

## מחולת המות לש"י עגנון

על הסיפור "מחולת המות או הנאהבים והנעימים"

ארנה גולן

ספרי אחרונים. אמנם אין כאן קידוש השם בחיי-נת העדפת המות על השמד, אך יש כאן קידוש השם במובן שהיה רווח בימי הבינים כשנתרבו הפרעות ביהודים.

ליכוד שני המוטיבים העלילתיים, השונים ב-מהותם ובהשקפת העולם שהולידה אותם, הוא באפשר משום שמבנם זהה מבחינה עקרונית. שלושת כוחות פועלים בהם: כוח האהבה; ה-כוח המעולל, כוח הרשע והאגרוף, הפוגע ביש-רים והנקיים מעוון, אולי דוקא משום צדקתם או אהבתם הגדולה, והכוח השלישי, כוח על-אנושי, סופו גורם לתיקון העוול, ולו לאחר המות.<sup>5</sup> אף עמדת המספר העממי ברורה בשני סוגי המוטיבים, הן מבחינת אהדתו לקרבנות, בין אוהבים ובין מקדשי השם, והן מבחינת השיפוט המוסרי, שנעלים הם באהבתם או צדיקים באמונתם. מס-פר מעין זה אף בונה את עלילתו, באורח פר-דוכסלי, על עקרון אופטימי — יש "שכר" או "פיצוי", מימוש הצדק או האהבה אף מעבר ל-מוות. העולם אינו הפקר והקיום האנושי אינו מגיע לחידלוננו עם המות.

בסיפור שלפנינו משמש הפריץ ככוח המעוול, הפוגע בתמימים ונאהבים ביום חופתם, אך כוח האהבה גובר על המות והכלה יוצאת בחצות הלילה מקברה שבקברות אל נכר, פוגשת בחת-נה המת שעלה מקברו ו"יחד יחולו מחולת ה-מות". עם זאת עקרון "השכר" היהודי אינו מוב-לט והרשות העליונה אינה מתערבת. כנגד זאת מובלט עקרון "הפיצוי". אך השומע היהודי (ו-) הלא המספר מעמיד עצמו כמספר-עם: "ספר אס-פר לכס" ישלים אף את החוקיות של קידוש

בקריאה ראשונה דומה הסיפור "מחולת המות או הנאהבים והנעימים"<sup>1</sup> כסיפור-אגדה, שהמוטיב העלילתי שביסודו הוא המוטיב הנודע בשם "מחול המות" (danse macabre),<sup>2</sup> שחוקיותו היא כי האהבה עזה אף מן המות. הנאהבים, שהופרדו בכרחה נסיבות אכזריות, נפגשים לאחר מותם וזוכים להתאחד במחול המות למרות חד-לון הקיום הגשמי. מוטיב זה סניף הוא למוטיב רחב יותר, שבו התאחדות האוהבים יכולה להת-רחש באפנים שונים, כגון התלכדות השיחים ה-צומחים על קבריהם.<sup>3</sup>

עיון שני חושף עוד מוטיב עלילתי, מובלע יו-תר, והוא מוטיב יהודי מובהק של קידוש השם, רצח החתן וחטיפת הכלה בידי הפריץ הגוי. הכ-לה, המסרבת לעזוב את אמונת אבותיה, מתה ב-יגונה. התאחדות החתן והכלה במחול המות היא איפוא תגמול הנמנה משילובם של שני סוגי החוקיות כאחת: פיצוי המוכרח לבוא לשם הש-למת האהבה הגדולה התובעת מימושה, והוא מוטיב רומאנטי-גוטי של התלכדות נשמות הנא-הבים, ושכר למקדשי השם לאחר מותם, והוא מוטיב יהודי מובהק המצוי באגדות חז"ל<sup>4</sup> וב-

<sup>1</sup> מחולת המות או הנאהבים והנעימים, אלו וא-לו, שוקן ירושלים ות"א תשי"ט, עמ' שג"ו-שג"ט. <sup>2</sup> ואמנם כך מתאר א. באנד בקצרה את הסיפור, עם שהוא מטעים את עלילת החתן והכלה, ומתרגם את שמו: Dance of Death A. Band, Nostalgia and Nightmare, University of California Press, 1968, pp. 101-102.

<sup>3</sup> ראה, למשל, את הבלדה "מרגרט הנאוה", בלדות ישנות ושיירי זמר של אנגליה וסקוטלנד, תרגם נ. אלתרמן, הקבוץ המאוחד תשכ"ו, עמ' 21-17, וכן: "עורה לורד דגלס", שם, עמ' 46-49. יש להניח שעגנון שאב מוטיב זה מן הספרות הפולנית או מספורי-עם יהודיים.

<sup>4</sup> בענין זה ראה, למשל, את מאמרו של ד. בן-עמוס, עיון צורני באגדות התלמוד והמדרש, הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב', תשכ"ט, עמ' 359.

<sup>5</sup> על השילוש בסיפור העממי ועוד יסודות צורניים ראה ד. נוי, הספור העממי בתלמוד ובמדרש, בע-ריכת י. טובי, ירושלים תשכ"ח, עמ' 12-14.

הגורמים החיוביים, אלא הוא, בחטאו, גורם לי-פורענות, ואילו הפריץ שלכאורה מילא בסיפור פונקציה של כוח מתנכל, משמש מוציא-לפועל של הצדק העליון.

תפנית חדה ומרה זו, המעמידה במרכז הסיפור את השיפוט המוסרי ומדהימה את הקורא, מתבררת מתוך בחינת המישור הלשוני והסגנוני. בחינה זו שבה ומאמתת את ההנחה כי הלשוני בסיפורים רבים של עגנון אינה משמשת רק לבנות עולם אלא גם לשפטו, אינה רק מתארת אלא מעריכה ונוקטת עמדה על ידי שימוש במילים, חלקי פסוקים או מבנה תחבירי מגובש, הדגוריים עמם השתמעויות לשוניות מהקשרם במקורות. וכך הולכות ומתנגשות "הפנים החיצוניות" של הסיפור ב"פנים האחרות" שלו, כשהחוקיות החדשה הורסת את המבנה הנגלה על ידי טכניקה אירונית מובהקת. אלא שלהלן יתברר כי התוצאה היא היקלעות בין שני קטבים של הערכה, המעלה את הדו-ערכיות האופיינית כל כך לרבים מסיפורי עגנון. זו אינה תואמת עוד כיוון אופטימי כלשהו, לא זה של "המספר" הבונה סיפורו על עקרון "מחול המות" ולא זה של "המחבר" הבונה עמדתו על חוקיות של שכר ועונש. דו-ערכיות זו פריה דוקא פסימיות עמוקה. כיצד נעשה איפוא חוטא האב, משלומי אמונים, שביקש להשיא את בתו היחידה "הרכה והענוגה יפה כחמה ברה כלבנה" לאותו "בחור מופלג בתורה ויראה"? להסברת תופעה זו מן הדיון שננסה לתאר את תהליך האינטרפרטציה עצמו, כלומר את התופעות הסגנוניות שגרמו לערעור החוקיות של הדימוי.

#### המישור הלשוני-סגנוני כמעצב עמדת "המחבר" וחוקיות הדעה לעלילה

סגנונו של הסיפור מורכב מלשונות מקרא, חז"ל ויראים, אך החותם המקראי מכריע בו. דבר זה נוצר על ידי שימוש עקיב בפעלים ויסודות תחביריים מן המקרא. בתוך מבנה סגנוני זה בולטים קטעי פסוקים השאולים כצורתם מן המקרא, ובהופעתם כחטיבה שלמה ובלתי מותכת גורמים לריכוז תשומת הלב בהם. ויש שאין אלו

השם, הגם שחוקיות זו תובעת שכר יהודי יותר, כגון שנולדו לאב בנים אחרים גדולים בתורה, או שיצאה בת-קול והכריזה שנתקבלו נשמותיהם בגן-עדן. מבחינה עלילתית ניצח כאן המוטיב הרומאנטי את המוטיב היהודי, ועוד נראה כי יש דברים בגו.

אגדת עם "תמימה" זו עשויה להפתיע על רקע הזיקה האידיאלית של תקופת התחיה למוטיב של קידוש השם, אשר לא שימש אלא להתרסה כלפי מעלה על שלא בא כל "שכר" או "פייצו"י<sup>6</sup>. תמימה זו ניתנת להתיישב בסברה, שהיא, כאן, ב"סיפורי פולין", עיצב עגנון הוויה שלמה, יראית ואכסטיאית מתוך התרפקות ואהבה<sup>7</sup>. אלא שאין הדברים פשוטים כל עיקר. ההוויה ה"מעוצבת ב"סיפורי פולין" אינה תמיד שלמה, ומרובים בסיפורים הגיבורים החוטאים. עם זאת נמצא להפתעתנו כי החוקיות הפועלת בסיפורים אלה לרוב היא זו של שכר ועונש על פי אמות-מידה יהודיות, אם כי עמדת המספר בהם היא זו של "אהבה".

והנה, אם נבחן את הסיפור שלפנינו בחינה לשונית וסגנונית מדוקדקת, המחייבת אף הבנת הרקע ההיסטורי, יתברר שאף הסיפור "מחול המות" אינו מושחת, מבחינה משמעותית פנימית, על המוטיבים שתיארנו קודם. עלילתו הפנימית של הסיפור נקבעת על פי עקרון חמור הרבה יותר והוא עקרון החטא והעונש. בעוד "המספר" העממי בונה את סיפורו על המוטיבים שהזכרנו, מחווה "המחבר" את עמדתו כלפי המסופר בקונוטאציות מן המישור הלשוני, וכך מתברר כי מותם של החתן והכלה לא נגרם על ידי כוח מעוול, שכן זה הוא שבט ביד עליון להעניש על חטא. מסתבר כי האב אינו נמנה עם

<sup>6</sup> שני "שירי עלילה" יש בהם כדי להדגים עמדה זו: שירו של י"ג "במצולות ים" (כל כתבי, דביר ת"א תשכ"ד, עמ' ק"ז-ק"א), ושירו של של"ג "בלב ים" (עם שחר, תשט"ו, עמ' 9-21. וראה דברי ש. הלקין בענין זה במבואו "שירת ש. ל. גור-דון", שם, עמ' 220-222).

<sup>7</sup> עיין למשל במאמרו של א. ברש, מעין סוף דבר לספר פולין, הדים 1926, כרך שני חוב' 4, עמ' 112-113.

עברו יין "מפני ה' ומפני דברו קדשו". הקבלת התבנית הסגנונית מרמזת כי אין הגורם האמיתי לשכרונו של הפריץ אהבה פתאומית, אלא כביכול באה בו רוח ה' והריהו ממלא תפקיד של שליח אלוהים. יתר על כן, נושא השכרון חל אף על החרב. כשרואה הפריץ את הכלה ו"עורקי דמו התבלבלו" מתואר שכרונו כך: "נוע תנוע החרב כשכור והתנוודה על מתניו ועל דרבנות הברזל דרבנות נעליו". החרב נעשית כביכול עצם ש-אינו תלוי בנושאו כשם ששכרון הפריץ נבנה על העדר תודעת מעשיו, להטעים שפועל הוא בש-ליחות כוח חזק ממנו. בנבואת ישעיהו (כד, כ) "נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודה כמלונה וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תוסיף קום". כאן פעולת האל גורמת להתמוטטות הארץ, ובמערך הסי-פורי — לפעולת החרב.

הנחתנו תעמוד במבחן אם נוכיח כי אכן כל הפסוקים טעוני האסוציאציות ומקבילי התבנית הסגנונית מתמקדים במשמעות ציור האלוהים כ"איש מלחמה" הפוקד עוון על החוטאים (וב-סופו של דבר אף עוון אבות על בנים). הפסוקים שענינם בחוטאים מתקשרים בקרבנות, ואלה ש-ענינם בפריץ מתקשרים בפעולת האל "הגבור" בעולם, שתכליתה השלטת הצדק המוחלט. ודאי שאם יימצאו פסוקים שאינם מתישבים עם מוקד-משמעות זה, תתערער ההנחה כולה.

והנה הצירוף שבסיפור "מי זה רוכב על סוס" מקביל במבנהו לשאלה שבפי ירושלים "מי זה בא מאדום". ועוד, הצירוף "סוס ורוכבו", שמקורו הראשון בשירת הים, מתקשר ביתר טבעיות בירמיה המדבר בבבל: "מפץ אתה לי כלי מל-חמה, ונפצתי בך סוס ורוכבו ונפצתי בך רכב ורוכבו" (ירמיה נ"א כא). ואכן הפריץ ממלא ב-סיפור תפקיד "מפץ" ביד ה'. סביב לאותו מוקד מתארגנים עוד פסוקים. הכינוי "שארית הפליטה" שמכנה המספר את החוגגים שנעשו אבלים, משמש בהקשרו המקורי לשארית העם שתיוותר לאחר משפט הצדק שיעשה ה' בעמו. הכינוי "אדון", המשמש בפי המספר לעשיר וג-דול בקרב גויי פולין ("פאן"), הוא בישיעיהו

פסוקים כצורתם, אך תבניתם הסגנונית ומקצבם מעלים על הדעת פסוקים מקבילים מן המקרא. הבודק פסוקים אלה ימצא שכולם מתקשרים ב-סיטואציות שבהן מופיע האל כ"איש מלחמה", הנוקם ומעניש בחרב. יתר על כן, החשובים ש-בהם באים מאותו הקשר מקראי. התוצאה המד-הימה הראשונה היא זו שהפריץ, רוצח החתן וגור-זל הכלה, מתואר ביחוד בעזרת פסוקים, השאו-לים מגבואת ישעיהו, המשמשים במקור לציור הגואל, הנוקם נקמת ירושלים בגויים, ואילו הח-תן מתואר בביטוי המשמש באותו פרק של ישע-יהו לתיאור הגויים שבהם נעשתה נקמת האל. וכך נאמר באותה פיסקה, שענינה ירושלים הרו-אה את הגואל מתקרב לאחר שנקם נקמתה (יש-עיה ס"ג, א—ז): "מי זה בא מאדום חמוץ בג-דים מבצרה, זה הדור בלבושו צועה ברב כחו? אני מדבר בצדקה, רב להושיע; מדוע אדום לבו-שך ובגדיך כדורך בגת? פורה דרכתי לבדי ומ-עמים אין איש אתי, ואדרכם באפי וארמסם בח-מתי, ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי. כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה; ואביט ואין עוזר, ואשתומם ואין סומך, ותושע לי זרועי וח-מתי היא סמכתני. ואבוס עמים באפי ואשכרם בחמתי ואוריד לארץ נצחם".

ההקבלה מקיפה תופעות סגנוניות ואלו גור-רות הקבלות תימאטיות ואידיאיות. בשעה שה-כלה לובשת בגדי חופתה ומתאמצת לקום ולצאת במחולות, נאמר: "ויבוא הפריץ מצידו חמוץ בגדים מדם", והלא אלו הן המלים שבהן מתאר הנביא את הגואל-הנוקם. אין ספק שההקבלה ה-לשונית גוררת אף את ההקשר המשמעותי המ-קורי כולו. ועל החתן הנרצח נאמר: "עור צוארו התכווץ ומצוארו יז נצחו" — כביטוי המשמש ב-פי ישעיהו לתיאור הגויים שנעשתה בהם נקמה. ועוד: מוטיב "השכרון" המופיע בנבואה מתק-שר בטכסט הסיפורי בפריץ ומוצג כשלב הקודם לרצח החתן ולחטיפת הלכה, ושלב זה רב-מש-מעות הוא. הפריץ מקיץ משכרונו "כגבר עברו יין", כלשונו של ירמיהו (כ"ג ט) בתיאור מצב הנבואה המתרחש בו, והוא כאיש שיכור וכגבר

תר את משמעם ואוירתם בהקשר המקורי<sup>8</sup>, מור-ליד את תופעת האירוניה החדה, הבאה להעיד כביכול על המרחק העצום ללא-גשר בין "המספר" הרואה לעינים ובין ההקשר המקורי הדן ומפרש על פי חוקיות הסרת פשרות של חטא ועו-גש. דומה שיחס אירוני זה הוא קו יסודי ביצירת רות רבות של עגנון.

אף הצירוף "מזמוטי חתן וכלה", שאין לו קו-נוטאציות שליליות בפי המספר — שהרי במקורו (חגיגה י"ד ע"ב) משמש הוא כביטוי שוה-משמעות לשמחת החתונה בשיר ובזמר — דור-מה יש בו נימה שלילית על רקע הביטויים החיו-ביים המקיפים אותו. כך משתלב במערך המש-מעוטי אף המשפט "וילכו כל הלילה ויבכו", ה-שאוב מתיאור קבורת שאול שמת בחטאו (שמו-אל א' ל"א י"ב), בעוד שתיאור מותה של הכלה נבנה מלשון הקרובה לתיאור מותה של אשת פנחס, כלתו של עלי, כשנודע כי נלקח הארון וכי מתו חמיה ואישה (שמואל א', ד' י"ט-כ"ב). אלא שלאשת פנחס נולד בן, אי-כבוד, ואילו כלה זו לא זכתה להמשך, שנישאה לגוי. בשני מקרים אלה, שבהם המות בא בעקב חטא, מביע אף המקרא צער, אך הכרת צדקת העונש גוברת. לכן מוסיף המספר את המילה "ויבכו".

העמדה הכמוסה של המחבר מעוררת לחיפוש

כיוני לאל בהופיעו כאיש מלחמה, כ"האדון ה' צבאות אביר ישראל", העושה נקמות באויבי עמו או בחוטאים מקרב עמו (ישעיהו א' כ"ד, ג' א', י' ט"ז, י' ל"ג, י"ט ד'). המסקנה המתב-קשת היא כי באמצעות אלמנטים סגנוניים מעו-צבת כאן משמעות פעולתו של הפריץ בבחינת שבט ביד האל, ואלו היסוד "הגויים" שבפריץ מוטעם על ידי הקבלתו לעשו ("ועשו אחיו בא מצידו" נאמר בבראשית כ"ז ל', וכמו עשו חי הפריץ על חרבו).

ועדיין לא הגענו למיציא הדברים. הלשון בתי-אור הכלה, השאוב מדיני התורה למקרה אונס "הנערה המאורשה" בשדה, בא להטעים לכאור-רה את חפותה מכל חטא. ועוד. בשעה שמתקרב הפריץ אל החופה מתוארת תחושת הכלה כך: "כצל סלע כבד ירבץ צילו בינה ובין החתן", ופסוק זה חוזר לפני תיאור מותה. מכאן שנכבד הוא בעיני המחבר. בנבואת ישעיהו נאמר: "הן לצדק ימלך מלך ולשרים למשפט ישרו. והיה איש כמחבא רוח וסתר זרם, כפלגי מים בציון כצל סלע כבד בארץ עיפה" (ל"ב א-ב). הצירוף "כצל סלע כבד", המשמש בסיפור לתיאורה של תחושת שואה העתידה לבוא, הוא היפוכו של ה-דימוי האידיאלי בישעיהו, הנוצר על רקע ארץ לוחטת שואפת צל, והבא להמחיש את הטובה העתידה לבוא עם השלטת הצדק בעולם.

אף הצירוף "עב קטנה" המשמש בסיפור ל-תיאור הופעתו של הפריץ יש עמו קונוטאציות חיוביות, שכן בהקשר המקראי צמוד הוא למע-שה חסד אלוהי, כשהאל מסייע את אליהו הנביא במעשה "גקם" עקוב-דם המוכיח את שלטון האל בעולם (מלכים א', יח, מד). המעגל נשלם בתי-אור חטיפת הכלה: "הכלה איננה כי לקח אותה הפריץ". צירוף זה, שמקורו בתיאור מותו של חנוך (בראשית ה, כד), משמש כידוע לצידוק הדין אחר המות. ולא מקרה הוא שאף הצירוף "ה' נתן וחי לקח" (איוב א, כא) משולב בדברי המספר כאן, הגם שאין זה מבין את משמעות התהליך המתקיים בעלילה המסופרת על ידו. שימוש עקיב זה בפסוקי מקרא, במשמע הסו-

<sup>8</sup> אולי כאן המקום להעיר על ההבדל המכריע שבין תפיסתו של עגנון את הלשון העברית לבין תפיסתו של סופרי ההשכלה. בעוד שהם ניתקו את המילה או את שבר הפסוק מן ההקשר המקורי השי-לם, גורת המילה בטכסט העגנוני אף את הקשרה המקורי השלם. לשון אחר, הם ביקשו להחזיר את המילה אל הדנוטאציה שלה ולקיים מובנה המילוי-ני בלבד, ואילו הוא ביקש לשמור על הקונוטאציה של המילה. הקו האופיני לספרות ההשכלה, ואף לחלק מספרות התחייה, הוא שהסופרים עושים שי-מוש בקונוטאציות של המילים רק לשם סאטירה או פארודיה. לכן כשכותב א. ד. גוטלבר, המשור-ר-המליץ שהאריך ימים עד לתקופת התחייה, "יו-נצחו" (בשירו "קיון") הריהו מכוון למובן המילוי-ני בלבד: דמם ניתו, ומנתק את הביטוי מן ההק-שר המשמעוטי של נקמת האל בצוררי ירושלים. יתר על כן, באותו בית הוא עושה שימוש בביטוי "נצחו", המופיע פעמיים אף במקור בנטיה ברבים, במובן שונה של "נצח" בחינת קיום, לשם לשון נופל על לשון.

מזה. בועד ליטא שימש, ביחוד, המונח "ראש מדינה" לכינוי הממונים הראשיים בכל קהילה מטעם הועד על ביצוע התקנות, ובעיקר אחראים היו על גבית מיסי המלך ועל "סכום מדינה" אשר שימש להוצאות הועד.

עיון ב"פנקס ועד מדינת ליטא"<sup>10</sup> מלמד כי "תקנת המלבושים" (הנראית לאב כ"גזירה") תיקנו לראשונה בשנת שפ"ח (1628). ב"תיקוני בגדים" נאמר כך: "ראשית התיקון שלא ליתן לשום חתן, אם דל ואם עשיר, כתונות של קנין ולא פטשילה ולא כובע של פשתן שהיו רגילים לשעבר לעשות לחתן. עכשיו נעשה הכל חתיכא דאיסורא שלא לעשות עוד ואפילו אותם שכבר עשו, ומוכנים ומונחים לא יתנו אותם לחתן כל עיקר (תקנה קע"ט). כן אסרו לבישת בגד סמוט ועל הנשים אסרו לעשות "סלעק שעל הצעיף" וגזרו שלא לילך בשום "בגד המרוצף מרגליות" ושלא לעשות "דימאשק וואטלס" ו"אפילו אשה שיש לה בגדי לבן יקרים לא תתלבש בהם כל עיקר", ואף הטילו קנס על כל העובר על תקנות אלה (תקנות ק"פ—קפ"ח). אלא שהאיסור על בגדי משי לכלה חל רק לגבי "מי שמשיא את בתו ונצרך לקרובים ומכ"ש מי שמקבל עזר מהצדקה".

ההשגחה על שמירת התקנות נמסרה לידי "ראשי המדינות" של כל קהילה או גליל "ובידם להעניש ולקנוס עונש גדול גוף ועונש ממון כל עוברי דת תקנות המדינה" (תקנה ר"י). אלא ש- התקנות לא קויימו למרות חשיבותן, שהרי נקבעו שלא לעורר קנאת הנוצרים ושלא לגרום לפרעות (ואכן בפירוש זה מחזיק המספר בסיפור שלפנינו<sup>11</sup>, כעדות תקנה מפורשת (ש"ט,

איזה חטא, שמן ההכרח כי יימצא כאן לפי כל ההשתמעויות המקראיות, חטא המצריך עונש כבד. ואמנם פסוק הנשנה כאן קובע במפורש את החטא, אלא שהמספר המדבר על "גביר מופלג ונאמן רוח" מילא פונקציה ברורה של הבלעת החטא: "אך מהנעת ידו היה ניכר שאין לבו שלם עם גזירת הבגדים". פסוק זה מחייב אותנו בהבנת רקע הזמן והמקום של העלילה, אשר טושטש בהתאם למוסכמות הסיפור האגדי, אך טשטשו ממלא אף הוא אותה פונקציה שמילאה העמדת "מספר תמים", והיא הבלעת החטא והצנעתו.

#### הרקע ההיסטורי של הסיפור כתשתית האינטרפרטאציה

מקום העלילה מוגדר בסיפור כך: "בירכתי ארץ פולין שוכנת עיירה קטנה", ואילו הזמן הוא "ימים מקדם". אולם "גזירת הבגדים" והמונח "ראש מדינה" מרמזים על ליטא, סמוך לגבול פולין, ועל התקופה — לפי שעה באופן כללי בלבד — של האוטונומיה היהודית בפולין וליטא ב- מאה הי"ז והי"ח. אכן "סיפורי פולין" כולם מתרחשים בימים מקדם, כלומר בימי התהוותו של המרכז היהודי הגדול החל במאה הט"ז ועד ל- ביטול האוטונומיה במאה הי"ח משבוטלו הועדים בשנת 1764.

כידוע, היה "ועד הארצות" מרכז האוטונומיה היהודית בפולין והיה ממונה על גבית מס הגולגולת מיהודי חמש הארצות. ועד זה, שקיבל סמכות חוקית מן המלך סיגייזמונד הראשון בשנת 1533<sup>9</sup>, הלך ונתגבש עד שנעשה קרוב לשנת 1580 מרכז השלטון היהודי הפנימי והיה מתקין תקנות שחייבו את כל הקהילות. בשנת 1623 פרשה ליטא מן הועד, ומשנה זו ואילך מתקיים "ועד ארבע הארצות" מזה ו"ועד מדינת ליטא"

<sup>10</sup> פנקס המדינה, פנקס ועד הקהילות בליטא, ערוך בצירוף מבוא והערות ע"י ש. דובנוב, עיינות, ברלין תרפ"ה. (הספר הופיע לראשונה, בלויית תרגום רוסי, בשנת 1909, וסברה שהיה ידוע לעגנון.)

<sup>11</sup> היסטוריונים אחדים אינם תמידי דעים עם "המספר" בעניין איסור בגדי המשי, ויש מהם שמציינים עים הסברים חברתיים הקשורים בזכויות-היתר שנטל לו המעמד השליט בקהילה (ראה הערה 9), אך אין להסבריהם דבר עם שיקולי "המתבר".

<sup>9</sup> עיין ש. דובנוב, דברי ימי עם עולם, דביר, ת"א 1958, כרך ששי עמ' 174-182. ח. ה. בן-ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, עם עובד ת"א 1962, 124-128, 140. ח. ה. בן-ששון (עורך), תולדות עם ישראל, דביר ת"א 1969, כרך ב' עמ' 249-277, 269.

(1652, תקנה תצ"ט) חזרו וחדשו את האיסור, ואילו כעבור ארבע שנים, בשנת 1656, הקלו מעט ושוב התיירו לעשות, למשל, "טאפיל טבין חדש" לכלה בשעת חתונתה אבל רק לבת עשי-רים (תקנה תקי"א). בשנת 1667 הגביל "ועד האמסק" את מספר הקרואים לג' מנינים (תקנה תר"ג), ובשנת 1673 שבים ומזכירים כי "כבר היא תקנה קדומה למעט בסעודות וגם בעניני המלבושים, ובכאן באנו להחזיק התיקון ההוא" (תקנה תשכ"ד). מכאן מתברר כי תיקוני הבגדיים הלכו ונתקשרו בתיקוני הסעודות ונוכרו כענין אחד. בתקופה שלאחר כך שוב אין הועד בעל תוקף רב, ומניחים לכל קהילה וקהילה להחליט בנוגע לתקנת הבגדים (תקנה תצ"ד בשנת 1684). רק בתקנות שנקבעו בועד סלוצק בשנת תרכ"א (1761), ועד שנתכנס לאחר שנים אחדות של הפסקת הפעילות והשתתפו בו גאונים וראשי קהילות, נזכר לראשונה במפורש ה-איסור על בגדי משי [אלף כ"ד (ס"ז)] — אלף כ"ה (ס"ח)]. תוספת עיון ברגע ההיסטורי של התקופה תסייענו לקבוע את זמן ההתרחשות ביתר דיוק. ואמנם, אם נבחן את הסיטואציה היסטורית מצד סמכותו של השלטון המרכזי באזורי פולין וליטא, יתברר שרק לקראת אמצע המאה הי"ח ניתן לשער מעשה מעין זה, שהפריץ, כלומר האציל — שליטו של איזור מסוים, עושה בתחום שלטונו ככל העולה על דעתו ועל לול אף להרוג חתן בשעת חופתו וליטול את הכלה מבלי ליתן את הדין על כך. באותם עשורים נתרופף מאד מעמדו של השלטון המרכזי, והיהודים היו כמובן מן הנפגעים. עם זאת אין בספור הדים לתקופת פרעות, ואמנם משנת 1750 "שקטה הארץ כעשרים שנה, אם לא לחי-שוב התנפלויות בודדות", כדברי דובנוב<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> תודתי נתונה לד"ר מ. נדב, שסייעני בקביעת ה-רקע ההיסטורי של הספור. עיין גם ש. דובנוב, שם, כרך ז' עמ' 70-98.

כל המצוי אצל אגדות העם בדבר גזירות ת"ח ות"ט, שרווחו בקרב יהודי פולין עוד בראשית המאה העשרים ומהן ודאי ינק ש"י עגנון, יכול להניח שרקע הסיפור בתקופת חמלניצקי. ואמנם מספר ש. אנ-סקי, שהיה מראשי המהפכנים ונע-

בועד שצ"ז, 1637). לכן שבו ותיקנו תקנות חד-שות ומחמירות עוד לשתי שנים (והתקנות חזרו ונתחדשו מדי פעם), וגזרו על תכשיטים שאסור להתקשט בהם כגון "שלשלאות זהב", "טבעות זהב" או "מרגליות בצוארה" (תקנות שי"ח-שי"ט), והתיירו להתקשט ב"גילדן-שטיק גרעט זילבער שטיק" רק לכלה ביום החופה "ובשבת של חתונה" ולשתי שושבינים ביום השבת (תקנה ש"ז). עם זאת, עדין נאמר במפורש כי איסור עשיית "בגד של משי" לכלה חל רק על "המק-בל עזר מצדקה או מקרוביו" (תקנה שי"ד).

כיון שההחמרה לא הועילה הטילו "עונש חרם מדינה המור על כל מפר" (תקנה שכ"ה). מענין שבאותה שנה עשו הנחות גדולות לעשירים שנתנו "סכום מדינה" מסך "עשרת אלפים למעלה", ואף לעשירים אחרים. כך, למשל, הטעימו "אסור להם ולבנותיהם הנשואות" — מכאן שלבנותיהם הבתולות ובשעת חופתן מותר (תקנה של"ט). אפשר שציפייתו של האב בסיפור נבנית על הנחות אלה שנקבעו לעשירים. אלא שהסיפור מתרחש ודאי במאוחר יותר, שכן לפי המסופר הנחה זו שוב אינה בעלת תוקף. יתר על כן, באותה שנה נקבע איסור חדש על סעודות בהגבלת מספר הקוראים, שלא יתקהלו אנשים רבים במקום אחד. (תקנה שכ"ז). בשנת 1650 החמירו הרבה בתקנות הללו, בודאי בעקבות פרעות ת"ח ות"ט. מעתה אין מתירים עוד לכלה כל קישוט שהוא ומשויים עני לעשיר. האיסורים חלים עתה על כולם "אם עשיר אם דל איש ואשה בחור ובתולה יהיה מי שיהיה כולם שוים בזה". באותו ועד אף איימו ב"חרם יהושע בן נון" על העובר על איסור הבגדים (תקנה תס"ג-תס"ח). לאות אבל על "צרות שפקדו את בית ישראל" גזרו "שלא ישמעו בבית ישראל שום כלי זמר אפילו במזמוטי חתן וכלה שנה תמימה", רק בליל החופה, ואם זו מתקיימת בחצר בית הכנסת (תקנה תס"ט). באותה שנה חוזרים ומאיימים על כל העובר על תיקון הגבלת מספר הקוראים לסעודת נישואים, שלא יהיו בה יותר מחמישה מנינים (תקנה ת"ע). בועד ת"י"ב

ממונים ראשי הארצות, הקצינים והאלופים<sup>14</sup>. משום כובד הנטל, ואולי גם משום גורמים סוציאליים, נתקבלו תקנות שפטרו את העשירים מ-איסורים מסויימים או הקלו מחומרתם לגביהם. דומה שעל הקלות אלה מתבססת צפייתו של "או-תו גביר" למילוי בקשתו, שכן תרם מן הסתם חלקו ביד נדיבה. מכאן אף התרסתו החבויה על שלא התחשבו במעמדו הרם ובתרומתו.

וכאן אנו עומדים לפני תמיהה גדולה, ופתרו-נה יעלה בהכרח בעיה עקרונית שענינה עצם ה-מעשה האינטרפרטטיבי. אם נסתפק בבחינת הנתונים ההיסטוריים שהטכסט מכוון אותנו אלי-הם במפורש, לא תתפרש עמדתו של ה"מחבר". אמנם הגביר לא השלים בלבו עם גזירת הבגדים אך קיימה במעשה ואף מכר את הבגד המפואר שהכין ונתן תמורתו להכנסת כלות עניות. בכך נהג לפי ההוראות ועוד החמיר עם עצמו ואף עמד כנגד קרוביו המתריסים. נוכח חומרת העו-נש, האיך כאן עיוות דין? ועוד. אם האב חטא, מדוע נענשו הבנים? עוד ירמיהו ויחזקאל יצאו נגד ההשקפה הכוללת אבות ובנים לגבי שכר ועונש. אלא שתפיסתם מנוגדת לתפיסת העם. גם הסיפור העממי קובע, בדרך כלל, זיקה מפורשת בין אב לבנים לצורך שכר ועונש. אולם בטכסט שלפנינו אין הפרובלמטיקה של החטא והעונש מצויה כלל באופק ראייתו של המספר העממי, אלא היא מפרנסת דוקא את עמדתו של "המת-בר", המפרש את המתרחש בהווה זו. היתכן, איפוא, ש"המחבר" נוקט עמדה מוסרית-דתית חמורה כל כך על סמך חטא שבמחשבה בלבד? המישור הלשוני המעריך מחייב, אם כן, את המפרש לפרוץ את מגבלות הטכסט הסגור. פרי-צה זו על-כרח שתיעשה, בדומה למנהגנו בר-מיוות המקראיות, למשל, על ידי פנייה להקשר השלם שבתוכו נתהוו המושגים המופיעים בטכ-סט. הקשר זה הוא, בעיקר, פנקס ועד ליטא.

עתה מתברר שחטא הגביר בכך שהשתדל לפ-ני "ראש המדינה" שיתיר לבתו ללבוש בגדי משי ביום כלולותיה. הוא משתמש לשם כך ב-הזדמנות ששולחים אל ראש המדינה "כרגא דמלכא ושפילובק"א לגבירה המלכה" — דברים הניתנים להתבאר על פי "פנקס ועד ארבע האר-צות"<sup>15</sup>, ומכאן אפשר לשער כי נתרחה הע-לילה בקרבת גבול ועדי פולין וליטא שנשתייכו שניהם כידוע, לממלכת פולין באותה תקופה. "כרגא דמלכא" היה המס העיקרי, מס הגול-גולת שנשלח למלך. היה זה מס כבד ונאמר עליו שמשום כובד משאו "אי אפשר לעמוד בו" (סעיף רצ"ו). מאמצי הקהל היו מכוונים בראש וראשונה לפרעונו. מדובר למשל בקהילת פו-נא, שירדה עד "שאפילו לפרעון כרגא דמלכא דמדינה זו אין להם". "שפילובק"א, או כפי ש-היא מכונה ב"פנקס ועד ארבע הארצות" "שפי-לקאווי" ובפולנית spilkowe היתה המתנה, כב-יכול, של הועד בשם הניתנים היהודים ל"הגבי-רה אשת המלך" וניתנה ב"פנינים יקרים" מדי שנה בשנה (מילון, עמ' 555). על כל אלה היו

שה לחוקר הפולקלור היהודי, (במאמר על "אג-דות העם בדבר גזירות ת"ח, העולם, שנה תשי-עית, תר"פ, גליון כ"ז עמ' 12-14) על מנהגים וסי-פורי עם שיסודם באותה תקופה. בין השאר הוא מספר על אגדה שענינה "חתן וכלתו שהרגם חמ-לניצקי בעת עמדם תחת חופתם אצל בית-הכנסת ושם נקברו". הוא אף מעיד כי קברים כאלה, המ-כונים כפי העם בשם "הקבר הקדוש" ראה, לד-בריו, ב"ט"ו-ט"ז ערים ובכל מקום מספרים אותה האגדה. רק במקום אחד (בלובומיל) סיפרו לי כי טטרים הם אשר התנפלו ויחפצו לקחת אתם בשב-י את החתן ואת הכלה, ויעלו על גג בית הכנ-סת ומשם התנפלו ארצה. וכמעט בכל מקום שו-רר המנהג, כי בעת חתונה מרקדים מסביב ל"ק-בר הקדוש" ומשמחים בוה את החתן ואת הכלה הקבורים שמה. על זה מוסיפה האגדה, כי בשעה שהרב מסדר את הקידושין הוא שומע קול אנחות עולה מתוך הקבר". יתכן כי עגנון שאב מחומר פולקלורי זה, אולם המוטיב המקיים את סיפורו שונה הרבה, ואפשר שיש מקור אחר לסיפורו. יתר על כן, הסיפור נבנה על רקע היסטורי שונה, אפשר על פי שיקולים שענינם בתקנות ובהפרתן.<sup>16</sup> פנקס ועד ארבע הארצות, ליקוטי תקנות כתבים ורשימות, סדורים ומבוארים בידי ישראל היילפ-רין, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ה.

<sup>14</sup> מונחים מפורשים אלה מופיעים רק בנוסחים קוד-מים של הסיפור. עגנון מיעט בהם בנוסח אחרון כדי לטשטש את הרקע ההיסטורי הריאלי ולהג-ביר את האפקט האגדי.

מה של ההתרחשות, כי אז חטא האב חטא כבוד, שלא נמנע מעריכת סעודה מפוארת ורבת משתתפים, ובכך הביא על ביתו סכנת פורענות. יתר על כן, התיאור האוהד של הסעודה, הניתן בפי "המספר" נהפך לכתב-אשמה חמור על ידי "המחבר". פירוט מנהגי שמחת החתונה הנעשה כביכול להאדיר ימים קדומים נמצא ממלא פונ-קציה הפוכה והיא פירוטם של חטאים נוספים, ויש בכך כדי להצדיק את הצליל השלילי העלול להתלוות לצירוף "מוזוטי חתן וכלה" בתודעת קורא בן-ימינו. באותו ועד עצמו, שנתכנסו בו גאונים וראשי קהילות מכל מדינת ליטא בשנת 1761, מתקנים עוד תקנה "אין לשלוח על שום חתונה וברית מילה שום דבר, ומיני מתיקה וחלות ופציילש על בר מצוה, בשום ענין ואופן בעולם, זולת פסד"א ומחנותים בעד דרשה גיי שאנק (...). ומי שיעבור ע"ז בחרם על הגו-תן ומקבל זולת רח"ש (תקנה תתקע"ה). ואילו בסיפור מרקדות הנשים ובידיהן חלות קלועות וזקני העיר מוציאים "לחם דבש ויין" אל הפריץ. בכך מוצגים לראווה דברים שנאסרו ונגרמת, לד-עת "המחבר", הפורענות.

ועדיין לא נתמצו החטאים. סמוך לתקנות ה-ג"ל מופיעה תקנה אחרת, האוסרת על המנהג להעניק סמיכות לרבנות בתשלום לבני עשירים ולחתניהם ונאמר בה כך: "שלא ליתן שום מו-רינו" לשום חתן בשעת החתונה. גם לא יתן "מורינו" כי אם למי שקובע שיעור בכל יום לל-מוד, או לאיש אמיד שהוא עשרה שנים אחר הח-תונה ונותן סכמו עכ"פ אלף טאליר ויהיה יודע ספר" (תקנה אלף ד'). תקנה מעין זו אינה חדשה וכבר הופיעה בועד משנת 1695, כשם שהאיסור על קניית דבש "על איזה סעודה" יסודו באותה שנה קדומה, ובהכרח שהיו הללו ידועים לאותו גביר. עתה מתברר שציפייתו של האב לשליח שיביא "כתב מורינו בידו לחתן על ראש שמח-תו" מצטרפת לחטאיו. הוא אמנם קיבל את פסק-דינו המפורש של ראש המדינה בענין בגדי המ-שי אך עבר על איסורים אחרים ואף ציפה לפי-צוי על האיסור, כשהפיצוי עצמו נקבע כאיסור

בעיונו הקודם נוכחנו בחשיבותה של קביעת גבולות הזמן שבתוכם אפשר היה למעשה המסור-פר שיתרחש. ואכן העיון בתקנות ועד סלוצק מראה שגם מושגים אחרים הנזכרים בסיפור מו-פיעים בהן כשהם כרוכים באיסורים חמורים ה-מכוונים למנוע פרעות מכאן ולשמור צביונה של כנסת ישראל מכאן. מתוך עיון זה ניווכח לדעת כי ראייתו התמימה של "המספר" היתה אפשרית רק משום שהתעלם מן הנורמות האחרות שנקב-עו להתנהגותו של האדם היהודי באותה תקופה, וכי הקורא מתפתה לראייה זו גם משום שהתקו-פה ההיא אינה מוכרת לו די הצורך. בניגוד ל-"מספר" מבסס "המחבר" את שיפוטו הערכי על ידיעת אותן נורמות, שהפרתן גמסרת על ידי "המספר" כענינים שבמנהג. רק על ידי השלמת "המציאות הבדויה" על ידי ההקשר ההיסטורי השלם – ודוקא בהתעלם מהצביון האגדי ששי-ווה "המספר" במתכוון למתואר, מתבררת עמדת "המחבר" ובאה על פתרונה. השלמה זו מעלה את הקורא לדרגת "הקורא האידיאלי" של היצי-רה, זה השותף למידע של הסופר עצמו. קורא אידיאלי כזה יכול לעמוד על היחס הסיבתי וה-הגיוני, שהוא אף בעל צידוק פנימי, הקיים בין החטא והעונש. סיפורי עגנון תובעים, בדרך כלל, מן הקורא, ולא כל שכן מן המפרש, ידיעה היסטורית ובקיאות במקורות.

ובכן, הועד שנתכנס בסלוצק מאשר בסמוך לתקנות הבגדים את האיסורים הקדומים ואת ההגבלות על הסעודות, מספר קרואיהן, המאכ-לים המותרים בהן ודרכי השמחה ואף מחמיר בהן. כך אוסר הועד אף על "מחולות" ושמחה מרובה. (תקנות תתקע"ג-ד'). והנה הגביר בסי-פור שלפנינו עורך "סעודה גדולה" וקורא "למ-נגנים רבים". הוא עורך את החופה "ברוב פאר והדר בשמחה ובשירים ובתוף ובכנור". אף הזק-נים, המתארים לפני הפריץ את שמחתם, אומרים: "גם בשר ודגים יש משתה שמנים כי חתונה לנו היום", ואלו הנשים "שילבו רגליהן ויצאו במחולות".

אם אמנם נכונה השערתנו בדבר זמנה ומקו-



אם כי עדיין נשארת שאלת הפרופורציה שבייניהם. אף על פי כן השמיט עגנון פסוק זה בנוסח אחרון, שמצאו מן הסתם חזרה גרידא על חטא האב וקבע במקומו חטא אחר המיוחד לה. ואמנם להשמטה זו גלווה עוד שינוי. בשעה שהרוכב מתקרב והכלה מורידה לארץ "שתי עיניה הטורות" (כמה אירוני היא פסוק זה!), חושבת היא, לפי נוסח תרפ"ה, כך: "מי זה רוכב על סוס? כצל סלע כבד ירפץ צילי בינו ובין החתן".

ואילו בנוסח אחרון נאמר: "כצל סלע כבד ירפץ צילו בינה ובין החתן". שינוי זה דומה משמעותי הוא. בעוד שלפי נוסח תרפ"ה מואר הפריץ ב"תודעת הכלה כחזות לעתיד, המקבילה לראיית "המספר", כלומר, כמי שעתיד לנתק מחתנה בזרוע מתוך שכרון אהבתו לה, הרי לפי נוסח אחרון נעשה הפריץ גורם המנתק את הכלה מחתנה עוד קודם לחטיפה. אף המרת גוף ראשון בנסתר מאירה את תודעתה כאילו בתוכה הני"תוק מתרחש. ואכן בשעה שהסיטואציה של ה"פורענות עולה בתודעתה בבית הפריץ דומה ש"היא מחליפה אותו בחתן ורואה אותו דוהר אל החופה. יתכן כי שינויים קלים אלה גרמו להי"פוך המשמעות. הכלה אינה חוטאת באי-השלמה עם הגזירה אלא במשיכה סמויה אל הפריץ. עתה מתיישב אף הקושי בדבר היחס שבין החטא לעונש התואם מעתה את החטא והוא אף תוצאתו.

אינטרפרטאציה זו, השואבת עיקר כוחה מתי"אור תודעת הכלה, מן ההכרח שתייחס משמעות מיוחדת ללשון המשמשת לתיאור התהליך המביא למותה, והמעוצבת באגאלוגיה ברורה לתיאור מותה של אשת פנחס, כלתו של עלי (שמואל א', ד' י"ט-כ'). ההקבלה התחבירית והריתמית מלאה וההקבלה הלשונית חלקית. במות כלתו של עלי נאמר: "ותכרע ותלד כי נהפכו עליה ציריה", ובסיטואציה שלפנינו נאמר: "ותכרע כי נהפך עליה לבה". דומה שמסטיה זו משתמע ששינתה הכלה את יחסה לעולם שהיתה שרויה בו וחזרה בתשובה. "הניצבות עליה" מנסות לעודדה, כאר"תן שניצבו על אשת פנחס, אלא משמעות פעור"תן שונה. הן סבורות שבוא האדון יש בו כדי

חמור. כל חטאיו מקורם בגאוותו על עשרו וב"בטחונו שהכסף יענה את הכל. התנשאותו גורמת לו שיתיר לעצמו להפר את התקנות בזכות מעמדו. השלמת הטכסט על ידי בחינת המושגים בהקשרם ההיסטורי מחייבת לעמדה שופטת במ"קום הראייה התמימה, שהרי התיאור רב הקסם של הווי מימים קדומים מואר עתה ככתב אשמה חמור כנגד האב וכנגד הלוקחים חלק בשמחה זו, הנערכת בחטא. החוקיות של חטא ועונש, שעל פיה מפרש "המחבר" את המתרחש, אף כופה את המסקנה שהעונש תואם את חומרת החטא והוא תוצאתו הישירה.

אלא שעדיין נשארת שאלת הבגים. "המספר" קובע במפורש כי נעשה עוול לחתן ולכלה, אולם אין לשיקוליו דבר עם שאלת החטא. חוקיות זו שלו מוליכה אותו אל שלב "הפיצוי", מתוך התעלמות מן האב וריכוז בשלושה גורמים בלבד, כמו שראינו קודם. האמנם מתעלם אף "המחבר" מן הבגים ורואה אותם כחטיבה אחת עם האב? אכן דומה שלדידו פועלים שלושה כוחות — האב החוטא, הפריץ המעניש וההשגחה העליונה. אלא שהבת, לפחות, נכללת עם האב, אך לא כהמ"שך בלבד, אלא כבעלת חטא עצמאי משלה. גי"טיב להבהיר ענין זה אם נפנה לנוסח קודם של הסיפור ("הפועל הצעיר", תרפ"ה)<sup>15</sup>. ההשוואה מראה כי עגנון לא שינה בסיפור הרבה, אך שניים מן השינויים ראויים לציון ושניהם ענינם בכלה. זו יושבת בחלון וזוכרת את החופה, וכך נאמר בנוסח תרפ"ה: "רוכב על סוסו דוהר; דוהר אל החופה. שליח רב המדינה וכתב "מו"רינו" בידו" (עמ' 13). תיאור זה יש בו משום הטלת דופי בכלה, שחטאה אף היא כאביה ולא השלימה עם התקנות שהשוו מעמדה ומעמד חתנה לזה של המון העם. פסוק זה היה בו כדי להצדיק את העונש שפגע בה וליצור מערכת שלמה ובעלת צידוק פנימי של חטא ועונש —

<sup>15</sup> מחולת המות או הנאהבים והנעמים, הפוה"צ כרך 18 גל' 37, עמ' 12-15. פרטים ביבליוגרפיים בדבר נוסחיו של הסיפור ראה בספרו הנ"ל של א. באנד, עמ' 477.

רי. אמנם ניתנים הדברים להסתבר גם על פי הקונוונציות של "המחבר", שהרי נפלו שאול ו- יהונתן בעקב חטא, וכאן אף לקה הבן בעוון ה- אב. אלא שאין פירוש זה הולם וממצה. ומיד קובעת הכותרת אפשרות אחרת: "מחולת המ- ות". עגנון עצמו מפרש במקום אחר כי מחולת המות, "מתים טנציל בלע"ז הוא ניגון עצוב ביום שמזכירין בשמות" (אלו ואלו, עמ' תל"א בהערה). קרוב לשער שניגון זה כרוך בפיוט ה- ידוע בשם "אב הרחמים" הנאמר בתפילת שח- רית של שבת להזכרת בשמות הקדושים שנהרגו ונטבחו בימי הגזירות והפרעות, ובו מופיע שם הסיפור<sup>16</sup>. וזה חלקו העיקרי של הפיוט: "אב הרחמים שוכן מרומים, ברחמיו העצומים הוא יפקוד ברחמים, החסידים הישרים והתמימים, קהילות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם, הנאהבים והנעזרים בחייהם ובמותם לא נפרדו, מנשרים קלו ומאריות גברו, לעשות רצון קונם וחפץ צורם. יזכרם אלוהינו לטובה עם שאר צדי- קי עולם, וינקום נקמת דם עבדיו השפוך, ככתוב בתורת משה איש האלוהים: הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכיפר אד- מתו עמו".

בפיוט זה מועתקת המשמעות ממאורעות שענ- ינם שאול ויהונתן אל קהילות הקודש שנטבחו. כך מתקיימת אחדות שני חלקי הכותרת המרמ- זים על אותו פיוט עצמו. שם הסיפור מכריע אי- פוא לצד המוטיב היהודי של קידוש השם ובכך הוא משתלב בעמדת "המספר", הרואה את הקר- בנות כקדושים. עוד הקבלה אנו מוצאים בתי- אור הקרואים הקוברים את מתם באופן שתכ- ליתו "להעלות חימה ולנקום נקם", במקביל ל- ציפיתו של בעל הפיוט לנקמת האל בצריו. ה- פסוק החותם את הפיוט והשאל משרית "האזי- נו" משתלב כביכול במשמעות שהעניק "המח-

להחזירה לחיים ואינן מבינות פשר השינוי המ- הותי שהתחולל בה, שהרי בעצם ההתרחשות התודעתית של ההיזכרות עמדה על משמעות חטאה. שמא אף נאמר משום כך כי "מאנה ל- שוב מאחרי ה' אלוקי ישראל", ואלו נתגעגעה אל חתנה לא נאמר. "המספר", כדרכו, הבליט אף הפעם את המעשה הטוב והתעלם מן החטא. פירוש זה מבהיר גם את הפונקציונאליות של הפיסקה המתארת את התודעה, שאם לא כן אין כאן אלא פיסקה של היזכרות החוזרת על העבר. יתר על כן, תיאור תודעה מורחב זה ודאי שסו- טה מן הקונוונציות של סיפור-עם. דומה שעתה מתבאר אף סיומו של הסיפור מבחינת עמדת "המחבר", שכן מוסר-כליותיה ומותה הם כפרה על חטא, כפרה שבזכותה ראויה היא ל"מחול המות" עם חתנה.

בשלב אחרון זה מתאחדות, לפחות באופן חי- צוני, עמדותיהם של "המספר" ושל "המחבר", ש- עמדו ביחס אירוני מר זה לזה במהלך הסיפור. החתן, שחטא אולי בלבושו הלבן המפואר, חטא באשמת האב וראוי הוא ל"פיצוי", ואילו הכלה, שחטאה מכוח עצמה, מתה מתוך תשובה. עם זאת מוסיפה הארת "המספר" להיות מכרעת, שכן היה על "המחבר" לסיים ב"שכר" יהודי יותר, שענינו בנשמותיהם של המתים בעולם הבא.

אם אמנם נכון הפירוש שהצענו, מתעוררת שאלה אחרת שענינה בעגנון הסופר. היכן מצוי הוא? מה טעם בחר בפרסונה של מספר-עם כו- וית? הראייה הגלויה והשלטת אף שהוא הורסה מתוכה? מה טעם ראה אף בעיצובן של שתי עמדות מנוגדות אלו, ובסופו של דבר, מהי עמד- תו כלפי ההווייה שעיצב? הדברים אינם פשוטים ועל כן מן הראוי לבחון אף את משמעותו של השם שבחר הסופר לסיפורו, שהרי יש בו, בשם, לרוב משום מיצוי משמעותו של הסיפור. בראש הסיפור מובא מוטו, הלקוח מקינת דוד על שאול ויהונתן (שמואל ב, א כג). על פי הקונוונציות של "המספר" מוסב השם על החתן והכלה "הג- אתבים והנעזמים" על דרך העברת המשמעות ל- תבנית "רומאנטית" וניתוקה מן ההקשר המקו-

<sup>16</sup> על כך העירתי מרת נ. בהט. אכן בקינות רבות שנתחברו לאחר פרעות, ובעיקר לאחר פרעות ת"ח ות"ט, מצוי ביטוי זה. בספר השנתי "אוצר הספ- רות", שיצא בגאליציה בשנים תר"ב-תר"ג נדפסו קינות רבות מסוג זה ועגנון ודאי הכירן. ספרים אלה אף פירסמו מתוך פנקסי הקהילות.

לכמיהה לאל רחום וחנון שיסודה בהכרה בחול-  
שת האדם. ההתנגשות בין היהודיה השלמה בנור-  
מות המוסריות-דתיות לבין האהבה והסליחה ל-  
אותה הויה, ואפילו נתקיים בה חטא, היא שהו-  
לידה את האמביואלגטיות העמוקה שביסוד הסי-  
פור, והיא אף המערערת את הראייה האופטימית  
של המספר הגרע בתוכו. לימים יגדלו ויעמיקו  
הקרעים, ומותם וגם כיוונם ישתנו, כשהם מופ-  
נים אף כלפי ההשגחה העליונה. עם זאת אין  
כאן פקפוק בעצם קיומה. מצד אחר ירבו ויעמיקו  
אותם הקרעים שיסודם בערעור האמונה בכוחו  
הדתי, המוסרי והנפשי של האדם היהודי עצמו.

עגנון לא הגיב על הבקורת שפירשה בזמנו  
את סיפורו זה ואף את כל "סיפורי פולין" כה-  
עמדת אידיאל של ההויה היהודית הישנה. אפ-  
שר ביקש להתחמק מהודיה בפומבי באותו קרע  
חמור שבנפשו. ואולם יש להוסיף כי עגנון נמשך  
פעמים הרבה לתיאורם של בעלי "הגאווה", של  
המורדים הגדולים ואף של חוטאים גדולים. אלא  
שחטאם לעולם נעוץ במניע חיובי וגדול, בהת-  
מודדות עם עצמם, עם העולם ועם אלוהיהם,  
כשזו גוררת אותם לחטא ולעונש. אמנם ה"גביר"  
אינו נמנה עם אותם "חוטאים" גדולים. אולם  
גאווה זו שלו, שיסודה ברצונו, האנושי כשלעצמו,  
לערוך לבתו חתונה כהלכה בימים של הגבלות  
חמורות על השמחות, נתפסת על ידי עגנון כג-  
דולתו וכירידתו בעת ועונה אחת. מכל מקום,  
עצם העמדתם של "חוטאים", כלומר גבורים ה-  
נשפטים על פי קריטריונים של חטא ועונש, מעי-  
דה שעגנון לא ויתר מעולם על הנורמות הדת-  
יות-מוסריות של היהדות וכי במידה רבה הן  
טבועות בתשתית יצירתו. דומה שעיון בשאר  
סיפורי פולין יביא לידי מסקנות דומות וישלים  
את הפירוש שהוצע כאן.<sup>17</sup>

בר" לסיפור, שכן בשירה זו מופיע האלוהים כא-  
לוהי המשפט אשר בברק חרבו ישיב נקם לצריו  
רק לאחר שיעשה משפט בעמו, ב"דור תהפוך  
כות". אולם הפיוט עצמו מנתק את הפסוק מהק-  
שרו הכולל ופונה לאל רחום וחנון, שכן זכויות  
הנטבחים ברורות.

ואם כן אנו חוזרים לשאלתנו, מהי עמדת ה-  
סופר ש"י עגנון עצמו, ומה טעם הכריע אף ב-  
כותרת לצד העמדה התמימה? דומה שהתשובה  
היא שגוצר הסופר ללבוש "מסיכה" זו כדי שלא  
יזעק בשעה של צידוק הדין. וכאן אנו נכנסים  
לתחום של דיון במוטיבים האידיאיים והנפשיים  
של היוצר. תחום זה קשה לקבוע בו קביעות  
מוחלטות שהרי אנו עוברים כאן מעבר ספקולא-  
טיבי מן הטכסט אל יוצרו. ואף על פי כן נראה  
לי כי עיצובו של הסיפור הוא פרי שתי עמדות  
מנוגדות שהתרוצצו בסופר. האחת היא זו המו-  
דה בצדקת ההשגחה העליונה ומיוסדת על הכרה  
דתית-מוסרית התובעת השלמת הלב, כניעות ה-  
יצר וכפיפות הגאווה. הכרה זו אינה יכולה, כמ-  
דומה, להפריד בין מצוה אלוהית לבין תקנותיה  
של סמכות יהודית גבוהה בשעת חירום ומצו-  
קה. הכרה זו הטבועה ביסוד סיפורי-מוסר הוצ-  
נעה היטב בטכסט שלפנינו. תופעה זו אומרת  
דרשני. דומה שהכרה זו מתנגשת בעמדה אחרת  
המתמרדת על קודמתה ומסמנת את כמיהתו של  
עגנון אל הראייה האידיאלית של האדם היהודי  
ושל ההויה היהודית בדורות קדומים, ואף את  
רצונו להתחמק מן ההכרח להודות בפה מלא  
בצידוק הדין. הודיה זו, שהיתה בהכרח מלווה  
בזעקה, אינה גוררת כמדומה התרסה כלפי מע-  
לה, שכן הראייה המפוכחת — זו שהסופר כואב  
בשל הצורך להודות בה — מוליכה בהכרח לצי-  
דוק הדין. אלא שהעמדה המנוגדת לה, זו עמדת  
"האהבה", שעגנון נתן לה את משפט הבכורה  
בהארט ההויה המעוצבת, נובעת מן הרצון להש-  
תחרר מן הכורח לבחון אותם דורות שעברו על  
פי אמות-מידה מוסריות, ואולי אף יש בה ביטוי

<sup>17</sup> די אם נזכיר כאן סיפורים כגון הלב והעינים,  
מעגלי צדק ומעשה המשולח מארץ הקדושה ת"ו.