

460



אוניברסיטת בר-אילן
ה ס פ ר י ה
כ ת ב - ע ת
מס' סדורי: X-2836
מקום: פ"א/א

## בקורת ופרשנות

כתב-עת לספרות,  
לשון, היסטוריה ואסתטיקה.

חוברת 9-10

תשרי תשל"ז, אוקטובר 1976

אוניברסיטת בר-אילן

קשר בר-קיימא ביניהם הוא בלתי אפשרי) והזיקה שנוצרה ביניהם, "בלוע תבלע" (114) - מתעצמת במספרת תחושת האובדן ועמה מעמיק היאוש, ה"צובע" את המציאות בצבעי-שקיעה וקמילה חריפים, וירוש"לים נגלית לה כמין גיבוב חסר-טעם ומשמעות של "אביזרים נצחיים" כ"ציוני-דרך":

ערב עירוני עם פרחי שקיעה נובלים, מדרכות חולין. אין סוף של מסלולי-ברזל אל קופת בית-קולנוע. אין סוף למטחי אותו שיר חורק, - - פנים אר-טובוס עם עזובת רחובות ליליים בשמשה הנוזלת ומסלפת" (114).

ובתוך התפאורה הנובלת ומסולפת של עזובה וריקנות מתמשכת לאין סוף, חוזרת ומופיעה על לוח-המודעות תמונה אחת, תמונה שאין לשגות במשמעותה הסמלית: "האשה הלבנה היפה, הכפותה עירומה אל הגזע בכרזה, מצוירת בפה נאנק וסכינים בגזע סביב ראשה" (107) ובסוף הסיפור: "שוב, בקנה-מידה מוקטן, האשה בפה נאנק, ומישהו צייר עליה כמו בפחם שפם, משקפיים ולב" (114). דמות זו, שנתעוותה לגרוטסקית, בצירוף השיר האופנתי המהדהד וחוזר בסיפור כמה פעמים: "חייכי מבעד לדמעותיך" (105), זהו אותו "שיר אופנתי" (108) "שיר חורק, אשר מושר היה ונרקד בזמנו לרוב" (114) - אין ספק שהם באים לסמל את מצבה הקיומי של המספרת "הכפותה לגזע", כאנוסה לחיות בעל כורחה, ופיה זועק את מחאתה "בפה נאנק", בעוד שבאזוניה מצטווה חורק הציווי השירי: "חייכי מבעד לדמעותיך". ודומני שציוור אימזיסטי חזק זה מבטא היטב את תפיסת-החיים של עמליה כהנא-כרמון בעולם ש"התגלויות האור" הבודדות והארעיות שבו רק מעצימות אחר-כך את תחושת האפלה והבדידות והקיומיות האכזיסטנציאליסטית בכל מוראותיה.

'הלל ויס

## פירוש לסיפור "כיסוי הדם"

### לש"י עגנון

לזכרה של תלמידת המחלקה לספרות עברית  
אראלה בן-ששון, נפש עדינה, שנפטרה בדמי ימיה

סיפורו של עגנון "כיסוי הדם" שנתפרסם לא מכבר מתוך עזבונו מעצב סמלים ותהליכים דיאלקטיים הכרוכים בנושא חורבן וגאולה, שתי סיבות עיקריות טבועות בדרך עיצוב זו. האחת, תפיסת המשיחיות והגאולה כפי שהיא מופיעה במקורות יהודיים וכפי שנצי-טיירה בתודעתם של יהודים החל בתקופת הנבואה ובגלגולים שחלו בתפיסה זו מאז ואילך.<sup>2</sup> הסיבה השנייה נעוצה בהכרתו של האמן כי חרף סימניהם המוחשיים של עקבות הגאולה במאורעות האפוקליפטיים שאירעו ליהודים במאה ה-20 הרי שדומה, לעתים, כי המאורעות הללו של שואה ותקומה אובדים בתוך ריק אבסורדי.

האמן המופיע ביצירה זו, בראשיתה, כמספר - עד בלתי מהימן - תורם להגברת התהייה הנואשת על תחושת התחמקות הגאולה, או כפי שמנסח הכרה זו גיבור הסיפור, ר' הלל, "נתאנח ואמר ישועות ונחמות לא תשמע מפני, כי רחקה ממני ישועה ורחוק ממני מנחם. בעיניך זה פסוק, בעיני זו אמת גמורה".<sup>3</sup> מנחם הוא לפי האגדה

1 "לפנים מן החומה", שוקן, תשל"ה.

2 ג. שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", 'דברים בגו' - עם עובד, תשל"ו, עמ' 155-190. בעיקר ראה 'המשיחיות היהודית כתורת קסטט-רופה', עמ' 161. פורענות ואוטופיה בשתי פנים במאורע המשיחי עמ' 162 וציון הנחמה כי החשיבה האפוקליפטית מאז ומעולם מכילה יסודות של אימה ונחמה ארוגים זה בזה, עמ' 163.

3 מנחם הוא המשיח: "כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי" איכה ג', כ"ח. ראה מקורות תלמודיים ומדרשיים. ספר האגדה: ח. ג. ביאליק וי. ח. רבניצקי (בכרך אחד) דביר, תש"ך עמ' קמט. וראה יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה - פרקים באפוקליפסה היהודית. מוסד ביאליק, 1954, בעיקר עמ' 302; 308.

היהודית המשיח. הכרתו של ר' הלל מתנסחת באמצעות פסוק מאיכה המבשר כאילו שכל אותם סימנים של גאולה לא היו. האם המספר שותף להכרתו של ר' הלל והאם הכרתו של ר' הלל ההופך להיות המספר במהלך היצירה קבועה ואינה משתנית? כדי להשיב על השאלות הללו יש להבחין במציאות הדיאלקטית שעגנון מגבש, בין השאר באמצעות קבוצת סמלים המכילים בתוכם את סתירתם. גם הדמויות מתפקדות כסמלים. קבוצת סמלים זו מבוססת על עקרון האוקסימורון המשמיע הן ולאן בעת ובעונה אחת. אל קבוצה זו שייכים ר' הלל, אדולף והיהודי האמריקאי, התיבה המנגנת והקרקס, דמויות ועצמים שטיבם ילך ויתלבן.

לפרקים מרחף הסיפור בגבולותיה של מה שמכנה ג. שלום "תורה שבתאית"<sup>4</sup> ונוקט טכניקות צופן הקרובות לסיפורי ר' נחמן מברסלב.<sup>5</sup> באמצעות הסמלים והטכניקות הללו טווה עגנון את סבכי הסיפור ומתירם.

כמבוא לפרשנות הסיפור יצוינו כאן שלושה מקורות המהווים את תשתית הסיפור והמסייעים בהתהוות אותם סמלים דיאלקטיים. שניים מהם נעוצים בשמו המלא של הסיפור על כותרתו המשנית.

"כיסוי הדם או בד בבד"

מלבד הופעתו הראשונית של מוטיב כיסוי הדם בפרשת קין והבל, "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה", ומלבד הופעתו של רעיון כיסוי הדם בישעיהו כו. 21 "וגלתה הארץ את דמיה ולא תכסה עוד על הרוגיה" – הרי שהמקור העיקרי לעניין כיסוי הדם נעוץ בפרשת רצח הנביא זכריה בידי כוהני בית המקדש הראשון. סיפור זה מסתמך על פסוק ביחזקאל כד, 7-8 שאף הפך לתמונה: "כי דמה בתוכה היה על צחיח סלע, שמתהו לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר להעלות חימה ולנקום נקם. נתתי דמה על צחיח סלע לבלתי הכסות". תמונה זו מתארת את פרשת יציאתו של אדולף בעל התשובה מן העולם בשל דמו שנשפך ע"י יהודים. "ומצאתי יושב (את אדולף)

4 "ומכאן שכל התורות השבתאיות למיניהן מכוונות לתכלית אחת, המשותפת לכולן היא, לבנות אידאולוגיה שיהא בא כדי להבהיר את התהום הזאת שנפתחה בין המציאות הפנימית ואותה החיצונית". מצוה הבאה בעבירה', – מחקרים בתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, תשל"ד, עמ' 18.  
5 ראה ניתוחיו של יוסף דן. הסיפור החסידי, כתר, תשל"ה, עמ' 132-178.  
6 וראה מנדל פייקאו, חסידות ברסלב, מוסד ביאליק, תשל"ב, עמ' 85-150.

על צוק סלע" (א' 103). תמונה חשובה ממנה הקשורה באגדת זכריה היא ההשתלשלות שהולוכה לקטיעת רגלו של רבי הלל בגלל התערבותה של מעבידתו היהודייה ששפכה את דמו. "מרגיש אני ברגלי שהדם תוסס והולך כדמו של זכריה" (עמ' 69).

עיקר האגדה שעל מקורותיה המורכבים מעמידנו יוסף היינמן<sup>6</sup> הוא שהיהודים רצחו את הנביא זכריה שניבא לחורבן ודמו תסס ומאן להתכסות להתכפר עד שבא נבוורדאן ושחט על דמו של הנביא תשעים וארבעה אלף מבני ירושלים ומשעדיין לא נרגע הדם פנה אליו ואמר: "זכריה, זכריה: טובים שבהם אבדתי, רצונך שאאבד את כולם? מיד נח דמו של זכריה". הלך נבוורדאן ונתגייר מפני שעמד על ערכם של חיי אדם יחיד בעיני האל.

אגדה זו ורקמת שרידיה ביצירה מעוררת מספר שאלות נוקבות הנובעות מגוף היצירה.

א. אחריות היהודים במעשיהם לשואה הנתפסת כעונש.

ב. היהודים כאוכלי המשיח.

ג. בעיית הצדק האלוקי והתאודיקיה הבלתי נחוצה בעקבות השואה.

ד. יחסי גויים ויהודים במהלך ההיסטוריה המתבססים על תצלובת דיאלקטית שמקורה באגדות האופייניות לפרק "חלק" במסכת סנהדרין ע"פ הנוסחה: רשעים גויים שמהם נולדים צדיקים, ויהודים שמהם נולדים רשעים.

ה. חלותן של הסיבות לשואה בארץ ישראל הגרועה מן הגולה. המקור השני הוא מקור הביטוי "בד בבד". בהוראתו המקובלת פירושו סימולטניות, שני גורמים או יותר הפועלים כאחד.

ייתכן שזו רמיזה לתהליכים סותרים ומקבילים של גאולה וחורבן המשולבים בסיפור זה בזה. עם זאת, הביטוי בד בבד מופיע במסכת תענית דף ז עמ' א "מאי דכתיב חרב על הבדים ונאלו? חרב על שובאיהם של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה ולא עוד אלא שמתפשין שנאמר ונאלו ולא עוד אלא שחוטאין". מאמר חז"ל זה מוחה נגד לימוד תורה הנעשה בד בבד שפירושו כאן ביחידות – לבד. הסיפור מכיל, בין השאר, ביקורת טוטאלית על היהדות האורתו-

6 יוסף היינמן, "דמו של זכריה", אגדות ותולדותיהן, כתר, תשל"ד, עמ' 38-31.

דוכסית המנוונת שנשחתה בגולה ולכן נשחטה. אגב תיאור יהדות זו מתוארים תלמידי חכמים שעסקו בתורה בד בבד. לפנינו ניסיון להסביר את הסיבות לשואה ע"פ עקרון של מידה כנגד מידה, מדוע נשחטו פרנסי הקהילות וקהילותיהם, או מדוע נשלפה חרב על תלמידי חכמים. מחד גיסא שלם המספר עם הסברו ובכך הוא נותן תוקף לסיבת השואה, ומאידך גיסא אין הוא שלם עם סבלו של מי שנראה בעיניו צדיק. הקטיגוריה הופכת להיות זכותו וצידוקו של המספר. אך המתירות בגין העונש מכוונת כנגד האל.

הדמות המגבשת את מכלול הסתירות שבין אמונה לכפירה היא דמותו של רבי הלל המהווה בבואתו של משיח וסתירתו בעת ובעונה אחת. דמותו של רבי הלל איננה מבוססת על הלל הוקן התנא אלא על רבי הלל האמורא שהיא היחיד הקרוי במשנה ובתלמוד רבי הלל. במסכת סנהדרין טוען רבי הלל כנגד שאר אמוראים המנסים לקבוע את זמנו של משיח "אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו" (דף צ"ט עמוד א'). כאמור, הנושא של אוכלי המשיח הוא נושא מרכזי בסיפור כיסוי הדם שתחושה קשה של התרחקות הגאולה היא אחד מפניו.

רש"י מפרש את דברי האמורא רבי הלל "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם". אצל עגנון, לפחות בסיפור זה, הגאולה ע"י האל, היא קו נסיגה, שהרי המשיח עצמו או בבואתו שהוא כאמור רבי הלל חש בהתרחקותה.

המיוחד שבציון דמותו של רבי הלל כעני קיטע קשור בגורמים מצטלבים. רבי הלל הוא מעין בבואה של המשיח עצמו, שהוא בנבואת זכריה "עני ורוכב על חמור". וקרוב לדמותו של משיח המתגלגלות כעני בסיפורי עגנון. אך הוא קשור אולי גם בדמותו של התנא הלל הוקן שלפי המסופר היה מבית דוד.<sup>7</sup>

נציין כי גם בסיפורו של ר' נחמן מברסלב "מעשה בשבעה קבצנים" אין ר' נחמן מפענח את דמותו של הקבצן האחרון שהוא קיטע בשתי רגליו, ולדברי תלמידיו ומפרשי יצירותיו יתגלה סודו עם ביאת הגואל.<sup>8</sup>

7 "אמר רבי לוי, מגילת יחסין מצאו בירושלים וכתוב בה: הלל משל דוד", ירושלמי, תענית פ"ד ה"ב.

8 ראה יוסף דן, הערה 5 לעיל.

ועוד נוסף כי הסיפור בכללו מנסה להתמודד עם כל נוסחאות הגאולה האפשריות כפי שהן עולות באותו פרק "חלק" שכבר הזכרנו. אף שם מובעות סברות הסותרות זו את זו והמשובצות כאפשרויות לגאולה בדרכים שונות בסיפור, כגון גאולה ע"י תשובה או גאולה מתוך גזירה.

בסיפורו הרלוונטי של עגנון "מצנפת השבת"<sup>9</sup> שנתפרסם מעזבונו, מופיע מוטיב כיסוי הדם כשהוא שזור במוטיב הגאולה המשתהית. משפט הסיום שלו הוא "ה' אל תכסה דמינו וגלה כבוד מלכותך עלינו מהרה, שכבר כלו כל הקיצין ואין קץ לצרות נפשינו".<sup>10</sup> ואומנם קיימת זיקה עקרונית בין סיפורי "האש והעצים", "עיר ומלואה", "כיסוי הדם", לבין "מצנפת השבת".

#### מידה כנגד מידה

הסיפור "כיסוי הדם או בד בבד", על כותרתו הראשית והמשנית יכול להדגים את טיבה של האמנות האירונית לסוגיה, בחלק מסיפורי עגנון.

בעיון זה נעמוד בעיקר על מתחים ומבנים הנוצרים ע"י תפיסה היסטוריוסופית כמו-אירונית במפגשה עם תביעות האמן לביטוי הצדק לפי שהוא או המספר תופסו, והתהיה על דרכי ביטוי: תפיסה היסטוריוסופית כמו-אירונית היא זו התופסת את האל בגלמו את תפקידו כפי שהוא מנוסח בפסוקים: "יושב בשמים ישחק ה' ילעג למל" (תהילים ד, 4) וכן "זומם רשע לצדיק וחורק עליו שיניו ה' ישחק לו כי ראה כי יבוא יומו" (תהילים טו, 13). או כפי שמוצאים אנו כבר בספר שמות "את אשר התעללתי במצרים" (שמות י, 2). יש להבחין כי הפועל "ישחק" בפסוקי תהילים, מבטא את הנחת

9 "מולד", תשל"ה, חוב' 33-34, עמ' 379-387.

10 "אמר רב כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים" יסנהדרין צ"ו עמ' ב. העמדה המשתמעת ב"מצנפת השבת" וב"כיסוי הדם" קרובה יותר לעמדתו של בר פלוגתא של רב, האמורא שמואל, שאמר באותו מקום "דיו לאבל שיעמוד מאבלו", כלומר, אפילו בלא תשובה יגאלו, כי בכך שישראל מצטערין בצער הגלות ראויים הם בשל כך לגאולה", תלמוד בבלי ש"ס ע. שטיינזלץ, עמ' 429, וראה כל הסוגיה שם.

המ שורר לגבי תגובת האל, שהרי האל רואה את צפונות לבו של האדם ואתרית מעשיו ותחבולותיו. האם גם מנקודת תצפיתו של האל יש להתבונן כביכול במעשי האדם דרך שחוק וכדרך שאנו מתבוננים על חגב המנסה להערים. נראה שנקודת התצפית של האל, או של היודע המוחלט, של ההשגחה או המהות האובייקטיבית אינה כרוכה בשחוק שכן נסיונותיו האוויליים של הרשע אינם מפתיעים אותו. תפקידו להענישו על חטאיו. כך אמנם אין לפרש את הפסוק בשמות המבטא את נקודת התצפית של האל: "אשר התעללתי" מתוך התעללות של שחוק.

אבחנות אלו תהיינה מועילות לבדיקת סוגי האירוניה המהווה תשתית לכל הפעולות או האירועים האירוניים המשניים בסיפור. ב"ביסוי הדם" האל הוא מעין מנהל תיאטרון<sup>11</sup> המופיע כמנהל הקרקס, מנהל הבנק ובעל החנות<sup>12</sup> הוא מתבונן בנפתוליהם של בני האדם ואורב להם בגורת הגורל שלו. לעומתו נצבת הנחת הסופר - עגנון, והמספר בסיפור הנדון, לגבי טיב פעולותיו של האל. המספר יודע, כביכול, לקראת אילו תכליות אמורות או צריכות להתור פעור לותיו של האל. הוא נבוך בשל דרכי חתירתן המכוסות והמתמיהות בגילוייהן, ההפוכים מן המצופה. מתהוות התנגשויות בין האדם הכפוף לאל והתוהה על דרכיו מנקודת תצפית נמוכה וחלקית, לבין אמונתו בצדקת האל. המספר רואה במכוון רק פרטים בודדים מן המציאות שאליהם הוא נטפל כמייצגים בלעדיים שלה. מתוך כך מתהווים מבנים אירוניים שהארתם הסופית היא כי אכן אותו פרט טפל כאילו הופך לסמל המייצג את ההויה כולה. על עיקרון זה מבוססים חלק מסיפורי

11 ראיית האל כמנהל תיאטרון העולם אופיינית למחזות המיסטוריון של ימי הביניים. ראה א. אורבך, מימוזיס. "אדם וחיה" ובעיקר מחזותיו המפור-טמים של פ. קלדרון (1600-1671) "החיים הם חלום" ו"תיאטרון העולם" וראה לענין זה אברהם שאגן. "הספרות העברית החדשה לורמיה" (חלק א') עמ' 24: "המחזות העבריים כמו המיסטריות הנוצריות, עומדים מעל ומעבר לדראמה האנושית באספקלריית החולין שלה. (- - -) עיון במחזות היהודיים מעמידנו על תופעה דומה. במידה ומתגלמת בהם הדראמה האנושית, הרי היא מעיקרה הגשמה והמחשה לדראמה האחרת, "המופשטת יותר".

12 שיבוצו של האל כמנהל קרקס, מנהל בנק ובעל חנות מופיע כמוטיב בסיפור הנדון: ראה גם פרקי אבות פר' ב' משניות כ"א "ובעל הבית דוחק", "ונאמן הוא בעל מלאכתך".

רבי נחמן - סמל הרוכש את ייחודו ופורש את עוצמת שלטונו על היצירה מתוך שהיצירה מתפרשת מחדש ע"י סיומה.<sup>13</sup> זוהי גם ואריאציה על חוקיותו של הסיפור התנ"כי הבסיסי, כיצד בתוך הכוחות הגועשים בדברי ימי עולם הופכת תולעת יעקב לעם המייצג את רצון האל בהיסטוריה, כגון מעשה יוסף, וכיצד הכוח הרם, הנבחר, שב ונעשה תולעת למרות שהוא עדיין נציג האל. הנבחר - הענוש והבוזי אשר דומה כי רק יומרתו מותירה אותו בגדר נבחר - בן מלך מחופש<sup>14</sup> הוא מקור בלתי נדלה ליצירת מבנים אירוניים. הטקטיקות האירוניות מסתבכות שעה שהן באות להעצים התנג-שויות בין שני מישורי הקיום של הנבחר - מישור הזיכרון והיומרה מזה, ומישור העליבות והתקווה מזה. הכרותיו הכאילו אוטונומיות של המספר באות לערער את יומרת הנבחר המדומה ומטילות צל על האל הבוחר. החידה העיקרית בעבודה זו היא תיאור, שיחזור והבנה של אותה טבעת כשפים פאראדוקסאלית המבטאת דו-משמעות מתמדת, הכפופה כמעט תמיד לתשתית הוודאות של ההשגחה. התפקיד הוא לעמוד על חוקיותה של המוטלת הנעה בין הכרות אוטונומיות בי-קורתיות לבין הכרות הבאות לערער את יומרתן. מהו תחום מחייתה של אירוניה שאינה שואפת להוקיע אך רוצה להבין?

התפיסה האירונית הבסיסית נשענת על ניסיון גואש של היצמדות לעקרון "מידה כנגד מידה",<sup>15</sup> ועל אי הבנתו של המתווך הוא המספר-העד, שהוא סניגור מוגבל, את המידות, לא זו הראשונה - מעשה האדם, שהוא תוצאת יצרו ולא את המידה המוחזרת - תגובת האל. ההתרוצצות בין המידות היא מקור לשגשוג האירוניה. נראה שתפיסת "מידה כנגד מידה" יוצרת בהכרח תהודה אירונית אם המספר המתבונן הוא שמחזיר את המידות, משדך אותן ומתווך ביניהן, יוצר את ההקבלה בין עצמה לרדוקציה, בין גדול לקטן. הוא חש

13 ראה על המונח: "צביעה מחדש", יואב אלשטיין, עיגולים ויושר, הוצאת אלף, עמ' 24.

14 ראה פיתוח התבנית בסיפורי רבי נחמן מברסלב בעיקר בסיפור מעשה בן מלך ובבן שפחה ועיין בספרו של יוסף דן הסיפור החסידי, עמ' 173-175.

15 על "מדה כנגד מידה", ראה א. אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, הוצאת מאגנס, עמ' 386, 392.

שהמציאות נפעלת ע"י אל שגילויו רבי-פנים, המהווה מקור לתנועה הדיאלקטית ולהפכים אשר ספק אם הם מתאחדים בשורשם. מתוך כותרת הציירה אפשר להבחין כי הסימולטניות "בד בבד", התגמול, החיפוי והכיסוי והתפוררותם יהיו מוקד עיקרי ליצירת מבנים ספרותיים הכפופים להכרות הפילוסופיות הללו ואף יוצרים אותן הכרות מבלי להרתם בשלב זה לזיכוח מה קדם למה – הסיפור להכרה או לפילוסופיה המשתמעת ממנו, ושמא להיפך. עצם ניתוח הסיפור יסייע במתן תשובה.

מתוך הסיפור עולות מספר התלבטויות: מה חלקו ומה מידת אשמתו של העם בשואה. האם השואה היא עונש על חטא. ואם כן מהו החטא ומיהו השופט את החטא. האם העם חוזר בגלגולו החדש – חיו במדינתו – על חטאיו שגרמו לשואה ואם כך מהי משמעותו של המפעל הציוני – הגאולה דעכשיו – כתוצאה מחטאים אלו.

ואמנם השואה נתפסת בסיפור כעונש במלים מפורשות. "אלמלא מלשינות ולשון הרע, והתודעות לרשות, לא היתה ציפורן אחת מיש-ראל ניזוקת" (עמ' 66).

תפיסת השואה כעונש איננה בגדר חידוש או נועזות יתרה, גם אם היא יוצרת מתיחות עקרונית מלווה בתפיסות חילוניות או דתיות-פרסונאליות הרואות בכך תפיסה של רעי איוב, זאת בניגוד לתפיסות אחרות של השואה המתחייבות מראייתה כמאורע היסטורי אפוקליפטי או ביטוי של חוסר שלטון ההשגחה, או צורה של גנוסטיקה, או ביטוי של חוסר יחס מתאים בין חטא ועונש.<sup>16</sup>

עגנון צמוד בסיפור זה כמו בחלק מסיפורי "עיר ומלואה" לתפיסת חז"ל את חורבן ירושלים ובעיקר לתיאור סיבותיו ומאורעותיו של החורבן (גיטין נ"ה-נ"ו, שבת ק"ט וסנהדרין צ"ו עמ' א'-ב). חז"ל ציינו שכאילו סיבות פעוטות היו עילה להשתלשלות החורבן: "אמר רבי אלעזר בא וראה גדולה כוחה של בוששה שהרי סיעה הקב"ה את בר קמצא להחריב ביתו" (גיטין נז עמ' א'). חז"ל דאגו לנסח את הסיבה המחוללת תהליך היסטורי כה כביר בדרך פאראדוקסאלית. דוגמא לכך הפתיחה לסוגיה "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים? אתרנגולא ותרנ-

גולתא חרוב טור מלכתא: אשקא דריספק חרוב ביתר" (גיטין דף נ"ה עמ' א). אם במסכת גיטין מתוארת מעין השתלשלות פוליטית שקדמה לחורבן הרי שבמסכת שבת מובאת סדרת סיבות הלכתיות-מוסריות או סיבות המתארות עקירת גורמות יסודיות של הקיום היהודי ואף כאן הניסוח הוא על דרך המעטה, כגון: ...לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו בה את השבת. (—) בשביל שביטלו קריאת שמע שחרית וערבית (—) מפני שלא היה להם בוששה פנים (—) בשביל שהושוו גדול וקטן (—) בשביל שלא הוכיחו זה את זה (—) בשביל שביוזו בה תלמידי חכמים (מסכת שבת דף קט עמ' ב). אין חז"ל מדגישים בקביעותיהם הללו את הקשר שבין החורבן לבין המערכת הפוליטית האקטואלית<sup>17</sup> משום שהמערכת האקטואלית היא תמיד בגדר "אשור שבט אפי". תמונת תרנגול ותרנגולת הגורמים לחורבן אפשר שמתפקדת אף בסיפור "כיסוי הדם" (ראה להלן בהרחבה בקטע העוסק בגיטלי פרומטשיס בסיפורו של עגנון "מצנפת השבת", ראה הערה 9). הדגשת הפאראדוקס גדולה אף יותר כאילו כתב עגנון: על שטריימל נהרגו שש מאות ריבוא יהודים.

## ב

בסיפור "כיסוי הדם" שלוש דמויות, של יהודים היוצרים שלושה מעגלי עלילה שזורים זה בזה ומתנים זה את זה. ר' הלל, עני-זקן ובעל מום, קיטע ברגלו האחת, הוא יורשה ומורישה של התיבה. השני הוא יהודי אמריקאי שנמלט בנעוריו מן העיירה לארצות הברית בשל חטא שכמעט חטא – ואדולף, הסמל, חייל יהודי במלחמת העולם הראשונה בצבא רומניה ההופך לקבצן המוריש את התיבה לר' הלל. תפקיד המספר מצטמצם למדובבו של ר' הלל שקולו מזדהה כמעט לחלוטין עם קול המספר והשקפותיו של הסופר בזמן חיבור היצירה. ר' הלל הופך לאחר הצלחת דיבורו למספר ומפיו אנו שומעים את תולדות חייו ותולדות חייהם של אותם שני יהודים נוספים שנשזרו בחייו. מקולו של ר' הלל שומעים אנו את עמדת המספר ואילו המספר

17 בדפים הנ"ל במסכת גיטין אנו מוצאים הדים ברורים למציאות הפוליטית שקדמה לחורבן.

16 ראה א. א. אורבך, שם – שם, 'חשבונו של אדם וחשבונו של עולם', עמ' 464-371.

הראשון (עגנון) הוא מספר-עד, יוזם ומדובב המוצג דרך כלל כמו האלאזון.<sup>18</sup>

מסיפורו של ר' הלל עולה כי היהודי האמריקאי (דמות ב') ממנה את ר' הלל לשליחו. הוא נותן בידו אלפיים דולר כדי להקים בהם קרן ולסייע בידי פליטי השואה שנותרו מעיירת מולדתו בישראל. הפליט היחיד ששרד מהעיירה הוא אדולף הסמל שאתו נפגש ר' הלל במשך שנים רבות אך אין הוא יודע שהוא הפליט המבוקש שיביא את שליחותו לפורקנה. אך למרבה ההפתעה, משמגלה ר' הלל כי אדולף הוא זה המבוקש ימים ושנים, אין הוא נותן לו את כסף הפי-קדון, שכן הוא מגלה כי לכסף ייעוד אחר.

נציג סיפור זה כביטוייה של נוסחה אירונית. אדם או עם מנסה בכל כוחו להגיע לתוצאה מבוקשת או להימנע ממנה ובעל כורחו הוא מטולטל אל שביקש לחמוק ממנו או למנוע אותו.<sup>19</sup> דוגמה אחרת – משאת נפש שאדם ייחל כל ימיו להתגשמותה (אהבה, שיבה למולדת, קיומה של חובת נקמה) ונתייאש ממנה, והנה דווקא בהיסח הדעת הגדול ביותר הוא מוצאה.<sup>20</sup> עד כאן הסיפור הסימטרי האירוני הרגיל על-פי נוסח – ציפה ולא קיבל, לא ציפה וקיבל. הסימטריה נשברת כאשר אדם מוצא את שחיפש כל חייו ושוב אין לו חפץ בו. מהם הטעמים לביטול חפצו? יכול שגילה שהחיפושים מלכתחילה היו חסרי משמעות, אבסורדיים, ולכן שיחת חייו. זו תהיה פרי הכרה של כפירה, וזהו אף טעמו של הכלל "תוהו על הראשונות", אדם שבעת מאוחרת מפקפק בטעם שבמעשיו הטובים הנוטלים ממנו את שכרו עליהם. אך ייתכן שאותו אדם יגלה כי לחיפושיו היתה מלכתחילה משמעות אחרת ואף עמוקה יותר מזו שדימה, כאותו משל לכרם שאב הוריש לבניו לפני מותו וסיפר להם כי בשורשיו טמון אוצר. משתפכו הבנים באדמה, אוצר לא גילו אך הכרם השביחה.

18 על אירון והאלאזון ראה שימוש נרחב בצמד המושגים בספרו של ג. שקד: על אמנות הסיפור של עגנון בעיקר בפרק 'המספר והסופר', ספרית הפועלים, תשל"ג, עמ' 228-278.

19 עגנון מדוע לנוסחה ומתייחס אליה במפורש ב"הדום וכיסא", עמ' 215 "יוצא אדם לדרך לשם מקום שהוא רוצה, לסוף מגיע למקום שלא חשב עליו מעולם" וכ'.

20 "שלושה באים בהסח הדעת משיח, מציאה ועקרב", סנהדרין צ"ז עמ' א.

בסיפורנו הכרם טרם השביחה. אך טעם מסירת הדולרים, הסמל השני של הירושה בסיפור, נעוץ באפשרות למסור את פליטתם לבן אחותו של אדולף. המסירה לבן האחות אמנם עדיין איננה בגדר האפשר משום שהנמען, בן האחות, שבוי בשבי הסורים ואין יודע מתי ואיך יחזור. בן האחות פותח פתח חדש במעגל הציפיות האין סופיות ובאפשרויות הגאולה. טעם של תקווה יש כאן. אמנם, דודו, הסמל אדולף, קיווה להוריש לבן אחותו את תיבת הנגינה עם הקוף והתוכי, חיות התיבה, כדי שהבן, אשר לבטח יחזור כבעל מום, יוכל להמשיך ולחזור אחר פרנסתו כדודו. ואילו ר' הלל מבין מתוך העיכוב שחל בזיהויו של אדולף, בחינת אוד מוצל מאש, כי יש לעיכוב טעם מבורר העונה חלקית על טעמה של משמעות השואה לגבי העם.

"אתה סבור עלי שמתוך תמימות יתרה איני קובל על המעשים שמתגלים ובאים לאחר זמן ואילו נתגלו בזמנם יכולים היינו לתקן מה שאין כן לאחר זמן. כגון אילו נתגלה מיד אחר עלייתי לירושלים כשנודמן לי אדולף שהוא מבני עירו של הנדבן הרי מונע הייתי ממני טרחת חנינם. ואף הוא ובן אחותו היו מרוויחים, שבכסף שהופקד בבנק יכול היה בן אחותו לקנות לו חלקת שדה או פרדס והיה בעל נכסים ולא היה צריך לעבוד בטרקטור בקצה גבול הארץ ולא היה שבוי בידי הסורים. אבל אני איני קובל על שום דבר בין שנעשה בזמן בין שנעשה לאחר זמן, שמתוך בטחון גמור. בשכל האלקי שהוא למעלה משכל יצוריו אני אומר שהכל עשוי יפה ובעתו נעשה, ואיני רוצה להאריך בזה, שכבר רואה אני את השאלה שבצבצה על קצה לשונך, שאתה מבקש לשאול אם כן מה שכל יש בהריגת שלישי מן האומה הישראלית ביד שיקוי משומם ושאלו ביקש לו משרה אצל גיטלי פרומטשיס כגון הדחת הרצפה שבמרתף השחיטה ספק אם היה מתקבל – אם כן מה שכל יש בהריגתם של שונאי ישראל (לשון נקיה), אלא אם אני בשכלי הקטן איני יכול להשיג את השכל הגדול כלום שוטה אני על ידי כך" (עמ' 96).

קטע זה המופיע בחלקה האחרון של הנובלה "כיסוי הדם" מהווה לדעתי את המרכז והבריח להבנת הציירה ודרכי חיבורה. מחזור מתוך הסיפור כי אי ביצוע השליחות – מתן הכסף לאדולף – אינו מעשה נבזה אלא מעשה שטעמו בצדו. אילו היה בן אחותו של אדולף קונה נכס בכסף הפיקדון ולא היה עובד בטרקטור הרי שהיה שב אל מעשי הגולה, או כלכלת הגולה, או למעשי דודו אדולף המעומת עם אדולף

היטלר במשך היצירה.<sup>21</sup> ואילו המעשה המרכזי המעסיק את ר' הלל, הוא כיצד גרמו תהליכים חברתיים כלכליים בגולה לשואה ואף היו לה בעוונותינו הרבים הצדקה כגון אותו מעשה בגיטלי פרומטשיס. אי בזבוז הירושה בידי אדולף בעל תיבה נבע מאי גילוי המוקדם וגרם לכך שבנו ייאלץ לעבוד בטרקטור "בקצה גבול הארץ", גם אם המחיר ששילם הוא שבי בידי הסורים. דודו אדולף, בעל מושגי הגלות המנוולת, מאמין כי הטוב ביותר לבן אחותו הוא להמשיך את הקיום העלוב ולרשת את הדלות, הקבצנות, את התיבה ואת התוכי. ואילו הלל מבין כי הירושה האמיתית ההולכת ופוחתת יש בכוחה אולי לשקם את הבן שיקום של ממש. סביב מוטיב הבן או הבנים ביצירה מנסה המספר לרמוז על אפשרות שיקום הערכים שנסתאבו.

#### סמלי הירושה ומנחיליה

שני סמלי ירושה מצויים בסיפור: התיבה והדולרים. ר' הלל ואדולף מהווים צינורות שבאמצעותם מונחלת הירושה. את התיבה מנחיל אדולף לר' הלל, את הדולרים אמור ר' הלל להנחיל לאדולף. התיבה כסמל ירושה עדיפה מדולרים (ראה להלן) ומעשי אדולף עדיפים על מעשי ר' הלל. אדולף החוטא הוא טיפוס התם שחזר בתשובה, ובמקומו של בעל תשובה אינו עומד גם צדיק ספקן כרבי הלל. אדולף בעוורונו הוא צדיק גדול יותר משום שדמותו פרימיטיבית, ויטאלית וחסרת פניות, ואילו ר' הלל מפוכח המבליע לפעמים את ביקורתו במה שמקובל כדפוסי האמונה.

התיבה והדולרים הם סמלים המשנים את סגוליותם בהתאם למחזיקים בהם ולסיטואציות שבהם הם משובצים. לא הרי תיבת נגינה הנמצאת בבעלותו של קבצן גוי כהרי תיבת נגינה שפזמונה היחיד הוא שירת בלועי קורה, ותוכנה "משה אמת ותורתו אמת והם הבדאים" (ראה להלן).

<sup>21</sup> על הקשר בין אדולף היטלר ליצירה כתב לראשונה הלל ברזל במאמרו "סיפורים מיטאביוגרפיים של עגנון", ידיעות אחרונות, 18.7.75.

#### רבי הלל

הסצנה הראשונה בסיפור עוסקת בתיאור הסקרנות שמעורה ר' הלל. אצל המספר, המרותק אל דמותו המיוחדת במינה של אותו עני, "מכל העניים והאביונים שאני רגיל עמם בעל צורה שכזה לא מצאתי". זהו מוטיב העני הפלאי או יוצא הדופן האופייני לאחדים מסיפורי עגנון. המספר שאינו יכול להתאפק שואל את העני כשהוא קושיט ידו כלפי התותבת: "מן הנאצים?" ותשובת העני הזקן היא "לא מידיהם של יהודים". "עמדתי כאיש נדהם. אבל הכעס והחיימה נתנו דברים בפני. צעקתי בחמת רוחי אל אלוקי ישראל, אפשר יש יהודים שהגיעו לידי אכזריות שכזו? ענה ואמר לי, חס ושלום, אלא אדרבא מרחמיהם של ישראל באה". החילופין של יהודים בנאצים בדיאלוג זה הוא מן הנושא הסמוי והנועז של הסיפור. האפקט המדהים יושג בסיפור על-ידי טכניקת דבב סוקרטית המעלה עמדות פדגוגיות-אירוניות סוקרטיות וכן על ידי ליבוי יצר הווידוי של ר' הלל. אך זהו רק סוג אחד של נקודת מוצא אירונית: "אמרתי לו (-) חבל עליו על ר' הלל שלא נעשה מורה, אם אני דן לפי עצמי הרי מביא הוא את השומע לידי חשק ורצון לדעת" (עמ' 63).

הקייטוב הנוצר כתוצאה מצפייה לתשובה ושמיעת היפוכה – נאצים – יהודים – הוא ביטוי של אירוניה לשונית המבוססת על מימד של הפתעה. החילופין של המלים הללו מקשרים אותנו למעשיה של גיטלי פרומטשיס. המספר תהה האם ישנם יהודים שהגיעו לידי אכזריות שכזו. תשובתו האירונית של העני יוצרת מתח עצום בין קריאתו הפאתטית של המספר לבין תגובתו של ר' הלל "אדרבא מרחמיהם של ישראל באה". תשובה המבוססת על אותו עיקרון של היפוך ההנחה והישענות על הפאראדוקס – קטיעה הנובעת מרחמים, ווצרת אפקט אירוני קומי שיש לו גוון סאדו-מאזוכיסטי, כאילו מבטלת את ההנחה הבלתי סבירה שיהודים ינהגו באכזריות כנאצים ומחזירה את התותבת למישור של תאונה, או של סיפור כאילו מבדה. זו טכניקה מכוונת של הטעיה קיצונית מפני שהאמת היא שהתותבת באה מאכזריותה של גיטלי פרומטשיס על כל מה שהיא מסמלת. לכן קריאתו הפאתטית של המספר קולעת למטרה. רק במישור החיצוני של גלגולי התותבת זכה בה העני מרחמיהם של ישראל שאף הם מוצגים כבעלי טפשות מרושעת. בחומר התותבת, ברגל העץ, זכה



ר' הלל מרחמיהם של חבורת גבאי צדקה שנקראו "קב הישר", שה-  
קטע העוסק בה הוא סאטירה בפני עצמו. בקטיעתו "וכה" העני  
מידי אכזריותם של ישראל, מידי אותה גיטלי פרומשטיס ששמה מורה  
על טובה ואדיקות כביכול ובה מקובע אחד המרכזים של הסיפור. על  
שיטה זו של הטעיה מכוונת המכילה הן את הרמז לסיפור הפנימי והן  
את ההכוונה לסיפור העובדות החיצוני בעמוד להלן:

אותו עניין-זקן ר' הלל, חיזר כל ימיו אחר פרנסת שוחט ולא מצא  
בגלל השחיתות שפשתה בעיריות שביטויה מצוי ברעיון הסעיף  
האירוני החסר בשולחן ערוך (עמ' 63). לאחר ששכל את משפחתו  
נתגלגל ר' הלל לאמריקה ושם "אדם עושה בסוף ולא מרצון מה שביקש  
תחילה מרצונו". זו כאמור לעיל נוסחה אירונית אחת המבטאת כאילו  
את המקריות שבמציאות. באמריקה נתקבל לעבודה כשוחט אצל אותה  
גיטלי פרומשטיס שהיתה בעלת בית-חרושת לשימורי בשר עופות  
"שהמהדרין מן המהדרין אוכלים משימוריה". יום יום היה שוחט  
"תרנגולים ותרנגולות בלא שיעור ובלא מספר, ארבע מאות חמש  
מאות שש מאות בברכה אחת", המרתף הולך ומקבל צביון מיטארי-  
ליסטי שש מאות התרנגולות והשחיטה האין סופית שקולות כנגד  
שש מאות<sup>22</sup> ריבוא יהודים שנשחטו על-ידי הנאצים.

"החל מתפילת שחרית ועד לשתי שעות קודם לחצות הלילה  
שוחט היה ר' הלל ללא הפסק יחד עם כל השוחטים האחרים תרנגו-  
לות. בכל יום, שנה שנה, בקיץ ובחורף עד שלוש שנים שקדמו  
להכרזת המדינה". כלומר, עד סוף מלחמת העולם השנייה. ר' הלל  
פסק לשחוט במחיר רגלו שנקטעה, ובלשונו האירונית "המישה דברים  
ארעו בשבעה עשר בתמוז ואותי ארע דבר אחד". לפי המקור המקביל  
במסכת תענית דף כ"ו עמ' א' "המישה דברים ארעו את אבותינו  
בשבעה עשר בתמוז" ומתוך כך נוצרת סמיכות מכוונה - של ארועי  
החורבן הפרטי בחורבן הכלל שיש לו מימד על היסטורי. כאן מופיעה  
ההקבלה לסיפור זכריה הנביא שאף הוא כאילו כרוך בהפסקת שחיטה  
אירונית. גם בסיפור "כיסוי הדם" כמו באגדת זכריה גובר המומנט

22 אמנם בשולחן ערוך, יורה דעה, הלכות שחיטה: דיני כיסוי הדם, סימן  
כ"ח, סעיף טו נקבע: "שחט מאה חיות או מאה עופות כיסוי אחד  
לכולם"; מכאן אפשר שמקורו של הדימוי הוא בהלכה. כאן ובפסקות  
הבאות ההפלה הלשונית, מלבד התאריכים והארמונים, היא שמכוונת  
פירושו של מראה אימים זה.

הסאטירי על המומנט האירוני, אך הוא מגויס כולו לביקורת גיטלי  
פרומשטיס ולא לשתיקה המכוונת מול האל.

אותו שבעה-עשר בתמוז לא הוצרך ר' הלל להפסיק לסעודת  
היום כיוון שהוא תענית וכך שחט החל משחרית ללא הפסק "עוף  
אחר עוף, עוף אחר עוף", הבית הדם עלתה זה מכבר על גדותיה.  
"מרגיש אני ברגלי שהדם תוסס והולך כדמו של זכריה", אך ר' הלל  
אינו מתיר לעצמו לחלוץ מנעליו מכיוון שפרנסת עניים רבים המת-  
קינים את העופות תלויה בו. גיטלי פרומשטיס איננה מרשה לו  
ללכת ולהתפלל מנהה: "אמרה, לא די לזה שבתות וימים טובים שהוא  
בטל, שמבקש להתבטל ביום חול". אין לך דוגמא סרקאסטית מזו  
כאשר הערך שלמענו ומטעמו כביכול פועלת גיטלי, שימורי בשר  
כשר למהדרין מן המהדרין, מפריע לעסקים. גיטלי מנפנת בחווה  
העבודה, אך גם לאחר חשכה אין היא מרשה לר' הלל להברות את  
צומו - "שוב שכחת שמפורש בחווה שחייב אתה לעשות עד עשר  
בלילה". לאחר שחזר ר' הלל לביתו אין בכוחו לחלוץ מנעליו ואין  
בכוחו להברות את צומו. הוא איננו רואה באל ישות הפועלת נגדו  
באמצעות גיטלי או שותפת למעשיה. גיטל פועלת נגדו ונגד  
האל. ר' הלל רוצה בכל כוחו להיות נאמן למצוות - "לא תשנא  
אחיך בלבבך" - ולכן הוא מוצא לנכון להעיר כי כבש את כעסו  
נגדה: "לא כעסתי על גיטלי פרומשטיס, אבל ביקשתי מה' יתברך  
שיעזרני להיפטר ממנה. עזרני אלקים ונפטרת ממנה. לא כמו שבי-  
קשתי אני אלא כמו שהוא ברחמי יתברך מצא לטוב לי. עזרני אלקים  
ונפטרת ממנה וכן מאותה מלאכה". יש לבדוק את הפונקציות הכפולות  
של האל בקטע זה. השאלה המרכזית היא האם יש לפרש את המלה  
"ברחמי" כביטוי אירוני או סרקאסטי. האם ר' הלל אינו מודע ללשונו  
ומשתמש במלה "ברחמי" מתוך שגרה דלישנא כמו שאולי משתמש  
בביטוי "עזרני אלקים". נראה שהשימוש מכוון ולמרות זאת מובלעת  
המרירות מפני שבתוך המשפט עצמו ישנה מודעות לגבי הבקשה  
להיפטר מגיטלי שאמנם נתמלאה בדרך שונה מצפייתו של ר'  
הלל אך בדרך המיוחדת לאל. גם מפני שהוא ממסגר את הקטע  
בביטוי מודגש החוזר פעמיים "עזרני אלקים", הרי יש להניח כי כל  
שגרות הלשון מודעות. זאת ועוד, מוטיב אכזריות זרחמים הוא עקרון  
יסוד למיון הדמויות השונות בסיפור ולהערכתן. כיבוש הרחמים -  
השעבוד וההתעמרות באח הוא החטא שבגיניו מתגלגלת השואה. אין

לשפוט את האל כמתאכזר לאדם יותר ממה שגיטלי פרומטשים הת-  
אכזרה לו. אפשרות נוספת, מלבד אי המובנות של תגובת האל, לפרוק  
את המתיחות נגד האל היא להסביר שהאל עצמו סובל מהתנהגותה  
של היהודייה הנצלנית. ואכן נסתייע בפירוש של ר' הלל לאותו קטע  
בפסוק המשובץ בתפילה "ואני אשא ואני אסבול ואמלט" ר' הלל  
נושא קל וחומר לעצמו. "אם הוא יתברך שאין כוח ככוחו" (-)  
"אומר ואני אשא ואני אסבול היאך יאמר בשר ודם אני רוצה לסבול"  
(עמ' 70). כאשר ר' הלל עורך אחד מסיכומי הביניים של חייו שנים  
רבות לאחר מכן בהמשך הסיפור הוא חוזר לפסוק זה כלקח עיקרי  
ומשבצו בסיפור. לאחר שסיפר את מעשה אדולף, הוא חוזר ומעריך  
את מקומה של פרשת גיטלי בחייו: "בשבעה עשר בתמוז במרתפה  
של גיטלי פרומטשים למדתי פירושו של דין לעבד להיות כרבו.  
אם הוא כביכול סובל ומעלים עין מי לא ישא ומי לא יסבול" (עמ'  
85). זוהי הזדהות מוחלטת עם האל הסובל, ואמנם דומה רעיון זה  
לרעיון "שכינתא בגלותא" השרויה בצרה: לכל מקום שגלו ישראל  
גלתה שכינה עמהם. אך אין להבחין כאן בין פנים שונות של  
הפונקציות האלוקיות כגון מידת הדין - האב, מידת הרחמים -  
השכינה או הבן, אלא רואים את האלוקות בעת ובעונה אחת מכוונת  
את המעשים וסובלת בגלל מעשי בני האדם. זהו מנגנון מובהק של  
ביטול האירוניה שהיתה שוררת אילו האל היה עריץ מבוקר. הביטוי  
"אני אשא ואני אסבול" הוא ביטוי של הזדהות עד כדי חילופי הזהות  
ולכן מתבטל המנגנון האירוני. המתיחות הנובעת מהקיטוב אדם  
לעומת אל מתבטלת. גם השימוש בדרך המקורות היהודיים להסברת  
טעם העונש מקהה את המתח האירוני: הנאצים "יורדים" לדרגת  
"אשור שבט אפי". גיטלי "מתעלה" לדמות המייצגת באכזריותה לגול  
של עולם העיריה על מחלוקותיה, פרנסיו וההתעמרות בעני. הסופר  
הקדים את תיאורי הקהילות המושחתות לסיבת הקהילות הנשחטות.  
המספר מהרהר אחר הקהילות שלא פסק מהן שוחד ממון בענייני  
מינויי הרבנים ושיעבודם לפרנסים ופריחת המלשינות. הוא מודע  
לכך שהוא ור' הלל "קושרים שלא מדעתם קיטגוריא על תופסי  
התורה".<sup>23</sup> הסיפור הוא חישוף אמת הבאה לטהר. הכרח לדייק

23 הביטוי "תופסי התורה" מופיע במקורו בהקשר שלילי "תופסי התורה לא  
ידעונו", ירמיהו ב', 8.

ולציין את שורשי השואה חשוב מהגנה אוטומטית על תופסי התורה  
שאינם ראויים לכך, ולא זו בלבד אלא שתופסי התורה בסיפור המ-  
ייצגים את המדומה שותפים ואחראים לשואה כמו הפרנסים. הביקורת  
על גדולי התורה היא טוטאלית. בפרק ג' מפקפק הלל בגדולתם של  
כל גדולי התורה. "נמצא מר מבטל את כל הגאונים" (-) "ביקשתי  
לי מלים לשכח את הדברים" (-) "ולא ראיתי בו שמץ חרטה" (58-59),  
ואילו רבי הלל מחזק את טיעונו החריפים ואינו מותיר כל פתח  
לסניגוריה הקלה ביותר. הוא מאלץ בטכניקה הדיאלוגית של הסיפור  
לקבל את דבריו כמשמעם. "כל המחברים שעמדו אחר הרמב"ם אין  
מהם מי שהוציא מתחת ידו דבר מתוקן" (עמ' 59). ביקורתו של ר'  
הלל היא בקורת כל השיטה וכל המערכת. כדי להדגיש את תוקף  
סמכותו הביקורתית של ר' הלל מעריך אותו המספר: "חזקה על תלמיד  
חכם שכמותו שאינו מוציא מפיו דבר אלא אם כן בחנו תחילה".  
מיהו אותו רבי הלל המרשה לעצמו מה שאיש מגיבורי עגנון  
לא הרשה לעצמו.

כבר בפתח היצירה מציג עצמו המספר באופן גמלוני ומגושם  
כדי ליצור לעצמו עילה להיכשל מלכתחילה כשלון שהוא נחוץ לו  
וליתן למספר האמיתי, רבי הלל, לפלוש אל עולמו ולהדבירו. בכך  
יצדיק את הערכותיו וציפיותיו של הסופר או של המספר בכלל.  
למעשה מתנבאים שני המספרים הללו בסגנון אחד. הקטעים הפסקניים  
המושמים בפי ר' הלל, הוא המספר העיקרי של הסיפור, זהים לחלוטין  
בסגנונם וב"אידיאולוגיה" המושמעת בהם להרהורי המספר החיצוני.  
ר' הלל אומר ומוכיח בסיפורו מה שהמספר רק משער או חושב.  
מראשית הסיפור, כאמור, מוצג המספר כהאלוזן. "את שתי חיות  
התיבה מכיר אני, את הזקן בעל התיבה איני מכיר".<sup>24</sup> ירושלים  
מי מכיר כל העניים שכה". זהו נסיון "יאולץ" להבליע את העני  
בעניי ירושלים שבנוהג שבעולם מתאכזרים אליהם. "נותנים להם  
פרוטה ואין נותן עליהם לב".<sup>25</sup> אותו עני אינו נוח להיבלע בתוך  
נודש חסר זהות של עניי ירושלים "מפני שיש משהו באותו זקן  
שמוציאו מכלל סתם עני". דמות העני יוצאת-הדופן אופיינית לסי-

24 בסיפור "תהילה" לעגנון מוצג המספר באותה דרך - אינו מכיר. ראה  
ספרי "פרשנות לחמישה מספורי ש"י עגנון, עקד, תשל"ד, עמ' 77.  
25 ראה "המטפחת", ש"י עגנון, "אלו ואלו", עמ' רס"ה.

פורים רבים של עגנון. בסיפור העממי הוא השליח הנושא אמת – המשיח ב"המטפחת" או השטן המזיק ב"והיה העקוב למישור". מה תפקידו של העני בספורנו?

עגנון מרכז בעני זה את שלושת הסטריאוטיפים המייצגים דמויות מופת שלמות, החביבות עליו ביותר והן: אומן, צדיק נסתר, ותלמיד-חכם. אומן: "אם כן אומן הוא" <sup>26</sup> (עמ' 52). זהו אחד מנסיונות הניחוש של המספר לגבי טיבו של ר' הלל בראשית הסיפור. דמות שנייה – תלמיד חכם-מוצנע. "סבר פניו של תלמיד חכם". וכן "מלבושו העליון של בן תורה ומצנפתו מצנפת בעלי אומנויות" מה גם שבנוסף על אלה "יש בו בזקן זה משהו שלבו של אדם כמותי משוך אחריו ומהו, דבר זה איני יודע". אין ספק שעגנון מוצא סימנים אלו אף בעצמו. אמן ותלמיד חכם. אותו ביתור הקיים בין דמות המספר לדמות גמזו ב"עידו ועינם" <sup>27</sup> קיים כאן בין הדמויות. עגנון מקיף את הדמות בסימני שאלה החותמים את הפיסקאות ובכך הוא מגביר את חידת הדמות הפלאית. האינסומניה <sup>28</sup> האופיינית המשובצת כאן היא עמדה נוחה להתחפרות המספר ההאלוזני. מראש מציין המספר עמדה של התבטלות, "יפה עמידתו של בעל רגל-אחת מעמידתו של בעל שתי רגליים", משום שבעל שתי רגליים נמצא במצב של העדר-חסרון: "מבקש לדעת" ואילו בעל הרגל האחת "אינו מבקש כלום". מבנה אירוני זה מבוסס על הפאראדוקס: הנכה הוא השלם, יוכיח עצמו כיעיל ביצירה. רגל אחת היא יתרון המבוסס גם על מעין רעיון אידיומאטי אירוני: עמידתו של בעל רגל אחת בעולם שלמה יותר.

המספר מעלה בלבו שתי השערות לגבי הסיבות שגרמו לאותו עני להיות קיטע. א. פגע בו אוטומוביל. ב. הסתתר מאימת הנאצים בבונקר ושם נרקה רגלו ולכשיצא עשו לו תותבת "כאלף אלפי אלפים מישראל שהרקבו אבריהם" (עמ' 52). זו הטכניקה המובהקת של

<sup>26</sup> ראה מוטיב בעלי האומנויות כדמויות מופת בסיפורים רבים ב"עיר ומלוואה" ובסיפורים אחרים ב"אלו ואלו", בעיקר סיפורים בהם האומן הוא צדיק נסתר.

<sup>27</sup> "עידו ועינם", עד הנה, פתיחת פרק ה', עמ' שס"ו ומקומות אחרים. על כך עמד הלל ברזל במאמרו הנזכר בהערה <sup>21</sup>.

החטעיה המכוונת. שתי ההשערות הללו מתגלות כנכונות למחצה. אך דווקא אי הדיק בהשערה, הוא היוצר את כפל הפנים שבין סיבה חיצונית לסיבה פנימית. האירוניה ומסלול הסיפור מתהווים על-ידי קצרים שיווצרו בשעת חיבור הסיבה הפנימית עם המסלול החיצון (וראה להלן). פעמים אחדות בסיפור אירעו לר' הלל מאורעות שהיו יכולים להסתיים בקטיעת רגלו. נדרס בגלגלי מרכבה – אך יצא שלם בגופו. מתמוטט עליו הר ויצא כפול ביסוריו. שני המאורעות הללו קבעו במידה רבה את מהלכי חייו אך לא קטעו את רגלו. כיצד זכה ר' הלל בקבו ומדוע המספר ניחש נכונה? ההשערה על הריקבון, שהיא חשובה יותר, קולעת למחצית האמת. רגלו של הלל נרקה, אך לא במרתף מפני אימת הנאצים, אלא במרתף של גיטלי פרומיטשיס. עגנון יוצר אנאלוגיה בין ההשערה לבין המציאות בעזרת המלים: רגל, ריקבון, מרתף. זהו חלק מן הטכניקה של רמזים מכוונים ומטעים בעת ובעונה אחת ולכן מאפשרים את פלישת הראות האירונית: סברת הטעות, או הטעות הדרימשמעית, מול צוק האמת, שלפעמים אינו אלא צוק של נייר היא היוצרת מעגלים אירוניים רגילים או כפולים: (רגילים – קטן נלחם בגדול ומנצחו: כפולים – קטן שאינו קטן נאבק בגדול שאינו גדול – מעגל אירוני במקרה דנן הוא מבנה שיש בו מבקר ומבוקר ורקע מוקדם המייסד את הטעות לעומת הופעה מאוחרת המפענחת אותה).

לכאורה כדי להעמיד את המספר באור אוילי לחלוטין מטריד המספר את העני בשאלה החוזרת ונשנית שלוש פעמים בסיפור ובטוחים ארוכים. מדוע עשו למר תותבת מעץ מחוטט ולא מעץ נאה או מגומי: התשובות המשתנות שזוכה להן המספר לפי ההקשרים בסיפור פותחות מבנים אירוניים נוספים ומעלות אחד ממסלולי הרדור קציה העיקריים: רגל מגומי שנעשתה רגל עץ מחוטט. עצם השאלה נראית כמגוחכת במישור האירוני הקידמי, שהרי למאי נפקה מינה ממה עשויה התותבת. במישור האירוני האחורי יש לשאלה משמעות עמוקה ואז גם המספר חזל להיות אויל כפי שהוא נראה בתחילה. המסלול הרדוקטיבי השני בסיפור הוא דולרים שנעשו לירות. ככל שנתבונן בסיפור נבחין שזהו נושא התחליף והפיחות המפורסם בכתבי עגנון כשהוא שזור בנושא הייעוד, הירושה והתיקון.

ר' הלל תמה על-כן שהמספר מבחין בלילה שהרגל מחוטטת, דבר שהוא עצמו לא הבחין בו או לא נתן-דעתו על-כך ולכן, כנראה,

תשובתו היא "מעשה חסיד שוטה כאן שחיטט בה ופגמה" (עמ' 54). למספר יש נטיה פאתיטית לשמוע דברים בלתי מדויקים שעל ידי אי-דיוקם הם מוחזרים אליו באור מגוחך. חרשותו של המספר נובעת משימוש חופשי מדי בשמות תואר שיש להם זיקה לעולם הערכים. "חזרתי על דברי הזקן ואמרתי, מעשה חסיד כאן שחיטט בתותבת. בבקשה ממך, מה מעשה חסידות הוא לפגוע בתותבתו של קיטע (—) אמר הזקן, אילו דקדקת בלשוני לא היית בא לידי קושיה. בפירוש אמרתי מעשה חסיד שוטה יש כאן ואין כל מעשה חסיד שוטה<sup>29</sup> מטה לצד חסידות" (54). כאמור דיוק בערכים, שימוש בלתי נכון בהם, או דו-משמעויות הוא ממוקד הסיפור ויצירת עגנון בכלל. החסיד השוטה המחטט הוא ביטוי הפועל בשני מישורים: במישור אחד הוא בורלסקה: מסופר על חסיד במקווה שהיה צריך עדים<sup>30</sup> לנטילת צפרניים וחיטט בתותבתו של העני. במישור השני החסיד המחטט הוא המספר עצמו שמחטט בענייניו של העני ולכן זהו חץ כנגד המספר הנשלח על-חשבון התנהגותו ההאלאונית. חץ זה עולה לשיא סרקאסטי הממשיך להיוון מדו משמעות, "יודע מר להפוך בזכותן של ישראל ואפילו פגעה שטותו של שוטה במר". גם בהמשך השיחה מוצג המספר כנטול רגישות ובכך נוצר אפקט קומי שהוא תוצאת ההיצמדות לגיבוב של הדימוי המרכזי ביצירה, התותבת, ולגלגול הלשוני, והשימוש בו בהקשר כאילו מכאיב. בהמשך השיחה באותו מקום (עמ' 55) חוזר ואומר המספר: "עכשיו ניקח את עצמנו לענין אחר. כבר כלתה רגל מן השוק" והדברים מעמידים אותו באור אווילי שהרי מדובר כאילו בביתו של התלוי על החבל והלא "כלתה רגל" הוא נושא השיחה. גם בהמשך וגם קודם לכן ממצה עגנון פתגמים ונייבי רגל שונים וכן מראות הקשורים ברגל. מישור נוסף ועקבי להסבר הדימוי של אותו חסיד שוטה שחיטט בתותבת הוא אותו סגן מנהל של הבנק הלאומי שפיתה את ר' הלל להמיר את הדולרים בלירות (ראה להלן).

המספר שאף הוא מכיר את המציאות המדורדרת מוצא מסילות ללבו של העני, בעיקר משום שהעני רוצה לספר והמספר מדובב אותו

28 ראה הערה 21.

29 ראה "חסיד שוטה" טוטה כ, כא. ובמקומות אחרים.

30 המנהג ליטול עדים - פיסות עץ וכיו"ב - הוא מנהג מקובל בשעה שיהודי נוטל את צפרניו. ראה ספרי מנהגים ומצוות.

בטכניקה שאף היא מצריכה דיון. לאחר שמתבררת גדלותו המופלגת של ר' הלל בתורה והזרות שבמעשיו, תוהה המספר מפני מה נשתנה חלל מכל תלמידי חכמים של הדור ו"הלך אחר עיניו". הביטוי ללכת אחר העיניים המבוסס על הפסוק "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר ט"ו, 39) מרמז כמובן על נטייה שלילית. זהו מוקד אירוני נוסף. זו לשון סגני נהור המכוננת כנגד דור של תלמידי חכמים חנושאים להם נשים עתירות ממון ואינם הולכים אחר עיניהם אלא אחר יצר הממון שלהם. ואילו רבי הלל שכביכול הלך אחר עיניו גזר על עצמו עניות. "רופאים ועורכי דין ושאר בעלי תארים שהלכו אחר עיניהם ונשאו להם נשים עניות ראיתי, בן תורה שהלך אחר עיניו לא ראיתי" (עמ' 60). לכאורה אשרי תלמידי חכמים שלא הלכו אחר עיניהם. עגנון מרמז כאן על שחיתות של הנפש. תלמידי חכמים נשאו להם ממון ולא מחמת צניעות לא הלכו אחר עיניהם. זו דוגמה מובהקת להתנוונות של ערך מתוך השימוש בשמו. עגנון תמיד יעדיף את הירשל הורביץ שכסף וזהב של מינה לא סימאו את עיניו על פני אביו. מוסד השידוך יש בו יופי ומשמעות רק בסיפור "בשעה אחת" (כונס בספר "עיר ומלוואה") בו הבחירה או הוויתור עליה קשורים בהכרעה כמעט ספונטנית למען ערך. רבי הלל אמנם לא הלך אחר עיניו, אך ויתר על הממון כדי לא לבטל שבועת הוריו. הבטחתם להשיאו לבת מצילו למרות שהיה עני מרוד. כאן אפשר לעמוד על טכניקה של עיצוב הגיבור המושלם, המתגבר על חטאות אופייניות לגיבורי עגנון, שכמוהם כגיבורי הסיפור העממי מועדים תדירות באותם מקומות. ר' הלל מצליח לחמוק כאילו מקללת גורלו משום שלא נכשל בהפרת הבטחה (מעשה חולדה ובור). משום כך עני מרוד הוא שלא נשא אשה בגלל יופיה או ממונה אלא בגין ערך. הנאמן לערך לקה בגין נאמנותו. עגנון משקע בעני הזקן ר' הלל תכונות ששיקע בדמויות המופת הנבחרות שלו. מתוך חקירתו של המספר את ר' הלל עולה כי הוא בקי בכל רזי תורה, אף במהר"ם שי"ף,<sup>31</sup> והוא שונה מתלמידי חכמים העושים את התורה קרדום לחפור בו. גם בכך הוא נהפך לדמות המגלמת את היהדות שאיננה עוד, כמין יהודי נצחי שמתלווים לו תיבת נגינה, קוף ותוכי.

31 עגנון מציין את חכמתו של המהר"ם שי"ף כמופלגת ומיוחדת במינה גם בספרו "עיר ומלוואה" בפרט בסיפור "המבקשים להם רב", עמ' 315, 317 ועוד.

## תיבת הנגינה

מתוך ציון ייחודה של התיבה עולה כי אין היא אלא דימוי אפשרי של התורה היא ישנה נושנה. "קצה בזמן ואינה מחדשת את שירתה לפי רוח הזמן". מכאן שהיא על-זמנית ונצחית. מכוח האינרציה מנגינת התיבה אינה משנה עצמה, "אינה מנגנת אלא משום שנתקלקל בה דבר ואינה יכולה להפסיק". אימתי זכתה התיבה בתכונה שלילית זו שהיא חיוב גמור? משנתעלה ונצרף אדולף, דמות היהודי המכוער שחזר בתשובה. תוכן שירתה הוא של "בלועי קורח": "כל השירים באים מתוך שמחה או מתוך צרה ויגון, או מתוך אהבה וזה, ואילו בלועי קורח שירתם מתוך האמת באה, ממקום גבוה שבגיהנום באה, ומי ששרוי בגיהנום ומעביר צרתו מפני האמת ואומר שירה שירתו שירה ואין לה הפסק. שמחה וצרה יש להן סוף, ואין צריך לומר אהבה וזה ואילו האמת לעולם אמת". השיטה האירונית בסדרת הדימויים והדמויות הדגנרטיביים בסיפור היא הצפנת הגחלת החיובית בתוכם. הם שליליים לגבי מציאות חיצונית עיוורת, וחיוביים לגבי מציאות סמויה ומשיחית. אדולף, התיבה, וייתכן שאף הקוף והתוכי הם דימויים וסמלים רביי-פנים אשר סגוליותם משתנית בהתאם להקשרים שבהם נשתבצו. ר' הלל שתחום הקיום שלו הוא המרתף<sup>32</sup> והרחוב מגלם את הגחלת החיובית. המנגינה המונוטונית של התיבה שבמישור החי-צוץ היא ביטוי של קלקול, במישור הצופן הפנימי היא ביטוי של אמת בלתי מתחלפת. הגיהנום בסיפור מתרחב לתחום הקיום האנושי שאותו מבטאים יותר מכל חייו של אדולף ור' הלל. גם מוטיב התשובה מרומז בשורות הללו המסבירות את טיב שירת התיבה. מרומז כאן מוטיב "האהבה הנורה" שהוא מחטאיו העיקריים של אדולף אשר עליהם הוא מתחרט בשארית ימיו. תוכן שירתה של התיבה ולא רק מנגינתה (מובן שהתוכן הוא הזוי או פירוש למנגינה - אין להניח שהתיבה השמיעה מלים) הוא "משה אמת ותורתה אמת והם בדאים". זהו לפי המדרשים השונים<sup>33</sup> תוכן שירתם של בני קורח שעל פי המדרש חזרו בתשובה ברגע האחרון. המדרשים מבוססים על גרוי הדמיון שיש בפסוק "ובני קורח לא מתו".

32 ר' הלל הוא שוכן מרתפים מובהק. נקודת התצפית שלו על המציאות היא מתוך המרתף. לענין הוויית המרתף והיהודי ראה הערותיו של ג. שקד בספרו על הסיפורת היהודית בארצות הברית, "אם תשכח אייפעם", עקד תשל"ב, עמ' 21 ועוד.

חשוב לציין כי מקור ההכרזה על האמת הוא מתוך הגיהנום. זוהי עדות נאמנה שאינה נהנית מתוך האינרציה של התיאודיקה הכרוכה בצידוק אל אוטומטי אלא מתוך הכרה שנצטרפה בגיי-חנם העולם הזה ובינתיים איננה נחלצת משם. הכרה זו מלווה את חייהם של אדולף, של היהודי האמריקאי ושל ר' הלל - שלושת חשופים בהנחלת אותה תורה. חשוב, כאמור, לזכור שאדולף הוא שהנציח את הזמר בתיבה - בניגוד לתורתם של תופסי התורה שהת-נוונה ושערכיה כביכול שימשו להצדקתם של חיי שקר - שהרי מהעלו-בים והטמאים ביותר צומחת אמת הנצרפת בסבלם ובתשובתם. אחד חנושאים החשובים, שכבר נרמזו, הוא גלגוליה של התיבה: אדולף הסמל שהגיע עד פת לחם מגורש מפתחי מפקדיו לשעבר: "הכיס ריק, הקיבה ריקה, רק הראש והלב כבדים עליו. ומולו, מזל שלו הרחיקו ממנו. ממש אין לו להשען אלא על אביו שבמשימים. נשא עיניו למרום וזעק, אוי טאטי זיסער, לשון שנשתמשו בה בעירו כשהוצרכו לרחמים. בעוד שנשא עיניו לשמים כבר מוכנת היתה לו פרנסתו בארץ" (עמ' 82). התנודה של אדולף מעולם מושגיו: המזל, הקרקס, הנשים, השכרות והקלפים אל התשובה, אופיינית לסיפור חסידי המזדקק לקריאה "אוי טאטע זיסער" או לחלופיה שעה שמגיעים מים עד נפש. עפ"י דברים ד, 30 "בצר לך - - ושבת". החוקיות הגלומה ברעיון הידוע "אם תפתחו לי פתח כחודו של מחט אפתח לכם כפתחו של אולם" שלובה בשורות אלו. אדולף שהיה סמל ליהודי שנגעל בין הגויים ושעבר על העבירות החמורות ביותר צועק אלוקי אביו ונענה. אדולף נתקל בקבצן גוי שנוקק לעזרתו. "ריחם עליו אדולף ושכח שהוא עצמו זקוק לרחמים. יהודי הוא יהודי, אפילו עובר על כל העבירות שבתורה, על מידת הרחמים אינו עובר" (עמ' 82). משפט זה עומד במתיחות למעשיהם של יהודים רבים ביצירה שאינם רחמנים. גוי נעזר זה, בעל תיבת הנגינה<sup>34</sup> היה. אדולף משכן אותו בבית מחסה של נוצרים ומביא עמו את תיבת הנגינה. בניגוד למנהגו לגנוב

33 ראה מקורות למדרשים העוסקים בבני קורח ובשירתם, לוי גינצבורג, אגדות היהודים, כרך ד', עמ' 163-170 והערות עמ' 349-335.

34 ראה מוטיב תיבת נגינה הטעונה תיקון המבטא את הגאולה בסיפור "מעשה כבן מלך ובו שפחה" של רבי נחמן מברסלב וראה, למשל, מוטיב גוי נעזר על-ידי יהודי, הרב י. פ. מימון בספרו "שרי המאה", חלק ג-ד עמ' 71.

לא נגע בצרור הכסף שהיה במגרתה והיה שוקד לבקר את הגוי בבית המחסה. משמת הגוי זכה בירושתו: בתיבה. אך משוכה לחזור בתשובה זכה בגורלו האומלל והנפלא של יהודי.

בנכות קרקס<sup>35</sup> מגיע אדולף לארץ-ישראל ושם במקום שיגחיל ר' הלל את ירושתו של היהודי האמריקאי לאדולף מנחיל אדולף כפיקדון את ירושתו לר' הלל. אלא שהתיבה והאמת אין להן דורש ואין להן מבקש. כמו המקור בסוטה מ"ט, א. "ואין דורש ואין מבקש ואין שואל. על מי לנו להשען על אבינו שבשמיים". הקרקס כתיבה הוא סמל דו־משמעי: "קרקס בעיר ואין בידי שתי חיות התיבה להתחרות בחיות הקרקס הארי והנשר". הקרקס הוא ואריאציה של מוטיב יריד ההבלים. בד בבד מסמך את הארי והנשר לחיות המופיעות במעשה מרכבה שבספר יחזקאל (58). הרמיזה העיקרית כאן היא שלקרקס יש בעל. אומר רבי הלל, "אם לבעל הקרקס אתה מתכוון כבר אני אומר לך איני יודע עליו ולא כלום" הוא מרמז על האל שאין הוא יורד למידותיו ואין הוא מבין כיצד הוא מנהג את עולמו. תנחומים אפשר למצוא רק במעברות, מקום קיבוץ הגלויות "המקומות שניאותין לקול זמרה והתינוקות שמחים לראות פני קוף ולשמוע קול תוכי" (93) וכן (עמ' 104) "וביחוד באותן הסימטאות שעדיין ניאותין לתיבת זמרה". פשוטי העם בסיפור ממשכים להיות שרידי הכוח הוויטאלי שלו. בע' 93 מתוארת ההתלהבות שגילה ר' הלל שעה ששמע על יהודי קורדיסטן ותימן – אותה התלהבות הק' שורה בסיפור עשרת השבטים, אך גם כאן מודגש הפער בין המציאות הריאלית לבין המציאות החזיונית. "כאן שכל הגלויות מכונסים דומה כאילו מתוך קירוב מקום באים לידי ריחוק הלב". אך אין להסביר את הקטע כולו על פי השיטה שמציע ס. לייטר בפירושו "לעפר ארץ ישראל"<sup>36</sup> כאילו ארץ ישראל של מטה היא מין ביטוי פקפאי אבסורדי. גם כאן בארץ ישראל הדוויה ממשיכה לפעול הוויה של מעלה על חוקיותה הנסתרית, שכן "ואפילו אותו היהודי בירושלים מביאין לו טובה כשמוזכרין את שמו בירושלים".

35 מוטיב הקרקס מתפקד בסיפור פעמים אחדות. אף זהו מוטיב המכיל בתוכו את היפוכו. ראה מסכת מגילה דף י ע"א. "אלו תיאטריות וקרקסיות שבאדם ושעתידיו שרי יהודה ללמד בהם תורה ברבים".  
S. Leiter, The Ironic Imagination, Conservative Judaism XXII, 36, 1967, pp. 1–26.

כל התנהגותו של ר' הלל צועקת שינוי ערכין: בעיטה גוראה בכל העש המוחפה על שקר גורא ומתמשך שצימק את ההוויה היהודית בגלות. אין ערך חיצוני הנחשב למקודש שנגדו אינה מוטחת אצבעו ומאשימה של הזקן. התנהגותו היא מרידה בכל הערכים המוזיפים שנתגבבו מסביב לתורה. לאחר שמבטל את כל הגאונים מאז הרמב"ם, וזאת לא מתוך בורות כפי שמציין המספר, אלא ע"פ העקרון של "עשיית ספרים", החוזר ברבים מסיפוריו "וכבר מרוב תורה אין אדם יכול לעמוד על דבר תורה" – אין לחפש את מתיחותו העיקרית של ר' הלל כנגד נציגי התורה רק במישור הדינמיקה החדשנית, אלא כנראה בחיי השקר שהיו נחלתם של יהודים שפעלו בשם התורה. בדיאלוג אירוני המבוסס על עקרון ההפתעה – היפוך התשובה המצופה – כמו נאצים – יהודים דלעיל, מספר ר' הלל כי לא המסמך קרע את כתב הסמיכה כי אם המוסמך שהיה הוא עצמו ומונה את הטעמים החברתיים שגרמו לו לקרוע את כתב הסמיכה. על פי מעמדו החברתי ומעמד הוריו לא היה לו סיכוי להיות רב. מכאן ואילך מספר ר' הלל כיצד נתגלגל להיות עני וזאת מתוך הגנה על ערכי אמת כגון זה שראינו לעיל "אין ממון מבטל שבועה". ר' הלל מתאר את המסלול הנפשי שעבר עד שהגיע למסקנה כי לא נותר לו אלא לקרוע את הכתב. הלל איננו רק דמות סטריאוטיפית-סמלית או סמלנית מורכבת לצורך הסיפור. עם כל הרצון להופכה לסמל הרי שהיא מתפקדת לפעמים גם כדמות פסיכולוגית. ר' הלל מתאר כיצד התפכה מחול-שותיו האנושיות והגיע למסקנה שהרבנות לא נועדה לו. "כל זמן שדעתו של אדם צלולה ומכיר את מקומו אל יכניס עצמו לרשות שאינו שלו". קיימת מתיחות בין הכרזת הערך שעל-פיו התנהג ר' הלל לבין התגשמותו האירונית של הערך בפועל. התשובה הראשונה לשאלה מדוע קרע את כתב הסמיכה שהיא בלשון פרקי אבות ולשון תהילים קכ"ח, 2 "משום שנא את הרבנות ומשום יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". במהלך הרצאת תולדותיו של הלל למדים אנו כי הוא לא שנא את הרבנות מתוך בחירה והכרה מוקדמת, אלא מתוך שהכיר שאינה מזומנת לו. שלוש פעמים באותם עמודים (60–61) מנמק' הלל את קריעת כתב ההסמכה ובכל פעם בנימוקים אחרים. בראשונה כאמור על-פי הערך כפי שהוא מנוסח במשנה. בשנייה הוא מביא את הסיבות המעמדיות ועדיין מסמך לקטגוריות מוסריות-אמונתיות "וכדי שלא יביאוני לידי נסיון לחזר אחר הרבנות". בשלי-

שית הוא מסביר את שלבי ההתדרדרות הפסיכולוגית כתוצאה מביטול צפיותיו לגבי כתב הסמיכה. לאחר שהמספר זוכה לתשובה בעניין חלקה הראשון של המשנה "ושנא את הרבנות", הוא זוכה לסדרת תשובות אירוניות נוספות לגבי שאר חלקי המשנה. לגבי סיום המשנה "וטוב לך" הוא עונה בלשון המשנה ו"טוב לך לעולם הבא" (אבות פרק רביעי א') "אמר לי, לא כך דרשו, וטוב לך לעולם הבא". זוהי דוגמה לביטוי דר'משמע, המציין שני קולות בעת ובעונה אחת: אירוניה ושלילתה. גם חז"ל הרחיקו את הטוב האמיתי, את המשמעות לעולם הבא. אך מתוך מימד הסבל של ר' הלל יש להרחיקה זו כאילו משמעות סרקאסטית, משל אומר לאיזה טוב יש לו לצפות. ככל שמתפתחת השיחה ניכר המימד האירוני שבה ע"י שהמספר עצמו מתארה כהלצה, והוא שסתום לפיצוץ האירוני. לאחר מכן שואל המספר על אמצעייתו של הפסוק. "מהו לגבי כי תאכל, אמר לי נתקיים, נתקיים מי שגדל בעניות אינו מרגיש כל-כך בחסרון כי תאכל". "הנחתי את ההלצות" (עמ' 62). באיזה אור מעמידה הגדרת המספר את תשובותיו החדודות של רבי הלל על "כי תאכל" כ"הלצות".<sup>37</sup> האם על פי תשובתו של ר' הלל על "כי תאכל" נעריך גם את תשובתו על "לפום צערא אגרא". האם הדברים הנאמרים מתוך מרירות הלב מבטלים את הערך שבשמו ושכנגדו הם נהגים. עד היכן מגיעה ביקורתיותו של ר' הלל. תוך כדי גלגול סיפורו של ר' הלל מוזכרים ערכים ועקרונות אחדים של תלמידי חכמים שכולם נמחו ומחיתם מוזכרת במהלך הסיפור, כגון: "תלמיד חכם צריך שיהא בקי בשלושה דברים, שחיטה, מילה ותקיעת שופר". מכיוון שעל מילה ותקיעת שופר אין גוטלים שכר, לא נותרה לר' הלל אלא שחיטה. בהמשך הסיפור רואים אנו כי "נוהגים ליטול שכר מילה ואפילו נעשית בשבת", אך עיקר הסיפור מקוטב בשאלת נטילת שכר תמורת לימוד תורה בין הערך כפי שהוא מנוסח בראשית הסיפור: "מה אני בחינם אף אתה בחינם"<sup>38</sup> - ערך שרבי הלל אינו עומד בו לבין שינויו הלגיטימי

37 המלה הלצות תוזרת בסיפור זה וב"הדום וכסא" פעמים אחדות ויש לראות בה קטגוריה אירונית נפרדת. היא תוצאת דיכוי הנימה האלגית של הבקורת או מעין אירוניה אלגית.

38 ראה, מסכת גדרים דף ל"ז עמ' א. רמב"ם: הלכות תלמוד תורה, פרק א' הלכה ז'.

לקראת סוף הסיפור. "מה אני לא בחינם אף אתה לא בחינם" (עמ' 101). מתוך שני הדברים שהיו מלווים את ישראל בכל אותן הגלויות, עמלה של הפרנסה ותלמוד תורה לא נשתייר אף אחד. הואיל והפרנסה חסכה לחסומה, גם תלמוד תורה הפך להיות קרדום לחפור בו. עגנון דן באופן מסאי בזיקה שבין התמונות המועלות בסיפור לבין פרטים מחיי העיירה הנראים כקטנים כדי לכוון את קריאת הקורא. לפי מה שהוא רואה כסיבות השואה. "לכאורה דברים קטנים כאן אבל המחלוקת שבאה בעקבותיהם גדולה היתה, שגרמה לקיפוח פרנסה ולמכות ולחרפה ולחילול השם ולהתשת כח ישראל עד שבא חאויב וכילה את רובם יראים ונאורים וסתם יהודים". המעשים משתלשלים "מתופסי התורה רבני הקהילות למינוי שוחטים שנחלקו חקתיות על ידיהם (-) שנים רבות לא הגיתי באותם הדברים ואילו אמרו לי שעוד אהגה בהם הייתי משתומם ששיבת ארץ ישראל דחתה אותם מליבי (-) הרבה דברים שאירעו אותנו בימינו הרי הם תולדת אותם המעשים שלא ראינו אותם כדאי ליתן דעתנו עליהם" (עמ' 65). עגנון מוצא לנכון כאילו להתנצל על שהוא מחזירנו לדברים שאבד עליהם הכלה, לתימטיקת העיירה, אך בכך הוא מדגיש את החוקיות הנסתרת המחברת את הפרשיות ההיסטוריות המשמעותיות ביותר ליהודי. כלומר הגורם העיקרי לשואה נעוץ למשל בשטריימיל כסמל שמסביבו התלכדו כל הליקויים החברתיים. כך מופיעים התהליכים ב"מצנפת השבת". ההנמקה לשואה צריכה לגבור על הדיספרופורציה שבין טוטאליות העונש והחורבן לבין המהלך ההיסטורי הרגיל וחטאי אדם מקובלים.<sup>38</sup> כדי ליצור אפקט של הבנה מקטין עגנון כאילו עוד יותר את החטא המקובל והופכו לעילת כל העילות. ב"והיה העקב למישור" או ב"עגונות" מקובלת השאלה מהו היחס בין מעשי הגיבורים הנראים כמעט חפים מכל חטא, מנשה חיים או דינה, לבין העונש הנורא שבא עליהם.<sup>39</sup> גם שם מבחינה עלילתית חיצונית מתהווה פגם כגון דחיפת הארון או מכירת מצרכים במחיר הקרן הגורמת לאסון. אך

38 ראה שימוש מודע ומוצהר של אגדות החורבן המנוסחות בדרך דיספרור פורציונית ב"שירה" עמ' 92. "בפרק הנהננין למדנו, על תרנגול ותרנגולת חרבה טור מלכא, על יתד של מרכבה הרבה ביתר. פרעות אלו על מה באו, על מחצלת של קנים." [רבי מפולין ציווה להעמיד מחיצה בכותל המערבי בין הנשים לאנשים] וראה שם.

הפגם הוא תמיד סימפטום לסחף תת-קרקעי. בסיפורי השואה של עגנון נשמרת אותה חוקיות של הסיפור העממי, הן בשימוש בלשון "הרבה דברים שאירעו אותנו" המקבילה ללשון המשנה "חמשה דברים ארעו את אבותינו" וכן על-ידי שימוש בלשון זו פעמיים נוספות (ראה לעיל), לתיאור מאורעותיו של ר' הלל קושר המחבר את החורבן של הפרט - ר' הלל - בחורבן העיירה ובחורבן קסטט-רופאלי השזור בהיסטוריה היהודית. גם נושא ישיבת ארץ ישראל הוא דואליסטי: ישיבת ארץ ישראל מטבע הדברים שמחתה את זכרונות העיירה, בחינת שאין ביניהם לבין חינו החדשים ולא כלום. אך כפי שנראה להלן הגלות נמשכת גם בארץ. למרות זאת הביקורת איננה כנגד הייעודים וההבטחות שניתנו לעם בארץ ישראל, כלומר לא כנגד האל. יש להבחין בין הישיבה בארץ במובן התיאולוגי לבין הישיבה הארצית בפועל. בפסקה הבאה בתחילת פרק ה' (עמ' 65) חוזר עגנון בלשון אחרת על אותו טיעון: "אין קץ לדברי ריבות וקטטות ומחלוקת ובזבוז ממון ושוחד וקלקול משפחות וחילול השם" - "ועוד אומר לך, אלמלא מלשינות ולשון הרע והתודעות לרשות לא היתה צפורן אחת מישראל ניוקת" - "דבר זה ראינו שם ודבר זה רואים אנו כאן. אוי לי אם אומר, בארץ ישראל גרוע מבחוצה לארץ" (ראה, 64-66).

#### אדולף

הדמות התורמת ביותר להתגשמותה של החזות האירונית (מנקודת התצפית של המספר וביטוייה בסיפור) היא דמותו של אדולף. במכוון מכנה עגנון את גיבורו בשם אדולף כשמו של אותו צורר ומעניק לו דרגת סמל, כנראה כדי להופכו לסמל. אדולף זה שהיה יהודי רשע שברשעים, המתעמר באחיו הנתונים לפיקודו מתוך אותו תסביך של יהודי מתבולל, הוא שהציל<sup>40</sup> את חיילו ר' הלל ממפולת שנגרמה בשעת הפגזה. אותו יהודי פעור נהפך למעשה גם למצילו

39 על נושא החטא והעונש בסיפורי עגנון ראה גם ה. ברזל, סיפורי אהבה של עגנון, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 105-106.  
40 מוטיב ההצלה הוא מהמרכזיים ביצירה השוורה כולה הצלות הדדיות של הגיבורים. אדולף מציל את הלל ואילו הלל מציל את אדולף ועוד.

של הלל במישור הדרמה הרוחנית המתחוללת ביצירה (להלן). לאחר אותה מפולת יוצא אדולף ממידת האכזריות למידת הרחמים. כאמור על-פי המידות הללו מוערכים כל היהודים שבסיפור, לרבות הפקידים הרשעים שבארץ ישראל שאינם אלא גלגול של פרנסי הגולה. כזכור, לאחר שאדולף קרא בשם שמיים אירעו לו נסי נסים שכולם קשורים בגאולתו הרוחנית. אדולף איננו נגאל ממצבו השפל עלי אדמות, גורלו מציין סוג של דיאלקטיקה האופייני לתפיסת ההיסטוריה של חז"ל ולחלק מתפיסות התשובה שלהם והמוצא ביטויים ישירים ב"הדום וכסא" לעגנון.<sup>41</sup> זהו העיקרון שמרשעים יוצאים צדיקים ומצדיקים רשעים ואילו ההיסטוריה העולמית היא פריה של דיאלקטיקה זו. אדולף רדוף על-ידי הרעיון שהוא בעבירותיו הוליד שקצים מגויות והללו הפכו להיות ראשונים לשונאי עמו - היינו אדולף הוליד את אדולף היטלר ודומיו. הדוגמה הבולטת לכך היא חלום שחלם. "סיפר לי שראה בחלומו ששקץ אחד מסיעתו של היטלר פגע ביהודי אחד והרגו במיתה משונה ואותו היהודי בן אחותו היה ואותו השקץ הוא בנה של האדונית שנוולד לה ממנו מאדולף. ואף ביום הוא ראה מיני דמויות ורובם ככולם יש בהם משהו מתולדות אותו עוון. ופעמים כשהקוף מביט בזעם ופושט את כפותיו כנגדו הרי הוא מתיירא שמא כבר בחייו נתגלגלה נשמתו בקוף ורוצה הוא הקוף לנקום בו את נקמת כל הרוגי עירו שנהרגו בידי אותו אכזר שהוא הולידו על ידי האדונית" (96). אדולף הוא כאילו אב אחד לשני יסודות סותרים. בעיקר מודגש רגש אשמתו בשל היותו אחראי על-ידי התנהגותו הפרוצה להשמדת עמו. עגנון מראה כי לתשובה און גבולות, אך נקודת המוקד העיקרית שלו מרוכזת בהעדפת חטאי אדולף על רקע אישיותו ותשובתו על פני רשעותה של גיטל פרומטשיס: לפנינו שני סיפורים על מידת חלקם של היהודים הללו בשואה. ככל שמתחזקת תודעת האשמה של אדולף וככל שהוא רדוף על-ידי חטאיו (ראה עמ' 94 ואח') כן הוא הולך ונטהר והופך להיות ראוי לתפקידו. לר' הלל עצמו השקפה מקורית משלו, המייצגת את התיאולוגיה של עגנון בסיפור המנסה לנקוט עמדה כלפי המהלך הדיאלקטי

41 ראה סוגיות ומדרשים העוסקים בשושלות המלוכה של מלכי יהודה ויש-ראל ותבאים להסביר את התהפכות מאב צדיק לבן רשע ולהפך וכן שיבתם של מלכים בתשובה. למשל סנהדרין, עמ' ק"א ואילך.  
42 ראה, הלכות תשובה לרמב"ם, ספר המדע.



ושילובו בשאלת התשובה. אדולף שואל "אם יש כפרה על עוונותינו. לא גליתי לו את דעתי דעת יחיד שהעבירות הן דבר לעצמן והרטה דבר לעצמה, אבל אמרתי לו מה שאמרו חכמים שתשובה ויסורים ממרקים את החטא ולא הזכרתי שמיתה ממרקת את כל החטא" (עמ' 94). ר' הלל מייצג כנראה את ההשקפה שתוצאות העבירות אינן תלויות בחובת החרטה. בהלכות תשובה לרמב"ם<sup>42</sup> מוצאים אנו כי החרטה על העבר הוא אלמנט יסודי של התשובה וזו כמובן השקפת חז"ל הידועה. עגנון מייצג כאן את ההשקפה השלטת ביצירותיו הספרותיות שאת הנעשה אין להשיב. חשבון הזכות והחובת של האדם במערכת יחסיו עם האל אינו תלוי בסיפוק האל, מתוך שאז צריך היה האדם לעמוד בהתחייבויות בלתי אפשריות. זוהי דבקות ברעיונות הנחמה הגלומים בישיעיהו וביחזקאל ובחלק מהשקפותיהם של האמוראים. גאולת האדם תלויה בחסדו של האל. דוגמה מובהקת ביותר לכך היא הפתיחה או ההקדמה לספר "עיר ומלוואה" בה נאמר כי האל "יפדה את עמו מכל צרותיו" ולא כנוסח השגור "מכל עוונותיו" על-פי הפסוק בשיר המעלות. שינוי לשון זה אומר שני דברים. א. השם צריך להתייחס לעמו לפי מידת הסבל שסובל. ב. מישור העוונות איננו המישור הבלעדי לגאולה, יתרה מזו, הוא הפך לאחר השואה לבלתי רלוואנטי כרעיון הכתוב בפסוק "חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו"<sup>43</sup> (ישעיהו כב, 3).

פחד זה של בן גוי שנוגד ליהודי דבק אף באותו יהודי אמריקאי שבנו הפך ליסטים ובתו הלכה אחר גוי. הוא חושש שמא תתעבר מן הגוי ותלד גוי. "אימה זו נולדה לו על-ידי דברים ששמע על היטלר, שאומרים עליו שהוא בא מאב יהודי". נקודת המוקד מוחזרת לאגדת היטלר שהוא מזרעם של יהודים, וזה העיקרון המפורסם של "מהרסייך ומחריביך ממצ יצאו". אם מזרעם של רשעים הנזכרים באגדה התל-מודית יצאו צדיקים ומורי הלכה בישראל הרי שגם ההפך נכון. היהודי הוא ראש וראשון להתעמר באחיו ואף אדולף הסמל נהג להתעמר באחיו כל זמן שלא בא עליו אסון. הצרה היא מקונן המספר, שלא כל יהודי למד מן האסון. רמזו של הסופר ברור. השואה לא תיקנה

43 ראה מדרש הפסוק, סנהדרין, חלק צ"ז עמ' ב': "חנם נמכרתם" - בעבודה זרה ולא בכסף תגאלו - לא בתשובה ובמעשים טובים. בסיפור הופך הכסף - הדולרים לחינם. יתכן שעגנון רוצה להראות שזו אינה דרך הגאולה.

את היהודים ולא לימדה אותם לרחם על אחיהם. כשדפוסי התנהגות אלו עוברים לארץ-ישראל שעמה הקב"ה "מדקדק הרבה" (66) צא ולמד מה עלולות להיות התוצאות. כדי ליצור את המתחיות אדולף מול היטלר כורך עגנון את שניהם באותו משפט. אך לעולם לא יקרא לחיטלר אדולף. (אדולף) "שלא עשה כמעשה היטלר ולא עמד על פתחי בתי נזירות בשביל קערה של רוטב שהושיטו לו" (עמ' 82). ובעיקר "סיפר לי אדולף שהוא אדולף בן עיר אחת שכל יושביה היהודים נהרגו על ידי היטלר, אחד מהם לא נותר" (עמ' 95), וכן כל שילוב של אדולף אל הסיפור כרוך בהודעת זיהוי המקדימה מיהו אדולף ומהו לסיפור. עגנון כמובן אינו עושה זאת מתוך שכחה אלא מטעם סמיכות השמות והקשר הדיאלקטי שבין חורבן וגאולה.

אדולף משוכנע שבן אחותו חי, שהרי שניים נתנבאו עליו שהוא חי. האחת "קלפנית", המספרת שהוא "עושה תחבולות לחזור למקומו לכפר שלו, שכן היא קוראת לקבוצה כפר". זה המתח שבין עולם המושגים של יהודי מתבולל מזרח אירופאי שאינו רגיש לדקויות הציונות ולל-שונה. אדולף חי עם אוצר המושגים והלשון הפרימיטיבית-אלילית שלו. "כפר" לעומת מושג התחייה "קבוצה". זהו אותו מתח הקיים בין עולם המושגים והערכים של אדולף לבין המציאות הרשמית היהודית-דפוסית הכרוכה במושגים אחרים. אדולף כזכור רוצה לזכות את בן אחותו בתיבת זמרה, בפרנסת-קבצן. כמו כן פונה אדולף לרב אחד "שמפורסם לצדיק בקירוב" שאמר "הבחור הוא חי ומכוון דעתו לחזור". שני עמודים אחר-כך, מפסק אדולף בנבואת הרב "לפי ששמע שליטאי הוא הרב ולא מגזע הרביים", המספר עורך את חשבונו עם דמויות מפוקפקות של צדיקים מתחזים וקלפניות בסמיכות אחת. בהתנהגות הרב יש סוג נוסף של אכזריות הנובעת מטפשות המנצלת את סבלו של אדולף. במישור החיצוני זהו קטע קומי מובהק הנשען על המתחיות הגלותית של המתנגדים-הליטאים שאינם יכולים להיות חסידים כיוון שאין בהם לחלוחית. במישור הפנימי של הסיפור מופקר אדולף לבידותו ע"י העלאת דחלילים ורופאי אליל כיוון ש"לא נשתיירה לו אלא נבואת הקלפנית" (97). במקום הביטוי: אין לנו שיור אלא התורה הזאת לא נשתיירה לו אלא נבואת הקלפנית שהוא מושג גרוטסקי הבא במקום מגדת-עיתדות - "נבואת הקלפנית". אך, כאמור, הסיפור כמו סיפורו של עם ישראל, מתקדם בדרך תת-קרקעית מרתפית. עולם מושגיו וערכיו של אדולף יש בו כדי להצילו

בדרכי פלא. העולם הטמא והלא יהודי מהווה מעגל חיים שלם המחיה את אדולף ובן-אחותו. אך כשמעגל זה פולש אל מושגי העולם היהודי האותנטיים-רשמיים שנקודת ההתחלה שלו איננה כשל אדולף הרי שהיהודי יורד לטמיון. דוגמה מובהקת היא כפל הפנים של מוטיב הקרקס בסיפור ואף האמביוואלנטיות של כל הסמלים האחרים - התיבה, הקוף והתוכי. לגבי היהודי האותנטי הקרקס הוא גורם הרסני כאותם קרקסאות של רומי. "קרקס בעיר ואין בידי שתי חיות התיבה להתחרות בחיות הקרקס הארי והנשר" (עמ' 57) כך טוען ר' הלל בראשית הסיפור ובכך הוא מוכיח כי טעם אחזקת התיבה איננו לשם פרגסה אלא טעם שאפשר לכנותו כשמירה. כפקדון, כתפקיד. זהו אחד מביטויי הרידוקציה המובהקים שבסיפור: קרקס - לעומת תיבה; אריה ונשר לעומת קוף ותוכי. תמונת השוואה זו היא יותר תמונה של שני מישרים או שתי עוצמות שאינן נפגשות. בדימויים אחרים ישלוט עניין גושא הרידוקציה באופן בולט יותר. לעומת זאת, הקרקס הוא שמעלה את אדולף לארץ ישראל, שהרי אדולף אינו עולה מתוך מניעים לאומיים; פעמיים אנו נתקלים בקרקס בזיקה לאדולף ופעמיים הוא מושיעו. לאחר שנשתחרר מהצבא רעב ללחם, גנב ונחשב בבית האסורים ושוב רעב. "יום אחד ראה קרקס בעיר" (81) ושם מצא לו רוכבת פילים "שהיתה מראה פלאי פלאות בפילים" 44 - גויה, משר-נתעסק עמה הכה אותו אחד מחבריה, יצא בריסוק אברים והפך קבצן. לאחר ימים שבהם סבל חרפת רעב חזר אליו מיטיבו שהצילו בקרקס מריסוק איברים. אותו מציל הופך להיות בבואה או נציגות של הקב"ה. "יום אחד פגע בי אדון ושאלני אדולף מה שלומך?" (אדולף אינו מכירו עד שהוא מזדהה) אדולף נופל על צווארו ואומר: "קראתיך אדון ובאמת דומה אתה לאדון". "אותו אדון יוצא עם קרקס חדש לפלסטינה" - (אנלוגיה אפשרית; הקב"ה יצא עם גאולה חדשה לארץ ישראל) 45 ואומר לאדולף: "הלוא יהודי אתה, שמא רוצה אתה

44 השווה ש"י עגנון: בתורתו של מר לובלין, עמ' 159, וראה המקור "הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו. פילים - פלאי פלאות נעשו לו", ברכות נו עמ' ב'.

45 אפשר שאליגוריה זו מתלכדת לחלוטין עם דברי רש"י המסבירים את טיעונו של האמורא רבי הלל אין להם משיח לישראל, רש"י מפרש: אלא הקב"ה יגאלם ואילו בעלת הקרקס אפשר, שהיא השכינה החוזרת יחד עם בנה העלוב אדולף לארץ ישראל.

לראות את הארץ שגלו אבותיך". בעלת הקרקס שכרה את אדולף כדי שיהיה מבחן המדבר יהודית (ידיש) בפני אנשי ארץ-ישראל. זו גלגולה של ההנחה הנובעת מאי ידיעת ארץ ישראל המתחדשת. בעיני חזר מזוהה ארץ ישראל עם שפת היידיש ועם הגולה. אך בגלל טעות זו הגיע אדולף לארץ. "מכל מקום עלתה לי יהדותי שהביאה אותי לארץ ישראל".

אדולף נעלם מעיני רבי הלל לתקופה ממושכת. הקורא יודע מראש כי אדולף הוא אותו יהודי מבוקש ע"י ר' הלל. עגנון משתמש בטכניקה אנטי בלשית לגבי גלגולה החיצון של העלילה. עם עלייתו של ר' הלל ארצה הוא מודיע "כבר בתחילת בואי לירושלים נודמן לי אחד מילידי אותה העיר". ובכך ע"י הקדמת המאחר הינו משיג עמדה של מספר כפול היודע ואינו יודע מיהו אדולף. זהו הרעיון כי "כל אדם נועד לו להכיר את מי שיכיר ובאיזה זמן יכיר אותו" (עד-הנה, תהלה, עמ' קעח).

הדרמה האמיתית היא הדרמה הרוחנית, או כיצד גילו הלל ואדולף את משמעות שליחותם. ר' הלל מוצא בשנית את אדולף כשהוא זקן ותשוש ומכיר אותו בזכות הקוף, "יחיד היה הקוף שהכירני", גם בזכות הקוף התגלגלה הירושה אל יעדה. בפנים החיצוניות זהו ביטוי אבסורדי, או ביטוי של מקרה ואו הסיפור הוא קפקאי מובהק. בפנים הפנימיות זהו גלגולה של הגאולה דרך ההווה המרתפת.

העימות האחרון של אדולף הוא עם הציבור היראי-הלכתי-קנאי נטול הרגש שאדולף עולה עליו עשרת מונים. בפסח נמצא אדולף על-ידי חבורת זקנים ונערים שטענו נגדו שהוא מאכיל את חיות התיבה בחמץ וכילו בו את חמתם. ר' הלל נקלע אל אותה מהומה ומציל את אדולף, מביא אותו אל דירתו שאין בה ריהוט ואין בה חפץ מלבד מצות אחדות ומים. התיאור בא כמובן לטהר את אדולף ולהאיר את הוויתו המיוחדת. המצות והמים מלבינים את פרשת הגר-עיינים בפסח שהופכת להיות בלתי רלוונטית במישור התשובה והשלמות של אדולף. היא פועלת רק כקינטור נגד החרדים. בתוך דירתו אין פגם. לאחר אותן מכות שספג מן החרדים לא התאווש והיה שוכב רצוף ואומר בניגון החוזר לאין סוף "כל זמן שהולכים - הולכים. כל זמן ששוכבים - שוכבים". כמו התיבה שנשברה להלן ונגננה רק זמר אחד. במישור אחד זו הטחה אילמת כנגד סבל אינסופי וחסר תכלית. האדם נידון לסבל מגוול, חסר פשר ומייאש עד נשימתו

האחרונה, אין לך מבע המבטא את התהום האבסורדית כאילו, התתאית והמייאשת שאליה נקלעו אדולף ור' הלל כומר זה. אך אדולף חי גם במישור אחר. אדולף כאילו מקיים לקראת סוף ימיו ביטוי הרואי של תקווה ותשובה. זו מקבילה של קיום חסידי, סוד של אמונה שאיננה תלויה בתגובת האל. זהו "אף-על-פי-כן" אמונתי שאין למעלה הימנו.<sup>46</sup> אדולף מבקש לצאת מן העולם מתוך זמר. התאריך המכוון הוא ל"ג בעומר אף-על-פי שר' הלל רצה לדחות לשלושת ימי ההגבלה או לאסרו חג של שבועות. ביום זה אירעו כל אותם שינויים בתיבה, שאיפתו של אדולף לצאת מתוך זמר הוא גלגולו של מוטיב המוות מתוך שיר השירים כפי שהוא מופיע בסיפורים כגון "הנידח", "האיש לבוש הבדים" ועוד. יש לזכור כי ל"ג בעומר הוא תאריך מיתולוגי משמעותי בחיי עגנון.<sup>47</sup> המאבק הוא על יום מותו של אדולף הסמוך ליום מתן תורה או יום שבו נעשו תשועות לסופר. מוטיב זה הוא גלגולו של היהודי המת על ייחוד השם ב"אחד" או כפי שמוצאים זאת בסיפור "שני תלמידי חכמים", דוגמת ר' שלמה שמת ב"ואהבת". זוהי אף ואריאציה של נושא הגניזה<sup>48</sup> בכתבי עגנון. ר' הלל מוצא את אדולף יושב על צוק סלע ותיבתו מזמרת מאליה. עגנון שוזר את מוטיב כיסוי הדם כפי שהוא מופיע בספר יחזקאל במוטיב בני קורח "כי דמה בתוכה היה על צחית סלע שמתהו לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר להעלות חמה לנקם נתתי את דמה על צחית סלע לבלתי הכסות". ואילו בני קורח נתבצר להם מקום גבוה בתוך הגיהנום על "צוק הסלע". אדולף הוא סמל היהודי שאת דמו שפכה למעשה בדרך של סמל אותה חבורה יראית המקנאת להלכה כביכול, ואשר הקב"ה אינו נותן לכסותו. בכך זוכה אדולף לחסדו של האל או של הסופר. ההאשמה מוטחת נגד גיטלי פרוטמשיס וגם נגד החבורה היראית. אדולף הוא תקוותו של הקב"ה כמו בני קורח שעל סף מותם חזרו בתשובה ולכן מתבצר לו מקום גבוה בגיהנום העולם הזה.

46 ראה ש"י עגנון, האש והעצים "אתרוגו של אותו צדיק", עמ' קי"ז, "לא בשתייר לי אלא כעס. אבל אני לא אכעס, אבל אני לא אכעוס".  
47 ראה למקומו של ל"ג בעומר בחיי עגנון ומשמעותו של ל"ג בעומר בספרות הקבלה ב"מעצמי אל עצמי" עמ' 68, 351.  
48 ראה הסברי את מוטיב וסמל הגניזה בספרים אחרים של עגנון במקומות שונים בספרי הג"ל ובעיקר במבוא.

באמצעות סמלו של אדולף עורך עגנון את חשבונו עם היהדות הקנאית והמתחסדת, אוכלת המשיח.

היהודי השלישי שתולדותיו מקבילות ומשיקות לחייהם של ר' חלל ואדולף הוא אותו אמריקאי שתכנן בנעוריו יחד עם חברו שהסיתו לדבר עבירה לפרוץ את קופת מתן בסתר, אך טרם סיים עבירתו וכבר נתפס. בשל כך נאלץ לגלות מעירתו לאמריקה וניצל מהיטלר. זהו המימד האירוני של גאולה הבאה בעבירה. יהודי זה השכיר עצמו לכל עבודה שפלה בדומה לר' הלל ונתרגל "ושכח שיש אל רחום" (זו הבעיה המרכזית). הוא אף נתקל באכזריות קיצונית מצד זוג יהודים אבל מתוך כך חזר ליהדות. אותו יהודי הסתתר כל ימי חייו מפני בני עירו מחמת הבושה ואת מהלך חייו הנורא הסביר כעונש. "מכבר לקח ה' כפליים בכל חטאותיו שנענש בבניו. דבר זה לא הגיד לו לא רב ולא רבי, מעצמו הבין זאת, עכשו שמצאו עוון בניו רואה הוא את צער אביו ואמו". זו נוסחת מידה כנגד מידה: אך הקורא כמספר המובלע אינו מוכן לקבל אותה. נסיעתו-בריתו לאמריקה היא סוג של ביקורת כנגד יהודי העיירה. בדומה לקארל רוסמאן גיבור סיפור "אמריקה" לקאפקא הוא מוחה כנגד חברה שבעה, מטומטמת ומרושעת. הוא פעל מתוך מעשה נערות ועליו שילם כל ימי חייו. הרשעת היהודי האמריקאי את עצמו היא המתחזות שבין נוסחת שכר ועונש, מידה כנגד מידה, לבין חוטיה הסמויים של המציאות המגשימה את הנוסחה בדרך לא מצופה. אותו יהודי הופך במישור אחר של קיומו למוליד סמל הירושה. למרות ששכל את בניו הוא חופך למין יוסף תנכ"י - המשביר. ר' הלל מלמדו תורה בשכר וע"י כך מתקרב אליו. היהודי מבקש לעשותו שליח להביא ממון צדקתו לארץ ישראל.

נושא הפיחות או הרדוקציה שזור בכמה מבנים שביצירה. מבנה אחד הוא זה הקשור בתותבת: רגל של בשר וגלגוליה; רגל של גומי הפכה לרגל עץ נאה ומעץ נאה לעץ מחוטט.<sup>49</sup> מבנה שני הוא, פיחות תרתי משמע: הדולרים שהלכו ופחתו בכמותם והלכו ופחתו בערכם עד שהפכו לירות. עגנון שוזר את שני המבנים זה בזה. כזכור מתעקש המספר לנחש כיצד זכה העני בתותבתו וכיצד הפכה לעץ מחוטט. כל ניסיון מחודש של המספר לנחש הופכו למגוחך.

47 השווה "אורח נטה ללון", עמ' 9-10. הדיאלוג, מבנהו ושעות המספר מקבילים לחלוטין לסיפור "כיסוי הדם".

במעגל הראשון, (עמ' 54) בו מרומז המספר כחסיד שוטה כבר עסקנו לעיל. להלן חוזרת הסיטואציה (עמ' 71); משמספר ר' הלל תולדות הרגל הוא אומר שלאחר קטיעתה יצא מבית החולים ברגל של גומי. ואילו המספר לשיטתו: "נפלה פתאום שאלה בפי ואמרתי לו, ראה אתה אומר ברגל של גומי יצאת והרי של עץ היא. הביט על תותבתו כאילו לא ראה אותה עד עכשיו, נענע ראשו ואמר כן, של עץ היא. בתחילה של בשר, אחר-כך של גומי, אחר כך של עץ". לכאורה זו חזרה גמורה על הסיטואציה הקודמת. גם מבטו של הזקן שהמספר מפרשו כאילו לא ראהו עד עכשו הוא דר-משמע. במישור האירוני המספר כאילו "מגלה לר' הלל את אמריקה" וכי מה טעם להוסיף כאב על כאביו. במישור העל, התהייה היא על סיבת הרדוקציה. המספר מסמיך את שאלותיו בעניין הרגל להרהריו. "הרהרתי אחר המילים וראיתי שיותר שהצרה היא גדולה פחותות הן המילים שמ-צויות ליי". המספר נוקט עמדה של מביץ למעלה ממה שהזקן יכול להגיד. למספר כאילו שתי עמדות תצפית בעת ובעונה אחת. ר' הלל מציג את הנגלה, פורש את עלילתו, ואילו המספר הוא הפרשן והוא יוצר את ההפשטה של הסיפור על-ידי אי רצונו העיקש להבין. המעשה ברגל הוא מעשה הדורש פיענוח. הסכמתו-אישורו של הזקן את גלגוליה של הרגל כפי ניחושו של המספר אינה מרווה את ציפייתו של המספר.

"רגלו של הזקן שהיתה של גומי ונעשית של עץ הטרידה אותי ולא עצרתי בי ושאלתי, 'ולא יפה של גומי משל עץ?'". ואז עונה ר' הלל למספר כאילוולתו: "השיב לי דרך שאלה, וכי לא יפה של בשר משל גומי?". ר' הלל עונה למספר בדרך ליצנות. אך מתברר שוב שליצנות זו מעוגנת במציאות. זהו סיפור אנאלוגי: ר' הלל מספר "על תייר ציוני ז'ב מאמריקה שבא לארץ-ישראל וראה את מדינת ישראל בבנינה ומרוב לאומיות שתפסה אותו החליף רגל של גומי לרגל של עץ כדי לחסוך למדינת ישראל דוויונים שמוציאה על גומי.

46ב תייר נדרש במדרשי שיר השירים כמשיח ע"פ הפסוק "קול התור נשמע בארצנו" ראה ילקוט שמעוני. רמז תתקפו, וראה ספורו של ח. הוז התייר הגדול.

אני הוא אותו תייר אמריקאי, ומה שאמרתי תייר, כדי להשוות דברי לגירסת העיתונים. הצצתי עליו ולא ידעתי על מי מלגלג הוא. אם עלי או אם על עצמו. השקיף עלי ואמר לצון חמדתי לי, מכל מקום טעמים לאומיים יש בגו" (71, ההדגשות שלי - ה.ו.). ר' הלל מודיע מראש כי סיפור זה הוא מעין משל: "אני הוא אותו דתייר". חדרך הגרוטסקית שבה מוצג הסיפור כה שקופה שהמספר תופס את דבריו של הלל כלגלוג ואף הלל עצמו מתאר סיפורו כלצון (זהו אפיון מובחזק של "הבדיחה היהודית" - המספר הוא קרבן הבדיחה). אך כשמשווים את משלו של הלל להשתלשלות המאורעות דלהלן רואים שלא הגוים כלל. המציאות גרוטסקית מכל גרוטסקה. כאשר עובר הלל לספר על "הטעמים הלאומיים", שגרמו להחלפת התותבת הוא מקדים הערה שיש לשמור על הסדר בסיפור. אם נשמור על סדר חשתלשלות נקבל תוצאה גרוטסקית. הגרוטסקה נתקבלה על-ידי צמצום תהליכי השתלשלות במציאות החיצונית. הקדמתו של ר' הלל קשורה לשאלת קומפוזיצית הסיפור ולקשיי הבעתו "משל בפי הבריות אין מקדימים ברכת המזון להמוציא. כיוצא בזה שמעתי משוחט זקן, ברכת על השחיטה קודמת לברכת כיסוי הדם". נשמע סדר שחיטה ששחטו את ר' הלל ואחר-כך נראה אם בורכה ברכת כיסוי הדם. כל הפרקים הבאים בסיפור עוסקים בעלייתו של ר' הלל לארץ ישראל. "מטעמים לאומיים כיצד? ביום ששמעתי על הכרזת מדינת ישראל נדרתי לעלות לארץ-ישראל. נתקיים נדרי וזכיתי לעלות ועליתי, ותהלה לאל לא הראיתי את פני ריקם". עגנון ממשיך לנהל את חיי ר' הלל בתוך זמן של תאריכים משמעותיים כמו סיום מלחמת העולם השנייה וי"ז בתמוז. ההחלטה שהגיע הזמן לעלות לארץ ישראל עם הקמת המדינה היא ייחוס משמעות דתית להקמת המדינה ולעלייתו של הלל, מעין הכרה של היהודי הנווד במדינה כראשית הגאולה. גם הרעיון שהעלייה לארץ היא עלייה לרגל על-פי הפסוק "ולא יראה פני ה' ריקם" (דברים טו, 15) משולב במובאה. אך יש באותו עניין מימד אירוני מובלע, שהרי הלל הוא עולה רגל גם מפני שהוא בעל רגל אחת. בהתנהגותו של ר' הלל שזור חטא סמוי: אף הוא אחראי במידה מסוימת לרדוקציה ונוטל חלק בתהליך המואץ של פחות הערכים אם גם בעל כורחו. היהודי האמריקאי הבור צודק בעניין זה מר' הלל, המרמז לו כי הוא מוכן ללמדו בכסף ואילו היהודי האמריקאי נתאנח ואמר: "בכסף מוצאים מלמדים בלא קושי, תורה

שלומדים מהם אינה שווה פרוטה. עדיין לא ידעתי כנגד מי נתכוון. היהודי האמריקאי ממלא לגבי הלל אותו תפקיד שר' הלל ממלא לגבי המספר. זהו לגלוג אירוני כנגד הקרבן שאינו יודע שהוא קרבן החידוד. בזכות אותו יהודי אמריקאי עולה ר' הלל לארץ ישראל כפי שעלה אדולף בזכות הקרקס. אף זו עלייה שהורתה במניעי אשמה של אותו יהודי הרוצה לכפר על חטא שלא בא על סיומו ובגללו עיוות את חייו. הסיפור כולו מתחיל בשיטת חלוקה לפרקים הנגשטת לאחר מכן. זו עשויה להיות עדות לגבי דרך עיבוד הסיפור של עגנון שלא באה על סיומה.

כאשר מגיע הלל לארץ ישראל הוא מפקיד את הדולרים בבנק הלאומי.<sup>48</sup> "דימיתי בלבי שכך יהיו מופקדים עד ימות המשיח שאין צורך בממון." כלומר הירושה תהיה גנוזה ולימות המשיח המצוות בטלות. אלא שכאן חל העיכוב המפורסם - התקלה - שאילולא היא אפשר שתותבתו של רבי הלל לא הייתה מוחלפת. "מתוך מה שאספר לך אפשר שתאמר אלמלא סגן המנהל וכו'. אבל אני איני אומר כן, אף על פי שאין דבר שאינו מצטרף לדבר אין הכרח לומר בכל מקום ובכל זמן, שכל דבר תולדות אותו הדבר. הרבה שלוחים למקום, שאין עיניו של אדם רואות אותם" (עמ' 87). זוהי תמצית התיאולוגיה של עגנון ונקודת החיבור שלה לאסטיקה שלו. הפיסקה מצביעה על המתח שבין הרצף הסיבתי לבין תוצאה המושגת כאילו מתוך הרצף הסיבתי, אך למעשה אין היא תולדת אותו רצף חיצוני. כך גם סיבת הרגל התותבת. רעיון שלוחי המקום שהם המחיצה העיקרית בין האל לבין האדם בסיפורי עגנון<sup>49</sup> יכול גם לקבל פניום חיוביות. אמנם "והיה העקב למישור" מוצאים אנו את המשפט "הרבה שלוחים למקום להוריד עד אשפות אביון" אם שם השלוחים הם השטן ונציגיו הרי שבסיפורנו יש גם שלוחים חיוביים כגון דמויות הבנים השונות המופיעות ביצירה. פסקה זו מתקשרת מעיקרה לפסקה בעמ' 96 הבאה לציין את "הבטחון הגמור בשכל האלוקי" בדרך לא תיאודיקונית. למרות צל השואה וחרף קיצורי הדרך שהאדם היה רוצה לנהל

48 השווה סמל הדואר ב"עפר ארץ ישראל" ובסיפורי ספר המעשים וראה ש. לייטר מאמרו הנ"ל. בנק אמור להיות מקום של בטחון; בחינת יתא מונח עד שיבוא אליהו.  
49 ראה אהרון צייטלין: "על אומנותו של עגנון ואמנותו", מאוניים, כרך כ"ז, חוב' ג', תשכ"ו, עמ' 163 (הערות על המלבוש).

באמצעותם את ההיסטוריה, כגון מה טעם היה בהסתרת מוצאו של אדולף מפני ר' הלל - הרי שהבנת כל התהליך מאירה באור חדש את הכרח העיכובים. כך גם במקרה סגן המנהל.

סגן המנהל - השטן - השליח של המנהל שהוא תמיד האל, ניסה לפתות את ר' הלל להמיר את הדולרים ללירות לטובת המדינה. הלל שכיבד את שליחותו והיה נאמן לשולחו סירב שכן אין הוא אלא אפוטר רופוס. מכל מקום מצליח סגן המנהל - המפתה - להשפיע על ר' הלל לשלוח מכתב לבעל הדולרים כדי שיתיר להמיר את הדולרים. וכאן שוור עגנון נושא נוסף של פיתוח, כיוון שהמכתב נשלח מתאמץ ר' הלל ומחרו למצוא מישהו מאותה עיירה הנוקק לדולרים. לשם כך הוא משוטט בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שמא ימצא מישהו מבני עירו של הנדבן. תוך כדי שוטטויותיו הוא מגלה עד כמה נפרצו בתי כנסיות ובתי מדרשות על-ידי אנשים ריקים. "כל מקום שהוא מקודש יותר יש בו דברים כדי להורידו מקדושתו". למעשה ר' הלל נרמז במישור הרוחני והוא נוכח לדעת כי אין למי למסור את הירושה. בא שלוח מארצות הברית ומביא מכתב ובו יפוי כוח והרשאה להחליף חדולרים ללירות ישראליות ולהעביר לרשותו של הלל את מחציתם. כעבור ימים אחדים מגיע עוד מכתב המתיר לו להשתמש בכלום לטובתו. כאן עולה מוטיב איסור הנאה ממצוות<sup>50</sup> שכרגיל מביא אסון על הצדיק שהתפתה. ר' הלל מתפשר עם עצמו. מחצית אחת לפרוט ובמחצית שנייה לא לגעת. שמא יודמן לו בכל אופן יהודי בן אותה עיירה. זוהי אפוא השאלה המרכזית. האם הירושה קיימת, היש סיכוי שמישהו יזדקק לה. הוא לומד קל וחומר מהיתר עגונות. "פעמיים עמדו להתיר אשה מכבלי העיגון ובא המעגן פתאום. נזדמן לי קונטרס אחד כמדומני "והיה העקב למישור".<sup>51</sup> האם העלאת אסוסיאציית העיגון מקרית, או שמא זהו מישור נוסף שבו תוחלת ממושכת יכולה לבוא על פורקה? אם נראה במציאת היהודי האחרון שנתר מהר עיירה סמל של הירושה (הדולרים) שהגיעה למקומה הנכון הרי שזוהי התגברות על מצב העגינות הקיים בין כנסת ישראל לקדוש ברוך

50 ראה ש"י עגנון, עיר ומלוואה, "האיש לבוש הבדים", עמ' 98-99.  
51 ראה דוד כנעני: ש"י עגנון בעל פה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ב, עמ' 46. "רב הונגרי אחד כתב נגד 'והיה העקב למישור' והוכיח כי על פי דין יכול היה מנשה חיים לנהוג אחרת משנהג - הוא ראה אנו הסיפור כאילו היה זה ספר הלכה".

הוא. גם בסיפורים ראשונים כמו "בארה של מרים" ו"עגונות" מופיע סמל העגינות כסמל לאומי, כשם שהעלייה לארץ ישראל היא אפשרות להתגבר על מצוקת האמן, על מצב עגינות אסתיטי, כן ייתכן שאסור-ציאציה זו מתלכדת כאן עם הסמל הכולל. עגנון עצמו כותב במפורש שעניין הממון (הדולרים) אין לדרשו כפשוטו. ר' הלל פונה לתוכי ואומר: "סבור הוא שבכסף ממש אנו מדברים".

ר' הלל מבזה את הפשרות שעשה למען עצמו, שנטל מהכסף ושהחליף את הכסף בכסף ישראלי, אבל התוצאות לא אחרו לבוא; "איני אומר שמזלי גרם שירד שער-כסף המדינה. גורמים חשובים ממני יש לדבר שירד שער הכסף ואין כל הכסף שווה הרבה. סבור הוא אותו שוטה שבכסף ממש אנו מדברים, הוסיף הזקן, כשהוא היסה את התוכי שהיה קורא גם לי גם לי!" (עמ' 91).

המובאה דנה בין השאר בשאלה האם התנהגותו של ר' הלל השפיעה על ירידתה של המציאות-ההווה. מניח הוא שחלקו מזער במכלול הגורמים החשובים שפעלו להפחתת ערך הירושה הביטוי התלת-גמעיני "סבור הוא אותו שוטה שבכסף ממש אנו מדברים" מכוזן לכאורה בראש ובראשונה לתוכי. הכינוי "שוטה" כפי שכבר ראינו בעניין התותבת מכוזן אף למספר עצמו. אך עיקר תוכנו של המשפט הוא שהכסף אינו אלא משל. ואילו המספר הטרדן משהוא שומע את סיפור ר' הלל, חוזר לשאלתו הטורדנית "מעשה נאה סיפרת לי - מכל מקום קצת קשה; הרי ברגל של גומי עלית לארץ-ישראל והרי של עץ היא" (עמ' 91). תשובתו של הלל היא לכאורה התשובה השגורה דלעיל אלא שכאן הוא מפענח חידתו. "וכי לא אמרתי לך מטעמים לאומיים החלפתי גומי בשל עץ? וכמעשה הדולרים מעשה הרגל" (ההדגשה שלי - ה.ו.). זהו הזיהוי של שני המעגלים הרדוקטיביים וכאן טמון סוף הפתרון לחידת הרגל. כזכור, קבענו לעיל כי סיפור הרגל כרוך בהטעיה מכוונת. המספר מנחש כי ר' הלל נדרס ובשל כך זוכה בתותבתו. וכמעט כך הדבר. ר' הלל נדרס כשהלך למסור שקיות נייר לבעל החנות<sup>52</sup> (מצוות לקב"ה).

"ברחמי השם יתברך יצא חי ולא ניוזק בשום אבר

52 לענין מצוות שילוח הקן ותפיסה עמוקה של נושא הרחמים ראה א. א. אורבך, שם, שם עמ' 335-336, 401.

חויץ מאותה תותבת שנתמעכה בין הגלגלים ויצאה מכלל תשמיש. ברם זכור סגן המנהל לטוב שהשתדל לפני גבאי חברת קב הישר ועשו לי רגל של עץ. כל הדולרים שהיו מופקדים על שמי בכסף ארץ ישראל לא היה בהם כדי לקנות גומי לרגל. וזאת לפני ישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר ושלף איש בעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל. מה שהיה לפניו הוא עכשיו, אלא גאולה גאולה ותמורותיה. נסתבך הקוף בשלשלאותיו והרי הוא מתרגו. אעמוד ואוציאנו מן הסבך. כבר, כבר. כמה עלובים הם הבריות עושים להם טובה ומתרגוים" (עמ' 91-92).

פסקה זו הגראית כמלוקטת ממשפטים שנקודת החיבור שביניהם בלתי ברורה מכילה בתוכה את צופן הסיפור. הסיפור בכללו מתלכד בפסקאות צופן בודדות שקל לזהותן ולפענחן. אך טכניקה זו שהיא אולי הכרחית לסוג סיפור זה מעוררת בעיות לגבי הערכת הסיפור שהוא ניסיון להיתוך של ז'אנרים רבים מדי. הנושאים המורכבים שבסיפור מתלכדים בפסקה בעזרת טכניקה הגראית אסוציאטיבית, הדגמה להסתבכות מכוונת. הפסקה פותחת בנס גרוטסקי, בחינת קמח טחון נטחן. רק התותבת נתמעכה ולכן טוב שמלכתחילה היתה תותבת כמו הבדיחה על הכלה שיש לה גבנון מן המוכן. זהו ביטול אירוני של העמדה התיאודיקיונית הפשטנית הטוענת כי האף נוצר כדי להרכיב עליו משקפיים והרגליים כדי לגרוב עליהן גרביים. מכאן ואילך בנויה הפסקה בטכניקה של משפט ושילתו. הנקודה האירונית הבאה היא סגן המנהל הזכור לטוב כחרבונא במגילת אסתר שטרח עם גבאי החברה המפלצתית המתעללת ששמה כשם ספר מוסר מפורסם "קב הישר"<sup>53</sup> להתקין לר' הלל רגל מעץ. ואולם בגלל עצותיו הלאומיות של סגן המנהל מתבוננת ירושת האבות, עתה אי אפשר עוד לקנות רגל תותבת מגומי כי ערך הממון פחת. מכאן שעגנון משלב במהלך הסיפור מערכת סיבות רחוקות ומערכת סיבות קרובות שגרמו לתותבת שתהפוך רגל עץ. כאשר מחברים את הסיבה הרחוקה עם סיבה קרובה מתרחש הסיפור האנאלוגי המכמין בתוכו את הנפץ האירוני. הפסקה הנדונה מכילה דוגמאות אחדות. סגן המנהל פעל במישור הכלכלי. המישור הכלכלי נבחן בשעה שיש לר' הלל צורך בחידוש התותבת. כעת מחזיר אותו עגנון לנושא המופשט. המסומל

53 קב הישר הוא ספר מוסר פופולארי שחיברו ר' צבי הירש קיינדובר.

מואר בדרך אירונית והוא גלום בפסוק ממגילת רות (וזאת בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו, ד. 7). הנושא המופשט בסיפורו של עגנון הוא הקשר שבין הגאולה והתמורה. התמורה במובן של רדוקציה, כלומר הפסוק מוזח מן הקונטקסט שלו. התמורה אינה תמורה. במישור הסיבתי, ברצף שב-סיפור הרי שהתמורה היא במישור הכלכלי דולרים שהפכו ללירות. במישור המופשט אלו רדוקציות המאפינות את תהליכי הגאולה הנר-כחית. "גאולה גאולה ותמורתיה". ייתכן עוד שמשולבת כאן אסוציאציה אירונית נוספת. תהליך הגאולה קשור בשליפת הנעל או בשליפת תותבת - נושא הרגל תומך בקישור הפסוק לסיטואציה. המשפט הבא הנו חזרה על תחושת הבלבול או העירוב של נושאי הפסוק: "נסתבך הקוף בשלשלותיו והרי הוא מתרגז". עגנון מתכוון ליצור אנאלוגיה למרקחת שהוא רוקת. האמן מתבונן באופן אירוני באומנותו.<sup>54</sup> עירוב הנושאים מופלג והאדם או הקוף או הפרשן מתקשים לעקוב אחריהם. המשפט הבא נאחו ברגנותו של הקוף ומעבירה לאדם. "כמה עלובים הם הבריות עושים להם טובה ומתרגזים", והלא משפט זה אף הוא אירוני שכן האדם שנעשתה לו טובה כביכול, הוא ר' הלל עצמו, שבשל השתדלויות תיורטובותיו של סגן המנהל זכה בקב מעץ. אך במישור האישי ות-גאולתי, בגלל עצת אחיתופל שלו עצמו הפך עני מרוד שירוד ירידה אחר ירידה. המשפט המסכם של הפסקה הוא שאי אפשר לצאת מן המלכודת של מעגל הנושאים, אף-על-פי שהקוף "אינו קשור בשלשלת ואם תמצא לומר הפשי הוא לנפשו ואם רצה לברוח היה בורח" (92). זוהי גם הכרתו של ר' הלל, שעה שמשיב בפסקה הבאה לבקשתו של המספר להוסיף ולשמוע עוד דבר. "נתאנח ואמר ישועות ונחמות לא תשמע מפי, כי רחקה ממני ישועה ורחוק ממני מנחם. בעיניך זה פסוק, בעיני אני זה אמת גמורה". זוהי האמת המובלעת בסיפור וזהו אף הטון הפסימי המסיימו המשאיר אמנם פתח לשאלה אם אמת זו בלעדית והאם אותות התקווה, הגאולה והייעוד מודברים ומושתקים לחלוטין. או שמא אף כאן השכל האלוכי עושה כל דבר בזמנו כמו שראינו בתיבה - התורה כסמל ירושה. האם תיאור היהודים הנקבצים בארץ ישראל באותה פסקה ממש מהווה סתירה להכרתו של ר'

54 ראה ג. שקד בספרו הנ"ל בפרק "הסופר כמספר", עמ' 228-278.

הלל והאם המשפט "ולוואי שכשנזכה לביאת הגואל במהרה בקרוב נזכה ונראה את כל ישראל חברים" הוא שגרא דלישנא הנאמרת מתוך יאוש ובניגוד לפסוק "ורחק ממני מנחם" - ולבסוף האם קיים פער בין תודעת המספר לבין התודעות המעורבות של רבי הלל. "יודע אני שדיברתי יותר מדי, מכל מקום במעשיהם של ישראל דיברתי ואם הטוב מרובה על הרע ודאי טוב. ראיתי בספר אחד שמקפידים בשמים על אותם שמספרים בגנותם של ישראל. איני יודע מי הגיד לו לאותו מחבר מה משיחים שם בשמים. מכל מקום אין הדבר רחוק מן השכל. מי שלקה הרבה ושותת דם אין לבזוק מלח על פצעיו".<sup>55</sup> הסיפור מסתיים בביטוי של אשמה והצדקתה. אמנם לדבר במע-שיותם של ישראל בחינת שיחותיהם של צדיקים הוא דבר מצווה, אולם היש הצדקה לקטגוריה ולו במצב שמתוכו מקטרג ר' הלל. חתזכורות על אמות המידה של השמים כפי שהן עולות מתוך עמדות מוסריות שהפכו למוסרניות אין הן אלא בוזקות מלח על פצעיו של רבי הלל. בפסקה זו כמו בכל הסיפור אין בריחה מתודעת האמת. נוסחת הבריחה של קורצווייל איננה תקפה פה. המספר אינו סוטה מדעתו. עם זאת חשוב להדגיש כי אין המדובר במבע כופרני אלא במבע של כמיהה לגאולה מתוך שלילת הנמכת השמים כסניגורים אוטומטיים של ישראל. עגנון נלחם באומץ לב כנגד המבעים הבאנאליים המגמ-דים. נקודות המוצא של רבות מיצירותיו של עגנון על קני המידה חשובים של שמים וארץ, על מצבו האיובי של האדם היהודי, עלולות לחיטא על-ידי שימוש בנוסחאות ובאמונות שהפכו תפלות. קטגוריה על עם ישראל פסולה בלי ספק אולם הכרחית להצלחת האמת.

55 חשווה לסיום סיפור יעקילי [נוסח שני] "עיר ומלואה", תשל"ב, עמ' 517 וכן "הכנסת כלה", עמ' קכ"ו; קס"ט.

קוץ תשל"ה

[חצרות השוליים עודכנו סמוך להדפסת החוברת]