

אם תרצו זו אגדה: זהות, מקום וסיפורי הייסוד

ברומן חבלים מאת חיים באר*

דינה שטיין

ואולם מקומיות היא יותר בבחינת מושא השאיפה [...]
בפועל, המקום עדיין אינו במקום
זלי גורביץ וגדעון ארן¹

הרומן חבלים² משופע בחומרים שנהוג לכנותם "עממיים". כאלו, למשל, הם מימרות ופתגמים כדוגמת "אשרי אדם מפחד תמיד" (16), "דם סמך יותר ממים" (17), "חכמה בגויים תאמין, תורה בגויים אל תאמין" (25); משלים כגון החיים שהם כקליפה של בצל (81, 85); סיפורי הגוזמה – או בלשונו של המספר "מעשיות" – על-אודות ארבעה-עשר פועלים עניים מן הברונקס ששירתו בגדוד העברי (89); "מיתוסים", אף זאת בלשונו של המספר, כגון מיתוס עשרת השבטים האבודים (46, 96); קמענות (48, 143); חפצים מקודשים המועברים מדור לדור (48, 50 ועוד); מנהגים כגון "הטבת חלום", קריאה בכף היד (141). כל אלה אינם אלא מקצת ה"פולקלור" הגודש את דפי הרומן הזה, המורכב שתי וערב, חזור והפָּרס, מאנקדוטות ומממוראטים.

חבלים הוא רומן אוטוביוגרפי העוסק באופן מודע במקורות היצירה של מספרו – בדמויות ובחומרים שעיצבו את עולמו הנפשי והפואטי של מספר סיפור זה.³ מתוך כך, האירועים, העלילות והדמויות המאכלסים אותו נתונים לרפלקסיה מתמדת, המעמידה את חומרי הרומן במרכז של תהליך פרשני.⁴ הרומן מאפשר אפוא הצצה לתהליך שילובם של יסודות "עממיים", ששאלת סמכותם ואמתותם נבחנת ביצירה האמנותית באופן רפלקסיבי מתמיד. הרומן מסמך את שאלת מעמדם של חומרים אגדיים מובהקים לאופן שבו הם נתפסים, או צריכים להיתפס, על ידי נמענם, בראש ובראשונה על ידי מספר הסיפור, כשסוגיית האותנטיות של החומרים הללו קשורה קשר אמיץ לשאלת הזהות האותנטית של המספר.⁵ החידוש הגדול שמציע חבלים אינו רק בעצם ההכלה המועצמת של יסודות "עממיים" כנגד ולצד חומרים אחרים – מן הספרות היפה, למשל. ייחודו בתהליך הרפלקסיבי הממסגר את היסודות הללו, בין שהמסגור הוא מידי, מפורש, בין שהמסגור משתמע מן המהלך הנרטיבי של הרומן כולו.

* תודות רבות לחנן חבר, אלחנן ריינר, חיים וייס, גלית חזן-רוקם, צור שלו ולקוראים האנונימיים מטעם המערכת שזיכוני בהערותיהם הנדיבות.

מאמר זה יתמקד בסוגה עממית אחת, שאכנה "אגדת ייסוד". אכן, חלק מן המסורות שאעסוק בהן להלן הן בחזקת "אגדות ראשית", חלקן האחר "אגדות קדושים".⁶ עם זאת, הכינוי הסוגתי "אגדת ייסוד" בהקשר הספרותי הזה הולם יותר את המהלך המוצהר של הרומן, המבקש לשחזר ולכונן את "ייסודו" של מספר הסיפור: אגדות הראשית, כמו גם האגדות על אבות המשפחה, הן חלק מן הניסיון – הכושל והצולח בו־זמנית – להעמיד את התשתית שממנה מתפתחת, במבט לאחור, זהותו של המספר בהווה.

רומן אוטוביוגרפי הוא כדברי קרולין בארוס "נרטיב של טרנספורמציה", שבו ה"פרסונה", אותו "אני" המשוקע בטקסט, מסבירה את היווצרותה – את זהותה כפי שהיא מכוננת בזמן הכתיבה: כמדינאית, כאשת ציבור, וכאן – כאמן בעל השקפות פואטיות ורעיוניות מסוימות.⁷ בתשתית הטרנספורמציה עומדת *פיגורה* כלשהי: הפיגורה היא המטפורה המסבירה והמארגנת את טיב הטרנספורמציה שביסוד הרומן.⁸ אני מציעה אפוא לראות ב"אגדות ייסוד" פיגורה המאפיינת את חבלי־היכול להיקרא – בהשאלה, באופן מטפורי – כ"אגדת ייסוד" של המספר. זאת, בהקבלה לאפיון שאפיון אותו חנן חבר כ"סיפור חניכה", וליתר דיוק כ"אנטי סיפור חניכה".⁹ הרומן כולו כ"אגדת ייסוד" כולל "אגדות ייסוד" של ממש המשמשות, לפי הקריאה שאציע להלן, מעין *mise en abyme*, דהיינו יחידות טקסטואליות קטנות, המגלמות בזעיר אנפין תכונות של הטקסט השלם.¹⁰ "אגדות הייסוד", סינקדוכות של הנרטיב השלם, אוצרות בתוכן היבטים פואטיים ורעיוניים של הרומן כמכלול.¹¹

הדומיננטיות הסוגתית של אגדות הייסוד השונות – המשפחתיות – ואגדות ביוגרפיות סביב דמויותיהם של אבות המשפחה עולה בקנה אחד עם המהלך המוצהר של הרומן העוסק בסוגיית הזהות. המדובר, בראש ובראשונה, בזהותו של המספר, הנרקמת, ממילא, מתוך זיקתה לדמויות האחרות – הסבתא, האם, האב והדוד. אגדות ייסוד, אגדות המכוננות סמכות של מוסד חברתי כלשהו – בין אם שלטון קהילתי או משפחתי¹² – אמורות לשמש נקודת עיגון בראשיתית לזהותם של נמעניה בהווה. אגדת ייסוד "מוצלחת" היא כמעין נקודה ארכימדית, שבה "העבר" ו"ההווה" מתלכדים לכלל יצירת חוויה עכשווית קוהרנטית: ההווה אינו רגע שרירותי חולף. ההווה הוא תולדה של התפתחות ליניארית מכוונת. ועוד: אגדות הייסוד הללו, ובתוכן האגדות הביוגרפיות, כוללות, מעצם הגדרתן, ממד של מקום. הסמכות שהן מכוננות היא לעולם תלויה זמן ומקום, והמרחב החיצוני בהווה צריך לשקף בדרך כלשהי את העלילה שהביאה כביכול להיווצרותו. לא במקרה, כבר בעמוד השני של הספר, בהקשר לגן החיות התנכ"י, מציין המחבר את העלילה הציונית – אגדת הייסוד הציונית – שביקשה לחבר בין עולם הצומח והחי המקראי ובין "נופיה הקונקרטיים, הפראיים למחצה, של הארץ הנפקחת אל העולם". זוהי אגדת הייסוד הקולקטיבית, שבתוכה, ובזיקות שונות אליה, מסורטטות אגדות הייסוד הייחודיות, המשפחתיות. אגדות הייסוד השונות כרוכות אפוא בהתווייתה של עלילה היסטורית לאומית.

א

ככל יצירה, גם הרומן חבלים מושתת על יסודות כרונוטופיים, על צירופי זמן ומקום. כזכור, מיכאיל בכטין אפיין את התפתחות הרומן למן העת העתיקה על פי צירופי ממד הזמן והמקום המתקיימים בו. על פי בכטין, ההיבט הכרונוטופי מכונן את העמדות החווייתיות המשתקפות ברומן, את הפרופיל של הסובייקט כפי שהוא מצטייר מן הטקסט ואת חוויית המציאות של הסובייקט.¹³ רומן אוטוביוגרפי כדוגמת חבלים בנוי על פיצול אינהרנטי בין הזמן והמקום של סיטואציית הסיפור לבין זמנם ומקומם של האירועים המסופרים בו.¹⁴ הנרטיב של הרומן אמור לתווך בין נקודות הזמן והמקום השונות עד להיווצרותה של עלילה משמעותית, כזאת המסבירה את זהותו של מספר הסיפור מתוך רצף עלילתי כלשהו, וזאת למרות שהעולם המסופר וסיטואציית הסיפור נמצאים במישורים כרונוטופיים שונים. שכן, כדברי בכטין: "גם אם חיבר [המחבר-היוצר] אוטוביוגרפיה או וידוי גלוי לב ומהימן ביותר, גם אז יישאר מחוץ לעולם המתואר ביצירה, מעצם העובדה שהוא זה שיצר אותה. אם אספר (או אכתוב) על מאורע שאירע לי-עצמי אך זה עתה, אני, כמי שמספר על המאורע הזה (או כותב עליו), כבר נמצא מחוץ לאותו זמן ולאותו מרחב שהמאורע הזה התרחש בהם [...] העולם המיוצג לעולם לא יהיה זהה במישור הכרונוטופי לעולם הייצוגים הריאלי שבו נמצא המחבר – יוצרו של העולם המיוצג הזה".¹⁵

באפיון כרונוטופי, גם אגדת ייסוד מושתתת על שניות: מצד אחד מתקיים בה פיצול כרונולוגי – ההווה מול נקודת עיגון בראשיתית, ומצד אחר יש בה אחדות מקומית: המקום יכול להיות המרחב הגאוגרפי ממש או לחלופין מוסד כלשהו, כשכך או כך משתמעת רציפות שהזמן החולף לא יכול לה. אגדת ייסוד, המותחת קו בין אירוע שהתרחש בעבר לבין ההווה, מעמידה את הקיום בהווה כקיום מכוון, כנקודה בתואי טלאולוגי. הקיום של הסובייקט הכלול באגדת הייסוד – כחבר בקהילה שאליה היא ממוענת, ועוד יותר מכך אם הוא קשור קשר ביולוגי של ממש לדמויות המופיעות באגדת הייסוד – קיום זה איננו שרירותי, והוא מוסבר בעלילה שתחילתה בימים עברו וסופה בהווה שבו הסובייקט חי. חבלים, בתוך ונוסף למתח הכרונוטופי הנגזר מאופיו הסוגתי, מציע מערכת כרונוטופית מסועפת ורב-סתירות, שאגדות הייסוד הן מרכיב אחד ממרכיביה. בדברים הבאים אצביע על היבטים כרונוטופיים מרכזיים כפי שהם מצטיירים ברומן, ובייחוד על בעייתיותו של המושג "מקום".¹⁶

ההיבט הנרטיבי – הסיטואציה האפית והאירועים המסופרים:

כרומן אוטוביוגרפי, פעולת ההיזכרות נידונה בו תדיר – בזיקה לספרו הנודע של נבוקוב דבר זיכרון (111), לדבריו של יוסיף ברודסקי (114), ובהקשרים אחרים. הן נבוקוב הן ברודסקי הם כמובן בבחינת גולים שנעקרו ממולדתם. בתוך כך עולה שאלת היחס בין הסיטואציה האפית, קרי סיטואציית הכתיבה, לניסיונות השחזור של העבר. כפי שמשמע מחבלים דווקא הפער – בזמן ובמקום – הוא המאפשר לספר את מה שהיה ולהנכיח את "המקום". האפשרות לייצג, להנכיח את המקום הנעדר, קיימת רק ממרחק: סיטואציית הסיפור של הרומן עצמו מתרחשת "בכפר אנגלי שוקט"; ועוד – "רק לאחר שעזבנו את הבית לצמיתות, עשרים שנה אחר כך, החלה להתרקם לאטה התחושה שאפשר לכנותה

'תחושת מקום', אומר המספר (231). תימוכין למרחק, להיעדר זיקה טופוגרפית מידית, שדווקא הם מייצרים בהירות, אפשר למצוא גם בהקשרים אחרים ברומן. כך, הסבתא שאף פעם לא יצאה מגבולות הארץ (ועוד נשוב לכך), מסוגלת, מתוך קריאה בספר מסעות ישן, לתאר את רחובותיה של וינה בדיוק כה רב, עד שהמספר – 30 שנה לאחר ששמע את סיפורי הסבתא – מוצא ללא קושי את המנעול הפלאי מעל אותה קורה שהזכירה הסבתא בסיפורה (25). המרחק הגאוגרפי הוא המאפשר את כינונו של ה"מקום", של הבית, והוא המאפשר את כתיבת הרומן. באורח משלים, "רומן", או ליתר דיוק "ספר מסעות נושן", הוא המאפשר לסבתא להנכיח באוזני שומעיה את רחובותיה של הבירה האוסטרית-הונגרית (24). המקום, מעצם הגדרתו, הוא אפוא תמיד "מקום אחר". הזהודו של המתח המתקיים בסיטואציה האפית, שבה דווקא המרחק הוא המאפשר את ההנחה של האירועים המסופרים, מעמיד את סוגיית המקום במלוא חריפותה: היחס בין המקום כשלעצמו למקום שהוא לעולם ייצוג של מקום.

ההיבט הטופוגרפי:

חבלים מצטיין בפירוט מרחבי דחוס, ובייחוד הוא מפרט בכל הקשור במרחביה של ירושלים. שכונותיה (גאולה, מאה שערים, זיכרון משה, אחוזה, רחביה), רחובותיה (יפו, שבטי ישראל), בניינים, מוסדות ספציפיים (גן החיות התנכ"י, מתחם שנלר, בית החולים עזרת נשים הישן, מעבדות האוניברסיטה העברית, המנזר במגרש הרוסים) נזכרים כולם בשמותיהם אגב הבהרות טופוגרפיות המתחייבות מהשינויים שחלו בפני העיר ב־40 השנים האחרונות. יותר מכך; אנו הולכים ומתוודעים לפני ולפנים לדוכן מסוים בשוק מחנה יהודה, לחנותו של הפחח זרח הלוי, לחנות הדגים, לחנויות מכולת כמו גם לחנויות הספרים ולביתו של המלמד – ביתה של האלמנה קטינקא, שאף שימש את י"ח ברנר בבואו לירושלים – שהם כולם מאוד מאוד ספציפיים. אלו כולן נקודות השייכות לתחושת "המקום הקטן", הניתנת לאפיון, על פי זלי גורביץ' וגדעון ארן, "על-פי לוקליות מסוימת במובן הקרוב לילידיות – בית, רחוב, נוף ילדות, הרגל, והזהדות אוטומטית עם כל אלה כמו עם שפת אם".¹⁷ לכאורה ירושלים, כמקום, מעולם לא הייתה מוחשית וברורה כל כך, ואם "אדם הוא תבנית נוף מולדתו", בהירותה לכאורה של התבנית הייתה – כך היינו מצפים – גוררת עמה זהות ברורה. ולא היא; כי כבר בהתחלה מסתבר שבחבלים "המקום הקטן" שמשמעותו כביכול נתונה ממילא – אינו ניתן להפרדה מן "המקום הגדול", שהוא בגדר רעיון, או סיפור (מיתוס) הקודם למקום.¹⁸ הנה כי כן, לית אתר פנוי מסיפור, ומסיפורים מתחרים.

כך, למשל, בנוגע למקום אחד: הגבעות שבין בתי-אונגרין לתחנת הגבול של מעבר-מנדלבוים. הסבתא טוענת כי "לא היו גבעות אלה אלא שרידי אפר הקורבנות, אשר אספו הלוויים מייסוד המזבח שבבית המקדש" (63). האם מבטלת את הדברים ("אגדה", היא מכנה אותם) ומסבירה כי בדיקה מדעית תוכיח שהגבעות אינן אלא "פסולת מבתי-המלאכה לסבון שבעיר העתיקה". הסבתא אינה מוותרת, והוויכוח נסב עתה על עבודת הקרבנות בבית המקדש, שלא היה, לדברי האם, "אלא בית מטבחים". האם מקשה על הסבתא, המתעקשת שריח ניחוח מופלא עלה מבית המקדש, ושואלת: "ואת, מנין לך [...] היית

שם? והסבתא עונה: "ודאי שהייתי שם, [...] הלא אני בת כהן" (64). זהותה כבתו של כהן כקטגוריה הקושרת את קיומה בהווה לימי קדם, כמו גם היותה בתו של אביה – הכהן שהיה מוכן ומזומן לרגע שבו תתחדש עבודתו בבית המקדש – הן מקור הידע והבסיס החווייתי שלה. בה־בעת הסיפור, כלומר האגדה שהיא מספרת, היא גם זו שמכוננת את זהותה. מהן אפוא הגבעות הללו, המצויות לא במקרה על ספו של הגבול? גם אם נדחה את הסיפור האטיולוגי של הסבתא, שהמספר אומר עליה כבר בראשית הרומן כי "נפלה, בלי שחשה בכך, בקסם הסהרורי של החלום הציוני" (12), כלומר בחלום שביקש לחבר את נוף הארץ עם עברו המקראי, גם אז יהיו הגבעות הללו קצה של קרחון, שהאם מסבירה את תוכו בעלילה חלופית.

העלילה החבויה, שקיבועה במראית עין של "מקום" בהווה, עולה שוב ושוב בדבריה של האם. כך, כאשר המספר־הילד מפיל את מחרוזת אלמוגיה והם מתפזרים על הרצפה, היא אומרת "בסך הכל רצו האלמוגים לשוב אל קרקעו של ים תטיס, והלא [אתה] יודע שאי־אפשר לעצור בעד מי שמבקש בכל לבו לחזור אל מולדתו [...] ירושלים כולה מכוסה בים קדמון" (122); כך היא מעירה שבתמונותיה האהובות של אנה טיכו "שואפות האבנים [שבהרי ירושלים] לחזור ולהתחבר אל הזרימה הלא פוסקת של הטבע, מטה מטה... לשוב אל אחיותיהן" (36), וכך גם בחיתוכי העץ של שטיינהארדט, שבהם "בתי האבן של ירושלים נהפכים במגע הקסם של מפסלתו ללהקת נמרים מנממים, ו'עוד רגע הם יקומו מרבעם וייעלמו מעבר לאופק'" (91). התמונות והפסלים שאינם אלא ייצוגים (רפרזנטציות) של מקום, מקפלים בתוכם את התובנה הנפרשת לכל אורכו של הרומן, קרי – כי המקום כשלעצמו, "האמת", איננו. מה שיש הוא ייצוגים (אמנותיים) של המקום, שבמקרה הטוב מעידים על קיבעונו ברגע החולף ומבטאים את תשוקתו להיות משהו אחר, מקום אחר. קיבעונו של המקום בייצוגים אמנותיים דומה למתרחש בפעולת ההיזכרות, הנקנית, כדברי המספר, במחיר קיבעונו של תחושות ערטילאיות שהן ממהותן בנות חלוף. ירושלים היא אפוא כמו: ירושלים הנשקפת מהר הזיתים היא כמו "מבט על טולדו" פרי מכחולו של אל־גרקו (157), וחדרו של הקורא בכף היד קם לתחייה בדמיונו של המספר רק כאשר, כעבור שנים, הוא נתקל בצירו של אדוארד הופר "שמש בחדר ריק" (202).

בהקשר הזה עולה גם שאלת מבנה הספר העשוי שלושה חלקים: "היסוד הטהור של הזמן", "חזקת הבתים" ו"אור שאין סופו לנוח". הכותרות המפנות לטקסטים שונים – הראשונה אל דָּבָר זָכוֹן מאת נאבוקוב והשתיים האחרות אל התלמוד הבבלי⁹¹ – והמתייחסות לאפיזודות מסוימות הכלולות בכל אחד מן החלקים, בהתאמה, מלמדות גם על מהלך כרונוטופי ברור: החלק הראשון עוסק כביכול בזמן הצרוף, השני עניינו המקום ואילו השלישי – התנועה. נראה שיותר משהכותרות מכוונות לדומיננטה כלשהי העולה מן הטקסט, בכל אחד מן החלקים (לפחות בשניים הראשונים) הן מבטאות מהלך נרטיבי – אולי במבט לאחור – המבקש לכונן את עצמו בזיקה לזמן או למקום. הכותרת השלישית היא ביטוי להכרה בכישלון המהלך הזה ובאי־היכולת לקבע זמן ומקום כיסודות מוחלטים ומכוננים בתהליך ההיזכרות.

המרחב הפיזי והמרחב הלשוני:

המרחב הפיזי של ירושלים, והווייתה, מתוארים בלשון שמעצם הגדרתה, ובייחוד בידי של המספר הזה, היא דיאכרונית ודיגלוסית²⁰ – רבדים מקראיים, לשון חכמים, שפות לעז וביטויים ביידיש משמשים לכל אורכו של הרומן לאפיונם של אנשים ומקומות.²¹ כך גם אלוזיות לתקופות או למקומות אחרים משמשות לתיאור העיר. למשל, רחוב שמואל הנגיד הוא הדרך לנהר הסמבטיון שבו עוברים האם ואלדד הדני שלה (96); ירושלים של ימי הצנע, של פקחי דב יוסף, אינה אלא בבואה של ממלכות רשע קודמות: "כנופיית הפורעים של המושל הצבאי ברנרד ג'וזף פלשה אל [ביתכם] ועשתה בו פוגרום", מבשרת השכנה למשפחת המספר (109).²²

היבט לשוני נוסף ברומן שכדאי לתת עליו את הדעת הוא העירוב הסמנטי בין תחומי מרחב ומקום גאוגרפיים ובין תחומים אחרים, הפועל אף הוא פעולה כפולה: הוא מאדיר את שלטונו של "המקום" ובה־בעת הוא מאיין אותו. האם, בתיאורו של המספר, שוגה "בדמיונות הקיימים רק בממלכת המלים" (ההדגשה שלי, ד"ש) (140); היא נכבשת "לקווים חסרי הפשר שחצו שתי וערב את כף היד של מגיד העתידות, מתקשטים ונמתחים, ולבסוף אובדים כולם בגבעות המקיפות אותם, רשת דרכים חסרת פשר של עיר אבודה" (141) (ההדגשה שלי, ד"ש); באחרית ימיה, כך לפי המספר, היו "שיחות שבמהלכן הפליאה כל כך [אמא] להפקיע את חייה מרשות עצמה, כאילו הם למעשה פרק חתום, והניחה לזיכרונותיה לרחף מעליהם, ואור רחוק, צלול, מאיר אותם כאורו האחרון של יום השפוך על קטע רחוב המתעקל בין שתי חומות" (81) (ההדגשה שלי, ד"ש). החיים, או ליתר דיוק, החיים כסיפור, הופכים אפוא למקום.

משק הדמויות:

כאמור, זהותו של המספר נקנית בזיקה לדמויות המרכזיות המרכיבות את סיפור חייו. לצד, וכנגד, דמויותיהן "הילידיות" של האם והסבתא (שאליהן נשוב בהמשך), מצויה גם דמותו של האב. כ"אמיגרנט ללא שפה בארץ ישראל של שנות השלושים", מזדקר הפער בין זהותו לבין המקום שבו הוא חי את חייו. כפליט פוגרומים בעיר הולדתו, הוא מאבד בארץ את אשתו האהובה, שפלשתינה עבודה – כמו עבור גיבורות כה רבות בספרות העברית – היא מקום מאובק וממית. האב חי בגלות מתמדת (אם כי מרובת סתירות פנימיות) במולדתו החדשה, מקים לעצמו טריטוריה חלופית בדמותו של בית הכנסת הנושא את שם אשתו הראשונה. כנגד דמותו התלושה, הזרה לנוף הארץ הישראלי הגלילי של הכנרת, מעמיד המספר את הילת נעוריו של אביו בארץ הולדתו. הניכור, העליבות הפיזית, מומרים בדיוקן מדומיין של עלם צעיר "הרץ ערום עם חבריו במדרון מכוסה פרחי כובע־הנזיר" (217). שם, לא פה, הייתה חיוניותו הטבעית של האב, שם אף היה אידאולוג ציוני. כנגד דמותו של האב (והאם) מתייצבת דמותו של הדוד יעקב, האידאל האוטופי בהתגלמותו.²³ איש העמל והספר, המחבר – ברוח "המיתוס הארצישראלי" כפי שמכנה זאת המספר – בין המקום והרוח, בין הנוף בהווה לארץ המקראית. ואולם הדוד יעקב גר במקום אחר, רחוק (ממש כפי שהקיבוץ – כמקום רחוק – נזכר בדבריה של האם כפתרון המוחמץ). עמק יזרעאל הוא מקום שהנער המספר מבקר בו, אך זהו

גם מקום שאין הוא יכול לשהות בו לאורך זמן, אף לא לפרק הזמן המתוכנן לחופשתו. זרותו, או הסתגרותה של חברת הילדים מפניו, גורמים לילד-המספר להקדים את שיבתו לשטייטעל הירושלמי, המזוהה עם אביו (ואמו). כשהדוד מתאר את אימת יום הפוגרום בעיר הולדתם, האב קוטע אותו ואומר כי "לברדק הזה שהכל קוראים לו עולם אין בעל בית" (187). מה שנפתר עבור הדוד בעלילת ההתיישבות הציונית, מצטייר עבור האב כמצב יסודי של היעדר שאינו יכול לתקון על ידי עלילה ממשמעת. היעדר זה לא בא על כן על תיקונו במקום התיישבותו החדש.²⁴ אף הבן השב מן העמק למכולת הירושלמית נפלט אפוא מן העלילה הציונית, כפי שהיא מתגלמת בדמותו של הדוד, לתוך העולם המוכר שאינו אלא *ברדק* ושאינו לו בעל בית.

1

כשמקום הוא לעולם סיפורים על מקום, אגדות הייסוד כשלעצמן על מרכיביו השונים אינן אלא פן נוסף בניסיון המתמיד להקנות זהות לכידה בהווה. המספר, השסוע בין סיפורי החיים וההיסטוריה המשפחתית של סבתו, אמו ואביו, ולמרות הדומיננטיות הברורה של האם במערך המשולש הזה, אינו יכול שלא להעמיד את בני משפחתו בזיקה יחסית, כזו שאינה מאפשרת לאף אחד מהם לבסס סמכות מוחלטת. מרבית אגדות הייסוד, המובהקות, מופיעות בחלקו הראשון של הרומן ("הייסוד הנקי של הזמן"), בפרקים המוקדשים לסבתו של המספר, שאמו לא יכלה לשאת את "התעסקותה הכפייתית [...] בקורות משפחתה" (33). שהרי האם אומרת לבנה: "אבות אבותיך היו פקעת של צפעונים, שכל מי ששלח את ידו אל חורם התחייב בנפשו" (שם). הסבתא, בת היישוב הישן ונצר לשושלת משפחתית מפוארת, היא המעניקה לנכדה מלוא חופניים סיפורי עבר משפחתיים. וגם אם המספר טורח לסייג את רושם דבריה בביקורת המושחזת של אמו; בדבריו של האדון מרכוס, בעליה של הספרייה המשאיל לו את תמוזל שלשום כדי ש"אשכיל להכיר את אבותיה של אמי, אותם כינאקעס קנאים, בני היישוב הישן, שלמזלי הטוב נחלצה הורתי מהם בעוד מועד" (254); ובהערות ספקניות שלו עצמו – רושם של הדברים אינו נמחה. שהרי לא האם, וודאי לא הוא עצמו, יכולים לשמש סמכות מוחלטת שבזיקה אליה נבחנים דבריה של הסבתא. וזאת יש לזכור: כל אחת מן הדמויות נבחנת ברומן בכעין רשת קלידוסקופית, כאשר לא זו בלבד שהשתקפות בה אינה סטטית, גם יש בה תמיד ממד פרגמנטרי – כאשר הדמויות משתברות באופנים שונים זו ביחס לזו. הרשת הקלידוסקופית הזאת אף ממשיגה את ההיבט התפקודי של סיפורי הייסוד: סיפור ייסוד ממילא מכוון לקהילה מסוימת, ואת אופן הבנתו ואת הביקורת עליו יש להבין לאור השתייכות והזדהות קהילתית של מספריו ונמעניו. אינן דומות אפוא משמעותה ותפקידה של אגדת הייסוד עבור בת היישוב הישן (הסבתא, שמספרת את סיפוריה לנכדה לאחר הקמת המדינה), למשמעותה עבור מי שהפקיע עצמו משורותיו של היישוב הישן והוא אף עוין לו (האם). אלה אף אינן דומות למקום שאגדות הייסוד תופסות עבור בן הדור השלישי – המספר הפותח את הרומן דווקא בדמותה של הסבתא ובסיפוריה. הבכורה והבמה הנרחבת הניתנות לדמותה של הסבתא ולאגדות השופעות ממנה, אינן רק פועל יוצא של כרונולוגיה דורית המתנה כביכול את מבנה הרומן. הן ביטוי למרכזיות – גם אם זוהי מרכזיות בעייתית בעליל – של העולם שהסבתא

מייצגת בעיני מספר הסיפור, עולם שיש לו השלכות פסיכולוגיות (כקרקע גידולה של אמו, למשל), רעיוניות (העולם החרדי הסגור והקנאי אך עז המבע), פוליטיות וטקסטואליות סוגתיות. להיבט הטקסטואלי-סוגתי, בהקשר הרעיוני והפוליטי, נפנה עתה.

אגדות משפחת לוריא:

אגדת ייסוד מרכזית קשורה במשפחת לוריא המיוחסת, משפחתה של הסבתא, ששורשיה באב הקדמון – ר' קלונימוס, שהקיסר קרל הגדול, "על-פי מסורת עתיקה הביאו למגנצא", שם ייסד את הקהילה היהודית באשכנז (28).²⁵ מגנצא של ראשית ימי הביניים מהווה אפוא עבור הסבתא "שכבת סלע אטומה, שהזיכרון האנושי שוב לא היה יכול להבקיע אותה" (41). וכאשר הסבתא מתארת את אבותיה כ"אנשים שבמשך יותר מאלף שנים היתה להם אירופה כולה, מאיטליה ומעמקי הגפנים של הרין, ועד העיירות הדלות של רוסיה, האובדות בתוך יערות ליבנים מסתוריים ומדיפי רקב, מרחב חיפוש ונדודים" (שם) – יותר משמץ ערגה עולה בקולה דווקא לאותה הוויה נודדת, חובקת מרחבים. ועם זאת, ההתרפקות על עבר רחוק ועלום זה, כ"שגאוות מלכות בקולה" (28), אינה מכסה על המצוקות שהיו מנת חלקם של אבותיה. בדבריה על אודות הפיוט "ונתנה תוקף" של ר' אמנון ממגנצא, שעונה למוות ושנתגלה בחלום לר' קלונימוס, כמו גם בדבריה המפורשים שנודדי האבות נבעו מן הצורך הפשוט למצוא מקום מבטחים, ללמוד תורה בשקט ולקיים את קהילתם ולא מחיפוש אחר נופים מרהיבים – בכל אלה מעידה הסבתא על צדה האפל והבלתי מספק של אגדת הייסוד הזאת. ומאחר שהאגדה כבר אינה ממלאת את תפקידה במלואו, ומאחר שמספרת האגדה נמצאת הרחק ממחוזות אשכנז, נטוים קווי המשך לאגדה הזאת, קווים המחברים אותה להוויה העכשווית של הסבתא ונכדה.

האדרת של נפוליאון:

ההמשך של קורות המשפחה גלום בצאצא של משפחת לוריא ובעלילה שתחילתה באשכנז וסופה בישראל. והמעשה המסופר הוא סיפור ידוע ומוכר:

יום אחד, כך ספרה סבתא, יצא סוחר יהודי עשיר ממוהילוב, הרב יוסף יונה בן יעקב אהרן לוריא, אל מחסן הסחורות הגדול אשר לו ליד סמולנסק. שלא כדרכו, השתהה באותו יום במחסן המבודד שבפאתי היער עד שעות אחרי-הצהריים והתפלל מנחה ביחידות. והנה, בשעת תפילת עמידה, יצא מן היער פרש בודד רכוב על גבי סוס עייף, נעצר ליד היהודי השקוע בתפילה, והמתין לו בפתח המחסן עד שיסיים. "יהודי נלבב, אני נפוליאון קיסר צרפת, מוסר עצמו בידך. הצילני", היתה סבתא מתרפקת על תחינתו של המצביא הנסוג, "הראיני את הדרך אשר אלך בה אל ארצי ואל מולדתי".

הסוחר היהודי המופתע נענע לו מיד והצביע על הדרך בעבי היער, אך ההיענות המהירה דווקא, עוררה בלב נפוליאון חשש שמא אין זה אלא תכסיס, והוא החל להתחנן בפני לוריא שלא יסגירו לידי הרוסים.

[...]

לוריא הרגיע את הקיסר, שיכנעו שלא יחשוש, שהרי בעלי-ההלכה פסקו שאין מסגירין מלך למלך, ויהודי ירא-שמים לא יתכחש למה שציוו חכמי דתו. הוא גם הזמין את נפוליאון לפוש במחסן הסחורות, האכילו והשקהו, וכשירד הלילה הוליכו שבע פרסאות בעבי היער, עד שהעלהו על דרך המלך המוליכה מערבה. בהיפרדם, המשיכה סבתא, הסיר נפוליאון את מעילו, מעיל הקטיפה הירוק, הושיטו לסוחר ואמר, כי נותן הוא לו את האדרת כאות תודה על החסד שעשה עמו, ולוריא, שהמחווה הקיסרית ריגשה אותו, פשט את אדרתו היהודית והניחה על כתפיו של הצרפתי הרועד מקור ומאימה.

וכמו שאירע תמיד בסיפורים, אירע גם לו, ובדרכו הביתה ביער, התנפלו עליו שודדים. הם רצו לגזול ממנו את המעיל, אבל הוא הצליח לשכנע אותם שישירו רק את אותיות הזהב N.B. שעל הדשים ואת כפתורי הזהב, ואת האדרת ישאירו בידי. אותה הצפין בביתו, כי אם יתגלה שהציל את הקיסר, לא זו בלבד שישלם על כך בראשו, אלא גם עלול הוא להמיט אסון על משפחתו, על הקהילה היהודית של מוהילוב ואולי גם על כל יהודי רוסיה. רק כעבור שלוש שנים, כששכחה סערת המלחמה, הוציא את האדרת ממחבואה, תפר ממנה פרוכת לארון-קודש ונדר להעלותה בבוא היום לירושלים, קריה למלך רב, כיאה לבגד מלכות.

"ומה שפיאר מלך אביון", אמרה סבתא בענוות מנצחים, "נעשה מעתה נוי למלך עליון" (27-30).

ועוד היא מוסיפה כי בנו של ר' יוסף יונה, ר' זאב וולף לוריא, הביא עמו את הפרוכת לירושלים, כרוכה על גופו, ב־1851. ר' נתנאל, בנו (סבה של הסבתא), הניחה תחילה בבית הכנסת שבחצר "החורבה", ועם מעבר המשפחה לשכונת ימין משה לקחנה לביתם והיו מוציאים אותה בשבתות מיוחדות ובחגים לבית הכנסת שבשכונה. לשאלותיו הספקניות של הנכד, המבקש הוכחות לקיומה, עונה הסבתא כי נכדו של ר' נתנאל לקח עמו את הפרוכת כשנסע לפורט סעיד, ומאז נעלמו עקבותיה. אך בניגוד לדברי הסבתא, מתברר שעקבות האדרת לא נעלמו: היא נשמרה במוזאון לאתנוגרפיה ולפולקלור בחיפה, והסתבר כי היא אכן מתאימה לאופנה שנהגה בימי נפוליאון,²⁶ ולבסוף היא אף הוצגה בתערוכה שהתקיימה במוזאון ישראל ב־1985 שנושאה: "מעלין בקודש – מחול לקודש, שימוש שני באמנות יהודית".

סיפור האדרת שייך כמובן לדגם הסיפורי הידוע על בן המיעוט היהודי המסייע לשליט והזוכה להכרתו, הכרה המביאה עמה כבוד ממשי או סמלי למיעוט המדוכא שהוא מייצג. כך בסיפור המגילה המקראי, כך בסיפורי חז"ל על ר' יהודה הנשיא ואנטונינוס הקיסר הרומאי ובסיפורים רבים אחרים. לטיפוס הסיפורי הזה שייכת גם קבוצת הסיפורים המתועדת בארכיון הסיפור העממי היהודי (אסע"י), המספרים על פגישות אקראיות שבין הקיסר הצרפתי ליהודים שונים שבהן הוא למד על גדולתם. הסיפור על האדרת הוא אפוא סיפור עממי מובהק, שתפקידו התרבותי ברור: במציאות גלויה של דיכוי, לא זו בלבד שמתבררת גדולתו של המיעוט המדוכא, אלא שהגדולה זוכה להכרת השליט. ועם זאת, סיפור זה, כמו סיפורים נוספים המתועדים באסע"י, מפגיש בין היהודי לבין נפוליאון כאשר האחרון איננו בשיא כוחו.²⁷ שניהם, גם היהודי וגם נפוליאון, חוששים

מאימת המלכות, ובכך נוצרת ביניהם קואליציה בלתי צפויה. המסר הגלום בסיפור הזה מתמצה בדברי הסיכום של הסבתא – אדרת של מלך בשר ודם, שחיו ושלטו אינם מובטחים, נחותה מן הפרוכת המיועדת למלך מלכי המלכים. או במילים אחרות, חיו של מלך בשר ודם אינם בטוחים יותר מחיו של יהודי פשוט על אף שהמציאות ההיסטורית הגלויה – המשתנה תדיר – מכסה על כך. ובזאת, למי שהשקט והבטחה רחוקים ממנו, כמו ליהודים בצל המלכויות הזרות, יש משום נחמה פורתא.

ואולם הנחמה שמציע הסיפור אינה טמונה רק בשוויון הקיומי הבסיסי הנרמז ממנו, וזאת לנוכח מציאות לא־שוויונית בעליל. סיפור האדרת אינו מסתיים ביערות אירופה אלא בארץ ישראל. עלילת הסיפור והחפץ העומד במרכזו – מעין רליקוויים – מותחים קו רצוף, גם אם פתלתל, בין אותו אירוע שהתרחש אי־אז, בתחילת המאה ה־19 באירופה, עבור בירושלים המתחדשת בבניינו של היישוב הישן, ועד הצגתו של החפץ בתערוכה במוזאון הלאומי. האגדה שמביא מספר הרומן מפיה של הסבתא, ממוסגרת בסיטואציית ההיגוד המשוחזרת, שבה המספר־הילד מונה בפני סבתו שורה של ספקות שהמכריע ביניהם: אין הילד מאמין אלא למה שענינו רואות. בהיעדר הוכחה מוחשית, עונה הסבתא, ברמיזה לסיפור החסידי הידוע:²⁸ "לנו לפחות נשאר הסיפור [...] ואם ייעשה אי פעם אחד מנכדי סופר, הוא יחזיר למשפחתנו את פרוכת נפוליאון רקומה במלים, שהן, כידוע, מאריכות ימים יותר מכל אריג" (31).

אלא שהסיפור שמספר הנכד – "הסופר" – אינו מתמצה ב"פרוכת של מלים", לפחות לא באופן שאליו כיוונה הסבתא. הפרוכת נגלית לפניו במוזאון, בתערוכה שעוסקת במחזור חומרים והסבתם לייעודים מתחלפים של קדושה וחול, למשל: "בגדים ששוננו לפרוכות, כובעי חיילים שהפכו למנורת חנוכה, חיתול תינוק שעטפו בו ספר תורה, וגביעי שמפניה שנעשו לרימונים לתורה".²⁹ ההקשר המוזאלי מפקיע לכאורה את האדרת מסיפורה הייחודי: אין היא אלא דוגמה אחת מני רבות לשימוש משני בחומרי יום־יום והסבתם לחפצי קודש. ועם זאת, התערוכה – "ההיסטורית", "הביקורתית" – אינה משמשת בידו המספר אמצעי לניגוח דברי הסבתא. להפך: הוא עומד ומתבונן בפרוכת, שאכן עשויה מחלקי מעיל. הוא מבחין בשקעים שהותירו "כפתורי הזהב הגדולים של מעיל השרד הקיסרי, יותר מ־170 שנה לאחר שנאלץ הנדיב יוסף בן יעקב לוריא נרו יאיר ממוהילוב לתלוש אותם ולמוסרם לידי השודדים ביער" (32). לא הרחק מבתי אונגרין, ששם שמע את הסיפור לראשונה במוזאון הירושלמי, הוא שומע את "קולה המנצח של סבתא והוא צלול ורענן כריח בוקר" כשבפיה הפיוט "האדרת והאמונה למי למי" (שם). הסיפור, וליתר דיוק החפץ שבמרכזו, עשה אפוא כברת דרך ארוכה: מאירופה, דרך היישוב הישן שבעיר העתיקה, לשכונת ימין משה שמחוץ לחומות, אולי אף לפורט סעיד, ולבסוף – למוזאון ישראל. כך החפץ – האדרת שנהייתה לפרוכת – אינו מוצג המעיד על מחזור מעגלי,³⁰ אלא דווקא על מסלול קווי, ליניארי. סיפור האדרת, כפי שמביאו המספר, על סיטואציית ההיגוד שלו ועל האפילוג שנוסף, מציג תמונה מורכבת שספקנות, הומור, רצון להאמין וחיפוש אחר האוטנטי שלובים בה זה בזה. הדהוד קולה של הסבתא בבית הנכות הציוני חותם את הסיפור. ובכל זאת אפשר לשאול האם תחנתה האחרונה של האדרת־פרוכת מצויה על אותו תוואי שבו שכנו התחנות הקודמות? האם דומה הצגתה של הפרוכת

במוזאון להצגתה בבתי הכנסת של היישוב הישן? השאלות הללו קשורות קשר אמיץ לסוגיית העלייה לארץ של אבי המשפחה, ר' ישראל משקלוב, ולזיקה שבין היישוב הישן למפעל הציוני, כפי שנראה בהמשך.

אגדות משפחת ר' ישראל משקלוב:

אגדת הייסוד של ר' ישראל משקלוב, המכונה "גזע המשפחה", וכן מסעו לארץ הקודש מובאים בהמשך לסיפור תפארתה של משפחת לוריא באירופה כולה (41). האגדה אינה אלא המשך מתבקש; אירופה, כזכור, אינה מעניקה לבני משפחת לוריא את השקט והבטחה שביקשו להם. "ענפי הגזע", לפי הסבתא, הם ילידי המקום (ארץ ישראל) והנכד הוא אחד מעלעליהם "השואפים אל הבוהק העז של שמי המזרח" (42). הנכד הוא אפוא חלק מאילן משפחתי, שאת קיומו ב"אור התכלת העזה", דהיינו בארץ ישראל, יש לראות – על פי הסבתא – כחלק מן ההתפתחות ההכרחית של האילן ששורשיו באירופה וגזעו בר' ישראל העולה לארץ ישראל. כדאי עם זאת לשים לב לניסוח המעורפל: הנכד אינו מתואר כעלעל המתקיים בשמי המזרח, אלא כאחד ששואף אליהם. יוצא שכבר במצג לסיפור הרחב שתספר הסבתא לנכדה, באגדת הייסוד של המשפחה בארץ ישראל, התוואי הטלאולוגי הברור לכאורה, המסביר למפרע את קיומו של הנכד במקום שבו הוא מצוי, קרי בארץ ישראל, אינו ברור כלל ועיקר. ונשאלת השאלה: האם אותו עלעל הוא אכן ב"מקום", או שהוא בחזקת מי ששואף אליו, ומה בין הימצאותו ב"מקום" להימצאות "בבוהק העז של שמי המזרח"?

שתי דמויות מככבות בסיפורי ר' ישראל משקלוב: האחת דמותו של ר' ישראל, הזוכה לתיאור מפורט. תלמידו המפורסם של הגר"א, ממקימי תנועת "חזון ציון"³¹, ששמה לה למטרה לממש כביכול את חזונו המשיחי של הגאון להתיישבות בארץ ישראל, עלה לארץ בראש השיירה השלישית ב-1809.³² ר' ישראל אכן היה דמות רבת-השפעה בכינונו וארגונו הקהילתי של היישוב הישן, תחילה בצפת ואחר כך בירושלים, והיה למנהיגו.³³ סיפור מסעו של ר' ישראל וקורותיו בארץ רצופים נסים. הנס, מסמניהן המוכרים של אגדות ייסוד, מעיד כי המקום שאליו מגיעים הגיבור ומשפחתו אינו מקרי, וכי קיומו של הגיבור – וקיום צאצאיו באותו מקום – אינו שרירותי. הדמות השנייה היא דמותו של ר' ישעיה ברדקי, חתנו של ר' ישראל ובעלה של בתו שיינדל, שהיה אף הוא ממנהיגי היישוב הישן האשכנזי. בסיפורי שניהם מתמזגת התבנית הרעיונית הכללית, שלפיה ארץ ישראל היא המקום שבו על היהודים לחיות, עם תבנית הבחירה במתי המעט שהגשימו זאת בתחילת המאה ה-19. סיפורי ר' ישראל ור' ישעיה ואגדת האדרת המוענקת לבן משפחת לוריא יזדווגו אלה עם אלה כאשר נכדו של ר' יוסף, יונה, יישא לאישה את חנה, בתו של ר' ישעיה, חתנו של ר' ישראל, הלא היא סבתא-רבה של המספר. כך תתממש לה, לכאורה, התבנית הליניארית המובהקת של אגדת הייסוד של המספר – או ליתר דיוק של סבתו.

כמו בסיפור האדרת של נפוליאון, גם במוקד סיפור עלייתו של ר' ישראל יש חפצים מקודשים. טרם היציאה לארץ, מעניקה משפחתו של הגאון מווילנה למשפחת ר' ישראל

שני חפצים.³⁴ החפץ האחד, כרית שעליה ניצלה טריינה, אמו של הגאון, בעת שנסחפה בנהר רומנובו, ניתן כמתנה לאשתו של ר' ישראל "כדי שתנישא עליה במימי הים התיכון, והיא נתנה אותה במתנה לבתה שיינדל כדי שתביא אותה כנדוניה לר' ישעיה ברדקי" (35). את החפץ השני – קולמוס שבו כתב הגר"א את "איגרת מאליהו", קיבל ר' ישראל מבניו של הגר"א, והוא נתנו לחתנו, ר' ישעיה. את האיגרת המפורסמת שלח הגר"א מאחת התחנות בדרכו לארץ ישראל – דרך, שמסיבות שלא נתפענחו לא הושלמה.³⁵ הקולמוס שבו נכתבה האיגרת מועבר אפוא, כאותו לפיד במירון, לידיו של ר' ישראל המעבירו לחתנו. זה האחרון עשה בו שימוש פעם אחת בלבד: לכתובת החרם נגד המשורר הד"ר לודוויג פרנקל שביקר בירושלים ונגד בתי הספר "שמלמדים בהם שפות זרות ומדעים". אכן, אין ספק שמשפחת ישראל משקלוב הגיעה לארץ, וסיפור התעמתותו של ר' ישעיה ברדקי עם הד"ר פרנקל ועם הקמת בית הספר ע"ש למל ידוע היטב ומתועד במקומות שונים.³⁶ תרומתם של החפצים בהארת העלילה ההיסטורית היא כפולה: הן בהעמדת הדמויות, שאמנם עמדו בראש המהלכים ההיסטוריים, כדמויות נבחרות, הן בהעמדתן כיורשיו של הגר"א ממשי. כפי שלאמו של הגר"א נעשה נס בעזרת הכרית, כך גם הגעתה לארץ של אשת ר' ישראל משקלוב היא בגדר נס הודות לאותה הכרית עצמה. ואילו ר' ישעיה, במאבק הקשה שניהל מול כוחות ההשכלה בארץ ישראל, מממש בהינף קולמוס את חזונו של הגאון, שממנו עצמו נמנעה ההגעה לארץ. החפצים מסמנים אפוא את רציפות התוואי שבין נהר רומנובו שליד העיר סלוצק לבין הים התיכון, בין ליטא לבין ארץ הקודש. אגדת הייסוד מקפלת בתוכה, בזעיר אנפין, את התפיסה של היישוב בירושלים כשלוחה של היישוב בגולה – מה שכינה ישראל ברטל "גלות בארץ".³⁷

במרכז סיפור עלייתו ארצה של ר' ישעיה ברדקי, אף יותר מבסיפור חותנו, מתרחש נס:

את הדרך מביירות לעכו עשה בערב חג הסוכות, עם בנו וכלתו, באסדה רעועה, שהובילה עצי ארזים מהלבנון לבניית ארמונו של אפנדי עשיר ליד עכו. זמן קצר לאחר שהפליגו מביירות, אבד הספן את דרכו בים בשל הרוחות, ור' ישעיהו, שחשש שמא ייאלץ לעשות את החג על האסדה, בנה לו סוכת ארעי מן הארזים. בינתיים גברו הרוחות וסופה עזה טלטלה אותם, עד שעלתה האסדה על שרטון מול חוף עכו והתחילה טובעת ור' ישעיה הרכיב את הילד על כתפיו, אימץ את הילדה אל חזהו וקשר את עצמו לאחת מדופנות הסוכה שנהפכה בדרך נס לרפסודה והביאה אותם ללא פגע לחופי ארץ ישראל (45).

מצב ההיגוד שבו נהגה הסבתא לספר את הסיפור הוא ערב חג הסוכות, כיאה לסיפור שבמרכזו ההקפדה על בניית סוכה בלב ים. סיפור עלייתו הנסית של ר' ישעיה ברדקי הוא סיפור ידוע, שתועד לא מעט, אם כי מוטיב בניית הסוכה אינו רווח.³⁸ בנוסח אחר, לא הסוכה היא שמצילה את ר' ישעיה, אלא הכוחות הטמירים המתגלים בו בעת שהסירה נבקעת: "הערבים שעמדו מרחוק, והספנים שהגיעו בינתיים אל החוף, מסתכלים בתמהון וחרדה על היהודי השוחה עם הילדים על גבו, והם אומרים איש לרעהו: איש קדוש הוא זה".³⁹ חותם הקדושה של האבות המייסדים מוענק להם כאן לא רק על ידי בני קהילתם וצאצאיהם; קדושתם מוכרת כביכול גם על ידי הערבים – לא אחת אויביהם בדם

במציאות של ארץ ישראל.⁴⁰ בנוסח המיוחס לסבתא, ר' ישעיה עושה את דרכו באנייה הנושאת ארזים. המטען אינו מקרי, שהרי גם בעבר הרחוק, המקראי, עשו ארזי הלבנון את דרכם לירושלים לבניית בית המקדש הראשון (מלכים א' ה, 20). כך נטען מסעו של ר' ישעיה – אמנם ברמז – בתבנית המקראית שמשמעה ציפייה לכינונו מחדש של בית האלוהים (גם אם במציאות הנגלית מיועדים הארזים לבניית ביתו של אפנדי ערבי); ציפייה זו היה שותף לה, כזכור, אביה הכהן של הסבתא, שהתנזר מיין. הסבתא אכן מזדהה עם התבנית העלילתית של אבותיה: את הגבעות הנשקפות אליה מחלון חדרה שבבתי אונגרין היא מפרשת כשרידי אפר הקרבנות.

חפצים פלאיים ונסים מפרנסים לא רק את סיפורי העלייה, אלא גם את קורות חייהם של האבות עם עלייתם ארצה.⁴¹ והחיים קשים מנשוא: עוני, מגפה, רעידת האדמה שפקדה את צפת, מרד הפלחים – כל אלו מוזכרים בספר ומעמידים רקע לפועלו של ר' ישראל.⁴² במציאות הקשה של ארץ ישראל בתחילת המאה ה-19, היגון והצער הם גם מנת חלקו של ר' ישראל עצמו. מאימת המגפה עוזב ר' ישראל עם משפחתו את צפת, אך יד המגפה משיגה אותם; אשתו הראשונה מתה בדרך ונקברת בשפרעם, ולאחר הגיעו לירושלים מתים ילדיו (חוץ מבתו שיינדל), והוא כותב: "גם שם מצאתי מחדרים אימה וחשיכה עלה מות בחלוננו, ושמה נלקיתי בכפלים בעו"ה בני יצאוני ואינם בחורי חמד חמודי לבבי".⁴³ אך בתוך המצוקה הנוראה מזדהרים שני נסים. הנס האחד: בזמן מרד הפלחים בגליל הותקף גם בית הדפוס של ב"ק בצפת, שבו נמצאו גיליונות ספרו של ר' ישראל, פאת השולחן, מצפים להדפסה. כל הספרים נבזזו, מספרת הסבתא, לבד כמובן מספרו של ר' ישראל (48). ואכן, ספרו של ר' ישראל הודפס בצפת ויצא לאור סמוך למאורעות, לאחר שבית הדפוס שוקם. לשם השוואה נעיון, למשל, בדבריו של אברהם משה לונץ, שכותב כי בשנת תקצ"ד (1834) ביקש ר' ישראל למסור את ספרו לדפוס, אך התקפת הפלחים, הרס בתי הכנסת ובית הדפוס עיכבו את התכנית, "ורק בשנה הבאה, כאשר עלה בידי המדפיס הר"ב ב"ק לתקן את בית דפוסו ולסדרו מחדש, התחיל בהדפסת ספרו שנגמר בשנת תקצ"ו".⁴⁴ לא זאת בלבד, אלא שבתחילה התכוון ר' ישראל להדפיס את חיבורו בחוץ לארץ כדי להבטיח את טיב ההדפסה. סיפור האגדה של הסבתא יוצק בכרונולוגיה ההיסטורית האקראית – מרד הפלחים שפרץ במקרה באותה עת שהתכוון ר' ישראל להדפיס את ספרו – תבנית משמעותית. הנס שנעשה לאבי המשפחה מעניק לו יוקרה ייחודית, ובמקביל הוא מציג את פרסום הספר פאת השולחן שנושאו הוא "מצוות התלויות בארץ" כפרי של השגחה אלוהית, של יד מכוון. הנס הופך אפוא את מפעלו של ר' ישראל, את מפעלו ההתיישבותי המתגלם בתמציתיות בנושא ספרו, למפעל מבורך ממש. אף כאן, כבסיפור האדרת של נפוליאון, מבקש המספר-הילד הוכחה לקיומו של הספר. במקרה הזה באפשרותה של הסבתא להציג בפניו את הכריכה – ואת הכריכה בלבד, שכן דפי הספר לטענתה נתלשו זה אחר זה כדי לשמש קמענות בעתות מצוקה. וכמו בסיפור האדרת, בחיפושיו של המספר אחר האותנטי הוא מוצא לבסוף את מבוקשו בדמות עותק מקורי של הספר.

הנס השני קשור אף הוא ברליקוויום משפחתי, באגדה שבמרקזה עומדת נכדתו של ר' ישראל. עניינה של אגדה זאת אינו ספר תורני מפורסם, אלא חפץ יום-יומי, "קעסלע" (גיגית כביסה). וזהו סיפור המעשה: בזמן הרעש הגדול בצפת שהה ר' ישראל בירושלים, ובתו

שיינדל, בעלה ר' ישעיה ומשפחתם – חוץ מבתם התינוקת – היו בטבריה. חנה, נכדתו של ר' ישראל (שעתידה להינשא לנכדו של ר' יוסף יונה לוריא, בעל האדרת־פרוכת) נקברה תחת הריסות הבית, אך ניצלה באורח נס הודות לאותה "קעסלע" שגם סוככה עליה וגם אפשרה לה, באמצעות סדק שנבקע בה, לנשום (50). שכן, כדברי הסבתא, היושב במרומים עושה שליחותו על ידי דבורה ועכביש.⁴⁵ במקרה הזה, נראה כי המספר עד לחפץ עצמו, הרליקוויים, הגם שלימים משליך אותו בן משפחה שאינו מודע לחשיבותו. אף כאן ניצבת אמו של המספר כקטגורית ארסית: "כמו שכל הספרות הרוסית יצאה מבין קפלי אדרתו של גוגול, כך הגיחה כל המשפחה שלנו מתוך הסדק שבתחתיתה", היא אומרת (שם). נראה כי הסיפור – האוטוביוגרפיה הספרותית שמגולל המספר – או לפחות חלקו, אכן מגיח מסיפורי האדרת (של נפוליאון), הנסים והחפצים המקודשים. וזהו אכן גם סיפור שיש בו סדק מתמיד.

התוואי הטלולוגי הברור של סיפורי הייסוד שזור סדקים. ר' ישראל נוכח לדאבון לבו שצפת הממשית אינה דומה כלל למחוז כיסופיו, ולא עוברים ימים רבים והוא נשלח לאסוף כספים בליטא. והנה, מסתבר שר' ישראל חוזר למעשה במסעותיו על עלילת ייסוד של סבו ר' עזריאל, שאף הוא עלה לארץ ישראל, עזבה לטובת מסע התרמה ומת בדרכו חזרה. מקום קבורתו, כמקום קבורתו של משה, לא נודע. לולא נתגלה מאוחר יותר מקום קבורתו של ר' ישראל בבית הקברות של טבריה – גילוי שאינו ידוע לסבתא – היה גם מותו חתום בחותם האבות שלא זכו להיקבר בארץ. אמנם הרקע ההיסטורי ליציאתו של ר' ישראל הוא מעשי לחלוטין – מצבו הכלכלי הנואש של היישוב בארץ ישראל שהצריך מגבית דחופה וארגון עקרוני של כספי החלוקה. לשון אחר, אין ביציאתו הבהולה של ר' ישראל (או של סבו) משום כפירה בתכנית שהביאה אותו להתיישב בארץ מלכתחילה, אלא מציאות כלכלית שבה יישוב קטן ומדולדל נתמך על ידי קהילות הגולה. עם זאת, תיאור המסע ודחיסות תיאור הנדודים (42–46) ממילא חותרים תחת התוואי הליניארי, הברור לכאורה, של אגדות הייסוד ושל סיפורי העלייה של האבות. זאת ועוד: ר' ישראל נוטל עמו מהארץ איגרת שתכליתה לעורר את לב הנדבנים בנכר. איגרת מפורסמת זו פותחת בשורות מחורזות: "הארץ מבשרת, הארץ מתעוררת, / ארץ מה לשון אומרת? / זה עתה בי לא שום דבר נחסרת, / בי התורה מתבררת, / בי היראה מתגברת / בי הנשמה משוחררת".⁴⁶ לדברי המספר, האיגרת היא "מעין מניפסט של עדה חדשה, שעתה אמנם עודנה קטנה מאוד, אך עתיד מזהיר נשקף לה" (43). אך הפער בין רוממות הרוח בשורות הללו לבין חורבנה הממשי של הארץ ועליבותה של הקהילה הוא עצום, כפי שעולה מן ההקשר הטקסטואלי עצמו שבו מובאת האיגרת. באיגרת המיועדת לגולה, קרי "למקום אחר", מתואר "המקום" – ארץ ישראל – בשיא תפארתו. בתווך, בין המקום הממשי ובין המקום הנכסף, מצויות המילים, מילים הלשות את המציאות הפיזית והגאוגרפית בתבניות מדומיינות.⁴⁷ הן הנדודים הרבים – לגולה, כמו גם בארץ עצמה, הן אי־התואם שבין מילות האיגרת לבין המקום הממשי, מערערים אפוא על תבניתם הליניארית והחד־משמעית של סיפורי הייסוד.

איגרת נוספת הקשורה בשמו של ר' ישראל היא האיגרת שכתב לעשרת השבטים האבודים.⁴⁸ סמוך לת"ר, שנת הגאולה, הגיעו שד"רים לארץ ישראל ומסרו על הימצאותם של עשרת

השבטים במדבריות תימן. כבר בדבריו של ר' אליעזר בתלמוד, עשרת השבטים עתידיים להתקבץ ולחזור למולדתם בגאולה שלעתיד לבוא (סנהדרין קי ע"א). אלא שעבור ר' ישראל, מציאת עשרת השבטים אינה רק סימן לגאולה, הם אינם חלק ממהלך הגאולה, אלא הם עצמם אמורים לשמש כלי להבאתה ממש: מאחר ששמרו (לשיטתו) על זהות "אותנטית", ניתן יהיה באמצעותם להשיב את הסמיכה ולכונן מחדש את הסנהדרין.⁴⁹ בעקבות זאת מחליט ר' ישראל לשלוח איגרות אל השבטים הנדחים בידי שליח, ר' ברוך בן ר' שמואל. לדברי הסבתא, השליח "נסוג מתוכניתו וחזר לצנעא, נעשה שם רופאו של האימאם אל מהדי [...] וסופו שהוצא להורג בידי אדוניו" (47). עיקרי דבריה של הסבתא ידועים מן המסורת שבעל-פה של יהודי צנעא כפי שליקט אותם יעקב ספיר. בין השאר, ספיר אכן מספר שר' ברוך היה בעל ידע ברפואה טבעית ובסגולות עשבים וסמים, וששירת כרופאו של האימאם אשר החזיר לו רעה תחת טובה וסופו שרצח אותו.⁵⁰ סיפור השליח האגדי הופך בסופו של דבר לכרוניקה יהודית-גלוית ידועה מראש: מלך הנזקק לכישוריו של היהודי נוטל אותו תחת חסותו. אך החשדנות הבסיסית כלפי יהדותו, מצד אחד, והתנהגותו היהירה של ר' ברוך, מצד שני, קוטעים את השותפות הזמנית שבין השניים. אף בסיפור הזה מבקש הנמען-הילד לעמת בין הסיפור לבין קיומן או היעדרן של הוכחות מוחשיות לאמתותו ("שאלתי בשמץ לגלוג, אם העולים מחבאן [...] הם אותם יהודים אבודים", 47). אך שלא כבסיפוריה האחרים, הפעם עונה לו הסבתא כי "עשרת השבטים הם מי שיחפשו אותם תמיד ולעולם לא ימצאו" (שם). מחוזם של עשרת השבטים מעבר לנהר הסמבטיון הוא מחוז חפץ אולטימטיבי, שדינו, מעצם הגדרתו, להישאר בגדר משאת נפש. לחלופין, בדבריה של האם החוצה את רחוב שמואל הנגיד והפונה אל בנה כאל אלדד הדני שלה שיעביר אותה את נהר הסמבטיון (96), מומרת הכמיהה לגאולה לאומית הגלומה בהבאת השבטים, בגאולה נפשית; מציאת עשרת השבטים הופכת למטפורה קיומית אישית. כך או כך, סיפור עשרת השבטים הוא סיפור על חיפוש מתמיד, על מסע נצחי. מן הבחינה הזאת, התבנית העלילתית של סיפור עשרת השבטים מנוגדת באופן קוטבי לתבנית של אגדת ייסוד. במילים אחרות: בעוד אגדת ייסוד מצביעה על עלילה הכרחית שהביאה להתקיימות במקום מסוים בהווה נתון, אגדת עשרת השבטים – על פי עדותה של הסבתא עצמה ומתוך אזכורה המטפורי על ידי האם – מעמידה את ההתקיימות בהווה כהתקיימות חסרה מעצם מהותה, התקיימות העורגת תדיר למחוזות רחוקים.

א

את מאמרו משנת תשמ"ו על האגדות על עשרת השבטים והסמבטיון ודרכי קליטתן בספרות העברית החדשה חותם ורסס בקביעה כי: "עם התרחקותה של הספרות העברית בת זמננו מעולם האגדה, ההופך לנחלתם הבלעדית של חקר הפולקלור וההיסטוריה של עם ישראל, מצטיירת יצירתו של עגנון כחוליה אחרונה, החותמת את פרשת הזיקה המסועפת של ספרותנו בדורות האחרונים אל האגדות על עשרת השבטים והסמבטיון".⁵¹ והנה, לא זו בלבד שחזב'ים מוסיף חוליה לחוליותיו של עגנון,⁵² אלא חידושו הגדול הוא דווקא במסגור הרפלקסיבי של החומר האגדי באופן שמקרב כביכול את היצירה האוטוביוגרפית ל"חקר הפולקלור וההיסטוריה". שכן, מעמדם של חומרים

"עממיים" – כדוגמת סיפורי הייסוד ואגדת עשרת השבטים – בתודעה ההיסטורית של הדמויות השונות עולה שוב ושוב כתמה מפורשת. וכשם שסיפור עשרת השבטים משמש אצל יוצרים בעידן התחייה הלאומית להעצמת דגם היהודי החדש העתיד לממש את הגאולה (כבשירתו של יעקב כהן), או לחלופין כיסוד סאטירי ופרודי של החזון הלאומי (כביצירתו של מנדלי מו"ס),⁵³ כך גם ברומן חבלים ממוקם הסיפור בלב לבו של קונפליקט היסטוריוגרפי מפורש, המתגלם בוויכוח על אודות טיבן של אגדות הייסוד. וכפי שבויכוח היסטוריוגרפי מוצעות עלילות היסטוריות חלופיות, גם עלילות אגדות הייסוד, כביטוי לתודעה היסטורית, נתונות ברומן לפרשנויות מתחרות. עלילת חבלים כרומן אוטוביוגרפי ועלילות אגדות הייסוד שבתוכו, שלובות אפוא בהיסטוריה, שהיא עצמה עשויה, כפי שכבר לימדנו היידן וייט, מתבניות וקונבנציות ספרותיות.⁵⁴ עצם הטמעתן של תמות היסטוריוגרפיות במסורת הספרות העברית החדשה ודאי אינו חדש, ודי אם נזכיר כאן את יצירתו של ש"י עגנון – מקור השראה חשוב ליצירתו של באר – ששאלת הרציפות ההיסטורית בין העולם המסורתי למפעל הציוני-חילוני עולה בה שוב ושוב.⁵⁵ החידוש שמציע חבלים טמון באופנים שבהם הוא עושה שימוש בעלילות היסטוריות – כדוגמת "עלילות סיפורי הייסוד" – הזוכות למערכת פרשנויות גלויה בהקשר הסוגתי-הרפלקסיבי של האוטוביוגרפיה.

האם, כזכור, מבקרת את אגדות הסבתא: את הסיפורים הללו היא מכנה "אנקדוטות מטופשות על רליקווים מקודשים" (34), שאינם שונים מהותית מהתרפקות על כפיסי העץ של הצליבה או על שערות מזקנו של הנביא מוחמד. חשובים יותר לענייננו הם דברי האם כי "הם [תלמידיו של החתם סופר]⁵⁶ נלחמו בזמן החדש. הם רצו שהזמן יעמוד מלכת. לכן נמלטו ממרכז אירופה, שמאמצע המאה הקודמת נשטפה באור ההשכלה. כאן, בלב המזרח, בחסות השלטון התורכי הנחשל ובתוך ההווה הערבית הנרפית, האמינו שיוכלו לקיים לעד את הגיטו בן אלף השנים. לכן שלא תבוא סבתא ותספר לך סיפורים ותגיד לך שאתה צריך להיות גאה באבות אבותיך, שעלו לארץ-ישראל הרבה לפני הבילויים והיו הציונים האמיתיים" (57-58).

דבריה של האם תואמים במדויק את התפיסה ההיסטוריוגרפית, המבקשת להעמיד את עלייתו ארצה של היישוב הישן והשתקעותו בארץ כתופעה השונה מהותית מן המפעל הציוני. מן הפרספקטיבה המחקרית הזאת, המיוצגת בחריפות על ידי ישראל ברטל, כלל מפעלו של היישוב הישן נובע מתפיסת עולם וממוטיבציות שאין להן ולא כלום עם חזון סוציאליסטי-לאומי. להפך, לא מודרנה לאומית עומדת ביסוד השתקעותו של היישוב הישן בארץ, אלא דווקא – ממש כבדברי האם – פחד מפני איום ההשכלה על המסגרות היהודיות המסורתיות באירופה. התהליכים הרעיוניים והמוסדיים המתרחשים בקרב היישוב הישן מושפעים אפוא ישירות מן השינויים שעוברים על קהילות האם באירופה ומקבילים להם. בהשלמה לכך, את מפעלי ההתיישבות החקלאית ויזמות מסחריות אחרות של היישוב הישן אין להבין כביטוי למודעות אידאולוגית להפוך לחברה יצרנית (כניגוד לחברה המסורתית), אלא כמענה מידי לצרכים כלכליים מקומיים המתגלים בארץ ישראל.⁵⁷ הפולמוס ההיסטורי הנרחב בנושא עליית תלמידי הגר"א "אין כמותו לחדד את ציוני הגבולות שביניהם מתעמת החוקר עם מהותו של היישוב הטרנס-ציוני".⁵⁸ ולפי התפיסה

הזאת, אין לראות בתלמידי הגר"א או בתלמידי החתם סופר את מבשרי הציונות. לאור זאת, לא אגדת הייסוד של ר' ישראל או של ר' ישעיה ברדקי וגם לא האדרת-פרוכת של נפוליאון יכולות לשמש אגדות ייסוד עבור מי שהפקיעו עצמם מן היישוב הישן. עבור מי שמזהים עצמם, גם אם הזדהות אמביוולנטית, עם היישוב הלאומי, האגדות הללו אינן רלוונטיות שכן מנקודת מבטן עלילת הסיפור של היישוב הישן והעלילה הציונית הן שתי עלילות נפרדות שאינן מצויות על אותו תוואי ליניארי.

לעומת זאת, התפיסה החלופית, המיוחסת לפי האם לדמותה של הסבתא, מקבילה לתפיסה היסטוריוגרפית המבקשת לראות בהיבטים שונים של היישוב הישן אב-טיפוס של ההתיישבות הציונית.⁵⁹ על פי התפיסה הזאת, הציפייה המשיחית, ניצני ההתיישבות החקלאית ובראש ובראשונה עצם ההתיישבות בארץ ישראל, מעידים כולם על זיקה מתמדת של העם היהודי לארצו ועל רציפות היסטורית ששיאה בהקמת המדינה היהודית-ציונית. כך, הגר"א ותלמידיו עשויים להיתפס לא רק כאושיותיו של היישוב הישן, אלא כמייסדיו של היישוב החדש דווקא, כפי שביקש לטעון הרב שאר-ישוב כהן הפותח את מאמרו במילים נרגשות:

בתוך הבתים אשר בין החומות, היה עיקר יסודו של "היישוב הישן", שקדם לעליה הציונית והניח את היסודות לכל קיומנו בארץ כיום. אני מקווה שאנחנו נתרומם תרומה חשובה, אם נגול את *חרפת השכחה*, שכיסתה את מפעלם של הראשונים, אולי עקב הפאר, הפרסום והזוהר הרב, שקרנו ממפעלם של הבאים אחריהם. ננסה לקשור מחדש את שרשרת העליות, שלא ניתקה מימי הרמב"ן והבאים אחריו, ועד לעליות האחרונות.⁶⁰

הרב שאר-ישוב כהן, השייך לזרם הדתי-לאומי – הקבוצה שאליה גם משתייך במידה רבה המספר-הילד (הוא הולך לבית הספר של "המזרחי") – מבקש להתוות עלילה חלופית לעלילה ההיסטוריוגרפית הציונית, זו שקדמה למלחמת ששת הימים. סיפור הייסוד שהוא מציע בנוי על עלילה שתחילתה בתלמידי הגר"א (ביישוב הישן) והמשכה בתנועת ההתיישבות הציונית. העלילה המוצעת מגדירה את מקומו כאדם דתי במדינה חילונית, שזהותו מוסברת על ידי הרצף הרעיוני והמעשי המשתמע מדבריו. הדתי-לאומי בעלילה הזאת אינו עוד בגדר יצור כלאיים אנומלי. להפך, דמותו היא דמות ציונית מועצמת, מאחר שהיא נושאת בקרבה גם את עולמם של מבשריה הקדמונים של התחייה הלאומית. ואולם עלילה היסטוריוגרפית הרמוניסטית כזאת עשויה ללקות ברדידות כפי שמשמע, בהקשר אחר, מדברי האם המזהירה את בנה שעיקור היסודות הגרוטסקיים והדמוניים בתיאור דמויותיהם של הוריו יביא לכך "שיתאים הסיפור שלך למקראות לספרות שמלמדים בבתי הספר של המזרחי" (323). עלילה נוחה, רציפה, קלה לעיכול, כזו שאמנם עשויה להתקבל יפה – בבתי הספר של "המזרחי" ובחוגים שהם מייצגים – אך זאת במחיר התפשרות אסתטית.

אך כפי שמשנתה האסתטית של האם אינה משנתו הבלעדית של המספר,⁶¹ כך גם העלילה ההיסטוריוגרפית שלה, ביקורתה על עלילות הייסוד, אינה זוכה לבכורה בלעדית;

ההיסטוריוגרפיות החלופיות אינן מוכרעות ברומן האוטוביוגרפי הזה. הן מומשגות בו. עלילות הייסוד של אבות המשפחה – ר' ישראל משקלוב, ר' ישעיה ברדקי ור' נתנאל לוריא בעל הפרוכת – מוצגות בו במלוא עצמתן הטלאולוגית כאגדות ייסוד של הסבתא. בה'בעת, הן עצמן זוכות לערעור מתמיד באופן תיאורן ובביקורת הישירה שמותחים עליהן האם ובנה. ההכרה שעולה מן ההיבטים הכרונולוגיים של הרומן, ולפיה מקום הוא לעולם סיפורים על מקום, בהכרח מעמידה בספק את אפשרות קיומה של עלילה היסטוריוגרפית אחת ויחידה, או ליתר דיוק את קיומה של פרשנות בלעדית. בתוך כך, מעמדן של אגדות הייסוד בעלילה האוטוביוגרפית אינו ניתן לרדוקציה פשטנית כמרכיב בתודעתו של המספר וכיסוד מכונן של זהותו. מן הבחינה הזאת התפיסות ההיסטוריוגרפיות ואגדות הייסוד אינן חריגות ברומן; הן עצמן תורמות, כמו גם מגלמות בתמצות, את המהלך הפואטי הכולל שלו. כשם שהרומן עצמו פורש לפנינו מבנה מתעתע, שבו הקו ההתפתחותי, הליניארי של המספר מומר ברצף אנקדוטלי החותר תחת מבנה עלילתי סגור, ובהקבלה לריבוי ה"מחוות" (האסתטיות והרעיוניות) של הרומן,⁶² כך גם אגדות הייסוד, בעלות התוואי הליניארי הפשוט לכאורה, מבטאות בו־זמנית דבר והיפוכו.

חנן חבר, שעמד על המבנה האנקדוטלי של הרומן וקשר אותו, כאמור, למה שהוא תיאר כ"אנטי־רומן חניכה", טען גם כי "קווי התפר בין החרדים לבין 'המזרחי' אינם נפרסים כמאבק פוליטי. הניגודים האידיאיים הפוליטיים [...] אינם מוצגים כניגוד מכונן בין־דורי לסמכותה של הסבתא, אלא משמשים כמחווה נוספת לאנרגיות המשפחתיות".⁶³ לטענת חבר, באר מפורר את הניגוד דתי־חילוני בעת שהוא מכניס את שאלת הזהות הדתית והלאומית לפרדיגמה חדשה של "רטוריקה של זהויות". ואולם הקריאה שהצעתי כאן מצביעה על כך שהפוליטי – במידה שתודעה היסטוריוגרפית מגלמת גם עמדה פוליטית ואידאולוגית – אינו שולי כלל ועיקר לסוגיית הזהות של מספר הסיפור; "האנרגיה המשפחתית", בלשונו של חבר, היא גם אנרגיה פוליטית, שאי־אפשר להפרידה מסוגיית הלאומיות והמקום.

רבות נכתב על הזיקה שבין התפתחות הרומן כסוגה לבין המודרניזם והלאומיות.⁶⁴ "רומן החניכה", בעצם עיסוקו ב"נעורים" וב"מוביליות", כפי שתיארו פרנקו מורטי, ביטא וקידם את הציוויליזציה המודרנית יותר מאשר כל צורה סמלית אחרת.⁶⁵ ואם מודרניות פירושה מהפכה תמידית "התופסת את הניסיון שנצבר במסורת כמשקולת חסרת תועלת, ולכן היא אינה יכולה להיות מיוצגת על ידי בגרות, ועוד פחות מכך, על ידי זקנה"⁶⁶ – חבלים כרומן חניכה הוא אכן, כדברי חבר, אנטי־רומן חניכה; ולא רק משום שהוא חותר תחת התוואי הליניארי ומייצר הלכידות לכאורה של רומן החניכה. זהו אנטי־רומן חניכה, לפי האפיון שאפיין אותו מורטי, מאחר שחניכותו של הנער היא חניכה של ילד־נער, המבלה את רוב עתותיו בחברת אנשים מבוגרים, חניכה המציגה אותו כמי שתמיד היה מבוגר, כמעט זקן. בתוך כך, המסורת – בדמותן של אגדות הייסוד – אותה "משקולת" שהמודרניות ברומן מבקשת להסיר מצווארה, היא חלק מעולמו של הילד שגם המספר המבוגר אינו דוחה אותו דחייה מוחלטת.⁶⁷ מכיוון אחר, מצד הדמיון הלאומי, דווקא למסורת – או למסורת "המומצאת" – שמור מקום חשוב: די אם נזכיר בהקשר הזה את תפקידו של איסוף הפולקלור בהבניית הדמיון הלאומי, בין אם זה מפעלם של האחים גרים או כתיבת

האפוס האיטלקי.⁶⁸ גם עידן חזון התחייבה הלאומית היהודית לווה בתחיה של מסורות "עממיות" כפי שמתבטא הדבר, למשל, באנתולוגיות של לוי גינצבורג ושל ביאליק ורביניצקי.⁶⁹ חבלים נכתב לאחר שהחזון הלאומי כבר מומש, ובמסגור הרלפקסיבי שרומן זה ממסגר את אגדות הייסוד, הוא מציע מהלך חדשני: אבני הבניין של ההיסטוריוגרפיה הלאומית-ציונית מוכללות בתוכו והן משמשות מסד של ממש לבניינו הפואטי-רעיוני; עם זאת, הכלתן כרוכה גם בהכרה בתחבולה העלילתית הגלומה בהן, תחבולה שמטרתה ליצור עלילה לינארית לכידה, הקושרת בין הסובייקט-המספר לבין המקום.⁷⁰

"זה זמן רב היא חוששת", אומרת האם לבנה, שמא יהיה גם הוא כ"אותם אנשים שנשבים בקסמיהם של סיפורי אגדות ואין בהם שאיפה או סקרנות לחשוף את המנגנונים הפסיכולוגיים החבויים של הנפש, המפעילים את בני האדם ואת מעשיהם". האם "מאמין" הילד באגדות הייסוד? האם, כפי שחוששת האם, הילד אכן "נשבה" בקסמן של אגדות? האם המספר המבוגר מבקש – או מצליח – להשתחרר מן השבי הזה? הילד מפקפק בסיפור האדרת של נפוליאון, והמספר המבוגר מוצא הוכחה לקיומה של האדרת (גם אם לא לתולדותיה) בתצוגה – רפרזנטציה – שלה במוזאון ישראל. נראה כי הרומן אינו נותן תשובה חד-משמעית לשאלה האם הילד, ויותר מכך המספר המבוגר, מאמינים באגדות, ובכלל זה אגדות הייסוד, למרות שכמיהה לאמת קוהרנטית, גם אם סינתטית, שזורה ברומן לכל אורכו. ונדמה כי בדומה לתשובה שהציע פול ון לשאלה ששאל – "האם האמינו היוונים במיתוסים שלהם" – עונה גם הרומן הזה תשובה אמביוולנטית לשאלה "האם להאמין באגדות", תשובה שלכידותה מצויה דווקא בפרדוקס פנימי מדומה – כן ולא.⁷¹ ון הקביל בין תפיסתם של היוונים הקדמונים את סיפורי האלים לבין אמונתו של הילד הנוצרי שהמתנות שהוא מקבל בחג המולד הונחו שם על ידי יצור פלאי, ב-זמן שהוא יודע היטב כי הוריו הם שקנו את המתנה. אמנם, לא דומה חשיבתו של הילד לדמות המספר המבוגר, המשקיף על האגדות שסופרו לו בילדותו. אבל בחשבון אחרון, נראה כי השניות הפרדוקסלית לכאורה, שהיא נחלתם של היוונים או הילד הנוצרי, מצויה גם ברומן הזה, ובבסיסה ההכרה שוֹן היטיב לנסח במילים אלה: "במקום לדבר על אמונות יש לדבר בפירוש על אמיתות, ושהאמיתות עצמן דמיוניות. איננו יוצרים לנו מושג כוזב של הדברים: האמת של הדברים, היא שנבנית למרבה הפליאה במרוצת הדורות. האמת איננה ההתנסות הפשוטה ביותר במציאות; אדרבה, היא ההיסטורית ביותר".⁷²

* * *

לא פחות, ואולי אף יותר משחבלים משופע במקומות, הוא משופע במחזות חפץ, בארצות מובטחות הנמצאות, מעצם הגדרתן, במקום אחר. על הסב, "שהיה צמא לנדודים ולמסעות", נגזר "שלא ייצא מתחומי ירושלים, אפילו לא ליפו", והוא משקיע את פרוטותיו האחרונות ברכישת ספר משכילי שכותרתו שבי"ל עולם (18); הסבתא, שאף עליה נגזר לא לצאת מן הארץ "ואפילו לצפת ולטבריה לא הגיעה" (24), משוטטת בערוב ימיה בספרי המסעות של מרקו פולו, קולומבוס, וסקו דה גמה (23); ונציה היא הארץ המדומיינת – המונחת באלבום תמונות – עבור הסייד, חברו של האב, שמעולם לא זכה לראות את העיר כמו עיניו (192); ושוב ושוב עולה שמה של אמריקה, הארץ המובטחת, שהאם לעולם לא תזכה

להגיע אליה. המספר, לעומת זאת, מבקר בווינה ובמיינץ, ואת הספר הוא כותב באנגליה. "במקום שיש בית אין עולם, ובמקום שיש עולם אין בית", אומר (ביידיש) תלמיד הישיבה למספר-הנער (203). עולמו של המספר, כמספר, מתאפשר מחוץ לבית. הפתגם מקפל בתוכו את השניות המתעתעת לכל אורכו של הספר: בין "מקום" לסיפור על מקום, בין "הדבר" האוטנטי כיכול, לייצוגו, בין רצון לזהות קוהרנטית ובין הקיום החצוי. למרות שהפתגם נאמר מפיו של תלמיד ישיבה גלמוד וכואב בירושלים, יש בו קורטוב נחמה.

בחבלים המקום הוא תמיד סיפורים על מקום, ייצוגים של מקום, בין אם המקום מצוי בקרבה פיזית אל המתבונן ובין – ובעיקר – אם לא. אם תרצו – מקום הוא לעולם אגדות על מקום; המקום הוא אגדה. מן הרומן, בשלמותו הפרגמנטרית, עולה ההכרה ב"אמת" שיש באגדה, הכרה – בניגוד לדברי האם (שהיא עצמה אינה עומדת כמובן באמת המידה שתבעה כביכול מבנה) – ב"מנגנוני הנפש החבויים" המייצרים תדיר אגדות חדשות ואמתות חדשות. ההכרה הזאת עולה ממכלול היבטיו הפואטיים של הרומן, וכפי שביקשתי לטעון כאן, גם עולה מאופן השימוש של הרומן באגדות הייסוד. ועם זאת, ריבוי ה"אמתות", קבלתן של עלילות חלופיות על ידי המספר – קבלה שאינה דוחה את הספק, אלה אינם מכוננים את חבלים ואת מספרו כדברים של שיח יחסי, כזה המציג את חומריו בשוויון אפיסטמי המבקש לפרוק מעצמו עול מחויבות. להפך: בעצם ההכרה, בלשונו של ון, בכך ש"אמת" איננה "ההתנסות הפשוטה של הדברים", אלא היא ה"היסטורית ביותר" – הכרה שמספק לנו הרומן ברפלקסיה המתמדת שלו על סמכותן של אגדות הייסוד, בעצם ההכרה הזאת מתגלמת עמדה מוסרית, כזאת שבהכרח אינה מציעה עלילה אוטוביוגרפית או היסטוריוגרפית פשוטה.⁷³

אוניברסיטת חיפה

הערות

- 1 זלי גורביץ' וגדעון ארן, "על המקום – אנתרופולוגיה ישראלית", ז' גורביץ', על המקום, תל אביב: עם עובד, 2007, עמ' 22-73 (נדפס לראשונה באלפיים 4 [1991], עמ' 9-44).
- 2 חיים באר, חבלים, תל אביב: עם עובד, 1998. ציטוטים ללא ציון המקור לקוחים מספר זה.
- 3 דליה רק, "הז'אנר האוטוביוגרפי בספרות העולם וביטוייו ביצירת חיים באר וביצירת פיליפ רות – עיון משה", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, תשס"ב. לעניין מעמדו הכפול של המספר כצופה וכתבונה העצמית כחלק מן המהלך הנרטיבי של הרומן, ראו שם, עמ' 118-122.
- 4 אמנם אין זה מאפיין של כל הספרות האוטוביוגרפית, אך ההיבט הרפלקסיבי הוא ללא ספק היבט מרכזי בז'אנר זה בעת החדשה. ראו, למשל, Linda H. Peterson, *Victorian Autobiography*, New Haven and London: Yale University Press, 1986, pp. 1-28; רק, הערה 3 לעיל, עמ' 15-17.
- 5 השוו גם לדבריה של ניצה בן-דב כי "באר יצר ב'חבלים' ז'אנר מיוחד שההתחבטות של הקורא, אם המסופר הוא אמת או בדיון, הוא גם המסר וגם התחבולה" ("חבלי חיים: על הרומן 'חבלים' של חיים באר", עלי שיח 42 [תש"ס], עמ' 76).

- 6 ראו, למשל, חיה ברייצחק, פולין - אגדות ראשית: אתנופואטיקה וקורות אגדיים, תל אביב: ספרית פועלים, 1996. ברייצחק רואה באגדות ייסוד סוג של אגדות ראשית (שם, עמ' 88). מן הסיבות הנזכרות למעלה, ביכרתי להשתמש כאן במונח "אגדת ייסוד" דווקא. לאגדות קדושים, או לאגדות שבח, ראו: ח' ברייצחק, "המרחב באגדת הקדושים העממית היהודית", טורא ב (1992), עמ' 121, והספרות המצוינת שם; תמר אלכסנדר, "קדוש" ו'חכם': האר"י והרמב"ם בסיפורי עם", מחקרי ירושלים בספרות עברית יג (תשנ"ב), עמ' 29-65.
- 7 C.A. Barros, *Autobiography: Narrative of Transformation*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998, pp. 1-50
- 8 שם, עמ' 13.
- 9 חנן חבר, "מראה לעצמו אצבע משולשת", הארץ (23/9/1998). הבחנותיו של חבר קושרות בין היבטים פואטיים ורעיוניים של הספר, המייצרים, כאמור, את מה שהוא מכנה "אנטי סיפור חניכה". קריאתי מקבילה לקריאה שלו; אם כי בניגוד לחבר, אני מבקשת להתייחס כאן לעמדה ההיסטוריוגרפית-פוליטית של הספר, שאינה נטמעת, לטענתי, בפרדיגמה האסתטית, וראו על כך להלן. גם השוו ליוסף אורן, הרואה ברומן "תבנית של עלילת חניכות של אמן מילדות ועד בחרות" ("התרדע מאין נחלתי את שירי?" - על 'חבלים': ספרו החדש של חיים באר", מאזניים עג, 4 [תשנ"ט], עמ' 52). קריאתו של אורן, בניגוד לזו של חבר, אינה מביאה בחשבון את מכלול ההיבטים הפואטיים והרעיוניים של הרומן, החותרים נגד עלילת החניכה הברורה.
- 10 הספרות על התופעה היא נרחבת. לצורך הדיון כאן השתמשתי באפיון הכולל של מיקה באל: Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press, 1997, pp. 57-58; Buffalo and London: University of Toronto Press, 1997, pp. 57-58. באל עצמה מציעה להמיר את המושג *mise en abyme* ב-mirror text, כלומר טקסט מראה.
- 11 יש לזכור כי האגדות מובאות מפיהן כביכול של הדמויות השונות, אך לעולם בתיווכו של המספר. ההפרדה בין רמות הסיפור השונות, בין המספר לבין הדמויות המאכלסות את ספרו (ובכלל זה דמותו כילד או כנער), אינה פשוטה, והיא משמשת - בהיותה חלק מתמת ההיזכרות - היבט מרכזי במורכבותה של היצירה.
- 12 ראו, למשל, גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב: עם עובד, 1996. על הקמת יבנה כאגדת ייסוד של חז"ל, ראו עמ' 184-202; השוו גם: Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 74-86, 152-201; על אגדות ייסוד משפחתיות, ראו, למשל, תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה באהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ס, עמ' 207. וראו על מסורת הייחוס המשפחתית של משפחת מיוחס הירושלמית.
- 13 מיכאל בכטין, צורות הזמן והכרונולוגיה ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית, מרוסית: דינה מרקון, אור יהודה ובאר שבע: דביר ומכון הקשרים, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2007; בכטין דן באוטוביוגרפיות העתיקות ומדגיש את התודעה הפומבית של האדם העולה מהן. בכמה חיבורים (עמ' 69-73, אך ראו גם הלנה רימון, "הזמן והמקום", עמ' 316-319) הוא גם עומד על ניצני התפתחותה של תודעה פרטית נבדלת, אינדיבידואלית.
- 14 על הסיטואציה האפית, או מצב הסיפור ברומן האוטוביוגרפי, ראו למשל אפיונו הקצר של יוסף אבן, מילון מונחי הסיפורות, ירושלים: אקדמון, 1977, עמ' 28.
- 15 בכטין, הערה 13 לעיל, עמ' 183.

- 16 שאלת היחסים שבין הסיפור – או הספר – ובין מקום, זיקתם של אלו להבנת ההיסטוריה היהודית והחיפוש אחר ה"אותנטי" – כל אלה עומדים במוקד ספרו החדש של באר, לפני המקום, ורי בכותרתו לרמיזא (חיים באר, לפני המקום, תל אביב: עם עובד, 2007). מן הבחינה הזאת, יש לראות את ספרו האחרון לאו דווקא כביטוי לשינוי פואטי ותמטי ביצירתו, אלא דווקא כפיתוח של יסודות הגלומים ביצירתו המוקדמת (ראו חיים וייס, "אותיות פורחות", מקור ראשון, 26/9/2007). וייס עומד על מרכזיותו של המסע ברומן, מסע שמטרתו לקרב את גיבורו למקור הרוע, "לנקודה המדויקת, הארכימדית, עליה הכל נשען וממנה פרץ הרוע לכל עבר". בהשלמה לדברי וייס, אייכולתו של המספר להביא את סיפורו לידי סיום, או ליתר דיוק, המצאתו של סיפור אחר, עשויות להתפרש כשיקוף של כישלון מציאת אותו "מקור". על חבלים כ"מסעו הנפשי של המחבר להבנת חייו באמצעות העלאת זכרונות על הכתב", ראו: דליה רק, "המסע האוטוביוגרפי בזמן ובמרחב: חבלים מאת חיים באר, העובדות ונחלת אבות מאת פיליפ רות", מותר 12 (תשס"ה), עמ' 51-56; הציטוט לקוח מעמ' 55.
- 17 גורביץ' וארן, הערה 1 לעיל, עמ' 25. אין זה המקום להתעמק בטיעונים השונים שמעלים המחברים. עצם הצבעתם על בעייתיותו של המושג "מקום" בזהות הישראלית המודרנית רלוונטית לדיון כאן. יש לציין, עם זאת, שלמרות פוריות ההבחנה הקונספטואלית שבין "מקום קטן" ל"מקום הגדול", קשה לקבל את הניגוד הגמור המשתמע ממנה, שהרי גם "המקום הקטן" אינו מסומן ניטרלי שמשמעותו אינה נגזרת ממערכת סימון "מיתית" (במונחיו של רולאן בארת). ונראה כי הספר שלפנינו מדגים היטב את המיתוזיה של המקום הקטן, הגם שיש להביא בחשבון שהמקום שאליו הוא מתייחס, קרי ירושלים, מאופיין על ידי ארן וגורביץ' כסמל ל"מקום הגדול".
- 18 גורביץ' וארן, שם; על היחס בין "המקום" כרעיון וכאידאה לבין ה"מקום" כממשות, ראו: יגאל שוורץ, הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה, אור יהודה: דביר, 2007. שוורץ מצביע על מגמותיו של הנרטיב הציוני – כמו, למשל, באלטנונילנד – לאחד בין "המקום" ל"מקום", ועל ההכרה בפער האינהרנטי הקיים ביניהם בכתיבתם של יוצרים כמשה שמיר ועמוס עוז. אפשר אפוא למנות גם את חבלים בין היצירות המגיבות להיעדר החפיפה שבין המקום כרעיון לבין מימושו.
- 19 רק, הערה 3 לעיל, עמ' 123.
- 20 הדיגלוסיות הזאת אינה מאפשרת, מעצם טיבה, את תחושת "המקום הקטן" המאופיינת, כאמור, בהזדהות אוטומטית עם שפת אם (ראו הערה 17 לעיל).
- 21 על כך שהבית אינו אלא האנשים שבו, שהמרחב הוא מרחב אנושי, ראו עמ' 230.
- 22 "הפוגרום" מכוון להיבט הדיאכרוני, לחוויה הגלותית של האב (בבחינת "גלות בארץ", וראו להלן הערה 32, לאפיונו של ישראל ברטל את היישוב הישן), ואילו כינויו של דב יוסף כ"מושל" רומז באופן אירוני להיבט לשוני סינכרוני, לממשל הצבאי שהיה נהוג בארץ כלפי אוכלוסיות ערביות. (ההדגשה שלי ד"ש)
- 23 וראו גם דברי חבר, העומד על האירוניה שבתיאור הדוד (הערה 9 לעיל).
- 24 וראו גם תיאורו של האב כ"אחד מאותם חולמים ונודדי דרכים רכי מבט, שנפשם ערגה אל טירות חרבות למחצה" (עמ' 193) (ההדגשות שלי, ד"ש).
- 25 ראו, למשל, עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ד, עמ' 337-339, והספרות המובאת שם, עמ' 337, הערה 60. האגדות, כפי שמציין יסיף, אכן משקפות תהליכים היסטוריים – העתקת מרכז התרבות היהודית מאיטליה לאירופה, קבלת מעמד אזרחי באמצעות תעודות אותנטיות

- או מזויפות מידי קרל הגדול ופריחת מרכזי תורה באשכנז ובפרובנס כפועל יוצא של הזכויות הפוליטיות החדשות. ועם זאת, תרגום המהלכים ההיסטוריים לעלילה המורכבת מאירועים ואנשים ספציפיים טוען את המהלך ההיסטורי באתוס, באידאולוגיה ואף ביסודות פולמוסיים-פוליטיים המשרתים את תודעת הקהילה המספרת (או את מנהיגיה); ראו, Ivan G. Marcus, "History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture", *Prooftexts* 10 (1990), pp. 365-388. לעניין זה, ראו גם דבריה הנכוחים של שרה צפתמן על אגדת ר' משולם כאגדת ייסוד המתארת את עליית מרכז התורה החדש במגנצא על רקע שקיעתו של המרכז הבבלי: בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, תשנ"ג, עמ' 97-111.
- 26 ראו: פרוכת לארון קודש מגלימתו של נפוליאון, בהשאלה מאת מר ישעיהו לוריא, ירושלים, המוזאון לאתנולוגיה ולפולקלור, מוצג חודש, ניסן תשי"ט – אפריל 1959 (כיתוב לפריט במוזאון).
- 27 ארכיון הספרות העממית היהודית ע"ש דב נוי באוניברסיטת חיפה (אסע"י), למשל סיפורים 981, 885 (סיפור הפרוכת – מס' 683) (אני מודה לד"ר עדית פינטל-גינסברג, מנהלת הארכיון, על עזרתה באיתור הסיפורים).
- 28 ראו: דוד אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ז, עמ' 440-441 (ושם הערה 17).
- 29 איריס פישוף, "הקדמה", מעלין בקודש: שימוש שני באמנות יהודית, קטלוג התערוכה, ירושלים: מוזאון ישראל, 1985, עמ' 6.
- 30 שמה של התערוכה, "מעלין בקודש", מרמז, בלשונה של ברכה קירשנבלט-גימבלט, ל"קונטקסט", להקשר הקונספטואלי (של מחזור) שמזמנת התערוכה לפריטים המוצגים בה, וזאת בניגוד ל-"in situ" (למשל, לו הייתה הפרוכת מוצגת בבית כנסת משוחזר). שני אופני התצוגה – ה"קונטקסט" ו"in situ" – אינם קטגוריות המפיקות זו את זו. גם כאן, קטלוג התערוכה מביא בקיצור את האגדה שמלווה את החפץ (ראו: Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Destination: Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley and London: University of California Press, 1998, pp. 19-23).
- 31 ראו: חיים הלל ריבלין (עורך), חזון ציון: שקלוב וירושלים: תולדות עליית תלמידי הגר"א ומפעליהם, ביסוד הישוב בארץ ישראל, ירושלים: מוסד היסוד, תשס"ב. ואולם יש להביא בחשבון שהספר, מצד אמינותו ההיסטורית, הוא בעייתי, ובכלל זה אין לקבל כפשוטו את התיאור שלו את עליית תלמידי הגר"א כמפעל התיישבותי בעל אופי משיחי (וראו גם להלן, הערה 32).
- 32 על אופי המשיחיות של תלמידי הגר"א ניטש ויכוח קשה בין אריה מורגנשטרן לבין ישראל ברטל. מורגנשטרן טוען לייחודה של המשיחיות האקטיביסטית של תלמידי הגר"א, הקשורה גם בגאולה דרך הטבע (התיישבות חקלאית, למשל). ביקורתו הנוקבת של ברטל, בין שאר מושאיה, כוונה נגד עצם ההיסטוריוגרפיה של מורגנשטרן, המבקשת, לדעתו, לעצב את אנשי היישוב הישן כמבשרי הציונות. ברטל עצמו הדגיש בסדרת מאמרים את אופיו של היישוב הישן (על מרכיביו ההטרונניים) בזיקה לתהליכים חברתיים ולתמורות כלכליות שהתרחשו בקהילות היהודיות בארצות אירופה – בעיקר בזיקתו של היישוב הישן לתגובות של קהילות האם כנגד המודרניזציה, כמו גם בזיקתו לתהליכים כלכליים ומדיניים שהתרחשו בארץ ישראל עצמה. בדבריו הוא מדגיש את ההבדלים המהותיים שבין תפיסת העולם והמוטיבציה ההתיישבותית של אנשי היישוב הישן לבין אלו של ראשוני המתיישבים הציונים (ראו, למשל, בקובץ מאמריו: גלות

בארץ - יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות: קובץ מחקרים ומסות, ירושלים: הספריה הציונית ומוסד ביאליק, 1994). את ההיסטוריוגרפיה של ברטל אפיין דוד אסף כ"ההיסטוריוגרפיה הציונית הקלאסית החילונית (ה)תופסת את התחייה הלאומית כמרידה בחברה היהודית המסורתית ולא כהמשכה הטבעי" (מצוטט אצל ברטל, שם, עמ' 317); והשוו גם לדברי יעקב ברנאי כי "בדומה למושג 'רציפות היישוב היהודי בארץ-ישראל', כך גם המונח 'מרכזיותה של ארץ-ישראל' הוא פרי יצירתה של ההיסטוריוגרפיה הציונית, והוא מיוצר כתגובה לאי-החפיפה שבין תולדות עם ישראל לתולדות ארץ-ישראל" (יעקב ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ ישראל ויישובה היהודי, 1881-634, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 118). על האידאולוגיה הדתית-לאומית מבית מדרשם של ישיבת "מרכז הרב" ו"גוש אמונים" כעומדת בבסיס ההיסטוריוגרפיה של מורגנשטרן בסוגיית המשיחיות של הגר"א, ראו ברנאי, שם, עמ' 169. ראו גם הדיון על "ציפיות משיחיות ויישוב ארץ-ישראל במחצית הראשונה של המאה ה-19" (בהשתתפות אריה מורגנשטרן, מנחם פרידמן, יעקב כץ וישעיה תשבי), קתדרה 24 (תמוז תשמ"ב), עמ' 51-78. על התפיסה המחקרית שהסבירה את העלייה לארץ בימי הביניים כנובעת מתסיסה משיחית, ולהארת תופעת העלייה דווקא על רקע המבנה החברתי הנורמטיבי/ממסדי של קהילות המוצא של העולים ובזיקה לעולם הלא יהודי, ראו אלחנן ריינר, "עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל: 1099-1517", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1988, עמ' 116.

33 ראו, למשל, אברהם יערי, "תלמידי הגר"א והשתרשותם בארץ", מחניים ע"ז (טבת תשכ"ג), עמ' 11-8.

34 ראו: מנחם גץ (גרליץ), ירושלים מספרת, א: בין ירושלים והגולה, ירושלים: אוריתא, תש"מ, עמ' 165-169. תודתי לחיים באר שהפנה אותי לספר זה, שכתב קרוב משפחתו. המסורת הזאת היא כפי הנראה מסורת משפחתית, ולכן היא אינה מתועדת במקומות אחרים.

35 וראו, למשל, אריה מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל עד הגאון מווילנא, ירושלים: מאור, תשנ"ט, עמ' 275-306.

36 ראו אריה מורגנשטרן, השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע-עשרה, ירושלים: שלם, תשס"ז, עמ' 366-367; כתב היד המקורי של החרם אכן לא נמצא. העדויות העקיפות על רשימת החותמים על כתב החרם אינן זהות, ועם זאת ברור שר' ישעיה היה ממוביליו של מהלך ההחרמה (שם, עמ' 543, הערה 45).

37 ברטל, "מבוא", גלות בארץ, הערה 32 לעיל, עמ' 11-22.

38 נוסח מפורט של גרסה זו פרסם מנחם רועי, "הסוכה שהצילה את ר' שעיה וילדיו", ידיעות אחרונות (26/9/1977). כאמור, לא עלה בידי לאתר תיעוד לגרסה המעמידה במרכז את נס הסוכה. אני מודה לחיים באר על מקור זה. על מוטיב העלייה הנסית לארץ ישראל באגדות ובספרות העממית, ראו: יצחק גנוז, "עליות נסיות לארץ ישראל – באגדה, בספרות ובפולקלור", טיני קיא (כסלו-טבת תשנ"ג), עמ' קכה-קמה (ולעניין הנס המתרחש בהפלגה, שם, עמ' קמ-קמב).

39 יעקב גליס, מדמויות ירושלים, ירושלים: ספרית "ירושלים", תשכ"ב, עמ' מז; ראו גם הנוסח המופיע אצל ג' קצנלנבוגן, גדולי ירושלים וחכמיה: מסכת חייהם של גדולי האומה שחיו בירושלים, ירושלים: ישיבת הוד יוסף, תשנ"ג, עמ' 80-87. הספר, המיועד לילדים, מפתח את סיפור העלייה לכלל עלילת הרפתקאות הכוללת גם את מה שעובר על נפשו של הגיבור. מבחינה סוגתית, מחבר הספר מציג בהקדמתו המאלפת את הסיפורים הכלולים בו כסיפורי מופת (אקסמפלה),

- שתכליתם להראות "עד לאיזו מדרגה אדם יכול להגיע בכח הרצון" (שם, עמ' 11). (ההדגשה שלי ד"ש)
- 40 השוו גם לאגדה נפוצה המספרת שבשנת בצורת אחת, כשמחירי החיטים נתיקרו מאוד וכמעט לא ניתן היה להשיג חיטים, ואף כספי החלוקה לא הגיעו, נעור חשש שמא לא יהיו בידי העדה חיטים לאפיית מצות. ערבים בדואים מספקים לר' ישראל חיטים כנגד הבטחתו שישלם להם, ואולם "הבידואים לא באו לגבות את החוב בכל ימי חייו וגם אחר כך בימי הנהגת חתנו הר"ר ישעיה בורדקי ז"ל עד היום הזה, ויהי הדבר לנס" (גדל קרסל [עורך], נתיבות ציון וירושלים: מבחר מאמרי אברהם משה לונץ, ערוכים בצירוף הערות ומבוא מאת ג' קרסל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"א, עמ' 315, הערה יא).
- 41 על מרכזיותם של חפצים ברומן בכלל, ראו: רק, הערה 3 לעיל, עמ' 126.
- 42 עמ' 48-42. עיקר החומרים המובאים מצוי אצל אריה ליב פרומקין, תולדות חכמי ירושלים (עם הערות, מבוא ומפתחות מאת אליעזר ריבלין), חלק שלישי, ירושלים: דפוס סלומון, תרפ"ט, עמ' 157-138 (המביא מהקדמתו של ר' ישראל לספרו פאת השולחן, כפי שלקטו מפנקס הכולל של צפת. הפנקס עצמו כנראה אבד, ולטיבם הבעייתי של המקורות ראו ברנאי, הערה 32 לעיל, עמ' 166-165).
- 43 מהקדמתו לפאת השולחן. ראו גם ריבלין, הערה 31 לעיל, עמ' 60; פרומקין, הערה 42 לעיל, עמ' 142.
- 44 לונץ, הערה 40 לעיל, עמ' 314.
- 45 ראו, למשל, ויקרא רבה, פרשה כב (מהד' מרגליות, עמ' תצט"קב) (ושם גם סיפור היפרעותו של הקב"ה מטיטוס על ידי יתוש); לא עלה בידי לאתר תיעוד חיצוני למסורת הזאת.
- 46 אלו השורות המובאות ברומן (עמ' 43). לנוסח מלא, ושונה, ראו "איגרת לתלמידי הגר"א מצפת", שנת תק"ע (1810). האיגרת מובאת כמוטו לספרו של מורגנשטרן, השיבה לירושלים, הערה 36 לעיל.
- 47 באיגרת עצמה יש רמז גם לעליבות ולקשיים ("ומדוע אני שחרחרת, בזויה מכבודי ושוממה מיושבי, ואני שכולה וגלמודה") שבעטיים נערכת המגבית, צד בצד עם תיאור תפארתה של הארץ המצדיקה את היישוב בה. ברור שנוסח האיגרת מותאם למטרה שהיא אמורה למלא, דהיינו גיוס כספים, וששני הצדדים, המנסחים והתורמים הפוטנציאליים, מודעים לרטרוריקה. עם זאת, המספר בחר להביא דווקא את השורות הללו, שזיקתן להקשרן המידי ברומן אינו לגמרי ברור; כפי שביקשתי לטעון, השורות הללו יוצרות, בין השאר, פער אירוני בין המתואר בהן לבין המציאות שהמספר שטח זה עתה.
- 48 על סיפור אלדרד הדני ועשרת השבטים ומקורותיו המוקדמים ראו יוסף דן, סיפור העם העברי, ירושלים: כתר, 1974, עמ' 47-61.
- 49 אריה מורגנשטרן, "מקומם של עשרת השבטים בתהליך הגאולה: מהגאון מוילנא עד הראי"ה קוק", מ' חלמיש, י' ריבלין, רפאל שוח"ט (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 222; ראו גם אריה מורגנשטיין, משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ה, עמ' 131-120.
- 50 יעקב ספיר, מסע תימן (מהדורת א' יערי), ירושלים: האחים לוין אפשטיין תשי"א, עמ' קנ"ד-קס"ג. יעקב ספיר מוסר שאת הדברים שמע מפי "הרב התמים מארי סעיד בן הרב הדיין מארי יחיא אל אביץ' [...] ומהרב הגדול האב"ד נ"י ומהזקן המאושר מארי אל סעיד אל-בדיחי ז"ל,

הפקיד מעושי המלאכה שהיו אז למלך אל-מהדי הנזכר, ומשאר זקני העיר, וכולם מתאחדים בסיפור זה בסגנון אחד" (עמ' קסב-קסג). ניסיונותיו של ספיר לאתר חפצים או ספרים של ר' ברוך עלו בתוהו. הסיפור הססגוני שהוא מביא על קורותיו של ר' ברוך בחצר האימאם ניזון אפוא ממסורות שבעל-פה של יהודי צנעא.

51 שמואל ורסס, "האגדות על עשרת השבטים והסמבטיון ודרכי קליטתן בספרותנו החדשה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ט (תשמ"ו), עמ' 66. (ההדגשה שלי, ד"ש).

52 על מרכזיותה של יצירת עגנון ברומן הזה מעידות בראש ובראשונה ההתייחסויות הישירות לספרים שונים (כגון תמוז לשלום ושירה) כמו גם פגישתו האישית של המספר עם עגנון בחנות הספרים (שמדבריו עולה לעג להתעסקותו של המספר בקורות המשפחה, שכן "חייב אדם לדעת את ייחוס אבותיו עד אדם הראשון", עמ' 40). המספר אף מתאר את עגנון כמי "שעיצב את עולמי הספרותי אולי יותר מכל יוצר עברי אחר" (עמ' 39); ראו גם בן-דב, הערה 5 לעיל, עמ' 75, 76. הזיקה של כלל יצירתו של באר למסורת העגנונית (המקבלת ביטוי מפורש בספרו גם אהבתם גם קנאתם: ביאליק, ברנר, עגנון - מערכות יחסים, תל אביב: עם עובד, תשנ"ב) היא מעבר לתחומי הדיון כאן, אך השוו לדבריו של יגאל שוורץ, המציע לקרוא את לפני המקום כ"גרסת כיסוי" של אורח נטה ללון (הארץ: ספרים [6/10/2007]).

53 ורסס, הערה 51 לעיל, עמ' 45-52.

54 ראו, למשל, Hyden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 121-134.

55 ראו מאמרה של מיכל ארבל, "מבוטשאטש לציון: המשכיות ושבר בזהות הלאומית ביצירת עגנון: 'אורח נטה ללון', 'המכתב' ו'הסימן'", גידי נבו, מיכל ארבל ומיכאל גלזמן (עורכים): עתות של שינוי: ספריות יהודיות בתקופה המודרנית: קובץ מאמרים לכבודו של דן מירון, קריית שדה בוקר: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2008, עמ' 173-208. ארבל מצביעה על המתח ביצירתו של עגנון בין השאיפה להמשכיות שבין העולם המסורתי לתנועה הלאומית החילונית לבין ההכרה שהשאיפה הזאת נדונה לכישלון. נראה שחבליים מציע התייחסות שונה לסוגיה בהעמידו את הרצף והשבר כשתי אופציות המתקיימות בו-זמנית; ראו גם חיבורה של ברייזחק, פולין - אגדות ראשית, העומד על השינויים שערך עגנון בסיפורי יסוד יהודיים-פולניים (בקובץ פולין, סיפורי אגדות) והסבתן של האגדות לאפיק הציוני. לשיטתה של ארבל, הסבה זאת, מאחר שהיא מופיעה בסוגת האגדה, מבטאת את השאיפה לרציפות בין העולם הישן לציונות, אך גם את ההכרה בגבולות מימושה.

56 משפחת סבו, בעלה של הסבתא חנה. (ההוספה שלי, ד"ש).

57 ברטל, גלות בארץ, ובייחוד פרק המבוא, הערה 32 לעיל.

58 שם, עמ' 14.

59 תפיסה המצויה כבר בכתיבה אורתודוקסית של שלהי המאה ה-19, במחקר החסידות ואצל חוקרים מודרניים כדוגמת יצחק בן-צבי, בן-ציון דינור ואריה מורגנשטרן. ראו, למשל, מחקריו של אריה מורגנשטרן (ועל התוויית הנרטיב הרציף ראו ברנאי, הערה 6 לעיל, עמ' 168-169). ראו גם הערה 32 לעיל. ראו גם י' בן-פורת, ב"צ יהושע ואהרן קירד (עורכים), פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ג (ההנחות ההיסטוריוגרפיות של הקובץ מפורשות במבוא של בנימין מזר לספר זה, עמ' 5-6).

60 הרב ש"י כהן, "הגר"א ותלמידיו - מייסדי היישוב החדש בארץ ישראל", פרקים בתולדות הישוב, עמ' 237 (ההדגשה במקור). קריאה ברוח דומה נמצא גם בהקדמתו של יוסף ריבלין לחזון ציון

- ובחלק מן המאמרים במוסדי ארץ, שנוספו בסוף המהדורה (נתפרסם לראשונה בירושלים תשי"א; ראו הערה 31 לעיל). המדובר במאמריהם של הרב ישעי' בהר"י לוריא (עמ' יב"ד), ד"ר ישראל בן-זאב (עמ' יד"ח). גם בהקדמתו של מנחם רועי (ארגמן) לסיפור הסוכה שהוא מפרסם (הערה 38 לעיל), הוא מכנה את תלמידי הגר"א בשם "חובבי ציון" (ועל בני העלייה החסידית הוא אומר כי "בצדק רואים אותם כבני העלייה הראשונה וכמרחיבי היישוב החדש בירושלים ובצפת וביתר ארצות החיים". להם, אולי יותר מאשר לכליל"ויים ולמיסדי פתח תקוה, זכות ראשונים").
- 61 חבר, הערה 9 לעיל.
- 62 שם.
- 63 שם, שם.
- 64 ראו, למשל: Pericles Lewis, *Modernism, Nationalism and the Novel*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-51.
- 65 Franco Moretti, *The Way of the World: the Bildungsroman in European Culture*, London: Verso, 1987.
- 66 שם, עמ' 5.
- 67 מורטי עומד גם על ההיבט ה"מעשייתי" ברבים מסיפורי החניכה, ולפיו לא זו בלבד שכל אחד – גם המסכן והבזוי ביותר – ראוי לצדק, אלא הוא אף זוכה בו (שם, עמ' 213). מן הבחינה הזאת, רומן החניכה נושא עמו תבנית המוכרת לנו מן הספרות העממית.
- 68 Galit Hasan-Rokem, "Textualizing the Tales of the People of the Book: Folk Narrative Anthologies and National Identity in Modern Israel", *Proof texts* 19(1) (1999), p. 71; והספרות המובאת שם בהערות 1, 2.
- 69 על מפעלו של ביאליק ראו: Mark W. Kiel, "Sefer ha'aggadah: Creating a Classic Anthology", *Proof texts* 17 (1997), p. 185; ראו גם הקדמתו של קוגל למהדורה החדשה של אגדות היהודים: L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, H. Szold (trans.), forward by J.L. Kugel, Vol. I, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1998, pp. XIII-XIV.
- 70 סוגיית מקומו של הפולקלור בכינון הדמיון הלאומי היהודי בעת החדשה היא סוגיה נרחבת החורגת מגבולות הדיון כאן. גלית חזן-רוקם עמדה על כך שבתקופה שלאחר קום המדינה, כינוס המסורת העממית של הקהילות השונות מילא תפקידים שונים ואף מנוגדים: מצד אחד, ניתן ביטוי ליסודות פרטיקולריים בתוך קהילת הלאום המדומינת; מצד שני, מסגרות הכינוס (כגון הכותרות שניתנו לאוספים) מעידות על המגמה הלאומית המאחדת שבייסודם (Hasan-Rokem, הערה 68 לעיל).
- 71 פול ון, האם האמינו היוונים במיתוסים שלהם? מסה על הדמיון המכונן, מצרפתית: דן דאור, תל אביב: הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, 2003.
- 72 שם, עמ' 9.
- 73 והשוו לזכריו של חבר, הפותח את מאמרו במילים: "השאלה העומדת במרכז 'לפני המקום', ספרו החדש של חיים באר, היא שאלת המשמעות המוסרית של מעשה הכתיבה הספרותית ושל נסיבותיו" ("מוסף ספרים", הארץ, 26.10.2007). ולזיקה שבין לפני המקום – האוטוביוגרפיה הבדיונית, כפי שכינה אותה חבר – לבין חבלים, ראו גם הערה 16 לעיל.