

אבידב ליפסקר

— 83 —

מהשבות על עגנון

83

אבידב ליפסקר

מחשבות על עגנון



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

מחשבה ראשונה :

מה לומדים תלמידי חכמים
בסמוך ונראה ומהיכן?

טרנסגרסיה ומגיה רדומה ב'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'

א. העלבון שבגרריר גריסין

סיפורו של ש"י עגנון 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' שייך, כביכול, למסורת תמטית של סיפורי 'בין שני הרים' ('ל פרץ) ו'בעלי תריסין' ('ח' הזו), שאנו מכירים כסוגה של סיפורי פלוגתה שהספרות העברית נתנה להם לעתים ביטוי רומנטי ולעתים ביטוי משכילי-פרודי, מרגע שתפסה את עצמה כחלק ממפעל התייעוד של ההיסטוריה הקהילתית שבתוכה היא נכתבת.

ואולם דווקא שייכות סוגתית זו מעוררת טרדה עמוקה אצל הקורא, שחש מיד כי אותה תקלה שנתעוררה בין שני חובשי ספסלי בית המדרש, משה פנחס העני והמכוער שהגיע זה כבר אל עירו של המספר ור' שלמה הצעיר, שייחוסו מגיע לשל"ה הקדוש, ושמו מכוון לעורר היטל פרוטוטיפי לאריסטוקרטיות החכמתית של המלך המקראי, אינה מצדיקה קרע דרמטי כל כך כפי שנתגלע בין השניים. הסוגיה ההלכתית העומדת בבסיס הקונפליקט שהתגלע ביניהם – השאלה האם היה מותר לסתום פרצה בגומחת החלון בבית המדרש ובכך למעט את חללה של קדושת בית המדרש – אינה סוגיה מסדר גודל עקרוני כסוגיות הקשורות לאיסורים של 'ייהרג ובל יעבור' או אפילו הרבה פחות מכך – מה גם ששני אלה לא היו חלוקים על כך שמעשה סתימת הגומחה בבית מדרשם היה שגוי.

ובכל זאת העלבון שהטיח ר' שלמה, בן למשפחת הורוביץ העשירה, בפניו של משה פנחס, בן טוחן עני, 'א' בחור מאכט קידוש אויף אַ גרויפ',² (עמ' 11) כלומר

* פרק זה הסתייע בחלקו ממענק מחקר מס' 1088/14 של הקרן הלאומית למדע (ISF), לשם הכנת מהדורה ביקורתית מוערת ומתורגמת לעברית של מעשה בוך, באזל: 1602.

1 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כך שיש, סמוך ונראה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשכ"ז, עמ' 53-5.

2 ראו 'משקעי יידיש בכתביו העבריים של ש"י עגנון', שמואל ורסס, ש"י עגנון כפשוטו – קריאה בכתביו, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס, סעיף ה, עמ' 116-117. ורסס העלה השערות שונות לגבי מובנו של ביטוי זה ביידיש שכולן מכוונות לאי ההבחנה בין דבר גדול לקטן – 'מרעיש עולמות על עניין פעוט ערך'. ועגנון מפרשו שכך היה נאמר בשעה שבאים 'לקנטר בו את הבחורים שדחקו

'הבחור עורך קידוש על גריס', הצית אצל הנפגע טינה שממנה פיתח עגנון סיפור עליילה מפותל של חמישים עמודים על שנאה שהלכה והעמיקה מצדו של תלמיד חכם, משה פנחס, שהוא מעין היטל פרוטוטיפי של המנהיגות הזועמת של משה ושל הכהונה המקנאת של פנחס, שאינו נענה לניסיונות של העולב, ר' שלמה, לרצותו ולפייסו. הנובלה מרוכזת סביב שני שיאים של קונפליקט דרמטי בין הגיבורים: השיא האחד כשמושה פנחס אוסר מלחמה על ר' שלמה ונוסע במיוחד לראותו דורש בתורה ביום שנתמנה לרב בעיר אחרת רק כדי לחלוק עליו בפומבי בעת הדרשה. בוויכוח הזה הסתמך משה פנחס על גרסה בלתי מוגהת של גמרא ונמצא טועה ומטעה את הציבור.³ ובכל זאת נהג בו ר' שלמה בחיבה ובאהבה, השיב על טענותיו ואף חילצו מן הציבור הזועם (עמ' 21). השיא השני של הקונפליקט המתפרץ הזה נעוץ דווקא באהבתו של ר' שלמה לחריפותו של משה פנחס, כשהציע ר' שלמה לבני עירו למנות את משה פנחס לרב העיר, הצעה שמושה פנחס דחה כדי שלא לזכות בטובת הנאה שיוזם בעל דבבו. מתוך כך העיר נותרת בלא רב, וכדברי המספר 'עיר שאין בה רב השטן רחמנא לצלן ממנה עצמו עליה לרב' (עמ' 42). קלקול דתי וחברתי זה נמשך עד למותם של שני תלמידי החכמים, ונעשה לסימן ירידת הדורות עד לזמנו של המספר.

נמצא אפוא כי העלבון שהטיח ר' שלמה בפניו של משה פנחס, התלמיד החכם העני – 'א' בחור מאכט קידוש אויף אַ גרויפ', כלומר 'הבחור עורך קידוש על גרגיר של גריס' – הצית אצל הנפגע שנאה מסדר גודל קלייסטי: מעין שנאת מיכאל קולהאז בגין עוול בלתי מפוצה, שהביאו להצית אש מלחמה כנגד הנסיכות והכנסייה. ואכן, הנובלה של עגנון מעוררת אותה תחושה של טרדה ואי נוחות מעין זו שמעוררת הנובלה של קלייסט, בשל האיוון המופר שבין הפגיעה, הפעוטה יחסית, שסובל הגיבור ובין עצמת האסון שהוא מחולל. זו הטרדה המתעוררת אצל הקורא בנובלה של קלייסט לתהות מהו הסדר החברתי, או אולי המטפיזי, שהופר בשעה שנשדדו שני סוסיו של קולהאז. איזה סוג של קלקול סימבולי אירע שבגיניו השתבש אחר כך סדר עולם חברתי עצום בגודלו ובשלו נהרגו רבים כל כך. באותו

עצמם לעמוד במקום גדולים', ולפי שמושה פנחס לא היה נשוי, נמצא שהלבינו את פניו רבים בשל ריוקו.

3 ר' שלמה טוען שהמהדורה המוסמכת והמוגהת כהלכה היא מאת המהרש"ל, ר' שלמה בן ר' יחיאל לוריא (1510 לערך – 1574), בעל ההגהות חכמת שלמה (קרקוב 1582) על דפוס בומבירגי השני של התלמוד (ונציה 1573). ראו על כך אצל יעקב ש' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1996, עמ' 279 ואילך. כמקור שני לסמכות הנוסחה שבידו ר' שלמה מזכיר את הב"ח, ר' יואל סירקש (1561–1640). אפשר שהכוונה לחיבור ספר הגהות הב"ח, ורשה 1824, על מהדורות ונציה (1531; 1539; 1548). ראו על כך אצל יעקב ש' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, עמ' 307–318. לטענת ר' שלמה שניהם נסמכים על גרסת הרי"ף, ר' יצחק בן יעקב אלפסי (1103–1103), חותם תקופת הגאונים, בעל ספר ההלכות.

אופן אנו תוהים: איזה כוח סמוי הפעיל ר' שלמה באותו משפט תמים בידידי פולקלורית המיוחדת לעירו של המספר? מהו כוחו המשיביע של הדיבור העממי הזה שבגינו נתעורר זעם הרסני כל כך אצל משה פנחס?

הפירוש הרווח בביקורת הוגש תחילה בספר הקלסי באנגלית על עגנון מאת ארנולד בנד, 'נוסטלגיה וסיט'. בנד הציע לתלות את סיבת הקרע בין השניים בהבדלי המעמד החברתי שבין שני הגיבורים ובהבדלי הייחוס שלהם, בעיקר משום שהעולב עשיר והנעלב עני.⁴ ההסבר החברתי הזה אמנם מעניק מניע לתגובה הפסיכולוגית-האישית שמבעירה את הקונפליקט, אך הוא אינו מרצה את תודעת הקורא, הנבעת מפני האסון ההולך ומתעצם לנגד עיניו הרבה מעבר למשתמע מסינות חברתיות פסיכולוגיות ממין זה. יתר על כן, הפרשנות הזו אינה מעניקה הסבר לקינה היסטוריוסופית שעגנון מקונן בראש הסיפור על ירידת הדורות, קינה שהיא כעין מניפסט מטפיזי אקספוזיציוני לסיפור. קריאות אלה בסיפור אינן מיישבות את היחס המופר בין המעשה הפעוט של העלבון והאפקט הסימבולי הגדול שהוא מעורר, וכך עיקרו של הסיפור נותר בלתי פתור. דומה כי היחיד מבין חוקרי עגנון שתהה על מקומה של הקינה ההיסטוריוסופית הזו בתוך סיפור על קטטה עיירתית היה הלל וייס.⁵ ואולם שיוכו של הסיפור לסוגה המזרח-אירופית העיירתית-המעמדית ממקד את משמעותו באנטומיה של סכסוך חברתי, ומארגן את הלוגיקה ההיגודית של 'שני תלמידי חכמים', בהסתככות של שנאה קטנה המותירה את המטפיזיקה הדתית שלה בלתי פתורה.

הפירוש המוצע מבקש להתבונן מקרוב ברגע ההתחלה של אותו עלבון, בהשמעת המשפט 'א' בחרו מאכט קידוש אויף א' גרויפ'. החריגות הלשוניות (בטקסט כמובן, ולא במציאות שבה דוברה השפה הזו) מערבת בלשון המספר נוסח עממי-פולקלורי של יידיש לוקלית שמפעילה עוצמה תשתיתית ומטען קדום אשר שפה עממית נושאת בתוכה כמין קוד גנטי, פרה-מורדיאלי, שגם הנרטר בן העיר אינו מודע אליה. חשוב

4 Arnold Band, *Nostalgia and Nightmare, A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1968, pp. 402-405. וראו על כך להלן בהערה 9.

המשכו של קו פרשני זה מצוי גם במאמרו של חיים וייס, 'ארבעה תלמידי חכמים שהיו בעירנו' – יחסי חכמים בבית המדרש בין התלמוד לש"י עגנון', בתוך: הגר סלמון ואביגדור שנאן (עורכים), מרקמים – תרבות, ספרות, פולקלור לגלית חזן רוקס, כרך ב, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כח, מחקרי ירושלים בספרות עברית, כה, ירושלים: האוניברסיטה העברית (תשע"ג), עמ' 517-530. וייס תולה את המתח המעמדי באגדה התלמודית על ר' יוחנן וריש לקיש (בבלי, בבא מציעא פד, ע"א).

5 ראו על כך בהרחבה אצל הלל וייס, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', פרשנות לחמישה מסיפורי ש"י עגנון, תל-אביב: עקד, תשל"ד, עמ' 23-46 ובמיוחד עמ' 23-52, שם הכותב מבקש לחרוג מגדר הפירוש החברתי ולעגן את הסיפור בתוך קונטקסט סוגתי של 'קינה בטון נשגב על העבר, שחל לפני שלושה ארבעה דורות'. הכותב רואה בקינה זו 'הפשטה ואידיאליזציה של הרקע המעין-היסטורי לסיפור' (עמ' 24), דהיינו קובע קונטקסט היסטוריוסופי לקונפליקט שבין שני הדמויות אך בלי להציע מהו אותו קונטקסט.

במיוחד הוא הפרט החזותי המוזר, הפרט החומרי של הביטוי הזה, של הקידוש על גרגיר גריס, שהוא צורה בלתי מוסברת של טקס הקידוש, אף כי בשעת דחק, שאינה שייכת למציאות בסיפור זה, מותר לקדש גם על לחם. במישור המידי של המסופר זוהי כמובן דרכו של המעליב לטעון כי משה פנחס מעורר עניין גדול ממעשה קטן – אגב, הסבר שאינו מובא בידי המספר, אך יש בו רמז מטרים בנוגע לאופן שבו פועל הגיבור ב'סביבות עלילתיות' משתנות.

את התשובה לשאלת משמעותה של האמבלמה המשונה הזו של 'קידוש על גרגיר גריסין' יש לחפש בתוך הקונטקסט המוטיבי הכולל של הסיפור, ובעיקר למה שקדם להופעתה, למצג הביוגרפי של משה פנחס – למוצאו מן הכפר ולשיוכו המשפחתי אל ביתו של טוחן עני. המשפט ביידיש אינו דיבור שנזרק לחלל בית המדרש כך בעלמא, אלא הוא דיבור מוטיבי שמעורר 'קונפיגורציה' מערכתית שלמה, כמושגו של ארווין פנובסקי. כלומר הוא אוצר בתוכו מערך גלוי או מוסתר של מוטיבים הקשורים במצב מזוהה של תרבות מסוימת שאלה הם סימניה החזותיים.⁶ פרט מוטיבי זה של 'גרגיר הגריס' (שהוא גרעין תבואה שנגרס ונכתש) התפתח לכלל יחידה סיפורית עצמאית – הפרק השלישי (עמ' 6-7), שכולו מוקדש לסיפור מוצאו של משה פנחס. עגנון עיצב את סיפור המוצא הזה כמין אגדה מופלאה על בן טוחן עני ולמדן שהופיע בעיר, וכיכר הלחם שבכליו הספיקה להזינו שבוע שלם, והוא התגלה כחריף ובקי בתורה. זוהי תבנית מסורתית על מחוסרי-כול שמהם יצאה תורה בטופס הידוע של אגדות התלמוד והמדרש על חכמים כר' עקיבא או אליעזר בן הורקנוס. ואולם בסיפור של עגנון קיבל הטופס הזה עיצוב מיוחד מכוח הקונפיגורציה של תלמוד תורה וטחינה ברחיים, שהתגלגלה אל פסוק מניע עלילה בשעה שהופעלה כמין לעג על תלמיד חכם שהיה בן לטוחן, גלה למקום תורה, והתגלה לבושתו כי הוא 'עורך קידוש על גרגיר גריסין'. כשמשיבים את המשפט הזה אל הקונטקסט הסיפורי הביוגרפי של הגיבור מצטיירת הקונפיגורציה של 'תלמיד חכם שחניכתו ליד רחיים' במלאותה, וגם איבריה ה'שכוחים' מצטיירים במלוא המשמעות הטקסטית והסימבולית. החשוב בהם נעוץ בחניכה של משה פנחס ששיאה התרחש בשעה שר' גבריאל ריינוש, בעל ההורה גבר על יורה דעה (פסידואפיגרפה שעגנון המציאה),⁷ הכיר את הנער החכם בתורה כשבא להכשיר את הרחיים לפסח,

6 Erwin Panofsky, *Studies in Iconology, Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York: Hagerstown, San Francisco & London: Harper & Row, 1972, pp. 5-7; ראו על מושג זה במובן נרטולוגי אצל יואב אלשטיין ואבידב ליפסקר, 'קווי יסוד בתמטולוגיה של ספרות עם ישראל', בתוך: יואב אלשטיין, אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), סיפור עוקב סיפור – אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כרך א, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 42-49.

7 ראו על כך אצל אפרים א' אורבך, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו – מקורות ופרוש', לעגנון ש"י – דברים על הסופר וספריו, ירושלים: הוועד הציבורי ליובל השבעים של ש"י עגנון, תשי"ט, עמ' 25-29. על הורה גבר ראו עמ' 16 והערה 6.

ואימץ אותו להיות תלמידו. אפשר שמשם פנחס היה מגיע לגדולה בכפרו לולא מת אביו הטוחן ונמכרו הרחיים, ורבו, חכם ידוע, עבר לעיר אחרת, ותלמידו נאלץ לגלות למקום תורה בעיר הסמוכה.

ר' שלמה עלב אפוא בתלמיד חכם בעל ייחוס של לומדים, תלמיד ישיר של ר' גבריאל ריינוס, שלימים יסמיכו להיות רב בישראל, ופגע בו, אפשר בבלי-דעת, מתוך אזכור מוצאו ליד רחיים, חלק מן החניכה הנערית הכפרית הקדומה וכמו שעוד נראה גם הקדושה שלו.⁸

ב. מעשי הטוחנים המגיים

לצד האפשרות כי המתח בסיפור בין הפרוטגוניסט ר' שלמה (המלך החכם) והאנטגוניסט ר' משה פנחס (המנהיג והכוהן הקנאי) נובע מן המתח הסוציאלי שבין נציג למדנות אריסטוקרטית-אליטיסטית ובין נציג למדנות עממית כפרית,⁹ מציעה ההסתכלות בקונפיגורציה של 'החכם הטוחן הגולה למקום תורה' אפשרות למוצא קמאי וקדום יותר של הקונפליקט הזה מן ההוויי העיירתי שבו הוא מופיע. מהו המוצא התרבותי של הקונפיגורציה הזו? איזו פרדיגמה היא מסמנת מכוח המוצא שלה? מדוע היא מסעירה כל כך בתוך הקונפליקט הלא-מיושב הזה שבין שני הגיבורים?

זיכרוננו המודע או אולי התת-מודע של עגנון נאחז כאן בהגיוגרפיה העממית בעברית וביידיש על האבות המייסדים של חסידות אשכנז, ר' שמואל החסיד ובנו ר' יהודה החסיד (נפטר 1217), מנהיגיה של התנועה הפייטיסטית והמיסטית באשכנז של המאה השלוש-עשרה. סיפורת זו שמוצאה בימי הביניים הופצה מאז המאה השש-עשרה באמצעות אסופות הסיפור ביידיש ובעברית, וקיבלה את עיצובה הספרותי המלא והעשיר ביותר במפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה במהדורות ביידיש קדומה בחיבור מעשה בוך (באזל, 1602). חיבור זה עצמו יצא במהדורות חוזרות ומעובדות רבות ביידיש. יחס הקרבה של עגנון לחומרי הסיפור של חסידות אשכנז הוא נושא לעצמו, נעיר רק כי השם ספר המעשים, הוא שמו העברי של המְעֵשָׂה בוך, ובדומה לאסופה היידית הוא איגוד של מעשים

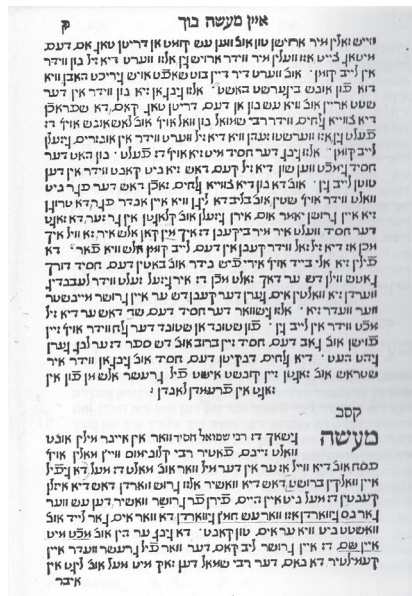
8 אף כי בהסמכה זו היה, כפי שהראה אורבך במאמרו הנזכר, משום רמז להתמדת כוחה של השנאה שמשם פנחס לא יוכל להיפטר ממנה. ראו שם, עמ' 16-17.

9 כך מסכם שמואל ביאלובלוצקי את הטלוס של הסיפור. ראו 'בעלי תשובה בסיפורי עגנון', בתוך: ברוך קורצווייל (עורך), יובל שי – מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה ביום ט' באב תשי"ח, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשי"ח, עמ' 119-129, במיוחד עמ' 128-129. פירוש חברתי כזה ראו גם אצל מיכל ארבל, 'דילמות חברתיות ואסטרטגיות של סיום', בתוך יהודית בראל ויגאל שוורץ (עורכים), ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה – מאמרים מוגשים לגרשון שקד, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, כתר, 2000, עמ' 137-154.

אקסמפלריים-סימבוליים, שחלקם הגדול מגי או לפחות שכתוב של סיפורי חלום. והנה סיפור קס"ב שבאסופה מעשה בוך משנת 1602, סיפור שמעלה דיוקן של רב-טוחן מגי שחניכותו ליד הרחיים, וזה תרגום פתיחתו לעברית:¹⁰

מעשה אירע שרבי שמואל חסיד היה בטחנת קמח ורצה לטחון קמח עבור אביו רבי קלונימוס לפסח. ובזמן שהוא היה בטחנה וטחן את הקמח נפל שבר ענן [כך] שהמים היו כל כך גבוהים שהחמורים לא יכולים היו לשאת את הקמח הביתה מפני המים הגדולים משום ש[הקמח] נעשה רטוב לחלוטין וכך היה נעשה חמץ. נהיה לו מאוד עצוב והוא לא ידע מה הוא יכול לעשות. הוא הלך לשם ועשה בעזרת השם [משהו] שיצא [ממנו] אריה גדול, שהיה יותר גדול מאשר גמל. לקח רבי שמואל את השק עם הקמח והניח אותו מעל האריה. והתיישב גם שם למעלה ורכב כך דרך המים עם האריה ובא הביתה עד לביתו של אביו. וברגע שהאב ראה זאת, שהוא בא הביתה עם כזה אריה, הוא חשב היטב שהוא עשה אותו בעזרת השם. אז כעס עליו האב מאוד ואמר לו: עשית חטא גדול [בכך] שעשית את האריה בעזרת השם. ובגלל החטא הגדול כל ימי חיך לא תוכל שיהיה לך שום ילד. החסיד היה עצוב מאוד והרי הוא לא ידע שזו עבירה כזו גדולה. כעבור יומיים הוא הלך שוב לאביו ואמר אב אהוב אתה אומר שעשיתי עבירה גדולה אז אני מבקש ממך שתקבע לי תשובה ואקבל אותה ברצון. השיב לו אביו: בן אהוב, התשובה שאני אתאים לך היא קשה יותר מידי עבורך לא תוכל לעמוד בה. השיב הבן אב אהוב אעשה כול מה שתקבע לי. השיב האב: העבירה שלך שעשית תתכפר כך. אתה מוכרח שבע שנים תמימות רצופות לנדוד ושום לילה אסור לך ללון במקום שבו לנת בלילה הקודם, למעט בשבת או בחג כך תעשה תשובה היטב. כך אני ערב לך שתהיה לך כפרה ואחר כך יהיו לך ילדים חסידים. כך הוא קיבל על עצמו את התשובה ונדד שבע שנים רצופות בגלות.

10 ראו הנוסח המלא ביידיש בנספח 'גרסאות ייצוגיות – גלות הצדיק שהכניע ארי', בתוך: יואב אלשטיין ואבידב ליפסקר (עורכים), האנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כרך ג, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, עמ' 319-322. התרגום נעשה בידי נוגה רובין, חברת קבוצת המחקר בפרויקט 'האנציקלופדיה של הסיפור היהודי'.



סיפור 162, 'מעשה בר' שמואל החסיד'

מעשה בוך, באזל, 1602

גרסה זו היא אחת בשרשרת גרסאות הגיוגרפיות שמוצאן במאה התשיעית והעשירית באיטליה, והן נקלטו בהגיוגרפיה של חסידות אשכנז בעברית וביידיש קמאית באמצעות המסורת ההיגודית של בני משפחת קלונימוס שהיגרה מאיטליה לחבלי הריינוס והדנובה.¹¹ בכל הגרסאות שבסיפורים אלה מופיעה פורמולה אחידה המספרת על חכם גדול בתורה, נצר למשפחת רבנים, העוסק בטחינת קמח או באיסוף חטים לקראת פסח כחלק מחניכתו המוקדמת. מקצת הגרסאות מספרות כי הגיבור ברא ארי בעת ירידת גשם כדי שיישא את השקים, ומקצתן, בעיקר הקדומות שבהן, מספרות כי חמורו נטרף בידי אריה בעת הטחינה, והוא הכניעו באמצעות שמות וכפה אותו לבצע את מלאכת החמור. בכל הגרסאות השימוש בפרקטיקה מגית, כלומר בשמות, נתפס אצל הקהילה הקרובה (לרוב האב הסמכותי) כמעשה של טרנסגרסיה שהעונש עליה הוא גלות למקום מרוחק, גם אם הדבר נעשה לצורכי המצווה החשובה של הכנת מצות לפסח.

11 על החוליות ההיסטוריות המחברות את משפחת קלונימוס שבאיטליה אל האבות המייסדים של חסידות אשכנז ועל מקומה של 'מגילת אחימעץ' בשושלת יוחסין זו, ראו אצל יוסף דן, בפרק 'חסידות אשכנז לדורותיה', חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית, כרך א, יחידה 3, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תש"ן, עמ' 109-136.

הגרסה המוקדמת ביותר של סיפור זה, בלא אזכור חג הפסח, מצויה במגילת אחימעץ (1054)¹² בסיפור 'נפלאות ר' אהרון מבגדד', טקסט הכתוב בסגנון מקאמי המכונן את הסדרה כולה, ואת הגרסאות שהשתלשלו ממנו, ואפשר למוצאו גם בחיבור רזא רבא ובשני סיפורים על ר' שמואל החסיד ור' יהודה החסיד שבכתבי־יד בעברית וביידיש קדומה, שכינוסם האחרון הוא כאמור בחיבור מעשה בוך.¹³



הבאת חיטים לטחינה לפסח
ספר מנהגים, אמסטרדם 1722

זוהי אפוא תמה יהודית המתארת חניכה של מנהיג ותלמיד חכם הנחלץ מהווייתו הקמאית, מהסביבה הכפרית של בית אביו, ובדרך של ייסורים נוטעת אותו מחדש

- 12 בנימין קלאר (מהדיר), מגילת אחימעץ, ירושלים: מוסד הרב קוק ותרשיש, תשי"ד, עמ' יג.
- 13 במאמר פורץ דרך על תולדות החסידות האשכנזית בימי הביניים, תיאר לראשונה יעקב נפתלי שמחוני את הסדרה הזו של סיפורי גלות במסורת ההגיוגרפית של חסידי אשכנז. שמחוני רשם את הסיפורים וסידרם זה אחר זה, אף כי נעלם מעיניו הסיפור מרזא רבא. שמחוני היה הראשון שקשר את היסוד הלגנדרי הזה באישיותו של ר' אהרון ובתופעה ההיסטורית של העברת מסורות מגיות מבבל לאיטליה ולאשכנז. ראו מאמרו: יעקב נפתלי שמחוני, 'החסידות האשכנזית בימי הביניים', בתוך: איבן (ישראל) מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ז, עמ' 52. וראו גם על סיפור זה כעל אגדת ייסוד היסטורית אצל ראובן בונפיל, 'מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? עיון במגילת אחימעץ', בתוך: ראובן בונפיל, מ' בן-ששון ו' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, החברה ההיסטורית הישראלית, תשמ"ט, עמ' 99-135. נוסח מורחב בתוספות חשובות ביותר זה נדפס כמבוא למהדורה המדעית של מגילת אחימעץ מאת בונפיל: Robert Bonfil, *History and Folklore: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden in a Medieval Jewish Chronicle – The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel, Brill, 2009 & Boston. על הסיפור האמור ואופיו כאגדת ייסוד, העוסקת בשאלת העברת ידע מבבל לאיטליה, ראו בפרק *The Story of Aharon*, עמ' 53-66; על סדרה תמטית זו ראו עלי יסיף, 'סיפורים עממיים ב"מגילת אחימעץ" וגלגוליהם במסורות שבעל-פה בימי הביניים', בתוך: צבי מלאכי (עורך), יד להימן – קובץ מחקרים לזכר א"מ הברמן, תל-אביב: מכון הברמן, תשמ"ד, עמ' 41-56; וכן במאמרו 'עיונים באמנות הסיפור במגילת אחימעץ', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ד (תשמ"ד), עמ' 18-24; ובפרק 'האגדה ההיסטורית', בספרו סיפור העם העברי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 325; וכן ראו סיפור מה מכ" בריל על ר' כהנא והארי שהוא נוסח שאינו קשור בטחינת קמח לפסח ואף הוא מספר בשעבוד הארי לריחיים: עלי יסיף (מהדיר), מאה סיפורים חסר אחד: אגדות כתב-יד ירושלים בפולקלור היהודי של ימי הביניים, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2014, עמ' 36-37. עגנון שב אל הקונפיגורציה הזו של 'טחינה מגית' בסיפורו של טוביה החוכר על הטוחן המגי והולכת הקמח לפסח בנהר, ראו הכנסת כלה, עמ' פט-צ.

במקום שבו יקנה לו סמכות חדשה כמייסד קהילה וכמנהיג דתי. הסימבוליקה של הרחיים, הדומה מבחינות רבות לכלי הקמאי, האֶבְנִיִּים, משייכת את החיים הנעדרותיים להוויי קדום שבו נעשתה מלאכה ראשונית של כלכלה והזנה בבית האב. השליטה ברחיים ושעבוד הארי הם מעשה ראשון של יציאת הצדיק הצעיר מן האינטימיות הלא מודעת הממוסמסת בתוך העולם. כמו האדם הקמאי החניך הצעיר תופס את ישותו כרצף בלתי מופסק עם העולם. המעשה המגי שנעשה ליד הרחיים הוא כעין מעבר לבגרות ולנטיילת אחריות 'אחרת' על הרחיים. זוהי צורה של כינון כלי המלאכה באמצעות פרקטיקה של קדושה ובכך נעשה אקט של פרישה מן הרצף הטבעי הישן של המלאכה החקלאית הזו. על היבט זה של פרישה מן הרצף הטבעי באמצעות השימוש בכלים, עמד ג'ורג' בטאיי בחיבורו האנתרופולוגי הקצר אך העקרוני תאוריה של הדת (*Théorie de la religion*, 1948). הסמיכות אל הרחיים או אל האבניים היא שמכוננת גם בתוך האידיומטיקה העברית את עוצמת ההפעלה של התבונה השכלית, זו המציבה הפסק בין הרצף הטבעי ובין האדם כסובייקט הנבדל ממנו. להיות מופקד על אבני הרחיים הרי זה כ'שיבה על המדוכה', שהיא ישיבה על גבי המכתש. פעולת הכתישה היא הפיכת צורתם הטבעית של הגרעינים לצורתם הטחונה, כדי לעשותם, בלשונו של בטאיי, ל'אחר', לאובייקט שאפשר לאכול אותו (ובסיפור כאן כשמור לפסח), באותו אופן שבו מסביר בטאיי את צליית הבשר ובישולו כדי לעשותו ל'דבר', כלומר לחומר נטול חיים שאינו 'עמית' לאדם והוא מסור באופן ניטרלי לאכילה.¹⁴ במישור גבוה יותר של האידיומטיקה הזו הועצמה המדוכה לטחינה ופעולת ההרהור והמחשבה של הישיבה על המדוכה, כמחוללת מהפכה בטבע – 'עוקר הרים וטוחנן זה בזה', כלומר כפעולה של בריאה עולמית חדשה.¹⁵

בשתי צורות אלה של הטחינה, שהן צורות של ידיעה, מגולם כוח חדש של שליטה חכמתית, ולעתים מגית, בשלב החניכה המוקדם של הנער הטוחן. שליטה כזו מופיעה בסדרה ההגיורפית במקום שבו מתערב 'הרב-הטוחן' במהלך הטבעי של יחסי החיות זו עם זו, לאחר שהארי טרף את החמור. טריפת בשר החיה בידיו חיה התקיימה בתוך הרצף הטבעי, או כמו שבטאיי מכנה אותו בחיבורו, בתוך

14 ז'ורז' בטאיי, 'בעל החיים הנטרף, הגווייה והדבר', תיאוריה של הדת (תרגום: עידו בסוק), תל-אביב: רסלינג, 2003, עמ' 31 ואילך.

15 בבלי, סנהדרין כד, ע"א: 'הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה! – אמר רבינא: והלא כל הרואה רבי מאיר בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה!' וראו פעולה זו בהקשר של טחינה בבית: שו"ת גינת ורדים חלק אה"ע כלל ג סימן טו (ד"ה מה נכבד): 'עוקר הרים וטוחנן' ומחזיר למכתשת וכובדן בכברה'. וראו גם מדרש זוטא – קהלת (בובר), פרשה יב (ד"ה [ה] גם מגבוה): 'אמר ר' שמואל בר נחמני למה נמשלו דברי תורה כטוחנות רחיים, מה רחיים זו אינה בטילה לא ביום ולא בלילה. כך דברי תורה אינם בטלים לא ביום ולא בלילה, שנאמר והגית בה יומם ולילה' (יהושע א, ח).

'האינטימיות של העולם'. החיה אינה סובייקט. היא שוכנת בעולם, בלשונו של בטאיי, 'כמים בתוך מים' (עמ' 21), והיא מפעילה את אלימותה על הנטרפים בתום של פעולה בין אובייקטים. ההתערבות של הרב-הטוחן היא התערבות של סובייקט המכריע לטובת החמור וכנגד האריה, כלומר ההתערבות 'המשתמשת' בסדר הטבעי. התערבות זו נעשית באמצעות פרקטיקה מגית של שימוש בשמות האלוהות, כלומר אותה פרקטיקה שבראה אותם לכתחילה בדיבור של מעשה בראשית. האריה הנושא תפקיד חדש של חמור הוא 'אריה נברא', הוא יצור מגי חדש (שגודלו בסיפור כשל גמל).

פריצה זו אל תוך הסדר הטבעי היא הטרנסגרסיה שכנגדה מתקומם המבט הנורמטיבי של הקהילה המיוצג בדרך כלל בדמות אביו של החכם. ואולם דווקא מפריעת סדר זו, מהפרת חוק בלתי כתוב זה ומן הגלות שנגזרה בעקבות נולדות מסורות חדשות וקהילות חדשות. מסורת הגיוגרפית זו של ר' שמואל החסיד, מייסד השושלת של חסידות אשכנז, שבה ומכפילה את עצמה גם בסיפור גלותו של ר' יהודה החסיד ממגנצה לריגנסבורג עקב מעשה 'בתיבת שמות' שנהגו בה שלא כהלכה. ייסודן של קהילות חסידות אשכנז במאה השנים-עשרה והשלוש-עשרה כרוך אפוא במסורת ההגיוגרפית הזו.¹⁶ כינון דמותו של החכם הקדוש כמייסד מקום של קדושה צורך תחילה הקרבת קרבן (החמור הנטרף), שהוא תמיד קרבן של אובייקט פרקטי שיש בו שימוש. ההפעלה של המעשה המגי אמנם מבקשת לחזור אל הרצף הקדום ולכונן ממנו סדר שהופרע, אך יוצרת מציאות בלתי טבעית בדמות אריה המסובב את אבני הרחיים או נושא חיטים לפסח. בשל אותו שיבוש נתבע קרע קורבני מן החכם שנענש ומחויב להיעקר מן ה'רחיים-אבניים' שלו ולגלות לאזור כינונה של הקדושה החדשה.¹⁷

באותו פסוק של עלבון, 'א' בחור מאכט קידוש אויף א' גרויפ', שהשמיע ר' שלמה כלפי משה פנחס, נזרקה כביכול נבואה עיוורת, דיבור הרואה ללב העניין, בלא שהעניין יראה לדוברו, ר' שלמה, בברירותו המלאה. אכן כך: הבחור מקדש בגרגיר של גריסים, כלומר מבצע פעולה טקסית שאותה למד בימי ישיבתו על המדוכה או לצד אבני הרחיים שבכפרו.¹⁸

16 ראו על כך בהרחבה אצל עלי יסיף, 'סיפורי משפחה כסאגה יהודית – מגילת אחימעץ', כמרגלית במשבצת – קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל-אביב: ספריית הילל בן חיים למדעי היהדות, הקיבוץ המאוחד, 2004, עמ' 97-135.

17 ראו שרשרת הגרסאות בערך האנציקלופדי: אבידב ליפסקר, 'גלות הצדיק שהכניע ארי', בתוך: 'אלשטיין וא' ליפסקר (עורכים), האנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כך ג, שם, עמ' 263-278.

18 ורסס העלה השערה דומה בנוגע לר' שלמה, שממשיך למלמל את המשפט ביידיש על ערש דווי: 'באורח זה מתברר כי אותו פתגם ביידיש, אשר עגנון נמנע מלתרגמו למען קוראיו שאינם עם יודעי יידיש, מתפקד בסיפור כמעין אמירה גורלית בעלת כוח מגי, שאינה מרפה מן הנעלב ובני סביבתו

ואכן, הקשר העמוק של משה פנחס למקום הולדתו הכפרי מעולם לא נותק. הוא לומד תורה כל ימות השבוע, אולם שב לבית אמו שבכפר בכל ערב שבת כיוון שהיא 'נותנת לו כל צרכיו לששה ימים' (עמ' 7), כלומר מזינה אותו מן המזון הכפרי כדי שישבו ללמוד בעיר. זוהי אמו שהייתה 'שואלת בנשים כשפניות, וכל נערה שהציעו לבנה היו אותן הנשים אומרות לא זו היא זיווגו של בנך' (עמ' 10). האם משמרת בכוח הכישוף את רווקותו של הבן ואת שייכותו הבלתי נפסקת אל ה-*locus magicus* של הרחיים הקדומים הנערוטיים. שייכות זו מתמידה כל עוד הבן מצטייד בכיכר הלחם, שאותה הוא נושא שבוע בשבוע אל העיר, כדי להמשיך ולהיזון מאותה טחינה ישנה שבכפר. ואולם ההזנה הקמאית הזו חוסמת את דרכו מפני החניכה הלמדנית העירונית החדשה שלו.

המרכיבים התמוניים האלה של הטחינה, הרחיים, תלמוד התורה והגלות מעוררים את הזיקה של הסיפור החדש אל התשתית המסוכנת של סיפורי הרבנים-הטוחנים. לא כהיטל מוטיבי פשוט על הסיפור או כהעתקה של הסדרה, אלא כהבניה של מרחב משמעות ידוע של התחוללותו. הגרסאות הקדומות שבחסידות אשכנז ואלה שלפניהן 'כופות' על הרב-הטוחן ניתוק בין המקור המגי ומקום החכמה החדש, ואילו בסיפורו של עגנון נשמרת הרציפות שבין המקור הכפרי המגי ובין המרחב של חכמת בית-המדרש החדש, ומשה פנחס שואב את כוחו מהמקום הקמאי הכפרי שהוא המקום המזין ומפרנס אותו. הנה גם לאחר התבוסה בוויכוח הפומבי עם ר' שלמה, הוא שב לבית אמו כדי להירפא מן המפלה. במקום הזה משמרת האם את הטקס היום-יומי של הרחצה ליד הרחיים כמעשה על-זמני שאינו נתון לשינוי:

הזקנה הזקנה הרבה ועדיין היתה נוהגת כדרכה. בכל יום עם קריאת הגבר היתה עומדת ממטתה ורוחצת את ידיה ואת פניה בשקתות המים שאצל בית הרחיים הישן [...] עשתה את מטתה היתה יושבת ומתפללת. סיימה את תפילתה היתה נוטלת את ידיה ושורה את פתה במים, כדי שלא להטריח על שני עוקצי שיניה שנשתיירו לה בפיה, שהיא צריכה להם לשם אכילת כזית מצה בלילי פסחים (עמ' 22).

עגנון משמר את הדיבור הספרותי עם חומרי הסיפור ההגיוגרפיים באמצעות הרכבה חדשה של שברי החומר המוטיבי הישן וארגונם מחדש כמעשה סיפור תמים. העריכה הזו מוחקת, כביכול, את עקבותיו של סיפור החניכה הקדוש ומעצבת אותו כסיפור עממי על מכשפה זקנה האוחזת בבנה באמצעים מגיים. אחיזה זו של האם בבנה היא כאחיזה המקום הכפרי-המגי בתלמיד החכם המבקש לגלות למקום תורה חדשה, ואחיזה זו היא שאינה מאפשרת את חניכתו המושלמת. ילדות קדומה

במשך כל ימי חייהם' (שמואל ורסס, סיפור ושורשו – עיונים בהתפתחות הפרוזה העברית, רמת-גן: מסדה ואגודת הסופרים, 1971, עמ' 117) [ההדגשה שלי – א"ל].

זו כוללת אותו, כאותן נשמות תועות בטור הטוהר או בכור המצרף (purgatorio), במקום המעבר שבין נערותו המגית ובחרותו הלמדנית, ומענישה אותו בטקס בלתי נפסק של חניכה נצחית, במה שמכונה אצל ויקטור טרנר 'שלב לימינלי', בטקס המעבר (rite de passage) אל בגרותו הלמדנית.¹⁹

השתתפות בטקס חברתי זה כוללת בעת ובעונה אחת את המקום הנמוך שממנו נחלץ הנחנך ואת המקום הקהילתי החדש שאליו היא מבקשת לשלב אותו. המרחב הלימינלי הוא תמיד מקום של השפלה ושל הבטחה: 'זה הקטן גדול יהיה', נאמר בטקס הברית היהודי. הביזוי, ההשפלה והעלבון שבשלב המעבר דוחפים את החניך להיפרד מן המקום הנמוך שלו אך גם מכריזים על החובה כלפי המקום הגבוה. זוהי תמציתה של ברכת 'ברוך שפטרני מעונשו של זה' שבר-המצווה מחויב לשומעה, כאילו הושלך בתיעוב ממקום של אי-מחויבות אל עולם של קיום המצוות. זה גם טבעם של טקסי השפלה (המכונים בעגה גברית 'טקסי זובור') שעוברים גברים צעירים במסגרות צבאיות, בפנימיות ובמוסדות שמתאפיינים במעבר דרמטי משלב לשלב.

האישיות הלימינלית, דוגמת משה פנחס, היא טיפוס-סף שחומק מרשת המיון החברתי הטקסי הזה, ומשום כך היא נותרת במקום של עלבון נצחי, במקום שבו ביקשו להעבירה ממעמד חניכתי לעמדת בשלות. במקום להיחלץ מן המקום הישן היא מקבעת ומנציחה את עלבונה וממשיכה לפעול מתוך עמדה של שנאה כלפי עולביה. הביטוי שנקט ר' שלמה בדבריו אל משה פנחס היה יכול בתנאים אחרים להיות ביטוי חונך, מעין זה שמשיע האב בדבריו אל בנו בבר-המצווה, אך הוא נעשה לקללה שקיבעה את משה פנחס באזור גבולי שבין עברו הכפרי-הפולקלורי ובין בית המדרש החדש. בכך נעשתה הקונפיגורציה המוטיבית שממנה יילד עגנון את סיפור חניכתו של משה פנחס למייצגת כוח של מגיה 'המסרבת' לקבל על עצמה את גזרת הגלות למקום תורה, למגיה שאינה 'מבינה' את גזרת ההרחקה שנגזרת עליה, ואינה מקבלת עליה את העלבון ההכרחי של טקס החניכה, ומונעת בכך את התיקון החכמתי החדש שאמור לחול על החכם שנקלע לבית המדרש.

אפשר כי הסירוב למחוק את האותות הקדומים הללו של העבר המגי וההיצמדות לגרסה הדחוויה של ההכשרה ליד הרחיים מזינים את הסיפור על ריב הגרסאות הנדפסות שהתלקח בעת דרשתו של ר' שלמה. שם התגלה כי משה פנחס משתמש בדפוסים בלתי מוגהים של הגמרא. הייתכן כי כשהגיהה המסורת את הגרסאות הראשונות של המסכתות שבידי משה פנחס, היא מְחַקֶּה את הכתב המגי הקדום

19 ראו ויקטור טרנר, 'צורתם ומאפייניהם של טקסי מעבר', התהליך הטקסי, מבנה ואנטי-מבנה, (תרגום: נעם רחמילביץ'), תל-אביב: רסלינג, 2004, עמ' 87-89.

הטבוע בה? אפשר כי בכתבים אלו נשמרו שייריו של האוֹרְלִי, הפולקלורי, אותו דיבור שנזרק בפניו בחללו של בית המדרש במשפט 'א' בחור מאכט קידוש אויף א גרויפ?' האפשר כי משה פנחס גלה בלי דעת למקום הגרסאות החדשות של הכתב החכמתי החדש שבידי ר' שלמה בלא שידע כי אלה שבידיו כבר השתנו ואיבדו את צביונם הראשוני 'הפסול'?

עגנון מצייר את אופק המשמעות הזה כאפשרות נראית לעין בתוך העולם הסיפורי של הנובלה הזו. משפחת משה פנחס מרותקת אל עולם קמאי שעוין כל צורה של התחדשות. אביו של משה פנחס ירא מרחיים של קיטור שביקש להקים, בלשונה של האם, 'ריקא מן העיר' (עמ' 23), ואירוע זה כמעט הביא למותו. ואולם במקום להיעשות למרכיב בחניכה של משה פנחס, נעשית המגיה של הרחיים ליסוד נכרי, המחלחל אל עולמו הלמדני החדש ומרעילו. המגיה היא צורת הירידה הנמוכה ביותר אל גויות פולקלוריות שהאם מציעה אותה לבנה ככוח לפעול באמצעותו נגד שנוא נפשו ר' שלמה:

יש לך שונא בני? אמור לי את שמו ואת שם אמו. אמר ר' משה פנחס, שמו ושם אמו למה לך? אמרה הזקנה, זכור אתה בני את מיקיטא שגנב גלגל של רחיים? אותו ערל הלך להשתטח על קברי קדושיהם וחזר משם ממש אש וגופרית, וכשהוא מקלל אדם בשמו ובשם אמו עושה הוא אותו עפר ואפר. אמור לי בני את שם שונאך ואת שם אמו ואלך אצל מיקיטא (עמ' 23).

הטומאה של הקללה הנכרית כרוכה בקניית הבעלות על הרחיים היהודיים והם מגויסים לפגוע בפרוטגוניסט הצדיקי של הסיפור, ר' שלמה.

אפשר גם כי לעגנון הייתה גלויה וידועה המסורת האירופאית של ימי הביניים שהתגלגלה לסיפורת העברית במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, ובה עוצבו הרחיים ככלי מגי המשמש בידי מכשפים-גויים ומגיִקונים יהודים. את משקעיה של מסורת זו מוצאים בשתי גרסאות יהודיות על 'תחרות כישוף' אשר בה מומתים צוררי ישראל באמצעות אבני רחיים.²⁰

20 בתוך גרסאות הסיפור 'תחרות הכישוף' (=מעשה אקדמות) שתי גרסאות יהודיות מאזכרות את הרחיים ככלי כישוף: ראו נוסח נדפס (באנגלית) של כ"ג גאסטר 1060 עמ' א' 37 ולפיו המלך מייצר שתי אבני רחיים ענקיות מצלע הר ונערה צעירה משתמשת בשמות הקדושים. אבני הרחיים נחתות על צבאו וכותשות אותו עד דק, Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, New York: Ktav, 1968, No. 445, pp. 178-179 (1775) לפיו התחרות נפתחת בהצמחת חיטים מן האדמה ולאחר מכן בא התיאור הבא: 'וכשהתחזק המכשף ההוא ונטל שתי ראשי האילנות והשפילם כמעט ללמטה לארץ, נתגבה בחזק רב ראשים הללו וחזרו לקומתם וצביונם, ובהחזרתם בקעו את המכשף ההוא ושיספוהו לשנים, חצי גווייתו אל ראש אילן האחד, והחצי השני אל ראש אילנות ההם, ותיכף נפלו חצי גווייתו על אותו הרחיים, ונטחנו איבריו עליו דק דק, ונאבד ונטרד מן העולם המכשף ההוא' (הובא אצל לוי גינצבורג, על הלכה ואגדה,

אם העממיות של משה פנחס היא הדבר שכנגדו יוצא עגנון, כמו שהראו כמה מפרשניו, אין זו העניות העממית, אלא זו הפולקלוריות היהודית-גויית, המתגוררת באזור החיים הכפריים של גליציה הנוצרית-הפגנית למחצה, ספר התרבות היהודית, ליד בית הרחיים. אלה הם החיים באותו אזור לימינלי שבו חיה האדונית שבסיפור 'האדונית והרוכל', מקום גבול כפרי מפחיד בשביל עגנון,²¹ שהוא יליד מובהק של קהילה בורגנית, גליצאית, למדנית ומעודנת (בוטשאטש), בנוסח העיר האהובה עליו למברג (לבוב). הכפריות העממית הזו ונושאי כליה – בעלי המלאכות הכפריים, מצטיירים אצל עגנון כדמונים מאיימים, כרוחות רפאים דוגמת הסיפור 'בעל הריחים והטוחן' שבשער 'דורות עולמים' בקובץ אלו ואלו. הטוחן בסיפורו זה של עגנון הובא מבית הקברות כדי לשרת בבית הרחיים של חסיד עני, והושב אל קברו לאחר שסיים את מלאכתו. הוא לבוש לבן כבתכריך מתים, אולם לאמתו של דבר זהו בגד צמר לבן שהיה לבושם של טוחנים כפריים במאות החמש-עשרה והשש-עשרה בצפון איטליה ובדרום גרמניה.²² רתיעה זו מן הפולקלור הכפרי-הקמאי ניכרת גם בתיאור בעלי המלאכה שבעיר מוצאו, מעין מדור דחוי שבקובץ עיר ומלוואה, שדוגמה מובהקת לה משתקפת בדמותו של שוחז הסכינים שבסיפור 'בית המועצות הקטן', המממש נבואת מוות נוראה שיביא על הקרובים לו ועל בני משפחתו.²³ נראה כי עגנון קלט את הפן המאיים בדמותו של הטוחן מן הביצוע העממי הסיפורי והאידיומטי של תרבות הפולקלור הכפרית באירופה, זו שעקבותיהם של ימי הביניים הוטבעו בה מאז המאה הארבע-עשרה והמאה החמש-עשרה והם ניכרים גם בעת החדשה. במסורות פולקלוריות אלה הצטייר הטוחן כדמות דמונית למחצה וכיודע נסתרות למחצה, כבתיאורו המבריק של ההיסטוריון קרלו גינצבורג בספרו הגבינה והתולעים (*Il formaggio e i vermi*). משום העקרונות של הבחנותיו והמעמד המכונן שיש להן בשיח על הפולקלור בסוף ימי הביניים נביא את דבריו כלשונם בהשמטות מועטות:

תל-אביב: תש"ך, עמ' 230-232; וכן אצל יוסף דן, 'תולדותיו של "מעשה אקדמות" בספרות העברית' [נספח ג], ביקורת ופרשנות, 9-10, רמת-גן [תשרי תשל"ז], עמ' 210. למקבילה זו הפנה את תשומת לבי יוסף במברגר, חוקר סיפורת יהודי אשכנז.

21 וראו על כך בהרחבה אצל רחל אלבק-גדרון, 'טוטם ועיוורון בישראל של 2000', מכאן, ד, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ה, עמ' 5-19. הכותבת מפרשת את סיפור 'האדונית והרוכל' כמפגש בין מסורת קמאית-אורלית ופולקלורית ובין מסורת יהודית קנונית כתובה.

22 ש"י עגנון, 'בעל הריחים והטוחן', כל סיפוריו, אלו ואלו, כרך ב, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תש"ך, עמ' שכז-שלא. סיפור זה נראה כגרסה רחוקה של התמה 'שבע שנים טובות', וראו על תבנית זו בהרחבה אצל יפה ברלוביץ, 'שבע שנים טובות', בתוך: סיפור עוקב סיפור – אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כרך א, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 307-321. וראו על היסודות הפולקלוריים בסיפור: עליזה שנהר-אלרועי, 'בעל הריחים והטוחן', דפים למחקר בספרות, 4, חיפה: אוניברסיטת חיפה (תשמ"ח), עמ' 159-170.

23 ש"י עגנון, 'בית המועצות הקטן', עיר ומלוואה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשמ"ז, עמ' 257-269.

מאחר שאמצעי התעבורה באירופה שלפני המהפכה התעשייתית היו מועטים ובלתי-מפותחים, נמצאה אף בישוב הקטן ביותר לפחות טחנת רוח או טחנת מים אחת. כתוצאה מכך היה הטוחן אחד המקצועות הרווחים ביותר. נוכחותם כבדת המשקל של הטוחנים בכיתות המינות של ימי-הביניים ובמיוחד בין האנבפטיסטים, אין בה, אם כן, כדי להפתיע. [...] כתוצאה מהיריבות עתיקת היום בין האיכרים ובין הטוחנים התגבש דימוי של טוחן ערמומי, גנב ורמאי, שמעצם הגדרתו נועד להתענות בגיהנום. סטריאוטיפ שלילי זה מתועד בהרחבה במסורות עממיות, באגדות, בפתגמים, במשלים ובסיפורים. [...] האשמה במינות התאימה להפליא לדימוי שכוה. תרמה לכך גם העובדה שהטחנה הייתה מקום של מפגשים וקשרים חברתיים בעולם שהיה סגור ובלתי-משתנה בעליל. כמו החנות והפונדק היה זה מקום שהחליפו בו רעיונות. האיכרים התקהלו בפתח הטחנה כדי לטחון את דגנם [...] שם שוחחו בוודאי על נושאים רבים. והטוחן, כמובן, תרם אף הוא את חלקו. [...] תנאי עבודה דומים הפכו את הטוחנים כמו גם את הפונדקאים, בעלי המסבאות והאומנים הנוודים לקבוצה של בעלי מקצוע שהיו פתוחים לרעיונות חדשים ונכונים להפיצם. ויותר מכך: הטחנות שהיו ממוקמות בדרך-כלל מחוץ לאזורי המגורים, הרחק ממבטים סקרניים התאימו להפליא להתועדויות חשאיות. [...] ולבסוף מעמדם החברתי המיוחד של הטוחנים הביא לנטייה לבודדם מהקהילה שחיו בה.²⁴

מסקנותיו של גינצבורג מבוססות על קריאה בתעודות האינוקויזיציה על משפטי מינות, שנידונו בהם שני טוחנים שהדמיון הנסיבתי ביניהם נראה בעיניו רב מכדי להתעלם מתבניתם. לצד התעודות הללו שימשו אותו חומרי פולקלור שבכתב (שירים עממיים מהמאה השש-עשרה בגנות הטוחנים), המעידים על אותו כוח של משיכה מהפנטת אל דמות הטוחן בסביבה הנוצרית לצד דחייה עזה ממנו.²⁵ אפשר להניח כי הסביבה היהודית ששכנה באקלים פולקלורי-איכרי זה הושפעה ממנו, ועיצבה בהשראתה את הנוסחים הראשונים שבכתבי יד ובדפוס של סיפורי ר' שמואל החסיד שבמעשה בוך (באזל 1602). השפעה זו התעצמה מכוח המסורת שנקלטה קודם לכן ממגילת אחימעץ. המובאה מתוך חיבורו של גינצבורג מְסֵבָה את תשומת הלב אל הֶטְרוֹטוֹפִיָה גבולית של טחנת הקמח, מקום של תאולוגיה עממית שהטוחן דומניקו סְקוֹנְדָּלָה הוא סוכנה הפולקלורי. הוא המצייר את הקוסמוגוניה

24 קרלו גינצבורג, הגבינה והתולעים – עולמו של טוחן בן המאה השש-עשרה (תרגום: אורה אייל), ירושלים: כרמל, תשס"ה, עמ' 204–205.

25 יחס הדחייה אל הטוחן מתבטא באידיומטיקה הנהוגה בעברית ובשפות נוספות המייחסת לכלי שלו פרקטיקה של מרמה, 'אִיפָה וְאִיפָה' (דברים, כה: יד).

הכפרית-העממית הקדומה של עולם שנברא מגבינה ומתולעים, והוא המאיים על הקתוליות הממוסדת של הקהילה שהוא חי בה. סקונדלה מייבא את המסורות הפולקלוריות אל החיים ההיסטוריים של קהילתו, באותו אופן שכן הטוחן היהודי, משה פנחס, מייבא את המסורות המחוקות מן הכתבים הבלתי מוגהים של עותקי ספריו 'הזולים העממיים'.

משה פנחס מייצג אפוא את אותם כוחות כפריים פולקלוריים הפורצים מן הסדקים שבין המרחב העירוני של הדת הממסדית (בית המדרש החדש) ובין המרחב הכפרי העתיק. אלה הן ישויות המאיימות על המסורות ההולכות ומתגבשות כקנון לגיטימי כתוב ומוגה על ידי המסורת הממסדית. עגנון עיצב ורסיה סיפורית יהודית לאותו סוג של מינות כפרית-פולקלורית שחקר גינצבורג באמצעות התבוננות בעדויות על משפטיהם של טוחנים מצפון איטליה במאה השש-עשרה. אצל עגנון זכתה עממיות פולקלורית זו למרחב התקיימות מוגבל מאוד לפרק זמן קצר של חי אדם אחד (משה פנחס או הטוחן הלבוש לבנים שבסיפור 'בעל הריחיים והטוחן'), עד שהיא איכלה את עצמה בקונפליקט שייצרה היא עצמה, כמעט בלא שליטה עצמית, אל מול הדתיות העירונית הממסדית שכבר הגיחה את כתביה הקדומים ומחקה מהם את עקבותיהן של ידיעות שלא חפצה בהן עוד.

ג. מי מִלְפֶּה את השנאה בסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'?

החכם-הטוחן שומר על רציפות הקשר עם המגיה של עידן הרחיים שלו ומעביר את הקיום הבלתי מופרד, החייתי הטורפני שלו עצמו, הבלתי מובן שלו לעצמו, אל המקום שגלה אליו. נדמה כי עוצמה מגית קמאית זו מבצבצת מבעד לסיפור הסכולסטי של עגנון בעל כורחו ובניגוד לרצונו. המספר משמיע את קולו של הקולקטיב העממי השומר על רצף חווייתי לחומרי תשתית אלה שנדחקו אל חי הספר הכפריים ואל הדיבור הלוקלי היידי-האידיומטי שלהם. זהו גם האופן שבו משה פנחס מגלה את הרצף הזה כצורה מיוחדת של שנאה אל ר' שלמה, כרגש בלתי נכבש:

אמר לה, אותו אדם שאני שונאו הוא מבקש טובתי. אמרה אמו, טובתך הוא מבקש, למה אתה שונא אותו? אמר ר' פנחס, שונא אני אותו משום שהוא מביא אותי לידי מידה מגונה זו של שנאה. אמרה הזקנה, איני מבינה מה אתה סח. אמר לה, אף אני איני מבין, אלא כך הוא הדבר ואיני יודע לפרש [...] (עמ' 23).

לשנאה של משה פנחס יש אפוא מקור פנימי שאינו מובן לו עצמו. זוהי אי מודעות לקשר הבלתי נפסק שלו אל מוצאו הטוחני-המגי. הוא מבין את הכוח שיש לר'

שלמה כגורם מעורר, אבל הוא אינו מסוגל להבין כי ר' שלמה הוא שהפעיל בדיבור הפולקלורי היידי את הכוח המגי המקולל שיש למוצאו שלו. בכך טמון הצדק האכזר שבשנאה הזו. משה פנחס אינו בחזקת נעלב בלבד, אלא בחזקת מי שהופעלה עליו קללה מגית בעצם האזכור של הכוח הזה, וקללה מגית אי אפשר להצמית או למצער להגביל את כוחה. מעין אותה מגיה קומית של שולייט הקוסם, המסוגל לגרום למטאטאים לשאוב דליי מים, אך אינו מסוגל להפסיקם ממעשם זה.

כל זמן שהיה לפרדיגמה ההגיוגרפית הימית ביניימית תוקף מסדר וממשטר שהטיל חיץ בין המולדת הקמאית המגית ובין הקהילה החדשה החכמתית, הוגבל ממילא כוחה של המגיה החניכית הזו. ואולם משעה שגוועה הפרדיגמה ההגיוגרפית, הוגהו כתביה הישנים ושונו, והאמונה במגיה איבדה מתומתה. היא השתכנה באופן רדום בפולקלור הלא-מודע, ושוב אי אפשר לשלוט בה. הדרך היחידה להגביל את כוחה של מגיה רדומה זו שהביא לעיר משה פנחס היא לגרום לה שתִּאָכַל את עצמה. עגנון משתמש בטופוס המערבי של השנאה האוכלה כאש (שהוא גם טופוס של אהבה) כדי לכלות בו את השליח של המגיה הזו – את משה פנחס.

בווידי העצוב והנוגע ללב של משה פנחס, שאינו מבין מה אירע לו ששנאתו הולכת ומתעצמת, אף על פי שאין לה טעם, נחשפת אכזריותו של המספר היושב על פי כור העלילה ונושף בחרי-אף כהִפִּיִּסְטוּס על אש השנאה כדי ללבותה עוד ועוד. השונא, משה פנחס, מממש בכך תכנית היסטורית מטפזית של כילוי עצמי, כדי ש'חכמת שלמה' תגבר על 'קנאת פנחס'. עגנון אינו מאפשר כל פתרון של סליחה, מחילה, או אהבה מצדו של ר' שלמה: לא בהווה הסיפורי ולא לעתיד לבוא עד קץ הדורות. כל ברכה נהפכת למשה פנחס לקללה, בין שזו ברכת ההסמכה שלו לרב ובין שזו בקשתו של ר' שלמה להיקבר לצדו, בקשה שאינה מתממשת משום טעות של הקברן, שלא ראה את מקום הקבורה המיועד שהיה מכוסה בשלג.²⁶ הקהילה היהודית מחויבת להתמיד ולצעוד בנתיב החניכה האנטי-מגית שלה, אל הגשמתה החכמתית, ולשלם בהגליה המנתקת אותה מן המקור הקדום הקמאי שלה, מן הפולקלור הכפרי האורלי שלה ושל שכניה, בכילוי עצמי מכאיב של גיבוריה הטוחנים-החכמים. הצער הגדול שעגנון מלווה בו את מסעו של הקרבן העממי הזה נדמה כצער על אבדנה של מגיה רדומה בו עצמו, שאותה הכרית בצו האני החכמתי שלו.

26 וראו מה שהבחין בו אפרים א' אורבך בפירושו ל'הורה גבר' – שם החיבור של הרב המסמיך: 'ארור יום איולד בו והלילה אמר הורה גבר [...] הלילה הוא "המלאך הממונה על הגזירה" הוא גזר מה שגזר על משה פנחס וגזירתו פרושה על ה"ירה דעה". ואין התרת-הוראה הבאה ממקור זה מתירה כלום, אלא מסבכתו מחדש במה שגזר עליו – להמשיך בשנאתו לר' שלמה' (שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו, שם, עמ' 16).