

קורא כתרנגול

בין 'מעשה מההינדיק' לר' נחמן מברסלב ובין סיפור פשוט לעגנון

צחי כהן

תקציר

במאמר זה נבחנת הזיקה בין 'מעשה מבן מלך שנפל לשיגעון' ('מעשה מההינדיק') המיוחס לרבי נחמן מברסלב ובין סיפור פשוט של שמואל יוסף עגנון. על ידי כך אני מבקש להדגים את התפקיד שמילא במידה כזו או אחרת הסיפור החסידי כחוליה מקשרת בין הסיפור העברי המסורתי לספרות העברית החדשה. אף שרק ב-1935 פורסם הסיפור החסידי לראשונה, ככל הנראה הוא היה מוכר בעל פה בקרב חסידי ברסלב, וסביר כי עגנון, שקיים קשרים עמוקים עם חסידות זו, הכירו. בנוסף, אני מזהה במאמר מקבילות מבניות ותכניות מרכזיות: בן למשפחה מכובדת המשתגע, רופאים רגילים שנכשלים בטיפול בו ומטפל יוצא דופן אשר מצליח באמצעות הזדהות עמוקה וקשב. מוטיב התרנגול מרכזי בשניהם, וכן התייחסות לפשיטת בגדים, להפרעות אכילה ולצער הורים. אני משווה את שיטות הטיפול של החכם ושל ד"ר לנגזם, המבוססות על הזדהות, על הקשבה ועל בנייה הדרגתית של יכולות חברתיות.

אני עוסק גם בהתייחסויות המטא-פואטיות בשני הסיפורים ('המשל מובן למבינים'; 'סיפורנו הפשוט'), המזמינות הרהור על תפקיד הסיפור עצמו כמרחב טיפול. שני הסופרים מזהים את המספר עם דמות המטפל ורואים בסיפור עצמו כלי לתיקון נפשי. המסקנה היא שעגנון פיתח את הסיפור החסידי לבחינה מורכבת של חברה ונפש, תוך כדי שמירה על התפיסה של הספרות כמרחב טרנספורמטיבי טיפולי.

מילות מפתח: השוואה ספרותית, מעשה מההינדיק, סיפור חסידי, סיפור פשוט, סיפר טיפולי, ספרות עברית חדשה, רבי נחמן מברסלב, ש"י עגנון

מבוא: הספרות החסידית כחוליה מקשרת בין ימי הביניים ובין הספרות העברית החדשה

שאלת ראשיתה ומקורותיה של הספרות העברית החדשה היא חידה שלא נמצא לה עדיין פתרון ושניתנו לה תשובות רבות זה ארבעה דורות – מאז מחלוקתם הידועה של חיים נחמן

ביאליק שטען כי קיים פער בין היצירה החדשה ליצירה העתיקה¹ ויוסף קלוזנר, אשר דיבר על שממה שקדמה ליצירה החדשה.² שניהם ראו ביצירה העברית החדשה חידוש שצמח יש מאין, אי-שם בסוף המאה ה-18 או בראשית המאה ה-19. אחרים אמרו שלמרות היסטוריה עשירה של תקופות פריחה בולטות מאוד בספרות העולם, הספרות העברית החדשה היא בריאה חדשה ומנותקת, שאמנם יונקת משורשי המורשת הקדומה, אולם אינה נמשכת מהם ישירות.³

יש שטענו כי השירה העברית של ראשית העת החדשה היא השתלשלות ישירה של מסורת שירה אשר ראשיתה בשירת החול של ימי הביניים שלמעשה המשיכו יהודי איטליה לכתוב אותה גם במאות ה-18 וה-19.⁴ או שאכן, צורות ותכנים מסוימים היו פרי השראה ממסורת קדומה, אולם בשירה ובספרות העברית החדשה קיימת אכן בוחן מבדלת שמבחינה בין מסורות קדומות למסורת החדשה.⁵

אכן בוחן החילוניות נקשרת במובהק למאפייני ההשכלה האירופית הכללית, שהתבססה על התפיסה של עליונות הרציונליות. התביעה לבחון כל נושא או רעיון בחופשיות ובכוח השכל ערערה את סמכותה של הרבנות. ואכן, עוד במאות ה-17 וה-18 פיתחו אינטלקטואלים אחדים, בעיקר באיטליה ובהולנד, גישה ביקורתית ונפתחו אל העולם הרוחני האירופי,⁶ אולם כמה מהם סבלו מרדיפת הממסד הרבני ומחרם מבני קהילותיהם כמו במקרה של שפינוזה. בהתערער הסמכות הרבנית, ואולי גם בעקבות הקרעים בתוך היהדות במחצית השנייה של המאה ה-18 עם התעוררות התנועות המשיחיות ופרשת השבתאות, נוצרו התנאים שאפשרו לתנועת ההשכלה לחלחל אל היהדות לקדמה לכיוון ההיפתחות אל העולם הסובב, המקושר עם ערכי החילוניות.

עוד היפוך מרכזי שמאפיין את המעבר מספרות מסורתית ודתית לספרות חילונית וחדשה הוא שינוי מקומה של האסתטיקה כאבן בוחן ומטרה בעיצוב מעשה הספרות. כהתפתחות פנימית או מהשפעה של נורמות של אסתטיקה בתרבויות שכנות,⁷ ואולי כאימוץ של הגישה הרומנטית,⁸ הלכו ותפסו העיצוב, הסגנון והיופי מקום מרכזי יותר ויותר במעשה הספרות.⁹

- 1 חיים נחמן ביאליק, **דברים שבעל פה**, דביר, תל אביב 1935, עמ' קסט.
- 2 יוסף קלוזנר, **היסטוריה של הספרות העברית החדשה**, א, אחיאסף, ירושלים 1952, עמ' 41.
- 3 עוזי שביט, **שירה ואידיאולוגיה – לתולדות השירה העברית והתפתחותה במאה ה-18 ובמאה ה-19**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 11-13.
- 4 דן פגיס, **חידוש ומסורת בשירת החול העברית: ספרד ואיטליה**, כתר, ירושלים 1976, עמ' 2.
- 5 ברוך קורצווייל, **ספרותנו החדשה המשך או מהפכה**, שוקן, ירושלים 1971, עמ' 16.
- 6 בנושא זה עסק בהרחבה שמואל פיינר, **שורשי החילון, מתיינות וספקנות ביהדות המאה ה-18**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"א, וראו בייחוד עמ' 139-151.
- 7 שביט, 'בפתח השירה העברית'.
- 8 קורצווייל, **ספרותנו החדשה**.
- 9 ראו: אמיר בנבנג'י, 'בעד המליצה: היסטוריוגרפיה רטורית של הספרות העברית המודרנית', **מכאן**, כ (אפריל 2020), עמ' 141-173.

חטיבת הסיפורים שנוצרה בתנועה החסידית וסביבה מסוף המאה ה-18 היא אחת הגדולות והעשירות בספרות היהודית.¹⁰ הסיפורים החסידיים קיבלו בתנועה החסידית מעמד דתי, ולאחר קשיי התקבלות ראשוניים זכו לעיסוק אינטנסיבי באיסוף, בעריכה ובהפצה, שכן סברו כי הם טומנים בחובם תכנים מוסריים, אם לא מיסטיים. בשל כך השתמרו סיפורים רבים, בכתב או בעל פה.

המקום המרכזי שתפסו הסיפורים בתנועת החסידות הוא תקדים חריג בתולדותיו הארוכות של הספר היהודי. מייסד החסידות רבי ישראל בעל שם טוב היה כנראה אדם בעל רגישות עמוקה למילה ולדיבור, ועל כן בחר בכלי הסיפור והספרות להעברת מסריו. בחירה זו השפיעה על התוכן ועיצבה אותו, שכן תוכן אשר מועבר באמצעות סיפור יוצר קשר עמוק, של דיאלוג, עם השומע, יותר מאלה המושגים באמצעות דרשה. הסיפור פתוח גם לפרשנות רב-קולית.¹¹

יצירת הסוגה הסיפור החסידי קשורה לחידושה הרוחני של החסידות, והבחירה באפיק תקשורת זה הייתה ביטוי לחדשנות זו. תכונתו הכפולה של הסיפור, כמשקף רעיון רוחני באמצעות מציאות, מבטאת את האמונה הדתית השואפת לגלות 'ניצוץ אלוקי' בכל מישורי המציאות.¹²

קודם לחסידים השתמשו מקובלים לוריאניים בספרות ההנהגות, כאמצעי הפצה למנהגיהם. מסוף המאה ה-17 נדפסו מעשים אלה בקונטרסים קטנים; אלה הביאו לאוכלוסייה רחבה הוראות והנהגות מתורת הקבלה החדשה. גם בתנועת השבתאות ניכר שימוש דומה בניסיון להפיץ הוראות לחיי המעשה של היהודים.¹³ ל'ספרות השבחים', קובצי סיפורים שעוסקים בדמותו של הצדיק, בנסים שאירעו בימי חייו ובשיחות שקיים, קדמו קבצים דומים, ספרות הגיוגרפית, על אודות מקובלים, כגון 'שבחי האר"י'. הסיפור החסידי עוסק בדרך כלל במעשה חריג או מְגִי שֶהַצַּדִּיק עוֹשֶׂה בעזרת כוחותיו המיוחדים, אשר נפל בחלקו בזכות קשריו עם האל.¹⁴ התערבות זו מצילה בדרך כלל דמות או קהילה ממצוקה. מבחינה מורפולוגית במונחי של חוקר אגדות העם ולדימיר פרופ (Propp), פעמים רבות מבנה הסיפור הוא במעבר מהיעדר (למשל עצירת גשמים) המונע (בידי הצדיק – באמצעות תפילה או מעשה מְגִי) לעבר פתרון (ירידת גשמים). סיפור המעשה עצמו (או כתיבתו) הוא אירוע, טקס, והוא מעניק לצדיק כוח מְגִי ומתקף אותו.

10 עלי יסיף, **סיפור העם העברי**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 401; קיצים העריך כי מספר הכותרים של ספרות השבחים החסידית הוא 450. ראו: זאב קיצים, 'ספרות השבחים החסידית מראשיתה ועד מלחמת העולם השנייה: תקופות, קנוניזציה ותהליך גיבוש', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 7.

11 רעות ברוש, **כמעשה הספיר, הסיפור החסידי והמעשה החינוכי**, אידרא, תל אביב תשפ"ד, עמ' 7-9.

12 יואב אלשטיין, **מעשה חושב: עיונים בסיפור החסידי**, עקד, תל אביב תשנ"ד, עמ' 48.

13 זאב גרים, **ספרות ההנהגות, תולדותיה ומקומה בחיי חסידי רבי ישראל בעל שם טוב**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ן, עמ' 103-15.

14 ראו: גרשם שלום, **השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום** (בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס), עם עובד ומאגנס, תל אביב וירושלים 2008, עמ' 114-115; עמנואל אטקס, **בעל השם: הבעש"ט – מאגיה מיסטיקה הנהגה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 87-15.

כאמור, מעשה הסיפור החסידי הוא שלב נוסף במעשה הקודש המגי עצמו. המעשה מתקף את הקדושה בעולם, והוא גם משנה את המציאות ומזהה בתוכה מרכיבים של קדושה. מחברי הפרודיה והסאטירה המשכיליות תקפו נקודה זו ממש וביקשו לפרק את הזיקה בין החשיבות שהסיפורים ושומעיהם התמימים מייחסים למציאות העלובה ובין הסיפור המפואר המתאר אותה.¹⁵

רבות נכתב על התופעה הייחודית של סיפור המעשיות שסיפר רבי נחמן, אשר בחר להמיר את ערוצי העברת המסרים המסורתיים בכלי ובצורה אסתטיים. תופעה זו מהממת, מפתיעה וחריגה. בבקשה לטלטל את שומעיו ולהשתמש ביתרונותיה הפסיכו-אקטיביים של הספרות, המרגשת ומניעה את שומעיה, פנה רבי נחמן לדרך חדשה.¹⁶ לעומת סיפורי החסידים שקדמו לרבי נחמן, המתארים את עולמם של החסידים במישרים, כתיאור תיעודי כביכול של המתרחש או כמשל 'שקוף' שברור כי תכליתו היא עולם הנמשל, הוא עיצב עולם עשיר וחי, בעל תוקף וחיות משל עצמו.¹⁷ במובן מסוים ראה רבי נחמן במעשה הסיפור לא שחזור חיוור של מציאות מופלאה אלא גולת כותרת, אמצעי התיקון הגבוה ביותר.¹⁸ רבי נחמן ראה במעשה הסיפור מין תהליך של 'תרפיה נרטיבית' שתפקידה להביא ריפוי לעולם כולו באמצעות תיקון הסיפורים והעלאתם למדרגת קודש את העולם שהם מתארים. במובן זה הם גם מעצבים את נפשו של הפרט ומרפאים אותה, מעמיקים את חוויית ההיות בעולם של שומע הסיפור ולקחו.

על רקע כל אלה אטען כי הסיפור החסידי, בתור מסורת ספרותית ומעשה תרבותי במרחב השיח, השפיע השפעה ניכרת על הספרות העברית בראשיתה, ואף אחרי כן. ברור כי ראשוני הכותבים העברים, שרובם ככולם חוו תהליך עזיבה כזו או אחרת של הסביבה המסורתית שהם גדלו בתוכה, הכירו היכרות כללית או אישית את מסורת הסיפור החסידי, או לכל הפחות את התגובות הפרודיות אליה.

יותר מכך, עצם מעשה הסיפור, הכלי הספרותי בתור כלי ביטוי ומעצב, מעשה היצירה הספרותי כפעולה אונטולוגית ופילוסופית במציאות, הם מורשתה העמוקה של הספרות החסידית, והחשיבות העצומה שייחסה למעשה הסיפור. תנועת התחייה העברית, במסורת שהיא ירשה מספרות ההשכלה, וביטויי התרבות של התנועה הציונית שבאו אחריה היו תרבויות של המילה הכתובה. הכתיבה המסאית, הנאום, הפובליציסטיקה ואף הכתיבה הספרותית היו נדבך מרכזי במימוש המעשי של הרעיונות החדשים.

כמו בשדות רבים אחרים, עגנון משמש חוליה מיוחדת לעצמה, מקשרת וגם מחדשת, בין המסורת למודרנה. עגנון הוא אחד הסופרים העברים שהושפע ביותר מן הספרות

15 שמואל ורסס, גנזי יוסף פרל, אוניברסיטת תל אביב ובית שלום עליכם, תל אביב תשע"ג, עמ' 17-20.

16 שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), 'מבוא לסיפורי מעשיות', בתוך: רועי הורן (עורך), החיים כנענוע, ידיעות ספרים, תל אביב 2010, עמ' 12-13.

17 מנדל פיקאז, חסידות ברסלב, פרקים בחיי מחוללה ובכתביה, מוסד ביאליק, ירושלים 1995; חנן חבר, חסידות השכלה ציונית, פרקים בפוליטיקה ספרותית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשפ"א.

18 פיקאז, שם, עמ' 27.

החסידית, כמו שמעלה עיון ולו שטחי בסיפוריו ובמקורותיהם, אך בה בעת ברור שעגנון עשה בספרות זו כבתוך שלו, העלה והוריד, הוליד והביא.¹⁹

בדברים שלהלן אבקש לבדוק את הקשר האפשרי בין סיפור שנהיה אחד המוכרים מסיפורי רבי נחמן, אף כי פורסם בקובצי הסיפורים המאוחרים יותר שלו, ולא במעשים משנים קדמוניות (1816) הקאנוני, 'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון' (המכונה גם 'מעשה מההינדיק', כשמו של תרגול הודו בידיש, ובין המשוגע המחלים הירשל הורביץ, גיבור סיפור פשוט, לעגנון.²⁰ ההצבעה על הקשר בין הסיפורים אינה חידוש, אבל בדברים להלן אעמיק את הזיקות בין היצירות ואנסה לעמוד על משמעותן.

לסיפורו של רבי נחמן קשר תוכני ונושאי לסיפור המובא בדברי האדון ליעקב פרנק, המספר על סוחר שבצערו על אוכדן ספינתו השתגע והתנהג כתרגול. את הסוחר ריפא חכם אחד, כמו בסיפורו של רבי נחמן. את הקשר בין הסיפורים זיהה ליבס, ופיתח אותו בהרצאה דרור בורשטיין.²¹ בתור סיפור על בן אשר נתון במצוקה נפשית ומביך את הוריו – סיפור פשוט דומה יותר לסיפור הברסלבי. בתור סיפור שמציג מצוקה נפשית כמניע לשיגעון – גרסת יעקב פרנק, המוסיפה נימוק לסיבת השיגעון, דומה לתיאור מצוקותיו של הירשל יותר. מכל מקום, אף שעגנון הכיר מעט את כתבי פרנק, סביר הרבה יותר שהוא שאב השראה מסיפור רבי נחמן, אשר אליו היו לו קשרים עמוקים הרבה יותר, כמו שאפרט להלן.

עגנון ורבי נחמן מברסלב

עגנון גדל בבוצ'אץ',²² שחיו בה חסידים ומתנגדים אלה לצד אלה, והשתייך משפחה שמרביתה הייתה מתנגדית, אולם מגיל צעיר הוא התעניין מאוד בסיפורי החסידים.²³ אביו

19 צבי מרק, 'על מקורותיו של "ספר המעשים" לעגנון, עיון בסיפור: "השיר אשר הושר", עי"ן גימ"ל – כתב עת לחקר יצירת עגנון, א (2011), עמ' 20-34.

20 את הזיקה הזאת הציע לראשונה אברהם באנד, 'עגנון מגלה פני פריד', מאזניים, סב, 1 (תשמ"ט), עמ' 17-21, והיא נרמזה גם בהערה של דרור בורשטיין, לטובת הציפורים, ידיעות ספרים, תל אביב 2019, הערה 167. בדבריי להלן ארחיב ואעמיק את הרימוז אצלם. לאחרונה (עונת 2025) הועלתה הפקת עיבוד של הסיפור בתיאטרון החאן, ובה שולב מוטיב התרגול, ובכללה התייחסות ישירה לסיפור ההינדיק. ראו עוד בתוכנית ההצגה: <https://user-1723486.cld.bz/khan-A-Simple-Tale/7> (כל הפריטים מן המרשתת אוזוורו ב־17.4.2026). מעניין במיוחד מופע דומה להפליא של סיפור זה בסרטו של ארנסט לוביטש אשתו השמינית של כחול הזקן (Bluebeard's Eighth Wife), 1938, בסצנה בבית החולים לחולי נפש שהגיבור (בגילומו של גרי קופר) מאושפז בו וחולה אחר מתלונן על תסמינים דומים מאוד לאלה של בן המלך.

21 דרור בורשטיין, 'אתה תרגול פשוט אתה' (הרצאה), בכינוס ברסלב של מכון ון ליר בירושלים, ינואר 2017 <https://www.youtube.com/watch?v=zRdYvhqZuYE>.

22 כך איית הביוגרף והחוקר דן לאור, חיי עגנון, שוקן, תל אביב 1998, עמ' 13, את שם העיר. עגנון עצמו איית אותה בוטשאטש, ולעתים בוצ'ץ, ומוכר גם היפוך האותיות שהוא נקט בסיפור פשוט ובסיפורים אחרים – שבוש.

23 לאור, שם, עמ' 22.

נטה לחסידות ואף נהג להתפלל בקלויז החסידי, והוא נטל עמו לנסיעותיו לחצרות אדמו"רי צ'רטקוב והושיאטין את בנו.²⁴ כל אלה זרעו את ההתעניינות של עגנון הצעיר בחסידות ובסיפוריה. שיאה של התעניינותו זו בהצטרפותו למרטין בובר בניסיון לגבש אוסף מקיף של סיפורי החסידים²⁵ – סופה העגום של פרשה זו הוא אובדן טיטת הספר עם שאר ספריו, חפציו וכתביו של עגנון בשרפה שאחזה בביתו בבאד-הומבורג.²⁶

עגנון קיים קשרים עמוקים עם חסידי ברסלב בכמה נקודות בחייו, מימיו בירושלים כאדם צעיר.²⁷ בימי שהותו בירושלים בשנת 1912 נוצרו קשרים הדוקים בינו ובין כמה מאנשי היישוב הישן שמשכו את לבו.²⁸

בשלב מסוים הייתה קרבתו של עגנון לחסידי ברסלב כה גדולה עד כי עוררה את דאגתו של יוסף חיים ברנר, ידידו, עורכו, המוציא לאור של כתביו ומורו הרוחני של עגנון בימי ישיבתו ביפו: 'סבור היה ברנר שמרוב שאני משקיע עצמי בהלכות ארץ ישראל ובקבלה ובחסידות אני מחסר את נפשי ממה שאדם צריך לדעת'.²⁹

צבי מרק זיהה את קהילת ברי לבב, המתוארת בסיפור 'השיר אשר הושר', מסיפורי ספר המעשים, כקהילת ברסלב, ובכל ביטויי המשיכה והחיבה של המספר כלפי קהילה זו הוא ראה ביטויים אותנטיים למשיכתו של עגנון לחסידות ברסלב.³⁰ מרק ביסס את הזיקה בין סיפורי ספר המעשים ובין מעשיות אחרות של רבי נחמן המשולבות בליקוטי מהר"ך³¹ ובחיי מוהר"ן.³¹

- 24 שם, עמ' 21.
- 25 שם, עמ' 158. להרחבה על אודות פרשה זו ראו: הנ"ל, ש"י עגנון היבטים חדשים, ספרית פועלים, תל אביב תשנ"ה, עמ' 127-153.
- 26 הנ"ל, חיי עגנון, עמ' 160. שרפה זו טלטלה את עגנון עד עמקי נשמתו, והוא ראה בה סימן משמיי שיעליו לחזור לארץ ישראל; ואכן עשה זאת. על מרכזיותו של אירוע זה בחייו אנו למדים מבחירתו להזכירו בכמה מן החיבורים האוטוביוגרפיים שכתב. ראו למשל: ש"י עגנון, מעצמי אל עצמי, שוקן, תל אביב 1976, עמ' 7-8; ומוכרת בייחוד התייחסותו לאירוע זה בנאום שנשא לכבוד קבלת פרס נובל, שם, עמ' 85-90.
- 27 אברהם מאיר הברמן, מסכת סופרים וספרות, ראובן מס, ירושלים תשל"ז, עמ' 113-117. ראו גם: חיים באר, גם אהבתם גם שנאתם: ביאליק, ברנר, עגנון, מערכות יחסים, שוקן, תל אביב תשנ"ד, עמ' 136-138; וגם בתוך: מרק, 'על מקורותיו של "ספר המעשים"'.
28 לאור, חיי עגנון, עמ' 76.
- 29 עגנון, מעצמי אל עצמי, עמ' 142-143.
- 30 מרק, 'על מקורותיו של "ספר המעשים"'.
31 עוד על הזיקה של יצירת עגנון לרבי נחמן ראו: אליעזר שביד, 'בין עגנון לבין הרבי מברצל'ב, בטרם, יב, ב (תשי"ד), עמ' 17-19; שם, ג (תשי"ד), עמ' 15-16; הנ"ל, 'הדיסוננס הסינרגי בסיפורי עגנון', גזית, 17, ז-יב (תש"ך), עמ' 110-114 – שניהם נדפסו שוב בתוך: אבינעם ברשאי (עורך), ש"י עגנון בביקורת העברית: סיכומים והערות על יצירתו, א, שוקן, תל אביב תשנ"א, עמ' 218-220 ו-279-280 בהתאמה. ראו גם בדברי המבוא לאסופה, עמ' 24-25, 77-78; רבקה הורביץ, 'עיכוב השליחות', מאזנים, 27 (תשכ"ח), עמ' 173-182; אריה ויינמן, אגדה ואמנות: עיונים ביצירת עגנון, ראובן מס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 35-49, 56, 84-88; Aryeh Wineman, 'Agnon and Rabbi

על הערכתו של עגנון ליצירתו העיונית של רבי נחמן אפשר ללמוד גם מעצתו לאהרן אפלפלד לעסוק בספר ליקוטי מוהר"ן, שהוא 'ספר מלא סודות שמים וסודות אדם'.³² אנקדוטות אלה ורבות אחרות מעידות על השפעה ועל זיקה בין כתבי רבי נחמן ובין כתבי עגנון.³³ אלה יכולות לבוא לידי ביטוי בסגנון, בתוכן ובעצם תפיסת הספרות ומקומה בנוגע לנפש האדם.³⁴

סיפור פשוט ראה אור בברלין בשנת 1935, ולכן יש מקום לשאול אם הכיר עגנון את 'מעשה מההינדיק'.³⁵ במכתב מ־1931 דיווח עגנון לשוקן פטרונו על היותו עסוק בכתיבת 'סיפור פשוט, תולדות נישואין'.³⁶ במכתב ששלח עגנון במאי 1933 לברל כצנלסון הוא סיפר כי הוא עסוק בהעתקת **סיפור פשוט**, 'סיפור גדול ומעניין [...] מושך את הלב ונח לקריאה'.³⁷ עם פרסום הספר סיפר עגנון במכתב שנשלח למבקר דב סדן כי תהליך התהוות הרומן היה ארוך: 'סיפור פשוט זה שהריתי שמונה עשרה שנה וכתבתי בין פורענויות לפורענויות ובין כל מיני תחלואים אינו מניח את דעתי'.³⁸

כאמור, ככל הידוע, 'מעשה מההינדיק' פורסם בכתב לראשונה בידי רבי שמואל הורוויץ רק בתרצ"ה, שאז ראה אור הרומן של עגנון, אשר נכתב כמובן לפני כן. אולם ייתכן שהסיפור

Nahman', *Jewish Book Annual*, 49 (1991-1992), pp. 97-106; יוסף חיים ברנר, 'מהספרות והעיתונות שבארץ', **הפועל הצעיר**, 2, 13 (תרס"ט), עמ' 7 (בכתימת יוסף חבר; נדפס שוב בתוך: **כל כתבי י"ח ברנר**, ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"א, עמ' 262); לאה גולדברג, 'ש"י עגנון: הסופר וגיבורו', בתוך: **לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו**, הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, ירושלים תשי"ט, עמ' 50; דוד תמר, 'מקורות ורמזים חסידיים בסיפורי ש"י עגנון', **שנה בשנה**, מ (תש"ס), עמ' 469-470; גם בתוך: גדליה נגאל, 'ש"י עגנון ומקורותיו החסידיים', מכון קורצווייל, רמת גן 1983 נמנים ליקוטי מוהר"ן כאחד המקורות החסידיים החוזרים לסיפורי החסידים של עגנון. אלחנן שילה, **הקבלה ביצירת ש"י עגנון**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"א, מרבה לעסוק בזיקה בין עגנון לברסלב בהיבטים שונים. זיקה מסוימת עולה אצל רונית חכם, 'בעטלירס וקבצנים אצל רבי נחמן ש"י אברמוביץ' וש"י עגנון', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2011 (ובמאמר המסכם עבודה זו: 'על בטעלירס, קבצנים וגעגוע ביצירותיהם של רבי נחמן, מנדלי מו"ס וש"י עגנון', **מבוא**, 16 [2016] עמ' 149-180), אם כי לא מצאתי בה התייחסות רוחב לזיקה בין הכותבים. אהרן אפלפלד, **סיפור חיים**, כתר, ירושלים 1999, עמ' 150.

בהקשר זה מעניין לציין גם את השפעתם המכרעת של כתבי רבי נחמן על פטרונו של עגנון – שלמה זלמן שוקן. על אודות פרשה זו ראו: צבי מרק, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב: המעשיות, הסיפורים הסודיים, החלומות והחזיונות: ליקוט הנוסחים מכתבי יד נדירים וממכלול הספרות הברסלבית בתוספת פרקי מבוא והקשרי סיפורים**, משכל, תל אביב 2014, עמ' 22-23.

כך טען אליעזר שבד, "תהילה" לעגנון כסיפור קודש', **מולד**, 1, 211 (1967), עמ' 70; דברים מעין אלה, אולם בהיפוך מרתק, מוצעים גם אצל שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 12-13.

ש"י עגנון, **סיפור פשוט**, שוקן, ברלין תרצ"ה.

מכתב מ־7.5.1931, ראו: 'ש"י עגנון – ש"ז שוקן: חילופי אגרות (תרע"ז-תשי"ט) (הביאה לדפוס: אמונה ירון), שוקן, תל אביב תשנ"א, עמ' 271-273, מובא גם בתוך: לאור, **חיי עגנון**, עמ' 243.

מכתב מעגנון לברל כצנלסון, מאי 1933, לאור, שם, עמ' 273.

מכתב לדב סדן מראשית אוקטובר 1935, שם, עמ' 276. עגנון החל לעסוק ב**סיפור פשוט** עוד ב־1917, בשלב מוקדם מאוד של קריירת הכתיבה שלו.

עבר דרך תלמידים אחרים מרבי נתן, ולכן לא נזכר בכתביו.³⁹ מנגד, ייתכן שסיפור עממי זה איננו של רבי נחמן, יוחס לו שנים רבות לאחר פטירתו, ולכן מוטל בספק.⁴⁰ מנדל פייקאז' למשל הטיל ספק בייחוס הסיפור לרבי נחמן.⁴¹ עוד אעיר שגם אם סיפור רבי נחמן כן את הסיפור, התזה המוצגת כאן עוסקת ביכולת של סיפור אחד לפרש את האחר, ולא בסיפור ההשפעה, ולכן חשוב פחות אם הושפע עגנון מרבי נחמן עצמו או מחסידות ברסלב.

מעשה מבן מלך שנפל לשיגעון ('מעשה מההינדיק')

'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון'⁴² – או 'מעשה מההינדיק'⁴³ – הודפס לראשונה בשנת 1935 בספר **מעשיות ומשלים**,⁴⁴ ואחרי כן בספר **כוכבי אור**,⁴⁵ מקובצי הסיפורים המאוחרים יותר של מעשיות רבי נחמן מברסלב. הסיפור מתאר בן מלך אשר משתגע לחשוב שהוא תרנגול הודו, ולכן עליו לשבת עירום מתחת לשולחן וללקט פירורים. המלך סובל צער רב

39 ראו את הדיון בתוך: מרק, 'על מקורותיו של "ספר המעשים"'. דוגמאות לסיפורים כאלה אפשר לראות אצל הנ"ל, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב**, עמ' 136, 391.

40 למשל סיפורים אחרים שיש בברסלב מחלוקת אם רבי נחמן סיפרם. אפשר לראות דוגמאות לכך בסיפורים המובאים שם בעמ' 172-173, 414-416.

41 מנדל פייקאז', **חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה בכתביה ובספיהיה**, מהדורה שנייה מורחבת, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 228-229.

42 מרק, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב**, פרק קלה, עמ' 409.

43 מרק עוסק באריכות בשאלת שייכות סיפור זה, ואחרים עמו, לקורפוס סיפורי רבי נחמן. ראו: שם, עמ' 40-45. ראו גם בתוך: אברהם יצחק גרין, **בעל הייסורים** (תרגם מאנגלית ברוך שראל), עם עובד, תל אביב 1980, עמ' 17, 173. לדברי ליבס, הוא וצבי מרק סבורים שזהו סיפור של רבי נחמן, אף שראה אור לראשונה רק במאה ה'20. יהודה ליבס, 'הסיפור הנחמני: על אוסף הסיפורים ועל סיפור מהפנצר: על כל סיפורי רבי נחמן מברסלב, מהדורה מבוררת על פי כתבי יד מאת צבי מרק', הרצאה על ספר זה שנישאה במכון ון ליר בירושלים, שבט תשע"ה. תוכן ההרצאה זמין במרשתת: <https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/marksipurim.pdf>. ראו גם את הערתו של ליבס על קרבת המעשה בבן מלך לאפיזודה המסופרת בספרו של יעקב פרנק, **דברי האדון** (תרגמה מפולנית פאניה שלום), [חמו"ל], ירושלים 1997, עמ' 246; יהודה ליבס, 'התיקון הכללי של רבי נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', **ציון**, מה (תש"ס), עמ' 229. על ספר דברי האדון ראו: רחל אליאור, 'ספר דברי האדון ליעקב פרנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחית כריאליזציה של מיתוס ומטפורה', בתוך: הנ"ל (עורכת), **החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה**, ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"א, עמ' 471-475. עוד על גלגולי סיפור זה ראו בתוך: רעות ברוש, 'עיקר התרנגול הוא הקול? קריאה בסיפור "האברך שחשב שהוא תרנגול" לרבי דוד מקשאנוב, לאור מחלוקת צאנז-סדיגורה', **דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, 89 (2020), עמ' 435-459.

44 רבי שמואל הורוויץ, **מעשיות ומשלים, סיפורים נפלאים**, הוצאת המחבר, ירושלים תרצ"ה, עמ' סא-סב.

45 הנ"ל, **סיפורים נפלאים: חלק א מספר כוכבי אור**, פרק ד, משל חמישי, דפוס צוקרמן, ירושלים תרצ"ה.

מהתנהגות בנו ומזמן את רופאיו לטפל בנער, אולם אלה אינם מצליחים למצוא לו מזור. חכם אחד בלבד מבטיח שיצליח לטפל בו. כדי לעשות זאת הוא מתפשט ויושב עם הנער מתחת לשולחן ונכנס עמו בדברים. בשיחה עם הנער הוא מצליח לשכנע אותו שגם הוא הינדיק ומראה לו כיצד הוא יכול להישאר הינדיק גם כשהוא לבוש, ואז יושב ליד השולחן, ולבסוף אוכל מאכלי בני אדם.⁴⁶

דומה שכל נמשל אפשרי כבר הוצע לסיפור מפורסם זה, וכולם כאחד תקפים ואינם מתאימים באותה המידה.⁴⁷ המשל מובן, אולי, למבינים, אבל הקורא הרגיל נבוך מול הסיום, ובה בעת מוזמן ומעורב. כל קורא מוזמן להציע את פרשנותו ומעורב בניסיון לעמוד על פשר הסיפור.

ייתכן כי מעשה תלמודי עומד בבסיס סיפורו של רבי נחמן:

שָׁאֵל בֶּן אֱלִמְנָה אֶת רַבִּי אֶלְעָזָר: אָבָא אוֹמֵר: 'הַשְּׂקִינִי מִים' וְאִמָּא אוֹמֶרֶת: 'הַשְּׂקִינִי מִים', אֵיזָה מֵהֶם קוֹדֵם? אָמַר לִיה: הֵנַח פְּכוּד אִמָּה וְעֵשָׂה פְּכוּד אָבִיךָ, שְׂאֵתָה וְאִמָּה חַיִּיבִים בְּכָבוֹד אָבִיךָ. בָּא לִפְנֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אָמַר לוֹ כֶּף. אָמַר לוֹ: רַבִּי, נִתְגַּרְשָׁה מִהָאָרְץ? אָמַר לִיה: מִבֵּין רִיסֵי עֵינֶיךָ נִכְרַ שְׂבֹן אֱלִמְנָה אֶתָּה. הֵטֵל לָהֶן מִים בְּסִפְלָא וְקָעָקַע לָהֶן כְּתַרְנַגּוּלִין.⁴⁸

בן האלמנה חשף את נסיבות חייו הקשות דרך השאלה ההלכתית. המציאות הדמיונית, המציאות שהוא התגעגע אליה, של דילמת כיבוד אביו ואמו זה על חשבון זה, ניכרה לרבי יהושע מבין ריסי עיניו. רבי יהושע השכיל לזהות את מצוקת השואל דרך האופן שהוא שאל את שאלתו, ואולי ממצבן של עיניו, שריסיהן נשרו מרוב בכי. אולם רבי יהושע לא התמודד עם אבולו של התלמיד, וגם לא בדיוק עונה על שאלתו ההלכתית על אודות מי משני ההורים קודם במצוות כיבוד אב ואם, אלא ענה לו במעין משל מן החי, ושמא אף בבדיחות הדעת, והציע לו להציע לפניהם את המים ולקרוא להם כתרגולים, או לפי אחת הפרשנויות: להימנע מלהתערב בקשר ביניהם.⁴⁹

46 למרבה הפליאה, תופעת התחזות בני נוער לעופות היא נירוזה אשר הולכת ותופסת תאוצה במזרח הרחוק. ראו: Yan Zhuang, 'Why Some Young People in Chania Pretend to Be Birds?', *New York Times*, 31.7.2024, <https://nyti.ms/3Yvn4f4>.

47 'הסיפור פרוש לפנינו, במרחק של זמן ובפערים של תרבות מעולמם של רבי נחמן וחסידיו, יכולים אנו להתבונן בסיפור זה, כמבינים את נמשלו, מתוך מציאות חיינו העכשווית. אין עלינו חובת הכלתה של מציאות זו אל תוך עולם התורות והמושגים של מספר הסיפור, רבי נחמן. חירות הקריאה הופכת אותנו ל"מבינים" של הנמשל מתוך מאגר סמלים שבתודעתנו אשר באמצעותם מתעצב הסיפור'. ראו: יהודית ברי"ש, 'ע, מסע בסיפורי חסידים, ידיעות ספרים, תל אביב 2011, עמ' 110.

48 בבלי, קידושין לא ע"א.

49 בסיפור זה עסקו גם אלה: יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 66-67; יהודה ברנדס ועמיתיו ברהולץ, אגדה למעשה, א: עיונים בסוגיות משפחה חברה ועבודת השם, בית מורשה בירושלים, ירושלים 2005, עמ' 86-100; שולמית ולר ואחרים, מעשה אורג: סיפורים והקשרים במסכת קידושין, כרמל, ירושלים 2023, עמ' 60-62. למיטב ידיעתי, טרם הוצע הקשר בין סיפור זה ל'מעשה מההינדיק'.

מרכיבים אחדים, כמה מהם חשובים, אשר יחזרו ב'מעשה מההינדיק' כבר נמצאים במעשה התלמודי: הבן המתלבט בנוגע להוריו והתרנגול החכם המשכיל לפתור בדרך מחוכמת את הסבך הרגשי, בלי להתנשא על הילד-התלמיד אלא באמצעות חבירה לעולמו הדמיוני. גם היות רבי יהושע התנא השני ששמע את שאלת היתום דומה לניסיונות רופאים אחרים לרפא את בן המלך משיגעונו.

בין ההינדיק להירשל

סיפור פשוט היה הרומן השני שפרסם עגנון.⁵⁰ להבדיל מרוב כתביו עד אז, מדובר ברומן ריאליסטי שמתרחש על רקע המציאות החברתית של גליציה היהודית בראשית המאה ה-20, בעיירה שבוש, כינויה הספרותי של בוצ'אץ'. במרכזו עומדים קשריהן של משפחת הורוביץ, משפחת חנוונים עירונית, ושל משפחת צימליך, בעלי אחוזה כפרית סמוכה. המשפחות נקשרות בקשרי נישואים, ובלב הרומן עומדת פרשת נישואי הירשל הורוביץ למינה צימליך. הירשל הורוביץ, בחור כבן 17 שעזב זה לא כבר את בית המדרש ומשמש עוזר בחנותם של הוריו, מתאהב בבלומה, בת קרובים שבאה לגור בבית משפחת הורוביץ לאחר פטירת הוריה, אך בפועל מועסקת שם כמשרתת. ההתקרבות בין בלומה להירשל אינה מוצאת חן בעיני צירל, אימו הדעתנית, וביוזמתה, בהסכמת ברוך מאיר בעלה הכנוע, הירשל משודך למינה, נישא לה, והיא נכנסת להריון.

הירשל מתקשה לקבל את רוע הגזירה. רגליו נושאות אותו בלילות אל הבית שעברה בלומה להתגורר בו, והוא מניח את ראשו על כפות המנעול ובוכה. עם חלוף הזמן גוברת מצוקתו של הירשל עד שבאחד הימים הוא נמלט מתפילת השחרית לשדה, משתטח על הארץ וקורא 'גע גע גע'. הוא מובא לביתו במצב של התמוטטות נפשית ו'שיגעונו' נהיה שיחת היום בעיר ומיוחס לשיגעון 'תורשתי', שקיים במשפחת אמו, מאז קילל אותה צדיק חמישה דורות קודם לכן.

צירל וברוך מאיר פונים במצוקתם לאשפז את הירשל בסנטוריום המפורסם של הד"ר לנגזם. שם, בטיפולו המסור של הרופא ובשיטותיו הייחודיות, מושבת להירשל שפיות דעתו. לאחר ההחלמה (כביכול⁵¹) הירשל חוזר לביתו, לאשתו ולבנו שנולד בהעדרו, ואף נולד לו בן שני.⁵²

כאמור, קווי דמיון רבים קושרים בין הירשל ומעשיו לפרטי הסיפור על אודות בן המלך שהשתגע. היצירה **סיפור פשוט** מורכבת ורבת-פנים; עשרות חוקרים שעסקו בה מזוויות שונות, ובוודאי אין היא גרסה מורחבת של סיפורו של רבי נחמן. בכל זאת, מן הבחינה

50 עגנון, **סיפור פשוט**.

51 השאלה אם אכן החלים הירשל היא אחת השאלות הפרשניות הנכבדות הנגזרות מסופו הפתוח של הסיפור, וראו להלן בפרק 'מהו ריפוי', סעיף ו: 'מה סוף הסיפור?' וכן על אודות אסטרטגיות הסיום של עגנון בתוך: מיכל ארבל, **תם ונשלם**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008, עמ' 130-140.

52 לאור, **חיי עגנון**, עמ' 271-272.

הפשוטה ביותר, קווי העלילה העיקריים של הסיפור דומים, ודמיון זה מזמן תשומת לב: מעשה בכך נורמטיבי לתרבות שהוא משתייך אליה, אשר מאבד את שפיות דעתו, למרבה צערם של הוריו. הרופאים ה'שגרתיים' מתייאשים מלרפא את החולה, ורק רופא אחד ומיוחד מוצא דרך חדשה ויצירתית לרפא אותו, ובמרכזה קשב עדין ושיח נרטיבי. העיסוק בשיגעון, שבספרות שנות השלושים היה מרכזי בהשפעת התפשטות כתבי פרויד, כקו עלילה מרכזי הוא בחירה מיוחדת אשר מפגישה את שני הסיפורים הללו ומזמינה השוואה. העיסוק בשיגעון ובמקומו בחברה הנורמטיבית לא התחדש בשנות השלושים; עוד ברנסנס יחסה לשיגעון משמעות שחורגת ממגבלות הסדר החברתי, יכולת להצביע על אמת עמוקה יותר.⁵³ את היכולת הזאת השתיקה עלייתה של התבונה בנאורות. בטכניקות הטיפול ובעצם הגדרות השיגעון אפשר לראות מכשירים של שליטה. הקשבה לקולו של השיגעון ולתמונת העולם החלופית שהוא מבקש להציג תחשוף עומקים אישיים וחברתיים. הרופאים בשני הסיפורים מבינים בצורה כזו או אחרת נקודה זו בדיוק: את החולה יש להבין, לתת לו קול, שפה והקשר, ולא לכפות עליו חזרה ל'נורמליות'.

תרנגול

אולם לא בכך הדמיון שבין שני הסיפורים מסתיים. בולט מכולם הוא מוטיב התרנגול, המלווה את השתגעותו של הירשל בכל שלביה.⁵⁴ מוטיב התרנגול מבטא ומסמל גם את פרצי האלימות הכבושה של הירשל, זו העצמית וזו המוחצנת, את הגבריות המרוסנת או המסורסת ואף את יחסו המורכב לתרבות היהודית בורגנית במופעה.⁵⁵ התרנגול הוא סמל להירשל, ובו בזמן לאויבו המושבע.

בן המלך המשתגע לחשוב שהוא הינדיק מבטא בבחירתו כמה מרכיבים אפשריים, אופייניים או אפשריים לבני הנעורים: התרנגול מוציא מן הכוח אל הפועל את פוטנציאל הפראיות, הגופניות המתפרצת והלא מרוסנת, בדיקת האפשרויות הגלומות ב'גבריות'.⁵⁶ בו בזמן יש בבחירה בעוף זה דווקא מעין חזרה אל הראשוניות, התפרקות

53 מישל פוקו, *תולדות השיגעון בעידן התבונה* (תרגם מצרפתית אהרן אמיר), כתר, תל אביב 1986. על אודות הרקע לכתובת הספר והתקבלותו ראו: Michel Jean Khalfa, 'Introduction', in: Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, New York 2009, pp. xii-xxv.

54 אחר מוטיב זה לכל שלביו והתפתחותיו עקב לב חקק, 'מוטיב התרנגול ב"סיפור פשוט" לש"י עגנון', *הספרות*, ד, 4 (תשל"ד), עמ' 713-725. תשומת לב ופרשנות למוטיב זה ייחד גם גרשון שקד, *אמנות הסיפור של עגנון*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1973. הודפס מחדש בתוך: זיוה שמיר, דן לאור ועוזי שביט (עורכים), *מבעד לפשטות: על 'סיפור פשוט' של ש"י עגנון בראי הביקורת*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, עמ' 50-51; וראו גם את דבריה של ברי"ש"ע, *מסע בסיפורי חסידים*, עמ' 111.

55 על כל אלה ועוד עמדו שקד, שם; וחקק, 'מוטיב התרנגול'.

56 ושמה התרנגול קשור דווקא לשכל שאבד בסיפור, כמו בברכת השחר' הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה. ראו בתוך: יעקב טירקל, 'על שכוי שלא היה ולא נברא', *בית מקרא: כתביעת לחקר המקרא ועולמו*, כו, ד, פז (תשמ"א), עמ' 353-357.

ממוסכמות הנימוסים והמעמדות המתבטאים בוודאי ליד שולחן המלך. אך הבחירה בתרגול מתנסחת במערך של תת-התנהגויות, מעשים מגובשים סביב רשת ציפיות מסוימת, מוסכמות של תרבותו של בן המלך בנוגע לתרגול.⁵⁷ בבחירה לדמות לתרגול ולהישאר מתחת לשולחן, יש התרסה כלפי האב, המלך, ופגיעה במעמדו ובתדמיתו, ולבסוף יש בה גם שבירת מערכת הנימוסים כולה של בני האדם היושבים ליד השולחן באשר הם.

התרגול הוא סמל רב-ממדי בשני הסיפורים.⁵⁸ עם זאת, יש שוני אשר מבדל בין שני גיבורי הסיפורים: בן המלך מתמוזג עם סמל התרגול, נהיה הינדיק. שיגעונו מתבטא באי-כולתו להבדיל בינו ובין הסמל ובין התנהגויותיו ובין ההתנהגות שהוא מייחס לתרגול. הירשל מתבונן בתרגול מבחוץ ומדגיש בכמה מקומות את בידולו מן התרגול, עד כדי כך שאותן הכרזות הן ביטוי לאי-שפיותו. כך למשל עולה מהרהורו של הירשל: 'מכל מקום טוב שלא צעקתי, שאיני יודע אם הייתי צועק כבן אדם או קורא כתרגול. ואם הייתי קורא כתרגול, מה היו הבריות אומרים, דעתו של זה נטרפה'.⁵⁹

הירשל מבין כי קיים פער בין בני האדם לתרגולים וגם כי אם יבחר בדרך זו, הוא עלול להשתגע וכן לשלם מחיר חברתי גבוה. השמעת הקול, שהוא לא ידע לבדל אותה משם העצם בפסקה שציטטתי לעיל, נעשית אות לשיגעון. ההיגיון של הירשל הוא הכושל בהרהור זה באי-סימטריה: אדם שקורא כמו תרגול נחשב מטורף, ואילו תרגול שנחשב כמו כלב אינו נחשב שוטה.

רגע השיא הפומבי ביותר של השתגעונו של הירשל, מציאתו על ידי משלחת החיפוש ביער, נסב על נושא התרגול: 'פתאום קרא ואמר, אל תשחטוני אל תשחטוני, אני איני תרגול, אני איני תרגול'.⁶⁰

שיגעונו של הירשל נחשף לחלוטין דווקא בשיח מגובש ובטענה תקפה, אך עצם הצורך לטעון טענת אמת בנוגע למציאות הוא הוכחה לאי-שפיותו. מיד אחרי כן יתפרקו דברי הירשל מן התקפות ומן הגיבוש כאחד.

57 על פי אחת הפרשנויות שהצעתי, הטיפול של החכם בבן המלך נסב בין השאר על מעין התמקחות בשדה זה: מהי מערכת ההתנהגויות שעוד מאפשרת לקרוא לבן המלך הינדיק.

58 יוסף אבן, 'הערות אחדות לסיפור פשוט', מאזניים, כט (תשל"ט) – נדפס שוב בתוך: שמיר, לאור ושבית (עורכים), מבעד לפשטות, עמ' 65–67 – מציע לראות בתרגול בו בזמן 'מהות אירציונאלית, שאין לעולם לתרגמה ללא שארית למושג מופשט וחד משמעי', מעבר להיות מעין שעון מעורר הכופה סדר, הוא גם 'בעל חיים נמוך, המבליט את האופי האנימלי הצורם, שעה שהוא משמיע את קולו הבלתי-ערב בלילות ללא-שנת' – סמל ל'אימת הלילה הפולש אל ביתו הפרוץ לקולות ולרחשים זרים'.

59 עגנון, סיפור פשוט, עמ' רטו.

60 שם, עמ' ריח.

אכילה והפרעה

שני הצעירים מביאים לידי ביטוי את סטייתם מהנורמה בין השאר באמצעות התייחסות לאכילה ולרצון לחרוג מהנהוג בנושא אכילה ומאכלים בחברה שהם חברים בה. בן המלך חושב שעליו 'לישב ערום תחת השולחן ולגרור חתיכות לחם ועצמות כמו הינדיק'. המעבר לאכילת שאריות הוא הפגנת פרי השינוי שלו מאדם לתרנגול, ממש כמו הלבוש והשיבה מתחת לשולחן. שם הפועל 'לגרור', המתאר את אכילת בן המלך, מעלה על הדעת את האפשרות שהאכילה לוותה גם ברעש צורם, שנועד אולי להבליט את חריגותו של בן המלך ולהתריס כנגד הסדר הקיים והמלך העומד בראשו.

הירשל מהרהר בכמה נקודות מפתח באכילה ובמשמעויותיה, ובייחוד באפשרות להיות צמחוני.⁶¹ הוא מתבדל מן הכלל באמצעות הימנעות מן האכילה תוך כדי סעודה. ער לצרכיו הגופניים ולרעב שהוא שרוי בו, הוא נזכר בחוברת שקרא 'מים אחדים קודם לכן בשבח הצמחונות ומתרץ לעצמו בכך את הימנעותו מאכילה (זו תחזיק מעמד זמן קצר בלבד, עד שתבוא לשולחן פשטידה שתעורר את תאבונו). תאבוננו הגסטרונומי של הירשל הוא ביטוי גלוי לתאבון המיני שלו, שהוא בוש להזכיר אותו אפילו בפני עצמו.⁶² את כל אלה הירשל כורך יחד בהרהורו על אודות דודו המשוגע, שמא לא היה אלא צמחוני לא מוכן, ובהרהורו על יחסות מצבי השיגעון והשפיות מבחינה בין דורית.

לבוש ופשיטתו

שני הגיבורים פושטים את בגדיהם בעת השתגעוּתם. הבגדים הם צורך הגוף שלא יצטנן, אך בוודאי גם מוסכמה חברתית, אשר מכתובה מה לובשים וכיצד ובאילו הקשרים. פשיטת הבגד בפומבי או לבישתו שלא כשורה או מחוץ להקשר היא חריגה מהמסגרת החברתית, הנחשבת ביטוי בוטה ביותר ליציאה מן המסגרת. פשיטת בגד מסוים, שולי וקטן ככל שיהיה, יכולה לבטא שינוי פנימי או חברתי חריף ולעתים לא הפיך ('הוריד את הכיפה').

בן המלך מבטא את שיגעונו קודם כול בכך שהוא 'צריך לישב ערום תחת השולחן'. תודעתו המסוכסכת של הנער מבהירה לו שהתפשטותו הכרחית. ברור שאם הוא תרנגול, הוא חייב לא להיות לבוש בבגדי אדם, אבל דומה שברור כמעט באותה מידה כי אם יישאר לבוש, לא יבטא במלוא חריפותו את המסר אשר עליו להעביר לסביבתו. התפשטותו מזעזעת את הסביבה. כאשר החכם ניגש אליו להתחיל בתהליך, חלק מרכזי בהזדהות

61 שם, עמ' קכח. את נושא הצמחונות בכתבי עגנון חקרה ביסודיות לי רנה, עגנון והצמחונות: עיונים ביצירותיו של ש"י עגנון מן ההיבט הצמחוני, רשפים, תל אביב 1993. עוד יש לציין את עבודתה של רות נצר, 'השיגעון ושירת הקבצנים הסומים', בתוך ספרה השלם ושברו, סמל ספרות שירה, כינוס מאמרים ממכתב פסיכולוגית המעמקים של יונג, כרמל, ירושלים 2009, עמ' 194, 225.

62 זה פשרו של המשפט החותם את הפסקה המצוטטת כאן, וזה פשר פרשת הערת אמו 'מודה אתה שפשטידה טעימה היא'. ראו עגנון, סיפור פשוט, עמ' קכט.

ובהסרת הגבולות ביניהם כולל את התפשטות החכם. השלבים הראשונים בתהליך שהחכם עושה נסב על לבישת הכותונת והמכנסיים (ודווקא בסדר זה).⁶³

הירשל גדל בחברה שייחסה חשיבות ללבוש הולם ומכובד ואפילו עודף, כגון כובע, מקטורן ועניבה, והפנים את ערכיה. הוא מודע לבגדיו, ובגדיו ביטאו בעיניו את מצבו ואת מעמדו החברתיים: 'הירשל היה לבוש נאים, אלא כאדם שאינו רגיל לבוא בין הבריות היה ממשמש בבגדיו שמא נשמטה עניבתו'.⁶⁴

כלפי חוץ היה הירשל מותאם לסביבתו, אולי אף מעט יותר מזה ('לבוש נאים'), אולם הוא מרגיש חוסר ביטחון, וזה מביאו למשמש בבגדיו, ודווקא באלה המבטאים את מעמדו המיוחד.⁶⁵ וסופו שהוא נראה גלעג או אף מלוכלך ('כמי שנכנס פרעש בין בגדיו'). בהמשך אותו מפגש הבגדים מקבלים משמעות חברתית נוספת כשהירשל מפחד כי מראהו יחשיד אותו כגנב.⁶⁶

דווקא היכולת להכיל את העיוות במצבם התקין של הבגדים אמורה להעיד על התנהגות חברתית תקינה, אולם הירשל שוגה בפיענוח ההקשר ומרמז על תפיסות נסתרות ועמוקות יותר של מצבו, ומשתמש 'לא נכון' בכיסי מכנסיו, וסופו שהוא חושף במקום להסתיר (באמצעות חשיפת פנים כיסיו – עדות לכך שאין לו מה להסתיר...).

עוד קודם לכן, מתוך רצון לתאר את יחסו של הירשל לבלומה כנדיב ורגיש, המספר מתאר (באירוניה ובה גם ביקורת חברתית) כיצד 'נקמט צווארון כותנתו בשעת הגיהוץ אינו בא עמה בטרוניא'.⁶⁷

נקודה נוספת שבגדיו של הירשל נידונים בה לעומת ציפיות החברה היא 'התגרה' שאירעה לפני החופה; זקן שאחז בחזקה על המקום המכובד בבית הכנסת שהיה נהוג להושיב בו חתנים לא אִפשר להירשל לשבת שם: 'אמר, איני רואה בו צורת חתן. לפי שהירשל לא חבש שטריימל בשבת שלפני חופתו'.⁶⁸

הבגד, כובע במקרה זה, מלמד על קבלת המסגרת החברתית ועל מעמדו של חובשו. הירשל, צעיר מודרני (יחסית), אינו חובש את הכובע הטקסי בשבת שלפני חתונתו, ועל כן הזקן, המייצג את החברה ואת ההיאחזות במסורת העבר, שולל ממנו את הכבוד שבישיבה במקום המיוחד.

גם ב'סצנת ההשתגעוּת' הירשל עוסק בבגדיו, ובייחוד בכובעו ובנעליו. תחילה הוא אומר לעצמו שאם יגביהה את כובעו בפני עצי היער, אלה 'מניחים לך לעבור בשלום'.

63 ראו גם את דבריה של בריי"ש, *מסע בסיפורי חסידים*, עמ' 111, המזהים גם שמץ של מחאה חברתית כאן.

64 עגנון, *סיפור פשוט*, עמ' קד.

65 העניבה היא בוודאי בגד חסר תכלית שכל מטרתו לבטא את מעמדו של הלוּבש. ראו עוד בתוך: Daniel Harris, 'Neckties', *The American Scholar*, 71, 2 (Spring 2002), pp. 79-84. בנוגע לפוזמקאות כמבטאי מעמד גבוה ראו את האנקדוטה שסיפר עגנון על ברנר וציין אותה בתור הבדיחה היחידה שהוא שמע מפיו, עגנון, *מעצמי אל עצמי*, עמ' 124.

66 עגנון, *סיפור פשוט*, עמ' קו.

67 שם, עמ' סא.

68 שם, עמ' קמו.

אחרי כן הוא נזכר בחזרתו לביתו לעת ערב, כשחלץ את נעליו ואפילו אשתו לא הרגישה ואז חולץ את נעלו האחת.⁶⁹ בהמשך הבוקר כובעו נשטט מראש, ותחתיו הוא חובש את נעלו החלוצה לראשו. כל אותו הזמן הירשל מתרץ לעצמו את מעשיו.⁷⁰ להבדיל מבן המלך, המתמסר כולו למעשי השיגעון, הירשל נאבק. בתודעתו הוא מתרץ לעצמו את מעשיו ומתבדל מן המשוגעים בדורות הקודמים של משפחתו. את אי-חזרתו ליישוב הוא מתרץ דווקא בשייכותו לחברת בני האדם המקפידים על נימוסים טובים ועל מראה מהוגן, ומכחיש בכך את רצונו לפרוש במעשיו מחברה זו. כאשר בני המשפחה המודאגים מתחילים לחפש את הירשל הנעדר מביתו הם גובים את עדויות המתפללים בבית המדרש הקטן.⁷¹ הצד השווה ביניהם הוא כי כולם מקבלים את המוסכמה שעטיפתו של אדם – בגדיו ואופן לבישתם – מעידה על שפיותו. לאחר שיתרפא הירשל וישוב לביתו יציין המספר כבדרך אגב, אולי ברמז לשינוי שחל בהירשל: 'הירשל אינו פנוי לעסקי מלבושים'.⁷²

צער ההורים

השפעת שיגעונו של הבן על הוריו היא עניין מרכזי בשני הסיפורים. אמנם ב'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון' נכתב רק 'זהמלך היה בצער גדול מזה', אולם די בכך כדי לשרטט עולם שלם של רגשות ויחסים.⁷³ ראשית, המלך ער ומגיב למצבו של בנו. די בכך כדי לשרטט תמונה של אדם שנושא במשרה רמה, אך מרגיש רגשות כלפי בנו, מצבו של בנו מעוררו לתגובה, אפילו תגובה עזה ('גדול'). מנגד, יש בסיס לסברה ששיגעונו של הבן הוא מעין קריאה לעזרה או לתשומת לב מאביו, שבימים כתיקונם עסוק מכדי לבטא כלפיו את רגשותיו. קריאה חשדנית יותר תציע: 'המלך בצער גדול מזה', כלפי עצמו, מעמדו ותדמיתו, אשר נפגעים ממעשי בנו.

ברוך מאיר וצירל הורביץ, הוריו של הירשל, מגיבים קשת של תגובות רגשיות למצבו. כבר בעת החיפוש אחרי הירשל מתועדת תגובתו הרגשית הראשונה של אביו, והפער בינה ובין מה שאמו קולטת.⁷⁴ צירל, שאישיותה מורכבת ומסובכת הרבה יותר משל ברוך מאיר, על פני השטח לפחות, מגיבה למחלת בנה תגובה מורכבת; זו באה לידי ביטוי

69 שם, עמ' רטו.

70 שם, עמ' רטז-ריז.

71 שם, עמ' ריז.

72 שם, עמ' רסו.

73 הצירוף העברי 'בצער גדול' נזכר פעמים אחדות בספרות המדרש. מעניין במיוחד ההקשר באיכה רבה, פתיחתאות: 'פתח יעקב ואמר רבש"ע לא עשרים שנה עמדתי בבית לבן וכשיצאתי מביתו פגע בי עשו הרשע ובקש להרוג את בני ומסרתי עצמי למיתה עליהם, ועכשיו נמסרו ביד אויביהם כצאן לטבחה, לאחר שגדלתם כאפרוחים של תרנגולים וסבלתי עליהם צער גידול בנים, כי רוב ימי הייתי בצער גדול בעבורם, ועתה לא תזכור לי זאת לרחם על בני'. ההדגשה שלי.

74 עגנון, סיפור פשוט, עמ' ריז.

בתיאור מחשבותיה בזמן נסיעתם לבית המרפא בלמברג.⁷⁵ צירל, במודע או שלא במודע, מבקשת לדחוק את הירשל אל 'קוטב מינה' והרחק מ'קוטב בלומה'. במודע או שלא במודע היא חושפת בהרהוריה את אחת הסיבות העמוקות לקרע בלב בנה. שרטוטה הגרוטסקי של צירל – המלווה את בנה לאשפוז נפשי, אבל עגומה בגלל עסקי החנות – חושף רובד נוסף, אירוני, אשר למחלת הירשל. בשלב מאוחר יותר יוצע שמקורה בהיעדר אהבת אם מספקת.⁷⁶

כאשר צירל וברוך מאיר חוזרים מלמברג, ששם אשפוז את הירשל לטיפול בבית הד"ר לנגזם, מצבם מתואר בפירוט: ערב רב של דאגה וצער, עלבון ובושה, פחד וחרטה. בני הזוג הורביץ מאופיינים ב'רוח נמוכה ונפש נכאה',⁷⁷ אולם מהר מאוד מתברר שהבושה היא המחוללת את מצבם הירוד. הבושה, הערך המוביל והאיום המרכזי של החברה הבורגנית, ובטורה בני הזוג הורביץ נעוצים, מכה בהם בעוצמה רבה. תיאור חזרתם בקרון היא מארג של רגש ואירוניה. הם 'יושבים' בדודים' והוגים בעלבונם, נפרדים זה מזה. עם זאת, תיאור ישיבתם בנפרד – 'הוא בקרן זוית אחת והיא בקרן זוית אחת' – אינו אלא עיבוד אירוני של תיאור המדרש את מעמד תפילת יצחק ורבקה להיפקדות בבנים.⁷⁸ בהמשך הדברים ברוך מאיר וצירל נדרשים להנמקות שונות לשיגעונו של הירשל (קללת הצדיק, נטישת לימוד התורה)⁷⁹ כדי להתחמק מאשמתם שלהם.

בכך מצבם של הורי הירשל שונה בתכלית ממצבו של המלך שבמשל, הנעלם מן הסיפור לאחר אזכורו היחיד. אמנם אפשר לקרוא את נוכחותו הנסתרת של המלך מאחורי כל נימוס ונימוס שבנו מורד בו, ובוודאי באזכור האכילה מעל השולחן (הלוא הוא שולחנו של המלך), אבל המלך ורגשותיו נזכרים פעם אחת בלבד.

הרופאים האחרים

בשני הסיפורים נעשים ניסיונות ריפוי ראשונים, קונוונציונליים, בטרם ייקרא לפעולה המרפא המיוחד, החכם או ד"ר לנגזם. ב'מעשה בכך מלך שנפל לשיגעון' הרופאים אינם מתוארים בפעולתם אלא רק בתגובתם לכישלונם במעשה הריפוי: 'וכל הרופאים נואשו

75 שם, עמ' רכ.

76 שם, עמ' רלג.

77 נפש נמוכה היא תכונה חיובית דווקא, שמיוחסת לבניו של אברהם אבינו. ראו למשל אבות דרבי נתן נוסח ב, מה, ג. רוח נכאה נזכרת בספר משלי כהיפוכו של 'לב שמח' (טו, יג; יז, כב; יח, יד). עגנון בלב לב בין שני המונחים, אולי כדי לציין את בלבול הזוג הורוביץ.

78 ראו את דברי רש"י לבראשית כה כא: 'זֶה עוֹמֵד בְּנוֹת זֶה עוֹמֵד בְּנוֹת זֶה עוֹמֵד בְּנוֹת זֶה עוֹמֵד בְּנוֹת'.

79 ריבוי ההנמקות לשיגעונו של הירשל עורר את תשומת לבם של קוראים ומבקרים רבים. ראו למשל: זיוה שמיר, 'ש"י עזלמות – ריבוי פנים ביצירת עגנון', ספרא והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2011, עמ' 89-142. ראו גם עמוס עוז, 'שתיקת השמים – עגנון משתומם על אלוהים', כתר, תל אביב 1993, עמ' 39-72; מלכה שקד, 'האם היה הירשל משוגע – לקראת ראייה פלוראליסטית של העלילה ב"סיפור פשוט"', הספרות, 32 (1983), עמ' 132-147.

מלעזור לו ולרפאו מזה'. תגובתם של הרופאים היא על גבול הרגש: 'יאושו. המוטיבציה של הרופאים כפולה: 'לעזור [...] ולרפאו'. הרופאים רואים במצבו של בן המלך מצוקה שמייסרת אותו וזועקת עזרה, מחלה שיש לרפאה. הסיפור רומז שהרופאים ניסו על בן המלך את דרכי הטיפול השגורות, הרחבות. הרופאים, כך נרמז, מתייחסים לבן המלך יחס כללי, אובייקטיבי, סינקרטי. אין הם מאבחנים את מצבו המדויק ואת שורשיו, אולי בשל כך נכשל ניסיונם לטפל בו. בסיפור אין נזכרים שיחה או אבחון מסוים, אלא יש אמירות כלליות בלבד.

אל הירשל מובא תחילה רופא 'רגיל'.⁸⁰ הרופא בודק אותו בדיקה גופנית ('בעיניו ובדופקו') ובדיקה קוגניטיבית אשר 'בוחנת את שכלו' באמצעות סדרת שאלות שגרתיות ('כמה שנותיו של הקיסר?'), אולם איננו מתעניין במצבו או בצורה שהוא מספר ומתאר אותו. בהמשך הדברים, כאשר יבוא הירשל לד"ר לנגזם, תנוסח הביקורת על הרופאים האחרים ניסוח חד יותר: 'הוא לא בחן את שכלו של הירשל בחידות ולא שאלו כמה שנותיו של הקיסר'.⁸¹

עד שבא חכם אחד

עוד נקודת דמיון מרכזית בין שני הסיפורים היא החכם העומד כנגד כל הרופאים. בפרטי דרכי הטיפול של החכם ושל לנגזם אעסוק בפרק הבא של מאמר זה. בשלב זה אציין רק כמה מנקודות הדמיון החיצוניות בין שתי הדמויות.

ב'מעשה' בבן מלך שנפל לשיגעון' מי שמצליח לבסוף לרפא את בן המלך מכונה חכם, וכל האחרים מכונים רופאים. דומה שכוונת הדבר כפולה: החכם, שאולי אינו רופא בהכשרתו, אינו מחויב ואינו מעוגן במוסכמות הרפואה בגישתו לרפא את מחלת בן המלך. בכל זאת הוא משתמש בחוכמתו, ביכולתו להגיב למציאות הקיימת, ולא בהשכלתו כרופא, בכפיית תבניות שהוא למד על המציאות. פעולתו הראשונה של החכם בסיפור היא תגובה ותרופה לצערו של המלך: 'המלך היה בצער גדול מזה. עד שבא חכם אחד ואמר'. הופעתו של החכם, ובוודאי התחייבותו, הן מרפא לצערו של המלך. החכם מתחייב אישית לרפא את בן המלך: 'אני מקבל על עצמי לרפאותו'. הקבלה העצמית, ההתחייבות הגובלת בסיכון צווארו, כבר הן מרפא ותגובה לעמדת הרופאים האחרים ש'נאשו'. עוד נקודה בנוגע לחכם היא כי הוא שיוזם את הפנייה למלך בנכונות לרפא את בנו.

ד"ר לנגזם אינו מכנה את עצמו בכינוי אחר משאר הרופאים, אבל בהחלט מתבדל מהם.⁸² לנגזם בחר במקצועו בגלל רתיעתו מיחסם של רופאים בני דורו לחולים.⁸³ ביסוד

80 עגנון, סיפור פשוט, עמ' ריט.

81 שם, עמ' רכא.

82 שם.

83 מעניין שבסיפור מודגש השיוך הלאומי: 'רופאי האומות [...] מזלזלים בכבוד ישראל'. במעשה מבין המלך הנושא הלאומי אינו נזכר כלל, וההצבעה על החכם כיהודי בולטת בהיעדרה.

הצלחתו כרופא עומד יחסו אל החולים שלו כבני אדם ואל הנפש כמוקד עניין מרכזי לחולֵי ולריפוי, כמו הגוף לפחות. מול ביטחונו העצמי של החכם, המתחייב מראש לרפא את בן המלך, בולטת גם הצטנעותו של לנגזם, 'יש מהם שהחזיר לבריאותם'. להבדיל מהחכם, שלא ברור מה מושך אותו לרצות ולהתחייב לרפא את בן המלך, מלבד נאמנותו למלך והאתגר בהצלחה במקום שנכשלו אחרים, מפורט יחסו של לנגזם להירשל: 'ענווה והכנעה ועצבות [...] משכו לבו של הרופא הזקן אחריו לאהבו'. בבסיס עבודת הריפוי של לנגזם עומדת אהבת החולה.

השפה והדיבור

בין מרכיבי השתגעותו של בן המלך בולט בהיעדרו מרכיב עיקרי: בן המלך מתפשט מבגדיו, יורד ויושב מתחת לשולחן ואוכל כדרך שהתרנגולים אוכלים, אולם אינו מקרקר כתרנגול. בן המלך שומר על ערוץ השפה פתוח. ההבדל הראשון בין החכם ובין הרופאים שנראשו הוא אבחנתו שערוץ השיחה עודנו פתוח כדי לפעול לריפוי בן המלך.

נושא השפה ותשומת הלב לנקודות שהיא מתפרקת בה חשובים מאוד בספרו של אמן השפה עגנון. **סיפור פשוט** זרוע התייחסויות לשפה ברבדיה השונים, חיקויי שפה למיניה, שיבושי שפה, שימושי שפה, משחקי מילים וציטוט ועוד ועוד. הירשל עצמו פועל בשפה ומודע אליה, ובתוך כל אלה גם השתגעותו מעוצבת בהתפוררות השפה.

איתות ראשון לא־תקינות השפה, ועל כן גם א־תקינות הדעת, הירשל משגר בבוקר יום השתגעותו, סמוך להשכמתו ממיטתו. רגע לפני שהוא נפרד ממינה ויוצא לבית הכנסת היא מבקשת ממנו לומר ל'נערה', שהיא קמה וזקוקה לעזרה.⁸⁴

הדיבור עצמו, יכולתו של הירשל להעביר ולקלוט מסרים, משתבש. הירשל, המבקר את מינה כמי שאינה עומדת בדיבורה, שם לב לפער קטן בין מוסכמות הלשון ('איני צריכה דבר') ובין ההתנהלות הטכנית מעשית ('אמור בבקשה לנערה שאני קמה'). הירשל נאחז בפער זה, וסופו שהמסר עצמו 'נופל בסדק', והוא שוכח את תוכן הדברים מרוב תשומת לב למבנה הקלוקל בהעברתו. לאחר שמינה חוזרת על המסר באוזניו הוא שוב מתייחס אליו 'לא נכון' ומתפעל התפעלות יתר מן הדיווח על הפעולה היום־יומית והשגורה ביותר, הקימה.

מיד אחרי כן הירשל מאבד גם את פרטי השפה ואת מוסכמותיה ומתדרדר לחיקוי צלילי של המציאות, טרום שפה.⁸⁵ שמו של התרנגול ושם הפועל 'לשחוט' נעלמו מהשפה של הירשל, והוא נאלץ להיעזר בחיקויים אונימוטופאיים כדי להחליפם. הסימן הראשון לאובדן השפיות הוא אובדן פרטי השפה.

עוד סימן שמעיד על אובדן האיוון של הירשל מתרחש בדרכו לבית הכנסת, גם הוא קשור לענייני שפה ודיבור.⁸⁶ אין הוא בדיוק שיבוש של השפה אלא תשומת לב לכפילות

84 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ריא.

85 שם.

86 שם, עמ' ריב.

המשמעות המשווה שהשפה עצמה משמשת בה, וביתר דיוק שמותיהם של בני האדם. הירשל רואה יונה מגוונת ומיד מופיע לפניו אדם ששמו יונה.⁸⁷ שמו של יונה אמור להיות מטפורה שחוקה ביותר, והופעת העוף שהשאל לו את שמו כמבשר את בואו היא עניין משונה שמצביע על תפקוד מהופך של השפה. אעיר כי להבדיל מן הפסקה שנידונה למעלה. כאן השיבוש הוא של המציאות, של הסיפור, ושל הסגירה המוזרה של הפער בין המתואר בו ובין השפה המשמשת לכך. הכותב והקוראים נשאבים אל תוך התמיהות על מוזרותה של השפה.

לאחר שהירשל מחליף דברים (הגיוניים למדי) עם טויבר הוא ממשיך ומהרהר, והרהורו חושף רובד נוסף בבסיס שיבושי הלשון וההתרחשויות המפתיעות, הנדירות, המתאגרות את הסבירות הסטטיסטית וההגיונית.⁸⁸ דומה ומדומה, שפה ומציאות, הומאורטיקה והומופוביה משמשים בערבובייה שלמה בתוך הרהור יחיד זה. הירשל, עצור ועוזב ומלא פחדים ואשמה, מסתיר מעצמו אפילו בשיח הפנימי את אפשרות המשיכה לידיו של יונה טויבר וממהר להימלט לדימויים מעולם החי.

ההתרסה החברתית

לעומת מוטיב הדיבור הסתום של ההינדיק והמפורש של הירשל, פני הדברים שונים בנוגע להתרסה החברתית.

ההינדיק יושב מתחת לשולחן המלכותי, ולא בלול התרנגולים, מכיוון שמטרת השתגעויותו היא פירוק המבנה החברתי המלא מתחים שהוא כלוא בו מיום היוולדו והתרסה כנגד העומד בראש מבנה זה – אביו המלך. ואכן, 'המלך בצער גדול מזה', המטרה מושגת. התרסה זו רמוזה גם בחלופה שדעתו המעורפלת של בן המלך מציעה ('וצריך לשבת') ובריפוי שהחכם מציע לו באמצעות הסטת המוסכמות ('אתה חושב שאי אפשר ללבוש כותנות ולהיות הינדיק?') בחזרה אל הנורמה, דווקא בהצגתן כנורמה אפשרית בתוך הנורמה החדשה.

במקרה של הירשל הדברים עמומים יותר. השתגעויותו סובלת מריבוי נימוקים:⁸⁹ הוא משתגע כאפשרות מילוט מיחסיו עם מינה ('אין לי אלא להוציא דבר מגונה מפי ואני נפטר ממנה לעולמים' הוא מהרהר עוד בסעודת האירוסים הרשמית,⁹⁰ ואחרי כן הוא אומר לה דברים שרומזים לכיוון זה⁹¹), ואין ספק כי אכן, המשולש הלא פתיר אשר הירשל לכוד בתוכו, בין מינה לבלומה, מייצר בו לחץ נפשי כביר. הוא משתגע גם בשל קללת הצדיק

87 ייתכן גם שפשר השם 'טויבר', שם משפחתו של יונה, 'חירש', קשור להצבעה על השפה, על תפקודה ועל שיבושיו. ראו את פרשנותו של אבן, 'הערות אחדות לסיפור פשוט', עמ' 70.

88 עגנון, סיפור פשוט, עמ' ריג.

89 ראו לעיל הערה 79.

90 עגנון, סיפור פשוט, עמ' ככג.

91 שם, עמ' קעג-קעד.

הרודפת את משפחת צירל,⁹² שאפשר גם לקרוא אותה כליקוי גנטי. בני העיר חושבים שהירשל מעמיד פני משוגע כדי לקבל פטור מגיוס לצבא הקיסר,⁹³ ואולי נפש האומן הנסתרת בו נמנעת מתחת להווי החיים המונוטוני של החנווני. בשלב מסוים נרמז גם כי לאמו של הירשל וליחסיה המורכבים רגשית עמו יש משקל בהשתגעויותו.⁹⁴ הפרקים שלקראת תיאור השתגעויות הירשל מתארים גם את התדרדרות בריאותו ועצביו, חוסר שינה וחוסר מנוחה מתמשכים, שיכולים להציע גם מחלת נפש ועצבים של ממש.⁹⁵

אפשרות אחרת, מקבילה לכל אלה ולא סותרת אותם, היא האפשרות שהשתגעויות של הירשל היא ביקורת על המסגרת החברתית שהוא גדל ופועל בתוכה. שבוש של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20⁹⁶ היא חברה יהודית דחושה ולוחצת, הממשרתת את חבריה סביב סולם ערכים מוגדר מאוד, ובראשו ערכי ההצלחה הכלכלית והמהוגנות, שאך זה המירו את הערכים המסורתיים של התורה ומצוותיה. כלי האכיפה של החברה הם הרכילות, הביזיון והסנקציה הכלכלית, וכלי התגמול שלה הם הערכה, קבלה, התרועעות וסימני כבוד חברתיים. אפשר לשרטט ציר של החברה השבושית, מסבסטיאן מונטאג, ראש האזרחים, עד אחרון הקבצנים והמסכנים החיים בה, וכולם נענשים ומתוגמלים במעמד ובביקורת חברתית. הסולם שאזרחי העיירה ואורחיהם, הנוטשים לאמריקא והנשארים מאחור, נמדדים ומדורגים בו הוא בעיקר סולם ההצלחה הכלכלית-חברתית.

הדמות המגלמת יותר מכול את ערכיה של שבוש היא צירל.⁹⁷ צירל יודעת להתנהג עם הבריות. חנותה חוננתה דעת, מלקוחותיה לוקחת לקח.⁹⁸ צירל אינה בוחלת בדבר. עולמה כולו מופנה אל שורת הרווח. כל ביטויי החיבה והכבוד אינם אלא חישוב ארוך טווח שנועד להגביר את מכירות החנות ואת קהל לקוחותיה הקבועים.

באחד המשפטים המצוטטים ביותר בסיפור כולו המספר עצמו רומז לאפשרות הביקורת החברתית המרומזת בעולמו הפנימי של הירשל, ובה בעת הוא מסייג אותה: 'כמה שנותיו של הירשל, שש עשרה, וכבר הכיר שהעולם הזה לא כל מה שיש בו הוא טוב. יש אומרים שכל הצרה משום שהעולם חלוק לעניים ולעשירים. אפשר שדבר זה צרה, מכל מקום לא עיקר הצרה. עיקר הצרה היא שהכל בא במכאוב.'⁹⁹

92 שם, עמ' סו: 'זקן זקנה (של צירל) התגרה ברב העיר שהתנהג בחסידות יתרה, פעם אחת עשה הרב מעשה שנראה כשגעון אמר להם הזקן לבני העיר כמדומה אני שדעתו של הרב נטרפה, אמר להם הרב דעתו ודעת בניו נטרפה. אף על פי שנחלק עליו הרב לשם שמים נתקיימה קללתו [...] מכאן ואילך לא היה דור באותה משפחה שאין בו משוגע'.

93 שם, עמ' ריח-ריט, ושוב בעמ' רכד-רכה.

94 ראו: שם עמ' רלג: 'כבר נתיישן קולו של הרופא, ברם העצב המתוק היה מחלחל מגרונו ועוטף את הירשל כשירי רננות, אלו שירי רננות שהירשל לא שמעם בעריסתו. יודעת היתה צירל שאין קולה נאה לפיכך לא שרה לפני בנה כדרך האמהות'.

95 על ריבוי ההנמקות לשיגעונו של הירשל עמדו רבים. ראו: לעיל הערה 79.

96 מלחמת רוסיה-יפן הנזכרת ברקע הרומן התרחשה בשנים 1904-1907. ברוך קורצווייל, **מסכת הרומאן: שני מחזורי מסות על שמואל יוסף עגנון ועל תולדות הרומאן האירופי**, שוקן, ירושלים 1953, עמ' 35-46.

97 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ס.

98 שם, עמ' סא.

מהו ריפוי? החכם והירשל בבית לנגזם

בטרם נעסוק בפעולות הטיפול הננקטות בשני הסיפורים, יש לעמוד על מקומו התרפויטי של הסיפור במשנת רבי נחמן: הסיפור כתיקון.⁹⁹ כאמור, רבי נחמן מבין היטב את מקומו המעורר של הסיפור. הסיפור בעיני רבי נחמן אינו רק בידור אסקפיסטי או דרך נעימה או מוסווית היטב להעביר מסר, פשוט או מסובך. הסיפור הוא 'חומר פעיל' אשר מעורר את נפש השומע לתגובה ולשינוי. עצם השימוש בסיפור בתור ערוץ לתקשר באמצעותו הוא בחירה דינמית, הרואה במאזין שותף פעיל ומלא בתהליך שהסיפור יוצר.

החכם מתפשט ומצטרף לבן המלך, ממתיך שהוא ישאל ראשון לפשר הדבר, ואז שואל אותו כהד: 'מי אתה ומה אתה עושה כאן?' שלושה מרכיבים עיקריים אפשר לזהות בפעולת הטיפול של החכם: ההזדהות וההצטרפות, העברת היוזמה אל המטופל, והקשבה לאופן שהוא מתאר את מצבו.

אחרי כן, מרכיב אחר מרכיב, החכם מחזיר את בן המלך אל טווח המוסכמה, אל ההתנהגות והנימוס המקובלים. עד שבסופו של דבר הוא חוזר לחברת בני האדם ומתנהג כמותם.

החכם אינו 'מטפל' בבן המלך במובן הרפואי הקלאסי, מעביר אותו תהליך תרופתי או גופני. החכם גם לא ממש מאבחן את בן המלך, מצביע על שורש המצוקה לפי הסימנים הניתנים לאיסוף. לחכם יש יעד, ואילו הוא חותר ב'טיפול', נורמה שאליה הוא שואף להביא את בן המלך, והואגורם לבן המלך להזדהות איתו כדי 'לאמן' אותו לתוך טווח ההתנהגות הנורמלי, בלי לטפל טיפול עומק גלוי בשורשי הבעיה.

אפשר כמובן להציע שהבעיה היא זו בדיוק. בן המלך זקוק לתשומת לב, כזו או אחרת: בן שיח, מישור שמוכן לשמוע את דיווחו על עולמו הפנימי או מישור שיוכל הוא עצמו לזהות כמי שחווה את העולם כמוהו. על פי קריאה זו, עיקר הטיפול מסתיים בשיחתם הקצרה הראשונה של החכם ובן המלך ('מי אתה ומה אתה עושה כאן?' 'אני הינדיק', 'גם אני הינדיק') ושאר ה'אימון' לנורמה אינו אלא בנייה ואיסוף של תוצאות הטיפול המוצלח. בקיצוניות האחרת אפשר להציע שדווקא אותו אימון התנהגותי הוא המרכיב העיקרי בטיפול.¹⁰⁰ עיקר שיטה זו הוא בטענה שכדי ליצור שינוי במטופל יש צורך בשינוי תפיסת

99 שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 26-31.

100 להלן יבוא פירוט של מרכיבים בטיפול החכם בבן המלך המקבילים למרכיבים עיקריים בשיטות מרכזיות של הטיפול הקוגניטיבי-התנהגותי (CBT). ראו על אודות השיטה בתוך: צופי מרום, איה גלבוש-שכטמן, נילי מור ויופ מאירס (עורכים), **טיפול קוגניטיבי-התנהגותי במבוגרים: עקרונות טיפוליים**, דיונון, מודיעין 2011; Aaron T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, Plume, New York 1979; Gillian Butler, Melanie Fennell, and Ann Hackmann, *Cognitive-Behavioral Therapy for Anxiety Disorders*, The Guilford Press, New York 2008; Arthur Freeman and Frank M. Dattilio (eds.), *Cognitive-Behavioral Strategies in Crisis Intervention* (3rd ed.), The Guilford Press, New York 2007.

המציאות בד בבד עם שינוי בהתנהגות המטופל, ולכן יש צורך גם בלמידה ובתרגול של התנהגויות חדשות. החכם, על פי קריאה זו, מתחיל את הטיפול ב'הערכה' – הוא שואל את בן המלך מה תיאורו שלו למצבו. אחרי כן החכם עובר ל'הבניה קוגניטיבית' מסוימת של בן המלך.¹⁰¹ בשלב זה החכם מגדיר מחדש את טווח ההתנהגות שבן המלך יכול להימצא בו ובכל זאת לשמור על שלמות תמונת עולמו, להיחשב הינדיק. מכאן החכם עובר ל'חשיפה במציאות' ול'הקהיה שיטתית', לביצוע בפועל על עצמו ועל בן המלך את הפעולות שרק רגע קודם לכן נחשבו לא אפשריות או כאלה שינפצו את עולמו ההינדיקי של בן המלך.¹⁰² הצד השווה לשתי הקריאות הוא שלאחר ששמע החכם את תיאור בן המלך את מצבו הוא נהיה פעיל מאוד, כמעט דורסני, ומוליך את בן המלך בחזרה אל 'נורמה התנהגותית'. גורם לו, שלב אחר שלב, להפסיק להתנהג כמו הינדיק. התהייה דלעיל על אודות תקפות ההצהרה 'וכך התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי', שורשה בתפיסת העולם הרואה באדם יצור קוגניטיבי בעיקרו, שגם אם יסגל, או יאולץ לסגל, התנהגות חיצונית נורמטיבית, לא יחשב בריא עד שיטופל שורשה הנפשי של הבעיה.

כמעט כל פרשניו הרבים מאוד של סיפור פשוט מציעים, איש לשיטתו, פרשנות לתהליך הטיפול של הד"ר לנגזם בהירשל.¹⁰³ היו ששמו במוקד את תהליך תיקון חוויית העיירה, סיפוריו המתרפקים של הרופא על העיר אשר הוא גדל בה, שהיא אולי שבוש עצמה, המביאה את הירשל לכדי התפייסות עם שבוש, לצד טיפוח 'נוגדני רומנטיקה' – בהגחתה באמצעות ניתוח 'רומני המשרתות' שהרופא נותן לחולה לקרוא ובוחר אותו על הפרטים האבסורדיים של תוכנם. כל זאת מלווה גם בעבודה אשר מתישה את הגוף ומביאה אותו לידי מנוחה שלמה.

בדבריי להלן אבקש להשתמש בקרבה בין שני הסיפורים כדי להציע קריאה אפשרית אשר מזהה את טכניקת הטיפול שלנגזם מפעיל, המתבססת על עקרונות הבסיס שהחכם מתווה בסיפורו של רבי נחמן.

התפשטות

הפעולה הראשונה שהחכם נוקט במגעו עם בן המלך היא ההזדהות הפיזית: 'והלך והפשיט גם כן את עצמו ערום וישב תחת השולחן אצל בן המלך הנ"ל, וגם כן גרר פרורים ועצמות'.

101 החכם מדלג על השלבים המפעילים בגלוי את הצד הקוגניטיבי של בן המלך, 'פסיכו-הדרכה' ו'ניטור'. ראו יונתן הפרט, 'סודות הטיפול הקוגניטיבי-התנהגותי', בתוך: מרום, גלבע-שכטמן, מור ומאיר (עורכים), שם, עמ' 16-1.

102 כמובן אין כאן טענה שרבי נחמן מתאר טיפול CBT לכל פרטיו ודקדוקיו, אך הדמיון לכמה משלבי התהליך מעניין.

103 מעניין שדווקא דב סדן לא טיפל כמעט כלל בנקודה זו במאמרו 'מבית לפשטות' (תרצ"ו), ראו: דב סדן, על שי עגנון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ט, עמ' 32-35. במאמרו הגיב סדן אחת התגובות הביקורתיות המעמיקות הראשונות לסיפור וזיהה בו קווים עיקריים.

ברובד הפשוט ביותר החכם מחקה את פעולות בן המלך כדי לרכוש את אמונו. לא ברור אם כבר בשלב זה יש לו תכנית טיפול מלאה, מפת דרכים אשר מכתיבה את מעשיו, אולם דומה כי ברור לו שהצעד הראשון חייב להיות הסרת המחיצות ההיררכיות המציבות את המטפל בעמדה שיפוטית אוטומטית כלפי מטופלו. ברובד פנימי ועמוק יותר החכם מזהה את ביקורתו של בן המלך על החברה שהוא מורד בה, במוסכמותיה ובהתנהלותה, ובפשיטת הבגדים הוא מסמל את התפרקותו מכל אלה.

ייתכן גם שברובד פנימי ועמוק עוד יותר החכם זקוק להתפשטות לא כמניפולציה או אמצעי להשגת קרבה לבן המלך אלא לשם הבנתו העמוקה, המזדהה, את מקומו ואת מצבו של החולה. דברים שרואים מעל השולחן שונים מאוד ממראה העולם מתחתיו, ואין דרך להבינם ללא ירידה זו.

לנגזם אינו מאמץ את התנהגותיו ומחווותיו של הירשל, אבל כאמור לעיל, עוד מראשית הטיפול הוא נמנע מלשפוט, למדוד ולאבחן אותו.¹⁰⁴

שאלות הרופאים, שנועדו כביכול לאבחן את מצבו של החולה, מקבעות אגב אורחא גם את הפער בין הרופא לחולה ומנסחות את המסגרת הנורמטיבית הסובבת את שניהם ('שנותיו של הקיסר'). לנגזם מתפרק משני מרכיבים אלה גם יחד.

הזדהות – אבחון

הצעד הבא שהחכם נוקט הוא פנייה אל בן המלך, אך רק לאחר שזה יזם את הקשר וניסח אגב כך את השפה, הממשית והמטפורית, אשר יתנהל בה הקשר ביניהם. בן המלך משיב לשאלה 'ומה אתה עושה פה?' בתשובה נחרצת: 'אני הינדיק!' אף שאפשר לראות בתשובה זו בעיה, פסיכוזה, יש בה גם רמז אפשרי לפתרון הבעיה, שכן התשובה ניתנת בשפת בני האדם, מתוך התחשבות במוסכמות ובמסגרות מסוימות, ואף הטון המרומז שהיא נאמרת בו, שמינית שבשמינית של גאווה, היא סימן מעודד. בכל אלה עוד ישתמש החכם. פנייתו הראשונה של לנגזם אל הירשל דומה מאוד לפניית החכם לבן המלך: 'נתן לו שלום ושאל, ואתה מה לך? כרופא שטיפל עם כמה חולים ולבסוף מביאים לפניו בריא שאינו חסר כלום'.¹⁰⁵

סתמיות שאלתו של הד"ר לנגזם, ובייחוד וי"ו ההמשך או ההיפוך בראשה, מהדהדות בפרשנות המספר, המהדהדת אולי את תוכני תודעתו של הירשל עצמו: הרופא מדבר עמו כדרך שמדברים עם אדם בריא. בכך, במילים ראשונות אלה, בשאלת האבחון הבסיסית ביותר, נקבעים עקרונות הטיפול והיחסים בין לנגזם להירשל. לנגזם אינו שופט ואינו מאבחן את הירשל, ולכן אינו מקבע אותו במצבו.¹⁰⁶

104 עגנון, סיפור פשוט, עמ' רכא.

105 שם.

106 שם, עמ' רכב.

ערוץ התקשורת האופטימי, המכבד, הוא הערוץ שהם יוכלו לתקשר בו זה עם זה, אולם לנגזם אינו מסתפק בתקשורת קצרה זו ואורג מסכת של קשרים עם הירשל. ראשית, הוא נקשר להירשל בקשר רגשי, שגם הוא מבוסס כנראה על הזדהות וזיהוי של דמיון.¹⁰⁷ לנגזם ממשיך לנצל את ערוץ התקשורת הפתוח בינו ובין הירשל ו'היה יושב ומספר עמו לעורר לבו'.¹⁰⁸ מנקודה זו ואילך לנגזם פוצח ברצף סיפורי זיכרונותיו מעיירתו, הדומים חלקית לסיפוריו של עגנון עצמו על אודות בוצ'אץ'. אף כאן יש קרבה מסוימת לפעולתו של החכם כלפי בן המלך: לנגזם משים את עצמו, ואולי חושף שכזה הוא באמת, כבן עיר קטנה שבתודעתו שרוי בה, ממש כמצבו של הירשל.

ואכן, מיד אחרי כן מתואר תיאור שיכול להתאים אולי גם לבן המלך: 'אילו שאלו את הירשל כיצד הוא מרפא אותך היה משיב בתמיהה וכי ברפואה הוא עוסק? אף על פי כן הרגיש שרפואה באה לו מידו'.¹⁰⁹ מרכיב יסוד במעשה הריפוי, עוד לפני ההתאמה לנורמה, הוא מתן הרגשת הנורמליות שבעצם קיומו של אדם אחר במצב דומה.

הזדהות: 'החכם ההינדיק'

ממש במרכזו של הסיפור הברסלבי עומד משפט פשוט אבל חידתי: 'אז אמר החכם ההינדיק', ודוק: החכם אינו משים את עצמו כהינדיק או מרפא את בן המלך השוגה בדמיונותיו על אודות היותו הינדיק. החכם הוא חכם הינדיק. דומה שבמידת-מה זה סוד קסמו והצלחתו של החכם הזה דווקא, במקום שנכשלו הרופאים הקודמים. הוא מצליח להיות הינדיק ממש, להזדהות עם מטופלו ואולי אף לזהות בתוך תוכו את ה'מקום ההינדיקי', את גרעין השיגעון הפנימי, ומתוכו לגייס את הדרוש לו כדי לרפא את החולה, או למצער לרקום אתו קשרי אמון והדדיות.

לנגזם רוחש להירשל חיבה מן הרגע הראשון.¹¹⁰ ייתכן שחיבה זו נובעת מהזדהות מסוימת. בהמשך הטיפול לנגזם משוחח עם הירשל על עיירת מוצאו, שגם אם אין נאמר הדבר במפורש, היא דומה דמיון מעניין לשבוש, עירו של הירשל.¹¹¹ בהמשך הדברים מתברר לקורא שאשתו של הרופא שמה קץ לחייה מחמת אהבה נכזבת לאחר, גם בתחום זה – אהבת הירשל למי שאינה יכולה להיות שלו – הרופא מסוגל להזדהות עם הירשל.

107 שם.

108 שם, עמ' רכו.

109 שם, עמ' רכז.

110 שם, עמ' רכא.

111 שם, עמ' רכו-רכז, רלב-רלג.

מה סוף הסיפור?

כאמור, המעשה בבן המלך מסתיים בקביעה החידתית: 'וכן התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי'. משפט פתוח זה מאפשר קריאות מקבילות. הקריאה הפשוטה היא שבן המלך נרפא לחלוטין מאשליית היותו תרנגול וחזר להבין את זהותו ואת מקומו ולתפקד. מגמת הריפוי וההדרגתיות המתפתחת שהחכם נוקט מזמינות גם את הפרשנות שלפיה סיגל בן המלך את ההתנהלות החיצונית של אדם נורמטיבי, אולם בתוך תוכו המשיך להאמין שהוא הינדיק, אלא שלמד מחברו החכם ההינדיק כי יש הינדיקים אשר מתנהגים כך. אפשרות קיצונית עוד יותר היא שמשפט זה אירוני: אין דבר כזה אדם נורמטיבי, כל אחד הוא הינדיק כזה או אחר, וכל מרחב הנימוס הוא העמדת פנים מלאכותית שכל בני האדם נוהגים אלה כלפי אלה, וכולם בתוך תוכם חיות עצמאיות. האדם המתפקד הוא זה המבין אמת זו ואינו נאבק בה עוד.

סיפור פשוט נחשב קושיה של ממש בשאלת סיגורו בעיני פרשנים רבים.¹¹² המספר עצמו מעיר על כך בהערה לא אופיינית שחותמת את הסיפור: 'תם מעשה הירשל ומעשה מינה, אבל מעשי בלומה לא תמו [...] כמה דיו נשפוך וכמה קולמוסים נשבר לכתוב את מעשיהם. אלוקים בשמיים יודע אימתי'.¹¹³ **סיפור פשוט** אינו בנוי במבנה של סיגור. אחת השאלות הנותרות פתוחות בסופו של הסיפור היא אם נרפא הירשל מחוליו באמת או רק סיגל התנהגות שמחפה על מחלתו.

לא הכול רואים בד"ר לנגזם דמות מפתח בתהליך ריפוי של הירשל.¹¹⁴ בין הגישות המבקשות לזהות את הטיפול שלנגזם מעניק להירשל בולטת בקיצוניותה פרשנות מירון, הרואה בלנגזם את מי שמציב תזה 'אנטי-פרוידיאנית', ואולי אפילו תזה שחותרת נגד עקרונות הרפואה המערבית כולה, המחייבת דיאגנוזה, זיהוי המחלה ושורשיה, לפני טיפול. שיטתו של לנגזם מתוארת במילים האלה: 'תראפיה סבילה, המטיפה לאי התערבות או להתערבות מזערית ועקיפה במצבו הנפשי של החולה'.¹¹⁵ על פי פרשנות זו, עצם 'מעשה הסיגור' – הבאתה של עלילה מורכבת ורבת-פנים כעלילת רומן לכדי סיום הקושר את כל קצותיה – הוא מעשה שגובל בלא אפשרי. במטלת ענקים זו התקשה עגנון מאוד כל הקריירה הספרותית שלו; גם את **סיפור פשוט** הוא התקשה לסגור בפשטות, ובמובן מסוים זה אחד מנושאי הנסתרים של הסיפור.

כמו שטען מירון, לנגזם מרפא את הירשל, ופסיכולוגיסטית – גם את יוצרו, עגנון עצמו, מן הצורך בסיגור מושלם, בסוף ברור ומוחלט, רומנטי. עגנון, משנה בסופו של **סיפור**

112 שירה חדר, 'סיפור ללא שם: קריאה ב"סיפור פשוט" מאת ש"י עגנון', אות, 3 (סתיו 2013), עמ' 155-156.

113 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' רלז.

114 א. ב. יהושע, 'נקודת ההתרה בעלילה כמפתח לפירוש היצירה', **עלי שית**, 10-11 (תשמ"א), עמ' 78.

115 הכוונה כאן לגישתו הפרשנית המרכזית של דן מירון, **הרופא המדומה, עיונים בסיפורת היהודית הקלאסית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995, עמ' 184.

פשוט, ובאמצעות סוף זה – את אופן כתיבתו, ועובר לכתוב 'ספרות שאינה חובשת אלא חושפת, שאינה מאזנת כאבים וממתיקה אותם אלא ממקדת כאבים ומחדדת אותם על מנת שלא יהיה ניתן להדחיקם ולהשכיחם'.¹¹⁶

דומה שכוחם של הדברים יפה גם לסיפורו של רבי נחמן. סופו של הסיפור חפוז, קטוע וכללי מכיוון שהוא מאפשר גם אפשרות קריאה אשר לפיה לא באמת נרפא בן המלך רפואת אמת, אלא רק השלים עם מצבו. המשל אינו באמת מובן למבינים מכיוון שאין אפשרות אמת לפענח את משלי הקיום המורכבים.¹¹⁷

ריבוי הפרשנויות האפשריות לסיום הוא חלק מהותי ממשמעותו ומשקף את התפיסה שאין אמת אחת בנוגע לנפש האדם.¹¹⁸ כך גם נטען שהסיום הפתוח מבטא את ההכרה כי בעולם המודרני 'אין לבדידותו של האדם מוצא ואין לה תקנה'.¹¹⁹ הסיום הפתוח מעלה שאלות מהותיות על טיבה של ה'נורמליות' והיחס בינה ובין ה'שיגעון'. העמימות הזאת משקפת תפיסה מורכבת של בריאות הנפש, שאינה מחייבת ריפוי מוחלט אלא מאפשרת קיום בתוך מתח מתמיד בין הפנימי לחיצוני.¹²⁰

ייתכן שהסיום הפתוח בשני הסיפורים משקף גם תפיסה רחבה יותר של תפקיד הספרות. עגנון משתמש בסיום זה כדי לחולל מעבר מ'ספרות שחובשת' ל'ספרות שחושפת', כזו שאינה מבקשת לפתור ולהרגיע אלא להציף ולחדד שאלות.¹²¹ גם הסיום החידתי של רבי נחמן מזמין את הקורא להמשיך להתמודד עם שאלות של זהות, נורמליות וריפוי בלי לספק תשובות חד-משמעיות.¹²²

בשני המקרים פתיחותו של הסיום אינה עניין טכני או סגנוני בלבד אלא היא ביטוי מהותי לתפיסת עולם אשר מכירה במורכבות נפש האדם ובמגבלות היכולת שלנו להבין ולרפא אותה לחלוטין.

מטא-מחשבות סבוכות על סיפור פשוט

שני הסיפורים מסתיימים בהערות מטא-פואטיות אשר מזמינות את הקורא להרהר במשמעות הסיפור ובתפקידו. 'המשל מובן למבינים' נאמר בסוף סיפורו של רבי נחמן. לא ברור אם האמירה שייכת למסורת מסירה של סיפורי רבי נחמן או שהיא תוספת מאוחרת של המוציא לאור, אך אותה אי-ודאות מייחדת גם את 'סיפורנו הפשוט' בסיומו של עגנון. שני הסופרים הם ביטויים אשר מערערים על פשטות הסיפור ועל יכולתנו להבינו עד תום.

116 שם, עמ' 234.

117 שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 15-16.

118 שקד, 'האם היה הירשל משוגע', עמ' 145.

119 אריאל הירשפלד, 'לקרוא את ש"י עגנון', אחוזת בית, תל אביב 2011, עמ' 130.

120 יהושע, 'נקודת ההתרה', עמ' 82.

121 מירון, 'הרופא המדומה', עמ' 234.

122 בר-יש"ע, 'מסע בסיפורי חסידים', עמ' 112.

שתי ההערות הללו מרמזות על תפיסה מורכבת של תפקיד הסיפור ושל יחסי המספר והקורא.¹²³

רבי נחמן הגרטיבי, באמירתו 'והנמשל מובן למבינים',¹²⁴ מציע כי הסיפור אינו רק משל דידקטי שנועד להעביר מסר מוגדר, אלא טקסט רב־משמעי אשר הבנתו תלויה ביכולתו של הקורא להבין את עומקו.¹²⁵ זוהי הזמנה לקריאה פעילה ומעורבת, שבבסיסה ההנחה כי המשמעות נוצרת במפגש בין הטקסט לקורא. כך, כשם שהחכם בסיפור מתפשט ויורד אל מתחת לשולחן כדי להבין את בן המלך, גם הקורא נדרש 'להתפשט' ממוסכמותיו כדי להבין את משמעויות הסיפור.¹²⁶

עגנון, בכותרת סיפור פשוט ובהתייחסויות החוזרות לפשטות זו כל היצירה, מייצר אירוניה מתוחכמת אשר מדגישה דווקא את מורכבותו של הסיפור.¹²⁷ כשם שד"ר לנגזם מטפל בהירשל באמצעות סיפורים וספרים, כך גם הסיפור עצמו משמש כלי טיפול עבור הקורא, המאפשר לו להתבונן במורכבות החיים ובשבריריות נפש האדם.¹²⁸

שני הסיפורים מציעים תפיסה של ספרות כמרחב טיפולי־טרנספורמטיבי. במקרה של רבי נחמן זה מרחב של תיקון נפשי־רוחני,¹²⁹ ובמקרה של עגנון זה מרחב של הבנה והכלה של מורכבות האדם.¹³⁰ בשני המקרים, המספר מזוהה במידה מסוימת עם דמות המטפל – החכם או ד"ר לנגזם – המשתמש בכוחו של הסיפור כדי לחולל שינוי בנפש השומע או הקורא.¹³¹

הסיפור החסידי עסוק בנבכייה הפנימיים של נפש האדם, עגנון שינה שלד גרטיבי דומה לבחינה מעמיקה של חברה ומתחיה, של מרכיבים שונים במארג המשפחתי ובשיגעון והחלמה. עבור החסידים מילא הסיפור שסיפר הצדיק תפקיד של תיקון העולם, יישוב סתירותיו וחשיפת האור הגנוז בתוכו. עבור הקורא המודרני הסיפור חושף את שבריהם של האדם ושל העולם ומעורר רגשות תמיהה והשתוממות מולם, אם הצליח מעשה הסיגור והותר סיבוכה של העלילה, ובוודאי אם לאו.

123 אברהם בנד, 'עגנון מגלה פני פרויד', מאזניים, סב (תשמ"ט), עמ' 19.

124 כאמור, ייתכן כי הוא תוספת מאוחרת של רבי שמואל הורוויץ. ראו: הנ"ל, מעשיות ומשלים.

125 שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 12-13.

126 ברי"ש"ע, מסע בסיפורי חסידים, עמ' 110.

127 מירון, הרופא המדומה, עמ' 161.

128 רחל צורן, "שיטת הריפוי" של ד"ר לנגזם ב"סיפור פשוט" לש"י עגנון: האומנם ביבליותרפיה?;

שיחות, ה (1991), עמ' 211.

129 צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת רבי נחמן מברסלב, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 156.

130 הירשפלד, לקרוא את ש"י עגנון, עמ' 95.

131 שמיר, ש"י עולמות, עמ' 190.

על אודות המחבר

ד"ר צחי כהן הוא חוקר ומרצה בתחומי ספרות חז"ל, ספרות עברית ותרבות. שימש כראש המסלול ללימודי יהדות בקמפוס ירושלים וראש תחום פיתוח הערכה חלופית בפקולטה לחינוך, חברה ורוח בקריה האקדמית אונו. בעברו שימש כעוזר הוראה ומחקר באוניברסיטה העברית, וכמרצה במכללת הרצוג להכשרת מורים ובקריה האקדמית אונו. לצד זאת, הוא ערך את כתב העת להיסטוריה סגולה. מפרסומיו המרכזיים: פסוק לי פסוקך, רסלינג, 2021; למה דומה קולנוע?, כרמל, 2021 ומאמרים רבים בחקר ספרות חז"ל, כתבי עגנון ותחומי תרבות שונים.