

—
סיפורי הבעש"ט מה בין עגנון לשדה?

Author(s): סיגל גפן

Source:

Moznaim /

מאזנים

Vol. No. 5 / 1996), pp. 58-63 שבת תשנ"ו פברואר

Published by: Hebrew Writers Association in Israel

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23942761>

Accessed: 06-05-2018 08:35 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.



Hebrew Writers Association in Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Moznaim* / מאזנים.

JSTOR

<http://www.jstor.org>

סיפורי הבעש"ט - מה בין עגנון לשדה?

הפנתאיסטית, אלא באופן ההתלהבות הפנתאיסטי ובשמחה האמיתית, אשר התעוררו בשל האמונה הסוחפת, שהאל מקיף הכול ונמצא בכול. החסידות סיפקה פתרון, במסגרת היהדות, לבעיית המתח שבין הפניאומטי לבין חיי הקהילה הדתית-שמרנית. התנועה החסידית קיבלה מן השבתאות את אידיאל המנהיגות הרוחנית, כאשר האישיות תופסת את מקום הדוקטרינה והצדיק הופך להתגלמות חיה של התורה. למרות כל זאת, הצליחה החסידות לשמור על פרופורציות ולא להיקרע מעם היהדות (דווקא בתקופה השנייה של החסידות - תקופת הצדיקים - רבה הקרבה בין החסידות והשבתאות, דמיון המתגלה בעיקר באפיונה של הפרנקיזם). החסידות קיימה יחסים דיאלקטיים עם היהדות המסורתית ולא תמיד ניתן להבחין בין הגורמים השמרניים והמהפכניים שבתנועה.

הקבלה עצמה הייתה מעין התפרצות אדירה של מיתוס בלב-לבה של היהדות המסורתית. מכאן עולה, כי קיים היה פוטנציאל אדיר, במסגרת הקבלה, להתפתחותו של סיפור מיתולוגי עברי. אולם, כיוון שהמקובלים היו חוג מסתגר, אליטיסטי, של יחידים-סגולה, לא התרחשה התפתחות מעין זו. אך הגרעין נטמן, ולאחר המהפכה הלוריאנית והמשבר השבתאי הוא נבט והנביט אלפי סיפורים, במסגרת תורת החסידות.

אעמוד על תהליך זה בכמה מילים. קבלת האר"י, אשר קבעה את הגאולה במרכז החוויה הדתית-יהודית, יצרה עלילה מיתית זו היה עם-ישראל. היא לא ממדים ומסעירה. גיבורה של עלילה מיתית זו היה עם-ישראל. היא לא הניחה מקום לפעולה ממשית של המשיח, אשר, על-פיה, אינו מביא גאולה לעולם, אלא הוא תוצאה של אותה גאולה.

הגיבור המיתולוגי מופיע בדמותו של שבתאי צבי, אשר נביאו, נתן העזתי, עשה "תיקון קל" לקבלת האר"י, כך שבמקום שתהליך התיקון, על כל שלביו, יופקד בידי עם-ישראל כולו, חלק מכריע ממנו עובר לידי המשיח. מצירוף האפוקליפסה המשיחית ואישיותו של שבתאי צבי אל המיתוס הלוריאני נוצרה האפשרות להתפתחות סיפור מיתולוגי עברי. נולדה דמות של מתווך, מעין גיבור מיתולוגי על-אנושי, המניע את גלגלי העלילה המיתולוגית.

כפי שנראה להלן, יש לכל האמור לעיל רלוונטיות גדולה לעניין תפיסותיהם השונות של עגנון ושדה, כפי שהן באות לידי ביטוי בתהליך הבחירה והעריכה של אנתולוגיות סיפורי הבעש"ט.

בחסידות תפס הסיפור מקום מיוחד, שונה ממעמדו בקרב תנועות יהודיות אחרות. קודם לחסידות, משמש הסיפור, ברוב המקרים, ככלי בידי התנועה להחדרת רעיונותיה, אולם בד בבד מתייחסים אליו

בשנת 1987 יצאו לאור שתי אנתולוגיות, שעניינן סיפורי הבעש"ט. האחת - "סיפורי הבעש"ט" לש"י עגנון (הוצאת שוקן) והשנייה - "סיפורי הבעש"ט וגם קצת שיחות שלו בענייני אלוהים ואדם, תכלית החיים, צערם ושמחתם" משל פנחס שדה (הוצאת כרטא). מאמר זה בא לבדוק כיצד, דרך שימוש באותם החומרים, יוצר כל אחד מהם סיפורי בעש"ט משלו; וכפועל יוצא מכך, עולה לנגד עינינו דמות בעש"ט שונה לחלוטין.

כבר מכותרות הספרים ניתן להתרשם, כי אנו עתידים למצוא מגמות שונות בשתי האנתולוגיות; אולם, על-פניהן הן מטעות ונראות דומות הרבה יותר מכפי שמסתבר, כאשר יורדים לעומקן.

* * *

באופן אינטואיטיבי, קיימת בדרך-כלל נטייה בציבור הרחב לקשור את התנועה החסידית קשר רעיוני, בלתי-אמצעי, לסיפור החסידי. חלק הארי בינינו מכיר את החסידות אך ורק דרך סיפוריה. אם כך, על-מנת שלא יהא כל מקום לטעות, יש להבהיר, כי קיימת אבחנה, ברורה ומהותית, בין החסידות, והאידיאולוגיה שמייצגת אותה, לבין גילוייה של התנועה באמצעות הסיפור החסידי.

החסידות החדשה, בשונה מחסידות אשכנז בימי-הביניים, אשר אין לה דבר עמה, נוסדה מעט לפני אמצע המאה השמונה-עשרה על-ידי הבעל-שם-טוב, אשר נפטר, ככל הנראה, ב-1760 לערך.

החסידות והסיפור החסידי התפתחו באופן טבעי מהורמים והתנועות שקדמו להם. קבלת האר"י, השבתאות והחסידות הן שלושה שלבים באותו תהליך עצמו. ג' שלום, במאמרו - החסידות - השלב האחרון (תשל"ח) טוען, כי החסידות מנסה לשמר את ההיבטים של הקבלה, אשר יש בהם לעורר תהודה נרחבת ובו בזמן ליטול מהם את העוקץ המשיחי. הוא עומד על בעיית הפופולריזציה של המחשבה הקבלית וסובר כי אין בה, בחסידות, חידושים רעיוניים של ממש. הקבלה לא מופיעה בחסידות בלבד תיאוסופי מסובך, החסידות הינה מיסטיקה מעשית בשיאה. כוחה החי של החסידות הוא היסוד האתי-דתי, המנוגד לתיאוסופיה, כאשר היסוד המהפכני נמצא דווקא במרד האתי-חברתי נגד החברה שמתוכה צמחה. מהרעיון הלוריאני של התפוזות ניצוצות הקדושה בכל רחבי המציאות, הגיעה החסידות לתפיסות תיאולוגיות חשובות, שעיקרן - קידוש כל תחומי החיים מבחינה דתית, לרבות ה"נייטרליים" לכאורה, משום שגם בהם גנוזים ניצוצות כאלה. המחשבה החסידית תפסה את ה"דבקות" וה"כוונה" כערכים רגשיים ראשוניים והדגישה את רעיון נוכחות האל בכול. החידוש לא היה בדוקטרינה

השניים. אולם, החוקרים לא תמיד עומדים על ההבדל, מה שגורם לעתים לכשלים בתפיסת החסידות והסיפור החסידי. עירוב תחומים זה התחולל במעבר מסיפורי צדיקים לסיפורים על צדיקים. השיחות הן אמרות ודרושים קצרים של צדיקים, בעלי אופי פתגמי או דרשני מובהק. חלק לא רב מהן ערוך במתכונת כאילו סיפורית ועל כן חל טשטוש התחומים האמור. הגישה לשיחות, בשל פשטותן וחופש האינטרפרטציה שלהן, קלה הרבה יותר מאשר הגישה לספרות הדרוש העניפה, הרוויה מושגים קבליים מסובכים. כיוון שכך, אנו מוצאים בספרות המתארת את החסידות שימוש נרחב ביותר בספרות ה"שיחות", ללא כל פרופורציה לחלקה בספרות החסידית. כך קרה, שמרטין בובר, בקובץ אור הגנוז, כלל מאות שיחות ובנה על-סמך זאת תיאור של חסידות, התואם את תפיסת עולמו, אך לא דווקא את תפיסת עולמה של החסידות. שדה, למרות שיש לו ביקורת נוקבת על בובר, אשר לדבריו, עיקר את רוחם המקורית של הסיפורים על הבעש"ט, הוציאם מהקשרם הפרימיטיבי, הקמאי משהו, והפכם למשהו פושר ונוח לעיכולם של הליברלים האירופיים, מערב, אף הוא, ללא אבחנה בין הסיפורים והשיחות, על-מנת להציג לנו את דמות הבעש"ט, כפי שהוא תופס אותה, אולם על כך בהמשך.

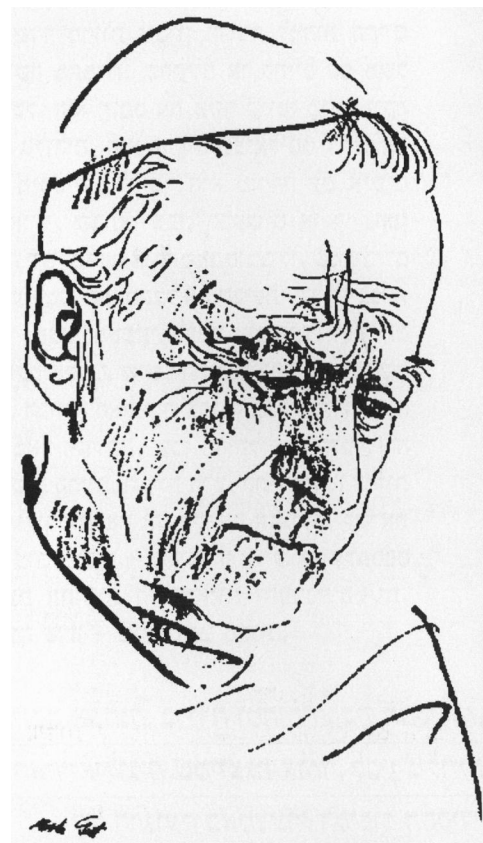
* * *

כידוע הבעש"ט הוא מייסדה של תנועת החסידות החדשה. הוא לא היה תלמיד חכם במובן המקובל; את עבודת הבורא לא ראה בתפילה ובלימוד תורה אלא בכל דבר שאדם עושה, בקודש ובחול, ובלבד שיכוון מחשבתו לדביקות באל, בבחינת בכל דרכיך דעהו. וכבר אמר עליו מנחם מנדל בודק בסדר הדורות החדש (ג' ע"ב): "רבינו הבעש"ט ז"ל הוא מילא אחרי האר"י ז"ל לגלות האלוקות בעולם השפל והתחתון הזה בכל פרט ופרט, כי כל אשר גילה האר"י ז"ל הוא בשמים ממעל בעולמות עליונים... והבעש"ט גילה את האלוקות פה בארץ..." דרכו של הבעש"ט עוררה מחלוקת עוד בימיו, כשבראש מתנגדיו עמד הגאון מווילנא. אולם הבעש"ט השכיל לעשות לו נפשות מקרב מתנגדיו (כמו גיסו, ר' גרשון מקוטוב); וכפי שציין עגנון: "כמה גדולה הייתה חוכמתו של הבעש"ט שהפך את מתנגדיו לחסידיו. באמרי נועם ולא בוויכוחים משך את לבם אליו..."

החסידות מייצגת תערובת, מוזרה משהו, של שמרנות וחידוש, כאשר הבעש"ט מהווה דוגמה מצוינת לאופיה הדואלי. הוא היה מיסטיקן של ממש, אך יחד עם זאת בעל-שם, קרי, אמן הקבלה המעשית. הבעש"ט הכיר את השבתאות והיה מודע לחלוטין לכוח ההרסני הטמון במשיחיות המיסטית הקיצונית.

החסידות החדשה – חסידות הבעש"ט – פנתה מראשיתה להמונים וביקשה לה כלים ספרותיים מתאימים, על-מנת להגיע לכל חלקי העם. כמו-כן, הבעש"ט התייחס לסיפורי-מעשיות כחלק מעבודת האל עצמה ולא כמכשיר להרבצת תורתו. כפי הנראה, תפסו הבעש"ט וממשיכיו את הצורה הספרותית של הסיפור כביטוי המובהק של ההיסטוריה המיתית של האלוהים, ואשר על כן, בכל סיפור, לא יהודי כיהודי, ואף בלתי-מוסרי על פניו, ניתן לראות אספקלריה של האמיתות האלוהיות.

היצירות העיקריות והפופולריות של הסיפור החסידי הקדום הן



בביטול, כאל משהו שולי. עם השתרשות התנועה החסידית והתרחבותה, הולך הסיפור ותופס, עם הזמן, מקום מרכזי בספרותה – אולם הסיפורים אינם משמשים ככלי להפצת התורה החסידית, שכן היא אינה באה לידי ביטוי מלא באמצעותם.

הסיפור החסידי, הקדום והמאוחר, אינו סיפור דידיקטי. ערכי-היסוד של תורת החסידות אינם תופסים כל מקום בגוף סיפורי החסידים. היסודות הדידקטיים, אשר כן שכיחים בהם, שייכים לתחום ההתנהגות המוסרית הפשוטה והמינימלית, ואילו חידושי החסידות מופיעים בדרושים ובספרות העיונית העניפה שלה. היסוד הרעיוני החסידי היחיד, המופיע במלוא עווו בסיפורי החסידים, הוא מוטיב הערצת הצדיק, אך הוא מופיע בהם ללא הנמקתו הרעיונית.

בניגוד לספרות השבתאית, הרי שהספרות החסידית התרחבה והסתעפה; ייתכן מאוד שהסיבה לכך נעוצה באחד מעיקרי הסיפור החסידי והוא עניין קדושת הסיפור. רעיון קדושת הסיפור הוא-הוא שבעצם אפשר חופש כה רב בהתפתחות הסיפור החסידי, אשר שאבה את חומריו מכול מה שקדם לה: מהסיפורת היהודית, על כל גווניה, ומהסיפורת הלועזית העממית. כל סיפור, שניתן היה לעשות בו שימוש, הוכנס לאכסניה החסידית. כך קורה, שאנו מוצאים ברוב הקבצים החסידיים סיפורים טרום-חסידיים, אשר דרים בכפיפה אחת ובשלום עם סיפורים חסידיים מובהקים. חופש התפתחות זה מעניין במיוחד על רקע הלהט הפולמוסי החרף, שבתוכו התפתחה החסידות. נקודה חשובה נוספת, הנוגעת לענייננו, היא האבחנה המהותית בין ה"סיפורים" ל"שיחות". החסידים עצמם עשו הבחנה ברורה בין

שבחי הבעש"ט וסיפורי ר' נחמן מברצלב, שנדפסו ב־1815. אלו הן יצירות קאנוניות, כאשר שבחי הבעש"ט קבע דפוסים מוצקים להתפתחות ההגיוגרפיה החסידית ומשמש נר לרגליו של כל כותב אנתולוגיה חסידית שהיא, כולל עגנון ושדה. קובץ זה קבע לדורות את אופיו של הסיפור החסידי כסיפור של הבעה ולא של הטפה.

* * *

ש"י עגנון גדל בסביבה בה היו חסידים ומתנגדים. סבו התפלל בבית־המדרש הישן, מעוז המתנגדים, ואילו אביו דווקא אצל חסידי צ'ורטקוב (לא ברור אם היה חסיד של ממש או שרק נטה לחסידות). עולם העיירה היהודית המזרח־אירופית מהותי לכתיבתו, למרות שעוב את מחוז נעוריו בגיל צעיר למדי. על־אף שתנועת ההשכלה פרחת במאה התשע־עשרה, הרי שחלק גדול מהדפוסים המסורתיים נשמר. עגנון קיבל חינוך מסורתי־די והיווה מעין קוֹת־פר בין העולם הישן האורתודוכסי לבין התקופה המודרנית, חילונית־ציונית. הוא נשא עמו את עולם ילדותו כל שנותיו, כאשר עולם זה מהווה, מאז ומתמיד, מאגר דומיננטי, אם כי לא יחיד, לסיפוריו.

עגנון תופס עצמו כיוצר הממשיך את המסורת הקדושה של הספרות העברית לדורותיה. הוא רואה עצמו כיוצר היחיד העומד ברצף ספרי הקודש (בנאום שנשא בטקס קבלת פרס־נובל הוא מציין את כתבי־הקודש כמקור הראשון במעלה לכתיבתו). יחס הכבוד שמעניק עגנון למקורותיו אינו מעיד, בהכרח, על קבלה והזדהות מוחלטת עמם. לעתים גישתו נוסטלגית ולעתים ביקורתית־אירונית.

עגנון משלב ביצירתו, באופן אורגני, מקורות רבים ומגוונים. הסיפור החסידי הוא אחת מאבני־הפינה בחלק נכבד מסיפוריו. הוא קולט את המקורות החסידיים לתוך סיפוריו באופנים שונים. למן העתקת המקור גרידא, דרך קליטה משבצת של מקור, תמצות או רמיזה ועד לעיבוד ספרותי־אמנותי מרחיב. עגנון דווקא אינו אוהב להודות בשימוש שהוא עושה במקורות אלו או אחרים ומעיד על עצמו כמספר השואב הכול מעצמו, מעולמו הפנימי. בשל היותו סופר ולא חוקר, לא היסס עגנון להשתמש בכלים שניים ושלישיים וייתכן גם שלא תמיד ידע מהו הטקסט הקדום יותר. הוא לא ראה כל פסול בהעתקה מאנתולוגיות חסידיות, אך הקפיד לא לגלות את מקורותיו ואף ניסה לטשטשם. עגנון רצה, ככל הנראה, ליצור רושם, שהסיפורים העממיים והחסידיים הגיעו אליו מתוך שמועה בלבד, מפיה־העם, והוא אף תורם לתחושת הקמאיות של סיפוריו בכך, שהוא נוטה להזכיר בעיקר את צדיקי הדורות הראשונים של החסידות, רוצה לומר, ענפיה האגדתיים.

* * *

פנחס שדה נותן לחסידות פירוש משלו. אין הוא יציר־כפיה של היהדות המסורתית כעגנון, והוא מגיע לחסידות ולסיפורי חסידים כמעט במקרה. דעותיו המוצקות בדבר אופי העולם והקיום האנושי מושפעות מקבלת האר"י ומהשבתאות. כיוון שבחסידות, כפי שהבהרתי קודם לכן, יש אלמנטים משני זרמי־מחשבה אלו, אין פלא כי שדה מזדהה עם פנים מסוימות שלה.

יצירותיו של שדה מהוות ניסיון חדירה למהות הקיום האנושי, תוך תחושה מתמדת, שהקיום או החיים הם משל ואלוהים הוא הנמשל. הוא תופס את פשר קיומו מתוך זיקה לישות כוללת – אלוהים. הוא אקזיסטנציאליסט דתי, אך בראש ובראשונה מיסטיקן. לפיכך הוא מזדהה עם אישים מיסטיים, כמו: האר"י, שבתאי צבי, הבעש"ט או ר' נחמן מברצלב. שדה רואה בעולמו את אותו ממד סימבולי, שמקובלים ומיסטיקנים ראו בעולמם. הוא מקבל את קביעתו של לייבניץ, שמקורו של המכני נמצא במטפיזי. לדידו, אלוהים והשטן הם כוחות מוחשיים ואקטואליים, שיש להתחשב בהם יותר מאשר בבני־האדם סביבו. הכוונה האלוהית צפונה בכל במידה שווה ואין הבדל בין טומאה וקדושה, שכן הן קליפות בלבד. מה שחשוב הוא התחדשות החיים, תחיית הלב, התקומה מן המוות הרוחני – ומה שמוליך לקראת זה, לקראת הגאולה, לקראת ישועת הנפש, הוא טוב ומוסרי – וההיפך הוא רע. קשה לפספס כמובן את השפעת התורות השבתאיות והפרנקיסטיות, השפעות אותן מכנה שדה – מגע רוחני מסוים.

קיימת אבחנה, ברורה ומהותית, בין החסידות,

והאידיאולוגיה שמייצגת אותה, לבין גילוייה

של התנועה באמצעות הסיפור החסידי

שדה מגדיר עצמו כמי שעצם מחשבתו בנוי על מיתוס. הוא תופס את האדם כהתגלות של הגורל ומאמין שהאדם הוא התגלמות האפשרות של האל שירד עלי־אדמות; כך ניתנת לו – לאדם – ההזדמנות לממש עצמו כאל החי עלי־אדמות. מי שמגשים אפשרות זו מעצב את גורלו. תפיסת־עולמו מכילה בתוכה ערב־רב של רעיונות, למן שפינוזה ולייבניץ, עד קירקגור, הרואה את האמונה השלמה ככוז, המעמידה את האדם בהתנגשות עם המוסר והחברה; לא רק עם כוחם הכפייתי החיצוני, אלא גם עם כל מערכת־הערכים, הטבועה בפנימיות של כל אחד מאתנו, באשר הוא אדם. הוא מושפע אף מניטשה, כמובן, הרואה את הגאולה בהשתחררות הפרט מן המוסר והדת המקובלים, גישה דתית המצויה מעבר לטוב ולרע, מחוסרת כל ערך מוסרי. שדה מעוניין בחוויה האינטנסיבית של כל מה שקרוי חיים ומרגיש עצמו שייך לכל אותם אישים אקסטיים, שחו את החוויה הקיומית והגיעו למיצוי מלא של הקיום.

שדה נמשך לחסידות, כיוון שיש בה אלמנטים מן השבתאות בפרט ומן המשיחיות המיתית בכלל. אלמנטים אלו באים לידי ביטוי, על־פירוב, באמצעות השימוש באישיה הגדולים והנערצים, רוצה לומר, דמויותיה המיתולוגיות. החסידות משיבה על אותן שאלות ששאל שדה, בלהט קיומי כה רב, בהחיים כמשל ובספרים אחרים שלו, אם כי שדה תופס את ההתקרבות לגאולה, על־פירוב, באמצעות הסבל ולא באמצעות שמחת־החיים, האופיינית כל־כך לחסידות.

שדה אינו תופס את הבעש"ט ור' נחמן מברצלב כשייכים לעולם המסורתי, אלא כאישים המבטאים חלק מסוים שלו עצמו. לפיכך, הוא מנסה "לשחרר" אותם מכבליהם ולהוציאם מהיותם מעין תופעה פולקלוריסטית, בתחום ההווי החסידי, ולהראותם במלוא הרבגוניות והטוטאליות, שבהם וביצירתם.

פנחס שדה מבקש, ובמידה מסוימת אף מצליח,

ליצור פרובוקציה כנגד המלומדות, כאשר היא

מלומדות. הוא עושה שימוש בבעש"ט,

האנטי-למדן, על-מנת לנגח את העולם האקדמי

* * *

כיוון שבשתי אנתולוגיות עסקינן, חשוב להתייחס, ולו במעט, לפן האנתולוגי ביצירותיהם של עגנון ושדה. ליקוט ועריכה אינם מעשה אקראי. האנתולוגיסט מגייס חומר מסוים לצרכיו ומשמיט אחר. זהו מעין מעשה בריאה מרוסן. כיוון שכך, מעניין לראות כיצד נהגו עגנון ושדה בחומר שלנגד עיניהם, רוצה לומר, כיצד "ברא" כל אחד מהם את סיפורי הבעש"ט שלו. למרות ששניהם מעידים על עצמם כי נהגו במקור ב"כפפות של משי", הרי שנמצאים לפנינו נוסחים שונים, קטגורית כמעט, זה מזה.

דומה, כי כרכי העיזבון של ש"י עגנון שופכים אור חדש ומחזקים מגמות שנסתמנו בחייו. אחת ממגמות אלו היא עבודת הכינוס שלו, אשר לא ניתן להבין את עבודתו בלעדיה. שתי אנתולוגיות מובהקות יצאו לאור לאחר מותו, ספר סופר וסיפור וסיפורי הבעש"ט (שלא לדבר על אלו שזכה להוציא בימי חייו, כמו: ימים נוראים, אתם ראיתם ועוד). המערכת האנתולוגית מתפתחת בצד עבודתו הביולטריסטית והוא רואה לעצמו חובה קדושה לעסוק בה. המטרה היא לגייס גושי-יצירה עבריים מן העבר ולהעמידם לרשות הקורא המודרני. גם בחלק זה של עבודתו שימש עגנון כגשר בין תרבות העבר המסורתית וזו החילונית הציונית. לאחר השואה, נחלשת ההתמודדות הדיאלקטית של עגנון עם המסורת והוא מנסה באופן קדחתני לשמר, לתעד ולתפוס נתחים מן הזיכרון ההיסטורי, ההולך ומתמוסס. עגנון מנסה לעמוד בנורמות שקבעו לו ביאליק ורבניצקי בספר האגדה שלהם.

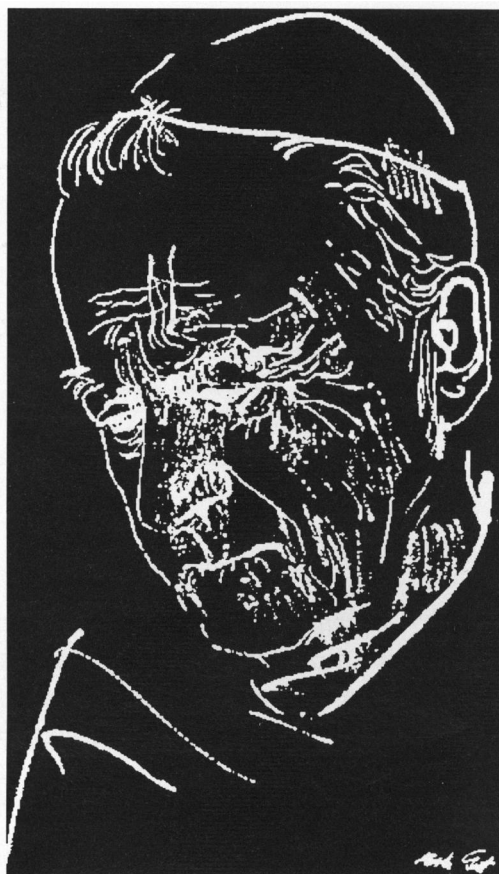
שדה בוחר באנתולוגיות כדרך לנכס לעצמו יצירות רבות. הוא מרבה להוציא אנתולוגיות, השאובות מ'חומרים יהודיים', כמו למשל: תיקון הלב, ספר הדמיונות של היהודים וכדומה; ועושה רושם, כי הוא מצליח לעורר רגשות אמביוולנטיים עם צאת כל אחת מהן. הבעיה העיקרית היא, שלא ממש ברור מהם הקריטריונים לבחירה או, יותר נכון, קשה להסכין עמם. אמות-מידה אינטואיטיביות וסובייקטיביות משמשות תחליף לעקרונות

של אסתטיקה וחשיבות. שדה מעיד על עצמו, כי מה שמנחה את בחירותיו הוא מה שמעורר בו תחושת השתאות, קסם או יראת כבוד. מה שמדריך אותו בבחירת החומר הוא החיפוש הרליגיוזי, העיסוק בשאלות קיומיות, שמאפיין אותו מאז ומתמיד. למעשה הוא יוצא חוצץ כנגד אידיאל הכינוס הביאליקי, שעגנון שם לו כנר לרגליו. ספר האגדה, עם כל הביקורת שניתן להעלות כנגדו, שאף, בסופו של דבר, לקיבוץ מקסימלי של כל אוצרות הרוח הפזורים של היהדות. אולם, שדה טוען, כי ספר האגדה של ביאליק מעולם לא מצא חן בעיניו, כיוון שהוא מלא אמרי-שפר ופתגמים שאמרו חכמים בשבח עצמם ובשבח חכמתם.

עקרונות הסלקציה של שדה מבקשים לחשוף איזה מיתוס קדום. הוא אוסף סיפורים בעלי שורשים מיתולוגיים חובקי-עולם, אשר קיים בהם אלמנט מסתורי ומרטיט של קדמוניות מופלאה. ואם הקורא לא עומד על כך בעצמו, הרי שבאחרית-הדבר, בכל אחת מהאנתולוגיות שלו, הוא מבהיר, ללא כחל ושרק, למה התכוון האנתולוג. לדעתו, עבודת הליקוט והבחירה היא ניסיון לתת ביטוי לעצמו ולחיים, כאשר אותה תרומה אישית שלו ליצירות מקשרת בינו ובינן. לעומת המגמתיות המוצהרת של שדה, הרי שעגנון, לפחות בכל הנוגע לעבודתו האנתולוגית, משאיר מקום רב יותר ל"אמת". אין זאת אומרת שלא ניכר הניחוח העגנוני באנתולוגיות שערך, אך הוא בהחלט משתדל להצניע את עצמו. הוא אינו לוקח לו את החירות להשתמש בחומר כרצונו, זאת לעומת שיבוציהם השונים של מקורותיו בפרוזה הנרחבת שלו.

* * *

עגנון ושדה דבקים שניהם בדפוס הסיפורים על הצדיק, גידולו, חינוכו, התגלותו, סיפורי התקרבות חסידים ומתנגדים וכדומה. עגנון השאיר שני פתקים בנוגע למבנה הספר. האחד: "לידתו, בילדותו, בבחרותו, התגלותו, שישים גיבורים, תלמידיו (מבראשית), מתנגדים" והשני: "קודם הסתלקותו, הסתלקות, לאחר הסתלקותו". נראה, כי עורכי ספרו של עגנון בחרו, בעיקרו של דבר, בדרך שהתווה הפתק הראשון ואילו ספרו של שדה מקיים, באופן כללי, את רוח הפתק השני. עגנון שומר על חלק ניכר מהנוטריקונים ועל כן בסוף ספרו מובאת רשימת ראשי-התיבות והקיצורים. כמו-כן מצויה בסוף הקובץ רשימת הספרים הנזכרים במהלכו, מהם קיבץ עגנון את הסיפורים, בציון שמות מחבריהם, אם הם ידועים, מקום ושנת הוצאתם ותוכן עניינים. הסיפורים מופיעים במקור ללא שמות ועגנון מעניק לרובם שמות ולאלו שלא היה סיפק בידו להעניק שם, צירפו העורכים שם באריחיים, או שהשאירו סיפורים ללא כותרת וצירפום לסיפורים שעניינם דומה. שדה אף הוא מעניק שם לכל אחד מהסיפורים והשיחות, כאשר אצלו, וניתן להסיק זאת כבר מכותרת ספרו, מרובות השיחות. כותרות הסיפורים דומות לאלו המוכרות לנו מסיפורי-מעשיות. הן כמו מבארות משהו מן הסיפור, בניגוד לכותרותיו הלקוניות משהו של עגנון. אחרית-הדבר שלו תופשת חלק נכבד ומונה י"ד פרקים. היא בעלת אופי שונה לחלוטין מזו, הצנועה, שבסוף הקובץ של עגנון, אך מלמדת על המגמה שהנחתה את שדה בבחירת הסיפורים, כאשר על זו של עגנון אין אנו יודעים שום דבר לאשורו. שדה מונה רשימה חלקית של ספרים, מהם



קיבץ את הסיפורים והשיחות, תשעה במספר, לעומת שבעים ושמונה שמונה עגנון. כמו־כן אין אצלו תוכן עניינים, מה שמקשה על ההתמצאות בספר.

נוסף על זאת, אצל עגנון, לאחר רוב הסיפורים או הפרגמנטים, מצוי ציון שם המקור ממנו נלקחו. שדה, לעומת זאת, לא מצא לנכון לעשות זאת. מכאן, שכל השוואה ביניהם כמוה כירייה באוויר, שכן אין לנו כל ערובה שסיפור דומה אכן נלקח מאותו המקור.

* * *

עגנון, בבואו לקבץ וללקט את סיפורי הבעש"ט שב אל הבאר ממנה שאב כל ימיו. בכתיבתו משמר עגנון את דרכי ההיגד החסידי, אם כי עולה מהם ניחוח עגנוני משהו. שדה, לעומתו, מתעקש באופן מגמתי לקשור את הסיפורים לחייו שלו, כאילו היה אומר שלסיפורי־עם יש משמעות, רק באותה מידה שהם מאירים צד אפל כלשהו של חייו וחוויותיו הוא. האיש הוא אמנם סופר ולא חוקר ספרות, אך סבורני, כי ביצירת אנתולוגיה, מכל סוג שהוא, מן הראוי לגלות ריסון מסוים, ודומה ששדה נותן לנו את שדה גם כשמדובר בבעש"ט. הוא שם לו למטרה להחזיר את הנופך האותנטי למקור, שהרי ככלות הכול הבעש"ט לא היה מלומד או משכיל, אלא איש מפשרו־העם. הוא אוהב את הדמות שהוא מצייר לנגד עיניו, דמות של אדם שאינו שייך למקום, לאסכולה או לזמן מסוים.

עגנון מתבונן בסיפורים בעיניים יהודיות מאוד, כאשר מה שמעניין אותו הוא האדם הקטן, באשר הוא חלק מן העדה החסידית. שדה, לעומתו, חושף בפנינו איש טוטאלי, פראי, חיוני, ארוטי, מעין אליל בכחיאני, המשכו של יעקב פרנק, הנמצא במגע מתמיד עם המוות ועם עולמות אחרים. בבעש"ט שלו יש אלמנטים דמוניים, "צד מקסים וצד מפחיד", כלשונו. הבעש"ט שלו הוא איש מלא סתירות, אשר לדעתו של שדה הן חלק אינטגרלי ממהות החיים, הוא מקיים שיג' ושיח עם משה ואלהיו, אחיה השילוני ושבטאי צבי, שיג ושיח שאולי מקיים אף שדה עצמו?

עגנון, בהיותו שייך למסורת היהודית, ובמידה מסוימת גם למסורת החסידית, אין לו צורך לקרב את הבעש"ט ואת סיפוריו אל עולמו. הם חלק אינטגרלי מחייו, מאז ומעולם. לפיכך, עגנון אינו מרגיש את הדחף הבורע בעצמותיו של שדה לבאר לנו את הטקסט. הבעש"ט של עגנון הוא הבעש"ט המוכר והטוב. בעש"ט חסידי־יהודי־מסורתי.

* * *

למרות כל האמור לעיל, במבט ראשון לא נראים שני הקבצים שונים זה מזה שוני מהותי. אולם, במבט מדויק יותר, ניתן לעמוד על מספר הבדלים עקרוניים.

ראשית, מבחינת המהלך האנתולוגי. שדה מעיד על עצמו, כי בחר את הגרסה הנראית לו, כאשר עמדו בפניו מספר גרסאות של אותו סיפור. לעומתו, מביא עגנון מספר גרסאות לאותו הסיפור, כך למשל "ניגון" (עמ' 197) ו"ניגונים" (עמ' 198).

שנית, לעניין הנוטריקונים. עגנון פותח חלק מראשי־התיבות, כדי להקל על הקורא המודרני, שלא תמיד אמון עליהם. אולם, אין אחידות מוחלטת בעניין זה. שדה לעומתו פותח כמעט את כל

הנוטריקונים, למעט ו"ל למשל. אין ספק שזה מקל על הקריאה, אך גורע משהו מרוח המקור, הרווי קיצורים למיניהם.

שלישית, בנושא הפיסוק. אומר עגנון, במכתבו לש"ו שוקן מיום 19.12.28: "נקודות וסימני פיסוק. הבנתי שעלי לשנות משהו בזה, מכיוון שהלשון העברית אינה מותירה מקום לפיסוק מרובה. מעט הוא יפה, אולם יותר מדי אינו יפה." אין יפה מציטוט זה, בכדי להבהיר את הגישה הנקושה עם עגנון בנושא זה. אין ספק שסגנון הפיסוק שלו הוא ייחודי בנוף ספרותנו. הוא אכן ממעט להשתמש בסימני־פיסוק, יחסית לסופרים עבריים אחרים (מה ששורר בי תמיד תחושת ניקיון).

במקורות החסידיים, כמו בספרות עברית עתיקה יותר בכלל, השימוש בסימני־פיסוק מועט ביותר. נקודה בסוף משפט, פה ושם איזה פסיק לרפואה, עד שלעתים קשה, לפחות לקורא המודרני, לעמוד על כוונת המחבר. עגנון נוהג בעניין זה ברוח המקור בדרך־כלל, שכן זה הולם את סגנונו הוא, השאוב מאותם מקורות. אולם בכל זאת הוא מוסיף פה ושם סימני־פיסוק, על־מנת להתקין את המשפטים מבחינה דקדוקית.

למראית־עין, הטקסט של שדה נאמן יותר למקור, כיוון שהוא חוזר על שגיאות דקדוקיות שונות, המופיעות במקורות השונים. אולם, לאמיתו של דבר, הוא עורך בטקסט שינויים מרחיקי־לכת בהרבה מאלו של עגנון. גרסתו היא הרבה יותר "מבארת" ו"סיפורית". הוא מנסה להעתיק את הסיפורים מזמנם ומקומם המקוריים לזמן ומקום כלליים, מיתולוגיים. שדה, בדומה לסופרים עברים מודרניים רבים,

לסיכום. פנחס שדה מבקש, ובמידה מסוימת אף מצליח, ליצור פרובוקציה כנגד המלומדות, באשר היא מלומדות. הוא עושה שימוש בבעש"ט, האנטי-למדן, על-מנת לגנח את העולם האקדמי. שדה מצייר לנו עוד דמות בגלריית האישים האוטריים מן ההיסטוריה היהודית והכללית, אישים שהוא חש עצמו קרוב אליהם; ואין הוא חוסך בדוגמאות. באחרית-הדבר הארוכה שלו, הוא מונה את שמותיהם של גיתה, שפינוזה ועוד. הוא מנסה לנתק את הבעש"ט מהיהדות, במובן הרבני המקובל, דבר שעגנון כמובן לא היה מעלה על דעתו לעשות. יש מי שמוצא את שדה דווקא קרוב אלינו יותר מאשר עגנון, בבטאו פן ישראלי יותר, עכשווי, תל-אביבי וחילוני, אך לגבי ידי, אין כל טעם להפוך את סיפורי הבעש"ט לסיפורי תל-אביב. באופן זה יינטל מהם כל עוקצם.

עגנון, בבואו לקבץ וללקט את סיפורי הבעש"ט שב אל הבאר ממנה שאב כל ימיו. בכתבתו משמר עגנון את דרכי ההיגד החסידי, אם כי עולה מהם ניחוח עגנוני משהו. שדה, לעומתו, מתעקש באופן מגמתי לקשור את הסיפורים לחייו שלו, כאילו היה אומר שלסיפורי-עם יש משמעות, רק באותה מידה שהם מאירים צד אפל כלשהו של חייו וחוויותיו הוא

עגנון, לעומת זאת, עוסק במלאכה שנים רבות ואינו מנסה לכפות את השקפת-עולמו על הבעש"ט. כפי שעולה מסיפורים רבים שלו, הייתה לו ביקורת חריפה ונוקבת על העולם החסידי, ופעמים רבות הוא נוקט אירוניה בוטה ביותר כלפי דמויות חסידיות שונות. אולם, בבואו לקבץ ולערך עבודתו מבחר סיפורים, אשר ככלות הכול, העניקו לו חומר כה רב ושופע לסיפוריו, הוא נוהג בהם מידת כבוד ומצניע לכת. ואסיים בדבריו של ברוך קורצווייל משנת 1953: "עגנון הוא הראשון בספרותנו שניגש לנושא, למציאות היהודית כאפיק טהור, ללא כוונות דידקטיות, ללא תרועות מלחמה, ללא אפקט אנטי-דתי, בלא פתוס של קנאי דתי. מציאות זו של העיירה היהודית מציאותו היא, על כל המאשיר והמצער שבה, הוא נכנע לה בבחינת נתון טבעי. היא אינה כליל השלמות, אבל אף אינה גיא חזיון של השתוללות שדים. פינות יקרות למציאות זו. בבת-עונה - עולם הילדות, שפתח לאמן את החזות החד-פעמית אשר אליה מתגעגע האדם כל ימי חייו... עגנון הוא המשורר הראשון שגילה לספרותנו החדשה שקט אפי מהו."

מרבה להשתמש בפיסוק ואף מגדיל לעשות ושם ציטוטים בפי הדוברים השונים בסיפורים, מנהג שאינו עולה כלל וכלל בקנה אחד עם רוח המקור. בעיני זהו אחד מ"חטאיו" הגדולים (למשל בסיפור המדבר בגניבת סוסו של הבעש"ט אנו מוצאים במקור - שבחי הבעש"ט - 74 מילים ו-8 סימני-פיסוק. אצל עגנון 76 מילים ו-11 סימני-פיסוק ואילו גרסתו של שדה מונה 86 מילים ו-21 סימני-פיסוק).

שדה נוטה "לגאול" את הסיפור החסידי ואת הבעש"ט מכבליהם הלוקאליים אל עבר מיתוס קדמון, כחלק מספרות העולם. הוא מנסה להוציא את הבעש"ט מהקשרו המסורתי-יהודי, שכן דת, עבור שדה, היא כל מה שיש בו חיים ואשר מתייחס למשמעות הקיום. כל מה שהוא "אמיתי" כלשונו. איני באה לטעון שהספרות החסידית אינה חלק מספרות העולם, שהרי חלק גדול מסיפוריה שאוב מהסיפורת העולמית. ברם, אם לא נדגיש את מה שייחודי לה, באשר היא סיפורת חסידית ולא סתם סיפור-עם, נצא נפסדים ממגעינו עמה. החן המיוחד של הסיפורת החסידית נובע דווקא מהאופן יוצא הדופן, שבו היא משעבדת חומרים, אשר אין להם דבר עם היהדות והחסידות, לצרכיה היא. שדה לוקח למשל פתיחה מסורתית משבחי הבעש"ט: "שמעתי מחמי ז'ל", אשר עגנון מביאה ככתבה וכלשונו, והופך אותה לחלק מסאגה עולמית: "בעת ההיא היה מעשה...", כנראה שהביטוי "חמי ז'ל" יהודי מדי לטעמו.

נקודה מרתקת אחרת להשוואה בין שני הקבצים היא שמותיהם. דווקא שדה, אשר למרות הצהרותיו, עורך בחומר שינויים, על-מנת להתאימו לתפיסת-עולמו, רושם על כריכת ספרו: "סיפורי הבעש"ט... נבחרו ונערכו ונוספה עליהם אחרית-דבר בידי פנחס שדה". לעומתו, מתנאה ספרו של עגנון בכותרת "ש"י עגנון - סיפורי הבעש"ט", כאילו משלו הם. אולם, ניתן לראות זאת מזווית אחרת. רבות מהאנתולוגיות החסידיות לא מצהירות על עצמן ככאלו. לעתים לא נזכר כלל שם המחבר ואם מוזכר שמו, הרי שהספר נקרא על שמו, כמו ספר מפעלות צדיקים לר' מנחם מנדל בודק. ייתכן ועגנון ממשיך בכך את רוח המסורת. ואילו שדה, אשר מבקש להיכנס לסיפורים ולהופכם לשלו, מצהיר על כוונותיו אלו כבר על גבי כריכת הספר. לפחות לא ניתן להגיד שלא הוזהרנו מראש.

הבדל חשוב נוסף נעוץ בעובדה, ש"סיפורי הבעש"ט" לעגנון יצא לאור לאחר מותו. לפיכך, לא עגנון הוא זה שהסדיר אותו באופן סופי. מכאן, שגם אם קלעו העורכים לכוונותיו, הרי ודאי הוא שלא עשו זאת באופן שלם. ייתכן כי עגנון היה מעניק לספרו שם אחר, ואני כמעט משוכנעת, לאור השתלשלות הדברים וחשיבות העניין לגביו, כי היה מוציא ספר עב-כרס יותר. אלו הם רק שני הבדלים, שניתן להעלות על הדעת, אם כי לא התעורר פולמוס של ממש, בנוגע ללגיטימיות של הוצאת כרכי-העזובן של עגנון, סביב הוצאת אנתולוגיה זו. זאת בניגוד לכרכים אחרים משלו, אשר יצאו לאחר מותו.

שדה ז'ל זכה להוציא את סיפורי הבעש"ט שלו בעצמו ועל כן עומד מאחוריו באופן מלא (לעתים אני חושדת בו, כי הוא הוציא אנתולוגיות מסוג זה, אך ורק על-מנת להרביץ בנו דעת באחרית-הדבר, שהיא למעשה עיקרו של עניין ולא אחריתו).