

מחולת המות לש"י עגנון

על הסיפור "מחולת המות או הנאהבים והנעימים"

ארנה גולן

ספרי אחרונים. אמנם אין כאן קידוש השם בחינת העדפת המות על השמך, אך יש כאן קידוש השם במובן שהיה רווח בימי הביניים כשנתרבו הפרעות ביהודים.

ליכוד שני המוטיבים העלילתיים, השונים במהותם ובהשקפת העולם שהולידה אותם, הוא באפשר משום שמכנס זהה מבחינה עקרונית. שלושה כוחות פועלים בהם: כוח האהבה; ה"כוח המעוול, 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.⁵ אף עמדת המספר העממי ברורה בשני סוגי המוטיבים, הן מבחינת אהדתו לקרבנות, בין אהבים ובין מקדשי השם, והן מבחינת השיפוט המוסרי, שנעלים הם באהבתם או צדיקים באמונתם. מספר 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 לחידלונו 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 בתת-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 אספר לכם") ישלים אף את החוקיות של קידוש

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

בקריאה ראשונה דומה הסיפור "מחולת המות או הנאהבים והנעימים"¹ כסיפור-אגדה, שהמוטיב העלילתי שביסודו הוא המוטיב הנודע בשם "מחול המות" (danse macabre)², שחוקיותו היא כי האהבה עזה אף מן המות. הנאהבים, שהופרדו בכוח 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 להתרחש באפנים שונים, כגון התלכדות השיחים ה"צומחים על קבריהם".³

עיון שני חושף עוד מוטיב עלילתי, מובלע יתר, והוא מוטיב יהודי מובהק של קידוש השם, רצח החתן וחטיפת הכלה בידי הפריץ הגוי. הכ"ל, המסרבת לעזוב את אמונת אבותיה, מתה בי"גונה. התאחדות החתן והכלה במחול המות היא איפוא תגמול הנמנה משילובם של שני סוגי החוקיות כאחת: פיצוי המוכרה לבוא לשם הש"למת האהבה הגדולה התובעת מימושה, והוא מוטיב רומאנטי-גוטי של התלכדות נשמות הנא"בים, ושכר למקדשי השם לאחר מותם, והוא מוטיב יהודי מובהק המצוי באגדות חז"ל⁴ וב-

¹ מחולת המות או הנאהבים והנעימים, אלו וא"ל, שוקן ירושלים ות"א תשי"ט, עמ' שני-שני"ט. 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.

² ראה, למשל, את הבלדה "מרגרט הנאוה", בלדות ישנות ושירי 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 הפולגית או מספורי-עם יהודיים.

³ 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.

כי על כן קראו את הגבעה פידור, על שם תיאודור אשר עשה את בית המועצות לאלוף העיר ואחר אשר עשה לו את בית המועצות סגר אותו אלוף העיר בבית המועצות ויעש לו כנפים לעוף ויעף עד הגבעה אשר נפל עליה מת. היא הגבעה אשר שם נקברו חיים חמש מאות יהודים, בכוא הטמאים הארורים שלוחי השיקוף המשומם לעיר ויצאו את היהודים לחפור להם בור ולהקבר חיים. חמש מאות יהודים קברו עצמם חיים בבור. והאחרון אשר כיסה את אחיו בעפר נפל על גויות אחיו בשלוח בו המפקד המרצח כדור מות ויפול מתבוסס בדמו על גויות אחיו.

י

ושאר יהודי עירי מה עשו בהם הטמאים הארורים? באלות ובאקדחים הוליקום אצל בית המועצות ויקיפו אותם בחוטי ברזל וישפכו עליהם שמן שריפו ויציתו בהם את האור וישרפו כולם חיים. ומתחתיות ארץ מעמקי בור עד שמי השמים עלה קול זעקת היהודים, אלה מתוך הבור ואלה מתוך להבות אש קודש. והגויים צוחקים ואומרים, הנה הם צועקים כמו בבית תפילתם.

חזור אני לעירנו ולבאר השוק שזכתה למה שזכתה על ידי באר מים חיים.

סמוך לבאר השוק אתה מוצא את בית המועצות הגדול, שכל ערי פולין מתקנאים בנו בגללו. כלול הוא בהדרגה, אין בכל ארץ פולין בניינים נאים הרבה שכמותו. למען יהודי אחד שמצא לו דירה במרתף של בית המועצות אספר עליו ועל המרתף.

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

אגדת עם "תמימה" זו עשויה להפתיע על רקע הויקה האידיאית של תקופת התחיה למוטיב של קידוש השם, אשר לא שימש אלא להתרסה כלפי מעלה על שלא בא כל "שכר" או "פיצוי" ⁶. תמימה זו ניתנת להתיישב בסברה, ש"כאן, ב"סיפורי פולין", עיצב עגנון הווייה שלמה, יראית ואכסטיאטית מתוך התרפקות ואהבה. אלא שאין הדברים פשוטים כל עיקר. ההויה ה"מעוצבת ב"סיפורי פולין" אינה תמיד שלמה, ומ"רובים 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 "מחולת המות" אינו מושגת, מבחינה משמעותית פנימית, על המוטיבים שתיארנו קודם. עלילתה ה"פנימית של הסיפור נקבעת על פי עקרון חמור הרבה יותר והוא עקרון החטא והעונש. בעוד "המספר" העממי בונה את סיפורו על המוטיבים שהזכרנו, מחוזה "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 לה-עגיש על חטא. מסתבר כי האב אינו נמנה עם

הגורמים החיוביים, אלא הוא, בחטאו, גורם ל-פורענות, ואילו הפריץ שלכאורה מילא בסיפור פונקציה של כוח מתגבל, 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. נח בחינה זו שבה ומאמתת את ההנחה כי הלשון 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, ה"גוררים עמם השתמעויות לשוניות מהקשרם במ"קורות. וכך הולכות ומתנגשות "הפנים החיצוניות" של הסיפור ב"פנים האחרות" שלו, כשה"חוקיות החדשה הורסת את המבנה הנגלה על ידי טכניקה אירגונית 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 אמר-נים, שביקש להשיא את בתו היחידה "הרכה וה"ענוגה יפה כהמה ברה כלבנה" לאותו "בחור מופלג בתורה ויראה"? להסברת תופעה זו מן הדין שנגסה לתאר את תהליך האינטרפרטאציה עצמו, כלומר את התופעות הסגנוניות שגרמו לערעור החוקיות של הדימוי.

המישור הלשוני-סגנוני כמעצב עמדות "המחבר" וחוקיות חדשה לעלילה

סגנונו של הסיפור מורכב מלשונות מקרא, תנ"ך 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 השאלים כצורתם מן ה"מקרא, ובהופעתם כחטיבה שלמה ובלתי מוחתת גורמים לריכוז תשומת הלב בהם. ויש שאין אלו

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 בהרב. יתר על כן, החשובים שבהם באים מאותו הקשר מקראי. התוצאה המדהימה הראשונה היא זו שהפריץ, רוצח החתן וגוי-זל הכלה, מתואר ביחוד בעזרת פסוקים, השאובים לים מנבואת ישעיהו, המשמשים במקור לציור הגואל, הנוקם נקמת ירושלים בגויים, ואילו החתן מתואר בביטוי המשמש באותו פרק של ישעיהו לתיאור הגויים שבהם נעשתה נקמת האל. וכך נאמר באותה פיסוקה, שענינה ירושלים הרורה את את הגואל מתקרר לאחר שנקם נקמתה (ישעיהו ס"ג, א-ז): "מי זה בא מאדום חמוץ בג"דים מבצרה, זה הדור בלבשו 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 בתי-מתי, וזו 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. כשעה 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 הלשונית גוררת אף את ההקשר המשמעותי המ"קורי כולה. ועל החתן הגרצח נאמר: "עור צוארו התכווץ ומצוארו יז נצחו" — כביטוי המשמש ב"פי ישעיהו לתיאור הגויים שנעשתה בהם נקמה. ועוד: מוטיב "השכרון" המופיע בנבואה מתקשר בטכסט הסיפורי בפריץ ומוצג כשלב הקודם לרצח החתן ולחטיפת הכלה, ושלב זה רב-משמעות הוא. הפריץ מקיץ משכרונו "כגבר עברו יין", כלשונו של ירמיהו (כ"ג ט') בתיאור מצב הנבואה המתרחש בו, והוא כאיש שיכור וכגבר

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' והיהו 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 הסיפורי — 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 מתיישבים 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 ראו הראשון בשירת הים, מתקשר ביתר טבעיות בירמיה המדבר בבבל: "מפץ אתה לי כלי-מלחמה, ונפצתי כך סוס ורוכבו ונפצתי כך רכב ורוכבו" (ירמיהו ג"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 בישיעהו

⁶ שני "שירי עלילה" יש בהם כדי להרגיש עמדה זו: שירו של יל"ג "במצולות ים" (כל כתבי, דביר ת"א תשכ"ד, עמ' ק"ו-ק"א), ושירו של שלי"ג "בלב ים" (עם שחר, תשט"ו, עמ' 21-9). וראה דב"ר ש. הלסקין בענין זה במבואו "שירת ש. ל. גור-דון", שם, עמ' 220-222.

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

כינוי 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, י"ג, י"ט ד'). המסקנה המתבקשת היא כי באמצעות אלמנטים סגנוניים מעורבת כאן משמעות פעולתו של הפריץ בבחינת שבט ביד האל, ואלו היסוד "הגויי" שבפריץ מוטעם על ידי הקבלתו לעשו ("ועשו אחיו בא מצידו" נאמר בבראשית כ"ו ל', וכמו עשו חי הפריץ על הרבו).

ועדיין לא הגענו למיצי הדברים. הלשון בתיאור אור הכלה, השאוב מדיני התורה למקרה אונס "הנערה המאורשה" בשדה, בא להטעים לכאורה את חפזתה מכל חטא. ועוד. בשעה שמתקרב הפריץ אל החופה מתוארת תחושת הכלה כך: "כצל סלע כבד ירביץ צילו בינה ובין החתן", ופסוק זה חוזר לפני תיאור מותה. מכאן שנכבד הוא בעיני המחבר. נבואת 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 הדימוי האידיאלי בישעיהו, הנוצר על רקע ארץ לוחטת ושואפת צל, והבא להמחיש את הטובה העתידה לבוא עם השלטת הצדק בעולם.

אף הצירוף "עב קטנה" המשמש בסיפור לתיאור הופעתו של הפריץ יש עמו קונוטאציות חיוביות, שכן בהקשר המקראי צמוד הוא למעשה חסד אלוהי, כשהאל מסייע את אליהו הנביא במעשה "נקם" עקוב-דם המוכיח את שלטון האל בעולם (מלכים א', יח, מד). המעגל נשלם בתיאור 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 וה' 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-

תר את משמעם ואוירתם בהקשר המקורי, מו- 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 חסרת פשרות של חטא ועו- גש. דומה שיחס אירוני זה הוא קו יסודי ביצי- רות רבות של עגנון.

אף הצירוף "מוזמטי חתן וכלה", שאין לו קו- נוטאציות שליליות בפי המספר — שהרי במקו- רו (תגיגה י"ד ע"ב) משמש הוא כביטוי שוה- משמעות לשמחת התהונה בשיר ובומר — דו- מה יש בו נימה שלילית על רקע הביטויים החי- ביים המקיפים אותו. כך משתלב במערך המש- מעותי 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 גבנה מלשון הקרובה לתיאור מותה של אשת פנחס, כלחו של עלי, כשגודע כי נלקח הארון וכי מתו חמיה ואישה (שמואל א', ד' י"ט-כ"ב). אלא שלאשת פנחס גולד בן, אי-כבודו, 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

⁸ 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 הש- לם, גוררת המילה בטכסט העגנוני אף את הקשרה המקורי השלם. לשון אחר, הם ביקשו להחזיר את המילה אל הדוטאציה שלה ולקיים מובנה המילי- ני בלבד, ואילו הוא ביקש לשמור על הקונוטאציה של המילה. הקו האופייני לספרות ההשכלה, ואף לחלק מספרות התחיה, הוא שהסופרים עושים שי- מוש בקונוטאציות של המילים רק לשם סאטירה או פארודיה. לכן כשכותב א. ד. גוטלוב, המשו- ר-ר-המליץ שהאריך ימים עד לתקופת התחיה, "יו- נצחו" (בשירו "קיו") הריהו מכוון למובן המילי- ני בלבד: דמם נהיה, ומנתק את הביטוי מן ההק- שר המשמעותי 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 גביית מיסי המלך ועל "סכום מדינה" אשר שימש להוצאות הועד.

עיון ב"פנקס ועד מדינת ליטא"¹⁰ 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 ומנחים לא יתנו אותם לחתן כל עיקר (תקנה קע"ט). כן אסרו לבישת בגד סמוט ועל הנשים אסרו לעשות "סלעק שעל הצעיף" וגורו שלא לילך בשום "בגד המרוצף מרגליות" ושלא לעשות "דימאשק ואטלס" 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 כללה חל רק לגבי "מי שמישא את בתו ונצרך לקרובים ומכ"ש מי שמקבל עור מהצדקה".

ההשגחה על שמירת התקנות במסרה לידי "ראשי המדינות" של כל קהילה או גליל "ובידם להעניש ולקנסו עונש גדול גוף ועונש ממון כל עוברי דת תקנות המדינה" (תקנה ר"ז). אלא ש- התקנות לא קויימו למרות חשיבותן, שהרי נק- בעו שלא לעורר קגאת הנוצרים ושלא לגרום לפרעות (ואכן בפירושו זה מחזיק המספר בסי- פור שלפניו¹¹, כעדות תקנה מפורשת (ש"ט),

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

¹¹ היסטוריונים אחרים אינם תמיד דעים עם "המספר" בעניין איסור בגדי המשי, ויש מהם שמציי- עים הסברים חברתיים הקשורים בכוונות-היתר שנטל לו המעמד השליט בקהילה (ראה הערה 9), אך אין להסבריהם דבר עם שיקולי "המחבר".

איוה חטא, שמן ההכרח 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 שטטשו ממלא אף הוא אותה פונקציה שמילאה העמדת "מספר תמים", והיא הבלעת החטא ו- הצנעתו.

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 בל- בד — של האוטונומיה היהודית בפולין וליטא ב- מאה הי"ז והי"ח. אכן "סיפורי פולין" כולם מת- רחשים בימים מקדם, כלומר בימי התהוותו של המרכז היהודי הגדול החל במאה ה"ז ועד ל- ביטול האוטונומיה במאה הי"ח משבטולו הוע- דים בשנת 1764.

כידוע, היה "ועד הארצות" מרכז האוטונומיה היהודית בפולין והיה ממונה על גביית מס הגול- גולת מיהודי חמש הארצות. ועד זה, שקיבל סמ- כות חוקית מן המלך סייגמונד הראשון בשנת 1533⁹, הלך ונתגבש עד שנעשה קרוב לשנת 1580 מרכז השלטון היהודי הפנימי והיה מתקין תקנות שחייבו את כל הקהילות. בשנת 1623 פרשה ליטא מן הועד, ומשגה זו ואילך מתקיים "ועד ארבע הארצות" מזה ו"ועד מדינת ליטא"

⁹ עיין ש. דובנוב, דברי ימי עם עולם, דביר, ת"א 1958, כרך ששי עמ' 174-182. ה. ה. בן-ששון, פרי- קים בתולדות היהודים בימי הביניים, עם עובד ת"א 1962, 124-140. ה. ה. בן-ששון (עורך), תול- דות עם ישראל, דביר ת"א 1969, כרך ב' עמ' 244-249, 269-271.

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

כיון שהחמרה לא הועילה הטילו "עונש חרם מדינה חמור על כל מפר" (תקנה שכ"ה). מענין שבאותה שנה עשו הנחות גדולות לעשירים ש- נתנו "סכום מדינה" מסך "עשרת אלפים למע- לה", ואף לעשירים אחרים. כך, למשל, הטעימו "אסור להם ולבנותיהם הנשואות" — מכאן שלב- גותיהם הבתולות ובשעת חופתן מותר (תקנה של"ט). אפשר שצפייתו של האב בסיפור נב- גית על הנחות אלה שנקבעו לעשירים, אלא ש- הסיפור 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 יתקבלו אנשים רבים במקום אחד. (תקנה שכ"ו). 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 במזמורי חתן וכלה שנה תמי- מה", רק בליל החופה, ואם זו מתקיימת בחצר בית הכנסת (תקנה תס"ט). באותה שנה חזורים ומאיימים על כל העובר על תיקון הגבלת מספר הקוראים לסעודת נישואים, שלא יהיו בה יותר מחמישה מנינים (תקנה ת"ע). בועד ת"ב

(1652, תקנה תצ"ט) חזרו וחדשו את האיסור, ואילו כעבור ארבע שנים, בשנת 1656, הקלו מעט ושוב התירו לעשות, למשל, "טאפיל טבין חדש" לכלה בשעת חתונתה אבל רק לבת עשי- רים (תקנה תקי"א). בשנת 1667 הגביל "ועד חאמסק" את מספר הקוראים לג' מנינים (תקנה תר"ג), ובשנת 1673 שבים ומוזכרים כי "כבר היא תקנה קדומה למעט בסעודות וגם בעניני המלבושים, ובכאן באנו להחזיק התיקון ההוא" (תקנה תשכ"ד). מכאן מתברר כי תיקוני הבג- דים 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 גא- רים וראשי קהילות, נזכר לראשונה במפורש ה- איסור על בגדי משי [אלף כ"ד (ס"ו)] — אלף כ"ה (ס"ח)]. תוספת עיון ברגע ההיסטורי של התקופה תסייענו לקבוע את זמן ההתרחשות ביתר דיוק. ואמנם, אם נבחן את הסיטואציה ה- היסטורית מצד סמכותו של השלטון המרכזי ב- אזורי פולין וליטא, יתברר שרק לקראת אמצע המאה הי"ח ניתן לשער מעשה מעין זה, שהפ- ריץ, כלומר האציל — שליטו של אזור מסוים, עושה בתחום שלטונו ככל העולה על דעתו וע- לול אף להרוג חתן בשעת חופתו וליטול את הכלה מבלי ליתן את הדין על כך. באותם עש- רים 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 לח- שוב התנפלויות בודדות", כדברי דובנוב.²²

²² תודתי נחונה לר"ר מ. נב, 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 ומתן ודאי ינק שיי עגנון, יכול להניח שרקע הסיפור בתקופת המלניצקי. ואמנם מספר ש. אנ-סקי, שהיה מראשי המהפכנים ונע-

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 "פנסק ועד ארבע האר- צות"¹⁸, ומכאן אפשר לשער כי נתרחשה 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 כבוד משאו "אי אפשר לעמוד בו" (סעיף רצ"ה). מאמציה הקהל היו מכוונים בראש וראשונה לפרעונו. מדובר למשל בקהילת פוז- נא, שירדה עד "שאפילו לפרעון כרגא דמלכא דמדינה זו אין להם". "שפילובק"א, או כפי ש- היא מכונה ב"פנסק ועד ארבע הארצות" "שפי- לקאווי" ובפולנית spilkowe היתה המתנה, כב- יכול, של הועד בשם הנתינים היהודים ל"הגב- ירה אשת המלך" ונתינה ב"פנינים יקרים" מדי שנה בשנה (מילון, עמ' 555). על כל אלה היו

שה לחזק הפולקלור היהודי, (במאמר על "אג- דות העם בדבר גזירות ת"ח, העולם, שנה תשי- עית, תר"פ, גיליון כ"ו עמ' 12-14) על מנהגים וסי- פורי עם שיסודם באותה תקופה. בין השאר הוא מספר על אגדה שענינה "חתן וכלתו שהרגם חמ- לניצקי בעת עמרם תחת חופתם אצל בית-הכנסת ושם נקברו". הוא אף מעיד כי קברים כאלה, המ- כונים כפי העם בשם "הקבר הקדוש" ראה, לד- ברי, ב"ט"ר"ט"ו ערים ובכל מקום מספרים אותה האגדה. רק במקום אחד (בלובוביל) סיפרו לי כי טטרים הם אשר התנפלו ויחפצו לקחת אתם בשב- יה את החתן ואת הכלה, ויעלו על גג בית הכב- סת ומשם התנפלו ארצה. וכמעט בכל מקום שו- רר המנהג, כי בעת חתונה מרקדים מסביב ל"ק- בר הקדוש" ומשמחים בזה את החתן ואת הכלה הקבורים שמה. על זה מוסיפה האגדה, כי בשעה שהרב מסדר את הקידושין הוא שומע קול אבחות 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.¹⁹ פנסק ועד ארבע הארצות, ליקוט תקנות כתבים ורשימות, סדרים ומבוארים בידי ישראל היילפ- רין, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ה.

ממונים ראשי הארצות, הקצינים והאלופים.¹⁴ משום כובד הנטל, ואולי גם משום גורמים סוצי- אליים, 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 גדיבה. מכאן אף התרסתו החבויה על שלא התחשבו במעמדו הרם ובתרומתו.

וכאן אנו עומדים לפני תמיהה גדולה, ופתרונ- נה יעלה בהכרח בעיה עקרונית שענינה עצם ה- מעשה האינטרפרטטיבי. אם נסתפק בבחינת הנתינים ההיסטוריים שהטכסט מכוון אותנו אלי- הם במפורש, לא התפרש 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, האין 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 הפרובלמאטיקה של החטא והעונש מצויה כלל באופק ראייתו של המספר העממי, אלא היא מפרנסת דוקא את עמדתו של "המח- בר", המפרש את המתרחש בהווה זו. היתכן, איפוא, ש"המחבר" נוקט עמדה מוסרית-דתית המורה כל כך על סמך חטא שבמחשבה בלבד? המפרש לפרוץ את מגבלות הטכסט הסגור. פרי- צה זו על-כרחיה, שתיעשה, בדומה למנהגנו בר- מיוות המקראיות, למשל, על ידי פנייה להקשר השלם שבתוכו נתהוו המושגים המופיעים בטכ- ט. הקשר זה הוא, בעיקר, פנסק ועד ליטא.

¹⁴ 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.

אם כי עדיין נשארת שאלת הפרופורציה שביניהם. 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 הט-הורות" (כמה אירוני יהא פסוק זה!), חושבת היא, לפי נוסח תרפ"ה, כך: "מי זה רוכב על סוס? כצל סלע כבר ירבו צילי בינו ובין החתן". ואילו בנוסח אחרון נאמר: "כצל סלע כבר ירבו 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 לנתקת מחתנה בזרוע מתוך שחרון 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 הגי-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 הגיירה 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 באנאלוגיה 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 לבת". 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 שמשמעות פער-לתן שונה. הן סבורות שבוא האדון יש בו כדי

חמור. כל חטאיו מקורם בגאותו על עשרו וב-בטחונו שהספך יענה את הכל. התנשאותו גור-מת לו שיתיר לעצמו להפר את התקנות בזכות מעמדו. השלמת הטכס 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 בשמחתה 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 הבנים. "המספר" קובע במפורש כי נעשה עוול לחתן ולכלה, אולם אין לשיקוליו דבר עם שאלת החטא. חוקיות זו שלו מוליכה אותו אל שלב "הפיצוי", מתוך הת-עלמות מן האב וריכוז בשלושה גורמים בלבד, כמו שראינו קודם. האמנם מתעלם אף "המחבר" מן הבנים 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 לא כהמ-שך בלבד, אלא כבעלת חטא עצמאי משלה. גי-טיב להבהיר ענין זה אם נפנה לגוסס קודם של הסיפור ("הפועל הצעיר", תרפ"ה)¹⁵. ההשוואה מראה כי עגנון לא שינה בסיפור הרבה, אך שניים מן השינויים ראויים לציון ושניהם ענינים 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 חת-נה לזה של המון העם. פסוק זה היה בו כדי להצדיק את העונש שפגע בה וליצור מערכת שלמה ובעלת צידוק פנימי של חטא ועונש —

¹⁵ מחולת המוות או הנאהבים והנעימים, הפוה"צ כרך 18 גל' 37, עמ' 12-15. פרטים ביבליוגרפיים בדבר נוסחיו של הסיפור ראה בספרו הגי' של א. באגד, עמ' 477.

מה של ההתרחשות, כי אז חטא האב חטא כבד, שלא נמנע מעריכת סעודה מפוארת ורבת מש-תתפים, 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 "מומוטי 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 וז-לות ופציילש על בר מצוה, בשום ענין ואופן בעולם, וזולת פסד" ומחותנים בעד דרשה גי-שאנק (...). ומי שיעבור ע"ז בהרם על הנו-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, לר-עת "המחבר", הפורענות.

ועדיין לא נתמצו החטאים. סמוך לתקנות ה-"ב"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 אף 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 שמת-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

בעינוגו הקודם נוכחנו בחשיבותה של קביעת גבולות הזמן שבתוכם אפשר היה למעשה המסו-פר שיתרחש. ואכן העיון בתקנות ועד סלוצק מראה שגם מושגים אחרים הנזכרים בסיפור מו-פיעים בהן כשהם כרוכים באיסורים המורים 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 היתה אינה מוכרת לו די הצורך. בניגוד ל-"מספר" מבסס "המחבר" את שיפוטו הערכי על ידיעת אותן נורמות, שהפרתן נמסרת על ידי "המספר" כענינים שבמנהג. רק על ידי השלמת "המציאות הבדויה" על ידי ההקשר ההיסטורי השלם — ודוקא בהתעלם מהצביון האגדי ששי-וה "המספר" במתכוון למתואר, מתבררת עמדת "המחבר" ובהא 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-הגייוני, שהוא אף בעל צידוק פנימי, הקיים בין החטא והעונש. סיפורי עגנון תובעים, בדרך כלל, מן הקורא, ולא כל שכן מן המפרש, ידיעה היסטורית ובקיאיות 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"בד'). והנה הגביר בסי-פור שלפנינו עורך "סעודה גדולה" וקורא "למ-גננים רבים". הוא עורך את החופה "ברוב פאר והדר בשמחה ובשירים ובתוף ובכנור". אף הוק-נים, המתארים לפני הפריץ את שמחתם, אומרים: "גם כשר ודגים יש משתה שמנים כי חתונה לנו היום", ואלו הנשים "שילבו רגליהן ויצאו במחולות".

אם אמנם נכונה השערותנו בדבר זמנה ומקו-

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

בשלב אחרון זה מתאחדות, לפחות באופן חיצוני, 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 בור בפרסונה של מספר-עם כזו וית-הראייה הגלויה והשלטת אף שהוא הורסה מתוכה? מה טעם ראה אף בעיצובן של שתי עמדות מנוגדות אלו, ובסופו של דבר, מהי עמדתו 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, הקוח מקינת דוד על שאלו ויהונתן (שמואל ב, א כג). על פי הקוננוציות של "המספר" מוסב השם על החתן והכלה "הנאהבים והנעמיים" על דרך העברת המשמעות ל-בגנית "רומאנטית" וניתוקה מן ההקשר המקור-

רי. אמנם גינתים הדברים להסתבר גם על פי הקוננוציות של "המחבר", שהרי נפלו שאלו ו-יהונתן בעקב חטא, וכאן אף לקה הבן בעוון ה-אב. אלא שאין פירוש זה הולם וממנה ומיד קובעת הכותרת אפשרות אחרת: "מחולת המות". עגנון עצמו מפרש במקום אחר כי מחולת המות, "מתים טנציל בלעז" הוא ניגון עצוב ביום שמזכירינן נשמות" (אלו ואלו, עמ' תל"א בהערה). קרוב לשער שניגון זה כרוך בפיוט ה-ידוע בשם "אב הרחמים" הנאמר בתפילת שח-רית של שבת להזכרת נשמות הקדושים שנהרגו ונטבחו בימי הגזירות והפרעות, ובו מופיע שם הסיפור.¹⁶ וזה חלקו העיקרי של הפיוט: "אב הרחמים שוכן מרומים, ברחמי העצומים הוא יפקוד ברחמים, החסידים הישרים והתמימים, קהילות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם, הנאהבים והנעמיים בחייהם ובמותם לא נפרדו, מגשרים קלו ומארויות גברו, לעשות רצון קונם וחפץ צורם. יזכרם אלוהינו לטובה עם שאר צדי-קי עולם, ויגוקם 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 שאלו ויהונתן אל קהילות הקודש שנטבחו. כך מתקיימת אחדות שני חלקי הכותרת המרמז-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-ליחו "להעלות חימה ולנקום נקם", במקביל ל-ציפייתו של בעל הפיוט לנקמת האל בצריו. ה-פסוק החותם את הפיוט והשאל משיירת "האזוי-נו" משתלב כביכול במשמעות שהעניק "המח-

¹⁶ 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 הספרות", יציא בגאליציה בשנים תר"ב-תר"ג נדפסו קינות רבות מסוג זה ועגנון ודאי הכירן. ספרים אלה אף פירסמו מתוך פנסקי וקהילות.

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 הכלול 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 שגנרר הסופר ללבוש "מסיכה" זו כדי שלא יועק 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 ומויסדת 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 הראיה האידיאלית של האדם היהודי ושל ההייה 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 הראיה 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 הכרות לבחון אותם דורות שעברו על פי אמות-מידה מוסריות, ואולי אף יש בה ביטוי

לכמיהה לאל רחום וחנון שיסודה בהכרה בחול-שת האדם. ההתנגשות בין ההודיה השלמה בגור-מות המוסריות-דתיות לבין האהבה והסליחה ל-אותה הויה, ואפילו נתקיים בה חטא, היא שהו-לידה את האמביואלנטיות העמוקה שביסוד הסי-פור, והיא אף המערערת את הראייה האופטימית של המספר הנקרע בתוכו. לימים יגדלו ויעמיקו הקרעים, ומהותם וגם כיוונם ישתנו, כשהם מופ-נים אף כלפי ההשגחה העליונה. עם זאת אין כאן פקפוק בעצם קיומה. מצד אחר ירכו 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 ההייה 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-גשפטים 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.¹⁷

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