

ש. אנ־סקי והפאראדיגמה של השיבה *

העלילה הארכיטיפית היהודית המודרנית היא עלילה של שיבה. זה לא היה נהיר ומוכח עדיין ב־1920, כאשר מיליונים של יהודים בכל העולם כולו ביקשו לעצמם זהויות חדשות. זה גם לא היה מחוור בשעה שכל דרכי הברחה שלהם נחסמו ב־1940. אך בעקבות השואה, ולאחר שהעצמאות המדינית היהודית הושגה בישראל – עלתה מגמת השיבה־לעם־ולעבר ממש כחזיון המוני.

משעול זה של שיבה הפך להיות כלי־כך מלא עוצמה ואף נורמאטיבי בהשקפתנו על החוויה היהודית המודרנית, עד כי המורכבות של החיים הפרטיים של היחיד הצטמצמה והתגמדה אל עלילה פשוטה ובלתי מסובכת.

תיאודור הרצל נחשב בעיני בני דורו כיוצר וכמייצג טיב חדש ונועז של דיפלומאטיה בינלאומית. לאחר מותו נסתמל חלומו, שלא הוגשם בחייו, באמצעות הצילום המפורסם, בו הוא ניצב על הגזוטרסה בבאזל ושולח מבטו למרחק, כמוהו כמשה מהר נבו. היום, לאור העובדה שחזונו קם והתגשם, הפכה מהותו של האיש לאגדה. הריני מתכוון להתעוררות הפתאומית של הרצל, בשעה שיצא לפאריז לסקור את משפט דרייפוס על פי הוראת עיתונו *Neue Freie Presse* בווינה. תגובתו אל נוכח חזיון האספסוף הפרוע לשימצה בפאריז הקדימה את תגובתם של יהודים מתבוללים רבים לאין ספור, אשר יהדותם נגררה אל מפתן בתיהם בתנאים הרבה יותר אכזריים וברוטאליים. הרצל האיש – ולא דווקא המדינאי – עשוי לייצג את כל היהודים, שחזרו אל גבולם ועמם בעל כורחם.

מאידך גיסא היו גם יהודים אחרים, אשר השתוקקו והתאוו לזכות בהתגלות. אך לזאת לא היתה יכולה בעצם להיות שום משמעות בלעדי הקטע של עימות המאמין עם עצמו. כך קרה לפראנץ רוזנצווייג (1866–1929), שפנה מן הנצרות אל זרועותיה של ההלכה וההיסטוריה. מסלול זה עשוי לשמש דוגמה מובהקת ומפורסמת לנוסה ייחודי זה של שיבה.

באוזני דור היהודים, שהפוליטיקה הפכה עבורם כעין בת, השמיע בשעתו המשורר יעקב גלאטשטיין (1896–1971) זעקה מופגנת לחזור ולשוב; הוא קרא בזעף לקום, לטרוק ולהגיף את השער אל "העולם הגדול והמסריח" של הדימוקראטיה המערבית והמארכסיוזם של מזרח אירופה.¹

* מסתו של פרופ' דוד הירש רוסקיס נתפרסמה באנגלית בקובץ *The Uses of Tradition, Jewish Continuity in the Modern Era*, New York 1992, בעריכתו של יעקב ורטהיימער, בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, עמ' 243–260.

אינהאַלט:

יענטש רב ישראל'ס
ש. אַג-סקי
אתה בחרתני
ט. וויטשעצוסקי
ניש וועגען דיר פן צבן

יובל טעאָומס - ביינאָמט פּרעזידענט צעהנטער יאהרגאנג



ש. אַג-סקי .

עמוד השער הפותח את המוסף הספרותי השבועי של העיתון
'דער פריינד' מיום 9 (22) במרץ 1912 בווארשה

אפילו בימי השיא של המרי היהודי והכפירה, נמצאו בנים חוזרים בתשובה, אשר העלו קבל עם ועדה אקט של הבעת הרטה. ברשומות של הנאציונאליזם היהודי, בספרו של משה לייב ליליינבלום (1843-1882) דרך תשובה (1899), נקבעה המתכונת לסופרים, שהיו בעת ובעונה אחת גם עסקני ציבור. הם נטו במיוחד להודות בגלוי על חטאיהם. אפשר שההזדמנות הדראמטית ביותר לכך היתה בחגיגה לכבוד יום השנה ה־25 ליצירתו הספרותית של ש. אַנְסְקִי (1863-1920).

לחבורה המרשימה של אנשי רוח יהודים ועסקני תרבות, שהתכנסה בסנט פטרבורג ביום 27 בדצמבר 1909 כדי לכבד את ש. אַנְסְקִי, היו טעמים כבדי משקל לעריכת הכנס החגיגי. אנשי המהנה הלאומי היו יכולים להצביע על אַנְסְקִי (ששמו המקורי היה שלמה זאנוול רפופרט) כעל חוזר בתשובה מובהק. באשר הוא היה איש, שנטש את ביתו בגיל שבע־עשרה על מנת להפיץ השכלה בקרב המוני בני העיירה החשוכים והנבערים מדעת. אלא שהיש מהר נחלץ אל עניינם של המוני הרוסים, גם החליף את שמו לסמיון אקימוביץ, כדי להעמיס על שכמו מתוך השתתפות כנה את גורלם העלוב של כורי הפחם הרוסים באגן הדונץ. שנה אפופת שיכרון הוא בילה בסנט פטרבורג כאחד מן האליטה הרוסית הפופוליסטית, ולהלן, בעקבות צעירים רדיקלים אחרים, היגר לפאריז, מקום בו פעל למען עניין המהפכה, שהיתה עדיין בחיתוליה. בינתיים הוכרז על הנינה לאסירים פוליטיים – ב־1905 – ואַנְסְקִי חזר לרוסיה.

והנה כך קרה, שה־נארודניק הוותיק היה מוכן לקבל על עצמו תפקיד מנהיג בזירה התרבותית והמדעית של היהודים. הוא פתח במסע־לימודים־ואיסוף מקיף של פרטים ועובדות בחיי היהודים בתפוצתם ויצירתם העממית. הוא שוטט על פני ערי הפרובינציות בתמיכת החברה הספרותית היהודית, שעודדה וערבה למפעל האיסוף הזה.

להלן נתמנה אַנְסְקִי לעורך הספרותי של הירחון היהודי־הרוסי שזה עתה נוסד ושמו 'בְּרִיִּיִּסקִי מִיר' (העולם היהודי). יתר על כן, הוא היה פעיל בחברה היהודית לחינוך ובחברה ההיסטורית־אתנוגרפית היהודית, כאשר הבסיס לשתיהן היה בסנט פטרבורג.

הסוציאליסטים היהודים אף הם מחאו לו כף כמחברו של ההימנון החדש (השבועה) של ה'בונד', אם כי השמיעו היסוסים לגבי סיפורו 'אין שטרַאָם' (בזרם), שהיה בו מעין תיעוד לעלייתה של תנועתם. יידישיסטים מכל הגוונים היו גאים בשירתו המקורית של אַנְסְקִי, שעלתה כפורחת, ובפרוזה שהוא כתב בלשון האם, היינו בידיש. יתר על כן ובאורח מפתיע, בתקופה זו של עליית האנטישמיות והריאקציה הפוליטית, גם ליברלים ומהפכנים רוסיים הצטרפו והשתתפו בחגיגות, כאשר אַנְסְקִי היה מומלץ מאד כבן־טיפוחיו של גְּלִיב אוספנסקי (1843-1904) ולהלן, בפאריז, אף שימש כמזכירו האישי של התיאוריטיקן בתנועת ה'נארודניקים' הרוסים, פיוטר לאברוב (1823-1900). מאסרו של אַנְסְקִי וזיכוי מאשמת החזקתם של כתבים מן המחותרת עשויים להעיד על זיקתו והתחייבותו כלפי מפלגת ה'סֶרִים'. ואכן היה אַנְסְקִי איש רב־פנים, הנדרש לכול ומסוגל לכול².

אך באסיפה יותר אינטימית, שנתכנסה לכבודו מקץ שבועיים במסעדה של

מיכאלביץ ניצל אניסקי את ההזדמנות לקום ולהכות על חטא. "כיסופים עזים עד בלי די דוחקים ומושכים אותי אל היהדות" – בלשון זו (ברוסית) הוא התוודה באוזני מאזיניו – "אף על פי כן פניתי כה וכה ויצאתי לפעול למען עניינם של בני עם אחר. חיי נשברו, נסדקו, נקרעו. שנים רבות עברו עלי במחוז ה'גבולי', בקו המחיצה בין שני הרחובות. לפיכך הריני מבקש אתכם לגזור 16 שנים מתוך סך-הכל של פעולתי הספרותית במשך 25 שנים האחרונות"³.

הצהרתו של אניסקי אודות נאמנותו להמוני העם היהודי משתמעת היום כמהימנה מאד אל נוכח חייו ומעשיו מאז ואילך: בשנים 1912-1914 הוא עמד בראש המשלחת היהודית האתנוגרפית, שיצאה אל מקומות מגורי היהודים בתפוצתם במזרח אירופה כדי להציל ולאסוף את מעשי היצירה העממית ואת 'התורה שבעל-פה', שנוצרה בפי העם באשר הוא שם; להלן הוא סיכן את חייו כדי לעזור ליהודי גליציה טרופת-המלחמה; הוא גם כתב את המחזה בין שני עולמות (הדיבוק), היצירה המזוקקת ביותר של הפולקלור והמיסטיקה היהודית, שתורגמה לעברית בידי חיים נחמן ביאליק ופורסמה בכרך הראשון של התקופה (מוסקבה, 1918, 223-296), וכן הועלתה פעמים רבות על הבמה ע"י ה'ווילנער טרופע' ותיאטרון 'הבימה'; ואחרון אחרון – במותו הוא נטמן בבית-הקברות היהודי בווארשה, סמוך לקברותיהם של י. ל. פרץ ויעקב דינזון. על קבר שלושתם הוקמה מצבת-ה'אוהל' המשולשת הידועה.

ואמנם מסתבר מתוך הסקירה הביוגרפית, שהושמעה לרגל חגיגת 25 השנים ליצירתו, שחייו של אניסקי זרמו באפיק השני מן השניים שציינתי לעיל. אם אגדת הרצל ושירי-הזעם של גלאטשטיין מייצגים את האקט הפוליטי של מעשה-השיבה, המתרחש בלחץ הנסיבות ההיסטוריות, הרי המקרים של פראנץ רוזנצווייג ואניסקי מייצגים את הנוסח הרוחני של המפנה. הנוסח הרוחני הזה הוא קרוב יותר לחוויה של המרת דת, מאשר להתעוררות גרידא, להתרוממות רוח פנימית – ולאו דווקא להערכה אסטרטגית מחדש. באודיסיאה הפוליטית והרוחנית ניתן אצל שניהם להבחין בעליל בין 'לפני' ו'אחרי', בין תמימות למודעות, בין ספקנות לאמונה. בשעה שחייו של יחיד ערוכים באורח כה בולט ופשוט, הרי ניתן להציגם גם כסימן-היכר של החוויה היהודית הקולקטיבית.

אך קיים גם מסלול אפשרי שלישי לשיבה, והוא בעל אופי דיאלקטי ממנו ובו. העלילה שוזרת במקרה זה את השיבה במרד. ואמנם לפי המודל הזה אין השיבה אפשרית אלא אם כן קדם לה מרד. ולכאן שייך הסיפור שלא סופר אודות חייו של ש. אניסקי, המעלה הבנה חדשה של יצירתו. ובאשר אניסקי עיצב את חייו כעין סיכום ותמצית של יצירתו, הרי הוא כאילו מזמין אורח זה של ניתוח. ומאחר שהוא בסופו של דבר חושף את מה שזולתו העלימו, ניתן בעזרת התבנית הדיאלקטית שהוא מגלה לברר את האופי המורכב של השיבה בזמן המודרני.

בארכיון שלו נמצאה טיוטה עם ראשי פרקים לאוטוביוגרפיה שלא נכתבה. משם עולה מסלול של שיבה בעל אופי הדרגתי ונורמאטיבי יותר. וכך כתוב שם: "איש צעיר, שנולד וגדל בתוככי תוכם של החיים היהודיים, עברה עליו התפתחות

פאראדוקסאלית ביותר; יצירות בלשון העברית דחו אותו בכוח ובאלימות מן היהדות העתיקה ומסורותיה, ועוררו בתוכו שנאה וסלידה מן המסורות האלה, ודווקא דחפו אותו (לעומת זאת) אל הספרות הרוסית. כך שלהלן, בלשון הרוסית, היה עתיד לגלות את יופיה של השירה הטמונה וטעונה ביסודות ההיסטוריים העתיקים ומסורותיהם⁴.

'האיש הצעיר' שנזכר בקטע הדברים בשם 'אומרס' עולה כאלמוני, מפני שרבים כמוהו קרעו לחלוטין את זיקותיהם אל העבר היהודי לאחר שקראו דברי אפיקורסות שפורסמו בעברית. הצעד ההגיוני הבא הביא את הגיבור אל תרבות הרוב, והוא אימץ אותה לעצמו. כתביהם העבריים של סופרי ההשכלה לא היו אלא גשר אל התרבות הרוסית. הרוסית הפכה קנה-מידה של כל קידמה, של מצויינות ושל שייכות אמיתית.

מכל מקום – וזהו הפער המכריע בסיפור, שאני אתאמץ להלן למלא – הולכה הטמיעה המוחלטת בתרבות הרוסית את אניסקי דווקא אל גילוי הערכים, שהוא התנער מהם בעבר.

וכך 'שב' הגיבור והחזיר לעצמו את מורשתו האבודה. מן הראוי לציין, שהוא עשה זאת בעזרת מונחים מושאלים. בשעה שהוא דיבר באורח אובססיבי אודות 'מסורת', מושג מופשט מאד, שרק חשף את מידת הניכור שלו, הוא קלט ממנה בעיקר ערך אסתטי – 'יופיה של השירה הטמונה ביסודות ההיסטוריים העתיקים ומסורותיהם'⁵. הגיבור היה בבחינת ארכיאולוג, שניער את האבק מן הגרוטאות והשברים של העבר על מנת להציל מהכחדה את היסודות הישנים הקלאסיים. אניסקי היה רחוק מאקט של שלילה-עצמית מחמת יראת אלוהים. הוא היה בעל רגישות של איש-המערב, המעורב באקט בעל מודעות עצמית גבוהה של שיבה.

כבן טיפוחים טיפוסי של בית אורתודוקסי אדוק, הגיע אניסקי רפופרט אל התרבות הרוסית באמצעות הקריאה ביצירות סופרי ההשכלה העברית. אך מאחר שהוא הגיע להתבגרות בשנות ה-70 של המאה ה-19, כאשר ההשכלה עצמה הגיעה אל השלב של ביקורת עצמית, הוא יכול היה להפיק תועלת לעצמו מספרו של משה לייב ליליינבלום חטאות נעורים (1876), היצירה הראשונה בספרות העברית, שהיתה עשויה להפוך את חייו של היחיד למעין כתב-אישום נגד ציביליזציה שלמה (פיינגולד תשמ"ד: 86-111; Mintz 1989: 29-48). כתב-הווידוי המיוסר של ליליינבלום, שהעלה את כשלון חייו האישי, הפך לגבי רפופרט תרשים למרי, מעין כתב-קודש ניהיליסטי. הטפות המוסר השקולות ומיושבות של ליליינבלום ל"בנים" מישראל השפיעו על רפופרט, והוא פנה ללימוד מלאכה (בתחילה אצל נפח ולהלן אצל כורך ספרים), כשהוא עדיין שרוי "בתוך תוכם של החיים היהודיים". דברי הגנאי של ליליינבלום כלפי ה'אבות' העניקו משקל היסטורי למרד הנעורים של רפופרט עצמו. חטאות נעורים לא היה אלא הראשון בשורת כתבי האפיקורסות, שהשפיעו על חינוכו העצמי של יהודי רוסי צעיר. אם אמנם יש לנו טעם להאמין, שבסיפורו האוטוביוגרפי המאוחר הגזים אניסקי במידת השפעתה של יצירה משכילית קלאסית אחת, הרי זה אולי מפני שער מגוריו ויטבסק לא

היתה פרובינציה נידחת ומפגרת⁶. היא שימשה בית-ספר טוב לראדיקאליזם, כמוה כערים אחרות על פני האימפריה הצארית.

לשלמה זאנוול הצעיר חסרו האמצעים כדי להירשם וללמוד בגימנסיה המקומית, ועל כן הוא למד רוסית בעצמו, והדרך מן הצד ע"י ידידיו שגרו ברובע העשיר יותר של העיר. הם קראו ביחד את יצירותיהם הקיצוניות של דימיטרי פיסארב (1840–1868) וניקולאי צ'רנישבסקי (1828–1889) ולמדו לסלוד ולתאב כל מה שייצג את המשטר הבורגני. אף כי למעשה כלל לא הכירו אפילו איש רוסי אחד, הרי מה שידעו מקרוב אודות חיי היהודים היה עגום למדי: ה'חדר' המחניק והסאדיסטי, השוק נעדר ההגינות והמוסר, הסכסוך הקבוע בין עניים לעשירים. נסיונו הראשון של רפפורט בידיש היה חיבור מילודראמטי על פגעי החינוך ב'חדר' וסיפור על ההתמוטטות הכלכלית והמוסרית של משפחה יהודית⁷.

ולאחר שצעיר יהודי פתח בהתקפה הרי אין לשער, שהלהט האוטופי של הראדיקאליזם הרוסי דווקא יניע אותו להישאר בבית. די להזכיר את גורלו של בן מקומו וזמנו של רפפורט – אברהם כהן, אשר עזב את ביתו כדי להקים קומונה חקלאית באמריקה, בהשפעת פגישה מקרית אחת עם אחד ממנהיגי תנועת 'עם עולם' ב-1882 (Frankel 1981: 93).

השפעה מעצבת על חייו של רפפורט היתה לפופוליזם הרוסי, ה'נארודניצ'סטבו', שאף אותו לכל הנכון עוד בימי מגוריו בוויטבסק, אך עוצמתו המשיחית השתלטה עליו באורח מכריע רק לאחר שעבר לדווינסק.

בימים ההם, בשנות ה-80 המוקדמות של המאה ה-19, היתה האיכרות במוקד המחשבה הפופוליסטית הרוסית. כלום היתה הקהילה הכפרית הרוסית, ה'אובשצ'ינה' תמצית ההתגלמות של חברה צודקת ושוויונית (כטענתו של זלאטובראצקי), או שמא דווקא היו האיכרים חסרי כל עצמאות ומקוריות (כדעתו של אוספנסקי)? כלום מן הראוי להיענות לאתגר של קרופוטקין, שעל הסוציאליסטים לאמץ לעצמם את חיי האיכרים והעמלים ולהתערב ביניהם, או שמא עליהם דווקא לבוא אל הכפר ולהתביית בו כדי להביא אליו את אור ההשכלה וע"י זה גם רפורמה חברתית ופוליטית?

על כל פנים, הדרך לתיקון ורפורמה של הקהילה היהודית הנצלנית, הטפילית ובעלת סולם חברתי היארכי קשוח, עוררה חילוקי דעות. קריאתו של לילינבלום ללמוד מקצוע שימושי היתה חסרת כל תועלת, כל עוד הצעירים נשארו תקועים "בתוך תוכם של חיי היהודים". מורשת המאבק בין אבות ובנים בעיירה התגמדה לעומת החוב שלא שולם והכביד על מצפונם של בני חוגים בעלי זכויות-יתר לעומת מיליונים של עמלים רוסים, בני הדור הזה והדורות בעבר (Venturi 1983: 450). כל צעיר יהודי אידיאליסט, שנדלק ע"י טעם החובה הפאנהיסטורית של לאברוב, חושל ע"י הדוגמה האישית של צ'רנישבסקי להתמסר מסירות ללא סייג לעניין, צוייד באסכאטולוגיה מיוחדת, והיה קם ועזב את קהל המאמינים היהודי המחניק כדי לגאול את 'אמא רוסיה'⁸.

במשך שנים אחדות התקיים שלמה רפפורט משכר דל, שקיבל תמורת הוראת הלשון הרוסית לנערות ונערים יהודים בעיירות ובכפרים. הוא חי חיים תלושים,

בבדידות, חיים "על הגבול בין שני עולמות", הרחק מחבורת ידידיו הכופרים בני מקומו בעבר, וללא השתתפות כלל בנוסח המבריק הקיצוני, שבנייה טובים הרוסיים התהדרו בו.⁹ אך בשנת 1888 בערך הוא בחר כמקום מגורים ובסיס לפעולותיו את אגן הרוֹנֶץ ואת העיר יְקָטְרִינוֹסְלָאב. "הריני מרגיש כאן טוב" – הוא כתב אל ידידו מימים ימימה חיים ז'יטלובסקי – "אני אוהב את חיי העבודה הפשוטים של ה'נְאָרֹד' (ה'עֶמֶךְ'), את תמימותו, את דלותו, אמיתותו ואת העדר הזדון שבו. כאן אמנם אמצא תכלית לעצמה" (Frankel 1981: 268). ומאחר שבכפרים שרצו מרגלים וסוכני־משטרה, לא הצליח אַנְסְקִי להשתלב באורח החיים ה'טבעי' של העם. במקום זה הוא מצא גומחה לגור בה בין כורי הפחם. בעבודת המכרה מצא את מקומו כל לא־יוצלת, כל מי שלא הצליח להסתגל למקום אחר. עמל מפרך וסוחט זה היה הגורם המייצב הגדול של החברה. בעיירה נהג כל אחד לרגל אחר המורה לרוסית, שהיה חותר תחת אשיות המוסר של הנוער. בין הכורים, לעומת זאת, יכול היה כל איש להסתובב ללא דרכון או נייר רשמי¹⁰. הכורים, שלא היו מסוגלים לקלוט ולעכל את השם סולומון ארונוביץ, היטו אותו בנוסח רוסי וקראו לו סְמִיּוֹן אַקִימוֹבִיץ, כינוי שדבק בו עד יום מותו (זשיטלֶאָוֹסְקִי 1935: 55).

בהסכמתו לאמץ את השם שנתנו לו, ציין רפפורט את השתלבותו באורח החיים שלהם וסגנונם, וסיגל לעצמו את "דלותם, אמיתותם והעדר הזדון שבהם", בבחינת הזדהות – כמוהו כמוהם. וכל מי שפגש בו, יהא זה בפאריז, בברן, בסנט פטרבורג, בוילנה או בווארשה, היה ער לסביבתו הספארטנית, שם לב ללבושו הצנוע, ולנהגו לוותר על שלו. חיבתו האישית לאנשי התחתית שבתחתית בחברה הרוסית עברה גם אל תחומי ענייניו במדע ובאמנות. בעת שהותו בין הכורים הוא החל ללמוד ולחקור את הפולקלור שלהם, את השקפותיהם הפוליטיות ואת הרגלי הקריאה שלהם¹¹. בוויכוח הטאקטי אודות תעמולה יעילה בקרב ההמונים טען סמיון אַקִימוֹבִיץ, שהוכח בעליל, כי כל מאמץ להשכיל אותם 'מלמעלה' נכשל ממנו ובו. בשעה שהוא עזב – ליתר דיוק סולק על־ידי המשטרה הצארית החדשנית והערה תמיד בשנת 1891 – נתגלו לו הסיבות לכך.

ה'נְאָרֹד' (העם, ההמונים) טען אַנְסְקִי בניתוחו המפורט אודות הרגלי הקריאה שלהם, הוא בעל ייחוד מבחינה תרבותית ופסיכולוגית¹². באומרו 'העם' הוא התכוון אל האיכרים הקשורים עדיין לאדמתם. ובניגוד ל'קולֶאָקִים' האמידים יותר, הכמרים מן הדרגות הנמוכות או בני מעמד הפועלים העירוני, הרי האיכרות האחוזה בקרקע לא התקדמה אלא מעט מזעיר מאז השחרור מן הצמיתות. השכלתם היתה פרימיטיבית וקצרצרה – ועל כן נהג העם לקרוא ספרי 'לובוק' (ספרות די־אקטית וסנסאציונית), אם אמנם נגעו בכלל בספר כלשהו. עלוני־התעמולה, הספרים וכתבי־העת של האינטליגנציה הראדיקאלית או בעלת ההשקפות ברוח הרפורמה, פשוט לא הגיעו אליהם. כן לא הגיעו אליהם היצירות הקלאסיות של לרמונטוב, פושקין וגוגול – בכל צורה שהיא, בכל כריכה, ואפילו אם נקראו באוזניהם בקול רם (שאלט 1937 א': 314 ואילך).

אם מישהו מבקש לכתוב בשביל העם, מסיק אַנְסְקִי את מסקנתו, עליו להיות אחר מהם, אחד העם הזה. לב טולסטוי הגדול הצליח לזמן מה באמצעות הסיפורים

נושאי מוסר־ההשכל שלו לחרור אל לב ליבה של דלת־העם, והוצאת הספרים שלו 'פוסר־ניק' (מתווך) מצאה דרכים מועילות להפיץ את כתביו בכפרים. אך משך הזמן הקצר של הימור זה הוכיח בעליל, שאף אנשירוה לא די להם להתכופף גרידא כדי לנצח (השווה: לאה גולדברג תשכ"ו: 432-451). לעם האיכרים מוסר משלו, אף טעם משלו ליופי. אלה אנשים המהווים 'טיפוס סוציאלי־פסיכולוגי' מיוחד. העם לא ראה בכל האמיתות, שהועלו עלידי יחיד (כמו טולסטוי), אלא דברים חולפים שעיקרם אחיזת־עיניים. על כן, טען אנ־סקי, חייב איש־הרוח, המצוייד באמיתות האישיות בלבד, להתערב בקרב העם, כדי להגיע אל סינתזה חדשה וגבוהה יותר.¹³

הביקוש אחר סינתזה מעין זו הוליך בסופו של דבר את אנ־סקי אל כיוונים חדשים: הוא בילה שנה משכרת בחוג של אנשירוה פופוליסטים בסנט פטרבורג; יתר על כן – הוא חי להלן חיי מהגר פוליטי בפאריז, חיי איש בוחמה, על פרשיות אהבים עם 'שיקסות' וויכוחים אידיאולוגיים לוחטים.¹⁴ לבסוף, ממש ערב שובו לרוסיה, הוא נתן אמונו בכומר גאפון, הגיבור האגדתי של מהפכת ינואר 1905 והיה עד למרחץ הדמים בעקבות הפגנתו. עם גאפון הוא נפגש בז'נבה, מקום בו הסתתר גאפון ואף הצטרף לשורות מפלגת הס"ר. בעיקר עשה רושם על אנ־סקי, כפי שהוא העלה מן הזכרון אודות שיתוף הפעולה הקצר ביניהם, העלון שהכומר פרסם מתוך סולידאריות עם היהודים, שנפגעו בפוגרומים ברוסיה. היה בו יותר מאשר תעמולה במעטה של יראת־שמיים. כאיש העם מסוגל היה גאפון לפנות אל מצפונו בשם הערכים הנוצריים ובסגנון של דרשה פראבוסלאבית.¹⁵

אם תערובת זו של הגות ראדיקאלית ודת עממית היתה התכלית המיוחלת של האינטליגנציה, הרי איש כאנ־סקי היה ערוך באורח מושלם להעתיק אותה למגרש היהודי. כל מה שהיה עליו לעשות היה לכוון מחדש את הפופוליזם שלו בדיוק אל התחום אליו הוא שייך. מישהו יכול – מתוך חכמה שלאחר מעשה – לתאר את המפנה בחייו של אנ־סקי באורח פשטני כליכך. ההיסטוריון יעקב שאצקי לא ראה את השהות הזמנית של אנ־סקי בקרב ה'נארוד' הרוסי אלא כעין תקופת חניכה לפני מילוי יעודו האמיתי כמשולח, השליח הכאריזמטי של הפולקלור היהודי (שאצקי תשי"א: 114; וכן: י. זרובבל 1964: 7). פירוש דרכו של אנ־סקי באופן זה, כקו אידיאולוגי חלק ללא תפר, העולה מן הסביבה הרוסית אל הסביבה היהודית, לא היה מכל מקום מקובל על בני זמנו, שיגעו לא מעט כדי לגלות הסבר דראמטי כלשהו לחזיון זה.

כלום היתה זו יד ההיסטוריה, שניערה את אנ־סקי מתרדמתו? האם התפכח הבן האובד אל נוכח הפוגרומים ברוסיה בשנים 1905-1906, ושב כלעומת שיצא כדי להנהיג את העדר הנטוש?¹⁶ או שמא היתה זו יד אלוהים, שהפיגה את אהבתו של אנ־סקי אל ה'נארוד' הרוסי – לא עוד אלא שיבוש־הדעת מכל מקום, מעין בריחת נעורים, שסופה תנופה אחרונה של פעילות פוליטית באמיגראציה? המפה השלישית, שצוירה בידי הביוגראף הציוני שמואל לייב ציטרון (1860-1930), הצביעה על מסלול התנועה של אנ־סקי אך ורק בתחום העולם היהודי. מסלול זה ראשיתו בוויטבסק וסופו, באורח מילודראמטי, בחוויה שעברה על אנ־סקי בשיחה

בבית־כנסת קטן בוויילנה בין מנחה למערב (ציטרון 1920: 35–37; ביקורת על הנ"ל ראה: צייטלין 1921: 58 ואילך).

למען האמת, מן הראוי לציין, שיש מידה מסויימת של צדק בכל אחד מן הפירושים האלה. לשאצקי הזכות לטעון, שכל מה שאנ־סקי גילה בפולקלור היהודי, הוא כבר מצא בקרב העמך הרוסי. אנ־סקי עצמו הודה בזה בסקירה האוטוביוגרפית שצוטטה כאן לעיל. התיאוריה ההיסטורית כביכול נכונה במידה, שעל אנ־סקי היה לעבור את חוויית החזות הגורלית של תולדות עמו עוד לפני שהיה מסוגל לפענח את הלשון הסמלית של הפולקלור שלו. וצודק ציטרון בבואו להניח, ששיבה בעלת עוצמה כזאת מצביעה על מידה מסויימת של התרוממות רוח רוחנית. אך המודל, שאני מבקש להציג כאן, הן בנוגע לחייו של אנ־סקי והן בנוגע ליצירתו, מצביע על התפתחות דיאלקטית, אשר בה התנועה מן ה'נארודניק' אל ה'משולח' אינה בבחינת התקדמות עקב־בצד־אגודל ואף לא התחייבות ממנה ובה לאמונה.

אם אנו נותנים אמון בזיקתו של אנ־סקי אל הפופוליזם הרוסי לאורך כל ימי חייו, או מעלים תסריט מילודראמטי כדי להסביר כיצד עלתה לפתע מחדש נאמנותו היהודית – הרי אין ספק, שנקודת המפנה בחייו התרחשה בין 1900, עת מותו של לאברוב גזל ממנו את מקור ההשראה החיונית, לבין החנינה הפוליטית באוקטובר 1905, שאיפשרה לגולים הראדיקאליים לשוב הביתה. וזה התחולל – בתיאום דראמטי – כאשר במדיניות היהודית החדשה ברוסיה, באירופה, באמריקה ובארץ־ישראל נפתחה תקופת ה'לאומנות'. בשנים האלו של 'סער ונחץ', כפי שהראה יהונתן פראנקל בעבודתו המאלפת **נבואה ומדיניות** (Frankel 1981), שאלו את עצמם אפילו בעלי ההשקפה הקוסמופוליטית המחושלים ביותר בקשת הראדיקאלית, האם לא מגיעים ליהודים כלאום אסטרטגיה משלם, תכנית מדינית משלהם ואף פתרון לבעייתם¹⁷. ויקטור צ'רנוב, איש רוסי (לא יהודי), אשר ביקש אישית את עזרתו של אנ־סקי בהקמת הליגה האגרארית־סוציאליסטית, ביקש לשכנע את חברו־לנשק היהודי, שינקוט עמדה חיובית יותר אל התחייה הלאומית היהודית (טשערנאָוו 1948: 79–86; Frankel 1981: 274). "כיצד ייתכן שאתם אינכם נלחמים למען בני עמכם?" – הוא אמור היה לשאול. הפופוליזם של אנ־סקי, שעורר אותו לחקור וללמוד תחילה את הפולקלור הרוסי ולהלן – את הפולקלור הצרפתי, היה אוניברסאלי מעיקרו. היה צריך, לכל הנכון, מידה רבה של שיכנוע, כדי להביא את אנ־סקי לדעה, שיש טעם להשקיע מאמצים בתחום היהודי, קל וחומר בתחום היהודי בלבד.

הזרז העיקרי לשיבתו של אנ־סקי היה י. ל. פרץ. בהספד המרגש לזכרו של פרץ, שנכתב ב־1915, הזכיר אנ־סקי את הרושם החזק שעשתה עליו הקריאה ב־שריפֶטן של פרץ ב־1902, שהיו בעיניו בבחינת תגלית. בפעם הראשונה הוא גילה רגישות אירופית מודרנית מובעת בידיש. וכאשר היתה לו הזדמנות, מקץ שבע שנים, ב־1908, לפגוש את הסופר הגדול בסנט פטרבורג, הוא התרשם ביותר מן העובדה, שפרץ כלל וכלל לא נראה כיהודי.

"אין דער גאַנצער פֿיגור – קיין שום זכר פֿון גלות! אַזאַ פֿרינקייט פֿון גלות האָב

איך נישט באַמערקט אין דעם אויסזען פֿון קיינעם פֿון די אַסימילירטע פעטערבורגער ייִדן" (אניסקי 1928 א': 155)¹⁶.

נבכל דמותו כולה – אין כלל זכר לגלות! שחרור מעין זה מן הגלות לא השגחתי במראה של איש מבין יהודי פטרבורג המתבוללים.

בעקבות קריאתו של אניסקי בכתבי פרץ, חזר אניסקי אל הכתיבה ביידיש, לאחר הפסקה של תשע־עשרה או עשרים שנה¹⁹. נסיונו המוקדם הטוב ביותר היה מעין המשך לפואימה של פרץ מאַניש (1888). פרץ ממקד את שירו אל הפיתוי, בו נופל הגיבור הצעיר מוניש למלתעות השפעתה של לילית, ואילו אניסקי הציג באורח פארסה דווקא את המפתה עצמה בפני הדין. לילית עומדת להיזרק לגיהנום מפני שהיא נשלטה על־ידי 'צדיק הבד', ועליה לבוא על עונשה מפני אורחות־הרשע שלה. לילית נתפסה 'בין שני עולמות'. בסך הכול לא היתה פואימה זו אלא חיקוי רדוד של האמן הגדול: חיקוי הדובר הכאילו־עממי, חיקוי הסגנון בנוסח המליצה העברית והעוקצנות האנטי־חסידיית, ואף שימוש מופרז ב'פולקלור' תלמודי²⁰. מרשים יותר היה נסיונו של אניסקי להלן לעצב בנוסח עממי את נסיונו העצמי שלו במפגש עם תנועת ההשכלה של שנות ה־70. הדברים כתובים ברוסית, בנוסח של 'כרוניקה' מדומה ומגלים את שורשי הראדיקאליזם היהודי הפוליטי: כוחו של הקולקטיב לעומת ההפרזות של היחיד²¹.

אניסקי היה קרוב יותר לפרץ הלוחם והסאטיריקן מאשר לפרץ הניאורומאנטיקן. אפשר שהיה לו לאניסקי הרצון, אך עדיין חסרו לו הכיוון והדרך כיצד להחזיר לעצמו את הלשון ואת הרוחניות של העם היהודי.

פרץ גילם את הסינתזה המיוחלת של מודרניות ומסורת, של פוליטיקה ותרבות. – והנה, עם שובו לסנט פטרבורג גילה שם אניסקי אווירה דלילה יותר, מאשר בווארשה הפולנית־חסידיית, מקום בו קבע פרץ את ביתו. חוג הפעילים היהודים בסנט פטרבורג היה מורכב כולו מדוברי רוסית בלבד, וגישתם לענייני הרוח היהודיים היתה במידת מה אקדמית גרידא. ב־1908 הונח שם בסיס לרשת של מוסדות תרבות יהודיים, שיעודם היה לאסוף ולשמר עובדות ומוצרים של התרבות היהודית העממית על מנת להפיץ נוסח מלומד ואינטלקטואלי על כך בלשון הרוסית. באותה השנה קיבלו את רשיון החברה היהודית הספרותית־אתנוגרפית והחברה למוזיקה יהודית עממית. החברה היהודית הספרותית נוסדה ביוני; החברה היהודית לחנוך הרחיבה את פעילותה, והירחון הרוסי־יהודי *Еврейский Мир* (העולם היהודי) נוסד ואניסקי נקבע כעורכו הספרותי²². בתמיכת החברות הנ"ל החל אניסקי את מסע־ההרצאות שלו על פני תחום המושב, בהפיצו דעת אודות הפולקלור היהודי, לשון יידיש וספרותה, אודות התיאטרון, המלחמה, העם והמהפכה (שאליט 1937 א': 311–314).

בחוברת הפותחת (מס' 1) של כתבי־העת *Пережитое* (מה שהיה), כלי־הביטוי הרשמי של החברה היהודית ההיסטורית־אתנוגרפית, סנט פטרבורג 1909, פרסם אניסקי את מסתו המנחה לדורות אודות הפואיטיקה של היצירה היהודית (*Еврейское Народное Творчество* עמ' 276–314; די יידישע פֿאַלקס־שאַפֿונג, בתרגומו של זלמן רייזען, אניסקי 1925, כרך 15, 29–95).

הכול נראה מוכן ומזומן לפני אניסקי כדי "שיגלה את יופיה של השירה, הטעונה ביסודות ההיסטוריים העתיקים ובמסורות". המגמות האוניברסאליסטיות של הפופוליזם הרוסי נוצחו על-ידי תווזה מוחלטת אל עבר הלאומנות הרומאנטית. הפולקלור היהודי העממי והעבר של יהדות מזרח אירופה הפכו למקצועות מחקר מכובדים, נוסדו כתבי-עת מתמחים ומוסדות על מנת לסקור את האמצעים של היצירה התרבותית המצטברת. במונחים מעשיים פירוש הדבר היה, שאיש כאניסקי, שבדרך כלל חי מן היד אל הפה, יכול היה מכאן ואילך להתפרנס כסופר יהודי, כעיתונאי וכמרצה. וכך היתה יכולה להימשך מלאכת הארכיאולוגיה של העבר ללא הפרעה. אלא שלגבי אדם, שחייו "נשברו, נסדקו, נקרעו" לעומתו, אדם שעברו עליו שנים רבות "על הגבול בין שני עולמות", לא ניתן היה להגיע אל השלמות אלא במחיר של גלגול-אישי מוחלט. רק המגע החי עם העם דובר-היידיש, השיבה הפיזית של אניסקי אל ה'עמך' שלו – היה בכוחם להמיר תיאוריה במעשה יוצר, ולהפוך ארכיאולוג חופר במכמני העבר לשליח מתוך השראה.

ועתה, בהיותו בן ארבעים ושמונה וסובל ממחלה (הוא לעולם לא החלים ממש מן המפגע בבריאותו בימי תקופת חייו ככורה פחם), אניסקי ירד בקושי לטעמו של הדמיון העממי היהודי, אבל הוא התקדם בכיוון הנכון. אף כי הוא עיין אך ורק באנתולוגיה של שאול גינזבורג ופסח מאָרעק *יידישע פֿאַלקסלידער אין רוסלאַנד* (פטרבורג 1901)²³ ובקובץ של איגנאץ ברנשטיין *יידישע שפריכווערטער און רעדנסאָרטן* (וארשה 1908). לא מנע ממנו החסר בנתונים אותנטיים לבנות בירנית תיאורית, שאבן הפינה שלה לא היתה אלא הרוחניות המוחלטת של העם; הווה אומר: אניסקי הקים את מפעלו האדיר עד עת מצוא – על החול. אודות הרעיון המקראי בדבר אחדות הבורא הוא כתב במסה הסינטטית שלו על הפואיטיקה היהודית העממית *דער יידישער פֿאַלקס־גיניסט און זײַן שאַפֿן*, שהוא מעלה תוכן אחר ביצירה העממית היהודית, לאמור:

"נישטאָ קיין מלחמה מיט פּוה, נישטאָ קיין שטרייטענדע געטער; איין גאָט, איין פֿירער, איין בעל־הבית. און זיגן זיגט דער נעענטערער צו גאָט. פֿון תנ"ך ביזן היינטיקן טאָג גייט דורך אין אַלע ווערק פֿון ייִדישן שאַפֿן דער גרונט־געדאַנק 'לא בכוח יגבר איש' (שמואל א' ב' 9) – – – אין די ייִדישע פֿאַלקס־מעשיות איז נישטאָ קיין שפור פֿון דער אידעאָליזאַציע פֿון פֿיזישן פּוה. – – – דער איינציקער מאָטיוו אין די ייִדישע פֿאַלקס־מעשיות איז דער גייסטיקער קאַמף" (אניסקי 1925: 23–24).

(אין מלחמה בכוח, אין אַלים הלוחמים זה בזה; אלוהים אחד, מנהיג אחד, בעל־בית אחד. והקרוב ביותר לאלוהים הוא המנצח. מימי המקרא ועד ימינו עובר בכל היצירות היהודיות כחוט שני הרעיון 'לא בכוח יגבר איש' (שמואל א' ב' 9) – – – בסיפורי־העם היהודיים אין זכר לאידיאליזאציה של הכוח הפיזי. – – – המוטיב היחידי בסיפורי־העם היהודיים הוא המאבק הרוחני.)

בשעה שבתנ"ך ניכרים פה ושם עקבות של נקמנות, תוקפנות וחרחור־ריב, הרי בפולקלור היהודי עוברות כל צורות המאבק גלגול רוחני. "מי היו הרביים (ה'רעבעס') החסידיים ואנשי־המופתים?" – הוא שאל. לא עוד אלא כפילהם של

TRUPA WILEŃSKA

Teatr „SCAŁA”
CEGIELNIANA 18.



תאטרון סקאלה
18 סגל ציג



Kwiecień

16, 17, 18

אפריל

1921

מודעה על הצגת ה'דיבוק' של להקת וילנה

האבירים המזויינים והחמושים במגיניהם הנוצצים. הפולקלור החסידי, שאניסקי הכירו רק מתוך ספרונים וסיפורי קדושים, מעלה במיוחד את גלגול האבירים המשוטטים בצדיקים הנודדים לאורכה ורוחבה של תבל כדי לפדות שבויים יהודים, והופך גברים אבירים המצילים נערות שרויות במצוקה לצדיקים המחזירים את טוהר הנשמה לחוטאים המתחרטים על מעשיהם, וכן מעלה אניסקי תחת טורניר-אבירים ססגוני – ויכוח תיאולוגי (אניסקי 1925: 74–80). הגדולה הרוחנית של התורה הגיעה לידי ביטוי והתגשמה אחרי ככלות הכול רק באמצעות העם.

בהתקדמו מעבר לתיאור המזהיר של הפולקלור היהודי אל יצירתו מחדש, החל אניסקי לכתוב סיפורי חסידים כביכול (ברוסית וביידיש), שכוונתם היתה לבחון את הגבורה הרוחנית הזאת בזירה ההיסטורית רוויית הדם של יהדות מזרח אירופה. הגיבורים, מהם מנהיגים ומהם סתם חיילים, מהם גברים ומהם נשים, עשירים או עניים, היו תמיד מוכנים להקריב את עצמם למען הקולקטיב היהודי. באורח פלא ניצחה תמיד מסירות הנפש שלהם למען כללי-ישראל, אם במאבק נגד הצאר ניקולאי הראשון או נגד המלך של רומניה²⁴.

האמנם הם יכלו לא להצליח, בראותם כיצד יהודים חסרי כוח תמיד עמדו פנים אל-פנים לעומת שליטים בעלי עוצמה ושרדו על מנת להיווכח בהגשמה של הצדק האלוהי?

את הסיפור 'א' דין תורה' (1909) פותח המחבר בהעלאת זכרון חורבן הבית. הסיפור 'מסירות נפש' (1906), סיפורו הניאור-חסידי הראשון של אניסקי, מסיים בהקבלה נרחבת בין סיפורי-ההצלה העממי הזה לבין נס פורים²⁵. באמצעות הפולקור גילה אניסקי את יחידותו של האל. בבואו לקרוא באורח הפולקלור את החוויה היהודית המודרנית, הוא גילה את לשון הסמלים של הארכיטיפים ההיסטוריים. באמצעות המפגש עם העם ההי הוא אמור היה ללמוד כיצד להפוך לשון זו ללשונו הוא.

לשם מה דרוש לו לצאת אל השדה, שהרי המשימה יכולה להתבצע גם תוך כדי ישיבה בבית? אניסקי עצמו יעץ להבחין ולהחשיב את המקורות היהודיים על פי החומר הפולקלורי הטמון וטעון בכתיבהם (אונגערפעלד 1964: 200).

ליאו וינר וי"ל כהן החלו באיסוף ורישום של שירי-עם יהודיים מפי המוני המהגרים היהודים באמריקה. מכל מקום, לא ספרים ולא לימוד 'תרבות מרחוק' היה בהם כדי להניח את דעתו של ה'נארודניק' הוותיק. "לא" – כתב אניסקי באיגרת אל חיים זיטלובסקי ידירו – "סיפורי-עם ביידיש, אגדות וכדומה יש לאסוף מפי העם היושב במקומו וממשיך באורח חייו עתה כאז בדרך בלתי כפויה"²⁶. וכשם שהאיכר הרוסי היה סוג-לעצמו כל עוד הוא נשאר חי ואחוז בארמה, כך גם ותיקי המשפחות היהודיות, שמעודם לא עזבו את העיירה או את הכפר ולא עברו לגור בערים הגדולות או אף מעבר לים, באמריקה. בתוככי החיים היהודיים, בזירת מרד הנעורים שלו, ביקש אניסקי למצוא את האוצרות הטמונים.

המשלחת היהודית האתנוגראפית, שנשאה את שמו של הבארון נפתלי הערץ גינצבורג (אביו של התורם הגדול ביותר לצורך ביצוע המחקר), יצאה לדרך ב-1 ביולי 1912. עוד לא היו בידי אניסקי 30,000 הרובלים, שהיו דרושים לו כדי

להשלים את המפעל, אבל היתה לו תמיכה של חבורת מלומדים מזהירים ובעיקר קבוצה נמרצת ומסורה של פעילים בשדה (חומר מקיף על פעולת אותה משלחת ראה: טרונק 1982: 229-245). מקץ שנה של עבודה בשטח הגדיר אניסקי את פעולת המשלחת כ"סקירה של חיי היהודים בקנה מידה לאומי, אם לא למעלה מזה". באורח נמלץ יותר הוא הישווה את עצמו למטפס־הרים, המסוגל מנקודת הראות שבפיסגה לראות סוף סוף "בעיני בשר ודם את העם, את האומה"²⁷.

לאחר הערכת הכמות העצומה של סיפורי־עם, שירי־עם, צילומים ופרטים שונים אחרים בעלי ערך, שנאספו בידיהם, נתן אניסקי ביטוי לסיפוק שאין־לתארו במלים בשעה שהוא חפר והוציא במו ידיו אבן מצבה מהוררת מימי פרעות המילניצקי בשנים 1648-1649.

המשלחת הזאת היתה השליחות המקודשת של חייו. בגלותו את העובדה, שהיהודים הם עם בעל מטמוני תרבות אדירים, בהעלותו בפועל ממש על פני האדמה את סימני ההוכחה של סבלם הקולקטיבי, בחשיפת מקומותיהם המקודשים – מצבתו של הבעש"ט, בית־הכנסת באוסטרו – הגיע אניסקי רחוק יותר מ. ל. פרץ ורחוק יותר מכל מה שה'נארודניק' הצעיר סמיון אקימוביץ השיג במאמציו. הדימוי של טיפוס־הרים לא היה אפוא זרהות־דעת. במבוא אל השאלון שפורסם תוך כדי מסע המשלחת, הקביל אניסקי את הפולקלור אל התורה שבעל־פה עצמה, שנוצרה ועוצבה על־ידי העם במרוצת מאות השנים מתוך מסות ופרענויות בלתי פוסקות (אניסקי 1914: 9-12).

אם אמנם זו היתה תורה, הרי אניסקי היה נביאה: לא משה על הר נבו המשקיף אל הארץ המובטחת אלא משה על הר סיני המקבל את לוחות הברית. אם היה זה גורל דורו להיות מפוצל וקרוע בין גוף ונפש, בין גוי ליהודי, בין מסורת ומודרנה, הרי היה בו בפולקלור כדי לבנות את גשר ההשלמה, לקיים את הבטחת הפיוס. בפולקלור עשוי היה האדם למצוא לא התבוללות גלויה או אף ביטול־עצמי לאומי; כאן באו היהודים בעימות עם הסלאווים 'כבעל־השפעה תרבותית הדדית', כאשר סיפורי־העם והאמונות העממיות של כל צד עוברים לגול אידיומאטי מיוחד לכל לשון (אניסקי 1925: 257-268). גם בפולקלור החסידי נפלו החומות בין העולם החסידי וזולתו. הצדיק ניהל משא־זמתן חופשי בין שני התחומים והיה לאל ידו לחולל תמורות בתבל על־ידי הדרכת הפעילות האנושית עלי אדמות. בהתאם לאמונה עממית יהודית, הרי נשאים החיים בדו־שיח מתמיד עם אלה שהלכו לעולמם. וכשם שהתורה שבכתב היתה המקור של כל הפעילות היוצרת של היהודים בעבר, כך היתה צריכה התורה שבעל־פה, בלשון של סמלים וזכרון, להיות המעיין המתגבר של אמנים יוצרים יהודים בעתיד (וכך אמנם היה. ראה (Bowl 1987: 43-60).

אך מעודו לא היה אניסקי נאמן יותר לעברו המהפכני, ולא היה יותר עקבי כאיש רוסי מאשר עתה, ממש בתוך תוכה של שיבתו. כאשר הוא פונה אל מצפונם של עמיתיו אנשי־הרוח ומבקשם להציל ולשמר את מכמני הפולקלור היהודי מפני סבלותיו של העם הזה, הוא בעצם צועד במשעול שסלל לפניו המורה האהוב על פיטר לאברוב. הן הפאתוס הטעון בפנייתו והן המצפוניות ההיסטורית הצביעו על

רוסיות אישיותו של אנ־סקי. וזו לשונו: "עברנו, שבו נשפכו כה הרבה דם ודמעות, שנתקדש במקרים רבים כל־כך על קידוש־השם, כאשר המעונים השליכו נפשם מנגד, עבר זה עומד להישכח ולצלול בנשייה" (אנ־סקי 1914: 11).

לאחר החורבן של יהדות מזרח אירופה, כך נראה לנו היום, שהיתה לבני דורו של אנ־סקי גישה קלה יותר אל מסורות העם מאשר לנו. אין זה משנה כלל באיזו מידה הם התרחקו, הרי די היה להם להושיט את היד כדי לאסוף את תמורתם. לא כך. אקט השיבה שלהם אל העבר היה תמיד אחוז במאמץ נפשי ובמודעות עצמית. לא פחות ממשלחת רבת משתתפים היתה דרושה, מצויידת בשאלונים, בפעילי־שטח מאומנים, ובהסוואות מתוחכמות. הדרך היחידה שהיתה פרושה לפני אנ־סקי בערים אחדות, כדי לזכות באמונם של תושבי המקום, היתה להופיע כיהודי אדוק, להיכנס לבית־הכנסת ולהתפלל שם עטוף בטלית ומעוטר בתפילין (לונסקי 1920: 22). אלא שאנ־סקי ועמיתיו לא באו לשם כדי להתפלל. הם באו כדי לאסוף ולקדש את השרידים.

תותחי אוגוסט קטעו באחת את עבודת המשלחת. באמצע מלחמת העולם הראשונה חזר אנ־סקי אל מולדת היידיש, אל העיירות המוזרות והמקסימות, מקום שם העבר נשמר עדיין בפי קשישים וזקנים כנתינתו, עתה כאז. ומה שמצא שם לא היה אלא הרס וחורבן בכל אשר פנה. הוא נשא עימו, עד יום מותו, כקמיע וכמזכרת, קטע של גוויל קרוע, שנמצא בהריסות בית־הכנסת בדמביץ, ועליו ניתן היה להבחין במלים אחדות מתוך עשרת הדיברות, לאמור: "...תרצח...תנאף" (שאלט 1929: 313, וכן: Roskies 1984: 54. נוסח אחר של אותה אפיזודה, ראה רעכטמאן 1958: 16).

אך בתוך תוכו של הנוף האפוקליפטי הזה הוא עמד על כך, שאין אדם צריך לשוב אל היהודים כאל עם מעונה. אדרבה, מן הראוי שישבו אל עם הבטוח בזהותו; שישבו אל שמחת היצירה והבטחון העצמי התרבותי של היהודים; שישבו אל הזמר המפתעם בתוך כל חלקיק של ישותם. כל מי שחוזר על עם כזה אינו מקריב שום דבר, אלא דווקא שואב מתוך המעיין המתגבר של האושר הנצחי²⁸.

התפתחות פעילותו של אנ־סקי הושפת את התנועה הדיאלקטית של המודרניזם והשיבה בחיים היהודיים. ומאחר שחובו של אנ־סקי לתרבות הרוסית היה גדול מאד מאד, ובאשר הפופוליזם הרוסי הטביע את חותמו הברור כל־כך בדרך לגילוי העם, אנו יכולים להבחין כיצד הגילוי מחדש הסלקטיבי של העבר היהודי לא היה יכול להתרחש כלל ללא טבילה קודמת בתרבות הכללית. פרץ, שלום־עליכם, ברדיצ'בסקי (בין הסופרים בני דורו); דער נסתר, מאנגער ויצחק באשביס זינגר (בין הסופרים שאחריהם) – כולם עברו מסלול דומה, אלא שהם על פי רוב ביקשו לטשטש את העקבות. אקט השיבה, החזרה בתשובה של אנ־סקי היה דראמטי כל־כך, מפני שהוא אירגן משלחות הצלה, אחת אחרי השניה, מעשה שהפך אותו לנביא של תקופתו. הקול הנבואי, שחולל תמורה באיש שקלט אותו וגאלו, הביאו לשוב ולראות את עצמו כאחד העם הזה.

במקום חיים כפול־הפנים, השסועים בין המחצית השגויה לבין המחצית

המכובדת, עברה דרך חייו של אניסקי כדראמה בארבע מערכות. קודם כל – השבר והנתק מן היהודים והיהדות, ובעקבותיו – הטמיעה המלאה בתרבות הרוסית הראדיקאלית. להלן באה שורה של זעזועים וטלטולי־דרך – פוליטיים, תרבותיים, ואם היתה אמת כלשהי בסיפור בדבר המרת הדת – גם רוחניים, שעוררו בו מאוויים אל מה שהוא הניח מאחוריו. בבואו לבקש התחברות מהודשת, הכריזו אניסקי קבל־עם על חרטה וכיוון את תשומת ליבו אל חקר הפולקלור היהודי. עד כאן ניתן לפרש את מהלך חייו, בנוסח של דרש שגרתו, כסיפור טיפוסי של מרד הבן – אובדן – ושיבה תוך חרטה. אלא שדווקא אותה תרבות שפיתתה אותו והסיטה אותו מן הנתיב המסורתי, היא גם שציידה אותו בנתונים וכלים לקראת השיבה. דווקא כפופוליסט רוסי עשה אניסקי את הצעד הבא, מתוך ביקורת עמוקה, לקראת קליטה יוצרת ודינאמית של יהדות מזרח אירופה על עברה ומכמני יצירותיה. הוא לא התכחש למודרניזם שלו או להשקפותיו הראדיקאליות כדי לחזור ולהיות יהודי טוב; אדרבה, הוא פעל מתוך דבקות באמונותיו ודעותיו ובהתאם לכך גילה את התרבות היהודית מחדש. הוא הפך את השרידים המפוזרים של הפולקלור היהודי והייתה־עם לתורה שבעל־פה המקיפה הכול.

שיבתו של אניסקי, עם כל המורכבות שבה, הייתה הפאראדיגמה של הרנסנס היהודי בכללו. הגיבור של התקופה המודרנית נולד מחדש כיהודי בתוך מערכת היהדות שהוא עצמו ציין וקבע.

הערות

- 1 אופייני לענייננו כאן שירו של יעקב גלאטשטיין 'א גוטע נאכט, וועלט' (לילה טוב, עולם), שראה אור בכתבי־העת אינויך 3, באפריל 1938, ופורסם מחדש בקובץ פון מיין גאנצער מי (מכל עמלי), ניו־יורק, 1956, עמ' 245. השיר תורגם לעברית בידי בנימין הרשב. ראה: יעקב גלאטשטיין 1990: משורר בניו־יורק, ספרי סימן קריאה והוצאת הקיבוץ המאוחד, 110-111.
- 2 בין המקורות הביוגראפיים העיקריים על אניסקי מן הראוי לציין קודם כל את ההוצאה המיוחדת של כתבי־העת לעבען 7-8, וילנה 1920, בעריכתו של משה שאליט. בחוברת הזאת פורסמו מאמריהם של צמח שאבאר (עמ' 10-19), זיקל לונסקי (עמ' 20-24), ש. ל. ציטרון (עמ' 25-39), י. ויגודסקי (עמ' 40-42) ומשה שאליט (עמ' 57-58), וכן מסה ביוגרפית בעלת ערך של זלמן רייזען (עמ' 43-56). החוברת יצאה לאור ב־8 בדצמבר 1920, עם תום השלושים למותו של אניסקי; היא פורסמה להלן מחדש בתוספת הטקסט המלא של הצוואה, שאניסקי הניח בין כתביו (עמ' 102-103). את יתר המקורות ימצא הקורא במראי המקום להלן, שיצוינו כאן לפי הסדר הכרונולוגי: צייטלין 1921: 49-72; זו תגובתו הביקורתית של הלל צייטלין על שורת הזכרונות שפורסמו בלעבען. הוא מעלה את גירסתו שלו על מסלול חייו של אניסקי. שארגורודסקאיה 1924: 306-311; הרשימה הרוסית סוכמה ע"י נחמן מייזיל בליטער־ארישע בלעטער, וארשה, חוב' 20, 1924, עמ' 5. זלמן רייזען 1928, כרך ראשון: 125-141. שאליט 1929: 313; חוברת מיוחדת של ליטער־ארישע בלעטער מס' 340 (1930) ובה מסות מאת נחמן מייזיל, משה שאליט וא. י. גאלדשמידט. זשיטלאַווסקי 1935, כרך 1: 9-114; בעיקר בקטעים הנוגעים באורח מודגש בהקשר האישי של המחבר, אך מהווים בעצם את המקור הבלתי תלוי היחיד אודות שנות ההתבגרות של אניסקי. שאליט (עורך) 1937-1938: 84-90; זה

מבחר מקיף וחשוב מתוך הארכיון של אניסקי. ליכטנשטיין 1937: 443-453. טשערנאָו 1948: 52-90; חוברת העבר 11, 1964, ובה זכרונות על אניסקי של א. קאופמן (55-56), של רוזה מונסוון-אטינגער (60-67), שרגא אנתוביל (68-74), דוד ורדי (75-81), וכן מכתבים שאניסקי כתב לח. נ. ביאליק (88-91) ואל רוזה מונסוון (92-105). המכתבים לרוזה מונסוון כתובים ברוסית, בין 1915-1917, והם מגלים את הצד האישי ביותר והמטאפיזי של אניסקי. יתר על כן: מלוטק (עורכת) 1980: קטלוג של תערוכה. שאלט 1937: 226-228; וכן: גונן רבקה (עורכת) 1994: בחזרה לעיירה, תערוכה במוזיאון ישראל.

3 הדברים רשומים בספרה של לוי דוידוביץ מסורת הזהב (Dawidowich 1968: 305). הטקסט המלא של הדברים תורגם בידי משה שאלט לידיש ופורסם בכתביהעת פֶּן נאענטן עֶבֶר 3, 1937, עמ' 231. וזו לשונו בתרגום לעברית: "גורלו של סופר קשה בדרך כלל, לא כל שכן גורלו של סופר יהודי. נשמתו קרועה, והוא חי בשני רחובות, בשלוש לשונות. לחיות באיזור 'גבולין' מעין זה הוא אסון. וזה בדיוק היה מנת-חלקי. לפני 25 שנים, כאשר עשיתי צעדי הראשונים בספרות, התעוררה בי השאיפה לעבוד למען המדוכאים, המוני העמלים, ונדמה היה לי בימים ההם – ואמנם זו היתה טעות מצידו – שלא אמצא אותם בקרב היהודים. הייתי סבור, שאין זה אפשרי לחמוק מן הפוליטיקה ולעמוד בצד, ושוב – לא מצאתי בקרב היהודים תנועות פוליטיות. ובהיותי טעון מעורר בשאיפה נצחית אל היהדות, ניטלטלתי מצד אל צד והלכתי לפעול בקרב עם אחר. חיי נשברו, נסדקו, נקרעו. איני נמנה עם אלה, שהיו מאושרים בהתחנכם בתוך עמם וסביבתם, ויצירתם היתה נורמאלית. שנים רבות עברו עלי במחוז ה'גבולי', בקו המחיצה בין שני הרחובות – ועל כן הריני מבקש לגזור 16 שנים מתוך הסך-הכול של פעולתי הספרותית במשך 25 השנים האחרונות. אבל הזמן, שלא הוקדש לספרות, לא חלף לשווא. זמן רב שהיתי בקרב העם הרוסי, ירדתי אל שכבות התחתית שלו – ובשום מקום לא נעלבתי ולא נפגעתו בעטיה של שייכותי הלאומית, שמעורר לא הסתרתי ולא ניסיתי להעלים. בשהותי בין בני העם הרוסי, הייתי גם מיורד עם אנשי האינטליגנציה הרוסית. היתה לי הזכות להתקרב אל אישים, שהעם הרוסי תמיד יזכור אותם באהבה. ואמנם גם חיה בתקווה, שהזמנים החשוכים של עכשיו יחלפו כלא-היו, כאשר העם הרוסי אינו נושא בחובו שנאה ליהודים. לפני אלפי שנים חיו היהודים בארצם. אבוד אבדה לנו ארצנו. היהודים יצרו לעצמם תחת זאת חסות של דיגים ומנהגים. ואף אלה אבדו לנו. ועתה חייבים אנו לברוא בליבנו דברימה חזק ואיתן, שיעניק לנו את האפשרות לחיות את חיינו כעם, כאומה. עכשיו שונים הדברים אצלנו, מאשר היו בשעה שכתבתי את סיפורי הראשון. יש לנו תנועות תרבותיות ופוליטיות, וגם ספרות. יחי העם היהודי, תחי הספרות היהודית, יחי כל דבר טוב שיש ליהודים! אני מאמין בעתיד טוב יותר ובקיומו של העם היהודי!"

בעבודה, שעדיין לא נתפרסמה, טוען תלמידי מיכאל קרוטיקוב באורח משכנע, שמותו של פיוטר לאברוב ב־1900 מסמן את נקודת המפנה בחייו של אניסקי. וכך, בסקירה רטרופקטיבית, ניתן לסמן את תאריך ה"עריקה" של אניסקי בשנת 1884.

4 זהו קטע אוטוביוגרפי, ללא תאריך, המובא ע"י שארגורודסקאיה 'אודות המורשת של אניסקי' (307); תורגם לידיש בידי משה שאלט (1930: 839). אני משער, שהוא כתב את הדברים בין 1909, כאשר החל בכתיבת מסות אוטוביוגרפיות ברצינות, וספטמבר 1918, עת ברח מברית-המועצות בהשאירו שם את רובו של הארכיון.

5 על 'מסורת' כמושג מודרני ראה: Lowenthal 1985: ch. 7.

6 לדיון בשאלה מפני מה גדל כל-כל ליליינבלום בעיני אניסקי, בבואו לתאר מחדש את ימי-נעוריו, הקדשתי מסה מיוחדת המשביל בגיבור עממי, ראה: Roskies 1990: 219-335.

7 ז'יטלובסקי הוא המקור היחיד, המביא ידיעה אודות מלודראמה זו (זשיטל'אוסקי 1935: 15, 25). מאחר שאניסקי לא הצליח למצוא מו"ל שיפרסם את יצירתו בידיש, הוא

- פרסמה ברוסית בשם *История Семейства* (תולדותיה של משפחה) בכתב העת *Восход* (גל' 9-12, 1884). תרגום גנוב וחוזר לידיש בידי א. ליטוואק פורסם בשם די מלחמה פֿאַרן לעבען: איינע ערציילונג פֿון דעם יידישן פֿאַלקס־לעבען אין צוויי טיילען (ווילנע: שריפטגיסער, 1895). וכאשר אניסקי חזר אל תחומי ספרות יידיש, הוא קיצר את היצירה בחצי ופרסם נוסח ערוך מחדש בשם אָ טויטער לעבן בכתב־העת די צוקונפֿט, 1905. נוסח זה הופיע להלן בשם שטיפקינדער (געזאַמלטע שריפטן 7, 1920-1925, פֿאַרלאַג אַניסקי, ווילנע-וואַרשע-ניו־יאָרק, 105-164) ובשם *Пасынки* ב־*Собранные Сочинения С. А. Анского I* (סנט פטרבורג, 1915, 175-240).
- 8 לסיכום מפורט של העמדות ראה: Venturi 1983: ch. 18; זשיטלאָווסקי 1935: 43-45.
- 9 הסיפור 'דער הונגעריקער' (הַרְעָב, 1892), שפורסם בכתביו (געזאַמלטע שריפטן 14, נאַוועלן, 100-71) הוא עיצוב ספרותי מעולה של תקופה זו בחייו. סיפור זה נכתב במקורו ברוסית ונקרא 'בן עשרים'. התעודה המוקדמת ביותר בתיק של ז'יטלובסקי (בארכיון של יוּוּאָ) היא גלויה מתאריך ה־16 בדצמבר 1883, כתובה ביידיש בלולה מאד ברוסית אל שמואל גורביץ. אניסקי מתאונן, לאמור: "אין כאן (בעיירה אוסבי) כלל חברה של כופרים, אין גם אנטאגוניזם כלפי, אין כאן דבר שזוכיר לי ביטויים (משכרים) על הקרבה עצמית. כל מה שמעניין אותם זה כיצד לרמות את הגויים".
- 10 טשערנאָו 1948: 66 ואילך. תיאור ממש הפוך על חיי אניסקי במכרות ניתן למצוא אצל זשיטלאָווסקי 1935: 51.
- 11 ההיסטוריון יעקב שאצקי מזכיר לנו, ש"לא כל הפופוליסטים הרוסיים של אותה התקופה התעניינו גם בפולקלור, אבל רובם של הפולקלוריסטים היו אמנם פופוליסטים" (שאצקי תשי"א: קיג-קיט).
- 12 *С. Ански: Очерки Народной Литературы, Ст. Петербург, 1894* [ציונים אודות הספֿ־רות העממית]. הדברים פורסמו לפני כן בהמשכים בכתב־העת הפופוליסטי הראשי 'רוסקיִה בוגאַטְסֿטב' [האוצר הרוסי], ב־1892.
- 13 *С. Ан-ски: Народ и Книга, (Москва, 1914), 1-41* [העם והספר]. הריני מבקש להודות למיכאל קרוטיקוב, שסיכם למעני את תמצית תוכנו של ספר זה, הנמצא כנראה אך ורק בספריית לנין, במוסקבה. דיון ביקורתי לתיאוריה של אניסקי ראה: זשיטלאָווסקי 1925: 43-51.
- 14 על ההבט 'מבפנים' אל חייו של אניסקי כמהפכן בעל השקפות קיצוניות ראה: טשערנאָו 1948; זשיטלאָווסקי 1935: 52-66 וכן: אניסקי: 'הינטער אָ שטומער וואַנט' [מאחורי קיר אטום], (געזאַמלטע שריפטן 11 (1909), זכרונות, 5-20).
- 15 אניסקי: 'גאַפּאַן', געזאַמלטע שריפטן 11 (1920), זכרונות פֿון דער רוסישער רעוואַלוציאָנערער באַוועגונג, 23-58. לענייננו ראה: 43-47.
- 16 בין כותבי הזכרונות שרשמו תיאורים מן הפרעות היו שמואל רוזנפלד (1869-1943) וזלמן רייווען (1887-1940). סקירה משכנעת של התיאוריות אודות ה'המרה' של אניסקי ראה: צייטלין 121: 56-59. תגובתו של אניסקי לאנטישמיות, לפרעות ועלילות־הדם היתה למעשה מורכבת ביותר, לעתים אף מעלה מעין התנכרות בינו לבין המערכת הרגשית היהודית הלאומית. ראה, למשל: זשיטלאָווסקי 1935: 102 ואילך (על משפט דרייפוס); וכן: Frankel 1981: 143 (הקבלה בין פרעות 1880 לבין הפוגרום בקישינב). אך בעיקר מכתבו הרוגו של אניסקי לביאליק משנת 1931 (אניסקי 1964: 205). וכן ראה את 'רשמי הפוגרום' שלו אודות הפרעות בביאליסטוק (1906): *Собранные Сочинения 4: 221-245*
- 17 ראה בפרק 'האידיאולוגיות המפלגתיות עד 1907' (Frankel 1981: part 2).
- 18 'צחק לייבוש פרץ', אניסקי 1928: 155. בין הביוגראפים בני זמננו קיימת הסכמה כללית בנוגע לזיקה אל פרץ. ראה: Frankel 1981: 274, וכן נוי תשמ"ב: 98. נוי בעצם מבטל את הנימוקים של עצמו בבואו לטעון, שאניסקי מעורו לא כרת את מגעו עם ספרות יידיש,

- ובהביאו כהוכחה את ביקורו של אניסקי אצל שלום-עליכם ב־1890. הביקור הזה מוכיח לדעתי, את ההיפך: שאפילו שלום-עליכם, בימי השיא של עושרו ופעילות התיקונים שלו, לא הצליח להחזיר את אניסקי אל יהדותו. במכתביו הפרטיים, בניגוד להכרזותיו הפומביות, מתח אניסקי ביקורת על פרץ מפני אנוכיותו, לאמור: "אֵה חכם מחוכם, אֵן אמתער קינסטלער" – הוא תיאר את פרץ בשעת ביקורו האחרון בסנט פטרבורג – "נאָר אַ פֿאַרדרייטער מוח. צעלאָזן פֿון די וואַרשעווער יינגלעך. האַלט זיך פֿאַר אַ גאָט און טראָגט אַ גרויסן וואַרשעווער כליומפער. ווי אַש און אַנדערע" [חכם מחוכם, אמן אמיתי, אך מוחו עקום. מפונק על-ידי נערי וארשה. חושב את עצמו לאלוהים והובש מגבעת וארשאית גדולה. כמוהו כשלום אש ואחרים] (מכתב מיום 24 באוקטובר – לפי הלוח הישן – ואפריל 1911, לפי הלוח החדש, על גבי נייר מכתבים עם חותמת העיתון *Еврейский Мир*, נמצא בתיק ז'יטלובסקי, בארכיון יווא בניו-יורק).
- 19 היצירה היחידה שאניסקי פרסם בידיש לפני 1901 היה מערכון בשם די כתבים (הכתבים). תורגם, לכל הנכון, מרוסית בידי ל. רייניש, וראה אור ביום-טוב בלעטלעך של פרץ, בחוברת עונג שבת (1896). אניסקי כלל את המערכון (מצויין בתאריך 1882) בכרך הראשון של כתביו ברוסית, אך לא חזר להדפיסו יותר בידיש. התחלת כתיבתו הבלתי מוצלחת בידיש היתה השיר 'דאָס עלנט' (הבדירות) בכתב-העת הציוני דער יוד 3/46 (1901): 12.
- 20 'אַשמדאָי' (א פּאָעמע) הופיע בהמשכים בעיתון דער פֿריינד (1904). הועתק אצל אניסקי 1928: כרך 8, 805. המוטיב 'בין שני עולמות' מופיע בעמ' 76. פרשת לילית ו'צדיק הַבַּד' (דער ליוונטענער צדיק), בעמ' 56-68.
- 21 היצירה *Пионеры* (פיונרים, חלוצים) ראתה אור בהמשכים בכתב-העת היהודי הרוסי *Восход* (זריחה), ב־9 חוברות רצופות מינואר עד ספטמבר 1904 (1: 3-29; 2: 32-3; 3: 20-3; 4: 3-17; 5: 3-18; 6: 3-18; 7: 3-25; 8: 3-21; 9: 3-12). כל אחת מהוברות הירחון הנ"ל פתחה בסיפורו של אניסקי. להלן פורסם גם הסיפור *Первая Брешь* (הפירצה הראשונה), בשנת 1905. לשם דיוק עיין: Roskies 1990: 219-235.
- 22 אודות החברה למוזיקה יהודית עממית, ראה: Weisser 1983: ch. 3.
- 23 מהדורת פאר מצולמת של האנתולוגיה, בעריכתו של דב נוי, שהוסיף גם מבוא והערות, יצאה לאור בהוצאת אוניברסיטת בראייל, רמת-גן, תשנ"א.
- 24 למעשה כונסו כל הסיפורים והפואמות הסיפוריות במדורים 2-4 של פֿון אייביקן קוואל, בכרך הראשון של געזאַמלטע שריפטן, והם מרגימים את התבנית ההירואית הזאת. יתר על כן יש לציין את א דין תורה, עם כותרת המשנה 'אַ חסידישע מעשה', שפורסם ב־דער פֿריינד 62 (1909) וגם בדאָס נייע לעבן 1 (1909): 142-146, אך לא כונס בשום קובץ.
- 25 געזאַמלטע ווערק, כרך 1: פֿון אייביקן קוואל, 213-217. להלן עיבר אניסקי חומר זה למאמר על העלילה והגזירה במסִטִּסלאב, *Пережитое* (מה שהיה), חוב' 2 (1910), 248-259.
- 26 במכתב על גבי טופס רשמי של *Еврейский Мир*, מיום 11/24 באפריל 1911. נמצא בתיק ז'יטלובסקי בארכיון יווא בניו-יורק.
- 27 מכתב בידיש מיום 26 באוגוסט / 8 בספטמבר 1913 על גבי טופס רשמי של המשלחת האתנוגראפית, תיק ז'יטלובסקי, ארכיון יווא, ניו-יורק. מסומן בטעות בקטלוג של תערוכת הייווא במספר 60.
- 28 אניסקי 1964 א': 97. מתורגם מרוסית ע"י וילי לאצקי-ברתולדי. על פי ההערה בעמוד הנ"ל נתפרסם תרגום לגרמנית של הקטע הזה בעיתון *Jüdische Rundschau*, בסוף שנות ה־30 בגרמניה, על מנת להעניק קורטוב של נחמה ליהודים שעדיין חיו ברשות השלטון הנאצי.

מראי מקום

- אונגערפעלד משה 1964: 'צום הונדערטסטן געבוירן-טאָג פֿון ש. אַניסקי (ש. ראָפּאַפּאַרט)', פֿולער בריוואויסטויש צווישן ש. אַניסקי און ח. נ. ביאליק, די גאַלדענע קייט 48, תל-אביב, 194-210.
- אַניסקי ש. 1914: 'פֿאַררעדע', שטערנבערג 1914: 9-12.
- — 1925: פֿאַלקלאָר און עטנאָגראַפֿיע, געזאַמלטע שריפֿטן 15, ווילנע-וואַרשאַ-ניו-יאָרק.
- — 1928: זכרונות 2, פֿון דער רוסישער רעוואָלוציאָנערער באַוועגונג, געזאַמלטע שריפֿטן 11, ווילנע-וואַרשאַ-ניו-יאָרק.
- — 1928 א': 'יצחק לייבוש פּרץ', געזאַמלטע שריפֿטן 10, וואַרשע.
- — 1964: 'מכתבים אל ח. נ. ביאליק', העבר 11, תל-אביב, 88-91.
- — 1964 א': 'מכתבים אל רוזה מונסוזון' העבר 11, תל-אביב, 92-105.
- אנתוביל שרגא 1964 ב': 'ש. אַניסקי בוויילנה', העבר 11, תל-אביב, 68-74.
- גולדברג לאה תשכ"ו: 'טולסטוי, לֵב ניקולאַיבֿיץ', האנציקלופדיה העברית, כרך 18, 432-451.
- גונן רבקה (עורכת) 1994: בחורה לעיירה, אַניסקי והמשלחת האתנוגראפית היהודית; 1912-1914; מאוספי המוזיאון הממלכתי לאתנוגראפיה בסנט פטרבורג, מוזיאון ישראל, ירושלים.
- ורדי דוד 1964: 'ש. אַניסקי ו"הדיבוק" שלו', העבר 11, תל-אביב, 75-81.
- ורובבל יעקב 1964: 'ש. אַניסקי — שטריכן צו זיין באַראַקטעריסטיק' רי גאַלדענע קייט 48, 5-15.
- זשיטלאָווסקי חיים 1925: 'שלמה זאַנוול ראָפּאַפּאַרט, אַניסקי און דער סאַציאַל-פּאָליטישער פֿאַלקלאָר', אַניסקי 1925: L-XV.
- זשיטלאָווסקי חיים 1935: זכרונות פֿון מיין לעבן 1-3, ניו-יאָרק.
- טרונק ישעיה 1982: 'חומר בלתי ידוע על "משלחת אַניסקי"', גלעד 6, אוניברסיטת תל-אביב, 229-245.
- טשערנאַוו וויקטאָר 1948: ייִדישע טוער אין דער פּאַרטיי סאַציאַליסטן-רעוואָלוציאָנערן, ניו-יאָרק.
- לונסקי חיקל 1920: 'אַ האַלב יאָר זכרונות וועגן אַניסקי' לעבען 7-8, ווילנע, 20-24.
- ליכטשטיין ר. 1937: 'אַניסקיס ערשטע אַרויספֿאַר', יוואָ בלעטער 12, ווילנע, 443-453.
- ליליינבלום משה-לייב 1970: 'דרך תשובה', כתבים אוטוביוגראפיים, כרך שני, ספריית 'דורות', ירושלים, 145-201.
- מונסוזון-אַטינגר רוזה 1964: 'זכרונות על ש. אַניסקי', העבר 11, תל-אביב, 60-67.
- נוי רב תשמ"ב: 'מקומו של אַניסקי בפולקלוריסטיקה היהודית', מחקרי ירושלים בפולקלור היהודי 2, 94-107.
- פיינגולד בן-עמי תשמ"ד: 'האוטוביוגראפיה כספרות — עיון ב"חטאות נעורים" למ"ל ליליינבלום', מחקרי ירושלים בספרות עברית 4, ירושלים, 86-111.
- ציטראָן שמואל לייב 1920: 'דער לעצטער פֿון די דריי', לעבען 7-8, ווילנע, 25-39.
- — — 1922: דריי ליטעראַרישע דורות 3, זכרונות וועגן ייִדישע שריפֿטשטעלער, ווילנע, 63-85.
- צייטלין הלל 1921: 'דער לעבנסוועג פֿון ש. אַניסקי', אַלמאַנאַך צום 10-יאָריקן יובילעאום פֿון 'מאַמענט', וואַרשע, 49-72.
- קאופמן א. 1964: 'חוזה יהודי ישיש', העבר 11, תל-אביב, 55-59.
- ריזען זלמן 1928: לעקסיקאָן פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור, פרעסע און פֿילאָלאָגיע, ווילנע.
- רעכטמאַן אַברהם 1958: ייִדישע עטנאָגראַפֿיע און פֿאַלקלאָר, יוואָ, ניו-יאָרק.

- שׂאליט משה 1929: 'דער אַניסקי אַרכיוו: זײַן אינהאַלט און ווערט', ליטראַרישע בלעטער 259, וואַרשע, 313.
- — 1930: 'נײַע פּרטים וועגן ש. אַניסקי' ליטראַרישע בלעטער 45 (340), וואַרשע, 841-839.
- — 1937: 'אַניסקי', אַלגעמיינע עניציקלאָפּעדיע, פֿערטער באַנד, פּאַריז, 22-25.
- — 1937 א: 'ש. אַניסקי לויט זײַן בוך פֿון די צײַטונגס־אויסשניטן', פֿון נאַענטן עבֿר 3, וואַרשע, 228-226.
- — 1937 ב: 'ש. אַניסקיס רעפֿעראַטן', פֿון נאַענטן עבֿר 4, וואַרשע, 320-310.
- שאַצקי יעקב תּש״א: 'ש. אַניסקי דער משולח פֿון פֿאַלקלאָר', יאַרבוך 9 (הספר העברי, Jewish Book Annual), ניו־יורק, קיג־קיט.
- Bowlt John E. 1987: 'From the Pale of Settlement to the Reconstruction of the World'. Tradition and Revolution: The Jewish Reanissance in Russian Avant-gard Art 1912-1928, Ed. Ruth Apter-Gabriel, Jerusalem: The Israel Museum, 43-60.
- Dawidowicz Lucy S. 1968: The Golden Tradition, Jewish Life and Thought in Eastern Europa, Boston.
- Frankel Jonathan 1981: Prophecy and Politics; Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917, Cambridge Un. Press
- Mintz Alan 1989: "Banished from their Father's Table": Loss of Faith and Hebrew Authobiography, Bllomington.
- Roskies David G. 1984: Against the Apocalypse, Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture, Harverd University Press.
- — 1990: 'The Maskil as Foik Hero', Prooftext 10, 219-235.
- Venturi Franco 1983: Roots of Revolution, A History of The Populist and Socialist Movment in Nineteenth Century Russia, Translated from Italien by Francis Haskell, University of Chicago Press.
- Weisser Albert 1983: The Modern Renaissance in Jewish Music, New-York.