

# ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר 'עיר ומלוואה' לש"י עגנון

## דן לאור

עיר.

עיר.

איך סופדים לה לעיר

שיושביה מתים ומתיה חיים בלב.

אבא קובנר: 'אחותי קטנה', עמ' 37.

## א

כמסכת ספריו המאוחרים של ש"י עגנון, שיצאו לאור לאחר מותו, בולט בחשיבותו ובייחודו הספר עיר ומלוואה: זאת בשל ממדיו העצומים – והו אחד הספרים הארוכים ביותר מפרי-עטו של עגנון – ובשל מבנהו וסיגנונו יוצאי-הדופן, הקובעים את מקומה של יצירה זו מחוץ לחומה של הבלטריסטיקה, שהיא עיקר פועלו של עגנון. יתירה מזו: התבוננות מקפת בכלל יצירתו המכונסת של עגנון עשויה להקנות חשיבות נוספת לספר, בעיקר מחמת נושאו. שכן העיר העגנונית – שהיא, במקורה, בוצ'אק' שבגליציה המזרחית – היא אחד המיתוסים המרכזיים של אמנותו, אם לא המרכזי שבהם (כהן, תש"ל). אולם רק בעיר ומלוואה נעשית העיר, או הטוטאליות של העיר, תכלית ספרותית ואמנותית בפני עצמה: רק כאן מתבררת, במילואה ובמלוא צלילותה, המשמעות של העיר בתודעתו של עגנון, ומכאן מסתבר גם מקומה בתמונת-העולם שביצירתו האמנותית. משמע שעיר ומלוואה הוא מסמך היכול למלא, ברבות הזמן, תפקיד בעל חשיבות מן המעלה הראשונה בפרשנות סיפוריו של עגנון.

המניע העיקרי להתהוות יצירה מיוחדת זו של עגנון הוא השואה.<sup>2</sup> עדות גלויה לכך היא הפתיחה לספר:

זה ספר תולדות העיר ביטשאטש היא בוטשאטש אשר כתבתי בצערי וביגוני למען ידעו בנינו אשר יקומו אחרינו שעירנו עיר מלאה תורה וחכמה ואהבה ויראה וחיים וכן וחסד וצדקה היתה למן היום הוסדה ועד שכא השיקוץ המשומם והטמאים והמטרפים אשר עמו ועשו בה כליה.

בדברים אלה – אשר ניתן למצוא בהם התכונות נוספות ביחס לספר, שבהן עוד ידובר –

1. שמואל יוסף עגנון, עיר ומלוואה, הוצאת שיקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ג.
2. בעניין זה דנתי בהרצאתי בכנס על 'הספרות העברית ומורשת היהדות', שהתקיים באוניברסיטת בראיילן בדצמבר 1982. וראה מאמר: "אעשה לי סימן": ש"י עגנון לאחר השואה, האו"ץ, 3.4.1983.

קושר המחבר בין חיבורו זה לבין חיסולה הפיזי והרוחני של יהדות אירופה בימי מלחמת העולם השנייה, כפי שאירוע זה נתממש, באופן שהוא מוחשי לגביו, בהשמדתה של בוצ'אץ'. הנאצים מכונים כאן 'שיקוף משומם', כינוי שמקורו בספר דניאל (י"ב: י"א), ואשר המשמעות המוקנית לו בספרות הקודש היהודית (מדרש, פיוט) היא זו של הגוי הבא להחריב את ישראל. ביטוי זה חוזר ומופיע כמה פעמים בספר. כגון:

עד שלא נחרבה ביטשאטש באחרונה בגזירת השיקוף המשומם היו שואבים מים שלנו למצות של פסח מן הבאר ששתה סובייסקי ממימיה בצאתו לישיע ביטשאטש... (16)

וכן:

זה מעשה הנברשת המלוטשת שהיתה שרויה בחשיכה. כיוון שהגיעה לעירנו חזרה והאירה והיתה מאירה והולכת, וכיון שבא השיקוף המשומם עם סיעת הטמאים הארורים כבה האור. (27)

למותר להעיר כי 'האור', לבד ממשמעותו הפיזית, נושא פונקציה סמלית, וכבייתו מסמנת את שקיעת החיים בבוצ'אץ'. ובהקשר נוסף, בדברי הפתיחה לספר השלישי (המכונה 'דורות ראשונים'):

... מכאן אחזור לקורות עירנו, ובראש כולן למאורעות בתי כנסיות ובתי מדרשות. לאחר מכן אספר מקצת המעשים שאירעו את עירנו עד שבא השיקוף המשומם וישם עיר חמדה לשמה ולשמה. (441)

הביטוי 'שיקוף משומם' מתפקד, אפוא, כלייטמוטיב המבליט – במרוצת הספר – את הקשר האורגאני של היצירה להקשר היסטורי ספציפי שהוא תנאי לה. לזה מכוונת גם באופן פאראדוקסאלי כותרת הספר. הצירוף 'עיר ומלואה', הנסמך על נבואת החורבן של עמוס (ו', ח), יש בו כדי לרמוז, כי העיר שמדובר בה היא עיר שנגזרה עליה כליה (נשבע אדני יהוה... מתאב אנכי את גאון יעקב וארמנותיו שנאתי והסגרתי עיר ומלואה'). היה זה גרשם שלום אשר הקדים להבחין בטיב הקשר שבין השואה לבין כתיבתו של עגנון, עוד קודם שספרים כגון עיר ומלואה או קורות בתינו הופיעו בשלמותם. במאמר, שפורסם תחילה באנגלית, עקב זכייתו של עגנון בפרס נובל, ושנוסחו העברי הופיע לאחר מותו של הסופר (שלום, 1970), קבע שלום כי בכתיבתו של עגנון שלאחר מלחמת העולם השנייה 'ישנו... ניסיון קדחתני לשמר לדורות הבאים את צורות החיים שנידונו לכליה'. הוא אף מצביע על '... התרחבות... של המבט־אחרוניית של עגנון. אין הוא מסתפק עוד בסיפורם של ארבעה או חמשת הדורות האחרונים, אלא הוא חוזר מהלך גדול אחרוניית'. דברים אלה, שהם רלוואנטיים בהחלט ליצירה הנידונה על-ידינו, ובמידה רבה גם ביחס ל'קורות בתינו', מאפיינים את כיוון ההתפתחות הנראית לי כמרכזי בפרווה המאוחרת של עגנון: הוויתור, החלקי לפחות, על כתיבת סיפורת לסוגיה, וההתמסרות ההולכת וגוברת לרקונסטרוקציה של הציוויליזאציה היהודית המזרח-אירופית באמצעות ריכוז מירבי של

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלואה לש"י עגנון

חומרים אותנטיים ואותנטיים-למחצה, הנטולים מן ההיסטוריה, מן המסורת ומן הפולקלור של יהדות זו, ומסירתם בתבניות לשוניות התואמות, באופן מסורתי, חומרים אלה. הצימצום שצימצם עצמו עגנון לפריפריה של עירו (עיר ומלואה) או לגורל הפרטי של משפחתו (קורות בתינו) הוא צימצום המתקבל על הדעת הן מן הטעם הפסיכולוגי והן מסיבות ספרותיות טהורות, ואין בו כדי להפחית או לגמד את ממדיו של החזון האמנותי שהנחה אותו בכתיבתם של ספרים אלה. ראוי לציין כי מהלך זה הותווה על-ידי עגנון עוד בסיפורו 'הסימן', שהוא אחת התגובות הראשונות שלו על שואת יהודי אירופה:<sup>3</sup> ניתן בהחלט לפרש יצירה זו כביטוי מטאפורי לארס-פואטיקה החדשה של עגנון, שלידו האקרוסטיכון המחזיק את שמה של בוצ'אץ' בפיוטו ההזוי של שלמה אבן-גבירול מסמן את מגמתו שלו לשמר את זכרה של עירו באמצעי-המבצע של הספרות המסורתית.

התפישה הבלתי-שיגרתית המונחת ביסוד עיר ומלואה, שמקורה בנסיבות המתוארות לעיל, הביכה לא-מעט את אותם פרשנים שקמו לספר מיד עם הופעתו, ואשר ניסו להציע לו הגדרה. מבקרים אלה היטיבו להבחין כי עיר ומלואה אינו רומאן או אפילו מתחורס-סיפורים – תבניות אליהם הורגלו בכתיבתו של עגנון. הם גם ידעו כי על אף קווי-הדמיון הרבים, אין לזהות את הפואטיקה של הספר עם זו של ספרי-הכינוס של עגנון, דוגמת ימים נודאים, אתם דאיתם או ספר, סופר וסיפור.<sup>4</sup> מאידך, קשה היה להציע תיאור מדויק ושיטתי של הספר באופן שיהיה מוסכם על הרכים. הנה כמה דוגמאות להבעות הביקורתיות שליוו את הופעת הספר: יעקב רבי תיאר את עיר ומלואה כשייך ל'ז'אנר ממוארי-כרוניסטי', ובאופן יותר קונקרטי כ'ספר זכרון לקהילת קודש שנכתבה' (רבי, 1973). רינה לי דיברה על צירוף של 'תעודה הסטורית' עם 'סיפורי מעשיות', (לי, תשל"ז). ישראל כהן הדגיש דווקא את אופיו ההיסטורי של הספר – שבו נמסרים 'הנוף, המסגרת ההיסטורית ופני יושבי העיר בְּדָקְדוֹק של אמת' (כהן, תשל"ד). גישה דומה הציע א"י ברור (ברור, תשל"ז). הלל ברזל הגדיר את הספר כצירוף של 'עובדה ובדיה' – מעין תשלובת של חטיבות היסטוריות אותנטיות לבין חומר שעיקרו בדיון (ברזל, 1973). יהודה פרידלנדר העלה הגדרה יותר סינפטי של היצירה: הוא מתאר את עגנון כמי ש'מרכיב מאבני הכרוניקה, הלגנדה, האלגוריה, סיפורי היראים, הסאטירה הריאליסטית את בניין יצירתו' (פרידלנדר, 1973). תיאורים אלה, ככל שיש בהם כדי להאיר נכוחה כמה ממדים בספר הנידון ולהפרות את המחשבה אודותיו, הרי יש בהם גם כדי להעיד על הקושי האובייקטיבי שבו מצוייה הביקורת משעה שהיא באה לתרגם את 'עיר ומלואה' ללשון מושגית.

3. נוסח חלקי של 'הסימן' פורסם לראשונה במאזנים, כרך י"ח, תש"ד, 103-104. נוסח מלא נכלל ב'האש והעצים', הוצאת שוקן, תשכ"ז, רפג-שיב. אמנה ירון, עורכת עיר ומלואה, היטיבה לעשות כאשר בחרה להציב סיפור זה בסיום הספר (שם, 695-716).

4. ימים נודאים וכו' כינוס של 'מנהגות ומדרשות ואגדות' לראש השנה, ליום-כיפור ולעשרת ימי תשובה, יצא לאור בתרצ"ח: אתם דאיתם, וכו' אגדות על מתן תורה, ראה אור בתשי"ח-תשי"ט. לאחר מותו של עגנון, יצא (בתשל"ד) ספר סופר וסיפור: סיפורים על סופרים ועל ספרים, שהוא הגדול שבספרי הכינוס של עגנון. כל הספרים ראו אור בהוצאת שוקן.

בשלב זה של הדיון אין ברצוני להציע תיאור כולל של היצירה שיהיה בו כדי לחלץ אותנו מן הסבך שבו נתונה כרגע הביקורת. אופיו המיוחד של הספר, שלו זיקה מסועפת להיסטוריה, מסורת ופולקלור, מחייב בדיקה פרטנית של מקורות היצירה, שהיא תנאי מוקדם להבנת ממדיה ואופייה של הטראנספורמאציה שביצע עגנון בחומרים שהיו ברשותו. בדיקה זו תובעת, לעניות דעתי, עבודת-צוות העשויה להתמשך על-פני תקופה ארוכה. כנסיון ראשון וחלקי בכיוון זה אני מביא להלן ניתוח של יחידה אחת בלבד מתוך עיר ומלואה. יחידה זו, הקרויה 'סדר קבלת שבת', חוברת קרוב לוודאי בתחילת שנות הששים, ופורסמה לראשונה בעתון 'הארץ' כפרק מתוך עיר ומלואה ביום 16 באפריל 1965. בספר עצמו היא משולבת במסגרת החטיבה הפותחת 'סיפורה של עיר', אשר הוכנה במתכונתה זו על-ידי עגנון עצמו, אף כי לא ראתה אור בשלמותה בחייו.<sup>5</sup> העיון ב'סדר קבלת שבת' יחתור, בעיקרו של דבר, לאבחון מקורות הפרק, לתיאור הרטוריקה של עגנון כפי שזו מופגנת בפרק, ומכאן גם לבחינת הקשר הפונקציונאלי שבין הרטוריקה של הפרק לבין הדגם האידיאולוגי של הספר, המתממש בכל אחת מיחידותיו. האבחנות הקונקרטיות ביחס ליחידה הנידונה יאפשרו לנו, לא בלי הסתייגות, לנסות ולהציע בסיכום הדברים היפותיזה כוללת העשויה להיות בת-תוקף ביחס ליצירה ככללותה.

## ב

תכליתו של הפרק הנידון היא לתאר את מעמד 'סדר קבלת שבת' כפי שנהוג היה לקיים מנהג זה בבית הכנסת הגדול שבבוצ'אץ'. תיאור זה משתבץ במסגרת סדרה של תיאורים שמושאם הוא בית הכנסת הגדול, ושבהם מוצג מוסד זה מכמה הבטים – מצד תולדותיו, מראהו הפיזי, הכלים שהוא מכיל, סידרי הפולחן הנהוגים בו וכיו"ב. סידרת תיאורים זו משתלבת יפה במגמה הכוללת של הספר לעצב את הוויית העיר במלאותה, כשבהקשר זה תופש בית הכנסת הגדול, מטבע הדברים, מקום מרכזי.

ברם, את 'סדר קבלת שבת' מקדימה פיסקה קצרה, החורגת בתוכנה ובנימתה מן התיאור עצמו. פיסקה שנוסחה דומה מופיעה גם בגוף הפרק, והיא מבדילה בין החלק העיקרי של הפרק, שבו מתואר המעמד שבתוך כותלי בית הכנסת, לבין חלק שולי הנוגע בדברים המתרחשים מחוצה לו. מן הראוי להעיר כי העיון בכתב-היד של 'סדר קבלת שבת' מגלה כי שתי הפיסקאות, היוצרות סטייה ברורה מן הרצף של התיאור, הן חוספת שהוסיף הסופר על התיאור עצמו לאחר שנשלמה כתיבתו.<sup>6</sup> נתון זה עשוי להבליט, מחד, את רושמו ביחס לנבדלות של הפיסקאות הנידונות בהקשר של הפרק השלם, אך מאידך, יש בו כדי להטעים הטעמה נוספת את משקלן של פסקאות אלו, שלמען שילובן בטקסט פגע הסופר באורגאניות של הפרק הנידון לאתר שכבר השלים את חיבורו.

נעיין תחילה בלשון הפיסקה שבראשית 'סדר קבלת שבת':

5. החטיבה 'סיפורה של עיר' מובאת בעמ' 297-299. 'סדר קבלת שבת' נדפס בעמ' 40-42. לנחות המעיין מובאת יחידה זו בשלמותה, כנספח למאמר זה.

6. כתב-היד מצוי בארכיונו של עגנון בבית הספרים הלאומי בירושלים (סימנו: 1:539). תודתי נתונה לרפאל וייזר, המופקד על הארכיון, שהמציא לי את כתב-היד, וסייע לי בפיענוחו.

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלוואה לש"י עגנון

מאהבה שאני אוהב את מנהגינו הקדושים שהם כתגין לחורה ולמצוות אפרט פרטי פרטים. ירווחו מזה הבנים שמחמת אריכות הגלות וקלקול הזמנים אינם מכירים את מעשי אבותיהם.

אמירה זו מכילה, למעשה, שלושה עניינים: ראשית, היא מגדירה את מהות יחסו של האני-המספר (המזוהה עם המחבר) אל העולם המעוצב על-ידו, שהמעמד הפולחני של קבלת שבת בבית הכנסת הוא אך אחד ממרכיביו. שנית, הדובר מתאר גם את נוסח כתיבתו, והוא מציג אותו כפונקציה של יחסו אל מושא התיאור. שלישית, נקבעת באופן ברור המגמה שלשמו, אחרי ככלות הכל, נכתבו הדברים. לפנינו, אפוא, הצהרה המושמעת מטעמו של המספר, ושעיקר תכליתה הוא לקבוע את מערכת הזיקות שבין היוצר, היצירה והקורא.

באופן קונקרטי מובעת כאן במפורש מחויבות נפשית עמוקה של היוצר כלפי המסורת (תוך אבחנה ברורה בין 'מנהגים' ל'מצוות'). יחס זה הוא שמסביר לא רק את עצם היות ה'מנהג' מושא לעיצוב ספרותי, אלא את פשר שאיפתו המוצהרת של האמן לעצב אותו בצורה מדוייקת ומהימנה ככל האפשר. מבין השיטין ניתן אפילו להבחין בקיומה של גישה דוקומנטארית של היוצר כלפי החומר. וכאן מצויין גורם נוסף – הלא הוא הקורא: הדברים הנכתבים מכוונים בעיקרו של דבר דווקא אל הקורא הזר לעולם המתואר ביצירה זו. המספר מבחין כאן – כדרכו בספר זה – בין 'אבות' ל'בנים'. אכתנה זו נועדה לסמן באופן ישיר את פער הדורות, ובאופן כללי יותר את הריחוק הנפשי, המנטאלי והתרבותי בין יהודי 'הסדר הישן' של מזרח-אירופה, שחדל להתקיים מאז השואה, לבין היהודי המורדני, (וקרוב לודאי החילוני והארץ-ישראלי) שהוא הנמען העיקרי של יצירת עגנון. דומה שקשה להפריז בהערכת הנירה הדידאקטית המובלעת במשפט זה.

הפיסקה השניה אותה הזכרנו חוזרת על עיקרי הדברים הנאמרים בפיסקה הפותחת, אף כי הניסוח איננו לגמרי זהה:

מאהבה שאני אוהב את מנהגיהם של ישראל שעיתרו אותנו בהם רבותינו הקדושים שעיתרם הקדוש ברוך הוא בתורה פרטי פרטי וסיפרתי לך כל מנהג, שאם קטן הוא בעיניך גדול היה בעיני אבותינו. והרי אתה יודע אבותינו היו חכמים ממנו והיו יודעים מה טוב. ואם אנחנו שכחנו טובה הזכרת טובה טובה היא.

המספר חוזר ומצהיר – לאחר מעשה – על עוצמת זיקתו הנפשית ל'מנהג', כשהוא נוקט באותה לשון 'עצמה' ('מאהבה שאני אוהב...'). הוא אף חוזר ומסביר – גם כן בלשון כמעט זהה ('פרטי פרטי פרטים') – את גישתו הדייקנית שיש עמה הקפדה על מסירה שלמה, ככל שניתן, של פרטי המציאות המתוארת על-ידו. טענתו, המושמעת בפנייתו אל הקורא, לפיה 'סיפרתי לך כל מנהג' באה אך לאשש את האמינות של קביעתו. יש, אולי, עניין בציון העובדה כי בכתב-היד של 'סדר קבלת שבת' מובא נוסח קצת שונה: '... פרטי פרטי פרטים ולא נתדשלת' וסיפרתי לך כל מנהג... (ההדגשות שלי). מן הסתם השמיט עגנון את הביטוי 'לא נתדשלת' מן הנוסח המודפס כדי להימנע מגודש טוררי. יחד עם זאת יש בטיטה כדי ללמדנו משהו על כוונת המחבר, שביקש לקבוע בצורה שאינה מוטלת בספק את רצונו להקפיד על מהימנות התיאור ועל שלמותו.

השינוי והתוספת החלים בפיסקה זו ביחס לפיסקה הקודמת נוגעים בעיקר לקטגוריה אבות-בנים. בצורה חריפה ואף יותר פולמוסית מאשר בפיסקה הפותחת, מפתח המספר את רעיון הפער בין אבות ובנים, כשהוא מעמיד במפורש את הבנים כנחותים וכפחותים ביחס לאבותיהם, וזאת ברוב המימרא – 'הראשונים כבני אדם ואנו כחמורים'. המספר מדבר על 'רבותינו הקדושים' שהיו אנשי תורה, ועל האבות שהיו 'חכמים' מבניהם, והוא אף מציג את דפוסי החיים, שנקבעו על-ידם כנורמה מוסרית שעל-פיה ניתן להבחין בין טוב לרע. יתירה מזו: מדור הבנים אף נשללת היכולת לשפוט את מעשי האבות, ולהבדיל בהם עיקר מטפל, דבר המקנה למנהג, ומכאן למסורת בכללותה, מעמד של ערך אבסולוטי. מבחינה רטורית יש עניין בפנייה הישירה של המספר אל הקורא בגוף שני יחיד – לשון 'אתה': תחבולה זו ממחישה את העמדה הידיאקטית של המחבר, הבא לעצב את המורשת של העולם היהודי הקלאסי כדי להנחיל לקורא, הזר לעולם זה, את ערכיה. במשפט הקלמבורי החותם פיסקה זו שב המחבר ומתאר את עצמו כמי שבא לעצור את תהליך השכחה ולשמר, כמיטב יכולתו, את הזיכרון הקולקטיבי.

סטיות מסוג זה מן הרצף התיאורי או הנאראטיבי הן תופעה רווחת למדי בעידן ומלואה, ובהצטרפן יחד הן מהוות גורם משמעותי בקומפוזיציה של הספר. תבנית זו מסתמנת כבר בדברי הפתיחה, שצוטטו קודם לכן: משתמעת מהם זיקתו העמוקה של המחבר כלפי מערכת הערכים של יהדות מזרח-אירופה, כפי שזו נתגלמה, הלכה למעשה, בתולדותיה ובאורח חייה של קהילת בוצ'אץ' (תורה וחכמה ואהבה ויראה וחיים וחסד וצדקה). מכאן גם נחישות החלטתו להנחיל מערכת ערכים זו לדורות הבאים ('למען ידעו בנינו אשר יקומו אחרינו') – במיוחד לנוכח העובדה ההיסטורית כי בעקבות השואה חדלה יהדות זו להתקיים, ובתוקף זה נקטעה רציפות המסורת באופן פאטאלי.

אביא לעניין זה עוד דוגמאות: בתיאור 'מראה עיר' (14) פותח האני-המספר את דבריו בפנייה אל קהל הקוראים שלו: 'אחם לא הכרתם את עירנו, אני שהכרתי את עירנו אספר קמעה על עירנו...'. אף שהפרק הקצר שבא להלן מתייחס אל העיר במובנה הקונקרטי והפיזי, מציגים הפרקים שלאחריו את תוכן חייה של בוצ'אץ' במובן הרוחני והערכי. מכאן שאי-הכרת העיר משמעותה אי-ידיעת תכניה של הציוויליזאציה היהודית, שה'עיר' היא סינקדוכה שלה. דברים אלה נכתבים, אפוא, מתוך מודעות המחבר לפער הקיים בין תרבות המוצא שלו לבין תרבותם של קוראיו, ומתוך רצונו לגשר על הפער הזה באמצעות אמנות המלה ('אספר קמעה'). סטייה נוספת, שתוכנה מרחיק-לכת הרבה יותר, כלולה בפרק 'בית המדרש החדש' (55). לאחר שהשלים את תיאור המנהגים שהיו מקובלים שם, שב הדובר ומאשש את הסמכות הבלתי-מעורערת של נושאי המסורת – 'יודעים היו אבותינו מה ה' אלקינו דורש מעמנו'. בעקבות הדברים האלה הוא תווך וקובע, כי דפוסי-החיים שנקבעו על-ידי ה'אבות' הם בגדר התנהגות נורמאטיבית המחייבת את ה'בנים': '... ואם הם נתנו נפשם על המנהגים אנו בניהם וכני בניהם על אחת כמה וכמה שחייבים אנו לקבל ולקיים'. כוונת המחבר המובלעת בהגד זה היא קיצונית: דומה שלא די לו בכך שהוא מתעז את העיר, אלא הוא חותר לזה שהמידע הנמסר על-ידו אכן ישפיע על אורח החיים היהודי בהווה.

תבנית דומה לזו קיימת גם בספר קודמות בתינו, שהופיע בשלמותו בשנת 1978.<sup>7</sup> כפי

7. שמואל יוסף ענגון, **קורות בתינו**, הוצאת שוקן, תשל"ט. גם ראשית כתיבתו של ספר זה היא – לפי עדות המחבר – ב'1947, משמע זמן קצר לאחר חום מלחמת-העולם השניה.

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלוואה לש"י עגנון

שכבר רמזנו לעיל, קיימת זיקה מפורשת בין ספר זה לבין עיר ומלוואה, ויש לראות את שניהם כביטוי מובהק למהלך המתואר בהתפתחות הפרוזה של עגנון: שני ספרים אלה התהוו, כמוצוהר, בעקבות השואה, ובשניהם ניכרת המגמה לשחזר את תרבותו של העם היהודי שנהרג. 'השחזור' עצמו נוטה לצימצום השקף למוקדי התרחשות שלהם זיקה ברורה אל חייו של המחבר – תולדות עיר-הולדתו מזה, ותולדות משפחתו מזה. בצד האלמנטים האוטוביוגרפיים, יש בשני הספרים הפעלה מירבית של חומרים מן ההיסטוריה, המסורת והפולקלור, כשהארגון הכולל של היצירה מושגת במידה מכרעת על לשון המסורת ועל מודלים מן הספרות המסורתית.<sup>8</sup>

גם בקורות בתינו חוזר האני-המספר ומטעים – מראשית דבריו בפרק 'ראש מלין' – את גודל הפער שבין 'אבות' ו'בנים', כשהוא קובע בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים את היתרון האיכותי והמסורתי של האבות על-פני הבנים. עמדה זו משתמעת מאמירות כגון: '... בדור זה שאני שרוי בתוכו אין יכולים להגיע למעשים כמעשיהם...' (63). וכך: 'אבות כאלו היו לנו ואנחנו מה. מה אנו ומה חיינו.' (64) מכאן מסתברת גם עמדתו של המחבר, המבקש להנחיל לבנים – באמצעות כתיבתו הגינאלוגית – את דגם החיים שעוצב על-ידי אבותיהם. גם כאן חוזרת הפנייה הרטורית, שתכליתה לשכנע את הנמען לשמר את ערכי המסורת. (97):

בני, הזהרו במנהג אבותיכם, ואל תשנו בו ואפילו אינו נראה בעיניכם, שאם אבותיכם שהיו חכמים גדולים ומהם בעלי רוח הקודש מדקדקים היו בכל מנהג שקיבלו מאבותיהם, אתם שכל זכותכם שאתם בני בניהם על אחת כמה וכמה שאתם צריכים להזהר שלא לשנות.

אמירות כגון אלה, שלהן מעמד בולט ב'סדר קבלת שבת', ממלאות תפקיד משמעותי בקומפוזיציה של הספר, ובכלל זה של הפרק הנידון. העיצוב הספרותי של הווי החיים כבוצ'אץ' מתאשש לכן על-ידי סידרה של הגדים, שתכליתה לחשוף את מגיעיה של היצירה ואת יעדה. לפנינו, אפוא, מחבר מודע לעצמו, שדרך הפעולה שלו מגבירה את רושם מהימנותו של המסמך המובא על-ידו, ומעניקה לו – מכח סמכותו האישית – חשיבות אובייקטיבית החורגת מן הרגיל, ומעוררת, בתוך כך, את האמפאטיה של הקורא כלפי העולם המסופר, ואולי אף מובילה אותו להזדהות המיוחלת עם המסרים המובלעים בתיאורו של עולם זה.<sup>9</sup>

8. וראה בנידון זה את מאמרי על קורות בתינו: "קורות בתינו" לש"י עגנון, הספרות, כרך ג, תשל"ב, 312-325; 'לעשות ספר יוחסין לזרעו', הארץ, 13.7.1979.
9. ראה הערותיו של גרשון שקד על האמנות ה'בלתי בדויה' של י"ח ברנר. אף שעיר ומלוואה אינה 'בדיה' במובן של סיפורי ברנר, למשל, יפים דבריו של שקד בכל הנוגע לדרך תפקודה של דמות המספר גם בהקשר זה (שקד, 1973, 66-78).

תיאור סדר קבלת שבת עצמו פותח בפסקה הבאה: 'עם דמדומי חמה נכנסים לבית הכנסת ואומרים שיר השירים, מי בנעימה שקיבל מאבותיו ומי בנעימה שמצא לכבוו וכל מאורי אור שבנברשות ובפמוטים ובנברשת של זכוכית מלוטשת מאירים מאורו של שבת'. כבר בראשית הדברים מתברר לנו, כי המחבר בחר לפתוח את רצף התיאור בשלב המוקדם ביותר שבסדר הפולחן של ערב שבת: אמירת ספר 'שיר השירים' בשלמותו בבית הכנסת עוד קודם שהחלה תפילת מנחה, שאף היא מקדימה את מעמד קבלת שבת.<sup>10</sup> הערה זו תואמת יפה את ההצהרה המושמעת בהקשרים שונים של היצירה, ואשר לפיה יש בכוננת המספר לתאר כל מנהג ב'פרטי פרטים'. התיאור עצמו מתמקד ב'קהל' של בית הכנסת, כשהצורה הדקדוקית הרווחת היא גוף שלישי רבים: 'נכנסים... אומרים... וכו'. בתוך כך נמנע הדובר כמעט לחלוטין - כאן ובהמשך - מהלהזכיר את עצמו, או להתמקד בנפש פועלת כלשהי (לבד מ'כלי הקודש', כגון הש"ץ). התיאור מוסב, אפוא, באורח בלעדי על הקולקטיב - שהוא נושאה של המסורת אשר 'סדר קבלת שבת' הוא אך אחד ממרכיביה. גם הלשון הנקוטה על-ידי המספר מגלה זיקה עמוקה לדפוסי הבעה קולקטיביים: בראשית הפסקה מצויינת יחידת הזמן שבה מתרחש אירוע זה, וזאת בנוסח המקובל במסכת שבת (ק"ח, ע"ב): 'א"ר יוסי יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: מצוה להתפלל עם דמדומי חמה'. כדאי להעיר בהקשר זה כי בכתב-היד של 'סדר קבלת שבת' נכתב תחילה: 'קודם לתפילת מנחה... באים לבית הכנסת ויושבים ואומרים שיר השירים' וגו'. ההמרה של הביטוי הטכני במטבע לשון ממשכת שבת, המובלטת על רקע העיון בטיטה המוקדמת של עגנון, מלמדת על העדפה ברורה של הדרך שבה מסמנת לשון המסורת את השבת - מגמה שעתידה להתממש, בצורה זו או אחרת, לאורך היחידה כולה.

לאחר איזכור קצר של תפילת מנחה בא עיקרו של הפרק: תיאור מעמד קבלת השבת. תחילה מוצג הש"ץ כשהוא עולה על הבימה. נוהג מקובל הוא בבתי-כנסת רבים ששליח-הציבור אינו מקבל את השבת ליד העמוד שלפניו הוא מתפלל באופן רגיל, אלא מעל בימת-הקריאה. זאת ועוד: עגנון מציין במפורש כי בעומדו על הבימה קורא הש"ץ מתוך 'סידור של קלף שדברים שהוסיפו החכמים האחרונים על הסידור הישן כתובים עליו'. אבחנה זו שבין 'סידור של קלף' לבין 'הסידור הישן', המודפס, מקורה בהסתייגותן של קהילות רבות באשכנז מלהקצות מקום בסידור-התפילה שלהן לתפילות שהונהגו

10. זהו מנהג מקובלים, שמקורו בצפת במאה ה'ט"ז. וראה: 'הנהגות האר"י ומקובלי צפת שנכתבו על טופס הזהור, ספר שמות' (מנטובה שי"ח), ופרסמן מ' בניהו: ספר תולדות האר"י, הוצאת מכון בן-צבי, ירושלים תשכ"ז, 350, מס' 21. על השתרשות מנהג זה בקהילות ישראל כותב המהר"ח: 'הנה מנהג דיון לומר שיר השירים בער"ש קודם תפלת מנחה וכן היה בסידור ר' שבתי ת"ל תלך לביהכנ"ס ותאמר שיר השירים לכבוד כלה העליונה ולעורר האהבה בין דודים לעילא ואח"כ יתפלל מנחה...'. ראה: ספר ליקוטי מהר"ח מאת הק' ישראל חיים פריעדמאן, נדפס בארץ ישראל (דפוס צילום), תשל"ל, טו. (המהדורה הראשונה של הספר יצאה בשנת תר"ס).



ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלואה לש"י עגנון

בדורות האחרונים.<sup>11</sup> לכן שולבו התפילות המאוחרות דווקא בסידור שבכתב-יד, בעוד ש'הסידור הישן', שיוזכר בהמשך, הכיל את הטקסטים המוקדמים בלבד. משהוצג שליח הציבור, פורש המספר – מתוך דייקנות מרובה – את מהלך התפילה עצמו. החטיבה הראשונה המצויינת על-ידו היא חטיבת המזמורים (התילים צה-צט, כט), שהיא – לפי הגדרתו של חוקר התפילה יששכר יעקובסון – העניין הראשון מבין 'שלושה עניינים' שעליהם מושתתת קבלת שבת בסידור האשכנזי (יעקובסון, 1968, 29). הסידרה פותחת, כמתואר, בהשמעת המזמור 'לכו נרננה', שהוא נוהג שתוקן על-ידי ר' משה קורדובירו, ואשר אומץ מאוחר יותר על-ידי האשכנזים (כהן, תשכ"ט, 4-5). אחר-כך נזכרים ומשמח המזמורים הנותרים: 'אומרים שאר המזמורים שתיקן דוד, מזמור מזמור כנגד כל יום חול'. הטעם הנלווה לציון הנוהג הזה איננו פרי-רוחו של המספר, אלא זהו הטעם המקובל על רוב הפרשנים: וכבר נאמר משמו של ר' יעקב עמדין כי מבנה זה נקבע לפי 'שהששה מזמורים אלה מיוסדים על ששה ימי החול' (כהן, שם). לאחר השמעת המזמורים מוזכרת אמירת קדיש יתום. למי שמצוי אצל הסידור האשכנזי הסטנדרטי יש בפרט זה כדי להתמיה. אלא שעיון ב'סדר דעת קדושים' משל מרן אברהם דוד שהיה אבד"ק בבוצ'אץ' מלמד כי אכן היו שנהגו לומר קדיש יתום לאחר אמירת המזמורים וקודם תפילת 'לכה דודי'<sup>12</sup>. זהו, אפוא, פרט בעל ערך מקומי מובהק, המשתלב היטב במירקם של 'עיר ומלואה'.

תפילת 'לכה דודי' – שהיא עיקרו של 'סדר קבלת שבת' – מתוארת, תחילה, מבחינת דרך אמירתה: 'ואומר שליח ציבור לכה דודי וקהל חוזרים אחריו, ואומרו דרך זירון, כדרך שמזרזין את החתן לצאת לקראת כלה ואין מאריכין בו... לזה מתלווים שני נימוקים, המעוגנים היטב במנהגיה של יהדות אשכנז. הטעם הראשון – הזדרותם של העניים לשוב לבתיהם כדי שיהיה סיפק בידם לאכול כל עוד הנר דולק, שבזרות הראשונים לא היו השמנים מצויים כל כך ולא היתה ידו של עני מספקת לעשות לו נרות גדולים'. עוד במדרש 'לקח טוב' לספר שמות (ט"ז, ח) נאמר כי 'לא יאכל אדם תבשילו אלא לאור הנר כדי שישבע, הסומין אוכלין ולא שביעין; ומי שאוכלים בלילי שבתות בלא הנר – בחושך ידמו, כי אין אוכלין לשבוע נפשם... מנהג מקובל הוא, אפוא, שיהיו נרות ארוכים שידלקו עד לאחר האכילה.<sup>13</sup> בנידון זה אף כתב מחבר 'ספר יוסף אומץ' בשם הפוסקים 'שצריך ליהנות מנרות שבת ולכן הזהירו שבקיץ יש לעשות נרות ארוכים שידלקו עד הלילה שאם

11. ראה יצחק יוסף כהן, תשמ"ב, 24-107. המחבר מטעים כי 'סדר קבלת שבת' נתגבש בתקופה מאוחרת (במאה ה"ט בצפת), והיקלטותו בקהילות האשכנזיות היה תהליך שנמשך כמה דורות. ההסתייגות מתוספות המקובלים לסדר התפילה עקב השפעת קבלת צפת מוצאת ביטוי גם בדיעתם האישית של חוקרי התפילה בגרמניה בדורות האחרונים. וראה י' אלבוגן, תשל"ב, 287-288; א' ברלינר, תשכ"ט, 33.

12. ראה: סדר דעת קדושים: כולל כל תפילות השנה ע"פ נוסח ספרד ואשכנז, מאת הרב הגאון הקדוש שר התורה המקובל האלקי מרן אברהם דוד זל"ה אבד"ק בוטשאטש, פרעמישלע, בשנת התרנ"ב, דף ס"א.

13. ראה בעניין זה בספרו של שמואל ירושלמי, אוצר ההלכות והמנהגים, הוצאת אליעזר פישר, ירושלים תשל"ט, עמ' נז (ערך 'הדלקת נרות').

לא כן הוי ברכה לבטלה.<sup>14</sup> הטעם השני לזרוז התפילה בא כדי למנוע התגברות יתר של הרעב, 'שכבוד לשבת לאכול לשם שבת ולא לשם רעבונו'. בסוגייה זו תואמים דברי עגנון את מגמת ההלכה לכוון ולזוּס את דרכי האכילה קודם כניסת השבת, וזאת כדי להכשיר את היהודי לקראת סעודת השבת שאיננה בגדר ארוחה סתם. גם לזה התייחס 'ספר יוסף אומץ' בקובעו: 'ואחר שהכין שבת ביום ו' יאכל אם הגיע זמנו, וימעט מעט מכדי שבעו כדי שיאכל סעודת שבת לתיאבון' (לתיאבון - ולא לשם רעבונו).<sup>15</sup>

מתוך התפילה עצמה בוחר עגנון להתמקד במעמד הסיום הדראמאטי: קימת המתפללים ממקומם על-פי הנוהג, ופנייתם לשער הכניסה (במערה) כדי לקבל את פני השבת.<sup>16</sup> לשון התיאור הנקוטה על-ידי המספר בהקשר זה מתייחדת בשילוב חומרים הנטולים מתוך הסטרופה התשיעית והאחרונה של הפיוט: 'הגיעו לחרוז בואי בשלום הופכים פניהם כנגד הדלת ואומרים בניגון ובשמחה, שבו אנו קוראים לשכינה שתשרה עלינו אמוני עם סגולה'. (במקור: 'בואי בשלום עטרת בעלה, / גם בשמחה ובצהלה, / תוך אמוני עם סגולה, / בואי כלה, בואי כלה'). במיוחד מעניין המעבר המבוצע בפסיקה זו מן הדיבור בגוף שלישי רבים לשון 'אנו'. השימוש בצורה זו לא רק מסמן את נטייתו הנזכרת של הדובר להבליע במידת האפשר את נוכחותו כפרט, אלא שהוא אף מטעים את ראייתו את עצמו כחלק אורגאני מן הקולקטיב וכשותף מלא בחווייה הקיבוצית המתוארת על-ידו. וכך בהמשך הפסקה: 'ואף על פי שאין אנו כדאים, כדאים אנו בזכות שבת קודש, שכולה קדושה ומנוחה'. לבד משימור הדיבור בלשון 'אנו', ממחיש משפט זה מחדש את ההעדפה השיטתית של דפוסים מבע קולקטיביים, שכן בצד השימוש בצירוף הקונוונציונאלי 'שבת קודש', מצויינים כאן שלושה תארים מובהקים, הנלווים לתיאור השבת במדרש לעתים מזומנות: קדושה, מנוחה ואורה. כגון: 'שבת מוספת קדושה על ישראל' (מכילתא, תשא לא, יד); 'השבת ניתנה לישראל לקדושה לעונג ולמנוחה ולא לצער' (תנחומא, וירא, א); 'ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו' - ברכו באורה' (בראשית רבה, יא, ב).

העניין השלישי המועלה במרוצת תיאור סדר קבלת שבת הינו אמירת שני מזמורים נוספים מתוך ספר תהלים - תחילה מזמור צב, ולאחריו מזמור צג - המושמעים מיד לאחר תום תפילת 'לכה זודי'. מזמור צב, המושמע ראשון, הוא המזמור היחיד בתהילים שבו מוזכר יום השבת בראשון, ולכן - לדעת אחד החוקרים - אין כמדומה מזמור הולם יותר (ממנו) למערכת קבלת שבת... (כהן, תשכ"ט, 35). עגנון מציג תחילה את הדיבור הפותח של המזמור - 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה', - ומיד אחר-כך הוא מעלה רעיונות הלקוחים מן המדרש: '... שיום השבת משמר את האדם מכל רע ומנחמו ומשעשע את נפשו ובגללו הוא ניצול מדינה של גיהנם'. ומסיף: 'ואף הוא, היינו יום השבת, משבח ואומר טוב להודות לה'. הנוסח המקורי של דברים אלה מצוי במדרש תהילים ('שוחר טוב'). אף שאין הדברים נאמרים במפורש, נראה שבכוונת המדרש להסביר בדרך זו את

14. ספר יוסף אומץ (כולל דינים ומנהגים לכל ימות השנה ובפרטות מנהגי פרנקפורט ע"נ מאיין), מאת יוסף יוזפא האן נירלינגן, הוצאה חדשה עם תיקונים והערות, פרנקפורט ע"נ מאיין, תרפ"ח, 128 (תרא).

15. שם, 118 (תקנג). וראה ההתדיינות בנושא זה בשולחן ערוך, אורח חיים, הלכות שבת, סימן רמט.

16. על נוהג זה ורקעו ראה הערך 'שבת' באנציקלופדיה העברית, כרך לא, 429.

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלוואה לש"י עגנון

טיב הקשר שבין כותרת המזמור (שעניינה השבת) לבין גוף המזמור (שעניינו שבת לקב"ה). ואלה דברי המדרש:

אדם נברא בע"ש ובו נידון: בא יום השבת נעשה לו סניגור, ואמר לפני הקב"ה: רבון העולמים, בששת ימי המעשה לא נענש אדם מעולם, ובי אתה מתחיל, זו היא קדושתו וזו היא מנוחתו? ובשביל השבת ניצול מדינה של גיהנום. כיוון שראה אדם כוחה של שבת, בא אדם לומר לשבת המנון. אמר לו השבת: לי אתה אומר המנון? אני ואתה נאמר המנון לקב"ה, הוי טוב להודות לה'.

גם ההתייחסות למזמור הבא אחריו – פרק צג בספר תהילים – מושתתת בעיקרה על פרפראזה של מדרש הנקשר לפסוקים אלה:

ואומרים מזמור ה' מלך גאות לבש, כנגד שבעה לבושים של הקב"ה. והשביעי שבהם לימות המשיח, כולו כשלג לבן, ללבן עוונות עמו ישראל. כמו שאמר דניאל לבושה כתלג חור ואומר ושער ראשה כעמר נקא, כביכול מנקה עצמו מזכויות שיש לעכו"ם לפניו ומשלם להם כל שכרם בעולם הזה, כדי להפרע מהם על הרעה שהביאו על ישראל בין שני החורבנות.

שוב אנו מופנים על-ידי עגנון למדרש שוחר טוב: בשולי הפסוק הפותח את המזמור אכן נמנים שבעה הלבושים של הקב"ה, כאשר ביחס לשביעי שבהם – המיועד לימות המשיח – מובא הפסוק הארמי המוקשה מתוך ספר דניאל (ז': ט'), שפירושו: לבושו כשלג לבן, ושער ראשו כעמר נקי.<sup>17</sup> לזה מסמיך עגנון, על דרך האסוציאציה, מדרש נוסף המכיל את הפסוק מספר דניאל (תנחומא, קדושים, א) אף שאין הוא נוגע לעניין השבת:

ומהו שער ראשה כעמר נקא? שהקב"ה מנקה עצמו מעכו"ם ופורע להם שכר מצוות קלות שעשו בעה"ז כדי לדון אותן ולחייבם לעה"ב כדי שלא יהא להן פתוחן פה ולא ימצא להן זכות...

תיאור החלק הזה בסדר קבלת שבת נשלם באמצעות משפט, הניזון באופן בלעדי כמעט מחומרי לשון הכלולים בנוסח המזמור, ואשר אותם קושר המחבר, בצורה וירטואוזית, אל הקטע ממדרש תנחומא: 'ואימתי זה, כשיכונן כסאו כמאז לאורך ימים. וכלל כל הדברים הוא עדותיך נאמנו מאוד וגו' לאורך ימים'. (במקור: 'ה' מלך, גאות לבש, לבש ה', עז התאזר, אף תיכון תבל בל תמוט: נכון כסאך מאז, מעולם אתה... עדותיך נאמנו מאוד, לביתך נאוה – קודש, ה' לאורך ימים'). בסיום מצויינת בשנית אמירת קדיש יתום, שזה מקומה הקבוע בסידור האשכנזי.

17. על-פי תרגומו של הרטום.

בהמשך רצוף לתיאור קבלת השבת גופה, מובא תיאור קצר יחסית של תפילת ערבית הסמוכה לה. כשם שהשלב הקודם של התיאור נפתח בעלייתו של שליח הציבור על הבימה, מסומנת תחילתו של השלב הנוכחי בירידתו של שליח הציבור מן הבימה ובהתייצבותו אצל התיבה. נוהג זה היה מקובל, כנזכר, במרבית קהילות ישראל. המספר אף מדגיש את פנייתו של הש"ץ אל 'הסידור הישן' הכולל, כפי שציינו קודם, את הטקסטים המוקדמים בלבד.

גם בתיאור תפילת ערבית – אשר שלביה נמסרים במזוייק – משלב הכותב חומרים מן המקורות הבתר-מקראיים:

... ואומר (הש"ץ) ברכו ומתפללים ערבית בנעימה דרך געגועים וחרטה, געגועים על ימים ראשונים וחרטה על הקלקול, שעל ידו נטרד אדם הראשון מגן עדן. וכל שבת ושבת מטעימים לו לאדם בתפילה ראשונה זו של שבת מעין שבת ראשונה קודם שטרדו הקב"ה לאדם מגן העדן...

במרכז הקטע עומד מושג 'השבת הראשונה', הנתפשת כמימוש האידיאלי של רעיון השבת, כאינטליגיה של השבת. סימוכין לתפישה זו נוכל למצוא, למשל, בספרו של לוי גינצבורג **אגדות היהודים**. גינצבורג מצטט בספרו מתוך מדרשים שבהם מתוארת השבת כ'חגיגת חנוכה עולמו של הקדוש ברוך הוא'. על-פי המקורות שאליהם הוא מתייחס מודיע הקב"ה במעמד זה למלאכיו, כי ישראל עתידים לשבות ולשמות ביום השבת במנוחה ובשמחה 'כשמחה של שבת ראשונה'.<sup>18</sup> גם רעיון זה – לפיו השבת היא מעין השתקפות, חלקית לפחות, של 'השבת הראשונה' – מוצא דרכו מספרות הקודש היהודית אל הטקסט של עגנון.

תפילת ערבית מגיעה, על-פי המתואר, לשיאה בקטע הפותח בדיבור 'ושמרו בני ישראל את השבת', אשר קהילות רבות נהגו להוסיף אותו על הנוסח הקבוע של התפילה: 'וכשהגיעו לפסוק ושמרו באה התעוררות גדולה ועצומה שבזכות השבת עתידים ישראל להגאל'. גם כאן משתרבת לשון מסכת שבת: 'אלמלא משמרים ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים'. (ק"ח, עב).<sup>19</sup> יתר שלבי התפילה מזוכרים בזה אחר זה, בקיצור וללא סטיות, החל מאמירת חצי קדיש ותפילת שבע ועד ל'אגדת תלמידי חכמים' ופרקי התפילה הנלווים אליה.<sup>20</sup> שלבים אלה מתוארים תוך ציון ברור ומוקפד של אופן האמירה

18. לוי גינצבורג, תשכ"ו, כרך א, 55. וראה מראי-מקום למקורותיו של גינצבורג, עמ' 195-196 (הערה 102).

19. בעל ספר אבודרהם מנמק אמירה זו בכותבו (עמ' קמד): 'ונוהגין לומר פסוק 'ושמרו בני ישראל' וגו' בין גאולה לתפילה – לומר שאם ישמרו ישראל את השבת כראוי, מיד נגאלין. ראה אצל יעקובסון, 1968, כרך ב', ע' 86. וכן להלן, ע' 87.

20. ראה מאמרו של יששכר יעקובסון, 'על קידוש בבית הכנסת', **טורי ישודון**, חוב' י"א (תשכ"ז), 22-25. וכן הערך 'קידוש והבדלה', **האנציקלופדיה העברית**, כט, 249.

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלוואה לש"י עגנון

בלחש, בקול) ושל חלוקת התפקידים בין ציבור לשליח-ציבור, כפי שהדבר נתקבע בסדר הפולחן.

פרשת סדר קבלת שבת, שתיאורה מתבצע בצמידות לרצף האירועים המקובל, באה לכדי חיתום בהצגת שני אירועים פולחניים שאינם מהווים חלק אורגאני מתפילת השבת: הקידוש על היין וברכת הבנים. עריכת הקידוש בבית הכנסת היא נוהג שנוי במחלוקת, ובדרך-כלל נוטים להעדיף את הבית כמקום ניהולו של טקס זה. מכל מקום נקבע בשולחן ערוך (הלכות שבת, סימן רסט) כי אם אכן מתקיים הקידוש בבית הכנסת, 'אין למקדש לטעום מיין הקידוש, אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה'.<sup>21</sup> הלכה זו מסבירה את שאומר עגנון בעניין זה: 'מזג השמש כוס לחזן ונותנו על ידו של החזן והוא מקדש ונותן את הכוס לתינוקות'. בהודמנות זו מביא המספר מסורת מקומית הקשורה לעניין הקידוש בבית הכנסת, ואשר ניתנת לזיהוי על-פי השימוש בנוסחה קבועה החוזרת, בצורה זו או אחרת, בהקשרים שונים שבספר ('זקנים שבעיר היו מספרים...'). המסורת עצמה יודעת לספר על נוהג מקומי עתיק יומין, לפיו 'נשים צדקניות', שהיו מנקות את בית הכנסת בערבי שבתות, היו אף טורחות להכין יין לקידוש ולהבדלה. במהלך הדורות חלו שינויים בנוהג זה, עד אשר בדור האחרון החלו לרכוש יין ממועות בית הכנסת, 'והדחת הרצפה היתה נעשית על-ידי נוכרית'. מסורת זו משקפת, אפוא, תהליך של שינוי ערכים, המתבטא במעבר מקיום מצווה בהתנדבות לביצועה בידי מקבלי שכר,<sup>22</sup> ושילובה בפרק עולה בקנה אחד עם הטענה המושמעת לעתים מזומנות בספר אודות הפער המוסרי שבין דורות ראשונים לדורות אחרונים.

בדומה לקידוש, גם ברכת הבנים בבית הכנסת היא נוהג שנוי במחלוקת: 'זהמברך משים שתי ידיו על המתברך ואומר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה'. ונוספת על-כך הערה מבארת: 'ויש שמשהין את ברכתם על שבאים לביתם בשביל הבנות, כדי להסמיק את ברכת הבנות לברכת הבנים, ומפני מי שלא זכה לבנים, שרואה את האבות מברכים את הבנים ונוזרה לו צרתו וכא לידי עצבות'. מתוך הדברים האלה, כמדומה, מתרמו הוויכוח באשר למנהג זה, שכן מקובל לקיים את ברכת הבנים דווקא בבית, אם כי חריגה מכך זכתה גם היא להיתר. וכבר אמר יעב"ץ, שבהחלט ניתן – ואולי אף רצוי – לקיים את הברכה מיד לאחר התפילה, 'שאו חל השפע וראוי להמשיכו על הילדים ביחוד...'<sup>23</sup>

עם תום הצגתה של עבודת הקודש בבית הכנסת כליל שבת, מבצע המספר אתנחתא. הוא סוטה לחלוטין מן הרצף התיאורי, ומסביר לקוראיו – כפי שעשה בפסקת הפתיחה – מהו טיב יחסו אל המנהגים המתוארים על-ידו, ואי-לכך גם מהי תכלית התיאור. לאחר סטייה זו מתמקד המספר במה שקורה מחוץ לכותלי בית הכנסת כליל שבת. חטיבה זו של הפרק היא מצומצמת, המידע המובא בה הוא חלקי בלבד, והיא מצטיירת – בסיכומו של

21. ברצף התפילה עשויה להתמיה הקדמת אמירת 'במה מדליקין' לקידוש על היין (להלן). המהרי"ח (ר' הערה 10) סבר, כי סדר זה הוא בגדר 'טעות' ויש למחות בידי אלה הנוהגים כך. אך הוא מודה כי טעות זו היתה 'למנהג העולם' (עמ' כה).

22. תהליך דומה ארע גם לחברה קדישא, למשל, שמאו ייסודה במאה ה'ט"ז נוהלה על טהרת ההתנדבות, ואילו בדורות האחרונים מבוצעת עבודתה – במרבית הקהילות – על-ידי מקבלי שכר.

23. ראה אצל יעקובסון, 1968, 112. וכן דיונו בסוגיית ברכת הבנים, שם, 109-114.

דבר – כספח או כהשלמה לעיקר הפרק, שהוא תיאור קבלת השבת כפי שהיא מתרחשת בתחומי בית הכנסת עצמו.

במרכז חטיבה זו עומדת דווקא דמות הגוי של שבת, שהיא חלק אינטגרלי מהווי השבת של יהדות מזרח אירופה.<sup>24</sup> (מאי"ך סעודת השבת, שהיא האירוע המרכזי המתרחש מחוץ לכותלי בית הכנסת, אינה נזכרת כלל). וזה לשון תיאורו הלאקוני של עגנון: 'הלכו לבתיהם בשלום בא גוי של שבת במקל ארוך ומניפה של נוצות קשורה בראש המקל ובו הוא מכבה את הנרות'. אולם עיקר החטיבה היא המעשיה העממית, המובאת בצמוד לתיאור זה: 'מעשה פעם אחת' שנמצא גוי של שבת בבוקר השבת כשהוא מוטל בפתח בית הכנסת. מסתבר שבעת שבה לכבות את הנרות הופיע לפניו זקן שצעק 'שבת שבת', עד שנפל תחתיו קודם שכיבה את הנרות. לימים נתגלה, שאותו גוי של שבת אינו אלא 'בן אשה ישראלי' שנאנסה לגוי ואותו זקן אביה של אמו היה'. במרכזה של מעשיה זו מצוי, אפוא, מוטיב עממי מוכר – הופעת האב (או הסבא) מן המתים כדי להחזיר בתשובה את בנו (או את נכדו) המומר לרצונו או בעל כורחו (מוטיב זה הוא גם שלד סיפורו של מ"ז פייארברג 'בערב').<sup>25</sup> בתוכנו משקף סיפור זה את הלבטים הקשים שנתעוררו בחברה היהודית בכל הנוגע לניצול שרותיהם של גויים בשבת, ואשר נשתקפו היטב בוויכוחים הלכתיים מאז התקופה התלמודית.<sup>26</sup> מבחינת הטכניקה של היצירה אין בכך כדי להתמיהנו. המעשיה העממית מופעלת על-ידי עגנון בהודמנויות רבות, והיא מהווה, למעשה, מרכיב קבוע ואורגאני ברטוריקה של עיר ומלוואה.

עם סיום הפרק חוזר המספר אל עניין סדר קבלת שבת בבית הכנסת: 'קודם שאני יוצא מבית הכנסת אומר בו עוד דבר'. הגד זה, שהוא בהחלט חריג על רקע הסיגנון הנקוט בידי הזונבר בפרק זה, מקנה, בדיעבד, מימד של מהימנות לחומר המסופר, בבחינת 'בדידי הוי עובדא'. מעבר לזה מיועדת פיסקה זו להשלים עוד פרט ממסכת התיאור של מעמד בית הכנסת – דמות החזן. החזנים ככלל, הנמנים על 'כלי הקודש' בקהילה היהודית, הם מושא לתיאור נרחב ביחידה נפרדת בספר עיר ומלוואה (70-84). כאן, על דרך הקיצור, מסתפק המספר בהשמעת דברים בשבח קולם (כמו גם בשבח התכונות האקוסטיות של בית הכנסת), בהדגישו כי החזנים 'יודעים היו... לפני מי הם עומדים ובעד מי הם מתפללים'.

24. בעניין גוי של שבת ראה י"ד אייזנשטיין, אנציקלופדיה אוצר ישראל, הוצאת פרדס, ניו-יורק, תשי"ב, כרך י', 49.

25. ראה בנידון זה מאמרו של שמואל ורסס, 'האגדה ביצירת פייארברג', סיפוד ושרשו, 1971, הוצאת ספרית מקור (ליד מסדה), 88-103. בדיון על אודות פרשה זו כעיר ומלוואה העלה בפני פרופ' זב סזן 'מעשה שהיה' בעירו שלו (ברודי), ואשר ניתן למצוא בו הקבלה לסיפורנו: 'בעירנו היה מומר, שהיה מכונה איציק מישקס. שלא כדרך מומר, עני היה ופרנסתו על עשיות מוולולות, כגון צידת עכברים, והיה שרוי בבית ממכר נקניקים ושאר מיני בשר חזיר בחנות שנקרא ביאלא-רוז'ה, על שם הורד הלבן המצוייר על גב השלט, או על שם בעלתו מרת זדאן (זדאניובה). לימים היה אותו איציק מישקס אף לן שם, בדיר החזירים, וכשנשאל מה ראה על כך היה עונה: כל מקום שאני לן בא סבי בחלומי ותובע ממני שאחזור למוטב, כאן אינו מעז לבוא'.

26. עיין בערך 'אמירה לנכרי שבות', אנציקלופדיה תלמודית, כרך שני, מב-מה.

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלוואה לש"י עגנון

גם אמירה זו, שמקורה בפרקי אבות, מפעילה, למעשה, את לשון הפסוק ('דע לפני מי אתה עומד') שמקובל להציב אותו בכתי כנסת רבים מעל לחיבה שלפניה נושא החזן את תפילתו.

## ה

הגיעה השעה לסכם את ממצאי הקריאה ב'סדר קבלת שבת'. על סמך סיכום זה נבקש להציע, כפי שאמרנו תחילה, כמה רעיונות כלליים ביחס לעיר ומלוואה. הדבר הבולט לעין בדרך טיפולו של עגנון בנושא קבלת השבת בבית הכנסת בבוצ'אץ היא מהימנות התיאור ושלמותו. נוכחנו לדעת כיצד לכל פרט ופרט משפע הפרטים שמביא עגנון אודות מעמד קבלת השבת יש אחיזה במציאות של הפולחן היהודי, מנהגי יהדות אשכנז או אורחות החיים של יהודי מזרח-אירופה. אי אפשר, לכן, להימלט מן ההרגשה, עליה רמזנו בראשית הדברים, כי עגנון חותר בראש ובראשונה לתעד את הווייתה של בוצ'אץ' (במקרה דגן את סדר קבלת שבת), כפי שזו שמורה בזכרונו או בזכרון הקולקטיבי של הקבוצה החברתית שאליה הוא משוייך.

דבר אחר בו הבחנו היא השתדלותו של עגנון, לאורך הפרק כולו, להצניע את עצמו. הצנעה זו איננה מקרית, שכן היא עולה בקנה אחד עם נסיונו שלא להתרכז בדמויות אינדיבידואליות. מושא ההתעניינות שלו הוא הציבור, ולא היחיד, ובמידה שהוא מגיע לכדי איזכורם של יחידים (כגון הש"ץ, החזן או האני-המספר), הרי שהוא מציג אותם כחלק מן הכלל, ולא כיוצאים מן הכלל. 'סדר קבלת שבת' מתקבל, לכן, כאירוע קולקטיבי, אשר בו אין משמעות לחווייה של הפרט אלא מכח מעורבותו בחווייה הקולקטיבית.

שמנו לב גם לזה, שהאירועים הכלולים ב'סדר קבלת שבת' נמסרים, באופן שיטתי, באמצעות לשון המסורת. חומרים מן המקרא, המדרשים, הפיוט והתפילה, ספרות ההלכה והמנהגים, ואפילו המעשייה העממית, משולבים בטקסט באורח תדיר, והם מעניקים עקב זה למעמד השבת את המשמעות המוקנות לו בתרבות הלאומית לדורותיה. לשון אחרת: המחבר נמנע כמעט לחלוטין מלעשות שימוש בלשון 'פרטית', והוא מעדיף לשעבד את דרכי המסירה שלו לדפוסי לשון והבעה המצויים מן המוכן במאגר הכולל של מסורת ישראל.

לכסוף: תפישת העולם של עגנון, כפי שהיא משתקפת בפרק הנידון, מושתתת על הזדהות עם מערכת הערכים של העולם היהודי המסורתי. דבר זה בא לידי ביטוי גלוי בהצהרותיו המפורשות של הדובר, אותן ציטטנו בהרחבה בשלב קודם של הדיון. תקפותן של הצהרות אלה היא משמעותית במיוחד על רקע תיאור זה, שבו מעצב עגנון קטע מתוך הרצף של המסורת היהודית באמצעות לשון המסורת ומתוך נאמנות לעולם המושגים שלה. הברירות הרטוריות המצויינות לעיל אינן עניין טכני גרידא, אלא הן פועל יוצא מעמדתו העקרונית של המחבר כלפי העולם המעוצב על-ידו.

מגמות אלה, המסתמנות בהקשר המצומצם של 'סדר קבלת שבת', פועלות גם בהקשר הרחב של עיר ומלוואה. אופיו ההטרוגני של הספר אמנם מקשה עלינו להקיש מן הפרט אל הכלל. אולם דומה שרשאים אנו להציע, בעקבות הניתוח הזה, סידרה של הבחנות-יסוד, שיש בהן כדי לשמש בסיס לדיון הביקורתי בספר מאן ואילך. הנחות אלה המתייחסות לארבעה הבטים של עיר ומלוואה:

1. הז'אנר: עיר ומלוואה היא בחלקה הגדול יצירה תעודית. האוריינטאציה הבסיסית של המחבר היא להביא את מירב האינפורמאציה על הווייתה של העיר בוצ'אץ' מכל הבחינות האפשריות. בתוקף זה נעשה הספר לאינוונטאר אדיר של מנהגים, מסורות, פרשיות היסטוריות, פולקלור והווי של עיר יהודית במזרח-גליציה, ובמידה רבה של היהדות האשכנזית כולה.

2. התמאטיקה: עיר ומלוואה היא יצירה שנושאה היא העדה (או הקהילה) המוצגת במרחב של העיר. לעתים מזומנות נוטה המחבר שלא להתמקד בפרטים אנושיים אלה או אחרים, ואף ה'אני' שלו איננו מובלט. אולם גם כאשר ניתנת יתר תשומת-לב לנפשות הפועלות, הרי שאלה מוצגות תמיד בהקשר של חיי העדה ומחוץ זיקה אליה: שכן הריתמוס של הספר הוא זה של החיים הקולקטיביים, החווייה הקיבוצית ודפוסי ההתנהגות שנתגבשו במסורת הדורות.

3. הרטוריקה: עיר ומלוואה היא יצירה הכתובה בלשון המסורת. קיימת כאן מחויבות מדעת של עגנון לרבדיה השונים של הלשון העברית ושל ספרות הקודש היהודית. תופעה זו – שאינה בהכרח יחידאית לספר הזה – קובעת באופן מכריע את הרטוריקה של הטקסט. התוצאה היא תואם כמעט מלא בין העולם המתואר (העדה) לבין לשון התיאור (לשון המסורת). תואם זה הוא אחד מהשגיו האמנותיים הבולטים של עגנון בספר זה.

4. האידיאולוגיה: עיר ומלוואה היא יצירה המבטאת היטב את עוצמת ההזדהות של עגנון עם 'הסדר הישן' בכללותו, על מכלול האמונות והדעות הגלומות בו. יתירה מזו: ניכר היטב כי ההתייחסות של המחבר אל העבר הגלותי איננה בגדר התרפקות בעלמא על עולם שחרב, שכן היא מונעת – בין-היתר – על-ידי הצורך לשמר את הסדר הישן בתודעה הקיבוצית, כדי שזה ישמש אמת-מידה בעיצוב התרבות הלאומית בהווה.

בדרך זו מממש עגנון, הלכה למעשה, את האתגר הרוחני והאסתטי שהציב לעצמו בכתיבת הספר עיר ומלוואה: לספר 'פרטי פרטים' על 'מנהגיהם של ישראל' האהובים עליו כל כך, כפי שאלה באו לידי ביטוי במיקרוקוסמוס של בוצ'אץ'. הנמען העיקרי של תיאורו הם 'הבנים', אלה שאינם מכירים את מעשי אבותיהם, ואשר הצורך לפנות אליהם נעשה קריטי במיוחד לאחר חיסולה של כנסת ישראל באירופה בידי 'השיקוף המשומם'. דומה כי במעשהו זה השכיל עגנון לבטא, כיחיד יוצא דופן, את הרצון הקולקטיבי של הקבוצה החברתית שהוא משוייך אליה לשמר את תרבות העיירה, ואשר מילולו היה לאחד מסימניה הבולטים של תרבותנו מאז סיומה של מלחמת העולם השנייה.<sup>27</sup>

27. המקבילה המובהקת למפעלו של עגנון הוא הקורפוס העצום של ספרי הזיכרון לקהילות ישראל שחרכו בשואה, אשר נתחבר על-ידי יוצאי הקהילות השונות לאחר השואה. עם זאת מתייחד הספר עיר ומלוואה דווקא על רקע זה בתוקף היותו יצירת יחיד, בעוד שספרי הזיכרון הם בדרך כלל מוצר של חברה.



**נספח**  
**סדר קבלת שבת\***  
**מאת שמואל יוסף עגנון**

מאהבה שאני אוהב את מנהיגיו הקדושים שהם כתגיין לתורה ולמצוות אפרט פרטי פרטים. ידויהו מזה הבנים שמחמת אריכות הגלות וקלקול הזמנים אינם מכירים את מעשי אבותיהם.

עם דמדומי חמה נכנסים לבית הכנסת ואומרים שיר השירים, מי בנעימה שקיבל מאבותיו ומי בנעימה שמצא לבבו וכל מאורי אור שבנברשות ובפמוטים ובנברשת של זכוכית מלוטשת מאירים מאורו של שבת.

באים סידוגין סידוגין שאר כל העם, לסוף באים בעלי העגלות, שבקושי הגיעו עם חשיכה לעיר, ובקושי הספיקו להניח מידיהם את השוט ולרוץ לבית הכנסת ובקושי הספיקו להגיע לסוף תפילת מנחה.

סיימו תפילת מנחה שליח ציבור עולה על הבימה ונוטל סידור של קלף שדברים שהוסיפו החכמים האחרונים על הסידור הישן כתובים עליו. פותח במזמור לכו נרננה והקהל אומרים עמו. ואומרים שאר המזמורים שתיקן דוד, מזמור מזמור כנגד כל יום מימי החול, ואומרים קדיש יתום. ואומר שליח ציבור לכה דודי וקהל חוזרים אחריו. ואומרו דרך זירון, כדרך שמזרזין את החתן לצאת לקראת כלה ואין מאריכין בו, מפני העניים שממהרים לבתיהם לאכול את סעודתם כל זמן שהגור דולק, שבדורות הראשונים לא היו השמנים מצויים כל כך ולא היתה ידו של עני מספקת לעשות לו נרות גדולים. ועוד, בששת ימי המעשה אדם אוכל מה שאוכל ואינו מדקדק אם מאכליו ערבים אם אינם ערבים, בא שבת מתקין לו סעודה גדולה ויפה להקדים לסעודה כל זמן שלא קפץ עליו הרעב. שכבוד לשבת לאכול לשם שבת ולא לשם רעבוננו.

הגיעו לחרוז בואי בשלום הופכים פניהם כנגד הדלת ואומרים בניגון ובשמחה, שבו אנו קוראים לשכינה שתשרה עלינו אמוני עם סגולה. ואף על פי שאין אנו כדאים, כדאים אנו בזכות שבת קודש, שכולה קדושה ואורה ומנוחה.

ואומרים מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה', שיום השבת משמר את האדם מכל רע ומנחמו ומשעשע את נפשו ובגללו הוא ניצול מדינה של גיהנם. ואף הוא, היינו יום השבת, משבח ואומר טוב להודות לה'. ואומרים מזמור ה' מלך גאות לבש, כנגד שבעה לבושין של הקב"ה. והשביעי שבהם לימות המשיח, כולו כשלג לבן, ללבן עוונות עמו ישראל כמו שאמר דניאל לבושה כתלג חור ואומר ושער ראשה כעמר נקא, כביכול מנקה עצמו מזכויות שיש לעכו"ם לפניו ומשלם להם כל שכרם בעולם הזה, כדי להפרע מהם על הרעה שהביאו על ישראל בין שני החורבנות. ואימתי זה, כשיכונן כסאו כמאז לאורך ימים. וכלל כל הדברים הוא עדותיך נאמנו מאד וגו' לאורך ימים. ואומרים קדיש יתום.

ויורד שליח ציבור מן הבימה וחוזר אצל התיבה ופותח את הסידור הישן ואומר

\* סדר קבלת שבת' נדפס באישורה של הוצאת שוקן, ועל כך נתונה לה תודתנו.

ברכו ומתפללים ערבית בנעימה דרך געגועים וחרטה, געגועים על ימים ראשונים וחרטה על הקלקול, שעל ידו נטרד אדם הראשון מגן עדן. וכל שבת ושבת מטעמים לו לאדם בתפילה ראשונה זו של שבת מעין שבת ראשונה קודם שטרדו הקב"ה לאדם הראשון מגן עדן כידוע לשומרי שבת.

וכך היו מתפללים והולכים עד לפסוק ושמרו בני ישראל את השבת. וכשהגיעו לפסוק ושמרו באה התעוררות גדולה ועצומה שבזכות השבת עתידים ישראל להגאל. ואומר שליה ציבור חצי קדיש ועומדים ומתפללים תפילת שבת, ואומרים ויכולו בקול רם ומתפלל החזן ברכת מעין שבע, ואומר קהל וחזן מגן אבות, ואומר החזן רצה במנוחתנו וכו' ואומר קדיש תתקבל, ואומרים במה מדליקין. מוזג השמש כוס לחזן ונותנו על ידו של החזן והוא מקדש ונותן את הכוס לתינוקות.

זקנים שבעיר היו מספרים, בראשונה היו נשים צדקניות שייכו אותן להדיח את רצפת בית הכנסת בערובי שבתות וימים טובים נותנות יין לקידוש ולהבדלה. משנפטר לעולמן היו בנותיהן נותנות יין לקידוש ולהבדלה והדחות הרצפה היו עושות על ידי משרותיהן. משמתו אותן הנשים היתה אשתו של גבאי בית הכנסת נותנת את היין ואשתו של השמש מדיחה את הרצפה. משמתו התחילו מביאין את היין ממעונות בית הכנסת והדחת הרצפה היתה נעשית על ידי נכרית.

לאחר הקידוש אומרים אגדת תלמידי חכמים ואומרים קדיש דרבנן ואומרים עלינו ואומרים קדיש יתום ואומרים יגדל וההורים מברכים את הילדים. והמברך משים שתי ידיו על המונברך ואומר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה. ויש שמשחין את ברכותם עד שבאים לביתם בשביל הבנות, כדי להסמיק את ברכת הבנות לברכת הגנים, ומפני מי שלא זכה לבנים, שרואה את האבות מברכים את הבנים וזוכרה לו צרתו ובי לידי עצבות.

מאהבה שאני אוהב את מנהגיהם של ישראל שעיתרו אותנו בהם רבותינו הקדושים שעיתרם הקדוש ברוך הוא בתורה פרטתי פרטי פרטים וסיפרתי לך כל מנהג, שאם קטן הוא בעיניך גדול היה בעיני אבותינו. והרי אתה יודע שאבותינו היו חכמים ממנו והיו יודעים מה טוב. ואם אנחנו שכחנו טובה הזכרת טובה טובה היא. הלכו לבתיהם בשלום בא גוי של שבת במקל ארוך ומניפה של נוצות קשורה בראש המקל ובו הוא מכבה את הנרות.

מעשה פעם אחת בשבת בבוקר כשפתחו את דלתות בית הכנסת מצאוהו לגוי של שבת כשהוא מוטל על אסקופת בית הכנסת והמניפה בידו. העירו אותו משנתו ושאלו אותו מפני מה אתה מוטל על האסקופה? אמר להם, כשנכנסתי לכבות את הנרות בא זקן אחד וצעק שבת שבת. נבהלתי ונודעזעתי ונפלתי לאחורי ולא הספקתי לכבות את הנרות. שמעו והיו תמהים. לא יצאו ימים הרבה עד שנתגלה שהוא בן אשה ישראלית שנאנסה לגוי ואותו זקן אביה של אמו היה. כמה גדולה רחמינותו של יהודי על בנו, שהטריח עצמו והקן מקברו כדי להציל את בן בתו מחילול שבת. קודם שאני יוצא מבית הכנסת אומר בו עוד דבר. אפילו עמד אדם אצל הדלת היה שומע את קולו של החזן, שהיה הבית בנוי בחכמה שתופס היה את הקול מפיו של החזן ומעבירו מסוף הבית ועד סופו, וכשם שהיה נשמע למטה כך בוודאי היה נשמע למעלה, שיודעים היו החוזנים לפני מי הם עומדים ובעד מי הם מתפללים.

ניתוח 'סדר קבלת שבת' כמפתח להבנת הספר עיר ומלוואה לש"י עגנון

### ביבליוגרפיה

- אלבוגן, י' (תשל"ב). התמילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית. תל-אביב: דביר.  
ברוור, א' (תשל"ד). "עיר ומלוואה" לעגנון, עולם שנעלם. האומה, י"ב, 240-253.  
ברזל, הלל (1973). "עיר ומלוואה", עובדה וכדיה. ידיעות אחרונות, 26.9.1973.  
ברלינר, א' (תשכ"ט). כתבים נבחרים. ירושלים: מוסד הרב קוק.  
גינצבורג, לוי (תשכ"ו). אגדות היהודים. כרך א. רמת-גן: מסדה.  
ורסס, שמואל (1971). 'האגדה ביצירת פיאראברג', סיפור ושרשו. ספרית מקור (ליד מסדה), 103-88.  
יעקובסון, יששכר (1968). נתיב בינה: פירושים ועיונים בסידור. כרך ב'. תל-אביב: סיני.  
כהן, יצחק יוסף (תשמ"ב). 'סדר קבלת שבת ופזמון לכה דודי', בתוך: מקורות וקורות, ירושלים: ראובן מס, 107-24.  
כהן, ישראל (תשל"ד). 'בוצאן של עגנון'. מאזנים, כרך ז' (סידרה חדשה), 429-422.  
תשל"ד. 'ההווה הארכיטיפית של "עיר ומלוואה"'. מאזנים, כרך ל"ח, 61-73.  
לי, רינה (תשל"ז). 'עיון ב"עיר ומלוואה" לעגנון'. הדואר, כרך נ"ו, 466-467, 479, 480.  
פרידלנדר, יהודה (1973). 'מסכת שיבה ופרידה'. הארץ, 1.6.1973.  
שלום, גרשם (1970). ש"י עגנון - אחרון הקלסיקאים העבריים? דבר (משא' - מוסף לספרות), 20.3.1970 ; 13.3.1970.  
שקד, גרשון (1973) ללא מוצא, הקיבוץ המאוחד.  
רבי, י' (1973). 'התורה האמונה ו"מירמת הצדקה": על "עיר ומלוואה" לש"י עגנון'. על המשמר, 12.10.1973.