

מעשה סיפור

מחקרים בסיפורת היהודית

כרך ד

עורך

אבידב ליפסקר



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

אבידב ליפסקר

ייסוד בוטשאטש

מופת, קדושה ואשמה בעיר ומלואה לש"י עגנון

פתיחה: 'קהילת הגלות'

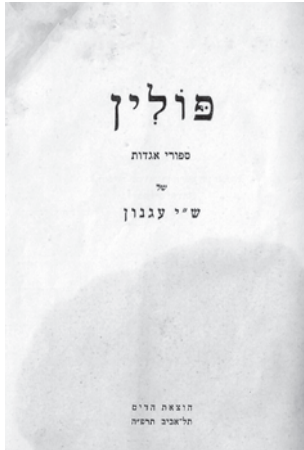
הביטוי 'קהילת הגלות' בא לסמן מרחב מחשבה על עקרונות היסטוריים ואנתרופולוגיים המובלעים בכתיבה של עגנון כעל 'קהילת גלות' מובהקת. בדברים כאן נבקש לחלץ מתוך החידתיות של הטקסט הספרותי והעמימות הדיוניסטית של סיפורי עיר ומלואה¹ את הסדר העקרוני של 'חברת הגלות' (בפולין, בגרמניה ובעיקר בעיר הולדתו בוטשאטש), שבאמצעותו תיאר עגנון מהלכים אימננטיים, אף כי פעמים רבות פרדוקסליים, של ציוויליזציה יהודית שאותה 'הבין' מתוך כתיבה הקדומים והיגודם העממי. חוקיות זו מצטיירת מאורח חייה המסופרים של קהילה זו, כלומר מעיבודה המשוחזר של ספרות 'קהילת הגלות', מתוך קולות מספריה הכרוניקאים (ובהם עגנון עצמו) ומתוך הערבוב הפוליפוני של קולות היסטוריים וספרותיים. אלה הקולות שמהם מבנה עגנון שיח ספרותי-הגותי על האסכטולוגיה של הקהילה היהודית ההיסטורית – כפי שהכיר אותה מהמסורת הטקסטואלית שקדמה לגלות ואשר באה אחריה (המדרש וספרות ימי הביניים) עד לספרות המודרנית, זו שעגנון משתתף בכתיבתה בעיקר בעבודותיו ההיסטוריוסופיות.

עגנון היה, כידוע, מרותק אל הכרוניקה של סיפורי יהדות פולין לא רק כסופר, אלא גם כמאסף ספרותי, שביקש להעמיד מאגר קנוני של חומרי הסיפור שמהם יצירתו ניזונה. מפעל מדעי-למחצה, שברקעו עמדה יוזמת הקונגרס הציוני החמישי לייסוד הוצאת Jüdischer Verlag, הוא האנתולוגיה 'ספר יהודי פולין' בעריכה משותפת לו ולאהרון

* מחקר זה נעשה בתמיכת הקרן הלאומית למדע (מענק מס' 1088/14). This research was supported by The Israel Science Foundation (Grant no. 1088/14)

1 שמואל יוסף עגנון, "בוטשאטש", עיר ומלואה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1986, עמ' 9–13.

אליאשברג, מנהל ההוצאה, שראתה אור בברלין 1916.² עגנון המשיך את המפעל הספרותי הזה בחיבורו פולין סיפורי אגדות (הדים, תר"פ), והביא אותו לידי סיכומו בכתיבת חטיבות ספרותיות מיוחדות לסיפורי פולין שבכתביו המכונים.³



ש"י עגנון, פולין סיפורי אגדות,
תל-אביב: הדים, 1925



ש"י עגנון ואהרן אליאשברג,
ספר יהודי פולין, יידישער
פערלאג, 1916

סיפורי עיר ומלוואה הם אפוא המופע המאוחר ביותר של עגנון בנושא הזה, והעניין המיוחד בהם נובע מן ההשקפה שלהם לאוטוביוגרפיה שלו, בהיותם, כאמור, ציון שהציב כדבריו לעיר הולדתו בוטשאטש. ההשקפה שהוא מביע לגבי האופי הקהילתי של עירו נוגעת להכרות העמוקות ביותר שהוא נשא בערוב ימיו כמסקנה בתוך המחשבה על הגלות ועל קהילת נעוריו בתוכה.

2 S. J. Agnon \ Ahron Eliasberg, *Das Buch von den polnischen Juden*, Berlin: Jüdischer Verlag, 1916. באסופה סיפור ייסוד מובהק "Erste Kunde" ("קדומות") וראו עליו חיה בריצחק, פולין – אגדות ראשית: אתנופואטיקה ואגדות ראשית, תל-אביב: ספרית פועלים, תשנ"ו, עמ' 36–38. על פרק זה של פעילותו בברלין ראו: דן לאור, חיי עגנון: ביוגרפיה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ח, עמ' 91–92, 107.

3 "פולין/סיפורי אגדות", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון: אלו ואלו, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תש"ך, עמ' שנג-תג. הפרק "קורות בתינו" ו"סיפורים נאים של רבי ישראל בעל שם טוב", כל סיפורי שמואל יוסף עגנון: האש והעצים, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשכ"ב, עמ' כג-פב; עמ' צא ואילך.

אגדת הייסוד של בוטשאטש: מה נפגם בראשית?⁴

בראש הכרך עיר ומלואה נרשם מוטו המניח את הייסוד למאמץ הספרותי המקיף לתאר את קהילת בוטשאטש. אף שאיננו יודעים אם עגנון היה בוחר בהצבת מוטו זה, נראה כי העורכת אמונה ירון הלכה בעקבות כוונה מעין זו. לשון המוטו ליטורגית, והוא כקינה ספוגת יגון נטול נחמה על האסון שבא על העיר בחורבנה, ועל הרצון להנחיל את זכרה ואת ערכיה "לבנינו אשר יקומו אחרינו". בדברי הקדשה אלה על העיר, שהיא "מלאה תורה וחכמה ויראה וחיים וחסד וצדקה למן היום הַסְּדָה", טבוע מעבר לקינה דיבור היסטוריוסופי על גדולה יהודית שאסון החורבן היה כרוך בעקביה לכתחילה. המובן המתמיה הזה אינו גלוי בדברי ההקדשה עצמם, אך הוא הולך ונחשף בפתיחת הקובץ "ספר הראשון: סיפורה של עיר", שבו אותות של אסון מבצבצים מערפילי הראשית הלגנדרית של העיר כסימנים מנבאי רע, ושם בסיפור הראשית הם מצטיירים כיסודות אגדיים הטבועים בעצם הייסוד הקדמון וכמחוללים עלילה טרגית והכרחית של קֶשֶׁל קמאי בכינון הקהילה.⁵

הפרולוג של הסיפור הראשון "בוטשאטש" בפרק "סיפורה של עיר" שבפתח הקובץ מייצג באופן מובהק את העמדה של עגנון ככרוניקאי: "אימתי נוסדה עירנו ומי יסד אותה? כבר נלאו כל דורשי קורות העתים מלחקור זאת. אבל מעט מן המעט נתגלה לנו ואני כותב בכתב אמת את שידעתי" (עמ' 9). המספר בא להחליף את בעלי הכרוניקה, כלומר את חקר העובדות שבכרוניקה ההיסטורית, כדי לכתוב "בכתב אמת" את הידיעה המספרת שלו. הסמכות של הידיעה הזו היא ממסורת קהילתית-קולקטיבית "מן המעט שנתגלה לנו", ואולם האפשרות הספרותית לכותבה, כלומר להפוך אותה ממסורת היגודית מסופרת לטקסט, נולדה מאותה תכונה של ה־Clairvoyance, של "הרואה נכוחה", הכותב את "כתב האמת".

4 'אגדת הייסוד' (Etiological legend) או 'אגדת הראשית', כפי שמקנה את הז'אנר הזה חיה ברייצחק, חוקרת פולקלור יהודי פולין, היא סוגה התובעת לעצמה, בשונה מן ה'מעשייה' (Märchen), מהימנות היסטורית. ראו דיון מפורט בהבדל זה: חיה ברייצחק, פולין – אגדות ראשית: אתנופואטיקה ואגדות ראשית, שם, עמ' 11–14. וכן על השימוש במונח 'אגדת ייסוד' (עמ' 23–29) על פי ההבחנה שהוצגה בספר: Bernard Dov Weinryb, *The Jews in Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1973, pp. 17–19. ההבחנה דומה, ראו: שרה צפתמן, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 59 הערה 1: "[...] יש לשקול אם אין המונח העברי 'מעשה' (המהווה משקל נגד ל'מעשייה') הולם יותר מן המונח העברי 'התפוס' 'אגדה', כמסמנה של הלגנדה הריאליסטית". אפשר כי צפתמן הייתה נוקטת לאור הערה זו את המונח 'מעשה ייסוד'.

5 דברים דומים טוענת ניצה בן-דב על שיבוצו של הסיפור "הסימן" (עמ' 695) בסוף הקובץ, סיפור שבו מבטא עגנון עמדה דטרמיניסטית על חורבן עירו, שאסון היה טבוע בה מלידתה. ניצה בן-דב, חיים כתובים: על אוטוביוגרפיות ישראליות, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 2011, עמ' 31–52.

מה טיבה של הידיעה הזו ומהיכן היא שואבת את סמכותה הטקסטואלית? מדוע גרסתה לבדה התממשה כטקסט בסיפור זה ולא גרסת "דורשי קורות העתים", או גרסת אותו קיבוץ קהילתי שעגנון מזכיר אותו בלשון רבים סתמית למדיי כ"נתגלה לנו"? התשובה לשאלה זו ניתנת במידול הספרותי המיוחד של אגדת הייסוד של בוטשאטש, לא כמקרה היסטורי חד-פעמי שממנו 'נולדה' העיר, שהוא פרט שאחריו חיפשו "דורשי קורות העתים" ולא מצאו, אלא ב"כתב אמת" שהוא העיקרון ההיסטוריוסופי הנצפה על ידי כותב הסיפור ממה שנתגלה לו.

העיקרון הזה טמון בצורת ההיערכות של עלילת הסיפור כמעשה אגדי על ראשית קמאית, וכעל התעוררות גדולה שהביאה לפתע "שיירא של יהודים [ש]שנשאו לבם הטוהר לעלות לארץ ישראל". הם ונשותיהם וטפם מכרו את רכושם וגמרו בדעתם לצעוד לכיוון ארץ ישראל אף בלא שידעו את מקומה ואת הדרך אליה. כמו "ידיעת המספר" ידיעתם אינה היסטורית-גאוגרפית, אלא ידיעה טקסטואלית שעוררה אותם למסע אל ארץ שהכירוה מנוסח התפילה השגור בפייהם. ידיעת הארץ שלהם אינה גאוגרפית, אלא "כתב אמת" פנימי שממנו הם קוראים כיוון אינטואיטיבי – מזרחה! זו ידיעה שהיא כאותו אינסטינקט נדידה של עופות או חיות הנענים לקריאה טבועה בהם עצמם לנדוד עם חילופי העונות.⁶ מעשה מופלא זה של יציאה למסע הוא בבואה ספרותית מוכפלת – כעין 'תאומי האחר' של הסיפור – הנובלה "בלבב ימים".⁷ בשני הסיפורים ההתנהלות של המסע מנוגדת לכל ידיעה איטינרארית: "[...] את הדרך לארץ ישראל לא ידעו, אף כל מי שמצאו בדרך לא ידע ארץ ישראל היכן היא [...]", וגם היא מכוונת על ידי ידיעה שנטבעה בהולכים מכוח מסורת ריטואלית (שמקורה בטקסט, בתפילה) שאף שלא ידעו ארץ ישראל היכן היא "ידעו שהיא במזרח, ובכן הפכו פניהם כלפי מזרח וכך היו הולכים". 'המזרח' הוא טלאולוגיה תודעתית המכוונת את המסע (הכיוון של 'הפיכת הפנים' לגלות), וזו מודרכת על ידי סגולה אימננטית, על ידי דחף פנימי של הגשמתה. בכך תואמת ההתמצאות הפנימית הזו את המובן הלקסיקלי שיש למושג 'אוריינטציה' שהוא תכונת ידיעת כיוון המזרח-האוריינט מבפנים.

עגנון אפוא פתח את מעשה הייסוד בעיר ומלואה בטופס סיפורי שקוראיו 'מכירים' מן הנובלה ההגיוגרפית "בלבב ימים", שהיא סיפור-שבח על "הנלכבים" יוצאי גליציה,

6 התבנית הקמאית האינסטינקטיבית הזו שטבע עגנון בכמה מסיפוריו היא אחת הצורות הספרותיות המשפיעות ביותר על הפרוזה של אהרן אפלפלד בסיפורי המסע שלו. ראו: רחל אלבק-גדרון, "הלקסיקון והמבול: אהרן אפלפלד ושיח הניצולים של התיבה הראשונה", בתוך: אבי שגיא ואבידב ליפסקר (עורכים), עשרים וארבע קריאות בכתבי אהרן אפלפלד, ירושלים ורמת-גן: מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 153–163.

7 הסיפור "בלבב ימים" נדפס תחילה בספר ביאליק, תל-אביב: תרצ"ד. וראה אור בגרמניה: ש"י עגנון, בלבב ימים, ברלין: שוקן, 1931. תחילה נכלל בכרך השישי, שבדפוס דרוגולין-לייפציג, ונכלל אחר כך בקובץ אלו ואלו.

ובהם אביו זקנו, שעלו לארץ ישראל במעין מסע פלאי, ובנס שנעשה להם צלחה דרכם והגיעו בשלום ליפו. "בלבב ימים" – 'תאומה האחר' של הסיפור "בוטשאטש" – נפתח, כאמור, גם הוא במהלך בלתי איטינררי, באשר ההולכים אינם יודעים את הדרך והם "יצאו מן העיר ומסרו עצמם בידי הסוסים", ואלה "הריחו את הדרך להיכן הם מתבקשים לילך".⁸ אף ששני המסעות הונחו על ידי אותו יסוד, אותו עקרון הנחיה טלאולוגי, המסע האחד לא מומש ("בוטשאטש"), בעוד האחר הסתיים בהצלחה פלאית ונסית ("בלבב ימים"), הבדל שאל סיבותיו נשוב בסיומו של דיון זה.

הבדל גלוי לעין בין שני הסיפורים נעוץ במידת החשיבות שמעניק עגנון לחילופי העונות בסיפורי המסע האלה. בסיפור "בלבב ימים" קשיי הדרך, ובהם מכשולים מן האופי הדמוני הלגנדרי שאנו מוצאים בספרות החסידית העממית בנוסח "שבחי הבעש"ט", אין בהם כוח עיכוב, והנסיבות האקלימיות אינן מהוות מכשול ברציפות המסע.⁹ בסיפור "בוטשאטש" היציאה לדרך התרחשה בחודש אייר "שהדרכים שמחות ובני אדם מצויים בשדות ובכרמים", ואולם כשהגיעו ימי אלול נעצרו העולים לארץ ישראל במקום של יערות ונחלים כדי לעשות שם את כל מועדי תשרי. מכאן ואילך נעשה סיפור העלייה לסיפור ייסוד של 'קהילה של גלות'. אף שהמניע לכך נטוע בהווי של שמירת המצוות של חגי תשרי, מבליט עגנון מכל המועדים דווקא את חג הסוכות, שהוא הזיכרון המקראי של גולה ונדודים במדבר, שהוא כאותה "שממה יערית" שבה נעצרו ההולכים בסיפור. את הישיבה הארעית בסוכה – שהיא משכנו הארכיטיפי של העברי הגולה – מצדיק המספר בארמזו מטושטש: בתשוקה להיות קרובים לעצי הערבה שהם איקון ארכיטיפי לאבלות המקראית שבקינת גולי בבל (תהלים קלז: "על ערבים בתוכה תלינו כינורותינו"):

לולב ואתרוג והדסים נטלו מן המיושנים שלקחו עמם לדרך, אבל ערבות מצאו

- 8 ראו פרק שלישי "יציאה": כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כך שני: אלו ואלו, ירושלים ותל-אביב, תש"ך, עמ' תצד. ה'תאום האחר' הוא צורת היערכות ספרותית בכתביו של עגנון, שבקורפוס הספרותי המלא שלו נמצא מול כל סיפור סיפור שווה-תבנית, שהוא חזרה על הפאבולה בשינוי שמות הגיבורים ובשינוי הנסיבות אך בשוויון סדר סטרוקטוראלי של הפונקציות הספרותיות. ה'תאום האחר' של הסיפור מעמיד אפשרות דסיונקטיבית (או/או) לטלאולוגיה של תאומה, ובכך הוא מציב פרדיגמות יסודיות כבנות מימוש דסיונקטיבי (כך אך גם הפוך לכך...). הדוגמאות לכך רבות: "מזל דגים" מול "צפרדעים"; "מעשה העז" מול "אבי השור"; "הנעלם" מול "האדונית והרוכל"; "שני תלמידי חכמים" מול "מאויב לאוהב"; וכן "בוטשאטש" מול "בלבב ימים". ראו דיון משווה על זוג כזה: משה גולצ'ין, 'מעשה השור': עגנון על הטרוטופיה ושמה 'אבי השור', ע"ג: כתב עת לחקר יצירת עגנון, גליון ב (תשע"ג, 2012), עמ' 138–153 www.biu.ac.il/js/li.aj
- 9 ראו על המקור החסידי של סיפורי העלייה לארץ ישראל, ובעיקר על פיתוי השטן ועל הגאוגרפיה המדומינת שלהם וניתוח מפורט ל"מעשה העז": יואב אלשטיין, עיגולים ויושר: על הצורה המחזורית בסיפור, תל-אביב: אל"ף, תש"ל, עמ' 118–130.

כל יום חדשות, לא ראו כמותן לטוב לפי שאותו מקום שעשו שם חנייה כולו רטוב הוא מרוב האגמים והנחלים והנהרות [...] (עמ' 9–10)

עם זאת עגנון מתאר את הערבה הפולנית, את נחליה, אגמיה ויערותיה כמקום טרום-גן-עדני רווה אשר "אד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה" (בראשית ב, ו), וממנו, מן המקום הזה נקטפות הערבות לחג הסוכות.

בכך כורך עגנון את מעשה הייסוד של הקהילה המשגשגת עם הארכיטיפ האסוני של גולת בבל; ובמרחב זה מבקשים הגולים להתרחק מאסון הגלות, ודווקא שם נולדת כרוניקה היסטורית של קהילה שהופכת את הארעי-הגלותי (את הסוכה) לקבע (לבית):

הביאו עצים מן היער ותיקנו את הסוכות ועשאו כמין צריפין וקבעו בהן מיני תנורים לבשל את תבשיליהם ולחמם עצמם בקרה. (עמ' 10)

הכרוניקה הארכיטיפית למחצה של התיישבות אנשי בראשית ושל ייסוד ציוויליזציה בארץ היערות, הנחלים והאגמים, ארץ נטולת גבולות, ספוגה אצל עגנון למרות הכול בחדוות-רובינזון-קרוזו של ראשית הממציאה את מושבה הממשי היהודי בתוך הנוכריות של הנוף המזרח אירופי.¹⁰ למרות הביקורת המרומזת, המספר משתאה מול הפלא של ראשית קהילתית יהודית אורבנית בעיבורו של טבע פראי ונוכרי. ההיקף הנוכרי אינו מתורבת וזר עד אימה לכל ציוויליזציה, ובוודאי לזו היהודית. גם נוכרים הנקלעים אליו (שָׁרִים פולנים שיצאו למסע ציד) משתאים מול חבורה תימהונית זו שהמציאה את חייה האורבניים בארץ לא-נושבת ופראית כל כך.

פנטזיית ראשית שובת לב ותמימה לאין שיעור זו נראית לעתים לא כאגדת ייסוד של קהילה, אלא כצורה מדומיינת של טבע שצימח בלי-דעת גידול משונה משל עצמו בלב ארץ ירוקה במזרח פולין. והנה משום שההיעצרות במקום הזה נראית כאילו נולדה מן הטבע, כל יחידה נרטולוגית שעגנון מוסיף לסיפור מעוצבת כמהלך 'טבעי' של ראשית קמאית טרום-תרבותית, כמין דיווח אתנוגרפי על שבט ראשונים הנודד בין ילידים פראיים, והופך אט-אט את ייעודו האסכטולוגי היהודי מ'קהילה נודדת' אל ציון הרחוקה ל'קהילה מתיישבת' במזרח פולין.

תולדות הפיתוי הזה שנכשלו בו הנודדים לארץ ישראל מקבל אצל עגנון מעמד של הסבר מטא-היסטורי להיווצרותה של 'קהילת הגלות'. לא כסיפור כרוניקה על קהילת בוטשאטש, או על קהילה אחרת, אלא כסיפור על כל קהילה יהודית שבאפשר,

10 ראו סקירה מחקרית מקיפה על תולדות העיר בוטשאטש ועל המחקר ההיסטורי הקשור בראשית בספר: שולמית אלמוג, עיר, משפט, סיפור: מקום המשפט בעיר ומלוואה של ש"י עגנון, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 2002. אלמוג משתמשת בביטוי 'כרוניקה של תודעה' לגבי תיאור תולדות העיר (עמ' 33) ומאפינת אותה אף היא כציור של קהילה מיתולוגית בתקופת בראשית (עמ' 43–44).

שנעשתה לציוויליזציה של גלות. זהו אפוא סיפור פרוטוטיפי על יציאה להגשמה אסכטולוגית והיקלעות שלא־מדעת לעולם התכליות של הווה־היסטורי־נוכרי.

האפשרויות הקנוניות של כינון קהילת הגלות

את המופת המטא־היסטורי הזה, נטל עגנון – כמו דגמים סיפוריים פרדיגמטיים רבים בכלל עבודותיו – מאוצר הדמיונות הסכולסטי והטקסטואלי שלו המכיל מאות כרוניקות, אקסמפליות, אנתולוגיות שהיה בקי בהן והיה אוסף אותן בשקידה רבה ושואב מהן את 'סמכות המספר' שלו.¹¹ זו אינה סמכות של מספר כרוניקאי, של ארכיאולוג או של היסטוריון, אלא של 'קורא הדורות' המזהה את צורתן של פרדיגמות טקסטואליות יהודיות המכוננות את ההיסטוריה של הקהילה שלו. על הבחנה פורמלית־ספרותית זו עמד כמדומה גם גרשם שלום בדבריו המבוא שלו למסה על הסיפור 'ר' גדיאל התינוק":

סיפורי עגנון מרובים בהם גלגולי מוטיבים שבאו לידו מדבריי ראשונים, פשטו צורה ולבשו צורה ונעשו דבר חדש ואחיד. סיפורי־האגדה הקטנים שלו הם חטיבות ספרותיות מושלמות, ששלמות צורתם משכיחה את גלגוליהם ברוחו של האמן מענין לענין.¹²

ברוח הדברים האלה של ג' שלום אפשר לומר כי עגנון העמיד בסגנונו הספרותי "צורות זוהרות של אגדות ייסוד יהודיות". כל אחת מהן היא צורה ספרותית פלאית בתומתה הבראשיתית, ובא־הרפלקטיביות של גיבוריה, שאינן יודעות כי הן משמיעות את קולה של 'קהילת גלות' חדשה במרחב נוכרי דווקא בעיצומו של מסען לארץ ישראל. אי־מודעות זו גופא היא ש'בולעת' לתוכה ומשכיחה את המסורות הטקסטואליות ואת גלגוליהן הקדומים באגדות הייסוד שסופרו בעבר בנוסח שעגנון הביא למשל בסיפור "קדומות".

הסיפור "בוטשאטש" 'מגלה' את המחשבה הזו מתוך השוואתו לדוגמה ידועה למדי של אגדת ייסוד מאשכנז שהובאה בספר מעשה נסים מאת רבי יוזפא שמש, חיבור מן המאה השבע־עשרה, המתאר את קהילת וורמייזא באשכנז, קורותיה ומנהגיה. המעשה הראשון בחיבור זה הוא סיפור ייסודה של הקהילה:

11 'סיפור פרדיגמטי' הוא 'סיפור המופת', האקזמפלום, שבו עגנון מצהיר במפורש כי לסיפור יש כוח הסברי אטיולוגי לגבי קהילות, מנהגים, מקומות – כלומר הוא מעניק פירוש לציוויליזציה היהודית (ובאופן אנטינומיסטי גם לנוכרית).

12 גרשם שלום, "מקורותיו של 'מעשה רבי גדיאל התינוק' בספרות הקבלה", דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, תל־אביב: עם עובד, 1975, עמ' 270.

**ווארום אזו פֿיל גזירות זיינן פֿאר צייטן גוועזן אין ווארמיישא וואש
דער חטא גוועזן איז**

א דא איך (רבי יוזפא שמש) בין גוועזן איין (בחור) האב גלערנט אויף דער (ישיבה) צו פֿולדא . דורט איז רב גיוועזן (הגמון הגדול מוהר"ר פנחס) . איז ערשט אפילאנט גוועזן אין פראג. אונ' פֿון דורט איז ער אויף גנומן ווארן לק"ק פֿולדא אונ' דארט איז ער (אב"ד ומורה צדק) גוועזן (כמה שנים) אונ' צו זיין עלטר איז ער ווידר גצוגן לק"ק פראג. אונ' איז ווידר אפילאנט גווארן איז איין גרושר פֿיינר בריה גוועזן. אזו איין בקי איז ניט גפֿונדן ווארין. האט (כל הש"ס) מיט דען (אשרי בעל פה) גקענט איז גשטארבן (בק"ק פראג בשם טוב). אונ' (אנשי ק"ק פראג) הבין איין (הספד) אום אים גמאכט אונ' האבין אום אים גקלאגט דרייסיג טאג אזיוויא אום (משה רבינו ע"ה). אונ' (בשנת ש"ס) דא ער נאך גוועזן (בק"ק פֿולדא). דא האב איך אן גלערנט אויף זיין (ישיבה) זיין איין מאל קומן דיא (רבנים) פֿון דער ישיבה. אום צו רידן גשיכנט וואש גשעהן איז אין (קהלות אין אשכנז). אזו האט גזאגט (הרב מוהר"ר פנחס סגל הנ"ל כזה הלשון). איך האב גיהערט פֿון מיינס (רבי מוהר"ר ואלק נשמתו עדן) דער דען (סמ"ע) גמאכט האט ווארום אז (בק"ק וורמיישא) מער (גזירות) זיין גוועזן אז אין אנדרן (קהלות) אונ' אנדרי (מדינות). דען יהודים זיין גקומן (לק"ק וורמיישא) (בחורבן בית ראשון) וויא זיא נון אהין קומן זיין ווארט איר וואול ווייטער לייאנן. אונ' דא דיא זיבצינג יאר פֿון (גלות בבל) זיינן אויז גוועזן (זיין ישראל) ווידר דער לויזט גווארן אונ' האבן זיך בזעצט אין (ירושלים) אונ' אין (וורמיישא) זיינן ניט גצוגן אין (ארץ ישראל). אונ' זיין גבליבן אין (וורמיישא). אונ' דיא לייט אין (ירושלים) האבן גשריבן אן דיא (וורמיישר יהודים). זיא זעלין אן אויז דעם (גלות) גין אונ' זאלין וואונן אין (ארץ ישראל) דז זיא (שלש רגלים) אן קענן (עולה לרגל) זיין דען ווען זיא אין (וורמיישא) בלייבן וואונן אזו קענן זיא ניט (עולה רגל) זיין . דען עש איז גר איין ווייטן וועג פֿון (ירושלים) אבר זיא האבן זיך ניקש דראן גקערט אונ' האבן אינן אזו (תשובה) גשריבן. וואינט איר אין גרוש (ירושלים) אזו וואונן מיר (כאן ק"ק גרמייזא) אין קליין (ירושלים) דען זיא זיין זעלביגש מאל גאר (חשוב) בייא דיא (שררה) גוועזט אונ' הבן גרוש חן גהט ביי די גוים אונ' זיין גרושי עשירים גוועזן. דרום האבן זיא ניט גוועלט דיא (גאולה) אונ' האבן ניט גוועלט אויז דען (גלות) גין פֿון דעם (חטא) וועגן איז גשטרפט גווארן אויף (ק"ק וורמיישא) פֿיל (גזירות) מין אז אויף אנדרי (קהלות אונ' מדינות). דאש אלש האב איך גהערט פֿון מייין (רבי מהור"ר ואלק זצ"ל הנ"ל):



מעשה נסים, אמסטורדם: תנ"י (1696)

[למה באו מלפנים, גזרות רבות על יהודי וורמיישא ומה היה חטאם? אני יוזפא שמש, כאשר הייתי בחור ולמדתי בישיבה בפולדא, שם שימש כרבנות הגאון הגדול ר' פנחס סגל, ששימש לפנים בבית הדין לערעורים [אפילאנט] בפראג, ומשם נלקח, אחרי הרבנות של ק"ק פולדא, ושם שימש אב בית דין ומורה צדק כמה שנים, ולעת זקנתו חזר לפראג. וחזר להיות אפילאנט [בק"ק פראג] והיה אדם חשוב ולא היה איש בקיא בתורה כמוהו, וידע כל הש"ס וגם פירוש אשרי ידע בעל פה, ונפטר בשם טוב בק"ק פראג, ואנשי קהילת פראג הספידו אותו ואף התאבלו עליו שלושים יום, כמו שהתאבלו על משה רבנו עליו השלום.

ובשנת ש"פ [1620], כשהוא עדיין היה בק"ק פולדא, למדתי אז גם אני בישיבתו. פעם באו רבני הישיבה לשוחח על קורות הקהילות שבאשכנז ואז אמר הרב המוהר"ר פנחס סגל בזו הלשון: שמעתי מרבי, מורנו הרב פאלק נשמתו עדן, אשר חיבר ספר סמ"ע [ספר מאירת עינים], שהטעם שפקדו את קהילת וורמיישא גזרות יותר מאשר קהילות אחרות ומדינות אחרות [באשכנז],

לפי שהיהודים באו לק"ק וורמיישא בעת חורבן בית ראשון, וכיצד באו תקראו היטב בהמשך. וכשעברו שבעים שנה של גלות בבל ועם ישראל נגאלו והתיישבו בירושלים ובארץ-ישראל, האנשים שהיו גרים כאן בק"ק וורמיישא לא עלו לארץ-ישראל ונשארו בוורמיישא. והאנשים בירושלים כתבו אל יהודי וורמיישא שיעזבו גם הם את הגלות ויתיישבו בארץ-ישראל, כדי שיוכלו לעלות לרגל [לירושלים] בשלושת הרגלים, כי אם יישארו בוורמיישא לא יכולים לעלות לרגל, כי רחוקה היא הדרך מירושלים. אבל הם לא חזרו, והשיבו להם בזו הלשון: אתם גרים בירושלים רבתי ואנו גרים כאן בק"ק גרמייזא, בירושלים זוטא. כי בזמן ההוא היו חשובים בעיני השררה ונשאו חן גדול בעיני הגויים, ועשירים גדולים היו, ולפיכך לא רצו בגאולה ולא רצו לצאת מן הגלות, ובעטיו של חטא זה נענשה קהילה קדושה וורמיישא בהרבה גזרות, יותר מקהילות ומדינות אחרות. וכל זה שמעתי [אני פנחס] מרבי מוהר"ר פאלק ז"ל הנ"ל.¹³

במבוא למהדורה המדעית של החיבור הפנה ש' איידלברג את הקורא לזמן הסיפור של המעשה הזה, שהוא סמוך לימי הכתיבה של הטקסט; ראשית המאה השבע-עשרה בשנת 1620. איידלברג הבליט את היסוד הביוגרפי של המסרנים של האגדה ואת ההווי הסביבתי של מסורת ההיגוד שלה; הווי של הסתופפות חכמים ידועים בישיבה והאזנה לשיחות על קדמותן של הקהילות היהודיות בגרמניה. אף שהסיפור עצמו אינו מובא משמה של מסורת טקסטואלית כל שהיא, חבורת חכמי הישיבה, שהם אנשי ספר ולמדנים ידועים ומחברי ספרים בעצמם, מקנה לסיפור סמכות של תעודה כתובה מעצם העובדה שהם בחרו לספרו. משפט הפתיחה של הסיפור הוא הצהרה על סמכות זו, והוא קשור לאפילוג היסטוריוסופי שמסכם את הסיפור: "[...] כי עשירים היו ולא רצו לצאת מן הגולה, ובעטיו של חטא זה נענשה קהילה קדושה וורמיישא וגם קהילות ומדינות אחרות נענשו [...]".

13 ספר 'מעשה נסים' לר' יוזפא שמש, מעשה א': "למה באו מלפני, גזירות רבות על יהודי וורמיישא ומה היה חטאם", בתוך: שלמה איידלברג, ר' יוזפא שמש דקהילת וורמיישא: עולם יהודיה במאה הי"ז, ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"א, עמ' נט. המובאה כאן מתוך ספר מעשה נסים, אמסטרדם: תנ"י (1696), עמ' 1. לטענת איידלברג הטלאולוגיה של הסיפור תולה את ראשיתה של יהדות אשכנז בימי בית ראשון כדי לפטור אותה מאשמת ההשתתפות בצליבתו של ישו, ראו שם עמ' יב וכן שלמה איידלברג, "קדמות היישוב היהודי בגרמניה", ידיעון האיגוד המדעי למדעי היהדות 17-18 (תשמ"א), עמ' 19-25. וראו תיאורו לציוורו של חיים בן יצחק סגל (על פי העתקה של אל ליסיצקי); האמן עיטר את בית הכנסת במוהילוב, ובו מופיעה האמבלמה של העיר וורמייזא בין שני עצים: האחד עץ החיים המסמל את ההימשכות אחר החיים הגשמיים, המעכבת את עזיבת הגלות, והשני עץ תמר (העץ הארץ-ישראלי) הוא עץ הדעת (שם, עמ' מד). תודתי נתונה לד"ר קלאודיה רוזנצוויג על תעתיק הטקסט ביידיש ועל תרגומו לעברית. איידלברג אינו מביא את הטקסט ביידיש, ותרגום הסיפור אינו מדויק וחסרה בו הפתיחה.

מעשה זה בראשיתה של וורמייזא תולה את החטא של היווצרות 'קהילת הגלות' בנסיבות של שגשוגה, בעשירותם של אנשי הקהילה ובכישורונם לשאת חן בעיני בעלי השררה שבאשכנז. לכך קושר גם עגנון את דעיכת הרצון לעלות לארץ ישראל לאותן הצעות כלכליות מפתות של השרים הפולניים, הפוגשים בחבורת העולים ומשכנעים אותן להשתלב בכלכלת הנכסים של האצולה הפולנית.

סיפור הייסוד שבספר מעשה נסים וסיפור הייסוד בעיר ומלואה סובבים אפוא סביב אותו מומנט מכריע של החמצת הזדמנות היסטורית שנפתחת ל'קהילת הגולה' לעלות לארץ ישראל – רגע מופלא של קרע ברצף ההיסטורי בימי שיבת יהודי בבל לירושלים וקריאת עזרא הסופר לשוב לארץ האבות. הזדמנות זו הוחמצה, כאמור, ובכך נפער פתח לאסונה המתמשך של קהילת וורמייזא. הדימוי המופשט של קריעת פתח בריציפות של הזמן ההיסטורי תורגם אצל עגנון לקרע במרחב הגאוגרפי הנוכרי, ציור מצוי בעולם הדמיונות הסיפורי המזרח אירופי שעגנון השתמש בו בסיפור "מעשה העז". בעל החיים (כמו הסוסים ב"בלבב ימים") 'יודע' על פתח מערה הסמוך לבתי העיירה, וממנו הוא מוליך דרך קיצור לארץ ישראל. שחיטת העז, כמעשה נואל של הריגת השליח, מביאה לכך שפתח המערה נותר סמוי ולא תהיה עוד דרך קצרה לארץ ישראל.¹⁴

בסיפור "בוטשאטש" המסע כולו רווי באותה פלאיות ראשונית שהיא קרע שנבעה לרגע בריציפות של הזמן הגלותי. השיירה צועדת מזרחה מתוך היענות ל'קריאה פלאית' נטולת סיבה, כמין אותה היענות לפעיית העז שב"מעשה העז" או למצעד הסוסים שבסיפור "בלבב ימים". הידיעה הזו נעשית איבר בגוף היהודי-הטבעי שאינו נזקק לשכל היסטורי, כרוניקאי ואיטינררי.¹⁵ ההיעצרות בדרך וההתיישבות במרחב הנוכרי

14 ראו בשורת החתימה של הסיפור "מעשה העז": "[...] מני אז סמוי פי המערה מן העין ודרך קצרה אין [...]". כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כך שני: אלו ואלו, ירושלים ותל-אביב, תש"ך, עמ' שעה.

15 בכך מאשרר הסיפור את התובנה המטא-היסטורית של יוסף ירושלמי ביחס לאופי הלא-כרוניקאי של הכרוניקה היהודית שהיא, לדעתו, רישום תודעתי של משמעויות היסטוריות ולא של עובדות היסטוריות: "[...] לרבים נראה אפוא מתמיה שאחרי חתימת הקאנון המקראי היהודים כמעט שחדלו, למעשה, לכתוב היסטוריה". ירושלמי מציע ממד דו-קוטבי חלופי לפיו "[...] העבר התנ"כי היה ידוע והעתיד המשיחי הובטח: תקופת הביניים היתה לוטה בערפל. ההיסטוריה, כעתה כן אז, לא באה מיד לידי ביטוייה המלא ולא גילתה את משמעותה מתוך עצמה". מסורות הכתיבה של הכרוניקות הקהילתיות בנוסח מעשה נסים מאת יוזפא שמש, נענות לקוטביות הזו והן שרירותיות באותו "תחום ביניים לוטה בערפל" שעליו מדבר ירושלמי ומתייחסות רק למקומם הערכי של האירועים כלפי העבר ההיסטורי המקראי (במקרה זה ימי עזרא ונחמיה) והעתיד המשיחי הקשור בכרוניקה זו בעיקר לאידאל של מסירות הנפש וקידוש השם שאותו התחייבה קהילת וורמייזא להגשים באירועי תתנ"ו. המובאות מתוך: יוסף ירושלמי, נְכוּר: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תרגם שמואל שביב), תל-אביב: עם עובד, תשמ"ה, עמ' 35, 45. על המשקעים הספרותיים של גזרות תתנ"ו ועל היעדר הייסוד הכרוניקאי בתעודות עליהן ראו: בפרק מאת יצחק בער: "מבוא לספר גזירות אשכנז וצרפת", בתוך: א"מ הברמן (מהדיר), ספר גזירות אשכנז וצרפת –

הן התכחשות לטבע הפלאי הזה, וכמו בסיפור הייסוד של וורמייזא, הן המרה של הון פלאי-מטא-היסטורי ואסכטולוגי בהון כלכלי של רציפות כרוניקאית-היסטורית בגולה. בהמרה זו, שעגנון הכיר אותה מהזיכרון הטקסטואלי שלו, נולדה לטעמו הרעה ההיסטורית שבה נפקדה בוטשאטש עירו.

כדי להעמיד את ההבחנה הזו בתוך קונטקסט רחב יותר של מסורת אגדת הייסוד האשכנזית יש להוסיף כי זיקת האשמה של קהילת הגולה באשכנז כבגידה בארץ ישראל, היא רק אפיק-אפשרות אחד שבו התפתחו אגדות אלה. לצדה של אפשרות זו התפתחה אפשרות סיפורית אחרת שעליה שליטה פרדיגמה שונה של תפיסת הגלויות; תפיסה הבנויה על יחסים של זיקת השפעה ותחרות בין הסמכות הוותיקה של ארץ ישראל ובכל מול הסמכות החדשה הצומחת באשכנז. אפשרות זו של תחרות בין הגלויות (בכל מול אשכנז) משוחררת מכל תחושה של אשמה. היא עוסקת בדרכי ההעברה של ידע (לרוב מיסטי ומאגי) מבבל לאשכנז בידי חכמים הבקאים בשימוש בשמות קודש, ובידיעות מאגיות אחרות. המסורת הסיפורית של אפשרות זו ניצבה דווקא על בסיס הצדקת הטרנסגרסיה המאגית, והציגה אותה כחניכה הכרחית של המנהיג העובר מקהילת גלות אחת לקהילת גלות אחרת. טופס זה של אגדות ייסוד יצאו לו מוניטין בעיקר בזכות הסיפור בספר יוחסין (מגילת אחימעץ) בעיבודו של אחימעץ בן פלטיאל משנת 1054,¹⁶ על אבו אהרן הבבלי שגלה מבבל לאיטליה, ומוצאים כמותו גם בסיפור "אגדת ר' משולם" (930–1005), מחכמי אשכנז הראשונים שהסיפור עליו (מס' 39) מצוי בתוך אוסף תשעים ותשעה הסיפורים שבכתב יד בריל שנעתק בידי משה בן-גרשון במאה השש-עשרה (Heb. 8^o 3182).¹⁷

מסורת זו העמידה שרשרת של אגדות ייסוד באיטליה ובאשכנז, ובאחד מהם – בסיפור 162 שבקובץ בידיש קמאית מעשה בוך (באזל: 1602) על אודות ר' שמואל החסיד – השתמש עגנון בסיפורו "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו". עגנון הכיר את שתי

דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופת מסעי הצלב ומבחר פיוטיהם, ירושלים: תרשיש ומוסד הרב קוק, תש"ו, עמ' א–טז.

16 ראו נוסח עברי ומבואות היסטוריים ופרשניים: Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Brill, Leiden and Boston 2009. על הסיפור האמור ואופיו כאגדת ייסוד, העוסקת בשאלת העברת ידע מבבל לאיטליה ראו בפרק The Story of Ahron בעמ' 53–66.

17 הסיפור נדפס לראשונה בשנתון נ' בריל: N. Brüll, "Beiträge zur jüdischen Sagen und Spruchkunde Mittelalter", *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur*, 9 (1889), pp. 36–37. ראו תיאור מפורט של כתב יד זה, הספרות המדעית עליו וכן ניתוח מפורט של הסיפור בפרק השביעי "אגדת ר' משולם" בספרה של שרה צפתמן, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי-הביניים, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 81–111. ובמיוחד הסעיף הרביעי "אגדת ר' משולם" כאגדת ייסוד אשכנזית, שם, עמ' 97–111. ראו על הסיפור במעשה בוך וגלגולו לכתבי עגנון: אבידב ליפסקר, מחשבות על עגנון א, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ו, עמ' 27–33.

המסורות האלה ואת הטלאולוגיה השונה שלהן, והבחין בהבדל שבין הטופס של סיפור ייסוד קהילת גלות, זה שבעומק מונח הטלוס המחייב של עלייה לארץ ישראל – כמו בסיפורים על וורמייזא ועל בוטשאטש, לבין הטופס של ייסוד קהילת גלות שבבסיסו מונחת פרדיגמה של תחרות בין מרכזי ידע מתחרים בקהילות גלות שכנות כמו בסיפור "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו". שתי המסורות עמדו לפניו כתפריט מוכן לשתי פרדיגמות מטא-היסטוריות, והברירה ביניהן ממדלת את סיפוריו בכל הרמות של עיצובו הספרותי. עצם הברירה הפרדיגמטית-הספרותית הזו כשלעצמה, הייתה בעיניו דרך לומר דבר-מה לגבי המהלך של ההיסטוריה היהודית ובמיוחד לגבי ההווה היהודי של האדם היהודי המודרני.

המרחב הבלתי התגלתי של קהילת הגלות

טבעה המשובש של בוטשאטש, הנרמז בשמה הספרותי שבוש, מצטייר אפוא בעיניו של עגנון כבר בערפילי ראשיתה הארכיטיפלית, כמין קלוקל שאירע בהליכה הפלאית של מייסדיה לארץ ישראל; במה שאירע בעת ההליכה הזו, ולא רק בסוציולוגיה הקהילתית המאוחרת שלה, או של החברה הגויית הסובבת אותה. המחשבה הזו על ראשית הגלות בעיר בוטשאטש נעוצה בזיקה הספרותית של סיפור בוטשאטש לאגדת הראשית על קהילת וורמייזא, אולם מעבר לכך אפשר לראות את אותותיה בעיצוב המיוחד של ההווה הסיפורי ונופו; באותו סיפור מסע בראשית בנוף הפולני הירוק שהוא "מקום יערות ונחלים" בלשונו של עגנון.

התעכבות על רגע זה שבו נעצרו ההולכים, ובו קבעו את רגע הכינון של מקום ההתיישבות של הקהילה, חושפת את עיקר 'הביקורת' המטא-היסטורית של עגנון על ייסוד קהילת עיר הולדתו. המאפיין התיאורי הבולט של רגע זה הוא השרירותיות של המרחב שלו; עגנון מנמק את הפסקת המסע בסיבה אקלימית – ימי החורף הממשמשים ובאים עם חגי תשרי – כלומר היא מצדיקה את עצמה במחזור הזמן היהודי, ואולם הוא אינו מספק כל צורה של בחירת מקום – כלומר הוא אינו מוצא כל הנמקה או הצדקה לגבי בחירת הנקודה הטופוגרפית שבה תוקם העיר. המרחב הטופוגרפי של ארץ היערות והנחלים הוא שטף של שטח רציף של נוף יערי ומימי: "שנטשטשו הדרכים ולא ניכר בין קרקע למים היכן כאן אדמה והיכן הנהרות והאגמים" (עמ' 10). זהו מרחב שטוח הנפרש באד ערפילי-מטושטש של ראשית קדומה, מִשָּׁךְ בלתי נפסק ומדכדך שאנו מוצאים למשל בציורי נוף פלמיים במאה השבע-עשרה שהם רוויי תעוקה, מאותו טעם שהעין משוטטת בתוכם בלא שתמצא נקודת אחיזה או חיבור אל יסוד אינטימי שהמבט יתביית בו וממנו יתחיל לעשות את הנוף ל'שלו'. זהו נוף מלנכולי שהוא 'מוכר' למבט, אך הוא תמיד נוכרי ומרוחק לנפש המתבונן בו.

המקום שבחר עגנון כנקודת ההיעצרות לקהילה הנוודת לשם בניין הסוכות למושב הוא כעין 'כל מקום' במרחב פרוש לאין-קץ, ומשום היותו כזה הוא לאמיתו של דבר 'שום מקום'. במושגים של חקר הדתות המשותות, מתודולוגיה החוקרת רגעי ראשית כאלה של "בחירת המקום-הנבחר", ייאמר כי הנקודה שנבחרה בסיפור של עגנון לבניית העיר בוטשאטש היא של מקום נעדר כל היירופניה.¹⁸ לרגע הזה של 'כינון המקום' על יסוד ההיירופניה שלו ייחד חוקר הדתות מ' אליאדה פוקים נרחבים בכמה מחיבוריו, וכך הוא מתאר אותו:¹⁹

שטח לא מוכר, זר, לא מיושב (שלעתים קרובות פירושו: שעדיין לא נתפס "על ידינו"), עדיין שייך למצב הנוזלי, הגולמי, של התוהו ובוהו. האדם, בכך שהוא נעשה הבעלים של הקרקע, ובעיקר בכך שהוא מתיישב עליה, הופך אותה, באורח סמלי – באמצעות חזרה טקסית על מעשה הבריאה – ליקום. (עמ' 97)

ואולם מהו אותו אירוע היירופני טקסי שצריך להתרחש כדי להפוך ישימון של תוהו ובוהו למקום של בריאה? על כך משיב אליאדה באמצעות הצבה דיכוטומית של המרחב ההומוגני והכאוטי של המתבונן החילוני מול המרחב הבלתי רציף של המאמין, שעינו מזהה בו פרטי נוף שהמורפולוגיה המונומנטלית שלהם (עצים מיוחדים, הרים נישאים או סלעים בעלי טקסטורה וגודל יוצאי דופן) היא בעלת צורה המאירה את 'קדושתם' מבפנים כנושאי מאנה גדולה – הם קראטופניים ('מצהירי כוח'; שהנפש נדהמת מולם בבחינת 'מה נורא המקום הזה!') – ולפיכך גם היירופניים (מגלי קדושה):

בעיני האדם המאמין המרחב אינו הומוגני. הוא רואה בו בקיעים וסדקים; הוא מבחין בו בחלקים השונים באיכותם מחלקים אחרים. [...] יש אפוא מרחב קדוש, כלומר "טעון כוח", רב משמעות, ויש מרחבים אחרים שאינם קדושים, ולפיכך נטולי מבנה ויציבות, ובקצרה, "אמורפיים". את אי-ההומוגניות הזאת של המרחב חווה האדם הדתי כניגוד בין המרחב הקדוש – כלומר המרחב האמיתי, היחיד הקיים ממש, לבין כל השאר, המרחב האחר, חסר הצורה, המקיף

18 Hierophany (hiero – קדוש, painein – התגלות).

19 המובאות כאן על פי התרגום העברי מאת דפנה עמית לפרק מאת מירצה אליאדה "המרחב הקדוש וקידוש העולם" בתוך: אורה לימור ואלחנן ריינר (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים: אסופת מאמרים, רעננה: יד בן-צבי והאוניברסיטה הפתוחה, 2005, עמ' 193–211. התרגום מגרמנית: Mircea Eliade, "Der heilige Raum und die Sakralisierung der Welt", in *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957, pp. 13–39. כאמור, אליאדה התבטא תדיר בסוגיה זו בכתביו ובמיוחד בספרו תבניות בדת השוואתית בפרק "Sacred Places: Temple, Palace, 'Center of the World'" Mircea Eliade, (Trans.: Rosemary Sheed), *Patterns in Comparative Religion*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996, pp. 367–385.

אותו (עמ' 193) [...] במקרים רבים אין אפילו צורך בתיאופניה או בהיירופניה של ממש; די בסימן כדי לציין שמקום הוא קדוש. "המארכוט (האדם בעל הכוח הרוחני) שישד את אל-חמל לקראת סוף המאה ה-16 בילה את הלילה ליד מעיין ונעץ את מקל הנדודים שלו באדמה. בבוקר יום המחרת כשעמד לצאת לדרך ורצה לקחת את מקלו, ראה שהמקל היכה שורש והצמיח ניצנים. הוא ראה בכך אות לרצונו של האל והקים את ביתו במקום הזה" (עמ' 195–196).

היסוד המימי שבאגמים, בביצות ובנחלים משתלט על המרחב הסיפורי של עגנון במקום שבו התיישבו גיבוריו, "שאותו מקום שעשו שם חנייה כולו רטוב הוא מרוב האגמים והנחלים והנהרות" (עמ' 10), והוא שייך מורפולוגית לאותם נופים הומוגניים, 'מבוליים', אשר שטף אחיד הציף את תכסיתם, בלע את צורתם, את הדרכים ואת פרטי הנוף האחרים שבהם, ומנע בכך את ההתגלות ההיירופנית על פניהם – כלומר החניק את סגולתם של עצמים שוברי רצף שיכולים לשמש כנקודת 'התחלה' או 'מרכז' לבריאת יקום אנושי חדש.

היעדרו של ממד סימבולי-היירופני שב וצף בכמה מסיפוריו של עגנון בקובץ עיר ומלואה. הוא מוטיב מדריך בסיפור "מה ראה הרב שברח", שהפשט של כותרתו ('מה ראה?') במובן של מה התייצב לפתע מול עיניו) משמעותי עוד יותר מהוראתו האידיומטית ('מה ראה?') במובן של איזה טעם מצא).²⁰ בסיפור זה, שעגנון מעמת בו שניים מחברי הקהילה: ראובן מגדל הדגים ושמעון בעל משרפות המים ומפיק מלח ממי הנהר, 'רואה' הרב את המים העתידיים לפרוץ מבארות העומק שבאפיק הנהר ואת העוצמה המחריבה את הסדר הקהילתי ואת הנוף העייתי, וכל זאת משום בנייתן של ברכות דגים שהביאו לפריצת מי תהום החוצה, אף שתקנה ידועה שנרשמה בפנקס הקהילה אסרה על בנייתן (עמ' 348).

האיום של היסוד המימי-הלח והאמורפי של מי הנהר על סדר העולם ההלכתי מבעית את עגנון גם בסיפור "מזל דגים". הוא מרותק לאימה ולגועל שמעורר בו הלח והרטוב, כיסוד מטשטש-גבול והורס את חומות ההגנה (מה שעגנון כינה "בין מים למים", עמ' 362) על האונטולוגיה הדתית שלו, שהיא בשבילו גם האונטולוגיה המוגנת של הסובייקט הגופני והיהודי-רוחני שלו.²¹

הסתמיות המימית של פולין שעגנון מכנה אותה "ארצות הכנענים" לא מקבלת עליה את מעשה הקידוש, כי פני השטח המימיים אינם יכולים להיעשות למצע של

20 עיר ומלואה, עמ' 331.

21 ראו על כך בספרי מחשבות על עגנון, "הגועל מהממשי והייראוש מהייראוגי – 'מזל דגים'". ומהדורת יוסל ברגנר, רמת גן תשע"ו, עמ' 177–200. וכן בכתב העת האלקטרוני לחקר עגנון: ע"ג, 2 (קיץ 2012), אוניברסיטת בר-אילן.

כתיבה – כלומר למצע של סימון קדוש במושגו של אליאדה. הגורל המטא-היסטורי הזה מתבטא באי-האפשרות לייסד את מבנה הקבע של הקדושה – את בית הכנסת – שהקהילה נמנעה מבנינו.²² בית הכנסת הוענק להם מאוחר יותר כחלק מאינטרסים כלכליים של שר המקום:

שנתן להם את הבית ואת כל כליו במתנה גמורה מתנת עולם, ולפני מותו ציווה לבניו אחריו לתת עיניהם לטובה על היהודים, כי בגלל היהודים בירכו השם וכל אשר הוא מנחיל לבניו מאת היהודים הוא (עמ' 12).

הטבע הגלוי אינו יכול לעבור אצל עגנון סימון אמיתי שמאפשר ייצוב של נקודת התחלה היסטורית לחיי קהילה יהודיים. זהו אמנם טבע מכמיר לב של "פולין ארץ ירוקה", נוף שהסופר אהרן אפלפלד נתן לו ביטוי מובהק כל כך בספרות העברית של ימינו, וגנסין וביאליק התרפקו עליו בראשית המאה; גנסין מתוך זרות תהומית לנציגיו האיכריים אֶרְחִיפּ וֶאֶרְכִיחוּטֶס בסיפוריו "אצל" ו"בגנים", וביאליק בהצצה אל "מאחרי הגדר", על נציגיו הפרבריים האוקראינים שְׁקוֹרְפִינְשְׁצ'יֶקָה ובתה האסופית מֶאֶרִינְקָה.²³ סיפוריהם שבים ומעצבים דיכטומיה בלתי מגושרת של זרות בין סדר קהילתי יהודי אינטימי (עם כל ביקורתם עליו) מול כאוס בלתי מובן (מבהיל ומפתה בעת ובעונה

22 הפרוזה של עגנון דוחה בכך את הפרדיגמה המשתקפת ממדרשים ידועים על השם פולין כ"פה-לין", באשר היא אינה מקבלת שיש איזה "פה" היירופני במרחב הכנעני, המרחב הנוכרי בתכלית של פולין. גם באותו פרגמנט ידוע שלו "פולין אגדות מני קדם" הוא מביא את המדרש הזה וחותם אותו כמי שכפאו שד בהתנצלות על מסירתו ההכרחית, ובתוספת הערה ששילב לגבי זמניותה של הלינה על אדמת פולין: "ודורשי רשומות אמרו: כי על-כן קרא שמה פולין, כי כה אמר ישראל בבואו אל הארץ: פה-לין! לאמר פה נלין עד שנזכה לעלות לארץ-ישראל. אם קבלה היא – נקבל!"; ש"י עגנון, "אגדות מני קדם: פולין", התקופה ה (תר"ף), שטיבל, עמ' 23–24. עגנון נסמך על המקור הידוע בקינה על גזרות ת"ח ות"ט לר' יעקב בר' משה הלוי: "מקום לימוד תורה ופה-לין-יה". הסיפור "קדומות" שעגנון עיצב אותו, כפי שהעיר על כך קרויאנקר, לכתחילה כסיפור אגדה, מספר כי כשהגיעו היהודים לפולין מצאו יער שעל כל עץ שבו חרות מסכת אחת מן התלמוד, ושמה של הארץ הוא "פולין, משום שביקשו מאלוהים כי ילין עמהם לבילי גלותם. גם את השם גליציה מפרש עגנון כגול-ציון". הסיפור פותח את הקובץ פולין סיפורי אגדות, תל-אביב: הדים, תרפ"ה. נדפס בקובץ מאז ומעתה וכוונס למהדורת שמונה הכרכים: אלו ואלו, כך שני, ירושלים ותל-אביב: שוקן, עמ' שנג. ראו על נוסח האגדה אצל עגנון בסיפור זה: גוסטב קרויאנקר, יצירתו של ש"י עגנון, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב, עמ' 103–104; והערות דן לאור, שם (הערה 6), עמ' 171, וכן חיה ברייזחק, פולין – אגדות ראשית, שם עמ' 32–35.

23 אורי ניסן גנסין, כל כתבי אורי ניסן גנסין, כך ראשון, סיפורים, תל-אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד, תשמ"ב. ציון השמות של הגיבורים: "אצל", עמ' 379, "בגנים", עמ' 352. חיים נחמן ביאליק, הסיפורים, מבואות ובאורים: אבנר הולצמן, תל-אביב: דביר, 2008. ציון שמות הגיבורים: "מאחרי הגדר", עמ' 62–63. על זיקת עגנון לסיפורו של ביאליק "מאחורי הגדר" ראו הפרק "אפילוג: הדיאלוג הסמוי עם ביאליק": זיוה שמיר, ש"י עולמות: ריבוי פנים ביצירת עגנון, תל-אביב: ספרא והקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 131–134.

אחת כבסיפורו של גנסין ("בגנים") הטבוע בשדמה האוקראינית, ביער הפולני או בנהר המזרח אירופי.

את הדיכטומיה הפרדיגמטית הזו, ששורשיה נעוצים במחשבה הקדומה של יהודים מימי הביניים באירופה (אך לא בתור הזהב בספרד ובפרובנס) על סביבתם 'הטבעית', היטיב לסכם יצחק בער בספרו גלות.²⁴ בחתימת הספר הוא מביא דברים שכתב המהר"ל מפרג בפתח ספרו נצח ישראל (פראג, שנ"ט) על הגאולה; כי לכל אומה הועיד אלוהים נחלת ארץ, ונחלת עם ישראל היא ארץ ישראל והיא מקומו הטבעי. הגלות היא 'יצירה' מן הסדר הטבעי שטבע אלוהים בעולם, ובכך הגלות פירושה עקירה מן המקום הטבעי, וכל דבר הנעקר ממקומו הטבעי מאבד את אחיזתו הטבעית. ברוח ההבחנה הזו אפשר לומר כי לעגנון המטפורה של הגלות אינה בהכרח עקירה, משום שגיבוריו נולדו בטבע הזר, אך היא ציפה מתמדת על פני שטח בלתי מיוצבים, כהתנודדות על רפסודה 'בלבב ימים' עד שתעגון בחוף יפו.²⁵

בכך טווה עגנון רשת שיחנית המונחת הן בבסיס הערכים המיתולוגיים המיתיים של הראשית היהודית בגולה וההיסטוריה היהודית המתגלגלת מן הכרוניקה של הגלויות והן להווה המודרני של קיומו העכשווי. בכך שגיבורי הראשית המיתולוגית ויתרו על ייעודם האסכטולוגי, ובמקום להמשיך במסע לארץ ישראל, הם עצרו אותו, הם חרגו מהקו הרציף של ההווה שלהם אל העתיד האסכטולוגי ופרצו אל תוך החוג ההיסטורי של הקיום הגלוי. מעתה הם כנועים בהכרח לחוקיות סיבתית גסה של המעגל ההיסטורי, שבו הנוכרי מנהל את קהילתם מבחוץ, מפורר את קיומם ובסופו של דבר משמידם. זהו גורלה של בוטשאטש על פי האפשרות הסיפורית שעגנון מציג בפתיחת עיר ומלואה, ובדיעבד זוהי השקפתו ההיסטוריוסופית המנסה להעניק הסבר ומובן לאשמה הכרוכה בעצם הישיבה בגלות. עגנון תופס את הוויית הגלות כרוע נסבל שנכפה מכוח טעות היסטורית ברגע של דחיקת הייעוד האסכטולוגי. למרות גדולתה של קהילת הגלות בכלל והישיבה התרבותיים של גלות פולין בפרט (במחשבה, בהלכה, במנהג ובפולקלור יהודיים) הוא דוחה את האפשרות לכוון מתוכה ומזמניותה החולפת אונטולוגיה קהילתית-יהודית נצחית, ורואה בנסיבות ההכרעה שפראשית הקדומה שלה שורש של רעה היסטורית שהביא לאסון היכחדותה.

24 יצחק בער, גלות (תרגום: ישראל אלדד), ירושלים: מוסד ביאליק, 1980, עמ' קז-קח.

25 בפרגמנט הסיפורי "מראה העיר" מבחין עגנון בין טבע סביבתי נוכרי לבין טבע לגנדרני שהעיר היהודית מולידה אותו בשביל אזוריה: "[...] יש מן הצפרים שהורתן ולידתן בעירנו, ויש מהן שדרך טיסתן הגיעו לעירנו [...] ולימדו עצמן לצייד כצפרים שבעירנו. ומי שיועד להבחין בין שירה לשירה הוא מבחין בין ציפור שלידתה בעירנו לציפור שבאה ממקומות אחרים" (עמ' 14).