

Crusher of Grits: S. Y. Agnon's Alternative History ("In Search of a Rabbi, or The Spirit of the Ruler") / —
כותש גריסין ההיסטוריה החלופית של ש"י עגנון ("המבקשים להם רב או ברוח המושל", עיר ומלוואה)

Author(s): רומן כצמן and Roman Katsman

Source:

Dappim: Research in Literature /

דפים למחקר בספרות

19 / 2014), pp. 7-43 (תשע"ב)

Published by: Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa / חִיפָה

החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23986511>

Accessed: 30-01-2017 12:51 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



עברית והשוואתית, אוניברסיטת חִיפָה / Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa / החוג לספרות עברית והשוואתית is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Dappim: Research in Literature* / דפים למחקר בספרות.

<http://www.jstor.org>

ספרות עברית חדשה

כותש גריסין – ההיסטוריה החלופית של ש"י עגנון

(המבקשים להם רב או ברוח המושל", עיר ומלוואה)

רומן כצמן

מה היה קורה אילו התרחשה השואה מעולם ויהדות פולין לא הייתה נכחדת? במאות קהילות משגשגות היו רבנים מדפיסים ספרים, צדיקים נסתרים בונים תנורים ומייצרים פנסים, עסקנים מקימים מפעלים וסכרים, סוחרים מתמקחים על מחירי אתרוגים, תינוקות של בית רבן משיטים ספינות נייר במימי נחלים בדרכם מה"חידר" הביתה. יהודים מתרפסים לפני המושלים הנכריים, מלשינים זה על זה, בורחים מחמתם ומחיבתם של הפריצים, נשדדים ונרצחים, מתנצרים, חוזרים בתשובה, מתבוללים ושוב חוזרים בתשובה... האם זאת אוטופיה או דיסטופיה? חלום מתוק או סיוט – כלשונו של ארנולד באנד? (Band 1968) הכול נתון בערבוביה בפנטזיה הזאת, שהמחקר המודרני הקנה לה כינוי ז'אנרי מיוחד: היסטוריה חלופית (alternative history). אולם כיצד ז'אנר זה קשור לספרו של עגנון עיר ומלוואה, שפורש בעיקר את ההיסטוריה של קהילת בוטשאטש עד ראשית מלחמת העולם השנייה? אפשר להניח שהרצון ליצור היסטוריה חלופית של יהדות פולין הוא אחד ממניעיו העיקריים של עגנון לכתוב ספר זה. אמנם, ז'אנר ההיסטוריה החלופית כשלעצמו, כתת-ז'אנר של הספרות הפנטסטית, מתבסס על השערה היסטורית היפותטית בלתי-ריאלית, לגבי העתיד האפשרי אך הלא ממומש של אירועים היסטוריים מכריעים: מה היה קורה אילו היו הנאצים מנצחים במלחמת העולם השנייה (פיליפ דיק); אילו בעקבות מלחמת האזרחים שאחרי המהפכה הבולשביקית ברוסיה הייתה נוצרת רפובליקת קרים עצמאית (וסילי אקסיונוב); אילו הייתה האימפריה הרומית נחרבת (הרי טרטלדב) וכד'. נוכח דגם זה, מצטייר ספרו של

1 השיטה ה"נגד-עובדתית" (counterfactual) מוכרת בחקר ההיסטוריה מעבודותיו של מקס ובר, ממסותיהם של וינסטון צ'רצ'יל ("אילו ניצח לי בקרב גטיסברג") וארנולד טוויינבי ("אילו אלכסנדר לא היה מת אז"): "יש בה ניסוי מחשבותי, שבמהלכו נבחנות התפתחויות חלופיות לא ממומשות בהיסטוריה, וזאת על מנת לנתח את סבירותן ואת סבירותה של אותה האפשרות שאכן התממשה בפועל. על היסטוריה חלופית בספרות, ז'אנר פופולארי למדי, נכתבו רשימות רבות. אציין כאן רק מספר מחקרים או קבצים מקיפים בנושא: Rosenfeld 2005; Hellekson 2001; McKnight 2001; Collins 1990, 2003.

עגנון כאנסיתיוזה מטאפיזית של היהודי האחרון מאת יורם קניוק, כהיסטוריה חלופית מהופכת, כהיסטוריה החלופית של העבר, המכוננת את ההווה היהודי הנצחי. אולם יש יסוד להניח שעקרון החלופיות ההיסטורית אימננטי ליצירה ספרותית בתור שכנו. היסטוריה חלופית אינה רק ז'אנר ספרותי מוגדר, אלא גם תבנית חשיבה, דגם נראטיבי-פואטי.² דגם זה מגלם את עקרון החלופיות, שמקורו בכינון החלופיות בארבע רמות: עלילה (חלופיות המיתוסים: הכול יכול לקרות אחרת),³ דמות (חלופיות הזוויות: כל אחד יכול להיות משהו אחר), תפיסת ההיסטוריה (חלופיות הבחירה: כל אישיות יכולה להתממש במיתוס אחר), ותפיסת ההיסטוריוגרפיה (חלופיות אופני הבחירה: כל מיתוס אפשר לספר באופן אחר). מהותו של עקרון החלופיות נעוצה ביצירת ריבוי אפשרויות מקבילות בכל הרמות האלה, ויצירת המנגנונים לניהול הריבוי הזה. באמצעות חקר החלופיות מגלה החוקר את המנגנונים, אשר ברמה הראשונה – מנהלים את היווצרות המיתוסים בטקסט, ברמה השנייה – מנהלים את היווצרות הדמויות, ברמה השלישית – מנהלים את מערכות הבחירה בטקסט (ואת תפיסות ההיסטוריה), וברמה האחרונה – מנגנונים שמנהלים את התשתית הפילוסופית-היסטורית של היצירה, דהיינו את מערכת אופני הבחירה (תפיסות ההיסטוריוגרפיה). עקרון החלופיות יכול להתממש בכל יצירה ספרותית. כמובן, יש יצירות וז'אנרים שבהם הוא מרכזי ופעיל יותר. ניתוח החלופיות עשוי לחשוף את ההנחות הנראטיביות, האתיות, ההיסטוריות וההיסטוריוגרפיות המונחות בבסיס היצירה.⁴

בספרה משנת 1993 על עגנון, קבעה ניצה בן-דב את המושג "art of indirection", ובו הגדירה את אמנותו של הסופר כמיומנות של יצירת פרדוקסים, אנטינומיות, היפוכים, פיצולים, סדקים ושברים בעלילות ובדמויות – כל אותו הכאוס, כלשונה, שבו כל דבר מניח את קיומן של האפשרויות האחרות של עצמו (Ben Dov 1993, 15). בבסיס אמנות זאת נמצא עקרון החלופיות ובבסיס עבודתו של עקרון החלופיות נמצאת הרטוריקה, כמנגנון עיקרי של כינון ריבוי האפשרויות ושל כינון התנועה והבחירה ביניהן. רטוריקה מפצלת את המציאות/השית, ולפיכך יוצרת את החלופות בכל הרמות שצינו לעיל. רטוריקה זו אינה קישוט או מניפולציה, אלא הדרך – האמיתית והכנה, אך גם הקשה ביותר – לאחד את מה שישנו עם מה שצריך להיות, במודאליות של מה שיכול להיות. בעיר ומלואה ממלאת החלופיות תפקיד מרכזי כדגם פואטי ורעיוני, וזאת משום

2 הפיתוח המרכזי של מחשבה זו הוא התיאוריה של "עולמות אפשריים". ראו: Jameson 2010; Doležel 2010; Ronen 1994, 363-383; 2005. ראו גם את ספרה החדש של אילנה גומל (Gomel 2014).
 לדיון פילוסופי בנושא ראו: Loux (ed.) 1979; Bradley and Swartz 1979; Epstein 2001.
 3 בעקבות אלכסיי לוסב, המיתוס מוגדר כהיסטוריה ניסית של אישיות, הנמסרת במילים, כשהנס מובן כמימוש תכליתה הטרנסצנדנטלית של האישיות בהיסטוריה האמפירית (Losev 2003, 185-186).
 4 בהרחבה עמדתו על הנושא בספרי, ראו: Katsman 2013.

שנושא הספר הוא ההיסטוריה, תולדותיה של הקהילה היהודית בבוטשאטש ובסביבותיה, ומשום שבבסיסו מונחת פילוסופיה של ההיסטוריה בכלל, ושל ההיסטוריה היהודית בפרט. זו תודעתו של הסופר, הכואב אל נוכח האירועים האיומים של השואה והמחפש חלופות היסטוריות לאירועים אלה - כיהודי, כסופר, כהיסטוריון וכפילוסוף. צורך זה בחלופה היסטורית הוא צורך פסיכולוגי-תרבותי עמוק. עגנון זקוק לחלופיות הן כדי לבחון את התהליך ההיסטורי-תרבותי שהוביל לשואה, הן כדי לנתח את השואה עצמה כאפשרות היסטורית שהתממשה והן כדי לחקור את מנגנוני ההיסטוריה ולחזות את התהוותה בעתיד. אין ספק שהספר נכתב כתגובה לפרדוקס ההיסטורי של השואה ולכן במישור ההיסטוריוגרפי של החלופיות ההיסטורית, הוא יוצר פרובלמטיזציה של תפיסה מוכרת מהפילוסופיה של היסטוריה - התפיסה של תכליתיות ההיסטוריה.⁵ הספר משחזר את הפרדוקס: כל העלילות שבו נראות תכליתיות ומשמעותיות ביחס לסלאולוגיה תרבותית-היסטורית של קהילת בוטשאטש; הטלוס עצמו הוא פרי יצירתה של התרבות, של עבודת ההיסטוריה, אולם חיי התרבות מתנפצים כמו ים אל סלע, אל מול השואה, אל ההיעלמות. לפרדוקס זה אין פיתרון במסגרת התפיסה ההיסטורית-סלאולוגית עצמה, אבל יש לו פיתרון ברמות מטא-היסטורית ומטא-היסטוריוגרפית, שבהן ההיסטוריה עצמה נתפסת כמושגים הניאורקאנטיאניים של הרמן כהן, לא כטלוס מוגדר וידוע מראש, אלא כתכליתיות טרנסצנדנטלית, שתמיד נשארת מחוץ להיסטוריה עצמה.⁶ ולכן מהותה של ההיסטוריה היא עבודת ההיסטוריה ולא השגת המטרה שאינה אפשרית, ושמעולם לא יכלה להיות חלק מההיסטוריה. ככל שהמציאות היסטורית בעייתית יותר, כך נשארת עבודה רבה יותר לסובייקטים של ההיסטוריה; וכך גם חזק יותר תוקפה של התכליתיות היסטורית. זוהי היסטוריוגרפיה כ"מאמץ היזכרות", במושגים של פול ריקור: השואה היא הזיכרון שאינו מוחק את ההיסטוריה, אלא, אדרבה, הופך אותה לעשייה יצירתית, המונעת על-ידי אהבה, בניסיון חוזר (ונכשל) לכונן את התכליתיות של הקיום (Ricoeur).

(2004). החלופיות בעיר ומלואה אינה רק תנודה בין מה שמתואר בספר לבין מה שקורה במציאות, אלא גם תנודה בין מיתוסים, זהויות, בחירות ואופני בחירה, בתוך הטקסטים המרכיבים

5 כמובן, הוא הדין גם לגבי יצירות אחרות של עגנון. זיוה שמיר חוזרת ודנה בפרדוקסאליות ובריבוי הסתירות ביצירותיו של עגנון, ובין היתר - אל נוכח המודעות של הסופר לאירועי השואה. אחת הבעיות שהיא מעלה היא שייבתו לעולם העבר, דווקא בעת המלחמה ואחריה (שמיר 2010). על בעיית ייצוג השואה אצל עגנון ראו: לאור (1993, 47-15), ויס (2002, 111-146).

6 תפיסת ההיסטוריה (או העולם) כבלתי מוכנה, כפתוחה תמיד, כמשימה המוטלת על האדם, התגלגלה מהפילוסופים של אסכולת מרבורג (הרמן כהן, פאול נטורף וארנסט קסירר), דרך תלמידיהם (כמו מטביי קגן), ועד לעבודותיו של מיכאיל בחטין. כאשר בשנת 1918 חזר קגן לעיירה נבל שברוסיה, מלימודיו בגרמניה, הוא פתח יחד עם בחטין חוג לימוד, אשר גודע עם השנים כ"חוג נבל" - והיה מרחב גידולו של בחטין הצעיר. בחטין המשיך בדיאלוג עם קגן עד למותו של האחרון בשנת 1937.

את הספר. בכל רגע של קריאה ובכל רמה של חלופיות, עולה ההשוואה בין אפשרויות ממומשות, לבין אלה שלא התממשו.⁷ עבודת ההיסטוריה, כפי שהיא מוצגת בספר, מהווה חלופה למציאות, מכיוון שבמציאות עבודה זו לא תמיד ולא בהכרח מתבצעת. ללא תנודה בין זהויות שונות בתוך מעשה היסטורי עצום זה, לא היה מתאפשר פיתרון הפרדוקס, או לא הייתה נענית התמיהה הטרגית, ברמה ההיסטוריוגרפית של אופני הבחירה: איך אפשרי הקיום (של הקהילה) נוכח השואה?⁸ הגרעין של המעשה הרטורי העגנוני הוא נקודת ההתפצלות (ביפורקציה, Bifurcation) של הבחירה בזהות; או לשון אחר, של ההזדהות המחודשת עם זהות העצמי. המחבר מחזיר את הדמויות לנקודת ההתפצלות בגורלן, ודורש מהן להזדהות מחדש ולהיבנות מחדש, וזאת שלא על מנת להחיות את זיכרוןם כדבר-מה קבוע ונתון מראש, אלא על מנת להחיות את עבודת ההיזכרות, שהיא הבסיס לחיוניות תרבותית, לעשייה היסטורית ולמחשבה היסטוריוגרפית אינסנסביבות.

מישור אחר שבו מתגלה עקרון החלופיות ביצירתו של עגנון, הוא ביסוד הפנטסטי או הפלאי. מבחינה זו, סיפורים רבים מתוך עיר ומלואה מעלים בעיה שאינה עומדת בפני חוקרי הספרים האחרים של הסופר. שכן, במושגים של ברוך קורצווייל, הספר עיר ומלואה אינו כרוניקה קלסית, שהפלאי הוא חלק בלתי נפרד ממנה, אך הוא גם אינו כרוניקה מודרנית פוויטיביסטית, המתיימרת לצייר תמונה מהימנה של ההיסטוריה; הוא אינו ספר סוריאליסטי, כמו סיפורי "ספר המעשים", גם אינו מטא-ריאליסטי (ברזל 2011, 64-37), כמו "סיפורים נאים של ארץ ישראל". ולמרות ששזורים בו אגדות וסיפורי-עם רבים, הוא אינו יכול להיות מוגדר כספר אגדות או מעשיות, כמו הספר "פולין – סיפורי אגדות". אי אפשר לפתור קושי זה בהדגשת מורכבותו וריבוי-סגנונותיו של הספר, שכן בעיית אחדותו הפואטית והרעיונית של כל סיפור וסיפור תעמוד בעינה. מצד אחר, מעוררת ספקות גם העמדת מלוא מורכבותם של סיפורי הספר על האנטינומיה של התבנית התכליתית והתבנית האידיאלית, כפי שעושה זאת שולמית אלמוג (2002), מה גם שהאנטינומיה הזאת עצמה אינה כה ודאית, בייחוד מנקודת התצפית של התפיסה הניאו-קאנטיאנית, שבה אנקוס כאן, ואשר לפיה התכליתיות והאידיאליזם – אחד הם. אולי ניתן לדבר על הנראטיב הפלאי, המשתלב במכלול הנראטיבי המורכב של הסקסט כולו, אולם זה כשלעצמו אינו מבהיר את ההיררכיה המבנית והרעיונית בין הנראטיבים השונים, וגם אינו מגלה את שכבות המשמעות המסתתרות מאחורי הנראטיב החיצוני. מושג ההיסטוריה החלופית עשוי לסייע בפיתרון בעיה זו. ניתן להגדיר את הנראטיב

7 אלן מינץ (2012, 104-105) מצביע על התנודה בין שני אופקים היסטוריים שונים, אם כי לא חלופיים, של שיח המספר בסיפורי הספר: המודרני והארכאי, המזוהים עם זמן העלילה, כמו למשל בשיח הריפוי על אודות מרים דבורה בסיפור "החוננים".

8 מושג "התמיהה הטרגית" שואל כאן מעבודתו הלא גמורה של מטביי קגן "מוטיבים של התמיהה הטרגית ביצירתו של פושקין" (1936). להרחבה ראו: Katsman 2003, 9-28.

הפלאי של עגנון כהיסטוריה חלופית. מושג זה מגדיר את היחס בין הנראטיב הפלאי לבין נראטיבים אחרים בטקסט, והוא אף מאפשר להבחין, מאחורי הרמה החיצונית של הנראטיב (רמת חלופיות המיתוס), ברמות הבאות (חלופיות האישיות, הבחירה ואופני הבחירה). חשיבותו המיוחדת של מושג ההיסטוריה החלופית ביחס ליצירת עגנון, נובעת מכך שהוא עשוי להאיר את היחס בין נס להיסטוריה. מסתבר שכל דיון ביסוד הפלאי בעיר ומלואה עשוי לשלב את ניתוח רמותיה הגבוהות של החלופיות – תפיסת ההיסטוריה ותפיסת ההיסטוריוגרפיה. ב'אנר הספרות הפנטסטית, לא תמיד מתבטא היסוד הפלאי בהיסטוריה חלופית, אבל נראה שאצל עגנון, שיצירתו ככלל אינה נמנית עם ז'אנר זה, הפלאי כרוך בלא הפרד בעקרון החלופיות ההיסטורית, בגילוי זה או אחר שלו. טענה זו מסייעת להסביר גם כיצד יתכן, שהשיח העגנוני שומר על אותה רמת יחס בין כנות לרטוריקה, הן בנראטיב הריאליסטי והן בנראטיב הפלאי.⁹ הפיתרון המסתמן הוא, אפוא, שהנראטיב הפלאי מהווה היסטוריה חלופית. מִסְפָּר הכרוניקות ומִסְפָּר האגדות כנים ורציניים באותה מידה, מכיוון ששניהם מספרים היסטוריה – ממומשת או בלתי ממומשת. המספרים מתנוודים בין ההיסטוריות של עצמם, מתחלפים זה עם זה בתפקידיהם לעתים קרובות וגורמים להתנוודותו של הקורא, שהיא ממאפייניה העיקריים של הקריאה ביצירת עגנון, ושל היסטוריה חלופית כז'אנר וכעיקרון פואטי-פילוסופי. כל ייצוג עשוי להפוך אצל עגנון לסמל של היסטוריה חלופית.

בעמודים הבאים נעמוד על משמעותם וחשיבותם של סמלי ההיסטוריה החלופית בסיפור "המבקשים להם רב או ברוח המושל" מתוך עיר ומלואה.

"המבקשים להם רב או ברוח המושל"

סיפור ארוך זה בנוי על פי תבנית עגנונית ידועה: הליכה אל הרחוק המובילה אל הקרוב. קהילת ביטשאטש¹⁰ לא מצאה בקרבה אדם הראוי לכהן כרב העיר, ושלוש נציגיה נוסעים לעיירה זאבנא (העיר הפולנית Żabno), כדי להזמין את הרב המקומי – הוא הרב מזאבנא (או במקומות אחרים אצל עגנון – זאבני), המזוהה בהמשך הסיפור כ"בעל צילותא דאברהם"¹¹ (340),¹¹ דהיינו ר' משה אברהם אבוש מרגליות – שיקבל על עצמו את התפקיד.¹² אולם הרב מזאבנא מסרב ומגלה להם שבביטשאטש יושב אדם הראוי לתפקיד

9 על הסוגיה של רטוריקה-כנות, בפרט ביחס לייצוג הנס, ראו: כזמן 2012, 126-143. על המושג "רטוריקת הכנות" ראו: ברינקר 1990, 13-24; וכן – van Alphen, Bal and Smith (eds.) 2008. להרחבה ראו גם: כזמן 2013.

10 בסיפור זה עגנון נוקט בכתיב זה של שם עירו – ביטשאטש. אנקוט גם אני כך בניתוח הנוכחי.
11 כאן ובהמשך כל המובאות מעיר ומלואה – מתבססות על מהדורת שוקן 1999 (מספרי העמודים ניתנים בסוגריים בגוף הטקסט).

12 רבי משה אברהם אבוש מרגליות, צילותא דאברהם (חידושי מהרמ"א) 1820.

זה – רבי מרדכי,¹³ אדם צנוע, פחח פשוט לכאורה, שאין מכירים בגדולתו. רבי מרדכי הוא תלמידו של הרב, שנס מאימת חמתו של המושל.¹⁴ בהמשך הסיפור מוצג הרב כחמיו של ר' בירך שפירא (353), שככל הנראה אינו אלא ר' ברכיה בירך שפירא, בעל "זרע ברך".¹⁵ ובכן, הסיפור הפנימי הראשון בנובלה זאת הוא סיפורו של הרב מזאבנא על גילוי גדולתו של רבי מרדכי, שהתרחש בד בבד עם התגלותו של מהר"ם שיף, אשר לדברי הרב מזאבנא, בעת התרחשות העלילה עברו כבר מאה ועשרים שנה מיום פטירתו.¹⁶

ובכן, אנשי ביטשאטש אמורים לחזור ולמצוא את רבם בתוך עירם, ופירוש הדבר לחזור לנקודת המוצא, למקור, למרכז האמיתי. אולם גילוי זה קשה למדי: כיוון שבעירם, במציאות המוכרת לכאורה, קיים מימד שלם שהם אינם מודעים לו כלל: לצידם, בקרבם, חי אדם שבנוכחותו, ואולי אף בזכותו, מתגלה מהר"ם! משמעות הדבר, שבביטשאטש מתרחשת היסטוריה מקבילה, אחרת, שאינה גלויה לכול. אמנם חוקרי הספרות הפנטסטית נוהגים להבדיל בין היסטוריה חלופית לבין היסטוריה מקבילה, אבל מבחינה מהותית אין ההבדל כה גדול: בשני המקרים, יסוד היצירה הוא התנועה בין שתי היסטוריות. כדי להגדיר יצירה כהיסטוריה חלופית, יש להצביע על אירוע בעבר שבו התפצלה ההיסטוריה – נקודת הביפורקציה – שאליו חוזרים הקוראים יחד עם הדמויות, כדי להתלבט שוב באותן החלטות שקבעו את ההיסטוריה המסופרת. והנה, זה מה שעושה הרב מזאבנא: הוא חוזר לעבר בסיפורו על רבי מרדכי. באירוע שבו התגלה לו רבי מרדכי התפצלה המציאות. פיצול זה קשור, שלא במקרה, לאירוע ניסי שהוא התגלותו של המהר"ם. יחד עם המהר"ם, אנו חוזרים אל עברו האישי, שבו הוא משאיר את כתביו לבת:

מה היה המעשה, כשהגיעה שעתו של המהר"ם שיף לצאת מן העולם קרא לבתו הצדקת מרת הינלה ומטר בידה את כתביו, ופקד עליה להניחם בתיבה ולסגור את התיבה במנעול. לקחה את הכתבים והניחתם בתיבה והעבירה את התיבה לעלייה. באו מי שבאו ופתחו את התיבה ופשטו ידיהם בכתבים ופרסמו אותם על שמם ולא הזכירו עליהם את המהר"ם שיף, ומן השמיים העלימו את הדבר ממנו כדי שלא יצטער (326).

13 שולמית אלמוג (2002) מצביעה על רבי שמואל ביאלובלוצקי, כפרוטוטיפ אפשרי של רבי מרדכי.
 14 "ברוח המושל" – לפי קהלת י' 4: "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך על תנח כי מרפא יניח חסאים גדולים". רש"י מפרש: "מושל העולם תעלה עליך לדקדק אחריו במדת הדין, מדתך הטובה אל תנח לומר לו מה יועיל צדקתי לי, דקדוקי הדין ביטורין הבאין עליך מרפא הוא לעונותיך ויניח לך חסאים הגדולים". הפרשנות של מדרש רבה ארצית יותר: "כי באתה לך ממשלה, אל תנח מדת ענוותנותך, ללמדך שכל המניח ענוותנותו, גורם מיתה לעולמו, וחטאת לדורו".
 15 ר' ברכיה בירך שפירא היה דיין בקרקוב בשנים שר' יואל סירקיס הב"ח (בעל "בית חדש") כיהן בה כאב בית דין ורב העיר (1619-1640). בדמותו של הרב הנמלט מגולמות כמה מתכונותיו ודעותיו הידועות של רבי יואל (1640-1561): למשל, תפיסת החינוך שלו והתנגדותו לפרשנים ופוסקים שהתעלמו מהמקורות.
 16 הרב מאיר בן יעקב שיף (1605-1641).

אירוע זה הוא נקודת ההתפצלות. כאן מתקיימת הבחירה במישור העמוק של חלופיות הבחירה. זה הרגע האתי, המנוע הפנימי של החלופיות ההיסטורית בסיפור. כאן המהר"ם מחליט, מה לעשות בכתביו. הרב מזאבנא, שומעיו הביטשטאטיים והקוראים חוזרים יחד עמו לעבר, לנקודת ההתפצלות, מכיוון שההיסטוריה הממומשת אינה אמת ואינה צדק (הכתבים נגנבו ופורסמו לא בשמו); מכיוון שההיסטוריה מגלה סממנים של משבר:

התחיל [המהר"ם] אומר חידושי חידושים עמוקים ונפלאים ופולפולים עצומים חריפים ושנונים ומתוקים שאין שומעים כמותם בדורות שלנו. והרי מקצתם אנו מוצאים בספרי המחברים החדשים, אלא לאו כל מעתיק מבין מה שמעתיק (שם).

תפקידה של החלופיות הוא לחזק את המודעות לתהליך ההיסטורי ולמשבר במהלכו. ועל מנת שזה יקרה, נעשה מאמץ (פלאי) של הזכרות. אנשי ביטשטאט חייבים להיזכר בבן עירם הגדול – ברבי מרדכי. אך לשם כך הם חייבים לעבור את המסע שלהם – הן במרחב (לזאבנא ובחזרה) והן בזמן (בסיפורו של הרב מזאבנא – לעבר ובחזרה). כאמור, במסע זה הם מגיעים לנקודת הבחירה של המהר"ם, והיא נהפכת לנקודת הבחירה של כולם: לפרסם או לא לפרסם את הכתבים, לכתוב או לא לכתוב, לדבר או לא לדבר. ובכך אנו רואים את מה שנראה כנקודת הבחירה הבסיסית של כל הבחירות: "להיות או לא להיות". זוהי תנודה ברמה של חלופיות הבחירה. אולם ישנה גם הרמה הגבוהה ביותר – חלופיות אופני הבחירה. כיצד יש לבחור? התשובה לשאלה זו ניתנת כבר בעלילת הסיפור עצמה: יש לצאת מהמרכז (מהעצמי), ללמוד ולחזור. זו תבנית החידוש.

זאת ועוד: על מנת להגדיר את התנודה ברמת אופני הבחירה, יש להגדיר שתי תפיסות היסטוריוגרפיות. השאלה היא כיצד לכתוב היסטוריה? תנודה זאת נובעת מהתנודה הקודמת, שכן כל הרמות הינן בעצם תהליך אחד. כלומר גם התנודה בין אופני הבחירה היא תנודת דמותו של המהר"ם ושל כל הדמויות המתהוות-המתגלות יחד עמו. אין מדובר בתפיסות היסטוריוגרפיות מופשטות, אלא להיפך, הן אמורות להתגלם באירועים ובדימויים קונקרטיים, דהיינו במיתוסים שנוצרים ברמה החיצונית. במקרה הנדון, אופני הבחירה הם אופני הכתיבה, והשאלות שנשאלות הן: כיצד כותב הרב, לשם מה או לשם מי? תפיסה אחת היא, כפי שנאמר, פרגמטית-פוליטית: הכתיבה הרבנית (שבסיפור שלנו היא היא העבודה ההיסטורית האמיתית), מיועדת לצורכי העולם הזה. לפי תפיסה אחרת, הכתיבה מיועדת לנצח, לעולם הבא. בתפיסה הראשונה, מטרת הכתיבה היא כינון האני של הכותב. בתפיסה השנייה – ביטול האני. היא מתבטאת בכך, שהמהר"ם עצמו אינו יודע על גורלם של כתביו, "מן השמיים העלימו את הדבר ממנו כדי שלא יצטער". אולם הסיבה האמיתית היא שאין על מה להצטער, משום שהידע שלו אכן מתגלה ומתמשש. האמת מתגלה – וזה העיקר. אבל יחד עם זאת, אי-צדק זה גורם עוול, שמתבטא בכך שהאמת מופיעה בקליפה של זיוף, של התחפשות, במלבושים של קרנבל. וכך הכתב

מתגלה ככתב גנוב, אולם מטרת הסיפור היא לתקן את העוול, להפשיט מלבושים מן האמת, להוריד קליפות.¹⁷

זה תפקידו של הסופר, או של בן דמותו, אחד הביטשאטשים שהגיעו לזאבנא – "ר" לוי כותש גריסין" (317), ("כותש חטיין", כלשון הגמרא). בדימוי קטן זה – כותש גריסין – מתגלמת המשמעות של ההיסטוריה החלופית בסיפור זה. רש"י מפרש את הביטוי: "וליהשב נמי כותש חטיין במכתשת, להסיר קליפתן, דהואי במקדש בסממנין, אלא לאו, משום דמדיא לדש – לא חשיב לה, דהא נמי מיפרקה מלבוש היא" (רש"י לבבלי, שבת עד ע"א). מדובר כאן על אבות המלאכה ועל השאלה, האם כתישה היא מלאכה שאסורה בשבת, דהיינו האם זו מלאכה שנעשתה בבית המקדש, או האם היא זהה לאחת המלאכות שנעשו בבית המקדש, כגון דישה. רש"י מסביר "כתישה" כהסרת קליפות, ובמובן המיסטי הופך הדבר לדימוי קבלי של גילוי האמת, גילוי ניצוץ האור האלוהי. אם כן, "כותש גריסין" הוא בעצם מגלה סתרים, כותב ההיסטוריה, או מתקן העולם.¹⁸

אולם סוגיה תלמודית זאת מוכרת כאחת הסוגיות הקשות והמתמיהות ביותר. גם אצל עגנון "המלבוש" הוא אחד המוטיבים החשובים. האמביוולנטיות של המלבושים מתבטאת בכך שעל מנת להסירם יש לגלותם תחילה ולשם כך יש לעסוק בהם. יוצא שחיפוש האמת הוא עיסוק במלבושים ובו שקועות כמה וכמה דמויות ביצירתו של עגנון, חשובות ושונות מאוד זו מזו (כמו הגיבורים של "המלבוש" ו"עד הנה"). המלבוש הוא קליפה, אבל באמצעותו נוצרת הויקה בין האדם לבין הבורא ומתווכת בין ספירות נמוכות לספירות גבוהות. וזו משמעותה של היסטוריה חלופית בכלל ובמקרה הנתון בפרט. היסטוריה חלופית, בדיוק כמו ההיסטוריה הממומשת, היא מלבוש; כל האפשרויות ההיסטוריות הן קליפות וההיסטוריון או הסופר הוא "כותש חטיין". מסתבר שוב שהשאלה המהותית ביותר של כתיבת ההיסטוריה היא השאלה של הקודש: האם היסטוריה היא אחת מעבודות הבנייה של בית המקדש? זו שאלת ההערכה של מלאכת כתיבת היסטוריה ושל מלאכת הכתיבה בכלל. בכך נעשית כתיבת הספר הנוכחי עצמו, דהיינו עיר ומלואה, אובייקט של תנודה ושל הפרובלמטיזציה של הקדושה, היא-היא הפרובלמטיזציה של ההיסטוריוגרפיה, באמצעות עקרון החלופיות. האם כתיבת הספר היא בניית המקדש? תבנית התנודה הזאת, ברמה של חלופיות אופני הבחירה, היא אפוא התנודה התלמודית, ההמשך של אותה הקושיה הידועה.

17 אלחנן שילה (2011, 268-269) מציין, שבמקומות מסוימים (ובפרט בתמול שלשום וכאורח גטה ללון) ממציא עגנון מושג קבלי חדש – "העלאת הקליפות", שמהותו ב"קישור של תופעה ארצית מסוימת למושג קבלי מוכר", ומשמעותה – עשיית מצווה פגומה. לפיכך, משמעות הפעולה של הורדת הקליפות (כתישת גריסין – ראו בהמשך) היא פעולת התיקון.

18 בהכנסת כלה אנו קוראים ששבוש (ביטשאטש) היא "מטרופולין לכותשי גריסין שאין כמותם בכל מלכות הקיר" ואין צריך לומר בשאר כל המדינות של שאר קיסרים ומלכים" (עגנון 1998, 148).

ובכן, הרב מזאבנא מספר את סיפורו של רבי מרדכי. בחלק הזה של הסיפור הוא מתמקד בתקופה היכרותם הראשונה. כאן חשובה תגובתו של הרב לדמותו של רבי מרדכי, ולגלגוליה המשונים: מתלמיד חכם רוחני ונעלה לבעל מלאכה פשוט וארצי. אילולא תדהמתו של הרב מזאבנא עצמו למראה התנודה, אולי לא היינו מדגישים אותה, שכן את עצם המיזוג של תלמיד חכם ואומן בדמות אחת ניתן למצוא ברבים מסיפורי עגנון (למשל, "הצדיק הנסתר"):

כשנשמע קול פסיעותיו של השמש שיצא לעורר ישנים לעבודת הבורא נשתנו פניו של רבי מרדכי והשליך מעצמו את הצורה הרוחנית שהתורה נותנת לבעליה ולבש צורה של אומן כאותם שאנו קוראים לביתנו לעשות מלאכה. עמדתי נבהל שמא כל מה שראיתי מראה ממראות הלילה הוא" (327).

המספר (הרב מזאבנא) אף חוזר ומתאר את רשמיו כמעט באותן המלים, בדומה למספר באגדה או בסיפור עממי, שמתאר גלגול צורות פלאי האופייני, לגבול שבין יום ולילה:

כשנשמע קול רגליו של השמש שיצא לעורר לתפילה נשתנה זיו פניו שהתורה נותנת ללומדיה ולא היה בינו לבין סתם בעל מלאכה שאנו עושים מלאכה על-ידו. נרתעתי ונבהלתי ונשתוממתי ומרוב התמיהה לא שאלתי מה שחמדתי לדעת (329).

נקל לראות שגלגול הצורות של רבי מרדכי ממשיך את הנושאים של מלבושים ושל כותש גריסין שנדונו לעיל.¹⁹ אף שאין לגלגול זה כל קשר ליסוד הקרנבלי, אי אפשר להתעלם מהניסיון של רבי מרדכי כתלמיד חכם להתחפש לדמות האומן, להסתתר מאחורי מסכה. נוצר רושם ששני הצדדים בדמותו של רבי מרדכי אינם מאוחדים, להבדיל מגיבור הסיפור "הצדיק הנסתר". נוח היה להניח ששתי הזהויות ממוזגות זו בזו, אולם עדותו של הרב מזאבנא, המדווח על ההלם למראה השתנות פניו של רבי מרדכי, אינה מאפשרת להגיע להרמוניזציה שכזאת. אם כך, יש לנו כל הסיבות לדבר על תנודה בין שתי זהויות באינדיבידואליות אחת. אם כי לא הגיבור, לא המספר ולא המחבר – אינם יכולים לסבול את התנודה הזאת, הנחווית כמשבר זהות קשה, ולכן נמצא פיתרון המיישב את "סכסוך" הזהויות. הרב מזאבנא משבח את אומנותו של רבי מרדכי בעשיית הפנסים, ומציין: "ואמר לי רבי מרדכי מעשה הפנסים מתוך הפסיקתא למד מן הפיסקא קומי אורי כי בא אורך" (328).²⁰ בכך נוצר הקשר בין האומנות לבין הגאולה. מה גם שרבי

19 על גלגולי הצדיקים ראו: שילה 2011, 200-215, 257-261.

20 מדובר בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כ"א – פרשנות לישיעהו ס' 1. כך בפתיחת הפסקה: "קומי אורי, (ישיעהו ס' ס"א), על כן באורים כבדו ה', באיי הים שם ה' אלהי ישראל (ישיעהו כ"ד ט"ו), במה מכנדין אותו? ר' אבא בר כהנא אמר, באילין פנסיא", דהיינו פנסים. הפנסים הם גם נרות, וגם המאורות הגדול והקטן, וגם המנורות שנעשו בימי משה ובימי שלמה. לאורות משולים הקב"ה ועם ישראל, או לנר זוית או שמן זית. בחלקה השני מתמקדת פסקה בנושא הגאולה – הנושא העיקרי של הפרק הנ"ל בישיעהו – ובבניית בית המקדש: "א"ר לוי בנוהג שבעולם אדם בונה לו סרקלין,

מרדכי הכין את הפנסים הללו לחתונת בנו של בעל העיר, דהיינו לגוי, וכך מתממשת גם הנבואה של "אור לגויים".

לכאורה נפתרה הבעיה. אבל השאלה היא, האם באמת יישב עגנון את הסתירה בין שתי הזהויות של רבי מרדכי. שאלה נוספת היא מהם הרבדים העמוקים יותר של התנודה בין שתי הזהויות. לא ניתן לראות את הסתירה הזאת רק בשליליותה, כאמצעי וכדרך לפיתרון. חייבת להיות לה משמעות חיובית המצדיקה את השימוש הפואטי בה. כאן בא לעזרנו עקרון החלופיות. מרמת הזהויות נחזור תחילה לרמה החיצונית יותר – זו של חלופיות המיתוסים, ולאחר מכן ניכנס לרמות העמוקות יותר מרמת חלופיות האישיות – לרמות של חלופיות הבחירה ושל חלופיות אופני הבחירה.

המושג של "חלופיות היסטורית" מתאר את ייחודיות הפואטיקה הפילוסופית של עגנון, את היחס בין רובדי משמעות שונים, בצורה הרבה יותר טובה ממושגים כמו "אלגוריה", "סימבוליזם" וכד'. כל המושגים הללו מניחים שהיסטוריה אחת ריאלית יותר מהאחרת. הנחה זו יכולה להיות נכונה במקרה של היסטוריה חלופית כז'אנר, אבל זה בוודאי לא נכון אצל עגנון. אילו זה היה המקרה, אילו ההיררכיה של הריאליות בין שתי ההיסטוריות הייתה כה מוחלטת, לא היינו יכולים לדבר על תנודה אמיתית וכתוצאה מכך – גם לא על בחירה חופשית אמיתית בין החלופות. אחת ההיסטוריות יכולה להיות (והינה בדרך כלל) אמיתית יותר, אבל לא ריאלית יותר. שלא כמו במציאות, האמת חסרה מעמד של מה שכבר נתון בחושים, ולכן היא מהווה אובייקט של חיפוש ובחירה. אם כן, מהו החיפוש ומהי הבחירה במקרה של רבי מרדכי? על מנת לענות על שאלה זו, יש לחזור יחד עמו לנקודת ההתפצלות של התהוות דמותו, וזו תיחשף רק בהמשך הסיפור, כשנחזור לילדותו, לימי תלמודו עם רבו. זו נקודת ההתפצלות במישור המיתוסים. כבר ברור שבמישור הזהויות, רבי מרדכי נאלץ שוב ושוב לבחור ולהחליף זהויות. הדמות שלו, כאמור, אינה אורגנית, היא מתהווה כתנודה. גם לאחר שמובהרת הזיקה בין שתי הזהויות, הן נשארות מופרדות. הדבר מאפיין הן את רבי מרדכי עצמו והן את העולם שבו הוא חי. אבל מכיוון שבסיפורי עיר ומלואה אנו מוצאים לא פעם דמויות אורגניות, אין לדבר כאן על השקפה חברתית ביקורתית. הקיום המפוצל אינו נגטיבי, אלא פוזיטיבי בהחלט – הוא "הקיום המרובה" של ההיסטוריות החלופיות. קיום זה הינו טרגי אך אופטימי, משום שהוא מהווה עבודה היסטורית למען האור. כאמור, אישיותו של רבי מרדכי לא זוכה לאחידות ברמת הזהויות, אלא ברמה עמוקה יותר – רמת חלופיות הבחירה, היא רמת התפיסה ההיסטורית.

כפי שכפילות הזהויות מצדיקה את העבודה ההיסטורית, כך הכפילות הזאת עצמה

ועושה לו חלונותיו מקסינות מבחוק, ומרחיבות מבפנים, כדי להכניס אורה לתוכה, אבל חלונות בית המקדש, לא היו כן, אלא מקסינות מבפנים ומרחיבות מבחוק, כדי להוציא אורה לעולם".

דורשת הצדקה והיא מקבלת אותה בעברו של רבי מרדכי, בבחירותיו ובהחלטותיו הראשונות, דהיינו בהתפצלות האתית של סיפור חייו, בתולדותיו, במורשתו, שאותה קיבל מקודמיו. במלים אחרות, הצדקת הפיצול, וכן הצדקת החלופיות, היא אהבה להיסטוריה עצמה, לזיכרון, לעבר. ליתר דיוק, האהבה הזאת מכוננת את ההיסטוריה, בדיוק כפי שההיסטוריה מכוננת את האישיות האוהבת. בתוך כך אנו מגיעים לשאלה, מהי החלופיות ברמת ההיסטוריוגרפיה.

אם ברמת התפיסה ההיסטורית אין תנודה, מהי התנודה ברמת ההיסטוריוגרפיה, בחלופיות אופני הבחירה? התנודה הזאת מתגלה בשיח מטא-היסטורי, השיח של הרב מזאבנא: לכתוב או לא לכתוב את ההיסטוריה, לספר או לא לספר את סיפורו של רבי מרדכי, לדבר או לא לדבר. וזה מחזיר אותנו לשאלה "להיות או לא להיות": האם יהיה קיום לרבי מרדכי בלי סיפורו של הרב מזאבנא? האם יכונן השיח את אישיותו, או שמא הוא יישאר באלמוניותו? ההיסטוריה החולית נכתבת מאליה, האירועים מוצגים בה כנתונים. אבל ההיסטוריה הקדושה יכולה להישאר בהיעדרה, באינותה, בסודה. הרב מזאבנא מחליט בבחירתו לכוון אותה, ובכך ליצור את הזהות החלופית של רבי מרדכי ואת ההיסטוריה החלופית. הוא מחליט שההיסטוריה צריכה להיכתב. זו תפיסה היסטוריוגרפית חלופית: כינון ההיסטוריה הוא מעשה בחירה אתי ואחראי. תפיסה זו מנוגדת לתפיסתו של רבי מרדכי עצמו, שהחליט שההיסטוריה הקדושה אינה אמורה להיכתב, קרי: להתגלות, ואף ביקש מהרב מזאבנא שלא לגלותה. במשמעותם ההיסטוריוגרפית, החשובה כל כך למחבר – כמוכן, נוסף למשמעותם המיסטית והמוסרית – מוסברים התיאורים הארוכים של ניסיונות שני תלמידי החכמים להסתיר את זהותו של רבי מרדכי.

בראשית דבריו של הרב מזאבנא היה רגע קצר אך חשוב של התלבטות: לספר או לא לספר. כל הסיפור נובע אפוא מנקודת ההתפצלות הזאת: "לגבי רבי מרדכי דבר שנתאמץ רבי מרדכי לכסותו כלום יש רשות לגלותו. [...] הגיעה שעתו של רבי מרדכי שאספר עליו" (322-323). השיח של הרב מזאבנא חוזר ללא הרף לאותה נקודת ההתפצלות ושואל את עצמו, כביכול, האם הוא מתקיים בצדק, האם הבחירה הייתה נכונה, דהיינו, השיח מבקש שוב ושוב להצדיק את עצמו. באמצעות הפרובלמטיזציה הזאת, הוא כמו מטיל ספק בעצם התהוותו, ומאיר אפשרות אחרת, בלתי ממומשת – את השקט, את השתיקה, את הסוד. הדיבור מטיל ספק בעצמו, ובכך חוזר לנקודת הבחירה – ומנציח את הבחירה, הופך אותה לתנודה, ל־*perpetuum mobile*. התנודה הזאת מתבטאת לא רק במישור הרעיוני, אלא גם במאפיינים התנהגותיים של דמות הרב: הסנות, עיכובים, השהיות וכד'. חקר השיח המדוקדק היה מגלה אותם בקלות. ההתלבטות הזאת מתקיימת כמוכן בד בבד עם ההתלבטות של רבי מרדכי עצמו: להתגלות או לא, לספר או לא, לבוא אל הרב או להיעלם. גם השיח שלו הוא פרובלמטיזציה של היסטוריוגרפיה.

יש להדגיש שסיפורו של הרב מזאבנא בהווה הנראטיבי, הוא חזרה לשני מישורים

היסטוריים שונים. במישור הראשון, כל מילותיו נובעות מהחלטתו שלא להיענות להזמנה ולא להיות רבה של ביטשאטש, מפאת כבודו של רבי מרדכי. זו נקודת ההתפצלות החשובה והרלוונטית ביותר מבחינת סיפור המסגרת. במישור השני, סיפורו הוא חזרה לאותם האירועים שהכינו את ההחלטה שלו, שמסבירים ומצדיקים אותה. היסטוריה אחת מצדיקה ומסבירה את ההיסטוריה האחרת – את ההיסטוריה המתהווה, את ההווה. סיפורו של הרב הוא פירעון החוב שהוא חב לביטשאטש ולאנשיה, על מסעם הארוך, על יציאתם מהמרכז (מעצמם). הסיפור הוא עבודה של פיצוי על פיצול המציאות, של איחוי המחודש, של הבנייה מחודשת של ההיררכיה האמיתית. הסיפור הוא ההיסטוריה הממומשת, אבל היא משאירה ברקע את ההיסטוריה שלא התממשה, ההיסטוריה החלופית. כמו בתמונות שעשוע ידועות, שינוי קל בנקודת תצפית הופך את הרקע לציור ואת הציור לרקע.

היסטוריה בלתי ממומשת אינה בהכרח היסטוריה לא קיימת. הסיפור עצמו מעלה את הרעיון הזה באמצעות משחק פרדוקסלי של ידיעה ואי־ידיעה. השאלה מיהו רבי מרדכי, כמו בכל חלופיות של אישיות, היא רק הקליפה החיצונית של בעיית הידיעה. אולם התנודה בזהותו מהדהדת בתנודת זהותו של הרב מזאבנא עצמו. הרי הוא לא הצליח להסתיר את פגישותיו עם רבי מרדכי למשך זמן: "התחילו מתלחשים בעיר שאליהו רגיל אצל רבם בכל לילה, ואחר כל זה רבם מתנהג כסתם מורה הוראה. כלום יש ענוותן כרבם" (332). וכאשר שכנע הרב את אנשי העיר שאין אליהו מתגלה לו, הדבר רק הכפיל את מספר החלופות: "מה אמרו אנשי זאבנא? אמרו, אם כן האר"י הקדוש הוא זה שבא אצל רבנו ללמדו קבלה. ולעולם גילוי צדיקים מדריגה גדולה יותר מגילוי אליהו" (שם). ברור, שכל נימוקי הנגד של הרב לא הועילו גם הפעם. עם כל השעשוע והלגלגנות שבדבר, אין להחמיץ את הפאתוס העמוק של הסיפור, שכולו, אפוא, ניסיונות חוזרים ונשנים לכונן הצדקה אמיתית ולשלול הצדקה שגויה. כל התמיהה הטרגית של הסיפור היא: איך אפשר להצדיק את ההיסטוריה במצב של הסתר פנים או הסתר אמת? – תמיהה שבהקשר היסטורי רחב יותר מתייחסת גם, או בעיקר, לשואה. כיצד להצדיק ובמה להניע את העבודה ההיסטורית, אם אין האמת יכולה להתגלות, או אסור שתתגלה?²¹ ומדוע זו בעיה? מכיוון שהצדקת ההיסטוריה במצב של אי־ידיעת האמת ושל הסתר פנים, פירושה הצדקה של אי־ידיעת האמת ושל הסתר פנים. מתמיהה זו צומחת החלופיות ההיסטורית, כפרובלמטיזציה של האמת ההיסטורית. מבחינתם של ה"לא־יודעים", כל היסטוריה אינה

21 לכאורה, תמיהה דינה כ"תהימה", על־פי הלל ברזל (2011, 302): "תהימה נבדלת מן החידה והשאלה, הנכללות בתוכה, לא כדי לבטלה אלא בכדי להעצימה. התהימה מעתיקה את הכתוב מעבר לשאלות". אולם, למרות שתמיהה בדומה לתהימה "מחוקת הלכי רוח טראגיים" (שם, 304), יש ביניהן הבדל חשוב: התמיהה, לפי מטיבי קגן (בעקבות הרמן כהן), אינה משיקה לנסתר ולבלתי נתפס אלא, אדרבה, סוללת את הדרך מחושך לאור, להכרה טהורה. (וראו: Kagan 2004).

ממומשת, כל היסטוריה היא חלופית. אם ההיסטוריה הנחוות אינה אמיתית, יש לכתוב, להמציא (מלשון המצאה רטורית), את ההיסטוריה החלופית, היא־היא האמיתית. הפיתרון של התמיהה, או האפוריה (aporia), הזאת בסיפור הוא אלגנטי ויעיל למדי. הוא מופיע בדבריו של הרב מזאבנא, המנסה להסביר מדוע לא טוב לאדם שיקבל כבוד – לא רק את זה שאינו מגיע לו, אלא אף את זה שהוא אכן זכאי לו:

אפילו מקלסין לאדם בדבר שיש בו צריך לומר טועים אתם בי. שאין דבר קשה כמותם השבחים שאדם שומע על עצמו ושוקת. אם הם ממה שיש בו מנכים לו לעולם הבא ואם הם ממה שאין בו נפרעין ממנו על כל שבח ושבח בבזיונות איומים ונוראים. בעולם הזה אדם מקבל כבוד ואין גופו נכווה, לעולם הבא אין עצם שאינה נכווית (332).

אם כן, הפיתרון נעוץ במטאפיזיקה של העולם הבא. האתיקה האסכטולוגית היא זו שמצדיקה את הבלתי־ממומש והלא־ידוע – ובכך מצדיקה את ההיסטוריה החלופית. במלים אחרות, אנשים מחפשים ללא הרף את ההיסטוריה החלופית, מתוך רצון לגלות את האמת. הבעיה היא רק שכשיגלו את האמת, תתממש האמת הזאת בעולם הזה, והדבר ימנע מהם ליהנות מהאמת בעולם הבא, ובכלל תיפגע זכותם לעולם הבא. ומכיוון שהעולם הבא נראה להם חשוב הרבה יותר, הם מצדיקים את הסתר האמת בעולם הזה. מבחינה תיאורטית חשובה המסקנה, שהחלופיות ההיסטורית מוצדקת כאן באמצעות תפיסה מטאפיזית־אמונית. מסקנה זו מתיישבת יפה עם עמדתנו התיאורטית, לפיה היסטוריה חלופית (כז'אנר וכעיקרון) צומחת ממתאפיזיקה וניזונה ממנה – ולא מהרליטיביזם ההיסטורי, כמקובל לחשוב (Katsman 2013).

דבר נוסף שחשוב להדגיש הוא עצם הצורך להצדיק את המציאות, את ההיסטוריה, את הבחירות וההחלטות. כל מה שנעשה דורש הצדקה. היסטוריה דורשת הצדקה מוסרית. לכן כשהרב מזאבנא החליט כפי שהחליט, הוא חייב להצדיק את עצמו ולהסביר. מכך נוצר הסיפור, נוצרת היסטוריה. משמעות הדבר היא שהיסטוריה אינה יכולה להישאר שרירותית, מקרית, כאוטית. אסור שהדבר ייראה, כאילו הרב מזאבנא דחה את ההזמנה לרבנות ביטשאטש בלי סיבה מוצדקת. מטרת ההצדקה, קרי מטרת יצירת ההיסטוריה החלופית, היא להקנות להיסטוריה ממד תכליתי, שאינו מנוגד לאידיאלי, אלא זהה לו, לפי התפיסה ה(נ)יאוו־קאנטיאנית.

לאחר שסיפר הרב מזאבנא את סיפור היכרותו עם רבי מרדכי, ולפני שהוא מספר את סיפור הוריו של רבי מרדכי, מתאנח הרב ואומר: "לילה לילה היאך יצאת עלינו בלא תורה ובלא כלום" (337). בתשובה להערה זו, מגלים האורחים הביטשאטשים מודעות היסטורית עמוקה, ויש להניח שדמויותיהם משמשות במקרה זה כקולו של המחבר:

[אמר ר' בער:] וכי מעשיהם של ישראל אינם תורה? [...] חזר ר' ירוחם ואמר, אפילו מי שקורא בקורות מלכי האומות ומלחמותיהם, כדי שיהא לו במה להרהר במקום שאסור להרהר בדברי תורה, כלום כשיגיעו לידו סיפורי תלאותיהם והרפתקאותיהם של ישראל כלום יפסיק,

אלא קורא והולך ואינו חושש משום ביטול זמן. אף כאן אין לחשוש משום ביטול תורה. [...] רוב מעשיהם של ישראל הם מלחמות ה' שאנו נלחמים עם אויביו שרוצים לבטל עול מלכותו יתברך. נמצא שאם מספרים סיפורי מאורעותיהם של ישראל מספרים נוראותיו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שעומד לנו בכל צרותינו. ולא עוד אלא אפילו סיפורי הרפתקאותיו של הפשוט שבישראל אף הם מלחמות ה', שנלחם עם יצרו למען שמו יתברך (338).

במלים אלה מתבטאות שלוש טענות היסטוריוגרפיות: א' – כל יצירה סיפורית (ואולי אף כל היגד) דורשת הצדקה; ב' – סיפור זוכה להצדקה, כשהוא סיפור היסטורי (תנאי ראשון); וג' – סיפור זוכה להצדקה, כשהוא סיפור על ההיסטוריה הקדושה של ישראל (תנאי שני). יוצא אפוא, שההיסטוריוגרפיה (הספרות ההיסטורית) מוצדקת, מכיוון שההיסטוריה היא קדושה. הרב מזאבנא לא טעה: מבחינתו, ההיסטוריה כסיפור המאורעות באמת אינה ההיסטוריה האמיתית; היא היסטוריה חלופית ברקע ההיסטוריה הרבנית. שתי החלופות אינן ניתנות לרדוקציה לוגית של האחת אל השנייה, שכן הן דיסיונקטיביות לכאורה. אבל, כמו בקטע הקודם, הן נקשרות ביחס של הסבר והצדקה. כאשר מעשיהם של ישראל, קרי ההיסטוריה, נהפכים לתורה, ההיסטוריוגרפיה נהפכת לתלמוד תורה, ומקבלת לגיטימציה, כסוג של היסטוריוגרפיה רבנית. בכך אין עגנון מצדיק את עצמו ואת אמנותו בלבד, אלא גם נוקט עמדה נחרצת ביחס למהותה של ההיסטוריה ולתפקידה של האמנות: ההיסטוריה היא ניסיונות של מאבק על התכליתיות, על חזון התכלית הטרנסצנדנטלית, ולכן העבודה ההיסטורית – קודש היא; סיפור ואמנות בכלל אינם אלא חלק מהעבודה הזאת.

רבי מרדכי ורבו

ובכן, ההיסטוריה של רבי מרדכי מתחילה בסיפור על הוריו: אמו של רבי מרדכי, שרה רבקה, נזרקה לבור הכלא, לאחר שאדון הכפר שבו התגוררה עם אביה, החריב את בית המזיגה של אביה, עקב אי-יכולתו של זה לשלם את דמי חכירתו. האב ניסה לברוח יחד עם בתו, כנגד האזהרה "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח כי מרפא יניח חטאים גדולים" (קהלת י' 4), אך נפטר באמצע הדרך. אביו לעתיד של רבי מרדכי, ישראל-נתן, הזדמן למקום, שמע את מה שאירע למוזג, פרע את חובו, פדה את בתו מבית-הכלא ונשא אותה לאישה. הזוג הצעיר התיישב בעיר, אבל מאחר ששרה רבקה שהייתה בת כפר לא הצליחה להתאקלם בעיר, הם עברו לכפר ושכרו בית מזיגה.

סיפור בתוך סיפור זה דומה לסיפורים עגנוניים רבים אחרים. חשובה מבחינתנו היא האינטראקציה של ההיסטוריה הרבנית לבין ההיסטוריה הפוליטית, המשתלבות בסיפור הנדון. עלינו להבהיר מהו היחס בין שתי ההיסטוריות. יש גם להוסיף ולומר, שכבר כאן מופיע נושא הבריחה מהמושל: בריחתם של אמו וסבו של רבי מרדכי מאדון הכפר. כך מתחילה להתממש האפשרות של היסטוריה חלופית ביחס לשלטון ולהיסטוריה שלו. את

מה שלא הצליח להשלים הסב, ישלים הנכד הקרוי על שמו. יש לראות בכך הטרמה של הנושא המרכזי של הסיפור, והוא הבריחה מהממשל. בשלב זה מתבטא הנושא ברמה של שושלת, של זיכרון משפחתי. חזרה של אותו המוטיב יוצרת תגודה, בין דמויות הסב והרב של רבי מרדכי. במרחב זה, בין שתי זהויות חלופיות (משפחתית ולימודית) ושתי היסטוריות חלופיות של בריחה (כלכלית-פוליטית ורבנית-משפטית), מתהווה אישיותו של רבי מרדכי. בריחה אחת מכוננת את זהותו המשפחתית, הביולוגית, והשנייה – את זהותו הרוחנית, הרבנית, ושתייהן – היסטוריות אמיתיות. בכך מושגת אחדות מסוימת ברמת החשיבות ההיסטורית, בין תולדה ביולוגית לתולדה רוחנית שהיא ההיסטוריה. נדון עתה בסיפור חניכתו ולימודו של רבי מרדכי. זהו סיפור חניכה של תלמיד חכם: כיצד אדם פשוט לכאורה נעשה גדול בתורה. נרצה להראות שסיפור זה, שהוא סיפור התבגרות, בנוי על עיקרון החלופיות ההיסטורית. מה שאנו מגלים כאן ביתר בהירות, אך ניכר ביצירות רבות של עגנון, הוא שסיפור חניכתו של תלמיד חכם הינו ההיסטוריה האמיתית. כיצד? קודם כל, זוהי ההיסטוריה הרבנית. חניכתו או התהוותו של תלמיד חכם היא יחידה בסיסית ודגם פרדיגמטי, התבנית של כל היסטוריה רבנית; דגם של הנחלת ידע, של העברת ידע אישי.²² זה גם מה שאנו מגלים בסיפור הנדון: העברת ידע אישי כדי לכוון אישיות חדשה, ליצור זהות חדשה, או ליתר דיוק, לאפשר לחניך לעבור ממצב של זהות אפשרית יחידה אל חופש בחירה מתוך אפשרויות זהות מרובות. יש בכך היבט היסטוריוגרפי חשוב למדי. כאמור, ההנחה היא שהעברת ידע או יצירתו היא ההיסטוריה האמיתית, היא מהותה של העבודה ההיסטורית. השאלה שעולה היא כיצד יכולה היסטוריה להיות מוגדרת כ"חניכה"? אם אנו רואים את ההיסטוריה כעלילת התבגרות, אנו מצמצמים את כל העושר הרעיוני-הפואטי לתפיסה היסטורית אחת ולתבנית פואטית-ז'אנרית וחשיבתית אחת, המוכרת מספרויות ותרבויות רבות. אולם אצל עגנון אנו מוצאים תבנית חשיבה הרבה יותר מוגדרת. אך לפני שנבהיר אותה, נציין כיצד סיפור התבגרות יכול להיות מוגדר כהיסטוריה, וזאת מעבר לכך שכל סיפור הוא היסטוריה במובן ידוע. מה שמעניין אותנו כרגע הוא מישור ספציפי יותר: כיצד עלילת ההתבגרות יכולה להיות הדגם של ההיסטוריה בכלל, ושל היסטוריה חלופית בפרט?

22 "ידע אישי" הוא מושג של מיכאל פולניי (Polanyi 1958). למושג מורכב זה יש מספר השלכות וכיווני יישום בתחומים שונים. מושגים דומים מופיעים בספרים אחרים של פולניי, כגון "ידע שקט" (מובלע) או "ידע אקראי". אולם כשאנו מדברים על תלמוד תורה דרוש דיוק רב: הידע המיוצר בפולמוס רבני, בדרש ובפרשנות, אינו שקט ובוודאי אינו אקראי, אלא אם במלה "שקט" אנו מתכוונים לשיטת העברת ידע מתלמיד חכם לתלמיד חכם אחר בלבד, ואם במלה "אקראי" אנו מתכוונים לרכישת ידע בניסיון אישי, לארגונו וניהולו של הידע בדרכים לא פורמליות או פורמליות למחצה. אך עדיין, המאפיין העיקרי, המהותי ביותר של ידע זה, הוא אחדותו עם אישיותו של נושא הידע. במקרה זה הפרקטיקות הלמדניות לצורותיהן, הפלפול והפולמוס, אינן אלא דרכי התמשותה של האישיות דביבור (מה שמופיע בהיבטים אחרים כרטוריקה וכיצירת מיתוס).

היסטוריה היא עבודת היזכרות. האישיות מתהווה מתוך היזכרות כמה שהיא, במה שהיה לפני, מה שהוליד אותה ובמה שמתהווה מעצם קיומה. התבגרות היא התממשות התכליתית הטרנסצנדנטלית – ובוזה היא דגם של מיתוס ושל היסטוריה; של היסטוריה כעבודת האישיות של יצירה-התהוות, מתוך הנחת התכליתיות. אמנם תנועת ההתהוות של חניכה היא תנועת הלך וחזור, אבל השינויים הם בלתי הפיכים, מה שמגדיר באופן חד משמעי את ציר הזמן. ניתן לראות את ההתבגרות כהיזכרות בלתי הפיכה. זוהי נוסחת החניכה. אין כאן סתירה במושגים, מכיוון שבהיזכרות מתרחשת החזרה בזמן, אבל לא בזמן הביולוגי, האבולוציוני: נוצר כאן זמן אחר, זמן החג, זמן הקודש של התרבות ושל ההיסטוריה.²³ חזרה היסטורית אמיתית היא זו שמשחזרת את רגע הבחירה החופשית. החזרה היא אשלייתית, אבל הבחירה היא אמיתית. התבגרות מקורה בבחירה, ובכך מתממשת תכליתיות האישיות. הבחירה המחודשת בזהות הופכת את החניכה להיסטוריה חלופית. לא רק סיפור ההתבגרות הינו בעצם היסטוריה חלופית, אלא גם ההיסטוריה החלופית בבסיסה היא סיפור התבגרות, משום שיש בה חזרה כזאת לעבר, שהאישיות מתהווה מתוכה מחדש, ובוחרת מחדש (או כמו-מחדש). היסטוריה חלופית היא סוג של דיבוב פסיכואנליטי, עבודה על טראומה; וכעת אנו יכולים להוסיף ולומר, שכזה הוא תהליך ההתבגרות. לא "נירמול", כטענתו של גבריאל רוזנפלד (Rosenfeld 2005, 15-25), אלא הפנמת הטראומה, היזכרות בה, עבודה וכינון חיים בוגרים לאור זיכרה המודע ושאינו מודחק עוד. בתהליך זה לא נוצרת היסטוריה אחת, אלא שתי היסטוריות – והן היסטוריות חלופיות: הביולוגית והאישיותית.

קצת נקל לנתח את מקרה החניכה היהודית – חניכת תלמיד חכם. הדבר היחיד שיש להוסיף ולומר, הוא שההיסטוריה החלופית כאן אינה סתם היסטוריה אישית, אלא היא היסטוריה אישית רבנית. לכן, קודם כל, זוהי היסטוריה רוחנית, לימודית. מבחינה זו היא המקרה הפרדיגמטי של התבגרות, ולכן – של היסטוריה חלופית בכלל. הסיפור הרבני הוא סיפור החניכה והוא גם סיפור החלופיות ההיסטורית. המושג "היזכרות בלתי הפיכה" הוא ההגדרה הקצרה והממצה ביותר של היסטוריה חלופית. אם כן, חניכת תלמיד חכם מהווה היסטוריה חלופית.

הננו רחוקים מלייחס משמעות של היסטוריה חלופית לכל זוג ניגודים, אבל כאשר ניגודיות מסוימת מייצרת אפשרות היסטורית חלופית, הזדמנות לא ממומשת, שיש לה השפעה למשך זמן, שעשויה להתממש ושמממשת כך שהיא מתחרה עם ההיסטוריה ה"טריטוריאלי", ניתן לבחון את המצב באמצעות מושגים של היסטוריה חלופית. הוא הדין לגבי בית המזיגה השני ששכר בכפר ישראל-נתן, אביו של רבי מרדכי:

23 זו הסיבה שהפילוסופיה של הזיכרון של אנרי ברגסון והניסיונות הפואטיים-זיכרוניים של מרסל פרוסט, נראים כה רלוונטיים לחקר ההיסטוריה החלופית ואף יכולים להתפס כמבשרים של גל הפריחה המודרני של הז'אנר.

כדי שלא יבוא יהודי אחר וישכור את בית המזיגה שבחלקת אחותו של בעל הכפר בקצה השני של הכפר, הלך ישראל נתן ושכרו. וכדי למעט במשרתים ומשרתות הניחו נעול. וכדי להסתירו מעוברי דרכים שתל מכל עבריו צפצפות הרבה שענפיהן מרובים (345).

ניתן לקרוא את הדברים כיצירת אפשרות בלתי ממומשת. יסוד ההעדר, השכיח כל כך ביצירתו של עגנון (חג'בי 2007), במקרה זה איננו העדר מוחלט אלא העדר היסטורי, כלומר העדר מההיסטוריה הממומשת, וטמונה בו הבטחה של מימוש ההיסטוריה החלופית ושל יצירת עתיד אחר.

כמובן, ישראל-נתן נוקט צעד זה משיקולים כלכליים בלבד, ומובן שאינו יכול לדעת שבית זה ישמש בעתיד את בנו לחניכתו כתלמיד חכם, אבל ההיסטוריה הכלכלית מתגלה במהרה כהיסטוריה חלופית, רבנית. חשוב להראות כיצד ממיר המספר את המקום לזמן, כיצד הוא הופך את המרחב למטאפורה של חלופיות היסטורית.²⁴ הבית השני הינו גם מעין בריחה מהבית הראשון. ניתן להבחין כאן בתבנית שנראית חשובה במיוחד בסיפור הנדון: בריחה כדגם של יצירת החלופיות. הרי בסופו של דבר בבית החלופי נמצא הרב שברח מהמושל. יצירתו של המקום האחר, החלופי דורשת יציאה מן המקום, מן הבית שעד כה נתפס כמרכז. בתבנית זו היציאה ממרכז מדומה נתפסת כמעבר למרכז אמיתי, מעבר שיכול להיות מזוהה עתה עם החניכה וההתבגרות. בתהליך זה הבית החלופי הופך לבית המרכזי, במיוחד אם אנו מייחסים לבית המזיגה השני את המשמעות הסמלית של בית המקדש השני, ולבריחה מהדוכס – משמעות של בריחה מהגולה.

חשוב עתה להצביע על הדגם המקראי, שגם הוא מסמן חלופיות ושגם הוא מרכזי ושכיח למדי אצל עגנון – הוא הנושא של יוסף. נושא זה מופיע כבר במוטיב הבור: כוכור, אמו של רבי מרדכי "נורקה לבור" לאחר הבריחה. גם נושא הבריחה עצמו יכול להיות מוצג כנושא "יוסף" (במיוחד בצירוף מוטיבים אחרים). הוא הדין לגבי נושא ומוטיבים של פדיון, השתקעות במקום זר וחזרה ממנו למולדת. גם בדמותו של רבי מרדכי מתגלמים כמה מתווי דמותו של יוסף, בצירוף יסודות דמותו של יעקב אבינו:²⁵ שם אביו – ישראל; ההורים מקפידים לכנותו בשמות כמו "בן זקונים", "בכור", "יחיד" (346). גוון מעניין מעניק לפסיפס זה שמו השני של אביו של רבי מרדכי – נתן. כידוע, נתן הנביא מסר לדוד את דבר ה', לדחות את בניית בית המקדש לימי שלמה בנו: "הוא יבנה בית לשמי וכנגתי את כסא ממלכתו עד עולם" (שמואל ב', ז' 13). אפשר לומר שנקודת התפצלות זאת (ברמת הזהויות – בין דוד לשלמה, ברמת הבחירה ותפיסת

24 על-פירוב בפואטיקה של עגנון אין למרחב ערך כשלעצמו, אלא כמטאפורה היסטורית, או אף היסטוריוגרפית. סברה זו דורשת, כמובן, מחקר נפרד.

25 טכניקה דומה, מעין פלימפסטט של מספר דמויות מקראיות או היסטוריות בדמות ספרותית אחת, ניתן למצוא ברבים מסיפורי עגנון, כגון ב"הדום וכסא" (לפנים מן החומה), כשמאחורי תמונת עקידת יצחק התלויה על הקיר, מתגלה ציור פניו של "מר יעקב" (עגנון 2001 [ב], 139).

ההיסטוריה – בין נוודות לקבע), היא הדגם לנקודת התפצלות חשובה בסיפור: ישראל נתן או מרדכי, בית מזיגה או בית תלמוד תורה. עצם הדחייה, ההשהיה של מימוש התכלית הטרנסצנדנטלית יוצרת את החלופיות שבזכותה מתרחשת ההיסטוריה כסדרה וכתקנה: במקרא – לקראת חנוכת הבית ומלכות שלמה, בסיפור – לקראת חניכת תלמיד חכם, הצאצא הרחוק של המלך החכם.

ובכן, אם נאמר זאת בקצרה, הנושאים ה"יוסףיים" מסמנים כינון של שני מרכזים (בדומה לארץ כנען ומצרים במקרא) ואת התנודה-תנועה ביניהם, תוך חיפוש והגדרה של זהויות אמיתיות או מזויפות (כמו של יוסף ושל אחיו בסצינות המפגשים ביניהם במצרים). יוסף הוא הבן האובד שעולה לגדולה, יוסף הצדיק – הוא הפרה-פיגורציה, אפשר לומר, של רבי מרדכי הצדיק, העוזב שעשועי נערות פראיים למען תלמוד תורה. במקרה של יוסף, כמו גם במקרה של יעקב, נושא הבכורה הוא העיקר: קביעת הבכורה היא נקודת התפצלות המשמעותית ביותר בהיסטוריה, ויחד עם זאת, היא קשורה אצל שתי הדמויות במשחקי זהויות ובמשחקי נוכחות-היעדרות. בסיפורי שניהם, ההיסטוריה כולה, ההמשכיות, ההבטחה והגאולה – תלויות על חוט דק. הוא הדין במקרה של רבי מרדכי. נחזור ונדגיש שהנושא העיקרי במארג זה הוא נושא הבריחה. הרי באופן ההיסטורי שלו נמצא הנושא של יציאת מצרים, כבריחה שמכוננת את ההיסטוריה ואת הזהות ההיסטורית. בתקופה שבין יציאת מצרים לבין כיבוש הארץ נוצרו נקודות התפצלות רבות, תוך תנודות בין מרכזים שונים, מיתוסים שונים, זהויות שונות ותפיסות היסטוריות שונות. יציאת מצרים היא היסטוריה חלופית פרדיגמטית, ולאורה גם בריחה, כנושא הסיפור הנדון, מקבלת משמעות מובהקת של היסטוריה חלופית. זאת ועוד: גם חניכתו של תלמיד חכם יכולה להיות מוצגת כמעין יציאת מצרים. יתכן שעבדות ובריחה הן שלבים הכרחיים של חניכה זו, שכן רבי מרדכי לא היה רבי מרדכי, אילולא אותן הבריחות מהמושלים שכוננו את זהותו: בריחת סבו מאדון הכפר ובריחת רב העיר מהדוכס.

נציין לבסוף שבחלופיות ה"יוסףית" הזאת נשמעת גם הבטחת גאולה, הקשורה בדמותו של משיח בן יוסף, במקרה שלנו – הבן הרוחני של הצדיק הנמלט. ובכן, במקביל להיסטוריה הממומשת, הנתונה (כלכלית, פוליטית, חברתית-תרבותית), מתרחשת כאן היסטוריה אחרת – ההיסטוריה הרבנית, שמתגלה גם כהיסטוריה אסכולוגית, כהיסטוריה קדושה, המתממשת כבריחה וגאולה (כמו בסיפורי עם רבים על נושא הישועה), כהסתר והתגלות.²⁶ המקום האחר של ההיסטוריה החלופית (כמו בית המזיגה השני בסיפורנו), תמיד קיים וזמין, הוא תמיד רלוונטי. על דרך המשל, הווה אומר: ארץ ישראל ובית המקדש יכולים להיות נעולים או נסתרים, אבל הם קיימים תמיד. היסטוריה חלופית

26 אפשר להציג את הבריחה מההיסטוריה הממומשת כ"גועל מהממשי", על-פי אביב ליפסקר המושג של ה"ממשי", מנקודת תפיסתנו, מקבל משמעות של אובייקט מוגמר וסגור, מנותק מההתהוות ההיסטורית התכליתית-יצירתית, שאף פעם אינה נתונה, אלא תמיד הינה משימה (במושגים של כהן-קגן-בחטין).

קיימת תמיד ומוכנה למימוש בעבודה היסטורית, וזאת לא למרות שהיא חלופית, אלא כיוון שהיא חלופית.

מה מניע את הבחירות של ישראל נתן, של הרב ושל רבי מרדכי? כפי שקל לראות, המניע הוא אהבה, שמחברת כביכול בין הדמויות, ומקורה באהבת ה' את עמו ובאהבת העם את ה':

יום אחד ראה רבי מרדכי את הרב באמירת אהבה רבה. ראה מתוך הקול ומתוך הדברים ומשמחתו של הרב, שיש לנו אלקים שאוהב אותנו אהבה רבה [...] ואיזה סוף כל הבקשות, שיביא אותנו לשלום לארצנו, למה? ודאי משום שאין שם מורא פריצים ודוכסים, אלא קרבת אלקים הבוחר בעמו ישראל באהבה" (349).

הבחירה באהבה היא הדגם של כל בחירה אחרת, והיא היסוד והמניע של כל עבודה היסטורית כעבודה קדושה.²⁷ ואהבה זו מתגלה גם במרדכי:

אוהב היה רבי מרדכי את ניסן דודו שמוציא מתחת ידו כלים מופלאים. אוהב היה את הדודה שיינטשי שידעת לומר דברי חכמה בחרוזים, אף על פי שאין היא ואמא אוהבות זו את זו אוהב הוא אותה. אוהב היה רבי מרדכי את הגביר ר' אהרן הסוחר שנתן לאביו שק של כסף לחכור את בית המחיה. ויותר מכולם אוהב הוא את הרב (350).

האהבה כשלעצמה אינה מספקת: היא מחברת בין מרדכי והרב, אבל כיצד נגלית לחניך דרך חדשה? מצד אחד אפשר לומר שמרדכי מתחבר לרב, כמו שילדים מתחברים למבוגרים סמכותיים ונחמדים, אבל מצד שני ברור שהרב מייצג כאן פדגוגיה מסוימת, שיש לה מאפיינים ומקורות מוגדרים. מצידו של הרב, אין כל ניסיון להטיף או למשוך את מרדכי ללימוד. הילד עצמו מגלה סימנים של רצון. חניכתו של מרדכי מונעת על-ידי הרצון והאהבה. הוא רוצה להתקרב לאותו מקור בלתי מחוור בעיניו שנובע מהרב, להתקרב ליסוד המסתורי שבהתחלה אינו נתפס וחסר משמעות ברורה. הדגם של התגלות המקור הזה, הדגם הפדגוגי, הוא הדגם המקראי, הדגם של חניכת הנביא. לפי דגם זה, החניך רק מקבל סימן חלש ובלתי מחוור, אבל מסתורי ומסקרן. הוא המחליט האם לקבל או לדחות את ההזמנה, את המתנה המוצעת לו בדרך כה אתית, דיאלוגית, וכך הבחירה שלו נעשית באמת בחירה חופשית. מרדכי זוכה להתגלות המזכירה את התגלות ה' לשמואל: "לילה אחד נער מחמת קול בכייה ששמע. ראה את הרב יושב על שרפרף לפני הפתח ונר דלוק בידו ועושה מספד על ירושלים" (350).²⁸ אך הביטוי המובהק ביותר

27 על מושג האהבה בזיקתו למושגים של עבודה, קדושה והיסטוריה, לפי תפיסתו של מטביי קגן, ראו: Katsman 2013, 9-28. בסיס לתפיסה זו של קגן נמצא בעבודותיו המאוחרות של מורה, הרמן כהן (כהן, 1971).

28 השו: "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שכב בהיכל ה' אשר שם ארון אלהים. ויקרא ה' אל שמואל ויאמר הנני. וירץ אל עלי ויאמר הנני כי קראת לי ויאמר לא קראתי שוב שכב וילך וישכב" (שמואל א, ג 3-5). כמובן, העובדה שמרדכי מוצא את הרב בתפילת תיקון חצות מצטרפת למארג המוטיביים בנושא בית המקדש, חורבן והיחזרות – הנושא ההיסטורי המרכזי בסיפור.

של דגם מקראי זה מצוי בהתגלות הסנה הבווער.²⁹ משה בוחר לסור אל הסנה, ורק אז מגיב הקב"ה לבחירתו זו של משה בפניה ישירה. בשני המקרים הפניה היא עקיפה, בלתי תקיפה ומוזמנה, אפילו מטעה, כך שהיא משאירה לחניך חופש בחירה מלא. הרב המתגלה לעיני מרדכי הוא נס, הוא הסנה הבווער שלו. למראות ולקולות שמרדכי רואה ושומע אין כל פשר מבחינתו, אבל הוא מקבל את אתגר הנס הזה. הוא רואה את הרב בווער באקסטאזה של התפילה:

אבל כשהגיע הרב לקריאת שמע וקרא ה' אלקינו ה' אחד פסקו מחשבותיו של הנער מחמת פחד שנפל עליו, שהיה מתפתח ומתיירא שמא יוציא הרב נשמתו באחד, שנראה במפורש שמוסר הוא את נשמתו באהבה וברצון ובשמחה (350).

הצדיק בתפילה נראה כסנה בווער ואינו אוכל. מרדכי שומע אותו ממלמל צירופי הברות חסרי פשר שאט־אט לובשים בתודעתו צורה של משמעות:

מכאן ואילך לא זו רבי מרדכי מן הרב והיה מרבה להסתכל בו, ואם ראהו יושב בעיניים עצומות וידיו על ברכיו ושפתותיו מרחשות היה רבי מרדכי מתקרב אצלו ועומד לשמוע אותם השמות שרגיל הוא הרב להזכיר, הרמבם הרשבא הריף הראש וכן שאר שמות. על יד על יד התחילו הם לובשים צורה מוחשית של רבנים גדולים (שם).

ובכן מרדכי נמשך אל הנס הרבני הזה, וכאן, באירוע הנס המכונן, בנקודת ההתפצלות הזאת, מתחילה ההיסטוריה החדשה שלו. לזה עגנון קורא "הכרה" (349) – ההכרה שזוהי ההיסטוריה האמיתית. זה הדגם של הבחירה: ברגע של התפצלות קורה מה שתמיד קורה ברגעים של התגלות – האדם מקבל סימנים שאינם סימנים. בכך עגנון, כמו יוצרי מיתוסים רבים לפניו, חושף את האופי האמיתי של ההיסטוריה: הבחירה מכוננת היסטוריה ולא להיפך.

ב"מפץ הגדול" של הביפורקציה נוצרת אפוא ההיסטוריה של רבי מרדכי, היא־היא ההיסטוריה החלופית. וכשבתודעתו של מרדכי מקבלים הצלילים צורה של שמות, אנו עדים לכינון השפה והזיכרון, לבריאה שהיא היזכרות, לרגע הבראשיתי של העברת הידע האישי והוא עיקרה של ההיסטוריה הרבנית. רק בעקבות הבחירה בהיסטוריה החלופית הזאת, ומכיוון שבתר בה, מתחיל מרדכי לתפוס את משמעות הסימנים (שמות הרבנים). הסדר עולה מן הכאוס. ההיסטוריה אינה נתונה מראש: רבי מרדכי זוכה בה בעקבות עבודתו ומאבקו האישי, אבל עצם האפשרות לזכות בהיסטוריה היא מתנת הבריאה, בלשונו של קגן. מושג ה"היסטוריה כמתנה" יהיה ברור יותר, אם נקבל שזוהי ההיסטוריה החלופית, שכן ההיסטוריה הביולוגית היא תמיד נתונה, היא נתונה גם למרדכי, כמו לכל

²⁹ "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וירא והנה הסנה בער באש והסנה איננו אכל. ויאמר משה אסרה נא ואראה את המראה הגדל הזה מדוע לא יבער הסנה. וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה ויאמר הנני" (שמות ג 2-4).

אדם אחר. אבל אין זאת היסטוריה אמיתית, משום שהיא לא נבחרה באהבה. ובכן, רק היסטוריה חלופית יכולה להיות אמיתית, משום שלמענה צריך לעבוד, היא אינה מובנת מאליה, היא לעולם אינה שלמה. עבודה היסטורית זו היא חניכתו של תלמיד חכם.

מה ראה הרב שברח

אם הבריחה היא אירוע כה חשוב ומכונן בהיסטוריה הרבנית הנפרשת בסיפור, בפרט בסיפור חניכתו של רבי מרדכי, יש לבחון היטב את סיבות הבריחה. זה מובילנו לסיפור בתוך סיפור, הנקרא "מה ראה הרב שברח". זהו סיפור הסכסוך בין שני חוכרים, שני "אחים" – כפילים, ראובן ושמעון – כינוי סתמי שיכול להתייחס לכל שני יהודים. ראובן חוכר ומחדש בריכות דגים, ושמעון, מחשש שהבריכות עלולות להציף ולהרוס את משרפות המים לייצור המלח שברשותו, מתריע ומנסה לבלום את יוזמתו של ראובן, ולבסוף תובע אותו בבית דין. חששותיו של שמעון מתגשמים והכול נגמר בטרגדיה ובחורבן.

אין זה סכסוך בלבד, אלא היסטוריה חלופית של ממש, דהיינו מעשה רטורי שמציע לבחירה שני מיתוסים. הנראטיבים המתחרים שלהם מייצגים לא רק סיפורים אישיים (חלופיים), ולא רק זהויות (חלופיות), אלא גם שתי תפיסות היסטוריות והיסטוריוגרפיות שונות. פואטיקת החלופיות של עגנון מתבססת על מימוש בריזומני של שתי היסטוריות. זהו אותו העיקרון שעליו מתבסס גם ז'אנר ההיסטוריה החלופית. כאמור, על מנת שתהיה תנודה אמיתית בין שתי היסטוריות, שתיהן אמורות להיות מוצגות כממומשות: האחת (כחלופה) – בטקסט, והשנייה (כמקור) – בתפיסה המטאפיזית של ההיסטוריה הממומשת במציאות.

הסכסוך בין ראובן ושמעון הוא מלחמת אחים, ובכך טמון גרעינו האפוקליפטי. כמובן, נצפה כאן חורבן בית המקדש כאופק היסטורי רחוק, והשוואה כאופק היסטורי קרוב. פרשנות היסטוריוציסטית זאת תואמת את רמת המיתוסים והעלילות בטקסונומיה שהוצגה לעיל. מטרנתו להגיע לשתי הרמות האחרות ונציין תחילה, ש"מלחמת אחים" זאת גורמת לכישלוננו של הממסד הרבני-דייני בהקשר הגלותי. המשפט היהודי, השלטון היהודי העצמאי, אינו מצליח לפתור את הבעיה, והתערבותו של המושל גורמת בסופו של דבר לבריחת הדיין. הבריחה מופיעה כעין גלות מגלות, ועל כן בזכותה נוצר מרכז חלופי, הוא-הוא המרכז האמיתי, ובו הרחק מהשלטונות ומבתי דין, מתחנך תלמיד חכם חדש. הדמויות של ראובן ושמעון מלוות בסמליות תרבותית והיסטורית עשירה. ניתוח סמליות זאת עשוי להבהיר, מדוע הגיע הסכסוך לממדים כה מופרזים. ברור שמאחורי הסכסוך הכלכלי נמצא סכסוך סמלי-מיתי, עמוק וקמאי הרבה יותר, "מאגיה רדומה" רבת עוצמה, במושגים של אבידב ליפסקר (2008, 133-148). לא ניתן להסביר את מלחמת האחים רק באמצעות הגלות, שכן הגלות עצמה מוסברת באמצעות מלחמת אחים, וכך

אנו מוצאים את עצמנו בהסבר מעגלי בהנחת המבוקש. עגנון אינו מסתפק בהטפת מוסר, ולכן הוא פורש מערכת גורמים מורכבת יותר, ובניתוחו הוא חודר אל פנים מגננוני המהלך ההיסטורי. סמלים מניעים את ההיסטוריה. המצב בסיפור דומה למצב בסיפורים "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", או "הנדה": סכסוך רחב ממדים, שאינו מידתי ביחס לסיבתו הגלויה, אך סיבתו האמיתית סמויה מן העין. סמל קטן אחד דיו לעורר את התסביכים הפסיכו־תרבותיים הרדומים. בכך מתבטאת עוצמתה של מילה – נושא חשוב בסיפורי עגנון מוֹאנרים שונים, החל מן הסיפור הפסיכולוגי, כמו "הרופא וגרושתו" (על כפות המנעול) ועד הסיפור הגותי (gothic), כמו "בית המועצות הקטן" (עיר ומלואה). אלא שבסיפור הנדון, אין מדובר בסמלים בודדים בלבד; כאן פועלים מיתוסים שלמים רבי עוצמה: מיתוס ראובן שהוא מיתוס הדגים, ומיתוס שמעון שהינו מיתוס המלח. פרשנות סמלית אינה מטרה בפני עצמה. מבחינתנו, היא נועדה להראות ששני הצדדים של הסכסוך ושל הסמליות – ראובן ושמעון, דגים ומלח – מייצגים שתי אפשרויות היסטוריות והיסטוריוגרפיות. שניהם מפעילים את כוחה של הטכנולוגיה למים: אצירת המים בבריכות והרתחת המים במשרפות. עם זאת, הבריכה נבנית על המים המתוקים של הנהר, ואילו המשרפה פועלת על המים המלוחים של המעיין המלוח. הבדל חשוב נוסף הוא שעשייתו של ראובן קשורה באכילה מן החי, ואילו עשייתו של שמעון – לאו.³⁰ שמעון וראובן אינם רק כפילים, ולכן יש כאן חלופיות אמיתית. אם לא היה ביניהם הבדל משמעותי, תפיסת ההיסטוריה בסיפור הייתה קרובה לטרמיניום פסימי: לא משנה מה יעשה כל אחד מהם, הסוף יהיה חורבן. תפיסה זו מוציאה מן המשוואה ההיסטורית את נעלם הבחירה. אי אפשר להסתפק כאן בחלופיות לוגית פשוטה של דיסיונציה: המעשה של האחד שולל את המעשה של השני. מבחינתנו, מבחינת הפרשנות ההיסטורית, המיתו־פואטית והרטורית כאחד, חשוב ההבדל בין הדמויות; חשובות עמדותיהם והחלטותיהם הקונקרטיות.

החלופיות מטבעה דורשת, ששתי האפשרויות תהיינה שוות ערך לצורך הבחירה, עם כל השוני שביניהן. ולכן השאלה העיקרית שעולה לבסוף היא לא במי או במה לבחור, אלא כיצד לבחור. זה לב הבעיה וזה מה שמחבל בעבודתו של בית־הדין, ולכן בכך מתמקד המחבר. הנושא העיקרי של הסיפור הוא מידת הדין, והשאלה העיקרית היא אפשרות הדין. התבנית המקראית של "נבואת תוכחה – מבול" לא מתממשת כאן לצורך אשרור הדין, אלא לשם פרובלמטיזציה שלו, כגילוי של הפרובלמטיזציה של ההיסטוריה.³¹ בכך אנו מגיעים לרמת החלופיות של אופני הבחירה, היא הרמה ההיסטוריוגרפית. ברמה זו, נמצא את השוני המהותי בין שני צידי הסכסוך המאפשר בחירה רציונלית; או שמא

30 על סוגיית האכילה מן החי והיחס לחיות אצל עגנון, ראו: לי 1993; מישיקר 2011, 94-122.
31 פרובלמטיזציה של המשפט כפרובלמטיזציה של היסטוריה, מונחת (בגלוי או במובלע) בבסיס רבים מדיוניה של שולמית אלמוג ובמיוחד בדיונה על "המבקשים להם רב" (אלמוג 2002, 62-78).

נימצא באפוריה (aporia) קשה של חוסר אפשרות לבחור בחירה נכונה, גואלת. נפתח את הדיון בניתוח הסמלים הבסיסיים של הסכסוך.

דג הוא סמל ומוטיב חשוב, הן ביהדות והן בתרבויות עולם. אצל עגנון, מופיע מוטיב זה בכמה וכמה מסיפוריו ("מזל דגים", "המלבוש", "לילות"), ולכן מן הראוי שניתן עליו את דעתנו כאן, ונבהיר בעזרתו את הבסיס הפילוסופי-היסטוריוגרפי והמיתולוגי של הסיפור. מוטיב הדגים מסתעף לשני כיוונים – המשיחי והנבואי – ושניהם רלוונטיים ביותר לסיפורנו. בכיוון המשיחי, מסמל הדג את ימות המשיח ואת הסעודה שבה יאכלו הצדיקים מבשרו של לויתן באחרית הימים. כסמל של ישועה מתקשר מוטיב הדג לדמויות מקראיות אחדות, בראש ובראשונה – ליהושע בן-נון, שכן "נון" פירושו דג בארמית. דמותו של יהושע נקשרת – באמצעות מלחמת עמלק – לחג פורים, המוזכר כמה פעמים בסיפור הנדון. מנהג אכילת דגים בפורים קשור בעיתו: חודש אדר הוא מזל דגים, ופירוש המלה "אדר" הוא גבורה; כמו כן, סעודת פורים נקשרת לעתים ב"סעודת לויתן" שהזכרנו לעיל. יחד עם פורים ועם דמותו של מרדכי, מתגלה במוטיב הדגים יסוד של כפילות או היפוך גורלות, מכליה לישועה. כעת יש לציין, שלפי מדרש רבה בפסוק המרומז בכותרת הסיפור: "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח כי מרפא יניח חטאים גדולים" (קהלת י' 4), הכוונה לארבע דמויות: נח, יהושע, מרדכי ודוד (דוד ונח מסמנים את יסוד הישועה; נח אף נקשר במוטיב המבול, המתממש בהמשך הסיפור, וכידוע מוטיב המבול קשור במוטיב הדג המושיע במיתולוגיות רבות). בכך מוטיב הדגים מתקשר לנושא המרכזי של הסיפור – בריחה מהמושל, המשולה לבריחה מהבורא ומאחריותו. עם זאת, מדרש רבה מדגיש, שדמויות אלה פעלו על פי הוראתו של הקב"ה. בכך יוצר כבר הקשר המקורות עצמו את אותה המורכבות של סיבות ותוצאות, של קבלת היעוד ובריחה ממנו, שתהיה כה חשובה בהמשך הסיפור.

נושא זה מוביל אותנו הישר ליסוד השני במוטיב הדגים – היסוד הנבואי. כמובן, יונה הוא הנביא הבורח מיעודו, מאחריותו מחמת "רוח המושל" האלוהי. הדג הגדול הוא זה שמחזיר אותו לעצמו, למימוש תכליתו הטרנסצנדנטלית. מקום נבואתו של נביא הדג הוא נינווה, "בית הדג", לפי צורת כיתובה האידיאוגרפית. אם כן, מקום התרחשות הסיפור הופך ל"נינווה העיר הגדולה" (יונה א' 2), והסיפור עצמו – לתייעוד של נבואת הזעם והתוכחה. תומכים בכך גם יסודות מיתולוגיים נוספים: נינווה, בירתה של אשור, הייתה מרכז פולחנה של עשתורת. המוטיב המרכזי של המיתוס ה"דגי" של עשתורת, כמו גם של המיתוס המצרי על סת ואוסיריס, ושל טקסט מצרי קדום ידוע "האגדה על שני האחים", הוא סירוס או סירוס עצמי: פאלוס נגדע ונזרק למים, שם הוא נבלע על-ידי הדג; או, לפי גרסאות אחרות, גופו של הגיבור נקרע לגזרים, והדג אוסף את הגזרים ומקים אותו לתחייה. מכאן אנו מגיעים לחשיבותו של הדג במיתוסים על האל, או על הגיבור המתהקם-לתחייה (הקשורים לעתים גם ליסוד הפריון). בכך מצטלבים

כמה מוטיבים: דג הוא סמל של פריזון, תחייה וישועה. דוגמה מובהקת – דמותו של ישו הנוצרי, אשר לא רק האכיל את הרעבים בדגים המתרבים עד אינסוף באורח פלא, ולא רק הפך שני דייגים לאפוסטולים ולדייגי נשמות אדם, אלא אף בעצמו הושווה לדג: בנצרות המוקדמת הוא נתכנה Ιχθύς (איחטיס) – דג ביוונית, שנתפס כראשי תיבות: $\text{Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ}$, כלומר "ישוע המשיח בן אלוהים מושיע".

ובכן, אם נסכם את המשמעויות העיקריות של סמל הדג בכיוונים המשיחי והנבואי – ישועה, תחייה, אחריות וגבריות – נבין את חומרת המעשה המרכזי בסיפור שני ה"אחים", ראובן ושמעון: בניית הסכר בנהר ועצירת הדגים נתפסת כדחיית הגאולה ועצירת המשיח (נשוא שכיח אצל עגנון: ראו למשל: "משיח" ו"עד שיבוא אליהו" בעיר ומלואה). הנבואה לא נשמעת והגאולה לא באה. במקומן בא החורבן. חשוב לציין שהן בתיאור בריכות הדגים והן בתיאור משרפות המים, שולבו מוטיבים של בית המקדש: מצד אחד "בריכות", ומצד שני "כלים" שהאומנים הגדולים ביותר בארץ יצרו. ה"כלים" רומזים אף לכלים של הבריאה. לכן חורבן הבריכות והכלים משול לחורבן בית המקדש, למבול או להרס סדום ועמורה (במיוחד בהתחשב במוטיב המלח). נזכיר בהקשר זה, ש"משרפות מים" אצל עגנון אינן רק ציון מתקן טכנולוגי לייצור מלח (ממימי מעיינות מלוחים), אלא גם אזכור של שם המקום המוזכר בתנ"ך, שוב, בהקשר של מלחמות יהושע (יהושע י"א 8, י"ג 6) – ככל הנראה, בקרבת ראש הנקרה של היום. בכך העיירה הפולנית, עולה באופן מטא-ריאליסטי למדרגה סמלית של ארץ ישראל, בהתאמה מוחלטת לאנלוגיה ידועה, הנפוצה אצל עגנון, בין פולין לארץ ישראל, הן בעיר ומלואה והן במקומות אחרים כמו בקובץ "פולין – סיפורי אגדות".

אין הבדל בין שמעון וראובן ברמות של זהות ומיתוס. נבחן עתה את רמת חלופיות הבחירה, היא הרמה של תפיסת ההיסטוריה של שניהם. ניתן להצביע על הבדל משמעותי ביניהם מבחינה זו. תפיסתו של ראובן מאופיינת בביטחון מלא בידע, בשליטה, בהחלטות וביכולת לצפות את התוצאות. זוהי תפיסת הסדר. לעומת זאת, תפיסתו של שמעון מאופיינת בחשד עקרוני בידע, בדאגה, בחוסר ביטחון ובחשש מפני התפתחויות בלתי צפויות ובלתי נשלטות. נקרא לתפיסתו תפיסת הכאוס. ראובן בטוח בסדר ההיסטוריה; שמעון חושש מפני הכאוס שבה (או מאחוריה). ראובן מאמין בכוחו של בן אנוש, בכוחה של התרבות והטכנולוגיה; שמעון חושש מהפורענות. האסון שפוקד את שניהם בסופו של דבר אינו עונש על חטא, אלא תוצאה של השקפותיהם, ברמת הבחירה. השאלה היא במה לבחור – בסדר או בכאוס, בביטחון או בדאגה, בידיעה או באי-ידיעה. תשובתו של הסיפור ברורה: ההיסטוריה היא כאוס, התרבות היא דאגה, שלא לומר אימה. אולם כאן עולה השאלה: כיצד אפשר לבחור בכלל, אם העתיד פתוח וההיסטוריה היא אי-ידיעה וכאוס? זוהי אפוריה (aporia) או "תהימה", במושגים של ברזל. אנו מגיעים לליבו של הסכסוך, לקושי מהותי בלתי פתיר בעליל: אם הבחירה היא אי-ידיעה – אין בחירה, כי

אין במה לבחור. זהו פרדוקס: הבחירה באידיעה היא בחירה באי־בחירה. ובכן, הדיון עובר לרמה המהותית ביותר של החלופיות ההיסטורית – חלופיות אופני הבחירה, עם השאלה כיצד לבחור, או כיצד לכתוב היסטוריה. ברמה זו עלינו להבחין בשתי תפיסות היסטוריוגרפיות המיוצגות על־ידי שני צידי הסכסוך – ראובן ושמעון.

בצידו של ראובן, אנו מוצאים את הזרם המרכזי של ההיסטוריוגרפיה – מההיסטוריוגרפיה המטאפיזית הקלסית, הבטוחה ביטחון מלא בידיעה, בעובדה, בהוכחה, ועד לתיאוריות ההסתברותיות המודרניות. ובאמת, גם אלה האחרונות מגנות על האפשרות העקרונית לייצר ידע היסטורי, גם אם הדבר נעשה באמצעות חישובי הסתברות יחסית. הידע המיוצר כאן שואף למעמד מדעי, כביכול, כנגד הידע המטאפיזי, אבל כל קשת התפיסות האלה נמצאת מצידה של תפיסת ההיסטוריה כסדר. אם יש כאן מקום לכאוס, הוא איננו הכאוס האמיתי.

הכאוס האמיתי נמצא בצידו של שמעון, המייצג תפיסה היסטוריוגרפית שונה בתכלית. גם בצד זה ניתן להבחין בקשת התיאוריות – ממטאפיזיקה למדע. בקצה האחד נמצאת המטאפיזיקה של ההשגחה, שלפיה "הכול בידי שמים" ואין מקום לידיעתו של סובייקט היסטוריה. בקצה השני של הקשת נמצאת תורת הכאוס המודרנית, "המדע החדש" שחולל מהפכה במדעי הטבע ובמדעים המדויקים. תורת הכאוס מבססת תפיסה של מקריות אמיתית, כזו שלא תלויה במידת ידיעתו של הסובייקט. כאמור, בקצה המטאפיזי של תפיסת המקריות נמצא מושג המקריות (הלא אמיתית) כמובלית הידע.

ובכן, מעיקרו ההבדל בין שתי התפיסות ההיסטוריוגרפיות, המיוצגות על־ידי ראובן ושמעון, אינו בשאלה האם אנו יודעים את ההיסטוריה אם לא, אלא בשאלה האם אפשר להתגבר על אי־הידיעה. מצידו של ראובן, אכן ניתן להתגבר על אי־הידיעה ולכתוב את ההיסטוריה, ואילו מצידו של שמעון, אי־הידיעה היא מהותה של ההיסטוריה ולכן לא ניתן לכתוב אותה. בכך אנו חוזרים לשאלת מהותו של עקרון החלופיות: לכתוב או לא לכתוב (את ההיסטוריה), להיות או לא להיות. יכולנו להניח שהפער בין שתי התפיסות הוא אינסופי, שמדובר ב"תהימה"; שאין פיתרון לסכסוך ואין תשובה לדילמה, אבל בכך כבר היינו מצדדים בגישה אחת מבין השתיים – בגישה של חוסר־אפשרות הבחירה. אולם, אילו זה היה המצב, ספק אם היינו יכולים לדבר כאן על היסטוריה חלופית בכלל. מטרתה של חלופיות היא לא רק לפרוש אפשרויות שונות, אלא גם לגרום לקורא להתלבט ולהתנווד בין אפשרויות אמיתיות, דהיינו ניתנות למימוש, וזאת על מנת להביאו בסופו של דבר לבחירה אמיתית, דהיינו למימוש האפשרויות. אם אין בחירה, אין היסטוריה ואין קריאה. לכן, כל המספרים־המתווכים והדמויות שבסיפור עומדים בפני הבחירה וחוזרים לעבר (של עצמם או של אחרים), על מנת לבחור. הרי זו מהותה של היסטוריה חלופית: לחזור לעבר על מנת לבחור עתיד חדש.

האירועים המתרחשים בהמשך הסיפור – המבול עצמו – ממשיכים את הקו של התמיהה

הטרגית שהתחיל כבר בראשיתו. השאלה העיקרית שעולה כאן היא, שוב, מה מהותה של ההיסטוריה. מצד אחד, מייצגים האירועים הללו את הכוח העיוור וההרסני של הטבע, כשכוחות הטבע חסרי משמעות כשלעצמם, ונתפסים אך ורק כנסיגה מההיסטוריה, כהרס או כאי־מימוש ההיסטוריה; ומצד שני, הם מתפרשים כעונש, כתגובת הבורא לאלה שלא קיבלו את מתנת הבריאה ואת האחריות הכרוכה בה. שוב, כפי שנקל לראות, גם באמביוולנטיות הזאת מתבטאת התגודה בין שתי תפיסות ההיסטוריה – ככאוס וכסדר. התיאורים המלווים את האירועים הללו משופעים באלוזיות מקראיות אל יסודות אפוקליפטיים. גדול הוא הפיתוי להציג את אירועי הסיפור כאפוקליפסה. ניתן אף להשוות את הסיפור לסיפור על פרשת התוכחה "עד שיבוא אליהו" (עיר ומלואה): הקריאה בתוכחה (370). מדובר בפרשת "בחוקותי", שכן המבול מתרחש בימות האביב, בהופעתו של הלך עני והזמנתו לסעודה (371), הפנייה "יהודי חביבי" (שם). ויחד עם השוואה זו עולה הנושא המשכי בצורתו השלילית, דהיינו כדחיית המשיח. לכאורה, בשני הסיפורים הנושא המרכזי הוא הדין, חטאתו של האדם שמתוך היברים לא השכיל להבין או לממש את ההיסטוריה, ועל כך נדחתה הגאולה. על־פי קו פרשני זה, אפשר בקלות לדמות את המים הרבים שמציפים את העולם, למי התורה, ולראות במבול זה את העונש שהתורה מטילה כביכול על אלה שאינם מממשים את ההיסטוריה כתלמוד תורה.

אולם כאן עולה בעיה: תפיסה דוגמאטית זאת אינה תואמת את התפיסה שהצגנו לעיל – תפיסת ההיסטוריה כאהבה, תפיסת הסכסוך כאינהרנטי להיסטוריה; לפי תפיסה זו, מטרת ההיסטוריה היא לחנך את האדם, לשכנעו ולהובילו לאהבה ולשמחה. ולראייה, שוב, הסיפור "עד שיבוא אליהו", שבנוי כולו על הרטוריקה של אמת וכנות, כלומר על שכנוע: אליהו לא בא כדי להעניש אלא כדי לשכנע. הגאולה נדחית, כמובן, מחמת מעשי האדם, אבל אין זאת דינמיקה של חטא ועונש, ואולי אין כאן אפילו דינמיקה חד־קווית של סיבה ותוצאה. במהלך ההיסטוריה דבר אינו מובטח ואינו אוטומטי, לא שכר ולא עונש; ההיסטוריה היא לעולם פתוחה, והמימוש ההיסטורי של האישיות איננו הכרחי, אלא קונטינגנטי, דהיינו אפשרי, שכן אחרת לא היה לו כל מעמד וערך אתי. אילו אי־הבחירה בהיסטוריה הייתה מובילה אוטומטית לעונש, לא הייתה זאת בחירה; והרטוריקה לא הייתה שכנוע אלא הכנעה, ולא הייתה זאת פתיחת אפשרויות אלא סגירתן. אם קללותיה של פרשת התוכחה היו מתמשות אוטומטית, כפי שחושש השמש, גיבור הסיפור "עד שיבוא אליהו", לא הייתה כל שמחה ואהבה בקריאת הפרשה, והאירוע האקסטאטי כמעט, של הארה והתעלות בעת הקריאה לקראת סוף הסיפור, לא היה מתאפשר.

ואכן עגנון עצמו, כך נראה, עושה פרובלמטיזציה של הגישה האפוקליפטית החד־צדדית. לשם כך הוא מקנה הן לשמעון והן לראובן שורה של מאפיינים המציגים אותם באור מוסרי (למשל שמעון הוא "בן תורה", ואף מכונה פעם אחת "תלמיד חכם",

וראובן נותן צדקה בנדיבות). כמו־כן, אי אפשר לדבר על חטא שחטא ראובן; לכל היותר אפשר לדבר על שגגה, על כך שסמך על תפיסת הסדר שלו. נוכל לומר, אפוא, שאירועי המבול אינם מימושה של ההיסטוריה הרבנית, אלא נסיגה ממנה או שלילתה. שיטת העונש אינה הולמת כאן את הפדגוגיה התורנית הלימודית. ואם ניקח בחשבון שבסיפור הגדון ההיסטוריה האמיתית היא היסטוריה רבנית, לא נוכל לקבל את ההנחה ההיסטוריוסופית האפוקליפטית. מה שכן עלינו לקבל, שגם בכך פועל עקרון החלופיות ההיסטורית. כלומר האירועים ה"מבוליים" מייצגים היסטוריה לא אמיתית, ליתר דיוק, מה שהם מייצגים, כשלעצמו אינו היסטוריה, אלא השתלטות הכאוס, נסיגה מההיסטוריה האמיתית. ההיסטוריה האמיתית היא ההיסטוריה החלופית שנמצאת ברקע, והמקנה משמעות לקיום האנושי בתור שכזה. ההיסטוריה הרבנית מקיימת פדגוגיה ייחודית כבר מתחילת הסיפור, ובעצם בכל הספר. זוהי פדגוגיה רטורית של שכנוע ולימוד, היא־היא כוח ההיסטוריה האמיתי, ולא הכוח ההרסני של מים רבים. לכן יש לראות באירועי המבול מעין פרובוקציה עגנונית, המגרה לפרשנות חד צדדית. זו הטעיה טיפוסית, שכן מים לא תמיד ולא בהכרח מסמלים תורה. פרובוקציה זו נחוצה לעגנון, על מנת ליצור פיצול במציאות וכן בתודעה. מיהו ראובן? קפיטליסט נצלן חסר נשמה, או יהודי טוב שומר מצוות ועושה צדקה? התנודה הזאת בזהותו של הגיבור היא גם תנודה בזהותה של ההיסטוריה. מהי היסטוריה: סדר או כאוס, שכנוע או הכנעה?

הסיפור שופך אור על היבט נוסף בפואטיקת החלופיות ההיסטורית: ההיסטוריות החלופיות נוהגות להתחלף במקומותיהן. למשל, בסיפור על רבי מרדכי ועל היכרותו עם הרב הנמלט, ההיסטוריה הממומשת היא ההיסטוריה הרבנית של החניכה, כפי שתיארנו לעיל; ואילו בקטע הגדון ההיסטוריה הממומשת היא דווקא שלילתה של ההיסטוריה הרבנית. אין אפוא יחס רציף בין שתי ההיסטוריות, אלא יחס של חלופיות, אחרת כל אחת מהן מאבדת משמעות, ובייחוד ההיסטוריה הרבנית. אם רואים את ההיסטוריה של המבול כשלילתה של ההיסטוריה הרבנית, אזי יש לראות את ההיסטוריה הרבנית כניסיון לתקן את הנזקים שנגרמים על־ידי ה"א־היסטוריה" הכאוטית ההרסנית. היסטוריה היא תמיד מאבק על המשמעות, על התכליתיות.

לסיכום עניין זה יש לומר, שמתחת לרמת ההיסטוריה נמצאת רמת ההיסטוריוגרפיה. במהלך הדיון כבר הצבענו על שתי תפיסות היסטוריוגרפיות. האחת היא תפיסת הרציפות או הסיבתיות, היא תפיסת כוח ההכרח, החטא והעונש כתבנית הסבר, כמודל היסטוריוגרפי. התפיסה השנייה היא תפיסת א־הוודאות, החופש, אי הידיעה בבניית ההסבר, כאשר לא ניתן לבנות מודל הסבר קווי של שכר ועונש. לראשונה ניתן לקרוא "היסטוריוגרפיה של ודאות הידע", ולשנייה – "היסטוריוגרפיה של א־ודאות". חלופיות היסטורית יוצרת מצב, שכל תפיסה נמצאת תחת "איום" תמידי של הפרכה מצדה של התפיסה האחרת. התנודה בין שתי התפיסות מאפשרת, אפוא, הצדקה של ההיסטוריוגרפיה עצמה.

כדי להוכיח ששתי הדמויות – ראובן ושמעון – אכן מייצגות שתי תפיסות היסטוריות והיסטוריוגרפיות נבדלות, נראה עתה את ההבחנה הסמלית ביניהן. כאמור, דמותו של ראובן מיוצגת באמצעות סמל הדג. דמותו של שמעון מיוצגת על-ידי סמל המלח, ומה שנותר לנו כעת הוא לתאר את משמעות הסמל הזה ולהשוות בין שתי הדמויות, מבחינת שני הסמלים המייצגים אותן. מלח יכול לסמל חיים, נצח, אלמוות, יציבות, נאמנות, אחווה וחכמה. נביא רק כמה דוגמאות מהתנ"ך. ראשית, הקרבת קורבנות מלווה בהמלחת הקורבן: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח" (ויקרא ב' 13). המלח, שאמור למנוע את הריקבון, מסמל את יציבותה האיתנה של הברית, את נצחיותה. באותו התפקיד אך במטרה שלילית, מופיע מלח במעשי מלחמה: "ואבימלך נלחם בעיר כל היום ההוא וילכד את העיר ואת העם אשר בה הרג ויתן את העיר ויזרעה מלח" (שופטים ט' 45). גם כאן זריעת מלח מסמלת את הנצחת המצב. ולבסוף, בדוגמה האחרונה, מתאחדות כל המשמעויות הסמליות של המלח:

ויאמרו אנשי העיר אל אלישע הנה נא מושב העיר טוב כאשר אנני ראה והמים רעים והארץ משכלת. ויאמר קחו לי צלחית חדשה ושימו שם מלח ויקחו אליו. ויצא אל מוצא המים וישלך שם מלח ויאמר כה אמר ה' רפאתי למים האלה לא יהיה משם עוד מות ומשכלת. וירפו המים עד היום הזה כדבר אלישע אשר דבר (מלכים ב', ב' 19-22).

ובכן המלח הוא סמל של נצח, טוהר ושלמות (של הבריאה ושל הברית עם הבורא).³² נוכל עתה להשוות מהבחינה ההיסטוריוגרפית בין המשמעויות של סמל המלח וסמל הדג. מלח הוא סמל של על-זמניות, נצחיות, של זמן הקודש, וזאת בזיקה למשמעותו כהיטהרות, סמל של אי-תנועה, אחדות, סגירות. לעומת זאת, הדג מסמל זמניות, תנועה, התרבות, פתיחות. כך למשל, בספר יונה, הדג מונע מהנביא לברוח מייעודו ההיסטורי, מחזיר אותו מתרדמתו בעל-זמניות (בירכתי הספינה) למעגלי ההיסטוריה. אמנם הדג הפלאי של יונה הנביא מקביל במובן מסוים למלח הפלאי של אלישע הנביא: שניהם באים ממקור קדוש ומשמשים להתקדשות ולהיטהרות של ההיסטוריה. אולם המלח של אלישע לא רק מטהר, אלא גם משמר ומקבע, ובכך מוציא את האובייקט הטהור אל מעבר לגבולות ההיסטוריה. לעומת זאת, היטהרותו של יונה (ודרכו – היטהרותה של נינווה) נושאת אופי זמני, תרתי משמע, ולראייה – המשך הרפתקאותיו של יונה במדבר והמעשה בקיקיון.

הנה לפנינו שתי תפיסות היסטוריות: תפיסת הזמניות ותפיסת העל-זמניות. כל נשכח שדג הוא גם סמל אשורי, אלילי, ובכך – סמל גלותי, בייחוד בהקשר של פורים (ראו

32 בספורי עגנון אחרים יכול המלח לגלם סמליות שונה במקצת, כגון סמליות הטרואמה המכוננת בבחנתו של מר לובלין (עגנון 2001 [א], 174).

דיון לעיל). סמל זה מתקשר למאבק ההיסטורי של סכנה־ישועה, מוות־תחייה, דהיינו זהו סמל לימינלי. לאור זאת, מהי משמעותו של המבול המתואר בסיפור? במבול מתמזגות ומשתלבות המשמעויות של שני הסמלים הללו. לפני המבול, הסמלים מופרדים: בריכות הדגים לחוד, משרפות המים לחוד, והפרדה זאת נתפסת כמצב רצוי ותקין ביותר. המבול משחרר את הדגים הכלואים בבריכה ובכך מאפשר למיתוס הקשור לדגים להתממש במציאות; כמו כן, המבול גורם להתמזגותם של מימי הבריכות ומימי המשרפות, דהיינו של מימי הנהר ושל המלח, ובכך מתרחש הנס של אלישע בשנית. הנהר מיטהר, הווה אומר: ההיסטוריה, המסומלת בדג ובזרם הנהר עצמו, מתאחדת עם מקורות הקדושה, המסומלים במעיינות המלוחים, ובכך מתקדשת ההיסטוריה.

מקורה של הדיאלקטיקה המרה והנשגבת, ובכל אופן הבלתי נמנעת, נובע מכך שכדי שההתמזגות וההתקדשות האלה תתרחשנה, מן ההכרח היה שראובן יבנה את בריכותיו. כלומר בלא יודעין, תוך כדי עבודתו למען ההיסטוריה הכלכלית, יצר ראובן את ההיסטוריה הקדושה וקירב את הנס. זו הרי משמעותה של התורה עצמה: היא מתיכה את ההיסטוריה הפוליטית, או הלאומית, להיסטוריה קדושה ולהפך. עגנון יוצר כאן, אפוא, טקסט תורני, אשר הן ברמת העלילה והן ברמת התפיסות ההיסטוריות, כרוך בהשקפת העולם התנ"כית. זו הסיבה, ככל הנראה, לכך שבית הדין לא יכול היה להכריע, מי מביניהם צודק. ככל הנראה, מטר־העל של המהלך ההיסטורי היא אחדות שני היסודות. בית הדין לא מנע את בניית הבריכות והסכרים, משום שבשפת החלומות הפסיכו־תרבותית של הקהילה היהודית, הבריכות מאזכרות את בריכות בית המקדש ואת טהרת המזבח, והסכרים מאזכרים את קדושת המבול; בשפה זו, דין תורה לא מנע את עירוב המים במלח, משום שהוא נחוץ להיטהרות העבודה ההיסטורית, כמו בנס של אלישע, החוזר כאן ועכשיו. הדיינים כמו חשו, שפעילותו של כל אחד מה"אחים" אינה לגיטימית כשלעצמה, ורק התאחדותם ההיסטורית יכולה לחולל נס ולכונן מיתוס ישן־חדש. יתר על כן, עשייתה של הקהילה כולה זוכה בתוך כך ללגיטימציה מחודשת. הכול נראה כאילו מצפונה הגלותי של הקהילה, מיטהר באמצעות הדינמיקה הזאת של בית המקדש. המבול הוא הצדקת ההיסטוריה, ובשל הצדקה זאת לא הצליח, או לא רצה, בית הדין להאשים אף אחד מהשניים. אף אחד מהם אינו זכאי ואינו חייב כשלעצמו, אלא כל אחד מוצדק באמצעות השני, כמו שתי היסטוריות חלופיות.

זאת ועוד: שני הסמלים – דג ומלח – מסמנים את המשיח, אבל הם משקפים היבטים שונים של דמותו: היסטורי ועל־היסטורי. הדג הוא הסמל של היסטוריה ממומשת, ואילו המלח הינו סמל של היסטוריה בלתי־ממומשת, וביחד הם מבנים את סמל החלופיות ההיסטורית. החלופיות דורשת את קיומן של שתי דרכים, של שתי אפשרויות, והיא מבססת את הצדקתן ההדדית. התאחדותן של שתי האפשרויות היא קטסטרופה אך גם היטהרות, חורבן והתקדשות בעת ובעונה אחת.

אם כן, כפי שמשממע מהדיון דלעיל, רק אחרי המבול יכול להתחיל הליך משפטי. אמנם יש אפשרות לראות בהליך זה כשל מסוים, שמוביל בסופו של דבר למלשינות, להתערבותו האפשרית של הדוכס ולבריחתו של הרב מכעסו האפשרי. אך לאמתו של דבר, הסיבה לשרשרת אירועים זאת אינה נעוצה בהליך המשפטי עצמו, ולא באופן ניהול המשפט, ולא בדמויות השופטים – בין אם הם בעלי בתים או תלמידי חכמים; הסיבה האמיתית היא אי יכולתו של האדם לקבל אחריות ולהשלים עם הדין. והפעם המספר אינו מגלה מי לא קיבל את הדין – שמעון או ראובן, וזאת משום שמעשה זה שולל באותה מידה את שתי המערכות: ההיסטורית (המיוצגת בדגים של ראובן) והעל-היסטורית (המיוצגת במלח של שמעון). האלמוניות הפתאומית הזאת יוצרת נתק בין האירועים שלפני המבול, לבין המציאות שאחרי המבול. במישור הסמלי, המבול "שטף" את השמות, את הזהויות ואת ההבדלים ביניהן, וזאת על מנת להתחיל מחדש את כינונה של הזהות הלגיטימית – זו של רבי מרדכי (באמצעות זהותו של הרב הנמלט). בין אם ההיסטוריה נתפסת כנצח או כהתהוות, כמלח או כדג, היא עלולה לסטות מדרך המלך ולהגיע לניוונה ולאובדנה, במעשה של אי-קבלת הדין או אי-קבלת האחריות. יתר על כן: אחד מבעלי הדין לא רק כפר בסמכותו של בית הדין, אלא אף ניסה להחליף אותה בסמכות הזרה והבלתי לגיטימית של הדוכס. התרסה נגד החלפה זו – ובמובלע נגד הפרשנות הלא נכונה של הקביעה "דינא דמלכותא דינא" – היא אולי המטרה העיקרית של הסיפור הנדון.

בחלק האחרון של הסיפור, כמו בסיפור כולו, הנושא העיקרי הוא היחסים בין השלטון היהודי הרבני, לבין השלטון הנכרי. לביטשאטש לא יהיה רב עד סוף הסיפור: רבי מרדכי לא יקבל את הרבנות, וזאת משום ששר העיר החליט לתמוך בו, ובכך עלול להיווצר רושם כאילו השר הוא הממנה את הרב והוא המבטיח את יציבות רבנותו בקהילה: "אני נותן לכם רשות למנות אותו לרב [...] אמרו לו לרבכם החדש שאני נותן לו תוקף לדון ולהורות ולהחרים ולגדות ואין לו להתירא מן המוסרים והמלשינים, שאני אני ממנה אותו לרב" (401). כשרבי מרדכי שומע זאת, הוא מסרב לקבל את המינוי, מן הטעם שהשלטון היהודי הוא שלטון תלמידי חכמים ואינו יכול להסתמך על השלטון הנכרי; ההיסטוריה היהודית (הרבנית) אינה חלק מההיסטוריה הנוכרית (הפוליטית), אלא חלופה שלה. הסיפור מלמד אפוא ששתי צורות השלטון מייצגות שתי היסטוריות חלופיות, ולכן סובייקט ההיסטוריה (האדם או הקהילה) חייב לבחור באחת מהן. זוהי נקודת ההתפצלות המשמעותית ביותר בסיפור.

השאלה היא על מה מתבססת הפרדה כה חדה ונחרצת, בין שתי ההיסטוריות? אותו הרב, שהיה עם הזמן מורוה של רבי מרדכי, ברח מן הדוכס ללא סיבה אמיתית, רק מפני החשש לרדיפה מצדו. הרב דמייך את כעסו של הדוכס ואת הרדיפה, שבהחלט הייתה אפשרית, אך הפעם לא התממשה בפועל. פנטזיה זאת מתבססת על זיכרון קהילתי ולאומי

טראומטי. לפנינו שתי תפיסות היסטוריות-מדיניות: מצד אחד, תפיסה צנטריפוגלית של בריחה מהמרכז היהודי אל השוליים, וביסוס השלטון היהודי על השלטון הנכרי, הזר, האחר; ומצד שני, תפיסה צנטריפטלית של משיכה אל המרכז היהודי האמיתי, וביסוס השלטון היהודי על עצמו, על מסורתו וחוקיו. חשוב לציין, שבשני המקרים מתקיימת אותה הבחירה ההיסטורית: רבי מרדכי מתמנה לרבה של ביטשאטש. אלא שהתהום בין שתי התפיסות נפערת ברמה של אופן הבחירה.

הסיפור מתאר את עיצומו של "משבר התרבות", המשבר ההיסטורי בביטשאטש: בקהילה אין רב. מאמציהם של מכובדי העיר לבקש להם רב נכשלים. אם בסיפור ההיסטוריה היא היסטוריה רבנית, אזי המשבר ההיסטורי הוא משבר השלטון הרבני. אם כן, הנושא העיקרי של הסיפור הוא משבר ההיסטוריה הרבנית, אשר נוצר ומנוהל על-ידי תלמידי החכמים עצמם. המשבר הוא נקודת ההתפצלות, שבה נוצרות שתי היסטוריות חלופיות, שני אופני הבחירה החלופיים שציינו לעיל. השאלה, כיצד בוחרים רב, מתגלה כשאלה, כיצד תלמיד חכם יכול ואמור לבחור, האם לקבל את הרבנות אם לא. בחירה זו קשה מאוד. מצד אחד, מובטח לו שלטון יציב ובטוח, אבל בלתי לגיטימי, לפחות לא מבחינת אותו המרכז היהודי בחיי הקהילה, שהינו "מרכזי" יותר מהמרכז המדומה, המגולם בכלל "דינא דמלכותא דינא". מצד שני – שלטון לגיטימי אך בלתי-יציב. הבחירה בין שתי האפשרויות היא בחירה חופשית, מכיוון שלשתיהן יש ביסוס ביהדות. על כך מעידים חילופי דברים בין רבי מרדכי לבין המכובדים שהביאו לו את כתב הרבנות ומסרו לו את דברי שר העיר. לנימוקיהם המלומדים, בעד קבלת הרבנות מידי המושל, משיב רבי מרדכי:

אם לדין אין כאן לחוש, אבל אומר לכם מה ששמעתי מרבי ששמע מרבו ורבו מרבו עד לרבותינו חסידי אשכנז. מעשה היה בקהל קולוניא שקיבלו עליהם שליח ציבור שהיו בו כל המעלות שמנו חכמים בבעל תפילה. שמע הדוכס וזימן אותו ואמר לו שמעתי שהיהודים ממנים אותך חזן, אף אני מסכים עליך שתהא חזן. אמר לו החזן לדוכס, מאחר שאתה ממנה אותי איני ראוי לאותה משרה להיות שלוחם של ישראל לפני הקב"ה (404-405).

אם כן, נקל לראות שהדילמה, כיצד לבחור, מתגלה לא רק כשאלה, מאיזה מקור יש לקבל לגיטימציה – יהודי או נכרי, אלא גם כשאלה פנים-יהודית: על איזו מסורת להתבסס – זו הכתובה או זו שבעל-פה.³³ כאן, כמו ברוב סיפורי עיר ומלואה, נבחרת המסורת השנייה, זו הכרוכה בהעברת ידע אישי. בחירה מטא-הלכתית זאת קשורה גם בבחירה מטא-היסטורית, דהיינו היסטוריוגרפית: על מה צריכה להתבסס העברת הזיכרון,

33 שולמית אלמוג עומדת על אמביוולנטיות היחס לכלל "דינא דמלכותא דינא" בסיפורי עיר ומלואה. היא מתמקדת בסוגיה זו בעיקר בהיבט פנים יהודי, ובסופו של דבר אינה מכריעה לזכותו של מודל לגיטימציה אחד, אלא מתארת את היחסים בין מודלים שונים כדיאלקטיים ודינמיים (אלמוג 2002, 151-157).

קרי כתיבת ההיסטוריה: האם על כתיבה־קריאה של זיכרון זר, דהיינו של המסמך ההיסטורי, על ארכיון, או שמא על עדות אישית ועל זיכרון אישי.

ובכן רבי מרדכי "בורח" מהמושל, על־פי הדוגמה של רבו. מבחינה זו, אין להבין את "רוח המושל" ככעס, אלא בצורה כללית יותר – כמתן יחס, ולו גם חיובי ביותר, מצדו של המושל. עגנון גותן פרשנות חדשה לפסוק "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח" (קהלת י' 4). כלומר: "מקומך אל תנח", פירושו: אל תברח ואל תתרצה – בין אם המושל זועם עליך, בין אם הוא תומך בך. "מקומך אל תנח" מובן כאן כדרישה שלא לצאת מהמרכז המיתי (הקהילתי־האישייתי), לא לבגוד בזיכרון, בהיסטוריה, במסורת, כפי שקיבלת מרבתיך, גם אם זה סותר הלכות כתובות מסוימות. במובן זה, רבי מרדכי, כמו רבו לפניו, אינם נשמעים דווקא לעצתו של קהלת במשמעותה הישרה. אולם מהי החלופה לאותה הדרך שקהלת מציע?

באופן בלתי נמנע, החלופה היא סכסוך. אם הרב רוצה לכונן שלטון יהודי שיש לו לגיטימציה יהודית פנימית בלבד, כלומר אם הוא רוצה לבחור באופן חופשי באמת, הוא מערער בהכרח את שלטונו של המושל. התוצאה היא המשבר והביטוי העיקרי שלו הוא העדר רב בקהילה. אבל עבור הגיבורים הראשיים של הסיפור אין מקום לפשרה. הרב, מורהו של רבי מרדכי, הינו כבר רבה של העיר, ולכן יחסו למושל מתבטא בעיקר בצורה של מחוות פוליטיות־סמליות, שנועדו יותר לצרכים חינוכיים ואידיאולוגיים, מאשר לצרכים הלכתיים ומעשיים. הבריחה שלו מהמושל בטרם אמר את דברו, מביעה אי אמון עמוק בו: הרב אינו רוצה לעמוד בהכנעתו ולא בשכנועו של המושל. וגם כשמוזמן הרב לחזור לעיר, הוא אינו ממהר להיעזר במרכבתו של הדוכס שהלה שלה לכבודו. הסיבה לכך אינה, כמובן, גאוותו של הרב: הגיסיון להימנע מעזרתו או מדרישתו של המושל הנכרי, נכרכת בניסיון להבין את עצמו ואת מקומו בהיסטוריה, אל מול דרישתו של המושל האמיתי, מול המרכז האמיתי – הקב"ה:

שאל אחד מטובי העיר את הרב, אמר לו, יאמר נא רבינו למה דוחה אותנו עד לאחר השבת ולמה לא יסע מעמנו מיד, כבר כל העיר מצפה לו לרבינו [...] ואף הדוכס להבדיל נוטה לו חסד [...] אמר הרב לטובי העיר, מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה, אבל לגבי שאר דברים שבאו לידי פתאום אוהב אני להמתין בעשייתם עד לאחר השבת, שבשבת מחזירין לו לאדם הישראלי מקצת מכתו שהיה לו בשעת קבלת התורה שידע להכיר מה טוב ומה ה' דורש מעמנו (393).

המלים האחרונות מבואה זו מבטאות במובהק את עקרון החלופיות ההיסטורית: בכל שבת חוזר "אדם ישראלי" לגקודות ההתפצלות המשמעותיות ביותר בתולדות האומה, כגון אכילה מפרי עץ הדעת, או מעמד הר סיני, וזאת על מנת לבחור שוב ושוב בדרך ההיסטורית הלגיטימית, לבחור בעתיד הנכון. כאמור, במקרה של הרב מדובר במעשה סמלי, שכן בסופו של דבר הוא יחזור לעירו ולתפקידו. רבי מרדכי מיישם את ציוויה של המסורת שקיבל מן הרב הלכה למעשה, כדוגמת רבני העבר. הוא מממש במלואה את

חירותו במצב הבחירה הנתון. חירות זאת הופכת את הבחירה לאמיתית, ואת העתיד – לבלתי צפוי ולכן אמיתי, כפי שאופייני לנקודת התפצלות אמיתית. אנשי ביטשאטש טועים פעמיים: בפעם הראשונה ביחס לרב מזאבנא, ובפעם השנייה ביחס לרבי מרדכי. במקרים אלה עולה אותה הדיכוטומיה שמגולמת בדמויות של ראובן ושמעון: אפשרות הידיעה ואי־אפשרות הידיעה, תפיסת ההיסטוריה כסדר ותפיסת ההיסטוריה ככאוס, ההכרח והחופש.

חוסר האפשרות להגיע לפשרה בין שתי התפיסות, יוצר את החלופיות ההיסטורית, אך יוצר גם את המשבר ההיסטורי, האופייני, שוב, לנקודת התפצלות. ההפרדה בין שתי היסטוריות היא בלתי נמנעת, ולכן המשבר ההיסטורי הוא בלתי נמנע לצורך מימוש החירות. אבל האם אין זאת בחירה קשה מנשוא, הדומה לבחירה ההמלטית: "להיות או לא להיות"? האין אנו עומדים שוב לפני השאלה, האם הבחירה היא בכוח אנוש בכלל? כיצד אפשר לבחור בין לגיטימציה יהודית, לבין לגיטימציה נכרית? כיצד אפשר בכלל לבחור לגיטימציה? הרי כל בחירה דורשת הצדקה היסטורית, ואם לגיטימציה היא בעצמה הצדקה של ההיסטוריה, כיצד אפשר להצדיק את ההצדקה? מסתבר שהצדקה היא בהכרח הצדקה עצמית, אבל היא נחוצה על מנת שהעבודה ההיסטורית תימשך.

הבעיה של הצדקה פנים־יהודית מופיעה גם בסיפורי עגנון אחרים. למשל, בסיפור הידוע מתוך עיר ומלוואה "החזונים", ניחר גרונו של רבי יקותיאל, כשניסה לכוון את ניגונו לשר גוי שבא לבית הכנסת במיוחד כדי לשמוע אותו. הכוונה היא אפוא ההצדקה של העבודה ההיסטורית. כך במקרה של החזנות, וכך גם במקרה של הרבנות. הבחירה של רבי יקותיאל היא בחירה טרגית, בחירה בנפילה. רבי מרדכי הופך את המצב על פיו: הנפילה הופכת למעשה היסטורי, וטרגדיה הופכת לתמיהה מאירה. הרי אי אפשר שלא להבחין בנימתו הנשגבת, החגיגית ואפילו האופטימית של המספר, בדברו על סירובו של רבי מרדכי מקבל אחריות למשבר, אך גם יוצר חלופיות היסטורית שמבטיחה אפשרויות היסטוריות ופוליטיות חדשות, ולכן היא מתמיהה ואופטימית בעת ובעונה אחת.

לסיכום, היסטוריה חלופית אינה רק תת־ז'אנר פנטסטי, אלא מהווה עיקרון רעיוני ופואטי, שעשוי לשמש ככלי יעיל לחקר היצירות שאינן שייכות לתת־ז'אנר זה. ספרו של עגנון עיר ומלוואה הוא דוגמה מובהקת לכך. תוך דיון בסיפור "המבקשים להם רב או ברוח המושל", מצאנו, כי תהליכי חלופיות היסטורית מורכבים פועלים בו ומארגנים את העבודה הפואטית והפרשנית, הכרוכה בכתיבתו ובקריאתו. עבודה זאת מתקיימת ב־זמנית בארבע רמות: רמת העלילה, הדמות, ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה. בכל ארבע הרמות היא כרוכה בפרובלמטיזציה של הבחירה – במיתוס אחר, בזהות אחרת, בתפיסה היסטוריה אחרת, או בתפיסה היסטוריוגרפית אחרת. תפקיד מרכזי בתהליך זה ממלאות ההיסטוריה הרבנית, או הקדושה, הפלאית והאישית. בסופו של דבר, עגנון יוצר, מתוך אהבה ואחריות, תנודה בין ההיסטוריות, זו הממומשת וזו הבלתי ממומשת, של ביטשאטש, של יהדות פולין ושל השואה.

ביבליוגרפיה

אלמוג, שולמית

2002: עיר, משפט, סיפור, שוקן, ירושלים ותל אביב.

ברזל, הלל

2011: המאה החצויה, הקיבוץ המאוחד-ספרית פועלים, בני ברק.

ברינקר, מנחם

1990: עד הסמטה הטבריינית, עם עובד, תל אביב.

ויס, הלל

2002: "עד הנה' כמבוא לשואה", ביקורת ופרשנות 35-36, 111-146.

חגיבי, יניב

2007: לשון, העדר, משחק. יהדות וסופר-סטרוקטורליזם בפואטיקה של ש"י עגנון, כרמל, ירושלים.

כהן, הרמן

1971: דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צבי וויסלבסקי, ירושלים, מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק.

כצמן, רומן

2012: "פלא ופעלול. כנות, רטוריקה וייצוג הנס בספרות", מכאן 12, 126-143.

2013: "נבואה קטנה": כנות ורטוריקה בעיר ומלואה לש"י עגנון, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.

לאור, דן

1993: "האם כתב עגנון על השואה?", יד ושם כב, 15-47.

לי, רנה

1993: עגנון והצמחונות, תל אביב, רשפים.

ליפסקר-אלבק, אבידב

2008: "טרנסגרסיה ומאגיה רדומה בסיפורו של ש"י עגנון 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'", אלפיים 32, 133-148.

2012: "השגחה במעי הדג – ספר יונה, המדרשים עליו ומהדורת יעקב שטיינהרט, 'מזל דגים'

כותש גריסין – ההיסטוריה החלופית של ש"י עגנון 41

לש"י עגנון ומהדורת יוסל ברגנר" חלק ב: "הגועל מהממשי והייאוש מהייצוגי", עי"ן גימ"ל, כתב עת לחקר יצירת עגנון ב, 69-92.

http://www.biu.ac.il/js/li/aj/ISSUE-02/articles/lipsker_02.pdf

מישייקר, דן

2011: "לא על האדם לבדו: עיון אקולוגי בסיפור 'מזל דגים' מאת ש"י עגנון", עי"ן גימ"ל: כתב עת לחקר יצירת עגנון א, 94-122. http://www.biu.ac.il/js/li/aj/first_issue.html.

עגנון, שמואל יוסף

1998: הכנסת כלה, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן.

1999: עיר ומלוואה, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן.

2001[א]: בחנותו של מר לובלין, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן.

2001[ב]: לפנים מן החומה, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן.

שילה, אלחנן

2011: הקבלה ביצירת ש"י עגנון, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.

שמיר, זיוה

2010: ש"י עולמות: ריבוי פנים ביצירת עגנון, בני ברק, הקיבוץ המאוחד, ספרא.

Alphen, Ernst van; Bal, Mieke and Smith, Carel E. (eds.)

2008: *The Rhetoric of Sincerity*, Stanford University Press, Stanford.

Band, Arnold

1968: *Nostalgia and Nightmare*, University of California Press, Berkeley.

Ben-Dov, Nitzza

1993: *Agnon's Art of Indirection*, Leiden – New York – Köln.

Bradley, Raymond and Swartz, Norman

1979: *Possible Worlds: An Introduction to Logic and Its Philosophy*, Hackett Pub, Oxford.

Collins, William Joseph

1990: "Paths Not Taken": *The Development, Structure, and Aesthetics of the Alternative History*, Diss. University of California at Davis.

2003: *Classic and Iconoclastic Alternate History Science Fiction*, Edgar L. Chapman and Carl B. Yoke (eds.), The Edwin Mellen Press, USA & UK.

Doležel, Lubomír

2010: *Possible Worlds of Fiction and History: The Postmodern Stage*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Epstein, Mikhail

2001: *Filosofia vozmozhnogo. Modal'nosti v myshlenii i kul'ture* (The Philosophy of the Possible: Modalities in Thinking and Culture), Aleteia, S-Petersburg.

Gomel, Elana

2014: *Narrative Space and Time: Representing Impossible Topologies in Literature*, Routledge, New York and London.

Hellekson, Karen

2001: *The Alternate History: Refiguring Historical Time*, The Kent State University Press, Kent OH.

Jameson, Fredric

2005: "History and Salvation in Philip K. Dick", in *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London.

Kagan, Matvei

2004: "Nedoumionnie motivy v tvorchestve Pushkina" (Motives of Bewilderment in Pushkin's Works), in *O khode istorii* (On the Course of History), Vitaly Makhlin (editor), Jazyki slavianskoj kultury, Moscow.

Katsman, Roman

2013[a]: *Literature, History, Choice: The Principle of Alternative History in Literature* (S.Y. Agnon, *The City with All That is Therein*), Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.

2013[b]: "Love and Bewilderment: Matvei Kagan's Literary Critical Concepts", *Partial Answers. Journal of Literature and the History of Ideas* 11:1, 9-28.

Losev, Aleksei

2003: *The Dialectics of Myth*, trans. Vladimir Marchenkov, Routledge, New York.

Loux, Michael J. ed.

1979: *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*, Cornell University Press, New York.

McKnight, Edgar Vernon Jr.

1994: *Alternative history: The development of a literary genre*, Diss. The University of North Carolina at Chapel Hill.

Mintz, Alan

2012: "Reading Hahazanim", כתב עת לחקר יצירת עגנון ב, 93-107.
<http://www.biu.ac.il/js/li/aj/ISSUE-02/articles/mintz.pdf>.

Polanyi, Michael

1958: *Personal Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.

Ricoeur, Paul

2004: *Memory, History, Forgetting*, trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago, The University of Chicago Press.

Ronen, Ruth

1994: *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rosenfeld, Gavriel D.

2005: *The World Hitler Never Made. Alternate History and the Memory of Nazism*, Cambridge University Press, Cambridge.