זכות "מקום שישר את השלשלת משם נסהבכה רגל הקוף" (ראה הע' 165 בנספח)

יה להכתבכות הקוף בעמ' 53 וההערות שם. כאן מתהווה מערכת אנלוגיות אסתטיות

הבעיה האסתטית עצמה הופכת להיות מודעת למספר: הסתבכות הסיפור ומשכעות

, הסתבכות הקוף, הסתבכות רגל הקוף. ישור ההסתבכות "אבל לא הנית תוקן

מן הקוף עד שהוציא הקוף את רגלו". האנלוגיה העליונה היא: תוקן כאלוקים

ו כפקיד את הקוף. אלוקים איננו כולל את תוקן.

הקבלות נוספות של הזדהות בין רבי הלל והאל כוצאים אנו במסור והוזר "והני

אני אטבול ואמלט" יסע' מו, ס (ראה הע' 172, 166) הסופית בעמ' 70. הקבלה

ו ובפרט החזרה של הפסוק המופיע בעמ' 85 מנמיכה את הצללית המאימת של האל
 נוקם שהרי גם הקב"ה נאלץ לסבול את יהודיו המשועבדים כדוגמת גיסל פרומטשים.
 מערכת אלוקים מול עם השטן שזורה ביצירה בכל כינויי אדון ועבד וחילופיהם
 חילופי הילוכיהם. כגון קצין עם' 80, בעל הקרקס³⁰, מנהל הקרקס, מנהל הבנק,
 על הדולרים בעל הנדבן, הנרכן מול פקידים, שליחים, סגנים. כפי שאנו רואים
 רישחק ניכר מכינויי האדונים, ובפרט מנהל הקרקס, הם שמות תואר מפורקקים.
 שטן פולש לתוך המציאות האלוהית ומדכיר אותה. עגנון איננו שומר על טוהר היצור
 למחולל האליגורי, המציאות הופכת לאבסורדית יותר ככל שהתחומים מתערבבים³¹.
 שנה זרימה או נזילות של המשקל הסגולי אלוקים-שטן במערכת סימנים זהה. ראה גם
 עיית "סינוי שם המקום" הע' 371 והקבל לאלוהים כאב עם' 82 "נשא עיניו למרום
 צעק ארי סאטי זיסר" (קרא בעיון הע' 315 והקבל להע' 429 והע' 594, 598, 599,
 הע' האחרונה רבי הלל מזוהה עם הפונקציות של אליהו הנביא. חילופים מטונימיים
 את דרך סטל בהע' 312 "הקצינים --- נעשו אחר המלחמה פקידים, מהם נעשו שרים"
 31. והקבל לרעיון הניכור הקפקאי הע' 314 "אין הגדולים רוצים להכיר את
 סגנים והטוהר להע' 686 עם' 98 המהווה זיהוי מפורש "התעברה נשמת פקיד ישראלי
 נשמת כל רשעי הגויים, הקבלה מפורשת לכדי של יהודים לנאצים כאן בארץ-ישראל.

זה גם פרקי אבות פר' ב, משניות כ-כא "ובעל הבית דוחק", "ונאמן הוא בעל מלאכתך"
 זה גם בכנהדרין, "חלק", צה', ב. הקב"ה מתחפש לזקן ומגלה את סגוריו.

זה הע' 291 אדון הופך קצין הע' 353, עם' 83 "יום אחד פגע בי אדון אחד", 355:
 וא פא פא, קראתיך אדון באמת דומה אתה לאדון" וכן הע' 353 המצינה אפשרות
 נלוגיה בין אדוניה לשכינה וכן 360 האדוניה המורשה. והטוהר לכינוי אדוניה
 יטל ברוכטשיש עם' 98. והטוהר "פתחי דכריס" 116.

בן הע' 561 והקבל להע' 661. סגונים ושלוחים: ראה 403, 405, 406.

אנלוגיה המובהקת ביותר בין העולם העילי, המרכבה, לעולם התחתני מצוירה בסיום

ז' 57 ואילך. המספר הוא המפרש את סיבן של חיות הקרקס, הארי והנשר, כחיות

מרכבה האלוהית כפי שתזה אותה יחזקאל. רבי הלל מאשר פירוש זה ומפתח אותו

רא הע' 71-74 (בנספח) גם במדרשים מזוהה האדם או "ידי אדם תחת כנפיהם" שבספר

יחזקאל כקב"ה. רבי הלל משתלב לתוך המערכת המיסונית אדם-אל-בעל הקרקס.

אם לדמות אדם אתה מתכוון איני יודע אם לדמותו של בעל הקרקס אתה מתכוון או

ימותי אני". אם לבעל הקרקס אתה מתכוון כבר אני אומר לך איני יודע עליו ולא

אדם". חיות התיבה: הקוף והתוכי ובעליהם רבי הלל אנלוגיים לחיות הקרקס: הארי

הנשר ובעליהן. אך האמת היא צנועה ואף עלובה: התיבה ובעלי החיים הקשורים בה

גם יכולים להתחרות בשקר האקטואלי-הקרקס, כפי שנכתב בסוף עמ' 57 שבסיפור³²,

ההכרזה של רבי הלל שאין הוא יודע דבר על בעל הקרקס אומרת דרשני בין אם בעל

קרקס הוא השטן בין אם הוא שטן-אל הרי שבעל הקרקס מהווה הר אליגורי מוטונומי

יותר הבעלים והאדונים המופיעים בסיפור.

דיון נוספות המתלכדות בר' הלל

י הלל הוא בראש ובראשונה עני בעל כוכ. בסיומה של הע' 3 אנו יכולים לראות

עד יתכן שרבי הלל ותיבתו הם האנשה של זעקת העני ומלכודתו כפי שהם מופיעים

סוקים בהם מופיעה המלה הנדירה "כד" במשמעות "לבד". ככל שנכליל את זהויותיו

נות של העני בכתבי עגנון נוכל לדייק בהגדרת סיכו של רבי הלל (ראה הע' 17

ירוש). עני מייצג בכתבי עגנון את הקב"ה, את אליהו, את השטן, את המשיח ועוד.

ב פוטנציה זאת הגלומה בסימן עני אין פירושה מתן לגיטימציה לשרירות פרשנית

יקרה הפעלת סוג המשמעות הרצוי לפרשן. יש להראות שהזהויות הללו אכן באות לידי

יית האל כמנהל תיאטרון העולם אוכיינית למחזות המסתורין של ימי הביניים. ראה

אורכך, מימזיס, "אדם וחיה". ובמקור מחזותיו המפורסמים של פ. קלדרון (1600-

16) "התיים הם חלום התיאטרון העולם" וראה לענין זה אברהם שאנן. "הספרות

ברית החדשה וזרמיה" (ח"א) 24: "המחזות העבריים כמו המיסטריות הנוצריות,

כדים מעל ומעבר לדראמה האנושית באפסקלריות החולין שלה (---) עיון במחזות

הודיים מעמידנו על תופעה דומה. במידה ומתגלמת בהם הדראמה האנושית, הרי היא

יקרה הגשמה והמחשה לדראמה האחרת המופשטת יותר".

ביטוי בסכסס, אם בנפרד ואם במאוחד, על צביונו המשיחי והאנטי-משיחי של רבי הלל כבר עמדתי בעיקר על סמך דברי האמורא רבי הלל "אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו" סנה' צט', א'. כאן כמו בסיפורים אחרים של עגנון מדובבת כאמור לעיל תחושה קשה של התרחקות הגאולה או נסיגתה בגלל אוכלי המשיח. עיקר הקרבה בין רבי הלל למאמרו של אותו אמורא נסמכת על תובתו של רבי הלל: "נתאנח ואמר ישועות ונחלמות לא חשטע מפי, כי רחקה ממני ישועה ורחוק ממני מנחם"³³, בענין זה פסוק, צעיני זו אמת גמורה". (עמ' 92) ביטוי זה הוא צירוף של פסוקים מישעיהו כט', 11 ואיכה א', 16 (ראה הע' 475) כאשר הסיפור ומגמתו היא המחשת הפסוקים וריאליזציה שלהם. הפסוק מישעיהו "לישועה רחקה ממנו" מופיע בקונטקסט המחאר את "חכלי משיח", התקופה החשובה שלפני בואו. ואילו הפסוק מאיכה "כי רחק ממני מנחם" קשור באגדה היהודית לפיה מנחם הוא המשיח. הכרתו של רבי הלל מתנסחת באמצעות פסוקים המבירים את תחושה המכונה לגבי האירועים המתוארים בסיפור. האם אלה מעשי שטן או חכלי גאולה מכוונים. האם האל שולט בשטן. הבעייתיות גוברת בכיוונו אם נציג את השאלה האם רבי הלל הוא גם בבואה של המשיח עצמו, כפי שהוא מתואר בגבואה זכריה "עני ורוכב על חסור". יתכן אף שרבי הלל קשור בדמותו של התנא הלל הזקן, שליח האגדה המופיעה בתלמוד ירושלמי היה מביח דוד. היו חוקרים³⁴ שראו את רגלו תחת של רבי הלל כהמהשה לתנא שיכול היה ללמד את כל התורה על רגל אחת. מעצם העבודה שרבי הלל יכול לקיים בדמותו היפוך של דמויות, שני קטבים. משיח ומכחישו, אל ושטן. משיח הוא מבשרך למערכת נוספת של סמלים אוקסימורניים האופייניים לסיפור זה וזה'אנר זה.

מנחם הוא הכשיח. עפ"י איכה ג', כח' "כי רחק ממני מנחם משיב נפש" ראה כינוס מקורות הלמודים ומדרשים טפר האגדה ה.נ. ביאליק וי.ה. רבניצקי (כרך אחד) ודביר חש"ן עמ' קמט' ויהודה בן שמואל - שם.

הלל ברזל: "סיפורים מיטאביוגראפיים" גרסון עמר ראה את מסירתו של רבי הלל להוראת התורה "מאזניים", שם.

באמצעות הסמלים והדמויות האוקסימורוניות המכילות בהוכן את סתירתן מעצב עגנון את המציאות הדיאלקטית המסמיעה הן ולא בכוונה אחת. לקבוצה זו מצטרפים גם אדולף ותי, ודי האמריקאי בדרגה פחותה יותר גם גיטל פרומטשניס ושאר דמויות משנות של יהודים אכזריים ומרחמים (ראה הע' 584, בנספח) וכן התיבה המנגנת והקרקס. המציאות דבה הפנים מעוצבת על ידי מנגנונים אירוניים מורכבים.³⁵ עגנון שלב בדמות רבי הלל סטריאוטיפים חיוביים האופייניים למערכת הנורמות העליונות היצרניות. הוא מעניק לעני הזקן תואר של אומן, -ל יד חכם של צדיק נסתר.³⁶ ודיעתו של רבי הלל בתורה היא מוחלטת (הע' 68).

קשה לדעביע על מקור כסויים לסיפור המסחור השחית עיקרית למערכות הסטנדרט המורכבות המדובבות בסיפור. יהא זה נכון אם נצא מתוך ההחר שגנון קלט והחין ה שפע המקורות שענינם המתיחות הדיאלקטית שבין חורבן וגאולה לרכות הסיפור כמראי על יוסף ובנימין והמורשים התלויים בו (ראה הע' 140 בפירוש). אך יסוף יוסף, בדומה לפונקציות של אליהו הנביא או המשיח הסובל, איננו מהווה חידה היוגרת רצף עלילתי, כלומר אין הוא בגדר חשית אלא מכיתה נוספת שהשתלבה במציאות האבסורדית שבתוכה פועלים הגיבורים. לו היינו משמיטים מקור כלשהו לא יתה היצירה מאבדה מארגונה ומן המבנה שלה. בעיקרו מסתיים הסיפור את התקופה וקראת "חבלי משיח" ושמאפיניה מחואריכ בניאים ובתלמוד. הכרה זו של "יורה למדרגה התחתונה"³⁷ עולה בקנה אחד עם תפיסתו של עגנון את "יורה הדורות" ולס הכרחי מן הדרך לגאולה.

1. עמדתו בהרחבה במאמרי "פירוש לכיסוי הדב" בקורת ופרשנות, הנ"ל.

2. על "צדיק נסתר". ג. שלום. פרקים בהבנת הקבלה וסמליה עמ' 213-259.

3. רש תהילים (שו"ס) מה, ג.

למרות אי הדומיננטיות של איזשהו מקור כתוב המשפיע על עיצוב הסיפור או על מבנהו יש להבחין בשני ארכיטיפים מרכזיים הממוקדים בעיקר בדמותו של רבי הלל וסביבתם נאגדים אשכולות של מוטיבים, מצבים ונורמות בסיפור. הכוונה היא לארכיטיפ של אליהו הנביא ופחות ממנו לארכיטיפ של המשיח: שניהם מופיעים במקורות כבעלי פנים דיאלקטיות רבות סתירה: שניהם מייצגים את הלוחם המקנא לה' אך גם את איש השלום והחסד ואכן אפשר לראות באליהו את מבשרו של המשיח לא רק בהתאם לתפקידו במדרשים השונים ובסוף ספר מלאכי (ועיין אבן עזרא שם) "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרס" (לא³⁸), 24, כי אם כמבשר ארכיטיפי, היינו בבואה מוקדמת של המשיח סנתהוותה לה פונקציה נפרדת (מעין שושבין) הקשורה במשיח. אפשר לומר שמשיח כן יוסף הלוחם שנהרג ומשיח כן דוד השופט והמנחה הם פילוג של הפונקציות הקיימות באליהו. הדמויות כפי שנצטיירו בעיני רוחו של העם ובסיפור העממי וגילגולים יונקות זו מזו³⁸. יש לזכור כי הן אליהו והן המשיח מתוארים כעניים, כנוודים וכטושיעים. כאשר כיקשו הנוצרים לתאר את דמותו של אחרון היהודי הנודד בדמותו של אנטי-כריסטוס, אנטי-משיח, כשטן וכרוב למען ארמילוס, השתמשו ביסודות הללו כדי לעצב את דמותו.

עיון בן סירא מה' י-יא והערות המפורטות של גינצ' (ו) עמ' 202 הע' 105. אינני בא לבטא כאן השקפה נוסח אחד העם האומרת כי היוצר בצלמו יוצר כפי שהוא תאר את דמות משה. אליהו הנביא הוא, לדידו, בראש ובראשונה דמות היסטורית שהלך בתפיסתה ההתנהויות וגילגולים הקטורים בהקפות היסטוריות ובסכסכים שונים שבהם כופיע השם אליהו אם כנביא או כמלאך וכו'. למערכת זאת מצטרף לראשונה "פנחס הוא אליהו" ואה גינצ' שם. גם מקנא לה' גם משיב את החרו ואילו ה' נותן לו את בריתו שלום. גם דוד המלך ושלמה בנו מהווים ביחד את שתי הפונקציות ובן משה ואהרן.

דמותו של רבי הלל קרובה כאמור לדמותו של אליהו ולתפקידו יותר מאשר כל דמות אחרת לרבות הפונקציות המנוגדות והסותרות שדמות זו מבטאת. כבר בספר מלכים מופיע אליהו בקנאי וכקטיגור ואילו המפרשים מייחסים לו דיליסוריה מפורשת. בכך הוא מתמזג עם קבוצת הנביאים שהוזכרו למעלה: זכריה וישעיהו מתלכדים במערכת "כיסוי הדם".

קבענו כי בנוסף לעקרונות של עלילה מיתולוגית וגיבור מיתולוגי מופיע בסיפור מעין עיקרון של קידוש הסיפור במשמעות שונה מזו המופיעה בחפיסה של הבעש"ט או של רבי נחמן על קדושת הסיפור.

בסיפור זה משלב עגנון את העיקרון "אכילו שיחתם של ישראל חורה" (עיי' בהע' 268, 361, 363, 413, 477, 667). עגנון מוצא לגיטימציה לקדש כל פרט טפל המסופר כפי ישראל טובל (וראה הסיפור "מן השמים" אלו ואלו, קפ). הרעיון מנוסס כנראה עפ"י ויקרא רבה פ' לד' ומקבילתו בסיפור "שספר גדול פתוח בשמים שכל מעשיו של כל אדם מישראל נכתבים בו ואליהו חותם עליהם" וכו' ⁵⁹ (עמ' 84). מאידך חושש המספר שמא דיבוריו-פיטפוסיו אינם אכילו בגדר דברים או מעשים של אדם מישראל הדאויים להכתב באותו ספר שבשמים. זהו החשש הכפול של המספר והסופר לפני ערך סיפורו ומפני רגש האשמה המקנן בו בתור דליסור.

המספר ורבי הלל מתייסרים על שהם עוסקים בדליסוריא בקיטרוג ובמלשינות על געשיהם של ישראל, אך שניהם רואים בכך הכרח למען ישמעו ויראו וכדי שלא ישחקו דבריהם. עגנון רואה בסיפור שליחות של הגדה אמה מרה כלענה. התפקיד של הדליסור, ומקטרג על ישראל כסור כאמור בחלק מהמדרשים בידי אליהו. תגובת ה' על דבריו של ליהו בטלכים א', יט', 10, 14 היא: "ויאמר קנא קנאתי לה" אלקי צבאות כי עזבו ביהן בני ישראל את מזבתיהן הרסו ואת נביאיך הרגו ואתם ואותם אני לבדי".

יין "הזיווג" פתחי דברים עמ' 24 ומאמרי הנזכר בהע' 13.
 אה גב "ספר סוכר וסיפור" כהדורת הרצ"ו, "ספר הרפתקאות".

יא "ואת אלישע בן שפט --- תמשה לנביא תחתיו. את פסוק 16 מפרש הרד"ק: "ובדורש
 י אפשר בנבואתך מאחר שאתה מלמד קטגוריא על בני" ועיין רלב"ג על פסוק 15.
 עגנון מציין בספריו פעמים אחדות את תפקידו האלוהי של הסופר: לכתוב את
 עשייתם של ישראל, שהוא תפקידו של אליהו⁴⁰. אנו עדים למלוא ההסתבכות של בעיית
 דילטוריה בסיפור: המספר רבי הלל בדיבור משולב (בעמ' 65-66) רואה כשואה
 וצאת "מלשינות ולשון הרע והתוודעות לרשות שאלמלי הם לא היתה צפורה אחת
 ישראל ניזוקת" אבל בתטא זה או במה שנראה הטא זה לא חוטאים רק הפרנסיס בגולה
 ו שמשיהם של הרכיים ולא רק הפקידים שבארץ ישראל "אוי לי אם אומר, בארץ-ישראל
 יוע כבחוצה לארץ" אלא גם המספר ורבי הלל עצמם. לדורו של אחאב ניגודו של
 ליהו יס יתרון עליהם ועל אליהו בכך שאצלם לא היתה דילטוריא "דורו של אחאב
 ילכ עובדי עבודה זרה היו ועל ידי שלא היו בהם דילטורין היו יוצאים למלחמה
 וצחין", 36 שם.

בסיפור ישנן רמזות נוספות לדמיון שבין רבי הלל לאליהו. החשובה שבהן
 א תפקידו להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, ראה המוטיב המסועף בעמ'
 81 ובע' 99 41.

סוף האמור בויקרא רבה כ' לד' "לשעבר היה אדם עושה מצווה והנביא כותבה
 כשיו אדם עושה מצווה מי כותבה? אליהו ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהן"
 וזה "עיר ומלואה" 323 ו"מעצמי אל עצמי" עמ' 62.
 תפקידו של אליהו כמלמד תורה עיין גינצ' שם הע' 75 עמ' 196 וכן הרמיזה על
 זה אליהו מלאך הברית. רבי הלל מספר שנכתב בברית המילה של הנער בנימין "שחכיב
 ה עלי מכל נערי בני ישראל שהכרתי" ומזכיר ומעיד שאותו בנימין קיבל מצוות
 לה באהבה עמ' 99. בנוסף על כך מוזיע רבי הלל כמציל וכמושיע פתאומי (אך
 נקציה זו מכותפת לכל שלושת גיבורי הסיפור ובעיקר לאדולף). עיין גינצ' שם עמ'
 1. הע' 23; עמ' 191 הע' 35 ועמ' 192 הע' 36 ראה גם אפיין אליהו כזקן גינצ'
 הע' 73 וכן הקשר בין אליהו והלכות תכילה המקביל במידת מה לעמ' 93 בסיפור
 זה עוד הע' 82 הסתייגותם להצעתו של אליהו לר' נחן והסופיעה בבבא מציעא יט'
 "אכול שליש וכתה שליש והנה שליש", וחשוה לעמ' 89 בסיפור "ואם אני הותר לי
 י פרוסות" וכו' המקיים דמיון מה למקור זה. גם מוטיב נהינת שלום מרומז בעמ'
 בסיפור. אם כי לר' הלל ישנה הנמקה הלכתית להתנהגותו וראה הע' 653.

חרומה חשובה להארת הפונקציה של אליהו כפי שהיא מטהקפת בדמותו של רבי
 ל כוכיעה בעמ' 92 במשפט הנוקב שכבר נידון למעלה. "נתאנח ואמר ישועות ונתחמח
 תשטע מפי, כי רחקה ממני ישועה ורחק ממני מנחם" שהסברתיו כבבואת המשפט
 אמר על ידי רבי הלל האמורא שבסנהדרין בפרק "חלק" הטוען "אין להם משיח לישראל
 כי כבר אכלוהו בימי חזקיהו", אך יש לזכור כי לבשר ישועות ונתחמח הוא בראש
 ראשונה תפקידו של אליהו המבשר את בוא הבואל. הצירוף עצמו מופיע בברכת
 וון "הרחמן הוא ישלה לנו את אליהו הנביא ויבשר לנו בשורות טובות ישועות
 טובה". רבי הלל איננו יכול לבשר כיוון שרחק מכנו מנחם עפ"י הפסוק באיכה.
 יהי עם זאת מעניק עגנון לרבי הלל מילים אוטוביוגרפיים=פסיכולוגיים וכן
 יכ וכוונקביות אליגוריות נוספות. לכן אין בטוב פנים לזקוף לזהותו של רבי
 איזה שהוא שוויון ערך אליגורי אלא אפשר רק, כפי שכבר נאמר לעיל, לציין
 קרבתו לארכיטיפ אליהו.

באורים, הערות ומקורות לסיפור "כיסוי הדם"

(לפי סדר העמודים בספר "לפנים מן החומה")

עמוד 51

ס

מצוה מחרי"ג המצוות. מקור המצווה ויקרא י"ז 13: "ושפך את דמו וכסהו בעפר". ראה מסכ' חולין דפ"ג, ב, פ"ד, א. ועיין שו"ע, יו"ד, הלכות שחיטה: דיני כיסוי הדם, סימן כ"ח. בסיפור נזכרת המצווה כפועל בעמ' 70-71.

המשמעות המושאלת של הביטוי "כיסוי הדם" בסיפור קשורה בעיקר באגדת הירצחו של הנביא זכריה על ידי יהודים, ראה גירסאותיה הרבות ונסחיה וכן מקורותיה המקראיים: יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן. עמ' 31-36.

הערה 42 לפרק הנ"ל מזכיר היינמן מקורות נוספים. וראה להלן בהערות לעמ' 69 בסיפור בו נזכרת אגדת זכריה במפורש.

נושא כיסוי הדם מופיע בסיפור במשמעויות נוספות כגון: פרשת קין והבל: "קול ימי אחיך צועקים אלי מן האדמה" (בראשית ד', 11). וכן המורש על הפסוק הנ"ל: 'והיה דמו משלך על העצים ועל האבנים' ב"ר כ"ב, וראה ל. גינצבורג. אגדות ויהודים. כרך א', עמ' 213. הע' 21. והשווה אשה"ש, כ"ז - "שהיה מכצבץ ורדתח". ראה פעלים אלה בגירסאות אגדת זכריה להלן.

ילגלל נוסף ושווה ערך של מוטיב זה שאול מפרשת "עגלה ערופה", דברים, כ"א 8. "ידינו לא שפכה את הדם הזה, ועינינו לא ראו, כפר לעמך ישראל וגו'". סוק זה קשור בשאלת האשמה של מנהיגי הקהילות בשואה. וראה פירוש רש"י, שם, מסתמך על הגמרא: מסכ' סוטה מ"ה, ב, מ"ו, א. "וכי על דעתנו עלתה שזקני כיה- ין שופכי דמים הם? אלא שלא בא על ידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו הנחנוהו בלא לוייה וכו'". זו שאלה המתאימה לגורלם של שלושת גיבורי הסיפור. הי מידת האחריות של החברה היהודית לגורלם? שאלה זו משתלבת עם בעיית קטגוריה בסיפור. והשווה "יעקילי" (נוסח שני) ב"עיר ומלואה" עמ' 517 וכן: נוסח כלה עמ' קכ"ו, קס"ט וכן דאה המוטיב והבעייה בסיפור "מצנפת השבת", זולד" 33-34, 1975, עמ' 387, במשפט הסיום: "השם אל חכסה דמנו וכו'". עיונות נוספים קשורים בישיעיהו כ"ו, 21: "וגלתה הארץ את דמיה ולא חכסה

עוד על הרוגיה". ובעיקר יחזקאל כ"ד, 7-8: "כי דמה בתוכה היה על צחיה סלע, שמחהו לא שפכתהו לכסות עליו עפר ולהעלות חימה ולנקום נקם. נתחיי דמה על צחיה סלע לבלתי הכסות". על פסוק זה מיוסדת, בין השאר, אגדה זכריה הנ"ל ואף היא כרוכה בשאלת היהודים כשופכי דם ובנקמת ה' בשואה.

במקביל משתזרות כל האגדות על הקטירוג (החטא, הדילסוריה) של ישעיהו הנביא על עם ישראל ורציחתו של ישעיהו על ידי מנשה: ירוש', דנהד' יב, בבלי סנהד' ק"א ב-פסין"ר לג. וראה על אגדה זו ומקורות נוספים: א-א. הלוי: הקומפוזיציה של האגדה (פרק ה) על יסוד זה ניתן לשאול: האם חטאו של ישעיהו הוא חטאו של המספר. וכן האגדות העוסקות בדליטוריה של אליהו הנביא. ראה לעיל בהקדמה בהרחבה.

מקור מקראי, "בד בבד יהיה" שמות ל"ד, 30. מפרש רש"י: "אלו הארבעה הנזכרין באן (הסמים) יהיו שווין משקל במשקל כמשקלו של זה כן משקלו של זה ולשון בד נראה בעיני שהוא לשון יחיד. אחד באחד יהיה זה כמות זה בתרגומו (אונקלוס) זחקל במתקל". וכך פירש אבן עזרא: "כל אחד לבד ירוקח ואחר-כך יעורב". הבטוי יד בבד במשמעות זו מופיע למעשה רק פעם אחת במקרא. וראה קונקורדנציה של ש. ננדלקורן "היכל הקודש" עמ' 164. בעל הקונק' מנסה למצוא שם מקבילות נוספות הערותיו לערך.

ירושים אלה מכוונים אותנו, מכל מקום, הן לבעיות מבניות-אסתטיות הקשורות דרכי ארגון היצירה והן לארבעת הגיבורים המקבילים (למעשה שלושה גיבורים המספר) המהווים שלושה מעגלי עלילה נפרדים, אך מה שאירע לזה אירע לזה: רבי לל, אדולף והיהודי האמריקאי - ר' יחיאל. וראה עמ' 66 בסיפור הע' 140 ומדרש ל הנ"ל.

נור תלמודי: "מאי דכתיב חרב על הבדים ונואלו? חרב על שונאיהם של תלמידי מים שעוסקין בד בבד בחורה ולא עוד אלא שמטפשינ שנאמר ונואלו ולא עוד אלא וטאין". תענית דף ז' עמ' א' וכן ברכות ס"ג ב'.

יטוי "חרב על הבדים" קשור לבעיית מותם של תלמידי חכמים בשואה והסיבה. מאמר תז"ל זה עולה בקנה אחד עם הרעיון של "ידינו לא שפכה את הדם הזה". כנראה, מהאה כנגד ההתנשאות וההתנכרות של תלמידי חכמים ופרנסי קהילות.

המקורות המקראיים המשניים (המוזכרים בהע' מנדלקורן הנ"ל) אפשר לעמוד על כילות נוספות. שמות כ"ב 26: "היא כסותו לבדו היא שמתו לעורו במה ישכב

והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני".

עניים צועקים ונענים הוא נושא מפותח מאד ביצירה. ראה "אוי טאטע זיסר" (עמ' 82) והמקבילות לכך בכתבי עגנון. (ועיין הערה 325).

מנדלקורן מקביל פסוק זה לאיוב י"ח, 13, שם מופיעה תמונת-מלכודת, שיכולה להיות קשורה גם לכלוב ולתיבה בסיפור (ראה להלן).

איוב י"ח 6-12: "יצרו צעדי אונן ותשליכהו עצתו: כי שלח ברשת רגליו ועל שככה יתהלך: יאחז בעקב פח יחזק עליו צמים. סמון בארץ חבלו ומלכודתו עלי נתיב: סביב בעתוהו בלהות והפיצוהו לרגליו. יהי רעב אונן ואיד נכון לצלעו: יאכל בדי עורו יאכל בדי בדיו בכור מות". (קטע מדברי בלדד השוחי, רע איוב). ההסתמכות על מחקרו של מנדלקורן. איננה בהכרח מוזרה. עגנון החקין חלק מספוריו גם בסיוע קונקורדנציה. (ראיה לכך אפשר למצוא ב"הדום וכסא" עמ' 208: "לו יש קונקורדנציה בידו". במסגרת עבודה זו נדונה שיטתו של עגנון בסיפור ליקוטים כמו "הדום וכסא").

בד בבד: (משמעות מקובלת) - סימולטניות. בעת ובעונה אחת מתנהלים בסיפור תהליכים מקבילים ותהליכים דיאלקטיים של חורבן וגאולה בניגוד למשמעות המקורית שהיא הפוכה.

זע קול"

השווה: "הדום וכסא" עמ' 110: "שוב נשמע קולו של מר בר בר ח...".

עמ' 111: "שוב נשמע קול. לא סתוך הבית נשמע הקול".

עמ' 127: "שוב נשמע קול פסיעות, קול פסיעות קטנות וצעירות".

לענין ההקבלות בין הקולות השונים וכניסוניהם לתודעתו של המספר, ראה שם. הקול בא לציין הסדרה או הפרעה המוכרת למספר ומטיבה את תשומת לבו. ההסדרה משתלבת בבעיית האינסומניה (נדודי שינה) של המספר.

וראה להלן, השווה גם "אורח נסה ללון" עמ' 22: "ושוב תזר ונשנה אותו הקול, קול עץ שפגע בעץ".

וראה בחנותו של מר לובלין עמ' 31: עד הנה עמ' ע"ה, שפ"ג (עידו ועינס). וכן סמון ונראה, ספר המעשים, 105, 155, "נשמע פתאום קול".

"תיבת זמרה ונראו שתי תיבות התיבה הקוף והתוכי שמהלכות עם התיבה, ועמהם בעל התיבה המוליך את התיבה".

השווה "הדום וכסא" עמ' 111-112; עמ' 125-126; עמ' 212. מבחינת הסיטואציה, הדמויות, התנועות, האפיזיסים, התפקידים והרקע.

"את שתי תיבות התיבה מכיר אני, את הזקן בעל התיבה איני מכיר".

במשמעות הראשונית, נראה שבעל התיבה חדש או חדש באזור, שהרי החליף את אדולף.

במשמעות בין-יצירתית ראה "תהילה" עמ' ע"ה, קע"ח, קע"ס. וראה "פרשנות לתמשה מספורי ש"י עגנון" - הלל ויס, עמ' 77-82. וכן "לפנים מן החומה" עמ' 31.

הכרה פירושהראייה פנימית, עמידה על ערך, ההיפך מעיוורון או ראייה שטחית. וראה בהמשך "כיסוי הדם" עמ' 58 אומר הזקן רבי הלל: "אם לבעל הקרקס אתה מתכוון כבר אני אומר לך איני יודע עליו ולא כלום".

"ירושלים מי מכיר את כל העניים שבה. נותנים להם פרסה ואין נותן עליהם לב"

כאן עולה בעית הכרת עניים והכרה בעניים מסויימים.

השווה סיפור "המטפתת", "אלו ואלו", עמ' רס"ה.

וראה יואב אלשטיין, "עיגולים ויושר", עמ' 34, 38-40.

ראה סיפורי הנ"ל עמ' 57. וראה לענין האחריות המיוחדת להסירה ולזמורה הכרת כל שעולה לירושלים "תהלה", קפ"א. המספר משלב עצמו בתוך המתאכזרים לעניים ויוצר חידה ע"י עצם הצורך בהכרת העני.

הלל ברזל ציין הקבלה של מוטיב מחוך שירת אלתרמן. ראה הנ"ל "סיפורים מיטאביוגרפיים של עגנון", "ידיעות אחרונות" 18.7.75.

וראה אלתרמן "שירים משכבר", עמ' 14, 31, 36, 56. וכן ספר שיריו "התיבה המזמרת". מוטיב זה קשור גם למוטיב יריד ההבלים ובכך הוא מתקשר גם למוטיב הקרקס. התיבה בסיפור זה היא בעלת תכונות מיוחדות בנוסף על התכונות השליליות בלבד, הנזכרות הן בסיפור זה והן ב"הדום וכסא". גרשון שקד ציין במאמרו מ"מאזניים", הנזכר לעיל את המקור ואידופי של הדימוי תיבה מזמרת קוף ותוכי.

תכונותיה המיוחדות:

1. "ישנה ונושנת... כשיר זה שבוקע מקרבה".

2. "קצה התיבה בזמן ואינה מחדשת את שירתה לפי רוח הזמן". התיבה תיקה ונמצאת מעל הזמן. אם "הזמן" שלילי והתיבה אינה נכנעת לשירתו הרי התיבה חיובית. הביטוי "מחדשת את שירתה" קשור בפסוק המופיע בתפילה: "שירה דשה שיבחו גאולים". ואילו כאן מוצג הקוף לעומת התיבה: "רוגזו מתחדש וחולף"

חיוב שבתיה מתלכד עם עולם הערכים המקובל על עגנון. יחד עם זאת נזכרת כונה שלילית: "זמר של שיעמום" (השווה "הדום וכסא"). 124 - 127.

השווה "שירה", עמ' 8: "ומפזם לו פזמון של שיעמום".

תכונות נוספות תצוינה ככל שנחקדם בסיפור לפי סדר העמודים וכן בכל ענין ענין).

לושת גיבורי הסיפור מכונים "זקן"

1. כך מכנה המספר את רבי הלל עד שהוא מזדהה בשמו

רבי הלל מכנה כך את אדולף (עמ' 102).

כך מכונה אף ר' יחיאל, הנדבן. (עמ' 72 ואילך וכן עמ' 89). אדולף ירש התיבה מקבצן זקן נוכרי (עמ' 82).

טוט זקן בחוצות ירושלים וכן מוטיבים וסיטואציות רבות מוצאים אנו בסיפור ילה מן הלילות" ("עד הנה"), שהוא הסיפור הדומה ביותר ל"כיסוי הדם" ככתבי גוץ. ועמד על כך גם גרשון שקד במאמרו הנ"ל.

(גם)

ה להלן הע' 35.

זא את תחושת המלכודת של האדם. סבך שאיננו ניתן להתרה.

זעות נוספת של הקוף מובנת בעיקר ב"הדום וכסא" והיא שאיפת הקוף הלכוד וול את עצמו "לחזור למקום שהגלוהו משם" (עמ' 111 וכן עמ' 212): "כי מפתחות הבית כקול השלשלת אשר לצוארי הקוף --- ואת השלשלת אשר לצווארו

אשר עוצרה אותו לשוב אל ארצו ואל מקומו".

ואילו המיוחד את תפקיד הקוף בסיפור "כיסוי הדם" היא תחושת המלכודת - ההסתכנות: "כנגדו מקפץ הקוף וחוזר ומקפץ עד כמה שהשלשלת מגעת, אלף פעמים ניסה למלט עצמו ולבסוף מוצא עצמו במקום שביקש למלט עצמו משם". תחושה זו היא השלכה של בעייה תיאולוגית ואסתטית. (ראה במבוא ל"הדום וכסא", בעיית התיבור והניחוק).

בקוה"ר א' מוצאים דימוי של זקן לקוף: "הזקן הרי הוא כקוף הדא דאיתמר בעם הארץ אבל בכני חורה כתוב והמלך דוד זקן אע"פ שזקן מלך. להלן נעמוד על מקבילות בין הזקן לקוף. הע' 36.

מבטא אף הוא צורה של כפיפות לתאוות וליצרים בעצם קריאתו "גם לי גם לי". ראה תוכים נוספים: "תמול שלשום" עמ' 336, תוכי מתחרה בגרמופון. וכן "שבעה אמונים", "עד הנה" עמ' ר"ס, רס"ה, רס"ט.

נוספים בעמ' 51

מקראיים: כל בשר "קץ כל בשר", בראשית ו, 13.

לערוך לפניו שולחן: תה' כ"ג, 5, ישעיהו ס"ה, 11.

תלמודיים: כוונתי את הרוחות: "במדבר מי היה מכוון להם את הרוחות". ירושלמי, עירובין ה, א'.

מפנה לבו: "מפנה לבו לבשלה" אבות ג', ד'.

עמוד 52

מוציאו מכלל סתם עני

(העני יוצא הדופן),

עני בסיפורי עגנון הוא הסימן בעל הזהויות הרבות ביותר; הוא מחלכו עם מוטיב ההלך המסתורי שפעם הוא אליהו הנביא עצמו ופעם הוא השטן בשליחות אליהו. ראה "עיר ומלואה" עמ' 59, 303. "שירה" עמ' 73 (משל לקב"ה) "האש

והעצים" עמ' י"ח "לפי הצער השכר", על פי בבלי, קידושין פ"א, א-ב "ימים נוראים" רכ"ב. "האש והעצים" עמ' ל"ד, אליהו כעני מלוכלך. "הכנסת כלה" ש"ח-ש"ט (עני-שטן, קיטע ורעב), מבוסס כנראה על אגדת פלימו הנזכר במסכת קידושין הנ"ל. "עד הנה" עמ' קע"ט, (עניי ירושלים). ב"המספחת" מופיע עני-משיח. (ראה ספרי הנ"ל). ובנבואות זכריה וישעיהו. וכן קבצנים של אהבה שאינם שייכים לכאן. ("שירה", עמ' 8, וראה א.ב. יפה על קבצן זה בספרו "מקבילות. בסיפור המודרני", עמ' 90). "על כפות המנעול" עמ' רל"ג. ועיין מאמר "ניגודי שטן-אל בספורי עגנון "האהץ" 8.7.77. ועיין גינצ(ו) אליהו 41-43 והערות.

העני המהווה חידה לגבי המספר גורר את המספר בעצם הוויתו להבעת השערות. ניהושים שונים והשערות יהפכו לטכניקה בולטת בסיפור ובפרט כאשר היא חופיע בתוך הדיאלוג של המספר עם רבי הלל, להלן 25.

"על כורחי אין לי לפרש את הדבר אלא דרך משל. דומה היה עלי הזקן כאומן שכילה מלאכתו... אם כן אומן הוא אם כן אומנותו מה היא?"

עגנון מממש את המשל ומעניק לעני אותו פוטנציאל שהוא מעניק לגיבוריו: א. אומן; ב. תלמיד חכם. שני היסודות הללו מצטרפים בסיפורי עגנון לדמות הצדיק הנסתר. ראה, "עיר ומלואה" עמ' 318: "נשתנו פניו של רבי מרדכי והשליך מעל עצמו את הצורה הרוחנית שהתורה נותנת לבעליה ולבש צורה של אומן". וכן עמ' 494 בספר הנ"ל.

"בהנותו של מר לובלין", עמ' 69. הקב"ה כאומן עשיית חגורות בגן-עדן.

"דרך משל דומה היה עלי". השערותיו של המספר לובשות צורות של דימויים. אחר-כך מותאמת המציאות להשערה, שהרי מתברר שהזקן הוא תלמיד חכם שאומנותו שחיטה.

עגנון חוזר ומציין את המיוחד שבבגדיו.

פיסקה א': אם מחמת בגדיו. פיסקה ב': (חזור הבגדים): "מקצתם של אומני שוק ומקצת של תלמידי חכמים". השווה מלבשו העליון לתאור המופיע ב"לילה מן הלילות" ב"עד הנה" עמ' ר"ז, ר"ט (בגד עליון וכובע); מצנפת עור סלה, ראה "עיר ומלואה", עמ' 198.

"הואיל ואדם בטל אני וכו'" המספר מפחית מערכו בדרך של מעין התחסדות כדי שהקורא יצדיק במאוחר את "בטלתו".

השווה את הסיטואציה והלשון עם "ער הנה" עם' שנ"א - שנ"ד (עידו ועינם). הלל ברזל ציין במאמרו הנ"ל את האינסומניה בסיפור כתו מאפיין. גם רבי הלל, גם הקוף והחוכי "לאו בני שינה הם" (להלן, עם' 55 בסיפור).

"בעל צורה שכזה לא מצאתי" מופלה מכל העניינים (לעיל, הע' 17).

המספר מציין את נקודת המוצא לשיחה כנקודת מוצא אופיינית לו. המתח שבין עצמת החידה והצורך לפתרה הופכים את קושי ההבעה למיוחד במינו. לפנינו בעיה של שפע אינפורמציה ושפע רגשות: "ומרובים הדברים שעולים על לב ומעטים הדברים שכדאי לאמרם". וראה בהמשך לבעית הצנזורה הפנימית בסיפור, לגבי שחיתות היהודים ורשעותם המובעת באותה לשון. ראה דיון מפורט כעמודים 64, 65, 80, 94, בסיפור ובהערות.

הבעייה האסתטית של שליטה ביצירה ודרכי אירגונה, תפוס מקום ניכר כמעט בכל עמוד, בעיקר ביחס למושגים, דברים ומעשים. (להלן: הבעייה האסתטית).

המספר ממשיך לפתח את תחושת ההתבטלות לפני העני:

"יפה עמידחו של בעל רגל אחת וכו'" הוא ממשיך לשאול עצמו שאלות לגבי זהותו של העני ולפתח השערות לגבי טעם היות העני מחוסר רגל. שתי ההשערות המובעות, קטיעה ע"י אוטומוכיל או ריקבון בבונקר, מוכחות בהמשך כנכונות למחצה.

הבעת השערה מוטעית או טעות מכוונת תהפוך לסכניקה עקרונית הנובעת מהקשר שבין התיאולוגיה והאסתטיקה של עגנון. השאלה היא כיצד מקשר עגנון בין עניינים שאינם מתקשרים בסיבכיות או ברצף מקובל.

ראה גרשון שקד "אומנות הסיפור" כפרק "המספר כסופר" עם' 228-278. בסיפור מצויינת אמנם העובדה כי אוטומוכיל דרס את רגלו של רבי הלל, אך זאת רק שנים רבות לאחר שניקטעה. האוטומוכיל דרס תוחבת.

אמנם מסופר שרגלו של רבי הלל נקטעה מחמת ריקבון שנגרם במרתף, אך לא על-ידי נאצים גרמניים אלא חילופיהם. כאמור קשורה סכניקה זו בטעם צירוף המעשים הנראים כשרירותיים, אבסורדיים-קפכאיים, כאילו אין מנהל לעולם. אפשר שהבנה מאוחרת מיישרת את ההידורים התיאולוגיים והאסתטיים. הבנה שכזאת תיתכן

רק עם ביאת הגואל או במוות.

"לפנים מן החומה" עמ' 268 (לאחר הסעודה): "צירפתי את כל המעשים שנקשרים קצתם אל קצתם ומתחברים כאחד. ואחד מתבאר באחד ואחר מחובר לאחד בלא מתיצה ובלא חציצה וכל שאלה וכל קושיה וכל תמיהה וכל טענה כולן מסתלקות להן קודם שנאחזות בגרון ובאות לידי הרכבה ומתמלמלו. וכל הסיבות מבטלות עצמן מאליהן ונעלמות מעליהן ונשכחות תוך כדי עילומן ואינן נזכרות עוד" (האפשרות להתליף מות בגאולה ועולם הבא באבסורד. יוצרת מבנים דיאלקטיים מורכבים).

מביב הנסיון לפתור את חידת הרגל יבנה כל הסיפור, כאשר השאלה החוזרת ונשנית בעמ' 54, 71, 91 בסיפור מבלי לרדות את ציפיות המספר, שזרת מבנים וחידות נוספים.

"כאלף אלפי אלפים מישראל" הופך את רבי הלל לדמות אופיינית-ייצוגית, למרות יחודו הקיצוני.

נוספים לעמוד 52

"אם כן מה לו אצל". "מה לו אצל" חגיגה י"ד, א'. יבמות מ"ד, א'.

"סימן מובהק" מסכ' תענית ב' א'.

"שעולים על ליבי" - "אשר לא עלתה על ליבי" מסכ' תענית ד' א'.

עמוד 53

"מן הנאצים? לא כי מידיהם של יהודים".

המספר מביע השערה הטופחת על פניו באורח קיצוני. זו טעות מכוונת, ובהמשך מתברר שאיננה טעות כלל. המספר צועק בחמת רוחו: "אל אלוקי ישראל אפשר יש יהודים שהגיעו לידי אכזריות שכזו". ושוב מפתיע רבי הלל את המספר בחשובה נלתי צפויה ופרדוקסאלית: "ענה ואמר לי, חס ושלום, אלא אדרבא מרחמיהם של ישראל באה". הקטע המאקאברי מבוסס על שתי הטעיות: האחת שנאצים בלבד מסוגלים למעשה זוועה. והשנייה, שהתחבת חייבת להיות תוצאה של אכזריות. רבי הלל מלמדו

לדעת שהיהודים עשויים להחליף נאצים והרחמים יכולים להחליף אכזריות. האמת העובדתית-חיצונית היא שבחומר התחתון - בעץ - זכה רבי הלל בגלל רחמיהם בביכול, של ישראל, המבטאים במקרה זה של התחתון טפשות ורשעות. ואילו בקטיעת רגלו "זכה" רבי הלל בגלל אכזריותם של ישראל. מתוך ההקבלה בין "נאצים" ל"יהודים" מכוון הסופר את האסוציאציות של הקורא לערוץ שבו הוא בונה הקבלה זו ביצירה.

קיימת הקבלה מפחיעה במבנה ובטכניקה בין הדיאלוג הנדון לבין הדיאלוג הכרוך בקיטע אחר - דניאל ב"ח - ב"אורח נטה ללון": עמ' 9-10.

"דניאל ב"ח ... רגלו הימנית של עץ היא... אדרבא רגל זו שנעשתה בידי אדם יפה מזו שנעשתה בידי שמים (השווה "כיסוי הדם": "יפה עמידתו של בעל רגל אחת וכו'" עמ' 52) "שאלתי אותו מן המלחמה היא באה? אמר לי, לא כי, שגרון זה שבשניה בא לי מהמלחמה. אמרתי לו ברשותך אדוני, אם כן בפרעות נפגע מר? הייך ואמר מין הפרעות יצאתי שלם בגופי.... אם כן מהיכן רגל זו באה? ממקום שכל הצרות באות מפרנסתן של ישראל. "חתך" שר הממונה על הפרנסה לא מצאני ישר לעמוד לפניו בשתי רגלים והעמידני על רגל אחת. כיצד,"

ההקבלה מעלה את השאלות הבאות: עד היכן נוכל להאיר את דמותו של רבי הלל באמצעות דמותו של דניאל ב"ח (אם בכלל)?

האם האלמנטים הכופרניים המתונים אותם מבטא דניאל (במקום שצוטט ובמקומות אחרים בסיפור, קיימים גם באישיותו של רבי הלל?

"אדם קל אני ואיני מאמין בכוחה של תשובה". (הקבל לבעיית התשובה בסיפורנו. עמדתו של רבי הלל, עמ' 94). המתחיות כלפי הנורמות הדתיות-המקובלות על שלומי אמוני ישראל והמשותפות לשני הסיפורים.

המספר מודע לחלוטין לקירבה האסוציאטיבית שבין שני הסיפורים ומשווה את דמותו של דניאל ב"ח לדמותו של רבי הלל.

"נזכרתי באדם אחד שעשיתי עמו בעיר קברות אבותי בין שתי המלחמות קודם שהגיעו הנאצים לשלוט באדם, שאף הוא בעל רגל תחתית היה" (עמ' 53).

עגנון, (המספר), מפרש את התנהגותו של דניאל ב"ח:

"והיאך היה מסביר פנים לכל פגעי הזמן שלא שינו את רוחו לרעה". כפי שראינו ב"אורה נטה ללון" לא קיבל דניאל ב"ח את גורלו בדרך מפויסת. מתוך עצם השמוש בסיטואציה מקבילה מתבקשת השאלה האם תפיסת הסבל של עם ישראל וטעמי הסבל נשתנו ע"י עגנון בעקבות השואה, אך שמא כל התהיות על מלוא היקפם ועוצמתם לא עוצבו ע"י השואה. האם ישנן תנודות בתפיסה התאולוגית של עגנון המשפיעות על עיצוב היצירה. בסיפור זה לפחות, כפי שנראה להלן, הביקורת אינה כנגד האל אלא כנגד העם.

הקבלות נוספות בין הדיאלוגים הנ"ל:

ב"אורה נטה ללון" הקטיעה היא כתוצאה מראגת פרנסה ולא כתוצאה מהפרעות. התותח חייס לכל חי או נציג המלאך "חתך", הממונה על הפרנסה חתך את רגלו של דניאל ב"ח. בעייה זו משתלב בנושא האל הרחמן שבילויי רחמנותו אכזריים. הדיאלוג המחיל בהשערות נקטע. "כיצר" - דניאל ב"ח איננו מגלה בשלב זה כיצר נקטעה רגלו. גם הדיאלוג ב"כיסוי הדם" נקטע ומדי פעם עולה שאלת הרגל. יחד עם זאת מובעת השערה ב"אורה נטה ללון" שלעתיד לבוא יהיו כל העולם בעלי מומים:

"שליש יהיו כדניאל ב"ח ושליש כגומייביץ ושליש כאיגנץ" (עמ' 316). כאן ב"כיסוי הדם" כאילו נחגשמה הנבואה:

"כינתיים לקה כל העולם כולו וביותר ישראל שהם לוקים תחילה". השווה ג. שקד "כיסוי הדם" מאזניים, סיון תשל"ז עמ' 5.

חידת הרגל ונושא חילופי עץ בגומי ובעלי מומים למיניהם מופיעים כיצירות המתייחסות לתקופות מוקדמות יותר בחיי עגנון.

כפרט ב"ער הנה" עמ' ק"ו: חייל קסוע רגל, תוחבת, תורת הרגל:

"ואם לדברי בעלת הבית שרגל זו של גומי היא ולא של עץ כמו שהייתי סבור".

וראה שם עמ' קי"ג, וכן ראה פיתוח הנושא והקבלתו גם ב"אורה נטה ללון" עמ' 132 "תולדותיה תמיהות". עמ' 352 בעיית תוחבת עץ. וכן "אלו ואלו" עמ' שצ"ד: כלתה מן השוק, עמ' תס"ב: נשתכחה תורת הרגל.

"על כפות המנעול", עמ' רל"ד: רגל של עץ, "עיר ומלואה" עמ' 106 תורת הרגל, "בחנותו של מר לובלין" 125-126 רגל גומי.

חידת הרגל נפתרת ב"אורח נסה ללון" עמ' 30-31, רגלו של ב"ח נקטעה ע"י רכבת. ואילו ב"כיסוי הדם" שומעים אנו, כאמור, על נסיון ראשון לפתרון מפי רבי הלל. (להלן).

"שוב סיבך הקוף את רגלו בשלשלתו".

משפט זה מקביל למשפט המופיע בעמ' 92: "נסתכך הקוף בשלשלאותיו והרי הוא מתרגז, אעמוד ואוציאנו מן הסבך", המופיע לאחר קטע מסובך ומתמיה במיוחד המהווה אחד מכחי החידה של הסיפור (ראה הע' 56).

הסתבכות הקוף היא משפט מרמז כאילו על הסתבכות העלילה בפרשיות הנראות כרחוקות זו מזו. זהו סימן התראה וקריצה לקורא להתיר את הסבך.

העצמים והדמויות המחזים ביצירה נגזרים אלה מאלה, הם אינם בדיוק סמלים או אלגוריות, אלא משנים את חפקידם בהתאם לקונטקסט. בפיסקה שלנו מתהווה מקבילה בתמונה. הפיסקה פותחת: "סיבב עצמו הזקן על מקלו", במקביל ל"סיבך עצמו הקוף בשלשלתו". נוצרו מקבילות בין הזקן והקוף, וכן המספר והקוף שהסתבך, הקוף ומצבו של האדם בכלל. (ראה לעיל עמ' 51). ובמשך היצירה האל והזקן, עמ' 70. הזקן והמשיח, עמ' 92. הזקן ואדולף, אדולף והיהודי האמריקאי. מכאן שכל הדמויות מזינות זו את זו וניזונות מסביעת צורה אסתטית אחת שהמשותף לה הוא סבל חסר קץ ונעדר פשר. זהו עיקרון הצורה המתמתחת ככחי עגנון לאין סוף. ראה "עיר ומלואה" עמ' 620 "מזל דגים":

"וכיוון שהיא רואה את עצמה יחידה בעולם הרי היא מתמתחת והולכת ומתפשטת ועולה וממלאה את כל העולם".

צורה זו עשויה להיות דימוי כגון דג או תמונה שקדמה "לציורי הדמיון" שהיא מצב רוחני. זו אף טכניקת ציורפים ועיקרון "בד בבד" הפועל בסיפור, גובעת מאובססיות אופיניות המוצאות ביטויין האסתטי בצללים כגון חיכות מנחות ומראות "היאך הגעתי לרגל תותבת" (הסבר ראשון) כורלסקה מרידה וצינית.

חברת "מכניסי רחמים"

"מכניסי רחמים" זהו קטע שאומרים כסיום ה"סליחות" של חודש אלול ועשרת ימי תשובה המכוון למלאכים שיביאו את התפילות לפני בעל הרחמים. ונחלקו עליו אם לאמרו. ראה "ימים נוראים" עמ' מ"ג, ב"הדום וכסא" עמ' 112 מופיע פרק בשם זה ושם (בעמ' 113) מפותחת הבורלסקה יותר. במקום סניף לחברה בשם "קב הישר" מופיע "אחות קטנה" (חברה-בח).

וראה שם עמ' 114 כיצד מסיקים אנשי החברה את סעודתם בקבי הנזקקים. "קב הישר" קשור לכל דימויי הרגל בסיפור והוא שמו של ספר מוסר מפורסם שחיברו ר' צבי הירש קיידנובר (המאה הי"ח). נזכר בסיפור "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו" "סמוך ונראה", עמ' 25.

"רואה אני שאין אתה מרוצה ממעשי הגבאים שעברו על חקנת החברה שנוסדה לשם שרידי הרוגי הנאצים ולבטוח נחננו לסתם קיטע שלא פגעה בו ידם של הנאצים".

רבי הלל מנסה כאילו לסגן את המספר במידת אכזריות או קפדנות שלא במקומה. שהרי העיקר הוא שסוף סוף נמצאו יהודים שתמלו עליו ואילו סיבת נכותו אינה משנה. אך עגנון משיג במשפט זה שלוחות נוספות: ראשית פגעה ברבי הלל ידם של רשעים יהודים השקולים בסיפור לנאצים, כפי שכבר הראנו במקצת למעלה. שנית, אצל עגנון חברת צדקה הנוחנת שלא לשם המטרה שנוסדה חוטאת חטא כבד. ראה בסיפור "שני תלמידי חכמים" עמ' 38: שם מחוורת, בין השאר, השחיתות ההברתית הפושה בעירה והגורמת בסופו של החהליך, לשואה, כפי שנראה בסיפור זה. כלומר רבי הלל שואל על הגורמות המדויקות של המספר שעצם המחילה עליהן גורמת לחורבן היהדות. ברור שמחשבות אלו אינן מחוורות לרבי הלל ואף לא לעגנון עצמו, אך כפי שנראה יש להן ביסוס נוסף (גם הכסף של הנדבך מגיע במישור החיצוני של היצירה) כאילו לסתם קיטע, לרבי הלל, במקום לנפגעי הנאצים שניספו כולם).

נוספים

"א-ל אלוקי ישראל" - אלוקי הרוחות", במדבר ט"ז, 22.

"מתלה בעקבו" ב"ר, פז (ג)

"לקה כל העולם" "כל העולם כולו לקה" ברכות י"ח, עמ' 2.

"ישראל לוקים תחלה" ראה גם "עיר ומלואה" עמ' 257 "פותחין בכל פורענות".

בסוף הפסקה השלישית עולה נושא נוסף: כפיות הטובה של הגרמנים-הנאצים כלפי יהודי קיטע שנלחם את מלחמתם. נושא כפיות הטובה של הגויים הלוקאל-פטריוטיות של היהודים והדגשת ההכרה כי מלחמות בגויים אינן מלחמות כמו ישראל הקשורים

במלחמת העולם הראשונה עולה בסיפורי גרמניה של עגנון "עד הנה", ו"בחנוותו של מר לובלין".

"אלא אם עשו למר רגל חותבת למח לא לעשות של גומי או של עץ נאה ולא מעץ מחוטט". (השאלה, כאמור, חוזרת ונשנית בעמודים 71, 91).

המספר הופך להיות קרבן להטטנותו. רבי הלל הופכו לשנינה, הוא משטה במספר חוך שימוש בטכניקה של מספר מובלע, על ידי הסמיכויות: חסיד-שוטה-מחטט. זוהי ביקורת אותה מטיח המספר כנגד עצמו, כדי להנמיך את דמותו ביחס לרבי הלל ומכוון אותה מפי רבי הלל. לנמען אחר באמצעות אנקדוטה על חסיד שוטה. מקבילה דומה מוצאים אנו בעמ' 91 כאשר רבי הלל פונה לשלושה נמענים בכתובת "שוטה". "סבור הוא אותו שוטה שבכסף ממש אנו מדברים", בכך חושף עגנון סקצת מציפוי הסיפור. הכינוי מכוון לחובי, למספר ולקורא.

כאן (בעמ' 54) הכינוי "חסיד שוטה" מהווה מעין מטונימיה (פרט המייצג שלם או קבוצה) וגורר אחריו אנקדוטה הבאה לציין כיצד חוטטה רגלו של הזקן מבחינה עובדתית. לא ברור אם עגנון רוצה שהקורא ירגיש שהאנקדוטה היא המצאה, מעין הלצה, או שהוא רוצה ליחס לה משקל עובדתי. יחד עם זאת מודע המספר, המוצג כהאלאזון, לפונקציה שלו כמדובב. הוא מניח שאי-הבנות בין השותפים לדיאלוג יצליחו ללכות את יצר השיחה של רבי הלל. הזקן מוצג כאיירון הנאהז בגולמניות הלשון ובאי הדיוק של לשון המספר. (על איירון והאלאזון בכתבי עגנון ראה גרשון שקד "אמנות הסיפור של עגנון" עמ' 251). עיין אצל נ.פריי, אנטומיה של הביקורת (במפתח). עגנון עצמו מודע לטכניקה של הדיאלוג הסוקראטי. ראה "אורח נסה ללון" עמ' 279 (שאלות סוקראטיות).

"חזרתי על דברי הזקן ואמרתי, מעשה חסיד כאן שחיסט בתותכת. בבקשה ממך מה מעשה חסידות הוא וכו'".

עגנון משתמש כאן בסוגסטיה "חזרתי על וכו'" יש כאן שיבוש פרודוקטיבי.

'אמר הזקן אילו דקדקת בלשוני... כפירוש אמרתי מעשה חסיד שוטה יש כאן ואין ל: מעשה של חסיד שוטה משה לצד חסידות".

וי דיוק השמות, המנהגים והערכים הוא הגורם לעיוות המציאות ולפירושה הלא-כוון. זהו מוטיב ה"תחליף" או ה"במקום" המפורסם המונח בחשתיחה של הדימוניות ומפורסמת בכתבי עגנון. (ראה בעיקר מסותיו של קורצווייל על עגנון).

לראיה לא נכונה של המציאות יש שתי תוצאות עיקריות: א. אין יודעים למה יש לצפות מהמציאות; ב. מה שרואים אין מבינים.

המספר ממשיך לפתח את המפגש עם הזקן במישור של התמודדות שמטרתה לגרום לזקן שישיב על שאלותיו. לכן הוא חוזר ומשתמש במשפטים של התבטלות. "יודע אני שאין כח עיני יפה" אך באמצעות החולשה "מבוכה שבעיני מביאה לפרקים את הנשאל להשיב לי" הוא מנסה לשדל את הזקן לספר את סיפורו.

עינים כמשפיעות על התנהגותו של אדם, ראה "תהלה": "יפה כח עיניך", עמ' קפ"ג. המספר זוכה בינתיים כתשובה הנראית כליצנות. אך לדידו העיקר הוא שהצליח לסבך את רבי הלל בעצם הדיאלוג:

"אלא מתוך שהשיב לי נתן לי פתחון פה לשאול. ומשאלה לשאלה ומתשובה לתשובה נתגלו לי מקצת ממאורעותיו".

המספר מודע לשכניקות שלו ולמטרותיו, הוא מציין שהאנקדוטה היתה הלצה, זהו מוטיב וקטגוריה אסתטית מיוחדת ליצירה זו. (ראה עמ' 62; 71; 93 בסיפור).

המספר פונה לקרוא ומזכיר לו: "אתם יודעים דעתי על החלצות שאינן מוסיפות כלום". ראה "עיר ומלואה", "האיש לבוש הכדים" עמ' 87-88:

"ר' יוסף אוהב היה את הבדיחות, נפלה הלצה לתוך פיו לא סמן אותה תחת לשונו".
..... ר' שמואל..... היה שונא את הבדיחות".

ההנמקה לפתיחת הסיפור באנקדוטה החסיד המחסט היא שהלצה זו היא "תחילה וראש לסיפור מעשיו". זו הנמקה חיצונית במישור העלילה החיצונית, הנמקה ברצף הסיבתי, אבל נוכל להבחין שבאנקדוטה משולבים ממדים אירוניים כנגד מנהגים פסולים ותפלים של חסידים, או סוג של חסידות שהחזוניה ושהיא הכשירה את הקרקע, בין שאר הגורמים, לפי תפיסת עגנון, לשואה, מפני שערערה על מנהג קדמונים וגרמה למחלוקות חסרות טעם. כמו-כן טיפחה את פולחן הצדיק ויסדה מסביבו קהל משמשים שהפכו למימסד עריץ ומלחך פנכה והיא סייעה ליצור תלות גמורה של המוני העם בנותני לתמס. כל אלה מוטיבים ענפים המסתעפים בסיפורי עגנון העוסקים בשואה ובהורבן. ראה למשל ב"עיר ומלואה": עמ' 150-151 תיאור שלילי של ראשית החסידות, עמ' 159 חסידות משרידי השבתאות, עמ' 494 אירוניה המכוונת נגד הנעש"ט וכנראה כנגד תיאוריית "אני - אתה" של בובר כפי שהיא מופיעה בפתיחה לספרו "אני אתה". עמ' 526-527 (סיכום קלקוליה של החסידות).

כ"אורח נטה ללון" עמ' 181 שינוי המנהג, השבתאות ותפקיד הבעש"ט, עמ' 190 המעשיה החסידית; עמ' 240 כיבודה וביזויה של המעשיה החסידית. ב"על כפות המנעול" עמ' שמ"ב על בורותם של החסידים; ב"אלו ואלו" עמ' מ"ט, נ"א שחישתם, עמ' קע"ו מצווה לשכות תלמוד; ב"הכנסת כלה" עמ' קי"ב, זיהויים עם ממשיכי שכתאי צבי; ב"תמול שלשום" עמ' 467, פארודיה על החסידות. על יחסו האמביוולנטי של עגנון לחסידות אפשר ללמוד גם מעדותו של ג. שלום; דברים נגדו, עמ' 465.

"אותה שעה היה שם חסיד מזרעו של אותו צדיק שהקלויז נקראת על שמו, שהיה רואה את עצמו בעל הבית על הקלויז, כדרך רוב נכדיהם של רביים שרואים את עצמם כאילו לא נבראו הקלויזים אלא בשבילם ראה הוא עצמו כאילו בעל בית הוא על הקלויז... לסוף הניח מקשרתו ואמר, צריכים אנו להכין את עצמנו לכבוד שבת קודש. כלפי עצמו אמר צריכים אנו, שמנהג אבותיו בידי שדברים על עצמם כלשון רבים. בא וישב לפני השולחן ונטל את צפרניו... הציץ וראה תחת מונחת לה תחת הספסל. בא ונטל מן התובת עדים לכבוד שבת" (עמ' 54-55). השווה ל"שני תלמידי הכמים" הנ"ל "סמוך ונראה" עמ' 38, 39, 40, 42.

האנקדוטה מגבשת בתוכה מומים רבים הקשורים באורח החיים של החסידים והמוצאים את ביטויים ב"כיסוי הרם". החשבת היחוס לעומת האישיות העלובה הנתלית בו. התנשאות ואנוכיות, מנהגים תפלים (עישון ועדים לצפורניים), שימוש בלשון חשיבות, שיבושי לשון "כאילו הוא פוגע בכבודו של השבת" (עגנון משתמש תדיר בשבת בלשון זכר כגון שבת אחד). חוסר תשומת לב לסבל הזולת המתבטא בחיטוט היותה.

"ידוע מר להפוך בזכותן של ישראל ואפילו פגעה שטות של שוטה במר". הסנגוריה הסטנדרטית הבאה לציין עד כמה מקפידים ישראל על כבוד שבת וכיו"ב, איננה אלא קטגוריה לפי הנורמות הפנימיות של המספר, כפי שנראה בהמשך, והנורמות של המחבר. בעצם ציון תכונה זו של רבי הלל מסתבך המספר עוד יותר בעיוורונו, שהרי עיקרו של הסיפור ושל תפקיד רבי הלל אינו אלא לבסס קטגוריה. גם התורה העיקשה על החיבה "שוטה": "פגעה שטותו של שוטה במר", שמה את המספר לקלס. וכן בהמשך שיחתו: "כבר כלתה רגל מן השוק". בעצם השימוש במטבע לשון זו מדכר המספר "בביתו של התלוי על החבל". שהרי לרבי הלל אין רגל. על ביטוי בלתי מוצלח זה חוזר המספר בדרך למדנית בסמוך באותה פיסקה.

טרתנותו של המספר בנויה במעין לשון של סוגיה: "אלא מאחר" ... "מה טעם" ... "בודאי". המספר משער, שואל ומשיב במקום רבי הלל.

הזקן מחליל להשוף את מוזרותו ע"י ציון מערכת ערכים שונה משל המספר. הוא מבטל את החשיבות שבהפסד הממון. עצם השימוש באפוריזם מעמיד אותו במידת ההשתוות. (ראה "תמול שלשום" עמ' 229. ועיין צוואה הריב"ע ורבקה ש"ץ (אופנהיימר) "החסידות כמיסטיקה" (על מושג הקוויטיזם, אינדיפרנטיות וכו' במפתח).

המספר מנסה להשיב לו באפוריזם אחר הנטול מהגמרא ובכך הוא בוחן למעשה את רבי הלל העונה לו מיד כמידתו.

"עמידה קשה ללב וקשה לרגל (ע"פ כתובות קי"א, א') וקשה משתיהן שיחה", (משיב רבי הלל). מחוץ תגובתו התוקפנית של רבי הלל דומה שהמספר עומד לאבד את כל השקעותיו שהשקיע בדיבובו של רבי הלל, שהרי הנ"ל מאיים לשתוק. תגובתו של המספר היא התקפדות: "שתקתי ולא אמרתי כלום". אך רבי הלל הוא ההופך ליוזם, וג'סטיקולציה אופיינית, שכבר הופיעה בעמ' 53 הוא פותח שיחתו כאן.

"סיבב עצמו על מקלו (ראה הע' 36 לעמ' 53) והשקיף על חיות התיבה וחזר ואמר, ואחר שהאדם הוא חי מדבר ומותר האדם מן הבהמה הוא הדיבר לא נפקיע עצמנו ויחדון זה ונדבר. שליש בעמידה ושליש בהילוך כבר קיימתי, עתה אשב ואקיים וליש בישיבה".

זקן כאילו שואב הד מחיות התיבה. שעה שהוא משקיף אליהן הוא מקרב את הוריות ליהן. שהרי התוכי לפחות הוא בגדר "חי מדבר". הזקן נזקק למונח פילוסופי יממי הביניים להגדרת האדם כדי להכשיר את הרדוקציה שלו. גם הוא נאלץ להכנע עצמו ולדבר. באמצעות הפסוק "מותר האדם מן הבהמה אין" והצבה "דיבר" במקום אין" הוא אינו מעלה את האדם על החי, אלא מגמד אותו, מקרבו לקוף המסבך גליו בשלשלתו. (ראה עמ' 53).

דבריו של רבי הלל מופיע צופן נוסף הבא לרמז על גודל מעלתו בחורה. הוא משיך את הסוגיה בה פתח המספר בשיבוש מסויים. תשובתו של רבי הלל מהווה חציית שניה של סיסמה המופיעה אף היא במסכ' כתובות קי"ב עמ' א-ב: "הזהר שלושה דברים... שעמידה קשה ללב... אלא שליש בישיבה שליש בעמידה שליש הילוך".

גם בפיסקאות הבאות מפתח עגנון מעין רישואל סביב התנהגות הזקן, הג'סטיקולציות חוזרות ומאפיינות את קשי הפתיחה של הסיפור.

והשווה לג'סטיקולציות של תהלה בתחילת דבריה. "על הנה", עמ' קצ"ה, קצ"ז.

הזקן מציל שוב את השיחה שגורעה בשנית, לאחר שהמספר נתיאש ממנו ומפתח את נושא התיבה.

"אינה מנגנת אלא משום שהתקלקל בה דבר ואינה יכולה להפסיק" ראה עמ' 103. "נתקלקל דבר בתוכה ושוב לא פסקה מלזמר" (שם מצוין מועד הקילקול). התיבה מתה - חיה, פועלת בכוח האינרציה, וכך היא קרובה לסמלים ביאליקאיים כמו הזקן והזקנה בשיר "בשובתי".

"ואינה מבטילה את העיף ואת הבהמה משנתם" המספר אינו נאחז באינפורמציה זמענינת של רבי הלל אלא ממשיך לשאול וסועה בלשונו (אולי זאת טעות סופר) קורא לקוף בהמה ואילו במשפט הבא הוא מתקן לחיה.

'ומותר האדם מן הבהמה" - קוהלת ג' 19.

הוא לישיב ולידום", איכה ג' 26: "ישב בדד וידום כי נסל עליו". (כא לציין את עוצם יגונו של רבי הלל).

בר כלתה רגל מן השוקן, ניב תלמודי מסכ' שבת"א, ב' "עד שתכלה רגל מן השוק".

י מדבר. הגדרת האדם בפילוסופיה של ימי הביניים, ראה קלצקין י.: אוצר המונחים פילוסופיים. ברלין, תרפ"ג - תרפ"ד.

עמוד 56

הקוף מעשה קוף כידו, אינו ישן משום שאדוניו אינו ישן. והתוכי אינו ישן.."
ל הגיבורים שנזדמנו לאותו פונדק אינם ישנים או סובלים מנדודי שינה: המספר,

הזקן, רבי הלל, הקוף והתוכי. תכונת החיקוי של הקוף מסייעת לחלות בה את שאר ההקבלות.

"גם לי גם לי. עם הלשון באה התאווה והקנאה שמעבירות אותו על שנתו". הזקן מפענח את יצירתו של התוכי ומסמין זאת למאמר בפרקי אבות: "הקנאה והתאווה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", ד', כ"א.

"מה שירה היא אומרת": "אומר שירה" זוהי מטבע-לשון מקובלת. וראה פרק שירה, שם כל הברואים אומרים שירה. (בעיקר חיות). הזקן מגלה את אוזנו של המספר שמאחורי הזמר - המנגינה, ישנה משמעות - שירה: "הלא שירת בלועי קורח היא". המספר הממשיך בסכניקה של שאלות המביעות תמיהה על גבי תמיהה מדייק, שלא כמתכוון, בחשובתו של הזקן ומתוך כך אנו למדים ששפת התיבה היא "מעין שירת בני קורח" היינו תוכן שירת בני קורח הוא מה שהתיבה רוצה להביע. תוכן וברי התיבה הוא סמל.

אה שירת בלועי קורח "סמוך ונראה" עמ' 67.

ידומה ג' סטיקולטיבית של הזקן, השווה ל"חלה" עמ' קצ"ג, קצ"נ וכן ראה שם, נמ' ר"ד, את השימוש בביטוי "אחר כך".

הזקן מגלה למספר את סוד התיבה: שירת בלועי קורח.

'כל השירים באים.... ואילו בלועי קורח שירתם מתוך האמת באה, ממקום גבוה ובגיהנום באה. ומי ששרוי בגיהנום ומעביר צרתו מפני האמת ואומר שירה שירתו שירה ואין לה הפסק. שמחה וצרה יש להן סוף, ואין צריך לומר אהבה זרה, ואילו אמת לעולם עומדת". לפני שהמספר המובלע, או רבי הלל, מפרש לקורא מהי שירת בני קורח הוא מסביר את נמשכו. התכונה המובהקת של התיבה - היינו: "שירה שאין לה הפסק" (כפי שראינו בעמ' 55) "ואינה יכולה להפסיק" היא תכונה חיונית שאין מעלה ממנה. זהו קילקול שאיננו אלא תיקון. המוטיב של שמחה זרה ובעיקר אהבה רה, הוא סממן עיקרי, כפי שנראה, לאיפיון התנהגותו של אדולף (עמ' 94). שירת התיבה עברה תהליך של צירוף, משירה שיש לה הפסק למצב של אמת "שירתו שירה" והאמת לעולם עומדת". על משקל הפסוק במשלי י"ב 19: "שפת אמת תיכון לעד". כאן יש לנו ראייה שהתיבה כאן אינה זהה כנראה לתיבה שב"הדום וכסא". שם התיבה של הזקן וסביבתו, התיבה הקוף והתוכי, שלילית בלבד.

מכאן עולה השאלה לגבי פיענוח סמלים או סיטואציות זהות אצל עגנון ביצירותיו

שונות כפיענוח או-הוק לצורך יצירה אחת ואפילו הופעה אחת בלבד של הסימן ביצירה). "הדום וכסא" הוא סיפור שנתפרסם בשנות החמישים, החל משנת 1958, ואילו "כיסוי הדם" נכתב בשנות הששים (ע"פ דבריה של אמונה ירון בשלהי כרך) "לפנים מן החומה" תנאי נוסף של שירת התיבה "ומי ששרוי בגיהנום" - מכאן שנצטרך לתור אחר האלמנטים הגיהנומיים במציאות שאותה מתאר עגנון ולתור לנו אחר "מקום גבוה" (ראה להלן). והשווה לתפקיד חיבת הנגינה בסיפור "מעשה בבן מלך ובבן שפחה" של רבי נחמן מברסלב.

"ובני קורח לא מתו" במדבר כ"ו 11. המקורות למדוש אותו מביא רש"י נמצאים עפ"י ליקוטו של גינצבורג הע' 586 עמ' 334 חלק ד' (חרגום עברי): ב"ב, ע"ד, א'; סנהדרין ק"י, א' ב'; תנח"כ במד' א' 9 ובמקומות רבים אחרים ועייין שם.

שני נושאים מאירים את המקבילה:

- א. המחלוקת - מחלוקת קורה כסמל לכל המחלוקות שבין יהודים על מניעיהן ותוצאותיהן ההרסניות.
- ב. הוראה על האמת, חזרה בתשובה שאינה מועילה בינתיים לחזור, מפני שהחוזר ממשיך להידון בגיהנום, אך שכרו הוא שנהבצר לו מקום גבוה ומשם הוא מודה בטעותו ומודה על האמת. (ראה עמ' 94 בסיפור).

בבכל סיפורי עגנון האחרים העוסקים בחורבן יהדות אירופה, בין כאלה העוסקים בכך ברמז (שני תלמידי חכמים - שנתפרסם ב-1944), ובין בסיפורי "עיר ומלואה" ו"אורח נטה ללון" העוסקים כחקופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה, רואים אנו כי עגנון העניק לנושא המחלוקת משקל מכריע.

מקצת מהתפשטותו של נושא המחלוקת מוצאים אנו בסיפורים אלה:

"עיר ומלואה" עמ' 99-102 (פירוד משפחות, קהילות מתדרדרות). 169, 195 בענין השטריימל והשווה "מצנפת השבת" הנ"ל עמ' 196, 284 (גרמה לשמד) וכן בעמ' 371, 495-496, 642.

"בחנותו של מר לובלין" - עמ' 179 (מחלוקת גדולה); "האש והעצים" עמ' ס"ו. "אלד ואלד" עמ' קנ"א, קנ"ג, קע"ד, קע"ה (מחלוקת המעכבת את הגאולה). "אורח נטה ללון" עמ' 102 (התנערות אישית של המספר ממחלוקת קצבים ושוחטים. מקבילה מובהקת לסיפורנו, ראה להלן). עמ' 149 יחוס חוסר משמעות למחלוקת - והעונש שהתייחסות זאת גוררת אחריה. "הסירותי אותם מלבי".

"סמור ונראה" עמ' 39-40 ומקומות רבים אחרים.

עמוד 57

עמוד 57 מתגלה היקף ידיעתו המופלג של רבי הלל בתורה, במקביל לגיבורים חרים של עגנון, שהיקף ידיעתם הוא אינסופי, כמו הסבלים בסיפור "מעשה ברכ"י זהב" ב"עיר ומלואה" עמ' 200-201. "הצדיק הנסתר" 207-220. "המבקשים הם רב" עמ' 301-393 ועוד. כאשר מתוך הקירה החושפת את ענוותנות הצדיק ואח"כ ידועות רואים שאין דבר נסתר ממנו בתורה. לדוגמא: (המספר שואל): "ואולי מהר"ם שי"ף למד?" אצל עגנון ידע במהר"ם שי"ף הוא שיא החריפות בלימוד. "עיר ומלואה" 315-316 וראה ביאור על המהר"ם שי"ף של אחד מזקני עגנון: "זכר ב"האש והעצים" ג"ו-נ"ז).

ותקתי מרוב תמיהה, אדם שגדל בחורה מחזר בחיבת זמרה, כאותם הקבצנים המתזרים ב"ירות ובכפרים. והיכן הוא מחזר? בחוצות ירושלים. אילו נכנס לשיבה..... מה בני אדם יש שמתפרנסים משיבתם בישיבה "וכו".

וספר מצביע על הקונטרסטים שבדמותו של הזקן ובכך הוא למעשה מסווה את יחודה וסם שהקורא עשוי להסתפק בעצם הצגת התמיהה מבלי לנסות כלל ליישב אותה. ירון שאנו יודעים שגם לחיבה יש זהות ומשמעות שונה מכפי שהיא נראית, הרי זו מנסים להשלים בין המחזיק בחיבה לחיבה עצמה. העני הסובל בחוצות ירושלים ול להתזיר אותנו לדמותו של המשיח הסובל שבירו חיבה כפקדון.

ה מוטיב חיבת אליהו ב"עיר ומלואה" עמ' 57, 69. וראה סיפורו של רבי נחמן רסלב "מעשה בבן מלך ובן שפחה", המספר על חיבת נגינה שהחלקלה ותוקנה. ה פירושו של יוסף דן להג"ל בספרו - "הסיפור התסידי" עמ' 172-179. וכן ראה פורו של ר"ג מברסלב: "מעשה בשבעה קבצנים" והפירוש על תפקידו המשיחי של קצן האחרון קסוע הרגלים, בספרו הג"ל של יוסף דן.

טיב של עני חשוב הסובב ללא תיכלה בחוצות ירושלים, מוצאים אנו ב"לילה הלילות" וכן ב"אלו ואלו" "מן השמים" עמ' קע"ט: "בני בכורי הדוקטור מחזר ווקי ירושלים ומוכר סכיני גילוח". עגנון היה מודע גם לדמותו של אחסורו הודי הנצחי הנודד "כאחסור הנודד". ראה "בנערינו ובזקנינו" ב"על כפות נערל" עמ' שי"א.

ספר היה פותר את בעייתו של העני כדרך מקובלה, היינו: הוא היה מוצא לו ים מקלט בישיבה. אך העני מבטא בעצם נוכחותו מחאה כנגד הקרקס, שהוא ההנחה

הנשחתת. עולם הישיבות הוא נושא לביקורת ולמחאה, לכך בעצם פתרונו מגביר המספר את המימד ההאלאזוני (בבחינת שושה אינו מרגיש)...

מיד בסמוך (בעמ' 58) שומעים אנו קטגוריה על חופסי תורה מדומים.

יש לשים לב כי המספר הוא שמתחיל להשמיע בפיסקה זו קטגוריה מובלעת ובהמשך הוא אף הופך למלכה העיקרי שלה. "בין שיודעים דבר של תורה בין שאינם יודעים דבר של תורה". הערה זו מחזקת את הטיעון שהדמויות כיצירה הן בבואות המשקפות, בעוצמות שונות, זו את זו.

"קרקס בעיר ואין בידי שתי חיות התיבה להתחרות בחיות הקרקס, הארי והנשר". מעגל השיחה משלהי עמ' 55 חוזר שנית. אלא שעכשיו מעוניין רבי הלל באופן בולט בקיומה של השיחה: "כל שאלה שאתה רוצה לשאול, שאל". רבי הלל מודיע כי אין לו כל סיכוי להתחרות בחיות הקרקס. במישור המדומז מוצגים כאן שני מעגלים של קיום: קרקס, ארי ונשר לעומת מעגל רדוקסיבי חסר סיכוי של תחרות: תיבה, קוף ותוכי. החיבה אמורה לבטא אמת החושפת את מצבו של האדם היהודי בגיהנום. הקרקס מבטא כנראה מציאות ששולטת בה הוויה של קרקס.

"הארי והנשר" - ע"פ יחזקאל פרק א'.

עמוד 58

'אמרתי הזכיר מר את חצי המרכבה שראה יחזקאל..... מעתה ניקח עצמנו לחלק זחר של המרכבה".

רבי הלל מרמז על מעשה מרכבה: כל אלה יצורים (ארי, נשר, שור ואדם) המופיעים תיאור מתציתו הקרובה של האל. "נאה שכבריות אדם, שבעופות נשר, שבבהמות שור, ובחיות ארי וכולן קבועים תחת המרכבה של הקב"ה". שמ"ר כ"ג.

ואם לדמות אדם אתה מתכוון איני יודע אם לדמותו של בעל הקרקס אתה מתכוון ו לדמותי אני. אם לבעל הקרקס אתה מתכוון, כבר אני אומר לך איני יודע עליו לא כלום".

מרות שרבי הלל מציין שאינו יודע על דמותו של בעל הקרקס דבר, הרי שאפשר ולי לראות בבעל הקרקס את בעל המרכבה, היינוהא-ג'. רבי הלל אינו מבין ואינו

יכול להביץ כיצד הוא מנהיג את עולמו.

ראיה לכך שהאדם מוחלף באל, בפרשת מעשה מרכבה, מוצאים אנו בפסחים דף ק"ט, א': "מאי דכתיב וידי אדם תחת כנפיהם: ידו כתיב, זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה". וראה גם כילקוט יחזקאל רמז של"ז.

אף רבי הלל, כאדם הקשור בחיות הללו, מתקשר, אולי, בפסוק ובאסוסיאציה הקשורה בו: "ורגליהם רגל ישרה שאין להם קפצים". "קפצין - פרקי רגל" ילקו"ש שם. והשווה לתיאור הזקנים ב"אגדת הסופר" "אלו ואלו" עמ' קמ"ד: "כאותם שאין להם קפיצין".

המספר המכיר את מסלול הקיום היהודי יודע מה מחבקש מהשכלתו התורנית של אותו עני - סמיכה לרבנות. ואילו רבי הלל מאשר שאף הוא היה נעוץ באותו מסלול של קיום ופרנסה מהרבנות.

"וכי גרוע מאחרים אני? הלכתי אצל רבי יצחק שמלקיש ללמברג והוא נתן לי סמיכה".

ר' יצחק שמלקיש נזכר ב"עיר ומלואה" עמ' 544:

"נתנו מקצת מגדולי עירנו את עיניהם ברבי יצחק שמלקיש, שאמרו עליו שהוא יורד לעומקה של הלכה ויודע לברר כל דיבור לאמיתה של תורה. אבל יחידי סגולה ידעו שהיה נעור אלף לילות רצופים והיה לומר תורה בעמידה. לרבי יצחק שמלקיש התנגדו חריפי ביטשאטש שאמרו שאינו בעל תפיסה מהירה".

וכן נזכר ב"מעצמי אל עצמי" עמ' 25, שהגאון רבי יצחק שמלקיש הזכיר בספרו "בית יצחק" את אכיו של עגנון כתואר "החריף והבקי".

מכאן רואים אנו שההתרוצצות שישנה בפיסקה הבאה סביב הרב הנ"ל קשורה ברגשות מעורבים ובידע שהיה לעגנון על הרב הנ"ל, שנדחה ע"י חריפים והעריך את אכיו. גם זכרו של הסיפור על אלף לילות לימוד המובא כאן נזכר ב"עיר ומלואה".

המספר מסכם את הסקירה על הרב במשפט דו-משמעי אופייני שרבי הלל נאחז בו מיד:

"רבי יצחק שמלקיש גאון היה. כשמונים את גאוני הדור מונים אף אותו גאון. אמר הזקן אם הם גאונים אף הוא גאון... ודרך לימודו מוסיף עליהם עוד ספר ועוד ספר, מה גאוניות יש כאן? אמרתי לו אם ירדתי לסוף דעתו של מר נמצא מר

מבטל את כל הגאונים כאחד. שתק ולא השיב לי".

המוטיב של עשיית ספרים הרבה אין קץ, כביטוי למחלת הדור מופיע ב"שני תלמיד חכמים", "סמוך ונראה" עמ' 32, וכך ב"עיר ומלואה" עמ' 202, וראה פיתוח הנושא בסיפור "כיסוי הדם" בעמ' הבא, 59.

"כיוון שניתנה רשות לשואל לשאול שוב אינו פוסק" על משקל: "כיוון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים" ב"ק דף ס' א'.

"תצי מרכבה דמות אדם" - "כמראה דמות אדם" יחזקאל א' 27.

אין קץ לספרים - "ויותר מהמה בני הזהר מעשות ספרים הרבה אין קץ" קוהלת י"ב 14. וראה מקבילה: "מעשה ברב טורי זהב" "עיר ומלואה" עמ' 202.

עמוד 59

עגנון מעניק לגיבורים נורמות שונות להערכת התהליכים שגרמו לניווט הקהילות. רבי הלל מקטרג ללא שיוור ואילו המספר, לעומתו, מגלה נסיות בלבד, המספר איננו מסכים עם ביקורתו הקיצונית של רבי הלל, למרות שכבר נרמז לעיל שאף הוא עומד מחוץ למיסוד, הרי שרבי הלל מתואר כמי שמגזים במיוחד. המספר נאלץ להתגבר כביכול על פער ההערכה ולקבל על עצמו את הנורמות של רבי הלל משני טעמים:

א. "לא ראיתי בו שמץ של חרטה... ודעתו היתה חקוקה על פניו". בכחבי עגנון לשון חקיקה היא ביטוי לאמת שאין עליה עוררין. ראה "האש והעצים" עמ' שי"א. "לפנים מן החומה" עמ' 8, 264. "אתם ראיתם" עמ' קנ"ט, ר', ר"ג. וכך ראה בכתב היד לסיפור "מעשה ברב טורי זהב" אותיות חורצות עצמן על המצח כביטוי לאמת. (נדפס בנספח לספרי הנ"ל בנוסח 4 כתב יד 1:112).

ב. ציון אותנסיות ההבעה של רבי הלל וצמידות המספר לדבריו. המספר מעיד על פעילותו הספרותית לאחר הפגישה. הוא מציין שהוא מעתיק מקצת דבריו "ושבץ אני בהם כמה מילים שיצאו מפיו כל כמה שיצאו ללמד על האיש ועל שיחו". המספר מדגיש את הפונקציה שלו כעד, היינו את העובדה שהסיפור מעובד למעשה והוא פרי שיחזור מאוחר של פרשה שאירעה בחייו. ואילו כאן, בנקודה הנראית בעיניו כמכרעת הוא מעיד על דרך מחשבתו וסגנון שיחו של הזקן.

"אל תשתדל לראות את חברך בשעה קלקלתו" - "אל תשתדל לראותו בשעה קלקלתו" אבות ד' י"ח.

א. "דבר מתוקן" - "חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" פסחים ט', א' "חזקה על תלמיד חכם שכמותו שאינו מוציא דבר מפיו אלא אם כן כחננו תחילה". לבהינה הנ"ל ראה מקורות בהלכה ובפוסקים מכונסים ב"מעצמי אל עצמי" עמ' 326.

ב. "ואפילו אביא ק"נ סעמים" - "מטהר את השרץ בק"נ סעמים" עירובין י"ג, ב'.

ג. "לענין שאינו מעולה לפני המעולה" ו"דין קדימה בכרכות" ראה ברכות (משניות) פרק ו', משנה א'-ד' וכן גמרא דף ל"ה-מ"ה.

עמוד 60

לאחרי שעה קטנה אמר ר' הלל, המסמך לא קרע, המוסמך קרע" על בניית כתב הסמיכה ראה "מעצמי אל עצמי" עמ' 25 הנ"ל. בהמשך לאיזכור הקשר שבין אביו של עגנון לר' יצחק שמלקיש, מספר עגנון כי אביו "הוסמך לרבנות מידי הגאון ר' יצחק אהרון איטינגא זצ"ל, אב בית דין למברג. מרוב ענוותנותו גנז את כתב הסמיכה. ועוד מסעם אחר גנז את כתב הסמיכה שהיה חושש שאם תתמוטט פרנסתו יבקש לו רבנות ונמצא עושה את תורתו סחורתו". אנו רואים כי אביו של עגנון גנז את כתב הסמיכה עפ"י נימוקו השני "אם תתמוטט פרנסתו". מאותו נימוק שקרע רבי הלל את כתב הסמיכה (להלן) וכן שהסיפור משחלשל מדברי יצחק שמלקיש אל רב אחר בשם יצחק, אף הוא מלמברג, זוהי דוגמא מובהקת לסכניקת הצירופים. כפי שכותב עגנון: "אותו ספר (עמ' 26), שחמיו יהודההכהן פארב שובץ בדמותו של הרב אביגדור "הנידח". הלל ברזל במאמרו "עגנון בנאום ובמאמר" על הספר "מעצמי אל עצמי" "ידיעות אחרונות" 2.7.1976), ציין דוגמא זו של יהודה פארב כרבי אביגדור "הנידח" באלו ואלו. וכן ראה צד של דמיון בחגובות א-סוציאליות בין ר' משה נחם שסירב לקבל על עצמו רבנות, בסיפור "שני תלמידי תכמים" סמוך ונראה עמ' 26 "בין רבי חיים ב"אורח נטה ללון"

השווה "תמול שלשום" עמ' 315 בלויקוף: קיים בעצמו "אהב את המלאכה ושנא את רבנותו" כל הדוגמאות מצביעות לכיוון מקומו של היסוד האנרכיסטי ביצירת עגנון על האהדה שעגנון רוחש לסיפוסים ולרעיונות אנרכיסטיים ואנטינומיסטיים.

מכאן ואילך מספר רבי הלל כיצד הגיע למרוד בגורמות החברתיות והמוסריות שהיו מקובלות בעולם היהודי. עגנון מרחיב את הדיבור על הרקע החברתי והפסיכולוגי של הגיבור והמימד המוזר או הפלאי של הגיבור הולך ונבלע. חלה חנודה בז'אנר של היצירה מן הרומנסה, לפי שיטת מיון הגיבורים של נורת'ופ פריי, אל סגנון התיקוני הנקלה ואף לכיוון הדרגה החמישית של הסגנון האירוני. "אנטומיה" 33-52.

תגובותיו של הגיבור באות לציין כשיטה את סתירת המוסכמות המקובלות על המימד ועל הרחוב היהודי. זאת עושה רבי הלל ע"י הפיכת קצרת הערכים המדומים על פיהם על-ידי שימוש מטעה בשם כפי שראינו לעיל בעמ' 54, חסיד שוטה לעומת חסיד, הדגמה של בחירה בערכי אמת על רקע ערכי שקר והצבעה על האינדבידואליות הפסיכולוגית של רבי הלל.

רבי הלל מציין שלוש סיבות שונות לקריעת כתב הסמיכה וסלידה מן הדרך המושחתת של העיריה:

א. חשובה בלשון פרקי אבות, פרק א' י' "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות" ולשון תהלים קכ"ו, ז' "משום ושנא את הרבנות ומשום יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". אלו הן הנמקות ערכיות נעלות הדומות להנמקות המוסריות של אבי עגנון לעיל. הנמקות אלה יפות לכל הזמנים ומהוות מערכת אחת כללית להתנהגותו של יהודי.

ב. כבר בנימוק הראשון משלב רבי הלל טעם אישי: "חושש הייתי שמא כל זמן שכתב הסמיכה בידי אשב ואצפה לכסא רבנות ולא ליגיעת כפים". הקורא אינו יודע עד היכן הדברים מגיעים והוא מייחס זאת להנמקה מוסרית. אך במשפט זה כבר גלום כל המאוחר והוא שלרבי הלל לא היה כל סיכוי להתמנות לרב, בגלל השחיתות הסוציאלית. כתב הרבנות רק טיפת אשליות, והמספר אמנם שומע בהרשותו את תשובת רבי הלל רק במישור האתי הכללי.

ג. ראה הע' 86.

"אמרתי לו וכי כל הרבנים ששימשו ברבנות לא ידעו מקרא זה... ולא שנו משנה זו?"

רבי הלל מפקיע את כל הרבנים מן האחידות העל-היסטורית המשותפת כביכול להם ולאחוס העל-היסטורי שבפרקי אבות. הוא מערב אותם בפגעי הזמן. המבקשים יכנות מסתמכים על: א. זכות אבות; ב. זכות ממון שקונה את הרבנות; ג. דין ירושה הנחלת הרבנות לבן בור. ראה "עיר ומלואה" עמ' 650-653.

"אבא סבל היה וחמי אדם עני" רבי הלל מצביע אמנם על כך שהיה נעדר יחוס וחסר ממון, אך אצל עגנון סבלים ועניים הסהם בעלי היחוס ובכך הוא מחזיר במקצת את רבי הלל אל המימד האליגורי.

(הסיכה השלישית): וכדי שלא יביאוני לידי נסיון... וכדי למנוע ממני טרחות שוא ומפח נפש קרעתי את כתב הסמיכה". לאחר שהוא מסמין סיבות מעמדיות לקטגוריות מוסריות-אמונתיות, אנו למדים לגבי ביטול ציפיותיו להיות לרב, לא מתוך בחירה והכרה מוקדמת, אלא מתוך שהכיר שהרבנות אינה מזומנת לו.

"רואה אני שאתה תמיה, בחור בן תורה לא מצא לו הותן עשיר". ענין השידוכין מהווה קנה-מידה להערכת השתלבותו של הגיבור בתוך הקהילה. ראה "מעצמי אל עצמי עם" 13 (תולדותי): "חמדת חמדת אבין ישיאך אשה ואתה תפתח לך חנות ותעסוק בפרקמטיא כשאר כל בני העיר".

שיטת הסיפור כאן היא, כאמור, תולדות התריגות של רבי הלל מהנורמות הטיפוסיות ביותר. רבי הלל בנוי בשיטת האנטי-טיפוס.

על זיווגין בישראל בכתבי עגנון ראה:

"עיר ומלוואה" עם' 48 (ע"י הורים), עם' 124 (איסור ביטול תנאים תמורת ממון), עם' 333 (נישואין ללא נדוניה - טיפשות), עם' 459 ("נתנו אמונתם"). עם' 561 (שידוך בתמורת ממון).

שני ת"ח: "סמוך ונראה" עם' 47: "מפני שהרבנים משיאים את בניהם לבנות עשירים וכו'" "אלו ואלו" עם' רצ"ה ("ונתנו אמונתם"). "הכנסת כלה" עם' תי"ב, חולדה ובור.

"אמרתי לו, רופאים ועורכי-דין ושאר בעלי תוארים (צ"ל תארים - ה.ו.) שהלכו אחר עיניהם. בן תורה שהלך אחר עיניו ונשא בת עניים לא ראיתי". זהו שימוש מוטעה בערך "ולא תתורו אחרי עיניכם ואחרי לבבכם" (במדבר ט"ו 39) לכאורה, אשרי תלמידי חכמים שלא נכשלו כאותם בעלי מקצועות חופשיים שהלכו אחר עיניהם. אך הדיוק מראה שאלה לא הלכו אחר עיניהם לא מתמת צניעות או מחמת המצווה, אלא הלכו אחר תאוות הממון שלהם שניצחה את רגשות האנוש שבהם.

הערך הרומנטי - הנסין הנושא את סינדרלה, או הרופא את העוזרת, הירשל את בלומה - הוא ערך געלה בעוד שהשידוך הפך לערך מנוון. נישואיו של רבי הלל הם בניגוד לנורמה המקובלת לגבי תלמידי חכמים. עגנון איננו פותר את חידת זיווגו

של רבי הלל פתרון רומנטי "אלא ודאי טעם אחר".

מקורות

א. ביצה בכותח - השווה "שני תלמידי חכמים" - מהדורה בפירושו של נ. גינתון. עמ' 31. הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ז.

ב. שלא יבאוני לידי נסיון - תפילה אחרי ברכות השחר.

ג. בעל מחשבות - בעל מחשבות הוא, חגיגה ג' ב'. סנהדרין י"ט ב', אס"ר ז, י"ג.

סוף עמוד 60 ועמוד 61

"דרך הילוכי הזרתי על-פה על תלמודי. נמצאתי פתאום בין גלגלי מרכבתו של שר אחד שהיה רגיל לנסוע בסערה ולא היה משגיח בעוכרים ושבים וקרוב הייתי להתמעך קפץ אדם אחד.... והוציאני. סיכן בנפשו והצילני ממיתה ודאית, שסוסיו של אותו שר חריפים הם. מצילי זה וכו'"

זוהי האנקדוטה הראשונה המעלה את מוטיב ההצלה והמציל הנשנה בסיפור בעמודים: 102, 83, 80, 74, 62.

זשאלה היא האם לייחס לאפיזודה זו, כמו לחלק מן האחרות, ממדים אליגוריים או לראותה כעובדה כיוגרפית בחייו של הגיבור.

זשעה שרבי הלל עסוק במצוות "ובלכתך בדרך", חוזר על תלמודו, מתגלה מימד זבסורדי או אכזרי: סוסי השר דורסים את רבי הלל. האם זהו אחד מן השרים - שליחים הרשעים המופיעים בסיפור "המלבוש" למשל. או אולי השר עצמו רשע. או זמא הוא גלגול מוקדם של הקצינים - הפקידים בסיפור זה. פירוש כזה של זאנקדוטה מספח אותה לנושא אכזריות האל ורחמיו המתגלים בעת ובעונה אחת, כפי זנראה להלן בהצלה אחרת ע"י ארון (עמ' 83) ובסצינות נוספות, שבהן נידון הרחבה נושא אכזריות ורחמים השרוי בפרדוקס מתמיד. מן האנקדוטה עולה שרבי הלל נדרס כבר בשלב מוקדם של חייו. כפי שכבר ציינו, המספר מביע השערה של ריסה לגבי התחבת ובאמת נדרס רבי הלל (עמ' 91). עובדה זו מעלה תהיות ירוגניות: מה טעם היה צריך רבי הלל להינצל, אם בסופו של דבר נדרס. זוהי תהיה על סדר המעשים המפותחת מאד בעמ' 95-96.

אתה סבור עלי שמתוך תמימות יתירה אני קובל על המעשים שמתגלים ובאים לאחר מן" (עמ' 95).

השווה לחלום בו מופיעה סצינת דריסה ע"י סוסים, כאשר בעל העגלה הלך. "סיפור
 פשוט" "על כפות המנעול" עמ' נ"ו (חלום בלומה) שם, לדעתי, בעל העגלה הוא האל.
 ראה גם "שירה" עמ' 118 וכן "אורח נטה ללון" עמ' 30-31. וכן למרכבתו של
 רסלר ב"פת שלמה", סמוך ונראה 147-150.

מצילי זה מסייע למשרתי בית מסתר וברזל". היש לראות בפרט זה פרט אליגורי
 או מקצוע הבא לציין את גודל מאמץ ההצלה:

הטיל מעליו את משאו וקפץ והוציאני".

"שני תלמידי חכמים" "סמוך ונראה" עמ' 8, מוצאים אנו שרבי שלמה "... נכנס
 חופה עם בת זקוניו של ר' מרדכי שיינר, סוחר ברזל ונחושת". שם קל יותר
 בדוק אם באמת הייתה משפחה שכזו מפני שעגנון נותן סימני זיהוי. אך בשני
 מקומות יש לבדוק את המדרשים על המלה ברזל: "ברזל ונחושת מנעליך וכימין
 באך" (דברים ל"ג, 25). "ארץ אשר אבניה ברזל ומהדריה תחצוב נחושת" (דברים
 9). "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם" (ילקו"ש רמז תתנ"א).

רשת שידוכו של רבי הלל: רבי הלל ניצל ממכשלה הרובצת לפתחם של רבים מגיבורי
 גנון: הפרת הבטחת נשואין או מוסיב האהבה הנוקמת בגלל סיבות יחוס או ממון.
 וסיב הקשור בפרשת חולדה ובור המופיעה במסכת תענית ונוסתאות נוספות, ראה
 צורה כגן "מאגדה לנובלה" (על אגדת חולדה ובור ועיבודה אצל ברויז'בסקי),
 הספרות" כרך ג' מס' 2 1971 עמ' 242-254 ורשימה ביבליוגרפית שם. ועיין
 אמרי"על הניגוד שטן-אל בכתבי עגנון".

רבי רבי הלל "לא השגיחו לא ביחוס ולא בממון", גם התנהגותם סותרת את
 דורות המזויפות של הדור. ואילו רבי הלל הולך במידות הוריו, למרות שאבי
 ערה היה מוכן למחול על הבטחת הורי רבי הלל, הרי שהוא בוחר בה מחדש, כשהוא
 חר כערך "שבועה היא שבועה ואין ממון מבטל שבועה". רבי הלל מקיים חיוב של
 ריו: "ונשאתי לי בת עניים שנשבעו להם אבי ואמי להשיאני לה".

י הלל חוזר לסיבת קריעת כתב ההסמכה ומתאר מחדש את תהליך ההתפכחות כתהליך
 יכולוגי הקשור בשחיתות הקהילות בענייני יחוס וממון, שבלעדיהם אין להתמנות
 ב.

מרחי לו יגיע כפין האכל, מהו לגבי וטוב לך? אמר לי, לא כך דרשו, וטוב לך
 ולם הבא, לפום צערא אגרא..."

זהו המשכו של הדיון בפסוק שהועלה כבר בעמוד הקודם: "יגיע כפיו" וכו' כפי שפורש ע"י חז"ל באבות פ"ד א': "אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא". מפיו של רבי הלל נשמע פירושם של חז"ל אירוני, מ"אשריך בעולם הזה" כבר נתיאש, ו"טוב לך לעולם הבא" נשמע כהרחקה של הסוב מחמת יאוש. (להלן גיווכה כי הראיה האירונית חוזרת ונהפכת לנחמה תאולוגית. האירוניה מתבטלת).

"לפום צערא אגרא" אבות פרק ה' כ"ג.
עגנון המובא כראש "האש והעצים".

רבי הלל רואה בתשובה זו הלצה או הבלעה הכאב ע"י בדיחה, זאת רואים מהמשך השיחה, מתשובתו לגבי "כי האכל".

עמוד 62

"... מה לגבי כי תאכל? אמר לי נחקיים, נחקיים. מי שגדל בעניות אינו מרגיש כל כך בחסרון כי תאכל".

המאמר הופך להיות בעל משמעות בתוך מציאות מעוותת רק ע"י התבוננות אירונית, ע"י הפקעתו ממימד הבסתחון שהוא מעניק וההבסתה הגלומה בו. טכניקה של שימוש מאמרי חז"ל, מדרשים וכיו"ב שאינם הולמים את הסיטואציה של הגיבור, מוצאים לנו, דרך משל, באוכן שיטתי ב"והיה העקוב למישור", אך גם שם חוזרים המאמרים למשמעותם הראשונית לאחר שהגיבור מתקן את אישיותו. ראה הסברי ב"פרשנות" עמ' 145-141.

ופסוקים הבלתי הולמים נשמעים כלעג לרש, אך הרש אינו נשאר בנקודת הביקורת האירונית אלא משתלב כאפשרויות תאולוגיות אחרות (ראה להלן). ראה שמואל ורסס סיפור ושורשו", דברים בשם אומרם, 193-183.

הנחתי את ההלצות". ראה הערותי בעמ' 54 לענין הלצות. וראה הלל כרזל "בין גנון לקפקא" עמ' 84-85, הערות על הבדיחה היהודית ומקורות כהערות שוליים שם. הלצה משמשת מנגנון-שיחור-ממתח מתוך שהיא עוקפת את האירוניה ומנקזת אותה.

לא קל לבן חורה להרגיל ידיו למלאכה", ניכרת ביקורתו של המספר כנגד בטלנותם ל בני חורה.

"בני עניים מתחילת בריאתם ידיהם רגילות במלאכה."

השווה "סיפור פשוט" ב"על כפות המנעול, נ"ס. בלומה נאכס. וכן "שני תלמידי חכמים" הנ"ל "סמוך ונראה" 47-48. "עיר ומלואה" עמ' 383 (העדפת מלאכה על רכנות).

"לא הוצרכתי אלא קצת פרקטיקה". ביטוי מובהק מלשון הדיבור, לשון שאיננה אופיינית לעגנון. בסיפור ישנם עוד ביטויים קרובים לסלנג או להרגומים מידיש.

"תלמיד צריך שיהא בקיא בשלושה דברים: שחיטה, מילה ותקיעת שופר. ראה חולין ט' עמ' א' ועיין חפארת ישראל, משניות, גיטין ו', ז': "תלמיד חכם צריך שילמד כתב, שחיטה ומילה".

"ואין החוקע נוטל שכר תקיעות": ראה משנה ברורה חלק ו' סימן תקפ"ו (ט): "הנוטל שכר לתקוע שופר כו"ה... אינו רואה שכר סימן ברכה" ועיין באר היטב: "אבל איסורא ליכא, ועיין טורי זהב".

"כיוצא בה מילה שדרכם של ישראל שאין המוהל נוטל שכר". ראה שו"ע, יורה דעה ח"ג, הלכות מילה ר"ס סע"א הגה (ב):

"האב שאינו יודע למול ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחינם רק בשכר יש לב"ד לגעור במוהל זה כי אין זה דרכן של זרע אברהם".

"חכמה ואינה מלאכה" שבת קי"ז, עמ' ב', גם על שחיטה נאמר "שחיטה לאו עבודה יא" יומא מ"ב ב'.

בואוח שור

אן עולה בעיית עשיית מצווה בתמורה לממון, נושא שיש לו תשחית רחבה ביצירה ו, בפרט בשאלת "מה אני בחינם אף אתם בחינם".

אה להלן עמ' 79 ומשפט הפוך בעמ' 101 והשווה "עיר ומלואה" עמ' 635. מבתן נבשל בו רבי הלל שלימד חורה בשכר. אבל, כאמור, התהפכות הערכים וישורם יא מנושאה של היצירה, כפי שנראה להלן: "מה אני לא בחינם אף אתם לא בחינם"

עמ' 101 הנ"ל. גם הקב"ה מיישר, מתקן את מידותיו לפי צרכי הדור והשעה. ענין מצווה בתמורה לממון חשוב בסיפור גם מן הסעם שהמספר מציין את השימוש הבלתי מוסרי בממון "קניית הרכנות בכסף", שוחד וכיו"ב כאחד מאבות העירעור על קיומה של העיירה היהודית.

וראה "עיר ומלוואה" עמ' 101, 105 "האיש לבוש הבדים", תזנות תמורת ממון-הקהל ועונשה.

מלאכה המחיה את בעליה. "ויתרון דעת החכמה המחיה את בעליה" קוהלת ז' 12.

"בשר תאוות דברים י"ב 20: "כי תאוות נפשך לכל בשר, בכל אורח נפשך תאכל בשר". בשר תאוות הותר לאכול בכל מקום ולא כבשר קרבנות שנאכל במשכן ובמקדש.

עגנון מדגיש את התאונות ואת היצריות של התקופה: "לא היו מרובים אוכלי בשר כבזמן הזה". ומאידך את קשיחות האנשים שליבם הרשיע בתאונותנות. למרות "האינפלציה" בצרכני בשר "לא מצאתי לי קהילה להתקבל לשוחט".

המספר אינו שומע את רמזי רבי הלל האומר לו: "ואם אין נותנים לבעל מלאכה להשתכר", הוא מגלה חרשות אופיינית ומקשה: "היאך זה רבי הלל".

"יאכלו ענווים וישבעו" חהלים כ"ב 27.

עמוד 63

המספר נכשל באירוניה המרירה של רבי הלל ושואל: "ואיזה הוא" (הסעיף החסר בשולחן ערוך). "צחק רבי הלל ואמר אם חסרוהו הרי אננו". רבי הלל ממשיך לפתח את לשון התידות שלו, הוא מלבה את סקרנותו של המספר בשעה שהוא סוען: "שקול הוא כנגד כל עשרים ושמונה סימנים של הלכות שמיטה". המספר מציין את הסכניקה הסוקרטית של רבי הלל. עגנון מודע לבעיית הדיאלוג כחלק בלתי נפרד ממהלך היצירה:

"חבל עליו על רבי הלל שלא נעשה מורה. אם אני דן לפי עצמי הרי הוא מביא את השומע לידי חשק ורצון לדעת".

עגנון מזכיר "שאלות סוקרטיות" ב"אורח נסה ללון" עמ' 279.

"העברתי לפני דרך רפרוף סעיף אחר סעיף". המספר עצמו מחגלה כחלמיד חכם בעל בקיאות יוצאת מן הכלל ובכך הוא מצטייר כבואה של רבי הלל.

"דבוק ברבם של חסידים", השווה "על כפות המנעול" עם⁶ ק"ד "סיפור פשוט":
"דבוק ברבו ומשחק קלפים".

"אותה שעה למדתי תורה חדשה". זהו, כנראה, תרגום ניב מידיש א-נייע תורה. יש לו סמך ב"ויקרא רבה י"ג: "תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה". עפ"י ישע' נא, הפסקה מוקדשת לתיאור נורמות גוברות של שחיתות הקהילות. האינפורמציה שלמו המספר מפי רבי הלל היא שהשחיתות התרחבה עד לזרזי דחיקת פרנסתם של הללו שאינם שייכים לקהל החסידים מאנשי שלומינו של רבי אלמוני ושאינן להם סיכוי להתקבל לשוחטים.

"הואיל ואדם בטל אני" - השווה ביטוי זהה בעמ' 52 והשווה "ספר המעשים" הסיפור "פת שלמה" עם⁷ 149: "אדם פנוי הייתי באותם הימים, וכן הפתיחה של "ביער ובעיר" "אלו ואלו" רס"ז "אדם בטל הייתי באותו פרק". המספר מנמיך עצמו משווה כאילו את רבי הלל אל עצמו מתוך זחיתות הדעת לגבי שניהם. לכן יש לו: אילו הסבר וצידוק לקטגוריה טוטאלית על ישראל.

זכאן ואילך מחערבבים לחלוטין קול המספר והרהורי רבי הלל, עד שבפסקה הבאה נתקשים אנו להבחין בין הרהורי המספר לבין שיחתו של רבי הלל: "ישבנו כאחד דיברנו" - פער הקטגוריה שהיה ניכר בעמ' 59, נעלם לחלוטין.

שהיו בזמן שכל הגולה עדיין בתקופתה היתה". הגיבורים משווים את סימני ההיכר ל חיי היהודים בזמן שלפני ירידת הדורות לזמן שאחרי ירידת הדורות.

אם באה צרה במקום אחד ריווח והצלה עמדו ליהודים ממקום אחר". ע"פ אסתר ד'¹. ע"פ הרעיון: "צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפיזרן לבין האומות" פסחים פ"ז ז' ב'.

"כיסוי הדם" בנוסף על הצרה הכללית, השואה, הרי שכל יהודי נטוש לגורלו. ויקה בין העדה לפרט נתרופפה לחלוטין. כבר ציינו את חשיבות בעיית ההצלה המציל וגפרטנה לחלן כמבנה בסיסי ביצירה. המציל מציל את הפרט הכודד. לחלן ישיב: האור המוצל, השריד האחרון.

"שני דברים היו מלווים את ישראל בכל אותן הגלויות, עמלה של הפרנסה ותלמוד תורה".

והשווה דרשת חז"ל על הפסוק: "במחשכים הושיבני כמתי עולס" סנהדרין פ"ד א' וראה לג"ל "הדום וכסא" עמ' 175 "זה תלמודה של בבל, שאלמלא התלמוד וכו'".

"לא נשתיירה לנו אלא התורה". ראה תפילת נעילה, סליחות "זכור ברית": "ואין זיור רק התורה הזאת". וראה מוטיב נשתייר, נשתיירה, עמ' 97,95.

"בכך ישבנו ודברנו דברים של תורה. ואם לדייק, על גדולי התורה שעמדו לנו דורות האחרונים. את מי הזכרנו ואת מי לא הזכרנו". זו צורה אופיינית ללשון פולה של עגנון שאיננה אירונית בלבד. לעיל בעמ' 58 ראינו הדגמה לדיון דו-משמעי בגדולי תורה של דורות אחרונים (פרשת רבי יצחק שמלקיש). יש לציין כי גנון מזהיר שחביבים עליו חכמי הדורות האחרונים: "סמוך ונראה" עמ' 224: אבל אני אוהב את רבותינו האחרונים, כתינוק שעומד שבת עם חשיכה ומתנחם עדיין השבת שוהה מלצאת, כך מתנחם הייתי בדברי רבותינו האחרונים שעדיין שתיירה קצת מן התורה". וראה לגבי כחירה בלשון אחרונים: "ימים נוראים" הקדמה: "מעשה הספר", "יש דברים שהבאתי מספרי אחרונים... מפני שהם כינסו ברים מפוזרים ובכלל דבריהם דברי ראשונים הרבה".

ך במקביל להזדקקות לדברי האחרונים מוצאים אנו אף יחס הפוך. כפי שראינו עיל בעמ' 59: סיפר רבי הלל "כמה דברים מחמיהם על אותם הלמדנים שבקאים ספרי אחרוני האחרונים ואינם יודעים דף גמרא". והשווה: "אורח נטה ללון" מ' 169: "אילו ידעו המחברים הללו מה שכתוב בספריהם היו אף הם חכמים, שהרי זוך דבריהם מביאים דברים מן הגמרא".

זרכת חכמי הזמן ותלמודם, קשורה גם בתחושת אשמה אישית של עגנון ביחס לדרכי ימדו, ידיעותיו ושיטת הליקוטיו של סיפוריו. עגנון יודע מראש לאן תיגרר זיחה, הדנה ברבותינו האחרונים ולכן הוא נאלץ לקרב עדותו: "ואם לדייק". כך הביטוי "את מי הזכרנו ואת מי לא הזכרנו" הוא דו-משמעי, שהרי מצד אחד יא מראה על רצון להזכיר את כולם, ואילו מאידך הוא מצביע על כך שהזכירו אף וותים ונשכחים.

יון זו מסבירה את ההיגררות הטבעית אחר קטגוריה ומשמשת לה הצדקה.

ראשית "הזכרנו כמה מגדולי הדור" - "שרוב הקהילות תפוסות היו מאותם" (שצוינו לעיל - ה.ו.)

1. נחלו כיסאם מאבותיהם; 2. קנו רבנות בכסף; 3. ומאותם שכאו בכוח החסידים והקבל לפיסקה הרביעית בעמוד.

"ואם אנו מוצאים כמה גדולי תורה ששימשו ברבנות, לא בזכות תורתם בלבד זכו לרבנות, אלא על ידי שהוסיפו ממוץ".

ראה גם מינוי על ידי גוי "עיר ומלואה" 392. וכן על ידי גוי וממוץ בסיפור "מעלות ומורדות" שנתפרסם לראשונה ב-1919 ומופיע ב"אלו ואלו" עמ' קנ"א. נושא השחיתות והצביעות בקהילה, הוא מהנושאים הראשונים של עגנון בכלל ואף בסיפורים של תקופת נעוריו שלא לוקטו לכתביו כגון "הסרסור לעריות" 1905, "המצפה", קראקוב. וראה סיפוריו הראשונים של עגנון והנושא הנידון: א. באנד Nostalgia and Nightmare עמ' 39-48. וראה גם "שירה" עמ' 260, טענותיו של המומר, הכומר שכרסון, על קהילות ישראל. בהזדמנויות שונות קרוב אליו עגנון בדעותיו בענין זה. וראה בעיקר "עיר ומלואה" קטעים העוסקים במינוי רבניה האחרונים של בוטשאטש. עמ' 637, 641, 643, 644-656.

עמוד 64

"מאותם הרבנים שנתמנו בכסף הגענו לאותם הרבנים שנתמנו ע"י מלשינות". ראה "עיר ומלואה" עמ' 284, 307, 371, 496.

"חוק הוא שצריך הרב שיהא בקיא בכתב ולשונו של המדינה". כך לגבי "רב מטעם", השווה לגבי תקופה קדומה יותר: "שני תלמידי חכמים" סמוך ונראה עמ' 14-15.

המספר מקונון על כך שהוא "מוקיר תורה" ורבי הלל "זקן תלמיד חכם ירא שמים" היושב "על אבן אחת מאבני ירושלים" ושניהם קושרים שלא מדעתם קטגוריא על זופסי התורה, ולא על רבני ארץ מולדתם גליצא בלבד אלא אף על רבני שאר הארצות". המספר, או עגנון, מבקש לו עדיין הצדקה לקטגוריה ולכן הוא משמיע אנגוריה על שני המשותחים המקטרגים "שלא מדעתם". לקראת סוף היצירה תחריף: עיית הקטגוריה ותהפוך לשאלה של הסחת האמת, שהיא חובה, גם כדי להציל את ישראל מכליון נוסף, גם כדי לטהר את האל מאשמה של עיוות דין.

הביטוי "תופסי התורה" הוא ביטוי בעל קונוטציה שלילית ע"פ ירמיהו ב' 1:
 "תופסי התורה לא ידעוני".

הביקורת של הגיבורים מקיפה את כל הגלות ע"י שהם מביאים דוגמאות לרשעות
 ושחיתות מקהילות של ארצות אחרות, ומשמיעים סנגוריה על רב אורתודוכסי שנאלץ
 להתחבר ל"קהילה שאינה קהל יראים" בגלל רשעותם של הפרנסים.

קסגוריה זו מוכיחה את אהריות בעלי המחלוקת לדילדול הקהילות היהודיות.

"לכאורה דברים קטנים כאן אבל המחלוקת שבאה בעקביה גדולה הייתה".

הנסיון לבטל את האירועים הללו כאירועים שאינם רלבנטים הוא מקור סכנה לעצם
 הקיום היהודי, כפי שנראה להלן בעמ' 65. גם ב"אורת נסה ללון" עמ' 102, 149
 וראה להלן, מביע עגנון השקפה זו כיצד לא רצה לחוות דעתו על מחלוקת פרנסים
 ושוחטים, ורק מאוחר יותר הבין את משמעות המחלוקת לגבי גורל העם עד היום
 הזה. על כך מרמזת כל פרשה רבי חיים ב"אורת נסה ללון" שעולמו חרב בשל
 המחלוקת.

עמוד 65

"עד שבא האויב וכילה את רובם" השווה אורי צבי גרינברג "לאלקים באירופה, ו'
 אלקי אכי גויים" "רחובות הנהר" עמ' רמ"ט: "ובא האויב וקבצם קיבוץ גלויות
 שלם לכליון".

התמונה המצטיירת היא שהקהילה הכשירה את ריקבונה ואילו האויב בלע אותה
 כבכורה בטרם קיץ. כלומר נטל האשמה מסולק במידה רבה מן האויב ומן הקב"ה
 ועובר אל הקהילה.

שנים הרבה לא הגיתי באותם הדברים... שישיבת ארץ ישראל דחתה אותם מלבי...
 :לום חשובים הם משום שיש בהם משום זכרונות נעורים או חשיבותם בהם ובעצמם.
 גם כך ואם כך, דבר זה ברור, הרבה דברים שאירעו בימינו הרי הם תולדות אותם
מעשים שלא ראינו אותם כדאים ליתן דעתנו עליהם."

נסוף עמוד 64 ועד מחצית עמוד זה מופיעה המלה דברים שבע פעמים. כאשר הביטוי
 'הרבה דברים שאירעו בימינו' מעלה את הד המקור שיופיע בבירור בעמוד 69: "חמשה

דברים אירעו בשבעה עשר בתמוז ואותי ארע דבר אחד". (ע"פ מסכת חענית כ"ו עמ' א: "חמשה דברים וכו'").

המלה "דברים" מסייעת לקשר את פרשיית הפרט בפרשיות הלאומיות, ואת הז'אנר המסאי-כרונולוגי של עמ' 63-66 בז'אנר הסיפורי-ממאריסטי של רוב הסיפור ושילוב שניהם בז'אנר האגדי-עממי. עגנון עצמו מודע לחילופי הז'אנרים וכותב בעמ' 65 הנדון: "מניח אני הרהורי דברים ואני חוזר לסיפורי דברים".

גם לאחר הצהרה זו עדיין משוטטות מחשבותיו ומחשבות רבי הלל בדוגמאות ובהפשטות נוספות. רק בעמ' 66 מצליח רבי הלל לחזור אל מהלך סיפורו האישי. המלה "דברים" באה לציין סתמיות. כלומר פירושים של ענינים תפלים, כפי שהיא מופיעה לראשונה בעמ' 64: "לכאורה דברים קטנים כאן".

כבר בעצם לשון הפיסקה רואים אנו שחשיבות הדברים אינה בכך שהם "זכרונות נעורים", אלא בכך שהדברים שאירעו, השואה, הם תולדת אותם "דברים קטנים", אותם מעשים "שלא ראינו אותם כדאים ליתן דעתנו עליהם".

וכן ראה בעמ' 71, לאחר שרבי הלל מסיים את סיפור קטיעת רגלו, פותח עגנון פיסקה במלים: "תשבתי על כל המעשים שסיפר לי הזקן". מכאן שהזקן מדגים בגורלו מקרה פרטי-אופייני של מה שאירע ליהודי עני. הוא, הזקן, מהווה דוגמא קונקרטיית לתוצאת מחלוקת הקשורה בשוחטים. העלאה נושא המחלוקת (שלהי עמ' 64: "אבל המחלוקת שכאה בעקביהם גדולה היחה") וציון הטיעון החדש במקצת: (עמ' 65: שרבי הלל לא נתקבל לשוחט מפני המחלוקת: "כל קהילה שנתן בה עיניו לא נתקבל, למה מפני המחלוקת"). במקום הנימוק הקודם ("שלא היה דבוק ברבם של חסידים") מלכדת את רבי הלל וסמל התיבה לדבר אחד. התיבה מייצגת את מקומה של מחלוקת קורח ותוצאותיה בחוקיות הקיום היהודי. האש שיצאה ואכלה את בעלי המחלוקת המקראית יצאה ואכלה את בעלי המחלוקת בת-זמננו. טישטוש הנימוקים לסיבת אי קבלת פרנסת שוחט והדגשת צדדים אחרים מסייעת להתייחסות ל"מיליה" הכולל של העיירה, מבלי להתייחס לפרטי עובדה זאת או אחרת.

"אין קץ לדברי ריבוח" - "דברי ריבוח בשערין" דברים י"ז, 8 "קטנות ומחלוקת ובזבז ממון ושוחך וקלקול משפחות וחילול השם". חילול השם הוא תוצאה משתמעת מהתנהגות שכזו. על חילול השם אין מחילה "עד שימות" ראה רמב"ם ספר המדע הלכות חשובה פ"א, ה"ד, עפ"י הפסוק "אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון" ישע' כב, 14.

שלוש פעמים סוקר עגנון את ליקויי המימסד של העיירה:

ראשונה - בעמ' 63. בשניה - בעמ' 64, חוזר עגנון על הסיעונים ומדגים אותם הרחבה ואילו בשלישית - בעמ' 65. כאן הוא מנסה לחזור לסיפור הדברים אך חוזר עם שלישית על אותם סיעונים. הוא חפץ לחזור לתפיסתו הישנה, למחות את זכרונות על מחלוקות שוחטים וקצבים, כאילו עכשיו גמר חשבון: "עכשיו שחרבו ערים ובטלו הקהילות ורובן נהרגו במיתות קשות ואכזריות --- מוטב שישתקעו דברים. (פעם שמינית -) אשרי מי ששכחם, אני אינני שוכח אותם. ולולא בריהם שאמרו צרות אחרונות משכחות את הצרות הראשונות (ראה ברכות י"ג, ר"ג) ר"ג, י"ב, זוהר כ', ו' עמ"ב -) הייתי אומר הם שהכירו את צרות הראשונות מן השמועה נוח היה להם לשכחן, אני שהכרתי את הצרות הראשונות וְהָרְאִיָּה קֶשֶׁה לִי לִשְׁכַּחֵן. וְחֹזֵר אֹמֵר לֵךְ אֶלְמָלָא מְלִשְׁיֹנוֹת וּלְשׁוֹן הָרַע וְהַתְּלוּדָעוֹת רשות (ע"פ אבות א' י' -) , לא היתה צפורן אחת מישראל ניזוקת. בשביל הרגילו עצמם להלשין זה על זה ולהתוודע לרשות ולשם שמים הרגילו עצמם לשם צמם. דבר זה ראינו שם ודבר זה רואים אנו כאן. אוי לי אם אומר, בארץ ישראל יוע מבחוצה לארץ, לגבי תוצה לארץ כבר הבטיחנו הקב"ה ואף גם זאת בהיותם ארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם וגו' (ויקרא כ"ו 44 - אבל ארץ ישראל כביכול מדקדק הרבה. אמרו רבותינו דורו של אחאב כולם עובדי עבודה יתה היו ועל ידי שלא היו בהם דילטורין היו יוצאין למלחמה ונוצחין". ויקרא רבא כ"ו, ב'. תנחומא חוקת ד'. ירושלמי פאה א', א'.

זמר תז"ל "צרות אחרונות וכו'" עומד כמחיצה בין המסקנות שרבי הלל - או מספר - מבקש להסיק. אך הוא מהווה גם איום מוסווה שמא הצרות שתכואנה תהיינה נוח מקודמותיהן.

וְהָרְאִיָּה עֲצָמָה לֵאלֹא הִסְרַנְסְפּוֹרְמְסוּרִים (מילות הקישור: "אמרתי לו", "אמר לו" וכו') קשה היה להבין מי אמרה. עגנון פותח את הפיסקה במעין דיבור עקיף, הוא סר את דברי רבי הלל כדיבור עקיף מתומצת. "אין בפרטי הדברים מה שאין בכלל בריס (זהו ציון שרבי הלל הינו פרט מדגים - ה.ו.) ואם אני בא לפרסם כך אני רטם". באמצע הפיסקה עובר עגנון לדיבור ישיר כלשון מדבר, ודומה שהמספר מו משמיע את הדברים למרות שבעצם משמיעם רבי הלל. "אני אינני שוכח אותם" ילו מילת החיבור (הסרנספורמסור לפיסקה) היא "אמרתי לו". אולי אפשר לתלות ת בכך שעגנון לא סיים את עיבודו של הסיפור. (פרק זה, פרק ה', הוא היחידה חרונה ששובצה לסיפור על פי חלוקה לפרקים. מכאן ואילך ניסשת שיטת החלוקה רקים).

אמנם רבי הלל הוא האומר פיסקה זו, הרי שלקביעה אילולא התנהגות זו "לא תה צפורן אחת מישראל ניזוקה" יש משקל מוחלט מפני שאין זאת השערת המספר, א דמות המופת שבסיפור היא התורצת את הדין.

אנו מוצאים בסיפורים אחרים מקבילות רבות לנסיון של ביטול משקל המחלוקת שבעיירה או התעלמות בכוח מהן. לגבי כשלון הנסיון הזה ועמידה על הרלבנטיות שלו ראה: "אורח נטה ללון" עמ' 102 התנערות אישית ממחלוקת קצבים ושוחטים:

--- "אלא שהם משיחים על הבשר שעלה מחירו ועל מחלוקת קצבים ושוחטים, ואני חציי צמחוני אני ואיני מוצא טעם בדבריהם. מה רע אם לא יאכלו בשר ולא ישחטו בעלי חיים. צמחוניות שלי גרמה צער גדול לאבא ולאמא ---"

וכן שם בעמ' 149: "היום (לאחר מלחמת העולם הראשונה - ה.ו.) לא נשתייר מכל בעלי המחלוקת אפילו אחד בעיר, מהם נהרגו במלחמה ומהם נתפזרו בכל המדינה ונסמעו בין שאר הירודים". --- "אני עלייתי לארץ ישראל עד שלא נתגלע הריב ולא שמעתי אלא קטעי זברים שהגיעו לי לשם, ולא נחתי דעתי עליהם, שבאותם הימים שהייתי בארץ ישראל נסשתי כל העסקים שהגליות היו מתכשות בהם והסירותי אותם מלבי".

מקבילות אחרות בעלות תפוצה רחבה בכתבי עגנון מציינות את האחריות המיוחדת המוטלת על יהודי הישוב בארץ ישראל לשמור על התנהגות של קדושה, בשל הפיקוח המיוחד שהל על הארץ.

ראה "האש והעצים" עמ' רצ"ד. "תמול שלשום" עמ' 176. "עד הנה" הסיפור "עידו ועינס" עמ' שע"ט: "נידונים ככל יום". ומכאן נשמע האיום המוסווה חריף אף יותר. אותן סיבות לשואה קיימות אף כאן בארץ, וכפי שנראה להלן בעיקר ע"י הפקידים שהם גילגולם של הפרנסים.

--- "אמרתי לו מוטב שנחזור לענין ראשון": נסיון ארגון נוסף של העלילה שיבה אל תולדות חייו של רבי הלל.

פרק 66

שחיטה ודימויה כתשתיו באפיון הגיבורים ופעולותיהם (עקרון הצורה המתמחח).

"ענה רבי הלל ואמר, בתחילה ולא בסוף. מה תחילה ומה סוף? בתחילה יגעתי ולא יצאתי, ובסוף כשהגיעה סכין עד לצוואר הגיעה פרנסה לידי".

ושאי שחיטה מעורבים בעיצוב דרך חייו של השוחט. (עקרון הצורה המתמחח - ניית הדמות באמצעות הדימוי הבעייתי: שחיטה, רגל וכו').

. בתלמוד מוצאים אנו מחלוקת אם "ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה חיסה אלא לבסוף" (תולין כ"ט, ב'). יתכן שעגנון משלב ארמז של מחלוקת זו

במשמעות מושאלת בפתיחת דברו של רבי הלל.

2. כפי שנראה, גם בשורות הבאות מופיעה התחבולה: "ושחטה לשוחטים ולאוכלים משחיטתם" (ע"פ חד גדיא). היינו מידה כנגד מידה: השוחטים - בעלי המחלוקת נשחטו.

3. כאשר הגיעה הסכין עד לצווארו של השוחט מצא פרנסה. יתכן שגם גיב זה הוא תרגום מידיש (אז דער חלף איז אים שוין געלעגן אויפן האלדז).

"יגעתי ולא מצאתי" ע"פ מגילה ו' עמ' ב' וכן ירמיהו מ"ה, 3: "יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי".

"שוחט זקן היה שם והיו ידיו רועדות מחמת זקנה" - ראה "הדום וכסא" (על עלי הכהן). "לפנים מן התומה" עמ' 158 (ריתות ידים) וכן "עיר ומלואה" עמ' 549 (שורש המחלוקת על השחיטה). וראה רמב"ם עבודה, הלכות ביאת מקדש. פ"ז, ה' י"ב

"ואילמלא סמל יהודי כבר הייתי מת". אחת מהסכניקות המובהקות ביצירה ובעיקר לגבי פרשת אדולף היא גילוי מוקדם של עובדות מאחרות. זוהי רמיזה על מוטיב הצלה נוסף. סכניקה זו מבססת את הרעיון "כל דעביר רחמנא לסב עביר", ברכות ס, ב (עיי' מכלול המאמרים והפתגמים: הרב מ. סבר).

"סיפור המעשה קצר אבל היסטוריים ארוכים היו" על משקל "לכאורה דברים קטנים כאן אבל המחלוקת שראה בעקביהם גדולה היתה" עמ' 64. זו בעייה אסתטית נוספת של שליטה בפרטים ובמשמעות המעשים הנידונים בסיפור.

"כל מה שאירע לאחד מן החבורה אירע לכל כני החבורה" על משקל "מת אחד מן החבורה תדאג כל החבורה" (ר"ב, ת').

זהו כאמור העיקרון לפיו פועלות כל הדמויות הראשיות בסיפור (ראה פירוש ל"בד בנד"). וע"פ העיקרון התאולוגי-אסתטי: "כל מה שאירע לזה אירע לזה". ראה ב"ר פ"ד, ו'. וראה שם "כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף". בסיפור זה מופיעים מוטיבים הקשורים ביעקב, יוסף ובנימין בעיקר בשאלת אבות ובנים.

עגנון מתעכב כאן על מיני חוקיות כגון פורענות אופיינית לאדם מסויים החוזרת ונשנית "כאותן המחלות שדרכן לחזור לעתים מזומנות". האם מסביב לעיקרון זה יצוצו פורענויות אופייניות או מבנים חוזרים ביצירה, האופייניים לפרט אחד מתוך בני החבורה ובפרט פורענות הרגל האופיינית לגבור הסיפור.

(חזרה לסיפור העלילה) "יום אחד --- היום היה נאה וריח טוב עלה מן השיחים ----" חמונת נוף אידילי, כתובה לפי שאכלונות אופייניות לתיאור נוף אידילי אצל עגנון.

השווה "בלבב ימים" עם "תק"ב-תק"ג, תק"ח וכן ראה שם שאכלונות של נופי ים.

"הימים ימי הספירה היו שאין נוהגים לרחוץ בנהר" המנהג אינו נזכר במשנה ברורה פרק ה' תצ"ג. רבי הלל אומר שהיה מתיר לעצמו לעבור על המנהג. כאן עולה שבריר של מתיתות כנגד ההלכה. וריאציה קטנה על נושא ההלכה הבלתי אנושית, כפי שעולה בכתבי עגנון ובסיפור זה.

השווה בחנותו של מר לובלין עם 51. ואילו כאן יש ספק-מנהג שכזה.

עמוד 67

הרהוריו של רבי הלל הם בגדר ספקולציות, שכך הוא צועד במסגרת הפלוגתית וחייב לתת את דעתו "שלא אטה ימין ושמאל", על משקל הפסוק "אשר אין דרך לנשות ימין או שמאל" (אתון בלעם) במדבר כ"ב 26. ומבחינת הענין "לבלתי סור ימין ושמאל" (דברים י"ז 11): "לא חסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין או שמאל".

"שאם אני מטה עצמי לכאן או לכאן מעלה אני עלי את חמת הסמל שהיה מעניש על קלות כחמורות. כשהקב"ה זועם על ישראל וכו'" שורות אלה הן דוגמא לדרך ההעברה האסוציאטיבית ממישור למישור מבלי ליצור זיקה אליגורית. המצבים והדמויות ניזונים רק מצד שווה-אנלוגי משותף.

א. רבי הלל מהרהר על מטיה קלה, רחיצה בנהר בחקופת הספירה.

ב. מטיה קלה מן השורה - יציאה מחוץ לשורה הינה בלתי אפשרית מפני שהסמל מעניש על קלות כחמורות. (הענשה על מצוות קלות כחמורות זו הפונקציה של הקב"ה).

ג. הקב"ה מעניש במקביל לאדולף המעניש ובאמצעות אדולף. איך לפרש שאדולף הוא הקב"ה או יצוג אליגורי שלו. למרות זאת, כפי שנראה להלן, כל שלוש הדמויות: רבי הלל, אדולף ור' יחיאל מקיימות בהחנהגותן אלמנטים אלוהיים. מכאן שהקישור אדולף - הקב"ה איננו נותר בסכום הכולל של הסיפור כאנלוגיה מרומזת בלבד ולצורך אירוע אחד אלא ישנם צינורות של יניקה וישנן הינתקויות של רצף-עלילה במקרה פרטי כאירוע ללא משמעות נוספת. מקצת הזיקות בין הדמויות הסובלות והאל קשורות ברעיון הנמצא במדרשים, שהאל סובל יחד עם העם השרוי בגלות "שכינתא בגלותא".

"קלות כחמורות" - כינוי למצוות לפי שומתן בעיני הקב"ה. ראה ירושלמי פאה, א' א'. עירובין כ"ב, ב' "הוה רץ למצווה קלה כבתמורה" פרקי אבות ד' ב. וכן "קלות דומות עליו כחמורות" - חגיגה י"ד, א.

"מעמיד עליהם נוגשים מאחיהם, שהם קשים מן הגוי" על משקל: "מעמיד מלך שגזירותיו קשות כהמן ומחזירן למוטב" - סנהדרין צ"ז, ב. זו היתה, למעשה, אמורה להיות הפונקציה של אדולף.

ראה "הסימן" ב"האש והעצים" עמ' רפ"ו: "לא השאיר מהם שריד ופליט ואם נשתיירו קצת מהם --- ומתחנכים על ידי גויים ולואי שלא יתווספו גם הם על שונאינו". זה הרעיון של "מהרסיך ומחריביך ממך יצאו".

כהמשך הסיפור תופיע "נוגשת מאחיהם" - גיטלי פרומטשים, ותיווצר מערכת אנלוגית בינה וכין אדולף שכן אף היא משעבדת כאחיה. ציון אכזריותו של אדולף כהכונתו משלב אותו בכל מסגרת הנושא של אכזריות ורחמים המסועף ביצירה זו בפרט ובכתבי עגנון בכלל.

הנוף ותיאור החיילים בפיסקה האמצעית הופך להיות קשות יותר: "ואנו גדחקים והולכים בין צוקים וסלעים קוצים וברקנים ערימות עפר ואבנים שנידושו בידי שמים". מתפתחת תחושה של היגררות וחלות כראשי הצבא היודעים את תכלית ההליכה.

"ואין צריך לומר שהיה עלי לדקדק שלא אשהה, שאם אני שוהה שהיה כל שהיא נמצאתי מעכב את חברי".

האסוציאציות הן של שוחט, "ששחיטה נפסלת בשחיה" חולין כ"ז עמ' א שו"ע, יורה דעה, סימן כ"ג סעיף ב. (שחיה, דריסה, חלדה, הגרמה, עיקור - כל אלה פוסלים שחיטה).

והקבל לאחריו של רבי הלל ולרגישותו המוסרית כלפי חבריו מתקני העופות לאחר השחיטה, עמ' 69-70.

בפיסקה השלישית חוזרת תחושת ההתבהרות וההחלשות: "שמימי לא הייתי קל כל כך ומעולם לא היה נאה כל כך ---- ודומה היה עלי שלא אני נושא עלי את המשא הכבד ---- אלא המשא נושא את עצמו".

ע"פ המוטיב והרעיון של הארון הנושא את נושאי. סוטה ל"ה, א' וראה המוטיב בכחבי עגנון: "הדום וכסא" עמ' 69 וכן "סמוך ונראה" עמ' 67.

חילופי הנוף ופירושו וחילופי התחושות הקיצוניות בונות מערכת אנלוגית: "מרוב נעימת השעה שכחתי שמלחמה בעולם ואני בתוך המלחמה". אבל באותה שעה חשבתי דבר והיפוכו ---- בעור שאני מעלה כמין שחוק על פי מרוב טובה ---- תותח של רוסיים פגע בהר ונתמוטט צלע ההר" (מוטיב המופיע ב"פרנהיים" מתוך "עד הנה" עמ' שכ"ח). עצמי הנוף האידילי שתוארו קודם לכן בשלוותם ובהדרגה הפכו באחת לעוינים: "מי שנפל לנהר שטפו הנהר".

עמוד 68

"ומי שנתקל בסלעים נפצע פצעי מוות ---- ויש שנתכסו בעפר ובאבנים ----" "באה פלוגת ההצלה והפרישה בין החיים ובין המתים" (במדבר, קורח י"ז 13). מוטיב ההצלה חוזר (באופן כללי). פלוגה מצילה ובפיסקה הבאה אדולף מציל.

מתחורות לנו כל פרשות היום הבאות לציין אבסורד בתוך אבסורד:

"באותה שעה עצמה - דבר והיפוכו". הדברים משתקפים בתחושות הסותרות, בציורי הנוף, בתפקידי הנוף, במעבר הפתאומי והקיצוני מתחושת עונג עילאי למוות. מעין זקבילה לתהיה על דרכי השם שהן קיצוניות ומתמיהות. רבי הלל מתאר את תחושותיו: זפיסיות בשורה הבאה: "בתסדי השם הייתי אני בין החיים אבל מוכה ופצוע ושבור. ל עוד נשמתיבי ורגלי כאילו אינן, כאילו נטלו ממני. סמל הפלוגה אותו אדולף והזכרתי לא לטובה, בא בקפיצה".

ועילה לכל הסיפור היא, כזכור, התותבת, או מדוע נקטעה (ניטלה) רגלו של רבי הלל. כעת לפנינו אירוע שהעניק לרבי הלל תחושת קטיעה: "ורגלי כאילו אינן, אילו נטלו ממני". אך זאת איננה הסיבה. הפעם יצא בשלום כמו בפרשת הדריסה

בעמ' 61. ואף המספר טועה לחשוב בהמשך עמוד זה, בפיסקה הבאה: "אם מחמת נפילה מן ההר שיבר את רגלו והוצרכו ליסלה ממנו". זו היטלטלות מובהקת הכרוכה בתהיה בין האבסורד, שהרי מהי משמעות הדחיה של הקטיעה, לבין התהיה על משמעות דרכי ה'. לכך משועבדים ומאורגנים כל קטעי הסקסט, מסוף עמ' 66 דיבור המתחיל "יום אחד". וראה עמ' 88 "מטולטלים דרכי ההשגחה" עפ"י המקור תנח' עקב ב': "מטולטלין הם שבילי תורה כדי שיהיו ישראל עושין אותם באמונה".

הניסוח המקוטב: "בחסדי השם הייתי אני בין החיים אבל מוכה ופצוע ושבור", הוא ניסוח מהותי של עגנון בכל פרשיות אכזריות ורחמים בסיפור זה ובסיפורים אחרים. ראה דוגמאות "עיר ומלואה" עמ' 16: "תלו חורבן בוסשאש במעשה חמיל. בחמלת ה' על עירנו ---" "אלו ואלו" עמ' קי"ט (לא כלו רחמיו). "אורת נטה ללון" עמ' 82 (הרחמן נתאכזר) עמ' 121, 126. ועוד רבות.

בהמשך הפיסקה הנידונה יוצא אדולף ממידה למידה: "סכאן ואילך יצא ממידה למידה. ממידת אכזריות למידת רחמים", הניתוח הפסיכולוגי שעגנון מציע כהסבר לשאלה מדוע יצא אדולף ממידה למידה, איננו משכנע, מפני שראה "מיחתם של רבים". ואף עגנון עצמו חש ברפיפות הטיעון הפסיכולוגי שאותו הוא משעבד כדי לנגח ברמז את אלו שלא ראו בצרת אתיהם בשואה, שהרי הדם עדיין צועק מן האדמה. (וראה להלן). יציאתו של אדולף ממידה למידה מתרחשת במישור התיאולוגי, במה שבינינו "האלמנטים האלוקיים שבדמות". הקיטוב אכזריות - רחמים, הנמצא בעצם הווייתו של האל, מתגלם בהתנהגותו של אדולף (ראה דוגמאות עקרוניות מתוך הסיפור להלן)

בנושא "קן צפור" דורשים: "האומר על קן ציפור יגיעו רחמין, משחקין אותו. ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים, משחקין אותו" משנה, ברכות פרק ה, ב'. גמרא: "מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות". וראה א.א. אורבך, "חז"ל - פרקי אמונות ודעות" עמ' 335-336, 401 (ולהלן).

באדולף ניכרים ניצנים של תשובה: "ביקרני בבית החולים ושאל אימתי חל יום פטירתה של אמו, שמתה בלדתה אותו". בנוסף על ההתענינות ביום השנה בלוח העברי, מופיעה עובדה חשובה שזהו יום הולדתו של אדולף. היינו, בעצם שיחזור התאריך, נולד גם אדולף מחדש.

זהו בעיקר מוטיב מות אמו של הרשע בלדתה אותו. ראה סיפור "יעקילי" "עיר ומלואה" עמ' 500 נוסח א' עמ' 511 נוסח ב'. וראה "אורת נטה ללון" עמ' 132: "אותו ירוחם חופשי כשעיברתו אמו נעלם אביו, ילדתו מתה אמו". וראה גמרא קידושין, ל"א, ב': "עיברתו אמו מת אביו, ילדתו מתה אמו" וראה לשון זו אף

על אסתר המלכה, מסכת "מגילה" י"ג א'.

מוסיב זה משמש סגוריה על הגיבור שגדל ללא חינוך הורים וקטגוריה על הקהילה שהפקירה את יתומיה. מתוך כך מוסברות הדמויות של פייבוש גולן, יעקילי ואחרות. כך גם מוארות דמויות אדולף ור' יחיאל.

"מכאן ואילך לא ראיתי אותו אלא לאחר שנים הרבה שאספר לך עליהן אחר כך".
טכניקה אנטי-בלשית, המהווה רמז למאוחר.

"הרבה רואים בצרות אחיהם ואינם חוזרים למושב" - תגובה מעריכה של המספר הקשורה בתפיסתו את האקטואליה בארץ-ישראל, פרי מעלליהם של הפקידים המרושעים שמשמעותה: לקח השואה לא נלמד, היהודי אדיש לגורל אחיו. באי-ראיית הצרה יש משום איום וסכנה.

ראה "המטפחת" פרק 11. וכן שם, פרק שלישי ורביעי והשווה אלשטיין עמ' 38-39.

"שאי למלא כן לא נחנו לו להיכנס לאמריקה, שאין בעלי מומים נכנסים לשם".
הנמקה כאילו אירונית: חסד נעשה עם רבי הלל שדחו את קטיעת רגלו כדי שתיקטע רגלו באמריקה, המעלה את שאלת "מה טעם" ובעיית האבסורד או השליטה של האל בעולמו.

"אדם עושה בסוף ולא מרצון מה שביקש תחילה מרצונו".

נוסחא אירונית. השווה ל"הכנסת כלה" עמ' מ"א, שכ"ב: "כמה יגיעות יגע בינוש אחי אבא לישא את ציפה, לסוף נשא את פרצי ליבה". "אורה נטה ללון" עמ' 421.
וכן "מעצמי אל עצמי" עמ' 263 (סיפור אייזיק יעקליש). וראה דב סדן, "בין שאילה לקניין" פנק ראשון, משל האוצר ונמשלו עמ' 7-34.

"גסות ודקות לא שחטתי אבל שוחט עופות הייתי". "אנלי". משום שעל בהמות גסות ודקות אינם חייבים בכיסוי הדם" אלא רק על שחיטת חיה ועוף.

"שוחט הייתי תרנגולים ותרגולות בלא שיעור ובלא מספר, ארבע מאות חמש מאות שש מאות בברכה אחת. במרתף לח מלא צחנה בבית החרושת לשימורי בשר ועופות של האשה גיטלי פרומטשים שמהדריין מן המהדריין אוכלים משימוריה ---- ושוחט בלא הפסק בכל יום שנה שנה בקיץ ובחורף עד שלוש שנים שקדמו להכרזת מדינת ישראל".

על משמעות אפיזודה זאת אפשר לעמוד רק מתוך הקשר הכולל של היצירה ולא מתוך ההקשרים המקומיים. רבי הלל שחט עד לסוף מלחמת העולם השנייה, היינו: שנת 1945. גם הקב"ה כילה זעמו עד תום המלחמה. אנו רואים כאן הקבלה בין השואה לשתיסת התרנגולות. במרתף השחיטה ניספו יהודים בלא שיעור ובלא מספר - בית-החרושת - אושוויץ.

התרנגולות כסמל: יתכן שעגנון מסמך את סמל התרנגולות לאסוציאציה הקשורה בגמרא גיטין כ"ה ע"ב ב': "אתרנגול ותרנגולתא חרוב טור מלכא". כיצד סיבה דיספורציונלית גורמת לשואה גדולה. כמו-כן מנוסחים מאמרי חז"ל אחרים הבאים לציין תורבן הבית. ראה גיטין הנ"ל נ"ה-נ"ו, שבת ק"ט, ראה סיפורו של עגנון "מצנפת השבת" מולד, חשל"ה חוב' 33, 387-379 המבוסס כאילו על נוסחה פארדוקסאלית: בגלל שטריימל פרצה השואה. גם שם, כאמור לעיל, עולה נושא כיסוי הדם. עגנון מודע לחלוטין לשימוש הספרותי שאפשר לעשות בנוסחאותיהן של אגדות החורבן. ראה "שירה" עמ' 92 "בפרק הנחנקין" למדנו "על תרנגול ותרנגולת חרבה טור מלכא, על יחד של מרכבה חרבה ביתר. פרעות אלו (פרעות הערכים בכותל המערבי) על מה באו על מחצלת של קנים". (רבי שבא מפולין ציווה להעמיד מחיצה בין הנשים לגברים בכותל המערבי) וראה שם.

על-ידי יצירת אנלוגיה בין מרתפה של גיטלי לאושוויץ, משלים עגנון את האנלוגיה יהודים - נאצים שהופיעה לראשונה בעמ' 53.

גיטלי פרומטשים. על אכזריותה של גיטלי ראה להלן עמ' 70. משמעות שמה בעברית: טובה⁶ לה בת אדוקים או מן האדוקים, ראה מאמרו של יעקב רבי: "רבי הלל והיגר ואדולף הסמל", "על המשמר" 19.9.1975. משמעות השם היא סרקסטית מובהקת והיא מוכיחה את הקטגוריות המוקדמות שהופיעו בסיפור. כיצד רשעותם של היהודים נודת עמם לאמריקה וכיצד קשורה הרשעות במקבילה של השואה.

"שש מאות בברכה אחת" - ראה שו"ע, יו"ד, הלכות שהיטה, דיני כיסוי הדם, סימן כ"ח, סעיף א'. "שחט מאה היות או מאה עופות כיסוי אחד לכולם". מכאן אפשר שמקורו של הדימוי הוא בהלכה. כאן ובפיסקאות הבאות ההפלגה הלשונית, מלבד התאריכים והארמזים, היא שמכוונת פירושו של מראה אימים זה. ראה לשון הפלגה "כשיצאו מן הבונקר עשו לו תוחבת כאלף אלפי אלפים מישראל" (עמ' 52). זו השערות של המספר בראשית הסיפור וראה שם הערת לגבי טעות מכוונת. בונקר מקביל למרתף שחיטה, וכן מקביל למחנה ריכוז.

"ולמה אני מזכיר את הכרזת מדינת ישראל, שאחרי כך עליתי לארץ ישראל". עגנון רגיל להשתמש בביטוי "ולמה?" כאשר מסתחרת חידה מאחורי הערה כגון ב"תהלה" אלו ואלו קפ"א: "אם כן למה אני מזכיר את מעשה הרבנית" תשובת המספר על שאלותיו איננה בהכרח התשובה השלמה או האמיתית כי אם להיפך: יש בה הטעיה מכוונת. עגנון מבקש ליצור זיקה בין הכרזת המדינה להפסקת השחיטה. בין השואה לקום המדינה. זהו ביטוי אבסורדי, או אלוקי נוסף. התנודה החריפה הקשורה ביציאה ממידה למידה, מאכזריות לרחמים. (ראה עלייתו של רבי הלל לארץ-ישראל וסיבותיה) עם⁶ 71, 72, 80 בסיפור.

המספר חוזה על ההוליה החסרה בזמן. מה עשה רבי הלל באותן שלוש שנים. התשובה לשאלה כרוכה במימד הפיקוח על הזמן: "פשט את ידיו כלפי מעלה --- חמשה דברים אירעו בשבעה עשר בתמוז ואותי אירע דבר אחד" (ע"פ תענית ט, ב). הסמכת האירוע אקרה לרבי הלל דווקא בי"ז בתמוז למשנה במסכת תענית, פרק רביעי, מעמתת את המקרה הפרטי עם התורבן הכללי: ישנה הקבלה היסטורית בין ההווה לעבר (חורבן ירושלים וחורבן יהדות אירופה) והקבלה אופקית בין ההווה להווה, (רבי הלל גיטלי לעומת השואה וגורמיה). זהו, כאמור, תאריך משמעותי שלישי מלבד סיום מלחמה והכרזת המדינה. מתוך כך תיווצר הקבלה הדוקה יותר לפרשת רצח זכריה ולהלן, שאף היא מן האסונות שאירעו בתאריך נקוב באגדה. (יזה"כ ע"פ איכ"ר תיחא כ"ג ומקבילות).

נטלתי מלה אחת ממלותיו ועשיתייה כמין דיבור המתחיל -

הו המשך טכניקת הדבב. המספר משדל מאד את רבי הלל לספר את סיפורו. וראה משל והנמשל⁷ ציר ומלואה, 406 וראה שם גס עם⁸ 413.

ממקום שיישר את השלשלת משם נסתבכה רגל הקוף --- עלוב זה ממקום שנתכוונתי עזור לו משם נשתלשלה צרתו. מעתה אין לי אלא למסרו ביד שכלו. אבל לא הנית זקן עיניו מן הקוף עד שהוציא הקוף את רגלו. כיוון שהוציא הקוף את רגלו ישב וקן וסיפר⁹.

טהיות וג¹⁰ סטיקולציות הבאות לציין את קשיי הסיפור, ואת בעיית הסתבכותו שהיא ניית הסתבכות הרצף והפרטים ביצירה (ראה לעיל עם¹¹)

גם כיחידה זו ישנה מערכת אנלוגיות המסונפות ליצירה: שוב מופיעה הנוסחה האירונית המהווה מקבילה לגורלו ולתפקידו של רבי הלל. משל היה כתוב: ממקום שהקב"ה נתכוון לעזור לו משם נשתלשלה צרתו. (השווה להסתבכות הקוף כעמ' 53). זוהי אף הקבלה לבעיית הסתבכות העלילה. ההפקרה בידי השכל "למסרו ביד שכלו" קשורה בתפיסה הרציונלית הכופרת של האדם (ראה עמ' 96: תהיה על השכל האנושי לעומת השכל האלוקי). אלא שהזקן, כאלוקים, אינו מפקיר את הקוף או את האדם, כשם שאלוקים אינו מפקיר את הזקן "עד שהוציא הקוף את רגלו", כלומר ההסתבכות מסתיימת בכי טוב. הבעייה שלנו, כזכור, היא כיצד ניטלה רגלו של הזקן ומהי משמעות הנטילה. האם יוציא הזקן את רגלו. אפשר לראות בג'סטיקולציות הללו, בהפסקה הבאה לתאר את יחסו של הזקן לקוף, מעין פולחן שמתוכו אפשר להסיק לגבי הצפוי לקרות בעתיד.

הפיסקה הרביעית: "ישב הזקן וכו'" מצביעה שוב על תודעת הטכניקה של הסיפור. וראה "דיבור המחליל אמר השמש" בסיפור "המשל והנמשל" "עיר ומלואה" עמ' 413 הערה 164. כן ראה מאמרו של אברהם הולץ "המשל הפתוח" כמפתח ל"ספר המעשים", הספרות, כרך ד', מס' 2, עמ' 298 - 333.

"אותו היום מיד לאחר אמירת סליחות רצתי לעשות מלאכתי. ירדתי לתוך המרתף והתלפתי את מעילי ותליתי את כובעי"

בי הלל מציין בפירוט רב את סדר פעולותיו באותו יום. משל למי שבא לשחזר זאורע לפרטי פרטיו, כדי למסור את השתלשלות הדברים עד לקטיעת רגלו. אך מישור האנלוגיות, יתכן שזו מקבילה לעבודת הכהן הגדול ביום הכפורים, כפי שהיא מופיעה בסדר העבודה במוסף יוה"כ, וכן במסכת יומא י"ז-י"ט. הפעלים זקשורים בזריזות: רצתי, ירדתי, התלפתי, קשורים בדומים להם, זריזות והתלפת גדים של הכהן הגדול לפני הקרבת קרבן יום הכפורים. פירוש זה מסייע בידי הקבלה בין דמו של רבי הלל לדמו של זכריה להלן. וכן הוא מעלה גם ענין של פרה. כמו-כן הקבלה בזמן: יוה"כ שהוא תענית וי"ז בתמוז.

שהדס תוסס והולך כדמו של זכריה". ברמז זה נעוץ אחד מהיסודות לכותרת "כיסודי דם", והוא למעשה נושא הסיפור: אשמתם של היהודים בעונש שבא עליהם - בשואה.

אה דבריו של יוסף היינמן "אגדות ותולדותיהן" עמ' 32, המביא את דעת התוקרים עסקו באגדה זו: "הם קבעו, שבעלי האגדה קשרו רווקא ברצח זכריה את החורבן כל הכרוך בו --- משום שניקשו למצוא תשובות לשאלה הנוקבת והמסרידה: חורבן

הבית ושפיכת דמם של רבבות ישראל, שבאה לפניו ובעקבותיו, על שום מה? ודוק: אמנם לכאורה מדובר בחורבן בית ראשון, אולם הכוונה, ללא כל ספק, לחורבן בית שני והשוואה שבאה בעקבותיו --- חורבן בית שני --- היה העלומה בעיני חז"ל ובעיני העם ועורר שאלות חסרות וכאובות". איך צריך לומר שאותן השאלות על דרכי השם מרחפות בין שיטיו של כל הסיפור בו אנו עוסקים.

הסיפור על זכריה עוסק במעשה פנימי: אשמת העם, ולא הקב"ה עומד בו במרכז. יש הנמקה מסוימת להיקף השואה. סיפור זכריה אירע (כפי שנזכר לעיל) ביום הכפורים (איכ"ר פתיחתא כ"ג), זכריה היה כהן וגביא.

הסיפור מצביע על דם התובע את עלבוננו, לפי גירסאות אחדות (מדרש איכה רבה ד' י"ג, מהדורת בובר וירושלמי תענית. ס"ט א-ב "ועדיין חדם תוסס". היינמן טוען שכן, כנראה, היתה גירסה קדומה של האגדה (שם, עמ' 38). אך גם הבעייה של אכזריות ורחמי האל עולה בשתי הגירסאות הללו, מה שאין כן בגירסאות אחרות. ראה לוח השוואה של היינמן, שם, עמ' 33-35, הרשע מקדים את רחמיו לרחמי האל.

"בההיא שעתא נזף ביה (נבוזארדן בדמו של זכריה) "א"ל מה אתה סובר, דאנא מאבד כל אומתך בגינך? באותה שעה נתמלא הקב"ה רחמים ואמר: אני שכתוב בי "כי אל רחום ה' אלוקיך" (דברים ד' 31) לא ארחם עליהם, וזה הרשע שהוא כשר ודם אכזרי ובא להחריבך נתמלא עליהן רחמים, אני לא כל שכן. באותה שעה רמז הקב"ה לאותו הדם ונבלע במקומו".

עמוד 70

"מעלים עיניו מעצמו ואינו משגיח כמיוחש פתאום". כאן מודגשת אחריותו המוסרית של רבי הלל לסבלם של אחיו השוחטים, ואף בשל כך לקה ברגלו... שהרי נתן לריקבון לפשות ברגל. ראה ענין זה החל מסוף העמוד הקודם והשווה עמ' 67 וראה הערתי 148 לעילפורענות הרגל היא הפורענות הספציפית לרבי הלל עליה רומז המספר בעמ' 66: "כל מה שאירע לאחד מן החבורה אירע לכל בני החבורה. אבל יש מיני פורענויות שבאים בעקבה של המלחמה, שכל אחת מיוחדת לכל אחד ואחד, ואם זכה יוצא הימנה שוב חוזרת היא". יחכן שהוא משתמש בביטוי "עקבה של המלחמה" המזכיר את הביטוי "מלאך המוות כרוך בעקבו" לציון צרתו המיוחדת: פרשת הרגל הרודפת אותו.

"קומץ עפר מן המוכן ובירכתי על כיסוי הדם" ראה שו"ע, יו"ד סימן כ"ח.

"ואני אשא ואני אסבול ואמלט" ישעיהו מ"ו 9. אלה דברי הקב"ה המציינים הבטחתו לסבול את ישראל עד עולם. המשמעות של "ואני אסבול ואמלט" לפי המפרשים המסורתיים: אשא משא ולא לשון סבל כפי שדורש רבי הלל.

החשוב לעינינו הוא שרבי הלל מזדהה עם סבלו של הקב"ה. האלורכי הלל סובלים, או נאלצים לסבול את גיטלי פרומטשים. בעמ' 85 חוזר רבי הלל לפסוק זה ומפתח את דרושו: "בשבעה עשר בחמוז כמרתפה של גיטלי פרומטשים למדתי פרושו של דיו לעבד להיות כרבו. אם הוא כביכול סובל ומעלים עין מי לא ישא ומי לא יסבול". מזדהותו של ר' הלל עם הקב"ה מרתיקה כל אפשרות של תוכחה כנגד האל בענין זשואה. שהרי גם הקב"ה נאלץ לסבול את יהודיו, כדוגמת גיטלי פרומטשים. זהו ניתוח הרעיון של שכינתא בגלוחא שיש לו מהלכים בסיפור וראה הע' 145.

'ובירכתי שוב על השחיטה משום היסח הדעת" - ראה שו"ע יו"ד שם.

'אילו הזכרתי לה שאני צריך להכרות אחר הצום היתה מביאה לי דבר של מאכל" - ונגוריה על גיטלי פרומטשים.

לא כעסתי על גיטלי פרומטשים אבל ביקשתי מהשם יתברך שיעזרני ליפטר ממנה. זרני אלוקים ונפטרתי ממנה. לא כמו שביקשתי אני אלא כמו שהוא ברחמיו יתברך צא לטוב לי עזרני אלוקים ונפטרתי ממנה וכן מאותה המלאכה".

כי הלל מפגין מידת הכנעה גמורה. הוא ממשיך להפגין יחס של הבנה לגיטלי ואילו זרת ה' ורחמיו חוזרת להיות נושא הרהוריו. זוהי וריאציה נוספת על רחמי האל מוצאים את ביטויים במעשים אכזריים. הפרדוקס צויין בעמ' 68 פסקה שניה. ראה ס' "עיר ומלוואה" עמ' 111: "בחסדי ה' עם יראיו לא שמע ר' גבריאל את פטפוטיו ל הכומר ולא ראה את חנופת הגרזן" ביטויים כגון "עזרני אלוקים" וכו' אינם יגרות לשון הסודות. להיפך אלו הן התרסות כנגד מי שאינו סבור כן ורואה עזרת השם - קטיעת רגל אכזריות. שהרי הנושא הוא הבנת הדרך "לא כמו שביקשתי ני, אלא כמו שהוא" וכו'. ראה המקבילה העיקרית עמ' 96, וכן ראה "תמול שלשום" מ' 603 ו"בחנותו של מר לובלין" עמ' 62.

עמוד 71

"והיו לבשר אחד" - בראשית ב' 24.

"נכנס בנו" "אותו הבן רופא היה". מכאן ואילך מתפתח מוטיב הבן או הבנים ביצירה.

"חשבתי על כל המעשים" - ראה הערתי 131 לעמ' 65.

'שיותר שהצרה היא גדולה פחותות הן המלים שמצויות לו" אם עד עתה התבסל ומספר בפני הזקן, הרי שכאן המספר קרוב לפונקציה של הסופר שעליו להקיף את ולוא היקף הצרה. הזקן יכול לספר את "המעשים", המספר - לגלות את משמעותם.

נפלה פתאום שאלה בפי ואמרהי לו וכו' המספר חוזר לחססנותו ולשאלותיו נזכרות בעמ' 54 שכן שם הוא מודרך על ידי כח חזק ממנו. פתרון תהפוכותיה ל הרגל עשוי לפענח את חידת רבי הלל.

ף תגובת הזקן היא חזרה על זו הנזכרת בעמ' 54: "הביט על תוחבתו כאילו לא אה אותה עד עכשיו" השווה שם: "נסתכל הזקן בתוחבתו וכו'" על מקבילוח של גל עץ, גומי ובשר ראה שם.

ואני מניח מעשים רבים והמון דברים" ראה לעיל והערתי בעמ' 65 בעיית השליטה מעשים וקישורה ל"דברים".

ואיני שואל ואיני דורש ואיני מבקש" על משקל "ואין שואל ואין דורש ואין בקש" ע"פ סוטה מ"ט, ב'.

יאה "עיר ומלוואה" עמ' 646: "התורה מונחת בקרן זוית ואין דורש ואין מבקש". ולו ואלו" עמ' נ"ז: "ואין דורש ואין מבקש להעלות את הנפש". זהו אף גורלה התיבה: אין לה דורש ואין לה מבקש.

יגלו של הזקן ---- הסרידה אותי ולא עצרתי כי ושאלתי" -

וחר שהמספר מתעקש על פתרון החידה ונוטל על עצמו כל אותם קבים של אוילות

למרות קינטורו של הזקן: "וכי לא יפה של בשר משל גומי" כפי שהקורא מחפש את הממש שבחידה כך הוא מחפשו בדבריו הקנטרניים של הזקן הנשמעים כליגלוג אך אינם אלא תמצית האמת.

"אפשר ששמעת על חייר ציוני מאמריקה שבא לארץ-ישראל וראה את מדינת ישראל בבנינה ומרוב לאומיות שתפסה אותו החליף רגל של גומי לרגל של עץ כדי לחסוך למדינת ישראל דויזים שמוציאה על גומי. אני הוא אותו חייר אמריקאי, באמת איני חייר, ומה שאמרתי חייר, כדי להשוות דברי לגירסת העתונים".

"חייר" נדרש במדרשי שה"ש כמשיח ובאחרים כקב"ה, ע"פ הפסוק "קול התור נשמע בארצנו" ראה ילקוט שמעוני רמז תתקפ"ו. וכן סיפורו של ח. הזו "החייר הגדול" כן מבוסס על פסוק זה ספרו ריבלין בשם הגר"א "קול התור" העוסק בענייני תקופת הגאולה.

אנקדוטה מבדחת זו (הלצה) מכילה את עיקר פרטי ההשתלשלות שגרמה לתותבת של רבי הלל להתחלף מגומי לעץ. ע"י צימצום המעשים או הדברים מחהות עלילות גרוססקיות ומתוך ההד הגרוססקי יש להבין את ליקחו של רבי הלל בשלהי העמוד.

"מלגלג הוא, אם עלי אם על עצמו --- ואמר לצון חמדתי לי, מכל מקום טעמים לאומיים יש בגו" השווה עמ' 54, 62 בסיפור (לצון). וראה ההערה הבאה.

"חזר ואמר, אם דברים על סידרם אתה מבקש תשמע את הדבר במקומו. אוהב סדר אני ואיני מקדים מאוחר למוקדם. משל בפי הכריות אין מקדימים ברכת המזון להמוציא. כיוצא בזה שמעתי משוחזק, ברכת על השחיטה קודמת לברכת כיסוי הדם. הפסקתי את סדר הדברים מיד אני מחזירם לסידרם".

בעיית הסדר הנכון היא בעייה תיאולוגית שקיבלה לבוש אסתטי, ובסיפור זה, כמו ב"האיש לבוש הבדים" היא מקבלת, במבט חיצוני, לכוש טכני העוסק ברציפות הסיפור. כך גם בסיפור "עד הנה" בו טובע עגנון את המטבע "ביאולוגיה של המאורעות". ראה, פ"ה, פ"ח, קנ"ד ועוד. הסיפור "עד הנה" בכללותו קרוב מאד לסיפור "כיסוי הדם" בטכניקה שלו ובמוטיבים רבים, כגון: מוטיב בן בשבי (ראה להלן) וכן מוטיב הקיסע. סיבת הקסיעה, טעות בחומר התותבת, מוטיב הירושה (ספרי ד"ר לוי) והגאולה.

להלן נוכל לראות עוד אירועים המסופרים בשיטת הקיצורים ויוצרים אי הבנות זמירות כהלכות או כאבסורד. מטהווית מתיחות בין עלילה פנימית לבין רצף

חיצוני. כאשר הרצף החיצוני מתומצת או מעלה את התהיות של העלילה הפנימית, התהיה על דרכי ה'. מעין דוגמא לכך ראינו באפיזודה החסיד המחטט בעמ' 54, שאף היא נחפרשה כהלצה. הדוגמא המובהקת לכך חנוכה בעמ' 91-92 כאשר תחזור שאלת הרגל בשלישית.

"אמר הזקן מטעמים לאומיים כיצד" הזקן כבר הפריד למעלה טעמים לאומיים מהלצות. למרות זאת יתקדם הסיפור על טעמים לאומיים בשני מישורים. מישור של הווה אבסורדית חיצונית הנראית כהלצה ומישור פנימי רוחני שבו "הטעמים הלאומיים" יקבלו את משמעותם הראשונית - האלוקית.

עמוד 72

"כיום ששמעתי על המרזה מדינת ישראל נדדתי נדר לעלות לארץ-ישראל". אם רבי הלל הוא דמות בעלת מימדים אליגוריים הרי שהוא מאשר את הקמת המדינה כשלב בהיסטוריה היהודית, ההיסטוריה של הגאולה. הקמת המדינה מבטאת את הזמן שבו הגלויות נקבצות. זהו תאריך נוסף בסידורה התאריכים טעוני המשמעות ביצירה.

"לא הראיתי את פני ריקס" ע"פ שמות כ"ג, 15, ל"ד, 20:

"ולא יראו פני ריקס" זהו פסוק המכוון לעולי רגל העולים "אל המקום אשר יבחר ה'". אפשר ללמוד גם מפסוק זה את המשמעות שרבי הלל מייחס לעלייתו. (יתכן שיש כאן מימד אירוני של עולה רגל בעל רגל אחת. זוהי ריאליזציה של הכיטוי).

"אבל אשה בכל אלה לא מצאתי" - ע"פ קוהלת ז, 29 "ואשה בכל אלה לא מצאתי".

"אם כן חוזרת הקושיא למקומה" - ע"פ האימרה התלמודית הידועה "הדרא קושיא לדוכתא". ויתכן שזהו הרגוס מידיש איז דאך די קשיא צוריק א קשיא.

"מהיכן בא לי ממון ממקום שלא בקשתי בא" מוטיב התשועה הפתאומית, ההצלחה שעליו מושתת הסיפור והוא מוצג כנגד תפיסת המציאות כאבסורד - חיים ע"פ השכל.

סיפור ר' יחיאל (הזקן האמריקאי העשיר)

"זימנני לקדש אצלו" זהו מעגל מקביל לציון המרתק שבאישיותו של רבי הלל. כפי שמשך רבי הלל את המספר לתהות על קנקנו כך נמשך רבי הלל אל הזקן העשיר.

מעגל זימון לסעודה הוא מוטיב משותף לרבי הלל שזומן ע"י ר' יחיאל ולר' יחיאל שזומן כעני ע"י אשה הגבאי (עמ' 76) (זהו עיקרון - מה שאירע לזה אירע לזה).

"שאנשים שכמותכם אינם טועמים אפילו פעם אחת בשמיטה" - ניב ביידיש. איין מאל אין א ייבל.

"בית שאמרת אינו אלא מרתף" - מוטיב המרתף ביצירה מסועף. זהו תחום מחייתו של רבי הלל. ראה עמ' 52 (בונקר) עמ' 68 (מרחפה של גיטלי פרומטשיס), עמ' 86: "ואני שרוב ימי דרתי במרתפים" וראה שם והשווה גרשון שקד "אם תשכח אי פעם" עמ' 21.

"ביתו זו אשתו" - גיסיק נ"ב, א'.

"סידור עבה קנה לו בדמים מרובים בשביל שאמרו עליו שהכל יש בו".

ראה: סידור רבי קאפיל וסידור השל"ה הקדוש, סידורו של רבי יודיל "הכנסת כלה" כ"ג.

"דברי לומדות" - תרגום מיידיש. אוצר, 296

עמוד 73

מוטיב הספר המחזיר כתשובה: "אחר כך התחיל מתעמק בדבר והיה תמיה, אדם מעין מספר -- וכו'" השווה ספר תכלית המעשים, פרק כ"ה עמ' ר', האש והעצים.

"בשר ודם ילוד אשה" - ע"פ איוב י"ד 1: "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז".

'נחאנח ואמר, בכסף מוצאים מלמדים בלא קושי, תורה שלומדים מהם אינה שווה לרוסה". נסילת שכר תמורת מצוה היא מן העבירות החמורות ביותר באתוס של

צדיקי עגנון. ראה "עיר ומלוואה" "האיש לבוש הבדים" עמ' 94, וראה "כיסוי הדם" עמ' 62.

כאן מתחיל למעשה פיתוח המוטיב "מה אני בחינם" (ראה להלן). רבי הלל נכשל כנראה בענין זה, במישור החיצוני של העלילה.

"עדיין לא ידעתי כנגד מי נחכוון. אחר ימים ידעתי שנחכוון כנגד בניו". נראה שרבי הלל עדיין אינו יודע כנגד מי התכוון ר' יחיאל, כפי שהמספר אינו יודע כנגד מי התכוון רבי הלל במלים "חסיד שוטה". אמנם לפי רצף העלילה מגלה לנו רבי הלל את המאוחר. יתכן שחינוך בניו של ר' יחיאל היה לקוי בשל הממון שקבלו המורים ולכן אירע להם מה שאירע. אבל הרמיזה של רבי יחיאל היא לתודעת האשמה של רבי הלל, גיבור הסיפור, והמספר ולכן אנו משוחררים מענין מוקדם ומאוחר.

"כמו שאמרתי לך כבר. אוהב סדר אני, ואיני מקדים את המאוחר לפני המוקדם". השווה לפתיחת סיפור פרשה זו בסוף עמ' 71. דווקא הדגשה יתרה זו היא שמשתררת אותנו מהתחייבות לפרש את הסיפור לפי הרצף החיצוני. צירופו של משפט זה לפרשת המלמדים מהווה רמיזה למעורבותו של רבי הלל בפרשח תלמוד תורה בכסף.

"מי שאכל פרוסה של תורה כבר שיניו שחוזות לחזור ולאכול".

השווה הפועל "שחוזות" לסיפורו של עגנון בית המועצות הקטן, עיר ומלוואה עמ' 255. כאן חוטא רבי הלל לא רק לחוקיות האחית אלא גם להצהרתו שנאמרה בסוף הפסקה הקודמת: "ואיני מקדים" שהרי עתה מגלה לנו "שכבר נהניתי משכר לימוד ע"י שלימדתי לבחור אחד תורה". ובהמשך מתגלה שכבר לימד להרבה בחורים.

"מה טובו" - במדבר כ"ד 5, ראשית תפילת שחרית.

זוטיב הבן או הבנים ביצירה, מהם באים ללמוד תורה ומהם חוטאים, כגון בניו של רבי יחיאל. השווה "אורח נטה ללון" עמ' 365 (בתו של שיצלינג).

"ראיתי בספר של קדמון, שכותב שם, בארץ-ישראל צריכים להיזהר שלא להזכיר וונותיהם של ישראל שבחוצה לארץ, לכן מדלג אני על רשעותם". משפט זה אינו נתיישב עם הקטגוריה של רבי הלל שאמנם מרוכזת בעיקרה בענין רישעות האבות. השווה לגבי האחיות המיוחדת של יהודי בארץ-ישראל בעמ' 66 והמקבילות שהובאו שם.

עמוד 74

הגביר "ניחש" שרבי הלל רוצה לעלות לארץ-ישראל.

כיצד ניחש הגביר זו שאלה שרבי יחיאל מנסה להשיב עליה. מכל מקום עצם הניחוש מדגיש תכונות על-טבעיות החבויות בדמותו של רבי יחיאל כפי שהן גלומות בדמויותיהם של הגיבורים האחרים.

"משער אני שהשחוקקות שהיתה בי לעלות לארץ-ישראל ניכרת היתה כדיבורי ואולי אף בפני. שמעתי מביני דבר שאומרים שניסופי ארץ-ישראל משנים פניו של אדם. (השווה "אורח נטה ללון" 353 וראה "הכנסת כלה" עמ' שמ"ה, שמ"ז).

"כי נכסוף נכספת לבית אבין" בראשית ל"א 30.

ראה זהר, בראשית קס"ד עמ' כ' ועוד יחכן שמוסיב זה מתקשר להשתית של יעקב, יוסף ובנימין ביצירה. ע"פ עיקרון: מה שאירע לזה אירע לזה. ראה מדרש לעיל. וראה להלן השמות ג' יקוב ובנימין המוזכרים בסיפור.

"אף הוא ואשתו רוצים לעלות" מקבילה נוספת בין שלושת גיבורי הסיפור שארץ-ישראל מקשרתם.

"בן זקוניו שמוכתב למלכות וצריכים השתדלויות הרבה לפדותו"

השווה בן אחרתו של אדולף עמ' 95. המוסיב של בן בשבי הוא מוסיב מרכזי כ"עד הנה" עמ' ל"ה, ל"ט, ס"ב, ס"ד, ס"ט, ע"ה, קי"ד (הבן שנמצא). "בחנותו של מר לובלין" עמ' 101 (מוות בשביה. עמ' 131, 242 כנ"ל). ראה גם סיפור "הנעלם" ב"עיר ומלואה".

"מפני בחר שאם יעזוב אותה אותו זמר גוי".

השווה מוסיב אהבה זרה בפרשת אדולף להלן. בעיקר עמ' 93-94.

"ולא תאבד משני העולמות" ראה "וכאשר אבדתי אבדתי" מגילת אסתר ד' 17. וראה פירוש חז"ל במסכת תענית ט"ו עמ' א. וראה השימוש שעשה עגנון במקור בפרשת מנשה חיים "אלו ואלו", קכ"ב, קכ"ג וכן "פרשנות" עמ' 150-151.

"יותר ממה שספר שמעה" אפשר ע"י דברי הכהן הגדול ביום הכפורים "יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן" ראה מחזור יזה"כ, תפילת מוסף, סדר העבודה.

"טרוד הוא בהצלת בנו" מחלכו עם מוטיב ההצלה ומוטיב הבנים ביצירה. על ההצלח ראה עמ' 61 בסיפור, הע' 91, וכן עמ' 102, 83, 80, 74, 68 בסיפור וכן הבנים: 211, 286, 246, 213.

"אמרתי לו לעולם אל יספר אדם דבר שמתקשה בו לספרו, שאפילו הוא רוצה לספר מזלו אינו רוצה שיספר, שאם יספר סופו שיתחרט. אמר לי דווקא משום שהוא מתקשה לספר, דווקא משום כך צריך הוא לספר אולי ע"י כך תפול מלבו האבן שמעיקה עליו כל הימים". שורוה אלו אומר רבי הלל מתוך תודעת הסופר ומתוך עצם הקושי שבהעלאת הסיפור הזה כולו. המספר שידל את רבי הלל לספר סיפור שקשה לו להעלות. רבי הלל גורם לר' יחיאל לספר סיפור שקשה לו לספר. הדתף לספר כדי לגול את האבן חזק מן הסכנה שבסיפור (בעיית הקיטרוג) הביטוי "שאפילו הוא רוצה לספר מזלו אינו רוצה שיספר". מתקשר למוטיב המזל המתענף בסיפור ולביטוי פופולרי בכתבי עגנון "הוא לא חזה מזלו חזה" עפ"י המקור בירושלמי מגילה ג, א "אע"ג דאינהו לא חזי מזלו חזי."

"לשוט בארץ" ע"פ איוב ב' 2: "משט בארץ ומתהלך בה".

"כשהיה נער התפתה לחברו --- נתנו עיניהם בקופת מתן בסתר"

מוטיבים אלה מופיעים ב"קבורת חמור" ו"התועה בדרכי החיים" לסמולנסקי ובסיפור "יעקילי" ב"עיר ומלוואה" לעגנון. הבן המושחת, העיירה המרשעת המנדה את הכן, סופה שלא תוכל לומר "ידינו לא שפכו את הדם הזה". ראה גם מנדלי מוכר ספרים "נעמק הנכא" והקבל גם לנושא החטופים "הקטנויסטים".

"שבשיבואו המתים להתפלל" מוטיב יסודי בכתבי עגנון.

ראה למשל "יחוס ואלמנה" ב"אלו ואלו" וראה "ימים נוראים" פ"א.

עמוד 75

"ושלחוהו לאמריקה": חטא העיירה וחטא ההורים.

השווה פ. קפקא "אמריקה" פרשת קרל רוסמאן.

"ושכת שיש אל רחום מקים מעפר דל מאשפות ירים אביון"

ע"פ תהלים קי"ג 7: "מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון". זוהי הבעייה העיקרית ביצירה: המגע שבין האל הרחום לבריותיו.

"השכיר עצמו לעבודה שפלה" - הקבלה למלאכותיו של אדולף ולמצבו של רבי הלל.

"שנסתבשה דעתו לשעה קלה". האם כל התרחקות מן האל היא שיבוש "לשעה קלה"? השיבוש במישור שבין אדם למקום הוא שיבוש הבנת כל מערכת המציאות, לכן הוא חל גם על המבנה האסתטי.

"לקח לו לב": תרגום מידיש. האבן דאס הארץ מאכן זיך הארץ "אוצר" 604,603.

"לדוד המלמד ידי לקרב" - תהלים קמ"ד 1.

"ידע ששבת היום, ביקש לבכות ולא היה יכול" השווה "פצעי בגרות" מאת חנוך ברטוב עמ' 86-87: זמירות שבת כמתזירות ליהודי את זהותו.

"לקחו לביתו ונחן לו לאכול וכו'" מקביל ליחסו של ר' יחיאל לרבי הלל. ראה עמ' 72.

"בעל מלאכות הרבה" השווה "הכנסת כלה" עמ' קכ"ה.

מבוסס על הפתגם בידיש "אסך מלאכות אוך ווייניק ברכות".

"והיו מחזיקים בידם": מוטיב זוג היהודים המסייע. ראה למעלה: "כמה מבני עירי שהיו עומדים זה לזה". סוג של סנגוריה המכוון לתגובות האתניות ולא לתכונות אינדיבידואליות. וראה להלן.

"אלך ואריח שמא אמצא משהו" - תרגום מידיש: איך וועל גיין א שמעק טאן (אפשר וועל איך עפעס געפונען).

"אבל מתוך רחמנות עליו לוקח הוא אותו לסייעו בתזנות. הקיצור בשכר פח חרבה שנחן לו ---- הוסיפה עליו אשתו שהטילה עליו כל מלאכות הבית----". עגנון מערב אכזריות קיצונית בתגובות אינסטינקטיביות-אופייניות של יהודי המזרח כרחמנות. כגון הסתירה בדמות האשה שמצד אחד "ממציאה היתה לנשים מצוות שהנשים צריכות להן. פרנסתם היתה קשה עליהם לפי שהיו מביאים כל שנה מקרוביהם לאמריקה והיו מתזיקים בידם עד שמצאו פרנסתם". ומצד שני: "זוכר אני את הסימנים שעשתה אשתו בפת, כדי שתכיר אם לא ירדתי בלילה לפרנס לי פרנסה שלא מדעתה" (להלן בעמ' 76).

גם לגבי גיטלי פרומטשים עצמה מוצאים אנו מעין סתירה לאכזריותה, היא שיגרה "ח"י דולר" לרבי הלל (עמ' 98) (ראה להלן: האם זוהי צורה של שילומים) אפשר למצוא מקבילות גם בדמותה של צירל הורביץ מ"סיפור פשוט" שאדיקות, רשעות וקמצנות שימשו בה בערבותיה. מכל מקום ענין אכזריות ורחמים המופיע במקוטב אצל הקב"ה או אצל אדולף היוצא ממידה למידה, מופיע במעורב גם אצל יהודיו.

עמוד 76

"בשכיל עבירה אחת שעשה בשעה קלה": תפיסת חסא אופיינית לחלק מכתבי עגנון; קטסטרופה הנעוצה בעקבו של חסא זעיר. ראה גם הלל ברזל, "סיפורי אהבה של ש"י עגנון" הערות על חפיסת החטא עמ' 105-106; 139-143.

"אותו השבוע כהמישי בשבת לקחו החזן לחנות של בגדים": ניכר שהחזן דואג לעצמו יותר מאשר לר' יהיאל. גם זו דוגמא לעירוב של אכזריות עם רחמים.

איפיון יהדות אמריקה באמצעות בית התפילה החדש ואכזריו. ראה מוטיב "חדש" לגבי צביעת בית כנסת ב"סיפור פשוט" עמ' רמ"ה, רנ"ה, כדי לתאר את הפרובינציאליות של היהודים ואת הווייתם האימיגרנטית הוא כותב: "וכן בגדי המתפללים (חדשים) וכן נימוסיהם" הוא מפליג בחיזור סנסימנטליות הנשים והחמוגנות מהחזן.

"נתן אלוקים חכמה בלבו" ע"פ איפיונו של בצלאל בן אורי:

"את חכמתו אשר נתן אלוקים בלבו" שמות ל"ו ז.

אשת הגבאי - וריאציה נוספת על הגבירות היהודיות באמריקה.

גם פעולותיה אינן נקיות מפניות. היא דואגת לשידוכו של ר' יחיאל עם בת אחותה ובוזלת אותו מבת שותפו של בעלה. אך בהתנהגותה המוחכמת היא מקדמת את גורלו של ר' יחיאל.

עמוד 77

"ולבסוף מסתפק הוא ביחאילטשי שלנו" - זו הפעם היחידה שנזכר למעשה שמו של ר' יחיאל ביצירה. אמנם בעמ' 99 נזכר יחיאל עובדיה גינגולד אך לא ברור אם זהו אותו ר' יחיאל.

ראה מדרש השם "יחיאל" ע"י עגנון: "הכנסת כלה" עמ' י"ט (פלטיאל שנתחלף ביחיאל): "יחיאל ראה אף הילד חי". וראה ב"כיסוי הדם" על מות בנו של ר' יחיאל שנהרג ע"י חבריו ועל בנימין שכאילו מתליפו. עמ' 99 הנ"ל שהרי רבי הלל טעה בו שהוא בנו של שכנו בבית התפילה.

הסיפור רווי פרטים האופייניים רק ליהדות אמריקה ולהווי החיים שם. כגון: "... לגבאי שותף בעסקו עסק בנין בתים לכושים" עמ' 76. כן ראה "תקעתי את מזלג החשמל" עמ' 71.

"לוקח אותו לכל מקום שהיו עסקיו מוליכים אותו" ע"פ: "בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו" מכוח י', ב. ה' בלק ח'. עיר ומלוואה עמ' 106. וראה שיבוש מכוון של המקור ב"האיש לבוש הבדים" ותפקידו האסתטי והמכני של השיבוש.

"מכבד היה את המתפללים מגרוננו". ע"פ מדרש חנחומא "ראה", י"ב: "כבוד את ה' מהונך; "אל תקרי מהונך אלא מגרונך" רש"י, על משלי ג' ט'. וכן עיי' בפסיק"ר ה'

"אם היה קולך ערב, הוי פורס על שמע ועובר לפני התיבה". וראה פסיק"ר ה'.

"מכבר לקח מאת ה' כפליים בכל חטאותיו, שנענש בבניו"

ע"פ ישעיהו מ' 2: "כי לקחה מיד ה' כפליים בכל חטאותיה".

"שנענש בבניו" - עיקרון ובעייה ביצירה ע"פ: "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהנה" ירמ' לא, 29 יחז' י"ח, 2. השאלה היא האם הערכת רבי יחיאל את גורלו, שהוא תוצאת חטא ועונשו, היא נכונה. שהרי בסופו של דבר מתברר שרוב החטאים של רבי הלל, של ר' יחיאל ושל אדולף אינם אלא שלבים הכרחיים בגאולה. שהחטא או הרע הוא שלב הכרחי בגאולה זהו עיקרון תיאולוגי בסיסי בכתבי עגנון, היוצר חידות ומבנים סיפוריים. ראה פרושי ל"שני תלמידי חכמים". בספרי "פרשנות". וראה סיפור "עפר ארץ-ישראל" "אלו ואלו", "האיש לבוש הבדים" ב"עיר ומלואה" ועוד.

"דבר זה לא הגיד לו לא רב ולא רבי". מתיחות נגד רביים ורבנים ראה עמ' 97. הדת הפנימית, הלא-מימסדית היא הנורמה המחייבת. וראה עמדתו של מנשה חיים ב"והיה העקוב למישור": "למה לי הצדיקים מה יושיעוני אלה". קכ"ג וראה לבעיתיות ההלכה האכזרית במקומות נוספים אצל עגנון. בחנותו של מר לובלין 134, 104, 83, 64, 51. ע"ר 264. סמוך ונראה 90.

"עכשיו שמצאו עוון בניו וכו'" מרשיע עצמו כאדולף וחוזר בחשובה.

עמוד 78

"מרבה הוא להגות במעשים שארעו אותו" ראה לבעיית "מעשים" לעיל ולענין "ארעו" הע' 139, 186.

"מביאות אותו מחשבותיו לעירו שאכזה מן העולם". השווה "על כפות המנעול" הנוסטלגיה של ד"ר לנגזם.

"טבעה בים היא וכל שארית הפליטה. אין קץ לדברים--- ואין סוף למחשבות הרעות" השווה עמ' 65 והערותי שם.

חלום. השווה חלום אדולף, סיום הקשור בחטא עמ' 96.

לנגן למחית. ראה "אלו ואלו" יתום ואלמנה עמ' י"ז ימים נוראים פ"א והערה 221 לעיל.

"ושביה בצדקה" - ישעיהו א' 27: "ציון במשפט חפדה ושביה בצדקה". פירוש רש"י: עושי תשובה שבתוכה (אדולף). בצדקה במצדיקים עצמם במשפט. "מצודת דוד": "ההשבה מן הגולה תהיה על ידי הצדקה אשר יעשו". וראה ביאור מהגר"א המאחד לענין אחד את הפסוק שהופיע בסיפור למעלה עמ' 77, הערה 244: "כי לקחה מיד ה' כפליים בכל חטאותיה" לפסוק זה "ושביה בצדקה": "כמ"ש---- כי כבר לקחה מיד ה' כפליים בכל חטאותיה אבל ושבים ר"ל השבים לציון והם שבי פשע יפדו בצדקה ואינו לפי המשפט כמ"ש "שאלו לחכמים ולנביאים נפש החטאת וכו'". וכך פירש הרד"ק. לפי כל המפרשים השיבה לציון לא תהיה תוצאה של עונש אלא או פרי תשובה או פרי צדקה.

"עניי עירך קודמים" בתורתו של מר לובלין עמ' ע"א וכן המקור תנחומא "משפטים" ט"ו.

"גדול המעשה יותר מן העושה" ב"כ ט' עמ' א'.

עמוד 79

"מתירים לעצמם ללוות מן הממון שהופקד בידם." רבי הלל אמנם לא התיר לעצמו ללוות מן הממון אשר הופקד בידו, אך הוא נזקק לו למרות שהחליט להימנע מלטול ממון זה.

"כאן אתה שואל ממה נתפרנסתי מיום שהצפנתי סכין של שחיטה".

זו תשובה לשאלה המופיעה בעמ' 69 פסקה 2.

"רופא בהמות הוא" כאן משתלב סיפור מוקדם. מבחינת סדר האירועים מתגלה כיצד עבר רבי הלל על העיקרון של איסור תלמוד תורה בכסף (עמ' 73), שהטיל צל על התנהגותו. שם אמר: "שלימדתי לבחור אחד תורה" ואילו כאן מסופר שלימד להרבה ואין הגיע לכך. העבירה על ערך יסודי זה קשורה בפרשת השחיטה של גיטלי

פרומטשים, שהרי האדם הראשון שפיתחו ללמד בממון היה "חברו של שכני" הוא רופא הבהמות ששלחו לבית החולים. אותו רופא משעשה ספר "ביקש לדעת מה דברו חכמים בשחיטת בהמות, היות ועופות": זהו גילגול תסביך האשמה של עגנון המשתמש אף הוא בכתרה של תורה, הן בסיפוריו והן בספרי הליקוטים שלו. הרופא מצביע על נימוק הילכתי "אסור לנבל בהמה מלכתחילה", אך יש לו כוונה חיצונית בעשיית הספר. רבי הלל שהכיר את כוונתו ההיצונית התעלם ממנה והורה לעצמו היתר ללמדו. גם מתוך כך נחפתה ונכשל.

"אסור לנבל בהמה מלכתחילה" - עגנון מביא מראה מקום "באר היטב (פירוש לשולחן ערוך), הלכות שחיטה, סימן יוד טית".

"כענבים במדבר מצאתיך ישראל" הושע ט' 10. יש לשים לב לשמות הגאולתיים של הבנים כגון: ישראל, בנימין.

מוטיב הבנים מפותח מכאן ואילך. ראה עמ' 88 (דייק) עמ' 99 (בנימין) את אבות שניהם מוצא המספר בבית התפילה.

"מה אני בחינם אף אתה בחינם" ראה מסכת נדרים דף ל"ז, א. רמב"ם הלכות חלמוד תורה, פרק א' הלכה ז'. וראה משפט הפוך עמוד 101 מפי החלמיד בנימין: "אמר מה אני לא בחינם אף אתה לא בחינם". מכאן רואים אנו שישנו מצב של שינוי ערכים התלוי בהקשר ההיסטורי שלהם. השאלה היא האם שאלת החינם מועברת גם למישורים אחרים של היצירה כגון: שאלת הגאולה בכסף או בחינם, ע"פ הפסוק: "חינם נמכרתם ולא בכסף תיגאלו", ישעיהו נ"ד 7, כפי שהשאלה נובעת אולי מפרשת הדולרים הפוחתים. וראה מדרש לפסוק, סנהדרין צ"ז עמ' ב: "חנם נמכרתם - בעבודה זרה ולא בכסף תגאלו: לא בחשבה ובמעשים טובים".

"שלא על מנת לקבל פרס" - על פי המקור באבות א', ג'.

"הו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס".

"כפליים" - יתכן שקשור ל"כפליים בכל חטאוניה", ישע' מ' 1.

"צרור הכסף" ע"פ "צרור הכסף לקח בידו" משלי ז' 20.

"כבר היו ידי להוטרות אחר שכר לימוד" ראה הע' 271 בראש עמוד 80.

"משמרים": (קונסרכטיבים) ויתכן על פי הפסוק: "משמרים הכלי שווא", יונה ב, 9, והשווה תה' לא, 7.

"שיחת תולין שלהם": ע"פ "אפילו שיחת תולין של חלמיד חכם צריכה תלמוד" ע"ז י"ט, ב; סוכה כ"א, ב'.

יש לציין כי בסיפור זה, כמו בסיפור "מן השמים" ב"אלו ואלו" מפעיל עגנון את העיקרון "אפילו שיחתן של ישראל תורה היא", ע"פ ויקר' לד, , והשווה לרעיונות דומים ב"מעצמי אל עצמי" על סיפור מעשיהם של ישראל עמ' 62.

"רופא בהמות ואחד רועה צאן קדושים" עגנון מספח את הנזקקים לתורתו של רבי הלל לקבוצה אחת מלוגלגלת.

"עמדתי על דעתי ולא נתפתיתי לו" ראה להלן, עמ' 80, התפתויותיו של רבי הלל בניגוד להצהרותיו.

"שבשום אופן לא יעשה את הדבר ע"י אחרים" מכאן שהטלת השליחות על רבי הלל היא כורה ואינה מקרה. היא שלב הכרחי בגאולה, כאשר רבי הלל הופך להיות שלית להולכת הצדקה - הירושה.

"למי שידיו להוטרות אחריהן" כבר ראינו שרבי הלל נכשל בשל דחקו בממון והוא הוא שהשתמש בביטוי: "כבר היו ידי להוטרות אחריהן" (ראה הע' 265).

"שונא מתנות אני" ע"פ הפסוק "שונא מתנות יחיה" משלי א' 27.

"אבל מי יעמוד כנגד שטר נסיעה לארץ-ישראל" בשלושה פיתויים נכשל רבי הלל: 1. לימוד תורה בתשלום; 2. קבלת השליחות; 3. קבלת שטר הנסיעה. עצם הכניעה לשטר הנסיעה איננה מציגה פעולה זו כפיתוי, שהרי עליה לארץ-ישראל היא נורמה עליונה, הדוחה שנאת מתנות. השאלה היא: האם הכניעה למטרה המקדשת את האמצעים וכן הכניעות לפיתויים הקודמים הן שליליות במישור הפנימי של התקדמות העלילה אל הגאולה, לפיה הופך גם החטא לחלק של הגאולה.

"דברים שארעוני ---- אין קץ לדברים" ראה הערות על "דברים" עמ' 65 וראה שם "אין קץ לדברי ריבות" וראה עמ' 59, וכן עמ' 78 הע' 250 "אין קץ לספרים". זוהי רמיזה לתלאות הנוראות העוברות על יהודי "משעה שעולה על דעתו לעלות לארץ-ישראל ועד שהוא עולה". השווה "אלו ואלו" "כלבב ימים" עמ' קמ"ח וראה "עיר ומלואה" עמ' 11 הפועל "נתפתו" ותפוצתו וכן "מעצמי אל עצמי" "לתולדותי" עמ' 18-19.

"עדין ארץ-ישראל בחורבנה" - משפט זה מתקשר לנושא התרחקות הגאולה המסופה מאד בכתבי עגנון. (ראה להלן). רבי הלל נדר לעלות לארץ עם קום המדינה, ומכאן שהוא מייחס משמעות דתית לקום המדינה. יחד עם זאת בארץ שולטים החורבן, השטן והפקידים.

"הרי שצריך היה השטן לסייע את כל המבקשים לעלות לארץ-ישראל". ענין השטן משתלב בקטע זה בשני אופנים: האחד, המידי, הוא השטן ועיכובי העליה לארץ-ישראל. וכן התנהגותו של השטן בארץ-ישראל. במישור ההקשרים הסמוכים הרי שלמערכת הפיתויים המופיעה כראש העמוד לרבות העליה לארץ-ישראל היתה אמורה להיות פיתוי נוסף. אך כלפי ארץ-ישראל שבהווה נוקט השטן סקטיקה הפוכה. והשווה "סמון ונראה" עמ' 149.

"משוש היא לכל הארצות" ע"פ ירמיהו מ"ט 25; ישעיהו ס"ו 10 ועוד.

"ברוך הבוחר בירושלים" - זכריה ג' 2: "ויגער ה' בך הבוחר בירושלים" והשווה עמ' 97: "וכולם מתפללים לאל אחד, אלוקי ישראל הבוחר בישראל עמו ובירושלים עירו". הביטוי שבפסוק והמובאה המפורשת קשורים קשר אמיץ בשטן. בספר זכריה נאמר: "ויאמר ה' אל השטן: יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבוחר בירושלים הלא זה אוד מוצל מאש". לפי מבנהו התחבירי של הפסוק "הבוחר בירושלים" הוא השטן. "מצודת דוד" מפרש את הפסוק לפי הענין: "הבוחר בירושלים: מוסב על ה' לומר ה' הבוחר בירושלים יגער בך". וכן רש"י: "יגער ה' בך, הוא הבוחר בירושלים". בהופעת ביטוי זה ביצירה בונה עגנון את המישור הדו-משמעי על סמך העירפול הקיים בפסוק, ובכך הוא מצרפו לשטן הנמצא בפיסקה הקודמת. ההופעה השנייה של הביטוי בעמ' 97 נשענת על הברכות האחרונות שלאחר ההפטרה.

"ובו ביום שעליתי לארץ-ישראל זכיתי ועליתי לירושלים": כל אחר זוכה לפי מידתו, שבדקים בכל אחד אם זכאי לעלות. וראה "עיר ומלואה" עמ' 210: "כשם שבוחנים

כל אדם בתוצה לארץ אם ראוי לעלות לארץ-ישראל, כך בותנים כל אדם בארץ-ישראל
אם ראוי לעלות לירושלים".

"ויוציאו דיבת הארץ כחוב" במדבר י"ג, 32.

"כל עיר מערי ארץ-ישראל שמוציאים עליה דיבה קשה היא לפני הקב"ה". ע"פ "ויבא
יוסף את דיבתם רעה" בראשית ל"ז, 2 וכן במדבר י"ד, 14. ענין זה מתקשר בנושא
הקטגוריה ביצירה ולנושא האחריות המיוחדת החלה על יהודי בארץ-ישראל.

"הוסעה דעתי משליחותי" מוטיב עיכוב השליחות, ראה ברוב סיפורי "ספר המעשים"
כגון "פת שלמה" "אל הרופא" "עפר א"י" ועוד.

"תחילה מחמת תחלואי הארץ ואתר כך מחמת שמחת ישיבתי".

ראה לענין מדוחי השטן בארץ "סמוך ונראה" עמ' 141 הנ"ל וראה סיום הסיפור
"בלבב ימים" עמ' תקמ"ח והקבל לסיפור.

"באמת כבר בתחילת בואי נזדמן לי---" טכניקת הגילוי המוקדם הכאה לציין מראש
שיש הגיון פנימי בעלילה.

"בשביל שהציל אותי" (מוטיב ההצלה) ראה לעיל הע' 217.

"צרות רבות ורעות" עפ"י תה' עא, 20 והשווה "תהלה" ער הנה קפ"ג.

"אחד העני הולכת העניות": "בתר עניא אזלא עניותא" ב"ק, צ"ב, ג. זו חוקידת
המשותפת לגיבורי הסיפור.

"אנסה לצרף אחת לאחת כל מאורעותי (לבעיית הרצף) שסיפר לי בערכוביה". תלאות
אדולף והקושי שבשיחזור הסיפור.

"מצאו קצין אחד" סיפורו של אדולף מורכב מסיפורים מקבילים שבכולם מצילים אותו
קצין, אדון, רבי הלל וכו'.

"האדון והסוסים מרוצים היו ממנו". כינויו של הקצין הפך "אדון".

להלן נראה כיצד הכינוי אדון סמוך לכינוי אלוקים, עמ' 85. וראה פסוקים בהם הכינוי משולב "האדון". וכך הכינוי אדון במקומות נוספים כגון חגיגה ט"ז, א, "אדון הוא בצבא שלו" ראה גם פת שלמה, סמוך ונראה עמ' 144 "מפי האדון".

"עבדי האדון מתקנאים" - מוטיב הקשור באנטישמיות.

"עלילות דברים". וכן מרומזים כאן מוטיבים מפרשת יוסף ואחיו: קנאה, לשים עלילות, הספל והאמתחת להלך הע' 335.

"אם אין אדון זה יש אדון אחר" - ב"עיר ומלואה": "אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר" (קידושין ג', ב'). כאן האדון אינו מסויים, יחד עם זאת האפירות לבחור אדון משתנית אצל אדולף.

"אבל מי שפגעה בו ידו של המזל לרעה: מוטיב המזל מפותח מכאן ואילך ביצירה. במקום לצפות לחסדי ה' חר אדולף אחרי ארונים ומזל.

"נכנס מרעה לרעה" השווה "לפי הצער השכר", האש והעצים עמ' יא.

עמוד 81

השוטר שמצא כלי כסף באמתחת - פרשת בנימין והגביע, בראשית פרק מ"ד

"קרקס בעיר" השווה עמ' 57: קרקס בעיר.

"אבל בזמן שהקיבה שבעה הנפש חסרה" השווה "והיה העקוב למישור" אלו ואלו צ"ג: (בתרוזים) "ואם המעים סתומים הפה והלשון בלומים".

"שהיתה מראה פלאי פלאות בפילים" - השווה "בחנותו של מר לובלין" עמ' 159. ראה המקור: "הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו. פילים - פלאי פלאות נעשו לו". ברכות נ"ו עמ' ב.

"אבל מזלו השגיח בדבר": "אע"ג דאינהו לא חזי מזלייהו חזי" (מגילה ג' א') מתקשר למוטיב המזל ביצירה.

"דק כקיסס" - ע"פ "ולא דק כקיסס היית".

"אבל הוא ביטל אותו בלבו וזו שטות גדולה" - ראה מעצמי אל עצמי 390 על ספרו של ש"י ירר "הרייך השלישי". "שוב רואים אנו את חכמת חכמינו ז"ל שאמרו הזהרו בגוי קטן."

"חלה ושכב ---- בבתי חלאים ---- אבל יצא בעל מוס." השווה לגורלו של רבי הלל.

"נפגע שם משהו במוח" השווה הנסכך ב"עד הנה" - הגולם. כגון "עד הנה" עמ' עח-עט.

"מיום שפסקה המלחמה פסקה הידעות". השווה "הנעלם" - "עיר ומלואה" 452, 475: "אם לא עכבה ידעותכם בידיכם יהדותכם היאך לא עכבה בידכם."

"אין זוכרים לו לאדם זכות מעשיו שמסר דמו בשביל הקיסר". השווה עמ' 53: "ולא זכרו שנקטעה לי רגלי במלחמת הגרמנים" והקבל: "אין זוכרים לו לאדם זכות מעשיו הטובים".

"עבודה אין ואם אין עבודה אין שכר ואם אין שכר אין במה ליקח פרוסת פת". השווה פרקי אבות פרק ג' משנה כא': "אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ -- אם אין קמת אין תורה".

אלא נשתייר להם לשונאיהם של ישראל" - ראה להלן צורה ומוטיב לא נשתייר.

"לתם עצלות" - "ולתם עצלות לא תאכל" משלי י"ג 27.

"יזכירו אותו לטובה" - "זכרה לי אלוקי לטובה" נחמ' ה, 19, יג', 31.

"הקצינים---- נעשו אחר המלחמה פקידים, מהם נעשו שרים":

השווה מוסיב פקידים בסיפור וכן שרים. נוצרת מקבילה בין תחום הקצינים והפקידים כנציגיו של אלוקים. משפט זה אפשר להסביר לא רק כנעשו = הפכו לאחר זמן, אלא כביטוי מקביל קצינים-פקידים.

"מיום שהיתה מלחמת בעולם נשתנה העולם ונשתנה הטבע" ראה הע' 305.

עמוד 82

"שכבר פסקה הידעות מכני אדם" ראה הע' 305

"שלא עשה כמעשה היטלר ולא עמד על פתחי בתי נזירות בשביל קצרת רוטב" השווה שיירר "עליהו ונפילתו של הרייך השלישי".

"אמר בלבו אלכה ואשובה אל אדוני הראשון" - עפ"י הושע ב, 9: "אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה".

"קצרת כסף אחת" - פרשת הנשיאים. במדבר פרק ז' (מופיע אצל כל נשיא).

"חצי ערום ויחף" = ע"פ ישע' כ, 3,2 "הלך ערום ויחף".

"והושב חשבונו": "חשבונו של עולם" ילקו"ש, חוקת רמז השסה, ראה הע' 50.

"ומולו מזלו שלו הרחיק ממנו" - מוסיב המזל.

"ממש אין לו להשען אלא על אביו שבשמים" - "אין דורש ואין מבקש ואין שואל על מי לנו להישען על אבינו שבשמים" סוטה מס' א'.

"נשא עיניו למרום וצעק" כל נשיאת עינים לשמים היא בקשת רחמי שמיים. ראה דרך משל בסיפורי עגנון "מעשה ברב טורי זהב" "פרשנות לחמישה מסיפורי עגנון" עמ' 162-168.

"אוי טאטי זיסר" - לשון שנשחמשו בו בעירו שהוצרכו לרחמים"

השווה "בחנותו של מר לובלין" עמ' 99: "עצם בעריש עיניו ונתאנה אוי טאטי זיסר, פרנסה בכבוד פרנסה בכבוד". וכן ב"אורת נשה ללון" עמ' 181: "ויש שהכניסו בתפילתם לשונות שאין להם משמעות של כלום ויש בהם משום הפסק ודאי כגון טאטי זיסר". וראה קריאה לעזרה לאדם האל ב"שירה" עמ' 500 וכן ב"פתחי דברים" 116, "וצועקים זיסר גאט".

"בעוד שנשא עיניו למרום כבר מוכנת היתה לו פרנסתו בארץ" זהו מוטיב תפילת התם. כגון סיפור "הצדיק הכפרי" לשלום אש, לוקט לספר המועדים 122-124 ואילו כאן מודגש הרעיון של קריאה בצרה "בצר לך--- ושבת" דברים ד', 30.

"קבצן זקן אינו יהודי" - ראה מוטיב הסיוע לגוי: "עיר ומלואה" עמ' 242, 247 (הצלתו). אף אליהו עשוי להתגלגל בדמות קבצן גוי. זו כנראה נוספת של הגבורים קבצן, זקן מתור.

"בן אמך" - כנראה בפולנית.

"בוא ועזרני" - בזמן שהוא עצמו זועק לעזרה מוצא הוא עדיין צורך לעזור לגוי.

"ויותר לא אמר כלום כינתיים לקה בלשוננו", כמו תיבתו שנתקלקלה להלן ואמרה דבר אחד. בעל התיבה מטרים את תיבתו.

"ריחם עליו אדולף ושכח שהוא עצמו צריך לרחמים" ע"פ העיקרון בבא קמא צ"ב, א': "כל המבקש על חברו והוא צריך לאותו דבר נענה תחילה".

"יהודי" הוא יהודי אפילו עובר על כל העבירות שבתורה. על מידת הרחמים אינו עובר.

ראה: "שלוש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל ביישנין, רחמים, גומלי הסדים". ירושלמי סנהדרין ו' ז'. וראה יבמות ע"ט א': "שלושה סימנים יש באומה זו--- דכתיב ונתן לך רחמים וריחמן" דברים י"ג, 18. תכונה גזעית זו עומדת בסתירה להתנהגותם של יהודים אחרים בסיפור. לרבות אדולף, לפני האסון שפקד את פלוגתו.

"הביאו לבית הנכים והיה מבקרו": מצוות ביקור חולים חוזרת בסיפור. רבי הלל מבקר את אדולף עם⁶ 102, אדולף מבקר את רבי הלל עם⁶ 68 לעיל.

"אל יבוא אלוקים במשפט עמו" ראה קוהלת י"ב 14: "ואל תבוא במשפט את עבדך". וכן חהלים קמ"ג 2. וראה סליחות לשני וחמישי: "אלוקים אל תבוא במשפט עמנו".

"על שחטא באכילת טריפות". ראה בשלהי עמוד זה: "למעט בכלים של טריפות" עגנון הופך את אדולף לצדיק המהרהר תשובה על כל שעל.

"ועל כל דבר ודבר הזכירה שם שמים". הקריאה לאל היא ערך ואפילו המדובר הוא בקריאתו של גוי שהרי המספר אומר: "באמת לא את אלוקים שבשמים הזכירה, אלא במין כינוי כדרכם שאין להזכיר". גם אדולף מזכיר בראש העמוד מעין כינוי של אלוקים. הע' 325. מוטיב גוי חסיד הוא מוטיב בעל חשיבות בכתבי עגנון. ראה למשל הגבאים "עיר ומלוואה" עם⁶ 139-141.

"חרד אדולף חרדה גדולה" - "ויחרד יצחק חרדה גדולה" (בראשית כז, 33).

"עלילות דברים" (ראה לעיל הע' 292) ע"פ "ושם לה עלילות דברים", דברים כ"ב 14-17.

"אם מזלו של אדם מתנכר לו" - אדולף ממשיך לערב את הקטגוריות של האלוקות והמזל. כשמסייעין בידו - אלוקים עוזרו, כשהוא נכשל - מזלו ממעידו. וראה בסוף הפסקה: "תלה תוחלתו בשם".

"צרה וצוקה": ראה תפילת "מי שברך": "מכל צרה וצוקה נגע ומחלה".

"פישפש במעשיו ולא מצא בעצמו שום עוון כלפי הזקן": משפט היכול להיקרא במישור יחסי אדולף והקב"ה, כפי שהזקנים האחרים כיצירה, אדולף, רבי הלל ור' יחיאל מייצגים לפרקים פונקציות אלוקיות. השווה להערכתו של אדולף אח יחס הקצינים אליו כפי שצינו בעל הקודם: "והיו מרוצים ממנו". כל סיפור העלילה הקשור ביחסי אדולף והממונים השונים עליו, יכול להתפרש במישור יחסי מעלה-מטה, כגון בעמוד הקודם: "אין זוכרין לו לאדם זכות מעשיו שמסר דמו בשביל הקיסר". מכאן שמערכות האנלוגיות עשויות להיות מסועפות ביותר, אך גם מנוחקות ממחולליהן. אשגרות לשון ואסוציאציות יכולות להתקיים אף ללא התשתית האלוגורית.

עמוד 83

"עוד הבשר בין שיניו" - עפ"י "הבשר עודנו בין שיניהם" במדבר י"א 33.

"שמא אתה רוצה לקחת עמך את תיבת הזמרה" השווה את לשון הצעתו של האדון היוצא עם קרקס חדש לארץ-ישראל: "שמא רוצה אתה לראות את הארץ שגלו אבותיך משם", עמ' 84. מכאן שאף הצעת המזכיר המנחיל לאדולף את תיבת הזמרה, ההופכת לסמל האמת בסיפור, עשויה להשתמע במישור האלוקי; כלומר קיימת מקבילה בין כל הממונים והמנהלים לבין התייחסותם לאדולף.

"הרי היא נחונה לך" ראה ב"ר סוף פרשת צ"א "הרי הכסף והרי הדורון והרי אחיכם צריכין אתם מילתא אותרא? אמר ליה: צלותך אנו בעיין". אפשר שמתמסכת התשתית של פרשת יעקב, יוסף ובנימין כיצירה. וראה להלן שמות הכנים בשלהי היצירה.

"המשל אומר אם נותנים לך - קח": כנראה פתגם ביידיש, אז מען גיט דיר, חאפ. וכמו "אם נותנים לך סוס אל תבדוק בשיניו".

"תורה רבה לך אדון ולכל האדונים והאדונות" אדולף בהוויתו הכנועה והסומסומית מטשטש את ההבדל בין האדון לסתם אדון. ראה פיתוח העניין בסוף עמוד זה (עמוד 83): "קראתיך אדון ובאמת דומה אתה לאדון". גם המספר ועגנון נהנים לצרכי הסוואה ולצרכי פיתוח המישור הריאלי של האנלוגיה מעירוב התחומים שבין אדון לאדון.

"התזירו אותי. שוב. ודאי עלילה" ראה לעיל עמ' 82: "ודאי שוב עלילות דברים". ראה הע' 335 וראה השכתו של אדולף בגלל גניבת כלי כסף עמ' 80-81 שם מתקשרת הסיטואציה לבנימין אחי יוסף.

"עכשיו הגיע כל הממון הזה לידך ביושר": אדולף מקבל שכר מידי המזכיר על עמידתו בנסיון.

"כדאי לראות אם לא מתה תיבת הזמרה עם הזקן" - כאשר מת אדולף מתאמת למעשה החשד שיש קשר בין מות האיש למות התיבה. וכך כשם שאדולף מבטא בערוב ימיו רק זמר אחד: "כל זמן שהולכים הולכים" כך גם התיבה מנגנת רק זמר אחד.

"יום גנוסיה שלהם היה, לא של כל הנוצרים שבעולם, אלא של אותו מקום" - השווה לפרשת יוסף ואשת פוטיפר, ב"ר פ"ז ז, סוטה ל"ו ע"ב: "אותו היום יום חגם היה והלכו כולם לבית עבודת כוכבים שלהם".

"שתיים מן הנשים" - "תכוננה שתיים נשים" מלכ"א ג' 16.

"דבר בעיתו" ע"פ "דבר בעתו מה טוב" משלי ט"ו 23.

"ולא נשאה הארץ" ע"פ "ולא נשאה אותם הארץ" בראשית י"ג 6.

"כשמזלו של אדם נוח לאדם אפילו פנה ממנו לשעה קלה סופו שחזור אצלו. יום אחד פגע בי אדון אחד". המשך עירוב התחומים שבין מוסיב המזל, תפישת המזל ותחום הקדושה - האל. עירוב-תחומים זה הולט את הפסיכולוגיה של אדולף ואת קוצר הראות של הקורא והמספר. ראה "ה" צבאות שמו אדון הוא כצבא שלו" חגיגה ט"ז ע"ב א, לגבי הזיקה שבין אדון לאיש צבא הקיימת בסיפור. ע"ב 80-81, וכן ב"פת שלמה", "סמוך ונראה", 144, "מפי האדון" וראה ברכות ל"ד, ב'.

אדולף מזהה באדון את מצילו לאחר שהאדון מזדהה בפניו בלשון "שבשעה שהוצאתיך וקורא לו "מיטיבי מצילי".

"פא פא פא, קראתיך אדון באמת דומה אתה לאדון" כאן חושף עגנון כמעט לגמרי את המישור האנלוגי, שהרי ללא הזהוי אדון - הקב"ה, המשפט "ובאמת דומה אתה לאדון" הוא חסר משמעות. שהרי "דומה אתה לאדון" צריך להיות לאדון מסויים. ייתכן שגם הביטוי פא פא פא, שהוא לכאורה ביטוי החפעלות, אינו אלא פא פא כלומר כינוי לאבא שבשמים כמו "טאטי זיטר" דלעיל ע"ב 82 הע' 322. ראה גם בקטעים הריאליסטיים של "תמול שלשום" ע"ב 441, 445, יצחק מספר לידידיה שפגע בו אדון. קטעים החשודים בהתכוונות אליגורית.

עמוד 84

"בעוד ימים מועטים יוצא אני עם קרקס חדש של האדונית כך וכך--- ומשם לפלשתינא". במישור הרצף של העלילה החיצונית האדון מזמין את אדולף לאכול נתו סעודת סריפה כנראה ובכך מיטשטש המימד האלוקי. אך הקרקס העולה לא"י

שהוא מראשית הסיפור מוטיב מייצג את כבוא האלוקות עלי אדמות, וכלשונו של רבי הלל בראשית הסיפור עמ' 58 הע' 74: "אם לבעל הקרקס אתה מתכוון כבר אני אומר לך איני יודע עליו ולא כלום". נראה לי שהקב"ה והאדונית המסרוניתא - השכינה עולים לארץ-ישראל וגואלים בעלייתם את אדולף כמובטח בספר ירמ' לא, 7: "הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ עוור ופיסתה הרה ויולדת יהדו". רבים מן המוטיבים של הגאולה הנזכרים בפרק לא מומחשים בסיפור: כגון מוטיב הבנים השבים לגבולם ומוטיב התורה החדשה.

"שמה רוצה אתה לראות את הארץ שגלו אבותיך שם מפני חטאותיהם" ע"פ תפילת מוסף של שלוש רגלים: "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו".

"ומצאתי חן בעיניה וביותר בשביל שאני יהודי ומכיר בלשון של יהודים--- והיא לא ידעה שבארץ ישראל מדברים עברית ולא יידיש".

אדולף עולה לארץ-ישראל בזכות קרקס, ובזכות טעותה של האדונית. אם עגנון ממשיך להזין את הסיפור באנלוגיה אדונית - שכינה, הרי שהשכינה "טועה" לגבי מצב הנכונות לגאולה שבארץ-ישראל שבה מדברים עברית ובה שוררת המציאות תחילונית, פרי ההויה הציונית.

מכל מקום עלתה לי יהדותי שהביאה אותי לארץ-ישראל" די בעצם היות האדם יהודי שם כדי שיזכה לעלות לארץ.

ופקדה על נער של קרקס לתת לי את הקוף והתוכי" האדונית היא המשלימה את רושתו של אדולף.

כל זה סיפר לי אדולף הסמל באריכות ובפרוטרוט וברוב דברים שכל כמה שאני קצץ בהם עדיין ארוכים הם. דבר אחד לא סיפר לי, שהוא מילידי עירו של אותו דיב שנתן בידי אלפיים דולרים". בעיית ריבוי הפרטים יש בה כאילו להבין את כי הלל המספר ואת הסופר, כאילו אין עליו אלא להכניע תחת גודש של פרטים פלים. אך זהו פיתוח עקיב ועוקב של עקרונות אסתטיים-תאולוגיים שעגנון איננו לאה מלהציבם בין האפיזודות השונות ביצירה. על בעיית "הדברים" ו"אין קץ דברים" כבר העירונו בהערות, ראה עמ' 80 "אין קץ לדברים" ובעיקר בעמ' 65. גנון מקדש את הפרט הספל (על אמצעי הקידוש ראה במבוא וכן הע' 361). "שספר יול מונח בשמים שכל מעשיו של כל אדם מישראל נכתבים בו ואליהו חותם עליהם

וכו'". השווה "מעצמי אל עצמי" עמ' 62, ראה הע' 268. וכן לסיפור "מן השמים", "אלו ואלו" שהוזכר לעיל. מול הפרטים האחרים מעמיד רבי הלל את הפרט החשוב: אדולף הוא הפתרון לחיפושיו. עגנון איננו נלאה מגילוי מוקדם של פתרון תידתו. ראה עמ' 80: "באמת כבר בתחילת בואי לירושלים". וכן נרמז הפתרון בעמ' 68, וראה גם עמ' 88 להלן: "מטולטלים דרכי ההשגחה וכו'" וראה על כך הע' 424.

"ואם נשתייר אחד או שנים מן העיר הוא מפני שלא היו בעיר בימי השתיירות". ע"פ ירמיהו ג' 14: "אחד מעיר ושנים ממשפחה". התיבה "נשתייר" היא תיבה מנחה בסיפור, היא קשורה בנושא האור המוצל מאש ושאר החפצים והשרידים שנשתיירו והמוזכרים ביצירה. חוכן המשפט מעמיד כאילו את עצם ההשתיירות בעמדה אירונית, שהרי רק בזכות כך שהאדם לא היה בעיר ניצל. היתודי האמריקאי ר' יחיאל מהווה דוגמא להינצלות שכזו, שהרי בזכות נסיון גניבתו ניצל מן השואה. ואילו אדולף ורבי הלל מהווים דוגמאות נוספות ואחרות.

"באמת אומר שמימי לא ראיתי שום חשיבות למאורעותיו שהאדם מספר על עצמו ---- אפשר שאין זה מיותר שאני מרבה לספר על עצמי. ואפילו לא כל מה שאני מוצא כדאי לספר מוצאים שם בשמים כדאי להיכתב וכו'". ראה הע' 361, כאן מתערבים קול המתבר וקול המספר (ראה האבחנות המתומצות במאמרו של יוסף אבן, "סופר, מספר ומחבר", "הספרות" חוב' ב', 18).

הנושא בכללותו מתקשר לשאלת רגש האשמה של עגנון וחוש האסתטי כאמן, היינו באיזו מידה הוא חורג מסיפוריו ממסגרת סיפור הקדושה או ממה שהוא ראה במפעלו כפירוש לתורה. ראה "מעצמי אל עצמי" עמ' 49, 58 בפרט. וכן באורי לסיפור "הדום וכסא" המעמידים אותו כמעשה מרכבה.

עמוד 85

"בגדי שלמים היו וצרכי מעטים בכל עת". ע"פ הפסוק: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" קהלת ט, 8.

"צמצמתי במזונותי" - השווה לבעיית "יגיע כפיך כי תאכל" עמ' 62: "מי שגדל בעניות אינו מרגיש בחסרון כי תאכל". אך כאן המשמעות אינה אירונית. לרבי הלל יש פיצוי רוחני על מחסורו במזונות: "שמחת ישיבת ארץ-ישראל שדחתה כל דאגת מחר". והשווה להתנהגותם של זוג הזקנים החסידים בעמוד הבא, המוצאים את

גזונותיהם בשפע מן ההפקר.

ראה את שינוי הנורמות של הסתפקות במועט אצל רבי הלל בהמשך ישיבתו בארץ-
 ישראל, עמ' להלן. הע' 433, 436.

ואם ראיתי דבר של גנאי היסעתי אותו מעיני" הדחפים לקטרג מסולקים בראשית
 ישיבתו של רבי הלל בארץ-ישראל. עמדה זו מתלכדת עם רעיון איסור קיטרוג בארץ-
 ישראל, ראה שם עמ' 104 הע' 658 והמקבילות בכתבי עגנון.

לא היסעתי אותו מעיני היסעתי מלבי. בשבעה עשר בהמוז במרתפה של גיטלי
 ורומששים למדתי פירושו של דיו לעבד להיות כרבו. אם הוא כביכול סוכל ומעלים
 יין מי לא ישא ולא יסבול". ראה עמ' 70 והע' 172 שם. וראה המימרה "דיו לעבד
 להיות כרבו" ובשינויים קלים, ברכות נ"ח עמ' ב'; מ"ח כ"ז, ה.; תנחומא חיי
 ירה ד'; בראשית רבא פ"ט ב'; וכן פס"ר ל"ז ב'; ו"זהר" ג' קי"א עמ' א'. וראה
 ביטוי "מעלים עין מסוררים" בתפילת יוה"כ. הרעיונות הגלומים במזכאה זו
 שורים בפסוק: "בכל צרתם לו צר" ישע' סג' 9, הקרוב לרעיון "שכינתא בגלותא".

כלי רכב שבפחזותם --- וציפצוף של נהג מקיץ אוהי" ראה לבעיית נדודי שינה
 ל עגנון מקולות כלי רכב "סמון ונראה" 233. ו"מעצמי אל עצמי" עמ' 462 444.

הדולרים מופקדים היו בבנק הלאומי שלנו ואני תליתי בסחונני--

נק כמקום של בטחון ושיבה של המטבע הישראלית ראה להלן הע' 402.

שיקרה לפני אנשים" - בראשית כ"ד 12: "ויאמר ה' אלוקי אבי אברהם הקרה נא
 פני היום".

שרי - ופליט" ירמ' מ"ב 17: "ולא יהיה להם שריד ופליט מפני הרעה אשר אני
 בוא עליהם". ביטוי זה הופך למוטיב הקשור בנושא האוד המוצל שנשתייר בתיבה.
 מ' 88 וכן הע' 418 458 ב', 526, 535, 539.

ממקום שלא ציפיתי באה פרנסתי" - השווה עמ' 82: "כבר מוכנת היתה לו פרנסתו
 ארץ".

"עם שינוי שם המקום לא נשתנו אנשי המקום": בעיית שינוי שם המקום יכולה להתקשר לבעיית "אוי טעטע זיסר" הע' 322 שהיא בעיית שינוי שם ה' אך לא מהותו. אנשי המקום, אנשים צדיקים, העושים את רצון ה' בארץ. מובן שהביאורים הללו אינם לפי פשוטו של המשפט.

"ואת בנותיהם נתנו לבחורי ישיבות": ע"פ בראשית ל"ד, 21: "ואת בנותינו ניתן להם".

"ונתנו מפיתם לבחורי ישיבות ולעוברי דרכים" ~ ראה מדרש: "שהיחה פיתו מצויה לעוברי דרכים" סנה' קג, ב' זהו מוטיב העזרה או הסיוע היהודי המופיע בסיפור. ראה בהרחבה עמ' 75.

"שיקוץ משומם" ע"פ פסוקים בדניאל כגון ט', 27, יב', 11.

"את כולם אכל הצר הצורר" במדבר י' 9: "על הצר הצורר אתכם".

"ברחמי ה' ניצולן שניהם מן הכליון, בניהם ובנותיהם זכו" לא ניצולו. המשך גילגולו של מוטיב ההצלה ובעיית רחמי ה' ביצירה.

השאלה היא כמה זכו דווקא הם ולא זכו בניהם. וראה הערותי לבעיית אכזריות ורחמים בסיפור "הסימן", "דיוקן הלוחם" עמ' 231-248 וכן מאמרי על סיפורי החזנים של עגנון, "מעריב" שביעי של פסח, תשל"ז.

"כיצד ניצולו הם. חור באדמה שקורין בונקר תפרו להם".

השווה עמ' 52, התחבאות בבונקר וריקבון איברים. תמונות שעולות בראשית הסיפור באפשרות מופיעות כאן כעובדות. כאשר הזוג הנ"ל מהווה דוגמא לשרידים ופליטים, לשנים שניצלו מעיר.

"במצוק ובמצור" = ע"פ דברים כ"ח 53: "במצוק ובמצור אשר יציק לך אויבך".

"צר היה המקום" התייחס מן המימרה: "ולא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים" ובות פרק ה' משנה ה'.

"אותו צדיק שיסד ונתנה חוקף" (אמנון ממגנצא). ראה גם "אלו ואלו" עמ' קס"ה; "אורח נטה ללון" עמ' 231; "ימים נוראים" עמ' קל"ב המביא את "אור זרוע" על הלכות ומנהגי ראש השנה, שבו מופיע מעשה דרבי אמנון. וכן "עיר ומלוואה", "האיש לבוש הבדים" עמ' 98, 106.

"שיחן אדם את נפשו על פת לחם" - בפיוט "ונתנה חוקף": "בנפשו יביא לחמו" ע"פ איכה ה, 9: "בנפשנו נביא לחמנו מפני חרב המדבר". אך עגנון מוצא לנכון לציין את הפיוט ולא את הפסוק, קרוב לודאי שהוא עושה כן בגלל בעל הפיוט ולא בשל התוכן. ב"אור זרוע" מוצאים אנו בסופו של מעשה ברבי אמנון "ועליו נאמר, מה רב טובך אשר צפנת ליראיך". לבעיית אכזריות ורחמים וטובו של הכורא השווה גם "האיש לבוש הבדים" וראה מאמרי הנ"ל. והשווה לפסוק: "ועל פת לחם יפשע גבר" משלי כ"ח, 21.

"וזכו וראו במפלתם של רשעים" השווה "אין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים" מגילה י' עמ' ב, וכן לפסוק: "באבור רשעים רינה".

עמוד 86

"ולא עוד אלא שזכו ועלו": ראה להלן הע' 385.

"נתגלגלו בתל-אביב ובבני-ברק ובשאר כמה מקומות": הנדודים בערי ארץ-ישראל כמוטיב ביצירה, ראה עמ' 87-88 ואת'.

"זלכסוף זכו ועלו לירושלים" שוב מודגשת זכיותם וממילא עולה השאלה במה זכו הם ולא זכו אחיהם. מבנה זה זכה ולא זכו קיים בהדגשה מיוחדת ב"הסימן" עמ' האש והעצים רפ"ג-רפ"ה שהרי ציון מיוחד של זכיותם נשמע כלעג לרש. אך עגנון נוקט בטכניקה ככל שהפרדוקס גדול יותר, כך ניכרת גדלות ה', המכוון את גאולתו באמצעות האבסורד.

"שנתן ה' חכמה בליבו" ע"פ מלכים א' י' 24 "את חכמתו אשר נתן אלוקים בלבו". וכן שמות לו' 2, ומדוע לא נתן בליבם של אלו שניספו?

"קודם שעלה הכורת" ע"פ ישע' י"ד, 18 "לא יעלה הכורת עלינו".

"בניו כשתילי זיתים סביב לשולחנו ונשותיהם כגפן פוריה":

ע"פ תהילים קכ"ח 1 "בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנו, אשתך כגפן פוריה".

"מרתך היה לו בביתו" (מוסיב) ראה הערות קודמות וכן הערה 391.

"צדקה וחסד" - משלי כ"א 21: "רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד".

"המרתך מרתך היה ולא היה ראוי לדירת אדם". בני הזוג נתגלגלו מכוונקר למרתך. וראה להלן בעמ' 86 אומר רבי הלל: "ואני שרוב ימי דרתי במרתפים". רבי הלל נתגלגל אף למרתף השחיטה של גיטל פרומטשיס (עמ' 68). וראה הערתי שם לגבי יהודי ומרתך.

ייחכן שעגנון רצה לומר שבן כפרם יושב בכבודו של עולם ונותן לאחיו לדור במרתף. זו בכל אופן הרגשת האשמה האישית של המספר בסיפור "לילה מן הלילות". וראה הערותיה של לאה גולדברג במאמרה על הדום וכסא. "על שני סיפורים של ש"י עגנון", מולד 120, תשי"ח עמ' 390-392.

הזוג משוחרר מתלאות ירושלים מפני ש"לבו לא תאב לדברים הבאים מחוצה לארץ".

"מוצא בה כמה מצרכיו חינם אין כסף" (מוסיב). וראה כעמוד הבא בסיפור בע' 87: "עד לימות המשיח שאין צורך במסון": זוג שהור זה הקדים לעצמו את ימות המשיח.

"להחיות את נפשם", בראשית י"ט, 19 ועוד הרבה.

"בשכר מועט היקצו לי פינה לדור בה" - בני הזוג הם בגדר עניים שעושים צדקה במה שיש להם. מתחלקים עם רבי הלל במרתפם, שלא כמו אותו "בן כפרם שנתן ה' חכמה בלבו".

"שירושלים היא מעין עולם הבא לצדיקים" - "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה" כפי זמורה של שבת "מעין עולם הבא". על המערכת ירושלים - שבת - נשמה עמדת במאמרי על ירושלים ביצירת עגנון, "מעריב", 7.9.77.

"ואלמלא כלי הרכב שמונעים שינה מעיני", "לא עלתה לי לצרף מלה למלה. (בעיית נדודי שינה), זו אף בעיית האמן ב"מעצמי אל עצמי" עמ' 84. "הרבה סיפורים מונחים אצלי לא גמורים מהמת חוסר שינה". ראה הע' 367.

זהו אף מוטיב של תלמיד חכם שאינו מסוגל ללמוד. השווה לר' חיים ב"אורח נסה ללון". שאינו יכול ומסרב ללמוד ומשקע עצמו בשמשות ובמלאכות פשוטות.

"מצטער שאני מבטיל אותם" ראה חששותיו של רבי הלל שלא לקפח פרנסת עניים עמ' 69-70 וכן הערחי בעמ' 67 על "מעבב אח חברי".

"סתם ידים עסקניות הן" - מסכת סוכה כ"ו, ב'. וראה לשון זו ב"מעשה ברב טורי זהב" "עיר ומלואה" עמ' 201.

"שהמלאכה מרובה" השווה אבות ב' י"ד: "היום קצר והמלאכה מרובה".

"כך נעשיתי שלא במתכוון עושה תרמילים, כשם שנעשיתי באמריקה מלמד, אדם עושה שלא במתכוון ואינו מרגיש שההשגחה העליונה מכוונת את עשיותיו".

השווה לעיסוק במלאכתו הראשונה - שוחט. עמ' 68: "אדם עושה בסוף ולא מרצון מה שביקש תחילה מרצונו". המשפט הראשון הוא הדגמה של "שלא במתכוון", המשפט השני הוא הפשטה. המשפטים הללו מבטאים אירוניה ושליחה ע"י ההנחה שההשגחה מכוונת את העשיות הגם שהן נראות אכסורדיות, ראה להלן עמ' 96.

עמוד 87

"שכך יהיו מופקדים עד לימות המשיח" - הבנק אמור לבטא או לסמל מקום של בטחון, בחינת "יהא מונח עד שיבוא אליהו".

"אלמלא סגן המנהל וכו'" ראה מנהל בנק ב"שירה" עמ' 92 וכן "תמול שלשום" עמ' 112, 119 ופקיד חשוב כשטן ב"עפר ארץ ישראל" "אלו ואלו".

"אבל אני איני אומר כן, אף על פי שאין דבר שאינו מצטרף לדבר אין הכרח לומר ככל מקום ובכל זמן, שכל דבר תולדות אותו הדבר".

משפט תאולוגי אסתטי מובהק. למרות שקיים קשר כלתי מתקשר בין "הדברים", אין מקרים וישנה הכוונה שהקשר יכול להיות קפיצתי או על-זמני. הקשר אינו חייב להתברר באמצעות הרציפות של זמן ומקום. "כיוון שכל דבר תולדות אותו הדבר". הדבר הוא עילת העילות, במקרה דנן פרשת סגן המנהל. רבי הלל דימה שהירושה או הקרן תהיה בלתי נגועה עד שלא יהא בה צורך. אפשר לתלות את הסיבה ברע - בסגן המנהל. אפשר לתלות את הסיבה בעצם תהליכי הגאולה, כפי שנראה להלן.

"הרבה שלוחים למקום שאין עיניו של אדם רואות אותם" ~

השווה "אלו ואלו", "והיה העקוב למישור": "הרבה שלוחים למקום להוריד עד אשפות אביון". כאן השלוחים מופיעים הן בהוראה שלילית, כגון סגן המנהל והן בהוראה חיובית, שכן הם מגשימים את שליתותם. האדם רואה את התוצאה החיצונית אך הוא עיוור לגבי עצם השליתות. וראה נושא השלוחים ב"המלבוש" והערותיו של אהרון צייטלין לסיפור זה, מאזניים תשכ"ז "על אומנותו של עגנון ואמונתו" פרק כ"ז, עמ' 163 וכן גרשון שקד (גלוי וסמוי בסיפור) 113 - 131.

"אותו סגן המנהל פטריס גדול היה": ב"עפר ארץ-ישראל" הוא עשוי להופיע כפקיד, כממונה, כשר או ב"ספר המדינה" כאחד מראשי המדינה. חריצותו מתגלה כאיוולת ובסיפורים אחרים כרשעות. סגן המנהל הוא תמיד ישות הכפופה למנהל - לאל, שיכול להיות בהקשר אחר בסיפור מנהל הקרקס או "בעל הקרקס" (עמ' 58).

"החלף אותם בכסף המדינה" - סגן המנהל מפתה או משיא עצה לא הוגנת ובכך הוא קרוב לשטן.

מוטיב החלפה לכסף המדינה הוא מוטיב המרת סטבע, המרת המעות. ראה י.ל. פרץ הסיפור "טוב": "אך את הדינר לא החלפתי". וכן הוא קשור לנושא הפיתוח אצל עגנון. פיתוח הערכים. בעיקר הוא משתלב בנושא הכסף ובנושא חינוך.

"ונמצאת אתה לא חסר והמדינה נהנית" - ע"י זה נהנה וזה לא חסר" ב"ק כ", ב'.

סגן המנהל אינו מגיב על סירובו של רבי הלל אלא ממשיך בפיתוי ומעמידו בפני עובדות. השווה ל"והיה העקוב למישור", פיתוי העני בשוק לשקוביץ

"שזה נהנה וזה לא חסר" - ראה הערה 408.

סגן המנהל, שהוא שטן עלוב מביא נימוקים אידיאליסטיים, שהם נימוקי שקר "שבדוע שהמטבע הישראלית כוחה יפה", ראה ירושלמי, סוף כתובות: "מטבע ארץ-ישראל יפה מכל הארצות".

"בעל הדולרים בקיא בעסקים יותר ממני --- ואני איני אלא שלוח" - בעל הדולרים יכול להיות אלמנט אליגורי.

בעל הדולרים הינו האל. האם להמיר את הדולרים זהו "דבר" רע, כפי שמשמע לעיל. שהרי בעל הדולרים החיר להמירם. או שמא זהו רצונו של בעל הדולרים האליגורי לזרז את תהליך הפיחות או החינם, ואילו רבי הלל מנסה למלא את שליחותו, להתערב בתהליך ולעכבו.

ביקוריו הנמרצים של רבי הלל בבחי כנסיות בעקבות משלוח המכתב:

"מתחקה הייתי בתורי תפילה של חסידים שהלבבות שם פתוחים יותר ואין מקפידים על שיחה בסלה". נורמה מעורבת: לסתם שיחותיהם של ישראל יש ערך, כפי שראינו בהערה 267, אבל שיחה בסלה במקום תפילה מסלקת את אליהו. ראה "עיר ומלואה" עמ' 22 וכן שם, "המשל והנמשל" 394-438.

"בא לו אדם סומא ומבקש למכור מצוות סנדקאות" - נושא העוורון הופיע בעמ' 87 למעלה: "הרבה שלוחים למקום שאין עיניו של אדם רואות אותם". רבי הלל אף הוא סנדק למצווה. אין כאן בהכרח אנלוגיה מכוונת, אלא עקרון של צורות מתמחות.

"אין רע בלא טוב, על ידי שיחות הריקים" וכו' - עיקרון תאולוגי בסיפור.

"נתגלו לי כמה מקומות שלא הייתי בא לשם" - ראה מוטיב סיור בערי הארץ עמ' 86 וכן בהמשך עמ' 88.

עמוד 88

כל מקום שהוא מקודש יותר יש בו דברים כדי להורידו מקדושתו. עיקרון בסיפור: כך רוב הסמלים ביצירה, ככל שהם מקודשים יותר כן הם מושתלים בסביבה מנוונת. הקשר המידי זהו ביטוי לחילול בתי כנסיות.

"למצוא בהם שריד מאותה העיר" - מוטיב בסיפור ומתקשר לענין זכריה פרק ב' הנ"ל: "הלוא זה אוד מוצל מאש" בשעה שהנביא רואה את יהושע הכהן הגדול לבוש בגדים צואים.

אף נסעתי לתל-אביב ולפחה-תקוה ולבני-ברק" - מוטיב ההיטלסלות בדרכים, וסיור בערי ארץ-ישראל, לעיל עמ' 86-87 וראה להלן: "מטולטלים דרכי ההשגחה", הע' 424.

"אחד מהם לא נותר" תהלים ק"ו 1 "ויכסו מים צריהם, אחד מהם לא נותר".

"אכל הצורר" - ראה הערה 375.

"שרף השיקוץ המשומם" ראה הערה 377.

"דבר זה לא ידעתי, מיד אחר עליתי לירושלים נזדמן לי השריד האחרון מאותה העיר, הוא אותו הסמל הוא בלבד נשאר מכל בני עירי ואני לא ידעתי שאותו אני מבקש, כלומר אליו נתכוונתי שלא ידעתי. מטולטלים דרכי ההשגחה. יש שממציאים לו מיד מה שמבקש ויש שאפילו ממציאים לו אינו יודע שזהו שהוא מבקש". השווה לסיפור "מעשה אייזיק יעקליש" "מעצמי אל עצמי" עמ' 263, וראה מאמרו של דב סדן: "משל האוצר ונמשלו" בספרו "כין שאילה לקנין" עמ' 8-33. השריד האחרון מאותה עיר הוא האוד המוצל מאש המופיע בראש עמ' 87.

"מטולטלים דרכי ההשגחה" עפ"י המאמר "מטולטלים הם שבילי תורה כדי שיהיו ישראל עושין אותם משלם ובאמונה" (תנחומא עקב ה).

וכן ראה: "טלטל הקב"ה מתן שכרן של עושי מצוות (ירוש' פאה א, א, מ"ח ט, ג, ח' עקב ב. ועוד). כבר בעמ' 84 מסר לנו עגנון אותה אינפורמציה לאחר שסיפר את הרפתקאותיו של אדולף: "דבר אחד לא סיפר לי----" בעצם קוצר הזכרון המתבטא במסירת פתרון החידה פעמיים אחדות במשך היצירה מדגיש המספר את המכוון ולא את האבסורד בכך שלא ידע שאדולף הוא האיש שהוא מבקש.

הקבל לפסוקים: "את אחי אנוכי מבקש" (בראשית לו, 16) ובקשה שאול את האתונות. שמואל א, פרק ט.

"בא אצלי לתוך המרתף" - (מוטיב) הע' 391 ועוד.

בחור עתונאי מאמריקה ומוטיב הבנים הבאים מאמריקה, ראה הע' 260.

"בסבר פנים יפות" - "הוה מקבל כל אדם בסבר פנים יפות" = אבות א, ט"ו.

"שואלצי דברים ביהדות" למעשה מלמד רבי הלל תורה אף את הבן הזה.

"פעם אחת מצאני אביו בבית החפילה ואמר לי דייק בני אינו ירא שמים אבל משבח אני אותו שאם אין פרנסתו מזקינה אותו אינו מתכוון להכעיס את בוראו". אביו - כינוי אפשרי לקב"ה. דייק היה תייר ועתונאי. הקב"ה מוכן להשלים עם חלונניים ישרים כמו אברהם וחצי מ"שירה". יש כאן ביטוי של העדפת נורמות של יושר פנימי והתפשרות עם צרכי הפרנסה (עתונאות). זו גם גבואה של בעיית הסופר הנאלץ להתפשר "להתמרדן" ולספר מעשיות הסוסות מגדר "פירוש לתורה". גם לרבי הלל צצו בעיות של פשרות בקשר לפרנסתו - פרנסת המלמדות. הבנים הללו דייק ובנימין; עם⁶ 99, מוכרים לרבי הלל באמצעות אביהם: "שכודאי בנו של יחיאל", וכן הבן ישראל (המוזכר בעמ' 75) "חברו של שכני שבנו הרופא". בעמוד זה שומעים אנו על קשרים סמויים בין דייק ובין ר' יחיאל.

מכתב - מוטיב. ראה עם⁶ 87 פרשת המכתב לבעל הדולרים.

כן ראה מוטיב המכתבים והדואר ב"פת שלמה" ובספרים אחרים כגון: חלק מסיפורי "ספר המעשים" ובסיפור "הדום וכסא".

'בעל הנדבן' - שיבוש לשוני; או כעליו של הנדבן - הקב"ה.

'חיי הכלי' - קוהלת ט' 9: "כל ימי הבלך".

עמוד 89

ואם אני חותך לי שלוש פרוסות לכל סעודה אני אוכל שתיים ומניח אחת". "לעולם אכל אדם וישתה פתות ממה שיש לו" תולין פ"ד, ב'.

בי הלל נקלע פעם צוספת למצב של פיתוי ומרגיש את נצחון יצרו עליו.

"מלחמה גדולה היתה לי אם לאכול אם לא לאכול" - השווה "והיה העקוב למישור"
 "אלו ואלו" עמ' ק"ג המסתמך על הזוהר: "כי שעת אכילה שעת מלחמה היא".

"אותם רבנים שהעשירו" - שייך לנושא הקטגוריה המוסרית כאן.

"כארץ-ישראל התחלתי גוהג לקדש ולהכדיל על כוס יין מלא -- הגוף יודע אם
 לשם יום טוב אם לשם עצמי". רבי הלל משנה ממנהגו ופורץ את הנורמות שלו בשתייה
 ובאכילה. התנהגותו שונה מהתנהגות הזוג הצנוע בעמ' 86 המתפרנס מן הסבע. בכך
 מחיש רבי הלל את תהליך הביזבוז, בעיית החינם שהיא חיסול ירושה הדולרים.
 כבר ראינו שחיסול הדולרים עשוי להתפרש במישור אליגורי כתהליך חיובי של
 קירוב הגאולה, ראה הע' 393, 412 ועוד.

"לוראי שלא יענישו אותי בשמים" - מוסיב אשמה. לשון מעין זו מופיעה ב"מעצמי
 אל עצמי" עמ' 36.

"ניכר שלא נשתייר מאוהה העיר שריר ופליט" - מוסיב שריר ופליט, אוד מוצל מאש
 והתיבה המנחה "נשתייר" מתלכדים. ראה עמ' 88 וראה הע' 369, 418 ועוד.

"לעת עתה מניח אני את הדבר אח"כ אחזור אצלו" - טכניקה או דרך ביטוי
 אופייניים לעגנון. ראה דרך משל בסיפור "המספחת": אלו ואלו, רס"ה: "עתה מניח
 אני את העני דאינני מספר אלא על מספחתה של אמא עליה השלום".

"וכזחו כבן חשעים שנה" - עפ"י דברי כלב בן יפונה: "ככוחי אז כוחי עתה",
 יהושע יד' 10-11.

"בנו שנתחבר לליסטים" - ראה להלן פיתוח מוטיב הבנים. השווה גם "אורח נטה
 ללון" עמ' 365 בחו של שיצלינג, וראה שם כל מוטיב הבנים עמ' 19, 294, 347.

"שעושים את התורה כמין גנינים" - (הרבה גוונים). ראה בכ' מז, ב'. כריח' ז',
 ב. תנת' תצוה י"ג.

"בנו צפוי ---- לעונש מיתה, ואילו הוא מתאבל על בתי שמא תתעבר מן הגוי ותלד גוי. אימה זו נולדה לו על ידי דברים ששמע על היטלר שהוא בא מאב יהודי" ראה (1971) 1973 Werner Maser, Hitler, Legend, Myth & Reality. Jewish Antecedents.

המתבר מציין כתבה שהתפרסמה ב"דיילי מירור" ב-14 לאוקטובר 1933 מלווה בחמונה של קברו של יהודי בשם אדולף היטלר בבית קברות בבוקרשט. לפיה הקבר הוא של זקנו של היטלר. את"כ נתפרסמה הכתבה ב"היינס" הורשאי וב"פארווארד" בארצות-הברית. ב"היינס" נכתב: כעת ברור הוא כי המקורות היהודיים של המן בן זמנו, אדולף היטלר לא היו לא נכונים. וכך עיין שם עדותו של הנס פרנק עמ' 13. כל הסיפורים והעדויות הללו הוכחו כסברות מחבריהן.

אלה סיוסים המקבילים למעשיו ולסיוטיו של אדולף היהודי, ראה עמ' 94. זהו אף רעיון המופיע במדרשים ובאגדות. לדוגמא: גישואי שלמה עם בת פרעה וכן נבוכדנצר שנולד מנישואי שלמה עם מלכת שבא. (רש"י מלכים א' י' 13). אגדה נדירה זו מופיעה גם ב"הדום וכסא". מכאן נוצרת אפשרות של זיקה ביולוגית בין נאצים ליהודים ולא רק הקבלה של רישעות, כפי שהופיע הנושא בתחילת הסיפור. כל זאת על פי הרעיון "מהרסין ומחרבין ממך יצאו". בסיפור מופיע גם רעיון הפוך, שגויים חסידים גורמים להנחלת התיבה לידי יהודים, עמ' 82. כמו פרשת רות המואביה שממנה יצאה המלוכה. בקטע המצוטט חושש האב הזקן מן התוצאות הלאומיות של התנהגות בניו ולכן גורעים בעיניו יחסי בתי עם הגוי ממיתת בנו.

"כמה ימים אחר שפרש ממני דייק להלוטין כמו שאמר חזר ובא".

דייק חוזר ובא שלוש פעמים תכופות (עמ' 88): "לאחר שפרש ממני חזר ובא". עמ' 89: "קודם תזירתו בא דייק". וכן הקטע המבואר. וראה אף בעמ' 90. לדייק יש תפקיד של מתווך ומקשר, מעין שליח. שוב חוזר מוטיב המכתבים בסיפור.

"שלא אמיש חסדי ממנו" - ע"פ תהלים ס"ו 20: "אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאיתי", וכן ישעיהו נ"ד 10: "וחסדי מאתך לא ימוש".

(כאן מתוארים מאמצי התשובה של הזקן המקבילים למעשי התשובה של אדולף בהמשך הסיפור לעומת תשובתה המזויפת של גיטלי פרומטשים בעמ' 98 ראה הע' 584.)

"מוכך הייתי לעשות שחי בקשותיו בלא כסף": מוטיב מצוה בכסף ובעיית "הינס" המסועפת ביצירה. ראה הע' 436.

עמוד 90

"ומשכלתה הפרוטה האחרונה" - אחד הסימנים לביאת הגואל הוא: "עד שתכלה הפרוטה מן הכיס", ראה סנהדרין פרק חלק צ"א: "אין בן דוד בא עד שתכלה הפרוטה מן הכיס" וכן "עד שתכלה פרוטה אחרונה" - ירושלמי, כתובות י"ג, ג'.

"עניים שאינם מהוגנים" - הפחד להיכשל בעניים מסוג זה מבוטא דרך משל כ"והיה העקוב למישור" עמ' צ"ה ראה על המושג ב"ב, השוחפים, ט', ב:אמר ירמיהו-- הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים".

"קשה כח הממון" - הקבל לעמ' 88: "גדול כח הממון שקשה לעמוד כנגדו" וכן ראה הערכות שונות על הממון בפתיחת "והיה העקוב למישור" "אלו ואלו" עמ' 140. הקבל להתייחסותו של "האיש לבוש הבדים". עיין גם עיר ומלואה 84-113. צדיק גמור עשוי לסעות אחר פחויי ממון.

"ומערבב את הדעת" - ראה עמ' 91: "ביארתי לך ענין עירבוב המחשבות" קשור לתורת המחשבות הזרות בחסידות. ראה מאמרו של יוסף ויס, "ראשית צמיחתה של התנועה התסידית".

"עם נפילת המוחין" מונח עממי השאול מן הקבלה וקשור בהתמוססותן של שלוש הספירות העליונות, והכוונה כנראה, חולשת הדעת שחוקפת את רבי הלל. עיין י. חשבי תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, עץ החיים. עמ' קמ"ו (נספחים) עיין ערך מוחין.

"שלושה הקב"ה מתחרט עליהם שבראם" - מקור דומה: "ארבעה מתחרט עליהם הקב"ה שבראם --- גלות דכתיב ועתה מה לי פה נאום ה' כי לקח עמי חינום" ישעיהו כ"ג. המדרש מופיע במסכת סוכה דף נ"ב עמ' ב. רעיונות רבים מגמרא זו אפשר שנמצאו בספור, ועיין שם. והשווה להרפות נוספות "מעצמי אל עצמי" 438.

"שברא את הממון" - לבעיית אנטי ממון ביצירה היינו "חינם".

עמוד 91

"ודבר זה כימי האנגלים היה שהממון ממון היה" - זו בבואה של נושא הפיחות וכן הז'אנר של היכנסות לפרסים כרוניקליים מפורטים, הצועד במקביל עם חוקיותו העל זמנית של סיפור העממי.

"מצווה בו מבשל חו" - ע"פ קידושין מ"א, א': "מצווה בו יותר מבשלו חו".

"מבשרי חזיתי זאת" - ע"פ איוב מט', 26.

"איני מפקיע עצמי לפרקים מידי פשרה. אף כאן כך" ויתור נוסף על נורמה מצד רבי הלל וכניעה לפיתוי הקשור בממון. רבי הלל נכשל רק במישור ההיצוני שהרי במישור הגאולה - המישור הפנימי - הוא מזרז את תהליך ה"הינס" או ה"פיחות". בכך הוא מקיים את צוואתו של ר' יחיאל.

"אין למדים מן המודעות" - ע"פ "אין למדים לא מן ההלכות ולא מן האגדות." (ירושלמי פאה ב', ד' וכן ירושלמי חגיגה א' ה' וראה אף עירובין כ"ז א': "אין למדין מן הכללות").

"ומה שלא נמצא אדם מאותה העיר, הרי היתר עגונות, פעמים הרבה עמדו להתיר אשה מכבלי העיגון ובא המעגן פתאום. נזדמן לי קונטרס אחד כמדומני "והיה העקוב למישור" --- בענין החרת עגונה --- אם יזדמן לידך --- אל תניחנו מידך עד שתקרא בו את כל סיפור המעשה".

יבי הלל מפקפק במדיום המודרני - עתונות - לגבי נושא כמו עגונות (גם ב"והיה זקוב למישור" עמ' קי"ג מוזכר שכבר התנשאו כנפי "המגיד"). עגנון משתמש כאן בטכניקה של קריצת המספר המובלע אל עבר הקורא. ראה מאמרו של יוסף אבן, "סופר, אחר ומספר", הספרות, חוב' 18. וכן ראה שם לבעיית התערבות המספר. לענין ראיית 'והיה העקוב למישור' כספר הלכה ראה בספרו של דוד כנעני "ש"י עגנון בעל-פה" נמ' 46: "רב הונגרי אחד כתב נגד והיה העקוב למישור --- הוא ראה את הספר: אילו היה ספר הלכה". לדעתי מובלע כאן הנושא של "ושבו בנים לגבולם" או "אור וצל מאש" כשהוא כרוך בנושא עגינותה של השכינה או כנסת ישראל. המעגן - הקב"ה כול ש"מצא פתאום. גאולת ישראל וגאולת השכינה מגלותה אינה נעשית במישור גלוי: המודעות, העתונות, שזהו ביטוי של המציאות ההיצונית, אלא תהליכי

כבר אמרתי לך פעמים אני עושה פשרות עם עצמי. פשרה ראשונה --- פשרה שניה שיתי לטובת המדינה". רבי הלל אינו מזכיר את היתר הזקן או הוראתו להחליף את הדולרים אלא רואה בהתנהגותו פשרה של עצמו מטעמו, שהרי סוף סוף הכסף שייך לו לפי הצוואה.

עכשיו אפילו מזמין לי הקב"ה חינוך מאותה העיר אין כל המעות קונות לו יתולים לחתול אותו". - ערך הכסף ירד כמעט עד תומו. דימוי האוד המוצל תגלגל לאסוציאציה הקשורה בחינוך שהוא השריר מן העיירה או כווריאציה על וטיב הבנים. זהו גם גילגול מוקדם של הניב (האידיום) "חינוך שנישבה" שהרי אין אחורו של אדולף נישבה על ידי הסוריק, וראה להלן. הערכת הכסף נעשית לגבי עכשיו". קודם לכן הספיק הכסף לתותבת מעץ אך לא מגומי. תהליך הפיחות נמשך.

יגוי אומר שמזלי גרם שירד שער הכסף" - הביטוי מזל הוא נורמה המקובלת בידי יולף. ראה מוטיב מזל לעיל ולהלן עמ' 74, 82 ואילו כאן משתמש רבי הלל נורמה המנוונת של אדולף. מטרת הביטוי היא לפרוק ממנו אשמה ולחלול את הסיבה רידת ערך הכסף בגורמים מורכבים יותר, הקשורים בסבכיה של המציאות: "גורמים יובים ממני יש לדבר שירד שער הכסף ואין כל הכסף שווה הרבה". זהו המשך תוחו של נושא ה"חינם" או "עד שתכלה הפרוטה מן הכיס".

בור הוא אותו שוטה שבכסף ממש אנו מדברים, הוסיף הזקן כשהוא היסה את התוכי יה קורא גם לי גם לי". - משפט זה הוא ביטוי רב משמעות המצביע על כך שהכסף א נמשל. "שבכסף ממש אנו מדברים". הביטוי שוטה הוא ביטוי תלת-נמעני. ישירות א מכוון לתוכי החמדן, במישור אחר הוא מכוון למספר, כפי הביטוי "חסיד שוטה" שטותו של מר" עמ' 54-55 וראה הערות שם. וכן מרמז הביטוי לקורא בכלי והוא ממני "ההתעללות" של עגנון בקורא.

פרטים הרבה מתישבים לי זה אחר זה" - המודעות לבעיית הרצף ולטכניקה השונה בניקח רצף, חוזרת ונשנית.

י ברגל של גומי --- והרי של עץ היא". - זוהי חזרה על שאלת המפתח בסיפור, זמעת כשאלה אווילית וחטטנית שהופיעה בעמ' 54 ו-71 הקובעת את מבנה הסיפור. תפקידן של שאלות אוויליות כמנחות פתרון-חידה גם ב"תהלה" עמ' קפ"ז,

ו"באיש לבוש הבדים" עמ' 112.

"וכי לא אמרתי לך מסעמים לאומיים וכו'" - השווה עמ' 71 הע' 186, 185. לדעת רבי הלל הרי שכבר השיב למספר חשובה על שאלותיו במישור הפנימי של היצירה. לדעתו נושא הפיחות כבר מוצה. רק ברצף החיצוני טרם סיפר רבי הלל כיצד הפכה רגל הגומי לרגל עץ.

"ובמעשה הדולרים כך מעשה הרגל" - משפט זה איננו מחפד בראש ובראשונה במישור הרצף החיצוני אלא במישור ההקבלה שבין שני סמלים. שני מעגלי פיחות לפנינו. לא בגלל פיחות הדולרים פחתה הרגל זו הנמקה במישור החיצוני, אלא כשם שפחתו אלו פחתה זו.

"פעם אחת הלכתי למסור לתנווני שק של תרמילי ניר" - יתכן שאפשר להקביל זאת לסמלי "ספר המעשים" כגון: למסור אגרות בדואר וכו'. בהמשך דומה שהתנווני הנקרא "בעל הבית" ואשתו עמ' 100-101 הופכים לנציגות בבואית של הקב"ה, זיורדת מנכסיה.

ריסה - השווה עמ' 52, 61, 68, 70. (התנכלויות מוקדמות לרגל). הנחת המספר מעמ' 51: "אם מחמת שפגע בו אבסומוביל" מתאמת בחלקה.

'ברחמי ה' יתברך --- לא ניזוק בי שום אבר חוץ מאותה תוחכת".

יסודי זה מתלכד עם בעיית ה' הרחמן - האכזרי. והשווה להערותי על נושא רחמי ה' במאמרי על "החזנים" ובעיקר לחלק המתייחס ל"האיש לבוש הבדים". האפיון שמתאיר אירונית, שהרי לרבי הלל לא היה כביכול מה להפסיד, שכן רגלו כבר נקטעה ודם לכן. לכן נראים הדברים כהתעללות. הם אינם מעוררים תהיה אלא צחוק. לומר פתרון חידת הרגל מובל במישור האבסורד גם כדי להטעות את הקורא.

זכור סגן המנהל לטוב" - בשיר שושנת יעקב ע"פ מגילת אסתר: "וגם חרבונה כור לטוב", זו אירוניה, מפני שבעצת סגן המנהל להמיר הדולרים לא יכול היה קנות לו תרבת מגומי.

חברת קב הישר" - ראה עמ' 53 הערות שם.

עמוד 92

"וזאת לפנינו בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל" - ציטוט מדויק של רות ד', 7. פסוק זה הוא מסוג המקורות המפנים את תכלית הסיפור לערוץ שבו הוא אמור לבסא את המציאות הפנימית, דרכי השתלשלות הגאולה.

מן הפסוק למדים שהנושא הוא: א. הגאולה; ב. התמורה; ג. לקיים כל דבר. כריחת ברית או עשיית קנין על ידי שליפת נעל זאת היחה התעודה בישראל, כך נהגו מדור דור וכך מפרש המספר את הפסוק: "מה שהיה לפנינו הוא עכשיו, אלא גאולה גאולה ותמורותיה". המלה תמורה קשורה בחילופי העתים ובתמורות החלות בגאולה, בתהליך הגאולה, בגאולות שונות בזמנים שונים וכך בנושא התמורה - הערך בעידן של פיוחת זהו נושא הכסף והחניט. המספר מדגיש כאילו באירוניה מהולה באלגיה: "מה שהיה לפנינו הוא עכשיו" ואילו את הביטוי "זו התעודה בישראל" הוא משמיע בנעימה כאילו זו חוקיותנו, זהו גורלנו.

בדימוי "ושלף איש נעלו" שהיא פעולה עתיקה של העברת קניין, העברה על שם גבול, קשור, אולי, בסיפור בדימוי של הדריסה, של שליפת התותבת. (היצירה מתארת את חבלי המשיח ערב הגאולה ע"פ ציורים הנמצאים במקורות חז"ל בעיקר בפרק "חלק" בסנהדרין ובסוף מסכת סוטה, ומנסה להציע מסלולים שונים של הגאולה זמפיעים במקורות התלמודיים הללו. כגון: גאולה ע"י תשובה, ע"י צדקה; ע"י נזרה וללא נקיטת פעולה מצידם של הנגאלים בשל הסתאבות וירידה עד למדרגה ותחתונה. ראה מאמרו של גרשום שלום "לתולדות הרעיון המשיחי בישראל", "דברים בגו" עמ' 165. וראה לפרשה זו ילקוט שמעוני, רות, רמז תר"ו ד'.

נסתבך הקוף בשלשלאותיו והרי הוא מתרגז. אעמוד ואוציאנו מן הסבך. כבר, כבר. מה עלובים הם הבריות עושים להם טובה והם מתרגזים. כמה גדולה קנאה, אינו שור בשלשלת (התוכי) --- ואם הוא רצה לברוח היה בורח". משפטים אלו מתוברים שירות לקטע המבואר קודם, בהע' 473, היינו לנושא הגאולה והתמורה. כל מערכת משפטים כפיסקה נראית מקריח, אסוציאטיבית ואיננה מתקשרת ברצף עלילתי או גיוני. כבר ראינו למעלה בעמ' 69 ובעמודים אחרים את נושא הסתככות הקוף קישורו לנושא השתלשלות הצרות או העלילה והגבלת השתלשלות זו לבעייה תאולוגית-האסתטית של סדר ושליטה או היפוכם במציאות. אף כאן כך; נסתבך קוף; פירושו נסתככו המספר והסיפור. הפונקציה האלוהית של המספר או של רבי לל היא לבטל את ההתרגזות, את אי ההכנה, את תחושת המלכודת, "אעמוד ואוציאנו

מן הסבך". הביטוי "כמה עלובים הם הבריות עושים להם טובה ומתרגזים" יוצר הקבלה בין רוגזת הקוף לרוגזת הבריות. ובמישור הקישורים החיצוניים, אדם שעשו לו "טובה" הוא רבי הלל, שהרי סגן המנהל המליץ לו על המרת הדולרים ובגלל הצעתו זכה רבי הלל לחמורה עלובה. אך במישור הפנימי הגאולתי, לפי ציור חבלי משיח שבגמרא ובמדרשים האצת חהליך הפיחות היא קירוב הגאולה.

"נתאנת ואמר ישועות ונחמות לא תשמע מפי, כי רחקה ממני ישועה ורחוק ממני מנחם. בעיניך זה פסוק בעיני אני זה אמת גמורה".

ישועות ונחמות הוא צירוף המופיע בברכת המזון. "לישועה רחקה ממני" - ישעיהו נ"ט 11. "כי רחק ממני מנחם" - איכה א' 16. הפסוק הנטול מישעיהו "לישועה רחקה ממנו" מופיע בפרק מובהק שיוחס לתיאור חבלי משיח ואשר המתואר בו, לפי פירושי חז"ל, מושאל למציאות המתוארת בסיפור. וראה מקצת הפסוקים שם: "הן לא קצרה יד ה' להושיע --- כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לביין אלוהיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם לשמוע. כי כפיכם נגאלו בדם (ההיפך מ"ידינו לא שפכה את הדם" וראה הע' 1) נתיבותיהם יגשו להם (מן תחושת מלכודת) כל דורך בה לא ידע שלום --- נהמה כדובים כולנו וכיונים הגו נהגה נקווה למשפט ואין לישועה רחקה ממנו" --- כי כשלה ברחוב אמת --- וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע וחושע לו זרועו". כלומר, סתמת המצב הנוראש נאלץ הקב"ה לגאול את עמו למרות שאינו ראוי לכך. כאן מתואר מצב של חשיכה טוטאלית בטרם גאולה. מתוך הנחה שעיקר הסיפור מבוסס על פיגורסיביות של מצבים מסונימיים, מתן צורה לאידיאות שלבשו תמונות כמחולל עיקרי של עלילת הסיפור. הרי יתכן שרבי הלל עשוי להיות דימוי של אמת הכושלת ברחובות וכי"ב. לדוגמא: הביטוי המופיע בפסוק 15 "סר מרע משחולל" מפורש ע"י מצודת דוד המסתמך על מסכת סנהדרין צז' עמ' א': "מוחזק בעיני הבריות לשוטה", מכיוון שהוא סר מרע. הפסוק השני מאיכה "כי רחק ממני מנחם" המשכו הוא "היו בני שוממים" והוא מוסיב ביצירה.

מוטיב התרחקות הגאולה הוא מן המסועפים והבעייתיים בכתבי עגנון. ראה "אלו ואלו", רצ"ו (הצהרת בלפור) "לא נראה קיצץ של צרות" "תטול שלשום" 264: "הימים הראשונים כבר עברו וימות המשיח עדיין לא באו והגלות נמשכת והולכת", "תהלה", "עד הנה". לפי פירושי ב"פרשנות" 75-93 מותה של תהלה קשור בהתרחקות הגאולה למרות הופעת סימניה. (עמ' קצ"ג) שם מופיעים מקורות מסנהדרין חלק, רף צז' א' הנ"ל, "יצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד שהראשונה פקודה השנייה זמירת לבוא".

וכן משוכץ שם מקור ממדרש תהלים מזמור מה, ג: "אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם, אימתי יבוא הגואל, לכשירדו לירידה התחתונה" ראה ג. שלום, שם, עמ' 4

166 וכן ראה "אורח נסה ללון" עמ' 40, התרחקותה של הגאולה ונוכחותה, עמ' 194 (התרחקותה), 235-236 (התרחקותה), 326 (גאולה ופירוד עשרת השבטים). "לפנים מן החומה" עמ' 13 (התרחקותה): "סכורים היינו שהגיע קיצה של גלות והגיעו ימות המשיח. ומה ראינו, חבלי משיח היו, ימות המשיח לא היו. מה היה משלחת פגעים רבים וצרות ויסורים ועגמת נפש --- אבל עינים נתן לי ה' ובעיני אני רואה שלא הביא הקב"ה את האנגלים לארץ-ישראל אלא כדי שנראה שכל זמן שלא בא הוא יתברך להושיע לנו שווא תשועת אדם". כך אמור ומכוון בסיפור "כיסוי הדם" גם לגבי התגלמות הגאולה הציונית, המבוצעת ע"י פקידים רשעים. וראה גם "ימים נוראים" עמ' צ"ח.

"בעיניך זה פסוק בעיני אני זה אמת גמורה". העובדה המצויינת בפסוקים "כי רחקה ממני ישועה ורחק ממני מנחם" כאמת גמורה, מבהירה את שמו של הגיבור, רבי הלל, שהוא כשמו של האמורא רבי הלל שסען בסנהדרין צ"ט, א: "אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו", ואילו רש"י מסביר את דבריו של האמורא ואומר שכוונתו היא שהקב"ה יגאלם בעצמו ולא שליח. אותו רעיון מופיע למעלה כהערה הקודמת בציטוט מתוך "לפנים מן החומה": "שווא תשועת אדם". לכן גם אין לראות כפירה בדברי רבי הלל. הוא מציין את המציאות הארץ-ישראלית=ירושלמית שהיא כאילו צילום חווייתה הנמוכה של המציאות האלוקית. הגאולה נראית בינתיים רחוקה ומתרחקת. בגמרא בסנהדרין, שם, חולק האמורא רב יוסף על הלל. לא ברור עד כמה מזדהה הסופר עם טיעונו של רבי הלל, אך הוא מעדיף, כמובן, לשים את הדברים בפי גיבור הסיפור.

"טוב ליהודי לדבר עם יהודי, שמתוך כך נזכרים בעוד יהודי ובעוד יהודי". עיקרון קדוש שיתחו של יהודי ראה "מן השמים" "אלו ואלו" וכן סוף עמ' 84 בסיפור זה בהערותי שם.

"אפילו שמועה קטנה על אחים קרובים או רחוקים --- נחלגלה לידי חוברת --- וקראתי בה (על יהודים קורדיסטניים - ח.ו.) --- כשהגיע לידי ספר אבן ספיר (על יהודי תימן)". אלו הן בבואות של נושא עשרת השבטים, הקהילה הנפלאה והיהודים הספרדים בכתבי עגנון הנשזרים זה בזה.

ראה במפורט לפרשה זו בדיונים על "הדום וכסא" ובעיקר אגדות בני משה ובני דן. דב סרן רימז לענין זה במאמרו "בינינו לבינם", בספרו על ש"י עגנון "מסה, עיון וחקר" המתייחס בחלקו לסיפור "תחת עץ". הן היסוד האנרכי והכמיהה לאנרכיה בכתבי עגנון לאנטינומיזם ואוטופיה ("כיער ובעיר") והן אהדת הקיבוץ ("שירה") הם גלגוליו של נושא הקהילה הנפלאה.

"ארי לי אם אומר כאן שכל הגלויות מכונסות דומה כאילו מחוץ קירוב מקום באים לידי ריחוק הלב". חלים שיבושים בלתי צפויים בתהליך הגאולה. שהרי, רבי הלל יחם, כזכור, משמעות דתית להקמת המדינה והנה מתפתחת אכזבה מן התהליך ההיסטורי הציוני של הגאולה.

"ולוואי שנזכה לביאת הגואל במהרה בקרוב נזכה ונראה".

משפט זה עומד כאילו בסתירה להנחתנו מהע' 476. שהרי רבי הלל מניח "כאמת גמורה" שרחק ממנו מנחם. הקבלה לסתירה מעין זו המופיעה בסיפור "תהלה" אשר לפי הסברי מסתלקת מן העולם בגלל השיהוי בגאולה ויחד עם זאת מייחלת לביאת הגואל ואומרת: "הלוואי שימהר ויבוא אבל אני לא אסריחכם".

כך גם רבי הלל, אשר למרות הכרוחיו ממשיך להשתמש בשיגורא דלישנא היהודית המקובלת. אך איש איננו יודע כיצד תוגשם גאולה זו וכיצד תתגבר המציאות האלוקית על ההווה השטנית.

פסוקים המרמזים "זכות גדולה שמזכירים שמו של יהודי בירושלים" אולי הכוונה כאן לישיעהו ד, 3 "כל הכתוב לחיים בירושלים" עגנון מעניק משמעות דומיננטית לפסוק זה ב"הסימן" וכן בסיום "אורח נסה ללון".

"ואפילו אותו היהודי" - לא ברור האם הכוונה לישו או לאדולף. ב"אלו ואלו" עמ' רי"ט מזכיר עגנון את "אותו האיש" והספר "עומר השכחה" שבו הוא נזכר. וכן ב"לפנים מן החומה" עמ' 41 נזכר קברו של אותו האיש. אך ייתכן שהכוונה כאן לאדולף.

"גופו בירושלים ונפשו במקום אחר. ואין צריך לומר הנשמה".

"שהנשמה פורשת מן הגוף כגון בשינה". עיין משנת הזוהר ח"ב קנ"ה "שינה וחלום" "התחדשות הנשמה בבוקר" קמ"ד. היסוד הראשי בתפיסת השינה בספר הזוהר היא הבנתה כפירודם של כוחות הנפש מן הגוף ועיין זוהר ח"א י, ב, "וכן כל שעתא (צדין ליסול ידיים מסואבות) בגין דבשעתא דב"נ נמים רוחיה פרחיה מיניה דבשעתא דריחה פרחי מיניה רוחא מסאבא עיין אר"ח ט' ד' טע' טו'.

הנשמה פורשת מן הגוף בשעה שעובר עכירה חמורה

על תפילת אלקי נשמה וענינה לענין יקיצה ראה ברכ' סב' א', אבודרהם לח-לש' ועיין משנת הזוהר, (ח"ב) תפילה וכוונה רצ"ב, רצ"ג עמ' י, הע' 40, רנ"ד, רפ"ה.

עמ' 93

"לאחר שבטל סברי מלמצוא שריד מעירו של הנדבן. נזדמן לי אדם שכזה". משפט זה עומד בסתירה לדברי רבי הלל בעמוד הקודם (עמ' 92): "ישועות ונחמות לא חשמע מפי". למעשה מאשרת מציאותו של השריד, של אדולף, ש"המעגן" יכול לבוא "פתאום" עמ' 91. מציאותו של "המעגן" אינה קשורה ברצף הסיבתי הגלוי. המספר מודע לחלוטין לעיוורונו "שכבר הזכרתיו כמה פעמים וכבר ראיתיו מיד לעלייתי". באן מובלע הרעיון שיהודי מוצא את גאולתו מיד לעלייתו אך צרותיו משכיתות ממנו את טעם עלייתו.

"שוב אעשה כדרכי. לא אחסוף דבר לפני דבר, קמעה קמעה אספר דבר אחר דבר". לאחר שהמספר פתר אחת מן החידות הגלויות של היצירה - מציאת אדולף וחשף לרגע את הצעיף המרמז על הדראמה הרוחנית, הוא חוזר מיד לטכניקה של הרצף הסיבתי. הוא מודע לחלוטין למתח שבין המישור הוורטיקלי והמישור ההוריזונטאלי, ראה יואב אלשטיין עגולים ויושר עמ' 9-29, וראה להלן הערה 594.

"ומתוך הדברים אתה שומע כיצד נתגלה לי שהוא הוא האיש שאני מבקש" - עגנון יצסה באמצעות השתלשלות הסיפור החיצוני לספר כיצד נמצא אדולף. לאירוע התאולוגי ישנה חזות היצוגית ברצף הסיבתי שהוא מטעה ושייך למישור החולני. הביטוי "הוא הוא" הוא ביטוי מוכהק של זהות חידה אצל עגנון. ראה דרך משל "עידו ועינים" "עד הנה" עמ' שנ"ו. "הוא הוא" אופייני לטכניקה של חילופי זהויות, הכפלות וחישופן. ראה לשונו של דב סזן במאמר "פשר ודרכו" (שיטתו של טובה) בספרו "אבני גדר" עמ' 142-146.

"שבשחר הנפש שבויה בידי הגוף" ראה שירו של רשב"ג "מה לך יחידה חשבי דומם כמלך בשבי" וכן ראה שירו "שחר אבקשן" שהוזכר ע"י עגנון בסיפור "הסימץ". המספר חוזר לנושא מן העמוד הקודם. תרומת הנשמה וכו'.

"שאני בירושלים שמלאה בתי כנסיות ובתי מדרשות". אולי ע"פ המאמר "עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ-ישראל" (מגילה כ"ט ב'). כפי שעגנון משתמש במקור מפורסם זה בסוף "אורה נטה ללון" לפתרון חידת המפתח.

אפשר שמשפט זה בא לתאר גם בסיפורנו את תהליך הגאולה העומד בסתירה למציאות החיצונית המייצגת כינתיים מימרה מקבילה: "אלו תאטריות וקרסיות שבאדום שעחדיין שרי יהודה ללמד בהן תורה ברכים". (מגילה דף ו' א') וראה גם הגהות הב"ה המפנה למקורות נוספים. והקבל לעמ' 87: "התחלתי מחזר על בתי כנסיות ובתי מדרשות". וראה שם מסקנתו הדיאלקטית של רבי הלל כתוצאה מההתנהגות הפרוצה במקומות הללו. "כל מקום שהוא מקודש יותר יש לו דברים כדי להורידו מקדושתו". כמאמר: "כל הגדול מחכרו יצרו גדול הימנו" (סוכה נב; א'). בסיפור זה פועל גם עיקרון הפוך: ככל שחפץ או אדם כגון אדולף או הקרס או התיבה מנוון ועלוב יותר, יש בו דברים כדי להעלותו לקדושה.

"ובעליה אין עמו" שמות כב' 13.

"שנזדמן לי ליתן צדקה ממש מתן בסתר" - "מתן בסתר יכפה אף" (משלי כ"א 14). מתן בסתר זו אחת מדרגות הצדקה הנעלות ביותר. ראה פרשת אבא חלקיה ואשתו מסכ' העניית כ"ג. בזכות מתן צדקה פוגש רבי הלל באדולף לאחר חקופת פירוד ארוכה ונודע לו שאותו הוא מבקש. עגנון מוליך את רבי הלל אל פתרון חידתו דרך התוכי והקוף, שהרי לפי תגובת התוכי בעקבות מתן הצדקה "שמעתי פתאום קול קורא, גם לי גם לי --- חשבתי אם כן אדולף הסמל כאן". אך לא רבי הלל ולא אדולף יש בכוחם לקרב אחד אל אחד. "הוא לא הכירני ואף אני לא הכרתי אותו". ע"פ הפסוק "והם לא הכירוהו" (בראשית מב. 8, פרשת יוסף ואחיו). והקבל לעמוד 51 בפתיחת הסיפור לענין ההכרה והערותי שם. מה שאירע למספר שלא הכיר את העני, רבי הלל. במישור המשלי, אירע לרבי הלל שלא הכיר את אדולף. שתי הסצינות, זו שבעמוד 51 וזו הנוכחית, פותחות במתן צדקה. ויתכן שפעולת הצדקה מתקשרת לעקרון של "ושביה בצדקה" (ישעיהו א, 27) לגבי דרך גאולת העתיד שתהיה בזכות צדקה.

"אלולא שאין הדבר נראה כהלצה" מוסיב וקונצפציה ביצירה.

"הייתי אומר יחיד היה הקוף שהכירני הגאולה, או פתרון החידה עשוי להתגלגל ע"י קוף, כפי שהעליה לארץ עשויה להתגלגל ע"י קרס. ההוויות הנמוכות הן המבגלות את הגאולה.

"ברוך השם שלא נתנני בכף חיה רעה". ראה "עיר ומלוואה" עמ' 428 וראה שם משל הקופים שדומים לכלבים (השטן) עמ' "ברוך ה' שלא נתננו סרף לשיניהם" תהילים, קכ"ד, 6 וכן חבקוק ב, 2 "להינצל מכף רע".

"נזהר אני שלא להתעכב על שום דבר כשאני הולך להתפלל, חוץ משנזדמן לי עני".
ראה הלכה בהע' 499 ושינוי הנורמות של רבי הלל. קשור למוטיב העיכוב בכתבי
עגנון ראה למשל פת שלמה וראה מאמרה של רבקה הרביץ "עיכוב השליחות", מאזניים
כ"ז ג-ד 1968 (173-182), והשווה לסיפור "משומרים לבוקר", "אלו ואלו" עמ' שנ"ד

"אבל לבי לא גתנני" מקבילה לשונית לדיבור הע' 497.

"שלום לא נחתי לו" ראה משנה ברורה ח"א סימן פט' סעיף ב'.

"היכן היה כל השנים; בצפת היה, בטבריה היה, בעכו היה, במגדל אשקלון היה,
כיוצא בהן בלוד ברמלה וביפו שאצל חל-אביב ובמעברות השונות". ראה הע' 568
הנדודים במקומות בהם מתרכזים הגאולים - העליה. מתקשר לכינוס עשרת השבטים.
זו בבואה של גאולה והיפוכה. קיבוץ גלויות בתוך אשפה וניווץ.

"שניאותין לקול זמרה" השווה סיום "עידו ועיגם", "ניאות לאורו" "עד הנה",
שזה וראה המקורות התלמודיים עפ"י קונטרס ציה של ח.ל. קוסובסקי. בדרך כלל
"ניאות" פירושו הולך לפיו ובא לציין ענין של חשיבות או חכמה, ההזדקקות
לתיבה במעברות ע"י אנשים הנחשבים לפשוטים או ע"י חינוקות מעידה על כך
שתיבה יש עדיין דורש ומבקש. היהודים הספרדים נחשבים בכתבי עגנון ליהודים
יותר אוטנטיים מאתיהם האשכנזים, הללו קרובים לאנשי עשרת השבטים. ראה "בלבב
ימים" "אלו ואלו", תקי"א "שירה" 86, 87, 428, 495, 419-500, 503. "מעצמי אל
עצמי" 323. "אזרח נטה ללון", 322, 323, 326.

"התחיל מחשב חשבונו של נפש" ראה עמ' 82 "היה מתלך בדרך וחושב חשבונו" ראה
הביטוי: חשבונו של עולם - לעיל הע' 318. ילקו"ש, חוקה, תשס"ה.

"לראות פני קוף ולשמוע קול תוכי": ראה הכנסת כלה, שמש "מרקדי דובים קוף
קיפוף ממחקי מלל בלשון של עוף".

"מה אני ומה חיי" לשון סליחות ולשון תפילה "מה אנו מה חיינו מה כוחנו".

"הוטא זפושע מלא עורנות וחטאים ופשעים": לשון ווידוי של יום הכיפורים ולשון תפילה "הנני העני ממעש" הנאמרת לפני תפילת מוסף בראש השנה ויום הכיפורים. עגנון מצופף בלשונו של אדולף לשונות של תפילה ווידוי כדי להראות שאדולף הוא בעל חשבה גמור לפי ההלכה.

תיאור חטאי השרים של אדולף עם פניות, נשואות, עגונות וגויות.

עמוד 94

"מצא אשה אחרת נאה הימנה": ראה גיסיין צ', א.

"אפילו מצא אחרת נאה הימנה" מהווה עילה חוקית לגירושין אליבא דחד חנא. כאן במשמעות אירונית. ראה שימוש נרחב בלשון זו ב"הדום וכסא" עמ' 90.

"ומסרה את העובר לבית הכומרות ועשאהו גוי": בית הכומרות" מנזר והשווה "תהלה" "בית הכומרות". השווה לחששותיו של ר' יחיאל בסיפור לגבי בתו עמ' 90. התשש שמתוך ישראל יקומו מחריבים המתקשר בסיפור לאגדת היטלר ראה הע' 443 וראה חלימו של אדולף עמ' 96.

"היא התחילה כעבירה תחילה" - ראה סוטה י"א, א': "הוא התחיל כעבירה תחילה".

"וקרוב הדבר להיות שהוסיף על שונאיהם של ישראל גוי אכזרי", ראה הע' 443, 507, 509 לעיל.

"שילדה האדונית (בן) ונעשה אדון גדול, שהאדונית בח גרפים היחה ובעלת בארון, ומשום שנחנה עיניה בו וויתרה על כבודה כבוד גרפינה --- וזכה הבן על ידם". משפטים מעורפלים וחסרים, יתכן שעגנון לא סיים לעבדס. עגנון החסיר את המלה בן (יתכן שזו תחבולה) גם ההנמקה "ומשום שנחנה עיניה בו" אינה מושלמת. המוטיב של האדונים כאן איננו מתקשר עם אלמנטים אליגוריים קודמים, אך הוא מתקשר עם מקבילות אחרות של בנים ובעיקר בן אחותו של אדולף הנמצא בשביה, ראה להלן. עגנון כאילו מציב את בן אחותו לעומת בן זה שהוא נוכרי בעל שררה העשוי להתעמר באחיו. כלומר, אגדת היטלר קרובה להתממש. פיתוי ע"י אדונית - ראה "האדונית והרוכל" "סמך ונראה" עמ' 92-95 וכן "הנעלם" ב"עיר ומלואה" (ספר הימים של האדונית) עמ' 486-491.

"ועל כולם הכה את לבו הכאות שיש כהן כדי לשבור לכ ברזל" - עגנון ממשיך לפתח את האלמנטים של הווידוי (התשובה).

מבחינת הלשון: "ועל כולם אלוה סליחות סלח לנו מחל לנו וכו'". מבחינת הג'סטיקולציה ומבחינת עקרון החרטה על העבר.

"לא גיליתני לו את דעתי דעת יחיד שהעבירות הן דבר לעצמן וחרטה דבר לעצמה, אבל אמרתי לו מה שאמרו חכמים שתשובה ויסורים ממרקים את החטא. ראה רמב"ם ספר המדע הלכות תשובה פרק פ"ד וראה ילקוטו של עגנון "ימים נוראים" פרק חמישי פרקי תשובה לרמ"בס עמ' קעא-קע"ז.

"ולא הזכרתי שמיתה ממרקה כל החטא - רמב"ם, הלכות תשובה פ"א ה"ד.

"באיבוד עצמו לדעת שזוהי עבירה הראשונה שהזהירה עליה התורה" ע"פ ברא' ט', 5, "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"

"שהיו חביבים עליו ביותר. לא לשם עצמו ביקש חיים, אלא לשם בן אחותו". שוב נוקט עגנון בסכניקה של גילוי מוקדם של נקודת השיא, כפי שראינו בהע' 423, 424. על ידי סכניקה זו מפגין עגנון את חוס המקשר את האידועים ואת סעם חיי היהודי הנודד - אדולף.

"אבל לעשות עם יהודי על ידי דיבור טוב, על ידי מלה טובה מוכן אני לבטל תפילה בצבור". אלו הן נורמות חסידיות. שאמנם קיימות כבר בתלמוד אך מודגשות ע"י החסידות.

"דברים שונים ומשונים", ראה לענין "דברים"הע' 24, 131, 248, 404.

"תחילה מותרים על תלמוד תורה, ותינוק שאינו יודע תורה --- ממילא עובר עבירות חמורות ואינו יודע שהן עבירות" -

הדגמת המושג ההלכתי "תינוק שנישבה". גם בן אחותו שלהלן הוא תינוק שנישבה לבין הגויים. זהו עקרון של סמל מתגשם. ראה יואב אלשטיין, "עגולים ויושר" עמ' 38-41.

"אבל ארזן ששמעה על הר סיני" - ע"פ קידושין כ"ב עמ' ב' :

"ארזן ששמעה קולי על הר סיני - עבדי הם ולא עבדים לעבדים - תרצע". קרוב מבחינת החוכן לרעיון שהופיע לעיל: "כל מי שאין בו אחד משלושת אלה ביישנים רחמנים וגומלי חסדים בידוע שאבותיו לא עמדו על הר סיני". עגנון עוסק בספור בתכונות הכסיסיות המאפיינות יהודי. ראה עמ' 97 ועיין במ"ר ח, ד נדרים כ, א.

"אפילו עובר אדם על כל עבירות שבתורה נזכר בהן" .

העקרון: כל יהודי יש בו חלק מן התורה, שכל הנשמות היו במתן תורה. רעיון קבלי הנפוץ בהסידות ומקורו בשמות רבא יתרו פרשה כח (ד).

"אשרי מי שנזכר בזמן שהוא איש ואוי לו למי שנזכר בזמן שהוא שכר כלי חרס" - השווה ע"פ ע"ז י"ט, א⁶: "אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש". שבת קנ"א, ב. וכן "זהר" ג' רכ"ז, ב.

"אלמלא הרחמנות שאני מרחם על הבריות" - לשון תפילה "ברוך שאמר". תפקיד הקב"ה והגדרת היהודי: "יהודי הוא יהודי כל זמן שהוא חי על מידת הרחמנות אינו עובר" עמ' 82 ראה "שירה" קיטרוגל של שטרסון "מידת הרחמנות לעצמה ורדיפת הממון לעצמה".

עמוד 95

"הייתי צוחק על הרשעים ועל יצרם, הם שהם מרובים כל-כך ועל היצר הרע שבשביל להביא אדם לידי מה שהביא הוא טורח עליו כל כך". ראה סוכה נ"ב, ו"הדום וכסא" עמ' 107-108 והערותי שם.

"איני זוכר אם הזכרתי את בן אחותו של אדולף": הוזכר לעיל בעמוד הקודם לפני שתי פיסקות, ראה הע' 516. זו טכניקת איזכור מוקדם המפגינה עיוורון מכוון.

"סיפר לי אדולף שהוא אדולף בן עיר אחת שכל יושביה היהודים נהרגו על ידי היטלר, אחד מהם לא נותר": עגנון מדגיש כאן את זיקת השם אדולף אל היטלר מתוך שהוא מדייק את זהותו של אדולף והקורא משלים את התיקבולת. והשווה לפיסקה

שניה עמ' 93 "זה אדולף הסמל הוא אדולף" ראה הע' 490 על טכניקת "הוא הוא". הביטוי המבוסס על הפסוק "אחד מהם לא נותר" הופיע בעמוד 88 ואף שם הוא מתקשר לרעיון הקשור בפסוק "אחד מעיר ושניים ממשפחה". אך הנחה זו מתבדית שבן נותר גם כן האחות. "והוא ובן אחותו ה' ה' שרידי אותה עיר" כלומר נותרו שניים ממשפחה.

"נשתחף במלחמה ונפצע ונחרפא -- הלך לקבוצה ונעשה חורש בטרקטור. -- (ונישבה ע"י הסורים - ה.ו.) זהו סיפור אופייני של תלאות העולה לארץ-ישראל בסיפורי עגנון הכרוך בנושא שיתוי הגאולה ונפתוליה. ראה ההרפתקאות שעברו על צבי, גיבור ההכשרה ב"אורת נסה ללון" עמ' 437. "מן השמים" "אלו ואלו" קע"ט-ר"פ "שירה": תלאות עולי גרמניה. ראה גם הסיפור "ברית אהבה" אלו ואלו עמ' הפ"ט-תל"א והשווה לעמוד 88 בסיפור "ולא נתנו להם האנגלים להכנס" וכו'.

"ונעשה חורש בטרקטור": חקלאי בארץ-ישראל היינו: קרוב לאום-היהודי השלם שמצא את תיקונו. כך החל מימות יוסף פרל אידיאל האיכרים בארץ-ישראל, ראה מנתם העומד ב"חמול שלשום" עמ' 174-177 שומר מצוות וגם עובד אדמה המשווה לצדיק, לש הטיט מ"הכנסת כלה". והשווה הערצה שרוחש עגנון לדמותו של אברהם ורחצי ב"שירה" וגיבורים אחרים כמו ירוחם חופשי, שלמה ב"ח וצבי מ"אורת נסה ללון".

"ותפסותו והויליכוהו בשבי": בן בשבי הוא סמל מרכזי (סימבול-צנטרי. על המונח ומקומו ראה הלל ברזל: "בין עגנון לקפקא" עמ' 348) בכתבי עגנון. ראה בעיקר "עד הנה" עמ' ל"ח-ל"ט; ס"ב (שבוני שאינו מרוחם) ס"ד; ס"ט; ע"ה; קי"ד (הבן נמצא) למרות שהנסכך הבן-הגולס-השבוני בסיפור "עד הנה" הוא הבן השבוני המרכזי מבחינת העלילה החיצונית, הרי שהמספר (עגנון) הוא הבן השבוני בגרמניה במובן הרוחני. עגנון מוצא עצמו כאמצעות השבוני שנגאל וחוזר לארץ-ישראל. מוטיבים של שבי הם מוטיבים תנ"כיים: הבן יוסף והבן בנימין בשבי. יעקב בגלות ומוטיבים קבלתיים: ישראל בשבי, השכינה בשבי, הנשמה בשבי. (מוטיב הנשמה בשבי הופיע לעיל עמ' 44 הע' 483, 490) וכן האלוהות בשבי או בגלות. גם בהלכה מופיע הביטוי חינוך שנישבה שאמור כאן לגבי אדולף הע' 460 ובניו של ר' יחיאל. וכן ראה "בהנחתו של מר לובלין" מות בשביה עמ' 131, 142 ו"עיר ומלואה", הנעלם עמ' 448-491.

"אבל מובטח לו שהוא חי": אם הבן הוא סמל האור המוצל וכו' הרי כל תקוות הגאולה, ההישרדות תלויה בבן זה. השאלה היא מי הוא המבטיח וע"י מי מובטח אדולף.

"נתנבאה עליו קלפנית אחת": רדוקציה מכוונת מתוך קישור נבואה כביכול (הגדת עתידות לקלפנית).

"שכן היא קוראת לקבוצה כפר": עילגות לשונה ומושגיה של הקלפנית שייכים לעולם המושגים הפרימיטיבי והנמוך של אדולף. כגון היחסים שבין מזל לאלהות, ראה הע' 300 ועוד. הקלפנית איננה מעורה בטרמינולוגיה החלוצית של הגאולה הציונית וממשיכה לקרוא לקיבוץ כפר.

"ואף רב אחד שמפורסם לצדיק בקירוב" ניכרת האירוניה של עגנון דרך קול המספר וראה להלן עמ' 97. אדולף מסופק אם הרב יכול להשיעו. "לפי ששמע שליטאי הוא הרב ולא מגזע הרביים": הניוון של הגלות המתואר בעמודים הראשונים של הספר משולב ביחסו של המספר לשרלסנים, נביאי השקר, הלובשים איצטלה דרבנן.

"ואלמלא הם שהבטיחו לאדולף שיחזור בן אחותו מן השביה" גם הקב"ה הבטיח "לא מאסתיים ולא געלתים לכלותם", ויקרא כו, 44. ההדגשה על המלה הם מעצימה את המימד האירוני שבין החלות בהבטחה עלובה של מגידי עתידות לבין הבטחת האל.

"רק בן אחותו שנשתייר" - מוטיב "נשתייר" וראה בהמשך העמוד: "שלא נשתייר מבני אחותו שום יהודי" וכן עמוד 97:

"לא נשתיירה לו אלא נבואת הקלפנ"ת". הבן הוא האוד המוצל מאש האחרון ולא אדולף. לבן שמורה הירושה שעיקרה התיבה והדולרים.

"הרי שיחזור יחזור בעל מום" - הנחתו של אדולף שהשריד האחרון יהיה כאבותיו, היינו גם לשריד האחרון אין סיכוי כביכול לפרוץ את מעגל האסון, שכן הוא יהיה בעל מום כרבי הלל וכאדולף הלוקה.

"על כורחו יבקש לפרנסה קלה. גלל בן משתדל הוא אדולף לחיות עד שיחזור בן אחותו מן השביה ויתן לו את תיבת הזמרה ואת הקוף והתוכי והם יתנו לו את לחמו" - אלה מושגי הגאולה של אדולף שאיננו יודע מהי משמעות קיומו ומשמעות הינצלות בן אחותו. הקיום הביולוגי והאינסטינקטים המשפחתיים דיים כדי לקיים את חיינו של אדולף, הרואה בהמשכת הקיום המגוול את האפשרות היחידה שנותרה. גם למען אפשרות כזאת כדאי לחיות. כאן מובלע למעשה רעיון חסידי שעיקרו: האסון הגדול ביותר הוא כשבן המלך שוכח שהוא בן מלך.

דער גרעסער יצר הרע איז אז מי פאר געסט מי איז איין בן מלך, בית אחרון בשם הרב הקדוש ר' שלמה מקרלין הי"ד "ימים נוראים" כט. עולם מושגיו של אדולף מגביל אותו לגבולות עולמה של הקלפנית. עגנון אינזו מפוצץ את הפסיכולוגיה של הגיבור המסגל לתודעתו מערכת ציפיות חולמות, אך למרות זאת זהו סיפור גאולה המשתלשל דרך המציאות המרתפית.

"כבר בתחילת דבריו של אדולף" המשך העדות על שימוש עקרוני בטכניקה של גילוי מוקדם.

"והוא ובן אחותו הם הם שרידי אותה העיר" ראה הע' 489 ועוד לענין טכניקת הזהוי על ידי מלת כפל של כינוי גוף: הוא הוא, הם הם, מכאן שרבי הלל והמספר רואים בשניהם שרידים מאותה העיר למרות שהבן לא היה שם בפועל בזמן השואה.

"אתה סבור עלי שמתוך תמימות יתירה אני קובל על המעשים שמתגלים ובאים לאחר זמן ואילו נתגלו בזמנם היינו יכולים לתקן מה שאין כן לאחר זמן. כגון כאן אילו נתגלה לי מיד אחר עליתי ארצה כשנזדמן לי אדולף שזהו מבני עירו של הנדבן הרי מונע הייתי ממני טרחת חינום".

פיסקה זו, והמשכה להלן, דנה באופן גלוי בבעייה הרוחנית של הסיפור ובשאלות התאולוגיות העולות בו. הנהגת האל את עולמו נראית כביסוי של אבסורד. כאילו אין טעם לסמוך של אדם. שתיקה או הסכמה להנהגה שכזו עשויה להתפרש כתמימות. (אחד התווים שהדביקה הביקורת לעגנון, לפחות בראשית יצירתו, היתה התמימות. אמרו עליו שהוא מן חוני המעגל שנרדם לשבעים שנה ולא ראה את החליפות והתמורות שעברו על היהודים). לפי הבנת האדם טוב היה עושה האל לו היה מביא את הגאולה מיד, שהרי הגאולה כל זמן זמנה. מאי גילוי זהותו של אדולף בזמן עלייתו של רבי הלל חל לכאורה קלוקל שאי אפשר לתקנו. נתבזבז הממון והירושה לא הגיעה ליעדה. אך אילו היה רבי הלל יודע בזמן מי הוא אדולף "יכולים היינו לתקן". בכוונת מכוון משחמש עגנון בפועל "חקן" במשמעותו הקבלית, שהרי התיקון הוא הגאולה. וראה הצדיק הנסתר, "עיר ומלואה" עמ' 224. אך מה היה התיקון בעיני רבי הלל? א. היתה נחשבת ממנו טירחת החיפושים; ב. "ואף הוא ובן אחותו היו מרוויחים, שבכסף שהופקד בבנק יכול היה בן אחותו לקנות לו חלקת שדה או פרדס והיה בעל נכסים ולא היה צריך לעבוד בסרקטור בקצה גבול הארץ ולא היה שבו בידי הסורים". עגנון רוצה לומר שהתהליך, גם אם הוא נתפס בשעת התרחשותו כרע, הריהו חלק מן הגאולה. לטירחתו חסרת הטעם של רבי הלל יש משמעות, שהרי

מתוך כך הוא מגיע לכל אותן ערים שמחוץ לירושלים עד למעברות הנגידות, ומזכה את הבריות בקול תיבת הזמרה.

ועוד: היה הופך "דור המדבר" עם עלייתו ארצה ל"בעל נכסים" לא היתה ארץ-ישראל נושבת. בן האחות לא היה מגיע לקיבוץ הנמצא ב"קצה גבול הארץ". דווקא עיכוב הממון הוא המאלץ את הישוב לעמוד על רגליו. משפטים אלה בראשית הפיסקה מבטאים יחס שבין הכללה - המשפט הפותח של הפיסקה, לבין הדגמה - שהוא המשפט הכא אחריו.

בעמוד 86-87 אנו רואים מכנה הפוך: "כך נעשיתי --- כשם שנעשיתי. אדם עושה שלא במתכוון ואינו מרגיש שהשגחה העליונה מכוונת את עשיותיו".

עמוד 96

"אבל אני איני קובל על שום דבר בין שנעשה בזמן בין שנעשה לאחר זמן, שמחוך בטחון גמור בשכל האלוקי, שהוא למעלה משכל יצוריו אני אומר שהכל עשוי יפה ובעתו נעשה".

המושג "לאחר זמן" מתבטל למעשה, שהרי אם הכל נעשה בעתו רק תפיסתו קצרת-הראות של האדם תופסת את האירוע לאחר זמן. בהנהגת האל בסלה גם בעיית הרצף האסתטי שהיא בעיית ההתגברות על הפרטים, מפני שהכל עשוי יפה ובעתו נעשה. עוד קודם לכן עלה נושא השכל האנושי, המקביל לשכלו של הקוף עמ' 69. "מעתה אין לי אלא למסרו בידי שכלו. אבל לא הניח הזקן מן הקוף". הצהרתו של רבי הלל מתייבת אותו שהרי "הכל עשוי יפה" גם מה שנחפס על ידי האדם כרע גמור.

"שאתה מכקש לשאול, אם כן מה שכל יש בהריגת שלישי מהאומה".

כל הצהרה על מעשיו המתוקנים של האל מעוררת מיד ובאורח אוטומטי צורך להסביר את טעם השואה. בפרט לאחר שהמספר נחץ הסברים הקשורים בהתנהגות ראשי הקהילות הרי שפוחתת התמיהה על מעשי האל. למרות ההנמקות הללו השאלה שאיננה נוחתת מצות היא האם גם השואה היא פרי חסד האל או שליטתו בעולמו. בטחוננו של רבי הלל ב"צור תמים פעלו" מהווה התגרות כביכול, בשכל האנושי השואל לטעם "מה שכל יש?"

"שאלו ביקש לו משרה אצל גיטלי פרומטשיס כגון הדחת הרצפה שבמרתף השחיפה ספק אם היה מתקבל" את ה"קפיצה" האסוציאטיבית המחזירה אותנו באחת לפרשת גיטלי פרומטשיס יש לפרש כך: יחס פרנסי העיריה לאחיהם העניים מבוסס על-ידי

גיטלי פרומסשים מאמריקה. אמנם מבחינה תחבירית "שאילו ביקש לו משרה", מוסב כאילו על השיקוץ המשומם אך מבחינה עניינית מכיוון חלק משפט זה ל"שליש מהאומה הישראלית". התשובה מובלעת בתוך השאלה אותה שם עגנון בפיו של הספקן ובכך מושגת תשובה כפולה: א. השואה היא עונש על חטא הפרנסיים; ב. "אלא אם אני ב ש כ ל י הקטן אינני יכול להשיג את השכל הגדול כלום שוטה אני על ידי כך".

"לא סיפרתי לו לאדולף על נדבת האיש לטובת אנשי עירו".

במישור החיצוני כאילו נכשל רבי הלל וזוקף לזכותו את שארית הירושה. במישור הפנימי מבין רבי הלל שלממון יש יעוד אחר, שהוא צריך להגיע דווקא לשריד השני והאחרון מן העיר.

"שמרתי עקבותיו": מופיע שלוש פעמים. להלן בעמוד זה: "שאני שומר עקבותיו" וכך בעמ' 97: "אמרתי לך שומר הייתי עקבותיו". הפונקציה האלוקית מתחזקת.

"לדעת את דרכיו": ע"פ "בכל דרכיך דעהו" משלי ג, 6.

"היכן הוא ולהיכן הוא הולך" ע"פ "לאן אחת הולך" משנת עקביא בן מהללאל, אבות ג', א.

"מובן הייתי למסור לו לבן אהותו שיחזור מן השביה את המעות שמסר לי הנדבך". במישור החיצוני זהו ביטוי המחזק את ממד אי היושר של רבי הלל שקשה לו לעמוד בנסיונותיו. שהרי משפט זה יכול להיות גם תירוץ הדוחה את מתן הכסף לזמן כלתי ירוע, ואילו במישור הפנימי זו הבנה: מהו יעדה הנכון של הירושה.

"חבל חבל שנשמעתי לסגן המנהל וחלפתי את הדולרים בלירות ישראליות": רבי הלל איננו מבין את משמעות שליחותו ואת ההכרח שבהחלפת הדולרים שהרי "הכל עשוי יפה ובעתו נעשה" הרי שגם פעולת הפיתות היא פעולה הכרחית.

"אדולף לא הרגיש שאני שומר את עקבותיו" ביטוי של השגחה. ראה הע' 545.

"כבר מטושטשת הייתה דעתו": ראה לשון זו בעמוד הקודם (עמ' 95) "שכבר מטושטש היה". (לשונות יוצאי דופן בטווחים קצרים) בעיית ההיגרוות אחר לשון.

"בדבר אחד היה שכלו שלם בענין בן אחותו": כאן חוזר מוטיב "השכל" דלעיל. כאן קרוב שכלו של אדולף לשכל האלוף השלם, למרות שאמנותו מוצגת במישור החיצוני כחסרת כל הגיון ופרי דמיונותיו העלובים של אותו עלוב. אדולף חש כביכול מהי המשמעות הלא-פרטית של החזרת השריד האחרון מהשביה.

"בדעת ובבינה" הערתו והערכתו של רבי הלל את דבריו של אדולף משלימים את יחסו האינסטינקטיבי הנכון של אדולף לבעיית בן אחותו.

"ראה בחלומו ששקץ אחד מסיעתו של היטלר פגע ביהודי אחד --- ואותו יהודי בן אחותו היה ואותו השקץ בנה של האדונית שנולד לה ממנו מאדולף".

השווה לסיפוריו של ר' יחיאל בעמ' 90 ושל אדולף עצמו בעמ' 94. ישנה כאילו התנגשות בין התולדות, הבנים השונים שנולדו לעם ישראל. האחד תולדת חסא ואילו השני מבושר גאולה. אדולף חושש שחטאיו יכחידו את הסיכוי האחרון לגאולה.

"נתגלגלה נשמתו בקוף ורוצה הוא הקוף לנקום": הקוף משנה תפקידו וסמלו בהתאם לקונטקסט; ראייה נוספת לסמלים או לסימנים אד-הוק. לקוף יש תפקיד חיובי למרות שעלבון הוא להתגלגל בקוף. אך הקוף מוחה כנגד גילגול גרוע שכזה וחפץ לנקום.

"בידי אותו אכזר שהוא הולידו על ידי האדונית": היינו אדולף הוליד את אדולף. נגנון איננו ממש בחומרת מעשיו של אדולף ואינו מלמד סגוריה או מגלה זבלנות כלפי עצם המעשה. יחד עם זאת הוא מעניק משקל שווה לתשובתו.

"קשה מן הקוף הוא התוכי": גם התוכי משנה את תפקידו והופך להיות מצפוני שופטו של אדולף. מילותיו "גם לי גם לי" נסענות תוכן חדש. "גם לי גם לי יש לספר עליך דברים".

"מאכלות אסורות שהם מתפטמים מהם משנים את הנפש הישראלית" ראה לענין מאכלות אסורות המטמטמות את הנפש, ויק' 43-44 והמפרשים שם. המפך פיתוח נושא נכונות היהודי. ראה הע' 523. באפיק החיצוני מהווה המשפט רציונאליזציה

פרימיטיביות של אורה חיי היהודים ומובע בלשון דיבור מובהקת.

"ואני חוזר למעשים שבחקיץ: החלום מהווה יחידה מובהקת של טכסט פנימי וורטיקלי. מן החלום חוזר המספר לרצף הרגיל של העלילה. ראה גם הע' 594,489.

"מצא פקיד בעל לב יהודי" המספר מונה סוגי פקידים. הרחמנים הללו עדיין "יהודים" והרשעים שהרחמנות נתקעקה מליבם הללו ממשיכים למעשה את רשעות הפרנסים בגולה. במישור אחר של היצירה הפקידים הם עבדי השר או גילגול של מלאכי חבלה ומזיקים במישור האלוקי. הפקיד הטוב מספר שדיבר עם שר גדול משרי האו"ם וכו'.

"לפי רוחו התהלכתי עמו", בראשית כד' 40, "אשר התהלכתי לפניו".

"לא נשתירה לו אלא נבואת הקלפנית", מוטיב "נשתייר" ראה הע' 535 לעמ' 95 וכן הע' 308.

"שומר הייתי עקבותיו" ראה הע' 550.

"אחר-כך ראיתי שאני מעכב אותו ע"י כך מפרנסתו": ראה רגישותו של רבי הלל לעניים אחרים שבסיפור עמ' 69.

"ולא השגחתי שסבורים עלי שאני בעל תיבת הזמרה": ראשיתו של תהליך הכרתי המסתיים בבעלותו של ר' הלל על התיבה ובמסכת הבטחותיו לאדולף להוציא יום יום את חיות התיבה לחוצות. מכאן שהתיבה היתה מזומנת לרבי הלל מן ההתחלה.

"ישראל רחמנים בני רחמנים הם": זוהי הערה אירונית בקונטקסט שלה המתקשרת לנושא התכונות היהודיות. ראה הע' 523, 558 וראה עמ' 94: "אבל אוזן ששמעה על הר סיני" לעומת עמ' 104: "אוי אחי ורעי נתקעקה הרחמנות מן הלב". התמודדות והזיקה שבין רחמנות לאכזריות הם מהנושאים העיקריים בסיפור המבוססים על המתח שבין ההתנהגות בפועל לבין הנורסתאות.

"חשבת בלבי זה נהנה וזה לא חסר": ראה הע' 408, 410 עמ' 87.

"שמתוך שלוויתי אותו הלכתי למקומות שלא הייתי שם ונמצאתי מהלך ד' אמות חדשות בארץ-ישראל". ראה כתובות קיא עמ' א "כל המהלך ארבע אמות בארץ-ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא". מתקשר למוטיב השיטוט בערי אלוקינו שבארץ-ישראל ולמפגש עם הגאולים שנתלקטו למעברות. ראה הע' 501. ענין זה מקביל לליווי של המספר את תהילה. "מתוך שאנו מראים להם אף אנו רואים". עד הנה, ק"צ.

"ממש בכל יום ראיתי פנים חדשות של אחינו בני ישראל שעלו ממקומות פזוריהם. זה שקראתי בקטנותי בספרים ראיתי דרך הילוכי --- כבלים פרסים בוכרים מדים זימנים מארוקנים. ממש מכל קצווי ארץ ואיים רחוקים כולם נקצבו באו". תאור שימת הגלויות בהקבלה לסיפורי עשרת השבטים ואלדד הדני שקרא בצעירותו, ראה 'מעצמי אל עצמי' 366, וראה הע' 500. עגנון משחמש בפועל בפסוקי גאולה זקשורים בנבואות נחמה: "כולם נקבצו באו לך", ישעיהו ס, 4. "איים רחוקים" טיבוץ פסוקים אלו מעיד על המשמעות שהיתה צריכה להיות לקיבוץ הגלויות או טישנה לו במישור הנסתר של הסיפור.

יכולם מתפללים לאל אחד אלוקי ישראל" (ע"פ הפסוקים המופיעים בתפילת שלמה) זלכיס א', ח' 14-54.

הבוחר בישראל עמו ובירושלים עירו". ברכות שלאחר ההפטר והשווה לענין 'הבוחר בירושלים' (עמ' 80 הע' 278) בנבואת זכריה ג, 2 "ויגדתי" בן הבוחר בירושלים" וכן "ישראל כהרתי בו" ישעיהו מד', 1.

באותם הימים נתפרשו לי כמה דברים שנתקשיתי בהם כל השנים".

אה הכיסוי ב"אותם הימים" בעמ' הבא 98. אלו ימי חכלי משית באותם הימים נתפרש גם סיפור הגאולה. דברים סתומים מתבהרים, הקושיות מתבהרות. כפי שנאמר 'דניאל': "סתום הדברים והתום בספר", יד', א. וכדברי הרמב"ם: ספר שופטים, לכות מלכים: פרק א'. "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ביאת המשיח יורודע לכל לאיזה דבר היה המשל. ומה ענין רמזו בהן".

טוב מראה עיניים" וכו' קהלת ו': "טוב מראה עיניים מהלך נפש".

אינו דומה דבר שרואה בעינו לדבר שלומד בספרים". ע"פ העקרון: "ראה מעשה נזכר הלכה". וכן "אינה דומה שמיעה לראייה" מכילתא יתרו יט' ט'. השווה לשלמה

1, "אורח נסה ללון" הע' 441-442.

נזדמן לי לפרקים לספר לחלמידי חכמים ממה שראו עיני הכרתי שמוזרים להם רים". רבי הלל מבטא כאן פונקציה של מלמד ומוכיח (אולי מודגשת הפונקציה אליהו).

ס שמייד על הכלל" טכניקה של הבאת פרט המדגים מצב רוחני שורה בכל הסיפור.

עמוד 98

בישראל זכה ועלה והרי דר כאן ואינו מרגיש ואומר ביי זיי, כלומר אצלם".
האשכנזי אטום, אינו חש בגאולה ואינו חש בנושאה היהודים, הספרדים
באליט. כשם שעל התנאים אומר "אצלם", "ביי זיי" כך גם רחוקות עיניו
יהודים הנקבצים ועולים שהרי גם עליהם אומר בודאי "ביי זיי" לעומת "ביי
זי" ראה הע' 569: איך האב נישט געכערט מיט גארנישט.

א יצא לי הזמן לבטלה": כנראה תרגום מיידיש. די צייט איז בא מיר נישט
ועק אויף גארנישט.

אייתי דברים שנתפרשו לי על ידם כמה דברים מוקשים בגמרא".

זכן שרבי הלל הוא מן אליהו הנודד בין הגלויות השבות ומתרץ קושיות ובעיות.
גם הערה 573 "נתפרשו לי כמה דברים שנתקשיתי בהם" כפי שנהוג להסביר את
לה תיקו "חשבי יתרץ קושיות ובעיות" גם ע"פ ההלכה הסהורה שנשתמרה אצל עשרת
טים. ראה גם "אורח נסה ללון" עמ' 441-442.

זוהו פרק התחיל כעל ביתי ממעט למסור בידי עשיות חרמילים של נייר": "באותו
ן" מקביל לביטוי "באותם הימים" ראה הע' 572, 582, אלא שהראשונים "באותם
ים" משמעותם הסמיה חיובית ואילו "באותו פרק" נראה כבעל משמעות שלילית.
כאילו תנודה הבאה מכיוונו של הסטרא אתרא בדרך לגאולה. עד לשורה זו
ועים אנו כמה פיסקאות רצופות של החעלות, של קיבוץ גלויות, של התגברות על
זעים והנה תקלה. חוזר מוסיב הפרנסה המקופחת. "בעל ביתי" אפשר כאמור אנלוגיה
ה. מצד שני אפשר לראות זאת כפיתוח נוסף של נושא "החינוס" בסיפור. רעיון

עד שתכלה הפרוטה מהכיס". ראה הע' 447.

לא הספקתי לשאול אותו מה עורן מצא בי עד שראיתי שאף הוא ואשתו ממעטין עשות --- מה טעם. אדם אחד הביא מכונה שעושה בשעה אחת". וכו' זהו מעשה שטן מסופר ב"והיה העקוב למישור", "אלו ואלו" עמ' ס"ב, המתחרה המקפח פרנסה. וראה ס' "מעשה רב יוסף" "אלו ואלו" עמ' תכ"ח משל רוצה עגנון לומר שהתהליך של תגורה בדרך לגאולה הוא הכרחי. כביכול חשות כוח היא זו. האל ושכינתו תמעיטם כביכול מפני תעתועי השטן.

כאותם הימים שיגרה לי גיטלי פרומטשים ח"י דולר": כאן חוזר הביטוי "באותם ימים" שהופיע בעמוד הקודם אך לחיוב. גם שיבתה של גיטלי לבימת האירועים כאותם הימים" ללא סיבה נראית לעין מבטאת מין תעתוע. במישור אחר יתכן שעגנון רצה להמשיך ולפתח את נושא האנלוגיה נאצים-יהודים ומתייחס בכך לנושא שילומים שהם לעג לרש.

שמעה על האסון שקרה לי שנשברה רגלי". גיטלי כנראה מתייחסת לפרשת הדרסות ותכתו בארץ. מהוך כך היא משבשת ומסלפת את שאירע לרבי הלל בגינה. היינו לא נשברה רגלו אלא שנקטעה. מכתבה הוא לעג לרש ונסיון לרחוץ בנקיון כפיה.

יבכך שולחת היא לי ח"י דולר". במישור החיצוני גם גיטלי חוזרת קימעה בחשובה. שחע מתגלים בה ממדים רחמניים. במישור הפנימי כל משלוח כסף הוא עיכוב גאולה ורי משיח יבוא רק כאשר תכלה פרוטה מהכיס.

זתעברה נשמת פקיד ישראל בנשמת כל רשעי הגויים". (מוטיב ביצירה) הקבלה נדרשת למדי של יהודים לנאצים כאן בארץ-ישראל. היינו פרשת ההקבלה איננה מתיימת אצל גיטלי בארצות-הברית. עיבור צורה או עיבור נשמה אף הוא מוטיב נפוץ. סיוטיו של אדולף קשורים בעיבור צורה ומהות וכן ראה: נתגלגלה נשמתו ' הקוף עמ' 96.

א לקחת את הדולרים וציוריתי להחזירם לנדבנית". בניגוד לפרשן רבי הלל נדבן ר' יחיאל. יתכן שעגנון מקביל את הסיפורים כדי להשוות מעשה שטן של שלי לחסד האל.

די שלא תסעה אותה אשה שבקצת מעות יכולה היא לכפר על כל העוונות והפשעים וטאה וערוחה ופשעה בי: עגנון נוקט לשון ווידוי. "שעויותי וחטאתי ושפשעתי בניך" תפילת כה"ג ראה עמ' 93, לשונו של אדולף. בכך אולי מקביל עגנון את יובתו המלאה והכנה של אדולף לעומת אי-כנותה של אותה אשה "כדי שלא תסעה". ינו, בהקבלה שבין הרשע לשעבר אדולף לבין גיטלי מעדיף המספר את אדולף. אך וכן שזהו עיקרון של לשון מתמתחת. אין ליצור חמיר זיקות פרשניות בגלל בלות בלשון. פעמים שביטוי שלא הופיע אף פעם ביצירה חוזר לעתים תכופות וכן "מטושטש היה" (ראה הע' 551 או "חזר ובא", וכן ביטויים אחרים. והנסיון אולץ מדי, למצוא לכל הקבלה שכזו משמעות עשוי אך לסבך את הפרשן.

די שלא למות ברעב הלכתי לבנק להוציא את מעותי האחרונים".

קבלת הרוממה של גיטלי מחישה כאמור את תהליך ההתרוששות ההכרחי לגאולה.

שם הטוב בעיניו יעשה": "ה' הוא הטוב בעיניו יעשה", שמואל ג' 18.

עמוד בממוני לבעל הבית בשעת דוחקו" וראה "ואיך עלמדין לו לאדם בשעת דוחקו" ות כ, ג, ר'. הלל עומד במבחן: ובוסת בה' ואיננו דואג יותר דאגת מחר, נתפוך א, הוא מוכן לעשות צדקה בשארית הממון.

חר שיצאתי מן הכנק דומה היה לי שאני שומע שקוראים לי":

שאינך לאדולף בשעת דחקו שקראו אחריו והושיעוהו בשעה שעמד במבחנו עמ' 83-83, קוזה לרבי הלל. לאחר שהוכיח את בסחורו קוראים אחריו וממציאים לו נסתו. כך גם ב"והיה העקוב למישור" לאחר שהמוכסן הוכיח את בסחורו קוראים ריו, שם, עמ' 30.

ראיתי לפני בתור גבוה שחרחר" מוטיב כנים הבאים מן הגולה. ראה עמ' 88 בסיפור הערות רבות.

את ה' היתה זאת": יהוש' א, 20; מלכים יב, א'. מלאכ' א, 9.

מצאתיך, ואימתי ביום הראשון שעליתי לירושלים": גם רבי הלל מצא את אדולף ום הראשון שעלה לירושלים; אך לא ידע שאותו הוא מבקש. ואילו הבחור זוכה ה שלא זכה רכי הלל. הוא מוצא את תכלית עלייתו כבר ביום הראשון לבואו.

ככל שישנם מבנים אופייניים ליצירה במרחקים גדולים האחד מן האחר, כגון גוטיב מציאת המבוקש בירושלים, הרי שיש לייחס ליצירה כוונות המתמידות בה לכל זרבה ואין לראות את האירועים הללו כמקרה או כאפיזודות נשנות ללא תכלית).

"כיצד נסתי את כל חכמתי לחקור ולדעת", קוהלת ב', 26, "ולחוטא נחן ענין לאסוף לכנוס."

מי הוא זה", אסתר ז', 5 וכן "מי הוא זה ואיזה הוא זה אלי ואנוהו" פיוט שמחת תורה.

ומזכיר שם שמים עלי": יתכן שזהו רמז-פיענוח המקרב את רבי הלל לקב"ה. כפשוטו: וונתו של רבי הלל לקריאתו של הבחור.

ראיתי ביום מילתי וביום שהתחלתי ללמוד חומש וכו' "

כי הלל מזוהה עם פונקציות של אליהו הנביא, מלאך הברית וכן מוטיב אליהו מלמד תורה. וראה להלן קטע על נוכחותו ותגובותיו של רבי הלל בבריתו של נימין.

עבודאי בנו של יתאי אל עובדיה גיגור לד "

ביוון שאין שמות מקריים אצל עגנון יש לתת את הדעת שרבי הלל משער שהבחור יא בנו של אדם בשם יחיאל עובד ה' שיש לו זהב (כסף). האם עגנון מתכוון לרמז למעשה הבן הזה, בנימין, הוא גם שארית פליטה, אור מוצל מגולת אמריקה ושאינו געשה הוא אותו ר' יחיאל שבנו הביולוגי הפך לגנגסטר ונרצח ובתו איבדה את מנה לדעת. עגנון יוצר מערכת הקבלות וקישורים בין אבות ובנים ללא הקשר ביולוגי אלא על סמך ההכללה של אב בשמים ו"בנים אתם למקום" בארץ. גם הצירוף בדיה גיגורלד מתקשר לכספו של ר' יחיאל ששלח לארץ (יתכן שהצירוף ע. גיגורלד נזר לצירופי עג של עגנון כמו ביעידו ועינס")

גי אתה סם או אילי או דשיקוב" אולי הכוונה השטן-ס"ם, או אילי האל או יקוב-יעקוב. אלו שלוש המהויות העיקריות המתפקדות בהווה ובסיפור - האל, שטן, ויעקב-עם ישראל. (מוצע כאפשרות בלבד)

אלא בנימין": הבנימין שבחבורה, בן הזקונים "הצעיר באלפי ישראל".

מכל נערי בני ישראל": "ומכל נערי בני ישראל", שמואל כד⁵.

תמה אני עליך ח ב ר הלל": ראה עמ⁶ 101 "שכל ישראל חברים בה" (בירושלים) ל ישראל כאיש אחד חברים, שופטים, כ⁶, 11, נשמט שם התואר רבי שהוא לא מיד שם תואר של כבוד, ועולה שם תואר שהיה צריך לאפיין כל יהודי בירושלים. אה דרך משל משמעות המושג חבר אצל הפרושים בימי בית שני.

לא בירושלים אני": השווה המספר ב"הלהל" "וכי לא בירושלים אני דר?", עד הנה, פ"ט.

אחר שהיינו במלחמה" כנראה מלחמת קוריאה. במישור החיצוני של העלילה.

אם באוניברסיטה אם בישיבות": בעיית שינוי הערכים. חלק מהישיבות אינן בדיוק ישיבות אלא כנסת של בטלנים. "ולענין לימוד גמרא באוניברסיטה איני יודע מהו"

עמוד 100

לא אלמן ישראל" ירמיהו נא⁶, 5 "לא אלמן ישראל ויהודה מאלוקיו".

יודע אתה בזכות מה זכיתי לעלות לארץ-ישראל" הסיבה שבגינה עולים לארץ הופיעה ר עתה בסיפור כסיבה מוזרה וגרוטסקית. אדולף עלה בזכות קרקס, ר⁶ הלל בזכות גיונותיו של ר⁶ יחיאל ואילו בנימין עלה בזכות מסירות הנפש של הוריו.

אמרו שכר מצווה בהאי עלמא ליכא" קידושין לס⁶, ב.

ועל הבנים נאמר מיתתם תהא כפרתם", ראה סנהדרין מג, ב.

זיתתי תהא כפרה על כל עוונותי" ישנן עבירות שרק מיתה מכפרת עליהן. ראה זב"ם הלכות תשובה. אלו הבנים ההפוכים לבנימין שגם עליהם מרחמים המספר ורבי לל.

שצר היה המקום": ע"פ: "צר לי המקום שאלין בירושלים", ראה עמ' 85 וזה ע' 614.

כל החיים אינם שווים לה כשעה זו שהיא שומעת קול תורה" השווה עמ' 85.

שהוא יושב בדירה מרווחת --- הם בדירה דחוקה" לענין דירתו של אדם בעולם הזה דירת ארעי ראה "הרום וכסא", עמ' 209.

צר לי המקום" ראה לעיל הע' 612 ע"פ אבות פרק ה' משנה ה'. צורה לשונית תמחת.

אתוך שהיא עיר שחברה לה יחדיו" עפ"י "כעיר שחברה לה יחדיו", תה' קכ"ג, .

שכל ישראל חברים בה". כל ישראל כאיש אחד חברים, שופטים כ, 11, וראה הע' 603.

זאין כאן לא בתי חרושת --- ולא לעשיית שימורי בשר כשר" מורשו של בנימין 'א אוטופי ואינו הולם את המציאות הירושלמית הנמוכה, שהרי בפועל שומעים אנו וגוריה על ההווה המרושעת שכארץ-ישראל.

ומר מה אני לא בחינם אף אתה לא בחינם": היפוך הכלל ההלכתי והנמקתו. זהו טוי לקונטסט חדש של ערכים ותיקון הישנים. משפט זה מופיע בניגוד תיטרוותו של רכי הלל שהפר את הכלל "מה אני בחינם אף אתה בחינם". ראה עמ' ' והע' 207, 261.

ין לך כל מצווה שעושים לו לאדם שאיננו מבקש עליה שכר".

ה חולה זו כבר מוזכרת בראשית הסיפור בע' 62 ראה הערות 102-107 ומקורות שם. יגוד לדרכי הקב"ה "שכר מצווה באי עלמא ליכא" וראה הע' 604.

פילו המוהלים מקבלים שכר ואפילו אם מלים בשבת". בניגוד להנחות ההלכתיות מנהגיות שבע' 62 "תלמיד חכם חכם צריך שיהא בקיא בשלושה דברים --- ואין וקע נוטל שכר חקיעוה" וכו' כיוצא בה מילה שאין המוהל נוטל שכר" ראה הפניה ערה הקודמת. הבעיה מופיעה בעמ' 62, 79, 100, שבסיפור.

"עמדתי משתומם על דרכי ההשגחה -- בוא וראה עד היכן הדברים מגיעים. מביא הקב"ה בחור מאמריקה כדי שאלמדנו גמרא כדי שאקבל שכר בזמן שעמד כיסי להתרוקן" זשפט זה מצטרף לקבוצת משפטי צידוק האל כגון פסקת הפתיחה בע' 96. יש בו משום הצבעה על דרכיו הנפתחות של האל. יחד עם זאת רבי הלל עוסק כמלאכה שקיבל עליה זכר היא בעייתית מאד. זו בבואה של הצלת האדם או הגאולה באמצעות מה שהתקבל באיסור או חטא. ראה "המספחת". בפרק הרביעי של הסיפור רואים אנו בתלום הילד שהדרך לגאולה רצופה גם באורות מתעים כגון האור השחור, אור שהוא דימוי וגמצא בדוגמתו ב"זוהר". ראה גם גאולה ע"י חטא "האיש לבוש הבדים"; חנניה הנזוס; יום הכיפורים שלא מדעתו ב"בלבב ימים" ובסיפורים אחרים. בסיפור מצטרף זמוטיב למציאת פרנסה לאחר יאוש.

'פעמים בדרך לאכסניה ובחזירתי משם פגעתי בבעל התיבה".

שם שבנימין סייע בידי רבי הלל למצוא פרנסתו כך גם מסייע רבי הלל לאדולף. יבי הלל מביע את ההנחה "כמה הוא יתברך נותן דעתו על כל בריה ובריה" והקוף התוכי אף הם בכלל בריותיו. וראה להלן "פעמים הרבה סייעתי אותו".

'שאקח עמו דברים" ע"פ "קחו עמכם דברים", הושע יד', 3.

עשינו ממש כשני רעים שלא מתפרשים" ביטוי זה מופיע בעיקר ב"לפנים מן החומה" מ' 7 ובא לבטא שם את היחס שבין הגוף והנשמה.

אף עזבתי עמו" עפ"י "עזוב תעזוב עמו", שמות כג', 5.

כל ימי הייתי מספל בבהמה ועוף, לשעבר כדי לשחוט אותם ועכשיו כדי לחיותם" כו' דרך המחשבה המדרשית של עגנון המבוססת על הקבלות והיפוכן.

בדרך ראיתי אמבולה" ראה הביטוי אמבולה: "האיש לבוש הבדים" "עיר ומלואה" מ' 109.

עמוד 102

פושע ישראל מאכיל חמץ" הקנאים מייצגים הלכה שכאילו איננה רלבנטית במקרה ל אדולף מפני שמוסריתו וסבלו חשובים ממנה לפי הנורמות של הסיפור והמספר. נין זה מתקשר למוטיב אכזריות ההלכה ומיצגיה.

בקושי הצלתי את הזקן בעזרת אחרים שעזרו לי להצילו".

וסיב ההצלה. אדולף ניצל ע"י רבי הלל מירי קנאים.

דירה שבקושי ניכר בה צורת דירה": מצטרפת אל הדירות המרתפיות הרבות שבסיפור
אח עמ' 100-101 ולבעיות דירתו של האדם בעולם הזה.

קבלה מ"הכנסת כלה" עמ' ר"י וראה הע' 613 מתקשר לענין דירת ארעי לעומת דירת
בע בעולם הזה ועולם הבא והמקור במסכת סוכה משנה א', פירוש כרסנורא.

אף שולחן וכסא לא מצאתי שם מלבד כמה מצות וכד מים".

יארר הדירה ותכולתה מטהר לחלוטין את אדולף מפרשת החמץ.

כרם צריך אני להגיד שבתם של ישראל": שוב עירוב של תגובות.

בזריות (הקנאים) ורחמים (השכנים והשכנות) האנשים הללו יכולים להיות למעשה
יתום אנשים. כך גם האחרים המופיעים בסיפור מבצעים מעשי רחמנות. ראה הע' 153
391-392, 560, 567, 582, 584 ועוד.

ל: זמן שהולכים - הולכים. כל זמן ששוככים - שוככים". זהו הניגון שאדולף
זר עליו לאין סוף "עד שגעה פתאום בבכיה". אדולף מקדים את קילקול התיבה
ש לה פזמון אחד לאחר שנתקלקל בה דבר. פזמונו - קובלנתו של אדולף באים
טא מעין ביקורת והשלמה המקרבים אותו לכמעט כניעה להוויה אבסורדית, כאילו
לו של האדם נעדר טעם עד מותו.

שבר הסוען והמוטען". ראה הביטוי "סוען ונטען" רמב"ם הלכות משפטים. וכן
לכות טוען ונטען בשו"ע. (ח"מ).

אורה אני לצאת מן העולם מתוך זמר" זהו ארכי-מוטיב בסיפורי עגנון המתארים
תח צדיקים. מעין גילגול של יציאת הנשמה כאחד, אך בפסוק או במצב ההולם את
וייתו המיוחדת של הצדיק. השווה מותו של גרשום ב"הנידח", נ"ו "יתום ואלמנה",
ו ואלו עמ' קס"ר שלמה ב"שני תלמידי חכמים" "סמון ונראה" עמ' 52. "האיש
וש הבדים" ושאר הגבריאליים ב"חזנים" "עיר ומלואה" ואחרים, עגנון מעלה את
ולף במעלות קדושים וטהורים שעליו שהוא מממין לו שעת מוות שכזו.

עמוד 103

'אלא ביקש לעבור בחוצות ירושלים בתיבת הזמרה שלו להשמיע קולה בכל רחוב ובכל זימטה": הכוונה להסביע את קריאתו האחרונה לכל מי שרק חפץ ויכול לשמוע. מין יירת ברבור (ליכסטוד) ושליחות שנתמצתה עד תומה.

'בל"ג בעומר כשבאתי אצלו --- שיצא בתיבתו לעיר" ל"ג בעומר הוא תאריך בעל שמעות עצומה בחיי עגנון עצמו. ראה "מעצמי אל עצמי" עמ' 351,68,43,8 וכן ש'ל"ג בעומר משמעות מיוחדת בקבלת האר"י הנזכרת אף היא ב"מעצמי אל עצמי" עמ' 351 אידרא קדישא "אלו ואלו", דס"א, תקפ"ה, תקפ"ת.

ומצאתיו יושב על צוק סלע" גם ביציאתו של אדולף מן העולם יש יסוד של מחאה: חכן שהישיבה על צוק סלע קשורה בשם הסיפור ובנושאו "כיסוי הדם" על שום פסוק ביחזקאל "נתתי דמה בתוכה על צחיה סלע". מותו של אדולף נגרם או זורז "י הקנאים שהיכוהו. הללו מהווים גילגול נוסף של פרנסי העיירה המתעמרים עניים.

נתקלקל בה דבר מה ושוב לא פסקה מלזמר" אפשר להסביר שעם מות אדוניה אף תיבה מתה, לבה נשבר בקירבה. אך עגנון מסביל את מוטיב הקילקול כתיקון גדול. אה בתחילת הסיפור עמ' 51, 56 וראה הערותי שם.

התיבה שוב איננה צריכה לי מזמרה היא מעצמה" אדולף חש שביצע את התיקון שהצליח להנחיל לתיבה מכוחו.

אלא שאם לא יגיעו לידי בן אחותי לא אמצא מנוחה בקברי": אדולף אינו מוותר ל אפשרות לרבי הלל שלא לבצע את צוואתו-שליחותו עד תומה.

ניחומים של הכל ניחומים של הכל". כ"ב סז', ב. וכן כתובות דף י', ב.

זובטח אני שיחזור מן השביה אבל אני לא אראה אותו וירושתי אינה מגעת לידי" זה שימוש במלה "זובטח" לעיל עמ' 95 והע' 530 שם.

לא די לי בזה". אדולף מכריח את רבי הלל לבצע את שליחותו עד תומה. רבי הלל אלץ ממש לשנות את זהותו כדי לקיים את צוואתו הקשה של אדולף. כל אורח תייר שחנה. "קבעתי את ישיבתי בדירת בעל התיבה".

עמוד 104

התחלתי מהלך בתיבה ובקוף ובתוכי בחוצות וברחובות וביחוד באותן סימטאות צדיין גאותין לתיבת זמרה". רבי הלל מקבל עליו את מה שנראה כקללה נוראה צחית של יהודי נודד ואשר נראה כי אין טעם לנדודיו. הוא מפתח אותה רבישות ויתה לאדולף לגבי המקומות שעדיין "ניאותין" לקולה של התיבה. ראה שימוש נורה "ניאותין" והסבר לעמ' 93 הע' 502.

ביחוד על בן אחותו שאני שומר לו ירושתו" רבי הלל מבין מהי המשמעות של יחיתו וטעם שוטטויותיו. "נעשה קרוב לליכי עד שרוב מחשבותי היו בו. שריד יר אדם אחד מקהלה שלמה נשתייר יחידי ואף הוא נתון בצרה ובשביה".

המוסיבים שהופיעו קודם לכן כנפרד מתלכדים כאן שעה שרבי הלל מנחח לעצמו משמעות תפקידו ואת הסיכון הנורא, הכמעט מוחלט, של הגאולה.

ד שרוב מחשבותי -- מרוב מחשבות: השליחות מידבקת. לרבי הלל אין פתח להמלט נה. בפרט שהוא יודע שקיום השליחות הוא גם הזדמנותו האחרונה כביכול של ב"ה להביא את הגאולה. ראה מוטיב "ריבוי המחשבות" בראשית היצירה.

נזדמן לי לראות את אותם הפקידים והפקידות" -- נתקעקעה רחמנות מן הלב". ל שהסכיבה זרה יותר והפקידים, שבעצמם צריכים להיגאל, נתקעקעו תכונותיהם הודיות הבסיסיות. כך נראית הגאולה מתרחקת יותר ויותר. ראה לנושא התכונות הודיות הבסיסיות הערות 521, 523, 566.

ל הקטן מחברו גדול מחברו ברשעות": כך נאמר על בניו של ר' יחיאל בעמ' 73: ל הקטן מאהו גדול הימנו ברשעות".

לשון עברית שבדו להם": השווה עידו ועינס, "עד הנה" עמ' שס"ד. ינות זאת מבטאת מתיחות נגד התהליך הציוני בהתגלמותו בפועל שאחז מביטוייו ו תחית הלשון לפי רות הפקידים המסלפים את התכונות היהודיות.

מתלה אני על רגלי" השווה "מתלה בעקבו" עמ' 53 הע' 90.

ציבור מתנכר ליחיד היודע היכן נמצא הגאול השריד.

וטיב ההתנכרות לאליהו או למשיח מופיע ב"חננתו של מר לובלין" ב"המטפחת" עמ' 29.

ירשח חז"ל על הפסוק גזילת העני בנתיבם: על הפסוק בישעיהו ג, 14. ברכות
'ב. "ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן, שנאמר ואתם ביערתם את הכרם גזילת
עני בביתכם" הרב. ע. שטיינזלץ מסביר בש"ס המתורגם שלו: "גזילת העני מחפרש
גזילת המענה" בשם "שיטה מקובצת" ו"קול אליהו". מסכ' ברכות עמ' 29.

בתאום הגביה ראשו כלפי מעלה ואמר כבר מבצבץ השחר: השווה לג' סטיקולציה שכזו
'מעשה ברב טורי זהב" "עיר ומלוואה" עמ' 201 וראה בספרי פרשנות לחמשה מספרי
:נזון עמ' 167-168. השחר המבצבץ הוא גם אפשרות של גאולה. קץ הלילה וקץ
|טגוריה.

ודע אני שדיברתי יותר מדי, מכל מקום במעשיהם של ישראל דיברתי: העקרון
:וסרי והתיאולוגי לדבר במעשיהם של ישראל. "ששיחתן של ישראל תורה" ראה לעיל
'65 בס' פוד וראה "מעצמי אל עצמי" עמ' 62 הע' 361. אליהו והקב"ה תחתים על
שיהם של ישראל. ויקרא פל"ד והשווה מאמרי "שטן אל בסיפורי עגנון" על הסיפור
זיווג" בפתחידברים. וכן "ספר סופר וסיפור".

אם הטוב מרובה על הרע הרי ודאי טוב" רמז לבעיית הערכת האינפורמציה העולה
יפור. בעיית עירוב התחומים מה עדיף על מה ומי נוטל חלק הארי. האכזריות או
חמים, הגלות או הגאולה, האכסורד או ההשגחה על המציאות. לשאלות אלה אין
ובה כרוה מתוך הסיפור, הכל כגור האפשרי. מה יהיה גורלה של הגאולה אם באמת
כל עשוי יפה ובעתו נעשה?"

איתי בספר אחד שבשמים מקפידים על אותם שמספרים בגנותם של ישראל". ראה עמ'
בסיפור לבעיית הקטגוריה ובפרט לאיסור קטגוריה בארץ-ישראל.

"איני יודע מהיכן יודע ומי הגיד לו לאותו מחבר מה משיחים שם בשמים. מכל מקום אין הדבר רחוק מן השכל. מי שלקה הרבה ושותה דם אין לבזוק מלה על פצעיו".

המספר ועגנון נאבקים מרה עם המגבלות החמורות של עקרונות אתיים-תיאולוגיים. האיסור לקטרב על עם ישראל ללא חנאי. בסיפור זה ראה המספר בקטגוריה שליחות הפורצת את המגבלות שאולי, או קרוב לודאי, כתובות בשמים. המספר מצמצם עצמו למידה של התנצלות. יש להתחשב בסובל ולא לשגר לו תזכורות על אמות המידה שבשמים. אין בהתנצלות זאת להקהות ולוא במקצת את הקטגוריה החמורה שהושמעה בסיפור. השווה סיומו של הסיפור יעקילי (נוסח אחר) עמ' 517 "עיר ומלואה" העוסק אף הוא בכיקורת חמורה על הפרנסים שאינם יכולים לטעון "ידינו לא שפכה את הדם הזה":

"מניח אני את השערוריות שנעשו בבית ישראל, שאפילו כוונת המחבר לטובה, טיפה של קיטרוג חלויה בקצה לשונו שיכולה להשקות שדה צחית --- אשרי מי שבולם נצמו בשעת סיפורו ואפילו מתכוון להראות שהמעשים הרעים רעים הם". ב"כיסוי דם" הקיטרוג היה חריף יותר ויסורי הבלימה לא היו קטנים יותר. עגנון נקדע: אין שתי תפיסות: בין הוקעה הסיאוב, ולוא מטעמי עריכת חשבון המשולבים טעמים דיאקטיים, לבין איסור הקטגוריה. ראה "עיר ומלואה", יעקילי הנ"ל. ואש והעצים" צח. "הכנסת כלה" קס"ט. "חמול שלשום" 604, "אורח נטה ללון" 209 עוד.

מ ק ו ר ו ת

כתבי עגנון נהד' תשיעית ומתוקנת, תשל"ז

אלו ואלו

הכנסת כלה

אורח בטה ללון

על כפות המעול

תמול שלשום

עד הנה

סמוך ונראה

האש והעצים

יצירות המחבר שנדפסו בספר לאחר מותו

שירה, תשל"א.

עיר ומלואה, תשל"ג.

בחנותו של מר לובלין, תשל"ד.

לפנים מן החומה, תשל"ה.

מעצמי אל עצמי, תשל"ו.

פתחי דברים, תשל"ז.

ילקוטי עגנון

ימים נוראים, הדפסת תשל"ג.

אתם ראיתם, תשל"ח.

ספר סופר וסיפור, תרצ"ו

ספר סופר וסיפור (בהדפסת מכונה) יראה אור בתשל"ח.

יצירות עגנון שלא נלקטו בספר

"הסרסור לעריות", "המצפה", קראקא, 29.9.1905

"בארה של מרים", "הפועל הצעיר", ירושלים, 21,5,1909 ; 21.6.1909 ; 1.7.1909

"מצנפת השבת", "מולד", 33-34, תשל"ה, 379-387.

רשימת מקורות עפ"י רבדיהם ההיסטוריים,

פרושיהם המסורתיים וספרי העזר להתמצאות בהם

מהדורת דותן), תשל"ו.

דבציא לתנ"ך, (היכל הקודש), ש. מנדלקרן (מהד' 2), ברלין, תרצ"ז.

למה, מ.מ. כשר, ניו-יורק, תשי"ח.

מימה, ב. עפשטיין, ירושלים, תשי"ל.

גדולות: חמשה חומשי תורה (רוזנקרנץ-שריפטזר), וילנא, 1925-1923.

גדולות לנ"ך, תשל"ד (מהד' מצולמת).

, משה, "מראות הצובאות", על נביאים ראשונים, וורשא, תרכ"ג.

גדולות (רכ פנינים, ירושלים, תשי"א.

ל (פירוש), ירושלים, תשי"ך.

: מקראי קודש, פירוש לתורה, וילנא, תרנ"ב.

: מקראי קודש. נביאים וכתובים, וורשא, תרכ"ו-תרכ"ח.

רס"ג על תנ"ך, לונדון, תשי"ך.

יים, חברו חיים ן עטר, מהד' תשכ"ה.

חיצוניים: מהד' כהנא, (הארץ").

א, כתובים אחרונים, קונקורדנציה וביטוח אוצר המלים, ירושלים, תשל"ג.

, אלבק, תשל"ז.

רבי נתן, בשתי נוסחאות. ש.ז. שכטר, ניו-יורק תשי"ה.

בבלי השלם ומסכתות קטנות, ניו-יורק, תשט"ו.

ירושלמי (קראטאשין, תרכ"ו), תשי"ך.

כתות קטנות, היגער, ניו-יורק, תר"צ.

שון התנאים, ב. קוסובסקי, ירושלים, תשל"א.

שון המשנה, ח. ל. קאסאווסקי, תל-אביב, 1957.

שון התלמוד, ח. ל. קאסאווסקי, ירושלים תש"ל.

:

בה, על חמישה חומשי תורה וחמש מגילות עם פירוש, מתנות כהונה וכו' ירושלים, תשל"ד.

- א, בראשית (מהד' תיאודור-אלבק) תשכ"ה.
- ו, ויקרא (מהד' מרגליות) ירושלים, תשי"ח-תשי"ך
- ז, דברים, ש. באבער (וויצען תרמ"ה), ירושלים, תשכ"ז.
- ח, על חמשה חומשי תורה עם הפירושים, עץ יוסף ענף יוסף מאת חנוך זונדל, ירושלים, תשכ"ד.
- ט, יקדום והישן (ש. באבער), ניו-יורק, תשי"ו
- י, רבי ישמעאל (מהד' האראוויטץ), ירושלים, תשי"ך
- יא, רבי שמעון בר יוחאי (אפשטיין-מלמד), ירושלים, תשט"ו.
- יב, במדבר וספרי זוטא (ספרי דבי רב) הארוויטץ, ירושלים, תשכ"ו.
- יג, רת כוהנים, וילנה, תר"ה.
- יד, רב כהנא (מהד' א.ז. מרגליות), וורשא, תרע"ג.
- טו, בתי (מהד' איש שלום) תשכ"ג.
- טז, א על שה"ש, רות, איכה וקוהלת ש. באבער, ווילנא, תרפ"ה (מהד' מצולמת, תל-אביב, תשי"ד)
- יז, ל חמשה חומשי תורה (ווילנא, תר"מ), ירושלים, תשל"ה.
- יח, ה, ש. באבער וויצען, תרב"ד.
- יט, שית רבתי (בוסד על ספרו של משה הדרשן) ח. אלבעק, ירושלים, ת"ש.
- כ, וטא, ירושלים, תשכ"ב.
- כא, אל ש. באבער, קראקא, תרב"ג (מצולם, תשכ"ה)
- כב, לים, (המכונה שוחר טוב), וילנא, תרב"א, ש. באבער, ירושלים, תשכ"ו.
- כג, אליעזר (מהד' מדעית, רה"מ הורוביץ)
- כד, י רבא וסדר אליהו זוטא, מהד' איש שלום, ירושלים, תשי"ך.
- כה, ז דבן סירא (בוסח חדש), וילנה, תרפ"ו.
- כו, אליהו עם פירוש רמתיים צופים, ירושלים תשכ"ג.
- כז, יובל, ירושלים, תשי"ך.
- כח, ז לועז, ירושלים, תשכ"ד.
- כט, ז, ילגנק, ירושלים, תרצ"ח.
- ל, שיח, איזנשטין, יהודה דוד, תשכ"ט.
- לא, ה, ירושלים, תשכ"א, גרוס משה דוד.
- לב, כיאליק, חיים נחמן. הדפסת תשל"ג.
- לג, ידוע, ירושלים, תשכ"ג.

הר, ירושלים, תש"ל, הדפסה חמישית
זוהר (לקט שמואל) קיפנים שמואל, ירושלים, תשכ"ו
הקדוש, יודיל רוזנברג, בילגורייא, תר"ץ
זרמב"ן: מהד' הרב חיים דב שעוועל. ירושלים, תשכ"ג-תשכ"ד.

(ספר האמונה והבטחון מאת יעקב בר ששת)

לגולים (מסדרת כתבי האר"י ז"ל), בנצ'ברק, תשכ"ג.
לגולים, ר' חיים ויטל, ווילנא, תרמ"ו.
זיונות, ר' חיים ויטל, ירושלים, תשי"ד.
ור, הלל ריבלין בן בנימין משקלוב, בני-ברק, תשכ"ט.
יוגרפיה (מהד' בנות זמנינו)

ו, ירושלים, תשל"א.

לם רבא וסדר עולם זוטא וסדר הקבלה, ירושלים, תשל"א.
שר הוא ספר דברי הימים, ברלין, תרפ"ג.
הקבלה, גדליה אבן יחיה, וורשא, תרל"ז.
ד, גנז דוד; ירושלים, תשכ"ו.
כא, יוסף בן יהושע בן מאיר הכהן; ירושלים, תשט"ז.
יורות, יחיאל בן שלמה היילפרין; ירושלים, תשט"ז.
מעות, ברנפלד, שמעון; ברלין, תרפ"ד-תרפ"ו.
מסעות, ערך וליקט איזנשטין דוד, (מהד' מצולמת) תשכ"ט

ר' נחמן מברסלב, ירושלים, תש"ל.

מוהר"ן, ירושלים, תשכ"ט.

תפילות (יסודם מלחמ"ר נתן) יוארשא-תר"צ.

ל נחמן (עורך אליעזר שטיינמן), תל-אביב, תשי"ח.

זר-נוספים

הנאמרים והפתגמים, מ. סבר, ירושלים, תשכ"א.

כתובה והמסורה, הימן א. מ., 1936.

שלם, בן יחיאל נתן (מהד' קאהוט) תרפ"ו, 1926.

ב י ב ל י ו ג ר פ י ה

- אדם וחוה", מימזיס, ירושלים, תשכ"א, 102-124. אריך
- מדרשי גאולה, פרקים באפוקליפסה היהודית, ירושלים, 1954. אל, יהודה
- "סופר, מספר ומחבר", "הספרות" 18-19, כרך ה', 1974-1975. ספ
- "ראשי פרקים לתיאוריה של הטקסט הספרותי", "הספרות", כרך ג' , איתמר
- מס. 3-4, 427-446. מס.
- "היחסים בין מערכת ראשונית-משנית ברב מערכת של הספרות", "הספרות", חוברת 17, 45-49.
- "תחת מועקת שתי עקירות, "עלי שיח" 4, ספטמבר 1976. ברהם
- מבוא לספרצוואות השבטים. הספרים החיצונים (תש"ד) (מהד' - יצר, ישראל
- "הארץ") קמ"ב-ק"ג.
- חז"ל אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט. זא
- עגולים ויושר, על הצורה המחזורית בסיפור, תל-אביב, 1970. יואב
- "על שירת אברהם אבינו", מקדמוניות היהודים. תרס"א, (ח"ב) רנ"ב-רנ"ד (עפשטיין) אברהם
- כתבי ר' אברהם עפשטיין הובא לדפוס על ידי א.מ. הברמן, ירושלים, תש"י.
- עיוני מקרא, ש"י עגנון וחי' הזז, חיפה, תשכ"ב. קב
- "להכנת המיתולוגיקות של לוי-סטרופ", "הספרות", חוב' 20, 1975, ג'ימס
- 154-150.
- דקאמרון, (תר' עמנואל אולסונגר ומנחם חרטום), תל-אביב, 1947. ג'ובני
- אם למסורת. רמת-גן, 1971. וצקי, שמואל
- ספיו, כל כתבי הדפסה תשכ"ה, תל-אביב. ח.נ
- שירים: "אחד אחד ובאין רואה", "הברכה", כנ"ל.
- "רוחו של הרמב"ם" (עיון ב"חנותו של מר לובבלין"), "עלי שיח" , הדסה
- 3, 1976, 4-45.
- הפילוסופיה הדיאלוגית מקירגור עד בוכר, ירושלים, 1974. ש.ה

- סקי, מיכה, יוסף (בן גריון) ממקור ישראל (מעשיות וסיפורי עם), תל-אביב, תשכ"ה (תרצ"ח).
- צפונות ואגדות, תל-אביב, תשט"ז.
- בין עגנון לקאפקא, רמת-גן, 1972.
- סיפורי אהבה של עגנון, רמת-גן, תשכ"ה.
- סיפורת עברית מיטאריאליסטית, רמת-גן, 1974.
- "סיפורים מיטאביוגראפיים", "ידיעות אחרונות" 18.7.75.
- "לבעית הפרשנות של יצירות סמליות", "ידיעות אחרונות", 24.9.1976, (ערי"ש תשל"ו).
- "עגנון כנאום ובמאמר" (על "מעצמי אל עצמי" של ש"י עגנון), "ידיעות אחרונות", 2.7.76.
- בשכילי אגדה, 1970, (מהד' שלישית), תל-אביב.
- פצעי בגרות, תל-אביב, תשכ"ה.
- ספר הדמעות: מאורעות הגזירות הרדיפות והשמדות, ברלין, תרע"ד.
- "על שני סיפורים של ש"י עגנון", "מולד", 120 (יולי 1958), 392-390.
- מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב, תשל"ו.
- "פנים מרובות, על: יחסי הגומלין בין הסיפור 'פנים אחרות' לעגנון ובין כותרתו", "הספרות", א' מס. 4-3, 1968-9, 718-717.
- "הז'אנר הספרותי ובעיות הפואטיקה ההיסטורית", "הספרות" כרך ב', 1, 1969, 14-25.
- "הערות על אינטרפרטציה ספרותית", "הספרות" כרך ג', 4-3, 1972, 496-488.
- רחובות הנהר, ירושלים, תשי"א.
- הקומדיה האלוהית (תר' ע. אולסוונגר), תרשיש, תשט"ז.
- הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים 1974.
- י, עמנואל
- חנוך
- שמעון
- לאה
- אפרים
- הרי
- קי, מיכאל
- מיהוד
- א.צ.
- ליגיארי
- ז

יוסף	ספרות הדרוש והמוסר, ירושלים, 1975.
-	הסיפור החסידי, ירושלים, 1975.
-	הנכרי והמנדריין, "קכלה פילוסופיה ואירופיה בפיסקה של עגנון", רמת-גן, 1975.
-	"ירושלים של מעלה" (על לפנים מן החומה), "ידיעות אחרונות", י"ד ניסן, ערב פסח תשל"ז.
נ, א. מ.	ספר גזירות אשכנז וצרפת. תש"ו.
, אברהם	"החילול המשולש. עיונים ב'טלית אחרת'", "הספרות", כרך ג' מס. 3-4.
-	"המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים לש"י עגנון", "הספרות", כרך ד', 2, 1973, 298-332.
חיים	"התייר הגדול" (סיפור), ריחים שבורים, 1968, 218-232.
ימן, יוסף	אגדות ותולדותיהן, ירושלים, 1974.
-	"אמנות הקומפוזיציה כמדרש ויקרא רבה", "הספרות", כרך ב', 4, 1971, 808-834.
ו, יצחק	דרכי האגדה, ירושלים, תשי"ד.
ביץ, רבקה	"עיכוב השליחות", מאזניים" כ"ז ג-ד (1968) 173-182.
שובסקי, בנימין	"הלכה ומעשה בשירתו האכספרסיוניסטית של א.צ. גרינברג", "הספרות", כרך א', מס. 1, תשכ"ח 1968, 191-194.
, א. א.	"הקומפוזיציה של האגדה", "כנסת", תשי"ד, 62-72.
לד, משה	"שבת ומקדש והמלכת ה'", "בית המקרא", תשל"ז, ב(ס"ט) 188-194.
ריך, אוריאל	"מושגי יסוד בסמאנטיקה ובסמיוטיקה", "הספרות", כרך ג', 3-4, 1972, 365-411.
הלל	פרשנות לחמשה מסיפורי עגנון, תל-אביב, 1974.
-	דיוקן הלוחם "כין אבל להצחה" - עיון בסיפורים הסימן ו"לפי הצער השכר", רמת-גן, 1975.
-	"סיפורי החזנים של עגנון", "מעריב", 1.4.1976.
-	"פירוש לסיפורי 'כיסוי הדם', "ביקורת ופרשנות 9-10, 1976, 117-159.
-	"העולם הזה דומה לעולם הבא כחדום בפני כסא", "הארץ" 5.9.1975.

- לל "מקומה של ירושלים ביצירת עגנון", "מעריב" 7.9.1977 .
- ניגודי שטן-אל, "הארץ", 8.7.1977 .
- "בין שלף לתפרחת", ילקוט ביקורת על שירת שלובסקי, תל-אביב, 1975 , 220-208 .
- שמואל סיפור ושורשו, רמת-גן, 1971 .
- משולם פשר עגנון, רמת-גן, 1968 .
- נסקי, יחזאל, מיכל גשר החיים, תש"ז, מהדורה שניה עם הוספות ותיקונים מאת בנו ר' ניסן טוקצ'ינסקי תש"ך .
- ו. רומאן "בלשנות ופואטיקה", (תרגום), "הספרות", כרך ב', 2, 1970 , 285-274 .
- א. ב. המאהב, ירושלים ותל-אביב, 1977 .
- ק. ג. האני והלא מודע, תל-אביב, 1975 (תורגם מגרמנית) .
- הפסיכולוגיה של הלא מודע, תשל"ג, 1973 .
- זדה "האסכולה הפורמאליסטית במחקר הספרות העממית", "הספרות", כרך ג', 1, 1971 , 84-53 .
- "סיפור דוד וגלית", "הספרות", 23, 1976 , 47-28 .
- ואב שיחות ומשמעות מבי קדם, מהד' מתוקנת לוונדון, תרפ"ז .
- ן, יששכר נתיב בינה (עיונים בסידור), תל-אביב, (תש"ד) .
- כרהם אגרות ארץ ישראל, ירושלים, תש"ג .
- מונה על הספר (לפנים מן החומה), שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה .
- פורה "מאגדה לנובלה" - מטאמורפוזה ספרותית ביצירתו של מ. י. ברדיצ'בסקי "הספרות" ג', 2, 1971 , 254-242 .
- האגדה ביצירתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גריון), 1972 , (חיבור לשט קבלת דוקטור לפילוסופיה) .
- "שילובה של האגדה ב'מריס'" לברדיצ'בסקי "הספרות" כרך ד', 3, 1973 , 545-519 .
- "השימוש במקורות כשירי ביאליק", מאסף ביאליק, 1975 , 92-84 , (עיר, הלל ברזל) .
- ראל עיון "בספרות העברית לאור משנתו של זונג", "מאזניים" ג' ית, סיון, תשל"ז .

- תשל"ז, 12-19.
- ישראל ספר בוטשאטש, מצבת זכרון לקהילה קדושה, תל-אביב, תשט"ז.
- י, דוד ש"י עגנון בע"פ, תל-אביב, תשל"ב.
- יעקב "עגנון מול המבוכה הדתית", לעגנון ש"י, 163-177.
- ישראל בנימין כל אגדות ישראל ערוכות עפ"י המקורות הראשונים, מהד' י"ב, ירושלים, תש"ד.
- גינצבורג על הלכה ואגדה, תל-אביב, 1960.
- זאב סטרוקטוראליזם בין מתוד ותמונת עולם, תל-אביב, תשל"ו.
- שטראוס, קלוד החשיבה הפראית, מרחביה, תשל"ג.
- עפרה "נושא החתונה במשלי המלכים באגדת תז"ל", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור (ד), תשל"ד. (פרקים בחקר מנהגי חתונה) ט-ל"ג.
- אהרון העטלף, תל-אביב, תשל"ה.
- מרגרט מין ומזג, רמת-גן, 1970 (תורגם מאנגלית).
- ו, דן "הציפוי המזהיר", "מולד", 31 (241), 1974, 93-107.
- ר, יעקב עיונים בלשונו של עגנון, תל-אביב, 1968.
- דב מכוא לספרות האגדה, ירושלים (אקדמון), תשכ"ו, (ערוך לפי הרצאות)
- דב "פשר ודרכו", אבני גדר, רמת-גן, 1970.
- על ש"י עגנון. מסה עיון ומחקר, תל-אביב, תשי"ט.
- בין שאילה לקבין, תל-אביב, תשכ"ט.
- מן, אברהם "עגנון וההיסטוריונים, "ביקורת ופרשנות", 9-10, 1976, 5-11.
- נסקי, יזהר מעגנבים לא יהיו לך", "ידיעות אחרונות", 20.2.1976.
- קולט הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים, 1975.
- ארז פ מבחר כתבים, תל-אביב, 1972.
- עמוס ארצות התן, עם עובד, תשל"ו.
- לסקי, משה "הכלל אין למדים מקודם מתן תורה", "דיני ישראל", (ו), 195.
- ד, זיגמונד טוטם וטאבו, כרך ג', 1967 (תורגם מגרמנית).
- אפרתי "על כמה מתכונות אמנות השירה של ביאליק", "עכשו", 17-18, קיץ-סתיו, 1966, 43-77.

חם	"השיר המתהפך של ביאליק", "הספרות", כרך א', חוב' 3-4, 1968/9, 631-607.
	וכן כרך ב', 1, 1969, 81-40. המאמרים כונסו בשינויים בספרו של פרי "המבנה הסמאנטי של שירי ביאליק", תשל"ז.
א ח	סדר קידושין ונשואין; אורי תתימת התלמוד, ירושלים, תש"ה
ספ	מגלה טמירין (מהד' מצולמת), וינה, 1819.
שה	קהילות אשכנז ובתי דיניהן, תל-אביב, תרצ"ח.
ויקטור	באדם מחפש משמעות, תל-אביב, 1970.
ס טוב, ליפמן	הדרשות בישראל והשלשלותן ההיסטורית (1892), ירושלים, 1974.
, אהרון	על אמנותו של עגנון ועל אמונתו, "מאזנים" י"ט, ד' (1963) 165-163.
י	על התפיסה ההיסטוריוסופית בשנים מסיפוריו המאוחרים של עגנון, "הספרות" א', 2, 1968, 385-378.
, ישראל	רבי יוסי בן חלפתא, ירושלים, תשכ"ה.
פרנץ	אמריקה, ירושלים, תשכ"ד (תרגם יצחק שנהר).
יוסף	הרעיון המשיחי בישראל. מראשיתו ועד חתימת המשנה, תל-אביב, 1956, (מהד' רביעית).
יחזקאל	הסיפור המקראי על כיבוש כנען, תשט"ו.
יל, ברוך	ספרותנו החדשה המשך או מהפכה, תל-אביב, תש"ך.
	ביאליק וטשרניחובסקי מחקרים בשירתם, תל-אביב, תשכ"א.
	מסות על ש"י עגנון ("מסות"), תל-אביב, 1962.
יעקב	אוצר המונחים הפלוסופיים ואנטולוגיה פלוסופית, ניו-יורק, תשכ"ח.
ברהם	"פרשנות מחטיאה", "מולד" 27 (237), ינואר-פברואר, תשל"ג-1973.
	"אינטרפרטאציה רבת איל", "מולד", 31 (241), 1974, 111-108.
קב	"רבי הלל החיגר ואדולף הסמל", "על המשמר", 19.9.1975.
ליך, נתן	"חווית הזמן בספר המעשים", לש"י עגנון, ירושלים, תשי"ט.
וביתן	"הנגלה והנסתר", מאסף ליצירת ביאליק, תשל"ה, (בעריכת הלל ברזל) 186-161.
בהם	ספרות המאבק - גורל ומרד, תל-אביב, 1976.

אברהם	הספרות העברית החדשה לזרמיה (חא), 1962, (חג), תש"ד.
אליעזר	שלוש אשמורות, תל-אביב, 1967.
גרשום	פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, 1976.
	דברים בגו, תל-אביב, 1975.
	מחקרים במקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים, 1974.
	"לכוש הנשמות וחלוקת דרבנן", "תרכיץ", תשט"ו, 290-306.
י, אברהם	ספר הסולמות, תל-אביב, תשל"ג.
ימעון	רבי משה אלשיך, ירושלים, תשכ"ו.
משה	"התרמיל הקרוע", יובל ש"י, המת-גן, תשי"ח, 79-96.
פנהיימר	רבקה החסידות כמיסטיקה, ירושלים, תשכ"ח.
רשון	על ארבעה סיפורים: פרקים ביסודות הסיפור, ירושלים, תשכ"ג.
	אמנות הסיפור של עגנון, תל-אביב, תשל"ג.
	"כנסו. הדם" כצוואתו החברתית של ש"י עגנון, "מאזניים" מ"ה, סיון תשל"ז, 3-11.
ישעיהו	משנת הזוהר (חא), ירושלים תש"ט.
	משנת הזוהר (חב), ירושלים תשל"ה.
	"הסמל והדת בקבלה", בנתיבי אמונה ומינות, רמת-גן, 1964.
	"תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תש"ך.

REFERENCES

- Alter, Robert. "S.Y. Agnon: The Alphabet of Holiness", *After the Tradition: Essays on Modern Jewish Writing*. Dutton, New York, 1969, 131-150.
- Band, Arnold. *Nostalgia & Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*. Berkeley & Los Angeles, 1968.
- Booth, Wayne. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, 1968.
- Crews, Frederick. *Psychoanalysis and Literary Process*, Cambridge, Massachusetts, 1970.
- Fish, Harold. *S.Y. Agnon*. New-York, 1975.
- Franz, L.M. "The Process of Individuation", *Man and his Symbols*, ed. C.G. Yung.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. New-Jersey, 1973 (1971).
- _____, *The Modern Century*, Oxford, 1967.
- Fraizer, G.J. *The Golden Bough; A Study in Magic and Religion*. London, Toronto, 1967.
- Hirsh, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London, 1967.
- Hochman, Baruch. *The Fiction of S.Y. Agnon*. Ithaca, 1970.
- Hurtman, H. Geoffrey. *Beyond Formalism*. Yale University Press, 1970.
- Levi-Strauss, C. "The Structural Study of Myth", *Structural Anthropology* (Tr. Jacobson). N.Y. London 1963.
- Maser, Werner. *Hitler, Legend, Myth & Reality*. (1971) 1973.
- Neumann, Erich. *Amor and Psyche*. Swann, 1955.
- Trask, G. and Burkhurt, C. (eds.). *Storytellers and their Art*, N.Y. 1963.
- Shalom, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York.
- Robertson, Smith. *The Religion of the Semites*² (1889). London, 1907.

"The Covering of the Blood" is a tale of messianic redemption delayed, and is the outstanding representative of a very broad group of stories in Agnon's work dealing with this subject and outlining the mysterious processes of redemption by way of similar techniques of symbolisation. All strata of Hebrew literature, including Hassidic and anti-Hassidic writings and Haskala (Enlightenment) literature, find expression in "The Covering of the Blood". At the bottom of the story lies a metaphysical drama reactivated by the author through the medium of Jewish sources which mull over the messianic idea or over critical historical situations in the life of the Jewish people as subjects of the Destruction and the Redemption.

The present thesis clarifies the methods of actualisation of the historical sources and of the dialectical-theological ideas personified by Agnon in fiction. In particular it notes dialectical figures and situations which contain their own antithesis and are free of any ideological schematism, as indeed was Agnon himself. It attempts to append to the story a set of systematic footnotes accompanying the text, and it points out parallels in other works of Agnon's. It deciphers the sources and their meaning, and in so doing - forms a systematic commentary on the story.

editing? What are these extra-literary considerations, those theological and psychological considerations which condition and are reflected in the stories' various systems?

The process of answering these questions leads to the identification of narrative substructures which influence considerable parts of Agnon's works, such as the substructure of Ha-Kehilla ha-Nifla'a ("The Wondrous Community"), whose reconstruction not only leads us on to Agnon's other works but also hints at further insights into the world of Jewish legend and perhaps also into an important facet of Jewish existence. The substructure of "The Wondrous Community" - which embraces dozens of sources including stories of the Ten Tribes, of the city of Luz, of the Children of Dan and of Moses, of the communities of Speier, Worms, and Mainz, of Galician Jewry, and of Israeli kibbutzim - is connected first and foremost with the Bible, with the stories of the families of the Patriarchs and with the story of the Children of Israel as a community in the wilderness, but particularly with the stories contained in the Book of Judges. The narrator's attitude to various phenomena in the life of the nation, some of which he identifies with and others of which he rejects, is full of doubts. These doubts are reflected in two disparate codes of norms: the norms of the simple, agricultural, vegetarian judges, vs. the complex norms of the kings. Agnon prevaricates on the question of these norms in parallel to his own conception of himself as either king or judge, as either Saul the anointed or the judge-anointer. Within these prevarications we identify utopian, anarchistic, and antinomistic positions of his, and their contribution to the shaping of complex structures in his work.

to a dynamic compilation where the sources stimulate one another in obedience to the author's subliminal psychological urges. What the compilation means to Agnon is a fundamental question - not just as an outward literary form, but as an expression of his striving to organise reality, to impose purpose and meaning on his own experience and that of the Jewish people. At the end of the present dissertation we read - by courtesy of Ms. Amina Yaron - the manuscript of the new edition of Sefer, Sofer, ve-Sippur ("Book, Writer, and Story"), which is about to be published. This book throws light on Agnon's mystic attitude to the sources.

Through identification of the sources of this story - its structure, its ramifications, and its links to other stories of Agnon's also become clear. The types of text contained in it are defined, and the integrative principles enshrined in and stemming from the work, which also throw light on the totality of Agnon's work, are likewise elucidated.

The first section of "Footstool and Chair" is a text in the vein of the author's Sefer ha-Ma'asim ("Book of Deeds"). The second is a compilation of sources. The third is an autobiographical story. The fourth, which was not published in Agnon's lifetime, is a further compilation of sources. In order to reach an understanding of the text's integrational principles and the author's intentions, Agnon's methods of allegorisation and symbolification are discussed - particularly those techniques characteristic of the literary milieu in which he moved. To what extent, for example, do Kabbalistic symbols influence Agnon's symbolification techniques, and how does his mechanism of selection work? Why did he choose the sources he chose rather than others? What hints can be gleaned of his system of

III

towards Jewish existence, while Jewish existence turns in upon the author, the narrator constructing elaborate systematic parallels between his personal history and that of the nation which reach far beyond the mere generalisation of ideas.

The story is written equally in plain language, in hints, in phrases demanding further interpretation, and in secrets - a variety of the possibilities applicable to Jewish sources. It is written in four sections, each of which contains a different sort of text peculiar to itself, and each of which represents a different literary form among those found in Agnon's works. The narrator attempts to interpret his world by synchronising the sections with the sources.

In the process of deciphering contexts and identifying sources, consistencies came to light in the text regarding its methods of encipherment and its systems of meaning and of motifs, whose chief referral is to written Jewish sources of all ages. In this manner a reconstitution of the compilation text has been carried out, based on the flow of the text and on the historical strata enshrined in it. The chapter containing this reconstitution is the kernel of the present thesis. Owing to the length and difficulty of the reconstitution, however, only the text of chapters 1 - 10 of the second section has been thus reconstituted. It forms a complete and organic unit from the point of view of subject-matter, and could be called 'Agnon's Compilation on the Former Prophets.'

The compilation fits into an accepted literary form in Jewish historiography, the expanded Biblical story. But this is not its aim, since it exceeds both the scope and the intent of the latter. The compilation is here transformed from a static compilation, a mere collection of sources,

are interpreted only in so far as they rest upon Jewish sources: what was important was to determine the place and rôle of all strata of Jewish writings in these two works of Agnon's - of the Mishna, the Talmud, various collections of legend and Midrash, Kabbala, Hassidism, historiographical literature, and mediaeval literature - and to show how Agnon adopts motivic, linguistic, and scenic elements from all of these strata and renews and broadens their significance in the stories under discussion.

"Footstool and Chair" and "The Covering of the Blood" represent different literary genres and display different linguistic affinities and differences in style and in plot; they have but one set of symbols in common, that of the barrel-organ and its operator, which in "Footstool and Chair" is absolutely marginal. What the two stories really have in common is, as already stated, their both bearing the stamp of death-bed wills and testaments, both in content and in intent. The former is a personal testament containing the narrator's understanding of the principles of Jewish-personal mythology and his own place in it as it appears to him from his sick-bed, while the latter is a 'cultural testament' - a phrase used to describe it by Gershon Shaked in an article in Moznayim of June 1977. The two stories are also representative of internal genres characteristic of Agnon's work as a whole, which here gather intensity and reach their qualitative zenith.

"Footstool and Chair" is an 'encyclopaedic tale', a term defined and enlarged upon by Northrop Frye in his Anatomy of Criticism. This form or genre, hitherto unknown in Hebrew literature, attempts here to embrace the entire universe, history and existence, via the Jewish sources and the author's personal history. In it the author turns inward, as it were,

A B S T R A C T

Agnon's stories Hadam ve-Khisse ("Footstool and Chair") and Kissuy ha-Dam ("The Covering of the Blood") are distinguished by being among the author's last, and also by their valedictory, testamental nature. They furthermore represent qualitative peaks in Agnon's work, the sum total of which can be surveyed and reassessed from their heights.

Late works might well be thought to be tired works, and Agnon's last stories have indeed been dismissed as such by some critics - particularly those published after their author's death, these being seen as leftovers which the author had not considered worthy of publication. Some gut reactions to "Footstool and Chair", both penned and spoken, are very characteristic of this: the story is dismissed as being meandering, pasted together, and lacking in plot. The present author's reaction when he first read the story as a letter was similar; but when his suspicions began to be aroused that the second section of the story is in fact a compilation of sources accompanying the Biblical story, the point of this Sisyphean compilatory labour of Agnon's began to be conceived as a riddle demanding solution; for Agnon had woven his compilation into a story.

The solution of this riddle required as precise an identification as possible of the sources over which the story was built, and an elucidation of the purpose of their compilation, their combination, and their juxtaposition: that is, an examination of whether essential links exist between the story and the compilation. The present dissertation is largely occupied with finding a way to the solution of this riddle. The stories themselves

C O N T E N T S

The Title: Its Sources and Functions	1- 9
Encyclopedic Form	9- 15
The Experience of Death and its Literary Expressions	16- 22
The Subject of Death and its sources	22- 46
Historiographic Sources in the 1st. portion of "Footstool and Chair"	47- 54
The Fantastic Community	55-101
Rhythms in The Story "Footstool and Chair"	102-112
The Meaning of The Anthology as a Literary Form for Agnon and the Narrator	112-118
Agnon's Principles for the Arrangement and Organisation of Collected Sources	119-125
Agnon's Anthology of the Early Prophets (in the 2nd Portion of "Footstool and Chair" Chapters 6-66)	126-243
The Traditional Sources; Their Place and Function in "Covering of the Blood"	244-267
Notes and Remarks on "Covering of the Blood", and on the sources of the story (in accordance with Pagination in "Within The Wall")	268-387

This work was carried out under the supervision of Prof. Hillel Barzel, Department of Hebrew Literature, Bar-Ilan University Ramat-Gan and the supervision of Prof. Josef Dan Department of Jewish philosophy, Hebrew University, Jerusalem.

**Traditional Sources and the Function
in Two Late Stories by S. Y. Agnon
"FOOTSTOOL and CHAIR" and "COVERING of the BLOOD"**

by
HILLEL WEISS
Ph. D. Thesis

Submitted to the Senate
of BAR ILAN University

Ramat-Gan, ISRAEL

December 1977