

אייזיק מאיר דיק – האמן כמגיד מדומה

דען אין אונדזערע צייטן ענדערט זיך אין יאָר
ווי פֿאַר צייטן אין אַ גאַנצן דור.

כי בימינו חלות במשך שנה אחת יותר תמורות
מאשר לפנים במשך דור שלם.

א"מ דיק, 1864

הוא היה אומר על עצמו: 'זאנוכי הצעיר בין הסופרים' (בלשון שופטים ו' 15).
כוונתו היתה לדור הראשון של משכילי וילנה, שהיו כולם מלומדים ואף
יודעי־עברית ואוהביה. הוא היה אחד מן החבורה מכל בחינה שהיא. סמוך לימי
נשואיו הטריים, הרחק מעינם הפקוחה של הוריו, הוא נהג להתקוטט ולהשתכר
בחברת החתנים, שהובאו כמוהו אל העיירה זופראן שבליטא. הוא אף למד דקדוק
גרמני מפי הכומר המקומי. לאחר מותה של אישתו הראשונה, הוא חזר ונשא
לאישה בת למשפחה חסידיית אמידה בניאָסביו, מקום בו המשיך בחשאי לעיין
בחיבורים חילוניים. הוא גם למד – מתי? ואיך? – לקרוא פולנית ורוסית. לא פעם
הוא היה מקונן בהמשך על דלות השכלתו ומתאונן על אביו – סוחר־תבואה לפי
משלח־ידו וחזן על פי תחביבו – מפני שמעולם לא הכשירו אלא כדי למלא תפקיד
של מורה־הוראה בכתב־הקודש ופירושיהם. מכל מקום – הוא גם לא גווע ברעב.
לאחר שובו לוויילנה עם רעייתו השנייה, הוא היה מלמד עברית בשיעורים פרטיים
בבתי אמידים, ובמשך שלוש־עשרה שנים (1851–1864) החזיק במשרה של מורה
בבית־הספר הממלכתי בשכר הגון.¹

א"מ דיק הפך למשכיל לוחם רק בשנות השלושים לחייו. היתה זו התקופה
היחידה, שנותרו ממנה עקבות בכתובים בפרסומים רשמיים של תנועת ההשכלה.
עקב הלשנה מצד חוגי החרדים הוא נאסר, אך גם שוחרר כמעט מיד בהשתדלות
ידידיו. בימים ההם הוא אירגן חבורה חשאית של משכילים, שהקימה לעצמה
בית־כנסת 'מתוקן' בשם 'טהרת הקודש' (רייזען 1929: 712–713). ביולי 1843 הוא
חיבר, יחד עם רעיו המשכילים, תזכיר אלמוני, שהוגש לשר החינוך, ובו בקשה
לאסור על היהודים להוסיף וללבוש את לבושם המסורתי. איסור זה אמנם הוטל
כגזירה הלכה למעשה מקץ שנה אחת.² בשנת 1846, בשעת ביקורו של סר משה
מונטפיורי בוויילנה, הגישו לו המשכילים דו"ח קטלני ביותר בשם 'מצב העיר וילנה
בעיתים אלה', ובו גינוי למדיניות הדיכוי של הממשלה, המעיקה על היהודים ומענה
אותם (גינזבורג 1937: כרך 2, 398–399).

את פרסומו הקיים וְעומד כמשכיל קנה לו א"מ דיק באמצעות פארודיה תלמודית פיקחית ומזעזעת, שהיתה גאוותו ושמחת־לבבו. 'מסכת עניות' ראתה אור לראשונה בקובץ משכילי כנפי יונה (בעריכת שניאור זקש, ברלין 1848). מקץ שנתיים היא הופיעה בדמות מסכת אין כסף – עם פירושים ותוספות ומהרש"א, שהשלימה את הפארסה בחיקוי מעולה של הנוסח התלמודי והטיפוגראפיה שלו. הוא חתם בכינוי 'חד מן תלמידי החבריא' וזכה למקום כבוד בפאנתיאון של מחברי הפארודיות המלומדים.³

ואז קרה משהו לא"מ דיק, שנגרם במידת מה בעטיים של הצרכים הדחופים של פירסומי היהודים ברוסיה הצארית. הוא התאונן ב-1861, שמחברים עבריים נאלצים לחזר על פתחי עשירים ולהציע את סחורתם. הם תלויים בחסדם של ההמון חסר־הדעת ושווה־הנפש מזה ושל קפדני המבקרים המחמירים מזה, שלא נהגו – מחמת אכזריות – לשבח את היוצר אלא לאחר מותו.

'זאת ראיתי מאז התחלתי להביא בדפוס מכל אשר איתי בכתובים בשפה העברית והשפלתי כבוד עטי אך ספר סיפורים שונים למכביר בלשון (אידעש טייץ) המדוברת עתה לבשתנו ולחרפתנו בתוך עמנו יושבי ארץ (ליטהויען, פולין, רייסען). כתבתי לטובת בנות עמי אשר עיניהן אך אל (הטייץ חומש) הנכתב בלשון עלגים ונמצאו בו מאמרות בלתי נאות להישמע על פי נשים ובתולות ישרות – – –' (מחזה מול מחזה 1861: מבוא, 2).⁴

הוא השפיל את עצמו כדי לכבוש את לשון־הדיבור המאוסה, דבר שמשכיל וילנאי לא היה עושה יותר מאשר פעם אחת בחייו, והסתפק בקהל קוראות. ואמנם עלה בידו להטות את לב הנשים מן הטייטש־חומש הישן־נושן שלהן, אף מן הרומאנטים וסיפורי החסידים שהיו מקובלים עליהן. בחברו מאות של סיפורים 'כתובים בסגנון יפה, מלאים מוסר, נקיים מכל דברי עגבים ודופי' (שם), הוא השתדל להדריך 'את הבנות בתורת חסד ללכת מישרים ולשגות מכל רע' (שם). כדי להבטיח, שהסיפורים מרוממ־הנפש לא יינגפו על־ידי מכשול בדרכם אל לקוחותיו, הוא הליבש אותם 'כולמו עטופים במעטפות קדומים, כאשר יאהבו בני עמי' (שם). לבסוף, כדי לא לגלות את זהותו המשכילית של המחבר, הוא לא נודע גם בשמו בשעריהם 'למען לא יכשלו הסיפורים בהליכתם' (שם). בבואו לנצל במודע ובכוונת המכוון את נוסח המחבר האלמוני כדרכו בספרון העממי, ואף את קולו המסורתי של המגיד, יצא א"מ דיק תמיד ברווח. ספריו הזעירים 'נלקחו (זינד פֿערגריפֿען ווארדען) מאה אלפים (עקסעמפלארען) ונדרשים עוד יום יום ממוכרי הספרים' (שם).

הטפת־המוסר נשאה בכנפיה תמורה וטובת־הנאה חומרית. כאשר אבדה לו לא"מ דיק משרתו בבית־הספר הממלכתי לילדים (1864), הוא הפיק מתוק מעז, ניצל את כורח המציאות וחתם על החוזה הראשון, בו התחייב לספק באורח קבוע להוצאת הספרים בעלת־המוניטין של האלמנה והאחים ראם שבוע שבוע שלושה גליונות דפוס של ספרות עממית בידיש תמורת 2-3 רובלים הגיליון.⁵ וכך הפך אייזיק מאיר דיק לסופר מקצועי ראשון בידיש. מן הראוי לציין את העובדה, שחוזה נושא־רווחים זה (300 רובלים בשנה) מעולם לא חודש, ופרסומם של ספרים אחדים

נדחה עקב סכסוך בין האלמנה ראָם לבין בניה. חלפו שבע שנים עד שהספרים הקטנים הראשונים זכו לפרסום – ובהפסקות רבות. בהישארו נטול הקצבת תמלוגים וללא תשלום נוסף עבור מהדורה שנייה ושלישית של ספריו, נאלץ המורה חסר־העבודה לסמוך על הכנסותיה של אישתו, שקיימה בית עסק של הלוואה־בריבית. ורק כך הצליחו איכשהו לגמור את החודש. ואף כי א"מ דיק תיעב סוג זה של פרנסה, הרי גם הוא עצמו הילווה כה וכה בנשך, מן הצד (ברפינין 1946: 221–222; דיק 1952: 151–152).

מאחר שא"מ דיק נדחק אל אילוצי פשרות הן בחייו האישיים והן בעבודתו המקצועית, הוא מצא סיפוק מפצה ואף טובת־הנאה בחיבור ספרי־מעשיות ביידיש, כבואו לחתום עליהם בשמות בדויים או לפרסמם ללא ציון שם המחבר. מתוך כוונה להיות נחשב כמשכיל מוצהר ולהבטיח לעצמו קורטוב של תהילה, הוא כתב צרור זכרונות בעברית בנוסח סאטירי ופרסמו על חשבוננו ומכיסו⁶. אך מכאן ואילך, במשך שלושים שנים, היתה הסיפורת שלו ביידיש סנטימנטאלית לפעמים, ולפעמים סאטירית, אך תמיד 'מלאה מוסר, נקייה מכל דברי עגבים ודופי' (מחזה מול מחזה 1861: מבוא, 2). עובדה זו העניקה לו מסלול יוצר והבטיחה לו קהל־קוראים מקשיב לקולו ושבוּי בקסמו. מאז שראשי־התיבות השקופים אמ"ד (איזיק מאיר דיק) הופיעו על־גבי ספרי־מעשיות בן 44 עמודים בהוצאת האלמנה והאחים ראָם ב-1868, הם הפכו לסמל מסחרי ידוע על פני כל תחום־המושב של דוברי יידיש. האדון המלומד מווילנה, שנחבא מאחורי ראשי־תיבות אלה, החל מכאן ואילך לפנות לציבור קוראותיו באורח בלתי־אמצעי יותר, וחייו הפרטיים התקרבו סמוך יותר אל הרמויות, שהוא עיצב בסיפוריו מאוצר דמיונו.

על אף התזכיר שהוזכר לעיל, שעניינו בקשה לאיסור הלבוש היהודי המסורתי, לא נהג א"מ דיק חירות בעצמו. הוא מעודד לא גילח את זקנו, ונהג ללבוש חלוק שחור באורך בינוני, ממש עד סוף ימיו (חלוק מעין זה אמור היה להיות הראשון להיאסר על־פי מצוות החוק). המבקרים מצאוהו תמיד חבוש כיפה ויושב מורכב על־גבי כרך של מדרש תנחומא⁷.

באותם הימים הוא גם נטש את 'טהרת הקודש', זו הקהילה ה'מתוקנת' היחידה בעיר, ומכתביו מן הימים ההם משקפים את אכזבתו הגוברת מרעיון המשכילים⁸. עובדות ביוגרפיות אלו – המעידות על כך, שא"מ דיק לא ויתר על הופעתו החיצונית המסורתית, העדיף בעיוניו את לימוד המדרש האהוב עליו והתרחק מבעלי־התיקון הראדיקאליים – עשויות להצביע על בחירת תחביבו כנובע ממנו ובו בבחינת כורח. התפנית שלו אל מסלול הכתיבה של סיפורת ביידיש לא נגרמה בעקבות מהפך משיחי כדוגמת ר' נחמן מברסלב או משבר גיל המעבר כדוגמת י"ל פרץ לאחר מכן. בן־אדם הרי חייב להתפרנס, ואילו א"מ דיק ידוע ידע, שלעולם לא יהיה לאל ידו להתפרנס מכתובה בעברית. מכל מקום, לא היה בין המשכילים איש שיתאים למשימה זו – הכתיבה ביידיש – יותר ממנו.

כדי להצליח בתפקידו כסופר משכיל לא היה דרוש לא"מ דיק אלא לנקוט בלשונו ונוסחו הריטורי של המגיד ולהציג תדמית של מילוי תפקידו. והמגיד הזה הרי היה לא רק נוהג להטיף, אלא גם לפרסם ברפוס – אולי בפעם הראשונה בהיסטוריה –

את סיפורי ההטפות שלו בלשון המדוברת.⁹ באמצעות לשון זו היה יהודי בן־הזמן בוילנה מסוגל לספר סיפורים בהשמיעו את קולו שלו, ואף לשאוב מתוך נסיון־חייו ולהיות מודע ולחוש בעליל מה מעניין את קוראיו הלהוטים אחר דבריו ומה נוגע לליבם. באמצעות פנייה מתמדת אל פסוקים מן המקרא ואל הפרשנות הרבנית יכול היה א"מ דיק לצמצם את הפער בין יראת־אלוהים לבין התיקונים בדת, בין טקסט מקודש לבין נסיון־חיים חילוני, למען עצמו ולמען קוראותיו.

בהיותו תמיד מוכן למהתלה טובה, היה בכוחו של א"מ דיק לקיים שיווי־משקל לא דק כל כך בין בימת־המטיף לבין בית־המרזח המקומי. מאחר שנטש את דרך הריפורמה הקיצונית והחל להחשיב את עצמו כמטיף מיושב־בדעתו, איש בגיל העמידה, מגיד עירוני שפרש כביכול מפעילותו, היה א"מ דיק מוכן ומזומן להפוך לגדול מספרי הסיפורים בידיש בעולם בימים ההם.

היקף כתיבתו היה כמעט אנציקלופדי. הוא אימץ לעצמו יצירות קלאסיות בעברית, כתבי־קודש וכתבי־חול, כתב מסות מוסר בפרוזה ובחרוזים, חיבר דברי תפילה לנשים, תולדות חייהם של קדושים, סיפורים עממיים, תיאורי מסעות, סיפורי ליצנות, קבצים של משלים, פתגמים וחידות, סיפורי נוודים, רומאנסים של משרתות, סיפורי הרפתקאות, סאטירות ריאליסטיות, ביוגרפיות של אוטו־דידאקטים ונובלות סנסאציוניות (ראה: Roskies 1980: 117–184). כאשף כול־יכול, החולש על כל מערכות הספרות לסוגיהן, ידע א"מ דיק לעבור בנקיפת־אצבע ממדיום אחד לשני. הוא גם היטיב ללמוד כיצד להתביית בחומר שתירגם או שאל או אף 'סחב' מזולתו. ולא עוד אלא שבכל אחד מאורחות היצירה שלו, בכל חיבור דמיוני, סאטירי, היסטורי או אף סיפור־מסעות – הוא היה מגיע וחוזר אל וילנה העיר וסביבותיה, אל הכאן־וכמעט־עכשיו של עולמו, שהיה מוכר היטב לו ולקוראיו. כאן הוא גילה את כוחו וגבורתו. כאן הוא עשה היסטוריה ספרותית.

'באין חזון יִפְרַע עַם' (משלי כט 18) – הסביר פעם א"מ דיק לחברו המשכיל ראובן בריינין (בריינין 1946: 226). בצופן של משכילים פירושו של 'חזון' אינו אלא רתימת כל כוחות הדמיון למען תכלית מוסרית ונעלה, כפי שנהגו הנביאים בימי התנ"ך. הנבואה, טענו המשכילים, שבקה חיים לכל חי, אבל התנ"ך – כמקור של לשון ופיוט נעלה, כאוצר של צמחים ובעלי־חיים, כמרחב של נופים מקודשים וזירה למופתים של גבורה ואהבה בלתי־אנוכית – תנ"ך זה חי וקיים בלי ספק. על רקע דברי הנבואה של ישעיהו, נהו בני־האצולה מאהבת ציון של אברהם מאפו (יצא לאור ב-1853) אחר תאוות־ליבם ודיברו עברית מקראית טהורה להנאתם של הקוראים המבוגרים בארץ ליטא וסביבותיה.¹⁰ תמורת 5 קופיקות או אף פחות מזה סיפק א"מ דיק לקוראותיו מעין תחליף של 'חזון': ארץ־ישראל כמקום בו מתרחשים נסים ונפלאות כחוק, מקדמת דנא ועד היום הזה; אירועים מופלאים המתחוללים בארצות התנ"ך ובארצות ערב, שמהותם הראציונאלית נחשפת בסופו־שלי־דבר – אף כי כל אחד יודע, שהערבים נוטים לאמונות תפלות – וכן שורה ארוכה של גיבורים עזי־להט ובני־בליעל. בבואו לאמץ, למשל, את הסיפור אודות אברהם אבינו של

המשורר הפרסי סאאדי – לכל הנכון באמצעות הפילוסוף היהודי נחמן קרוכמל (רנ"ק) – כתב א"מ דיק את סיפורו דיא געדולד (הסבלנות, 1855), לקראו הן כמשל אוניברסאלי אודות הסובלנות והן כאגדת אזהרה שניתן לכוונה באורח מיוחד ליהודים. היהודים, נאמר שם, 'שחיים מפוזרים בתפוצותיהם על פני עולם-זמלואו במשך 1800 שנים', הוגלו מארצם מפני חוסר-הסובלנות, שגילה אברהם כלפי צייד מבני עכו"ם.

אלא שאותו האל, שהגלה את ישראל למען ללמדם לקח בסובלנות כלפי הזולת, הוא גם עשה להם נסים ונפלאות. ואילו הנסים והנפלאות היו בבחינת נקודת-מבחן למספרים שפעלו גם כמטיפי ההשכלה ומפיציה. אותם המופתים, שא"מ דיק תיאר כדברים שהתרחשו באמת בסיפוריו השונים על ארץ-הקודש ובסיפורי-המסעות שלו, נצטמצמו ונצטמקו בשעה שנושאי-סיפוריו התקרבו אל ביתו וסביבתו. 'לנשים שלנו אין מידה של קשב או אף רגש כלפי מוסר לשמו', הוא התאונן ב-1877. 'אין הן מבקשות להאזין אלא למעשי נסים ונפלאות, ולא חשוב כלל אם מדובר במעשה-שהיה או בלהד"ם. כמציאה טובה בעיניהן הסיפור על ר' יוסף ד"לה ריינה, כיצד הוא הולך את השד רתוק בשלשלת, או שמא אף, בהערך דבר-מה טוב יותר, ההבלותא בדבר אליהו המופיע מחופש כאיש זקן שבא להצטרף כעשירי-למנין בתפילת ערב יום-הכיפורים בכפר זה או אחר' (דער שבעים מאלציניט 1877: 9-10).

יתר על כן, סיפורי ארץ-הקדושה (1863) סיפרו את מעשיהם של דוד המלך ואליהו הנביא, שבאופן קבוע ומתמיד התערבו לטובת הנצרכים. הנסים לא נפקדו מן הארץ, ומי שבא לתאר אותם בבחינת תופעות טבעיות גרידא, מצא את עצמו נסחף במדרון החלקלק של ההלכה. כך גם המשכיל הפגום והצבוע, אשר בא היום לחשוף את אורו של מדע הטבע על תופעת קריעת ים-סוף, ואילו למחרת הוא אכל בשרי-חזיר מטוגן בחמאה להנאתו (דיא צואה 1873: הבתים 29-30).

א"מ דיק הדריך את קוראיו וגרס, שאהבת ארץ-הקודש והקינה על חורבנה הן בבחינת חובה דתית המוטלת על כל יהודי. בכל חג חייב היהודי להזכיר את שריפת בית המקדש ולהעלות את ירושלים על ראש שמחתו (ספר קורות ירושלים 1862: 5). וכן הטיף א"מ דיק לאמונה במיתוסי היסוד של היהדות.

כנאמן לרוח ההשכלה התייסר א"מ דיק יותר מאשר סר וולטר סקוט, אשר פשוט מתח קו מפריד בין שני סוגים של הרומאנס הסיפורי: 'אחד, שכל המתרחש בו הוא אפשרי כשלעצמו, ועל כן ניתן להאמין לו בכל תקופה; והשני, שכל המתרחש בו נראה בלתי-אפשרי בעיני הדורות המשכילים יותר, אך הוא בכל זאת מתקבל על דעתם של קדמונים'.¹¹ היכן ומתי מתחילה תקופת ההשכלה, אם רוב היהודים בסביבתו הם עדיין חרדים באמונתם, קל וחומר מאז עלייתה של החסידות, והרי הנשים היהודיות עדיין המשיכו כמנהגן לקנות בשוק את ה'בבא-מעשיות!', והיכן נסתיימה 'אמונתם של קדמונים', אם סמכותו של התנ"ך נשארה קיימת וחיונית בימי התלמוד, המדרש, הזוהר ופרשנות ימי-הביניים?

סיפוקו של המשכיל המתון היה בעצם האפשרות לנצל את אמונתם של הקדמונים בפולקלור כחומר יפה לביילוי ואף מעורר מחשבה והרהורים. אפילו ספר

של קבלה מעשית, כגון ספר חכמת היד (1869) – אם הוא נערך כראוי ואף היה מצוייד במבוא והערות – עשוי היה ליהפך לגרעינייתבואה בטחנתו של המשכיל.¹² גם המשכיל, כמוהו כוולטר סקוט, עשה מאמצים להעלות הבחנה מדוייקת בין 'אז' ו'עתה', בין 'ה'הם' לבין 'ה'אנחנו'. בהקדמתו מבטיח א"מ דיק לקוראה הנאמנה שלו (די טיערע לעזערין), שאין לסיפורו שימוש מעשי מכול וכול. עליה להתייחס אל תוכנו כאל הרפואות והסגולות, שהתלמוד ממליץ עליהן, ואילו חכמינו הגדולים אסרו על השימוש בהן בימינו, באשר חלו תמורות מהותיות בטבע האדם, קל וחומר באמונותיו (ריבקינד 1951: 201). דברי הקדמה אלה היו חשובים, מאחר שיהודים רבים – כפי שהיה ידוע היטב לא"מ דיק – עדיין השתמשו בכירומאנטיקה, ורבים מהם האמינו בכוחה לנחש עתידות.

להיות מעין מגיד גרם לו לא"מ דיק סיפוק והנאה. מפני שבאמצעות המגע המתמיד עם כתבי־הקודש הוסרו כל המשוכות והסייגים. אורח הסיפור של המגיד איפשר ממנו ובו אין־סוף של סטיות. מאווייו של המגיד להציג את דבר ההתנהגות בהווה באור כתבי־המופת איפשרו לו לצמצם את העלילה המסובכת ביותר אל מסכת ערוכה של אמיתות אוניברסאליות. מין, פשע, עבדות, פולקלור, דמיון והיסטוריה – כל אלה פשטו צורה והוגשו בבטחון לקהל של נשים ואנשים חסרי־השכלה בידי איש מלומד מווילנה, שלא טרח אלא למען טובת עמו.

והדמיון הרי הוא גדוש וטעון סכנות, מכוח מסכת פגעי העולם הזה ורעותיו, עד כי הכרח להשיב לעומתו מלחמה שערה, פנים־אל־פנים. בבואו לעצב תחת הרומאנסים עתירי־הגירויים וההזיות יצירות, הנושאות בחובן מידות של מוסר והגיון נדרש מן הסופר: (1) דמיון לוחם נגד דמיון; (2) עולם עובדתי לוחם נגד הדמיון; ו־(3) גיוס כל תכסיסי המגידים ותחבולותיהם כדי להציג את מעשה־הדמיון כיהודי וכנורמאטיבי. אגדות מקודשות מארץ־הקודש, לא פעם תחת הכותרת של ספר יראים, עשויות לשמש חוד־החנית במסע למען 'הדמיון החיוני'. וקיימת גישה חתרנית יותר: להיכנס אל מחנה האויב במסווה של דמיון, ואז לגלות שהאויב אינו אלא מדומה, מעשה־זיוף (דוגמאות נוספות לתחבולה זו, ראה: Miron 1980: 244–246).

למען התכלית הזאת יצר א"מ דיק – ואף אימץ לעצמו – שורה של סיפורים 'אוריינטאליים', דמויי־תנ"ך, ואף סיפורים מימי־הביניים, אשר בהם מפעילה ההשגחה הפרטית את כוחה לא באמצעות נסים אלא באמצעות צירוף־מקרים. שום דבר על־טבעי אינו מתרחש במותחן בעל אופי מזרחי, כגון אינע שרעקליבע געשיכטע פֿאן טירקניא (מעשה נורא שקרה בטורקיה, 1855), הפעמון בבגדד, די גלאַקענשטוב אין דער שטאָט בגרד (1855), או החיים הנצחיים אָדער דאָש אייביגע לעבען (1857). וכן ברומאנסים המקראיים הזעירים דיא פֿרומע תרצה, הנרח אָדער דער פֿאַרשטוישענר זאָהן והנסיון אָדער די פּראָבע (שלושתם הופיעו ב־1856), או אף ביצירות על פי המופת של ימי־הביניים המתעלף אָדער דער שיינשטויטע, דער יורד (שניהם ב־1855), או פחד בלילה, די שרעקן פֿון די נאַכט הושענא רבה (1856). גיבורים לומדים, שאין שחר ברדיפה אחר האלמוות, שיש לכבר אב ואם, שאין לתת אמון בנשים, והם אף מוזהרים מפני התמכרות חפווה

ובלתי־בשלה לסיפורים 'העשויים להיות מהימנים כל תקופה ועת', אך השפעתם אפקטיבית יותר כאשר הם ערוכים במסגרת אקזוטית ומרוחקת אל תחומי העבר ההיסטורי. ההלכה היהודית, למשל, גורסת, שמן הדין לקבור את המת תוך עשרים וארבע שעות לאחר פטירתו. המשכילים הקימו זעקה נגד ביצועו של דין זה, באשר מצאו אותו מנוגד להישגים המתקדמים של הרפואה. כלום יכולה להיות דרך יעילה יותר לתקוף את הנושא, מאשר להניח את הגיבור כבר־מינן בבית־הקברות היהודי בפראנקפורט בשנת 1025 ולתת לו לצוף מקץ זמן מה בריא ושלם – מכוח עזרתו של גוי ישר, חסיד אומות העולם, כביכול, שהקימו והבריאו באמצעות עשבי־מרפא ותבלינים מיוחדים? ואשר לדעות הקדומות, האחוזות בליל הושענא רבה (נושא שאליו ישוב הסופר באורח אפקטיבי יותר מקץ עשרים שנים) – הרי גם כאן היה המסר, שצריך לירוא את האל יום יום, במשך כל ימות השנה (המתעלף אָדער דער שײַנטיטע; פחד בלילה, די שרעקן פֿון די נאַכט הושענא רבה).

ואם סיפורים מהימנים מימי שלמה המלך, הפחה עבדאללה ומימי־הביניים הנושנים מגיעים אל מסקנות כל־כך מעשיות, הרי קל וחומר סיפורים הקרובים יותר לכאן־ועכשיו. דער יורד (1855; ראה להלן עמ' 43-49) הוא סיפור־מעשה המשתרע על פני 24 עמודים זעירים 'נעתק ונאסף ע"י י. שפירא' (שהוא שמו האמיתי של מוכר ספרים).¹³ כותרת המשנה (החרוזה במידת־מה) מבשרת 'סיפור מופלא אודות מה שקרה עם פלוני ר' צדוק מניקלסבורג', לאמור:

'עס איז זיך פֿון דער מעשה אַראָפּצונעמען אַ מוסר־השכל, אַז דער מענטש זאָל ניט טאָן קיין פֿאַלש און אין דער גרעסטער נויט זאָל מען זיך היטן פֿון בעטלברויט. און אויף אייביק איז יענער פֿאַרפֿלוכט, דער וואָס האָט נאָר איין מאָל פֿאַרזוכט. ויקויים בנו: אל תביאנו לא לידי מתנת בשר ודם' (המקור והתרגום – להלן, בעמ' 43, 50).

צבעי־ההסוואה אינם יכולים להיות מושלמים יותר. כל פיסקאות הסיפור פותחות בלשוני־הקודש, לרמוז למקור, ש"י. שפירא' כביכול העתיק ממנו. יראת־השם, נדיבות־הלב ואצילות־הנפש של הגיבור מעוצבים כבר בפיסקה השנייה. המהפך הגורלי, המקדם ומניע כל עלילה בסיפורי־העם, מופיע בפיסקה השלישית: ר' צדוק ורעייתו הפקחית והנבונה בענייני עסק (אך אינה מפורשת בשמה) נפגעים אנושות: בית־מסחר־הבדים המשגשג שלהם עולה בלהבות של שרפה. לאחר שנסיונות שונים להרים את מסחרם ממשואותיו נכשלים, מתערבים פני־הקהילה ומציעים תכנית משלהם. הם מחברים כתב־המלצה מוסמך כדי שר' צדוק יוכל בסיועו לצאת ולנוע על פני הארץ ולקבץ על־יד תרומות כסף. רבה של ניקלסבורג בימים ההם היה הגאון המפורסם בדורו ר' שמלקה (1726-1778), 'שעצתו ודברו יקרים היו ביותר הן בעיני היהודים והן בעיני הנוצרים'. הוא מעודו לא נהג לתת הסכמה על ספרי־ראים, קל וחומר על תמיכה בסוחר שירד מנכסיו. בסופו של דבר ויתר ר' שמלקה זו הפעם, כי רחמיו נכמרו על ר' צדוק ורעייתו שבאו להשתטח לפניו בבכיים, וחתם על כתב־המלצה. אלא שהוסיף והשמיע באוזניהם את אזהרתו החמורה:

'שמע נא, ר' צדוק יקירי, אין אני עושה לך טובה בחתימתי. אמנם נכון אפילו,

שתוכל לאסוף ממון רב, אבל עדיין לא ראיתי בעיני, שאדם אשר ניסה פעם לקבץ עלייד גם הצליח להיחלץ מזה. קראתי פעם, שאם רוצים לגרש עכברים מן הבית, צריך לתפוס אחדים מהם, לסגור אותם ביחד בכלוב ברזל ולהרעיב אותם במידה כזאת, עד אשר יחלו לטרוף זה את זה. ואחר־כך – כאשר ישוחררו האחרונים שישרדו בחיים, הם לא יזינו את עצמם אלא בבשר עכברים. כך קורה גם לבן־אדם, המנסה רק פעם אחת לטעום מלחם שקיבץ על יד; הוא כבר לא יבקש אחר פרנסה אחרת. שום עסק בעולם לא יהיה לפי טעמו פרט לקבצנות' (מקור ותרגום להלן, פסקה 12, עמ' 45, 51-52).

מה נאה ומה יאה, שאביר־לוחם למען 'פרודוקטיביות' יהודית מתגלה ועולה כבר במאה השמונה־עשרה! ודוק: מאחר שהנימוק בפיו של ר' שמלקה שהוטח כראייה היה כל־כך קולע ומשכנע, מוכן היה הקורא הכנה מוסרית, שהנבואה הנוראה אמנם תבוא ותתגשם.

כדמות־שכנגד לר' שמלקה, בעל ההשקפה הבהירה והמדוייקת בעניין המוסריות החברתית, עולה בסיפור הדרשן, המטיף והמשוטט, 'שהיה הרבה יותר פיקח מאשר ירא־שמיים'. בסופו של דבר שיכנע הדרשן את ר' צדוק, שכבר היה בדרכו הביתה בשבביסו 4,000 טאלר דמי־נדבות, למכור לו את כתב־ההמלצה תמורת 400 טאלר נוספים. להלן הצליח הדרשן, שהופיע מחופש כר' צדוק, המוכיח מניקלסבורג, לצבור ממון רב מזה, אלא ששבק חיים לכל חי באחת העיירות הקטנות בצרפת. באמצעות העיזבון שהורישי הצליחה אישתו של ר' צדוק לשקם את העסק המשפחתי שלה ולהינשא מחדש ללוי הורביץ, אף הוא סוחר בדים באותה עיר. ר' צדוק האמיתי נשדד בינתיים בדרכו ונשאר חסר־כול, ואף כתב־ההמלצה כבר לא היה בידו.

וכך הוא הפך לקבצן פשוט בין הקבצנים והמשיך לשוטט ולקבץ עלייד פרוטה לפרוטה הרחק ככל האפשר מעירו וביתו.

כאשר הקורבן המוכה והשדוד חזר סוף סוף הביתה, הוא הגיע בדיוק לחגיגת ברית־המילה לבנה של אישתו, שזה עתה נולד. להיודעות במפגש פנים־אל־פנים בין הבעל לאישתו היו תוצאות חורצות־גורל: הגברת הורביץ התמוטטה ומתה משבץ־לב, ר' צדוק גלה מניקלסבורג ור' שמלקה הטיל עונש על חשובי העיר, ששיכנעו אותו לחתום על כתב־ההמלצה.

דער יורד היה במידה רבה עיצוב־מופת של יראת־השמיים המקובלת – הן בסגנונו והן בצורתו החיצונית ועלילותיו. מן הראוי להשוות אליו נוסחים אחרים של סיפור־המעשה כדי לחשוף במדוייק כיצד הפך א"מ דיק אגדה מקודשת לשיעור מחריד באורח־חיים עצמאי. נוסח עממי אחד מעצב את ר' יחזקאל לנדאו מפראג (1713-1793) בדמות הרב־הגיבור. הרב משיב לתחייה את האישה שנפטרה ומחייב אותה להתגרש משני בעליה. 'אז אמר הרב לבעלים, שכל אחד מהם יתן לה גט פטורין, והם עשו כאשר ציווה להם' (בן־יחזקאל 1965: כרך ב', 501-503). בנוסח שני חוזר הגיבור לברית־המילה של בנו, באשר אישתו נכנסה להריון סמוך ליציאתו. מכאן שנשואיה השניים נתבטלו מאליהם.¹⁴ וכך השיג הסיפור העממי שתי תוצאות מנוגדות לתכליתו של א"מ דיק: הוא משבח ומהלל את כוחותיו

העל־טבעיים והשראתו הנבואית של הרבי ומונע מן התינוק שנולד את הממזרות. ר' שמלקה לא היה דרוש לא"מ דיק אלא כדי לשמש דובר ברוח ההשכלה. כל מעשה נסים עלול היה להוות סטייה ממגמת הסיפור לעודד רפורמה סוציאלית. ואם אמנם נמצאה הדרך הטובה ביותר להביא את המסר הביתה דווקא באמצעות טראגדיה רבת־פנים, הרי הפגיעה במעמד המטושטש עדיין של תינוק חף־מפשע אינו מהווה בהקשר הזה אלא מס זעום שמן הראוי לשלמו.¹⁵

אך לשם מה דרוש להעלות נוסחים אחרים של אותו הסיפור בתחום האגדות והספרות העממית, כאשר ניתן להעלות על הדעת סיום טראגי אחר – דהיינו, בסיפורו של ר' נחמן מברסלב 'מעשה מרב ובן יחיד' (1807)? שם פועל השטן מאחורי הקלעים מראשית הסיפור ועד סופו. האב המלומד, הרב, היה מעין גילגול־מאוחר של אברהם אבינו, אשר היה מוכן להקריב את בנו יחידו על מזבח זחיות־דעתו, שעה שהבן והצדיק שאליו הוא נכסף מתגלים כשחקנים האמיתיים של דראמה קוסמית, שאין לה תיקון ותכלית. השחקנים בדער יורד, מאידך גיסא, היו טיפוסים חברתיים־כלכליים: סוחר שירד מנכסיו, שורה של נכבדים, רמאי חלקלק־לשון – דמויות שחברו יחדיו כדי להפר את החלוקה הנכונה של הרכוש. לו שמעו בקולו של ר' שמלקה בהיר־הדעת והמשוחרר לחלוטין מסנטימנטים, אפשר שהטראגדיה לא היתה מתחוללת. ריכוך מסויים לחומרתה של הטראגדיה ניתן לגלות בלקח שיש להפיק לקראת הפעם הבאה – והרי תמיד תתרחש הפעם הבאה. ולקח זה אומר, שאם כל אדם ילמד ויכיר את מקומו הנכון, תוסיף יד אלוהיו לפעול מאחורי הקלעים, ותדריך את עדר־מרעיתו בנתיב הדאגה הנאורה לעניינים האישיים.

במשך שלושים השנים הבאות השתמש א"מ דיק בכל פורום שנודמן לו כדי לעבוד ולעבד את אותם הנושאים של ההשכלה הבורגנית: חינוך מושלם לילדים; הוצאת הנשים מן השוק והחזרתן לבית וללב; לעולם לא להשתמש בנישואין כמקור להשגת עושר ומעמד ללא הצדקה. הרומאנסים הישנים בידיש אף הם העלו מספר עלילות רבות־היקף ובלתי־צפויות, אלא שהם תמיד חגגו נישואין של זיווגים־מן־השמיים. הרומאנסים האקוטיים של א"מ דיק העלו – באמצעות סיום מאושר או עצוב – את צמיחתו של המחזר הבורגני. כמספר על אודות מחוזות אקוטיים הציג א"מ דיק לראווה את אמנותו רבת־הפנים בבואו להוקיע הוקעה צפוייה־מראש אמהות־חורגות מרושעות ובנות שסטו מדרך־הישר. הוא אף סיפר את סיפורם של בנים אובדים ונשכחים בכל אתר ומקום, מירושלים ועד קייפטאון, מחוות־המטעים בגוואדלופה ועד וורמונט, אשר היתה לפי סברתו עיר בקנדה.

כמספר של מסורות מקומיות הוא הרגיש את עצמו במגרש הביתי. כאן הוא יכול היה לנצל את ידיעותיו על האופי היהודי, על מנהגי היהודים, לשונם ומידות ההומור שלהם, שהוא שלט בהם והכירם לפני־ולפנים. יתר על כן, כאן היה לאל־ידו להעלות את שורת גיבוריו החיוביים ובני־הבליעל, בחצבו אותם מן החיים במישרין, ולא דווקא מתוך סיפורים קדומים יותר או מתורגמים. ואם עלייתה של אצולה מקומית היתה בבחינת קנה־מידה לציון האמנציפאציה של אמנות־הסיפור היהודית, הרי איש לא תרם לכך במאה ה-19 יותר מאשר אייזיק מאיר דיק.

הופעתו המיוחדת במינה של ר' שמלקה בדער יורד בשנת 1855 לא היתה אלא ראשיתו של מאמץ מודע להעלות במקום הצדיק ועושה־הנסים גיבור מסוג אחר, דהיינו את הרב הנורמאטיבי, הראציונאליסט והמתנגד המוקדם. א"מ דיק עצמו היה מצאצאיו של רבי יוס־טוב ליפמן הלר (1579–1654), והוא תרגם והשלים את האוטוביוגרפיה שלו בספרו סיפורי מהגאון בעל המחבר תוספות יוס־טוב ז"ל (1864). מקץ שנה הוא ביקש להפוך את אברהם דאנציג (1748–1820) לגיבור תרבות בספרו ספר בית אברהם (1865). 'הוא הגיע לוילנה לשם עסקים', כתב א"מ דיק בהקדמתו הנלהבת לספרו זה 'והשתכר לחייו אך ורק ממסחרו, אף כי הלימוד נשאר בבחינת חשיבות עליונה בעיניו... הגרמנית היתה בפיו רהוטה ונקייה. הוא נהג תמיד ללבוש לבוש יהודי מסורתי, ושמר שמירה קפדנית על נקינות וסידורו. הוא חי חיים טובים, ברווחה ובאורח מכובד ביותר, מפני שהיה בן העולם הגדול – ותענוג גדול היה לשוחח עימו... כסוחר מחונן מליפציג הוא תמיד היטיב לדעת איזה מין סחורה עליו להזמין, מאחר שלא ישב בטל אפילו רגע אחד' (עמ' 7).

האידיאל הרבני הצטייר בצורת איש, שניחן במיזוג של תורה עם חוש מסחרי. בצוואתו המוסרית לבניו מדריך דאנציג להלך את בניו ומצביע על התפילה הנכונה אותה צריך לומר לשם הצלחה בעסקים (בפרק 16), וכן הוא מורה להם כיצד להלוות כסף בריבית (בפרק 39) ואף כיצד להשאיר צוואה משלהם (בפרק 42). אף כי רבניו הבריוניים של א"מ דיק הועלו במידה רבה של אידיאליזציה, הם עוצבו בהקפדה כבני־אדם. היתה בליבם אמונה שלמה באלוהים, אמונה שאין בה שום שיח־שיג עם השטן. אך למען האמת, לא נמנעו הגיבורים הרבניים האלה לנצל את האמונות התפלות של זולתם כדי שהצדק והמוסר ינצחו. וזה מה שקורה בסיפור דער סיום התורה (1868), הרומאנס ההיסטורי הנפלא של א"מ דיק, המתייחס אל אירועים בפולין במאה ה-17. זהו סיפורו של ר' יוסל, שעלה לגדולה ועושר זה מקרוב; בנצלו את האנרכיה שהשתררה בפולין עקב מרד הקוזאקים, וצבר עשירות וכוח. אך מאידך גיסא הוא ביקש למצוא צידוק לפשעיו בצוותו לכתוב ספר תורה מוקדש לשמו. האיש שחשף את פרצופו האמיתי של ר' יוסל זה היה בעל־ההלכה המזהיר ר' דוד הלוי (1586–1667), מחבר הספר טורי זהב (הט"ז). בסיפור הוא מופיע כאיש אשר אישתו מושלת בו בבית והוא משמש כרב ללא משכורת מספקת בעיר אוליק.

בראשיתו של הסיפור אנו פוגשים את הרבי בין שלושת האנשים בעיר, שאינם משתתפים בהילולה לכבוד שמחת התורה. על טענותיה החוזרות ונישנות של אישתו לטובת ההשתתפות בחגיגה הוא משיב בהצגת רשימת המעשים המגונים של ר' יוסל (והוא עדיין אינו יודע דבר אודות פשעיו), שיש בהם כדי לפסול אותו מלמלא יעוד בליכך נעלה. וכדי להוסיף תוקף לטיעון זה מעלה המספר דמות היסטורית – מי אם לא הנסיך פוטוצקי – המגיע לפתע פתאום באורח בלתי צפוי. אזי מתגלה, שר' יוסל ביצע ממש זה עתה פשע שפל ביותר. בהיותו בדרך העירה אל הטקס הוא נמנע מלהציל נפש של משולח יהודי, שקפא וכמעט מת בשלג. יתר על כן – הוא נטל את כספו של האיש ושם בכליו. מזל, שהמשולח בסופו־של־דבר

ניצל ממוות בידי הנסיך, שהקימו והשיבו לחיים. יעץ הרבי לנסיך להפעיל תוכנית כיצד להביא את ר' יוסל להתוודות על פשעיו. התוכנית היתה אחוזה במסכת אמונותיו התפלות של ר' יוסל ופחדיו. 'אני יודע, שאנשים שאינם יראים מפני אלוהים – אמר הרבי לנסיך – יראים מפני השטן או פוחדים מפני המוות' (עמ' 27). שני האישים טמנו מלכודת-תעלול, שהיתה מורכבת מחלומות וידוי של בר-מינן, הקם לתחייה כדי לרדוף ולהשיג את הפושע.¹⁶ בסופו של דבר הודה הפושע בפשעיו, כל הוננו הוחרם לטובת מפעלי צדקה והוא עצמו גורש מן העיר. הרבי נשא דרשה מרוממת-נפש על דבר האיסור החמור להישבע לשקר, על האיסור המוחלט לרמות יהודים או לא-יהודים ועל מידת יראת-הכבוד כלפי ספר-התורה ויראת-השמיים אמיתית. הנסיך התרשם רושם עז כל-כך מתרגום הדברים ללשון הפולנית, עד כי החליט בו במקום להעניק לרבי 10,000 גולדן על-חשבון ניכוי תשלומי המס של בני-העיר. וכך השיב הנסיך לרבי פי אלף על הפסדיו בעטיה של אי-השתתפותו בטקס השקרי.

כלום היה זה מאבק של בדיון בבדיון, או שמא מאבק של בדיון בעובדות-חיים? על מהימנות הכתוב העידו עמוד השער, העלאתן של דמויות היסטוריות, ציון שמות של ערים קיימות בפולין והפנייה חוזרת ומתמדת אל כותרות בעברית מתוך פנקסה הידוע בציבור של עיר (וכלום יכול מקור בעברית לכזוב?). עריכתם המעולה של העלילה והדו-שיח חשפה את מעשה-ידיו של מספר מנוסה. כמספרן של מסורות המקום היה שכרו בהעלאתו של גיבור רבני חדש, שעיקר פועלו בהוקעת כל הפשעים והאמונות התפלות ובהצגת רמה מוסרית אוניברסאלית, המקובלת על הכול.

בספר מעשיות עשוי היה המשכיל המתון להשיג את כל זה. הוא יכול היה להמציא מקור עברי 'אוטנטי' לסיפור בידיש, בן-דמיונו, שהיה בו כדי לפאר את חייהם של הרבנים הגדולים באירופה ואת מעשי ההצלה והישועה שלהם. הוא יכול היה ללכת בעקבות אורחם הרגיל של מספרי הסיפורים היהודים לדורותיהם, שמהלו מעשים-שהיו עם להד"ם למען הסקת מוסר-השכל הגון וקריאה מחודשת של קורות העבר לאור ההווה. בבואו של א"מ דיק לתבוע לעצמו זכות ייחוס-אבות באילן קודמו, יוס-טוב ליפמן הלר, הדאיג אותו פחות המשך ההשקפה היהודית המסורתית של ההיסטוריה – המושתתת על ההנחה, שגדולתם המצטברת של האבות עשויה להיזקק לזכותם של הדורות הבאים – מאשר היכולת שלו לעצב את שורת האישים החכמים על-פי התדמית הנאורה של ההשכלה.

א"מ דיק כינס כליל דמויות של רבנים גדולים, מיום טוב ליפמן הלר ודוד הלוי, רב שמלקה ויחזקאל לנדאו ועד אברהם דנציג איש וילנה, שהכירו מימי ילדותו. כל זה כדי להציג ולחשוף מעין פאנתיאון של תהילה ברוח ההשכלה המוקדמת. אלא שמספר, שהתבונן אל הדראמה של גלות וגאולה כמתחוללת על במת ההיסטוריה החילונית, ובאמצעות שחקנים בשר-ודם גרידא, אינו יכול להשתמש בזיכרון הקולקטיבי למען ההתקדמות וההתעלות המוסרית באותה דרך בה נקטו כותבי סיפורי-קדושים לפניו. יתר על כן, מספר שקהל הקוראים שלו התפצל והסתעף יותר מאשר בעבר ונכללו בו אנשים ונשים, יראי-שמיים ומשכילים,

אנשי-מזרח ואנשי-מערב – אינו יכול להניח שדרך עיצוב הסיפור שלו תיקלט באותה המידה על-ידי כולם. ועוד. מספר אשר לגבי דידו התמורה היתה בלתי-נמנעת ואפילו רצוייה, שעה שהרגיש, שאורח-החיים הישן עומד להיעלם לחלוטין ולתמיד – ומוטב לדעתו, שזה יקרה מוקדם ככל האפשר – מספר כזה היה חייב לעשות מאמץ כפול ומכופל כדי לשמר מה שנראה היה בעיניו ראוי לשמירה. לפיכך הוא חילק את העבר, שהיה לפני כן כנטול מימד של זמן, מוסכם ומחוייב, לשני תחומים: התחום הנורמאטיבי והתחום ההיתולי, וכן העלה מחיצה חדה ככל האפשר בין 'ימים עברו' לבין 'תקופות נאורות יותר'. הוא ניצל את תולדות המאורעות שקרו אמנם בעבר, אף את הדמויות שהיה היו, כדי להדגיש ולהבליט את מידת ההתקרמות שהיהודים השיגו מימי זריחתה של שמש האמנציפאציה. המצוקות והמחסור, שיום טוב ליפמן הלר סבל מהם, עלולים היו לפקוד אותו רק בימים ההם; עתה, בראשית מלכותו של אלכסנדר השני, נהנו היהודים משוויון זכויות, עסקו באורח חופשי במסחר, ואילו ילדיהם, שזכו לחינוך והשכלה, היו יכולים להגיע לדרגות הגבוהות בסולם העמדות של הממלכה (סיפורי מהגאון בעל המחבר תוספות יומי טוב ז"ל: 48). היהודים הרוסיים אמנם היו יכולים לברך על מזלם, כי את מקום הממלכה הפולנית תפסה המעצמה של הצאר הרוסי. הרי א"מ דיק היה נהוג לומר בהיתול: 'כעלעם איז אַ שטאַט און פּוילן – אַ מדינה', כלומר פולין היא מדינה במידה שמקום-השוטים חלם הוא עיר.¹⁷ איש האצולה הפולני היחיד, שהיה ראוי לשבח מקרב כל החבורה המושחתת והרקובה, היה הנסיך פוטוצקי שהוזכר לעיל, ולא רק מפני יחסי הידידות בינו לבין ר' דוד הלוי, אלא גם בזכותו של אחד מבני משפחת פוטוצקי, הנסיך ואלנטין, שהתגייר ומצא את מותו על גרדום-הקדושים. דיק חיבר מחדש את האגדה אודות גריהצדק, כפי שנהגו לקרוא לו, כדי לחשוף את האור הבהיר היחיד, שבקע מתוך הקונטרס-פורמאציה של פולין.¹⁸

ולא נמצא איש בעמדה טובה יותר כדי לעצב את הזיכרון הקולקטיבי היהודי במזרח-אירופה מאשר המשכיל הזה בתפקידו של מספר סיפורים. וזאת מפני שלמשכיל היתה גישה מקרוב אל המקורות ההיסטוריים בעברית, בגרמנית, בפולנית וברוסית, אל הדברים שהנוצרים כתבו על אודות היהודים ואל הדברים שהיהודים כתבו על עצמם. עברית היתה המקור להיסטוריה היהודית הפנימית – תולדות הפרעות והטבח (גזירות ת"ח ות"ט – 1648-1649: ספורי גזירות ת"ח ות"ט שכתב החכם ר' נתן נטע הנובער, 1862); ואף מעשיהם של משיחיה-שקר שבת צבי ויעקב פראנק (שבת צבי, 1864); פולנית, לעומת זאת, היתה מקור לאגדות הידועות אודות הנסיך שעלה לגרדום כיהודי ועל טבעת המופת הטמונה אי-שם מחוץ לחומת העיר.¹⁹ הלשון הרוסית סיפקה גישה אל אירועים שוטפים, כגון הצו בדבר שינוי הלבוש ב-1844.²⁰ אך את סיפור תולדות היהודים בארצות דוברות גרמנית לפני ימי האמנציפאציה, יכול היה א"מ דיק לשאוב ולחבר מפרורים, בראש וראשונה מתוך מקורות גרמניים, ובייחוד מקורות יהודיים-גרמניים. עוד לפני שוולף פאשלס החל לפרסם את הסיפורים (1847-1864) היתה כבר פראג מקור ומושב חביב של 'אגדות, מעשיות וסיפורים'.²¹ ואמנם היה זה הרבי מפראג, בסיפורו של א"מ דיק דער גואל (1866), שהתערב אצל האפיפיור למען ביטולה של גזירת

גירוש. ברם, כלום יש צורך להיאבק עם האפיפיור, כאשר בנו של רב עשוי להגיע אל כס ראשות הכהונה הנוצרית, כפי שמסופר בר' שמעון באַרבון דער רבינער פֿון מיניץ אָדער דער דרייפֿאַכער טרוים (חלום) (1874)? ואם היהודים עשויים לשכוח את הנס הגדול שקרה להם חרף גלותם באירופה, בא א"מ דיק ומעלה בתרועה את עלייתו של בית רוטשילד בסיפורו גדולת רֶאָהטשילד (1865).

על פי דברי מספרן של מסורות מקומיות, הרי הגיעו יהודי מערב־אירופה למיזוג של יראת־שמיים עם מידה של חילוניות גשמית הרבה לפני אחיהם המפגרים במזרח־אירופה. כבר בשנת 1500 בעיר מיץ ניתן היה לזוג צעירים יהודים משכילים, אביגיל ויהושוע בן יוסף, להתאהב זה בזו בגלוי הודות למנהג הנדיב של דער פֿלעט אויף שבת (הכרטיס לסעורת שבת, 1872). מאות שנים להלן המשיכו לפרוח נישואין מאושרים כאלה בעריה הקטנות של פרוסיה, סמוך מאוד אל גבולה של פולין, כמו שמסופר בפייגעלע דער מגיד, הרומאנס של אהרון ברנשטיין משנת 1858, שא"מ דיק תירגמו ואף ציירו בפרטים אתנוגראפיים שאובים מתוך ידיעתו האנציקלופדית אודות אורחות החיים של יהודי אשכנז.²²

הבעיה לא היתה אירופה המערבית. אחרי ככלות הכל, כל ציבור יהודי, שיראת־האלוהים שלו נשארה בלתי־נגועה על־ידי החסידות, אשר גם היתה לו סיבה טובה לדחות את היידיש מפני הגרמנית – היה לו הרבה מה להוריש ולצוות לדורות הבאים. אבל מה בנוגע ליהדות המזרח, שנשאה עדיין על מצחה את האות כפול־הפנים של קין? א"מ דיק היה היחיד בין המשכילים בני דורו, שגילה וחשף גיבורים מקומיים – ולא רק רבנים – שמעשיהם היו ראויים לציון ולזיכרון, ומעשי־גבורתם הנועזים היו ראויים לעיצובו של אמן. פרט לפראג ומייניץ ומיץ, אשר בהן היו מעשים של גדולה רוחנית הזיון של יום־יום, הפך א"מ דיק את הזירה של וילנה וסביבתה למעין נוסח דובר־יידיש של 'המערב הפרוע', מקום בו הוכיחו גברים ואף נשים את עוצמת התעוזה שלהם. אם אמנם היתה פעם יהודית 'אשר המיתה את הולופרנס הגדול, מצביאו הראשי של נבוכדנאצר', הרי עלתה מכתבי א"מ דיק יהודית שנייה (יהודית דיא צווייטע, 1875) מווילנה, אשר סיכלה את מזימותיה של כנופיה שלמה של שודדים מרושעים ואף עזרה לתפוס אותם. ובדומה לכך העלתה המאה ה־18 המחוספסת והירודה אנשים בעלי־כוח לא־יאומן, כגון שלום הרוכל שהיה לאגדה (שלום דער קאַראָבעלניק, 1877). הוא ניצח את הנסיך המרושע דמסקוי והתגבר במו ידיו על דוב זועם. פחות ראוי לתהילה, אך בכל זאת מרגש ומותח במידה דומה, היה הסיפור אודות 'תולדות חייו של נטע הגנב' (די לעבענס געשיכטע פֿון נטע גנב, 1887). כתחום שהיה ידוע לא"מ דיק מקרוב מקרוב, באיזור בו הכיר את הפונדקים, את הדרכים, את הכפרים, את הדיבור המקומי ועגותיו – הצטיינו גיבוריו הארציים פחות בסגולות יראת־השמיים ויותר בכוח יצריהם.

הכול היה אפשרי לפני החלוקות של פולין (הראשונה ב־1772, השנייה ב־1793 והשלישית ב־1795). האנשים האמינו עדיין בקיומם של בתים מכושפים, שדים ורוחות, אדם־זאב ולילית; ה'בעל־שם' לא היה עדיין אלא מומחה לקמיעות, והחלומות היו מקור להתגלות – באשר בני־אדם חשו את עצמם קרובים יותר

לאלוהיהם.²³ ואף כי א"מ דיק לא אמר את זה במפורש, הרי ניתן לציין, שקריהסיום לגבי יהודים שומרי־מסורת לעשות נסים ונפלאות, לבצע מעשי־גבורה נועזים ומעשי־מופת של יראת־שמיים, נמתח עם חלוקתה האחרונה של פולין ב־1795. וכך, כאשר כינס א"מ דיק והציג לראווה שורה של רבנים גיבורים ונשי רבנים אמיצות בספורי מוסר אָדער מוראלישע ערציילונגען (1875) – הקרוב ביותר אליו בזמן ובמקום היה ישעיהו ז'וכוביצר (שחי בארץ ליטא לפני שמונים שנה) ורבי רפאל הכהן, בן דורו של אליהו בן שלמה־זלמן קרמר, הגאון מווילנה (1720–1797). ובכדי להזכיר לקוראותיו, אף כי באורח בולט למדי, שאין לרבנים מונופול יותר 'בשוק הרוחני', השלים א"מ דיק את שורת יצירותיו עם סיפורים אודות סוחרים יהודים בפאריס ובאמסטרדם. הללו העלו מופת לערכים מוסריים דווקא מפני שלא חוללו נסים ונפלאות.

באמצעות כרוניקות ורומאנסים, סיפורי הרפתקאות ומעשי־מופת, עיצב מספר הסיפורים בידיש את העבר הנורמאטיבי בשאבו השראה וחומר מתוך ציבור מגוון של רבנים, סוחרים, נערות־פונדק ורוכלים משוטטים. במערב הוא רומם אל־על את מעמד המלומדים ובעלי־הממון, שהעלו בכפיפה אחת ידיעת הלשונות, יראת־שמיים וחיי־מעשה נבונים. נוסח זה אמור היה להדריך את קוראותיו בדבר קנה־המידה להערכת בן־הזוג בבואן להתאהב בו. במזרח, לעומת זאת, הוא העלה על נס את התעוזה ואת אומץ־הלב בחזית (יהודית, כמוה כר' דוד הלוי לפניו, לעגה לפחד מפני שדים ורוחות) – גם כשם שהטיף להתקדמותה של המעצמה האימ־פריאליסטית הרוסית.

אלא שבמזרח, מקום בו העבר לא היה עדיין מחוץ לתחום, היתה כל כך נפוצה מורשת של פגיעה ומפח־נפש, עד כי הכרוניקאי העממי הרגיש אנוס על־פי חובתו לעקור אותה מן השורש. כדי לבצע זאת נחוצים אמצעים יעילים יותר. כל ספרי המוסר הישנים ביחד לא היה בכוחם להרוס את המבנה המרקיב של העבר באורח אפקטיבי. לא כן – הצגה עוקצנית של אווילות היחיד וטיפשות הציבור. ולפיכך – כדי לחשוף את הצד הנלעג של חיי היהודים בעבר, שהיה עדיין בתוקף עתה כאז – השיל מעליו המספר של מסורות המקום את אילוצי האדיקות הטהורה ויצא לקרב כסאטיריקן מנוסה ומושלם.

* * *

בהעיפו מבט סאטירי אל עבר החיים היהודיים בפולין־רוסיה במאה השנים האחרונות גילה א"מ דיק – פרט למעט יוצאים־מן־הכלל שכבר צויינו כאן לעיל – סיפור של עיוותים ללא כל רסן. בבואנו לארגן לפי הסדר את הכרוניקה של א"מ דיק אודות מעשי האווילות המקומיים – נקבל בערך תמונה שכזאת: בעקבות ליל הט"ו בכסלו נורא־ההוד הוקם בוילנה בית־חולים לעניי־העם, שהפך למשכן קבוע להזנחה וזוהמה יהודית ולניצול חברתי מחפיר. מקץ 50 שנה, בערך בשנת 1819, הגיע 'השליח היהודי' לביקור בסנט־פטרבורג, ומשם – לוילנה. הוא הפך את ארץ ליטא לקרקע פוריה, בה נתרבו ונשתרצו רופאי־ליל בני־בליעל, ואף נוכלים

לנצח נשׂרען מיט כוחות ווי איין שציקער באַס וואָס הערט ניט אויף צו
 ברומען האַצבי עם האַט שוין בייאַ אים דער דזיין שניריל לאַנג
 גיפלאַצט, אונ האַט זיך מיט גרויס להבָעים איין גיקוקט אין דעם בעל
 דברִם צורה אזואַ וויא ער וואַלט אים זאָגן «אַט האַסט דואַ דיר ט״ו
 כסליו» אונ דער בעל דברִ וואַס עם האַט זיך אים פאַרט גיוואַלט וויסן
 וואַס פאַר אַיזם טוב עם אַיזם היינט, האַט איין גיהאַלטין זיין צאָרן
 וויאַ מיגליך אַיזם אונ האַט אָן גיהייבן אים ווייטער צואַ פאַרשטין וויא
 איין גוטער שלעדיוואַמיל מיט דער גרעסע גירולד.

«נעמט ניט פאַר אַונגוט» האַט ער צואַ אים גוזאַנט אַיך מיין
 ניט צואַ שפּאַסין, אַיך מיין נאָר דיא וואַרהייט, אונ בעט אַיך אַלזואַ
 ווידר, זאָנט מיר וואַס פאַר אַסווענטע אַיזם היינט וואַס איר סאַבט
 אזואַ אפּאַראַדע דען באַמַת בין אַיך שטענדיק אויף דר רייזע, אונ
 ווייס ניט ריכטיג פון דיא היגע סנהנים, אַשיינט פּעטַה, דיא היגע
 סנהנים? האַט זיך דער שמש ווייטער אפּ גירופין, ווייזט מיר איין
 אַרט אין דער נאגער וועלט וואַס טו כסליו אַיזם ניט אַיזם טוב, קוכט
 אַפילו אונטער דיא הרי חישָה, אויף יענער זייט סמבטיון אַיזם ט״ו
 כסליו אַיזם טוב, אונ איר סאַבט זיך ניט וויסענדיק, נון זייט איר מיר
 אַתְּבָם, אַנוויסר חבָרעניק, אונ איר ווילט מיר דא חויחען, נוא זאַלט
 איר וויסן בולקין נאָרט קען ניט (מי האַט אים דעם שמש גירופין
 עלינקע בולקע אונ אַיך האַט זיך אפּ גירופין דער בעל דברִ שווער
 אַיך דיא אַלע טויטע נשמות וואַס זייען דורך גינאַנגן דורך סיניע
 הענט דאס אַיך פרעג אַיך אין ערינקט דען אַיך הער דעם ערקסין
 קאל אין סיניעם לעבין דעם נאַמען פון ט״ו כסליו אונ בין שוין בין
 יונגער מאַן, ריזע שביעה בייא אַלע טויטע נשמות וואַס זייען דורך
 גינאַנגען דורך זיין האַנט האַט דעם שמש אַביסיל אויכניכטערט,
 אונ צום גווייטן קאל האַט ער אָן גהייבן צוקוקן אויף אים מיט אַביסיל

העלערע

עמוד מתוך הסיפור דיא נאַכט פֿון ט״ו כסלו (1867)

ורמאים למיניהם. הצארים הנדיבים ביקשו בימים ההם לרחוף בכוח את היהודים הסוררים אל תחומה של מערכת תרבותית, אך הריפורמות השונות שהוצעו נתקלו בהתנגדות היסטורית: הגיוס הראשון של 1827; 'הבהלה' של 1835; השינוי בלבוש היהודי שנתחולל ב־1844. ההיסטוריה היהודית היתה בבחינת עולם הפוך, בו רוח־בלהות עלולה להתמסד ועבריין עלול להיחשב גואל ומושיע. תגובת היהודים למגמות אצילות־הנפש של הצאר הרוסי היתה כמוה כתגובה כלפי עונש מן השמיים. מנהיגי המקום לא הזמינו את התושבים אלא לקבץ עליהם, להשתפר, להתהולל ולהפר כל נורמה של התנהגות תרבותית.

נתבונן, למשל, אל סעודת־החורף של החברא קדישא.²⁴ כמו בימי המקרא, עת שררו הארמוניה ותואם בין המחזור בטבע לבין הפולחן הרתי, הרי גם בקרב 'יהודונינו מאילון' (אנאגראם של "וילנא") – לפני תשעים שנה בלבד – תיקתק השעון המחזורי של עונות השנה בהתאמה גמורה עם כל חג יהודי ועם כל חגיגה. וכך, ביום ט"ו בכסלו היה כל גבר יהודי בריא והגון מוכן לצום כהכנה להילולת הלילה, שהיתה נערכת על־ידי החברא קדישא רבת־העוצמה (העניים לא היו צריכים להיות מודאגים מכול וכול, מאחר שנאלצו ממילא לצום כל ימות השנה ואף מעולם לא הזמנו למלא תפקיד כלשהו, וגם לא היו קרואים מכובדים בשום אירוע).

היחידי שהתהלך הלוך וסבוב בלילה מסויים זה על פני החוצות הריקים של אילון היה ה'בעל־דבר', מלאך המוות, שהיה מוטרד מאוד מפני שלא מצא איש בבית ואף לא היה לו את מי לשאול. יתר על כן, כאשר הוא הגיע אל אולם מואר וגדוש ב־300 אנשים, שחגגו וצהלו בקללם את שמו תוך כדי הצגת קטעי הלל היתוליים, ביזוי המוות וחילולו, נבצר ממנו להיכנס פנימה, מאחר שאיש מן הנאספים לא היה רשום ברשימתו, רשימת המוות ללילה זה ('און האָט זיך געקלעמט ווי איינער, וואָס האָט אַ לאַטעריע־צעטל, וואָס וואָר נאָר מיט איין איינציקן נומער ווינציקער פֿאַר דעם נומער וואָס האָט געווונען' (והוא התאבל על כך כאדם שמספר־הפּיס שלו היה קטן באחד מן הכרטיס שזכה, עמ' 20)). היה עליו לחכות לבואו של אלינקה בולקה, השמש השיכור־כלוט של החברא קדישא, כדי שיוכל להיכנס ולהשתחרר ממועקתו. מגורה על־ידי שאלותיו החצופות של הזר, הקיא השמש את סעודתו הדשנה עוד לפני שהואיל להשיב תשובה כלשהי.

'הקשיבו נא אל מה שהוא אומר! מנהגי המקום – הוא אומר! – קרא השמש – הראה נא לי מקום אחד בכל העולם כולו, בו אין חוגגים את ט"ו בכסלו. גם אם תרחיק נדוד לקצה העולם, מעבר לנהר סמבטיון, תמצא שט"ו בכסלו נחוג בחדווה ובצהלה. ואילו אתה מעמיד פני תם מטומטם!' (עמ' 23).

כאשר דבריו המתלהמים של אלינקה בולקה הלום־היין לא היה בהם כדי להאיר את עיניו של המומחה לענייני היהודים, אשר נהג תמיד להחזיק ספר תנ"ך באמתחתו, נקרא החוצה הזאָגער' של החברא קדישא, הוא המורה־המטיף, למען יבהיר דבר דבור על אופניו בדיון המלומד שלו. המלאך השתוקק לדעת מפני מה המשיכו האנשים בלי הרף להשמיע בקולי קולות 'בלע המות לנצח', אם הם כלל לא ידעו את מקור המילים (ישעיהו כה 8), ואף לא התכוונו שהיוניותם תיפגע או תינטל

מהם אם אמנם יתגשמו דברי הפסוק. - 'אין זו מארה - השיב ה"זאָגער" - זוהי קריאת ה"הידר" שלנו, כי פירוש הדבר הוא, שהמוות גורם לאובדנו של משהו לנצח נצחים. וכך אנחנו יודעים, שהמתים לעולם לא ישובו כדי לבקש מידינו שנשיב להם את דמי־הקבורה' (עמ' 33).

מלאך המוות שנפתל בין צחוק לזעם אמנם החליט לבטל את המוות ובדרך זו להעניש את אנשי החברא קדישא על בורותם התהומית ועל הניצול חסר־הרחמים שהם מנצלים את הנפטרים. הוא עף אל השמים כדי להגיש את התפטרותו, אך בית־הדין־של־מעלה הציע פשרה, דהיינו: שיוקם בית־חולים לעניים - וע"י כך יוסר החיפוש המייגע שלו אחר קורבנות במרתפים האפלים ובשכונות העוני הנידחות. וכאשר כל העניים ישבקו חיים לכל חי תחת כנפי החברא קדישא - תתרושש גם ממילא החברה הזאת.

באמצעות מיתוס היתולי של המוסד גזר א"מ דיק וקיצץ כל דבר והציגו במימד מגומד: את מלאך המוות בעל אלף העיניים על חרבו השלופה הנוטפת שלושה מינים שונים של רעל; את מוסדות הקהילה הגוזלים את עניי העם על מנת להגדיל את רכושם של האמידים; את האמונות ואת הפולחנים אפופי הרזים, המקדשים בורות ומתירים הלולות שיכרות. עיקר טעמה של המהתלה היה בנידון בין מלאך המוות - הפיכה, בעל כושר־הניתוח, המונהג על פי כללים וחוקים - לבין שליחיו עלי־אדמות, השיכורים והזוללים, המשתינים והמקיאים, המשחיתים כל מידה ומחללים כל קודש. עונג הלילה, חגיגותו ורבי־דמיונו, נחלו תבוסה מכוח ההגיון של היום; העבר המזוהם הובס ע"י העתיד ההיגיני. לאילון הגיע, ברוך השם, בית־חולים אמיתי.

אך גם במאה ה־19 הנאורה, עת נהגו אנשים בעלי־השכלה לקרוא עיתונים בגרמנית, הרי אנשים חסרי־מצפון היו יכולים להפיק תועלת מתקוות־שווא ומזחיות־דעת שקרית. די היה שמישהו יופיע בוילנה 'לבוש כאורח־היהודים' למחצה וכאורח־הנוצרים־למחצה, בבגד ארוך מגברדין ומשי, ובלעדי אבנט, גרוב גרבי משי ונעול נעליים המכונות "טשיזמעס" בעלות חוד ירקרק כעין האיזמרגד' - שהכול יקבלו אותו בכבוד, ויהא זה כבוד מעלתו המלומד אברהם דנציג בכבודו ובעצמו או ר' חיים באס, מאמנה של מקהלת הנערים (דער אידישער פּאָסלאַניק, 1880: 21). ואם וילנה העיר היתה טרף קל ללהטוטני העונה בעלי מוניטין מדיניים מזויפים, קל וחומר העיירות הקטנות, מקום שם ניתן היה לנצל את הבשורה בדבר ה"שגריר" היהודי ממארוקו אפילו זמן רב לאחר שהוא עצמו התנדף.

בעטיו של אי־הסדר הכלכלי, ששרר בפולין לפני שלטון הצאר, הפכו היהודים אלמנט מבודד בחיי המדינה. כל נסיון מאוחר יותר של הצאר לקדם את הנורמליזציה בחיי היהודים נתקל בהתנגדות קנאית, אף כי בלתי יעילה ביותר. במקום לשמוח ולקיים את חובות השיויון האזרחי, ראו היהודים בגיוס הראשון של שנת 1827 גזירה מרושעת. 'למחרת פתחו מנהיגינו הרבניים את מחסן הנשק הנושן שלנו וציידו את הקהילה בכלי הנשק הישנים של מלכנו הקדמון דוד, הווה אומר, החלו לרקלם את מזמורי תהילותיו' (דער ערשטער נאַבאָר, 1871: 13). זה התרחש כעשרים שנה לאחר שהילד היהודי האחרון נחטף וגוייס על־כורחו אל גדרוי

הקאנטוניסטים. יתר על כן, ההומור הלגלגני של א"מ דיק בנוסח המקראי היה בו רך מעט כדי להקל על השפעת הזעזוע של הגזירה המתרגשת ובאה לנחות על יהודי וילנה. ומי היה מוכן לוותר על 'כלי הנשק הנושנים', אם פירוש הדבר נראה כעשרים וחמש שנים במדי צבא נוסף על השנים שעליו לבלות כילד אוהז נשק?

לעומת זה, למזלו של א"מ דיק, היה הצו של 1835, זה שאסר על נישואי ילדים, ערוך מתוך השראה אוהדת וניתן היה לעקפו באמצעות היתול. במקום להעלות את האירוע כזיכרון אישי אוטוביוגרפי – א"מ דיק התחנן שנית והיה עד להשפעה המזעזעת של הגזירה בעיירה הליטאית ניאָסְבִּיז' – הוא בחר בהתקפה סאטירית.²⁵ הוא שינה את שם העיר וקרא לה 'הרס', על פי נבואת ישעיהו יט 18: 'עיר הַהֶרֶס יֵאָמֵר לְאָחַת'. עובדה זו העניקה לשם כפל־משמעות, מאחר שהפרשנים נהגו לחרוז 'הֶרֶס' עם 'הֶרֶס'. העיירה היתה, איפוא, גם תחומו של הרס כלכלי וגם מקומם של אלילי החרס. הרס היתה מרכז של התנועה החסידית – ואף בני משפחת אישתו החדשה היו חסידים – ועלתה כעין מיוזג ושזירה של טיפשות מלידה, האופיינית לכל עיירה קטנה ונידחת, עם סימני ספחת מיוחדים של עבודת־אלילים שהובאה מאוקראינה.

כדי להשחיל כמו שצריך את סיפורו המיתי־היתולי העלה א"מ דיק את הבשורה החדשה בתשעה באב, כאשר כל היהודים היו מכונסים בבית־הכנסת לבכות את חורבן המקדש.²⁶ שליח בא והביא איגרת לרבי, אשר פתח כבר בקינה, והלה פרץ כהרף עין בבכי, קרע את החלוק שלו ומרט את קווצות שערותיו. זה עורר לאלתר בהלה ואימה בכל קהל המתפללים, שהצליח איכשהו להמשיך ולהשלים את קריאת הקינות. ואז פרצו הכול בריצה אל ביתו של הרבי. והרבי הכריז קבל עם ועדה, שהצו מרושע יותר וגרוע מגזירת פרעה: שום בת ישראל לא תוכל להינשא לפני הגיעה לגיל שש־עשרה, ושום בן לא יוכל לשאת אישה לפני שימלאו לו שמונה־עשרה. הוא יעץ להם להיחפו ולהשיא את ילדיהם בחשאי גמורה ממש בו ביום, ביום הצום.

ומאז ואילך הפכו כל כלי־הקודש של העיירה לחיילים במלחמה נגד השטן. הרב, אשר מילא גם תפקיד כרבי חסידי, ניגש מיד למלאכת החיתון והזיווג של הילדים בני המשפחות העניות ובתי החסידים (ואף מכר, דרך אגב, כמות גדולה של טליתות הדרושות לכל חתן). השדכן המחוזי (ה'לאַנד־שדכן') היה כלי־כך טרוד ועסוק, שלא היה לאלי־דו לנהל מו"מ כדבעי עם אנשי העיר הרס, אלא רק תוך כדי ריצת חפזון בחוץ. החזן, ששימש גם כשוחרט וגם כמזכיר הקהילה, הצליח לשחוט עופות בהפסקות בין רישום כתובות־הנישואין לבין גיהול טקס החתונה. אישתו מכרה בינתיים טבעות־נישואין, ציציות וכוסות הנחוצות לקידושין. לבדחן לא היה זמן אלא כדי להופיע ולשמח חתן־וכלה ממש מתחת לחופתם, עד בואו של זוג חדש, שהרף מן המקום את הזוג שהתחנן זה עתה והתייצב במקומו. מחצית הכלי־זמר של העיירה היתה מרותקת אל החופה המרכזית של הקהילה, ואילו המחצית השנייה מיהרה בעקבות הכלות והחתנים ללוותם. גם למגיד־הדובר לא היה רגע אחד פנוי, מפני שהוא נדרש באופן קבוע לשמש עשירי למניין בכל חתונה.

כובע הכל־בו שלו גוהץ כדי לשמש בטקסי החתונה של חתנים עניים. אישתו

היתה ערה כל הלילה, לילה אחר לילה, בצאתה ללוות את הכלות המיועדות אל המקווה. אפילו ילדות שלא בגרו דיין הלכו – לפנים משורת הדין, 'וטבלו אך לבלתי תשתכח תורת טבילה מישראל'.²⁷

מה רבה מידת היעילות, שעיירה מוכת'דלות ונידחת מסוגלת לגייס לשם שמייים! מיאנו להיסחף בזרם הגואה רק הסוחרים העשירים המעטים, שנולדו בערים הגדולות, ושהותם בעיירה לא ארכה אלא זמן מועט בלבד. הם לא היו חסידים, אף לא 'מתנגדים', ולפיכך היו חסונים מפני אווילותה של העיירה. אלא שמקץ שבועיים הם – ובעיקר נשותיהם! – נכנעו מפני עוצמת הבהלה הכללית. אפילו אורחים שנטו ללון נסחפו אל מערבולת הנישואין. וכאשר כל הפעילות הרגילה, היומיומית, בעיירה נפסקה – שבתו הלימודים, גם המסחר קפא – וכל הזיווגים הנורמאליים זווגו, צץ נחשול הזיווגים המשונים: אלמנים תשושי־כוח ורועדים נשאו נשים צעירות בריאות־בשר; ילדים בני תשע נשאו עלמות בנות שמונה־עשרה; חולים נישאו לבריאים, עשירים – לעניים. הורים נאלצו לשאת בזרועותיהם את הכלות הצעירות ביותר אל החופה. הרבי, שהתרומם ועלה לגבהים לא־נודעים של תושיה אל נוכח האתגר הזה שלא היה לו תקדים, הורה, שמאחר שלא היה די טליתות מחמת ריבוי החופות, ובתלמוד כתוב בפירוש 'מעבירין את המת מלפני כלה' (כתובות יז ע"א), שיש לקבור את המתים גם ללא כיסוי טלית ולהעדיף את מסירת הטליתות לחתנים.

בינתיים נתפרסמה הגזירה ברבים, והעיר נתעוררה ונתפקחה להביט בפני האסון שהתחייב ממעשי ידיה. רוב הזיווגים החפוזים נסתיימו בגירושין או בנטישה. המסחר והמלאכה שותקו כליל. שפע היה רק במיניקות, כמו בימים קדמונים במצרים, כאשר פרעה גזר לאמור: 'כָּל הַבֵּן הַיְלֹד הַיְאֹרֶה תְּשְׁלִיכֶהוּ' (שמות א' 22).

כל מה שנותר מן המיתוס היהודי לא היה אלא עיוותו. כל מה ששרד מן הזיכרון ההיסטורי היו ההילולה, הפארסה והכישלון: מכתב אחד שהגיע מן העולם הגדול שמחוץ לעיירה, שעורר בעיקבותיו מהומה לאלתר. ומאחר שכל אוכלוסיית העיירה והכפרים סביבה נסחפו במערבולת האירועים, נפרצו כל הסייגים והגבולות – בין צום לחגיגה, בין עני לעשיר, בין צעיר לזקן, בין החי והמת. מעודם לא הגיעו הטבע והמוסר למידה רבה כל כך של עיוות מאשר בשעה שהיהודים הקטנים של אילון והרס קיימו למעשה את מנהגיהם המגוחכים ופרחו על כנפי האווילות הקהילתית שלהם.

ושוב הובלט בהקבלה ההבדל בין א"מ דיק לבין ר' נחמן מברסלב. מה שונה דרכו של החסיד לעומת דרכו של המשכיל, בבואם לעצב מעשה היסטורי כמעשייה. לגבי המספר החסידי אין בעלי השררה הארציים, הכופים את שלטונם על נתיניהם וגוזרים המרת דת על יהודיהם, חיים אלא בעולם של אחיזת־עיניים ואשלייה. למעשה מציינים בעלי השררה הארציים, כמו כל מאן דעלמא, להגיון הקוסמי של התורה. רק יחידי סגולה, שלשון מזמורי תהלים, למשל, שגורה בפייהם, יש לאל ידם לפענח את האותות בשמיים כמשתקפים על פני הארץ. אך מאחר שההיסטוריה היתה תחומם של הדיוטות, של כזבים ועבודה־זרה, אין המחפש את דרכו מסוגל

הַ טְרַיִטְעַל

דער

קליינשטעטעלדזיקער גיט

אינע ווארע בענעבענקייט

מאת א. מ. ד.

ווי לניא

בדפוס האלמנה והאחים דאם

בבית הרלבג לסיק

ДЕРЪ КЛЕЙНСТЕТЕЛЬДИКЕРЪ
НОГИДЪ

т. е.

Богачъ маленькаго городка.

Разказъ А. М. Дика.

ВИЛЬНА

Въ типографіи Вдовы и братьевъ Ромль.
На Жмудскомъ переулкѣ въ собственныхъ
домахъ подъ № № 327 и 328.

1872.

לסכל את כוחות החושך בהיותו שרוי במחיצתם, בהיותו חי בדמות מחופשת, בשעה שהוא חש בדידות המפחידה ממוות. מספר הסיפורים המשכיל, לעומת זאת, אינו סבור שבעליהשררה הארצי עלול לגרום עוול. הן רק הצאר עצמו יש לו הכוח להשפיע ולצוות על העם לשנות את דרכיו הנלוזות ולהתפקח מעיוורונו. טעותו של העם שורשיה במסורות המאובנות, שכל עיקרן לטעון לסמכותה המוחלטת של התורה, בשעה שהטקסט האמיתי של התורה תכליתו לפרוש ולגולל את מהלך ההיסטוריה. כאשר ההשכלה בסופו של דבר תתגבר ותפיץ אורה, איש איש יתייצב כבן-חורין לפני אלוהיו ולפני זולתו. לפי אייזיק מאיר דיק עתידה ההיסטוריה לטהר את העם היהודי מאווילותו הקולקטיבית. לפי נחמן מברסלב אין ההיסטוריה אלא שלב נוסף בטיהור האישי והקולקטיבי שבעיקבותיו יבוא ביטולו הסופי של הזמן עצמו.

כל עוד ההיסטוריה זרמה באפיקה היה למספר המשכיל חומר רב לכתוב עליה. ובייחוד לאיש, אשר זיכרונו האישי חבק כמעט את כל המאה ה-19, והוא אף הגיע בדרך עקיפין למאה שקדמה לה. א"מ דיק פיתח שורה של תחבולות מְנַמְנֵוּנִיּוֹת כדי לסייע לקוראיו. שמות מצחיקים, מקצועות אפופיזים, חגורה, כובע, פרגוד מתקפל – אלה היו דרכיו של א"מ דיק לגזור את העבר הצבור ללא הבחנה אל ממדים מעוררי צחוק.

את הדמויות השליליות ניתן היה להכיר על-פי שמותיהן. הדיו של המזרח הבארבארי נקלטו מתוך הדימינוטיב הסלאבי: בורוסקה, יושקה, דובקה, חיציקל, או מתוך שמות שצלילים נשמע המוני וגס, כגון טשורקה. זעמו של א"מ דיק על 'חוסר הדרך-ארץ מצד יהודי ליטא שלנו בבואם להשפיל ולקלקל את שמותינו העבריים המקודשים' בְּעַר וּבְלֹט במיוחד במקרה של יושקה, מאחר ויוסף היה השם המועדף עליידו לכנות בו את המאהב הבורגני (דער שדכן 1874: 4). גרוע יותר היה לגברים, ששמותיהם נגזרו משמות נשותיהם, מאחר שרק במשטר פיאודלי מסתברת זהותו של האיש, ואף פרנסתו, כנובעת מזיקתו לאישה. ואין כלל פלא, שר' טרייטל-ציפה-ינטס, הגיבור של העיירה הקטנה, נחשף לבסוף על-ידי חיים איציק ברודזובסקי, האיש היחיד בעיירה שהיה לו שם-משפחה!²⁸

גם במקרה של רב שמעיה אליטער לא היה השם אלא הבעה תמציתית של מהות אישיותו. 'אצלנו בלינווה (גם זה אנאגראם של 'זילנה'), שאומרים עליו על מי שהוא טרוד כי דרכו דרך-שמעיה (ער איז פֶאַרשמײַעט)' – יש לשער שכך חדרה ההתרוצצות המתמדת כדי לברך את הבריות ב'חג שמח' גם אל הלשון (ר' שמאיע דער גוט יום טוב ביטטער, 1860).²⁹

גם את גסי-הרוח והנבלים ניתן לזהות בכתבי א"מ דיק על-פי עיסוקיהם. אף כי הם מופיעים בשמות רבים, שהרי משותפת לכולם הסחיטה הקבצנית-טפילית ממערכת הכלכלה הפיאודלית והקיום מכוח מנהגי ימי-הביניים המאובנים. את המחלקה הראשונה של השנוררים היוו 'בעלי-דרשער, מוכיחים, זאָגער און ספֶּדנים' (דרשנים, מטיפי-מוסר, דוברים ומספידים).³⁰ השייכים למחלקה השנייה היו בורים מלנגוע בתורה, והיו מסוגלים רק 'לספר מעשיות אודות אישים מפורסמים

ונסיים־ונפלאות של קדושים'. במחלקה השלישית היה ערב־רב של קבצנים: בעלי־שם, מגיהים, מוכרי־ספרים, שדכנים, עגונות או אבות־חורגים המחפשים אחר בנים או בדים; אף נשים צעירות המקבצות על־יד מתנות חסד כדי להיחלץ מכורח היבוס. את המחלקה הרביעית גרשו קבצנים משוטטים, פשוטם כמשמעם (פרנסות טפיליות אחדות, כגון חזנים ששמעם יצא לגנאי, נתפצלו למספר מחלקות־משנה).

ולאחר שהדמות זוהתה על־פי שמה ועיסוקיה והפכה מעין טופס חי להציג באמצעותו את העבר, שבחפץ לב נהדף חי־שמהר לנשייה, היא היתה מוכנה לעלות ולהופיע כאנטי־גיבור של סיפור נפרד ומיוחד. וחסר היה רק פגם אופי מרכזי ועיקרי, שיקלע אל הזיכרון בהיותו אחוז בנושא מיוחד ובמערכת קונקרטיית. את יקלה גולדשלגר, למשל, ניתן היה תמיד להכיר על־פי הפאראוואנטשיק' הצהוב שלו, דהיינו על־פי הפרגוד המתקפל (יעקעלע גאָלדשלעגער אודער יעקעלע מזל־טוב, 1859).³¹ הפרגוד לא היה רק בבחינת תחבולת המספר לקדם את עלילת הנבל ולצותת אל שיח־האזהבים שלו, אלא גם מעין מטונימיה לאופיו של יקלה: הוא מסוגל להתחיל עם כל אישה ובכל מקום. הפרגוד הצהוב אינו מסתיר את מעלליו. אדרבה, הוא מבליטם.

כדי לעצב ולקדם את עלילת השנורר ברב שמעיה מברך המועדות כרך א"מ דיק לבוש מקודש במועד מקודש. לאחר שהוא מקדיש שני פרקים שלמים לחמשת הכובעים, שתי המגבעות והזופיצה המופלאה של שמעיה, הוא מעלה את ליל הושענא־רבה, אשר בו נקראים כל פריטי הלבוש הפולחני לתפקיד:

'מהבלי שווא אשר האמינו דורות עברו, כלומר בין רוב דברי־השטות, שהאמין בהם העולם הישן, היתה אמונה־של־שטות הקרויה דמות־הכפל, כלומר האמינו שמצויים בני־אדם הנראים כפליים, שהם נגלים בבת־אחת בשני מקומות שונים. כדבר זה אמרו עליו בלינווא על מברך־המועדות שלנו בליל־הושענא־רבה, שכן נראה בבת־אחת בכמה מקומות, ובכל מקום ככובע אחר. למשל, פלוני סיפר, שראה אותו עשר דקות לפני שעת עשר, כשהוא הולך אל המרחץ וחבוש כובע־דשים. אלמוני סיפר, כי ראה אותו באותו רגע עצמו חבוש כובע חצי שבת על־יד כוס שיכר־שלי־ניסן בפונדקה של דובקה. ואילו גויה ראתה אותו באותה שעה עצמה עומד בבית־הכנסת של הקברנים על־יד הקלפי, כשהוא חבוש כובע עגלגל. אחד נשבע, כי באותו רגע עצמו ראה אותו חבוש שטריימל בסיום של חברה ש"ס. והנה באו אנשים ואמרו, כי הוא אומר תהילים בבית תפילתם של שבעה קרואים' (תירגם רב סדן: 33-34; במקור: 47-48).

כל תחנה במסע הלילי של ר' שמעיה נבחרה בקפדנות וייחודה נסתמן על־פי כסות־הראש. והרי לא נועדו הכובעים אלא כדי שהבריות יוסיפו ניחוש על־גבי ניחוש. כלום טבל במרחץ בהכינו את עצמו למילוי תפקידו בקודש, או שמא לגם כמה כוסיות מן החריף החריף הזה? האם התגודד עם חבורת המושחתים שמני־הגוף של חבורת הקברנים, שהתאספו למען הבחירות השנתיות של האגודה, או אולי חבר אל קבוצת העילית של חבורת לומדי הש"ס בדיוק בשעה שעמדו בסיומה של מסכת? אפשר שביקש להוכיח את אדיקותו בבואו לומר פרקי תהילים. ואם

אמנם היה זה לאל ידו של אדם אחד לגמוע את מלוא היקפה של הוויית החברה היהודית בהעלם אחד, הרי היה ליל הושענא־רבה המועד המתאים ביותר לכך. 'אותו לילה היו תינוקות מפחדים מפניו ביותר, ונשים מעוברות היו נזהרות להסתכל בו, כי מראהו היה מאויים במופלג. פניו כשל ר' משה גרונים. בשעה שתיים־עשרה היה עומד באמצע הרחוב וסביבו עוגה גדולה של בני־אדם והיה אומר לכל אחד ואחד, אם יוציא או לא יוציא שנתו, שכן היה מבחין בצל. לא נטל שכר על כך אלא רביעית שיכר כבר היתה מזומנת לו בכל השנה כולה. וכן היה נראה באותו לילה פעמים הרבה בבית־החיים, באוהל הרבנים ובידו נר־יום־כיפור והיה טובל קודם לכך ואחר כך בנחל הגדול שעלי־יד בית־החיים' (תרגם דב סדן: 34; במקור: עמ' 48–49).

כפי שנרמז במשפט העברי הפותח פרק זה "מהבלי שווא אשר האמינו דורות עברו" – ומן הביטוי הגרמני החריג (Doppelgänger, ואליבא דדבסדן: דמות־הכפל), לא היה ר' שמעיה בעל התפיסה העל־חושית אלא זיוף. בסופו של דבר הוא נחשף בשעת סעודה כקמצן וזללן, כמוהו כבן־סוגו ר' טרייטל, הגביר הקרתני שהתפרסם להלן. אנשי שלזמו של יקלה גולדשלגר, אם להשוות, היו בדרך כלל נתפסים בקלקלתם כמתחזים למרפאים בכוח האמונה ועושי־נסים. מידות הצדק והנימוס הבורגני גברו בשעה שאורחות־החיים הישנים של העם ומעמד 'בעלי־המקצוע' נמחו ונשטפו אל פח האשפה של ההיסטוריה.³²

אורח החיים העממי של היהודים, החיים בצפיפות ובפרהסיא, לרבות השמות הולגאריים והלבוש 'המזרחי', המנהגים אפופי־הסוד והמערכת המבולבלת וההפכפכה של אביזרי פולחן, אף דרכי השתייה והקבצנות – כל אלה יעלמו כבמחיידי עם זריחתו של 'היום החדש'. בינתיים נשאר הלבוש מעין סימן־היכר בולט לעין של 'האוריינטאליזם' היהודי – הכוונה לאבנטים המסורתיים, הכובעים, ה'קפוטות' (מעילי החלוק השחורים), האורח המשונה והמיוחד שעל־פיו קשרו הנשים את מטפחות הראש שלהן, והגברים גידלו את פאותיהם. כוחו המיוחד של א"מ דיק בתחום זה אחוז אולי בעובדה, שהוא חתם על הבקשה לרשות לאסור את הלבוש היהודי המיוחד. כבן נאמן להשכלת ליטא, השתמש א"מ דיק בלשון יידיש כדי להילחם ביידיש, אחז בדמיון כדי להיאבק בדמיון ושאב מן הפולקלור – כדי להיפטר מן הפולקלור. בבואו לחלק את העבר בין רומאנסה לפארסה, בין עלילות גבורה ומעשי תעלולים, הוא הבטיח, שה'טייערע לעזערין' (הקוראה היקרה) שלו תזכור ותבין מפני מה החברה הבורגנית היא היא האור שבקצה המנהרה.

'ועתה, הקוראה היקרה שלי, שימי מבטחך בספר קטן זה, מאחר שהצגתי בו את הזמנים הישנים באופן אמיתי... סיפורים מעין אלה הם הם המזון הטוב ביותר לכל אומה המבקשת לקבל מושג מן הימים שעברו, אשר אנשים סבורים שהיו טובים מימינו עכשיו. וזו לשון חכמנו הקדמון קוהלת: "אַל תֵּאמַר מֶה הָיָה שְׁהֵימִים הָרֵאשִׁימִים הָיוּ טוֹבִים מֵאַלֶּה, כִּי לֹא מִחֻכְמָה שְׁאַלְתָּ עַל זֶה" (קהלת ז' 10). לאמור, מאחר שלא קראת את דברי אינך יודעת, שהדברים הֵיךְ היו פעם הרבה יותר גרועים' (דער חזן 1874: 36; דבר דומה מובא במוטו למאמר זה, מתוך דער בדיחן

33. (5: 1864)

מה טיבו של מגיד זה, שקם להטיף לקידמה הבלתי־נמנעת של הציביליזאציה? מיהו זה שסילק את השמיים ואת הארץ ואת רוב ההוראות של ההלכה? מיהו שניצל את כוח שכלו כדי לשכנע את אלה, שרק לעתים רחוקות ראו מגיד פנים־אל־פנים – כלומר, את הנשים? כיצד זה קרה, שבמקום לסיים את דבריו בנוסחה המקובלת 'ובא לציון גואל' גדש א"מ דיק את סיפוריו במשיח־שקר ובני־בליעל רמאים מחופשים בלבוש יראי־שמיים? ליטא היתה מפורסמת ב'שטאָט־מגידיים' שלה (מגידיהעיר), המטיפים העירוניים שלא היו אלא אבר מגופה של האצולה הלמדנית, ואף א"מ דיק עצמו חשב את עצמו כאחד מהם. אך ההטפה שלו רק בקושי כללה קורטוב מן החומר הרגיל בדרשה השבועית. החגיגות היחידות שהציתו את דמיונו היו אלו, שהוא מסוגל היה להתל בהן: המשתה של החברה־קדישא, ליל הושענא־רבה, הילולת פורים, סדר־הפסח הנלעג של ר' קלמן שליסקר (היישובניק). הרע היחידי שעורר את התמרמרותו היה אחוז בשרשי החולשה האנושית והאנכרוניזם ההיסטורי.

באותה מידה היתה גם מוזרה הלשון, שא"מ דיק השתמש בה, בפיו של מגיד־מן־המנין. סגנון המגידיים היה מורם, בבחינת 'אויף אַ הויכן גאַנג' (בנוסח נמלץ), כמאמר יהודי ליטא. ומאחר שהמגיד היה משבץ בלשון היומיומית מליצות מלומדות בשזירת דבריו, גם א"מ דיק נהג להוסיף תבלין־של־פלפל לטקסטים שלו באמצעות פסוקים או חצאי־פסוקים בעברית, מהם שאולים ומהם מקוריים. אלא שא"מ דיק זילזל בידיש ובשימוש בלשון־העם – והעגה המקומית שלו היתה אף היא מיושנת במקצת – על כן הוא החל להחזיר ללשונו כמות גדולה של ביטויים בגרמנית החדשה (Hochdeutsch) ולהלן גם ביטויים ברוסית מתוך מאמץ 'לקדם' את שפתן הוולגארית של הנשים ולהעשיר את אוצר־המילים שלהן. אך הנשים לא התרגשו מזה באופן מיוחד, גם לא המו"ל.³⁴

א"מ דיק העניק חסות ועדיפות לקהל קוראותיו מתוך הנחה, שהנשים היו זקוקות יותר להדרכה מן הגברים. טעמן היה טעם־בוטור, ותעיד על כך המידה הרבה בה הן העדיפו סיפורי נסים ונפלאות. מטבען הן היו נבובות וקלות־דעת, אך השליטים הפולניים העניקו יד חופשית למגבלותיהן כבואם לעודד אותן במשך מאות בשנים לנהוג בניגוד לטבען וליטול לידיהן את הכלכלה היהודית. המועדת ביותר לחטא היתה 'בעלת־האכסניה', הפונדקית; כפי שרש"י פרש, לא היתה רחב, שנתנה חסות ללוחמיו של יהושע (יהושע ב' 1), זונה לפי הפירוש המקובל של מילה זו, אלא אישה שסיפקה ללקוחותיה מזון (תרגם יונתן – פנדקיתא, וכך גם מתאר יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים, ספר חמישי). בשעה שהגברים היו צריכים לבלות פחות זמן בבית־הכנסת, ב'שטיבל' של החסידים ובבית־המדרש כדי לזכות בתפקיד עיסקי יוזם בעל תוקף רב יותר, הנשים היו צריכות רק לעצב את חייהן על־פי המופת של אשת־החיל (משלי כא 10–31), דהיינו: להיות עקרות־בית מעולות ואימהות מסורות (די פרויען אָדער דער טוידעס ענגיל ומלאך־המות) אין שפאן דער עהע [הניזליכען לעבען] 1872; וכן ההקדמה אל דער שבעים מאָלציט 1877). וככה זה הלך: לכל נקודה נמצאה נקודה־שכנגד בתנ"ך; לעומת כל שיעור עלה מאמר חז"ל. ואף כי האפקט עלול היה לפעמים לעורר סלידה, ולעתים קרובות

להיות צורם – הרי דרך זו היתה לא"מ דיק כטבע שני. ובמידה שמזמורי תהילים, ספר הזוהר והקבלה הלוריאנית הזינו את ר' נחמן מברסלב, הזין המדרש את א"מ דיק. זו היתה הקרקע עליה צמח ופרח דמיונו היהודי והדתי. במקום לבקר בסדנאות לכתובה יוצרת כדרך המספרים העממיים של ימינו, למד א"מ דיק את הדרך, בה ביקשו חז"ל להעניק לכתבי־הקודש השפעה על חיי היומיום. במקום שהם נהגו לסטות, גם הוא סטה. במקום שהם הקריבו את הסיפוריות למען פנייה אל הוראה זו או אחרת של מילה או ביטוי במקרא, גם הוא נהג כך, בעיקר בהערות המלומדות והמגושמות משהו בשולי סיפוריו.

בעיני המשכיל מווילנה היתה האגדה אבן־בוחן של המציאות. ולעתים היו שני העולמות מתמזגים, עולמה של וילנה ועולם המקרא והאגדה כקנה־מידה בטוח יותר להתנהגות יהודית. 'איש מהם לא הפליג למעלה ממיל מחוץ לעיר' – כתב א"מ דיק על היהודים בעיירה הדמיונית לאפטס – 'והמושג שלהם אודות העולם הרחב היה כמושגן של בנות לוט, אשר סבורות היו שעולם־זמלואו לא היה אלא סדום, ואם סדום נחרבה – 'אין איש בְּאֶרֶץ לְבוֹא עֲלֵינוּ בְּדֶרֶךְ פֶּל הָאֶרֶץ' (בראשית יט 31) פרט לאביהן הזקן; או אף דוגמה טובה יותר, כמו "מלמדי" וילנה שלנו, שנולדו בחצר בית־הכנסת, ובילו כל חייהם באותה חצר והם חושבים את עצמם בקיאים בהוויות העולם, מפני שהם יודעים את הגיאוגרפיה של החצר הזאת מבפנים ומבחוץ' (דער אידישער פּאָסלאַניק 1880: 41).

כשם שהשוואות אל המקרא מגמדות את המציאות היהודית למימד של פארודיה, הן מעלות את הרומאנס היהודי לדרגה של מיתוס. קדושת ביתה של אביגיל במיץ במאה השש־עשרה היתה מיד נהירה לבחור הישיבה העני, אשר היה אורחו לשבת של אביה, מאחר ש'החלה היתה עטופה במפת־קידוש מרוקמת בזהב שהזהירה כאגלי טל שכיסו לפנים במדבר את המן' (דער פלעט אויף שבת 1872: 6). יהושע בן יוסף בעצמו מביע את תודתו העמוקה באמצעות אנאלוגיות מקראיות לאמור:

'אביגיל היקרה, האישה השונמית לא טרחה מידה כזאת סביב אלישע כפי שאת טרחת למעני בשבת הזאת...; יתר על כן, השונמית העניקה חסד לאיש שלא היה כלל זקוק לחסדים, בשעה שאת הטרחת את עצמך למען מישהו השרוי במצוקה וזקוק לחסד זה' (שם: 29). 'ראש הקרפיון שהנחת על צלחתי בערב שבת דומה בעיני לכד המים שרבקה יצקה למען אליעזר' (שם: 31).

אסיר תודה היה יהושע והוא התחייב לשאת את אביגיל לאישה מיד עם שובו. בינתיים היא שמרה על המטפחת שהוא השאיר ואימצה אותה אל ליבה 'כשם שעשתה לפנים אשת פוטיפר עם בגדו של יוסף, שהוא עזב בידה' (שם, בהערת שוליים לעמ' 35).

יוסף היה דגם־המופת של היופי הגברי, של ההבלגה המינית ושל הייסורים שסבל בעטייה. למעשה העלה א"מ דיק בכל תמונות־ההיוודעות ברומאנסים שלו הקבלה אל חצרו של פרעה. סיפורים שלמים נגזרו מן הבגד של אגדת יוסף, גם אם לפעמים, למען השינוי, הבגד היה מותאם לרמותה של נערה (דיא צווייא אונגלייכע ברידער מאַטקע אונ הערשקע, 1873; ר' שמעון באַרבון דער רבינער פֿון מיניץ,

1874; דער אַרויס גיטריבענער און באַלד צוריק גירופֿענער יאָזעף, 1877. יוסף בדמות נערה ראה: דיא דינסט מיידעל אָדער איין שפּיל דעם שיקזאַלס, (1878). קנהימיה ואמינותו של א"מ דיק בעיצוב ההתנהגות של בן או בת היה גזור על־פי הדרגה, בה גיבורותיו או גיבוריו הרומאנטיים היו נאמנים לנורמות של אהבה, מין ונישואים כהשתקפותם במדרש.

המדרש הגדיר את הנורמה התרבותית; המגיד הוא שהעביר לציבור את המסר הנורמאטיבי. אך במקום לעשות את זה בשבת בבוקר קָקל עם נְעֻדַת הגברים המתפללים בבית־כנסת רגיל, או בשבת אחר־הצהריים בבית־המדרש, הופיע הפעם המגיד אך ורק לפני הנשים, שהיה לאל־ידן לקרוא את סיפוריו ואת משליו בביתן פנימה, אם קריאה לעצמן ואם קריאה בקול באוזני זולתן. ובסיפורי המוסר האלה מילא לעתים קרובות המגיד המשוטט הנבער־מדעת את התפקיד של הגיבור השלילי, כאחד ששכנע את הסוחר שירד־מנכסיו איש ניקלסבורג למכור את כתב־ההמלצה שבידו, או אחד שניצב בראש רשימה ארוכה של קבצנים. הגיבור החיובי, לעומת זאת, היה רב מכובד, שידע היטב את מלאכת ההטפה בציבור, כמו דוד הלוי בדרשתו האקומנית שתורגמה לפולנית, או אברהם דאנציג בצוואתו המוסרית המפורסמת. וכאשר אייזיק מאיר המגיד המדומה מצא מגיד אמיתי שישמש לו מתווך וישא את דברו ומסריו – היתה התוצאה סיפור בתוך סיפור בתוך סיפור, הטוב ממה שנמצא אי־פעם ב'מעשה־ביכל' כלשהו.

כמחצית מיצירותיו של א"מ דיק, הן הכתובות בנוסח קומי נמוך והן הכתובות בנוסח רומאנטי גבוה, מטיפות את אותו המסר הנדוש: 'עס איז אַמבעסטן דאָס יעדער מענטש זאָל טאָן נאָר מיט זיינעם גלייכן', לאמור: הטוב ביותר אם כל אדם יעשה שידוך רק עם אנשים כערכו (מן הכותרות לפרק הראשון של הסיפור באַרוסקע דער שומר, 1871). נראה, כי בשורשיה של הקלקלה והשחיתות המוסרית היהודית היתה זחיחות־הדעת השקרית של ההורים, שביקשו להשיא את ילדיהם למשפחות עם ייחוס גדול מייחוסם, עם בני מעמד גבוה ממעמדם. נישואין כאלה, אם אמנם התקיימו, הובילו באורח בלתי־נמנע אל תבוסת ההורים וילדיהם גם יחד. בסיפור באַרוסקע דער שומר (1871), נותן א"מ דיק, לשם שינוי, למישהו אחר להשמיע את הטפתו. ולא היה זה אלא המגיד המפורסם ביותר מכל המגידים מאז ומעולם – יעקב קראנץ, המגיד מדובנה (1741–1804). הסמכות האידיאולוגית שלו היתה מושלמת ללא־דופי: בהיותו קרוב לגאון מווילנה היה קראנץ מתנגד גלוי וידוע של החסידים. לא היה דומה לו בין גיבורי עם, מפני שאורח חייו הוליד אגדות ומשלים אודותיו, שעברו מפה־לאוון, בארץ מכורתו ליטא ואף מחוצה לה.³⁵

אין זה מן הנמנע, שהיתה לא"מ דיק – כפי שהוא טען – אינפורמציה מיוחדת (שלא פורסמה עדיין בשום מקום) על חייו ויצירתו של בן־ארצו (ל'אַנדסמאַן) המהולל. נושא הזיווגים הבלתי־מוצלחים היה, לכל הנכון, קרוב מאוד לליבו של המגיד, באשר שושלת־היוחסין הרבנית אחזה את עיניהם של הוריו: והם לא השגיחו בפגמיה ומומיה הבולטים של הכלה המיועדת לו, וגרמו ע"י כך לבנים חיי־נישואין של ייסורים. במקרה אחד, כאשר הגברת קראנץ מנבלת־הפה הטיחה בפני בעלה את שושלת־היוחסין שלה, הוא השיב לה באמצעות המהתלה החכמה

והמרושעת אודות האגדה הידועה על הנישואין (סוטה ב ע"ב). הוא תיאר כיצד כל אחד מעשרות אבותיה הרבניים בפמליה של מעלה מחה כנגד הזיווג הבלתי־מתאים, שהשמיים זימנו לו, עד אשר הופיע המלאך והציג את המועמדת האחרת על פגמיה המופלגים, בבחינת מידה־כנגד־מידה. אילו היה לה לאישתו עוד רבי אחד, האחד־עשר במנין הרבנים במשפחתה – סיכם המגיד הנשלט בידי אישתו – היא היתה באה לעולם אילמת מלידה!

בהשלימו לספר קטע עויין־נשים זה כנטול מן הפולקלור, החילו המגיד על הענין שהוא עסק בו (כלום לא היה זה אלא מקרה גרידא, שרבות כל כך מדמויות הרבנים של א"מ דיק הוטרדו בידי נשותיהם?).³⁶ וכאשר הוא נפגש באדם בעל ייחוס גבוה, שהיה מוכן לשאת אישה ממעמד נחות יותר, רק למען הכסף שהיה מנת־חלקה של כלה זו, הזכיר המגיד את הוויכוח בין אברהם אבינו לבין עבדו אליעזר. 'אולי לא־תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת?' (בראשית כד 5) שאל אליעזר כאשר אברהם הטיל עליו את התפקיד ללכת אל ארצו ולקחת אישה לבנו ליצחק. אך אברהם דחה את טענתו ואמר: 'אתה ארור ובני ברוך ואין ארור מתדבק בברוך' (בראשית רבה נטיב). הווה אומר: אליעזר מוצאו מבני כנען, שנח קילל אותו, ואילו אברהם מוצאו מבני שם, שנח ברך אותו. מפני מה, שאל המגיד מדובנה, לא אמר המדרש את ההיפך, שאין הברוך מתדבק בארור, שהרי על־פי שורת ההגיון צריך היה הצד הטוב יותר להירתע מן החיבור הבלתי מוצלח? הסיפור האמיתי אודות בורוסקה השומר, שהתרחש בדובנה עירו, עשוי לבאר מה היתה כוונת דבריו של הרבי.³⁷

וזו הפעם סופר הסיפור כסיפור מן החיים במסגרת דרמטית, וללא תיווך של מחבר מיומן בכתיבת ספרים ומצויד בהערות שוליים פרשניות ארוכות. בשנותיו האחרונות, הפך ספר המעשיות (ה'מעשה־ביכל') למיטת סדום אמנותית לא"מ דיק, והוא ניסה להתגבר על המגבלות באופנים שונים. לפעמים הוא עשה את עצמו כאילו שרשם את דבריו מתוך פנקס ישן או ספר הרישומים של הקהילה (כמסופר בדער חזן, 1874). זה איפשר לו לשלב פרוזה חרוזה או עינוגיס־ספר אחרים. לפעמים הוא בנה את הסיפור סביב שיחות־דברים, שהוא, אייזיק מאיר מווילנה, קלט באקראי בצותתו לדוברים, אם היה זה סמוך לבאר העירונית (זיבען דינסט מיידכען בניא דעם וואסער רעהר מיט זיבען קריג אום צו נעמען וואסער אויף טייא, 1873), או תוך כד נסיעה בעגלה מחופה (די קאוונער בריקע [בויד] 1874). אך הוא מעודו לא ניצל למעשה את מעמד המגיד לפני באַרוסקע דער שומר. אף אחד מסיפוריו לא התרחש בתוך בית־הכנסת או בתוך בית־המדרש. הוא התקרב ביותר לנוסח הדרשה רק ביום בו נשאל המגיד מדובנה לעצה בענייני נישואין.

נאומו של המגיד היה למדני, כמובן, אך בשום אופן לא בלתי ניתן לקליטה והבנה. הוא ריכז וצבר בדברי המבוא את רוב השיבוצים מן המקורות, והניח למספר הקטן של הדמויות לדבר בעד עצמן. היה שם, קודם כל, רב אפרים צ'ורטלס, עמוד התווך של הקהילה, לאמור:

'ער וואָר אַ מופֿלג, אַ מיוחס, אַ דעתן פֿון גרויסן כאַראַקטער, אַ בעל־צדקה, און אַ גרויסער משופע־בפרנסה, און דערצו נאָך אַן עוסק בצרכי־הציבור באמונה; און

וואַר אַזוי אַ גרויסער חשוב אין שטאָט, דאָס מען פֿלעגט ניט טאָן אָן אים וואָס אַ האָר איז ווערט. לבד דעם וואָר ער אַ גרויסער בעל-נאמנות, דאָס מען פֿלעגט איינצאָלן ביי אים אַלע שלישיית-געלטן, קהלשע געלטן. און ווייל ער וואָר אַ גרויסער חכם וואָר ער ביי יעדער אַסיפּה דער ראש-המדברים (עמ' 10).³⁶

בסגנון כבוש, שזור חזרות ומשובץ במילים עבריות, הציג המגיד מדובנה את גיבור סיפורו במונחים סוציו-כלכליים מוכרים (מן הראוי להזכיר כאן, שהנשים היו רגילות מזמן לסגנון הלמדני בידיש). ערכו של אדם נמדד במידת מעורבותו בענייני הקהילה ובעסקי כספים. מן הראוי להשוות את הציונים המעולים בהם נעטר ר' אפרים עם ציוניו של האנטגוניסט שלו, שומר העיר נחות-הדרגה, שהתגורר בירכתי העיר עם אישה, בת ושני כלבים: 'אַ גוטער כיטרעץ, אַ געזונטער יונג, אַ גוטער שנאָפּסער, אַ גרויסער פּראָסטאַק און איז דערצו געווען אַ קנאַפּער ייד אויך'.³⁷ בחברה רציונלית לעולם לא יקום מכנה משותף בין שני טיפוסים כל כך שונים זה מזה. אלא ששני דברים חוללו מהפך באיזון: זחיחות-הדעת היהודית של ר' אפרים והתמורה הפתאומית שחלה במזלו של בורוסקה.

נישואין וכסף. שום נערה לא היתה טובה למדי בעיני ר' אפרים, שלא ביקש למען בנוי אלא את ה'טעלערל פֿון הימל' (קערת הרקיע), כאמור באגדה. הוא אטם את אוזניו לאזהרותיה של צ'ורטקה אישתו. ש'אמרה לו בדממת הלילה באין איש בבית – שתהא בורר ובורר עד שתשתדך עם בורוסקה השומר' (סדן 1967: 52). בורוסקה, לעומת זאת, נפלה לידו 'ירושה כפליים מאה אלף דינר', והכסף לכל הנכון סחרר את ראשו, והוא ביקש למען בת-יחידתו, 'חתיכת סחורה בריאה', שידוך עם המשפחה המיוחסת ביותר בעיר. פרישת הפיתיון הוטלה על השדכן המזהיר הרשל קריינס, שידוע ידע בדיוק מה לומר ומתי לבוא בשליחות הבלתי אפשרית.

' - - - במוצאי שבת, היא שעת הלילה שבה ניתנה להם לשדכנים מקדמת דנא שליטה גדולה, שכן בני-אדם עודם בה חציים שבת, נינוחים לאחר שנתם, ויושבים בביתם ומשתיירים שיורי שבת, יין-שרוף, דובשן, עוגה, מליח, חתיכת דג קרה, יתר על כן מרתיחים קפה שחור, בקיצור יש במה לסעוד את הלב' (סדן 1967: 59; במקור: עמ' 24).

כל הדמויות מסומנות לגנאי, כפי שנרמז משמותיהם (ר' אפרים והרצל נקראים על שם נשותיהם ואילו בורוסקה – עם הטעמה על ההברה הראשונה – היו מעין 'עיוות' סלאבי של השם ברוך). מאחר שר' אפרים היה ממוצא אציל ומיוחס, הרי הכלמתו קָבַל עִם ועדה בצאתו לילה אחד לשמור כשומר העיר (לפי תביעתו של בורוסקה) וצערו האישי בשעה שהוא גילה שבעצם אין לו אפילו ידיד אחד בעולם – הפכו את נפילתו לשיעור טראגי אמיתי.

המגיד מדובנה, שהיה מספר מזהיר כמוהו כא"מ דיק, כיוון אל תכליתו באמצעות סיפור זה, בעל מוסר השכל. מכיוון שר' אפרים הגיע להשפלה גמורה, בורוסקה היה זה שהתחרט ונרתע מן השידוך. מכאן, שאדם שהוא 'מבורך' במעמד גבוה בחברה אינו צריך כלל לשקול שידוך עם אדם שהוא 'מקולל', מאחר שסופו של הראשון להיות נדחה בזלזול ובכוז עליידי האחרון. המגיד שלח, איפוא, את

בן־קהילתו הביתה בהוסיפו לו מעט פסוקים מן המקרא אודות התנהגות נאותה ומידות טובות, והמחבר צרר את הכול וסיים במספר משפטים חרוזים.

בבואו לדמות בליבו את המגיד, בבחינת דמות אידיאלית של עצמו, העניק א"מ דיק צורה ומהות למחבר ה'מעשה־ביכל' ביידיש, האלמוני, או הנחבא מאחורי שם־תחת־שם, או המתחפש בדרך כלשהי כדי לא להתלבט בייחודו. כסופר מקצועי, העובד על־פי חוזה, יכול היה למלא את התפקיד של מטיף ומורה בישראל במידה שהוא שואב, או מתחזה כשואב, מן המקורות הנורמטיביים, מזכרונות מקום־מגוריו ואף מניסיונו האקטואלי. כמספר סיפורים היה האיש מלומד, ששכן במקום יישוב יהודי ידוע, שאף פעם לא פגם באמת, גם אם היא פגעה בו אישית. מספר הסיפור היה איש, שנשים היו פונות אליו במיוחד, מפני שהוא דיבר אליהן בלשון בלתי־מליצית ו'נמוכה' מתוך תקווה שביום מן הימים יהא לאל ידן לדבר גם אחרת. בינתיים הוא הרחיב את אופקיהן בבואו לספר להן רומאנסים בלתי אחוזים בזמן כלשהו, שגיבוריהם בחנו את מידת הצלחותיהם על־פי ריחוקו של המקום אליו הגיעו בנדודיהם מחוץ ומעבר לבתיהם הנבערים, וסטירות בנות־הזמן, אשר בהן עלו נבלים בני־בליעל וקבצנים למיניהם, שסרבו לשחות עם זרם הזמן, ועל כן – נסחפו בלי רחמים באשר נסחפו.

בימים ההם בלבד היה ה'מעשה־ביכל' הזול והמרופט האמצעי המעולה, שהתאים לזמנים המשתנים. ומה שנשאר – זו מורשתו של א"מ דיק, א"מ דיק העלה את וילנה על המפה בהולידו אסכולה שלמה של חקיינים, שעלו כפורחים היטב אל המאה העשרים.⁴⁰ הוא זכה להכרת תודה מצד המדפיסים והמו"לים של וילנה, החל ממשפחת ראם המפורסמת ועד לסבתי מצד אימי, פֶּרְאָדֶל מ"ץ, שפירסמה סידורי־תפילה בעברית ו'מעשה־ביכלעך' ביידיש עד ימי מותה ב־1925. אף מספרי סיפורים במרחקים, בוורשה, קייב וניו־יורק, יכולים להיות אסירי תודה לאייזיק מאיר דיק, שגילה כיצד ניתן להפוך את האמצעי הצנוע ביותר בלשון ההמונית ביותר מכל הלשוונות לאסם גלוי של חכמה יהודית ופיקחות יהודית.

תרגם מאנגלית: שלום לוריא

הערות

- 1 והרי המקורות העיקריים לתולדות חייו של אייזיק מאיר דיק: רייוען 1929, כרך 1: 711-726; קאָן 1928: 329-344. על חולשות ההורים: זיבען דינסט מיידען 1873: 68; על המשמעת בבית־ההורים: דער פורים שפיגעל 1870: 68; על חייו עם זוג המחוננים הראשון: זפּרוּנא 1868.
- 2 הטקסט הרוסי של התזכיר הזה פורסם בכרך הראשון של פֶּרְזִיטוּיָה (Перезитое), שהופיע ב־1908, במדור 2, עמ' 12-14. התרגום לעברית: קלויזנר 1982: 22-26.
- 3 מסכת אין כסף – עם פירושים ותוספות ומהרש"א, חתומה בכינוי 'חד מן תלמידי חבריא' (ז'טומיר 1850). הציון 'ז'טומיר' הוא בלי ספק זיוף. האחים שפירא לא היו מפרסמים לעולם כתב־פלסתר, שיש בו משום חילול־הקודש, והוא גם כתב־השמצה נגד החסידות. דיון מפורט בפארודיה זו בבחינת מידגם ראה בעבודת־הדוקטור שלי (לא

- פורסמה בדפוס): 'Ayzik-Meyer Dik and the Rise of Yiddish Popular Literature' (אוניברסיטת בראנדייס, 1975), עמ' 172-174. רוב דברי המסה הזאת מקורם בעבודה זו. לעניין הפארודיה בכלל ראה: Davidson 1907, ספר שאין לו תחליף עד היום הזה.
- 4 ובנוסף חדש: 'בראותי כל זה חשתי לפרסם בדפוס את כל פרי עטי בלשון העברית. על כן השפתי את כבוד עטי להעלות שפע של סיפורים שונים ביידישטייטש, העגה המדוברת עתה לבשתנו ולחרפתנו עלידי עמנו החי בליטא, פולין ורוסיה הלבנה. כתבתי למען הנשים שלנו, שעניניהן היו שזופות אך ורק את הטייטשיומש, הכתוב בלשונם של עלגילשון והכולל קטעים לא-מהוגנים, שלא צריכים כלל לעלות על דל שפתותיהן של נשים ונערות יראות-שמים'.
- 5 הטקסט המלא של החוזה לשנה אחת (1864-1865) פורסם בִּפְּוֹן נְאַעֶנטן עֶבֶר 1-2 (1937), 221-222. וכן: ציטרָאָן 1923: 330.
- 6 א"מ דיק פרסם את זְפֵרוֹנָה (1868) באלף עותקים על חשבוננו, ולא הצליח להחזיר לעצמו אפילו חצי מן הכסף שהשקיע. ראה מכתבו לחיים-יונה קורלאנד מיום י' באייר 1869, רשומות 2 (תרפ"ז), עמ' 409. בשנת 1861 הוא פרסם את מחזה מול מחזה. הערכה בתימינו על א"מ דיק כאמן הסאטירה העברית, ראה: פיינגולד 1986.
- 7 שמואל לייב ציטרון מספר על ביקור בביתו של א"מ דיק בשנת 1879 (ציטרָאָן 1922: כרך 1: 7). דוגמאות לפרשנות המדרשית של א"מ דיק נמצאות במחזה מול מחזה וכן: הנשר 1, למברג, 1863, עמ' 4; המליץ, אודסה, 1870, גל' 20, עמ' 150. כתביד עם פירוש שלו על מדרש רבה ומדרש תנחומא שמור בספריה הלאומית בירושלים, סימן 7098.
- 8 כתוספת לשני המכתבים לחיים-יונה גורלאנד, שפורסמו ברשומות 2 (תרפ"ז): 408-410), פרסם יצחק ריבקינד עוד 4 מכתבים בעברית מן השנים 1843-1852 ביוֹאֵבֶלְעֶטֶר 35 (1951): 222-228. הערותיו של ריבקינד הן בעלות ערך מיוחד.
- 9 ראה: 39-44, 21: Saperstein 1989. אפילו החסידים, שהידיש אמורה היתה להיות מקובלת עליהם, פרסמו את חומר הדרשות שלהם בעברית. כל דרשותיו של ר' נחמן מברסלב הופיעו לכתחילה בתרגום עברי. חיבור המוסר החסידי היחיד ביידיש – שלא היה טקסט של דרשות כשלעצמו – שפורסם לפני תקופתו של א"מ דיק, היה ספרו של רב בער שניאורסון ספר פוקח עיורים (שקלוב, בדפוס יצחק יוסף מענין, 1832).
- 10 מירון 1979: 60-71; 148-151. ספר עברי זה, שנחשב כמוקצה מחמת מיאוס, זכה לגילגול חדש בדמות ספר-מעשיות ביידיש בנוסח יראים (ראה: ורסס 1989).
- 11 ראה: Sir Walter Scott: *Miscellaneous Works*, Vol. 3, p. 376 כפי שהובא בספר: Alexander Welsh: *The Hero of the Waverly Novels* (New York, 1968), pp. 21-22.
- 12 ספר חכמת היד הופיע לכתחילה במהדורה דו-לשונית ובלי ציון המחבר (וילנה, ראָם, 1869). הטקסט ביידיש הודפס מחדש – ושוב בלי ציון המחבר (ורשה, שריפטגיסר, 1882). השוויתי מהדורה זו עם מהדורה שנערכה ע"י יהושוע שטרנר בשביל קהל חסידי (למברג, לייבל בלבן, בלי תאריך) ושמתי לב, שא"מ דיק נמנע מלהזכיר את ספר הזה, גם כאשר הביא מתוכו דברים בשם-אומרם.
- 13 מקץ שבע-עשרה שנים שיתף א"מ דיק פעולה עם יקותיאל שפירא בהוצאת מהדורה עברית חדשה של ספר יון מצולה לנתן נטע הנובער (1862, וילנה, ראָם).
- 14 עליפי ידיעה אישית מפי דב סדן (9 במרץ 1973). נוסח שלישי מובא ע"י בן-יחזקאל (היורד, כרך ב', 503-504). זה מעין עיבוד סיפורו של א"מ דיק דער יורד, אשר גם בו אין התרה לבעיית הממזרות.
- 15 בנוסח מאוחר יותר של הסיפור דער שנאָרער (1866) מעלה א"מ דיק פירוש הילכתי מדוקדק למעמד הממזרות של התינוק.
- 16 א"מ דיק מעלה עלילה דומה בספרו דער טויטער קאָפּף (ורשה 1859).
- 17 דער שבעים מאַלצייט: 46. הסיפור כולל מסה ארוכה למדי על המצוקות והייסורים בחיי הכלכלה והתרבות של יהדות פולין בתקופה שלפני חלוקת-המדינה. גם במקום אחר

- מגלה א"מ דיק את אהדתו למשטר הצארי ואת סלירתו מן השלטון הפולני (דער סאָלדאַטשקע סין, 1876).
- 18 ראה סיפורו של א"מ דיק 'מעשה גר צדק' – די געשיכטע פֿון ווילנער גר־צדק גראָף פּאַטאַצקי, שפורסם מתוך כתב־יד בדי יודישע וועלט, יוני 1913, עמ' 43-58. תרגום גרמני של סיפור זה הופיע בקובץ *Das Buch von den Polnischen Juden*, שנערך בידי ש"י עגנון ואהרון אליאסברג (ברלין, 1916), עמ' 61-79.
- 19 הזיקה היחידה למקור הפולני, שעלה בידי למצוא היה באַלטע אידישע זאַגען אָדער ספורים (1876). א"מ דיק נטל את הסיפור השישי של *Przechadzki Przez Miasto Wilno* (טיולים על־פני וילנה העיר) לאיגנאצי כודוקן. הנוסח של א"מ דיק אודות הגר־צדק מועתק לכל הנכון מנוסחו של י.י. קראַשבסקי (1841).
- 20 הסיפור דיא אידישע קליידער אומוועקסלונג (אומבייטונג) וואָס איזט געשעהען אין דעם יאָר 1844 (1870), נלקח כנראה מתוך ספרו של ליב לֶבְנֶדָה *Очерки Промышленного* (רישומים מן העבר – 1870).
- 21 Wolf Pascheles: *Galerie Der Sipurim*, Eine Sammlung Jüdischer Sagen, Märchen und Geschichten (Prag, 1847). הכרך השני הופיע ב־1853, הרביעי ב־1856. את החמישי הוציא לאור בנו של המחבר בשנת 1864 (שמרוק 1978: 292, הערה 41).
- 22 פֿייגעלע דער מגיד (1868) אומץ ע"י א"מ דיק על־פי 'Vögele Der Maggid' של ברנשטיין, שפורסם ב־*Kalendar und Jahrbuch* של ורטהיים (ברלין 1858), כרך 2, עמ' 5-108. דוגמה טובה לאורח סטיות־הלשון של א"מ דיק ניתן למצוא בשינוי שערך למשפט הגרמני: 'Die Taglichter für das Beshamidrasch und die Schul zu zühen' (עמ' 23) בהציגו אותו בידיש בזו הלשון: 'די וועקסענע ליכט פֿאַר די שול און די חלֶבֶנע ליכט פֿאַר דעם בית־המדרש' (עמ' 13). באמצע סיפור למען קהל־קוראים, שחיי אחרים עדיין בנוסח יהודי עממי מסורתי, היה א"מ דיק נוהג להוסיף ראשי־פיסקאות בעברית, גם אם המקור היה גרמני!
- 23 בתים מכושפים: דער אידישער פּאַסלאַניק (1880): 28-29.
- 23 ארסזאב: דער ישובֿניק (1867), 29. רוחות, לילית ובעל־שם: אַלטע אידישע זאַגען אָדער סיפורים (1876). הלומות: ר' שמעון באַרבון דער רבינער פֿון מיינץ (1874), בעיקר בסופו של הסיפור.
- 24 בסיפור דיא נאַכט פֿון ט"ו כסלו (1867), שחזר והודפס מחדש פעמים רבות. א"מ ריק היה גאה, ובצדק, על יצירתו זו והוא עמד והכריז, שזו היתה היצירה הראשונה שכתב. ראה: שמואל ניגער 1929: 1-9.
- 25 פורסם לראשונה בעברית תחת הכותרת 'הבהלה', חתום בכינוי 'איש אמיד' (המליץ 1867, גל' 41-43), והופיע להלן בידיש בשם דיא שטאַט הרס (וילנה, רוזנקרנץ, 1868, עמ' 36). נוסח מלא יותר בעברית ראה אור בהעבר 2 (1918), 37-44, עם מבוא של שאול גינזבורג (להלן עמ' 56-59). נוסח ערוך מאוד כלול במהדורת שמואל ניגער געקליבענע ווערק של א"מ דיק (ניו־יאָרק, ציקאָ, 1954, 1-16). לרוע המזל נגנב העותק, שהיה בידי ניגער, מתוך ספריית יוּוּאָ בניו־יורק – וע"י כך הפכה כל מלאכת ההשוואה בין הנוסח העברי והידי עניין של השערה וניחושים בלבד. עותקים אחרים מאוסף ניגער שנשתמרו בספריית יוּוּאָ מגלים את מידת החופש הרבה, שהמהדיר נהג בנוסח המקורי.
- 26 לעניין החשיבות הארכיטיפאלית של תשעה באב, עיין בספרי *Against the Apocalypse* (Cambridge Mass., 1984), פרק שני, עמ' 15-52.
- 27 קטע 'לא צנוע' זה מופיע רק במקור העברי (להלן עמ' 64), אפשר מפני רגישותו המופרות של שמואל ניגער, ולאו דווקא מפני זהירותו של אמ"ד. השווה: ניגער 1954: 5-6.
- 28 ר' טרייטעל דער קליינשטעטעלדיקער נגיד, 1872; נוסח מוקדם יותר, כתוב בשביל

- גברים, הופיע בווארשויער יודישע צייטונג 1, מס' 34-40 (1867).
- 29 תורגם לעברית בידי רב סדן: ר' שמעיה מברך המתנדות, (ירושלים, מוסד ביאליק, 1967), 45-17.
- 30 נוסח מוקדם יותר של רשימה זו ניתן למצוא בסאטירה העברית זפרונה (עמ' 12-13), וכן בדיונו של בן-עמי פיינגולד (1986: 252-254).
- 31 בידי היתה מהדורת למברג 1873.
- 32 ניתוח מעמיק של סגנון 'ר' שמעיה' ראה: Miron 1980: 224-228.
- 33 במקור עולים הדברים ערוכים בחרוזים, לאמור (בשינוי הכתיב): 'ועתה, און איצונד מיין טיפערע לעזערין, זאל זיין ביי דיר דיזעס קליינעס ספּרל זייער וויכטיק, דען איך האָב דיר גאָר די אלטע ציפּט באַשריבן זייער ריכטיק, און אַלס מיר וועלן ווייטער לעבן, וועל איך דעריבער נאָך מער אַרויסגעבן, דען אַזעלכע געשיכטן זיינען די בעסטע געריכטן ביי יעדעס פּאָלק, וואָס מען וויל נאָר וויסן אַ טאָלק, פֿון זייערע אַלטע ציפּטן, וואָס יעדער מיינט דאָס זיי ווערן בעסער באַווייזן' - וכו'.
- 34 לעגן הניתוח הבלשני של סגנון א"מ דיק בשנות ה'70 וה'80 של המאה ה'19, ראה: וויינרייך אוריאל 1943: 43-47.
- 35 ביוגרפיה ביקורתית למחצה ניתן למצוא בספר של Hermann A. Glatt 1957, ואילו קובץ כתביו באגליית בספר: Benno Heinemann 1967, ובעברית: מהדורת אליעזר שטיינמן תשי"ג (דברי פתיחה, כרך א', 7-36; אחרית דבר, כרך ב', 375-398).
- 36 דמות המופת של האישה המרשעת היתה קסאנטיפה, המתוארת בהרחבה במהדורת א"מ דיק של ספורי חכמי יון או דברי חכמים, 1864.
- 37 המקורות המודפסים מביאים ביאור של המגיד מדובנה לעניין זה, אלא בהקשר אחר, עם משל אחר: קראנץ 1989: מו-מח, או Heinemann 1967: 52-54.
- 38 ובתרגומו של רב סדן: 'היה זה יהודי מופלג, מיוחס, דעתן, בעל מידות גדולות, בעל צדקה, ומשופע הרבה בפרנסה, יתירה מזו עוסק בצרכי ציבור באמונה, והיה גם חשוב גדול בעיר, ולא היו עושים בלעדיו כחוט השערה. לבר אלה היה בעל נאמנות גדול והיו משלשין בידו נדוניות, ממונות קהל, ולפי שהיה חכם גדול היה ראש המדברים בכל אסיפה' (סדן 1967: 51).
- 39 'איש בעל ערמונית כהלכה, גברתן, שתיין כדבעי והדיוט גדול, ויתר על אלה אף יהודי פגום' (שם: 52).
- 40 ביניהם הסופרים הפוריים ביותר, שכולם מוצאם מליטא ורובם פעלו להלן מחוץ לוויילנה: ישראל מאיר וולמאן (1821-1913), גבריאל ראוויץ (1826-1892), יהושע מזח (1853-1917), בן-ציון אלפס (1850-1940), צבי-ניסן גולומב (1853-1934), והפופולרי מכולם שמ"ר (נחום-מאיר שייקביץ, 1849-1905). על המרכז המקומי השני לספרות עממית - בוורשה - ראה: נחום אויסלענדער, 'וואַרשעווער מעכאַברים אין די 50ער-60ער יאָרן', ביבליאָלאָגישער זאַמלבוך 1 (מאָסקווע-כאַרקאָו-מינסק, 1930), 165-185.

מראי מקום

כתבי אייזיק מאיר דיק *

- אלמוני 1848: 'מסכת עניות, מן תלמוד רש עלמא', כנפי יונה (העורך: שניאור זק"ש), ברלין, 3-20.
- חד מן תלמידי חבריא 1850: מסכת אין כסף ז'טומיר(?), 12 עמ'.
- י. שפירא 1855: איינע שרעקליכע געשיכטע פֿאַן טירקייא, ורשה, לעבענוואָהן.
- - 1855: המתעלה אָדער דער שיינטויטע, ורשה, לעבענוואָהן, 24 עמ'.
- - 1855: הפעמון בבגוד, די גלאָקענשטוב אין דער שטאָט בגוד, ורשה, לעבענוואָהן, 23 עמ'.
- - 1855: דער יורד, ורשה, לעבענוואָהן, 24 עמ'.
- - 1855: דיא געדולד, ורשה, לעבענוואָהן, 22 עמ'.
- ז. ה. שפירא 1856: דיא פֿרומע תרצה, ורשה, א. קלייף, 23 עמ'.
- - 1856: חיציקעל אַליין, ורשה, א. קלייף, 35 עמ'.
- - 1856: פחד בלילה, די שרעקען פֿון די נאַכט הושענא רבה, ורשה, א. קלייף, 24 עמ'.
- אלמוני 1856: הנדח אָדער דער פֿאַרשטוישענר זאָהן, וילנה, ראָם, 46 עמ'.
- 1856: הנסיון אָדער די פֿראַבע, וילנה, ראָם, 24 עמ'.
- 1857: החיים הנצחיים אָדער דאָש אייביגע לעבען, וילנה, ראָם, 35 עמ'.
- מ. מינא 1859: דער טויטער קאַפּף, ורשה, לעבענוואָהן, 38 עמ'.
- מ. מין 1859: יעקעלע גאַלדשולעגער אודער יעקעלע מזל־טובֿ, ורשה, 46 עמ'.
- אלמוני 1860: ר' שמאָיע דער גוט יום טובֿ ביטטער, ורשה, באַמבערג, 76 עמ'.
- ה' ד' ס' 1861: מחזה מול מחזה, ורשה, באַמבערג, 48 עמ'.
- אברהם אבא ק"ב 1862: ספר קורות ירושלים, וילנה, ראָם, 188 עמ'.
- אלמוני 1862: ספורי גזירות ת"ח ות"ט שכתב החכם ר' נתן גטע הנובער, וילנה, ראָם, 96 עמ'.
- יחזקאל מ"ס 1864: איין שיינע אונג ריכטיגע בעשרייבונג פֿון ארץ־ישראל, וילנה, פֿין־ראָזענקראַנץ, 28 עמ'.
- אלמוני 1864: ספורי מהגאון בעל המחבר תוספות יום טובֿ ז"ל, וילנה, דוואָרוזשעץ, 86 עמ'.
- רב יחזקאל מ"ס 1864: שבתי צבי, וילנה, טיפּאָגראַף, 116 עמ'.
- אלמוני 1864: דער ברוך, וילנה, דוואָרוזשעץ, 40 עמ'.
- אברהם אבא ק"ב 1864: ספורי חכמי יון או דברי חכמים, וילנה, דוואָרוזשעץ, 112 עמ'.
- שמואל ק"ב 1865: ספר בית אַבְרָהם, וילנה, דוואָרוזשעץ, 80 עמ'.
- אלמוני 1865: גדולת רָאָה־שילד, וילנה, פֿין־ראָזענקראַנץ, 72 עמ'.
- 1866: דער שנאָרער, וילנה, דוואָרוזשעץ, 36 עמ'.
- 1866: דער גואל, וילנה, דוואָרוזשעץ, 88 עמ'.
- איש אמיד 1867: 'הבהלה', המליץ, גל' 41, עמ' 305-306, גל' 42, עמ' 312-313, גל' 43, עמ' 322-323.
- אלמוני 1867: דיא נאַכט פֿון ט"ז כסלו, וילנה, פֿין־ראָזענקראַנץ, 40 עמ'.
- ארש"ק 1867: דער ישׁוֹבֿניק, וילנה, דוואָרוזשעץ, 64 עמ'.
- י.א.מ.ד. 1868: ופרונה, וילנה, דוואָרוזשעץ, 68 עמ'.
- אלמוני 1868: דער סיום התורה, וילנה, ראָם, 48 עמ'.

* אייזיק מאיר דיק נהג להמציא שמות־תחת־שמו חרשים לבקרים. בעיקר בשעה שהיה מפרסם את סיפוריו לא בהוצאת האלמנה והאחים ראָם בוילנה.

- אמ"ד 1868: פייגעלע דער מגיד, וילנה, ראָם, 44 עמ'.
- אלמוני 1868: דיא שטאַט הרס, וילנה, ראָזענקראַנץ, 36 עמ'.
- 1868: דיא דינסט מיידעל אָדער איין שפּיל דעם שיקזאַלס, וילנה, ראָם, 52 עמ'.
- 1869: ספר חכמת היד, וילנה, ראָם, 32 עמ'.
- 1870: דער פורים שפיגעל, וילנה, ראָם, 40 עמ'.
- אמ"ד 1870: דיא אידישע קליידער אומוועקסלונג (אומבייטונג) וואָס איזט געשעהען אין דעם יאָר 1844, וילנה, ראָם, 48 עמ'.
- 1871: דער ערסטער נאַבאַר, וילנה, ראָם, 36 עמ'.
- 1871: באַרוסקע דער שומר, וילנה, ראָם, 48 עמ'.
- אמ"ד 1872: ר' טרייטעל דער קליינשטעטעלדיקער גניד, וילנה, ראָם, 36 עמ'.
- 1872: דער פּלעט אויף שבת, וילנה, ראָם, 46 עמ'.
- 1873: דיא צווייאַ אונגליכע ברידער מאַטקע און הערשקע, וילנה, ראָם, 66 עמ'.
- 1873: זיבען דינסט מיידען ביא דעם וואַסער רעהר מיט זיבען קריג אום צו נעמען וואַסר אויף טייא, וילנה, ראָם, 84 עמ'.
- זבא"מ 1873: דיא צואה, וילנה, ראָזענקראַנץ-שריפּטגיסער, 31 עמ'.
- אמ"ד 1874: דער חוץ, וילנה, ראָם, 36 עמ'.
- 1874: ר' שמעון באַרבון דער רבינער פֿון מיינץ אָדער דער דרייפֿאַכער טרוים (חלום), וילנה, ראָם, 44 עמ'.
- 1874: דיא קאָוונער בריקע (בויד), וילנה, ראָם, 48 עמ'.
- 1874: ריווע פֿינקעל דיא בעל אַכסניעטע אָדער די אונאַטירליכע טאַכטער, וילנה, ראָם, 44 עמ'.
- 1874: דער שדכן, וילנה, ראָם, 44 עמ'.
- 1875: יהודית דיא צווייטע, וילנה, ראָם, 43 עמ'.
- 1875: ספורי מוסר אָדער מוראלישע ערצילונגען, וילנה, ראָם, 42 עמ'.
- 1876: דער סאַלאַטשקע סין, וילנה, ראָם, 108 עמ'.
- 1876: אַלטע אידישע זאַגען אָדער ספורים, וילנה, ראָם, 43 עמ'.
- 1877: דער אַרויס גיטריבענער אונד באַלד צוריק גירופֿענער יאַזעף, וילנה, מ"ץ, 30 עמ'.
- 1877: דער שבֿעים מאַלצייט, וילנה, ראָם, 90 עמ'.
- 1877: שלום דער קאַראַבעלניק, וילנה, ראָם, 48 עמ'.
- 1880: דער אידישער פּאַסלאַניק, וילנה, ראָם, 64 עמ'.
- 1887: די לעבענס געשיכטע פֿון נטע גנבֿ, וילנה, ראָם, 76 עמ'.
- אייזיק מאיר דיק 1913: 'מעשה גר צדק - די געשיכטע פֿון ווילנער גר-צדק גראַף פּאַטאַצקי', די יודישע וועלט, גל' 6, יוני 1913, 43-58.
- - 1952: 'אַ משפּילס אוטאָפּיע', ייוואַ-בלעטער 36, 145-190.
- - 1954: געקליבענע ווערק, ניו-יורק, ציקאַ, מהדורת שמואל ניגער.
- - 1967: ר' שמעיה מברך המועדות, ירושלים, מוסד ביאליק, מהדורת דב סדן.

דברי עיון

- בנייחזקאל מרדכי 1965: ספר המעשיות, כרך א-ב, תל-אביב.
- ברמינן ראובן 1946: פֿון מיין לעבנס-בוך, ניו-יורק, איקוף.
- גינבורג שאול 1937: היסטאָרישע ווערק, ניו-יורק, בהוצאת ועד יובל ה-70.
- דיק אייזיק מאיר תרפ"ז: 'שני מכתבים של א"מ דיק לחיים-יונה גורלאַנד', רשומות ב', 408-410 (יסומן: גורלאַנד תרפ"ז).
- דן יוסף 1981: 'לתולדותיה של "ספרות השבחים"', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ו, 100-82.

- וויננרטיך אוריאל 1943: 'וועגן דער שפראך פֿון איזיק־מאיר דיקס אַ מאַנוסקריפט',
יִידישע שפראַך 3, 47-43.
- ורסס שמואל 1989: התרגומים לידיש של 'אהבת ציון' לאברהם מאפו, ירושלים,
אקדמון.
- מירון דן 1979: בין חוון לאמת, ירושלים, מוסד ביאליק.
- ניגער שמואל 1918: 'איזיק מאיר דיק וכתביו העבריים', העבר 2, שבט־ניסן תרע"ח,
154-140.
- - 1929: 'א"מ דיקס ערשטע ווערק', יאָרבוך פֿון אַמאָפטייל פֿון ייוואָ, 1-9.
- - 1954: 'איזיק־מאיר דיק - ביאָגראַפֿיש־קריטישע נאָטיצן', א"מ דיק: געקליבענע
ווערק, ניו־יורק, זיקאָ, XIII-VII.
- סדן דב 1967: 'על המחבר וחיבוריו', א"מ דיק: ר' שמעיה מברך המועדות, ירושלים,
מוסד ביאליק, 15-7.
- פיינגולד בן־עמי 1986: 'סאטירה משכילית נשכחת', מחקרי ירושלים בספרות עברית 9,
258-239.
- ציטראָן שמואל־לייב 1922: דרני ליטעראַרישע דורות, וילנה, שרעבערק.
- - 1923: 'וועגן האָנאָראַר־באַדינגונגען אין דער יִידישער ליטעראַטור', ביכער וועלט 2,
336-325, 23-15.
- קאָן פנחס 1928: 'ווען איז איזיק־מאיר דיק געבאָרן געוואָרן?', פֿילאָלאָגישע שריפֿטן פֿון
ייוואָ 2, 344-329.
- קלויזנר ישראל 1982: 'הגזירה של תלבושת היהודים - 1844-1850', גלעד 6, 26-11.
- קראנץ יעקב 1989: ספר משלי יעקב (המנוקד), ירושלים, מהדורת משה ניסנבוים.
- ריבקינד יצחק 1951: 'א"מ דיקס בריוו', ייוואָ־בלעטער 35, 228-222.
- - 1952: 'א"מ דיקס ביבליאָגראַפֿישע רשימות', ייוואָ־בלעטער 36, 230-191.
- ריזען זלמן 1929: 'דיק, איזיק־מאיר', לעקסיקאָן פֿון דער יִידישער ליטעראַטור, פרעסע
און פֿילאָלאָגיע 1, וילנה, ב. קלעצקין, 726-711.
- שטיינמן אליעזר (עורך) תשי"ג: כתבי המגיד מדובנה, כרך א-ב, תל־אביב, כנסת.
- שמרוק חנא 1978: ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה, תל־אביב, המכון הישראלי
לפואטיקה ולסמיוטיקה ע"ש פורטר.
- Davidson Israel 1907: *Parody in Jewish Literature*, New York, Columbia University.
- Glatt Hermann A. 1957: *He Spoke in Parables: The Life and Works of the Dubno
Maggid*, New York, Jay Bithmar.
- Heinemann Benno 1967: *The Maggid of Dubno and his Parables*, New York, Philip
Feldheim.
- Miron Dan 1980: 'Folklore and Antifolklore in the Yiddish Fiction of the "Haskala"',
Studies in Jewish Folklore, ed. Frank Talmage, Cambridge Mass., Association for
Jewish Studies, 219-249.
- Roskies David G. 1975: *Ayzik Meyer Dik and the Rise of Yiddish Popular Literature*,
Unpublished Ph.d. Dissertation, Boston, Brandeis University.
- - 1980: 'An Annotated Bibliography of Ayzik Meyer Dik', *The Field of Yiddish* 4,
117-184.
- - 1984: *Against the Apocalypse*, Cambridge Mass. and London, Harvard University
Press.
- Saperstein Marc 1989: *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven and
London, Yale University Press.