

# אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

08 גיליון  
2018 סתיו

עורכים מיכאל גלוזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן  
מערכת מייעצת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט  
חברי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך, איל בסן  
עריכת טקסט דינה הורביץ  
עריכה גרפית מיכל סמורקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל אביב  
על העטיפה: אהרון, יואל ויעקב שבתאי (באדיבות ארכיון יעקב שבתאי, מרכז קיפ לחקר התרבות והספרות העברית,  
אוניברסיטת תל אביב)

המאמרים המתפרסמים בכתב העת אות עוברים הליך של שיפוט ומבוססים על כללי המחקר האקדמי

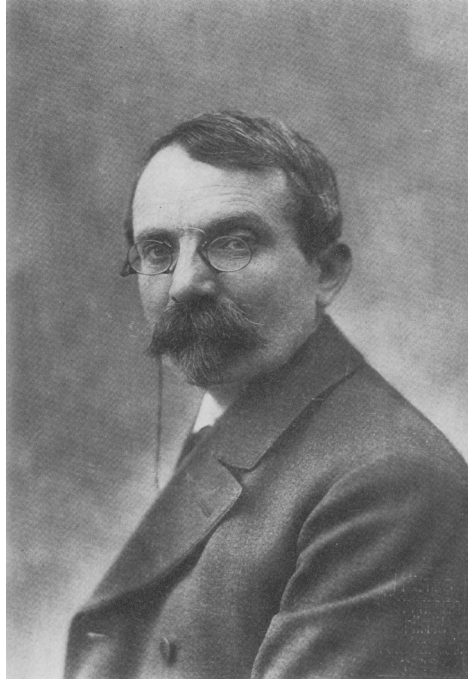
ot.kipp@gmail.com

© 2018 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב,

תל אביב 6997801

הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 2104, בני ברק

נדפס ברפוס אלינר



מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (באדיבות ארכיון ברדיצ'בסקי)

# היסטוריוגרפיה ומרה שחורה "מחניים" של מ"י ברדיצ'בסקי ו"לאן?" של מ"ז פייארברג

מיכל ארבל

ההבחנה ההיסטוריוגרפית הבסיסית ביותר בחקר הספרות העברית היא זו המציבה גבול בין הספרות ה"חדשה", החילונית והמודרנית, לבין הספרות ה"ישנה", המסורתית. חוקרים מרכזיים רבים, החל מאברהם אורי קובנר ונחום סלושץ, דרך יוסף קלוזנר וירוחם פישל לחובר ועד גרשון שקד, דן מירון ואבנר הולצמן (ורבים אחרים) עסקו בה וחזרו ואיששו את הנחותיה העיקריות.<sup>1</sup> בדיון המוצע כאן אינני מבקשת לערער על עצם ההבחנה, שהשיקולים התומכים בה איתנים, אלא להצביע על כך שדווקא בשל תוקפה, דווקא בשל השימוש השגור והכמעט מובן מאליו בה, היא מייצרת נקודות של

\* אני מבקשת להודות מאוד לגיא ארליך, לאברי בר-לבב, למיכאל גלזמן ולנעם פינס על קריאתם הקשובה ועל הערותיהם הטובות והחשובות.

1. אברהם אורי קובנר, כל כתבי אברהם אורי קובנר, מחברות לספרות, תל-אביב תש"ז, עמ' 31-45; נחום סלושץ, קורות הספרות העברית החדשה, ספר א, תושיה, ווארשה 1906, עמ' 3-15; יוסף קלוזנר, תולדות הספרות העברית החדשה (תקמ"ה-תרע"ח), השלח, ירושלים תר"ף, עמ' 5-43; הנ"ל, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, חברה להוצאת ספרים על-ידי האוניברסיטה העברית, ירושלים תר"ץ, כרך א, עמ' 1-3; ירוחם פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה: עם דוגמאות של מבחר הספרות לתלמידים ולמתלמידים, דביר, תל-אביב 1928, עמ' 1-4; גרשון שקד, הספרות העברית 1880-1970, כרך א: בגולה, הקיבוץ המאוחד וכתר, תל-אביב וירושלים 1977, עמ' 19-27; דן מירון, "ספרות/יות יהודית/ות מודרנית/ות – מבוא", "ספרות עברית חדשה", בתוך ירמיהו יובל, יאיר צבן, דוד שחם, דן מירון וחנן חבר (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, כרך ג: ספרויות ואמנויות, כתר ולמדא, ירושלים 2007, עמ' 6-18; אבנר הולצמן, עד הלום, כרמל, ירושלים 2016, עמ' 11-22.

עיוורון. הגבול ההרגלי כל כך בין "ישן" ל"חדש" מסיט את המבט מהופעות ספרותיות מעניינות ורבות-משקל החוצות את ההפרדה בין הטריטוריות הספרותיות המובחנות. הדיון ההיסטוריוגרפי התנסח מתחילתו כשאלה בדבר הראשית. בעקבות קובנר ומשה ליב ליליינבלום קבע קלוזנר את תחילתה של הספרות העברית החדשה לסוף המאה השמונה עשרה: "בשם 'הספרות העברית החדשה' יש לקרוא לספרות העברית של העת החדשה, מסוף המאה הי"ח עד סוף המאה הי"ט, שהיא חילונית בעצם ושהתחילה בכונן חדש – להשכיל את העם ולהדמות בצורתה ותוכנה פחות או יותר לספרותיותה של כל עמי-אירופה".<sup>2</sup> הגדרה זו של "הספרות העברית החדשה" כוללת בתוכה מושגים מרכזיים החוזרים שוב ושוב בדיונים ההיסטוריוגרפיים לעתיד לבוא: הבחנה דיכוטומית בין ישן לחדש, חילוניות, הכרה בתפקידה הלאומי של הספרות ואימוץ של מודלים ספרותיים, תכנים וערכים אסתטיים אירופיים. מקבץ זה של מושגים, שבו בחר קלוזנר כדי לסמן את הגבול בין ישן לחדש, שאוב כולו מן השיח שהתפתח בהשכלה העברית מן המאה השמונה עשרה ואילך.

קלוזנר פותח בכך שהספרות העברית החדשה היא ספרותה של העת החדשה בחיי היהודים. המושג ההיסטורי "העת החדשה" מניח מלכתחילה חלוקה דיכוטומית. שמואל פיינר מציין ש"תנופה מכרעת להשתרשות המושג [העת החדשה] העניקה הנאורות האירופית במאה ה-18. האידיאלים הרמים שלה לתיקון העולם, מגמת הביקורת שאפיינה את דובריה וחזון העתיד המשופר שהציעו יצרו תודעה של שוני רדיקלי בין הווה לעבר".<sup>3</sup> תודעה עצמית זו של השכלת אירופה בדבר המהפך ההיסטורי שהיא מחוללת בין ישן לחדש אומצה גם בתנועת ההשכלה היהודית. לדברי פיינר, כבר בראשיתה של תנועה זו נעשתה תודעת "העת החדשה" ל"סימן היכר קבוע להופעתו ולזיהויו האינטלקטואלי של היהודי המודרני המודע להיותו כזה והמצדיק ומנמק את קיומו ככזה [...]. 'העת החדשה' היתה למושג יסוד באידיאולוגיות היהודיות השונות, בתנועות החברתיות והפוליטיות ובמלחמת התרבות שנטשה ביניהן".<sup>4</sup> בהמשך לתפיסה זו של "העת החדשה" בעיני בני התקופה, ומתוך ההבחנה שהספרות העברית, משלב מסוים, היא "חדשה" ומזוהה עם "העת החדשה", ההיסטוריוגרפיה של קלוזנר מציבה חלוקה דיכוטומית בינה לבין מה שקדם לה – הספרות העברית ה"ישנה" או ה"מסורתית". הגורם המהפכני שחולל את השינוי היה המעבר מעולם דתי מסורתי לחברה ולתרבות חילונית. השכלת גרמניה במאה השמונה עשרה, ומאוחר יותר ההשכלה

2. קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, שם, כרך א, עמ' 1.
3. שמואל פיינר, מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19, כרמל, ירושלים 2010, עמ' 78; ההדגשה שלי.
4. שם, עמ' 76-77.

במזרח אירופה במאה התשע עשרה, נטלו חלק פעיל בכינונה של מה שבנימין הרשב מכנה "רב-מערכת יהודית חילונית". לטענתו, במהפכה היהודית המודרנית, רב-המערכת החילונית עומדת כתחליף ל"רב-המערכת היהודית דתית".<sup>5</sup> הניסיון לכונן חברה יהודית חילונית הוא ניסיון מוצהר, מכוון ומודע לעצמו; הוא המחולל את השינוי ההיסטורי המהפכני המפריד בין העולם הישן, דהיינו כל מה שקדם לו, לבין העולם החדש – כל מה שמתרחש ועתיד להתרחש.

החשיבות הגדולה שקלוזנר מייחס לחילוניותה של הספרות החדשה מוצאת את ביטוייה בעמדתו התקיפה בשאלת הראשית: האם תחילתה של הספרות החדשה היא בפרסום שיריו של נפתלי הרץ ויזל בחוברת המאסף הראשונה ב-1874, כפי שטען קלוזנר כבר בחיבור מוקדם שראה אור ב-1920,<sup>6</sup> וכפי שקובנר וליילינבלום טענו כאמור לפניו, או שמא תחילתה קודם לכן, ביצירתו של רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל)?<sup>7</sup> בעיני קלוזנר, רמח"ל "שייך עוד לתקופת הקבלה והמסתורין", ואילו מגמתם של ויזל והמאסף "היתה כפולה: להפיץ השכלה בין היהודים וגם לפתח את הלשון העברית, או, יותר נכון, את הטעם הספרותי והסגנון הנאה".<sup>8</sup> קו זה נמשך גם בספרו המקיף של קלוזנר מ-1930, שבו הוא מתפלמס עם מבקרים הקובעים את נקודת הראשית ביצירת רמח"ל.<sup>9</sup> לחובר, לדוגמה, ראה את הספרות העברית החדשה כ"בת-קולה של

5. על פי הרשב, "החיים היהודיים המסורתיים בעבר לא הצטמצמו לחיים דתיים בלבד, אלא הושתתו על רב-מערכת תרבותית וחברתית בלעדית ליהודים – בחסות דתם – שהקיפה את כל תחומי חייהם המשותפים. [...] הייתה להם [ליהודים באירופה בימי הביניים] תרבות תלת-לשונית (בעברית, ארמית ויידיש) עם ספרייה נפרדת של טקסטים, רשת חינוכית נפרדת, תנועת מוסר, ועולם מושגים נפרד. [...] מה שחיבר את הרב-מערכת החברתית והתרבותית הזאת במכלול אחד הייתה המסגרת הדתית. הדת הייתה התכונה החוקית והמגדירה של יחידים וקהילות; היא ציינה את הגבול בין הרשת החברתית-תרבותית הפנימית לבין העולם החיצוני. [...] על רקע זה התבטאה המהפכה היהודית המודרנית לא רק בניסוחן של אידיאולוגיות חדשות אלא גם בהקמתה של רשת מוסדות תרבות וחברה חדשים, שתמכו זה בזה – כלומר, רב-מערכת יהודית חילונית"; וראו בנימין הרשב, לשון בימי מהפכה: המהפכה היהודית המודרנית ותחיית הלשון העברית, כרמל והמכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, אוניברסיטת תל אביב, ירושלים ותל-אביב 2008, עמ' 48-49; ההדגשה במקור.

6. קלוזנר, תולדות הספרות העברית החדשה (תקמ"ה-תרע"ח), לעיל הערה 1, עמ' 6. על פי עדות המחבר במבוא (עמ' I), הספר מבוסס על חיבור מוקדם שהתפרסם ברוסית ב-1900 בהוצאת תושיה, וראו - Литературно-исторический очерк И. Клаузнера, Издание "Тушия", Варшава 1900 (1785-1899). Ново-еврейская литература XIX века.

7. ר' משה חיים לוצאטו כתב את יצירתו הראשונה, המחזה השירי מעשה שמשון, ב-1724, בגיל שבע עשרה. כשלוש שנים אחר כך כתב את המחזה מגדל עוז או תומת ישרים, וכעבור ארבע שנים – את המחזה לישרים תהילה.

8. קלוזנר, תולדות הספרות העברית החדשה (תקמ"ה-תרע"ח), לעיל הערה 1, עמ' 6.

9. בני הפלוגתא שקלוזנר מציין הם נחום סלושץ, ברטוביה (שרגא פייבל פרנקל), ח"נ ביאליק (במאמרו "שירתנו החדשה") וירוחם פישל לחובר; וראו קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית

**העת החדשה** – ו"הרוח החדשה הזאת" מתגלה לראשונה ביצירות רמח"ל.<sup>10</sup> קלוזנר אמנם הכיר בכך ש"רוב העוסקים בספרות העברית החדשה מתחילים בר' משה חיים לוצאטו ומחזותיו 'מגדל-עוז' ו'לישרים תהילה'", ואף מודה ש"לוצאטו היה בעל-כשרון גדול לעין ערוך מוויזיל", ואולם, לעמדתו, רמח"ל איננו מייסדה של הספרות העברית החדשה משום ש"הוא לא נתכוין להתחיל תקופה חדשה – ועל-כן אף לא התחיל אותה".<sup>11</sup> יוצרה של התקופה החדשה – והספרות החדשה – חייב להיות חילוני המכיר בחילוניותו, ורמח"ל איננו כזה: "אדם, שעסק כמעט רוב-ימיו בקבלה ושעשה עצמו – בזה כמעט אין ספק כיום! – משיח, אינו רוצה ואינו מוכשר ליצור ספרות חדשה, חולונית וחיה".<sup>12</sup> ויזל, לעומתו, היה חילוני בהכרה: "גאון ומושלם בכל המקצועות לא היה, כרמח"ל, אך היה אדם מודרני. עם כל 'בינוניותו' ומתינותו סוף-סוף נלחם בעד חיים חדשים, חינוך חדש וסגנון חדש".<sup>13</sup> בסיכומו של דבר, "מלחמותיו של רמח"ל היו על שדה הקבלה והמשיחיות, בעוד שמלחמותיו של רנה"וו היו על שדה ההשכלה והחינוך, על שדה החיים החדשים והסגנון החדש".<sup>14</sup>

- החדשה, לעיל הערה 1, עמ' 1.
10. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, לעיל הערה 1, עמ' 1, 4; ההדגשה במקור. עם הזמן הציג לחובר תפיסה מורכבת יותר: מצד אחד, "היוצרים בתקופת ההשכלה ראו את רמח"ל כסולל דרך להם וכסופר מופת", אך מצד אחר "חפשיים אנו עכשיו בתפיסת עיקרי יצירתו ורשיה", ושורשים אלו, לדעתו, "עמוקים מן השטח השכלי והחינוכי, הרציונאלי, שספרותנו החדשה כאילו נפתחת בו"; וראו ספרו על גבול הישן והחדש: מסות ספרותיות, מוסד ביאליק, ירושלים 1951, עמ' 87, וכן מירון, "ספרות עברית חדשה", לעיל הערה 1, עמ' 8-9.
11. קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, לעיל הערה 1, כך א, עמ' 1; ההדגשות במקור.
12. שם, עמ' 1-2.
13. שם, עמ' 2; ההדגשות שלי.
14. שם, עמ' 2-3; ההדגשות שלי. לעומת אפיון זה של רמח"ל כמקובל בעל שאיפות משיחיות, מבקר מאוחר יותר כאהרן בן-אור (אורינבסקי) ייחס לרמח"ל ערכים חילוניים ומשכיליים: "במאות הט"ז והי"ז הייתה ספרותנו כולה דתית-רבנית, ורמח"ל היה הסופר העברי הראשון שהכניס אל ספרותנו החדשה תוכן חילוני בכלל ונעימות אהבה וטבע בפרט. שאר הקווים הם: השיבה אל שפת התנ"ך ונושאים, ההקפדה על חוקי הדקדוק, טיפוח הצורות האמנותיות האירופיות, פולחן הניב החגיגי, התפקות על הטבע וההדגשה היתרה של הנעימות הפאסטורליות – אלה ניתנו לנו לראשונה ביצירותיו של רמח"ל, ולפיכך יאה לקרוא לו לרמח"ל בשם מבשרה של ספרותנו החדשה"; וראו ספרו תולדות הספרות העברית החדשה, הוצאת יזרעאל, תל-אביב 1966 (1946), עמ' 10. שמעון הלקין המשיך קו מחשבה זה וטען כי "רמח"ל הוא הראשון לתחושה בצורך הזה שאנו מדברים עליו, הצורך בהבעה ספרותית אירופית קלאסית", וזאת מתוך מתח בין צורך זה לבין דקותו בקבלה ובשבתאות; וראו ספרו מוסכמות ומשברים בספרותנו: י"ב שיחות על הספרות העברית החדשה, בעריכת ציפורה כגן, על פי הקלטות של שיחות בסמינריון שהתקיים באוניברסיטת תל אביב בחורף תש"ג, מוסד ביאליק, ירושלים 1980, עמ' 13.

ההנחה היא אפוא שהחילוניות – ולא קיומה של ספרות "חול", גם לא זו של רמח"ל – היא קו הגבול בין הספרות הישנה לזו החדשה. יש בכך טעם, שהרי כבר בימי הביניים נכתבו בספרד שירת חול ופרוזה מחורזת בעברית ונוצר קורפוס מפואר של יצירות לא דתיות במובן זה שלא שימשו לצרכים ליטורגיים ותוכניהן לא היו דתיים. השירה שאבה בהכרה ובמוצהר את המודלים הספרותיים שלה, וכן תכנים וערכים אסתטיים, מן הספרות הלא-יהודית, הערבית המוסלמית, שנקראה ונכתבה סביבה; היא נתפסה ונשפטה כיצירת אמנות, והפואטיקה שלה נוסחה בכתב.<sup>15</sup> ובכל זאת, ספרות החול בימי הביניים בספרד לא הוכרה מעולם כספרות "חדשה".<sup>16</sup> היא הייתה חלק אורגני (גם אם לעתים שנוי במחלוקת) של התרבות היהודית הדתית המסורתית, וודאי שלא יצאה נגדה ולא ניסתה להעמיד לה אלטרנטיבה. ספרות ההשכלה, לעומת זאת, צמחה מתוך התנגדות לעולם המסורת הדתי, התגייסה למאבק נגדו וביקשה להעמיד את עצמה כאלטרנטיבה לו וכחלק מעולם תרבותי חדש ברוח הנאורות.<sup>17</sup>

הפולמוס ההיסטוריוגרפי בדבר הראשית זכה לתיאורים ביקורתיים שהמרכזיים שבהם חוברו בידי שקד, מירון ויגאל שוורץ.<sup>18</sup> הפולמוס עצמו שקע; ממחצית המאה העשרים מסתמנת בביקורת הסכמה, במוצהר או שלא במוצהר, שתחילתה של הספרות העברית החדשה בתקופת ההשכלה. ואולם, למרות חשיבותה ההיסטורית, ההתחלה המשכילית של הספרות נחשבת אך כשלב הכנה. ב"שירתנו הצעירה" קובע ביאליק

15. ראו ספר העיונים והדיונים (כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה) לרבי משה אבן עזרא, תרגום אברהם שלמה הלקין, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים 1975.
16. גם מבקרים המקדימים מאוד את ראשית סימניה של הספרות העברית החדשה, למשל ח"נ שפירא, הטוען כי שורשי התקופה החדשה בגירוש ספרד במאה החמש עשרה, שהביא ל"לאומיות הטיריאלית", דהיינו ללאומיות הקשורה לארץ, או אברהם שאנן, הטוען כי "ספרות חילונית במהותה" נכתבה בידי יהודים כבר במאה השש עשרה באיטליה, אינם רואים בשירת ספרד חלק מוקדם או שורש משורשיה של הספרות העברית החילונית החדשה; וראו ח"נ שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה, כרך א: ספרות ההשכלה במרכז גרמניה, 1784–1829, מסדה, תל-אביב 1940, עמ' 17; אברהם שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה, כרך א: עיקריה של ספרות ההשכלה, מסדה, תל-אביב 1962, עמ' 12.
17. על עניין זה ראו בהרחבה מיכל ארבל, "לכתוב חילונית", בתוך אבריאל בר-לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית, כרך א, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2013, עמ' 348–400.
18. שקד פותח את הכרך הראשון בסדרת ספריו על הסיפורת העברית החדשה בסקירת התיאורים ההיסטוריוגרפיים שהוקדשו לה, וראו הסיפורת העברית 1880–1970, כרך א: בגולה, לעיל הערה 1, עמ' 19–32. שוורץ דן בפולמוס בדבר נקודת הראשית של הספרות העברית החדשה, וכן בתפיסות היסטוריוגרפיות מאוחרות לו, בספרו מה שרואים מכאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, כנרת, זמורה-ביתן, דביר, אור יהודה 2005, עמ' 11–21. מירון מעמיד דיון מקיף בהיסטוריוגרפיה הביקורתית של הספרות העברית החדשה, ובכלל זה בשאלת ראשיתה, בפרק "ספרות עברית חדשה", לעיל הערה 1, עמ' 6–12.



כי בימיהם של אברהם מאפו ויהודה ליב גורדון, למרות כישרונם של השניים, השירה העברית לא הצליחה לנסוק; "טיסתה עדין כטיסת השליו: אמתים על פני הארץ. ופעמים שזחלה כמו תולעת..."<sup>19</sup>; סופרי ההשכלה אמנם "גדולים היו ומחדשים היו וקול החיים ותאות החיים היה צוּחַ מתוך עטם", אבל הם לא הצליחו ליצור ספרות בעלת ערך אמנותי. בעיני ביאליק, "מנדלי, פרישמן, פרץ וכו'" הם הכותבים המודרנים (דהיינו, הפוסט־משכיליים) "שהכניסו בראשונה את הספרות העברית ושירתה לתחום האמנות"<sup>19</sup>. לעמדה זו של ביאליק הייתה השפעה רבה. חוקרים ומבקרים ראו את ראשיתה של הספרות העברית החדשה ה"אמיתית" במה שמכונה "ספרות התחייה" – ספרות ההתעוררות הלאומית, שנכתבה החל משנות השמונים של המאה התשע עשרה.<sup>20</sup>

19. כל כתבי ח"נ ביאליק, דביר, תל-אביב תשט"ז, עמ' רלא, וראו גם "מנדלי ושלושת הכרכים", שם, עמ' רלו-רלט.
20. כך, למשל בהמשך להתקפתו של דוד פרישמן על סופרי ההשכלה ומשורריה בקונטרס תהו ובהו (1883) יצא נחום סוקולוב בהודעה נחרצת: "אני מחליט בכל תוקף, שהספרות העברית החדשה נוצרה בשנת התר"מ-התרמ"ה". לטענת סוקולוב, מציאותה של ספרות נמדדת לפי "מספר הקונים, הקוראים, המבינים, המקבלים השפעה והמתפעלים", וראו בספרו אישים, כרך ב, שטיבל, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 27. מירון ממשיך קו זה וטוען שהדיון ההיסטוריוגרפי אינו צריך להגביל עצמו רק לבחינת היצירות עצמן (חילוניותן, דומותן לספרות האירופית) אלא עליו לבחון את התפתחותה של "הרפובליקה הספרותית העברית" כולה, דהיינו המערכת הכוללת של יוצרים, מתווכים (מו"לים, עורכים, מבקרים) וצרכנים (קהל הקוראים). נקודת המפנה בהתפתחות הספרות העברית החדשה היא, לדעתו, תחילת שנות השמונים של המאה התשע עשרה; רק על רקע הבחנה זו בדבר "ההתרחבות הגדולה של קהל הקוראים בשנות השמונים אפשר להבין את התנופה הספרותית הגדולה של שנות התשעים"; וראו ספרו בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים, עם עובד, תל-אביב 1987, עמ' 68. שקד בוחר אף הוא בתחילת שנות השמונים של המאה התשע עשרה כנקודת הפתיחה לסקירתו ההיסטורית על הסיפורת העברית החדשה, שכן "שנים אלו היו מכריעות בחיי האומה מן הבחינה ההיסטורית"; בהן החלה להופיע עיתונות עברית יומית ו"מנדלי חזר אל הסיפורת העברית", ובהן החל תהליך ספרותי פנימי שנבע "מהתבלות מוסכמותיה של ספרות ההשכלה"; וראו הסיפורת העברית 1880-1970, כרך א: בגולה, לעיל הערה 1, עמ' 48-49. גם הרשב קובע את המפנה לתחילת שנות השמונים: "בעת ובעונה אחת, בפרט אחרי 1881-1882, צמחה תרבות חילונית חדשה בתחום היהודי הפנימי והעלתה ספרות עשירה ומגוונת בידיש ובעברית"; וראו לשון בימי מהפכה, לעיל הערה 5, עמ' 18. ישראל ברטל יוצא כנגד נחרצותה של הכרעה היסטורית זו. לדבריו, "מקומה של שנת הפרעות (1881-1882) שנוי במחלוקת בקהילת ההיסטוריונים של יהדות מזרח אירופה, ולא הכול נוטים כיום לראות ב'סופות בנגב' קו שבר מוחלט בין שתי תקופות בתולדות היהודים"; וראו מאמרו "מורשת ומרד: הספרות הרוסית באימפריה הרוסית", בתוך איליה לוריא (עורך), תולדות יהודי רוסיה: מחלוקת פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772-1917, כרך ב, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2012, עמ' 308.

המנסח החד ביותר של הטענה בדבר מהפכנותה וחילוניותה של הספרות החדשה היה ברוך קורצווייל. לטענתו, "אין היא המשך של הישן, אלא פרוש חדש לגמרי".<sup>21</sup> הקשרה ההיסטורי הוא ההשכלה העברית, והיא צומחת מתוך החילוניות: "סימנה המובהק של ספרותנו החדשה הוא חילוניותה", ו"חילוניות זו, בה מחויבים אנו לראות את סימנה המובהק ביותר של ספרותנו החדשה, היא משהו מהפכני, ואשר למימד שלה – חדש הוא לגמרי בתולדות ספרותנו. מהותה אינה מתבטאת בזה שסופרים עבריים בוחרים בנושאים חילוניים ואינם כותבים ספרות דתית, ליטורגית, פיוטים, זמירות לחגים וכו'. [...] חילוניותה של הספרות העברית החדשה מותנית בזה שהיא ברובה המכריע צומחת ועולה מתוך עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים ומודדת את ערכן".<sup>22</sup> ההיסטוריוסופיה שמעמיד קורצווייל מאוד דרמטית, ועבודתו הביקורתית מתעצבת בסימנה. לתפיסתו, שבר ההתרוקנות מהאמונה עומד במרכזו יצירתם של ביאליק, שמואל יוסף עגנון ואורי צבי גרינברג (אצ"ג), וההתרוקנות עצמה מביאה למוגבלותה של הספרות הישראלית הצעירה ולהתמעטות הצפויה לה.

\*

כזכור, בהגדרתו של קלזנר שצוטטה בפתיחת הדיון נכלל תפקידה הלאומי של הספרות: "להשכיל את העם". דברים אלו חוזרים כהד על קריאתו של ש"י אברמוביץ הצעיר בעת שנחלץ ב-1862 להגן על אימוצו של הז'אנר האירופי של הרומן בספרות ההשכלה העברית: "תנו להמון העם ספרים מועילים וערכים, הלא אז יקיצו משנתם השכל יתנער מעפר התעותעים, והחלומות כליל יחלוף!".<sup>23</sup> סופרי ההשכלה מילאו את תפקידם זה נאמנה; כדברי פיינר, "בחוד החנית של המהפכה החברתית-התרבותית עמד, כפי שהודגש פעמים רבות, המשכיל עצמו – הסופר החילוני. הרפובליקה הספרותית היתה ללא ספק ההישג החשוב ביותר של ההשכלה במאה ה-18 והתרומה החשובה ביותר שלה למודרניזציה של היהודים".<sup>24</sup> עם עלייתה של התנועה הציונית, יערו של

21. ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1965 (1959), עמ' 5.

22. שם, עמ' 13, 16.

23. ש"י אברמוביץ, למדו היטב, דפוס לבנון, ורשה תרכ"ב, עמ' 31, וראו גם הנ"ל, האבות והבנים, דפוס בעלינסאן, אדעסא 1868, עמ' 19.

24. שמואל פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ב, עמ' 409. עם זאת, גם בהקשר זה הגבול בין ישן לחדש איננו חד-משמעי כפי שנדמה. על פי אבריאל ברילב, ניתן לראות את "ניצני התופעה המכונה 'רפובליקה ספרותית'" עוד לפני ההשכלה, בפעילות הכתיבה וההדפסה של ספרות מסורתית בעברית וביידיש באמסטרדם במחצית הראשונה של המאה השמונה עשרה, במפעלי המנויים, בעיתונים היהודיים ובכתבי

התיקון הלאומי, שהספרות מחויבת לו, השתנה. "השכלת העם" איננה מיועדת בסופו של חשבון להביא לאקולטורציה של היהודים, ודרך כך לאינטגרציה בחברה הלא-יהודית שסביבם. ההתערות בתרבות המערבית המודרנית אמנם נחוצה, אבל זאת משום שהיא מכינה את הדרך לאימוצה של תפיסה לאומית מודרנית. היא מהווה שלב מוקדם, תנאי הכרחי (אך לא מספיק) להיעשותו של העם היהודי "עם ככל העמים", עם שלאומיותו מודרנית והוא חי בארצו, ישראל, ודובר את שפתו, העברית.

דב סדן היה המבקר הבולט שערער על התפיסה הדיכוטומית המפרידה בין הספרות המסורתית לזו החדשה. בחיבורו על ספרותנו: מסת מבוא ביקש סדן לבחון את "עצם-המושג של ספרות עברית חדשה". לטענתו, קיימת בעיה עקרונית בחקר תולדותיה של הספרות העברית: החוקרים אינם כוללים בה "כל שנוצר בלשונונו בדורות האחרונים אלא חלקה בלבד – מה שנמשך ממעגל ההשכלה (מגדלסון ואילך)", ולכל היותר מוסיפים לה את יצירת רמח"ל; "בבואם לדרון תקופה שלימה של כמאתיים שנה הם מותחים קו של הבדלה ביצירה הכוללת של האומה וכותבים, בעצם, חלק של הספרות הזאת, שבה אין החלקים האחרים נראים".<sup>25</sup> בעיני סדן, ספרות ההשכלה, ספרות החסידות וספרות המתנגדות הן ספרות אחת; גם אם הן נבדלות זו מזו מבחינת האידיאולוגיה, מבחינת החילוניות והצורה, הן בכל זאת צמחו מקרקע אחת. כך, לדוגמה, ההתלבטות אם לכלול את רמח"ל בספרות החדשה, על פי שיריו ומחזותיו, או להחריג אותו ממנה, על פי ספריו בענייני קבלה ומוסר, מקורה באי-הבנה, משום שמדובר בספרות אחת.<sup>26</sup>

תפיסתו של סדן עולה בקנה אחד עם הרוח המנשבת במאמרו של גרשם שלום "מצוה הבאה בעבירה". פתיחתו של המאמר קושרת – מהיבט מסוים בלבד – בין

העת התורניים; וראו מאמרו "בין תודעת הספריה לרפובליקה הספרותית היהודית", בתוך משה סלוחובסקי ויוסף קפלן (עורכים), ספריות ואוספי ספרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ו, עמ' 221.

25. דב סדן, על ספרותנו: מסת מבוא, המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית בהוצאת ראובן מס, ירושלים תש"י, עמ' 5 [נדפס שוב בכותרת "מסת-מבוא" בתוך דב סדן, אבני בדרך: על ספרותנו, מסדה ואגפיה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1962, עמ' 9-66].

26. כפי שמסכם מירון, "לדברי סדן, התפצלה ספרות ישראל בזמנים החדשים בכיוונים שאפשר לסמנם בשני משולשים: משולש הלשונות – עברית (שפת האבות), לשונות יהודיות (לשון האמהות) ולשונות שאינן יהודיות; ומשולש האמונות והדעות – הומניזם יהודי מודרני (הספריות ה'חדשות' בעברית וביידיש, והרבה מכתבתם של יהודים בשפות לעז), חסידות (שהיא תופעה מודרנית לא פחות מן ההומניזם המודרני) ומסורת ההלכה. הפיצול, לדברי סדן, הוא זמני בלבד. במהלך התפתחותה תחזור ספרות ישראל אל ה'פוליות' שאפיינה אותה לפני המשבר של הזמנים החדשים, אלא שתהיה זו, כמובן, כולית חדשה, רחבה ומקיפה הרבה יותר מזו הישנה, ובמסגרתה ההומניזם המודרני ויריבותיו, החסידות ומסורת ההלכה, ישלימו אלה עם אלה"; וראו מירון, "ספרות/יות יהודית/ות מודרנית/ות – מבוא", לעיל הערה 1, עמ' 5.

משאלות הגאולה השבתאיות שצמחו מתוך העולם המסורתי לבין הציונות החילונית. לטענת שלום בדבריו על יחסם של חוקרים לשבתאות, אין זה מקרה שדווקא "בדור התחייה הלאומית נתעוררו כמה מהם להבין הבנה עמוקה וחדשה את הגילוי הטראגי הזה של הרצון לגאולה ושל געגועי הגאולה בעמנו".<sup>27</sup>

ואולם, לא עמדתו של סדן ולא זו של שלום הן שקבעו את אופיו של הדיון ההיסטוריוגרפי. סקירות של הספרות העברית חזרו והעמידו גבול ברור בין הספרות הישנה לחדשה (ובין ספרויות היהודים בידיש ובשפות אחרות לבין הספרות העברית). כנגד נחרצות זו של ההפרדה ההיסטוריוגרפית בין ישן לחדש שב ויצא יוסף דן בשנות השבעים של המאה העשרים. לטענתו, החשיבות הגדולה שהחסידות ייחסה למעשה של סיפור סיפורים (והעלאתם על הכתב) העניקה לגיטימציה לכתיבת סיפורת עברית בכלל. נוסף על כך, הסיפור החסידי גירה ישירות את הכתיבה הספרותית המשכילית; ראשיתה של זו במזרח אירופה בסאטירה מגלה טמירין של יוסף פרל, שנכתבה ב-1819 כתגובה עוינת לשבחי הבעש"ט שנדפס חמש שנים קודם לכן; מכאן "החסידות שימשה גורם מדרבן בכל הנוגע לספרות העברית החדשה".<sup>28</sup> עמדה דומה מציג חנא שמרוק בדבריו על ספרות היידיש המודרנית, לפיהם "עוצמתה של התנועה החסידית, והחששות המוצדקים או המדומים מכוחה ההרסני כביכול של הספרות החסידית בידיש, היו המנוף העיקרי להיווצרותה של ספרות יידיש חדשה ומודרנית". שמרוק מעלה טענה נוספת, מסדר אחר, בדבר הקרבה הרעיונית בין שתי הספרויות: "מתחילת המאה העשרים אנו עדים בספרות ובביקורת בידיש לפניות חוזרות ונשנות אל סיפוריו של ר' נחמן כאל תופעה רעיונית-אמנותית העונה לחיפושים מודרניסטיים".<sup>29</sup> אולם השגותיו של דן לא זכו להד רחב או להמשך של ממש בארבעת העשורים שחלפו מאז פרסומו, להוציא דיונים ספורים, גם אם חשובים, למשל אצל שמואל ורסס<sup>30</sup> ואבנר

27. גרשם שלום, "מצוה הבאה בעבירה", מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, ירושלים 1974, עמ' 9 [נדפס לראשונה במאסף כנסת, תרצ"ז, עמ' 347-392].

28. יוסף דן, הסיפור החסידי, כתר, ירושלים 1975, עמ' 40.

29. חנא שמרוק, ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, אוניברסיטת תל אביב, תל-אביב תשל"ח, עמ' 233, 258, בהתאמה.

30. במאמרו על החסידות בעיני ספרות ההשכלה מצהיר ורסס על כך שאינו מסתפק בחישוף "היסודות המציאותיים האותנטיים שבתוך הרקמה הספרותית הסאטירית" בהשכלה אלא מבקש לעסוק גם "בחזיון ההתייחסות החווייתית אל החסידות". לדבריו, "החסידות פעלה, בלי משים, כגורם מחשל ומלכד לספרות ההשכלה"; וראו מאמרו "החסידות בעיני ספרות ההשכלה – מן הפולמוס של חסידי גליציה", בתוך עמנואל אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1993, עמ' 45. גם קודם לכן, בדיונו בחסידות בעולמו של ברדיצ'בסקי, נדרש ורסס לשאלת קרבתה הדיאלקטית של החסידות להשכלה, וראו ספרו סיפור ושרשו, מסדה, רמת גן 1971, עמ' 105-107.

הולצמן.<sup>31</sup> לא זו הייתה דרך המלך של מחקר הספרות.

התפיסה ההיסטוריוגרפית המקובלת, שהתמקדה במעבר המכוון, המודע לעצמו והמוצהר מן החיים היהודיים המסורתיים לאלו המודרניים, החילוניים, הציבה אפוא גבול ברור ומודגש מאוד בין הספרות העברית הישנה לבין זו החדשה. הטענה לא היתה כי קיים נתק גמור בין הישן לחדש, ודאי לא בתוך הספרות עצמה, שהרי הספרות העברית המודרנית הרבתה להשתמש במקורות מסורתיים – התנ"ך, ספרות חז"ל, שירת ספרד, ספרות ימי הביניים, הקבלה, ספרות יראים, ויותר מכך, הספרות החסידית. סופרים עבריים, מ"ל פרץ וברדיצ'בסקי ועד עגנון ופנחס שדה, אף העמידו נוסחים משלהם לסיפורים חסידיים. בהמשך לזאת, גם מחקר הספרות, שהנחותיו הן שעמדו עד כה לדיון, היה רחוק מלהתעלם מן המגעים בין הספרות העברית החדשה לזו הישנה, אלא שהוא הצטמצם לעמידה על יחסי יבוא, להתחקות אחר השימוש שהספרות החדשה עושה בלשון המקורות, בטקסטים, בדמויות, בנושאים, במוטיבים מסורתיים וכן הלאה. ואולם, לא זו בלבד שההתחקות אחר יבוא הישן לתוך החדש לא ערערה את תפיסת הגבול, במונח מסוים היא אף חיזקה אותה, שכן המחקר בדבר נוכחותם של טקסטים מסורתיים בתוך הספרות העברית החדשה נשען על הנחת יסוד לפיה אלו הן שתי יבשות ספרותיות שונות המופרדות זו מזו על ידי השבר של המודרניות.

ואולם לאחריה ניתן להבחין בסימנים של שינוי ביחס כלפי הנחת ההפרדה החד־משמעית בין הספרותיות. כך, לדוגמה, חנן טוען כי בספר חסידים "עשה ברדיצ'בסקי מעשה ספרותי עברי ניאורומנטי, ברוח תרבות 'קץ המאה', שבמסגרתו הוא הלאים את הטקסט החסידי והחדיר אותו אל תוך התרבות הלאומית הצינית".<sup>32</sup> כוונתו של חבר ליותר מאשר יחסי שאֵילה; גם ספר חסידים וגם קובצי הסיפורים של ברדיצ'בסקי שהתפרסמו במקביל לו כוננו יחד "את הסובייקט הלאומי במתכונת של האוניברסל הקונקרטי".<sup>33</sup> במאמר אחר, הדין בפנייתה של הספרות החסידית לא רק לאנשי שלומה אלא גם לנמענים משכילים, טוען חבר כי "אחרי הנמען החסידי עמד

31. הולצמן בוחן את ספר חסידים של ברדיצ'בסקי כנקודת מוצא ליצירתו הבלטריסטית וטוען כי "כתיבתו של 'ספר חסידים' מציינת [...] מהפך במודעותו של ברדיצ'בסקי לפוטנציאל שלו כאמן"; וראו ספרו הכרת פנים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, רשפים, תל־אביב 1993, עמ' 33. במבוא לספר חסידים, "נשמת חסידים", מביא ברדיצ'בסקי קטעי וידוי אישי כמעין "מסגרת אוטוביוגרפית להבעת דבקותו הנפשית של המחבר בחסידות" (שם, עמ' 35). קטעים אלה הם "הניסיון המודע הראשון של ברדיצ'בסקי לעשות שימוש אמנותי בחומרי הביוגרפיה שלו, ולהעמידה בצומת של משמעויות לאומיות ומיתיות" (שם, עמ' 36). האגדות המובאות בספר חסידים "הן מעין 'תרגילי הכנה' או שלב ביניים לקראת גיבוש פואטיקה סיפורית משלו" (שם, עמ' 37).

32. חנן חבר, "הפוליטיקה של ספר חסידים מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי", אות, 2, 2012, עמ' 30.

33. שם, עמ' 35.

לנגד עיני הסופר החסידי הנמען המשכילי". אמנם הסיפור החסידי "שימש בעצם אלטרנטיבה ספרותית עברית לספרות ההשכלה", והחסידיים התעמתו עם הפרוטו-לאומיות של המשכילים, שהייתה כרוכה "בתהליך חילון של הזהות היהודית", אולם "הפער בין החסידיים למשכילים לא היה תהומי, שכן היה להם בסיס יהודי משותף". לדברי חבר, "העובדה שתהליך החילון המשכילי מעולם לא הושלם, ועבור רוב המשכילים אף לא שימש מעולם מטרה, העמידה את החסידיים לפני פרוטו-לאומיות היברידית שלא הסתלקה מסממני קדושתה ודתיותה של לשונה וספרותה. בכך התעמעמה מאוד הדיכוטומיה בין הספרות החסידיית לספרות ההשכלה".<sup>34</sup>

מחשבה רדיקלית בשאלת עצם ההפרדה בין הספרות המודרנית לבין זו המסורתית מצויה בספרו של גלילי שחר, גופים ושמות. שחר חוזר ומצביע על כך ששבירת המסורת בכתיבתם של סופרים מודרניים כמו ברדיצ'בסקי ועגנון היא פעולה בתוך המסורת במובן זה שהטקסטים החילוניים של המודרניזם, המספרים את ההוויה המשברית של העדר ופירוק, מהדהדים את השבר של הגלות, ומתוך כך גם את הכמיהה לגאולה, את "הציפייה הגדולה לתיקון עולם". בשל כך, לטענתו, הכתיבה המודרנית על דמויות המתגלגלות במסורת, כמו בת מלך אובדת, או קבצן שמבעד לקרעי סחבותיו נגלה המשיח, היא לעולם כתיבה על ייעודה של הספרות עצמה: "מראה מקום לשליחותו הקשה של המספר לשאת את שארית המסורת אל תוך עולמה של הספרות העברית החדשה".<sup>35</sup>

בשונה משחר, המתאר מובנים היסטוריוסופיים מקיפים וגלויים שבהם הטקסט המודרני הוא פעולה בתוך המסורת, אני מבקשת להצביע על פריצות גבול מקומיות ולא גלויות שבהן המסורת פועלת בתוך הטקסט המודרני ולהאיר טקסטים שמה שמוצג בהם כניגוד בין החדש לישן מחביא בתוכו דווקא הכפלה וחזרה של הישן. אין מדובר כאן בפעולה מודעת לעצמה וגלויה של יבוא אלא בפעולה של הברחת גבול ממש מתחת לאפס של הגיבורים, של המספרים ואולי גם של המחברים. הצבעה זו אינה מבקשת לבטל את תוקפו של הגבול בין הספרות העברית הישנה לבין זו החדשה. כפי שראינו עד כה, קיימים טעמים משכנעים וכבדי משקל להצבתו; המעבר מתרבות יהודית סגרגטיבית, שיסודה דתי מסורתי, אל תרבות יהודית חילונית, המקיימת זיקה לתרבות אירופה, אכן היה מהפכני, אולם נדמה כי במובנים מסוימים ההפרדה בין חדש לישן

34. חנן חבר, "החסידות והאימפריה הרוסית: פוליטיקה יהודית לפני הציונות בסיפור החסידי", בתוך יהודה שנהב (עורך), הציונות והאימפריות, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2015, עמ' 119, 124, 126, 132.

35. גלילי שחר, גופים ושמות: קריאות בספרות עברית חדשה, עם עובד, תל-אביב 2016, עמ' 82, 29.

הייתה – ונותרה – נחרצת מדי, ובעיקר מוכנת מאליה מדי. הנחת גבול מוכן מאליו, מוצק, אחדותי וקבוע, מייצרת נקודות של עיוורון כלפי הזליגה העמומה – שוב, לא שאילה מודעת לעצמה ומובלטת – של דפוסי מחשבה ורגש מן הישן לחדש. אנסה להבהיר זאת בעזרת שתי דוגמאות – האחת מן הסיפור "מחניים" של ברדיצ'בסקי והשנייה מן הנובלה "לאן?" של מרדכי זאב פייארברג.

לא במקרה, שתי הדוגמאות, העוסקות בדפוסים מסורתיים המתגנבים אל התודעה המודרנית של הגיבור, או אל הטקסט המודרני, קשורות במרה שחורה, במלנכוליה. מקור המלנכוליה של הגיבור, האופיינית כל כך לספרות "הבורד העברי", הוא במרד בעולם האבות, בהכחשתו ובנטישתו.<sup>36</sup> אלו מייצרים, במילותיו של פרויד, "אבדן-אובייקט החסום לתודעה" – וממנו היא עולה. המלנכוליה קשורה אפוא לנטישת עולם האבות ולהכחשת "האבדן הלא-ידוע"<sup>37</sup> הכרוך בה. חלק ממנגנון ההכחשה הוא בהשבת הליבידו המותק מן האובייקט האבוד חזרה אל האני, שם הוא משמש "ליצירתה של הזדהות האני עם האובייקט הנטוש".<sup>38</sup> אם כן, בדיוק מתוך הצלקת של עקירתו והכרתתו של עולם הילדות, עולם המסורת, עולים דפוסי של אותו עולם שנבלע והודחק ומכוננים בלא מודע את העולם הנפשי של הגיבור ואת הטקסט.

\*

מיכאל, הגיבור הצעיר בסיפור "מחניים", מגשים את החלום המשכילי: הוא עוזב את עולם האבות, רוכש השכלה אירופית ונוסע לאוניברסיטה בברסלאו ללימודים גבוהים במדעים ובפילוסופיה. אין ניצחון גדול מזה. אבל מיכאל אינו חוגג את הישגיו וחירותו אלא הולך ושוקע במלנכוליה, מתבודד וסובל ולבסוף נקלע למשבר נפשי קשה. על המשבר הרחבתי במקום אחר;<sup>39</sup> כאן אנסה להראות כיצד דווקא מתוך הפעולה במודע של מיכאל, המכוונת להתנתקות גמורה מן העולם המסורתי ולהמתתו בחיים אינטלקטואליים מודרניים וחילוניים, מבצבצות – שלא במודע, בדרך של חזרה והכפלה – תבניות אמונה וציוויי הלכה של העולם הישן, שננטש והודחק.

בראשית הדברים יש לציין ש"מחניים", שפורסם ב-1899, הוא סיפור פורץ דרך המסמן את אחד מרגעי הניצחון בכינונה של ספרות עברית חדשה, מודרנית וחילונית.

36. Alan Mintz, *Banished from their Father's Table: Loss of Faith and the Hebrew Autobiography*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1989

37. זיגמונד פרויד, "אבל ומלנכוליה", אבל ומלנכוליה, פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, מגרמנית: אדם טננבאום, רסלינג, תל-אביב 2002, עמ' 11.

38. שם, עמ' 15.

39. ראו ארבל, "לכתוב חילוניות", לעיל הערה 17, עמ' 437-453.

בסיפור זה, על פי מירון, "הונחו אבני-היסוד של הספרות העברית המודרנית".<sup>40</sup> מירון מצביע על שלושה היבטים שהציגה הביקורת בדבריה על חרשנותו הגדולה של הסיפור: האחד, התמקדות בחיי התודעה והמחשבה של הגיבור; השני, ייצוג המיניות של הצעיר היהודי; השלישי, העמדת המשמעות ההיסטורית והחברתית של תלישותו. על פי הפירוש המקובל, הגיבור "הוא נציג מובהק של האינטליגנציה היהודית, בן-הזמן המצוי בין העולם המסורתי-היהודי לבין תרבות אירופה ההומאניסטית-החילונית",<sup>41</sup> אך בפרשנותו של מירון מצביע על היבט אחר: "מחננים", "המוצג כסיפור של הכרה, הוא בעצם סיפור של חוסר-הכרה וחוסר-מודעות". רק סיפור כזה, "שנושאו העיקרי הוא העיוורון של הגיבור לגבי המהות האמיתית של חייו הנפשיים", יכול להוביל לסצנה כה טראומטית של הכרה ולהביא ל"שואה פסיכית".<sup>42</sup>

"מחננים" הוא אפוא סיפור מודרני, המעמיד, אולי לראשונה בספרות העברית, סובייקט מודרני, והוא קושר בדרך מורכבת בין משמעויות פסיכואנליטיות הממוקדות בסיבוך האדיפלי לבין ההקשר הלאומי-היסטורי. בשל כך הוא עומד כסימן דרך לחדשנותה של הספרות העברית בזמנו. גם מיכאל עצמו, כמו הסיפור עליו, מבקש לחיות חיים חדשים, מודרניים. עם הגעתו לאוניברסיטה הוא מוחק כל קשר וזיקה לעברו, לאביו ולעולם האבות הדתי ממנו בא: "לפנים היה כולו רק בן לנחלת אבות, והיה שומר משמרת אבות, ועתה יצא מחוץ לתחומם ועמל הוא לבטל כל מה שרכש לו בין החומות... הוא יצא מאפלה לאורה, מעבדות לחרות; ובן-חורין זה מתגורר בקרן זוית דלה, לו לחם מעט וספרים הרבה..." (עמ' 58).<sup>43</sup> מיכאל נוטש הן את הספרות החדשה, הן את זו המסורתית: "ספרים עבריים אינו קורא עוד, כמנהגו, ואת תפיליו וסידורו שכח במתכוון באיזה מקום, למען יהי נקי מכל נכסי היהדות ובדרכיה לא ילך עוד" (עמ' 59). ובכל זאת הוא אינו יכול לשמוע ללא עוגמת נפש שמכנים אותו "מתבולל", והוא כועס על עצמו בשל כך: "ולכו יצא על השקר שבאותה נפש... מאומה לא נשאר אתו מעמו – ובן הוא לעמו... מוחו נתרקן מנחלת-אבות, ולכו עודנו נעוץ בקברת אבותיו" (שם). הפרדה זו בין המוח ללב נעשית לעיקר גדול עבור מיכאל. ערכם של רגשותיו וערכו של הלב הנעוץ בקברי האבות מבוטלים על ידו: "וזה עיקר אצלו, מוחו מולך על לבו. אמיתותיו הן אמיתיות הגיוניות ומחשבותיו נובעות רק

40. דן מירון, בואה, לילה: הספרות העברית בין היגיון לאיגיון במפנה המאה העשרים – עיונים ביצירות ח"נ ביאליק ומ" ברדיצ'בסקי, דביר, תל-אביב 1987, עמ' 193.

41. שם, עמ' 202-203.

42. שם, עמ' 203.

43. כל המובאות מן הסיפור "מחננים" לקוחות מתוך מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), כתבים, כרך ז, בעריכת אבנר הולצמן, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2007, עמ' 57-89. ההפניות למובאות אלה יציגו מכאן ואילך בגוף הדיון. ההדגשות במובאות – במקור.



ממקורי המחשבות. הלב, לפי דעתו, אינו עושה כלום, הלב הוא רך כקנה ומתרגש בכל פעם; אבל האדם חייב להתגבר על לבו ולשמוע רק בקול מחשבותיו" (עמ' 59-60). ברי שההכחשה אינה עוברת; לעתים "יפעמהו רוח השירה בעל כרחו" ולעתים "חפץ החיים העיור פותח בו [...] את לועו וממלא אותו במין פחד שאינו יודע שחרו" (עמ' 60). שלטון המוח על הרגשות הולך ומתערער עם התקדמות הסיפור, ומיכאל מסתבך בסערה אדיפלית הרסנית שלגמרי אינו מודע לה; הוא שוכב בבלי דעת עם אמה של אהובתו הלא-יהודייה, נוטש את אהובתו לאנחות, מבקש לנקר את עיניו או למות – כאדיפוס, כפי שציין מירון – וגולה מן העיר.<sup>44</sup> וכיוון שאינו מוכן להכיר בחשיבותם של הרגשות, כפי שטוען מירון, הוא מתנהל בעיוורון המוביל אותו לקטסטרופה. אולם גם לפני שמיכאל פורץ את הגבולות שהציב לעצמו, כאשר הוא עדיין מסור כולו למאמץ לבנות את חייו כאינטלקטואל חילוני ומודרני, מעשיו כוללים בתוכם, באופן פרדוקסלי, חזרה על דפוסים יהודיים מסורתיים.

מיכאל איננו סטודנט כשאר הסטודנטים באוניברסיטה. הוא בוחר להתקדש ללימודיו ונעשה למעין תלמיד-חכם חילוני הממית עצמו באהלה של תורתו החדשה: "זה כשנתיים שוקד הוא על דלתות בית-מדרש-המדעים, ועודנו בודד במועדו מבלי מכיר ומודע בארץ הנוכרייה הזאת. עני הוא וחי לפי דרכה של תורה... יומם ולילה הוא הוגה במדעים, חושב וקורא בספרים לדעת מדעי החיים, והחיים עצמם נוגעים

44. מיכאל עומד בקשרי אהבה עם נערה לא יהודייה, הדוויג, ומשוכנע שהוא משוחרר לגמרי מאיסורי עולם האבות. אבל כאשר אביו מודיע לו שהוא מתעתד לבוא לברסלאו כדי לטפל בעיניו שכהו, הרחקת החרדה מפני המרד באב נסדקת ומיכאל מתייסר בפחד מפני זעמו של האב. למרבה ההקלה הביקור מתבטל, אך הסתלקותו של האב הממשי אינה מבטלת את הרסנותו של הסיבוך האדיפלי. מיכאל נשאב למבנה יחסים המתואר שוב ושוב בסיפור ובו גבר גם ופשוט נוטש אשה מעורנת ומיוחסת ממנו (למשל הסנדלר האנטישמי). מיכאל נזכר שאביו-שלו, חסיד פשוט ואדמוני מדלת העם "שעלה לרבנות", מיהר לשאת אשה לאחר מות אמו, שהייתה שחורה ונאוה, "יחשנית" ומשכילה. וכך עשו גם שני סביו לפניו. גילוי זה של מינייתו של האב הוא שדחף את מיכאל בצעירותו למרוד בו ולהתנער מחוק האבות. הגינוי החריף לאב מתגלגל לכך שמיכאל משחזר את הדפוס הזה במעשיו-שלו. בסביבת מיודעיה של מריה יוזפה, שהדוויג גדלה ומתחנכת בביתה, חוזרים סיפורים על גברים יהודים צעירים המפתים נערות נוצריות תמימות, נוטשים אותן לאנחות – וחייהן נהרסים. אחת מן הנשים הננטשות האלו היא לוטה, אמה של הדוויג, שלא יכלה לגדל את בתה ומסרה אותה למריה יוזפה. למרות אהבתו להדוויג, מיכאל כמעט קושר קשר ארוטי עם חברתה המבוגרת של מריה יוזפה, מעין דמות אם, ובסופו של דבר פוגש ברחוב זונה ענייה ומקיים עמה יחסי מין. לאחר שהוא מבין שהזונה אינה אלא לוטה, אמה של הדוויג, עולמו קורס עליו; במשכב עם האם הוא הרס את קשר האהבה שהיה כה חשוב לו. באקט של ענישה עצמית מיכאל עוזב את הדוויג וחוזר בכך על דפוס הנטישה שהוקיע כל כך אצל גברים יהודים אחרים. בתחנת הרכבת, לפני נסיעתו, הוא רואה את הכפרי המבוגר והאדמוני הגס ושתום העין (אדמוני כאביו-שלו, גם ופשוט כאביה של הדוויג), שחיזר אחר הדוויג; כעת, עם הסתלקותו של מיכאל, הגבר הגס והכפרי הוא שעתידי כנראה לזכות בה.

אל נפשו רק למרחוק. המחשבות וההגיונות המופשטים בולעים כל התוכן, התשוקה לחיות, אשר בו. כנזיר יושב הוא בעיר ההומייה ובחיים ההומים, בלי עולם ובלי צורכי העולם" (עמ' 58). הדמיון בין התמסרותו של מיכאל ללימודי הפילוסופיה – את מדעי הטבע הוא נטש לטובת תורה מופשטת יותר – לבין הדימוי של תלמיד-חכם המקדיש את עצמו ללימוד גמרא ומנתק עצמו פיזית ואינטלקטואלית מן המציאות, מן "החיים", גלוי למדי, ואף מונכח טקסטואלית: "בית-מדרש-המדעים", "חי לפי דרכה של תורה". מיכאל, המגיע לאוניברסיטה בברסלאו, בונה לעצמו חיים חדשים על פי הנוסח הישן שאותו הוא מכיר באופן אינטימי, אולי הנוסח היחיד המצוי לו: נוסח דבקותו של תלמיד-החכמים בתורה.

עם זאת, השאילה במודע של לימוד תורה כמודל ללימוד פילוסופי חילוני מלווה בשאלות אחרות שאינן מגלות בבירור סימנים של הכרה במקור המסורתי שממנו הן נובעות. להפך; הן מוצגות כניגוד גמור למסורת. הראשונה שבהן היא הפילוסופיה הרציונליסטית, אויבתה המרה – בעיני מיכאל – של האמונה הדתית. יחסו לפילוסופיה זו איננו כאל תחום לימוד, והוא גם איננו בוחן אותה בעין ביקורתית, כדרך הפילוסופים, אלא הוא מאמין בה בכל מאודו. רעיון זה – שחייבים להאמין ב"משהו" באופן טוטאלי, שאי אפשר לנטוש את האמונה הדתית ולא להאמין במשנה כוללת ומוחלטת אחרת תחתיה – שאוב ממושגי האמונה הדתית של שלומי אמוני ישראל, והעיסוק בטוטאליות של האמונה תופס מקום מרכזי בספרות החסידית מראשיתה. מהלך נפשי כזה של המרה, של החלפת אמונה דתית בפילוסופיה (או אידיאולוגיה) חילונית, טוטאלית ומחייבת, מוצג באוטוביוגרפיה חטאות-נעורים של ליליינבלום שפורסמה ב-1876, עשרים ושלוש שנים לפני "מחניים". גם בחטאות-נעורים, ברגע הדרמטי של האובדן הגמור של הדת, נתקף המספר בצורך דוחק למצוא שיטת אמונה אלטרנטיבית, חילונית, רציונליסטית; לדבריו, "הייתי כפילוסוף שנאבדה ממנו שיטתו".<sup>45</sup> האפשרות לא להאמין באיזושהי משנה סדורה וכוללת אינה עולה על הדעת.<sup>46</sup>

אקט השחרור האינטלקטואלי מן האמונה כולל אפוא בתוכו את שלילת עצמו. מיכאל אינו יכול להפסיק להאמין; הוא יכול רק להמיר אמונה אחת, זו הדתית, באמונה לוחטת וטוטאלית לא פחות ממנה: האמונה בכוחו הגואל של הרציונליזם. השיטה הפילוסופית, הנתפסת על ידי מיכאל כאויבתה האינטלקטואלית של האמונה הדתית

45. מ"ל ליליינבלום, חטאות-נעורים, כרך ב, מוסד ביאליק, ירושלים 1970 (1876), עמ' 72-73.

46. דיון מורחב בתמת הכפירה בספר זה מובא במאמרי "לכתוב חילונית", לעיל הערה 17, עמ' 374-380. לדברי אלן מינץ, אובדן האמונה בתכנים החלופיים שהציעה ההשכלה – יהדות המתבססת על אל שכולו תבונה ועל דת שכולה תבונה – הביא לבחינה מחדש של האובדן הטרגי של עולם המסורת, וראו *Banished from their Father's Table*, לעיל הערה 36, עמ' 3.

הלא־רציונלית, מקבלת אצלו מעמד כמור־דתי, כתוכן רוחני שהדבקות המוחלטת בו – ובו בלבד – יכולה להביא לגאולת העולם.

כל גילוי של היענות למסורת מעורר במיכאל חמת זעם; כאשר "מורה ראשי לדברי־הימים" מציע לו שכר כדי שילמד משניות לזכר נשמת אשה ערירית שהלכה לעולמה, נדמה לו "שאפסו בני חורין מן הארץ ושלברו הוא בעמק רפאים" (עמ' 61). האמונה הלוהטת "בפילוסופיה המתנגדת לאמונה" (עמ' 62) דוחפת אותו גם להסתגרות חברתית – "משפחות לא יבקר ורעים אין לו" (עמ' 59) – גם לבדידות אינטלקטואלית: "לברו הוא גם בעולם המחשבה הזה ועמו רק מתי מספר, זעיר שם זעיר שם, אחד בדור ושניים בעם" (עמ' 62). כאחרון הקנאים הוא משוכנע שרק הוא לברו יודע את האמת, וחדור תחושת שליחות הוא מאמין כי מוטל עליו לשמוע מה מעבר לפרגוד ולגלות את כולה: "נדמה לו לפרקים, כמו חייב הוא למצוא פשר לכל המעשים והנתיבות משנות דור ודור" (עמ' 59). התיאור הוא תיאור של מלנכוליה, אך בשלב זה התוכחה הזועמת של מיכאל עדיין מופנית כלפי חוץ. כיוון שרק הוא רואה את האמת, חובה עליו להציל את האנושות מעיוורונה ולקחת על עצמו את עמדת הנביא. בתודעתו, בפני קהל נמענים לא קיים, הוא נושא שתי נבואות. האחת היא נבואת תוכחה:

לבו יצא בראותו כי אין משפט וצדק תחת השמים, כי האדם פוגע באדם, עם בעם. לכו יצא בראותו כי גם החי למינהו סובל על ידי רשעת האוכלים בשר ושותים דם הנפש.

הוא אינו מאמין שאי־אפשר לעולם בלא רשעים וצדיקים, עשירים ועניים, אדונים ועבדים, ואינו מאמין שמלחמה לאדם בעד קיומו נגר קיומם של אחרים. אדרבה, השתוות גמורה צריכה להיות בין כל בני־האדם ובין כל העמים; וגר זאב עם כבש, אדם ושה, מבלי שיבלע התקיף את החלש או רב יעבור צעיר (עמ' 59).

והשנייה היא נבואת נחמה גאולתית:

המתינו והמתינו, עוד בוא יבוא היום הגדול של הרת עולם, עוד תבוא ממשלת הצדק ומלכות המחשבה בהאי עלמא, עד שיוֹרם המסך מעל חידת החיים. הוא עוד יראה את הדור הזכאי הזה ועוד ישתמש באור הדעת שכולו מאיר ושלכולם הוא מאיר.

ואז לא יהיו עוד יושבי חושך, כל בני־האדם יהיו כבני אלים, כל הארץ מלאה כבוד הדעת ועטרת הדעת.

אז לא יהיו עוד עשירים ועניים, צדיקים ורשעים, אדונים ועבדים, עמים ועמים. כל באי עולם שפה אחת ידברו וברוח אחד ימללו, כולם חיים באחוה ושלוה, יחד גם את החי למינהו ישלימו.

נשים תלבשנה שמלת גבר וכל איש ישרת רק את עצמו. כל הבתים פתוחים, כל דכפין ייתי וייכול; הכל שייך לכל וכל אחד בעד הכל (עמ' 65-66).

תוכני הנבואות חילוניים לגמרי; רוח הנאורות, הרציונליזם והפרוגרס מנשבת בהם, וניכרים בהם רעיונות סוציאליסטיים והשקפות בדבר אחוות עמים, שוויון זכויות לנשים וזכויות בעלי החיים. יחד עם זאת, האמונה האדולסצנטית, הנאיבית לבלי גבול, בכוחו של הרציונליזם (הנתפסת ממרחק אירוני),<sup>47</sup> מעניקה לשיטתו הפילוסופית של מיכאל להט אמוני כמו דתי, ושתי הנבואות, נבואת התוכחה ונבואת הנחמה, מהדהדות את הנוסח העתיק של הנבואה המקראית. מחשבת הגדלות האדולסצנטית של מיכאל וביטחונו שרק הוא לכדו יודע את האמת דוחפים אותו לראות את עצמו לא רק כנביא אלא גם כמי שיכול לקרב את הגאולה (הרציונליסטית), לפקוח את עיני הרבים: "לו נדמה שיש בכוחו להגיד לכולם איזה דבר שיהפוך שורש נשמתם ויעשה אותם למרי דחושפנא..." (עמ' 65). השאיפה "להגיד [...] איזה דבר" אינה רחוקה – בצורתה, לא בתוכנה – מן התקווה החסידית לקרב את הגאולה בייחודים ובשמות. מיכאל חייב לממש את ציוויו קודם כול בעצמו: "הוא מתחיל להיות צדיק בדרכיו" (עמ' 59). הוא תופס את עצמו כלוחם הגדול מכולם בדת ובאמונה, אבל דיוקנאותיה של תפיסה עצמית זו – הנביא, מקרב הגאולה, הצדיק – שאובים כולם מן המסורת שהוא שולל. בדומה לכך הוא גם משליך מעליו את חוקי הכשרות הדתית – אבל מאמץ לעצמו חוקי כשרות חדשים, ו"בשר מן החי אינו אוכל" (עמ' 59). הוא אינו כפוף לצניעות המינית הנהוגה בחברה המסורתית – אבל הסתגרותו הנזירית מונעת ממנו מגע עם נשים. החזרה שלא במודע על הדפוס של עולם האבות שאבד משקעת את מיכאל במלנכוליה; ההסתגרות הקיצונית, הסגפנות, שלילת החיים, הזעם, הלהט הנבואי ותחושת הגדלות הפגועה הם הסימפטומים שלה. כאשר הוא נחלץ ממנה ומפך את החוקים המענישים שקבע לעצמו, הוא הולך ומסתבך, עובר בלא יודעין על איסור עריות וממיט על עצמו אסון. לאחר שמיכאל מבין מה עולל, הוא מפנה את כל עוצמת הזעם והתוכחה כלפי עצמו:

את שפתיו הוא נושך בחמת זעמו על עצמו, הוא מרים ידו ומכה בראשו, פותח את פיו ומקלל את עצמו לאמור: בן אדם נבזה! בליעל! אני מכיר אותך ואת קדושתך! אתה חפץ להיטיב את רוח בני העולם, אתה, הטמא, והמגואל לעולם, אתה הנבל. נבל אתה מיכאל, אני אומר לך, נבל אתה אחרי תשובתך ורצונך

47. על האירוניה של המספר כלפי הגיבור ב"מחניים" ראו שקד, הסיפורת העברית 1880-1970, כרך א: בגולה, לעיל הערה 1, עמ' 183; מירון, בואה, לילה, לעיל הערה 40, עמ' 204-205.

להיטיב. בזוי הוא אותו רצון שרע מקיים ונאה דורש. הנני מבזה אותך ואת כל השתלמותך וחירותך, השומע אתה? הנני מבזה אותך וממאס אותך, אותך... מיכאל, מוסיף הוא לאמור לעצמו, קח רצועה ויסר בה את בשרך. הנח את עצמך על הארץ למען ידושו בכך העוברים ושבים, הנח את עצמך לפני ספסל בית הכנסת, למען ידרסו עליך הבאים להתפלל. היכנע ובוא בעצמך לבית הכנסת... בן אדם, לך ושוב אל אלהים... מה לך הכא ומה לך התם? בצרת נפשו המעיקה הוא בוכה, הוא קם ממושב הספסל, הולך ובוכה, בוכה ותועה... (עמ' 88-89).

על פי פרויד, ההאשמות העצמיות של המלנכוליים מופנות בלא מודע לאובייקט הנטוש; כל "הבוז, אשר הם מבטאים כלפי עצמם, מופנה למעשה כלפי אדם אחר".<sup>48</sup> אצל מיכאל, הביקורת וההאשמה מופנות תחילה בשצף קצף כלפי חוץ והוא מגנה את אי-הרציונליות של החברה האנושית ואת המיניות של האב והסב. רק לאחר ה"אנאגוריסיס", לאחר שהוא מבין שגם הוא פועל בחוסר רציונליות, שהמיניות חסרת הנאמנות מניעה לא רק את אביו אלא גם אותו, הביקורת מופנית באלימות מזוכיסטית כלפי עצמו "בתוכחות עצמיות ובגידופים עצמיים, והיא הולכת ומתגברת עד לציפייה מוטרפת לעונש".<sup>49</sup> הגילוי מביא את מיכאל להכרה שהוא נכשל: הוא אינו טוב מאחרון המאמינים בבית הכנסת, ולכן מגיע לו כעונש להיותר שם. ואולם, האם הטלטלה וההכרה מעלות בו את המודעות לכך שמלכתחילה שלילת האמונה שלו כללה בתוכה את היפוכה? שלאחר שקרע עצמו מעל העולם המסורתי הוא שב ושכפל את תבניותיו של אותו עולם בעצם מעשה הקריעה? שבתוך מעשה בנייתו של עולם אינטלקטואלי חילוני, תבניות המחשבה והרגש המזומנות לו הן תבניות שנטבעו בו מילדותו? ושלכן, בעצם, באופן סימבולי, מקומו בין המתפללים? נראה הדבר שלא. האם המספר מודע לכך? האנלוגיה בין דבקותו של תלמיד-חכם בתורה לדבקותו של מיכאל הסטודנט בלימודיו מרמזת שהדבר ייתכן.

ברדיצ'בסקי, שיצירתו הספרותית פרצה את הדרך לספרות העברית המודרנית, עסק בדבקות גם בספרות העברית ה"ישנה"; הוא כתב מחקרים ודברי הגות שהציעו קריאה חדשה במסורת היהודית הכתובה מן התנ"ך ואילך, בהיקף עצום של מקורות ותוך הבחנה בין זרמים שונים בקבלה ובחסידות, ואף ערך והוציא לאור קבצים של אגדות חסידים. גם דברי ההגות שפרסם כללו חלקים אוטוביוגרפיים שנכתבו מתוך הזדהות נפשית עמוקה עם המאור הרוחני הגדול של ראשית החסידות, הבעל שם

48. פרויד, "אבל ומלנכוליה", לעיל הערה 37, עמ' 15.

49. שם, עמ' 8.

טוב.<sup>50</sup> ההיסטוריוגרפיה התרבותית הלאומית שברדיצ'בסקי מציע שונה מאלה שנסקרו בחלקו הראשון של המאמר. במכתב שנדפס בכתב העת המגיד ב־1897 הוא טען כי תחילת התקופה החדשה בתולדות ישראל אינה נעוצה בהשכלה, בפעילותו של משה מנדלסון במאה השמונה עשרה, אלא בהופעתו של הבעל שם טוב באותה מאה: כוחות החיים העצומים של החסידות הם שהחיו את היהדות. עם זאת, הוא התנגד מכול וכול להעמדתה של הלאומיות היהודית המודרנית על בסיס מסורת, ולו גם הרופף ביותר, כפי שטוען שקד:

ברדיצ'בסקי ביקש לשחרר את "הרעיון הלאומי" היהודי מזיקתו ל"אידיאה" היהודית, לחתוך קשר גורדי זה שהוא מהותה של התרבות היהודית ושל עולמם העיוני של רנ"ק ואחד-העם. למעשה, ביטא ברדיצ'בסקי את שלילת היהדות של תנועת ההשכלה באורח הקיצוני ביותר, שלילה שנתאפשרה על-ידי תנועה לאומית המנתקת את האומה מן הדת. האידיאלים הרומנטיים-הלאומיים הגיעו בהגותו אל מיצויים ויצרו מצע מהפכני לקיום הלאומי. הנחת היסוד שלו היא: "אבל אם יכול אנכי להוציא משפט כלבבי על האמונות והדעות שהנחילו אותי אבותי, הלא גם רשות בידי להוציא משפט על הערכים האלה או גם לפוסלם לגמרי, מבלי הינתק על-ידי זה כל קשר ביני לבין עמי" ("חירות וחירות", כל מאמרי, תשי"ב, עמ' לח). באמצעות הנחת-יסוד זו מנתק הוא את היהודים מן היהדות המסורתית, בלא שהמסקנה של ניתוק זה תהיה טמיעה והתבוללות.<sup>51</sup>

הדברים אינם עומדים בסתירה זה לזה; הבחירה של בני הלאום היהודי בתכנים יהודיים מסורתיים חייבת להיות חופשית לחלוטין. מתוך החופש הזה – ולשיטתו, רק מתוכו – ברדיצ'בסקי יכול לבחור במה שבחר. יתרה מזאת, דווקא בחסידות בראשית דרכה, לפני שהתנוונה ותורתה הרוחנית סולפה, מוצא ברדיצ'בסקי את החופש הרוחני שהוא מבקש לעצמו: "בחסידות ובמהלכה רואה אני חרות פנימית ויסודית; אחרי שלמרות רוחה הכולל עוד בה מקום רחב ידיים לשיטות והשקפות שונות, לחיים ולמהלכים שונים לפי נטיית כל אחד ואחד כרצונו וכלבבו, איש איש לפי מהותו ולפי שורש נשמתו ורצונו המיוחד".<sup>52</sup>

50. על יחסו המורכב של ברדיצ'בסקי לחסידות ועל השינוי הביקורתי שחל בעמדתו כלפיה בסוף ימיו ראו ורסס, סיפור ושרשו, לעיל הערה 30, עמ' 105-118, וכן דיונו על "החסידות בעולמו של ברדיצ'בסקי לאור חיבורו שנגנז" בספרו המארג של בדיון ומציאות בספרותנו, מוסד ביאליק, ירושלים 2014, עמ' 165-200.

51. שקד, הסיפורת העברית 1880-1970, כרך א: בגולה, לעיל הערה 1, עמ' 166.

52. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גריון), כתבים, כרך ד, בעריכת אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1999, עמ' 21.

זיקתו הכפולה של ברדיצ'בסקי, לחילוניות המודרנית מצד אחד ולחסידות מצד  
 אחר, משקפת את הקרע ההיסטורי הטראומטי שהוא רואה בבני הדור כולו. הולצמן  
 טוען כי "תולדות יצירתו של ברדיצ'בסקי הן תולדותיו של 'הקרע שבלב' בין שני  
 צירים מנוגדים אלה, על התמורות והתהפכות שהתחוללו ב'יחסי הכוחות' ביניהם  
 בשלבים השונים של התפתחותו".<sup>53</sup> לדבריו, ברדיצ'בסקי מציג את "חווית 'הקרע  
 שבלב' כמצב יסוד טרגי המשמש מקור עיוניים מתמיד", אך יחד עם זאת, האנרגיה  
 "המופקת מהתנגשות הניגודים עשויה להיות מקור רב ערך ליצירה האמנותית".<sup>54</sup> ואכן,  
 במאמרו "שירה עברית" מונה ברדיצ'בסקי שלושה סוגים של "שירתנו": הסוג האחד  
 הוא שירת ההתפעלות והגעגועים ל"חדר", למורשת האבות; הסוג השני הוא שירת  
 ההתנגדות, כאשר "באים כל רגשות החירות שבאדם לפתח מעליו מוסרות המסורה  
 וכל כבלי-הדורות". והנה, עוד "שירה שלישית, מין שירה שלישית באה לנו בסוף  
 הימים, שירה מורכבת משתי אלה הקודמות, מורכבת מניגודן זה לזה... פשוט, המשורר  
 ירגיש הוד החדר ומועקת החדר ביחד. ביד אחת רוצה המשורר להסיר מעליו את עול  
 הדורות, ובשנית הוא ממשיך את השלשלת הלאה, הוא בעצמו הנהו עוד חוליה אחת  
 בהשלשלת, שהוא אומר לקרעה... שירה זו היא שירת הקרע שבלב: הלב קרוע ומורתח,  
 כוחות שונים מושכים אותו לכאן ולכאן, והמשורר עומד על פרשת דרכים...".<sup>55</sup>

בפרשת דרכים זו, שבה הספרות העברית החדשה קורעת קרע בינה לבין המורשת  
 הישנה, מבקשת לעבור מעל הקרע ולנוע על כנפי הגעגועים מן החדש אל הישן, ובה  
 היא מערבת את שני הסנטימנטים הללו ושרה את שירת "הקרע שבלב", אסיים את  
 הדיון ב"מחניים" ואפנה לנובלה "לאן?" של פייארברג, שראתה אור אף היא ב-1899.  
 נחמן, גיבור הנובלה של פייארברג, נראה כגיבור פרדיגמטי של ספרות "הקרע  
 הפנימי שבתוך לב צעירינו", במילותיו של ברדיצ'בסקי,<sup>56</sup> או של "ספרות ההתרשמות של  
 הבורד העברי", במילותיו של ברנר. ספרות זו, לדברי ברנר, היא חלק "מספרותנו העברית  
 החדשה", שעניינה העיקרי הוא "הפרובלימה הלאומית".<sup>57</sup> בהקשרה של הפרובלמה,  
 "הבורד העברי", או ה"תלוש", הוא מי שאיבד את מקומו: הוא עזב את מסורת אבותיו

53. אבנר הולצמן, אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ב),  
 מוסד ביאליק, ירושלים 1995, עמ' 12.

54. שם, עמ' 277.

55. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), כתבים, כרך ה, בעריכת אבנר הולצמן, הקיבוץ המאוחד,  
 תל-אביב 2008, עמ' 202.

56. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), כתבים, כרך ה, בעריכת אבנר הולצמן, הקיבוץ המאוחד,  
 תל-אביב 2002, עמ' 27.

57. יוסף חיים ברנר, "רשמי ספרות" (1912), כתבים, כרך ג, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1985, עמ'  
 741.

ורכש לו השכלה אך אינו יכול להתערות בלאום ובחברה חדשים, שמתוכם תכונן זהותו. האובדן שהגיבור חווה איננו רק אובדנם של חיי האמונה, המשפחה והקהילה אלא גם אובדנה של עצם האפשרות להשתייכות חברתית ולאומית. ממצב טראומטי זה, הגיבור נסוג נסיגה מלנכולית מן המציאות אל הנפש. הסיפור מתמקד בתודעה, ודמויות הגיבורים – בדרך חלקית אצל ברדיצ'בסקי ופייארברג ובמובהק אצל ברנר – מתעצבות כסובייקטים פסיכולוגיים, עם דגש חזק על הסיבוך האדיפלי.<sup>58</sup> כפי שטוען מיכאל גלזומן, דבר זה אפשר לסופרים ליצור חיבור רב-עוצמה בין מובניה הלאומיים של ההתנגשות הדורית בין בנים לאבותיהם לבין מובניה הפסיכולוגיים, המגדריים והמיניים. הדרמה האדיפלית המשפחתית נכרכת ללא הפרד בדרמה הלאומית: מאבקו הרגשי של הגיבור המסוים, המורד באב מסוים, נטען בהכרח במשמעויות לאומיות, והמאבק הלאומי הציוני בעולם האבות המסורתי נטען במשמעויות פסיכולוגיות.<sup>59</sup> על פי תפיסה זו, המשבר הנפשי והמלנכוליה הם תוצאה של האובדן, גם של האב, גם של עולם המסורת. כך הדבר גם בנובלה "לאן?" של פייארברג, אולם בתוך המהלך הזה, בתוך השקיעה במצב המלנכולי, מתקיימת בנובלה תנועה מושתקת וסמויה של הכפלה, של חזרה על אותו עולם שננטש – ולכן, במובן מסוים, גם של חזרה אליו. גיבור הנובלה "לאן?", נחמן, גדל תחת השגחתו הקפדנית והחמורה של אביו, הרב משה החסיד. בעצם ימי ילדותו הרכים, כשהוא בן תשע, נאסר עליו לחלוטין לשחק עם חבריו, לחוש הנאה, שמחה או קלות דעת. אביו דורש ממנו להתגייס כל-כולו למלחמת השם, להיות לאיש "הצבא של המקום ברוך הוא" (עמ' 86),<sup>60</sup> ו"להקדיש את חייו לעמו ולדתו ולהילחם ביצר הרע" (עמ' 89-90).<sup>61</sup> לדברי האב, "בעולם הזה

58. "מחניים" ו"לאן?", וכך גם "בחורף" של ברנר, נכתבו לפני שפרויד פרסם ב־1910 את התיאוריה הפסיכואנליטית על המתחים הרגשיים שבין בנים לאבות, וראו מאמרו "על סוג מיוחד של בחירת האובייקט אצל הגבר", מיניות ואהבה, מגרמנית: אדם טננבאום, עם עובד, תל-אביב 2005, עמ' 127-136. אולם סיפורים אדיפליים במובהק, הנטענים במתחים אידיאולוגיים ופסיכולוגיים כאחד, נכתבו בספרות הרוסית כבר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. כך, לדוגמה, ברומן אבות ובנים של איוואן טורגנייב (1862) מנסה חברו האנרכיסט של הגיבור הצעיר למצוא את דרכו למיטת פילגשו של האב, וברומן האחים קרמזוב של פיודור דוסטויבסקי (1880), האב והבן הבכור מתחרים על לבה של אשה אחת, ובסופו של דבר הבן מואשם ברצח אביו. ב־1903 פרסם ברדיצ'בסקי סיפור בידיש, "דער אורח (א מעשה נורא)", שבו האב והבן נאבקים על לבה של אותה אשה, וגיסו של הבן רוצח את האב.

59. מיכאל גלזומן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2007, עמ' 143-144.

60. המובאות מן הסיפור "לאן?" לקוחות מתוך מ"ז פייארברג, כתבי מ"ז פייארברג, הוצאת כנסת, תל-אביב תש"ט. ההפניות למובאות אלה יצינו מכאן ואילך בגוף הדין.

61. שקד עמד על כך שדימויי הצבא תופסים חלק מרכזי בתיאולוגיה של האב, וראו הסיפורת העברית 1880-1970, כרך א: בגולה, לעיל הערה 1, עמ' 211.



נחוץ ללמוד ולעבוד את ד', וחלילה לנו לבלות את הזמן בהכלי תעתועים..."; "היצר הרע שולט בנו בעוונותינו הרבים [...] אסור לשמוח, בני, אסור לשמוח בעולם הזה!" (עמ' 67), ונחמן מצווה להתאבל בכל עת על חורבן בית המקדש ולכאוב את כאבה של השכינה הגולה.<sup>62</sup> נחמן סובל סבל נפשי כפול, גם מן הדיכוי הליבידינלי הקיצוני, גם מן האשם הכבד על כך שאינו מצליח למלא את שליחותו בשלמות, לגבור על יצר הרע ולהתמסר לאב שבשמים בכל מאודו ובכל רגע. היחסים בין נחמן לאביו אקסקלוסיביים ועוצמתיים; האם והאחים כמעט שאינם נוכחים בסיפור, והאב, למרות הדיכוי והסבל שהוא גורם, אהוב על הבן.<sup>63</sup> מתוך האהבה שביניהם, נחמן אינו מסוגל להתנגד, והאב מושך אותו לתוך האובססיה הדתית שלו במעין *Folie à deu*.<sup>64</sup>

הדרישה קשה מנשוא והאשם קשה מנשוא; נחמן הילד שואל את עצמו "איך אפשר לחיות בעולם ארוך ואפל כזה? הן על כל פסיעה ופסיעה ירבץ החטא [...] הוי, אלי, מה נורא עולמך ומה קשה לחיות בו?... " (עמ' 69) – ואז מתחולל משבר. נחמן נכנס קודר אל הבית ורואה את אביו צוחק בחברת רעיו. ההכרה בכך שגם אביו הצדיק נכשל וחטא בחטא קלות הדעת מביאה אותו למשבר נפשי. לאחר בגידת אביו הוא נותר לכרו, חלש ודל, מול עולם נורא המבקש להורידו לגיהנום, ומתוך ייסוריו עולה בו לראשונה המחשבה כי "אלוהים איננו טוב" (עמ' 71). נחמן קודח ושוקע בסדרה של הזיות מסויטות ונשגבות כאחת, תמונות נוראות של חורבן ירושלים, בקשות גאולה שנכשלות ותיאורים מוחשיים ומבעיתים של עינויי הגיהנום הלקוחים מ"מסכת גיהנום" בספר ראשית חכמה לאליהו בן משה וידאש, שנחמן קרא בו בבית המדרש באותו ערב. כאשר נחמן מתבגר, מתגבר לחצו של אביו. עליו להתגייס לצבא האל משום "שהתורה הולכת ומשתכחת והאומה הולכת ומתדלדלת" (עמ' 89), דהיינו בשל חדירת תהליכי החילון וההשכלה לחברה היהודית המסורתית. ואולם, המהפכה המודרנית בחיי היהודים המתחוללת סביבו מסמנת לנחמן מוצא מן העולם שולל החיים שכפה עליו האב. העלילה מתקדמת על פי הנוסח המשכילי: נחמן מתחבט, נקרע רגשית, רדוף אשם;

62. עמדתו החמורה של האב אינה עולה בקנה אחד עם העמדה החסידית לעבודת השם בשמחה, וראו למשל דבריו של רבי נחמן להלן, הערה 72. אולם היו בחסידות גם מגמות של הסתגפות, וראו על כך אצל גדי שגיב, השושלת: בית טשרנוביל ומקומו בחסידות, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2014. עוד על כך ראו להלן.

63. מינץ מצביע על כך שהאב, בניגוד לרוח הזמן (הניכרת, לדוגמה, אצל ברנר וש. בן ציון), אינו מופיע כשילי לגמרי אלא כמאמין אמיתי העומד חסר אונים מול קריסתו של עולם התורה, ודמותו אינה מתוארת באירוניה אלא מתוך פאתוס; וראו *Banished from their Father's Table*, לעיל הערה 36, עמ' 83.

64. ראו *"Folie à deu", or "shared psychotic disorder"*, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, IV, American Psychiatric Association Issuing Body, Washington D.C. 2013, 297.3

הוא קורא בספרי הפילוסופים היהודים הספרדים, ובתשעה באב, ביום החורבן, הוא מגיע לכפירה גמורה: "ובקומו מעל משכבו בבוקר ידע, כי קם בלי אלהים..." (עמ' 97). מן הסבך הרגשי והתיאולוגי, וממסלול ההתנגשות הצפוי עם אביו, מחלצים את נחמן נישואיו לבתו היחידה של אחד מעשירי עיר הפלך. ביום הנישואין עצמו האב חוזר ומתרה בו שלא יתפתה חס וחלילה ליהנות מאשתו הצעירה והיפה, שהרי גם כעת מוטל עליו להקדיש את כל אוניו לאלוהי ישראל. אבל נחמן, העוזב את עירו ומשתכן בבית חותנו, אינו שועה לדברי אביו. הוא מאושר עם האשה ועם הוריה, אנשים תמימים וטובים, מתמלא כוחות חיים ומרגיש שיצא סוף כל סוף לחופשי. שלא על דעת הוריה אשתו מעודדת אותו ללמוד בסתר גרמנית ורוסית, וכל אוצרות הפילוסופיה והמדע האירופיים נפתחים בפניו: "הוא חושב עתה מחשבות חדשות, הוא שואף עתה לעולמות חדשים, לבכו מלא סער ורגשות חזקים" (עמ' 109). ואולם, בנוסח ספרות "הקרע שבלב", פריחה ארוטית ואינטלקטואלית זו אינה נמשכת זמן רב. הפנייה מאוצרות הרוח היהודיים אל אלו האירופיים נתפסת על ידו כבגידה נוראה בעמו, והוא אינו יכול לעמוד בה. הוא חוזר לבדו לעיר הולדתו, לבית האב, וביום הכיפורים, בבית הכנסת, במעמד כל הקהל, מחלל את השם ברבים ומכבה את הנר. "הוא השתגע" קרא אביו בקול מר, ויפול לארץ ויתעלף", ונחמן יודע: "קין הרג את הבל אחיו והוא הרג את אביו" (עמ' 47).

מרגע זה, נחמן בן העשרים מוגדר על ידי המספר ועל ידי הקהילה כמשוגע. הוא נשאר בעיר הולדתו, פרוד מאשתו, קבור חיים לשארית ימיו בבית המדרש השומם או נסוג לחדרו בבית אביו, שקוע במלנכוליה עמוקה. הוא אינו יכול להחיות עצמו בתורה משום שאמונתו אבדה אך הוא גם אינו יכול לראות חיים בחוץ, עם אשתו האוהבת ועם עניינו האינטלקטואלי בתרבות ובמדע האירופיים – אולי משום שמשמעות הדבר בגידה בעמו החלש והסובל, אולי משום שהחזיונות הדתיים של ילדותו, כפי שטוען אלן מינץ, רכי משמעות ועוצמה הרבה יותר מאשר חייו הטובים עם אשתו,<sup>65</sup> אולי משום ששם מקומו, שהרי "נחשב בעיני עצמו תמיד לאומלל ולקבור חי..." (עמ' 104), ואולי משום שאיסורי האב הופנמו בנפשו ולא ניתן לו להשתחרר מהם. מה שנתפס לרגע על ידו כשחרור מאושר של הרוח מכבליה היה, בה בעת, גם אובדן לא נסבל של האב והאמונה, והדחקת האובדן, במונחיו של פרויד, הובילה אותו לאינקורפורציה מלנכולית של עולם האבות, "לציפייה מוטרפת לעונש"<sup>66</sup> ולהפניה סדיסטית של העונש כלפי עצמו. כך או כך, נחמן, הצעיר העברי הבודד, לכוד בין שני העולמות מבלי להיות שייך אף לא לאחד מהם. כאשר הבשורה הלאומית החדשה מגיעה לעיר,

65. מינץ, *Banished from their Father's Table*, לעיל הערה 36, עמ' 84.

66. פרויד, "אבל ומלנכוליה", לעיל הערה 37, עמ' 8.

והשאלה "לאן?" נענית בתשובה "לארץ ישראל!" (עמ' 119), נחמן מתעורר לרגע, אבל עם דעיכת ההתרגשות ושוך העניין הוא חוזר ושוקע במלנכוליה, "עד אשר חמל עליו המות וישם קץ לעני-נפשו" (עמ' 125).

ב"לאן?", הגבול בין שני העולמות, המסורתי והמודרני, אינו ניתן לפריצה. אפשר להשתייך לצדו האחד או לצדו האחר, אבל מי שאינו משתייך לאחד מן הצדדים נעשה משוגע, שוקע במרה שחורה ומת. המלנכוליה של הגיבור ב"לאן?" היא תוצאתה של המהפכה המודרנית בחיי היהודים, של המרד בעולם האבות ובאב עצמו, אולם הדברים אינם חד-משמעיים. הנובלה נפתחת בשאלה בדבר סיבת שיגעונו של נחמן, ולשאלה זו ניתנות ארבע תשובות שונות הסותרות זו את זו. על פי דברי אמו של המספר,<sup>67</sup> הרבי מטשרנוביל כעס על רבי משה, אביו של נחמן, משום שהלה לא האמין בו. לפיכך ניבא הרבי מטשרנוביל כי לרבי משה ייוולד בן, והבן הזה יזכה לנשמה גדולה; הוא אמנם יהיה גדול בתורה ובחוכמה, אך בסופו של דבר ייתן את כוחו לסמאל ויוריד את שיבת אביו ביגון שאולה. על פי גרסת רבו של המספר, נחמן נעשה משוגע משום שלבו הסית אותו ללמוד קבלה לפני מלאות לו עשרים וחמש שנים. אחרים סיפרו שנחמן "ישב פעם אחת יחידי בלילה בבית המדרש וילמד, פתאום שמע קול נורא קורא אליו: נחמן, תן לי להריח טבק! וישא את עיניו וירא והנה לשון ארוכה שלוחה אליו מ'עזרת נשים'... מני אז הסתתרה בינתו – וישתגע" (עמ' 62). ובחור אחד טען כי נחמן משוגע משום ששקע ב"חקירות אפלות" – אולי קבליות, אולי פילוסופיות. ריבוי הסיבות מותיר את שאלת השיגעון ללא מענה חד-משמעי ומערער את האקסקלוסיביות של ההשערה הפרשנית המקובלת, לפיה רוחו של נחמן נשברה בשל המהפכה ההיסטורית הלאומית והדרמה האדיפלית שליוותה אותה. קללה מפיו של צדיק אינה דבר של מה בכך, והזלזול באמונות הטפלות מתחלף במהלך הקריאה בנובלה בהבנה שבעולמו של הסיפור, קללת הצדיק מטשרנוביל היא הסבר שתוקפו אולי אינו נופל מתוקפם של ההסברים ההיסטוריים או האדיפליים. נוסף על כך, קשה לטעון שסבלו הנפשי של נחמן נובע מכך שהתפקד והשכיל ועולמו התפצל לשניים, שהרי, כזכור, נחמן התענה בעיניים נפשיים קשים גם בילדותו, כשעדיין היה בלב העולם המסורתי.

חזרתו של נחמן לעירו, לעולם התורה שאינו מאמין בה עוד, והשתקעותו בבית המדרש השומם, אינן מתרחשות במרחב גיאוגרפי בלבד אלא גם במרחב טקסטואלי.

67. על פי דברי המספר על עצמו בראש הסיפור, קיימת אנלוגיה בינו לבין נחמן. גם אמו, כאביו של נחמן, מספרת לו "ספורים נוראים וחשכים כחשכת הגלות ומלאי תוגה וצלמות כחיי עם ישראל"; כל שיערו הלבין בשל כך, וילדותו נגזלה: "עוד בהיותי ילד נהפכתי לזקן: כל ספור וספור הלבין לי שערה אחת ומרוב הספורים הפך שערי לבן... עתה יודע אנכי, כי על במת החיים ישנם אנשים אוכלים ושותים, שמחים ומתענגים על רוב טוב; אנשים, אשר קללת אל זועם איננה רובצת עליהם תמיד... אולם אז היו לי החיים לחזון תוגה נוראה..." (עמ' 63).

כפי שראינו קודם, גיבור הסיפור "מחניים", מיכאל, הבונה לעצמו תפיסת עולם ודרך חיים המנוגדות מכול וכול לחיי התורה, יוצק אותן בלא יודעין על פי תבנית חיי התורה המוטמעת בו – גם בתפיסת ההכרחיות של טוטאליות האמונה, גם באימוץ אורח חיים של תלמיד-חכמים. ב"לאן?" נראה הדבר שפייארברג, המבקש לתאר התמוטטות נפשית של אדם צעיר בעולם המודרני, משתמש, ביודעין או שלא ביודעין, בנוסח ספרותי מוכר המצוי לו: תיאור המשבר הנפשי והמלנכוליה של נחמן כאינטלקטואל צעיר חוזר על דפוס חסידי ידוע. השקיעה במלנכוליה וההסתגרות בחדר מופיעות בלא מעט דיווחים וסיפורים חסידיים על צדיקים.<sup>68</sup> כבר רבי חיים ויטאל, תלמידו המובהק של האר"י, טען שאדם הנולד בגלגול ראשון, אף על פי שנשמתו גבוהה מאוד, בהכרח "יהיה עצב מאד כל ימיו ודואג בקרבו תמיד ללא סבה".<sup>69</sup> ואכן, כמה מגדולי הצדיקים הוכיחו הבחנה זו בנפשם, ובראשם רבי מנחם מנדל מורגנשטרן מקוצק, ונראה שקיים דמיון בין סיפור חייו לבין עלילת "לאן?". הרבי היה ידוע בתפישותיו ובמידותיו הקיצוניות ונטה למרה שחורה ולהתפרצויות זעם. "עומד אני ברגל אחת ברקיע השביעי וברגל השניה בשאול תחתית", כך העיד על עצמו. לפי אחת הגרסאות הנפוצות של הסיפור על אודותיו (שאמיתותו אינה ברורה), ערב שבת אחד אחר סוכות ה'ת"ר (1839) נגע הרבי במנורה שבה עמדו הנרות הדולקים וצעק "לית דין ולית דיין". אחר מעשה נורא זה של חילול שבת בלוויית דברי כפירה עזב אותו בכיר תלמידו וייסד חצר משלו. למרות השערורייה המשיך הרבי מקוצק לעמוד בראש חצר חסידיו אך הסתגר בחדרו במשך עשרים שנה, עד מותו. לעתים נדירות יצא ממנו, התפרץ בכעס על סובכיו ושב והסתגר.<sup>70</sup> שנים רבות קודם לכן הוכיח אותו החוזה מלובלין: "דרכך הוא מרה שחורה עזוב דרכך כי לא מצא דרכך בעיני חן", אך הרבי דחה את דברי החוזה ויצא מביתו סר וזעף: "ויאמר בלבו בעיניכם לא מצא חן אך בעיני מצא חן רק זאת דרכי".<sup>71</sup>

גם החוזה מלובלין עצמו היה ידוע בקדרותו ובהסתגרותו בחדרו, וכן בניסיונות ההתאבדות שלו; הוא כינה את העצבות שלא עזבה אותו "אש שחורה" ומשך אליו תלמידים בעלי מרה שחורה כמותו, ובהם רבי מנחם מנדל מקוצק שהוזכר קודם,

68. השימוש במושג "מרה שחורה" מקורו בתורת הליחות המיוחסת להיפוקרטס ולפיה כאשר האיזון בין הליחות מופר והמרה השחורה ("מלנכוליה", μέλαινα χολή) גוברת, נוצר דיכאון נפשי. תורת המרות שלטה ברפואה המערבית עד תחילת המאה התשע עשרה.

69. רבי חיים ויטאל, שער הגלגולים, סדרת כתבי רבינו האר"י זצ"ל, ירושלים תשמ"ח, הקדמה כז, עמ' עה.

70. מעשה זה סופר כהנמקה לכך שבכיר תלמידיו של הרבי מקוצק, ר' מרדכי יוסף ליינר, עזב ב-1839 את חצרו של הרבי, ניתק את קשריו עמו ונעשה לאדמו"ר מאיזביצא ראדזין; וראו אלי ויזל, הנשמה החסידית, ידיעות ספרים, תל-אביב 2010, עמ' 234-235.

71. משה מנחם מנדל ולדן, נפלאות הרבי, פיטרקוב, דפוס נתן נטע קראנענבערג, בילגוריא תרע"א, עמ' 34-35.

"היהודי הקדוש" רבי יעקב יצחק מפשיסחא ורבי אברהם יהושע השל מאפטא, "האוהב ישראל", שאף נתן ביטוי לתמיהתו על כך שכל כך הרבה חסידים, המצווים על השמחה,<sup>72</sup> שרויים במרה שחורה: "והנה בעינינו ראינו רבים מן החסידים שנעשו משוגעים ח"ו או בעלי מרה שחורה; ומאין זה נמצא הדבר הזה? אם מן התורה ח"ו, אדרבה, התורה עוד משמחת את הלב ולסיבה זו אסרו חז"ל את לימוד התורה בת"ב ולאבל. אם מן המצות – הלא פקודי ה' ישרים משמחי לב".<sup>73</sup>

נראה הדבר שריבוי הסיבות הסותרות המוצעות בתחילת הסיפור להשתגעויות של נחמן איננו מקרי, והוא חוזר ומתקיים גם במעשה הקריאה והפרשנות של הסיפור. בתוך הפירוש המקובל והמשכנע, הרואה את המלנכוליה הקשה של נחמן כתוצאה של היקרעותו מן המסורת, מסתתר פירוש נוסף: הבן המורד באביו החסיד ובעולמו הוא בה בעת – ובעל כורחו – גם יורשו של האב, בן דמותו הנאמן של הצדיק החסידי הנאבק בייסורי נפש במרה השחורה שבתוכה הוא שוקע. בסופו של דבר, קללתו של הצדיק מטשרנוביל מתקיימת: מי שנשמתו גדולה מדי, בין שהוא צדיק של חסידים, בין שהוא צאצאו המורד, האינטלקטואל הקרוע, עלול להיתפס בידו של סמאל ולרדת ביגון שאולה.

72. אמירתו הידועה של רבי נחמן, "מצווה גדולה להיות בשמחה תמיד", נסמכת על תפיסתו התיאולוגית שהשמחה היא תנאי לכוח המדמה; עצבות ומרה שחורה מדכאות את הכוח המדמה, ולכן גם את הנבואה (האמונה). רוח השטות היא העצבות, והיא מנוגדת לבניית הניגון: "וצריך להיות יודע נגן, שידע לקבץ וללקוט ולמצוא חלקי הרוח אחת לאחת, כדי לבנות הנגון, היינו השמחה. היינו לבנות הרוח טובה. רוח נבואה. שהוא היפך עצבות רוח. כי צריך לעלות ולירד בידו על הכלי שמנגן, כדי לכיין לבנות השמחה בשלמות [...] וכל זה הוא בחי' [בחינת] הכנעת המדמה. שהוא בחי' הרוח רעה רוח שטות שרוצה לפגם ולבלבל את בחי' הרוח טובה רוח נבואה [...] וע"כ [ועל כן] אין יכולין לקבל רוח נבואה רוח הקודש כ"א [כי אם] ע"י שמחה שהיא בחי' מנגן ביד. כ"ש [כפי שכתוב] והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' בחי' וניגן בידו וטוב כ"; וראו ליקוטי מוהר"ן, "ויהי מקץ", נד, ו.

73. רבי אברהם יהושע השל, אוהב ישראל, ז"טומיר תרכ"ג, ליקוטים, פרשת ויקרא, עמ' 216. לדברי אלי ויזל, "מהבעל-שם-טוב ועד המגיד, רבי לוי-יצחק, רבי ברוך, רבי אלימלך, ועד הרבי מקוצק – כולם סבלו כאב ומצוקה"; וראו הנשמה החסידית, לעיל הערה 70, עמ' 405. ניתן להוסיף לרשימה זו עוד צדיקים, למשל רבי אברהם המלאך בנו של המגיד, שחי בקדרות, בהסתגרות ובפרישות קיצונית.