 1

די נעמי פּראַווער קאַדאַר
אינטערנאַציאָנאַלע זומער־פּראָגראַם פֿאַר
ייִדיש
בײַם תּל־אָבֿיבֿער אוניווערסיטעט

The Naomi Prawer Kadar International
Yiddish Summer Program
at Tel Aviv University

3-28.7.2022

פֿאָלקלאָר און ליטעראַטור

פּראָפֿ׳ דוד-הירש ראָסקעס
ייִדישער טעאָלאָגישער סעמינאַר
ניו-יאָרק

 1

די אינטערנאַציאָנאַלע זומער־פּראָגראַם פֿאַר ייִדיש א״נ נעמי פּראַווער קאַדאַר

יולי 2022　　פּראָפֿ׳ דוד-הירש ראָסקעס

אַוואַנסירטער סעמינאַר : **פֿאָלקלאָר און ליטעראַטור**

דעם 3טן יולי : **דער מאַמעס ווערטלעך**

אַ בינטל ווערטלעך פֿון מאַשע וועלטשער-ראָסקעס

Beatrice Silverman Weinreich, "Towards a structural analysis of Yiddish proverbs. *YIVO Annual of Jewish Social Science* 17 (1978) 1-20.

דעם 4טן יולי : **פֿאָלקלאָר ווי אַ פֿאָלקסיסטעם**

איציק מאַנגער – פֿאָלקלאָר און ליטעראַטור (1939) *שריפֿטן אין פּראָזע (ת״א 1980),* זז׳ 306 -309.

נ. ווײַניג און ח. כּאַיעס, *וואָס איז אַזוינס ייִדישע עטנאָגראַפֿיע? האַנטביכל פֿאַר זאַמלער* (ווילנע 1929), ראָשי-פּרקים.

ברײַנדל קירשנבלאַט-גימבלעט, ״פּראָבלעמען פֿון דער ייִדישער פֿאָלק-טערמינאָלאָגיע,״ *ייִדישע שפּראַך* 31 (1972) : 42-47.

דעם 5טן יולי : **ליבעלידער**

אַלע וואַסערלעך פֿליסן אַוועק - די גאָלדענע פּאַווע : *ייִדישע פֿאָלקסלידער* געזאַמלט און רעדאַגירט פֿון משה גורלי און גדעון אלמגור (חיפה 1970), ז׳ 33.

אוי, דאָרטן דאָרט איבערן וואַסערל , *דאָרט*, ז׳ 33.

בנימין הרשב, ״הבית הטיפוסי של שיר העם ביידיש״, *התרבות האחרת : יידיש והשיח היהודי* (י-ם 2006), עמ׳ 212- 231.

חנה גאָרדאָן-מלאָטעק, ״י.-ל. פּרצעס זאַמלונג ייִדישע פֿאָלקסלידער,״ *ייִוואָ-בלעטער* , נײַע סעריע ב׳ 5 (2003) : 9-21.

דעם 6טן יולי : **די סטיליזירטע באַלאַדע**

י.ל. פּרץ – דרײַ נייטאָרינס (1895)

איציק מאַנגער – די באַלאַדע פֿונעם ווײַסן שײַן, די באַלאַדע פֿונעם לײַזיקן און דעם געקרייציקטן, די באַלאַדע פֿון אַ שנירל שטערן, די באַלאַדע פֿון דעם ייִד וואָס איז דערגאַנגען פֿון גראָ ביז בלאָ, *ליד און באַלאַדע* (נ״י 1952), זז׳ 23- 24, 44- 45, 178-180, 347-351.

איציק מאַנגער – די באַלאַדע—די וויזיע פֿון בלוט (1929), *שריפֿטן אין פּראָזע (ת״א 1980),* זז׳ 327- 334

דעם 7טן יולי : **וואונדער-מעשׂיות**

מעשׂה מיט אַ נאַרישן וואָס אליהו הנבֿיא גיט אים אַ ברכה , *מעשיות קסם מפי יהודי מזרח אירופה / ייִדישע וואונדער-מעשׂיות פֿון מזרח-אייראָפּע* (תל אביב, 1988), זז׳ 40-53.

דער וואָרטזאָגער, *דאָרט*, זז׳ 54-61

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "The Concept and Varieties of Narrative Performance in East European Jewish Culture," in *Explorations in the Ethnography of Speaking,* ed. Richard Bauman and Joel Sherzer (New York, 1974), pp. 283–310

Max Lüthi, “Aspects of the *Märchen* and the Legend,” in *Folklore Genres*, ed. Dan Ben-Amos (Austin: Univ. of Texas Press, 1981), pp. 17-33.

Axel Olrik, “Epic Laws of Folk Narrative” (1908) in *The Study of Folklore*, ed. by Alan Dundes (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965), pp. 129–41.

דעם 10טן יולי: **די חסידישע ווונדער-מעשׂה**

ר׳ נחמן בראָסלעווער– הקדמה אויף טײַטש, מעשה מאבידת בת-מלך (1806), מעשה מבן מלך שהי׳ מאבנים טובות (1807), מעשה ממלך עניו (1807), *ספֿר סיפורי מעשיות* (1815), רעד׳ רבי נתן שטרנהרץ מנמירוב (ירושלים: קרן הדפסה של חסידי ברסלב תשל״ט), עמ׳ א-ח, טו-טז, עמ׳ מח-נא, סב-פה

Ora Wiskind-Elper*, Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav* (SUNY, 1998), pp. 41-54, 75-84, 150-56, 163-66.

דעם 11טן יולי: **משׂכּילישע אַנטי-פֿאָלקלאָר**

אײַזיק-מאיר דיק – עוזר צינקעס און די ציג (ווילנע 1868), זז׳ 2-19.

מיכל גאָרדאָן – די משקה, *פּערל פֿון דער ייִדישער פּאָעזיע*, רעד׳ יוסף און חנה מלאָטעק (תּ״אָ 1974), ז׳ 23-27.

http://www.polishjewishcabaret.com/2013/10/mashke-whiskey-chasid-explains-how.html

װעלוול זבאַרזשער – דאָס גוטע קעפּל, *דאָרט*, זז׳ 464-469.

https://www.youtube.com/watch?v=ngyW_IqkpZ0

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, “Problems in the early history of Jewish folkloristics,” *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, D, 2 (1989): 21-31.

Dan Miron, “Folklore and Anti-Folklore in the Yiddish Fiction of the Haskalah,” *The Image of the Shtetl, and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination* (Syracuse University Press, 2000), 49-65.

דעם 12טן יולי: **חדר-פֿאָלקלאָר**

יחיאל שטערן – *חדר און בית-מדרש* (1933-1940; נ״י 1950), זז׳ 7-17, 23-28, 56-74.

דעם 13טן יולי: **פֿאָלקלאָר און קינדער-ליטעראַטור**

שלום-עליכם – די פֿאָן (1900)

איציק מאַנגער – די מעשׂיות פֿון הערשל זומערווינט (1947)

דעם 14טן יולי: **דער שאַפֿערישער פּאָרטרעט פֿון דער ייִדישער פֿאָלקס-מעשׂה**

י.ל. פּרץ – דער קונצן-מאַכער / ה״עושה נפלאות״ (1904), זײַן איבערזעצונג

י. ל. פּרץ – די תּאווה צו קליידער / התאווה לבגדים (1904), זײַן איבערזעצונג

דעם 17טן – 18טן יולי: **אַ מעשׂה אָן אַן עק**

שלום-עליכם – דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער (1900/1913), רעד׳ יצחק ניבאָרסקי

יצחק ניבאָרסקי, גלאָסאַר צו ״ דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער״

דער געבוי פֿונעם סיפּור-המעשׂה

דעם 19טן יולי: **פּורים-שפּיל און קאַרנאַוואַל**
מכירת יוסף (1905) *ידע-עם* 30 (1966): 132-145.

יעקב וייצנר, *מכירת יוסף בתיאטרון היהודי העממי* (ת"א: י. ל. פרץ, 1999), זז' 9-37

מאַרק סלאָבין, " א פּאָר ווערטער וועגן בערעגאָווסקיס אַרבעט איבער פּורים-שפּילן," *ייִוואָ-בלעטער*, נײַע סעריע ב' 5 (2003): 89-91.

דעם 20סטן יולי: **די סטיליזירטע פּורים-שפּיל**
איציק מאַנגער – *מגילה-לידער* (1936), *מדרש איציק*, רעדי' חנא שמערוק (ירושלים 1984), זז' 125-188.

דעם 21סטן יולי: **דער דיבוק אין 17טן י"ה**
מעשׂה של רוח בק"ק קארץ בשעת הרעש מלחמה (1665), רעדי' פון שרה צפתמן-בילר, *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי* 2 (1982): 17-65.

Jeremy Dauber, “Dybbuk Tales and their Hidden Lessons,” *In the Demon's Bedroom: Yiddish Literature and the Early Modern* (Yale UP 2010), 172-208.

24סטן יולי: **דער דיבוק אין 20סטן י"ה**
יצחק באַשעוויס – דער דיבוק פֿון גאָרײַ (1933), *דער שׂטן אין גאָרײַ: אַ מעשׂה פֿון פֿאַרצייטנס* (נ"י 1943), זז' 174-189.

דעם 25סטן יולי: **געטאָ-פֿאָלקלאָר**
הרב שמעון הובערבאַנד – וויצן און וואָרטשפּיל [אין וואַרשעווער געטאָ] (1941) *ייִוואָ-בלעטער*, נײַע סעריע ב' 5 (2003): 272-278.
ש. שײַנקינדער – אויף די גאַסן (1941), *צווישן לעבן און טויט*, רעדי' לייב אָליצקי (וואַרשע, 1955), זז' 97-99.

דעם 26סטן יולי: **אַמעריקאַנער מגידות**
צבֿי סקולער – האַרץ-חודש (1951)
ברכה לאַנג-קאַפּלאַן, "צבֿי סקולער: דער גראַממײַסטער", *ייִוואָ-בלעטער*, נײַע סעריע ב' 5 (2003): 193-227.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, “Studying Immigrant and Ethnic Folklore,” *Handbook of American Folklore*, ed. Richard M. Dorson (Indiana University Press, 1986), 40-47.

דעם 27סטן יולי: **ליטעראַטור און דעמאָנאָלאָגיע**
יצחק באַשעוויס – דער שפּיגל (1956), מעשׂה-טישעוויץ (1959)

דעם 28סטן יולי: **ליטעראַטור און פֿאָלקלאָר**
אַבֿרהם קאַרפּינאָוויטש – דער פֿאָלקלאָריסט (1966), *בײַם ווילנער דורכהויף* (ת"א 1967), זז' 69-79.

אַנדערע מקורים

Shifra Epstein, “A Contemporary ‘Purim-Shpil’ in Brooklyn,” *Jewish Quarterly*, 28 (1980): 34-36, DOI: 10.1080/0449010X.1980.10705538

To link to this article: https://doi.org/10.1080/0449010X.1980.10705538

https://www.youtube.com/watch?v=T0AMaA7GqI8&t=444s

Ken Frieden, “I. B. Singer’s Monologues of Demons,” *Prooftexts* 5 (1985): 263-68.

Itzik Manger, *The World According to Itzik: Selected Poetry and Prose of Itzik Manger*, trans. Leonard Wolf (New Haven: Yale University Press, 2002).

David G. Roskies, *A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling* (Harvard, 1995).

Naftoli Vaynig and Khayim Khayes, *What Is Jewish Ethnography? (Handbook for Fieldworkers)* in: Andreas Kilcher and Gabriella Safran, eds., *Writing Jewish Culture: Paradoxes in Ethnography* (Bloomington: Indiana University Press, 2016): 349-379.

Yehudah D. Zirkind, Yiddish Proverbs – An Annotated and Selected Bibliography https://www.academia.edu/36745801/Yiddish_Proverbs_An_Annotated_and_Selected_Bibliography_docx

חיה בר-יצחק, הערות למסה 'פולקלור וספרות' לאיציק מאנגר, *חוליות* 7 (2007), עמ' 361-363.

אהובה בלקין, *הפורים-שפיל: עיונים בתיאטרון היהודי העממי* (ירושלים 2002).

איציק מאנגר, *מגילה-לידער / שירי המגילה* (1936), מיידיש דוד אסף. ת"א: עם עובד 2010.

החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזכרונות, עורכים עמנואל אטקס ודוד אסף (ת"א, אוניברסיטת ת"א ובית שלום עליכם, 2010).

דער מאַמעס ווערכטלעך
אַ בינטל ווערטלעך פֿון מאַשע וועלטשער-ראָסקעס

1. *a shenern leygt men in keyver arayn*, someone better-looking is already fit for the grave.
2. az a nar varft arayn a shteyn, kenen im tsen kluge nit aroysshlepn, when a fool throws a stone in[to the lake?], even ten wise people can't pull it out again
3. *a narn vayzt men nit keyn halbe arbet*, a fool shouldn't be show unfinished work
4. zay mir nit keyn feter un ney mir nit keyn shikh, don't be my uncle and don't sew me any shoes
5. *er iz a meyvn, vi a khazer oyf heyvn*, he's an expert, like a pig about yeast
6. *az eyner heyst Mendl, meg men esn fun zayn fendl*, if someone's name is Mendl [a standard Jewish name], it's OK to eat from his frying pan
7. *er klaybt zikh vi Zerakh afn yarid*, he's rushing off, like Zerakh to the fair
8*. er dreyt zikh vi a forts in smetene*, he squirms about like a fart in sour cream
9. *zey pishn beyde in eyn gribl*, they both pee into the same hole
10. '*Gut morgn Brayne, retekh trog ikh*, Good morning Brayne, I'm carrying radishes!'
11. *vi a kozak a tsuker-lekakh*, like [handing] a Cossack a sugar-coated cookie.
12*. a treyfene haldz firt tsum shmad*, gluttony [lit. an unkosher throat] leads to apostasy,
13. *az a narishkeyt gelingt, blaybt es alts a narishkeyt*, even if you get away with doing something foolhardy, it remains a foolishness.
14*. dvorim yoytsim min haleyv nikhnósim el haleyv*, words spoken from the heart penetrate the heart.
15. *ma noymar uma nedaber*, what can I say and how can I plead (from Gen. 44:16)?
16. *a rakhmen af gazlonim iz a gazlen af rakhmonim*, whosoever takes pity on those who act with cruelty will end up acting cruelly towards those who deserve pity.
17. vi a mentsh nemt zikh unter, azoy helft im got, God helps those who help themselves.
18. *Baytn tsaytn zikh,* the times they are a-changin'
19. *Yidish muz geyn sheyn ongeton,* Whenever you represent Yiddish, you must wear your Sunday best.
20. *az men darf dem ganef, nemt men im arop fun der tliye*, if you need the thief, cut him down from the gallows
21. *Ven a meydl kumt tsum rov, iz zi a meydl, er—der rov. Ven a rov geyt tsum meydl, iz zi shoyn nit keyn meydl, er shoyn nit der rov.* When a young woman goes to the rabbi [for his counsel], then she's a young woman and he's the rabbi. When it's the rabbi going to the young woman [however], she's no longer [merely] a young woman and he's no longer the rabbi.

22. *a frume pushke*, a pious charity-box
23. *nit fun al-khet vert men fet*, from the [recitation of the confessional prayer of] *al khet* one doesn't gain weight
24. *me meynt di hagode, nit di kneydlekh*, someone who is more intent on eating the Passover dumplings than on reciting the Haggada
25. *ne podmazhesh, ne poyedesh*, if you don't shmear, you get nowhere.
26. *smotret' v knigu, videt' figu*, looks at the book and sees a fig [i.e., doesn't get a word].
27. *Ende gut, alles gut*, all's well that ends well
28. *für das gewesene zählt der Jude nicht*, for that which has been, the Jew will never pay up.

Bibliography

An-ski, S. [Shloyme Zanvl Rapoport]. 1921[1908] "Di yidishe folksshafung," *Folklor un etnografye*, vol. 15 of *Gezamlte shriftn*, ed. Zalmen Reyzn (Vilna-Warsaw-New York 1921), 29-94.

Itzik Nakhmen Gottesman. 2003. *Defining the Yiddish Nation: The Jewish Folklorists of Poland* (Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology) Detroit: Wayne State University Press.

Rivkind, Isaac. 1959. *Yidishe gelt in lebnsteyger kultur-geshikhte un Folk[l]or: A Lekskologishe Shtudye*. New York: American Academy for Jewish Research.

Weinreich, Beatrice Silverman. Towards a structural analysis of Yiddish proverbs. *YIVO Annual of Jewish Social Science* 17 (1978) 1-20.

Weinreich, Max. 2008 [1973] *History of the Yiddish Language*, edited by Paul Glasser, translated by Shlomo Noble, with the assistance of Joshua A. Fishman, 2 vols. (New Haven: Yale University Press).

Wiener, Meir. 1940. Di rol fun shablonisher frazeologye in der literatur fun der haskole: tsu der monografye vegn Sh. Etinger. In Chava Turniansky, ed., *Di yidishe literatur in nayntsetn yorhundert: zamlung fun yidisher literatur forshung un kritik in Ratn-Farband*, selected and with a foreword by Chone Shmeruk. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem Department of Yiddish and the Magnes Press, 1993, 71-110.

Towards a Structural Analysis of Yiddish Proverbs[1]

By Beatrice Silverman-Weinreich

(YIVO Institute)

The Yiddish proverb *men ken dem yam mit a kendl nit oysshepn* [M 620][2] 'one can't drain the ocean with a ladle' is an apposite introduction to the present paper. For a veritable ocean of Yiddish proverbs have been assembled by such collectors as Bernshteyn, Tendlau, Bastomski, Landau, Lehman, Pirozhnikov, Prilutski, Mark, Beem, and Eynhorn—and in the format of a dozen pages I certainly won't be able to "drain the ocean." What I would humbly undertake here is to pinpoint a number of research problems and advance a few hypotheses on the structural analysis and study of Yiddish proverbs. Before turning to these tasks, a brief review of what has been done to date is perhaps in order.

1. As stated above, there is no dearth of raw data. Moreover, collectors could undoubtedly still turn up many hitherto unrecorded Yiddish proverbs, a worthwhile task in itself, to be sure. For the purposes of this paper, however, let's limit ourselves to the proverbs that have already been collected and published, and see to what extent this material has been analyzed, what the avenues of approach have been, and what can still be done with the material. To begin with, what research tools are available to the scholar? Unfortunately, we still lack a systematic, critical evaluation of the collections, of the biases of the collectors, their methods of collecting, and the classification systems they

193

used. Vaynig's endeavor in this direction is not entirely satisfactory.[3] We also lack a bibliography that covers both the main collections and proverbs that turn up in relatively inaccessible newspapers and magazines like *Globus, Ost und West*, etc., or scattered throughout YIVO's publication, *Yidishe shprakh*. If we turn to the studies themselves, to the monographs on Yiddish proverbs, unfortunately we cannot say that much has been accomplished here either.

Previous research has been limited largely to two main approaches: (a) attempts at determining the Jewish and non-Jewish sources of individual Yiddish proverbs, and (b) attempts at extracting the "philosophy of life" which they allegedly reflect.

2. *The genetic approach* (a) is perhaps especially attractive in the case of Yiddish proverbs precisely because the sources are so diverse.

2.1. In the first place we have the older Jewish (Biblical, Talmudic and Midrashic) proverbs that reached Yiddish-speakers: a) through direct contact with the written Hebrew-Aramaic sources (which were often translated and adapted into Yiddish) or via the related edifying literature (*muser-sforim*) originally written in Yiddish; and b) through oral transmission of such older literary sources by itinerant Jewish preachers (*magidim*), or scholars, or other popular transmission channels. A proverb like *ver es grobt a grub far yenem, falt in im aleyn arayn* 'whoever digs a pit for another, will himself fall into it' can easily be traced back to *koreh shakhat bah yipol* 'whoever digs a pit will fall into it' (Proverbs 26:27) or to *bor karah vayakhperehu vayipol* 'he has dug a pit and hollowed it out and has fallen into the pit which he has made' (Psalms 7:16). While it may be tempting to link the Yiddish proverb: *a mentsh trakht un got lakht* 'man thinks and God laughs' [=Man proposes and God disposes] to the German proverb *Der Mensch denkt und Gott lenkt*, the Yiddish proverb (and the German one, as well) can of course also be traced directly to the older Biblical proverb *lev adam yekhashev darko va'adoshem yakhin tsa'ado* 'a man's heart devises his way, but the Lord directs his steps' (Proverbs 16:9).

2.2. In the second instance, there are some Yiddish proverbs that apparently are indeed based on non-Jewish popular or literary sources. *Afn ganef brent dos hitl* 'the cap burns on the thief' [=the thief's cap blazons his guilt] may well be based on an identical co-territorial Russian proverb *na vore shapka gorit*, which is the climax of a Russian folktale.[4] *A kats meg oykh kukn afn keyser* 'a cat may also look at the emperor' may be a borrowing from the German *Darf doch die Katze den Kaiser ansehen*, which according to one theory[5] is related to a visit paid to the shop of Hieronymus Resch, the maker of woodcuts, by Emperor Maximilian I in 1517: A cat was supposedly lying on a worktable and would not budge, staring at the Emperor suspiciously.

2.3. In addition to Yiddish proverbs that are based on older Jewish proverbial sources, and those that are reshaped, translated borrowings from a co-territorial language, we find a third category of purely Yiddish-language proverbs, i.e., of new coinages created during the East-European era and within the Yiddish-speaking community per se. The sources again are either popular or literary (older and modern Yiddish literature in this case). In an interview for the *Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*[6] an informant from Rostik, Bukowina, provided this local proverb: *bay eyner iz di mamelige biter, bay der tsveyter iz dos shterntikhl shiter* 'one [poor Jewish] woman complains that her *mamelige* [a pudding made of corn flour, a staple food popular especially in Rumania] is bitter, and the other [wealthier] one complains that her *shterntikhl* [Ashkenazic Jewish woman's traditional headcovering] is sparsely embroidered [with pearls].' This proverb clearly belongs in this third category. Yudel Mark recorded the following saying in Lithuania or Latvia: *in gan-eydn iz nito keyn ort far meshulokhim* [M 696] 'in paradise there's no room for *meshulokhim* [fund-raisers in the employ of traditional East European Jewish organizations]'. Bernshteyn collected the following gem: *az got vil shtrofn an amorets leygt er im a loshn-koydesh vort in moyl arayn* [A 117] 'If God wants to punish an unlearned man, he puts a learned Hebrew word into his mouth' [i.e., the man gives away his lack of learning by his mis-use and/or mis-pronunciation of the learned term].

The collectors themselves frequently ventured a "guess" at the origins of some of their proverbs, as can be seen from their annotations. In addition to such attempts by collectors, there are a few studies like Leybl Toybes' and Khaim-Shlomo Samet's.[7]

The genetic study of proverbs of course bristles with difficulties. The origins of a particular orally circulating proverb are often obscure and one can seldom, if ever, be certain of having ascertained *the* true literary or other source or sources. Precisely because proverbs are so short—as short as a motif in folk-tale analysis—it is perforce difficult to uncover their history. This is not to question the validity of the genetic approach; such studies can be fascinating and I wish we had many solidly based and methodologically rigorous monographs.

3. As for the romantic topic of extracting a "Jewish philosophy of

life" from the corpus of collected Yiddish proverbs, I am much less certain how worthwhile this approach is.[8] To begin with there is the thorny problem of how to treat the "philosophy" reflected in items of folklore with known international currency. It can be argued that one could and perhaps must include such universal proverbs in the corpus of each ethnic group's folklore that shares them, and view them as representative of each such individual ethnic group's "philosophy of life" (and a large number of Indo-European proverbs *are* current among many different ethnic groups all over Europe). That problem aside, we're still, however, faced with meeting the important objection that each culture seems to have proverbs expressing diametrically opposed values, attitudes, moral principles, and rules for living. Take, for example, the following proverb-pairs: the laudatory *a yidishe neshome ken men nit shatsn* 'a Jewish soul is inestimable' and the ironical and humorous *mit a yidn iz nor gut kugl tsu esn* 'the only good thing one Jew can do together with another is to eat *kugl* [=a kind of pudding]'; or the pairs *gelt iz blote* 'money is mud' and *af gelt shteyt di velt* 'the world rests on money'; or *an oylem iz a goylem* 'people are fools' as opposed to *an oylem iz nisht keyn goylem* 'people are not fools'. These are of course antitheses—and could it be otherwise? A culture's fund of proverbs, as represented in standard collections, is not a delimited and consistent philosophical system devised by an individual, but at best a summation of many moods of several generations in different regions. The matter must be approached very carefully.

4. A third, safer approach has been completely overlooked: *the study of the formal structure*—the "morphology" as it were—of Yiddish proverbs and of the poetic taste that has shaped them. No matter what historical complexities or philosophical contradictions the study of a proverb may lead to, we can be reasonably certain that its structure is an instance of the taste of those that employ the proverb at a given moment and in a given place. It is to the formal aspects of Yiddish proverbs that I want in fact to devote the bulk of this study. I should add that some of what follows is probably applicable to proverbs in other European languages, as well as to American-English proverbs.

4.1. The first step in a formal study of the corpus of Yiddish proverbs is that rather formidable one of defining the word proverb (*vertl/shprikhvort/glaykhvort/veltsvertl*) clearly; i.e. to differentiate it from related forms like idiomatic expressions (*idyomen* or *rednsartn*), *maymrekhazal* 'sayings of the sages', *farshteynerte frazes* 'proverbial apothegms', and similar proverbial truisms and platitudes. Archer Taylor, America's foremost paremiologist, perhaps wisely refused to define *proverb*: "An incommunicable quality tells us this sentence is proverbial and that one is not."[9] In his monumental work on German proverbs, Friedrich Seiler gives every possible example of functional criteria and stylistic devices but he ends by floundering in the sea of definienda and cannot arrive at an internally consistent definition to cover every proverb.[10]

It nevertheless remains sorely tempting to at least try to find a satisfactory solution to this problem. If we say that every proverb is a short, simple, and didactic sentence, a usual definition, we must be able to answer such questions: "How 'short' is 'short'? Short in relation to what? What shall we call 'simple'?" Even if we agree that a proverb like *gezunt kumt far parnose* (four words) [M 630] 'good health is more important than employment' is short, simple, and didactic, one wonders whether the following proverb can also rightly be termed 'short': *durkhlernen gants shas iz a groyse zakh; durkhlernen eyn mide iz a gresere zakh* (15 words) [M 639] 'mastering the entire Talmud is a great achievement; mastering one single virtue is a greater achievement'. When we get to the criterion of didactic purpose, one wonders how "didactic" such ironic sayings as these are: *der tsadek falt fun di fis un der roshe halt zikh* [M 665] 'the righteous man stumbles and the wicked man stands firmly'.

And if all the other stylistic devices that have been attributed to proverbs are examined, like rhyme, alliteration, meter, personification, and paradox, it is not at all difficult to find proverbs lacking this or that device. *A shlekhter sholem iz beser vi a gute krig* [A 54] 'a bad peace is better than a good war' does not rhyme; *a nar geyt tsvey mol dort vu a kluger geyt nit keyn eyntsik mol* [A 41] 'a fool goes twice where a smart person doesn't go even once' is not in meter; *an aynredenish iz erger vi a krenk* [A 81] 'illusory illness is worse than [real] sickness' contains neither metaphor nor personification. Where are we to begin?

In preparing this article, I scrutinized hundreds of Yiddish proverbs to see if I could discern what united them all vis-à-vis mere idiomatic expressions, proverbial apothegms, etc. I had no choice but to go on the assumption that each item in a collection was more than just a one-time improvisation. Many, of course, I recognized as "popular" proverbs, current among Yiddish-speakers today in New York, and have personally heard used as argument markers and intensifiers of

195

conversation. Where a proverb was unknown to me, I nevertheless assumed that what a collector included in his collection was in fact a saying current in some Yiddish-speaking community at the time of collection.

4.2. It would seem that the key to a precise definition of a proverb as a genre apart lies in focusing on its *function* as a starting point. All other criteria lead to contradictions and exceptions.

The function of a proverb is *to point out that a given specific situation or occurrence illustrates an accepted general rule with which the hearer must already be acquainted.* Assume that two people are having a conversation. Saul tells David that a new acquaintance of theirs played a nasty trick on him. Says David: *an alter fraynd iz beser vi naye tsvey* [A 80] 'an old friend is better than two new ones'. By saying this, David is pointing out to Saul that the situation Saul just described to him illustrates the known general rule that old friends are better than new ones. The proverb in this case has been used descriptively; but it can also function normatively, i.e., to remind one of a rule of behavior appropriate in a given situation. David may also want to remind Saul that since "an old friend is better than two new ones," Saul ought to behave accordingly. As this example shows, the division into descriptive and prescriptive proverbs is not always sharp and we, in fact, do not need it for the following discussion. The main point is still valid, viz., that a proverb points out that a given specific occurrence illustrates an accepted general rule. The hearer supposedly already knows the rule, and the intention of the user of the proverb is to *link situation and rule.*

The proverb can introduce the rule in several ways. It can actually formulate it as in the above example, or it can hint at it allegorically. In the latter case the proverb provides a new example which the hearer must compare with the real situation at hand, and from which he must deduce the common ground—some general rule—applicable to both. *Az di mil hert uf tsu moln, hert der milner uf tsu tsoln* [B. *s.v.* mill—1] 'if the mill stops grinding, the miller stops paying' is generally used allegorically. The hearer must himself surmise what "the mill" stands for and what "paying" stands for.

4.3. To set it apart from ordinary utterances, the proverb, as an indicator of a rule, appears to be cast into certain linguistic molds, and to be characterized by certain formal markers. These markers serve as a kind of oral quotation marks, making the proverb easier to remember

and to transmit for those who know it, while intimating to those who do not know it that it *is* a proverb, when heard for the first time.

What follows is based on a structural analysis of some three hundred Yiddish proverbs from diverse sources (Ayalti, Mark, Bernshteyn, and Litvin, in particular). The identification of obligatory and optional formal markers seems to be the logical second step in defining this genre. While my conclusions are admittedly no more than hypotheses that must be tested on a larger sampling, I do not think that a broader analysis will result in many surprises.

4.31. We will begin with *grammatical markers.* The typical Yiddish proverb appears to be a self-contained sentence (or sentences) requiring no larger context than itself. It is a full statement lacking personal pronouns or articles that might refer to previously uttered sentences. There is, in other words, no place for free variables. (Where a personal pronoun does appear in an exceptional proverb—see those on the chart listed under imperatives—it is essentially translatable as the impersonal "one".) Personal names are also avoided, unless they are introduced generically or symbolically, as e.g., in *az khaimke lernt nit, ken nit khaim* 'if Khaimke [=the young Khaim] doesn't study, Khaim [=the adult Khaim] won't know' [recorded in 1954 from my grandmother, born in Bar in the Ukraine circa 1865]; *reb nogid fargest az koyrekh iz geven a greserer nogid* [M 650] 'Mr. Money-Bags forgets that Korah [a Biblical figure of enormous wealth according to the Talmud] was richer'. The first proverb does not refer to a specific person named Khaim and in the second one, Korah is the symbol of a rich man. A similar proverb is the one that goes *ver s'iz fun nemerov iz nit fun geberov* [B *s.v. nemerov*] 'a person from Nemirov [paronomastic effect: interpretable both as 'the city Nemirov' or as the ad-hoc coinage: 'Takers-ville'] is not from Gebirov [an ad-hoc coinage, meaning 'Givers-ville']. Proverbs like these three seem to occur only very rarely. Most proverbs are impersonal: *a krankn fregt men, a gezuntn git men* [A 31] '*one* asks *a* sick person [whether he wants to eat]; *one* gives *a* healthy person [without asking]'.

4.311. If the rule-status of the proverb requires the *subject* to be *abstract, generic or symbolic,* this nomic-status of the proverb likewise determines the form of the verb: Universally applicable rules are apparently not expressed in the past tense, and the *main verb* in a Yiddish proverb is therefore usually in the present or future tense (*nomic present* or *nomic future*). In the rare proverbs where the verb

196

has been omitted, it can be understood as a nomic present too: *karg badungen, erlekh batsolt* [A 343] 'sharp bargainer, honest payer' is understood as 'one who bargains sharply, pays honestly'.

The self-containedness of the sentence, its closed form, is the main difference between Yiddish proverbs and idiomatic phrases. In popular idiomatic expressions like *leygn zikh feygelekh in buzem* 'to build castles in the air' [literally 'to put little birds in one's bosom'], the subject and tense of the verb are free variables and can change from case to case. Thus, one can say: *du leygst zikh feygelekh in buzem, er hot zikh geleygt feygelekh in buzem* etc. 'you are building . . . ; he was building . . .' etc. This idiom could easily be converted into a proverb by generalizing it: *feygelekh in buzem tor men zikh nit leygn* 'one shouldn't build castles in the air'. The boundaries between proverbs and other types of idiomatic expressions are thus quite thin, and one can therefore forgive collectors for having lumped together proverbs and certain types of related expressions in undifferentiated lists. This mixed nature of the collections however led to some later researchers' accepting each item as an "authentic proverb," thus preventing them from arriving at a clear definition of the genre. This study concentrates only on proverbs *strictu senso,* as per our definition.

4.312. The accompanying chart illustrates a number of grammatical patterns that occur in Yiddish proverbs. It is striking that the two grammatical markers just discussed in this paper—the nomic verb and the generic or abstract subject—appear to be valid for proverbs encased in every type of sentence: simple and compound, declarative, interrogative and imperative.

A SAMPLING OF GRAMMATICAL PATTERNS WHICH OCCUR IN YIDDISH PROVERBS

Conditional Sentences

az men hot gute skhoyre, hot men nit keyn moyre
'if one has good merchandise, one is not afraid'

az men hot nit tsu entfern, muz men farshvaygn
'if one doesn't have an answer, one must keep quiet'

az men hot nit keyn esreg, darf men keyn pushke nit hobn
'if one doesn't have a citron [a fruit over which blessings are said during the Feast of Booths], one doesn't need a citron-box'

Comparative Sentences

beser mit a klugn tsu farlirn eyder mit a nar tsu gevinen
'better to lose with a wise person than to win with a fool'

beser zikh tsu vintshn eyder yenem tsu sheltn
'better to hope for oneself than to swear at another'

Imperatives (the second person is used generically and can be understood as "one")

hostu—halt, veystu—shvayg, kenstu—tu
'[if] you have [something]—keep [it]; [if] you know—keep silent; [if] you know how to—do'

tsekalupe nit di vund, es vet rinen blut
'don't pick your sore or it will bleed'

gefin dem din, der heter kumt shpeter
'find the law, permission comes later'

freg nit dem royfe, nor dem khoyle
'don't ask the doctor; ask the patient'

Interrogative Sentences (Rhetorical Questions)

az men iz in kaas afn khazn, tor men keyn omeyn nit zogn?
'just because one is angry with the cantor, need one stop saying "amen"?'

Negatives: <Accusative> + *men* 'one' + <Verb>

a falshe matbeye farlirt men nit
'one doesn't lose a counterfeit coin'

a nar ken men nit oysnarn
'a fool can't be cheated'

a yidishe neshome ken men nit shatsn
'one can't treasure a Jewish soul enough'

<Accusative> + *iz* 'is' + <Adjective> + *tsu* 'to' + <Infinitive> (See also emphatic word order)

a barimer iz gut tsu shlogn
'nobody takes a beating like a braggart' [lit. 'a braggart is good to beat up']

a tserisn gemit iz shver tsu heyln
'a wounded spirit is hard to heal'

Riddle Pattern

a gast iz vi a regn: az er doyert tsu lang, vert er a last
'a guest is like rain: if he stays too long, he becomes a burden'

a vort iz vi a fayl: beyde hobn groys ayl
'a word is like an arrow: both are in a great hurry'

libe iz vi puter: es iz gut tsu broyt
'love is like butter: it goes well with bread'

SOME SECONDARY GRAMMATICAL MARKERS

Parallelism: <Adjective + Noun> *iz beser/erger vi* 'is better/worse than' <Adjective + Noun>

a shlekhter sholem iz beser vi a gute krig
'a bad peace is better than a good war'

a beyze tsung iz erger fun a shlekhter hant
'a nasty tongue is worse than a wicked hand'

a shtendiker groshn iz beser vi a zeltener rubl
'a constant penny is better than a rare ruble'

Parallelism: *beser a* 'better a' + <Adjective + Noun> *eyder a* 'rather than' + <Adjective + Noun>

beser an alter top eyder a nayer sharbn
'better an old pot than a new[ly] broken crock'

beser an ufgekumener gvir eyder an opgekumener oysher
'better [to be] a parvenu than an impoverished has-been'

beser a guter soyne eyder a shlekhter fraynd
'better a good enemy than a bad friend'

Emphatic Word Order Which Separates the Two Most Stressed Elements in the Proverb:

Proverb	Control: Non-Proverb (=Word order in ordinary utterances)
a falshe matbeye farlirt men nit [lit. 'a counterfeit coin—one doesn't lose']	*men farlirt nit a falshe matbeye* 'one doesn't lose a counterfeit coin'

a foyln iz gut tsu shikn nokhn malekh-amoves [lit. 'a lazybones—is good to send for the angel of death']	*s'iz gut tsu shikn a foyln nokhn malekh-amoves* 'it's good to send a lazybones for the angel of death'
af a mitsve gefinen zikh a sakh balonim [lit. 'to [earn] a good deed—there are many eager people']	*s'gefinen zikh a sakh balonim af a mitsve* 'there are many eager people to [earn] a good deed'

Ellipsis of the Verb; Parataxis

karg badungen—erlekh batsolt
'sharply bargained—honestly paid'

a berye—er nemt tsuzamen in eyn glebe di tsig un di kroyt
'an efficient person—in one hand he grabs both the goat and the cabbage'

4.313. The second set of examples in the chart highlights some secondary, i.e., optional grammatical markers. Parallel syntax, in two parts of a proverb is a frequent phenomenon. Where such parallelism is absent, emphatic word order is often found. Ellipsis of the verb or the conjunction also occurs, though not as frequently as the other two secondary features.

4.32. We now turn to *semantic markers* which serve to set proverbs off from their context.

4.321. In defining a proverb, I stated that it can refer to an accepted rule in two ways: directly or allegorically. Proverbs that are used allegorically are immediately set off from ordinary speech by dint of their having nothing to do with the subject of discourse when interpreted literally. Allegory is therefore one of the clearest semantic markers of a proverb.

Metaphors may also appear as a secondary marker in direct proverbs as well. If one says *di neyt* [St. Yid.: *noyt*] *iz afn haldz a keyt* [M 604] 'need is a chain around the neck', one is using a proverb whose subject is, indeed, "need." The "chain around the neck" in this case is a metaphor in the predicate, serving to indicate that the subject, "need," is a burden. Thus, in spite of the fact that we find a metaphor contained in it, at the highest level, from the standpoint of the sentence as a whole, the proverb belongs, of course, to the direct category. Quite a few researchers needlessly felt disillusioned with the dual classification into direct vs. allegorical proverbs precisely because they neglected to

198

take into consideration the hierarchical structure of the proverb; the so-called "mixed" forms they felt invalidated this scheme, are not really mixed forms at all.

4.322. Another means of setting proverbs off from their context which often accompanies syntactic parallelism, is semantic parallelism. Outright repetition, synonyms and contrasts occur mainly in compound declarative proverbs. Here is an example of semantic parallelism: *a gutn vet der shenk nit kalye makhn un a shlekhtn vet der bes-medresh nit farrikhtn* [A 20] 'the tavern won't ruin the good person and the synagogue won't reform the bad person'. Here we have three semantic parallels (in this case, contrasts): *gutn* 'good person'—*shlekhtn* 'bad person'; *shenk* 'tavern'—*bes-medresh* 'synagogue'; and *kalye makhn* 'to ruin'—*farrikhtn* 'to reform'. An example of repetition: *a GOY in a hitl iz a GOY, un a YIDENE in hoyzn iz a YIDENE* [M 637] 'a non-Jew wearing a cap [to cover his head as do pious Jews] is nevertheless a non-Jew; and a Jewish woman in pants is nevertheless a Jewish woman'. An example of a mirror image repetition: *beser a YID on a BORD vi a BORD on a YID* [B *s.v. beser*—7] 'better a Jew without a beard than a beard without a Jew' [=it's better to follow the ethical Jewish precepts and not outwardly look like a Jew than to have the outer appearance of a Jew and not follow them]. To sum up, the logical connection between the parallel elements can be: (1) antonymy or contrast (*shenk—bes-medresh*); (2) equality or identity (*goy—goy/yidene—yidene*); (3) synonymy (*gvir—oysher*, in *beser an ufgekumener gvir eyder an opgekumener oysher* [A 176]); or (4) cause and effect (*az der talmid is a voyler iz der rebe oykh a voyler* [A 104] 'if the pupil is good then his teacher is also good').

4.323. Paradox, irony, sharp contrasts, surprising comparisons—these are all devices which are apparently often found in Yiddish proverbs. *A shlimazl falt afn rukn un tseklapt zikh di noz* [A 55] 'a luckless [clumsy] person falls on his back and hurts his nose'; *a kalike git men gikher vi a talmed-khokhem* [A 33] 'a mediocre person [lit. 'cripple'] is on the receiving end more often than is a scholar'. The astute quality and ingenuity of the thought are emphasized by these devices. Not all proverbs use these means, however. Some direct and some indirect ones manage without surprises of this type.

4.324. Personification is also found, but is apparently a rare device in Yiddish proverbs: *di tsayt brengt vundn un heylt vundn* [M 693] 'time brings wounds and heals wounds'; *der dales un di matbeye nekhtikn nit unter eyn dakh* [M 625] 'poverty and money don't spend the night under the same roof'.

4.325. There is one class of very succinct proverbs, only a few words long, that has none of the above-mentioned semantic markers, i.e., neither parallelism, metaphor, allegory, personification, paradox nor irony. Its only semantic marker consists of operating with two abstractions, or with one generic and one abstract term: *gezunt kumt far parnose* [M 630] 'health is more important than income'; *a nar hot kheyres* [A 43] 'a fool may take liberties'; *a sod iz keyn brokhe* [A 61] '[to be in on] a secret is no blessing'.

4.326. We find, in sum, not one single obligatory semantic marker for proverbs. What this analysis does show, however, is that every proverb must apparently have at least one of these semantic markers. Some kind of clever combination of words seems to be mandatory, but the actual way this is done varies. Some are used more often (metaphor, parallelism, paradox) and some less often (personification).

4.33. We now turn to the last group of markers: *phonic devices.* First let us consider rhyme. It certainly can not be said that all proverbs contain rhyme, but where it occurs, it obviously serves to set the proverb off from ordinary utterances. Rhyme is achieved in several ways. The most frequent pattern in our material appears to be end rhyme. Rhymed words can either (1) split a proverb into two parts, (e.g., *der raykher FETER / hot dem HETER* [M 635] 'the rich guy / gets what he wants [lit. rabbinical permission]'); or (2) connect two sentences (e.g., *der mentsh TRAKHT / un got LAKHT* = man proposes / and God disposes [lit. 'man thinks / and God laughs']); or a main clause and subordinate one (e.g., *ven men darf hobn MOYEKH / helft nit keyn KOYEKH* [A 456] 'where brains need to prevail / mere brawn won't avail'). In all of these cases the rhymes underscore binary structure and enhance what grammatical and semantic parallelism prevails. Examples of rarer patterns: *nor in kholem zaynen MERN vi BERN* [M 551] 'only in dreams are carrots like bears', where the rhyming words appear consecutively; or instances where two pairs of words rhyme in one proverb (e.g., *GEFIN dem DIN; der HETER kumt SHPETER* '[first] find the law; rabbinical permission comes later').

4.331. A less vivid, but often used, device is assonance, as in *a mentsh zol LEBN shoyn nor fun naygerikeyt VEGN* [A 36] 'a man should live if only to satisfy his curiosity'. Quite often in nonrhyming proverbs, almost all of the stressed syllables have the same vowel, e.g.,

199

in gan-eydn, iz nitO keyn Ort far meshulOkhim [M 696] 'in paradise there is no room for *meshulokhim* [fund raisers in the employ of traditional Jewish organizations such as *yeshives*]' or *tsekalUpe nit di vUnd; es vet rinen blUt* [M 636] 'don't pick your sore or it will bleed'.

4.332. A curious phonic device, which produces punning effects, is consonance: *a MLoKHe iz a MLuKHe* 'a trade is a kingdom', where the words *mlokhe* and *mlukhe* share the same consonants. Another similar example: *fun a kleyner MiLkHoMe vert a groyse MeHuMe* [A 284] 'a petty war turns into a major upheaval'.

4.333. Alliteration seems to be little used as a phonic device for differentiating proverbs from ordinary speech. Some examples or quasi-examples: *a Kats Ken oykh Kalye makhn* [A 25] 'even a cat can spoil plans'; *di Hun Hert dem Hons droshe un zukht zikh a kerndl prose* [M 644] 'the hen listens to the rooster's sermon and [goes about her normal business] looks for a bit of millet'. The repetition of /l/ in *az a Leyb shLoft, Loz im shLofn* [A 89] 'let a sleeping lion lie' might also be taken as a quasi-alliteration.

4.334. The last phonic device to be discussed is that of metric patterning. Rhyme often, but not always, implies a pattern of stressed and unstressed syllables within a proverb. Absence of rhyme makes meter all the more important as a means of setting a proverb off from ordinary speech. Perfect syllabo-tonic meter is apparently a rare phenomenon in Yiddish: *ale kales zaynen sheyn / ale meysim zaynen frum* [A 75] 'all brides are beautiful, all the deceased are devout'. On the other hand, the device of an equal number of stresses in two parts of a proverb *is* frequent. It is found in all types of sentences. Most simple declarative sentences have four stresses, in two pairs: *a shēyn pōnem / kōst gēlt* [A 50] 'a pretty face costs money'; *a frēmder bīsn / shmēkt zīs* [A 8] 'another's morsel smells sweet'. Two stresses are found less frequently: *a sōd iz / keyn brōkhe* [A 61] 'a secret is no blessing'. Compound sentences show from four to ten stresses, divided as follows: 2:2, 3:3, 4:4, or 5:5.

Aside from sharply dividing proverbs into two metrically equal parts, meter sometimes serves to emphasize the parallelism that exists in only certain constituents of proverbs that are not strictly binary in their construction. In proverbs that have the sentence form: . . . *i* . . . *i* . . . '. . . both . . . and . . .' for example, the compared parts (and only they) are often in the same meter: *er hot pakhed/ ī făr dī shēydīm/, ī făřn dūnĕr* [M 626] 'he's afraid/both of the ghosts/and of the thunder'. This is also true of comparative sentences, even if the sentence taken as a whole lacks a consistent metric pattern: *ă bēyzĕ tsūng / iz erger fun / ă shlēkhtĕr hānt* [A 22] 'a nasty tongue is worse than a wicked hand'; *ăn ăltĕr frāynd / iz beser / vī nāyĕ tsvēy* [A 80] 'an old friend is better than two new ones'.

4.335. Let us summarize what we have discovered about phonic devices. While not all proverbs are characterized by a phonic device which sets them off from their context, most of them do have one or more of the following devices: balance of stresses, alliteration, assonance, identifiable metrical pattern. Perhaps extreme brevity should be considered a phonic device too: *blut shvaygt nit* [L 148] 'blood [=relatives] does not keep silent'; *khutspe gilt* [A 348] 'cheek helps'.

4.34. *Every Yiddish proverb then seems to have at least two grammatical markers (nomic verb and generic or abstract subject), one distinctive semantic feature (metaphor, paradox, sharp or surprising contrasts), and generally at least one phonic device as well (rhyme assonance, consonance, alliteration, meter).*

5. The foregoing discussion was concerned with the structure of single proverbs, i.e., with constituents of and the interrelationships between the various parts of a proverb. However, when a community develops a fund of thousands of proverbs with certain patterns appearing again and again, an unmistakable affinity between one proverb and another naturally emerges too. If a given pattern is well represented, this is per se a stimulus for its becoming productive, a stimulus for the emergence of fresh proverbs in the same pattern. Moreover, it would seem that the diversity of patterns at any one time and place must be sufficient for a proverb not to sound banal; and that the diversity of patterns, on the other hand, must not be so large that a proverb heard for the first time cannot be immediately recognized as a proverb.

The productivity of certain patterns sometimes leads to the emergence of a proverb that is like an echo of an existing one. *Der ayzn iz royt nor der shmid iz nit greyt* 'the iron is hot but the blacksmith is not ready' for example, alludes to the well-known proverb *shmid dos ayzn kol-zman es iz heys* 'strike while the iron is hot'. If someone says *a mlokhe iz a mlukhe* 'a trade is a kingdom' his interlocutor may add, as a superclimax (or rather an anti-climax) *nor vu nemt men a minut menukhe?* 'but where does one find a minute of peace?' (In another variant, both parts have been recorded together as a single proverb [A 33].) The response to *af morgn vet got zorgn* 'God will worry about

200

tomorrow' is sometimes the echo *ober dervayle ver vet borgn?* 'but in the meantime who will lend [what's needed]?' There are also cases of a purely structural echo effect, a sort of semantically empty parallelism. The proverb *er hot pakhed i far di sheydim i farn duner* 'he's afraid both of the ghosts and of the thunder' is used as if there were some essential semantic contrast between "ghosts" and "thunder" such as that which obtains between *shikh un zokn* 'shoes and socks'. The contrast between "ghosts" and "thunder" can be viewed as a mere semantic illusion, created by using grammatically tested contrastive patterns found in the large fund of proverbs in a parasitic way.

6. The results of the above analysis point to a wealth of interesting problems for future research.

6.1. The chronology and geography of the various structural patterns mentioned ought to be investigated as thoroughly as possible. A certain pattern may, for example, have been more popular in the south (Southern Yiddish) than in the north.[11] A case in point: where Mark's Northeastern (Lithuanian and Latvian Yiddish) variants of a proverb are in the imperative, Bernshteyn provides Central and Southern Yiddish variants with the verb in the impersonal form of the nomic present [M 684/B 1072; M 680/B 1275]. Is the copious use of the imperative then a regional development among speakers of Northeastern Yiddish? Unfortunately, not all collectors indicated the exact provenience of their material with the same precision as did Mark, Landau (Galicia), Beem (Holland), and Eynhorn (various specified localities); often, however, there are indirect references to geography.

6.2. To gain proper chronological perspective, the paremiologist has at his disposal all of Jewish literature from the earliest times to the present; he should perhaps direct special attention to the edifying literature written in Yiddish dating from the sixteenth to eighteenth centuries.

6.3. Another important field of research is the comparison of Yiddish and German patterns which can be traced back to various periods. It seems, for example, that the omission of the definite article, which is so popular in German (cf. *Guter Gast kommt ungeladen* 'a good guest comes uninvited'), is very rare in contemporary Yiddish. We can also surmise, from what we know about Yiddish as compared to German folksongs,[12] that the interval between stressed syllables may well be longer in Yiddish than in German proverbs. Strict iambic meter, often found in German proverbs, is therefore also less prevalent in Yiddish

proverbs. Consonance may be found more often in Yiddish, but personification is perhaps less frequent. These hypotheses, must, of course, be tested carefully.

6.4. It is also extremely important to compare Yiddish with various Slavic proverbs. It is well-known that East-European Jews have a special affinity for Slavic proverbs. In fact there is a proverb to attest to this: *a goyish vertl iz lehavdl a toyre* 'a non-Jewish [e.g. Ukrainian, etc.] proverb, though not of the sacred sphere, is [equal to] an item of traditional [Jewish] learning.' It is likely that many Jews in the Ukraine and Byelorussia not only used more Slavic than Yiddish proverbs in their daily speech as argument markers and intensifiers of conversation, but even coined original monolingual and multilingual, serious as well as parodying, proverbs in Ukrainian and Byelorussian (Litvin, p. 123).

6.5. Similarities and differences between Yiddish proverbs and proverbs in other Jewish languages (Hebrew, Judezmo, Parsic, etc.) must of course also be investigated. How do they compare both with respect to content and form? Do they employ the same or other grammatical and semantic stylistic devices and in the same or different proportions than is true for Yiddish proverbs? Are phonic devices used as in Yiddish? Do they refer explicitly to Jewish life and experience in the same proportions? What traditional models from the Hebrew Scriptures, the Talmud, and the Midrash [=the body of post-Talmudic literature of Biblical exegesis] have been preserved in these Jewish languages? Do they also have mixed-language proverbs like the Yiddish *bimokem sheeyn ish iz hering oykh a fish* [A 185] '[Heb.] where there is no man, [Yid.] herring is also a fish' [=in the kingdom of the blind, the one-eyed is king]; or *nye ganvay i nye fastay* '[Slav.] don't [ad-hoc coinage: Yid. verb plus Slavic ending] steal [Slav.] and [Slav.] don't [ad-hoc coinage: Yid. verb plus Slavic ending] fast'.

There is, in a word, no lack of suitable research topics. Hopefully, researchers will soon get to some of these tasks.

1977 POSTSCRIPT

Sixteen years have gone by since I delivered this paper in Jerusalem, and it is gratifying to add this postscript; for since then there have been several important additions to the field.

An index to YIVO's publication, *Yidishe shprakh*, prepared by

201

Dror Leshem and edited by Mordkhe Schaechter which includes the proverbial materials contained therein is in press, and should appear in print this year. Hans Peter Althaus has written an elaborate introduction to a republication of Ignats Bernshteyn's [Ignaz Bernstein] classic 1908 collection of Yiddish proverbs and proverbial expressions.[13] Althaus critically surveys research done in the field (see xvii-xviii for a review of this article) and uses the available sources towards a careful evaluation of Bernshteyn's work as a collector. His introduction is very important for the fine bibliography as well. For bibliography, also see Schwartzbaum.[14] Furman has filled a gap with his recent volume of Yiddish proverbs which reflects geographic areas not covered systematically heretofore: Rumania, Bessarabia, Bukowina, Moldavia, and Transylvania.[15] His volume is all the more welcome because he gives copious examples of contexts for most of the proverbs he has included, something many earlier collectors neglected. Zivy has filled another gap with his collection of Alsatian Yiddish proverbs.[16] David L. Gold, lists some parallel Yiddish and Judezmo proverbs.[17] Sadan does a very scholarly in-depth study of 27 Yiddish sayings and their variants, discussing their origins, and the changes that have occurred in them (both formal and semantic) over time and in different places.[18] Rothstein in his article on the poetics of proverbs, uses an approach close to mine, and cites interesting parallel examples from Russian, Polish and Yiddish proverbs, along with other languages.[19]

The general field of paremiology has also seen some changes. Since 1965 we have the bulletin *Proverbium* devoted to research on this one genre. Abrahams summarizes succinctly several older and more recent approaches to the study of proverbs.[20] On the study of variants within this genre there is the fine article by W. Voigt.[21] In recent years the "ethnography of speaking" approach has become very fashionable. We have articles like Arewa and Dundes' and Seitel's[22] to turn to as models for a future study of the range of social uses and the cultural situations in which Yiddish proverbs are encountered, an important, though neglected vantage point until now.

SOURCES OF CITED PROVERBS AND ABBREVIATIONS

[A]yalti, H. J., *Yiddish Proverbs*, New York, 1949.

Bastomski, Sh., *Baym Kval*, Vilna, 1920.

Beem, H., *Jerŏsche; jidische spreekwoorden en zegwijzen uit het nederlanse taalgebied*, Assen, 1959.

[B]ernshteyn, I., *Yidishe shprikhverter*, Warsaw, 2nd ed., 1908.

Eynhorn, Sh., *Mishlei-am beyidish*, Tel Aviv, 1959. (Reprinted from *Reshumot* V (1927), 338–348; VI (1930), 398–407; new series I (1945), 197–207; II (1947), 196–208; III (1947), 240–251; IV (1947), 174–187; V (1953), 304–312.)

Hurvits, I., *Mivhar pitgamim*, New York, 1960.

Landau, A., "Sprichwörter und Redensarten," *Jahrbuch für jüdische Volkskunde*, 1923, 335–361; continued by S. M. [?], 362–370.

———, "Bamerkungen tsum yidishn folklor: vegn Sh. Bastomskis zamlungen," *Filologishe shriftn fun YIVO*, I, Vilna, 1926, pp. 13–22.

Lehman, Sh., "Ganovim un ganeyve," *Bay undz yidn*, Warsaw, 1923, pp. 45–55.

[L]itvin, A., "Mayn mames vertlekh," *Lebn un visnshaft*, Vilna, 1912, No. 8–9.

[M]ark, Y., "Shprikhverter vos es iz kiday zey tsu nitsn," *Yidishe shprakh*, II (1942), 28–29, 59–61, 91–93, 152–54, 184–186; III (1943), 58–60, 90–93, 151–153; IV (1944), 58–60, 137–140; V (1945), 87–90; X (1950), 59–62; XI (1951), 55–58; XII (1952), 62–63, 92, 125–126; XIII (1953), 26–28; XIV (1954), 61–62.

Pirozhnikov, I., *Yidishe shprikhverter*, Vilna, 1908.

Rubinshteyn, Sh., "Shprikhverter," *Filologishe shriftn fun YIVO*, I, Vilna, 1926, pp. 411–426.

Tendlau, A., *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit*, Frankfurt a.M., 1860.

NOTES

1 This article is a close adaptation of a paper read at the Second World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, July 29, 1961. The present English translation was made by David L. Gold, from the published Yiddish version entitled "Formale problemen baym forshn dos yidishe shprikhvort," in *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday: Studies in Jewish Languages, Literature and Society*, The Hague, Mouton & Co., 1964, pp. 383–394. Reprinted with the permission of Mouton & Co.

2 Abbreviations in square brackets refer to the bibliography at the end of the article.

3 N. Vaynig, "Geshikhte un problemen fun der yidisher paremyologye," *YIVO bleter*, VIII (1935), 356–370.

4 I. Klimenko, *Das russische Sprichwort* (Bern, 1946), p. 17.

5 A. Taylor, *The Proverb, and an Index to the Proverb* (Cambridge, Mass., 1931; reprinted, Hatboro, Penna., and Copenhagen, 1962), p. 42.

6 On the *Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry* see Uriel Weinreich, "Culture Geography at a Distance: Some Problems in the Study of East European Jewry," *Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, ed. W. L. Chafe, 1962, pp. 27–39; and "Mapping a Culture," *Columbia University Forum* 6.3, 1963, pp. 17–21.

7 L. Taubes, *Talmudishe elementn inem yidishn shprikhvort* (Vienna, 1928); H. Samet, *Hashpa'at sifrutenu ha'atika al pitgamei ha'am* (Warsaw, 1935).

[8] Cf. Sh. Rudyansky, "Di filosofye fun di yidishe shprikhverter," *Lebn un visnshaft* (Vilna), 1912, No. 8–9.

[9] Taylor, p. 4.

[10] F. Seiler, *Deutsche Sprichwörterkunde* (Munich, 1926).

[11] For a brief survey of the regional variants of Yiddish, see U. Weinreich, "Yiddish, Language," *Encyclopedia Judaica*, XVI, 794 ff.

[12] B. Hrushovski, "On Free Rhythms in Modern Yiddish Poetry," *The Field of Yiddish*, I (New York, 1954), 223.

[13] H. P. Althaus, Introduction to reprint of Ignats Bernshteyn's *Yidishe shprikhverter un rednsartn* (Hildesheim, Germany, 1969), pp. ix–xxvii.

[14] H. Schwartzbaum, *Studies in World and Jewish Folklore* (Berlin, 1968), pp. 417–424.

[15] I. M. Furman, *Yidishe shprikhverter un rednsartn gezamlt in Rumenye, Besarabye, Bukovine, Moldeve, un Transilvanye* (Tel Aviv, 1968).

[16] A. Zivy, *Jüdisch-deutsche Sprichwörter u. Redensarten* (Basel, 1966).

[17] D. L. Gold, "Jewish Intralinguistics," prepared for the Eighth World Congress of Sociology, Toronto, August 18–24, 1974.

[18] D. Sadan, *Di khokhme fun khokhmes (tsu der biografye fun vort un vertl)* (Tel Aviv, 1967).

[19] R. Rothstein, "The Poetics of Proverbs," *Studies Presented to Professor Roman Jakobson by His Students* (Cambridge, Mass., 1968), pp. 265–274.

[20] R. Abrahams, "Proverbs and Proverbial Expressions," in Richard M. Dorson, ed., *Folklore and Folklife: An Introduction* (Chicago, 1972), pp. 117–224.

[21] V. Voigt, "Les Niveaux des variantes de proverbes (Un ancien probleme du folklore sous un eclairage nouveau)," *Acta Linguistica Academiae Scientarum Hungaricae*, 20 (1970), 357–364.

[22] E. Ojo Arewa and A. Dundes, "Proverbs and the Ethnography of Speaking," *American Anthropologist*, 66 (1964), No. 6, part 2, 70–85; P. Seitel, "Proverbs: A Social Use of Metaphor," *Genre*, 2 (1969), 143–161.

אַ בינטל גראַמאַטישע סכעמעס

ריאַלע תנאי־זאַצן

אַז מען האָט גוטע סחורה, האָט מען ניט קיין מורא.

אַז מען האָט ניט צו ענטפֿערן, מוז מען פֿאַרשווײַגן.

אַז מען האָט ניט קיין אתרוג, דאַרף מען קיין פּושקע ניט האָבן.

קאָמפּאַראַטיווע זאַצן

בעסער מיט אַ קלוגן צו פֿאַרלירן איידער מיט אַ נאַר צו געווינען.

בעסער זיך צו ווינטשן איידער יענעם צו שעלטן.

איטעראַציע (די 2. פּערזאָן איז גענעריש)

האָבסטו — האַלט, ווייסטו — שווייַג, קענסטו — טו.

צעקאָלופּע ניט די וונד, עס וועט ריינען בלוט.

געפֿין דעם דין, דער היתר קומט שפּעטער.

פֿרעג ניט דעם רופֿא, נאָר דעם חולה.

אינטעראָגאַטיווע זאַצן (רעטאָרישע פֿראַגעס)

אַז מען איז אין כּעס אויפֿן חזן, זאָל מען קיין אָמן ניט זאָגן?

נעגאַטיווע: <אַקוזאַטיוו> + מען + <ווערב>

אַ פֿאַלשע מטבע פֿאַרלירט מען ניט.

אַ נאַר קען מען ניט אויסנאַרן.

אַ ייִדישע נשמה קען מען ניט שאַצן.

נעגאַטיווע: <סובסטאַנטיוו> + איז ניט = <סובסטאַנטיוו>

אַן עולם איז ניט קיין גולם.

אַ זמער איז ניט קיין געבער.

<אַקוזאַטיוו> + איז + <אַדיעקטיוו> = צו <אינפֿיניטיוו>

אַ באָרימער איז גוט צו שלאָגן.

אַ צעריסן געמיט איז שווער צו היילן.

ווערגלײַכס־פֿורעם

אַ גאַסט איז ווי אַ רעגן: אַז ער דויערט צו לאַנג, ווערט ער אַ לאַסט.

אַ נאַרט איז ווי אַ פֿײַל: ביידע האָבן גרויס אײַל.

ליבע איז ווי פּוטער: עס איז גוט צו ברויט.

אַ גרייטע סעקונדערע גראַמאַטישע סימנים

פּאַראַלעליזם: <אַדיעקטיוו + סובסטאַנטיוו> איז בעסער / ערגער ווי <אַדיעקטיוו + סובסטאַנטיוו>

אַ שלעכטער שלום איז בעסער ווי אַ גוטע קריג.

אַ בייזע צונג איז ערגער פֿון אַ שלעכטער האַנט.

אַ שטענדיקער גראָשן איז בעסער ווי אַ זעלטענער רובל.

פּאַראַלעליזם: בעסער אַ <אַדיעקטיוו + סובסטאַנטיוו> איידער אַ <אַדיעקטיוו + סובסטאַנטיוו>

בעסער אַן אַלטער טאָפּ איידער אַ נײַער שאַרבן.

בעסער אַן אויפֿגעקומענער גביר איידער אַן אָפּגעקומענער עושר.

בעסער אַ גוטער שונא איידער אַ שלעכטער פֿרײַנד.

הערבערי־סדר האָט צעטיילט די צוויי צום שטאַרקסטן אַקצענטירטע עלעמענטן

שפּריכוואָרט	קאָנטראָל: ניט קיין שפּריכוואָרט
אַ פֿאַלשע מטבע פֿאַרלירט מען ניט.	מען פֿאַרלירט ניט אַ פֿאַלשע מטבע.
אַ פֿוילן איז גוט צו שיקן נאָכן מלאך־המוות.	ס׳איז גוט צו שיקן אַ פֿוילן נאָכן מלאך־המוות.
אויף אַ מיצווה געפֿינען זיך אַ סך בעלנים.	ס׳געפֿינען זיך אַ סך בעלנים אויף אַ מיצווה.

עליפּסיס פֿון תערב; פּאַראַטאַקטישע בינדונג

קאָרג באַדונגען — ערלעך באַצאָלט.

אַ בריה — ער נעמט צוזאַמען אין איין גלעזל די ציג און די קרוים.

מײַן באַליבטסטער שרײַבער

שייך צו זאָגן דער געליבטסטער ? אין דער אייראָפּעיִשער ליטעראַטור האָב איך א סך געליבטע. קודם־כּל איז מיר ליב און טײַער דער כינעזישער דיכטער און שיכּור לי טײַ פּע, און דער עיקר ליב איז מיר זײַן לעבעדיק ליד, זײַן פאַרן שיכּורער־הייט אין א שיפל װעלן כאַפּן די לבנה אין האַנט און צו שטאַרבן דערבײַ.

כּדי צו דערמאָנען כאָטש א טייל פון די, װאָס זענען מיר ליב, װעל איך אָנרופן דעם פערסישן זינגער פון װײַן אַפּיס און דעם פראַנצויזישן שיכּור־װאַגאַבונד װערלען. װײַטער דערמאָנען האָט נישט קיין שיעור.

אַפּיס איז נישט פאַר מיר קיין געשטאַלט, נאָר א סימבאָל — אַט אַזוי װי ער, דאַרף מען תּופס זײַן דאָס לעבן און דערהױבן עס נישט צו אָלימפּישער, נאָר צו מענטשלעכער פרייד, װאָס בליט אין די טאָלן.

װערלען איז מיר נאָענט נישט נאָר צוליב זײַנע מוזיקאַלישע לידער, נאָר צוליב זײַנע נישט־מוזיקאַלישע סקאַנדאַלן (להכעיס אַלע פיליסטערס אין דער ליטעראַטור).

איך האָב ליב באָקאַטשיאָ קודם־כּל פאַר זײַן מײַסטערהאַפטיקייט און דערנאָך פאַרן קענען לויטערן די אינסטינקטן, װאָס דער בירגער טריוויאַליזירט, און דערהױבן זיי צו אַבסאָלוטער שיינקייט. װײַטער האָט נישט קיין שיעור.

מײַן באַליבטסטער שרײַבער אין ייִדיש ?

ס'איז מיר קודם־כּל ליב יעדער איינער, װאָס האָט טאַלענט און שרײַבט ייִדיש, אָבער, װעלנדיק מאַכן אַן אויסנאַם (ס'קומט מיר אַפילו אַן א ביסל שווער), מוז איך זאָגן: שלום־עליכם, דוד בערגעלסאָן, און אליעזר שטיינבאַרג. דעם ערשטן און דעם לעצטן דערפאַר, װײַל אין זיי איז פאַרקערפּערט דער גאָלדענער ייִדישער פאָלקס־פּרימיטיװ, און בערגעלסאָן פאַר זײַן אכזריות, פאַר זײַן לירישער רעזיגנאַציע און הומאָריסטישן סך־הכּל.

איך װאָלט נאָך איצטער געקענט צוגעבן א גאַנצע ריי שרײַבערס, אָבער איך האָב מורא, אַז דער שפּאַלט, װאָס די „ליטעראַרישע בלעטער" האָבן מיר אָפּגעגעבן, קאָן א מאָל פּלאַצן.

(„ליטעראַרישע בלעטער" נומ. 17, 25 אַפּריל 1930 — ענטפער אויף אַן אַנקעטע „מײַן באַליבטסטער שרײַבער")

326

איציק מאַנגער

פאָלקלאָר און ליטעראַטור

דער נײַ־צײַטיקער אַנטיסעמיטיזם — און דווקא דערפאַר, װײַל ער איז געקומען אין אַזאַ ברוטאַלער פאָרם אין קלאַסישן לאַנד פון ייִדישער אויפקלערונג־באַוועגונג — האָט ליקווידירט, און דוכט זיך אויף אייביק, די אַסימילאַציע אַלס לייזונג פון דעם ייִדישן פּראָבלעם. די צעטומלטע ייִדישע אינטעליגענץ זוכט און טאַפּט דעם װעג צוריק. צוריק צו די פאַרלוירענע ייִדישע אייגנאַרטן; אַט די אייגנאַרטן, װאָס מען האָט א מאָל ליקווידירט מיט א משׂכּילישן זשעסט: „אָפּגעשטאַנען", „אַזיאַטיש".

דערקענען און געפינען דעם װעג צום אייגענעם פאָלק — דאָס איז איצט דער לאָזונג און די בולטע טענדענץ פונעם ייִדישן אינטעליגענט. סײַ פון דעם ביז איצט אין גאַנצן אַסימילירטן, סײַ פון דעם אין די אייגענע ד' אמות געבליבענעם, װאָס האָבן אין משך פון די לעצטע צענדליקער יאָרן געלייגט מער דעם טראָפּ אויף אייראָפּע און מיט א ברייטער האַנט געעפנט טיר און טויער פאַר אַלע דרויסנדיקע השפּעות, װאָס האָבן אין א געוויסן מאָמענט געשטעלט אין סכּנה די אינערלעכע אייגנאַרטן פון דער ייִדישער פאָלקסקולטור.

דער ערשטער און סאַמע װיכטיקסטער טריט צו דער פאָלקס־דערקענטעניש — אין די דערקענטעניש פון דער פאָלקס־נשמה. און דער בולטסטער אויסדרוק פון דער פאָלקס־נשמה איז זײַן פאָלקלאָר.

װען דער פּוילישער פּולקאָווניק אַדאַם קאָץ האָט אין װאַרשע געלייענט זײַן ערשטע „אָזאָן"־דעקלאַראַציע דורכן ראַדיאָ, האָט די ייִדיש־פּוילישע אינטעליגענץ א ציטער געטאָן. די דעקלאַראַציע איז געווען דער ערשטער אָנזאָג פון א היטלעריסטישן קורס אין פּוילן. די ייִדיש־פּוילישע אַסימילאַציע האָט א טיפן קרעכץ געטאָן. די הערלעכע שאָטנס פון מיצקעוויטשן און סלאָוואַצקין האָבן אָנגעהויבן צו פאַרבלאַסן. די אילוזיע פון א בשותּפותדיקער פּוילישער קולטור האָט אַראָפּגעלאָזט די פליגל.

װי אַזוי האָט אין דעם מאָמענט רעאַגירט דער פּשוטער פּוילישער ייִד, דער ייִד מיטן קליינעם, קײַלעכדיקן היטעלע אויפן קאָפּ ?

ער האָט מיט א ביטערן שמייכל א פרעג געטאָן בײַם צווייטן ייִדן:

— װאָס האָט ער הײַנט געדרשנט, דער „קאַצקער" ?

װיפל ביטול און איראָניע עס ליגט אין דער דאָזיקער פראַגע, שאַרפע ייִדישע איראָניע.

הײַנריך הײַנעס פלירט מיט די אָנעמישע דײַטשישע װאַסער־פרײַלינס װאָלטן די נאַציס נאָך געקענט פאַרטראָגן. אָבער הײַנעס שאַרפע ייִדישע איראָניע האָט

327

אַפֿילו געריצט דעם גוטמוטיק דײַטשישן בירבירגער.

מיטן אויער צו דעם, וואָס דאָס פֿאָלק טראַכט, זינגט, חלומט און רעדט, דערקענט מען דאָס פֿאָלק. ווען איבערן דײַטש־אַסימילירטן ייִד איז געקומען די גרויסע קאַטאַסטראָפֿע, ווען אַ ברוטאַלער פֿעלדפֿעבל־קולט האָט אַ דונער געטאָן: „יודאַ, הינאַוס!", האָט זיך דער דײַטשישער ייִד אויפֿגעכאַפּט פֿון זײַן גלײַכבאַרעכטיקונג־חלום, פֿון זײַן דײַטשישן קולטור־טראַנס און האָט גענומען לויפֿן...

אָבער אין זיך און מיט זיך טראָגט ער אַ ממזר — אַ פֿרעמדע שפּראַך און פֿרעמדן ניגון.

און כּל־זמן ער וועט נישט גרינטלעך אָפּטרײַבן אָט דאָס פֿרעמדע, וועט פֿאַר אים זײַן פֿאַרשטעלט דער וועג צום ייִדישן.

אַ שווערע אָפּעראַציע. אפֿשר וועט זי געראָטן. אפֿשר וועט אַ ייִדישן דאָרף־צדיק געראָטן אַרויסצוטרײַבן דעם פֿרעמדן קולטור־דיבוק, וואָס רעציטירט נאָך אויף דער וואַנדערונג צווישן גרענעצן און פֿעלקער לעסינגס משל וועגן די „דרײַ רינגען" און שילערס „דאָן קאַרלאָס".

דאָס נעמלעכע מיט דער ייִדיש־פּוילישער אַסימילאַציע, די אינערלעך־אָפּגעפֿרעמדטע פֿון דער ייִדישער פֿאָלקס־נשמה אין אירע קאָלאָסאַלע רעזערוון. די שאַטנס פֿון קראַשינסקיס „ניעבאָסקאַ קאָמעדיאַ" און די סימבאָלן פֿון ווייספּיאַנסקיס „חתונה" ליגן אויף אַן אַנדער שטח, ווי די געשטאַלטן פֿון בעל־שם און פֿונעם באַרדיטשעווער זצ"ל.

איך לייקן נישט די שיינקייט פֿונעם פֿרעמדן מיטאָס. אָבער איצט, אין דער היסטאָרישער רגע, ווען אַ פֿאָלק דאַרף און האַלט בײַ אַן אינערלעכער קאָנסאָלידאַציע, מוז מען דאָס פֿרעמדע גרינטלעך פֿאַרגעסן, כּדי צו געפֿינען דאָס אייגענע און דערמיט — זיך אַליין.

די ייִדישע ליטעראַטור האָט אין אירע בעסטע דערגרייכונגען קיין מאָל נישט פֿאַרלוירן דעם קאָנטאַקט מיטן ייִדישן פֿאָלקסלעבן, און במילא מיטן ייִדישן פֿאָלקלאָר.

צי איז בכלל מעגלעך אַ לעבעדיקע ליטעראַטור אָן אַ פֿאָלקלאָריסטישער באַזע?

דער ענטפֿער איז: לאָ מיט אַן אַלף.

דער בעסטער באַווײַז איז די נײַע העברעיִשע ליטעראַטור, דאָס נײַע העברעיִשע טעאַטער און דאָס גלײַכן. דער העברעיִזם האָט אַוועקגעשטעלט די פֿראַגע פּשוט און קלאָר:

דער גלות האָט צעבראָקלט דאָס ייִדישע פֿאָלק שפּראַכלעך און קולטורעל.

מען דאַרף דאָס צעבראָקלטע זאַמלען און שאַפֿן אַ גאַנצקייט, אַן אָרגאַנישקייט.

הינטערן העברעיִזם שטייט דער ציוניזם. אַ מעכטיקע נאַציאָנאַלע רענעסאַנס־באַוועגונג. די אויפֿלעבונג פֿון דער העברעיִשער שפּראַך איז אַ העראָיִשער אָנ־

שטרענג צו געפֿינען די נאַציאָנאַל־סינטעטישע פֿאָרם, וואָס זאָל צונויפֿזאַמלען דאָס, וואָס דער גלות האָט צעשלײַדערט. דער ציוניזם — די באַוועגונג, וואָס טראָגט אויס אין אונדזער צײַט דעם ייִדישן מלוכה־געדאַנק האָט, און גאָר נישט צופֿעליק, אַרויסגערוקט יענע שפּראַך, וואָס פֿאַרקערפּערט מיט זיך די גרעסטע קולטור־שאַפֿונג פֿונעם ייִדישן פֿאָלק — דעם תּנ"ך. די שפּראַך, אין וועלכער ייִדן האָבן זיך אויסגעלעבט בעת זייער מלוכיש־נאַציאָנאַלער זעלבשטענדיקייט. אַזוינע צווײ סימבאָליש־ראָמאַנטישע אַרגומענטן האָבן געהאַט דעם כּוח צו באַשאַפֿן אַ נײַע העברעיִשע ליטעראַטור און קולטור.

צי איז אָבער די דאָזיקע נײַ־העברעיִשע ליטעראַטור אַן אָרגאַנישער אויסדרוק פֿונעם ייִדישן פֿאָלקסלעבן און זײַן פֿאָלקלאָר?

ווען איך וועל זאָגן, אַז ביאַליק איז געווען דער לעצטער ייִדישער דיכטער אויף העברעיִש, וועט דאָס אפֿשר קלינגען ווי אַ פּאַראַדאָקס. אָבער ס'איז פּונקט אַזוי. ביאַליקס אינטימער קאָנטאַקט מיטן ייִדישן פֿאָלקסליד („שירי העם"), מיט דער סלאַווישער לאַנדשאַפֿט, דער גלות־לאַנדשאַפֿט („שירי החורף"), באַווײַזן עס: שניילאַנדשאַפֿט אין ייִדישן פֿאָלקסליד, דער ציטער פֿונעם ייִדישן פֿאָלקסגעמיט אויפֿן פֿאָן פֿון אָט דער סלאַווישער לאַנדשאַפֿט. ס'האָט גאָר געפֿעלט, אַז דאָס דאָזיקע ליד זאָל אויסגעזונגען ווערן אויף ייִדיש. און ס'וואָלט געווען קלאַסיש.

דער גרעסטער נײַ־העברעיִשער פּאָעט איז סטימולירט געוואָרן פֿון ייִדישן פֿאָלקסליד. ביאַליקס אינטימער קאָנטאַקט מיט ייִדיש און מיט זײַן פֿאָלקסליטעראַטור איז געווען דער לעצטער קאָנטאַקט פֿון דער נײַ־העברעיִשער ליטעראַטור מיט דער ייִדיש־פֿאָלקלאָריסטישער באַזע. די העברעיִשע דיכטונג נאָך ביאַליקן האָט זיך אַלץ מער און מער דיסטאַנצירט פֿונעם גלות און זײַן פֿאָלקלאָר. און בלײַבנדיק אַליין, איז זי געבליבן הענגען אין דער לופֿטן. דער פּאַטאָס, וואָס די דאָזיקע ליטעראַטור פֿאַרמאָגט, האָט זי צו פֿאַרדאַנקען די תּנ"כישע רעמיניסצענצן, וואָס ווירקן אין דער העברעיִשער שפּראַך גופֿא. אײַנגעשלאָסן אין דער פּאַלעסטינישער לאַנדשאַפֿט, פֿילט זיך בולט אין איר דער דוחק פֿון אַן אָרגאַניש־שעפֿערישן העברעיִשן פֿאָלקלאָר.

אַנטלײַט מען טאַקע דעם ניגון בײַ די אַראַבער. און דער אַראַבישער ניגון טראָגט אויף זײַנע פֿליגלען דעם סוראָגאַט פֿון אַ העברעיִשן פֿאָלקסליד. אַז דער פּאַלעסטינער אַרבעטער־טעאַטער „אוהל" וויל געבן אַ ביבלישן ספּעקטאַקל „יעקב און רחל", נעמט ער די הלבשה און די פּאַנטאָמימע בײַ די בעדוויִנער אין מדבר. אַרויסגייענדיק פֿון דער השערה, אַז אַזוי האָבן געמוזט רעדן און זיך באַוועגן די אבות אונדזערע, שאַפֿט דער „אוהל" אַ בעדוויִנישן ספּעקטאַקל און נישט קיין העברעיִשן, הגם דער יעקב־ורחל־שפּיל ווערט געשפּילט אויף העברעיִש.

דער נײַ־העברעיִשער עקספּערימענט איז נישט דער איינציקער פּרווו אין דער

קולטור־געשיכטע פון די פעלקער אויפצוהאלטן און ווײַטער צו בויען אַ ליטעראַטור אָן אַ פאָלקלאָריסטישער באַזע. דער סאַמע קלאַסישער בײַשפּיל איז די דיכטונג אין דער לאַטײַנישער שפּראַך, ביז אין די צײַטן פון די אייראָפּעיִשע הומאַניסטן אַרײַן.

מען קען נישט אַפּלייקענען די גרויסע פּאָעטישע ווערטן פון דער שפּעט־לאַטײַנישער ליטעראַטור. אָבער אָן דעם רוימישן פאָלקסלעבן, וואָס האָט זיך אויס־געווירקט שפּעפעריש אין דעם פאָלקלאָר, איז די נײַ־לאַטײַנישע ליטעראַטור געווען און געבליבן אַ ברכה לבטלה.

דער לעבעדיקער פאָלקלאָר איז די שוואַרצערד, וואָס פון איר וואַקסט אַרויס אָרגאַניש די לעבעדיקע און ווירקנדיקע ליטעראַטור. דער פאָלקלאָר צייכנט שוין אָן בולט און אין אים קען מען שוין בולט דערקענען און אָנטאַפּן די פּלוסן און מינוסן, די מעגלעכקייטן פון דער אָדער יענער נאַציאָנאַלע ליטעראַטור.

די קרוין פון דער ענגלישער פאָלקסשאַפונג איז די באַלאַדע. די קרוין פון דער ענגלישער ליטעראַטור איז די דראַמע. די שאַרפע שפּירונג פאַרן דראַמאַטישן עצם, וואָס דאָס ענגלישע פאָלק האָט אַרויסגעוויזן, זינגענדיק זײַנע באַלאַדן, האָט פאַמעלעך געצײַטיקט די גרויסע דראַמע און זיך דערהויבן צו דער העכסטער דראַמאַטישער וויזיע דורך שעקספּירן.

די קרוין פון דעם ייִדישן פאָלקלאָריסטישן שאַפן איז דער פאָלקסהומאָר, דער ייִדישער וויץ, וואָס איז אַפילו אַ שם־דבר בײַ די גויים. אָט די דאָזיקע שאַרפע שפּירונג פאַרן הומאָריסטישן, וואָס מערקט זיך בולט אין דער ייִדישער פאָלקס־שאַפונג, האָט פאַמעלעך זיך צעצײַטיקט און דערגרייכט איר העכסטע און קלאַסיש־סטע פאַרענדיקונג אין שלום־עליכמען.

ווען מען נעמט אין באַטראַכט די אַקטיוו־העראָישע ראָלע פון די ענגלענדער אין דער וועלט־געשיכטע און די פּאַסיוו־העראָישע ראָלע פון די ייִדן אין דער מאָדערנער וועלט־געשיכטע, וועלן מיר אפשר פאַרשטיין, פאַר וואָס ס'איז אַזוי און נישט אַנדערש.

די דראַמע איז בכלל דאָס צרה־קינד סײַ פון דער העברעיִשער, סײַ פון דער ייִדישער ליטעראַטור. אַ פאָלק מיט אַזאַ דראַמאַטישער פאַרגאַנגענהייט, מיט אַזאַ טראַגישער קעגנוואַרט — איז אין זײַן ליטעראַטור נישט דערגאַנגען צו דראַמע!

די ביבל אַליין שטעלט אַוועק אַ גאַנצן שלל פון דראַמאַטישע געשטאַלטן — און קיין איינע פון זיי איז ביז איצט נישט געלייזט געוואָרן נישט פון דער העברעיִשער און נישט פון דער ייִדישער ליטעראַטור. די געשטאַלט פון קין, דעם ברודער־מערדער, די געשטאַלט און די טראַגעדיע פון שאול המלך, דעם האַמלעט פון דער ייִדישער געשיכטע, דער ייִדישער איפיגעניאַ־מאָטיוו — די מעשה מיט יפתחס טאָכטער — האָבן נאָך ביז צום הײַנטיקן טאָג נישט באַקומען אין דער ליטעראַטור בײַ ייִדן קיין תיקון.

יפתחס טאָכטער און איפיגעניאַ. צוויי גורל־שוועסטער. אָבער נישט מיט דעם זעלביקן מזל. מיט איפיגעניאַ האָבן זיך באַשעפטיקט די גרויסע גריכישע טראַגיקערס, די דײַטשישע און די פראַנצויזישע קלאַסיקערס און מיט יפתחס טאָכטער נאָר איינער — שלום אַש אין אַ דראַמאַטיש זיבעלע.

דאָס אַבסאָלוטע פעלן פון דער דראַמאַטישער שפּירונג בײַם ייִדישן פאָלק האָט געמאַכט אוממעגלעך די באַלאַדע־פאָרם אין זײַן פאָלקסליד. אויפן חורבן בית־המקדש — דער טראַגעדיע פון נאַציאָנאַלן אונטערגאַנג — רעאַגירט נאָך ביז צום הײַנטיקן טאָג דאָס פאָלק מיטן אַלטן „איכה"־געוואַנג, דאָס הייסט — ליריש־עלעגיש.

אַז דאָס שײַכות צווישן באַלאַדע און דראַמע איז נישט קיין סתם השערה מײַנע, וואָס הענגט אין דער לופטן, לאָזט זיך באַווײַזן. אַלע פעלקער, וואָס האָבן פאַרמאָגט אַ דראַמאַטישע שפּירונג, האָבן אין זייער פאָלקלאָר — די באַלאַדע, און אין זייער ליטעראַטור, ווי אַ קאָנסעקווענטע אויפשטײַגונג — די דראַמע.

אַזוי איז עס בײַ די ענגלענדער, בײַ די דײַטשן, בײַ די סקאַנדינאַווישע פעלקער. פון די ראָמאַנישע פעלקער האָט בלויז איין פאָלק דערגרייכט די גרויסע דראַמע — די איבעריש־שפּאַנישע און נישט די קאָנסטרויִרטע — דאָס איז דאָס שפּאַנישע פאָלק. פון די סלאַווישע פעלקער האָט קיין איין פאָלק נישט דערגרייכט די באַלאַדע אין זײַן פאָלקלאָר און די דראַמע אין זײַן ליטעראַטור.

צוויי מאָמענטן, צוויי בולטע ליניעס צייכענען זיך אָן אין דעם ייִדישן פאָל־קלאָר: אַ ליריש־פּאָעטישע און אַ גראָטעסק־רעאַליסטישע ליניע. דער ליריש־פּאָעטישער עלעמענט פאַרבינדט אים שטאַרק מיט דער העברעיִשער טראַדיציע, מיט ווײַטע אַמאָלן — די וווּנדער־מעשה, די לעגענדע, דער ייִדיש־רעליגיעזער עקסטאַז; דער גראָטעסק־רעאַליסטישער עלעמענט — מיטן פאָלקס־אַנעקדאָט און מיט דער פאָלקס־פאַנטאַזימע. אויף דער ערשטער ליניע באַוועגט זיך די ייִדישע ראָמאַנטיק: פּרץ, לייוויק, איגנאַטאָוו און אַנדערע; אויף דער צווייטער — גאָלד־פאַדן, שלום־עליכם, משה־לייב האַלפּערן א״אַ.

די ייִדישע ראָמאַנטיק האָט אויפגעכאַפּט און דערהויבן דעם טאָן און דעם נוסח פון דער רעליגיעזער פאָלקס־נשמה און פון דער וווּנדער־מעשה בכלל: פּרצס „חסידיש" און „פאָלקסטימלעכע געשיכטן", לייוויקס „גולם" און „גאולה־קאָמעדיע", איגנאַטאָווס „וווּנדער־מעשיות פון אַלטן פּראַג". נישט אַלע מאָטיוון, געשטאַלטן, פּראָבלעמען, וואָס דער רעליגיעז־ראָמאַנטישער פאָלקלאָר האָט אָנגעצייכנט, זענען ביז איצט אויסגעשעפּט געוואָרן דורך דער ייִדישער ליטעראַטור.

איין זאַך איז אָבער כּדאַי פעסטצושטעלן: אויף דער ראָמאַנטיש־פּאָעטישער ליניע באַגעגנט זיך די נײַ־ייִדישע ליטעראַטור מיט דער העברעיִשער. אויך די נײַ־העברעיִשע ליטעראַטור האָט אַרויסגעוויזן אַן אויסערגעוויינטלעכע שפּירעוו־דיקייט פאַר די ראָמאַנטיש־פּאָעטישע מאָטיוון און טענער, וואָס דער ייִדישער

פאָלקלאָר האָט אָנגעצייכנט, דער עיקר — אין דער חסידישער פאָלקס־מעשה. דער ייִדיש־רעליגיעזער פאָלקלאָר האָט אין זיך אויפגעהאַלטן אַ נשמה־שאַפונג, אַ געמיט־אַטמאָספער, וואָס איז אַלט ווי דאָס ייִדישע פאָלק גופא.

אין דער דאָזיקער נשמה־לאַנדשאַפט האָט נאָך גאָט געזאָגט צום ליכט, אַז ס'איז גוט. אין דער דאָזיקער נשמה־לאַנדשאַפט האָבן געוואַנדלט דער אר״י הקדוש און די ל״ו צדיקים. אין דער דאָזיקער געמיט־לאַנדשאַפט האָט אויפגעציטערט די בעל־שם־געשטאַלט — די ייִנגסטע מיסטישע לעגענדע אינעם גאַנצן איראָפּעיִשן פאָלקלאָר.

דער ייִדיש־רעליגיעזער פאָלקלאָר האָט אויפגעהאַלטן ווי אַן אבן־טוב די תפילה, דעם לירישן דע־פּראָפונדיס־מאָנאָלאָג פון דער ייִדישער נשמה מיטן באַשעפער פון אַלע וועלטן. אינטימע לירישע רעזאָנאַנסן פון תהילים — ביז צו די אויסטערלישע טענות פון דעם באַרדיטשעווער זצ״ל, ליריש־בונטאַריש און פרום.

די ייִדישע ליטעראַטור האָט נישט געקענט איגנאָרירן אָט דעם לעבעדיקן קוואַל. ווי אַפּיקורסיש זי זאָל נישט געווען זײַן אין געוויסע צײַטן, האָט זי פאָרט געמוזט זיך אָנשטויסן אין דעם דאָזיקן פאָלקלאָריסטישן אוצר, וואָס איז אַ אי לעבעדיקייט פאַר זיך, אי אַ דערמאָנונג. דערמאָנענדיק זיך די תפילה, וואָס די מאַמע האָט געשעפּטשעט פאַר די בענטשליכט, גייט דער האַרבער מענדעלע מוכר ספרים אַרויס פון די כלים. דער ניכטערער משכיל און סאַטיריקער ווערט ליריש עקזאַלטירט. ער האָט אַנטדעקט, אַז אין דער ווײַבערישער תפילה אויף עברי־טײַטש איז פאַראַן אַ ים מיט ליבשאַפט נישט נאָר פאַרן אייגענעם הויזגעזינט, נאָר פאַר אַ גאַנץ פאָלק, פאַר אַ גאַנצער וועלט.

אין דער רעליגיעזער פאָלקס־מעשה האָט זיך אַנטפּלעקט סײַ דער ייִד, סײַ דער מענטש. און אינעם זכות פון אָט דער דערקענטעניש איז פּרץ דער קינסטלער געהאָלפן געוואָרן.

נישט אַלץ, וואָס די פּאַטעטיש־ראָמאַנטישע ליניע אין ייִדישן פאָלקלאָר האָט אָנגעצייכנט, איז פאַרענטפערט געוואָרן דורך דער נײַ־ייִדישער ליטעראַטור. אָבער תּמיד, ווען די ייִדישע ליטעראַטור וועט זיך אומקערן צו אָט דעם קוואַל, וועט זי האָבן דעם קאָלומבוס־געפיל פון אַנטדעקן נײַע מאָטיוון, סימבאָלן און שיינקייטן.

די צווייטע פּאַראַלעלע ליניע, וואָס דער ייִדישער פאָלקלאָר האָט אָנגעצייכנט פאַר זיך און פאַר דער ייִדישער ליטעראַטור, טראָגט אַ גאַנץ אַנדערן כאַראַקטער. די ליניע איז מער וועלטלעך, כמעט אין גאַנצן נישט געבונדן מיט דער טראַדיציע. זי איז אַנטי־פּאַטעטיש, רעאַליסטיש, אָבער מיט אַ שמייכל אַריבער. אַ רעאַליזם, וואָס גרענעצט זיך מיט אַ גראָטעסקער פאַנטאַסטיק, ווי די ייִדישע ווירקלעכקייט אין די לעצטע פאַר הונדערט יאָר. אין דעם דאָזיקן טייל פון ייִדישן פאָלקלאָר ווימלט עס מיט לצים און נאַראָנים, מיט שפּיצלעך און שטעכווערטלעך, מיט

קללות, מיט וואָרט־זשאָנגלערײַען, מיט וויצן און שפּריצן ,מיט שפּילן און פאַר־שײַטקייט.

אמת איז, אַז אויך אין דעם טייל פון ייִדישן פאָלקלאָר זענען פאַראַן שטאַרקע און פרומע אַקצענטן. דאָס ליבעליד פונעם שנײַדער־מיידל, דאָס פאַמיליע־ליד, דאָס שלאָף־און קינדער־ליד וכדומה.

דער סינטעטיקער פון פּורים־שפּיל און פאָלקסליד איז געוואָרן דער באַשאַפער פונעם ייִדישן טעאַטער, ראָזשינקעס און מאַנדלען פּלוס ציגעגנטאַנג, פאַרשײַטער מאַסקנשפּיל פּלוס פרום ייִדיש פאָלקסגעמיט. אויף אַ ברייטער פאָלקלאָריסטישער באַזע איז אויפגעקומען דאָס ייִדישע פאָלקס־טעאַטער. וואָס מער דאָס טעאַטער האָט זיך זינט גאָלדפאַדענען דערווײַטערט פון דער פאָלקלאָריסטישער באַזע, אַלץ שפּעלדיקער איז עס געוואָרן.

אָבער די באַזע איז פאַראַן, דער אומקער איז תּמיד מעגלעך. טיף אין ייִדישן פאָלקס־אַנעקדאָט וואָרצלט שלום־עליכם. אַנעקדאָט און גלייכווערטל גיבן צו אַ סך חן און אייגנאַרט דעם שלום־עליכמשן ווערק.

איב פּרץ איז דער העכסטער אויסדרוק פון דער ראָמאַנטיש־פּאַטעטישער ליניע, איז שלום־עליכם דער העכסטער קינסטלערישער אויסדרוק פון דער רעאַליס־טיש־גראָטעסקער ליניע.

אין וואָס באַשטייט דאָס גראָטעסקע?

הערט זיך צו, ווי אַ פּשוטער ייִדישער פאָלקס־מענטש רעדט:

— איך בין געגאַנגען, בין איך.

אין אָט דעם אופן רעדן באַמערקט זיך דער מאָדנער און אייגנאַרטיקער שפּרונג איבערן פּונקט.

שלום־עליכם האָט אויפגעכאַפּט דעם אופן רעדן פונעם ייִדישן פאָלקס־מענטש, זײַן נטיה צום מאָנאָלאָג. דער מאָנאָלאָג, וואָס איז אין תּוך טעאַטראַליש, אָבער נישט דראַמאַטיש. טעמאַטיש וואָרצלט שלום־עליכם אין ייִדישן לעבן־שטייגער, אין ייִדישן פאָלקלאָר. אין זײַן אויסדרוק־פאָרם איז ער דער קלאַסישסטער פאָרשטייער פון דער רעאַליסטיש־גראָטעסקער פאָלקלאָריסטישער באַזע. דער כעלעמער רב איז געווען דער פּראָטאָטיפּ פון זײַן רב ר׳ יוזיפל פון כּתרילעווקע. דער „פאַרכּישופטער שנײַדער" איז געבויט אויף אַ כעלעמער מעשה. און נאָך און נאָך. די אויפגאַבע פון יעדער אָרגאַנישער ליטעראַטור איז צו האָבן אַ פאָלקלאָריסטישן באָדן, דאָס מיינט אַ לעבעדיק פאָלק, און צו פאַרענטפערן די פּראָבלעמען, מאָטיוון און געשטאַלטן, וואָס דאָס פאָלק האָט אויסגעוואָרעמט און אָנגעצייכנט אין זײַן שאַפונג.

אַ בײַשפּיל פון העכסטער קינסטלערישער שלמות און פון אָרגאַנישער פאַר־וואָרצלטקייט אין דעם שאַפן פון זײַן פאָלק איז פאַר אונדז געטע אין זײַן רײַפסטן ווערק „פאַוסט". דער „פאַוסט"־מאָטיוו איז, ווי באַקאַנט, אַ דײַטשישער פאָלקס־

מאָטיוו. אין מיטלעלטער האָט דאָס דײַטשישע פֿאָלק אָנגעהויבן שעפּטשען די מעשה וועגן דעם ווונדערלעכן מאַגיקער, דאָקטאָר יאָהאַנס פֿאַוסטוס, וואָס האָט פֿאַרקויפֿט זײַן נשמה דעם טײַוול. בײַ געטען האָט דער דאָזיקער מאָטיוו באַקומען דעם העכסטן תּיקון.

אָבער דאָס מערקווערדיקע איז, וואָס נישט נאָר פֿאַר דעם פֿאָלקסמאָטיוו האָט דער גרויסער דײַטשישער דיכטער געהאַט פֿאַרשטענדעניש, נאָר אויך פֿאַר די פֿאָרמען, וואָס דער דײַטשישער פֿאָלקלאָר האָט אָנגעצייכנט. די דיאַלאָגן פֿון „פֿאַוסט" זענען געשריבן אין דעם אַזוי גערופֿענעם „קניטל־פֿערז" — דעם פֿערז, אין וועלכן די דײַטשישע „פּורים־שפּילערס" האָבן אימפּראָוויזירט זייערע „פֿאַסט־נאַכט"־שפּילן. די לירישע אינטערמעצאָס פֿון דער גרויסער פֿאַוסט־טראַגעדיע, די גרעטכען־לידער און די אַנדערע, זענען געשריבן אין טאָן און נוסח פֿונעם דײַטשישן פֿאָלקס־ליד.

פֿאָלק און געניוס זענען געוואָרן איינס. איינער מיט דער הילף פֿונעם צווייטן.

★

דער דאָזיקער קורצער אַרטיקל איז אויסן צו שטעלן דעם טראָפּ אויף דער עסטעטישער און נאַציאָנאַלער פֿונקציע פֿונעם ייִדישן פֿאָלקלאָר. פֿאַר אַ זשורנאַל, וואָס שטעלט זיך די אויפֿגאַבע צו באַלײַכטן ייִדישע פּראָבלעמען אין דער ברייט און אין דער טיף, איז דאָס דאָזיקע פֿאָלקלאָר־ליטעראַטור־פּראָבלעם וויכטיק ביז גאָר, דער עיקר פֿונעם נאַציאָנאַל־קולטורעלן שטאַנדפּונקט. דער איצטיקער אַרטיקל איז נאָר אַן אָנדײַט פֿון דעם דאָזיקן פּראָבלעם.

(„אויפֿן שיידוועג" נומ. 1, פּאַריז, אַפּריל 1939)

פּירוואָרט

צו אַן אַנטאָלאָגיע פֿון דער מאָדערנער ייִדישער דיכטונג

אַן אַנטאָלאָגיע פֿון דער מאָדערנער ייִדישער דיכטונג איז אַ געשעעניש. אַזאַ מין סך־הכּל פֿון אונדזערע פּאָעטישע ווערטן איז פּשוט אַן עלעמענטאַרע נויטווענדיקייט.

נאָך דעם גרויסן חורבן ווילט זיך איבערציילן און אָפּשאַצן די ירושה, וואָס איז אונדז פֿאַרבליבן, די מעגלעכקייטן פֿון ווײַטער שפּינדען די פֿעדים וואָס זענען אַזוי ברוטאַל איבערגעשניטן געוואָרן.

און דאָס וואָס די אַנטאָלאָגיע פֿאַרמעסט זיך צו זײַן אַן אַל־ייִדישע, דאַרף טאָפּלט באַגריסט ווערן. יעדע ייִדישע לאַנדשאַפֿט אין דער וועלט האָט אין משך פֿון די לעצטע 30—40 יאָר צוגעשטעלט אירע מער אָדער ווייניקער באַגאַבטע זינגערס: פּוילן און ליטע, סאָוועט־רוסלאַנד און רומעניע, ארץ־ישראל און אַרגענטינע, אַמעריקע און קאַנאַדע און מעקסיקע.

די אַנטאָלאָגיע דאַרף זײַן אַ רעפּרעזענטאַטיווער אָפּקלײַב פֿון דעם רײַכן מאַטעריאַל. די פֿאַראַנטוואָרטלעכקייט פֿונעם אָפּקלײַב ליגט אויף די צונויפֿשטעלערס.

איך בין גענויגט אַנצונעמען פֿון פֿאָרויס אַז די אַנטאָלאָגיע וועט האָבן געוויסע פֿעלערן. אָבער איך ווייס אויך פֿאַר וואָס.

ערשטנס ווערט די אַנטאָלאָגיע אַרויסגעגעבן אין יאַס, אַ שטאָט ווו ס'איז פֿאַרגעקומען איינער פֿון די שוידערלעכסטע פּאָגראָמען. ביבליאָטעקן זענען געוואָרן צעשטערט. נײַע מאַטעריאַלן זענען נישט דערגאַנגען צו די צונויפֿשטעלערס. איבּ ס'פֿעלן פּאָעטן און לידער אין דער אַנטאָלאָגיע, זענען שולדיק אין דעם די באַדינגונגען פֿון די לעצטע פֿאַר טראַגישע יאָר.

אָבער דער אָפּקלײַב וואָס קומט יאָ אַרײַן אין דער אַנטאָלאָגיע איז זיכער געמאַכט מיט געשמאַק און מיט ליבשאַפֿט צום פּאָעטישן וואָרט. די נעמען פֿון די צונויפֿשטעלערס זענען אַ גוטע גאַראַנטיע.

יצחק פֿאַנער, אַן אמתער ראַמעאָ פֿון דער ייִדישער פּאָעזיע, וואָס איז זײַן זשוליעט. ס'איז אַן אמתע ליבע אַן דעם באַרימטן „זײַטנשפּרונג". די ליבע האָלט אַן געטרײַ פֿון ראָזענפֿעלדס צײַטן ביז הײַנט צו טאָג. אָט די געטרײַע לאַנגיאָריקע ליבע, זײַן פּאָעטישע עמפּינדלעכקייט פֿאַרן פּאָעטישן וואָרט, גיבן אים די סמיכה צו זײַן איינער פֿון די צונויפֿשטעלערס.

דער אַ סך ייִנגערער אליעזר פֿרענקעל, דער אַנדערער צונויפֿשטעלער פֿון

 —24—

Vos iz azoyns yidishe etnografye? Hantbikhl far zamler
ed. N. Weinig & Kh. Khayes
(Vilna: YIVO, 1929)

I. MATERIAL CULTURE
  A. Folk Art
  B. הלבשה, געבעקסן, מאכלים / Costume, baked goods, delicacies

II. SOCIAL AND SPIRITUAL CULTURE
  A. Folk Beliefs
    1. Customs / מנהגים
    2. זאַבאָבאָנעס [superstitions]
    3. Folk medicine
      1. רפואות, קרײַטעכצער [herbal medicine]
      2. סגולות [remedies]
      3. אָפּשפּרעכענישן [exorcisms]
      4. שמירות, קמיעות
    4. Folk Meteorology
      1. Passive signs
        a. סימנים
        b. חלומות
      2. Active signs
        a. טרעפֿענישן [fortune telling] זען ווײַנרײַך: טרעפֿטער״
        b. כּישוף

  B. Children's Lore
    1. ציילענישן / counting-out rhymes
    2. Games
    3. Songs
      1. w/melodies; circle dances
      2. קינדער-שפּראָך [incantation, magic formula]
      3. קייטל-לידער
      4. Heder songs
      5. שפּאַס- און שפּאָטלידער
    4. רעטענישן / Riddles

  C. Folktales
    1. וווּנדער-מעשׂיות / Fairytales, märchen
    2. לעגענדעס / exempla
    3. מוסר-מעשׂיות
    4. פֿלוידערײַען / nonsense tales
    5. גוזמאות

 —24—

6. אַנעקדאָטן
    1. Hershele Ostropolyer
    2. Motke Ganef
    3. Froyim Graydinger
    4. Khelm stories
7. Jokes
8. Scriptural misquotations
9. Children's tales

D. Songs
1. Religious songs
2. מוסר–השכל–לידער
3. Holiday songs
4. Ballads
5. Historical songs,
    1. Pogrom songs
    2. Songs of the war
    3. Revolutionary songs
6. שטייגער–לידער
    1. Workers' songs
    2. Songs of work
    3. Soldiers' songs
    4. בעל–עגלה–לידער
    5. Underworld songs
7. Songs of the Domestic Realm
    1. חתן–כלה–לידער
    2. חתונה–לידער
    3. וויגלידער
8. Love Songs
9. Miscellaneous
10. בדחנים–לידער

E. שפריכווערטער און ווערטלעך / Proverbial sayings
1. שפריכוואָרט
2. גלײַכוואָרט
3. ווערטל
4. רעדנסאַרט
5. זאָגוואָרט
6. צושפּראָך
7. שפּעט–לשון
8. ברכות
9. קללות
10. שבֿועות
11. ווינטשעגישן

(1972)

געשוואַכט געוואָרן. אַ צאָל גרויסע אַרבעטן (אַ שטייגער דאָס אַרויסגעבן די לאַנדווירטשאַפטלעכע טערמינאָלאָגיע) איז ניט דערפֿירט געוואָרן ביזן סוף. אין 1936 הערט מען נאָך וועגן דער פֿײַערונג בײַם ייִדישן סעקטאָר פֿון דער ווײַס־רוסישער וויסנשאַפֿט־אַקאַדעמיע לכּבֿוד דעם 100סטן געבוירן־טאָג פֿון מענדעלע. אין יענער צײַט האָט מען אָבער שוין געהאַט אַרעסטירט אַ גרעסערן טייל פֿון דעם ייִדישן וויסנשאַפֿטלעכן אַקטיוו אין ר״פֿ. וועגן דער טערמינאָלאָגישער אַרבעט בײַם אינוואַיסקולט האָט מען שוין געדאַרפֿט רעדן בלשון־עבֿר.

(סוף אין קומענדיקן נומער)

פּראָבלעמען פֿון דער ייִדישער פֿאָלקלאָר־טערמינאָלאָגיע

פֿון ברײַנדל קירשנבלאַט־גימבלעט

ייִדישע פֿאָלקלאָר־טערמינאָלאָגיע איז חשובֿ ניט נאָר פֿאַר זיך אַליין, נאָר אויך ווי אַ שליסל צו דער געשיכטע פֿון אונדזער פֿאָלקלאָר־וויסנשאַפֿט, און ווי אַ העלפֿמיטל פֿאַר ווײַטערדיקע פֿאָרשונגען. כּדי צו פֿאָרשן די פֿאָלקלאָר־טערמינאָלאָגיע דאַרף מען האַלטן אין זינען דעם חילוק פֿון נאָרמאַטיוו ביז דעסקריפּטיוו. דאָס הייסט פֿון דעם וואָס מע ווויל עס זאָל זײַן ביז דעם וואָס ס׳איז פֿאַקטיש דאָ אָדער איז געווען. בײַם נאָרמאַטיוון צוגאַנג קען מען זיך, למשל, אײַנשטעלן פֿאַרן ריין ייִדישן אויסדרוק <u>וועלטשווערטל</u> (נ. פּרילוצקי, ש. בירנבוים, חיים גינינגער, מרדכי שעכטער), אָבער בײַם דעסקריפּטיוון צוגאַנג זענען דאָ צוויי גלײַכע ברירות: וועלטשווערטל און שפּריכוואָרט. פֿאַרן דעסקריפּ־טיוויסט איז אפֿשר אַפֿילו בילכער שפּריכוואָרט, כאָטש עס האָט אַ חשש פֿון דײַטשמעריש, פּשוט ווײַל ס׳איז אָפֿטער.[1] הגם ביידע צוגאַנגען זענען וויכטיק, דאַרף מען צום ענין פֿאָלקלאָר־טערמינאָלאָגיע צוטרעטן קודם מיט אַ דעסקריפּ־טיוון צוגאַנג, וועט מען נאָך דעם בעסער קענען פֿירשרײַבן ווי אַזוי מע זאָל ניצן די טערמינען הײַנט. צו ערשט, הייסט עס, דעסקריפּטיוו, דערנאָך נאָרמאַטיוו.

סע זענען דאָ נאָך טעמים, פֿאַר וואָס מע דאַרף אַזוי טאָן, ווי אַזוי מ׳ניצט טערמינען הײַנט, אָדער מע האָט זיי גענוצט אַ מאָל. די טעמים קען מען פֿונאַנדערטיילן אין צוויי קאַטעגאָריעס: אַ וויסנשאַפֿטלעכע און אַן עטנאָגראַפֿישע. די ערשטע האָט צו טאָן מיטן אופֿן ווי אַזוי פֿאָרשערס ניצן טערמינען; די צווייטע — מיטן <u>פֿאָלקסבאַניץ</u>, כּדי צו באַנעמען דעם שׂכל פֿון דער ביזאַהעריקער זאַמל־אַרבעט און פֿון די קלאַסיפֿיקאַציעס, וואָס מע געפֿינט אין די געדרוקטע אינסטרוקציעס פֿאַר זאַמלערס און אין די פּובליקירטע זאַמלונגען, דאַרף מען פֿאַרשטיין דעם באַניץ פֿון די פֿאָרשערס. מע דאַרף תּופֿס זײַן וואָס פֿאַר אַ קאַטע־

[1] אין זײַן ווערטערבוך רעקאָמענדירט אוריאל ווײַנרײַך סײַ וועלטשווערטל סײַ שפּריכוואָרט.

גאָריעס זיי ניצן, ווײַל די קאַטעגאָריעס באַשטימען וואָס די פֿאָרשערס וועלן זוכן, געפֿינען, אַרײַננעמען און פֿונאַנדערטיילן אין די געדרוקטע אַרבעטן. געוויינטלעך זענען די קאַטעגאָריעס פֿאַרבונדן מיט געוויסע טערמינען. דאָס אַלץ דאַרף מען קלאָר מאַכן, איידער מען אַנאַליזירט די געזאַמלטע מאַטעריאַלן.

ניט אַלץ, למשל, וואָס געפֿינט זיך אין אונדזערע זאַמלונגען וועלטס־ווערטלעך זענען באמת וועלטסווערטלעך. דאָס זעלביקע קען מען זאָגן וועגן אונדזערע זאַמלונגען פֿאָלקסלידער און פֿאָלקס־מעשׂיות. בינה ווײַנרײַך גיט דעם ענין צו פֿאַרשטיין אין איר פּראַקטיקן פֿאַרמאַלן אַנאַליז פֿון ייִדישע שפּריכ־ווערטער. זי שרײַבט: „דער ערשטער טריט בײַ אַ פֿאַרמאַלער אויספֿאָרשונג פֿונעם שפּריכוואָרט־אוצר איז אַ קלאָרע דעפֿיניציע פֿונעם באַגריף <u>'שפּריכוואָרט'</u>, וואָס זאָל עס אָפּגרענעצן פֿון קרובֿישע <u>פֿאָרמען</u> — אידיאָמאַטישע אויסדריקן (בערנשטיינס „רעדנסאַרטן”), <u>מאַמרי־חז״ל, פֿאַרשטיינערטע פּראָזעס</u> און ענלעכע טענדענצן.”[2] מע דאַרף גדענקען, אַז אַ סך פֿון אונדזערע זאַמלונגען הייסן „שפּריכווערטער און רעדנסאַרטן” (ש. בערנשטיין, אַלפֿרעד לאַנדוי, אַ. טענדלוי א״אַ), ווײַל זיי האָבן אַרײַנגענומען אויך די קרובֿישע זשאַנערס און זיי האָבן זיי ניט דיפֿערענצירט בײַם פּובליקירן. אַפֿילו די פֿאָרשערס, וואָס זיי רופֿן זייערע זאַמלונגען נאָר „שפּריכווערטער” נעמען אויך אַרײַן קרובֿישע זשאַנערס אָן אָנצו־ווײַזן אויף דעם. אַ יוצא־מן־הכּלל איז ש. באַסטאָמסקיס בײַם קוואַל. ער גיט יאָ דעפֿיניציעס און האַלט זיך בײַ זיי טאַקע למעשׂה — בײַם אויסזדרן און פּובליקירן די געזאַמלטע מאַטעריאַלן. ער טיילט, אַ שטייגער, פֿונאַנדער שפּריכווערטער פֿון ווערטלעך, גלײַכווערטלעך און רעדנסאַרטן פֿון פֿאַרגלײַכעניש. יעדער זשאַנער געפֿינט זיך אין אַ באַזונדערן קאַפּיטל. נאָר באַסטאָמסקי איז ווי געזאָגט, באמת אַ יוצא־מן־הכּלל. דערפֿאַר קען מען בײַם פֿאָרשן ייִדישע וועלטסווערטלעך ניט פּשוט נעמען די זאַמלונגען, ווי זיי שטייען און גייען און ניצן אַלץ וואָס דאָרט געפֿינט זיך.

חוץ ווערט פֿון דער טערמינאָלאָגיע־פֿאָרשונג ווי אַ יסוד פֿאַר קומעדיקע אַנאַליזן פֿון שוין געזאַמלטע מאַטעריאַלן, קען אונדזער פֿאַרשטאַנד פֿון טערמינען אונדז העלפֿן אויסצופּלאַנעווען נײַע זאַמל־פּראָיעקטן און נײַע קלאַסיפֿיקאַציעס. צו ניץ וועלן קומען די הײַנטיקע פּרוּוון צו ספּעציפֿיצירן די קריטעריעס וואָס דרינגען אַרויס פֿון אַ סך דעפֿיניציעס פֿון פֿאָלקלאָר־זשאַנערס.[3]

טערמינאָלאָגישע פֿאָרשונג פֿאָרשונג איז אָבער ניט נאָר אַ מיטל פֿאַר די קומעדיקע שטודיעס וועגן פֿאָלקלאָר־מאַטעריאַלן. עס איז אויך אַ טייל פֿון דער געשיכטע פֿון אונדזער פֿאָלקלאָר־וויסנשאַפֿט און פֿון דער געשיכטע בכלל. איינע פֿון די חשובֿסטע פּלוגתות איז דאָך שייך צו אונדזער פֿעלד גופֿא: זײַן נאָמען. זײַן פֿאַרנעם

[2] בינה סילווערמאַן־ווײַנרײַך, „פֿאָרמאַלע פּראָבלעמען בײַם פֿאָרשן דאָס ייִדישע שפּריכ־וואָרט”, מאַקס ווײַנרײַך צו זײַן זיבעציקסטן געבוירן־טאָג, האַג, 1964, ז׳ 392.

[3] דאָ וועט צו ניץ קומען Lauri Honko, "Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion," *Temenos*, 3, 1968, pp. 48-66. לויט האָנקאָס מיינונג זענען די וויכטיקסטע קריטעריעס בײַם דעפֿינירן פֿאָלקלאָר־זשאַנערס: אינהאַלט, פֿאָרעם, נוסח, סטרוקטור, פֿונקציע, פֿאַרשפּרייטקייט, פּאָפּולערקייט, עלטער און אָפּשטאַם.

און זײַנע טיילן. טערמינען ווי אַנטראָפּאָלאָגיע, עטנאָלאָגיע, עטנאָלאָגיזם, עטנאָגראַפֿיע, עטנאָגראַפֿיזם, עטנאָגראַפֿישקייט, עטנאָגראַפֿיזאַציע, פֿאָלקלאָר, פֿאָלקלאָריסטיק, פֿאָלקלאָריזם, פֿאָלקלאָריזאַציע, פֿאָלקסשאַפֿונג, פֿאָלקס־חכמה, פֿאָלקס־קענטעניש און פֿעלקער־קענטעניש זענען ווערטער פֿאַרבונדענע מיט באַגריפֿן וואָס זענען ווידער פֿאַרבונדן ניט נאָר מיט פֿאַרשיידענע וויסנשאַפֿטלעכע שיטות און כּיתות, נאָר מיט געוויסע סאָציאַלע באַוועגונגען אויך. אַפֿילו אײנציקע ווערטער האָבן אַנדערע טײַטשן, געווענדט אין דער שיטה.

ערשטנס האָבן טייל פֿאַרשערס אַנדערש פֿאַרשטאַנען געוויסע טערמינען וואָס זענען שוין בנימצא, ווי למשל פֿאָלקלאָר. זיי זענען צווישן זיך ניט אײניק וואָס עס איז 'פֿאָלק', צי 'פֿאָלק' נעמט אַרײַן דעם גאַנצן נאַציאָנאַלן ציבור, אָדער נאָר ייִדן וואָס היטן אויף דעם אַלטן טראַדיציאָנעלן לעבן־שטייגער, די אונטערשטע קלאַסן, די שטעטל־וווינערס און חסידים. י. ל. כּהן, אַ שטייגער, רופֿט זיי „די ברייטע, צוריקגעשטאַנענע פֿאָלקסמאַסן“.[4] אַזאַ באַגריף איז דער סמך פֿון ס׳רובֿ דעפֿיניציעס פֿון פֿאָלקלאָר בײַ אונדזערע פֿאָלקלאָריסטן. פֿאַרשטייט זיך, אַז די סאָוועטישע פֿאָלקלאָריסטן גייען זיך פֿונאַנדער מיט די אויבן דערמאָנטע פֿאָלקלאָריסטן בנוגע דעם באַגריף 'פֿאָלק'. זיי ווילן אַרײַננעמען פֿאַבריק־אַרבעטערס, שטאָטווווינערס, מענטשן וואָס באַטייליקן זיך אין די סאָוועטישע און בכלל הײַנטצײַטיקע געזעלשאַפֿטיקע שינויים. און אַפֿילו אַ סך פֿון די ניט־סאָוועטישע מאָדערנע אַלגעמיינע פֿאָלקלאָריסטן ווילן אויך אַזוי טאָן.

די פֿאַרשערס זענען מחולק וואָס אַרײַנצונעמען אין „לאָר“ (פֿונעם וואָרט פֿאָלקלאָר). אַ סך ייִדישע פֿאָלקלאָריסטן אין אייראָפּע טיילן ניט קלאָר פֿונאַנדער פֿאָלקלאָר פֿון עטנאָגראַפֿיע; זיי נעמען אַרײַן אין זייערע אַרבעטן אַלערליי קולטורעלע מאַטעריאַלן, און רופֿן זייער פֿעלד „עטנאָגראַפֿיע און פֿאָלקלאָר“ (רעכטמאַן). אַנדערע, ווי אַ שטייגער די עטנאָגראַפֿישע קאָמיסיע בײַם ייִוואָ, י. ל. כּהן, יצחק שיפּער, ש. אַנ־סקי א״אַ, טיילן פֿונאַנדער „גײַסטיקע קולטור“ פֿון „מאַטעריעלע קולטור“. די עטנאָגראַפֿישע קאָמיסיע רעדט פֿון אַ דריטער קאַטעגאָריע: „סאָציאַלע קולטור“. לויט כּהן, שיפּער און אַנדערע איז פֿאָלקלאָר „גײַסטיקע קולטור“ און נעמט אַרײַן פֿאָלקס־מעשׂיות, פֿאָלקסלידער, גלייבענישן, מינהגים, שפּריכווערטער, פּורים־שפּילן אאַז״וו. מאַטעריעלע קולטור נעמט אַרײַן פֿאָלקס־אַנטועכץ, ־אַרכיטעקטור, ־האַנטאַרבעט, ־מאכלים אאַז״וו. יודל מאַרק און אַנדערע נעמען ניט אַרײַן אַלץ וואָס גייט אַרײַן אין „גײַסטיקע קולטור“. ער זאָגט, אַז פֿאָלקלאָר איז נאָר „די פֿאָלקס־וואָרטקונסט“. ער שרײַבט: „לאָמיר זשע אונטערשטרײַכן: מיר פֿאַרשטייען פֿאָלקלאָר נ אָ ר ו ו י ו ו אָ ר ט ש אַ פֿ ו נ ג. [שפּאַצירט פֿון אים.] אַלץ וואָס האָט צו טאָן מיט זאַכן, מיט מנורות, מיט חנוכּה־לאָמפּן, מענטעלעך פֿון ספֿר־תּורות, מיט עץ־חיימס וכו׳. אַלץ וואָס האָט צו טאָן מ י ט פֿ י ר ו נ ג ע ן א ו ן מ י נ ה ג י ם, מ י ט ן א ײַ נ ג ע ש ט ע ל ט ן ש ט י י ג ע ר ל ע ב ן — דאָס אַלץ לאָזן מיר איבער פֿאַר אַנדערע געביטן, וואָס דער פֿאָלקלאָריסט האָט אַוודאי אַ שײַכות צו זיי, אָבער אַן אומדירעקטע...

[4] י. ל. כּהן, שטודיעס וועגן ייִדישער פֿאָלקסשאַפֿונג, ניו־יאָרק, 1952, ז׳ 135.

דאָרטן דאַרף מען אָנווענדן צום טייל אויך אַנדערע פֿאַרשמיטלען. עטנאָלאָגיע און פֿאָלקלאָריסטיק זײַנען נאָענטע אַרבעטספֿעלדער, אָבער ניט הײַנו־הך...“[5]

בײַ אַנ־סקין איז פֿאָלקלאָר אויך נאָר אַ טייל פֿון גײַסטיקער קולטור. ער שרײַבט: „די גײַסטיקע פֿאָלקסשאַפֿונג, וואָס קומט צום אויסדרוק אין די מינהגים, סימנים, שפּרעכעניש, פֿערשפּרעכעניש, פֿאָלקס־רפֿואות, גלײַכווערטלעך, ווערטלעך, רעטעניש, משלים, לידער, מעשׂיות, קאָן אײַנגעטיילט ווערן אין אוטיליטאַרער פֿאָלקסשאַפֿונג, וואָס איז אויסן אַ געוויסן נוצן, ווי למשל די פֿאָלקס־רפֿואה, די מינהגים... און אין עסטעטישער פֿאָלקסשאַפֿונג, וואָס איז אויסן צו געבן עסטעטישע עמאָציעס, איבערלעבונגען... די עכט ליטעראַרישע ווערק פֿון דער פֿאָלקסשאַפֿונג ווערן אויסגעטיילט פֿון דער עטנאָגראַפֿיע אין אַ באַזונדער דיסציפּלין — פֿאָלקלאָר.“[6] בײַ אַנ־סקין איז פֿאָלקלאָר עסטעטישע פֿאָלקסשאַפֿונג, עכט ליטעראַרישע ווערק פֿון דער פֿאָלקסשאַפֿונג, און דער טערמין פֿאָלקלאָר נעמט אַרײַן סײַ די מאַטעריאַלן און סײַ די וויסנשאַפֿט.

וויכטיק איז אויך די פּראָבלעם פֿון טראַדיציאָנעלקייט: צי דאַרף פֿאָלקלאָר, כּדי צו זײַן פֿאָלקלאָר און ניט ליטעראַטור אָדער פּשוט־פֿאָלקישע ליטעראַטור, אַרויסוואַקסן פֿונעם פֿאָלק; צי דאַרף דער מחבר פֿון אַ פֿאָלקס־מעשׂה אָדער פֿאָלקסליד זײַן אומבאַקאַנט; צי דאַרף פֿאָלקלאָר זײַן אַלט און ברייט פֿאַרשפּרייט אין פֿאָלק; צי דאַרף עס האָבן אַ פֿאָלקס־כאַראַקטער אין אינהאַלט און נוסח; צי דאַרף עס איבערגיין פֿון מויל צו מויל און פֿון דור צו דור; צי איז אַלץ וואָס דאָס פֿאָלק זאָגט, זינגט און דערציילט פֿאָלקלאָר?[7] די פֿאַרשערס זענען מחולק. כּהנס עסייען „פֿאָלקס־קענטעניש, פֿאָלקלאָריסטיק און עטנאָגראַפֿיע“ און „וועגן אַ פּראָגראַם פֿאַרן פֿאָלקלאָר־זאַמלער“ רעדן אַרום די פּראָבלעמען.[8]

צווייטנס, שאַפֿן פֿאָלקלאָריסטן נײַע טערמינען אונטערן סטימול פֿון נײַע טעאָריעס. די סאָוועטישע פֿאָלקלאָריסטן זענען זייער שאַפֿעריש אין דעם פּרט. מ. ווינער פּרוּווט אײַנצופֿירן די טערמינען עטנאָלאָגיזם, עטנאָגראַפֿיזם, עטנאָגראַפֿישקייט, עטנאָגראַפֿיזאַציע, פֿאָלקלאָריזם, פֿאָלקלאָרישקייט. עטנאָגראַפֿיזם און פֿאָלקלאָריזם הייסן בײַ אים „אַ ליבהאָבערישער אינטערעס און אָנהענגערשאַפֿט בנוגע עטנאָגראַפֿיע און פֿאָלקלאָר, אָדער אַפֿילו אַ באַגײַסטערטע נטיה פּראַקטיש אָנצווענדן עטנאָגראַפֿישע און פֿאָלקלאָרישע עלעמענטן אין פּאָליטיק, פּובליציסטיק, קונסט, ליטעראַטור אאַז״וו“. דאָס איז באמת אינטערעסאַנט, ווײַל ער שרײַבט עס אין 1931 (אַרויס אין 1932). אין די לעצטע פּאָר יאָר האָט פֿאָלקלאָריזם זיך אַנטוויקלט ווי אַ באַזונדער פֿאַרשפֿעלד. הײַנטיקע פֿאַרשערס זאָגן, אַז די פּאָפּולאַריזאַציע פֿון פֿאָלקלאָר דורך ליטעראַטור און דורך מאַסן־

[5] יודל מאַרק, „וואָס איז אידישער פֿאָלקלאָר?“, אידישער קעמפּער, דעם 20סטן אַפּריל 1951, זז׳ 62־63.

[6] ש. אַנ־סקי, „דער ייִדישער פֿאָלקסגײַסט און זײַן שאַפֿן“, געזאַמלטע שריפֿטן, ב׳ XV, ווילנע, 1925, זז׳ 16־17.

[7] זען י. ל. כּהן, דצ״וו, זז׳ 199—201.

[8] י. ל. כּהן, דצ״וו, זז׳ 215—221, 129—140.

מעדיומס איז אויך אַ טייל פֿון קולטור, און אַז מע דאַרף פֿאָרשן פֿאָלקלאָריזם.[9]

עטנאָגראַפֿיע און פֿאָלקלאָריסטיק זענען די וויסנשאַפֿטן וועגן קולטור און פֿאָלקלאָר. לויט ווײַנערס מיינונג וועט וויסנשאַפֿט הייסן דאָס וואָס די סאָוועטישע פֿאָרשערס טוען. אַנשטאָט פֿאָלקלאָריסטיק און עטנאָגראַפֿיע וויל יצחק שיפּער בעסער ניצן פֿאָלקס־קענטעניש (אויף דײַטש: פֿאָלקסקונדע).[10] דאָס אַלץ איז ניט קלאָר, ווײַל ווײַנער, למשל, גיט אונדז צו פֿאַרשטיין אַזוי: פֿעלקער־קענטעניש (עטנאָלאָגיע); פֿאָלקס־קענטעניש (עטנאָגראַפֿיע); פֿאָלקס־חכמה (פֿאָלקלאָר). ער זאָגט: „אַ מאָל באַטײַט עטנאָגראַפֿיע די וויסנשאַפֿט וועגן דעם, וואָס איז אייגנטימלעך [כאַראַקטעריסטיש] דעם איינעם 'פֿאָלק' (אין נאַציאָנאַלן זינען). אַן אַנדער מאָל — די וויסנשאַפֿט וועגן דעם, וואָס איז שותּפֿותדיק אַלע פֿעלקער בײַ באַשטימטע שטופֿן פֿון אַנטוויקלונג (לויט אַ באַשטימטער 'עטנאָלאָגישער' קאָנצעפּציע), און אַ מאָל — די קולטור־שאַפֿונגען פֿון באַשטימטע קלאַסן אין באַשטימטע היסטאָרישע פּעריאָדן...“[11] לויט ווײַנערן א״אַ האָט עטנאָגראַפֿיע צו טאָן מיטן אייגענעם פֿאָלק. פֿעלקער־קענטעניש, ווידער, קען האָבן צו טאָן מיט דער וויסנשאַפֿט וועגן אַלע פֿעלקער, ספּעציעל די אַזוי גערופֿענע „פּרימיטיווע“ קולטורן, און מיט אַ פֿאַרגלײַכיקן צוגאַנג. עטנאָלאָגיע וועט געניצט ווערן סײַ ווי פֿאָלקס־קענטעניש סײַ ווי פֿעלקער־קענטעניש.[12] עס ווענדט זיך, ווער סע ניצט דעם טערמין. דאָ איז אינטערעסאַנט צו באַמערקן די ענלעכקייט צו דײַטש בײַ באַגריפֿן פֿאַרבונדענע מיטן פֿאַרלאַנג ניט צו ניצן קיין דײַטשע טערמינען. דאָס הייבט אויף די פּראָבלעם פֿון דעם נאַציאָנאַליסטישן סמך פֿון

9 זען די אַרטיקלען וועגן פֿאָלקלאָריזם אין עטלעכע אייראָפּעיִשע לענדער אין *Zeitschrift für Volkskunde*, ב׳ ו, 1969.

10 י. ל. כהן, דצ״וו, ז׳ 217, ציטירט י. שיפּער, „אַרײַנפֿיר־ווערטער אין דער ייִדישער פֿאָלקס־קענטעניש“, לאַנדקענטעניש, וואַרשע, 1933, נומ׳ 1.

11 מ. ווײַנער, „פֿאָלקלאָריזם און פֿאָלקלאָריסטיק (עטלעכע פֿאַרהנחות צו מעטאָדאָלאָגיע פֿון פֿאָלקלאָריסטיק)“, פּראָבלעמעס פֿון פֿאָלקלאָריסטיק, מ. ווײַנער, רעדאַקטאָר, כאַרקאָוו־קיִעוו, 1932, ז׳ 51.

12 כאָטש מיר פֿאַרנעמען זיך דאָ מיט די ייִדישע באַניצן פֿון די טערמינען, ווילן מיר אָנווײַזן אַגבֿ־אורחא עטלעכע קאָנטראַסטן צווישן ייִדישע און ענגלישע באַניצן. ערשטנס, איז אין ענגליש דער כּוללדיקער טערמין פֿאַר די וויסנשאַפֿטן פֿון דעם מענטשן: anthropology (פֿיזישע אַנטראָפּאָלאָגיע, אַרכעאָלאָגיע, לינגוויסטיק און סאָציאַלע און קולטורעלע אַנטראָפּאָלאָגיע). פֿאָלקלאָר איז אַ טייל פֿון קולטורעלע אַנטראָפּאָלאָגיע. אויף ייִדיש ווערט אַנטראָפּאָלאָגיע פֿאַרשטאַנען נאָר ווי 'פֿיזישע אַנטראָפּאָלאָגיע'. אין אַלגעמיינע ענציקלאָפּעדיע, ב׳ IV, פּאַריז, 1937, ז׳ 8, שטייט: „אין די אַנגלאָסאַקסישע לענדער איז מען נאָך טייל מאָל ביזן הײַנטיקן טאָג זיך נוהג צונויפֿצונעמען אונטער איין באַגריף אַנטראָפּאָלאָגיע: פֿיזישע אַנטראָפּאָלאָגיע), עטנאָלאָגיע און פּרעהיסטאָריע. די אַנטראָפּאָלאָגיע) פֿון דער נײַער צײַט האָט אָבער נאָר איין ציל: אויסצופֿאָרשן דעם מענטשן ווי אַ זאָאָלאָגישן מין.“ צווייטנס, איז Ethnology געוויינטלעך די וויסנשאַפֿט פֿון באַשרײַבן געוויסע קולטורן. ethnography ווערט געניצט אויף אַזוי פֿיל אופֿנים, אַז אַנשטאָט צו דערקלערן דעם ענין דאָ, שיקן מיר דעם לייענער צו: Ake Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*, International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore, vol. I, Copenhagen, 1961; Ake Hultkrantz, "American Anthropology and European Ethnology: A sketch and a program," *Laos*, 2 (1952), 99-106.

דער פֿאָלקלאָר־וויסנשאַפֿט. אונדזערע פֿאָרשערס פּסלען דעם טערמין פֿאָלקסקונדע ניט נאָר ווײַל עס איז דײַטשמעריש, נאָר אויך ווײַל ער האָט איבערטענער פֿון דײַטשן נאַציאָנאַליזם. ער איז געבונדן מיט „דאָס פֿאָלק“ פֿון הערדערן.

דערפֿאַר דאַרף מען דורכויס האָבן אין זינען די ווירקונגען פֿון פֿאַרשידענערליי שיטות אויפֿן אויסטײַטש און איבערטײַטש פֿון טערמינען וואָס זענען בנימצא, און אויך אויף דער שאַפֿונג פֿון נײַע טערמינען. ווײַטער האָט מען מאָדעלן אויף וואָס צו בויען אַ טערמינאָלאָגישע פֿאָרשונג וואָס זאָל אַרײַננעמען די אַלע פּרטים פֿון שיטות אין געוויסע עפּאָכעס. באַדקערס און הולטקראַנצעס שייכדיקע ווערק זענען ווערטערביכער, נאָר פֿון אַ באַזונדער מין, ווײַל זיי שטעלן די טערמינען אין זייערע אינטעלעקטועלע און היסטאָרישע קאָנטעקסטן.[13]

ביז איצט האָבן מיר גערעדט, פֿון וויסנשאַפֿטלעכן קוקווינקל, וועגן צוויי קאַטעגאָריעס טערמינען: די טערמינאָלאָגיע פֿון פֿאָלקלאָר גופֿא, פֿון די מאַטעריאַלן, די זשאַנערס, און די טערמינאָלאָגיע פֿון פֿאָלקלאָריסטיק, פֿון פֿאָלקלאָר־וויסנשאַפֿט. די צוויי קאַטעגאָריעס פֿאָדערן פֿאַרשידענע צוגאַנגען. איצט וועלן מיר זיך פֿאַרנעמען מיטן עטנאָגראַפֿישן צוגאַנג. אויפֿן פֿעלד פֿון אַלגעמיינער פֿאָלקלאָריסטיק און עטנאָגראַפֿיע האָט דער ענין טערמינאָלאָגיע בײַם הײַנטיקן טאָג אַ באַנײַטע וואָרדע טיילווײַז צוליב דער השפּעה פֿון דער לינגוויסטיק און פֿון דער אַמעריקאַנער אַנטראָפּאָלאָגיע, ספּעציעל פֿון דעם, וואָס מע רופֿט „די נײַע עטנאָגראַפֿיע“ און אויך „עטנאָוויסנשאַפֿט“ (ethnoscience), „עטנאָגראַפֿישע סעמאַנטיק“, די „עטנאָגראַפֿיע פֿון קאָמוניקאַציע.“[14] זייער ציל איז צו פֿאַרשטיין, ווי אַזוי מענטשן אָרגאַניזירן זייער וועלט, ד״ה זייער באַנעמסיסטעם. איינער פֿון די שליסלען איז פֿאָלקס־טערמינאָלאָגיע, ווײַל די טערמינען זענען געבונדן מיט פֿאָלקס־קאַטעגאָריעס. און פֿון די קאַטעגאָריעס און זייערע שײַכותן קען מען פּרוּוון אויסבויען די פֿאָלקסיסטעם. הײַנט זאָגט מען, אַז דאָס וואָס מע פֿלעגט פֿאָרשן ווי די אַרויסווײַזן פֿון קולטור — מעשׂיות, לידער, ווערטלעך, יום־טובֿ־מינהגים אאַז״וו — זענען נאָר דער רעזולטאַט פֿון דער געדאַנקען־סיסטעם. דערפֿאַר דאַרף מען באַטראַכטן די אַלע קולטור־אַרויסווײַזן ניט ווי איזאָלירטע, אינדיווידועלע, ניט־שײַכותדיקע דאַטן, אָדער זאַכן, נאָר ווי אַן אינטעגרירטע גאַנצקייט וואָס קומט אַרויס פֿון אַ קולטור־ספּעציפֿישער געדאַנקען־סיסטעם. די נײַע עטנאָגראַפֿיסטן זאָגן, אַז דער עיקר איז די פֿאָלק־סיסטעם, און אַז פֿאָלקסטערמינען זענען אַ שליסל צו דער סיסטעם; אַז דורך אַ מענטשנס רייד קען מען פֿאָרשן זײַן טראַכטן. און פֿון זײַן אופֿן טראַכטן קען מען בעסער פֿאַרשטיין זײַנע אויפֿפֿיר־פֿורעמס. כּדי צו פֿאָרשן פֿאָלקסטערמינען, דאַרף מען אַרויסבאַקומען די נייטיקע דאַטן דורך ספּעציעלע פֿראַגעס און דורך אויפֿכאַפּן פֿון ספּאָנטאַנע רייד.

דאָ האָבן מיר נאָר געפּרוּווט פֿאָרשטעלן עטלעכע פּראָבלעמען און ווײַזן דאָס חשיבֿות פֿון דער ייִדישער פֿאָלקלאָר־טערמינאָלאָגיע. די פּאָר משלים, וואָס מיר ברענגען דאָ, זענען נאָר סימנים פֿון אַ רײַכן פֿאָרשפֿעלד, וואָס האָט ביז אַהער באַקומען ווייניק אויפֿמערק און וואָס פֿאַרדינט אונדזער אײַנהער.[15]

13 Laurits Bødker, *Folk Literature (Germanic)*, International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore, vol. 2, Copenhagen, 1965; Ake Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*.

14 זען: Tyler, Stephen A. (ed.), *Cognitive Anthropology*, New York, 1969.

29

טוָס הזהב

אסופת שירי עם ביידיש

בעריכת

משה גורלי

משה ביק גדעון אלמגור

הוצאת המוזיאון וספרית אמלי למוסיקה חיפה

סדרה אתנומוסיקלית מיסודו של ראובן בוניאק

1970

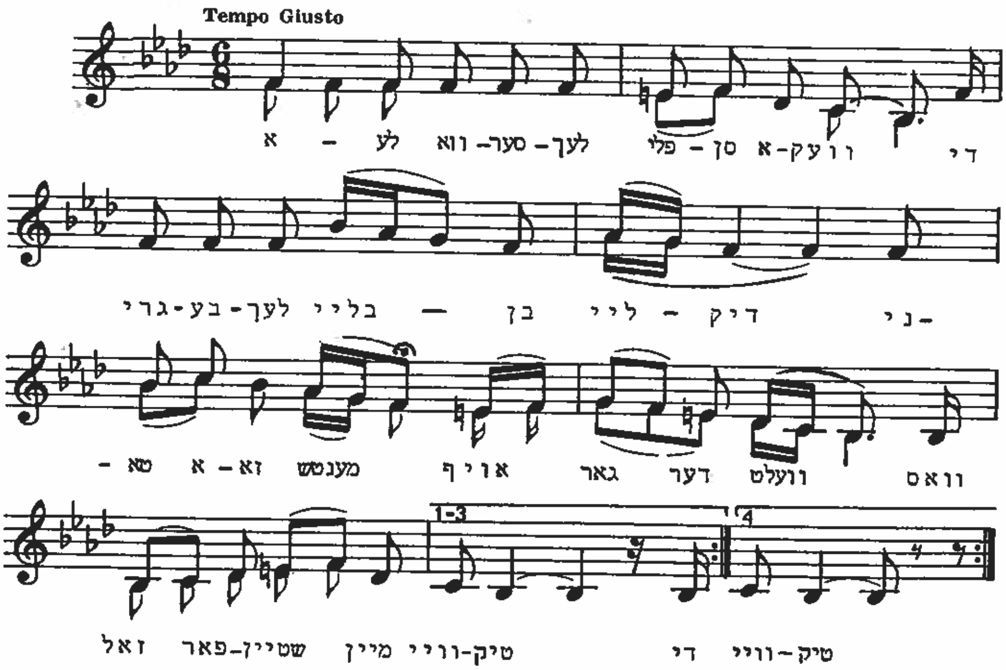
29

24. כל פלגי מים ירחיקו לזרום

כל פלגי מים ירחיקו לזרום, / וגומות נשארות ריקות, / אין אדם בעולם כולו / אשר לכאבי יבין. חולפות השנים, עפות השנים, / כעשן הזמן יכלה. / ובעלות זכרונך, מחמלי, לפני, / כוחותי יעזבוני. בבוא אהבה בלב נערה, / פניה שלל צבעים קורנות, / אך אם באהבה תנחל אכזבה, / תוכל, חלילה, למות.

קלחות כי תרתחנה יתר מדי, / ריקות הן נשארות. / ונערה כי תנחל באהבה כשלון, / חייה אבודים לעולם.

24. אלע וואסערלעך פליסן אוועק



אלע וואסערלעך פליסן אוועק,
די גריבעלעך בלייבן ליידיק.
ניטאָ אזא מענטש אויף גאָר דער וועלט
וואָס זאל פארשטיין מיין ווייטיק.

די יאָרעלעך ציען, די יאָרעלעך פליען,
די צייט גייט אוועק ווי רויך,
און אז איך דערמאָן זיך אָן דיר,
[מיין זיס־לעבן,
גייט מיר אויס דער כוח.

און אז א מיידעלע שפילט א ליבע,
שפילן אין איר אלע פארבן.
און אז זי שפילט איר ליבע ניט אויס,
קאָן זי חלילה נאָך שטארבן.

און אז די טעפעלעך טריקענען אויס,
בלייבן זיי אלע ליידיק
און אז א מיידעלע פירט איר ליבע
[ניט אויס,
ווערט זי פארפאלן אויף אייביק.

22. אוי, שמה, שמה, — מעבר למים

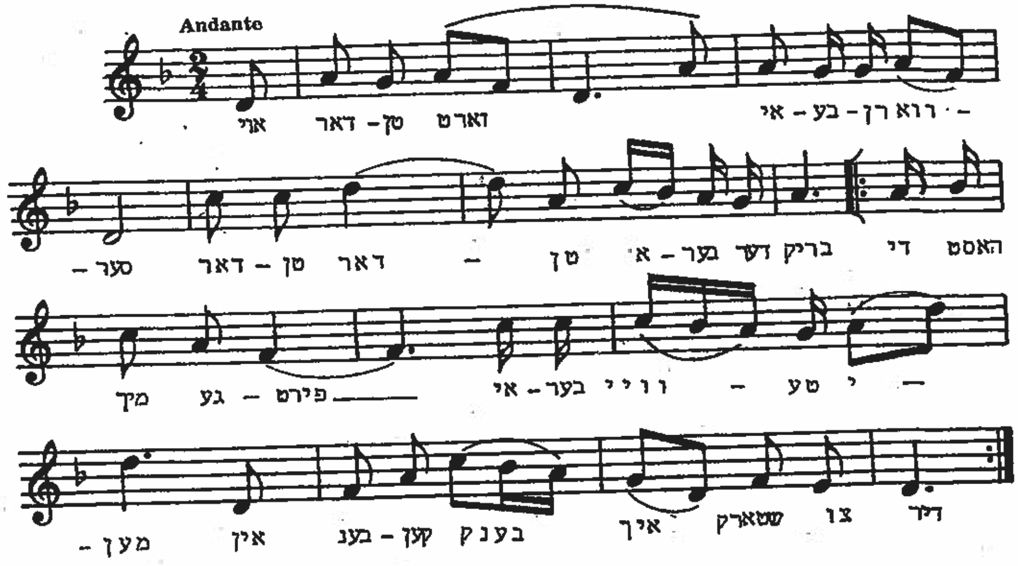
אוי, שמה, שם — מעבר למים, / שמה מעבר לגשר, / הולכת אותי מעבר לימים רחוקים / ומאוד אתגעגע אליך.

הוי, אלי, אלי אהובי / עזור לי, אלי, כי רע לי ומר ; / מאז שלש־ארבע שנים אני אוהבת אותו, / אך להתחתן שנינו לא נוכל.

אוי, עיניך הקטנות, כדובדבנים שחורים / ושפתותיך — נייר ורדרד. / אוי, באצבעות ידיך דיו ועט, / כתבי, נא, לי אגרות־חן.

אוי, את מכתביך החמודים אקרא / ואנשק כל אות ואות, / דמעותי החמות עליהם אזיל, /אוי, עד תתמלא הכוס.

22. אוי דארטן, דארט איבערן וואסער



I

אוי, דאַרטן דאַרט איבערן וואַסער,
דאַרטן, דאַרט איבער דער בריק.
די האָסט מיך געפירט איבער ווייטע ימים
אין בענקען, בענק איך שטאַרק צו דיר.

II

אוי די גאטעניו, ליבער גאָטעניו,
העלף מיר גאָט, סאיז מיר זייער נישט גיט.
שוין דריי־פיר יאָרעלעך אז איך שפיל אַ ליבע,
אין חתונה האָבן ביידע קאָנען מיר נישט.

III

אוי, דיינע אייגעלעך ווי די שוואַרצע קערשעלעך,
דיינע ליפּעלעך ווי ראָזעווע פאפיר.
אוי, אין דיינע פינגערלעך ווי טינט אין פעדער
שרייבן בריוועלעך זאָלסטי צו מיר.

IV

אוי, דיינע בריוועלעך וועל איך לייענען,
און וועל קישן יעדער אות,
און מיט זידיקע טרערעלעך וועל איך זיי באגיסן,
אוי, ביז ס'עט ווערן פול דער כוס.

folk | similes

22. „אוי דארטן, דארט איבערן וואסער" — נוסח אחר של אותו שיר נדפס אצל י"ל כהן מס' 169. הבית האחרון אצל כהן „אוי, דיינע בריוועלעך צוקער זיס... אוי קוויקן וועל איך זיך נאר מיט דיין גריס", ואילו באסופה שלנו „אוי וועל קישן יעדער אות... אוי ביז ס'עט ווערן פול דער כוס". גם רישום המנגינה שונה.

מוזיקאלאגישע באמערקונגען — הערות מוסיקולוגיות

השיטה המוסיקלית של עריכת הקובץ

כל השירים והמנגינות הוסרטו בעזרת רשמקול, ונמצאים בארכיון הזמר היהודי על שם רות רובין ליד המוזיאון וספרית אמל"י בחיפה.

שיר אחד הוא מארכיון ד"ר גרזון־קיוי, ושיר נוסף מארכיון הזמר העממי שליד ספרית הקונגרס בוושינגטון.

חלק מן השירים שרק נירשמו בתוים מפי מידעים בחו"ל, הוקלט במאוחר אף הוא ברשמקול מפי הרושם, כגון השירים שנירשמו ע"י מר משה ביק.

רישום תוי השירים נעשה בהתאם לגובה ולסולם המושר בפי המידען. לא נעשו שום העברות לסולמות אחרים, לשם נוחיות או השואה, כפי שנהוג במקצת קבצים פולקלוריים מסוג זה.

רישום המנגינות וציוני הטמפי נעשו בנאמנות ובדיקנות להקלטה. אך הבקיאים בזמר העממי בכלל, וביהודי (יידיש) בפרט, יודעים שלא הגונים ניתנים לרישום בתוים, והוא הדין בנוגע למעברים בטמפי וביחוד ברצ'יטאטיבים. לכל המתענינים בחקר הזמר היהודי העממי ניתנת האפשרות להאזין לסרטים בארכיון אז"י בחיפה.

לרישום הטכסטים של השירים

רישום הטכסטים נעשה בנאמנות מכסימלית למקור, כפי שהשירים הושרו והוסרטו. המידענים, כפי שמגלה הרשימה, באו מארצות ומחוזות שונים: רוסיה, ליטא, אוקראינה, בסראביה, רומניה, פולין, הונגריה ועוד. מובן על כן, שניפגשים בעגות ומבטאים שונים, בהתאם לארץ מוצאם של המידענים. הרושמים לא תיקנו ולא שינו שום מלה או בטוי, בהשאירם את הטכסט המקורי כמות שהוא.

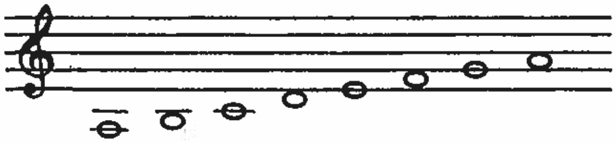
בגלל המיגבלה באותיות דפוס מנוקדות לא תמיד נתאפשר ניקוד האותיות בדגשים, אך מקווים אנו, שהקורא המשכיל ידע את בטויין הנכון של המלים.

על המבנה המוסיקלי של השירים

מובאות בזה שלוש טבלאות של השירים, המשקפות את מבנם המוסיקלי מבחינת הטונאליות, המשקל, הדיאפזון. הסיכומים מביאים עובדות חשובות למהותו, מקוריותו ותכונותיו האופייניות של השיר היהודי העממי, לכל סוגיו וטיפוסיו.

טבלת הסולמות

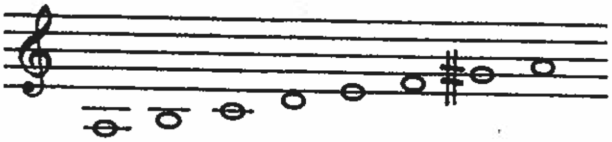
א. מינור טיבעי



השירים (לפי המספרים):

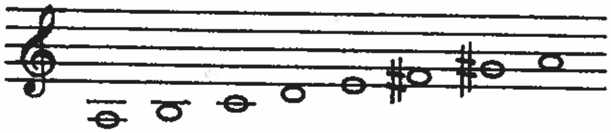
1	9	11	13	14	15	17	18	19	20
21	22	23	26	27	28	30	32	36	37
40	41	42	43	45	53	57	58	59	62
					63	64	68	69	70

ב. מינור הרמוני



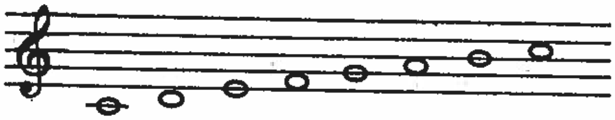
השירים (לפי המספרים): 33 25 5 2

ג. מינור מלודי



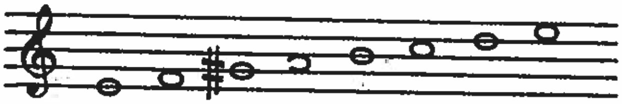
השיר (לפי מספרו) : 4

ד. מז'ור



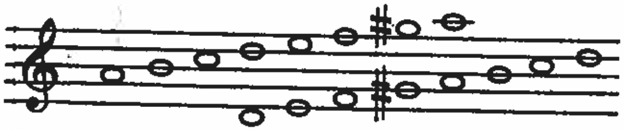
השירים (לפי המספרים): 61 56 55 52 51 10 8

ה. פריגי־חזני
„אהבה רבה"



השירים (לפי המספרים): 66 65 50 49 38 35 29 24 12 7

ו. סולמות מעורבים
וכן סולמות עם אלטראציות



מינור טבעי ובסיומת פריגי־חזני בירידה — שיר מס. 3
מז'ור, הסיומת טרצה קטנה וקוארטה מוגדלת — שיר מס. 6
מינור טבעי ובחלקו הראשון קוארטה מוגדלת — שיר מס. 16
מינור טבעי ובסיומת סקונדה קטנה בין הדרגות שניה־ראשונה — שיר מס. 31
בעיקרו וברובו פריגי־חזני — שיר מס. 34

בטונאליות של המדרגה הרביעית (בסולם המינורי־הרמוני עם קוארטה מוגדלת) — שיר מס. 39
מינור, במהלך המנגינה מורמות הדרגות רביעית, ששית, שביעית — שיר מס. 44
מז'ור, הסיום במודוס „יקום פורקן" — שיר מס. 46
מינור טבעי, ובמהלך המנגינה אלטראציות בדרגות — רביעית, ששית ושניה — שיר מס. 47
בנוסח של למוד־גמרא, הסיום בנוסח „קדיש נעילה" של יום־כיפור — שיר מס. 48
בדרגה החמישית של טינור טבעי ובסיומת פריגי־חזני — שיר מס. 54
בנוסח קריאת־התורה האשכנזי במזרח־אירופה — שיר מס. 60
הרמוני־מלודי עם קוארטה מוגדלת בראשית המנגינה — שיר מס. 67

השירים לפי מוצא הארצות והמחוזות

1. רוסיה
2. ליטא
3. פולין
4. ווהלין
5. גליציה
6. בסראביה
7. הונגריה

35

בנימין הרשב – כתבים נבחרים, כרך ד׳

בכרכים אחרים:

א. שדה ומסגרת: מסות בתאוריה של ספרות ומשמעות
ב. אמנות השירה
ג. מניפסטים של מודרניזם
ה. שירת היחיד בניו־יורק
ו. לשון בימי מהפכה – המהפכה היהודית המודרנית ותחיית הלשון העברית
ז. החרוז העברי – אלף וחמש מאות השנים האחרונות: סטרוקטורות והיסטוריה

בנימין הרשב

התרבות האחרת

יידיש והשיח היהודי

© 2006

כרמל • ירושלים
המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע״ש פורטר
אוניברסיטת תל־אביב

35

10

נספח: הבית הטיפוסי של שיר העם ביידיש

פתח דבר

שיר העם עמד במרכז עניינה של תודעתה העצמית של ספרות יידיש במאה העשרים. באווירת הפופוליזם ברחוב היהודי – ובהשפעת ההתעניינות בפולקלור שגרפה את תרבויות אירופה – הייתה בגוף המאסיבי של שירי העם עדות לחיוניותו ויצירתו של העם. משוררים רבים הושפעו משירי העם, ציטטו או חיקו אותם. השירה העברית חסרה רקע עממי כזה. ח"נ ביאליק ניסה לתרגם ולחקות אותם במחזור "משירי העם" שלו. איסוף שירי העם היה ספורט נפוץ בין חובבי התרבות. הספר הקלאסי בתחום זה היה האוסף הגדול של גינזבורג ומארעק, שנתפרסם בראש המאה העשרים (1901) ובישר תקופה חדשה בהתעניינות האינטליגנציה היהודית בתרבות היהודית בכלל ובתרבות העממית בפרט.[1]

החיבור המובא כאן הוא פרק מתוך עבודה סמינריונית שכתבתי לפני למעלה מיובל שנים – והיא, כנראה, אחת העבודות הסמינריוניות הראשונות שקיבל הסופר והמבקר העברי דב (בערל) שטוק, שהיה הפרופסור הראשון לספרות יידיש באוניברסיטה העברית ושינה את שמו לדב סדן. שיעוריו הראשונים התרכזו בשיר העם היידי וסיכמו תקופה פוריה של איסוף שירי עם, בפרט במזרח אירופה. שיר העם שימש לו לפרופסור סדן מעין גשר ממסורת התרבות היהודית מזה ומן הפולקלור האירופי מזה אל ספרות יידיש המודרנית. סדן עסק הרבה במוטיבים חוזרים בשיר העם ובשירה האמנותית, ואני התעניינתי בחקר הפרוזודיה בעברית וביידיש. העבודה כולה, שעניינה "בעיות המקצב החופשי בשירת העם ובשירה שהושפעה ממנה", אבדה כנראה. אבל תמצית המסקנות בתחום המיבנה הריתמי של שירי העם נתפרסמה במחקרי האנגלי על הריתמוס החופשי בשירת יידיש המודרנית.[2] הפרק העוסק במבנה הסטרופי פורסם בספר

1 הספר הופיע במהדורה חדשה בישראל – ראה ברשימת מראי המקומות.

2 ראה בייחוד הפרק "Free Rhythms in Yiddish Folksongs" (pp. 224-232) In: "On Free Rhythms in Modern Yiddish Poetry", *The Field of Yiddish*, U. Weinreich (ed.), New York 1954, pp. 219-266.

דב סדן[3] ומתפרסם כאן בתיקונים ובקיצורים אחדים. בתקופה שחלפה איש לא חקר את הבעיה והדברים נשארו חדשים כפי שהיו כאשר נכתבו בשנת 1952.

הקורפוס שבדקתי כלל כמה מן האוספים של שירת העם ביידיש,[4] ובבדיקה אינטנסיבית הוא נשען על שני הכרכים שפרסם ב־1912 אספן הפולקלור י"ל כהן. ב־1957 ערך מאַקס ווײַנרײַך מהדורה ביקורתית למופתו של אוספו של כהן על כל תוספותיו. מכיוון שמהדורה זו מצויה יותר ניתנים כאן מספרי השירים לפי מהדורות ווײַנרײַך. הדברים המתייחסים למדורים, לסידור הגראפי וכיו"ב לא שונו, והם מתייחסים למהדורת 1912.

על פני השטח נראית הסטרופיקה של שיר העם היידי כאירופית לכל דבר. השירים כתובים בצורות ובמנגינות המעידות על מוצאן ושכנותן האירופית. עם זאת ניתן למצוא מיעוט שירים, שיש בהם יסודות מבניים ולשוניים – טהורים או מעורבים – הבאים בסופו של דבר ממסורת הפיוט העברי. מן הדין להדגיש צד זה כדי לאזן את התמונה הכללית, אבל המחקר שערכתי לא עסק באלה והיה סינכרוני במובהק: בדקתי את הצורות הטיפוסיות לקורפוס שנאסף, גוש מורכב של שירה חיה, המושרת בפי העם בזמן אחד ובתחום גיאוגרפי אחד. ולא עסקתי כאן כלל בשאלות של השתלשלות היסטורית, מוצא והשפעות. גם לא בדקתי את מקומו של שיר העם ביידיש בין המסורות הגרמנית מזה והסלאביות מזה.

לגופו של העיון שלהלן, אולי כדאי לציין שהמסקנות עשויות להיראות דלות או מובנות־מאליהן. זה אופיו של שיר העם שהקונבנציות שלו כבולות ומוגבלות, כפי שהראתה יפה האסכולה המדעית של חקר הנוסחאות (formulaic studies). אף על פי כן דומני שיש מקום גם לסכם וגם לומר את הדברים הפשוטים ולנסח את הכללים שאינם בבחינת "ידועים" עד שנבדקו ונוסחו וסוכמו.

1

החוקר הגרמני הויזלר, בספרו הקלאסי בן שלושת הכרכים על תולדות הפרוזודיה הגרמנית, הקדיש פרק מיוחד למקצב שירי העם. הויזלר מציין, שהצורה הנפוצה ביותר בשירי העם הגרמניים היא צורת בית בן ארבע שורות. בית זה בנוי או על דרך חריזת הצמדים **אאבב** או כזוג של "שורות ארוכות"

3 בנימין הרושובסקי, "הבית הטיפוסי בשיר העם ביידיש", **ספר דב סדן: קובץ מחקרים מוגשים במלאות לו שבעים וחמש שנה**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים תשל"ז, עמ' 111-128.

4 האוספים של י"ל כהן, גינזבורג־מארק, באסטאָמסקי, מ' ברגובסקי, פ"מ קאופמן, ש' לעהמאן, ש' קופערשמיד, ש' קאטשערגינסקי, רות רובין וכן מאמרים ומקורות בודדים. ראה רשימת מראי המקום בסוף המאמר.

(Langzeilen), שהתפרקו לארבע שורות קצרות, כלומר בחריזה בשורות הזוגיות בלבד: **מאנא**, ואף לעתים בחריזה צולבת מלאה: **אבאב**. כאן ולהלן אני משתמש באותיות האלף־בית כסדרן (**א**, **ב**, **ג**, וכו׳) לציון חרוזים ובאותיות **מ**, **נ** ואילך לציון שורות שאינן חורזות. עם זאת מופיעים בשירת העם הגרמנית גם בתים קצרים יותר (ואליהם קשור על־פי רוב פזמון) או ארוכים יותר — עד 9 שורות.[5]

אולם בשיר העם היידי אפשר לראות, כי התחושה הכללית המכרעת במבנה הסטרופי היא פרימיטיבית־סימטרית. אם יש בתים קבועים, עיקר בניינם כמעט תמיד ארבע שורות. אפשר להסביר את ההבדל שבין שיר העם היידי לבין השירה הגרמנית בזרימה המתמדת של צורות אמנותיות מגוונות־מבנה אל תוך השטח העממי אצלם (בפרט בבארוק הגרמני), בשעה שביידיש זוהי תופעה חדשה למדי. ביידיש מופיעה מאוחר מאד ובכמות מועטה למדי שירה אמנותית המקיימת את שני התנאים גם יחד: הן את היסוד ה״עממי״ בתוכן ובלשון והן את המבנה המורכב והמחושב של הבית. להיפך, המבנה המרובע שולט שליטה רבה גם בשירה האמנותית ביידיש ובעברית, ואך הזרמים שמן האכספרסיוניזם ואחריו טלטלו גם בשירת יידיש את שלטון הבית המקודש הזה. ואף זאת: כאשר קלטה שירת העם שירים שנכתבו על־ידי משוררים ונתנה להם גושפנקה עממית, ערכה היא את שינוייה בהם גם בכיוון זה: שבירתו של הבית המורכב וקיומו על המרובע בלבד (ראה השוואה בין מקור ספרותי ועיבודו העממי להלן, בסעיף 16 ואילך).

גם בפרטי המבנה נתקיימו שרידי המבנה הקדום עד היום הזה, אף בשירת המשוררים. מקורו של בית זה בשתי שורות גרמניות ארוכות (Langzeilen) שהצזורה בכל שורה פירקה אותן לשתיים־שתיים. החריזה היסודית, זו שבין ה־Langzeielen (מאז שקיבלו חריזה סופית[6]), נשמרה עד היום כחריזה האיתנה בבית: בשורות הזוגיות החריזה הכרחית, ובבלתי זוגיות — לאו דוקא. כלומר, הנורמה היא: **מאנא**, ואילו מכאן יצא גם מבנה החריזה הצולבת: **אבאב**.

גם המבנה התחבירי שומר על יסודות אלה: במרבית השירים זהה החלוקה הרעיונית והתחבירית של הבית עם החלוקה לשני זוגות של שורות. אם בא סוף פסוק בתוך הבית (המסומן בדרך־כלל בנקודה או נקודה־פסיק) — על־פי־רוב הוא מופיע בסוף השורה השניה. שתי השורות הראשונות, כמו שתי האחרונות, קשורות זו בזו תמיד במשפט אחד, והוא בנוי על דרך הסימטריה. שיווי־המשקל

[5] ראה בספרו של הויזלר, Andreas Heusler, *Deutsche Versgeschichte*, I-III, 1925-1929 סעיפים 872-873.

[6] השורה הארוכה הגרמנית, בת שתי הצלעות, נשענה תחילה על חריזה פנימית בצורת חזרה על 3 מתוך 4 עיצורים ראשוניים במלים שבתוך שורה אחת. ורק מאוחר יותר נוספה על כך החריזה שבסופי השורות, או החליפה את השיטה הקודמת.

——37——

התחבירי מתקיים על החלוקה בין שתי השורות: על־ידי הקבלה זהותית או ניגודית, על־ידי השלמה של משפט טפל למשפט ראשי וכו׳.

הסימטריה המוחלטת במבנהו של הבית מתקיימת לא רק הודות למקור הגרמני, שהוא מקרה היסטורי, כי אם גם הודות לתחושה האנושית הריתמית הראשונית המונחת ביסודה. משוררים או בדחנים יהודים יכלו להרשות לעצמם סטיות או פגימות בתחושה זו. אולם שמיעתו הסטנדרטית של העם כמעט ולא הרשתה פגימות בשירים שבאוצרו החי. שיר העם, שאין בו שום מלאכותיות שבחישוב ההכרתי, ידע לקיים יסודות ריתמיים ראשוניים אלו.

2

הבית הטיפוסי בשירת העם ביידיש הוא המרובע, בעיקר זה שמקורו בדו־שורה, כלומר שחריזתו המוכרחת היא **מאנא**. משקל השורה ברגיל הוא ארבע הטעמות ראשיות עם חופש (מוגבל) במספר ההברות שבין ההטעמות. בשורות הזוגיות, החורזות, נפוץ קיצור השורה לשלוש הטעמות, והבית בנוי 4 + 3 + 4 + 3 הטעמות; או פירוק השורה לשתי שורות בנות שתי הטעמות כל אחת.

ניטול את הקובץ של י״ל כהן על שני כרכיו במהדורתו הראשונית וננתח את כל הצורות, הרגילות והחריגות, בהנחה שהאוסף מייצג ומוסמך.

הרוב המכריע של השירים כתוב בבתים מסוג זה:

מײַנע שבתים און מײַנע יום־טובים
זענען מיר געוואָרן פֿאַרשטערט;
זינט איך האָב דײַן ליבע דערקענט,
ליגט מיר מײַן פּנים אין דער ערד. [83]

כל שני משפטים מקבילים. כל משפט מתחלק בין שתי שורותיו חלוקה אידיאלית. גם אילו היינו קוראים טקסט זה בפרוזה, היינו מקיימים את ההפסקה הגדולה ביותר שבתוך המשפט בדיוק במקום בו מסתיימת שורה 1 או 3. ההפסקה הטבעית שבין שורה לשורה מדגישה יסוד תוכני זה. החריזה היא **מאנא**. אין צורך בחרוזים נוספים. ההקבלה שבין המשפטים, והיותם יחידה אחת, סגורה וחתומה, הודגשו בחרוז; היתר — מותרות.

3

בית זה מקיים גם יסוד נוסף שאיננו נחלת הכל אולם הוא מוכר בשירים רבים (והתגבר בשירה האמנותית): 1 ו־3 הן שורות ״שלמות״, בעלות 4 הטעמות כל אחת, ואילו בשורות הזוגיות יש רק 3 הטעמות. הדבר נותן גיוון מרענן, ויותר

מזה: אחרי 3 הטעמות אנו שוהים שהייה נוספת (באורך של טאקט), שכן אנו משתדלים להשוות שורה זו לשורה הקודמת (מבחינת האורך). שהייה זאת, העולה על השהייה שבין שתי השורות הראשונות או האחרונות, מתאימה מאד למבנהו התוכני של הבית: לחלוקה לשני משפטים. על־ידי שהייה זאת, הנעזרת גם בחרוז, מובלט המבנה התחבירי. הווה אומר, שהשיר מגיש לשומע את החומר הלשוני לא בשטף כי אם בצעדים־צעדים, באיבוּר [חלוקת הטֶקסט לאיברים־איברים] תוכני (ונשימתי כאחד), הדורש מאמצי קליטה מינימליים.

בשיר שלפנינו מודגש חיסורה של הטעמה אחת על־ידי דממית במוסיקה, שם יש לקיים את מספר הטאקטים הקבוע. כלומר, המנגינה מסייעת לשמור בתודעה על אחדות אורכן של השורות. מקצב המנגינה יכול לשאת גם שורות זוגיות בעלות ארבע הטעמות במקום שלוש.

4

בין השירים המועטים שבתיהם אינם מרובעים אפשר לציין רק סוג אחד שאיננו נראה כתולדת הבית המרובע, והוא השיר המקיים בעקביות חריזת צמדים. היות וזולת החריזה אין יסוד חיצוני הבונה בית (אין יסוד גראפי, כי זוהי שירה שבעל־פה), הרי כל צמד מהווה כאילו בית בפני עצמו. אולם המנגינה המקיימת את יסודות המקצב העממי אינה מאפשרת שום סטיה: גם מבתים אלו מורכבים מרובעים בשיר המושר.

בשירים אחרים בספר באים הצמדים זוגות זוגות. בתים של ארבע שורות הקשורות הן על־ידי המנגינה והן כיחידה של תוכן.[7] אולם מרובעים מסוג זה, **אאבב** מופיעים בצורה טהורה רק בשירים בודדים,[8] מהם השיר 59 מורכב מבית פולני ותרגומו ביידיש. השיר 64 הוא תרגום משיר עם רוסי.[9] גם שני שירים אלה וגם השירים 54, 57, ובייחוד 78, בנויים על דרך שאלות ותשובות, כל שורה היא משפט עצמאי, ולכן אין זרימה משורה אחת לשניה ויש צורך בהפסק ביניהן, להדגשת סימן השאלה או הקריאה. הפסק כזה מחוזק על־ידי החרוז. ואף זאת:

7 יש לשים לב לשיבושים. כך בשיר 20, שחריזתו הקבועה היא מאנא, מופיע בית כזה: "לייבע־לעבן, קרוינע־לעבן,/ כ'האָב דיר מורא צו געבן עסן ;/ פייגעלע איז אַ גולם, פייגעלע איז אַ תּם,/ דו זאָלסט נישט אַריַינטאָן קיין סם!" סביר שהשורות 2 ו־3 נתחלפו בהשפעת החריזה בבית הקודם: "עסן". ויותר הגיוני הסדר הנורמלי (מבחינת החריזה המצטלבת) שורות 3-4: "כ'האָב דיר מורא צו געבן עסן/ דו זאָלסט נישט אַריַינטאָן קיין סם".

8 בכל הכרך הראשון [מהדורת 1912] יש רק כמה שירים מסוג זה וכולם במדור הראשון ("אהבה צעירה") והם השירים מס' 54, 57, 59, 64, 68, 69, 78.

9 ווּ איז דאָס געסעלע, ווּ איז די שטוב? Где эта улица, где этот дом?
ווּ איז דאָס מיידעלע, וואָס איך האָב ליב? Где эта девушка, что я влюблен?

שתי שורות סמוכות מהוות כאן על פי רוב חזרה מדויקת או הקבלה בגיוון קל, המתקיים במלים החורוזות. השיר 68 אינו אלא נוסח אחר מן השיר 67 שבניינו איננו על טהרת הצמדים. השיר 69 הוא כולו חזרה על אותה שורה בהתחלפותה של מלת החרוז בלבד.

5

מקריותה של חריזת הצמדים, או הופעתה הצדדית – ולפי דעתי: המאוחרת (ואולי באמת הודות להפסק החריף שבסימן שאלה בדו־שיח, או בגורמי־השפעה סלביים) מקבלת את אישורה בשיר בן בית אחד, 19, המעיד שהיה מקור מרובע בעל המבנה היסודי **מאנא** גם לשירים כאלה. נוכל לראות זאת אם נשווה את השיר לנוסח הראשון של אותו בית.

נוסח ראשון: 18		**נוסח שני: 19 (וואריאנט)**
הערטס אויס, מיינע גוטע ברידער אַלע	א | א	הערטס נאָר אויס, גוטע ברידער אַלע
דעם סוד וואָס איך בין איַיך מגלה	א | א	מיַין איינציקן סוד בין איך איַיך מגלה:
כ'האָב ארומגערייַזט די גאַנצע וועלט	מ | ב	אַ סוד, אַ סוד, וואָס ס'ווייסט נישט קיינער
און צוריקגעקומען צו מיַין כלה	א | ב	וואָס ציט מיר אַרויס די מאַרך פון די ביינער.

18 בנוי כך: **אאמא**; כלומר במבנה הרגיל **מאנא** נוסף עוד איבר לחרוז של הבית, בסוף השורה הראשונה. לימים הורגשו שתי השורות הראשונות כצמד יסודי, ובהתחלף השורות האחרונות נוסף צמד חדש: **בב** (נ>ב).

נראה לי שהחרוז הפנימי, שנוסף בשורה הראשונה של נוסח ראשון, אינו אלא תוספת מאוחרת. קשה לקבל בשיר־עם פניה מורכבת ממין זה: "מיַינע גוטע ברידער אַלע", סביר שה"אַלע" נוסף למען נועם החרוז. גם הנטיה המקצבית הרגילה בשירת־העם מתנגדת לשורה ממין זה: אם יש ארבע הטעמות, הן נוטות להתחלק ל־2+2 ולא ל־3+1. אולם משנוספה המלה "אַלע" (שהיא פחות נפוצה מאשר "מיַינע" בצירוף כזה) ונתקשרה הודות לחרוז – נפלה המלה "מיַינע" (בנוסח השני) כתואר מיותר. ואז, כאמור, הורגשו שתי השורות כצמד יסודי ובהתחלף ההמשך נבנו המלים החדשות לפי אותה מתכונת חרוזית:

בצמד מאנא>אאנא>אא | נא ; [נא>בב] > אא | בב.

6

אם נתבונן בהתחלפות זו מבחינת התוכן נראה שהמשפט הסיפורי הוחלף במשפט לירי שאין בו מיסוד הזמן. לפי סימנים אחדים אפשר להניח שהבית 18 הוא שריד משיר בלדי ארוך יותר. אולם משנותר רק שריד כזה לא היה עוד צורך בקטע הפעולה שניתן ללא התפתחות סיפורית. הנוסח שהתחלף הלך בכיוון הצדקתו של היסוד החדש על־ידי הסתרת הנגלה והעמדתו על הרמיזה.

במעבר זה שמן השירה האֶפית והסיפורית, שלה נועדו השורות הארוכות, אל עיצוב החוויה הלירית האחידה וחסרת הזמן, ובכלל זה אל השירה ה״קלילה״ יותר — במעבר זה אפשר להסביר את התפרקותה של הדו־שורה לשתי שורות עצמאיות, ועמה את החדרת החריזה התכופה יותר. זהו כיוון התהליך, מבלי שנוכל לקבוע מוקדם ומאוחר בשירים קונקרטיים. שכן עיקר המעבר חל כבר בגרמניה בימי הביניים ובתקופת הבארוק. ואולי הייתה כאן מבחינה גנטית השפעת השיר הריקודי על הבלדה העממית, השפעה המתבטאת בהדגשת האיבור לעומת הזרימה שבשירה הסיפורית. ואיבור זה אומר הן חריזה תכופה יותר, והן סימטריה יתירה, חזרות על חטיבות הטקסט בדרך התקבולת. כאן היה גם צמצום מספר ההברות הבלתי־מוטעמות והתקרבות לסדירות טונית־סילבית, כלומר לקלות ההבעה, המורגשת בכל שירי המחלקה ״אהבה צעירה״ לעומת הכובד שבריבוי הברות בשירים האֶפיים.

ובכן ההבחנה היא בראש ובראשונה סוגית.

בשירים הבנויים **אאבב** נזדמנו לנו חזרות רבות של שורות או של נוסחאות ומטבעות קבועים בגיוונים קלים. יסוד זה, הגורם לקלילות ולטעם של מעין שעשוע שעיקרו בתקבולת בצליל ולא בחידוש התוכן, מתגלה גם במקום הופעתם הנוסף של הצמדים: בפזמון (גם זה — לעתים רחוקות: 67, 117).

7

את מיעוט השימוש בחריזת הצמדים אפשר להסביר בגורמים הבאים:

א. המונוטוניות הנגרמת על־ידי החזרות המקבילות של צמדים צמדים בלי גיוון. לכן מצויים הצמדים או בהתחלפות עם דרכי חריזה אחרות, או בפזמונים, או בשירים קצרים בלבד.

ב. האינרציה של המנגינה השומרת על המבנה הריתמי היסודי ואינה מוכנה לוותר על צורתה המרובעת לטובת הצמד. לקיום שלמותו של הבית בן ארבע השורות שנוצר על־ידי המנגינה אין הצמדים טובים.

ג. הגורם המכריע הוא: קלות־יתר וגיוון הוכנסו לשירה על־ידי קיצורה של השורה, על־ידי ריבוי שורות בנות שלוש הטעמות, על פי רוב דרך

ההתחלפות של 4 + 3+ 4 + 3 הטעמות (כגון בדוגמה שבסעיף 2). וחוק הוא בשיר העם שלחרוז אפשר רק שורות שוות־אורך. החריזה מעמידה אותנו על השוויון וההקבלה שבין השורות התואמות. השירה העממית אינה יודעת אסימטריה ואין בה אף מקרה של חריזת צמד בין שורה בעלת ארבע הטעמות לבין שורה בעלת שלוש הטעמות. כל הצמדים הם על טהרת השורות בעלות ארבע ההטעמות, כלומר, כל שורה מקיימת את אורכה המקורי של חצי־השורה. גם הצמדים הבודדים בשירים שעיקרם חריזה אחרת בנויים על יסוד השוויון.

ומאידך גיסא: שירים הבנויים על טהרת השורות בעלות שלוש הטעמות כמעט אינם בנמצא. בקיצור, במרבית השירים מתקיים הגיוון או על דרך הסדירות של:

א|נ|א|מ

3|4|3|4

או בהתחלפויות מקריות של 3 ו־4.

בכל אלה מורגש המשקל היסודי בן ארבע ההטעמות, הדורש את ההשהיות בסופי השורות המקוצרות. השהיות אלה שוברות את הזרימה האפית, מונעות את הצורך בנשימה ארוכה, יוצרות את הקלות ואת ״החן הלירי״.

8

שיר העם משתמש רק באמצעים הכרחיים ליצירת הרושם הריתמי. אם המנגינה יכולה ליצור איזוכרוניות — אין הכרח במספר קבוע של הברות בכל טאקט. ואם מספר רב מדי של הברות מכביד על הרושם — נקבעים גבולות בלתי כתובים למספרן, למרות ״החופש״ העקרוני.

כך גם בעניין החריזה: אם די בחריזת **מאנא**, הרי החריזה הצולבת המלאה (**אבאב**) אינה אלא מותרות, שהשירה האמנותית אוהבת לקיים. מעטים שירי העם המקיימים חריזה זו בעקביות (בכרך הראשון: 147, 17). לפי דעתי מקומם ביצירה אינדיבידואלית שהקפידה לחרוז כל שורה ושורה, וטרם טושטשה בשינויי־הנוסח. בשיר קצר, כגון 70 או 158 אפשר לקיים את כל החריזה, אולם בשיר ארוך יש והחריזה הנוספת נשכחת ובתוך רוב של בתים **אבאב** מתקיימים גם בתים מסוג **מגנג**. בדרך כלל, בשורות הזוגיות אין השירים יודעים נשירה של חריזה. ואילו בבתים מסוג **אבאב** יש ומוותרים על המותרות דווקא במקום החריזה העיקרית ומסתפקים בחרוז אחד **אמאג** (למשל, בשיר 65 או 163).

החריזה המלאה, המתקיימת בכמה שירים נוספים, באה הודות לנוסח הקבוע של הבית או הודות לשורה חוזרת (15, 65, 28, 15). ולפעמים אפשר בפירוש

להצביע על לשון השומרת עדיין על סממנים "ספרותיים". למשל לשונו של 158: "עס דערקוויקט מיך דער קלימאַט פון אַ העלער זומערדיקער נאַכט,/ מײַנע געדאַנקען מאַכן מיר מאַט,/ ווען איך ליג און טראַכט..." וכו׳. או החריזה הזרה: "מעהר" (=יותר)/ "מעער" (=ים) ומשחק החרוזים: "גאָרטן/ ...אָרט", הממשיך:

"צי קען עס שוין וואַקסן דאָרטן?/ צי קען עס שוין בליִען דאָרט?" ואף השורה הספרותית: "געלעזן האָט ער מיר אַ ראָמאַן" שבשיר 1.

9

נותר לנו להראות שגם הבתים המורכבים יותר (והם מיעוט קטן באוסף) אינם אלא גיוני צורה של הבית היסודי המרובע. בתים "בלתי מרובעים" בספר מתחלקים באופן כללי לקבוצות אלו:

א. בתים בני שמונה שורות. הן בחריזה והן במבנה מהווים בתים אלה צירוף מלאכותי של שני בתים. אלא שהמנגינה היסודית מקיפה שמונה שורות במקום ארבע (ועל פי רוב דומה מאד המנגינה בשני החלקים, והשינויים הקלים במנגינות נמצאים גם בשירים שנרשמו בהם תווים לבית אחד בלבד. פירושו של דבר, ההבדל הוא ברישום בלבד). כמעט כל השירים בקבוצה הזאת נושאים למעשה פזמון (לפעמים, משתנה במקצת) בן ארבע שורות והבית הנפרד משתרע רק על ארבע שורות ראשונות (107, 117, 137, 261 ועוד). הפזמון הקבוע משווה לשירים אלו אופי מיוחד.

ב. בתים שחלוקתם לשורות נרשמה לא נכון: או שלא בהתאם לשאר הבתים, או בניגוד למשקל ולמבנה המנגינה.

ג. בתים שמספר שורותיהם עולה על ארבע, אולם השורות הנוספות מהוות בהם פזמון או נוסחה קבועה, כלומר אמצעי לגיוון מוסיקלי וצלילי, אשר איננו משנה את היות הבית היסודי בן ארבע שורות בלבד.

הסוג הראשון מובן מאליו. את שייכותם של שני הסוגים האחרים למסגרת שלנו נוכל להוכיח על־ידי ביטולם של כל החריגים.

10

בתקופה מאוחרת יותר תיקן י״ל כהן שירים מן האוסף של ש״ז פיפעס על־פי הדרישה שכל הבתים בשיר יהיו בעלי מספר שווה של שורות, שכן אחרת אי אפשר להתאים את המנגינה. על כן צריך לתקן לו לכהן את כל הסטיות מכלל זה. כך בשיר 20 בא בית של חמש שורות בתוך שיר שכל בתיו מרובעים. וגם

הנוסחאות המקבילות של השיר אומרות שנצטרפו פה שרידי שני בתים לבית אחד.

יש והשיבוש נעזר על־ידי מבנה המנגינה. כך המנגינה המורכבת של 6, הדורשת חזרה על כל שורה שניה ואחר־כך על שתי השורות האחרונות בבית, איפשרה התחלפות מקרית של שתי השורות החוזרות בשתי שורות בעלות אותו חרוז (אולי שריד מבית שני, שנקלט כאן הודות לחרוז המשותף). ואילו השיר כולו מקיים את המרובע.

הצמיחה מבפנים בעטייה של המנגינה נוצרה בבית השלישי של 31. כל הבתים מרובעים, אולם בשעת הזמרה חוזרות שתי השורות האחרונות פעמיים. כך נתאפשר גיוון קל בשורות החוזרות. במקום לשיר פעמיים: "דער ציגײַנער, דער טאָטער,/ ער האָט מיך אומגליקלעך געמאַכט", מחליפים: "דער ציגײַנער, דײַן פּאָטער,/ דאָרטן זיצט ער און לאַכט". ממש לעינינו נולד בית משושה מתוך המרובע הקלאסי.

לעיתים קרובות נעוצה הסטיה ברישום מוטעה. בשיר 104 אין שתי השורות הראשונות שייכות להמשך הבית והשורה השלישית מורכבת למעשה משתיים: "קלוג איז ער געווען/ גאָר ווי די גאַנצע וועלט". והראיה לדבר שבהמשך קוראים אנו: "ווי שיין איז ער געווען!/ נאָך אים ווערט מיין האַרץ פאַרברענט" — בשתי שורות. וכך גם בנוסח ראשון של אותו שיר 103.

בשיר 121 הבית החמישי בן שש שורות אינו אלא בית רגיל, מרובע שמשקלו 3/4/3/4 הטעמות. והשורות הראשונה והשלישית פורקו בטעות כל אחת בסידור הגראפי. למשל, שתי השורות: "צי פעלט דיר דײַן עסן?/ צי פעלט דיר דײַן טרינקען?" אינן אלא שורה אחת בעלת ארבע הטעמות, הדומה לחלוטין ל"די ביימעלעך בליִען, די יאָרעלעך פליִען" שנרשמה כשורה אחת בבית אחר; ובמה זכה הראשון להיכתב בשתי שורות?

כך גם בשיר הבא, 124, אומרים לנו הן המשקל 3/4/3/4 והן החריזה (המלאה במקרה) ששתי השורות הראשונות הן שורה אחת:

"צי האָסטו נישט דײַן עסן,	2	⟩	=	4 א
צי האָסטו נישט דײַן טרינקען	2			
צי האָסטו נישט דײַן שיינעם גאַנג?				3 ב
זאָג זשע מיר, פייגעלע, נאָך וועמען טוסטו בענקען,				4 א
נאָך וועמען טוט אַזוי ביטער באַנג?			(4)	3 ב

11

בדוגמה האחרונה, השורה בעלת ארבע ההטעמות נתפרקה על־ידי צזורה כה בולטת שמבחינת התחביר משמש כל חלק כמעט כשורה עצמאית, המחוזקת על ידי האנאפורה ("צי האָסטו..."). יש וצזורה מסייעת אף ליצירת חרוז פנימי במחצית השורה, המבליט עוד יותר את חלוקתה הסימטרית של השורה. כך אנו מגלים פתאום בבית האחרון של 83 שני חרוזים פנימיים שהם החרוזים היחידים בשיר המופיעים במקום כזה:

איך בעט דיך בנאמנות,/ האָב אויף מיר רחמנות,
אוי, האָב שוין רחמנות אויף מיר!
מאַך אויף מײַן האַרץ,/ וועסטו זען מײַן שמאַרץ
וועסטו שוין קומען צו מיר.

יש ומבנה זה כובש שיר שלם כגון 119. אולם אין להסיק מכך שהבית הפך להיות בן שש שורות, שכן בשורות המפורקות יש רק שתי הטעמות והחריזה ביניהן אינה מקוימת בכל הבתים. על־ידי הסידור החדש לא חדלה החריזה להיות פנימית, והחלוקה התחבירית של שורות אלה לשתי תת־שורות קיימת בשירים רבים. ובכן, מבחינת המשקל אין בתי השיר חורגים מן הבית המסורתי; מקצב המנגינה שווה לחלוטין לזה של 4 שורות רגילות. אולם מבנה התחביר והחריזה הפנימית יוצרים רושם שונה מן הרגיל. רק משוררים בעלי עצמיות עשו את הצעד הנועז והרחיבו את חצי־השורה החורזת כדי אורך רגיל של שורה. בשיר העם, אף אם נוצרו צורות חדשות כאלה, אין מעיזים עדיין לשחררו מן המסגרת "הקלאסית".

12

דרך פירוק זו של שורה אחת לשני חלקים בני שתי הטעמות כל אחד היא־היא האחראית לניפוחים של בתים בכל שאר המקרים, גם כאשר תת־השורות נראות ארוכות. כך בין שני הבתים של 165 השני הוא מרובע ואילו בראשון מראים התווים שאין הוא משושה: לכל אחת מהשורות השלישית והשישית יש שני טאקטים, כרגיל. ואילו השורות האחרות מסתדרות בטאקט אחד כל אחת — כלומר אינן אלא חצאי־שורות. התווים מצביעים על סדר־הטעמות שהוא, במקרה, פֵּיאוני, כלומר רגל בעלת ארבע הברות:

—41—

∪ ∪ - ∪ ∪ ∪ - ∪
איך האָב אַ מאָל אַ שם געהאַט

∪ ∪ - ∪ ∪ ∪ -
פֿאַר אַן ערלעך מיידעלע

אילולא המנגינה היינו וודאי מסדרים את ההטעמות באופן קצת שונה ואולי היינו סבורים שיש יותר משתי הטעמות בשורות הקצרות. ובאמת, אפשר לקרוא שורה ראשונה או שניה בארבע הטעמות, כשורה יַאמבית או טרוכאית, ורבות שורות כאלה בשירי העם.

באופן דומה נראה הבית של 67 כבן שש שורות, אבל למעשה עיקר בניינו — שמונה שורות, או שני מרובעים שהראשון בהם אינו אלא פזמון.

הבית נרשם:	יסודו:	
אוי, אַווראַם, איך קען אַן דיר	אוי אַווראַם,	3 א
ניט זײַן!	איך קען אָן דיר ניט זאַן!	3 א
איך אָן דיר און דו אָן מיר	איך אָן דיר און דו אָן מיר	4
קענען מירביידע ניט זײַן.	קענען מיר ביידע ניט זאַן.	3 א
געדענקסטו, געדענקסטו, בײַ	געדענקסטו, געדענקסטו	
דעם טויער	בײַ דעם טויער	4 ב
האָסטו מיר געזאָגט אַ סוד אין	האָסטו מיר געזאָגט אַ סוד	
אויער:	אין אויעאר:	4 ב
אוי ווײ, רבקהניו, גיב	אוי ווײ, רבקהניו,	4 ג
זשע מיר דײַן פּיסקעניו!	גיב זשע מיר דײַן פּיסקעניו!	4 ג

על מבנה בית זה מלמדת אותנו המנגינה: למלים "אוי אַווראַם" או "אוי אוי רבקהניו" ניתנת שהייה של טאקט שלם, כמו לכל שורה שלמה בשיר זה. אגב נרשמו בווריאנט של השיר 68 המלים "אוי ווײ, רוזשעניו!/ גיב אַהער דאָס בוזשעניו!" כשתי שורות. גם החריזה מלאה: "אַווראַם" ו"זאַן" מהוות חרוז אסוננטי מצוי בשירת העם.

לא יקשה עלינו לראות את היסוד המרובע בשירים 132 (שתי השורות הראשונות הן אחת), 312 (השורה האחרונה מורכבת משתיים, כמו בבתים האחרונים, והמרובע הראשון ב־8 אינו אלא פזמון שמתחלפת בו המלה "קוועלס" ב"שעלט"), 524 (השורות 2 ו־6 הן הכפלות שבמנגינה ולא בטקסט) וכו'.

—41—

13

צמיחתו של הבית בפנים (בעזרת החזרות שבמנגינה) טרם נותקה מן המקור המרובע. אולם יש ששיר העם מתחיל לחוש גם בצורות המורכבות החדשות והיסוד הקודם מתחיל להתעמעם. כך בשיר 10 ברור היסוד המרובע: השורה השלישית היא הכפלה פשוטה של השניה, השורות הרביעית והחמישית בבית הראשון והאחרון אינן אלא חלקי שורה אחת (גם המנגינה מעידה שאין בהן אלא שתי הטעמות בכל אחת.) אולם היות והשורה הראשונה חוזרת בבתים הראשונים, היא נתפסה כנראה כנוסחה חוזרת שאינה חלק אורגאני של הבית: השורות השניה והשלישית הזהות נתפסו כשתי שורות חורזות. ועל־ידי כך נטשטשה בבית השני החריזה הקבועה **מא (א) נא**, החרוז האחרון נפל ובמקומו נוצר צמד חרוזים, המקביל ל"צמד" הקודם, כביכול – **מאאנג**.

הרי בית נורמלי בשיר:		**והרי המטמורפוזה:**	
און אַז דו פאָרסט אַוועק, מיין טײַער זיס־לעבן,	(מ)	און אַז דו פאָרסט אוועק, מײַן טײַער זיס־לעבן,	(מ)
אויף וועמען לאָזסטו מעך דאָ		אויף וועמען לאָזטו מעך	
איבער?	(א)	דאַ איבער	(א)
אוי ווי, אָט חלש עך! – אוי, וויי		עך לאָז דעך איבער אויף דײַן	
אָט שטאַרב עך!	(נ)	טאַטנס טיר,	(ב)
דײַנע רייד לייגן מעך אַנידער.	(א)	גיב זשע מיר דאָס פּיסקעלע,	(א)
		עך פאָר אַוועק פון דיר!	(ב)

בבתים האחרים יש חריזה טובה (דערמאַנע־מאַמען; אויגן־געפלויגן), אולם הבאתי במתכוון את הבית הראשון שבו החריזה כבר התחילה להתעמעם (איבער־אנידער – היה חרוז ראוי במסורת הישנה), כדי להדגיש את נקודת המעבר: כשהמלה "נידער" חדלה להיתפס כחרוז – סופח חרוז חדש לצמד האחרון.

14

לא נרבה בדוגמאות. נאמר אך זאת: שיר העם יודע ביסודו רק את הבית בן ארבע השורות. כל השורות הנוספות על זה באות אך ורק כנוסחאות קבועות או כפזמונים או כקריאת־פניה נוספת על הבית (ולמרות טשטוש ייחודה של הקריאה והמעבר בכיוון בית מורכב יותר בשיר כגון 324 – נשמר היסוד המרובע בבתים האחרונים). זאת אומרת אם שיר העם שומר על בית גדול מזה – דרושה לו לכך תבנית קבועה שמשנים בה אך מלים מספר. תבנית קבועה זו היא הערובה לזכירת המבנה המסובך.

הבית היחידי המתקיים לאורכו של שיר למרות שאינו מרובע הוא הבית המעניין (והאהוב על העם) 268, בן 7 השורות: "יאַמע, יאַמע, שפּיל נאָר אַ לידעלע,/ וואָס דאָס מיידעלע וויל) (ובנוסחאותיו השונות 271, גינזבורג־מארעק 244 וכו'). אולם גם הוא אינו אלא נוסחה קבועה שמשתנות בה מבית לבית רק שתי מלים (ואגב, הנוסח ב־13 מקיים 8 שורות).

15

בסיכום אפשר לומר: העם מגוון הרבה את צורתו היסודית של הבית. אולם כל הגיוונים באים על בסיס חזרות על מלים, על פניות, על פזמונות, כלומר "ממקור השעשוע". פריצת הצורה החיצונית של הבית היסודי אופיינית לשירי הילדים, אולם גם בהם ניכר המקור המרובע. התוכן ממש אינו נבנה בבתים מורכבים או שונים מן המרובע. בתים גדולים מזה באים אך ורק בנוסחה קבועה.

רק בכמה שירים בעלי תוכן דתי יש מבנה אחר, שהשפעת הפיוט מורגשת בו (כפי שמעידים גם ריבוי המלים או הנוסחאות, גם האקרוסטיכונים). אולם שירים אלה בנויים שוב או (1) על דרך הנוסחה הקבועה, על פי רוב נוסחה ההולכת ומתרחבת כעין חד־גדיא (למשל גינזבורג־מארעק 1, 5, 6, 7); או (2) בלי כל מבנה סטרופי, כגון שיר החדר 447 (נמסר על־ידי י' דינעזאָן) שחריזתו הבלתי זוגית, שורותיו הארוכות למדי, והטון הבלתי שירי כולו מעידים על מוצא בדחני (לפחות מבחינת הצורה). אולם שיר זה אינו אלא נוסחה ללימוד הא"ב. ספק אם העם שר ממש את שירי הבדחנים.

כדי שהנוסח הבדחני יחדור לרחוב כשיר מושר בפי כל – עליו לעבור שינוי מהפכני: להיות מוצק בצורות של בית בעל הרכב קבוע ומשקל פשוט וסימטרי. מהפכה זו עשה א' צונזר. הוא החדיר את המקצב הער והסימטרי של השירה העממית לתוכן ולז'אנר הבדחני. הבית שלו אמנם ארוך למדי; צונזר טרם למד לבטא רעיון בארבע שורות. אולם הבית הוא בית בעל דרך חריזה ומשקל קבועים. והוא תמיד מורכב מצורות מרובעות (וקצת צמדים).

גם אם החריזה בקטעים מסוימים בנויה על דרך **אאבגגב** (וזו דרך אהובה על צונזר) – הרי יסודה במרובע בעל חריזה פנימית, שכן השורות **אא** ו־**גג** מהוות תמיד חצי שורה בהשוואה לאורכן של השורות ב/ב ("דו זעסט:/ מען פרעסט,/ מען פירט מיט דיר צו שטרענג;/ מען דריקט,/ מען שטיקט,/ מען שפּאַרט דיר אָן צו ענג" וכד'). חריזה מסוג **אבבא** (האופיינית לסונטה שמן התרבות הגבוהה) או של מספר בלתי־זוגי של שורות שוות־אורך – לא תימצא בין שיריו.

16

הוכחה מעניינת לתפיסה העממית שאינה יודעת בניינים מסובכים – ניתנת בעיבודים העממיים של שירי המשוררים. עיבודים אלו משתדלים לפרק את המבנה המקורי ולהעמידו על מרובעים בלבד. מתוך נטיה מקצבית זאת נבין שינויים רבים שחלו בשירים ולאו דוקא מסיבות לשוניות או תוכניות.

אביא דוגמה אחת. שירו הארוך של מיכל גורדון (גאָרדאָן) ״שתיינות״ (״די משקה״) בנוי בתים בני שש שורות, שלושה צמדים בכל בית: **אאבבגג. ואילו** הנוסח שנרשם מפי העם (באַסטאָמסקי 188[10] הועמד כולו על בתים של ארבע שורות, למרות שלכאורה אין הצמדים נבנים בבתים איתנים, ולמרות שלשיר הייתה מנגינה,[11] אשר קיימה את מבנהו המשושה.

[בסוגריים מרובעים סימנתי שורות, שנשרו בנוסח העממי).

השוואה בין השיר ״שתיינות״ (״די משקה״) לבין עיבודו העממי

מיכל גאָרדאָן (״שירי״, עמ׳ 49)

נו לאָמיר שוין משקה טרינקען ברידער.
מיר זאָלן דערלעבן – צו טרינקען ווידער.
[נו לאָמיר שוין טרינקען גענוג שוין עסן.]
[ווי קענט איר אַזוי לאַנג אָן משקה פאַרגעסן.]
אָט ווען די משקה וואָלט אונדז געפעלט.
ווי וואָלטן מיר לעבן אויף דער וועלט.

די משקה מוז איך ערלעך האַלטן.
איך שטיי פאַר איר אויף ווי פאַר אַן אַלטן,
דען זי האָט געקענט מײַן עלטער באָבען,
די באָבע פלעגט זי ליב האָבן.
[פון איר האָב איך געירשנט די מעלה,]
[צו טרינקען ביזן דעק און אַלע ווײַלע.]

[10] באַסטאָמסקי מעיר בסוף הקובץ: ״שיר השתיינות (ביידיש: ׳משקה׳) שנפל בטעות לאוסף שלנו, אינו שיר עם. מחבר השיר הוא **המשורר העממי** מיכל גורדון.״ (ההדגשות – שלי). כאילו שירי עם אחרים לא נוצרו על־ידי מישהו! והרי שיר זה הוא עממי לכל דבר. כל שרידי הלשון והנימה שאינן מתאימות לשיר העם חוסלו ושונו. אלא שההשקפה קלקלה את השורה. ומי יודע כמה שירי־עם אמיתיים לא נרשמו בגלל הגישה חסרת הטעם, שגם י״ל כהן היה בתחילה ממצדדיה (אם כי נטה בערוב ימיו לשנות דעה זו).

[11] לדאבוני, איני יכול לבדוק, אם חל שינוי גם במנגינה, שכן אין תווים אצל באַסטאָמסקי.

43

בשעת אַ שדכן איז געקומען צום זיידן,
דעם טאַטן מיט דער מאַמען אַ שידוך צו ריידן.
[האָט מען גערעדט און גערעדט, ס׳איז געוואָרן נישט,]
[ביז וואַנען די משקה האָט זיך אַרײַנגעמישט.]
דורך משקה איז געוואָרן דער שידוך געשלאָסן,
דער טאַטע איז געוואָרן דער מאַמעס חתן.

באַסטאָמסקי (עמ׳ 118)

משקה לאָמיר טרינקען, ברידער,
מיר זאָלן זוכה זײַן צו טרינקען ווידער,
לאָמיר ברידער טרינקען משקה,
מיר לעבן נאָר פון איר לאַסקע.

ווען די משקה וואָלט אונדז געפעלט,
וואָס וואָלטן מיר געטויגט אויף דער וועלט,
די משקה טו איך ערלעך האַלטן,
איך שטיי פאַר איר ווי פאַר אַן אַלטן.

ווײַל זי האָט געקענט מײַן עלטער באָבען,
די באָבע פלעגט דאָס אויך ליב האָבן,
ווען דער שדכן איז געקומען צו מײַן זיידן
דעם טאַטן מיט דער מאַמען אַ שידוך ריידן.

מ׳האָט גערעדט און גערעדט און ס׳איז געוואָרן נישט,
ביז וואַנען די משקה האָט זיך נישט אַרײַנגעמישט.
צוליב דער משקה איז דער שידוך געוואָרן געשלאָסן,
דער טאַטע איז געוואָרן דער מאַמעס אַ חתן.

הדוגמה שלעיל מראה את שלושת הבתים הראשונים משירו של גאָרדאָן שהיו לארבעה בתים שנרשם מביצוע בעל־פה על־ידי באַסטאָמסקי. קל לראות כיצד בכל אחד משני הבתים הראשונים נושרות שתי שורות. אלא שארבע השורות הנותרות אינן מהוות בית עממי באופן אוטומטי. התוכן מחייב מילואים וממילא מתארגנים הזוגות באופן אחר. הצמדים הם לבֵנים נוחות לצירופים שונים, בנוסח שבעל־פה נוטל כל אחד משלושת הבתים הראשונים צמד אחד מבית אחד. הבית השני מצרף שני צמדים משני בתים שונים של המקור, וכך גם הבית השלישי.

ואילו הבית הרביעי עשוי כולו חטיבה רצופה מן הבית המקורי מס׳ 3. אגב, הצמד שהוחסר בבית השני מוסר רפלקסיה אישית של "האני הלירי" שכנראה אינה נוחה לשיר "העממי".

הנוסח העממי משקף גם עיבודים לשוניים ותימטיים שונים. למשל, הגרמניזמים "דען" ו"דורף" הומר ב"ווײַל" ו"צוליב". שתי השורות שנוספו בבית הראשון חורזות חרוז ליטאי (ש = ס). גם השורה השישית "ווי וואָלטן מיר לעבן אויף דער וועלט" בניסוחה המשכילי הומרה בנוסחה עממית ופתגמית יותר "וואָס וואָלטן מיר געטויגט אויף דער וועלט". ובפסוק "ביז וואַנען די משקה האָט זיך נישט אַרײַנגעמישט" נוספה השלילה מחשש עינא בישא, שהיא סממן עממי מובהק שהמשכיל אינו נכנע לה.

והרי הסכימה השלמה של עיבוד השיר בביצוע שנרשם על ידי באַסטאָמסקי. במקרה זה משתמש אני במספרים רגילים למספרי בתים ובאותיות עבריות למספרי שורות (ולא לחרוזים, כבשאר המאמר).

הסכימה של עיבוד השיר כולו היא כזאת:

הנוסח שנרשם על־ידי באַסטאָמסקי	המקור של גאָרדאָן	שורות חסרות	שורות נוספות
בית 1	1אב	1גד	2 שורות
2	1הו + 2אב		
3	2גד + 3אב	2הו	
4	3גדהו		
5	4אב	4גד	2 שורות
6	4הו		
7	5אבגדהו		
8	6אבגד	6הו	
9	7אבגד		
10	7הו + 8גד	8אב+הו	
11	9אבגד	9הו	
12	10אב + 11אב	10גדהו	
13	11גדהו		
14	12אבגד		
15	12הו + 13 גד		
		13אב	
		14גדהו	
		15אבגדהו	
		16אגדהו	
16	17אבגד		
17	14אב + 18 אב		
18	18גדהו	17הו	2 שורות
19	13הו		

17

כמובן שהשינויים באו לא רק לשם התאמת החומר הבנוי בקבוצות של שתי שורות למסגרות של ארבע שורות. היו כאן שיקולים ספציפיים, תימטיים ואחרים, בכל בית ובית: על מה לדלג ומה להשלים. ולא כאן המקום לניתוח מפורט. נציין רק את המגמות הכלליות ודוגמאות טיפוסיות.

בתשעה בתים בנוסח שנרשם מפי העם נשארו חטיבות שלמות של ארבע שורות כל אחת (זאת אומרת זהות עם הבית החדש). שאר עשרת הבתים החדשים הורכבו מזוגות של שורות (אף פעם לא משורות בודדות). חרוזים חדשים נוספו רק עם שורות חדשות, כלומר כדי למלא חלל, להשלים בית במקום שנותר רק זוג אחד.

לקראת סופו של השיר עשתה השכחה את שלה: ההחסרים הולכים ורבים מבית 8 ואילך ובתים 14-16 חסרים כמעט לגמרי. בכל זאת נשתמרו שורות שיש בהן התפתחות העלילה, ובסוף הופיעו שורות גם שלא כסדרן במקור (בית 17, 19). לעומת זאת ברור שהוחסרו שורות "מיותרות": השורות 13אב נשמעות כחזרה מיותרת על התוכן של 13גד והושמטו; גם 17הו נתפסות כחזרה מיותרת.

בבית מס׳ 6 נרשמו שתי שורות ובבית הבא שש שורות. ברור שיש כאן טעות ברישום הנובעת אולי ממבנה התוכן: השינויים לא השתלטו על המשושה העיקרי לפרקו. אם נרשום בית מס׳ 6 בארבע שורות יהיה מבנהו: 4הו+5אב, ממש כדוגמת מבנה הבתים מס׳ 2 ו־3.

18

נסיים בהדגמת מיזוגם של 2 צמדים מבתים שונים של גורדון לבית אחד בביצוע העממי:

גאָרדאָן:	**באַסטאָמסקי**
סוף בית 7:	**בית 10:**
ווען איך טרינק משקה אַ גלעזער דרײַ	ווען איך טרינק מיר אויס אַ גלעזל דרײַ
בין איך פון אַלע מיצוות פרײַ.	דאַן בין איך פון אַלע מיצוות פרײַ,
בית 8:	
ווען נאָר די משקה רעדט מיר אָן.	
מעג איך שוין אַלע עבירות טאָן,	
מען קען קיין מאָל מיך פאַר עפּעס שטראָפן	**ווען מ׳וויל מיר פאַר עפּעס שטראָפן,**
ווײַל תמיד בין איך ניט אויסגעשלאָפן,	**זאָג איך**, איך בין **נאָך** ניט אויסגעשלאָפן.

איך האָב קיין בושה, קיין דרך־ארץ,
כ'האָב משקה געטרונקען איז אויף
אַלץ אַ תירוץ

מבית 8 נשארו רק שתי השורות האמצעיות (בנוסח העממי הדגשתי את המלים החדשות). השינויים הקלים ממזגים את הקטעים המרוחקים במקור. השינוי שבשורה השלישית יוצר מבנה אנאפורי המקשר אותה לשורה הראשונה. עם זאת הוכנס "התירוץ" משורות 8הו לניסוח החדש של מה שהיה 8גד – והרעיון נתמצה.

19

שירו של גאָרדאָן בביצוע שבעל־פה הוא דוגמא "טריה" של שיר שנכתב לפני זמן קצר יחסית, וקרוב לוודאי שתהליך "עמומו" של השיר רק החל. אולי יש כאן כדי להדגים את תהליך הפישוט וההאחדה שהביא לצורה המונוליטית כמעט שבה מופיעים בתי השירים באוספו של י"ל כהן, כלומר בגוש שירים שנרשם בתקופה אחת במזרח אירופה.

ירושלים 1952

המקורות העיקריים

ש' באַסטאָמסקי (עורך), **בײַם קוואַל: יידישע פאָלקסלידער**, ווילנע 1923.

גינזבורג, שאול ופסח מאַרעק, **שירי־עם יהודיים ברוסיה** (צילום מהדורת פטרבורג 1901) עריכה, הקדמה והערות דב נוי, הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן, תשנ"א.

י"ל כהן (עורך), **יודישע פאָלקסלידער מיט מעלאָדיען: אויס דעם פאָלקסמויל געזאַמלט**, א-ב, ניו־יאָרק 1912.

יידישע פאָלקסלידער מיט מעלאָדיעס, געזאַמלט פון י"ל כהן, צונויפגענומען און פון דאָס נײַ ארויסגעגעבן דורך מאַקס ווײַנרײַך, ניו־יאָרק 1957.

ש' לעהמאַן (עורך), **גנבים־לידער מיט מעלאָדיעס**, וואַרשע 1928.

א' צונזער, **לידער פון אליקום צונזער: פאַר געזאַנג**. (עורכים) וו. פיטשהענדלער און י' רומשינסקי ניו־יאָרק 1928.

ש' קאַטשערגינסקי (עורך), **לידער פון געטאָס און לאַגערן**, ניו־יאָרק 1948.

ש' קופערשמיד (עורך), **פאָלקסלידער פון דאר פאָטערלענדישער מלחמה**, מאָסקווע 1944.

M. Beregovski, *Yidisher musik-folklor*, I, Moskve 1934.

Ginzburg, S.M & P.S. Mareck, *Evreyskie narodnye pesni v Rossii*, S.-Peterburg: Voskhod, 1901.

F. M. Kaufmann, *Die scheonnsten Lieder der Ostjuden*, Berlin 1920.

Ruth Rubin, *A Treasury of Jewish Folksong*, New York 1950.

מרדכי־וואָלף קיִעל
פֿאָלקלאָר און וועלטלעכקייט: נחום אויסלענדערס „גרונטשטריכן פֿון ייִדישן ריאַליזם" 259

שמעון הובערבאַנד
מלחמה־פֿאָלקלאָר 271

דוד ראָגאָוו און שמואל גאָלדענבערג
זוכצעטל צו „לייענער דערמאָנען זיך לידער" (פֿאָרווערטס) 287

די מיטאַרבעטערס אין דעם באַנד 367

[illegible] נײַע סעריע ב' IV (2003)

י.ל. פּרצעס זאַמלונג ייִדישע פֿאָלקסלידער

פֿון חנה גאָרדאָן־מלאָטעק

א ייִ פֿאָרשערס האָבן זיך אָפּגעשטעלט אויף דער פּיאָנירישער ראָלע וואָס י.ל. פּרץ האָט געשפּילט אין דער אַנטוויקלונג פֿון דער מאָדערנער ייִדישער פֿאָלקלאָריסטיק ווי אַ זאַמלער, אויסטײַטשער, איבערדיכטער און פּאָפּולאַריזאַטאָר פֿון דער ייִדישער פֿאָלקסשאַפֿונג.[1] מיר דרוקן דאָ אָפּ צום ערשטן מאָל אַ וויכטיקן פּרײַזקן מאָנומענט פֿון פּרצעס פֿאָלקלאָר־אַרבעט, זײַן זאַמלהעפֿט פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער פֿון יאָר 1896 וואָס איז שפּעטער „פֿאַרלוירן געגאַנגען".

די געשיכטע פֿון דער זאַמלונג

אין די יאָרן 1894-1895 האָט פּרץ געזאַמלט ייִדישע פֿאָלקסלידער אין וואַרשע און האָט אַ טייל פֿון זיי צוגעגרייט צום דרוק אין אַ באַזונדערער זאַמלהעפֿט. די העפֿט, וואָס איז באַשטאַנען פֿון 42 לידער, האָט פּרץ געלאָזט צענזורירן, און די צענזור דערלויבעניש אויפֿן שער־בלאַט איז דאַטירט דעם 23סטן יולי 1896 (לויטן אַלטן גרעגאָריאַנישן קאַלענדאַר). אויפֿן שער־בלאַט איז אָנגעצייכנט אַ קעפּל פֿון אויבן: „יום־טוב־בלעטלעך"; אַ סימן אַז די זאַמלונג האָט געזאָלט פּובליקירט ווערן ווי אַ נומער פֿון דער פּעריאָדישער סעריע, וואָס איז פֿון 1894 ביז 1896 אַרויס אונטער פּרצעס רעדאַקציע. דער לעצטער, זיבעצנטער נומער פֿון די „יום־טוב־בלעטלעך" איז אָפּגעדרוקט געוואָרן לכּבֿוד חמישה־עשׂר בשבֿט, ד"ה אין פֿעברואַר 1896. צוליב עפּעס אַ ניט באַקאַנטער סיבה האָט אָבער די זאַמלהעפֿט קיין מאָל נישט דערזען די ליכטיקע שײַן.[2]

אין 1898 האָט פּרץ אָפּגעדרוקט זעקס פֿאָלקסלידער אין טראַנסקריפּציע אין דעם ווינער זשורנאַל *Der Urquell*; פֿיר פֿון זיי האָט ער גענומען פֿון דער זאַמלהעפֿט און צוויי — פֿון זײַנע אַנדערע זאַמלונגען.[3] אין זעלביקן יאָר האָט פּראָפֿעסאָר לעאָ ווינער פֿון האַרוואַרד־אוניווערסיטעט באַזוכט פּרצן אין וואַרשע, אין שײַכות מיט זײַן פּלאַנירטן געשיכטע פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור, און פּרץ האָט אים אַנטליִען אַ צאָל פֿאָלקסלידער פֿון זײַנע קאָלעקציעס. אין אַ בריוו צום דיכטער י.י. פּראָפּוס, האָט זיך פּרץ שפּעטער באַקלאָגט אַז ווינער שיקט אים ניט צוריק די לידער.[4]

די זאַמלהעפֿט איז אָבער געבליבן ליגן בײַ פּרצן און מיט כּמעט צען יאָר שפּעטער האָט ער ווידער פּלאַנירט די אַרויסצוגעבן, צוזאַמען מיט זײַנע אייגענע ווערק, אין פֿאַרלאַ

„אינטערנאַציאָנאַלע ביבליאָטעק" אין ניו־יאָרק. יעקבֿ דינעזאָן, פּרצעס לאַנגיאָריקער סעקרעטאַר, געהילף און נאָענטער מיטאַרבעטער, האָט זיך דערוווּסט דורכגעשריבן מיטן פֿאַרטרעטער פֿון פֿאַרלאַג, ה. אַלעקסאַנדראָוו, און האָט אַפֿילו אָנגעגעבן אינסטרוקציעס אין פּרצעס נאָמען, ווי אַזוי אָפּצודרוקן די פֿאָלקסלידער — אַז מען זאָל לאָזן די גרײַזן, ניט אויספֿײַנערן און ניט אויסבעסערן.[5]

ערשט אָנהייב 1937 האָט זיך די זאַמלהעפֿט ווידער אָפּגעפֿונען. בעת דער ייִוואָ האָט געהאַלטן אין צוגרייטן אַ ספּעציעלן פּרץ־נומער „ייִוואָ־בלעטער", האָט מען עס אַנטדעקט אין דער יעקבֿ דינעזאָן־זאַמלונג אין ייִוואָ־אַרכיוו. דעם 7טן פֿעברואַר 1937 האָט זלמן רייזען, אין נאָמען פֿונעם אויספֿיר־ביוראָ פֿון ייִוואָ אין ווילנע, מודיע געווען דעם ייִדישן פֿאָלקלאָריסט י.־ל. כּהן (אין ניו־יאָרק) וועגן דער אָפּגעפֿונענער העפֿט און האָט באַמערקט אַז „דאָס רובֿ פֿון די לידער זײַנען עכטע פֿאָלקסלידער, נאָך אין ערגעץ ניט געדרוקטע, אַ טייל — וואַריאַנטן צו די שוין פּובליקירטע פֿאָלקסלידער".[6] פֿאַר כּהנען איז דאָס געפֿינס געווען אַ סענסאַציע און ער האָט געבעטן מען זאָל עס תּיכּף קאָפּירן און אים צושיקן. דעם 11טן מאַרץ האָט אים רייזען געענטפֿערט אַז מען שיקט אים אַרויס אַ קאָפּיע פֿון פּרצעס פֿאָלקסלידער, און האָט צוגעגעבן אַז „קיין שום ידיעות פֿאַר וואָס פּרץ האָט ניט אַרויסגעגעבן די דרוקפֿאַרטיקע זאַמלונג" האָט מען ניט געפֿונען. ער איז זיך משער אַז „אפֿשר לאָזט זיך דאָס דערקלערן מיט דער באַציִונג פּרצעס צו זײַנע כּתבֿ־ידן בכלל". דער ייִוואָ־אַספּיראַנט און פֿאָלקלאָריסט שמואל־זײַנוויל פּיפּע האָט געשריבן כּהנען דעם זעלביקן טאָג, דעם 11טן מאַרץ, אַז ער שיקט אים אַרויס זײַן האַנט־געשריבענע קאָפּיע פֿון דער זאַמלהעפֿט, ווי אויך נאָך פֿינף פֿאָלקסלידער פֿון דינעזאָן־אַרכיוו וואָס פּרץ האָט פֿאַרשריבן אויף באַזונדערע בויגנס — סך־הכּל 47 לידער. זײַן קאָפּיע האָט ער פֿאַרגליכן אַנטקעגן פּרצעס אָריגינאַל צוזאַמען מיט זעליג קלמנאָוויטש, איינער פֿון די ייִוואָ־דירעקטאָרן.

דער אויספֿיר־ביוראָ פֿון ייִוואָ האָט געבעטן כּהנען ער זאָל צוגרייטן אַן אַרבעט פֿאַר די „ייִוואָ־בלעטער" וועגן פּרצן ווי אַ זאַמלער פֿון פֿאָלקסלידער. כּהן האָט זיך אונטערגענומען די אַרבעט און זי אָנגעהויבן שרײַבן אויפֿן סמך פֿון די 42 לידער פֿון פּרצעס זאַמלהעפֿט, די פֿינף לידער אויף בויגנס וואָס פּיפּע האָט געפֿונען און איבערגעשריבן, ווי אויך אויפֿן סמך פֿון נאָך אַ מקור: די פֿאַרלוירן־געגאַנגענע לידער וואָס פּרץ האָט אין 1898 געהאַט אַנטליִען פּראָפֿעסאָר לעאָ ווינער. ווינער האָט זיי סוף־כּל־סוף איבערגעגעבן יעקבֿ שאַצקין אין 1928, און שאַצקי האָט זיי שפּעטער איבערגעגעבן כּהנען.[7] כּהן האָט אָבער זײַן אַרבעט וועגן פּרצן נישט פֿאַרענדיקט — ער איז פֿלוצלונג געשטאָרבן אין אַפּריל 1937. אין דעם פּרץ־נומער פֿון די „ייִוואָ־בלעטער" האָט מען פּובליקירט דרײַ פֿראַגמענטאַרישע נוסחאָות פֿון כּהנס נישט־פֿאַרענדיקטער אַרבעט.[8]

אין דער אַרבעט גופֿא האָט כּהן דערמאָנט אַז ער האָט נאָך יונגערהייט געהערט אין וואַרשע (איידער ער האָט עמיגרירט אין 1902) אַז פּרץ זאַמלט פֿאָלקסלידער, און אַז ס'איז אַפֿילו אַרומגעגאַנגען אַ „סלוך" אַז פּרץ צאַלט מזומן פֿאַר די לידער וואָס מען זינגט אויף פֿאַר אים. כּהן אַליין איז געוואָרן אַן אַרײַנגייער אין פּרצעס שטוב אין 1896, אין זעלביקן יאָר ווי די זאַמלהעפֿט איז געוואָרן גרייט און צו יענער צײַט האָט כּהן, אַ

15־יאָריקער בחור, אָנגעהויבן זײַן אייגענע זאַמל־אַרבעט פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער. כּהן האָט אויך ציטירט הערש־דוד נאָמבערגס באַשרײַבונג פֿון די שבת־צו־נאַכטן בײַ פּרצן אין שטוב, ווו מען פֿלעגט זיך צונויפֿקומען און זינגען ייִדישע פֿאָלקסלידער.[9]

אין דעם זעלביקן פּרץ־נומער „ייִוואָ־בלעטער" (1937) האָט ש.־ז. פּיפּע אָפּגעדרוקט אַ רשימה פֿון די ערשטע שורות פֿון די 47 לידער (42 פֿון דער זאַמלהעפֿט, 5 פֿון באַזונדערע בויגנס) מיט קורצע דערקלערונגען, מקורים און אָפּשיקן צו ביז יעמאָלט געדרוקטע וואַריאַנטן. פּיפּע האָט אויך פֿאַרשריבן פּרצעס פֿאַרצייכענונגען בײַ די לידער. אַ טייל לידער האָט פּרץ שפּעטער אויסגעשטראָכן אין כּתבֿ־יד און צו אַ טייל האָט ער צוגעשריבן wysłane („אַרויסגעשיקטע") — צו יענע פֿאָלקסלידער וואָס ער האָט אָפּגעדרוקט אין *Der Urquell* אין 1898.

אין 1952 האָט מאַקס ווײַנרײַך צונויפֿגענומען און רעדאַקטירט כּהנס כּתבֿים — זײַ געדרוקטע, זײַ ניט־געדרוקטע — אין אַ באַנד שטודיעס וועגן ייִדישער פֿאָלקסשאַפֿונג. אין דעם קאַפּיטל „י.־ל. פּרץ, דער זאַמלער פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער" האָט ער געבראַכט, אַחוץ כּהנס אָנגעהויבענעם אַרטיקל, אויך די באַמערקונגען וואָס כּהן האָט געמאַכט אויף די גליונות פֿונעם מאַנוסקריפּט וואָס פּיפּע האָט אים צוגעשיקט. כּהן האָט אָנגעוויזן צי די לידער זײַנען עכטע פֿאָלקסלידער, באַנוצנדיק זײַנע ספּעציפֿישע ראָשי־תּיבֿות: OK = גוט; NG = טויג ניט. כּהן האָט אויך צוגעשריבן באַמערקונגען צי די פֿאָלקסלידער זײַנען באַלאַדעס, באַלאַדנאַרטיקע לידער, טעאַטער־לידער, נאָכגעמאַכטע פֿאָלקסלידער אָדער נײַע שאַפֿונגען. חוץ אַלעם האָט זיך כּהן דערלויבט צו בײַטן די נומעראַציע פֿון די לידער אין פּרצעס זאַמלהעפֿט, וואָרעם אַ מאָל האָט ער געהאַלטן טיילן פֿון איין ליד פֿאַר באַזונדערע לידער, און אַ מאָל האָט ער פֿון עטלעכע לידער געמאַכט איין ליד.[10]

בשעתן חורבן זײַנען פּרצעס אָריגינעל־זאַמלהעפֿט און זײַנע בויגנס פֿאַרפֿאַלן געוואָרן אין איינעם מיט אַנדערע טיילן פֿונעם ווילנער ייִוואָ־אַרכיוו. כּהנס מאַנוסקריפּט אין ניו־יאָרק זײַנען געבליבן גאַנץ. אין דער י.־ל. כּהן־זאַמלונג אין ניו־יאָרקער ייִוואָ־אַרכיוו (רעקאָרד־גרופּע 202, טעקע 47) האָבן זיך אויפֿגעהיט 59 פֿאָלקסלידער פֿון פּרצעס קאָלעקציעס: די 42 לידער פֿון דער זאַמלהעפֿט, די 5 לידער אויף באַזונדערע בויגנס (ביידע — איבערגעשריבן דורך פּיפּען) און נאָך 12 לידער וואָס פּרץ האָט געהאַט אַנטליִען לעאָ ווינערן.[11]

די איצטיקע פּובליקאַציע באַשטייט בלויז פֿון דער לכתּחילהדיקער זאַמלהעפֿט וואָס האָט געזאָלט אַרויס פֿון דרוק אין 1896. די אַנדערע פֿאָלקסלידער, אַרײַנגערעכנט יענע וואָס זײַנען פֿון פּרצעס אייגענער האַנט, וועלן מיר בײַ אַ צווייטער געלעגנהייט געבן זייער תּיקון.

דער באַשטאַנד פֿון דער זאַמלונג

דאָס רובֿ לידער אין דער זאַמלונג זײַנען ליבע־לידער, באַלאַדעס און באַלאַד

לידער וועגן פֿאַרפֿירטע מיידלעך, מאָרדן, אומגעזעצלעכע געבורטן אאַז״וו. פּרץ האָט צו יענער צײַט געקליבן מערסטנס ליבעלידער און האָט אַליין געשריבן אין יענע יאָרן ליבעלידער אויף העברעיִש, ווי אויך זײַנע ערשטע „ראָמאַנצעראָס" אויף ייִדיש.[12] (כּהן האָט אויך געהאַט אַ באַזונדערן אינטערעס אין ליבעלידער, דער עיקר אין באַלאַדעס, און האָט זיך געקליבן אַרויסגעבן אַזוינע לידער אין אַ באַזונדערן באַנד. אויך אין דער זאַמלונג פֿון גינזבורג און מאַרעק זענען ליבעלידער געווען די גרעסטע קאַטעגאָריע פֿאָלקסלידער.)

אין דער פּרץ־זאַמלהעפֿט געפֿינט זיך אויך אַ היסטאָריש ליד וואָס שטאַמט, אַ פּנים, פֿון דער קרימער מלחמה (1856-1854). חוץ דעם געפֿינט מען דאָרט אויך אַ צאָל לידער וואָס זײַנען באַזירט אויף ווערק פֿון די פֿאָלקספּאָעטן אליקום צונזער און וועלוול זבאַרזשער. צוויי לידער שטאַמען פֿון צונזערס איבער טויזנט־שורהדיק ליד „דער סנדק", אַ דריטס — פֿון זײַן מכירת־יוסף־שפּיל („וליכהס ליד"). עס זײַנען פֿאַראַן דרײַ לידער באַזירט אויף זבאַרזשערס כּתבֿים — צוויי ליבעלידער און אַ משׂכּיליש ליד. אַ צאָל לידער אין דער זאַמלהעפֿט שטאַמען פֿון פֿרײַיקן ייִדישן טעאַטער.

עס זײַנען נישטאָ קיין סימנים, אַז פּרץ האָט געוווּסט פֿון די ליטעראַרישע און טעאַטער־מקורים פֿון יענע פֿאָלקסלידער. פֿאַראַן אָבער יאָ אַ מעגלעכקייט אַז עטלעכע פֿון די „פֿאָלקסלידער" זײַנען פּרצעס אייגענע שאַפֿונגען אָדער באַאַרבעטונגען.

די זאַמלהעפֿט איז בלי־שום־ספֿק אַ גאָר וויכטיקער מאָנומענט אין דער געשיכטע פֿון דער ייִדישער פֿאָלקלאָר־פֿאָרשונג. זי איז פֿאַקטיש די ערשטע גרעסערע אַנטאָלאָגיע ייִדישע פֿאָלקסלידער, וואָרעם די קלאַסישע זאַמלונג פֿון גינזבורג און מאַרעק איז לאַנצירט געוואָרן מיט קול־קוראס אין דער פּרעסע אין 1898 און אָפּגעדרוקט געוואָרן ערשט אין 1901.

מיר דרוקן דאָ אָפּ די טעקסטן פֿון די פֿאָלקסלידער פּונקט ווי זיי געפֿינען זיך אין כּתבֿ־יד. מיר האָבן בלויז מאָדערניזירט דעם אויסלייג און געביטן געוויסע דײַטשמערישע פֿאָרמען אויף ייִדישע: „אײַך" געביטן אויף „אַ", „אײַן" — אויף „אים" אאַז״וו. דאָרט ווו די דיאַלעקטישע פֿאָרמע איז נייטיק פֿאַר אַ גראַם האָבן מיר זי געלאָזט אין טעקסט און אָנגעוויזן די נאָרמאַטיווע פֿאָרמע אין אַ הערה. רעגיאָנאַליזמען („עם", „צון") האָבן מיר געלאָזט ווי אין כּתבֿ־יד. ווערטער און שורות וואָס פּרץ אָדער ש.ז. פּיפּע האָט געהאַלטן פֿאַר איבעריק האָבן זיי געשטעלט אין קאַנטיקע קלאַמערן: [ ]. מיר האָבן צוגעגעבן טיטלען צו די לידער אויפֿן סמך פֿון זייערע ערשטע שורות און זיי אויף ס׳נײַ נומערירט.

צום סוף פֿון די טעקסטן ברענגען מיר אַ וויסנשאַפֿטלעכן אַפּאַראַט, מיט אָנווײַזן אויף פּאַראַלעלן אין פּרצעס זאַמלהעפֿט גופֿא און אָפּשיקן צו וואַריאַנטן אין אַנדערע זאַמלונגען.

הערות

1. יעקבֿ שאַצקי, „פּרץ־שטודיעס", ייִוואָ־בלעטער, ב׳ 28 (1946), ז׳ 40-80; חנא שמערוק, פּרצעס ייִאוש־וויזיע: אינטערפּרעטאַציע פֿון י.־ל. פּרצעס בײַ נאַכט אויפֿן אַלטן מאַרק,

ב״ע, 1971, ז׳ 133-134; Mark Kiel, "Vox Populi, Vox Dei: The Centrality of Peretz in Jewish Folkloristics," *Polin*, vol. 7 (1992), pp. 88-120.

2. וועגן דער העפֿט זעט: י.־ל. כּהן, „י.־ל. פּרץ ווי אַ זאַמלער פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער: באַמערקונגען צו זײַנע קאָלעקציעס", ייִוואָ־בלעטער, ב׳ 12 (1937), ז׳ 280-285; שמואל־זײַנוול פּיפּע, „די זאַמלונגען פֿאָלקסלידער פֿון י.־ל. פּרץ", דאָרטן, ז׳ 286-290; וועגן די „יום־טובֿ־בלעטלעך" זען ש. ניגער, י.־ל. פּרץ, בוענאָס־אײַרעס, 1952, ז׳ 223-246.

3. L. Peretz, "Judendeutsche Volkslieder aus Russland, *Der Urquell* No.2 (1898), pp. 27-29. די לידער זײַנען איבערגעדרוקט געוואָרן מיט ייִדישע אותיות דורך כּ. נאַדעל אין סאָוועטישע ליטעראַטור, ב׳ 10 (1940), ז׳ 145-151.

4. פּרץ האָט געשריבן פּראָפּוסן: „די פֿאָלקסלידער וואָס איך האָב געזאַמלט האָט בײַ מיר צוגענומען פּראָפֿעסאָר לעווי [אַזוי!] פֿון אַמעריקע, און איך הער נישט און זע נישט קיין צוועק". נחמן מײַזיל, בריוו און רעדעס פֿון י.־ל. פּרץ, נ״י, 1944, ז׳ 210.

5. דער בריוו איז פּובליקירט געוואָרן פֿון נ.־ב. מינקאָוו, „דינעזאָנס און פּרצעס קאָרעספּאָנדענץ מיט ח. אַלעקסאַנדראָוו", ייִוואָ־בלעטער, ב׳ 25 (1945), ז׳ 451-452, און איבערגעדרוקט געוואָרן אין שאַצקי, דצ״ע ז׳ 63. פּרץ האָט, ווי מע זעט אויס, געזאַמלט פֿאָלקסלידער אויך נאָכן פֿאַרענדיקן די זאַמלהעפֿט. אין אַ בריוו צו פּראָפּוסן געשריבן צווישן די יאָרן 1898-1900 זאָגט ער: „און צינד האָב איך צן אײַך און אײַער[ע] קאָלעגן אַ בקשה (געווים האָט איר קאָלעגן). העלפֿט מיר, יונגעלײַט, צו זאַמלען פֿאָלקסלידער. איר קענט אויף מײַן רעכענונג אײַך עטלעכע רובל קאָסטן מאַכן. גוט?", נ. מײַזיל, דצ״וו, ז׳ 106.

6. דער דאָזיקער בריוו און אויך די ווײַטער דערמאָנטע בריוו געפֿינען זיך אין י.־ל. כּהן־זאַמלונג אין ייִוואָ־אַרכיוו; ר״ג נומ׳ 202, טעקע נ׳ 10.

7. אויפֿן קאָנווערט אין וועלכן די לעצטע לידער געפֿינען זיך האָט שאַצקי געשריבן: „אַ טייל פֿון פּרצעס זאַמלונג פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער מיט קאָפּיעס געמאַכט פֿאַר י.־ל. כּהן. די אָריגינאַלן האָב איך באַקומען פֿון לעאָ ווינער (אין 1928), וואָס האָט זיי אויסגעליִען פֿון פּרץ אין 1899". י.־ל. כּהן־זאַמלונג, ר״ג 202, טעקע 10.

8. כּהן, דצ״וו, ז׳ 280-285.

9. דאָרטן. וועגן דעם אַז פּרץ און דינעזאָן האָבן אָפּגעקויפֿט בײַ כּהנען זײַן זאַמלונג ייִדישע פֿאָלקסלידער פֿאַר פֿופֿציק רובל בעת ער האָט פֿאַרלאָזט וואַרשע האָט כּהן קיין וואָרט ניט דערמאָנט. די ידיעה ווערט איבערגעגעבן דורך שאַצקין, דצ״וו.

10. י.־ל. כּהן, שטודיעס וועגן ייִדישער פֿאָלקסשאַפֿונג (רעד׳ מאַקס ווײַנרײַך), ניו־יאָרק, 1952, ז׳ 110.

11. די צוועלף לידער זײַנען: (א) „פֿון וואַנען הייבט זיך אָן אַ ליבע"; (ב) „אַ טײַערן רינג האָט ער מיר געגעבן"; (ג) „אוי אויף דעם בערגעלע אויף דעם גרינעם גראָז"; (ד) „קלוגע מענטשן ווערדן מיך נישט פֿאַראַכטן"; (ה) „איך בין איבערגעפֿאָרן שטעט און אײַזנבאַנען"; (ו) „אוי מײַן האַרץ, מײַן האַרץ ציט צו דיר"; (ז) „איך האָב דיך ליב, דו מעגסט מיר זיכער גלייבן"; (ח) „מײַנע שבתים און מײַנע ימים־טובֿים"; (ט) „אוי די דריטע נאַכט שלאָף איך נישט"; (י) „אַדיע, אַדיע, מײַן טײַער מיטער"; (יא) „אַזוי ווי דער ערשטער מענטש אויף דער וועלט" (אַ ליד וועגן אָדם און חוה); (יב) אַ

ליד וועגן אַן אָם. אַלע יענע לידער וועלן פֿאַרשריבן מיט פּרצעס כּתבֿ, אַחוץ (ד) און (ה), וואָס זענען בנימצא נאָר מיט כּהנס כּתבֿ. אין דעם זעלבן קאָנוועוט געפֿינען זיך אויך פּרצעס „ראָמאַנצעראָס", זײַנע פּאָעטישע באַאַרבעטונגען פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער, ווי אויך אַנדערע לידער זײַנע.

12. זײַן ביכל העברעיִשע ליבעלידער „העגב (שירי אַהבֿה)" איז אַרויס אין 1894; און זײַנע ערשטע לידער „אויס ראָמאַנצעראָס" זײַנען געווען געדרוקט אין דריטן באַנד הויזפֿרײַנד (1894).

יום־טובֿ־בלעטלעך
פֿאָלקסלידער

גיזאַמלט דורך י.ל. פּרץ

קאָפּירט פֿאַר ח' י.ל. כּהן, ניו־יאָרק
ווילנע 10. III. 1937 ש.ז. פּיפּע

1. ווער עס וויל פֿאַרגיסן טרערן

ווער עס וויל פֿאַרגיסן טרערן,
דער זאָל די געשיכטע הערן
וואָס עס קאָן אַ מאָל פּאַסירן,
ווי די מענער איבערפֿירן,
ווי זיי האָבן קיין נאמנות,
קיין געטרײַשאַפֿט, קיין רחמנות,
פֿון דער שיינער „רויזעלעבן"
וויל איך אײַך אַ בײַשפּיל געבן.

געקאָנט זיך שוין לאַנג,
געשטיפֿט און געלאַכט —
זיי זענען געגאַנגען
שפּאַצירן בײַ נאַכט,
ווו קיין מענטשן גייען נישט
און געהאַלדזט זיך און געקישט.[1]

פּלוצלינג זאָגט זי:
— ס'איז מיר קאַלט;
און ווי פֿינצטער
איז [דער] אין וואַלד.

און עס בלאָזט
אין אַלע עקן —
און [עפּעס] הייבט מיך
אָן צו שרעקן
קום אַרויס פֿון וואַלד —
און ער זאָגט איר: „באַלד!

עס איז נאָך נישט
— [מיר קומען באַלד]
דאָס צום רעכטן אָרט"
ווי אײַזן קלינגט
זײַן יעדעס וואָרט.

1. געקישט

די אויגן גלאַנצן
אים ווי שטאָל;
— עס וועט נאָך זײַן
אַ באַרג, אַ טאָל

[און אַ טײַך נאָך איידער]
און אַ וואַסער [אויך...] וואָס עס זאָגט,
— מיר וועלן זײַן! נאָך איידער ס'טאָגט!

און זענען זיי צום טײַך געקומען,
האָט ער זי פֿעסט אַרומגענומען,
געזאָגט וואָס זײַן באַגערונג איז,
און דאָס קלייד געטון אַ ריס...
און זי פֿילט אין האַרץ אַ שפּיז,
און זי פֿאַלט אים צו די פֿיס —

און זי וויינט מיט טרערן ביטער
רופֿט דעם פֿאָטער און די מיטער.[2] —

„דו צעברעכסט מיר ווי אַ שאַרבן
פֿאַר וואָס ווילסטו מיך פֿאַרדאַרבן?...

האָסט געשוואָרן מיך צו שוינען,
און צו הייכן און צו קרוינען

צינדערט ווילסטו מיך צעטרעטן"...
נאָר עס העלפֿט קיין וויינען, בעטן...

און ער מאַכט נאָך צו געשפּאַט
און זי רופֿט דעם נאָמען גאָט...

— צינדערט, רויזעלעבן, הער,
כ'בין שוין זאַט און דאַרף נישט מער;
כ'האָב געשניטן דיך ווי ברויט,
צינדערט מאַך איך דיר דעם טויט.
ווילסטו ווידזי זאָגן — זאָג —

2. מוטער

װילסטו װײנען, װײן און קלאָג;
צען מינוט האָסטו צײַט
װײַל דער טאָג איז שױן נישט װײַט ...

— אָ, געשװינד דעם טױט מיר שענק,
אױ געשװינדער העגנ מיך, טרענק,
נאָך װאָס טױג דאָס לעבן מיר
אױ, איך װאַרט דעם טױט פֿון דיר!

— װעסט נישט װאַרטן
רױזעלעבן

איך װעל באַלד
דעם טױט דיר געבן

אײדער נאָך עס טאָגט,
זעסט דאָס װאַסער יאָגט
עס איז זי געקומען
זאָלסט אַ ביסל שװימען ...

[און גלײַך]
װי ער האָט איר דאָס פֿאַרשפּראָכן
האָט ער איר האַנט און פֿיס געבראָכן
[און געפֿון[3] געװאָרפֿן אינעם טײַך!]
און גיט איר דעם לעצטן קיש;[4]
— צינד זײַ געזונט, רױזעלעבן,
גריס מיר דאָרט די פֿיש!

2. אױ אַ פֿײַער ברענט אין קאָפּ

אױ אַ פֿײַער ברענט אין קאָפּ
און דאָס האַרץ טוט קלעמען
כאָטש ער האָט מיר צוגעזאָגט
אַז ער װעט מיך נעמען...

---

3 אַזױ אין כ״י.

4 קיש

טױזנט מאָל שװערט ער מיר
אַז ער װעט זײַן מײַן —
אין דער שטיל דאָך װײנט דאָס האַרץ:
ניין, דאָס װעט ניט זײַן ...

3. אױ דאָס האַרץ טוט קלעמען

אױ, דאָס האַרץ טוט קלעמען,
אין קאָפּ אַ פֿײַערל ברענט,
איך האָב זײַנע שװעסטער געזען —
איך האָב זײ אין אָבליק דערקענט —

איך האָב די מוטער געזען —
אױ, װי זײ שײַנען און גלאַנצן —
פֿאַר אײן אײנציק פֿעדערל
קױפֿט מען מיך אין גאַנצן!
[דער שפּיגל װיל מיך טרײסטן]
דאָך מיך טרײסט דער שפּיגל
בײַ נאַכט און אין דער פֿרי:
אַז די אױגן ברענען
אַז איך שײַן און בלי —

4. טױזנט מאָל שװערט ער מיר

טױזנט מאָל שװערט ער מיר
אַז ער װעט זײַן מײַן;
אינערװײניק װײנט אין מיר:
ניין, עס קען נישט זײַן!

זאָגן זאָג איך אים: — איך גלײב —
נאָר דאָס האַרץ טוט קלעמען
אינערװײניק װײנט אין מיר:
ער װעט דיך נישט נעמען...

אַלע מיידלעך האָבן חתונה געהאַט,
מיר איז אויסגעגאַנגען אַ צאָרן.

שפּאַצירן זענען מיר געגאַנגען
צווישן ווייַך און זאַנגען;
אָפּגעקושט און אָפּגעהאַלדזט
און אָזעקגעגאַנגען.

42. רייַן און קינדיש־פֿרום בין איך געווען

[פֿרום און לוסטיק בין איך אַ מאָל געווען]
רייַן און קינדיש־פֿרום בין איך געווען
האָב איך מיך פֿון אַלע אויסגעלאַכט —
[און] היינט האָב איך [מיר] שוין אויסגעוויינט די אויגן —
גאָט! וואָס האָסטו [צינד] וואָס פֿון מיר געמאַכט! —

איף דעם ביימעלע טוט דאָס בלעטעלע בליִען —
יעדעס צווייַגעלע גיט זיַין פֿרוכט אויס —
[דער הימל און ערד] אונדזערע סודות ווייסן ערד און הימל —
[דער הימל] היינט — אַדיע! עס לאָזט אַלדינג אויס!

אָך, ווי קען דער ליבער גאָט דאָס זען,
ווי מיר [וועלן]ביידע וועל־מיר זיך צעשיידן —
אָך מיַין הערץ, עס ציט צו דיר ווי מאַגנעס. —
קיין איינציק וואָרט קען איך מיט דיר ניט ריידן ...

מען זאָל אויסגיין אַלע שטעט און גאַסן
אָזאַ טרייַע ליבע וועט מען נישט געפֿינען —
כ׳זאָל וויסן מיַין גאַנץ לעבן צו פֿאַרשפּאַסן —
איך זאָל קיין מאָל אָפּ פֿון מיַינע זינען!

מען זאָל אויסגיין אַלע גאַסן
הערט מען קיין ׳ווי טרייַע ליבע נישט געפֿינען
איך זאָל וויסן מיַין גאַנץ לעבן צו פֿאַרפּאַסן
און דיך מוז איך האָבן אין מיַינעם זינען.

ס׳קינד — אַז עס ווערט נאָר געבוירן
קריגט דאָך עס שוין אַ פֿאַרלאַנג
אַדיע, אַדיע! מיַין טיַיער לעבן
איך געזעגן מיך מיט דיר שוין איף לאַנג.

שטייט דאָרט אַ בעכער מיט וויַינען,
מען טרינקט אויס דעם וויַין, בלייַבט דער בעכער ליידיק
מאַלע עס טרעפֿט אַ מענטש אַן אומגליק
און מיך האָט געטראָפֿן איף אייביק.

קיצורים פֿון ציטירטע ווערק אין די הערות צו די לידער

אורקוועל	"Judendeutsche Volkslieder aus Russland, Mitteilungen von L. Perez, " *Der Urquell* 27-29, (1898) 2.
אידעלסאָן	A. Z. Idelsohn, *Thesaurus of Hebrew-Oriental Melodies.* Vol. IX, Leipzig, 1932.
באַסטאָמסקי	ש. באַסטאָמסקי. בײַם קוואַל, ווילנע 1923.
בערמאַן	ל. בערמאַן. „פֿאָלקסלידער“, דער פנקס, ווילנע, 1913, ז׳ 398-377.
בערעגאָווסקי	*Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski*, edited and translated by Mark Slobin, Philadelphia, 1982.
בערעגאָווסקי־פֿעפֿער	משה בערעגאָווסקי און איציק פֿעפֿער, ייִדישע פֿאָלקס־לידער, קיִעוו, 1938.
גינזבורג־מאַרעק	Гинзбург, С. М. и П. С. Марек, *Еврейские народные песни в России*, פּעטערבורג, 1901.

———— איבערדרוק, רעד׳ דב נוי, רמת־גן, תשנ״א.

גראָובאַרד	פּנחס גראָובאַרד, פּרישמאַן יובילעום־בוך, וואַרשע, תּרע"ד, זז' 205-212.
דאָברושין-יודיצקי	י. דאָברושין און א. יודיצקי, ייִדישע פֿאָלקסלידער, מאָסקווע, 1940.
ווינער-געשיכטע	Leo Wiener, *The History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century*, New York, 1899.
ייִדישע פֿאָלקסלידער ייִדישער פֿאָלקלאָר	יודישע פֿאָלקסלידער, וואַרשע, 1917. ייִדישער פֿאָלקלאָר, נ"י, 1954-1962.
כּהן	י.־ל. כּהן, ייִדישע פֿאָלקסלידער מיט מעלאָדיעס, רעד' מאַקס ווײַנרײַך, נ"י, 1957.
כּהן־פּרץ	יהודה־לייב כּהן, „י.־ל. פּרץ ווי אַ זאַמלער פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער, באַמערקונגען צו זײַנע קאָלעקציעס", ייִוואָ־בלעטער, ב' 12 (1937), זז' 280-285.
כּהן־פֿאָלקלאָר	י.־ל. כּהן, רעד', ייִדישער פֿאָלקלאָר = פֿילאָלאָגישע שריפֿטן פֿון ייִוואָ, ב' 5, ווילנע, 1938.
כּהן־שטודיעס	י.־ל. כּהן, שטודיעס וועגן ייִדישער פֿאָלקסשאַפֿונג, רעד' מאַקס ווײַנרײַך, נ"י, 1952.
לעהמאַן	ש. לעהמאַן, גנבֿים־לידער מיט מעלאָדיעס, וואַרשע, 1928.
לעקסיקאָן	לעקסיקאָן פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור, פּרעסע און פֿילאָלאָגיע, רעד' זלמן רייזען, ווילנע, 1926-1929.
מײַזיל	נ. מײַזיל, י.־ל. פּרץ, בריוו און רעדעס, געזאַמלט פֿון נ. מײַזיל, נ"י, 1944.
מלאָטעקבאַלאַדע	Eleanor Gordon Mlotek, "Traces of Ballad Motifs in Yiddish Folksong," *The Field of Yiddish* (ed. Uriel Weinreich), 2 (1965), pp. 232-252.

נוי־פּיפּע	שמואל־זײַנוול פּיפּע, ייִדישע פֿאָלקסלידער פֿון גאַליציע, רעד' דבֿ נוי און מאיר נוי, תּל־אָבֿיבֿ, 1971.
סקודיצקי	ז. סקודיצקי, פֿאָלקלאָר־לידער, ב' 2, מאָסקווע, 1936.
פּיפּע	שמואל־זײַנוול פּיפּע, „די זאַמלונגען ייִדישע פֿאָלקסלידער פֿון י.־ל. פּרץ, ייִוואָ־בלעטער, ב' 12 (1937), זז' 286-290.
פּיפּע־גאַליציע	שמואל־זײַנוול און עוזר פּיפּע, „ייִדישע פֿאָלקסלידער פֿון גאַליציע", ייִוואָ־בלעטער, ב' 11 (1937), זז' 53-70, 252-269.
פּיפּע־סקודיצקי	רעצענזיע פֿון פֿאָלקלאָרלידער, נײַע מאַטעריאַלן־זאַמלונג, ב' 2, רעד' מ. ווינער, מאָסקווע, 1936, ייִוואָ־בלעטער, ב' 14 (1939), זז' 339-367.
פּנקס	ש. ניגער, רעד', דער פּנקס, ווילנע, 1913.
פּרילוצקי	נח פּרילוצקי, ייִדישע פֿאָלקסלידער, 2 בב', וואַרשע, 1913.
פּרץ אַלע ווערק	אַלע ווערק פֿון י.־ל. פּרץ, ב' 1, נ"י, 1947.
צײַטשריפֿט	צײַטשריפֿט, מינסק, ב' 2-3, 1927-1928.
קיפּניס	מ. קיפּניס, 60 פֿאָלקסלידער, וואַרשע, 1918.
רוזנטל	ז. רוזנטל, „שירי־עם", רשומות ב' 2 (תּרפּ"ז).
רובין	Ruth Rubin, *Voices of a People*, Yiddish Folk Song, New York-London, 1963.
רשומות	ב' 2, תּל־אָבֿיבֿ, תּרפּ"ז.
שאַצקי	יעקבֿ שאַצקי, „יהודה־לייב כּהן (1881-1937): מאַטעריאַלן פֿאַר אַ ביאָגראַפֿיע", יאָרבוך פֿון אַמאָפּטייל, ב' 1 (1938), זז' 9-38.
שאַצקי־פּרץ	י. שאַצקי, „פּרץ־שטודיעס", ייִוואָ־בלעטער 28 (1946), זז' 40-80.

שטודיעס — י.ל. כּהן, שטודיעס וועגן ייִדישער פֿאָלקסשאַפֿונג, רעד׳ מאַקס ווײַנרײַך, נ״י, 1952.

שמערוק — חנא שמערוק, פּרצעס ייִאוש־וויזיע: אינטערפּרעטאַציע פֿון י.ל. פּרצעס בײַ נאַכט אויפֿן אַלטן מאַרק, נ״י 1971.

הערות צו די לידער

1. „ווער עס וויל פֿאַרגיסן טרערן"
דאָס ליד איז אין פּרצעס כ״י אויסגעשטראָכן. עס ווערט באַצייכנט „באַארבעט" פֿון כּהן (שטודיעס, ז׳ 111); כּהן האָט דאָס ליד ניט אַרײַנגענומען אין זײַן רשימה אויף זײַט 112. פּיפּע האָט אויך אויסגעדריקט די השערה אַז עס איז אַ באַאַרבעט ליד (זע פּיפּע, ז׳ 287). דאָס ליד זעט אויס צו זײַן אַ צונויפֿשמעלצונג פֿון פֿאַרשיידענע פֿאָלקסבאַלאַדעס. פֿ״גל הערות צו לידער נג׳ 10, 11.

2. „אױ אַ פֿײַער ברענט אין קאָפּ"
נ׳ 1 אין כּהנס רשימה (שטודיעס, ז׳ 112), וואַריאַנטן: לידער נג׳ 3, 4. פֿ״גל פּרצעס „ראָמאַנצעראָ", ז׳ 203.

3. „אױ דאָס האַרץ טוט קלעמען"
וואַריאַנטן: לידער נג׳ 2, 4, 5.

4. „טויזנט מאָל שווערט ער מיר"
וואַריאַנטן: לידער נג׳ 2, 3.

5. „איך האָב זײַנע שווערסטער געזען"
דאָס ליד איז אויסגעשטראָכן אין פּרצעס כ״י. וואַריאַנט: ליד נ׳ 3. דאָס ליד האָט כּהן ניט אַרײַנגענומען אין זײַן רשימה (שטודיעס).

6. „דו האָסט מײַן רו געריבט"
דאָס ליד איז אויסגעשטראָכן אין פּרצעס כ״י. עס ווערט ניט אַרײַנגענומען אין כּהנס רשימה (שטודיעס). אין זײַן ליד „שטיינערנע פּאַלאַצן" האָט פּרץ באַניצט די אימאַזשן פֿון דעם ליד. פֿ״גל: וואַריאַנט צו סטראָפֿע 3:, אין גינזבורג־מאַרעק 1:159.

7. „דו האָסט דאָך מיר צוגעזאָגט"
באַצייכנט OK בײַ כּהן (נומער 4 אין די שטודיעס) פֿ״גל: בערעגאָווסקי, ז׳ 303, נ׳ 1; גינזבורג־מאַרעק 135, 156, 159, 173, 199, 219; כּהן 83-85, 87-88. מוזיק געדרוקט צו אַ וואַריאַנט אין כּהן 83.

8. „מײַנע שבתים און מײַנע ימים־טובים"
באַצייכנט OK בײַ כּהן (נ׳ 5 אין די שטודיעס) פֿ״גל: גינזבורג־מאַרעק 173; כּהן 83-85, 87. מוזיק געדרוקט אין כּהן 83.

9. „אונדז זעמער ר׳ שראָלקעס קינד"
דאָס ליד איז אויסגעשטראָכן אין פּרצעס כ״י. כּהן האָט דאָס ליד באַצייכנט „בדחניש" (נ׳ 6 אין די שטודיעס) עס איז אַ פֿאָלקלאָריזירונג פֿון וועלוול זבאַרזשערס ליד „די גליקלעכע גוטע ייִדן" (וואָלף עהרענקראַנץ זבאַרזשער מקל נועם, ווין, 1865, ב׳ כב). די שײַכדיקע שורות פֿון אָריגינאַל זײַנען: „אינץ נעמער קיינע קוויטקעס / נאָר פֿאַר באַרעס געלט! / געלט צו געמען דאָס איז אַ גוטער משא מתן / דאָס איז אוודאי ווערט / אַז מיר פֿאָרן אין קאַלאַסן / אויף אונדזער, אייגענע פֿערד. / / נקבֿות גיבן מיר געלט / איך זאָל זיי זאָגן אַ סגולה / וואָס האַרט דאָס מיך / איך זאָג(ט) זיי אַ קליינע פּעולה".
אליקום צונזער האָט אַן ענלעכן מאָטיוו אין „דעם רבינס שליסעלע", סטראָפֿע 30: „אַ ייִדענע קומט און וויינט פֿאַר מיר - / זי האָט אַ שלעכטע מערכה. / נעם איך פֿריִער דעם פּדיון בײַ איר / און בענטש איר מיט המנס ברכה. / איך שפּיל נאָך די ראָלע געשײַטער, / איך גיב איר סגולות אַלערליי, / און אויב ער שלאָגט ווײַטער - / אָסור אויב מיר טוט ווײ... / צעטלעך נעם צו פֿון יעדן באַזונדער, / זאָג זיי נאָך צו עולם הבאָ! / אָרעמע עקרות, וואָס פֿרעגן אויף קינדער - / זיי שיק אָפּ צום גבאַי... / און קראַנקע ... אַהאַ, דער עולם איז שוין נישט ווײט - / געגוג רעדן ... שטיל ... האַלט מויל ... / שפּיל נאָר די ראָלע געשײַט, / לעבסטו גליקלעך, גוט און וויל..."

10. „ווער ס׳וויל אַ טרויעריקע געשיכטע אויסהערן"
באַצייכנט OK בײַ כּהן (נג׳ 7, 10 אין די שטודיעס). וואַריאַנט: לידער נג׳ 1, 13. פֿ״גל: באַסטאָמסקי, ז׳ 57, נ׳ 6 ; ז׳ 59, נ׳ 10; גינזבורג־מאַרעק 233, 235; כּהן 31-32; כּהן־פֿאָלקלאָר 13, 15; כּהן־שטודיעס ז׳ 177; לעהמאַן, ז׳ XV 34; נוי־פּיפּע 6; סקודיצקי, ז׳ 207, נג׳ 66-67; פּיפּע 88-89; צײַטשריפֿט ז׳ 808, נג׳ 26, 52; ראָזנטאַל, ז׳ 369. מוזיק געדרוקט אין כּהן 83.

11. „איך געדענק איך בין אַ קליין קינד געווען"
בלויז די לעצטע דרײַ סטראָפֿעס זײַנען געשריבן מיט פּרצעס האַנט. כּהן האָט דאָס ליד באַצייכנט NG (נ׳ 8 אין די שטודיעס). פֿ״גל: כּהן־פֿאָלקלאָר 13, 15.

דריי נייטאָרנס

די אויגן רויט, די ליפּן בלאָ,
קיין טראָפּן בלוט און באַק נישטאָ,
דער שטערן בלאַס, באַדעקט מיט שווייס!
דער אָטעם אָפּגעהאַקט און הייס — —
עס זיצן דריי מיידלעך און נייען!

. . . .

די נאָדל — בלאַנק, די לייוונט — שניי
און איינע טראַכט איך ניי און ניי.
איך ניי ביי טאָג, איך ניי ביי נאַכט,
קיין חופּה־קלייד זיך נ י ש ט געמאַכט!
וואָס קומט אַרויס, איך ניי?

נישט איך שלאָף און נישט איך עס...
איך וואָלט געגעג'ן אויף מאיר־בעל־נס,
אפשר וואָלט ער זיך געמיט:
אַן אַלמן כאָטש, אַן אַ ל ט ן ייד.
מיט קינדערלעך אַ שאָק!

. . . .

די צווייטע טראַכט, איך ניי און שטעפּ,
און שטעפּ מיר אויס נאָר גראָע צעפּ!
דער קאָפּ — דער ברענט, די שלייף — זי האַקט,
און די מאַשין קלאַפּט־צו צום טאַקט:
— טאַ־טאַ, טאַ־טאַ, טאַ־טאַ!

איך פאַרשטיי דאָך יענעמס ווינק!
אָן אַ חופּה, אָן אַ רינג,
וואָלט געווען אַ שפּיל, אַ טאַנץ,
אַ ליבע אויף — אַ יאָר אַ גאַנץ!
נאָר דערנאָך, דערנאָך?

. . . .

די דריטע שפּייט מיט בלוט און זינגט:
איך ניי מיך קראַנק, איך ניי מיך בלינד.
עס צוויקט די ברוסט ביי יעדן שטאָך...
און ער — האָט חתונה די וואָך!
איך ווינטש אים נישט קיין שלעכטס!

עס, פאַרגעסן וואָס אַמאָל!...
תכריכים וועט מיר נעבן קהל,
אויך אַ קליינטשיק פּיצל ערד,
איך וועל רוען אומגעשטערט,
איך וועל שלאָפן, שלאָפן!

1895

די באלאדע פונעם ווייסן שיין

„גענוג געיאָמערט, טעכטערל,
און אויסגעוויינט דעם פּיין!"
— זע מאַמע, אויפ'ן פֿאָן פֿון נאַכט
אַ ווייסן קילן שיין".

„אַ מעות-ליכט, מיין טעכטערל,
אַ מעות-ליכט, נישט מער.
אויף פּוסטע וועלדער זאָל עס גיין
און שוין נישט קומען מער".

— ווי קען עס דען אַ מעות-ליכט,
אַ מעות-ליכט גאָר זיין?
ס'צאַפּלט דאָך מיין אייגן האַרץ
אין ווייסן קילן שיין.

„זאָג גיכער קרישמע, טעכטערל,
גאָט ווייסט, וואָס דאָס באַטייט!"
— דער ווייסער שיין איז, מאַמעשי,
אַ רוף פֿון יענער זייט.

און אַז מען רופֿט, ווי קען איך דען,
ווי טאָר איך דען נישט גיין?

צי קען איך דען מיין אייגן האַרץ
לאָזן דאָרט אַליין?

אין דרויסן איז אַ שטורעם-ווינט,
אין דרויסן איז אַ שניי.
איין רגע נאָך, דו ווייסער שיין,
איין רגע און איך גיי". —

זי כאַפּט אויף זיך דאָס שאַלעכל,
דאָס שאַלעכל איז רויט.
און רויטער נאָך איר אייגן בלוט
און ווייס דער שיין פֿון טויט.

די מאַמע שטייט ביים פֿענסטערל
און קוקט און קוקט זיך איין
און זעט דעם מיידל-סילועט
פֿאַרגיין אין ווייסן שיין.

די באַלאַדע פון דעם לייזיקן מיט דעם נעקרייציקטן

שטייט דער לייזיקער אויפן טונקלען שליאַך,
און וועקט דעם געקרייציקטן פונם שלאָף:

— ווער האָט דיר געזאָגט, אַ, יעזוס, ווער,
אַז דיין קרוין איז הייליקער פון מיין פּרער?

— ווער האָט דיר געזאָגט, אַ יעזוס, זאָג,
אַז דיין קרוין איז הייליקער פון מיין פּלאָג?

שטאַמלט יעזוס: — איך בין אַ קינד,
און מיין היים איז דער צלם אויפן ווינט.

שטאַמלט יעזוס: — ווייַ און דריי מאָל ווייַ
צו מיין רויטן פרילינג אויפן ווייסן שניי.

פיבערט דער לייזיקער: — וואו איז מיין היים?
שפּינוועבס און נאַכט און ווינט און ליים.

וואו איך שטעל מיין טראָט, בין איך אין דער פרעמד,
און לייז, ווי שטערן, ברענען אין מיין העמד.

און דיך צוויי פרויען וויגן דיך אויף ווינט,
איינע שטאַמלט: „געליבטער!" און די צווייטע: „קינד".

פאַר דיין יעדער וואונד איז אַ ליפּ פאַראַן,
וואָס הייליקן דיין גוף, געקרייצטער מאַן.

פאַר דיין יעדן דאָרן זענען קני פאַראַן,
וואָס הייליקן דיין קרייץ, געקרייצטער מאַן.

און איך בין צו די הינט און שאָטנס גלייך,
וואָס וואַיען הפקר אויפן טונקלען שליאַך.

שטאַמלט יעזוס: — לייזיקער, איך גלויב,
אַז דרייַמאָל הייליק איז דיין טרער און שטויב!

און פון דעם צלם רינט אַ זילבערן געוויין,
שמייכלט דער לייזיקער און לאָזט זיך פרייליך גיין

מיט שווערע טריט אין שפּעטן דאָרף אַריין
נאָך אַ לאַבן ברויט, און נאָך אַ בעכער וויין.

די באלאדע פון דעם שנירל שטערן

אין אנדענק
פון אנא מארגאלין

רבותי, איך וועל אייך זינגען א ליד,
דאס ליד פונם מרויעריקן גליק,
וואס פלאטערט ווי א פויגל פארביי
און קערט זיך נישט אום צוריק.

אין יאס, דער שטילער און שיינער שטאט,
מיט אלטע שוהלן בא'חנט
(אזוי שטייט געשריבן, איך האב עס אמאל
מיט די אייגענע אויגן געלייענט),

האט געלעבט אן אלטער און פרומער ייד
מיטן נאמען רב מיכעלע בלאט,
און ס'האט דער אלטער און פרומער ייד
איין־און־איינציקע טאכטער געהאט.

א יאר גייט פארביי, דאס צווייטע קומט,
קומט און גייט און פארשווינדט —
און ס'איז די טאכטער געוואקסן שנעל
און שלאנק, ווי א טאסנע אין ווינט.

און ס'האט געשמייכלט דער אלטער ייד,
ווען ס'האט געקלאפט אין דער טיר
דער פרילינג מיט א בינטל בעז,
וואס ער האט געבראכט פאר איר.

און ס'האט געשמייכלט דער אלטער ייד,
ווען שפעט אין א בלאער נאכט
האט רויטע קאלינעס צו איר בעט
דער קיניג זומער געבראכט.

נאר אז דער הארבסט האט אנגעקלאפט,
האט אויפגעציטערט דער ייד,
ווען ס'האבן געקלונגען די רעגן־טריט:
די יוגנט פארגייט און פארפליט.

א יאר גייט פארביי, דאס צווייטע קומט,
קומט און גייט און פארשווינדט —
און ס'איז די טאכטער געוואקסן שנעל
און שלאנק ווי א טאסנע אין ווינט.

נאר איינמאל אין א ווייסער נאכט
האט אין איר חלום גענענט א שטאפעט
און א זיידן העמד אוועקגעלייגט
אויף איר איינזאמען בעט.

און אז דער ייד האט זיך אויפגעכאפט
צו שחרית אין דער פרי,
איז א שנירל שטערן געהאנגען אין שויב,
ווי א זילבערנע מעלאדי.

און פארן שפיגל איז געשטאנען שלאנק
די טאכטער אין זיידענעם העמד,
די אויגן אפן, די הענט אויפן הארץ,
ווייט און מרויעריק און פרעמד.

דער טאג איז אוועק. די צווייטע נאכט
האט ווידער גענענט דער שטאפעט
און א גאלדענע קרוין אוועקגעלייגט
אויף איר איינזאמען בעט.

און אז דער ייד האט זיך אויפגעכאפט
צו שחרית אינדערפרי,
איז א שנירל שטערן געהאנגען אין שויב,
ווי א זילבערנע סעלאדי.

און פארן שפיגל איז געשטאנען שלאנק
די טאכטער אין ויידענעם העמד,
די גאלדענע קרוין אויפן שווארצן קאפ,
ווייט און טרויעריק און פרעמד.

און תיכף האט פארשטאנען דער ייד,
אז דער חלום האט אפגעשיידט
דאס איינציקע וואונדער פון זיין לייב, —
האט ער צעריסן זיין קלייד

און אש אויפן ווייסן קאפ געשיט
און קדיש פרום געזאגט.
זענען בלייכער געווארן די שטערן אין שויב,
וואס מער דער טאג האט געטאגט.

און בארוועס איבערן ווייסן שניי
מיט דער קרוין און דעם זיידענעם העמד
איז די טאכטער אוועק מיט שטילע טריט
שטיל און טרויעריק און פרעמד.

די באלאדע פון דעם ייד
וואס איז דערגאנגען פון גרא ביז בלא

דער גראער קאיאר שטייט בארוועס אין הויף
און קלאפט אין דעם ארעמסטן פענסטער אן,

כאפט זיך אויף פונעם שלאף דער ארעמער ייד
און טוט די גראע מלבושים אן.

פארלייגט די טארבע אויפן אקסל און נעמט
דעם גראען שטעקן אין דער האנט

און לאזט זיך גיין מיט פאמעלעכע טריט
מיטן גראען שליאך זאלבאנאנד.

גייט ער און גייט און די גראקיים ווערט
געדיכטער און ווי בליי אזוי שווער;

ווערט טרויעריק דער ארעמער, גראער ייד,
אין זיינע אויגן פינקלט א טרער.

א גרויסע טרער, וואס קייקלט זיך שטיל
אראפ אין זיין גראער בארד אריין —

163

ווערט ליכטיק די גראָע בארד פונעם ייד
פון איר דינעם, זילבערנעם שיין.

נאָר וואָס קלעקט דאָס זילבער פון אַ טרער ?
אַ רגע און צוויי און נישטאָ זי מער.

שטעלט דער ייד זיך אַוועק ביי אַ גראָען בוים
און זאָגט אַ תפילה אויפן קול :

„רבונו של עולם ! מעק די גראָקייט אָפּ
פון אַלע מיינע וועגן. און זאָל

מיין וואָגל און וואַנדער איבער דער וועלט
זיין באַטש ליכטיק און אויפגעהעלט".

פאַרענדיקט די תפילה, ווערט דאָס האַרץ אים גרינג,
די תפילה — אַ בלאָער שמעטערלינג —

פלאַטערט פאַר אים — אַ פינטל בלאָ
אין דער לאַנדשאַפט פון גראָ אין גראָ.

גייט ווייטער דער אָרעמער ייד און גייט,
זעט ער צווישן די וועגן שטייט

אַ גראָע אכסניה און אויף דער שוועל
אַ בלאָנדע פרוי אין אַ בלאָען קלייד.

ווערן די אויגן פון ייד דורשטיק און גרויס,
טרינקען זיינע אויגן די בלאָקייט אויס.

זאָגט די בלאָנדע פרוי : „גאָט העלף ר׳ ייד,
איר זענט אַוואַדע פון די וועגן מיד.

טאָ קומט אויף אַ וויילע צו אונז אריין,
מיר האָבן גענוג אי ברויט אי וויין."

ער עפנט די טיר מיט מידע הענט,
אַ שטוב מיט בלאָ־געקאַלעכטע ווענט.

אין ווינקל זיצט דער באַלעבאָס פון הויז
און האַלט דאָס מיזיניקל אויפן שויס

און דערציילט אים פון בלאָען קיניגרייך
ארומגעגאַרטלט מיט אַ בלאָען טייך.

הערט זיך איין דער ייד און ווערט פון בלאָקייט מיד.
און ווערט אַנטדרימלט — פון בלאָקייט מיד.

שפינט דער חלום אַ וועג — און דער וועג איז בלאָ,
דער שטעקן איז בלאָ און די טאָרבע איז בלאָ.

און דער פויגל, וואָס פליט פאַרביי, איז בלאָ
און דאָס פעלד און דער וואַלד און דער טייך איז בלאָ.

גאפט דער שענקער און ס׳גאפט זיין פרוי,
ווי ס׳שפארט פון דעם ייד ארויס דאס בלוי

און פילט אן דאס צימער און שפארט זיך ארויס
און הילט איין מיט בלאקייט דאס גאנצע הויז.

ווער ווייגט? דו הערסט? אינדרויסן ווייגט
דער גראער וועג, ווי ס׳ווייגט א קינד;

„פארוואס האט דער ייד מיך געלאזט אליין
אינדרויסן אויף הפקר מיטן ווינט?״

וועקט דער שענקער דעם ייד: „שטייט אויף, ר׳ ייד,
אינדרויסן ווארט דער וועג אויף אייך.״

שמייכלט אין חלום דער ייד: ער שטייט
ביים טויער פון׳ם בלאען קיניגרייך.

אט עפנט ער אויף דעם טויער און זעט
אין טאל די ערשטע דריי בלאע שטעט.

גאפט דער שענקער און ס׳גאפט זיין פרוי,
ווי ס׳שפארט פון דעם ייד ארויס דאס בלוי

און פילט אן דאס צימער און שפארט זיך ארויס
און הילט איין מיט בלאקייט דאס גאנצע הויז.

און די בלאקייט ווערט מורמל און שטאמל און פלי,
פליסטער און רויש און געזאנג פון נישט הי;

ווערט בלאט און צווייג און שטאם און בוים
וואלקן און וואלד און טרוים איבער טרוים.

און די בלאקייט ווערט כוואליע און טייך און ים,
אנונג פון סוד און זיין הייליקער גראם,

ווערט טראט און טופע און טאנץ און פרייד,
ווערט פרייד איבער פרייד און אייביקייט.

ווערט פלימער און שימער און שטראל און ליכט,
ווערט שאטן, ווערט חומר און ווערט געזיכט.

גאפט דער שענקער און ס׳גאפט די פרוי,
ווי ס׳שפארט פון דעם ייד ארויס דאס בלוי

און פילט אן דאס צימער און שפארט זיך ארויס
און הילט איין מיט בלאקייט דאס גאנצע הויז

און — — — — — — — — — — — — — —

די באַלאַדע — די וויזיע פון בלוט

אַ דייַטשישער דאָצענט פאַר ליטעראַטור (אױ, די דאָזיקע דאָצענטן...) שרייַבט אין זייַן הקדמה צו אַ זאַמלונג פון דייַטשישע באַלאַדן:

„אייגנטלעך לאָזט זיך נישט געניי דעפיגירן וואָס ס׳איז אַזוינס אַ באַלאַדע. מיר ווייסן נאָר אַז זי איז אין איר אָנהויב געווען אַ טאַנצליד. אויף דער שוועל פון 19טן יאָרהונדערט האָט מען באַצייכנט דעם דאָזיקן זשאַנר מיטן וואָרט „ראָמאַנס״, און ערשט שפּעטער איז פאַרביטן געוואָרן דער שפּאַנישער נאָמען מיטן ענגלישן וואָרט — „באַלאַד״, „באַלאַדע״.

אויף דעם שטייגער אינפאָרמירט דער דייַטשישער דאָצענט דעם לייענער וועגן דעם דאָזיקן ענין. ס׳איז קלאָר אַז די קאָרפּנקעפּ אין די טאָג־טעגלעכע רעצענזיעס אויף יידיש פלאָנטערן זיך און זענען אין גאַנצן געפּלעפט, נישט וויסנדיק וועלכער פון אַלע לצים האָט זיי דאָ פאַרנאַרט אין זאַק אַרייַן.

איך וועל נישט באַרירן אין מייַן איצטיקן אַרטיקל דעם ענין פון זייַן היסטאָריש־ליטעראַרישן שטאַנדפּונקט. איך וועל זיך אויך נישט אָפּשטעלן אויף יענעם וויכטיקן מאָמענט, וואָס אין אים איז די באַלאַדע אַנטשטאַנען און געוואָרן דער וואָגיקער ווענדפּונקט און דער עצמדיקער איבערגאַנג־מאָמענט פון לירישן צום דראַמאַטישן. איך וועל זיך אויך נישט באַנוצן מיט די באַווייַזן, וואָס באַשטעטיקן דעם פאַקט אַז יענע פעלקער, וואָס האָבן געשאַפן אין זייער פאָלקלאָר באַלאַדישע יסודותדיקע פונקטן, זענען דערנאָך געוואָרן די טרעגערס פון דער גרויסער דראַמע.

פאַר אַ מוסטער קענען דינען די ענגלענדער און די סקאַנדינאַוון און נישט נאָר אין דער אַבסטראַקטער סטיליזירונג אַליין, נאָר אין אַ פאַרזוך אין דעם מאָלערישן, פּלאַסטישן צו דערזען אויף אַ ממשותדיקן אופן די דאָזיקע אָריגינעלע און מקורותדיקע פּאָעטישע פאָרם אין דער ליטעראַטור.

טראַכט זיך אַרייַן מייַנע הערן:

דאָס איז דער אָנהויב פונעם רעקאָרדירטן שמועס צווישן איציק מאַנגערן און דעם דיכטער און קריטיקער א. טאַבאַטשניק, נאָך וועלכן עס גייט, מיט קלײנע וואַריאַנטן, דער עסיי „די באַלאַדע — די וויזיע פון בלוט״ אַזוי ווי ער איז דערשינען אין די „ליטעראַרישע בלעטער״ נומ. 39, 27 סעפּט. 1929.

דער רעקאָרדירטער שמועס אין האַנטשריפט פון א. טאַבאַטשניק, געפינט זיך אין איציק־מאַנגער־אַרכיוו אין העברעישן אוניווערסיטעט אין ירושלים (ש. ש.)

נאַכט. אויף די פענצטער געשטאַלטן, מאַסקעס, מאַן, ווייַב, קינד. אַ לײַזיקער, וואָס דרימלט אונטערן טויער אויפן שטיינערנעם פאַל... אַ משוגענער, וואָס קוקט אין ברונעם און פרעגט: „ווער בין איך?״... דער אָוונט אויפן צלם מיטן אייביק־לייַדנדיקן יעזוס־ושעסט... די דזשאַקאַנדאַ״, וואָס האָט זיך פון פאַרצווייפלונג אויפן ערשטן גאַסלאַמטערן אויפגעהאַנגען, און אין אירע האָר האָט זיך פאַרפּלאָנטערט אַ ווייַסע האַלב־לבנה, ווייַס און טרויעריק, ווי דער שמייכל פון אַ קינד.

דאָס איז די וויזיע פונעם אומרויִקן בלוט; דאָס איז דער אויפברויז, וואָס פאַרווישט דעם שטילן סענטימענט, די שטילע לירישע נשמה־וויבראַציעס. דאָס איז דאָס שרעקלעכע דערזען בייַם ברעג פון נאַכט, טויט, שגעון. דאָס איז די ווילדע מיסטעריע, וואָס דרימלט אין אונדזער עקזאַלטירטן בלוט — די באַלאַדע.

איך גיי דורך דער דעמערונג, גראָ און גראָ. אויפן האָריזאָנט וועקט זיך דאָס אומקלאָרע. סילועטן שוואַרצן זיך אַרויס. ביימער, הייַזער, לאַמטערנס. אַלטע געהויקערטע בעטלערס. דאָס בלוט הויבט אָן צו ברזין, שלינגט איין סילועטישע פּאַנאָראַמע. ווערט רויש... באַרוישונג. און דורך דער באַהעפטונג פון סילועט און רויש פון בלוט, קומט פאָר די באַלאַדישע פאַרוואַנדלונג. די סילועטישע בעטלערס טראָגן אין זייערע שווער זיך שלעפּנדיקע טריט, פרעגצייכנס. און זיי קריצן אייַן די דאָזיקע פרעגצייכנס אין די שטערן פון דער נאַכט. בלאָנדזשענדיקע געשטאַלטן פרעגן. פאַרלוירענע געשטאַלטן זוכן. די נאַכט שווייַגט, פאַרענטפערט נישט. קערט נישט אום דאָס פאַרלוירענע. דאָ הויבט זיך אָן די גרויסע וואַקכאַנאַליע. די דאַרע בעטלערהענט ציטערן אָן רויטע זינדיקע לבנות. און מיט ווילדן עקסטאַז ווערט געבוירן די הפקר־טאָס, אויפן היגטערגרונט פון דער נאַכט. דאָס צעשויבערטע זינלאָזע געלעכטער פון מענטשלעכער פאַרצווייפלונג. די גרויסע מיסטישע וויזיע פון אונדזער בלוט — באַלאַדע.

ביי נאַכט. דאָס קינד שטייט פאַרן שפּיגל. דער שפּיגל איז ריין, בלאָ און דורכזיכטיק. וואָס זעט אַ קינד אין שפּיגל? וואָס זוכט אַ קינד אין שפּיגל? גאָרנישט. סתם אַזוי פאַרקוקט און פאַרטראַכט זיך. פּלוצעם ווערט דער שפּיגל טונקל. אַ גראָע קאַץ שפּרינגט דורך און פאַרשווינדט. אַ פאַרוואָרלאָזטע געשטאַלט ציט זיך אויס איבער דער גאַנצער לענג פון שפּיגל. די אויגן קאַלט און פרעמד. דאָס קלייד שוואַרץ און פרעמד. דאָס געזיכט פון קינד ווערט ווייַס ווי קרייַד. ס׳שרייַט אויף מיט אַן אורמענטשלעכן היסטערישן געשריי — דאָס איז דער אויסטערלישער געשריי פון אונדזער בלוט און שרעק — באַלאַדע.

אָוונט. אויפן שוועל פון קרעמל שטייט אַ סוחרל בלייך, קלוג, זעלבספאַרשטענדלעך און ממשותדיק. סוחרל, וואָס איז קלוג? — איך! — ענטפערט ער. סוחרל, וואָס איז נאַריש? — דו! — ענטפערט ער, דייַן טרוים, דייַן בענקשאַפט, דייַן זינלאָזיקייט. סוחרל, וואָס איז וועלט און וואָס איז זין? — ער שלעפּט אַרויס אַ זילבערנעם טאַלער פון קעשענע: דאָס! פאַר 10 אַזעלכע קויפסטו פרוי.

פאר 20 אזעלכע קויפסטו מענטש. פאר 30 אזעלכע זילבערשטיקלעך קויפסטו און פארקויפסטו יעזוסן. און פאר 40 — דעם ערשטקלאסיקן גאט. פאנטאמען פאנטאזיעס... נארישקייטן עט... בע...

די נאכט פאלט איבערן סוחרלס קאפ, זיין פנים ווערט בלייכער, געשפענסטישער. די הענט דארער און געשפענסטישער. די נאכט שליידערט אים ארויף אויף א כמארע. די לבנה, ווי אן אפגעריבענער ווייסער טאלער, כאפט אים אונטער און טראגט אים געשווינד דורכן רוים, דרייט זיך, קולקעט זיך געשווינד, ווי א דריידל. — דאס סוחרל וואָרפט מיט די הענט, מאכט היסטערישע זשעסטן. ס'איז געשפענסטישער שפיל פונעם אומזין, מיינע הערן! גראטעסקער ציניזם אויפן פאן פון דער נאכט — באלאדע.

דורך דער הארבסטנאכט בלאנדזשעט א גאסן־מיידל. דינער, טריבער רעגן אין אירע האר, אין אירע קליידער. שטיל און טויט ארום. פארוואָרלאזטע שאטנס טוליען זיך אין די ווינקלען פון די הויכע מויערן. בלאע גאזפלעמלעך שפיגלען זיך אויף די נאסע טראטוארן. דאס בלוט פונעם גאסן־מיידל קלינגט ריטמיש זיך צונויף מיטן טריף פונעם רעגן, מיט אירע אייגענע שטילע בלאנדזשענדיקע טריט. הארבסטנאכט־אידיליע. הארבסטנאכט־עלעגיע. נאר פלוצעם, אומגעוואלט, אומגעריכט רייסט זיך ארויס פון אירע ליפן דאס ווארט: „קום!" און אומבאשטימטער רוף צו עפעס אומבאשטימטן. א שאטן האט עס דערהערט. ער הייבט זיך אויף, פונעם טראטואר, שטרעקט אויס די הענט — „קום!" דאס מיידל ווערט בלייך: „נישט דיך האב איך געמיינט, נישט דיך האב איך גערופן".

— אבער איך האב דיך דערהערט. דו האסט קיינעם נישט גערופן, איך בין קיינער נישט. דיין בלוט האט גערופן אקעגן דיין ווילן, איך בין דער שאטן פון דיין בלוט, דאס עכא פון דיין בלוט: „קום!"

די הארבסטנאכט־אידיליע האט זיך פארוואנדלט דורך דער בארירונג פון דעם אומבאשטימטן בלוט אין טראגישן עקסטאז, אין פאנטאסטישער באהעפטונג פון מענטש מיט שאטן — ס'האט זיך פארוואנדלט אין באלאדע.

א משוגענער, צעשויבערטער קאפ הענגט אויפן פענצטער פון א משוגעים־הויז און שמייכלט. זיין שמייכל איז זינלאז און טראגט זיך סתם אזוי ארום דורך דער נאכט. א פארסמטע בלאע לבנה. בעטלער־קינדער בלאנדזשען איבערן שליאך, טראגן טארבעס. הונגעריקע נשמות, כאפן זיי זיך אן מיט די הונגעריקע הענטלעך אן דער דאזיקער בלאער פארסמטער לבנה, שפיגלען זייערע בעטלערישע געזיכטער אין דעם משוגענעם שמייכל און ווערן געליימט און פארסמט. ס'איז די טראגישע באהעפטונג פון קינד מיט שגעון אויפן פאן פון דער נאכט — באלאדע.

נאכט. דער טאטע רייט מיטן קינד. דאס קינד איז קראנק. זיין בלוט פיבערט מיט טויטוויזיעס. ווי פיל עקזאלטירטער רויש איז פאראן אין דער טויטוויזיע! ווי פיל מיסטישער שרעק פארן גראנדיעזן „ערלקיניג".

דאס קינד איז — באלאדע. עקזאלטירט בארוישט מיט נאכט און טויט. די געשטאלט פון פאטער איז איבעריק, א קילער רעאליסטישער אנטיטעז, וואס בעט זיך, מען זאל אים ארויסשליידערן פון דער גאנצער באלאדישער אטמאספער.

די באלאדע — דאס איז די שווארצע פאנטאסטישע קרוין פון דער פאעזיע, דעמאניש און פינצטער שוועבט זי דורך אונדזער געדאנק און געמיט, אומענדלעכע אנטפלעקונגען טראגט זי אין איר טונקל ליכט, מוראדיקע וואקכאנאליעס. אין שיין פון דער דאזיקער שווארצער קרוין לעסטערט בלשצר גאט און שטארבט. אין שיין פון דער דאזיקער ווילדער שווארצער קרוין צערייסט דער שווארצער ראב די בלאע אידעלע נשמה פון עדגאר אלאן פא.

(„ליטערארישע בלעטער" נום. 39, 27סטער סעפטעמבער 1929)

הערות לסיפורים

קיצורים:

ארנה־תומפסון = A. Aarne & S. Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1973

ווינרייך = B. Silverman-Weinreich (ed.), *Yiddish Folktales*, New York 1988

1 **אַ מעשׂה מיט אַ פֿרישערס אַ זון / מעשה בבן דייג**
סופר על ידי ניאָמע פּיקאָווער, גרודנה;
נרשם על־ידי בערל ווערבלונסקי, גרודנה, 12/3/1927;
מקור: אוסף ווערבלונסקי (ארכיון ייל כהן, ניו־יורק, תיק 27), מס' 11;
ארנה־תומפסון, מס' 566.

2 **דאָס ווינטשפֿינגערל / טבעת הקסם**
סופר על־ידי מאָטל טרעבניק, בן 24, וויטע;
הוא שמע את הסיפור מאשה זקנה בשעדלעץ (אזור לובלין);
נרשם על־ידי ייל כהן בשנת 1930;
מקור: ייל כהן, יידישע פֿאָלקס־מעשׂיות, ווילנה 1940, מס' 1;
ארנה־תומפסון, מס' 560.

3 **אַ מעשׂה מיט אַ נאַרישן / מעשה בשוטה**
סופר על־ידי ניאָמע פּיקאָווער, גרודנה;
נרשם על־ידי בערל ווערבלונסקי, גרודנה, 9/4/1927;
מקור: אוסף ווערבלונסקי (ארכיון ייל כהן, ניו־יורק, תיק 27), מס' 12;
ארנה־תומפסון, מס' 675;
ווינרייך, מס' 38.

4 **דער וואָרטזאָגער / האיש שדבריו מתגשמים תמיד**
סופר על־ידי פּעשע־ריווע שער, בת 64; מוצאה מקאָזלאָוויטש (אזור מינסק);
היא שמעה את הסיפור מאמה, עוד בהיותה ילדה קטנה;
נרשם על־ידי ייל כהן בשנת 1928;
מקור: ייל כהן, יידישע פֿאָלקס־מעשׂיות, ווילנה 1940, מס' 23;
ארנה־תומפסון, מס' 675.

מעשיות קסם מפי יהודי מזרח אירופה

ייִדישע וווּנדער־מעשׂיות פֿון מזרח־אייראָפּע

מהדורה דו־לשונית

עריכה: שרה צפתמן

תרגום: יוסל בירשטיין ועידו בסוק

הוצאת הקיבוץ המאוחד בשיתוף עם קרן גורט

3

אַ מעשה מיט אַ נאַרישן וואָס אליהו הנביא גיט אים אַ ברכה

אַ מעשה מיט אַ נאַרישן וואָס אליהו הנביא גיט אים אַ ברכה, אַז אַלץ וואָס ער וועט אַרויסריידן זאָל מקוים ווערן, און ווי ער ווערט אַ קייסער, און ווי ער ווערט פֿון אליהו הנביא געשטראָפֿט, און דער סוף פֿון זײַן לעבן.

אַ מאָל איז געווען אַ פּאָרפֿאָלק. זיי האָבן געהאַט אַן איינציקן זון. ער איז געווען אַ נאַרישער, ניט קיין געראָטענער. ער פֿלעגט גאָרניט טאָן און זיצן די עלטערן אויפֿן קאַרק, און זיי פֿלעגן אים אויסהאַלטן. מע ווערט עלטער, שוואַכער. דער פֿאָטער אויף אים: 'סטײַטש, גזלן, וואָס זיצסטו אויפֿן אויוון? גיי אין וואַלד אַזוי ווי אַלע, האַק האָלץ, כ'האָב שוין ניט קיין כּוח. האָט ער אָבער ניט געהערט וואָס דער טאַטע זאָגט אים, און ער איז כּל־ימיו געזעסן אונטער [=הינטער] דעם אויוון.

אייביק לעבט מען ניט. דער אַלטער איז אָפּגעשטאָרבן. זי וועט דאָך אין וואַלד ניט גיין, נעמט זי זיך בײַ אים בעטן: 'באַצקעלע, גיי אין וואַלד, גיי פֿאַרדינ!' און ער זיצט זיך אויפֿן אויוון, ווי ניט אים מיינט מען. אָבער דער הונגער האָט געטאָן דאָס זײַניקע: עסן וואָס — איז ניט געווען. און אַז די אַלטע האָט אים גענומען גאָר שטאַרק בעטן ער זאָל גיין אין וואַלד, הלמאַי גייען אַלע, האָט ער איינעם אַ שיינעם פֿרימאָרגן גענומען אַ האַק מיט אַ זעקל און איז אַוועק אין וואַלד. האָט ער זיך אָנגעהאַקט, אײַנגעפּאַקט און געטראָגן פֿאַרקויפֿן אַזוי ווי אַלע. די קונים האָבן געווען פֿון אים זייער צופֿרידן: וואָס פֿאַר אַ פּעקל ער זאָל ניט ברענגען — איז קאָסט דאָס אַ גילדן, מער נעמט ער ניט. האָבן זיי זיך אַזוי געלעבט.

איין מאָל שטייט ער אַזוי אין וואַלד, ער איז פֿאַרדאגהט: קיין האָלץ קען־מען אין וואַלד שוין ניט געפֿינען. שטייט ער אָנגעשפּאַרט אָן אַ בוים און איז פֿאַרטראַכט. גייט דורך אַן אַלטיטשקער מאַן. דער מאַן איז געווען אליהו הנביא. טראַכט זיך אליהו הנביא: מע דאַרף אים עפּעס געבן, ער זאָל זײַן צופֿרידן און גליקלעך. זאָגט ער: 'אָט וואָס ער זאָל אַרויסזאָגן — זאָל דאָס ווערן, און ער איז אַוועק. דער

40

3

מעשה בשוטה שאליהו הנביא בירך אותו

מעשה בשוטה שאליהו הנביא בירך אותו שכל היוצא מפיו יקוים, וכיצד הפך למלך ונענש לאחר מכן בידי אליהו הנביא, וסוף חייו.

היה היה זוג. היה להם בן אחד ויחיד. שוטה היה ולא־יוצלח.
כל היום ישב באפס מעשה, רידיים על צוואר הוריו, והם פרנסו אותו.
והלוא אדם מזקין, נחלש.
נזף בו אביו: 'מה אתך, גזלן, מה אתה יושב לך על התנור? לך, כמו כולם, ליער והטוב עצים! לי אין יותר כוח!'
אבל הבן לא שמע בקול אביו, והמשיך כל ימיו לשבת על התנור.

אדם הלוא אינו חי לנצח. הזקן מת.
היא — אינה הולכת ליער.
התחילה להתחנן לפני בנה:
'בצקהלה, לך ליער ותשתכר משהו!'
והוא ממשיך לשבת על התנור, כאילו לא אליו מכוונים הדברים.
אך הרעב עושה את שלו. לא היה בבית מה לאכול.
משהוסיפה הזקנה להפציר בו שילך ליער — כפי שהולכים כולם — קם בוקר נאה אחד, לקח גרזן ושק ויצא אל היער.
חטב עצים, קשר ונשא אותם — כפי שעושים האחרים — למכירה.
הקונים היו מרוצים מאוד ממנו: מחיר כל חבילת עצים שהיה מביא, בכל גודל שהוא, היה זהוב אחד; יותר מכך לא לקח.
וכך חיו להם.

פעם אחת עמד לו ביער והיה מודאג: אין מוצאים עוד עצים ביער.
נשען על עץ והתעצב.
עבר לידו זקן אחד. האיש היה אליהו הנביא.
חשב לו אליהו הנביא: כדאי לתת לו משהו, כדי שישמח ויהיה מאושר.

41

א מעשה מיט א נאַרישן

נאַרישער שטייט אַזוי לעבן בוים. 'אוי' – טראַכט ער – 'ווען אָט דער בוים וואָלט אומגעפֿאַלן, וואָס פֿאַר אַ גליק! אַזוי ווי ער האָט דאָס אַרויסגערעדט, איז דער בוים אומגעפֿאַלן. קוקט ער זיך אום: זאָל ער אַזוי לעבן, דער בוים ליגט אומגעפֿאַלן און [אַזוי] רעדט ער ווײַטער: 'ווען איך האָב דאָס איצט אַ גרויסע שטריק' ער קאָנסעקט דאָס ניט ריידן, ווי אויפֿן האַלדז פֿאַלט אים אָן אַ גרויסע שטריק. 'אוי' – רעדט ער – 'דאָס איז דאָך גאָר גוט! 'אוי' – רעדט ער ווײַטער – 'און איצט אַוועקשלעפּן דעם בוים איז דאָך גאָר אַ גליק!' און גלײַך איז אים דער בוים אויפֿן קאַרק, פֿאַרדרייט מיטן שטריק, און ער גייט אין שטאָט פֿאַרקויפֿן.

גייט ער אַזוי, גייט ער פֿאַרבײַ אַ פּאַלאַץ. שטייט אויפֿן באַלקאָן די בת־מלכּה, אַ גרויסע פֿאַרשוין. זעט זי ווי איינער שלעפּט אַ גרויסן בוים מיט די צווײַגן און סך, מיט אַלעמען. האָט זי זיך פֿונאַנדערגעלאַכט. פֿרעגט זי בײַם קייסער: 'וואָס איז דאָס פֿאַר אַ מענטש, וואָס קען אַזעלכע אַנשלעפּן אַזאַ בוים?' רופֿט זיך אָפּ דער נאַרישער: 'האָלסט אַזוי ניט וויסן ווי דו טראָגסט אַ קינד, ווי איך ווייס ניט ווי אַזוי איך טראָג דעם בוים', און ער איז אַוועק.

געקומען אין שטאָט האָט מען אים באַפֿאַלן: 'אַזאַ גרויסן בוים!' פֿרעגט מען אים: 'וואָס ווילסטו?' זאָגט ער: 'אַ גילדן, מער נעם איך ניט'. האָבן זיך געפֿונען גוטע מענטשן, האָט מען צו וויסן געטאָן זײַן מוטער, אַז ער וויל פֿאַרקויפֿן גאָר אַ גרויסן בוים פֿאַר אַ גילדן. איז זי, פֿאַרשטייט זיך, גלײַך געקומען צו לויפֿן, און מען האָט פֿאַרן בוים אָפּגעגומען פֿינף גילדן. האָבן זיי דאָס געהאַט אויף אַ לענגערע צײַט צום לעבן.

און איצט לאָמיר מיט אים איבערלאָזן און לאָמיר דערציילן מיט דער בת־מלכּה.

אין אַ קורצע צײַט נאָך דעם ווי דער נאַרישער איז אַוועק מיט דעם קלאָץ, האָט זי אָנגעהויבן טראָגן. איז זי געוואָרן אויסער זיך: סטײַטש, ווי איז דאָס מעגלעך? מיט קיינעם האָט זי דאָך ניט געהאַט צו טאָן קלערט זי: אפֿשר איז דאָס אַ דווקטעניש? גייט זי פֿרעגן בײַם דאָקטער. זאָגט איר דער דאָקטער: 'שוועסטערקע, דו טראָגסט'. שווערט זי זיך, אַז זי ווייסט ניט פֿון וועמען און פֿון וואָס, און דער דאָקטער ענטפֿערט: 'דו טראָגסט'. און אַז איר מאַמע די קייסערינע מיטן קייסער האָבן זיך דערפֿון דערוווּסט, איז דאָס געוואָרן אַ טומל: 'סטײַטש, טאָכטער, וואָס האָסטו געטאָן? מיט וועמען האָסט געלעבט?' און די קייסערינע ברעכט מיט די הענט: 'געוואַלד געשריִען, אַזאַ אומגליק!' און די טאָכטער – זי ווערט משוגע: טאַטע פֿאָטער, פֿון וועמען טראָגט זי דאָס, אַז זי האָט מיט קיינעם ניט געהאַט צו טאָן? בײַם קייסער אין פּאַלאַץ טוט זיך אַ לעבעדיקע וועלט.

מעשה בשוטה

אמר: 'כל דבר שיוציא הלה מפיו – יתגשם', והלך לו.
עמד לו כך השוטה ליד העץ. 'אוי – חשב לו – איזה מזל היה אילו נפל העץ הזה!'
ברגע שהוציא זאת מפיו – נפל העץ.
התבונן השוטה סביבו: שכה אחיה, העץ מוטל על הקרקע!
והוא אמר עוד: 'אילו היה עכשיו בידי חבל גדול'
טרם סיים את דבריו והַחֶבֶל גדול צנח על שכמו.
'אוי – אמר – 'הרי זה מצוין!'
'אוי – המשיך ואמר – 'איזה מזל יהיה לסחוב את העץ!'
ומיד היה העץ מונח על שכמו, קשור בחבל, והוא הלך העירה למכור אותו.

הלך כך ועבר ליד ארמון.
עמדה במרפסת בת־המלך.
ראתה אדם סוחב עץ גדול וכל הענפים והעלים עליו.
גיחכה לעצמה ושאלה את המלך: 'איזה מין אדם הוא זה שיכול לסחוב עץ כזה?'
ענה השוטה: 'כשם שאיני יודע איך אני נושא את העץ הזה – כך לא תדעי את איך את נושאת ולד בבטנך'.
והלך לו.

בבואו העירה, סבבוהו אנשים רבים: 'עץ כל־כך גדול!'
שאלו אותו: 'כמה אתה רוצה בשבילו?'
אמר: 'זהוב אחד, יותר אני לא לוקח'.
נמצאו אנשים טובים שהודיעו לאמו שהוא רוצה למכור עץ גדול מאוד תמורת זהוב אחד.
האם, כמובן, הגיעה מיד במרוצה, ומכרה את העץ בחמישה זהובים.
זה הספיק להם למחייתם לתקופה יותר ארוכה.

עכשיו נעזוב את השוטה ונפנה אל בת־המלך.

זמן קצר לאחר שעבר השוטה ובול העץ הגדול על כתפיו, הרתה בת־המלך.
היא רגזה: הייתכן? איך זה יכול להיות? הרי לא היה לה עסק עם איש!
וחשבה: אולי זו סתם הזיה?
הלכה לשאול בעצת הרופא.
אמר לה הרופא: 'אחותי היקרה, את הרה!'
נשבעה לו שאינה יודעת ממי וממה.
והרופא בשלו: 'את הרה'.

—67—

אַ מעשה מיט אַ נאַרישן

און די נײַן חדשים זײַנען אַוועק, זי האָט צו דער צײַט געהאַט אַ שייגעץ. קוקט מען זיך אײַן אין זײַן פּנים, און ער איז אין קיינעם ניט געראָטן: ניט אין קיסערינע, ניט אין קיסער, ניט אין זײַנע מיניסטאָרן, ניט אין זײַנע גענערעלער. הכּלל — אין קיינעם ניט. האָט דער סענאַט באַטראַכט אַ פּלאַן: מע זאָל מאַכן פֿון קינד אַ פּאָרטרעט, אויפֿהענגען אין זאַל, און דאַרטן מאַכן אַ באַל פֿאַר אַלע מענטשן פֿון שטאָט, און אַלעמען פֿרײַנדלעך קומען — וועט מען זען אין וועמען ער איז געראָטן. האָט מען אַזוי געטאָן: מע האָט געמאַכט אַ באַל און גאַנץ שטאָט איז געקומען און מע האָט גענומען פֿאַרגלײַכן. האָט מען אַרײַנגעקוקט יעדערן אין פּנים און דער שייגעצל איז אין קיינעם ניט געראָטן. שלעכט, וואָס זאָל איצט זײַן?

האָט איינער פֿון סענאַט געפֿאַלן אויף אַ המצאה און גיט אַ פֿרעג: 'אפֿשר איז ווער פֿאַרבליבן אין שטאָט?' ווײַזט זיך אַרויס אַז איינער, דער נאַרישער, איז ניט געקומען אויפֿן באַל. פֿון בעלער האַלט ער ניט. שיקט מען נאָך אים, געפֿינט מען אים הינטערן אויוון. זאָגט מען צו אים: 'קום אויפֿן באַלו' זאָגט ער: 'באַל שמאַל, כ'האַלט ניט פֿון דעם'. האָט מען אים געבראַכט מיט גוואַלד. גיט מען אַ קוק אויף אים און אויפֿן פּאָרטרעט — פּונקטאַלנע זײַן פּנים! פֿרעגט מען בײַ איר מיט כּעס: 'אַט מיט דעם וואָסטו געלעבט?' זאָגט זי: 'ווער? וואָס?'

בקיצור, דער קיסער האָט ניט געוואָלט פֿון איר וויסן, און מע האָט איר געקאַרעט דערפֿאַר. מע האָט אויפֿגעבויט אַ שיף און מע האָט זיי אַרײַנגעזעצט: אים, דעם נאַרישן, און די בת־מלכּה מיטן קינד. זיי זײַנען געווען אָפּגעטיילט מיט אַ גרויסע וואַנט, און מע האָט יעדערן אָנגעלייגט עסן אויף אַ יאָר. און די שיף האָט מען אָפּגעלאָזט אויפֿן ים אָן אַ רודער, אָן מאַטראָסן, אָן קיינעם — זאָלן זיי פֿאַרפֿאַלן ווערן!

איז די שיף געפֿאָרן אויפֿן ים צוויי חדשים. ער ווייסט? מען האָט אים אַרײַנגעזעצט — זיצט ער. עסן האָט ער דאָך. אָבער אַז ס'איז אַוועק דער יאָר און די עסן איז אויסגעגאַנגען, און דער הונגער טאַטשעט אים — נעמט ער זיך אַרומקוקן. קוקט ער זיך אַרום, זעט ער, ס'טיילט אים אָפּ אַ דיקע וואַנט. 'אוי' — זאָגט ער — 'ווען אין דער וואַנט ווערט דאָס אַ לאָך' אַזוי ווי ער רעדט דאָס אַרויס, מאַכט דאָס ניט אין וואַנט אַ לאָך! קוקט ער אַרײַן אין דער לאָך: זי איז דאָ, די בת־מלכּה. פֿרעגט זי בײַ אים: 'ווי אַזוי האָסטו געמאַכט די לאָך? ס'איז דאָך אַ גראָבע וואַנט!' זאָגט ער: 'כ'ווייס?' זאָגט זי צו אים: 'טאָ האָלסטו שוין מאַכן גרעסער, וואָלסטו געקענט אַרײַנקומען צו מיר'. זאָגט ער: 'פֿון מײַנעט וועגן זאָל זי ווערן גרעסער'. ער איז צו איר אַרײַן. ער האָט זיך אָנגעגעסן און זי האָט פֿאַרשטאַנען, אַז ער איז ניט אַבי ווער:

מעשה בשוטה

כשנודע הדבר לאמה המלכה ולאביה המלך, קמה מהומה: 'הייתכן, בתנו? מה עשית? עם מי שכבת?'
והמלכה פוכרת ידיה: 'אלוהים אדירים, אסון שכזה!'
והבת — משתגעת ממש: ריבונו של עולם, ממי היא הרה? הרי לא היה לה עסק עם אישו
וארמון המלך כמרקחה.

תשעה החודשים שלה עברו, ולמועד ילדה בת־המלך בן, שייגץ.
מסתכלים היטב בפניו, ואין הוא דומה לאיש: לא למלכה, לא למלך, לא לשריו ולא לאלופיו, בקיצור — לאף אחד.
הגו יועצי המלך רעיון: לצייר דיוקן של הילד ולתלות אותו באולם; שם ייערך נשף גדול לכל אנשי העיר שיוזמנו לבוא — ואז יראו למי הילד דומה.
וכך עשו: ערכו נשף, כל אנשי העיר באו והתחילו להשוות בינם לבין הדיוקן.
הביטו בפניו של כל אחד — והשייגץ הקטן אינו דומה לאיש.
לא טוב; מה עושים עכשיו?

עלה רעיון מפתיע בראשו של אחד היועצים והוא שאל: 'אולי נשאר מישהו בעיר?'
מתברר שאחד, השוטה, לא הגיע לנשף. אין הוא אוהב נשפים.
שלחו לקרוא לו, ומצאו אותו מאחורי התנור.
אמרו לו: 'בוא אל הנשף'.
אמר להם: 'נשף־שמשף, אני לא אוהב את זה'.
גררו אותו בכוח.
נתנו מבט בו ובילד — הפנים שלו, בדיוק נמרץ!
שאלו את בת־המלך בכעס: 'עם הברנש הזה שכבת?'
הביטה בהם בתמיהה: 'מי? מה?'

בקיצור, המלך לא רצה לדעת ממנה יותר, והחליט להעניש אותה.
בנו ספינה והושיבו אותם בתוכה: אותו, את השוטה, ואת בת־המלך עם הילד.
הפרידו ביניהם בקיר גדול ונתנו לכל אחד מזון לשנה.
וכך שילחו את הספינה לים בלי הגה, בלי מלחים, בלי שום דבר — שילכו לאיבוד!

שטה לה הספינה בים חודשים.
והשוטה, מה הוא יודע? הושיבו אותו בפנים — הוא יושב. אוכל הרי יש לו.
אולם כשחלפה השנה והמזון אזל והרעב הציק, החל להביט סביבו.
מביט הוא ורואה: קיר עבה סוגר עליו.

—67—

מאבן אזא לאך אן געצימג; מער ניט מיטן וואָרט אויב אזוי, קען ער דאָך מאבן נאָך זאכן!

קיין נאַרישע איז זי ניט געווען, האָט זי געטומען נאָבטראַכטן, ווי אַזוי איז דאָס געווען מעגלעך זי זאָל נעמען טראָגן. האָט זי זיך דערמאָנט, ווי אַזוי ער איז דורכגעגאַנגען מיטן בוים, און וואָס ער האָט איר געזאָגט; האָט זי אַלץ פאַרשטאַנען. זאָגט זי צו אים: 'זאָג מיר זאָלן צופאָרן צום ברעג'. זאָגט ער: 'זאָלן מיר צופאָרן צו א ברעג!! א דאגה מיר!' אזוי ווי ער האָט דאָס אַרויסגערעדט, זיינען זיי געקומען לעבן א ברעג. אזוי ווי זיי האָבן אַראָפּ, זאָגט זי צו אים: 'זאָג ס'זאָל ווערן א פאַלאַץ, אַזוי ווי ביי מיין טאַטן פונקטאַלנע'. האָט ער אַזוי געזאָגט, איז געוואָרן א פאַלאַץ פונקט ווי ביים קייסער. נאָכער האָט זי אים געהייסן זאָגן ס'זאָל זיין די טייערע כלים און די טייערע זאַכן און די בעסטע עסנס. און אַלץ איז געוואָרן, ווי נאָר ער האָט אַרויסגערעדט.

פאַרשטייט זיך, ניט אַזוי שיקט זיך ווי עס רעדט זיך. ס'האָט געגוג געדויערט, א סך צייט איז פאַרלאָפן, אָבער אַלץ איז געוואָרן. האָבן זיי געלעבט א גוטן טאָג, זיי האָט ניט געפעלט פון פויגלמילך.

איין מאָל זאָגט זי צו אים אַזוי: 'זאָג ס'זאָל ווערן א בריק פון דאַנען ביזן טאַטנס פאַלאַץ'. איז ווי ער האָט אַרויסגערעדט, האָט זיך איבערן ים פאַרצויגן א בריק ביזקל קייסערס פאַלאַץ. אויף אין דער פרי, דעם קייסערס מענטשן גייען אַרום פאַלאַץ, זעען זיי: איבערן ים פון פאַלאַץ ציט זיך א בריק. האָט מען עס דאַלאָזשעט דעם קייסער. לויפט אַרויס דער קייסער, און טאָקע: פון זיין פאַלאַץ ציט זיך איבערן ים א בריק. הייסט ער שפאַנען א קאַליאַסקע: מען דאַרף זען, וווּ פירט דער בריק. און מען שפאַנט א קאַליאַסקע אין פיר פערד, און ס'זעצן זיך אַריין מיטן קייסער אַלע מיניסטאָרן מיט די גענערעלער און מיט די דינער, און מען פאָרט איבערן בריק. פאָרן זיי און פאָרן און קומען אָן אויפן ברעג. גייען זיי אַראָפּ און זעען זיין פאַלאַץ. קלערט ער: וואָס זאָל דאָס זיין? זאָל זיין אַז מיר האָבן זיך געדרייט און געקומען אויפן זעלבן אָרט?

דאַן האָט זי אים געהייסן, פאַר זייער קומען, ער זאָל מאַבן זייערע פנימער זאָלן ווערן אַנדערע, מע זאָל זיי ניט דערקענען. האָט ער דאָס געזאָגט, און מע האָט זיי ניט דערקענט. אַזוי ווי זיי שטייען, זעט דער קייסער א יונגע פאַרפאָלק. פרעגט ער זיי: 'ווער זייט איר? וואָס טוט איר דאָ?' זאָגן זיי: 'מיר זיינען פישער, אונדז פעלט גאָרניט'. נאָכער זאָגן זיי ווייטער: 'גוט וואָס איר זייט געקומען. מיר פראָווען

'אני' – הוא אומר – 'אילו נוצר חור בקיר!'
עוד הוא מדבר, והנה – לא נוצר חור בקיר?
הציץ מבעד לחור: היא כאן, בת־המלך.
שאלה אותו: 'איך עשית את החור? הלוא זה קיר עבה!'
אמר לה: 'אני יודע?'
אמרה לו: 'אילו הגדלת אותו, יכולת להיכנס אלי'.
אמר לה: 'מצדי, שיגדל'.
ונכנס אליה.
אבל לשובע, והיא הבינה שהוא לא סתם מישהו: לעשות חור כזה בלי כלי מלאכה, בדיבור בלבד! אם כך, הוא בוודאי יכול לעשות עוד דברים!

טפשה הרי לא היתה, והחלה מהרהרת איך זה ייתכן שנכנסה להריון.
נזכרה איך עבר לידה עם העץ, ומה אמר לה; אז הבינה הכול.
אמרה לו: 'תגיד שנגיע לחוף'.
אמר לה: 'שנגיע לחוף, איכפת לי?'
ברגע שהוציא את המלים מפיו, הגיעו לחוף.
מיד לאחר שעלו ליבשה, אמרה לו: 'תגיד שיהיה כאן ארמון, בדיוק כמו הארמון של אבי'.
אמר כך, ונוצר ארמון דומה בדיוק לארמון המלך.
אחר־כך ביקשה ממנו לומר שייווצרו כלים יקרים וחפצים יקרים ומאכלים משובחים.
והכול נוצר ברגע שהוציא את המלים מפיו.

כמובן, לא הכול – כמו שאומרים – קורה ברגע שאומרים; נדרש לכך זמן וחלפו ימים רבים; אך הכול התקיים.
היו להם חיים טובים. לא חסר להם דבר ממנעמי החיים.

פעם אמרה לו כך: 'תגיד שייבנה גשר מכאן ועד לארמונו של אבא'.
אך הוציא את המלים מפיו, ומיד ניטה גשר על הים – ממש עד ארמון המלך.
בבוקר, כשמשרתי המלך הלכו סביב הארמון רואים הם: מן הארמון נטוי גשר על הים.
הודיעו על כך למלך.
מיהר המלך החוצה, ואמנם כן: מארמונו נטוי גשר מעל לים.
ציווה שירתמו כרכרה: חייבים לראות לאן מוליך הגשר.
רותמים ארבעה סוסים לכרכרה, והמלך עם כל שריו, אלופיו ומשרתיו מתיישבים

68
68
68

אונדזער התונה און איר וועט זײַן אונדזערע געסט׳. און מען האָט גענומען פראַווען אַ חתונה.

זײַנט איר, האָט עפּעס געפעלט? פונקט ווי בײַם גרעסטן גביר: גאָלדענע כּלים און גאָלדענע לעפלעך, און די זאַלן! און די עסן! ס׳איז ניט צו דערציילן. און דעם קייסער האָט מען אַוועקגעשטעלט אַ גרויסן בעכער, איז נאָך אַזאַ בעכער ניט געווען אין דער וועלט: ער איז געווען אויסגעזעצט מיט הוילע בריליאַנטן. און דער קייסער האָט ניט געקענט פונעם בעכער אַראָפּנעמען קיין אויג. און מען האָט געגעסן און געטרונקען אַ טאָג מיט אַ נאַכט. נאָכער, אַז מע האָט געדאַרפט אָפּפאָרן, זאָגט זי צו אים: ׳זאָג אַז דער טײַערער בעכער זאָל אַרײַנפאַלן צום קייסער אין קעשענע׳. האָט ער דאָס געזאָגט, און דער בעכער איז אַרײַנגעפאַלן בײַם קייסער אין דער קעשענע. האָט מען זיך פונאַנדערגעזעגנט און דער קייסער מיט דער סוויטע איז אָפּגעפאָרן.

אַזוי ווי זיי פאָרן, יאָגן זיי זיי אָן. זאָגט זי צום קייסער: ׳האָב ניט קיין פאַראיבל, דײַנע מענטשן האָבן בײַ מיר צוגענומען דעם טײַערן בעכער׳. דער קייסער האָט דאָס דערהערט, הערט ער צעקאָכט: ׳אַלעמען אויסקערען! כ׳וועל טויטן דעם בײַ וועמען מע וועט געפינען. אונדז האָט מען אַזוי פײַן אויפגענומען, געגעבן אַזאַ כּבוד, וועלן מײַנע לײַט נאָך גנבֿענען?׳ און מע האָט גענומען אויסקערן. זוכט מען זיך אַזוי, זוכט זיך דער קייסער בײַ זיך אין די קעשענעס: אוי־וויי, ער האָט דעם בעכער! האָבן אים אַלע אָנגעקוקט: וואָס קען דאָס זײַן? ווי אַזוי זאָל בײַ אים זײַן דער בעכער, אַז ער האָט אים ניט גענומען? זאָגט זי צו אים: ׳אַזוי ווי דו ווייסט ניט ווי צו דיר איז געקומען דער בעכער, אַזוי ווייס איך ניט ווי איך האָב גענומען טראָגן׳.

קען ער ניט פאַרשטיין וואָס זי רעדט. דאָ האָט זי אים געהייסן מאַכן די פּנימער אַזוי ווי זיי זײַנען. האָט ער אַזוי אַרויסגערעדט, זײַנען די פּנימער געוואָרן קריק ווי זיי זײַנען געווען. ווי דער קייסער האָט איר דערזען, איז ער אַרויפגעפאַלן און איר געקושט. ס׳האָט זיך געטאָן אַ לעבעדיקע וועלט. זעצן זיי זיך אַלע אַרויף און מע פאָרט אַהיים.

געקומען אַהיים — איז דאָס געוואָרן אַ רעשו מע האָט זיך געפרייט און געקושט, און זי האָט דערציילט די גאַנצע געשיכטע: ווי אַזוי זי איז טראָגעדיק געוואָרן, און ווי זיי האָבן זיך אויסטראַיעט אויפן ברעג. אים האָט מען גענומען בילדן און לערנען, מע האָט אים געמאַכט פאַר אַ מענטש. האַלט האָט מען אים געהאַט. אַ גוטער איז ער געווען ביז גאָר און ס׳איז זיי געווען גוט.

בה ונוסעים על הגשר.
נוסעים ונוסעים, ומגיעים אל החוף.
יורדים מהכרכרה, והנה לפניהם ארמון המלך.
חושב המלך בלבו: מה זה יכול להיות? הייתכן שהסתובבנו סחור־סחור וחזרנו לאותו מקום?

לפני בואם, אמרה בת־המלך לשוטה שֶׁיְשַׁנֶּה את פניהם, כדי שלא יכירו אותם.
אמר זאת – ופניהם שונו לבלי הכר.
בעוד המלך ואנשיו תמהים, ראו לפניהם זוג צעיר.
שאל אותם המלך: ׳מי אתם? מה מעשיכם כאן?׳
אמרו לו: ׳אנחנו דייגים, ולא חסר לנו דבר׳.
והם הוסיפו: ׳טוב שבאתם; אנחנו חוגגים את חתונתנו, ואתם תהיו האורחים שלנו׳.
והחלו לחגוג את החתונה.

סבורים אתם שחסר היה משהו?
הכול היה בדיוק כמו אצל הגביר הגדול ביותר: כלי זהב וכפות זהב, ואיזה אולמות! ואיזה מאכלים! קשה לתאר!
לפני המלך העמידו גביע גדול – גביע שכזה לא היה בעולם; משובץ היה ביהלומים טהורים.
והמלך לא יכול היה לגרוע עין מהגביע.
אכלו ושתו יום ולילה.
אחר־כך, כשעמדו לנסוע, היא אמרה לו: ׳תגיד שהגביע היקר ייפול לתוך כיסו של המלך׳.
אמר זאת, והגביע נפל לתוך כיסו של המלך.
נפרדו זה מעל זה בידידות, והמלך ובני פמלייתו נסעו לדרכם.

אך יצאו לדרכם ובני הזוג רודפים אחריהם.
היא אמרה למלך: ׳סלח־נא לי, אנשיך לקחו ממני את הגביע היקר׳.
שמע זאת המלך והתבעס: ׳מיד לערוך חיפוש אצל כולם! אהרוג את זה שאצלו יימצא הגביע; קיבלו אותנו כל־כך יפה, נתנו לנו כבוד – והאנשים שלי יגנבו?!׳
התחילו לערוך חיפוש.
מחפשים ומחפשים, והמלך מפשפש בכיסיו: אוי ואבוי, הגביע אצלו!
הביטו בו כולם: מה זה יכול להיות? איך הגיע אליו הגביע – הרי הוא לא לקח אותו!

א מעשה מיט א נאַרישן

דער קייסער האָט געוואָלט ווערן נאָר א גרויסער קייסער, האָט ער גענומען פירן מלחמות און אַלע געווּנען. ער האָט דאָך אַזאַ טײַערן ספּאָסוב זײַן אײדעם גיט א זאָג, און פאָרטיק — אײַנגענומען.

ווען ער האָט פאַרנומען די גאַנצע וועלט, איז אויפֿן הימל געוואָרן א גערודער. האָט מען גערופֿן אליהו הנביא. זאָגט מען צו אים אַזוי: זע וואָס דו האָסט אָפּגעטאָן! א נאַר האָסטו געגעבן שׂכל און ער קערט איבער א וועלט! נידער אַראָפּ און מאַך צו דעם א סוף׳. איז אליהו הנביא אַראָפּ און אין איין רגע געווען לעם נאַרישן. עס שפּילט דען בײַ אים א ראָלע? גייט ער אַרײַן אין קאַבינעט: ׳גוט מאָרגן!׳ ׳גוט־מאָרגן, גוט־יאָר! וואָס וועט איר זאָגן?׳ זאָגט אים אליהו הנביא: ׳דערקענסט מיר ניט? געדענקסט אין וואַלד, בעת דו האָסט געשטאַנען לעם בוים, איז פאַרבײַגעגאַנגען אַן אַלטיטשקער?׳ זאָגט ער: ׳ס׳קען זײַן׳. זאָגט אים אליהו הנביא: ׳מער וועסטו מיט דײַן וואָרט גאָרניט אויפֿטאָן. ביז אַהער בײַ דיר דעם כּוח, ווײַל דו האָסט חתונה געהאַט מיט א גויִישע קינד; און וועסט צוויי יאָר אָפּריכטן גלות: ווו דו וועסט טאָגן — זאָלסטו ניט נעבטיקן, און ווו דו וועסט נעבטיקן — זאָלסטו ניט טאָגן. אַזוי וועסטו גיין איבער דער וועלט צוויי יאָר און זײַן נע־ונד. און אַז די צוויי יאָר וועט זיך קאָנטשען, וועסטו קומען אין דײַן שטעטל. אויף דיר וועט שוין דאַרטן וואַרטן א מיידל, און וועסט מיט איר חתונה האָבן. און אַז עס וועט בײַ דיר געבוירן ווערן א קינד, וועסטו גיין פֿון דער וועלט. דו וועסט פאַרביטן [?] ווערן. און נאָ דיר איצט א בײַטעלע, דאָ ליגט רענדלעך. וויפֿל דו זאָלסט ניט אַרויסגעבן — וועט קיין מאָל ניט געמינערט ווערן. דאָס וועסטו האָבן אויף דעם וועג און פאַר דײַן שפּעטערדיקע ווײַב און קינד׳. און דאָס זאָגנדיק איז אליהו הנביא פאַרשוווּנדן.

אַזוי ווי ער איז פאַרשוווּנדן, האָט ער דערזען די בײַטעלע. נעמט ער די בײַטעלע און גייט אַרײַן צו זײַן ווײַב דער בת־מלכּה. זאָגט ער איר אַזוי: זײַ וויסן, איך גיי פֿון אײַך וועג נאָוועקן. וואָס רעדסטו? סטײַטש׳ — שרײַט זי — ׳בײַ אונדז איז דיר שלעכט? דיר פֿעלט עפּעס?׳ זאָגט ער: ׳ניין, איך מוז פֿון אײַך אַוועקגיין, איך בין א ייִדישע קינד׳. און וויפֿל מען האָט זיך בײַ אים ניט צעבעטן און צעטענהט, אָבער ס׳האָט גאָרניט געהאָלפֿן, ער איז פֿון זיי אַוועק. זײַנע בגדי־מלכות האָט ער אַראָפּגעוואָרפֿן און אָנגעטאָן זיך ווי אַן אָרעמאַן. און ער איז אַוועק איבער דער וועלט.

איז ער געגאַנגען און געגאַנגען. ווו ער האָט געטאָגט — האָט ער ניט גענעבטיקט. אויפֿגעהאַלטן האָט ער זיך פֿון דער בײַטעלע. און אַז די צוויי יאָר איז אַוועק, איז ער געקומען אַהיים אין זײַן שטעטל, האָט ער אין שטוב געטראָפֿן זײַן מוטער. זי האָט

מעשה בשוטה

אמרה לו: ׳כמו שאינך יודע איך הגיע אליך הגביע — כך אני איני יודעת איך הגיע אלי ההירינך׳.

לא יכול המלך להבין מה היא אומרת.
אז אמרה בת־המלך לשוטה שישיב את פניהם לצורתם הקודמת.
אמר זאת, ופניהם שבו כשהיו.
משראה אותה המלך, נפל על צווארה ונשק לה.
היה שם שמחו!
התיישבו כולם בכרכרה ונסעו הביתה.

שבו הביתה — וקם רעש גדול.
כולם התחבקו והתנשקו, והיא סיפרה את כל הסיפור: איך הרתה ואיך בנו את ביתם על החוף.
החלו ללמד את השוטה ולחנך אותו; עשו ממנו בן־אדם.
חביב היה על כולם בשל לבו הטוב, והוא ובת־המלך חיו בטוב.

רצה המלך להיות שליט גדול; החל לנהל מלחמות, ובכולן ניצח;
הרי יש לו עוזר מושלם שכוחו התנו מְצַוֶּה — ווהו: יש ניצחון.

אחרי שכבש המלך את כל העולם, החלה מהומה בשמים.
קראו לאליהו הנביא.
אמרו לו כך: ׳ראה מה עוללת! נתת לשוטה שכל, והנה הוא הופך עולמות! רד למטה ושים לדבר סוף!׳
ירד אליהו הנביא ארצה, ובן רגע היה ליד השוטה. מה, זאת בעיה בשבילו?
נכנס לְלִשכתו של השוטה: ׳בוקר טוב!׳
׳בוקר אור, שנה טובה! מה בפיך?׳
אמר לו אליהו הנביא: ׳אינך מכיר אותי? אתה זוכר שפעם עמדת ביער ליד עץ ולידך עבר זקן?׳
אמר לו: ׳אולי׳.
אמר לו אליהו הנביא: ׳יותר לא תשיג כלום בכוח המלים שלך. אני מסיר ממך את הכוח הזה, כי התחתנת עם בת גויים; ועליך לצאת לְגלות לשנתיים — מקום שתהיה בו ביום אל תלין בו בלילה, ומקום שתלין בו בלילה אל תשהה בו ביום. כך תשוטט שנתיים בעולם, תהיה נע־ונד. כשיסתיימו השנתיים, תשוב לעיירה שלך, ושם תמתין לך כבר נערה. תתחתן אתה, וכשייוולד לך בן — תלך לעולמך; הוא יבוא במקומך. ועכשיו, הא לך נרתיק קטן. יש בו מטבעות. כמה שתרציא ממנו —

א מעשה מיט א נאַרישן

אויף אים אַרויפֿגעפֿאַלן, אים געקושט און געוויינט. פֿרעגט זי בײַ אים זיך: זאָג מיר, מײַן זון, ווּ ביסטו פֿון מיר פֿאַרפֿאַלן געוואָרן? און ער האָט איר פֿאַרציילט די געשיכטע פֿון זײַן לעבן, און געגעבן איר די בײַטעלע.

האָבן זיי געלעבט צופֿרידן, קיין אָרעמקייט האָבן זיי ניט געפֿילט. און מע האָט אים גענומען ריידן שידוכים, און ער האָט חתונה געהאַט. און אַ יאָר אַרום האָט אים זײַן ווײַב געהאַט אַ יינגעלע. אַזוי ווי דער יינגעלע איז געבאָרן — איז ער אָפּגעשטאָרבן, און מע האָט אים געטאָן זײַן רעכט. האָבן זיי, דער יינגעלע מיט זײַן מאַמען און דער באָבען, אויסגעלעבט זייער לעבן ווי סקען נאָר געבן. פֿאַרדינען האָבן זיי ניט באַדאַרפֿט — אויף דעם איז געווען די בײַטעלע.

מעשה בשוטה

הסכום לעולם לא יקטן. זה יהיה לדרך לך, לאשתך המיועדת ולבנך'.
ובאומרו זאת נעלם אליהו הנביא.

ברגע שנעלם אליהו, הבחין השוטה בנרתיק הקטן.
לקח את הנרתיק ונכנס אצל אשתו, בת־המלך, וכך אמר לה: 'דעי לך, אני עוזב אתכם'.
'מה אתה אומר? מה פתאום?' — צעקה — 'רע לך אצלנו? חסר לך משהו?'
אמר לה: 'לא, אני מוכרח לעזוב אתכם, כי אני יהודי'.
וככל שהתחננו לפניו והפצירו בו, דבר לא עזר. הוא עזב אותם.
הסיר מעליו את בגדי המלכות, לבש בגדי עניים ויצא לשוטט בעולם.

הלך והלך. מקום שהיה בו ביום, לא לן בו בלילה.
קיומו היה מובטח מן הנרתיק הקטן.
משחלפו השנתיים חזר הביתה אל העיירה שלו.
בבית פגש את אמו. היא נפלה על צווארו, נשקה לו ובכתה.
שאלה אותו: 'הגד לי, בני, לאן זה אבדת ממני?'
סיפר לה את קורות חייו ומסר לה את הנרתיק הקטן.

כך חיו להם בשלום ובשלווה, ולא ידעו עוני.
התחילו להציע לו שידוכים, ולבסוף נשא לו אשה.
אחרי שנה ילדה לו אשתו בן.
ובזמן שנולד הבן — מת האב, והובילוהו לקבורה.
הבן עם אמו והסבתא חיו את חייהם בטוב שאין למעלה ממנו.
לעמול לפרנסתם לא נזקקו — לשם כך היה להם הנרתיק הקטן.

3 א מעשה מיט אַ נאַרישן / מעשה בשוטה
סופר על־ידי ניאָמע פּיקאָווער, גרודנה;
נרשם על־ידי בערל ווערבלונסקי, גרודנה, 9/4/1927;
מקור: אוסף ווערבלונסקי (ארכיון ייל בהן, ניו־יורק, תיק 27), מס' 12;
ארנה־תומפסון, מס' 675;
וויינרייך, מס' 38.

4

דער וואָרטזאָגער

אַ מאָל איז געווען אַן אַלטער ייִד, אַ פֿײַנער מאַן, אַ לערנער. האָט ער געהאַט דרײַ זין, פֿײַנע קינדער. און אַז ס׳איז געקומען זײַן צײַט צו שטאַרבן, האָט דער ייִד פֿאַררופֿן צו זיך זײַנע דרײַ זין און האָט צו זיי אַזוי געזאָגט: ׳מײַנע ליבע־קינדער, איך גיי שטאַרבן; לאָז איך אײַך אַ צוואה און זאָג אײַך אָן, אַז איך וועל שטאַרבן, זאָלט איר מיך מקבר זײַן דאָרטן לעבן יענעם יעלניק אַהין דער געלער זאַמד, און ווען דורך; און איר זאָלט קומען צו מיר נעכטיקן אויף מײַן קבֿר דרײַ נעכט נאָך אַנאַנד, אײנציקוויַז: אַפֿריִער זאָל קומען דער עלטערער זון, דערנאָך דער מיטעלער און דערנאָך דער ייִנגסטער; איר זאָלט קומען נעכטיקן און פֿאַר גאָרניט מורא האָבן, וועט אײַך זײַן גוט׳.

איז אַזוי געווען: דער ייִד איז געשטאָרבן און זײַנע זין האָבן געטאָן אַזוי ווי ער האָט זיי פֿאַרזאָגט אין דער צוואה.

איז אַפֿריִער געגאַנגען דער עלטערער זון נעכטיקן אויפֿן טאַטנס קבֿר. האָט ער איבערגענעכטיקט די נאַכט. און אַז ס׳איז געוואָרן טאָג, איז ער געגאַנגען אַהיים. גייענדיק אַהיים זאָט ער אויפֿן וועג באַגעגנט אַן אַלטינקן ייִדעלע. ווער איז דער ייִדעלע? אליהו הנבֿיא. פֿרעגט אים דער אַלטינקער ייִדעלע: ׳פֿון וואַנען גייסטו, זונעלע?׳ דערציילט ער אים די מעשה: ׳אַזוי ווי דער טאַטע האָט פֿאַרזאָגט — מוזן מיר אים פֿאָלגן׳. זאָגט דער אַלטינקער ייִדעלע צו אים: ׳וואָס ווילסטו, זונעלע: צי אַ טון גאָלד? צי אַ קווינט מזל? אָדער צו זײַן אַ וואָרטזאָגער?׳ זאָגט ער: ׳פֿון די דרײַ זאַכן וויל איך בעסער אַ טון גאָלד׳. ׳גוט׳ — זאָגט דער אַלטינקער — ׳זאָלסט האָבן אַ טון גאָלד׳; און איז אַוועקגעגאַנגען.

דערנאָך איז געגאַנגען דער מיטעלער זון נעכטיקן אויפֿן טאַטנס קבֿר. האָט ער איבערגענעכטיקט די נאַכט. און אַז ס׳איז געוואָרן טאָג, איז ער געגאַנגען אַהיים. גייענדיק אַהיים האָט ער אויפֿן וועג באַגעגנט אַן אַלטינקן ייִדעלע; ווער איז דער ייִדעלע? אליהו הנבֿיא. פֿרעגט אים דער אַלטינקער ייִדעלע: ׳פֿון וואַנען גייסטו,

4

האיש שדבריו מתגשמים תמיד

היה היה פעם יהודי זקן, איש ישר ולמדן.
שלושה בנים טובים וישרים היו לו.
משהגיעה שעתו למות, קרא לשלושת בניו, וכך אמר להם:
׳בני האהובים, אני עומד למות. אני משאיר לכם צוואה, שאחרי מותי תקברו אותי בחורשה ליד האשוח האדום, בחול הזהוב; ותבואו לאחר מכן לישון על קברי שלושה לילות, בזה אחר זה: בלילה הראשון יבוא הבן הבכור, בלילה השני יבוא הבן האמצעי, ואחריו — הבן הצעיר. בואו לישון על קברי ללא מורא, ותבוא עליכם ברכה׳.

וכך היה: היהודי מת, ובניו עשו כאשר הורה להם אביהם בצוואה.

ראשון הלך הבן הבכור ללון על קבר אביו.
בלילה לן שם, ומשהאיר הבוקר חזר לביתו.
בדרכו הביתה פגש יהודי ישיש, קטן קומה.
מי היה אותו יהודי? אליהו הנביא.
שאל אותו הישיש: ׳מניין אתה בא, בני?׳
סיפר לו את המעשה: ׳מאחר שאבא ציווה, חייבים אנו לקיים את מצוותו׳.
אמר לו היהודי הישיש: ׳ומה תבקש, בני, טונה זהב? טיפ־טיפת מזל? או שכל מלה שלך תתגשם?׳
אמר לו הבן הבכור: ׳משלושת הדברים אני מעדיף טונה זהב׳.
׳יפה׳ — אמר הישיש — ׳תזכה בטונה זהב׳
והלך לו.

אחר־כך הלך הבן האמצעי ללון על קבר אביו.
בלילה לן שם, ומשהאיר הבוקר חזר לביתו.
בדרכו הביתה פגש יהודי ישיש קטן ונמוך.
מי היה אותו יהודי? אליהו הנביא.

זונעלע? דערציילט ער אים די מעשה: 'אַזוי ווי דער טאַטע האָט פֿאַרזאָגט — מוזן מיר אים פֿאָלגן. זאָגט דער אַלטינקער צו אים: 'וואָס ווילסטו, זונעלע: צי אַ טון גאָלד? צי אַ קווינט מזל? אָדער צו זײַן אַ וואָרטזאָגער?' זאָגט ער: 'פֿון די דרײַ וואָלט איך בעסער אַ קווינט מזל. 'גוט' — זאָגט דער אַלטינקער ייִדעלע — 'זאָלסט האָבן אַ קווינט מזל'; און איז אַוועקגעגאַנגען.

אויפֿן דריטן טאָג איז געגאַנגען דער ייִנגסטער זון נעבעכיק אויפֿן טאַטנס קבֿר. האָט ער אויך איבערגענעכטיקט די נאַכט. און אַז ס'איז געוואָרן טאָג, איז ער געגאַנגען אַהיים. גייענדיק אַהיים האָט ער אויך באַגעגנט דעם אַלטינקן ייִדעלע. פֿרעגט אים דער אַלטינקער ייִדעלע: 'פֿון וואַנען גייסטו, זונעלע?' דערציילט ער אים די מעשה: 'אַזוי ווי דער טאַטע האָט פֿאַרזאָגט — מוזן מיר אים דאָס פֿאָלגן. זאָגט דער אַלטינקער צו אים: 'וואָס ווילסטו, זונעלע: צי אַ טון גאָלד? צי אַ קווינט מזל? אָדער צו זײַן אַ וואָרטזאָגער?' זאָגט ער: 'פֿון די דרײַ וואָלט איך בעסער זײַן אַ וואָרטזאָגער'. 'גוט' — זאָגט דער אַלטינקער — 'זאָלסט זײַן אַ וואָרטזאָגער'; און איז אַוועקגעגאַנגען.

נו, איז אַזוי געווען ווי דער אַלטינקער ייִדעלע האָט געזאָגט: דער עלטערער זון האָט באַקומען אַ טון גאָלד, איז ער געוואָרן זייער רײַך; דער מיטעלער — אַ קווינט מזל, איז אים געווען נאָך בעסער: וואָס ער האָט געטאָן איז אים געווען מזלדיק; אָבער דער ייִנגסטער זון האָט גאָרניט געהאַט. האָבן די עלטערע ברידער פֿון אים געלאַכט: 'נאַדיר גאָר אַ וואָרטזאָגער! ווייניק זאָגערס, שלעפּערס, זײַנען פֿאַראַן?' האָט ער זיי גאָרניט געענטפֿערט און איז זיך אַוועק אויף דער וועלט.

גייט ער זיך אַזוי, דער וואָרטזאָגער, דורך אַ וואַלד, זעט ער: עס שטייט זייער אַ הויכער בוים. זאָגט ער: 'איך זאָג אַז דער בוים זאָל אַנידערפֿאַלן, און זאָל זיך אָנשעפּן אָן מײַן סורדוט, און זאָל זיך מיר נאָכשלעפּן ביז צום קייסערס פּאַלאַץ'; און אַזוי ווי ער האָט דאָס אַרויסגעזאָגט, איז דער בוים גלײַך אַנידערגעפֿאַלן און האָט זיך אָנגעטשעפּעט אָן זײַן סורדוט, איז ער מיט אים אַוועקגעגאַנגען צום קייסערס פּאַלאַץ.

גייט ער פֿאַרבײַ, זיצט דעם קייסערס טאָכטער אין פֿענצטער. זעט זי ווי אַ מאַן גייט, און זייער אַ לאַנגער בוים שלעפּט זיך אים נאָך. האָט זי זיך צעלאַכט, דעם קייסערס טאָכטער, געמאַכט אַ גרויסן געלעכטער; און ווער וואָלט עס ניט געלאַכט, ווען ער זעט אַ מאַן גייט און אַ בוים שלעפּט זיך נאָך נאָך אים? דעם וואָרטזאָגער האָט דאָס אָבער פֿאַרדראָסן, זאָגט ער צו איר: 'אַ געלעכטער אין דײַן בויך אַרײַן!' און אַזוי ווי

שאל אותו הישיש: 'מניין אתה בא, בני?'

והבן האמצעי סיפר לו את המעשה וסיים: 'מאחר שאבא ציווה, חייבים אנו לקיים את מצוותו'.

אמר לו הישיש: 'ומה תבקש, בני, טונה זהב? טיפ־טיפת מזל? או שכל מלה שלך תתגשם?'

אמר לו הבן האמצעי: 'משלושת הדברים אני מעדיף טיפ־טיפת מזל'.

'יפה' — אמר הישיש — 'תזכה בטיפת מזל!'

והלך לו.

ביום השלישי הלך הבן הצעיר ללון על קבר אביו.

גם הוא לן שם בלילה, ומשהאיר הבוקר חזר לביתו.

בדרכו הביתה פגש גם הוא ביהודי קישיש והנמוך.

שאל אותו הישיש: 'מניין אתה בא, בני?'

סיפר לו הבן הצעיר את המעשה וסיים: 'מאחר שאבא ציווה, חייבים אנו לקיים את מצוותו'.

אמר לו הישיש: 'ומה תבקש לעצמך, בני, טונה זהב? טיפת מזל? או שכל מלה שלך תתגשם?'

אמר הבן הצעיר: 'משלושת הדברים אני מעדיף שכל מלה שלי תתגשם'.

'יפה' — אמר הישיש — 'תהיה לאיש שכל מלה שלו מתגשמת!'

והלך לו.

ואכן כך היה, כאשר דיבר הישיש: הבן הבכור קיבל טונה זהב והתעשר עד מאוד; הבן האמצעי זכה בטיפת מזל, וגורלו השתפר: בכל אשר שלח ידו — הצליח; אך הבן הצעיר נותר בידיים ריקות.

לעגו לו אחיו הגדולים: 'הרי לך איש שכל דבריו מתגשמים! החסרים אנו חוזי עתידות בטלנים במקומותינו?'

לא השיב להם הבן הצעיר דבר, ויצא לשוטט בעולם.

הולך הוא ביער והנה לפניו עץ גבוה מאוד.

אמר הבן הצעיר: 'אני מצווה שהעץ הזה ייפול, ייתפס במעילי ויגרר אחרי עד לארמון המלך'.

אך יצאו המלים מפיו והנה נפל העץ ונתפס במעילו.

הלך כך עם העץ עד לארמון המלך.

בעת שחלף ליד הארמון, ישבה בת המלך ליד החלון.

דער וואָרטזאָגער

ער האָט דאָס אַרויסגעזאָגט — איז זי באַלד טראָגעדיק געוואָרן און געהאַט אַ קינד דערפֿון.

געהאַט אַ קינד! איז געוואָרן אַ רעש און אַ טומל אויף דער גאַנצער מדינה: סטײַטשע! דעם קייסערס טאָכטער האָט געהאַט אַ קינד, און מע ווייס ניט פֿון וועמען! נו, האָט דער קייסער גלײַך געזעצט דעם סענאַט און זיי האָבן געגעבן אַן עצה, אַז ווען דאָס קינד וועט אַלט ווערן צוויי יאָר, זאָל מען מאַכן אַ גרויסן באַל און מע זאָל צונויפֿרופֿן אַלע מענטשן פֿון שטאָט און אַרויפֿשטעלן דעם קינד אויפֿן טיש, וועט מען זען: צו וועמען דאָס קינד וועט זיך ציִען — יענעמס איז דאָס.

איז אַזוי געווען. אַז דאָס קינד איז אַלט געוואָרן צוויי יאָר, האָט דער קייסער געמאַכט אַ גרויסן באַל מיט אַלע גוטע זאַכן, אַרומגעזעצט די מענטשן אַרום די טישן, און מע האָט אַרויפֿגעשטעלט דעם קינד. אָבער דאָס קינד האָט זיך צו קיינעם ניט געקערט. האָט מען געגומען זוכן נאָך מענטשן, אַנדערע. האָט מען געפֿונען אין אַ שול אַ מאַן, וואָס איז געזעסן הינטערן אויוון און האָט געלערנט. זאָגט מען צו אים: 'שיינער מענטש, קום צום טיש'; איז ער געגאַנגען. האָט מען אים אַוועקגעזעצט צום טיש, געגעבן אים צו עסן פֿון די אַלע גוטע זאַכן, און דערנאָך האָט מען אַרויפֿגעשטעלט דעם קינד אויפֿן טיש.

איז ווי נאָר דאָס קינד האָט אים דערזען, האָט זיך דאָס באַלד אַ ציִ געטאָן צו אים מיט די הענטלעך. איז געוואָרן אַ רעש און אַ טומל צווישן די אַלע מענטשן. זאָגט מען צו אים: 'שיינער מענטש, קום אַקאָרשט אַהער! ביסטו דאָס דער פֿאָטער פֿון דעם קינד?' זאָגט ער: 'יע'; פֿרעגט מען אים: 'וואָס זאָל מען דיר טאָן דערפֿאַר?' זאָגט ער: 'טוט וואָס איר ווילט!'

איז געבליבן אַז מע זאָל זיי נעמען אַלע דרײַ — דעם פֿאָטער און די מוטער מיטן קינד — און מע זאָל זיי פֿאַרשליסן אין אַ קאַסטן און אַוועקלאָזן אויפֿן טײַך שווימען. האָט מען אַזוי געטאָן: מע האָט זיי אַרײַנגעזעצט אין אַ גרויסן קאַסטן, געגעבן זיי אַ לעבעלע ברויט מיט זיך, און אַוועקגעלאָזן זיי אויפֿן טײַך שווימען.

נו, אַז דער קאַסטן איז שוין געשווומען אויפֿן טײַך איז דער וואָרטזאָגער געוואָרן הונגעריק. האָט ער גענומען עסן פֿון דעם לעבעלע ברויט. זאָגט דעם קייסערס טאָכטער צו אים: 'וואָס עסטו אויף דעם גאַנצן לעבעלע ברויט? לאָז אויף מאָרגן האַלב'. זאָגט ער: 'אויף מאָרגן וועט זײַן אַנדערע'. און אַזוי ווי ער האָט דאָס אַרויסגעזאָגט, איז גלײַך געוואָרן אַנדערע ברויט.

האיש שדבריו מתגשמים תמיד

ראתה הנערה איש הולך ועץ ארוך מאוד נגרר אחריו.
צחקה צחוק גדול — ומי לא היה צוחק למראה איש הולך ועץ נגרר אחריו?
אולם האיש שדבריו מתגשמים התרגז, והוא אמר לה: 'שייכנס הצחוק בבטנך!'
אך יצאו המלים מפיו, והנה בת־המלך הרה וילדת בן.

בן ילדה! החלה מהומה: הייתכן? בת המלך ילדה ואין יודעים מי האב!
נו, מיד כינס המלך את חבר חכמיו, והללו יעצו לו עצה: כשימלאו לילד שנתיים, יעשו משתה גדול ויכנסו את כל תושבי העיר; את הילד יעמידו על השולחן, ואז יוכלו לראות: האיש שאליו יפנה הילד — הוא־הוא אביו.

וכך עשו: משמלאו לילד שנתיים, עשה המלך משתה גדול.
מכל טוב היה שם.
הושיבו את האורחים סביב השולחנות, ואת הילד העמידו על שולחן באמצע.
אך הילד לא הפנה פניו אל איש.
החלו לחפש אחר עוד אנשים.
והנה מצאו בבית הכנסת אדם יושב מאחורי התנור ולומד.
אמרו לו: 'חביבי, בוא למשתה!'
עשה האיש כדבריהם.
הושיבו אותו ליד השולחן, כיבדו אותו מכל המטעמים ואחר כך העמידו את הילד על השולחן:

אך ראה הילד את האיש, מיד הושיט אליו את ידיו הקטנות.
נסערו כל הנוכחים, ואמרו לו: 'חביבי, גש הנה מיד! האתה הוא אביו של הילד?'
אמר להם: 'אכן כן!'
שאלו אותו: 'מה ייעשה לאיש אשר עולל זאת?'
השיב להם: 'עשו כרצונכם!'

נמנו וגמרו שיקחו את שלושתם — האב, האם והבן — ינעלו אותם בתיבה וישלחו אותם על פני הנהר.
ואכן כך עשו: הושיבו אותם בתוך תיבה גדולה, ציידו אותם בכיכר לחם ושילחו אותם על פני הנהר.

נו, כשהתיבה שטה כבר על פני הנהר, נתקף הבחור רעב והחל לנגוס בכיכר הלחם.
אמרה לו בת־המלך: 'מה אתה זולל את כל הלחם? תשאיר מחצית למחר'.
אמר לה: 'מחר תהיה כיכר לחם אחרת'.

דער וואָרטזאָגער

אַז דעם קייסערס טאָכטער האָט דאָס דערזען, רופֿט זי זיך אָפּ צו אים: 'זײַ באַלד אַזוי, טאָ זאָג אַז מיר זאָלן צושווימען צו אַ ברעג'. זאָגט ער: 'נו, מיר װעלן צושווימען צו אַ ברעג'; און אַזוי ווי ער האָט דאָס אַרויסגעזאָגט, זײַנען זיי צוגעשוווּמען צו אַ ברעג. זאָגט זי: 'זײַ באַלד אַזוי, טאָ זאָג אַז ס'זאָל זיך עפֿענען דער קאַסטן אויך'. זאָגט ער: 'נו, זאָל זיך עפֿענען דער קאַסטן אויך'; האָט זיך גלײַך געעפֿנט דער קאַסטן. זאָגט זי: 'זײַ באַלד אַזוי אַז דו קאָנסט דאָס אויך, טאָ זאָג שוין, ס'זאָל װערן אַ זילבערנע בריק מיט גילדערנע פּאַרענצן, און די בריק זאָל זיך ציִען ביז צו מײַן טאַטנס הויף. וועד איז איר טאַטע? דער קייסער.

נו, האָט דער וואָרטזאָגער אַזוי געזאָגט. איז באַלד געוואָרן אַ זילבערנער בריק מיט גילדערנע פּאַרענצן, און האָט זיך געצויגן ביז צום קייסערס פּאַלאַץ. אַז דעם קייסערס טאָכטער האָט דאָס דערזען, זאָגט זי: 'זײַ באַלד אַזוי אַז דו קאָנסט דאָס אויך, טאָ זאָג שוין, אַז ס'זאָל װערן אַ גילדערנער קאַרעט מיט פֿיר פּאָר פֿערד געשפּאַנט, און מיר זאָלן אַזוי צופֿאָרן צום קייסערס פּאַלאַץ'. האָט דער וואָרטזאָגער אַזוי געזאָגט ווי זי האָט געוואָלט, איז גלײַך געוואָרן אַ גילדערנער קאַרעט מיט פֿיר פּאָר פֿערד געשפּאַנט.

נו, זײַנען זיי צוגעפֿאָרן צום קייסערס פּאַלאַץ. גייט אַרויס דער קייסער פֿון הויז, האָט אים גלײַך אַ בליאַסק געטאָן אין די אויגן די זילבערנע בריק מיט די גילדערנע פּאַרענצן. פֿאַרוווּנדערט ער זיך. פֿרעגט ער: 'וואָס איז דאָס, קינדער? װער האָט דאָס אַלץ געמאַכט?' ווײַזט אים אָן די טאָכטער אויף איר מאַן דעם וואָרטזאָגער. רופֿט זיך אָפּ דער קייסער צו אים: 'זײַ באַלד אַזוי, ביסטו דאָך גאָרניט קיין פּראָסטער מאַן טאָ נאָדיר נאָך דערצו אַ האַלבע מלוכה און לעב גליקלעך מיט מײַן טאָכטער'.

נו, האָט מען געמאַכט אַ גרויסע שימחה;
מעד און ווײַן האָט מען געטרונקען,
איבערן באָרד איז גערונען,
און אין מויל איז מיר גאָרניט אָנגעקומען.

האיש שדבריו מתגשמים תמיד

אך יצאו המלים מפיו, מיד היתה להם כיכר לחם אחרת.

משראתה זאת בת־המלך, אמרה לו: 'אם כוחך גדול כל־כך, אמור שנשוט אל החוף'.
אמר האיש: 'נו, שנשוט אל החוף'.
אך יצאו המלים מפיו, והתיבה שלהם הגיעה לחוף.
אמרה לו בת המלך: 'אם כוחך גדול כל־כך, אמור גם שהתיבה תיפתח'.
אמר האיש: 'נו, שגם תיפתח התיבה'.
מיד נפתחה התיבה,
אמרה לו הנסיכה: 'אם גם זאת אתה יכול לעשות, אמור כבר שיינטה גשר של כסף עם מעקות זהב בצדיו, ושהגשר יגיע עד בית אבי'.
ומיהו אביה? המלך!

נו, אמר כדבריה ומיד ניטה גשר של כסף עם מעקות זהב בצדיו, והגשר הגיע עד ארמון המלך.
משראתה זאת בת־המלך, אמרה: 'אם גם זאת אתה יכול לעשות, אמור שתעמוד לרשותנו מרכבת זהב רתומה לארבעה זוגות סוסים, וכך ניסע עד ארמון המלך'.
אמר האיש כאשר ביקשה, ומיד עמדה לפניהם מרכבת זהב רתומה לארבעה זוגות סוסים.

נו, נסעו השניים והגיעו עד ארמון המלך.
יצא המלך מביתו ומיד הסתנוורו עיניו מגשר הכסף ומן המעקות המוזהבים.
השתומם מאוד ושאל: 'מה זה, ילדים? מי עשה את כל זה?'
הצביעה הבת על בעלה, האיש שדבריו מתגשמים.
אמר לו המלך: 'אם כוחך גדול כל־כך, אינך אדם פשוט כלל וכללו הרי לך חצי המלכות, וחיה באושר ובטוב עם בתי!'

נו, משתה גדול עשו,
בירה ויין כמים נשפכו,
ואף הזקן נרטב אצלם,
ולי לא נתנו טיפה שם!

EXPLORATIONS IN THE ETHNOGRAPHY OF SPEAKING

EDITED BY
RICHARD BAUMAN
AND
JOEL SHERZER

1974

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

13

THE CONCEPT AND VARIETIES OF NARRATIVE PERFORMANCE IN EAST EUROPEAN JEWISH CULTURE

BARBARA KIRSHENBLATT-GIMBLETT

Oyf a mayse fregt men kayn kashe nit
(Yiddish proverb)

Informants' statements, memoirs, previous studies, and collectors' comments in the introductions to their published materials show a remarkable consistency in their insistence that narration is a cultural focus in east European Jewish society (Gross 1955:10, 11; Olsvanger 1965:xxii–xxiii; B. Weinreich 1957:145, 151; Ravnitsky 1922:iii–iv; Schwarzbaum 1968:88; Holdes 1960:4–5; Bialostotski 1962:158). From the statements examined, the following emerges:

1. Stories are important and storytelling is frequent in this culture.
2. This has been the case from time immemorial. The Aggadah, the stories (and other non-legalistic materials) in the Talmudic-Midrashic literature, and the fame of ancient saints and sages as narrators are often cited as evidence of the antiquity of the Jewish penchant for narration.
3. Everyone can tell stories.
4. There are no professional storytellers who are hired for the sole purpose of telling stories.
5. Stories may be told at almost any time.
6. There are no 'public performances' for the sake of storytelling alone.
7. Jewish narrators are specialists in parables and jokes.

These notions are prevalent in both academic and non-academic circles and are accepted here as representing this society's own view of its narrational habits.

Yiddish terms are available for distinguishing types of storytelling acts (following Hymes' [1967] terminology): *dertseyln a mayse* (tell a story); *zogn a vits* (say a joke); *gebn* or *brengen a moshl* (present a parable), and other formulations. But when talking about the larger unit of discourse of which the storytelling act is a part, one does not usually refer to stories or narration. Stories are told during *shmuesn* (conversing, chatting), *lernen* (teaching, studying), a *droshe* (sermon), *batkhones* (improvisation of the pro-

216

76

fessional wedding jester). Nor is a story told in conversation distinguished terminologically from the same story told in a sermon even though the two performances will differ. The terms for story-telling acts and those for speech events appear to be autonomous, that is, speech events that contain stories are not distinguished terminologically from those that do not and story-telling acts are not distinguished terminologically on the basis of the speech event in which they appear. Most important, the discriminations which *are* made by the terminology are consistent with the fact that storytelling is not scheduled as an activity in its own right but always seems to occur as part of another activity. This would suggest that *conceptually* storytelling is subordinated to these other activities even though in *practice* narration is known to dominate encounters, in cases where people spend more time telling stories than doing anything else.

Consistent with this pattern of subordination is the absence of professional storytellers. Although there are certainly individuals who are expert and respected raconteurs, no one gets paid specifically for telling stories, that is, there are people who are narrative specialists without being professional narrators. Preachers and wedding jesters are paid for preaching and merrymaking respectively and in performing their services they tell stories. But they are not hired as storytellers. Furthermore, preachers such as the Dubner *maged* and *rebes* or religious leaders such as the Bal-shem-tov, who are famous as brilliant storytellers, as heroes of cycles of tales, and as the originators of many tales, are preachers and *rebes* first and great storytellers second. Similarly, their stories are a means which they use to serve their goals as religious leaders, teachers, and upholders of the righteous life. Their stories are not usually ends in themselves.

Furthermore, the telling of stories for their own sake runs counter to the professed speech ideals of the community and is therefore inappropriate for the *lamdn* (scholar, learned man, Talmudist), who is expected to express these ideals. In contrast, indulging in narration for its own sake is anticipated from people of lower status such as women, lower-class men, and deviants, for example, pranksters. Women are expected to gossip, to engage in idle talk, to talk all at once, to talk excessively, and to tell stories both to make a point and for their own sake. This pattern is more clearly realized among the lower-class women, especially, for example, among the fishwives in the markets who are famous for their curses and rude speech. Bialostotski's memory of the narrational habits of his grandparents is instructive here.

> I never heard a single anecdote or fairytale (*maysele*) from my grandfather. I also never heard a single Yiddish song from him, of course. He was totally immersed in Halakah (the legislative part of the Talmud or rabbinical literature, as opposed

> to Aggadah), Shulhan Aruk (the collection of laws and prescriptions governing the life of an Orthodox Jew), restrained piety, praying, prayers, Torah (Pentateuch). But my grandmother, she implanted the Yiddish folk tune in me; she told me a fairytale; she asked a riddle, and while speaking to people, freely uttered proverbs and witticisms.
>
> Was my grandmother an exception then? Many grandmothers and mothers were like this. (1962:164, my translation)

Like Bialostotski's grandmother, lower-class men, who are not very learned, and pranksters, who are considered deviants, are expected to indulge in narration for its own sake. Various regions have their favorite pranksters, the most famous of whom are Hershele Ostropoler, Shmerl Snitkever, Yosl Marshelik, Shloyme Loydmirer, Motke Khabad, Froyim Greydiger, Shayke Fayfer, and Leybele Gotsvunder (Holdes 1960:6–7). Many of these pranksters actually lived even though a lot of tales told about them are apocryphal. They are the heroes of cycles of anecdotes concerning the jokes they actually played and clever things they said. They are also famous as witty anecdote tellers in their own right (Ravnitsky 1922:vi) and some of them were professional wedding jesters (*batkhonim*) (see Bialostotski 1962:224).

Therefore, with the exception of the Hasidim who encouraged the telling of rounds of saints' legends and pious tales as an activity in its own right (see Mintz 1968:4), indulging in narration for its own sake ostensibly runs counter to the speech ideals of the community as exemplified by the very learned men, who, when they do narrate, prefer to tell a story to make a point. Prayer and learning are supposed to occupy them, especially in the *besmedresh* (prayer and study house), and they are expected to give the study of Halakah, the legal part of the Talmud, precedence over Aggadah, the stories and other non-legalistic material in the Talmud. Ideally, then, taletelling is subordinated to other kinds of discourse rather than indulged in for its own sake. In practice, however, people do engage in storytelling sessions to a greater or lesser degree, depending on subculture, social class, sex, and individual preference or inclination.

Descriptions of actual storytelling performances, both from informants and from published sources, indicate that narration is not an undifferentiated domain. My observations of Jewish immigrant narrators in Toronto at present are consistent with these descriptions. It emerges that there are various types of speech events in which stories play an important role and though not defined by the society in terms of storytelling, these events may require that stories be told, may be dominated by narration, will be structured so as to accommodate taletelling, and will influence the form of the narrative performance.

My aim, then, will be to characterize storytelling in east European Jewish

205

culture of the late nineteenth and early twentieth centuries, particularly in tradition-oriented circles. An examination of descriptions of actual performances will help to clarify the relationships between ideal and real behavior, between terminology and the ways in which people talk about narration on the one hand and the forms storytelling events take, on the other. The discussion will proceed from the least to the most formal types of narration and will conclude with a comparison of formal and informal storytelling with special reference to the parable. The aim of comparing a parable told in a formal sermon with one used in informal conversation will be to show how the speech event affects the structure of the narrative performance. The data are of necessity drawn from a variety of sources: previously published ethnographies of traditional Jewish life in eastern Europe at the turn of the century, memoirs and autobiographies, the observations of Yiddish folktale collectors and scholars, and my own fieldwork in 1968–71 among Jewish immigrants in Toronto who were asked to describe narration in the Old World and who were also observed in spontaneous performances. Biographical data on the informants are provided in the appendix to this chapter.

Social settings for narration

The major settings for storytelling are the same as those for daily activities: the home, the schools, the synagogue and the *besmedresh*, the Hasidic court, the places of work and business, especially workshops, stores, and the market. Other settings which are associated with storytelling are travel (both walking and riding in a wagon) and involuntary communities (hospitals, army). Life in tradition-oriented circles entails a strict separation of the sexes and a clear definition of the domains appropriate to each. Appropriately, whereas women do much of their storytelling at home to other women and to children, men do much of their narrating to other men in the *besmedresh* where they gather several times a day for prayer. Most important for storytelling is the time at twilight between the afternoon and evening prayers (*tsvishn minkhe un mayrev*) when the men are waiting for the sun to set so that they can say the evening prayers. Both sexes have occasion to narrate in the course of their daily business activities in shops, markets, and on the streets.

Life in all settings is qualified by the distinction between 'everyday' and 'special day.' The Sabbath and holidays associated with the calendar year and life cycle constitute 'special days.' The normal proceedings of everyday life are suspended and other activities take their place, among them storytelling. These are occasions when sustained narration may occur because of the leisure time created by the suspension of work, school, and other everyday preoccupations.

Informal storytelling in dialogue

The most informal and most common type of speech event, one in which stories are a regular and expected part, is *shmuesn* (chat, converse). This may explain why, in answer to my question, 'When do people tell stories?' an informant said, 'There is no set time for telling a story. It just happens when it occurs to someone' (Informant 1; my translation). As Beatrice Weinreich notes in her pioneering discussion of the occasions for narrating Yiddish folktales about the prophet Elijah, 'Since in this culture, stories are so frequently made use of as illustrations to conversational subjects, stories are employed by adults at any time' (1957:151).

Despite its pervasiveness in social interaction, informal storytelling may be differentiated on the basis of whether or not stories are told for their own sake or to make a point, whether or not stories told for their own sake dominate the encounter, and whether or not the participants take turns at narrating. Four types of informal storytelling emerge: story as gloss, single story as topic, storytelling round, and storytelling solo. After describing each type as it is realized in east European Jewish culture, I will compare the four types in order to clarify the distribution of the distinguishing features and discuss why it is that more combinations of these features are theoretically possible than are actually realized.

TYPE A: STORY AS GLOSS

Several narrators whom I questioned expressed the view that although stories can be told outright, they are much more effective if they are used as a gloss on the immediate conversation or social interaction; 'A story is fine, but one that is used at the right moment is even better' (see also Gross 1955:7). Since a full discussion of the structure of parable narration in conversation will figure in the comparison of informal and formal storytelling below, the account here will be confined to the markers which are used to signal that a narrative example will be told and the standards of excellence for this type of narration.

If a tale is being used as a gloss, it is characteristically prefaced with a formula on the model of *dos folk zogt a moshl* (the folk says a parable), *faran a moshl bay yidn* (there is a parable among Jews), *der besht git oyf dem a moshl* (the Bal-shem-tov tells a parable about that). Such formulas as *mayn mame flegt zogn* (my mother used to say) and *mayn tate hot lib gehat tsu zogn* (my father liked to say) do not include the word *moshl* but are other options for introducing a proverb or a parable or a performance which includes both (see Gross 1955:11). Variations on these opening formulas are consistent in citing a prestigious source for the parable, be it the Bal-shem-tov or some other famous sage, or in establishing the traditionality of the parable by attributing it to Jews in general or one's parents in particular.

206

Traditional tales, both those told for their own sake and those used as illustration, typically begin with *a mol iz geven* (once there was), *in a shtetl iz geven* (in a *shtetl* there was), *iz a mol gekumen* (once [someone] came), and similar formulas, usually followed by an enumeration of the characters in the tale (see also B. Weinreich 1957:115–18). *Mesoyres* (legends) can also appear in conversation as topic or gloss and are generally marked in some way as true, *un dos is a mayse-shehoye* (and this is an actual occurrence).

Norms of interpretation and standards of excellence specifically for stories used as a gloss are recognized both by traditional Jewish narrators and by writers on the Yiddish folktale:

> I remember how in a conversation Shmarye Levin narrated a folk witticism which was wonderfully fitted to the matter with which we were dealing. When everyone had finished laughing and wondering at his astuteness, one person remained cold and untouched. 'I have already heard this story,' he exclaimed with disappointment. Only when the crowd had left, did Shmarye Levin become furious in front of me. 'What does he mean? Am I a storyteller (*mayse-dertseyler*), a joker (*vitsmakher*), who entertains the audience? How can a person not understand that the most important thing is the "application" (*'aplikatsye'*), the application (*onvendung*), the fitting [of the story] to the matter being discussed?' (Elzet 1937:11–12, my translation)

Although Levin is stating as a general principle that the art is in the application of the story and not in the story itself, a view often expressed by my informants as well, the listener who infuriated him was at fault for evaluating this particular performance as a 'story in itself' type and requiring that the tale be novel rather than as a 'story as gloss' type which should have been appreciated for its appropriateness. That the proper standard by which to evaluate a parable performance is appropriateness is further indicated by the currency of such traditional retorts as *der moshl past zikh vi a patsh tsu a gut shabes* (that parable is as appropriate as a smack [in reply to] 'good Sabbath') or *a moshl kegn di nekhtike varenikes* (a parable appropriate to yesterday's stuffed dumplings).

The story as gloss is important in the context of learning dialogues as well. As Schauss points out, 'The rebe, as the melamed was called, was not content with translating the Bible. The literal meaning of the words was not the major importance. The rebe had to amplify and interpret the words according to the explanations of the Aggadah of the Talmud and Midrashim' (Schauss 1950:106). The Aggadah is composed in large measure of stories. Shtern believes that 'there existed a kind of tradition of pedagogy orally transmitted which passes from generation to generation in the families of teachers and the sons of teachers as a collection of textual readings in the form of short aphorisms and tales' (Shtern 1950:84, my translation).

TYPE B: SINGLE STORY AS TOPIC

Informants, while valuing parables more highly and mentioning them more often when asked about storytelling, do recognize that a story also figures in conversation as topic in itself: 'When people get together, they have to talk about something. One person tells a story' (Informant 1, my translation). Although 'It just happens when it occurs to someone' (*ibid.*), stories which are preformulated and relatively self-contained must be integrated into the non-narrative discourse of which they are part. There are several options for accomplishing this. Glossing, as discussed above, is one. Another is for the story to serve as a continuation of a line of thought already established by the preceding discourse: 'I have seen your phonograph machine, this one here, and I am reminded of a true story (*mayse-shehoye*) from several decades ago ...' (Rechtman 1958:250, my translation). Similarly jokes may be introduced in connection with an ongoing topic: *dos dermont mikh in a vits* (that reminds me of a joke). Or the story can serve to initiate a new conversational topic. When there is no clear connection between the story and the ongoing conversation, the narrator can avoid being accused of a *non sequitur* by framing his narration with comments which indicate that he is aware that his story is 'off subject' and which tell his listeners that they should *not* look for any connections between his story and the topic of the immediate conversation: *nekhtn hob ikh gehert a sheynem vits* (I heard a good joke yesterday). If it is not clear that the story is being told as a topic in its own right and without connection to what was being discussed, the speaker may be reprimanded: *tsu vos iz dos shayekh* (what is the connection)? Such comments indicate that a speaker respects the logical organization and thematic unity of discourse and either tells a story which is on subject, waits until people exhaust a subject and then initiates a new topic by telling a story, or pardons himself for disrupting the focus of conversation. Interestingly, once one person has taken the liberty to tell a story for its own sake, the chances are good that a round of stories will ensue, although the participants have the option of returning to the topic of conversation which the story may have interrupted or continuing the subject introduced by the story or starting a new topic altogether.

The story told for its own sake also figures in the *rebe's* and *melamed's* discourse in *kheyder* where it serves to refresh the interest of the children they are teaching. Shtern explains that 'when the *rebe* was in a good mood, he used to tell a story from time to time' (Shtern 1950:48, my translation), usually stories about Jewish wise men and heroes. Informant 1 remembers his Hasidic *melamed* using stories in a similar fashion to break up long stretches of concentrated learning: 'He rests a little and he tells the children a story and all the children listen to the story. They are interested. And

219

after the story the children feel like fresh people. These stories make the children want to learn, make them want to run to school' (my translation). One of Shtern's teachers was in the habit of beginning teaching by drawing a deep pinch of snuff, telling a joke or funny tale, taking another pinch of snuff and only then beginning the lesson (Shtern 1950:80). Schauss also notes that the *rebe* occasionally told the children stories which were not directly connected with the Bible and Talmud (1950:106). Nonetheless, the consensus is that these teachers were far more likely to use stories as examples to illustrate points in the lesson.

TYPE C: STORYTELLING ROUND

In addition to the sporadic appearance of stories in conversation, many reports attest to the prevalence of storytelling rounds, even though the very learned, who in point of fact are in the minority, would tend to dissociate themselves from them. By far the most frequent time for telling stories in the round form is the hour of twilight each day. In the *besmedresh* storytelling is a favorite daily pastime before and after prayers, but especially at twilight after the afternoon prayers have been said during the hour the men wait for the evening prayers to begin (*tsvishn minkhe un mayrev*). The *besmedresh* is the center of male activity in the *shtetl*. Any time of the day or evening a quorom can be found there and by late afternoon the place is full of men who come to say the afternoon and evening prayers. While the men wait for the sun to set, they discuss community matters, study, chat, and tell stories (see Shtern 1950:98). Young boys who are not in *kheyder* at the time might play around and behind the oven and are constant listeners to the various stories told there (see Shtern 1950:114). Many of the tales narrated by one of my male informants, particularly the saints' legends, were heard at these times. When travelling, he would come to a strange town and in order to make himself known, he would immediately go to the *besmedresh* where he would participate in the prayers and engage in the storytelling. Being a stranger, he brought fresh tales which were well appreciated.

Virtually everyone I asked about storytelling mentioned the time *tsvishn minkhe un mayrev* as an important occasion specifically for storytelling rounds:

> [The men] sat in the synagogue, and ... finished praying *minkhe*. As they waited for *mayrev*, they gathered themselves around a table there, people gathered around. People started to tell tales, Stories were told. This one tells such a story and that one tells such a kind of story. (Informant 1, my translation)

During this time, children in *kheyder* were left alone, and while waiting for their teacher to return after the evening prayers, they told stories for their own sake and took turns at narrating:

> There are pleasant hours at the kheyder also, especially the hour of twilight. Each afternoon the *melamed* goes to *shul* for afternoon and evening prayers, lingering between the two short services to chat with the men he meets there, so that in all he is away about an hour. In winter, the school is dark by this time and candles are too expensive to waste during the melamed's absence. The children sit in darkness, close together on the benches at the table where they study, or huddle near the oven for warmth, . . .
>
> Above all, this is the hour for stories. Crowding together against the winter cold and the fear of the wonders they are describing, they tell each other tales in which themes carried over from pagan myths jostle with folklore rooted in the Talmud. In the melamed's absence the strict program of Hebrew erudition is broken into by a medley that mingles biblical miracles with the spirits and demons shared by all the folk, Jews and peasants alike. The boys tell each other in turn about the spirits who throng the shul after midnight, and the tricks they play on anyone who has to sleep there – so that a beggar would rather sleep on the floor of the humblest house than enjoy the honor of a bench in shul (Zborowski & Herzog 1962:91)

This description of the setting in which children customarily exchange stories is corroborated by several of my informants as well.

In these story-dominated events, there is a preoccupation with narratives as things in themselves. For this reason and because the narratives are preformulated and relatively self-contained (they can be understood without reference to any preceding conversation or narration), there is a tendency for story-dominated events to be organized like beads on a string. Free association, one story triggering the recall of another, is an important organizing feature of these events. In addition, there are two other principles at work. First, there is the tendency for a series of stories belonging to a genre or cycle or pertaining to a particular theme or hero, to be told in succession until no more can be recalled or interest flags. Second, there is sometimes a building of intensity to climactic points, as competitive narrators vie with each other and try to top each other's jokes or as the tellers of saints' legends and their audience become caught up in the spirit of the tales they are narrating.

When examining the ways in which informants talk about these storytelling rounds, it is important to note that firstly, despite the fact that tales become the dominant mode of discourse, they still talk about what they are doing as *shmuesn*, as *farbrengen* (have a good time), as *tsuzamen kumen* (get together), and even refer to narration as *zikh durkhshmisn mayses* (to have a chat consisting of stories). The fact that a round of stories occurs apparently does not change the definition of the speech event. It is still *shmuesn*. The only difference is that instead of one story being told, several are told: *me dertseylt a mayse* (a story is told) or *me dertseylt mayses* (stories are told). There are no superordinate narrative performance categories. To indicate the dominance of narration one simply uses the plural to indicate that more

208.

than one story was told. Although it is possible to inventory the times when storytelling rounds are likely to occur (see B. Weinreich 1957:145ff), it is sufficient here to note that anywhere and any time people spend enough time together to feel they need to pass the time, to be sociable, to talk about something, stories are likely to be told one after the other with people taking turns at narrating. Typically, these occasions occur during social visits, holidays, especially the Sabbath afternoon, rites of passage, during tedious or repetitious work, while travelling, or while confined, for example, in a hospital. When asked about occasions for narration, my informants specified these settings and indicated specifically that *rounds of tales were told by the various participants*: 'After bar mitzvahs. People make weddings. People get together. People chat a little. One tells this story. One tells that story. And so it goes' (Informant 1, my translation). Conceptually then, storytelling rounds are an extension of the telling of a single tale in conversation rather than a special kind of speech event.

In the cases discussed so far, 'leisure' and 'sociability' appear to be the prerequisites for storytelling rounds. As Ravnitsky put it, 'when ... Jews meet each other for no particular purpose ...' (1922:iii). However, in Hasidic circles, this type of storytelling event – storytelling is the dominant mode of discourse and people take turns at narrating – is institutionalized and has acquired a sacred character. For the Hasidim, storytelling is very closely associated with the Sabbath ritual and with anniversaries celebrating the day upon which a famous *rebe* died:

Storytelling won an established place in the life of the earliest hasidim and it became part of the Shabbes ritual. On the Shabbes, the men met three times to pray and to share communal meals. At those times, particularly at the third meal when the Shabbes was waning, the Rebbes often wove their teachings into an extended metaphor or parable or told an illustrative tale. The hasidim added a fourth communal meal, the melaveh malkeh, at which it became customary to gather at the Rebbe's table to hear stories of hasidic saints and sages...

... Tales are exchanged casually at the besmedresh or in any social situation, but storytelling has also maintained its unique ritual significance, and so the hasidim 'in the New World' continue to gather to tell stories on the yohrtsait 'anniversary of the day of death' of the Rebbes and at the melaveh malkeh at the close of the Shabbes. These gatherings may be held in the besmedresh or shtible or in someone's house. As in the past hasidim partake of a simple meal of rye bread, herring and onions, salt, fruit, potatoes, and tea. Brandy, often homemade, is offered, and blessings are exchanged; the singing is strong. The association with the Shabbes strengthens the sacred character of the storytelling, as in the tales themselves the mere mention of the Shabbes renews a chain of associations – the fellowship, the special dishes, and the meetings with the Rebbe.

... The Rebbe also leads the storytelling. If the Rebbe is not present, an honored elder or a learned visitor may be called on to begin the evening with a tale. The

storytellers usually vary. One story recalls another and the tales range from miracles to humorous anecdotes.

... During and after the telling of tales there is conversational byplay, with the Rebbe sometimes commenting on the deeper or the more obscure meaning of the tales. Questions are raised and alternatives are discussed. (Mintz 1968:4–5)

This description of the Hasidic Sabbath storytelling session makes it clear that storytelling is the *dominant* but not the only mode of discourse. In the case of this institutionalized storytelling occasion, there are a greater number of restrictions than in other instances of this type. The time is set – the *melave malke* or the anniversary of the death of a *rebe*. The preferred genres are pious, didactic tales, especially parables and tales about great sages and saints. The order in which people narrate is specified – the *rebe*, an honored elder, or learned visitor begins the narrating though the narrators vary.

The dominance of the storytelling notwithstanding, however, even the *melaveh malkeh* storytelling sessions among the Hasidim are not defined in terms of storytelling but rather are still defined in terms of *shmuesn*, *lernen*, *farbrengen*, although much narrating is not only expected, but required.

TYPE D: STORYTELLING SOLO

Just as storytelling rounds are an extension of the telling of one tale in conversation so too are solo narrative performances. Instead of people taking turns at narrating one person does it all. But rather than having the character of the formal monologues performed by the *batkhn* and *bal-darshn*, who get paid, who only perform under very special conditions at a pre-established time and place and for a very limited range of occasions, the solo narrations are considerably more casual and depend upon the availability and willingness of a gifted storyteller who can sustain a whole encounter with his recounting. If such an individual is present then his solo performance simply constitutes yet another option for accomplishing *shmuesn*. Were he not to narrate solo fashion, others might take turns or people might spend most of their time talking with only the odd story thrown in here and there. Furthermore, even if one person does all the narrating, the others do take turns at talking and there tends to be the considerable conversational byplay typical of *shmuesn*. We should note here that except for the solos of parents, grandparents, teachers, or other adults, when they narrate to children, storytelling solos are not mentioned by informants and collectors as often as the other kinds of narrative performance, if at all.

Nonetheless, coachmen, tailors, cobblers, and wandering students are especially famous as raconteurs and are known even as early as the eighteenth century to be excellent narrators who often dominate a whole session with their storytelling:

209

> They [the Jews] are fond of staying up late in the night, particularly in the winter, and whiling away the time with endless series of stories. The stranger who is a good raconteur is sure of a kind reception wherever he may chance to stay; but his nights will be curtailed by the extent of his fund of stories, for his audience will not budge as long as they suspect that the stranger has not spent all the arrows from his quiver. The wandering beggar-students and tailors have the reputation for storytelling; it was by one of the latter that a large number of fairy tales were related to me. (Weiner 1899:44–5).

Bialostotski describes a tailor who told stories and sang songs constantly while sewing. As a child, Bialostotski remembers that if he could snatch a minute when his grandfather was not watching over him at the *besmedresh*, he would run over to the tailor's place to hear the carrying on. The tailor would already be surrounded with others like him, tailors and shoemakers, and he would tell funny stories some of which were traditional and some which were true happenings in the *shtetl* (1962:166–7). And from the late eighteenth and early nineteenth century we have evidence that Jewish waggoners and coachmen were fine storytellers who entertained their passengers on long journeys:

> the greatest of the Romantic poets of Poland, Adam Mickiewicz (1788–1856), told his friend Chodvko of a certain Jewish 'balagole' or coachman with whom he had travelled for two days, and who had proved to be an exquisite story-teller. The stories narrated by that 'balagole' made a powerful impression upon Mickiewicz (Schwarzbaum 1968:2)

The other time when one person dominates as narrator is when adults tell stories to children. In this case, adults are naturally more skilled narrators than children and this is sufficient to justify their monopolizing the floor even though they may not be exceptional narrators by adult standards. These same people may never dominate an adult storytelling session. The favored times for adults to tell stories to children are Friday evening and Saturday afternoon because these are times when work is tabooed and children need to be occupied. Bialostotski describes how in the early evening of the Sabbath his grandmother sat him down near the warm oven and commenced telling him stories about *tsadikim* (saints). Consistent with Bialostotski's observation, Informant 1 notes that it is in the home that the mother is most important as a storyteller. She is often the one who tells stories to the children when they are very young and later to the daughters in particular, since as soon as the boys are old enough they go to the synagogue with their father.

Children were also told stories in *kheyder* by various adults who on occasion dominated an encounter with their tales. Shtern quotes one teacher he knew as saying, '"A teacher needs to know how to tell a lot of

stories, because Jewish children are delighted with a story"' (1950:85, my translation). But the *rebe* and *melamed* were not the only narrators:

> Sometimes during hours when the children were at leisure the *rebetsin* [*rebe's* wife] also told them stories of ghosts and goblins which she had heard from her mother, who had heard them from her grandmother, and so on. Some of the children of the higher grades were proficient in telling wonderful stories which they had heard from their fathers and older brothers, stories of the prophet Elijah, of Solomon and the Queen of Sheva, of Alexander the Great, of Napoleon, and others. (Schauss 1950:106)

None of the tales which my informants reported were intended specifically for children, although children often listened to them. In fact, of the more than seven hundred stories which I recorded from Toronto Jewish narrators, not one was a 'children's story,' although people remembered stories that they had heard when they were children. But despite the insistance that there were no stories specifically for children, informants and collectors indicate, first, that for the very young child there were special 'narratives,' some in the form of short, formulaic or semi-formulaic, semi-nonsense parodies of adult folktales (see Vanvild 1923 for examples of tales which appear to have been tailored for children), and second, that children in *kheyder* had their own tales which they transmitted to each other, some of which were strikingly different from adult stories with reference to their use of dramatization and prescribed body gestures (see Shtern 1950:58, 61). It appears then that when children are together, have leisure time and are being supervised, an older person will monopolize the floor and tell stories to the children. If the children are unsupervised they will tell stories to each other.

Four types of informal storytelling compared

Most highly valued, then, is the use of stories as an illustration to conversational or situational topics (Type A). But stories in conversation may also be told for their own sake. When this is the case, one option is for the odd tale, especially in the case of jokes and humorous anecdotes, to be embedded in conversation as a topic in and of itself (Type B). Another option is for several stories to be told in succession either in the form of a round, the participants taking turns at narrating (Type C), or in the form of a solo, one person doing all the narrating (Type D). In all four cases (Types A, B, C, D), the participants do take turns at speaking even when they do not exchange the narrator role. The four types of informal storytelling identified here involve choices from among the following alternatives:

210

1. Either stories are told toward some other end (Type A) or they are told as ends in themselves (Types B, C, D).

2. If stories are told as ends in themselves, they may either be subordinated to other kinds of discourse (Type B) or they may dominate the encounter (Types C, D).

3. If stories are allowed to dominate the encounter, the participants may either take turns at narrating (Type C) or allow one person to do all the storytelling (Type D).

TABLE 10. *Distribution of choices in informal storytelling events*

	Speaker roles alternate	Story is end in itself	Storytelling dominates	Narrator roles alternate
Type A (story as gloss)	+	–	–	
Type B (single story as topic)	+	+	–	
Type C (story round)	+	+	+	+
Type D (story solo)	+	+	+	–

The distribution of these choices in each type of informal storytelling event is presented in chart form in Table 10.

Although theoretically it should be possible to have storytelling rounds and solos consisting mainly or exclusively of parables, this does not occur in practice. We do find that in the course of the special storytelling sessions among the Hasidic males on the Sabbath and on the anniversary of the death of a Hasidic saint, it is common for some clarification and discussion to follow a tale. Sometimes this conversational byplay is supplemented by another story told to illuminate a point made in the tale preceding. But it is highly unlikely for a chain of several parables to be told either as a round or as a solo. Theoretically, a round or solo of parables would have to consist of a succession of (1) framed tales recounting previous parable performances, (2) parables which are subordinated one to the other, (3) parables told as a gloss to the conversational byplay between parables, or (4) some combination of the above. Any of these alternatives would be extremely difficult to sustain. It is much more demanding to use a tale to gloss something than to tell it for its own sake. When tales are told for themselves, it is often the case that there are many other narratives that could serve as functional equivalents for the tale actually told. The opposite is true of a tale

used as a gloss. But difficulty is not the only or even the most important factor. There also appears to be a contradiction involved in dominating a speech event with a series of parables since parables in this culture are intended as means to an end to which they are usually subordinated rather than as an end in themselves. I have neither witnessed nor encountered in the Yiddish folktale literature of the last century a storytelling round or solo composed primarily of parables. In contrast, examples can be brought forward from the literature (see, for example, Buber 1961:16; 1962:44) to support the contention that parables typically figure in story-subordinated speech events rather than in story-dominated ones, notwithstanding the range of ways a parable performance may be realized and the tendency of famous parable users to use one option more than or to the exclusion of others.[2]

Therefore, when a story is told as a gloss it is more likely to be followed by conversation or by story as topic than by another parable. A typical pattern is observed by Ravnitsky:

> when a group of Jews gathers at some celebration or several Jews meet each other for no particular purpose, their favorite recreation is to narrate merrily or to listen very attentively to a true Jewish saying, a genuine Jewish folk joke: one proceeds to say an appropriate joke, tailored to what is being discussed in conversation, and sometimes indeed right after that yet another... And it is always just like that: when two Jews meet, a sequence of jokes ensues. (1922:iii–iv, my translation)

Ravnitsky's observation presents three possibilities – (1) the story as gloss, (2) story for its own sake, and (3) storytelling round – not only as frequently realized options within conversation but also as all being likely to occur in one encounter, one leading into the other, in the order he indicates.

Formal storytelling in monologues

The two types of monologues most common in tradition-oriented circles are the *droshe* (sermon) and *batkhones* (rhymed improvisations of the professional wedding jester). More modern and worldly is the term *rede* (speech). As one informant humorously explained: '*a droshe iz a rede mit a yarmulke*' (a sermon is a speech with a skull cap). In addition there is the *hesped* (funeral oration) said for a great man. These are among the most formal types of speech events in which stories figure. A detailed ethnography of speaking in the context of religious learning is needed and may provide evidence for discussing the sermon as an extension, elaboration, and formalization of ways of speaking developed in the learning context, for example, the copious use of *psukim* (verses of a sacred book) in Hebrew-Aramaic, Yiddish translations and paraphrases, and the unfolding of meaning in Yiddish through

211

the method of *drash* (non-literal [esp. scholastic] interpretation of a text), which is one of two major tactics taken in learning, the other being *pshat* (literal interpretation). Similarly, in both sermons and learning, parables play an important role in the explication and artistic elaboration of meaning, and when a professional preacher is performing, in chastising and moralizing.

There are sermon specialists, the *bal-darshn* (preacher) and *maged* (preacher), who are often itinerants. Larger communities might have a resident preacher. However, others are also expected to preach. The *rov* holds sermons, especially on *shabes-tshuve* (the Sabbath between Rosh Hashonah and Yom Kippur) and *shabes-hagodl* (the Sabbath before Passover). In addition, the groom is expected to speak, *zogn a pshetl* (present a hair-splitting argument on some point in the sacred text) or *haltn a droshe* (preach a sermon), at his wedding to show his learning. Even the *bar-mitsve bokher* (boy commemorating his thirteenth birthday) may be expected to *zogn a pshetl* or *haltn a droshe* as best he can. Therefore, virtually every adult male is expected to be able to control this kind of discourse to some extent as a way of showing his learnedness.

Occasions appropriate for holding a sermon range from the most common – after the reading of the Torah or between *minkhe* and *mayrev* any day of the week in the *besmedresh* or synagogue, and at weddings – to the least common, for example, possibly at *barmitsves*, *khanukse bes-hakneses* (dedication of a new synagogue), *kheskes-hatoyre* (to commemorate the acquisition of a new Torah).

The sermons of the *bal-darshn* and *maged*, if on a weekday, might last an hour, and if on a Sabbath, might extend to two hours. A continuous flow of speech and the unfolding of meaning are primary since the whole sermon is essentially the interpretation and clarification of the meanings of a clearly quoted biblical verse which serves as the 'essential and obligatory opening (*petihta* proem) of the public sermon preached in the synagogue' (Noy 1971:174). This scriptural verse is from the weekly portion of the Torah readings. 'As teachers of the folk, . . . they liked to clothe their thoughts and teachings in folk parables or put them into the form of folk legends' (Bergmann 1919:88, quoted by B. Weinreich 1957:48). Preachers are more likely to realize the fullest form of the *moshl* performance in sermons where explicitness, elaboration, and extended discourse are highly valued and where *shtrofn* (chastising) and *musern* (moralizing) are expected.

Informant 1 explains that in Silmerie in the 1920s and 1930s, itinerant preachers would arrive in summer, for the most part, because it was too difficult to travel in winter and too cold to sit and listen to them. Upon arriving the preacher hung a large placard on the synagogue door. Beautifully lettered, the sign announced that he would preach on a given theme.

At dusk during the week, when people had finished with the day's business, he would preach for about an hour, from the place in the synagogue or *bes-medresh* where the rabbi usually stands. He had no fee and was not invited. The better he spoke the more he was paid. After he finished his sermon, the beadle or warden collected money from the congregation and gave it to the preacher. If a *bal-darshn* was very good, everyone would flock to hear him and to offer him room and board. Although in the course of his sermon the preacher told stories, he did not generally narrate as a soloist in private homes, according to Informant 1, who also notes that in contrast with the preacher, the *batkhn* is invited to perform and he fixes his fee ahead of time.

Shtern's recollection of the various itinerant preachers that visited his town of Tyszowce is consistent with Informant 1's account and is instructive here for the distinctions he makes between a proficient and an incompetent preacher, for the description of the responses appropriate to each, and for the account of how storytelling figures as one of the criteria of excellence in sermon performance:

> In the time between the afternoon and evening prayers one often heard here [in the *besmedresh*] a *maged* [preacher] who was passing through deliver a sermon and . . . [someone] would stand at the door with a plate to gather money . . . for the preacher from those leaving the synagogue after the evening prayers.
>
> If the preacher was one of the respectable preachers the audience used to listen with mouth and ears and the preacher used to rock the audience with his heartfelt tune and beautiful parables and tales. For long weeks afterwards, the people from the *besmedresh* used to repeat the preacher's tune and retell his parables and tales. Such a preacher also used to stay for the Sabbath and deliver his sermon Saturday afternoon, in winter in the *besmedresh* and in summer in the large synagogue. Then even women used to come hear the sermons. In summer they used to fill the women's section and in winter they used to stand around the walls of the *besmedresh* wrapped in many shawls. Other women used to fill the anteroom of the *besmedresh*, and older women – pious ladies – used to enter the *besmedresh* with boldness and stand by the oven and listen to the sermon from there. But if the preacher was one of the pedestrian preachers (who circulated from town to town on foot with his bundle on his shoulders), or as we used to call them, 'common preachers,' there was a noise in the *besmedresh*, an uproar. Everyone did what he pleased: talked, chatted, argued, and *kheyder* boys played. And so the preacher preached to himself. If this preacher . . . had a habit of stuttering or mumbling and at the same time used to bring forth examples which were not coherent, then *besmedresh* boys, jokers used to listen to this preacher . . . Then they really had something to mock and imitate. (Shtern 1950:95–6, my translation)

Since women and men are supposed to be separated and the *besmedresh* was a male preserve and had no women's section, women who came to hear the preacher had to stand around the walls of the *besmedresh*.

212.

The *batkhn* (entertainer at a wedding, specializing in humorous and sentimental semi-improvised rhymes) can in part be characterized as a symbolic inversion of the *bal-darshn*. * Sometimes called a *marshelik* (jester) or *lets* (buffoon), the word *batkhn* derives from the Aramaic *badah, beduha* (merrymaker), according to Jastrow (quoted by Lifschutz 1952:50). The *batkhn* functions in the capacity of 'master of ceremonies, speaker, improvisator, singer, comedian, juggler and performer of similar arts' (Lifschutz 1952:68) and his principal concern is to make the wedding guests happy. His performance at weddings falls into two parts: before the wedding ceremony his task is to make the guests weep, the appropriate mood for approaching the marriage ritual; after the ceremony he is obliged to make them laugh. When being serious, he uses some of the *bal-darshn's* techniques but when making merry, he may invert those very strategies and indulge in parody, the result of which is a striking affinity to the famous pranksters discussed above. In both halves, the *batkhn* has recourse to stories; anecdotes and jokes being of special importance in his merrymaking.

There were different types of *batkhonim*. Some resembled the preachers, 'playing the pious role of chaste humorist reciting rhymes or Talmudic parables' (Lifschutz 1952:49) and preaching seriously on Talmudic and biblical texts. Therefore, the *batkhn* had to be familiar with the rabbinic literature and had to be somewhat learned. The Rabbi Eliezer Sislevitch was a *batkhn* of this type in Poland in the mid-nineteenth century:

> He was an eminent scholar, an ordained rabbi whose discourse was interspersed with sayings of the sages, quotations from the midrash, and homiletic interpretations based on numerical values of the letters of given words and mnemonic devices. He deftly interpolated the names of the parents of the bride and groom in a Biblical passage. Moreover, he was a God-fearing man, who always carried with him a volume of the Talmud. He refused to participate in the ceremony known as *bazetsns* of the bride, for that would require his presence in the midst of women. He also never announced donations of wedding gifts because he said:
>
> How would it look if I just got through a Torah discourse – and if it is in rhyme is it not Torah? – and then followed this with shouting out the wedding gifts like an auctioneer on the mart? It would be a desecration of the honor of the Torah. (Lifschutz 1952:49)

Many *batkhonim*, however, indulged in humorous *parodies* of learned religious discourse and satirical rhymes, asked riddles, especially catch riddles, did magic tricks, performed as clowns, and told stories. This type of *batkhn* was severely criticized by the Talmudic scholars for taking liberties with biblical and Talmudic passages and for interpreting them sacrilegiously. In fact, a great deal of our information on the *batkhn* comes from regulations governing wedding entertainers, especially condemnations of their 'lasciviousness' and attempts to suppress them. Nonetheless, they were

tolerated much more than actors who, along with the theatre, received maximum resistance. Though not a prestigious, nor even a particularly respectable social position, the *batkhn* did have some power because he was feared. People knew he could and did use his rhymes to cause social embarrassment and therefore took care to cultivate his friendship: 'they were amused by his apt parables, paraphrases and merry songs and then proceeded to censure him as a sinner. As a rule he was considered a man who wasted his time on foolishness . . .' (Lifschutz 1952:51). Repeatedly in the accounts of the *batkhn's* performances, the *batkhn* is likened to the preacher with respect to some serious preaching on religious texts which he may do, and as noted above, some of the tales which he may tell. The following account is from Posen in the mid-nineteenth century:

> The *marshalik* took care of the entertainment, by telling all kinds of anecdotes, which he presumably heard from the preachers of Dubnow and Karnitz, two itinerant preachers then known for their witticisms. If the *marshalik* repeated known jests too frequently, the guests would not refrain from sarcastic remarks. This added point to the table talk and maintained the gay atmosphere. As soon as the *marshalik* opened his mouth to announce the wedding gifts, a penetrating '*sha!*' was heard, which was aimed at silencing the chatter at the tables. In announcing the wedding gifts, making thorough use of the art of recitation, the *marshalik* celebrated his greatest triumph. By means of various remarks, he characterized each donor and his gift, which called forth outbursts of laughter, sometimes to a dangerous degree. (Lifschutz 1952:72)

The preacher did influence many traditional narrators in the towns where he performed, not least of which were the *batkhonim*. Similarly, the *batkhn's* stories and jests were repeated by other raconteurs.

Important for the effectiveness of a *batkhn's* performance is that his materials be fresh. Informant 1 explained that in his town the *rebe*, whose job forced him to attend many weddings, once criticized the *batkhn* for using the same spiel at every wedding, to which the *batkhn* replied, 'If you didn't go to all the weddings, you would never know it was the same one.' The telling of old jokes will make the *batkhn* the target of sarcastic remarks.

Although novelty per se is not emphasized, the preacher must be able to sermonize on a variety of topics because he is expected to address himself to the particular text in the Torah which is being read at the time he arrives in a town to give his sermon. The preacher who only knew one sermon was a great source of amusement in Informant 1's town as people watched him tax his ingenuity in finding some way to relate his one sermon to the passage of the week.

The sermon and *batkhn's* spiel are among the most formal types of contexts in which storytelling occurs. Formality is achieved however by virtue of what happens not to narration but to the non-narrative discourse

213

in which the stories are embedded. It is noteworthy that restricting the narrator role in storytelling solos did not produce a formal speech event but that restricting the speaker roles, which automatically precludes the exchange of narrator roles, does make for a formal speech event. This is yet another indication that speech events are defined in terms of the features of non-narrative discourse even when they are dominated by storytelling. Although there is very little alternating of speaker roles, if the audience is bored with an inept preacher or *batkhn*, there may be speaker overlap, as members of the audience ignore the performer's presence and proceed to converse with each other as if he were not there. In cases where the audience is attending to the preacher or *batkhn*, its participation tends to be limited to signals of approval and disapproval in the form of murmurs, laughter, and other forms of phatic communication. In the case of the *batkhn's* performance, the audience may make sarcastic remarks, urge the *batkhn* to perform something in particular and generally be more vocal, perhaps because more merry, than when listening to a preacher. The time and place are strictly set and these performers only operate in a very limited range of specified settings for clearly defined occasions. They are specialists and in contrast with non-specialists, they get paid for their labors. The preacher, whose services are highly valued, is not paid directly because officially, as is the case with the Rabbi, he is not allowed to use the Torah or other sacred duties to make a living. Religious learning and observance are activities which one engages in for intrinsic reasons. In contrast, the *batkhn* is paid directly and his performance is bought as one would buy a service. The genres appropriate to the preacher's performance are pious, moralizing tales. The *batkhn* has recourse to these genres, especially in the preceremony phase of his performance and to humorous anecdotes after the wedding ceremony.

Informal and formal storytelling compared

A major distinction between informal and formal storytelling involves the exchange or lack of exchange of speaker roles respectively. And, while informal speech events may be dominated by storytelling (Types C and D), there are no formal speech events in which narration is the focus. In addition, narration is conditioned by the speech event in which it appears. A comparison of how parables are told in conversation as opposed to sermons will reveal some of the forms this conditioning takes.

The fullest form of parable-telling is seldom realized in conversation, where conciseness, indirectness, and closure may be desired, but is expected in sermons, which last from one to two hours and in which elaboration and explicitness are highly valued. A parable performance, at its fullest, consists of the following components:

1. Stimulus – a topic in the conversation, a question, or something about the ongoing discourse or social interaction precipitates the need for a parable.

2. Announcement – formula indicating that a *moshl* is about to ensue and therefore that what follows should be interpreted analogically.

3. *Moshl* – example or illustration in the form typically of a traditional tale but also can be a description or statement (proverb or aphorism).

4. *Nimshl* – explanation of that to which the *moshl* refers and possible elaboration of the relation of the *moshl* to its object.

5. *Muser-haskl* – an epigrammatic formulation of the general principle or moral of the tale often in the form of a proverb or aphorism.

At its very briefest, typically in conversation, a parable performance may consist of only a reference to a story the listeners know well. They need only be reminded of it for it to have its impact. At its fullest, typically in a sermon, a parable performance will exhibit all five components and the *nimshl* may be expanded to a size sometimes even greater than the *moshl* itself.

Generally, a parable is used in conversation precisely because it is metaphoric and therefore indirect. Being a neat, closed formulation, often clinched by an epigrammatic punchline or moral, followed sometimes by an explosive burst of laughter, it is usually unanswerable and can be used to silence the other party or to terminate discussion. The *nimshl* works in the opposite direction. It is a way of opening the parable up, of unfolding meaning, of achieving explicitness, and of expanding the performance. Being more open in form than the neatly formulated parable, the *nimshl* is also a way of making a transition from the *moshl* to ordinary discourse. As such it invites discussion and rejoinder, actions which the telling of the parable in conversation may have been designed to curtail. Therefore the *nimshl* is likely to appear in a very brief form in conversation if at all whereas it tends to be an essential feature of sermon performance.

The elaborating of the *nimshl* outside of the sermon context is likely to be considered excessive although respected males who are learned and older do take this liberty. Sholem Aleichem's recollection of his grandfather's narrational habits is instructive here:

> . Breathtaking stories of ancient Jews and noblemen Grandfather knew by the dozen, and the children would have listened to all of them with delight if Grandfather had not had the unpleasant habit of squeezing a moral (*muser-haskl*) out of each tale: one had to be a pious Jew and have faith in God . . . The moral would be followed by a lecture, and then he would start upbraiding the children for heeding the Spirit of Evil, for having no desire to pray, study, and serve God, and for wanting only to fish night and day, pick pears, and get into mischief with worthless, emptyheaded Boguslav boys . . . (Rabinovich 1955:184)

214

Indeed, the grandfather, who is taking advantage of his status as an older, pious male, is behaving here in a manner more appropriate to a sermon than a *shmues*. Like a preacher, he follows his tale with a *muser-haskl* and '*funem muser-haskl [hot er] lib [gehat] araynfaln glat in muser arayn un nemen shtrofn di kinder . . .*' (and from the moral, he loved to fall directly into moralizing and to chastise the children . . .) (Rabinovich 1944:246). The preachers were expected to vehemently moralize and chastise, to urge their listeners to be righteous.

There are however times in conversation when it is considered appropriate, indeed essential, to provide the *nimshl*, namely, when one reports on how someone used a parable in the past. The result is a framed tale, the frame being the *nimshl*. In the following example, recorded during a storytelling round devoted to stories for their own sake, a woman, who prefers parables to stories, tells such a framed tale about how she had previously used a parable to make a point:

Informant 2
Listen, this I have to tell you, an instance, that actually I used this and it was appropriate. Just a few days ago I was at my brother's and my sister-in-law was telling me how at her *balmitsve* [sic] [a boy's coming of age and assumption of religious responsibilities when he reaches thirteen], her brother was there with his son and they talked to each other, it was really disgraceful. The son said something to the father which wasn't very nice and the father in return answered.

I said, 'Well, it looks like they both speak the same language.' So I remembered a story my mother used to tell me.

She says once on *yonkiper* [Day of Atonement], the mother usually stays in the synagogue all day long, and she left cooking on the stove a *tsimes* [a vegetable or fruit stew], which is a carrot pudding and it cooks all day and at the end of the *tones* [fast] when they come home to eat, it'll be just right. The daughter came to visit the mother in *shul* [synagogue] and she sits for a while and she *davns* [prays], prays with her and spends the afternoon. So the mother reminds herself about that *tsimes* so she says to her, '*Tokhter* [daughter], daughter,' she says, 'Did you look in on the pot to see if that *tsimes* isn't going to be burnt, if it's cooking?'

She says, 'Mother, before I left I looked and the *tsimes is tsekokht vi drek* [the stew is cooked like shit]' which means . . .

Audience
Never mind.

Informant 2
However, so the mother was so embarrassed and she says, 'In a synagogue, in a holy place, this is how you talk? *Ikh gib dir a patsh bakakste zikh shoyn* [I'll give you a smack that will make you shit yourself at once].

And this is the way that son and the father . . .

In this case, the sequence is *nimshl*, *muser-haskl*, *moshl* announcement, *moshl*, and brief reference to the *nimshl* again. The *nimshl*, which appears first, functions here both to indicate the stimulus for the narration, to explain how the parable applies to the reported conversation, and to highlight the aesthetic excellence of the performance by highlighting the appropriateness of the tale. Then comes the *muser-haskl* – 'I said, "Well, it looks like they both speak the same language"' – which is drawn from the report of the life situation and which points to the direction the parable will take. There follows the *moshl* announcement – 'So I remembered a story my mother used to tell me' and then the *moshl* itself. In the case of reports of parable performances, the expected sequence is commonly reversed as a way of making the stimulus for the parable intelligible. Indeed, the *nimshl* and stimulus may actually be combined, a procedure which makes sense when one realizes that in a normal parable performance the *nimshl* really functions to define the stimulus and its connection to the parable.

Similarly the *muser-haskl* is perhaps more likely to appear in sermons than in conversation. In sermons, the *muser-haskl* is typically used to create closure after a drawn-out *nimshl* has diffused the impact of the *moshl*. Should the *muser-haskl* appear in conversation, there are several options. In her analysis of Hasidic tales recorded from oral tradition by Jerome Mintz, Margaret Woodruff distinguished

> first, whether the proverb or saying was uttered by the narrator as his comment on the story, or by a character in the story; and second, whether the proverb or saying was an integral part of the story, necessary to its point, a punch-line; or simply a succinct formulation of a point already made by the action related in the story. (1972:4)

As noted by Gross (1955:11) some performers have the habit of introducing their parables with the *muser-haskl*, usually in the form of a proverb. It is probably more customary, however, to conclude with it.

The options discussed so far depend on the speech event in which the *moshl* figures and upon the predilections of individual narrators. Commentators on great Jewish preachers have noted, for example, the *Dubner maged's* preferred pattern was the sequence: stimulus, *moshl* announcement, *moshl*, *nimshl*, *muser-haskl* (optional), but that on occasion he was known to narrate in a more 'Aesopic' or 'La Fontainean' fashion according to Bialostotski (1962:66), that is, stimulus, *moshl* announcement, *moshl*, *muser-haskl*.

Although narration is indeed highly valued in east European Jewish culture, the presence, absence, or dominance of storytelling is not what defines a speech event. Narration is conceptualized as an act rather than as

215

an event (following Hymes' [1967] terminology) and as subordinate to various kinds of non-narrative discourse even when it dominates an encounter. The speech event does however condition the storytelling performance, the genres used, and the fullness of their performance. But neither the speech events nor the narrations are distinguished terminologically in terms of one another.

A basic distinction does inhere between informal speech, or speech involving conversational give and take, and formal speech, such as we find in *droshe* and *batkhones*, or speech in the form of a monologue where there is no exchange of speaker roles. Narration figures in all of them. The formal events entail the performance of a specialist, often one who is paid for speaking; a prearranged time, place, and occasion; restrictions on audience participation; limitations on the genres of narrative that may be drawn upon; the use of marked prosodic, paralinguistic, and kinesic features (rhyme, intoning, stylized gestures); increased code-switching between Yiddish and Hebrew-Aramaic; and fullness of elaboration of the forms used. A summary of the distribution of these features is presented in chart form in Table 11.

The cultural focus on narration, rather than elaboration in specialized storytelling events and by professional narrators, works in the opposite direction to take the form of pervasiveness. Almost anyone can narrate at almost any time or place despite the fact that males, older people, and individuals of higher status have more prerogatives and that sociable occasions lend themselves best to extended storytelling for its own sake.[3]

A hun mit a hon,
Di mayse heybt zikh on.
A kats mit a moyz,
Di mayse lozt zikh oys.

A rooster and a hen,
The story begins.
A cat and a mouse,
The story is over.
(Traditional closing formula for the Yiddish Märchen)

APPENDIX: BIOGRAPHIES OF INFORMANTS

Informant 1: Male; born around 1914 in Varta, near Lodz; father was a Hasidic *rebe*; attended *yeshiva* until age of nineteen; lived in Siradz 1933–9; was incarcerated during World War II; lived in Israel 1949–52; arrived in Toronto, Canada, 1952; used to earn living as *shoykhet* (ritual slaughterer); now works as *mashgiekh* (supervisor of Jewish dietary laws in an institutional kitchen) at Baycrest Home for the Aged; is a practicing Hasid today; resides in Downsview, a suburb of Toronto; speaks Yiddish, English, German, Polish, Hebrew; married with children.

TABLE 11. *Distribution of features*

Feature	Informal				Formal	
	TYPE A Story as gloss	TYPE B Story as topic	TYPE C Story round	TYPE D Story solo	Story in *batkhones*	Story in *droshe*
Stories dominate	−	−	+	+	−	−
Novelty primary	−	+	+	+	+	−
Text-context fit primary	+	−	−	−	−	+
Increased restrictions on narrative genres	−	−	−	−	+	+
Location restricted	−	−	−	−	+	+
Occasion restricted	−	−	−	−	+	+
Performance scheduled	−	−	−	−	+	+
Special prosodic and paralinguistic features required	−	−	−	−	+	+
Performer is paid	−	−	−	−	+	+
One person does all speaking	−	−	−	−	+	+
One person does all narrating	−	−	−	+	+	+
Performer must have special qualifications	−	−	−	+	+	+
Increased explicitness and/or fullness of form	−	−	−	+	+	+

216.

Informant 2: Female; born 1915 in Brest-Litovsk; father ultra-Orthodox tailor from Kobryn; finished public school; arrived in Toronto, Canada, 1929; husband owns and operates paint store; now resides in Downsview, suburb of Toronto; is now a Conservative Jew; speaks Yiddish, English, Polish, some Hebrew; married with children.

CHAPTER 13. CONCEPT AND VARIETIES OF EAST EUROPEAN JEWISH NARRATIVE PERFORMANCE

1. The transcription of Yiddish words reflects the basic features of the speaker's dialect pronunciation. The Hebrew-Aramaic components of Yiddish and Hebrew-Aramaic words used by Yiddish speakers are rendered according to their east European pronunciation rather than the modern Israeli way. The transliteration system used here is consistent with that used by the Yivo Institute for Jewish Research, the Library of Congress, and Uriel Weinreich, *Modern English–Yiddish Yiddish–English Dictionary* (1968). Translations and glosses are in parentheses and are based on the Weinreich dictionary. I have not altered the way that Yiddish words are transliterated in passages quoted from other published works. Yiddish words commonly used in English follow the conventional English spelling.

2. It is not uncommon to be told of a Hasidic saint or great *magid* (preacher), for example, that 'It was always some outward occasion that brought him to narrating' (Buber 1962:44), that is, a topic in the conversation or something about the immediate context. In the case of a narrator such as the *magid* of Mezritsh, we are told that 'When he spoke, he did not supply systematic connections, but threw out a single suggestion, or a single parable without spinning it out and tying together the threads. His disciples had the task . . . of working over what had been said and suppling the missing links' (Buber 1961:16), a style suited to the mystical tendencies of Hasidism. We also find that the parable user was known to get so carried away that his didactic purpose might become obscured by the intrinisic interest of the tale and what started out as a gloss (Type A) might end up as a topic (Type B) (see Buber 1962:44).

3. This paper has benefited from the helpful suggestions of Richard Bauman, Dan Ben-Amos, Dell Hymes, Yekhiel Lifschutz, Shlomo Noble, Mordkhe Schaechter, Isaiah Trunk, Beatrice Weinreich, and Wolf Younin. The data for this study were gathered with the help of grants from the Canada Council and the Folklore Division, National Museum of Canada.

CHAPTER 14. CORRELATES OF CREE NARRATIVE PERFORMANCE

1. The dialect spoken in Wabasca, the home reserve of the Big Stone Band, is Plains Cree. This area is close to the boundary between Plains and Woods Cree, marked by a switch from /y/ to /th/ in certain phonological environments.

CHAPTER 13. CONCEPT AND VARIETIES OF EAST EUROPEAN JEWISH NARRATIVE PERFORMANCE

Bergmann, J. (1919). *Legenden der Jüden.* Berlin.
Bialostotski, B. J. (1962). *Di mesholim fun dubner magid un andere eseyen.* New York.
Buber, M. (1961). *Tales of the Hasidim: the early masters,* trans. O. Marx. New York.
(1962). *The tales of Rabbi Nachman,* trans. Maurice Friedman, Bloomington, Ind.
Elzet, Y. (1937). Vits un humor. In S. Miler, *Funem yidishn kval.* Winnipeg. 3–14.
Gross, N. (1955). *Mayselekh un mesholim.* New York.
Holdes, A. (1960). *Mayses, vitsn un shpitslekh fun Hershl Ostropoler.* Warsaw.
Hymes, D. (1967). Models of the interaction of language and social setting. *Journal of Social Issues* 23:8–28.
Lifschutz, E. (1952). Merrymakers and jesters among Jews (materials for a lexicon). *Yivo Annual of Jewish Social Sciences* 7:43–83.
Mintz, J. (1968). *The legends of the Hasidim: an introduction to Hasidic culture and oral tradition in the New World.* Chicago.
Noy, D. (1971). The Jewish versions of the 'animal languages' folktale (AT670) – a typological structural study. *Scripta Hierosolymitana* 22:171–208.
Olsvanger, I. (1965). *Royte pomerantsen.* New York.
Rabinovich, S. [Sholem Aleichem] (1944). *Funem yarid: lebnsbashraybungen. Ale verk fun Sholem Aleykhem,* vol. 3. New York.
(1955). *The great fair: scenes from my childhood,* trans. T. Kahana. New York.
Ravnitsky, Y. Kh. (1922). *Yidishe vitsn.* Berlin.
Rechtman, A. (1958). *Yidishe etnografye un folklor: zikhroynes vegn der etnografisher ekspeditsye ongefirt fun Sh. Anski.* Buenos Aires.
Schauss, H. (1950). *The lifetime of a Jew throughout the ages of history.* Cincinnati, Ohio.
Schwarzbaum, H. (1968). *Studies in Jewish and world folklore.* Berlin.
Shtern, Y. (1950). *Kheyder un bes-medresh.* New York.
Vanvild, M. (ed.) (1923). *Bay undz yidn.* Warsaw.
Weiner, L. (1899). *The history of Yiddish literature in the nineteenth century.* New York.
Weinreich, B. (1957). The Prophet Elijah in modern Yiddish folktales. M.A. thesis, Columbia University.
Weinreich, U. (1968). *Modern English–Yiddish Yiddish–English dictionary.* New York.
Woodruff, M. (1972). Hasidic tales containing proverbs or proverb-like formulations. MS.
Zborowski, M. and Herzog, E. (1962). *Life is with people.* New York.

217

2. Aspects of the *Märchen* and the Legend

MAX LÜTHI

In the introduction to a recently published collection of Breton folktales the editor, Geneviève Massignon, noted the remark of one of her informants that these *Märchen* were so old that one couldn't know if they ever were invented by anyone: "contes si vieux que l'on ne sait pas si personne les a jamais inventés."[1] The remark of this woman of Lower Brittany, in particular the choice of the word *inventé*, shows exactly the feelings of countless hearers and narrators of folk tales and also those of many scholars: these stories could not have been invented; they must somehow have created themselves. "Composition" (*Zubereitung*) in literature and "spontaneous creation" (*Sichvonselbstmachen*) in folk literature are the formulations Jacob Grimm used to express this.[2]

Under the influence of the theory of *gesunkenes Kulturgut* such views later fell into disfavor. We have not become weary of repeating that it is not any mystical folk mind which creates poetry, but that in every single case it is a certain individual. When in his large-scale and careful investigation of the tale of the Animal Bridegroom, which appeared nearly fifteen years ago, Jan-Öjvind Swahn arrived at the assumption of some kind of collective origin for this tale type, of which "Amor and Psyche" is the best-known representative, critics immediately objected that his arguments were taken from the "moth chest of Romanticism."[3] Now the Breton storyteller whose avowal we cited at the beginning of this article has certainly not come in contact with that notorious chest at any time. Yet even modern research has again approached the position of Jacob Grimm in a sense, proceeding from a completely different hypothesis. Advocates of the so-called

NOTE. Reprinted from *Genre* 2, no. 2 (June 1969): 162–178, by permission of the University of Illinois Press; translated by Barbara Flynn. Originally published in *Germanisch-Romanische Monatsschrift, N. F.* 16, no. 4 (1966): 337–350.

——91——

Märchen biology, which investigates the life of the tale, that is, the function and role of the tale and of its narrator in the community, say that not only the narrator but also the audience participate in the construction and wording of the tales. The narrators pay attention to the needs and desires and also to the immediate mood of the listeners. Creative personalities wanting to innovate are restrained by their generally more conservative public. Less skillful narrators are corrected and encouraged to improve the story. The Hungarian scholar Gyula Ortutay said flatly, "The audience takes part in the creation of variants."

In this way modern *Märchen* biology comes to conclusions similar to those of modern folksong research. This stresses that one might go so far as to designate folksongs as collective creations, since only those songs could become folksongs which from the outset are planned according to a current idea and which are created according to a current form or which can adapt themselves to this form in the course of transmission. The effect of repeated singing may either be destructive (*Zersingen*) or corrective (*Zurechtsingen*). The *Märchen* biologists observe a corrective way to tell a tale (*Zurechterzählen*), as well as an incorrect and destructive way (*Zerzählen*). Once again I will quote Ortutay: "We have . . . learned that a ballad or a tale begins to degenerate, to become bad, when the audience is no longer present, when the item is preserved only by the individual memory, which becomes more and more unsure." The audience spurs the narrator on to a better, finer performance and spurs his rivals to emulate him.[4]

Beside the folkloristically and sociologically focused *Märchen* biology stands *Märchen* psychology. Today this is supported above all by developmental psychologists and by the members of the Jungian school. In another way and in another sense than *Märchen* biology, psychologists too shore up the theory of the collective origin of folktales and with it the old theory of polygenesis, which is admitted for simple tales, but which has been given up almost as universally for more complicated creations. Psychologists detect in *Märchen* symbols of emotional events that in essence are common to all men, even if they are also differentiated according to the individual, race, and stage of culture. Because even complex psychic events, above all the maturation processes, take place in a similar way everywhere and at all times, relatively complex stories, which mirror these events, could

——91——

have originated independently from one another everywhere and at all times.[5]

The continuing argument over the question of how far tales and legends are of collective and how far of individual origin shows that the impression that *Märchen* and legends have not been arbitrarily created, not *inventé*, but somehow arose and grew by themselves, an impression occurring again and again among simple peoples just as among scholars, really contributes to the fascination of this creation.

In the present essay, which by no means attempts to discuss the problem in a fundamental manner, the apparent or real spontaneous creation of objects in folktales can serve as a point of departure. Even now it has become clear that the most varied sciences are interested in the *Märchen.* The literary scholar attempts to investigate the history, that is the origin, development, spread, and changes of the tales, but he also asks about their structure and style and about the view of man and the world contained in them. The folklorist seeks not only traces of old customs and rites in the *Märchen* and legend, but as a biologist he investigates their place in the life of the community; he is interested in the tales and in the relation of the tales to their environment. The sociologist also promotes *Märchen* and legend biology, and beyond that he sees in legends and tales reflections of the disputes of the different social groups. Historians of religion and mythologists take tales and legends as evidence of the relation of men to the supernatural, and psychologists, educators, and psychiatrists try to understand them as the expression of emotional development and complexities and to investigate their effect and influence on healthy people and on patients, on children and on adults. Thus tales and legends are a field of activity (at times one might say a playground) for many sciences.

Since in *Märchen*, and especially in legends, standards are also set and ethical demands advanced, one could think that even philosophy would allow herself to be tempted out of her ivory tower. So far this has not happened. Instead, folkloristics is concerned with this side of the legend, with the moralizing and ethical standards in the legend. The folklorist is the most comprehensive caretaker of tales and legends. He is not only their investigator but at the same time their collector and usually also their editor. Each science investigates the folktale from a different standpoint; each makes other aspects visible. We have already touched on a few of these, and we will touch on a

few others, but essentially we are limiting ourselves to the literary method of observation. This also has more than one side and has the advantage of a certain objectivity. *Märchen* psychology easily leads to speculation. Whether the various figures of the tales represent various parts of the personality is a matter for discussion.

Since each action of a man is also an argument of this man with himself, it seems to me that one cannot deny the supposition that the family in the folktale is a symbolic representation of the total personality—"Each person is a little society"—a supposition that is at least relatively justified. But it still remains a supposition, whereas the descriptive statement that the family as an organizing principle plays a greater role in the *Märchen* than in the legend is in the realm of the observable. That it is the nuclear family which forms the folktale (nephews, cousins, or aunts scarcely ever appear) contributes to the strictness of the narrative form. At the same time, something of its world view manifests itself in the way the *Märchen* presents the family. The family in the *Märchen* is full of tensions, full of inner conflicts. The hero and heroine are better sheltered in universal nature than they are in family. Animals and stars are usually more trustworthy and helpful partners than brothers and sisters, sons and parents; to scarcely any of the usual helper figures does the hero of the *Märchen* have a closer relation than to the helpful animals. These are sober statements. But whether a helpful fox symbolizes a specific side of the unconscious allows for a difference of opinion. Because psychologists lean toward bold theories, they have so far encountered from folklorists and literary scholars almost as strong a rejection as that encountered by the Nature Mythologists of the last century. However, their contribution to the knowledge of the folktale should not be underestimated. If in this literary essay little is said of them, this should not be taken as a value judgment.

To the question of what is spontaneously created in the *Märchen*—we will speak of it next—one might answer: the manner of narration, the style. Whoever acknowledges that the characteristic mark of a work of art is the harmony of all its elements in a unified style[6] will state, perhaps with a certain bewilderment, that in the European folktale, which in the form finally transmitted to us is certainly not the work of a single person, such a harmony of stylistic elements establishes itself as though spontaneously. The folktale likes everything to be sharply defined, of specified form. It likes to speak of staffs,

swords, guns, feathers, and animal hairs—all things whose form approaches the linear. It often mentions little boxes, nuts, eggs; not only costly clothes or spinning wheels, but whole castles are enclosed in a nut or an egg and therewith are confined in a circle with a clear outline. One of the best-known folktale motifs is that of the life in the egg; the innermost life of the giant or a cannibal is not in his body but somewhere far away in a well-hidden and well-protected egg. Only the one who breaks or crushes this egg can kill the giant. In our context one recognizes at once that the egg occurs here not only because it is an ancient symbol of life, but also because as a stylistic element it is well suited to the total style of the folktale. The folktale also likes to speak of rooms, houses, and castles, all things with sharp borders and horizontal and vertical interior lines. The castle, a mentally projected geometric conception, is a sort of emblem for the folktale, just as the cave with its uncertain form lost in the darkness of the earth is an emblem for the legend. Correspondingly, in the *Märchen* clothing plays a greater role than the body—whose presence we often feel very clearly in the legend.

To the partiality for sharply outlined, clearly formed things is added the *Märchen*'s general preference for hard and clear-colored metals such as gold, silver, copper, and iron; for minerals—stone and glass; and for bold colors, especially red, white, and black, above all, and the metallic colors. Mixed colors and shades are almost completely lacking. In addition to this come the formulaic numbers (3, 7, 12, 100), formulaic openings and conclusions, transition sentences, charms and magic verse, the habit of formulaic repetition, multiplication, contrast, and the tendency to push everything to its farthest extreme—the punishments as well as the rewards, the social types (the hero is either prince or swineherd) as well as character types (the hero and heroine are good, their opponents evil). The hero and heroine stand not only at the extreme ends of the social order but also at the extreme edge of the family. They are the youngest and apparently the weakest and most unpromising.

The same sharp formation, precision, clarity, and stability reign in the design of the action. Things such as the forest or the city into which the hero enters are only named, not described. The figures are isolated; they set out into the world alone; the action is developed in far-reaching lines, whereas by preference the events of the legend occur within one place. The folktale action has marked junctions,

tasks, commands, prohibitions, and restrictions; the hero is guided by advice, gifts, and assistance, not by emotional impulse or the decisions of his conscience. The terse conclusion is in accordance with the clarity marking the narrow line of action. The sudden transformation, as well as any sort of miraculous happening, also fits into the total style. It is a style of precision and clarity. The episodes rank themselves together, not haphazardly, and not in unspecified numbers, as happens so often in the sweeping oriental tales, but usually in three divisions, with the stress on the last. As a whole the folktale is frequently in two parts. The order of episodes is in accord syntactically with the parataxis of the sentences. But many other tales also tend toward a clear diagram, which makes everything visible, makes everything proceed smoothly, and translates qualities into deeds, relationships into gifts. Neither the inner life nor the social life of the characters, neither their surroundings, origin, or posterity are presented. The characters of the *Märchen* are cut out of the context of their existence; they have no real surroundings, no real inner world, no posterity, no ancestors. And the isolation of the characters accords with the isolation of the episodes, which are sealed off in themselves, often so much so that reference or allusion to earlier events is avoided and instead these events are told again in the same or slightly different words. Certainly this is one of the means of prolonging the tales without having to lose oneself in descriptions. But it is at the same time suited to the whole style of the folktale. Indeed stylistic pressure is rather stronger than the need to expand the tales.

When one considers that all this happened again and again in oral tales, among more and more different narrators, and among the most varied peoples, then one will involuntarily say that the tale has obviously risen spontaneously. That is, it arises not only or even predominantly from the necessities of oral transmission and the primitiveness of the narrator. Folksong and legend have different styles than the *Märchen*. In folksong the colors of living nature, green and brown, occur frequently; in the *Märchen* mention is made of neither the green of the deciduous forest or the pine forest nor the brown of tree trunks, fields, or hair, but rather they speak of golden hair and coppery-colored forests. This is not because these are easier to tell of or more convenient to transmit but because they belong to the style of this class of tale.

Thereto it happens that a picture of man automatically results from this style of the European folktale, which I have tried to sketch comprehensively or at least to indicate.[7] At the center of the *Märchen* stands the hero or heroine. All other characters, no matter how sharply drawn, are only opponents, helpers, or motivators of him, or they contrast to him. Now the central character, the hero, appears, in accord with the total style of the folktale, as one isolated. He is the outermost, most dispensable member of the social order as well as of the family. Within the family he bears the stigma of stupidity or laziness; not infrequently he is the only child, born to parents who have been childless for a long period; he is a stepchild or a Tom Thumb; magical conception may mark him and single him out—he appears as the offspring of an animal or even as half-man. He leaves his parents and by no means always returns to his father's house, as Hansel and Gretel do. Hansel and Gretel are abandoned; others leave voluntarily, travel under completely different pretexts out into the unknown world and encounter adventures alone. But precisely because they are nowhere firmly rooted, they are free to accept each new relationship, free to enter into and dissolve every tie; they receive gifts and help from otherworldly characters easily and surely.

In its heroes and heroines the *Märchen* delineates man as isolated and, because of this, capable of universal relationships. The hero of the *Märchen* is isolated but not at the mercy of the world; instead he is simply the gifted one, who receives gifts and aid at every step and is able to accept them, in contrast to his unendowed older brothers and sisters. He is isolated but not lonely, because he doesn't feel himself to be alone; all important contacts are made without difficulty. Because this representation of man results from the whole style of the *Märchen*, it recurs in each tale. Psychologists, who try to interpret the *Märchen* symbolically, refer to particular statements of different tales, to maturation and growth processes, to struggles with bonds to mother or father, to the search for the core of the true personality, to the devotion to unconscious spheres and neglected possibilities, to conflicts within the unconscious. We completely believe that such things are reflected in the *Märchen*. It is indisputable that the *Märchen* plainly invites symbolic interpretation. Everyone sees that the beautiful princess symbolizes a high value and that dragons, witches, and ogres symbolize evil powers. But in the interpretation of special

traits opinions can differ, and arbitrary judgment easily slips in. However the general picture of man, which is peculiar to this genre can be immediately gathered from the tales.

The legend also gives a description of man. It is different from that of the *Märchen* because the viewpoint of the legend is different. The *Märchen* considers man; the legend considers what happens to man. The *Märchen* outlines the narrow road of the hero walking through the world and does not dwell on the figures meeting him. But the legend looks fixedly at the inexplicable which confronts man. And because it is monstrous—war, pestilence, or landslide, and especially often a numinous power, be it nature, demons, or spirits of the dead—man becomes small and unsure before it. The legend sketches suffering man, stricken and perplexed, questioning, brooding, explaining, but also struggling with a difficult decision, losing himself in wantonness or rising to a sacrificial act. More than once it has been shown that the historical legend in particular sketches man as someone enduring fate rather than shaping or mastering it.[8] But the man of the legend is not more passive than he of the *Märchen* in every respect. In thinking and interpreting, in the spiritual conflict with the powers meeting him, he is far more self-reliant and active than the hero of the *Märchen*, who accepts almost everything as self-evident. Not only his thoughts, misgivings, and fears arise out of his own soul, but also his decisions and deeds, whereas the hero of the *Märchen* is guided and moved through gifts, instructions, obstacles, and aids. In the distant view of the *Märchen*, men, animals, and otherworldly beings change into mere shapes. The legend, however, is close to man, animal, and spirit. It has another viewing distance and another line of sight. In its center stands not man as such, but his difficult-to-comprehend partner.

Both the slight distance and the attention to the supernatural partner automatically produce another description of man. It also produces another manner of narration. In this way, as the man of the legend is a groper, a questioner, a small thing surrendered to the grip of monstrous powers, so also is the manner of narration groping and fragmentary. It is debatable whether one could speak of a special legend style. "When dealing with the legend, there is . . . no point in asking after the form of the tale and after its generic style," declares Leopold Schmidt. "There is no such thing; in the legend, everything

is content."[9] Such an attitude apparently does not differentiate at all, or not enough, between folk belief and legend. In folk belief everything is content, but the folk legend is a narrative form and as such has its style. In another place I have tried to describe this style more precisely as a mixture of elements of certainty and uncertainty, a mixture which the divided, uncertain attitude of the man of the legend matches.[10]

As narrative the *Märchen* is richer than the legend. As simple as it seems, it is differentiated in its way. It is aware of the contrast between being and appearing; especially is it aware of the two-facedness of a thing. The forest, the castle, and the forbidden room are at the same time places of danger and of important adventure, the wild animal can change to a grateful helper or to a radiant bridegroom, death can bring release or transformation to man. A more central bearer of the theme of appearance and reality is the hero of the *Märchen*, who appears to be stupid, lazy, dirty, awkward, ugly, and abnormal but then proves himself to be one who outshines all the others.

Other important themes also appear in the *Märchen*, such as the meeting with oneself. We have already encountered the motif of the hidden life; the tales in which it is contained are known under a variety of names, such as The Giant without a Heart (and are Number 302 in the Aarne-Thompson Type Index).[11] The giant, ogre, or cannibal has hidden his life somewhere outside his body, usually far away in a berry, a bee, a bird, or a fish, in a sword, or especially in an egg. He who gets it in his power has power over the life of the giant. The secret of where the life is placed being conveyed to the hero through the maiden stolen by the giant, he finds the egg and crushes it so that the giant must die. In many variants it is the case that the death of the giant ensues only when one hurls the egg against the giant's own forehead. The giant dies by his own hand, as it were. It is noteworthy that the most different types of folk narrative, not only the *Märchen*, tend toward such a fateful self-encounter. As in "Hansel and Gretel" the witch must burn in her own oven, in this manner other monsters also perish through their own evil methods; in the *Märchen* of the Romanic countries, for example, Bluebeard and the evil mother-in-law of Dornröschen perish in this manner.

Especially impressive is a legend of a nightmare, recorded in many

Swedish variants. A farmer or squire finds his horse—sometimes it is designated as his favorite horse—sweat-covered every morning and standing shivering in its stall. He suspects the horse is being ridden by a nightmare and uses a device appearing in many such legends to ward off the nightmare. He ties a scythe, with its cutting edge up, upon the back of the horse. In the morning the farmer is found dead in the stall. Night after night, without knowing it, he has gone to oppress his horse himself, and he has now been slain by his own weapon. There are many legends about nightmares with the motif of a knife or scythe with its edge turned upward. Then on the next morning one finds a member of the household or village, either male or female, who was wounded during the night and because of this is now unmasked as one who "goes riding" at night.

In the Swedish group,[12] where not a man but a horse is ridden, the possibility is open for the owner himself to injure his horse and by this to inflict harm on himself as well. The highest and most decisive form of this possibility is the death of the man through his own preventive measures. This goal is not reached in all narratives. There are versions in which a servant ties the scythe to the horse and in the morning finds his master dead or only wounded in the stall and others in which the farmer binds the scythe and then encounters the servant dead or injured. In this manner the variants oscillate around a goal which many of them reach, while others don't completely achieve it. But it is obvious that striving toward this goal is inherent in the legend group and that it aims there as the highest development of the conception of a tale held by the group. We encounter here a special form of the corrective way to tell a tale.

There are not only original forms (archetypes) from which the variants were derived; there are also end forms (*Zielformen*) to which they strive. For many decades it has been the chief work of the so-called Finnish school to ascertain the original form of a tale type through a comparison of all its known variants. Scarcely anyone has concerned himself with what one could call an end form. In our example, when certain versions stress that it is not just any horse which causes the squire's death, but his favorite, it means an accentuation of reference to himself. Similarly in the cycle of tales about Oleg or Orvar Odd, which also proceed toward the destruction of the hero through his own doing, there are climax forms in which the vehicle

of doom is not just any one of his horses or perhaps only a predatory animal, but his favorite horse, whom he loves and who has previously saved his life.[13]

From Jeremias Gotthelf's "Schwarze Spinne" we know about the plugging up of demons of contagion. As a spider or smoke, the demon is shut in a crack, a knothole, or a dowel hole of a wooden house. Years later someone pulls out the plug, and then the disease breaks out anew.[14] Here also variants tell how the actors destroy themselves. Thus in a version from Uri recorded by Josef Müller:

> As the Black Death reigned in the land, they built at Spiringen a house in Sticki or in Butzli. During the construction a worker was stricken by the disease. His thumb was already black. Deciding quickly, he cut it off and placed it in a dowel hole which he closed securely. Soon afterwards he went abroad. Ten years later he returned home. As he came to the Sticki-house he wondered about his thumb. He opened the dowel-hole and the finger leaped at his forehead. Then he was stricken by the pestilence and died in a few hours.[15]

Here there are no ogres; only the theme of insolence and hubris, which often occurs in the legend, is a slight reminder of them. But the picture of the unfortunate man's own thumb leaping at his forehead is the legend's analogue to the *Märchen*'s picture of the life in the egg which is hurled against the forehead of the giant and which brings death to him. Both are pictures of self-destruction.

Also in the plague legend many variants reach the ideal form only approximately. "As the Black Death overran the Jen Valley," so it is reported, "a woodsman in the forest was stricken by it. He saw the black swellings, removed them with an ax, bored a hole in a fir tree and shut them inside. A year later he was laughing about them again and said he wanted to see what they were doing. He opened the hole; then a blue smoke came out and then he was finished."[16] Thus the shape of a certain theme, here that of ruinous self-encounter, works itself in many legend types into the body of variants within a certain place, and, as if by chance, one version comes closer to and others farther from the goal contained by entelechy within the motif constellation. Let us understand "goal" as a thematic concept, not as a quality of form.[17]

 ——101——

Among treasure legends is a group in which the spirit guarding the treasure must be forced to release itself. Every time the ghost commands the daring treasure hunter to do something, he must induce the spirit to be released to do it himself: "Lead the way yourself!" "Untie yourself!" "Chop it yourself!" Johann Wilhelm Wolff, who in 1853 published such a legend recorded in Hessen, notes, "The spirit leading the way is in such cases the main point, since otherwise the spirit would probably leap on the neck of the one he accompanies or inflict evil in another way."[18] This realistic explanation is certainly completely plausible. But, against the background of all the other tales that are aware of the theme of self-encounter, the motif at once acquires a fuller meaning.

A sort of evolution of material toward a goal inherent in it also appears in the legend which during the nineteenth century in northern Germany attached itself to the murder of an unpopular landowner.[19] In many variants the event words for itself an impressive final picture: the lord must dance himself to death on the sherds of his own wine bottles. In one case the real point of departure is that the man has been tortured to death with scissors, glass fragments, and rods; in one other, that the sticks with which he had previously thrashed people are used on his body and beaten to shreds. In this way what so often occurs in tales has here happened in reality—the hard-hearted man perishes through his own instruments of torture. The narrative fantasy, however, even in this case tends toward the optically significant and symbolic final picture—the dance of death of the lord on the fragments of his own wine bottles. In another case a variant combines both: "Si hebben de Wienfläschen intwei smäten, un he hat so lang up de Schörwen danzen müsst, bet he doot wäst is. Mit de Pietsch hebben se em dräben." The tyrant is not murdered, he must dance himself to death, and his own whip drives him to it.

Another kind of self-evolution of material we meet in the wide circle of variants on the death of Great Pan.[20] In the writings of Plutarch about the fall of the oracle we read how the helmsman of a Greek ship is called to from an island, "When you come to Palodos, announce that Great Pan is dead." As the helmsman then does this, "one hears a great lament, not from one, but from many voices." Modern legend collections have recorded numerous similar tales. Austrian legends tell how a *Fänggin*, a young forest-woman, serves

 ——101——

as maid to a farmer. A man going through the mountain forest suddenly hears a hoarse voice call to him, "Tell the Stutzfärche, the Rohrinde is fallen and dead." In the house of the farmer the wanderer tells of his unusual experience; and then the maid rises, begins to howl and lament, runs swiftly to the mountain forest, and is seen no more. The names change in other versions of the tale and in different traditions, but they usually have reference to trees; vegetation spirits have been inferred—in reflections on Pan as well—and the mourning of the death of Nature spirits in autumn has been thought of. But in northern Germany the same story is told about kobolds, and in England and Ireland it is even told about cats. Mutual relationships are not clarified; the northern form can just as well be the original as the southern.

As early as 1922, the American scholar Archer Taylor advocated the opinion that the bearers of the action are less important than the story itself. In each landscape the legendary beings entrusted to it are simply inserted as figures. What interests us in our connection is the circumstance that the change of the figures automatically changes the story. The forest beings of the south usually begin to mourn with the reception of the tidings of death; the cat of the north, however, rejoices over the news of the death of the King of the Cats because now it will become the king's successor. Or it leaps at the throat of the lord, who along the way has killed a wild cat, and chokes him. In the *Märchen* one can exchange figures almost arbitrarily; it has no influence on the course of the action whether a minister or a coachman plays the usurper and claims to have killed the dragon. The less easily flowing legend, however, feels the force of the changing characters and adapts itself to their individuality. The nature beings of the Alps are sensitive. But cats are considered witches' animals and have a bad reputation, especially in Celtic regions. Thus under their influence the tale takes another direction, as by itself it approaches dark tragedy, whereas in the Alpine legends the prosperity that the *Fänggin* has brought to the farm continues after her departure. In the English version, the earliest-known variant of which arises in the middle of the sixteenth century, when the man who along the way has killed the unknown cat tells his deed at home himself and through it proceeds to his own destruction, a theme well known to us again appears.

We have called our essay "Aspects of the *Märchen* and the Legend." From the point of departure of spontaneous creation a number of different aspects have come into view; others have remained unmentioned. We now refer back to one of the tales previously mentioned and consider in particular a few more points. The legend group last discussed, that of the death of Great Pan, above all shows much of the individuality of the legend: projection of a mysterious and completely different world into the profane world of everyday, the uncanny actions, the astonishment of the perplexed, the incomprehensibility of the unknown world. This unknown world, however, manifests itself in a very precise sentence, cited exactly from the most ancient to the most recent records. All this is evidence for that mixture of definite and indefinite elements of which we have already spoken.[21]

"D'Jochrumpla söl hêmkô, der Muggastutz sei tôd." "Kilian ist tot!" "Balthasar est mort!" or "Burlotte est morte." "Commend me unto Titton Tatton and to Pus thy Catton and tell her that Grimalkin is dead." *'Οπσταν γένη κατὰ τὸ Παλῶδες, ἀπάγγελον'ότι Πὰν δ μέγας τέθνηκε*. There follows a very definite reaction, whose meaning, however, remains doubtful—here again is the characteristic entwining of defined and vague. This tale type is fully explainable neither as the expression of a vegetation cult (Wilhelm Mannhardt)[22] nor as a mere consequence of auditory illusion (Taylor), but only as the expression of that common experience of a hard-to-explain but strongly felt and unfamiliar world breaking open the borders of our profane existence. But from this completely different world emanate normative effects. In the legend group that tells of the death of an otherworldly being this is expressed only by way of suggestion; it is expressed more clearly in the plague legend, which punishes the curiosity of the hero. A warning against presumption and hubris is a component of many legends. Moralizing takes from the supernatural legend as well as the historical legend a part of their terror, because through moralizing the events acquire a tangible sense.

But also in moralizing, the comment of a particular social group makes itself noticeable. If in the Mecklenburg legend of the tyrant's dance on the wine bottle sherds as well as in many legends of tyrants and castles in Switzerland there is a social protest from the lower class, there is in the Alpine legend in which cowherds criminally

waste milk, butter, and cheese an important warning from the upper class—the owners of the mountain pasture wish to frighten their cowherds away from carelessly or wastefully handling the goods entrusted to them. He who carelessly or perhaps maliciously allows a cow to fall into a chasm must go around after his death and Sisyphus-like draw the fallen animal out of the chasm again and again. Removers of boundary stones must wander—here the community expresses itself in criticism. Whoever enlarges his farm goods at the cost of the *Allmend*, the communal property, is stigmatized particularly sharply (much in contrast to today, where one is accustomed to cover tax evaders with the mantle of understanding).

If social criticism can emanate from different classes and groups in this manner, so too different epochs naturally make themselves noticeable in the legend and the *Märchen.* Where in antiquity the death of Great Pan is spoken of, Christian thought can later make its way. While cutting wood, servants hear a bird sing, "Stutzi Mutzi! Tomorrow we must go to church, the chief is dead!" Thus in the legend the otherworldly realm is not only moralized but also Christianized. Historical changes can also be identified in the *Märchen*, though mere shifting of elements, such as the substitution of swords with guns, of the inn with the hotel, affect only the surface area of the *Märchen.* But it is believed as well that one can find traces of historical developments in its structure. In the tale of The Giant without a Heart, frequently alluded to here, the hero receives from the animal helpers the ability to take on their shape. It is thought that this shifting of shape is older than the magical summoning of animals usual in other tales. In the contact with the beasts of prey one suspects an older level than in contact with domestic animals.[23] But descriptive research may say that younger and older layers unite in the *Märchen*; each element is woven into the whole.

The historian, as well as the psychologist, moves in the realm of conjecture and, like him, is exposed to severe disappointments. Thus one ventured to conclude from the old-Germanic–sounding rhythm of the verse "Rapunzel, Rapunzel, lass dein Haar herunter" that the Rapunzel tale extended back into a relatively early time—if not into the Germanic, then somewhere into the tenth, eleventh, or twelfth century. And then it turned out that that coining of the verse originated with Jacob Grimm and that in the source (the model text of

which moreover is not a German but a French *Märchen*) there is no verse at all but a clumsy and completely unmagical prose: "Rapunzel, lass deine Haare runter, dass ich rauf kann"—the awkward translation of the French "Persinette, descendez vos cheveux que je monte." Other scholars assume a relationship between the tower of the Rapunzel *Märchen* and the puberty house of many primitive peoples and believe it is possible to ascertain the age of the tale in this way.[24]

In my exposition I have refrained from such daring hypotheses and have tried only to show what lies open today, what yields itself, as it were. In what appears obvious are many problems and many aspects. To consider a few of them, if only in a quick survey and without systematizing them in any way, was the intention of this essay.

Notes

1. Geneviève Massignon, *Contes traditionnels des tailleurs de lin du Trégor* (Paris: Editions A. et J. Picard, 1965), p. 12.
2. Cf. André Jolles, *Einfache Formen*, ed. A. Schossig, pp. 183 ff.
3. Jan-Öjvind Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche* (Lund: Gleerup, 1955). See also the reviews of this book by Walter Anderson in *Hessische Blätter für Volkskunde* 46 (1955): 118–130, and by Kurt Ranke in *Arv* 12 (1956): 158–167.
4. Gyula Ortutay, *Ungarische Volksmärchen* (Berlin: Rütten & Loening, 1957), pp. 51, 54. For *Märchen* biology, see Linda Dégh, *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*, trans. Emily M. Schossberger (Bloomington: Indiana University Press, 1969). For folksong scholarship, see Erich Seemann, "Volkslied," in *Deutsche Philologie im Aufriss*, ed. Wolfgang Stammler, 2d ed. (Berlin: Rütter & Loening, 1960), II, 350–373.
5. Cf. Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens*, 3d ed., 3 vols. (Bern and Munich: Francke, 1967).
6. Cf. Emil Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, 7th ed. (Zürich: Atlantis, 1966), pp. 255–256, and "Versuch über den Begriff des Schönen," *Trivium* 3 (1945): 192–193.
7. Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, 3d ed. (Bern, 1968), and *Volksmärchen und Volkssage: Zwei Grundformen volstümlicher Erzählung*, 3d ed. (Bern and Munich: Francke, 1975).
8. Cf. Hermann Bausinger, "Volkssage und Geschichte," *Württembergisch Franken* 41 (1957): 1–24 (see especially pp. 20, 22).
9. Leopold Schmidt, *Die Volkserzählung: Märchen, Sage, Legende, Schwank*, p. 108.

10. Cf. Max Lüthi, "Gehalt und Erzählweise der Volkssage," in Lüthi, *Volksliteratur und Hochliteratur: Menschenbild Thematik Formstreben* (Bern and Munich: Francke, 1970), pp. 26–37.

11. See Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, 2d ed., rev. (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961), pp. 93–94.

12. See Carl-Herman Tillhagen, "The Conception of the Nightmare in Sweden," *Humaniora: Essays in Literature, Folklore and Bibliography Honoring Archer Taylor on His Seventieth Birthday*, ed. Wayland D. Hand and Gustave O. Arlt (Locust Valley, N.Y.: J. J. Augustin, 1960), pp. 323–325. For further reports I wish to express my thanks to Dr. Bengt of Klintberg, Stockholm.

13. Cf. Max Lüthi, "Parallele Themen in der Volkserzählung und in der Hochliteratur," in Lüthi, *Volksliteratur und Hochliteratur*, pp. 90–99 (in translation "Parallel Themes in Folk Narrative and in Art Literature," *Journal of the Folklore Institute* 4 [1967]: 3–16). See also Lüthi, "Zum Thema der Selbstbegegnung des Menschen," ibid., pp. 100–113.

14. Jeremias Gotthelf, "Die Schwarze Spinne," in Gotthelf, *Bilder und Sagen aus der Schweiz* (Solothurn: Jent & Gossman, 1842), pp. 11–12.

15. Josef Müller, *Sagen aus Uri*, ed. Hanns Bächtold-Staübli (Basel: Schweizenische gesellschaft für volkskunde, 1926), I, 56.

16. Ibid.

17. For entelechy in another sense see Hugo Kuhn, "Gattungsprobleme der mittelhochdeutschen Literatur," in *Dichtung und Welt im Mittelalter* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1959), pp. 56–61.

18. Johann Wilhelm Wolff, *Hessische Sagen* (Göttingen: Fr. Chr. Wilhelm Vogel, 1853), pp. 200–201.

19. See Gisela Burde-Schneidewind, "Der Sagenkreis um den mecklenburgischen Gutsherrn Georg Haberland," *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 5 (1959): 8–23. See also Burde-Schneidewind, *Herr und Knecht, Antifeudale Sagen aus Mecklenburg* (Berlin: Akademie-Verlag, 1960), pp. 97–110.

20. See Archer Taylor, "Northern Parallels to the Death of Pan," in *Washington University Studies*, Humanistic Series, 10 (1922): 3–102, and Inger M. Boberg, *Sagnet om den store Pans dod* (Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1934).

21. Lüthi, "Gehalt und Erzählweise der Volkssage."

22. Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 vols. (Berlin, 1875–1877).

23. Cf. Lutz Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit: Eine volkskundliche Untersuchung*, 2d ed. (Wiesbaden: Franz Steiner, 1964), pp. 81–102.

24. Will-Erich Peuckert, *Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel*, pp. 19–20. Cf. Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, pp. 62–96.

Epic Laws of Folk Narrative

Axel Olrik

This essay by the distinguished Danish folklorist is one of the basic studies of folklore. Highly regarded by European folklorists, it is not as well known in the United States. The essay is an ambitious attempt to delineate some of the principal laws governing the composition of folk narrative. Unlike origin studies of the same era, its findings have withstood the criticisms of the passing years and they continue to excite each new generation of folklorists.

In reading Olrik's paper, which was originally presented at an interdisciplinary congress in Berlin in 1908, one needs to be aware of his concept of *Sagenwelt* or world of *Sage*. Sage, as defined by Olrik, is virtually an all-inclusive term and is meant to incorporate such forms as folktale, myth, legend, and folksong. This definition is important inasmuch as Olrik feels that the "laws" are not limited to just one genre, such as legend, but rather that they are equally applicable to many genres. To Olrik the world of *Sage* is an independent domain, a realm of reality separate from the real world, subject to its own rules and regulations. These *Sagenwelt* rules are such that they take precedence over the everyday rules of objective reality. It is for this reason, he argues, that folklore must be measured by its own laws, not the laws of everyday life. Folklore does not have to obey any laws but its own.

Olrik's conception of these laws is analogous to what anthropologists term a superorganic conception of culture. By superorganic, anthropologists mean that culture is an autonomous abstract process, *sui generis,* which requires no reference to other orders of phenomena for an explanation of its origin, development, and operation. If the organic level includes man, the superorganic is "above" man, and it is independent of and thus not reducible to purely human terms. The rationale is that just as man himself is considered to be more than the sum of inorganic (chemical) elements of which he is composed, so the superorganic is asumed to be more than the organic elements which underlie it. Superorganicists in anthropology have abstract patterns or principles, such as evolution, governing human behavior and culture.

The most recent advances in folklore research have been based mainly on a variety of highly specialized studies. I certainly hope that the number of such specialized studies will increase, but at the same time, it seems to me that we must also pay attention to more general questions. A method of folklore research, a biology of the *Sage,* is what we need.

I have been concerned with such questions for some time now, and I have found capable collaborators in seminars at the University of Copenhagen. I shall not present all of my endeavors in this field at this time; however, a sample of the biological elements might be appropriate.[1]

Anyone who is familiar with folk narrative has observed when he reads the folklore of a faraway people that he feels a sense of recognition even if this folk and its world of traditional narrative were hitherto completely unknown to him.

Two factors are often cited to explain this recognition: (1) the common intellectual character of primitive man, and (2) the primitive mythology and concept of nature which corresponds to this character. But the matter is not so easily settled. For what touches us the most is not the familiar conception of the entire world of narrative so much as the recognition of certain characteristic details. Why, for example, is the youngest brother the luckiest? Why does the creation of the world or of man occur in exactly three stages among various peoples of the Old and New World?

Let us attempt to put together these pervading similarities so that we get not merely a biology of *Märchen,* or just a taxonomy of myth, but rather a systematic science of a more comprehensive category: the *Sage.* This category would include myths, songs, heroic sagas, and local legends. The common rules for the composition of all these *Sage* forms we can then call the *epic laws of folk narrative.* These laws apply to all European folklore and to some extent even beyond that. Against the background of the overwhelming uniformity of these laws, national characteristics seem to be only dialect peculiarities. Even the traditional categories of folk narrative are all governed by these general principles of *Sage* construction. We call these principles "laws" because they limit the freedom of composition of oral literature in a much different and more rigid way than in our written literature.

I shall mention first the law which is certainly best known to you. The *Sage* does not begin with sudden action and does not end abruptly. This is the *Law of Opening* (*das Gesetz des Einganges*) and the *Law of Closing* (*das*

[1] This essay, in somewhat shorter form, was given as an address to the Historians' Congress in Berlin, in August 1908. I have expressed the same views although with other illustrative examples in *Danske Studier* (1908), pp. 69–89. As an earlier study, a chapter in Gudmund Schütte's book *Oldsagn om Godtjod* (Copenhagen, 1907), pp. 94–117, must be mentioned. From Schütte, I have borrowed the terms "*Toppgewichts*" and "*Achtergewichts*" ("*forvaegt*" and "*bagvaegt*"); see my review, "Episke Love I Gote-Aettens Oldsagn" in *Danske Studier* (1907), pp. 193–201. Recently Astrid Lund has treated the scope of the epic laws in American Indian materials ("Indiansk sagndigtning og de episke love," *Danske Studier* [1908], pp. 175–88). I am indebted to Astrid Lund for *Märchen* materials for the "Law of Closing."

Gesetz des Abschlusses). The *Sage* begins by moving from calm to excitement, and after the concluding event, in which a principal character frequently has a catastrophe, the *Sage* ends by moving from excitement to calm. For example, the epos cannot end with the last breath of Roland. Before ending, it needs to relax the clenched fist of the sword-hand; it needs the burial of the hero, the revenge, the death through grief of the beloved, and the execution of the traitor. A longer narrative needs many such rest-points; a shorter narrative needs only one. Hundreds of folksongs end, not with the death of the lovers, but with the interweaving of the branches of the two roses which grow up out of their graves.[2] In thousands of legends, one finds the revenge of the dead or the punishment of the villain appended to the principal action. Often the ending takes the form of a locally established continuation of the plot: the ghost in the ruined castle, the description of the tumulus, the perennial return of the victim, or the like. The constant reappearance of this element of terminal calm shows that it is based, not just on a manifestation of the inclination of an individual narrator, but on the formal constraint of an epic law.

A colleague in a Copenhagen seminar who wanted to know whether there were any exceptions to this law read through a multitude of Danish *Märchen* all of which ended with the release from an enchantment. Here, more than anywhere else, one would expect to find an abrupt ending; but the *Märchen* never ends with the statement "she was set free." Sometimes, right after the sudden disenchantment, the tale continues with a new, loosely attached episode. Most frequently following the catastrophe or climax, one finds the release of a minor character or the suggestion of future events. And if there are no other possibilities for continuation, then the storyteller always adds a long jesting closing formula in order to quiet the mood. He hangs a fig leaf on the *Märchen,* as it were, in order to cover its nakedness. Thus, the Law of Closing invariably holds for the various forms of *Sage*.

Yet I should not say that there are no exceptions in the world of folk narrative. In Spanish ballads one may encounter the phenomenon of a sudden beginning or sudden end. For example, the captive sits and awaits his death but—in the last line of the song—the king's daughter, his liberator, opens the door. The frequency of such a phenomenon, however, within this essentially literary domain is sufficient to show that here one has a new type of poetic effect which is lacking in true folk poetry, but which is well known in modern literature.

Another important principle of *Sage* composition is the *Law of Repetition (das Gesetz der Wiederholung)*. In literature, there are many means of producing emphasis, means other than repetition. For example, the dimensions and significance of something can be depicted by the degree and detail of the description of that particular object or event. In contrast, folk narra-

[2] This is Motif E631.0.1, Twining branches grow from graves of lovers.—ED. NOTE.

tive lacks this full-bodied detail, for the most part, and its spare descriptions are all too brief to serve as an effective means of emphasis. For our traditional oral narrative, there is but one alternative: repetition. A youth goes into the giant's field three days in succession and each day he kills a giant. A hero tries three times to ride up the glass mountain. Three would-be lovers are magically rendered immobile in one night by a maiden.[3] Every time that a striking scene occurs in a narrative, and continuity permits, the scene is repeated. This is necessary not only to build tension, but to fill out the body of the narrative. There is intensifying repetition and simple repetition, but the important point is that without repetition, the *Sage* cannot attain its fullest form.

The repetition is almost always tied to the number three. But the number three is also a law in and of itself. That three appears in *Märchen* and myths and even in simple local legends with incredible frequency, you all know; but perhaps it has not been made sufficiently clear to you though that in hundreds of thousands of folk traditions, three is the highest number with which one deals. Seven and twelve and sometimes other numbers occur of course, but they express only a totally abstract quantity. Three is the maximum number of men and objects which occur in traditional narrative. Nothing distinguishes the great bulk of folk narrative from modern literature and from reality as much as does the number three. Such a ruthlessly rigid structuring of life stands apart from all else. When a folklorist comes upon a three, he thinks, as does the Swiss who catches sight of his Alps again, "Now I am home!"

However, the entire world of folk narrative does not obey the *Law of Three (das Gesetz der Dreizahl)*.[4] In the Indic stories, especially the literary tales, the *Law of Four (das Gesetz der Vierzahl)* often replaces it. This is

[3] Motif H331.1.1, Suitor contest: riding up glass mountain, appears in Tale Type 530, The Princess on the Glass Mountain; Motif D2006.1.1, Forgotten fiancée reawakens husband's memory by detaining lovers through magic, appears in Tale Type 313, The Girl as Helper in the Hero's Flight.—ED. NOTE.

[4] Olrik was not the first to note the frequent occurrence of threefold repetition. Earlier studies include H. Usener, "Dreiheit," *Rheinisches Museum für Philologie,* Vol. 58 (1903), 1–47, 161–208, 321–62; Raimund Müller, "Die zahl 3 in sage, dichtung und kunst," in *XXX Jahresbericht der K.K. Staats-Oberrealschule in Teschen am Schlusse des Schuljahres 1902–1903* (Teschen, Ger., 1903), pp. 1–23. (It is customary in Europe for scholars to write articles in secondary school graduation programs. Many of these, like the Müller study, are very valuable. Unfortunately, they are often hard to find even in the best libraries.) Some of the scholarship concerning the number three since Olrik's paper includes Alfred Lehmann, *Dreiheit und dreifache Wiederholung im Deutschen Volksmärchen* (Leipzig, 1914); Eugene Tavenner, "Three as a Magic Number in Latin Literature," *Transactions of the American Philological Association,* Vol. 47 (1916), 117–43; Emory B. Lease, "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic," *Classical Philology,* Vol. 14 (1919), 56–73; Fritz Göbel, *Formen und formeln der epischen dreiheit in der Griechischen dichtung* (Stuttgart, 1935); and W. Deonna, "Trois, superlatif absolu," *L'Antiquité Classique,* Vol. 23 (1954), 403–28. This partial list shows one problem folklorists often encounter in the course of their research: Important studies of folklore are published in non-folklore journals, and the problem is finding these scattered studies.—ED. NOTE.

connected with the religious conceptions of the Indian people. In India, there are also collections of traditional oral tales in which the number three is completely avoided in an attempt to reflect the authentic fullness of life. Here the investigator can see that the three was once present, but that it has been eliminated by the narrator. The number three has been tenaciously retained though, in the great mass of popular tradition—Greek, Celtic, Germanic—in *Märchen,* myth, ritual, and legend, in all that has the appearance of the primitive. The Law of Three extends like a broad swath cut through the world of folk tradition, through the centuries and millennia of human culture. The Semitic, and even more, the Aryan culture, is subject to this dominant force. The beginnings of its rule are, in spite of all the recent excavations and discoveries, lost in the obscurity of prehistory. We can, however, observe the end of its rule where three gradually succumbs to intellectual demands for greater realism.

In Homer, it has lost its power over the characters and it is limited to such minor details as the number of times an action is performed. Hector, followed by Achilles, runs three times around Troy. It is also found in weakened form in our Danish folksongs. In the heroic songs of the elder Edda,[5] the number three is in a way restricted, but it does play a large role in the mythological songs. The Icelandic family sagas go even one step further, and seem quite modern because of their lack of threes. Only one isolated saga from an outlying region of Iceland (Isfirding's *Hawardssaga*) follows the ancient practice. Everywhere in classical antiquity, and especially in the European Middle Ages, one sees how narrative slowly detaches itself from the number three, with a certain inconstancy according to whether one strives for a realistic representation or a fantastic coloring. But the end result is always the loss of the number three.

In true folk narrative, or more precisely, within the realm of narrative which has traditionally been under the influence of the number three, the Law of Three continues its indomitable rule. About 150 to 200 versions of the *Märchen* about the lucky ring lie before us.[6] Without exception, three magic gifts appear therein. Only in one literary version, the Fortunatus tale, are there two.[7] Thus the Law of Three reigns supreme in the purely oral versions.

I shall now turn to other numbers. Two is the maximum number of characters who appear at one time. Three people appearing at the same time, each with his own individual identity and role to play would be a

[5] The "elder Edda" is the Poetic Edda. The "younger Edda," written several centuries later in the thirteenth century by Snorri Sturluson, is usually called the Prose Edda.—Ed. Note.

[6] This is Tale Type 566, The Three Magic Objects and the Wonderful Fruits (Fortunatus).—Ed. Note.

[7] See Aarne's valuable *Vergleichende Märchenuntersuchungen* (Helsinki, 1907), p. 131. [The correct reference would appear to be Aarne's *Vergleichende Märchenforschungen,* Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Vol. 25 (Helsinki, 1908), pp. 85–97.—Ed. Note.]

violation of tradition. The *Law of Two to a Scene (das Gesetz der scenischen Zweiheit)* is a strict one. The description of Siegfried's battle with the dragon can serve as an example. Throughout, only two people appear on the stage at one time: Siegfried and Regin, Siegfried and his mother, Siegfried and Odin, Siegfried and Fafnir, Siegfried and the bird, Siegfried and Grani. The Law of Two to a Scene is so rigid that the bird can speak to Siegfried only after Regin has gone to sleep (and this is entirely superfluous in terms of the epic itself).

For the same reason, the princesses of folktales can attend the battle with the dragon only as mute onlookers. The interaction of three or more characters, which is so popular in literary drama, is not allowed in folk narrative.

The Law of Two to a Scene is correlative to the important *Law of Contrast (das Gesetz des Gegensatzes).* The *Sage* is always polarized.[8] A strong Thor requires a wise Odin or a cunning Loki next to him; a rich Peter Krämer, a poor Paul Schmied; near a grieving woman sits a joyful or comforting one. This very basic opposition is a major rule of epic composition: young and old, large and small, man and monster, good and evil.

The Law of Contrast works from the protagonist of the *Sage* out to the other individuals, whose characteristics and actions are determined by the requirement that they be antithetical to those of the protagonist. An appropriate example is the Danish King Rolf who is so celebrated in our heroic sagas because of his generosity. He thus requires a stingy opponent. However, in this example, the identity of the opponent changes. Now it is a Skoldung: Rörik; now it is a Swede: Adisl.[9] But even if only one such contrasting person is found, this is sufficient to satisfy the demands of narrative composition.

Some types of plot action correspond exactly to the Law of Contrast. (1) The hero meets his death through the murderous act of a villain (Roland, Rustem, Rolf Kraki, Siegfried);[10] (2) the great king has an insignificant and short-reigning successor (Hjarward after Rolf, Hjarni after Frodi, "Shorthair" after Conchobar).[11]

Further, we might observe that whenever two people appear in the same role, both are depicted as being small and weak. In this type of close associa-

[8] Olrik has anticipated Claude Lévi-Strauss's structural analysis of myth insofar as Lévi-Strauss sees myth as a logical model in which polarities are mediated. See Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth," *Journal of American Folklore,* Vol. 68 (1955), 428–44.—Ed. Note.

[9] Most of the individual characters and sagas from Danish and Icelandic tradition used by Olrik as illustrative examples in this essay are discussed in his *The Heroic Legends of Denmark* (New York, 1919) to which the interested student may refer.—Ed. Note.

[10] These heroes appear in the *Chanson de Roland,* the *Shahnamah* of Firdausi, *Hrólfssaga Kraka,* and *Volsunga Saga,* respectively.—Ed. Note.

[11] Hjarward and Rolf appear in *Hrólfssaga Kraka*; the account of Hjarni and Frodi may be found in Saxo Grammaticus, Book VI, article 172 of the *Gesta Danorum*; Conchobar and Shorthair are part of the Cuchulain cycle of Celtic tradition.—Ed. Note.

tion, two people can evade the Law of Contrast and become subjugated instead to the *Law of Twins (das Gesetz der Zwillinge)*. The word "twins" must be taken here in the broad sense. It can mean real twins—a sibling pair—or simply two people who appear together in the same role. The persecuted children of Greek and Roman kings are real twins and we might mention Romulus and Remus as the most famous example.[12] Even more common in northern Europe are the king's two children who are pursued or murdered,[13] as in the *Märchen* of Hansel and Gretel.[14] However the law applies even further. Beings of subordinate rank appear in duplicate: two Dioscuri[15] are messengers of Zeus; two ravens or two Valkyries, messengers of Odin. If, however, the twins are elevated to major roles, then they will be subordinated to the Law of Contrast and, accordingly, will be pitted against one another. This may be illustrated by the myths of the Dioscuri. One is bright and one is gloomy; one immortal and the other mortal. They fight over the same woman and eventually kill each other.[16]

Leaving the subject of numbers, I shall mention briefly another law: The *Importance of Initial and Final Position.* Whenever a series of persons or things occurs, then the principal one will come first. Coming last, though, will be the person for whom the particular narrative arouses sympathy. We may designate these relationships with nautical expressions, "the Weight of the Bow" *(das Toppgewicht)* and "the Weight of the Stern" *(das Achtergewicht)*. The center of gravity of the narrative always lies in the *Achtergewicht*. Now that this theorem has been stated, it appears to be self-evident. You all know how much the last attempt of the younger brother in *Märchen* signifies.[17] *Achtergewicht* combined with the Law of Three is

[12] Other examples include Amphion and Zethos in Thebes, Pelias and Neleus in Mycenae, Leukastos and Parrhasios in Arcadia (Hahn, *Sagwissenschaftliche Studien*, p. 340: 'Arische Aussetzungs- und Rückkehr-Formel'). [For a discussion of this Hahn reference, see the introduction to Raglan's "The Hero of Tradition," the next article in this volume—Ed. Note.]

[13] Hroar and Helgi (*Hrólfssaga*), Hrêdric and Hrêthmund (*Beowulf*), Erp and Eitil (*Atlamál*), Signy's two children (*Volsunga Saga*), Hadding and Guthorm (Saxo I), Regner and Thorald (Saxo II), Roe and Scatus (Saxo II). In terms of the action, the second of the two brothers is most frequently quite unimportant; he is strictly a silent person. "The two Haddings perform together a valiant deed since they are twins and the youngest" (*Hervarar Saga*). For two as the number of insignificant or indifferent things, see the examples from R. M. Meyer, *Die Altgermanische Poesie,* pp. 74f. In a broader sense, the "twin-structuring" is the preference of folk narrative for a pair of brothers as personages of secondary rank. Gunnar and Hogni, but not Sigurd; the two Saxon warriors and the two sons of Frowin against Uffi; Svipdag and Geigad against Starkad. (One exceptional example is Hamdir and Sörli as either historical survivals or perhaps as secondary characters in relation to Svanhild and Jormunrek.)

[14] This is Tale Type 327A, Hansel and Gretel.—Ed. Note.

[15] The Dioscuri are Kastor and Polydeukes in Greek mythology, Castor and Pollux in Roman mythology.—Ed. Note

[16] This event does not occur in all accounts. See H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (London, 1958), pp. 230-31.—Ed. Note

[17] See Motif H1242, Youngest brother alone succeeds on quest, and L10, Victorious youngest son.—Ed. Note

the principal characteristic of folk narrative—it is an epic law. Note that when we find ourselves in a religious context, then *Toppgewicht* rules; then is Odin greater than his two attendants. However, when these figures appear in folk narratives, then they are governed by *Achtergewicht;* then Odin no longer acts as the principal member of the triad. Instead the principal member is—as the last of the three gods—Loki.[18]

Thus I have discussed the more obvious formulas of folk narrative. Still the question is open as to whether one should attempt to reduce all of the remaining essential structure of the tales to set formulas.

I shall mention only in passing the general principle that each attribute of a person and thing must be expressed in actions—otherwise it is nothing.[19]

Modern literature—I use this term in its broadest sense—loves to entangle the various threads of the plot amongst each other. In contrast, folk narrative holds the individual strand fast; folk narrative is always *single-stranded (einsträngig)*. It does not go back in order to fill in missing details. If such previous background information is necessary, then it will be given in dialogue. In the city, the hero of the tale hears of the man-eating dragon who has caused misery throughout the land. Siegfried hears the story of the Rhinegold from Regin. When one finds such phrases as "now the two stories proceed along together" in the Icelandic sagas, then one no longer has folk narrative; one has sophisticated literature.

With its single thread, folk narrative does not know the perspective of painting; it knows only the progressive series of bas-reliefs. Its composition is like that of sculpture and architecture; hence the strict subordination to number and other requirements of symmetry.

How strictly the *patterning (die Schematisierung)* is followed must be astonishing to a person who is not familiar with folk narrative. Two people and situations of the same sort are not as different as possible, but as similar as possible. Three days in succession the youth goes to an unfamiliar field.

[18] This is also the case in the myths of Idunn, of Andvari, and in the Faroese *Lokkatáttur*. In the *Voluspa*, however, the divine function present at the creation of man consists of: Odin, Villi, Vé; Hár, Jafnhár, Thrithi, with the last two in each instance being only associates or reflections of the first. [For a recent study of Loki, see folklorist Anna Birgitta Rooth's *Loki in Scandinavian Mythology* (Lund, 1961).—Ed. Note]

[19] I shall present only a single example here. If one were to begin "There was once a young motherless girl who was unhappy but beautiful and kind...," it would be entirely too complicated a thought for a *Märchen*. It is much better when these ideas are expressed in action and when these actions are all connected: (1) the stepdaughter is sent out to the heath to gather heather and is given only ash-cakes as provisions; (2) she speaks kindly to the little red-capped man who peeks out from the knoll of heather and she gives him some of her ash-cakes; (3) the little man presents her with gifts; pearls fall from her hair when she combs it and gold pieces from her mouth when she opens it. (E. T. Kristensen, *Jyske Folkeminder*, Vol. 5, No. 15.) Thus, her unhappiness, her kindness, and her beauty are conveyed as three phases of the plot. [Olrik cites this version of Tale Type 480, The Spinning-Women by the Spring, from one of the many collections of E. T. Kristensen, who was one of most active collectors of folklore of all time. For an account of the unbelievable industry of Kristensen, see W. A. Craigie, "Evald Tang Kristensen, A Danish Folklorist," *Folklore*, Vol. 9 (1898), 194-224.—Ed. Note]

Each day he encounters a giant, carries on the same conversation with each one, and kills each one in the same manner.

This rigid stylizing of life has its own peculiar aesthetic value. Everything superfluous is suppressed and only the essential stands out salient and striking.

The *Sage* invariably rises to peaks in the form of one or more major *tableaux scenes (Hauptsituationen plastischer Art)*. In these scenes, the actors draw near to each other: the hero and his horse; the hero and the monster; Thor pulls the World Serpent up to the edge of the boat; the valiant warriors die so near to their king that even in death they protect him; Siegmund carries his dead son himself.

These sculptured situations are based more on fantasy than on reality: the hero's sword is scorched by the dragon's breath; the maiden, standing on the back of a bull or a snake, surveys the scene; from her own breasts the banished queen squeezes milk into the beaks of a swan and a crane.

One notices how the tableaux scenes frequently convey not a sense of the ephemeral but rather a certain quality of persistence through time: Samson among the columns in the hall of the Philistines; Thor with the World Serpent transfixed on a fishhook; Vidarr confronting the vengeance of the Fenris Wolf;[20] Perseus holding out the head of Medusa. These lingering actions—which also play a large role in sculpture—possess the singular power of being able to etch themselves in one's memory.[21]

The *Sage* has its *logic (Logik)*. The themes which are presented must exert an influence upon the plot, and moreover, an influence in proportion to their extent and weight in the narrative. This logic of the *Sage* is not always commensurable with that of the natural world. The tendency toward animism and even more toward miracle and magic constitutes its fundamental law. It is important to realize that above all else, plausibility is always based upon the force of the internal validity of the plot. Plausibility is very rarely measured in terms of external reality.

Unity of plot (die Einheit der Handlung) is standard for the *Sage*. One sees this best when one compares the true *Sage* with literary works. The presence of loose organization and uncertain action in the plot structure is the surest mark of cultivation. For particular cases, however, there are various degrees of unity: in *Märchen*, songs, and local legends, it is strong; in myths and heroic sagas, it is less strong but still obvious.

It thus appears that the actual *epic unity (epische Einheit)* is such that each narrative element works within it so as to create an event, the possibility

[20] Vidarr, son of Odin, killed the World Serpent after it had killed Odin. This episode is found in the description of Ragnarök (the destruction of the world) in the Völuspá of the Poetic Edda. For further discussion, see Axel Olrik, *Ragnarök: die Sagen vom Weltuntergang* (Berlin, 1922).—Ed. Note

[21] For a discussion of this point based upon some experimental evidence, see Walter Anderson, *Ein Volkskundliches Experiment*, Folklore Fellows Communications No. 141 (Helsinki, 1951), pp. 42–43.—Ed. Note

of which the listener had seen right from the beginning and which he had never lost sight of. As soon as an unborn child is promised to a monster, then everything hinges on the question of how he can escape the monster's power.[22]

On the other hand, there is also an *ideal epic unity (eine ideale Einheit der Handlung)*: several narrative elements are grouped together in order to best illuminate the relationships of the characters. The king's son is liberated through the cleverness of the monster's daughter, but—and this is the next element—he forgets her and must be won by her once more.[23]

The greatest law of folk tradition is *Concentration on a Leading Character (Konzentration um eine Hauptperson)*. When historical events occur in the *Sage*, concentration is the first consideration.

The fates of leading characters sometimes form a loose agglomeration of adventures as in the case of the tales of "Strong John" or "The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is."[24] Only the formal single-strandedness and a certain regard for the character hold the pieces together. In general, however, protagonist and plot belong together. Hamlet with his folly and his father-revenge is—in spite of his verbosity—an example of the total concentration on a leading character. It is only his later adventures which fall outside the province of folk tradition and take on the character of a novel.

It is very interesting to see how folk narrative proceeds when the *Sage* recognizes two heroes. One is always the formal protagonist. The *Sage* begins with his story and from all outward appearances he is the principal character. The king's son, not the monster's daughter, is the formal protagonist of the folktale about the forgotten fiancée. Siegfried, not Brynhild, is the most important person in the *Volsunga Saga*. When a man and woman appear together, the man is the most important character. Nevertheless, the actual interest frequently lies with the woman. It is the forgotten fiancée and not the king's son for whom we have greater sympathy; Brynhild has moved the poets of the Edda songs more profoundly than Siegfried has; Aslaug outshines her husband, the Viking king Ragnar.[25] Folk narrative finds even within its constraints of form the ways to freer and more artistic development.

[22] This is Motif S211, Child sold (promised) to devil (ogre.)—Ed. Note

[23] This is Tale Type 313, The Girl as Helper in the Hero's Flight.—Ed. Note

[24] These are Tale Types 650A and 326 respectively.—Ed. Note

[25] For an English translation of the saga of Ragnar Lodbrok, see Margaret Schlauch, *The Saga of the Volsungs*, 2nd ed. (New York, 1949), pp. 183–256.—Ed. Note

זה השער לה׳ צדיקים יבואו בו

ספר

סִיפּוּרֵי מַעֲשִׂיּוֹת

מה שזכינו לשמוע מפי רבינו הקדוש אור הגנוז והצפון נחל נובע מקור חכמה הרב ר׳ נחמן זצוק״ל מברסלב נכד הבעש״ט הקדוש זצוק״ל בעהמ״ח ספרי לקוטי מוהר״ן ועוד כמה חיבורים.

קודם שסיפר מעשה ראשונה שבספר זה. ענה ואמר. בסיפורי המעשיות שהעולם מספרים. יש בהם נסתרות הרבה ודברים גבוהים מאד. אך שנתקלקלו המעשיות כי חסר מהם הרבה. וגם נתבלבלו ואינם מספרים אותם כסדר. כי מה שייך בתחילה מספרים בסוף וכן להיפך וכיוצא בזה. אבל באמת יש בהמעשיות שמספרים העולם. דברים נעלמים גבוהים מאד. והבעש״ט זצוק״ל היה יכול ע״י סיפור מעשה. ליחד יחודים. כשהיה רואה שנתקלקלו צנורות עליונים ולא הי׳ באפשר לתקן אותם ע״י תפלה היה מתקנם ומיחדם ע״י ספור מעשה. ועוד דיבר רבינו ז״ל בענין זה ואח״כ התחיל לספר מעשה שבדף הסמוך ואמר. בדרך ספרתי מעשה וכו׳. ודע שהמעשיות שסיפר רבינו. רובם ככולם הם מעשיות חדשות לגמרי שלא נשמעו מעולם. רק הוא בעצמו סיפרם מלבו ודעתו הקדושה כפי ההשגה העליונה שהשיג ברוח קדשו. שהיה מלביש אותה ההשגה באותה המעשה. והמעשה בעצמה היא מראה נוראה והשגה עליונה מאד שהשיג וראה במקום שראה. וגם לפעמים הי׳ מספר מעשה מהמעשיות שמספרין העולם. אבל הוסיף בהם הרבה, והחליף ותיקן הסדר. עד שנשתנה סיפור המעשה לגמרי ממה שהעולם מספרין ובנ״ל: אבל לא נכתבו בזה הספר מאלו המעשיות כ״א אחת או שתיים ושאר כל המעשיות הם חדשות לגמרי שלא נשמעו מעולם.

סעה״ק ירושלים תובב״א

שנת תשל״ט לפ״ק

להתודע ולהגלות

אַז אִיטְלִיכְס וָוארְט וָואס דָא שְׁטֵייט אִין דֶעם הֵיילִיגֶען סֵפֶר אִיז קוֹדֶשׁ קָדָשִׁים. לוֹטֶער סוֹדוֹת הַתּוֹרָה. מֶען זָאל נִישְׁט מֵיינֶען אַז דָאס זֶענֶען חַס וְשָׁלוֹם פְּרָאסְטֶע מַעֲשִׂיּוֹת, וָוארין דִיא מַעֲשִׂיּוֹת וָואס אִין דֶעם סֵפֶר שְׁטֵייעֶן הָאט דֶער צֵיילְט דֶער גְרוֹיסֶער צַדִיק דֶער קָדוֹשׁ עֶלְיוֹן דֶער הֵיילִיגֶער רַבִּי ר׳ נחמן זצ״ל זַיין זְכוּת זָאל אוּנְז בַּייא שְׁטֵיין. זַיין כַּוָונָה אִיז גִיוֶועזְן אוּנְז צוּא לֶערְנֶען וִויא אַזוֹי דֶעם אֵייבֶּערְשְׁטְן צוּא דִינֶען. אוּן הַלְוַאי מִיר זָאלִין פַּאר שְׁטֵיין דִיא גְרוֹסֶע סוֹדוֹת אוּן דֶעם מוּסָר וָואס עֶס שְׁטֶעקְט אִין דִיא מַעֲשִׂיּוֹת. וֶועלִין מִיר זַיין פְרוּמֶע יוּדֶען אַזוֹי וִוי מֶען דַארְף צוּא זַיין. אוּן הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ וֶועט אוּנְז שִׁיקֶען דֶעם גוֹאֵל צֶדֶק בַּאלְד אִין אוּנְזֶערֶע צַייטְן בִּמְהֵרָה בְּיָמֵינוּ אָמֵן:

להשיג כל ספרי מוהר״ן מברסלב ותלמידיו הקדושים

ת,ד, 5435 ירושלים

LIT 5507 / Roskies

ס' סיפורי מעשיות 1815

הקדמה אויף טַייטש

דיא מַעֲשִׂיּוֹת וָואס דָא שְׁטֵייעֶן אִין דֶעם ספר, אִיז אִין זֵייא דָא זֵייעֶר גְרוֹיסֶע סודות התורה. סֶע אִיז אִין זֵייא בַּהַאלְטִין זֵייעֶר גְרוֹיסֶע זַאכִין. סֶע אִיז אִין זֵייא נִיט פַאר הַאנְדִין אֵיין וָוארְט וָואס סֶע זָאל זַיין פשוט. אוּן אַפִילוּ פְּרָאסְטֶע מֶענְטְשְׁן קָאנֶען זִיךְ אוֹיךְ אַרוֹיס נֶעמֶען גְרוֹיס מוּסָר פוּן די מעשיות. וָוארִין דִיא מעשיות הָאבִין אַה גְרוֹסִין כּח אוֹיף צוּ וֶועקְן אַלֶע מֶענְטְשְׁן פוּן דֶעם שְׁלָאף אַז מֶע זָאל ח"ו[1] נִיט פַאר שְׁלָאפְן זַיינֶע יָאהרְן אוּם זִיסְט, אוּן וֶוער סֶע וויל אַרַיין קוּקִין אִין דִיא מעשיות מִיט אֵיין אֶמֶת אוֹיג, קָאן עֶר זֶעהן אוּן פַאר שְׁטֵיין אַבִּיסל גָאטֶס גְרוֹיסְקַייט. אַפִילוּ פְּרָאסְטֶע מֶענְטְשְׁן קָאן זֵיי אוֹיךְ עֶפֶּעס אַה בְּלִישְׁטְשׁ טָאן ווינְקִין פוּן מוּסָר, אַז זֵייא זָאלְן זִיךְ גוּט אַרוּם קוּקִין, וָואס דֶער תַּכְלִית[2] אִיז פוּן דֶער וֶועלְט, אַז מֶע זָאל זִיךְ נִיט לָאזִין אָפּ נַארִין אוֹיף דֶער וֶועלְט. אוּן מֶע זָאל טָאג אוּן נַאכְט תְּפִלָה טָאן. אַז מֶע זָאל נִיצוֹל וֶוערִין[3] פוּן דִיא נַארִישְׁקַייט פוּן דֶער וֶועלט. אוּן מֶע זָאל זוכה זַיין[4] צוּא זַיין אַזוֹי ווי השי"ת[5] וויל. אוּן ווַייטֶער וָואס אִין דִיא מעשיות אִיז פַאר הַאנְדִין בַּהַאלְטִינֶע זַאכִין. דָאס קָאן מֶען נִיט דֶער שְׁרַייבְּן אוּן נִיט דֶער צֵיילְן. אַז וואויל אִיז דֶעם וָואס עֶר וֶועט אִין זֵייא עֶפֶּעס ווִיסְן. אוּן ווייל מִיר הָאבְּן אַמָאל גֶהֶערְט פוּן זַיין מוֹל עֶר הָאט גִיזָאגְט, אַז עֶר הָאט חֵשֶׁק[6] אַז מֶע זָאל די מעשיות דְרוּקִין, פוּן אוֹיבִין זָאל זַיין אוֹיף לשון הקודש[7] אוּן פוּן אוּנְטִין אוֹיף טַייטְשׁ. דְרוּם הָאבִּין מִיר זַיין הֵיילִיגִין רצוֹן מְקַיֵּים גִיוֶועזְט[8], אוּן מִיר הָאבִּין זֵייא אַזוֹי גִידְרוּקְט. וָוארִין פְּרָאסְטֶע מֶענְטְשְׁן

פַֿדאַרפֿין אויף וויסין פֿון דיא מעשיות. חאָטשׁע זייא. ווֶעלין בָאר קַארג פַאר שְׁטֵייז, וָואס מֶע מֵיינְט, און ווא הִין דיא מַעשיות דֶער לַאנְגֶעו. אִיז פָּארְט פַאר זֵייא אַה גְרוֹיסֶע טוֹבָה צוּם תַּכְלִית אַז זֵייא וֶועלין אִין זֵייא אַרֵיין קוּקין מִיט אֵיין אֶמֶת אוֹיג. וָוארין זֵייא הָאבּין אַגְרוֹסין כֹּח צוּ דֶער וֶועקין צוּם אֵייבֶּערְשְׁטין פנ"ל.[9] וָוארן דִיא מעשיות זֶענֶען נִיט קֵיין לֶערֶע זַאכִין ח"ו. און דֶער רבי עליו השלום,[10] פְלֶעגט אַלֶע מָאל נָאךְ דָאס רוב מעשיות צוּא זָאגִין עֶטְלִיכֶע פסוקים און עֶטְלִיכֶע זַאכִין. כְּדֵי מֶע זָאל וויסין אַז עֶר רֶעט נִיט קֵיין דבָרים בטֵלים[11] חס ושלום. (דְרוּם) הָאט עֶר אַבִּיסיל גִיווייזין ווינְקֶעו וְויא הִין זֵייא דֶער לַאנְגֶעו וָארין דִי אַלֶע מעשיות זֶענֶען דוּרְךְ סודות הַתּוֹרָה.

1. ח"ו = חס ושלום = כאָס וושאָלעם : גאָט באַהיטן.
2. תכלית = טאַכלעס : דער פֿונדאַמענט, מיין, באַטײַט.
3. ניגון ווערן = ניגן : געזאַנג מעלאָדיע ווערן
4. זוכה זײַן = זוכע : האָבן די פּריווילעגיע
5. הש"י = השם יתברך = האַשעם ייסבאָרעך : גאָט.
6. חשק = כײשעק : שטאַרקער ווילן.
7. לשון הקודש = לאָשן האַקוידעש : די הייליקע שפּראַך, העברעיִש.
8. מקיים געווען = מעקײַעם : דורכגעפֿירט זײַן ווילן.
9. פנ"ל = פנזכר לעיל : ווי אויבן דערמאָנט.
10. עליו השלום = אָלעוו האַשאָלעם.
11. דברים בטלים = דוואָרים בטײלים : פּוסטע רייד.

—116—

זה השער לה׳ צדיקים יבואו בו

ספר
סִיפּוּרֵי מַעֲשִׂיוֹת

סיפורי מעשה א מאבידת בת מלך מעשיות

מעשה א

ענה ואמר: בדרך ספרתי מעשה שכל מי שהיה שומעה היה לו הרהור תשובה. וזו היא:

מעשה במלך אחד שהיו לו ששה בנים ובת אחת. ואותה הבת היתה חשובה בעיני
מאוד והיה מחבבה ביותר והיה משעשע עמה מאוד. פעם אחת היה מתוועד עמה
ביחד באיזה יום ונעשה ברוגז עליה ונזרקה מפיו דיבור שהלא טוב יקח אותך. (דער
ניט גוטער זאל דיך נעמען) בלילה הלכה לחדרה. ובבוקר לא ידעו היכן היא והיה אביה
מצער מאוד והלך לבקשה אנה ואנה. עמד השני למלכות מחמת שראה שהמלך
מצטער מאוד. וביקש שיתנו לו משרת וסוס ומעות על הוצאות. והלך לבקשה. והיה
מבקשה מאוד זמן מרובה מאוד עד שמצאה. (עתה מספר איך ביקשה עד שמצאה) והיה הולך
אנה ואנה זמן רב ובמדבריות ובשדות וביערים והיה מבקשה זמן רב מאוד. והיה
הולך במדבר וראה שביל אחד מן הצד והיה מיישב עצמו באשר שאני הולך כ״כ זמן
רב במדבר ואיני יכול למוצאה. אלך בשביל הזה אולי אבא למקום ישוב. והיה הולך
זמן רב. אח״כ ראה מבצר (שקורין שלאס) וכמה חיילות היו עומדים שם סביבו.

אין וועג האב איך דער ציילט אמעשה. וואס ווער עס האט זי גיהערט האט גיהאט אהרהור
תשובה:

אונ דאס איז די מעשה:

איין מאל איז גיוועין אמלך דער מלך האט גיהאט זעקס זין און איין טאכטער. די טאכטער
איז ביי אים זייער חשוב גוועין און ער האט זי זייער מחבב גיוועין (כלומר גליבט) און האט
זיך מיט איהר זייער משעשע גוועין. אמאל איז ער מיט איר גיוועין אין איינעם אין עפעס
אטאג. און איז אויף איר ברוגז גינווארן. האט זיך אים ארוס גיחאפט אונווארט דער ניט גוטער
זאל דיך אוועק נעמען. ביי נאכט איז זי גיגאנגען אין איר חדר אריין. אין דער פריא האט
מען ניט גיוואוסט וויא זי איז האט זיך דער פאטער (דהיינו דער מלך) זייער מצער גיוועין און
איז גיגאנגען זי זוכין אהין און אהער. איז אויף גשטאנען דער שני למלכות. מחמת ער האט
גיזעהן. דער מלך האט גרוס צער. און האט גיבעטין אז מען זאל אים געבן איין משרת מיט
איין פערד. און געלט אויף הוצאות. און איז גיגאנגען זי זוכין. האט ער זי זייער גיזוכט.
זייער אלאנגע צייט ביז ער האט זי גיפונען.(היינט דער ציילט ער ווי אזוי ער האט זי גיזוכט ביז
ער האט זי גיפונען) איז ער גגאנגען אלאנגע צייט. און אין מדבריות און אין פעלדער און אין
וועלדער און האט זי גיזוכט זייער איין לאנגע צייט. איז ער גיגאנגען (און) אין מדבר און
האט גזען אוועג פון דער זייט. (האט ער זיך מיישב גיוועין) כאשר איך גיי אזו אלאנגע צייט
אין דער מדבר און קאן זי ניט גיפינען. לאם איך גייען אויף דעם וועג. סאמער וועל איך
קומען צו איין ישוב. איז ער גיגאנגען אלאנגע צייט דער נאך האט ער גזעהן אשלאס און
אסאך חיילות שטייען ארום. און דער שלאס איז גוועין זייער שיין און די חיילות זענען
ארום גישטאנען כסדר זייער פיין. האט ער מורא גיהאט פאר די חיילות. סאמער וועלין זיי
אים ניט לאזין אריין גיין. האט ער זיך מיישב גיוועין איך וועל מיך פרואוון. און האט איבער
גילאזט דאס פערד און איז גיגאנגען צום שלאס. האט מען אים גילאזט. און מען האט אים

NAHMAN OF BRATSLAV

THE TALES

RAV Nahman answered and said: On the way, I told a tale (of such power) that whoever heard it had thoughts of repentance. This is it.

Once there was a king. The king had six sons and one daughter. The daughter was extremely important to him and he cherished her and enjoyed her company very much. Once, on a certain day when he was with her, he became enraged at her and from his mouth slipped the sentence: "May The Not-Good take you away." That night she went to her room, and in the morning no one knew where she was. Her father, the king, grieved deeply and he sent here and there searching for her.

Then the viceroy, seeing that the king was deeply grieved, rose and requested that a servant, a horse, and money (for expenses) be given to him. And he set out to search for her. And he searched for her for a very long time until he found her.

(Now Rav Nahman tells how he searched for her until he found her.)

He traveled for a long time, here and there, in deserts and fields and forests. And he searched for her for a very long time. While traveling in the desert, he saw a path off to the side and reflected: "Since I have been traveling such a long time in the desert and cannot find her, I shall follow this path—maybe I will come to a settled place." And he traveled for a long time. At last he saw a castle with many soldiers

תולדות חייו

1772 ילדותו – מדזיבוז׳.
1786 נישואיו – הוסאטין (שירת הטבע, ר׳ שמעון).
1789 התגלותו – מדבידובקה.
1798 נסיעתו לא״י.
1800 המחלוקת – זלטופולי (הסבא משפולי).
1802 הזוהר – ברסלב (ר׳ נתן בן נפתלי הרץ). מות אשתו, בנותיו ובנו.
1810 מחלתו ומותו באומן.

—116—

Q: Why is it so easy to enter therein?
A: It is abode of Satan.

והמבצר היה נאה ומתוקן ומסודר מאד עם החיילות והיה מתיירא מפני החיילות פ
לא יניחוהו לכנוס. והיה מיישב עצמו אלך ואנסה. והשאיר הסוס והלך להמבצר והי
מניחים אותו ולא עכבוהו כלל והיה הולך מחדר לחדר בלי עיכוב ובא לפלטין אח
וראה שישב שם המלך בעטרה וכמה חיילות שם וכמה משוררים בכלים לפניו והי
שם נאה ויפה מאוד והמלך ושום אחד מהם לא שאלוהו כלל. וראה שם מעדני
ומאכלים טובים ועמד ואכל והלך ושכב בזווית לראות מה נעשה שם וראה שהמל
צוה להביא המלכה. והלכו להביא אותה והי׳ שם רעש גדול ושמחה גדולה
והמשוררים היו מזמרים ומשוררים מאוד באשר שהביאו את המלכה. והעמידו לה
כסא והושיבוה אצלו. והיא היתה הבת מלך הנ״ל והוא (היינו השני למלכות) ראה
והכירה. אחר כך הציצה המלכה וראתה אחד ששוכב בזוית והכירה אותו. ועמד
מכסאה והלכה לשם ונגעה בו ושאלה אותו האתה מכיר אותי. והשיב לה. הן. אני
מכיר אותך את היא הבת מלך שנאבדה. ושאל אותה האיך באת לכאן. והשיבה
באשר שאבי המלך נזרק מפיו דיבור הנ״ל. וכאן המקום הזה הוא לא טוב. וסיפר לה
שאביה מצטער מאד ושהוא מבקשה כמה שנים. ושאל אותה איך אני יכול להוציא
אותך ואמרה לו שא״א לך להוציא אותי כ״א כשתהי׳ בוחר לך מקום ותהי׳ יושב
שם שנה אחת וכל השנה תתגעגע אחרי להוציא אותי. ובכל זמן שיהיה לך פנא

גָאר נִיט מְעַכֵּב גִיוֶוען אוּן עֶר אִיז גִיגַאנְגֶען פוּן אֵיין חֶדֶר צוּם אַנְדֶערין אוּן מֶען הָאט אִים נִיט
גִיוֶוערְט. אִיז עֶר גִיקוּמֶען צוּ אֵיין פַּאלַאץ. הָאט עֶר גִיזֶען. דֶער מֶלֶךְ זִיצְט דָארְט אִין אֵיי
קְרוֹן. אוּן אַסַאךְ חַיָילוֹת שְׁטֵייעֶן אַרוּם אִים. אוּן אֵיין סַאךְ שְׁפִּילִין אוֹף כֵּלִים פַאר אִים אוּן עֶ
אִיז דָארְט זֵייעֶר שֵׁיין אוּן פַיין גִיוֶוען. אוּן דֶער מֶלֶךְ אוּן קֵיינֶער פוּן זֵיי הָאט אִים גָאר נִי
גִיפְרֶעגְט. אוּן עֶר הָאט דָארְט גִיזֶעהֶן גוּטֶע מַאֲכָלִים. אִיז עֶר גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט גִיגֶעסִין. או
אִיז גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט זִיךְ גִילֵייגְט אִין אֵיין ווִינְקֶעלֶע עֶר זָאל זֶעהֶן ווָאס דָארְטִין וֶועט זִי
טוּהְן הָט עֶר גִיזֶען דֶער מֶלֶךְ הָאט גִהֵייסְן מֶען זָאל בְּרֶענְגֶען דִי מַלְכָּה. אִיז מֶען גִיגַאנְגֶען זִי
בְּרֶענְגֶען. אִיז דָארְטִין גִיוֶוען אֵיין גְרוֹסֶער רַעַשׁ אוּן אֵיין גְרוֹסֶע שִׂמְחָה אוּן דִי קַאפֶּעלְיֶע
הָאבֶּן זֵייעֶר גִישְׁפִּילְט אוּן גִיזוּנְגֶען. ווַייל מֶען הָאט גִיבְּרַאכְט דִי מַלְכָּה. אוּן מֶען הָאט אִי
גִישְׁטֶעלְט אֵיין שְׁטוּל. אוּן מֶען הָאט זִי גִיזֶעצְט לֶעבִּין אִים. אוּן דָאס אִיז גִיוֶוען דִי בַּת מֶלֶךְ
אוּן עֶר הָאט זִי גִיזֶען אוּן הָאט זִי דֶער קֶענְט. נָאךְ דֶעם הָאט דִי מַלְכָּה אֵיין קוּק גִיטָאן או
הָאט גִיזֶען אֵיינֶער לִיגְט אִין אֵיין ווִינְקֶעלֶע הָאט זִי אִים דֶער קֶענְט אִיז זִיא אוֹף גִישְׁטַאנֶע
פוּן דֶער שְׁטוּל אוּן אִיז צוּ אִים גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט אִים אָן גִירִירְט אוּן הָאט אִים גִיפְרֶעגְ
קָאנְסְטוּ מִיךְ הָאט עֶר אִיר גֶעעֶנְפֶערְט יוֹא. אִיךְ קֶען דִיךְ דוּ בִּיסְט דִי בַּת מֶלֶךְ ווָאס אִיז פַא
פַאלִין גִיוָוארִין. הָאט עֶר זִי גִיפְרֶעגְט ווִי קוּמְסְטוּ אַהֶער. הָאט זִי אִים גִיעֶנְפֶרְט ווַייל דֶע
טַאטִין הָאט זִיךְ אִים אַרוּס גִיחַאפְּט דָאס ווָארְט (הַיְינוּ אַז דֶער נִיט גוּטֶער זָאל דִיךְ נֶעמֶען) אוּן דָ
אִיז דָאס אָרְט ווָאס אִיז נִיט גוּט. הָאט עֶר אִיר דֶער צֵיילְט אַז אִיר פָאטֶער אִיז זִיךְ זֵייעֶ
מְצַעֵר. אוּן עֶר זוּכְט זִי כַּמָּה וְכַמָּה שָׁנִים. אוּן הָאט זִי גִיפְרֶעגְט. ווִי אַזוֹ קֶען אִיךְ דִיךְ אַרוֹ
נֶעמֶען. הָאט זִי אִים גִיעֶנְפֶרְט. דוּ קָאנְסְט מִיךְ נִיט אַרוֹס נֶעמֶען. סַיידִין אַז דוּ ווָאלְסְט דִיר או
קְלֵיבִּין אֵיין אָרְט אוּן ווָאלְסְט דָארְט זִיצִין אֵיין יָאר. אוּן אַגַאנְץ יָאר ווָאלְסְטוּ בֶּענְקֶען נָאךְ מִי
ווָאלְסְט מִיךְ אַרוֹס נֶעמֶען אוּן ווֶען דוּא ווֶעסְט הָאבִּין צַייט ווָאלְסְטוּ רַק בֶּענְקֶען אוּן ווֶעלִין א

posted around it. The castle was very beautiful and the soldiers were standing around it in perfect order. And he feared that the soldiers would not let him in, but he reflected: "I shall attempt it."

He left his horse and walked to the castle. They let him pass and did not hinder him at all. He walked from room to room without hindrance and came to a hall where he saw a king sitting with his crown, many soldiers standing guard, and many musicians playing instruments in his presence. And it was lovely and beautiful there. Neither the king nor any other person asked him anything. He saw delicacies and fine foods there, and he stopped to eat and went to lie down in a corner to observe what was going on there. He observed that the king ordered that they bring the queen and they went to bring her. When they brought in the queen, there was a great tumult and great joy and the musicians played and sang mightily. They placed a throne for her next to the king. And she was the lost princess! And the viceroy recognized her. After a time, the queen glanced about and saw someone lying in the corner and recognized the viceroy. She rose from the throne and went there and touched him.

She asked him: "Do you recognize me?"

He answered: "Yes. I recognize you. You are the princess who has been lost." And he asked: "How did you get here?"

She answered: "Because that sentence slipped from my father's mouth. And this place is *The Not-Good*."

He told her that her father was deeply grieved and that he had searched for her for many years. And he asked her: "How can I free you from here?"

She told him: "You cannot free me unless you choose a place and stay there for one whole year. During this entire year you must yearn for me, to free me from here. You will constantly yearn and search and hope to free me. And you will fast. On the last day of the year, you shall fast and not sleep from sunset to sunset."

117

——118——

תהי׳ רק מתגעגע ומבקש ומצפה להוציא אותי ותהי׳ מתענה וביום האחרון מהשנה תהי׳ מתענה ולא תישן כל המעת לעת והלך ועשה כן. ובסוף השנה ביום האחרון הי׳ מתענה ולא הי׳ ישן ועמד והלך לשם. והי׳ רואה אילן ועליו גדלים תפוחים נאים מאד. והי׳ מתאוה לעיניו מאוד. ועמד ואכל משם ותיכף שאכל התפוח נפל וחטפו שינה והי׳ ישן זמן מרובה מאוד. והי׳ המשרת מנער אותו ולא הי׳ ניעור כלל. אח״כ הקיץ משנתו. ושאל להמשרת היכן אני בעולם. וסיפר לו המעשה. (היינו המשרת סיפר להשני למלך המעשה ואמר לו) שאתה ישן זמן מרובה מאוד זה כמה שנים ואני הייתי מתפרנס מהפירות. והי׳ מצער עצמו מאד. והלך לשם ומצא אותה. והיתה מצטערת לפניו מאד כי אלו באת באותו היום היית מוציא אותי מכאן ובשביל יום אחד אבדת. אמנם שלא לאכול הוא דבר קשה מאוד בפרט ביום האחרון אז מתגבר היצר הרע מאוד. (היינו שהבת מלך אמרה לו שעתה תקל עליו האזהרה ולא יהי׳ מוזהר שלא לאכול כי הוא דבר קשה לעמוד בו וכו׳) בכן תשוב לבחור לך מקום ותשב ג״כ שנה כנ״ל. וביום האחרון תהי׳ רשאי לאכול. רק שלא תישן ולא תשתה יין כדי שלא תישן כי העיקר הוא השינה. והלך ועשה כן. ביום האחרון הי׳ הולך לשם וראה מעין הולך. והמראה אדום והריח

הָאפין מִיךְ אַרוֹס צוּ נֶעמֶען. אוּן זָאלְסְט פַּאסְטִין. אוּן אִין דֶעם אוּנְטֶערְשְׁטִין טָאג פוּן דֶעם יָאר זָאלְסְטוּ פַּאסְטִין אוּן זָאלְסְט נִיט שְׁלָאפְן דֶעם גַאנְצִין מֵעת לְעֵת אִיז עֶר גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט אַזוֹי גִיטָאן אוּן צוּם סוֹף יָאר דֶעם אוּנְטֶערְשְׁטְן טָאג. הָאט עֶר גִיפַאסְט. אוּן הָאט נִיט גִישְׁלָאפְן. אוּן הָאט זִיךְ אוֹיף גִיהוֹבְן. אוּן אִיז אַהִין גִיגַאנְגֶען (הַיְינוּ צוּ דֶער בַּת מֶלֶךְ זִי אַרוֹס צוּ נֶעמֶען) הָאט עֶר דֶער זֶעהְן אֵיין בּוֹים אוֹיף דֶעם בּוֹים הָאבְּן גִיוַואקְסְען זֵייעֶר שֵׁיינֶע עֶפִּיל. הָאט זִיךְ אִים זֵייעֶר גִיגְלוּסְט אוּן אִיז גִיגַאנְגֶען. אוּן הָאט גִיגֶעסְן פוּן זֵיי. תֵּיכֶף ווִי עֶר הָאט גִיגֶעסְן דֶעם עֶפִּיל. אִיז עֶר אַנִידֶער גִיפַאלְן אוּן עֶס הָאט אִים אָן גִיחַאפְּט אֵיין שְׁלָאף. אוּן הָאט גִישְׁלָאפְן זֵייעֶר אֵיין לַאנְגֶע צַייט הָאט דֶער מְשָׁרֵת אִים גִוֶועקְט. אוּן עֶר הָאט אִים נִיט גִיקָאנְט דֶער וֶועקְן דֶער נָאךְ הָאט עֶר זִיךְ אוֹיף גִיחַאפְּט פוּן דֶעם שְׁלָאף. פְרֶעגְט עֶר דֶעם מְשָׁרֵת. ווִי בִּין אִיךְ אִין דֶער ווֶעלְט. הָאט עֶר אִים דֶער צֵיילְט דִי גַאנְצֶע מַעֲשֶׂה. דוּ שְׁלָאפְסְט שׁוֹין זֵייעֶר אֵיין לַאנְגֶע צַייט. עֶס אִיז שׁוֹין כַּמָּה שָׁנִים. אַז דוּ שְׁלָאפְסְט. אוּן אִיךְ הָאבּ מִיךְ מְפַרְנֵס גִיוֶועז פוּן דִי פֵּרוֹת הָאט עֶר זִיךְ זֵייעֶר מְצַעֵר גִיוֶועז. אוּן אִיז אַהִין גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט זִי גִיפוּנֶען דָארְט (הַיְינוּ דִי בַּת מֶלֶךְ) הָאט זִי זִיךְ פַאר אִים זֵייעֶר גִיקְלָאגְט אוּן זֵייעֶר זִיךְ מְצַעֵר גִיוֶועז. פוּן אֵיין טָאג וֶועגְן הָאסְטוּ אָן גִיוָוארְן (כְּלוֹמַר אִיבֶּער דֶעם ווָאס דוּ הָאסְט זִיךְ נִיט גִיקָאנְט אַיין הַאלְטן אֵיין טָאג. אוּן הָאסְט גִיגֶעסְן דֶעם עֶפִּיל אִיבֶּער דֶעם הָאסְטוּ אָן גִיוָוארְן) ווָארְן דוּ זָאלְסְט גִיוֶועז קוּמֶען אִין דֶעם טָאג ווָאלְסְטוּ מִיךְ אַרוֹס גִינוּמֶען. לוּשְׁמִיר נִיט צוּ עֶסִין אִיז זֵייעֶר אֵיין שְׁווֶערֶע זַאךְ. בִּפְרָט דֶעם אוּנְטֶערְשְׁטְן טָאג. דֶעמָלְט אִיז זִיךְ דֶער יֵצֶר הָרָע זֵייעֶר מִתְגַבֵּר. שַׁל בֵּן זָאלְסְטוּ דִיר ווִידֶער אוֹיס קְלוֹבְּן אֵיין אוֹרְט. אוּן זָאלְסְט ווִידֶער זִיצְן דָארְט אֵיין יָאר. אוּן אִין דֶעם אוּנְטֶערְשְׁטְן טָאג זָאלְסְטוּ שׁוֹין מֶעגְן עֶסִין. נָאר זָאלְסְט נִיט שְׁלָאפְן. אוּן זָאלְסְט קֵיין ווַיין נִיט טְרִינְקֶען כְּדֵי דוּ זָאלְסְט נִיט שְׁלָאפְען ווָארִין דֶער עִיקָר אִיז דֶער שְׁלָאף. אִיז עֶר גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט אַזוֹי גִיטָאן. דֶעם אוּנְטֶערְשְׁטְן טָאג אִיז עֶר אַהִין גִיגַאנְגֶען. הָאט עֶר גִיזֶעהְן אֵיין קְווַאל גִייְן. אוּן דִי מַרְאֶה פוּן דֶעם קְווַאל אִיז גִיוֶועז רוֹט. אוּן דֶער רֵיחַ אִיז גִוֶועז פוּן ווַיין. הָאט עֶר גִיפְרֶעגְט דֶעם מְשָׁרֵת הָאסְטוּ גִיזֶעהְן. דָאס אִיז אֵיין קְווַאל (קֶער צוּ זַיין אִין אִים וואסֶער) אוּן דִי

And he went and did so. At the end of the year, on the last day, he fasted and did not sleep. He set out to go to the princess to free her. As he went, he saw a tree, and on it grew very fine apples. He craved them very much, and he went to eat from them. As soon as he ate from the apple, he fell over and sleep seized him. And he slept for a very long time. His servant shook him, but he did not wake up. After some time, he stirred from his sleep and asked the servant: "Where am I in the world?"

The servant told the viceroy the entire story: "You have been sleeping a very long time, several years, and I, in the meanwhile, have lived off the fruit." The viceroy grieved deeply and went to the castle and found the princess. And she wailed bitterly to him: "If you had only come on that day you would have freed me from here. Because of that one day, you have lost everything. It is true that not eating is very difficult, especially on the last day when the evil impulse waxes strong. And so, choose another place and stay there, too, for a whole year. On the last day you will be allowed to eat. Only do not sleep and do not drink wine so that you will not fall asleep, because the main thing is sleep."

He went and did so. On the last day he was walking back there and he saw a spring gushing forth and it looked red and smelled of wine. He asked the servant: "Do you see this spring? There should be water in it, but it looks reddish and smells of wine." And he went and tasted a bit from the spring. Immediately, he fell over and slept some seventy years. During this period many soldiers passed by with their baggage trains traveling behind them. And the servant hid from the soldiers. Afterwards, there passed a carriage and the princess was sitting in it. She stopped next to the viceroy and alighted and sat next to him and recognized him. She shook him vigorously, but he could not wake up. She began to wail about him, that all the labors performed and travails endured for many years in order to free her were lost because of that one day when he could have freed her. She wept much about it:

——118——

——119——

של יין. ושאל את המשרת הראית שזה מעין וראוי שיהי׳ בו מים והמראה אדמומי
והריח של יין והלך וטעם מהמעין. ונפל וישן מיד כמה שנים עד שבעים שנה והי
הולכין חיילות רבות עם השייך להם מה שנוסע אחריהם. (שקורין אובאזין) והמשרת
הטמין עצמו מחמת החיילות. אח״כ הלכה מרכבה ועגלות צב ושם ישבה ה
ועמדה שם אצלו וירדה וישבה אצלו והכירה אותו. והיתה מנערת אותו מאוד ולא
נינער והתחילה לקבול עליו אשר כמה וכמה יגיעות וטירחות גדולות מאוד שהיו לו
זה כמה וכמה שנים כדי להוציא אותי ובשביל אותו היום שהי׳ יכול להוציאני
ואבדו. והיתה בוכה מאוד על זה. כי יש רחמנות גדול עליו ועלי שכ״כ זמן שאני
כאן ואיני יכול לצאת אחר כך לקחה פאטשיילע מעל ראשה וכתבה עליו בדמעות
שלה והניחה אצלו ועמדה וישבה במרכבתה ונסעה משם. אחר כך הקיץ. ושאל את
המשרת. היכן אני בעולם וסיפר לו כל המעשה. ושחיילות רבות הלכו שם ושהיתה
כאן מרכבה הנ״ל ושהיתה בוכה עליו והיתה צועקת שיש רחמנות עליו ועלי׳ כנ״ל.
בתוך כך הציץ וראה שהפאטשיילע מונחת אצלו. ושאל מאין זה והשיב לו שהיא
כתבה עליו בהדמעות. ולקחה והרים אותה כנגד השמש. והתחיל לראות האותיות,
וקרא מה שכתוב שם כל קבלתה וצעקתה כנ״ל ושכעת איננה שם במבצר הנ״ל.

מראה איז רוט. און דער ריח איז פון וויין. און איז געגאנגען און האט עפעס פאר זוכט פון
דעם קוואל. איז ער תיכף אנידער געפאלן און האט געשלאפן כמה שנים זיבציג יאר. זענען
געגאנגען אסאך חיילות מיט די אובאזין וואס געהן זיי נאך. און דער משרת האט זיך ביי
האלטן פאר די חיילות. נאך דעם איז געגאנגען איין קארעטע און דארט איז געזעסן די בת
מלך. האט זי זיך געשטעלט לעבן אים. און איז אראפ געגאנגען. און האט זיך געזעצט לעבן
אים. און האט אים דער קענט. און האט אים זייער געוועקט. ער האט זיך אבער ניט געקענט
דער וועקין האט זי אן געהויבען צו קלאגן אויף אים. באשר אזו פיל. און אזוי פיל יגיעות און
טרחות. אזוי פיל יארן וואס דו מוטשעסט דיך און הארעוועסט אזו לאנג כדי אז דו זאלסט מיך
ארוס נעמען און פון איין טאג וועגן וואס דו האסט געקאנט מיך ארוס נעמען. האסטו גאר אן
געווארין. און זי האט זייער געוויינט. זי האט געזאגט. עס איז איין גרוס רחמנות אויף דיר
און אויף מיר. אזו איין לאנגע צייט וואס איך בין דא. און קאן ניט ארוס וכו׳. דער נאך האט
זי גענומען איין פאטשיילע פון דעם קאפ. און האט אויף איר אן געשריבן מיט אירע טרערן
און האט אנידער געלייגט לעבן אים און איז אויף געשטאנען און האט זיך אריין געזעצט אין
דער קארעטע. און איז אוועק געפארן. דער נאך האט ער זיך אויף געכאפט און האט ג
דעם משרת. ווי בין איך אין דער וועלט האט ער אים דער ציילט די גאנצע מעשה. און אזו
אסאך חיילות זענען דורך געגאנגען. און אז עס איז דא געווען די קאריטע. און אז זי האט
געוויינט איבער אים. און זי האט געשריגן עס איז איין גרוס רחמנות אויף דיר און אויף מיר.
וכו׳ כנ״ל. דער ווייל האט ער איין בליק געטאן האט ער דער זעהן די פאטשיילע ליגט
לעבין אים האט ער געפרעגט פון וואנען איז דאס. האט ער אים געענפערט. זי האט עס איבער
געלאזט און האט אויף איר אן געשריבן מיט אירע טרערין האט ער גענומען די פאטשיילע און
האט זי אויף געהויבן אקעגן דער זון. האט ער אן געהויבן צו זעהן די אותיות האט ער איבער
געלייענט וואס דארט איז געשטאנען איר קלאגן און איר געשריי כנ״ל. און (דארט איז געשטאנען

“It’s a great pity both for him and for me, because I have been here such a long time and cannot get out.” Afterwards she took the kerchief off her head and wrote on it with her tears and left it next to him. She rose and sat in her carriage and rode off.

Later, he woke up and asked the servant: “Where am I in the world?” The servant told him the whole story, that many soldiers had passed by and that the carriage had been there and the princess had wept and cried out: “It’s a great pity for you and for me!” In the meanwhile, the viceroy glanced about and saw that the kerchief was lying next to him. And he asked: “Where did this come from?” And the servant answered that the princess had left it after having written on it with her tears. The viceroy took it and raised it to the sun. He began to see the letters and read what was written there, all her lament and cry, that she was no longer in the former castle, but that he should search for a golden mountain and pearly castle. “There you shall find me!”

He left the servant behind and went on alone to search for her. And he traveled for several years searching for her. He reasoned that surely there is no golden mountain and pearly castle in a settled place because he was expert in the map of the world. And so (he concluded): “I shall go to the deserts.” He went to search for her in the deserts for many and many a year. At last he saw a man so huge that his size was not human and he was carrying a tree so huge that no such tree is found in any settled place.

That giant asked him: “Who are you?”

The viceroy answered: “I am a human being.”

The giant wondered and said: “I have been in the desert for a long time, but I have never seen a human being here.”

The viceroy told him the whole story, and that he was searching for a golden mountain and a pearly castle. The giant said to him: “Surely it does not exist at all.” He rebuffed him and told him that they had deluded his mind with nonsense,

——119——

——120——

כ״א שיבקש הר של זהב ומבצר של מרגליות שם תמצאני. והשאיר את המשרת והניחו והלך לבדו לבקשה. והלך כמה שנים לבקשה ויישב עצמו. שבודאי בישוב לא נמצא הר של זהב ומבצר של מרגליות. כי הוא בקי במפת העולם (שקוריו • לאנד קארט) ועי״כ אלך אל המדבריות. והלך לבקשה במדבריות כמה וכמה שנים אח״כ ראה אדם גדול מאוד שאינו (גדר) אנושי כלל שיהיה אדם גדול כ״כ. ונשא אילן גדול שבישוב אינו נמצא אילן גדול כזה ואותו האיש שאל אותו מי אתה ואמר לו אני אדם ותמה ואמר שזה כ״כ זמן שאני בהמדבר ולא ראיתי מעולם בכאן אדם. וסיפר לו כל המעשה הנ״ל ושהוא מבקש הר של זהב ומבצר של מרגליות. אמר לו בוודאי אינו בנמצא כלל ודחה אותו ואמר לו שהשיאו את דעתו בדבר שטות כי בוודאי אינו נמצא כלל והתחיל לבכות מאוד [היינו השני למלכות בכה מאוד ואמר] כי בודאי בהכרח הוא נמצא באיזה מקום והוא דחה אותו [היינו האדם המשונה שפגע דחה אותו בדבריו ואמר] כי בוודאי דבר שטות אמרו לפניו. והוא אמר [היינו השני למלכות] שבוודאי יש. אמר לו [האדם המשונה להשני למלכות] לדעתי היא שטות. אך מחמת שאתה מתעקש הנה אני ממונה על כל החיות אעשה למענך ואקרא לכל החיות כי הם רצים את כל הע...

גישריבּן) אַז הַיינט איז זי שוין ניט אין דעם שלאס (וואס אוּבן איז גישׂסאַנגען) נאָר ער זאל זוכין איין גלדינעם באַרג מיט איין פערלינעם שלאָס דאָרט וועסטו מיך גפונען. האָט ער איבער גילאָזט דעם משרת און איז שוין אַליין גיגאַנגען זי זוכן. און איז גיגאַנגען און האָט זי גיזוכט כּמה שנים. האָט ער זיך מיישב גיווען. אַז אין ישוב גיפינט זיך בּוודאַי ניט קיין גלדענער באַרג און איין פערלענער שלאָס. וואָרן ער איז גווען גניט אין • לאַנדקאַרט על כּן וועל איך גיין אין מדבּריות דאָרטן זוכין. איז ער גיגאַנגען זי זוכין אין מדבּריות כּמה וכמה שנים. דער נאָך האָט ער דער זעהן זייער איין גרוסן מענטש וואס די גרייס איז גיוועז ניט מענשליך. און האָט גיטראָגן איין גרוסן בּוֹם. וואס אין ישוב גיפינט זיך ניט אַזו איין גרוסער בּוֹים און דער מענש האָט אים גיפרעגט ווער בּיסטו. האָט ער אים גיענפערט איך בּין איין מענש. האָט זיך דער גרוסער מענש פאַר וואונדערט. און האָט גיזאָגט איך בּין שוין אַזו איין לאַנגע צייט אין דער מדבר האָב איך קיין מאָל דאָ ניט גיזעהן קיין מענש. האָט ער אים דער ציילט די גאַנצע מעשה כנ״ל. און אַז ער זוכט אַגילדענעם באַרג און אַפערלענעם שלאָס. האָט ער אים גיענפערט עס איז בּוודאַי ניט פאַר האַנדן און האָט אים מדחה גיוועזן און האָט אים גיזאָגט מען האָט דיר אַיין גירעט איין נאַרישקייט וואָרין עס גיפונט זיך בּוודאַי ניט האָט ער זייער אָן גהוֹבן צו וויינען (הַיינוּ דער שני למלכות האָט זייער גיוויינט און גזאָגט) עס גיפונט זיך בּוודאַי יוֹא עס מוז זיך ערגעץ גיפונען. און ער האָט אים מזוֶה גיוועזן (הַיינוּ דער ווילדער מענש האָט אים מדחה גיוועזן און האָט אים גיזאָגט) מען האָט דיר זיין נארישקייט אַיין גירעט און ער האָט גיזאָגט (דער שני למלכות) עס איז בּוודאַי פאַר האַנדן ערגעץ האָט ער אים גיזאָגט (דער ווילדער מענש צום שני למלכות) נאָך מיין דיעה נאָך איז דאס איין נאַרישקייט נאָר ווייל דו שפּאַרסט זיך בּכן איך בּין איין ממונה איבּער אַלע חיות ווייל איך דיר צו ליב טאָן און וועל צום אוף רופען אַלע חיות זיי לופן אויס גאָר די וועלט טאָמער וועט וויסין איינע פון זיי פון דעם באַרג מיט דעם שלאָס הנ״ל. האָט ער צום אוף

• בדפוס הראשון קְראוניקיס

that it surely did not exist at all. And the viceroy began to weep bitterly and said: "It surely, definitely exists somewhere." The wild man rebuffed him again saying that they surely had deluded him with nonsense. And the viceroy said that it surely exists.

The wild man said to the viceroy: "In my opinion, this is nonsense. But since you insist, I, who am in charge of all the animals, will do you a favor and summon them all. Since they roam throughout the entire world, one of them might know about that mountain and castle." And he summoned them all, from the smallest to the biggest, all kinds of animals. He asked them, but they answered that they had not seen anything of the sort. So he said to the viceroy: "See! They have deluded you with nonsense. If you listen to me, you will go back, because you will surely not find it since it does not exist anywhere in the world."

But the viceroy insisted vigorously and said that it surely, definitely exists. The wild man said to the viceroy: "Here, in the desert, I have a brother who is in charge of all the fowl. Perhaps they know since they fly high in the air. Perhaps they have seen that mountain and castle. Go to him and tell him that I have sent you." And the viceroy went on for many and many a year in search of him. Finally he again found a man as huge as the former one and he, too, carried a huge tree. And this giant asked the viceroy the same question. The viceroy told him the whole story adding that his brother had sent him. And he, too, rebuffed him saying that it surely does not exist. The viceroy insisted that it does. The giant said to the viceroy: "I am in charge of all the birds. I shall summon them—perhaps they know." He summoned all the birds and asked them all, from the smallest to the biggest, and they answered that they knew nothing about that mountain and castle. The man said to him: "You see that it surely does not exist anywhere in the world. If you listen to me, go back." But the viceroy insisted and said that it surely does exist

12

——120——

——121——

אולי תדע א׳ מהם מהר ומבצר כנ״ל וקרא את כולם מקטן ועד גדול כל מיני החיו ושאל אותם. וכולם השיבו שלא ראו ואמר לו ראה ששטות סיפרו לפניך אם תשמ שוב לאחוריך כי בוודאי לא תמצא כי איננו בעולם. והוא הפציר מאוד ואמ שבהכרח הוא בנמצא בוודאי. אמר לו (האדם המשונה להשני למלכות) הנה במדבר נמצ שם אחי והוא ממונה על כל העופות. ואולי יודעים הם מחמת שהם פורחים באוי בגבוה. אולי ראו הר ומבצר הנ״ל ותלך אליו ותאמר לו שאני שלחתי אותך אליו והלך כמה וכמה שנים לבקשו. ומצא שוב אדם גדול מאד כנ״ל ונשא ג״כ אילן גדו כנ״ל. ושאל אותו ג״כ כנ״ל והשיב לו כל המעשה ושאחיו שלחו אליו. והוא דח אותו ג״כ. כי בוודאי אינו בנמצא. והוא הפציר אותו ג״כ. ואמר לו (האדם הזה להש למלכות) הנה אני ממונה על כל העופות אקרא אותם אולי יודעים הם וקרא כל העופו ושאל את כולם מקטן ועד גדול והשיבו שאינם יודעים מהר ומבצר הנ״ל. אמר ל הלא אתה רואה שבוודאי איננו בעולם. אם תשמע לי שוב לאחורך כי בוודאי איננו והוא (היינו השני למלכות) הפציר אותו ואמר שבוודאי ישנו בעולם אמר לו (האדם הב׳ הז להשני למלכות) להלן במדבר נמצא שם אחי שממונה על כל הרוחות והם רצים כ העולם אולי יודעים הם והלך כמה וכמה שנים לבקש ומצא אדם גדול ג״כ כנ״ ונשא ג״כ אילן גדול כנ״ל. ושאל אותו ג״כ כנ״ל. והשיב לו כל המעשה כנ״ל ודחו אותו ג״כ. והוא הפציר אותו ג״כ. ואמר לו (האדם הג׳ הזה להשני למלכות) שלמענו יקרא שיבואו כל הרוחות וישאל אותם. וקרא אותם ובאו כל הרוחות ושאל את כולם. ולא ידעו שום אחד מהם מהר ומבצר הנ״ל. ואמר לו (האדם הג׳ להשני למלכות) הלא אתה רואה ששטות סיפרו לפניך והתחיל לבכות מאד ואמר אני יודע שישנו בוודאי. בתוך כך ראה שבא עוד רוח אחד. וכעס עליו הממונה הנ״ל. מדוע נתאחרת לבא הלא גזרתי שיבואו כל הרוחות ולמה לא באת עמהם. השיב לו שנתעכבתי מחמת שהייתי צריך לשאת בת מלכה אל הר של זהב ומבצר של מרגליות. ושמח מאוד. ושאל הממונה את הרוח. מה יקר שם (היינו איזה דברים הם שם ביוקר ובחשיבות) ואמר לו שכל הדברים הם שם ביוקר גדול. ואמר הממונה על הרוחות להשני למלכות באשר שזה זמן גדול כ״כ. שאתה מבקשה וכמה יגיעות שהיו לך. ואולי יהיה לך עתה מניעה מחמת ממון ע״כ אני נותן לך כלי כשתושיט ידך לתוכה תקבל משם מעות. וגזר על הרוח הנ״ל שיוליך אותו לשם. ובא הרוח סערה ונשא אותו לשם. והביא אותו אל שער והיו עומדים שם חיילות שלא הניחו לכנוס אל העיר. והושיט ידו אל הכלי ולקח מעות ושיחד אותם ונכנס לתוך העיר והיתה עיר נאה והלך אל גביר ושכר לו מזונות. כי צריך לשהות שם כי צריך לשום שכל וחכמה להוציאה. ואיך שהוציאה לא סיפר ובסוף הוציאה. (וע׳ בהקדמה ותראה רמזים נפלאים על מעשה הזאת):

somewhere in the world. The giant said: "Further in the desert you will find my brother who is in charge of all the winds. They roam throughout the whole world—perhaps they know."

The viceroy traveled and searched for many and many a year, and finally found a man as huge as the former one and he, too, carried a huge tree. This giant asked the viceroy the same question, and the viceroy told him the whole story. This giant, too, rebuffed him, but the viceroy insisted again. Finally, the third giant said to the viceroy that he would do him a favor and summon all the winds to come and he would ask them. He summoned them, and all the winds came and he asked them all. None of them knew anything about that mountain and castle. The giant said to the viceroy: "Don't you see that they have told you nonsense?" And the viceroy began to weep loudly and said: "I know that it surely must exist."

At that moment he saw that another wind had arrived. And the giant in charge of the winds was very angry with it: "Why are you late? Didn't I order all the winds to come? Why didn't you come with them?"

The wind answered him: "I was detained because I had to transport a princess to a golden mountain and a pearly castle."

And the viceroy was overjoyed to hear this.

The giant in charge asked the wind: "What is expensive there?"

The wind said: "Everything is very expensive there."

So the giant in charge of the winds told the viceroy: "Since you have been searching for her for such a long time and have performed so many labors, and money might now be an obstacle, I am giving you a purse, and whenever you put your hand in it you will draw money from it." And he ordered a wind to take him there. The storm wind came and carried him there and brought him up to the gate. The soldiers standing guard there would not let him enter the city, but he put his hand into the purse and took out the money and bribed them and entered the city. And it was a beautiful city. He went to a rich man and arranged for his board, knowing that he had to spend time there, because he had to employ intelligence and wisdom to free her.

(And how he freed her, Rav Nahman did not tell.)

And finally he did free her.

——121——

גְרוּפְן אַלֶע חַיוֹת פוּן קְלֵיין בִּיז גְרוֹס אוּן הָאט זֵיי גִיפְרֶעגְט. הָאבְּן זֵיי אַלֶע גִיעֶנְפֶּרְט זֵיי הָאבִּין נִיט גִיזֶעהְן הָאט עֶר אִים גְזָאגְט זֶעסְטוּ מֶען הָאט דִיר אֵיין נַארִישְׁקֵייט אַיין גְרֶעט אַז דוּ ווִילְסְט מִיךְ פָּאלְגִין קֶער דִיךְ אוּם וָוארִין דוּ וֶועסְט בְּוַודָאי נִיט גִיפִינֶען וָוארִין עֶס אִיז נִיט דָא אוּף דֶער וֶועלְט אוּן דֶער שֵׁנִי לְמַלְכוּת הָאט זִיךְ זֵייעֶר גִישְׁפַּארְט אוּן הָאט גִיזָאגְט עֶס מוּז בְּוודַאי יוֹא זַיין הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט (דֶער ווִילְדֶער מֶענְטְשׁ צוּם שֵׁנִי לְמַלְכוּת) אִיךְ הָאבּ אֵיין בְּרוּדֶער אִין דֶער מִדְבָּר אוּן עֶר אִיז אַמְמוּנֶה אִיבֶּער אַלֶע עוֹפוֹת טָאמֶער וֶויסִין זֵיי מַחֲמַת זֵיי פְלִיעֶן הוֹךְ אִין דֶעם אַוִיר. טָאמֶער הָאבִּין זֵיי גִיזֶעהְן דֶעם בַּארְג מִיט דֶעם שְׁלָאס. זָאלְסְטוּ גֵיין צוּ אִים אוּן זָאלְסְט אִים זָאגִין אַז אִיךְ הָאבּ דִיךְ גִישִׁיקְט צוּ אִים. אִיז עֶר גִיגַאנְגֶען כַּמָה וְכַמָה שָׁנִים אִים זוּכִין הָאט עֶר ווִידֶער גִיפוּנֶען זֵייעֶר אֵיין גְרוֹסִין מֶענְטְשׁ כנ״ל. אוּן הָאט אוּךְ גִיטְרָאגִין אֵיין גְרוֹסִין בּוֹים אוּן הָאט אִים אוּךְ אַזוֹ גִיפְרֶעגְט ווִי דֶער עֶרְשְׁטֶער. הָאט עֶר אִים גִיעֶנְפֶּערְט דִי גַאנְצֶע מַעֲשֶׂה. אוּן אַז דֶער בְּרוּדֶער הָאט אִים גִישִׁיקְט צוּ אִים. אוּן עֶר הָאט אִים אוּךְ מַדְחֶה גִיוֶועְן בַּאֲשֶׁר עֶס גִיפִינְט זִיךְ בְּוַודָאי נִיט אוּן דֶער שֵׁנִי לְמַלְכוּת הָאט אִים אוּךְ זֵייעֶר מַפְצִיר גִיוֶועְן עֶס אִיז בְּוַודָאי יוֹא דָא הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט אִיךְ בִּין אֵיין מְמוּנֶה אִיבֶּער אַלֶע עוֹפוֹת וֶועל אִיךְ זֵיי רוּפְן טָאמֶער וֶויסִין זֵיי הָאט עֶר צוּם אוּף גִירוּפִין אַלֶע עוֹפוֹת אוּן הָאט אַלֶע גִיפְרֶעגְט פוּן קְלֵיין בִּיז גְרוֹס הָאבְּן זֵיי אִים גִיעֶנְפֶּרְט זֵיי וֶויסִין נִיט פוּן דֶעם בַּארְג מִיט דֶעם שְׁלָאס הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט זֶעסְטוּ עֶס אִיז בְּוַודָאי נִיט דָא אוּף דֶער וֶועלְט אַז דוּ ווִילְסְט מִיךְ פָּאלְגְן קֶער דִיךְ אוּם וָוארִין עֶס אִיז בְּוַודָאי נִיט דָא אוּן עֶר (דֶער שֵׁנִי לְמַלְכוּת) הָאט זִיךְ זֵייעֶר גִישְׁפַּארְט אוּן הָאט גִיזָאגְט עֶס אִיז בְּוַודָאי יָא דָא אוּף דֶער וֶועלְט הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט וַוייטֶער אִין דֶער מִדְבָּר גִיפִינְט זִיךְ דָארְט מַיין בְּרוּדֶער עֶר אִיז אֵיין מְמוּנֶה אִיבֶּער אַלֶע ווִינְטְן אוּן זֵיי לוֹפִין אוּס גָאר דִי וֶועלְט טָאמֶער וֶוייסִין זֵיי אִיז עֶר גִיגַאנְגֶען כַּמָה וְכַמָה שָׁנִים זוּכִין הָאט עֶר ווִידֶער גִיפוּנֶען אֵיין גְרוֹסְן מֶענְטְשׁ כנ״ל. אוּן הָאט אוּךְ גִיטְרָאגִין אֵיין גְרוֹסִין בּוֹים אוּן הָאט אִים אוּךְ גִיפְרֶעגְט כנ״ל. הָאט עֶר אִים אוּךְ גִיעֶנְפֶּערְט דִי גַאנְצֶע מַעֲשֶׂה כנ״ל. הָאט אִים דֶער מֶענְטְשׁ אוּךְ מַדְחֶה גִיוֶועְן אוּן דֶער שֵׁנִי לְמַלְכוּת הָאט אִים זֵייעֶר גִיבֶּעטִין הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט עֶר וֶועט אִים צוּ לִיבּ טָאן אוּן וֶועט פוּן זַיינֶט וֶועגִין צוּם אוּף רוּפִין אַלֶע ווִינְטְן אוּן וֶועט זֵיי פְרֶעגִין הָאט עֶר זֵיי גִירוּפְן זֶענֶען גִיקוּמֶען אַלֶע ווִינְטְן הָאט עֶר אַלֶע גִיפְרֶעגְט הָאבִּין זֵיי קֵיינֶער נִיט גִיווּסְט פוּן דֶעם בַּארְג מִיט דֶעם שְׁלָאס הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט (דֶער מֶענְטְשׁ צוּם שֵׁנִי לְמַלְכוּת) זֶעסְטוּ אַז מֶען הָאט דִיר אֵיין נַארִישְׁקֵייט דֶער צֵיילְט הָאט אָן גְהוֹבְּן דֶער שֵׁנִי לְמַלְכוּת זֵייעֶר צוּ ווֵיינֶען אוּן הָאט גִיזָאגְט אִיךְ ווֵייס עֶס אִיז בְּוַודָאי יוֹא דָא. דֶער ווַייל הָאט עֶר גִיזֶעהְן אַז עֶס אִיז אָן גִיקוּמֶען נָאךְ אֵיין ווִינְט הָאט זִיךְ דֶער מְמוּנֶה אוּן אִים גִיבֵּייזֶערְט וָואס הָאסְטוּ זִיךְ אַזוֹ פַאר שְׁפֶּעטִיקְט צוּ קוּמֶען אִיךְ הָאבּ דָאךְ גוֹזֵר גִיוֶועְן אַז עֶס זָאלִין קוּמֶען אַלֶע ווִינְטְן פַאר וָואס בִּיסְטוּ נִיט גִיקוּמֶען מִיט זֵיי הָאט עֶר אִים גִיעֶנְפֶּרְט אִיךְ הָאבּ מִיךְ פַאר זָאמְט מַחֲמַת אִיךְ הָאבּ בַּדַארְפְט אָפּ טְרָאגִין אֵיין בַּת מֶלֶךְ צוּ אֵיין גִילְדֶענִים בַּארְג מִיט אֵיין פֶּערְלְנִים שְׁלָאס הָאט עֶר זִיךְ זֵייעֶר דֶער פְרֵייט (הַיְינוּ דֶער שֵׁנִי לְמַלְכוּת הָאט זִיךְ זֵייעֶר דֶער פְרֵייט וואס עֶר הָאט שׁוֹן זוֹכֶה גִיוֶועְן צוּ הֶערִין דָאס וָואס עֶר ווִיל) הָאט גִיפְרֶעגְט דֶער מְמוּנֶה אִיבֶּער ווִינְטְן דֶעם ווִינְט וָואס אִיז דָארְטִין טַייעֶר הָאט עֶר אִים גִיזָאגְט דָארְט אִיז אַלְדִינג טַייעֶר הָאט זִיךְ אָן גִירוּפְן דֶער מְמוּנֶה אִיבֶּער ווִינְטִין אוּן הָאט גִיזָאגְט צוּם שֵׁנִי לְמַלְכוּת בַּאֲשֶׁר אַזוֹ אֵיין לַאנְגֶע צַייט וָואס דוּ זוּכְסְט זִי אוּן ווִי פִיל יְגִיעוֹת דוּ הָאסְט גִיהַאט בְּכֵן טָאמֶער וֶועסְטוּ הַיְינְט הָאבִּין אַמְנִיעָה מַחֲמַת גֶעלְט עַל כֵּן וֶועל אִיךְ דִיר גֶעבִּין אַכְּלִי אַז וֶוען דוּ וֶועסְט אַרַיין טָאן דִי הַאנְט וֶועסְטוּ פוּן דָארְט אַרוֹס נֶעמֶען גֶעלְט אוּן הָאט גִיהֵייסְן דֶעם ווִינְט אַז עֶר זָאל אִים טְרָאגִין אַהִין אִיז גִיקוּמֶען דֶער שְׁטָארִים ווִינְט אוּן הָאט אִים אַהִין גִיטְרָאגְן אוּן הָאט אִים גִבְּרַאכְט צוּם טוֹעֶר זֶענֶען דָארְט גִישְׁטַאנֶען חַיָילוֹת אוּן הָאבִּין אִים נִיט גִילָאזְט אִין שְׁטָאט אַרַיין הָאט עֶר אַרַיין גִיטָאן דִי הַאנְט אִין דֶער כְּלִי אוּן הָאט אַרוֹס גִינוּמֶען גֶעלְט אוּן הָאט זֵיי מְשַׁחֵד גִיוֶועְן אוּן אִיז אַרַיין גִיגַאנְגֶען אִין שְׁטָאט אַרִין עֶס אִיז גִיוֶועְן אֵיין

diers standing guard there would not let him enter the city, but he put his hand into the purse and took out the money and bribed them and entered the city. And it was a beautiful city. He went to a rich man and arranged for his board, knowing that he had to spend time there, because he had to employ intelligence and wisdom to free her.

(And how he freed her, Rav Nahman did not tell.)

And finally he did free her.

Pearly castle: must overcome passion for material wealth
∴ much more difficult to enter

13

מעשה ה

סיון- תרל"ז 1877

מעשה במלך אחד שלא היו לו בנים. והלך ועסק בדאקטורים. כדי שלא תהיה מלכותו נהפכת לזרים. ולא הועילו לו. וגזר על היהודים שיתפללו בעבורו שיהיה לו בנים. והיו היהודים מבקשים ומחפשים צדיק. כדי שיתפלל ויפעול שיהיה לו בנים. ובקשו ומצאו צדיק גנוז. ואמרו לו שיתפלל שיהיה להמלך בנים. וענה שאינו יודע כלל. והודיעו להמלך. ושלח המלך פקודתו (שקורין אוקאז) אחריו. והביאו אותו להמלך. והתחיל המלך לדבר עמו בטוב: "הלא אתה יודע. שהיהודים הם בידי לעשות בהם כרצוני. ע"כ אני מבקש ממך בטוב שתתפלל שיהיה לי בנים." והבטיח לו שיהיה לו באותה שנה ולד. והלך למקומו. || וילדה המלכה בת. והיתה אותה הבת מלכה יפת תואר מאוד. וכשהיתה בת ד' שנים היתה יכולה כל החכמות ולזמר בכלי שיר והיתה יודעת כל הלשונות והיו נוסעים מלכים מכל המדינות לראותה. והיה שמחה גדולה על המלך. אח"כ נכסף המלך מאוד שיהיה לו בן. כדי שלא תהיה מוסבת מלכותו לאיש זר וגזר שוב על היהודים שיתפללו שיהיה לו בן. והיו מבקשים ומחפשים את הצדיק הנ"ל. ולא מצאו אותו כי כבר נפטר. ובקשו עוד ומצאו צדיק גנוז.

אַמָאל אִיז גִיוֶוען אַמלךְ. דֶער מלךְ הָאט קֵיין קִינְדֶער נִיט גִיהַאט. אִיז עֶר גִיגַאנְגֶען אוּן הָאט זִיךְ גִפָּארֶעט מִיט דָאקְטוֹרִים <כְּדֵי זַיין מלוּכה זָאל נִיט פַאר פְרֶעמְד וֶוערִין> זֵיי הָאבִּין אִים אָבֶּער נִיט גִיהָאלְפְן. הָאט עֶר גוֹזֵר גִיוֶוען אוֹף יוּדִין אַז זֵיי זָאלִין פַאר אִים מתפלל זַיין. אַז עֶר זָאל הָאבִּין קִינְדֶער. הָאבִּין יוּדִין גִיזוּכְט אַצדיק. כּדי עֶר זָאל מתפלל זַיין אוּן זָאל פּוֹעלִין. אַז עֶר זָאל הָאבִּין קִינְדֶער. הָאבְּן זֵיי גִיזוּכְט אוּן הָאבִּין גִיפוּנֶען אַבַּאהַאלְטִינֶעם צדיק. אוּן זֵיי הָאבִּין אִים גִיזָאגְט אַז עֶר זָאל מתפלל זַיין אַז דֶער מלךְ זָאל הָאבְּן קִינְדֶער. הָאט עֶר גִיעֶנְפֶרְט עֶר וֵויסְט גָאר נִיט. הָאבִּין זֵיי דָאס מוֹדיעַ גִיוֶוען דֶעם מלךְ. (בּאשר אַז סֶע אִיז דָא אַבַּהַאלְטִינֶער צַדִיק נָאר עֶר זָאגְט עֶר וֵוייסְט גָאר נִיט) הָאט דֶער מלךְ גִישִׁיקְט אֵיין אוּקַאז נָאךְ אִים. הָאט מֶען אִים גִיבְּרַאכְט צוּם מלךְ. הָאט דֶער מלךְ מִיט אִים אָן גְהוֹבִּין צוּ שְׁמוּסִין מִיט גוּטְן. דוּ וֵויסְט דוּךְ. אַז דִי יהוּדים זֶענֶען בַּיי מִיר אִין דֶער הַאנְט. אִיךְ קָאן טָאן מִיט זֵיי וָואס אִיךְ וִויל. בּכן בֶּעט אִיךְ דִיךְ מִיט גוּטִין זַיי מתפלל. אִיךְ זָאל הָאבִּין קִינְדֶער. הָאט אִים דֶער צדיק מבטיח גִיוֶוען אַז עֶר זָאל הָאבִּין דָאס יָאר אַקִינְד אוּן אִיז זִיךְ אַהֵיים גִיגַאנְגֶען. הָאט דִי מלכּה גִיהַאט אֵיין טָאכְטֶער. אוּן דִי בת מלכּה אִיז גִיוֶוען זֵייעֶר אַגְרוֹסֶע פַּארְשׁוֹן. אוּן אַז זִי אִיז אַלְט גִיוֶוען פִיר יָאר. הָאט זִי גִיקֶענְט אַלֶע חכמות אוּן אַלֶע לְשונות אוּן שְׁפִּילִין אוֹף כּלים. זֶענֶען גִיפָארִין אַלֶע מלכים פוּן אַלֶע מדינות. זִי צוּ זֶעהְן. אוּן סֶע גִיוֶוען אוֹף דֶעם מלךְ אַגְרוֹסֶע שִׂמחה. דֶער נָאךְ הָאט דֶער מלךְ זֵייעֶר גִיוָואלְט. עֶר זָאל הָאבְּן אֵיין זוּן כּדי דִי מלוּכה זָאל נִיט אַוֶועק גֵייעֶן צוּ אֵיין פְרֶעמְדן הָאט עֶר ווִידֶער גוֹזֵר גְוֶוען אוֹף יוּדִין אַז זֵיי זָאלִין מתפלל זַיין אַז עֶר זָאל הָאבְּן אֵיין זוּן. הָאבְּן זֵיי גְזוּכְט דֶעם עֶרְשְׁטן צַדִיק. אוּן זֵיי הָאבִּין אִים שׁוֹן נִיט גִיפוּנֶען וָוארִין עֶר אִיז שׁוֹן גִישְׁטָארְבִּין. הָאבְּן זֵיי ווַייטֶער גִיזוּכְט. הָאבִּין זֵיי גִיפוּנֶען. נָאךְ אַבַּאלְטִינֶעם צַדִיק. אוּן זֵיי הָאבִּין אִים גִיזָאגְט. אַז עֶר זָאל גִיבִּין דֶעם מלךְ אַזוּן. הָאט עֶר גִיזָאגְט. עֶר וֵוייסְט גָאר נִיט. הָאבְּן זֵיי ווִידֶער מוֹדיעַ גְוֶוען דֶעם מלךְ. הָאט דֶער מלךְ דֶעם

ואמרו לו שיתן להמלך בן. ואמר שאינו יודע כלל. והודיעו להמלך ואמר לו המלך ג"כ כנ"ל הלא היהודים בידי וכו' כנ"ל. אמר לו החכם (היינו זה הצדיק הנ"ל): תוכל לעשות מה שאצוה? אמר המלך: הן. אמר לו החכם: אני צריך שתביא כל המיני אבנים טובות כי כל אבן טוב יש לו סגולה אחרת. כי יש אצל המלכים ספר שכתוב בו כל מיני האבנים טובות. אמר המלך: אני אוציא חצי מלכותי כדי שיהי לי בן. והלך והביא לו כל מיני האבנים טובות ולקחם החכם והדיקם. ולקח כוס יין ונתנם לתוכו ונתן חצי הכוס להמלך לשתות וחציה להמלכה. ואמר להם שיהיה להם בן שיהיה כולו מאבנים טובות ויהיה בו כל הסגולות של כל האבנים טובות. והלך למקומו. וילדה בן. ונעשה שמחה גדולה על המלך. והבן הנולד לא היה מאבנים טובות. כשהיה הבן בן ד' שנים היה יפה תואר מאוד וחכם גדול בכל החכמות והיה יודע כל הלשונות. והיו נוסעים מלכים לראותו. והבת מלכה ראתה שאינה חשובה כ"כ ונתקנאה בו. רק זאת היה נחמתה באשר שאותו הצדיק אמר שיהיה כולו מאבנים טובות. טוב שאינו מאבנים טובות. פעם אחד היה הבן מלך מחתך עצים וניקף באצבעו. ורצתה הבת מלכה לכרוך את אצבעו. וראתה שם אבן טוב. ונתקנאה

צדיק אויך אזו גזאגט. דו ווייסט דוך אז די יהודים זענען ביי מיר אין דער האנט. וכו' כנ"ל. האט אים דער חכם (דהיינו דער צדיק) גיזאגט. וועסטו אבער קענען טון וואס איך וועל דיר הייסין. האט דער מלך גיזאגט יוא. האט דער חכם צו אים גיזאגט. איך בדארף אז דו זאלסט ברענגען אלירליי אבנים טובות. (כלומר דומיט ווארג) ווארין איטליכער אבן טוב האט אין זיך איין אנדערע סגולה. און ביי די מלכים איז פאר האנדן אספר וואס דארט איז פאר שריבן אלירליי אבנים טובות. האט דער מלך גיזאגט. איך וועל אוס ברענגען. מיין האלבע מלוכה. אבי איך זאל האבן אזון. און איז גיגאנגען. און האט אים גיבראכט אלירליי אבנים טובות. האט דער חכם זיי גינומען. און האט זיי צו קלאפט. און האט גינומען אבעכער וויין. און האט זיי אריין גישיט אין דעם וויין. און ער האט גיגעבין אהאלבן בעכער וויין דעם מלך טרינקען. און די אנדערע העלפט. דער מלכה. און האט צו זיי גיזאגט. אז זיי וועלין האבין אזון. וואס ער וועט זיין דורך פון אבנים טובות. און ער וועט אין זיך האבין אלע סגולות פון אלע אבנים טובות. און איז אהים גיגאנגען. האט די מלכה גיהאט אזון. איז גיווארין אגרוסע שמחה אוף דעם מלך. נאר דער זון איז ניט גיוועזן פון אבנים טובות. אז דער זון איז אלט גיוועזן פיר יאר. איז ער גוועזן אגרוסער פארשון און אגרוסער חכם אין אלע חכמות. און האט גיקענט אלע לשונות. זענען גיפארין מלכים אים זעהן. און די בת מלכה האט גזעהן אז זי איז שון ניט אזו חשוב. האט זי זיך אין אים מקנא גיוועזן. נאר דאס איז איר נחמה גיוועזן באשר דער צדיק האט גזאגט. אז דער זון וועט זיין גאר פון אבנים טובות. גוט איז חאטשע וואס ער איז ניט פון אבנים טובות: אמאל האט דער בן מלך גשניצט האלץ. און האט זיך אשניט גיטאן אין פינגער. איז די בת מלכה צו גילאפין. אים ארום בינדן דעם פינגער. האט זי דארט דער זעהן איין אבן טוב. האט זי זיך אין אים זייער מקנא גוועזן. האט זי זיך גימאכט קראנק. זענען גיקומען כמה דאקטורים. זיי האבין אבער נישט גיקענט איר

סיפורי מעשיות

בן מלך שהי' מאבנים טובות

בו מאוד ועשתה עצמה חולה. ובאו כמה דאקטורים ולא היו יכולים לעשות לה
רפואה. וקראו למכשפים. והיה שם מכשף. וגילתה לו האמת שהיא עשתה עצמה
חולה כנ״ל. ושאלה אותו אם יוכל לעשות כישוף לאדם שיהיה מצורע. אמר הן.
אמרה לו, אולי יבקש מכשף שיבטל הכישוף ויתרפא. אמר המכשף. אם ישליכו
הכישוף אל המים. לא יוכלו לבטלו עוד. ועשתה כן. והשליכה הכישוף אל המים.// יז
ונעשה הבן מלך מצורע מאוד. [והיה לו] על חוטמו צרעת ועל פניו ועל שאר גופו.
ועסק המלך בדאקטורים ובמכשפים ולא הועילו. וגזר על היהודים שיתפללו. וביקשו
הצדיק הנ״ל. והביאו אותו למלך. והצדיק הנ״ל היה מתפלל תמיד להש״י באשר
שהוא היה מבטיח שיהיה הבן מלך כולו מאבנים טובות. ולא היה כן. והיה טוען
להש״י: „האם עשיתי זאת בשביל כבודי? לא עשיתי כ״א בשביל כבודך. ועכשיו לא
נתקיים כמו שאמרתי.״ ובא הצדיק להמלך. והיה מתפלל ולא הועיל. והודיעו לו
שהוא כישוף. והצדיק הנ״ל היה גבוה למעלה מן כל הכשפים. ובא הצדיק והודיע
להמלך שהוא כישוף, ושהשליכו הכישוף למים. ואין תקנה להבן מלך כ״א שישליכו

קֵיין רפואה טָאן. הָאט מֶען גִירוּפִין מכשפים. אִיז דָארְט גֶוועֶן אֵיין מכשף הָאט זִי אִים אוֹיס גִיזָאגְט דֶעם אמת. אַז זִי הָאט זִיךְ אַלֵיין גִימַאכְט קְרַאנְק מחמת דֶעם בְּרוּדֶער כנ״ל און זִי הָאט דֶעם מכשף גִיפְרֶעגְט אוֹבּ סֶע אִיז מֶעגְלִיךְ. אַז מְזָאל טָאן אַמֶענְשׁ כִּישׁוּף אַז עֶר זָאל וֶוערִין קְרֶעצִיג. הָאט עֶר גִיזָאגְט יוֹא. הָאט זִי צוּם מכשף גִיזָאגְט. טָאמֶער וֶועט עֶר זִיךְ זוּכִין אֵיין אַנְדֶערְן מכשף וָואס עֶר וֶועט מבטל זַיין דֶעם כִּישׁוּף און עֶר וֶועט גִיהֵיילְט וֶוערִין. הָאט דֶער מכשף גִיזָאגְט. אַז מְוֶועט אַרַיין וַוארְפִין דֶעם כִּישׁוּף אִין וַואסֶער אַרַיין וֶועט מֶען שׁוֹין נִיט קֶענֶען אִים מבטל זַיין. הָאט זִי אַזוֹ גִיטָאן. און הָאט אַרַיין גִיוָוארְפִין דֶעם כִּישׁוּף אִין וַואסֶער אַרַיין. אִיז דֶער בן מלך זֵייעֶר קְרֶעצִיג גִוָוארִין. עֶר הָאט גְהַאט אוֹיף דֶער נָאז קְרֶעץ און אוֹיף דֶעם פנים און אוֹיף דֶעם אִיבְּרִיקְן גוף. הָאט זִיךְ דֶער מלך גְפָּארִיט מִיט דָאקְטוֹרִים. און מִיט מכשפים. און זֵיי הָאבִּין אִים נִיט גְהָאלְפְן. הָאט דֶער מלך גוֹזֵר גְוֶועֶן אוֹיף יוּדִין אַז זֵיי זָאלִין מתפלל זַיין. הָאבִּין דִי יהודים גִיזוּכְט דֶעם צדיק (וָואס עֶר הָאט מתפלל גְוֶועֶן אַז דֶער מלך זָאל הָאבְּן אַזוּן כנ״ל) און זֵיי הָאבִּין אִים גְבְּרַאכְט פַאר דֶעם מלך. און דֶער צדיק פְלֶעגְט תמיד מתפלל זַיין פַאר הש״י באשר עֶר הָאט צוּ גִיזָאגְט דֶעם מלך אַז דֶער זוּן זָאל זַיין גָאר פוּן אבנים טובות און סֶע נִיט מקוים גִיוָוארִין. און עֶר הָאט גִיטַעֲנֶת צוּם אֵייבֶּרְשְׁטִין הָאבּ אִיךְ דָאס גִיטָאן פוּן מַיין כָּבוֹד וֶועגְן. אִיךְ הָאבּ זִיךְ דָאס מֶער נִיט גִיטָאן נָאר פוּן דַיין כָּבוֹד וֶועגְן. און הַיינְט אִיז נִיט מקוים גִיוָוארְן אַזוֹ וִוי אִיךְ הָאבּ גִיזָאגְט. און דֶער צדיק אִיז גִיקוּמֶען צוּם מלך. הָאט דֶער צדיק מתפלל גִיוֶוען (דהיינו אויף דִי קְרֶעץ פוּן דֶעם בן מלך אַז עֶר זָאל גִיהֵיילְט וֶוערִין) און סֶע הָאט נִיט גְהָאלְפִין. הָאט מֶען אִים מוֹדִיעַ גְוֶועֶן אַז דָאס אִיז אַכִּישׁוּף. און דֶער צַדִיק אִיז הֶעכֶער גִיוֶוען פוּן אַלֶע מכשפים. אִיז גִיקוּמֶען דֶער צַדִיק און הָאט מוֹדִיעַ גִיוֶוען דֶעם מלך אַז דָאס אִיז אַכִּישׁוּף. און אַז מְהָאט דֶעם כִּישׁוּף אִין וַואסֶער אַרַיין גִיוָוארְפִין. קֶען דֶער בן מלך אַנְדֶערְשׁ נִיט גִיהֵיילְט וֶוערִין. סַיידִין אַז מְזָאל אַרַיין וַוארְפִין דֶעם מכשף וָואס עֶר הָאט גִיטָאן דֶעם כִּישׁוּף אִין וַואסֶער אַרַיין. הָאט דֶער מלך גִיזָאגְט אִיךְ גִיבּ דִיר אַלֶע מכשפים מְזָאל זֵיי אַרַיין וַוארְפִין אִין וַואסֶער אַרַיין. אַבִּי מַיין זוּן זָאל גִיהֵיילְט וֶוערִין. הָאט

המכשף שעשה הכישוף למים, אמר המלך אני נותן לך כל המכשפים להשליכם למים כדי שיתרפא בני. ונתיראה הבת מלכה. ורצתה אל המים להוציא הכישוף מן המים. כי היתה יודעת היכן מונח הכישוף, ונפלה אל המים. ונעשה רעש גדול שהבת מלך נפלה אל המים. ובא אותו הצדיק הנ״ל ואמר להם שהבן מלך יתרפא. ונתרפא, ונתיבש הצרעת ונפל ונקלף כל העור ממנו ונעשה מאבנים טובות כולו. והיה לו כל הסגולות של כל האבנים טובות: (היינו כי אחר שנקלף העור אז נתגלה ונראה שהבן מלך הוא כולו מאבנים טובות כאשר אמר הצדיק הנ״ל):

דִי בַּת מלכה מוֹרָא גִיהַאט אוּן אִיז גִילָאפִין צוּם וַואסֶער אַרוֹיס נֶעמֶען דֶעם כִּישׁוּף פוּן דֶעם וַואסֶער. וָוארִין זִי הָאט גִיווּסְט וואוּ דֶער כִּישׁוּף לִיגְט. אִיז זִי אַרַיין גִפַאלִין אִין וַואסֶער אַרַיין. אִיז גִיוָוארִין אַגְרוֹס גִפוּלְדֶער וָואס דִי בַּת מלכה אִיז אַרַיין גִיפַאלִין אִין וַואסֶער אַרַיין. אִיז גִיקוּמֶען דֶער צדיק אוּן הָאט גִיזָאגְט אַז דֶער בן מלךְ וֶועט שׁוֹן גְהֶיילְט וֶוערִין. אִיז עֶר שׁוֹן גִיהֶיילְט גִוָוארִין. אוּן דָאס צרעת אִיז פַאר דַיירְט גִוָוארְן אוּן סֶע אִיז אַרָאפּ גִיפַאלִין הָאט זִיךְ אָפּ גִישַׁיילְט גָאר דִי הוֹיט. אִיז עֶר גִיוָוארִין גָאר פוּן אבנים טובות. אוּן הָאט אִין זִיךְ גִיהַאט אַלֶע סְגוּלוֹת פוּן אַלֶע אבנים טובות. (וָוארִין אַז דִי הוֹט הָאט זִיךְ אִים אָפּ גִישַׁיילְט הָאט מֶען גִיזֶעהְן אַז עֶר אִיז גָאר פוּן אבנים טובות. אַזוֹ וִוי דֶער צדיק הָאט גִיזָאגְט):

מעשה ו

מעשה במלך אחד והיה לו חכם. אמר המלך להחכם. באשר שיש מלך I
שחותם עצמו שהוא גבור גדול ואיש אמת ועניו. והנה גבור. אני יודע שהוא גבור, מחמת שסביב מדינתו הולך הים. ועל הים עומדים חיל על ספינות עם הורמאטיס ואינם מניחים להתקרב. ולפנים מן הים יש (מקום שטובעין בו שקוריז) זומפ גדול סביב המדינה שאין שם כ"א שביל קטן שאינו יכול לילך שם כ"א אדם אחד וגם שם עומדים הורמאטיס וכשיבא אחד להלחם. מורים עם ההורמאטיס. וא"א להתקרב לשם. אך מה שחותם עצמו איש אמת ועניו. זה איני יודע. ואני רוצה שתביא אלי הפאטרעט של אותו המלך כי יש להמלך כל הפאטרעטין של כל המלכים. והפאטרעט שלו לא נמצא אצל שום מלך כי הוא נסתר מבני אדם, כי הוא יושב תחת כילה° והוא רחוק מבני מדינתו.// הלך החכם אל המדינה. אמר החכם בדעתו שצריך לו לידע II
מהות המדינה וע"י מה ידע המהות של המדינה. ע"י הקאטאוויש של המדינה (היינו עניני צחוק שקורין קאטאוויש) כי כשצריכים לידע דבר צריכים לידע הקאטאוויש של אותו הדבר. כי יש כמה מיני קאטאוויש. יש א' שמכוין באמת להזיק לחבירו בדבריו וכשחבירו מקפיד עליו אומר לו אני מצחק כ"ש כְּמִתְלַהְלֵהַּ וכו' ואמר הלא מצחק אני. וכן יש אחד שמתכווין בדרך צחוק ואעפ"כ חבירו ניזוק ע"י דבריו. וכן יש כמה מיני קאטאוויש. ויש בכל המדינות מדינה שכוללת כל המדינות. ובאותו המדינה יש עיר א' שכוללת כל העיירות של כל המדינה שכוללת כל המדינות

כמתלהלה היורה זיקים חצים ומות (משלי כו, יח) As a madman who casts firebrands, arrows & death

מַעֲשֶׂה אַמָאל אִיז גִיוֶוען אַמלך דער מלך הָאט גִיהַאט אַחכם. הָאט זִיךְ דֶער מלך אָן גְרוּפְן צוּם חכם. באשר. סֶע פַאר הַאנְדִין אַמֶלֶךְ. וָואס עֶר חַתְמִית זִיךְ. אַז עֶר אִיז אַגְרוֹסֶער גִבּוֹר אוּן אֵיין אִישׁ אמת אוּן אֵיין עניו. (כלומר אֵיין אֶמְתִיר מֶענְשׁ אוּן הָאלְט פוּן זִיךְ נִישְׁט) אַגִבּוֹר. וֵויים אִיךְ. אַז עֶר אִיז אַגְרוֹסֶער גִבּוֹר. וָוארִין אַרוּם זַיין מדינה גֵייט דֶער ים. אוּן אוֹיף דֶעם ים שְׁטֵייט חיל אוֹיף שִׁיפִין מִיט הוֹרְמַאטִיס אוּן לָאזְן נִיט צוּ טְרֶעטִין. אוּן פוּן דֶעם ים אִינֶעוֵוינִיק אִיז פַאר הַאנְדְן אַגְרוֹסֶער זוּמְפּ אַרוּם דֶער מדינה. וָואס סֶע אִיז דָארְטְן מֶער נִיט דָא נָאר אַקְלֵיין וֶועגִיל. וָואס סֶע קָאן דָארְט נִיט גֵיין נָאר אֵיין מֶענְשׁ אוּן דָארְטִין שְׁטֵייעֶן אוֹיךְ הוֹרְמַאטִיס. אוּן אַז אֵייגֶער קוּמְט מלחמה הַאלְטִין שִׁיסְט מֶען מִיט דִי הוֹרְמַאטִיס. קָאן מֶען אַהִין נִיט צוּ טְרֶעטִין. נָאר דָאס וָואס עֶר חַתְמִית זִיךְ אַז עֶר אִיז אֵיין אִישׁ אמת אוּן אֵיין עניו דָאס וֵוייס אִיךְ נִיט. אוּן אִיךְ וִויל אַז דוּ זָאלְסְט מִיר בְּרֶענְגֶען דֶעם פַּאטְרֶעט פוּן דֶעם מלךְ וָוארִין דֶער מלךְ הָאט גִיהַאט אַלֶע פַּאטְרֶעטִין פוּן אַלֶע מלכים אוּן דֶער פַּאטְרֶעט פוּן דֶעם מלךְ (דהיינו וָואס עֶר הָאט זִיךְ אַזוֹי גְחַתְמִת כנ"ל) הָאט זִיךְ נִיט גִיפוּנֶען בַּיי קֵיין שׁוּם מלךְ. וָוארִי דֶער מלךְ אִיז פַאר בָּארְגִין פוּן מֶענְשְׁן. וָוארִין עֶר זִיצְט אוּנְטֶער אַפִּיר הַאנְג. אוּן עֶר אִיז וַוייט פוּן דִי לַייט פוּן זַיין מדינה. אִיז דֶער חכם גִיגַאנְגֶען אִין דֶער מדינה אַרַיין הָאט זִיךְ דֶער חכם מְיַישֵׁב גִיוֶוען. עֶר בַּדַארְף וִויסִין דֶעם מְהוּת פוּן דֶער מדינה (כלומר די זַאךְ פוּן דֶער מדינה וִוי אַזוֹ די מדינה פִירְט זִיךְ) אוּן דוּרְךְ וָואס קָאן עֶר וִויסְן דֶעם מְהוּת פוּן דֶער מדינה דָארְךְ דֶעם קַאטָאוֶועס פוּן דֶער מדינה. וָוארְן אַז מְבַּדַארְף וִויסְן אַזַאךְ. מוּז מֶען וִויסְן דֶעם

רבאותה העיר יש בית א׳ שכוללת כל הבתים של כל העיר שכוללת כל העיירות של המדינה שכוללת כל המדינות. ושם יש אדם שכלול מכל הבית וכו׳ ושם יש א׳ שעושה כל הליצנות והקאטאוויש של המדינה ולקח החכם עמו ממון רב והלך לשם וראה שעושים כמה מיני ליצנות וצחוק, והבין בהקאטאוויש שהמדינה כולה מלאה שקרים מתחילה ועד סוף. כי ראה שעושין צחוק איך מאנים ומטעים בני אדם במשא ומתן ואיך הוא בא לדון בהמאגיסטראט ושם כולו שקר ומקבלין שוחד. והולך להסאנד הגבוה יותר. וגם שם כולו שקר, והיו עושים בדרך צחוק אָן שטעלין מכל הדברים הללו. והבין החכם באותו הצחוק שהמדינה כולה מליאה שקרים ורמאות ואין בה שום אמת והלך ונשא ונתן בהמדינה. והניח עצמו להונות אותו בהמו״מ. והלך לדון לפני הערכָאות. והם כולם מלאים שקר ושחדים. וביום זה נתן להם שוחד למחר לא הכירוהו. והלך לערכאות גבוה יותר. וגם שם כולו שקר עד שבא לפני הסאנאט. וגם הם מלאים שקר ושחדים. עד שבא אל המלך בעצמו. וכשבא אל המלך. ענה ואמר. על מי אתה מלך. שהמדינה מליאה שקרים כולה מתחילה ועד סוף ואין בה שום אמת. והתחיל לספר כל השקרים של המדינה. וכשהמלך שמע דבריו הרכין אזניו אצל הווילון לשמוע דבריו. כי היה תמוה להמלך שיומצא איש שיודע מכל השקרים. של המדינה.

קַאטָאוֶועס פוּן דֶער זַאךְ. וָוארן סֶע פַאר הַאנְדן כמה אִירְלֵיי קַאטָאוֶועס. סֶע פַאר הַאנְדן אֵיינֶער ווִיל טַאקֶע יֶענֶעם טְרֶעפְן מִיט זַיינֶע רֵייד. אוּן אַז יֶענֶער קוּקְט זִיךְ אַרוּם. זָאגְט עֶר אִים אִיךְ טְרַייבּ קַאטָאוֶועס אַזוֹ וִוי סֶע שְׁטֵייט אִין פָּסוּק כמתלהלה היורה זיקים וכו׳ ואמר הלא מצחק אני (כלומר אַזוֹי ווִי אֵיינֶער שִׁיסְט פַיילְן אִין הַארְצְן אַרַיין. אוּן עֶר זָאגְט אִיךְ טְרַייבּ קַאטָאווִיס) אוּן אַזוֹ אִיז פַאר הַאנְדִין אֵיינֶער וָואס עֶר מֵיינְט טַאקֶע אוֹיף קַאטָאוֶועס. אוּן עֶר אִיז פָּארְט מזיק דֶעם אַנְדֶערְן מִיט זַיינֶע רֵייד. אוּן אַזוֹ אִיז פַאר הַאנְדן כמה אִירְלֵיי קַאטָאוֶועס. אוּן סֶע פַאר הַאנְדן אִין אַלֶע מדינות אֵיין מדינה וָואס דִי מדינה אִיז כּוֹלֵל אַלֶע מדינות. (כלומר דִי מדינה אִיז דֶער עיקר אוּן דֶער כלל פוּן אַלֶע מדינות) אוּן אִין דֶער מדינה. אִיז פַאר הַאנְדן אַשְׁטָאט וָואס דִי שְׁטָאט אִיז כּוֹלֵל אַלֶע שְׁטֶעט פוּן גָאר דֶער מדינה וָואס זִי אִיז כּוֹלֵל אַלֶע מדינות. אוּן אִין דֶער שְׁטָאט אִיז פַאר הַאנְדן אֵיין שְׁטוּבּ וָואס זִי אִיז כוֹלֵל אַלֶע שְׁטִיבֶּר פוּן דֶער גַאנְצֶער שְׁטָאט וָואס דִי שְׁטָאט אִיז כולל וכו׳ כנ״ל. אוּן דָארְט אִין דֶער שְׁטוּבּ. אִיז פַאר הַאנְדן אַמֶענְטְשׁ וָואס עֶר אִיז כּוֹלֵל גָאר דִי שְׁטוּבּ וָואס דִי שְׁטוּבּ אִיז כּוֹלֵל וכו׳ כנ״ל. אוּן דָארְט אִיז פַאר הַאנְדן אֵיינֶער וָואס עֶר מַאכְט גָאר דָאס ליצנות אוּן דֶעם קַאטָאוֶועס פוּן דֶער גַאנְצֶער מדינה. הָאט דֶער חכם מִיט זִיךְ גִינוּמֶען זֵייעֶר אַסַאךְ גֶעלְד. אוּן אִיז אַהִין גִיגַאנְגֶען. הָאט עֶר גֶזֶעהְן אַז מְמַאכְט דָארְט כמה עֶרְלֵיי גִישְׁפֶּעט אוּן קַאטָאוֶועס הָאט עֶר פַאר שְׁטַאנֶען אִין דֶעם קַאטָאוֶועס אַז דִי מדינה אִיז דוּרְךְ פוּל מִיט שקרים (דהיינו לִיגְן) וָוארִין עֶר הָאט גֶזֶעהְן אַז מְמַאכְט גִישְׁפֶּעט. ווִי אַזוֹ מְנַארְט מֶענְטְשְׁן אִין משא ומתן. אוּן ווִי אַזוֹ עֶר קוּמְט זִיךְ לָאדִין אִין מַאגִיסְטְרַאט. אוּן דָארְט אִיז דוּרְךְ לִיגְן. אוּן זֵיי נֶעמֶען שוחד. גֵייט עֶר צוּם הֶעכֶערִין סָאנְד. אוּן דָארְט אִיז אוֹיךְ גָאר לִיגְן. אוּן זֵיי הָאבִּין אַלְץ גִימַאכְט גִישְׁפֶּעט אוֹף קַאטָאוֶועס. אָן שְׁטֶעלִין פוּן דִי אַלֶע זַאכִין. הָאט דֶער חכם פַאר שְׁטַאנֶען אִין דֶעם קַאטָאוֶועס. אַז דִי מדינה אִיז פוּל מִיט לִיגְן אוּן מִיט רמאות אוּן סֶע גָאר קֵיין שוּם אמת נִיט אִין דער

נ סיפורי מעשיות

והשרי מלוכה ששמעו דבריו היו כועסים עליו מאוד והוא היה מספר והולך השקרים של המדינה. ענה ואמר. (החכם הנ״ל) והיה ראוי לומר שגם המלך כמותם. שהוא אוהב שקר כמו המדינה. אך מזה אני רואה איך אתה איש אמת. ובשביל זה אתה רחוק מהם מחמת שאין אתה יכול לסבול השקר של המדינה והתחיל לשבח המלך מאוד מאוד והמלך מחמת שהיה עניו מאוד. ובמקום גדולתו שם ענוותנותו. כי כן דרך העניו. שבכל מה שמשבחין ומגדלין אותו יותר נעשה קטן ועניו יותר ומחמת גודל השבח של החכם ששבח וגידל את המלך בא המלך בעניוות וקטנות מאוד עד שנעשה אין ממש. ולא היה יכול להתאפק והשליך את הווילון לראות את אותו החכם. מי הוא זה שהוא יודע ומבין כל זאת. ונתגלה פניו. וראה אותו החכם. והביא הפאטרעט שלו אל המלך:

מדינה. איז ער גיגאנגען און האט גיהאנדלט אין דער מדינה. און האט זיך גילאזט נארין אין דעם משא ומתן. איז ער גיגאנגען זיך לאדין פאר די סאנדיס. און זיי זענען אלע פול מיט ליגן און נעמען שוחד. היינט האט ער זיי גיגעבן שוחד. מארגן האבן זיי אים ניט גיקענט. איז ער גיגאנגען צו איין העכערין סאנד און דארט איז אויך פול מיט ליגן. ביז ער איז גיקומען פאר דעם סאנאט. און דארט איז אויך דורך ליגן און שוחד. ביז ער איז גיקומען צום מלך אליין. אז ער איז גקומען צום מלך. האט ער זיך אן גירופן און האט גיזאגט. איבער וועמען ביסטו אמלך. די מדינה איז דוך אין גאנצן פול מיט ליגן דורך. פון דעם אן הייב ביז אין אוס לאז. און סע איז אין איר קיין שום אמת ניט דא. און האט אן גיהובן אויס צו דער ציילן גאר דאס פאלטשקייט פון דער מדינה. ווי דער מלך האט גיהערט זיינע רייד. האט ער זיך צו גבוגן זיינע אויערין צום פיר האנג. ער זאל הערין זיינע רייד. ווארן סע בייא דעם מלך אגרוס ווינדער גיוועזן אז סע זאל זיך גיפונען אמענטש וואס ער זאל וויסן גאר דאס פאלטשקייט פון דער מדינה. און די שרי מלוכה האבין גיהערט זיינע רייד און זענען אויף אים זייער ברוגז גוועזן. און ער דער ציילט אלץ ווייטער די פאלשקייט פון דער מדינה. האט זיך דער חכם אן גירופן. מען וואלט גיקענט זאגין אז דער מלך איז אויך אזו ווי זיי אז ער הט ליב ליגן אזו ווי די מדינה. נאר אדרבא פון דאנעט זעהט מען ווי אזו דו ביסט איין איש אמת און דער איבער ביסטו ווייט פון זיי מחמת דו קאנסט ניט סובל זיין דעם שקר פון דער מדינה. און האט אן גיהובין דעם מלך זייער זייער צו לובין. און דער מלך מחמת ער איז גיוועזן זייער אגרוסער עניו. ובמקום גדולתו שם ענוותנותו. ווארין אזו איז דער שטייגער פון איין עניו. אז וואס מער מלובט אים און מגרייסט אים. ווערט ער אלץ קלענער ביי זיך און מער עניו אלץ. און מחמת דער חכם האט זייער גילובט און גיגרייסט דעם מלך. איז דער מלך אריין גיקומען אין גרוס ענוה און אין זייער קליינקייט אריין. ביז ער איז גיווארין גאר נישט. האט ער זיך נישט גיקאנט איין האלטין און האט אוועקגעווארף גיטאן דעם פיר האנג. ער זאל זעהן דעם חכם. ווער איז דאס וואס ער ווייסט און פאר שטייט דאס אלץ. איז אנפלעקט גיווארין דאס פנים פון דעם מלך. האט אים דער חכם גיזעהן האט ער אפ גימאלט זיין פאטרעט. און האט גיבראכט צום מלך:

דרכי ציון אֲבֵלוֹת[1]: ציון היא בחי׳ הציונים של כל המדינות שכולם נתוועדים לשם. כ״ש וְרָאָה אֶדָם (עֶצֶם) וּבָנָה אֶצלו צִיוּן: (יחזקאל לט, 15)[2]

וזהו ״חזה ״ציון ״קרית ״מוֹעֲדֵינוּ[3] (ישעיה לג, 20) ר״ת מ״צ״ח״ק: ששם היו נתוועדים כל הציונים ומי שהיה צריך לידע אם לעשות הדבר או המו״מ היה יודע שם: יי״ר שיב״ב אמן: יהי רצון שיבוא במהרה בימינו

ראה והבן והבט אתה המעיין עד היכן הדברים מגיעים. אשרי המחכה ויגיע לידע ולהשיג מעט מסודות המעשיות הללו. אשר לא נשמעו כאלה מימים קדמונים:

ודע שכל אלו הפסוקים והרמזים המובאים אחר קצת המעשיות הם רק רמזים וגילוי מילתא בעלמא למען ידעו כי לא דבר ריק הוא ח״ו. וכאשר נשמע מפיו הקדוש בפירוש שאמר שהוא מגלה איזה רמזים בעלמא באיזה פסוקים המרמזים לסוד המעשיות למען דעת שאינו מדבר ח״ו דברים בטלים. אבל סוד המעשיות בעצם רחוק מדעתינו. ועמוק עמוק מי ימצאנו:

1 דרכי ציון אבלות מבלי באי מועד (איכה א, 4)

2 [And when they that pass through shall pass thru the land] and any sees a man's bone, then shall he set up a sign by it

3 Look upon Zion, the city of our solemn gatherings.

131

Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav

Ora Wiskind-Elper

131

Excerpt from "Little Gidding" in *Four Quartets,* copyright © 1943 by T. S. Eliot and renewed 1971 by Esme Valerie Eliot, reprinted by permission of Harcourt Brace & Company and Faber and Faber Ltd., London.

Published by
State University of New York Press, Albany

© 1998 State University of New York

All rights reserved

Printed in the United States of America

No part of this book may be used or reproduced
in any manner whatsoever without written permission.
No part of this book may be stored in a retrieval system or
transmitted in any form or by any means including electronic,
electrostatic, magnetic tape, mechanical, photocopying,
recording, or otherwise without the prior permission in
writing of the publisher.

For information, address the State University of New York Press,
State University Plaza, Albany, NY 12246

Production by Bernadine Dawes • Marketing by Patrick Durocher

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Wiskind-Elper, Ora, 1960–
Tradition and fantasy in the tales of Reb Nahman of Bratslave / Ora Wiskind-Elper.
p. cm. — (SUNY series in Judaica)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 0-7914-3813-9 (hardcover : alk. paper). — ISBN 0-7914-3814-7 (pbk. : alk. paper)
1. Na˙manof Bratslav, 1772–1811. 2. Hasidic parables—History and criticism. I. Title. II. Series.
BM532.W57 1998
296.1'9—dc21 97-39254
CIP

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

 ——133——

CONTENTS

Preface ix

Introduction 1

I. The Poet's Self and the Poem 9
1. The Figure of the Zaddik 11
2. Innovation and Inspiration: Linking Past to Future 23
3. The Approaching Redemption 26
4. Autobiographical Aspects 33

II. Telling Tales; or, The Physics and Metaphysics of Fiction 41
1. The Sanctification of Fiction in Hasidic Tradition 41
2. Adoption of Narrative Elements from Other Genres 50
Folktales 50
Rabbinic Literature 55
3. The Torah as Text and Archetype 56
4. Multifarious "Texts" and Their Symbolic Value 66

III. The Romantic Drama 75
1. Romanticism: A General Definition 76
2. The Romantic Quest 80
3. The Indwelling Life of Nature 84
The Garden 86
Music 90
4. In God's Image He Created Her 103
Metaphors of Motherhood 105
The Shekhinah: From Mourning to Joy 109

IV. The Dimension of the Fantastic 115
1. A Characterization of the Fantastic World 122
The Mythical World and its Evolution 125
Mythopoetic Archetypes 135

 ——133——

——134——　——134——

Between Past and Future: Nostalgia and Expectation 142
A Definition of the Fantastic as a Literary Genre 148
2. Perception and Deception: Transmutations of Reality within the Tale 150
The Dream Paradigm 151
The Tale Entitled The King's Decree 156
The Dream of the Circle in Hayyei Moharan 161
The Tale Entitled The Lost Princess *and the Song of Songs* 163
The Tale Entitled Fly and Spider 166
3. Blurring of Boundaries, Shifting Identities 169
Theological Implications: The Kushiya 174
4. Metamorphosis of Imagery 183
Symbol 187
Metaphor 201
Allegory 205
The Tale of Heart and Spring 209
5. The Effect of the Dimension of the Fantastic on the Listener/Reader 219

Notes 225
Bibliography 287
Index of Subjects 295
Index of Sources 305

——134——　——134——

II • Telling Tales; or, The Physics and Metaphysics of Fiction

1. THE SANCTIFICATION OF FICTION IN HASIDIC TRADITION

It is told that when the Baʿal Shem Tov was faced with the task of saving a soul, he would go to a certain place in the forest, light a fire, and meditate in prayer—and what he requested would come to be. When, a generation later, the Maggid of Mezherich was faced with the same task, he would go to the same place in the forest and say, We can no longer light the fire, but we can still utter the prayers—and what he asked became reality. Yet a generation later, R. Moses Leib of Sassov had to perform the same task. He, though, went to the forest and said: Now, we cannot light the fire, and we do not know the secret prayers and meditations, but we know the place in the forest to which it all belongs, and that must be enough—and it was enough. But when another generation had passed and R. Israel of Ryzhin was called upon to perform the task, he sat down on his golden chair in his castle and said: We cannot light the fire, we do not know the prayer, we do not know the place, but we can tell the story of how it was done. And, the storyteller adds, the effect of his tale was no less than the actions of the first three.[1]

This emblematic description of the evolution of the Hasidic movement—despite its end a century after Reb Nahman's death—intimates

 ——136——

the theme of our chapter: the status of the narrative in Bratslav tradition, the role played by "fiction" both in the human and divine realms. Essential to our discussion is an unconservative, associative utilization of the lexicon of literary analysis. This approach guides us throughout. In the first part, our concern is the sanctification of the tale, as a literary form, in Reb Nahman's worldview. Its inherent mirroring of historical as well as cosmic events, its mystical function in linking lower to upper worlds, and its importance as a didactic tool—all three aspects of the tale as genre justify its centrality in Reb Nahman's oeuvre. In part 2, we will consider the nature of other narrative models that seem to have inspired our author in his creation. Among them: folktales of non-Jewish tradition, allegories and midrashim preserved in rabbinic lore, biblical prophecy. The influence of sources such as these in stylistic, thematic, and interpretative terms will be explored. Part 3 seeks to compare the Jewish mystical perception of the Torah itself as the ultimate text—polysemous, inherently symbolic, ontologically potent—to Reb Nahman's conception of his own tales. From this phenomenology of the Text we turn in part 4 to an investigation of the nonverbal "texts" that appear in myriad forms in Reb Nahman's oeuvre. Some of these symbolic microcosms include hands, maps, portraits, instruments—each of them telling its own wordless story. The unprecedented uniqueness of Reb Nahman's thirteen tales in Hasidic narrative tradition will, I hope, come to the fore in the course of our discussion. Yet before focusing our attention on them alone, it is important to place Reb Nahman within the context of Hasidic literary tradition. What were contemporaneous narrative forms? How were teachings (narrative as well as theoretical) transmitted and recorded? And can the authenticity of the texts engendered be verified, the author's and redactor's hands distinguished? The historical problematics of this subject are beyond the scope of our discussion; nonetheless, some brief mention of them is necessary in order to place Reb Nahman's oeuvre in proper perspective.

Initially, I. Tishby and J. Dan explain, Hasidic literature consisted almost entirely of *drushim,* collected in books interpreting the Torah, specifically biblical texts that accompany the Jewish yearly cycle. Hasidic masters in the first and second generations used this form almost exclusively in the dissemination of their ideas. The literary value of such works, these scholars add, is negligible; they serve, though, as the first

and sometimes the only source of early Hasidic teachings.[2] As for Hasidic stories, Tishby and Dan recognize three categories: stories told by the zaddik; stories told by his followers about the zaddik; and *sihot,* with predominantly ideological and moralistic content. *Shivhei ha-Baʿal Shem Tov,* the first published collection of stories, is composed largely of the second type, and represents, in the eyes of the authors, the first propaganda document of the rejuvenated Hasidic movement. In other works attributed to the Baʿal Shem Tov, his teachings have been compressed to epigrams and sayings, many of them enigmatic. Reb Nahman's thirteen tales were the second collection of stories to be published; *Hayyei Moharan* contains all three narrative types, as does *Sihot Moharan,* the first collection of *sihot* to appear in print.[3]

According to S. A. Horodezki, an early-twentieth-century scholar of Hasidism, Reb Nahman told his tales in Yiddish and R. Nathan Sternharz translated them into Hebrew. As the latter testifies in his First Introduction to the tales, it was Reb Nahman's own wish to publish the *Sippurei Maʿasiyot* in a bilingual edition: "the upper 'text' in the Holy Tongue [i.e., Hebrew] and the lower in the 'foreign tongue' [*lashon laʿaz,* i.e., Yiddish]."[4] However, the question of the correspondence between two versions, Hebrew and Yiddish, remains unresolved. Chone Shmeruk suggests that the Yiddish version of the original stories differs from the text printed in modern editions, and his view is confirmed by Piekarz.[5] Moreover, in the Second Introduction to Reb Nahman's *Sippurei Maʿasiyot,* R. Nathan Sternharz contends that in his Hebrew redaction, he "lowered himself intentionally to simple language when he transferred the stories, recounted in 'the language of Ashkenaz,' into 'the Holy Tongue.'" This was "So that the meaning [was] not altered, for those who read them in Hebrew, from the way [Reb Nahman] told them originally."[6] The dubious correspondence between the two versions poses clear difficulties for any critical reader. The Yiddish, more detailed, colorful, and lively, is, at the same time, more verbose and diffuse. The Hebrew, erudite by its very nature and directly allusive, is also awkward and at times impossibly recondite.

Moreover, as Jacob Elbaum writes, we do not yet have tools fine enough to distinguish the elements, carefully transmitted, of Reb Nahman's own formulation and those added by R. Nathan Sternharz of Nemirov as he poured them from one vessel to another.[7] Nonetheless, Reb Nahman himself is said to have warned his followers that

each word of his tales contained tremendous and precise mystical intention; to change even a single word of the stories as he himself uttered them would severely cripple them. The text on which my discussion, throughout this work, is based is the Hebrew part of the traditional Bratslav bilingual edition, published by Aguddat Meshekh ha-Nahal, Jerusalem, 5745 (1985). The Yiddish version serves, at times, as a supplement, an aid in understanding obscurities in the Hebrew text, but the latter dominates by far.

The polyphony of causes leading to the narration of Reb Nahman's tales is loyally recorded by his students: "As a rule, each story he told developed from some conversation he had with us about events in the world. He would begin a tale because an aspect of some event was connected to an event in his heart. It was a matter of 'awakening in the lower realm,' drawing down a divine conception clothed in that event. . . ."[8]

How, then, did Reb Nahman perceive himself, as an individual and as a storyteller, within this narrative continuum? In his eyes, a vital distinction exists between "tales of ancient days" and "tales in the midst of the years" (also called "tales of seventy faces" or "of seventy years"). The former are timeless, immortal tales, reflected in primordial, divine thought, before the world's creation. The latter, inextricably bound up in temporality, speak of earthly reality; in this second category are the tales about the life and times of zaddikim. Reb Nahman recognized these tales as his literary heritage: his forefathers' occupation with tales "gave birth" to him, and he saw it as his responsibility to emulate them, bearing his own children, as well, through the telling of tales.[9]

My contention is that the art of creating narrative forms is an essential cognitive tool; Reb Nahman's recognition of his entire heritage as a complex of "stories" engendered his choice of the same genre to perpetuate that heritage. Underlying our theme is the implicit dialectic between the occurrence of objective, factual events and the account of those events spoken in a second voice. This recounting of history seeks, ideally, to record and preserve the sequence of seminal events, but each representation of those events is, unavoidably, interpretation as well; in the *relating,* the teller cannot help but relate cause to effect, searching for the inner direction hidden in the events of which he speaks. The etymological kinship between *zählen* and *Erzählung, conter* and *conte, sofer* and *sippur,* etc., is clearly no accident; the clever narrator forever

 ——139——

orders his material. Like a rich man who counts and recounts his money, so a storyteller recounts his tale to keep alive the memory it tells. This act of verbalization serves a vital role: what happens in the world can make no sense to us until we make it into an account; only by telling about reality may we hope to grasp it. This vicarious reliving of events through narrative holds tremendous psychological power: in effect, it taps the same mechanism that activates psychoanalysis.[10] The storyteller relates his tale to himself and to his audience, communicating to all who hear him their personal connection with his message. The first biblical narrator-figure is Abraham's servant, sent in search of a wife for Isaac. The future that master and servant imagine together (Gen. 24:2–9), Eliezer's prayer at the well foreseeing imminent events (Gen. 24:12–15), the events themselves (Gen. 24:15–34), and his retelling of them to Rebecca's family (Gen. 24:35–50) and later to Isaac (Gen. 24:66) suggest the multiple guises of fact and fiction. Each of these units is indeed an independent *fiction* in the most literal sense. Over and over, Eliezer fabricates reality: he suggests hypothetical, alternate endings to his mission; ostensibly he "tells" God of his predicament; then he experiences what he himself foretold; in the subsequent narration the story is canonized, and finally, back home, it becomes but an abstract gesture—"And the servant told Isaac all the things he had done." "Fiction," therefore, must not be understood as a mere arbitrary invention, an imitation of reality, but rather a process of interpretation inextricable from life itself. In this sense, fiction actually strives to preserve fact, to immortalize truth as it has been experienced.[11] What Reb Nahman calls "tales of ancient days" are, then, a history of primordial, cosmic events—though unexplainable, their order has been preserved in that abstruse form. It is this ineffable history that is retold in "tales in the midst of the years"; there, as in a mirror, divine truth may be recounted in human terms, related to human experience, communicated to the human heart. Thus, in his eyes, all of tradition exists on two planes: from the story of Creation to the story of the Jewish nation's birth, from the lives of the patriarchs to the legends of great mystics and zaddikim—all these accounts are both physical and metaphysical. Though bound up in time, they are, as well, a sort of divine mythology, a cryptic theosophy naively disguised.

The thirteen canonical tales in the collection of Reb Nahman's *Sippurei Maʿasiyot* must be seen as an organic part of this genealogy.

 ——139——

Charged with biblical allusions, with esoteric symbolism, with Hasidic ideas, they retell the same undying mythology. The paradigms of Lurianic Kabbalah—the Breaking of the Vessels and their restitution, the saga of exile and redemption—are vital components of this mythology. Their formative presence in nearly all of Reb Nahman's tales testifies to their status, in his mind, as archetypes, that any tale "in the midst of the years" must unavoidably re-present. But what is essential in this re-presentation is not merely to recombine the dry bones of their plot but rather to convey the drama of those "tales of ancient days," somehow to relive the pathos inherent in the original events themselves. Perhaps the most clear illustration of this point is in the tale entitled *The Master of Prayer.* The parallels I will draw in the following discussion between this tale and the Lurianic paradigm are founded on commentaries in which schematic analysis is prominent.[12] The story is set in a world of brokenness and confusion; in the middle, the cataclysmic disaster (the storm and the chaos it wreaked) is recounted a posteriori, but primarily in order to set the narrative present in its proper context. It is the reckless search for a king in the absence of the True King that motivates all the actions of this tale. The essence of each sect is rooted in some villainous reversal of the divine attributes informing the system of the *sefirot.* All the world's false beliefs, all idolatries, R. Nathan says, come from the Breaking of the Vessels; it is the *kelippot,* the shards of those shattered containers, that cause this fundamental distortion.[13] Thus each character in the king's original court—the master of prayer, the mighty warrior, the treasurer, the wise man, the bard, the faithful friend, the infant—corresponds with one of the seven lower *sefirot,* while the antithesis of each figure's dominant attribute is reflected in the immorality of each of the sects.[14] The upper three *sefirot,* according to the Lurianic paradigm, remained intact, though damaged through the influx of divine light. Thus the king, queen, and queen's daughter of the tale cast themselves into voluntary exile—for a king who has no kingdom, no court, and no throne is but a caricature; he sits in a lonely field, his crown askew on his head. The master of prayer finds himself in this world where the *kelippot* seem to reign, and he sets out to lead it to its restitution. Thus the tale ranges from a legendary cataclysm *(shevirah)* to the realization of a prophetic vision (Is. 31)—idols of gold and silver are cast away, sinners repent, and the throne, king, and kingdom are restored.

 ——141——

The cipher nature of these paradigms, so prominent in *The Master of Prayer,* becomes apparent when we consider other tales Reb Nahman told. *The Humble King* concerns, as well, a land in need of *tikkun.* The protagonist ventures through a country of lies, seemingly abandoned by the king who hides his face; his aspiration to restore the kingdom is linked, once again, to a revelation of that king's true being. In *The Lost Princess,* it is the act of *zimzum* that becomes the focal event.[15] The mention of the king's six sons serves to verify the identity of his only daughter (the seventh, feminine *sefirah* of *Malkhut*); the father's unexplained anger at this beloved daughter leads to her imprisonment by evil forces and creates the necessity of her rescue. In contrast to these tales, with their focus on dissolution and their summary resolution, *The Two Sons Who Were Reversed* dramatizes the process of *tikkun* in rich detail. The tale itself is an Odyssean search for "the foolish land and its clever king"—a quest that culminates in the heroic trial of restoring the garden. The true son's first insight, to find refuge by the statue-king and thus avoid the invisible terrors that would block his entrance, signals the first act of *tikkun.* It is the mirror image of Adam's appeal, upon his expulsion from the Garden, to the Sabbath to grant him peace on his lonely path.[16] He approaches, one by one, the monumental symbols of the bed, table, chair, and lamp; he discovers the subtle flaw that has imprisoned each one in silence (the misplaced rose, the forgotten animal), and wordlessly returns the artistry of each object to its former wholeness. And in reward for his new-won intuition, the garden itself breaks into song; it begins to play—a fantasy music box of *tikkun.* The *Zohar* reveals the mystical valence of that humble quartet of bed and table, chair and lamp. Together, they are four components of the Shekhinah; by grace of human prayers her damaged form may be restored.[17] Though this esoteric dimension is not explicit in the tale, the garden's Ninth Symphony rings with its truth, the miracle of ultimate restoration.

Turning to the second paradigm, that of exile and redemption, we see that it, too, provides a skeletal frame on which the tissue of many tales is woven. The protagonists of *The Cripple, The Two Sons Who Were Reversed, The Lost Princess, King and Kaiser, The Seven Beggars,* and *Clever and Simple Son* are all estranged in some way—driven from their land, from their family, from themselves. All of them suffer the pain of separation and yearn to return, to regain or to win what has

 ——141——

been lost to them. Indeed, one may argue that all folk and fairy tales are about exile, about battles with evil, and about escape to freedom. Yet, far from robbing the Lurianic paradigm of its validity, this argument only strengthens it. Truly, the tragedy of the holy sparks imprisoned in matter is an omnipresent aspect of reality. Whether played out in the history of the Jewish nation or in the human soul, regardless of the actors' names, all stories must, inevitably, tell that single, undying, and primordial drama.[18]

"In former generations, when kabbalistic matters were discussed, they were spoken of in such language," Reb Nahman adds after concluding *The Two Sons Who Were Reversed*. "For until R. Simeon bar Yohai, Kabbalah was not discussed openly . . . before him, when people spoke of mystical matters, they spoke in such a way." Thus like the Torah, this tale of the sons of kings and slaves, the forest, the journey, and the garden is yet another phrasing of something that cannot be told directly. It is like the Soma juice in the ancient Vedic sacrifice: if unfiltered, the ambrosia is dangerous for mortals to drink, but when filtered it gives a taste of immortality.[19] So the divine truths that the Torah contains are drugs of life as well as of death;[20] they must pass through the sieve of narration, be clad in the guise of dreams, of fantasy, or translated into a foreign tongue, that their essence may be internalized by human beings. At issue, in fact, is an irreducible dichotomy between "fiction" and "reality." The lament that "we have spent our years like a tale that is told" (Ps. 90:9) implies that perhaps there really is no difference between our lives and the story of our lives—both are equally fictitious, both are equally a mirror reflection compared to the reality of realms beyond our own. "For all the events that occur in the world, all of them surely allude to sublime matters, because nothing is senseless/solely in the world; the world never rests, even for a moment . . . certainly everything alludes to what it alludes, yet all is but mere hints compared to infinity without end."[21]

In chapter 1 we spoke of the influence of the author's self-image in the formulation of his works. Inspired by the image of the Baʿal Shem Tov, Reb Nahman recognizes yet another responsibility upon the zaddik's shoulders: he is a storyteller who, through his tales, has the power to effect changes both on the cosmic and the human level. In Reb Nahman's words, "[T]he Baʿal Shem Tov, may his holy memory be

for a blessing, was able, through stories, to unite disparate entities. When he saw that channels on high had been blocked, and they could not be repaired through prayer, he would make them whole by a tale."[22] The implication, as Joseph Dan explains, is that not only prayer but stories as well are invested with theurgic power. Their narration may cause the reunion of *sefirot* such as *Tiferet* and *Malkhut,* which had grown distant from one another, preventing the influx of divine mercy from emanating outward and downward into the lower world.[23] Yet the need for reunion exists not solely on that esoteric level; through his tales, the zaddik restores his listeners' souls; he draws them from their path of error and returns them to the will of the Creator. In the image of the crooked-necked beggar, who "throws his own voice" through the dark night to draw together the two lost birds, so the zaddik "clothes the Torah in tales, i.e., sends the voice of God to the Assembly of Israel" in simple, human tones they can understand. "And the opposite is true as well—he must convey the praying voice of the Assembly of Israel to God. Thus the zaddik clothes prayer in the tales he tells. For the advocates *[ha-mekatregim]* are mighty, so much so that prayer cannot rise simply; it must be disguised in tales."[24] These antithetical effects of the zaddik's stories, then, illustrate the celebrated Hasidic principle of *itʿaruta diletata*—action awakened in the nether realms opens blocked channels linking heaven to earth and catalyzes change above, and this change, in turn, reverberates sensibly in the human spirit.

The notion of the theurgic power inherent in the zaddik's stories helps us understand why some of Reb Nahman's stories end in a strange state of incompleteness, and others with an accelerated denouement disproportionate to the rest of the tale. In *The Lost Princess,* for example, the servant's anguished search for the captured princess trails off, "And how he saved her is not told, and in the end he saved her." Even more obscurely, in *The Seven Beggars* the last, legless beggar never even appears at the wedding, and the frame story of the king and his son with which the story opened is abandoned. *Burgher and Poor Man* ends in three short sentences with a speedy spiral of events: the heroine reveals her true identity, honor is restored to her father, the couple weds, and "happiness was complete." *The Cripple,* similarly, draws to an abrupt conclusion—war breaks out, the earth quakes, the world collapses, evil is destroyed, and the vital tree is watered at last. Both unresolved endings and summary endings point to some sort of disparity in

 ——144——

conception between the tale's development and denouement. Certainly the experience of exile, of distance, and of longing and search is much more palpable than the unreal hope of redemption in the promised future. It can be told with greater sympathy and insight, and that telling, in fact, helps all who listen become conscious of their own existential state and of their people's destiny. But how the longed-for messianic age will come about has not yet been experienced; it belongs—for us—wholly in the realm of fantasy. When we consider what many scholars recognize as Reb Nahman's impetus in turning to stories in the last four years of his life, we find a key to understanding the intent behind these enigmatic pseudoendings. The death of Reb Nahman's son in 1806, dashing the messianic hopes the infant had borne, combined with Reb Nahman's failure in disseminating his esoteric works beyond the circle of his intimate followers are thought to have radically altered his expectations. "Reb Nahman felt that redemption, which had been imminent, had been delayed, and that was because the nation was not ready. Thus he understood that the harbinger of redemption must be brought them in a different way, little by little, concealed in the veil of tales."[25] The zaddik's stories may be seen, then, as "awakening the lower worlds" in the most literal sense. He prepares the world, spiritually and viscerally, for the Messiah's advent; yet until all is ready, the end cannot fully be told. For as soon as it is narrated—if the zaddik's intent is pure—it must come to pass.

2. ADOPTION OF NARRATIVE ELEMENTS FROM OTHER GENRES

Folktales

Reb Nahman's celebrated aesthetic pluralism, the regard he inherited from the Ba'al Shem Tov for multifarious media of human expression, is most visible in the influence folktales exerted in creating the dynamics of his own narratives. Holiness, he insisted, is inherent in such tales as well, for "God's glory shouts from everything—'the whole earth is full of His glory' (Is. 6:7)—even from the stories of non-Jews, His glory shouts forth."[26] The idea of divine immanence permeating the material world, all languages, and all melodies is conceived, in fact, as an onto-

 ——144——

logical necessity: "for without His holiness, they cannot exist at all—'You preserve them all' (Neh. 9:6)—only, in them, divine vitality is greatly contracted and minimal, just enough to keep them alive but no more."[27] Hence the responsibility of the zaddik to redeem those holy sparks imprisoned in all manner of forms—by retelling the tales the world tells, and thus restoring their original order before the Vessels shattered and the endless light they held was scattered. In the following pages, I would like to consider some of the generic elements characteristic of folktales that Reb Nahman adopted—plot functions, motifs, narrative style. The tools developed by modern literary criticism aid us, on one hand, in perceiving the kinship between these two narrative traditions. Yet they also enable us to penetrate beyond their schematic similarity toward the secret working of the tales Reb Nahman told. It is important to remember, as well, that Reb Nahman's own narrative tradition, from biblical and talmudic to kabbalistic sources, is similarly informed with folk motifs. The difference lies in the allegorical dimension omnipresent beyond these motifs. In his integration of such thematic elements, the flesh and blood of folktales, Reb Nahman deftly draws on their hermeneutics as well, on the implicit referential level that is his inheritance, bound to the pre-texts he has assimilated.

Consider, for example, the motif of the path, or way *(derekh)*. A universal metaphor, it speaks of destiny, of movement through time and space—away from and toward. The path, in literature, is the archetypal meeting place; every inch of it presents a potential intersection, perhaps a juncture, a crisis, a turning point. Bakhtin speaks of the "chronotopos [space-time], the fusion of spacial and temporal attributes of road":

> Here the spacial and temporal series of human fates and lives form peculiar combinations, complicated and concretized by the social distances which are overcome. Here time . . . pours into space and flows through it (forming roads), hence the rich metaphorization of the path-road: "the path of life"; "take a new path"; "a historic path" . . . the metaphorization of the road is varied and has many planes but its basic center is the flow of time.[28]

In the opening verses of the *Divine Comedy* Dante writes, "In the middle of the journey of our life, I found myself in a dark wood, where the

straight way was lost." The entire story *Burgher and Poor Man* speaks in this metaphor—the danger-wrought escape of the burgher and poor man's wife from pit to *mikveh,* to ponds and springs, streams, rivers, and seas recurs as a leitmotif throughout the lives of their children, the hero and heroine. It is the secret text binding their betrothal; it is the song of desire the true bridegroom must sing to his bride; it is the path the beloved herself must pass by to enable her reunion with her lover. *Rabbi and Only Son,* similarly, tells of a journey—begun again and again yet stymied, the destination never reached. In *The Cripple* all the protagonist's adventures occur on the highway—he sets off to make his fortune, falls victim to robbers, and finally waits by the wayside to watch as the wicked and the holy tread their own paths to redemption or damnation. Both the king's true son and the servant's true son *(The Two Sons Who Were Reversed)* spend most of their tale on the road; whether in pursuit or in flight or in search of a legendary kingdom, their movement through space symbolizes their gradual self-realization. Alone in the wide world, far from home, each must discover the path meant for him. Finally, in *The Master of Prayer,* the pathos of the ruined kingdom is portrayed by the trail littered with the iconography of its exiled court (the lakes of blood and milk, the scattered golden hairs, the abandoned crown, the shield, and so forth). What is remarkable in all these tales is their fantastic geography. The whole world is faceless and nameless; only the critical points of meeting that penetrate each character's life stand out in relief, like black points on an unlabeled map. There is only *one* desert island where hero and heroine must inevitably land *(Burgher and Poor Man);* there is only *one* forest, and in it *one* tree where the two rival sons encounter each other. All the randomness of human life is contracted; the essential, abstract meeting points alone remain.[29]

In *Likkutei Moharan,* Reb Nahman rereads the following talmudic parable as the account of a Hasidic spiritual quest.

> It is like the man who was walking on a road in the dead of night and darkness, in fear of brambles and holes, wild animals and bandits. And he does not know which way to go. Then he comes upon a torch and is saved from the brambles and the holes and the briars, yet he is still afraid of wild animals and bandits. And still he does not know the way. When dawn comes, he is delivered from both animals and bandits, but still he does not know

> the way. Until he comes to a junction, and is saved from every danger.[30]

R. Hisda, expanded by Rashi, explains the allegory: the torch is the commandments; the dawn is the Torah; the junction, the meeting with a learned man and/or the day of death. Both of these encounters, with oral teaching and with one's own mortality, aid the individual in understanding the course of his life. Reb Nahman adds his own perception of the dangers along that uncertain way. There are destructive qualities, he writes, each of them drawn from one of the four evolutionary levels of existence: sadness, embodied in stony, inanimate bodies; negative desires, personified in thorny plant form; idle words, represented in phlegmatic animality; and pride, incorporated in the grossly verbal highway robbers. In one way or another, the protagonists of all the tales struggle with these four adversaries, both in their metaphorical and literal forms. The pirates and highway bandits, the pits and traps and malicious beasts, are stock enemies of every hero. The trials to overcome them, whether as symbols of moral flaws or as reality—such are the adventures informing Reb Nahman's and folktales alike.

Formally and functionally, narratives in both corpora speak of a fated course of events. The oaths of loyalty that cannot be broken *(King and Kaiser; Burgher and Poor Man),* the unalterable royalty of the king's true heir *(The Two Sons Who Were Reversed),* the mandatory rescue of the lost princess—superficially, all these seem to suggest that the outcome of the story, like that in all folktales, is predestined and the actors are will-less puppets. But in Reb Nahman's worldview, the pagan notion of fate is transformed. The hidden force guiding events, far from blind, is in his tales divine providence. It is a theological necessity that such providence remain secret, unrevealed, for only then is free human choice possible. Paradoxically, the dynamics of these simplistic tales inform our own world as well; to understand that all the twisting paths of history, all the tortuous choices people are forced to make, are secretly guided by God's hand—this is the challenge and the ultimate message Reb Nahman, through his tales, conveys.[31]

Complementing the "unrealistic" notion of space that characterizes folk tales is the strange unreality of time. Figures in Reb Nahman's tales journey "for years and years"; they wait for one another, search, and wander for immeasurable periods; kingdoms pass away and wars

are fought; and yet those vast temporal spaces may be passed over in a moment. Years, days, minutes compress and expand in complete freedom. Italo Calvino evokes a fascinating model to describe what we call "plot" in literature. He remarks that our verbal imitation of the clock's "tick-tock" implies a fundamental humanization of time we cannot live without. "Tick" he suggests, signifies a beginning, Genesis, while "tock" is the end, Apocalypse, the expectation of closure. "The fact that we call the second sound 'tock' is evidence we use fictions to enable the end to confer organization and form on the temporal structure. The interval between the two sounds (tick-tock) is now charged with significant duration." Calvino calls the time of the novelist *kairos,* as opposed to the simple chronicity *(chronos),* or "passing time" we normally associate with reality. *Kairos,* in contrast, must be "a significant season," an instance of "temporal integration" on which perception of the present, memory of the past, and expectation of the future are bundled together in a common organization.[32] The eschatological paradigm on which Reb Nahman's tales are built mandates that their temporality be *kairos.* What begins in exile will end in redemption; what begins in ruin will end in harmony. Thus ages of waiting are subsumed in a handful of words; moment is linked to pregnant moment like pearls on a string. The time between is as naught, as faceless as the uncharted roads linking one fateful meeting to the next.

Reb Nahman's tales also seem to be narrated in typical folktale style. There is dramatic use of direct speech ("And they asked each other, 'Who are you, son of man?' 'Who are you, son of man?' 'Whence did you come here?'" [*SM*, p. 145]); there are superlatives in every manner of description (maidens of unsurpassed beauty who know all languages; brilliant children whose hair shines with all colors; problems with one sole solution; illnesses with one sole cure); there are stereotypical characters and actions (beautiful princess, clever son, evil king, loyal servant; rebellion, estrangement, search, reunion). Yet as we have suggested, the naive facade of the tales actually betrays their true referential valence.[33] Could the Messiah, the true zaddik, the Shekhinah, or the King of Kings be portrayed in anything but superlatives? How could there be more than one supreme love song, more than one ultimate redemption? In other words, although Reb Nahman's tales wear the same guise as the tales the world tells, their style is but another disguise. The similarity between the two is no accident. In-

III • The Romantic Drama

"And God created mankind in His own image, in the image of God He created him, male and female He created them" (Gen. 1:27). R. Joseph ben Shalom Ashkenazi (Ravad) recalls these words of the Talmud, reiterating the fantastic notion that this original human being was double, Janus-faced, the two countenances of Eve and Adam joined back to back. Divine intent, in his eyes, was "that intimacy and fraternity and peace may be forever between them; that they may never part, and their home be imbued with tranquility.[1] But this primordial wholeness, alas, was too perfect to endure; the author of the *Zohar,* in his own time, recounts the preface and afterword of this story:

> All the souls in the world . . . all of them are complete in the mystery of union. Come, and see: the longing of the female for the male engenders a soul. And the will of the male's longing for the female, and his cleaving to her draws out a soul—this soul contains the first soul, born of the female's longing. Desire is joined to desire, lower to upper; the two souls fuse in a single will, with no separation.[2] . . . Afterwards, upon the souls' descent into the world, [male and female halves] part from one another, each goes its separate way. The Holy One, blessed be He, alone rejoins them in the end, for no one but He knows their true combination.[3]

Reb Nahman takes this crucible of mystical and aggadic heritage, places it over the blue-yellow flame of imagination, and forges this fantastic scene:

> The letters of the Torah conjoin and unite by grace of the yearning of the vowel points. For the conjunction and union of the letters is through the vowels, which are engendered by longing and desire; through them, souls come into being. . . . And the souls conjoin, and conceive and give birth. . . .[4]

This cycle, without end or beginning, of separateness and longing, union and separation, this dynamic that transfixes realms from the sublime to the orthographic is, beyond all doubt, an essential concept throughout Reb Nahman's oeuvre. The forlorn birds, each pining for its lost lover; the spring and the heart of the world singing their love songs into the dusk *(The Seven Beggars);* the promised, unreachable bride awaiting her expatriated betrothed *(Burgher and Poor Man);* the faithful servant in his search for the exiled princess *(Lost Princess)*—each of these tales, and others, as well as vignettes throughout *Likkutei Moharan,* are hypostases of a single, primordial, and incontestably *romantic* drama at the core of Jewish tradition.[5]

1. ROMANTICISM: A GENERAL DEFINITION

The title of this chapter, a bit tongue-in-cheek, signals a (perhaps unconservative) intuition that Reb Nahman's oeuvre, and the tales in particular, truly encompass all the manifold senses borne by the concept "romantic." In the following pages, I would like to sketch the literary history of that enticing term and its liberal application in literary criticism to a wide variety of artistic works, and briefly to characterize those works. My hope is to gain a view of Reb Nahman's teaching as an integral part of that newly appropriated generic context; such a comparison may well lead to a recognition of the romantic elements inherent in many classical texts—whether biblical, talmudic, kabbalistic, or Hasidic. The second section of this chapter concerns the stages of the "romantic drama"—separation, loneliness, search, reunion—acted out in the course of Reb Nahman's tales and their links to earlier sources. In the third section, the romantic conviction that the natural world is inhabited with a living soul is discussed, again through a comparative consideration of the tales and classic biblical and aggadic pre-texts. The medium of music, championed by the European romantics as the ultimate spiritual art, is also explored in the context of Bratslav tradi-

 —151—

tion. The final section of chapter 3 focuses on the perspective of one half of the interactive dynamic treated throughout. It is a topic informing much current interest in traditional texts: images of women—particularly in the Bible and midrash. My tenuous conviction is that Reb Nahman's oeuvre in particular, and Hasidic teaching in general, contain certain notable elements of central importance in feminist hermeneutics. But let us turn, first of all, to a general definition of terms.

Despite the seemingly revolutionary character of European romantic theory (which sprouted as a distinct movement, broadly speaking, in the third quarter of the eighteenth century and blossomed to overripe decadence by the mid nineteenth century),[6] numerous scholars stress that romantic aesthetics are actually an instance of continuity in intellectual history. Jean Paul Richter, for example, in response to Novalis, interpreted (in 1804) *die Romantik* not as a discipline but as a poetic quality. To writers of all ages—Sophocles, Petrarch, Ariosto, Cervantes, Shakespeare, Herder, and Tieck—he attributed a *verschiedene Romantik,* a peculiarly romantic style distinguishing them from all others.[7] In Friedrich Schlegel's understanding of *die Romantik* as a cultural phenomenon, the historic era spanning from the fall of Rome to his own time was a romantic age; he found romantic elements in such ancient writers as Homer, Aeschylus, Plato, Horace, and Virgil. In Schlegel's eyes, "every object or phenomenon in the world, every image and symbol in art or poetry, is also on the one hand unique and individual and at the same time a microcosmic 'hieroglyph' of the universal macrocosm." Those writers, he believed, made a synthesis of the fantastic and the sentimental; their works were imbued with primacy of feeling, a sense of "the spirit of Divine love hovering over the whole."[8] More recently, M. H. Abrams states that "ancient rhetorical theory incorporated a number of elements which can be traced, in a straight line of descent, to central components of romantic theory."[9]

Interestingly, just as the Hasidic movement has been widely recognized as an intellectual and emotional countering of the scientific rationalism posed by the Haskalah, the romantic movement is also seen as a reaction against the reason-dominated values of the eighteenth century.[10] Turning to powers beyond the reach of reason, thinkers such as Novalis channeled their strength into "the act of romanticizing" *[romantisieren].* "By giving a higher meaning to what is ordinary, a mysterious aspect to what is commonplace, the dignity of the unknown to the

 —151—

familiar, a semblance of infinity to the finite, I romanticize it."[11] One of the primary tools of the poet's craft, of course, is the use of tropic language; indeed, "symbolism, animism and mythopoeia, in richly diverse forms, explicit or submerged, were so pervasive in this age as to constitute the most pertinent single attribute for defining 'romantic' poetry.'"[12] August Wilhelm Schlegel, rejecting Aristotle's definition of art as imitation, called the composition of poetry "an eternal mode of symbolizing: we either seek an outer covering for something spiritual, or we draw something external over the invisibly inner."[13] Through this double-vectored process of "involution," says Northrop Frye, the locus of the beyond comes to be perceived as hidden in the depths of human consciousness, and the natural world becomes a mirror of the romantic poet's inner reality.[14] In the wake of medieval writers such as Aquinas and Dante (in his *Letter to Can Grande della Scala*), who maintained that secular works of literature may, like the Scriptures, be made "polysemous" or significant both of literal and of allegorical truths, Schlegel proposed a notion of romantic polysemism. Thus, he held, a romantic work may be multiple in meaning, but in the particular sense of having, like God's creation, bidirectional reference—both outward and inward, objective and subjective.[15] With the growing conviction that, in Schleiermacher's words, "the introspection of the spirit into itself" was the "divine source of all plastic art and poetry," the dominant mode of reading in the early nineteenth century increasingly became what Herder had termed (as early as 1778) a "living reading, this divination into the soul of the author."[16] In his concern with the relationship of the romantic to the sublime, Schiller obliquely suggested that romantic experience is a spontaneous psychological phenomenon that must be transformed into the sublime through intellectual and ethical discipline.[17] Later writers probed the darkness of the artistic mind more deeply. Richter, for example, spoke of the unconscious as an abyss; in the coolness of its shadowy night, dreams and prophecy bloom.[18]

The belief of the romantic poets that the supernatural lives in the midst of reality, their abiding sense of the "mystery of existence," and the ideal of transcending the tangible world in the quest for "the eternal, the infinite and the one," in Shelley's words, led to the emergence of a new genre, the *Kunstmärchen*. These artistic tales, inspired by (more naive) folktales and fairy tales, sought to evoke a world in which ap-

pearances are deceptive, in which reality speaks a subtle language of signs and the "world within us all" is suggestively evoked.[19]

The romantic shrugging-off of the responsibility to imitate the empirical world through art suddenly won the poet new status: "By the magic of his presentation," in A. Schlegel's words, he "knows how to transport us into a strange world, in which he can rule according to his own laws."[20] The literary work becomes a "heterocosm" or microcosm, a "self-contained universe of discourse" true to itself alone, a "second nature" created by the poet in an act analogous to God's creation of the world.[21] This revolutionary esteem of the poetic ego as creator was accompanied, not unexpectedly, by great interest in the workings of the creative process. Adopting the ancient view that artists are inspired by a divinity, Schelling says that every human creator "seems to be under the influence of a power that sunders him from all other men and forces him to express or represent things that he himself does not entirely fathom, and whose significance is infinite."[22] But perhaps the most striking testimony of the *Zeitgeist* of the romantic age is in the recurrence of certain poetic motifs. Among them is the image of the wind harp, used as a construct for the mind in perception, as well as for the poetic mind in composition. Shelley affirms, "[T]here is a Power by which we are surrounded, like the atmosphere in which some motionless lyre is suspended, which visits with its breath our silent chords at will. . . . This power is God. . . ." and those who have "been harmonized by their own will . . . give forth divinest melody, when the breath of universal being sweeps over their frame."[23]

The experience of the human spirit aroused to song finds its partner in the never silent voices of nature; the "overflow of feeling," as Wordsworth called poetry, brings the artist to regard all he sees, hears, and feels as "but a stream That flowed into a kindred stream; a gale Confederate with the current of the soul."[24] A testimony to the romantic self-absorption is the prevalent theme of the heroic search (for truth, for beauty, for the poet's calling). A golden age is envisioned at its rainbow end, as in Heinrich von Ofterdingen's *Atlantis:*

> Ein Herz voll Einklang ist berufen
> Zur Glorie um einen Thron;
> Der Dichter steigt auf rauhen Stufen
> Hiran und wird des Königs Sohn.[25]

In sum, an awareness of the romantic *Weltanschauung* seems to be essential in understanding Reb Nahman's oeuvre. A mythopoetic interpretation of nature and human sensibilities is common to both, and the innovative, often fantastic conception that interpretation yields is perceived as an intrinsic, preordained aspect of divine Creation. Both read the world in its inwardness, drawing out truths inherent in it. Moreover, both integrate the experience of romantic love as a rich metaphor in which to portray creative experience. Recognition of the correspondence between these two parallel movements will accompany us through the course of our discussion.

2. THE ROMANTIC QUEST

The metaphors of the Bible (particularly in the prophetic and wisdom books evoking the profoundly human bond between God and His chosen people—"as the bridegroom rejoices over the bride, so shall thy God rejoice over thee" [Is. 62:5; Zech. 9:9]) expand in midrashic literature into the hundreds of parables about kings and queens, fathers and daughters/sons, husbands and wives. These personages, often translated into mystical figures, are understood as speaking of dynamics between the Holy One, blessed be He, and His Shekhinah, and of interrelationships within the realm of the *sefirot*.[26] The history of the Jewish people as well, bearing some resemblance to a stormy Gothic novel, is recounted as a saga of promises, betrayal, loneliness, spiritual searches, a first marriage, unfaithfulness, repentance, and longed-for, far-off reunion.

In all postbiblical, inherently hermeneutic literature, these three realms—intimate human experience, the historical, and the metaphysical—are inextricably intertwined; though ontologically distinct, they form a single thread, share a common destiny. Perhaps the most transparent reflection of this multiplicity is in interpretations of the Song of Songs. The languishing beloved, who lies upon her bed at night and searches for "him whom my heart loves," searches for him yet finds him not (Song of Songs 3:1)—"She is the Assembly of Israel, who pleads before the Holy One, blessed be He, concerning the Exile. For she sits among the gentile nations, lying destitute with her sons in the dust of a foreign, impure land."[27] But when did this exile begin? In what temporal context did this tragic estrangement occur? We learn from the *Zohar*

that wholeness became brokenness at the dawn of human history. The Tree of Knowledge of Good and Evil, in that text a reification of the Shekhinah, contained the promise of union with powers of holiness *(Tiferet)*. Adam's eating of the forbidden fruit severed that potential tryst, and cast the Shekhinah into the arms of "the Other Side," the powers of evil that pull her ever deeper into a nether world.[28] The pathos of this rupture is conveyed in the *Zohar* through the figure of the abandoned woman, helplessly entwined in a stranger's embrace, or as a mute cry—her words inaudible, she is robbed of a voice.[29] In the second scene of the drama, the setting changes from the Garden of Eden to desert wastes: "I am asleep but my heart wakes; the voice of my beloved knocks . . ." (Song of Songs 5:2). Here the allegory expands. In R. Yehudah's understanding, the Assembly of Israel laments her dormancy, her unconsciousness of God's commandments as the Jewish nation trudged through the wilderness. Yet her heart is alert; from afar she hears the voice of the lover—senses his longing and knows that he waits for her as she prepares herself to enter the Land; or, on the cosmic level, as the Shekhinah prepares for her redemption.[30]

Romantic *Sehnsucht* penetrates these scenes; at times, feelings of isolation and despair well into nearly unbearable *Weltschmerz*.[31] For Reb Nahman, the experience of exile has not paled in urgency through the centuries—the princess's voiceless sobbing continues unabated. She appears, in perfect correspondence to the aggadic prototype, in the first and last tales Reb Nahman told: the king's lost daughter *(Lost Princess)*, stolen away by malign invisible forces, leaving silent messages written in tears for those who falteringly seek her; and the princess of the handless narrator's tale *(The Seven Beggars)* who pines imprisoned in the watery palace, her life threatened by her evil and envious royal lover. The betrothed in *King and Kaiser* comes to gaze secretly at his bride through a crack in the wall. In other tales, though the characters change and sex roles are reversed or adapted, the same essential emotional principle is perpetuated. Thus in *Burgher and Poor Man* it is the hero who loses the signs of his bond with the heroine—filled with emptiness he returns to his island, resigned to waste away his poor and meager days (*SM*, pp. 227, 239). In *Rabbi and Only Son*, the young protagonist is portrayed as an ardent student longing to join his master and rebbe, his path blocked by demonic and rationalistic persons. His desire unrequited, the lonely student dies.

Yet this *Sehnsucht* is not a static existential reality. Rather, it serves as an impetus for the vital process of searching, and that process, in Reb Nahman's eyes, is the vector of personal as well as historical and metahistorical development. Indeed, the search is infinitely more important (in the course of the tales) than the finding:

> Because [the heart of the world] longs for the spring, for that reason it does not reach it. When it comes too close to the mountain [where the spring emerges], it sees the slope no longer, and cannot gaze upon the spring. And if it cannot gaze upon the spring, it will perish, for the spring is the source of its strength. And were the heart of the world to die, heaven forbid, the entire world would cease to exist.[32]

Similarly, the two lovesick birds—their voices wander the night like the interweaving themes of a fugue, unable to meet yet linked together in the inseparable association of their search (*Seven Beggars,* fourth tale). In *Likkutei Moharan,* and later in commentary, Reb Nahman and his students recognize the psychological, even theological, necessity of this arduous experience of distance, longing, and search.

> The intensity of desire is created by its purposeful unfulfillment [lit. *meni'ah,* that which is set up to prevent its fulfillment] . . . for when a person is held back from something, his desire greatly increases. . . . Indeed, the more distant and concealed the object is from him, the greater is his desire to attain it. . . .

From these observations, Reb Nahman reaches the conclusion that "Everything that stands in one's way—all is placed there only for the sake of desire, that one's longing may be very great.[33] Most literally, this teaching speaks of the *hasid*'s journey to the zaddik of the generation, yet ultimately it tells of the endless journey toward the One who has hidden His face. In another passage, Reb Nahman evokes the question, sighed by angels and men—"Where is the place of His glory?"—to foreshadow the mute beggar's tale of the spring and heart of the world. That source of life is concealed in the highest unknown realm. Yet humble mortals dare "to search and seek—'where is His glorious place?' And that is the essence of repentance—for when man seeks Him, may He be blessed, and sees how very far he is from His glory—

when he longs, and asks and regrets his own distance from that Place—that itself is his answer/repentance *[teshuvah]* and his spiritual healing."[34]

The lost princess longs to return to her father, who in a moment of anger has abandoned her to the powers of evil. Yet the focus of the tale is less on her trials than on the king's servant, an intermediary sent to save her and restore her to his master. And though his search begins as a duty, he, too, is charged to become a romantic soul—"You must choose a place," the princess tells him, "and remain there one year, and all that year you must long for me, long to rescue me; every chance you have you must long and seek and await the time when you will rescue me . . ." (*SM*, p. 5). Clearly, what Reb Nahman describes is the responsibility of every Jew to concentrate his religious energy, in prayer and in ritual acts, on "the union of the Holy One, blessed be He, and His Shekhinah."[35] The search for God, portrayed in *Likkutei Moharan* in purely emotional terms (with no sexual valences),[36] is re-presented here as a romantic lovers' quest. In the same way, the heroes of *King and Kaiser* and of *Burgher and Poor Man* are consumed in looking for their beloved. A telling comment by R. Nahman of Tcherin suggests these tales actually reveal the nature of Divine Providence. Her identity and their shared destiny must be hidden from him, "that free choice may be possible."[37] The elusive beloved is made so by her Author—unbeknownst to the hero, his heroism is being tested. The obstacles in his path—the rivers of wine, ruining his vow of abstinence; the tempests obscuring his crucial documents—these caprices of nature are no accident. Outrageous fortune bares its slings and arrows; the struggle seems endless. Yet, paradoxically, these trials themselves are a merciful gift, for it is they that help the searcher gain the privilege of finding, and the joy of reaching, the object of his quest.

We spoke in chapter 2 of the striking disparity, apparent in all Reb Nahman's tales, between the serpentine account of spiritual trials and their facile resolution in the eclipsed gesture of denouement. There, we attributed the relative simplicity of such endings to the storyteller's conviction of the theurgic power inherent in narration. Yet the escatological vision they suggest—however imprecise and "unrealistic" (compared, of course, to the all-too-human suffering that fills the tales)—deserves our attention as well. Though inspired by classic mystical conceptions, the ideal of ultimate oneness is also a thoroughly romantic conception

 ——158——

in the spirit of Novalis, Brentano, Eichendorff, or Moerike. The allegory of the Song of Songs, so influential in German medieval poetry, found expression in romantic verse in the notion of "earthly love and religious faith blended into one by a mystical union with God, a union mediated by their beloved."[38]

In Reb Nahman's tales, the union toward which all hearts yearn is signaled in the "marriage" and "complete happiness" spoken of in their last words. When we consider the fundamental allegory underlying this ideal marriage, we catch sight of the code implicit in each of them. In *Likkutei Moharan,*[39] Reb Nahman declares that oneness is the most cogent quality of the world to come: the prophetic vision that "On that day the Lord shall be one and His Name shall be one" (Zech. 14:9) speaks, most profoundly, of the union between the *sefirah* of *Tiferet* (i.e., mercy, signified in the ineffable Tetragrammaton) and that of *Din* (severe judgment, signified in God's effable Name, Elohim)—in other, words, the manifestation of the divine visible in the natural world. By remarking that the word "one" *(ehad)* is numerically equivalent to "love" *(ahavah)* (= 13), Reb Nahman suggests that the sexual valences (masculine/feminine) implicit in these attributes are the impetus behind his conception.[40] Paradoxically, in their ultimate harmonization, these two discordant tendencies lose their separate identity. The coda of happiness and joy that is repeated in the tale each beggar offers during the seven days of the orphan children's wedding is thus a premonition of that final catharsis that belongs entirely to the future. "The world to come," in the words of the *Zohar Hadash,* is "wholly happiness"; the human experience that gives some slight intuition of that unimaginable plenitude is the joy of bride and groom as they join in marriage.[41]

3. THE INDWELLING LIFE OF NATURE

In light of the conviction, voiced above by prime movers of the European romantic movement, that romanticism is a poetic quality found in works of every age, we begin our consideration of nature in Reb Nahman's worldview with a passage from the *Zohar*. The enigmatic opening verses of Psalm 22—"On the hind of the dawn, a Song of David—'My God, my God, why have you forsaken me?'" are read as the lamenting end of a lovers' tryst, witnessed by two journeying sages.

——158—— ——158——

cities, haunted forests, walled gardens. . . ." This use, of course, is not confined to fantasy (it also occurs in fairy tales, folktales, etc.), but the decisive factor is how the material is treated. "Fantasy places mythopoetic material in a fictional framework, within which it is treated as empirical data, the common stuff of ordinary reality."[64] As we saw earlier in this chapter, Reb Nahman's stories integrate archetypes from two realms—those primitive, universal elements common to all folktales, and the classic motifs of Jewish biblical, aggadic, and mystical sources. This confident evocation of "ordinary reality" brings us back to the sensitive issue of artistic representation and interpretation of reality that so fascinates modern thinkers. We recall Northrop Frye's contentions (among many others) of the intractable subjectivity, even falsehood, in all attempts to speak of the "real" world. Oscar Wilde, in his essay "The Decay of Lying," protests that what everyone calls realism is not founded on nature and reality at all. We never see these things directly, he claims, "but only through a prism of conventionalized commonplaces, outworn formulas within the art itself, the fossilized forms of earlier attempts to escape from nature and reality." The only true creativity in the human sense of the word, he concludes, is "a distorted imagination that breaks away from all this and sees reality as a strange, wonderful, terrible, fantastic world. . . ."[65] Paradoxically, then, "realism" becomes alienating, turning against those who use it to bring reality closer; distortion is direct vision, and the iconoclastic, fearless romantic the true artist. In the next section we will examine the ways this paradox is embodied in Reb Nahman's thought and finds expression in his tales.

2. PERCEPTION AND DECEPTION: TRANSMUTATIONS OF REALITY WITHIN THE TALE

The Talmud describes a telling experience, in which R. Joseph became ill and fell into a trance. When he recovered, his father, R. Joshua ben Levi, asked him, "What did you see?" He answered, "I saw an upside-down world; the high were brought low, and the low raised up." And his father affirmed, "My son, the world you saw was clear."[66] The implication, of course, is that the world R. Joseph envisioned in his delirium is the ultimate and just one, while the social order father and

son share in their conscious reality is a misleading reversal of that true human order to be actualized in the world to come. In part 1 we spoke of thresholds, loci of mystery such as forests, graveyards, and night that mark places of meeting between the real and some "metareal" or more absolute realm of being. Now I would like to consider another category of such thresholds: these are located not in a natural, external setting but within man's own psychic life. R. Joseph's story points to the febrile vision granted by illness; in his faint, R. Joseph was "spirited away," that is, his mind was somehow disconnected from his body, left behind on the sickbed, and rose unhindered to a higher world. Even more common than such visionary swoons, though, is a second, altered state of consciousness, most universally recognized as a window onto other worlds—that of dreaming. Understanding the dream paradigm is indeed vital in our appreciation of Reb Nahman's stories, for the tension he creates there between illusion and reality mirrors the duality inherent in the dream experience itself. Our discussion begins with the nature of dreams, both on the cognitive level and in Hebrew literary sources. We will then expose two characteristic elements of dreams—the blurring of boundaries between symbol and symbolized, and transformations of human identity—as fundamental components in the creation of the fantastic dimension. Finally, the implications emerging from this dialectic of perception and deception, which informs Bratslav teaching as a whole, and the suggestion of some supreme truth beyond appearances will be explored.

The Dream Paradigm

The lives of the patriarchs, of kings, wise men, and the commonest of servants are guided, even changed utterly, by the dreams that visit them in the night. No heir to Jewish tradition can ignore the many and colorful appearances of the dream motif that sparkle, jewel-like, throughout the sources. It is a motif uniquely suited to Reb Nahman's vivid imaginative affinities, and his tales are thus studded with allusions to dreams and their interpretations presented in the classic texts. In the biblical narrative and prophetic books, dreams are incorporated as a real component of human life. Abraham, still childless, begs God for some assurance of the future; he performs the strange threefold sacrifice he is commanded

(Gen. 15:10) and, as the sun sets, he falls into a deep sleep. While he is pressed beneath that "horror of darkness," God speaks to him and recounts the years of suffering and salvation awaiting his seed. The midrash interprets the immobility that overtakes Abraham as the state of exile itself—the words of the verse are a premonition of the four periods of oppression in Jewish history by the empires of Babylon, Persia, Greece, and Rome. "And when the sun was going down, a *deep sleep* fell upon Abram; and lo, a *horror* of great *darkness fell* upon him" (Gen. 15:12).[67] Jacob, beset with worry like his grandfather about a future that seems precarious and foreboding, is also suddenly overcome with sleep[68] and plunged into a prophetic vision. "And he dreamed, and behold a ladder set up on the earth, and the top of it reached to heaven: and behold the angels of God ascending and descending on it" (Gen. 28:12). In this instance, the ladder may be understood as a metaphorical image of the dream itself; the dreamer lays upon the ground, yet angels rise to upper realms as his human soul does, transported in his dreams. In the lives of Abraham and Jacob, the dream is a portentous event that shapes their destiny; the divine message it contains is indisputable, and no man resists or questions its meaning. In the story of Joseph—the notorious dreamer—however, dreams and their interpretation become a matter of contention: the subservient sheaves and the sun, moon, and stars that bow down before him are harbingers of Joseph's illustrious future, yet his dreams strike jealousy in the hearts of his brothers and bring all of them to sorrow. From the dungeon of his exile in Egypt, Joseph slowly gains renown for his insight and inspiration; he untangles the dreams of the butler and baker and finally of Pharaoh himself. The intricacies of the solution of these dreams become a model for the rabbis. The sages of the Talmud and the *Zohar* base their own judgments concerning the value of dreams on these biblical accounts; they were influenced, conversely, by the beliefs and superstitions of their own cultural milieu as well. Some, such as Rav Hisda, hold dreams to be a potential wealth of information sent to the sleeper, as if from a distant, autonomous realm: "An uninterpreted dream is like an unread letter."[69] The providence of such a communication may be ambivalent: Samuel suggests good dreams come from angels but bad dreams from demons.[70] Yet another, more rationalistic tendency is prominent as well. In the debate whether meaning is borne by the dream itself or whether dream images are fluid and undetermined, and their

significance infused only when the dream becomes external, reflected in the mind of an interpreter, R. Eleazar declares: "All dreams follow the mouth."[71] R. Jonathan's stance goes even further; it is psychological and antivisionary in the extreme: "A man dreams only about his own thoughts and preoccupations."[72]

But it is the compromising view expressed by Rabba bar bar Hannah that addresses our own problem most directly; he evokes the image of the biblical prophet-dreamer Jeremiah, and thus binds together those two phenomena, dream and prophecy, as turning on a single axis. Both can be conceived solely in figurative language, and both are consequently open to interpretation. "The prophet who has a dream, let him tell a dream; and he that has my word, let him speak my word faithfully. What is the chaff to the wheat, says the Lord" (Jer. 23:28). The sages understand the metaphor of chaff and wheat as a comment on the verbal formulation of the prophet's vision. In the words of R. Yohanan, citing R. Simeon bar Yohai, just as there is no wheat without chaff, so there is no dream without superfluous elements.[73]

Rabba bar bar Hannah's statement is much more than a condonation, a posteriori, of figurative language as a legitimate medium in communicating the divine word. What God says to the prophet in sleep, through dreams, cannot be transmitted in a conscious, wakeful state. The prophet is a fragile vessel; only when cloaked in sleep can he contain the influx of divine light. Thus, the words the visionary utters when he awakens are *inherently* metaphorical; God's ineffable truth must be phrased in human concepts—the pure kernel can grow but encased in the husk. In his famous discussion of biblical metaphor, in response specifically to the theological problem posed by anthropomorphism, Maimonides expands the talmudic notion of hyperbole and figurative language. In his view, symbolic expression is an unassailable component of the Torah, manifest most trenchantly in the prophetic books, dreams, and prophetic visions. There, he asserts, such media are a uniquely literary device. They are the antithesis of realism; indeed, their hyperbolic images are invoked purposefully to instill wonder and capture listeners in rapt attention.[74]

In mystical thought, the dream is made a vivid image of nighttime ascent and spiritual enlightenment; in contrast to the reductionist explanation offered by R. Jonathan, the *Zohar* describes the dream as a fundamental mystical experience. "Every night, the souls of zaddikim

rise to the Garden of Eden," and at midnight God comes there to delight with them.[75] The souls of both the living and the dead are gathered there in paradise, and by grace of their ardor day by day in Torah study, they are granted vision of divine secrets. When the night ends, and the living return below, the words they utter in wakefulness unconsciously express that wisdom revealed to them in the night.[76] The kabbalistic view models the nightly experience of the righteous man after the biblical accounts of the patriarchs. The dreamer's merits as a devoted Jew and scholar win him understanding of God's ways and even knowledge of His plans to be realized on earth.

As we will see presently, this image in the *Zohar* of secret knowledge revealed to zaddikim during dream visits to the world to come reappears in a fascinating conception in *Likkutei Moharan*.[77] There, Reb Nahman portrays the zaddik of the generation and the infinite potential understanding that surrounds him like an aura. The entire teaching speaks of the bounds of the human mind; the term for not yet realized conceptions (adopted from Lurianic teaching) is *mekifim*—which Reb Nahman describes as "the delight of the world to come." The key word linking the two images is *sha'ashu'a*—God's amusement, His pleasure, as it were, in imparting divine wisdom to those faithful to Him. I would suggest it is this *mishak*, this sense of a game without end ("and I was daily his delight"—Prov. 8:30), played by the blessed all their life (in their continual study, assimilation, and transmission of Torah), that gives birth to the dimension of the fantastic in Reb Nahman's tales as a whole. But we will consider this idea of playfulness later in our discussion. Let us return, for now, to our overview of the dream phenomenon in its varied manifestations in Jewish tradition.

Naturally, our comments have direct bearing on Reb Nahman's integration of the dream paradigm in his worldview and the expression of that conception in his narrative works. It seems that in all the sources, interest in dreams is bound to the question of epistemology. We can distinguish three basic positions concerning this question; in the first and the second, dreams are indeed relevatory of something, while in the third they point to the problem of phenomenology itself. Thus, in one view, dreams are prophetic, transferring some aspect of divine knowledge to the dreamer, who carries his newly received understanding into his waking life. In the second view, dreams grant insight, but

only in the Freudian sense, as a window onto the individual's unconscious world.[78] And in the third, dreams are an emblem of human cognition in general, a metaphor of relativity, of the illusory existence in which man is imprisoned.[79] The implicit contrast here is thus between the imaginings of a dream and the absolute reality of the divine realm. In the Kabbalah, though, this third view never reaches the radical negation of man's cognitive powers.

The positive valence dreams have in the *Zohar* is balanced by an opposing, negative valence.[80] While dreams transport the righteous to a higher world of playful union in the Garden of Eden with God, less innocent people may be spirited away on sinister, even demonic, nighttime voyages. The author of the *Zohar* teaches that though all souls seek to leave their sleeping bodies and rise to heavenly worlds, the night is fraught with obstacles. Forces of impurity and evil roam through the world; many souls are captured by them, seduced away from the paths of truth. Thus, while the dreams of the righteous contain jewels of secret wisdom, the dreams of evildoers are bitter as dust; they come not from God but from the Other Side.[81]

In sum, whether dreams are held to be real experiences of disembodied souls or inspired by God, whether they are prophetic, demonic, or merely irrational, whether their meaning speaks of some transcendent realm or of the dreamer's own psyche—all these views share the conviction that dreams indeed contain some message. Inherent to the account of a dream is some sense of enigma, for the dream experience itself intimates the dual nature of human consciousness. Erich Fromm opposes the preconceptions that would make this duality hierarchic: he contends that the relationship is, rather, relative: consciousness and unconsciousness are states of mind referring, respectively, to two different states of existence.[82] The dream may point inward or upward, it may be sinister or felicitous, but in every case a dream narrative exerts tremendous fascinating power: it is recognized as symbolic, yet the object of which it speaks, the symbolized, remains both invisible and at the same time manifestly present. It is thus the symbolic language of dreams and the desire, aroused by such language, to interpret that makes them an ideal model for Reb Nahman's fantastic tales. In the following pages, I would like to examine the phenomenology of dream logic and symbolism outlined both in Jewish sources and in modern psychological methods, and consider Reb Nahman's conception in the light of those

theories. In addition to the tales themselves, my comments are based on two other sources: accounts of Reb Nahman's own nocturnal dreams recorded in *Hayyei Moharan* and his teachings collected in *Likkutei Moharan*. I hope to show that the stories he told truly are "dreams that wander in the daylight";[83] helplessly they cross the barrier into our rational world, yet remain wrapped in the shadowy mystery of the night.

The Tale Entitled The King's Evil Decree

This tale is perhaps the best example illustrating the ubiquity of the dream paradigm in Reb Nahman's fiction. Let us begin our discussion with the question of symbolic language and the incumbent phenomenon of literary allusion. We recall that Maimonides links the fruits of the prophetic imagination with the dream state; the images the prophet evokes are his conscious formulation of knowledge infused in him during a visionary trance. These images—such as Zechariah's golden candelabra, colored horses, and mountains of brass (Zech. 4:2, 6:1–7), Ezekiel's scroll (Ezek. 2:9), Amos's wall (Amos 7:7) in Maimonides' eyes can be understood only as metaphors, representative of some abstract idea beyond their literal meaning.[84] The figure of the inspired prophet is replaced in Reb Nahman's story by an anonymous narrator, yet the unfolding of the plot similarly quickens by a series of undisputed symbols whose meaning is left hermetically sealed, not even hinted at in the following pages. The story tells of a merciless king and the oppression of his Jewish subjects. Plagued by the knowledge (revealed through occult magic) that he will be ruined by mysterious forces, symbolized by a bull and a ram, the king's lust for power nonetheless drives him from conquest to conquest. He seems to be invincible; and here Reb Nahman inserts a cryptic chain of associations, ostensibly to reveal the source of the despot's dominion: "For all the world is divided into seven parts. And there are seven planets, each planet shining on one part of the world, and on one of seven kinds of metal" (*SM*, p. 49). The king orders these seven metals to be gathered, along with the golden icons of all the world's kings. And from these materials he fashions a metal idol and places it on a high mountain (*SM*, p. 50). Although these lines may appear completely incomprehensible to an unlearned

——166——

beings. Each transformation signals the presence of a textual allusion: what appears in the Bible as a metaphor—"as for the likeness of the living creatures, their appearance was like coals of fire . . ." (Ezek. 1:13)—is, in the drama, a concrete literal image. Similarly, the candle/river points to Dan. 7:9; the dynamic creatures are as magical as those glimpsed by Ezekiel. Part 3 of this chapter will be devoted to an exploration of Reb Nahman's metamorphosis of biblical metaphor in the tales; here, I would like merely to point out that the very fabric of this and many dreams recounted in *Hayyei Moharan* are woven of such linguistic transformations.

The Tale Entitled The Lost Princess *and the Song of Songs*

If we may consider the accounts recorded in *Hayyei Moharan* as an authentic record of his own dreams, they indeed point to some elements Reb Nahman employed in his tales as well to conjure a dreamlike atmosphere. Yet a second source, and certainly a vital influence on many of Reb Nahman's stories, is a specific biblical text, which I would like to discuss as two extended "dream sequences": the Song of Songs, 3:1–6 and 5:2–9.[93] In the first passage, the heroine prefaces her story with the ambiguous words, "On my bed at night" rather than something more definitive such as "As I slept," evoking unresolved uncertainty concerning the dimension of reality in which her imaginative/dream experiences take place. To illustrate the pervasive influence of these passages in the stories, let us consider them parallel to Reb Nahman's first story, the tale *The Lost Princess*. My contention is that the internal, subconscious experience of dreams is an integral component evoked in both texts. Further, the dream sequences of the Song of Songs and the tale *The Lost Princess* describe an archetypical search, and the dynamic of this search is rooted in the fantastic, essentially surreal, logic unique to dreams.

We begin, then, with the biblical text. The alternate reality of sleep and imagination in the Song of Songs is intimated in the first and last words of each passage: both in chapters 3 and 5, the initial setting is a bedroom at night. In both passages, the transition from that intimate, enclosed space to the flight of the female protagonist through the open

——166——

streets of the city is blurred and imprecise. One scene follows another in rapid succession, connected by no discernible logic. The obscurity of events is emphasized by the darkness permeating the scene: her lover is there, and gone; he eludes her like a shadow, concealed in the night. Hope alternates with despair and her helplessness robs her of all control. The very style of both passages reflects their dreamlike nature. The words *levakesh* (to search for) and *limzo* (to find) are repeated almost compulsively in chapter 3, as if the traumatic search is endlessly lived and relived in the woman's consciousness. The syntax of that passage is vitally unstable as well. Past turns to future and back to past, as volatile as her thoughts, as insubstantial as her actions. Does the woman's desire really draw her outside, does she really run desperately through the city, is her lover at last in her arms, or does she only imagine what would happen were she to live out her fantasy?

The passage in chapter 5 is likewise charged with ambivalence. Chastely she resists his impassioned entreaty to open the door, but is clearly torn by desire and restraint. The passage is filled with expressions of boundaries—a door separates her from him, inside from outside—yet everything that seems impermeable ultimately reveals an opening. Eventually she yields, but it is too late. As closed as she was before, she is now infinitely open, vulnerable, without defense. Numerous hints in the two passages suggest neither describes a unique, isolated scenario but rather one basically identical, *recurring* dream. In the first she successfully eludes the city guards, miraculously finding her fleeting lover. Freud would describe it as a happy, wish-fulfilling dream. In the second she is caught, stripped, beaten—certainly an anxiety dream, even a nightmare. It is as if the sleep-ego of the dreamer causes her to be punished for her forbidden desires, for relenting, even in fantasy, to her lover's beseeching. The very blatant contradiction between the happy and unhappy ending of the two passages annuls any remaining notion that either refers to objective, external reality. And despite the frustrated conclusion of the second search, the subsequent verses (vv. 11ff.) describe the beloved vividly, as if he were there before her, as indeed he is *in her mind.* Now we can understand the refrain that echoes throughout the Song of Songs: "I charge you, O daughters of Jerusalem, that you stir not up, nor awake my love till it please." The love that must not be awakened is a metonymy for the beloved herself; consumed by her love, the identity of person and attribute become fused. That is her

averment and her plea to the daughters of Jerusalem: I am caught up in a dream of love, I know I am asleep, but I wish that dream to continue. Do not rob me of my fantasy, do not awaken me until I am ready to return to reality, and to my loneliness.

The mystical commentary on the Song of Songs expounded in the *Zohar Hadash* supports the thesis that chapter 3 describes a wish rather than its actual fulfillment. The words in those verses are spoken by the Shekhinah, or Assembly of Israel, who sits abjectly in the dust, among strangers in a land that is not her own, and pleads with her faraway King. She knows He will come to her only when they are together in His palace, and she longs for Him to bring her there, to return her from her exile. The same allegorical interpretation naturally extends to chapter 5: in the view of the *Zohar Hadash*, that scene is a transparent description of the torture inflicted on the Jewish people at the hands of the gentile nations. When we draw this symbolism to its logical conclusion, no doubt remains why both searches portrayed in the Song of Songs are equally unreal, why they belong equally to the realm of fantasy. The historical reality is that the exile goes on—the King and His bride remain tragically separate, the world is yet unredeemed.

We return now to Reb Nahman's tale *The Lost Princess*. Nighttime, darkness, and sleep, vast undefined spaces, powerlessness, and ambivalence pervade the story. The princess is mysteriously stolen away at night; the servant travels, directionless, "for a long time" and the places where he finally discovers her hang abstractly in nowhere. The giants he meets in the desert serve the identical function as the city guards in the Song of Songs—both are the same classic folktale figure. They test the hero, attempting to discourage him from his mission, and by overcoming them he proves the strength and devotion of his character. Like the heroine of the Song, the king's servant wrestles with his own will, and his loss of control leads to his own downfall. These two scenes, in which the servant forgets the princess's warning and, on the crucial day, eats or drinks what was forbidden to him—evoke in the reader a strange sense of déjà-vu. The garden, the warning, the apple—the allusion to the primal sin described in Genesis is unmistakable: the servant eats the apple, seduced by the sight of it just as Eve was seduced in the Garden of Eden. And the sleep that overtakes him then and there—it corresponds with the first exile of human history, the estrangement of Adam and Eve from the idyllic paradise. The power of

the biblical allusion casts a fatalistic shadow over the entire event. The servant is held fast in the grip of his humanness; helpless as a dreamer, he can act no differently. He is a symbol and yet he also cries, painfully aware of his inescapable destiny, to repeat the tragic acts of Adam. Other aspects of his adventure seem dreamlike as well. Time and space have no substance, and barriers that first seem unbreachable—the palace guards, the pearly fortress—are overcome in a moment.

In this comparison, the Freudian notion of repressed thoughts emerging to become overt, motivating forces in the dream is particularly relevant. Each of the two texts speaks of the longing and search for a lover/beloved who is distant or even lost, and of the trials, dismay, and hopes of the figure in search of him/her. The subconscious struggles silently waged during the searcher's waking life are acted out upon a stage within the innocent sleeper. The emotional charge of the tale, and of the biblical text, can thus be traced to that universal experience Freud describes.

The Tale Entitled Fly and Spider

In the tale *The Lost Princess*, the dream atmosphere is implicit, indirectly evoked through the landscape, unrealistic temporality, the awareness of intangible evil forces and the abrupt ending like an uncanny awakening. These same basic elements inform all of Reb Nahman's stories: in a number of them, though, the dream motif becomes overt. The narration of a character's dream is incorporated in the story itself, adding yet another dimension of metareality. Perhaps the clearest example is the tale *Fly and Spider*. In that tale, the conscience of the protagonist, soon to become dreamer, is portrayed in classic psychoanalytic terms. A powerful king holds an annual feast in commemoration of his most glorious victory. One year, amidst the raucous gaiety, the conqueror becomes entranced with a tiny drama taking place on the pages of a book open before him. A spider creeps cunningly toward its prey, but again and again the fly is protected by a page of the book eerily lifted as if by a breeze, which stymies the spider's advance. The relentless audacity of the spider at last tempts it to its own death, entrapped and crushed between the pages. This sight strikes at the king's very heart; he recognizes the spider's frustrated hunt and the fly's blessed

עוזער צינקעס און דיא ציג

דאס איזט איינע וואהרע געשיכטע פון אגעוויסען מלמד
וואס איזט אקערסט ארוים אויף קעסט וואס עם האט
פאסירט מיט איהם און מיט אציג , דער בייא איז נאך דא
אשיינע דער ציילונג פון צווייא ארעמע בחורים וואס עם
האט פאסירט מיט איאר פערציג דא אין דער גרוישע
שטאדט אילון , ביידע צום שפאס אונד צום נוצן , מאכין
זיך לוסטיג איבער דיא דומהייט אונד איבער דיזע
פאלשע פוצען .

ווילנא

תרכ"ט

ОУЗЕРЪ ЦИНКЕСЪ УНДЪ ДИ ЦИГЪ,
т. е.
Разсказъ объ одномъ меламедѣ съ козою.

ВИЛЬНА.
Въ типографіи Финa и Розенкранца. 1868.
на Вилейской улицѣ домъ № 715/24

ЗАЛА
ШКАФЪ CXXXII.
ПОЛКА 5. № 10.

אין דער שטעטיל אבדוריסאק. האט געוואוינט איין געווישער יונגער מאן וואס מען האט אים גערופען ר' עוזר צינקעס, ווייל זיינע שווינגער האט געהייסען צינקע, ביז זיינעם צוואנצגסטען יאר וואר ער איין ארעם בחור דאס איזט אזויא אנאמען וואס האט ניט זיין הפך (געגענזאץ) למשל דער הפך פון טאג איזט נאכט, דער הפך פון נאכט איזט טאג, דער הפך פון זיס איז ביטער, אונ ביטער איזט דער הפך פון זיס, נון האט דא אויך געדארפט אזויא זיין איין הפך דאס הייסט מע האט געדארפט רופין דעם בחור וואס איז ניט ארעם «רייכר בחור» אונ דאס איז נור אוים דיזען גרונד (סבה) דאס דיזער נאמען ארעם בחור איז ניט געמיינט ווירקליך איין בחור וואס ארום איז, ניין מע מיינט נור אזוי איונגען מענשען וואס האט קיינע פרויא נאך ניט גענומען אונ עסט טעג. ער מעג זיך זיין אפילו פון רייכע עלטערען פון צו הויז אפילו שוין באמת קיין בחור אויך ניט *) נור ניט דאס איזט דא מיין ציל:

---

*) איך זעלבסט בין געשטאנען דער בייא וויא איין געווישער רייכער קרעמער פון אקליין שטעטיל וואס איז גיקומין אהער קיין ווילנא איין האנדלען סחורה האט ער יעדען ארטיקיל בעזונדער געקויפט בייא איין אנדערען אגולוניק בתנאי דאס זיינער אאינגעל זאל בייא אים אטאג עסין אזוי ווייט מיסברויכט

אין זיינעם צוואנצגסטין יאר. האט אים גענומען פאר איין איידעם איין געוויסער קצב ר' בעריל צינקעס אונ האט אים צו געזאגט מער ניט וויא זעקס יאר קעסט. אונ דער איידעם האט זייא אלע אויף געגעסין, אונ נאך מיט אפאר יאר איבעריגע, און דאס איזט ווירקליך איינע זעלטענהייט דאס איין איידעם פון איין ארעם בחור זאל קענען איין זיצין בייא אשווערס טיש אזויא פיל יארען דען איין ארעם בחור איז דאך געוואוינט צו זעהען זיך אלע טאג מיט איינעם אנדערין טיש, מיט איינעם אנדערין לאבען ברויט מיט אנדערע געריכטען, אונ צו ציילען זיך פאר אנאסט צו יעדער שמחה, נון זעלטין דאס אזעלכין זאל קענען געפעלין פראסטער באלעבאטעשער קעסט, דאך זאגין געניטע מענשין דאס אזוי איינע דויערונג טרעפט מאקע בייא אזעלכע איידעמס פון ארעמע בחורים וואס עסין קעסט נור בייא קצבים. ווייל בייא אזוי אשווער אונ שווינער בלייבט אימער דער טאפ פעט, מע עסט דארטין פלייש צווייא מאל אין טאג אונ דאס אויך גאר אן אוואג נור ניט דאס מיין איך, איך מיין גאר דיא געשיכטע פון אונזער ר' עוזער צינקעס.

נוא בייא אכט יאר קעסט. קען מען דאך קומען צוא אתכלית, הן אין לערנען, הן אין געלט זאכען, אונזער ר' עוזר צינקעס אבער איזט זיך אין דעם משך פערקראכען נור זעקס קינדערלאך, אונ איז זיך דער ווייליע קלאר געווארען אין גאנץ יונה מיט דעם נייעם פירוש, דעם לקוטי

שושנים

מען (ברייננגט מען אין ניוויץ) דיא מדת הצדקה וואס דארף אן געווענדעט ווערן נור פר וואהרע נויט בעדירפטיגע.

שושנים *) , דעם יוסף לקח אויף אחשורוש , איז זיך געווארען אמוהל , פלעגט זייער שיין אפ צו זינגען זמירות , גינוג פאר פראשטע שוועער און שווינגער דם זיי זאלען זיך פרעגלען , בפרט נאך קאצבים וואס האבין שמאלץ געהאט געגנוג , נון פאר שטייט זיך דאס זייענדיג מיט אזעלכע טאלענטע (השלמה) נור האט מען שוין ארוים גייענדיק פון קעסט געהאט שוין גאנץ קנאפ נארעזרא אויף פרנסה , און האט אלזויא געמוזט זיך נעמען צוא אזוא אזאך וואס עס געגערען זיך דער פון אלע יענע וואס האבן זייערע יונגע יארין אויסגעבראכט , אויף אזעלכע זאכען וואס האבין קיין ווערט און קיין אכט , און דאס איז צום קנעלין , אפרנסה וואס מע קען דער ביא זייער גוט פון הונגער געשוועלין , בפרט נאך אגיזינטיל פון זאלבע אכט וויא מיר האבין דא שוין פריהער געדאכט , ער מיט דער ווייב צווייא און זעקס קינדער פון פלייש וואר דאהער שוין גאר קיין רייד , מע מוז זייא מיט מילך גענערין , אקוא צוא קויפען וואר מען ניט אין שטאנד , נוא איזט געבליבין מע זאל קויפען אציג , שוועער און שווינגער וואס ווארען קצבים וואלטען עס געקויפט בוודאי אין גלייכין געלט , און דער צוא נאך בוודאי אגוטע , זיי ווארען שוין אבער דאן ביידע טויט , זייא האבין אפ געגעבין זייער משך קעסט ס'בארישאם און זייען זיך אוועק געשטארבין דען וויא פיל איזט דער שיעור , מען קען דאך אייביג און יאר קיין קעסט געבין · און דאהער האט

געמוזט

*) דער ספר לקוטי שושנים האט אין זיך קינדערשע פשעטליך אויף יעדע סדרה , און פארצייטען פלעגען עס דיא מלמדים אוים לערנען תלמידים דאס זייא זאלין עס זאגען צוא שלוש סעודות , אדער ביא איינע פער הערענעם .

געמוזט אונזער ר' עוזר אליין פארן פר אמייל דרייא צו אבאקענטן ישובניק , און האט דארטין איין גיהנדלט אציג פאר אגילדין צעהען , און גייענדיק מיט איר צוא ריק אהיים האט ער איין געקערט מיט איר צוא זיינעם אבאקאנטין , מע האט אים גערופין ר' הערציל חיענקעס , ער וואר נאך דאן איונגער מאן , און איז זיך געווען אגוטער ליץ , און האט אלזוי בשעת דער ר' עוזר האט ביא אים געגעסין ווארעמעס איבער געביטען דיא ציג אויף אבאק , און דער ר' עוזר וואס האט פון דיזער אומבייטונג גאר ניט געוואוסט , האט געבראכט דעם באק אהיים , מיט אקיטקע הייא נאך דער צוא וואס דער ר' הערציל היענקעס האט אים געגעבין ·

נון וואר אין שטוב פריידין איבער פריידין , מע האט זיך אוים גערעכינט וויא פיל קעז און פוטער מע קען פון איר איין אכט טאג האבין , לבד מילך נון וועט מען שוין ניט זיין אזוא פערשמאכט · מארגין אין דר פריא בעלות השחר , טוז דיא ווייב מיט אדאנעצע אין שטעלכיל , האט זיך דארטן פערזאמט אפערטיל שטונדע און איזט אריין צו ריק אין שטוב מיט איין פערפלאמטעם געזיכט · און מיט גרוים צארען און איזט אן געפאלין אויף איר מאן מיט אלארעם «אמלמד בלייבט אמלמד» האט זיא אן גיהויבין צו שרייען אויף אים «שטייט וואו איז עס דיינע אויגען , מע האט דיר גאר געגעבין אבאק אן שטאט אציג , נון איז ער אליין אריין אין שטעלכיל , דער צו נאך אפאר מענשין אנדערע שכנים , דער בעהעלפער און אלע האבין געזעהען דאס עס איז ווירקליך אבאק «קיין גוץ זאל דער ישובניק ניט האבין» האט זיך דר ר' עוזר אפ גערופען , דער יונגאץ האט מיך בעטראגען , ער וועט אבער עס מוזען מיר אום בייטען» און האט אלזוי גענומען דעם

באק

ברוך הבא צו אונדזער פּראַקטיקאַנט/גאַסט אינזשעניר יונגער!
„ברוך הבא ר' עוזר", האָט ער זיך צו אים אָפּגערופן,
דעם ר' הערשלען בראָך, דער פּלאַץ שפּאַרנדיק.
זאָגט אַז אַלץ איז ער אַריין און שטייט, אַ נישט גערופענער,
און אַרויס אַהין צו די, האָט דער אוירער באַשטעלט
בראָכטן דעם און ... צו אַרויס אַבגערופן פּרויעקט, און
היינטיקער דער צו וואָס פון די געלערנטע ווערט
האָב צו גיין ... און איז ... ר' הערשעלע
ווינקען אַ ... ער האָט גענומען אַריין צו ...
גילאָכט האָט ער קענען ... אַז עס ... אַרויס
גענומען, דעם דער ... ער האָט ... אַז אין
אויף ... דעם ... איז ... דער ... פאַר ...
דאָס דער ... ער האָט ... אַלעס ... דעם ...
נישט ... מיט ... ער ... דעם ... אים ...

... „דער גוטער ... איז ער ...?"
... דעם ... צו דער ... ר' עוזר ...
... „צו איך ... האָט ... ר' עוזר ...
...

שרעק וואש זיא האט געהאט פון דעם וואש איר מאן האט געוועסט פאר ביטען דיא ציג אויף אבאאק, און האט גיזאגט צום מאן שנייצינדיק דעם נאז, און ווישענדיק זיך דיא טרערין מען מוז הייסין אגויה זאל אוים מעלקין דיא ציג׳ דען מען האט דאך איר שוין צוייא טעג ניט גימאלקין, נון איזט דאך איין צער בעלי חיים, אונד צווייטינס וועט איבער גיברענט ווערין דיא מילך.

מען האט אלזוא באקומען אגויה, מען האט אבער ניט בעקומען קיין ציג נור אבאאק, און דיא גויה איז גיקומען צו ריק מיט אליידיגע דאנעצע, און מיט אפולין גילעכטער, און דאס דער ציילט דיא בעלעבאסטע דאס עס איז גאר אבאאק און ניט אציג׳ נון האט זיא אוים געטאצעט דעם מאן דיא מארך פון די ביינער, דאס ער האט קוים דער לעבט אפ צו מאכין הבדלה, און האט שוין גיוואלט היידא מיט דעם באק צו ריק צו דעם ישובניק, דיא ווייב האט אים אבער פון זיך ניט אפ געלאזט ביז זיא האט אים מוסר גיוועו דיא סימנים וואס שיידין אונטער אציג פון אבאאק און האט עס זייער גוט מיט אים איין געהאזערט דען ער האט גיהאט איין זייער שווערן קאפ׳ ער איז מיט דיזער לעקציאן קוים פארטיג געווארין גענגין טאג, און דאן מארש מיט דעם באק, און דיזע דריטע רייזע האט זיך ניט גליקליכער גיענדעט אלם דיא ערשטע און דיא צווייטע׳ דען ער האט גיבראכט מיט זיך פארט אבאאק, און דער צו נאך וואס פאר אבאאק! אבאאק וואש עס איז שווער פון אים לויז צו ווערין׳

נור ניט דאס מיין איך, זאל אזוי זיין אונזערע שונאים אויף זייער הערץ וויא עס וואר אים דיזעם ארעמען מלמד נעבעך אלס ער איזט געוואר געווארען דאס דאס איזט פארט אבאאק

און

און ער האט זיך גענווזט דער מיט ווייטער שלעפען צוא דעם ישובניק׳ און נאך מעהר אלס ער האט צו ריק אויך געבראכט אבאאק, קורץ דער פון, דיזער ארעמער מענש האט זיך דעריבער שיר דעם גאנצען זמן צו ריבען, און ער וואלט נאך ביז אהער געהאט צו טאן מיט דעם באק מיט דער ציג ווען די אבצעשטווא פון זיין שטעטעל וואלטען זיך ניט אריין געמישט אין דיזעם שווערען עסק קודם כל דבר האבין זייא געמאכט איין פאוואלנעם אפיט אויף דעם מלמד דאס ער איזט איין בראווער ערליכער מאן און איזט זייער ווייט פון איין אבמאן, צווייטענס האבין געשווארען צעהען עדות דאס מעהאט געזעהען וויא ער האט אריין געפירט אין שטעטעל אבאאק גאר מעיקרא׳ און דער ישובניק האט גענווזט אפ בריינגען אציג און צוא נעמען דעם באק וועלכען עס האט אונטער וועגינם דער ר׳ הערצעל אום געביטען ווידער אויף אציג׳

נון האט דער ישובניק געמיינט דאס מען האט זיך דארט ביא דעם מלמד פערביטען דעם באק אויף דער ציג און האט שוין דאהער אליין געוואלט אפ בייטען די ציג אויף דעם באק׳ און האט אפ געשיקט דיא ציג, אונטער וועגענם אבער וואר ער ווידער פערביטען אויף אבאאק, נון וואר אלם דיא שטעטעל לייט האבין געזעהען דאס דער ישובניק וויל ווידער ארוים בעקומען דיא ציג פאר דעם באק׳ האבין זייא דעם באק דער האלטען און האבין אים איין געשפארט אויף דעם בית עולם דאס ער זאל זיך דארט פיטערען ביז ער וועט בעקומען אמום, דאך אום ווינטער לייפט ער דארט אום איבער דיא שטעטעל, און פאר קערט זייער אפט צוא דעם ר׳ עוזר צינקעס׳

פאר

«דיא עשטעפעטע (שטעפ עט)»

פאר צייטען אלס עס וואר ערלויבט צו האלטען אין דיא ליטוועשע שטעט ווארשעווער צעטלאך האט געוואונט אין דער דיחאוויצנע איין גרויסר באלעבאס וואס וואר אגרויסער בעל נחלה אונ אגרויסער סוחר, אונ איזט געוועזן דאן אזוא גוט אין מעמד דאס ער האט געקענט אוים שטעלען גאר אין אקורצע צייט דרייא איידעמס אין מזרח וואנט פון גרויסען בית המדרש אופאלנע פארמע, דאס הייסט מיט פיקסענפוטערס וואס וארען מיט לאנגע ארבעל, מיט טייערע שויבעלנע היטלען קיילעכדיקע מיט גרויסע זילבערנע בתים, מיט גרויסע זייגערש אונ מיט זילבערנע חנוכה לאמפען, אונ דאס איזט קיינע קליינינקייט, עס איזט פיל לייכטער אוים צו מויערען דריי מזרח ווענט אין גאנצען אונ נאך איין אלמעמער דער צו אלס אזעלכע דרייא פאחאלקעס וואס האבין זיך פיל וויינגער געהאלטען אלס איין זאמדקערענדיל דארויף,

נון צו דר עלטר אלס דיא אונגעצויגענע, אונ פערצויגענע קינדער זיינע האבין זיך אן געהייבין אריין צוא מישען אין זיינע גישעפטין וואס זייא האבין זייא גאר ניט פערשטאנען אונ אונ האבין עס זייער גוט פערדארבין וואר דיזר שוין געצוואונגן צוא פערברעכען זיין זאגרעניצנעם עסק גאנץ בעצייטען ניט אנזעצענדיק דארט אגראסן וואס די היינטיגע וועלט האלט עס גאר פאר קיין זינד וויא אלע אנדערע עבירות וואס זייא ערלויבין זיך דארט צו טאן *) אונ איז זיך גיווארין איין גלאוונער ווארשעווער קאליקטאר

---

*) עס איז צוא בעוואונדערן דאס כמעט אלע וואס פארען

קאליקטאר, אונ האט זיך דער פון גענערט בכבוד כמה יאר אלע וואס האבין בייא אים געהאלטען צעטלאך וארען פון אים העכסט צו פרידען דאס פון זייערט וועגען וואלט געהוען ביי זייא רעכט צו גיווינען ביי אים חאצבי אמיליאן דען זיי האבין גיוואוסט דאס ער איזט גאר קיין בערייסער בייא אגעווינס.

לבד דעם וואר ער אגרויסער למדן איחשן, אירא אלקים, אונ אגרויסער מדקדק במצות, אונ וואר אלזוא זייער חשוב אין שטאט אונ וייל קיין זאך איזט דאך גיט טא אין דער וועלט וואס זאל קיין נאמען האבין, מוזען מיר אלזוא דיזען בראווען מאן אויך געבען אנאמען, עס וועט געגוג זיין פאר אונז דאס ער זאל הייסען ר' זיסקינד, אנאמען וואס פאסט פאר אשטאלנעם מענשען אונ בפרט פאר אזעלכען וואס מע איזט אים זייער אפט מכבד מיט סאנדיקע.

נון האט זיך איינמאל געמאכט דאס גראר אין דעם שבת וואס ער האט געמאכט איין שיינעם מארגען מאל צייט פאר גוטע פריינד

זאגראניצנע ערלויבין זיך דארט צו טאן אזעלכע ענינים וואס עס וואלט זייא קיין מאל ארויף קומען אויף דעם געדאנקען צוא טאן דער פון אמקצת אין דער מדינה הן אין געלט זאכען אונ הן אין אמונה זאכען, אונ זייען מקיים ריכטיג וואס די גמרא זאגט ווען איינר איזט צו פיל אריין געטאן אין תאוות זאל ער אוועק אין אזו איין ארט וואו מען קען אים ניט אונ זאל טאן וואס ער וויל» דאס איזט אבער געמיינט נור דאס עס זאל וויניגשטענס ניט מחולל ווערען דורך אים שם שמים, נון זאגט אבער דער פסוק דער בייא (אלהי מקרוב אני ולא אלהי מרחוק) דאס הייסט איך בין זאגרעניצע אויך,

פְרַיינְד ווייל עֶר אִיזְט גֶעוואָרֶען אִין דִיזֶעם טָאג אֶבֶּן שִׁבְעִים אִיזְט צוּא אִים גֶעקוּמֶען אֵיינֶע עֶסְטַאפֶעטֶע פוּן וַוארְשֶׁע, אוּנ דִיזֶע טֶעג וואר די צִיהוּנְגֶס צייט פוּן דֶעם פִינְפְטֶען קְלַאס, עֶס אִיז גֶעוואָרֶען דֶער פוּן די שְׁטָאט גַאנְץ אוֹיפְגֶערִירְט דֶען עֶס אִיז נִיט גֶעבְּלִיבִּין אַקִינְד אִין וִויג וָואס הָאט שׁוֹין אוֹיף דֶער שְׁטֶעלֶע נִיט גֶעוואוּסְט פוּן דִיזֶעם עֶסְטַאפֶעט, יֶעדֶערֶער וָואס הָאט גֶעהַאט פוּן אִים אַצֶעטֶעל, הָאט אָן גֶעהֵייבִּין פְרִיעֶר צוּא אָטֶמֶען צוּא הָאפֶען צוּא בֶּעטְרַאכְטֶען זַיין מֵיידֶעל צוּ אִיז זִיא שׁוֹיןרָאוּי אֲשִׁידוּךְ צוּא טָאן, אוּנ אַזוֹא צוּ מַאכֶען אַנְדֶערֶע שְׁפִּיקוּלַאצְיָאנֶען, דִיא קַאלֶעקְטָארֶען אָבֶּער זַייֶען שׁוֹין נִיט אַייגֶעזֶעסֶען אִין דֶער הֵיים, אוּנ זַיינֶען גֶעפְלוֹיגֶען וִויא צֶעהֶען שָׁאק רוּחוֹת וָואלְטֶען זַייא גֶעטְרָאגֶען, דֶער הָאט אַוֶועק גֶעוואָרְפֶען דִיא קַאשֶׁע, דֶער דֶעם קוּגֶעל אוּנ זַייֶען גֶעקוּמֶען מִיט זַייעֶרֶע אוּנְטֶער אוּנְטֶער קַאלֶעקְטָרֶען צוּא דֶעם ר׳ זִיסְקִינְד, הָאבִּין אִים דֶער ווִיסְט בַּייא דֶעם טִישׁ אָקֶערְסְט גֶעמַאכְט אַמוֹיצֶה דִי זוּפֶּעצֶע מִיט דִי הָאקֶען אָפְּגֶעשְׁפִּילְט, אוּנ זַייעֶר פְרֵיילִיךְ «וָואס גוּטְס וֶועט אִיר זָאגֶען קִינְדֶער» ? הָאט עֶר ־ זַייא גֶעפְרֶעגְט מִיט אֵיינֶער שְׁמֵייכֶלֶענְדֶען מִינֶע «גְרַארֶע אוּמְגֶעקֶערְט» הָאבִּין זַייא אִים גֶעֶנְטְפֶערְט «מִיר ווִילֶען הֶערֶען נַייעֶס פוּן אַייךְ אִיר הָאט דָאךְ אַשְׁטָעפֶּעט בֶּעקוּמֶען» נַיין מַיינֶע לִיבֶּע קִינְדֶער הָאט עֶר זֵיי גֶעֶנְטְפֶערְט זֵייעֶר רוּאִיג «עֶס אִיזְט דָאךְ הַיינְט שַׁבָּת בַּייא אוּנְז, נוּן וֶועל אִיךְ קֵיין שְׁטַאפֶעט עֶפֶענֶען אוּנ נִיט לֶעזֶען אִין אַזוֹ הֵיילִיגֶען טָאג, אִיךְ וואר כַּמָּה יָאר אַלַייפְּצִיגֶר סוֹחֵר אוּנ הָאבּ זִיךְ דַאן אוֹיךְ אַזוֹא גֶעפִירְט, דָאס שַׁבָּת אִיזְט מִיט גֶעשְׁעפְט גָאר קֵיין מְחוּתָּן, נוּן שְׁטֶערְט אַייךְ נִיט אַייעֶר טִישׁ, עֶסְט אַייךְ אָפּ, אוּנ קוּמְט צוּ מִיר צוּ שָׁלשׁ סְעוּדוֹת וֶועלֶען מִיר דֶר ־ ווֵיילֶע טְרִינְקֶען, אַגְלֶעזֶעלֶע מַשְׁקֶה, עֶרְסְטֶענְס ווייל (אִיךְ וֶועל

אייך

אייךְ נִיט לֵייקֶענֶען) עֶס אִיז ב״ה גֶעקוּמֶען אַיין עֶסְטַאפֶעט, צְווייטֶענְס בִּין אִיךְ הַיינְט שִׁבְעִים גֶעוָוארֶען» ״הָא!״ הָאט זִיךְ אָפְּגֶערוּפִין אֵיינֶער פוּן דִיא רַאזְנָאסְצִיקֶעס אִיךְ הָאבּ אַייךְ פְרִיהֶער גֶעזָאגְט דָאס עֶס אִיזְט אִיצוּנְד אוּמְזִיסְט דֶער לֵייפֶען צוּ ר׳ זִיסְקִינְד, עֶס אִיזְט אַיין עֲבֵרָה, עֶר וֶועט אוּם שַׁבָּת נִיט לָאזֶען עֶפֶענֶען דֶעם עֶסְטַאפֶעט, נוּן לָאמִיר גֵיין אַהֵיים, אוּנ זַייֶען זִיךְ אַזוֹ אַוֶועק אַהֵיים, אוּנ יֶעדֶער הָאט בַּייא זִיךְ גֶעטְרַאכְט דָאס אִיזְט אַמְלָאכָה פוּן אִים, אַזוֹא אַגֶעדוּלְד צוּ הָאבִּין, דָאס קֶען מֶער נִיט וִויא דֶער ר׳ זִיסְקִינְד״.

לַאנְג וואר דֶער טָאג וָואס יְהוֹשֻׁעַ הָאט אַנִידֶער גֶעשְׁטֶעלְט דִיא זוּן, נָאךְ לֵיינְגֶער אָבֶּער הָאט אוּיס גֶעווִיזֶען דִיזֶער טָאג בַּייא אַלֶע צֶעטֶעל לַייט, אוּנ בַּייא דִיא קַאלֶעקְטָארֶען וואר עֶר גָאר אַיין אֵייבִּיגְקֵייט, דָאס מַאנְכֶע פוּן זַייא הָאבִּין שׁוֹין גֶעוָואלְט אוֹיפְהֶערֶען צוּ גֶעבֶּען קֶעסְט זֵייעֶרֶע אֵיידֶעמְס ווייל זַייא הָאבִּין דָאךְ נִיט צוּ גֶעזָאגְט אֵייבִּיגֶע קֶעסְט, עֶס אִיזְט אַיין עֲבֵרָה, מֶע הָאט שׁוֹין נִיט גֶעשְׁלָאפֶען בַּייא טָאג, מֶען אִיזְט נִיט גִיגַאנְגֶען הֶערִין דֶעם מַגִּיד מֶע הָאט נָאךְ קֵיין יוֹם כִּפּוּר אַזוֹא גֶעקוּקְט אוֹיף דֶעם זֵייגֶער ווִיא אִין דִיזֶעם שַׁבָּת, קוּרְץ דֶר פוּן מֶעהָאט ווִיא עֶס אִיזְט מִיט גֶעוואַלְט אַרוּנְטֶער גֶעקְוֶועצְט דִיא זוּן אִין מַעֲרָב זַייט, מֶע הָאט גֶעדַאוֶוענְד מִנְחָה גְדוֹלָה, אוּנ מֶע הָאט זִיךְ אַוֶועק גֶעשְׁלֶעפְּט צוּא דֶעם ר׳ זִיסְקִינְד צוּא שָׁלשׁ סְעוּדוֹת.

שָׁלשׁ סְעוּדוֹת בַּייא אוּנְז אִידֶען אִיזְט אַזוֹא אַמָאל צַייט וָואס מֶע הָאט דָאס רֶעכְט צוּא קוּמֶען אוֹיף אִים אוּנְגֶעבֶּעטֶענֶער הַייט ווִי צוּ אַמַזָּל טוֹב פוּן אַמֵיידֶעל וָואס מֶעגֵייט גָאר אַלֵיין אוּנ דָאס אִיזְט ווייל פוּן דִיזֶען בֵּיידֶען מָאל צַייטֶען קוּמְט מֶען עַל פִּי רוֹב מִיט דֶעם זֶעלְבִּיגֶען טְרוּקֶענֶעם גוּמֶען מִיט ווֶערְכֶען מֶע אִיזְט אַהִין

געקומען

גֶעקוּמֶען *) בַּיי אַשְׁלוֹשׁ סְעוּדוֹת וֶוערְט עַל פִּי רוֹב גֶעמַאכְט נוּר אַמוֹצָה וֶועלְכֶע מֶע עֶסְט אוֹיף מִיט שְׁוֶוער נוֹיט וִויא דֶעם אַפִּיקוֹמָן נָאךְ דִיא פֶּעטֶע קְנֵיידְלַאךְ אוּנ עֶס וֶוערְט דֶער בַּייא גֶעזוּנְגֶען זְמִירוֹת אוּנ תּוֹרָה גֶעזָאגְט, אוּנ זִינְגֶען אוּנ זָאגֶען זַייעֶן אַזֶעלְכֶע צְווייא זַאכֶען וָואס גֶעמֶען קֵיין עֶנְדֶע בִּפְרַט נָאךְ וואוּ עֶס זַייעֶן דָא אַזֶעלְכֶע וָואס מֵיינֶען דָאס זֵיי קֶענֶען בֵּיידֶע, אוּנ צוּם אוּנְגְלִיק וַואר דָא בַּייא דִיזֶעם ר׳ זִיסְקִינְד צוּ שָׁלֹשׁ סְעוּדוֹת ווירְקְלִיךְ אַזוֹ אַיין אֵיינֶער וָואס וַואר אַמָאל אַמְשׁוֹרֵר בַּייא דֶעם קַאשְׁטַאן אוּנ הָאט גָאר קֵיין מַעֲשֶׂה נִיט גֶעוָואלְט קֶענֶען זָאגֶען תּוֹרָה, אוּנ ווידֶער נָאךְ אֵיינֶער וָואס הָאט גֶעלֶערֶענְט זִיבֶּן יָאר אִין וַואלָאזִין אוּנְד הָאט נָאךְ גֶעזוּנְגֶען סֶענְדֶערֶען דֶעם מִירֶר גָאר קֵיין מַעֲשֶׂה נִיט, אַגַב אִיזְט דָארְט גֶעוֶוען אוֹיךְ אַיין אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אִיד אָקֶערְסְט גֶעקוּמֶען פוּן אָסְטֶענְיָע, דֶער צוּא נָאךְ אַגְלֶעזֶעלֶע מַשְׁקֶה, נוּא וִויא מֵיינְסְט דוּא מֵיינֶע טַייעֶרֶע לֶעזֶערִין פַאר אַזֶעלְכֶע דְרַייא צוּנְגֶען דְרֶעשֶׁער אָדֶער אוֹיעֶר רַיישֶׁער וָואס פַאר אַבֶּעטְרֶעף עֶס

קען

---

*) בַּייא אוּנְז אִידֶען הָאט אַמְלַמֵּד, דֶער שָׁלֹשׁ סְעוּדוֹת אוּנ אַפֶּערְד אַלֶע דְרַייא אֵיינְז שִׁיקְזָאל (מַעֲרָכָה) דָאס זֵייא וֶוערֶען נוּר דֶער מַאנְט צוּם שְׁלֶעכְטֶען אָבֶּער נִיט צוּם גוּטֶען, לְמָשָׁל וֶוען מֶען פַאר הֶערְט דֶעם אִינְגֶעל אוּנ עֶר קֶען לוֹיבְּט מֶען דֶעם אִינְגֶעל אָבֶּער נִיט דֶעם מְלַמֵּד, קֶען עֶר נִיט שֶׁענְט מֶען דֶעם מְלַמֵּד, אִיזְט דֶער שָׁלֹשׁ סְעוּדוֹת אַגוּטֶער לוֹיבְּט מֶען דֶעם שַׁבָּת, אִיזְט עֶר אַשְׁלֶעכְטֶער שֶׁענְט מֶען נוּר אִים, אִיזְט דֶר פֶערְד גוּט גֶעפָארֶען, זָאגְט דֶער בַּעַל הַגָּלָה דָאס עֶר אִיזְט אַיין גֶעלָאפֶען אַזוֹא פִיל אוּנ אַזוֹא פִיל מַייל אִין אַפָּאר שְׁטוּנְדִין אִיז עֶר נִיט גוּט גֶעפָארֶען שִׁילְט עֶר דֶעם פֶערְד אוּנ זָאגְט דָאס עֶר אִיזְט אַפַּאדְלֶע,

קֶען הָאבֶּען שׁוֹין פַאר זֵייא דִיא לֵיינְגְסְטֶע ווינְטֶער נֶעכְט, אַבִּיסֶען אוֹיף אַצָאן, אוּנ פְּשִׁיטָא [illegible] אַיין זוּמֶער אָוֶוענְד, דֶען קוּם הָאט דֶער מְשׁוֹרֵר אוֹיף גֶעהֶערְט צוּא זָאגֶען תּוֹרָה, הָאט זִיךְ אַרוֹיס גֶעהַאפְּט דֶער יְשִׁיבָה מַאן מִיט זִינְגֶען, אוּנ קוּם [illegible] גֶעקְאנְצֶעט דֶעם צְווייטֶען פַאל נִיט אָן הַייבֶּענְדִיק דֶעם עֶרְשְׁטֶען ווייל עֶר הָאט אִים שׁוֹין לַאנְג גֶעהֶערְט אוּנ הָאט אִים פֶערְגֶעסֶען, הָאט זִיךְ אַרַיין גֶעקְוֶועצְט צוּ ווישֶׁען זֵייא דֶער צוּנְג פוּן דֶעם אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אִיד אוּנ הָאט אָן גֶעהֵייבִּין צוּ דֶער צֵיילֶען גְרוֹיס וואוּנְדֶער פוּן דֶעם מַעֲרָב הַפְּנִימִי וָואס אִיזְט ווייטֶער פוּן יְרוּשָׁלַיִם אַפִּילוּ מֶער אַלְס מִיר פוּן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, קוּרְץ דֶער פוּן זֵייא הָאבִּין דָארְט אֵיינֶע דִיא אַנְדֶערֶע אָבְּגֶעלוֹיעֶרְט דִיא מִינוּט דִיא רֶגַע דָאס עֶר זָאל מַאכֶען אַהֶפְסֵק דַאמִיט אַיין אַנְדֶערֶער זָאל שׁוֹין זִיךְ לָאזֶען הֶערֶען, לְמָשָׁל וִויא עֶס גֵייט צוּא אִין אַקְלוֹיז צוּ קִינוֹת וואוּ עֶס זַייעֶן עֶטְלִיכֶע אַהָאטְנִיקֶעס עֶס צוּא זָאגֶען.

«נוּן וָואס הָאט זִיךְ דֶער פוּן אוֹיסְגֶעלָאזֶען?» וָואס׳ זָאל זִיךְ אוֹיס לָאזֶען פֶערְדְרֵייטֶע יָארֶען זָאלֶען זֵייא אַלֶע דְרַייא הָאבִּין, אָן שְׁטָאט דֶעם וָואס מֶע הָאט זִיךְ גֶערִיכְט צוּ דָאווֶענֶען מַעֲרִיב גָאר בֶּעצַייטֶען, הָאט מֶען זִיךְ גֶעשְׁטֶעלְט דָאווֶענֶען עֶרְשְׁט גָאר נָאךְ הַאלְבֶּע נַאכְט, אוּנ דַאן אֵיידֶער דֶער אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אִיד הָאט זִיךְ אַרוֹם גֶעדְרֵייעֶנְד הָאט גֶעוֶוערְט ווידֶער אַגוּטֶע שָׁעָה, אוּנ בַּייא אַלֶעם דֶעם הָאט זִיךְ דֶער ר׳ זִיסְקִינְד גָאר נִיט גֶעאַיילְט, אוּנ הָאט נִיט גֶעשֶׁענְקְט אַפָּאלוּסְקֶע פוּן אַלֶע זַיינֶע דְרָאבִּיזְקֶעס, הָאט זִיךְ גֶעזָאגְט נָאךְ מַעֲרִיב זֵייעֶר זַאכְט «דֶער גָאט פוּן אַבְרָהָם פוּן יִצְחָק אוּנ פוּן יַעֲקֹב בֶּעהִיט אוּנְז פוּן דַיין פָאלְק יִשְׂרָאֵל אוּנ נָאךְ אַזוֹא מַאנְכֶע שְׁמַאכְטֶעס, אוּנ דָא וֶוערְט דִיא שְׁטוּב בַּייא אִים פוֹלֶער אוּנ פוֹלֶער דֶען עֶס הָאבִּין זִיךְ אַהִין צוּא זַאמֶען זֶועלְבְּסְט

שרכנים

שדכנים אום צו וויסען שוין צו וועלען זיי קענען צו זאמען ברייננן
דיא אונ דיא שידוכים וואס עם האלטען זייא אפ נור איינע געלט
אינטערעסע. אונד יעדער בעזונדער איזט שוין אוים געגאנגן
פון גרוים אונגעדולד, מע האט קוים דר לעבט צוא הערען הבדלה,
נוא האט מען שוין געמיינט דאס עס איזט שוין דר מיט איין ענדע
גיין, דר ר' זיסקינד האט נאך זמירות אויך געזונגן, נון מע איזט דאס
אויך שוין איבער געקומען אונ דאן האט זיך דער ר' זיסקינד
אפ גערופען איר וועט דאך מיר רבותי דאס געוויס פערצייהען
(מוחל זיין) דאס איך קען דיא עסטאפעט ניט עפענען פר אלעמען
אין דיא אויגען, איך מוז עס פריהער אליין איבער לייענען דען
עס קומט מיר נאך גענוג געלט פון לייטען פאר צעטלאך.

אונ דיזעס זאגענדיק איזט ער אריין צוא זיך אין זיין
גאבינעט אונ האט זיך דארט פערשלאסען, אונ איזט דארט פר
בליבען נאך לייננער אלץ מען וואלט דארפען אגאנצען זורנאל
דורך לעזען «אייא פערגעווים האט ער גמוזט דארט בלייבען
אין אונ מאכט» האט זיך דיא ווייב אב גערופען, אקאשע אפשר
איזט אים אריין געפאלען דיא גרויסע געווינס, אונ ער האט
אנאטור נור עפעם צוא בלייבען «דיא צווייא ווערטער אריין
געפאלען דיא גרויסע געווינס» האבען אין דער זעלבע רגע דורך
געראשט דיא גאנצע שטאט, ביז דיא קאמינעס, אונ די ליגע
(דאס ליגען) האט אין איינער סעקונדע געשפראכען מיט איהרע
טויזענדע צונגען. דאס דיא אונ די האבין עס גיוואונען, אונ
מען איזט זייא שוין געווארין שונאים, מען האט מכלה געמאכט
זייא שידוכים אונ אוים געדערציילט אין פערטרויטע ערטער
וויא ווייט זייא האבין ביז אהער געשווינדעלט, אין אזעלכע
ערטער

ערטער וואס האט זייא דאס זייער געשאדעט צוא זייערע
געשעפטען.

דער ווייעלע האט מען אן געהייבין צוא קלאפען בייא
דעם ר' זיסקינד אין טיר, ער האט אבער ניט באלד גיעפענט,
אונ אלס מען האט צו געלייגט דעם אויער צום טיר האט מען
געהערט דיזע ווערטער «יהי ד' מבורך» אונ דיא ווייב איזט
געווארין מיט דרייסיג יארען אינגער, אונ האט געזאגט עס
איזט בעסער צו פער בייסען אויף דער עלטער מיט אגוטען
ביסען, באלד דארויף אבער האט זיך גיעפענט דיא טיר אונ
מעהאט דער זעהען דארט דאס די שפיגלען, די פאטרעטען
זיינען אום געקערט. אונ ער אליין זיצט אן שיך אויף דער
ערד שבעה ניט פאר אונז געדאכט, אונ העטע מען עס מיט
דיא אויגען ניט געזעהען וואלט מען עס ניט געגלויבט דען
ווער האט עם געקאנט דארויף פאלען דאס אאיד פון זיבעציג
יאר וואס האט ניט אין זיך אשווארצין האר זאל נאך האבען
איין אלטען טאטען, זעלבסט דיא שנור האט זיך שוין אן
אים פערגעסען. דען בייא אונז אידען פערגעסט מען זיך אן
פיל אינגערע עלטערן, נון פערשטייט שוין גענוג יערער פון
אונז דאס דיא עשטאפעטע וואר אבריף: צוא אים דאס זיין
פאטער איזט געשטארבין אונ מעהאט פון אים געמאנט קדיש,
מיט לאנגע נעזער וויא דיא חינעזער, איזט דער עולם פון
דארט געגאנגען צו ריק אין יעדערער אין זיין ארט פערקלעמט
אונ פער שעמט, עס וואר יעדערען ווינד אונ ווייא, וואס
זיינע גאלדענע האפענונגען זיינען געווארען צוא וואשער אונ
צוא שנייא.

דיזע לאטעריי גליקען האבין שוין מעהר אלס איינעם
צוא

צום נאַרען געמאַכט אין דיזעם לעבען, דא ניט לאַנג האט איין
גרויסער קאָנטראַקטאָר וואס האט קיינע פרויא געהאט האט
בעקומען צוא ווישען זייער פריא צייטיג דאס דער אונ דער
נומער וועלכען עם האט געהאלטען דאן דיא קאמער מיידכען
פון זיינער ניט לאַנג געשטאָרבענער פרויא האט געוואונען
דיא גרויסע געווינס צווייא מאל הונדערט טויזענד טאלער אונ
האט זיא דאהער זייער שנעל (געשווינט) געהייראַטעט (דאס
הייסט חתונה געהאט מיט איר), אונ עס וואר באלד נאך
דער חופה אלס ער האט איר אן געזאגט דאס זיא האט דיא
גרויסע לאטעריע געווינען איזט זיא געבליבען אין אונמאכט.
אונ אלס מע האט איר אפ געמינטערט אונ זיא האט שוין אזוי
ווייט געקענט שפרעכען דאס זיא האט געקענט אויס ריידען
דיזע ווערטער א וויא אונז ביידען איך האב פאר געשטערבען
דעם צעטעל פאר קויפט איזט ער געלאפען זיך טרינקען, א
אזו ווייט קען אונ וויל זיך דער מענש אומגליקליך מאכען
אום זיך נור גליקליך צו מאכין, דאך אבער ניט אום זיך
גליקליך צו מאכען באמת וויל דאס וואהרע גליק איזט וויא
דיא געזונד הייט זיא קומט ניט פון דרוישען נור פון איינע
וויינינג. אונ בעשטייט נור אין ניט אונגליקליך צוא זיין אונ
ארעם איזט, אונ דער צו איין פרייען מוט אן קנאה אן שנאה
אן רודף צו זיין אחר הכבוד.

וכן ראיתי) אונ אזו האב איך געזעהען מעהר גליקליכע
אונטער דעם מיטעלען שטאנד אלס אונטער דיא רייכען, אונ
זעלטען גאנץ זעלטען טרעפט, דאס איין גרויסע געווינס זאל
זיין

זיין פון געדייהען, אונ דאס מעזאל זיך מיט אים לאַנג
ער פרייען.

דיא צווייא אָרעמע בחורים

קיין מדה רעה אין דער וועלט האט ניט אין זיך אזו פיל
פערשיידענע סאָרטין אונ גראדען אלס די מדה פון קבצנות
דאס הייסט בעטעלערייא אונ עס דארף איין חבור פון כמה וכמה
בויגענס פאר געמען אום ריכטיג צוא בעשרייבין, איר יעדען
סארט, דען זיא איזט אזוא גרויס וויא יעקב אבינוס לייטער,
איינגעקלעמט (איינגעקוועצט) צווא ווישען הימעל אונ ערד אונ
אויף יעדען פון איהרע טויזענדע שטאפלען, שטייען אלץ איין
אנדער קלאסע בעטלער איינער אלץ העכער פאר דעם אנדערין
וואס קוקט אויף אים אראפ מיט גרויס פעראכטונג, אזוא האלט
זיך פיל העכער דער בעטלער וואס גייט מיט אקאסעק קלייבען
שטיקלאך ברויט פאר דעם יעניגען וואס גייט עס קלייבין מיט
אטארבע, אונ דער וואס גייט מיט אפוסקע איבער דיא הייזער
האלט זיך פיל געהייבענער פאר דעם וואס שטעלט אן אהוילע
האנד, אונ דער מחבר וואס גייט בעטלען מיט זיין ספר האלט
זיך פיל חשובער פאר אבעטלער אנשרף, איין ארץ ישראל
משולח האלט זיך העכער נאך פאר זייא אלעמען, אונ אברהן
בייא אשמחה טיש איזט שוין בייא זיך נאר אשררה, אונ ווער
רעט שוין פון אכלי קודש, אונ אזו ווייטער, ביז איין ארעם בחור
וואס עסט טעג, וואס איזט שוין בענאהע (כמעט) אין יעדער
שטוב וואו ער עסט פיל ליבער אלס איין שטיף זון, אדר בעסער
צו זאגען אלס קאנדעדאט איין איידעם צוא ווערען דארט, געגוג
איך שטעל מיר ביא דיזער קלאסע בעטלער אפ ווען אויך עס
זייען

יוסף און חנה מלאָטעק

פּערל
פֿון דער ייִדישער פּאָעזיע

פֿאַרלאַג י.ל. פּרץ ישראל

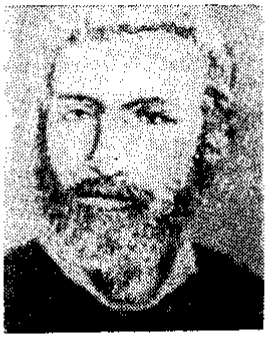
תשל"ד — 1974

 —180—

מיכל גאָרדאָן

געבוירן דעם 4טן נאָוועמבער 1823 אין ווילנע; געשטאָרבן דעם 24סטן דעצעמבער 1890 אין קיעוו.

ווען מיכל גאָרדאָן, איינער פֿון די פּאָפּולערסטע און טאַלאַנט־פֿולסטע משׂכּילישע דיכטער, איז געשטאָרבן, אין יאָר 1890, אין עלטער פֿון 67 יאָר, זיינען זיינע לידער שוין געווען אַ טייל פֿון דעם רייכן פֿאָלקס־אוצר, וואָס גייט איבער פֿון דור צו דור.



שמעון פֿרוג, וואָס איז געווען מיכל גאָרדאָנס אַ גרויסער פֿאַרערער און וואָס האָט באַגריסט מיט אַ ליד מיכל גאָרדאָנס זאַמלונג לידער אין יאָר 1889, האָט נאָך דעם דיכטערס טויט, אין יאָר 1890, זיך געזעגנט מיט דעם פֿאָלקס־דיכטער מיט די ווערטער:

שלאָף זשע זיס אין דיין געצעלט,
ליבע, טייערע נשמה,
נעם מיט זיך אויף יענער וועלט
כאָטש די איינציקע נחמה,
אַז דיין ליד, דיין יידיש ליד,
וועט נאָך לאַנגע יאָרן קלינגען
און ווו נאָר עס לעבט אַ ייד
וועט מען דיינע לידער זינגען.

איצט, העכער 100 יאָר נאָך דעם ווי עס איז אין זשיטאָמיר אַרויס זיין ערשטע זאַמלונג לידער (די באָרד און דערצו נאָך אַנדערע שיינע יידישע לידער אַלע פֿון אַ גרויסן חסיד, זשיטאָמיר, 1868), קען מען אָן שום ספֿק זאָגן: עס איז געשען ווי פֿרוג האָט פֿאָרויסגעזאָגט: מיכל גאָרדאָנס לידער ווערן נאָך איצט געזונגען פֿון יידן איבער גאָר דער וועלט, הגם זיי ווייסן אָפֿט ניט,

צו קלאַפּן צו זיי אין די פֿענצטער און טירן —
אַרויס אויף די ליכטיקע וועלט זיי צו פֿירן.

איך זע אײַער ייִדישע מוזע געקליידט
אין פּראָסטע, אַלטמאָדישע, ייִדישע בגדים,
דערפֿאַר אָבער זײַנען זיי טאַקע גענייט
באַלעבאַטיש: אי שטאַרק, אי מיט כשרע פֿאָדעם...

...די אַלטע יתומה, אָן טאַטן, אָן מאַמען,
וואָס שלעפּט אויף די פּלייצעס אַ טאָרבע מיט
גראַמען...

אָט די „טאָרבע מיט גראַמען" האָט געשפּילט אַ ביז גאָר וויכ־טיקע ראָלע אין דער קולטור־געזעלשאַפֿטלעכער דערוואַכונג און אַנטוויקלונג פֿון די ייִדישע פֿאָלקסמאַסן, און זי האָט אויך געעפֿנט דעם דיכטערישן וועג פֿאַר פֿיל שפּעטערדיקע פּאָעטן.

די משקה

נו, לאָמיר שוין משקה טרינקען, ברידער,
מיר זאָלן דערלעבן — צו טרינקען ווידער;
נו, לאָמיר שוין טרינקען, גענוג שוין עסן,
ווי קענט איר אַזוי לאַנג אָן משקה פֿאַרגעסן!
אָט ווען די משקה וואָלט אונדז געפֿעלט,
ווי וואָלטן מיר לעבן אויף דער וועלט?

די משקה מוז איך ערלעך האַלטן,
איך שטיי פֿאַר איר אויף ווי פֿאַר אַן אַלטן,
דען זי האָט געקענט מײַן עלטער באָבען;
די באָבע פֿלעגט זי ליב האָבן.
פֿון איר האָב איך געירשנט די מעלה
צו טרינקען ביזן עק און אַלע ווײַלע.

183

בשעת אַ שדכן איז געקומען צום זיידן,
דעם טאַטן מיט דער מאַמען אַ שידוך ריידן,
האָט מען גערעדט און גערעדט, ס'איז געוואָרן ניש
ביז וואַגען די משקה האָט זיך אַרײַנגעמישט;
דורך משקה איז געוואָרן דער שידוך געשלאָסן,
דער טאַטע איז געוואָרן דער מאַמעס חתן.

מען האָט טאַקע באַלד די חתונה געמאַכט,
געטרונקען משקה די גאַנצע נאַכט,
מיט גרויסע גלעזער האָבן געטרונקען אַלע
לכּבֿוד דעם חתן, לכּבֿוד דער כּלה;
דורך משקה האָט דער טאַטע די מאַמען גענומען,
דורך משקה בין איך אויף דער וועלט געקומען.

איך געדענק נאָך, אַז בײַ מײַן ברית
איז משקה ניט אַראָפּ פֿון טיש;
געשריִען האָבן אַלע מזל־טובֿ!
דאָס קינד זאָל לעבן און זײַן אַ רבֿ!
אָט ד'ריבער טרינק איך אַ רובֿ־כּוס,
דאָס רובֿ טרינק איך גאָר אָן אַ מאָס.

באַלד מען האָט מיך אַנטוויינט פֿון ברוסט,
האָב איך צי משקה באַקומען גרויס לוסט,
איך האָב ניט געוואָלט דער מאַמעס קאַשקע,
איך האָב נאָר געוואָלט אַ ביסעלע משקה.
כ'פֿלעג טרינקען מיט אַ לעפֿל פֿון אַ שיסל
און שרײַען: מאַמע, גיב נאָך אַ ביסל!

בײַ מײַן בר־מיצווה האָט מען מיר
געהייסן טרינקען גאָר אָן אַ שיעור.
פֿון אַלע מיצוות איז די גרעסטע,
צו טרינקען משקה נאָר די בעסטע.

183

ווען איך טרינק משקה א גלעזער דריי,
בין איך פון אלע מיצוות פריי.

ווען נאר די משקה רעדט מיך אן,
מעג איך שוין אלע עבירות טאן;
מען קען קיין מאל מיך פאר עפעס שטראפן,
ווייל תמיד בין איך ניט אויסגעשלאפן;
איך האב קיין בושה, קיין דרך־ארץ,
כ׳האב משקה געטרונקען, איז אויף אלץ א תירוץ.

בשעת מען האט מיך צו דער חופה געבראכט,
וואס דארף איך די צרה? — האב איך זיך באדאכט;
נאר באלד האט מען משקה געבראכט צו טראגן,
די שבע ברכות אויף משקה צו זאגן:
ווען איך וואלט דא די משקה ניט אנגעטראפן,
וואלט איך פון דער חופה באלד אנטלאפן.

דא זאגט מיר די משקה קלוגע דיבורים:
דו שטיי גאנץ רויק, האב קיין יסורים,
דיין ווייב וועט דיר דאס הארץ אויסעסן,
דו זאלסט נאר ניט אן משקה פארגעסן;
דו וועסט פון דיין ווייב קללות הערן,
דורך משקה וועלן זיי ברכות ווערן.

און ווען דיין ווייב פארקרימט דעם נאז,
טרינק דו באלד אויס א גרויסע גלאז,
ווען זי וועט אויף דיר טאן א געשריי,
דו טרינק באלד אויס איינס און צוויי;
זאל זי זיך שרייען ניט אויפהערן,
און דו זאלסט נאר די גלעזער קערן.

אזוי איז טאקע פאר צייטן געשען;
דער עץ־הדעת איז א ווינשטאק געווען.

די חוה האָט דעם אָדם אָנגערעדט,
ער זאָל טרינקען משקה, עס איז קיין חטא.
ווען אָדם וואָלט הלילה די משקה ניט ליבן,
וואָלט ער זײַן חוה אַרויסגעטריבן.

ווען דו ביסט געהויבן אָדער אַרונטער,
טרינק נאָר די משקה און זײַ גאָר מונטער;
ווען דיר איז אַ מאָל די צײַט ניט גוט,
דו טרינק נאָר משקה, פֿאַרליר קיין מוט.
דורך משקה ווערט יעדער שטאָלץ און פֿריילעך;
פֿון אַן אונטער-שמש ווערט אַ מלך.

איך האָב די משקה ליב מיט איר זיס לשון,
אמת, זי קאָסט מיר מײַן לעצטן גראָשן,
איך האָב שוין קיין געלט, נאָר אַ ביסל נאמנות;
אמת, איך גיב גאַנץ גוטע משכּנות;
אַבי איך בין לוסטיק און וויל ניט זאָרגן,
וואָס אַרט מיך הײַנט וואָס וועט זײַן מאָרגן?

מײַן ביסעלע יאָרן ווען איך וועל אויסלעבן,
וויל איך, מען זאָל מיר אין קבֿר מיטגעבן
אַ פֿעסעלע משקה נאָענט בײַ דער וואַנט,
אַ גרויסע גלאָז אין דער רעכטער האַנט;
צו תּחית המתים בין איך ווידער דאָ
און טרינק באַלד משקה אין דער ערשטער שעה.

דער בורא זאָל נאָר מײַן תּפֿילה צוהערן,
אַז דער אַקציז זאָל באַלד בטל ווערן.
עס זענען שולדיק די דורות מיט זייערע עבֿירות,
וואָס משקה האָט נעבעך אויף זיך די גזירות.
צדיקים זענען געווען אונדזערע אָבֿות-אַבֿותינו,
זיי האָבן ניט געוווּסט פֿון אַקציז און פּיטײַנע *.

---

* = אָפּצאָל פֿונעם שענק.

איך האָב געהערט פֿון פֿרומע לײַט,
אַז גוט וועט זײַן אין משיחס צײַט:
פֿיל משקה וועט זײַן פֿאַר אָרעם און רײַך,
פֿול משקה וועט זײַן איטלעכער טײַך.
איך וואָלט שוין דערלעבן משיח זאָל קומען,
וואָלט איך ווי אַ פֿיש אין טײַך געשווּמען.

נאָר זאָל זיך שוין זײַן ווי עס איז,
איך טרינק מײַן משקה און צאָל אַקציז.
זאָל זיך אין טײַכן וואַסער לויפֿן,
איך קען מײַן משקה אין שענקל קויפֿן;
די מיצווה פֿון משקה בין איך תּמיד מקיים,
און זאָג אַלע ווײַלע: לחיים! לחיים!

די באָרד

קאָכערס ווײַב איז קיין פּאָלטאַווע געקומען.
זי זעט איר מאַן און דערקענט אים ניט באַלד;
זי קוקט זיך צו, אַז ער האָט זײַן באָרד אַראָפּגענומען,
הייבט זי אָן צו שרײַען און מאַכט אַ געוואַלד.

1

ביסטו דאָס מײַן מאַן, ביסטו דאָס קאָכער?
איך דערקען דיך ניט, זעסט אויס אַ בחור!
צי וואָלט איך גלייבן, ווען איך וואָלט הערן,
אַז מײַן מאַן וועט זײַן באָרד אָפּשערן.
גוואַלד! די באָרד זאָל מיר ווערן.

דאָס גוטע קעפּל

א. בירנבוים (ברוקלין, נ״י) האָט דאָס ליד געהערט אויף אַ פּלאַטע ייִדישע פֿאָלקסלידער, אַרויסגעגעבן אין נ״י. עס ווערט דאָרט אָנגעגעבן און געזונגען ווי אַ חסידיש ליד:

קום אַהער, דו פֿילאָסאָף,
מיט דײַן קעציש̇ן מוח׳ל,
קום אַהער צום רבינס טיש,
וועט ער דיך לערנען שׂכל.

ענטפֿער:

דאָס איז אַ משׂכּיליש ליד, געשאַפֿן פֿון בנימין־וואָלף עהרענקראַנץ, וואָס איז שפּעטער באַרימט געוואָרן אונטערן נאָמען וועלוול זבאַרזשער.

ווי זײַן געבוירן־דאַטע ווערן אָנגעגעבן פֿיר דאַטעס: 1812, 1819, 1823 און 1826 (די לעצטע לויט דעם אויפֿשריפֿט אויף זײַן מצבֿה). עס איז באַוווּסט אַז ער איז געבוירן געוואָרן אין שטעטל זבאַראַזש, מיזרח־גאַליציע, און איז געשטאָרבן אין קאָנסטאַנטינאָפּאָל, אין 1883.

וועלוול זבאַרזשער איז, ווי בערל בראָדער, געווען אַ וואַנדערנדיקער זינגער, וואָס פֿלעגט אויפֿטרעטן מיט זײַנע אַליין־פֿאַרפֿאַסטע לידער און ניגונים אין ווײַנקעלערס, טייהײַזער און אַכסניות. מען האָט אים אויך פֿאַרבעטן אויף משפּחה־שׂימחות אין פֿאַרמעגלעכע הײַזער, וווּ מען האָט אים גוט באַלוינט פֿאַר זײַנע אויפֿטריטן. ער האָט אין זײַנע סאַטירישע לידער אויסגעלאַכט חסידישע אָפּגעשטאַנענקייט און צבֿיעות. זײַנע לידער פֿלעגט ער זינגען אין ייִדיש און העברעיִש און ער איז געוואָרן באַרימט און באַליבט אומעטום אין די שטעט און שטעטלעך פֿון מאָלדאַוויע, רומעניע, דרום־רוסלאַנד און גאַליציע, וווּ ער האָט פֿריילעך געמאַכט דעם עולם.

אין די יאָרן 1878־1880 האָט דער דיכטער געוווינט אין ווין, וווּ ער איז אויפֿגעטראָטן אין די דאָרטיקע קאַפֿעהײַזער און זיך

געחבֿרט מיט די דאָרטיקע משׂכּילים. צוליב זײַן באָהעמיש לעבן האָט ער געמוזט אַוועק פֿון ווין קיין קאָנסטאַנטינאָפּאָל, ווו ער איז געשטאָרבן דעם 2טן יוני 1883.

זבאַרזשערס ערשטע העברעיִשע לידער זײַנען געווען געדרוקט אין חודש־זשורנאַל כּוכבי יצחק (ווין, 1848), אין פּרץ סמאָלענסקינס זשורנאַל השחר (ווין 1864). צוליב דעם וואָס זײַנע ייִדישע לידער זײַנען שטאַרק פֿאַרגרײַזט געוואָרן פֿון פֿאַרשיידענע זינגערס, האָט זבאַרזשער גענומען אַרויסגעבן זײַנע ייִדישע שאַפֿונגען, געדרוקט מיט אַ פּאַראַלעלן העברעיִשן טעקסט. זײַנע זאַמלונגען זײַנען אַרויס אונטערן אַלגעמיינעם נאָמען מקל נועם — „כולל שירי עם (פֿאָלקס ליעדער) בלשון המדוברת בין היהודים בארצות פוילין למאלדויא עם העתקת לשון עבֿרית", 1טער טייל, ווין, 1865, איבערגעדרוקט אין לעמבערג, 1869, 2טער טייל: לעמבערג 1869, 3טער טייל, לעמבערג 1873 און 4טער טייל: לעמבערג, 1878.

ווי פֿיל אַנדערע זבאַרזשערס לידער איז „דאָס גוטע קעפּל" גיך פֿאָלקלאָריזירט געוואָרן און איינע פֿון די ערשטע פֿאָלקלאָריזירטע נוסחאות געפֿינען מיר אין דער אידישע ביהנע (נ"י, [1897]). דאָרט ווערט עס שוין געדרוקט אונטערן נאָמען „דעם רבינס חכמות, געזונגען פֿון אַקטיאָר פֿרידמאַן" (ז' 173). דאָרט הייבט זיך דאָס ליד אָן מיט זבאַרזשערס צווייטער סטראָפֿע, אַ ביסל געענדערט:

„וואָס פֿאַרשטייען די פֿילאָסאָפֿן / מיט זייערע נאַרישע הסברות / זיי שרײַען אַז זייער מוח איז זיי אָפֿן / און טויגן אויף כּפּרות".

די מערסטע פֿאָלקלאָריזירטע וואַריאַנטן הייבן זיך שוין אָן מיט דער באַקאַנטער שורה „קום אַהער" (אָדער „וואָס פֿאַרשטייסטו"), „דו פֿילאָסאָף, מיט דײַן קעציש מוחל". אין די זאַמלונגען לירע (1917), מ. קיפּניסעס 60 ייִדישע פֿאָלקסלידער [1918], א.־צ. אידעלסאָנס אוצר פֿון ייִדישער מוזיק (1932), שאַק און קאָהענס ייִדישע פֿאָלקסלידער (1927), בערעגאָווסקי־פֿעפֿער (1938), דאָברושין־יודיצקי (1940), ש. בוגאַטשעס דורות זינגען (1961) א"אַנד ווערט דאָס ליד אָנגעגעבן ווי אַן אַנאָנים פֿאָלקסליד.

געחבֿרט מיט די דאָרטיקע משׂכּילים. צוליב זײַן באָהעמיש לעבן האָט ער געמוזט אַוועק פֿון ווין קיין קאָנסטאַנטינאָפּאָל, ווו ער איז געשטאָרבן דעם 2טן יוני 1883.

זבאַרזשערס ערשטע העברעיִשע לידער זײַנען געווען גע־דורקט אין חודש־זשורנאַל כּוכבי יצחק (ווין, 1848), אין פּרץ סמאָלענסקינס זשורנאַל השחר (ווין 1864). צוליב דעם וואָס זײַנע יידישע לידער זײַנען שטאַרק פֿאַרגרײַזט געוואָרן פֿון פֿאַרשיידענע זינגערס, האָט זבאַרזשער גענומען אַרויסגעבן זײַנע יידישע שאַפֿונ־גען, געדרוקט מיט אַ פּאַראַלעלן העברעיִשן טעקסט. זײַנע זאַמ־לונגען זײַנען אַרויס אונטערן אַלגעמיינעם נאָמען מקל נועם — „כולל שירי עם (פֿאָלקס ליעדער) בלשון המדוברת בין היהודים בארצות פוילין למאלדויא עם העתקת לשון עבֿרית", 1טער טייל, ווין, 1865, איבערגעדרוקט אין לעמבערג, 1869, 2טער טייל: לעמ־בערג 1869, 3טער טייל, לעמבערג 1873 און 4טער טייל: לעמבערג, 1878.

ווי פֿיל אַנדערע זבאַרזשערס לידער איז „דאָס גוטע קעפּל" גיך פֿאָלקלאָריזירט געוואָרן און איינע פֿון די ערשטע פֿאָלקלאָריזירטע נוסחאות געפֿינען מיר אין דער אידישע ביהנע (נ"י, [1897]). דאָרט ווערט עס שוין געדרוקט אונטערן נאָמען „דעם רבינס חכמות, געזונגען פֿון אַקטיאָר פֿרידמאַן" (ז' 173). דאָרט הייבט זיך דאָס ליד אָן מיט זבאַרזשערס צווייטער סטראָפֿע, אַ ביסל געענדערט:

„וואָס פֿאַרשטייען די פֿילאָסאָפֿן / מיט זייערע נאַרישע הסבּ־רות / זיי שרײַען אַז זייער מוח איז זיי אָפֿן / און טויגן אויף כּפּרות".

די מערסטע פֿאָלקלאָריזירטע וואַריאַנטן הייבן זיך שוין אָן מיט דער באַקאַנטער שורה „קום אַהער" (אָדער „וואָס פֿאַרשטייסטו"), „דו פֿילאָסאָף, מיט דײַן קעצישן מוחל". אין די זאַמלונגען לירע (1917), מ. קיפּניסעס 60 יידישע פֿאָלקסלידער [1918], א.־צ. אידעל־סאָנס אוצר פֿון יידישער מוזיק (1932), שאַק און קאָהענס יידישע פֿאָלקסלידער (1927), בערעגאָווסקי־פֿעפֿער (1938), דאָברושין־יודיצקי (1940), ש. בוגאַטשעס דורות זינגען (1961) א"אַנד ווערט דאָס ליד אָנגעגעבן ווי אַן אַנאָנים פֿאָלקסליד.

איוף וויפֿל אונדז איז באַקאַנט, האָבן בלויז עמיל סעקולעץ ייִדישע פֿאָלקסלידער (1959) **און רות רובין** וווּיסעס אָוו איי פּיפּל (1961) **אָנגעגעבן, אַז דער מחבר פֿון דעם פֿאָלקלאָריזירטן ליד איז וועלוול זבאַרזשער.**

מיר ברענגען דאָ איינע פֿון די פֿאָלקלאָריזירטע ווערסיעס פֿון נעם ליד:

קום אַהער, דו פֿילאָסאָף,
מיט דײַן קעצישן מוחל,
קום אַהער צום רבינס טיש
און לערן זיך דאָ שׂכל.

אַ דאַמפֿשיף האָסטו אויסגעטראַכט
און נעמסט דערמיט זיך איבער;
דער רבי שפּרייט זײַן טיכל אויס
און שפּאַנט דעם ים אַריבער.

אַן אײַזנבאַן האָסטו אויסגעקלערט,
און מיינסט דו ביסט אַ חרוץ;
דער רבי שפּעט, דער רבי לאַכט,
ער דאַרף דאָס אויף כּפּרות.

צי ווייסטו דען, וואָס דער רבי טוט
בעת ער זיצט ביחידות? —
אין איין מינוט אין הימל פֿליט,
און פּראַוועט דאָרט שלש־סעודות.

אין דער צײַט פֿון די שאַרפֿע צווישנפּאַרטייִשע קאַמפֿן אין צאַרישן רוסלאַנד, צווישן בונדיסטן און ציוניסטן, זײַנען געשאַפֿן געוואָרן אַ צאָל פּאַראָדיעס, געבויט אויף דעם ליד.

איר נאַרישע ציוניסטן,
מיט אײַער קעצישן מוחל,
קומט אַרויס צו דעם אַרבעטסמאַן
און לערנט אײַך בײַ אים שׂכל.

אויף דעם האָבן די ציוניסטן געענטפֿערט:

איר קלוגע בונדיסטן,
אויף אַלע בירזשעס טוט איר לויפֿן,
ווען ס'באַוויזט זיך נאָר אַ קאָזאַקל,
הייבט איר באַלד אָן צו אַנטלויפֿן.

און אַן אַנדער וואַריאַנט זינגט זיך:

אײַזנבאַנען האָבן מיר אויסגעקלערט,
און פֿאָרן, פֿאָרן מיר טאָקע,
וואָס דער סאָציאַליסט האָט אויסגעטראַכט,
קען דער ציוניסט אַ מכּה.

און נאָך אַן אַנדער וואַריאַנט:

מ'האָט אונדז געוואָלט פֿאַרנאַרן קיין ציון,
מיר זאָלן זײַן ציוניסטן;
ניין, מיר וועלן זײַן אין רוסלאַנד,
מיר וועלן זײַן סאָציאַליסטן.

ס'האָט אונדז געוואָלט פֿאַרנאַרן קיין ציון,
מיר זאָלן די ערד גראָבן,
מיר וועלן בעסער זײַן אין רוסלאַנד
און די פֿרײַהייט האָבן.

די פּאַראָדיעס זײַנען געדרוקט אין ש. לעהמאַנס אַרבעט **און** פֿרײַהייט, **וואַרשע 1921, און בײַ מ. בערעגאָווסקי אין** ייִדישער מוזיק־פֿאָלקלאָר **(מאָסקווע 1934). לעהמאַן באַמערקט דאָרטן אַז „די ווערטער זײַנען לויט דעם באַקאַנטן חסידישן פֿאָלקסליד 'הער נאָר דו פֿילאָסאָף'".**

אַזוי זעען מיר ווי דאָס משׂכּילישע ליד פֿון וועלוול זבאַרזשער איז דורכגעגאַנגען עטלעכע גילגולים. הגם עס איז געשאַפֿן געוואָרן מיט הונדערט יאָר צוריק, לעבט עס ווײַטער אין פֿאָלק.

ווײַטער ברענגען מיר דעם פֿולן טעקסט פֿון ליד, לויט דער זאַמלונג אויפֿשטײַג, **בוקאַרעשט, 1964.**

דאָס גוטע קעפל

וואָס פֿאַרשטייסטו, פֿילאָסאָף,
מיט דײַן פּלאַטשיקן מוחל,
גיי צום רבין נאָר אַרויף,
און לערן דיך דאָרטן שׂכל.
זיץ אַ מאָל בײַם רבינס טיש
ווען ער זינגט די זמירות
ווי עס קוועלט די חכמה פֿריש,
וואָס טויגן דײַנע חקירות?

וואָס טויגן אַלע פֿילאָסאָפֿן
מיט זייערע נאַרישע הסברות,
זיי זאָגן דער מות איז זיי אָפֿן
און טויגן אויף כּפּרות.
אַן אײַזנבאַן האָט ער געמאַכט
און מיינט ער איז אַ חרוץ,
דער רבי שפּעט דערפֿון און לאַכט,
ער האָט קפֿיצת־הארץ.

אַ דאַמפֿשיף מאַכט אַ פֿילאָסאָף
און נעמט דערמיט זיך איבער,
דער רבי שפּרייט דעם קאַפֿטן אויף
און גייט צו פֿוס אַריבער.
האָט ער השק, דער גוטער קאָפּ
דאָס אַנדערש אויסצופֿירן,
נעמט ער דעם שטעקן און גיט אַ קלאַפּ,
גייען מיר דאָרטן שפּאַצירן.

איינער מאַכט אַ לופֿטבאַלאָן
און פֿליט אין דער הייך טאַקע,
אָבער וואָס דער רבי קאָן,

קען דאָך ער אַ מכּה.
קען ער דען וואָס דער רבי טוט
ווען ער זיצט ביחידות,
ווי ער אין איין מינוט אין הימל פֿליט
און עסט גאָר שלש־סעודות.

אַ טעלעגראַף האָבן זיי אויסגעטראַכט,
מען זאָל פֿון דער ווײַטן הערן,
זיי האָבן דאָס אונדז נאָכגעמאַכט,
קען איך דערויף שווערן.
דעם אמת ווילן זיי נישט זאָגן,
עס פּאַסט זיי נישט צום רימל *,
ווי מיר הינטן הושענות שלאָגן
און גאָט הערט דאָס אין הימל.
זיי שנײַדן זיך אָפּ האַלבע פּאָלעס,
עס איז מיר נימאס צו דערציילן,
און זיי לערנען אין די שקאָלעס
רעכענען און ציילן.

דער רבי קען דאָס פֿון זיך אַליין
גאָר אָן זייער חקירה,
דער חשבון איז בײַ אים תּמיד ריין
ווען ער ציילט ספֿירה.

* = רומל.

PROBLEMS IN THE EARLY HISTORY OF JEWISH FOLKLORISTICS

BARBARA KIRSHENBLATT-GIMBLETT

The relationship between subject and discipline is fundamental to any intellectual history. Not all subjects give rise to specialized fields of study devoted exclusively to them. Accordingly, there are two key questions for a history of Jewish folkloristics: first, how have Jews been constituted as a subject? Second, what is the relationship between this subject and the historical processes by which disciplines are formed? I view the history of Jewish folkloristics--which must be considered in relation to ethnography and anthropology--as a struggle over whose representation of Jews and their culture would be authoritative.[1]

Theology Sets the Ethnographic Agenda

"Apostolic nostalgia" and Christian sectarian struggle set the ethnographic agenda for at least three centuries.[2] Not until the nineteenth century did scholars manage to divorce the ethnographic study of Jewish life from Christian theological concerns. With the "discovery" of Hebrew, Christian Hebraists had engaged in historical ethnography as a form of Biblical exegesis. So passionate was the desire to imagine the world of the Bible in the most literal and concrete terms that Johann Christoph Georg

[1]For a more extended treatment of this subject, see my forthcoming book *Ashkenaz: Essays in the Intellectual History of Jewish Folklore and Ethnography* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press).

[2]The term "apostolic nostalgia" is taken from Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1983).

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Bodenschatz, author of *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden sonderlich in Deutschland* (Leipzig, 1748), actually built scale models of Noah's Ark and the Tabernacle of the Wilderness. Such undertakings, including the many accounts of Jewish liturgy and ceremony, were part of the internal Christian polemic regarding the relationship between Judaism and Christianity. Descriptions of Jewish custom and ceremony offered rich ground on which to wage intense sectarian struggles for legitimacy. Jews and Judaism were central to this debate, both as subjects of study and as objects for conversion. Jews also contributed to the growing body of ideologically charged 'ethnographic' description, whether as humanists in their own right (for example, Leon Modena), tutors to Christian scholars, or apostates.

In their many descriptions of Jewish religious life, Protestants might document the preparations for Passover in complete detail as a condemnation of Jewish ceremonialism and rabbinic authority. By implication, such Protestants were attacking Catholic ritual and clericalism. Catholics in turn might use the same material to support their claims of legitimacy by citing the antiquity of Jewish custom and its sources in the Old Testament. Accordingly, the 'ethnographic' agenda was set by such Christian doctrinal issues as offerings, fasting, clericalism, externalism (custom and ceremony), circumcision, the Sabbath, blessings, amulets, magic, superstition, ritual immersion, and burial practices. Whether focussing on the Ancient Israelites or on contemporary Jews in their midst, scholars such as Johannes Buxtorf the Elder, a seventeenth-century Christian Hebraist, alternated between fascination and disgust. As they examined such "exotic" and heretofore "hidden" Jewish practices as ritual slaughter and family purity, Christian authors were careful to display their sectarian loyalties, the sincerity of their conversion (in the case of apostates), and to protect themselves from accusations that they were Judaizing Christianity--factors that contributed to their strongly anti-Judaic rhetoric. Addressing not only a Christian reader but also a Jewish audience of potential converts, this literature was frequently published in the vernacular (as well as Latin), illustrated with handsome engravings, and issued in many editions over the course of more than a century.

A mysterious and unassuming little book published in 1820 in Vienna brings into focus the relevance of these early studies of Jewish customs and ceremonies for a

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

history of Jewish folkloristics. A. Unterrichter's *Die Kinder Israels, oder religiöse Gebräuche der Juden. Ein Baytrag zur Völker-Kunde* offers little by way of new information. It uses a well-established protocol for describing Jewish ceremonies as they occur daily, weekly, monthly, and annually, but, in contrast with the works on which it is modelled, theological tendentiousness is conspicuously absent. The title page states explicitly that this collection of Jewish custom is intended as a contribution to *Völker-Kunde*, which emerges here as the sheer description of Jewish customs without any Christian editorializing. Unterricher has created a *Völker-Kunde* of the Jews by a process of elimination, by stripping away the theological argumentation that is so important in the classic works of Margarita, Buxtorf, Simon, Schudt, Bodenschatz and others.

Logical Divisions of Knowledge: Educating Citizens

The history of the "logical division of knowledge" in the latter half of the eighteenth and better part of the nineteenth centuries reveals that in both general and Jewish schemes, the material we associate with folkloristics, *Volkskunde*, ethnography, and anthropology appeared as subfields of the broadly conceived disciplines of philology and literature, statistics, archeology, and geography, among others.

Geography was an important part of the curriculum of Haskala schools from their inception in the last decades of the eighteenth century. As early as 1782, Naftali Hirz Wesseley stressed the importance of geography as a Jewish school subject. Moritz Steinschneider had studied geography with Carl Ritter at the University of Berlin and taught geography at a Jewish girls' school from 1858 to 1860. Early outlines for curricula in Jewish schools characterized geography as an essential subject in the *Bildung* of a citizen, and in the development of *Sittlichkeit*. It is clear from the heading *statistische Geographie* in an 1806 outline for Jewish school curriculum that statistics and geography converged where descriptions of people and their way of life were concerned.[3]

[3] [Dr. Richter], "Einige Ideen über Erziehung und öffentlichen Unterricht," *Sulamit*, 1. Jahrganges, I. Bandes, 2. Heft (August 1806): 93-102.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

 ——197——

The general enthusiasm for travel during this period created an appetite for reports of different parts and peoples of the world. On the inside of its little blue covers, *Sulamit*, an early Haskala journal, promised its Jewish readers reports on the mores, customs, and manners (*Sitten, Gebrauche, Lebensart*) of various peoples, including various Jewish communities. Articles published in *Sulamit* show that these topics were conceptualized in ways that yielded distinctive genres of Haskala ethnography, a close reading of which reveals the subversive potential of cultural inscription.

Take for example what might be termed ethnography as *progress report*. Ig. Jeitteles begins his article on the Jews of Bohemia with a discussion of the word *Kultur*, which he defines as cultivation (as in agri*culture*): he writes, "That which is cultivated does not remain in its natural state." He then differentiates levels of culture and offers a protocol for what is a distinctly Haskala ethnography of the "Kulturgrad der Juden in Böhmen." Topics include the "culture" (in the sense of level of cultivation) of physical life, of intelligence, of morality, and of taste. The description that follows, like many others that appeared in *Sulamit*, is in the form of progress report on how well Jews in Bohemia measured up to Haskala standards and how prepared they were for citizenship.[4]

The power of negation as a constitutive principle in cultural inscription is nowhere clearer than in the mode of *ethnographic burlesque*. From the outset, *Sulamit* ran a column entitled "Gallery of Obnoxious Abuses, Shocking Customs, and Absurd Ceremonies of the Jews," which was written by David Fränkel. The author first contrasts the simplicity and naturalness of life in the Bible with the bizarre ceremonialism introduced by the rabbis. He then urges readers to adopt the aesthetic and refined manner of cosmopolitan Jews. In an account of wedding customs, for example, the author objects to matchmaking because it seems to ignore the desires of the young couple and focus on crass financial transactions. The author questions the use of an incomprehensible language, Hebrew-Aramaic, for something as important as the marriage ceremony. He is offended by the public spectacle of outdoor processions

---

[4] Ig. Jeitelles, "Bemerkungen über den Kulturzustand der Juden in Böhmen," *Sulamit* 1. Jahreganges, II. Bandes, 4. Heft (1807): 209-225.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

 ——197——

accompanied by music because the bridal couple is put on public display in a filthy courtyard. What is worse, such ridiculous wedding customs look like foolsplay to the non-Jews. How much preferable are the refined practices of the Jews in Leipzig who hold their wedding ceremonies discretely in the nicest room in the city.

Such descriptions, which oppose traditional practices to the bourgeois ideals that are considered prerequisites for the social integration of Jews, are illuminated by Norbert Elias's notion of "What may be described as an advance of the threshhold of embarrassment and shame, as 'refinement,' or as 'civilization."[5] Elias is pointing to an important psychological component in the social integration process, a process that reconfigures the basis of social distinction. The ethnographic burlesque induces shame at threshholds of its own making. This art of rhetorically induced estrangement mobilizes the will of the reader to abandon established custom and internalize new forms of sensibility and conduct. In this way, cultural inscription prepares the ground for change.

In the process, ethnographic burlesque also enlarges the terrain of ethnography. By narrowing the domain of what could be considered normative, critics of traditional ceremonies and customs simultaneously expanded the field of the non-normative, which was to become the heartland of ethnographic investigation. What one was too ashamed to do, one could study. Fifty years later, the vituperation we see in *Sulamit* would give way to nostalgia and the very wedding customs that Fränkel burlesqued would be offered by Joseph Perles as a critique of Jewish respectability. In 1860, Perles wrote:

> The marriages of Jews of quite recent times have only this one peculiarity that need engage attention, that instead of the old tone of natural and religious joy which sprang from the heart, we now too often see the stiff etiquette of the *salon*, and it is only in a few localities that the old forms, artless and happy as they were, have held their ground against the general tendency to sublimate and refine away what antiquity handed down.

[5] Norbert Elias, *The History of Manners*, The Civilizing Process: Volume 1, translated by Edmund Jephcott (New York: Pantheon Books, 1982 [first published 1939]), p. 101.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> Particularly interesting in this connection is the account from the pen of a French tourist, of a Jewish marriage celebrated not long ago in Alsatia. Here we see the "Marshaliks," who have so long disappeared from our weddings, still amusing the guests with their improvised discourses abounding in surprising twists of thought; the costumes, so singular and of such venerable antiquity, defy the universal supremacy of French fashion, and the man of the world from Paris who witnesses and reports the scene, tells us that he could not help fancying that he sat a table with hosts that had risen straight out of the grave of the preceding century.[6]

Rather than being a tool for the interrment of despised practices, cultural inscription is used here as a force for the revitalization of Jewish life. The writer stands at the edge of an open grave, not with spade in hand to bury old traditions but with a pen to inscribe them. As counterdiscourse, this type of ethnography envisions tradition as resistance and opposition to the cultural fashions of the European metropole.

Omnibus Disciplines

From the outset, the vision of the Wissenschaft des Judenthums included the study of living Jewish communities. Immanuel Wolf's manifesto in the *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* in 1822 provided for "1. Study of Judaism in its historical and literary writings;" and "2. Statistical study of Judaism in relation to the present-day Jews scattered throughout all the countries of the world."[7] Leopold Zunz quickly followed Wolf's essay with a detailed protocol in 1823 for the statistical study of Jews that included everything from settlements, religion,

---

[6] Joseph Perles, "Jewish Marriage in Post-Biblical Times: A Study in Archeology," in *Hebrew Characteristics: Miscellaneous Papers from the German* (New York: American Jewish Publication Society, 1875 [first published in Monatschrift 1860]), p 68.

[7] Immanuel Wolf, "On the Concept of a Science of Judaism (1822)," *Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany Year Book* II (1957): 202.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

education, occupations, language, government, pastimes, old buildings, and tombstones, to "die Tradition," which included legend, fable, and anecdote. Zunz's systematic outline for a future Jewish statistics, which had as its goal a complete picture of living Jews conceived as a unified subject, worked with the broad notion of statistics current in the eighteenth and first half of the nineteenth centuries.[8] It is in the context of statistics (and geography) that we find the earliest known appearances in German of the terms *Völkerkunde* (1775) and *Volkskunde* (1782). In 1787, Joseph Mader subdivided the field of statistics into *Landeskunde* and *Staatskunde,* which he further subdivided into *Staatskunde* proper and *Nationalkunde*. It is in relation to *Nationalkunde* that we find *Volkskunde*.[9] Zunz's protocol for a Jewish statistics should be read in this context.

By 1841, Zunz had started to formulate what he called *Völkerkunde* as a field of study within the more comprehensive discipline of geography. His essay "Geographische Literatur der Juden fun den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1841" was divided into eight parts. The section designated *Völkerkunde* (translated as ethnography in the 1841 English version of the essay) dealt with knowledge that Jews have about other peoples, particularly about those among whom they have lived or travelled. The section designated *Kunde von den Juden* dealt with geographical knowledge about Jews, no matter who the

---

[8] [Leopold] Zunz, "Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden," *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1,3 (Berlin, 1823): 523-532. See also, V. John, "The term 'STATISTICS'" (Translated from "Der Name Statistik--Eine Etymologisch-historische Skizze," Berne: Verlag von K.J. Weiss, 1883), *Royal Historical Society Journal* 46 (1883): 656-679.

[9] Uli Kutter, "Volks-Kunde--Ein Beleg von 1782," *Zeitschrift für Volkskunde* 74. Jahrgang 1978, II. Halbjahresband, pp. 161-166; "Aus den Anfängen der Volkskunde als Wissenschaft ["A. Volkskunde, Statistik, Völkerkunde 1787," by Helmut Möller; "B. 'Volkskunde' 1788," by Dieter Narr and Hermann Bausinger]," *Zeitschrift für Volkskunde* 60 (1964): 218-241.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

——201——

author.[10]

By the time Joseph Jacobs reminded readers of Zunz's future statistics of the Jews a century after it was first published, the disciplinary division of scholarly labor had changed so radically, that Jacobs's essay, published posthumously in 1818 in *Statistik der Juden*, must have seemed anachronistic to a reader of the time. Entitled "Jüdische Volkskunde und die Einteilung der Statistik der Juden," the essay explicitly identified Zunz's statistical outline as the ideal protocol for a Jewish *Volkskunde*.[11] In contrast, all the other essays in the volume viewed statistics as an autonomous discipline devoted strictly to facts that could be expressed numerically. Just how alien statistics had now become to the *Volkskunde* enterprise can be seen in Max Grunwald's 1897 programmatic essay on Jewish *Volkskunde*, where he writes of "diese nüchterne Statistik, diese Datensprache," which he identified entirely with the "Rassenschwindel."[12]

A Crisis of Representation

What happened to statistics as a discipline during the nineteenth century is crucial to understanding the troubled relations between Jewish *Volkskunde* and the anthropology of Jews. By the latter half of the nineteenth century, statistics as a comprehensive field of study had radically

---

[10] [Leopold] Zunz, "An Essay on the Geographical Literature of the Jews from the Remotest Times to the Year 1841," in *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, translated and edited by A. Asher, volume 2, Notes and Essays (New York: Hakesheth Publishing Company, 1840-41) pp. 230-317; [Leopold] Zunz, "Geographische Literatur der Juden von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1841," *Gesammelte Schriften*, volume 1 (Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1875), pp. 146-216.

[11] Joseph Jacobs, "Jüdische Volkskunde und die Einteilung der Statistik der Juden," in *Statistik der Juden. Eine Sammelschrift*, issued by Bureau für Statistik der Juden (Berlin: Jüdischer Verlag, 1918), pp. 30-35.

[12] M[ax] Grünwald, "Zur Volkskunde der Juden, II," *Israelitische Monatschrift* [Berlin], No. 7, *Wissenschaftliche Beilage zur "Jüdischen Presse"*, Nr. 28 (July 14, 1897): 25-26.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

——201——

narrowed its scope. The mathematical component became the domain of statistics proper. The descriptive component was narrowed to political science, which formed its own discipline. These two divisions did not however encompass everything that used to be subsumed under statistics as a comprehensive field of study. The residue, topics that might have been studied under the heading *Nationalkunde* in earlier statistical schemes, were absorbed by *Volkskunde* and *Völkerkunde*, fields that had been cut loose and were consolidating their own autonomy.

In anthropology, the analysis of human bodily variation developed exponentially in a statistical direction, and by 1910, most uses of the term anthropology in Europe carried the meaning physical anthropology. Indeed, physical anthropology extended the study of man so far in a biostatistical direction that during the latter half of the nineteenth century, anthropology was often subsumed under zoology or defined as a medical speciality.[13] Samuel Weissenberg, Maurice Fishman, and Arcadius Elkind were all Jewish medical doctors who specialized in physical anthropology.

The field of anthropology had grown so quickly, achieved so much public attention, and was so deeply distressing to Jewish intellectuals that one of David Kaufmann's very earliest publications addressed the abuses of what he called "ethnography." In "Das Judenthum und die Ethnographie," which appeared in *Israelitische Wochen-Schrift* in 1873, Kaufmann called upon Daniel Chwolson to refute objectionable theories about Jewish racial characteristics based on bodily form and on theories of Semitic philology.[14] In this turbulent period, which saw the unification of Germany and the last stages in the legal emancipation of the Jews, Kaufmann recognized clearly how thin was the veil of science and how intense the antipathy to Jews in these studies. It was precisely in these terms that Max Grünwald, twenty years later, appealed to the members of the Verein für jüdische Geschichte und Literatur" in Hamburg and the readers of *Israelitische*

[13]See George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987).

[14]D[avi]d K[aufma]nn, "Das Judenthum und die Ethnographie," *Israelitische Wochen-Schrift für die religiösen und socialen Interessen des Judenthums*, No. 8, 4. Jahrgang (February 19, 1873).

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Monatschrift in 1897. The crisis he defined was not one of Jewish identity, but of the *representation* of Jews. Grünwald's call, like that of Kaufmann, was to fight hateful "science" with true scholarship, no small factor in the persuasiveness of Grünwald's petition.

Grünwald, in the second installment of his 1897 essay, was explicit on the dangers of anthropological characterizations of Jews as a race and affirmed the role that Jewish *Volkskunde* could play in fighting racial characterizations. Having been described repeatedly by others, Jews must take charge of representing themselves and should do so through Volkskunde, Grünwald urged. Comparative folklore studies would show the interaction and commonalities between Jews and other peoples, in contrast with anthropology, which stressed immutable and despised differences rooted in inherited physical characteristics. Jewish *Volkskunde* was one way to extricate Jews from the deadly anthropological matrix. The struggle was over who would represent Jews and whose representation would be authoritative. In these statements, Grünwald proposed an approach to Jewish cultural specificity that stressed the connectedness of Jews to other peoples and to universal human values, concerns that were essential to his vision of *Volkskunde* as a discipline in the 1890s.[15]

How did Grünwald constitute the field of Jewish *Volkskunde*? Inspired by Moritz Steinschneider, who had defined Jewish folk literature as a subject for study in 1872, Grünwald divided the field of knowledge in a way that precipitated "folk expression" as a distinctive cultural formation.[16] In contrast with written literature, academic art, and formal religion, folk expression was oral, natural, artless, and magical. With this formulation, Grünwald split the subject of Zunz's *Statistik* and proposed a special discipline, Jewish *Volkskunde*, for the half that deals with with unofficial, informal, oral creations of the people. Again *Volkskunde* is constituted as counterdiscourse, both in its subject matter and in its

[15] M[ax] Grünwald, "Zur Volkskunde der Juden, [I]," *Israelitische Monatschrift* [Berlin], No. 6, *Wissenschaftliche Beilage zur "Jüdischen Presse"*, Nr. 24 (June 16, 1897): 21-22.

[16] M[oritz] Steinschneider, "Ueber die Volkslitteratur der Juden," *Archiv für Litteraturgeschichte* [Leipzig] 2 (1872): 1-21.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

 ——204——

role as disciplinary adversary to anthropology.

Unified Science of a Unified Subject

There were others who opposed the formation of autonomous 'subdisciplines' of Jewish studies, and who would not have welcomed an institutionalization of Jewish *Volkskunde* as a separate field. Ismar Elbogen, writing in 1922 on the occasion of the centennial of the Wissenschaft des Judenthums, recognised that disciplinary eclecticism was necessary for the science of Judaism to achieve its goal of encompassing "the entirety of the expressions of Jewish life" and presenting "the total range of its intellectual creativity."[17] At the same time, he stressed the necessity for holding in check the centrifugal tendency towards establishing separate Jewish disciplines. He was committed to a unified Jewish science of a unified Jewish subject. Indeed, scholars who contributed to Jewish folkloristics often worked in several fields. While this is characteristic of other fields at earlier stages in their history, it is here given an ideological charge. Others, such as Friedrich S. Krauss, argued for the integration of Jewish folkloristics into German *Volkskunde*. The debate continues to this day in the Jewish Studies field.

*

The 1890s was a critical period in the development of Jewish folkloristics. In Warsaw, St. Petersburg, London, Prague, Hamburg, Vienna, Budapest, Boston, and elsewhere, increasing numbers of scholars interested in Jewish folklore joined study circles, supported Grunwald's newly founded Gesellschaft für Jüdische Volkskunde, and published in the pages of his and other journals. As the intellectual ground shifted to Eastern Europe and to cultural creativity in the Yiddish language, the field was to expand in directions that remain to be charted.

---

[17]Ismar Elbogen, "Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums," in *Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (Berlin: Philo Verlag, 1922), pp. 103-44.

This content downloaded from
128.103.147.149 on Wed, 04 May 2022 17:25:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

 ——204——

THE IMAGE OF THE SHTETL
AND OTHER STUDIES OF MODERN JEWISH LITERARY IMAGINATION

DAN MIRON

SYRACUSE UNIVERSITY PRESS

2

Folklore and Antifolklore in the Yiddish Fiction of the Haskala

1

THE FORMATION of the so-called new Yiddish literature during the nineteenth century, within the intellectual matrix of the Haskala movement (the Jewish Enlightenment) and in direct response to its cultural politics,[1] was conditioned by sharply contradictory forces and attitudes to the extent that the literature as a whole, in this its formative phase, may be regarded as an artistic and cultural paradox.

The center of this paradox is the language itself as it was perceived by the pioneers, who set about to develop in it a new literature. Yiddish, as is well known, was decidedly and vehemently rejected by almost all eighteenth- and nineteenth-century *maskilim* (exponents of the Enlightenment), including most of the important writers who used it for propagandistic as well as artistic purposes. It was generally regarded as a linguistic and cultural aberration; its speakers were constantly referred to as "stammerers," and their speech was often compared to meaningless noises produced by animals.

Nevertheless, it was Yiddish, the language itself, with its enormous untapped resources of colloquial vigor, that enabled many of these writers to establish for themselves and for their contemporaries new artistic norms of dramatic and descriptive verisimilitude and to achieve the artistic fulfillment that they could not attain in other languages. Thus

This essay was first published in Frank Talmage, ed., *Studies in Jewish Folklore*, (Cambridge, Mass., Association for Jewish Studies 1980), 219–50.

Yiddish literature, in spite of its linguistic stigma, came of age—artistically and intellectually—within less than half a century; it even prodded into maturity its Hebrew counterpart, which was superior to it by far in cultural prestige and artistic traditions but to the same extent inferior to it in linguistic dynamics. The best example of such development is the case of S. Y. Abramovitsh, who through the artistic use of Yiddish (which he, too, intellectually rejected) pulled himself up by his bootstraps from his mediocre beginnings as a Hebrew essayist and novelist. Eventually his attainments as a Yiddish writer of prose fiction helped him to revolutionize Hebrew prose fiction as well and to set for Hebrew literature the high artistic standards that a generation of talented writers strove to emulate.

Thus an ideology that fiercely objected to Yiddish as the most obvious symbol of the "fallen" state of the nation brought about the opening of this language to undreamed of artistic and intellectual prospects. Nothing in nineteenth-century Yiddish literature, and not much in its twentieth-century continuation, can be understood without full comprehension of the implications of this paradox.[2]

But the linguistic paradox was only the center of a paradoxical literary situation with various extensions and parallels. These inform and condition even those aspects of the literature that are not directly connected with language and with its stylistic configurations. The entire thematic body and structural arrangement of nineteenth-century Yiddish fiction, for example, can be shown to have been molded around a series of contradictory attitudes. One of these has to do with the literary use of what we call "folklore" in the broad sense.

What I am interested in here is not particularly the direct literary use of verbal folklore—that is, the adaptation (with whatever qualifications and emendations) of folk texts and their absorption into the very linguistic body of artistic literature. I have in mind, rather, the conscious use by Yiddish authors, for artistic and educational purposes, of various aspects of the cultural milieu of traditional eastern European Jewish existence, of folklife, so to speak, with a special emphasis on its material and behavioral rather than verbal aspects.

I refer particularly to the use of this cultural milieu as a recognized mimetic entity—that is, not as automatic background material necessary to any description of human existence within a social framework, but rather as a descriptive end in itself. Yiddish writers, particularly writers

of prose fiction, used "folkloristic" materials as a matter of course as part of their presentation of contemporary Jewish individuals as well as contemporary Jewish society. However, they also often stopped to observe these materials and describe them without direct reference to plot and character. With a typically anatomical intent, they set about analyzing and recording various facets of the vast panorama of traditional Jewish cultural behavior: Jewish dress, Jewish superstition, rites of passage, holiday rituals, domestic life, patterns of sexual behavior, cultural characteristics of various professions, jokes, proverbs, curses, dialectic idiosyncrasies, and so on.

They did this with gusto and with a sense of mission, and they managed to cover such broad areas of the traditional Jewish milieu and to endow their works with such a potently suggestive sense of descriptive plenitude that it became a commonplace that for all its ideological bias, nineteenth-century Yiddish literature contained a complete and faithful replica of the social, economic, and cultural scene of the time. This notion was reasserted by successive generations of historians, ethnographers, folklorists, and literary critics, who based their historical reconstructions and literary evaluations and interpretations on it. It is only very recently that the factual errors and methodological pitfalls to which such a notion had inevitably led were pointed out and warned against.[3] This warning gains in credibility as we examine the intellectual framework of the descriptive activity of nineteenth-century Yiddish writers and analyze their conscious intentions in "preserving" a detailed semblance of Jewish folklife. As we do that, we face the same paradox that we find in the writers' use of the Yiddish language.

We can easily see the connection between the paradoxical linguistic situation and the equivocal attitude toward folklore. The objection of the *maskilim* to Yiddish, as much as they expounded it in moral, aesthetic, pseudolinguistic, and historical arguments, had basically to do with the function of this specifically Jewish language as a social and cultural barrier between Jews and their non-Jewish environment. Yiddish, the most prominent feature of traditional Jewish specificity, had to be obliterated in order to accomplish cultural rapprochement between Jew and non-Jew. For that purpose, the language itself could be used, temporarily, in the framework of a satirical, self-destructive literature.

Jewish folklore was viewed in much the same way. It embodied Jewish specificity in its most obvious forms; it included all the factors—

material, behavioral, and verbal—that set the Jew apart and that made him for the non-Jew a stereotype, both hateful and ridiculous. Obviously, it had to be erased. Jews had to change their language with their dress, modify their intonation as well as their customs, shed the encrustation of specific cultural identity that had solidified around them in the course of long centuries of separate corporatelike existence in a feudal medieval society. For that purpose, folklore itself had to be attacked, satirized, taken apart, and anatomized away.

As a matter of fact, the linguistic-folkloristic parallel goes beyond this. Disparaging Yiddish, the *maskilim* could judge it by two norms that represented beauty, truth, and cultural appropriateness: biblical Hebrew, on the one hand, and literate, educated German or Russian, on the other. Hebrew incorporated the divine and universal linguistic beauty that emanated from the Bible. German or Russian represented the vigor of a new, supposedly rationalistic, humanistic culture. Yiddish had to be given up for one or, ideally, for both of these. When the Hebrew poet Y. L. Gordon stated the maskilic expectation for the Jewish people in the verse *"heye 'adam be-setkha vi-yehudi be-'oholekha"* (Be a man in public and a Jew in your home),[4] his epigrammatic summation meant, in linguistic terms: speak good grammatical Russian in your daily communications, and keep the heritage of Hebrew and its literature in your heart and on your bookshelves.

Something quite similar applied to nonlinguistic cultural behavior. Here too the specific Jewish way of life embodied in Jewish folklore was judged by two norms: on the one hand, the way educated bourgeois Europeans lived and, on the other hand, the "eternal" or "universal" principles of Jewish religion as a variant of the so-called natural religion, which very few of the eastern European *maskilim* disavowed. They accepted the differentiation of the Berlin Mendelssohnian *maskilim*, of the late eighteenth century, between the "eternal" or "natural" core of Judaism and its historical manifestations. However, they did not go so far as to call for the complete suppression of the so-called historical aspect of religious Jewish life, as did some of the German *maskilim*. Most of the Eastern European *maskilim* accepted religion as embodied in the Bible (and even, for many of them, in the Talmud) as holy and necessary for the preservation of Jewish identity.

What they did find objectionable was what they regarded as "additions" to the "core" of classical religion: those late rabbinic restrictions that they thought made the ritual unnecessarily severe and, of course, almost anything that had no direct foundation in the sources and that was only hallowed as *minheg yisroel* (the custom of Jews). They severely attacked the idea that Jewish custom was as sacred as the divinely revealed Torah or even as the legitimate oral tradition. "What is a custom?" asked one of them with a particularly abusive intent, and he answered:

> The grandfather or some other old man used to observe it . . . but after all, who was that old man? A prophet, or a sage [who is superior to a prophet]? No! It could be that he was a fool or a simpleton, or a gullible person who believed everything. And what if he too had it as a *kabole* [legacy] from his parents? . . . The ancestor may also have been a fool, and an ignoramus to boot. It was only hard (or maybe quite easy) for the first fool to discover a real bit of nonsense. From then on it was passed along, smoothly as anything, from one fool to another, from simpleton to simpleton, until it became "the Jewish custom," and eventually, a regular law.[5]

The *maskil* had even more scorn for those cultural mores that could in no way be considered legitimate *minheg yisroel*, such as superstition, costume, and so on. In short, everything that fell between what the *maskilim* selectively regarded as legitimate religious tenet and middle-class European norms (in other words, a considerable part of the culture complex) had to be given up. The Jew had to shed his specific way of life: to become a man in the street (that is, to behave in society like an educated middle-class European), and to retain in heart and home (how, the *maskilim* never said) the principles of Jewishness.

Folklore was then the enemy, or one of the enemies, together with the traditional methods of education, the professional stratification, lack of economic productivity, and so on. The *maskilim* took every opportunity of fighting this complex, and not only through propaganda and literary ridicule. For instance, in 1843, a group of *maskilim* from Vilna (the well-known center of Haskala) secretly appealed to the Ministry of Education in St. Petersburg to outlaw the wearing of the particularly Jewish items of apparel (such as the long *kapotes*, or gabardines, and the sable hats). Among the twenty-three who signed this appeal we find some of

the best-known intellectuals of the day—including M. A. Ginzburg and M. Strashun. And in 1844 the Russian government did indeed dictate changes in Jewish dress, although it is not clear whether this was prompted by the suggestion of the Vilna *maskilim*.[6]

2

One of the less prominent signers of this petition was Ayzik Meyer Dik, a young *maskil* at the time, who was to become, in the early 1850s, the most popular Yiddish writer. However, Dik's enormous literary output (hundreds of novelettes, both original and adapted from other languages) is living proof of the equivocal attitude of the maskilic writer, and particularly of the Yiddish maskilic writer, toward the folk culture. It is not only that Dik's works (as has often been noted)[7] amount to what looks like a veritable encyclopedia of eastern European Jewish folklore of the eighteenth and nineteenth centuries. It is also the way in which Dik used folklore artistically, as the very lifeblood of many of his better works.

A good example is one of his best-written and best-known stories, "Reb Shmaye der gut-yontef biter" (Reb Shmaye the Holiday Greeter, 1860). Dik wrote from the start in various genres, changing his artistic premises from one genre to the other. "Reb Shmaye" is one of the most prominent examples of his satirical genre, which usually included a critical treatment of contemporary Jewish life in terms of character portrayal.

In most of these satires the plot element is quite meager. What the narrator has to offer in the way of plot is a mere anecdote or a couple of anecdotes illustrating the character's comic fault, which precipitates a comic punishment. The narrator's problem is how to flesh out this anecdotal framework into a full story, which will convey the social and moral significance of the hero's downfall and will supply sufficient tension, leading to a satisfactory denouement. The development of character as such was not Dik's answer to this problem because he lacked both the intellectual concepts and the artistic ability necessary for that. His characters were stereotypes. But Dik endowed these stereotypes with fictional vitality and entertaining qualities through various techniques and most prominently through the thematic and structural use of folkloristic materials.

In the case of "Reb Shmaye" the comic anecdotal material is concentrated at both ends of the narrative sequence. First we hear how Reb Shmaye earned his nickname: he came to Linove (an anagram of Vilna) as a penniless cantor's helper and stayed there as a *besmedresh* boy, dependent on the goodwill and the daily meals of the *balebatim* (householders). He was always eager to exhibit his usefulness in performing such semiritual services as building the *suke*.

While doing this, he was once rewarded by discovering a store of apples in one of the attics, from which he stole as much as he could carry, returning to it again under the pretense that the *suke* needed more attention. Thus he enjoyed both the apples and his benefactors' gratitude. But he finally fell from the attic through the roof of the *suke* (a literal realization of the expression *"arayngefaln vi a yovn in a suke"* [like a gentile dropping into a sukkah]); even while hanging suspended over the heads of the people sitting there, Shmaye did not lose his presence of mind and managed to cry, *"Gut yontef, gut yontef"* ("Happy holiday, happy holiday!") before falling down and severely injuring himself. And that's how he became known as "Reb Shmaye the holiday greeter."

This episode (which, for all we know, may have actually happened, like so many episodes in Dik's stories) conveys the character of Reb Shmaye, who is about to become an archetypal *schnorer*, a person who lives on the bounty of other people, manipulates them into giving him what he doesn't deserve, and who is actually (Dik intimates) no better than a thief. And it foreshadows his final downfall, which constitutes the second and last narrative episode.

A clever *balebos* finally sees through Reb Shmaye's maneuvers and decides to beat him at his own game. When Reb Shmaye appears uninvited at this man's housewarming party, the householder not only makes him wait until everything is eaten up, but also pretends to be much flattered by Reb Shmaye's visit and takes him for a long and tiring tour of the new house. This public humiliation distresses Reb Shmaye and irreparably disturbs the order of his parasitic life. He has a stroke; a decline sets in. Reb Shmaye cannot go on with his career as a *schnorer*; he turns into a real beggar; his wife robs him and disappears, and he soon dies.

These two anecdotes supply Dik with the endpoints of an archetypal *schnorer's* progress from initiation to demise. But this does not provide

connecting links, much less a high point, to prepare for the final anticlimax. These Dik had to work out of nonnarrative materials, and he did so with great success, through something like a set of folkloristic excursuses.

Dik realized that Reb Shmaye was, in a sense, "folklore incarnate," folklore as an entity distinct and separate from the cultural complex (and therefore necessarily debased). This is because Reb Shmaye, who refused to learn a trade in order to earn his living by hard work and who lacked sufficient education and sophistication to function as a *klekoydesh* (religious official), manages to make a living from minor, extraritual "services." Thus his life becomes identified with the folkloristic aspect of Jewish observance. Although he is officially a *melamed* (teacher), he actually makes good through such offices as "ritual flagellant" of the repentant on the eve of *yom kiper,* as guard of the grain intended for Passover *matses,* as an occasional *moyhel* (circumciser), as an interpreter of dreams, and, most spectacularly, as a clairvoyant on the night of *hoshane rabe,* the eve of the seventh day of the festival of *sukes.* This is when the verdict passed on *yom kiper* is believed to be finalized, and some people are able to tell, on that night, by watching shadows, who is going to live and who is going to die in the coming year: the shadows of the doomed are headless. Reb Shmaye pretends to be able to recognize these headless shadows.

Appropriately, Dik marries this manipulator of folk beliefs to a wife who is his feminine counterpart. She was matched with him as an *erets yisroel meydl* (girl from the Holy Land). That is, her father took her on his journey to Palestine, but he died in a nearby town, from which she returned with a packet of *erets-yisroel erd* (earth from the Holy Land). This was her dowry, and it was made good use of: for years the couple continued to sell an inexhaustible supply of "Holy Dust," to be interred with the dead in order to facilitate the underground passage to the Holy Land for the final resurrection. Reb Shmaye's wife accompanied brides to their first ritual ablution, went with them to the graveyard to invite dead relatives to the wedding, measured the graveyard with thread in times of calamity, told the future by melting wax and lead, and so on.

The life story of this "folkloristic" pair is conveyed in Dik's story not through narrative causality but rather through a series of anatomies of dress, *parnoses* (means of livelihood), and ritual behavior. One of the high points of the story is the anatomy of the headgear of Jewish men: five different kinds of hats that are lovingly described and differentiated, according to physical characteristics and ritual function. Reb Shmaye possesses them all, albeit in a very dilapidated condition, and he uses them in his various semiritualistic activities. Another chapter anatomizes his costume, which is also of ritual significance.

The story reaches its climax in the anatomy of the ritual activities of the night of *hoshane rabe.* This culminates the series of folkloristic anatomies as well as the portrayal of Reb Shmaye because it is on this night that he activates his potential to the utmost, using all of his five hats as well as his clairvoyance. On this night he achieves something like a legendary stature. People see him in different places at one and the same time, and everywhere he appears in a different hat. He is seen at the bathhouse, in the tavern, in the graveyard, and in the synagogue. At midnight he stands in the middle of the street, surrounded by people whose fate he foretells. He airs out his shrouds and eats his fill at the great feast of the *khevre kadishe* (burial society). He vends his wife's "Holy Earth" in paper envelopes, labeled with prices.

In short, he lives like a folk demon, the very embodiment of folk beliefs and manners—particularly those connected with death. This is an indication of Reb Shmaye's own sad end and of the deathly effect of his kind of Jewishness. Once we have seen him in his *hoshane rabe* glory—a half-ridiculous, half-frightening figure—the tale of his career can be concluded with the anecdote of his downfall: the final stage of his freeloader's life (that of a graveyard beggar), and his subsequent death. Without developing an upsoaring story line, Dik achieves a comic climax, simply by manipulating the folkloristic material.

It is important to note that, to the same extent that Dik needed folklore to flesh out his story and fill in the lacunae of its artistic structure, he also superimposed aesthetic and structural considerations on the folkloristic materials he chose and on the method of presenting them. This he did not only through selection, but also through "orchestration" of the folkloristic material. A close reading of the story shows, for instance, that not all the anatomies are rendered in the same tone. There are what we may call "staccato" anatomies, and there are also "legato" anatomies. In the staccato anatomies, short or paratactic sentences catalogue folkloristic items—for instance, Reb Shmaye's *parnoses* (livelihoods):

> Er flegt zayn a shadkhn: derfun var a mol a kerbl, a trunk bronfn gevis. Un a mol tnoyim, a khasene, er var a bal-tfile. Er flegt mispalel zayn af a khoyle, oyf tsu zayn af a vakh-nakht. Er iz geven an oyfes-shoykhet; far yontef flegt men im tsu dingen in shkhite-shtibl; in di nekht far yontef kargt men oykh nit a shnaps.[8]

> [He would be a matchmaker; that sometimes yielded a ruble, certainly a swig of brandy. Sometimes, at a betrothal ceremony or a wedding, he would be a cantor. He would pray for a sick person, watch the night at the bedside. He was a circumciser. He was a slaughterer of fowl; before a holiday they used to hire him in the slaughterhouse; on the nights before a holiday no one begrudges a glass of liquor.]

The breathlessness of this passage, as well as the dearth of descriptive detail, are intentional and do not indicate the deficiencies of a simplistic storyteller. Dik could, when he chose, indulge in long and circumstantial descriptive anatomies, with hypotactic sentence structure, such as the following:

> Dos shtrayml: der verkh var samet, un untn var zi baleygt mit soyblne ogonkes, un vayl es var fil ekelekh vos zenen geven gedekt eyne iber di andere, biz es hot oysgezen vi a kleyner shtrom vaser, hot men es gerufn shtrayml.[9]

> [The *shtrayml*: the upper part, made of velvet, was trimmed below with sable tails, and since there were many of these and they were overlapping each other so that they looked like a small stream (*shtrom*) of water, the hat was called a *shtrayml* (a streamlet).]

Such sentences grow into long paragraphs full of descriptive detail, information about the functions of objects, pseudoetymologies, and jokes, which may go on for half a page. Thus Dik could propel his story in different rhythms, through the orchestration of syntax and description. These rhythms express his artistic intentions. When he wants to convey the impression of Reb Shmaye as a busybody, he uses a staccato anatomy; the hectic pace of Reb Shmaye's life as someone who does nothing and yet does everything comes through the syntax. Of course, the staccato rhythm reaches its climax in the *hoshane rabe* section. When he wants to distance the narration from Reb Shmaye's immediate activity, Dik reverts to long, relaxed, legato anatomies. These two rhythms are part of the overall pattern of dual movement, which also includes the constant comparison of Reb Shmaye and his wife, and the antiphony of the author's homiletic-moralistic comment and his directly descriptive passages.

The story as a whole starts with a moralistic introduction and ends with a moralistic conclusion. After the introduction and before the conclusion are the two anecdotes; in between, the focus alternates between Reb Shmaye and his wife, as well as between the staccato and legato anatomies. The staccato ones (the livelihoods of the couple) appear first; then come the long legato chapters (the descriptions of hats and costume). This musically prepares the background for the supreme staccato section (the night of *hoshane rabe*), which parallels the first anecdote (which takes place on *sukes*) and foreshadows the last anecdote (also taking place during a holiday, *shvues*).

As for the relationship between the use of folklore and Dik's maskilic attitude, there is no necessary or open contradiction. Intellectually, the two could be seen as one and the same. Dik was satirizing a character that incorporated social and psychological evils; a character who represented behavior patterns that (Dik thought) should be eradicated. There was no reason not to realize this character artistically through the thematic and structural use of those very folk mores that also deserved eradication. It could simply be considered a case of using the proper material for the purposes of a satirical characterization.

And as a matter of fact, Dik himself did not sense any contradiction between his attitude as one of the twenty-three signers of the 1843 petition and his artistic tendency to make Jewish dress a major element in his characterization. He even refers in the story itself to the 1844 decree, praising it and telling his *libe leyzerin* (dear lady reader) how fortunate she is to be living fifteen years after this decree, to be *eyropeyish gekleydt* (dressed in the European manner) and liberated from the allegedly ugly, unhygienic, and savage dress of her mother. "If they were now," he says, "to force you into that dress, you would weep as much as your mother did when they forced her out of it."[10]

However, the description itself, in its felicitous, circumstantial, and detailed manner, innately contradicts the ideological attitude, as much

as the brilliant flow of Yiddish colloquial prose in the writings of Abramovitsh contradicts his acceptance of the prevalent judgment of Yiddish as a deformed jargon that was to be used temporarily and then superseded by other languages. It is this basic contradiction that makes the best of nineteenth-century Yiddish fiction what it is: a rope stretched tight on the horns of a cultural dilemma, providing sufficiently secure footing for master tightrope walkers like Abramovitsh to perform their artistic acrobatics.

And it is not only the innate colorfulness and vivacity of the folkloristic material that contradicts the disparaging ideology in the writings of the founding fathers of modern Yiddish literature. Reading many of their works, one can feel their sense of sheer artistic joy with the material, which is unhampered by ideological considerations and is even allowed to play its part against such considerations. If we turn again to Dik, whose writings are perhaps the richest example (quantitatively speaking) of literary use of folkloristic material, we can find him using this material for purposes that have little to do with any kind of maskilic intentions.

For instance, his story *Di kremerkes, oder Golde Mine di broder agune* (The Storekeepers, or Golde Mine the Abandoned Wife of Brod, 1865) belongs to a genre that can be called domestic or pseudorealistic romance; that is, a romancelike narrative with all the melodramatic accouterments of improbabilities, hidden identities, pretended deaths, coincidental reunions, and so on, which however takes its materials from the daily life of eastern European Jews. This is to be differentiated from the exotic romance, describing Spanish grandees or Turkish viziers, a genre that Dik also employed, or from the historical romance, which takes the readers to the loves, villainies, and upheavals of distant ages.

In this genre, plot is everything, and characterization is barely necessary. Dik has a number of surprises up his sleeve, and there is no need to fill up any narrative vacuum as in *Reb Shmaye*. But he uses folklore here as well; in this case, to heighten and color the melodramatic story line. For instance, the protagonist, Golde Mine, the young and beautiful daughter of a rich Orthodox innkeeper, has trouble finding a husband because her father insists on an Orthodox son-in-law from out of town, while her heart tends toward the *hayntike* (new-fashioned) young men who are to be found in her own home town of Brod (the center of the

Haskala movement in Galicia). Her problem is solved soon, but not for long: she marries a young man of her choice, but force of circumstances drives him to the ends of the earth. As the title suggests, she is left an *agune* (abandoned wife) for many years.

Dik chooses to precipitate these developments through a scene that takes place on the night of *hoshane rabe*. The town is astir; Golde Mine's father is in the synagogue being elected head of the *khevre kadishe*. At home, she and her mother are discussing her prospects, when the *boykh-shprekherke* (woman soothsayer) comes in. This woman tells Golde Mine her future by melting lead in water—and Dik describes in great detail this mantic process, which culminates in a long, rhymed prophecy, repeated in the story in full, without omitting the most trivial formula (although Dik somewhat heightened or "corrected" the language through Germanization).

> Dizer piptshikl der kleyner,
> Bavayzt dos ir khosn vet zayn a sheyner,
> Un dizer sharfer kant,
> Bavayzt dos zi vet vern a kale umgezamt,
> Un dos vos vayzt oys vi eyner af eyn ferd rayt,
> Bavayzt es dos der khosn iz nit vayt,
> Un yener shvartser figer,
> Tsaygt dos er iz gor ayn higer,
> Un yene pintele vos shaynt klor un hel,
> Vayzt dos es vet zayn tnoyim bald un shnel,
> Un yene kleyne herner,
> Badaytn dos er vet zayn a voyl lerner,
> Un yene kleyne shpener,
> Badaytn dos er vet zayn a groyser kener,
> Nun, iz shoyn gor,
> Hot aykh a gut yor,
> A hunt aroys, a mayzele arayn,
> Mayn makht iz bay nakht
> Az di levone tut a shayn,
> Nun fargest ayer payn. "
>
> [This tiny drop
> Shows that her bridegroom will be handsome,

And this sharp corner
Shows that she'll become a bride without delay,
And that which looks like a person riding a horse
Shows that her bridegroom is not far away,
And that black figure
Indicates that he's from this very place,
And that little dot that shines clear and bright
Shows that there will be a betrothal quickly and soon,
And those little horns
Mean that he will be a good scholar,
And those little splinters
Mean that he will be very learned,
Well, that's all,
Have a good year,
A dog goes out, a mouse comes in,
My power is by night
When the moon shines.
So forget your pain.]

With all his objections to superstition, Dik makes everything happen according to the prophecy of the *boykh-shprekherke.* The bridegroom, who is to appear upon the stage in a few minutes, is everything she says he will be. Moreover, the pain to which she alludes in the last verse is prophetic in the most folkloristic way. While melting the lead, the old woman, disturbed by some commotion in the house, let a few drops of the boiling hot metal drip onto Golde Mine's hand. This of course is a bad sign. And indeed, the excellent young man whom she marries will leave her (through her own fault) to endure a life of pain, which is foreshadowed by this excruciating burn. Forgetting all about possible ideological objections to such correspondence between superstition and reality, Dik indulges himself with such colorful folkloristic material, as would many narrators concerned with dramatic effect, suspense, and scintillation.

As in *Reb Shmaye,* the folkloristic material is here subjugated to formal considerations and becomes part of the plot structure. The *hoshane rabe* customs are significant in this story not only because of their direct folkloristic interest, but also because the story is based (in its time and motif sequences) on a holiday framework: after *hoshane rabe,* with its good

and evil omens, comes yom kiper (of the following year), when Golde Mine's young husband leaves her, pretending to have drowned himself in the river. The news that he is alive and about to return (from Capetown, South Africa, no less) reaches her on the day of *tishe bov* (the ninth day of the month of Av): this underlines Golde Mine's resemblance to the Jewish nation, God's forsaken bride. Thus *hoshane rabe,* which begins the story, contains the possibility of both the tragic and the happy ending; *yom kiper* shifts the mood toward tragedy, and *tishe bov* elevates it from the depths of personal (and national) catastrophe toward the happy ending promised at the very beginning.

For his artistic and structural purposes, then, Dik seems to have accepted the superstitious notion of *hoshane rabe,* the day on which the fate of man is sealed. He suspends his maskilic censure of such superstitions and uses them for the best narrative effect. Even if such suspensions of ideological censure do not often occur, particularly in the works of writers with a deeper, more radical commitment to the Haskala than Dik's, the sense of narrative felicity with which an author uses folkloristic material is to be found almost everywhere, even where he most vehemently denounces the milieu that gave rise to this material. For instance, Y. Y. Linetski's *Dos poylishe yingl* (The Polish Lad, 1867–69), considered the most ferocious anti-Hasidic diatribe produced by any *maskil,* derives its extraordinary vivacity from the counterpoint of the most heavily destructive caricaturistic satire, on the one hand, and an almost childlike delight in artistic play, on the other.

Although denouncing the entire complex of Jewish life under Hasidic influence as corrupt and even criminal, Linetski's narrator (who presents himself as a repentant *khosid*) takes great pleasure in playing with the cultural details of Hasidic life. He exhibits his expertise as a connoisseur of Hasidic custom and belief with all of its fine nuances and bizarre curiosities. And this pleasure is transmitted to the reader, preceding and lingering after the intellectual impact of the satire.

One senses this as one begins reading the earliest memoirs of the protagonist, his memories of his life between conception and birth. There he sits, in his mother's womb, with an angel trying hard to teach him the entire Torah, while memories of Paradise are flitting through his mind. Suddenly he is distracted by his parents, sitting on the porch of their little house and discussing the sex of the unborn child. It is the

night of *tishe bov*, and they debate whether to ask for a male child as the sky splits above their heads (as it is supposed to do at midnight) or to refrain from doing so because the *rebe* predicted a girl, and it would be profane to try to contradict his words.

The satirical jab—aimed at the alleged infallibility of the Hasidic *rebe* and at the stupidity of his followers—is certainly there. But it actually plays a minor part in this literary game, which concentrates in a few short paragraphs most of the superstition about the prenatal condition of the Jew. The narrator and the readers enjoy first and foremost the successful use of these superstitions as entertaining narrative material. And through the use of these superstitions in the creation of an unreal autobiography, the narrator asserts his very real fictional presence and becomes a living voice to which we, the readers, will listen with expectations of pleasure.

Again, the presentation of folk culture serves formal and generic purposes. Because the story is told by a person who is no longer living, it is only fitting that it should start before birth; thus the prenatal opening balances the postmortem conclusion. Moreover, this introduces the motif of *gan eydn* (Paradise), which is one part of the *oylem-hoemes* (the "true" world, which is now the afterworld), from which the narrator tells his story. Although he is now in the counterpart of Paradise—Hell—he is still directed by that sense of truth with which he was first endowed in Paradise and which is part of his being either unborn or dead. No living person could afford to be so truthful. A short time before his death, while he is in prison, the narrator returns to his initial paradisical state in a long dream. This dream shows him the error of his ways and is the turning point in his moral development.

Thus Linetski sets in motion the mechanism of his plot and points out its ethos by first presenting his narrator before birth. By this he also indicates, from the very beginning, the generic framework of the story; it is conditioned by the tradition of the narrative that comes from beyond this life (from the Menippean and Lucian satires of classical literature through the various similar medieval, Renaissance, and neoclassical satiric trends). The reader would be thoroughly familiar with this genre because it was popular in the literature of the Haskala, in both Hebrew and Yiddish; he would immediately know how to read the story, how to

regard the "reality" it represents, and how to interpret its metaphysical message.

3

The contradictions and tensions that we have been discussing did find some conscious expression in the writings of the *maskilim*. One often sense that they themselves were aware of the collision between their ideology and other, less clearly defined attitudes. We see this most distinctly when they comment on the actual changes the cultural behavior of eastern European Jewry was undergoing before their very eyes, changes that they themselves propagated and celebrated. One realizes that this celebration almost always leaves a bitter aftertaste.

The old cultural patterns had begun to disappear, and from the 1860s on, the changes were constantly accelerating. The *maskilim* could not rejoice unambiguously over the fact that some of the folkloristic customs and artifacts to which they so resolutely objected were quickly becoming extinct. For instance, although the Hasidim canonized the traditional masculine attire, the dress of women was not regulated and so was free to change with the times. Thus the much-reviled *shtrayml* (fur hat) has survived to this day, whereas the feminine headdress, the *shterntikhl*, had gone out of circulation by the early 1860s.

The earliest surviving modern Yiddish novel, *Dos shterntikhl* by Y. Aksenfeld (written probably in the late 1830s or in the 1840s), made this expensive medieval headgear, with its embroidery of gold and silver and decoration of precious stones, a metonymic target for an attack on the entire ancien régime in Jewish life. However, by the time Aksenfeld managed to publish this novel (not before 1861), the author had to add a rhyming preface that indicated at one and the same time how happy he was about the disappearance of *shterntikhlekh* from Jewish life and how important he considered the preservation of the memory of those *shterntikhlekh* for future generations:

Di mayse, vos iz do dertseylt in dem mayse-bikhl
Hot dem nomen, vi me ruft es in Rusish Poyln, Shterntikhl.

יחיאל שטערן

חדר און בית־מדרש

ניו־יאָרק 1950
ביבליאָטעק פֿון ייִוואָ
ייִדישער וויסנשאַפֿטלעכער אינסטיטוט

א. דאָס דרדקי־חדר

דאָס אויסזען פֿון חדר

מײַן רבינס דרדקי־חדר, אָדער ווי מען האָט עס גערופֿן „גרשון מלמדס דרדקי־חדר" (גרשון האָט געהייסן מײַן רבי), איז געשטאַנען קעגן איבער דעם בית־מדרש פֿון מערב־זײַט — אַ שטיבל אַן אַלטס, אַן אײַנגעהויקערטס מיט ווענט וואָס בייגן זיך אַרײַן אינעווייניק בײַם דאַך צו.

דאָס אַלטע הײַזל פֿון חדר איז געקראָכן באַרג אַרויף פֿון צפֿון צו דרום און האָט זיך באַהאָפֿטן מיט זײַן צעפֿוילטן און מיט מעך באַוואַקסענעם שינדלדאַך מיט נאָך אַ היזקע וואָס איז געשטאַנען שוין אין גאַנצן אויפֿן באַרג. אַזוי אַרום פֿלעגט דער רעגן רינען משופּעדיק דאַך־אַראָפּ פֿון יענער היזקע אויף אונדזער חדר און פֿון דאָרטן אַראָפּשטראָמען מיט רעש, אויסגראָבנדיק פּאַזע דער צפֿון־וואַנט פֿון אונדזער חדר אַ לאַנגן גראָבן אויף דער ערד. אין אָט דעם גראָבן פֿלעגן מיר חדר־ייִנגלעך זומערצײַט אַרומטאַנצן און צוריקפּאַטשן מיט די דלאָניעס די לאַנגע שנירלעך רעגן וואָס פֿלעגן רינען פֿון דאַך.

מיר פֿלעגן אויך וואַרפֿן שטיינדלעך אויפֿן דאַך פֿון יענער היזקע און וואַרטן אָנגעשטרענגט ביז זיי וועלן זיך אַראָפּקײַקלען אויפֿן דאַך פֿון אונדזער חדר און מיר פֿלעגן שטיין מיט אויסגעשטרעקטע הענט גרייט זיי צו כאַפּן.

נישט איין מאָל פֿלעגט אַזאַ קונץ זיך ענדיקן מיט צעברעכן אַ קליין שײַבעלע פֿון די פֿענצטער וואָס זײַנען געווען בײַ דער צפֿון־וואַנט. מען פֿלעגט דעמאָלט כאַפּן אַ פּסק פֿון רבין, און די רביצין פֿלעגט פֿאַרשטאָפּן דאָס אָרט פֿון אויסגעבראָכענעם שײַבעלע מיט אַ שמאַטע אָדער אַ קליין קישעלע. אײַזיקל דער טויבער גלעזער האָט שטענדיק געהאַט אַ קבעת צו פֿאַרלאַטען די אויסגעהאַקטע שײַבעלעך מיט שטיקלעך גלאָז. אויף די פֿענצטער פֿון דרויסן זײַנען געהאַנגען שוועלע, בלוי אָפּגעפֿאַרבטע לאָדנס, וואָס אויף זיי זײַנען געווען אויסגעקריצט פֿאַרשידענע פֿיגורן און קווייטן און סתם צאַצקעס אין באַראָק־סטיל. די חדר־ייִנגלעך פֿלעגן זיך שפּילן מיט זיי, — דער הויפּט זומער אין דער פֿרי, ווען דער רבי איז נאָך געווען בײַם דאַווענען, — עפֿענען און פֿאַרמאַכן און גאַנץ אָפֿט צעברעכן שויבן. זײַנען טאַקע די שויבן געווען געלאַטעט פֿון פֿאַרשידענע שטיקלעך גלאָז, און אַ סך פֿון אונדז פֿלעגן שטאַרק הנאה האָבן זיך אײַנצוהערן צו זייער ציטערן און קלינגען בשעת אַ געוויטער. אָן אמתן קאָנצערט פֿלעגן זיי אָפּגעבן, בעת דער רבי פֿלעגט פּויקן אין זיי מיטן טײַטל, כדי צונויפֿצורופֿן צום לערנען די קינדער וואָס פֿלעגן זיך שפּילן אויף דער גאַס. זייער בראַזגערײַ פֿלעגט פֿאַרגרעסערן דעם פּחד וואָס מען האָט געהאַט פֿאַרן רבין.

לעבן חדר פֿון מיזרח־ און פֿון צפֿון־זײַט איז געשטאַנען אַ מין צוים וואָס איז באַשטאַנען פֿון עטלעכע גאַנץ הויכע סלופּיקלעך אַרײַנגעקלאַפּט אין דער ערד. אויף זיי זײַנען געלעגן אין דער לענג צוויי קײַלעכדיקע בעלקעס, וואָס זײַנען געווען צווישן אַנאַנד באַהאַפֿטן ווי אַ געדרוקטער „ד"; איין בעלקע צו מיזרח־זײַט און איינע צו צפֿון. די דאָזיקע צאַם איז שטענדיק געווען באַזעצט מיט קינדער.

אין אַ שורה, איינער הינטערן אַנדערן, פֿלעגן זיך אויסזעצן די חדר־ייִנגלעך, געדריגעט מיט די פּיסלעך, ווי מען קיצלט אַ רײַטפֿערד בײַם בויך, געפּאַטשט מיט די הענט אויף דער בעלקע און געשריגן: „וויאָ!" און אָנגערופֿן דערבײַ נעמען פֿון פֿאַרשיידענע מינים פֿערד. וואָס מער די אַראָפּהענגענדיקע פֿאַלעס זײַנען זיך צעפֿלויגן אין די זײַטן, וואָס מער די לאַנגע פּאות האָבן זיך געטרייסלט אין דער לופֿטן, אַלץ האַסטיקער האָט מען זיך געהוידעט צום טאַקט און גע־וויאָקעט מיט אַלע כּוחות און מען איז געווען זיכער, אַז מען פֿאָרט.

בײַ אַ צווייטן עק צוים האָבן זיך חדר־ייִנגלעך געקערט קאָזשלקעס. אַרום־געוויקלט זיך ווי אַ בייגל אַרום דער בעלקע און זיך געדרייט עטלעכע מאָל אַרום און אַרום.

די צוים האָט זעלטן ווען גערוט. ניט איין מאָל פֿלעגט מען זיך צעשלאָגן פֿאַר אַ שטיקל אָרט אויף דער בעלקע און עס פֿלעגט זיך ענדיקן מיט אַן אַרײַנ־מישונג פֿון רבין וואָס פֿלעגט אָנהייבן קלאַפּן מיטן טײַטל אין די שויבן. חבֿרה פֿלעגט דעמאָלט מאַכן פּליטה לאַרבע פּינות עולם.

טירן זײַנען בײַ אונדז אין חדר געווען צוויי, איינע אַ שויבנטיר פֿון מיזרח־זײַט, וואָס איז אַ גאַנצן ווינטער געווען פֿאַרקלאַפּט מיט ברעטלעך און פֿאַר־שטאָפּט מיט שטרוי, נאָר זומער פֿלעגט מען זי עפֿענען; די צווייטע טיר פֿון דרום־זײַט איז געווען אַ בלינדע און האָט געפֿירט אין אַ פֿעדערהײַזל. די דאָזיקע טיר פֿלעגט קיין מאָל נישט רוען. זי האָט געהאַט אַ טבֿע צוזופֿאַלן מיט אַ טראַסק בײַם פֿאַרמאַכן זיך. האָבן שוין די חדר־ייִנגלעך געהאַט אַן אַרבעט: כּסדר צו עפֿענען און צו פֿאַרמאַכן די טיר און פֿרייען זיך ווען זי פֿלעגט צוטראַסקען און מאַכן ציטערן די פֿאַרלאַטעטע שײַבלעך פֿון חדר. דאָס איז אָבער געווען אַן אַרבעט נאָר אויף ווינטער. זומער, אַז מען פֿלעגט זיך שוין יאָ אָפּ־שטעלן אין פֿעדערהײַזל, איז דאָס געווען גאַנץ פֿרײַ, ווען מיר פֿלעגן זיך צו־הערן צום פּישטשען פֿון די פֿייגעלעך וואָס האָבן געהאַט זייערע נעסטן אויפֿן בוידעם. מיר פֿלעגן דעמאָלט פֿאַררײַסן די קעפּ צום דאַך וואָס האָט זיך אַרויס־געוויזן דורך דער בוידעם־עפֿענונג, צוקוקן זיך צו די לעכער זײַנע, וואָס דורך זיי פֿלעגן די פֿייגעלעך זיך דורכקריגן אויפֿן בוידעם אַרויף. געווען חדר־ייִנגלעך וואָס האָבן חשק געהאַט אַרויפֿצוקריכן אויפֿן בוידעם צו די פֿייגעלעך, אָבער צווישן חבֿרה זײַענדיק האָבן זיי דאָס קיין מאָל נישט געטאָן, ווײַל בײַ די אַלעמען איז געווען זיכער, אַז דאָס זײַנען נישט קיין פֿייגעלעך, נאָר פֿאַרשטעלטע נשמות אָדער מלאָכים וואָס זינגען שירה צו גאָט...

פֿון קאָרידאָר האָבן געפֿירט צוויי טירן: איינע אויף מערבֿ־זײַט רעכטס און אַ צווייטע אויף מיזרח־זײַט לינקס. פֿון דער רעכטער זײַט איז, אַנשטאָט אַ טיר, געווען בלויז די עפֿענונג וואָס האָט געפֿירט אין אַ חורבֿה פֿון פֿיר ווענט אָן אַ דאַך און איז געווען באַהאָפֿטן צו דער מערבֿ־וואַנט פֿון חדר דורך אירע צוויי ווענט. די דאָזיקע חורבֿה האָט געדאַרפֿט זײַן אַ שטוב וואָס מען האָט אָנגעהויבן בויען, נאָר מען האָט זי קיין מאָל נישט פֿאַרענדיקט. דאָרט זײַנען געשטאַנען שטיינערנע און הילצערנע מצבֿות וואָס דעם רבינס זון — אַ מצבֿה־קריצער — פֿלעגט אויספֿאַרטיקן. די חורבֿה איז שטענדיק פֿול געווען מיט קליינוואַרג וואָס פֿלעגט זיך טשיקאַווע צוקוקן צו דער אַרבעט פֿון מצבֿה־קריצער און פּרוּוון אַליין נאָכצייכענען מיט קרײַד אויף די ווענט די הענט פֿון די כּהנים, — ווי זיי שטייען אָנגעשפּאַנט צום דוכנען, — אָדער אַנדערע פֿיגורן וואָס האָבן זיך געפֿונען אויף די מצבֿות.

ווען דער מצבֿה־קריצער איז נישט געווען, פֿלעגן חבֿרה זיך לערנען קלע־טערן אויף די שטיינער.

די נאָענטקייט פֿון די מצבֿות צום חדר האָט געגעבן אַ מעגלעכקייט, עס זאָלן זיך שאַפֿן פֿאַרשיידענע פֿאַנטאַסטישע מעשׂיות וועגן מתים און גילגולים. בײַ נאַכט האָט זיך קיינער נישט דערוועגט אַרײַנצוכאַפּן אין דער חורבֿה.

ווינטער — ווען מען פֿלעגט לערנען בײַ נאַכט — האָבן מיר, איבער די מצבֿות, מורא געהאַט דורכצוגיין דורכן קאָרידאָר. עס פֿלעגט אַ בלאַנק טאָן פֿאַר די אויגן דורך דער טיר־עפֿענונג אַ ווײַסע מיט שניי באַדעקטע מצבֿה. און מען איז געווען זיכער, אַז דאָס איז אַ מת אין ווײַסע תּכריכים. דער רבי פֿלעגט דעריבער מוזן דורכפֿירן די אַהיימגייענדיקע קינדער דורכן קאָרידאָר ביז אַהער דאָס חדר פֿון דרויסן.

דאָס עצם חדר, ווו מען האָט געלערנט, איז באַשטאַנען פֿון אַ גרויסן פֿיר־עקיקן צימער וואָס איז געווען צעטיילט דורך אַ שפּאַניש ווענטל אויף צוויי טיילן. הינטערן שפּאַנישן ווענטל האָבן זיך געפֿונען דעם רבינס שלאָפֿצימער און די קיך, מיר פֿלעגן דאָס רופֿן: „דעם רבינס אַלקער". די טיר־עפֿענונג פֿון אַלקער איז געווען פֿאַרהאָנגען מיט אַ רזיטן לײַלעך, וואָס אויף אים זײַנען געווען צעזייס אַן אַ שיעור ווײַסע גרעשעלעך. אין דעם דאָזיקן לײַלעך פֿלעגן די חדר־ייִנגלעך זיך אײַנוויקלען בײַם שפּילן אין באַהעלטעניש.

ווינטער בין־השמשות, אַז דער רבי מיט די בעלפֿערס זײַנען געווען אין בית־מדרש צו מינחה־מעריבֿ, און די חדר־ייִנגלעך, וואָס האָבן געלערנט בײַ נאַכט, זײַנען געווען אַליין, פֿלעגט דער לײַלעך מגולגל ווערן אין אַ טלית, וואָס חבֿרה קונצן־מאַכערס פֿלעגן זיך אײַנהילן אין אים און נאָכמאַכן דעם חזן בײַם עמוד.

דורך דער צווייטער טיר־עפֿענונג, וואָס איז געווען אין דעם זעלביקן שפּאַנישן ווענטל, האָט זיך אַרויסגעזען די פֿינצטערע קיך מיט דעם פֿאַררוסטן קוימען־אויוון, ווו עס איז געשטאַנען אָנגעשטעלט געשיר און קיכמעבל. דאָ איז אויך געשטאַנען אַ גרויסער בײַכיקער בופֿעט, וואָס קליינוואַרג האָט זיך געלערנט אויף אים קלעטערן.

די קיך איז שטענדיק פֿול געווען מיט נײַגעריקע קינדער וואָס פֿלעגן זיך צוקוקן ווי אַזוי די רביצין פּאָרעט זיך.

בײַ דער מערבֿ־וואַנט, צווישן דער טיר־עפֿענונג פֿון קיך און דער טיר פֿון קאָרידאָר, איז געשטאַנען אַ גרויסע, הילצערנע, פֿאַרמאַכטע, בלינדע שאַפֿע וואָס מיר האָבן גערופֿן אַלמער. דאָס איז געווען אַ מין בופֿעט, וואָס די רביצין פֿלעגט פֿון אים אַלע מאָל עפּעס אַרויסנעמען און אַרײַנטראָגן אין קיך, אָדער צוריק אַרײַנשטעלן עפּעס פֿון קיך.

מחמת דעם וואָס די רביצין פֿלעגט כּסדר עפֿענען די שאַפֿע און פֿאַרמאַכן, האָבן מיר געהאַט אַ געלעגנהייט זיך צוצוקוקן צו אַלץ וואָס געפֿינט זיך דאָרט, און כּמעט יעדער חדר־ייִנגל האָט געקענט דאָס קלענסטע שטיקל געפּעס וואָס די רביצין האָט פֿאַרמאָגט.

אויף דער שאַפֿע זײַנען געלעגן אָנגעלייגט אַלטע צעריסענע סידורים און חומשים וואָס דער רבי אָדער דער בעלפֿער פֿלעגן אַלע מאָל אַראָפּנעמען צום לערנען. בײַ דער זעלביקער וואַנט נישט ווײַט פֿון דער טיר וואָס האָט געפֿירט צום קאָרידאָר, אין ווינקל, איז געשטאַנען אַ גרויסע פֿאַס וואַסער און לעבן דעם, אויף אַ בענקל — אַ גרויסע מעשענע קוואָרט, און אויף דער ערד לעבן פֿאַס איז געשטאַנען אַ גרויסער הילצערנער שאַף מיט צוויי אויערן.

אין דעם דאָזיקן שאַף פֿלעגן זיך אָנקלײַבן די רעשטלעך עסן פֿון די קינדער, פֿאַרשיידענע פּאַפּירן וואָס חבֿרה פֿלעגט אַרײַנוואַרפֿן אַהין, אויך דאָס וואַסער וואָס די קינדער פֿלעגן אַלע מאָל גיסן פֿון דער מעשענער קוואָרט נאָכן טרינקען. דער דאָזיקער ווינקל אין חדר איז שטענדיק געווען נאַס און בלאָטיק. לעבן דער צפֿון־וואַנט איז געשטאַנען אַ לאַנגע הילצערנע באַנק, וואָס אויף איר פֿלעגן די קינדער, ווינטערצײַט, צייכענען מענטשעלעך אָדער שפּילן איקס, מיקס, דריקס (זען ז' 27). נאָך דער דאָזיקער באַנק איז געשטאַנען אַ באַנקבעטל וואָס האָט געדינט בײַ טאָג פֿאַר אַ באַנק און בײַ נאַכט פֿאַר אַ בעטל. אויף דעם דאָזיקן באַנקבעטל איז געזעסן דער רבי אויף אַ קישעלע, אָנגעטאָן אין אַ שפּענצער, אָן דעם כאַלאַט, מיט אַ יאַרמלקע אויפֿן קאָפּ און געטײַטלט אין סידור אָדער אין חומש מיט אַ סענקעוואַטן טײַטל פֿאַר די קינדער וואָס זײַנען געזעסן לעבן אים בײַם טיש פֿון דער מיזרח־וואַנט אויף אַ לאַנגער באַנק. בײַם צווייטן עק פֿון דאָזיקן טיש וואָס האָט זיך געצויגן לעבן דער מיזרח־וואַנט איז געזעסן אויף אַ שטול דער בעלפֿער און געלערנט מיט אַ צווייטער כּיתּה קינדער. די מיזרח־וואַנט האָט זיך פֿאַרענדיקט מיט דער שויבנטיר, וואָס דורך איר פֿלעגט מען גיין נאָר זומערצײַט.

אין חדר איז געווען אַ טומל — דער הויפּט ווינטערצײַט — ווי אויף אַ יאַריד. די קינדער האָבן זיך געדרייט פֿון איין אָרט אויפֿן אַנדערן; טייל זײַנען געזעסן אויף דער ערד און געפּאַטשט מיט די הענטלעך און צוגעזונגען: „טאַשע, טאַשע הענטעלעך! די מאַמע וועט ברענגען קיכעלעך. אַ—אַ!" אַנדערע האָבן סתּם אַזוי געגאַגעט אָדער פּשוט זיך געשלאָגן און געמאַכט געוואַלדן. אויפֿן באַנקבעטל לעבן רבין פֿלעגט זיך אַלע מאָל ביטער צעוויינען אַ נײַ „עופֿעלע"

וואָס מען האָט דעם ערשטן טאָג געבראַכט אין חדר. דעם טומל פֿלעגט נאָך פֿאַרגרעסערן דאָס קלאַפּן פֿון דער טיר וואָס די קינדער פֿלעגן אַלע מאָל עפֿענען און צומאַכן מיט אַ טראַסק. באַזונדער גרויס איז געווען דער טומל דעמאָלט, ווען אין חדר איז געקומען אַן ארחי־פּרחיניק (דאָס חדר האָט אויך געדינט פֿאַר אַ מין אַרײַנפֿאָר־הויז פֿאַר אַלע וואַנדערנדיקע אָרעמע־לײַט). חבֿרה קליינוואַרג פֿלעגן אים אַרומרינגלען, העלפֿן צעפּאַקן זײַן פּעקל, אָדער איבערציילן זײַנע שטיקלעך צוקער וואָס ער פֿלעגט צונויפֿנעמען אויף דער שטאָט גייענדיק איבער די הײַזער. פֿון צווישן טומל אַרויס פֿלעגן זיך אויסטיילן עטלעכע קינדערשע קולעכלעך וואָס האָבן געלערנט בײַם טיש מיט אַ זיס וויינענדיקן ניגון עיבֿרי אָדער חומש: „אַ, באַ, גאַ, ויאמר — ער האָט געזאָגט". אַז דער טומל פֿלעגט שוין ווערן צו גרויס פֿלעגט דער בעלפֿער אַ פּאַכע טאָן מיטן קאַנטשיק אין דער לופֿטן, און קליינוואַרג פֿלעגט מיט מורא און פֿאַרשטיקטן געוויין זיך אויסזעצן אויף דער ערד און זיצן אַ פּאָר מינוט רויִק, כּדי דערנאָך נאָך מער צו פֿאַרגרעסערן דעם האַרמידער. מיר קענען זיך שוין פֿאָרשטעלן דעם יאַריד וואָס איז געווען אין חדר, ווען מיר וועלן נעמען אין אַכט, אַז אין אַזאַ חדר האָבן געלערנט בײַ זיבעציק־אַכציק קינדער.

מדרגות פֿון לערנען אין חדר

דאָס קינד איז געוואָרן פֿאַרבונדן מיטן חדר נאָך פֿון ערשטן טאָג פֿון זײַן געבוירן. שוין די שיר המעלותן וואָס מען קלעפּט אויס בײַ אַ קימפּעטאָרין אין צימער זײַנען געקויפֿט געוואָרן בײַם רבין פֿון חדר. אויפֿן זיבעטן טאָג פֿון געבוירן פֿלעגט דער בעלפֿער פֿירן די חדר־קינדער נאָכן לערנען צו דער קימפּעטאָרין אין דירה און דאָרטן מיט זיי לייענען קריאַת־שמע. אויפֿן ברית האָט מען געגרייט אַ ספּעציעלן לעקעך וואָס איז גערופֿן געוואָרן רעשעטע.

די דאָזיקע רעשעטע פֿלעגט מען ברענגען צום רבין פֿאַרן באַקן אין חדר אַרײַן און דער רבי פֿלעגט אויסקריצן אויפֿן טייג מיט אַ פֿינצעטל און אַנדערע קליינע פֿאַרמעלעך אַ פֿישל און די ווערטער „מזל טובֿ", אויך פֿלעגט ער מאַכן מיט אַ שפּיזל איבערן גאַנצן שטח פֿון לעקעך אַ סך קליינע לעכעלעך, וואָס מחמת זיי טאַקע האָט דער לעקעך באַקומען דעם נאָמען רעשעטע (רעשעטע איז אַזאַ מין דראָטענע זיפּ). דאָס אָנגעצייכנטע פֿישל האָט געדאַרפֿט באַטײַטן, אַז ייִדן זאָלן זיך מערן ווי די פֿיש (אַ רמז אויף דער ברכה וואָס יעקבֿ אָבֿינו האָט געבענטשט יוספֿס זין: וידגו לרובֿ).

ווען אַ ייִנגל איז אַלט געוואָרן דרײַ יאָר, האָבן אים טאַטע־מאַמע אײַנגעהילט אין אַ טלית און אים געבראַכט צו טראָגן אַזוי אײַנגעהילטערהייט אין חדר אַרײַן. די קינדער פֿלעגן זיך אַרומשטעלן אַרום די געקומענע און טשיקאַווע זיי באַקוקן און וואַרטן אויף צוקערקעלעך אָדער לעקעכלעך וואָס טאַטע־מאַמע וועלן צעטיילן צווישן זיי. די רביצין פֿלעגט זיך דעמאָלט באַווײַזן אין חדר און צווינטשן די עלטערן פֿון געבראַכטן קינד: „ער זאָל באַגערן צו לערנען".

דער רבי פֿלעגט צונעמען דאָס ייִנגעלע צום טיש און אים ווײַזן אויף אַן אַלף־בית וואָס איז געווען אָפּגעדרוקט מיט גרויסע אותיות אויפֿן ערשטן זײַטל פֿון אַ סידור.

אויפֿן דאָזיקן אַלף־בית האָט דער רבי דעם קינד געוויזן די אותיות: ש, ד, י, א, מ, ת. דערנאָך פֿלעגט ער זיי פֿאַראייניקן אין די ווערטער: „שדי אמת". דאָס ייִנגעלע זאָגט נאָך אַלץ וואָס דער רבי הייסט.

נאָכן לערנען פֿלעגט דער רבי אַראָפּוואַרפֿן פֿון דער הייך אויפֿן טיש אַ קאָפּיקע, וואָס איר קלונג בײַם אַראָפּפֿאַלן פֿלעגט פֿאַרווונדערן דאָס נײַ געקומענע קינד. דער רבי זאָגט דעמאָלט צום ייִנגעלע: „דאָס האָט דיר אַראָפּגעוואָרפֿן אַ מלאך, כּדי זאָלסט באַגערן צו לערנען".

די איבערדערמאָנטע אותיות האָט דאָס קינד געלערנט אין משך פֿון צוויי וואָכן אַלע טאָג. נאָך די צוויי וואָכן האָט דאָס קינד אָנגעהויבן לערנען לויטן סדר דעם אַלף־בית. פֿון אַלף ביז תּיו. דערבײַ פֿלעגט מען בײַם ווײַזן די אותיות נישט לערנען זייערע קלאַנגען, נאָר די נעמען פֿון אַלף־בית. שפּעטער האָט מען דעם קינד געלערנט אונטערשיידן אותיות מיט אַ דגש און אָן אַ דגש, ווי כּ, כ; בּ, ב; תּ, ת אאַז״וו.

בײַם באַקענען די קינדער מיט די אותיות פֿלעגט דער רבי זיך באַמיִען נעענטער צו מאַכן יעדער אות דורך דעם וואָס ער האָט אים צוגעגליכן צו זאַכן וואָס זײַנען דעם קינד באַקאַנט. אַזוי למשל איז אַן <u>אַלף</u> פֿאַרגליכן געוואָרן צו אַ וואַסער־טרעגער מיט קראָמסלעך, אַ <u>בית</u> איז פֿאַרגעשטעלט געוואָרן ווי אַ שטיבעלע מיט אַן אָפֿענער וואַנט, אַ <u>גימל</u> — ווי אַ זעלנער וואָס האָט אויסגעשטעלט איין פֿוס צו מאַרשירן; אַ <u>דלת</u> — ווי אַ האַמער מיט אַ הענטל, אַ <u>היי</u> — ווי אַ מענטש וואָס הינקט אויף אַ פֿוס אאַז״וו.

בײַם ווײַזן אַן אות פֿלעגט דער רבי איבערגיין מיטן טײַטל איבער די קאָנטורן זײַנע (ווען עס רעדט זיך וועגן אותיות מיינט מען נאָר די געדרוקטע, וואָרעם שרײַבן האָט מען אין דרדקי־חדר ניט געלערנט). די צווייטע מדרגה פֿון לערנען עיבֿרי איז געווען דער אַזוי גערופֿענער „קמץ אַלף". דער אַלף־בית איז געלערנט געוואָרן אינדיווידועל, מיט יעדן קינד באַזונדער. דעם „קמץ אַלף" אָקעגן פֿלעגט מען לערנען גרופּעסווײַז, צו צוויי אָדער מער קינדער אין אַ גרופּע.

דער רבי האָט געטײַטלט אין סידור און פֿירגעזאָגט די נעמען פֿון די נקודות: קמץ, פּתח, סגול אאַז״וו און די קינדער פֿלעגן נאָכזאָגן.

די נקודות זײַנען פֿאַרגעשטעלט געוואָרן פֿאַר די קינדער אויפֿן זעלביקן אופֿן ווי די אותיות. אַ קמץ למשל איז פֿאַרגעשטעלט געוואָרן ווי אַ שטעקל מיט אַ בערדעלע, אַ סגול — ווי דרײַ געטרײַע חבֿרים וואָס זײַנען שטענדיק צוזאַמען, אַ חולם — אַ זעלנער וואָס קוקט אַראָפּ פֿון אַ מויער אאַז״וו.

נאָך דעם ווי די קינדער האָבן שוין געוווּסט די נעמען פֿון די נקודות האָט מען געלערנט פֿאַראייניקן די אותיות מיט די נקודות צוזאַמען, ד״ה שאַפֿן אייגנפֿאַכע טראָפֿן. דער רבי פֿלעגט פֿירלייענען טײַטלענדיק אין סידור און די קינדער האָבן נאָכגעזאָגט: קמץ אַלף אָ, קמץ בית באָ אאַז״וו.

אַ ווײַטערדיקע מדרגה איז געווען דער אַזוי גערופֿענער האַלבטראָף וואָס האָט זיך אונטערגעשיידט פֿון „קמץ אַלף" מיט דעם וואָס די קינדער פֿלעגן אַליין לייענען די איינפֿאַכע טראָפֿן נישט אָנצורופֿן פֿריִער די נעמען פֿון די אותיות און נקודות. נאָכן האַלבטראָף איז מען אַריבער צו גאַנצטראָף. בײַ דער דאָזיקער מדרגה האָבן זיך די קינדער אויסגעלערנט די נישט געפּינטלטע אותיות צום סוף וואָרט ווי למשל דעם ד און ת פֿון אמת, עבֿד. דעמאָלט האָט מען די קינדער באַקענט מיט די שלאָס־אותיות ך, ם, ן, ף, ץ. אָט איז אַ מוסטער פֿון אַ טראָף לערנען:

רבי: זאָגט אַ ייִנגעלע מיט חשק — פּתח שין ווי מאַכטו?

תּלמיד: ש (שאַ).

רבי: ווײַטער, גיכער!

תּלמיד: ד.

רבי: ד אַ יוד (ד״ה אויסריידן דעם יוד).

תּלמיד: די (דאַי).

רבי: מאַכט עס אין איינעם — שדי.

תּלמיד: שדי.

רבי: דערונטער מיט דעם? (דאָס באַטײַט: אויסריידן דעם אות מיט דער נקודה, וואָס שטייט פֿון אונטן.)

תּלמיד: א.

רבי: סגול ממ?

תּלמיד: מ (מע).

רבי: מ־א־תּיו? (ד״ה אויסריידן דעם ת פֿון וואָרט אמת.)

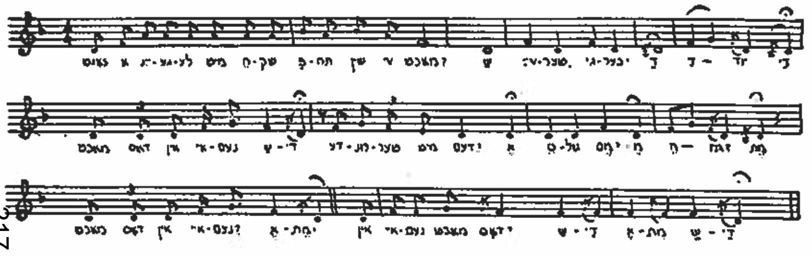
תּלמיד: מת.

רבי: מאַכט עס אין איינעם?

תּלמיד: אמת!

רבי: אין איינעם מאַכט דאָס?

תּלמיד: שדי אמת.



ניגון פֿון לערנען עיבֿרי אין דרדקי־חדר[1]

[1] די נעמען פֿון די פֿאַרשרײַבערס פֿון די נאָטן וואָס ווערן געדרוקט אין דער דאָזיקער אַרבעט ווערן געגעבן צום סוף פֿון בוך.

כ'האָב געבראַכט פֿאַר אַ בײַשפּיל פֿון טראָפּ לערנען די ווערטער "שדי אמת", ווײַל זיי זײַנען געלערנט געוואָרן מיטן קינד בײַ יעדן אָנהייב פֿון אַ נײַער מדרגה פֿון עיבֿרי. אַז די תּלמידים האָבן זיך שוין געהאַט אײַנגעניט אין טעכניק פֿון לייענען, פֿלעגן זיי שוין אַליין לייענען אין סידור אָן דעם פּירוש פֿון רבין; דער רבי פֿלעגט נאָר טײַטלען אין סידור און אַרויסהעלפֿן בײַ אַ שווערן וואָרט. די לעצטע מדרגה פֿון לערנען עיבֿרי איז געווען דאָס אויסרײדן דעם שווא אין מיטן וואָרט. אין חדר האָט זיך דאָס גערופֿן: אויסזאָגן דעם שיווי. בײַם לערנען טראָפּ איז דער "שווא" אין מיטן וואָרט אויסגערעדט געוואָרן ווי אַ צרה (איי).

פֿאַרן אָנהייבן לערנען — בײַ דער דאָזיקער מדרגה פֿון עיבֿרי — פֿלעגט דער רבי יעדער מאָל מאַכן אַט די הקדמה: "אַז עס שטייט אַ שיווי אין אָנהייב וואָרט וואָס טוט מען מיט אים?"

— מען דאַרף אים צוכאַפּן.

— אַז עס שטייט אַ שיווי אין מיטן וואָרט, וואָס טוט מען מיט אים?

— מען דאַרף אים איבערשפּרינגען.

אין חדר האָבן זיך אויף דעם געשאַפֿן פֿאַרשיידענע פּאַראָדיעס ווי למשל: "אַז עס שטייט אַ שייגעץ אין אָנהייב דאָרף, וואָס טוט מען מיט אים?" אאַז"וו. מיט דעם האָט זיך בעצם פֿאַרענדיקט דער פּראָצעס פֿון לערנען עיבֿרי וואָס האָט געדויערט בערך דרײַ זמנים. פֿון דעמאָלט אָן און ווײַטער האָט מען שוין דעם יינגל געלערנט דעם סדר התּפֿילות. גלײַכצײַטיק איז מען צוגעטראָטן צום אַזוי גערופֿענעם אָנהייב חומש, וואָס איז געלערנט געוואָרן בלויז מיט יינגלעך.

די מיידלעך פֿלעגן נאָכן באַהערשן די טעכניק פֿון לייענען עיבֿרי אָנהייבן לייענען עיבֿרי-טײַטש פֿון טײַטש-חומש (צאינה וראינה). אין חדר צוזאַמען מיט יינגלעך האָבן געלערנט אַ קלענערער טייל מיידלעך. די מערהייט מיידלעך האָט געלערנט אין אַ באַזונדערן מיידל-חדר, ווו אַנשטאָט אַ רבין האָט געלערנט אַ רביצין.

דאָס אָנהייבן חומש האָט געטראָגן אַ ספּעציעל פֿײַערלעכן כאַראַקטער. דער רבי פֿלעגט אויסטיילן דרײַ עלטערע יינגלעך — וואָס האָבן שוין געלערנט חומש פֿון פֿריִער — פֿאַר בענטשערס. די דאָזיקע בענטשערס האָט דער רבי געלערנט די ברכות וואָס זיי האָבן געדאַרפֿט געבן דעם חומש-אָנהייבער בײַם פֿײַערלעכן אַקט פֿון התחלת-חומש. גלײַכצײַטיק האָט מען מיטן קינד געלערנט די ערשטע פּאָר פּסוקים פֿון דער ערשטער פּרשה פֿון תּורת כּהנים, פֿון "ויקרא" ביז "לרצונו".

דאָס צוגרייטן צום יום-טובֿ פֿון אָנהייבן חומש האָט געדויערט עטלעכע וואָכן און געפֿײַערט האָט מען אים אויף אַזאַ אופֿן: בײַ אַ געדעקטן טיש מיט לעקעך, משקה, ניס און צוקערקעס איז געזעסן דער רבי. לעבן אים רעכטס דער פֿאָטער פֿון יינגל און אַרום געסט וואָס זײַנען פֿאַרבעטן געוואָרן צו דער שימחה.

די ווײַבער מיט דעם יינגלס מוטער זײַנען געשטאַנען פֿון ווײַטן און געשעפּט נחת. אויפֿן טיש אין סאַמע מיטן איז געשטאַנען דער בעל-שימחה אָנגעטאָן אין יום-טובֿדיקע קליידער, באַהאָנגען מיט זייגערס און אַנדערע צירונג וואָס מען פֿלעגט לײַען צוליב דעם צוועק ווענן. לעבן בעל-שימחה זײַנען געשטאַנען די דרײַ בענטשערס און געהאַלטן די הענט אויף זײַן קאָפּ. די אַלע דרײַ יינגלעך זײַנען געווען איבערגעדעקט מיט אַ טלית (דער טלית האָט געדאַרפֿט זײַן אַ סימבאָל פֿון דעם "כּפּה עליהם הר כּגיגית" בײַ קבלת התּורה).

רבי: יינגעלע, יינגעלע, וואָס טוען איצטער דײַן טאַטע און דײַן מאַמע?

יינגעלע: מײַן טאַטע און מײַן מאַמע מאַכן איצטער אַ פֿײַנע שימחה.

רבי: אפֿשר הייבסטו אָן איצטער לערנען חומש, דעריבער מאַכן דײַן טאַטע און דײַן מאַמע אַ גרויסע שימחה?

יינגעלע: יאָ, רבי, ס'איז אמת, איר האָט געטראָפֿן.

רבי: אפֿשר וואָלטסטו געוואָלט זאָגן פֿריִער אַ ביסעלע תּורה?

יינגעלע: בוודאי, אויף דעם בין איך דאָך באַשאַפֿן געוואָרן. כאָטש איך בין נישט ראוי צו זאָגן פֿאַר אײַך תּורה, פֿון דעסט וועגן וועל איך זאָגן אַ פּאָר ווערטער:

מורי ורבותי! פֿאַר וואָס הייבט זיך אָן די תּורה מיט אַ בית — בראשית, נישט מיט קיין אַלף? ווײַל ווען דער איבערשטער האָט באַשאַפֿן די וועלט, האָט ער זי געבענטשט, זי זאָל האָבן אַ קיום. ווײַל בית איז טאַטאַמשט * ברוך און אַלף איז טאַטאַמשט ארור. ווען דער איבערשטער וואָלט באַשאַפֿן די וועלט מיט אַן אַלף וואָלט נישט געווען דאָס פֿאָלק ישראל (ווײַל ייִדן ווערן אָנגערופֿן ברוך).

מורי ורבותי! כ'וויל נאָך זאָגן אַ פּאָר ווערטער. פֿאַר וואָס האָט גאָט געגעבן די תּורה צו משהן און נישט צו אַבֿרהמען?

בענטשערס: ווײַל דעמאָלט איז געווען ווייניק ייִדן און אין משהס צײַטן זײַנען געווען אַ סך ייִדן.

יינגעלע: עץ האָט געזאָגט דעם תּירוץ פֿון דער תּורה. איך וועל אײַך זאָגן דעם תּירוץ פֿון דרשה לתינוק: אין אַבֿרהמס צײַטן האָט מען נאָך נישט גע־דאַרפֿט געבן די תּורה, ווײַל דעמאָלט איז נישט געווען קיין שלעכטער דור. נאָך אַ תּירוץ: ווען דער איבערשטער וואָלט געווען געגעבן די תּורה דורך אַבֿרהמען וואָלטן די ייִדן געווען זי פֿאַרגעסן אין מצרים.

ערשטער בענטשער: בייג אַראָפּ דײַן קעפּעלע וועל איך דיך בענטשן: זאָלסט האָבן אַ ווײַב מיט צוועלף לאָקן און יעדער לאָק זאָל האָבן אין זיך די קדושה פֿון שבֿטים.

צווייטער בענטשער: כאָטשע ווען יעקבֿ האָט געבענטשט אפֿרים און מנשה איז האַלב אָנגעגאַנגען און האַלב נישט, ווײַל מ'ציילט נישט אַרײַן אפֿרים און מנשה צווישן די צוועלף שבֿטים, דיר זאָלן אָנגיין אַלע ברכות וואָס מיר ווילן

* דאָס דאָזיקע וואָרט האָב איך קיין מאָל נישט געהערט אין טעגלעכן לשון. איך האָב עס געהערט בלויז אין חדר פֿונעם דרדקי-מלמד, אין זינען פֿון ראשי תּיבֿות. די עטימאָלאָגיע פֿונעם וואָרט איז מיר אויך נישט באַקאַנט.

דיך בענטשן, אַזוי ווי דו גייסט אַנגעטאָן די זייגערס אויפֿן האַרצן און אַזוי ווי מיר האַלטן די הענט אויף דײַן קאָפּ, אַזוי זאָלן דיר אָנגיין די ברכות.

דריטער בענטשער: דאָס וואָס די בײדע האָבן דיר געווונטשן זאָל דיר אָנגיין. נאָר איך וועל דיך בענטשן מיט אַן אַנדער ברכה: אַזוי ווי אַ בוים, וואָס עס וואַקסן אויף אים שײנע פּרות און לעבן אים שטייט אַ קוואַל וואַסער זײַנען די דאָזיקע פּרות זייער זיס, אַזוי זאָל זײַן דיר זיס און דײַן גאַנצער משפּחה.

דער עולם וואָס איז ביז איצט געזעסן שטיל שרײַט אויס: „מזל טובֿ!"

די ווײַבער באַוואַרפֿן די ייִנגלעך וואָס שטייען אויפֿן טיש מיט צוקערקעס און ניס. די בענטשערס גייען אַראָפּ פֿון טיש און דער חומש־אָנהייבער זעצט זיך לעבן רבין בײַ אַן אָפֿענעם חומש, און עס הייבט זיך אָן אַ שמועס צווישן זיי בײדע.

רבי: וואָס לערנסטו, ייִנגעלע?

ייִנגעלע: חומש!

רבי: וואָס טײַטש חומש?

ייִנגעלע: פֿינף!

רבי: וואָס פֿאַר אַ פֿינף?

ייִנגעלע: פֿינף ספֿרים זײַנען דאָ אין דער הייליקער תּורה!

רבי: ווי הייסן זיי?

ייִנגעלע: בראשית איז איינס, שמות איז צוויי, ויקרא איז דרײַ, במדבר איז פֿיר, דבֿרים איז פֿינף!

רבי: וועלכן ספֿר לערנסטו, ייִנגעלע?

ייִנגעלע: דעם דריטן ספֿר לערן איך.

רבי: ווי הייסט דער דריטער ספֿר?

ייִנגעלע: ויקרא!

רבי: וואָס טײַטש ויקרא?

ייִנגעלע: ער האָט גערופֿן!

רבי: ווער האָט גערופֿן, דער האָן אויפֿן פּיקעליק?

ייִנגעלע: ניין, גאָט האָט גערופֿן צו משהן, ער זאָל אים זאָגן דעם דין פֿון קרבנות.

רבי: וואָס איז דער דין פֿון קרבנות?

ייִנגעלע: אַז אַ שעפּעלע וואָס האָט אַ מום טאָר מען נישט מקריבֿ זײַן אויפֿן מזבח.

רבי: וואָס הייסט אַ מום?

ייִנגעלע: אַ שעפּעלע וואָס האָט אַ בלינד אויג אָדער אַ צעבראָכענעם פֿוס האָט אַ מום.

רבי: אַז אַ שעפּעלע האָט אַ בלינדן פֿוס און אַ צעבראָכן אויג הייסט אויך אַ מום?

ייִנגעלע: ניין!

דעמאָלט הייבט דאָס ייִנגל אָן לייענען אין חומש ויקרא, לייענען און טײַטשן וואָרט בײַ וואָרט פֿון אָנהייב ביז „לרצונו".

דער שמועס צווישן די בענטשערס און אויך צווישן דעם רבין מיטן חומש־אָנהייבער איז געגאַנגען מיט אַן אײַנגעשטעלטן ניגון (חדר־קינדער פֿלעגן פֿאַרדרײַען די טײַטשן פֿון ויקרא אַזוי: „ויקרא — ער האָט גערופֿן, משה — דער האָן, אהרן — אויפֿן פּיקעליק, קוקוריקו!").

מיט דעם פֿלעגט זיך פֿאַרענדיקן די פֿײַערלעכע צערעמאָניע פֿון אָנהייבן חומש.

דער עולם געסט פֿלעגט זיך דערנאָך משמח זײַן מיט דער משקה און מיט ספּעציעלע קאָנפֿיטורן וואָס מען האָט צוגעגרייט צו דעם צוועק.

נאָכן דערמאָנטן פֿײַערלעכן „חומש־אָנהייבן" האָט מען דעם תּלמיד גערופֿן חומש־ייִנגל און מען האָט שוין געלערנט מיט אים יעדע וואָך די ערשטע פּרשה פֿון דער סדרה פֿון דער געגעבענער וואָך. טײַטשן פֿלעגט מען די ווערטער אײנציקווײַז, ווי למשל: וישבֿ — ער איז געזעסן, יעקבֿ — אײנער האָט געהייסן יעקבֿ, בארץ — אין לאַנד אַז״וו.

חומש־ייִנגלעך האָבן געלערנט כּיתּותווײַז. יעדער כּיתּה איז באַשטאַנען פֿון פֿיר־פֿינף ייִנגלעך.

אַז דאָס חומש־ייִנגל איז שוין געווען אײַנגעניט אין אַ געוויסער מאָס אין טײַטשוווערטער, האָט מען אים געלערנט טײַטשן זאַצן און דעמאָלט איז מען אַריבער צום אַזוי גערופֿענעם חיבור וואָס באַטײַט פֿאַראײניקן אײנציקע ווערטער אין זאַצן.

בײַ דער דאָזיקער מדרגה האָט מען אויך געלערנט די אַזוי גערופֿענע אויסריידעניש, וואָס זײַנען באַשטאַנען פֿון די מדרשים און אגדות, וואָס זײַנען געזאָגט געוואָרן אויף די דאָזיקע פּסוקים פֿון חומש. על־פּי־רובֿ געפֿינען זיך די דאָזיקע דרושים אין רש״י, בײַ די געגעבענע פּסוקים פֿון חומש. איך וועל ברענגען עטלעכע מוסטערן פֿון אַזעלכע אויסריידעניש. ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה (בראשית, יח, 21). נאָכן אויסטײַטשן דעם זאַץ כּפשוטו, האָט מען זיך אומגעקערט צום וואָרט „הכצעקתה" און אויסגערעדט אַזאַ דרש: „הכצעקתה — איר געשריי, וועמענס געשריי מיינט מען דאָס? — אַזוי ווי דאָס געשריי פֿון דעם מיידל, לוטס טאָכטער, וואָס האָט געגעבן אַן אָרעמאַן אַ שטיקל ברויט, האָבן איר דערפֿאַר די סדום־לײַט אויסגעטאָן נאַקעט און אויסגעשמירט מיט האָניק און אַרויפֿגעלייגט אויפֿן דאַך; זײַנען געקומען די בינען און זי צעביסן, איז זי געשטאָרבן, ווײַל אין סדום האָט מען נישט געטאָרט געבן קיין נדבֿה. זאָגט דער איבערשטער: הכצעקתה — אַזוי ווי איר געשריי, הבאה — וואָס איז געקומען, אלי — צו מיר, — עשו — האָבן זיי געטאָן, כּלה — וועל איך זיי פֿאַרלענדן.

אַ צווייטער מוסטער פֿון אַזאַ אויסריידעניש איז דער מדרש אויפֿן פּסוק „ואני בבואי מפדן ארם" (בראשית, מח, 7). דאָס אויסריידעניש איז אַזאַ:

א פּאָר טעג פֿאַר פּסח פֿלעגן זיך אָנהייבן די בין־הזמנים־טעג וואָס האָבן זיך געצויגן ביז חול־המועד־פּסח, ווען עס הייבט זיך אָן דער נײַער זומערדיקער זמן.

חול־המועד־פּסח און חול־המועד־סוכּות איז געווען די צײַט פֿון אויפֿנעמען נײַע קינדער (דער זמן — איז די לערנצײַט אין חדר וואָס געדויערט א האַלב יאָר). א וויכטיקער יום־טובֿ אין חדר איז געווען לג בעומר וואָס צו אים פֿלעגט מען זיך גרייטן פֿון נאָך פּסח אָן. דער בעלפֿער צוזאַמען מיט די עלטערע ייִנגלעך פֿון חדר, וואָס האָבן געקענט שניצן, האָבן געמאַכט פֿײַל־און־בויגנס פֿון עלאַס־טישע שטעקעלעך וואָס זײַנען געשפּאַנט געוואָרן פֿון בײדע עקן מיט א שטריקל. בײַם שיסן איז דאָס שטריקל געוואָרן אָנגעצויגן דורך א פֿײַל און בײַם האַסטיקן אָפּלאָזן פֿלעגט די פֿײַל אַוועקפֿלײַען אויף א ווײַטן מהלך. די פֿײַל איז געווען געמאַכט פֿון א הילצערנעם ריטל און האָט געהאַט דעם אויסזען פֿון א האַטשיק. די קינדער פֿלעגן אָפּקויפֿן די פֿײַל־און־בויגנס בײַ די בעלפֿערס. לג בעומר האָט מען געלערנט בלויז א האַלבן טאָג. דעם צווייטן האַלבן טאָג זײַנען די קינדער אַרומגעלאָפֿן איבערן שטעטל און פֿול געמאַכט די גאַס מיט טומלעניש און גערודער, און יעדער איינער פֿלעגט זיך באַמיִען איבערצושטײַגן דעם צווייטן אין שיסן אין דער ווײַט אָדער אין דער הייך.

עטלעכע טעג פֿאַר שבֿועות איז שוין חבֿרה קלייניוואַרג פֿאַר נאַכט נאָכן לערנען געלעגן אויף דער לאַנקע און געשניטן שאַוועדן אויף שבֿועות. דעם ערבֿ־שבֿועותדיקן טאָג האָט מען נישט געלערנט, איז ער אין גאַנצן פֿאַרנוצט געוואָרן צו דעם צוועק. די בינטלעך אָפּגעריסענע שאַוועדן האָט מען מיט גדלות געטראָגן אַהיים און מיט זיי אויסגעצירט די פֿאַדלאָגעס יעדער בײַ זיך אין דער היים, אויסגעלייגט זיי אין קוואַדראַטן, דרײַעקן און מגן־דודס.

אויף שׂימחת־תּורה זײַנען געגרייט געוואָרן אין חדר פֿענער, אויף חנוכּה — דריידלעך און אויף פּורים — גרעגערס.

די שפּיל אין דריידלעך איז געווען אין חדר אין מאָדע א גאַנצן ווינטער.

אויך די תּעניתים זײַנען פֿאַר די חדר־קינדער געווען ימים־טובֿים, ווײַל אין די דאָזיקע טעג האָט מען אין חדר נישט געלערנט.

ספּעציעל אינטערעסאַנט איז געווען פֿאַר די קינדער דער „יום־טובֿ" תּשעה־באָבֿ, ווען מען לערנט נישט, און דערצו איז נאָך פֿאַראַן אַזאַ שײנע שפּיל, ווי וואַרפֿן זיך מיט בערעלעך (באַדזשאַקעס). צו תּשעה־באָבֿ פֿלעגט מען גרייטן אין חדר פֿאַר די קינדער הילצערנע ביקסלעך און שווערדלעך. די ביקסלעך פֿלעגן שיסן אויף פּולווער און געמאַכט זײַנען זיי געוואָרן אויף אַזאַ אופֿן: אויף א שטעטל פֿון א פֿירקאַנטיקן שטיקל האָלץ האָט מען אויסגעקריצט א פֿאַרטיפֿונג און דערבײַ געלאָזן א קעפּל נישט קיין אויסגעהוילטס, אַזוי עס זאָל זיך שאַפֿן אַן איבערקלאַפּער איבער דער פֿאַרטיפֿונג. אין דער דאָזיקער פֿאַרטיפֿונג האָט מען אַרײַנגעפּאַסט א קאַנטיק שטעקעלע וואָס איז געוואָרן באַהאַפֿטן צום אייגנטלעכן ביקסל דורך א גומע אויף אַזאַ אופֿן: פֿון בײדע זײַטן ביקסל איז די גומע געווען באַהאַפֿטן דורך שטיפֿטלעך אַזוי, אַז זי האָט געשאַפֿן איבער דער

פֿאַרטיפֿונג א בויגן. די דאָזיקע גומע איז געוואָרן אָנגעצויגן דורך דעם הענטל וואָס האָט געשטעקט אין דער פֿאַרטיפֿונג פֿון ביקסל. סײַ דער איבערקלאַפּער, סײַ דאָס קעפּל פֿון הענטל זײַנען געווען באַנאָגלט מיט ברייטקעפּיקע טשוועקעלעך. בײַם שיסן פֿלעגט מען אַרײַנלייגן צווישן דעם הענטל און איבערקלאַפּער פּולווער און אָנציִען מיטן הענטל די גומע פֿון ביקסל און אָפּלאָזן. דאָס צוריקשפּרינגענדיקע הענטל פֿלעגט מיט האַסט אָנקלאַפּן אין איבערקלאַפּער און אויסשיסן דעם פּולווער.

שפּילערײַען אין און אַרום חדר

דעם גרעסטן טייל פֿון טאָג איז דעם חדר־ייִנגל אויסגעקומען צו פֿאַרברענגען צווישן די קינדער אָן דעם אָנטייל פֿון בעלפֿער אָדער רבין, וואָרעם געלערנט האָט יעדער קינד צו צוויי אָדער דרײַ מאָל א טאָג בײַם רבינס טיש צו עטלעכע מינוט יעדער מאָל. די איבעריקע פֿרײַע צײַט איז דעריבער פֿאַרניצט געוואָרן אויף שפּילן זיך.

די גאַנצע לעבעדיקייט פֿון די קינדער, זייער שעפֿערישע פֿאַנטאַזיע, וואָס האָט געקראָגן ווינציק אויסלעבונג בײַ די לימודים און וואָס איז נאָך אונטערגעדריקט געוואָרן דורך דער שטרענגער חדר־דיסציפּלין, איז געקומען צום אויסדרוק אין די דאָזיקע שפּילן.

אַלע ווענט, אַלע בענק, און בכלל אַלע זאַכן וואָס האָבן זיך געפֿונען אין און אַרום חדר און מען האָט געקענט אויף זיי שרײַבן מיט קרײַד, זײַנען געווען באַמאָלט מיט צאַצקעלעך, מענטשעלעך, פֿאַרשידענע פֿיגורן וואָס די קינדער פֿלעגן כּסדר אויף זיי צייכענען. די חורבֿה וואָס איז געשטאַנען לעבן חדר האָט זומערצײַט געווימלט מיט קינדער וואָס האָבן געקלעטערט אויף די ווענט, געריטן אויף די שטיינערנע מצבֿות, געבריקעוועט, געליאַרעמט, געהירזשעט ווי פֿערדלעך און פֿול געמאַכט די לופֿט מיט קינדערשע קולות.

אויך דער פּלאַץ וואָס איז געווען צווישן חדר און בית־מדרש איז פֿול געווען מיט זיך שפּילנדיקע קינדער.

דאָ האָט מען געקענט טרעפֿן א חבֿרה חדר־ייִנגלעך שפּילן אין שלי־שלך אויף אַזאַ אופֿן: א גרופּע קינדער שטעלט זיך אויס אין א לאַנגער שורה זײַט בײַ זײַט און האַלט זיך בײַ די הענט. איינער פֿון די שפּילערס שטעלט זיך פֿאַרנט מיטן פּנים צו דער שורה, דאָס איז דער אַזוי גערופֿענער פּרינץ. צווישן פּרינץ און דער שורה קומט פֿאָר אַזאַ שמועס:

שורה קינדער: וואָס פֿאַרלאַנגט דער פּרינץ?

פּרינץ: דער פּרינץ וויל צו דער בת־מלכּה אין פּאַלאַץ אַרײַן!

קינדער: מיר זײַנען די שומרים פֿון פּאַלאַץ, מיר לאָזן קיינעם נישט אַדורך!

פּרינץ: אָבער איך, דער העלדישער פּרינץ, נעם אַרויס די שווערד פֿון שייד און גיי אַדורך.

קינדער: מיר וועלן מלחמה האַלטן ביזן לעצטן טראָפּן בלוט.

פּרינץ (שפּײַט אָן אין די הענט און גרייט זיך צום אָנפֿאַל): אָט גייט דער פּרינץ צום ערשטן מאָל!

קינדער (איינער צום אַנדערן): האַלט זיך שטאַרק, האַלט זיך פֿעסט! (דער פּרינץ לויפֿט צו מיט אימפּעט צו דער געשלאָסענער שורה פֿון די קינדערשע הענט, שפּאַרט זיך דורכצורײַסן, און אַז מען קען נישט, לויפֿט ער אויף צוריק אויף זײַן פּריערדיקן אָרט).

קינדער: אָבער מיר האָבן אויסגעפּירט!

פּרינץ: אַט לויפֿט דער פּרינץ צום צווייטן מאָל! (די קינדער חזרן איבער די זעלביקע ווערטער וואָס זיי האָבן געזאָגט בײַם ערשטן מאָל לויפֿן פֿון פּרינץ, אויך דער לעצטער חזרט איבער די זעלביקע באַוועגונגען וואָס פֿריִער און קערט זיך אום).

פּרינץ: אַט לויפֿט דער פּרינץ צום דריטן מאָל און צום לעצטן מאָל! (דאָס מאָל לאָזן די קינדער דורכרײַסן די קייט פֿון די געשלאָסענע הענט, דער פּרינץ אַנטלויפֿט, אַלע יאָגן זיך נאָך אים, און ווער עס כאַפּט אים, ווערט פּרינץ אויף זײַן אָרט און אַזוי גייט די שפּיל ווײַטער).

אין אַ צווייטן עק פֿון פּלאַץ האָט מען געקענט זען קינדער שפּילן זאַלבע־פֿינפֿט אין בעקנברוים.

פֿיר קינדער שטעלן זיך אויס אין אַ קוואַדראַט און איינער אין מיטן גייט אַרום מיט אַן אויפֿגעשטעלטער פּאַלע פֿון איין קינד צום אַנדערן און בעטלט: „בעקנברוים". דאָס קינד, צו וועמען ער ווענדט זיך, ענטפֿערט: „אין יענער צײַל אַרײַן!" דערבײַ ווײַזט ער אים אָן אויף אַ צווייט קינד וואָס שטייט אין אַן אַנדער ווינקל פֿון קוואַדראַט. אַז דער וואָס שטייט אין מיטן קוואַדראַט גייט צום צווייטן, שיקט אים יענער צו אַ דריטן און אַזוי שיקט מען אים אַרום איינער צום אַנדערן. אין דער צײַט וואָס דער וואָס שטייט אין קוואַדראַט גייט אַרום פֿון ווינקל צו ווינקל, בײַטן זיך די איבעריקע מיט זייערע ערטער. אויב דער מיטלסטער באַווײַזט צו פֿאַרכאַפּן איינעם פֿון די ווינקלען וואָס ווערט פֿרײַ בעתן בײַטן זיך מיט די ערטער, פֿאַרנעמט זײַן אָרט אין קוואַדראַט דער וואָס איז געבליבן אויסן און האָט נישט באַוויזן צו פֿאַרכאַפּן קיין ווינקל. די שפּיל איז אויסגערעכנט אויף פֿלינקייט.

אין וואָלין האָט מען די דאָזיקע שפּיל גערופֿן הירזשענע קאַשע. אין קויל (אויף פּויליש קאָלאָ), גרויס־פּוילן, האָט מען זי גערופֿן הירזש־גאַס. דערבײַ איז די שפּיל דאָרט אַ סך דראַמאַטישער. דער וואָס גייט אַרום בעטלען זינגט פֿריִער דאָס ווײַטערדיקע לידל:

קום איך אַרײַן צו שפּרינגען   נפֿשי ישובֿת [ישובֿבֿ?]
מיט די פּוסטלעך בלויז,   באַצאָל מיר מײַנע חובֿות.
הייב איך אָן צו זינגען,   לאָזט מיך ניט שטיין,
דער דלות איז מיר גרויס.   איך מוז שוין ווײַטער גיין. *

* עס איז אינטערעסאַנט וואָס די ערשטע פֿיר שורות באַגעגענען מיר אויך אין אַ באַקאַנט פּורים־ליד, כאָטש עס האָט דורכויס אַ בעטלער־כאַראַקטער. איך האָב דעם אײַנדרוק אַז די דאָזיקע שורות שטאַמען לכתחילה פֿון אַ בעטלערליד.

אויך די שפּיל גופֿא איז דאָ אַ ביסל אַנדערש. אַנשטאָט דעם וואָס דער בעטלער זאָל זיך באַמיִען צו פֿאַרכאַפּן איינעם פֿון די פּלעצער פֿון זײַנע מיטשפּילערס, באַמיִען זיך די מיטשפּילערס צו פֿאַרכאַפּן זײַן פּלאַץ.

דער באַשטימטער פּלאַץ פֿונעם בעטלער רופֿט זיך מערטע. די שפּילערס ווילן דעם בעטלער אַרויסנאַרן פֿון זײַן אָרט. זיי לייגן אים פֿאָר פֿאַרשיידענע צאַצקעס און נאַשוואַרג, ווי למשל: ווילסט אַ צוקערל? ווילסט אַ פֿערדעלע? ווען ער לאָזט זיך גיין צו איינעם באַמיִען זיך די איבעריקע צו פֿאַרכאַפּן די מערטע. אויב זיי קענען אים ניט אַרויסנאַרן מיט גוטן הייבן זיי אים אָן שלעפּן פֿון אַלע זײַטן. ווען ער נעמט זיך יאָגן נאָך עמעצן פֿאַרכאַפּט דערווײַל אַן אַנדערער די מערטע און ער ווערט דער בעטלער.

דאָ אויפֿן פּלאַץ האָט מען אויך געקענט זען קינדער וואָס שפּילן זאַלבעצווייט קיטשקע־פּאַלע (אין פּאָלעסיע רופֿט מען די דאָזיקע שפּיל טשיזשעקעס). די קיטשקע איז אַ שטעקעלע פֿאַרשפּיצט פֿון בײדע עקן, די פּאַלע איז אַ לענגערער שטעקעלע וואָס מען האַלט אין האַנט בײַם שפּילן. די קיטשקע לייגט מען אוועק אויף אַ העכערן אָרט לעבן אַ רעדל וואָס ווערט אויסגעקריצט אין דער ערד. דער שפּילער וואָס האַלט די פּאַלע אין דער האַנט קלאַפּט מיט איר אין פֿאַרשפּיצטן עק פֿון דער קיטשקע, וועלכע פֿליט — פֿון דעם קלאַפּ — אוועק אויף אַ ווײַטן שטח פֿון רעדל. אין דער צײַט וואָס די קיטשקע פֿליט אין דער לופֿטן באַמיט זיך דער אַרויסקלאַפּער אונטערצולויפֿן און געבן איר נאָך קלאַפּ, כּדי דורך דעם צו שטויסן זי אַלץ ווײַטער פֿון רעדל; וואָס מער קלאַפּ איינער באַווײַזט צו געבן אין דער קיטשקע בײַם אַרויסקלאַפּן, אַלץ פֿאַר אַ בעסערן שפּילער רעכנט ער זיך.

דער צווייטער שפּילער לויפֿט כאַפּן די קיטשקע פֿון אָרט ווו זי איז אַראָפּגעפֿאַלן, און פֿון דאָרט באַמיט ער זיך אַרײַנצוּוואַרפֿן זי אין רעדל. בײַם פֿליִען צוריק טאָר מען אין דער קיטשקע נישט קלאַפּן אין דער לופֿטן. אויב דער וואַרפֿער טרעפֿט נישט אַרײַן אין ראָד, האָט דער ערשטער דאָס רעכט ווײַטער צו קלאַפּן אין דער קיטשקע פֿון דעם אָרט, ווו זי איז אַראָפּגעפֿאַלן, דערבײַ אָבער טאָר מען נישט פֿאַרן קלאַפּן בײַטן איר לאַגע. דאָס געדויערט אַזוי לאַנג, ביז דער וואַרפֿער טרעפֿט אַרײַן אין רעדל; דעמאָלט נעמט ער איבער די פּאַלע און זײַן מיטשפּילער ווערט דער וואַרפֿער. די שפּיל ווערט געפֿירט ביז וואַנעט איינער פֿון די צוויי דערגרייכט אַ באַשטימטע צאָל קלעפּ אין דער קיטשקע וואָס איז אָפּגערעדט געוואָרן פֿאַרן שפּילן. די גרייס פֿון דער דאָזיקער צאָל איז געווען על־פּי־רובֿ פֿון 20 ביז 30. דער פֿאַרשפּילטער מוז דעמאָלט אָפּגעבן דעם געווינער אַ יאַרש. דער יאַרש באַשטייט אין דעם וואָס דער געווינער קלאַפּט כּסדר אַרויס די קיטשקע און האָט רעכט צו שלאָגן אין איר אַפֿילו. ווען זי פֿליט צוריקוועגס. ער באַמיט זיך דעריבער נישט אַרײַנצולאָזן די קיטשקע אין רעדל אַרײַן. צוליב דעם באַוועגט ער די פּאַלע איבערן רעדל און ווען די קיטשקע דערנענטערט זיך קלאַפּט ער זי אָפּ אויף צוריק. דער יאַרש ענדיקט זיך דעמאָלט ווען די קיטשקע פֿאַלט אַרײַן אין רעדל. אָפּגעבן אַ יאַרש האָט זיך גערעכנט פֿאַר אַ גרויסער באַליידיקונג.

די שפּילן האָבן זיך געהאַט זייער מאָראַל. אויב איינער פּלעגט שפּילן פאַלש, האָבן אים אַלע מיטשפּילערס אַרומגערינגלט און געררופן: „שקרניק, שקרניק״. דאָס האָט געהייסן מען פּערעט אים, מע דריקט אים די גאַל (אין אַנדערע געגנטן רופט מען דאָס יאַדען). אַ שקרניק פּלעגט מען אויסמײַדן בײַם שפּילן.

פאַרבונדן מיטן שפּילן זײַנען געווען די פאַרשיידענע שבֿועות און באַשווע־רונגען, ווי: „כ׳זאָל אַזוי לעבן״, „אויף מײַנע נאמנות״, „חי־אַדוישעם־אַדוני־גאָט״; „אַקן, באַקן, בראָטן, ברענען, ווער עס וועט אָפּנאַרן, דער וועט ליגן אין גיהנום״. דערבײַ פּלעגט מען האַלטן די ציצית אין האַנט פאַר אַן עדות. פאַרן אָנהייבן אַ באַוועגלעכע שפּיל האָט מען אויסגעוואָרפן אַ גורל, ווער עס זאָל אָנהייבן, אָדער — ווען נייטיק — אָנפירן די שפּיל. די דאָזיקע אויסוואָרפעניש — וואָס זײַנען געווען אין חדר זייער אַ סך — זײַנען אַזעלכע שפּראַכן וואָס באַשטייען פון ווער־טער וואָס האָבן זעלטן צווישן אַנאַנד אַ צוזאַמענהאַנג. די ווערטער ווערן אויס־געציילט צווישן די קינדער וואָס נעמען אָנטייל אין דער שפּיל, און אויף וועמען עס פאַלט אויס דאָס לעצטע וואָרט פון דער אויסוואָרפעניש, דער הייבט אָן, אָדער פירט אָן די שפּיל.

פון די פאַרשפּרייטסטע גורלות זײַנען די ווײַטערדיקע צוויי: „איינס, צוויי, דרײַ, לאָזער, לאָזער, לײַ, אַקן, באַקן, ביינער־שטאַקן, אַנק, באַנק, שטאַנק״. דאָס צווייטע אויסוואָרפעניש איז זייער פאַרשפּרייט כמעט אין אַלע געגנטן פון פוילן און קלינגט אַזוי: „אַ גוי איז געפאָרן אין וואַלד, האָט ער צעבראָכן אַן אַקס, וויפל טשוועקעס דאַרף ער האָבן צו פאַרריכטן דעם אַקס?!״ דאָס קינד אויף וועמען עס פאַלט אויס דאָס לעצטע וואָרט אַקס, רופט אויס אַ געוויסע צאָל, דעמאָלט ציילט מען די דאָזיקע צאָל אויס צווישן די קינדער און אויף וועמען עס פאַלט די לעצטע צאָל, דער הייבט אָן די שפּיל.

אין חדר זײַנען אויך געווען רויִקע שפּילן. קליינוואַרג פּלעגט זיצן אויף דער ערד און מאַכן פון ליים אָדער בלאָטע ברייטלעך און לייגן זיי באַקן אויף דער זון; אַנדערע ווידער פּלעגן אויסקנעטן פון ווייכן ברויט פאַרשיידענע פיגורן פון בעלי־חיים ווי: קעצעלעך, הינטעלעך וכדומה. אַ טייל קינדער פּלעגט זיך מאַכן אַ גערטעלע: אַרומצאַמען אַ שטיקל פּלאַץ מיט קליינע שטעקעלעך, אויסגראָבן אין אים בייטעלעך און אין מיטן יעדן בייטעלע מאַכן אַ גריבעלע און דאָרט אַרײַנגיסן וואַסער (אַז עס האָט אויסגעפּעלט וואַסער האָבן זיך עטלעכע ייִנגלעך אַרומגעשטעלט אַרום די גריבעלעך און אָפּגעטאָן אין זיי אַ קליינע זאַך...

בײַ דער דאָזיקער „עבֿודה״ איז מען געווען מלא שימחה... מערגישט, אַז דער רבי פּלעגט דאָס באַמערקן דורכן פענצטער, פּלעגט שוין דער קאַנטשיק צעשטערן די פרייד.

צווישן די רויִקע שפּילן דאַרף מען אויך צורעכענען דאָס באַגראָבן אין דער ערד משה רבינוס קיִעלע. די דאָזיקע באַבעלעך פּלעגט מען באַגראָבן אין דער ערד צוזאַמען מיט גראָשנס, כּדי עס זאָל אויסוואַקסן אַן אוצר.

צום מערסטן זײַנען די רויִקע שפּילן געווען אין גאַנג ווינטערצײַט, ווען די גרעסטע צאָל קינדער איז געווען געצוווּנגען צו זיצן אין חדר, ווו קיין באַ־

וועגלעכע שפּילן איז נישט געווען מעגלעך דורכצופירן. אויפן ערשטן אָרט האָט דעמאָלט געגאַנגען די שפּיל אין קנעפּלעך, וועלכע מען פּלעגט אָראָפּרײַסן פון די אייגענע מלבושים.

זייער פאַרשפּרייט איז אויך געווען די שפּיל אין מעסערלעך. מען האָט געעפנט אַ קלינגל פון אַ קנײַפּקל און מיטן שפּיץ דאָס געלאָזט פאַלן אויף דער פאָדלאָגע. בײַ דער דאָזיקער שפּיל פּלעגט מען אויספרווון, ווער עס איז ... אַ שונא... פאַרן אַראָפּלאָזן דאָס מעסערל פּלעגט מען שטעלן אַ פראַגע, צי דער און דער איז אַ שונא, למשל: „צי דער רבי איז מיר אַ שונא?״ און אויב דער שפּיץ פון קלינגל איז געבליבן שטעקן אין פאָדלאָגע האָט עס געהייסן אַז דער וואָס מען האָט וועגן אים געפרעגט איז אַ שונא. און אויב דאָס מעסערל איז געפאַלן מיטן רוקן אויף דער פאָדלאָגע האָט עס געהייסן, אַז יענער איז נישט קיין שונא. דערבײַ זײַנען געווען פאַרשיידענע גראַדאַציעס פון שונאים: אויב דאָס קלינגל איז געבליבן שטעקן אין דער פאָדלאָגע גלײַך ווערטיקאַל, האָט עס באַטײַט, אַז יענער איז אַ גלײַכער שונא און אויב דאָס קלינגל איז געבליבן שטעקן אַ ביסל אָנגעבויגן האָט עס באַטײַט, אַז יענער איז אַ קרומער שונא, ד״ה נישט קיין גאַנצער שונא...

ווינטערצײַט איז אויך געווען אין גאַנג די שפּיל איקס, מיקס, דריקס, וואָס ווערט געשפּילט צאַלבעצווייט אויף אַזאַ אופן: מען צייכנט אָן אויף אַ ברעטל מיט קרײַד צוויי ווערטיקאַל שטייענדיקע צווישן אַנאַנד פּאַראַלעלע ליניעס, וואָס ווערן געשניטן דורך אַנדערע צוויי האָריזאָנטאַל ליגנדיקע פּאַראַלעלע ליניעס און עס שאַפן זיך אַזוי אַרום נײַן קעסטעלעך וואָס יעדער איינציקער פון זיי האָט נישט ווינציקער ווי צוויי ווענט. אין די עקסטע דרײַ קעסטעלעך פון איין זײַט ווערן אָנגעשריבן דרײַ ווערטיקאַלע פּאַסיקלעך, אין יעדן קעסטעלע אַ פּאַסיקל, און אין די עקסטע דרײַ קעסטעלעך פון דער קעגנאיבערדיקער זײַט צייכנט מען דרײַ רינגעלעך, אין יעדן קעסטעלע אַ רינגעלע. איין שפּילער נעמט איבער די רינגעלעך און דער צווייטער די פּאַסיקלעך און די שפּיל הייבט זיך אָן. יעדער שפּילער מעקט זײַנע רינגעלעך אָדער פּאַסיקלעך פון איין קעסטעלע און שטעלט זיי אין אַ צווייטן פרײַען קעסטעלע. יעדער איינער באַמיט זיך אויסצושטעלן זײַנע פּאַסיקלעך אָדער רינגעלעך אַזוי, אַז זיי זאָלן שאַפן אַ גלײַכע שורה: האָ־ריזאָנטאַל צי ווערטיקאַל אָדער באַלכסון, דיאַגאָנאַל. יעדער שפּילער באַמיט זיך צו שטערן דעם צווייטן צו שאַפן די שורה דורך דעם וואָס ער שטעלט אַרײַן בײַ צײַטנס צווישן יענעמס צוויי פּאַסיקלעך אָדער רינגעלעך זײַנס רינגעלע אָדער פּאַסיקל. ווער עס באַווײַזט פריִער צו שאַפן אַ שורה, דער געווינט. דער געווינער רײַבט אָן אַ מאָרדע דעם פאַרשפּילטן; דאָס קומט פאָר אויף אַזאַ אופן: ער מעקט אָפּ מיט דער האַנטפלאַך דאָס געמעל פון ברעטל און מיט דער אויסגעשמירטער האַנט רײַבט ער אָן דעם פאַרשפּילטן די מאָרדע, דערבײַ רייצט ער זיך מיט אים: „איקס מיקס דריקס, פּאַניע מיט דער ביקס״. בײַם רייצן פּלעגן שוין שטענדיק צושטיין זײַטיקע וואָס האָבן זיך צוגעקוקט צו דער שפּיל אָדער וואָס האָבן סתּם געהאַלטן פון רייצן זיך מיט אַ פאַרשפּילטן. נים.

מאָל פֿלעגט אַרויס אַ געשלעג און דער בעלפֿער האָט שלום געמאַכט מיטן קאַנ־טשיק. פֿאַרשפּרייט איז אויך געווען אין דרדקי־חדר די שפּיל אין ציג און וואָלף (זען ז׳ 51).

חנוכה־צײַט זײַנען אַלע שפּילן אַרויסגעשטופּט געוואָרן דורך דער שפּיל אין דריידל (זען ז׳ 50), וואָס אַלע פֿלעגן זיך צו איר כאַפּן. אויך די מיידלעך אין חדר האָבן געהאַט זייערע שפּילן. זיי זײַנען עס געווען די וואָס האָבן געמאַכט די ברייטעלעך און חלות פֿון בלאָטע; זיי פֿלעגן שפּילן אין בעל־הביתטעס, אין קיכנס, אין חתן־כּלה, אין טשייכן; זיי פֿלעגן זיך אויך אַרומדרייען שפּהעניווײַז אין אַ קאַראַהאָד, זינגענדיק דאָס אומעטום באַקאַנטע פֿאָלקסלידל: „האָק־מעסער, בראַקמעסער, מיר איז גוט, דיר איז נאָך בעסער“. די מיידלעך פֿלעגן זיך אויך פֿאַרקלײַבן קופּקעלעכווײַז און זינגען כּלערליי פֿאָלקסלידלעך (וועגן די שפּילן אין מיידל־חדר זען זז׳ 64—71). באַטראַכטנדיק די קינדערשע שפּילן אין חדר, וואָס זײַנען געשאַפֿן געוואָרן דורך די קינדער גופֿא, מוזן מיר קומען צום אויספֿיר, אַז עס איז ווײַט ניט ריכטיק דער אָנגענומענער נוסח, אַז אין חדר זײַנען די קינדער געווען קליינע דערוואַקסענע ייִדעלעך.

די קינדערשע פֿאַנטאַזיע איז געקומען צום אויסדרוק נישט נאָר אין זייערע שפּילן, נײַערט אויך אין די פֿאַרשיידענע איבערגלייבענישן און באָבע־מעשׂיות וואָס האָבן קורסירט צווישן זיי, ווי למשל: אַז מען ווײַזט מיט די פֿינגער צו די שטערן אין הימל, דאַרף מען זיך אַ ביס טאָן אין דאָזיקן פֿינגער; אַז מען שפּיגלט זיך צו פֿיל אין שפּיגל בײַ טאָג קומט דער מענטש פֿון שפּיגל בײַ נאַכט וואַרגן; דאָס זעלביקע טוט דער שאָטן פֿון מענטשן, אויב מען שפּילט זיך מיט אים בײַ טאָג; אויב מען טשעפּעט אַ יתום, קומען זײַנע געשטאָרבענע עלטערן און שלעפּן אַוועק בײַ נאַכט צו זיך אין קבֿר. אַ יתום איז דעריבער אין חדר געווען אַ גאַנ־צער מיוחס. אַ ליאַדע וואָס פֿלעגט ער סטראַשען מיט זײַנע געשטאָרבענע עלטערן. אַזעלכע און ענלעכע איבערגלייבענישן זײַנען אַרומגעגאַנגען אין חדר זייער אַ סך.

די קינדערשע פֿאַנטאַזיע האָט אויך געפֿונען אַ סך שפּײַז אין דעם שלל מעשׂיות וואָס האָבן קורסירט אין חדר און זײַנען איבערגעגעבן געוואָרן פֿון איינעם צום אַנדערן בעל פּה; דערבײַ פֿלעגט יעדערער עפּעס צולייגן פֿון זײַן פֿאַנטאַזיע.

אין די מעשׂיות האָט זיך גערעדט וועגן גאָט, וועגן גיהנום, גן־עדן, גזלנים, בת־מלכּות, פּרינצן און וואַסערמענטשן. זייער באַליבט זײַנען געווען די מעשׂיות וועגן די אונטערערדישע פֿאַרבאָרגענע אוצרות וואָס מען קען אַרויסבאַקומען דורך כּישוף אָדער קבלה, אָדער דורך באַגראָבן אין דער ערד אַ גראָשן מיט משה רבינוס קײַלע, דאָס לעצטע זוכט אַף דעם אוצר אונטער דער ערד און יענער וואַקסט אַרויס פֿון זיך אַליין.

דיסציפּלין אין חדר

די דיסציפּלין אין חדר איז געווען אַ שטרענגע, אַפֿילו אַ ברוטאַלע. קער־פּערלעכע שטראָף איז אָנגעווענדט געוואָרן אין כּלערליי פֿאָרמען. דער קאַנטשיק

איז כּסדר געווען אין גאַנג, זעלטן ווען האָט ער גערוט אויף דער וואַנט לעבן רבין. צו די קלעפּ פֿון קאַנטשיק זײַנען די קינדער שוין געווען אַזוי צוגעוווינט, אַז קיינער פֿלעגט שוין נישט וויינען פֿון זיי. ווען אין חדר פֿלעגט ווערן אַ צו גרויסער טומל, פֿלעגט דער בעלפֿער אַרײַנפֿאַלן מיטן קאַנטשיק צווישן די קינ־דער און שלאָגן אויף רעכטס און לינקס, נישט צו לייגן קיין אַכט וועמען און ווו ער טרעפֿט. אויך בײַם לערנען האָט דער קאַנטשיק געגעבן צו פֿילן דעם טעם פֿון זײַנע לעדערנע ריטלעך. דער רבי און דער בעלפֿער האָבן אויך נישט געזשאַלעוועט קיין קלעפּ מיט די הענט. בײַ יעדן פֿעלער פֿלעגט דער תּלמיד כאַפּן אַ שטויס אין זײַט. דער רבי האָט געהאַט אַ מינהג אַרײַנצושטופּן זײַן טאַבעק־פּושקע אין מויל פֿון תּלמיד וואָס האָט געגענעצט אין מיטן לערנען. פֿאַר אַ שווערער שטראָף האָט זיך גערעכנט דאָס אָפּשמײַסן; דער בעלפֿער, עווענטועל דער רבי, פֿלעגט דעם פֿאַרשולדיקטן אַריבערלייגן בײַ זיך אויף די קני און אַרײַנשמײַסן אים אין געזעסל. פֿאַר אַ גרעסערן פֿאַרברעכן זײַנען געווען באַשטימט ספּעציעלע שטראָפֿן וואָס דאָס בלויזע דערמאָנען זייער נאָמען האָט געמאַכט ציטערן די קינדער. צווישן זיי זײַנען די שרעקלעכסטע געווען די ווײַ־טערדיקע דרײַ: 1) שמײַסן מיט געזאַלצענע נאַסע ריטלעך אויפֿן נאַקעטן קינ־דערשן געזעסל. 2) אָנשפּאַנען דאָס מויל מיט די קאַרבן פֿון אַ שפּאַנהעלצל (מען האָט עס אויך גערופֿן שפּינהעלצל). די דאָזיקע שטראָף האָט זיך גערעכנט פֿאַר דער שווערסטער. 3) מאַכן אַ פּעקל; אויך די דאָזיקע שטראָף האָט זיך גערעכנט פֿאַר אַ שרעקלעכער. צווישן די קינדער איז אַרומגעגאַנגען אַ לעגענדע, אַז אַ קינד איז אַ מאָל געשטאָרבן בײַם אויספֿירן אויף אים די דאָזיקע שטראָף. אַ פּעקל פֿלעגט מען מאַכן אויף אַזאַ אופֿן: דעם פֿאַרשולדיקטן האָט מען איבער־געקערט דעם איבערשטן בגד ווי אויך דאָס היטל אויף דער לינקער זײַט. אַזוי האָט מען אים אַרונטערגעשטעלט אונטער דער קאָפּע פֿון באַקאויוון און אויסגעשמירט אים דאָס פּנים מיט סאַזשע. דערנאָך האָט מען אים פֿאַרבונדן די הענט און אונטער איין אָרעם האָט מען אים אַרונטערגעשטעקט אַ בעזעם און אונטערן צווייטן אַ לאָפּעטע; אויף דער פּלייצע האָט מען אים אָנגעבונדן אַ פּעקל מיט אַלטע שמאַטעס, וואָס מחמת דעם האָט עס געמאַכט אַן אײַנדרוק, אַז דאָס ייִנגל איז האָרבאַטע. אַט אין אַזאַ פּאָזע פֿלעגט מען דעם פֿאַרשולדיקטן אַרומטראָגן איבערן חדר, אים אַוועקשטעלן אויף יעדן הויכן אָרט, ווי למשל: אויף דער שאַפֿע, אויפֿן טיש א״אַז״וו. אַלע קינדער פֿלעגן זיך אַרומשטעלן אַרום אים און שרײַען און פּאַטשן מיט די הענט: „פּעקל־מאַכער, פּעקל־מאַכער!“ דאָס קינד פֿלעגט שוין בלײַבן בײַ דעם נאָמען אויף שטענדיק. די דערמאָנטע דרײַ שטראָפֿן זײַנען אין מײַנע צײַטן שוין נישט אָנגעווענדט געוואָרן, דער בעלפֿער פֿלעגט נאָר פֿון צײַט צו צײַט סטראַשען מיט זיי די קינדער.*

* דעם פּראָצעס פֿון מאַכן אַ פּעקל האָבן פֿאַר מיר אָפּגעשילדערט עלטערע מענטשן. מײַנער אַ חבֿר פֿון שטעטל וואָס האָט זיך געלערנט אין צווייטן דרדקי־חדר האָט מיר דערציילט, אַז בײַ אים אין חדר האָט מען יאָ אַ מאָל דורכגעפֿירט אַ פּעקל ענלעך ווי דאָ איז באַשריבן.

רעכט אים צו געבן. געווינטלעך איז די צאָל קלעפּ געווען צוואַנציק. אויך די דאָזיקע שטראָף האָט געקראָגן דעם נאָמען אַרײַנבן אַ מאַרדע.

3. שפּיל אין פּיי, סמך: איין שפּילער נעמט די פּייען און דער אַנדערער די סמכן, וואָס געפינען זיך בײַם סוף פון יעדער קאַפּיטל חומש. ווער עס האָט מער פּייען אָדער סמכן אויף זײַן זײַט דער געווינט. דער פאַרשפּילער גיט אַפּ אַ יאַרש, ווי געזאָגט אויבן. די שפּיל גייט אויף עטלעכע סדרות.

שפּילן אין קנעפּלעך

1. שפּיל אין קאָפּ־שלאָק, אָדער קאָפּ־אָדלער: איין שפּילער דרייט מיט אַ מטבע אויף אַ קאַנט אַזוי ווי מען דרייט אַ דריידל. זײַן מיטשפּילער רופט אויס קאָפּ אָדער שלאָק. אויב די מטבע פאַלט אויף דער זײַט אויף וועלכער דער צווייטער האָט אָנגערופן, געווינט ער, און אויב נישט פאַרשפּילט ער. דער פאַרשפּילער גיט דעמאָלט דעם געווינער אַ קנעפּל. די קינדער בײַטן זיך דערנאָך מיט די ראָלעס. (די זײַט פון דער מטבע אויף וועלכער עס געפינט זיך אויסגעדריקט בולט דער קאָפּ רופט זיך קאָפּ. די אַנדערע זײַט רופט זיך שלאָק אָדער אָדלער, אויב דאָרט איז אויסגעקריצט אַן אָדלער.)

2. שפּיל אין אום־גראַד: איין שפּילער נעמט אַרײַן אין זײַן פאַרמאַכטער האַנט עטלעכע קנעפּלעך. דער צווייטער טרעפט, צי דאָרט געפינט זיך אַ גראַדע צאָל קנעפּלעך אָדער אַן אומיקע צאָל. אויב ער טרעפט געווינט ער און דער פאַר־שפּילער גיט אים אַוועק די צאָל קנעפּלעך, וואָס ער האָט געהאַלטן אין זײַן האַנט. אויב ער פאַרשפּילט, דאַרף ער געבן זײַן מיטשפּילער די זעלביקע צאָל קנעפּלעך. די קינדער בײַטן זיך דערנאָך מיט די ראָלעס.

ווען דאָס קינד וואָס האַלט די קנעפּלעך אין האַנט רופט אויס: „אום צי גראַדז״ קנייטשט זײַן מיטשפּילער צונויף די פויסט פון דער דלאָניע אויף זײַן לינקער האַנט מיט די פינגער פון זײַן רעכטער האַנט. אויב די צאָל קנייטשן פאַלט אויס אַן אומיקע, זאָגט ער: אום, אויב די צאָל קנייטשן פאַלט אויס אַ גראַדע, זאָגט ער: גראַד.

חול־המועד פלעגן די קינדער שפּילן אין אום־גראַד מיט ניס אַנשטאַט קנעפּלעך. אין ניס פלעגט מען דעמאָלט אויך שפּילן אויף אַ ברעטל. מען שפּאַרט אָן אַ ברעטל משופּעדיק אין וואַנט. אויף אַ פּונקט אויף דער ערד, וואָס געפינט זיך דרײַ פוס ווײַט פון ברעטל, לייגט מען אַוועק אַ נוס. יעדער שפּילער לאָזט אַראָפּ־קײַקלען זײַנס אַ נוס פון ברעטל און וועמענס ניסל עס שלאָגט זיך אָן אין אײנעם ניסל וואָס ליגט אויפן אויבן דערמאָנטן פּונקט, דער געווינט אַלע ניס וואָס זאַמלען זיך אָן אויף דער ערד. דער קאָן הייבט זיך דערנאָך אָן פון ס'נײַ.

העגטשפּילן

1. שפּיל אין שטראָפבעטל: מען פלעכט צונויף די פינגער פון די הענט אַזוי קונציק, אַז עס באַקומט זיך אַ בעטל און אַ געצעלט אין דער פאָרעם פון אַ קאַנוס. דערנאָך לייגט מען צו דאָס מויל צום געצעלט און מען זאָגט: „דאָס איז

דאָס גיהנום, דאָ שטראָפט מען די רשעים״. דערנאָך לייגט מען צו דאָס מויל צום בעטל און מען זאָגט: „דאָס איז דאָס שטראָפבעטל, דאָ שמײַסט מען די רשעים מיט געזאַלצענע ריטער״.

2. שפּיל אין געפענגעניש: איין קינד שטעקט אַרײַן די פינגער פון איין האַנט אין דער צווייטער, דערבײַ לאָזט ער אויפגעשטעלט די פינגער פון איין האַנט. דער מיטשפּילער שטעקט דעמאָלט אַרײַן זײַנע פינגער פון איין האַנט צווישן די חללס פון די אויפגעשטעלטע פינגער. דער ערשטער געפינט זיך דע־מאָלט אין געפענגעניש בײַם צווייטן, ווײַל ער קען גאָרנישט טאָן מיט זײַנע הענט. דער צווייטער שפּילער גיט דערנאָך עטלעכע קלעפּ אין פלייצע פונעם געפאַנגענעם. נאָך דעם בײַטן זיך די קינדער מיט די ראָלעס.

3. שפּיל אין ציילעניש: איין קינד פּאַטשט מיט איין האַנט אויף דער האַנט פון זײַן מיטשפּילער און זאָגט: „איינסעלע״. דער צווייטער גיט אים צוריק אַ פּעטשל און זאָגט „צווייעלע״. אַזוי גייט דאָס ציילעניש ביז „פערצעלע״. די קינדער רייצן זיך: „ע, ע, ע, פערצעלע״. די קינדער בײַטן זיך דערנאָך מיט די ראָלעס.

4. שפּיל אין פּעטשעלעך: איין קינד שטרעקט אויס זײַנע הענט מיט די דלאָניעס אַרויף. דער צווייטער לייגט אויף זיי אַרויף זײַנע הענט מיט די דלאָ־ניעס אַראָפּ. דער ערשטער באַמיט זיך אַ פּאַטש צו טאָן די הענט פון זײַן מיטשפּי־לער. דער צווייטער באַמיט זיך בײַ צײַטנס אַוועקצוכאַפּן די הענט. אויב דער ער־שטער פאַרפעלט אַ פּאַטש צו טאָן אויף די פינגער פון זײַן מיטשפּילער בײַטן זיך די קינדער מיט די ראָלעס. די שפּיל אין פּעטשעלעך ווערט אויך געשפּילט אויף אַזאַ אופן: איין קינד לייגט אַוועק זײַן קאָפּ מיטן פּנים אַראָפּ אויף די קני פון אַ צווייט קינד. זײַן רעכטע האַנט מיט דער דלאָניע אַרויף לייגט ער אַוועק אויף זײַן רוקן. איינער פון די מיטשפּילערס גיט אים אַ פּעטשל אויף זײַן אָפענער האַנט. דער געפּאַטשטער הייבט דעמאָלט אויף זײַן קאָפּ קוקט זיך אײַן אין די פּנימער פון זײַנע מיטשפּילערס און טרעפט ווער עס האָט אים אַ פּאַטש געטאָן. אויב ער טרעפט פאַרנעמט זײַן פּלאַץ דער, וואָס האָט אים אַ פּאַטש געטאָן. אויב ער טרעפט נישט לייגט ער זיך נאָך אַ מאָל און דער קאָן גייט אָן ווײַטער אַזוי לאַנג ביז ער טרעפט ריכטיק.

5. שפּיל אין שטריקלעך: מען בייגט אײַן אַ שטריקל אויף דער העלפט און מען טוט עס אָן אויף די פינגער פון דער לינקער האַנט, אָנהייבנדיק פון קלײנעם פינגערל. בײַם איבערלייגן דאָס שטריקל פון פינגער צו פינגער, בייגט מען איבער די צוויי העלפטן פון שטריקל אין שערווינקלען. אויפן גראָבן פינגער לייגט מען אַוועק די צוויי העלפטן פון שטריקל ווי צוויי פּאַראַלעלע ליניעס, און מען לייגט דאָס שטריקל ווידער איבער פון פינגער צו פינגער אין שערווינקלען, אַזוי ביזן קלײנעם פינגערל. דערנאָך ציט מען דאָס שטריקל אַראָפּ פון די פינגער. עס געווינט דער בײַ וועמען עס פאַרטשעפּעט זיך נישט דאָס שטריקל בײַם אַראָפּציִען פון די פינגער.

6. שפיל אין עטל־בעטל: איין קינד טוט אָן אויף זײַנע דלאָניעס אַ שטריקל צונויפגעבונדן אין אַ קרײַז. דאָס קינד וויקלט אַרום יעדע דלאָניע מיטן שטריקל איין מאָל. די צוויי קרײַזן וואָס באַקומען זיך שפּאַנט ער אָן אויף יעדן מיטלסטן פינגער פון דער אַנטקעגנדיקער האַנט. די באַקומענע פיגור רופט זיך עטל־בעטל. דער מיטשפּילער נעמט איבער די פיגור מיט זײַנע פינגער בײַ די שנײַדפּונקטן פון שטריקל און בײַם דרויסנדיקן קרײַז. די נײַע פיגור רופט זיך לעקעך. דאָס ערשטע קינד נעמט ווידער איבער די פיגור בײַ די שנײַדפּונקטן און עס באַקומט זיך אַ רעשעטע. דאָס צווייטע קינד נעמט איבער די נײַע פיגור אויפן דערמאָנטן אופן און עס באַקומט זיך אַ נעצל מיט אַ סך אייגעלעך. אַזוי גייט איבער דאָס שטריקל פון האַנט צו האַנט שאַפנדיק יעדעס מאָל נײַע פיגורן. די לעצטע פיגור הייסט שפּיזלעך. דאָס שטריקל איז שוין דעמאָלט פאַרפּלאָנטערט און פידלט זיך אויף די פינגער ווי שפּיזלעך מיט וועלכע מען שטריקט אַ זאָק.

7. שפּיל אין קיצלען זיך: איין קינד דערציילט אַ מעשהלע און אַלע אָנטייל־נעמערס אילוסטרירן די פּאַסירונגען מיט די פינגער. יעדער פינגער שפּילט די ראָלע פון אַ העלד פון דער מעשה. בײַם דערמאָנען דעם נאָמען פון אַ העלד רירט מען אָן מיט די פינגער פון דער רעכטער האַנט דעם באַטרעפנדיקן פינגער פון דער לינקער האַנט, אָדער מען פירט דורך די געהעריקע באַוועגונגען אויף אים לויטן אינהאַלט פון מעשהלע. די ווערטער זײַנען אַזעלכע: „די שוואַרצע קאַניע האָט געקאָכט אַ גריץ. האָבן אַלע קינדערלעך געהאָלפן. האָט דער עלטסטער גע־בראַכט האָלץ [מען באַרירט דערבײַ דעם ווײַזפינגער], דער מיטלסטער האָט געבראַכט וואַסער [מען באַרירט דעם מיטלסטן פינגער], דער דריטער האָט גע־מאַכט פײַער [מען באַרירט דעם געהעריקן פינגער] און איצעלע פּיצעלע האָט געקוקט [מען באַרירט דעם קליינעם פינגערל]. נאָר דער גראָבער חזיר האָט גאָר־נישט געוואָלט טאָן. אַז די גריץ איז געוואָרן פאַרטיק, האָט די שוואַרצע קאַניע געגעבן מיר אַ פול שיסעלע, דיר אַ ביסעלע, אים נאָך ווייניקער אַ ביסעלע, און איצעלע פּיצעלע האָט זי נאָך גאָרנישט געגעבן. דערווײַל איז געקומען דער גראָבער חזיר און אויפגעגעסן די גאַנצע פאַן מיט גריץ [די שפּילערס באַוועגן דעם גראָבן פינגער פון דער לינקער האַנט אויף דער דלאָניע און זאָגן „האַם, האַם, האַם!”]. איז די שוואַרצע קאַניע געוואָרן זייער אין כּעס און גענומען אַ מעסער און געקוילעט דעם גראָבן חזיר [די קינדער פידלען דאַן מיטן קאַנט פון דער רעכטער דלאָניע אויפן גראָבן פינגער פון דער לינקער האַנט צו אילוסטרירן ווי מען קוילעט].” דאָס קוילן אַ חזיר ווײַזט אָן אַז די מעשה איז נישט קיין אָריגינעל ייִדישע. דאָס מעשהלע פאַרענדיקט זיך אין אַלע ווערסיעס אַזוי: „קיזעלע, מיזעלע, כיק, כיק.” די לעצטע ווערטער באַטײַטן דאָס קוילן פון „גראָבן חזיר.” די קינדער הייבן זיך דעמאָלט אָן קעגנזײַטיק צו קיצלען.

8. שפּיל אין ציפּ־צאַפּ: יעדער אָנטייל־נעמער אין דער שפּיל נעמט אָן מיט די פינגער פון איין האַנט די הויט פון דער האַנטפלאַך פון אַ מיטשפּילער. עס שטעלן זיך אויף אַזוי אַרום גאַרנס פון הענט. די קינדער וויגן די גאַרנס אַרויף און אַראָפּ און זאָגן:

ציפּ־צאַפּ, קום אַראָפּ.
רויטע פּאָמעראַנצן.
אַז דער טאַטע שלאָגט די מאַמע
נייען די קינדערלעך טאַנצן.
כאַפּט דער טאַטע אַ פײַערטאָפּ
מאַכט דער מאַמען אַ לאָך אין קאָפּ
שרײַען די קינדערלעך: אוי, אוי,
זאָגט דער טאַטע: ס'איז גוט אַזוי.

די גאַרנס ווערן דעמאָלט צעוואָרפן און די קינדער הייבן זיך אָן צו פּאַטשן איינער דעם אַנדערן אויף די הענט אין אַ מיש־מאַש און שרײַען: אַ הושאַ, אַ בע, ס'פּערעטאַך (עס פּערעט דיך) ס'דריקטאַך! (עס דריקט דיך). מיט די דאָזיקע אויסדרוקן אילוסטרירט מען, ווי טאַטע־מאַמע רייצן און יאָדען זיך איינער דעם אַנדערן און נעמען זיך די לעבער. דערנאָך הייבן זיך אָן די קינדער קעגנזײַטיק צו קיצלען.

רודע, מאַראַנע־שפּילן

1. שפּיל אין באַהעלטעלעך: איין קינד שטעלט זיך מיטן פּנים צו דער וואַנט. אַלע קינדער וואָס נעמען אָנטייל שליסן צונויף זייערע הענט דלאָניע צו דלאָניע. דער אָנפירער פון דער שפּיל לייגט אַרײַן אַ שטיקל קרײַד אָדער אַ שוועבעלע אין די צונויפגעשלאָסענע הענט פון איין קינד. אַלע אָנטייל־נעמערס זינגען:

רודע, מאַראַנע,
געשלאָסענע פּאַנע,
זיבן מאָל אַרום,
שיינע כּלה קער זיך אום.

דאָס קינד וואָס שטייט מיטן פּנים צום וואַנט דרייט זיך אויס, קוקט אַלע קינדער אין די אויגן אַרײַן און טרעפט בײַ וועמען דאָס שטיקל קרײַד איז באַהאַלטן. אויב עס טרעפט ריכטיק, פאַרנעמט יענער, בײַ וועמען עס געפינט זיך דאָס שטיקל קרײַד, זײַן פּלאַץ. אויב נישט גייט עס צוריק אויף זײַן אָרט, און דער קאָן הייבט זיך אָן אויף ס'נײַ.

2. שפּיל אין הייס און קאַלט: ווערט געשפּילט ווי באַהעלטעלעך, נאָר אַנ־שטאָט אַרײַנצולייגן דאָס שטיקל קרײַד אָדער אַן אַנדער זאַך אין דער האַנט פון אַ מיטשפּילער, ווערט עס באַהאַלטן אויף אַ פאַרבאָרגענעם אָרט אין צימער. דאָס קינד וואָס זוכט די באַהאַלטענע זאַך ווערט אַרויסגעהאָלפן דורך זײַנע מיט־שפּילערס אויף אַזאַ אופן: ווען ער דערנעענטערט זיך צום באַהאַלטענעם חפץ, זאָגן די קינדער: „וואַרעם, וואַרעם!” קומט ער צו צום פּלאַץ ווו די זאַך ליגט, זאָגן די „הייס, הייס, הייס!” און אויב דער זוכער דערווײַטערט זיך פון דער באַהעלטעניש זאָגן די קינדער: „קאַלט, קאַלט, אַ פראָסט!” די אַלע אויסרופן אילוסטרירן די קינדער מיט שײַכותדיקע באַוועגונגען.

3. שפּיל אין קאַמער, קאַמער, הויז: איין קינד שטעלט זיך מיטן פּנים צום וואַנט. אַלע אָנטייל־נעמערס באַהאַלטן זיך יעדערער אין אַן אָרט. דער אָנפירער זינגט דאַן אויס דאָס לידל רודע, מאַראַנע. דאָס קינד וואָס שטייט מיטן פּנים צו

דער וואַנט דרייט זיך דעמאָלט אויס און זוכט אַרום די קינדער. האַלטנדיק זיך נאָענט צו זײַן פּלאַץ. דערזעט ער איינעם פֿון די אַנטייל־נעמערס אין זײַן באַהעלטעניש קלאַפּט ער אָן אויף דעם פּלאַץ, ווו יענער באַהאַלט זיך, מיט די ווערטער: „קאַמער, קאַמער, הויז, יאָסל [אָדער אַן אַנדער נאָמען], קום פֿון דײַן באַהעלטעניש אַרויס". דאָס לעצטע קינד וואָס ער געפֿינט, פֿאַרנעמט דעם זוכערס פּלאַץ. אויב עמעצער פֿון די אַנטייל־נעמערס באַווײַזט צו פֿאַרכאַפּן דעם זוכערס פּלאַץ אומבאַמערקטערהייט — ווען יענער גייט אַרום זוכן די קינדער — קלאַפּט ער אָן: „קאַמער, קאַמער, הויז, איינס, צוויי, דרײַ". דער זוכער פֿאַרנעמט דעמאָלט צוריק זײַן אָרט, און דער קאָן הייבט זיך אָן נאָך אַ מאָל.

4. שפּיל אין טשיטשע־באַבע (אין אַנדערע געגנטן רופֿט מען די דאָזיקע שפּיל קוצי־באַבע): אַלע אַנטייל־נעמערס שטעלן זיך אויס אין אַ ראָד און נעמען זיך אָן בײַ די הענט. אינעווייניק אין רעדל שטייט איין קינד מיט פֿאַרבונדענע אויגן, דאָס איז די „טשיטשע־באַבע". די קינדער וואָס זײַנען אין קרײַז דרייען זיך אַרום דער טשיטשע־באַבע און זינגען דאָס לידל: „רודע, מאַראַנע". דער־נאָך שטעלן זיי זיך אָפּ און עס קומט פֿאָר אַזאַ מין דיאַלאָג צווישן דער טשיטשע־באַבע און די קינדער וואָס שטייען אין ראָד:

קינדער: אויף וואָס שטייסטו?
טשיטשע־באַבע: אויף נאָדלען [אין אַנדערע געגנטן איז דער נוסח: אויף אַ פֿאָס!]
קינדער: אויף וואָס גייסטו? [לויטן צווייטן נוסח: וואָס טרינקסטו?].
טשיטשע־באַבע: אויף שפּילקעס [לויטן צווייטן נוסח: עפּלקוואַס].
— ווילסטו קאַשע מיט מילך?
— יאָ.
— גיי זוך זיך אַ לעפֿעלע!

די קינדער דרייען זיך דעמאָלט אַרום דער טשיטשע־באַבע אין ראָד, בייגן זיך אײַן און גלײַכן זיך אויס. די טשיטשע־באַבע באַמיט זיך צו כאַפּן עמעצן פֿון די קינדער אין ראָד. די קינדער בלײַבן דעמאָלט שטיין שטיל מיט אָן אײַנגע־האַלטענעם אָטעם, און די טשיטשע־באַבע כאַפּט אַרום דאָס געכאַפּטע קינד און טרעפֿט ווער דאָס איז. אויב די טשיטשע־באַבע רופֿט אָן ריכטיק דעם נאָמען פֿון געכאַפּטן קינד, פֿאַרנעמט יענס קינד זײַן פּלאַץ, אויב נישט בלײַבט דאָס אייגענע קינד ווײַטער אין דער זעלביקער ראָלע און דער קאָן הייבט זיך אָן פֿון אָנהייב.

מעשהלעך־שפּילן

דאָס זײַנען פֿאָלקס־מעשהלעך, וואָס די קינדער פֿלעגן אילוסטרירן מיט שײַכותדיקע באַוועגונגען בײַם דערציילן זיי.

1. שפּיל אין מישפּט: איין קינד זעצט זיך אַוועק אויף אַ שטול (אויב עס קומט פֿאָר אין הויז), אָדער אויף אַ בערגל (אויב עס קומט פֿאָר אין דרויסן). דאָס איז דער קיניג. צוויי קינדער, שומרים אָדער וועכטער, שטעלן זיך לעבן קיניג און מעלדן: „אַדוני קיניג, נאַטקע גנבֿ האַקט שלעסער"! (די אותיות נ—ג—ה—ש וואָס זײַנען אויסגעקריצט אויפֿן חנוכּה־דריידל זײַנען די ראשי־תּיבֿות פֿון נאַטקע גנבֿ האַקט שלעסער). דער קיניג באַפֿעלט: ברענגט אַרײַן דעם גנבֿ. די שומרים

פֿירן אַרײַן אַ יינגל, וואָס האַלט די הענט אין די קעשענעס. דאָס קינד שטעלט זיך אויף די קני פֿאַרן קיניג און הייבט אים אָן בעטן: „אַדוני קיניג, זײַ מיר מוחל." ער שלעפּט דערנאָך אַרויס זײַנע הענט, וואָס זײַנען פֿון פֿריִער אָנגעשמירט גע־וואָרן מיט סאַזשע אָדער שטויב, און ער הייבט אָן גלעטן דאָס פּנים פֿון קיניג און זאָגט: „גוטער קיניג, טײַערער קיניג, זײַ מיר מוחל". דעם קיניגס פּנים ווערט אַזוי אַרום אויסגעשמירט, און די קינדער, וואָס שטייען אַרום די שפּילערס און קוקן זיך צו צום מישפּט, קאַטשען זיך פֿאַר געלעכטער. זיי רופֿן דעמאָלט דעם קיניג מיט פֿאַרשיידענע צונעמען: אחשוורוש מלך טיפּש, בלאָזן, נאַר, יוסף לאַקש, יאָסעלע גולם, שׂמחה פּלאַכטע.

דער קיניג שפּילט ווײַטער די ראָלע פֿון יאָסעלע גולם, יוסף לאַקש אָדער שׂמחה פּלאַכטע, ווי עס פּאַסט פֿאַר אַ מלך טיפּש. דער גנבֿ דערציילט מעשהלעך און דער קיניג אילוסטרירט זיי מיט שײַכותדיקע באַוועגונגען. אַזעלכע שפּאַס־מעשהלעך פֿון יוסף לאַקש, יאָסעלע גולם, און סגולות פֿון שׂמחה פּלאַכטע זײַנען געווען אין חדר זייער אַ סך. איך גיב דאָ אָן עטלעכע בײַשפּילן:

א. יוסף לאַקש איז געגאַנגען אין גאַס, הערט ער אַ שאָס: פּיף־פּאַף! וואַרפֿט ער זיך אַנידער אויף דער ערד און שרײַט: „געוואַלט, יידן, ראַטעוועט, מען האָט געשאָסן, כ'וויס נישט וועמען, צי מיך, צי די קאַטשקע". ב. יאָסעלע גולם האָט מען געשיקט כאַפּן פֿיש. כאַפּט ער און כאַפּט און וואַרפֿט צוריק אַרײַן די פֿיש אין טײַך אַרײַן. פֿרעגט מען אים: „יאָסעלע גולם, גולמעץ, פֿאַר וואָס וואַרפֿסטו עפּעס צוריק די פֿיש אין וואַסער אַרײַן?" זאָגט יאָסעלע: „מען האָט געהייסן כאַפּן פֿיש, כאַפּ איך. וואָס זשע זאָל איך טאָן מיט די פֿיש, וואָס איך האָב געכאַפּט?" ג. יאָסע־לע גולם האָט מען געהייסן ברענגען וואַסער פֿון טײַך. נעמט ער צוויי קאַנען, טראָגט וואַסער און טראָגט און גיסט אָן פֿולע פֿעסלעך און טעפּלעך און דייזשקעס, נאָר ער טראָגט נאָך אַלץ. פֿרעגט מען אים: „גולמעץ, ווילסט דערטרינקען די גאַנצע וועלט אין וואַסער?" ענטפֿערט יאָסעלע: „מען הייסט מיך טראָגן, טראָג איך". ד. מען פֿרעגט בײַ שׂמחה פּלאַכטע (שׂמחה פּלאַכטע איז געווען אַ חסידישער רבי, אַן עם־הארץ, אַ געוועזענער וואַסער־טרעגער לויט דער לעגענדע): „וואָס טוט מען צו צאַנווייטיק?" — „דער חולה דאַרף אָננעמען אַ פֿול מויל מיט וואַסער, און מען זעצט אים אַוועק אויף אַ הייסן אויוון אַזוי לאַנג ביז דאָס וואַסער אין מויל קאָכט זיך אָפּ, און דער צאָנווייטיק פֿאַרשווינדט פֿון זיך אַליין". — „וואָס טוט מען צו אַ מכּה?" „מען נעמט אַ סקריפּ פֿון אַ טויער און מען לייגט אים אַרײַן אין אַ לאָך פֿון אַ בייגל און מען שטעלט אַוועק די כּלי מיט דער דאָזיקער רפֿואה אויף אַן איבערגעבריענטער שטרוי זיך אָפּצוקאָכן. ווען עס ווערט פֿאַרטיק לייגט מען עס צו צו דער מכּה, און אויב ס'וועט נישט העלפֿן, וועט עס נישט שאַטן".

לויפֿשפּילן

1. כאַפּעלעך: אַלע אַנטייל־נעמערס אין דער שפּיל באַמיִען זיך צו כאַפּן איינער דעם אַנדערן. אַנרירן הייסט געכאַפּט. ווער עס באַווײַזט צו כאַפּן די מערס־טע צאָל קינדער דער געווינט.

2. לויפֿעלעך: אַלע אָנטייל־נעמערס שטעלן זיך אין אַ פּלאַץ, וואָס איז אַרומ־געצייכנט מיט אַ קרײַז, אָדער אַ קוואַדראַט. די צייכענונג ווערט געמאַכט מיט אַ שטעקן אויף דער ערד. איין קינד איז דער כאַפּער. אַנרירן הייסט כאַפּן. יעדער פֿון די שפּילערס באַמיט זיך מיט פֿאַרשידענע אַקראָבאַטישע באַוועגונגען אַרויס־צודרייען זיך נישט צו ווערן אָנגערירט פֿונעם כאַפּער. דאָס קינד וואָס ווערט אָנגערירט צום לעצטן ווערט דער כאַפּער. דער קאָן הייבט זיך דעמאָלט אָן נאָך אַ מאָל.

3. יאָגעלעך: אַלע אָנטייל־נעמערס שטעלן זיך אויס אין אַ קרײַז מיט די הענט אויפֿן רוקן. איינער בלײַבט אין דרויסן פֿון קרײַז מיט אַ לעדערנעם פּאַסיק אין דער האַנט. דער דאָזיקער לויפֿט אַרום קרײַז עטלעכע מאָל. לויפֿנדיק גיט ער אַ קלאַפּ מיטן פּאַסיק אויף די הענט פֿון איינעם. דער וואָס קריגט דעם קלאַפּ נעמט זיך יאָגן נאָך דעם וואָס איז אין דרויסן פֿון קרײַז און באַמיט זיך אים אָנצו־רירן, איידער יענער פֿאַרכאַפּט זײַן פּלאַץ אינעם קרײַז. אויב דעם נאָכיאָגער גע־לינגט נישט, בלײַבט ער אין דרויסן פֿון קרײַז און נעמט איבער דעם פּאַסיק און די שפּיל הייבט זיך אָן פֿון אָנהייב. אויב דער נאָכיאָגער באַווײַזט בײַ צײַטנס אָנצו־רירן דאָס קינד, וואָס איז געווען אין דרויסן, בלײַבט יענער ווײַטער אויף זײַן פֿריִערדיקן אָרט און די שפּיל גייט אָן ווײַטער.

4. געוועטלויפֿן: די אָנטייל־נעמערס צעטיילן זיך אויף צוויי מחנות וואָס שטעלן זיך אויס אין צוויי שורות אויף אַ באַשטימטן אָפּשטאַנד איינע קעגן דער אַנדערער. בײדע מחנות ציילן: איינס, צוויי, דרײַ, און נעמען לויפֿן איינע קעגן דער אַנדערער. די מחנה וואָס באַווײַזט בײַ צײַטנס צוצוקומען צום פּלאַץ ווו איר קעגנערין איז געשטאַנען פֿריִער, די געווינט.

מלחמות־שפּילן

די מלחמות־שפּילן זײַנען פֿאָרגעקומען צווישן די תּלמידים פֿון איין איבער־זעץ־חדר און דעם צווייטן אין די פֿרײַטיקס און די ערבֿ־יום־טובֿס נאָך מיטאָג. זיי זײַנען באַשטאַנען פֿון אינסצעניזאַציעס פֿון פֿאַרשידענע מעשׂיות וואָס מיר האָבן געלערנט אין נבֿיאים ראשונים.

1. גיבורים־שפּיל: יעדע מחנה שטעלט אַרויס פֿון אירע רייען דעם שטאַרקסטן יינגל, וואָס ווערט גערופֿן גיבור. די צוויי גיבורים שטעלן זיך איינער קעגן אַנ־דערן פּנים צו פּנים בײַ דער גרענעץ־ליניע, וואָס איז אָנגעצייכנט צווישן די צוויי מחנות, שטייענדיק אַזוי איינער פֿון איין זײַט גרענעץ און דער אַנדערער פֿון דער צווייטער זײַט גרענעץ. נעמען זיך די גיבורים אָן בײַ די רעכטע הענט ווי בײַם געבן זיך שלום־עליכם. די לינקע האַנט שפּאַרט יעדער גיבור אָן בײַ די באַקעס און שטרעקט אויס זײַן רעכטן פֿוס אַזוי, אַז די שוכשפּיצן פֿון די צוויי קעמפֿערס זאָלן זיך באַרירן. די גיבורים באַמיִען זיך דעמאָלט אַריבערצוציִען איינער דעם אַנדערן אַריבער דער גרענעץ־ליניע. עס געווינט די מחנה וואָס איר גיבור באַ־ווײַזט אַריבערצוציִען דעם קעגנער זײַנעם. די פֿאַרשפּילטע מחנה הייבט דע־

מאָלט אָן צו אַנטלויפֿן און די געווינערס יאָגן זיי נאָך און וואַרפֿן אויף זיי פֿון לעדערנע שטײנוואַרפֿערס גרידקעלעך (שטיקלעך האַרטע בלאָטע), אָדער קוילן שניי. די אַנטלויפֿנדיקע וואַרפֿן צוריק. ווער עס ווערט געטראָפֿן פֿון אַזאַ קויל, וואַרפֿט זיך אַוועק אויף דער ערד, ווי אַ געפֿאַלענער אין שלאַכט. אויף אַ געוויסן פּונקט, וואָס איז פֿריִער באַשטימט געוואָרן פֿאַר אַ פֿעסטונג, שטעלן זיך די מחנות אָפּ און עס הייבט זיך אָן אַ שווערדן־געפֿעכט. בײדע מחנות שרײַען: הידד, הורא! און וואַרפֿן זיך אַרײַן אין קאַמף. יעדער קעמפֿער באַמיט זיך אַרויסצו־קלאַפּן מיט זײַן שווערדל דאָס הילצערנע שווערדל אָדער שטעקל פֿון זײַן קעגנער. ווען צוויי פֿעכטן זיך טאָר זיך קיין דריטער נישט אַרײַנמישן. עס הייסט געשפּילט אין שקר. ווער עס ווערט באַרירט פֿונעם שונאס שווערדל אין בויך, וואַרפֿט זיך אַוועק אויף דער ערד ווי אַ געפֿאַלענער. די מחנה וואָס האָט צום ווינציקסטן גע־פֿאַלענע, די געווינט, און די איבעריקע פֿון דער פֿאַרשפּילטער מחנה גיבן זיך איבער אין פּלען און גייען אין געפֿענגעניש. די מלחמות ווערן אָנגעפֿירט פֿון אַ שופֿט וואָס בלאָזט אויף אַ האָרן ווען אָנצוהייבן די מלחמה און ווען צו פֿאַר־ענדיקן. דער שופֿט ווערט אויסגעקליבן פֿון בײדע מחנות לויט אַ גורל. יעדער מחנה שטעלט אַרויס אַ קאַנדידאַט אויף אַ שופֿט, און די צוויי קאַנדידאַטן ציִען קניפּלעך.

2. שפּיל אין ציִעלען: די מלחמה־שפּיל ווערט אויך געשפּילט אויף אַזאַ אופֿן: בײדע מחנות שטעלן זיך אויס אין צוויי ליניעס לעבן דער גרענעץ־ליניע אין דער אייגענער פּאָזע ווי די גיבורים אין דער גיבורים־שפּיל. יעדער קינד פֿון איין שורה באַמיט זיך אַריבערצוציִען אויף זײַן זײַט אַ קינד פֿון דער צווייטער שורה. וועלכע מחנה עס באַווײַזט אַריבערצוציִען מער געפֿאַנגענע פֿון שונא אויף איר זײַט די געווינט.

מיט די מלחמות פֿירן אָן קייסאָרים וואָס טראָגן פּאַפּירענע קרוינען אויפֿן קאָפּ און פּאַסן פֿון קאַרטאָן אויף די לענדן צו וועלכע עס זײַנען צוגעבונדן היל־צערנע שווערדן. די פּאַסן און די שווערדן זײַנען אויסגעקלעפּט מיט גאָלדפּאַפּיר. יעדער קייסער האָט זײַנע יועצים און אַ שני־למלך.

דער שני־למלך טראָגט אַ זילבערנע קרוין אויפֿן קאָפּ, און די יועצים טראָגן בלויז זילבערנע פּאַסן און שווערדלעך. די סאָלדאַטן טראָגן זייערע הילצערנע שווערדלעך אין קאַרטאָנענע שיידלעך וואָס זײַנען אַרומגעקלעפּט מיט קאָלירט פּאַפּיר און אַרומגעבונדן צו די לענדן מיט אַ שטריקל אָדער אַ לעדערנעם פּאַסיק.

דער שופֿט שטייט אין דער זײַט פֿון בײדע מחנות און טוט אַכטונג, אַז עס זאָל נישט צוגיין קיין שקר אין דער שפּיל.

על פּי רובֿ זײַנען די מלחמות געווען אינסצעניזאַציעס פֿון די קאַפּיטלעך נבֿיאים, וואָס די קינדער האָבן געלערנט די וואָכיקע וואָך אין חדר, ווי די מלחמות צווישן די שופֿטים און די פֿאַרשידענע פֿעלקער וואָס זײַנען באַפֿאַלן דאָס פֿאָלק ישׂראל, אָדער די מלחמות פֿון קיניג שאול מיט די פּלשתּים, דוד און גלית אאַז״וו. איין מחנה פֿלעגט פֿאַרשטעלן מיט זיך די מחנה פֿון די ייִדן און די אַנדערע האָט געשפּילט די ראָלע פֿון דעם פֿאָלק וואָס האָט געפֿירט מלחמה מיט

די בני ישראל. עס פֿלעגט שוין אַזוי אויסקומען אין דער שפּיל, אַז די מחנה פֿון די בני ישראל האָט אַלע מאָל געוווּנען.

נאָך דער מלחמה פֿלעגן זיך די קינדער פֿון בײדע מחנות אויסשטעלן אין אײן גרויסער קאָלאָנע צו פֿיר אין אַ רײ, מיט די קיסרים און די שני למלכס אין דער שפּיץ — איבערקערן די היטלען אויף דער אַנדערער זײַט מיט די דאַשקעס פֿאָרדרייט אויף הינטן און אַזוי מאַרשירן ווי סאָלדאַטן טופּענדיק מיט די פֿיס. דערבײַ פֿלעגן די קינדער זינגען פֿאַרשײדענע פֿאָלקסלידלעך, שטיקלעך תּפֿילות און דעקלאַמירן העברעיִש־יידישע גראַמען און רייצלידלעך.

שפּילן אין מיידל־חדר

וואַרטנדיק אויף דער רײ צו לערנען בײַ דער רביצין, פֿלעגן די מיידלעך זיך שפּילן אין דרויסן אויף דער פּריזבע אין טשײַכן. אַנדערע פֿלעגן זיך דרייען אין רעדלעך און טאַנצן צווינגענדיק פֿאַרשײדענע פֿאָלקסלידלעך צום טאַקט. אָרגאַניזירטע, קאָלעקטיווע שפּילן אין מיידל־חדר, וואָס זײַנען פּאַקטיש געווען גאַנצע דראַמעס, זײַנען געווען פֿון צווייערליי טיפּן: חתן־כּלה־שפּילן און טאַטע־מאַמע־שפּילן.

חתן־כּלה־שפּילן

דאָס זײַנען געווען פֿאַרשטעלונגען פֿון די פֿאַרשײדענע חתונה־צערעמאָניעס, וואָס זײַנען געווען אײַנגעשטעלט בײַ ייִדן פֿון דור־דורות. אין די דאָזיקע שפּילן זײַנען די צערעמאָניעס פֿאַרגעשטעלט געוואָרן אין אַ האַלב שפּאַסיקער קאַריקאַטור־פֿאָרעם.

1\. שפּיל אין פֿאַרשפּיל: אין לעבן גופֿא, אויף אַ חתונה, איז די פֿאַרשפּיל פֿאָרגעקומען אין הויז פֿון דער כּלהס עלטערן דעם שבת צו נאַכטס פֿון דער חופּה־וואָך. מען פֿלעגט פֿאַרבעטן מחותּנתטעס און זײ מכבד זײַן מיט לעקעך, ווישניאַק און אײַנגעמאַכטס. אָנהייבן פֿלעגן זיך די צערעמאָניעס שבת פֿאַר נאַכט. נאָך הבֿדלה פֿלעגן קומען די קלעזמער אָפּשפּילן דער כּלה, און מיידלעך פֿלעגן טאַנצן.

דאָ אין דער שפּיל קומט עס פֿאָר אַזוי: די מיידלעך נעמען זיך אָן בײַ די הענט און שטעלן זיך אויס אין אַ רעדל. די כּלה שטייט אין מיטן מיט אַ קראַנץ בלומען אויפֿן קאָפּ. די מיידלעך און די כּלה זינגען זיך איבער אין דיאַלאָג מיט פֿאַרשײדענע פֿאַרשפּיללידער. אָט איז אַ מוסטער פֿון דרײַ פּאָפּולערע פֿאַרשפּיללידער:

מיידלעך:

טאַנץ, מיידעלע, טאַנץ,
עס שאָקלט זיך דער קראַנץ,
עס שאָקלט זיך דער מאָרגן־שטערן,
באַלד וועסטו אַ כּלה ווערן,
טאַנץ, מיידעלע, טאַנץ.

כּלה:

שיין בין איך, שיין,
און שיין איז אויך מײַן נאָמען,

רעדט מען מיר שידוכים מיט לווטער רבנים.
רבנישע תּורה איז דאָך זייער גרויס,
בין איך בײַ מײַן מאַמען אַ ליכטיקע רויז.
אַ שיין מיידעלע בין איך, בין איך,
בלויע זעקעלעך טראָג איך, טראָג איך.
געלט אין די טאַשן,
ווײַן אין די פֿלאַשן,
מעד אין די קרינגעלעך,
קינדער אין די ווינעלעך,
שרײַען ווי די ציגעלעך.

מיידלעך:

מע, מע, מע,

מוטער פֿון דער כּלה:

שיין מיידעלע, שיין
ביסט דאָך מלא חן,
אַז דו וועסט אַ כּלה ווערן,
וועט דאָך מיר בעסער ווערן.
שיין מיידעלע, שיין
ביסט דאָך מלא חן.

2\. שפּיל אין באַדעקנס (קומט פֿאָר אין הויז פֿון דער כּלהס עלטערן אין דער חופּה־נאַכט אײדער דער חתן קומט באַדעקן די כּלה פֿאַרן גײן צו דער חופּה): די מיידלעך זעצן זיך אויס אַרום דער כּלה ווי מחותּנתטעס. צוויי מיידלעך שפּילן די ראָלע פֿון סאַרווערינס. סײַ די מחותּנתטעס, סײַ די סאַרווערינס מאַכן נאָך און קרימען זיך ווי די דערוואַקסענע פֿירן זיך אויף אַ חתונה. די מיידלעך טאַנצן פֿאַרשײדענע פּאָפּולערע טענץ ווי: אַ פּאָלקע, אַ וואַלץ, אַ קאַדריל, און איבער אַלץ אַ שער, וואָס איז שטאַרק באַליבט. בײַם טאַנצן זינגען די מיידלעך די פֿאַרשײדענע פֿאַסיקע ניגונים. נאָכן טאַנצן שטעלן זיך די מיידלעך אויס אין אַ רעדל און באַזינגען די כּלה:

מיידלעך:

שפּיץ בווידעם אָן דער ערד,	קומט אַרײַן די מומע,
אַלע שטיבעלעך צונעקערט,	שטעלט זי זיך טאַנצן,
אַלע בעטעלעך צונעבעט,	טאַנצן די וואַנצן,
אַלע מיידעלעך צונעגלעט,	שפּרינגען די נרילן.
אַלע ווײַבעלעך אויסגעסטראַיעט,	קומט אַרײַן דער זיידע,
אַלע פֿערדעלעך אָנגעפּאַיעט.	פֿאַררייכערט ער די ליולקע,
	קומט אַרײַן די באָבע,
	נריזשעט די דאַרע בולקע.

אַ מיידעלע וואָס שפּילט די ראָלע פֿון אַ מאַרשעליק באַזינגט די כּלה:

כּלהשע, כּלהשע, ווײַן נישט אַזוי,
דער חתן וועט דיר שיקן אַ טעלערל כריין,
וועסט זיך באַסמאַרקען ביז צו די ציין.

די מיידלעך גייען דערנאָך באַזינגען דעם חתן וואָס זיצט אויף אַ צווייטן פּלאַץ נישט ווײַט פֿון דער כּלה. מען נעמט אַ טיכעלע און מען מאַכט קניפּלעך אין אַלע

פיר עקן. די קניפלעך בייגט מען אַריַין אינעווייניק אין דעם באַקומענעם שיסעלע. דאָס דאָזיקע שיסעלע טוט מען אָן דעם מיידל וואָס שפּילט די ראָלע פֿונעם חתן (אַ מאָל פֿלעגן די מיידלעך אויך אײַנרעדן אַ קליין ייִנגל צו שפּילן די ראָלע פֿון חתן). די מיידלעך רינגלען אַרום דעם חתן און זינגען:

סיזעלע, מיזעלע, קאַטאַ נאַש,
דאָס סעלבעלע גייט אין פּוטער;
ווער ס'וועט נעמען אַרעלען [אָדער אַן אַנדער נאָמען]
וועט פֿרעגן פֿאָטער און מוטער.
פֿאָטער און מוטער וועט מען פֿרעגן,
טויזנט טאָלער וועט מען געבן,
ס'איבעריקע וועט מען באָרגן,
ווער ס'וועט נעמען אַרעלען,
וועט נישט האָבן וואָס צו זאָרגן.

עס זײַנען אויך געווען אַנדערע לידלעך וואָס זײַנען געזונגען געוואָרן אין אַ דיאַלאָג. די דאָזיקע לידלעך דריקן אויס דעם אידעאַל פֿון יונגן בעל־הביתל. אָט איז אַ מוסטער:

די מיידלעך הייבן אָן:

עליע, מעליע, יאַסקע,
אַ שוואַרצע כּלה האָסטו,
אויפֿן ביימעלע שטייסטו,
רויטע שיכעלעך נייסטו.
וואָס טויג דיר דאָס ביימעלע?

חתן:

בלעטעלעך צו רייַסן.

מיידלעך:

וואָס טויגן דיר בלעטעלעך?
— דעם קיִעלע צו געבן.
— וואָס זשע טויג דאָס קיִעלע?
— מילעכל צו מעלקן.
— וואָס זשע טויג דיר מילעכל?
— קאַשעלע צו שמעלצן.
— וואָס טויג דיר קאַשעלע?
— איבערבײַס צו עסן.
— וואָס טויג דיר איבערבײַס?
— כּוחל צו האָבן.
— וואָס טויג דיר כּוחל?
— אַ בית־מדרשל צו בויען.
— וואָס טויג דיר אַ בית מדרשל?
— תּהילימל צו זאָגן.

אין וואָלין איז געווען פּאָפּולער אַזאַ ווערסיע פֿון דעם ליד, וואָס דריקט אויס דעם זעלביקן אידעאַל:

חתן:

משה רבנו אויף דער נאַנצער וועלט,
וואַרף מיר אַראָפּ אַ בײַטל מיט געלט.

מיידלעך:

וואָס טויג דיר אַ בײַטל מיט געלט?
— איך וועל קויפֿן אַ פֿערד און וועגעלע.
— וואָס דאַרפֿסטו אַ פֿערד און וועגעלע?
— איך וועל פֿירן שטיינדעלעך.
— וואָס וועסטו טאָן מיט די שטיינדעלעך?
— איך וועל בויען אַ בית מיקדשל.
— וואָס וועסטו טאָן אין בית מיקדשל?
— איך וועל דאָרטן דאַווענען.

נאָכן באַזינגען דעם חתן פֿירן די אונטערפֿירערינס דעם חתן צו באַדעקן די כּלה. אַ טיכעלע ווערט געניצט פֿאַר אַ דעקטוך.

3. חופּה־שפּיל: די קינדער שטעלן זיך אויס אין אַ רעדל. דער חתן שטייט אין מיטן. צוויי קינדער האַלטן איבער זײַן קאָפּ אַ טיכל צוגעבונדן צו פֿיר שטעקעלעך, אַדער ריטלעך פֿון אַ בעזעם, וואָס דינט פֿאַר אַ חופּה.

די אונטערפֿירערינס דרייען אַרום די כּלה אַרום חתן און זינגען:

ראַדע, מאַראַנע,
געשלאָסענע פּאַנע,
זיבן מאָל אַרום,
שיינע כּלה, קער זיך אום!

די קינדער צעברעכן די שטעקעלעך פֿון דער חופּה און הייבן זיך אָן רייצן מיט חתן־כּלה.

4. שפּיל אין לאַשטשענע (די לאַשטשענע פֿלעגט פֿאָרקומען אין משך פֿון די שבֿע ברכות יעדן נאָכמיטאָג. מען פֿלעגט דעמאָלט פֿירן די כּלה מיט קלעזמער און געזאַנג צום חתנס הויז, ווו חתנס צד האָט געגעבן אַ קבלת־פּנים פֿאַר כּלהס צד): מען פּוצט אויס די כּלה אין בענדער פֿון קאָלירט פּאַפּיר וואָס הענגען אַראָפּ פֿון אירע האָר אויף די פּלייצעס. אַלע קינדער שטעלן זיך אויס אין אַ שורה הינטער דער כּלה און מאַרשירן מיט געזאַנג. די לאַשטשענע־לידער זײַנען פֿון פֿאַרשיידענעם אינהאַלט. טייל דריקן אויס די צופֿרידנקייט פֿון די עלטערן, וואָס זייער קינד וועט זײַן רײַך נאָך דער חתונה. אַנדערע שטעלן פֿאָר, ווי אַ חתן, אַ בעלפֿעריונג (סיגאָנים פֿון אַ לײַכטזיניקן לעביונג), אַנטלויפֿט פֿון זײַן יונג ווײַבל גלײַך נאָך דער חופּה. אַנדערע פֿאַרקערט דריקן אויס די אומצופֿרידנקייט פֿון יונגן ווײַבל מיט איר מאַן. מען וואַרפֿט זיך פֿאַר דעם יחוס.

דער גרעסטער טייל לידער פֿון דער לאַשטשענע־שפּיל שטעלן פֿאַר דאָס חתונה־געהאַטע לעבן אין אַ קרומען שפּיגל. אָט זײַנען עטלעכע בײַשפּילן פֿון לאַשטשענע־לידער:

נאָלדענע שויבן, נאָלדענע רינגען,
דעם קייסערס טאָכטער האָט דאָס געזונגען.
ווי דער בעלפֿעריונג האָט דאָס דערהערט,
איז ער געריטן אויף זײַן פֿערד.
מילטשע, מילטשע, זײַ מיר געזונט,
נרים מיר דאָרט דאָס בעסטע קינד.

חווה, היגדע, נתן מנאַטער!
קריג מיר דאָרט דעם קאַטער.

צו די לאַשטשענע־לידער געהערן אויך די באַרימטע פאָלקסלידלעך: „שרהלע מײַן ווײַב האָט אַ קוגל געמאַכט", „וואָס גייסטו, יאַנקעלע, פאַרסמוטשעט, וואָס האַלטסטו אַראָפּגעלאָזט די נאָז", „וואָס זשע ביסטו ברוגז, כ'ווייס דאָך נישט פאַר וואָס?"

דאָס לעצטע לידל איז געזונגען געוואָרן אין אַ סך וואַריאַנטן. איך גיב דאָ אָן איין וואַריאַנט, וואָס איז געזונגען געוואָרן אין אונדזער געגנט, און ווי מיר שײַנט איז ער נאָך אין ערגעץ נישט געדרוקט געוואָרן.

יונגער־מאַן:

וואָס זשע ביסטו ברוגז, איך ווייס דאָך נישט פאַר וואָס,
פיר וואָכן נאָך דער חתונה גייסטו אַראָפּגעלאָזט די נאָז.
אַראָפּגעלאָזט די נאָז, נישט אויפצוהייבן,
אַז איך האָב דיך אמת ליב, ווילסטו מיר נישט גלייבן.
וואָס ווילסטו מיר נישט גלייבן, אַז איך האָב דיך ליב,
לאָמיר ביידע אַריבערפאָרן צו אַ גוטן ייִד,
פון אַ גוטן ייִד, צו אַ גוטן חלום,
גיב זשע מיר דײַן הענטעלע און לאָמיר מאַכן שלום.

ווײַבל:

שלום אהובים, מײַן געליבטער שווער,
וואָס'טו מיר געגעבן אַ מאַן אַ בער?
וואָס'טו מיר געגעבן, אַ מאַן אַ ביק,
נעם דיר אים צו אַלדע שוואַרצע יאָרן צוריק.

לאַשטשענע־לידלעך, וואָס ס'זינגען די עלטערן פון חתן־כּלה. די עלטערן פרייען זיך מיטן שידוך, וואָס זיי איז געלונגען צו טאָן.

מחותּנתטעשי, מזל טובֿ, כ'האָב באַקומען אַן אײַדעם טובֿ,
לאַנג געהאָרט און לאַנג געוואַרט, אַ גוטן אײַדעם אויסגעוואַרט.
לאַנג געהאָרט און לאַנג געוואַרט, אַ גוטע שנור אויסגעוואַרט.

אַז וווּל איז דעם ביימעלע
וואָס וואַקסט לעבן וואַלד;
אַז וווּל איז דער מאַמען
וואָס דאָס קינד האָט אַ סך געלד.

רעפריין:

אַז וווּל איז דעם טאַטן,
אַז וווּל איז דעם קינד,
אַז וווּל איז דעם גאַנצן הויזגעזינד.
אַז וווּל איז דעם ביימעלע
וואָס וואַקסט לעבן טײַך;
אַז וווּל איז דער מאַמען
וואָס דאָס קינד איז רײַך.

רעפריין:

אַז וווּל איז דעם טאַטן אאַז"וו.

די טאַטע־מאַמע־שפּילן דערמאָנט אויבן זײַנען געווען פאָרשטעלונגען פון משפּחה־לעבן. איינע אַזאַ שפּיל ווו טאַטע־מאַמע קריגן זיך איז געווען די פריִער דערמאָנטע שפּיל אין „ציפּ־צאַפּ". אַלע שפּילן האָבן געהאַט זייערע אייגענע לידלעך.

אַ מאַמע לייגט שלאָפן איר קינד. דאָ זײַנען געזונגען געוואָרן פאַרשידענע שלאָפלידלעך. צום פּאָפּולערסטן איז געווען דאָס לידל „אונטער מײַן קינדס וויגעלע" וואָס איז געזונגען געוואָרן אין אַ סך וואַריאַנטן. איך וועל דאָ אָנגעבן איין וואַריאַנט וואָס גיט אָן אין גראַמען די פּראָגראַם פון מידל־חדר, ווי אויך זײַן דערציִונגס־אידעאַל.

אונטער מײַן קינדס וויגעלע
שטייט אַ גילדערן ציגעלע,
דאָס ציגעלע איז געפאָרן האַנדלען
ראָזשינקעס? עפּעלעך און באַרעלעך און מאַנדלען.
עפּעלעך און באַרעלעך און פײַגן,
מײַן קינד וועט שלאָפן און שווײַגן.
דאָס ציגעלע וועט קויפן סחורה,
מײַן קינד וועט לערנען תּורה.
תּורה, תּורה אין קעפּעלע,
קאַשע קאָכן אין טעפּעלע.
ברויט מיט פּוטער שמירן,
צו דרײַצן יאָר צו דער חופּה פירן.
פירן וועט מען זי אין חדר,
לערנען וועט זי גאָר כּסדר.
גאָר כּסדר טעלעכע שורות,
דער טאַטע מיט דער מאַמען
וועלן הערן גוטע בשׂורות.
צו מעשׂים טובֿים צוגעוווינען,
דאַווענען און שרײַבן און דײַטש לייענען.
דײַטש לייענען האָסטו ביכער,
העפטן און נייען שטערנטיכער.
און צו העפטן און צו וועבן,
מיט אַלעמען וועט זיך מײַן קינד
קענען אַן עצה געבן.

די עלטערן מוסרן זייער קינד פאַר שלעכטער אויפפירונג און סטראַשען אים מיטן רבינס שמיץ. דאָס לידל איז אויסגעשטעלט לויטן אַלף־בית.

אָ, בחור, גנבֿעסט דודקעס?!
האָסט ווו זהובֿים?!
חאַפּסטו טאַלער?!
יונגאַטש!
כּאָנסט* לאַבערן [גנבֿענען],
מעסערלעך נעמען?!
סמאַרקאַטש!
עסט פּופּעס,

* אַזוי טאָקע פלעגט מען עס אַרויסריידן: כּאַנסט.

צוקער־קיכלעך
רבי שמײַסט דעם ת...

די מאַמע שפּילט זיך מיט איר קינד און באַרימט זיך מיט דעם. דאָס מידל וואָס שפּילט די ראָלע פֿון דער מאַמען וויקלט צונויף אַ פּאַטשיילע וואָס שטעלט פֿאָר דאָס קינד. מיט דעם קינד אין די הענט טאַנצט די מאַמע און זינגט:

היי, היי, העמערל,
קום צו מיר אין קעמערל,
וועל איך דיר עפּעס ווײַזן:
אַ שיסעלע פֿון אײַזן,
אַ שיסעלע מיט פּוטער,
אַז וויל איז דער מוטער,
אַ שפּיגעלע פֿון גלאָז,
כ'האָב אַזוינס געוואָלט.

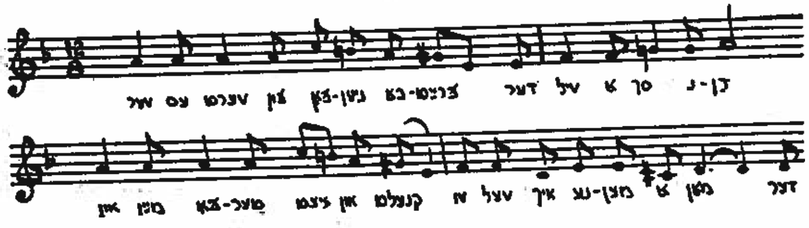
דאָס דאָזיקע לידל איז שוין פֿאַראַן געדרוקט אין פֿאַרשיידענע נוסחאות וואָס זײַנען פֿאַקטיש אַ געפּלעכט פֿון דעם דאָזיקן לידל מיט אַ פֿאַרשפּילידל פֿון די חתן־כּלה־שפּילן. איך האָב דאָ אָנגעגעבן דעם נוסח פֿון אונדזער געגנט וואָס איז, ווי מיר דאַכט זיך, דער אָריגינאַל.

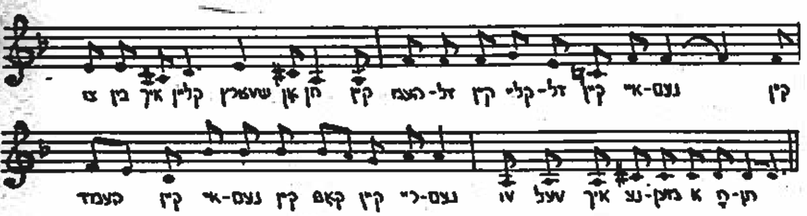
אויסער די לידלעך פֿון די שפּילן אין חתן־כּלה און טאַטע־מאַמע זײַנען אין מיידל־חדר געווען פּאָפּולער אַ סך לידלעך וועגן מיידלעך וואָס דאַגהן זיך וועגן קריגן אַ חתן. אָהער געהערן די אַלע וואַריאַנטן פֿונעם באַוווסטן ליד:

איך זיץ אויף אַ שטיין
און קוק אַראָפּ און וויין:
אַלע מיידלעך האָבן חתונה געהאַט
און איך בין געבליבן אַליין.

די לידלעך פֿון דעם מין זײַנען על פּי רובֿ שפּאַסלידלעך און שילדערן קאַריקאַטורמעסיק מיאוסע מיידלעך, וואָס האָבן מורא אַז זיי וועלן פֿאַרזיצן. אָט איז זייער אַ טשיקאַווער בײַשפּיל:

ווער עס ווערט פֿון פּאַניען באַפֿרײַט
דער וויל אַ סך נדן,
און מײַן פֿאָטער זיצט און קנעלט —
ווו וועל איך נעמען אַ מאַן.
דערצו בין איך קליין,
שוואַרץ, אָן חן.
קיין העמדל, קיין קליידל — קיין איינעם,
קיין העמד קיין איינעם
קיין קאָפּ קיין ריינעם
ווו וועל איך נעמען אַ חתן?!





מעלאָדיע פֿון „ווער עס ווערט פֿון פּאַניען באַפֿרײַט"

די פֿאַרשיידענע לידלעך וואָס זײַנען געזונגען געוואָרן אין מיידל־חדר זײַנען אויך געווען פּאָפּולער אין ייִנגל־חדר. די ייִנגלעך פֿלעגן זיי זינגען גייענדיק אַהיים בײַ נאַכט פֿון חדר און מאַרשירנדיק אין אַ ריי נאָך די מלחמה־שפּילן און סתּם בײַ יעדער געלעגנהייט. סײַ אין ייִנגל־חדר, סײַ אין מיידל־חדר זײַנען געזונגען געוואָרן אַ היפּש ביסל לידער וואָס זײַנען נישט געווען דירעקט פֿאַרבונדן מיט עפּעס אַ שפּיל.

די דאָזיקע לידער לאָזן זיך אײַנטיילן אין דרײַ סעריעס: משיח־לידער, העברעיִש־ייִדישע גראַמען, און רייצלידלעך.

די העברעיִש־ייִדישע גראַמען פֿלעגן אויך גענוצט ווערן ווי אויסוואָרפֿעניש, אָדער ציילעניש פֿאַרן אָנהייבן אַ קאָלעקטיווע שפּיל.

א. משיח־לידלעך. אָהער געהערן אַלע מינים וואַריאַנטן פֿון די לידלעך „אויפֿן הויכן באַרג" און „אָבֿינו מלכּנו", וואָס זײַנען פֿאַקטיש טיילן פֿון איין ליד. בײַ אונדז אין געגנט זײַנען זיי טאַקע געזונגען געוואָרן צוזאַמען. אויך אין ווילנער געגנט זײַנען זיי געזונגען געוואָרן צוזאַמען ווי איין ליד. איך ברענג דאָ דעם ווײַטערדיקן וואַריאַנט וואָס איך האָב געהערט אין דוקשט, ווילנער געגנט. וואָס ווײַזט בולט אָן די פֿאַרבינדונג צווישן די צוויי לידער. עס איז זייער טשיקאַווע וואָס אין דעם פֿאָלקסליד קומט צום אויסדרוק די לעגענדע וועגן דעם אַז די דײַטשן זײַנען גוג ומגוג און משיח וועט באַפֿרײַען די ייִדן פֿון זיי.

דער נוסח גייט אַזוי:

1. אויפֿן הויכן באַרג, אויפֿן גרינעם גראָז,
שטייען אַ פּאָר דײַטשן
מיט די לאַנגע בײַטשן,
הויכע מאַנען זײַנען זיי,
קורצע קליידער גייען זיי,
הויכע שטיוול טראָגן זיי
און די ייִדן שלאָגן זיי.
משיח וועט קומען צו רײַטן אויפֿן ווײַסן פֿערד,
וועלן אַלע צוקעס* ליגן אין דר'ערד.
אָבֿינו מלכּנו, ס'האַרץ איז מיר פֿרייִלעך.

* מיט צוקעס מיינט מען דאָ דײַטשוקעס, לויטן אָרטיקן דיאַלעקט ווערט אַ סך אַרויסגערעדט ווי אַ צ. צוליבן קיצור הלשון איז, זעט אויס, דער טראָף דײַ אַרויסגעפֿאַלן.

פרייליך וועלן מיר זיין,
טרינקען וועלן מיר וויין,
וויין וועלן מיר טרינקען,
לעקעך וועלן מיר עסן,
און אונדזער שם־יתברך
וועלן מיר קיין מאָל נישט פאַרגעסן.

2. משיח איז געקומען, משיח איז שוין דאָ.
ער רייט אויפן ווייסן פערדל, ברוך הבא.

ב. העברעיש־יידישע גראַמען. די דאָזיקע לידלעך האָבן, זעט אויס, גע־דאַרפט פאַרפעסטיקן אין זכרון פון די קינדער געוויסע העברעיִשע אויסדרוקן דורך גראַם און שפיל. א סך פון די דאָזיקע לידלעך הייבן זיך אָן אָדער פאַר־ענדיקן זיך מיט א באַשטימטן נוסח, וואָס פאַרבינד זיי מיט דער סעריע משיח־לידער. דער נוסח איז געווען אַזאַ: „לחיים, לחיים, קיין ירושלים". אָדער „משיח צדק משמים, לאָמיר גיין קיין ירושלים".

1. אָב — אַ פּאַטער
קדר — טאַטער,
טאַטער — קדר,
בגדים — קליידער,
קליידער — בגדים,
קנעכט — עבדים,
עבדים — קנעכט,
בדק — פאַררעכט,
פאַררעכט — בדק,
משיח — צדק,
צדק — רעכט,
אור — לעכט,
לעכט — אור,
קעלט — קור,
קור — קעלט,
עולם — וועלט,
וועלט עולם — יאַסעלע גולם,
משיח־צדק משמים,
לאָמיר גיין קיין ירושלים.

2. טאַטון, טאַטון
אָב — אַ פּאַטער,
טאַלמען טאַטער,
טאַטער טאַלמען,
הערש זלמן,
זלמן הערש,
בוים — קרש,
קרש — בוים,
עירי שלום,
שלום עיריש,
נעלט נביריש,
נביריש נעלט,
עולם — וועלט,
וועלט — עולם,
מרדכילע גולם.
לחיים, לחיים, קיין ירושלים.

דאָס ווײַטערדיקע העברעיִש־יידישע לידל איז געניצט געוואָרן בלויז ווי אַן אויסוואַרפעניש:

3. אני הלכתי בדרך
ופגעתי איש חזק
ושמו קוזק.
ואמר לי:
יעוויי, דיענגע דאַוויי!
דיין געלט גיב אַהער,
כ'שיס אויף דיר מיט מיין געווער.[10]

[10] בנוגע די לעצטע צוויי שורות בין איך ניט אין גאַנצן זיכער.

העברעיִש־יידישע גראַמען געבויט אויפן שפּאַסיקן ווערטל „חתן דומה לכלב" איבערגעמאַכט פון „חתן דומה למלך":

4. חתן איז חותן,
חותן איז שווער,
שווער איז שבועה,
שבֿוע איז וואָך,
וואָך איז חול,
חול איז זאַמד,
זאַמד איז פּיאַסעק,
פּיעסעק איז אַ הונט,
הונט איז כּלב,
חתן איז דומה לכלב.

אַ העברעיִש־יידיש לידל וואָס הייבט זיך אָן מיט אַ פּסוק פון חומש און ענדיקט זיך מיט אַ פּסוק פון תהילים:

5. אלה תולדות נח,
פון בראַנפן האָט מען כּוח,
כּוח איז דער עיקר,
פון בראַנפן ווערט מען שיכּור.
אומר איז דער זאָגער,
שואל איז דער פרעגער,
דער פרעגער איז שואל,
פּה איז אַ מויל,
אַ מויל איז פּה,
אַ דאָרן איז סנה,
סנה איז אַ דאָרן,
שופר איז אַ האָרן,
אַ האָרן איז אַ שופר,
אַ שרייבער איז אַ סופר,
אַ סופר איז אַ שרייבער,
נשים זיינען ווייבער,
ווייבער זיינען נשים,
ברעטער זיינען קרשים,
קרשים זיינען ברעטער,
מתפּלל איז אַ בעטער,
אַ בעטער איז מתפּלל,
יום־טוב זאָגט מען הלל,
הלל זאָגט מען יום־טוב,
„הודו לד' כּי טוב".[11]

ריין יידישע לידלעך זיינען צונויפגעשטעלט לויטן נוסח פון די העברעיִש־יידישע גראַמען און זיינען געניצט געוואָרן ווי אויסוואַרפעניש:

6. כּאַצקעלע נעלענדער ליגט אין שניי,
שרייט ער: „געוואַלד, גיב מיר טיי".
טיי איז ביטער, גיב מיר צוקער,
צוקער איז זיס, גיב מיר פיס,
פיס איז פעט, ליג אין בעט,
אין בעט איז קיל, ליג אין מיל,
אין מיל מאַלט זיך,

[11] איך בין נישט זיכער צי דער נוסח פון די לעצטע פיר שורות איז אַקוראַט ווי דאָ געגעבן.

סאָרן צאָלט זיך,
ווייץ רײַבט זיך,
און בערדעלע קנײַפּט זיך.

עס זײַנען אויך געווען לידלעך און גראַמען וואָס די חדר־ייִנגלעך פֿלעגן צוניפֿשטעלן אויף זייער רבין און זײַן משפּחה. בײַ אונדז אין חדר האָבן די תּלמידים געמאַכט אַזאַ לידל וועגן רבין, זײַן ווײַב, זײַנע צוויי טעכטער און זײַן זון:

יעקבֿ יאָשע,
מלכּה שאָשע,
פֿײַגע צירל,
סימע מירל,
נחום בער,
טאַנץ אַהין און אַהער.

קינדער־אָרגאַניזאַציע אין איבערזעץ־חדר

אַלע תּלמידים אין ייִנגל־חדר זײַנען געווען אָרגאַניזירט אין אַ שטרענג דיסציפּלינירטער מלוכה. אין שפּיץ פֿון דער מלוכה איז געשטאַנען אַ קייסער — אַ תּלמיד, פֿון דריטן לערניאָר — על פּי רובֿ דער עלטסטער און שטאַרקסטער פֿון אַלע ייִנגלעך. דער קייסער האָט געהאַט אַ סוויטע: אַ שני למלך און יועצים. דער קייסער מיט זײַן סוויטע פֿלעגן אָנפֿירן אַלע מלחמות־שפּילן. זיי זײַנען אויך געווען די שופֿטים אין סיכסוכים צווישן איין תּלמיד און אַ צווייטן. פֿאַר נישט פֿאָלגן די באַפֿעלן פֿון קייסער, אָדער פֿאַר אויסזאָגן פֿון חדר, צושטעלן אַ בשקעלע צום רבין, שפּילן פֿאַלש אאַז״וו פֿלעגט מען באַשטראָפֿן מיט אַ פּאַנפּע אָדער אַ משכּנתּא.

אַ פּאַנפּע פֿלעגט מען מאַכן אַזוי: מען האָט אויסגעלייגט דעם פֿאַרזינדיקטן אויף אַ טיש, אָדער אויף דער ערד מיטן פּנים אַראָפּ. דעם קייסערס חיל פֿלעגט אים צוהאַלטן. דעמאָלט פֿלעגט מען אַרײַנשטעקן אין גאַז דעם שפּיץ פֿון אַ שטיקל פּאַפּיר צונויפֿגעדרייט ווי אַ קאַנוס. די אַנדערע ברייטע זײַט פֿון קאַנוס פֿלעגט מען אונטערצינדן. אַז ס'האָט זיך אָנגעהויבן רייכערן פֿלעגט מען דאָס פּאַפּיר אַרויסנעמען פֿון גאַז, פֿאַרברענען עס אויף אַש און בלאָזן אויפֿן זינדיקן.

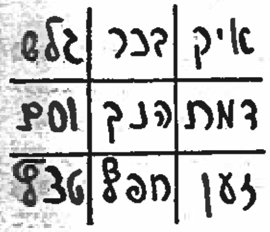
אַ משכּנתּא האָט מען געמאַכט אַזוי: מען האָט אויסגעלייגט דעם זינדיקן מיטן פּנים אַראָפּ און אַלע תּלמידים פֿלעגן אים אַרײַנשמײַסן אין געזעס.

די גרעסטע שטראָף פֿלעגט קריגן אַ מסר, אַזאַ וואָס פֿלעגט אויסזאָגן פֿון חדר. מיט אים פֿלעגט מען ווערן ברוגז. ס'האָט געהייסן, אַז מען לייגט אים אַרײַן אין חרם, ביז וואַנען ער פֿלעגט צושווערן בײַ די ציצית, אַז ער וועט עס מער נישט טאָן. דער קייסער פֿלעגט אויך מאַכן שלום צווישן צוויי קינדער וואָס זײַנען געוואָרן ברוגז. בײַם איבערבעטן זיך פֿלעגן די ברוגזע קינדער זיך אָננעמען בײַ די קליינע פֿינגערלעך פֿון זייערע רעכטע הענט און זאָגן:

רינגעלע, רינגעלע, רוגז,
זעמער נעוועזן ברוגז,
רינגעלע, רינגעלע, ביס,
זעמער חבֿר צוריס.

ווינטערצײַט האָבן אַלע קינדער געצאָלט מס, אָדער צינדז צום קייסער. דער קאַסירער, איינער פֿון די יועצים, פֿלעגט זאַמלען דאָס געלט אין אַ בלעכן פּושקעלע און פֿירן אין העפֿט אַ גענויען חשבון פֿון יעדן גראָשן וואָס אַ קינד האָט אײַנגעצאָלט אינעם אוצר המלוכה. די קאַסע איז געשטאַנען אין חדר. דאָס אָנגעזאַמלטע געלט פֿלעגט גיין אויף צו מאַכן די סעודה בײַם אויפֿהערן לערנען בײַ נאַכט.

דעם קייסערס שרײַבער פֿלעגט אויפֿן באַפֿעל פֿון קייסער שיקן בריוו צו אַנדערע חדרים וועגן דערקלערן מלחמה און פֿאַרהאַנדלען וועגן שלום, אָדער וועגן מאַכן אַ שותּפֿותדיקן שפּאַציר הינטער דער שטאָט שבת אָדער יום־טובֿ. יעדער חדר האָט זיך באַנוצט מיט אַ שיפֿערשריפֿט און אַ מינדלעכער שיפֿערשפּראַך. די שיפֿערשריפֿט איז על פּי רובֿ געווען געבויט אויף די אַלף־ביתן אַ״ת בש און איק בכר. לויטן שיפֿער פֿון את בש פֿלעגט מען פֿאַרבײַטן אַן א מיט אַ ת, אַ ב מיט אַ ש אאַז״וו. אַ היפּש ביסל קאָמפּליצירטער איז געווען דער שיפֿער פֿון איק בכר. מען שרײַבט אין אַ שטעלעכל פֿון צוויי פּאַראַלעלע ליניעס, וואָס שנײַדן צוויי פּאַראַלעלע. אין יעדן קעסטעלע שטעלט מען אַרײַן דרײַ אותיות (זען צייכענונג).



יעדער אות ווערט דעמאָלט באַצייכנט מיטן קעסטעלע אין וועלכן עס שטייט און אַזוי פֿיל פּאַסיקלעך וויפֿל עס באַטרעפֿט זײַן ריי אינעם געגעבענעם קעסטעלע. אַן א ווערט געשריבן אַזוי: |ו|, אַ יוד — |וו|, אַ ק — |ווו|, אַ ב — |ו|, אַ כ — |וו|, אַ ה — |ו| אאַז״וו.

דאָס וואָרט „טאַטע״ ווערט לפּי־זה געשריבן אַזוי: |ו| |ו| |וו|.

גרויסע סודות פֿלעגן אויך געשריבן ווערן מיט אַ שטיקל חלבֿ אויף וואַסערפּאַפּיר, וואָס מען האָט געקענט איבערלייענען נאָר נאָכן אָנוואַרעמען עס קעגן פֿײַער אָדער פֿאַרברענען אויף אַש.

ווי שיפֿער איז אויך גענוצט געוואָרן די שפּיגלשריפֿט — פֿאַרקערטע אותיות, וואָס קענען שפּיגל לייענען זיי זיך גלײַך, און ציפֿערשריפֿט — ציפֿער גענוצט אָנשטאָט אותיות: 1 פֿאַר אַן א, 2 פֿאַר אַ ב אאַז״וו.

די גערעדטע שיפֿערשפּראַך איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס מען פֿלעגט איבערדרייען די קלאַנגען בײַם אַרויסרעדן די ווערטער אָנהייבנדיק פֿון די סוף־קלאַנגען און גיין אויף צוריק, ווי למשל: „גיב מיר״ ווערט אַרויסגערעדט „ביג רים״. אין אַ צווייטער שיפֿערשפּראַך פֿלעגט מען פֿאַרבײַטן יעדן ערשטן קלאַנג פֿון וואָרט מיט אַ ש. למשל: איך — שיך, בין — שין אאַז״וו.

די תּלמידים פֿון איבערזעץ־חדר פֿלעגן אויך אָנטייל נעמען אין פֿאַרשיידענע געזעלשאַפֿטלעכע טעטיקייטן. פֿאַר אַ יאָרצײַט פֿון אַ געוויסן חסידישן רבין פֿלעגן די ייִנגלעך גיין קלײַבן ליכט אָנצוצינדן זיי אין שטיבל צו דער הלוּלא.

שלום-עליכם

הדגל

ילדים, אספר לכם מעשה בדגל. איך אני, נער בן־עניים, קיבלתי דגל לשמחת־תורה, מה קשה היה לי להשיגו ומה קל לאבד אותו. אלוהים ייסר אותי, העניק לי תחתיו עגמת־נפש...

כשהייתי ילד קטן כמוכם, קראו לי "טוּפֶלָה טוּטוּריטוּ", זאת אומרת "קוּפֶלָה קוּקוּרִיקוּ". אתם יודעים למה? כי, ראשית, היה לי קול דקיק וצווחני, כמו לתרנגול צעיר, שאך זה התחיל לקרוא, ושנית, לא יכולתי לבטא קו"ף וכ"ף וגימ"ל, וכמו להכעיס צריך היה להיקרא אבי קלמן, אמי — גיטל של קלמן, אני — קופל בן גיטל של קלמן, והרבי שלי — גרשון גַּרְגֶּרֶת דרדקי מְגאַלגאַנִיבקָה.

— ילד, מה שמך?

— שמי? טוּפֶל בן דִיטל של טְלמָן...

— הרם קצת את קולך!

— טוּפל בן דיטל של טְלמָן!

— יותר חזק!

אני צועק בקול רם:

— טוּ־פל! בן דִ־טל! של טְל־מָן!

— ואצל מי אתה לומד?

— אצל מי אני לומד? אצל דֶרשון דַּרְדֶּרֶת מְדאַלדאַנִיבטָה!...

ה'עוילם'[1] צוחקים.

ה'עוילם' צוחקים, ואני בוכה.

אינני בוכה, מפני שצוחקים לי, אלא מפני שמכים אותי. כל מי ש"לבו ידבנו" מכה אותי: אבא, אמא, אחותי, הרבי, התלמידים. מלמדים אותי שאדבר "כבנאדם"...

פעם תקע לי הרבי מין יתד־עץ בין שיני, וציווה על התלמידים לירוק לי

1) עוילם — המלה העברית "עולם" בהיגוי יידי, במשמעות "קהל".

לפה, — אולי תהיה זאת התרופה... התערב ר' זִיַאמָה הנגר, שגר עם הרבי שלי תחת גג אחד.

— מה אתה מענה את הילד, 'נעבעך'[2], סתם־בחינם? תנו לי אותו לרגע אחד, ותראו שאצלי ידבר "כמו בנאדם"...

כך אומר ר' זִיַאמָה הנגר, קוראני אליו, תופס אותי בסנטר, ואומר לי כך:

— הבט עלי ילד, וחזור אחרי מלה במלה: "אֶץ קוֹצֶץ — בן קוֹצֶץ — קְצוּצִי — לְקַצֵּץ"...

אני מביט עליו וחוזר אחריו מלה במלה: "אץ טוֹצֶץ — בן טוֹצֶץ — טְצוּצִי — לְטַצֵּץ"...

— לא כך! — אומר ר' זִיַאמָה, — הבט ישר לפי, ואמור ביחד אתי: "יומם השמש לא יַכֶּכָּה וירח בלילה"... אני מביט ישר לפיו, ואומר ביחד אתו: "יומם השמש לא יַטֶּטָה וירח בלילה"...

— לא, טיפשון, — אומר לי ר' זיאמָה — אל תאמר יַטֶּטָה; אמור: יַכֶּכָּה! יַכֶּכָּה! יַכֶּכָּה!

— יַטֶּטָה! יַטֶּטָה! יַטֶּטָה!...

ר' זִיַאמָה מניד ידו:

— יודעים אתם לאיזו מסקנה הגעתי? טירחה לבטלה! כבר לא יעזור אפילו השד. בעל־מום לנצח!.

2) נעבעך (יידיש) — מילולית: מסכן, על־פי־רוב במשמעות: "אוי לי", "צר לי", "חבל".

די פאָהן

א.

קינדער! איך וועל אייך דערצעהלען אַ מעשה מיט אַ פאָהן. ווי אַזוי איך, איין אָרעמאַנ'ס אַ יונגעל, האָב בעקומען אויף שמחת־תורה אַ פאָהן, ווי שווער זי איז מיר אָנגעקומען און ווי גרינג איך האָב זי פערלאָרען. גאָט האָט מיך געשטראָפט, איך האָב זי אויס־געקרענקט...

אַז איך בין געוועזן אַ קליין יונגעלע, אַזוי ווי איהר, האָט מען מיך גערופען „ט אָ פּ ע ל ע ט ו ט א ר י ט ו", דאָס הייסט: „קאָפּעלע קוקאריקו". ווייסט איהר, פאַר וואָס? ווייל, ערשטענס, האָב איך געהאַט אַ דין קוויטשיג קול'כעל, ווי אַ יונג האָהנעכעל, וואָס האָט נאָר־וואָס אָנגעהויבען צו קרעהען, און, צווייטענס, האָב איך ניט געקאָנט אויסרעדען קיין „קוף" און קיין „כף" און קיין „גימל", און ווי אויף צו־להכעיס האָט מיין טאַטע בעדאַרפט הייסען קלמן, מיין מאַמע — גיטעל קלמנ'ס, איך — קאָפּעל גיטעל קלמנ'ס, און דער רבי — גרשון גאָרגעל דרדקי פון גאַלאַגאַניווקע.

— יונגעלע! ווי אַזוי רופט מען דיך?

— מיך? טאָפּעל דיטעל טלמנ'ס...

— העכער אַביסעל!

— טאָפּעל דיטעל טלמנ'ס!...

— נאָך העכער!

איך שריי הויך, אויף אַ קול:

— טאָ־פּעל! די־טעל! טל־מנ'ס!

— און ביי וועמען לערענסט דו?

— ביי וועמען לערען איך? ביי דרשון דאָרדעל דרדטי פון דאַלאַדאַניוווטע!...

דער עולם לאַכט.

דער עולם לאַכט — און איך וויין.

איך וויין נישט פון דעם, וואָס מע לאַכט פון מיר, נאָר דער־פאַר, וואָס מע שלאָגט מיך. איטליכער, ווער עס האָט נאָר אין האַרצען, דער שלאָגט מיך: דער טאַטע, די מאַמע, די שוועסטער, דער רבי, די תלמידים. מע לעהרענט מיך, איך זאָל רעדען, „ווי אַ מענטש"...

דער רבי האָט מיר איינמאָל אַריינגעזעצט אַ „שפּרייזהעלצעל" און האָט געהייסען די תלמידים, זיי זאָלען מיר שפּייען אין מויל אַריין, — טאָמער וועט דאָס זיין אַ רפואה... האָט זיך אַריינגעמישט רב זיאַמע דער סטאָליר, וואָס איז געזעסען מיט'ן רבי'ן אונטער איין דאַך.

— וואָס מוטשעט איהר אַ קינד נעבאַך אומזיסט־אומנישט? אָט לאָזט מיך אויף איין מינוט, וועט איהר זעהען, אַז ביי מיר וועט ער רעדען, „ווי אַ מענטש"...

אַזוי זאָגט רב זיאַמע דער סטאָליר, רופט מיך צו, נעמט מיך אָן פאַר'ן בערדעלע און מאַכט צו מיר אַזוי:

— קוק אויף מיר, יונגעלע, און זאָג מיר נאָך וואָרט ביי וואָרט: „אָץ קוצץ — בן קוצץ — קצוצי — לקצץ"...

איך קוק אויף איהם און זאָג איהם נאָך וואָרט ביי וואָרט: „את טוצץ — בן טוצץ — טצוצי — לטצץ"...

— נישט אַזוי! — מאַכט רב זיאַמע. — דו קוק מיר גלייך אין מויל אַריין און זאָג מיט מיר אינאיינעם: „יומם השמש לא יככה וירח בלילה"...

איך קוק איהם גלייך אין מויל אַריין און זאָג מיט איהם אינ־איינעם: „יומם השמש לא יטטה וירח בלילה"...

— ניין, נאַרעלע, — זאָגט צו מיר רב זיאַמע — דו זאָג ניט יטטה; זאָג בעסער: יככה! יככה! יככה!

— יטטה! יטטה! יטטה!...

רב זיאַמע טהוט אַ מאַך מיט דער האַנד:

— ווייסט איהר, וואָס איך בין דערגאַנגען? אַרויסגעוואָרפען די טרחה! איהם וועט שוין קיין טאַטער אויך ניט העלפען. איין אייביגער קאַליקע!

——235——

ב

שיהיה לי בשמחת־תורה דגל, דגל ממש, שכשמו כן הוא, עם מקל, שבראשו תפוח ובתוך התפוח נר, — דבר זה נראה אז בעיני מין אושר, מין אושר, שפחדתי אפילו להרהר בו. מעט דברים טובים יש בעולם? הנה, יש ילדים ב'חדר' שברשותם כסף לקנות בו אולר, ארנק, מקל. ויש ילדים שאוכלים כל יום סוכריות, מפצחים אגוזים; על 'בייגעלך' ו'בלינצעס' לא מדברים כבר! ויש גם כאלה האוכלים חלה לבנה ביום חול... מזל שכזה!

אוי, ילדים! חלה לבנה ביום־חול לא אכלתי אף פעם! הייתי מרוצה כשהיה לי לחם שחור לשובע, מפני שהיינו, לא עליכם, עניים מרודים, אביונים, אף כי הכל אצלנו היו עמלים: אבא, עליו השלום, היה סגן שַמש בבית התחתון של בית־הכנסת הקצבי; אמא, עליה השלום, הייתה מומחית לאפיית "לקח"־שיפון, ואחיותי סרגו גרביים. אתם רשאים להאמין לי

בנאמנות, לא ידעתי טעמה של אכילה שתיכף ומיד אחריה אי־אפשר לאכול שוב.

שלא לדבר על כך שתהיה לי פרוטה בכיס, פרוטה שלי — זאת אפילו לא ראיתי בחלום.

ותארו לעצמכם, שאני, קוֹפֶּל קוּקוּרִיקוּ, נעשה בבת־אחת גביר, בעל סכום של מאה וארבע קוֹפֵּיקוֹת[3]!

אולי אתם חושבים שאירע נס — איזה פריץ איבד ואני מצאתי? אז דווקא לא ניחשתם; או אולי סבורים אתם שאני סתם־כך סחבתי אותן־ גנבתי חלילה מקופסת־צדקה? ישמרכם אל ממחשבה שכזאת! אני נשבע לכם שהרווחתי אותן ביושר, עמלתי עליהן במו... רגלי.

היה זה בפורים, אבא שלח אותי לחלק משלוח־מנות בין הבַּעֲלֵבָּתִים של הבית התחתון של בית־הכנסת הקצבי. קודם הייתה מחלקת את משלוח־המנות אחת מאחיותי הבכירות, ועכשיו, משגדלתי קצת, אמר אבא שגם אני רשאי להיות קצת לעזר. לקחתי איפוא את הצלחת עם עוגת הפירות, ונשאתיה מבית לבית, בין כל הבלבתים של הבית התחתון של בית־הכנסת הקַצָּבִי, לַשתי ברגלי היחפות את הבוץ הקר־החלקלק, ומן הפרוטות שהעניקו לי בשכר־טרחתי, עשיתי רובל־כסף אחד, ועוד ארבע קופיקות.

ג

משזכיתי בבת־אחת באוצר שכזה, התהלכתי לי ושברתי ראשי, מה לעשות, בלי־עין־הרע, בסכום כסף גדול כל־כך?

באו אלי יצר־הרע ויצר־הטוב והחלו לענותני. יצר־הרע אומר:

— מה אתה מחזיק אצלך, שוטה שבעולם, את הקופיקות הללו? קְנה לך משהו: קנה עוגיות־פרג, יש מתוקות על דוכנה של פירוּנדי־צ'קָה; קְנה עוגות־פרי טובות עם פתיתי־דבש, או לפחות תפוח־קפוא, ותרווה עונג.

— להיכנע למעיים? — אומר אני — אז אוכל ביום אחד את כל הכסף. אינני רוצה!

— נכון! — אומר יצר־הטוב. כבר הרבה יותר נבון להלוות לאמא את כמה האגורות! זה יביא לה תועלת.

— חכם אחד! — אומר אני — שילכו לאיבוד? מאין היא תיקח להחזיר?

3) קופיקות (יחיד: קופיקה) — מטבע רוסי, חלק המאה של רובל.

ב.

האָבען אויף שמחת־תורה אַ פאָהן, טאַקי וואָס אַ פאָהן הייסט. אַ פאָהן מיט אַ שטעקעל, פון אויבען איין עפּעל, אינ'ם עפּעל אַ ליכ־טעל — דאָס האָט ביי מיר דעמאָלט אויסגעוויזען אַזאַ גליק, אַזאַ גליק, וואָס איך האָב גאָר מורא געהאַט אפילו טראַכטען פון דעם. קאַרג גוטע זאַכען איז פאַרהאַן אויף דער וועלט? למאַי ס'איז פאַרהאַן אַזעלכע יונגלעך אין חדר, וואָס פערמאָגען געלד אויף צו קויפען אַ מעסערעל, אַ בייטעלע, אַ שטעקעלע? למאַי ס'איז פאַרהאַן יונגלעך אַזעלכע, וואָס עסען אַלע טאָג קאָנפעקטען, קנאַ־קען ניסלעך; פון בייגעל און פון בלינעס שמועסט מען ניט! היינט איז פאַרהאַן אַזעלכע, וואָס עסען ווייסע בולקע אין דער וואָכען... אַזאַ מזל!

אוי, קינדערלעך! איך האָב קיין ווייסע בולקע אין דער וואָ־כען קיינמאָל נישט געגעסען! איך בין געהרען געוועזן, אַז איך האָב געהאַט שוואַרץ־ברויט צו זאַט, מחמת מיר זענען געווען, נישט פאַר אייך געדאַכט, ביטערע אָרעמע לייט, אביונים, חאָטש אַלע האָ־בען ביי אונז געהאָרעוועט: דער טאַטע, עליו השלום, איז געווען אונטער־שמש אינ'ם אונטערשטען קלייזעל פון דער קצב'ישער קלויז, די מאַמע, עליה השלום, איז געווען אַ בריה אויף באַקען קאָ־רענעם לעקאַך, און די שוועסטער האָבען אונטערגעאַרבייט זאָקען.

איהר מעגט מיר גלויבען בנאמנות, איך האָב נישט געוואוסט דעם טעם, וואָס הייסט אָפּעסען אַזוי, אַז איך זאָל טאַקי באַלד ניט קאָנען עסען נאָך אַ מאָל.

היינט ווער שמועסט האָבען ביי זיך אין קעשענע אַ קאָפּיקע, איין אייגענע קאָפּיקע — דאָס האָט זיך מיר אפילו ניט גע'חלום'ט.

און שטעלט אייך פאָר, אַז איך, קאָפּעל קוקאַריקו, ווער מיט אַ מאָל אַ גביר און בעקום מיין אייגענס צוויי־און־צוואַנציג קאָפּיקעס!

אפשר מיינט איהר אַ נס — אַ פּריץ האָט פערלאָרען און איך האָב געפונען? האָט איהר דוקא נישט געטראָפען. אָדער טאָמער רעכענט איהר, איך האָב זיי גלאַט אַזוי ערגיץ דערטאַפּט, אַרויס־גע'גנב'עט חלילה פון אַ פּושקע? גאָט זאָל אייך היטען פון אַזאַ מחשבה! איך האָב זיי, שוועהר איך אייך, פערדיענט, כשר פער־דיענט, פערהאָרעוועט מיט מיינע אייגענע... פיס.

דאָס איז געווען פּורים, האָט מיך דער טאַטע געשיקט, איך זאָל צעטראָגען דעם שלח־מנות צווישען די בעלי־בתים פונ'ם אונ־טערשטען קלייזעל פון דער קצב'ישער קלויז. פריהער פלעגט צע־טראָגען דעם שלח־מנות איינע פון מיינע עלטערע שוועסטער, און איצט, אַז איך בין שוין אַביסעל אונטערגעוואַכסען, האָט דער טאַ־טע געזאָגט, אַז איך מעג שוין אויך זיין אַ שטיקעל הילף. האָב איך גענומען דאָס שעלעכעל מיט'ן פלעדעל, אַרומגעטראָגען דאָס פון שטוב צו שטוב צווישען אַלע בעלי־בתים פונ'ם אונטערשטען קלייזעל פון דער קצב'ישער קלויז, געקנעטען מיט די באָרוויסע פיס די קאַלטע גליטשיגע בלאָטע, און פון די גראָשענס, וואָס מע האָט מיר געשענקט פאַר'ן וועג, האָב איך געמאַכט אַ זילבערנעם פערציגער מיט פיער גראָשענס.

ג.

בעקומען מיט אַ מאָל אַזאַ אוצר, געה איך אַרום און טראַכט, וואָס טהוט מען מיט, קיין עין־הרע, אַזוי פיעל געלד?

קומען צו געהן צו מיר דער יצר־הרע מיט'ן יצר־טוב און מוטשען מיך. דער יצר־הרע זאָגט:

— וואָס וועסט דו זיך האַלטען מיט די גראָשענס, נאַר איינער? קויף דיר עפּיס: קויף מאָהינדלעך, פאַרהאַן זיסע ביי פיראָנ־דיטשקי'ן אויפ'ן שטעלכעל; קויף פלעדלעך גוטע מיט האָניגפאַרפעל, אָדער חאָטש איין עפּעל אַ געפרוירענעם, וועסט דו זיך מחיה זיין.

— נאָכגעבען די קישקע? — זאָג איך. — וועל איך אויפעסען אין איין טאָג דאָס גאַנצע געלד. איך וויל ניט!

— גערעכט! — זאָגט דער יצר־טוב. — אַ סך גלייבער שוין פערלייהען דער מאַמען די עטליכע קאָפּיקעס! איהר וועט דאָס צונוץ קומען.

— אַ חכם! — זאָג איך. — ס'זאָל זיין פערפאַלען? וואו וועט זי נעמען אויף אָפּצוגעבען?

— זי מוטשעט זיך נעבאַך, — זאָגט דער יצר־טוב, — און צאָהלט פאַר דיר שכר־למוד...

2

29

——235——

236

— היא מתענה 'נעבעך', — אומר יצר־הטוב, — ומשלמת בשבילך שכר־לימוד...

— מה זה נוגע לך, שכר־לימוד? — אומר יצר־הרע — מוטב שתקנה לך משרוקית מחרסינה לבנה, עם נקודות אדומות, אולר חד עם שני להבים ותושבת־פליז, או בכלל ארנק עם מנעול משובח.

— מה תחזיק בארנק? — אומר יצר־הטוב — את הדלות?

— כפתורים! — אומר יצר־הרע, — תדחוס מלוא הארנק כפתורים, ויחשבו שזה כסף, וכל הילדים יקנאו בך...

— מה ייצא לך מזה? — אומר יצר־הטוב, — שמע בקולי, חלק את הכסף בין עניים, עשה צדקה, ותזכה במצווה, העניים 'נעבעך' גוועים ברעב.

— עניים? — אומר לי יצר־הרע, — אתה עצמך בן־עניים. הנך תמיד רעב. איש איש נִתרן על חשבון זולתו. למה איש לא נתן לך כשלך לא היה כלום, לא יעלה ולא יבוא?...

ד

כמ־כמעט שנפתיתי פעם ליצר־הרע.

היה לי חבר ב'חדר' — יואליק, בנו של גביר. כיסיו היו מלאים תמיד ממתקים. אבל לכבד את זולתו — שנא; אפילו תשטתח לפניו על הארץ, גם לא פירור! פתאום התחיל 'עפעס'[4] יואליק להתחנף אלי, לחייך אלי, נעשה חבר שלי — בכל נפשו!

— אתה יודע? — אומר הוא לי — אתה ילד טוב, כשם שאני יהודי. אני אוהב אותך, מפני שאינך נוהג לפשוט־יד כמו האחרים: "תן לי חתיכה! תן לי פירור!". אינני יכול לשאת את פושטי־היד האלה!... חתיכת סוכרייה — אתה רוצה?

— חתיכת סוטְרייה — אומר אני — למה לא?

— נו, — אומר הוא — ושני אגוזים לפצח?

— אדחים? — אומר אני — למה לא? אילו היו לי, הייתי מפצח.

יואליק מכניס ידו לכיסו. חשבתי שהוא מוציא כבר ונותן לי. לבסוף פונה הוא אלי, ואומר:

— אתן לך מרמלדה חצי חתיכה, ושלושה אגוזים... אם תתחלף אתי. אתה מסכים להתחלף?

— להתחלף? אומר אני — במה נתחלף?

4) עפעס (יידיש) — משהו.

— אני, אומר הוא, אתן לך את האולר שלי. הלא אתה מכיר את האולר שלי, הלבן, "זאביאלוב"[5] אמיתי!

גם כן שאלה, אם אני מכיר את אולרו של יואליק! מי לא מכיר אותו? כמה פעמים קינאתי בו בגללו! כמה פעמים ראיתי אותו בחלום!...

— נו, ואני? — אומר אני — מה אני אתן לך בעד זה?

— ואתה, אומר הוא, תיתן לי את רובל־הכסף שלך.

— קח! — אומר לי יצר־הרע, — קח, זה יופי של אולר. כל הילדים יקנאו בך... אני עומד להוציא את הכסף, אבל עוצר בי מיד.

— יהודי פיקֵח! — אומר אני, — בעד רובל אפשר לקנות אולר חדש!

— אולר כזה? — אומר יואליק, — כשיבוא המשיח... שא! אתה יודע מה? אני מוסיף לך חצי תריסר כפתורי־עצם.

— בכסף — אומר אני — אפשר לקנות כמוּת פי אלף יותר דדולָה.

— וואס געהער זיך אן מיט דיר שכר־למוד? — זאגט דער יצר־הרע. — קויף דיר בעסער א פייפעלע פון ווייסע לעהם מיט רויטע פינטעלעך, א מעסערעל א שארפס מיט צוויי קלינגלעך און מיט א מעשענעם קאסטען, אדער גאר א בייטעלע מיט א גוט שלעסעל.

— וואס וועסט דו האלטען אינ'ם בייטעלע? — זאגט דער יצר־טוב. — דעם דלות?

— קנעפלעך! — זאגט דער יצר־הרע. — וועסט אנשטופען א פול בייטעלע מיט קנעפלעך, וועט מען מיינען, אז ס'איז געלד, וועלען דיר אלע יונגלעך מקנא זיין...

— וואס וועט דיר ארויסקומען פון דעם? — זאגט דער יצר־טוב. — אט פאלג מיך, צעטייל נאר דאס געלד פאר ארעמע לייט, טהו צדקה, וועסט דו פערדיענען א מצוה, ארעמע לייט נעבאך געהען־אויס פון הונגער.

— ארעמע לייט? — זאגט צו מיר דער יצר־הרע. — ביזט אליין איין ארעמאנ'ס א יונגעל. ביזט אליין תמיד הונגעריג. איטליכער איז א ותרן אויף יענעם. פאר וואס האט דיר קיינער ניט געגעבען, אז ד ו האסט ניט געהאט, נישט היינט געדאכט?...

ד.

שיער־שיער האט מיך דער יצר־הרע איינמאל ניט איבערגערעדט.

אין חדר האב איך געהאט א חבר — יואליק, א נגיד'ס א יונגעל. ער פלעגט האבען תמיד פולע קעשענים מיט גוטע זאכען. נאר יענעם געבען האט ער פיינט געהאט; מע זאל זיך אויסציהען פאר איהם — נישט א שמעק! פלוצים האט זיך יואליק עפיס אנגעהויבען צו מיר שטארק צושארען, צושמייכלען, געווארען מיט מיר חבר — די נשמה!

— דו ווייסט? — מאכט ער צו מיר. — ביזט א וואהל יונגעל, ווי א ך בין א איד. איך האב דיך ליעב נאר דערפאר, וואס דו האסט פיינט בעטלען, אזוי ווי אנדערע: „געב מיר א שטיקעלע! געב מיר א פיצעלע!" אנקוקען קאן איך ניט אט די בעטלערס!... א שטיקעל קאנפעקט ווילסט דו?

— א שטיטעל טאנפעט? — זאג איך. — פאר וואס ניט?

— נו, — זאגט ער — און ניסלעך א צוויי וואלסט דו געקנאקן?

— ניסלעך? — זאג איד — פאר וואס ניט? איך זאל האבען, וואלט איך דעטנאטט.

יואליק לעגט אריין די האנד אין קעשענע. איך מיין, אז דאס נעמט ער ארויס און גיט מיר. צום סוף רופט ער זיך אן צו מיר:

— איך וועל דיר געבען מארמעלאד א האלב שטיקעל און נימלעך דריי... אויב דו וועסט זיך מיט מיר בייטען. וועסט זיך בייטען?

— בייטען? — זאג איך. — מיט וואס וועלען מיר זיך בייטען?

— איך וועל דיר — זאגט ער — געבען דאס מעסערעל מיינס. דו ווייסט דאך מיין ווייס מעסערעל? איין אמת'דיגס, א זאוויאלאווס!

א חידוש אביסעל, אויב איך ווייס יואליק'ס מעסערעל! ווער ווייסט ניט יואליק'ס מעסערעל? וויפיעל מאל האב איך איהם דערויף מקנא געווען! וויפיעל מאל האב איך דאס געזעהן אין חלום!...

— נו, און איך? — זאג איך. — וואס זאל א י ך דיר געבען דערפאר?

— און דו — זאגט ער — וועסט מיר געבען דיין זילבערנעם פערציגער.

— נעם! — זאגט צו מיר דער יצר־הרע. — נעם, ס'איז איין אנטיק פון א מעסערעל. אלע יונגלעך וועלען דיר מקנא זיין...

איך וויל ארויסנעמען געלד; נאר באלד פערהאפ איך מיך.

— א חכם א איד! — זאג איך. — פאר א פערציטער קאן מען שוין טויפען א ניי מעסערעל.

— אט אזא מעסערעל? — זאגט יואליק. — פורים נאכ'ן קאלטען קוגעל!... שא, ווייסט דו נאר וואס? איך געב דיר צו א האלב טוץ קנעפלעך ביינערנע.

— פאר דעלט — זאג איך — קאן מען טויפען צעהנטויזענד טוץ טנעפלעך.

236

237

— נו, — אומר הוא, — וסוכריות ואגוזים, זה לא כסף? אני מבטיח לך, כל פעם, כשתבקש, אתן לך. כשם שאני יהודי. הנה, יש לי מסמר ברזל, אתה רואה? — אני נותן לך אותו במתנה, חינם. אתה רואה, איזה מסמר?

— למה לי — אומר אני — מסמרים?

— הוא יביא לך תועלת, טיפשון. אתה יכול לתקוע אותו איפה שאתה רוצה. אתה יכול לחפור בו גומה.

— למה לי — אומר אני — לחפור דומות?

— אתן לך — אומר הוא — להתפלל בסידור שלי, הקטן.

— למה לי — אומר אני — להתפלל בסידורי זָרים?

— אתן לך — אומר הוא — למדוד את קאסקֶט[6] השבת שלי.

— למה לי — אומר אני — למדוד טָאסטֶטים של זָרים?

— אינך רוצה? אז הא לך! — אומר יואליק, ותוקע לי מכה הגונה בצד, — מוצא־חן בעיניכם מין קבצנון? אני נותן לו דברים רבים כל־כך: אולר, כפתורים, וסוכריות ואגוזים, ומסמר, וסידור, ולמדוד כובע — ועדיין אינו רוצה! מעי של קבצן, כמה שלא דוחסים בו — זה מעט! חושב שאם יש לו רובל־כסף, אז הוא כבר מי־יודע־מה! חכה קצת, טוּפֶּלֶה טוּטוּרִיטוּ, עוד תתחנן פעם אצלי ותקבל קדחת!... נחמיה! נה, אני נותן לך את המסמר במתנה!...

יואליק נותן את המסמר במתנה לנחמיה (נער עני צולע על ירכו), ומפסיק חברותו אתי.

5) זאַבִיאַלוֹב — בית חרושת נודע לאולרים.
6) קאסקט — כובע־מצחייה.

ה

והלא תשאלו: לשם מה, בכל זאת, שמרתי את הכסף? ראשית, לסעודת ל״ג בעומר. לסעודת ל״ג בעומר היו כל הילדים מביאים משהו ל׳חדר׳: זה — כסף מזומן, זה — מין מאכל, זה — דבר מתיקה. רק אני לבדי הייתי בא עם ארוחתי הקבועה — חתיכת־לחם עם שום. פני היו מסמיקות: ואף כי היו משתפים אותי בסעודה עם כל הנערים, חשתי מכל מקום כי זה משום רחמנות, והשמחה לא ערבה לי... ״עכשיו, חשבתי לי, אני מצפצף עליכם; אני ברוך השם, מין ברנש שיש לו כסף מזומן. ואם בן־עשירים כמו יואליק נותן חלקו רבע־רובל, רשאי אני לתת קוּפֵּיקה, שהרי מה אני כנגדו: לא כלום שבכלום! אבל מהו הדין כשאני נותן חמש קוּפֵּיקות, הלא ברור שאני יוצא ידי־חובתי! נו, אז אני נותן דווקא רבע־רובל — ודעו לכם מיהו קופל קוקוריקו!״...

ושלשלתי לקופסת ל״ג בעומר רבע־רובל, את השאר שמרתי לימים הבאים.

לאחר מכן, לעת קיץ, כשהחלו נראים ירקות ופירות טריים בגיגיותיה של פירוּנְדִיצ׳קָה, בא ופקד אותי שוב יצר־הרע.

— אתה רואה — אומר הוא — גרגרי־יער ירוקים? אתה רואה איזה דמדמניות אדומות?

— מפירות ירוקים — אומר אני — מתקהות רק השיניים.

— ברך ״שהחיינו״ — אומר לי ייצר־הטוב — ״שהחיינו״ זאת מצווה...

״שהחיינו״ — אומר אני — יהיה לי עוד זמן לברך; הקיץ עדנו גדול. תהיה עוד עונה של דובדבנים ושזיפים, של תפוחים ואגסים, של מלונים

— נו, — זאָגט ער — און קאָנפּעטען און ניסלעך איז קיין געלט ניט? איך זאָג דיר צו, אַלע מאָל, ווען דו וועסט בעטען, געב איך דיר, ווי איך בין אַ איד. אָט האָב איך אַ צוויאַק איין אייזערנעם, זעהסט דו? — שענק איך דיר אַוועק דעם צוויאַק אומזיסט. דו זעהסט, וואָסער אַ צוויאַק?

— וואָס דאַרף איך — זאָג איך — צוויעטעס?

— ער וועט דיר — זאָגט ער — צונוץ קומען, נאַרעלע. קאָנסט איהם פאַרשלאָגען וואו דו ווילסט. קאָנסט מיט איהם אויסגראָבען אַ גריבעל.

— וואָס דאַרף איך — זאָג איך — דראָבען דריבלעך?

— איך וועל דיך — זאָגט ער — לאָזען דאַוונען אין מיין סידור׳על.

— וואָס דאַרף איך — זאָג איך — דאַוונען אין פרעמדע סידורים?

— איך וועל דיר געבען — זאָגט ער — אָנמעסטען מיין שבת׳־דיג קאַשקעטעל.

— וואָס דאַרף איך — זאָג איך — מעסטען פרעמדע טאַש־טעטען?

— ווילסט דו ניט? נאַ־זשע דיר! — מאַכט יואליק און דער־לאַנגט מיר אַ בוכענצי אין זייט אריין. — געפעלט אייך אביסעל אַ קבצנ׳יוק? איך געב איהם אַזוי פיעל זאַכען: אַ מעסערעל, און קנעפּלעך, און קאָנפּעקטען, און ניסלעך, און אַ צוויאַק, און אַ סידור׳על, און אַ היטעלע אָנמעסטען — וויל ער נאָך ניט! אַ קבצנ׳ישע קישקע — וויפיעל מע לעגט אין איהר ניט אריין, איז ווינציג! ער מיינט, אַז ער האָט אַ זילבערנעם פערציגער, איז ער שוין אַ גאַנצער יאַ־טובי־דאָס! וואַרט אויס, טאַפּעלע טוטאַריטו, וועסט אַמאָל אָנקומען צו מיר, וועט דיר אויספּאַלען באָקאָס!... נחמיה! נאַ, איך שענק דיר אַוועק דעם צוויאַק!...

יואליק שענקט־אַוועק דעם צוויאַק נחמיה׳ן (איין אָרעם יונגעל, וואָס הינקט אויף אַ פיסעל), און מיט מיר ווערד ער אויס חבר.

ה.

וועט איהר דאָך פרעגען: אויף וואָס פאָרט האָב איך געהאַלטען דאָס געלד?

ערשטענס, אויף ל״ג־בעומר צו דער סעודה. ל״ג־בעומר צו דער סעודה פלעגען אַלע קינדער ברענגען עפּיס אין חדר אריין: ווער מזומן געלד, ווער איין עסענוואַרג, און ווער אַ נאַשעריי. נאָר איך איינער פלעג קומען מיט מיין שטענדיג אָנבייסען — אַ שטיקעל ברויט מיט קנאָבעל. עס פלעגט מיר פלאַמען דאָס פּנים; און חאָטש אין קאָהן האָט מען מיך אריינגענומען גלייך מיט אַלע יונג־לעך, נאָר געפיהלט האָב איך, אַז ס׳איז מ צ ד ר ח מ נ ו ת — און ס׳איז מיר ניט איינגעגאַנגען די שמחה... „אַצינד, האָב איך מיר געטראַכט, הער איך אייך אַלע מיט׳ן קאָטער; איך בין, ברוך־השם, אַזאַ פאַרשוין, וואָס איך געה מיט מזומנים. ווי באַלד אַזאַ נגיד׳ס אַ יונגעל, ווי יואליק, גיט צושטייער אַ פערטעלע, מעג איך געבען אַ קאָפּיקע, וואָרום וואָס בין איך אַקעגען איהם? אַ גאָרנישט! ווי איז אָבער דער דין, אַז איך געב אַ פּיטאַקעל, בין איך יוצא? נו, געב איך טאַקי אַ גריווינקע — און ווייסט ווער איז קאָפּעל קור־קאַריקו!“...

און איך האָב אריינגעבראָכט אין דער קאַראָבקע אויף ל״ג־בעומר צעהן קאָפּיקעס, דאָס איבעריגע געלאָזט אויף שפּעטער.

שפּעטער, זומער־לעבען, ס׳איז אויפגעקומען גרינוואַרג, עס האָ־בען זיך בעוויזען פרישע אויבסטען ביי פיראָנדיטשקי׳ן אין די מול־טערלעך, איז געקומען ווידער אַ מאָל דער יצר־הרע.

— זעהסט — זאָגט ער — גרינע אַגרעסען? זעהסט, וואָסערע רויטע ווייכפּערלעך?

— פון גרינע פּירות — זאָג איך — ווערען נאָר הייליג די צייהן.

— מאַך „שהחיינו“, — זאָגט צו מיר דער יצר־טוב — שהחיינו איז אַ מצוה...

— שהחיינו — זאָג איך — וועל איך נאָך צייט האָבען צו מאַכען; דער זומער איז נאָך גרויס. עס וועט נאָך געהן אַ סדרה פון ווינשעל און פון פלאָמען, פון עפּעל און פון בארען, פון דיניעס

4

237

238

אין פון קאווענעס... איך וועל בעסער איבערלאָזען דאָס געלד, אם ירצה השם, אויף סוכות — זיך קויפען א פאָהן.

און ס'איז געבליבען, איך זאָל איבערלאָזען דאָס געלד, אם ירצה השם, אויף סוכות — זיך קויפען א פאָהן.

ו.

גאָט האָט געהאָלפען, דער סוכות איז געקומען, און איך האָב מיר געקויפט א פאָהן, א גרויסע, א געלע, א „צווייזייטענדיגע".

פון איין זייט זענען געווען אויסגעמאָהלט צוויי חיות, וואָס האָבען געהאט א פנים פון קעץ, נאָר באמת זענען זיי געווען לייבען, מיט אָפענע מיילער און מיט לאַנגע צונגען. אויף די צונגען ביי זיי זענען געווען ארויפגעטהאָן פייפלעך, אפנים, שופרות, מחמת ס'איז געשטאַנען אָנגעצייכענט מיט גרויסע אותיות: בחצוצרות וקול שופר.

אונטען, אונטער די לייבען, איז געשטאַנען אויפגעשריבען פון דער רעכטער האנד: דגל מחנה יהודה. פון דער לינקער האנד: דגל מחנה אפרים.

דאָס האָט איהר ערשט איין זייט פאָהן. אויף דער אנדערער זייט איז געווען נאָך שענער. דאָרט זענען געשטאַנען אויסגע־מאָהלט די פּאָרטרעטען פון משה מיט אהרנ'ען, פּינקטליך, ווי לעבעדיגע. משה מיט א גרויסען דאשעק אויפ'ן שטערן, און אהרן מיט א גאָלדענער רייף אויף דער געלער פּאטלע. אין מיטען, צווישען משה מיט אהרנ'ען, — א גאַנצע חאליאסטרע אידעלעך, געפּאקט איינס אויף דאָס אנדערע, מיט תורה'לעך אין די הענד. אלע האָבען זיי איין פנים, גלייך ווי איין מאמע האָט זיי געהאט: אלע מיט לאַנגע אלץ איינע קאפּאָטקעלעך, אלע מיט שיך און זעקלעך און אלע מיט גאָרטעלעך, אביסעל נידעריגער פון דער דיך... די אידעלעך הויבען פיס און זינגען: שישו ושמחו בשמחת תורה.

בעקומען א פאָהן, בעדאַרף מען קריגען א שטעקעל צו דער פאָהן.

דאָ מוז מען שוין אָנקומען צו רב זיאמע דעם סטאָליר, טאקי דער אייגענער רב זיאמע, וואָס האָט אמאָל זיך אונטערגענומען מיך אויסלעהרנען רעדען, „ווי א מענטש".

— וואָס ווילסט דו עפּיס זאָגען, טאַפּעלע טוטאַריטו?

— א שטעטעל צו דער פאָהן...

— וואָס הייסט — זאָגט ער — א שטעטעל?

— א שטעטעל — זאָג איך — פון א שטיטעל האָלץ, מע זאָל טאָנען טראָגען די פאָהן.

רב זיאמע טרייבט מיט מיר אזוי לאַנג קאָטאָוועס, ביז איך צעוויין מיך. דעמאָלט ווערד ער ווייך, וואַרפט־אוועק אלע ארבייט, נעמט א שטיקעל האָלץ, א שניץ אהער, א שניץ אהין — פאַרטיג.

אצינד פעהלט מיר נאָר איין עפּעל מיט א ליכטעל, געוויינט־ליך, פון וואַכס, ניט פון חלב, וואָרום חלב, אז וועט ארויפקאַפּען אויפ'ן עפּעל, איז פערפאַלען דער עפּעל, מע וועט איהם נאָכדעם ניט קאָנען עסען... אָבער וואַכס מאַכט ניט אויס, וואַכס איז כשר.

נו, און וואַכס איז דאָך ביי מיר פאַרהאַן מעהר ווי ביי אלע יונגלעך. אדרבה, א יונגעל, אז ער בעדאַרף א שטיקעל וואַכס, צו וועמען קומט ער אָן? צו מיר! וואָרום מיין טאַטע איז דאָך אונ־טער־שמש אין אונטערשטען קלייזעל פון דער קצב'ישער קלויז, איז וואָס עס בלייבט נאָך יום־כפור פון די ליכט געהער צו איהם — דאָס איז זיין הכנסה. ער שמעלצט דערפון „שמישים" צו די חנוכה־ליכטלעך, הבדלות און סטאַטשיקעס. און וואָס עס פאַלט־אראָפּ פון די הבדלות מיט די סטאַטשיקעס געהער צו מיר — דאָס איז מיין הכנסה.

הקיצור, איך האָב אלסדינג, וואָס מע בעדאַרף!

ז.

אריינגעזעצט די פאָהן אינ'ם שטעקעל, אויפגעפּאַסט אויפ'ן שפּיץ א רויטען עפּעל און אָנגעצונדען פון אויבען דאָס וואַכסענע ליכטעל, לאָז איך מיך שמיני־עצרת אויף דער נאַכט אין שוהל אריין, צו די הקפות, לעבעדיג־פריילין, ווי א גליקליכער פּרינץ, ווי א בן־מלך, וואָס קיינער איז צו איהם ניט גלייך.

ואבטיחים... מוטב שאשמור לי את הכסף לסוכות, ואקנה לי, אם ירצה השם, דגל.

והחלטתי שאשמור את הכסף, אם ירצה השם, עד סוכות — ואקנה לי דגל.

ו

בעזרת השם, הגיע חג הסוכות, ואני קניתי לי דגל, גדול, צהוב, מעוטר משני צדדיו.

בצד האחד צוירו שתי חיות, שהיה להם פרצוף של חתולים, אבל באמת היו אלה אריות, פעורי־פה וארוכי־לשון. בלשונותיהם נאחזו מין חלילים, כנראה שופרות, משום שהיה כתוב באותיות גדולות: בחצוצרות וקול שופר. מתחת לאריות היה כתוב: דגל מחנה יהודה מימין, ודגל מחנה אפרים משמאל.

הרי לכם מראה־הדגל מצידו האחד. צידו השני היה צוד יותר יפה. שם היו מצויירים הדיוקנאות של משה ואהרון, בדיוק נמרץ, ממש כחיים. משה בכובע גדול־מצחה לראשו, ואהרון בחישוק־זהב על בלוריתו הצהובה. באמצע, בין משה ואהרון — חבורה שלמה של יהודים, דחוקים זה על גבי זה, עם ספרי־תורה בידיהם, לכולם אותן הפנים, ממש כאילו אם אחת ילדה אותם: כולם באותן קפוטות ארוכות, כולם גרביים ונעליים לרגליהם, וכולם חגורי־אבנטים, קצת למטה מירכם... היהודים מרימים רגליהם ושרים: **שישו ושמחו בשמחת־תורה.**

קיבלתי את הדגל, צריך להשיג מקל לדגל. פה מוכרחים כבר לפנות לר' זיאָמֶה הנגר, אותו ר' זיאמה שקיבל על עצמו פעם ללמדני לדבר "כמו בנאדם".

— מה רצונך לומר, טוּפֶּלֶה טוּטוּרִיטוּ?

— מַקֵל לְדֶגֶל...

— מה פירוש — אומר הוא — מַקֵל?

— מַקֵל... אומר אני — להחזיק את הדֶגֶל.

ר' זיאָמֶה מוסיף להתל בי כדי כך, עד שאני פורץ בבכי. אז מתרכך הוא, מניח את כל מלאכתו, לוקח חתיכת־עץ, מקציע פה, מקציע שם — מוכן.

עכשיו חסר לי רק תפוח ונר, נר־שעווה כמובן, לא של חֵלב, כי חֵלב, כשהוא נוטף על התפוח, אז אבוד התפוח, פסול לאכילה... אבל שעווה לא אכפת, שעווה היא כשרה.

נו, ושעווה הלא יש לי יותר מאשר לכל הילדים. אדרבה, ילד, שצריך חתיכת־שעווה, אל מי הוא בא? אלי! מפני שאבא שלי הלא סגן־השמש בבית התחתון של בית־הכנסת הקַצָבִי, אז מה שנשאר מן הנרות אחרי יום־כיפור שייך לו — זאת הכנסתו. הוא מתיך ועושה מזה "שַמָשים" לנרות־חנוכה ונרות־הבדלה וסתם נרות. והשאריות, הנופלות מן ההבדלות והבְּדָלים, שייכות לי — זאת ההכנסה שלי. הקיצור, יש לי כל מה שדרוש!

ז

משחיברתי את הדגל למקל, קבעתי בראשו תפוח אדום, והדלקתי עליו את נר השעווה, — יצאתי והלכתי בשמיני עצרת לפנות־ערב אל בית־הכנסת להקפות, צוהל ועליז, כנסיך מאושר, כבן־מלך, שאיש לא ישווה לו.

(5)

32

238

——239——

אני רואה בדמיוני שאני כבר בבית־הכנסת למעלה, על הספסל שבכותל־המזרח, עם כל בני הבַּלֶבָּתים. הנרות דולקים, הדגל שלי יפה מכל הדגלים התפוח שלי אדום מכל התפוחים. הנר שלי גדול מכל הנֵרות, החום והדוחק

בבית־הכנסת — ממש סכנת־נפשות. נשים ונערות הרבה באו לנשק את ספרי־התורה. הנה הולך בראש ר׳ מלך החזן, בטליתו הנשרכת, כמצביא העליון. אחריו — הבַּלֶבָּתים. ר׳ מלך מסלסל ושר בקולו הפָּחי: ״ער־זור ד־לִים, הושיעה נא!״. הנשים עם הנערות מקפצות מול פניהם, נושקות את ספרי־התורה וצועקות בקול צווחני: כן תזכו לשנה הבאה! כן תזכו לשנה הבאה!״ — ״גם אתם! גם אתם!״.

אך עד שמגיעים אל הבית התחתון של בית־הכנסת הקַצָּבִי, ששם אני מתפלל, מוכרחים לעבור כמה בתי־כנסת ובתי־מדרש: בית־הכנסת הקר, בית־הכנסת הליטאי, בית־הכנסת החייטי, בית־המדרש הגדול, בית־המדרש הקטן, בית־המדרש הישן, ה״קלויז״[7] הראשון, ״קלויז־החסידים״, ״קלויז המתנגדים״, ה״קלויז החדש״, ה״קלויז הצהוב״ — עד שמגיעים לבית־הכנסת הקַצָּבִי, ומשם כבר יורדים אל הבית התחתון.

כל בתי־הכנסת הללו ובתי־המדרש, שמניתי לכם כאן, אינם מפוזרים, חלילה, זה ב״לִיסִי״ וזה ב״סְטְרִיסִי״, כמו שאצלכם ביהופץ. אצלנו בכתריליבקה, תענוג. אצלנו נמצאים כולם ברחוב אחד, על כברת־קרקע אחת קטנה, כמעט בחצר אחת, — הנקראת ״שולהויף״, כלומר חצר בית־הכנסת.

חצר בית־הכנסת שלנו היא כמעט בית־כנסת אחד. בקיץ, כשהחלונות פתוחים, ואתה עובר שם בשעת־תפילה, אינך יודע מה עליך לעשות תחילה: אם לעמד ולקפץ ב״קדושה״, אם לכוף־גו ב״בָּרְכוּ״, אם לענות ״אמן יהא שְמֵיה רבא״. בשעה שמצד אחד בוקע קול מזמר ״אז ישיר משה״, צועק מישהו מן הצד ״א־ח־ד!״ ופתאום פורץ לו אחד בניגון הגמרא: ״מכלל שהוא צריך לִפְרָט וּמִפְּרָט שהוא צריך לכלל״. קוטע אותו אחֵר בניגון: ״יתגדל ויתקדש שמיה רבא״, בא לו שלישי ומשמיע בכלל בטון אחר: ״הללויה! הללויה!״...

חצר בתי־הכנסת שלנו, שתי פנים לה: אחרת היא ביום־חול, ואחרת היא בשבת ויום־טוב. בימות־החול היא שוק לספרים יהודיים, טליתות, ציציות ומזוזות, תפוחים רקובים, אגסי־בר, זרעוני חמניות ושעועית, עוגיות־פרג, ׳בֵּייגלך׳, ר׳לֶקַח׳ סוכר. העזים משתטחות כאן כבכֶרֶם אביהן, ומעלות גירה, מנענעות בשעת־מעשה בזקנקניהן. אולם משבא שבת או יום־טוב — חסל שוק, אין מסחר, חסל עזים. יהודים, שיהיו בריאים, מתכנסים חבורות חבורות, מדברים ומלהגים, מספרים את כל חדשות־השבוע, וכל חדשות־השנה והעולם. גם ילדים, נערי ה׳חדר׳, כאן. תלמידי כל ה׳חדרים׳ רצים מקפצים, משוטטים

7) קלויז (יידיש) — כינוי לבית־מדרש קטן.

לכאן ולכאן, כדגים במים; אלוהים העניק להם מתנה — הם חופשיים היום! בודקים זה לזה את הקפוטות החדשות שלהם, של מי ארוכה יותר. את הקאסקטים החגיגיים, ראשו של מי גדול יותר, ומודדים באצבעותיהם, פיאתו של מי קצרה יותר. ואגב־כך חוטפים, כרגיל, זה סטירה, זה מכה, זה בעיטה — שמח.

אבל שמח מכל — בסוכות, בשמיני עצרת, בערב, לפני ההקפות, בשעה שכל הילדים מכל ה׳חדרים׳ מתכנסים כאן עם הדגלים. פה מתגודדים כיתות כיתות, ילדים גדולים לחוד, וקטנים לחוד. פה בודקים זה לזה את הדגלים. מקלו של מי ארוך יותר, תפוחו של מי אדום יותר, נרו של מי מחלב ושל מי משעווה. אגב־כך עפים לא מעט חידודים, חוכמות, צחוקים. זה עושה תעלול לזה: מכבה לו את הנר, או מתגנב ונוגס מתפוחו, חוטף הוא באבי־אביו בתוספת סטירה לקינוח — עד שמתפזרים והולכים איש־איש לבית־הכנסת שלו.

עס שטעלט זיך מיר פֿאָר, אַז איך בין שוין אין שוהל אויבען, אויף דער מזרח־באַנק, מיט אַלע בעלי־בתי׳שע קינדער. די ליכט ברענען. מיין פֿאָהן איז שענער פון אַלע פֿאָהנען. מיין עפּעל איז רויטער פון אַלע עפּעל. מיין ליכטעל איז גרעסער פון אַלע ליכט־לעך. אין שוהל איז איין ענגשאַפט, אַ היץ מיט סכנת־נפשות. ווייבלעך און מיידלעך אַ סך זענען געקומען קושען די תורה. אָט נעהט רב מלך דער חזן מיט׳ן צעלאָזטען טלית אויף צופריהער, ווי אַ גענעראַל־פעלדמארשאַל. נאָך איהם — די בעלי־בתים. רב מלך ציהעלט זיך און זינגט אויף זיין בלעכענער שטימע: „עוֹ־זֵר ד־־־לִים, הושיעה נא!״ די ווייבלעך מיט די מיידלעך שפרינגען אין פנים אריין, קושען די תורות און שרייען מיט אַ קוויטש: „דערלעבט איבער אַ יאָהר! דערלעבט איבער אַ יאָהר!״— „גם אתם! גם אתם!״

נאָר איידער מע קומט־צו צום אונטערשטען קלייזעל פון דער קצב׳ישער קלויז, דאָרט וואו איך דאַווען, מוז מען דורכגעהן פאַר־ביי עטליכע שוהלען און בתי־מדרשים: די קאַלטע שוהל, די ליט־ווישע שוהל, דאָס שניידערישע שוהלכען, דאָס גרויסע בית־מדרש, דאָס קליינע בית־מדרש, דאָס אַלטע בית־מדרש, די ערשטע קלויז, די חסיד׳ישע קלויז, די מתנגד׳ישע קלויז, די נייע קלויז, דאָס געלע קלייזעל — ביז מע קומט צו דער קצב׳ישער קלויז, און פון דאָרטען שוין לאָזט מען זיך אַראָפּ אין אונטערשטען קלייזעל.

אָט־אָ־די אַלע שוהלען און בתי־מדרשים, וואָס איך האָב אייך דאָ אויסגערעכענט, זענען חלילה נישט צעוואָרפען דער אין ליסי, יענער אין סטריסי, ווי ביי אייך אין יעהופעץ. ביי אונז, אין כתרי־לעווקע, איז אַ חיות. ביי אונז געפינען זיי זיך אַלע אויף איין גאַס, אויף איין שטיקעל ערד, כמעט אין איין הויף, — און דאָס ווערד אָנגערופען דער „שוהלהויף״.

אונזער שוהלהויף איז אינגאַנצען כמעט איין שוהל. זומער, אַז די פענסטער זענען אָפען, און איהר געהט פאַרביי בשעת מע דאַ־ווענט, ווייסט איהר נִיט וואָס איהר זאָלט טהון: צי איהר זאָלט בלייבען שטעהן און שפרינגען קדושה, צי איהר זאָלט זיך אָנבויגען חאַפּען אַ ברכו, צי איהר זאָלט ענטפערען „אָמן יהא שמיה רבא״. בשעת פון איין זייט הערט זיך אַ געזאַנג „אָז ישיר משה״, שרייט עמיצער פון דער זייט: „אַ־ח־־־ד!״ פאַלט איינער אריין פלוצים מיט אַ ניגון פון דער גמרא: „מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל״. שלאָגט איהם איבער נאָך איינער מיט אַ ניגון: „יתגדל ויתקדש שמיה רבא״. קומט צו געהן אַ דריטער און לאָזט־אויס גאָר מיט איין אנדער טאָן: „הללויה! הללויה!״...

אונזער שוהלהויף האָט צוויי געשטאַלטען: אין דער וואָכען איז ער אַנדערש, שבת און יום־טוב — ווידער אַנדערש. אין דער וואָכען איז ער אַ מאַרק פון אידישע ספרים, טליתים, ציצית און מזוזות, פוילע עפּעל, קברות־באַרלעך, סעמעטשקעס און בעבלעך, מאָהינדלעך, בייגעלעך און צוקערלעקאָך. ציעגען צעלעגען זיך, ווי ביי׳ם טאַטען אין וויינגאָרטען, און זענען מעלה־גרה, שאָקלען בשעת מעשה מיט די בערדלעך. קומט אָבער שבת און יום־טוב — אויס מאַרק, אויס מסחר, אויס ציעגען. אידען, זאָלען געזונד זיין, קלויבען זיך צענויף רעדלעך־ווייז, מע רעדט און מע גראַגערט. מע דערצעהלט נייעס פון דער גאַנצער וואָך, פונ׳ם גאַנצען יאָהר און פון דער גאַנצער וועלט. אויך קינדער, חדר־יונגלעך, זענען דאָ. חדר־יונגלעך פון אַלע חדרים לויפען, שפרינגען, שוועבען אהין און אהער, ווי די פיש אין וואַסער; גאָט האָט זיי געשענקט אַ מתנה — זיי זענען פריי! מע בעטראַכט זיך איינס אויף דאָס אַנדערע די נייע קאַפּאָטקעלעך, וועמענ׳ס איז לענגער, די יום־טוב׳דיגע קאַש־קעטלעך, וועמענ׳ס קאָפּ איז גרעסער, און מע מעסט אויף פינגער, וועמענ׳ס פאה איז קירצער. דערביי חאַפּט מען, געוויינטליך, ווער אַ פליק און ווער אַ שטורך און ווער אַ קלאַפּ — ס׳איז פריילין.

נאָר פריילינער ווי אַלע מאָל איז סוכות, שמיני־עצרת אויף דער נאַכט, פאַר די הקפות, בשעת אַלע יונגלעך פון אַלע חדרים קומען זיך צענויף אהער מיט די פאָהנען. דאָ מושטירעוועט מען זיך אויס אויף כתות, גרויסע יונגלעך בעזונדער און קליינע יונגלעך בעזונדער. דאָ בעטראַכט מען איינס ביי׳ם אַנדערען די פאָהנען, וועמענ׳ס שטעקעל איז גרעסער, וועמענ׳ס עפּעל איז רויטער, וועמענ׳ס ליכטעל איז פון חלב און וועמענ׳ס — פון וואַקס. דערביי פאַלען געגוג ווערטלעך, חכמות און געלעכטערען. איינער טהוט־אָפּ דעם אַנדערען אַ שפּיצעל: ער פערלעשט איהם דאָס ליכטעל, אָדער ער פער׳גנב׳עט זיך און בייסט איהם אָפּ דעם עפּעל, בעקומט ער אין טאַטענ׳ס טאַטען מיט אַ פאַטש אויף פערבייסען — ביז מע צעגעהט זיך איטליכער אין זיין שוהל אריין.

6

33

——239——

240

ח

— מזל טוב! טוּפֶּלֶה טוּטוּריטוּ יש לו דגל! שלום ליהודי צנוע ועניו שחטף כוויה במחצית פניו...

ב״ברוך הבא״ רחב שכזה פגשו אותי חברֶ׳ה קונדסים, כשהגעתי לחצר בתי־הכנסת עם הדגל שלי. אני סוקר את כל הדגלים ומשווה אותם לשלי — מי? מה? איפה? לא מגיעים לקרסולֵי הדגל שלי!

ראשית, הדגל עצמו. אין איש שדגלו קבוע למקל כל־כך ישר, שניתן לראות את שני צדדיו. לאיש אין מקל ישר, עגול ומהוקצע כל־כך, לאיש אין תפוח אדום וחלק כל־כך. לאיש אין נר יפה וטוב כל־כך, שהרי למי עוד כמוני יש כמות כזאת של שעווה? מי עוד כמוני חטף סטירות ומכות בשעה שתפס אותי אבא, בפרוזדור בית־הכנסת, תחת הספסל, אוסף שאריות־שעווה של נרות יום־כיפור המותכים?... אני עורך השוואה בין הדגל שלי לבין כל שאר הדגלים — ולבי מתמלא גאווה. נדמה לי שאני גדל וגדל, עולה וצומח, מגביה והולך, לאורך ולרוחב, רגלי נושאות אותי באוויר. מתחשק לי לצחוק, לצעוק, לצרוח, לצאת בריקוד...

— אַ־נו, הראה־נא! — פונה ואומר אלי יואליק בן־הגביר, ונשאר עומד פעור־פה.

הוא סוקר את דגלי. אני סוקר את דגלו. ״גם כן דגל! — חושב אני לי, — גם כן מקל! עקום, ממש כמו סימן שאלה!״ אני רואה שהוא רותח. אבל אני מעמיד פנים כמי שאינו יודע, ומביט הצידה.

— קופל! — אומר הוא לי — איפה לקחת מקל יפה כל־כך?

— הא? — אומר אני ומפנה אליו את פני.

— איפה מצאת — אומר הוא שוב — מקל הדור כל־כך?

— מה יש? — אומר אני לו — אולי אתה רוצה להחליף במסמר שלך?...

יואליק מבין את העקיצה. הוא מבזיק בעיניו, רוטן בחוטמו, טומן ידו בכיס, ומסתלק. אני מביט אחריו ומתמוגג מנחת, נחת־בריאות מתוסף לי. אני רואה שהוא קורא הצידה את נחמיה הצולע, ומסתודד אתו, ורומז לו עלי בעיניו. אני רואה זאת היטב, אבל עושה עצמי כלא יודע. כעבור רגע ניגש אלי נחמיה הצולע, מחזיק בידו את דגלו של יואליק, עם המקל העקום, ואומר לי:

— תן לי להדליק את הנר; שלי כבה.

— זה הדגל שלך? — אומר אני לו ומטה אליו את דגלי עם הנר, — הלא אני יודע של מי הדגל...

ולפני שאני מספיק להביט סביבי, מגיש נחמיה את נרו הבוער לדגל שלי ועושה ״בּוֹרא מְאוֹרֵי האש״ — מדליק אותו. הדגל שלי מתלקח ובוער כולו. פ־פ־פוּ — חסל דגל!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

אילו נפלה מן השמים אבן על ראשי, אילו חיה רעה התנפלה עלי לטרוף אותי, או אילו היה בא לקראתי בחצות־לילה מת בתכריכים לבנים, המבקש לחנוק אותי — לא היה פחדי כה נורא, כבשעה שראיתי את מקלי הערום עם הדגל השרוף. זעקה פרצה מלבי:

— אוי ו׳, הדֶגֶל שלי! הדֶגֶל שלי! הדֶגֶל שלי!

פלגי דמעות זרמו מעיני. כל העולם חשך בעדי. המקל עם התפוח והנר נפלו מידי, ואני פניתי ללכת, בעצמי אינני יודע לאן. אני הולך ומתייפח

ח.

— מזל־טוב! טאַפּעלע טוטאַריטו האָט אַ פאָהן! שלום עליכם, אַ גוטער איד, אַ האַלבען פּנים אָפּגעבריהט...

מיט אזא ברייטען ברוך־הבא האָבען מיך חברה קונדייסים בעגעגנט, אז איך בין געקומען אויפ׳ן שולהויף מיט מיין פאָהן.

איך בעטראַכט אַלע פאָהנע; און וואַרף אַ קוק אויף מיין פאָהן — ווער? וואָס? ווענען? ווי קומען זייערע פאָהנען צו מיין פאָהן?

ערשטענס, די פאָהן אַליין. ביי קיינעם שטעהט זי ניט אזוי גלייך אריינגעזעצט אין שטעקעל, אז מע זאָל ארויסזעהן ביידע זייטען. ביי קיינעם איז ניטאָ אזא גלייך, קיילעכיג, געטאָקט שטעקעל. ביי קיינעם איז ניטאָ אזא רויטער גלאַטער עפּעל. ביי קיינעם איז ניטאָ אזא שען נעראַטען ליכטעל. וואָרום ווער פערמאָגט אזוי פיעל וואַכס, ווי איך? ווער האָט געחאַפּט אזוי פיעל פּעטש מיט סטוסאַקעס, ווי איך, בשעת דער טאַטע האָט מיך געחאַפּט אין פּאַלעש אונטער דער באַנק קלויבען די שטיקלעך וואַכס פון די צעשמאָלצענע יום־כפור׳דיגע שטיקלעך ליכט?... איך מאַך אַ פערגלייך צווישען מיין פאָהן און צווישען די אַלע איבעריגע פאָהנען — און מיין הארץ ווערד פול מיט גדלות. עס מאַהלט זיך מיר אויס, אז איך וואַכס און וואַכס העכער און העכער, לענגער און ברייטער, די פיס טראָגען מיך. עס גלוסט זיך מיר לאַכען, שרייען, קוויטשען, חאַפּען אַ טענצעל...

— אַנו, ווייז נאָר! — רופט זיך אָן צו מיר יואליק דעם נגיד׳ס און בלייבט שטעהן פערגאַפט.

ער בעקוקט מיין פאָהן. איך בעקוק זיין פאָהן. „אויך מיר אַ פאָהן! — טראַכט איך מיר. — אויך מיר אַ שטעקעל! אויסגעבויגען, גלייך ווי אַ קאָטשערע!“ איך זעה, אז ער איז אַ געקאָכטער, נאָר איך מאַך מיך ניט וויסענדיג און קוק כלומרשט אָן אַ זייט.

— קאָפּעל! — מאַכט ער צו מיר. — וואו האָסט דו גענומען אזא שען שטעקעלע?

— הא? — זאָג איך און דרעה מיך אויס צו איהם מיט׳ן פּנים.

— וואו האָסט דו דערטאַפּט — זאָגט ער נאָך אַ מאָל — אזא טשאַקענדיג שטעקעלע?

— וואָס איז דען? — זאָג איך צו איהם. — ווילסט זיך אפשר בייטען אויף דיין צוויאַק?...

יואליק פערשטעהט דעם שטאָך. ער טהוט אַ גלאַנץ מיט די אויגלעך, אַ סמאַרע מיט דער נאָז, לעגט־אריין די האַנד אין קעשענע און טרעט־אָפּ. איך קוק איהם נאָך און קוועל. עס קומט מיר צו אַ שטיק געזונד. איך זעה, ווי ער רופט־אָפּ נחמיה׳ן מיט׳ן קרומען פיסעל אויף אַ זייט און סוד׳עט זיך מיט איהם און ווינקט אויף מיר מיט די אויגען. איך זעה גאַנץ גוט, נאָר איך מאַך מיך ניט וויסענדיג. אין אַ מינוט ארום געהט־צו צו מיר נחמיה מיט׳ן קרומען פיסעל, האַלט יואליק׳ס פאָהן מיט׳ן קרומען שטעקעל און רופט זיך אָן צו מיר:

— ןעב מיר אָנצינדען דאָס ליכטעל; מיינס האָט זיך פאַרלאָשען.

— ז׳איז דען דיין פאָהן? — זאָג איך צו איהם און בויג איהם אָן מיין פאָהן מיט׳ן ליכטעל. — איך וויים דאָך וועמענ׳ס פאָהן דאָס איז...

און איידער איך קוק מיך ארום, טראָגט־צו נחמיה זיין אָנגעצונדען ליכטעל צו מיין פאָהן און מאַכט בורא מאורי האש. מיין פאָהן צינדט זיך אָן, טהוט אַ פלאַקער, פּ־פּ־פּו — אויס פאָהן!

. . . .

ווען עס פאַלט־אַראָפּ פונ׳ם הימעל אַ שטיין גלייך מיר אין קאָפּ אריין, ווען אַ ווילדע חיה פאַלט־אָן אויף מיר און וויל מיך פערצוקען, אָדער ווען עס קומט מיר אַקעגען אַ מת אים האַלבע נאַכט אין ווייסע תכריכים און וויל מיך ווארגען, — וואָלט מיין שרעק נישט בעדאַרפט זיין אזוי גרויס, ווי בשעת איך האָב דערזעהן מיין נאַקעטען שטעקען מיט דער אָפּגעברענטער פאָהן. עס האָט זיך ארויסגעריסען ביי מיר פונ׳ם הארצען אַ געשריי:

— אוי וועה, מיין פאָהן! מיין פאָהן! מיין פאָהן!...

עס האָבען זיך אַ גאָס געטהאָן טרערען פון מיינע אויגען. די גאַנצע וועלט איז פאַר מיר געוואָרען פינסטער. דאָס שטעקעל מיט׳ן עפּעל מיט׳ן ליכטעל זענען ארויסגעפאַלען פון מיינע הענד.

(7)

240

——241——

וממרר בבכי. אני סופק כפי ומבַכה את דגלי, כמו שמבכים מת. אני חוזר הביתה יחידי, בלי הדגל, ופורש לי לפינה, ופה, בחושך, יושב אני, ראשי בין ברכי, ובוכה חרש, שאיש לא יראה, איש לא ישמע, ומקשה קושייה לאלוהים:

— 'גוואלד'[8], 'גוואלד', ריבונו־של־עולם! למה זה מגיע לי? מה פשעי ומה חטאתי?

8) גוואלד (יידיש) — מלת זעקה, מעין "אבוי!".

58

תרגם (ועבד) ראובן אהרוני

און איך האָב מיך געלאָזט געהן, איך ווייס אליין ניט וואוהין. איך געה און גיס און גיס מיט הייסע ביטערע טרערען. איך ברעך די הענד און בעוויין מיין פאָהן, ווי מע בעוויינט א טוידטען. און איך קום צו געהן אהיים איינער אליין, אָהן א פאָהן, און איך פערקלויב מיך אין א ווינקעלע, און דאָ, אין דער פינסטער, זיץ איך, דעם

קאָפּ אראָפּ צווישען די קניהען, און וויין שטילערהייד, קיינער זאָל ניט זעהן, קיינער זאָל ניט הערען, און איך פרעג ביי גאָט א קשיא:

— גוואלד, גוואלד, רבונו של עולם! פאר וואָס קומט דאָס מיר? פאר וואָס און פאר ווען?!...

. . . .

דאָס לעצטע קאַפּיטעל.

איהר ווייסט, קינדער, אלע מעשיות האָבען א סוף און לאָזען זיך אויס אָדער פריילי‍ך, אָדער טרויעריג.

אידישע מעשיות לאָזען זיך אויס, צום מיינסטען, טרויעריג. פאַרהאַן ביי אונז א ווערטעל, אז א איד, ובפרט איין אָרעמאַן, טאָר קיין הנאה ניט האָבען. ס'איז א סך וועגען דעם צו רעדען; אז איהר וועט אונטערוואכסען, וועט איהר געוואָהר ווערען... דערווייל בעדאַרף איך אייך זאָגען, אז די מעשה מיט מיין פאָהן האָט זיך נאָך ניט אויסגעלאָזט דערמיט, וואָס איך האָב אייך דאָ דערצעהלט. איך האָב נאָך גוט, גוט צוגעקרענקט, געלעגען אין א העליש פייער, געזעהן פאר זיך משונה־מאָדנע זאכען, שלאַנגען און עקדישען מיט פייערדיגע צונגען אוןווילדע חיות אינ'ם געשטאַלט פון מענשען... איך האָב געהערט משונה־מאָדנע קולות פון קעץ און פון פּיפּער־נאָטערס. איך האָב זיך געוואָרפען, גערעדט פון היץ, געוועז פאר־ביי. מע האָט נישט געהאַלטען פון מיין לעבען. אין אונטערשטען קלייזעל פון דער קצב'ישער קלויז האָט מען שוין אפילו אָפּגעזאָגט תהלים אויך. איך בין געוועז העכער האלב אויף י ע נ ע ר וועלט.

נאָר אזוי ווי ס'איז היינט ערב יום־טוב, און יום־טוב, בפרט שמחת־תורה, בעדאַרף מען זיין פריילי‍ך, וויל איך אויסלאָזען די מעשה מיט מיין פאָהן אויך פריילי‍ך.

ערשטענס, זעהט איהר, אז איך בין מיט גאָט'ס הילף ניט געשטאָרבען.

צווייטענס, זייט וויסען, אז אויפ'ן אנדערען יאָהר האָב איך געהאט א פאָהן נאָך א שענערע, מיט א שענערען שטעקעל, מיט א שענערען עפּעל, און בין דוקא געוועז אין שוהל גאַנץ אויבען־אָן, אויף דער מזרח־באַנק, מיט אלע בעלי־בתישע קינדער. די ליכט האָבען געברענט. מיין פאָהן האָט געשיינט. אידען זענען געגאַנגען מיט די הקפות. רב מלך דער חזן מיט'ן צעלאָזטען טלית איז גע־גאַנגען אויף צו־פריהער, ווי א גענעראַל־פעלדמארשאַל. ער האָט זיך געציקעלט און געזונגען אויף זיין בלעכענער שטימע: „ע ו ־ ז ר ד ־ ־ ־ ל י ם, ה ו ש י ע ה נ א !" ווייבלעך און מיידלעך אָהן א שיעור האָבען געקושט די תורות, געשפּרונגען אין פּנים אריין און געשריגען מיט א קוויטש: „דערלעבט איבער א יאָהר! דער־לעבט איבער א יאָהר!" — „גם אתם! גם אתם!"

קינדער, ג ם א ת ם !...

(8)

35

——241——

——242——

די מעשיות פון הערשל זומערווינט

מעשה. די מעשיות האָט מיר דערציילט הערשל זומערווינט ביי פאַנטולע גוי אין דער טשאַינע, וואו אידישע טרעגערס, וואַסער־פירער און סתם האָרעפּאַשניקעס פלעגן קומען טרינקען טיי צווישן פינף און זעקס נאָכמיטאָג.

אַלע מעשיות, וואָס הערשל האָט דערציילט, זענען געווען אויסטערליש ביז גאָר, און אַלע מעשיות זענען געווען אמתע, ווייל זיי האָבן זיך געטראָפן מיט אים אַליין.

אויב איר זעט נאָך היינט־צו־טאָג אַן אויסגעשטערנטן הימל, ווייסט איר וועמען איר האָט צו פאַרדאַנקען? קיינעם נישט, אַחוץ הערשל זומערווינטן.

געשען איז דאָס אַמאָל, ווען ער, הערשל, איז נאָך געווען אַ קליין חדר־אינגל. אינגאַנצן אַ יאָר עלף.

אַ שטיפער איז ער געווען איינער אין דער וועלט; שמיץ האָט ער געכאַפּט פונם רבין, וויפיל ס׳איז נאָר אין אים אַריין; יעדן נייעם קאַנטשיק האָט ער פאַרזוכט דער ערשטער.

נאָר די שמיץ פונם רבין זענען געווען אַ גאָרנישט מיט אַ נישט אַנטקעגן דעם קנייפן פון דער שטיפמאַמע.

הערשלס מאַמע איז געשטאָרבן, ווען זי איז געגאַנגען מיט אים צו קינד. ער איז געבוירן געוואָרן אַ יתום.

און די שטיפמאַמע, וואָס דער טאַטע האָט אין אַ צייט אַרום אַראָפּגע־בראַכט פון דער פרעמד, האָט אים, הערשלען, נישט ליב געהאַט, און ס׳איז אַ סברה, אַז נישט אומזיסט. הערשל איז איר דערגאַנגען די יאָרן. האָט זי אים געשיקט אַ גאַנג, איז ער פאַרפאַלן געוואָרן אויף אַ גאַנצן טאָג; אַהיים געקומען ערשט צו וועטשערע.

ווען דער טאַטע פלעגט אַהיים קומען פונם מאַרק אַן אָפּגעהאָרעוועטער, אַ מידער, פלעגט די שטיפמאַמע אויסגיסן פאַר אים איר גאַנץ ביטער האַרץ: „הערשל אַזוי״ און „הערשל אַזוי״.

דער טאַטע, בטבע אַ גוטער, האָט אים קיינמאָל נישט געשלאָגן. אמת, ער האָט געהאַט עגמת־נפש פון הערשלס „שטיקלעך״, ס׳האָט אים בפירוש געאַרט.

——242——

און אַז די שטיפמאַמע האָט פאַרענדיקט איר „צושטעלן אַ בענקעלע״, פלעגט ער טרויעריק אַ שמייכל טאָן:

— ער וועט נאָך זיין אַ לייט, זלאַטע, זאָרג זיך נישט. וועסט נאָך זען, אַז ער וועט זיין אַ לייט, נאָר... פון די „אָרעמע לייט״.

זעענדיק אַז דער טאַטע קומט אָפּ דעם גאַנצן ענין מיט אַ ווערטל, האָט די שטיפמאַמע זיך אַליין אַן עצה געגעבן. קנייפּן האָט זי געקענט, האָט זי אים געקניפּן. פון יעדן קניפּ האָט ער, ווי מען זאָגט, „געזען קראָקע מיט לעמבעריק״.

און הערשל האָט געענטפערט אויף איר קנייפּן מיט נייע „שטיקלעך״ און מיט נייע „שפּיצלעך״.

אָט אַזאַ איז ער געווען. אַ שטיפער איינער אין דער וועלט. דער סאַמאָ־ראָדנער מלך פון אַלע קונדייסים.

ביי זיי אין שטוב האָט זיך אַרומגעדרייט אַ האָן, ווי ביי זיין טאַטן אין ווייַנגאָרטן. דער דאָזיקער האָן האָט געטאָן וואָס ער האָט געוואָלט, אַנגעמאַכט דאָרטן, וואו ער האָט געוואָלט. קיינער האָט אים נישט געטשעפּעט. קיינער האָט אים נישט געפרעגט קיין שאלות. די שטיפמאַמע, וואָס איז צו הערשלען געווען ערגער ווי אַ כלבֿ, איז צום האָן געווען ממש ווי אַ טויב.

די שטיפמאַמע, וואָס האָט געגלויבט אין שדים, רוחות און גילגולים, האָט זיך איינגערעדט, אַז דער האָן איז אַ גילגול פון איר ערשטן מאַן הערש־מענדל. זי האָט אים דערקענט אין זיין „זייטיקן קוק״ און אין זיין ציטערן מיטן קעפּל. הערש־מענדל מיט די ביינער.

אַז קיינער איז נישט געווען אינדערהיים, האָט זי אים טאַקע גערופן „הערש־מענדל״ און זיך געווישט מיטן פאַרטוך די אויגן:

— קומסט אָפּ, הערש־מענדל. אַ האָן ביזטו געוואָרן, וויי איז מיר. וואָס האָט דיר געהייסן נאָכלויפן אַלע מיידן, הערש־מענדל? כ׳האָב דיך געוואָרנט, הערש־מענדל, איצט ביזטו מגולגל געוואָרן אין אַ האָן, וויי איז מיר.

אַ רגע שפּעטער:

— דיין מזל, הערש־מענדל, וואָס ביזט אַריינגעפאַלן צו מיר אין די הענט און כ׳האָב דיך דערקענט. ביי אַן אַנדערן וואָלט מען דיך שוין פון לאַנג געקוילעט, פון לאַנג אויפגעגעסן און פון לאַנג שוין אָן דיר פאַרגעסן.

און דער האָן הערש־מענדל האָט בפירוש געפילט, אַז די שטיפמאַמע איז אים אַ פריינט. צי ער האָט אויך דערקענט, אַז זי איז אַמאָל געווען זיין ווייב,

——244——

ווייסט נישט הערשל זומערווינט. און דאָס וואָס ער ווייסט נישט, וועט ער נישט דערציילן.

וויפיל הענער און הינער מען האָט שוין נישט אויסגעקוילעט, הערש־מענדל דער האָן איז געבליבן לעבן, באַהיט און באַשיצט פון דער שטיפמאַמען, וואָס האָט אים אַפילו געגעבן פון צייט צו צייט עסן הינערשע פולקעס פון אַנדערע געקוילעטע הינער.

די שטיפמאַמע האָט זיך דערמאָנט, אַז איר ערשטער מאַן, הערש־מענדל, האָט ליב געהאַט אַ הינערשע פולקע, ס׳לעבן.

פאַרשטייט זיך, אַז הערשל זומערווינט האָט פיינט געהאַט הערש־מענדל דעם האָן, ווייל ער האָט פיינט געהאַט די שטיפמאַמע.

וואו ער האָט נאָר געקענט, איז ער דעם האָן דערגאַנגגען די יאָרן. פון אויסרייסן פעדערן איינציקווייז, רעדט מען שוין נישט.

האָט דער האָן געכאַפּט אַ דרימל, האָט אים הערשל אויפגעוועקט. האָט ער דעם האָן אָנגעטראָפן אין הויף, האָט ער אים אַזוי לאַנג געיאָגט, ביז דער האָן האָט אַרויפגעפלאַטערט אויפן פלויט און זיך הייזעריק צעקרייעט, גערופן צו הילף די שטיפמאַמע.

די שטיפמאַמע, דערהערנדיק דעם פאַרצווייפלטן קריי פון הערש־מענדל דעם האָן, איז געקומען צו לויפן נישט־טויט נישט־לעבעדיק און אים אויסגע־לייזט פון הערשלס הענט.

פאַר דער שטיפמאַמען איז יעדער הייזעריקער קריי פונם האָן געווען נאָך אַ סימן, אַז זי האָט דאָ צו טאָן מיט אַ גילגול פון איר ערשטן מאַן ע״ה. אַזוי פלעגט ער קרייען, ווען מען פלעגט אים מכבד זיין מיט אַן עליה.

מאַכט זיך אַמאָל, דער שטיפער הערשל האָט ווידער געיאָגט דעם האָן איבערן הויף. דער האָן האָט זיך מיט צעפלאַשעטע פליגל געטראָגן ווי אַ נישט־גוטער. הערשל האָט דערפון ווילד הנאה געהאַט. ער האָט זיך געיאָגט נאָך אים און געזונגען דאָס לידל, וואָס ער האָט אַליין צוגעטראַכט אַ וואָך אויף צופריער, ווען ער האָט געזען דעם האָן פּיקן אַ הינערשע פולקע:

הערש־מענדל הינער־פרעסער,
דו זאָלסט נישט וואַקסן גרעסער.

דער האָן איז, ווי זיין שטייגער אין אַזאַ סכנה, אַרויף אויפן פלויט. נאָר הערשל האָט אים נישט צו־רו געלאָזט. ער האָט געקרייעט, גערופן צו הילף די שטיפמאַמע. די שטיפמאַמע איז אָבער נישט געווען אין דער היים. זי איז

——244——

גראָד געגאַנגען עפּעס איינקויפן אין שפּייז־געוועלבל. אויפן וועג האָט זי אָנגעטראָפן גיטל די שפּרעכערין און מיט איר פאַרפירט אַ שמועס וועגן שדים, רוחות און גילגולים, און אַנדערע ווייבערישע זאַכן.

ווען זי איז אַהיים געקומען, האָט זי געטראָפן אונזער הערשל אַ צעפּלאַמטן, אַ גליקלעכן, זיך יאָגנדיק נאָכן האָן, און דער האָן האָט שוין קוים־קוים געכאָרכלט.

אַז הערשל האָט געלייזט דאָס זייניקע, איז איבעריק צו דערציילן. די שטיפמאַמע האָט אים גוט־גוט אָנגעדרייט די אויערן. הערשל האָט זיך קוים אַרויסגעריסן פון אירע הענט. אַנטלויפנדיק האָט ער איר אַרויסגעשטעלט די צונג און טאַקע תיכף זיך צעזונגען איבער דער גאַנצער גאַס, קינד און קייט זאָלן הערן:

הערש־מענדל הינער־פרעסער,
דו זאָלסט נישט וואַקסן גרעסער.

די שטיפמאַמע האָט געהאַלטן דעם אויסגעלייזטן האָן אין אירע אָרעמס, אים צוגעטוליעט צום האַרצן און געשעפּטשעט:

— קומסט אָפּ, הערש־מענדל, ווי איז מיר!

און דעם אַנטלויפנדיקן הערשל האָט זי נאָכגעשריגן:

— וואַרט, וואַרט, אַז דו וועסט אַהיים קומען צו וועטשערע, וועסטו ערשט כאַפּן דאָס דייניקע.

פאַרשטייט זיך, אַז הערשל איז ניט אַהיים געקומען צו וועטשערע. אַ הונגעריקער, האָט ער זיך אַרומגעדרייט איבער די גאַסן. אין דמיון געזען ווי הערש־מענדל דער האָן פּיקט אַ הינערשע פּולקע, ווי די שטיפמאַמע ווינטשט אים צו מיטן גאַנצן האַרצן:

„עס, עס, הערש־מענדל, זאָל דיר וואויל באַקומען!“

הערשל האָט חרטה געהאַט. צו וואָס האָט עס אים געטויגט? איצט טאָטשעט אים דער הונגער, נאָר אַהיים גיין האָט ער מורא.

ביינאַכט, ווען אַלע זענען שוין געשלאָפן, איז הערשל אַהיים געקומען. שטיל, אויף די שפּיץ־פינגער, איז ער אַרויפגעקראָכן אויפן בוידעם און זיך געלייגט אַ הונגעריקער שלאָפן.

אַ מאָדנעם חלום האָט ער געהאַט: ער אַליין איז אַ יונג הענדל, אַ פאַר־שייטס. די שטיפמאַמע, אַ פּעטע, בכבודיקע הון, פירט אים דאָס ערשטע מאָל אין חדר אַריין.

דער מלמד — גאָט מיינער! — איז הערש־מענדל דער האָן. ער האַלט, ווי זיין שטייגער, דאָס קעפּל אויף־אַ־זייט און ער פרעגט אים:

„קמץ אלף, ווי מאַכט?"

און טאַקע תיכף אַ פּיק אים אין קעפּל.

„און קמץ גימל, אינגעלע?"

און נאָכאַמאָל אַ פּיק אים אין קעפּל.

אַ דערשראָקענער האָט זיך הערשל אויפגעכאַפּט פונם שלאָף און זיך אַרומגעקוקט אין אַלע זייטן.

יאָ, ער איז אויפן בוידעם, און אַלץ איז געווען אַ חלום.

ער האָט אָפּגעאָטעמט און זיך שאַרף איינגעהערט.

אָבער ווער פּיקט עס פּאָרט?

ער איז פּאַמעלעך צוגעקראָכן צום דאַך־פענסטערל און אַרויסגעשטעקט דעם קאָפּ.

די ערשטע רגע איז הערשל געבליבן ווי געפּלעפּט. דער הימל איז געווען אויסגעשטערנט. אויפן שוואַרצן קוימען איז געשטאַנען הערש־מענדל דער האָן און געפּיקט מיט זיין שאַרפן שנאָבל די שטערן.

דער נאַרישער האָן האָט געמיינט, אַז דאָס זענען זערנעס.

הערשל האָט דערפילט די סכנה. לאָזן הערש־מענדלען אַזוי ווייטער פּיקן די שטערן, מאַכט ער אַ תל פון דער גאַנצער זומער־נאַכט, נישט נאָר פון דער, נאָר פון אַלע שטערן־נעכט בכלל. ווייל ווי ס׳איז באַקאַנט, לאָזט איין נאַכט איבער דער צווייטער בירושה די שטערן.

הערשל איז פּאַמעלעך אַרויסגעקראָכן דורכן דאַך־פענסטערל. אויפן בויך האָט ער זיך פּאַמעלעך־פּאַמעלעך דערנענטערט צום קוימען, הערש־מענדל זאָל נישט הערן.

און הערש־מענדל דער האָן איז טאַקע געווען אַזוי פאַרנומען מיט דער אכילה, אַז ער האָט טאַקע גאָרנישט נישט געהערט.

מיטאַמאָל האָט אים הערשל אַ כאַפּ געטאָן ביי די פליגל. הערש־מענדל דער האָן האָט זיך אַזוי דערשראָקן, אַז פאַר שרעק האָט ער צוריק אויסגעבראָכן אַלע שטערן, וואָס ער האָט שוין געהאַט אויסגעפּיקט.

הערשל האָט מיטן דערשראָקענעם האָן געדרייט איבערן קאָפּ און געזונגען אַ ניי לידל, וואָס איז אים גראַד איינגעפאַלן:

„הערש־מענדל שטערנפּיקער,
די אכילה איז דער עיקר“.

די שטערן אויפן הימל האָבן ממזריש צו אים אַראָפּגעוואונקען, הערשל האָט פאַרשטאַנען זייער מיין:

„הערשל, מיר׳ן דיר קיינמאָל נישט פאַרגעסן די טובה“.

די ערשטע פּאָר מינוט איז דער האָן געווען אַזוי פריטשמעליעט. דאָס שטערן־מאָלצייט, וואָס ער האָט געפּראַוועט שטילערהייט מיט אַזאַ הנאה, איז אַזוי אומגעריכט איבערגעריסן געוואָרן, אַז ער האָט די ערשטע פּאָר מינוט נישט געוואוסט בכלל, וואָס ס׳טוט זיך מיט אים.

ערשט ווען הערשל האָט מיט אים אָנגעהויבן צו דרייען איבערן קאָפּ און גענומען טאַנצן אַרום דעם קוימען ווי אַן אינדיאַנער, האָט ער זיך מוראָדיק צעקרייעט.

די הענער פונם שטעטל האָבן אים אָפּגעענטפערט, ווי ס׳איז דער שטייגער פון הענער. ס׳איז געוואָרן אַזאַ קרייערײַ, אַז די באַלעבאַטים פון שטעטל האָבן זיך אויפגעכאַפּט, אָפּגעגאָסן נעגל־וואַסער, געמיינט, אַז ס׳טאָגט שוין.

הערשלס שטיפמאַמע האָט דערהערט דאָס פאַרצווייפלטע קרייען פון איר גילגול... זי האָט דערפילט די סכנה. אין הוילן העמד און מיט דער קאָטשערע אין דער האַנט איז זי אַרויף אויפן בוידעם, קוים זיך אַדורכגעשפּאַרט דורכן דאַך־פענסטערל.

וואָס הערשל האָט אָפּגעלייזט, קענט איר זיך שוין אַליין פאָרשטעלן. די שטיפמאַמע האָט אים נישט געזשאַלעוועט.

הערשל זומערווינט ווייזט נאָך היינט די ברוין־און־בלאָע סימנים פון יענע קלעפּ. אָבער ס׳האָט זיך געלוינט:

„די שטערן האָב איך פאָרט געראַטעוועט“.

הערש־מענדל דער האָן איז פון יענער נאַכט אָן געוואָרן עפּעס נישט מיט אַלעמען. אין אַ פּאָר וואָכן אַרום האָט ער פאַרוואָרפן דאָס קעפּל צום לעצטן מאָל אין אַ ווינקל פונם הויף.

אין וואָס פאַר אַ גילגול ער איז היינט, ווייסט קיינער נישט. ער, הערשל, איז אָבער געקומען צו זיך פון די קלעפּ. אַ סימן: אָט לעבט ער און דערציילט אמתע מעשיות וואָס האָבן זיך געטראָפן טאַקע מיט אים אַליין.

אָט, למשל, די מעשה מיט די פייגל:

געשען איז דאָס מיט יאָרן קאַריק. הערשל איז דענסטמאָל געווען אַ בחור

פון אַ יאָר אַכצן־ניינצן, אַ יונג מיט ביינער. זיין אינגערע שוועסטער איידל האָט שוין געהאַט חתונה געהאַט. נאָר די שטיפמאַמע האָט נאָך, ווי איר שטייגער, געוואָרטשעט:

„ביי לייטן איז אַזאַ יונג שוין אַ טאַטע, נאָר דאָס דרייט זיך אַרום פוסט און פאַסט. יאָגט זיך נאָך מיידן. וועסט נאָך האָבן דעם זעלבן סוף ווי מיין הערש־מענדל. געדענק מיינע רייד".

נאָר מאַלע וואָס די שטיפמאַמע האָט געוואָרטשעט. קיין פריינט איז זי אים קיינמאָל ניט געווען, און זינט דעם טויט פון הערש־מענדל דעם האָן — אַוודאי און אַוודאי נישט.

אגב, האָט זי יעדעס יאָר — אין טאָג וואָס הערש־מענדל דער האָן איז נפטר געוואָרן — געגעבן ליכט אין שול און עוזר דער שמש האָט געזאָגט קדיש פאַר באַצאָלטס.

הקיצור, הערשלס אינגערע שוועסטער איידל האָט מיט מזל חתונה געהאַט און צום יאָר איז זי געלעגן געוואָרן מיט אַ אינגל.

צוויי טעג פאַרן ברית האָט דער טאַטע אַוועקגערופן הערשלען אין אַ זייט און צו אים געזאָגט:

— שפּאַן איין, מיין זון, דאָס פערד און פאָר אַריבער קיין דראבאַן צו זלמן דעם שענקער און זאָג אים, מיין זון, אַז ער זאָל דיר געבן דאָס פעסל וויין, וואָס ער האָט אַוועקגעשטעלט פאַר מיר מיט צוואַנציק יאָר צוריק. אם ירצה השם, איבערמאָרגן, אַזוי זאָג אים, וועט זיין דער פריילעכסטער טאָג אין מיין לעבן: דאָס ערשטע אייניקל. נעם די בייטש, הערשל, שפּאַן איין דאָס פערד און פאָר און קום באַצייטנס מיטן פעסל וויין, דער ברית זאָל חלילה נישט ווערן פאַרשטערט.

הערשלס טאַטע און זלמן דער שענקער פון דראבאַן זענען געווען געשוואוירענע גוטע ברידער. איין גוף און איין נשמה. מיט אַן ערך צוואַנציק יאָר צוריק, ווען זיי האָבן זיך נאָך אַ לאַנגער צייט נאָכאַמאָל געטראָפן, האָט זלמן דער שענקער פאַר זיין חבר אין די אויגן אַראָפּגעשטעלט אַ פעסל וויין אין קעלער, און אַ קלאַפּ־טוענדיק זיין חבר אין פּלייצע, אים געזאָגט, אַז דאָס פעסל וויין קען ער שיקן נעמען, ווען ער וועט זיין אויפגעלייגט און ווען ס׳וועט זיך אים דוכטן, אַז ס׳איז דער פריילעכסטער טאָג אין זיין לעבן.

אַן ערך צוואַנציק יאָר איז געשטאַנען דאָס פעסל ביי זלמן דעם שענקער אין קעלער, ביז ס׳האָט זיך דערוואָרט.

דאָס ערשטע מאָל אין זיין לעבן האָט הערשל געזען דעם טאַטנס פּנים שיינען. נאָר אמתע פרייד איז מסוגל צו אַזאַ ליכטיקייט.

הערשל האָט איינגעשפּאַנט פערד און וואָגן, גענומען די בייטש מיט דער רויטער טראָלד אין האַנט אַריין:

„וויאָ, קאַשטאַן, קיין דאַראַבאַן!"

קיין דאַראַבאַן איז געווען אַ מהלך וועגס. באַרג־אַרויף, באַרג־אַראָפּ. פעלד און וואַלד, טאָפּאָליעס פּאַזע וועג. פייגל און זונגאָלד.

דאָס פערדל, אויסגערוט און זאַט, איז געלאָפן, נישט געוואַרט, אַז הערשל זאָל עס דערמאָנען מיט דער בייטש.

הערשל איז געווען אויפגעלייגט ביז גאָר. געקנאַלט מיטן בייטשל סתם אין דער וועלט אַריין. אויף די ליפּן האָט זיך אים געגרייזלט אַ גראַם, אַ ערשט טאַקע צוגעטראַכט:

נישט קיין פערדל, נאָר אַ באַן,
לויפט עס, פליט קיין דאַראַבאַן.
פרעגט דאָס פערדל: הערשל, ס׳טייטש?
זאָג, צו־וואָס טויג דיר די בייטש?

הערשל האָט טאַקע געפילט, אַז די בייטש איז איבעריק. דערפאַר האָט ער צוגעטראַכט דאָס לידל. און אפשר בלויז דערפאַר, ווייל מיט אַ לידל איז היימלעכער אויפן וועג.

פאַרנאַכט איז ער אָנגעקומען קיין דאַראַבאַן. זלמן דער שענקער האָט זיך מיט אים דערפרייט, ווי מיט אַן אבן־טוב. אַ קלייניקייט, דער איינציקער זון פון זיין בעסטן חבר!

ער האָט הערשלען אַ קלאַפּ געטאָן אין דער פּלייצע:

— וואָס מאַכט עפּעס דער טאַטע? אַלט געוואָרן, האַ?

און אַז הערשל האָט אים איבערגעגעבן זיין שליחות, האָט אים זלמן דער שענקער ווידער אַמאָל אַ קלאַפּ געטאָן אין דער פּלייצע:

— אַזוי האָב איך דיך ליב, הערשל. הייסט עס, ס׳קומט אונז אַ מזל־טוב. פאַרשטייט זיך, אַז דאָס פעסל וויין שטייט. מיט די יאָרן איז עס געוואָרן שטאַרקער, נישט ווי איך און דיין טאַטע: וואָס עלטער אַלץ שוואַכער.

און מיט אַ טיפן זיפץ האָט זלמן דער שענקער פאַרענדיקט:

— אַך, ווען דער מענטש וואָלט געווען געגליכן צו אַ פעסל וויין!

הערשל האָט אויסגעשפּאַנט די פערד, און כאָטש ער האָט מיטגענומען אַ

זעקל האָבער פון דער היים, האָט זלמן דער שענקער עס נישט געלאָזט אויפ־בינדן:

— דיין זעקל האָבער וועסטו האָבן אויף צוריקוועגס. היינט, פאַרשטייסטו מיך, איז דיין לאָשעק דער גאַסט פון מיין לאָשעק. זיי וועלן עסן פון איין קאָרעטע. מיין לאָשעק האָט ליב אורחים. געראָטן אין באַלעבאָס. פאַרשטאַנען, הערשל?

אַז הערשל האָט זיך אָפּגעפּאַרטיקט מיטן פערד, האָט אים זלמן דער שענקער פאַרבעטן אין דער גרויסער סאַליע. אָנגעגאָסן צוויי גלעזלעך וויין, איינס פאַר זיך און דאָס צווייטע פאַרן גאַסט:

— לחיים, הערשל, און זאָל דיין טאַטע האָבן נחת פון דיר!

הערשל איז געווען מיד און הונגעריק פונם לאַנגן וועג. זלמן דער שענקער האָט עס דערפילט און זיך אָנגערופן:

— ביסט הונגעריק, הערשל. מיין פלוניתטע איז מחויב צוריקצוקומען אַ ליאַדע רגע, זי איז געגאַנגען צו אַ לוויה.

הערשל האָט געוואוסט, אַז זלמן דעם שענקערס ווייב, זיסל, „אויף אַלע אידישע קינדער", פאַרפעלט נישט קיין איין אידישע לוויה אין שטאָט. תמיד, צוריקקומענדיק פון אַזאַ לוויה, האָט זי געהאַט אַ טבע צו זאָגן:

„אַ לוויה איז דאָס געווען, אויף אַלע אידישע קינדער!"

האָט מען זי טאַקע דערפאַר גערופן אין שטאָט „זיסל אויף אַלע אידישע קינדער".

ווען „זיסל אויף אַלע אידישע קינדער" איז אַהיים געקומען און זלמן דער שענקער האָט איר דערציילט, ס'איז ליבן גאַסט מיר האָבן, האָט זי תיכף גענומען צוגרייטן די וועטשערע. אָפּגעלייגט דאָס דערציילן וועגן דער לוויה אויף שפּעטער.

אָבער ווען אַלע זענען געזעסן ביים טיש, האָט זי זיך מער נישט געקענט איינהאַלטן, גענומען דערציילן וועגן דער לוויה מיט אַלע פּיטשעווקעס און פאַרענדיקט אויף איר שטייגער:

— אַ לוויה האָט ער געהאַט, אויף אַלע אידישע קינדער!

הערשלען איז דאָס עסן נישט באַקומען. דער לוויה־ריח, וואָס האָט גע־שלאָגן פון דער שענקערקע און פון איר רייד, האָט אים פאַרשלאָגן דעם אַפּעטיט.

אַ מידער איז הערשל אַוועקגעפאַלן אויף זיין געלעגער. אין חלום האָט

ער געזען אַ לוויה. פיר אידן טראָגן די מיטה. דער טאַטע גייט מיט אַן אַראָפּגעלאָזטן קאָפּ. ער זיפצט און זאָגט צו דער שטיפמאַמען, וואָס גייט נעבן אים שווייגנדיק:

„שוין, נישטאָ מער הערשל!"

און די שטיפמאַמע ענטפערט אים אָפּ מיט אַ שטאָך:

— „אַ טייערער תכשיט געווען... ס'האָט בעסער נישט געזאָלט געבוירן ווערן".

פלוצים וואַקסט אויס, ווי פון אונטער דער ערד, זיסל די שענקערקע. דאַר און הויך, די באַקן מער איינגעפאַלן ווי געוויינטלעך. זי טייטלט מיטן פינגער אויפן ארון און רופט זיך אָפּ אויף אַ קול, אַלע אידן זאָלן הערן:

„אָבער אַ לוויה האָט אונזער הערשל, אויף אַלע אידישע קינדער!"

די שענקערקע פאַרשווינדט, ווערט נעלם. די לוויה פאַרשווינדט. ווייס איך וואָס, ס'איז גאָר אַ ברית — זיין, הערשלס, ברית. אַלע זענען זיך משמח... מען טרינקט ווײַן, מ'פאַרבייסט מיט לעקעך. הערשל זעט ווי איטשע דער מוהל דערנענטערט זיך צו אים. דאָס מעסער האַלט ער צווישן די ציין. הערשל וויל אַ געשריי טאָן, אַז מען האָט אים שוין איינמאָל גע־מל'ט, נאָר ער קען נישט. ער וויל אַנטלויפן, נאָר די פיס זענען אים שווער, ווי בליי...

הערשל האָט זיך אויפגעכאַפּט פון שלאָף, דריי מאָל אויסגעשפּיגן. אין דרויסן האָבן שוין אידן געהאַנדלט און געוואַנדלט. ביי זלמן דעם שענקער אין שענק זענען שוין געזעסן פּויערים. זיי האָבן גערויכערט מאַכאָרקע און געטרונקען ווײַן.

איינס און צוויי איז הערשל געווען אַן אָנגעטוענער. ער האָט זיך גע־וואַשן, אָפּגעדאַוונט אויף איין פוס, דערנאָך איינגעשפּאַנט דאָס פערדל. זלמן דער שענקער האָט אים געהאָלפן אַרויפלייגן דאָס פעסל ווײַן אויפן וואָגן.

— וויאָ, קאַשטאַן!

פאַרן אָפּפאָרן האָט זיך באַוויזן זיסל „אויף אַלע אידישע קינדער" מיט אַ פּעקל אין דער האַנט. דאָס האָט זי אים מיטגעגעבן עסן אויפן וועג: אַ קלייניקייט, אַ גאַנצן טאָג פאָרן; מען דאַרף עפּעס נעמען אין מויל אַריין; ערשט פאַרנאַכט־צו וועט ער מיט גאָטס הילף אָנקומען אַהיים.

הערשל האָט גענומען דאָס פּעקל, אויסגעמיטן צו קוקן דער שענקערקע אין די אויגן. ער האָט זי פיינט געהאַט, אָט די לוויה־גייערקע, וואָס האָט

זיך אים אַרומגעפּלאָנטערט יענע נאַכט אין חלום, געוועזן גרייט אים צו ברענגען צו קבורה.

ערשט ווען הערשל איז אַרויסגעפאָרן פון דאַראַבאַן, האָט זיך פון אים אָפּגעטאָן דער שאָטן פונם נעכטיקן חלום.

אָט איז די ווינטמיל, און אָט פאַרקערעוועט ער זיך צום ברייטן שליאַך, וואָס לויפט באַרג־אַרויף, באַרג־אַראָפּ דורך פעלד און דורך וואַלד ביז אַהיים אין שטעטל.

די בייטש אויף צוריק איז אויך געווען איבעריק. נאָר פאַרפאַלן; מיט־גענומען זי אין וועג אַריין, דאַרף מען זי אַהיים ברענגען.

דער טאָג איז געווען אַ זומערדיק־הייסער, דער שליאַך אַ שטויביקער. הערשל האָט פון זיך אַראָפּגעוואָרפן ס׳רעקל.

— אָה, אַ מחיה!

נאָר וואָס ווייטער, האָט די זון געגומען אַלץ מער בראָטן און ברענען. אין האַלז איז אים געוואָרן טרוקן, ער האָט קוים געקענט כאַפּן דעם אָטעם.

מיטאַמאָל האָט זיך הערשל געכאַפּט, אַז ער איז דער אמתער יאָלד: אין וואָגן ליגט אַ פעסל ווייַן, און ער גייט אויס פאַר דורשט. אמת, דאָס פעסל ווייַן איז פאַרן ברית, נאָר וואָס קען עס שאַטן, אַז ער וועט געבן אַ זופּ, לעשן דעם דורשט? ווער וועט זיך כאַפּן און ווער וועט האָבן פאַראיבל?

און נישט לאַנג געטראַכט, האָט הערשל אַרויסגעשלעפּט דעם קאָרק פונם פעסל, זיך צוגעבויגן און אַ פעסטן זשליאָקע געטאָן.

דער ווייַן, ווי געזאָגט, איז געווען אַלט און שטאַרק. פון דעם פעסטן זשליאָק האָט זיך ביי הערשלען אָנגעהויבן דרייען דער קאָפּ. די אויגן האָבן זיך ביי אים גענומען קלעפּן. און אָט־אָט איז ער אַנטשלאָפן געוואָרן. אַ גליק וואָס דאָס פערדל האָט געקענט דעם וועג.

וויפיל ער איז אַזוי אָפּגעשלאָפן, געדענקט ער נישט. נאָר אַז ער האָט זיך אויפגעכאַפּט האָט ער דערזען אַ מאָדנע בילד: אַרום דעם וואָגן זענען געלעגן אַריבער הונדערט פייגל אויף דער ערד און אַלע זענען געווען טויט־שיכור.

ערשט איצט האָט זיך הערשל געכאַפּט, אַז ער האָט פאַרגעסן צו פאַר־שטאָפּן צוריק דאָס פעסל מיטן קאָרק. בשעת ער איז געשלאָפן, זענען אָנגעפלויגן די פייגל. יעדער פויגל האָט אַ זופּ געטאָן פונם ווייַן און איז תיכף אָוועקגעפאַלן שיכור אויף דער ערד.

הערשל איז אַראָפּגעשפּרונגען פונם וואָגן. ער האָט מורא געהאַט, אַז די פייגל וועלן זיך צעפליען, ווען זיי וועלן זיך אויסניכטערן. אַ שאָד, אַזויפיל שיינע פייגל מיטאַמאָל. ס'וועט זיין די אמתע שמחה, ווען זיי וועלן זיך צעשפּילן מאָרגן אויפן ברית.

אין קעשענע ביי זיך האָט ער געפונען אַ לאַנגן פאָדעם. איינס ביי איינס האָט ער געבונדן די פיסלעך פון די פייגל, וואָס זענען געשמאַק געשלאָפן.

אַז ער האָט שוין געהאַט געבונדן אַלע פייגל מיטן לאַנגן פאָדעם, האָט ער דעם פאָדעם אַרומגעוויקלט אַרום בויך. געמאַכט אַ פעסטן קנופּ. איצט וועלן זיי שוין נישט קענען אַוועקפליען, אַפילו ווען זיי וועלן זיך אויסניכטערן.

צופרידן מיטן שטיקל אַרבעט, וואָס ער האָט אָפּגעטאָן, האָט הערשל זומערווינט נאָכאַמאָל אַ פעסטן זופּ געטאָן פונם פעסל וויין און איז ווידער־אַמאָל אַנטשלאָפן געוואָרן.

און אַז ער האָט זיך אויפגעכאַפּט פון זיין דרימל, האָט ער דערפילט ווי זיינע פיס צאַפּלען אין דער לופטן, און מיטן קאָפּ רירט ער אָן די וואָלקנס.

בשעת ער איז געשמאַק געשלאָפן, האָבן זיך די פייגל אויסגעניכטערט, אָפּגעטרייסלט דעם שלאָף פון זייערע פליגל, און גענומען פליען מיט הערשל זומערווינט אַרויף, אַרויף צו די וואָלקנס, וואָס האָבן זיך געשיפּט אויפן הימל.

הערשלס האַרץ האָט געפּלאַטערט פאַר פּחד. ער האָט געהערט דאָס פערדל אונטן אויפן וועג הירזשען. ס'רופט אים, דערמאָנט אים, אַז ער האָט געלאָזט דאָס פעסל וויין אויף הפקר, אַז מאָרגן איז דער ברית און אַז דער טאַטע וועט האָבן אַ פאַרשטערטע שמחה.

— אַ שיינע מעשה, כ'לעבן, — האָט הערשל זיך אַליין געמוסרט, — צו וואָס האָבן דיר געטויגט די פייגל, האַ? איצט האָסטו; זע, זיי טראָגן דיך אַוועק, ווי אַ רוח דעם מלמד, און ווער ווייסט וואו זיי וועלן דיך פאַרטראָגן?

נאָר דער מוסר האָט גאָרנישט געהאָלפן, ס'איז געווען פאַרפאַלן.

הערשל האָט אַראָפּגעשריגן צום פערדל, וואָס איז געשטאַנען אויפן מיטן שליאַך, און נישט געוואוסט וואָס צו טאָן:

— פיר אַהיים דאָס פעסל וויין, קאַשטאַן. דו קענסט דעם וועג. זיי געזונט, קאַשטאַן, לאָז גריסן דעם טאַטן, איידלען גיב אָפּ פון מיר אַ „מזל־טוב” און דער שטיפמאַמען אַ פייג.

דאָס פערדל האָט געשפּיצט די אויערן, כדי בעסער צו הערן, וואָס הערשל שרייט צו אים אַראָפּ פון אונטער די וואָלקנס. און, ווייזט אויס, אַז

ער האָט פאַרשטאַנען, ווייל ער האָט אַ צי געטאָן דעם וואָגן און זיך געלאָזט אַליין אָן דעם באַלעבאָס און אָן דער בייטש אין וועג אַריין.

די פייגל, וואָס האָבן געטראָגן אונזער הערשל אַלץ העכער און העכער, האָבן זיך צעזונגען. זייער געזאַנג איז געווען מלא־טעם. אַ געזאַנג איבער אַלע געזאַנגען, פאַר דער זון, פאַרן ווינט און פאַר די וואָלקנס.

הערשל האָט זיך אַ ווײלע צוגעהערט צום געזאַנג און דערנאָך זיך אַליין צעזונגען. אַ קול האָט ער געהאַט אַ שיינס, אַ פייפל אין האַלז. די פייגל האָבן זיך פאַרחידושט און זיך דורכגעשמועסט צווישן זיך:

— אַ מאָדנער פויגל, אָט דער וואָס פליט מיט אונז, אָבער זינגען קען ער.

— טאַקע אַ מאָדנער פויגל, — האָט זיך אָפּגערופן אַ צווייטער, — און זיין שיר איז אינגאַנצן אַנדערש, ער שמעקט ווי צייטיקע רויטע קאַרשן.

— רויטע קאַרשן? — האָט זיך אָפּגערופן אַ יונג פייגעלע, — איך האָב ליב רויטע קאַרשן.

— אַ חכם אַ פויגל, — האָט געחוזקט אַ מיטל־יאָריקער פויגל, — ווער האָט דאָס פיינט צו פּיקן קאַרשן, סיידן אַ שוטה.

— ווייסט איר וואָס, חברה, — האָט געזאָגט אַן עלטערער פויגל, — לאָמיר פליען צו זיינוול סאַדאָווניק אין קאַרשן־סאַד, די קאַרשן מוזן שוין זיין צייטיק.

— אין קאַרשן־סאַד! אין קאַרשן־סאַד! — האָבן אַלע פייגל אונטערגע־כאַפּט, און זיך געלאָזט פליען הענדום־פּענדום קיין ציגאַנעשט, וואו ס׳האָט זיך געפונען זיינוולס קאַרשן־סאַד.

די פייגל האָבן אין זיינוולס קאַרשן־סאַד אָנגעמאַכט דעם אמתן חורבן — דערציילט הערשל. די סטראַשידלעס מיט די בעזימס אין די הענט, וואָס זענען דאָרט געשטאַנען, האָבן גאָרנישט געהאָלפן.

און טאַקע אַדאַנק אָט דעם פלי מיט די פייגל אין זיינוולס קאַרשן־סאַד איז הערשל געראַטעוועט געוואָרן. דאָס פליען איז געווען מוראדיק. ס׳האָט אים געשווינדלט אין קאָפּ, געטונקלט אין די אויגן, געזשומעט אין די אויערן.

אָבער קוים האָבן זיך די פייגל אַראָפּגעלאָזט אויפן ערשטן קאַרשנבוים, האָט הערשל איבערגעריסן דעם פאָדעם איינס און צוויי, איז אַראָפּגעשפּרונגען פונם בוים, אַריבערגעשפּרונגען איבערן פלויט און זיך געלאָזט אַהיים.

פון ציגאַנעשט אַהיים איז געווען נישט מער ווי פיר מייל. הערשל איז

געלאָפן אָן אַן אָטעם, און נאָך מעריב איז ער קוים אַ לעבעדיקער אַריינגעפאַלן צום טאַטן אין שטוב אַריין.

דאָס פערדל איז גראָד שטיין געבליבן מיטן פעסל וויין פאַר דער טיר, אַזוי אַז קיינער האָט זיך נישט געכאַפּט, וואָס מיט הערשלען האָט זיך געטראָפן.

צומאָרגנס אויפן ברית האָט ערשט הערשל דערציילט די מעשה מיט די פייגל און פון דעם גרויסן נס, וואָס איז מיט אים געשען. און כדי אַלע זאָלן וויסן, אַז ער דערציילט דעם אמת, האָט ער פאַר אַלעמען איבערגעזונגען דאָס ליד פון די פייגל, וואָס זיי האָבן געזונגען, בשעת זיי האָבן אים געטראָגן אין דער לופטן.

פון דער מעשה איז צו זען, ס׳אַראַ גרויסן און גוטן גאָט מיר האָבן. אויב ער האָט געקענט מציל זיין און העלפן אַזאַ ליידאַק ווי הערשל זומערווינט, וועט ער אַוודאי מציל זיין אַלע ערלעכע און גאָטספאָרכטיקע אידן, וואָס פאָלגן גאָטס געבאָטן און גייען אין זיינע וועגן.

אמן סלה.

ה„עושה־נפלאות״

באחת העיירות בווהלין נזדמן פעם אחת „עושה־נפלאות": ואף־על־פי שבא שמה קרוב לחג־הפסח, בימים שכל אדם מישראל מלא דאגות כרמון, עשה בואו על בני העיירה רושם גדול. אדם — חידהו לבוש קרעים, וצילינדר, אם גם ישן ומקומט, בראשת פני יהודי, צלם אלהים מרחף על חטמו — והזקן גלוחו ותעודת־מסע אין לו. ולא ראה איש שיטעם מאומה, לא כשר ולא טריפה, — אינו אוכל כלום!

שואלים: מאין?

והוא עונה: מפאריז.

— לאן?

— ללונדון!

— דרך עיירה בווהלין?

תעה תעה!

כפי הנראה, הלך ברגל.

ולא בא להתפלל במנין, ואפילו ב„שבת הגדול"!

וכשרצים אחריו ומבקשים פתרונים, ומפצירים בו, ומקיפים אותו, — הוא מתעלם לפתע־פתאום, כאילו בלעה אותו האדמה! — ומתגלה בעברו השני של השוק.

בינתים שכר לו אולם גדול ורחב, להראות נפלאות בפני עם ועדה.

ונפלאות — עין לא ראתה. ממש חוץ לדרך הטבע!

בולע הוא גחלי־אש כרתפוחי־אדמה! ומוציא מפיו רצועות של משי מכל המינים ומכל הצבעים, וארוכות כאורך הגלות, ומבתי־רגליו הוא זורק זוגות־זוגות של תרנגולי־הדו והתרנגולים — כעגלים! והם חיים ורצים על פני האדמה וקוראים: „הולדיר, הולדיר"! אחר כך הוא מגיף רגל ומגרד מעל פעמיו אדומים — אדרמים ממש, מלוא הקערת אדומים! מוחאים כף לאות־חן, והוא שורק, ומתחילות טסות באויר עוגות וחלות־לחם כצפרים עפות! אחר־כך הן מחוללות במעגל או רוקדות ריקוד־של־רוגז! ושורק הוא שנית, והכל נעלם, כהרף עין — ואין כל, אין עוגות, אין חלות! אין תרנגולים, אין רצועות — לא־כלום!

מילא, הכל יודעים, שגם ה„סטרא־אחרא" יש לה כוח ויכולת... החרטומים במצרים היו מראים נפלאות גדולות מאלה — פשוט, מעשה־כשפים! אלא על מה מתפלאים? על שהוא עצמו עני ואביון בן־אדם מגרד אדומים מעל כפות רגליו, ואין לו במה לשלם שכר דירה באכסניה! אדם אופה על־ידי שריקה עוגות וחלות לרוב, מוציא תרנגולים חיים מתוך בתי־רגליו, ופנים לו — רבונו־של־עולם, יפים מהם קוברים באדמה, ובעיניו דולק הרעב, רעב ממש.

ומתפלאים ואומרים: קושיה חמישית ל„מה נשתנה"...

אבל קודם שנגיע ל„מה נשתנה", נעזוב את ה„עושה־נפלאות" ונשיח קצת בחיים־יונה ואשתו רבקה־בילה, השייכים גם־כן אל הענין.

אותו חיים־יונה היה לפנים סוחר־יערות, וקנה פעם אצל אחד האדונים במקח השוה יער לכריתה, ובאו האכרים, שהיתה להם דריסת־הרגל ביער, וערכו מחאה! ותיכף־ומיד באו הפקידים וסגרו את היער. ויצא חיים־יונה מן העסק, כמו שאומרים הבריות: נקי, ונתמנה ללבלר ביער. אחר כך אבדה לו גם משרתו, וככה הוא יושב כמה וכמה חדשים בלי פרנסה, השם ישמרנו! חורף עבר עליו — על שונאי־ציון חורף כזה! ועתה

ממשמש ובא חג הפסח, וכבר נתן בעבוט את כל כלי־הבית, ממנורות התקרה עד הכר שלמראשותיו. ואומרת רבקה־בילה לבעלה: לך וקבל „מעות־חטים". וחיים־יונה עונה, שיש לו בטחון, שהשם־יתברך לא יעזבנו, ושלא ישחיר את פניו לקבל מתנת בשר־ודם! פונה רבקה־בילה כה וכה ומחפשת בכל פנות דירתה, והשם אינה לידה דבר טוב: מצאת כף־כסף ישנה, שהתגלגלה זה כמה שנים בין הסחבות! ממש נס מן השמים אירע! ונוטל חיים־יונה את הכף, יוצא לשוק ומוכרה, והולך אל ראש־הקהל ומוסר את הפרוטות ל„מעות־חטים" בשביל עניים, כתוקן מדי שנה בשנה. לעניים — אומר חיים־יונה — יש דין־קדימה! והדלות במקומה עומדת. החג הולך וקרב, רק כשני שבועות נשארו עד הפסח, ואין כל... וחיים־יונה עודו מחזיק בבטחונו: השם ירחם, השם לא יעזבנו.

אין אַ וואָלינער שטעטל אַרײַן איז אַמאָל געקומען אַ קונצנמאַכער.

און כאָטש עס איז געווען אין דער פֿאַרדאַגהטער פֿאַר־פּסח־צײַט, ווען אַ ייִד האָט מער זאָרג ווי האָר אויפֿן קאָפּ, האָט דאָך זײַן אָנקומען אַ גרויסן רושם געמאַכט; אַ רעטעניש פֿון אַ מענטש! קרוע־בלוא, מיט אַ צילינדער, אַפֿילו אַ צעקנייטשטן, אויפֿן קאָפּ, אַ ייִדיש פּנים — דער צלם־אלקים פֿליט אים איבער דער נאָז, און — אַ געגאָלטע באָרד! און קיין פּאַספּאָרט האָט ער נישט געהאַט. און עסן האָט'ן קײנער נישט געזען, נישט קיין כּשרס, נישט קיין טריפֿהס. גײ, ווײס, וואָס ער איז! מען פֿרעגט'ן: פֿון וואַנען? זאָגט ער: „פֿון פּאַריז"... ווּהין? — „קיין לאָנדאָן!"... ווי קומט איר אַהער? זאָגט ער: „פֿאַרבלאָנדזשעט!"... אַ פּנים, צו פֿוס געגאַנגען! און ווײַזט זיך בײַ קיין מנין נישט, אַפֿילו שבת־הגדול נישט! און שטייט מען צו אים צו, מאַכט מען אַרום אים אַ רעדל, ווערט ער פּלוצעם נעלם, גלײַך די ערד וואָלט'ן אײַנגעשלונגען, און שווימט־אַרויס אויף יענער זײַט מאַרק.

דערווײַל האָט ער זיך געדונגען אַ סאָלע און אָנגעהויבן צו מאַכן קונצן.

אָבער קונצן! בפֿני קהל ועדה האָט ער געשלונגען ברענענדיקע קוילן, ווי פֿאַרפֿל; און פֿון מויל אַרויסגעצויגן האָט ער אַלערלײ בענדער, רויטע, גרינע, וואָס פֿאַר אַ קאָליר מען האָט נאָר געוואָלט, און לאַנגע — ווי'ס ¹ גלות. פֿון אַ כאָלעווע פֿון שטיוול וואַרפֿט ער אַרויס זעכצן פּאָר אינדיקעס, אָבער אינדיקעס — ווי בערן, און לעבעדיקע, און זײ צעלויפֿן זיך איבער דער סצענע! דערנאָך הייבט ער אויף אַ פֿוס און קראַצט־אָפּ פֿון דער פּאַדעשווע גאָלדענע רענדלעך, אַ גאַנצע שיסל גאָלדענע רענדלעך! פּאַטשט מען „בראַוואָ", גיט ער אַ פֿײַף, לויפֿן זיך אין דער לופֿטן צוזאַמען חלות און קוילעטשן, ווי די פֿייגל, און הייבן־אָן טאַנצן אַ ראָד צי אַ ברוגז־טאַנץ אונטער דער סטעליע. און גיט ער דעם צווייטן פֿײַף, ווערט דאָס אַלץ כּהרף עין פֿאַרשוווּנדן, כּלא היה! אויס קוילעטשן, אויס בענדער, אויס אינדיקעס — גאָר נישט!

מילא, ווייסט מען דאָך, אַז „יענער צד" קאָן אויך עפּעס באַווײַזן! די חרטומים פֿון מצרים האָבן מן הסתם גרעסערע קונצן באַוויזן! איז אָבער די שאַלה: פֿאַר וואָס איז ער אַליין אַזאַ גרויסער קבצן? אַ מענטש שאַרט רענדלעך פֿון פּאַדעשווע, און האָט נישט מיט וואָס צו באַצאָלן פֿאַר דער אכסניא. מיט אַ פֿײַף באַקט ער אָן מער קוילעטשן און חלות ווי דער גרעסטער בעקער, אינדיקעס ציט ער אַרויס פֿון כאָלעווע, און אַ פּנים האָט ער — אָן אויסגעצויגענעם, אַז שענערע לייגט מען אין דער ערד אַרײַן, און דער הונגער ברענט אים אין די אויגן ווי אַ פֿלאַקער! ווערטלט מען זיך: די פֿינפֿטע קשיא צו „מה נשתנה!"...

נאָר אײדער עס קומט צו „מה נשתנה", וועלן מיר איבערלאָזן דעם קונצנמאַכער און איבערגיין צו חיים־יונהן און זײַן ווײַב רבֿקה־בילע. חיים־יונה איז אַמאָל אַ וואַלד־סוחר געווען. האָט ער אײן מאָל געקויפֿט אַ וואַלד אין „גלײַכן געלט". האָט מען דעם וואַלד פֿאַרמאַכט, איז אַרויס „אין אײן העמד". איז ער געוואָרן „וואַלדשרײַבער", האָט ער די שטעל פֿאַרלוירן. זיצט ער שוין אַ שײנע פּאָר חדשים אָן פּרנסה. אַ ווינטער האָט מען איבערגעלעבט — אויף שונאי־ציון געזאָגט; נאָך ווינטער גייט אָבער פּסח! און פֿאַרזעצט איז שוין פֿון הענגלײַכטער ביזן לעצטן קישן. זאָגט רבֿקה־בײלע: גײ־אַריבער צו קהל און נעם מעות־חיטים. זאָגט חיים־יונה, אַז ער האָט בטחון, אַז גאָט וועט העלפֿן, און דאָס פּנים פֿאַרשוואַרצן וועט ער זיך נישט. גייט רבֿקה־בײלע און זוכט נאָך אַ מאָל אין אַלע ווינקעלעך און געפֿינט אָן אַלטן אָפּגעריבענעם זילבערנעם לעפֿל — ממש אַ נס מן השמים, יאָרן זינט דער לעפֿל איז פֿאַרלוירן געוואָרן! גייט חיים־יונה, נעמט דעם לעפֿל, פֿאַרקויפֿט'ן, און טראָגט־אַרײַן די פּאָר גראָשן אויף מעות־חיטים פֿאַר אָרעמע לײַט. אָרעמע לײַט, זאָגט ער, זײַנען בילכער. די צײַט דערווײַל רוקט זיך. שוין אין גאַנצן נישט מער ווי אַ פּאָר וואָכן צו פּסח — ער האָט בטחון גאָט, זאָגט ער, פֿאַרלאָזט

יום אחר יום. רבקה־בילה אינה ישנה בלילות, טומנת פניה בשק־התבן ובוכיה בחשאי, כדי שלא ישמע חיים־יונה; ולחג הפסח אין משהו, אין כל־שהוא.

והימים ר־עים מן הלילות.

בלילה אדם בוכה ורנה לו. ביום צובטים את הלחי, למען יעמוד המראה. השכנות תרות אחריה, מתפלאות, מביטות לתוך עיניה, דוקרות אותה במבטי־רחמים...

ויש מהן שואלות: מתי, רבקה־בילה'שי, תאפי מצות? מתי תקני שומן? מתי תכיני סלקו וכדומה.

והמקורבות ביותר:

— אוי ראבוי לנו, רבקה־בילה! מה את עושה? חסרה את דבר־מה, הבידי, נשאיל לך... אין בושה, גלגל חוזר...

אבל חיים־יונה אינו רוצה במתנת בשר־ודם. ורבקה־בילה לא תעשה כנגד רצונו... ומבקשת היא תירוצים, והיא תועה ומתעה, ופניה — להבים...

רואות השכנות, שאין הדבר כתקונו, ומספרות לבעליהן, ורצים האנשים אל המרא־דאתרא: היתכן?

הרב שומע, מתאנח, מניע ראש פעם לימין ופעם לשמאל, נמלך הרבה בדעתו, וסוף כל סוף הוא עונה, שחיים־יונה הוא בן־תורה וירא־שמים, ואם יש לו בטחון, יש לו...

כלו כל הקצין; נשארה רבקה־בילה גם בלי נרות!

אתא ליל התקדש החג. חיים־יונה יוצא מבית־המדרש ושב לביתו. כל החלונות מזהירים בשמחת יום־טוב, ואך דירתו אפלה. עומד ביתו כאבל בין המחותנים, כסומא בין הפקחים. אבל חיים־יונה — לא נפל רוחו: כשירצה השם־יתברך, עוד יעשה פסח! ובא חיים־יונה הביתה, וקרא בשמחה: „חג טוב!" — אין עונה. והוא מטעים שנית ומפרש: „חג טוב לך, רבקה־בילה!" ומקרן זוית חשכה עונה לו רבקה־בילה בקול ספוג דמעות: „חג טוב, שנה טובה!" — ועיניה נוצצות מתוך האפלה כגחלים לוחשות. והוא קרב אליה, וגחן, ולחש לה בחבה: רבקה־בילה — יום־טוב היום, יציאת מצרים — חירות... מבינה את, אשה? אסור להצטער בשום אופן! ועל מה את מצטערת? אם השם־יתברך לא רצה, שיהיה לנו „סדר" שלנו — נקבל באהבה; נלך ונסב אצל אחרים! הדלתות פתוחות! יהודים יושבים מסבים וקוראים בקול רם: כל דכפין ייתי וייכול... ופירוש המלים: כל מי שהוא רעב — יבוא ויאכל, וישבע... קומי איפוא, יונתי־תמתי, שימי את מטפחתך על ראשך ונלך, ונדפוק בחלון של שכן קרוב...

ורבקה־בילה, העושה תמיד רצון בעלה, מתאפקת בכל מאמצי־כוחה לבל תפרוץ בבכי; מוצאה ושמה בידים רועדות את מטפחתה הקרועה על ראשה... רוצים הם ללכת — והנה באותו רגע נפתחה הדלת מבחוץ, ואיש בא, עמד על המפתן וקרא:

— חג טוב!

והזוג עונה „חג טוב", אבל אינם רואים כלום בחושך.

ובא אותו האיש החדרה.

— רצוני — הוא אומר — ליסב עמכם!

וחיים־יונה עונה:

— אין לנו „סדר"... השם־יתברך לא רצה...

והלז מפסיק:

— הבלים, ה„סדר" אתי!

— ונשב באפלה? — לא עצרה האשה ברוחה ונתאנחה.

— לאו דוקא! — ענה הבא — יהיה אור!

והתייצב באמצע החדר וקרא:

— הוקוס־פוקוס! — כנראה, בלשון החרטומים, — ובחלל החדר נראו שתי מנורות־כסף עם נרות דולקים. ורואה הזוג

גייט אָבער אַוועק טאָג נאָך אַ טאָג, נאָך אַ טאָג. רבֿקה־ביילע וויסט נישט פֿון קיין שלאָף, גראָבט דאָס פּנים אין שעניק אַרײַן און וויינט שטילערהייט, חיים־יונה זאָל נישט הערן, און אויף פּסח איז קיין צייכן נישטאָ. און טעג האָט זי ערגערע ווי נעכט — בײַ נאַכט וויינט זיך אַ מענטש כאָטש אָפּ דאָס האַרץ, בײַ טאָג אָבער מוז מען קנײַפּן די באַקן, די פֿאַרב זאָל שטײן! שכנות קוקן איר נאָך און גאַפֿן, קוקן זיך די אויגן אויס, און שטעכן זי מיט רחמנות־בליקן, ווי מיט נאָדלען... אַנדערע פֿרעגן: ווען באַקט איר מצות? ווי האַלט איר מיט בוראַקעס? די נענטערע זאָגן:

— סטײַטש, וואָס טוט זיך מיט אײַך, רבֿקה־ביילע?! פֿעלט אײַך, וועלן מיר אײַך באָרגן, וכדומה...

חיים־יונה וויל אָבער נישט קיין מתּנת בשׂר ודם, און רבֿקה־ביילע וועט קעגן איר מאַן נישט גיין — זוכט זי זיך אויס תּירוצים פֿון אונטער דער ערד און דאָס פּנים פֿלאַמט און פֿלאַמט...

זעען די שכנים, אַז עס איז נישט ווי עס דאַרף צו זײַן, נעמען זיי און לויפֿן צום רבֿ — סטײַטש? דער רבֿ, נעבעך, הערט־אויס, קרעכצט אָפּ און פֿאַרקלערט זיך, און סוף כּל סוף ענטפֿערט ער, אַז חיים־יונה איז אַ בן־תּורה און אַ ירא־שמים, און אויב ער האָט בטחון, האָט ער...

רבֿקה־ביילע איז אַפֿילו אָן בענטשליכט געבליבן...

און — שוין פּסח!

חיים־יונה גייט פֿון בית־המדרש אַהיים. זעט ער, אַז אַלע פֿענצטער אין מאַרק שײַנען־אַרויס מיט שׂמחת־יום־טובֿ און נאָר זײַן דירה שטייט, ווי אַן אָבֿל צווישן מחותּנים, ווי אַ בלינדע צווישן זעענדיקע.

ער פֿאַלט אָבער בײַ זיך נישט אַראָפּ: „אַז גאָט וועט וועלן, וועט נאָך זײַן פּסח!" — טראַכט ער. ער גייט־אַרײַן און זאָגט פֿריילעך: „גוט יום־טובֿ", און איז נאָך אַ מאָל מטעים — „גוט יום־טובֿ דיר, רבֿקה־ביילע!" — און רבֿקה־ביילעס קול ענטפֿערט אים, אָנגעזאַפּט מיט טרערן, פֿון אַ פֿינצטערן ווינקל אַרויס: „גוט יום־טובֿ, גוט יאָר!" און אירע אויגן ברענען־אַרויס פֿון פֿינצטערן ווינקעלע ווי צוויי ברענענדיקע קוילן. גייט ער צו איר צו און זאָגט איר:

— רבֿקה־ביילע, — זאָגט ער — הײַנט איז יום־טובֿ, יציאת מצרים, פֿאַרשטייסט? טרויערן טאָר מען נישט! און וואָס איז דאָ צו טרויערן? אויב דער רבונו של עולם האָט נישט געוואָלט, מיר זאָלן האָבן אונדזער פּסח, מוז מען אָננעמען פֿאַר ליב און זײַן בײַ אַ פֿרעמדן סדר. וועלן מיר גיין ערגעץ אַנדערש צום סדר! מען וועט אונדז אַרײַנלאָזן אומעטום... טיר און טויער שטייען אָפֿן... ייִדן זאָגן „כּל דכפין ייתי וייכול", דאָס איז טײַטש, ווער עס איז הונגעריק, זאָל אַרײַנקומען עסן. קום, נעם אויף דיר די שאַל, וועלן מיר גיין צום ערשטבעסטן ייִד...

און רבֿקה־ביילע, וואָס טוט שטענדיק דעם רצון פֿון איר מאַן, האַלט־אײַן מיט אַלע כּוחות דאָס געוויין, וואָס רײַסט זיך איר צום האַלדז, נעמט אויף זיך אַ צעריסענע שאַל און וויל שוין גיין — אין דער זעלביקער רגע עפֿנט זיך אָבער די טיר און עמעץ קומט־אַרײַן און זאָגט:

— גוט יום־טובֿ!

ענטפֿערן זיי „גוט יאָר", נישט זעענדיק ווער עס איז צו זיי אַרײַנגעקומען.

זאָגט דער, וואָס איז אַרײַנגעקומען:

— איך וויל זײַן אײַער גאַסט צום סדר!

ענטפֿערט חיים־יונה:

— מיר האָבן אַליין קיין סדר נישט...

ענטפֿערט יענער, אַז ער האָט מיטגעבראַכט דעם סדר מיט זיך.

— אין דער פֿינצטער? — האַלט זיך שוין רבֿקה־ביילע נישט אײַן און שליוכצט.

— חלילה! — ענטפֿערט דער אורח — עס וועט זײַן ליכט. און ער גיט אַ מאַך: האָקוס־פּאָקוס! און עס באַווײַזן זיך צוויי פּאָר זילבערנע לײַכטער מיט אָנגעצונדענע ...

—258—

לאור הנרות את הבא, והוא הוא ה„עושה־נפלאות"... ומשתאים הם ומשתוממים, ואינם יכולים להוציא אף הגה מן הגרון... ואחזת רבקה־בילה בידי בעלה, וכה היו עומדים שניהם ועיניהם פקוחות ופיותיהם פעורים... וה„עושה־נפלאות" פונה בינתים אל השולחן, שעמד כמבויש בפנה, וקרא:

— התכסה־נא, בחור'ל יפה, ובוא ועמוד בתוך!

ותיכף־ומיד יורדת מן התקרה מפה לבנה כשלג ומכסה את השולחן; והשולחן המכוסה זז ממקומו והלך ועמד באמצע החדר, תחת המנורת התלויות ועומדות באוירו וכעמוד השולחן, ירדו המנורות ותתייצבנה בקצהו.

— אבל — אומר ה„עושה־נפלאות" — עוד אנו חסרים כרים להסבה! — ויקרוץ עין אל שלושה כסאות שעמדו בשלוש פנות החדר, ונעו הכסאות והלכו וקרבו והתייצבו לשלושת קצותיו. ריצו עליהם שיתרחבו, והתרחבו והיו למטות „התרפדות", ויורדים מן התקרה כרים לבנים כשלג ונופלים ומשתרעים על פני המטות — להסבה.

ועוד הפעם: הוקוס־פוקוס! — ותרד ותעמוד על השולחן ה„קערה" עם ה„מיבים". אחר כך — מצות, בקבוקי־יין וכוסות, הכל כאשר לכל, ואפילו „הגדות" מכורכות נייר עם קצות־זהב!

— ומים לרחצה ישנ — שאל ה„עושה־נפלאות" — גם מים אני יכול להביא!

ורק אז נעור הזוג המשתומם, ורבקה־בילה לוחשת באזנו של חיים־יונה:

— מותר?

וכשחיים־יונה מפקפק ואינו עונה, יועצת רבקה־בילה, שילך אל הרב וישאל את פיו.

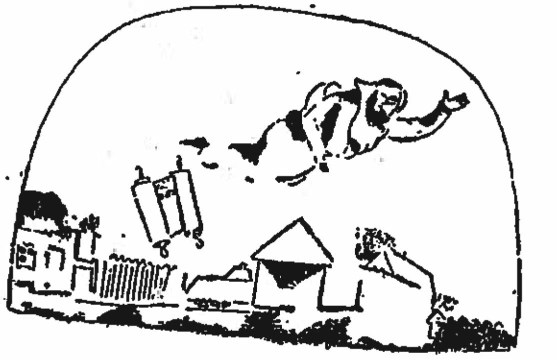
חיים־יונה אומר, שהוא מתיירא לעזוב אותה לבדה עם ה„עושה־נפלאות", והוא רוצה שהיא תלך אל הרבנו והיא אומרת, שהרב, בספר לו אשת פתיה, לא יאמין למשמע אזניו; יאמר, שיצאה האשה מדעתה מחמת צרות...

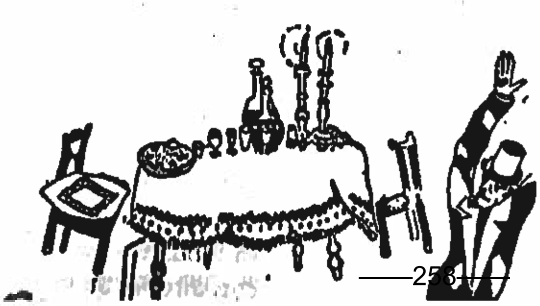
ובאין עצה ותחבולה אחרת, עוזבים שניהם בלאט את ה„עושה־נפלאות" עם ה„סדר" שהכין בבית, ורצים אל הרב.

והרב שומע, משתאה, נמלך בדעתו, מניע ראשו לכאן ולכאן, וסוף כל סוף הוא אומר:

— קימא לן, שמעשה־כשפים הוא אחיזת־עינים, שאין בו ממש... על־כן, זאת עשו: שובו הביתה; ואם המצה תהיה נשברת ביד, היין יהי נשפך אל הכוסות, והכרים יהיו ממוששים — אין זה מעשה־כשפים, אלא נס מן השמים, ומותר ליהנות...

כך אמר הרב. ושב הזוג בלבבות דופקים הביתה. ה„עושה־נפלאות" נעלם ואיננו; ה„סדר" עומד על מקומו; אוחזים בכרים — יש בהם ממש, היין נשפך אל הכוסות, המצות נשברות ביד, — והבינו שבדמות ה„עושה־נפלאות" נגלה להם התשבי, ושמחו בחגם יחד עם כל ישראל •





אין דער לופטן! עס ווערט ליכטיק. חיים־יונה און רבקה־ביילע דערזעען, אַז דאָס איז דער קונצנמאַכער, און זיי גאַפּן און קאָנען פֿאַר ווּנדער און שרעק קיין איינציק וואָרט פֿון מויל נישט אַרויסברענגען. זיי כאַפּן זיך איינס דאָס צווייטע אָן בײַ די הענט און שטייען

מיט אויפֿגעריסענע אויגן און אָפֿענע מײַלער. דער קונצנמאַכער ווענדט זיך דערווײַל צום טיש, וואָס איז געשטאַנען פֿאַרשעמט אין אַ ווינקעלע, און זאָגט צו אים:

— נו, בחורל, באַדעק דיך און קום אַהער!

און אַזוי ווי ער זאָגט אַרויס, פֿאַלט פֿון סטעליע אויפֿן טיש אַראָפּ אַ שניי־ווײַס טישטעך און באַדעקט אים. און דער באַדעקטער טיש הייבט זיך אָן רירן, און גייט און קומט אין מיטן שטוב אַרײַן, און פֿאַרהאַלט זיך פּונקט אונטער די ליכט, און די זילבערנע לײַכטער לאָזן זיך נידעריקער אַראָפּ און שטעלן זיך אַנידער אויפֿן טיש.

— אַצינד — זאָגט דער קונצנמאַכער — פֿעלן נאָר הסבעטן, — זאָלן זײַן הסבעטן!

גייען דרײַ בענקלעך, פֿון דרײַ עקן פֿון שטוב, און גייען־צו צום טיש און שטעלן זיך אויף זײַנע דרײַ זײַטן. הייסט ער, דער קונצנמאַכער, זיי זאָלן ברייטער ווערן, ציִען זיי זיך אויס אין דער ברייט און עס ווערט פֿון זיי פֿאָטערשטולן. רופֿט ער אויס:

— ווייכער! — באַדעקן זיי זיך מיט רויטן סאַמעט און תּוך כּדי דיבור פֿאַלן אויף זיי פֿון סטעליע אַראָפּ ווײַסע, שניי־ווײַסע קישנס און לייגן זיך, אויפֿן קונצנמאַכערס געבאָט, אויף די פֿאָטערשטולן און

— עס ווערן הסבעטן! אויף זײַן געבאָט באַווײַזט זיך אויך אַ קערה מיט מינים און שטעלט זיך אויפֿן טיש. עס באַווײַזן זיך אויך רויטע כּוסות מיט פֿלעשער ווײַן און מצות, און אַלץ וואָס מען דאַרף צו אַ כּשרן און פֿריילעכן סדר, אַפֿילו הגדות מיט אַ גאָלדענעם שניט.

— און וואַסער צו וואַשן האָט איר? — פֿרעגט דער קונצנמאַכער

— איך קאָן ברענגען וואַסער אויך!

דעמאָלט האָבן זיי זיך ערשט אויפֿגעכאַפּט פֿון גאַפֿן. און רבקה־ביילע פֿרעגט חיים־יונהן אויפֿן אויער:

— מעג מען? וואָס?

און חיים־יונה ווייסט איר נישט וואָס צו ענטפֿערן.

ראָט זי אים:

— גיי, מײַן מאַן, און פֿרעג דעם רבֿ.

ענטפֿערט ער, אַז ער קאָן זי מיטן קונצנמאַכער אַליין נישט איבערלאָזן. וויל ער, זי זאָל גיין. זאָגט זי, אַז אַ נאַרישער ייִדענע וועט דער רבֿ נישט גלייבן, ער וועט מיינען, אַז זי איז פֿון זינען אַראָפּ. גייען זיי ביידע צום רבֿ און לאָזן־איבער דעם קונצנמאַכער מיטן סדר.

האָט דער רבֿ געזאָגט, אַז דאָס, וואָס ווערט געמאַכט מיט כּישוף, האָט קיין ממשות נישט, וואָרעם כּישוף איז נאָר אַ פֿאַרבלענדעניש פֿאַר די אויגן. הייסט ער זיי אַהיימגיין און, אויב די מצה וועט זיך לאָזן אָפּברעכן, דער ווײַן — גיסן אין די כּוסות אַרײַן און די קישנס פֿון הסבעט — אָנטאַפּן, וכדומה, איז גוט... איז עס מן השמים, מעגן זיי געניסן.

אַזוי האָט דער רבֿ געפּסקנט. גייען זיי מיט האַרצקלאַפּעניש אַהיים. קומען זיי אַרײַן, איז דער קונצנמאַכער שוין נישטאָ און דער סדר שטייט ווי ער איז געשטאַנען. די קישנס לאָזן זיך אָנרירן, דער ווײַן גיסט זיך, די מצות ברעכן זיך... האָבן זיי ערשט פֿאַרשטאַנען, אַז דאָס איז געווען אליהו הנביא. און האָבן געהאַט אַ פֿריילעכן יום־טובֿ.

—258—

259

התאוה לבגדים

בשֶבֶרשין, הסמוכה לזאמושץ, היתה אשה ושמה באשי־גיטל, והיתה אותה באשי־גיטל ממשפחה הגונה, בת־טובים באמת ואשת חסיד.

ושם החסיד אלימלך.

ואותו אלימלך ממרחק יביא לחמו, סוחר היה ללייפציג והנסיעה באותם הימים ללייפציג היתה כנסיעה בזמן הזה, לכל הפחות, למדינת־הים. ולכל־הפחות פעם אחת בשנה היה מרואי פני המלך, מאן מלכיז רבנן, הלא הוא הצדיק מלובלין. ואך לעתים רחוקות היה האיש בביתו. ורוצה להשתמש בזה הבעל־דבר, ולהביא את באשי־גיטל לידי חטא, רחמנא ליצלן.

ויודע החתן דנן, שבאם יבוא לפניה ויאמר לה: באשי־גיטל, עשי כך וכך, כלומר — עבירה גסה, בוז תבוז לו. באשי־גיטל היא אשה כשרה וצנועה ובקיאה גדולה בהאותיות הקטנות של הספרים הקדושים בעברי־טייטש, ושומרת את ג׳ המצוות שלה כבבת עינה... וזכות הבעל, וזכות־אבות משני הצדדים! קצור הדברים: זהו דבר שאי־אפשר — צריך להתחיל בדבר קטן. רוצה הוא להכניס בלבה של באשי־גיטל תאוה לבגדים. והנקל לו — החסיד אלימלך הוא איש עשיר, נותן לצרכי הבית ביד רחבה ומלאה, ואם אך תרצה...

וחכם הוא הבעל־דבר, ויודע שגם בנוגע לזה, אם יתייצב לפניה בפשטות ויאמר לה: באשי־גיטל, התקשטי בבגדים יפים — תצחק לו. באשי־גיטל יודעת, שלקשט צריך את הנשמה, חלק אלוה ממעל, ולא את הגוף, שהוא רימה ותולעה והיום כאן ומחר בקבר. ועל־כן הוא בוחר לשון ערומים, והקול קול היצר־טוב. אדרבה, לשם־שמים הוא מתכוון!

וגחן ולחש לה: באשי־גיטל, הוי יודעת, שהולך וקרב חג הפסח, זמן חרותנו, ומן הדין ומן היושר שתתקשטי לכבוד החג בשמלה חדשה. ראשית: מצוה שישתכר העני החנוני והאביון החייט, והשנית — והוא העיקר — שמחת יום־טוב; „ושמחת בחגך", כתיב.

ומוסיף הוא ומפרש: בצאת ישראל ממצרים, מה עשו? שאלו כלי־כסף וכלי־זהב ושמלות... לשם מה? להתקשט לכבוד החג!

הדברים דברים של טעם; באשי־גיטל מסכימה. אופה היא מצות פחות מדאשתקד... מקמצת ב„כבוד" לכבוד יום־טוב, מקטינה את הסכום ל„מעות־חטין" — ועושה לה שמלה חדשה של משי עם שפה של כסף סביב, כמנהג הזמן והמקום.

אחר־כך: שבועות! זמן מתן־תורתנו! לכל הפחות — חרוז מרגליות טובות! חג הסוכות ממשמש ובא — השביס שעל מצחה צריך תקון, וליתר שאת היא מוסיפה גם שתי אבנים טובות לעגילי־אזניה — מה בכך?

וכיון שנתנה רשות למשחית, הוא לוחש לה, שאינה יוצאת ידי־חובתה בנוגע לשבת־קודש... כי גדול כבוד השבת ונעלה על כל החגים והמועדים; יום ששבת בו הקדוש־ברוך־הוא... הקדוש־ברוך־הוא הפסיק בבריאת העולם לכבוד שבת! הדברים נכנסים אל הלב, ובאשי־גיטל משתדלת לחדש איזה דבר לכל יום שבת; לכל־הפחות מטפחת־ראש חדשה... אחר־כך: ראש־השנה, הושענא־רבה — וכי אפשר להראות בעזרת־הנשים בלי קשורים־של־ראש חדשים, לבנים או תכולים? ויום הפורים הוא מכן יום־טוב; ימי החנוכה — לא כל־שכן! הדבר קטן הוא נס, שנעשה לאבותינו בפך השמן? ואחר־כך — כל יומא דפגרא: חמשה־עשר בשבט, ל״ג בעומר... הרבה דברים חסרים אנחנו בגלות, אך לא „ימים טובים"...

ובהגיע התור לשיבת הבעל מהצדיק או מחוץ־לארץ, בודאי שצריך להתקשט. בת־ישראל כשרה מחויבת למצוא חן בעיני בעלה... ולבוש לחוד, ותכשיטין לחוד. ובנוגע לתכשיטין, יש

י.ל. פרץ

די תאוה צו קליידער

אין שעברשין, הינטער זאמאשץ, איז אמאל געווען אן אשה, האט זי געהייסן באשע גיטל; איז זי געווען פון זייער א שיינער משפחה, אן אמתע בת־טובים און א חסידס א ווייב. און דער חסיד, מיטן נאמען אלימלך, פלעגט זעלטן זיין אין דער היים, ווייל ער־שטנס איז ער א לייפסקער סוחר געווען, און, דעמאלדיקע צייטן, איז א נסיעה קיין לייפסק געווען מער, ווי היינט א נסיעה מעבר לים, קיין אמע־ריקע. און צווייטנס, פלעגט ער, כאטש איין מאל אין יאר, פארן צום לובלי־נער צדיק. פאלט איין דעם בעל־דבר צו באנוצן זיך מיט דער צייט, שאין האיש בביתו, וואס דער מאן איז נישטא אין דער היים, אנצורעדן באשע־גיטלען צו אן עברה.

ווייסט ער אבער, אז צו קיין גראבער עברה צורעדן וועט ער זי נישט. ווייל באשע גיטל איז באמת געווען א כשרע נשמה און א גרויסע בקיאה אין די ספרים הקדושים אויף עברי־טייטש, און, א חוץ דעם, איז זי זייער און זייער געווארנט געווען אין די מצוות, אין וועלכע אן אשה דארף זיין געווארנט; איז ער זיך מישב און וויל איר כאטש אריינברענגען א תאווה צו מלבושים מיט צירונג. ווארום דער חסיד אלימלך איז געווען א גרויסער עושר און פלעגט איר געבן ביד רחבה ומלאה אויף הויז־פירונג.

אויך קומט ער, דער בעל דבר, צו איר נישט פראסט. ער ווייסט, זי וועט אים פשוט אויסלאכן, חוכא וטלולא מאכן; ווייסט זי דען נישט, אז מלביש זיין און אויסצירן דארף מען די הייליקע נשמה, נישט דעם זינדי־קן גוף, וואס איז פארט נישט מער, ווי קיי און שפיי; היינט רוים, מארגן טויט... נייט ער, דער בעל־דבר, און פארשטעלט זיך פארן יצר־טוב, און נעמט זי איין מיט גוטע, פרומע און זיסע ריידעלעך, ער מיינט טאקע לשם מצווה, לשם שמים... און ליינט, ווי זיין שטיינער איז, די שמדקייט אין דער יראה אריין.

—אט גייט, — זאגט ער — א הייליקער יום טוב, פסח, זכר ליציאת מצרים, און זיין ליבער נאמען האט דיך געבענטשט מיט אלעם גוטן, איז, באשע גיטל, א יושר, זאלסט לכבוד דעם הייליקן יום טוב, באנייען א מלבוש, עס איז, אי א יושר, אי א מצווה: דער שניידער וועט פארדינען אויף פסח, און דו וועסט מקיים זיין ושמחת בחגך! וואס, ניין?

ווייל באשע־גיטל האבן א ישוב. דערמאנט ער זי, אז די בני ישראל, איידער זיי זיינען ארויסגעגאנגען פון מצרים, האבן זיי זיך געבארגט טייערע כלים, מלבושים און צירונג. צו וואס? רוימט ער איר איין: טאקע לכבוד יום טוב! ליינט זיך עס איר אויף דער דעה, באקט זי אביסל ווייניקער מצות, גרייט זיך אן א קלענערן כיבוד, גיט אביסל ווייניקער מעות־חטין און מאכט זיך א ניי בגד מיט א זילבערנעם שלאק. שבועות — זאגט ער איר — איז נאך א גרעסערער יום טוב. מתן תורה! קויפט זי זיך נייע פערל. עס גייט צו סוכות, לאזט זי זיך איבערמאכן דאס שטערן־טיכל, איבערנייען דאס ברוסט - טיכל און קויפט צו א פאר בריליאנטלעך צו די אוירינגלעך... דערנאך זאגט ער איר, אז זי איז נישט יוצא קעגן שבת־קודש, ווייל שבת־קודש איז גרעסער פארן גרעסטן יום טוב, — פאלגט זי, און באמיט זיך אויף יעדן שבת־קודש אויך עפעס צו באנייען, כאטש א קלייניקייט — א זיידן טיכל אויפן קאפ, א פישו! ראש השנה און הושענא־רבה, — ווי קויפט מען עס נישט קיין נייע ווייסע אדער העל־בלויע בענדער? און פורים איז אויך א יום־טוב. חנוכה אוודאי; א שפאס א נס, וואס עס איז געשען! דערנאך קומט חמשה עשר בשבט. ל״ג בעומר, כאטש אין גלות, קיין ימים טובים פעלן נישט!

היינט, אז דער מאן דארף אהיימקומען, איז דאך אוודאי א מצווה, זיך אויספוצן אין עסיק און אין האניק, — אן אשה כשרה, א יידישע טאכטער ברויך נושא־חן צו זיין ביים מאן אין די אויגן... און בנוגע צו צירונג, האט ער, דער יצר־הרע, באזונדערע טענות: באשע גיטל פלעגט אמאל האבן א שווער טראגן, זאל זי זיך קויפן א שנירל רובינדלעך, דאס איז דאך, כידוע, א גרויסע סגולה אויף א לייכט טראגן. אויך — עטלע־כע אסמיראלדלעך, דאס ווייסטו דאך, איז א פראביר־שטיין פאר דער נשמה: ווארום ווער עס טראגט אזא שטיין און איז, חס ושלום, מזנה,

259

לה הרהורי עבירה, הלשם תיכף־ומיד מתבקע. יראה אלימלך שלה, בבואו, שלא נכשלה, חס־ושלום, במחשבה זרה, שהלשם שלם! והספיר, כידוע — סגולה בדוקה לחכמה. שלא בפניו היא עושה חשבונות עם הסוחרים... טפשית באשי־גיטל איננה, אבל החשבונות לפעמים מסובכים ומטורפים; רוצים לרמות... והעיקר — האבן „פירטה", המחבבת את הנושאת אותו על הבריות בכלל ועל הבעל בפרט...

קצור הדברים, באשי־גיטל סחַפה הגל — חבעל־דבר כבר עזבה לנפשה. אינה צריכה עוד לדחיפה מן הצד: היא צוללת... מקמצת היא יותר ויותר בצדקה, חושכת מפי הילדים, מוסרת את הבנים למלמדים גרועים בשביל שיעלה הדבר בזול, ומבזבזת הכל למלאות את התאוה שלה...

ולא אמרה עוד די. פיטרה את שפחתה המבשלת, ותזקוף על חשבונה בשעת פרעון את כל ההיזקות, שנעשו בבית במשך הימים על ידה במזיד או בשוגג, או גם שנעשו על־ידי אחרים... ותביא אל ביתה יתומה עניה, והיא שארת־בשרה. נכמרו רחמיה עליה, על העזובה מאב ואם... תשרת היא בביתה! ושכירות לא תתן לה: רוצה היא לגדלה, לעשותה „אדם" — וכשתגיע לפרקה, ויזדמן שדוך הגון, תעניק לה מכל טוב, ותשיאנה. בכבודה ובעצמה תוביל אותה אל החופה, למזל־טוב, ותרקד לפניה בחלה קלועה... והעבידה את היתומה בפרך ואת שכרה נתנה במלבושים...

ובעלה, החסיד אלימלך, אינו יודע מכל הנעשה בבית. וכה עברה שנה אחר שנה, עד שנפל דבר וחלתה באשי־גיטל; לא יכלה להגיע רגל.

כנראה ביקשו משם להצילה; המחלה באה לפתע־פתאום. פעם אחת בבוקר רוצה באשי־גיטל לקום ממטתה, ואינה יכולה — הרגלים בולי־עץ; ונלאו כל הרופאים והמומחים שבעולם להבין פשר דבר: אשה בריאה בכל גופה, ישנה, שותה ואוכלת כאחד האדם, והרגלים נקיות, אין פצע וחבורה, בלי סדק כחודו של מחט, ובלי כתם — ולגוע אינן רוצות.

פִּתְחו לה פתח לעשות תשובה: נתנו לה שעת־הכושר להתרפאות ממחלת־הנפש. אשה אינה יוצאת מפתח ביתה לשוק, לעזרת־הנשים, שומרת את מטתה — לאיזה צורך תתלבש ותתקשט? אין אשה מתיפה בשביל כתלי־הבית!

אבל באשי־גיטל, כנ"ל, כבר סחפה הגל.

באשי־גיטל יש לה בטחון. מאמינה היא, שהיום או מחר תתרפא ותקום ממטתה... והיא עושה לה מלבושים כמקודם... החנוני מביא את הסחורה והחייט את הלבוש לביתה; מביאים לה תכשיטין והיא קונה... ואת הבגדים והתכשיטין מוציאים יום־יום מן המלתחות והארגזים, ומציעים לפניה על כסאות ושולחנות, והיא שוכבת, ועיניה רואות ומקבלות נחת...

והיתומה עובדת בפרך!

ויהי היום, ובאשי־גיטל שוכבת על מטתה, ורואה בבגדים השטוחים לפניה, ופתאום נבהלה ממראה עיניה: על הבגדים, היותר יפים והיותר יקרים, נמצאו רבבים, סימני כל מאכל ומשקה. באחדים מהם נמצאו גם קרעים. ותצעק באשי־גיטל צעקה גדולה ומרה. ונאספו כל השכנות לקולה, ועיניהן רואות את האסון הנורא, ואמרו הנשים פה אחד, אין זאת כי אם „המים ההולכים לאט, מעמיקים לחפור", כלומר: אותה היתומה המשרתת, אותה הילדה השותקת תמיד, שאינה משה כל היום מעל מטתה של החולה, ואזניה קשובות תמיד לקולה, ורגליה רצות אך למלאות רצונה — שאותה הילדה אך מתנכרת והצניעות והדרך־ארץ אך סתר־פנים לה. ומה היא עושה? בלילה־בלילה, בנפול תרדמה על הגבירה והילדים, היא גונבת

את הבגדים ממקומם, לובשת אותם, ומתייפה בהם, ויוצאת בהם למקומות של חטא, במקומות שזוללים שם וסובאים, והולכים בשרירות הלב...

260

וועט זי וויסן תיכף ומיד תשובה צו טון! היינט איז איר מאן אלימלך גאנצע חדשים אונטערוועגס, און עס קומט איר אוים צו מאכן חשבונות מיט סוחרים, פארוואס זאל זי נישט האבן אויף זיך עטלעכע סאפירלעך, וואס העלפן צו חכמה? באשע גיטל איז טאקע א חכמה אזוי אויך, אבער וואס מער איז אוודאי געזונטער! און אזוי אנדערע שטיינער מיט אנדערע סגולות. און דער עיקר דער שטיין פירט, וואס זי דארף טראגן, ווען דער מאן איז אין דער היים, ווייל דער אבן טוב גיט חן אין די אויגן, און מען ווערט זייער נעליבט, אז מען טראגט אים...

מיט איין ווארט, ער האט זי ארויסגעפירט אויף א וועג — זאל גאט שומר ומציל זיין! זי האט, וואס נאט גיט א טאג, אלץ מער געזונקען און געזונקען אין דער תאווה. און אז דער בעל־דבר האט געזען, אז ער איז זי שוין ביינעקומען, אז זי איז שוין אין דער בחינה פון א גוט גע־שליידערטן שטיין, וואס לויפט שוין אליין בארג אפ מיטן כוח פון ערשטן שטויס, נעמט ער און שטעלט זיך שוין אוועק אין א זייט, און זי טוט זיך שוין אליין אירס, און איז מסמיץ אין צדקה, קארגט זיך און די קינדערלעך דעם ביסן אין מויל אריין; די יינגלעך גיט זי איבער צו ערגערע מלמדים, אבי עס זאל ביליקער קאסטן, און ליינט דעם גאנצן „האב און גאב" אין מלבושים און תכשיטין אריין!

איז איר נאך ווייניק, נעמט זי און שאפט אפ די דינסט, וואס זי האט געהאלטן, און שלאגט איר אריין אין חשבון אלע שאדנס, וואס זע־נען געוועזן אין שטוב, יא שולדיק נישט שולדיק, און נעמט צו, מכלומרשט פאר רחמנות, אן ארעמע יונגע יתומה, אן אויסגעהונגערט קינד, אירס א נאענטע קרובה אפילו, און זאגט איר, אז קיין שכירות וועט זי איר נישט צאלן; נאר דערפאר, אז עס וועט קומען די צייט, און עס וועט זיך טרעפן איר זיווג, וועט זי איר געבן נדן און מתנות, און פון זיך אראפ עטלעכע קליידער, און וועט זי אליין פירן צו דער חופה און אקעגן טאנצן מיט א קוילעטש... און נעמט דערווייל דאס שכירות פון דער יתומה און גיט אוים אויף איר תאווה...

דער מאן אירער, דער חסיד אלימלך, האט, פארשטייט זיך, פון דעם אלעם נישט געוווסט, און אזוי איז אריבערגעגאנגען א יאר נאך א יאר, ביז באשע גיטל איז קראנק געווארן און האט נישט געקאנט רירן מיט א פוס.

זעען זעט אוים, אז עס איז מן חשמים געוועזן, אז מען האט זי גע־וואלט ראטעווען, און דעריבער טאקע האט קיין שום רופא אויף דער וועלט זיך אויף דער קרענק נישט פארשטאנען. ווארום אזוי אין כלליות איז זי אויפן גאנצן לייב געזונט און פריש געוועזן; כאחד האדם געשלאפן, געגעסן, אלץ, אלץ! און אפילו אויף די פיס האט זי קיין וווּנד, קיין פלעק, אפילו קיין שפרענקעלע נישט געהאט, נאר רירן זיך האבן זיי זיך נישט געוואלט, בשום אופן נישט!

דאכט זיך, עס איז די בעסטע צייט, אויסגעהיילט צו ווערן פון דער תאווה? אז א יידענע קומט נישט, נישט אין גאס אריין, נישט אין שיל אריין, ליגט אין דער היים נאכאנאנד, — וואס טויג איר קליידער און צירונג? פאר די פיר ווענט?

איז אבער די תאווה אין איר אזוי שוין איינגעווארצלט געווען, אז זי ריכט זיך אלץ אינאיינעם, היינט־מארגן אויפצושטיין פון בעט און מאכט זיך אלץ נייע און נייע קליידער, און קויפט אלץ, וואס מען ברענגט איר אין שטוב אריין, און דערזוויל הייסט זי זיך א פאר מאל אין וואך אויס־לייגן די קליידער מיט דער צירונג אויף שטולן און בענק פארן בעט, און זי ליגט אזוי און קוקט, און שעפט נחת דערפון... וואס קלערט איר, די ארע־מע יתומה האט געארבעט דערביי עבודת פרך...

איינמאל, מען לייגט איר אוים די קליידער, דערזעט זי פלוצלינג, אז אירע שענסטע מלבושים, די סאמעטענע און זיידענע, זענען אויסגעפלעקט, אויסגעשמירט פון אלערליי מאכלים און משקאות, און אויף טייל ערטער — נאך פארטשעפעט און צעריסן. מאכט זי א געוואלט, אז עס קומען זיך שכנים און שכנות צולויפן אויף איר געשריי און מען זעט די צרה און עס בלייבט במוסכם כלם, אז קיינער איז אין דעם נישט שולדיק, נאר די יתומה, אז „דאס שטילע וואסערל", מיטן יראת שמים פנימל, וואס מען הערט נישט איר קול א גאנצן טאג, וואס קומט נישט, אויסער אז זי גייט אין שליחות, אין גאס אריין, — אז „דאס שטילע וואסערל רייסט די ברעגעס", און טוט זיך ביינאכט אן דער באלעבאסטעס קליידער, און גנבעט זיך ארוים, און גייט אין די גוטע הייזער, מען פרעסט און זויפט און מען טוט אלראס בייז... א קשיא אויף היינטיקע צייטן! —

260

261

ומתנפלות כולן על היתומה, ומחרפות ומגדפות אותה, וקוראות לה בשמות של גנאי, שאי־אפשר להוציא מן הפה ולחוץ, ובפרט לכתוב ולהדפיס, ומכין אותה, ושורטין, כדרך הנשים, ואוחזין בה, ומובילין אותה אל המרא־דאתרא, לאמור: חטא חטאה הנערה, מלאה היא תאוות ופשעים כרמון, כה וכה עשתה... כי למי בלעדיה היתה האפשרות לגנוב את הבגדים? וראיה לדבר: הביטו בפניה הכחושים, הלא כולה צנומה, כאילו שולח בה רזון... ולמה? כלום שפחה היא בבית זרים? הלא בצל־קורתה של גבירה קרובה היא, של בעלת־רחמים ופזרנית, זוגתו של החסיד אלימלך, מה יחסר לה? ומדוע נופלים פניה?

ולוקחים את היתומה, ומגלחים ראשה, להמאיסה על העוגבים, ומשלחים אותה מן הקהלה הקדושה בשריקות ונאצות וקללות, כנהוג... יש דין בישראל!

— — — — — — — — — — — — — — —

במשך כל הזמן ההוא, כמובן, לא היה החסיד אלימלך בביתו, לפי שכשנפלה באשי־גיטל למשכב ואזלה יד הרופאים מלהושיע, עזב החסיד אלימלך את עסקיו ואת ביתו, ונסע ללובלין. ובפירוש אמר: לא אזוז מכאן, עד אשר יבטיח לי, שתתרפא באשי־גיטל...

והוא הולך ושב, ואין מענה... אבל פעם אחת אומר לו הצדיק:

— שוב הביתה, אלימלך, והבא הנה את החולה.

ומה היתה הכנה? פשוט: הצדיק הזכירה לא אחת ושתים, התפלל בעדה — ואין פועל־יוצא. ובזה לא הסכין הצדיק מלובלין. ורע מזה: לפעמים בשעת התפלה נדמה לו, שיד שלוחה ממרום חוטפת את תפלתו וטופחת בה על פניו... רואה הוא, שהמניעה גדולה, לפי שנסגרו כל השערים. אין זאת, כי־אם גדול החטא וגדול הקטרוג. וכשהתייצב ושאל שם אחת ושתים: היתכן? מה עשתה האשה? ואין מענה — שאל את אלימלך, וזה נכון להשבע בנקיטת־חפץ, שזוגתו אשה כשרה, צנועה וצדקנית...

והצדיק מלובלין, כידוע, היה מומחה גדול בחכמת־הפרצוף, ואמר: אין עצה ותחבולה אחרת, כי אם תבוא לכאן ואתבונן... הכרת פניה תענה בה. וכך הנה.

החסיד אלימלך נסע תיכף ומיד הביתה, ושכר עגלת־צב, כדרך הגבירים. והציעו את העגלה בפנים כמטה: תבן וכרים וכסתות. ושני זוגות סוסים אסרו אליה.... ובעיירות הקרובות, באישביצא, בקראסנוסטב וכדומה, מוכנים סוסים לחלופין... ונוסעים. הסוסים דוהרים כנשרים, בעל־העגלה אינו מניח את השוט -- צריך לבוא ללובלין ב„כי־טוב"...

ונוסעים הם. ובדרך, בהיותם ביער סמוך ללובלין, נפתחו ארובות השמים ונפל פתאום שלג רב, ויכס את עין הארץ... אין דרך ואין מסלה, והם תועים כמה שעות, ואחר־כך נאחזו בסבך היער, ואין לנטות ימין או שמאל... ומעל לראשם — שמים מעוננים, אין ירח ואין כוכב, אין מורה דרך. ומתחת פרושה כשמלה לבנת השלג, והסוסים רועדים מעיפות וקור, ובעל־העגלה מחרף ומגדף את הליל ואת השלג, ואת היער, ומקלל את בעליו... ואחרי־כן ירק והניח מידו את השוט ואת המושכות, ויקשרם בפאת העגלה, וישכב, ויתכס, ויישן; כה יעמוד עד בוקר. ועל החסיד אלימלך וזוגתו נפלה אימה חשכה, כי היער הסמוך ללובלין היה אז יער גדול באמת, השתרע על כמה וכמה פרסאות, והיה תמיד בחזקת סכנה מחיות רעות וגזלנים. והתפללו בדמעות שליש והתודו, והפקידו את נפשם ביד ה'... עודם מתודים, ופתאום אור נראה מרחוק. והאור הולך הלוך וגדול, הולך וקרב ומתרבה. ניצוץ ועוד ניצוץ, ואחר־כך כמה וכמה ניצוצים, הנה זכוכיות של חלונות — אין זאת, כי אם בית־מרזח בקרוב מקום. וחיתה נפשם של הזוג, ובעל־העגלה

נישט מודה זיין, און מען זידלט זי מיט אזוינע ווערטער, וואס מען דארף פארן מויל נישט ברענגען. בפרט שרייבן, און מען שלאגט זי און מען הרגעט זי. דערנאך פירט מען זי צום רב, און מען זאגט עדות אזוי און אזוי, אז קיינער נישט, נאר זי; און והא ראיה — זי זעט אזוי דאר און מאגער אוים, ביי אזא גוטס, ביי אזא גבירה, ביי א קרובה... על־כן, מוז זיין אז זי שלאפט נישט גאנצע נעכט און טרינקט און זויפט און טוט כל־העברות שבעולם... נעמט מען די יתומה און מען גאלט איר אפ דעם קאפ, מען זאל זי מיאוס מאכן, עס זאל שוין קיינער אין איר נישט נכשל ווערן און מען טרייבט זי ארוים פון שטאט, מיט א געלויפעריי, ווי דעמאלט דער שטייגער איז געווען.

אין דער צייט איז דער חסיד אין דער היים נישט געווען, ער איז געזעסן אין לובלין ביים צדיק און האט נישט געוואלט אפטרעטן בשום אופן, באשר בכן — ער מוז אים געבן א רפואה שלמה פאר באשע־גיטל זיין זוויב.

זאגט אים דער צדיק: ווייסטו וואס? פאר אהיים און קום צוריק מיט דער פלוניתטע. דער מיין פון די ווערטער איז געווען אזוי: דער צדיק האט שוין א פאר מאל מתפלל געווען פאר דער אשה און עס האט נישט געהאלפן און דערצו איז דער לובלינער צדיק נישט געווינט געווען. ערגער נאך, טיילמאלם האט ער געפילט, אז מען נעמט דארט די תפילה און מען ווארפט זי אים צוריק אראפ אין קאפ אריין. האט ער פארשטאנען, אז עס מוז זיין א גרויסע מניעה, א שטארקער קטרוג ווענן א גרויסן חטא. א פאר מאל האט ער דארט געפרעגט: ווי הייסט? האט מען אים פשוט נישט געענטפערט! מוז שוין זיין גאר א טיפער ענין, א מיאוסע זאך, וואס מען וויל נישט ברענגען איבערן מויל... און דער חסיד אלימלך ווייסט פון גאר־נישט! און אזוי ווי דער לובלינער צדיק איז געווען א גרויסער בקי אין חכמת הפרצוף, האט ער זי געוואלט זען עין בעין... וועט ער שוין זען, וואס ביי דער אשה איז אויפגעשריבן אויפן שטערן.

פארט אלימלך דער חסיד אהיים, און דינגט א גרויסע בויד און בעט אוים די בויד, ווי א בעט: אונטן שטרוי, אויבן שטרוי — כרים וכסתות, און מען פארט מיט צוויי פאר פערד אין דער ברייט קיין לובלין. אין איזשביצע, אין קראסנאסטאוו און נאך ערגעץ אין א שטעטל ווארטן גרייט פרישע פערד צום איבערשפאנען, ווייל מען קאן נישט נעכטיקן מיט דער חולנית אויפן וועג, און מען וויל אנקומען קיין לובלין בכי טוב.

פארט מען, נאך דער לעצטער סטאנציע אבער פאלט פלוצלינג אראפ א שניי, פארלירט מען דעם וועג, פארבלאנדזשעט מען אין א וואלד, נישט אוים און נישט איין, און עס פאלט־צו די נאכט — כאטש נעם די אויגן אין די הענט און זוך א וועג: קיין לבנה, קיין שטערן,... טראכט מען, מען וועט בלייבן שטיין און אפווארטן ביז טאג, איז אבער די שרעק גרויס פאר גזלנים מיט חיות רעות, ווייל דעמאלט איז נאך געווען סאמע געדיכטער וואלד אין דער געגנט, ביימער עד לב השמים און צוזאמענגעפלאכטענע צווייגן, אז ביי טאג איז חושך געווען, האבן זיך טאקע געהאלטן דארט גזלנים און חיות רעות, און ביינאכט איז גאר געווען סכנת־נפשות.

ראפטום ווערן זיי דערפרייט. פון דערווייטנס האט זיך פלוצלינג באוויזן א פייערל און דאס פייערל וואקסט, און עס באווייזט זיך א צווייט און א דריט פייערל — א סימן, אז נישט ווייט מוז זיין א קרעטשמע. פארט מען צו דעם פייערל. מען פארט אזוי, דערהערט מען קלעזמער שפילן און אויך א גרוים געלעכטער; קומט מען נענטער — הערט מען א געטו־פעריי, מען זינגט, מען שפילט און מען טאנצט אין קרעטשמע! באלד האט זיך די קרעטשמע אליין אויך באוויזן — עס פלאקערן די שויבן, וואס קאן זיין די שמחה? מן הסתם זענען זיך פריצים צוזאמענגעקומען און מען הוליעט אויפן פריצישן אופן! עס איז אפילו א סכנה צוזאמענצו־טרעפן זיך מיט אזוינע לייט בשעת הדותא, נאר אלץ בעסער, ווי מיט חיות

261

——262——

נעור ולוקח שנית את המושכות ואת השוט, ונוסעים כנגד האור. ובנסעם, הולך וקרב אליהם קול־נגינה. אחר־כך נשמעו גם קולות בני־אדם, שירים וצחוק, מיד נראה גם בית־המרזח בחלונותיו הבוערים באש — ונפל עליהם פחד שנית, כי אמרו: „פריצים" מתהוללים... ובשעת חדותא מסוכנים הם יותר מן החיות הרעות והגזלנים...

אבל הם מטים אוזן, והקולות קולות של יהודים, והשירים — שירים של משתה ויום־טוב ליהודים... הנה קול בדחן מבדח את הבריות... ודובר דברי כבושים באזני הכלה... הנה מכריזין: שבת! שבת! וקוראים לרקידה עם הכלה...

וראו בחוש, שהעסק עסק ביש; ששם חתונה של שדים... בימים ההם היערים היו יערים, והדרכים פשוטות ולא דרך המלך, ובלילות היו נוסעים אך לעתים רחוקות... וחתונות כאלה בחורבות בתי־מרזח מעשים בכל יום...

ואמר החסיד אלימלך אל אשתו באשי־גיטל, ושניו דא לדא נקשן:

— הוי יודעת, באשי־גיטל, שהדבר הוא כך וכך, וסכנת נפשות... בלי־ספק יצאו לקראתנו, ויזמינו אותנו אל החתונה... הוי יודעת... שאסור לטעום מהכבוד שלהם, ולענות אף בהגה קל על כל שאלותיהם וטענותיהם...

אבל גם באשי־גיטל יודעת מזה, ומרחפת היא בין החיים והמות, והם יושבים ומחשים, ומחכים... ובינתים יצאו באמת מן המרזח המחותנים והמחותנות והקרואים, והמנגנים, כל המקהלה עם הבדחן בראש, ובידיהם אבוקות דולקות, והם סובבים את העגלה, מרימים את המכסה: שלום עליכם! שמחה וגדולה: ברכו אותנו בברכת מזל־טוב, היו קרואים נכבדים, קחו חלק בשמחתנו... אל תביישו את החתן, אל תביישו את הכלה... אי! מענה! המחותנים מבקשים, החתן והכלה מבקשים, המקהלה מנגנת, הבדחן מבדח, היער מתמלא נגונים וחרוזים, והם מחשים! משרתים ומשרתות מביאים ומציעים לפניהם כל מיני מטעמים

על טסי־כסף, בכוסות של בדולח, מפצירים, מגישים עד הפיות, וריח המאכלים נודף כבשמים — קחו, טעמו, עשו ברכה — אין מענה!

אבל פתאום, כשהרימה באשי־גיטל את עיניה, ותרא שהנשים של החבריא — הכלה, המחותנות והקרובות — מלובשות כולן בגדי השבת והיום־טוב שלה, בגדי החמודות, סמוט ומשי; ושאינן נזהרות, ושופכות עליהם משקה, ומאחיזות אותם באופני העגלה המשוחים בזפת, — לא יכלה להתאפק עוד, כשל כוח הסבל ותצעק מרה:

— רוצחים! גזלנים! כל עמלי ויגיעי הולך לאבוד...

— — — — — — — — — — — — — —

ליותר מזה לא נצרכה... מתה למחצה הובאה ללובלין לפני הצדיק... והוא, זצ"ל, אך הביט בפניה, וראה, וידע הכל, ואמר להעולם: ראו גם אתם וקחו מוסר... וספר להם דברים כהניתם...

את אשר עשתה ואת אשר עבר עליה... ובת ישראל — אמר — בת ישראל כשרה, כשהרחיב לה השם־יתברך, והיא עושה לה מלבוש חדש, נותנת את הישן לעניים... בת ישראל כשרה אינה מתלבשת לנוי בלבד... ואינה עושה מלבושים לתלות אותם במלתחה או להטמינם בארגז... ואם עושין כך, באים בלילה רוחות רעות, שדין ולילין, ולוקחים את המלבושים, ומתלבשים בהם, ומרקדים על חתונותיהם ומשתיהם... לפי שיש להם שליטה על כל מלבוש שאינו מן הצורך...

אדער גזלנים אין וואלד! פארפארט מען פאר דער קרעטשמע, הערט מען שוין בעסער; עס איז נישט קיין פריצים, די קלעזמארים שפילן יידישע זאכן, אלערליי שטייגערס... און א מארשאליק איז משמח דעם עולם מיט גראמען און רופט אוים צו כלה־טאנין!... וואס זאל איך אייך זאגן, דעם חסיד מיט דעם בעל־עגלה איז פינצטער געווארן פאר די אויגן, די מוטערס מילך איז אין זיי געראנען געווארן! זיי האבן באלד פארשטאנען, אז דאס זענען יענע לייט, וואס פלעגן יענע צייטן, איידער מען האט אויסגעהאקט די וועלדער, שפילן חתונות אין פארוויסטע קרעטשמעס... זאגט אלימלך צו זיין ווייב באשע־גיטל: הער, באשע־גיטל, מיר זענען אריינגעפאלן אין מיאוסע הענט... געדענק־זשע, למען השם, אז מען טאר זיי נישט ענט־

פערן, נישט אנעמען פון זיי קיין כיבוד, אפילו נישט, חס ושלום, פארזוכן, ווייל מען ווערט באלד נזוק. באשע־גיטל ליגט נישט טויט, נישט לעבע־דיק און שאקלט מיטן קאפ, אז זי ווייסט... און געוווסט האט זי טאקע, פון די ספרים הקדושים אין עברי־טייטש.

דערווייל שיטן זיך ארוים פון קרעטשמע די מחותנים מיט די מחותנתטעס, מיטן בדחן, מיט די קלעזמארים, מיט ברענענדיקע שטורקאצן און רינגלען ארום די בויד, און הייבן אויף דעם דעק, און הייסן זיך זאגן „מזל־טוב", און פארבעטן אין קרעטשמע אריין אויף דער חתונה... מחותנים בעטן, מחותנתטעס, און חתן־כלה קומען אויך צו און בעטן מיט שיינע רייד, מען זאל זיי נישט פארשעמען, און דער בדחן זאגט גראמען און גלייך־ווערטלעך, און די מוזיק שפילט צו, אז עס הילכט אין גאנצן וואלד, און משרתים און סארווערס טראגן ארוים אויף זילבערנע טעצלעך אין קריסטאלענע און גאלדענע כוסות אלערליי משקה, און אלערליי לעקעך און טארטן, און מען שטופט זיי צום מויל צו, נאט, נעמט מאכט ברכה, זייט אייך משמח!

און זיי ענטפערן נישט א ווארט.

פלוצלינג אבער גיט באשע־גיטל א קוק, דערזעט זי, אז די נשים פון דער חבריא, די כלה, די מחותנתטעס און אזוי נשים־געסט, טראגן אירע בעסטע סאמעטענע און זיידענע קליידער, און פארגיסן זיי מיט משקה, פארשמוצן מיט אלערליי עסנווארג, און פארטשעפען אן וואגן... באפאלט זי א גרייזלעך הארץ־ווייטיק, און קאן זיך נישט איינהאלטן און גיט א געשריי:

— רוצחים, גזלנים, מיין פראצע, מיינע קליידער!

מער האט מען נישט געדארפט; מען האט זי קוים דערפירט קיין לובלין. אויפן גאנצן וועג האט זי געחלשט און געחלשט און געחלשט, און דאס מויל רחמנא לצלן, האט זיך איר אויסגעקרומט... נוטה למות איז זי געווארן...

מען האט זי קוים א לעבעדיקע אריינגעפירט צום רבין, און ער האט באלד פארשטאנען די זאך, און האט געזאגט דעם עולם, מען זאל זיך ארופנעמען א מוסר, ווארום א יידישע טאכטער, אויב זי מאכט זיך נייע מלבושים, דארף זי די אלטע צעטיילן ארעמע לייט, בפרט טאר מען זיך נישט מאכן קיין קליידער, וואס מען קאן נישט טראגן. ווארום, אז ע[...]

הענגען אין אלמער קליידער, וואס מען נוצט נישט, קומען ביינאכט יענע לייט און נעמען זיי ארוים און טוען זיך אן אין די קליידער און טאנצן אין זיי אויף זייערע שמחות און חתונות...

ווי באשע־גיטל האט דאס דערהערט, האט זי מצדיק געווען אויף זיך דעם דין, און אנגענומען פאר ליב דעם טויט, און האט נאר געבעטן, ע[...] זאל אויף איר מכפר זיין! און דאס האט איר דער צדיק צוגעזאגט!

——262——

263

וכששמעה זאת באשי־גיטל, הצדיקה על עצמה את הדין, ונתנה תודה לפני בעלה הצדיק וכל העולם על החטא, שחטאה בתאנתה לבגדים, ועל המעשה הרע, שעשתה בשוגג להיתומה, ויצאה נפשה בדברה — תהי מיתתה כפרתה...

ותיכף אחר השבעה נקרא אלימלך לפני כסא קדשו של הצדיק. ואמר לו הצדיק, שאם רוצה הוא לתקן את נשמתה של אשתו, יסע לביתו תיכף־ומיד, ויחפש בכל מיני חפושין בעירות הקרובות של הסביבה, עד שימצא את היתומה,

שהתביישה בחנם ועל לא דבר, ויבקש ממנה סליחה ומחילה וכפרה, ויכתוב עמה תנאים, ואחר־כך יקדש אותה כדת משה וישראל, ותהי לו לאשה ולבניו לאם, ותגדל אותם — את הקודמים ואת הבאים — לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

העברי החדש I (ווארשה, 1912)

נאָענט פאר דער פטירה, האָט זי צוגערופן איר מאַן, דעם חסיד אלימלך, און האָט אים דערציילט די מעשה מיט דער יתומה, און גענו־מען ביי אים א האנט תקיעת־כף, אז ער וועט זי אויפזוכן, און נעמען זי פאר א מאמע צו זיינע קינדער, כדי מען זאָל איר מוחל זיין דעם חטא קענן איר — — — —

און דער חסיד אלימלך האָט געטון איר בקשה, און באלד נאָך שבעה אויפגעזוכט די יתומה און האָט מיט איר חתונה געהאט, און זי איז געווען א מאמע צו זיינע קינדער די יתומים, און זיי האָבן נאָך זוכה געהאט צו האָבן נייע קינדער, און האָבן זיי מגדל געווען לתורה, לחופה ולמעשים טובים.

אויף אלע יידן געזאָגט!

[illegible]

263

די נעמי פּראַווער קאַדאַר

אינטערנאַציאָנאַלע זומער־פּראָגראַם פֿאַר
ייִדיש
בײַם תּל־אָבֿיבֿער אוניווערסיטעט

The Naomi Prawer Kadar International Yiddish Summer Program at Tel Aviv University

26 יוני ־ 21 יולי 2016

שלום־עליכם

אין ליכט פֿון
„דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער“
און אַנדערע טעקסטן

פּראָפֿ' יצחק ניבאָרסקי

 ——265——

תּוכן

דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער (דערציילונג) 3–33
(פֿון דאָס נײַ געזעצט אויפֿן קאָמפּיוטער פֿאַרגלײַכנדיק מיט פֿריִערדיקע אויפֿלאַגעס 1910–1959)

צום פֿאַרגלײַכן 34–41

שער־בלאַט און לעצטע זײַטלעך פֿון דער ערשטער אויפֿלאַגע א״ט „אַ מעשׂה אָן אַן עק“ 42–44

אַ נישׂרף (דערציילונג) 45–50

דבֿ סדן. כּמו שכּתובֿ (פֿון באַנד „צווישן ווײַט און נאָענט“, תּל־אָבֿיב 1982) 51–58

גלאָסאַר צו „דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער“ 59–67

35

 ——265——

שלום־עליכם

דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער

אַרויסגענומען פֿון אַן אַלטן פּינקס און באַפּוצט

א.

איש היה בזלאָדיובקי – אַ מענטש איז געווען אין זלאָדייעווקע, אַ שטעטל, וואָס ליגט אין דער סבֿיבֿה פֿון מאַזעפּעווקע, נישט ווײַט פֿון כאַפּלאַפּאָוויטש און קאָזאָדאָיעווקע, צווישן יאַמפּעלי און צווישן סטרישטש, פּונקט אויף דעם וועג, וואָס מע פֿאָרט פֿון פּישי־יאַבעדע דורך פּעטשי־כוואָסט קיין טעטרעוועץ און פֿון דאָרטן קיין יעהופּעץ ; ושמו שמעון אליהו – און זײַן נאָמען איז געווען שמעון־אלי, און גערופֿן האָט מען אים „שמעון־אלי שמע־קולנו“, מחמת בײַם דאַוונען אין שול האָט ער געהאַט אַ טבֿע שרײַען, אַרבעטן, זינגען, ציקלען זיך אויף קולי־קולות. והיה האיש חייט – און געווען איז דער מענטש אַ שנײַדער, נישט חלילה פֿון די געהויבענע שנײַדערס, וואָס נייען נאָכן „טאַבעלטיר“, וואָס מע רופֿט דאָס „זשורנאַל“, נאָר אַ שנײַדער אַ לאַטניק, אַ גרויסער מומחה, הייסט דאָס, אויף לייגן אַ לאַטע, פֿאַרצירעווען אַ לאָך, מע זאָל נישט דערקענען, אָדער איבערניצעווען וואָס פֿאַר אַ מלבוש איר ווילט אויף דער לינקער זײַט, ממש מאַכן פֿון אַלט נײַ. נעמען, למשל, אַן אַלטן כאַלאַט און איבערמאַכן אים אויף אַ קאַפּאָטע, פֿון אַ קאַפּאָטע – אַ פּאָר תּחתּונים, פֿון די תּחתּונים אויסשטיקעווען אַ לײַבל, און פֿונעם לײַבל נאָך דעם עפּעס אַנדערש – מיינט נישט, אַז דאָס איז אַזאַ גרינגע אַרבעט ! און אויף דעם איז שמעון־אלי שמע־קולנו געווען איין בריה אין דער וועלט, און מחמת זלאָדייעווקע איז זייער אַן אָרעם שטעטל, וואָס דאָרטן מאַכן נײַע מלבושים איז עפּעס נישט אַזאַ געוויינטלעכע זאַך, האָט מען דעריבער געהאַלטן פֿון שמעון־אלין אין זלאָדייעווקע אַן עולם־ומלואו. איין חסרון נאָר, וואָס ער האָט נישט געקאָנט אויסקומען מיט די נגידים, ליב געהאַט אַרײַנקוקן אין קהלשע זאַכן, זיך אָננעמען אָן דער קריוודע פֿון די אָרעמע־לײַט, רעדן גאַנץ אָפֿנטלעך אויף די בעלי־טובֿות, וואָס זײַנען זיך עוסק אין צרכי־ציבור, און דעם בעל־טאַקסע מאַכן מיט דער בלאָטע בפֿרהסיה, זאָגן אויף אים, אַז ער איז אַ געלטצאַפּער, אַ בלוטזויגער, אַ מענטשן־פֿרעסער, און אויף די שוחטים מיט די רבנים, וואָס האָבן געשלאָגן בלאַט מיטן בעל־טאַקסע – אַז ס'איז איין כּנופֿיא, אַ כּיתּה פֿון גנבֿים, רמאָים, קוילערס, רוצחים, גזלנים, אַ רוח אין זייער טאַטנס טאַטן אַרײַנגעפֿלויגן געוואָרן ביז דעם זיידן תּרח, מיטן פֿעטער ישמעאל אונטערגעשלאָגן !...

צווישן בעלי־מלאָכות, חבֿרה „פּועל־צדק“, האָט זיך שמעון־אלי שמע־קולנו גערעכנט פֿאַר אַ „יודע־נגן“ ; אויף זייער שפּראַך האָט דאָס געהייסן : אַ מענטש, וואָס פֿאַרשטייט אין די קליינע

אותיותלעך, מחמת שמעון־אלי פֿלעגט שיטן מיט פּסוקים, מיט גאַנצע שטיקער גמרא און מיט מדרשים, וואָס נישט געשטויגן, נישט געפֿלויגן : „עמך“... „קטנתּי“... „אָגיל־ואשׂמח“... „היום הרת עולם“... „ויתרוצצו ויתפּוצצו“... „וואָט טיבע יוצר המאורות“... „כּכתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן“... וכדומה אַזעלכע לשון־קודשדיקע ווערטער, וואָס זײַנען בײַ אים תּמיד געווען גרייט. און דערצו האָט ער נאָך געהאַט נישקשה פֿון אַ קולכל, אַפֿילו אַ ביסל צו אַ הילכיקס און גאָרגלדיקס. נאָר ער איז געווען קלאָר אין אַלע נוסחאָות מיט אַלע ניגונים מיט אַלע תּפֿילות אויף אויסווייניק, און האָט ליב געהאַט דעם עמוד מיט סכּנת־נפֿשות, און איז געווען גבאי אין שנײַדערשן שולכן, געכאַפּט פּעטש ווי האָלץ, צום מיינסטן שׂימחת־תּורה צו „אַתּה־הראית“, ווי געוויינטלעך.

שמעון־אלי שמע־קולנו, כאָטש ער איז געווען כּל־ימיו אַ ביטערער אָרעמאַן, מע קאָן זאָגן – כּמעט אַן אבֿיון, נאָר אַראָפּפֿאַלן בײַ זיך דערמיט האָט ער פֿײַנט געהאַט. „אַדרבא, – האָט ער געזאָגט – וואָס מער קבצן מער לעבעדיק, וואָס מער הונגעריק מער געזונגען, ווי די גמרא זאָגט : „יאה עניותא לישׂראל כּטשערעוויטשקע קראַסני לדיווקע חיוורא“...

הקיצור־הדבֿר : שמעון־אלי איז געווען דאָס, וואָס מע רופֿט אָן אַן „אָרעמס און אַ פֿריילעכס“. געווען איז ער אַ נידעריקער, אַ פֿאַרזעעניש, אַרומגעשטעקט מיט נאָדלען און מיט שטיקלעך וואַטע אין די געקרײַזלטע שוואַרצע האָר ; געהאַט האָט ער אַ קליין צאַפּן־בערדל, אַ ביסל אַ צוגעפּלעטשטע נאָז, די אונטערשטע ליפּ אַ ביסל צעשפּאָלטן, און אויגן גרויסע, שוואַרצע און שטענדיק שמייכלענדיקע, און געגאַנגען איז ער תּמיד מיט אַ טענצל און מיט אַ לידל אונטער דער נאָז : „היום הרת עולם – נאָר נישט געזאָרגט !“...

ויהי לו בנים ובנות – און ער איז געווען אַ מטופּל מיט קינדער פֿון אַלערליי ווּקס, צום מיינסטן טעכטער, צווישן זיי עטלעכע דערוואַקסענע ; ושם אשתּו – און זײַן ווײַב האָט געהייסן ציפּע־ביילע־רייזע, און זי איז געווען זײַן „כּנגדו“, דאָס הייסט, פּונקט דער היפּוך פֿון אים : אַ הויכע, אַ רויטע, אַ געזונטע, אַ ייִדענע אַ קאָזאַק. פֿון דעם ערשטן טאָג אָן, וואָס נאָך דער חופּה, האָט זי אים גענומען אין די הענט אַרײַן און נישט אַרויסגעלאָזט אים, און איז געגאַנגען אין ספּאָדיק, דאָס הייסט : זי איז געווען דער מאַן, נישט ער ! ער האָט פֿאַר איר געהאַט גרויס דרך־ארץ. זי פֿלעגט אויף אים עפּענען אַ מויל, פֿלעגט ער פֿאַרציטערט ווערן ; און אַ מאָל, אונטער פֿיר אויגן, אַז ס'איז אויסגעקומען, פֿלעגט זי אים אָפּשטעקן אַ פּאַטש אויך... דעם פּאַטש פֿלעגט שמעון־אלי באַהאַלטן אין קעשענע און זאָגן בשעת־מעשׂה אַ ווערטל מיט אַ פּסוק.

– היום הרת עולם – נאָר נישט געזאָרגט ! אין דער הייליקער תּורה שטייט געשריבן : ,,והוא – און ער, דער מאַן הייסט דאָס, ימשול – זאָל טון טאָן געוועלטיקן, בך – אין דיר“, איז פֿאַרפֿאַלן ! עס מעגן קומען כּל מלכי מיזרח ומערב, וועט זיך זיי נישט העלפֿן !...

ויהי היום – טרעפֿט זיך אַ מעשׂה. ציפּע־ביילע־רייזע קומט צו גיין איין מאָל זומער מיטן קאָשיק פֿונעם מאַרק, טוט אַ שמיץ דאָס בינטל קנאָבל מיטן ביסל פּעטרישקע מיט די קאַרטאָפֿליעס, וואָס זי האָט אײַנגעקויפֿט, און רופֿט זיך אָן מיט כּעס :

– לאָז דאָס גיין אין דער ערד אַרײַן ! שוין נמאס־ומאָוס געוואָרן אַלע טאָג, אַלע טאָג זיך ברעכן דעם מוח, צוטראַכטן, וואָס קאָכט מען ווארמעס. מע באַדאַרף האָבן אַ קאָפּ פֿון אַ מיניסטער ! ווידער אַ מאָל טייגלעך מיט פֿאַסאָליעס און אָבער אַ מאָל טייגלעך מיט פֿאַסאָליעס, גאָט זאָל נישט שטראָפֿן פֿאַר די רייד ! אָט, למשל, נחמה־ברכה, אַזאַ קבצנטע, אַזאַ עניטע, אַזאַ אבֿיונטע, אַזאַ דלפֿנטע, באַדאַרף זי האָבן אַ ציג ! פֿאַר וואָס ? וואָרן זי האָט אַ מאַן לייזער־שלמה, טאַקע אַ שנײַדער, נאָר פֿאָרט אַ מענטש ! אַ קלייניקייט אַ ציג ? פֿאַראַן אַ ציג אין שטוב, איז פֿאַראַן אַ גלעזל מילך פֿאַר די

קינדער ; מע קאָן אָפּקאָכן אַ מאָל אַ קאַשע מיט מילך, אָפּשטופּן אַ וואַרעמעס, יוצא זײַן מיט אַ וועטשערע, אַ מאָל אַ קריגל פּידסמעטענע, אַ שטיקל קעז און פּוטער – אַ חיות !

– ביסט נעבעך אַוודאי זייער גערעכט ! – מאַכט שמעון־אלי גלאַסן. – פֿאַראַן אַ מדרש : כּל־ישׂראל יש להם חלק – איטלעכער ייִד באַדאַרף האָבן אַ ציג. כּכּתוּב, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן...

– וואָס טויג מיר דײַן פּסוק ? – צעשרײַט זיך ציפּע־ביילע־רייזע. – איך זאָג אַ ציג, זאָגט ער גאָר אַ פּסוק ! מיר דאַכט, אַז איך וועל דיר געבן אַ פּסוק, וועט דיר ווערן פּסוקדיק אין די אויגן ! מיט פּסוקים גאָר האָדעוועט ער מיך, דער שיינער ברויטגעבער מײַנער, דער שלימזל ! הערסטו ? איך וועל דיר די גאַנצע תּורה דײַנע אַוועקגעבן פֿאַר איין באָרשטש אַ מילכיקן !...

וכדומה נאָך אַזעלכע מינים „אַנצוהערענישן" האָט אים געגעבן ציפּע־ביילע־רייזע עטלעכע מאָל אין טאָג, אַזוי לאַנג, אַזוי ברייט, ביז שמעון־אלי האָט איר צוגעזאָגט און געגעבן האַנט־תּקיעת־כּף, אַז זי מעג שלאָפֿן רויִק, עס וועט שוין זײַן, מיט גאָטס הילף, אַ ציג. דער עיקר – בטחון. „היום הרת עולם – נאָר נישט געזאָרגט !"...

פֿון דעמאָלט אָן האָט שמעון־אלי אָנגעהויבן קלײַבן אַ גראָשן און אַ גראָשן. ער האָט זיך אָפּגעזאָגט פֿון אַ סך נייטיקע זאַכן, פֿאַרמשכּונט די שבתדיקע קאַפּאָטע אויף אויסצאָלן וואָכגעלט און צונויפֿגעשלאָגן זיך עטלעכע קערבלעך, און ס'איז געבליבן, אַז ער נעמט די ממתּקים און גייט זיך דורך קיין קאָזאָדאָיעווקע קויפֿן אַ ציג. וואָס עפּעס קיין קאָזאָדאָיעווקע ? איז דערינען געווען צוויי טעמים : ראשית, איז קאָזאָדאָיעווקע אַן ערטל פֿון ציגן, וואָס דער נאָמען אַליין באַווײַזט שוין דערויף : קאָזאָדאָיעווקע איבערגעזעצט אויף ייִדיש קומט אויס „ציגמעלקנדיקע". והשנית, האָט ציפּע־ביילע־רייזע געהערט דערציילן פֿון אירער אַ שכנה, וואָס זי רעדט נישט מיט איר שוין פֿון עטלעכע יאָר, אַז יענע האָט געהערט פֿון איר שוועסטער, וואָס איז נישט לאַנג געווען בײַ איר צו גאַסט פֿון קאָזאָדאָיעווקע, אַז דאָרט איז פֿאַראַן אַ ייִד אַ מלמד, רופֿט מען אים „חיים־חנא דער קלוגער" בלשון־סגי־נהור, דערפֿאַר, וואָס ער איז אַ גרויסער שוטה ; האָט דער חיים־חנא דער קלוגער אַ ווײַב, רופֿט מען זי „טעמע־גיטל די שטילשווײַגנדיקע", דערפֿאַר וואָס זי האָט אין זיך נײַן מאָס רייד ; האָט די טעמע־גיטל די שטילשווײַגנדיקע צוויי ציגן, אוןביידע מעלקן זיך. פֿרעגט זיך אַ קשיה : פֿאַר וואָס קומט איר צוויי ציגן, און נאָך מעלקנדיקע דערצו ? אַ גרויסער אומגליק וואָלט געווען, כּלעבן, זי זאָל נישט האָבן איינע אַפֿילו ! פֿאַראַן, ברוך־השם, ייִדן, וואָס פֿאַרמאָגן נישט קיין האַלבע ציג אַפֿילו – נו, אם־כּן ? שטאַרבן זיי דען ?

– ביסט זייער גערעכט ! – זאָגט שמעון־אלי צו זײַן ווײַב. – הערסטו, דאָס איז שוין אַן אַלטע טענה, כּכּתוּב, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן : אַסקאַקורדע, דבאַרבאַנטע...

– שוין ! ער איז שוין ווידער דאָ מיט זײַן פּסוק ! – שלאָגט אים איבער זײַן ווײַב. – מע רעדט פֿון אַ ציג, קומט ער מיט אַ פּסוק ! דו גיי זיך דורך בעסער אַהינצו, צום קאָזאָדאָיעווקער מלמד, און זאָג אים אַזוי און אַזוי : מיר האָבן געהערט, אַז ס'איז בײַ אײַך פֿאַראַן צוויי ציגן און ביידע מעלקן זיך. וואָס באַדאַרפֿט איר צוויי מעלקנדיקע ציגן ? אויף כּפּרות ? ווילט איר דאָך מסתּמא איינע פֿון זיי פֿאַרקויפֿן – פֿאַרקויפֿט זי מיר ! וואָס וועט אײַך אַרן ?... אַזוי טאַקע זאָלסטו מיט זיי רעדן, דו פֿאַרשטייסט ?

– איך פֿאַרשטיי, וואָס דען, איך פֿאַרשטיי נישט ? – זאָגט שמעון־אלי. – פֿאַר מײַן געלט באַדאַרף איך זיך נאָך בעטן ? פֿאַר געלט קריגט מען אַלץ אין דער וועלט – כּסף וזהבֿ מטהר

——269——

חזירים. שלעכט איז נאָר, זעסטו, אַז ס'איז חלילה נישטאָ די מטבע, דעמאָלט איז עני חשובֿ כּמת, מאַכט רשי : ניטאָ פּאַפּע – גיי ליולי ; אָדער ווי מע זאָגט : אָן פֿינגער קאָן מען קיין פֿײַג נישט שטעלן, כּכּתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן : אַסקאַקורדע, דבאַרבאַנטע, דפֿאַרשמאַכטע...

– ווידער אַ מאָל אַ פּסוק, און אָבער אַ מאָל אַ פּסוק ! עס פּסוקט מיר שוין אין קאָפּ ! אײַנגעזונקען זאָלסטו ווערן ! – זאָגט צו אים ציפּע־ביילע־רייזע און באַגראָבט אים נײַן איילן אין דער ערד, און טײַטשט מיט אים אײַן אַ מאָל הונדערט, אַז ער זאָל זיך פֿריִער פּרוּוון בײַ חיים־חנא דעם מלמד, טאָמער ווײסט דאָס גיין. אַי וואָס, טאָמער וויל יענער נישט ? פֿאַר וואָס זאָל ער נישט וועלן ? פֿאַר וואָס קומט אים צוויי ציגן, און נאָך מעלקנדיקע דערצו ? פֿאַראַן, ברוך־השם, ייִדן אויף דער וועלט, וואָס פֿאַרמאָגן נישט קיין האַלבע ציג אַפֿילו – נו, אם־כּן ? שטאַרבן זיי דען ?...

און אַזוי ווײַטער, אַלץ די אייגענע טענות.

ב.

הבוקר אור – ס'איז נאָר טאָג געוואָרן, האָט זיך אונדזער שנײַדער געפֿעדערט, אויפֿגעשטאַנען און אָפּגעדאַוונט, גענומען מיט זיך דאָס שטעקל מיטן גאַרטל און איז אַוועק אין וועג אַרײַן בשלום צו פֿוס.

געוועזן איז דאָס זונטיק, אין אַ שיינעם, ליכטיקן, לויטערן, וואַרעמען זומערטאָג. שוין לאַנג געדענקט נישט שמעון־אלי אַזאַן אויסגעצייכנטן, אויסגעשפּילטן טאָג. שוין לאַנג איז שמעון־אלי נישט געוועזן אין פֿעלד, אויף דער פֿרײַער לופֿט. שוין לאַנג האָבן זײַנע אויגן נישט געזען פֿאַר זיך אַזאַן אויסגעצוואָגענעם גרינעם וואַלד, אַזאַ שיינע גרינע קאָלדרע, ווו דאָס פֿעלד איז באַשאָטן מיט אַלערליי קאָלירנדיקע שפּרענקעלעך. שוין לאַנג האָבן זײַנע אויערן נישט געהערט אַ פּישטשען פֿון פֿייגעלעך, אַ פֿלאַטערן פֿון קליינע פֿערכלעך. שוין לאַנג האָט זײַן נאָז נישט געשמעקט אַזאַ געשמאַקן ריח פֿון גרין גראָז, פֿון רויער ערד. שמעון־אלי שמע־קולנו האָט פֿאַרבראַכט כּל־ימיו אין אַן אַנדער וועלט ; זײַנע אויגן האָבן געזען פֿאַר זיך תּמיד אַנדערע בילדער : אַ פֿינצטערע גרוב, בײַ דער טיר אַן אויוון, קאָטשערעס מיט לאָפּעטעס, און אַ פּאָמעניצע אַ פֿולע ווי אַן אויג ; בײַם אויוון, בײַ דער פּאָמעניצע – אַ בעט פֿון דרײַ ברעטלעך ; אויפֿן בעט – קינדערלעך אַ סך, קיין עין־הרע, איינס קלענער פֿונעם אַנדערן, האַלב נאַקעטע, גאַנץ באָרוועסע, נישט קיין געצוואָגענע, שטענדיק הונגעריקע... זײַנע אויערן האָבן געהערט פֿאַר זיך שטענדיק אַנדערע קולות : „מאַמע, ברויט ! מאַמע, בולקע ! מאַמע, עסן !"... און איבער אַלע קולות – אַ קול פֿון ציפּע־ביילע־רייזע : „עסן ? נישט עסן זאָלן אײַך ווערעם, ליבער גאָט, אין איינעם מיטן טאַטן אײַערן דעם שלימזל ! פֿאַרכאַפּט זאָלט איר נישט ווערן, רבונו־של־עולם, מיט אים אין איינעם !"... וכדומה אַזעלכע זיסע קולות. זײַן נאָז איז געווינט געוועזן צו אַנדערע ריחות : אַ ריח פֿון נאַסע ווענט, וואָס ווינטער נעצן זיי און זומער שימלען זיי ; אַ ריח פֿון זויערטייג מיט קלײַען, פֿון ציבעלעס און פֿון קרויט, פֿון רויע ליים, פֿון געשאָבענע פֿישלעך און פֿון קישקעלעך ; אַ ריח פֿון אַלטע בגדים, וואָס לאָזן זיך הערן אונטערן הייסן פּרעסל מיט אַ געדיכטער פּאַרע און מיט אַ מאָדנעם טשאַד...

אַרויסגעריסן זיך אויף אַ ווײַלע פֿון יענער אָרעמער וויסטער פֿינצטערער וועלט אויף דער דאָזיקער נײַער, פֿרײַער, ליכטיקער, שמעקנדיקער שײַן, האָט זיך אונדזער שמעון־אלי געפֿילט ווי אַ

——269——

מענטש, וואָס איז אין אַ הייסן זומערטאָג אַרײַנגעשפּרונגען אַ נאַקעטער אין ים אַרײַן ; דאָס וואַסער טראָגט אים, די כוואַליעס שלאָגן אים, ער טוקט זיך, ער טוקט זיך, ער ציט אין זיך די לופֿט מיט דער פֿולער ברוסט – ס'איז מחיה־נפֿשות, ממש אַ גן־עדן !...

– למשל, וואָס וואָלט גאָט געאַרט – קלערט זיך שמעון־אלי – וואָס וואָלט גאָט געאַרט, ווען איטלעכער בעל־מלאָכה, אַ שטייגער, זאָל זיך קאָנען אַלע טאָג, לאָז זײַן כאָטש איין מאָל אין דער וואָך, אַרויסגיין אַהער צו צו, אויפֿן פֿרײַען פֿעלד, אַ ביסל געניסן פֿון גאָטס וועלטל ? אַי אַ וועלטל, אַ וועלטל !... – און שמעון־אלי הייבט אָן אונטערזינגען און פֿאַרטײַטשן אויף זײַן שטייגער : – אתּה יצרתּ – דו האָסט, גאָט, באַשאַפֿן, עולמך – דײַן וועלטל, מקדם – אויף יענער זײַט שטאָט ; בחרתּ בנו – האָסט אונדז אויסדערוויילט, די ייִדעלעך, מיר זאָלן זיצן דאָרטן אין זלאָדייעווקע אין דער ענגשאַפֿט, קאָפּ אַף קאָפּ, אין אַ דערשטיקעניש ; ותּתּן לנו – און דו האָסט אונדז געטאָן געבן... אוי, צרות האָסטו אונדז געגעבן מיט ווייטיקן, מיט דלות, קדחת מיט רבֿיעית האָסטו אונדז געגעבן, ברחמיך הרבים־בים־בים־בים !.

אַזוי זינגט זיך שמעון־אלי שטילערהייט אונטער דער נאָז, און עס גלוסט זיך אים אַ וואָרף טאָן זיך דאָ, ווי ער שטייט און גייט אין פֿעלד, אויפֿן גרינעם גראָז, כאָטש אַ ביסעלע געניסן פֿון גאָטס וועלטל, – דערמאָנט ער זיך, אַז ער האָט אַן אַרבעט, און זאָגט צו זיך אַליין : – עד כּאן אומרים בשבת הגדול – גענוג, שמעון־אלי, צו זינגען. הלך לעולמו – שפּאַן, ברודער, שפּאַן ! אָפּרוען וועסטו זיך שוין, אם־ירצה־השם, אין דער דעמבענער קרעטשמע. דאָרט האָסטו אַ שטיקל שאר־בשׂרי, דאָדי רענדאַר. דאָרט קריגט מען צו יעדער צײַט אַ ביסל משקה, ווי אין פּסוק שטייט : „ותּלמוד־תּורה כּנגד כּולם – אַ ביסל מהיכא־תּיתי איז בילכער פֿון אַלץ“... און שמעון־אלי שמע־קולנו שפּאַנט ווײַטער.

ג.

באמצע־הדרך – פּונקט אין דער מיט וועג, צווישן די צוויי שטעט זלאָדייעווקע און קאָזאָדאָיעווקע, שטייט אַ פֿעלדקרעטשמע, וואָס מע רופֿט זי „די דעמבענע“. די דאָזיקע קרעטשמע האָט אין זיך אַ כּוח, עפּעס נאָר אַ מאַגנעט, וואָס זי ציט צו זיך אַלע בעלי־עגלות מיט אַלע פֿאַרשוינען, סײַ די וואָס פֿאָרן פֿון זלאָדייעווקע קיין קאָזאָדאָיעווקע, סײַ די וואָס פֿאָרן פֿון קאָזאָדאָיעווקע קיין זלאָדייעווקע – מע מוז זיך אָפּשטעלן אין דער „דעמבענער“ כאָטש אויף עטלעכע מינוט ! קיינער ווייס נישט דעם סוד דערפֿון נאָך עד־היום. אַ טייל זאָגן, אַז ס'איז דערפֿאַר, ווײַל דער בעל־הבית פֿון דער קרעטשמע, דאָדי דער רענדאַר, איז זייער אַ ליבלעכער פֿאַרשוין און אַ גרויסער מכניס־אורח, דאָס הייסט, פֿאַר געלט האָט איר געקאָנט קריגן דאָרטן תּמיד אַ רעכט גלעזל משקה מיט די שענסטע פֿאַרבײַסנס ; און אַ טייל זאָגן, אַז ס'איז דערפֿאַר, ווײַל דאָדי איז געווען פֿון יענער חבֿרה, וואָס מע רופֿט זיי „טרעפֿערס“, אָדער „נבֿיאים“, וואָס אַליין האַנדלען זיי נישט מיט קיין גנבֿות, נאָר זיי קערן זיך אָן מיט אַלע באַרימטע גנבֿים אַ נאָענטער רב שמעלקע... און מחמת קיינער ווייס דאָס נישט פֿאַר קלאָר, לכן באַדאַרף מען מאַכן דערפֿון אַ שווײַג...

דאָדי איז געווען אַ ייִד אַ מוכסן, אַ גראָבער, אַ האָריקער, מיט אַ גרויסן בויך און מיט אַ בולבעוואַטער נאָז, און אַ קול האָט ער געהאַט פֿון אַ שור־הבר. אים איז אָפּגעגאַנגען, ווי מע זאָגט,

קאָפּווייטיק; פּרנסה האָט ער געהאַט מיטן פֿולן מויל, בהמות עטלעכע, אויף דער עלטער געבליבן אַן אַלמן און געווען אַ ליידיקער מענטש. אַ גראָבער נפֿש: אַ סליחה און אַ הגדה און אַ בענטשערל איז בײַ אים געווען אַלץ איינס. און דערפֿאַר פֿלעגט זיך מיט אים שמעון־אלי דער שנײַדער שעמען: ס'איז אים נישט אָנגעשטאַנען די מעשׂה, וואָס ער, שמעון־אלי, אַ יודע־נגן און גבאי אין שולכן, זאָל האָבן אַ מוכסן, אַן עם־האָרץ פֿאַר אַ קרובֿ... און דאָדי פֿון זײַן זײַט פֿלעגט זיך שעמען, וואָס ער האָט אַ „שנײַדער אַ פּאַלגע" פֿאַר אַ קרובֿ. זיי האָבן זיך געשעמט איינער מיטן אַנדערן.

פֿונדעסטוועגן, אַז דאָדי האָט דערזען שמעון־אלין, האָט ער אים אָפּגעגעבן אַ גאַנץ ברייטן ברוך־הבא, מחמת דאָדי דער רענדאַר האָט פּשוט מורא געהאַט, נישט אַזוי פֿאַרן קרובֿ אַליין, ווי פֿאַרן קרובֿס פּיסק.

– אָ, אַ גאַסט, אַ גאַסט! וואָס מאַכט עפּעס אַ ייִד שמעון־אלי? וואָס מאַכט עפּעס דײַן ציפּע־ביילע־רייזע? וואָס מאַכן עפּעס דײַנע קינדער?

– עט, מה אָנו מה חיינו – וואָס זאָלן מיר מאַכן? – האָט אים דער שנײַדער געענטפֿערט מיט אַ פּסוק, ווי זײַן שטייגער איז, – מי ברעש ומי במגפֿה – אַ מאָל אַזוי, אַ מאָל אַזוי, אַבי מען איז געזונט, ככּתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן: אַסקאַקורדע, דבאַרבאַנטע, דפֿאַרשמאַכטע, דקאַרנאָסע... וואָס מאַכט איר עפּעס, מײַן טײַערער קרובֿ? וואָס הערט זיך עפּעס בײַ אײַך אין דאָרף? זכרנו את הדגה – איך געדענק נאָך אײַערע וואַרעניקעס פֿון פֿאַר אַ יאָרן מיטן ביסל משקה, דאָס איז דאָך בײַ אײַך דער עיקר. אַרײַנקוקן אין אַ ספֿר האָט איר דאָך פֿײַנט. למה רגשו גויים – וואָס טויג אײַך אַ ייִדיש וואָרט! ע, רב דאָדי, רב דאָדי! ווען דער טאַטע אײַערער, דער פֿעטער גדליה־וואָלף עליו־השלום, זאָל איצטער אויפֿשטיין און אַ קוק טאָן אויף זײַן דאָדיקן, ווי ער זיצט דאָס אַ ביסל אין דאָרף צווישן אַלע גויים, להבֿדיל, וואָלט ער נאָך אַ מאָל איבער אַ נײַס געשטאָרבן. אַי, האָט איר געהאַט אַ טאַטן, רב דאָדי! געווען אַ כּשרער ייִד, לאָז ער מיר מוחל זײַן: ער פֿלעגט טרינקען פֿון אַ פֿינצטערער כּלי... הקיצור, אין לך אָדם שאין לו פּעקל – פֿון וואָס מע זאָל נישט רעדן – אויפֿן טויט מוז מען אַרויף... גיט שוין אַהער אַ ביסל בראָנפֿן, ווי דער תּנא רב פּימפּאָם זאָגט: קאַפּאָטע במשכּנתּא שוויינקייך בגרונם – פֿאַרזעץ די קאַפּאָטע און נעם אַ ביסל בראָנפֿן...

– שוין? דו האָסט שוין אָנגעהויבן מיט דײַן לאָקשן־קוילעטש? – מאַכט דאָדי און טראָגט אים אונטער אַ ביסל בראָנפֿן. – דו זאָג בעסער, שמעון־אלי, ווּהין פֿאָרט דאָס אַ ייִד?

– אַ ייִד פֿאָרט נישט, – זאָגט שמעון־אלי און מאַכט אַ כּוסה – אַ ייִד גייט צו פֿוס. ווי מיר זאָגן אין הלל: רגליהם ולא יהלכו – האָסט פֿיס, ביסטו נישט קראַנק צו שפּאַנען...

– אויב אַזוי, – מאַכט דאָדי – זאָג זשע מיר, סערצע, ווּהין שפּאַנט אַ ייִד?

– אַ ייִד שפּאַנט – זאָגט שמעון־אלי און מאַכט נאָך אַ כּוסה – קיין קאָזאָדאָיעווקע שפּאַנט ער, האַנדלען ציגן, ככּתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן: עזים תּעשה לך – ציגן זאָלסטו קויפֿן...

– ציגן? – פֿרעגט אים דאָדי פֿאַרחידושט. – ווי קומט אַ ייִד אַ שנײַדער האַנדלען מיט ציגן?

– עס רעדט זיך אַזוי „ציגן"! – מאַכט שמעון־אלי. – מיינען מיין איך אַ ציג, טאָמער וועט מיר גאָט צושיקן, הייסט דאָס, אַ ציג אַ רעכטע. נישט טײַער. דאָס הייסט, איך וואָלט קיין ציג נישט געקויפֿט; נאָר מײַן ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, איר קענט דאָך זי, אַז זי שפּאַרט זיך אײַן! זי האָט זיך פֿאַרעקשנט איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל: הכּצעקתה – זי וויל אַ ציג! און אַ ווײַב, זאָגט איר דאָך, באַדאַרף מען פֿאָלגן, דאָס איז דאָך אַ בפֿירושער „מדרש־פּליאה", האַ?

——272——

איר געדענקט דעם „מדרש־פּליאה“ ?

– אין די זאַכן – זאָגט דאָדי – ווייסטו שוין בעסער פֿון מיר ; דו ווייסט דאָך, אַז איך בין מיט... מיט... מדרש אַ קנאַפּער מחותּן !... איך פֿאַרשטיי נישט, מײַן טײַערער קרובֿ, נאָר איין זאַך : ווי קומסטו זײַן אַ מבֿין אויף ציגן ?

– וואָט טיבע יוצר המאורות ! – זאָגט שמעון־אלי שוין מיט פֿאַרדראָס. – ווי קומט אַ רענדאַר זײַן אַ מבֿין אויף אַ סדילקיוועֿר סליחה ? פֿונדעסטוועגן קומט פּסח צום סדר, קלאַפּט איר מיט גאָטס הילף דעם ריינעם „ברכי־נפֿשי“ און זאָגט „זה כפּרתי זה חליפֿתי“, ווי עס געהער צו זײַן... וואָס ? אפֿשר נישט אַזוי ?...

דאָדי דער רענדאַר האָט פֿאַרשטאַנען דעם שטאָך ; ער האָט פֿאַרביסן אַ ליפּ און האָט זיך געטראַכט : „וואַרט, וואַרט, דו שנײַדערוק, דו פֿאַלגע ! ביסט מיר עפּעס הײַנט צו גײַציק, און דו באַווײַזסט זיך מיר הײַנט צו פֿיל אַרויס מיט דײַן תּורה ! וועסט שוין בײַ מיר האָבן אַ ציג, וועסט זיך קראַצן !“... און שמעון־אלי האָט זיך געהייסן אָנגיסן נאָך אַ מאָל פֿון יענעם ביטערן טראָפּן, וואָס איז אַ רפֿואה צו אַלע צרות.

פֿון אמת קאָן מען נישט אַוועקגיין : שמעון־אלי האָט ליב געהאַט אַ ביסל בראָנפֿן, נאָר קיין שיכּור איז ער נישט געווען – חס־וחלילה ! ווען האָט ער דען געהאַט אויף אַ טרונק בראָנפֿן ?... איין חסרון האָט ער נאָר געהאַט, וואָס קוים האָט ער גענומען אַ ביסל בראָנפֿן, אַזוי האָט ער באַלד געמוזט נעמען נאָך אַ ביסל, און פֿון אַזעלכע צוויי ביסלעך פֿלעגט ער שוין ווערן מבֿוסמדיק־פֿריילעך, די בעקלעך רויטלעך, די אייגעלעך מיט אַ גלאַנץ, און די צונג – די צונג האָט זיך בײַ אים אויפֿגעבונדן און געקלונגען אָן אַן אויפֿהער.

– אַקעגן דעם, וואָס איר זאָגט „צעך“, – מאַכט שמעון־אלי – „צעך“, שער־און־אײַזן. אונדזער פֿאָלק עמך האָט אין זיך אַ מעלה, וואָס איטלעכער האָט ליב כּבֿוד, און כּבֿוד איז דאָך, זאָגט איר, לעבער... אַ ליאַדע שוסטערל וואָלט אַ בעלן געווען זײַן גבאי־ראשון כאָטש איבער אַ פּאָמעניצע... זאָג איך צו זיי : ברידערלעך, קטנתּי מכּל־החסדים – איך דאַרף עס אויף כּפּרות, קלײַבט אײַך אויס אַ שוסטער פֿאַר אַ גבאי : לא מעוקצך ולא מדוקצך – איך בין אײַך מוחל דעם כּבֿוד, איך וויל נישט קיין פּעטש !... זאָגן זיי : בלאָטע ! אַז צעך טוט אָפּ, איז פֿאַרפֿאַלן !... זאָג איך : עס קומט אויס ווי אין פּסוק שטייט : שמלך לך קצין תּהיה לנו – פּעטש זאָלסטו כאַפּן און גבאי זאָלסטו זײַן... נאָר שאַ, איך האָב מיך אַ ביסל פֿאַררעדט און האָב גאָר פֿאַרגעסן, אַז איך האָב אויף זיך אַ ציג. עוד היום גדול – דער טאָג שטייט נישט ! אַ גוטן טאָג, רב דאָדי, חזק חזק ונתחזק – זײַט מיר געזונט און שטאַרק און מאַכט וואַרעניקעס !

– פֿאַרגעס זשע נישט, – מאַכט צו אים דער רענדאַר – אם־ירצה־השם, צוריקוועגס, אַז גאָט וועט שענקען דאָס לעבן, למען־השם, זיך אָפּשטעלן בײַ מיר.

– אם־ירצה־השם, אם־ירצה־השם, בלי־נדר־ומסקנא ! – זאָגט שמעון־אלי. – אַוודאי, ווי דען איז אַנדערש ? מען איז דאָך נישט מער ווי אַ „בשׂר־ודאָס“. ווי זאָגט איר : „אָדם אַ מענטש, ציפּור אַ פֿויגל, קאַטשקע רוק זיך“... איר גרייט נאָר צו, רב דאָדי, אַ רעכט ביסל משקה מיט פֿאַרבײַסן, דאָס הייסט מאָריטש, ווי אונדז שטייט אָן – אונדזער פֿאָלק שער־און־אײַזן עמך !

——272——

——273——

ד.

ויצא שמעון־אליהו מדעמבינע – און שמעון־אלי שמע־קולנו איז אַרויסגעגאַנגען פֿון דער דעמבענער קרעטשמע בגילופֿין, גאַנץ פֿריילעך, ויבֿוא – און ער איז געקומען בשלום, געזונטערהייט, קיין קאָזאָדאָיעווקע. און אַז ער איז געקומען קיין קאָזאָדאָיעווקע, האָט ער זיך אָנגעהויבן צו פֿרעגן, ווּ זיצט דאָ ערגעץ רב חיים־חנא דער קלוגער, וואָס האָט אַ ווײַב טעמע־גיטל די שטילשווײַגנדיקע מיט צוויי מעלקנדיקע ציגן ? נאָר לאַנג נאָכפֿרעגן זיך האָט ער נישט באַדאַרפֿט, וואָרן דאָס שטעטל קאָזאָדאָיעווקע איז נישט אַזאַ כּרך פֿון די כּרכּי־הים, וואָס מע זאָל דאָרטן קאָנען, חלילה, פֿאַרבלאָנדזשעט ווערן. דאָס גאַנצע שטעטל ליגט פֿאַר די אויגן, ווי אויף אַ טעלער : אָט זײַנען די יאַטקעס מיט די קצבֿים, מיט די העקערס און מיט די יאַטקעהינט ; אָט איז דער מאַרק, ווּ ווײַבער דרייען זיך אַרום אין זאָקן פֿון איין גויע צו דער אַנדערער, טאַפּן אַלע איין האָן :

– טשועש, טשועש ! אַ שאָ טאָבי זאַ קורקע ?

– יאַקאַ קורקאַ ? צע פּיווען, אַ נע קורקאַ !

– נעכײַ בודע פּיווען ! אַ שאָ טאָבי זאַ קורקע ? [1]

אָט נאָך צוויי שפּאַן איז דער שולהויף, ווּ אַלטע ווײַבער זיצן איבער מולטערלעך און פֿאַרקויפֿן באַרלעך, סעמעטשקעס און בעבלעך, ווּ מלמדים קנעלן, קינדער שרײַען און ציגן, ציגן אָן אַ שיעור, שפּרינגען, שלעפּן שטרוי פֿון די דעכער, אָדער זיי זיצן אויף דער ערד מיט די אויסגעגלעטע בערדלעך, וואַרעמען זיך אַקעגן דער זון און מעלה־גירהן. און אָט איז שוין די באָד מיט די שוואַרצע פֿאַררייכערטע ווענט. אָט איז דער טײַך, וואָס אויבן איז ער באַדעקט מיט גרינס, ווי מיט אַ סכך, פֿול מיט פּיאַווקעס און מיט זשאַבעס, וואָס קוואַקען. דער טײַך שײַנט אַקעגן דער זון, בלישטשעט ווי מיט דימענטן און שטינקט מיט סכּנת־נפֿשות... און דאָרט, אויף יענער זײַט טײַך, איז נישטאָ גאָרנישט, אַ חוץ ערד און הימל – אויס קאָזאָדאָיעווקע !

אַז דער שנײַדער איז אַרײַנגעקומען צו רב חיים־חנא דעם קלוגן, האָט ער אים געטראָפֿן בײַ דער אַרבעט, ווּ ער איז געזעסן מיטן גרויסן טלית־קטן און מיט דער שפּיצעכיקער יאַרמלקע איבער דער גמרא און געלערנט מיט די תּלמידים מיט אַ ניגון אויף קולי־קולות די גמרא בבֿא־קמא : „ההוא ברחא – די דאָזיקע ציג, וואָס זי האָט דערזען אַ מין עסנוואַרג פֿון אויבן אַפֿן פֿעסל, האָט זיך די ציג צוגעכאַפּט צום עסנוואַרג“...

– צפֿרא טבֿא למאריה דחיטה דקופֿא דמחטא ! – רופֿט זיך אָן שמעון־אלי שמע־קולנו אויף תּרגום־לשון און זעצט דאָס באַלד איבער אויף פּראָסט ייִדיש : אַ גוטער מאָרגן זאָל זיך אַרײַנכאַפּן, רבי, צו אײַך און צו אײַערע תּלמידים ! איר האַלט מיט זיי, הער איך, סאַמע בײַ אַזאַ ענין, וואָס איך אַליין טאַקע האָב מיך מטריח געווען אַהער צו אײַער זוגתי מרת טעמע־גיטל, מכּוח אַ ציג הייסט דאָס ; דהײַנו, איך וואָלט קיין ציג נישט געקויפֿט, נאָר מײַן ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, האָט זיך אײַנגעשפּאַרט, איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל : הכּצעקתה – זי וויל אַ ציג ! און אַ ווײַב, זאָגט איר דאָך, באַדאַרף מען פֿאָלגן, ס'איז דאָך אַ בפֿירושע גמרא : אַסקאַקורדע, דבאַרבאַנטע, דפֿאַרשמאַכטע, דקאַרנאָסע... וואָס קוקט איר מיך אָן ? אַל תּסתּכּל בגלעזל

1. – הער נאָר, הער נאָר, וואָס ווילסטו פֿאַר דער הון ?
– וואָסער הון ? ס'איז נישט קיין הון, נאָר אַ האָן !
– לאָז זײַן אַ האָן ! וואָס ווילסטו פֿאַר דער הון ?

——273——

——274——

אלא בפֿלעשל – קוקט נישט דערויף, וואָס איך בין אַ ייִד אַ בעל־מלאָכה ; יגיע כפּיך אַשריך ! מסתּמא האָט איר געהאָרכט פֿון מיר, איך בין שמעון־אלי חייט מק״ק זלאָדייעווקע, חבֿרה־מאַן אין צעך און גבאי אין שולכן, כאָטש איך דאַרף עס אויף כּפּרות, לא מעוקצך ולא מדוקצך – איך בין אײַך מוחל, זאָג איך צו זיי, דעם כּבֿוד און איך וויל נישט קיין פּעטש ! זאָגן זיי : בלאָטע ! אַז צעך טוט אָפּ, איז פֿאַרפֿאַלן ; שמלך לך קצין תּהיה לנו – פּעטש זאָלסטו כאַפּן און גבאי זאָלסטו זײַן !... איך האָב מיך אַ ביסל פֿאַרדרייט און שיר נישט פֿאַרגעסן אײַך אָפּגעבן שלום. שלום־עליכם אײַך, רבי ! שלום־עליכם אײַך, קינדער, צאָן־קדשים, שקצים־ורמשׂים, קונדסים, עכברושים ! סע זאָל זיך אײַך אַזוי וועלן טאַנצן, ווי איר ווילט לערנען – אַיאָ, איך האָב געטראָפֿן ?...

דערהערט אַזעלכע דיבורים, האָבן חבֿרה תּלמידים אָנגעהויבן קנײַפּן איינס דאָס אַנדערע אונטערן טיש און שיסן מיט די נעזער. זיי זײַנען דווקא געווען העכסט צופֿרידן מיטן גאַסט ; זיי וואָלטן זיך מחיה געווען, אַז גאָט זאָל זיי צושיקן אָפֿט אַזעלכע געסט. נאָר חיים־חנא דער קלוגער איז נישט געווען צופֿרידן ; ער האָט פֿײַנט געהאַט, מע זאָל אים איבערשלאָגן אין מיטן. האָט ער אַרײַנגערופֿן זײַן ווײַב טעמע־גיטל און האָט זיך אומגעקערט צוריק מיט זײַנע תּלמידים צו דער ציג, וואָס זי האָט זיך צוגעכאַפּט צום עסנוואַרג, און מע האָט געזונגען אויף אַ קול : „ חייבֿא רבא – האָט רבא געפּסקנט, אַז זי דאַרף באַצאָלן פֿאַרן עסנוואַרג און פֿאַרן פֿעסל דעם גאַנצן היזק “...

שמעון־אלי שמע־קולנו האָט אַרויסגעזען, אַז מיטן מלמד האָט ער נישט וואָס צו רעדן, האָט ער זיך גענומען צו דער מלמדקע, און בשעת דער מלמד האָט דאָ געלערנט מיט זײַנע תּלמידים מכּוח דער ציג פֿון דער גמרא, האָט שמעון־אלי דער שנײַדער געהאַלטן אַ שמועס מיט טעמע־גיטל די מלמדקע מכּוח איר ציג.

– איך בין, ווי איר זעט מיך, אַ ייִד אַ בעל־מלאָכה. – האָט צו איר געזאָגט שמעון־אלי דער שנײַדער. – אפֿשר האָט איר געהאָרכט פֿון מיר – איך בין שמעון־אלי חייט מק״ק זלאָדייעווקע, חבֿרה־מאַן אין צעך און גבאי אין שנײַדערשן שולכן. כאָטש איך דאַרף דאָס אויף כּפּרות ! לא מעוקצך ולא מדוקצך – איך בין אײַך מוחל, זאָג איך, די פּעטש, איך וויל נישט קיין כּבֿוד !... געקומען בין איך, הייסט דאָס, צו אײַך טאַקע מכּוח איינער פֿון אײַערע ציגן, דאָס הייסט, איך וואָלט קיין ציג נישט געקויפֿט, נאָר אַזוי ווי מײַן ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, האָט זיך אײַנגעשפּאַרט : הכּצעקתה – איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל אַ ציג ! און אַ ווײַב, זאָגט איר דאָך, באַדאַרף מען פֿאָלגן, ס׳איז אַ בפֿירושע גמרא...

טעמע־גיטל, אַ קליין ווײַבעלע מיט אַ נעזל ווי אַ פֿאַסאָליע, וואָס זי טוט דאָס אַלע מאָל אַ ווייש מיט צוויי פֿינגער, האָט אים אויסגעהערט אַ ביסל, און באַלד איבערגעשלאָגן אין מיטן :

– זײַט איר געקומען, הייסט דאָס, צו מיר אָפּהאַנדלען בײַ מיר איינע פֿון מײַנע ציגן ? וועל איך אײַך זאָגן אַזוי, מיין ליבער ייִד : ערשטנס, האַלט איך נישט בײַ פֿאַרקויפֿן קיין ציג, וואָרן, לאָמיר זיך נישט נאַרן, צו וואָס זאָל איך דאָס טאָן ? צוליב געלט ? וואָס איז געלט ? געלט איז קײַלעכיק ! געלט גייט אַוועק און אַ ציג בלײַבט אַ ציג, ובפֿרט נאָך אַזאַ ציג ! ס׳איז דען אַ ציג ? אַ מאַמע, זאָג איך אײַך, נישט קיין ציג ! קיין עין־הרע, איר גרינג מעלקן זיך ! איר מילך געבן ! הײַנט איר עסן, וואָס זי עסט ! זי עסט דען עפּעס ? איין מאָל אַ טאָג אַ „פּילע“ פֿון קלײַען, און דאָס איבעריקע – שטרוי פֿונעם דאַך פֿון בית־המדרש... נאָר גאָר נישט – אויב מע זאָל מיר באַצאָלן אַ רעכטן מקח, בין איך מיך מיישבֿ : געלט איז, ווי זאָגט איר, אַ יצר־הרע, פֿאַר געלט קאָן איך קויפֿן אַן אַנדער ציג, כאָטש אַזאַ ציג ווי מײַן ציג איז שווער צו קריגן. ס׳איז דען אַ ציג ? אַ מאַמע, נישט קיין ציג... נאָר שאַ ! וואָס טויג ווערטער ? אָט פֿיר איך אײַך אַרײַן די ציג, וועט איר זען !...

——274——

——275——

און טעמע־גיטל לויפֿט אַוועק, פֿירט אַרײַן די ציג און ווײַזט אַ פֿול קריגל מיט מילך, וואָס זי האָט ערשט היַינט אָנגעמאָלקן.

דערזען מילך, האָט זיך דער שנײַדער אַזש אָנגעהויבן באַלעקן, און רופֿט זיך אָן :

– זאָגט זשע מיר, מײַן ליבע ייִדענע, מה־יקר ? דאָס הייסט, כּמה מעלות טובֿות – וויפֿל קאָנט איר זיך הייסן אָנמעסטן פֿאַר אײַער ציג, אַ שטייגער ? מחמת ווי באַלד נישט אין גלײַכן געלט, וועל איך נישט קויפֿן. ווייסט איר, פֿאַר וואָס ? ווײַל, ערשטנס, באַדאַרף איך זי אויף כּ־כּ־כּפּרות, נאָר אַזוי ווי מײַן ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, האָט זיך אײַנגעשפּאַרט איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל : הכּצעק...

– וואָס איז שייך וויפֿל ? – האַקט אים איבער טעמע־גיטל אין מיטן דעם „הכּצעקתּה“ און טוט אַ וויש דאָס נעזל. – זאָגט איר אײַער מקח, לאָמיר האָרכן ! דאָס קאָן איך אײַך זאָגן : הערט איר ? אַז וויפֿל איר וועט באַצאָלן, האַנדלט איר אַ מציאה ! ווייסט איר, פֿאַר וואָס ? וואָרן אַז איר קויפֿט אַוועק בײַ מיר די ציג, האָט איר אַ ציג...

– הערסטו ! – שלאָגט איר איבער דער שנײַדער אין מיטן. אָט דערפֿאַר וויל איך דאָך זי קויפֿן, וואָס זי איז אַ ציג, נישט קיין פּיפּערנאָטער ! דאָס הייסט, איך וואָלט קיין ציג גאָר נישט געקויפֿט, איך באַדאַרף זי אויף נײַן און נײַנציק כּפּרות, נאָר אַזוי ווי מײַן ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, האָט זיך אײַנגעשפּאַרט איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל : הכּצעק...

– הערסטו ! אָט דאָס זאָג איך דאָך ! – פֿאַלט אים אַרײַן טעמע־גיטל אין די רייד אַרײַן און הייבט אָן ווידער אַ מאָל אויסרעכענען די מעלות פֿון איר ציג. לאָזט זי נישט דער שנײַדער און שלאָגט איר איבער אין מיטן, און אַזוי שלאָגן זיי איבער איינס דאָס אַנדערע אַזוי לאַנג, ביז זייערע טענות גיסן זיך צונויף אין איינעם, און עס קומט אויס אַ מיש־מאַש, אַ קאַשע מיט באָרשטש און מיט לאָקשן : „אַ ציג ? אַ מאַמע, נישט קיין ציג... איך וואָלט קיין ציג נישט געקויפֿט... אַ „פּילע“ פֿון קלײַען... זי האָט זיך אײַנגעשפּאַרט איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל : הכּצעקתּה... געלט איז קײַלעכיק... אָן עין־הרע, איר גרינג מעלקן זיך... ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס... זי עסט דען עפּעס... איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל : הכּצעקתּה... דאָס איבעריקע – שטרוי פֿונעם דאַך פֿון בית־המדרש... אַ ווײַב באַדאַרף מען פֿאָלגן... אַ ציג ? אַ מאַמע, נישט קיין ציג !“...

– טאָמער וואָלט שוין געווען גענוג אײַך צו ציגן, טאָמער ? – שלאָגט זיי איבער חיים־חנא דער קלוגער אין מיטן און דרייט זיך אויס מיטן פּנים צום ווײַב. – האָסטו געהערט אַ ביסל ? מע האַלט אין מיטן אַן ענין האַלט מען, מכּוח „נזיקין“, און זיי : ציג־ציג ! ציג־ציג ! ממה־נפֿשך, אָדער פֿאַרקויף זיי די ציג, אָדער פֿאַרקויף זיי נישט די ציג. ציג־ציג ! ציג־ציג ! סע ציגט מיר שוין אין קאָפּ ציגט מיר !

– גערעכט ! – רופֿט זיך אָן שמעון־אלי. – ווּ תּורה, דאָרט איז חכמה ! ממה־נפֿשך, וואָס באַדאַרף מען דאָ לאַנג רעדן ? לי הכּסף ולי הזהבֿ – מײַן געלט, אײַער סחורה. זאָגט שלשה־דבֿרים, אַ וואָרט און צוויי און אַ מאָריטש, ווי אין מחזור שטייט געשריבן : מחספּס מפֿצפּצים – איז דער פּשט...

– וואָס טויג מיר אײַער פּשט ? איר זאָגט מיר בעסער, וואָס גיט איר מיר פֿאַר דער ציג ? – מאַכט טעמע־גיטל שטילערהייט, בייגט זיך אײַן, ווי אַ קעצעלע, און טוט אַ וויש די ליפּן הין און צוריק.

– אַ משל־כּחרס־הנישבר ! – זאָגט שמעון־אלי אויך שטילערהייט. – וואָס הייסט, איך זאָל

——275——

——276——

זאָגן ? וואָס בין איך פֿאַר אַ זאָגער וואָס ? איך זע, אַז ס׳איז אַל תּקשו לבבֿכם – אַרויסגעוואָרפֿן מײַן טירחה ; איך וועל בײַ אײַך, אַ פּנים, הײַנט קיין ציג נישט קויפֿן ! האָט קיין פֿאַראיבל נישט, וואָס איך האָב אײַך דעקוטשעט !...

און שמעון־אלי דרייט זיך אויס מיטן פּנים צו דער טיר און האַלט כּלומרשט בײַ אַוועקגיין.

– זעט נאָר זעט ! – מאַכט טעמע־גיטל און טוט אים אַ נעם בײַם אַרבל – וואָס האָט איר אַזוי קיין צײַט נישט, דער טײַך ברענט ? ממה־נפֿשך, עפּעס האָט איר דאָך אָנגעהויבן רעדן מכּוח אַ ציג...

בקיצור, די מלמדקע האָט געזאָגט איר מקח, דער שנײַדער האָט געזאָגט זײַן מקח ; זי האָט אַראָפּגעוואָרפֿן, ער האָט אַרויפֿגעוואָרפֿן, אַ רענדל אַראָפּ, אַ רענדל אַרויף – מע האָט זיך אויסגעגלײַכט. שמעון־אלי האָט אויסגעציילט די ממתּקים, געוומען די ציג אויפֿן גאַרטל, טעמע־גיטל האָט באַשפּיגן דאָס געלט, וואָס זי האָט געלייזט פֿאַר דער ציג, צוגעווינטשעוועט דעם שנײַדער, ס׳זאָל זײַן מיט מזל־ברכה, בשעת־מעשׂה עפּעס געשעפּטשעט שטילערהייט און געקוקט אַלע מאָל אויפֿן געלט און אויף דער ציג און האָט אַרויסבאַגלייט דעם שנײַדער מיט אַ סך ברכות :

– גייט געזונט, און זײַט געזונט, און פֿאַרנוצט געזונט, און לאָז גאָט געבן, זי זאָל זײַן אַזוי ווי זי איז געווען ביז אַהער, נישט ערגער – בעסער האָט קיין שיעור נישט, און זי זאָל זיך בײַ אײַך האַלטן און האַלטן, מעלקן און מעלקן, נישט אויפֿהערן זיך מעלקן !...

– אָמן, גם אַתּם ! – מאַכט דער שנײַדער און וויל זיך לאָזן גיין צו דער טיר, וויל די ציג נישט גיין, דרייט מיט די הערנער, שפּאַרט זיך אײַן מיט די הינטערשטע פֿיסלעך און מאַכט אויף אַ הילכיק קולכל און ציקלט זיך, ווי אַ יונג חזנדל, וואָס גייט דעם ערשטן מאָל צום עמוד : מהההההה פּשעי ! ומהההה חטאָתי !... ווי איינער רעדט : ווּהין שלעפּט איר מיך ?...

דעמאָלט איז שוין אויפֿגעשטאַנען רב חיים־חנא דער קלוגער מיט זײַן כּבֿוד, און מיטן קאַנטשיק אונטערגעהאָלפֿן אַרויספֿירן די ציג פֿון שטוב. און די חבֿרה תּלמידים האָבן זי אונטערגעטריבן :

– היי, קאָזע ! קאָזע ! פֿאַשאָל, קאָזאַ !...

און דער שנײַדער איז אַוועק אין זײַן וועג אַרײַן.

ה.

ותּמאן – און זי האָט נישט געוואָלט, די ציג הייסט דאָס, גיין מיטן שנײַדער קיין זלאָדייעווקע, בשום־אופֿן־ואופֿן ! זי האָט זיך געריסן צוריק אַהיים מיט אַלע כּוחות ! עס האָט איר אָבער גאָר נישט געהאָלפֿן. שמעון־אלי האָט זי געשלעפּט פֿאַרן גאַרטל און האָט איר געגעבן צו פֿאַרשטיין, אַז ס׳איז אַרויסגעוואָרפֿן איר דרייען זיך און איר בריקען זיך און איר מעקען, וואָס זי מעקעט. ער האָט צו איר אַזוי געזאָגט :

– עס שטייט בײַ אונדז : בעל־כּרחך אַתּה חי – איבער נויט שלעפּסטו אויף זיך דעם גלות, מעגסט יאָ וועלן, נישט וועלן – מע פֿרעגט בײַ דיר קיין עצות נישט. איך בין אויך אַ מאָל, נישט הײַנט געדאַכט, געווען אַ פֿרײַ פֿייגעלע, אַ בחור כּהלכה – אַ פֿײַנער, אַ יונג מיט אַ קאַמזויל און מיט סקריפּקעס, טשאַקנדיק און קנאַקנדיק ; וואָס איז מיר אָפּגעגאַנגען ? קאָפּווייטיק ? האָט גאָט געזאָגט : לך לך מאַרצך – קריך, שמעון־אלי, אין זאַק אַרײַן ! האָב חתונה פֿאַר ציפּע־ביילע־

——276——

——277——

רייזען ! האָב קינדער ! ווער פֿאַרשוואַרצט אויף דײַנע יאָר און טעג ! כּי לכך נוצרתּ – דערויף ביסטו אַ שנײַדער !...

אַזוי האָט שמעון־אלי געטענהט צו דער ציג און איז געגאַנגען געשווינד, כּמעט געלאָפֿן. אַ וואַרעם ווינטל האָט אים צעבלאָזן די פּאָלעס פֿון דער געלאַטעטער קאַפּאָטע און האָט פֿאַרגנבֿעט זיך אים אונטער די פּאות און אַ גלעט געטאָן אים בײַם בערדל, צוגעטראָגן אים צו דער נאָז אַ געשמאַקן ריח פֿון מיענטע, פֿון ראָמאַשקעס און פֿון אַנדערע פֿעלדבלומען און קרײַטער, וואָס האָבן אַ ריח פֿון בשׂמים, און וואָס זײַן נאָז איז צו זיי כּלל נישט געוווינט געוואָרן ; און פֿאַר גרויס התפּעלות האָט ער אָנגעהויבן צו דאַוונען מינחה, זאָגן „פּיטום־הקטורת“, אויסרעכענען אַלע גוטע זאַכן : „הצרי והצפּורן, החלבנה והלבֿונה“, און אַלע איבעריקע געווירצן, גאַנץ פֿײַן, מיט זייער אַ שיינעם ניגון, און ער האָט פֿאַרקאַטשעט זיך „אָפּשטעפּן“ אַ מינחה, אויפֿן חזנישן שטייגער, גאָר אויף אַן אַנדער אופֿן ! פּלוצעם... פֿון וואַנען נעמט זיך דער שׂטן־מקטרג, דער יצר־הרע, און רוימט אים אײַן אַ סוד אין אויער אַרײַן :

– הער נאָר אויס, שמעון־אלי, דו יאָלד איינער ! וואָס האָסטו זיך דאָ אַזוי צעזונגען אויפֿן ניכטערן האַרצן ? שוין באַלד נאַכט, און דו האָסט נאָך אין דײַן מויל נישט געהאַט, אַ חוץ צוויי גלעזלעך בראָנפֿן ! הײַנט האָסטו דאָך עפּעס געגעבן דײַן קרובֿ דאָס הייליקע וואָרט, אַז צוריקוועגס, אם־ירצה־השם, מיט דער ציג, וועסטו זיך אָפּשטעלן בײַ אים עפּעס צובײַסן ! געזאָגט אַ וואָרט – איז פֿאַרפֿאַלן. אַ מויל איז נישט קיין כאָליעווע !

און שמעון־אלי האָט אָפּגעכאַפּט די שמונה־עשׂרה גאָר בקיצור, זיך אָפּגעקלאַפּט תּחנון, און איז אַרײַן צו דאָדי רענדאַר מיט אַ שׂימחה :

– אַ גוטן אָוונט אײַך, מײַן ליבער קרובֿ רב דאָדי, איך קאָן אײַך אָנזאָגן אַ בשׂורה, מזל־טובֿ, עם לבֿן גרתּי – איך האָב שוין אײַנגעהאַנדלט אַ ציג, אָבער אַ ציג פֿון ציגנלאַנד, אַ ציג אַשר לא ציגונו אַבֿותינו ! איר מעגט זי אָנקוקן און זאָגן אײַער מבֿינות – איר זײַט דאָך עפּעס יאָ אַ יודע־ספֿר ! אַנו, טרעפֿט, כּמה לקו במצרים – וויפֿל האָב איך באַדאַרפֿט משלם זײַן ?

דאָדי האָט זיך גענומען מיט דער האַנט בײַם קאָזיראָק, זיך פֿאַרשטעלט פֿון דער זון, וואָס האָט געהאַלטן בײַ אונטערגיין מיט אַ גאָלדענעם פּאַס אין עק הימל, און האָט באַטראַכט די ציג, ווי אַ גרויסער מבֿין, און האָט זי אָפּגעשאַצט פּונקט צוויי מאָל אַזוי פֿיל, וויפֿל דער שנײַדער האָט באַצאָלט. דערפֿון איז שמעון־אלי געוואָרן אַזוי אויפֿגעלייגט, אַז ער האָט דערלאַנגט דעם רענדאַר אַ זעץ אין פּלייצע :

– רב דאָדי סערדצע ! געזונט זאָלט איר מיר זײַן, צדקתּ כּדבֿריך – איר האָט הײַנטיקס מאָל דווקא נישט געטראָפֿן. אַזוי פֿיל גליקלעכע יאָר אונדז ביידן !

דאָדי דער רענדאַר האָט אויפֿגעשטעלט אַ פּאָר ליפּן און געשאָקלט מיטן קאָפּ אָן ווערטער : מפּו־פּו־פּו ! ווי איינער רעדט : „אַ מציאה ! אַ מציאה פֿון אַ גנבֿ !“

און שמעון־אלי האָט אײַנגעבויגן דאָס קעפּל אויף אַ זײַט, זיך אַ כאַפּ געטאָן מיטן מיטלסטן אויסגעבויגענעם פֿינגער בײַם זשילעט, גלײַך ווי ער וואָלט באַדאַרפֿט אַרויסכאַפּן פֿון דאָרט אַ נאָדל און אַרײַנזעצן אין איר אין דער גיך אַ פֿאָדעם.

– נו, רב דאָדי ? וואָס וועט איר עפּעס זאָגן, עמך ? פֿאַרשטייען מיר אַן עסק ? האַ ? איר זאָלט נאָך זען, קיין עין־הרע, ווי זי מעלקט זיך, וואָלט איר אַ מיתה־משונה אײַנגענומען דאָ אויפֿן אָרט !

– אַ מיתה־משונה נעם שוין בעסער אײַן אַליין ! – רופֿט זיך אָן צו אים דאָדי.

——277——

——278——

– אָמן, גם אַתּם ! – זאָגט שמעון־אלי. – אויב איך בין יאָ ביַי איַיך אַזאַן אָנגעלייגטער גאַסט, נעמט זשע, זיַיט מוחל, רב דאָדי, די ציג, און באַשטאַט זי ערגעץ אין שטאַל, מע זאָל זי חלילה נישט אַוועקלקחענען, און איך וועל דערוויַיל אַ דאַוון טאָן מעריבֿ, מינחה האָב איך געכאַפּט אין וועג, און נאָך דעם וועלן מיר מאַכן „שהכּל נהיה בדבֿרו“, און טאַקע עפּעס צוביַיסן אויך, כּכּתובֿ, ווי אין דער מגילה שטייט : אין קוצים בפּרוצים – פֿאַרן עסן גייט קיין טאַנץ נישט. שטייט אַזוי געשריבן אין דער מגילה, צי ניין ?

– וואָס איז שייך ? – מאַכט דאָדי – מסתּמא אַז דו זאָגסט, סע שטייט, שטייט דאָס ; דערויף ביסטו דאָך עפּעס אַ ייִד פֿון תּורה.

אָפּגעדאַוונט מעריבֿ און אויסגעשפּיגן צו „עלינו“, רופֿט זיך אָן דער שניַידער צום רענדאַר :

– אַז דער צער פֿון טראָגן איז יאָ אַזוי גרויס, איז הלעיטני־נאָ מן האָדם האָדם הזה – גיסט אָן, זיַיט מוחל, פֿון יענעם גרינעם פֿלעשל, און לאָמיר נעמען צו קאַפּעלעך שפּירעט, און לאָמיר זיַין געזונט. געזונט דאָס איז ראשית־חכמה, ווי מיר זאָגן אַלע טאָג אין דאַוונען : השכּיבֿנו לשלום...

געכומען אַ ביסל בראָנפֿן און פֿאַרביסן, האָט זיך אונדזער שניַידער צערעדט פֿאַר פֿיַיער און פֿאַר וואַסער, מכּוח זלאָדייעווקע, מכּוח קהל, שולזאַכן, צעך, שניַידעריַי, שער־און־איַיזן אונדזער פֿאָלק עמך, בשעת־מעשׂה געמאַכט אַ תּל פֿון זלאָדייעווקער גבאָים מיט די נגידים, מיט זייערע „פּאַראַדקעס“, געשוואָרן, אַז זיַין נאָמען זאָל נישט הייסן שמעון־אלי, אויב מע קאָן זיי נישט אַוועקגעבן אַלע „אויף סימביר“...

– הערט איר, רב דאָדי ? – אַזוי האָט ער אויסגעלאָזט זיַין דרשה מיט אַ תּורה, ווי זיַין שטייגער איז : – בור כּרה ויפֿרפּרהו – עס וועט אַ רוח אין זייער פֿאָטער און מוטער אַריַין, די בעלי־טובֿות אונדזערע מיין איך !... זיי וויסן נאָר צאַפּן בלוט, שינדן דעם אָרעמאַן, אַראָפּנעמען די הויט ! פֿאַר דריַי קאַרבן צאָל איך, הערט איר, אַ פֿערטעלע אַ וואָך ! נאָר גאָר נישט, איך בין נישט קיין „קופּץ בהאָץ“, ווי זאָגט איר, לאָזן זיי איבערגיין אויף אַנדערע הענט ! יבֿוא יונה – עס וועט קומען אויף זיי אַ ציַיט ! נישקשה, זיי האָבן נאָך ביַי גאָט קיין קוויטל נישט אַרויסגענומען ! מיַין וויַיב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, זאָגט מיר אַפֿילו, אַז איך בין אַ שלימזלניק, אַ לעמעשקע אַ צעקוועטשטע, וואָרן איך זאָל וועלן, האָב איך אויף זיי אַ ביַיטש... נאָר ווער הערט אַ וויַיב ? עפּעס האָב איך דאָך אויך אַ שטיקל דעה ! ביַי אונדז אין דער הייליקער תּורה שטייט בפּירוש : והוא ימשול בך – איר ווייסט דעם פּשט פֿון די דאָזיקע ווערטער ? ס'איז דאָך צוקער זיס ! הערט זיך איַין אַקאָרשט אין איטלעכס וואָרט : והוא און ער, דער מאַן הייסט דאָס, ימשול – זאָל טון טאָן געוועלטיקן !... נאָר וואָס דען ? החילות לנפּול נפֿול תּפּול – איר האָט אָנגעהויבן גיסן, גיסט שוין אָן נאָך אַ ביסל בראָנפֿן, כּכּתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט : אַסקאַקורדע, דבאַרבאַנטע...

וואָס וויַיטער־וויַיטער האָט ביַי שמעון־אלין די צונג אָנגעהויבן זיך פּלאָנטען, די אויגן קלעפּן זיך, אַזוי לאַנג און אַזוי ברייט, ביז ער האָט זיך צוגעשפּאַרט צו דער וואַנט אויף אַ וויַילע כאַפּן אַ דרעמל, און דאָס קעפּל האָט זיך אים אָנגעבויגן אַ ביסל אויף אַ זיַיט, די הענט האָט ער צונויפֿגעלייגט אויפֿן האַרצן, צוגעהאַלטן דאָס צאַפּן־בערדל מיט דריַי פֿינגער, און האָט אויסגעזען ווי אַ מענטש, וואָס איז פֿאַרטיפֿט אין זייער־זייער טיפֿע מחשבֿות. ער זאָל בשעת־מעשׂה נישט געווען צופֿיַיפֿן מיט דער נאָז, אונטערכאָרכלען מיטן האַלדז און בלאָזן דורך די ציין : טץ־טץ־טץ !

– וואָלט קיינער אין דער וועלט נישט געזאָגט אויף אים, אַז ער שלאָפֿט. און כאָטש ער האָט געדרעמלט, פֿונדעסטוועגן האָט דער מוח ביַי אים געאַרבעט גאַנץ געשמאַק, און עס האָט זיך אים

——278——

——279——

געחלומט, אַז ער איז אין דער היים בײַ זײַן וואַרשטיק. אויפֿן טיש ליגט אויסגעשפּרייט פֿאַר זײַנע אויגן אַ מין מלבוש, וואָס איז שווער צו טרעפֿן, וואָס דאָס איז. זאָל איך זאָגן, ס׳איז אַ פּאָר תּחתּונים – ווּ איז דער קראָק ? קיין סימן פֿון קראָק ! זאָל איך זאָגן, ס׳איז אַ לײַבל אַזעלכעס – פֿון וואַנען האָבן זיך גענומען אַזעלכע לאַנגע אַרבל ? אלא וואָס דען ? מוז איך לערנען דעם פּשט, אַז ס׳איז לא האָ ולא האָ, נישט קיין לײַבל און נישט קיין הויזן – וואָס זשע דען איז דאָס ? עפּעס מוז דאָך עס זײַן !... שמעון־אלי קערט דאָס איבער אויף דער לינקער זײַט – ס׳איז גאָר אַ קאַפּאָטע, און נאָך וואָסער אַ קאַפּאָטע ! אַ שפּאָגל נײַע, אַ גלאַטע, אַן אַטלעסענע, ער האָט נאָך אויף זײַן לעבן אַזאַ קאַפּאָטע אונטער דער נאָדל נישט געהאַלטן ! נאָר ס׳איז נישט זײַן עסק ; ער נעמט אַרויס דאָס מעסערל פֿון זשילעט־קעשענע און זוכט אַ נאָט און וויל אָנהייבן טרענען די קאַפּאָטע. אַ גליק, וואָס סע באַווײַזט זיך ציפּע־ביילע־רייזע און הייבט אים אָן שילטן, באַגראָבן אין דער ערד אַרײַן.

– דעם בויך, די קישקעס זאָל מען דיר שוין טרענען, דו שלימזל איינער, דו גרינע אוגערקע, דו שיינע פֿאַסאָליע מײַנע ! דאָס איז דאָך דײַן קאַפּאָטע די שבתדיקע, וואָס איך האָב דיר געמאַכט פֿון מײַן געלט, וואָס איך האָב אָנגעקליבן פֿון דער ציג !...

און שמעון־אלי דערמאָנט זיך, אַז ער האָט אַ ציג מיט גאָטס הילף, און עס קומט אים צו אַ שטיק געזונט ! ער האָט אויף זײַן לעבן נישט געזען אַזוי פֿיל קריגלעך מיט מילך ! אַזוי פֿיל וואָרעטשקעס מיט קעז ! און פּוטער, פּוטער גאַנצע מאַקרעטעס ! הײַנט מאַסלינקע, פּידסמעטענע, זויערמילך מיט גאַנצע שטיקער „קריהע“, און פּוטער־געבעקס עפּעס אָן אַ שיעור, פּלעצלעך אַזעלכע מילכיקע, געבאַקן אויף פּוטער און פֿון אויבן באַשאָטן מיט זאַמדצוקער און מיט צימערינג. און דער ריח, דער ריח ! עפּעס אַ מאָדנער ריח, אַ באַקאַנטער ריח, פֿע !... ער פֿילט, ווי עפּעס קריכט אים אויפֿן האַלדז צווישן קאָלנער, און אונטערן אויער, און אויפֿן פּנים, און עפּעס קיצלט אים און שטינקט אים גלײַך אין נאָז אַרײַן... ער טאַפּט מיט די פֿינגער און טאַפּט אָן אַ וואַנץ... ער עפֿנט אויף איין אויג, דאָס אַנדערע אויג, ער כאַפּט אַ קוק אין פֿענצטער – אוי־ווײ, אַ צרה, אַ שלאַק, עס שאַרִיעט אויף טאָג!...

– וואָט טיבע יוצר המאורות ! גוט געכאַפּט אַ דרעמל ! – מאַכט שמעון־אלי צו זיך אַליין און טוט אַ רײַב מיט די פּלייצעס. ער וועקט אויף דעם רענדאַר, פֿליט אַרויס אין הויף אַרײַן, עפֿנט די שטאַל, נעמט די ציג אויפֿן גאַרטל און לאָזט זיך גיין אַהיים געשווינד, פֿײַל אויסן בויגן, ווי אַ מענטש וואָס האָט מורא, ער זאָל חלילה נישט פֿאַרשפּעטיקן מי־יודע וואָס !...

ו.

והאישה – און דאָס ווײַב ציפּע־ביילע־רייזע, אַז זי האָט געזען, אַז דער מאַן זוימט זיך אַזוי לאַנג, האָט זי גאָר נישט געקאָנט פֿאַרשטיין, וואָס דאָס איז. זי האָט אָנגעהויבן איבערצוטראַכטן, אפֿשר האָט זיך חלילה געטראָפֿן אַן אומגליק, גזלנים זײַנען אָנגעפֿאַלן אויף איר מאַן אין וועג, צוגענומען בײַ אים די עטלעכע קערבלעך, אים געקוילעט און פֿאַרוואָרפֿן ערגעץ אין אַ גרוב, און זי איז געבליבן, חס־ושלום, אַן אייביקע עגונה מיט, קיין עין־הרע, אַזוי פֿיל קינדער, כאָטש נעם וואַרף זיך אַרײַן, שׂונאי־ציון, מיט זיי אין טײַך אַרײַן !... אַזעלכע, און כּדומה אַזעלכע מחשבֿות האָט נעבעך ציפּע־ביילע־רייזע יענע נאַכט איבערגעטראַכט, און האָט אַפֿילו נישט צוגעמאַכט מיט קיין אויג ; און אַז עס האָט אויסגעקרייט דער ערשטער האָן אויף טאָג, האָט זי געכאַפּט אויף זיך דאָס

——279——

——280——

קליידל און איז אַרויס אין דרויסן און האָט זיך געזעצט אויף דער שוועל אַרויסקוקן אויף איר מאַן, טאָמער וועט גאָט רחמנות האָבן, ער וועט קומען... „אַ שלימזל גייט אַוועק !“ – האָט זי זיך געקלערט און זי האָט זיך צוגעגרייט אים אָפּשפּילן אַ פּרימאָרגן, ווי ער איז ווערט געווען. נאָר אַז זי האָט דערזען בײַ אים הינטן צוגעבונדן בײַם גאַרטל אַ ציג, איז איר באַלד אָפּגעגאַנגען דאָס האַרץ, און זי האָט זיך אָנגערופֿן צו אים מיט גוטן :

– וואָס אַזוי לאַנג, דו קאַנאַריקל מײַנס, מאַנדל־בייגעלע ? איך האָב דאָך געמיינט, ביסט שוין חלילה אין דער ערד אַרײַן, שיינער תּכשיט מײַנער, אָדער אַזוי עפּעס אַן אומגליק געטראָפֿן, חס־ושלום.

און שמעון־אלי האָט זיך צעגאַרטלט, אַוועקגעשטעלט די ציג אין הויז, און האָט אָנגעהויבן שיטן מיט ווערטער, ווי פֿון אַ זאַק ; ער האָט איר פֿאַררעדט די ציין.

– הערסטו, מײַן ווײַב, האָב איך דיר געקויפֿט אַ ציג – פֿון ציגנלאַנד ; דאָס איז אַ ציג אַשר לא ציגונו אַבֿותינו ! ווי לאַנג שמײַסט מען זיי, די היגע בעל־הביתטעס, ווי לאַנג זיי האָבן נאָך אַזאַ ציג נישט געזען אין חלום אַפֿילו ! אַז עסן עסט זי מכּות, סך־הכּל איין מאָל אין טאָג אַ „פֿילע“ פֿון קלײַען, און דאָס איבעריקע – אַ ביסל שטרוי פֿונעם דאַך פֿון בית־המדרש ; און מילך גיט זי, קיין עין־הרע, ווי אַ קו, מעלקט זיך צוויי מאָל אין טאָג – איך האָב אַליין געזען אַ פֿול מעלקשעפֿל, איך זאָל אַזוי זען בײַ דיר אַל דאָס גוטס ! ס'איז דען אַ ציג ? ס'איז אַ מאַמע, נישט קיין ציג ! אַזוי זאָגט זי, טעמע־גיטל הייסט דאָס. אַ מציאה פֿון אַ גנבֿ, כּלעבן, קוים־קוים אויסגעדונגען פֿאַר זיבנט האַלבן קאַרבן ! וויפֿל, מיינסטו, האָב איך זיך געדונגען, איידער איך האָב זי אויסגעדונגען ? אַז סך־הכּל האָט זי גאָר נישט געוואָלט פֿאַרקויפֿן קיין ציג, קוים אײַנגערעדט ! אַ גאַנצע נאַכט געהאַקט האַלץ...

און ציפּע־ביילע־רייזע האָט זיך געטראַכט בשעת־מעשׂה : „נחמה־ברכה – אַ מכּה איר אַ גרויסע ! זי מיינט, אַז נאָר זי איז אַ בעל־הביתטע, נאָר זי האָט אַ ציג, און ווײַטער קיינער נישט ! איך האָב מורא, אַז עס וועט איר אַרויס די אויגן, אַז זי וועט דערזען, אַז ציפּע־ביילע־רייזע שמעון־אליס ווײַב האָט אויך אַ ציג... און בלומע־זלאַטע ? און חיה־מייטע ? כּלומרשט גאָר גוטע־שוועסטער ! עס זאָל זיי אָנגיין כּאָטש האַלב, וואָס זיי ווינטשן מיר, רבונו־של־עולם !“... אַזוי האָט זי זיך געטראַכט און האָט אײַנגעהייצט אין אויוון, גענומען דערווײַלע צוגרייטן רעטשענע לאָקשן אויף אָנבײַסן, און שמעון־אלי האָט אָנגעטאָן טלית־ותּפֿילין און האָט זיך אַוועקגעשטעלט דאַוונען, און געשמאַק, מיט האַרץ – ער האָט שוין לאַנג נישט געדאַוונט אַזוי ווי אַצינד ! ער האָט געזונגען די הללויהס, געמאַכט חזנישע שטיק, צוגעקנאַקט מיטן פֿינגער און האָט אויפֿגעוועקט מיטן זינגען אַלע קינדער. די קינדער זײַנען געוואָר געוואָרן פֿון דער מאַמען, אַז דער טאַטע האָט געבראַכט אַ ציג, און מע קאָכט לאָקשן מיט מילך, איז געוואָרן ששׂון־ושׂימחה, און מען איז אַראָפּגעשפּרונגען פֿון די בעטלעך אין איינע העמדלעך און מע האָט זיך גענומען פֿאַר די הענטלעך, און מע האָט געכאַפּט אַ טענצל, בשעת־מעשׂה צוגעזונגען אַ לידל, וואָס איז בײַ זיי נאָר וואָס באַשאַפֿן געוואָרן :

אַ ציג, אַ ציג, אַ ציגעלע !
דער טאַטע האָט געבראַכט אַ ציגעלע !
דאָס ציגעלע וועט געבן מי–לעך !
די מאַמע וועט קאָכן לאָק–שן !...

געקוקט אויף די קינדער, ווי זיי זינגען און טאַנצן, איז שמעון־אלי געוואָרן ברייטער ווי לענגער. ער האָט זיך געטראַכט : „קינדער נעבעך, זשעדנע אַ ביסל מילך... נישקשה, איר וועט שוין הײַנט, אם־ירצה־השם, זײַן זאַט... אַלע טאָג אַ גלעזל מילך, און קאַשע מיט מילך, און צו דער טיי

——280——

——281——

מילך –, אַ ציג איז טאַקע אַ געזונט אין די ביינער !... וואָס איז מיר אַצינדערט פּישל בעל־טאַקסע ? איך הער אים, ווי דעם קאָטער ! ער וויל נישט געבן קיין פֿלייש, נאָר ביינער ? לאָז ער זיך וואַרגן מיט די ביינער ! וואָס דאַרף איך זײַן פֿלייש, אַז איך האָב, קיין עין־הרע, מילך ?... אַי, שבת ? – אויף שבת קויפֿט מען פֿיש. ווּ שטייט דאָס, אַז אַ ייִד מוז עסן פֿלייש ? איך האָב אין ערגעץ נישט געזען אַזאַ דין !... אַלע ייִדן זאָלן מיך וועלן פֿאָלגן, וואָלטן זיי אַלע געקויפֿט ציגן ; דעמאָלט וואָלט אונדזער בעל־טאַקסע שיין אויסגעזען מיטן בײַכל ! עס וואָלט שוין דעמאָלט אַ רוח אין זײַן טאַטנס טאַטן אַרײַן ! "...

אַזוי האָט זיך געטראַכט שמעון־אלי שמע־קולנו און האָט צונויפֿגעלייגט די תּפֿילין, און האָט זיך געוואַשן, געמאַכט המוציא און צוגעגרייט זיך צו דער מילכיקער סעודה. עפֿנט זיך די טיר און עס קומט אַרײַן ציפּע־ביילע־רייזע מיט אַ ליידיק טעפּל, רויט ווי פֿײַער, אין כּעס מיט סכּנת־נפֿשות, און אַ רעגן פֿון קללות און חרמות האָט זיך אָנגעהויבן שיטן אויף שמעון־אליס קאָפּ ! נישט קיין קללות זײַנען דאָס געווען – שטיינער זײַנען געפֿאַלן פֿונעם הימל, פֿעך און שוועבל האָט זיך געגאָסן פֿון ציפּע־ביילע־רייזעס מויל :

– דעם טאַטן דײַנעם דעם שיכּור זאָל עס אַרויסוואַרפֿן, דיך אַרײַנוואַרפֿן ! אַ שטיין, אַ ביין זאָל פֿון דיר ווערן ! כּף־הקלע זאָלסטו גיין ! געשאָסן זאָלסטו ווערן פֿון אַ ביקס ! הענגען און טרינקען, ברענען און בראָטן, שנײַדן און בראָקן ! גיי זע, דו גזלן, דו רוצח, דו משומד איינער, וואָס פֿאַר אַ ציג דו האָסט מיר געבראַכט ! אַ וויסטער, אַ פֿינצטערער חלום אויף דײַן קאָפּ און אויף דײַנע הענט און פֿיס, רבונו־של־עולם, זיסער פֿאָטער, האַרציקער געטרײַער !...

דאָס איבעריקע האָט שוין שמעון־אלי נישט געהערט. ער האָט אָנגערוקט דאָס היטל און איז אַרויס אין הויז אָנקוקן דאָס אומגליק, וואָס אים האָט געטראָפֿן.

אַרויסגעגאַנגען אין דרויסן צו דער ציג און דערזען דעם שיינעם תּכשיט, ווי ער שטייט צוגעבונדן צום פֿלעקל פֿון דער טיר און מעלה־גירהט זיך קאַלטבלוטיק, איז ער געבליבן שטיין אין דער הינערפֿלעט, נישט געוווסט, וואָס טוט מען ? וווהין גייט מען ? געשטאַנען, געטראַכט, געטראַכט, און אַ זאָג געטאָן צו זיך אַליין : תּמות נפֿשי עם פּלישתּים – עס וועט אַ רוח אין זייער טאַטנס טאַטן אַרײַן, דעם מלמד מיט דער מלמדקע ! זיי האָבן געפֿונען מיט וועמען צו טרײַבן קאַטאָוועס ! איך וועל זיי געבן אַ קאַטאָוועס, וועט זיי זײַן וויסט און פֿינצטער. דאַכט זיך, גאָר אַ נעבעכל אָט דער מלמד, מישט זיך כּלומרשט נישט אין געשעפֿט, און צום סוף אַזאַ מעשׂה ! נישט אומזיסט האָבן די תּלמידים געכיכיקעט בשעת דער רבי האָט מיך אַרויסגעמשלחט מיט דער ציג און די רביצין האָט מיר צוגעווינטשעוועט, זי זאָל זיך בײַ מיר מעלקן און מעלקן... איך וועל זיי געבן אַ מעלקן ! איך וועל בײַ זיי אַרויסמעלקן דאָס דם־התּמצית פֿון די קאָזאָדאָיעווקער כּלי־קודש, טונעיאַדצעס, קאַטאָוועס־טרײַבער !...

אַזוי האָט זיך געטראַכט שמעון־אלי שמע־קולנו און האָט זיך געלאָזט גיין צוריק קיין קאָזאָדאָיעווקע מיט דער דעה, ער זאָל זיי אָפּשפּילן אַ וויוואַט, ווי זיי זײַנען ווערט !

געגאַנגען פֿאַרבײַ דער דעמבענער קרעטשמע און דערזען דעם רענדאַר אויף דער טיר מיטן ליולקע־ציביקל אין די ציין, האָט זיך אונדזער שנײַדער צעלאַכט נאָך פֿון דער ווײַטן.

– וואָס איז פֿאַר אַ שׂימחה אויף דיר, – פֿרעגט אים דאָדי – וואָס דו לאַכסט אַזוי ?

– טוט אַ קוק, זײַט מוחל, אפֿשר וועט איר אויך לאַכן ? – זאָגט צו אים דער שנײַדער און הייבט אָן לאַכן נאָך שטאַרקער, גלײַך ווי צען שדים וואָלטן אים געקיצלט. – נו, ווי געפֿעלט אײַך,

——281——

——282——

אַ שטייגער, רב דאָדי, אַזאַ שלאַק ? כל האָדם כּוזבֿ – ווו ערגעץ אַ צרה דאַרף עס טרעפֿן מיך ! איר פֿאַרשטייט אַ מעשׂה ? איך האָב דאָס געהאַט אַ פּסק פֿון מײַן ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס ; זי האָט מיר גענעבן ברכבֿ ובֿסוסים – אויף שיסל און אויף טעלער, און דווקא אויפֿן ניכטערן האַרצן, עס זאָל נאָר פֿאַלן אויפֿן מלמד מיט דער מלמדקע ! מאָלט אײַך, איך וועל זיי נישט שווײַגן, עס וועט זײַן עין תּחת עין – אַ פּאַטש פֿאַר אַ פּאַטש ! איך האָב פֿײַנט, אַז מע טרײַבט מיט מיר אַזעלכע קאַטאָוועסלעך. אַנו, גיט נאָר לעת־עתּה, רב דאָדי, פֿאַר האַרצווייטיק אַ גלעזל שפּירעט, דורכשווענקען דעם האַלדז, איך זאָל כאָטש כּוח האָבן צו רעדן און די נשמה זאָל נישט קליאַקנען... לחיים, רב דאָדי, לאָמיר זײַן ייִדן, דאָס איז דער עיקר, כּכּתובֿ, ווי עס שטייט געשריבן : היום הרת עולם – נאָר נישט געזאָרגט ! זײַט זיכער, איך וועל זיי שוין אָפּשפּילן אַ פֿרימאָרגן. איך וועל זיי באַווײַזן, ווי אַזוי מע טרײַבט קאַטאָוועס מיט צעך, שער־און־אײַזן אונדזער פֿאָלק עמך !

– ווער האָט דיר געזאָגט, אַז ס'איז אַ קאַטאָוועס ? – מאַכט דער רענדאַר גאַנץ תּמעוואַטע און פּיפּקעט מיטן ליולקעלע. – אפֿשר איז בײַ אײַך דאָרט אַרויס אַ טעות אין די רייד ?

שמעון־אלי איז אַזש אונטערגעשפּרונגען פֿאַר כּעס.

– משל־כּחרס־הנישבר ! וואָס רעדט איר ? איר ווייסט, וואָס איר רעדט ? איך קום צו זיי לכתּחילה קויפֿן אַ ציג, און רייד מיט זיי ברחל בתּך הנאַקעטע : אַ ציג ! זאָגט איר גאָר דאָס !...

דאָדי פּיפּקעט מיטן ליולקעלע, קנייטשט מיט די פּלייצעס און צעפֿירט מיט די הענט, ווי איינער רעדט : „וואָס בין איך שולדיק ? איך בין דאָך אַוודאי גאָט די נשמה שולדיק !“...

און שמעון־אלי כאַפּט די ציג און לאָזט זיך גיין קיין קאָזאָדאָיעווקע, וחמתו בערה בֿו – און עס ברענט אין אים אַ פֿײַער.

ז.

והמלמד – און דער מלמד האָט זיך געטאָן זײַן מלאָכה, דאָס הייסט, ער איז געזעסן און געקנעלט מיט זײַנע תּלמידים, געלערנט אַלץ יענעם ענין פֿון „נזיקין“, און זייער געשריי האָט זיך געלאָזט הערן איבערן גאַנצן שולהויף : כּשכּשה בזנבֿה – זי האָט אַ זעץ געטאָן מיטן וויידל, די בהמה, ושברה את הכּד – און זי האָט צעבראָכן דאָס קריגל...

– על־ישׂראל ועל־רבנן ועל־תּלמידיהון ! אַ גוטער מאָרגן זאָל אײַך זײַן, רבי, מיט אײַערע תּלמידים ! – זאָגט שמעון־אלי. – איר מעגט מפּסיק זײַן אויף אַ מינוט, נישקשה, די בהמה וועט נישט אַנטלויפֿן און דאָס צעבראָכענע קריגל וועט שוין במילא גאַנץ נישט ווערן. וואָס טויג מיר גרויס – איר האָט מיר אָפּגעטאָן אַ רעכט שפּיצל, טאַקע אויף קאַטאָוועס, נאָר וואָס דען ? אָהבֿתּי כּי ישמע לי – איך האָב פֿײַנט אַזעלכע קאַטאָוועסלעך ! איר האָט דאָך געהערט מסתּמא די מעשׂה פֿון יענע צוויי ייִדן, וואָס זײַנען געווען ערבֿ־שבת אין מרחץ אויף דער אייבערשטער באַנק ? רופֿט זיך אָן איינער צום אַנדערן : „נאַ דיר מײַן בעזעמל און שמײַס מיך אָפּ“. איז זיך מיישבֿ יענער און טיילט אים אײַן, ווי עס געהער צו זײַן, צעקאַרדאַשעט דאָס לײַב ביזן בלוט אַרײַן. זאָגט צו אים דער געשמיסענער : „די מעשׂה דערפֿון איז אַזוי. אויב דו האָסט זיך געוואָלט מיט מיר אָפּרעכענען דאָ, אויף דער אייבערשטער באַנק, בשעת איך ליג אַ נאַקעטער און דו האָסט אַ בעזעמל אין האַנט, –

——282——

——283——

מהיכא־תּיתי, ביסטו גערעכט; נאָר טאָמער מיינסטו דאָס אויף קאַטאָוועס, זאָג איך דיר, אַז איך האַלט נישט פֿון אַזעלכע קאַטאָוועסלעך!“...

– אַקעגן וואָס איז דער משל? – פֿרעגט אים דער מלמד, טוט אויס די ברילן און קראַצט זיך מיט זיי אין אויער.

– דער משל – מאַכט שמעון־אלי – איז טאַקע אַקעגן אײַך אַליין מיט דער שיינער ציג, וואָס איר האָט מיר אַרײַנגערוקט בשגגה, דאָס הייסט אויף אַ געלעכטער. פֿון אַזאַ געלעכטער, הערט איר, קאָן אײַך אַרויסוואַקסן אַ געלעכטער אויפֿן פּופּיק! מיינט נישט, אַז איר האָט צו טאָן מיט גלאַט עפּעס אַ פּאַלגע; איך בין שמעון־אלי חייט מק״ק זלאָדייעווקע, חבֿרה־מאַן אין צעך און גבאי אין שנײַדערשן שולכן, שער־און־אײַזן אונדזער פֿאָלק עמך!

בײַ די לעצטע ווערטער איז שמעון־אלי אַזש אונטערגעשפּרונגען, און דער מלמד האָט אָנגעטאָן צוריק די ברילן און האָט באַטראַכט דעם שנײַדער, ווי אַ מענטשן, וואָס רעדט פֿון היץ, און דער גאַנצער חדר האָט זיך געשטיקט פֿון געלעכטער.

למה הרעות לעם הזה – וואָס קוקט איר מיך אָן, ווי אַ בייזן מאַרשעליק? – רופֿט זיך אָן דער שנײַדער שוין מיט כּעס. – איך קום צו אײַך צו גיין און קויף בײַ אײַך אַ ציג, גייט איר און רוקט מיר אַרײַן דער רוח ווייס וואָס!

– סע געפֿעלט אײַך נישט די ציג? – פֿרעגט אים דער מלמד בתּמימות.

– די ציג, זאָגט איר? ס׳איז אַזוי אַ ציג, ווי איר זײַט אַ גובערנאַטאָר!

דער גאַנצער חדר שיסט אויס אַ געלעכטער, און עס קומט אָן טעמע־גיטל די שטילשווײַגנדיקע, און דאָ הייבט זיך ערשט אָן די רעכטע חתונה:

שמעון־אלי רעדט און טעמע־גיטל רעדט אים איבער; דער רבי זיצט און קוקט, די תּלמידים לאַכן; זיי רעדן בײדע אַזוי לאַנג, ביז טעמע־גיטל ווערט אין כּעס, כאַפּט דעם שנײַדער פֿאַרן האַנט און שלעפּט אים.

– קומט, קומט צום רבֿ! לאָזן כאָטש ייִדן זען, ווי אַ זלאָדייעווקער שנײַדער טשעפּעט זיך! טראַכט אויס אַ בילבול!

– קומט! – זאָגט שמעון־אלי. – אַדרבא, לאָזן מענטשן זען, ווי ערלעכע ייִדן, כּלי־קודש כּלומרשט, דערטאַפּן אַ פֿרעמדן מענטשן און מאַכן פֿון אים אַ האַנטשערקע, ווי מיר זאָגן אין לאַנג והוא־רחום: ללעג ולקלעמעניש... קומט טאַקע איר אויך, רבי־לעבן! – מאַכט ער צום מלמד. און רב חיים־חנא טוט אָן דעם פּליסענעם קאַשקעט אויף דער יאַרמלקע און עס בלײַבט, אַז זיי גייען צום רבֿ אַלע פֿיר, דאָס הייסט: דער שנײַדער, די מלמדקע, דער מלמד און די ציג.

אַז די קאָמפּאַניע איז געקומען צום רבֿ, האָבן זיי געטראָפֿן דעם רבֿ אין אַ ציצן כאַלאַטל ווישן די הענט און זאָגן „אשר־יצר“ פּאַוואָלינקע, מיט כּוונה, נישט געכאַפּט, געקוועטשט איטלעכס וואָרט באַזונדער: נקבֿים, נק־בֿים! חלולים, חלו־לים!... און אַז ער האָט זיך אָפּגעפּאַרטיקט מיט אַלצדינג אַרום און אַרום, האָט ער צונויפֿגענומען דאָס כאַלאַטל און האָט זיך באַזעצט אויף זײַן שטול, וואָס איז געווען אָן אַ געזעסל, נאָר פֿיסלעך מיט פּערענטשעס אַלטע, גלאַנצנדיקע און שאָקלענדיקע, ווי אַלטע ציין בײַ אַן אַלטן מענטשן, וואָס וואָלטן שוין לאַנג באַדאַרפֿט אַרויספֿאַלן, נאָר זיי האַלטן זיך אויף נסים.

אויסגעהערט בײדע צדדים, וואָס האָבן נישט געלאָזט רעדן איינער דעם אַנדערן, האָט דער רבֿ געשיקט רופֿן דעם דיין מיטן שוחט, מיט די איבעריקע פֿאָרנעמסטע לײַט פֿון שטאָט, די שיבֿעה־

——283——

——284——

טובֿי־העיר, און האָט זיך אָנגערופֿן צום שנײַדער בזה־הלשון :

– דערצייל, זײַ מוחל, נאָך אַ מאָל די מעשׂה פֿון אָנהייב ביזן סוף, און נאָך דעם וועט זי דערציילן.

און שמעון־אלי דער שנײַדער האָט זיך נישט געפֿוילט איבערחזרן נאָך אַ מאָל און נאָך אַ מאָל די אייגענע מעשׂה פֿונעם אָנהייב אָן, אַז ער הייסט שמעון־אלי חייט מק״ק זלאָדייעווקע, חבֿרה־מאַן אין צעך און גבאי אין שולכן, כאָטש ער טענהט מיט זיי : קטנתי מכּל־הצרות – איך דאַרף עס אויף כּפּרות, לא מעוקצך ולא מדוקצך – איך בין אײַך מוחל די פּעטש און וויל נישט קיין כּבֿוד ! זאָגן זיי : שמלך לך קצין תּהיה לנו – פּעטש זאָלסטו כאַפּן און גבאי זאָלסטו זײַן... הקיצור, ער האָט זיך אַוועקגעלאָזט אַהער קיין קאָזאָדאָיעווקע נאָך אַ ציג ; דאָס הייסט, ער וואָלט קיין ציג נישט געקויפֿט – ער באַדאַרף זי אויף נײַן און נײַנציק כּפּרות ; נאָר אַזוי ווי ער האָט אַ ווײַב זאָל לעבן, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט דאָס, האָט זי אים נישט געלאָזט אָטעמען : הכּצעקתה – זי וויל אַ ציג... און אַ ווײַב, זאָגט איר, באַדאַרף מען פֿאָלגן, איז ער געקומען צו רב חיים־חנא דעם גמרא־מלמד און דינגט בײַ אים אַ ציג און רעדט אויס ברחל בתּך הנאַקעטע : אַ ציג. צום סוף לאָזט זיך אויס, אַז מע האָט בײַ אים צוגענומען די עטלעכע קערבלעך און מע האָט אים אַרײַנגערוקט דער רוח ווייס וואָס, אויף קאַטאָוועס הייסט דאָס, און ער, שמעון־אלי, האָט פֿײַנט אַזעלכע קאַטאָוועסלעך !... איר האָט דאָך געהערט מסתּמא די מעשׂה מיט יענע צוויי יידן, וואָס זײַנען פֿרײַטיק אין באָד... ?

און שמעון־אלי דער שנײַדער חזרט איבער דעם משל פֿון דער באָד נאָך אַ מאָל, און דער רבֿ מיט די דיינים מיט די שיבֿעה־טובֿי־העיר לאַכן.

– האָבן מיר אויסגעהערט איין צד. – רופֿט זיך אָן דער רבֿ. – אַצינד לאָמיר הערכן דעם אַנדערן צד.

שטייט אויף רב חיים־חנא דער קלוגער, רוקט אָן דאָס היטל אויף דער יאַרמלקע און הייבט אָן בזה־הלשון :

– שמער־נאָ, רבותי ! די מעשׂה איז אַזוי געווען די מעשׂה : איך בין געזעסן און געלערנט מיט די תּלמידים בין איך געזעסן, סדר נזיקין האָב איך געלערנט, בבֿא־קמא – יאָ, בבֿא־קמא... קומט אַרײַן אָט דער ייִד פֿון זלאָדייעווקע אָט דער, און זאָגט, אַז ער איז אַ זלאָדייעווקער, פֿון זלאָדייעווקע זאָגט ער, און גיט אָפּ שלום גיט ער מיר אָפּ, און דערציילט מיר אַ גאַנצע מעשׂה דערציילט ער מיר, אַז ער איז אַליין אַ זלאָדייעווקער, פֿון זלאָדייעווקע הייסט דאָס, איז ער, און האָט אַ ווײַב האָט ער, הייסט זי ציפּע־ביילע־רייזע הייסט זי – יאָ ציפּע־ביילע־רייזע הייסט זי... אַזוי, דאַכט זיך ?

דער מלמד בייגט זיך אָן צום שנײַדער, און דער שנײַדער, וואָס האַלט זיך די גאַנצע צײַט בײַם בערדל, שטייט מיט צוגעמאַכטע אויגן, דאָס קעפּל אַ ביסל אויף אַ זײַט, און שאָקלט זיך און זאָגט אויף זײַן לשון :

– אמת ויציבֿ ונכון ! זי הייסט אַלע דרײַ נעמען : ציפּע און ביילע און רייזע. אַזוי האָט מען איר אַ נאָמען געגעבן, און אַזוי רופֿט מען זי פֿון זינט איך קען זיך מיט איר שוין פֿאַוואָלינקע אַ יאָר דרײַסיק. נאָר לאָמיר הערכן, וואָס וועט איר ווײַטער זאָגן, ידידי ? איר פֿאַררעדט נאָר נישט די ציין ! איר רעדט בעסער עסק, על־הראשונים ועל־האַחרונים – וואָס איך האָב גערעדט און וואָס איר האָט גערעדט, ווי שלמה המלך זאָגט : אין חדש תּחת השמש – קיין חכמות גייט נישט אָן...

– איך ווייס גאָר נישט איך ! – מאַכט דער מלמד דערשראָקן און באַוויַזט אויף דער מלמדקע.

– זי האָט מיט אים גערעדט זי, זי האָט מיט אים געהאַנדלט זי. איך ווייס גאָר נישט איך !

——284——

285

– אַצינד – זאָגט דער רבֿ – לאָמיך האָרכן, וואָס וועט זי עפּעס זאָגן ?

און דער רבֿ באַוויַיזט מיטן פֿינגער אויף דער מלמדקע, און טעמע־גיטל די שטילשוויַיגנדיקע ווישט זיך אָפּ די ליפּן, שפּאַרט זיך אונטער מיט אַ האַנט, און מיט דער אַנדערער האַנט הייבט זי אָן צו טענהן גיך, אָן אַן אָפּשטעל, און דאָס פּנים בשעת־מעשׂה פֿלאַמט איר ווי אַ פֿיַיער.

– הערט זשע אויס, ייִדישע קינדער, די מעשׂה דערפֿון איז אַזוי : אָט דער ייִד, דער זלאָדייעווקער שניַידער הייסט דאָס, זאָל מיר מוחל זיַין, איז... איז אָדער אַ משוגענער, אָדער אַ שיכּור, אָדער איך ווייס אַליין נישט וואָס ! איר האָט געהערט אַ מעשׂה ? אַ ייִד קומט צו מיר צו גיין אַזש פֿון זלאָדייעווקע אָט דער דאָזיקער, און טשעפּעט זיך ווי אַ קלעק, איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל, איך זאָל אים פֿאַרקויפֿן אַ ציג, איך האָב געהאַט צוויי, און דערציילט מיר דערביַי אַ פּיזמון, אַז ער וואָלט קיין ציג נישט געקויפֿט, ער באַדאַרף זי אויף כּ־כּ־כּפּרות, נאָר אַזוי ווי ער האָט אַ וויַיב, ציפּע־ביילע־רייזע הייסט זי, האָט זי זיך איַינגעשפּאַרט איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל – אַ ציג ! און אַ וויַיב, זאָגט ער, באַדאַרף מען פֿאָלגן, איר פֿאַרשטייט אַ משל ? טענה איך : וואָס גייט דאָס מיך אָן ? איר ווילט ביַי מיר אָוועקקויפֿן אַ ציג, פֿאַרקויף איך איַיך, דאָס הייסט, איך וואָלט קיין ציג גאָר נישט פֿאַרקויפֿט פֿאַר קיין געלט, וואָרן וואָס איז געלט ? געלט איז קיַילעכיק. געלט גייט אַוועק און אַ ציג בליַיבט אַ ציג, ובפֿרט נאָך אַזאַ ציג – ס'איז דען אַ ציג ? ס'איז אַ מאַמע, נישט קיין ציג ! קיין עין־הרע, איר גרינג מעלקן זיך, איר מילך געבן, היַינט איר עסן מישטיינס געזאָגט, זי עסט דען עפּעס ? איין מאָל אין טאָג אַ „פּילע" פֿון קליַיען, דאָס איבעריקע אַ ביסל שטרוי פֿונעם דאַך פֿון בית־המדרש. נאָר צוריק שמועסנדיק האָב איך מיך מיישבֿ געווען אַזוי : איך האָב דאָך, קיין עין־הרע צוויי ציגן, און געלט איז אַ יצר־הרע... בקיצור, דאָ האָט זיך שוין אַריַינגעמישט מיַין מאַן, זאָל לעבן, און מיר זיַינען דורכגעקומען מיטן שניַידער פֿאַרן מקח – מיינט איר, וויפֿל ? נישט מער זאָלן מיַינע שׂונאים פֿאַרמאָגן, רבונו־של־עולם ! און איך האָב אים אָפּגעגעבן די ציג, אויף אַלע מיַינע ליבע געזאָגט געוואָרן אַזאַ ציג. ס'איז דען אַ ציג ? אַ מאַמע, נישט קיין ציג ! קומט ער צו גיין, דער שניַידער, מיט אַ בילבול, ס'איז נישט קיין ציג, זאָגט ער ! שאַ, ווייסט איר וואָס ? אָט שטייט זי. גיט, זיַיט מוחל, אַהער אַ מעלקשעפּל, וועל איך זי אויסמעלקן פֿאַר איַיך אין די אויגן !

און זי האָט אַנטליִען ביַי דער רביצין דאָס מעלקשעפּל און האָט אויסגעמאָלקן די ציג פֿאַר אַלעמען אין די אויגן, צוגעטראָגן דאָס שעפּל מיט מילך איטלעכן באַזונדער, פֿריִער, געוויינטלעך, דעם רבֿ, נאָך דעם די דיינים, און נאָך דעם די שיבֿעה־טובֿי־העיר, און דעם איבעריקן עולם, און ס'איז געוואָרן ביַים רבֿ אין שטוב אַ ליאַרעם, אַ געפּילדער – הימל עפֿן זיך ! דער האָט געזאָגט : מע באַדאַרף קנסענען דעם זלאָדייעווקער שניַידער, ער זאָל שטעלן משקה ! דער האָט געזאָגט : קנסענען אַליין איז נאָך ווינציק – מע באַדאַרף ביַי אים צונעמען די ציג ! און דער האָט געזאָגט : ניין, די ציג איז אַ ציג, לאָז ער זיך עלטערן מיט איר אין עושר און אין כּבֿוד ; מע באַדאַרף אים מכבד זיַין מיט גוטע עטלעכע פֿאַנטאָפֿל און אַרויסוואַרפֿן מיט דער ציג אין איינעם צו אַל די שוואַרצע יאָר !

דערזען אַזאַ מעשׂה, האָט זיך שמעון־אלי פֿאַוואָלינקע אַרויסגערוקט פֿונעם רבֿס שטוב און האָט געמאַכט פּליטה.

285

——286——

ח.

וישׂא החייט את רגליו – און דער שנײַדער האָט גענומען די פֿיס אויף די פּלייצעס און איז אַוועק מיט דער ציג אַהיים גיך און געשווינד, ווי אַ מענטש, וואָס לויפֿט פֿון אַ שׂרפֿה. ער האָט זיך אַרומגעקוקט, צי מע יאָגט אים חלילה נישט נאָך, און האָט געדאַנקט גאָט, וואָס ער איז אַרויס „חינם אין כסף – טרוקן אָן פּעטש“...

דורכגעגאַנגען פֿאַרבײַ דער דעמבעבנער קרעטשמע, האָט זיך שמעון־אלי געקלערט: „מכּות ועסטו בײַ מיר וויסן דעם אמת!“ און ער האָט פֿאַרלייקנט פֿאַר דאָדין די גאַנצע מעשׂה.

– נו, וואָס הערט זיך? – פֿרעגט אים דאָדי כלומרשט נײַגעריק.

– וואָס זאָל זיך הערן? – זאָגט שמעון־אלי. – פֿאַר מיר האָט מען דרך־ארץ! מיט מיר טרײַבט מען נישט קיין קאַטאָוועס, כּי אָדם אני ולא פּאַרך – איך בין דאָך עפּעס נישט קיין ייִנגעלע! איך האָב דאָס אַ ביסל געעפּנט אויף זיי אַ פּה־קדוש, זיך פֿאַרהערט אַ ביסל מיטן מלמד אין תּורה, לאָזט זיך אויס, אַז איך ווייס בעסער פֿון אים, וואָס אין די קליינע אותיות טוט זיך... בקיצור־הדבֿר, זיי האָבן מיך איבערגעבעטן און געגעבן מיר די ציג, וואָס איך האָב געקויפֿט. אָט איז זי. נאַט אײַך זי אויף אַ מינוט, כּכּתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט: הנפֿש קח לך והרכוש תּן לי – נעמט אײַך דעם נפֿש און מיר גיט אַ ביסל בראָנפֿן.

„גענוג ער איז אַ גדלן, איז ער נאָך אַ ליגנער אויך!“ – טראַכט זיך דאָדי דער רענדאַר. – „מע באַדאַרף מיט אים מאַכן נאָך אַ מאָל דאָס אייגענע שפּיל און הערן, וואָס וועט ער זאָגן ווײַטער?“

און צום שנײַדער האָט ער געזאָגט:

– איך האָב פֿון דײַנעט וועגן, שמעון־אלי, אַ גלעזל אַלטן „ווישניק“, אויב דו האָסט חשק.

– פֿונעם יין המשומר? – מאַכט שמעון־אלי און באַלעקט זיך אַזש. – מהיכא־תּיתי, ווײַזט אַהער, וועלן מיר אײַך זאָגן אַ מבֿינות; איך ווייס, אַז בײַ אײַך דאַרף זײַן אַ גוט גלעזל ווישניק, נאָר לאַוו כּל־אָדם כּוזבֿ – נישט איטלעכער איז דערויף אַ מבֿין.

אויסגעטרונקען דאָס ערשטע גלעזל, האָט זיך בײַ אונדזער שנײַדער אויפֿגעבונדן די צונג און ער רופֿט זיך אָן צום רענדאַר:

– זאָגט נאָר, מײַן ליבער קרובֿ, איר זײַט דאָך עפּעס אַ ייִד, וואָס קאַטאָרי איר זײַט נישט קיין נאַר, כלעבן, און איר קערט זיך אָן מיט אַלערליי מענטשן; זאָגט מיר נאָר, איר גלייבט אין כּישוף? פֿאַרבלענדעניש?

– דהײַנו? – פֿרעגט אים דאָדי תּמעוואַטע.

– דהײַנו – זאָגט שמעון־אלי – אַ דיבוק, אַ לץ, אַ נישט־גוטער, אַ גילגול?...

– אַקעגן וואָס זאָגסטו דאָס? – מאַכט דאָדי מיט אַ תּמעוואַטן פּנים און פּיפּקעט מיטן ליולקעלע.

– איך שמועס עס גלאַט אַזוי אַקעגן דרינען. – זאָגט שמעון־אלי שמע־קולנו און הערט נישט אויף צו רעדן פֿון גילגולים, פֿון מכשפֿים, פֿון מכשפֿות, שדים און רוחות, לצים, שרעטעלעך, וואָווקעלאַקעס. דאָדי הערט צו כלומרשט מיט קאָפּ, פּיפּקעט מיטן ליולקעלע; נאָך דעם שפּײַט ער אויס און רופֿט זיך אָן צום שנײַדער:

– דו ווייסט, שמעון־אלי, וואָס איך וועל דיר דערציילן? איך וועל הײַנטיקע נאַכט, דאַכט מיר, מורא האָבן שלאָפֿן. איך וועל דיר זאָגן דעם אמת, פֿאַר מתים האָב איך תּמיד מורא געהאַט, נאָר פֿון הײַנט אָן הייב איך שוין אָן גלייבן אין גילגולים און אין לצים אויך...

——286——

– אַ ברירה האָט איר ? – מאַכט צו אים דער שנײַדער. – פּרוּווט נישט גלייבן ! – אַנו, לאָז זיך נאָר אַרײַנכאַפּן צו אײַך עפּעס אַ רעכטער לץ און אָנהייבן פּראַווען זײַנע רעכטע שטיק : איבערקערן אײַך די דייזשע באָרשטש, אויסגיסן דאָס וואַסער, אויסטרינקען אַלע קריגלעך, איבערברעכן אײַך אַלע טעפּלעך, פֿאַרקניפּן די ציצית פֿונעם טלית־קטן, אַרײַנוואַרפֿן אײַך אַ קאַץ אין בעט אַרײַן, און די קאַץ זאָל ליגן בײַ אײַך אויפֿן האַרצן, ווי צען פּוד משׂא, און איר זאָלט זיך נישט קאָנען רירן, און אַז איר וועט אויפֿשטיין, זאָל אײַך די קאַץ קוקן גלײַך אין די אויגן אַרײַן, ווי אַ זינדיקער מענטש...

– געוואַלד ! געוואַלד ! – מאַכט דער רענדאַר, שפּײַט אויס און פֿאַרוואַרפֿט מיט די הענט. – געוואַלד דיר שוין צו דערציילן אַקעגן נאַכט אַזעלכע מעשׂיות !

– זײַט מיר געזונט, רב דאָדי, האָט קיין פֿאַראיבל נישט, וואָס איך האָב אײַך אַ ביסל דעקוטשעט ; איר ווייסט אַליין, אַז איך בין נישט שולדיק, כּכּתוּבֿ, ווי אין פּסוק שטייט : לא היו דבֿרים – ניע מאַלאַ באַבאַ כלאָפּאָטע... אַ גוטע נאַכט !

ט.

כּשבאָ החייט – אַז דער שנײַדער איז געקומען אַהיים, איז ער אַרײַן אין שטוב אַרײַן מיט אַ ירגזון, גאַנץ ברייטלעך, און האָט געוואָלט געבן אַ פּעטשאַטעק זײַן ווײַב, ווי זי איז ווערט ; נאָר ער האָט זיך אײַנגעהאַלטן מיט אַלע כּוחות. ער האָט זיך געטראַכט : „עט, אַ ייִדענע בלײַבט אַ ייִדענע ! לאָז מײַנס איבערגיין !“ און פֿון דרך־שלום וועגן האָט ער דערציילט פֿאַר זײַן ווײַב אַ שיינעם ליגן.

– הערסטו, ציפּע־ביילע־רייזע מײַן ברודער ? פֿאַר מיר האָט מען, אַ פּנים, פֿאָרט דרך־ארץ. מילא, וואָס דער מלמד מיט דער מלמדקע האָבן פֿון מיר געהאַט – בין איך דיר מוחל ; איך האָב זיי געגעבן, וויפֿל עס איז אין זיי אַרײַן ! און חוץ־לזה האָב איך זיי אָוועקגעשלעפּט צום רבֿ, האָט דער רבֿ אָפּגעפּסקנט, אַז זיי באַדאַרפֿן צאָלן קנס, וואָרן אַז אַזאַ ייִד, ווי שמעון־אלי, קומט צו זיי האַנדלען אַ ציג, באַדאַרף זײַן בײַ זיי דער גרעסטער כּבֿוד, וואָרן אָט דער שמעון־אלי, זאָגט דער רבֿ, איז אַ ייִד קאַטאָרי וועלכער...

ציפּע־ביילע־רייזע האָט אָבער מער נישט געוואָלט אויסהערן די שבֿחים, וואָס מע לייגט אויף איר מאַן. זי האָט שוין געוואָלט אָנקוקן וואָס גיכער די אמתע ציג, וואָס איר מאַן האָט געבראַכט ; האָט זי געכאַפּט דאָס טעפּל און איז אַוועק אין הויז אויסמעלקן די ציג. און עס האָט נישט לאַנג געדויערט און ציפּע־ביילע־רייזע איז אַרײַנגעלאָפֿן אין שטוב אַרײַן שוין אָן ווערטער ; זי האָט אָנגענומען שמעון־אלין מחילה פֿון הינטן בײַם קאָלנער און האָט אים מיט דרײַ גוטע סטוסאַקעס אַרויסגעוואָרפֿן מיט דער שיינער ציג אין איינעם „צו אַל די שוואַרצע וויסטע פֿינצטערע יאָר !“...

געבליבן אין דרויסן מיט דער שיינער ציג, האָבן זיך אַרום דעם שנײַדער צונויפֿגעקליבן אַ גאַנץ רעדל ייִדן, ווײַבער און קינדער, און האָבן אויסגעהערט די חידושים, וואָס שמעון־אלי האָט זיי דערציילט, אַז די דאָזיקע ציג, וואָס ער האַלט אויפֿן גאַרטל, איז נאָר דאָרט, אין קאָזאָדאָיעווקע, אַ ציג, וואָס מעלקט זיך און גיט מילך, נאָר קוים קומט ער מיט איר אַהער, אַזוי ווערט זי אויס ציג... שמעון־אלי האָט געשוואָרן מיט כּל־השבֿועות, מע מעג גלייבן אַ משומד, אַז ער אַליין האָט געזען מיט זײַנע אויגן, ווי מע האָט זי אויסגעמאָלקן בײַם רבֿ אין שטוב און אָנגעמאָלקן אַ פֿול מעלקשעפֿל מיט מילך... אַ סך מענטשן האָבן זיך אָפּגעשטעלט, באַטראַכט די ציג גאַנץ ערנסט, איבערגעפֿרעגט

די מעשׂה נאָך אַ מאָל און נאָך אַ מאָל, און שטאַרק געחידושט זיך... אַנדערע האָבן געלאַכט, געמאַכט חוזק און געזאָגט ווערטלעך, און אַנדערע האָבן געשאָקלט מיטן קאָפּ, אויסגעשפּיגן און אַ זאָג געטאָן :

– אַ שיינע ציג ! ס׳איז אַזוי אַ ציג, ווי איך בין אַ רביצין.

– וואָס דען איז דאָס ?

– אַ גילגול ! איר זעט נישט, אַז ס׳איז אַ גילגול ?...

דאָס וואָרט „גילגול“ ווערט אונטערגעכאַפּט פֿונעם גאַנצן עולם ; עס ווערן דערציילט אַלערליי מעשׂיות פֿון גילגולים, וואָס האָבן זיך געטראָפֿן דאָ אין זלאָדייעווקע, אין קאָזאָדאָיעווקע, אין יאַמפּעלע, אין פּישי־יאַבעדע, אין כאַפּלאַפּאָוויטש, אין פּעטשי־כוואָסט – אויף דער גאַנצער וועלט ! ווער ווייס נישט די מעשׂה מיט לייזער־וואָלפֿס פֿערדל, וואָס מע האָט דאָס געמוזט אַרויספֿירן הינטער דער שטאָט, הרגענען און מקבר זײַן אין תּכריכים ?... צי, אַ שטייגער, ווער האָט נישט געהערט די מעשׂה מיטן פֿערטל עוף, וואָס בשעת מע האָט דאָס דערלאַנגט שבת צום טיש, האָט דאָס אָנגעהויבן צו רירן מיטן פֿליגעלע ?... וכדומה אַזעלכע אמתע מעשׂיות.

אַז שמעון־אלי האָט זיך געלאָזט גיין ווײַטער, האָבן אים אַ גאַנצע קאָמאַנדע פֿון חדר־ייִנגלעך באַגלייט מיט כּבֿוד. זיי האָבן אים נאָכגעשריִען :

– הורראַ, שמע־קולנו ! הורראַ, מעלקנדיקער שנײַדער !

דער גאַנצער עולם האָט זיך געהאַלטן בײַ די זײַטן פֿון געלעכטער. דאָ האָט שוין שמעון־אלין אָנגענומען פֿאַרן האַרצן ; גענוג ער האָט אַזאַן אומגליק, מאַכט מען נאָך פֿון אים חוזק ! איז ער אַוועק מיט דער ציג איבער דער שטאָט, האָט געמאַכט אַ גוואַלד צווישן חבֿרה „פּועל־צדק“ : סטײַטש, וואָס שווײַגט מען ? ער האָט זיי דערציילט די גאַנצע מעשׂה, וואָס מע האָט אים אָפּגעטאָן אין קאָזאָדאָיעווקע, זיי באַוויזן די ציג... האָט מען באַלד געשיקט נאָך בראָנפֿן, און ס׳איז געבליבן, מע זאָל גיין צום רבֿ, צו די דיינים און צו די איבעריקע שיבֿעה־טובֿי־העיר, מע זאָל שרײַען פֿאַר זיי, אײַנלייגן די וועלט : סטײַטש, ווו איז דאָס געהערט געוואָרן אַזאַ רציחה, מע זאָל דערטאַפּן אַן אָרעמען ייִדן אַ שנײַדער, בײַ אים אויסנאַרן די לעצטע עטלעכע קערבלעך, אים פֿאַרקויפֿן כלומרשט אַ ציג און אַרײַנשטופּן אים דער רוח ווייס וואָס ? און נאָך מאַכן פֿון אים חוזק שוין דאָס אַנדערע מאָל ? אַזאַ מעשׂה האָט זיך דאָך נישט פֿאַרלאָפֿן אַפֿילו אין סדום !

און חבֿרה „פּועל־צדק“ זײַנען געקומען צום רבֿ, צו די דיינים און צו די איבעריקע שיבֿעה־טובֿי־העיר, האָבן געשריִען פֿאַר זיי, אײַנגעלייגט די וועלט : סטײַטש, ווו איז דאָס געהערט געוואָרן אַזאַ רציחה, מע זאָל דערטאַפּן אַן אָרעמען ייִדן אַ שנײַדער, אויסנאַרן בײַ אים די לעצטע עטלעכע קערבלעך, אים פֿאַרקויפֿן כלומרשט אַ ציג און אַרײַנשטופּן אים דער רוח ווייס וואָס שוין דאָס אַנדערע מאָל ? אַזאַ מעשׂה האָט זיך דאָך נישט פֿאַרלאָפֿן אַפֿילו אין סדום !...

און דער רבֿ מיט די דיינים מיט די איבעריקע שיבֿעה־טובֿי־העיר האָבן אויסגעהערט די טענות, האָבן זיך צונויפֿגעקליבן אויף דער נאַכט אַלע בײַם רבֿ אויף אַן אַסיפֿה, און ס׳איז געבליבן, מע זאָל טאַקע דאָ אויפֿן אָרט אָנשרײַבן אַ רעכטן בריוו צו די קאָזאָדאָיעווקער רבנים, דיינים און די איבעריקע שיבֿעה־טובֿי־העיר און די זלאָדייעווקער רבנים, דיינים און די איבעריקע שיבֿעה־טובֿי־העיר האָבן זיך אַוועקגעזעצט און האָבן אָנגעשריבן אַ בריוו צו די קאָזאָדאָיעווקער רבנים, דיינים און די שיבֿעה־טובֿי־העיר אויף לשון־הקודש אין זייער אַ שיינער מליצה. אָט איז דער בריוו אות־באות :

——289——

„לכּבֿוד צו די רבנים, דיינים, חכמים, גאונים מפֿורסמים, זײַלן פֿון דער וועלט, וואָס דאָס גאַנצע הויז פֿון ישׂראל איז אָנגעלענט אויף זיי. פֿריד זאָל זײַן צו אײַך און פֿריד זאָל זײַן צו אַלע ייִדן פֿון דער הייליקער קהילה אין קאָזאָדאָיעווקע און אַל דאָס גוטס זאָל טאָן רוען אויף זייערע קעפּ, אָמן.

„היות כּפֿי אונדזערע אויערן האָבן געטאָן הערן, אַז ס׳איז געטאָן געוואָרן זייער אַ גרויסע עוולה צו איינעם פֿון אונדזערע שטאָטלײַט, רב שמעון־אלי ב״ר בענדיט־לייב חייט, וואָס מע רופֿט אים שמעון־אלי שמע־קולנו, היינו : צוויי פֿון אײַערע לײַט, המלמד רב חיים־חנא מיט זײַן פלונית מרת טעמע־גיטל שתּחיה, האָבן אויסגענאַרט מיט קלוגשאַפֿט בײַ אונדזער שנײַדער געלט, סך זיבנט האַלבן רובל זילבער, וואָס זיי האָבן אַרײַנגעטאָן צו זיך אין די כּלים און האָבן אָפּגעווישט די ליפּן און זאָגן : מיר האָבן נישט געטאָן קיין אומרעכט – און אַזוי טוט זיך נישט בײַ ייִדן ! מיר אַלע, וואָס שטייען אונטן געחתמעט, זאָגן עדות, אַז דער דאָזיקער שנײַדער איז אַן אָרעמער בעל־מלאָכה און אַ מטופּל מיט קינדער, וואָס איז זיך מפֿרנס ערלעך מיט אייגענער האָרעוואַניע, און דוד המלך האָט דאָך שוין לאַנג געזאָגט אין תּהילים : יגיע כּפּיך כּי תאכל – די מידקייט פֿון דײַנע הענט, אַז דו וועסט טאָן עסן, וועט דיר זײַן אַז וויל און גוט, זאָגן אונדזערע חכמים : דער פּשט איז : וויל אויף דער וועלט און גוט אויף יענער וועלט. בכן, טוען מיר אײַך בעטן, איר זאָלט באַלד חוקר־ודורש זײַן דערויף, וואָס ס׳איז געטאָן געוואָרן, און אײַער מישפּט זאָל אַרויס ווי די זון, און איר זאָלט מקיים־פּסק זײַן איינס פֿון די צוויי : אָדער מע זאָל אומקערן דעם שנײַדער זײַן געלט בשלימות, אָדער מע זאָל אים אַרויסגעבן זײַן ציג, וואָס ער האָט געקויפֿט, מחמת די ציג, וואָס ער האָט געבראַכט צו פֿירן, איז נישט קיין ציג !... דאָס קאָן אײַך די גאַנצע שטאָט גיין שווערן אַ שבֿועה־דאורײַתא... און לאָז זײַן שלום צווישן ייִדן, ווי אונדזערע חכמים האָבן געזאָגט : נישטאָ נאָך אַזאַ געבענטשט כּלי פֿאַר ייִדן ווי שלום. שלום זאָל זײַן צו אײַך, שלום צום ווײַטערסטן און צום נאָענטסטן, שלום צו אַלע ייִדן, אָמן !

„נאום הרבֿ בהרבֿ ז״ל... ונאום הרבֿ בהרבֿ ז״ל... ונאום ברוך קאַפּאָטע, זרח פּופּיק, פֿישל וויקידײַלאָ, חיים קוויטש, ניסל קאַטשען, מאָטל שאָלעכץ, יהושע־העשל קישקיש“.

י.

בלילה ההוא – אין יענער נאַכט האָט געשײַנט די לבֿנה און האָט אַראָפּגעקוקט אַראָפּ אויף זלאָדייעווקע מיט אירע פֿינצטערע האַלב אײַנגעפֿאַלענע הײַזלעך, וואָס שטייען צונויפֿגעקוועטשט, אָן הויפֿן, אָן ביימלעך, אָן פֿאַרקנס. ווי אַ בית־עלמין זעט אויס בײַ נאַכט די שטאָט, אַן אַלטער בית־עלמין מיט אַלטע מצבֿות, וואָס אַ סך פֿון זיי שטייען אָנגעבויגן כּורעים, און אַ סך וואָלטן שוין לאַנג אײַנגעפֿאַלן, ווען זיי זאָלן נישט זײַן אונטערגעשפּאַרט מיט קלעצער. און כאָטש די לופֿט איז דאָרט נישט אַזוי פֿויגלדיק, און די ריחות פֿונעם מאַרק און פֿונעם שולהויף זײַנען עפּעס ניט אַזוי געשמאַק, און דער שטויב איז געדיכט און שטייט הויך ווי אַ מויער, – פֿונדעסטוועגן זײַנען אַלע מענטשן אַרויס, ווי טאַראַקאַנעס פֿון די לעכער, ייִדן און ווײַבער, אַלטע לײַט און קליינע קינדער, „כאַפּן אַ לופֿטל“ נאָך דעם הייסן ברענענדיקן טאָג. דער עולם האָט זיך אויסגעזעצט אויף די שוועלן אַ ביסל

——289——
——289——

——290——

שמועסן, פּלאַפּלען דבֿרים־בטלים, אָדער גלאַט אַזוי קוקן אַרויף אין הימל אַרײַן, באַטראַכטן די צורה פֿון דער לבֿנה, מיט די מילי־מילאַסן שטערן, וואָס אַז מע זאָל זײַן מיט אַכצן קעפּ, איז אוממעגלעך זיי איבערצוציילן !

אין יענער נאַכט האָט זיך שמעון־אלי דער שנײַדער אַרומגעדרייט איינער אַליין אין אַלע הינטערגעסלעך מיטן תּכשיט, וואָס ער האָט אײַנגעהאַנדלט אין קאָזאָדאָיעווקע, זיך געהיט פֿאַר די ווײַסע־חבֿרהניקעס, מע זאָל אים נישט דערזען. ער האָט גערעכנט, אַז עס וועט ווערן טאָג, זאָל ער זיך ווידער לאָזן אין וועג אַרײַן, און דערווײַל האָט ער זיך אַרײַנגעכאַפּט צו האָדל דער אַקציזניטשקע אין שענקל, נעמען פֿאַר האַרצווייטיק אַ ביסל בראָנפֿן און אויסרעדן זיך אַ ביסל דאָס האַרץ, זיך האַלטן מיט איר אַן עצה מכּוח דעם אומגליק, וואָס ער האָט אויף זיך גענומען.

האָדל די אַקציזניטשקע איז געווען אַ ווײַבל אַן אַלמנה, אַ „מאַנצבילשער קאָפּ“, אויסגעבונדן מיט גאַנץ „נאַטשאַלסטווע“ און אַ גוטע שוועסטער מיט אַלע בעלי־מלאָכות אין שטאָט. פֿון וואַנען נעמט זיך דער נאָמען „אַקציזניטשקע“ ? איבער אַ מעשׂה, וואָס זי איז מיידלווײַז געווען זייער אַ שיינע, אַ יפֿת־תּואר ; האָט אַן אַקציזניק, זייער אַ רײַכער, זי דערזען איין מאָל דורכפֿאָרנדיק פֿאַרבײַ זלאָדייעווקע, בשעת זי האָט געטראָגן גענדז צום שוחט ; האָט זי דער אַקציזניק אָפּגעשטעלט און אַ פֿרעג געטאָן :

– מיידל, וועמענס ביסטו ?

האָט זי זיך פֿאַרשעמט, צעלאַכט און איז אַנטלאָפֿן געוואָרן ; האָט מען איר פֿון דעמאָלט אָן אַ נאָמען געגעבן „די אַקציזניטשקע“... אַנדערע זאָגן, אַז דער אַקציזניק איז געווען בײַ איר נאָך דעם אין דער היים, גערעדט מיט איר טאַטן, נחמיה ווינאָקור, געוואָלט פֿאַר איר חתונה האָבן, זי נעמען ווי זי שטייט און גייט און נאָך צוצאָלן איר טאַטן אין בײַטל אַרײַן. איז שוין כּמעט געווען „תּנאָים“, האָט דאָס שטעטל זי גענומען אין די מײַלער אַרײַן, איז צעקראָכן געוואָרן דער שידוך, און זי האָט גאָר חתונה געהאַט נאָך דעם אַ שטילע חתונה פֿאַר עפּעס אַ שלימזל, אַ חולה־נופֿלדיקן ; האָט זי שטאַרק געוויינט, נישט געוואָלט גיין צו דער חופּה, האָט זיך דעמאָלט די גאַנצע שטאָט געוויגט. מע האָט געזאָגט, אַז זי איז גאָר געווען פֿאַרקאָכט אינעם אַקציזניק, און מע האָט געמאַכט אַ לידל אויף איר, וואָס ווײַבלעך און מיידלעך זינגען דאָס נאָך עד־היום אין זלאָדייעווקע : דאָס לידל הייבט זיך אָן מיט די ווערטער :

די לבֿנה האָט געשײַנט,
האַלבע נאַכט איז געווען –
און האָדעלע זיצט בײַ דער טיר...

און עס לאָזט זיך אויס מיט די ווערטער :

„איך האָב דיך ליב, דושינקע,
גאָר אָן אַן עק,
איך קאָן אַזש נישט לעבן אָן דיר !“

אָט דאָס איז געווען האָדל די אַקציזניטשקע, און פֿאַר איר האָט דאָס אונדזער שנײַדער אויסגעגאָסן זײַן ביטער האַרץ : דערציילט אַלצדינג, וואָס בײַ אים אויף דער נשמה טוט זיך, און געבעטן, זי זאָל אים געבן אַן עצה : וואָס טוט מען ?

– וואָס טוט מען ? איר זײַט דאָך עפּעס יאָ, ווי דוד המלך זאָגט אין שיר־השירים : שחורה אַני ונאָווה – ווער ס'איז שיין, איר זײַטביידע זאַכן... גיט מיר אַן עצה : וואָס טוט מען ?

——290——

——291——

– וואָס זאָל מען טאָן ? – זאָגט צו אים האָדל און שפּײַט אויס. איר זעט דען נישט, אַז ס'איז אַ גילגול ? וואָס וועט איר זיך האַלטן מיט דער באָמבע ? נעמט און וואַרפֿט אים אַרויס צו אַל די שוואַרצע יאָר ! איר קאָנט נאָך האָבן, חס־ושלום, דעם אייגענעם פּסק, וואָס מײַן מומע פּערל האָט געהאַט, לאָז זי זײַן ווײַט אָפּגעשיידט פֿון מיר, זי איז שוין אויף דער אמתער וועלט.

– דהײַנו ? – פֿרעגט שמעון־אלי דערשראָקן.

– דהײַנו, – זאָגט האָדל מיט אַ זיפֿץ – מײַן מומע פּערל, עליה־השלום, איז געווען אַן ערלעכע יִדענע, אַ כּשרע. אונדזער משפּחה זײַנען אַלע ערלעכע... כאָטש דאָ, אין דעם וויסטן זלאָדייעווקע, פֿאַרברענט זאָל דאָס ווערן, האָט מען ליב באַרעדן איטלעכן באַזונדער, געוויינטלער, הינטער די אויגן, וואָרן אין די אויגן זײַנען זיי גרויסע חליפֿתניקעס, קוצעניו־מוצעניו... בקיצור, מײַן מומע פּערל, עליה־השלום, איז איין מאָל געגאַנגען אין מאַרק, זעט זי : עס ליגט אַ קנײַלעכן באַוול אויף דער ערד. איז זי זיך מיישבֿ : אַ קנײַלעכן באַוול קומט צו ניץ ; בייגט זי זיך אָן און הייבט דאָס אויף. זי נעמט דאָס קנײַלעכן באַוול און לאָזט זיך גיין, טוט דאָס איר אַ שפּרונג אין פּנים אַרײַן און אַ פֿאַל אויף דער ערד. בייגט זי זיך אָן מסתּמא נאָך אַ מאָל און הייבט דאָס אויף, טוט דאָס איר ווידער אַ שפּרונג אין פּנים אַרײַן און אַ פֿאַל אויף דער ערד. בייגט זי זיך ווידער אַ מאָל אָן, נעמט דאָס ווידער אַ מאָל, טוט דאָס איר ווידער אַ שפּרונג אין פּנים און פֿאַל אויף דער ערד. איז זי זיך מיישבֿ און טוט אַ שפּײַ אויפֿן קנײַלעכן באַוול (כאַפּט דאָס דער וואַטן־מאַכער !), און וויל שוין גיין אַהיים. זי טוט אַ קוק – דאָס קנײַלעכן באַוול קאָטשעט זיך איר נאָך ; זי פּרוּווט זיך לויפֿן – דאָס קנײַלעכן באַוול קאָטשעט זיך. בקיצור, זי איז געקומען אַהיים אַ טויטע נעבעך, געפֿאַלן חלשות, און האָט נאָך דעם אָפּגעקרענקט אפֿשר אַ יאָר כּסדר. וואָס מיינט איר, איז דאָס געווען, אַ שטייגער ? אַנו, טרעפֿט ?...

– עט ! כּולם אהובֿים, כּולם ברורים – אַלע ווײַבער זײַנען אויף איין שניט ! – זאָגט שמעון־אלי. – ס'איז באַבסקע מעשׂיות, פּוסטע מילן, באָצרעס, פּידרעך מיט לאַקריצע ! מע זאָל זיך וועלן צוהערן, וואָס ווײַבער פּלעטשען, וואָלט מען באַדאַרפֿט מורא האָבן פֿאַרן אייגענעם שאָטן, כּכּתובֿ, ווי אין פּסוק שטייט געשריבן : נשים דעתּן קלות – ווײַבער זײַנען געגדז... נאָר גאָר נישט, היום הרת עולם – נישט געזאָרגט ! האָט אײַך אַ גוטע נאַכט.

און שמעון־אלי דער שנײַדער לאָזט זיך גיין ווײַטער.

די נאַכט האָט זיך אויסגעשטערנט. די לבֿנה האָט געשפּאַצירט צווישן שטיקער וואָלקן, וואָס זעען אויס, ווי הויכע טונקעלע בערג, באַלייגט מיט זילבער. מיט אַ האַלבן פּנים האָט די לבֿנה אַראָפּגעקוקט אויף דער שטאָט זלאָדייעווקע, וואָס האָט געהאַלטן אין רעכטן שלאָף. אַ טייל בעלי־בתּים, וואָס האָבן מורא פֿאַר וואַנצן, האָבן זיך אַריבערגעפּעקלט מיטן בעטגעוואַנט אין דרויסן, זיך איבערגעדעקט מיט די גלעלע לײַלעכער איבערן קאָפּ, געכראָפּעט גאַנץ געשמאַק און געזען זיסע חלומות : חלומות פֿון פּדיון אויפֿן יריד, פֿון לייזונג אַ סך, פֿון אַ פֿאַרדינסטל אַ גראָבס ; חלומות פֿון אַ פֿריץ זייער אַ ווילן, פֿון אַ געשעפֿטל אַ גוטס ; חלומות פֿון אַ שטיקל ברויט, פֿון פּרנסה בכּבֿוד און פֿון כּבֿוד אַליין, פֿאַרשיידענע חלומות !... מע זעט נישט אויף דער גאַס קיין לעבעדיקן נפֿש ; מע הערט נישט קיין פּיפּס אין ערגעץ, – אַפֿילו די יאַטקעהינט, וואָס האָבן זיך גענוג אָנגעבילט און אָנגעמאָרדעוועט דורכן טאָג, האָבן זיך אײַנגענורעט צווישן די קלעצלעך, באַהאַלטן די מאָרדעס צווישן די לאַפּעס – און שאַ ! זעלטן־זעלטן כאַפּט זיך אַרויס בײַ זיי אַ האַלבער „האַוו“, בשעת עס חלומט זיך זיי עפּעס אַ ביינדל, וואָס אַנדערע הינט שאַרפֿן זיך דערויף די ציין, אָדער בשעת עס דאַכט זיך זיי, אַז אַ פֿליג האָט זיך פֿאַרקליבן אין אויער אַרײַן און רוימט זיי אײַן אַ סוד... זעלטן־זעלטן פֿליט דורך אַ נאַרישער זשוק מיט צעלאָזטע פֿליגל, דרייט זיך און שוועבט אין דער לופֿטן

——291——

——292——

אויף איין אָרט, זשומעט ווי אַ סטרונע פֿון אַ באַס און מאַכט : זששש ! טוט אַ פֿאַל אין דער ערד און ווערט אַנטשוויגן... אַפֿילו דער שטאָט־שומר, וואָס אַלע נאַכט גייט ער אַרום, היט די קלייטן און קלאַפּט מיט צוויי שטעקלעך : קלאַ ! קלאַ !... קלאַ ! קלאַ !... האָט היינטיקס מאָל, ווי אויף צו־להכעיס, אויסגעטרונקען, האָט זיך צוגעשפּאַרט צו אַ וואַנט און איז געשמאַק אַנטשלאָפֿן געוואָרן... אין דער דאָזיקער שטילער נאַכט דרייט זיך אום שמעון־אלי דער שנײַדער אײנער אַליין איבער דער גאַנצער שטאָט, און ער ווייס נישט, צי זאָל ער גיין, צי זאָל ער שטיין, צי זאָל ער זיצן... און ער גייט אַרום און רעדט צו זיך אַליין שטילערהייט :

– ואָתאָ שונראָ ואָכלה לגדיאָ – נע מאַלאַ באַבאַ כלאָפּאָטע – קופּילע סאָבי קאָזאַ !... לאָז קומען אַ פּאָהיבעל אויף דער דאָזיקער ציג ! אַ ציג ?... ח־ח־ח־חד גדיאָ ! חד גדיאָ !

ער צעלאַכט זיך און שרעקט זיך איבער פֿאַר זײַן אייגענעם געלעכטער. בשעת־מעשׂה גייט ער דורך פֿאַרבײַ דער „קאַלטער שול“, וואָס האָט אַ שם מיט אירע מתים, וואָס דאַווענען דאָרטן אַלע שבת־צו־נאַכטס, אָנגעטאָן אין ווײַסע קיטלען און אין טליתים, און עס דאַכט זיך אים, ווי ער הערט עפּעס אַ מין געזאַנג : אור־אור־או ! ווי אַ ווינט, וואָס בלאָזט אין קוימען אַרײַן ווינטער בײַ נאַכט... ער טרעט אָפּ פֿון דער „קאַלטער שול“, לאָזט זיך גיין אין דער גוייִשער גאַס, דערהערט ער אַ קול „פּצססס !“ דאָס פֿײַפֿט אַ פּוהאַטש, וואָס האָט זיך פֿאַרקליבן גאַנץ אויבן, אויפֿן שפּיץ קלויסטער... עס פֿאַלט אויף אים אָן אַ שרעקלעכע מרה־שחורה, אַ פּחד, מיט סכּנת־נפֿשות ! נאָר ער שטאַרקט זיך, ער מאַכט זיך אַ הארץ און וויל זאָגן עפּעס אַ פּסוק, אַזעלכן, וואָס מע זאָגט בײַ נאַכט, אַז מע זאָל קיין מורא נישט האָבן ; האָט ער אָבער פֿאַרגעסן דעם פּסוק, אַרויסגעפֿלויגן פֿונעם קאָפּ ! און מעשׂה־שׂטן, קומען אים אַקעגן דווקא אַלערליי מוראדיקע בילדער פֿון באַקאַנטע, וואָס זײַנען שוין לאַנג אויף דער אמתער וועלט... און ער דערמאָנט זיך אָן אַ סך שרעקלעכע מעשׂיות, וואָס ער האָט זיך אָנגעהערט אויף זײַן לעבן : מעשׂיות מיט שדים, מיט רוחות און מיט לצים אינעם געשטאַלט פֿון קעלבלעך... מעשׂיות מיט שרעטעלעך, וואָס לויפֿן ווי אויף רעדלעך, מיט וואָוקעלאַקעס, וואָס גייען אויף די הענט, מיט מינים באַשעפֿענישן, וואָס קוקן אויף איין אויג... מעשׂיות מיט לעבעדיקע מתים, וואָס גייען אום אין עולם־התּוהו, אָנגעטאָן אין תּכריכים... שמעון־אלי פּועלט בײַ זיך, אַז די דאָזיקע ציג, וואָס ער פֿירט זיך מיט איר אַרום, איז נישט קיין ציג, נאָר אַ גילגול, אָדער אַ לץ, וואָס אָט באַלד שטעלט ער אים אַרויס אַ צונג אויף צען אַרשין, אָדער ער טוט אַ פּאַטש מיט די פֿליגל און טוט אַ געשריי איבער דער גאַנצער שטאָט : „קו־קאַ־ריי־קו !“... שמעון־אלי פֿילט, אַז עס הייבט זיך אים דער מוח ; שטעלט ער זיך אָפּ אויף אַ ווײַלע, בינדט אָפּ דעם גאַרטל ; ער וויל פּטור ווערן פֿון דער באַמבע. ווער ? וואָס ? דער שיינער בחור שטייט, ער וויל נישט אָפּטרעטן פֿונעם שנײַדער אויף אַ מינוט אַפֿילו ! שמעון־אלי פּרוּווט זיך לאָזן גיין אַ פּאָר טריט – ער גייט אים נאָך ; ער נעמט זיך רעכטס – גייט ער רעכטס ; ער נעמט זיך לינקס – ער גייט לינקס...

– שמע ישׂראל ! – שרײַט אויס שמעון־אלי נישט מיט זײַן קול און לאָזט זיך לויפֿן אין דער וועלט אַרײַן. און אַזוי ווי ער לויפֿט, דאַכט זיך אים, אַז עמעצער יאָגט אים און מעקעט אים נאָך אויף אַ דין ציגן קולכל און רעדט צו אים, ווי אַ מענטש, און זינגט, ווי אַ חזן :

– מ --- לך ממית ומחיה !... ונ־א־א־א־א־מן אַתּה להחיות מתים !...

——292——

——293——

יא.

בבוקר – אין דער פֿרי, אַז ייִדן זײַנען אויפֿגעשטאַנען גיין דאַוונען, ווײַבער – אין מאַרק אַרײַן, און מיידלעך – צו דער טשערעדע, האָט מען געפֿונען שמעון־אלי דעם שנײַדער זיצן אויף דער ערד, און נעבן אים די שיינע ציג זיצט, די פֿיסלעך אונטער זיך, מעלה־גירהט און שאָקלט מיטן בערדל. מע גייט צו צום שנײַדער, מע רעדט צו אים – ער ענטפֿערט נישט אַ וואָרט ; ער זיצט און קוקט, ווי אַ ליימענער גולם... איז באַלד געוואָרן אַ רעדל, אַן אָנגעלאָף פֿון דער גאָרער שטאָט, אַ גערעדערײַ, אַ ליאַרעם, אַ געפּילדער ביזן הימל : שמעון־אלי... ציג... שמע־קולנו... גילגול... לץ... וואָווקעלאַקע... נישט־גוטער... פֿאַרשטעלט... געפּירט – געפֿאָרן רײַטנדיק אַ גאַנצע נאַכט... געמוטשעט... פֿאַרמוטשעט... בשעת־מעשׂה זײַנען געפֿלויגן גענוג ליגנס : איטלעכער האָט דערציילט, אַז ער האָט אַליין געזען אים פֿאָרן רײַטנדיק...

– ווער איז געפֿאָרן אויף וועמען ? – פֿרעגט אַ ייִד און שטעקט אַרײַן דעם קאָפּ אין רעדל אַרײַן.

– שמעון־אלי אויף דער ציג, צי די ציג אויף שמעון־אלין ?

דער גאַנצער עולם שיסט אויס אַ געלעכטער.

– אַז אָך און ווי איז צו אײַך מיט אײַער געלעכטער ! – רופֿט זיך אָן אַ ייִד אַ בעל־מלאָכה. – ייִדן מיט בערד ! באַווײַבטע ! טאַטעס פֿון קינדער ! שעמען מעגט איר זיך אין אײַער ווײַטן האַלדז אַרײַן ! וואָס האָט איר זיך צונויפֿגעקליבן אַהער צו לאַכן ? איר זעט נישט, אַז דער שנײַדער איז אויס מענטש, נעבעך טויט קראַנק ? בעסער פֿירט אים אַפּ אַהיים און שיקט רופֿן דעם רופֿא, נישט שטיין אָט אָ דאָ און שטשירען די ציין, אַ רוח אין אײַער טאַטנס טאַטן אַרײַן ! ! !

די דאָזיקע ווערטער האָט דער בעל־מלאָכה אויסגעשאָסן, ווי פֿון אַ האַרמאַט, און דער עולם האָט אויפֿגעהערט צו לאַכן. דער האָט זיך אַ וואָרף געטאָן נאָך וואַסער, דער איז אַוועקגעלאָפֿן צו יודל דעם רופֿא. מע האָט גענומען שמעון־אלי דעם שנײַדער, מחילה, אונטער די הענט און מע האָט אים אָפּגעפֿירט אַהיים און אַרײַנגעלייגט אין בעט אַרײַן. באַלד איז געקומען צו לויפֿן יודל דער רופֿא מיט זײַן גאַנץ קלאַפּער־געצײַג און האָט אים געגעבן „גרויס ראַטוניק“ : ער האָט אים געשטעלט באַנקעס און פּיאַווקעס און געשלאָגן צו דער אָדער, געצאַפּט בלוט אָן אַ שיעור.

– וואָס מער בלוט מע וועט אים אָפּצאַפּן, – אַזוי האָט יודל אַליין געזאָגט – וועט אַלץ זײַן בעסער, מחמת אַלע שלאַפֿקייטן, נישט דאָ געדאַכט, נעמען זיך פֿון אינעווייניק, פֿון די „געבליטן“.

– אַזוי האָט יודל דער רופֿא געגעבן צו פֿאַרשטיין די „חכמת־הדאָקטאָריע“, און האָט צוגעזאָגט, אַז אויף דער נאַכט, אם־ירצה־השם, וועט ער אַרײַנקומען נאָך אַ מאָל. און אַז ציפּע־ביילע־רייזע האָט אַ קוק געטאָן אויף איר מאַן, ווי ער ליגט נעבעך, דער שלימזל, אויף דעם צעבראָכענעם טאָפּטשאַן, מיט אַ סך שמאַטעס אײַנגעדעקט, די אויגן אַרויף, די ליפּן פֿאַרשמאַכט, רעדט פֿון היץ, עס קלעפּט זיך נישט אַ וואָרט צו אַ וואָרט, – האָט זי אָנגעהויבן צו ברעכן די הענט, שלאָגן זיך קאָפּ אָן וואַנט, וויינען, יאָמערן און קלאָגן מיט דעם נוסח, וואָס מע באַוויינט אַ טויטן :

– ווי איז מיר, ווינד איז מיר, אַ דונער איז מיר אַ גרוי–סער ! אויף וועמען לאָזסטו מיך אי–בער מיט מײַנע קליינע קינ–דער ? !...

און די קינדער, נאַקעטע און באָרוועסע נעבעך, האָבן זיך צונויפֿגעקליבן אַרום דער אָרעמער מאַמע און האָבן איר געהאָלפֿן וויינען. די עלטערע האָבן געוויינט שטילערהייט, באַהאַלטן די פּנימער, געשלונגען די טרערן ; און די קלענערע, וואָס האָבן נישט פֿאַרשטאַנען, וואָס דאָ טוט זיך,

——293——

294

האָבן גלאַט געוויינט אויף אַ קול, וואָס ווײַטער אַלץ העכער און העכער ; און אַפֿילו גאָר דאָס קלייניטשקע, אַ ייִנגעלע פֿון אַ יאָר דרײַ, מיט אַן אויסגעמוטשעט געל פּנימל, האָט זיך צוגערוקט צו דער מוטער מיט זײַנע אויסגעבויגענע קרומע פֿיסלעך און מיטן גראָבן בײַכעלע, ביידע הענטלעך אַרײַנגערוקט אין קעפּל און האָט גענומען גאָר אַ הויכן טאָן : „מאַמע, וויל עעסן ! ! !“, דאָס אַלצדינג אין איינעם איז געווען אַזאַ מין געזאַנג, וואָס אַ פֿרעמדער מענטש האָט נישט געקאָנט בשום־אופֿן שטיין דערבײַ ; ווער ס'איז אַרײַנגעקומען צום שנײַדער אין שטיבל אַרײַן, איז ער באַלד אַרויסגעלאָפֿן פֿון דאָרטן אַ צעטראָגענער, מיט אַ צעבלוטיקט האַרץ און מיט אַ צעבראָכן געמיט, און אַז מע האָט אים אַ פֿרעג געטאָן : וואָס טוט עפּעס שמעון־אלי ? – האָט ער אַ מאַך געטאָן מיט דער האַנט, ווי איינער רעדט : „אַז אָך און וויי איז אים !“... עטלעכע ווײַבער, נאָענטע שכנות, זײַנען געשטאַנען די גאַנצע צײַט מיט פֿאַרוויינטע פּנימער, מיט רויטע נעזער, געקוקט ציפּע־ביילע־רייזען גלײַך אין די אויגן אַרײַן, געמאַכט בשעת־מעשׂה משונה מאָדנע פּיסקעס, צוגעשאָקלט מיט די קעפּ, ווי איינער רעדט : „אַז אָך און וויי איז צו דיר, ציפּע־ביילע־רייזע !“

א חידוש־ניפֿלא ! פֿופֿציק יאָר האָט שמעון־אלי שמע־קולנו אָפּגעלעבט אין זלאָדייעווקע אין אָרעמקייט, אין דחקות, געלעגן, ווי אַ וואָרעם, אין דער פֿינצטער, קיינער האָט פֿון אים נישט גערעדט, קיינער האָט נישט געוווּסט, וואָס פֿאַר אַ מענטש דאָס איז. אַצינד, אַז ער איז פֿאַרשלאַפֿט געוואָרן, האָט ער זיך מיט אַ מאָל אַרויסבאַוויזן מיט אַלע זײַנע מעלות־טובֿות ; מען איז מיט אַ מאָל געוואָר געוואָרן, אַז שמעון־אלי איז געווען אַ זעלטענע, אַ גוטע, אַ כּשרע נשמה, אַ גרויסער בעל־צדקה, דאָס הייסט : ער פֿלעגט רײַסן בײַ נגידים און טיילן די אָרעמע־לײַט, זיך קריגן פֿאַר זיי מיט דער גאַנצער שטאָט און זיך שלאָגן ביזן בלוט אַרײַן, זיך טיילן מיט יענעם מיטן לעצטן ביסן און נאָך און נאָך אַ סך מעלות און שבֿחים האָט מען נאָכדערציילט נאָך דעם אָרעמען שנײַדער, ווי מע דערציילט נאָך, אַ שטייגער, נאָך אַ טויטן בשעת דער לוויה, און מען איז אים געגאַנגען מבֿקר־חולה זײַן כּמעט פֿון דער גאַנצער שטאָט, און מע האָט אים געראַטעוועט מיט כּל־המעגלעכקייטן, ער זאָל, חלילה, נישט שטאַרבן פֿאַר דער צײַט...

יב.

והפּועלים – און די בעלי־מלאָכות פֿון דער שטאָט זלאָדייעווקע האָבן זיך צונויפֿגעקליבן אויף אַן אַסיפֿה בײַ האָדל די אַקציזניטשקע, געשטעלט בראָנפֿן, געשריִען, געפֿילדערט, געאַרבעט מעשׂים, געזידלט די נגידים, געוויינטלעך הינטער די אויגן, זיי געמאַכט מיט דער בלאָטע.

– זלאָדייעווקע – אַ שיינע שטאָט, ברענען זאָל זי ! וואָס שווײַגן זיי, די נגידים אונדזערע, אַ וויסטן סוף זאָלן זיי האָבן ? !... איטלעכער באָדט זיך אין אונדזער בלוט, און ס'איז נישטאָ קיינער, ווער ס'זאָל זיך אָננעמען אונדזער קריוודע ! גיעלט אין דער קאָראָבקע ווער צאָלט ?– מיר ! אַ צרה, אַ שלאַק, אַ שוחט, אַ באָד, להבֿדיל, – בײַ וועמען רײַסט מען די הויט ? – בײַ אונדז ! וואָס שווײַגט איר, ייִדן ? לאָמיר גיין צו די רבנים, דיינים און די שיבֿעה־טובֿי־העיר זיי טרייבערן די קישקעס ! וואָס איז דאָס פֿאַר אַ הפֿקרות, מע זאָל לאָזן קוילען אַ גאַנצע משפּחה ? ! הבֿה נתחכּמה ! ! !...

און חבֿרה „פּועל־צדק“ זײַנען אַוועק צום רבֿ און האָבן דאָרט געמאַכט אַ גוואַלד. האָט זיי דער רבֿ איבערגעלייענט דעם ענטפֿער, וואָס ער האָט נאָר וואָס באַקומען דורך אַ בעל־עגלה פֿון די

294

——295——

קאָזאָדאָיעווקער רבנים, דיינים און די שיבֿעה־טובֿי־העיר.

אָט וואָס ס'איז געשטאַנען אין בריוו :

„לכּבֿוד צו די רבנים, דיינים, חכמים מפֿורסמים, בערג זאָלן אַקעגנטראָגן פֿריד צו די גילדענע ענגלייַכטער מק"ק זלאָדייעווקע, אָמן.

„תּיכּף ווי מיר האָבן מקבל געווען אייַערע רייד, וואָס זייַנען געווען ווי האָניק צו אונדזערע מייַלער, האָבן מיר זיך צונויפֿגעזאַמלט אַלע און חוקר־ודורש געווען די זאַך אַקוראַט, און האָבן געפֿונען, אַז אומזיסט האָט מען געטאָן חושד זייַן איינעם פֿון אונדזערע לייַט ; נישט מער, אַז דער שנייַדער אייַערער איז אַ שאַלקהאַפֿטיקער מענטש, ער האָט אויסגעטראַכט אַ בילבול און אָנגעפֿירט אַ רכילות צווישן צוויי קהילות. ער איז ווערט, מע זאָל אים קנסענען ! מיר, וואָס שטייען געחתמעט אונטן, קאָנען אײַך עדות זאָגן און גיין שווערן, אַז מיר האָבן געזען מיט אונדזערע אויגן, ווי די ציג מעלקט זיך, הלוואַי זאָלן זיך אַלע ייִדישע ציגן אַזוי מעלקן ! הערט אים נישט, דעם שנייַדער, וואָס ער וועט אײַך דערציילן פּיזמונות ! איר זאָלט זיך נישט קערן צו די ווערטער פֿון די פֿאַרדאָרבענע לייַט, לאָזן פֿאַרשטאָפּט ווערן די מייַלער, וואָס רעדן שקרים ! שלום זאָל זייַן צו אײַך און שלום זאָל זייַן צו אַלע ייִדן פֿון איצט און ביז אייביק און אייביק.

„די רייד פֿון אייַערע ייִנגערע ברידער, וואָס וואַלגערן זיך אינעם שטויב פֿון אייַערע פֿיס :

„נאום הרבֿ בהרבֿ ז"ל... ונאום הרבֿ בהרבֿ ז"ל... ונאום
הענעך גאָרגל, יקותיאל שמאַראָווידלע, שעפּסל קאַרטאָפֿל,
פֿישל קאַטשאַלקי, בערל בראָנפֿן, לייב וואָרעטשאָק, אלי
פּעטעלעלע".

אַז דער רבֿ האָט איבערגעלייענט פֿאַר די בעלי־מלאָכות דעם דאָזיקן בריוו, זייַנען זיי געוואָרן נאָך מער אָנגעצונדן. „אַהאַ ! קאָזאָדאָיעווקער שקצים ! מע מאַכט נאָך פֿון אונדז חוזק ? ! באַדאַרף מען זיי באַווייַזן דרך־ארץ. שער־און־אייַזן אונדזער פֿאָלק – עמך !"... און מע האָט באַלד געמאַכט אַ נייַע אַסיפֿה, געשיקט נאָך בראָנפֿן, און ס'איז געבליבן, מע זאָל נעמען די שיינע ציג און מע זאָל גיין גלייַך קיין קאָזאָדאָיעווקע איבערקערן דעם מלמד מיט דעם חדר מיט דער גאַנצער שטאָט !

אומר־ועושׂה – געזאָגט און געטאָן. חבֿרה האָבן זיך צונויפֿגעקליבן אַ שטיק זעכציק בעלי־מלאָכות : שנייַדערס, שוסטערס, סטאָליערס און קאָוואַלעס, קצבֿים, העקערס, אַנשי־חיל, געזונטע יונגען, איינס אין איינס, אָנגעוואָפֿנטע מיט כּלי־זיין – ווער מיט אַ הילצערנעם אַרשין, און ווער מיט אַן אייַזערן פּרעסל, ווער מיט אַ קאָפּיט פֿון אַ שטיוול, ווער מיט אַ האַק און ווער מיט אַ האַמער, און ווער מיט גלאַט אַזוי פֿון בעל־הבתּישקייט : אַ קאַטשלקע, אַ ריבאייַזן אָדער אַ קאָלאָדאַטש־מעסער, – און ס'איז געבליבן, מע זאָל גיין גלייַך אין קאָזאָדאָיעווקע אויף מלחמה, להרוג, לאבד ולהשמיד – הרגענען, פֿאַרלירן און פֿאַרטיליקן ! איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל – האָבן חבֿרה געזאָגט : – תּמות נפֿשי עם פּלישתּים – דער טויט זאָל זיי זייַן און אַן עק זאָל דאָס האָבן !

– שאַט, רבותים ! – רופֿט זיך אָן איינער פֿון דער חבֿרה „פּועל־צדק". – איר זייַט שוין גרייט אויפֿן פּידפּאַליק, פֿאַרטיק אַרום און אַרום, – ואיה השׂה – ווו איז די ציג ?

– יאָ, זעט נאַר, ווו איז ערגעץ אַהינגעקומען דער גילגול ?

– אַנטרונען געוואָרן !

– נישט קיין נאַרישער גילגול ! כלעבן, ווו אַהין האָט ער געקאָנט אַנטלויפֿן ?

– מסתּמא אַהיים, צום מלמד, וואָס פֿאַרשטייסטו דאָ נישט ?

——295——

——296——

– משוגע ווערט ער ווערן ! דו רעדסט, ווי אַ בהמה !
– ביסט אַליין אַ פֿערד ; ווו דען האָט ער געקאָנט אַנטלויפֿן ?
בקיצור, וואָס טויגן די טענות ? שרײַ הײַנט, שרײַ מאָרגן, והילד איננו – נישטאָ קיין ציג.

יג.

כּעת – אַצינד לאָזן מיר איבער דעם פֿאַרכישופֿטן שנײַדער זיך ראַנגלען מיטן מלאך־המוות און חבֿרה בעלי־מלאָכות זיך גרייטן צו מלחמה, און מיר גייען אַריבער צום גילגול, דאָס הייסט, צו דער ציג.

דער גילגול, אַז ער האָט דערזען די בהלה, וואָס איז געוואָרן אין שטעטל, האָט ער זיך מיישבֿ געווען : וואָס טויג אים דער מיסחר ? וואָס נוצט אים זײַן צוגעבונדן צום שנײַדער, אַרומשלעפּן זיך מיט דעם שלימזלניק הין און צוריק און פּגרן פֿון הונגער ? אָמער, ווערט ער בעסער לויפֿן אין דער וועלט אַרײַן, ווו די פֿיס וועלן טראָגן ! אַבי נישט זײַן נע־ונד ! און אונדזער חבֿרה־מאַן האָט געמאַכט פּליטה גאָר אויף אַן אַנדער אופֿן, געלאָפֿן משוגענערווײַז, גאָר נישט געפּילט די ערד אונטער זיך, נישט געקוקט אויף דרך־ארץ, געשפּרונגען איבער ייִדן און ווײַבער, אָנגעמאַכט אַן אומגליק, אַ חורבן אין מאַרק – סכּנות־נפֿשות ! איבערגעקערט טישלעך מיט ברויטלעך און פּלעצלעך, מולטערס מיט ווײַנשל און מיט ווײַמפּערלעך, געשפּרונגען איבער טעפּ און גלאָזוואַרג, געשלײַדערט, געשמיצט און געבראָכן – טראַך־טאַרעראַך ! צווישן די ווײַבער איז געוואָרן אַ בהלה, אַ קוויטשערײַ : „ווער איז ?... אַ שלימזל !... אַ ציג !... אַ באַשעפֿעניש !... אַ גילגול !... אַ קלאָג צו מיר !... אוי, אַן אומגליק !... ווו איז ער ? אָן איז ער !... כאַפּט אים !... – לאָז מען אים כאַפּן ! כאַפּן !“... און אַ גאַנצע כאַליאַסטרע ייִדן מיט פֿאַרקאַטשעטע פּאָלעס און ווײַבער מיט אונטערגעשטעקטע קליידלעך, מחילה, האָבן זיך געלאָזט לויפֿן איינער איבערן אַנדערן – נאָר אומזיסט : אונדזער חבֿרה־מאַן האָט דערפּילט וואָס הייסט פֿרײַהייט , האָט ער זיך געלאָזט לויפֿן ווו די אויגן טראָגן.

און דער שנײַדער נעבעך ?... און דער היוצא־לנו־מזה ?... און דער מאַי־קאָ־משמע־לן פֿון דער מעשׂה ? – ווערט פֿרעגן דער לעזער. צווינגט מיך נישט, קינדער ! דער סוף איז געווען נישט קיין גוטער סוף. אָנגעהויבן האָט זיך די מעשׂה זייער פֿריילעך, און אויסגעלאָזט האָט זי זיך, ווי דאָס רובֿ פֿריילעכע געשיכטעס, אוי־ווײ, זייער טרויעריק... און מחמת איר קענט דעם מחבר פֿון דער געשיכטע, אַז ער איז בטבֿע נישט קיין מרה־שחורהניק און האָט פֿײַנט קלאָגעדיקע און האָט ליב בעסער לאַכנדיקע מעשׂיות, און מחמת איר קענט אים און ווייסט, אַז ער האָט פֿײַנט „מאָראַל“ און זאָגן מוסר איז נישט זײַן זאַך, – לכן געזעגנט זיך מיט אײַך דער פֿאַרפֿאַסער מתּוך שׂחוק, לאַכנדיק, און ווינטשט אײַך, אַז ייִדן, און גלאַט מענטשן אויף דער וועלט, זאָלן מער לאַכן איידער וויינען. לאַכן איז געזונט. דאָקטוירים הייסן לאַכן...

געשריבן אין יאָר 1900

——296——

גלאָסאַר צו שלום־עליכמס „דער פֿאַרכּישופֿטער שנײַדער“ און „אַ נישׂרף“

דאָ ווערן דערקלערט נאָר ווערטער און אויסדריקן וועלכע געפֿינען זיך נישט (אָדער פֿיגורירן מיט אַן אַנדער אָפּטײַטש) אינעם וו״ב פֿון לשון־קודש־שטאַמיקע ווערטער (2012) און אינעם ייִדיש־פֿראַנצייזישן וו״ב (2002) אָדער ייִדיש־ענגלישן (2013). עס ווערן אויך קאָמענטירט געוויסע אידיאָמאַטישע אויסדריקן.

ז׳ 3

איש הָיָה ב... ושמו... (אַזוי הייבט זיך אָן אין תּנך דער ספֿר איובֿ) : אַ מאַן איז געווען אין ... און זײַן נאָמען איז ...

זלאָדייעוקע : אויסגעטראַכטער נאָמען פֿון אַ שטעטל, דעריווירט פֿון אוקראַיִניש *זלאָדי* = גנבֿ.

מאַזעפּעווקע : שלום־עליכמס אַ באַליבטער שטעטל־נאָמען. אַזאַ שטעטל עקזיסטירט, אָבער אין ייִדיש דערמאָנט עס אין *מאַזען/מאַדזען/מאַדזשגען* = אויסשמירן, און אין *מאַזעפּע* = אויסגעשמירטער, *שמוציקער*.

כּאַפּלאַפּאָוויטש : אויסגעטראַכטער אָרטנאָמען, דעריווירט פֿונעם אַדווערב *כאַפּ־לאַפּ* = אין אײַלעניש און אומגעלומפּערט.

קאָזאָדאָיעווקע : אויסגעטראַכטער אָרטנאָמען, דעריווירט פֿון אוקראַיִניש *קאָזאַ* = ציג און *דויִט* = מעלקן.

יאַמפּעלע : עטלעכע ערטער אין אוקראַיִנע טראָגן דעם נאָמען יאַמפּאָל. פֿאַראַן אַזאַ שטעטל אין צפֿון־מערבֿ פֿון פּערעיעסלאַוו, וווּ שלום־עליכם איז געבוירן געוואָרן. דער נאָמען דערמאָנט אין *יאַמקע* = גריבל.

סטרישטש : מסתּמא איז דאָס סריזשאָווקאַ, מיזרח־זײַט פֿון פּערעיעסלאַוו, לעבן וויניצע. דער נאָמען דערמאָנט אין *סטריכעס* = דאַכשטרוי.

פּישי־יאַבעדע : אויסגעטראַכטער אָרטנאָמען, דעריווירט פֿון רוסיש. ס׳מיינט : שרײַב אַ מסירה.

פּעטשי־כּוואָסט : אויסגעטראַכטער אָרטנאָמען, דעריווירט פֿון אוקראַיִניש, *פּעטשיט* = ברענען און *כוויסט/כוואָסט* = ווײַדל, שוואַנץ.

טעטרעוועץ : אויסגעטראַכטער אָרטנאָמען, דעריווירט פֿון אוקראַיִניש *טעטערעוו* = באַרגהענדל (ענגליש: grouse ; עברית: מין שכווי).

יעהופּעץ : שלום־עליכמס אויגעטראַכטער נאָמען פֿאַר קיִעוו, דעריווירט, ווי עס ווײַזט אויס, פֿון אוקראַיִנישן נאָמען פֿון עגיפּטן, מצרים.

שמַע קולֵנו : „הער אויס אונדזער רוף“, ווערטער בײַם אָנהייב פֿון דער זעכצנטער ברכה פֿון שמונה־עשׂרה (די ברכה הייסט שומֵע תּפֿילה = „דער וואָס הערט אויס געבעטן“).

וְהָיָה הָאיש חַיט : „און דער מאַן איז געווען אַ שנײַדער“

טאַבעלטיר : סימעטריע, פּראָפּאָרץ. (מסתּמא ווערט דאָ געמיינט אַ מאָדעל גענומען פֿון אַ מאָדע־זשורנאַל).

לאַטניק = לאַטוטניק

מאַכן מיט דער בלאָטע: (געקירצט פֿון) מאַכן מיט דער בלאָטע צו גלײַך = זידלען, שאַרף קריטיקירן.

קוילערס : מערדערס

ז׳ 4

הַיוֹם הֲרַת עוֹלם : „הײַנט איז דאָס געבוירן פֿון דער וועלט“, אָנהייב פֿון אַ טעקסט פֿון 23 ווערטער אינעם ראָש־השנהדיקן מוסף, וווּ עס רעדט זיך פֿון דער מילדקייט און באַרעמהאַרציקייט פֿון גאָטס מישפּט. (אָבער די דרײַ ווערטער גופֿא ווערן אין אַלגעמיין געניצט מיטן באַטײַט : „הײַנט איז אַ גורלדיקער טאָג“).

וַיִתרוֹצצו... (בראשית כה 22) : „זיי האָבן זיך געשטויסן“. **...וַיִתפּוֹצצו** (חבַקוק ג 6) : „זיי זײַנען צעפּיצלט געוואָרן“.ביידע ווערטער האָבן נישט קיין שײַכות איינס מיטן צווייטן, סײַדן די פֿאָנעטישע ענלעכקייט.

וואָט טיביע יוֹצֵר הַמאוֹרות : „אָט האָסטו דיר יוצר המאורות“ (געמישט אוקרײַניש מיט לשון־קודש. יוצר המאורות = „דער באַשעפֿער פֿון די ליכטער“ – דאָס זענען די לעצטע ווערטער פֿון דער ברכה יוֹצר אוֹר = „באַשעפֿער פֿון ליכט“, וואָס מע זאָגט אין דער פֿרי פֿאַר קריאת־שמע) אָט איז אַן אומגעריכטע זאַך / אַ נישט־קלוגער אײַנפֿאַל

ליב געהאַט דעם עָמוד : ליב געהאַט צו זײַן דער בעל־תּפֿילה, צו זינגען אין שול אויפֿן אָרט פֿונעם חזן.

יָאָה עֲניוּתָא לְיִשׂראל... : געקירצטע ווערסיע פֿונעם תּלמודישן ווערטל יָאָה עֲניוּתָא לִיהודָאֵי כּי בִּרזָא סומקָא לסוסיָא חִיוורָא (חגיגה ט) „אָרעמקייט פּאַסט צו ייִדן ווי אַ רויטער רימען צו אַ ווײַס פֿערד“

...כֶּטשערעוויטשקע קראַסני לֶדיוּוקע חיוורא (אוקרײַניש) : ...ווי אַ רויט שיכל צו אַ ווײַס מיידל.

ושֵם אִשתּוֹ : און דער נאָמען פֿון זײַן פֿרוי

כְּנֶגדוֹ : אין בראשית ב 18 שטייט אַז גאָט האָט באַשאַפֿן די פֿרוי כּדי זי זאָל זײַן פֿאַרן מאַן אַן עֵזֶר כְּנֶגדוֹ = „אַ הילף אַנטקעגן אים“, דאָס הייסט : אַ הילף וואָס פּאַסט פֿאַר אים, וואָס ענטפֿערט אויף זײַנע באַדערפֿענישן. אָבער כּנגדו אַליין קען מען טאַקע טײַטשן ווי „קעגן אים“, און שלום־עליכם גייט נאָך ווײַטער – „דאָס פֿאַרקערטע פֿון אים“.

וְהוא יִמשוֹל בָּך (בראשית ג 16) : „און ער וועט געוועלטיקן איבער דיר“.

כָּל־מַלכֵי־מיזרח־וּמערבֿ : אַלע קעניגן פֿון דער גאַנצער וועלט

וַיְהִי הַיוֹם : און ס'איז געשען אַ טאָג

עָניטע : (נישט־העברעיִשע פֿעמינינע פֿאָרעם פֿון עָני = אָרעמאַן) : קבצנטע

ז' 5

כָּל יִשׂראל יֵש לָהֶם חֵלֶק [לעוֹלם הַבא] (סנהדרין צ) : יעדן ייִד קומט אַ טייל [פֿון יענער וועלט].

האַנט תּקיעת כַּף : האַנטעסקאַף, תּקיעת־כּף, פֿאָרמעלער צוזאָג

וואָכגעלט : (דאָ) פּראָצענט

אִם־כֵּן : טאָ וואָס איז ?

אַסקאַקורדע, דבאַרבאַנטע : ווערטער אָן אַ זינען, אָדער מיט אַ זינען וואָס פּאַסט זיך נישט אַהער, אָבער וואָס זייער קלאַנג איז ענלעך צו אַראַמישע ווערטער פֿון דער גמרא, דאָס זעלבע ווי **דקרנוסא דפֿאַרשמאַכטע** (וואָס קומען פֿאָר ווײַטער עטלעכע מאָל).

כֶּסֶף וזָהָבֿ מטַהר חֲזֵירים : „זילבער און גאָלד מאַכן ריין די חזירים“ (פּאַראָדיע פֿון פּסוק **כֶּסֶף מטַהר מַמזֵרים**, קדושין עא א)

ז' 6

הַבוֹקר אוֹר (בראשית מד 3) : „ווי נאָר דער מאָרגן האָט אויפֿגעלויכטן“

פּערכלעך : פּאַרכלעך, פֿלאַטערלעך, שמעטערלינגען, זומער־פֿייגעלעך

לאָזן זיך הערן : הערן זיך, לאָזן אַרויס אַ גערוף, שטינקען

ז' 7

אַתָּה יָצַרְתָּ עוֹלָמְךָ מִקֶּדֶם... בָּחַרְתָּ בָּנוּ מִכָּל עָם... וַתִּתֶּן לָנוּ (אָנהייב פֿון דער פֿערטער ברכה, „קדושת היום“, אינעם מוסף פֿון שבת ראָש־חודש) „דו האָסט באַשאַפֿן דײַן וועלט פֿון אַלטע צײַטן אָן... האָסט אויסגעקליבן אונדז פֿון צווישן אַלע פֿעלקער... און דו האָסט אונדז געגעבן“...)

קַדָּחַת רְבִיעִית : פֿעריאָדישער פֿיבער־אָנפֿאַל.

בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים : אין דײַן גרויסער דערבאַרעמדיקייט, מיט דײַן גרויס רחמנות

עַד כָּאן אומרים בשַׁבַּת הַגָדול : „ביז אַהער זאָגט מען [די פּסחדיקע הגדה] אום שבת־הגדול“ (שבת־הגדול – שבת פֿאַר פּסח – לייענט מען אין שול די הגדה פֿון עֲבָדִים־הָיִינוּ ביז לְכַפֵּר עַל כָּל עֲווֹנוֹתֵינוּ, און דעמאָלט שטייט אין מחזור די אויבן דערמאָנטע שורה.)

הָלַךְ לְעוֹלָמוֹ (פֿון אֵל מָלֵא רַחמים) : ער איז אַוועקגעגאַנגען אויף זײַן וועלט, ער איז געשטאָרבן.

שְׁאֵר בְּשָׂרִי = שאר־בשׂר, קרובֿ, משפּחה־מענטש.

וְתַלְמוּד תּוֹרָה כְּנֶגֶד כּוּלָּם (מישנה פּאה א, א, דערמאָנט אין פֿרימאָרגן־דאַוונען) : און דאָס לערנען תּורה איז אַזוי וויכטיק ווי זיי אַלע (ווי אַ ריי אַנדערע מיצוות).

בְּאֶמְצַע הַדֶּרֶךְ : אין מיטן וועג (נישט פֿון תּנך)

ז' 8

מָה אָנוּ, מֶה חַיֵּינוּ ? (פֿונעם פֿרימאָרגנדיקן דאַוונען) : וואָס זײַנען מיר, מישטיינס געזאָגט ? וואָס איז אונדזער גאַנץ לעבן ?

מִי בָרַעַשׁ וּמִי בַמַּגֵּפָה (פֿונעם „וּנְתַנֶּה תּוֹקֶף“ אינעם ראָש־השנהדיקן מוסף) : „ווער [עס וועט אומקומען] פֿון אַן ערד־ציטערניש און ווער – פֿון אַן עפּידעמיע“

זָכַרְנוּ אֶת הַדָּגָה (במדבר יא 5) : „מיר געדענקען די פֿיש [וואָס מיר האָבן געגעסן אין מצרים]“

לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם ? (תּהילים ב 1) : „פֿאַר וואָס רודערן די פֿעלקער ?“

אֵין לְךָ אָדָם שֶׁאֵין לוֹ שָׁעָה (פּרקי אָבֿות ד 3) : „נישטאָ אַזאַ מענטש וואָס זאָל נישט האָבן זײַן [גינציקע] שעה“.

קאַפּאָטע בְּמַשְׁכַּנְתּא שווייַנקייך בִּגְרוֹנָם : (ווילדער ווערטער־צונויפֿפּאָר) „די קאַפּאָטע פֿאַר אַ משכּן שווענקט דיר דורך אין זייער האַלדז“. דער אמתער טײַטש איז, פֿאַרשטייט זיך, שמעון־אליס.

לאָקשן־קוילעטש : (פֿאַראָדיש) לשון־קודש

רַגְלֵיהֶם וְלֹא יְהַלֵּכוּ (תּהילים קטו 7) : (רעדנדיק וועגן די סטאַטועס און בילדער פֿון די געצנדינערישע קולטן) „פֿיס בײַ זיי, אָבער זיי גייען נישט“.

עָזִים תַּעֲשֶׂה לְךָ (פֿאַראָפֿראַזירט אַ געבאָט־פֿאָרעם אין דער תּורה, למשל „חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ“ = זאָלסט דיר מאַכן אַ יום־טובֿ סוכּות) : „ציגן זאָלסטו דיר מאַכן“.

הַכְּצַעֲקָתָה (בראשית יח 12) : „צי איז דאָס טאַקע ווי איר געשריי ?“. דאָ געמיינט : זי האָט געשריגן.

מִדְרָשׁ־פְּלִיאָה : נאָמען פֿון אַן אַלטער מדרשים־זאַמלונג ; ווונדערלעכע זאַך.

ז' 9

סדילקיווער סליחה : אַ ספֿרל מיט סליחות, געדרוקט אינעם אוקראַיִנישן שטעטל סדילקעוו (סודילקאָוו), ווו עס האָט ביז 1836 עקזיסטירט אַ וויכטיקע דרוקערײַ.

קלאַפּט איר : (דאָ) זאָגט איר גיך און גוט (די ווערטער פֿון אַ ברכה, אַ תּפֿילה).

בָּרְכִי נַפְשִׁי : „בענטש, מײַן זעל“, אָנהייב און נאָמען פֿונעם קאַפּיטל תּהילים קד, וואָס איז באַזונדערס

61

פאָטיש און פֿײַערלעך און מע זאָגט אים גאַנצערהייט שבת־בראשית. (נאָך שׂימחת־תּורה).

זֶה כַּפָּרָתִי, זֶה חֲלִיפָתִי : „דאָס איז מײַן אויסקויפֿער, דאָס איז מײַן פֿאַרטרעטער“, ווערטער וואָס מע זאָגט וועגן דעם האָן בײַם שלאָגן כּפּרות.

כּבֿוד איז... לעבער : ווערטערשפּיל : כָּבֵד (אָן דער וואָוו) מיינט „לעבער“. די שפּיל האָט שלום־עליכם נישט געשאַפֿן, ס'איז אַ פֿאָלקסוויץ אָפּצולאַכן פֿון די, וואָס זוכן כּבֿוד ; פֿאַראַן אַ שפּריכוואָרט : „כּבֿוד געפֿינט מען אין יאַטקע“.

קָטֹנְתִּי מִכֹּל הַחֲסָדִים : (בראשית לב 11) איך בין צו קליין אַנטקעגן די אַלע טובֿות, איך האָב נישט פֿאַרדינט אַזוי פֿיל גוטס.

לֹא מִדּוּבָּשָׁךְ וְלֹא מֵעוּקְצָךְ (במדבר רבה כ) : „[גיב מיר נישט] נישט דײַן האָניק און נישט דײַן שטאָך“. (אין טעקסט שטייט אַנשטאָט מדובֿשך – מדוקצך, וואָס מיינט גאָרנישט, אָבער גראַמט זיך קאָמיש).

שִׂמְלָה לְךָ קָצִין תִּהְיֶה לָּנוּ (ישעיה ג 6) : „אַ בגד האָסטו – אַ פֿירער זאָלסטו אונדז זײַן !“ (אין טעקסט – אין אַלע אויפֿלאַגעס וואָס איך האָב געזען, שטייט שִׂמְלְךָ – אפֿשר צוליב אַ קאָמישן גראַם מיטן ווײַטערדיקן וואָרט : לְךָ).

עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל : דער טאָג איז נאָך גרויס.

חֲזַק, חֲזַק וְנִתְחַזֵּק (שמואל ב, י 21) : זײַ שטאַרק און לאָמיר זיך שטאַרקן !

בלי נֶדֶר וּמַסְקָנָה : אומבאַדינגט, אַזוי וועט עס זײַן !

בָּשׂר־ודאָס : (פֿאַראָדיש) בשׂר־ודם, „פֿלייש און בלוט“.

מאָריטש : בראָנפֿן וואָס מע טרינקט צו „באַגיסן“ אַן אָפּגעמאַכט געשעפֿט.

ז' 10

וַיֵּצֵא... : פֿאַראַפֿראַזירט **וַיֵּצֵא יעקבֿ מִבְּאֵר־שָׁבַע** (בראשית כח 10) : און יעקבֿ איז אַרויס פֿון באר־שבֿע

כְּרַכֵּי הַיָּם : די גרויסע שטעט וואָס אויף יענער זײַט ים.

הַהוּא בַּרְחָא (בבֿא קמא פּרק ב כ/א) : „די דאָזיקע ציג“. [ההוא בַרחא – אַ ציג, דחַזיא ליפתּא – זי האָט געזען מערן, אַפּומא דְדַנָא – אויף אַ פֿאַס, סָריך – זי האָט זיך אָנגעכאַפּט, סַליק – די ציג איז אַרויפֿגעגאַנגען, אָכלה לַליפתּא – זי האָט אויפֿגעגעסן די מערן, וְתָבריה לְדַנא – און די האָט צעבראָכן דעם פֿאַס, חַייביה רָבֿא – האָט רָבֿא מחייבֿ געווען, אַליפתּא ואַדַנא נֶזֶק שָׁלֵם – פֿאַר די מערן און פֿאַרן פֿאַס דעם גאַנצן שאָדן].

צַפֿרָא טָבָא לְמָארֵי דחַיטָא דקוּפָּא דמַחטָא (ווילדער צונויפֿשטעל פֿון שטיקלעך גמרא־ציטאַטן) : „גוט מאָרגן דעם האַר, פֿונעם שנײַדער פֿונעם לאָך פֿון דער נאָדל !“

אַל תִּסתַּכֵּל... : פֿאַראַפֿראַזירט **אַל תִּסתַּכֵּל בְּקַנקַן אֶלָּא בְּמַה שֶּׁיֵּשׁ בּוֹ** (פּרקי־אָבֿות ד 20) : „קוק נישט אויפֿן קרוג, נאָר אויף דעם וואָס געפֿינט זיך דערינען“.

ז' 11

יגיע כַּפֶּיךָ [כי תֹאכֵל] אַשְׁרֶיךָ [וְטוֹב לָךְ] (תּהילים קכח 2) : „אַז דו עסט פֿון דער מי פֿון דײַנע הענט, איז וווּל און גוט צו דיר !“

שקָצִים וּרמָשׂים (שבֿועות ג) : „מיאוסקייטן און ווערעם“. (דאָס וואָרט „שקצים“ פֿאַר זיך אַליין האָט אין ייִדיש געקראָגן דעם מילדערן באַטײַט „שטיפֿערס“, אָבער אַז מע ניצט עס אינעם ציטאַט צוזאַמען מיט „רמשׂים“, קלינגט עס אַנדערש).

חַייבָא רַבָא : האָט רבא זי דערקלערט פֿאַר שולדיק.

——301——

פּילע = פּוילע : פּאָרציע עסנוואַרג פֿאַר אַ בהמה.

ז' 12

כַּמה מַעֲלות טובות (פֿון דער הגדה־של־פּסח, פֿאַר „דיינו“) : „וויפֿל גרויסע טובֿות [זײַנען מיר שולדיק] ?“

לִי הַכֶּסֶף ולִי הַזָּהָב (חגי ב 8) : „בײַ מיר איז דאָס זילבער און בײַ מיר איז דאָס גאָלד [זאָגט גאָט]“.

מְחֻספָּס מפַּצְפֶּצִים : דאָס וואָרט „מחוספּס“ (שאָרסטיק, נישט־גלאַטיק) געפֿינט זיך ווי אַ באַצייכענונג פֿאַרן מן אין שמות טז 14 ; „מפֿצפּצים“ מיינט : „די, וואָס צעברעקלען“. דערווײַל האָב איך נישט געפֿונען אַזעלכע ווערטער אין מחזור ; אפֿשר זענען זיי אַ צעקרימונג אינעם סטיל פֿון „עם־האַרציש פּיוט־לשון“.

ז' 13

אַל תַּקשוּ לְבַבְכֶם (תּהילים צה 8) : „מאַכט נישט האַרט אײַער האַרץ“.

מַה פִּשְׁעִי מַה חַטָּאתי (בראשית לא 36) : „וואָס איז מײַן פֿאַרברעך, וואָס איז מײַן חטא ?“ (זאָגט יעקבֿ צו לבֿנען).

וַתְּמָאֵן (אסתּר א 12) : „און זי האָט זיך אָפּגעזאָגט“ (צו קומען טאַנצן נאַקעט פֿאַרן גאַנצן הויף).

בעַל כָּרחְךָ אַתָּה חַי (פּרקי־אָבֿות ד 22) : „איבער נויט לעבסטו“, נישט מיט דײַן ווילן לעבסטו.

בָּחור כַּהֲלָכָה (פֿונעם ליד „כּי לו נָאה, כּי לו יָאה“ אין דער פסחדיקער הגדה) : „אויסגעקליבענער ווי געהעריק“, דאָ געמיינט : אַ בחור ווי עס באַדאַרף צו זײַן, אַ יונג מיט ביינער.

לֶךְ לְךָ מאַרצְךָ (בראשית יב 1) : „גיי דיר אַוועק פֿון דײַן לאַנד“ (זאָגט גאָט צו אַבֿרהמען).

ז' 14

כִּי לְכַךְ נוֹצַרתָּ (פּרקי־אָבֿות ב 9) : „ווײַל דערצו ביסטו באַשאַפֿן געוואָרן“.

הַצֳּרִי וְהַצִּיפּוֹרן, הַחֶלבְּנָה והַלְּבוֹנָה : באַלזאַם און רייכער־נעגל, גאַלאַבאַן און ווײַרעך.

ער האָט פֿאַרקאַטשעט זיך אָפּשטעפּן : ער האָט זינגענדיק גענומען דאַווענען פֿליסיק, שיין און גוט.

עִם לָבָן גַּרתִּי (בראשית לב 5) : „בײַ לבֿנען האָב איך געוווינט“ (הייסט יעקבֿ זאָגן זײַן ברודער עשׂיו ווען ער שיקט אים אַ מתּנה פֿון שאָף, ציגן און רינדער).

כּמָה לָקוּ במיצרַים (לויט דער פסחדיקער הגדה) : „וויפֿל [מכּות] זענען זיי געשלאָגן געוואָרן אין מצרים ?“

צָדַקתָּ כִּדבָרֶיךָ (צוויי אָפּגעריסענע ווערטער) : „דו ביסט גערעכט לויט דײַנע רייד“.

ז' 15

אֵין קוֹצים בפּרוֹצים : גראַמענדיקע ווערטער אָן אַ זינען. אינעם „שלום־עליכם־בוך“ (רעדאַקטאָר: י.ד.בערקאָוויטש, ז' 350) זענען זיי פֿאַרצייכנט אין אַ ליסטע אונטערן קעפּל „עם־האַרציש פּיוט־לשון“).

אויסגעשפּיגן צו „עלינו“ : אַלטע געוווינהייט אויסצושפּײַען נאָכן דערמאָנען געצן־דינערײַ בײַם סוף פֿונעם דאַווענען.

הַלעִיטֵנִי נאָ מִן הָאָדָם הָאָדָם הַזֶּה (בראשית כה 30) : „לאָז מיך אַ שלונג טאָן פֿון דעם דאָזיקן רויטן רויטן“ (זאָגט עשׂיו צו זײַן ברודער יעקבֿ).

——301——

——302——

הַשְׁכִּיבֵנוּ לְשָׁלוֹם (פֿונעם קריאת־שמע וואָס מע לייענט פֿאַרן שלאָפֿן) : „מאַך מיר זאָלן זיך אַוועקלייגן געזונטערהייט".

פּאָראַדקעס : מערצאָל פֿון **פּאָראַדיק** = פּאָראָנדיק, אײַנפֿיר, פֿירעכץ, מינהג, געוווינהייט.

סימביר = (פֿאָלקיש דעפֿאָרמירט) סיביר

בּוֹר כָּרָה וַיְפַּרפְּרֵהוּ (אומישנע צעקרימט תּהילים ז 16) : **בּוֹר כָּרָה וַיַּחְפְּרֵהוּ** = „ער גראָבט אַ גרוב און הוילט זי אויס [און פֿאַלט אינעם אָפּגרונט וואָס ער מאַכט]". דאָס וואָרט **וַיְפַּרפְּרֵהוּ** (=„און האָט אים צעברעקלט") געפֿינט זיך גאָר, אין אַ ביסל אַן אַנדער פֿאָרעם, אין איובֿ טז 21.

קוֹפֵּץ בּהאָץ : צעקרימט נאָך **[הֶדְיוֹט] קוֹפֵּץ בּראָש** : „[דער וואָס איז אומפֿעיִק] שפּרינגט דער ערשטער אויבן אָן" (גמרא, מגילה יב ב).

יָבוֹא יוֹנה : צעקרימט נאָך **יָבֹוֹא יוֹמוֹ** (תּהילים לז 31) „קומען וועט זײַן טאָג".

הַחִילוֹתָ לִנְפּוֹל... נָפוֹל תִּפּוֹל (אסתּר ו 13) : „האָסט אָנגעהויבן פֿאַלן... וועסטו שוין טאַקע פֿאַלן" (זאָגט זרש צו איר מאַן המן).

ז' 16

לֹא הָא וְלֹא הָא : נישט דאָס אין נישט דאָס, נישט דאָס און נישט יענץ.

וואָרעטשקעס (איינצאָל : וואָרעטשיק) : דאָ – שטרויענע אָדער לײַוונטענע זײַערס אין וועלכע מע טוט אַרײַן די געשטאַנענע מילך, אַז די סראָוועטקע זאָל אָפּטריפֿן און סע זאָל זיך מאַכן ווײַסער קעז.

קריהע = **קריִע** : שטיק אײַז וואָס שווימט מיטן שטראָם פֿון אַ טײַך ; דאָ – די שטיקער קעזשטאָף פֿון דער זויערמילך וואָס שווימען אין דער סראָוועטקע.

ז' 17

גוטע־שוועסטער : פֿרײַנדינע, נאָענטע חבֿרטע, פֿרוי מיט וועלכער אַ צווייטע פֿרוי איז היימיש צונויפֿגעלעבט (פֿעמינין פֿונעם אָפּטערן אויסדרוק „גוטער־ברודער").

ז' 18

תָּמוֹת נַפְשִׁי עִם פּלִישתּים (שופֿטים טז 30) : „לאָמיך שטאַרבן אין איינעם מיט די פּלישתּים" (שמשון הגיבורס לעצטער אויסרוף).

דַם־הַתַּמצִית : דאָס לעצטע בלוט וואָס גיסט זיך אַרויס בײַ אַ געשאָכטענער בהמה ; דער לעצטער טראָפּן בלוט.

אָפּשפּילן אַ וויוואַט = אָפּשפּילן אַ חתונה, מאַכן אַ סקאַנדאַל.

ז' 19

כָּל הָאָדָם כּוֹזֵב (תּהילים קטז 11) : אַלע מענטשן זאָגן ליגן, יעדער מענטש איז פֿאַלש.

בָּרֶכֶב וּבַסּוּסִים (ירמיהו יז 25) : „אויף רײַטוועגן און אויף פֿערד"

עַיִן תַּחַת עַיִן (שמות כא 24) : „אַן אויג פֿאַר אַן אויג".

וַחֲמָתוֹ בָּעֲרָה בוֹ (אסתּר א 12) : „און זײַן גרימצאָרן האָט אין אים געברענט".

כּשֶׂכֶּשָׂה בִּזנָבָה ... וְשָׁבְרָה את הַכַּד (בבֿא קמא יט ב)

עַל יִשׂרָאֵל וְעַל רַבָּנָן וְעַל תַּלמִידֵהוֹן (ווערטער פֿונעם רבנן־קדיש וואָס מע זאָגט רעגולער בײַם דאַווענען) : „[זאָל זײַן שלום און געזונט] אויף יִדן און אויף די רבנים און אויף זייערע תּלמידים".

——302——

אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע לִי (לויט תהילים קטז 1, ווּ עס שטייט **אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלִי**) : „איך האָב ליב אַז [ער =גאָט] זאָל הערן".

ז' 20

לָמָּה הֲרֵעֹתָה לָעָם הַזֶּה (שמות ה 22) : „פֿאַר וואָס טוסטו שלעכטס דעם דאָזיקן פֿאָלק?" (משהס רייד צום רבונו־של־עולם).

לְלַעַג ולקלעמעניש (עקסטרע פֿאַרקרימט פֿון **לְלַעַג וּלְקֶלֶס** ; לויט תהילים מד 14, ווּ עס שטייט **לַעַג וָקֶלֶס**) : חוזק און שפּאָט, צו שאַנד און צו שפּאָט.

פּערענטשעס = פּאָרענטשן

ז' 21

אמת וְיַצִּיב וְנָכוֹן : וואָר און פֿעסטגעשטעלט און באַשטעטיקט.

אֵין חָדָשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ (קהלת א 4) : „נישטאָ קיין נײַס אונטער דער זון".

ז' 23

וַיִּשָּׂא הַחַייט את רַגְלָיו (פֿאַראַפֿראַזירט נאָך בראשית כט 1 **וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו** = יעקבֿ האָט אויפֿגעהויבן די פֿיס) : און דער שנײַדער האָט אויפֿגעהויבן די פֿיס

חינם אֵין כסף (שמות כא 11) : „אומזיסט, אָן געלט" (אַזוי דאַרף אַרויסגיין אויף דער פֿרײַ אַ ייִדישע דינסט וואָס איר באַלעבאָס וויל זי נישט האַלטן ; ד"ה, ער טאָר זי נישט פֿאַרקויפֿן און זי דאַרף זיך פֿון אים נישט אויסקויפֿן).

כִּי אָדָם אֲנִי וְלֹא פּאַרך (פֿאַראָדירט הושע יא 9 : כִּי אֵל אָנֹכִי וְלֹא-אִישׁ = „וואָרן גאָט בין איך און ניט קיין מענטש"

הַנֶּפֶשׁ קַח לָךְ והָרכוּשׁ תֶּן לִי (איבערגעדרייט דעם פּסוק בראשית יד 21 : **תֶּן לִי הַנֶּפֶשׁ והָרכוּשׁ קַח לָךְ** = „גיב מיר די נפֿשות און דאָס פֿאַרמעגן נעם דיר", אַבֿרהמס רייד צום קעניג פֿון סדום, בײַ וועמען ער האָט נישט אָנגענומען קיין אַנדער באַלוינונג ווי בלויז די באַפֿרײַונג פֿון זיין קרובֿ לוט און משפּחה) : דאָס נפֿש נעם דיר און דאָס פֿאַרמעג גיב מיר.

לַאוו כָּל־אָדָם כּוֹזֵב : קאָמבינאַציע פֿון **כָּל הָאָדָם כּוֹזֵב** (זע פֿריִער) און ווערטלעך ווי **לַאוו כל אָדָם זוֹכה** = נישט יעדער מענטש איז זוכה.

ז' 24

לֹא הָיוּ דְבָרִים (בבֿא מציעא יז א) : „דאָס איז נישט געשען/געווען"

ניע מאַלאַ באַבאַ כלאָפּאָטע... : טאָמער האָט די באָבע נישט געהאַט קיין דאגות...

כשבאָ הַחַייט : אַז דער שנײַדער איז געקומען

ז' 26

יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל (תהילים קכח 2) : „די מי פֿון דײַנע הענט אַז דו עסט, [וויל איז צו דיר און גוט איז צו דיר]".

שבֿוּעה דאוֹרַייתאָ : פֿײַערלעכע שבֿועה, ערנסט געשווירן.

נישטאָ נאָך אַזאַ געבענטשטע כּלי פֿאַר ייִדן ווי שלום : לויט מישנה עוקצין ג : לא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום.

נאום : (פֿאָרמעל, בײַם אָנהייב צי בײַם סוף פֿון אַ דאָקומענט) : די רייד פֿון...

הָרַבֿ בְּהָרַבֿ : דער רבֿ ... זון פֿונעם רבֿ...

ז׳ 27

שחוֹרָה אֲני וְנָאוָה (שיר־השירים א 5) : „שוואַרץ בין איך, אָבער שיין". (שמעון־אליה גיט דאָ אָנצוהערן אויפֿן ווערטל „ווער ס'איז שיין און איך בין קלוג" און מאַכט אַזוי האָדלען אַ קאָמפּלימענט).

ז׳ 28

חליפֶֿתניקעס (פֿאָלקיש צעקרימט) = חניפֿהניקעס

כּוּלָם אֲהוּבִים, כּוּלָם ברוּרים (פֿון דער ברכה „יוצר אוֹר" וואָס מע זאָגט אין דער פֿרי פֿאַר קריאַת־שמע) : „אַלע באַליבטע, אַלע אויסגעקליבענע" (געזאָגט וועגן גאָטס מלאָכים).

באָצרעס : אויסגעטראַכטע מעשׂיות.

פּידרוך מיט לאַקריצע = פּידרעך מיט לאַקריץ : פּוסטע רייד, ווערטער אָן אַ זינען, נישט געשטויגנס.

נָשים דַעתָּן קַלוֹת (שבת לג ב, געשריבן שטייט **...קַלָה**) : פֿרויען זענען לײַכטזיניק.

ז׳ 29

וְאָתאָ שוּנְרָא וְאָכְלָה לְגַדְיָא : (פֿון חד־גדיאָ) איז געקומען די קאַץ און האָט אויפֿגעגעסן די ציג

ניע מאַלאַ באַבאַ כלאָפּאָטע קופּילע סאָבי קאָזאַ : טאָמער האָט די באָבע נישט געהאַט קיין דאגות, האָט זי זיך געקויפֿט אַ ציג.

מֶלֶך מֵמית וּמְחַיֶה ... ונֶאמָן אַתָּה לְהַחֲיוֹת מֵתים (פֿון דער צווייטער ברכה פֿון שמונה־עשׂרה) : „קעניג וואָס דו טייטסט און דו מאַכסט לעבעדיק... באַגלייבט ביסטו צוריק אויפֿצולעבן די טויטע".

ז׳ 32

הָבָה נִתחַכּמָה (שמות א 10) : „קומט, לאָמיר זיך קליגן", לאָמיר פֿאַרטראַכטן אַ קלוגן פּלאַן.

לְהַרוג, לְאַבּד וּלְהַשמיד (אסתּר ג 13 א"אַ) : טייטן, אומברענגען און פֿאַרטיליקן.

וְאַיֵה הַשֶּׂה (בראשית כב 7) : „און ווו איז דער שעפּס [פֿאַר אַ קרבן] ?" (פֿראַגע פֿון יצחקן צו זײַן פֿאָטער אַבֿרהם ווען ער זעט אַז אַלץ איז גרייט צו ברענגען אַ קרבן פֿאַר גאָט, נאָר קיין שעפּס איז נישטאָ).

ז׳ 33

כָּעֵת : אַצינד, איצט.

ז׳ 45

ליאַפּען : (דאָ) פֿאַרשמירן (מאָראַליש), באַרעדן

עוֹלָם כְּמִנהָגוֹ [נוֹהג] : די וועלט פֿירט זיך ווײַטער ווי געוויינטלעך

פָּרים הַנִשׂרָפִים : „פֿאַרברענטע אָקסן", דערמאָנט אין סידור צווישן די קרבנות וואָס מע פֿלעגט ברענגען אין בית־המיקדש.

בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי (בראשית מח 22) : מיט מײַן שווערד און מיט מײַן פֿײַלנבויגן.
עמער : (דאָ) אַן אַמאָליקע מאָס פֿאַר בראָנפֿן.

ז' 46
זשענאַ אַאז"וו : דאָס ווײַב קראַנק, קינדער קראַנק, שוויגער קראַנק, זייער מסוכן.
דערביוועןזיך = דערביוועןזיך : דערגיין, אָנקומען ביז צו, זיך דערוויסן
אַל תְּהִי בָז לְכָל בָּשָׂר (פֿאַראָדירט נאָך) **אַל תְּהִי בָז לְכָל אָדָם** (פּרקי־אָבות ד' 3) : זאָלסט נישט פֿאַרשעמען קיין שום מענטשן.

ז' 47
אָבשטשעסטווע : קאָמפּאַניע, די פֿאַרזיכערונגס־געזעלשאַפֿט

ז' 48
הַמִּבְּלִי אֵין פְּגָרִים בְּמִצְרַיִם (פֿאַראָדירט נאָך) **הַמִבְּלִי אֵין קְבָרִים בְּמִצְרַיִם** (שמות יד 11) : צי דערפֿאַר ווײַל עס זענען נישטאָ קיין קבֿרים אין מצרים.
טאָוואַר וואָבראַטי : אָנגעזאַמלטע סחורה

ז' 49
פּשוֹט נְבֵלָה בַּשּׁוּק וְאַל תִּצְטַרֵךְ לַבְּרִיּוֹת (לויט אַן אַראַמישן גמרא־מאמר) : שינד אָפּ אַ נבֿלה אויף דער גאַס, אַבי דו זאָלסט נישט דאַרפֿן אָנקומען צו קיין מענטשן.
הַחִילּוֹתָ לִנְפּוֹל... נָפוֹל תִּפּוֹל (אסתר ו 13) : „האָסט אָנגעהויבן פֿאַלן... וועסטו שוין טאַקע פֿאַלן" (זאָגט זרש צו איר מאַן המן).
פּרעקאָראָר : (צעקרימט) פּראָקוראָר

ז' 50
בַּעבוּר שְׁנָדַר עֲשָׂרָה פֿוּנט נֵרוֹת... : דערפֿאַר וואָס ער האָט צוגעזאָגט שענקען צען פֿונט ליכט פֿאַרן...

67

——306——

דער פאַרכישופטער שניידער / אַ מעשׂה אָן אַן עק (1913/1900)

דער סיוזשעט / דער געבוי פונעם סיפּור-המעשׂה

[דער ערשטער טאָג]

1. זלאָדייעווקע. שמעון-אלי און ציפּע-ביילע-רייזע ביי זיך אין דער היים. זיין עזר-כּנגדו. שיקט אים קויפן א **ציג**, דעם מקור פון מילך.

2. אויף מאָרגן אין דער פרי. נאַטור-סצענע, אויף דער פרישער לופט (+)

3. די דעמבענע, פונקט אין דער מיט וועג. דאָדי דער רענדאַר, א ליידיקער מענטש. שמעון אלי שיכּורט זיך אָן און באליידיקט אים.

4. קאָזאָדאָיעווקע. דע הענדלערקעס אין מארק פארקויפן הענער. ביי חיים-חנא דעם קלוגן אין חדר. מע זינגט וועגן **דער ציג פון דער גמרא**. קויפט א ציג ביי טעמע-גיטל די שטילשווייגעוודיקע. די ציג שפּאַרט זיך איין און פּראָטעסטירט.

5. שמעון אלי און די ציג. דאוונט מנחה מיט גרויס התלהבות (+). ביי דאָדין אויף צוריקוועגס. שלאָפט איין. דער קאָשמאַר: טרענט זיין שבתדיקע קאַפּאָטע (-).

[צווייטער טאג]

6. צוריק אין דער היים. די גוואלדיקע פרייד. די קינדער זינגען א לידל. (++) דער אומגליק. אירע קללות. נעמט **דעם תּכשיט** און שטעלט זיך אָפּ אין דער דעמבענער קרעטשמע. א קאַטאָוועס? מוראדיק אין כּעס.

---

7. קאָזאָדאָיעווקע. **די ציג פון דער גמרא** האט צעבראָכן דאס קריגל. דערציילט דעם מלמד דאס **קאַטאָוועס** פון די צוויי ייִדן אין באָד. מע גייט צום רב. די דין-תורה. טעמע-גיטלס תּוכחה. מאכט פליטה.

8. אנטלויפט ווי פון א שׂרפה. פארלייקנט אלץ פאר דאדין. רעדט פון כּישוף און דערציילט וועגן די ניט-גוטע.

9. זלאָדייעווקע. דער צווייטער אומגליק. זי ווארפט אים ארויס פון שטוב. אין שטאָט רעדט מען וועגן א **גילגול**. קינדער חוזקן פון אים. מע שרייבט א מליצה-בריוו צו קאָזאָדאָיעווקע.

10. איינער אליין אין א לבנה-נאכט מיטן תּכשיט. גייט צו האָדל דער אַקציזניטשקע אין שענק. דאס **לידל** וואס מע זינגט וועגן איר. די מעשׂה-נורא מיט דער מומע פערל. **חד גדיא.** דערשרעקט זיך פארן אייגענעם געלעכטער. פארגעסט דעם פּסוק. שרייט **שמע ישראל**! די ציג זינגט: **מלך ממית ומחיה**.

[דריטער טאָג]

11. שמעון אלי איז פון זינען אַראָפּ. מע שלעפּט אים אין שטוב אריין. מע צאפּט פון אים בלוט. די קינדער זינגען א **קלאָגגעזאַנג**. אחרי מות—קדושים.

12. די זלאָדייעווקער בעלי-מלאָכות ווערן מאָביליזירט. דער מליצה-בריוו פון קאָזאָדאָיעווקע. די ציג פארשווינדט: **אַיה השֶׂה**?

13. דער גילגול צעלויפט זיך איבערן מארק און מאכט אָן א גרויסן היזק. דער מחבר פון דער געשיכטע רייסט איבער די מעשׂה.

——306——

יעקב וייצנר

מכירת יוסף בתיאטרון היהודי העממי

פארלאג י.ל. פרץ ישראל
תל־אביב, תשנ"ט–1999

מהו פורים־שפיל?

המושג פורים־שפיל דורש הבהרה. במונח פורים־שפיל, משתמשים כדי לתאר את התיאטרון היהודי העממי שבו הופיעו שחקנים חובבים בפורים. אחרי מלחמת העולם השניה שרד הפורים־שפיל רק בקהילה החסידית בישראל ובארצות הברית. הבעיה היא שהפורים־שפיל לא שרד בצורתו המקורית, ולמרות שבקהילות חסידיות כמו זו של בובוב או מונקאץ' נמשכת מסורת ההצגות בפורים, ההצגות אינן עומדות בקריטריון המרכזי של הפורים־שפיל כפי שהוצג במשך מאות שנים באירופה.

הקריטריון המרכזי הזה הוא: הצגה בבתים. מקום ההצגה שינה בצורה יסודית את אופי ההצגה. האילוצים של הצגה בבתים, ולא במקום ציבורי שאיננו שונה מהותית מתיאטרון רגיל, כפי שמקובל היום בקהילה החסידית, יצרו ז'אנר תיאטרוני מיוחד, שהוא, ורק הוא ראוי לשם פורים־שפיל.

הפורים־שפילים עסקו במגוון נושאים, למן התנ"ך ועד להוויי היום יום בקהילה. הסיפור התנ"כי האהוב ביותר על שחקני הפורים, מלבד כמובן מגילת אסתר הקשורה באופן מידי לחג, היה סיפור מכירת יוסף. יש בו את כל המרכיבים של דרמה פופולרית. סיפור סגור היטב, רגשות עזים, עלילה מרתקת, וסוף טוב. טבעי הדבר שנושא מכירת יוסף זכה להיות מוצג פעמים רבות על ידי שחקני הפורים־שפיל.

בחרתי בפורים־שפיל על מכירת יוסף שהוצג ברובנה בשנים שקדמו למלחמת העולם השניה כחתך מיצג לפורים־שפילים על נושא מכירת יוסף ולפורים־שפילים בכלל. הטקסט מובא כאן לדפוס בפעם הראשונה.

המחזה מאוזכר בספרו של אברהם גל-גולדשטיין *גבעת חוליא*[1] שבו מוקדש פרק מיוחד למחזה ולהצגה.

בכוונתי לעמוד על הזיקות התיאטרליות והטקסטואליות של הפורים־שפיל מרובנה למסורת העשירה של פורים־שפילים על נושא מכירת יוסף במשך הדורות.

בחלקו השני של הספר אביא את *מכירת יוסף* של אברהם גל-גולדשטיין במלואו.

תפקיד הכרוז

ההצגה בבתים יצרה תיאטרון מיוחד במינו, ללא מסך, ללא במה, ללא תאורה, ללא חיץ פיסי בין שחקנים וקהל. כתוצאה מהאילוצים האלה, שחקני הפורים היו חייבים ליצור חלל וזמן תיאטרוניים בעצמם. הם פיתחו טכניקה מיוחדת, אותה שאלו מהפאסטנאכט שפיל הגרמני[2] טכניקה שהתבססה על רכז משחק, שנכנה אותו בעקבות שמרוק[3] בשם הכרוז. ביידיש היו לו מספר כינויים כמו לויפער [רץ], פאיאץ [ליצן], ממוכן [כשם אחד מחדמויות המשניות במגילה] אבל תחת השמות השונים הסתתר תפקיד זהה.

ראשית היה עליו ליצור את הזמן והחלל התיאטרוני עבור ההצגה. בתיאטרון הלגיטימי מתעמעמים האורות, נשמע צלצול הגונג, המסך עולה וסך כל הסימנים האלה מעבירים אותנו מהמציאות לעולם הבידיון של ההצגה.

הכרוז יוצר את המעבר מהמציאות אל הבדיון בתנועה ובמלל, לבדו, ללא סיוע של עזרים טכניים כלשהם. הכרוז נכנס לבית, מציג את עצמו, את נושא ההצגה, ואת השחקנים. לעתים קרובות הוא מברך את בעל הבית על ההזדמנות שנתן למציגים להופיע בפני בני ביתו, ובדרך זו מקבל למעשה אישור למופע. לעתים קרובות

הוא מבקש מהנוכחים שקט, תנאי הכרחי להצגה. הכל נעשה בחרוזים, שמסלקים את הנימה התוקפנית שהיתה יכולה להתלוות להתפרצות מעין זו לפרטיות הבית והיושבים בו. הטקסט של הכרוז ממלא גם את תפקיד הפרסומת המוקדמת להצגה. הוא מדבר בשיבחו של המופע כדי להבטיח את הענין של הצופים בהצגה שהם עומדים לראות. הכרוז מבטיח לצופים בידור שיש עמו גם תכן.

הכרוז או הליצן כפי שהוא מכונה ב*מכירת יוסף* של אברהם גל-גולדשטיין מבטיח לצופים שהמחזה שהם עומדים לראות יסביר להם את מהות הקיום. הוא נכנס ראשון ואומר:

איך בין פּאַיאַץ קאַסטערמאַן אַליין.
איך וועל אײַך בעטײַטן אויף וואָס די וועלט שטייט.

[אני הליצן קוסטרמן בכבודו ובעצמו
אני אסביר לכם על מה עומד העולם הזה כולו]

בתריסר שורות הליצן מתאר לצופים את ההיסטוריה העולמית מראשיתה ועד לאירוע שבו עוסק המחזה: מכירת יוסף. מכאן שהמחזה עוסק בחוליה חשובה בתולדות תבל וממילא יש בכך כדי להגביר את הענין בהצגה.

ווי גאָט האָט באַשאַפן הימל און ערד,
אַזוי האָט ער באַשאַפן אדמען אויף דער וועלט.
און ווי גאָט האָט באַשאַפן אדמען אויף דער וועלט,
אַזוי האָט ער באַשאַפן חוהן אויף דער וועלט.
און ווי גאָט האָט באַשאַפן חוהן אויף דער וועלט,
אַזוי האָט ער באַשאַפן נחן אויף דער וועלט.

[כשם שאלוהים ברא שמיים וארץ,
כך הוא ברא את אדם בעולם.

וכשם שאלוהים ברא את אדם בעולם,
כך הוא ברא את חוה בעולם.
וכשם שהוא ברא את חוה בעולם,
כך הוא ברא את נח בעולם.]

בדרך זו של מנין הדורות מגיע הכרוז ליעקב אבינו. הכרוז הוא דמות הציר שמאפשרת את כניסת כל שאר הדמויות להצגה. בחריזה אופינית לפורים־שפילים רבים (מַיִן — אַריַין) הכרוז מזמין את יעקב להופיע בפני הצופים.

דער יעקב, דער יעקב, איז גאָר אַ געטלעכער מאַן!
אין גאָטס וועגן האָט ער אַלעס גוט געטאָן.
גאָטס ווילן האָט ער געטאָן דערפילן,
דערום איז ער געגאַנגען ווי אַ מלאך שפּאַצירן.
אַרײַן אַרײַן אַרײַן,
דו יעקב דו מײַן!

[יעקב, יעקב, היה איש האלוהים!
ולמען האלוהים עשה רק טוב.
את רצון האלוהים הוא עשה,
ולכן לטייל כמו מלאך הוא יצא.
בא בא בא
יעקב שלין]

החלוקה לדמויות נעלות ונקלות

בסיפור המקראי על יוסף הוא לא מוזכר, אבל בפורים־שפילים על מכירת יוסף מופיע לעתים קרובות משרתו של יעקב. משרת הוא אמצעי תיאטרוני בדוק להמחיש את חשיבותה של הדמות

שבשרותה הוא עובד. באמצעותו הסופר יכול לידע את הקורא אודות עושרו של גבור העלילה שלו. המחזאי חייב להמחיש את עושרו ומעמדו של הגבור בצורה חזותית. בתיאטרון — הן העממי והן הלגיטימי — השמוש במשרת מפריד בין עשירים ועניים. אפילו הרפגון *בקמצן* של מוליר לא מפטר את משרתו למרות קמצנותו המופלגת. הוא משמש אותו גם בתור עגלון וטבח, אבל לפטר אותו הוא לא יכול שכן אז לא תהיה המחשה ויזואלית למעמדו כבורגני. בחריזה אופינית (געשווינד — קינד) יעקב שולח את המשרת להביא בפניו את יוסף.

יעקב
לויף גיך און געשווינד,
און ברענג יוספקע מײַן קינד!

[יעקב
רוץ חיש מהר
והבא את בני יוסף בלי לאחר!]

מכירת יוסף של אברהם גל־גולדשטיין נכתב רובו ככולו ביידיש מזרח אירופית. עם זאת מתקיים בו הכלל הפורים־שפילי (שאיציק מנגר עשה בו שמוש פרודי מוצלח כל כך בשירי המגילה) לפיו הדמויות הנעלות מדברות ביידיש עם תוספות של גרמנית, שנחשבה בעיני היהודים כשפת התרבות, בעוד הדמויות הפשוטות מדברות ביידיש אידיומטית מקומית. לכן יעקב, חשוע היהודי, משתמש במילה הגרמנית "מאכט" ולא "גבורה", "פערשטאנד" ולא "שכל" המקבילות להן ביידיש עממית. יעקב מדבר עם יוסף ביידיש מגורמנת.

אַך, יוסף מײַן ליב קינד, זעץ זיך לעבן מיר אַנידער,
וועל דיך האָב איך ליבער פֿון אַלע דײַנע ברידער.

ווייל דו ביסט קלוג און פול מיט פערשטאַנד,
דאַרום טו איך דיר איבערגעבן דעם ספר אין דער האַנט.
דעם ספר האָט מײַן זיידע אברהם געשריבן.
און ווייל דו ביסט פרום און פול מיט מאַכט,
דאַרום טו איך איבערגעבן דאָס העמדעלע, פון מצרים
געבראַכט.

[יוסף ילדי האהוב, שב לידי לכמה רגעים
כי אותך אהבתי מכל האחים
כי אתה חכם ומלא תבונה
לכן נתתי לך ספר במתנת
את הספר כתב סבא אברהם
ובגלל שאתה שומר מצוות ומלא עצמה
הבאתי לכך את הכותנת ממצרים.]

חלומו של יוסף מעורר את כעסם של האחים. שוב ניכרת הדיפרנציציה הלשונית בין שמעון, הגס שבין האחים, לבין לוי. שניהם מתרעמים על דבריו של יוסף. שמעון ביידיש אידיומטית, עממית, ולוי ביידיש מגורדמנת. לוי הוא מולידו של שבט הכהנים ולכן היידיש שבפיו מליצית יותר. כאמור, בפורים־שפיל, כמו בתיאטרון היהודי שבא בעקבותיו, מליצה מתקבלת על ידי שמוש במרכיבים גרמניים.

שמעון

ווי געפעלן אײַך, ברידער, זײַנע חלומות?
ער מיינט, אַז ער איז דער פאַסטעך און מיר די בהמות.

לוי

ניין, ברודער, ניין, דו רעדסט דאָך שלעכט,
ער מיינט, אַז ער איז דער הערשער און מיר זײַנען די קנעכט.

[שמעון

מה דעתכם אחים על החלומות?
הוא אומר שהוא הרועה ואנחנו הבהמות.

לוי

לא אחי לא, אתה לא מציג נכון את הדברים,
לדעתו הוא השליט ואנחנו העבדים.]

הפורים־שפיל — תיאטרון עממי אירופי עם תכנים יהודיים

הפורים־שפיל הסתמך על הפאסטנאכטשפיל הגרמני באשר לטכניקות ההצגה. אבל אם את הצורה לקחו היהודים מהגרמנים, את התכן שאבו ממקורותיהם הפנימיים. המדרש היה מקור מרכזי, שמילא חללים, ופתר שאלות שאין עליהן מענה בטקסט המקראי, וכך הפך אותו לקרוב ומובן יותר לקהל היהודי העממי. המדרש פרטני יותר מהמקרא במה שנוגע למוטיבציה של הדמויות הפועלות. במונחי תסריט, המדרש מסביר את הצורך, ה־NEED, שמביא את הדמויות לעשות את המעשים שהן עושות.[4]

בסצינה שמקורה במדרש, יששכר מסביר לאחים שיוסף פועל לא רק מטעמים של יוהרה. יש לו גם מניע כלכלי. יוסף — יששכר מסביר לאחיו — פועל אצל יעקב אביהם כדי לנשל אותם מהירושה. ההתיחסות האלימה של האחים ליוסף נהית מובנת הרבה יותר. יוסף לא רק מרגיז את אחיו, הוא מעמיד בסכנה את עתידם הכלכלי. יש להם צורך, לא סתם חשק, להיפטר ממנו.

אַזוי פירט זיך די וועלט און אַזוי איז פאַרשריבן,
אַז איין ברודער ירשנט און די איבעריקע ווערן פאַרטריבן.

[כך מתנהל העולם וכך כבר נקבע,
את אחד את האחרים מסלק מהירושה.]

גם במשפחתם הקרובה, מסביר יששכר היו מקרים דומים. נח נישל את חם מהירושה, סבם יצחק נישל את ישמעאל, ואביהם יעקב נישל את עשו.

אונדזער זיידע יצחק האָט יעקבן געגעבן די ברכות,
עשון די שווערע מלאכות און קדחות.
און בײַם זעלבן משא־ומתן
טוט יוסף מיט אונדזער אַלטן טאַטן,
קריכט מיט תנופה אין דיזעם אַרײַן
כּדי ער זאָל אים יורש זײַן.

[סבנו יצחק נתן ליעקב את הברכה
ולעשיו קדחת ועבודה קשה
אותו משא ומתן
יוסף עם אבינו הזקן מנהל
כדי לזכות בירושה
הוא מתחנף ועל גחון זוחל.]

יהודה מסכם את תכנית הפעולה: צריך להרוג את יוסף. החריזה מסתברת רק בדיאלקט הליטאי ומצביעה על האפשרות שהמחזה עבר בנדודיו גם דרך ליטא.

איר, שמעון און לוי, זײַט גרייט
דעם יונגן מאַכן דעם טויט.

[אתם, שמעון ולוי, היו מוכנים
לגמור לנער את החיים.]

הפרעות מכוונות במהלך העלילה

המערכה הדרמטית מסתיימת בהרפיה קומית. אשר מזמין את האחים לסעוד את ליבם. שורות אלה שימשו כנראה אמתלה לשחקנים לקחת אוכל משולחן סעודת הפורים כחלק מהתשלום עבור הופעתם. במקרה הספציפי של ההצגה בבית משפחת גולדשטיין כשהמציגים והקהל היו בני אותה המשפחה, הצטרפות השחקנים לסעודה נעשתה מתוך השתתפות בשימחה ולא דווקא כחלק מהתשלום עבור ההופעה. על כל פנים עולה כאן שוב התכונה המיוחדת של הפורים־שפיל כתיאטרון שבו המחיצה בין הקהל והשחקנים היא תמיד ארעית וניתנת להסרה בקלות.

הפרעה מכוונת אחרת במהלך העלילה היא השמוש בדמות הקומית של המשרת לצורך הרפית המתח שבין השיאים הדרמטיים של ההצגה.

בפתיחת המערכה השנייה יעקב שולח את המשרת שיביא את יוסף בפניו.

בנוסף לכך שהוא ממחיש את מעמדו הרם של אדונו, יש לו גם תפקיד קומי, שנוצל היטב הן בקומדיה האירופית העממית והן בקומדיה האירופית הספרותית, למן הקומדיה העתיקה ועד לשקספיר ומוליר. המשרת, כמי ששייך למעמד הנמוך, יכול לנבל את פיו להנאת הקהל. המשרת מספק את פסק הזמן הקומי שבין השיאים הדרמטיים. הצד הפיסי, כפי שהראה ברגסון[5] משחרר את המחזה לרגע מהעסוק בתכנים האינטלקטואלים, ומאפשר פסק זמן קרקסי שכולו פעילות גופנית, כמו ריצה, מעידה וחבטות.

יעקב
דינער! דינער!

דינער
וואָס איז, מײַן הערז

יעקב
לויף גיך און געשווינד,
און ברענג יוספן ממן קינד!

[יעקב
משרת! משרת!

משרת
מה יש אדוני?

יעקב
רוץ חיש מהר
ותביא את יוסף ילדי!]

בפורים־שפיל שהוצג בישוב הישן בארץ ישראל נמצא שורות דומות, עם יותר העזה במה שנוגע למיתרנות הקומית של הטקסט.

יעקב
אוי אוי, דינער!

משרת
וואָס, בעל־הבית, ווילט איר?

יעקב
יאָג אַרויס די הינער...

המשרת מגרש את העופות

משרת
אַשאַ אַשאַ אַשאַ!

95

יעקב
גיי אַרויס און קויף מיר אַ פעקל פעטערבורסקע טאַבאַק.

משרת
וואָס פאַר אַ טאַבאַק? פעטער... פעטערדו...
פעטערדופסקע טאַבאַק?

[יעקב
משרת! משרת!

משרת
מה אדוני, מה צריך לעשות?

יעקב
גרש מפה את התרנגולות...

המשרת מגרש את העופות

משרת
קיש קיש קיש!

יעקב
לך וקנה לי חפיסה של טבק פטרבורגי.

משרת
איזה טבק? פטר... פטרת... פטרתחת...]

אחרי פסק הזמן הקומי הקהל מוכן לשיא הדרמטי הרציני שבא אחריו. באפיזודה שאת מקורותיה אפשר למצוא במדרש, יוסף מלשין על אחיו בפני אביהם.

יוסף
אַ שרעק, אַ שרעק, אוי וויי אוי וויי!
זיי טוען דאָך עסן אבר מן החי!
אַ שרעק, אַ שרעק, זיי טוען דאָך נישט רעכט,
די קינדער פון בלההן רופן זיי קנעכט!

[יוסף
מורא ופחד אוי וויי וויי!
הם אוכלים אבר מן החי!
מורא ופחד הם הרי חוטאים,
לבני בלהה הם קוראים עבדים!]

עקביות בדיפרנציאציה הלשונית

יעקב מבטיח ליוסף להוכיח את האחים על מעשיהם. יוסף עונה שיש להוכיח את האחים אבל בזהירות הראויה. היידיש שבפיו שזורה במילים גרמניות שניתן למצוא כבר ב*מכירת יוסף* של ברמן לימבורג. כאמור, מילים גרמניות נחשבו לסימן הכר לשפה נעלה שרק אנשי מעלה כמו יעקב יוסף ופרעה משתמשים בה.

יעקב
נו, מײַן קינד, איך וועל זיי אויסריידן.

יוסף
פאָטער, נאָר מיט אַ געלאַסענער מינע,
כּדי זיי זאָלן ניט טראָגן אויף מיר קיין שׂנאה.

[יעקב
נו, ילדי, אני כבר אדבר אתם.

יוסף
אבא, אבל בלי מתח בפנים,
כדי שלא יהיו לי לשונאים.]

יעקב מוכיח את בניו. יהודה ולוי מודים בטעותם אבל נוטרים טינה ליוסף בגלל ההלשנה. היידיש בפיהם עממית, ושובת לב בפשטותה. החריזה בדיאלוג בין יהודה ולוי רחוקה מרחק רב מהמליצה המגורמנת שבפי יוסף.

יהודה
אונדזער פאָטערס רייד זײַנען געשמאַק און זיס.

לוי
אָבער דאָ איז פאַראַן פון בעל־רכילות אַ ביס.

[יהודה
דברי אבינו מלאי טעם ומתוקים.

לוי
אבל טביעת שיניו של הולך הרכיל בם ניכרים.]

המשרת, איש הסוד המסורתי בקומדיה, מאשר את חשדם.

דינער
יוסף האָט מיט אײַער פאָטער גערעדט,
און דערציילט אײַער חטא.

[משרת
יוסף דיבר עם אביכם,
וסיפר על חטאיכם.]

הזיקה בין הפורים־שפיל מרובנה לפורים־שפילים הקודמים על נושא מכירת יוסף.

כמו רבים מהפורים־שפילים לפניו, מכירת יוסף של גל-גולדשטיין לא פוסח על הסצינה שבא יוצא יוסף, לבקשת יעקב, לדרוש בשלומם של אחיו הרועים את הצאן בשכם. המקרא מספר שיוסף פגש באיש שהדריך אותו אחרי שתעה בדרך. הפורים־שפילים למן *מכירת יוסף* של ברמן לימבורג אימצו את הנוסח המדרשי לפיו האיש לא היה איש סתם, אלא מלאך. מעניינת העובדה שאברהם גל-גולדשטיין שדובר יידיש פולנית, לא ידע להסביר לי מה פשר המילים "די שאף היידען" בהם משתמש המלאך במחזהו כדי לספר ליוסף היכן רועים אחיו את הצאן. ביידיש הגרמנית של ברמן לימבורג שככל הנראה *ממכירת יוסף* שלו הגיעו השורות בדרכי עקיפין עד לטקסט של גל-גולדשטיין, מסתבר מובן הדברים:

אנטוואָרט דער ענגיל
דייני ברידר טוא איך גאר וואל קענען,
זיא טונן איך די קינדר יעקב נענן.
נון וויל איך דיך בישיידן,
וואו זי ויידן.[7]

[עונה המלאך
את אחיך אני מכיר טוב,
הם מכנים את עצמם בני יעקב.
אומר לך כעת בלי פקפוקים,
היכן הם רועים.]

האחים יצאו לרעות את הצאן, weiden בגרמנית. ביידיש הפולנית של גל-גולדשטיין אומרים "פאַשען" מהפולנית pasać, ולכן טבעי

הדבר שגל-גולדשטיין לא הבין את פשר המילה heiden, שהיא כלאיים של שתי המילים הגרמניות הקרובות בהיגוי ובמובן Heide (אחו, מרעה) ו־weiden (לרעות את הצאן). השימוש במילים גרמניות, ומילים גרמניות משובשות, מהווה אינדיקטור נוסף לכך שמכירת יוסף של גל-גולדשטיין נדדה לפולין מגרמניה. יש בכך ערעור נוסף על הקביעה של יצחק שיפער[8] שהפורים־שפיל היהודי פולני ינק ממסורת מחזות המיסטריה הפולניים שעסקו בנושאים ביבליים. הצדק ככל הנראה עם שמרוק שהתנגד לטענתו של שיפער[9] לפיה פורים־שפילים תנ"כיים כמו אחשורוש־שפיל או מכירת יוסף מקורם במחזות כנסייתיים פולנים שטיפלו באותם הסיפורים. הפורים־שפיל על מכירת יוסף של גל-גולדשטיין כמו הפורים־שפילים האחרים על נושא מכירת יוסף, מצביעים על זיקה למקורות יהודיים, בין שמדובר במקורות תיאטרוניים (פורים־שפילים מוקדמים יותר), ובין שמדובר במקורות ספרותיים (המידרש, *מלחמה בשלום*), מקורות זרים לחלוטין למחזות הפולניים שנזקקו לאותם הנושאים.

אם המילים הגרמניות, נחשבו לשיכבה הגבוהה של היידיש, בגלל מעמדה של הגרמנית כשפת ספרות ותרבות, במיוחד בעיני האינטליגנציה היהודית, המילים ברוסית ואוקראינית, שפות האיכרים, נחשבו לשיכבה הנמוכה של היידיש. שמעון הגס והאלים שבין האחים מערב רוסית ביידיש שלו. הוא רוצה להרוג את יוסף ב"קולאקעס" שהם אגרופים ברוסית, ולפני שהוא עומד להמית אותו, שמעון מצווה על יוסף ביידיש כמו־רוסית:

גאָוואָרי פושע־ישראל, וידוי...

[אמור וידוי, פושע ישראל...]

יוסף משיב בגירסה פורימשפילית ל"אשמנו" של יום הכפורים. שוב ההסתמכות על מקורות יהודים פנימים מסתברת כאן יפה,

ושוב בניגוד להנחה הלא ריאלית של שיפער לפיה הפורים־שפיל הוא נגזרת יהודית למיסטריה הפולנית שעסקה בגיבורים מן התנ"ך.

יוסף

אַני אַני אַני אשמנו.
אַני אַני אַני שולדן האָב איך געטאָן, שולדן
געגן גאָט און געגן מײַנע ברידער.
אַני אַני אַני
דאָרום מוז איך ליגן מיט עקדישן און מיט שלאַנגען
אין איינעם אין די גריבער.

[יוסף

איי איי איי אשמנו.
איי איי איי פשעתי נגד אלוהי,
נגד אלוהי ונגד אחי.
לכן עלי להתגולל עם עקרבים ונחשים,
יחד בתוך הקברים.]

המקרא מספר שבבור אליו השליכו האחים את יוסף לא היו מים. המדרש מוסיף שמים לא היו בו אבל לעומת זאת היו בו נחשים ועקרבים. הסצינה של יוסף בבור מחזקת גם היא את ההנחה שהפורים־שפיל התפתח בצורה עקבית ורציפה כשהוא יונק מהמקרא והמדרש, ומשורה ארוכה של יצירות ספרותיות ודרמטיות בעברית וביידיש. ההנחה של שיפער, לפיה מקורות הפורים־שפיל במיסטריה הנוצרית מתערערת פעם נוספת. האפיזודה של יוסף בבור מופיעה כבר במכירת יוסף של ברמן לימבורג (1715)[10], ובגירסה המלומדת בעברית לסיפור מכירת יוסף של אברהם כ"ץ *מלחמה בשלום* (1801)[11]. האפיזודה שבה וחוזרת במהדורות השונות של *מלחמה בשלום* בתרגום־עיבוד שלה ליידיש *גדולת־יוסף* (1807)[12],

ומופיעה בספרון של צבי הירש צוקר *סדר מכירת יוסף שפיל* (1876)[13] שהיה מהדורה מקוצרת ועממית עוד יותר של *גדולת יוסף*. הסצינה שבה ומופיעה בפורים־שפיל על מכירת יוסף שרשם וייסנברג ב־1910[14] בדרום רוסיה ואנו שבים ומוצאים אותה ב*מכירת יוסף* של אברהם גל-גולדשטיין.

בסיפורו האתנוגרפי של שלום עליכם "בײַם קעניג אחשורוש" ["בבית המלך אחשורוש"] מתועדת אותה סצינה עצמה.

שלאַנגען און עקדישן,
פאַרשליסט אײַער מויל!
צי ווייסט איר דען,
צי ווייסט איר דען,
צי ווייסט איר, ווער איך בין?
איך בין יוסף הצדיק,
יצחקס אַן אייניקל,
יעקבס אַ זון,
יעקבס אַ זון!...[15]

[נחשים ועקרבים
בלמו את לועכם!
אתם יודעים בכלל,
אתם יודעים בכלל,
מי עומד בפניכם?
אני יוסף הצדיק,
נכדו של יצחק,
בנו של יעקב,
בנו של יעקב!...]

גם במכירת יוסף של גל-גולדשטיין יוסף מקווה שזכות אבות תציל אותו מפגיעתם הרעה של הנחשים והעקרבים.

יוסף

עקדישן און שלאַנגען, טוט אײַער גיפט פאַרהאַלטן,
ווײַל איך קום אַרויס פון אברהמען דעם אַלטן.

[יוסף

עקרבים ונחשים עצרו את הרעל בתוככם,
כי אני נצר לאברהם הזקן.]

הנימה המשכילית

המחזה ממשיך מבלי לסטות מקוו העלילה של הסיפור המקראי. ראובן מקוה עדיין להציל את יוסף. המעניין בטקסט שבפיו היא הנימה המשכילית המובהקת של התפילה אותה הוא נושא. הוא מדבר על ה"נאטור", הטבע, שנברא בחסד האלוהים. הוא פונה לשמים בתפילה שיביאו רחמים ללב האחים.

ראובן

אָך איינציגער הערשער פון אַלע דײַנע וועלטן,
ווי דו בליסט מיט חכמות אין דײַנע הימלישע געצעלטן.
וואָס דו האָסט מיט רחמנות די נאַטור געשטעלט,
מיט חסד און רחמים פירסטו די וועלט.

[ראובן

שליט יחיד על כל העולמות,
בחכמתך פורח בכל היכלות שמיך.
אתה שבראת את הטבע ברחמיך,
בחסד וחמלה נוהג בעולמך.]

בגלל אופיו של הפורים־שפיל, שבו המציגים אינם מחויבים לטקסט קבוע, בא בו לידי ביטוי העולם האידיאולוגי של המציגים. אביו של אברהם גל-גולדשטיין היה משכיל, אשר "רבות מן המצוות המעשיות כבר לא קיים, אך את בית הכנסת פקד בשבתות ובחגים".[16] יש בכך כדי להסביר את הנימה המשכילית של הטקסט.

אליקום צונזער שכתב את *מכירת יוסף — איין טעאטער שטיק אין זיבין אקטין און זיבעצען סצענע* (1893) השתמש גם הוא במחזה כנשא לדעותיו המשכיליות. במחזהו יעקב מסביר ליוסף את מהות האלוהות ברוח ההשכלה האירופית, אלוהות שהתגלמותה במוסר ובשגב של הטבע, "די נאטור" ביידיש מגורמנית, האופיינית למשכילים היהודיים במזרח אירופה.

זײַן קרבן איז אַ האַרץ אַ ריינע,
זײַן טעמפּל איז די נאַטור די שיינע.[17]

[במקום קרבן הוא מבקש לב טהור בלי דופי,
מקדשו הוא הטבע מלא היופי.]

נונסנס

כמו בסיפור המקראי, האחים מחליטים בסופו של דבר לא להרעיב למוות את יוסף בבור אלא למכור אותו לישמעאלים. הישמעאלים הופכים במכירת יוסף של גל-גולדשטיין לטורקים. טורקיה סימלה את המזרח עבור יהודי מזרח אירופה בכלל, ועבור התיאטרון היהודי המזרח אירופי בפרט. הסצינה שבה מיר'לה היתומה שרה בככר השוק באיסטנבול *במכשפה* של גולדפדן היתה מוכרת לכל צופה תיאטרון יהודי. הטורקים בפורים־שפיל של גל-גולדשטיין מופיעים על גבי גמלים שאותם היה צורך לאלתר.

איך מעלים ישמעאלים? שלושה זאטוטים רוכבים זה על זה עטופים בבד צהבהב, גמלם של הישמעאלים ואחריהם עטופים בסדינים ועטיפות של מגבות בראשיהם, מעשי תרבוש. הם קונים את העבד ומובילים אותו מצרימה.[18]

היה גם צורך להמציא תחליף לטורקית. רוסית משובשת במתכוון, בתוספת מילות נונסנס מתובלות ביידיש, מילאו את המשימה.

טערקן

הײדאַ מאַרוסיאַ מאַרוסיע כלעב,
קוסאַליסאַ קוסאַליסאַ קוסאַליע.
ניט גיין עסן פרעסן דײַ טשובלעטשקו,
דײַ טשובלעטשקו כלעב.

[טורקים

היידה מרוסיה מרוסיה לחם,
קוסליסה קוסליסה קוסליה.
לא נלך לאכול, נזלול את הלחמניות,
תן לחמניות, תן לחם.]

בנוסף לעברית המשובשת במתכוון ולרוסית המשובשת במתכוון, השתמשו המציגים גם בארמית כביכול כדי ליצור שפת־במה שהיא כביכול טורקית. בדיאלוג שלפנינו יהודה דורש מאה שקלים עבור העבד, הלא הוא יוסף, והטורקים מודיעים שאינם מוכנים לשלם מאה שקלים עבור העבד.

יהודה

זאַ עטאָ עבדיא מי כאַטימיאַ סטאָ שקאַליאַ.

טערקן

שטאָ? מאה שקאַליאַ מי ניע קופיא.

[יהודה

עבור עבד כזה אנחנו רוצים מאה שקלים!

טורקים

מהז מאה שקלים? אנחנו לא קונים!]

יוסף נמכר בעשרים שקלים בדומה לעשרים כסף, הסכום אותו נוקב המקרא. בעברית־רוסית־ארמית, שמזכירה את לשון ההגדה, וכאמור אמורה להיות טורקית, יהודה מסכם את המשא ומתן.

יהודה

נו, דאַיאַ, באַקומט דעם באַכוראַיאַ.

[יהודה

נו, שלמו, ותקבלו את הבחור!]

שפיל ביידיש, כמו play באנגלית, נושא כפל משמעויות: מחזה ומשחק. השמוש בשפה היתולית בפורים־שפיל משקפת תיאטרון שלא איבד את עליצות המשחק במובן הראשוני שלו, משחק כפי שמשחקים אותו ילדים.

קבר רחל

יוסף נמכר לעבדות. המקרא מדלג על הדרך מכנען למצרים. המדרש ממלא את החלל הזה בטקסט. המדרש מספר ששיירת המדיינים הגיעה לאפרת, שם השתטח יוסף על קבר אמו רחל וקרא לעזרתה.

סצינה על קבר רחל ממחישה ביתר שאת את הרצף ההיסטורי של הפורים־שפיל על מכירת יוסף. נמצא אותה, במרחב זמן שמתפרס על כמאתיים שנה, ובמרחב גיאוגרפי שמשתרע ממזרח אירופה ועד ארץ ישראל, בכל אחד מהפורים־שפילים למן *מכירת יוסף* של ברמן לימבורג ועד לזה של אברהם גל-גולדשטיין. שוב מסתברת הקביעה של שיפר לפיה הפורים־שפיל היהודי־פולני הוא חיקוי יהודי למיסטריה הנוצרית הפולנית כחסרת ביסוס ממשי. יותר ויותר מסתבר הפורים־שפיל כמסורת של תיאטרון עממי יהודי שדרך הווריאנטים הרבים שלו שומר למרות שינויי הנוסח, גם על המשכיות. הסצינה על קבר רחל דומה מבחינת הטקסט, ואפילו מבחינת ההעמדה התיאטרונית, בכל הפורים־שפילים שהגיעו לידינו. אברהם גל-גולדשטיין מתאר את הסצינה כפי שהוצגה בבית הורית ברובנה:

> בשתי המערכות האחרונות יוסף במרכז. בחמישית הוא בשדה בין הישמעאלים. הם ישנים והוא מתיר את כבליו, ובחפשו את דרכו מוצא את עצמו ליד קבר רחל אמו. על קברה של רחל מבכה הוא את מר גורלו ונשמע קולה של האם המבכה על בניה, ומסיימת בדברי נחמה.[19]

ב*מכירת יוסף* של גל-גולדשטיין פונה יוסף לרחל אמו ואומר:

> ניין, מײַן געטרײַע מוטער, צי דען איז אַזוי רעכט,
> אַז ברידער זאָלן אַ ברודער פֿאַרקויפֿן פֿאַר אַ קנעכט.

> [לא אמא יקרה האם יש בכך צדק,
> שאחים ימכרו את אחיהם לעבד.]

אצל וייסנברג (1910) יוסף פונה לאמו רחל בשאלה דומה:

> פרעגט (ביטע) בײַ השם יתברך, צי זשע איז אַזוי רעכט,

> אַז איין ברודער דעם אַנדערן זאָל פֿאַרקויפֿן פֿאַר אַ קנעכט.[20]

> [שאלי את השם יתברך עם יש בזה צדק,
> שאח אחד את השני ימכור לעבדז]

שושנה לוי במאמרה "פורים־שפיל בצפת מלפני 90 שנה בקרוב" מקדישה לסצינה על קבר רחל מקום מרכזי במאמרה. וזהו תיאור הסצינה מתוך ההצגה שנערכה בארץ ישראל ככל הנראה בשנת 1877.

> בין הקבוצות המכובדות היתה זו של צעירים ומבוגרים ששיחקו את 'מכירת יוסף', מחזה קצר בחרוזים, שאף הוא עבר מאבות לבנים במשך דורות...
>
> ...את קיברה של רחל סימל שולחן הפוך עטוף סדין לבן, תחתיו ישב שחקן צעיר בעל קול נשיי ומילא את תפקידה של רחל אימנו. הטקסט ביידיש סחט דמעות מעיניהם של רבים. פעם נזדמנו לצפת צעירים ירושלמים אחדים שראו ושמעו את ההצגה ונתבשמו ממנה. הם העתיקוה אות באות והעבירוה לירושלים. לקראת חג הפורים הבא נתארגנה שם קבוצה של זמרים ושחקנים צעירים בראשותו של ר' יחיאל הערש צ'מרינסקי (נולד בשנת תרי"ט 1859), בעל קול נודע. אך כשהיו מוכנים להופיע בפני הקהל — נאסרה ההצגה על ידי הרבנים: ראשית מחמת בושה בגלל תוכן ההצגה (מכירת אחז) ושנית מתוך חשש שמא לא יוציאו 'אחד עשר האחים את שנתם'. ר' יחיאל צ'מרינסקי שמילא את תפקיד יוסף במחזה, פנה יחד עם כמה מחבריו אל הרבנים בבקשה להרשות להדגים בפניהם את ההצגה. והיה ואם בכל זאת יאסרוה — יקבלו עליהם את הדין. הרבנים הסכימו, ובתאריך שנקבע, הופיעו כל השחקנים בחדר גדול בעיר העתיקה, ולאחר שהרבנים התישבו מסביב, הציבו שולחן

הפוך באמצע החדר, עטפוהו בסדין לבן, ופתחו במשחק. כבר מן הרגע הראשון הצליחו לכבוש את לב הקהל הנכבד. וכאשר 'יוסף' השעין את ראשו על כף ידו על קבר 'אמו' ובקול קורע לב שר:

אט אדא, אט אדא, ציטערט אין מיר יעדער אבר
עס ווייזט מיר אויס אז דאס איז מיין מיטער'ס רחל קבר
ומיד לאחר מכן זעק בשברון לב:
מאמע! מאמע!

פרצו כל הרבנים בבכי ומספרים שר' יהושע ילין שנכח באותה הצגה כמעט ויצאה נפשו מהתרגשות.[21]

ב*מכירת יוסף* שרשמה שושנה הלוי אומר יוסף:

מאַמע מאַמע, גיי און פרעג בײַם בית־דין־של־מעלה, צי דאָס
איז אַזוי רעכט,
אַז איין ברודער דעם אַנדערן זאָל פאַרקויפן פאַר אַ קנעכט.[22]

[אמא אמא לכי ושאלי בבית דין של מעלה אם יש בכך צדק
שאח אחד את האחר ימכור כעבד.]

בסדר *מכירת יוסף* של צוקר, שהיא גירסה מקוצרת ל*גדולת יוסף*, שיצא לאור באותה תקופה (1876) בלמברג, יוסף מקונן על קבר רחל אמו ואומר:

איז עס דען אין הימל אַזוי רעכט,
מען זאָל יעקבס קינד פאַרקויפן פאַר איין קנעכט.[23]

[האם בשמים יש בכך צדק,
שאת ילדו של יעקב מוכרים כעבד.]

בגירסה מקוצרת אחרת של גדולת יוסף מאותה שנה, *געשיכטע פון מכירת יוסף, וגדולת יוסף חלק שני*, המחבר־מעבד שם בפי יוסף שורות דומות.

מוטער מוטער טוא צו גאט שוועבן,
און בעטן פאר מיין לאנג לעבן.
און פרעג אוב עס איז אזוי רעכט,
איין ברודער זאל דעם אנדערן פר קויפין פר איין קנעכט.[24]

[אמא אמא רחפי עד לאלוהים,
ותבקשי ממנו עבורי חיים ארוכים.
ושאלי האם יש בזה צדק,
שאח אחד את השני ימכור כעבד.]

בהצגה של ברמן לימבורג מראשית המאה השמונה עשרה נמצא שורות דומות. גם שם פונה יוסף לקבר אמו ואומר:

אנטוואך און זיך אוב דוא עש קאנשט ביפינדין פאר רעכט,
אלש מיין און ערברמליכי ברידר האבן פאר קויפט פאר איין קנעכט.[25]

[עורי וראי אם את מוצאת שיש בזה צדק,
שאחי חסרי הרחמים מכרו אותי כעבד.]

הסצינה היתה אחד השיאים הדרמטים קורעי הלב שבמחזה. זאת היתה ככל הנראה הסיבה שהשחקנים לדורותיהם דאגו לכלול אותה בהצגה.

קשה להניח שהדמיון בשורות הוא מקרי. מתקבלת יותר על הדעת ההנחה שלפנינו התפתחות כרונולוגית כשמחזות מוקדמים יותר משפיעים על המחזות שבאים אחריהם בזמן.

יוסף המשוגע

הפורים־שפילים על מכירת יוסף מצטיירים כשלשלת דורות תיאטרונית. צורות ותכנים עברו מהמקורות אל הפורים־שפילים המוקדמים ומהם מפורים־שפיל אחד למשנהו. כזאת היא גם האפיזודה שבאה אחרי הסצינה של יוסף על קבר אמו רחל.

המדרש מספר שהישמעאלים חשבו שיוסף יצא מדעתו כאשר ראו אותו בוכה ומדבר אל האבן, משום שלא ידעו שזוהי המצבה שעל קבר רחל אמו. זהו המקור לאפיזודה בפורים־שפילים רבים על נושא מכירת יוסף, והפורים־שפיל של גל־גולדשטיין בינהם.

כאמור הדמויות בפורים־שפילים מחולקות לשתי קטגוריות. אנשי מעלה מכאן, ואנשים המוניים מכאן. אנשי המעלה דוברים יידיש נמלצת, עמוסה במילים צרפתיות וגרמניות. האנשים הפשוטים מדברים יידיש של יום יום. נוצר מצב, בפורים־שפיל, כמו בקומדיה המשכילית שבאה בעקבותיו, שבו הדמויות הנעלות משעממות, ודווקא הדמויות הפשוטות קונות את לב הקהל בעממיותם. הטורקים שייכים לקטגוריה של הדמויות הנמוכות. הרפליקות שלהם משעשעות וכובשות בחיוניותן הדרמטית.

טערק

אַוועק פון שטיין,
איך צערברעך דיר אַ ביין!

הטורקי מוביל את יוסף אל הטורקים האחרים.

טערקן

די לײַט פון כּנען האָבן אונדז אָפּגענאַרט,
דער יונגע האָט אַ פעלער.
ער שטייט בײַם שטיין
און שרײַט מוטער מיט גרויס געוויין.

טערק

הײַנט שרײַט ער: מוטער מוטער,
און מאָרגן וועט ער וועלן אַ בולקע מיט פּוטער.

[טורקי

תעזוב את האבן,
אחרת אשבור לך את העצמות.

הטורקי מוביל את יוסף אל הטורקים האחרים.

טורקים

האנשים מכנען רימו אותנו,
לנער יש מום.
היום הוא נעמד לו ליד אבן,
וצועק אמא אמא בבכי גדול.

טורקי

היום הוא צועק אמא אמא,
ומחר הוא ירצה לחמניה עם חמאה.]

יוסף במצרים

העמות עם אשת פוטיפר ממלא תפקיד חשוב בפורים־שפילים רבים *ממכירת יוסף* של ברמן לימבורג ועד *למחזה מכירת יוסף* של אליקום צונזר, אבל ככל הנראה הסיפור עם אשת פוטיפר לא התאים לפורים־שפיל משפחתי כמו זה שהציגה משפחת גל־גולדשטיין. משפחת גולדשטיין דילגה על הקטע האירוטי, ישר אל העמות בין יוסף, הפעם כמשנה למלך מצרים, לבין אחיו, שבאים מכנען כדי לקנות חיטה.

המעבר למצרים דרש שינוי לבוש ואביזרים. יוסף מופיע לבוש הוד והדר. כמו בסיפור המקראי יוסף מאשים את בנימין בגניבה ודורש שישאר במצרים כעבד; המחזה מסתיים באפיזודה שלקוחה גם היא מהמדרש. האחים לא מוכנים להשאיר את בנימין במצרים ומאיימים במלחמה. יוסף שנוכח לדעת שהאחים לא חסרי לב למרות הכל, מתוודע אליהם. הפורים־שפיל, מסתיים בצורה אופינית, בריקוד ושירה של כל המשתתפים.

מותו של הפורים־שפיל

הפורים־שפיל של אברהם גל-גולדשטיין מענין מבחינות רבות. הוא מעיד על מסורת תיאטרונית שהתקיימה משך מאות שנים עד לחורבן יהדות אירופה במלחמת העולם השניה, בתקופה שבה תיאטרונים אירופיים עממיים אחרים, וביניהם הפאסטנאכטשפיל הגרמני איבדו את חיוניותם.

גם אם את הצורה לפורים־שפילים בכלל, ולפורים־שפיל על מכירת יוסף בפרט, שאלו היהודים מהתיאטרון העממי הגרמני, הרי שאת התכנים חיפשו ומצאו בספרות ובתיאטרון היהודיים.

פרדוקסלית, למרות שהיהודים נחשבו לנטע זר על אדמת אירופה, התיאטרון העממי היהודי היה האירופי ביותר מבין התיאטרונים העממיים האירופיים. כמו היהודים ששיחקו אותו, הפורים־שפיל לא הכיר בגבולות לאומיים. מבחינתו אירופה, בייחוד אירופה המרכזית והמזרחית, היתה יחידה אחת, דוברת שפה אירופית אחת, יידיש.

איציק מנגר, גילם בשירתו את ההתערות של העם היהודי העתיק בתרבות אירופה. גיבורי המקרא עברו ביצירתו מנופי המזרח הקדום לעיירות היהודיות של מזרח אירופה. יעקב של מנגר מכין את בניו לקראת פורים־שפיל על מכירת יוסף:

יוסף, מײַן סאַמע ליבסטער זון,
טו אָן דאָס זײַדענע העמד!
די ברידער װעלן דיך נאָך אַ מאָל
פאַרקויפן אין דער פרעמד.

איז װאַרפן זיי דיך אַרײַן אין גרוב,
טאָ װײן — אָבער נישט צו פיל!
דו שפילסט דאָך נישט דאָס ערשטע מאָל,
מײַן קינד, דעם פורים־שפיל.[26]

[יוסף בני האהוב,
לבש את כתנת הפסים!
אחיך ימכרו אותך שוב
לעבד בין זרים.

וכשהם ישליכו אותך לבור,
תבכה, אבל לא בכי מרורים!
הרי זו לא הפעם הראשונה
שאתה משחק ילדי, את יוסף בפורים!]

יוסף הצדיק נדד עם התיאטרון העממי היהודי מגדות הריין ועד לים השחור, ובמשך מאות בשנים נמכר שוב ושוב על ידי אחיו לעבדות בניכר, כשהוא מעלה כל פעם מחדש דימעה בעיני צופיו הנאמנים.

הפורים־שפיל על מכירת יוסף, כמו הפורים־שפיל בכלל, לא הלך בדרך הרגילה של התיאטרון העממי אצל העמים: לידה, צמיחה, ודעיכה. הפורים־שפיל שמר על חיניותו בזמן שתיאטרונים עממיים אירופיים דעכו במערב אירופה ובמרכזה.

הפורים־שפיל לא גווע. הוא מת מוות לא טבעי. החיסול הפיסי של המציגים והקהל הוריד עליו מסך אחרון.

הערות

1 גל, אברהם. *גבעת חווליא*. תל אביב: אלף, 1988 (להלן: גבעת חווליא).
2 Catholy, Eckehard. *Fastnachtspiel*. Berlin: Metzler, 1966
3 שמרוק, חנא. *מחזות מקראיים ביידיש 1697–1750*. ירושלים: האקדמיה הישראלית למדעים 1979 (להלן: מחזות מקראיים ביידיש).
4 Field, Syd. *Screenplay*. New York: Dell Trade, 1984
5 Bergson, Henri. *Le rire*, P.U.F., 1975
6 חלמיש, שמעון. "מכירת יוסף". *ידע עם* 30 (1966): 132.
7 מחזהו של ברמן לימבורג נדפס בפרנקפורט דמיין ככל הנראה בשנת 1715. המחזה נכלל ב*מחזות מקראיים ביידיש*, 549.
8 שיפער, יצחק. *געשיכטע פון יידישער טעאטער — קונסט און דראמע פון די עלטסטע צייטן ביז 1750*. ורשה: קולטור־ליגע, 1923.
9 שמרוק מתיחס לזיקה האפשרית בין הפורים־שפיל לבין התיאטרון הנוצרי בדברי המבוא ל*מחזות מקראיים ביידיש*, 13–19.
10 שם, 552.
11 הכהן, חיים אברהם בן אריה לייב. *מלחמה בשלום*. זולקווה: 1801. בבית הספרים הלאומי בירושלים נמצאות שמונה מהדורות של *מלחמה בשלום* דבר שמעיד על הפופולריות של היצירה, ביחוד בהתחשב בעובדה שנכתבה בעברית, שפה שלא היתה נגישה להמונים.
12 פאוויה, אליעזר. *גדולת יוסף*. זולקווה: דפוס גרשון בן זאב וואלף, 1807. הספר זכה לפופלריות רבה ויצא בלמעלה מחמישים מהדורות.
13 צוקער, צבי הירש. *סדר מכירת יוסף*. לבוב: 1879. הספרון חסר פגינציה (להלן: *סדר מכירת יוסף*).
14 Weissenberg, S. "Joseph und seine Brüder", *Mitteilungen für jüdische Volkskunde*, כרך 13, חוברת 3 (1910): 98. להלן: וייסנברג.
15 שלום עליכם, "בײַם קעניג אחשורוש", *אלע ווערק פון שלום עליכם*. ניו יאָרק: מאָרגן פרײַהייט 1937, כרך 8 — מעשׂיות פאַר יידישע קינדער, 54.
16 *גבעת חווליא*, 15.
17 צונזער, אליקום. *מחזה מכירת יוסף*. וילנה: 1894, 12.
18 *גבעת חווליא*, 27.
19 שם, 28.
20 וויסנברג, 104.
21 חלוי, שושנה. "פורים־שפיל בצפת מלפני 90 שנה בקירוב", תל אביב: *ידע עם* 1967, כרך 12, חוברת 31–32, 51.

22 שם, 52.
23 *סדר מכירת יוסף*. הספרון איננו ממוספר.
24 *געשיכטע פון מכירת יוסף חלק ראשון וגדולת יוסף חלק שני*, ורשה: 1907, 31.
25 *מחזות מקראיים ביידיש*, 562.
26 מאנגער, איציק. "יעקב אבינו לערנט מיט זיינע זין 'מכירת יוסף'", *בליד און באלאדע*. ניו יאָרק: איציק מאנגער־יובל־קאָמיטעט 1952, 240.

מכירת יוסף

געשריבן פון שמעון חלמיש

צו ערשט דערשינען אין *ידיעם*, 1966, בויגן 30

חלק ראשון

הליצן, פֿאַיאַץ ביידיש, משמש ככרוז. הוא לבוש חליפת ארגמן וכובע אדום

פֿאַיאַץ

אַליאַם פֿאַיאַץ! כ'בין פֿאַיאַץ אַ קאַשיע ברויט, אַ ווייצן ברויט
אַ כאַפּ אַרײַן... טראַ לאַ לאַ, טראַ לאַ לאַ, אַליאַם פֿאַיאַץ!
כ'וועל אײַך פֿאַרציילן די היפּשע ווינדער,
וואָס האָט פּאַסירט מיט יעקב'ס קינדער.
כ'וועל אײַך פֿאַרציילן היפּשע זאַכן
די געשיכטע פֿון יעקב'ס קינדער באַקאַנט צו מאַכן!
טראַ לאַ לאַ... טראַ לאַ לאַ... אַליאַם פֿאַיאַץ!
יעקב און זײַנע קינדער זײַנען באַקאַנט אויף דער וועלט,
יעצט וועלן זיך אַלע קאַוואַלערן און הערן דאָ ווערן
אַוועקגעשטעלט.

נכנסים כל בני יעקב בתלבושות ססגוניות, איש חרבו על ירכו ועל ראשו כובע ועליו פתק עם שמו

טראַ לאַ לאַ — טראַ לאַ לאַ — מײַנע ליבע פֿרײַנדן!
אָט קומט אַרײַן דער אַלטער פֿאָטער יעקב אויף אַ קאַטשקע
צו רײַטן,
האָט געדולד, ליבע קאַמאַראַדן און דאַמען,
וועלן מיר פֿאָרשפּילן דעם מכירת־יוסף־שפּיל אין גראַמען.
זײַט לוסטיק און זײַט פֿריילעך,

וועל איך אײַך דערציילן די געשיכטע פון יוסף המלך.
שמעון און לוי זײַנען צוויי ברידער געווען,
אין שכם, טויט צו שלאָגן — זיי צו נעמען ס'לעבן,
שמעון און לוי זײַנען געווען צוויי ברידער,
יוספֿן צו פֿאַרקויפֿן, און מאַכן אַ גערידער.
שאַ, שטיל. אָט קומט דער אַלטער פֿאָטער יעקב אָן.

יעקב מובל על ידי המשרת, מופיע על הבמה, ומתישב במרכזה

יעקב

אוי, אוי, דינער!

משרת

וואָס, בעל־הבית, ווילט איר?

יעקב

יאָג אַוועק די הינער...

משרת

אַשאַ, אַשאַ, אַשאַ!

המשרת מגרש את העופות

יעקב

גיי אַרויס און קויף מיר אַ פּעקל פּעטערבורסקע טאַבאַק.

משרת

וואָס פֿאַר אַ טאַבאַק? פּעטער... פּעטער... פּטערדו...
פּעטערדופּסקע טאַבאַק!

יעקב

(צועקק)
דו האָסט געהערט? ברענג פּעטערבורסקע טאַבאַק...

משרת

נו יאָ, פּעטערדופּסקע...

יעקב

(פונה לבניו)
אתם ובניכם וכל קרוביכם,
שמעו את אשר אני אומר אליכם,
דברים אחדים אשר אתכם באחרית הימים.
טײַערע קינדער, כ'וועל אײַך עפּעס זאָגן,
לערנען אײַך גאָטס וועג.
אחדות זאָל בײַ אײַך הערשן, תּורה זאָלט איר לערנען גאַנצע טעג,
מײַן זיידע אברהם האָט דעם אל יחיד דערקענט.
אַלע אָפּגעטער פֿאַרניכטעט — דעם רבון העולם געדינט.
לעבט, קינדערלעך, בשלום. האָט ליב איינער דעם צווייטן,
זאָל דער דערבאַרמיגער גאָט אײַך פֿון שׂנאת־חינם אָפּהיטן,
דער זכות פֿון מײַנע עלטערן זאָל אײַך באַשטיין,
זיי זאָלן זײַן פֿאַר אײַך אַ מליץ יושר, אײַך פֿון בייז היטן,
און ווו ר'וועט זיך קערן און ווענדן — זאָלט איר באַגליקן,
און איר, טײַערע קינדער,
גייט אין פֿעלד ווײַדן די שאָף און רינדער,
יוסף מײַן בן־זקונים — בלײַבט בײַ מיר לערנען תּורה,
ובזכות זאת ינצל מפחד ומורא.

בני יעקב פרט ליוסף עוזבים את הבית

יעקב

יוסף בני, כ'וויל דיר דערמאָנען
געדענק, השם יתברך איז אַ אל רחום וחנון,
זעץ זיך דאָ אַנידער,
ווײַל כ'ליב דיך מער פון אַלע ברידער...
דאָס וואָס איך האָב געלעבט בײַם זיידן,
וויל איך מיט דיר אַדורכרײדן,
אָנקומענדיק קיין חרן
האָט זיך די מוטער רחל מיט פראַכט בעוויזן,
צוויי מאָל די זיבן יאָר האָב איך געאַרבעט,
און מיט די מאַמע רחל חתונה געהאַט.
14 יאָר האָב איך אין בית מדרש פון שם ועבר געלערנט —
בכדי צו וויסן, אַז ס'איז פאַראַן אַ גאָט,
פיל צרות האָט דער ייִדע אברהם געליטן — געוויס איז דאָס
באַקאַנט,
ווייל ער האָט דעם איינציגן בורא־עולם אָנערקענט.
כ'האָב געוואַנדערט אין דעם גאַנצן אַריענט,
גאָטס נסים און גרויסקייט פאַרגעשטעלט,
מ'האָט אים געוואָרפן אינעם קאַלך־אויוון, געבונדן די הענט,
אָבער השם יתברך האָט אים געהאָלפן — און ניט געוואָרן
פאַרברענט.
מײַן פאָטער האָט מיט גרויס תּבונה,
זיך געלאָזט בינדן אויף דער עקדה מיט אמונה.
שטענדיק זאָלסטו זיך פאַרלאָזן אויפן לעבעדיקן גאָט,
וואָס הימל און ערד באַשאַפן האָט.
דײַנע גאָטזעליקע מוטער — איז געווען בײַ מיר טײַערער פון
אַלעמען.
צוליב איר האָב איך שווער געהאָרעוועט בײַ לבנען.
איך ליב דיך מער ווי אַלע קינדער — ווײַל דו ביסט מײַן
טרייסט,

אויבוואָל אַלע איבעריקע קינדער זײַנען בײַ מיר טײַער — ווי
גאָט חייסט.
מײַן בכורה גיב איך דיר איבער,
הערשן וועסטו איבער אַלע ברידער,
ווײַל ראובן מײַן ערשטער האָב איך דערקענט
ר'איז גיכער, אַ היציקער — ווי פײַער ער ברענט.
דאָס כּתונת הפסים, דאָס זײַדענע העמדל, גיב איך דיר,
און אייביק זאָלסטו געדענקען אָן מיר...
בכדי צו באַווײַזן צו דיר, ווי איך בין דיר געאַכט,
טו איך דיר וויסן, אַז פון מצרים האָט מען עס מיר געבראַכט.

יוסף

וואָס טויג מיר דײַן גוטס און דײַן פאַרמעגן,
אַז מײַנע ברידערלעך גייען ניט אין גוטע וועגן.
טידיראַם, דיראַם. טידיראַם, דיראַם.
פאָטערניו, כ'פאַרצייל דיר.
כ'בין זיי געטרײַ, כ'בין זיי געטרײַ,
זיי עסן דאָך, אוי וויי, אבר מן החי.
אבר מן החי טוען זיי עסן,
אינעם לעבעדיקן בורא טוען זיי פאַרגעסן.
מיט זײַערע קעפעלעך טוען זיי מיאוס שפּעקולירן,
און מיט פרעמדע נשים טוען זיי אַרומפירן.
טידיראַם... טידיראַם...
צי איז דען מעגלעך - אַ מענטש זאָל מיט זײַנע הענט פֿײַער שאַרן?
אַזוי קען מען דעם יצר הרע — ניט אַבסאָלוט אָפּנאַרן.
טידיראַם... טידיראַם...
דאַרום איז מיר פּאַר אַ געוויס,
אַז מען גייט מיט פרעמדע נשים, קאָן מען ניט פאַרהיטן פון
זנות.
טידיראַם... טידיראַם...

יעקב
אוי אוי דינער!

משרת
וואָס ווילט איר, בעל־הבית לעבן?

יעקב
לויף נאָר שנעל געשווינדער,
אין פעלד אַרײַן צו מײַנע קינדער,
זאָג זיי, ס'זאָל זיי ניט פאַרדריסן,
כ'האָב פאַר זיי אַ סוד צו שמועסן.

הבנים באים מבוהלים

ראובן
ליבער פאָטערניו געטרײַער,
מיר האָבן אין פעלד פאַרלאָזט דעם עדר.
וואָס האָסטו אונדז אַזוי שנעל גערופן?
וואָס ווילסטו אונדז שטראָפן?

יעקב
אוי לאזנים שככה שומעות,
איך אתם בניש מלאי עוונות.
טידיראַם... טידיראַם...
ווי ס'איז צו מיר, וואָס איך האָב געטאָן הערן,
אויף מײַנע אַלטע יאָרן — טוט איר מיר צרות פאַרמערן.
ווי אַזוי קען איך אײַך זײַן געטרײַ,
אַז איר עסט דאָך אבר מן החי?
אבר מן החי טוט איר עסן,
אינעם לעבעדיקן בורא־עולם טוט איר פאַרגעסן.

75

אוי, מײַנע קינדער, גייט אינעם גוטן וועג,
טוט תשובה צום רבונו של עולם און פאַסט טעג!
ווי אַזוי קענט איר זיך אויפפירן,
און מיט פרעמדע נקבות זיך אַרומפירן?
דעם יצר־הרע טוט איר אונטערשאַרן,
אָבער דעם בורא קאָן מען ניט אָפּנאַרן.

שמעון
ליבער טרײַער פאָטער, ס'איז אַ דומהייט צו הערן
צו די בלבולים, וואָס מען האָט פאַרציילט.
דאָס זײַנען די רייד פון דעם בן־זקונים,
כּדי אונדז צו פאַרשוואַרצן ס'פּנים.

יהודה
מיר טוען זיך אין פעלד צוריקקערן,
כּדי די רייד פונעם מסור ניט צו הערן...

יוסף
שאַ, ליבער פאָטער און איר ליבע ברידער — הערט מײַן חלום,
ס'האָט זיך מיר געטאָן אַ טרוים טרוימען,
מיר האָבן זיך אין פעלד געטאָן פאַרזוימען.
הנה אנחנו מאלמים אלומות בשדה... קמה אלומתי ונצבה במקומה
וכל האלומות הסתובבו סביבה, ותשתחוינה לאלומתי...
אויף אַן אָרט האָבן מיר געטאָן שטונדן,
סנאָפּקעס תּבואה בינדן.
פּלוצלינג איז מײַן סנאָפּיקל געבליבן שטיין,
און אײַערע האָבן זיך אַרום מײַנס געטאָן אַרומגיין.
האָט מײַן הארץ זיך געטאָן דערקוויקן,
אַלע אײַערע סנאָפּיקלעך האָבן זיך צו מײַנע געטאָן בוקן.

פאָטער, אויב כ'בין בײַ דיר געאַכט,
וועל כ'דערציילן דעם חלום פון .דער צווייטער נאַכט.
כ'טו זיך דערמאָנען,
אין הימל האָב איך געזען די לבנה און שטערן טוען שײַנען,
פּלוצלינג האָבן זיך געטאָן אַרויסרוקן
און האָבן זיך געטאָן פאַר אים בוקן.

שמעון
(ליוסף)
המלוך תמלוך עלינו? המשול תמשול בנו?
אַזאַ קליינער יונג
זאָל האָבן אַזאַ פאַלשע צונג.
ווי געפעלן איַיך זײַנע חלומות?
ער איז דער פּאַסטעך און מיר די בהמות.

יעקב
דו רעדסט דײַנע נאַרישקייטן ווידער?
איך, דײַן מוטער עליה־השלום און די ברידער
האָבן זיך צו דיר געטאָן בוקן?
דײַן גאָטזעליגע מוטער טוט זיך אין גר־עדן קוויקן!
נו, טײַערע קינדער,
קערט זיך אום אין פעלד — ווידער צו די שאָף און רינדער.

לוי
(לשמעון)
דו זאָגסט, ברודער, שלעכט,
ער, יוסף, דער הערשער, און מיר — די קנעכט.
פאָטער, הער ניט די רייד פונעם העלד,
מיר קערן זיך אום אין פעלד.

יוצאים

יעקב
יוסף בני מאוד יקר אתה לי,
אש בוערת עכשיו בלבי,
מײַנע קינדער זוימען צו לאַנג אין פעלד,
אפשר האָט זיך דער שׂטן חלילה אַוועקגעשטעלט.
כ'וויל דיך־שיקן אַ שליחות,
גאָט זאָל דיך באַשירעמען פון בייזע רוחות.
גיי, מײַן טײַערער, זאָלסט זען,
וואָס איז מיט דײַנע ברידער געשען.

יוסף
איינציקער פאָטער, געטרײַער פאָטער,
כ'פאַרגעם דײַן רייד הײַנט,
כאָטש כ'ווייס, אַז די ברידער האָבן מיך פײַנט...

יעקב
יוסף יקירי, בזכות כיבוד־אב וועט דיר גאָרנישט שאַטן,
און גיי מיט הצלחה.
קער ווידער די ברידער צום אַלטן טאַטן.
און יעצט וועל איך פאַר אַ סגולה —
לערנען דיר די פרשה פון עגלה ערופה,
אויך תפילת־הדרך איז דאָך פאַר אַ סכנה אַ גרויסע תרופה,
כי ימצא בדרך איש חלל, ולא ידוע מי עשה את המעל,
דאַרפן די זקני־העדה בײַם טויטן מחילה בעטן,
ברענגען אַן עגלה פאַר אַ קרבן.
די זינד פון אײַנוווינער פאַרגעבן,
די וועג איז פול מיט סכּנות.
גאָט וועט דיר באַשירעמען פון שדים און רוחות.

יברכך השם וישמרך ויצילך האל בכל דרכיך.
ברוך אתה בצאתך. תחזור בשלום עם אחיך.

יעקב מלוה את יוסף עד לדלת. יוסף יוצא

האחים בשדה

לוי

ווי שיין און ווי פֿײַן זײַנען מיר, ברידער,
מיטאַנגצמט וועלן מיר זינגען לידער...

יששכר

ווי שיין און ווי פֿײַן זײַנען מיר ברידער צװ,
זאָל אונדז חלילה קיין עין הרע געשען...

נפתלי

נייִן, ברידער, לאָמיר ניט זיצן,
ניט לאָזן די שאָף דערהיצן...

יהודה

לאָמיר ניט זיצן און ניט שטיין.
לאָמיר אָנהייבן קיין דותן צו גיין...

שמעון

לאָמיר גיין קיין דותן,
יוספֿן פֿון ברודערשאַפֿט צו פֿאַרשטויסן,
קיין דותן צו גיין איז שווער און ניט גוט,
מיר וועלן יוספֿן טייטן — פֿאַרגיסן זײַן בלוט.

יוסף תועה בדרך

יוסף

איך גיי און גיי צווישן די וועגן,
קומט מיר דער מלאך גבריאל אַנטקעגן,
פֿרעגט ער מיך, וואָס טו איך קריכן?
ענטפֿער כ'אים, מײַנע ליבע ברידער טו איך זוכן.
זאָגט ר'מיר, זיי זײַנען געגאַנגען קיין דותן,
מיט דער עצה מיך פֿון זיי אָוועקשטויסן,
אוי, אוי, אוי...

לוי

(לאחיו)
איך מוז אײַך אינפֿאָרמירן,
אונדזער ברודער יוסף מוז הײַנט קראַפּירן!

מסתכל מרחוק וקורא

עמדו, עמדו, ממקומותיכם,
ותראו את בעל חלומותיכם...
פֿון אײַערע ערטער טוט אויפֿשטיין,
און זעט, דער בעל חלומות קומט צו גיין...

יוסף

פֿרייד צו אײַך, ברידער,
דער אַלטער פֿאָטער האָט מיך צו אײַך געשיקט ווידער.
וואָס מאַכט איר, ברידער טײַערע?
אונדזער פֿאָטער איז פֿאַרזאָרגט פֿון אײַער זײַן אין פֿעלד,
אַ גוט מאָרגן אײַך אַלע!

שמעון

וואָסער גוט מאָרגן?

ווער דערשטיקט און ווער דערוואַרגן!
דו עוכר ישׂראל, האָסט די ווערט
צו שלאָגן דײַן קאָפּ מיט דער שווערד...

יוסף
(מתחנן)
ברידערלעך, אוי מײַנע טײַערע ברידערלעך,
וואָס טוט איר אויף מיר אַזוי צערנען,
לאָזט מיך אַהיים צום אַלטן פֿאָטער יעקב תּורה לערנען.
אוי ווײַ! געדענקט אין לעבעדיקן גאָט,
וואָס הימל און ערד באַשאַפֿן האָט!

שמעון
דו האָסט פֿאַרן פֿאָטער רכילות געטראָגן,
גלײַך ווערסטו אויף טויט געשלאָגן...

יוסף
ברידערלעך, אוי מײַנע טײַערע ברידערלעך,
וואָס טוט איר אַזוי פֿיל צערנען!
לאָזט מיך אַהיים צום אַלטן פֿאָטער יעקב תּורה לערנען.
אוי לי ולבי שחטאתי, טוט ניט קיין בלוט פֿאַרגיסן,
אוי ווײַ, אוי ווײַ, ווײַ.

ראובן
אל תּשפּכו דם! טוט נישט קיין בלוט פֿאַרגיסן,
ס'וועט אונדזער אַלטן פֿאָטער פֿאַרדריסן.

כל האחים
וואָס דען זאָלן מיר טון אים?
דעם מסור, דעם בן־הזקונים?...

78

ראובן
אָט וואַרפֿט אים אין גרוב אַרײַן,
וועלן מיר פֿון אים אויף אייביק פּטור זײַן...

לוי
ברידער, ברידער, טוט זיך באַמיען,
טוט אים זײַן העמדעלע אַרויסציען,
זאָל אונדז זײַן וווּל און ליב!
נו, קנאַקט אים אַרײַן אין לייבן־גרוב.

יוסף
(בתוך הבור)
אוי ווי שרעקלעך איז דער כּעס פֿון מײַנע ברידער,
זיי האָבן מיר כּמעט צעשאָטן אַלע גלידער,
ווי שווער די לופֿט, ניט איבערצוהאַלטן,
אוי, שלאַנגען, עקדישן קוקן דורך די שפּאַלטן,
איך ליג, איך ליג אין פֿינסטערן גרוב!
פֿאַרפֿלוכט זאָלן ווערן די ווילדע לייבן,
און אין מײַן לײַב און פֿלייש זאָלן זיי ניט־האָבן קיין שליטה אָנצוהייבן,
אוי, ווײַ! פֿאַרפֿלוכט זאָלן ווערן אַלע עקדישן, [!]
מײַן פֿלייש און לעבן זאָלן זיי ניט פֿרעסן!
אוי ווײַ! שלאַנגען און עקדישן פֿאַרשליסט אײַער מונד,
איך בין יעקבס אבינו אַ קינד.
איך ליג און ליג אינעם פֿינסטערן גרוב,
מוטער רחל, ווו ביסטו! קריך אַרויס פֿון דײַן קבר — אויב כ'בין דיר ליב,
לויף פֿאַרן כּסא־הכּבוד בעטן, אַז די חיות רעות זאָלן מיך ניט צעטרעטן,
רבונו־של־עולם, אינעם זכות פֿון אברהם דעם ייִדן,

וואָס בײַ נײַנציק יאָר האָט זיך געלאָזט פֿאַרשנײַדן,
יעצט זײַן אור־אייניקל טוט אַזוי פֿיל לײַדן,
אוי ווײ! גאָטעניו טײַערער, מײַן באָבען שׂרה האָסטו אויף איר
עלטער געעפֿנט איר טראַכט,
יעצט ליגט איר אייניקל יוסף דאָ אינעם פֿינסטערן גרוב
פֿאַרשמאַכט.
אוי ווײ! מײַן זיידע יצחק האָט זיך יונגערהייט געלאָזט שעכטן
און בינדן,
יעצט געפֿינט זיך זײַן אייניקל אין אַ נויט, צרות און געהאַקטע
ווונדן.
אוי, ווײ! רבונו־של־עולם, זאָל מיר זייער הייליגער זכות
באַשטײַן,
הער צו מײַן געוויין,
שלאָגען און עקדישן, כ׳באַשווער אײַך אינעם נאָמען פֿון גאָט,
וואָס הימל און ערד — כל היצור באַשאַפֿן האָט,
ר׳זאָל אייער גיפֿט באַהאַלטן,
אינם זכות פֿונעם זיידן אברהם דעם אַלטן,
ר׳איז דער ערשטער אויף דער וועלט,
וואָס האָט דעם אל־יחיד אָנערקענט,
יצחק דער זיידע,
איז באהבה געלאָפֿן צו דער עקדה,
אַרויסגעשטעקט זײַן האַלז אויפֿן מזבח,
אַלס אָפּפֿער וריח ניחוח.

שיירת גמלים עם ישמעאלים ומדינים נראים באופק ושרים

ישמעאלים און מדינים
כאַלאַסטרע גוראַי,
מיר זײַנען פֿון טערקײַ,

קולי דיני מאָן... צו פֿרעסן, צו זויפֿן...
אַלחום, אַלהום... טאַראַראַראַ!

יהודה

אָט קומען אָן אַ באַנדע ערלים,
לאָמיר אים פֿאַרקויפֿן צו די ישמעאלים,
אַזוי וועלן מיר פֿונעם מסור פּטור ווערן,
און ר׳וועט קיין מאָל נישט צוריק אומקערן...

כל האחים שרים

דאָס וועט זײַן דער בעסטער אופֿן,
יוספֿן וועלן מיר פֿאַרקויפֿן!

נפתלי

אַה, יוסף איז ניטאָ אין גרוב,
קענטיק, אַז די ישמעאלים האָבן אים געצויגן מיט אַ שטריק,
לאָמיר זיי נאָכיאָגן — זיי אַנטלויפֿן! לויפֿט און מיר וועלן זיי
כאַפּן.

האחים תופשים את הישמעאלים ויוסף

נפתלי

(לשמעון)

גיב זיי אַ רוק איבערן קאַרק,
זאָלן זיי געשוואָלן ווערן ווי אַ באַרג!

שמעון

שטייט נאָר, ישמעאלים, מדינים,
צי זײַט איר משוגע, צי נאַראָנים?

79

איר גיט אָפּ יוסֿפן מיט גוטן אָדער בייזן?
ווען ניט, גיבן מיר אים פּעטש צו לייזן.

ישמעאֵלים

געגאַנגען זײַנען מיר אַ גאַנצע חברותא,
דורשטיק זײַנען מיר עד למיתה,
זײַנען מיר געגאַנגען אין די גריבער וואַסער זוכן,
האָבן מיר געזען אַ שיינע פּאַרשוין טוט אַרומקריכן,
האָבן מיר אים מיט אַ שטריק אַרויסגעצויגן,
נעמט אים צו אײַך, מיר רוקן אים אָפּ, ווי פּייל פֿון בויגן,
מיר זײַנען מסכּים אים צו קויפֿן,
אויב ר'זענט מסכּים, וועלן מיר ניט אַנטלויפֿן...

מתמקחים. לבסוף מסכימים על חמישים שקלים ותוקעים כף

שמעון

פּאַק איין דײַנע חלומות, און ס'נעמט אַ סוף צו דײַנע רכילות...

יוסף

גאָט מײַן גאָט! באַשעפֿער פֿון דער וועלט,
זע, ווי איין ברודער דעם צווייטן פֿאַרקויפֿט פֿאַר געלט,
אַדיע, מײַנע ליבע ברידער, אַדיע, אַדיע, אַדיע!

כולם

אַדיע, ליבער ברודער, אַדיע, אַדיע, אַדיע!

יוסף

אַדיע, ליבע ברידערלעך — אַדיע, אַדיע, אַדיע!
צי איז דאָס געהערט אויף דער וועלט:
ברידער פֿאַרקויפֿן אַ ברודער פֿאַר געלט!

כולם

אַדיע, ברודער, אַדיע, אַדיע!
דאָס איז דער בעסטער אופֿן,
אַ ברודער, אַ מסור צו פֿאַרקויפֿן!

יוסף

(רואה מרחוק את קבר אמו)
ס'טוט אין מיר ציטערן יעדעס גליד און אבר,
יעצט בעווייזט זיך מײַן מוטער רחלס קבר...
טראַ לאַ לאַ! טראַ לאַ לאַ!
בײַ מײַן מוטער רחלס קבר איז צו גיין און צו טרעטן,
אפֿשר וועל איך דאָרט אַ געבעט אויסבעטן.
טראַ לאַ לאַ! בײַ מײַן מוטער רחל איז צו בעטן און צו קלאָגן (2)
אפֿשר וועט זי מיר עפּעס אַ בשׂורה אָנזאָגן?
טראַ לאַ לאַ! טראַ לאַ לאַ!
מוטער, מוטער, איך דײַן זון יוסף קום צו דיר,
און קלאַפּ אָן בײַ דײַן טיר.
ווי שלעכט איז שוין צו מיר, ווי ביטער איז שוין צו מיר,
כ'בין יונגערהייט פֿאַרטריבן געוואָרן פֿונעם טאַטן און פֿון דיר,
טראַ לאַ לאַ!

רחל

(מהקבר)
יוסף, יוסף, מײַן געליבטעס קינד,
גיי מיט די מענטשן גאָר גערן,
וועסטו אין מצרים אַ מושל ווערן.

יוסף

אַך, מוטער דו ליב, אוי מוטער דו מײַן,
ווי קאָן איך מיט אַזעלעכע מענטשן גיין?

זיי זײַנען גלײַך ווי די לייבן.
איך קאָן דאָך מיט זיי קיין וואָרט ניט ריידן.

רחל

יוסף, יוסף, מײַן געליבטעס קינד,
גיי מיט זיי מיט האָפענונג און מוט,
וועט דיר אין מצרים זײַן גוט!
גיי מיט זיי גאָר פריילעך,
ווײַסטו אין מצרים ווערן א מלך.

יוסף

שטיי אויף, מוטער, קוק אויף דײַן קינד,
פאַרקויפט פאַר א קנעכט האָט מען אים אצינד.
צעקאָרטשעט, צעבײַלט, דער קערפּער מיאוס,
געשלאָגן אין קייטן די הענט און די פיס,
ווי שלעכט איז שוין צו מיר! ווי ביטער איז מיר,
כ'בין יונגערהייט פאַרטריבן געוואָרן פון טאַטן און פון דיר.

ישמעאלי

היי, דעם שטיין רופסטו מוטער,
און באַלד וועסטו רופן דעם בוים פאָטער.
מיר וועלן דיר דערלאַנגען א פליק, וועט דיר זײַן ביטער!

ראובן פונה לאחיו

ראובן

הבור ריק ואנא אני באז!
יוסף איז אין גרוב נישטאָ!
יוסף איז נעלם געוואָרן,
ווי אזוי וועלן מיר שטיין פאַרן פאָטערס גרויס צאָרן!

ווי וועל איך קאָנען באַווייזן מײַן פּנים,
ווען איר האָט יוספן פאַרקויפט צו די מדינים!

יהודה

אַן עצה וועל איך געבן, וועט זײַן גוט,
יוספס העמדל אײַנטונקען אין בלוט,
מיר וועלן ברענגען דעם פאָטער א ראיה,
יוספן האָט פאַרצוקט א בייזע חיה!

נפתלי בא ליעקב

נפתלי

אבא, אנא קום לעבודת הבורא!

יעקב

מה קרה? וואָס פאַר אַן אומגליק איז געשען? אוי וויי!

נפתלי

איינציקער פאָטער געטרײַער, שטיי אויף! שטיי אויף! שטיי אויף לעבודת־הבורא...

יעקב

אוי, כ'בין שלעפעריג. הלוואי וואָלט איר מיר געלאָזט אייביק שלאָפן!
איידער כ'זאָל הערן, ווי גאָט האָט מיך געטאָן שטראָפן,
אוי וויי, אוי וויי! ווו זײַנען די קינדער? זאָלן זיי ניט אין דרויסן זײַן,
זאָלן זיי אַלע קומען צו גיין אַרײַן!

כולם נכנסים

יהודה

הכר נא הכותונת בנך היא אם לאז
דאָס דאַזיקע העמדל האָבן מיר געפֿונען צעריסן און צעביסן,
קלער זיך איבער — ווערסטו בעסער וויסן...

יעקב

אוי, אוי, דינער — צעלייגן!

משרת

וואָס איז, בעל־הבית?!

יעקב

אוי ווײ... צעלייגן!

משרת

וואָסז אַ וואַנט צעלייגן?!

יעקב

דאָס זינדענע העמדל צעלייגן... דינער, נאָר וואָס איז דאָס?!

משרת

אַ לאַד!

יעקב

באַקום אַ בראָד! וואָס איז דאָס?!

משרת

בלוט!

יעקב

ס'זאָל דיר ווערן ניט גוט...

יעקב מתעלף. מתיזים עליו מים והמשרת רץ וצועק

משרת

אַ קאַלטע קאַרטאָפֿל מיט אַ הייס פּאַמאַשאָװ,
רײַבט אים די שלייפֿן,
וועט אים די נשמה בעזרת השם צוריקלויפֿן.

כולם שרים

אוי, אוי, פּאַטער, טרוף טורף יוסף! חיה רעה אכלתהו!

יעקב

זאת כותונת בני, כ'ווייס ניט ווו ז'געקומען מײַן זון?!

כולם

אוי, אוי, פּאַטער, טרוף טורף יוסף, חיה רעה אכלתהו!

יעקב

ווען כ'בין אין דער פרי אויפֿגעשטאַנען נעכטן,
האָט זיך מײַן האַרץ געשראָקן פֿאַר אַ חלום אַ שלעכטן.
בייזע חיות פרעסן שטיקער פֿלייש אין אַ זײַט,
ס'הערט זיך אַ מענטשנס געשריי פֿון דער ווײַט.
אויך האָט זיך באַוויזן אין חלום,
מײַן ווײַב רחל עליה־השלום,
מיט ווײַסע תּכריכים, פּאַרווײנט אין שלאָף,
שרײַענדיק, אַז חיות האָבן צעריסן אונדזער שאָף.
און יעצט וואָס זעען מײַנע אויגן?!
ווו איז מײַן יוסף, וואָס איך האָב אים אַליין דערצויגן?!

רחל האָט מיר אָנגעזאָגט די בשורה,
חיות האָבן אים צעריסן, זײַן לייב איז ניט געקומען צו קבורה.
רחל, רחל, מײַן עקרת־הבית,
זע, פון דײַן זונס פלייש האָבן געפרעסן חיות!
וויפל האָסטו געקלאָגט טעג און יאָרן,
ביז דו האָסט אונדזער יוספן געבאָרן.
איצט איז פאַרלוירן מײַן האָפענונג יוספן צו זען פאַר מײַנע אויגן,
יוסף מײַן זון, צוליב דיר האָב איך בײַ לבנען געדינט,
פערצן יאָר געאַרבעט שווער מיט שווייס און בלוט.
ביום אכלני חורב וקרח בלילה,
ואותה יוסף נעלמת לי בין לילה!

כולם שרים

אוי, אוי, פאָטער, טרוף טורף יוסף, חיה רעה אכלתהו!

יעקב

יעצט, ליבע קינדער, טוט זיך אין פעלד אַרײַן צוריקקערן,
אפשר וועט אײַך דער באַשאַפער עפּעס אַ סימן באַשערן.
די ערשטע חיה, וואָס איר וועט ענטפאַנגען,
זאָלט איר מיר אין האַנט דערלאַנגען.

נפתלי מביא את הזאב

נפתלי

זאת החיה אשר מצאנו, ואת עצמות יוסף לא ראינו...
די דאָזיגע חיה האָבן מיר געפונען,
פון יוספס ביין קיין שום סימן...

יעקב

חיה, בייזע חיה, כ'טו דיר באַשווערן,

זאָלסט מיר זאָגן, און גוט אויסהערן,
פאַר וואָס האָסטו מײַן זון יוסף פאַרציקט,
און מיט זײַן הייליקן פלייש זיך דערקוויקט,
דערפאַר זאָלסטו ווערן פאַרשאָלטן:
דײַנע קינדער זאָלן ווערן פאַרציקט און פאַרשפּרייט אין אַלע עקן...

הזאב

יעקב, יעקב, וואָס ווילסטו פון מײַן לעבן?
ס'איז פאַראַן אַ גאָט אין הימל — מ'דאַרף אים דין וחשבון
אָפּגעבן.
טראַ לאַ לאַ! יעקב, יעקב, לאָז מיך צו רו,
כאשר קרה לך, קרה גם לי.
טראַ לאַ לאַ! עשרה ימים לא אכלתי ולא שתיתי,
ואת בנך יוסף לא ראיתי.
טראַ לאַ לאַ! צען טעג און צען נעכט האָב איך ניט געגעסן,
דײַן זונס פלייש האָב איך ניט געפרעסן!
טראַ לאַ לאַ! יעקב, יעקב, גאָט זאָל מיר אַזוי באַשערן,
ווי דײַן זון יוסף וועט צו דיר צוריק קערן.
טראַ לאַ לאַ! אַנטפאָרש, האָב איך מענטשלײַב פאַרזוכט,
זאָל איך ווערן פון דער וועלט פאַרפלוכט.
אַנטפאָרש, האָב איך מענטשלײַב געגעסן,
זאָל איך ווערן פון דער וועלט פאַרגעסן.
יעקב, בעפרײַ מיך באַלד,
זוכן מײַן וועלוועלע, וואָס בלאָנדזשעט אין וואַלד,
השם־יתברך וועט דיך מנחם־אבל זײַן,
דײַן יוסף וועט גאָר גרויס אויף דיזע וועלט ווערן...

חלק שני — גדולת יוסף

הכתרת פרעה בלווי מארש

פרעה

הײַנט פאַרטאָג, כ'בין נאָר אײַנגעשלאָפן,
האָט זיך מיר געטרוימט אַ חלום:
פון טײַך זײַנען זיבן קי אַרויס,
פעטע, געזונטע און זייער גרויס.
האָבן זיך אַוועקגעשטעלט זיבן קי
מאָגערע, העסלעך זייער געשטאַלט,
און די זיבן מאָגערע בהמות האָבן די פעטע אײַנגעשלונגען, זיך
דערכאַפּט ס'חיות,
כ'האָב זיך אויפגעכאַפּט דערשראָקן, איך בין באַלד
אײַנגעשלאָפן.
ווידער האָב איך געזען זיבן פולע זאַנגען,
קוקן אויף מיר, מיך ענטפאַנגען,
און זיבן דאַרינקע זאַנגעלעך שפּראָצן און שטעלן זיך אַנטקעגן.
די דאָזיקע קליינטשינקע האָבן אײַנגעשלונגען די דיקע,
אַלזאָ רופט מיר די חרטומים, די באַדײַטונג צו באַשיידן!

משרת

גרויסמעכטיקער קעניג, די חרטומים און חכמים ווייסן ניט דעם
חלום באַשיידן,
נאָר דער שר־המשקים פאַרציילט,
אַז אין טורמע זיצט אַ יונגער קנעכט, איז ער גרייט!

פרעה

ברענגט אים צו מיר!

נכנס יוסף

איך בעט דיך, יונגער קנעכט,
דעם חלום זיי מיר פּותר רעכט!

יוסף

ליבער הער קעניג, ביידע חלומות דײַנע איינע זײַנען,
וואָס גאָט מאַכט — טוט ער דיר באַשײַנען.
ס'קומען זיבן יאָר אָן, וואָס אַלעס וועט געראָטן,
נאָכהער קומען זיבן הונגער־יאָרן, אַלץ וועט זײַן טרוקן.
די מאָגערער קי און זאַנגען דאַרע,
זיבן יאָר פון הונגער באַווײַזט דעם קעניג פרעה,
יעצט דאַרף דער קעניג אַ מענטש מיט פאַרשטאַנד,
וואָס זאָל פאַרהיטן פון הונגער ס'לאַנד,
אָנגרייטן גרויסע, פולע שפּײַכלערס תּבואה,
פאַר די גאַנצע באַפעלקערונג זאָל זײַן אַ ישועה.

פרעה

כ'זע, אַז דו ביזט אַ גרויסער חכם,
מיט דײַנע מחשבות וועסטו עפענען די דרכים,
דיך מאַך איך פאַר שני־למלך,
וועסטו פאַרהיטן פון הונגער ס'לאַנד, די בירגער וועלן זײַן פריילעך,
פאַר די קרוין,
און משנה למלך וועסטו זײַן שוין.

הכתרת יוסף בנגינת מארש תהלוכה על הבמה

יוסף

אני משנה למלך, למלך מצרים,
מבית האסורים יצאתי בעזרת חי וקים,
מקים מעפר דל, מעפר הרים אותי,
ואל שדי היה בעזרתי,
דערבאַרמיקער גאָט פון הימל און ערד,
ר'האָט דאָך מײַן תּפילה צוגעהערט.
מען דאַרף לויבן השם־יתברך פֿאַר זײַנע גרויסע וווּנדער,
נעכטן אַן עבד, הײַנט אַ מלך מיט אַ פֿרוי און צוויי קינדער,
איינער הייסט מנשה, דער צווייטער אפרים,
כ'בין אַ מושל איבערן גאַנצן לאַנד מצרים,
מנשה ואפרים, מײַנע ליבע קינדער,
אַכטונג געבן זאָלט איר אויף איטלעכן באַזונדער,
היטן זאָלט איר גאָר אַן אַ שיעור,
ברענגען יעדן אָוונט די קוויטלעך צו מיר,
אסנת מײַנע ליבע פֿרוי האָב איך האָלד,
טרײַ וועל איך דיר זײַן — דו ביסט מײַן גאָלד,
אפשר וועט נאָך גאָט אונדז געבן,
דעם פֿאָטער יעקב מיט די ברידער דערנעבן...

ביתו של יעקב

האחים
(שרים בבית יעקב)

עסן, עסן ווילן מיר,
עסן, עסן ווילן מיר,
מיר ווילן עסן!

יעקב

קינדערלעך, כ'האָב געהערט, יש שבר במצרים,
כי משנה המלך הכין תּבואות במחסנים,
עפּעס מײַן האָרץ טוט מיר זאָגן,
אפשר וועט מען דאָרט מײַן אבידה געפֿינען,
גייט נאָך מצרים קיין תּבואה, מײַנע קינדער,
יעדער קומט אָן נאָך אַ טויער באַזונדער,
בכדי זיך פֿון אַן עין־הרע [צו] פֿאַרהיטן.
ווײַל מײַן האָרץ טוט זיך עפּעס שרעקן...

ארמון יוסף

האחים

שלום לך אדוני, משנה המלך, ירום הודו!
פֿון כּנען זײַנען מיר געקומען, דער הונגער איז שטאַרק — ס'איז נאָטס צאָרן.

יוסף

יאָ, ר'זײַט קיין מצרים געקומען תּבואה קויפֿן,
פֿאַר וואָס זײַט איר נאָך אַלע גאַסן־געטאָן לויפֿן?
שוין דעם דריטן טאָג זײַט איר דאָ,
און בײַ די שפּײַכלערס זענט איר ניטאָ?
אין אײַער פּנים טו איך דערקענען[?],
ר'זײַט ניט קיין סוחרים — נאָר קענטיק אַז שפּיאָנען.

יהודה

הויך מאַיעסטעט, ווי קאָן געשען,
אַז אייניקלעך פֿון אברהם העברי זאָלן שפּיאָנען זײַן?

מנשה

ראובן בן יעקב אָנגעקומען אינעם ערשטן טויער, שמעון —
צווייטער, לוי — דריטער א.אַז.וו.

יוסף

גענוג.
(לאחיו)
ווען אין מצרים זאָלן זײַן צוואַנציק טויערן,
וואָס וואָלט איך געטאָן? פלוצלינג האָט איר זיך פאַרשפרייט
צווישן די טויערן,
דאָס האָט דרײַ טעג געטאָן דויערן,
ביז מײַנע דינער האָבן ס'אויסגעפונען,
ר'זײַט שפּיאָנען, דאָס איז דער בעסטער סימן!

יהודה

אדוני משנה למלך.
מיר יעקבס קינדער זײַנען זייער ערלעך.
מיר האָבן קיין מלוכה צו פירן,
טאָ פאַר וואָס דאַרפן מיר אין מצרים שפּיאָנירן?
צוועלף ברידער זײַנען מיר געווען.
איינער איז אין דער היים פאַרבליבן.
דער צווייטער איז אָוועקגעקומען.
אונדזער פאָטער טרויערט אויף אים צוויי און צוואַנציק יאָר,
זוכן מיר אים דאָ ערגעץ געפינען. [?]

יוסף

נו, מײַנע טײַערע גענעראַלן,
ווי ווערט עס אָ ברודער פאַרפאַלן?
אַזש קיין מצרים טוט איר דערגרייכן,
כ'זאָל אים פלוצעם דאָ ערדמכן...

יוסף

(למנשה)
נו, טו אָנפילן זייערע זעק,
און זאָל עס שוין נעמען אַן עק...

(פונה לאחיו)
יעצט פאָרט איר אַלע אַהיים,
אַמער ברודער שמעון דער גיבור בלײַבט אַליין,
ווען איר וועט ברענגען
אײַער ייִנגסטן ברודער בנימין,
איז אַ סימן, אַז איר זײַט ניט קיין שפּיאָנען,
ביז דאַן זיצט אין תּפיסה שמעון,
כ'וועל אים באַפרײַען, אַז זײַן ברודער וועט קומען...

שמעון

מיך וועט מען ניט אַרעסטירן,
כ'דערלאַנג דיר אַ שאָס — וועסטו קראַפּירן...

(אוסרים את שמעון בכבלים)
ברודער, ס'איז אַ מערכה,
דער קלאַפּ איז קענטיק ווי פון דער משפחה...

(מסתובב באזיקים ושר)
כ'בין ווערט, כ'בין ווערט צו גיין געשלאָסן אין קייטן,
ווײַל כ'האָב געוואָלט מײַן ברודער יוסף טייטן,
כ'וועל זיך באַוויינען און קלאָגן, אויף יעדן גליד און אבר,
אַז דער זיידע אברהם זאָל דערהערן אין קבר.
אוי, וויי! כ'וועל זיך באַוויינען און באַקלאָגן מיט ביטערע טרערן,
מיט ביטערע טרערן... אַז דער פאָטער זאָל אין דער היים דערהערן.
אוי וויי! ברודער יהודה לעב, קוק אָן מײַן צורה,

לויף אַהיים צום טאַטן, זאָג אים אָן די בשורה.
אוי, וויי! ברודער יהודה לעב, קוק אָן מײַן געשטאַלט,
לויף אַהיים צום טאַטן און מאַך אַ גרויס געוואַלט.
אוי, אוי... דעם ברודער בנימין ברענג אַהער געשווינד,
אפשר וועט זיך ענדיקן דער גרויסער ווינד...
דעם אַלטן פֿאָטער לאָז האַרציק גריסן,
זאָג אים, אַז מ'האָט מיך געטאָן שליסן...

יוסף
(למנשה)
פיל אָן די זעק — גיב אַ גוטע מאָס,
לייג אין רעפּטלעך פון קעמלעך — זייער מעות.

בני יעקב באים לבית אביהם — בשירה

האחים
עסן, עסן האָבן מיר געבראַכט. עסן, עסן...

יעקב
שלום לכם בני היקרים.
ספרו אודות נסיעתכם וקורותיכם... היכן שמעון?

יהודה
שווער האָט דער מושל מיט אונדז גערעדט,
אַרײַנגייענדיג אין אַלע טויערן איז גאָר אַ חטא,
האָבן מיר דאַרום געמוזט פֿאַרציילן,
אַז אונדזערס אַ ברודער איז געגאַנגען פֿאַרלוירן...
פֿאַר דיר, טײַערער טאַטע, האָט ער אַ גרוס באַפֿוילן,
און שמעונען פֿאַר אַ משכון געטאָן הוילן,

ווען מיר וועלן אים בנימינען ברענגען —
וועט ער באַלד שמעונען באַפֿרײַען...

יעקב
(בוכה)
אַדושם! אַדושם! אל רחום וחנון! ס'איז שוין צײַט. ס'איז שוין צײַט.
זאָלסט זיך איבער מײַנע צרות דערבאַרמען...

האחים
וואָסערע צרות האָסטו, טאַטעניו?

יעקב
יוסף איז נישטאָ. שמעון איז נישטאָ. בנימינען ווילט איר צונעמען.
כ'וועל דאָך פֿאַר די צײַט, חס־ושלום, ירשנען דאָס גיהנום.

נשמעות צעקות בבית יעקב

עסן, עסן ווילן מיר. מיר ווילן עסן. עסן, עסן ווילן מיר.

יעקב
וואָס פֿאַר אַ געשריי הער איך,
כ'קאָן דאָך גאָרניט קומען צו זיך.

יהודה
זיי אַלע זײַנען הונגעריק,
די שפּײַכלערס זײַנען שוין ליידיק...
בכדי קיין מצרים צו גיין,
מוז מיט אונדז בנימעלע מיטגיין.

יעקב

ווי קאָן איך בלײַבן אַליין,
אין גאַנצן עלנט ווי אַ שטײן?
בנימינען ווילט איר מיר צונעמען?
בכדי פון רחלען דאָס לעצטע געדעכעניש צונעמען...

יהודה

אנוכי אערבנו, מידי תבקשנו, אבי,
תמורתו אתן ראשי...

יעקב

השם יצליח דרככם. ויחזיר לנו את שמעון ובנימין — הבנים.
און אפשר יתגלה לפניכם,
די שפורן פון יוסף, ברוב עמליכם.
אלי, אלי, יקירי, שמע קולי,
ואת צרותי תסיר ממני.

האחים באים לפני יוסף

יהודה

(למנשה)

שלום דיר, דינער, מיר בעטן אײַך, ליבער הער,
מיר ווייסן ניט דער מער!
ביים ערשטן מאָל די תבואה גענומען,
ווי מיר זײַנען נאָר אין קרעטשמע געקומען,
אַך, אַ שרעק!
דאָס געלט, וואָס מיר האָבן באַצאָלט, געפינט זיך אין די זעק,
— דאָס געהערט צו אײַך אָבֿ,
פון אונדזער פאָטער פאַרן מושל אַ גרוס גיט אָפּ.

88

האחים

פאַר דיר, מאַיעסטעט פרידן,
מיט כּבֿוד זײַנען געקומען
און געבראַכט לויט אײַער פאַרלאַנגען
אונדזער ברודער בנימינען,
מיר ווייסן ניט, וואָס ס'איז געשען,
קומענדיק אין קרעטשמע, האָבן מיר ס'געלד געזען.

יוסף

וואָס מאַכט איר, געסט פון כּנען?
און אײַער אַלטער פאָטער מיט די בני־ביתו?
דער גאָט פון אײַער זיידע
האָט אײַך ס'געלט געשיקט אין די געטריידע,
דאָ האָט איר־אײַער ברודער שמעון,
מיט אײַך קען ער שוין פאַרברענגען.

שמעון

ברודער יהודה לעב, ברודער יהודה! כ'וועל דיר פאַרציילן גוטע
נײַס,
דער אדוני משנה למלך האָט מיר געגעבן עסן פעטע און גוטע
שפּײַז,
כ'זאָל געוועז זיצן נאָך אַ וואָך פיר,
וואָלט איך ניט געקאָנט אַדורך די טיר.

יוסף

האַ! דאָס איז אײַער ייִנגסטער ברודער לעבן?
ד' יחנך בני! גאָט זאָל דיר חסד און געזונט געבן.
נו, מײַנע געסט, זעצט זיך בײַם טיש,
ר'זײַט מײַנע געסט, מירן טרינקען, עסן פיש,
איר וועט זיך אויסזעצן זיכער לויטן באַפעל פון מײַן בעכער,

זיצט — ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר, זבולון — קינדער
פון לאה,
דן, נפתלי, קינדער פון זילפה.
גד און אשר, קינדער פון בלהה.
און דו, בנימין, האָסט קיין מוטער,
אויך איך בין פון קליינהייט אָן אַ מוטער,
מיר וועלן זיך זעצן צוזאַמען,
צו דערמאָנען יעדערער זײַן טײַערע מאַמען.

(למנשה)

גיס אָן דעם ווײַן,
נו, בני יעקב, לאָמיר זיך הײַנט משמח זײַן...

יששכר

גענעדיגסטער משנה־למלך,
אויך אונדזערע הערצער זײַנען שוין לאַנג פריילעך...
שוין צוויי און צוואַנציק יאָר וועט די געשיכטע זײַן,
ווי מיר טרינקען קיין ווײַן.

יוסף

געוויס צוליב אײַער פאַרלאָרענעם ברודער,
השם־יתברך וועט אים אײַך צוריקקערן ווידער.

יוסף והאחים שותים לחיים. האחים יוצאים

יוסף

כ'וויל דיר עפּעס פאַרטרויען.
ס'זאָל צמטוומליק בלײַבן אַ סוד דאָ צווישן די מויערן.
זאָלסט וויסן, דײַן ברודער געפינט זיך אין מצרים,
בײַם קעניג אַ דינער געוואָרן.

זײַן פאַרלאַנג איז דיך צו זען.
ר'וויל צו דיר אַהער קומען.

בנימין

אַך, מײַן מאַיעסטעט, אפשר קאָן געשען,
כ'זאָל אים קאָנען זען, כּדי אָפּצושטעלן דעם פאָטערס טרערן.
ער וויינט, בענקט, ר'וויל אים נאָך דערלעבן זען.

יוסף

ניין, דאָס איז ניט רעכט,
די פאַמיליע טאָר מען ניט ווײַזן אַ קנעכט,
ריידן קענסטו נאָר דורך אַ וואַנט,
שטעל זיך אַוועק דאָ, ווי כ'ווײַז דיר מיט מײַן האַנט...

יוסף

(בשירה)

ליב קינד בנימין לעב, (2)
קום אין ווײַנגאָרטן אַרײַנשפּאַצירן,
וועל איך דיר פאַרציילן, וואָס ס'האָט זיך געטאָן מיט מיר פּאַסירן,
לאָם טי די לאָם ראָם.
ווי כ'בין געקומען די ברידער אָפּגעבן דעם שלום,
לאָם טי די לאָם ראָם,
האָבן זיי געוואָלט מיך הרגענען צוליב מײַן חלום,
לאָם טי די לאָם ראָם,
כ'האָב זיך געבעטן בײַ זיי מיט גרויס געוויין און לײַדן,
לאָם טי די לאָם ראָם,
האָבן זיי מיך אַרײַנגעוואָרפן אין אַ גרוב מיט שלאַנגען און לייבן,
לאָם טי די לאָם ראָם,
צו מײַנע געשרייען און יללות — זײַנען זייערע הערצער געווען
ווי ערלים,

לאָם טי די לאָם ראָם,
לסוף האָבן זיי מיך פאַרקויפט צו די ישמעאלים,
לאָם טי די לאָם ראָם,
געבראַכט האָבן זיי מיך קיין מצרים,
צו פוטיפרן פאַרקויפט פאַר אַ קנעכט.
זליכה זײַן פרוי האָט צו מיר געוווּנקען,
מיך געצויגן צו טאָן מיט איר אַ חטא...
פוטיפר האָט אונדז געפּאַקט אויף די הייסע מינוט,
איז דאַן מיר געוואָרן ניט גוט.
געשלאָגן האָט ער מיך עד למיתה,
און נאָכהער מיך אײַנגעזעצט אין אַ תּפיסה.
דאָרטן האָב איך געליטן ס'איז ניט צו באַשרײַבן,
ביז מען האָט גערופן צו פּרעהן אַ חלום באַשיידן.
יעצט, ברודער, זײַט מוטיג און פריילעך,
איך באַדין יעצט פון מצרים דעם מלך...
זײַ וויסן, אַז דײַן ברודער יוסף טוט לעבן,
צו זען דעם פאָטער טוט ער שטרעבן.
דערווײַל וועלן מיר זיך צוריקקערן צו דײַנע ברידער,
מאָרגן וועסטו עס זען ווידער.

בנימין

רבונו־של־עולם, שיק אַ ווינט ס'זאָל צעלייגן די וואַנט,
כ'זאָל קאָנען ריידן מיט מײַן ברודער במנאָנד.

הקיר מתפרק. יוסף ובנימין מתחבקים ומתנשקים

יוסף

זאָג מיר, ברודער לעב, מיט געדולד,
צי חלילה האָט מײַן פאָטער אויף די שולד,

וואָס די ברידער האָבן געטאָן מיך פאַרקויפן,
באַצויגן זיך צו מיר אויף אַ ווילדן אופן.

בנימין

די ברידער האָבן דיך פאַרקויפט פאַר אַ קנעכט?
גאָט! ווי איז דאָס רעכט?...
אונדזער פאָטער ווייסט אַפילו ניט ביז אַצינד,
אַז זיי האָבן דיך פאַרקויפט — זײַן ליבעס קינד...

יוסף

טאָ מיט וואָס זענען זיי דאַן אַהיימגעקומען,
וואָסער תּירוץ האָבן זיי אויסגעפונען?

בנימין

דײַן כּותונת־פּסים, וואָס אונזער פאָטער האָט עס דיר באַשאָנקען,
האָבן זיי צעריסן, צעשטאָכן און אין בלוט געטונקען,
געוויזן, אַז דאָס האָבן זיי געפונען,
און פון דײַנע ביינער קיין שום סימן.
אונדזער פאָטער וויינט, פאַרגיסט טרערן,
טרוף טורף יוסף, חיה רעה אכלתהו.
דעם פאַראָל פון די ברידער — באַגיסט ער מיט טרערן.
און דאָ איז אַ שרעקלעכער בית־עלמין געוואָרן,
פון דאַן איז אונזער פאָטער אַלט און גרוי געוואָרן,
אָך ברודער, טײַערער פנים, כ'זע זיך מיט דיר נאָך כ"ב שנים.

נופל על צווארו בבכי ונשיקות

יוסף

מאָרגן מאַך איך אַ נסיון, צי זיי האָבן חרטה אויפן עגין,
כ'וועל דיך פאַר אַ גנב מאַכן, מײַן בעכער אין דײַן זעקל אײַנפּאַקן,

זע, צי זיי זײַנען בערײַט מקריב זײַן זייער לעבן פֿאַר דיר.
האָבן זיי חרטה, דאַן וועל איך זיך געבן צו דערקענען.

האחים נכנסים

יוסף

נו, מײַנע חשובע געסט, כ'דאַנק אײַך זייער,
וואָס איר האָט דעם קליינעם ברודער, יעצט זײַנען אייערע רייד
בײַ מיר טײַער.
פֿאָרט לחיים ולשלום. גריסט אײַער אַלטן פֿאָטער און נאָמען
פֿון פּרעה דעם הערשער.

מנשה רודף אחריהם

מנשה

שטייט נאָר, טייערע געסט — לויפֿט ניט ווי קיין שאַכער־מאַכער,
פֿונעם משנה־למלכס טיש איז נעלם געוואָרן דער וווּנדערלעכער
בעכער,
פֿילײַכט האָט ווער פֿון אײַך איינער געלקחנט אים אויף זיכער,
דער בעכער איז זייער טײַער בײַם מלך,
אַ נביא, אַ קינסטלער, און מאַכט פֿריילעך.

מחפש ומוצא את הגביע באמתחתו של בנימין

ליבע פֿרײַנע לײַט. ווער האָט וואָס צו זאָגן?
ווער האָט דעם בעכער צו אים פֿאַרטראָגן?
אברהם אבינוס אייניקלעכס גנבים?
האַ! נו, צום משנה־למלך קומט, זוכט אַ תּירוץ אים צו זאָגן.

91

יהודה

(לבנימין)

אפשר האָסטו געמאַכט עפּעס אַ שטיקל,
ווי דײַן מוטער רחל מיט די תּרפֿים האָט אָפּגעטאָן אַ שפּיצל.

בנימין

אַך, גאָט אין הימל, וואָס וואַרפֿסטו אויף מיר עפּעס ווידער אַ
בלבול?...

יוסף

נו, מײַנע טײַערע געסט — איר זײַט ניט קיין שפּיאָנען נאָר
פּראָסטע שטולערס,
בײַ דעם, וואָס מ'האָט דעם בעכער געפֿונען,
ער בלײַבט מײַן משרת, מיך צו באַדינען.

יהודה

מיר האָבן ניט צו ריידן גוטס צי שלעכטס,
גאָט מאָנט איצט בײַ אונדז זײַן רעכט,
קענטיק, אַז מיר האָבן געזינדיקט.
מיר אַלע בלײַבן דײַנע קנעכט.

יוסף

ר'האָט פֿאַרגעסן אײַער תּורה אַ פּנים,
שטייט דאָך לא ימותו על אבותם — הבנים!
דער, וואָס האָט דעם בעכער גענומען שטילן,
אים וועל איך פֿאַר אַ קנעכט האַלטן,
און איר פֿאָרט לחיים־ולשלום,
גריסט אײַער פֿאָטער און די בנים.

יהודה

בי אדוני, ערלויבט מיר צו ריידן,
איר זײַט שני־למלך, כ'שעץ אײַך ביידן.
ווען מיר זײַנען ס'ערשט מאָל געקומען,
פֿאַר שפּיאָנען האָט איר אונדז אויפֿגענומען,
נאָכהער גענומען משכּון אונדזער ברודער שמעון,
כּדי מיטן יונגסטן ברודער בנימין קומען,
בײַם פֿאָטער האָבן מיר אים פּשוט אַרויסגעריסן,
דאָס מוזט איר דאָך וויסן.
זײַן ברודער יוסף, דער עלטערער,
איז נעלם געוואָרן אונדזער פֿאָטער אויף זײַן עלטער,
אונדזער פֿאָטער און מיר וועלן ניט דערלעבן,
אַז בנימין אונדזער ברודער זאָל דאָ פֿאַרבלײַבן.
מיר קאָנען זיך ניט באַווײַזן פֿאַרן אַלטן,
אָן בנימינען קומען — וועט ער דאָס חלילה ניט איבערהאַלטן.
אַלזאָ לייג איך אײַך פֿאָר רעכט,
איך בלײַב דאָ אַנשטאָט ער — פֿאַר אַ קנעכט,
כ'בין געזינטער פֿון אים, ממש אַ העלד,
כ'קאָן באַדינען אין הויז און אין פֿעלד,
לאָמיר זיך בשלום שיידן, ר'דאַרפֿט וויסן,
אַז צוויי ברידער אונדזערע האָבן גאַנץ שכם צעשלאָגן.

יוסף

כאַ, כאַ, כאַ, אַ קונץ אַ שיינער,
ר'האָט געהאַנדלט ווי קעמפֿערס פֿײַנע,
זיי זײַנען אַלע אין בעט געלעגן,
האָבן זיי זיך ניט געקאָנט שטעלן אַנטקעגן,
דאָ וועלן מיר דאָס מיליטער מאָביליזירן,
און מיט אײַך אַ שרעקלעכן קאַמף פֿירן.

92

פֿאַר וואָס, יהודה, טוען אַלע ברידער שווײַגן זיצן,
נאָר דו טוסט זיך צעהיצן?

יהודה

כ'בעט ר'זאָלט בנימינען אָפּגעבן,
ווײַל פֿאַרן פֿאָטער האָב איך ערב געווען מיטן לעבן.

יוסף

פֿאַר וואָס האָסטו פֿאַר דײַן פֿאָטער ניט געווען ערב פֿאַר יוספֿס וועגן?

יהודה

אויב איר וועט מיך דערצערנען,
וועל איך גאַנץ מצרים אין בלוט פֿאַרפֿאַרבן!

יוסף

פֿאַרבערס זײַט איר גוטע פֿאַכלײַט,
יוספֿס העמדל געפֿאַרבט
און דעם פֿאָטער פֿאַרנאַרט.

יהודה

(לנפתלי)

גיב אַ לויף אין אַ שעה צײַט אין מצרים,
וויפֿל גאַסן זײַנען דאָ?

יוסף

כ'מיין, אַז דער כּעס פֿון תּמרן שטורעמט אין דיר.

נפתלי

(בריצה)

כ'בין שוין ווידער דאָ. צוועלף גאַסן אין מצרים דאָ.

יהודה

נעמט זיך, ברידער, צום געווער.
(שולפים את החרבות)
נו, מײַן העלד, קומט נאָר אַהער.

יוסף
(למנשה)
הייס אַלע פרעמדע גיין אַרויס,
די בני יעקב זאָלן בלײַבן אין הויז!

יוסף
(לאחיו)
איר זאָגט, אַז יוסף, אײַער ברודער איז ניטאָ,
איך קאָן אײַך באַווײַזן, אַז ער לעבט, און דאָ.
יוסף בן יעקב בא אל אחיך!
קום צו דײַנע ברידער,
איידער זיי מאַכן אַ געפילדער און גערידער.

כולם מסתכלים סביב סביב

יוסף

מאַכט ניט קיין אַלאַרם און קיין גערודער,
איך בין יוסף אײַער ברודער.
רוקט זיך ניט, רוקט זיך ניט צו דער טיר,
רוקט זיך בעסער נענטער צו מיר!
זײַט רויק. ס'זאָל אײַך ניט פאַרדריסן,
גאָט האָט אַזוי געהייסן, איר זאָלט וויסן,
דער לעבעדיקער בורא עולם האָט געהאָלפן,
אײַך פון נויט און הונגער אַרויסצושלעפן,
משנה־למלך כ'זאָל זײַן לויטן רצון פון בורא.

זאָגט דעם ליבן פאָטער, אַז כ'היט די תּורה,
דעם פאָטער יעקב דעם ליבן,
זאָלט איר די גאַנצע משפחה אַהער ברענגען,
אָט שיק איך צום פאָטער אַ תּרופה.
ר'זאָלט אים דערמאָנען אין מײַן נאָמען די פרשה עגלה ערופה.

כולם מתנשקים ובוכים. עוזבים את הבמה.

בית יעקב

סרח בת אשר
(ליעקב)
איינס און צוויי און דריט טעגן,
בין איך מיר געגאַנגען צווישן די וועגן.
איז מיר געקומען אין זינען,
קרויניש לעבן, אַ טרייסט האָב איך געפונען.
ער לעבט, ער לעבט, יוסף דײַן זון.
22 יאָר האָסטו ניט געוווסט, ווו ר'איז פאַרבײַ,
ניין, ניין, יוסף חי, חי יוסף, חי! (3)

יעקב

יאָ, יאָ, דו סרח בת אשר,
דײַנע רייד זײַנען זיס און כּשר,
אויב יוסף מײַן זון טוט לעבן,
זאָל דײַן נשמה אין גן־עדן אַרומשוועבן.
אויב ער טוט חלילה ניט לעבן,
זאָל דײַן נשמה אין תּחתּית שוועבן.

נכנסים האחים ושרים שיר היתולי

האחים

זאָל דײַן נשמה בײַ בוטראַענין אין בית־הכּסא אַרומשוועבן.
האָסט געמיינט, אַז ער איז פאַרבײַ,
ניין, ניין, יוסף חי!

כולם

(שרים)

חי יוסף, חי, חי יוסף, חי יוסף, חי!

ארמון יוסף במצרים

יעקב

גאָט אין הימל וואָס זיצט אויבן,
כ'האָב קיין ווערטער דיך צו לויבן.
אודה לשם בכל לבי,
על הנסים שעשה עמדי.
יוסף איז מיר געוואָרן פאַרלוירן,
22 יאָר האָב איך נאָך אים געטאָן טרויערן.
יעצט איז ער בעזרת־השם אַ מושל־מצרים איבער אַלעס,
ס'זײַנען פאַרווירקלעכט געוואָרן זײַנע חלומות.
ליבע קינדער אַלע מײַנע, לאָמיר זיך פרייען אַלע צוזאַמען,
געגנוג צו טרויערן.
אַ דאַנק השם־יתברך פאַרן חסד פאַר מײַנע אַלטע יאָרן.
די נבואה, רבונו־של־עולם, האָסטו מיר פון הײַנט צוריקגעגעבן.
כ'לויב דיך פנעם האַרצן מיט געפיל,
אַלע דורות וועלן געדענקען דעם מכירת־יוסף־שפּיל.

כולם רוקדים במעגל

בנימין

טאַטעניו, וואָס וועט זײַן, אַז משיח וועט קומען?...

יעקב

מירן מאַכן אַ סעודהניו.

כולם

דאָס מיינט מען, דאָס מיינט מען, טשאַק! טשאַק!

נפתלי

וואָס וועלן מיר עסן אויף דער סעודה?

יעקב

דעם שור־הבר מיטן לויתן...

כולם

דאָס מיינט מען. טשאַק! טשאַק! טשאַק!

יששכר

וואָס וועט מען טרינקען אויף דער סעודה?

יעקב

יין־המשומר, יין־המשומר... דאָס מיינט מען, טשאַק! טשאַק!
טשאַק!

זבולון

ווער וועט זינגען אויף דער סעודה?

יעקב

דבורה הנביאה, דבורה הנביאה...

346

כולם

דאָס מיינט מען, טשאַק! טשאַק! טשאַק!

אשר

ווער וועט טאַנצן אויף דער סעודה?

יעקב

מרים הנביאה, מרים הנביאה...

כולם

דאָס מיינט מען, טשאַק! טשאַק! טשאַק!...

דן

ווער וועט שפּילן אויף דער סעודה?

יעקב

דוד המלך, דוד המלך!...

כולם

דאָס מיינט מען, טשאַק! טשאַק! טשאַק!

גד

ווער וועט אונדז תורה זאָגן אויף דער סעודה?

יעקב

משה רבינו, משה רבינו...

כולם

דאָס מיינט מען, טשאַק! טשאַק! טשאַק! וגם משיח צדקנו.
שנזכה לראותו במהרה בימינו.

52

מכירת יוסף

גערשריבן פון שושנה הלוי

צו ערשט דערשינען אין *ידיעם*, 1967, בויגנס 31-32

346

שוואַרצבוים 1968 Schwarzbaum, Haim. *Studies in Jewish & World Folklore*, Berlin. ביבליאָגראַפֿיע זז' 424-423.

שטערן 1950 שטערן, יחיאל. חדר און בית־מדרש, נ"י, 1950, חשבון-חידות און אַנדערע רעטענישן, זז' 47-44.

שעכטער 1890 Schechter, Solomon. "The Riddles of Solomon in Rabbinic Literature," *Folklore*, vol. 1, London, pp. 349-358.

שעסקין 1967 שעסקין, חיים. „ברעקלעך פֿון פּורים־פֿאָלקלאָר", ייִדישע שפּראַך, ב' XXVII, זז' 27-26.

ייִוואָ־בלעטער נ״ע סעריע ב' IV (2003)

אַ פּאָר ווערטער וועגן בערעגאָווסקיס אַרבעט איבער פּורים־שפּילן

פֿון מאַרק סלאָבין

משה בערעגאָווסקי (טערמאַכאָווקע 1892 — קיִעוו 1961) האָט אָנגעקליבן אַ ריזיקן אַרכיוו פֿון ייִדישער פֿאָלקסמוזיק און פֿאָלקסדראַמע וואָס ער האָט פּלאַנירט אַרויסצוגעבן אין פֿינף בענד. בלויז דער ערשטער באַנד, פֿון ייִדישע פֿאָלקסלידער, איז אַרויס בעת זײַן לעבן.[1] דער פֿיפֿטער און לעצטער באַנד האָט געזאָלט זײַן זײַן פֿאַרשאַרבעט און אַנטאָלאָגיע פֿון פּורים־שפּילן.

דער פֿאַרבליבענער כּתבֿ־יד פֿון דעם דאָזיקן ווערק איז דער לענגסטער צווישן אַלע פֿינף בענד זײַנע. דער אַרײַנפֿיר־עסיי אַליין באַטרעפֿט 170 טיפּירטע זײַטן אויף רוסיש. די סצענאַרן מיט מוזיקאַלישע נאָטן באַשטייען פֿון נאָך 100 זײַטן אויף רוסיש און 450 זײַטן אויף ייִדיש. די מאַטעריאַלן וואָס ווערן אָפּגעדרוקט אינעם איצטיקן באַנד ייִוואָ־בלעטער זײַנען אַ קלײנער מוסטער פֿון בערעגאָווסקיס אוצרות: דער ערשטער קאַפּיטל פֿון זײַן אַרײַנפֿיר־עסיי מיט איין וואַריאַנט פֿון איין פּורים־שפּיל. פֿונדעסטוועגן גיבן זיי אַ באַגריף פֿון בערעגאָווסקיס אויפֿטו בײַם אויפֿהיטן קולטורגיטער אַנטקעגן דעם אַכזריות פֿון אונטערדריקונג און שכחה.

דער אַרומנעמיקער תּוכן פֿונעם באַנד פּורים־שפּילן איז אָט וואָס: דער ערשטער טייל באַשטייט פֿון זיבן וואַריאַנטן פֿון „אחשוורוש־שפּיל" איבערגעזעצט אויף רוסיש. דער צווייטער טייל גיט וואַריאַנטן פֿון „אחשוורוש־שפּיל" אויף ייִדיש מיט אַרײַנפֿיר־נאָטיצן אויף רוסיש. דער דריטער טייל נעמט אַרײַן צוויי וואַריאַנטן פֿון „דוד און גלית" און דרײַ וואַריאַנטן פֿון „עקדת־יצחק". דער פֿערטער טייל איז כּולל נאָך פֿינף וואַריאַנטן פֿונעם „אחשוורוש־שפּיל", און דער פֿיפֿטער טייל גיט צוויי וואַריאַנטן אין איינעם מיט דרײַ פֿראַגמענטן פֿון „מכירת יוסף" , ווי אויך אַ קורצן טעקסט וואָס הייסט „ברכת יעקבֿ".[2]

בערעגאָווסקי גיט איבער אַז ער האָט געפֿירט זײַן זאַמל־אַרבעט בעת די יאָרן 1940-1937, און אַז אין 1941 האָט ער שוין געהאַט אָנגעקליבן 16 לענגערע וואַריאַנטן פֿון פּורים־שפּילן און פֿיר קירצערע פֿראַגמענטן. דעם אַרײַנפֿיר־עסיי האָט ער געשריבן שפּעטער, נאָך 1949 (ער דערמאָנט אינעם עסיי, אַז ער איז געשטאַנען בראָש פֿונעם פֿאָלקלאָר־אָפּטייל פֿונעם קיִעווער קאַבינעט פֿאַר ייִדישער קולטור ביז 1949), מסתּמא האָרט פֿאַר זײַן אַרעסט אין 1950.

בערעגאָווסקי דערציילט, אַז הגם דאָס פּורים־שפּיל איז גיך פֿאַרשוווּנדן אינעם סאָוועטן־פֿאַרבאַנד, איז אים נאָך געווען מעגלעך צו פֿאַרשרײַבן אַ לעבעדיקע פֿאָרשטעלונג אין קאָלאָמיי (אין די נײַ־פֿאַרנומענע טעריטאָריעס בעת דער מלחמה) אין יאָר 1940.

—348—

היות ווי דאָס איז געווען אַן אונטערגייענדיקער זשאַנער, האָט בערעגאָווסקי על־פּי רובֿ געזאַמלט דעם גאַנצן טעקסט פֿון אַ פּיעסע, מיט אַלע אירע מעלאָדיעס, פֿון אַן איינצלנעם אינפֿאָרמאַנט, אויפֿן סמך פֿון יענעמס זכּרון. בערעגאָווסקיס טראַנסקריפּציע איז געווען אַ מוסטערדיקע פֿון צוויי שטאַנדפּונקטן: ערשטנס, האָט ער פֿאַרצייכנט דאָס גערעדטע לשון פֿון די אַקטיאָרן, אַנשטאָט פֿאַרשרײַבן די פּיעסע אויף כּלל־ייִדיש; און צווייטנס, האָט ער זאָרגעוודיק פֿאַרשריבן די מוזיקאַלישע נאָטאַציע, מיט אַ באַזונדערער שפּירעוודיקייט צו די עליות און ירידות אינעם ריטעם פֿונעם „פּאַרלאַנדאָ"־און „רעטשיטאַטיוו"־סטיל.

אינעם פֿולן נוסח פֿון זײַן עסיי (דאָ, ווי געזאָגט, ווערט אָפּגעדרוקט נאָר דער ערשטער קאַפּיטל) גיט בערעגאָווסקי איבער זייער פּרטימדיק וועגן זײַנע באַמיִונגען צו געפֿינען פֿאַרגלײַכיקע מאַטעריאַלן, וואָס זאָלן פֿאַרבינדן דאָס פּורים־שפּיל מיטן אַלגעמיינעם קאָנטעקסט פֿון אייראָפּעיִשע פֿאָלקסדראַמעס. ער האָט זיך סומך געווען אויף פֿאָרשונגען וועגן אַלטע דײַטשישע פּיעסעס, וואָס זײַנען געווען לרובֿ, הגם ער האָט געהאַלטן, אַז סלאַווישע, בעיקר טשעכישע, פֿאָלקספּיעסעס האָבן געהאַט אַ נעענטערן שײַכות צום פּורים־שפּיל. ער האָט פֿון דער איינער זײַט געפֿונען אַ היפּשע קרובֿישאַפֿט צווישן דעם פּורים־שפּיל און די דײַטשישע פֿאָלקספּיעסעס פֿון מיטל־עלטער און רענעסאַנס, נאָר ער האָט אויך אַרויסגעהויבן ווי אַנדערשדיק די ייִדישע פּיעסעס האָבן באַהאַנדלט די תּנכישע סיפּור־המעשׂיות, אַ דאַנק זייער אויסניצן אייגנאַרטיק ייִדישע מקורים וואָס האָבן זיך אויפֿגעהיט אינעם בעל־פּהיִקן פֿאָלקלאָר. בערעגאָווסקיס צוגאַנג שטימט מיט די נײַערע פֿאָרשונגען פֿון שוואַרצבוים, דבֿ נוי און אַנדערע, וואָס לייגן דעם טראָפּ אויפֿן באַדערפֿעניש צו אַנאַליזירן דעם ייִדישן פֿאָלקלאָר סײַ פֿון אַ פֿאַרגלײַכיקן קוקווינקל, סײַ מיט אַ פֿאַרשטאַנד פֿון דער ייִדישער אייגנאַרטיקייט אינעם אייראָפּעיִשן קאָנטעקסט.

צווישן די פּיעסעס וואָס ער האָט בערעגאָווסקי געהאַלטן, אַז דאָס „אַחשוורוש־שפּיל" איז אַ באַזונדערע קאַטעגאָריע. נישט נאָר איז זי געווען מער פֿאַרשפּרייט, און דעריבער שטאַרקער פֿאַרטראָטן אין זײַן אַרכיוו, נאָר זי איז אויך געווען מער דורכגעס מוזיקאַליש ווי אַנדערע פּורים־שפּילן. דאָס „אַחשוורוש־שפּיל" האָט מען געזונגען פֿון אָנהייב ביזן סוף, בעת די אַנדערע פּיעסעס זײַנען באַשטאַנען בעיקר פֿון דיאַלאָג און געגראַמטע פֿערזן. נאָך אַ פֿאַקט וואָס האָט אונטערגעשיידט דאָס „אַחשוורוש־שפּיל" פֿון אַנדערע פּורים־שפּילן איז דאָס, וואָס עס האָט שטענדיק געהאַט „אינטערמעצעס" מיט לצים. אין זײַן אַרײַנפֿיר־עסיי האָט בערעגאָווסקי אָפּגעגעבן אַ לאַנגן קאַפּיטל צו אַנאַליזירן די מוזיק פֿונעם „אַחשוורוש־שפּיל".

די ווײַטער געדרוקטע מאַטעריאַלן האָבן, אַחוץ זייער תּוכיקן ווערט פֿאַר דער ייִדישער פֿאָלקלאָריסטיק, מוזיקאָלאָגיע און דראַמע־פֿאָרשונג, אויך אַ חשיבֿות דערמיט וואָס זיי באַווײַזן ווי איבערגעגעבן און זאָרגעוודיק בערעגאָווסקי האָט אויפֿגעהיט די ייִדישע פֿאָלקס־טראַדיציע.

הערות

1. עס איז אַקערשט אַרויס פֿון דרוק דער צווייטער באַנד פֿון בערעגאָווסקיס פּלאַנירטער סעריע אין ענגלישער איבערזעצונג: *Jewish Instrumental Folk Music: Collections and writings of Moshe Beregovski*, translated and edited by Mark Slobin, Robert A. Rothstein and Michael Alpert, Syracuse University Press, 2001.

2. דער גאַנצער כּתבֿ־יד וועט בקרובֿ אַרויסגעגעבן ווערן א"נ „אינסטיטוט־יודאַיִקאַ" אין קיִעוו (רעדאַקטירט פֿון ל. פֿינבערג און אַ. שקאָליאַרענקאָ). די רעדאַקציע באַדאַנקט די חח' פֿינבערג און שקאָליאַרענקאָ וואָס זיי האָבן צוגעשיקט די ווײַטער אָפּגעדרוקטע מאַטעריאַלן (רעד').

—348—

БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТА ИУДАИКИ

פורים שפיל

М. БЕРЕГОВСКИЙ

ЕВРЕЙСКИЕ НАРОДНЫЕ МУЗЫКАЛЬНО-ТЕАТРАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

КИЕВ 2001
Дух і Літера

1*

——350——

הקדמה*

פֿון מ. בערעגאָווסקי

נאָך אין צווייטן יאָרצענדליק פֿון איצטיקן יאָרהונדערט, אין אַלע רוסישע שטעט און שטעטלעך, וווּ ייִדן האָבן געוווינט אין אַ מער־ווייניקער קאָמפּאַקטער מאַסע, פֿלעגן פּורים־צײַט[1] שפּאַנען איבער די גאַסן ייִדישע פֿאָלקס־קאָמעדיאַנטן — פּורים־שפּילערס, אָנגעטאָן אין פּאַסיקע קאָליר־פֿולע טעאַטער־קאָסטיומען, באַגלייט פֿון אַ כאַליאַסטרע ייִנגלעך און נײַגעריקע צוקוקערס. די פּורים־שפּילערס פֿלעגן אַרײַנגיין כמעט אין יעדער ייִדישער שטוב, כּדי אָפּצושפּילן זייערע פֿאָרשטעלונגען.

אָן אַ גוזמא קען מען זאָגן, אַז אין אוקראַינע, ווײַסרוסלאַנד, ליטע, פּוילן, רומעניע און אַנדערע לענדער האָט די צאָל אַזעלכע „טרופּעס" אָדער, ווי זיי האָבן זיך אַליין גערופֿן „קאָמפּאַניעס" פּורים־שפּילערס געציילט אין די הונדערטער. אַזאַ „קאָמפּאַניע" האָט בדרך־כּלל פֿאַרמאָגט פֿון פֿינף ביז צוועלף מענטשן „אַקטיאָרן", און איר באַשטאַנד איז געווען אַ מער־ווייניקער סטאַבילער. די הויפּטשפּילערס האָבן איבערגענומען זייערע ראָלעס, זייער אופֿן שפּילן אאַז"וו פֿון זייערע טאַטעס, זיידעס, אָדער פֿון אַנדערע נאָענטע קרובֿים. נישט־זעלטן האָבן אין איין שטעטל „געשפּילט" עטלעכע „טרופּעס". די באַגרענעצטע צײַט צו ווײַזן די פֿאָלקספּיעסעס — איין אָדער צוויי טעג אין יאָר, בעתן יום־טובֿ פּורים — און דער ברייטער שטח פֿאַר די אַקטיאָרן — יעדע ייִדישע שטוב, וווּהין זיי האָבן געקענט אַרײַנגיין ווײַזן זייער פֿאָרשטעלונג — אָט דאָס אַלץ האָט משפּיע געווען, אַז די צאָל „קאָמפּאַניעס" זאָל זיך מערן. אין דאָזיקן טאָג האָבן די פּורים־שפּילערס געקענט פֿאַרווײַלן מיט זייער קונסט זייערע גלויבנס־ברידער און דערבײַ זיך אַליין אַ ביסל משׂמח זײַן, און פֿאַר איין וועגס באַקומען פֿון די בעלי־בתּים אַ באַשיידענעם לוין, ווי אויך אַ ביסל כּבֿוד. אַחוץ דעם שפּילן טעאַטער אין „שטיבער" פֿלעגן אויך נישט זעלטן פֿאָרקומען אין דעם טאָג עפֿנטלעכע פֿאָרשטעלונגען פֿונעם פּורים־שפּיל־רעפּערטואַר.

נאָך דער אָקטאָבער־רעוואָלוציע אין רוסלאַנד זײַנען די פּורים־שפּילן פֿאַרשוווּנדן. די קרײַזלעך טעאַטער־ליבהאָבערס, וואָס זײַנען אויפֿגעקומען שוין אין די ערשטע טעג נאָך דער רעוואָלוציע, ווי אויך פּראָפֿעסיאָנעלע מלוכה־טעאַטערס, האָבן אין אַ גרויסער מאָס באַפֿרידיקט די קינסטלערישע באַדערפֿענישן פֿון די פֿאָלקסמאַסן. די „טרופּעס"

---

* איבערגעזעצט פֿון רוסיש — שמואל גאָלדענבערג

——350——

איציק מאַנגער

מדרש איציק

האוניברסיטה העברית
החוג ליידיש

העברעישער אוניווערסיטעט אין ירושלים
יידיש־אָפּטיילונג

הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

1984

מגילה־לידער

דאָס דאָזיקע ביכל איז געווידמעט מײַן ברודער
דעם שנײַדער־געזעלן נאָטע מאַנגער,
מײַן סאַמע בעסטן חבֿר פֿון די פֿריסטע קינדער־יאָרן אָן.

די „מגילה־לידער" זענען געוואָרן פֿאַרעפֿנטלעכט צום ערשטן מאָל אין וואַרשע אין יאָר 1936.

[צווייטע אויפֿלאַגע אין מדרש איציק, פּאַריז 1951; דריטע אויפֿלאַגע, תּל־אָבֿיבֿ 1966.]

די לידער, וואָס זענען געזאַמלט אין דעם ביכל, זענען ווידער אַ מאָל אַ שטיפֿעריַי אַזאַ, אויפֿן שטייגער פֿון די פּורים־שפּילער אין אַלע צײַטן.

אין דעם ביכל ווערט דערציילט די אַלטע שיינע מעשׂה פֿון דער מלכּה אסתּר, וואָס האָט, אין איינעם מיט איר פֿעטער מרדכי, זיך פֿעסט אַ נעם געטאָן צו המן הרשע און אים סוף־כּל־סוף גובֿר געווען. זייער זכות זאָל אונדז בײַשטיין, הײַנט און אַלע מאָל, אָמן סלה!

אמת, די מעשׂה ווערט דאָ דערציילט אַ ביסל אַנדערש. די אָפֿיציעלע מגילה־שרײַבער האָבן למשל פֿאַרשוויגן אַזאַ וויכטיקע געשטאַלט ווי דער שנײַדערייונג פֿאַסטריגתא, הגם זײַן פֿאַרצווייפֿלטע ליבע צו אסתּר המלכּה און זײַן אַטענטאַט אויפֿן מלך אחשורוש האָבן דעצידירט ווען אַ סך וויכטיקע געשעענישן.

אַפֿילו דעם אַלטן פֿרומען שנײַדער־מײַנסטער פֿאָנפּתא האָבן די אָפֿיציעלע כראָניקאָרן פֿאַרשוויגן. ווײַזט אויס, אַז זיי האָבן נישט געוואָלט פֿאַרשוועכן די פּערסישע הויף־לעגענדע מיט אַזעלכע פּראָסטע חי־וקימס.

352

אין דעם ביכליין שיין פֿאַטראַכט / און
גוט געמאַכט / און צום דרוק געבראַכט /
זײַן פֿאַראַן / פֿיר יעדערמאַן / סײַ ווײַב
סײַ מאַן / פֿיל ווונדערליכע זאַכן / צום
וויינען און צום לאַכן / פֿיל אויסטער־
לישע זאַגן / אויס קיניגין אסתּרס טאַגן /
דרום לויפֿט בעהענדן / אויס אַלן עקן
און ענדן / דאַס שיין ביכליין קויפֿן /
דאַס דער וואַגאַנט / איציק מאַנגער גי־
נאַנט / אויס וואַלאַכיש לאַנד / מאַג האַבן
וואַס צום זויפֿן / אין דעם זכות / ווערט
השי״ג געוויס / אַל אומגליק פֿון אונז
ווענדן / און געשווינד / אַלס ווי דער
ווינט / משיח בן דוד זענדן / אמן סלה.

ביכליין: ביכעלע. זײַן: זענען. פֿיר: פֿאַר. זאַגן: לעגענדעס, מעשיות. מאַגן: מעג. בעהענדן: גיך, געשווינד. אַלן: אַלע. ענדן: עקן. דאַס: וואָס. וואַגאַנט: וואַגאַבונד, וואַנדערער. גינאַנט: הייסט (מיטן נאָמען). וואַלאַכיש לאַנד: וואַלאַכיי, דרום רומעניע אַרום בוקאַרעשט. מאַג: זאָל. האַבן: האָבן. וואַס: וואָס. זענדן: שיקן.

— הייסט עס, זיי האָבן געפֿאַלשעוועט דעם היסטאָרישן אמת — ווען טענהן דער לעזער און ווען זײַן גערעכט? נאָר זיי, די כראָניקאַרן, ליגן שוין פֿון לאַנג פֿאַרביסן די ציין אין דער ערד און מיט'ן די הינטנס צו די שטערן. און מעגסט זיי רופֿן קנאַקניסל ביז משיח וועט קומען.

דער מחבר פֿון די מגילה־לידער האָט זיך פֿלײַסיק באַמיט אויסצוגעפֿינען די פֿאַרשוויגענע געשטאַלטן. ער האָט יאָרן לאַנג געפֿאָרשט אין פֿאַרשידענע אַרכיוון, ביז ס'איז אים געלונגען זיך צו באַגעגענען מיטן שנײַדער־געזעלן פֿאַסטריגתא און מיט זײַן אַלטן מײַנסטער פֿאַנפֿתא.

צי די מי האָט זיך געלוינט? דעם מחבר דוכט זיך, אַז יאָ. ערשטנס, האָט ער פֿאַרריכט די עוולה, וואָס די אַמאָליקע כראָניקאַרן זענען באַגאַנגען אַנטקעגן די צוויי ריטער פֿון דער חבֿרה „נאָדל און שער".

און צווייטנס:

האָט אים די דאָזיקע אַרבעט דערנענטערט צו דער קאָמעדיע, פֿון וועלכער ער חלומט שוין זינט אַ היפּש ביסל יאָרן.

דאָס ליד פֿונעם לויפֿער

זײַט זשע ייִדן, שאַ און שטיל!
מיר פֿאַנגען אָן דעם פּורים־שפּיל.

אַ פּורים־שפּיל אין גראַמען,
וואָס האָט מויזנט טעמען.

ווער ס'וועט עס ליינען,
וועט ווי אַ ביבער וויינען.

און ווער ס'וועט עס הערן,
וועט לאַכן מיט טרערן.

אָט גייען זיי אַלע שטילע,
די העלדן פֿון דער מגילה:

אַחשוורוש דער קעניג,
וואָס וויפֿל ער טרינקט איז אים ווייניק.

אסתּר המלכּה, די גרינע,
און ושתּי אין דער קרינאָלינע.

מרדכי דער חכם עתּיק
און המן הרשע, דער לאַטעק.

זרש די מכשפֿה,
וואָס שעלט ווי אַ מגפֿה.

ויזתא דער רעדאַקטער,
וואָס האָט אַ טשייַניק האַקט ער.

און צווישן די אַלע גרויסע לײַט
שטייט פּאַסטריגתא בײַ דער זײַט.

ער ווײַס אײַך אַליין דערציילן,
וואָס ס'טוט אים נאָגן און קוויילן.

הקיצור, די אַלע זאַכן,
אויף צום וויינען און צום לאַכן,

ווען איר אין ביכל געפֿינען —
נעמט זיי אײַך גוט אין זינען!

און אויב איך זאָג אײַך אַ ליגן...
הערט און ווערט אַנטשוויגן!

פֿאַר וואָס מרדכי הצדיק האָט געפֿונען חן בײַם מלך

„ווער איז דאָס ייִדל מיטן האָרב,
וואָס דרייט זיך אין מלכס טויער
און ווי ס'ריידן און שושקען זיך צוויי,
שטעלט ער אונטער אַן אויער?"

„אוי ביסטו אַ נאַרעלע, קינד,
דאָס ווייסטו נישט אַפֿילו?
מרדכי הצדיק איז דער ייִד,
דער ייִד פֿון דער מגילה.

ער האָט געפֿונען בײַם מלך חן,
בײַ אונדזער מלך, דעם שוטה,
וואָס שיכּורט כּסדר טאָג און נאַכט
און האָט אַ נאָז אַ רויטע."

„פֿאַר וואָס זשע האָט ער געפֿונען חן
בײַ אונדזער מלך, דעם שוטה,
וואָס שיכּורט כּסדר טאָג און נאַכט
און האָט אַ נאָז אַ רויטע?"

„דערפֿאַר, ווײַל ר'האָט אַ מאָל בײַ נאַכט
אין טויער זיך אונטערגעהערט,
ווי בגתן ותרש האָבן געזאָגט:
— מיר האָבן דעם מלך אין דר'ערד!

ער איז אַ מיראָן, אַ פֿינצטערלינג,
אַ רוח'ן אין זײַן טאַטן!
לאָמיר אים שיטן אין בעכער סם
און לאָמיר אים פֿאַרסמען. —

אַזוי האָבן בײדע אַפּגערעדט
און זענען צעגאַנגען זיך שטילע
און מרדכי האָט דאָס געמסרט אַלץ
מיטן ניגון פֿון דער מגילה.

איז דער מלך געוואָרן אין כּעס
און נישט געהייסן מאַכן קײן שהיות
און הענגען די בונטאַרן די צוויי
אויף צוויי באַזונדערע תּליות.

און צו מרדכי הצדיק האָט ער געזאָגט:
— דו מעגסט אין מײַן טויער האַנדלען
מיט שנורעוואַדלעס און כּשרער זייף,
מיט פּאַסטאַ און מיט מאַנדלען.״

פֿאַרטראַכט זיך דאָס קינד און די מאַמע שווײַגט,
דער אָוונט איז בלאָ ווי אַ תּפֿילה —
און נאָר די פֿליגן אויף דער וואַנט
זשומען שטיל די מגילה.

די מלכּה ושתּי

די מלכּה זיצט אין בלויזן העמד —
דער גאָלדענער אינדערפֿרי
שטיפֿט מיט אַ שטראַל אין אירע האָר
און לײגט אים איבער די קני.

פֿאַרשעמט זיך די מלכּה און זי זאָגט:
„אוועק, דו עזותניק, דו!
גיי שטיף מיט מײַנע דינסטן אין קיך,
נאָר די מלכּה לאָז צו רו!״

נאָר דער שטראַל, ווײַזט אויס, פֿאַרשטייט זי נישט,
איר לשון איז אים פֿרעמד,
אַט רייפֿלט ער זיך אַרום איר האַלדז,
אַט וואַיוועט ער אין איר העמד.

„אַהי נאָ טעבע!״ — זי ציטערט אויף:
ווען ס׳וואָלט זיך דערוווּסט איר מאַן,
אַז זי, די מלכּה, האָט געשטיפֿט
מיט אַ פּראָסטן אונטערטאַן,

וואָלט ער... זי שרעקט זיך צו טראַכטן וואָס
און ווערט אַזש גרין און בלאָס:
אַ מאַן אַ שוטה און אַ שיכּור דערצו
איז מסוכּן אין זײַן כּעס.

זי גייט צום שפּיגל צו. זי איז שיין.
אַן אַלטער גענעראַל
האָט ערשט זיך דערשאָסן צוליב איר
אין הויף פֿונעם אַרסענאַל.

„אַ שיינע ריינע...‟ דער עיקר, אויף הײַנט
איז די וועמשערע אנגעגרייט:
יונגע לייטנאַנטס, באַלעט, מוזיק,
שאַמפּאַניער, געלעכטער, פֿרייד.

נאָר המן וועט זיצן אין דער היים,
זי האָט אים מסוכּן פֿײַנט,
דעם זשוליק, דעם פּאַרוועני. זי פֿילט,
אַז ער איז איר נישט קיין פֿרײַנד.

„זאַשיאַ!‟ — דאָס קאַמער־מיידל קומט —
„דערלאַנג מיר דאָס שענסטע קלייד!‟
און ושתּי הערט נישט, ווי עפּעס אין איר
צעכליפּעט זיך שטילערהייט.

דעם מלכּס סעודה

זאָגט דער מלך שיכּור,
די אויגן פֿול מיט טרערן:
„די מלכּה ושתּי שײַנט
ווי דער ליכטיקער מאָרגן־שטערן.

צוויי צעפּ ביז די קני
און אַ לײַב, ווײַס ווי שניי,
און אויגענעס אַ פּאָר,
כאָטש גיי אויס נאָך זיי.‟

שמייכלט המן כּיטרע:
„פּאַטער קיניג דו מײַן,
לאָז די מלכּה קומען
אַ נאַקעטע צו גיין.

וועלן די אַלע שׂררות,
די הויכגעשטעלטע פּאַרשוינען,
זען איר שאָנהייט
און גאַפֿן און שטוינען.‟

זאָגט דער מלך שיכּור:
„און דאָס איז מײַן באַגער,
די מלכּה זאָל תּיכּף קומען
אַ נאַקעטע אַהער!‟

לויפֿן די שטאַפֿעטן
און קומען צוריק צו גיין:
„דער מלכּה ושתּי
טוען וויי די ציין.‟

שמייכלט המן כיטרע:
„אדוני קיניג, ניין,
ס'אַ תּירוץ פֿאַר די בענטשליכט
די מעשה מיט די ציין.”

זאָגט דער מלך שיכּור:
„מאַ זאָל מען זי ברענגען!
אַז נישט וועט מען זי
אי שיסן אי הענגען.”

לויפֿן די שטאַפֿעטן
און קומען באַלד ווידער,
מיט קלאַפּנדיקע ציין
און ציטערנדיקע גלידער.

„די מלכּה האָט פֿאַרריגלט
אויף זיבן ריגלען די טיר
און דורך אַ שפּאַרונג
באַפֿוילן צו דיר:

דער מלך איז אַ שיכּור
און דערצו אַ שוטה,
ער טוט זיך בלויז בלאַמירן
פֿאַר אַלע פֿרעמדע לייטע...”

זאָגט איין שׂר צום צווייטן:
„ס'איז שוין צײַט צו גיין,
מײַן אַלטע קער שוין ווארמשען,
זי ליגט אין בעט אַליין.”

אַ דריטער נעמט דעם זייגער
פֿון וועסטלטאַש אַרויס.
טוען אַלע אָן די צילינדערס
און שאַרן זיך שטיל אַרויס...

ושתּיס קלאָגליד

וויינט די מלכּה ושתּי
מיט אַ ביטער געוויין,
וואָס זי מוז אַזוי יונג
פֿון דער וועלט אַוועקגיין:

„מײַן טאַטע איז געווען
אײַן מעכטיקער מאַן,
האָט זיך מיר פֿאַרגלוסט
אַ שיכּור פֿאַר אַ מאַן.

מײַן מאַמע האָט מיך געוואָרנט:
ניטע, טאַכטער, ניטע!
נעם בעסער פֿאַר אַ מאַן
דעם כראַביע פֿון ליטע.

כ'האָב אים נישט געפֿאָלגט,
כ'האָב אים נישט געהערט,
איצט מוז איך ליגן
נײַן איילן אין דר'ערד.

כ'האָב אים נישט געפֿאָלגט,
איצט מוז איך באַצאָלן.
פֿאַרנעמטס מײַן געוויין,
איר בערג און איר טאָלן!

כ'האָב געפֿרעגלט אײַנגעמאַכטס
און אָנגעפֿילט די טלאָיעס,
איצט מוז איך פֿאַרלאָזן
מײַנע ליכטיקע פּאַקאָיעס.

מײַנע ליכטיקע פּאַקאָיעס
מיט די מעשענע בעטן,
די סאַמעטענע קליידער
מיט די טײַערע העמדן.

דער מלך וועט זיך נעמען
אַ יונג, שיין ווײַב
און די ווערעם וועלן עסן
מײַן יונג, שיין לײַב.

ניטע, תּלין, ניטע,
קום נאָך נישט צו גיין,
לאָז מיך נאָך אַ רגע
מיט מײַן ווייטאָג אַליין!

לאָז מיך נאָך אַ רגע
מיטן זונפֿאַרגאַנג!
מײַן יונג, שיין לעבן
טוט מיר זייער באַנג.

מײַן יונג, שיין לעבן
און מײַנע יונגע יאָר,
מײַנע גילדענע רינגען
און מײַנע גילדענע האָר.

ניטע, תּלין, ניטע
מאַך נאָך נישט נאַכט,
ביז כ'וועל נישט האָבן
כאָטש איין מאָל געלאַכט."

אַזוי וויינט די מלכּה ושתּי
מיט אַ ביטער געוויין,
וואָס זי מוז אַזוי יונג
פֿון דער וועלט אַוועקגיין.

די מלכּה ושתּי גייט צו דער תּליה

„זעסט, ציפּעלע, מיט יענער גאַס
וועט מען די מלכּה פֿירן,
דער מלך האָט זי נעבעך געטאָן
מיט אַ ביטערן טויט שטראָפֿירן."

„אַ מיצווה! אַז דער מלך רופֿט,
האָט זי געדאַרפֿט צו גיין!
און דו, אַ שטייגער, אויף איר אָרט,
וואָלסט אויך נישט געגאַנגען — ניין?"

„געגאַנגען, וואָס רעדסטו, רבֿקה־קרוין?
איך וואָלט ווי אַ פֿויגל געפֿלויגן
און זיך נאַקעט אַוועקגעשטעלט
פֿאַר אַלע שׂררישע אויגן.

און צום מלך וואָלט איך געזאָגט
פּעווּנע די דאָזיקע ווערטער:
— האָסט גערופֿן, אָט בין איך דאָ,
אַחשורוש, מײַן באַשערטער.

וואָלט דער מלך מיך אײַנגעהילט
אין זײַן פּורפּור־מאַנטל דעם רויטן
און וואָלט פֿאַרשפּאַרט צו זײַן אין כּעס
און הייסן דעם תּלין מיך טויטן."

„פֿע, דבֿורה־קרוין, דו רעדסט נישט שיין.
מען טאָר נישט אַזוי ריידן.
אַ מיידל, וואָס רעדט אַזוינע רייד,
האָב איך געהערט פֿונעם זיידן..."

„מאַכטס אַ וואָרע!" — די מלכּה גייט
אַנטקעגן דער שטראָף, דער האַרבער,
און איבער איר יונגן, שיינעם קאָפּ
פֿלים אַ יונגער שפּאַרבער.

זי גייט מיט שטילע, געמאָסטענע טריט,
נאָר אירע אויגן ריידן
שטיל און טרויעריק צו אַלע די
שניידעריונגען און מיידן:

„איך גיי אויף אייביק אַוועק פֿון הי,
אויף תּמיד אַוועק פֿון דאַנען,
נאָר אַז עץ וועט שפּילן דעם פּורים־שפּיל,
זאָלט עץ מיך צום גוטן דערמאָנען!"

„מאַכטס אַ וואָרע!" — די מלכּה גייט
אַנטקעגן דער שטראָף, דער האַרבער,
און איבער איר יונגן, שיינעם קאָפּ
פֿלים אַ יונגער שפּאַרבער.

אסתּר גרייט זיך צום מלך

אסתּר שטייט פֿאַרן שפּיגל שלאַנק
אין אַ בלאָען סאַמעטקלייד,
די פּערל בלישטשען אויף איר האַלדז
און זי מורמלט שטילערהייט:

„די לצים, די פּורים־שפּילער, זיי
זאָגן, אַז עך בין גרין —
אַסור! מאַקע נאָר עך אַליין
וויים, ווי שיין איך בין."

ס'טונקלט, דער אַלטער נוסנבוים
רוישט מיד אין פֿענצטער אַריין:
„ווו איז דער פֿעטער, אסתּרשי,
האָ, ווו קען ער זײַן?"

„דער פֿעטער?" — אסתּר פֿאַררויטלט זיך —
„ער דרייט זיך אין מלכס הויף,
דאַרט פֿירן שדכנים פֿון איבעראַל
די שענסטע בתולות צונויף.

און עך, דו אַלטער נוסנבוים,
וועל אויבעט גיין אַהין.
צ'וואָר, דו אַלטער נוסנבוים,
אַז עך בין מאַקע גרין?"

טרים. דער פֿעטער מרדכי גייט
מיטן שירעם אין דער האַנט,
זײַן שפּיציקער הויקער שאָטנט זיך
און שפּרינגט פֿון וואַנט צו וואַנט.

ער קראַצט דאָס בערדל און ער זאָגט:
„נו, אסתּרל, ביסט שוין גרייט?
ס׳פּאַסט דיר קיינעהאָרע, קינד,
דאָס בלאָע סאַמעטקלייד.

דער מלך וועט פֿגרן נאָך דיר,
אויסגיין נאָך דײַנע טריט,
ווי דו זעסט מיך לעבן, אסתּרשי,
און ווי ער בין אַ ייִד.

נו, אסתּרל, מיטן רעכטן פֿוס!״...
זיי שאָרן זיך שטיל אַרויס,
דער קליינער פֿעטער מיטן האָרב
און אסתּר, שלאַנק און גרויס.

מרדכי גייט אַהיים פֿון אסתּרס חתונה

פֿאַר טאָג. דער אַלטער ר׳ מרדכי גייט
פֿון דער חתונה אַהיים בגילופֿין
און לאָזט דאָס שייגעצל — דעם ווינט —
מיט באָרד און פּאות שפּילן.

וואָס דען זשע — ער, אַן אַלטער ייִד,
וועט גיין זיך מיט אים שלאָגן?
צי האָבן דען כּוח די אַלטע פֿיס
אַזאַ לאַבוס נאָכצויאָגן?

דער עיקר איז, וואָס אסתּרל איז
מיט מזל די מלכּה געוואָרן
און האָט געירשנט די גילדענע קרוין
פֿון ושתּי מיטן האָרן.

ר׳ מרדכי שמייכלט, ער זעט זיך אין קלויז
אַרומגערינגלט מיט ייִדן,
ס׳בלישטשען אויגן, ציטערן בערד,
משמעות זיי זענען צופֿרידן.

כאָטש אסתּר איז נישט זײַן אייגן קינד,
נאָר זײַן ווײַבס אַ ווײַטע קרובֿה,
וועט זי דעם פֿעטער און כּל ישׂראל
פֿון דעסן טון אַ טובֿה.

און מרדכי הערט, ווי ר׳ גאָדל זאָגט:
„הערטס, ייִדן, הערטס! פֿאַר אַ יאָרן,
ווען כ׳בין, ווי מײַן שטייגער, סוכּות־צײַט
צו „אים״ זאָל לעבן געפֿאָרן,

האָט „ער" זאָל לעבן צו מיר געזאָגט:
גיי וויים דעם אייבערשטנס טבֿע,
נאָר אַז ר'וויל זײַנע ייִדעלעך מציל זײַן,
איז נאָר דורך אַ נקבֿה."

און ר' גאָדל דערציילט... נאָר מרדכי קען
זײַנע רייד נישט מער דערהערן,
אַט זענען זיי נאָענט, כּמעט ריר זיי אָן,
און אַט ווײַטער נאָך פֿון די שטערן.

ס'טאָגט. דער אַלטער ר' מרדכי גייט
פֿון דער חתונה אהיים בגילופֿין
און לאָזט דאָס שיינעצל — דעם ווינט —
מיט באָרד און פּאות שפּילן.

וואָס דען זשע — ער, אַן אַלטער ייִד,
וועט גיין זיך מיט אים שלאָגן?
צי האָבן דען כּוח די אַלטע פֿיס
אַזאַ לאָבוס נאָכצוּיאָגן?

די עלעגיע פֿון פֿאַסטריגתא

פֿאַסטריגתא דער שנײַדערױונג
דרייט זיך אונטער די פֿענצטער:
„געדענקסטו, אסתּרל, דו האָסט געזאָגט,
אַז איך בין בײַ דיר דער שענסטער?

געדענקסטו, אסתּרל, דו האָסט געזאָגט,
אַז איך בין בײַ דיר דער בעסטער,
פֿאַר וואָס זשע האָסטו מיך אָפּגענאַרט?
זאָג, גיב לשון, אסתּר!

געדענקסטו, געדענקסטו יענע נאַכט,
מיר זענען געשטאַנען אין טויער,
ס'האָט גערעגנט און איך האָב דיר
געזאָגט אַ סוד אין אויער:

לאָמיר ביידע אַנטלויפֿן קיין ווין
און לאָמיר אַ חופּה שטעלן —
האָסט דעמאָלט געטראָגן אַ ביצן קלייד
און אַ שנירל רויטע קרעלן.

האָסטו זיך פֿאַררויטלט און געזאָגט:
גו, און ער — דער פֿעטער —
דער פֿעטער וועט דאָך זײַן אין כּעס...
איז מילא... מילא... וועט ער.

און מיר האָבן געגעבן זיך די הענט
און אָפּגעשמועסט, וואָס גיכער,
מירצעשעם אויף שבת נאָך שבֿועות
וועט זײַן די חתונה זיכער.

איצט האָט דיך דער פֿעטער איבערגערעדט
און דו ליגסט אין פּאַלאַץ דאָרטן
און איך האָב פֿאַרשפּילט מײַנע יונגע יאָר
ווי אַ קאַרטאָזשניק אין קאָרטן.

כ'וואָלט איצט געלאָפֿן, אסתּרל קרוין,
אַראָפּ צום טײַך זיך טרענקען,
האָב איך מורא, אַז טויטערהייט
זאָל איך נאָך דיר נישט בענקען.

כ'וואָלט זיך געלאָזן, אסתּרל קרוין,
וואָגלען אויף אַלע וועגן,
האָב איך מורא, אַז איבעראַל
וועסטו מיר קומען אַנטקעגן.

און וועסט מיר זאָגן דאָס זעלביקע:
„מײַן שענסטער און מײַן בעסטער” —
פֿאַר וואָס זשע האָסטו מיך אָפּגענאַרט?
זאָג, גיב לשון, אסתּר!”

אסתּר המלכּה קען נישט שלאָפֿן

דער קיניג שלאָפֿט, נאָר די קיניגין
קען נישט אַנטשלאָפֿן ווערן;
זי קוקט צו די שאָטנס אויף דער וואַנט,
די אויגן פֿול מיט טרערן.

זי טראַכט פֿון פֿאַסטריגאַטאַ אַצינד,
דעם שנײַדער־געזעלן, דעם בלייכן,
וואָס האָט זי אויף אָן אמת ליב
און קען צו איר נישט גרייכן.

אַט ליגט דער לעצטער בריוו פֿון אים —
זי שרעקט זיך אים צו נעמען —
ער שרײַבט מיט טרערן און נישט מיט טינט,
אַז ער וועט דאָס לעבן זיך נעמען.

און כאָטש זי ווייסט, אַז שוין הונדערט מאָל
האָט ער איר דאָס זעלבע געשריבן,
איז גאָרנישט געשען, געלויבט צו גאָט,
און ער איז לעבן געבליבן.

נאָר דאָס וואָס ער וואָגלט הפֿקר אַרום
און קען זיך קיין אָרט נישט געפֿינען,
מאַכט זי טרויעריק — אוי, גאָטעניו, גאָט —
זי וועט נאָך אַראָפּ פֿון זינען.

אַט שטייט ער, ווי לעבעדיק, פֿאַר איר
מיט די הינטיש־געטרײַע אויגן
און זינגט איר צום טויזנטסטן מאָל דאָס ליד
פֿון דער פּאַווע וואָס איז געפֿלויגן.

זי וויינט, נאָר וואָס העלפֿט דאָס געוויין,
וואָס העלפֿן די אַלע יסורים?
זי איז די מלכּה און נאָר דורך איר
וועט קומען דער נס פֿון פּורים.

בעט זי זיך: „פֿאַסטריגתא, פֿאַרשווינד!
טראָג זיך אָפּ פֿון דאַנען, געטרײַער!
אמת, דײַן נאָדל פֿינקלט ווי גאָלד,
נאָר די קרוין, זי צימ ווי פֿײַער.״

און אסתּר זעט ווי פֿאַסטריגתא גייט,
דעם קאָפּ אַראָפּגעבויגן,
און זינגט פֿאַר זיך אַליין דאָס ליד
פֿון דער פּאַווע וואָס איז געפֿלויגן.

און מאָרגן וועט זי באַקומען אַ בריוו
(זי וועט נישט וויסן דורך וועמען)
און ער וועט זי סטראַשען ווידער אַ מאָל,
אַז ער וועט דאָס לעבן זיך נעמען.

פֿאַסטריגתא חלומט

פֿאַסטריגתא שמייכלט אין שלאָף,
ער זעט ווי אסתּרל גייט,
אַזוי ווי זי איז געגאַנגען אַ מאָל,
אין אַ פּשוט סיצן קלייד.

זי גייט אַ שטילע, אַ באָרוועסע,
און שמייכלט אים פֿרום אַנטקעגן
און ס'שמעקט איר יונגער, שלאַנקער גוף
מיט גראָז און מײַאָווע רעגן.

זי בייגט זיך איבער אים און זאָגט:
„זײַ מיר מוחל, געטרײַער!
די ליבע איז פֿאָרט נישט קיין קלייניקייט,
זי ברענט ווי אַ הייליש פֿײַער.״

און ער — ער שמייכלט גליקלעך און שטיל:
„גוט וואָס דו ביסט געקומען —
איך האָב פֿאַר בענקעניש און צער
זיך שיר נישט דאָס לעבן גענומען.

קום, לאָמיר שוין איצט אַנטלויפֿן קיין ווין
און לאָמיר אַ חופּה שטעלן —
איך וועל ווערן אַ מײַנסטער דאָרט
מיט דרײַ אייגענע געזעלן.

און דו וועסט גיין אין סאַמעט און זײַד
און וועסט בלויז קאָכן און באַקן
און איך אַליין וועל פֿאַרוויגן דאָס קינד
און אַליין דאָס האָלץ צעהאַקן.״

אַט זיצן זיי ביידע אויפֿן פֿערד,
וואָס פֿאַרמעסט זיך מיט די ווינטן,
אסתּר האַלט די לייצעס אין האַנט
און פֿאַסטריגנתא זיצט פֿון הינטן.

האָפּ! האָפּ! האָפּ! „אוי, אסתּר, איך פֿאַל" —
נאָר אסתּר טוט נישט דערהערן —
טראַך! אַט ליגט ער אויף דער ערד,
צעבלוטיקט די נאָז און דעם שטערן.

ער הייבט זיך אויף, ער סאָפּעט, ער לויפֿט,
ער וועט זי נאָך אפֿשר דעריאָגן,
נאָר אסתּר פֿאַרשווינדט אין יענער זײַט,
ווי דער טאָג הייבט אָן צו טאָגן.

קרעכצט פֿאַסטריגנתא טיף אין שלאָף:
„כ'האָב זי ווידער אַנגעווווירן,
די גילדענע פּאַווע האָט ווידער אַ מאָל
אַ גילדענע פֿעדער פֿאַרלוירן."

מרדכי הצדיק דער שתּדלן

ר' מרדכי איז מיד. נאָר רק מען קומט:
„ר' מרדכי, טוט אַ טובֿה!
די מלכּה אסתּר, זאָל זײַן געזונט,
איז דאָך עפּעס ענקערס אַ קרובֿה.

די מלכּה אסתּר, זאָל זײַן געזונט,
זי קען בײַם מלך פּועלן,
ער זאָל מבֿטל מאַכן דעם גזר,
וואָס ר'האָט אַליין באַפֿוילן."

ר' מרדכי קרעכצט. אַט שטייען פֿאַר אים
אין די טויזנטער קרעמערס ייִדן,
זיי זיפֿצן: „אַך, טו גאָטעניו,
מען טרײַבט אונדז פֿון די ירידן."

וואָס דאַרף מען מער? דער אַלטער רבֿ
האָט ערשט מיט אים אײַנגעטענהט:
ס'שיטן זיך גזרות אויף כּל ישׂראל
און מען ווייסט נישט אַפֿילו פֿון וואַנעט.

אין מרחץ שמועסט מען יאָקבֿי אַז ער,
ווי הייסט ער דאָרט, המן הרשע...
נאָר אַז די מלכּה אסתּר, זאָל זײַן געזונט,
וועט וועלן — וועט זײַן נישקשה.

ר' מרדכי שמייכלט: די שׂונאי־ישׂראל
זיי זענען מיר וואַזשנע חמורים —
דעם כּוח וואָס אסתּר פֿאַרמאָגט אין העמד
פֿאַרמאָגן נישט טויזנט גיבורים.

366

ער שטעלט דעם זיינער. מירצעשעם אין דער פֿרי
אַז גאָט וועט שענקען דאָס לעבן,
וועט ער גיין צו איר דורך דער הינטערטיר
און וועט איר אַן עצה געבן.

און אסתּר — אַ לעבן אויף איר קאָפּ —
זי וועט שוין בײַם מלך פּועלן,
ער זאָל מבֿטל מאַכן דעם גזר,
וואָס ר׳האָט אַליין באַפֿוילן.

ר׳ מרדכי שלעפּט די שטיוול אַראָפּ
און טוט זיך אַ רגע פֿאַרקלערן
און הערט זיך אײַן, ווי ס׳בילן די הינט
אַרויף צו די האַרבסטיקע שטערן.

די מלכּה קומט צום מלך

אַז דער מלך שלאָפֿט,
שלאָפֿט ער דאָך נישט אַליין,
ס׳קומט די מלכּה אסתּר
אין העמד צו אים צו גיין.

זי קריכט צו אים אַרונטער
אונטער דעם איבערבעט,
קיצלט אים אונטער דער פּאַכווע
און חנדלט זיך און רעדט:

„צי איז דאָס, אַ מלך, אַ תּכלית,
צי האָט עס, אַ מלך, אַ טעם,
אַז המן, אָט דער רשע,
איז דער גאַנצער יאַ־טעבי־דאַם?

אויב כ׳האָב, אַ פֿאָטער קיניג,
בײַ דיר געפֿונען חן,
טו זשע מיר די טובֿה! —
דו ווייסט שוין, וואָס איך מיין...״

פֿאַרכליפּנעט זיך דער מלך:
„אסתּרל, הער שוין אויף!
אָט דער רשע המן
וועט האָבן אַ ווייסטן סוף.

ער וועט בײַ מיר שוין הענגען
אין אַ שיינעם אינדערפֿרי,
מאַ הער שוין אויף צו קיצלען,
אסתּרל! כי, כי, כי...״

366

אין דרויסן איז אַ רעגן,
אין דרויסן איז אַ ווינט,
דער ווינט זאָל האָבן שׂכל,
וואָלט ער אַוועק געשווינד

און אַנגעזאָגט די בשׂורה
דעם פֿעטער אין דער היים —
דער פֿעטער האָט אַ הויקער
און אַן אָפּגעברענטע ברעם.

בייגט זיך צו איר דער מלך:
„אסתּרל, איך באַגער...“
טוליעט זי זיך נענטער:
„פֿאָטער קיניג, איך הער...“

און ער האַלדזט זי און ער קושט זי
ביזקל אַ זייגער צוויי
און זי ווערט אַנטשלאָפֿן טרויעריק
— — — — — — — — — — — —
ויהי... ויהי בימי...

פֿאַסטריגתּא שיקט אַ גרוס מיט די פֿייגל

פֿלימס, פֿייגעלעך, פֿלימס, געטרייַע,
אויף דער מלכּה אסתּרס דאַך,
און זינגטס אַזוי לאַנג, געטרייַע,
ביז זי וועט ווערן וואַך.

דערציילט, אַז איר האָט מיך באַגעגנט
וואַנגלען אין מיטן וועג —
אַ רעפּטל ברויט אין דער טאָרבע —
דאָס איז מייַן גאַנצער פֿאַרמעג.

און פֿרעגט זי, דערציילט איר, געטרייַע,
וואָס כ'האָב צו אייַך געזאָגט,
צו אייַך און צו אַלע ווינטן,
אַז ווען איך וואָלט פֿאַרמאָגט

צום רעפּטל ברויט אין דער טאָרבע
און צו דער נאָדל אין לאַץ
די שיינע אסתּר המלכּה —
הער איך די וועלט ווי די קאַץ.

נאָר ווי האָט געזאָגט פֿאַנפֿתּא,
מייַן אַלטער מייַנסטער, אַ מאָל —
אַ מענטש וואָס בענקט איז שטאַרקער
פֿון אייַזן און פֿון שטאָל.

גערעכט איז טאַקע דער מייַנסטער,
ס'איז פּערל זייַן יעדעס וואָרט,
די בענקשאַפֿט האָט מיך פֿאַרטריבן
און טרייַבט מיך פֿון אָרט צו אָרט.

פּליטס, פּיינעלעך, פּליטס, געטרײַע,
צו דער מלכּה אסתּרס דאַך
און זינגטס אַזוי לאַנג, געטרײַע,
ביז זי וועט ווערן וואַך.

און מאַמער זעט איר, געטרײַע,
די מלכּה לאָזט פֿאַלן אַ טרער,
כאַפּט די טרער אויף די פֿליגל
און ברענגט זי צו מיר אַהער.

אַ טרער פֿון אַ ווײַטער געליבטער
איז אויך אַ שטיקל פֿאַרמעג,
זי מאַכט אַ גרינגער אַ שווערער
דאָס איינזאַמע וואַלגערן אין וועג.

המן טעלעפֿאָנירט צו ויזתא אין דער רעדאַקציע

„האַלאָ, ויזתא, דער מאַמעשי רעדט
— קרײַץ־הימל־דאָנערוועטער! —
איך האָב אַ נײַעסל, מײַן קינד,
פֿאַר דײַנע „נאַרישע בלעטער".

דער מלך, זאָל לעבן, איז פֿאַר נאַכט
אין מאַרק אויף יאַגד געגאַנגען
און, ווי זײַן שטייגער, פֿליגן געכאַפּט
און גראָד די צענטע געפֿאַנגען.

איז צווישן די ייִדישע יאַטקעס אַפֿיר
אַ צעשויבערטער יונגער־מאַן
מיט אַ קניפּיקל אין דער האַנט
און אַ געשריי געטאָן: „דו טיראַן,

גיב מיר תּיכּף מײַן אסתּרל אָפּ,
אַז נישט זאָג גיך אָפּ ווידוי!
אַ מלך ביסטו? אַ שאַרלאַטאַן!
אַ ממזר בן הנידה!"

איצט ליגט דער מלך אין שפּיטאָל
און דער חבֿרה־מאַן אין קײמען;
פֿאַרשטייסט אַליין, ויזתא, מײַן זון —
מען דאַרף די ידיעה פֿאַרשפּרייטן,

אַז דאָס האָבן זשידעס אָנגעשטעלט,
צו נעמען דעם מלך ס'לעבן —
און אַז דער מלך וועט קומען צו זיך,
וועל איך אים אַן עצה געבן:

אדוני מלך, מײַן קלוגער האַר,
מען דאַרף די ייִדן אויסקוילען.
זיי זענען דאָך אַלע געקומען אַהער
פֿון ליטע און פֿון פּוילן.

און דו וועסט זען, ויזתא, מײַן זון,
אַז פֿאַר אַלע מײַנע יסורים
וועלן די זשידעס הײַנטיקס יאָר
האָבן אַ וויסטן פּורים."

שמייכלט ויזתא: "יעס, פּאַפּאַ,
דו קענסט דיך אויף מיר פֿאַרלאָזן.
די זשידעס וועלן שוין שפּרינגען בײַ מיר
אַזוי ווי דערשראָקענע האָזן."

און ער זעצט זיך בײַם שרײַבטיש אַוועק
און לאַכט צו זיך און רעדט
און ס'שמייכלט פֿון דער וואַנט אַראָפּ
דעם מלכּס קלוגער פּאָרטרעט.

דער מײַנסטער פֿאָנפֿתא האַלט אַ הספּד אויף פֿאַסטריגתא

אַ כּאַפּטע שנײַדערס זיצן אין שענק,
פֿון דער חבֿרה "נאָדל און שער",
שטייט אויף דער אַלטער פֿאָנפֿתא
און ווישט אַפּ פּונעם אויג אַ טרער:

"איך האָב דעם שנײַדער־געזעלן
פֿאַסטריגתא גוט געקענט —
ער האָט געהאַט אַ האַרץ אַ גאָלדנס
און צוויי גאָלדענע הענט.

בײַ אים איז די נאָדל געפֿלויגן
שנעלער נאָך פֿונעם ווינט,
האָב איך אים געערדט אַ שידוך
מיט טאָקע מײַן אייגן קינד.

אַן עלטער מיידל אַפֿילו
מײַן חנה־דבֿורה — איר ווייסט —
נאָר אַ שטילע טויב, אַ געטרײַע,
מײַן אויג אין קאָפּ, מײַן טרייסט.

האָט ער מיר געענטפֿערט: מײַנסטער,
ס'זענען אומזיסט די רייד,
כ'וועל נעמען די מלכּה אסתּר
אַזוי ווי זי שטייט און גייט

און כ'וועל מיט איר אַנטלויפֿן
און שטעלן אַ חופּה אין ווין —
זע איך דאָך, אַז דער בחור
איז בפֿירוש אַראָפּ פֿונעם זין.

גיי ריכט זיך, אז ער וועט באַפֿאַלן
דעם מלך אין מיטן מאַרק
מיטן קניפּיקל — מײַן מתּנה —
און וועט אים סקאַליטשען דעם קאַרק.

נאָר, אז מען איז מורד במלכות,
— ווייסט איר דאָך אַלע אַליין —
מוז מען געקאָוועט אין קייטן
דעם גאַנג צו דער תּליה גיין.

נו, איז ער טאַקע געגאַנגען
און האָט געזונגען דאָס ליד
פֿון אסתּר המלכּה, דער שיינער,
און דער גילדענער פּאַווע, וואָס פֿליט.

דעם אָרעמען שנײַדער־ייִנגל
איז נישט געווען קיין גליק באַשערט,
מע לאָמיר אים ווינטשן, מײַנסטערס,
אַז ס׳זאָל אים כאָטש גרינג זײַן די ערד.״

אַזוי ענדיקט דער אַלטער פֿאָנפֿאָטאַ
צו דער חבֿרה „נאָדל און שער״
און ווישט אָפּ פֿון די אַלטע אויגן
מיטן אַרבל די צווייטע טרער.

דער מלך אַחשורוש נאָכן אַטענטאַט

דער מלך שטייט אין די גאַטקעס
בײַם אָפֿענעם פֿענצטער און טראַכט:
אַזוי פֿיל ליכטיקע שטערן
פֿאַרמאָגט די זומערנאַכט.

ער אָטעמט טיף: ס׳אַ מחיה
צו לעבן אויף דער ערד,
צו טרינקען ווײַן און צו הורן
און פֿאָכען מיט דער שווערד.

אוי, וואָס וואָלט געווען, אַ שטייגער,
ווען דער משוגענער יונגער־מאַן
וואָלט אים אויף טויט דערהרגעט
— וואָס וואָלט געווען דאַן?

ער וואָלט אַצינד געלעגן
נײַן איילן טיף אין דר׳ערד
און וואָלט נישט געזען די שטערן
און די פֿייגל נישט געהערט.

זײַן אסתּר וואָלט אפֿשר געגאַנגען
אַ יאָר אין טרויער געהילט.
און אפֿשר נישט? — אפֿשר תּיכּף
מיט אַ צווייטן אַ ליבע געשפּילט.

צו אים וואָלט געקומען בלויז ושתּי:
„סקאַצל קומט, מײַן מאַן!
וואָס מאַכט עפּעס מײַן קאַנאַריקל
און ווער שפּילט אויף מײַן פֿאָרטעפּיאַן?״

ער שווידערט. גערעכט איז המן,
מען דאַרף מאַכן אַן עק.
מאָרגן נאָך, ניין — טאַקע תּיכּף
שיקט ער די בריוו אַוועק.

און זאָלן נישט מיינען די זשידעס,
אַז ס'איז זיי אַ פּורים־שפּיל —
ער פֿאַרמאַכט פּאַמעלעך דאָס פֿענצטער:
די לופֿט ווערט פֿײַכט און קיל.

ער זעצט זיך אַוועק בײַם שרײַבטיש
און אָטעמט שווער און טיף,
ער שפּײַט אַרײַן אין טינטער
און חתמעט אונטער די בריוו.

מרדכי קומט צו אסתר המלכה

אסתר המלכה זיצט פֿאַר נאַכט
און לאָטעט דעם מלכס העמד:
וואָס איז זי געווען, מישטיינס געזאָגט?
אַ יתומה אין דער פֿרעמד.

האָט זיך די מאַמע פֿאַר איר געמיט
און דער פֿעטער האָט זי געבראַכט
צום מלך טיפּש און האָט זי
פֿאַר דער גלאַווגער מלכה געמאַכט.

איצט האָט זי דאָ פֿון כּל הגוטס,
זי באָדט זיך אין מילעך און ווײַן —
און דער מלך איז גינציק צו איר,
וואָס גינציקער קען נישט זײַן.

— פּוק, פּוק! — דער פֿעטער מרדכי קלאַפּט
און עפֿנט פּאַמעלעך די טיר:
„אסתּרל, גוט וואָס דו ביסט אַליין,
כ'האָב עפּעס נײַעס פֿאַר דיר.”

פֿרעגט זי: „אפֿשר דעם פֿעטערשי
דערלאַנגען אַ גלעזל טיי?
אין דרויסן זאַווערוכעט הײַנט
אַ רעגן מיט אַ שניי.”

„מילא!” — דער פֿעטער מרדכי זיפֿצט —
„אוי, אסתּרל, ס'איז נישט גוט:
דעם פֿאַרצנטן אָדר, פּורים־צײַט,
וועט זיך גיסן יידיש בלוט.”

אסתּר שווייַגט. זי ווייסט אַליין,
אַז דער מלך איז אין כּעס,
זינט פֿאַסטריגנתא, דער שנייַדעריונג,
איז אים באַפֿאַלן אין גאַס.

און המן רויִמט אים כּסדר אייַן
— זשיד און זשיד און זשיד —
אַ סימן: פֿאַסטריגנתא אַליין
איז אויך געווען אַ ייִד.

זאָגט מרדכי שטיל: „זע, אסתּרשי קרוין,
גרייט בעסער דעם תּענית אָן,
כ'האָב מיטן שׂטן אָפּגערעדט,
ער וועט דאָס זייַניקע טאָן.“

ער רויִמט איר שטיל אין אויער אַ סוד:
„ווייסט, אסתּרל, זען, צי ניין,
מיר וועלן נאָך, מיטן אייבערשטנס הילף,
דעם פּורים אַ טענצל גיין.“

אסתּר פֿיבערט. פֿון אירע הענט
גלימשט זיך אַרויס דאָס העמד,
זי פֿילט זיך איצטער ווידער אַ מאָל
אַ יתומה אין דער פֿרעמד.

המן הרשע קען נישט שלאָפֿן

„וואָס שלאָפֿסטו נישט, המן, אַ קלאָג צו דיר?“
„איך קען נישט שלאָפֿן, ניין!
קוים ווער איך אַנטדרימלט, קומט מרדכי, דער זשיד,
אין חלום צו מיר צו גיין.

ער שטעלט מיר אַרויס אַ לאַנגע צונג:
— נו המן טאַטעלע — וואָס?
דראַפּעסט זיך אויף די גלייַכע ווענט
און בלייַבסט מיט אַ לאַנגער נאָז.

און ער זאָגט אַ שפּרונג — כּאַל, כּאַל, כּאַל, כּאַל
און גיסט זיך אָן פֿון דער פֿלאַש
אַ קעלישיק בראָנפֿן און פֿאַרבייַסט
מיט אַ הייסן המן־טאַש.

— פֿאַר דייַן תּפֿילה, המנשי קרוין,
צי דו ווילסט יאָ, צי ניט —
און ער פּאַנפּעט אונטער דער קרומער נאָז
אַ ליד פֿונעם „פּינטעלע ייִד.“

שרייַ איך: אַרויס פֿון מייַן חלום, זשיד!
זאָגט ער מיר: „כ'האָב דיך אין דר'ערד!
ווער וועמען האָט עס אַרומגעפֿירט
אין מאַרק אויפֿן מלכּס פֿערד?“

„אוי, המן מייַן מאַן, אַ קלאָג צו דיר,
ביסט דאָך גאָר אַ וואַזשנער כּלאַפּ,
אָבי האָסט מייַן טאַטן צוגעזאָגט,
אַז דו האָסט אַ מיניסטער־קאָפּ.

אז ס׳קען אַ קלײנער, פֿאַרכּאַפּטער זשיד
דיך פֿירן אַזוי בײַ דער נאָז —
מענסטו שוין קײַען, המן מײַן מאַן,
פֿאַלאַווע, שמרוי און גראָז.״

„אוי, זרש מײַן װײַב, הער אויף, הער אויף,
שמעל אָפּ דײַנע גײַן מאָס רייד!
וואָס קאָן איך טאָן, אז די מלכּה גייט
אין ספּאָדיק און נישט אין קלייד?״

„מאָ שאַרט מען זיך צו דער מלכּה צו,
המן, דו נאַרישער כּלאָפּ,
מען מאַכט איר חנדעלעך, ביז מען פֿאַרדרייט
דער נאַרישער מלכּה דעם קאָפּ.״

„ביסט מאַקע געראָכט, אוי, זרש מײַן װײַב,
כ׳בין מאַקע אַ לעקיש־בער,
אָט דאָס מיט דער מלכּה איז אַ פּלאַן —
דערלאַנג מיר די הויזן אַהער!״

און המן שמייכלט: „וואַרט, מרדכי, דו זשיד,
ס׳וועט נאָך זײַן צו דיר אַ קלאָג!״
און מיט טויזנט שפּערלען אין עפּלסאָד
צעזינגט זיך אַ יונגער טאָג.

המן דרייט זיך אין מלכּס הויף

פּעטרע, דעם מלכּס אַלטער סטרוזש,
קערט דאָס מיסט צונויף —
זעט ער ווי המן הרשע גייט
אַרום אין מלכּס הויף.

קראַצט דער סטרוזש די פּאַטילניצע:
פֿאַן האַמאַן איז אויפֿגעבראַכט —
די צייכנס אונטער די אויגן, מען זעט,
מינאַסטאַם נישט געשלאָפֿן די נאַכט.

נעמט דער אַלטער כ׳היטל אַראָפּ:
„אַ גוט מאָרגן דעם האַר!
מיר האָבן דאָ נעכטן אַ ביסל געהאַט
עגמת־נפֿש און צער.

מיצי, דער מלכּהס קעצל, איר ווייסט,
האָט, מיר נישט דיר נישט, קראַפּירט.
איז ווײ, וואָס די מלכּה האָט געוויינט
און וואָס זי האָט פֿאַרפֿירט.״

דרייט המן די שוואַרצע וואָנצעס בייז:
„טראָג זיך אָפּ פֿון דאַנען, פֿערד!״
און ער שפּרײַזט איבערן הויף אַרום
און קלינגט מיט שפּאָרן און שווערד.

און המן זעט, ווי די מלכּה אַליין
עפֿנט דאָס פֿענצטער אויף
און גיסט דאָס זילבערנע נאַכטגעשיר
אַראָפּ אין מיטן הויף.

זאָגט המן הויך: „דער מלכּה אַ דאַנק
פֿאַר אָט דעם וואַזשנעם לוין!"
און שמייכלט צו זיך: „די זשידזשוקע שלאָפֿט
אָפֿילו אין דער קרוין."

אסתּר שטייט צעטומלט, פֿאַרווירט,
מיטן נאַכטמגעשיר אין דער האַנט:
„אַ גוט מאָרגן צו המן, דעם האַר,
און זאָל אים זײַן באַקאַנט,

אַז מירצעשעם שבת צו נאַכטס
מאַך איך אַ מאַסקנבאַל
און ער איז אויך פֿאַרבעטן דאָרט —
ס'וועט זײַן אין גרויסן זאַל."

און אסתּר מאַכט דאָס פֿענצטער צו
און המן שטייט און לאַכט:
„פֿאַ, דו שיינע עסטערא, פֿאַ —
ביז שבת אויף דער נאַכט..."

פֿאַנפֿתא מיט זײַנע געזעלן נייען פֿאַר המנען אַ מונדיר

דער עלטער מײַנסטער פֿאַנפֿתא
שטייט מיטן קרײַדל אין האַנט:
מ'עט שנײַדן די אַרבל סקאָסנע,
אַז נישט וועט פֿעלן געוואַנט.

און צו די געזעלן זאָגט ער:
„נו, חבֿרה, טוטס ענק אַ ריר!
אויף מאָרגן מוז פֿאַרטיק ווערן
המנס נײַער מונדיר."

בלישטשען די נאָדלען און זינגען
— ס'איז צוויי אַ זייגער בײַ נאַכט —
פֿאַרטראַכט זיך דער עלטער מײַנסטער
און אָט פֿון וואָס ער טראַכט:

די מלכּה אסתּר, זאָל לעבן,
מאַכט מאָרגן אַ מאַסקנבאַל
און המן איז אויך פֿאַרבעטן
— צי קען נישט טראַסקען די גאַל?

דער דאַזיקער רשע, המן,
וואָס שיט מיט גזרות און שיט —
ס'מוז דאָך אָפֿילו אָרן
אַ משומד, נישט נאָר אַ ייִד.

צעזינגט זיך לאָזער דער לאַנגער:
„אַזוי איז די מעשׂה געווען —
אַ שנײַדעריונג האָט אין שפּיגל
די מלכּה אסתּר דערזען.

האָט ער געזאָגט צו דער מלכּה:
— קום לאָמיר אַנטלויפֿן קיין ווין
און לאָמיר פֿאַרזעצן דעם דלות
און קויפֿן אַ זינגער־מאַשין.״

זיפֿצט דער מײַנסטער: „די חבֿרה
האָבן אַ לידל פֿאַרפֿאַסט
אויף דעם אָרעמען פֿאַסטרינגתּא,
ווי פֿאַר שנײַדעריונגען פּאַסט.״

פֿליִען און בלישטשען די נאָדלען
— ס׳איז שוין אַ זייגער פֿיר —
און מאָרגן מוז פֿאַרטיק ווערן
המנס נײַער מונדיר.

אין דרויסן דאָס לערן־ייִנגל
צעפּאַכעט דאָס פּרעסל אין הויף,
פֿליִען די פֿונקען און גליִען
און בריִען די נאַכט אין איר לויף.

מרדכי הצדיק וואַרט אויפֿן שטן

דער אַלטער ר׳ מרדכי זיצט פֿאַר נאַכט
בײַ זיך אין אַלקער און וואַרט:
צי האָט נישט דער שטן, ימח שמו,
אים, חלילה, אָפּגענאַרט?

ר׳ מרדכי (ס׳בלײַבט דערווײַל אַ סוד)
האָט מיטן שטן אָפּגערעדט,
ער וויל אים ווײַזן, ווי אַזוי מען דאַרף
אַ שמוס טאָן המנען צום בעט.

ווו זי, די מלכּה, זאָל זײַן געזותט,
וועט ליגן ניבעטאַ קראַנק
(ר׳ מרדכי איז נתפּעל פֿון זיך
פֿאַר אָט דעם וואָזשנעם געדאַנק).

אַז דער מלך וועט דאָס דערזען,
וועט ער ווערן מלא כּעס
און וועט אַ געשריי טאָן אויפֿן קול:
„האַמאַן, וואָס איז דאָס?

משעפּעסט זיך צו דער מלכּה גאָר?!
טאָ ליג זשע טיף אין דר׳ערד!״
און צו מרדכי הצדיק געווענדט:
„דאָס איז דאָך אונערהערט.״

און המן (מרדכי איז זיכער אין דעם)
וועט שוין האָבן אַ וויסטן סוף —
ער פֿאַרמאַכט די אויגן און זעט בחוש,
ווי מען הענגט דעם רשע אויף.

און ער זעט בחוש, ווי דער אלטער רבֿ
קריכט אויף די גלייכע ווענט:
„גראגערטס, יידן, שטארקער, געוואלד!
דער רשע איז געווארן פארלענדט!"

נאר ער — ר' מרדכי — וועט געלאסן און שטיל
א זאג טאן: „דעם אייבערשטנס נס,
ווי ער האט דאס רעדל איבערגעדרייט
כמעט אין איין מעת-לעת."

נאר ווו איז דער שטן, ימח שמם?
ר' מרדכי זיצט און ווארט
און אפשר האט דער לאבוס — הא —
אים ווידער אפגענארט?

ער האט בפירוש (ס'בלייבט א סוד)
מיטן שטן אפגערעדט,
כדי אים צו וויזן, ווי אזוי מען דארף
א שטופ טאן המנען צום בעט.

דער מיינסטער פאנפתא גרייט זיך צום תענית

דער אלטער מיינסטער פאנפתא
זיצט ביי דער נייטמאשין
און טרויעריק-שווערע מחשבות
קומען אים אויפן זין.

דער אלטער רבֿ ר' גדליה
האט היינט אין שול געליינט
דעם כתבֿ פון דער מלכה אסתר
און האט זיך דאביי צעוויינט.

„יידן" — אזוי שרייבט די מלכה —
„איך בין איצט גוזר אויף אייך,
אז עך זאלט אלע פאסטן,
סיי ארעם און סיי רייך.

אין דעם זכות וועט המן הרשע
ליגן טיף אין דר'ערד
און וועט פארשפארן צו שניידן
ביי פרומע יידן די בערד.

אין דעם זכות וועלן יידן עסן
המן-טאשן מיט מאן
און אונדזערע פורים-שפילער
וועלן האבן וואס צו טאן."

זיפצט דער אלטער מיינסטער:
גיי טענה אבער מיט זיי,
זיי האבן באהאלטן די נאדלען
און געווארפן דאס געניי:

„מיר וועלן נישט פֿאַסטן, מײַנסטער.
ניין! און צען מאָל ניין!
און טאָמער קומען די רוצחים —
וועלן מיר ברעכן אַ ביין.״

דער אַלטער מײַנסטער פֿאַנפֿתא
זיצט בײַ דער ניימאַשין
און מרויעריק־שווערע מחשבֿות
קומען אים אויפֿן זין:

זײַן פּלוניתטע שׂרה־גיטל
איז שוין זינט יאָרן טויט,
און זײַן טאָכטער חנה־דבֿורה
פֿאַרזיצט אַן אַלטע מויד.

און זיי, די שנײַדעריונגען,
האָבן נאַרישקייטן אין זין —
צעווייינט זיך דער אַלטער מײַנסטער
איבער דער ניימאַשין.

די מלכּה אסתּר פֿאַסט

אסתּר המלכּה איז בלייך און מיד
און ציטערט ווי אין פֿיבער:
געלויבט צו גאָט, נאָך דריט האַלבן שעה,
און דער תּענית איז אַריבער.

דער מלך האָט זי הײַנט געפֿרעגט:
„וואָס איז דיר, אסתּרל? זאָג!
דו גייסט אַרום פֿאַרמאַטערט און בלייך,
און ס׳איז דווקא אַ שיינער טאָג.״

איז גיי דערצייל דעם מלך, דעם נאַר:
— אדוני מלך, דו ווייסט?
ס׳איז אסתּר־תּענית און איך פֿאַסט,
ווײַל דער פֿעטער מרדכי הייסט. —

הלוואי זאָל עס זײַן צום גוטן, הלוואי
זאָל עס אויסגיין צו המנס קאָפּ!
ווי ער מאַכט איר חנדלעך, דער הולטײַ,
דער שאַרלאַטאַן, דער זשלאָב.

„מלכּה, זי שײַנען אַזוי ווי די זון,
אַזוי ווי דער מאָנד און די שטערן״ —
און יעדעס וואָרט איז כיטרע און פֿאַלש
און זי מוז דאָס אַלץ אויסהערן.

ווײַל ס׳וויל דער פֿעטער אַזוי, ער זאָגט:
„לאָז אים נאָר בילן, מײַן קינד —
אַ יעדעס וואָרט פֿון אַזאַ רשע ווי ער
איז מער נישט ווי שפּריי אויף ווינט.

דער עיקר: אין דער מגילה שטייט
(אזוי זאָגט ער שפּילערהייט),
אַז המן הרשע וועט נאָך זײַן
אַ חוזק פֿאַר קינד און קייט."

אַזוי זאָגט דער פֿעטער מרדכי צו איר
— און דער פֿעטער מרדכי ווייסט —
און די מלכּה טוט אַלצדינג,
ווי דער פֿעטער מרדכי הייסט.

אַט האָט זי פֿאַרראַטן דעם שנײַדעריונג,
ווײַל דער פֿעטער האָט געוואָלט,
און פֿאַסטריגתא איז דאָך געווען
אַ שנײַדער־ייִנגל אַ גאָלד.

אַט פֿאַסט זי הײַנט פֿון גאַנץ קאַיאָר,
ווײַל דער פֿעטער מרדכי הייסט —
דער פֿעטער איז אַ חכם אַ ייִד
און דער פֿעטער מרדכי ווייסט.

המן גרייט זיך צום באַל

המן שפּאַנט אַרום נערוועז:
ס'איז שוין באַלד זייגער אַכט
און ס'האָט דער שנײַדערוק, דער זשיד,
דעם מונדיר נישט אָפּגעבראַכט.

זאָגט זרש: „גיטע, המנשי קרוין,
זײַ נישט אַזוי צעשטרייט —
די סעודה פֿאַנגט אָן זייגער צען,
ווערסט נאָך קומען צו דער צײַט.

דער עיקר איז — באַטראַכט זיך גוט,
ווער און וואָס און ווען —
די מלכּה, זאָגן די ווײַבער אין מאַרק,
איז אַ פֿײַער, אַ ברען.

זיי זאָגן אַפֿילו, אַז זי האָט
איעדן פֿרײַטאָג בײַ נאַכט
מיטן שטן אַ ראַנדעוווּ
און ס'איז נישט אויסגעטראַכט.

וואָס דאַרפֿסטו מער, אַט איך אַליין
האָב דיך אין חלום געזען:
אַט ביסטו געשטאַנען נעבן איר בעט
און אַט — ביסטו נישט געווען.

פֿרעג איך בײַם גורל־וואָרפֿער באַשייד,
זיפֿצט ער שטיל און זאָגט:
ס'זיצט אַן אַלמנה אויפֿן שטיין,
זי יאָמערט און זי קלאָגט.

בעט איך אים: פֿאַטערל, זאָג, דערציייל,
באַשייד מיר, וואָס דאָס באַטײַט!
ברומט ער: וואַרט נאָך צו אַ ווײַל,
ס'איז נאָך נישט געקומען די צײַט."

המן שפּאַנט אַרום נערוועז:
„אוי, זרש מײַן ווײַב, שווײַג שטיל!
נאָר רק דו גייסט מיר נאָך פֿוסטריט
און מאַלסט אַזוי ווי אַ מיל.

און דאָ איז הײַנט דער מאַסקנבאַל
און די מלכּה זיצט און וואַרט —
צו דעם דאַזיקן טאָג, דעם יום־הדין,
האָב איך פֿון לאַנג געגאַרט.

מען קלינגט. גיי עפֿן, מײַן ווײַב, די טיר,
ס'איז דער שנײַדער מן הסתּם"...
און המן הערט, ווי פֿאַנפֿתּא זאָגט:
„קיסע די האַנט, מאַדאַם!"

דער מלך איז אין כּעס

דער מלך שנײַצט כּסדר די נאָז
— אַ סימן, אַז ער איז בייז —
און ער טענהט צו זיך אַליין:
„ניי זײַ אַ חכם און וויים,

אַז המן, מײַן ערשטער מיניסטער, איז
אײַן אויסוווּרף דער נאַטור, —
ס'האָט ער געמיינט, אַז אסתּרשי
איז טאַקע זײַנס אַ הור?"

אַ שטיקל גליק, וואָס מרדכי דער ייִד
איז געקומען הײַנט בײַ טאָג,
פֿאַרשטויבט, פֿאַרסאָפּעט און פֿאַרשוויצט
און צו אים געטאָן אַ זאָג:

„פֿאַטער קיניג, זע, האַלט אָן אויג
אויף המנען הײַנט בײַ נאַכט —
ער איז נישט אַזאַ צדיק אין פּעלץ,
ווי ס'האָט זיך דיר געדאַכט.

און ער האָט געזען — ער זאָל אַזוי זען
משיחן אויפֿן ווײַסן פֿערד —
ווי המן פֿאַלט אויף אסתּרלס בעט
און ר'האָט אסתּרלס קוויטש געהערט."

דער מלך שנײַצט כּסדר די נאָז
— אַ סימן, אַז ער איז בייז —
און ער טענהט צו זיך אַליין
„ניי זײַ אַ חכם און וויים"...

און ער דערמאָנט זיך יענע נאַכט,
ווען אסתּר אין בלויזן העמד
איז געקומען צו אים צו גיין
ווי אַ חלום פֿון דער פֿרעמד.

און אַז ער האָט איר צוגעזאָגט:
„אסתּרל, כּי, כּי, כּי —
המן וועט שוין הענגען בײַ מיר
אין אַ שיינעם אינדערפֿרי.״

און אסתּרל האָט געשמייכלט זיס
און איז אים געווען אַ ווײַב —
ער פֿילט נאָך דעם ריח פֿון אירע האָר
און דעם טעם פֿון איר הייסן לײַב.

דער מלך פֿאַרליינט די הענט אויפֿן בויך
— אַ סימן, אַז ער טראַכט:
צי זאָל מען הענגען המנען בײַ טאָג,
צי אפֿשר גאָר בײַ נאַכט?

מען פֿירט המנען צו דער תּליה

צעעפֿנט די פֿענצטער,
צעפּראַלט די טירן,
מען טוט המן הרשע
איבער די גאַסן פֿירן.

מען טוט אים פֿירן,
מען טוט אים ברענגען
אויפֿן מאַרק צו דער תּליה,
דאָרט וועט מען אים הענגען.

„תּלין, תּלין,
ווייסט דאָך, ווער איך בין —
לאָז מיך כאָטש געזעגענען
מיט מײַנע זין!״

„דײַנע זין, דײַנע זין
וועט מען צו דיר ברענגען
און מען וועט זיי מיט דיר
אין איינעם אויפֿהענגען.״

„תּלין, תּלין,
ווי צו מײַנע יאָרן —
איך, וואָס בין כּסדר
אין אַ פֿיאַקער געפֿאָרן,

מוז זיך שלעפּן צו פֿוס
און אָט די קיימן טראָגן,
פֿאַר וואָס און פֿאַר ווען —
אפֿשר קענסטו מיר זאָגן?

ניין, דו קענסט מיר נישט זאָגן,
אומזיסט דאָס פֿרעגן,
איך זע שוין די תּליה,
זי טאַנצט מיר אַנטקעגן.

איך זע שוין די תּליה
און הער שוין די ראָבן,
אויפֿן אַלטן צווינטער
זאָלט עץ מיך באַגראָבן.

נאָר פֿאַרשטאָפּט מיר די אויערן
— איך טו אײַך באַשווערן —
אַז איך זאָל פֿאַרשפּאָרן
דעם גראַגער צו הערן."

אַזוי טענהט דער רשע,
בשעת ער גייט —
און ס'לאַכן און שפּעטן
קינד און קייט.

דער מײַנסטער פֿאַנפֿתא פּראָוועט די סעודה

דער אַלטער מײַנסטער פֿאַנפֿתא
ווישט אָפּ מיטן טיכל די בריל
און זאָגט צו זײַנע געזעלן
בנעימותדיק און שטיל:

„איז, הייסט עס, המן הרשע
אַצינד אין גיהנום אַ גאַסט
און מען פּרעגלט אים אין סטאַלע,
ווי פֿאַר אַזאַ רשע פּאַסט.

צוויי געשטופּלטע גיהנום־שמשים,
מיט רויטע פּאות און בערד,
שמײַסן אים אַלע מאָל אונטער
ווי אַ פּאַטשטאַווע פֿערד:

„מיט ייִדן גייט ער זיך משפּטן
און מיט זייער מאַכטיקן גאָט?
צדוק, שיט אונטער סמאָלע
אָט דעם דאָזיקן אידיאָט!"

דער אַלטער מײַנסטער פֿאַנפֿתא
ווישט אָפּ מיטן טיכל די בריל
און ווענדט זיך צו דער טאָכטער
בנעימותדיק און שטיל:

„נו, חנה־דבֿורה, מײַן טאָכטער,
דו מעגסט שוין גרייטן צום טיש
די המן־טאַשן, די מאַנדלען
און דעם סאַמע עיקר — די פֿיש."

און ווידער צו די געזעלן:
„נו, חבֿרה, וואָס שטייט עץ שטיל?
מאַכטס אַ לחיים, חבֿרה,
און נעמט זיך צום פּורים־שפּיל!"

בלישטשען די כּוסות און קלינגען:
„לחיים פֿאַר נאָדל און שער,
פֿאַר אסתּר, דער גרינער מציאה,
און פֿאַרן מלך, דעם לעקיש־בער!"

נאָר חנה־דבֿורה, די טאָכטער,
שטייט ביים פֿענצטער און טראַכט:
וויפֿל שטערן, אַ שטייגער,
פֿאַרמאָגט אַזאַ פּורים־נאַכט?

פֿאַסטריגתאס מאַמע צינדט אָן אַ יאָרצײַטליכט

פֿאַסטריגתאס אַלטע מאַמע
צינדט אָן אַ יאָרצײַטליכט
און גרויסע הייסע טרערן
רינען איבער איר געזיכט:

„אַ יאָר איז שוין פֿאַרפֿלויגן,
זינט מײַן שפּײַזער איז נישטאָ,
נאָר ס'שײַנען נאָך אַלץ די שטערן
אויף מיר, דער אַלטער קראָ.

גלײַך נעכטן ערשט איז דאָס געוועזן,
ווי מען האָט מײַן קינד געפֿירט
צו דער תּליה, געקאָוועט אין קייטן.
אַ שטיין וואָלט עס גערירט,

ווי ער האָט אין דער לעצטער רגע
נאָך אסתּרס נאָמען דערמאָנט —
אַ וועלט דאַרף מען אויספֿאָרן
צו געפֿינען אַזאַ באַרליאַנט.

אַ וועלט דאַרף מען אויספֿאָרן
און מען וועט נישט געפֿינען, ניין,
אַזאַ מין טײַערן דימענט,
ווי פֿאַסטריגתאַ איז געווען.

געווען? אוי, טאַטע אין הימל —
געווען... און שוין נישטאָ,
נאָר ס'שײַנען נאָך אַלץ די שטערן
אויף מיר, דער אַלטער קראָ.

נעכטן וואָלט אסתּר, די נקֵבֿה,
געווען זײַן גרוב פֿאַרלייגט,
זי האָט דאָך אַפֿילו אין תּפֿיסה
אויף אים נישט נאָכגעפֿרעגט.

אַבי זי פּראַוועט דעם פּורים
— אַ ווייסטער פּורים אויף איר —
אויף איר און דעם פֿעטער מרדכי,
דעם שתּדלן, דעם גבֿיר."

פֿאַסטריגנתאם אַלטע מאַמע
שטייט פֿאַרן יאָרצײַטליכט
און גרויסע, הייסע טרערן
רינען איבער איר געזיכט.

שפּיל
באַלאַדע
סאָנעט

מעניין ומרתק[43]. לכאן יש לקשר, כמובן, גם את החריזה המלווה את סיפורנו, הפוגמת אמנם באופיו הדוקומנטארי הצרוף, אך מחזקת בה באורח ניכר את איכותו הסיפורית, בהוסיפה לו לווית חן מיוחדת ובהנעימה את קריאתו.

במגמתו הסיפורית המובהקת הדו״ח שלפנינו משתלב היטב עם מגמתו הכללית של ה׳מעשה ביכל׳ ביידיש, שמטרתו העיקרית היתה לספק חומר קריאה מעניין ומרתק לאותו חלק בציבור היהודי, שלא היתה לו גישה לספרות למדנית ועיונית ׳גבוהה׳ יותר. כדי לדחוק את רגליה של הספרות הזרה, שהגיעה אל קהל קוראים זה בתעתיק לאותיות עבריות, ניסו מחברי ה׳מעשה ביכלעך׳ להעמיד כאלטרנאטיבה חומר קריאה הולם. לשם כך השתמשו בשלוש דרכים עיקריות: תרגום של מקורות עבריים כתובים[44], קומבינאציה חדשה של מוטיבים בינ־לאומיים ידועים[45], ושאיבה או פסבדו־שאיבה מן המציאות של החיים היהודיים סביבם[46]. ׳מעשה של רוח בק״ק קארץ׳ הינו דוגמא מובהקת ל׳מעשה ביכל׳ מן הסוג השלישי, ויש בו כדי לשמש דוגמא מאלפת לדרכי התאמתו של חומר פולקלורי דמוי־מציאות לדרישותיו ולצרכיו המיוחדים של ענף זה בפרוזה הסיפורית ביידיש.

43 יש לציין כי אופי מעשייתי דומה מגלה גם מעשה הרוח הנכלל ב׳מעשה בוך׳ [דו״ח ג] וזאת מסיבה דומה.

44 ראה לדוגמא: איין וואונדר מעשה אויז דעם זוהר פרשת לך לך, גאר איין שין מעשה אויש דעם (ספר הישר) גיגומן, איין וואונדר שין מעשה... איז ווארן אויז איין ספר (קבלה) גינומן היישט (עמק המלך) ועוד.

45 ראה לדוגמא: מעשה וושטינדיה, מעשה פון איין כלה, מעשה מאן אונ׳ ווייב ועוד.

46 ראה לדוגמא: מעשה הגדול, ס׳ רוח חיים ועוד.

מעשה של רוח בקק קארץ בשעת הרעש מלחמה *

דאש מעשה וואר גישעהן אין אונזרן טאגן.
דז דיא גנצה וועלט ווייש דר פֿון צו זאגן.
אונ׳ לאז דאש אייך ווישן.
דז אל זיין טוג איז ניט גישעהן זעלכֿי וואונדר אונ׳ ניסים.
דרום מאג איטליכֿר מענש דז מעשה קויפֿן.
דען ער ווערט ווישן פֿיל חדושים צו זאגן.
וואז דא זיין פֿר לאפֿן.
אין אונזרן טאגן.
דארך דען ווערט מן זוכֿה זיין.
צו קומן אין הייליגן לנד אריין.
דא ארויף ווערן מיר זאגן אמן:

* הטקסט במקורו נכתב כולו ברציפות, אולם בפירסום זה העדפתי את הדפסתו לפי שורות מתחרזות, אף כי החריזה בספרון זה הינה פרובלמטית ביותר ותיתכן חלוקה שונה של לא מעט מן השורות. סימן הפיסוק היחיד המופיע בטקסט המקורי היא הנקודה, המופיעה — באופן חלקי בלבד — בסיום החרוז. כאן הוספתי נקודות לכל סופי החרוזים, וכמו כן הוספתי נקודתיים בסוף כל שורה המקדימה דיבור ישיר, כאשר שורה זו אינה מתחרזת. הסוגריים העגולים מופיעים במקור, ואילו הסוגריים המרובעים מציינים השלמות שלי. שחזורי אותיות שאינן ניתנות לקריאה הובאו בין סוגרים מזווים.

[ש1] לענין האקטואליזאציה השווה למשל: ׳איר ליבן לייט טוט לייאנן דאש גרוש (חידוש) וואש דא איז גשעהן פאר קארצי צייט׳ (מעשה שושן, אמשטרדם ת״ס, שער).

[ש2] לענין הפירסום השווה למשל: ׳גם בעיר סיביליאה בזמננו זה מפורסם הוא לעין כל׳ [דו״ח ט].

[ש5] החרוז לויפן/קויפן הוא מן החרוזים הנפוצים ביותר בשערי ה׳מעשה ביכלעך׳, והשווה לדוגמא: ׳דרום טוט צו לויפן. אונ׳ טוטש קויפן:׳ (מעשה וושטיב־דיה], פראג c.1660) ׳קומט איין הער צו לויפין. אונ׳ טוט די שינה מעשה קויפן.׳ (איין שין מעשה [מיט פיר סוחרים פון פראג], פראג תס״ה).

[ש6] על ה׳חידוש׳ שבספר השווה גם את השערים הבאים: ׳איר ווערט גרושי חדושים דרינן לעזין׳ ([מעשה אדם בעל שם], פראג c.1660); ׳אונ׳ זונשט אך פיל חדושים אז איר וואול ווערט זעהן׳ (ס׳ מעשה מלכות בית דוד, אמשטרדם תמ״ו); ׳זעלכיש חידוש איז ניט גהערט גווארן וויל דער (עולם) שטיט׳ (מעשה שושן, אמשטרדם ת״ס).

מ ע ש ה וואר בק״ק קאטלגי גישעהן:
אן איין חסיד מען וואר אים רבי אליה נענין.
איין טאכטר האט מכין דער ציהן זיא וואר היפש אונ׳ פיין.
אונ׳ לויטר מיט אירי מעשים אז פון דער זון דיא שיין.
אונ׳ דיא מייד וואר מן מינדל נענן.
אונ׳ מן וואר ניט ווישן דז דער רוח וואר אין איר רענן.
אונ׳ וואר פר קערן די בתולה צו חוליות משונים.
נאהנט צו שלשה שנים.
אונ׳ אז ער וואר אין איר איין גנץ יאר.
דא וואר גרעשרן אין איר דיא וויא טאג פון יאר צו יאר.
צו צייטן האט ער גיבראכן אירי גיביין.
דף [1]ב דא האט פאטר אונ׳ מוטר גילאזן / אויף דער צרה גרוש גיוויין.
אונ׳ מן האט קיין חכם טון גיפינן.
דז ער מכט דאז קול פון דעם רוח דער קענן.
הוט פאטר אונ׳ מוטר אן גיהובן צו פרעגן.
וואש ווערט אויז דער צרה ווערן.
זיא ווארן מיט דיא בתולה צו מכשפות אונ׳ דאקטורים פארן.
איין טייל זאגן זיא וואר אן דעם חולי נכפה בר מנן זארגן.
אונ׳ איין טייל זאגן זי וואר אן דעם חוליות מאר צעפ קלאגן.
אונ׳ קיינר וויש דעם אמת ניט צו זאגן.
ביז דז דער רוח הטומאה וואר זיך שטרקן פון טאג צו טאגן.
אונ׳ פיל לייט זאגן.
דז דאש ווער דיא גרעשטי וואר.
דז מן זאל ניט קעמן אירי האר.

[1] יש לציין כי לא ידוע לנו על קיומה של קהילה יהודית בקוטלגיא לפחות עד שנת ת״ח. ראה בענין זה י׳ היילפרין, יהודים ויהדות במזרח־אירופה, ירושלים תשכ״ט, עמ׳ 214.

[16] על תפקידם של קרובי החולה השווה: ׳ובראות קרובי האשה את צער וכאב האשה גדול עד למאוד הלכו אצל החכם כמוהר״ר יצחק לוריא׳ [דו״ח ד].

[17] על ההזקקות לרופאים ומכשפים השווה: ׳ויש לו י״ב שנה בכאב זה והוא מתרפא ע״י הרופאים וחוזר לו הכאב לב הזה׳ [דו״ח ה]; ׳ויוליכהו אל המכשפים ולא הועיל כלל׳ [דו״ח תג].

[18] השווה: ׳ויש שחשבוהו לחולי הנכפה ויש שחשבוהו למשתגע׳ (ס׳ רוח חיים, ניקלשבורג תקמ״ה, דף ב ע״ב).

[24] על הקשר שבין שיער וכניסת רוח השווה את דבריו של אליהו בן אברהם הכהן לאמור: ׳ולא אחשוך מלספר דבר תימה שראיתי ברוח אחד שהכרחתי לו בחרמות לצאת. ומה עשה לקיים החרם, יצא מן הגוף ונכנס בתוך השערות בראש, וקמו

אונ׳ אז עס ווארן אויז דיא שלשה שנים.
דא האט אן גיהובן דר רוח הטמא צו ביווייזן גרושי הציפות משונים.
פיל מאל האט ער גיצופט אן איר הערצן.
דז דיא בתולה וואר חלש פון גרושן שמערצן.
עש וואר אן איר פנים קיין בלוט אפילו איין טראפן.
אונ׳ צו צייטן האט ער זי גישטעלט מיט דיא פיס קען פאר אויף אירן קאפן.
אונ׳ הוט אן גיהובן איין גילעכטר מיט גרושן חציפות.
זעט רבתוי ווער קאן מיר נאך מכין זעלכי חריפות.
דז איך זיא טוא מיט דיא פיס קען פאר שטעלן.
אונ׳ דאז קלייד וואר פארט אן איר קלעבן.
אונ׳ ווער דא זעכט דאז גרוש וואונדר.
וואר דרויף ווינן איטליכר ביזו[נ]דר.
צו צייטן איז דיא בתולה גילעגן אונ׳ איר מויל איז גיוועזן אופן.
דא איז דר רוח אין אירן קאפף אריין גילאפן. /
דף [2]א דא איז צו דער בתולה גיוועזן זער וויא.
וויל דער רוח האט גישריאן אויז אירן לייב מיט איין גרוש גשרייא.
אונ׳ איר לעפצן ווארן זיך ניט רירן.
נייארט דאש קול פון דעם רוח טוט מען הערן.

השערות מאמצע הראש, ויצאו ממחיצת שאר השערות שסביב הראש, ונעשו השערות קשים כמו מחטים של ברזל. וצויתי להסתפר השערות בתער חדה. וכשהיתה מגיעה התער אצל השערות היו נוטים השערות לצד התער ודוחים אותה עד שבחוזק גדול גילחו השערות, ועלה מהם הבל דק מאד, והלך לו דרך שם.׳ (מדרש תלפיות, איזמיר תצ״ו, סי׳ ג, ומובא בס׳ טעמי המנהגים ומקורי הדינים, דף תקכד—תקכה).

[31] על תגובתו של הרוח בשחוק והיתול השווה: ׳התחיל לשחק... וחזר לשחק׳ [דו״ח ב]; ׳דא הוב ער אן צו לאכן׳ [דו״ח ג].

[34] השווה: ׳שהיה מרים רגליה ומורידם בזה אחר זה במהירות גדול פעם אחר פעם ועם אותם התנועות שהיה עושה בכח גדול היה נופל מעל רגליה ושוקיה הכסוי אשר עליה והיתה מתגלה ומתבזה עצמה לעין כל והיו מקרבים אליה לכסות השוקים והיא לא היתה מרגשת עצמה גם בזה כלל ומי שהכירה ידע מרוב צניעותה ועתה נאבד ממנה צניעותה׳ [דו״ח א].

[38] השווה: ׳ומצאתי היותה מוטלת על מטתה פרקדנית והיתה כגוף בלי נשמה ועיניה סגורות ופיה פתוחה ולשונה עבה מאד מן השפה ולפנים ויאמרו האנשים ונשים המכלכלים אותה כי אז היה נמצא הרוח בלשונה׳ [דו״ח ז].

[42] השווה: ׳ועל ידי ההשבעות היה הקול מתחיל להשמע קול עב ונמשך כשאגת אריה

נאך גלייך וואול איז גיוועזן קיין חכם נאך קיין וואר זאגר
דער דא וועט קומן איין הער.
דז ער העט דער קענט דאז קול צו זאגן ווערן איז דער.
אונ׳ דיא גרושי מעשים איז ניט צו דער שרייבן.
וואש דער רוח האט טאן פֿאר טרייבן.
אונ׳ אז עז וואר נאהנט צו ראש השנה.
האבן ביגערט דיא לייט פֿון קאטילנא.
צו שיקן נאך דעם שמש רבי איצק פֿון ק״ק פרילוקא.
דען דער שמש רבי איצק איז מסוגל גיוועזן צו פֿלוכֿן אויף
דעם רוח מיט חרם אונ׳ קללה.
צו וורפֿין אויף דעם רוח פחד ובהלה.
אונ׳ דער רבי איצק שמש האט איין גיזמלט איין מניין חשובֿה
לייט דיא דא זיינן גיוועזן בקדושה ובטהרה.
צו מחרים זיין דעם רוח אונ׳ מזהיר זיין אויף אים מיט איין
גרושר אזהרה.
דא האט רבי איצק גוזר גיוועזן אויף דעם רוח מיט איין גזירה.
דז ער זאל צו אים זאגן וועד ער איז אין דער בתֿולה מהרה.
אונ׳ זאלשט זאגן בלד צו מיר אונ׳ צו דער חבֿרותֿה מיין.
אוב דוא בישט פֿון די מזיקים אדר פֿון דיא שדים אדר איין
נשמה וואש דא איז ניט ריין.
אונ׳ בין אויף דיר גוזר דז דוא זאלשט מיר בלד דיין נאמן זאגן.
דא האט דער רוח אן גיהובן / מיט איין ביטר גישרייא צו קלגן. דף [2]ב
(אוי ואבֿוי) וועד הוט דיך איין הער גיבראכֿט צו מיר.
דז דוא טושט זעלכֿי צרותֿ ברענגן אויף מיר.
אונ׳ נאך וואש פֿרעגשטו נאך מיינם נאמן.
דווקא וועד איך אימיג ניט זאגן צו דיר מיין נאמן.
דא האט רבי איצק שמש ווידר גוזר גיוועזן בייא דעם גרושן
חרם.

וקול שחל בלי שום נענוע לשון ופתיחת שפתיים׳ [דו״ח א]; ׳והקול יוצא מגרונה ושפתיה בלתי נעות והקול מדבר׳ [דו״ח ז].

[57] על ההבחנה בין שד ורוח רעה השווה: ׳ענין השדים ורוח רעה הם ב׳ מינים כי הרוח רעה הוא רוח אדם שאחר פטירתו נכנס בגוף אדם חי כנודע, ותחלה צריך שיכיר סימניהן, כי השד הוא כופה האדם והוא מפרכס בידיו וברגליו ומוציא מפיו רוק לבן כקצף היוצא מפי הסוסים, ורוח רעה הוא מרגיש כאב ומצוקה בלב האדם עד שמתעלף לפעמים׳ (ס׳ תולדות האר״י, מהד׳ מ׳ בניהו, עמ׳ 299).

[63] ׳אימיג׳ — כנראה צ״ל ׳איביג׳.

דז ער בלד צו אים זאגן זיין נאמן קיגן דיא לייט אלין.
דא האט דער רוח אן גיהובן איין גרוש גישרייא :
(אוי ואבֿוי) וויא בין איך אין אזו איין צרה גיפֿלן.
ווען זאל איך דאז קלאגן.
דז מן טוט מיך אפֿילו אין מיין צרותֿ יאגן.
איך האב נון איין חזקה גיטאן אן אלי אדרין אונ׳ גלידר.
אונ׳ וויא זאל איך ארויש גין אונ׳ צו פֿלין אין הנט מזיקים ווידר.
אונ׳ אזו לנג האט ער אים (מחרים ומשביע) גיוועזן.
דז ער האט מוזן צו אים זגן דז ער היישט יעקבֿ מיט נאמן
יקאוועץ אונ׳ האט דער פֿון ניט קענן גינעזן.
צו דעם מאל האט רבי איצק נאך מין אויף אים גיטרעטן.
ביז דער רוח האט זיך פֿון אים אויז גיבעטן.
אונ׳ באמתֿ העט ער אין נאך אנגדר מחרים אונ׳ משביע גיוועזן.
דא העט ער פֿון אים ניט קענן גינעזן.
(בתֿוך כך) דז ער אזו אנטפלעקט גיווארן דז ער איז דער רוח
הצורר.
דא האט פֿאטר אונ׳ מוטר גיטריבן גרושן יאמר.
(אוי ואבֿוי) וויא איז אויף אונש כל ישראל דיא צרה עובֿר.
אונ׳ אזו האבן זיא איין עצה גיהלט מיט גיבירט. /
אונ׳ האבן דיא בתֿולה לק״ק פוולאוויטש גיפֿירט. דף [3]א
אונ׳ אזו האט זיך דארטין אן גיהובן דער אבֿ ביתֿ דין פֿון דער
קהילה.
דז ער וויל פֿער טרייבן דעם רוח מיט שמותֿ אונ׳ מיט זיינר
תפֿלה.
דא האט דער אבֿ ביתֿ דין גיוויינט אויף דיא זכֿין.
דז דער (רוח ימח שמו) להכֿעיס דיא משביעים טוט דעם גוף
פֿון דער בתֿ[ו]לה צו ברעכֿן.
צו צייטן האט ער איר דעם רוקן איין הינטר גיבראכֿן.
קרום אז איין בוגן ביז אן דעם קנאכֿן.
שמע ישראל טוט זיא שרייאן דז מן עז טוט זא ווייט הערן.
ענטפֿר צו מיר גוֹט אין מיינר צרה טוא מיר מיין תפֿלה אויש
הערן.
אונ׳ אל דיא (צרותֿ ועינוים) איז ניט צו דער זאגן.

[72] השווה: ׳אחרי שחליתי לרוח והתחננתי מאד לפניו שישיב לשאלותי השיב.. כי שמו היה בטישטה דמודינה׳ [דו״ח ז].

וואש דיא בתולה טוט אויף דעם רוח קלאגן.
אונ׳ אן דעם דאזיגן אלין.
האט דער רוח ניט גישטילט זיין צארן.
ביז דז ער נאך מין האט גישטערקט זיין הנט מיט גנצן כח.
צו שלאגן די בתולה אין קאפף אונ׳ אין מוח.
אונ׳ אז אלי ראשי המדינות האבן גיזעהן דיא צרה פון דער בתולה.
דא האבן זיא גישיקט נוך דען רבי אברם בעל שם לק׳ק פרעמסלא.
דען ער איז מסוגל גיוועזן צו זעלכי ענינים.
דענוכט הט אונזר הער גוט <אוי>ז גיוויזן זיין גינאד אונ׳ דיא בתולה איז גיוועזן אין געשרי עינויים.
אונ׳ אז רבי אברם הוט גיזעהן דז ער מיט אים ניט פארט קומן קאן.
האט ער אים נייארט גידעמפט מיט שוועבל אונ׳ ביטר / ווערמיט אונ׳ פייאר דראן גיטאן.
דף [3]ב
דא איז רבי אברם צו זיינר היים בלד ווידר קערט.
דען דער רוח ימח שמו האט זיינר דאז גישפעט גיטריבן וויא ער האט אליין ביגערט.
אונ׳ אז דער עולם האט דיא צרה אויף דער בתולה גיזעהן.
דא האבן זיא טאן לק׳ק לוברטאב גינעהן.
דארטן האבן דיא (בעלי שמות) איר ערביט גיטאן מיט טהרה.
צו פאר טריבן דעם רוח פון דער נשמה הטהורה.
דאז איז גיוועזן אין יאר ברעש המלחמה אין פולן קטן.
דז וויטער ערגר האט זיך גישטערקט דער רוח השטן.
אז איך וויל שרייבן איר ביזן מזלה.
׳דז וויא פיל מאל איז פר קערט גיווארן אונזר (פעולה לבטלה).
בראש דז מן האט אים אן גיהובן צו דעמפפן דא האט ער

[99] ׳געשרי׳ — כנראה צ״ל ׳גרעשרי׳.
[101] השווה: ׳ועל ידי עשן אש וגפרית שהיו מכניסים בתוך הנחיריים שלה׳ [דו״ח א]; ׳ועי״י השבעות ועשונים מגפרית וכדומה בנחירי הגוף היו הרוחות מודיעות ומגלים שמותם ומספרים מעניניהם׳ (גדליה בן יחיא, ס׳ שלשלת הקבלה, דף פו ע״ב); ׳אמנם מ״מ ינסוהו בהדלקת פתילי גפרית ושיגיע העשן לנחירים, ואם תכעס ותרעים על זה יוסיפו עוד כהנה׳ (אגרות הרמ״ז, סי׳ ב, ומובא בס׳ שער הגילגולים, דף י ע״ב).
[106] ׳ערביט׳ — כנראה צ״ל ׳ארביט׳.

נייארט דעם דאמפף איין גישלונדן.
אונ׳ איז תכף אין דעם דיך פר שוואונדן.
אונ׳ אז ער איז גינידרט אין דעם דיך.
דא האט ער גיבראכן דעםביין פון פוס מיט הרטיגליך.
אונ׳ אז ער איז גינידרט אין דעם דיך דער (טמא הרוח).
דא איז ווארן פר קערט פון דער בתולה דער מוח.
אזו איז ווארן פר מיטן פון איר דאז אן גיזיכט.
אונ׳ איר שטים האט מן גיהערט ברומן פון דעם ביזן וויכט.
אונ׳ האט דער היכט איר קול מיט וויינן אונ׳ מיט קלאגן.
אונ׳ האט אויף גיריכט איר בוידי הענד קיגן השם יתברך מיט גרושי יאמר צו קלאגן.
דף [4]א
(אוי ואבוי) בין איך פאר / קערט גיווארן צו איין (שיכורה שיכור) בין איך אבר ניט פון וויין.
נייארט מכח מייני גרושי צרות אונ׳ פיין.
דרום ליבן רבותי וויל איך אייך מגלה זיין פון איר תפלה.
וואש דא איז אויז גנגן אויש דעם מויל פון דער בתולה.
וויא וואול עש איז ניט גלייך (שמיעה לראיה).
נאך גלייך וואול איז בילך צו שרייבן דיא ריד התפלה פון דער בתולה.
(לפני מלך אל רם ונשא).
אונ׳ זיא האט אן גיהובן צו שרייאן מיט אירן גישרייא.
(אל שדי) אלמעכטיגר גוט ביז וויא לנג ווערט מיר נאך זיין אין מיינר צרה אזו וויא.
(יי אלהי ישראל) דאש איז דאך אנטפלעקט אונ׳ ווישיגליך פער דיר אי איך בין אויש גנגן אויף לופט פון דעם עולם.
דא הוט דאך דער רשע עובר גיוועזן אויף כל התורה.
וואש דא איז געבן ווארן אין גנצן עולם.
נון וועז דער רשע האט עובר גיוועזן אויף כל התורה.
ווארום זאל איך ליידן פון זיינט וועגן גאר דיא צרה.
אונ׳ וואש איז נוא מיין גרושי זינדן.
דז איך בין ווארן אין זעלכי צרה גיפו<נ>דן.

[122] השווה תפילת חנה: ׳לא אדני אשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי׳ (שמואל א, א טו); וכן: ׳ושכורת ולא מיין׳ (ישעיה, נא כא).
[131] ׳אנטפלעקט אונ׳ וושיגליך פער דיר׳ — תרגום מילולי של הצירוף העברי ׳גלוי וידוע לפניך׳.

אוב דוא ווילשט גידענקן דיא זינד פֿון דיא עלטרן אויף דיא
קינדר.
נון ווארום זול איך ליידן דיא יסורים פֿינף יאר נוך אננדר.
דיין סדר איז דאך צו דער לענגן דיין צארן.
ווארום זאל איך פֿאר וויסט זיין קיגן דיר אין פֿאר בארגן.
וויא וואול אויף דיין גרעשטן חוטא איבר ענטפֿרשט דוא (דיין
שמים קשים).
דף [4]ב נאך גלייך וואול ליידט ער נישט / מין אז צוועלף חדשים.
דא האשטו טון (ורחמיו על כל מעשיו) גיביטן.
אונ׳ ווארום האשטו דיין דער ברם קייט פֿון מיר פֿער מיטן.
בין איך דען דיא גרעשטי פֿון (פושעי ישראל) טון זיין.
דז דוא מיך האשט לאזן טרינקן דעם ביטרן בעכר ווייז.
נאך דער תפֿלה האט זי גיעפֿנט איר מויל מיט חכֿמה.
אונ׳ האט משביע גיוועזן דעם רוח מיט חרם אונ׳ מיט קללה.
מיט דיא שמות הקדושים.
וואש זיא גיהערט האט פֿון די משביעין.
דא האט זיא אליין משביע גיוועזן צו דעם רוח.
מיט אירן גנצן כח.
אונ׳ האט אים בישווארן מיט דעם שם פֿון צווייא אונ׳ פֿירציג
אותיות הקדוש והטהור.
אונ׳ מיט די מלאכֿים דיא דא דינן פֿר השם יתברך דער דא
הייסט (אדיר ונאור).

[138] ראה: ׳פוקד עוון אבות על בנים׳ (שמות כ ה).
[140] השווה: ׳דרכך אלהינו להאריך אפך׳ (תפילת מעריב של יום כיפור).
[143] לפי המסורת נמשכת השהות בגהינום שנים עשר חדשים בלבד, וראה: ׳א״ל מהרר״ח והלא ארז״ל משפט רשעים בגיהנם י״ב חודש השיב לו ואמר איני יודע הבנת זה המאמר שמה שארז״ל משפט רשעים בגיהנם י״ב חודש פירושו הוא לאחר שסבלו על עונשם חוץ לגיהנם אזי מכניסין אותם בגיהנם ושם עומדים י״ב חודש ומלבנין ומכבסין אותם כדי להוציא מהם כל כתמי הנשמה כדי שיהיו מזומנים ומוכנים לכנס לגן עדן׳ [דר״ח ד].
[144] ראה: ׳ורחמיו על כל מעשיו׳ (תהלים קמה ט).
[154] על ענין השם בן 22, 42 ו־72 אותיות ראה: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1974, p. 90–97. אחר שאסרו חכמים לבטא את שם בן ארבע אותיות השתמשו הכהנים בברכתם בשם בן 12 אותיות, ובשם בן 42 אותיות. ואמרו בברייתא: ׳א״ר יהודה אמר רב שם בן מ״ב אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו וכו׳ (קדושין, דף עא ע״א).

אונ׳ אויך מיט דעם שם וואש דא איז גיוועזן אויף דען בלעך
פֿון אהרן הכהן מיט זיבן אותיות.
אונ׳ אויך מיט דעם כתב וואש דא איז גישריבן אין ספֿר תורה
פֿון רבי חנינא בן תרדיון מיט צווייא אונ׳ צוונציג אותיות.
אונ׳ האט אים אויך משביע גיוועזן מיט דעם שם הגדול.
וואש דא איז אויז גנגן אן יום כפורים אויש דעם מויל פֿון כהן
גדול.
אונ׳ איצונדרט ווער איך מגלה זיין פֿער קהל ועדה.
וויא דיא בתולה האט מסדר גיוועזן אירי תפֿילה בזכות העקידה.
אונ׳ האט אן גיהובן תפֿלה צו טאן.
(יי יי אל רחום וחנון).
ביז וויא לנג ווערשטו מיין תפֿילה נאך טון בידעקן אין וואלקן.
דף [5]א גידענק אז / דוא האשט פֿר זוכֿט אברהם אבינו אונזר פֿאטר.
פֿון וועגן דען פֿר זוכֿן דא איז גישטארבן שרה אונזר מוטר.
רבונו של עולם דאז איז דאך אנטפלעקט אונ׳ ווישיגליך פֿר דיר.
אז דוא האשט גיזאגט צו אברהם אבינו נעם דיין איינציגן
זון צו מיר.
אונ׳ דוא האשט פֿון דעשט וועגן גיהיישן אים נעמן.
דז ער זול זיך צו ויל פֿאלק מערן.
אדרבה אז ער ווערט זיין זון שחטן.
דא ווערט דאך דיא ברכֿה פֿון אים ווערן פֿר מיטן.
(אלא ודאי) דוא בישט ניט אוישן גיוועזן אויף יצחק זיין זון.
נייארט אויף דעם לעמל זיין פֿר וועקסלונג.
אונ׳ דיין עיקר כוונה איז גיוועזן אויף דער עקידה.
דז זיין זכֿות זאל זיין (לכֿל קהל ועדה).
דז דיין הוך גילובטר נאמן זאל זיין גיהייליגט צו ווישן די
פֿעלקר.

[157] ר׳ חנינא בן תרדיון, שהיה אחד מעשרה הרוגי מלכות, נענש על למדו לתלמידיו את השם המפורש (עבודה זרה, דף יז ע״ב), ופירש רש״י: ׳שהיה דורש את השם בארבעים ושתים אותיות ועשה בו מה שחפץ׳; על ספר התורה של ר׳ חנינא ר׳ בגמרא שם, דף יח ע״א.
[164] ראה: ׳סכותה בענן לך מעבור תפלה׳ (איכה ג מד).
[166] ראה רש״י לבראשית כג ב: ׳ותמת שרה — ונסמכה מיתת שרה לעקדת יצחק לפי שעל ידי בשורת העקדה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט פרחה נשמתה ממנה ומתה׳.

דז מן זאל ווישן דז דוא בישט שטערק איבר אלי דיא געטר.
אונ׳ איצונד רבונו של עולם דוא האשט מיך טון ור זוכן מיט
דען רוח הרשע.
דז איטליכר זינדיגר מענש דער ווערט זעהן אויף מיר די צרה.
ווערט ער מוט האבן צו טון תשובה.
אין זיינר מחשבה.
דרום אך רבונו של עולם עש איז נון אויך בילך צו דר ברמן
זיך אויף מיר.
אונ׳ שיקן מיין דער ליזר צו מיר.
דען דאש איז נון פינף יארן.
דז איך בין נוא גיבונדן פער דיר מיט דעם ביזן דארן.
דוא הוך גילובטר גוט.
הער אויש מיין גיבעט.
פאר וואר דיא לייט פון סדום / האבן גיטאן גרושי זינד. דף [5]ב
נאך גלייך וואול האשטו גיזאגט.
ווען איך צעהן צדיקים פינד.
דא ווער איך פר געבן אירי זינד.
אונ׳ דא רבונו של עולם ווערשטו דען ניט גיפינן צעהן לייט
אין גנצן קהל ועדה.
דז דיא טואן תפילה אונ׳ פסטן אום מיינט וועגן דיא ביטריבטה
מייד (שכולה וגלמודה).
אונ׳ דוא בישט גירופן צו ישראל שומר.
איך וויל נעמן פון דיא מצריים איין (קל וחומר).
זיך רבונו של עולם די מצריים זיין דיין ווידר שפעניגר.
נאך גלייך וואל האשטו ניט גיהיישן אן (אחרון של פסח גומר)
זיין הלל.
ווייל דאש בישעפנים פון דיין הענט.
איז ווארן דעם זעלביגן טאג אין ים איין גיזונקן.

[178] ראה: ׳כי אתה ה׳ עליון על כל הארץ מאד נעלית על כל אלהים׳ (תהלים צז ט).
[192] ראה: ׳ויאמר לא אשחית בעבור העשרה׳ (בראשית יח לב).
[194] ראה: ׳ואני שכולה וגלמודה גולה וסורה׳ (ישעיה מט כא).
[195] ראה: ׳הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל׳ (תהלים קכא ד).
[200] ראה ילקוט שמעוני למשלי כד יז: ׳בנפול אויביך אל תשמח — ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג, ואין קורין אלא יום ראשון בלבד. ולמה כן? אלא בשביל שנהרגו המצרים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויביך אל תשמח׳. וכן: ׳באותה שעה בקשו מלאכי השרת

אונ׳ איך רבונו של עולם בין איין בתולה פון ישראל.
אונ׳ איין בישעפנים פון דייני הענד.
אונ׳ זאל ערגר זיין אז די מצריים אין דיין גידונקן.
אונ׳ דער רוח הרשע האט אל דיא ריד פון דיא בתולה טון הערן.
אונ׳ איז גירעכטצו אין קאפף אריין גילאפן.
אונ׳ האט אן גיהובן צו שרייאן.
בין איך דען מחויב צו ליידן.
פון דיא טמאה ארורה אל איר ריד.
איך וויל איר אן טאן גרושי לייד.
אונ׳ האט אן גיהובן אויש צו פאקן איר האר.
אונ׳ האט <ו>על<ן> צו ברעכן איר גוף ג<לט> אונ׳ גאר.
אונ׳ אז מיר חברותה הקדושה האבן גיזעהן אן די בתולה גרושה פיין.
דא האב[ן] / מיר גיפלוכט דעם רוח הרשע דז ער זאל פון דעם (אל המיוחד) ור פלוכט זיין. דף [6]א
אונ׳ האבן אן גיהובן צו דעמפפן מיט ביטרן ווירמיט.
דא האט ער גנ<יד>רט אין דעם דיך מיט גרוש אום דער בערמיט.
אין דעם האט מן גיבראכט דעם אב בית דין מוה׳רר יעקב מק״ק מריפולייה.
אז דער רוח האט אים דער זעהן דא איז אים אן גיפלן איין גרושה חולייה.
דען אי ער איז אריין גנגן אין חדר.
האט ער מסדר גיוועזן דען (שם הפחד) כסדר.
אונ׳ אז רבי יעקב האט אן גיהובן דעם רוח משביע צו זיין.
דא האט ער בלד גינידרט אין דער דיך אריין.
פון וועגן זיינן גרושן פיין.
אונ׳ אז דער רוח איז גילאפן אין דער נידר.
האט דיא בתולה אן גיהובן צו לובן אונזר הער גוט ווידר.
אונ׳ האט גיזונגן גנץ (אדיר איום ונורא).
פון וועגן איר גרושה צרה.
אונ׳ אז זיא האט אויז גיהט דיא זמירה.

לומר שירה לפני הקב״ה אמר להם הקב״ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני׳ (סנהדרין, דף לט ע״ב).

דא האט זיא אן גיהובן צו טאן תפילה.
אונ׳ האט אן גיהובן צו רידן :
רבונו של עולם פֿר וואר אל דיא טארן זיין צו גישלאסן אונ׳ די טארן פֿון טרעהרן זיינן אופֿן.
אונ׳ כל ישראל טוט וויינן זעהנדיג אויף מיינר צרה אונ׳ אויף דיין דער ברמיקייט טונן זיא האפֿ<ן>.
אונ׳ איצונדרט רבונו של עולם <ט>וא עש פֿון דיין כבוד וועגן.
דז דיין הייליגר נאמן זאל גיהייליגט ווערן.
דף [6]ב
אלמעכֿטיגר / גוט אוב דאש איז איין גזירה פֿר דיר.
דא לאז מיין קץ ווישן צו מיר.
דא ווער איך אנטפֿנגן די שטראף מיט ליבשפֿט פֿון דיר.
אונ׳ ווארום זול מען גידענקן דיא שמות הקדושים <ב>חינם.
וועז דוא זאלשט ניט בויאן דאז בנין.
אונ׳ דז עש איז שיר קומן אויף דעם רוח איין מגפֿה.
דא איז קומן אויף דער קהילה קדושה לוברטוב איין שריפֿה.
דא זיינן מיין חברותה ארויש גילאפֿן:
דען זיא האבן גימיינט פֿיל לייבֿט ווערט דיא שריפֿה איבר אונש אויך קומן צו לויפֿן.
אונ׳ דער רוח ההדיוט איז איין קאפף אריין גישפרו[נ]גן.
אונ׳ איז גילאפֿן צו דער שריפֿה זעהן אויף אל דיא זייטן.
דא איז בעונות הרבים ווידר בטל גיווארן אונזר פעולה.
דרויף האט זיך גיפֿרייט דער רוח ווייל דאש מזל איז ביז פֿון דער בתולה.
גיט צו דער שרייבן אונ׳ גיט צו דער זאגן.
וואש פֿאר איין שמחה האט דער רוח הרשע טון האבן.
אונ׳ אז עש וואר אן יום רביעי. דא וואר איין בילבול אין דיא קהילה.
דען דיא ערלים ווארן גין צום שר קלאגן אויף דער בתולה.
דען זיא זאגן דז דער רוח האט אן גיצונדן דיא שטאט מיט דיא בתולה.

[230] ראה: ׳מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה... ואע״פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו׳ (ברכות, דף לב ע״א).
[245] השווה: ׳אז חזר הקול לקלקולו קלא דלא פסיק הרוח בתוכה וכן אמרו לי הב׳ המשביעים כי ודאי שיצא אבל אח״כ חזר מצד אחר׳ [דו״ח א].

דא האט דער שר גוזר גיוועזן מיט איין גזירה.
אוב מען ווערט נאך גיפֿינדן דיא בתולה.
דא זאל מען זיא פֿאר ברענן מהרה.
דף [7]א
אונ׳ / אן דיא לייט דיא אין האבן משביע גיוועזן זאל אויך זיין גזירה.
דא האט דאש קהל מוזן טרכֿטן.
וויא זיא זאלן דיא בתולה אונ׳ דיא משביעים אויש דער שטאט ארויש אכֿטן.
אונ׳ אי מען איז קומן צו זוכֿן דיא בתולה פֿון דעם פאריץ.
דא האט דאש קהל גישיקט איין וועק דיא בתולה לק״ק קאריץ.
דען דארטן איז גיוועזן איין מאן (איש תם וישר).
אונ׳ איז דער צו גיוועזן איין חכם אונ׳ איין עושר.
אונ׳ איז גנגן (בדרך הישר).
אונ׳ דא מיין ליבה ברידר ווער איך אייך לאזן ווישן דאז גרושי מעשה פֿון אונזר הער גוט.
דז השם יתברך האט גיבענשט דער מאן דז אפֿילו דער רוח האט נישט גיטאן ווידר זיין גיבאט.
אונ׳ דעם מאן האט מן גיהיישן מורינו הרב רבי ברוך קאט.
דז השם יתברך הוט געבן צו אים כבוד וגדולה אז וויא ער האטש פֿאר דינט אן גוט.
אונ׳ איצונד ווער אייך לאזן ווישן צו די גנצי וועלט.
אז וויא דער רוח האט (מתוודה) גיוועזן פֿר רבי ברוך אונ׳ האט פֿר אים אלש ביקענט.
אין ערשטן טאג פֿון פסח.
דא האט אן גיהובן גובר צו זיין רבי ברוך אויף דעם רוח.
דען זיין ערשט קומן פֿון רבי ברוך איז גיוועזן ביום ראשון.
אין גוטש נאמן (שלא ינום ולא יישן).
אונ׳ אז רבי ברוך איז קומן אריין אין חדר.
דף [7]ב
דא האבן די לייט / גירעט :
ברוך הבא רבי ברוך אז וויא פֿון פֿיל לייטן איז דער סדר.
אונ׳ אז דער רוח האט גיהערט דז מען דען נאמן פֿון רבי ברוך נעננט.

[254] השווה: ׳ומצד בלבול כל העיר יהודים ותוגרמים שהיו באים אלו על אלו לראות את הדבר הנורא והמפליא בעיני כל אדם השתיקו הדבר מצד סכנת האומות (שהיו אומרים לשורפה)׳ [דו״ח א].

דא איז ער (תכף ומיד) אין קאפף פֿון דער בתולה ארויף גירענט.
אונ׳ האט אן גיהובן צו רידן:
איז דאש דער רבי ברוך דז זיין שם פֿון אים אין סוף עולם צו דעם אנדרן סוף עולם גיט.
אז וויא איך האב גיהערט זאגן.
אזו זיך איך איצונדרט מיט מייני אויגן.
דז איך האב זוכה גיוועזן צו זעהן אז איין קעשטליכן מאן פֿר מיר.
אונ׳ איצונדרט ביט איך פֿון דיר.
זעץ דיך אויף דער רעכטי הנט אונ׳ זייא מקבל איין ברכה פֿון מיר.
דען עש איז בילך בכבוד צו הלטן אזו איין מאן אז דיך.
דרום בין איך אויך מכבד דיך.
דא האט רבי ברוך גיענטפֿרט צו דעם רוח:
דער הוך גילובטר גוט דר איז גיערט אונ׳ גיהייליגט.
דער איז אויף אונש דער גיוועלטיגר.
צו אים איז שין דער כבוד אונ׳ גדולה.
אונ׳ מיר אלי זיינן (בני מות).
דען הייבט זיינן מיר דא אונ׳ מארגן זיינן מיר אין קבר.
נייארט פֿון וועגן אונזרי זינד קומט אויף אונש (שוד ושבר).
דרום ביט איך צו דיר.
שענק דיא מתנה צו מיר.
דען איצונדרט מוז איך גין אין דער שו[ל] צו טון תפֿילה.
אונ׳ ביז איך ווער ווידר קומן צו דיר לאז רואין דיא בתולה.
דא / האט דער רוח גיענטפֿרט צו רבי ברוך: דף [8]א
מיין הער אום וואש דוא מיך בעטשט דאש זאל ביוויליגט זיין צו דיר.
פֿיל לייכט מאגשטו אום מיר צדקה געבן דא ווערט זיין איין הילף צו מיר.

[286] לענין הכבוד שנותן הרוח למגרש השווה: ׳וכשנכנסתי וראה הרוח את פני עשה לי הרות כבוד גדול עם חצי גופו והתחיל למרתת׳ [דו״ת ו]; ׳ולבש [ר׳ חיים וויטאל] בגדיו ובא אצל הרוח ועש׳ לו הרוח כבוד ונתנו שלום זה לזה׳ [דו״ת ח2].
[297] השווה: ׳וכראותי זה גזרתי עליו נדוי שלא יצא משם והנחתי הדברי׳ כך והלכתי להתפלל ערבי בבית מורי ז״ל׳ [דו״ת ו]; ׳שאלתי אליו בתחינה גדולה שיניח הרוח שוקטת עד שאוכל לדבר לה ונתרצה׳ [דו״ת ז].

אונ׳ פֿון איצונדרט אן אונ׳ ווייטר ווער איך נישט טון ווידר דיר.
דא איז רבי ברוך גנגן צו טאן תפֿילה.
אונ׳ דער רוח האט דער וויל נישט גיטאן צו דער בתולה.
אונ׳ אז רבי ברוך האט אויש גיהט זיין תפֿילה.
דא איז ער ווידר קומן צו גין צו דער בתולה.
אונ׳ אל דיא ריד וואש רבי ברוך האט טאן רידן מיט דעם רוח.
דאש קאן ניט דער שרייבן וועלכר סופֿר.
נייארט דאש איז בילך דער פֿון צו שרייבן.
דז דער כח פֿון רבי ברוך האט טון דעם רוח אויש דער בתולה פֿר טרייבן.
אונ׳ אזו האט רבי ברוך גיזאגט צום רוח.
איך ביט דיך ניט פֿר שוואך פֿון דר בתולה דער כח.
דען עש איז יום טוב צו אונש היינט.
אונ׳ מיר זיינן מחויב צו עשין מיט שמחה אונזר ברוט.
וואש מיר האבן אן גיגרייט.
דא האט דר רוח גיענטפֿרט:
איצונדרט זיך איך דז דיין גוטי ריד.
ווערן מיך ברענגן צו פֿיל לייד.
דא האט רבי ברוך גיזאגט צום רוח:
טוא עש פֿון מיינט וועגן אונ׳ לאז רואן צו דער בתולה.
אונ׳ איך וויל אויך קומן צו דיר גירעכֿטצו נוך מיינר אכילה.
אונ׳ אלז וואז דא ווערט פֿון מיר ביגערן / דיין לעבן. דף [8]ב
דא ווער איך אלש טון פֿון דיינט וועגן.
דא האט דער רוח גיענטפֿרט צו רבי ברוך:
מיין הער גיא עשין מיט שמחה דיין ברוט אונ׳ טרינק מיט וואול גימוטן הערץ דיין וויין.
דען איך וויל דיר צו ווילן זיין.
דא וואר רבי ברוך צו הויז בשלום גין.
אונ׳ דר רוח וואר שטיל זיצן ביז רבי ברוך קומט ווידר צו אים צו גין.
אונ׳ אז רבי ברוך האט זיין עשן אונ׳ טרינקן אויש גיהט.
דא איז ער ווידר גנגן צו דיא בתולה ער העט גערן דעם רוח ארויש גיאכֿט.
אונ׳ אז דער רוח האט גיזעהן צו רבי ברוך.
דא האט ער אן גיהובן צו רידן:

וויא פֿון דיינט וועגן בין איך גיזעשן אין דער פֿינסטרניש איין (זמן ארוך).
דרום אויך מיין הער רבי ברוך.
אוב דוא ווילשט האבן דז איך זאל אויש דער בתֿולה ארויש גין.
(בתנאי זה) ווען דוא ווערשט צדקה געבן אונ׳ פֿסטן אונ׳ קדיש זאגן אליין.
צו דעם מאלט ווער איך פֿון איר ארויז גין.
דא האט רבי ברוך גיזאגט צו דעם רוח :
טוא גוטש אונ׳ זייא פֿר זיכֿרט אן גֿוט.
אונ׳ דז איך וויל גיוויש ניט זיין ווידר דיין גיבאט.
אונ׳ איך וויל אום דיר געבן צדקה.
דז איך זאל מציל זיין דיין רוח פֿון אל דיא (צרה וצוקה).
דען דיא צדקה איז מציל פֿון טוט.
דרום טוא אך גוטש אונ׳ זייא דיך מציל אויש דייני נוט.
דף [9]א דא האט רבי ברוך / נאך מין אן גיהובן צו פֿראגן פֿון דעם רוח.
בלנצום אונ׳ גיט מיט כח.
מיין [ ] זאג צו מיר דיא ווארהייט.
אוב מן דיך מיט דעם רעכֿטן נאמן יעקבֿ הייסט.
דא האט דער רוח גיענטפֿרט צו רבי ברוך :
מיין הער דיין פֿיל רידן.
ווערן מיך ברענגן צו פֿיל ליידן.
וואו ארצו פֿרעגשטו נאך מיין נאמן.
נאך גלייך וואול לאז איך דיך ווישן דען אמתֿ דז יעקבֿ איז מיין רעכֿטר נאמן.
דא האט רבי ברוך נוך מין אן גיהובן צו פֿרעגן פֿון דעם רוח :
איך ביט דיך.
ווער האט אויש גיצוגן דיין נשמה פֿון דיר.
אונ׳ וואש מן הוט גיטאן נאך דיין טוט צו דיר.
דאש זאג צו מיר.

[336] לעניין התנאים שהרוח מעמיד השווה: ׳ואמר הרוח שאם תרצה שאצא מכאן תעשו עמי תנאי א׳ כי אחר צאתי מכאן שלא יראי׳ זה פני אשה ג׳ ימים ואם יעבור התנאי אהרגנו׳ [דו״ח ה].
[346] כנראה שאחרי ׳מיין׳ חסרה כאן מלה.
[352] השווה: ׳ושאלתי אותו מי הוא והשיב אני פלוני ואמרתי לו שקר אתה מדבר אין זה שמך וכן דיבר שקר עד ג׳ פעמים ובפעם הד׳ אמר שמו האמיתי כדברי מורי ז״ל׳ [דו״ח ו].

דא האט דער רוח גיענטפֿרט :
מיין הער רבי ברוך וואש דוא מיך טושט פֿרעגן.
דא ווער איך דיר גאר דעם סוד ונפֿלא זאגן.
בראש דז איך האב גיזאלט צו מיינם טוט פֿר גין.
דא זיינן קומן אל (מלאכֿי חבלה) נאך מיר צו גין.
אונ׳ האבן מיין נשמה אויש גרישן פֿון מיר מיט אירי הערניר.
מיט גרוש אכֿזריותֿ אונ׳ אום דער ברמיג.
אונ׳ אי מען האט מיך גיאיילט צום קבֿר.
דא האבן מיך גיצופט די מזיקין אן איטליכֿן גליד ביזונדר.
אונ׳ אז איך בין נון ווארן ביגראבן.
גירעכֿטצו האבן מיך די מזיקין אוועק גיטראגן.
אונ׳ זיא האבן מיך גיפֿירט פֿר דען (שר המשחיתֿ וחובֿל צר העין).
דף [9]ב אונ׳ ער האט אויף מיר טאן אויש געבן / איין (דין קשה).
נאך מיין ביזה מעשה.
פֿון הויז אויז האב איך גימיינט מען ווערט מיך פֿירן אין גיהנם אריין.
דא האט אן גיהובן מיין הערץ אין מיר פֿרילך צו זיין.
ערשט איין ווייל דער נאך הוט מען מיך אפֿילו פֿון גיהנם אוועק גישטוסן.
דא איז מיין שמחה צו איין טרויאר הייט פֿר קערט גיווארן.
אונ׳ דער נאך האט מען מיך געבן אין הנט מזיקין אימה.
דז איר פנים איז גי[וו]עזן זער משונה.
הלב אז איין הונט אונ׳ הלב אז איין בהמה.
דער מזיק וואר מיט זיינם נאמן גולהב גינגט.
זיין גישטלט אונ׳ זיין פנים וואר פֿר ווענט זער משונה.
דער האט איין גישלונדן מיין נשמה.

[368] השווה: ׳נכנסתי בתוך הקבר ביום הקבורה ובאותו הלילה הוציאוני ולא נכנסתי עוד׳ [דו״ח א].
[371] השווה. ׳תכף ומיד כשהלכו היהודים מבית החיים בא מלאך אחד אכזרי ושבט של אש בידו והכה בשבט על קברי מיד נבקע הקבר מן ההכאה הגדולה אשר היתה כ״כ גדולה וחזקה עד למאוד מיד אמר לי אותו המלאך רשע רשע קום בדין׳ [דו״ח ד].
[374] השווה: ׳ואני בנפילתי שמה לפני הפתח של הגיהנם יצאו מן הגיהנם אלף אלפים נפשות של הרשעים הנידונים בגיהנם וכולם צעקו כנגדי וקיללו אותי ואמרו לי צא צא איש הדמים צא מכאן רשע עוכר ישראל אין אתה כדאי עדיין ליכנס פה ועדיין אין לך רשות ליכנס לגיהנם׳ [דו״ח ד].

און׳ האט אן גיהובן מיין גוף צו בייסן.
און׳ נאך דעם איין שלינדן האט ער מיך אויז גישפי[א]ן צו וייטן.
דא איז גירעכֿטצו קומן איין (מלאך החובֿל מיט כח וגבֿורה).
און׳ האט מיך וידר איין גישלונדן מהרה.
דר נאך האט ער מיך אויך אויש גישפיאן צו וייטן.
דא איז קומן וידר איין שד.
און׳ האט מיך גישלונדן וידר איין.
און׳ דאז פנים פֿון דעם שד איז גיוועזן זער משונה.
און׳ דער האט מיר אויך אן גיטאן גרושי פיין.
דער שד האט איין פנים גיהט.
אז איין שרץ וואש מען היישט אויף (לשון הקודש צבֿ).
און׳ לשון אשכנז שילט קרוט ובלשון רוסיא טשערי פחי.
דער מזיק / טוט מיך מין בייסן און׳ צופן אז אל דיא מ[ז]יקין. דף [10]א
דער טוט אן מיין גוף געבן לעכֿר און׳ שפלטן.
דער נאך האט ער מיך איין גישלונדן מיט גרושי שמערצן.
און׳ האט מיך אויך אויש גישפיאן צו וייטן.
דער נאך איז קומן וידר איין שד.
און׳ זיין פנים איז גיוועזן הלב אז איין מענש און׳ הלב אז איין הונט.
דער האט אויך גיבסין מיין גוף און׳ נשמה.
דז איך האב זער גיווינט און׳ גיברומט.
און׳ דער האט מיך אויך גישלונדן איין.
און׳ אלי אז דיא בערן און׳ ליבן האבן מיר אן גיטאן גרושי פיין.
און׳ דער האט מיך אויך אויש גישפיאן.
גריכֿטצו זיינן גיקומן אליר לייא מזיקין.
און׳ האבן גיצופט מיין גוף און׳ נשמה.
און׳ האבן גישטעלט מיך גלייך אז איך וועד גיוועזן בייא מיינם לעבן.
און׳ האבן מיך גיווארגן מיט אליר לייא ווארגן.
דער נאך האבן זיא מיך דן גיוועזן מיט אליר לייא גימיין.

[393] ׳טשערעפּאַכע׳ — נראה כי זהו הסלביזם היחידי בטקסט.
[379] ׳גולהב׳ (גור־להב=בתוך האש) — שמה של הקליפה החמישית לפי קורדוברו, פרדס רימונים; ראה: M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, Paris 1897, p. 94.

און׳ האבן מיך גיטראגן.
און׳ האבן מיך גילאזן אין שטראם וושיר שטין.
און׳ פֿון דארטן האבן זיא מיך אויש גיצוגן מיט (פחד ובהלה).
און׳ האבן צו מאלן צווישן דיא מיל שטיין מיין גוף און׳ נשמה.
און׳ דער פֿון האבן זיא מיך אויז גיצוגן מיט (פגע רע ותקלה).
און׳ ווידר גנץ גימכֿט מיין גוף און׳ נשמה.
און׳ האבן מיך ווידר דן גיוועזן מיט איין שווערן דין.
אז וויא איך האב פֿר דינט.
און׳ האבן מיך ווידר אין / שליידר פֿון איין עק וועלט צום אנדרן עק וועלט גיווארפֿן. דף [10]ב
פֿר דיא זינד וואז איך האב גיטאן אין פֿר בארגן.
אזו בין איך ווארן אנטרונן און׳ בין קומן אין גוף פֿון חזיר אריין.
און׳ דארטן האט זיך אויך גישטרקט אויף מיר מיין פיין.
דען אן דעם חזיר האבן גיווארפֿן וואונדן די מזיקים.
מיט פֿייארן בהנדן און׳ בליץ.
אזו איז אויף דעם חזיר איין פגירה קומן.
דא בין איך פֿון מיין ערשטי צרות ניט ווארן אנטרונן.
דאש צרות האב איך גיליטן ווידר איין יאר ביין.
דער נאך בין איך ווארן אנטרונן אין איין בהמה וואש דא איז ריין.
דא האב איך מיר גידאכֿט דז איך וויל איין כפרה האבן.
דען איך האב גימיינט דז דיא בהמה ווערט דארך איין ישראל גישחט ווערן.
דא ווער איך דארך דיא ברכֿה פֿון דעם שוחט דער ליזט ווערן.
ערשט האט מיין ביז מזל גורם גיוועזן.
דז דיא בהמה איז דארך איין ערל גישלאגן גיווארן.
און׳ אזו אז איך בין ארויש גנגן אויז דער בהמה.

[426] השווה: ׳ומאותו העת שהוא ל״ג שנים שאני הולך מהר להר ומגבעה אל גבעה ולא מצאתי מנוחה בשום מקום׳ [דו״ח א].
[432] השווה: ׳עד שנכנס בפרה אחת ואז נשתגעה הפרה ובראות בעל הפרה את מעשיה מכרה ליהודי אחד והיהודי שחטה וכששחטה היה שם הבחור ההוא ויצא מהפרה ונכנס בתוכו׳ [דו״ח ב]; ׳בכן חזרתי והלכתי מהר לגבעה ומגבעה להר שנים רבות עד שבאתי למדבר יהודה ושם מצאתי אילה אחת מעוברת ומרוב צערי נכנסתי בה . . . וכן האילה היה לה צער גדול עד למאוד מחמת שלשה נפשות אינם יכולין לעמוד יחד ורצתה בהרים ובסלעים מרוב צערה עד שנבקע כריסה ומתה אזי יצאתי משם ובאתי לעיר שכם שבארץ ישראל ונכנסתי בגוף כהן אחד יהודי׳ [דו״ח ד]; ׳ונכנסתי

דא איז אויף [מיר] קומן דער ערשטר (פחד ואימה).
אזו בין איך ווארדן אין איין קעלר אנטרונן.
דא איז צו מיר דיא (נואפֿת) וואש איך בין מיט איר (אשת איש) גיווארן בייא מיינם לעבן אויך קומן.
דען אויש איר איז אויך אזו איין רוח גיווארן אז איך.
דף [11]א אונ׳ פֿון איר גרושי פיין וועגן איז זיא / אויך קומן צו פֿר בערגן אין קעלר זיך.
איין ווייל דער נאך זיינן קומן צווייא מיידן גישוועסטרין צו גין.
אין דער בתֿולה וואר איך אריין גין אליין.
אונ׳ דיא נואפֿת וואר אין די אנדר שוועסטר אריין גין.
דיא נואפֿת איז איין אשה האט קורצן שכֿל אונ׳ לנגי האר.
דא האט זיא (תכֿף ומיד ממיתֿ) גיוועזן גלט אונ׳ גאר.
אונ׳ איך האב מיך פֿאר בארגן אין דעם גוף פֿון דר בתֿולה.
ביז איך האב מיך גישטערקט אין איטליכֿן גליד ביזונדר.
נון איצונדרט מיין ליבר רבי ברוך.
וויא דוא הושט דא גיהערט פֿון מיר צוליידן זעלכֿי פיין.
איז דען ניט בעשר צו מיר דז איך זול אין דער פֿינשטר זיין.
אי איך זאל אויש דער בתֿולה ארויש גין.
אונ׳ זאל איך דיר זאגן פֿון מייני זינדן.
איך האב אויף אלש עובֿר גיוועזן וואז מן קאן אין דער תורה גיפֿינדן.
נייארט פֿון דעם זכֿותֿ וועגן אליין.
ווייל איך האב מציל גיוועזן איין יהודי פֿון גזלנים.
דא האט מיך מיין ממונה גיהיישן אין אזו איין גוף טהור אריין גין.
דא האט רבי ברוך גיענטפֿרט צום רוח.
אן דעם אלמעכֿטיגן גוֹט זאלשטו זיין בטוח.
ביז מיין הנט ווערט קענן גרייכֿן ווער איך העלפֿן דיר.

בדג אחד ובא ציד א׳ ולקחני ואתפלל אל הש״י שלא יפילו ביד ישמעאלי׳ כ״א בידי ישראל׳ [דו״ח ח2].
[436] השווה: ׳ואמר שבא על אשת איש בקושטנדינא׳ [דו״ח ב]; ׳חטאתי באשת איש והעמדתי ממזרים׳ [דו״ח ד].
[454] השווה: ׳שלא מצאתי מנוחה בשום מקום אלא בתוכה שהיא כשרה׳ [דו״ח א]; ׳נתעברתי בה כי היא טהורה ניצוץ של אסתר המלכה׳ [דו״ח ח2]. וכן ׳ובראותי מעשיה כי נעמו נכנסתי בגופה׳ [דו״ח ד, לפי שבחי האר״י נוסח תימן].

מיט תפֿלה וצדקה אונ׳ תעניתֿ ווער איך ליזן דיך.
אונ׳ איצונדרט גיא נידר אין דיך.
לנצום אונ׳ אום הרטיגליך.
דף [11]ב אזו איז ער גינידרט לנצום אונ׳ / ניט מיט כח.
דר נאך אז מיר האבן גיזעהן (חבֿרותֿה הקדושה).
דז ער זיך ניט קערט צו אל דיא מורא דער רוח.
דא האבן מיר מיט אים אן גיהובן אזו איין סדר.
צום ערשטן האבן מיר גינומן איין גרוש פֿס.
אונ׳ מיטן אין פֿס הובן מיר גימכֿט איין בודן.
אונ׳ אין דען בודין הובין מיר לעכֿר גילעכֿרט.
אונ׳ איבר דען בודין הובן מיר דיא בתֿולה אריין גיזעצט.
אונ׳ אונטר דעם בודים האבן מיר גימכֿט איין קטורתֿ דהיינו ווייארך אונ׳ שוועבל אונ׳ ביטר ווערמט.
אונ׳ פֿייאר האבן מיר דרויף געבן.
דא איז דער רוח פֿון קטורתֿ גנגן דורך דיא לעכֿר אין דעם רוח.
ביז מיר האבן פֿר שוועכֿט פֿון אים דעם כח.
נייארט דעם ערשטן טאג אז מיר האבן וועלן אריין זעצן דיא בתֿולה.
דא איז דער רוח אין קאפֿף ארויף גנגן אונ׳ האט אן גיהובן צו רידן:
וואש פֿר איין פֿס זיך איך פֿר מיר.
דא האבן מיר גיענטפֿרט:
אין דעם פֿס ווערן מיר די בתֿולה אריין זעצן מיט דיר.
אונ׳ ווערן פֿר טרייבן דיך פֿון איר.
דא זאגט דער רוח:
דא ווער איך זעהן ווער ווערט זעצן מיך.
דווקא להכֿעיס ווער איך ניט גין אין דעם דיך.
אונ׳ ווער צו ברעכֿן דאש פֿס צו ברעקליך.
דא האט גיזאגט רבי ברוך צום רוח.
דף [12]א ווישטו דען ניט איבר דיין דנק מושטו אין פֿס אריין / גין אן כח.
דא האט דער רוח אן גיהובן מיט איין גישרייא:
איצונדרט וויש איך וואול דז פֿון דיר.
קומט גאר דיא צרה אויף מיר.
איין משל וואש דוא מיר טושט.
גלייך אז איינר הלט דעם אנדרן בייא דיא הענט.

אונ׳ דער אנדר שלאגט.
אזו טושטו מיר אויך.
דוא היישט מיך אין פֿס אריין גין.
אונ׳ זיא זאלן מיך מחרים אונ׳ מקלל זיין.
דווקא ווער איך ניט אריין גין.
אונ׳ ווער גאר דעם גוף צו ברעכֿן דער בתֿולה אונ׳ איר גיביין.
דא זאגט רבי ברוך צום רוח.
איך בין אויף דיר גוזר מיט כח.
דוא זאלשט זעלברט אין פֿס אריין גין.
וויא וואול דוא זעשט נאר דאש צרותֿ מיט דייני אויגן אליין.
אזו לנג ביז רבי ברוך האט אין ביצוואונגן מיט זיין כח.
דז ער האט זעלברט מוזן אריין גין דער רוח.
אונ׳ אז מיר האבן אן גיהובן צו דעמפפֿן מיט דעם רויך פֿון קטורתֿ.
דא איז דער רוח אין קאפף גילאפֿן פֿון וועגן גרושי צרותֿ.
דא האבן מיר בלד ווידר גירויכֿט מיט שוועבל אונטר דער נאז.
דא האט ער גיזעהן אז ער קיין מנוחה האט.
דא איז ער גירעכֿטצו אראב גינידרט אויף זיינם ערשטן אורט.
אונ׳ האט גיהובן צו פייניגן די בתֿולה דער רוח.
מיט זיין גנצן כח.
דף [12]ב אונ׳ האט גימכֿט חלש[ותֿ][?] / צו דער בתֿולה גלייך אז ווער זיא טוט.
אונ׳ זיא וואר אין חלשותֿ מין אז פֿינף שעותֿ אום אויף גיהערט.
דא וואר דער רוח זעהן דז מיר האבן זיך אן דעם חלשותֿ נישט גיקערט.
דא וואר ער תכֿף אין קאפף גילאפֿן מיט אום דער ברמיקייט.
אונ׳ האט אן גיהובן צו שרייאן.
אוי אום זונט היישט איר (בני רחמנים).
אונ׳ איר זייט נישט מין אז (רשעים ואכֿזרים משונים).
איר זעהכט דז דיא בתֿולה איז גאר טוט.
אונ׳ איר קיינר דער ברמט אייך ניט אויף דער בתֿולה אין אירי נוט.

[509] השווה: ׳והיא היתה כמבוטלת שלא היתה מרחקת עצמה ואפילו ראשה לא מצד האש ולא מצד העשן׳ [דו״ח א].
[517] השווה: ׳והוא [הרוח] היה אומר הרבה פעמים תניחו לעניה זו היהודית ולא תזיקוה׳ [דו״ח א].

דא האבן מיר גיענטפֿרט צום רוח ביחד.
שווייג מיר ווערן ברענגן אויף דיר מין (מורא ופחד).
אז דער רוח האט גיהערט איר ריד.
דא איז ער גירעכֿטצו גינידרט וויל עש איז אים גיוועזן לייד.
דא האט אן גיהובן צו רידן דיא בתֿולה פֿון איר גרושה צרה.
ליבן רבותֿי ווארום מכֿט איר פֿער העלן אייער אויגן פֿון מיר אין מיינר צרה.
ביז וויא לנג ווערט איר מיך דן זיין אין גיהנם.
אונ׳ טוט מיך מיט שוועבל אונ׳ פֿייאר פֿר ברענן.
אונ׳ אזו האבן מיר די בתֿולה אויש דעם פֿס גינומן אונ׳ האבן זיא אויף דעם בעט גיליגט.
אונ׳ האבן פֿארט מחרים אונ׳ משביע גיוועזן (בדרך השיטה) וויא עש גיט.
דף [13]א דא האט דיא / בתֿולה אן גיהובן צו שרייאן בחזקה.
דא איז פֿון מיר ארויש גנגן דער רוח אונ׳ דא איז ער אויף דעם בעט.
דא זאגט רבי ברוך צו דער בתֿולה:
ליבה טאכֿטר זאג מיר וואש פֿר איין פנים טוט ער האבן.
דא וואר זיא זאגן:
אז איין פֿליג וואש מען היישט גריל אונ׳ דא וואר ער מיר אויף דער הנט שפרינגן אונ׳ הופֿין.
דא האבן מיר אים נאך שטערקר מחרים אונ׳ משביע אן גיהובן צו זיין.
אונ׳ אין שופֿרותֿ צו בלאזן.
(בתֿוך כך) האט דיא בתֿולה אן גיהובן צו קלאגן.
(אוי ואבוי) ער האט זיך ווידר אום גיקערט אונ׳ האט זיך אין מיר פֿאר בארגן.
צו דעם מאל איז אונזר שמחה צו איין טרויאר הייט פֿר קערט גיווארן.
דא האבן מיר איין עצה גיהלטן.
מיט וואש מיר זאלן דעם רוח פֿון דער בתֿולה ארויש טרייבן.

[529] השווה: ׳ואז כהרף עין התחילה לדבר יושבת ואומרת כבר יצא ולא היו מאמינים אותה אולי הוא בעצמו מדבר׳ [דו״ח א].
[535] השווה: ׳שאלו לו מי יתקע השופר אמר החכם כה״ר שלמה ז׳ אלקביץ׳ [דו״ח א].

בראש צווישן (אשרי ובא לציון).
אין דער שול האבן מיר אים מחרים גיוועזן.
מיט זיבן ספר תורה אונ' זיבן שופרות גיבלאזן.
אונ' אלי מאל האט מען דיא ליכט אויש גילאשן.
אונ' דער רוח האט גיהערט וויא די קלייני קינדר שרייאן אמן.
נאך דעם חרם אונ' נאך דעם שופר בלאזן.
דא וואר אים איין גרויש ציטרניס אן פלין.
אונ' פון דער שול ווארן מיר גין צו דער בתולה.
צו זעהן אוב זיך דר רוח קערט צו חרם אדר צו דר קללה.
דא / האט דיא ב[ת]ולה אן גיהובן צו זאגן : דף [13]ב
פון דעם טאג אן אז איר האט אים אן גיהובן מחרים זיין מיט חרם וקללה.
דא איז אויף אים קיין מאל נאך קומן אזו איין (פחד ובהלה).
אונ' איך וייש ניט (על מה ולמה).
אונ' זיא האט ניט גיוואושט דז כל הקהל איז אויף אים אויש גנגן (ביד רמה).
אונ' מיר חברותה הקדושה האבן גישיקט צום רוח דען שמש (בדרך התראה).
דז ער זאל צו אים זאגן דז מען האט אים מחרים גיוועזן.
דא וועלן מיר הערן וואז דער רוח אויף דער התראה ווערט ענטפרן.
דא וואר דער שמש קומן צום רוח :
הער צו דוא רוח דא לאזן ווישן דיך דיא (בעלי שמות).
דז מען האט דיך מחרים גיוועזן (בבית הכנסת בתקיעת שופרות ובכבוי נירות).
דרום אויך ווערשטו דיך קערן אן דעם חרם אונ' ווילשט ארויש גין פון דער בתולה.
דא ווערן זיא אלש מבטל זיין אל דיא חרם אונ' קללה.
אונ' וואו דוא ניט ווילשט ארויש גין פון דער בתולה.
דא וועלן זיא שיקן (לבית דין הגדול מהרה).
דז זיא זאלן דיך דארטן אויך מחרים זיין.
אונ' זאלן אויך שיקן צו אלי (גלילות).
אונ' סביבות) אונ' ישובים אונ' קהילות).

[562] 'קללה' — במקור: 'קלוה'.
[567] 'קהילות)' — הסוגר הפותח של סוגריים אלה חסר.

דז מען זאל דיך אומיטום מחרים זיין.
צווישן (אשרי ובא לציון בתקיעת שופרות ובכבוי נירות).
אונ' דיא / קלייני קינדר זאלן דרויף אמן זאגן. דף [14]א
דא ווערשטו אל דיין טאג פון אל דיין צרות קיין מנוחה האבן.
דרום גיב איך דיר איין עצה.
אונ' פאלג דוא יוא דיא חברותה הקדושה.
אונ' גיא ארויש פון דער בתולה.
אונ' זייא (מקדש השם הנכבד והנורא).
צו דעם מאל ווערט זיך השם יתברך ברוך הוא מרחם אויף דיר זיין.

אונ' ווערט מיט דיר גומל חסד זיין.
אונ' אויך רבי ברוך ווערט ווארט הלטן וויא ער הוט דירש צו גיזאגט דא ווערשטו קומן אין דיין מנוחה אריין.
דא הוט דער רוח אן גיהובן צו שרייאן מיט זיין ביטר גישרייא :
(אוי ואבוי) ווארום טוט איר ברענגן זעלכה צרות אויף מיר.
דען איך וואלט נוא גערין איין מאל ארויז פון איר.
ניי[א]רט עש איז איין ממונה פר הנדן צו מיר.
דער הלט מיך אויף אליין.
אונ' וויל מיך ניט לאזן ארויש גין.
דא האט דער פאטר פון דער בתולה אן גיהובן צו רידן :
זאג מיר וויא איז דער נאמן פון דיין ממונה.
דא וועלן מיר אים אויך מחרים זיין בחרם אונ' קללה.
דא האט דער רוח אן גיהובן צו זאגן :
ער הייסט מיט זיינם נאמן (דוהא).
דא האבן מיר גיזוכט אונ' גיפארשט צווישן שמות ביז דז מיר הבן גיוואר גיווארן דז ער הייסט ניטוהא.

[589] אינני יודעת מה מקורו של השם 'דוהא', ויתכן כי יש לקשרו עם השם 'דוהל' שהוא אחד משבעת השוטרים המופיעים במסכת היכלות; ראה: M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, p. 100 וראה גם: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p. 99. אפשרות אחרת היא כי שם זה הוא ממקור סלבי, ואולי יש לקשרו עם המלה האוקראינית Duha (פולנית Duga) שמשמעותה קשת העול שברתמת הסוס — אביזר שהיה בשימוש באוקראינה, ראה: S. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwow 1854, I, p. 555.
[590] אינני יודעת מה מקורו של השם 'ניטוהא', ויתכן כי נגזר מהשם 'נית' שהוא אחד ממרכיביו של השם בעל 72 אותיות; וראה: M. Schwab, ibid., p. 186 שמא אף מלה זו מקורה באוקראינית, בה מצינת המלה Nietuha בלשון עממית אדם קל דעת, שאינו דואג ואינו מפחד, Дань, Толковый словарь, II, p. 539.

אונ׳ אז עס וואר צו אונז אנטפלעקט גיווארן דער נאמן פֿון
דעם ממונה.
דף]14[ב דא האבן / מיר גילובט צו השם יתֿברך ברוך הוא דז ער האט
אונש געבן (שכֿל ותבֿונה).
פֿר טרייבן דען רוח מיט זיינם ממונה.
גירעכֿטצו נאך דער התֿראה.
זיינן מיר גנגן אים פֿעלד ארײַן דיא גנצי חבֿרותֿה מיט איין
מאל.
צו משביע זיין דעם ממונה אונ׳ צו פֿר טרייבן דען רוח גלט
אונ׳ גאר.
אונ׳ דז מיר זיין קומן פֿון פֿעלד צו דער בתֿולה [דא האט זיא]
אן גיהבן צו זאגן.
פֿון דעם מאל אן אז איר זייט אין פֿעלד גיוועזן.
דא וואר דער רוח אין גרושה מורא זיצן.
אונ׳ אז מיר האבן גיהערט דיא ריד פֿון דער בתֿולה.
דא האבן מיר אן גיהובן מחרים צו זיין דען רוח כיתותֿ כיתותֿ
אין דער שול אונ׳ אין דעם הויז פֿון דער בתֿולה.
אונ׳ איין כיתה האט דעם ממונה אים פֿעלד משביע גיוועזן.
אונ׳ צו דעם מאל האבן מיר פֿר שוועכֿט דעם כח פֿון רוח אונ׳
האט דער פֿון ניט קענן גיגעזן.
אונ׳ אם אבינט יום החמישי הבן מיר מחרים ומשביע גיוועזן
דעם רוח ביז מיטן אין דער נכֿט.
דא הוט דער רוח איין אנדר רמאותֿ גיטרכֿט.
וויא ער זאל פֿון אונש פטור ווערן דיא נכֿט.
אונ׳ איז גילאפֿן אין קאפף פֿון דער בתֿולה.
צו מבֿטל זיין אונזר פעולה.
אונ׳ האט אן גיהובן צו אונש (בהכֿנעה) צו רידן:
ליבן רבותֿי איך ביט אייך לאשט מיך דיא נאכֿט מיט רוא זייט
מיך משביע נימר.
דף [15]א אונ׳ איך וויל תכף / ארויש גין אויש דער בתֿולה אז דא ווערן
קריען דיא הינר.
דא האבן מיר חבֿרותֿה הקדושה גיענטפֿרט אונ׳ גיזאגט צום
רוח.

[604] ׳החמישי׳ — במקור: ׳החימשי׳.

(תכף ומיד) מושטו ארויש גין אויש דער בתֿולה אן כח.
אונ׳ ער האט גישריאן:
איך ביט אייך איך וויל ארויש קיגן טאג.
אז דיא הינר ווערן קריען.
אז וויא איך האב פֿאר גיזאגט.
אונ׳ ווען איך ווער משנה זיין מיין ריד.
דא זאלט איר ברענגן אויף מיר מין לייד.
דא האבן מיר חבֿרותֿה מיט אננדר גיהלטן איין עצה יחד.
תאמר באמתֿ איז צו אים מורא ופחד.
אונ׳ ער מוז אויז די בתֿולה ארויש גין.
אונ׳ מיר האבן ווייטר פֿון תעניתֿ ווענן אויך ניט קענן בישטין.
דא ווארן מיר אהיים גין.
אונ׳ דער רוח וואר זיך פֿרייאן.
אין אונזר אוועק גין.
אונ׳ צו מארגנש אם פֿרייטאג.
דא וואר אונזר חבֿרותֿה תפֿילה טון צו השם יתֿברך.
אונ׳ נאך דער תפֿילה.
זיינן מיר גנגן צו דער בתֿולה.
צו זעהן אוב דער רוח הוט מקיים גיוועזן זיין שבֿועה.
אונ׳ איז ארויש גנגן פֿון דער בתֿולה.
אונ׳ אז מיר זיין ארײַן גנגן אין חדר.
דא האט אן גיהובן צו רידן דער רוח כזה הסדר.
(ברוכֿים הבאים רבותֿיי).
דא הוט מהר״ר יעקבֿ גיענטפֿרט:
דוא רוח ביז וויא לנג ווערשטו נאך מחזיק זיין אן דיין טומאה
כפֿליים.

אונ׳ ניט מקיים זיין דייני ריד.
דא זאגט דער רוח:
דף [15]ב מיין הער רבי ברוך / הערט מיר צו מייני ריד.
אוב איך בין אום גירכֿט דא זאל אויף מיר קומן מין לייד.
נעכֿטן נאך דיינן וועק גין בייא דער נכֿט.
דא האבן זיא מיך גימאטירט שיר איין גנצי נכֿט.
דא האב איך גיזעהן דז זיא מיך ניט לאזן גימאך.

[635] השווה: ׳ובהכנסי בפתח אמר לי ג׳ פעמים ברוך הבא׳ [דו״ח חג].
[636] ׳יעקב׳ — צ״ל ׳ברוך׳ ?

דא האב איך וואש אנדרש גיטרכט.
אונ׳ האב צו זיא גיזאגט:
אז דיא הינר ווערן קרעין.
דא ווער איך פון דער בתולה ארויש גין.
אזו מיין ליבר רבי ברוך וואש איז מיין שולד.
העטן דיא הינר גיקרעט דא ווער איך גיוויש ארויש גנגן.
וויא האב איך טאן זאגן.
נייארט דער האן האט גיקרעט אונ׳ ניט דיא הינר.
דרום וואר איך אויך ארויש גין נימר.
דא זאגט רבי ברוך:
איך בין אויף דיר גוזר בגזירה.
דוא זאלשט אראב גין מהרה.
אונ׳ פרייטאג צו נכט נאך שול.
האט דער רוח אן גיהובן צו רידן צום פאטר פון דער בתולה.
רוף צו מיר בלד רבי ברוך דען איך דרף מיט אים פיל זכין צו רידן.
דען ער זאל מיט מיר גומל הסד זיין נאך זייני רידן.
דען איך בין גיניט ארויש צו גין אויש דער בתולה.
דען איך האב קיין מנוחה פר מיינם ממונה.
דרום אויך גיא אונ׳ זוים ניט.
דא וואר דער פאטר צו רבי ברוך בלד לויפן.
דא וואר דער רוח בלד רידן:
מיין הער רבי ברוך די נכט ווער איך גיוויש ארויש גין אויז איר.
אונ׳ ווער מיך וייטר ניט זעהן מיט דיר.
דרום האב איך דיך / לאזן רופן צו מיר. דף [16]א
דז דוא זאלשט גומל חסד זיין מיט מיר.
דען גידענק אז דוא האשט גירעט:
ביז מיין הנט ווערט קענן גרייכן ווער איך העלפן דיר.
מיט תפילה וצדקה אונ׳ תענית ווער איך ליזן דיך.
אונ׳ איצונדרט מיין הער רבי ברוך.
איך ביט (מעלות כבוד תורתך).
דז דוא זאלשט מקיים זיין דייני ריד.
דז זיא זאלן מיר זיין איין פרייד.

[652] משחק מילים: האן — הענער (זכר), הון — הינער (נקבה).

אונ׳ זאלן מציל זיין מיין רוח פון אל דיא צרה וצוקה.
אונ׳ איך וויל ארויש גין פון דער בתולה (נפש חשוקה).
בלנצום אונ׳ ניט מיט כח.
דא האט רבי ברוך גיענטפרט צום רוח.
ווער וואלט דז עש זאל אזו זיין אז דיין ריד.
אונ׳ איך וויל גיוויש טאן אז דיין ביגער.
דא האט דער רוח גירעט צו ר׳ ברוך:
גיב מיר דרויף תקיעת כף דז איך זאל בטוח דרויף זיין.
דא ווער איך גיוויש ארויז גין.
אונ׳ דיא צדקה וואש דוא האשט אום מיר צו גיזאגט זאל צו דער בתולה זיין.
דא האט רבי ברוך צו אים תקיעת כף געבן.
אונ׳ דער רוח וואר זיך קיגן ר׳ ברוך נייגן.
אונ׳ וואר אין פוס ארייין גין.
דא וואר רבי ברוך צו זיין הויז בשלום גין.
אונ׳ דער רוח וואר שטיל שטין.
אונ׳ אז אל ווארן אין הויז אנשלופן.
וואר ער אויז דר בתולה ארויש גין.
דז דיא בתולה וואר ניט ווישן אונ׳ ניט הערן.
וויא ער איז פון איר ארויש גנגן.
אונ׳ וואו ער <זי>ך האט טון פון איר קערן.
צו מארגנש אם שבת וואר איין / מהומה. דף [16]ב
דז דער רוח וואר ארויש גין אויז דר בתולה.
דא וואר איין שמחה אין קהל כפולה.
דא ווארן קומן אל דיא משביעים.
אונ׳ ר׳ ברוך מיט זיא.
אונ׳ ווארן ברענגן איין ספר תורה צו דער בתולה.
אויך שמות הקדושים האבן מיר אויף גיהנגן אן דעם הלז פון די בתולה.
אונ׳ איך דער כותב בין גבליבן זיצן בייא איר אליין.
דז דער רוח זאל זיך ניט ווידר אום קערן צו איר ארייין גין.
אזו הוט רבי ברוך מקיים גיוועזן וואז ער אים האט צו גיזאגט מיט פסטן מיט קדיש זאגן זייני ריד.

[703] השווה: ׳ושמו עליה הקמיעות שהיו בבית מוכנות שאולות ונשארה בחזקת בריאה׳ [דו״ח א]; ׳ובצאתו אמר לו כתוב קמיע שיש בספרך פלוני ותלה על הנערה שלא יזיקוה אחר צאתו׳ [דו״ח ח].

דא איז גיוועזן צו דער בתולה איין גרושי פֿרייד.
דען די בתולה איז גבליבן דורך אים לעבן.
אונ׳ האט איר איין מאן אך גיגע<ב>ן.
דרום ליבן רבותי <ד>א הוט איר טון הערן.
וויא גוט צו פֿאר די בתולה איז דורך מהור״ר ברוך גיבליבן לעבן.
דרום זאלן מיר אך זיין זכות גניסן אונ׳ זאלן אך זוכה זיין.
צו טאן זעלכי מצות וצדקה אונ׳ צו קומן אין הייליגן לנד אריין.
אין משיח טאגן.
דארויף וועלן מיר אמן זאגן:

נספח: דו״חות על גירושי רוחות עד שנת 1660

[א] רוח שנכנס באשה (צפת, של״א)
מנשה בן ישראל, ס׳ נשמת חיים, אמשטרדם תי״ב, מאמר ג, פרק י, דף קט ע״א — קיא ע״א; ס׳ שער הגלגולים, פרמישלא תרל״ה, חלק ב, דף י ע״ב — יב ע״א.
(המדווח: אליה פאלקן)

[ב] רוח שנכנס בבחור (צפת, של״א?)
ס׳ נשמת חיים,׳ דף קא, עמ׳ א—ב; ס׳ שער הגלגולים, דף יב עמ׳ א—ב.

[ג] רוח שנכנס בבחור (ללא ציון מקום וזמן)
מעשה בוך, באזל שס״ב, סי׳ קנב (מלבד שינויים קלים מקביל לדו״ח ב).

[ד] רוח שנכנס באלמנה (צפת, זמן האר״י)
יוסף דלמדיגו, ׳כתבי שבח יקר וגדולת האר״י ז״ל׳, בתוך ספרו: תעלמות חכמה, באזל שפ״ט, דף מט ע״ב — נ ע״ב; כאן לפי: נפתלי בן יעקב בכרך, ס׳ עמק המלך, אמשטרדם ת״ח, שער תיקוני התשובה, דף טז ע״ב — יז ע״א; ס׳ שער הגלגולים, דף יב ע״ב — יג ע״ב; ס׳ תולדות האר״י, מהד׳ מ׳ בניהו, עמ׳ 191—196, 271—274 (שבחי האר״י נוסח תימן).

[ה] רוח שנכנס בבן אחותו של ר׳ יהושע בן נון (צפת, זמן האר״י)
׳מעשה ניסים של האר״י זלה״ה׳ (= שבחי האר״י), בתוך ס׳ מאירת עינים, קושטא תכ״ו, דף [יז] ע״א; כאן לפי: ס׳ שער הגלגולים, דף ה ע״א; ס׳ תולדות האר״י, סי׳ לג, מהד׳ מ׳ בניהו, עמ׳ 190—191, 252—253 (שבחי האר״י נוסח תימן).
(המדווח: ר׳ חיים וויטאל)

[ו] רוח שנכנס באשה (צפת, זמן האר״י)
ס׳ מאירת עיניים, דף [יו] ע״א—יח ע״א. כאן לפי: ס׳ שער הגלגו־לים, דף ח ע״א—ט ע״א; ס׳ תולדות האר״י, עמ׳ 253—256.
(המדווח: ר׳ חיים וויטאל)

[ז] רוח שנכנס באשה (פירירה, של״ה)
גדליה בן יחיא, ס׳ שלשלת הקבלה, ונציה שמ״ז, דף פו ע״ב — פז ע״א; ס׳ נשמת חיים, דף קח עמ׳ א—ב; ס׳ שער הגלגולים, דף י ע״א.
(המדווח: גדליה בן יחיא)

[ח] רוח שנכנס בבתולה בת ר׳ רפאל (דמשק, שס״ט)
[ח1] ס׳ החזיונות (= שבחי ר׳ חיים וויטאל), סי׳ כב—כד, מהד׳ א״ז אשכלי, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ יט—לו.
(המדווח: ר׳ חיים וויטאל)
[ח2] ס׳ מאירת עיגים, דף [יח] ע״ב — יט ע״ב; ס׳ שער הגלגולים, דף ט עמ׳ א—ב.

[ט] רוח שנכנס באשה שחורה (סיביליאה, לפני תי״ב)
ס׳ נשמת חיים, מאמר ג, פרק יד, דף קכ ע״א. (המדווח: מנשה בן ישראל)

[י] רוח שנכנס בבחור (טיטואן, לפני תי״ב)
ס׳ נשמת חיים, מאמר ג, פרק יד, דף קכ עמ׳ א—ב.
(המדווח: מנשה בן ישראל)

In the Demon's Bedroom

Yiddish Literature and the Early Modern

Jeremy Dauber

Yale
UNIVERSITY PRESS
NEW HAVEN AND LONDON

5. The Allegorical Spirit

Dybbuk Tales and Their Hidden Lessons

> I question not but several of my readers will know the lawyer in the stage-coach the moment they hear his voice . . . To prevent, therefore, any such malicious applications, I declare here, once and for all, I describe not men, but manners; not an individual, but a species. Perhaps it will be answered, Are not the characters then taken from life? To which I answer in the affirmative: nay, I believe I might aver that I have writ little more than I have seen.
>
> —Henry Fielding, *Joseph Andrews*, Chapter 1, Book 3.

At the end of the previous chapter, we discussed how a particular historical movement significantly influenced the changing employment of the conventions of a specific genre, thus displaying readerly sophistication and complexity, and how the vicissitudes of that historical change allowed for the differentiation of authors' and readers' approaches to the ontological status of the material. If the first tale, the *Mayse fun Vorms*, was significantly more interested in presenting the slightest dusting of authenticity to allow for the moral message of myth to come through, rather than focusing on significant details, the Lurianic kabbalists' perspective on the faith-demands it needed to make on its readers necessitated a studied reemphasis on metaphysical and ontological reality—in much the same way we saw in some of the materials concerning the witchcraft debates in the second chapter. Such final speculations, which allowed for an emphasis that simultaneously focused on the importance of authenticity in the narrow, historical sense and the presentation of the material as universally, metaphysically, and allegorically true, allow for an expansion of the complicated questions of belief and skepticism, which themselves allow us to investigate the

complicated readers who attempt to untangle the writer's presentation of these questions within that narrative.

In discussing those writers and readers, the observations should be reiterated that writers are themselves first and foremost readers, by definition, and, particularly in the age preceding modernism's aestheticist revolutions, they are acutely attuned to and solicitous of their readers' epistemic conventions, writing mindful of the latter's interpretive strategies, possible objections, potential confusions, and the like—concerns that they share as readers with strategies largely overlapping those of their target audiences'.[1] Their works may therefore provide us with historical information entirely different from the historical acts they purport to recount, and whose historicity may be uncertain. That information might consist of a (partial) historical reconstruction of contemporary readers and writers' "intellectual relations," a concept encompassing questions of the identity of the texts' readers, the knowledge they require to understand them, what that "understanding" might mean, and how the texts themselves might offer the information necessary for answering these questions, at least partially.

The next (sub-)genre we will use to approach these various questions is the tale of dybbuk possession, with specific reference to the late seventeenth-century "Tale of the Evil Spirit of Koretz." The dybbuk tale, by definition, is a story of in-betweenness, as S. An-sky notes in his famous play's subtitle.[2] In investigating the various "worlds" the dybbuk story lies between, we may learn even more about the circumstances of and approaches taken by the readers and writers of early modern Yiddish literature.

Dybbuks: Some General Historical Background

A full discussion of the broad forms of spirit possession in Jewish history—and the techniques for exorcising those possessing spirits—is beyond our scope here and has been admirably discussed elsewhere,[3] but Matt Goldish's general definition, that "a spirit possession is a phenomenon in which a person (or those close to a person) believes that an alien spirit, either a ghost of a dead human or a disembodied person of another type, has entered the person and controls or influences some or all of the person's actions or thoughts, while the person's own spirit or soul is partially or fully dormant," seems largely apt.[4] Though spirit possession so broadly defined is certainly present in Jewish history since at least the time of Jesus and perhaps even during the biblical period,[5] and includes

entities variously known as the *ibbur*,[6] *gilgul*, *maggid*,[7] or *ruach*, our discussion here focuses solely on early modern Yiddish spirit possession literature, and therefore primarily on the entity now known as the *dybbuk*, a word taken from the Hebrew for "cleaving" or "sticking."[8] Such emphasis stems not only from this book's temporal focus, but from the fact that few true *narratives* of possession exist before the early modern period, though the previous discussions, mostly technical considerations of spirit possession's nature and attempts to "cure" it, are certainly important for the later narrative developments.[9]

Joseph Dan has provided a useful overview of the earlier period, noting that all conceptions of the dybbuk must be connected by definition to Jewish philosophical speculation about the soul and particularly concerning reincarnation—the idea that "souls are constant while bodies are transient."[10] Dan writes that though the idea of the soul as divisible into various components (some of which, if the souls are those of sinners, can join a new soul in another's body, becoming part of it to help those former components, *nitzotzot*, atone for their previous sinful needs) dates back to the late thirteenth century, "only in the sixteenth century, in works like the *Galya Raza* and, most notably, in the Lurianic kabbalah, did it achieve a central position."[11] The kabbalah's subsequent popularization—particularly Lurianic kabbalah—through works such as Naphtali Bacharach's *Emek Hamelekh* (1648) and Isaiah Horowitz's *Shnei Lukhot Habrit* (1649) allowed for these ideas' spread.[12]

The process of dissemination began slowly, generally in communities of mystics in Italy and the land of Israel, complementing the increasing contemporary Christian European interest in demonology, particularly the "proliferation of witchcraft accusations and cases of spirit possession from the mid-sixteenth to the mid-seventeenth centuries"; the latter were also prominent in Islamic contexts.[13] This combination of external influences and internal mystical focus led to an explosion of Jewish accounts of both benevolent and malevolent spirit possession in the sixteenth and seventeenth centuries,[14] particularly (though not solely) in the Mediterranean region.

Safed, at the epicenter of this activity, was increasingly known as a place where kabbalistic adepts like Moses Cordovero, Joseph Karo, Isaac Luria, and Hayyim Vital "sought to achieve a benevolent and desired state of possession ... insofar as they enabled an individual to reach beyond the limitations of the material world to a world construed as constituting a deeper reality."[15] They did so through the practiced and intentional cultivation of states of trance or possession achieved through proper conduct, preparation

rites (including *gerushin*, *yikhudim*, and communing with zaddikim's spirits by, among other techniques, stretching out on their graves), and the repetition of words or sentences.[16] The city itself featured prominently in these developments; its Jewish population tripled in size between 1525 and 1555, and the new wave of mostly Iberian European immigrants seemed particularly preoccupied with death—a preoccupation manifested in a new obsession with possession by the dead in the bodies of the Safedian living.[17] R. Moshe Alsheikh described Safed in 1591 as a city that "has forever been a city of interred dead, to which people from throughout the lands of exile came to die ... who from all the cities of the exile, near and far, does not have in [Safed] a father or brother, son or daughter, mother or sister, or some other of their flesh, them or their bones."[18] Isaac Luria "constantly beheld the dead in his midst" there.[19]

Safed's main kabbalists would perhaps unsurprisingly then distinguish themselves in the rapidly expanding world of possession, in theoretical and legal works as well as possession narratives. Joseph Karo himself (1488–1575), the recipient of a famous *maggid*, was the exorcist in "the first known possession narrative in early modern Jewish sources";[20] Cordovero (1522–1570) writes in detail of the real possibility of malevolent possession by an evil *ibbur*—being "impregnated" by the soul of someone while still alive.[21] Isaac Luria (1534–1572)—through his own writing and that of his disciples'—provides a strong theoretical and practical framework for spirit possession; his kabbalistic writings would therefore serve as the source of much of the popular discourse about spirit possession (as well as mystical thought more generally) in the coming centuries.

Luria applies his parallel dualistic structure between good and evil to questions of transmigration: both good and evil *ibburim* exist, some beneficial to their host and others maleficent. Luria's disciple, Hayyim Vital (1542–1620), one of Lurianic kabbalah's main expositors, defines the evil *ibburim* as "those souls of the wicked, who, after their death, do not merit to enter Gehinnom. They enter living people's bodies due to our numerous transgressions, speaking and telling all that happens to them there, as is known, may the Merciful save us ..."[22] His precise distinction between a *ruach ra'ah* (or our *dybbuk*) and a demon (*shed*) is a case in point; the former was defined as the

spirit of a person, which after his death enters the body of a living person, as is known. First one must recognize their signs: the demon compels the person, and he moves spasmodically with his arms and

> legs, and emits white saliva from his mouth like horse-froth. With a ghost, he feels pain and distress in his heart to the point of collapse. However, the primary distinction is when he speaks, for then he will tell you what he is, particularly if he speaks after having been compelled by you with adjurations and decrees.[23]

Luria also turns his (and his disciples') attention to spirit exorcism, sending his disciple Vital in 1571 to exorcise a spirit from a possessed Safedian woman;[24] in doing so, he develops a new approach to exorcism that expands on his understanding of possession and develops analogues between God, the created universe, and the human soul that "was its mirror and gateway. When individual souls went astray, then, their rectification required the exorcist to engage with this deep structure."[25]

This engagement was based not only on mystical speculation and incantation, but on a highly medicalized examination and treatment, which allows for rational (and skeptical) approaches to perceived phenomena that may or may not be supernatural. Vital, for example, relies on diagnostic tools to differentiate between various medical and spiritual illnesses, including dybbuk and demoniac possession.[26] The general symptoms of dybbuk possession, "suddenly falling down in a dead faint, exuding a strong odor, xenoglossia, seemingly impossible mental or physical feats and subsequent amnesia" are familiar in many sorts of possession;[27] however, xenoglossia, so different from the other symptoms that potentially seem the result of more "natural" phenomena, was considered "a symptom that was irrefutable evidence of possession," as it had been in Christian culture for centuries.[28] The display of concomitant techniques and models of exorcism became part of the standard hagiographical model not only for Luria and his circle, but in possession narratives more generally.[29]

It may not be surprising, then, that the rise of the possession narrative is simultaneous with a great age of Hebrew hagiographies; Safedian possession narratives begin to appear in print during Luria and Vital's period, serving as the literary—and perhaps the life—models for later possession material.[30] Works containing such narratives include Judah Hallewa's 1545 *Zafnat Paaneah* (Decipherer of Mysteries) and Vital's autobiographical *Sefer Hahezyonot* (Book of Visions); the latter mentions Safedian cases from the 1570s and a case from Damascus as late as 1609. Other seventeenth-century works containing sixteenth-century Safedian accounts include Jacob Zemah's *Ronu le-Yaakov* (Rejoice for Jacob) and *Meshivat Nafesh* (Restoration of the Soul), and Joseph Sambari's *Divrei Yosef* (Words of Joseph).[31] Many of these works serve as the basis for later possession tales, which are often passed off by the author as actual contemporary events, rather than the retellings of the older stories they are.[32] This notably occurred as Safedian tales traveled to both eastern and western Europe. Elijah Falcon's *The Great Event in Safed*, published in broadsheet form and written in response to a possession case that began in February 1571, circulated in Europe by the late 1570s, reaching Poland by 1579–1580 at the latest.[33]

Perhaps the most important expansion of Safedian possession accounts in the seventeenth century occurs in works like Joseph Delmedigo's 1628 *Taalumot Khakmah* (Mysteries of Wisdom), Naftali Bacharach's 1648 *Emek Hamelekh* (Valley of the King), and Menasseh ben Israel's 1651 *Nishmat Khayyim* (Soul of Life). The narratives collected in these works, particularly the last, which "deployed the largest collection of dybbuk stories ever assembled in a single work," serve as the basis for much of the later possession literature, and allow us to move "from the history of spirit possession to a history of its representation."[34] Though a full discussion of *Nishmat Khayyim* is beyond our scope here, a few comments will help introduce our broader discussion.

locus classic

Scholars have argued that *Nishmat Khayyim* was Menasseh's response to a series of controversies in the Amsterdam community over the soul's nature, its survival after bodily death, and the eternality of punishment.[35] The book argues for the preexistence of the soul against contemporary skepticism and perceived heresy, and uses the phenomenon of spirit possession—which by definition requires a separate, bodiless spirit to do the possessing—to prove that preexistence; in Chajes' wonderful phrase, "revealing the existence of the demonic was the surest way to reestablish faith in the existence of the divine." In doing so, *Nishmat Khayyim* participates in a more widespread tradition employing demonological evidence from contemporary non-Jewish and Jewish sources to support its theologically conservative and pious points.[36]

Such use of proof illustrates Menasseh's strategy of eschewing reliance on authoritative tradition and logical demonstration in favor of privileging proof afforded by direct experience or sense perception—even given the presumed difficulty of "experiencing" a ghost or spirit. Menasseh writes repeatedly that the fact that "spirits of men who have died enter the bodies of the living is a complete proof, over which there can be no doubt, for the

immortality of the soul." Menasseh "thoroughly demonized magical activity, aligning himself with the most severe early modern demonological theorists and their scholastic predecessors," and even frames some of the Jewish material in terms highly reminiscent of the Christian European witchcraft literature.[37] Indeed, mutual Jewish and Christian agreement on this phenomenon's essential truth allowed it, for Menasseh, to ostensibly transcend theology and enter the world of rationality, or, for that matter, history.[38] As the rest of this chapter will show, such connections between polemic, historicity, and theological anxiety over communal skepticism—and the role of the supernatural in simultaneously exemplifying and alleviating that anxiety—are strongly at play in our possession account as well.

A second question raised by *Nishmat Khayyim* concerns language and audience. Chajes argues that Menasseh's addressees are generally "a non-Hebrew literate readership, Gentiles, as well as present and former conversos," and *Nishmat Khayyim*'s introductory statements do suggest a Gentile audience. The book is written in Hebrew, however, implying Menasseh had in mind "his Christian Hebraist friends, conversos who had acquired a facility in Hebrew literature, and his rabbinic peers."[39] The complex interplay here between desired audience and that audience's linguistic capability reminds the scholar of the multilingual dynamic within Jewish literature generally speaking, particularly—as our discussion of spirit possession moves to a European milieu—Hebrew and Yiddish literature,[40] where the desire for popular appeal and widespread polemic or didactic effect (to say nothing of commercial success) is balanced against the desire for elite authorial status or esoteric concerns, or both.

It is hardly surprising that in materials concerning spirit possession written in Yiddish, the former elements are more prominently at play. A Safedian possession narrative that also appears in Sambari's later *Divrei Yosef* is in the *Mayse-bukh*, a pietistic anthology published in 1602, though the Yiddish version lacks any identifying details of place or time.[41] In the story as it appears in the *Mayse-bukh*, an evil spirit has entered a young man;[42] the spirit, who has drowned at sea, has been punished for his adulterous sins by becoming a dybbuk.[43] The dybbuk, who demonstrates his power to reveal bystanders' and observers' hidden sins (particularly of a sexual nature, notably homosexuality),[44] is eventually exorcised and flies away.

Few details of any sort are included in the tale; this possession story's notably clear didactic function, entertainingly delivered, clearly renders it a

neat fit for this narrative anthology dedicated to providing moral and ethical instruction in the vernacular. The story demonstrates the importance of sexual fidelity and propriety, and illustrates the power of Jewish law in general, proven by an unimpeachable source from beyond the grave ("the world of truth," as it was known), a message aimed directly at the broad audience that was giving the rabbis who authored these Yiddish moral works cause for concern. Issues of audience are central to our discussion of the most extensive and important tale of dybbuk possession in early modern Yiddish literature, a tale mentioned only in passing by most of the latest scholarship on Jewish spirit possession.[45] Before we begin that discussion, some final historical details are worth recalling.

A significant wave of positive spirit possessions occurs following the messianic movement of Sabbatai Zevi in 1665–1666;[46] perhaps most notable is an account of an exorcism in Cairo by Hayyim Vital's son Samuel in the summer of 1666, which includes a significant penitential prayer asking for the soul to be allowed entry into Gehenna. Describing the event, Chajes adds that it "bespeaks a theatricality utterly absent from Luria's method";[47] we will have cause to consider the theatrical elements in our text as well, elements that blur the lines once more between historical fact and literary representation. For the purposes of our account, which traffics in the popular circulation of tropes and archetypes rather than the details of kabbalistic theosophy, the latter is all that is necessary. Recalling Sabbateanism also serves as a useful reminder of just how pervasive the spread of Lurianism—or, at least of Lurianic hagiography—was in eastern Europe.[48] Finally, it should be noted that tales of dybbuk possession also occur in eastern European Jewish religious literature after the early modern period, most notably in mystically oriented Hasidic communities in Poland, Russia, Hungary, and Lithuania.[49]

"The Tale of the Spirit of Koretz": First Considerations

Maase shel ruakh bk'k koretz bishaat haraash milkhama ("The Tale of the Spirit of the Holy Community of Koretz During the Chaos of War") is a sixteen-page octavo chapbook, or *mayse-bikhl*; only one copy of the book remains extant, at Oxford's Bodleian Library, and though it is undated and lacks a place of publication, Sara Zfatman-Biller has identified it as stemming from Prague in the 1660s.[50] She has also suggested the work marks a new stage in the development of "a folk-literary tradition that began to crystallize

some hundred years earlier":[51] the first time a dybbuk possession tale had been sufficiently developed to merit its own separate *mayse-bikhl*. It is also seemingly one of the first written cases of dybbuk possession originating in an eastern European context, here the area of Volhynia in the Ukraine, as opposed to the Mediterranean.[52] The story is simple enough: Mindl bat Eliye from the community of Kutlaniye is possessed by a dybbuk and develops "various pathological symptoms." After three years of attempting to cure her, her family and supporters turn to mystics, *baalei shem*, for help. Five wonder-working *baalei shem* from various regions of Volhynia and elsewhere attempt to heal her through various magical means; when they fail, the girl is brought to Koretz, where R' Borekh Kat, assisted by a group of *baalei shem* from Lovertov, expels the spirit.[53]

Understanding the work may involve asking how this dybbuk story functions in both its historical and literary contexts, for writers and readers alike. Put another way: is this story true? What does that mean? How does the author present this text as a narrative that would have struck its readers as a faithful recording of an actual historical event? Are elements included that generate readerly dissonance and difficulty in making that determination? If so, what is these elements' purpose, and why would the author include them? Does the inclusion, exclusion, or artful combination of these "authenticating" and "dissonant" elements help us to reconstruct or define the work's reading community and their abilities to make determinations about literary genre, historical context, and epistemological definition of texts? Finally, are current readers' dispositions to view the story as "inauthentic," or certain elements as "dissonant," influenced by current literary trends and approaches, useful in comprehending this text's "operation" in the late seventeenth century?

Any approach to these questions might profitably heed Matt Goldish's warning in his recent anthology of critical works on Jewish spirit possession that "[e]xplicating the history of possession and exorcism ideas is hampered by the problems of relating possession *events* to possession *accounts*" or J. H. Chajes' comments that his approach to Safed possession narrative, similar to that of recent historians, is less concerned with "ascertaining the historicity of the 'facts' involved so much as determining how the accounts of these facts reflect the mentality of their producers."[54] These warnings provide a telling counterpoint to the comments of one of Yiddish literature's greatest critics, Max Weinreich, about our story. Weinreich writes:

> First, it seems that there can be no doubt, that this was an actual event. I do not mean to say that a dybbuk actually inhabited the young woman and that the famous rebbe Borekh Kat exorcised him, but that there was such a sick young woman, who was dragged around for months from one shtetl to the next, from one bal-shem to the next after she had been ill for several years ... this is certain to me. The entire development of the account is so natural, that we are hardly amazed at all, as we get close to the end of the book, that the writer of the book was present for the entire event.[55]

Though our skepticism may be greater than Weinreich's even from the start, a look at the author's undeniably employed strategies of authentication may help us understand Weinreich's assertion of the material's historical basis (his claim of the account's realistic or naturalistic nature notwithstanding, which, as we will see, may be harder to understand; one might also speculate on his assumptions about the author's cognitive process in transferring what he presumably believes the author thinks is true to the written work now appearing before us).[56] These authentication strategies, some discussed by Zfatman-Biller, include first the specific identification of personalities, possibly including known historical personages, within the text.[57] Second, the specificity of places; no less than seven geographic sites are specified here, all of which, with one exception, are located in the southeastern part of Volhynia in the Ukraine, within a few dozen miles of Berditchev, an important means of generating familiarity—and perhaps authenticity—to eastern European Jews.[58] A third authenticating strategy is the narrative's specification of time,[59] with respect to the short period of time passing between the purported occurrence and its report, as well as the constant mention of particular days of the week or holidays, which at least at first seems to ground the narrative more concretely. A fourth strategy is the story's usage of eyewitnesses, thus continuing Menasseh ben Israel's reliance on empirical evidence through direct sensory experience.[60] We may, of course, have reason to be skeptical about all of these strategies in their representation in a literary account.

Perhaps the best way to begin analyzing this skepticism is through a particularly powerful instantiation of the final authenticating strategy: the narrator-eyewitness's insistence on the story's authenticity, which he also relates to the temporal criterion of proof. His opening remarks in the proem make this clear: "This story occurred in our day / Let the world know about it in every way. / And you can be very sure / That such wonders have never

happened before" (61).[61] The statement's contradictions—or at least its contradictory implications—are significant. On a literal level, the narrator is simply stating that any reader's possible doubts about the story's authenticity should be assuaged both by his assertion of its actual occurrence and the presumed possibility of proof given the event's location in contemporaneous time.

On second glance, though, these comments—not to mention the employment of some of the strategies mentioned earlier—seem to betray a particular anxiety: that the story would *not* be considered authentic. Why stress, whether implicitly or explicitly, the story's truthfulness if no sense existed that the alternative might be a possibility?[62] Simply claiming such pronouncements to be matters of standard convention is hardly a solution, as it merely abstracts the question to the nature of the authenticity of the conventions or of the genre. This implication gains particular importance given the quote's second section, which may be taken precisely as one such conventional statement: that no such miracles and wonders, at least to this degree, have ever previously occurred. If simply viewed from the perspective of establishing the story's authenticity, this is a somewhat counterproductive statement: though it is certainly possible to argue that a unique event is also true, it flies somewhat in the face of reason; it is more reasonable, of course, to present this as another example of the same presumably accepted and acceptable stories previously heard and read by individuals. Why this emphasis on uniqueness?

The proem's very next line provides the expected answer: "So that every man this tale can buy" (61). Our writer has commercial interests, and selling averageness hardly seems a successful business strategy. Perhaps the explicit linkage of the story's uniqueness and marvelousness to its commercial prospects stirred up readerly anxieties about the previous claim's historicity; this may tell us something about the reading community's ability—or willingness—both to demand truth in their marvelous stories and to dismiss accounts failing to live up to those demands.

Even if the proem failed to generate readerly anxiety, though, numerous other elements might have done so. Zfatman-Biller notes that despite the text's pervasive authenticating strategies, certain features calling attention to its fictiveness should not be overlooked. At least three of the ostensibly authenticating names are standard typological tropes: these exorcists' names are precisely those of the three patriarchs Abraham, Isaac, and Jacob, which tends to strike

modern readers—and perhaps also contemporary ones—as accentuating the text's fictive nature.[63] Despite the authenticity of the place-names mentioned in the text, the geographical travel between them is peculiarly schematized in structure: in alternate episodes, the victim travels to her potential saviors and they subsequently travel to her, in contrast to a unidirectional model, where either she would have constantly gone from place to place or they would come to one place. The story's ending, which conventionally would almost always feature either the spirit's expulsion (or lack of same), or a description of the victim's status after the expulsion (healing, worsening, or death), is strangely divergent here, generating readerly dissonance with a "happy end" (the victim's marriage) unique to the genre; Zfatman-Biller suggests this may simply relate to the author's desire to incorporate a general element of folktale, the concluding marriage of the princess.[64] As we will see, other reasons may exist, which place this seemingly contradictory element in a more unified context. Still, enough elements that generate skepticism exist to allow us not only to question the narrator's claims of authenticity, but to place this text "between two worlds" from an authorial perspective, wondering about the *author's* reasons for undercutting his own authenticity and the concomitant interaction with readers. A deeper look at the narrative and some of its unique features may offer some suggestions in this regard, and about the narrative more generally and the world of readers and writers it inhabits.[65]

One of these unique features—a final element at least formally militating against the authenticity of the text as reportorial document—is the entire narrative's appearance in rhyme. Such extensive usage of rhyme is extremely rare among contemporary Yiddish *mayse-bikhlekh*; of the dozens of extant contemporary *mayse-bikhlekh* ranging to the end of the eighteenth century, only three others were rhymed: *Mayse fun ayn kale*, *Mayse fun shloyme hameylekh*, and *Mayse man un vayb*, all of which were apparently published in the same time and place (Amsterdam, around 1700).[66] While Zfatman-Biller (undoubtedly correctly) suggests this feature proves the text's original language of composition is Yiddish,[67] and that it may serve to indicate actual or (more likely) generic continuity with the literature's oral roots in a period not far removed from such material's oral circulation, where rhyme played a substantial role,[68] the work's rhymed nature may also call attention to its nature as an artificial document, a constructed act of tale telling, thus alerting the audience to consider other ways this purportedly authentic event may be transformed (if not invented) to serve authorial purposes.[69]

Such consideration may develop into full-fledged dissonance when its interaction with another textual feature diverging from contemporary conventions of possession narratives—the treatment of the character of Mindl—is noted. The victim's role in spirit possession narratives is generally highly circumscribed; little is usually known about her (or him) other than her anonymous and passive nature, and she rarely speaks directly. Here, in contrast, the story gives us the victim's name, a description of her physical appearance and character, and a long description of her actual symptoms.[70] The most important and unique divergence, however, consists of her own attempts to exorcize the dybbuk, primarily through her prayers, which are cited at length in the narrative.

As we will see, these prayers are fairly sophisticated both in argument and intellectual range, invoking Talmudic methodology, midrashic material, Jewish legal knowledge, and the like. For now, our focus is simply on their appearance, like the rest of the text, in rhyme. Clearly, differences exist in the "representation of reality" in different Western cultures,[71] and so presenting material in rhyme is not definitionally dissonant. Still, the narrator's explicit suggestion that he is citing Mindl's actual language—"So let me tell you, gentlemen," he writes, "About the prayer that the girl recited then. / Although it's much better to see than to hear, *I'll repeat the words of her prayer*" (65, emphasis mine)—seemingly reflects the studied intent to accentuate these particular words' mimetic authenticity. The question begs itself if the audience would be skeptical that Mindl, in the throes of possession, spontaneously composed a complex rhymed Yiddish prayer.[72] On the one hand, genre conventions certainly demonstrated other heretofore unseen abilities manifesting themselves within the victim, including supernatural strength and a quasi-psychic ability to discern hidden truths (particularly sinful acts): why not, then, a previously unmarked creative ability? But given the entire *text*'s rhymed nature, not merely the dialogue's, the reader might rather be credited for considering this a conscious authorial-narratorial aesthetic position, and so any resulting skepticism about Mindl's language and the authorial liberty in its creation may spread to skepticism about all authorial language in the chapbook—and thus the chapbook as a whole.

very silly

The passage's implicit complex and apparently contradictory aesthetic intent is also made explicit in the narrator's intriguing statement that "it's much better to see than to hear." The author-narrator clearly intends, as Menasseh did, to privilege sensory experience—particularly eyewitness

testimony—as the best form of empirical proof, and thus, as mentioned above, strives to present himself as an actual eyewitness to the events. Simultaneously, however, the narrator occasionally—but notably—reminds us that certain events have occurred that are either beyond his capacity or not his choice to describe. This forces the reader to consider—in a solely textual account—just how strongly this authorial privileging of sight is meant to be taken.

Remembering our previous concerns about rhyme, the author's dictum may be more broadly read as the hierarchization of visual descriptions over citation of dialogue; that is, as implying the greater truthfulness of visual descriptions than dialogic recapitulations. When the narrator describes the dybbuk's interaction with the rabbi of Koretz, for example, he writes: "Next the rabbi and the spirit had a long conversation, / But no writer could supply a full narration" (70). Though this introductory statement seems belied by what follows—indeed, the recorded conversation between the two composes almost a quarter of the entire narrative—there seems a necessity to distance oneself from this more directly fictionalized form of transmission.[73]

no!

authentic

Unusual narrative representation of visual scenes and activities—the narrative's main events—may go comparatively unremarked and generate less skepticism, not only because audiences have conventional expectations of certain visual topoi in any spirit possession narrative, but also, and more importantly, no such expectation—indeed, no possibility—exists that visually observed events will be recalled in any particularly precise language. They can therefore indeed be aestheticized, rhymed, and otherwise manipulated for purposes of readerly entertainment, authorial aesthetic satisfaction, or didacticism in a manner the writer finds useful and the reader less (inherently) dissonant.

The same is not true for dialogue. If dialogue is presented as spoken by a purportedly real person, two possible choices result: the first, that these are the individual's actual words, remembered and faithfully recorded; the second, that, *pace* Thucydides, they are authorial reconstructions of what the individual might or would have said given the circumstances, necessarily highly subjective and dependent on authorial ideologies, agendas, and theories of character and mimesis.[74] If the latter is so, a necessary fictionalizing turn exists, as the author knows his created words are, historically speaking, inaccurate and thus arguably inferior to the event's "real truth."[75] However, the author is also aware that given the text's nature as a constructed literary

document, his created dialogue can encapsulate his desired themes or adumbrate his character types more neatly. Created dialogue is as such actually *superior* to the "real" historical truth, as it is most powerfully expressed in the presentation of visual (that is to say, nondialogic) events. Perhaps this explains the author's reasons for casting doubt on his own strategy while simultaneously performing it—since no textual evidence exists that he intends his audience to believe these prayers are not Mindl's precise words; quite the contrary. All this may lead us to suspect the author's complex and constant slippage between authenticity and inauthenticity may be somehow related to his desire to transcend simple entertainment, and that an investigation of authorial ideology may be necessary to explain how this author uncomfortably conjoins different ideas and genres.

In her attempts to determine the chapbook's particular genre, Zfatman-Biller articulates its similarities to other older Yiddish hagiographic and moral works. She correctly illustrates its similarities to the hagiography in its foregrounding of an exorcist figure who exercises his remarkable powers; and her argument that the story is not ultimately hagiographic, given its failure to revolve around R' Borekh Kat, as well as the latter's questionable historical authenticity, when tales of this genre generally focus on historically known figures, seems sound.[76] However, her difficulties in connecting our story to the moral genre may deserve elaboration. Zfatman-Biller correctly notes the story's failure to end with a *muser-haskel*, a clear generic indication. It is also true that, generally speaking, the moral concerns of contemporary dybbuk tales revolve around sin and punishment of both the spirit and the victim; the victim's innocence here is in stark contrast to most dybbuk tales, which feature an also (to some extent) sinful victim who often comes to a tragic (usually fatal) end.[77] Zfatman-Biller's real difficulties with connecting this story to the genre of moral literature traditionally defined, preferring instead to stress the text's literary qualities,[78] may in fact mask its important moral lessons precisely about sin and punishment; determining what these lessons are allows us to further investigate the story and possibly illuminate its connections to the questions of belief, skepticism, and writers' and readers' interpretive skills.

The "Tale of the Spirit of Koretz": A Closer Look

As previously discussed, the chapbook's first lines alert the reader to the tale's authenticity and its uniqueness—"This story occurred in our day / let

the world know about it in every way. And you can be very sure / that such wonders have never happened before" (61)—and link its marvelous nature to an attempt to ensure its popular economic success: "So that every man this tale can buy" (61). The next line of the proem, however, links this economic behavior directly to moral activity, a strategy we have seen in our discussion of the *Seyfer Mesholim*: the chapbook's purchase and dissemination will result in "the privilege and the right to enter the Holy Land" (62). The story also concludes with a similar moral (if conventional) motif: "So let us enjoy the rabbi's merits and do / Such good deeds and charity too. / We will then enter the Holy Land when / The messiah comes. And to that we say 'Amen'" (80).[79] Finally, late in the narrative, close to the exorcism, the narrator explicitly invokes the divine, saying that "And now, dear brothers, I'll tell you about / The great miracle that the good Lord wrought" (69). All these examples strongly indicate the authorial attempt—as in the experience of readers apprehending this attempt—to position these fantastic events in relation to a religious or theological order. But especially given Zfatman-Biller's cited difficulties, how is this fantastic tale invested with moral valence? How does reading this spirit possession narrative catalyze ethical improvement?

Our brief discussion of the dybbuk tale appearing in the *Mayse-bukh* certainly shows how the genre *can* be used to discuss contemporary moral problems, to see sinners punished either by their wandering as dybbuks[80] or by being publicly identified as sinners by the dybbuk; similar considerations could imaginably apply here. That story, however, its presumed Safedian origins effaced, takes place in a vague nonworld, introduced only by a generalized "once."[81] Our chapbook's "turmoil of war," though, creates a different kind of victim, one painstakingly described (along with her family) as blameless: Mindl is described as a "chaste soul" (65), and even her community is called a "holy community," a common referent in Jewish texts, but in light of these other considerations perhaps invested with new meaning. In addition, while the dybbuk in other tales provides the host body with great strength or supernatural insight, the only gift Mindl receives is pain: "for three years a spirit had been running through / Her body, leaving her no peace / Causing her strange maladies, / With the first year of her agonies, / The pains got worse, the injuries—Sometimes the spirit broke her bones" (62). As time passes, the pains worsen: the text writes that during the second attempt at exorcism, "the spirit was breaking the girl's bones. / Sometimes he bent her back so low / Until her body looked just like a bow" (64).

Not only is such bending backward a highly conventional sign of "hysterical" behavior, allowing us to begin to view our text through the lens of recent scholarly considerations of gender, particularly on manifestations of women's spirituality and their religious rebelliousness through socially unsanctioned means,[82] but such bending, which thrusts the genitals forward and may mimic other erotic movement, also demonstrates a sexual dimension to the action. While much of the spirit possession literature connects possession and repressed desires for sexual liberation due to the strict regulation of open expression of sexuality,[83] the accompaniment of violence here, visited by a male spirit on a female victim,[84] firmly locates our narrative within the territory of sexual assault and rape.[85] The spirit's turning Mindl upside down, thereby revealing her legs and presumably her genitals,[86] seems symptomatic of rape attempts. Even more persuasive may be the telling detail that the dybbuk "descend[ed] into the girl's thigh, there he broke her leg" (65). Thighs are traditionally related to genitalia in the Bible;[87] the breaking of the leg may thus be seen as anagogically similar to the rupture of maidenhead.

sexual violence

In a later attempt at exorcism, noxious gases derived from sulfur and wormwood are burned like incense inside a barrel beneath a shelf on which Mindl sits, presumably entering her body through her vaginal opening (74).[88] Finally, intertextual circumstances may also come into play; Mindl describes the circumstances preceding her attack as "I went out for a breath of air" (65), reminding the traditional and allusively aware reader of the classic biblical example of rape, Dinah, whose ordeal also begins with the word *vatetse*, "and she went out." Similarly, the non-Jewish ruler's suggestion that Mindl be burned for starting the fire that consumes the town of Lubar (69) is not merely an example of harsh *lex talionis*, which must itself be questioned in a tale about law and penalty, but also may remind readers of the tale of Tamar, another innocent figure involved in a sexualized story sentenced by a harsh authority figure for burning.[89] The alarming tendency among some commentators to connect Dinah's own action with her subsequent rape finds its analogue in the suggestion within Jewish demonological literature that even seemingly small or trivial sins (particularly cursing, using phrases like "To Satan with you!") provide opportunities for possession by evil entities. It certainly prefigures arguments made by works like the *Minkhat Eliyahu* and the *Emek Hamelekh* of how women's problematic sexuality—including their ostensibly greater propensity to sexual impurity—leads to greater incidence of possession. We will return to this discussion of gender later in the chapter.[90]

Though the war referred to in the chapbook's title is likely the one that occurred in western Poland between 1655 and 1660,[91] some critics have also suggested our story may allude to the 1648–1649 Chmielnitzki massacres, which powerfully (and famously) wreaked physical and psychological devastation upon the eastern European Jewish community.[92] Direct textual allusion to the Chmielnitzki massacres or no, the explicit connection made between the title's chaos and war and the narrative's avowedly private, domestic nature may sensibly permit a preliminary identification of Mindl, the suffering, assaulted feminine body, with the suffering Jewish communal body, attacked by external marauding elements.[93] It is unsurprising, then, that Mindl's parents assert that "[t]his distress is on the whole congregation" (64).[94] Community, as we will see, becomes a central touchstone for this text, in delineating both the nature of the problem and its ultimate solution.[95]

Our story can thus be read as an entirely different type of moral tale than those characterized by Zfatman-Biller, but one more in line with the nuanced versions we discovered in the *Seyfer Mesholim*: not simply a traditionally straightforward, neatly organized, literary and moral account of the subsequent and necessary punishment of the wages of sin, but a more historically oriented creation, based on lived experience, of the suffering of innocents. Questions of theodicy are indeed explicitly posed within the story; in analyzing it, we see how nuanced a moral stance this text provides in tackling one of the oldest, hardest metaphysical questions. True, such questions appear in many spirit possession accounts—Goldish notes that "the religious dimensions of possession and exorcism are amongst the most highly visible," and Bilu connects "the principle of the transmigration of souls" to the "solution to the question of the 'ill-fated righteous' "[96]—but this text's particularly complex, unconventional features demand similarly detailed treatment of its moral subtleties.

Such subtleties are most powerfully expressed in one of the text's most unconventional features: Mindl's voice, which, as noted above, we hear on several occasions directly and at great length. Mindl's first speech is a simple call to God to relieve her affliction—prayers that go unanswered (64). Mindl's creative development comes only after—and arguably in response to—her increased pain, and individual miracle workers' failure at exorcism. She begins with the Hebrew liturgical words, "Before God the King exalted and Supreme"; then, perhaps echoing a general tendency in Yiddish literature to move from the fixed and canonical to the improvisatory and personal vernacular,[97] she

> begins to shout and scream: / Almighty God, how much longer must I / Suffer this agony, El Shaddai? / Oh, God of Israel divine! Thou art there! / Thou knowest I went out for a breath of air. / Then the evil spirit flouted the law so just, / The Torah given to all of us. / Now since it was the evil spirit's transgression, / Why should I suffer for his violation? /What sins have I committed so terribly, / That I should suffer so horribly? / If thou dost visit the sins of parents on future generations, / Why should I suffer these five years of tribulations? / Thy wrath usually abates, Thy tender mercy is revealed / Why should I be devastated and concealed? / Thou dost inflict Heaven's harsh decree / On the worst sinner, yet even he / In all his fear / Doesn't have to suffer for more than a year. / Thou dost have qualms, / According to the psalm, / Thou showest pity whatever the misdeed may be. So why hast thou turned away from me? / Am I the worst criminal? / Why didst thou make me drink the bitter gall? (65–66)

Mindl's complaint focuses on essential questions of theodicy,[98] for Jews particularly and humanity generally, challenging God's general sense of justice and his covenant with his chosen people; the "all of us" the Torah is presented to, after all, is a national, not universal, first person plural.[99] She issues her challenge, however, in the traditional learned voice: throwing a previous text, God's own words, against himself. Despite the general social familiarity with the cited texts and ideas, including a concept taken from the book of Exodus immediately after the appearance of the Thirteen Attributes of Mercy,[100] the notion of the efficaciousness of saying kaddish on the suffering soul,[101] and a reference to the Psalms,[102] this type of challenge is classically delineated as "male." Befitting a dybbuk story, even as Mindl is quintessentially female, the suffering Jewish people's passive, violated voice, she is also possessed by the male empowered voice, the voice of textual subversion and challenge. Mindl's talents, then, characterized in the narrator's description of her as "speak[ing] words so wise" (66), are particularly apparent in their implicit and explicit efforts to point out her world's moral contradictions, problematically unifying text and experience just as male and female are problematically identified within her. It is a metaphorical and perhaps epistemological, though not actual, type of xenoglossia, that "proof positive" of dybbuk possession.

Such efforts can be more fully appreciated through a closer look at an early allusion in her first prayer, regarding the visitation of the sins of the

fathers upon the sons, or, as the Yiddish sensibly has it given Mindl's personal status, parents and children (the Hebrew can, of course, also be metaphorically translated this way). The words' traditionally understood sense was as an efficacious formula to prevent evil Divine decree, a prime reason for their prominent and repeated recitation in the liturgy of the Day of Atonement.[103] Mindl's citation reminds the reader here—in both the case of the dybbuk possession writ small and the catastrophes it represents—that the promise offered by such recitation has fallen savagely, ironically short.

But a closer look at the cited text confuses as much as it explains. Mindl's plaint seems to rely on taking the verse literally: though the immediately preceding Thirteen Attributes express God's mercy and kindness, this divine "attribute"[104] seems just the opposite; it in fact seemingly contradicts straightforward notions of justice in its punishment of innocents for the sins of guilty others.[105] Mindl insists on the verse's simple logic, a seemingly cruel logic psychologically understandable (and even appealing) to genuine sufferers. If God indeed punishes children for their parents' sins (and notably, Mindl's parents are almost entirely effaced from the narrative, mentioned only as wailing, impotent bystanders), and if, as contemporaries must have insisted, much of the blame for the massacres can be traced to internal, not external factors—to communal moral failings—why punish them? Let God fulfill his promise and punish their descendants!

This is not, of course, the text's generally understood meaning, which is rather simply to insist that the currently praying individuals are not held hostage to previous generations' sins. Here, though, Mindl and by extension the Jewish community are well aware by their own suffering that the punishment has arrived, and their intercessory efforts must practically, logically, and theologically proceed from there, a reversal of those efforts' appearance in most traditional stories, where they occur in the context of an evil decree fixed by man or by Heaven but not yet carried out.[106] The inclusion here and accentuation of such a contradictory textual moment, within both the Bible and in its interpretation, lead to an aporia, a revolutionary understanding and appreciation of the essential complications in ever trying to explain God's ways.

Mindl's second challenge is similarly self-contradictory; there, she juxtaposes her own suffering, which according to her prayer has continued for five years, with that of the wicked. Mindl clearly subscribes to the Jewish tradition that the soul suffers for a year after death before its elevation to heaven or consignment to oblivion; she predicates one of her arguments on

that assumption. However, if her possessor is an evil person's soul, rather than the Evil Spirit—a point slightly unclear in the narrative, but perhaps generic considerations tilt us toward the former—then her very lived experience contradicts her belief, since the dybbuk is a soul that has managed to live long beyond the twelve-month period.[107] The text's expression of this contradiction yields several corollaries. We may recognize in Mindl's words her doubts about not only God's justice, but basic traditional metaphysical understanding. Such doubt, however, is also the reader's: the five-year course of Mindl's lived experience is not merely "heard" by readers as evidence from the potentially unreliable spoken word, but "seen," in its form as part of the narratively necessary historical universe of events. If so, another dissonant element has been introduced to the story's readers—and consciously accentuated—by the author. Given our understanding of the story's moral overtones, we may understand his reasoning: this dissonance precisely parallels and calls attention to the dissonant theological challenges tormenting the Jewish community and the story's readers.

Such considerations are further developed through Mindl's citation of Psalms 145:9, her own experience contradicting the verse's claim of God's universal pity. Aside from the repeated contradiction of text and experience, the emphasis in this psalm on God's mercy stands in direct contradiction to the earlier-cited Exodus text's emphasis on God's justice. Mindl's textually sophisticated behavior thus also constitutes an attack on the essential Ashkenazic attempt to harmonize all strains and strata of Jewish text, the rabbinic endeavor par excellence; it may therefore be unsurprising that the text notes that this particular dybbuk case perplexed contemporary rabbis (63).

Mindl's ultimate attempt to discuss theodicy, however, comes in her retelling of the Akedah, the sacrifice of Isaac, in her second prayer. The Akedah (Genesis 22:1–19) has always been considered a central source in Jewish tradition for discussion of faith, reward and punishment, and testing.[108] Mindl is clearly aware of not only the biblical text, but the story's midrashic glosses, given her characterization of the Akedah as "caus[ing] the death of Sarah our Mother" (66), a causal relationship discussed by the Midrash, following the Bible's uncommenting juxtaposition of the two events.[109] Obviously, any tale of theodicy leading to an innocent female's suffering (and, here, death) has great resonance for Mindl. Mindl's inclusion of Sarah's death as an integral part of the narrative accentuates the elements of theodicy, feminizing (and thus personalizing) the story so that it ends not with a young man's salvation

but a woman's destruction. Mindl's (and thus the author's) artful retelling of the Akedah also continues to emphasize the theme of parents, children, and generations, obliquely reminding us of the issues of justice previously associated with those themes: "And Thou wast to take him although the boy / Could have many, many offspring by and by" (66). Finally—and intriguingly—the Akedah is used in this ostensibly moral tale to assert Jewish moral superiority above all other nations; Mindl says that "It was really Thy goal / To reveal the virtue of Abraham's soul, / So all nations would worship Thy name and see / That Thou are stronger than any other deity" (67). How does Abraham's practically filicidal action affirm Jewish moral superiority?

The answer, taken from traditional valuation of the Akedah, has vital importance for our analysis: this passage provides the first direct intimations that Mindl sees her possession (thus encouraging the reader to see it) as a test. Directly linking her own experience to her understanding of the Akedah, she juxtaposes the two much as the biblical text juxtaposes Sarah's death to the event: "And now with the evil spirit Thou dost test me / So that every sinful person should see / My suffering, so he'll have the courage to repent" (67).

Even this characterization of her experience, though, contains its own contradictions. Mindl's suggestion that her "test" can be seen as an exemplum for the wicked to repent is puzzling, as it is hardly obvious why any evildoer would derive such a lesson from Mindl's personal experiences. Mindl herself, after all, by her own admission (corroborated by her characterization by the narrator), is blameless.[110] Indeed, the Akedah story seemingly suggests that the narrative of temptation, testing, and potential redemption applies to someone other than the (potential) sufferer, and the wicked should therefore repent not because of their sins' consequences for themselves, but to others; the possibility conversely exists that those others, by their own virtuous behavior, may be able to save the wicked.[111]

Perhaps this is the reason Mindl's penultimate prayer shifts to discussing a community of the unrepentant wicked whose redemption is contingent on others' goodwill: the citizens of Sodom. "Great sins were committed by Sodom's men. / But still Thou didst say: 'If I find ten / Righteous men, I'll forgive their sins.' But then / Wilt thou not find here ten righteous men / Who will pray and fast for a desolate girl? / For Thou keepest Israel" (67). Mindl's prayer further develops a restatement or reevaluation of Jewish theology and theodicy in the wake of a disaster, perhaps no less cataclysmic than Sodom's destruction: God allows such events to occur, if not to punish individual sins,

then to allow and create the possibility for communal action and cohesion in tragedy's wake. Just as Sodom's imagined ten righteous figures would have been capable through their merit of staving off destruction, here too community action may be able to prevent continued pain and catastrophe.

Pain is the price the community pays to learn that God's forces exist. But the dybbuk's appearance is not only an empirical proof à la Menasseh ben Israel: its existence definitionally creates a test that we discover can only be passed via the constitution and cohesion of a faithful, traditional community.[112] The author therefore significantly locates the first exorcism attempt on Rosh Hashanah (63), the holiday that expresses God's ultimate judgment and stresses Jewish communal identity. (It hardly seems coincidental that the Talmudic discussion of this concept is also a primary Talmudic source for the twelve-month period of Jewish suffering in Gehenna, a topic of obvious relevance here.)[113]

It is precisely this communal turn that is the dybbuk's undoing. The narrative tells that the beadle Yitsik, "versed in exorcism and excommunication" (63),[114] gathers together a minyan as his first act. Not only does this magic quorum[115] fulfill the archetypal need for efficacious action, but it is an essential article of Jewish faith that God's presence rests upon ten men gathered together, the reason why Jews pray communally rather than individually.[116] In a tale revolving around the implicit charge of God's absence, the suggested solution is the direct evocation of his presence.

Indeed, in the exorcism's final phases, the community is activated as never before; even the narrator describes himself as part of the communal unit, "And when we / The Holy Fellowship did see . . ." (67). Though their shofar blowing at the girl's bedside and their "imprecations / and the anathemas and the condemnations" (76) have only temporary effect, real progress emerges only when the exorcists finally enter the community's house, the synagogue. "We then went to the maid again / To see what an impact the exorcism had made. / The girl said: 'He's never been this afraid, / Since you started the exorcism—and I / Don't know why. / She didn't realize the entire community / Had proceeded against him courageously" (76).

Such a seemingly conscious and specific antihagiographical emphasis recapitulates the failure of individual manifest action throughout the work. The "miracle worker . . . from Przemyl" Avrom has failed earlier, forced to "return to his town" (65); a later attempt by Rabbi Yakov, while slightly more efficacious—it causes the dybbuk "terrible pain"—is ultimately fruitless.[117]

Hardly insignificant, then, is the fact that the only successful exorcist, Borekh Kat, has a name that means "blessed is the group."[118] Borekh's own perspective, which first echoes the community's earlier fatalistic response in its individualizing, dissociating approach—he tells the dybbuk, "We are mere mortals—that is our fate. / We live today, we die tomorrow. / Our sins are punished by disaster and sorrow" (69)[119]—is tempered by his commitment to act communally. He leaves the dybbuk to go to synagogue (70), thus replacing individual philosophical torment with the possible solace of communal life. Such action seems to yield concrete results from the start: the dybbuk concedes his inability to harm this right-thinking individual—"I will never injure you as of today"—and is at least temporarily prevented from injuring the innocent representative of the communal body—"And the spirit did not torment the maid / While the rabbi prayed" (70).

Indeed, though the text attributes the dybbuk's shaking and fear to the traditional means of exorcism, the anathema and the shofar blasts,[120] it is hardly coincidental that the dybbuk's weakness also comes immediately after the children's recitation of "Amen." A new generation has been instructed in the communal, traditionalist response to tragedy; rebellion has been domesticated not just for now, but the future, so what can a rebellious spirit do but submit? Such a turn towards past and future community formation is further symbolized in the choice to begin this final narrative section on "the first day of Passover," the holiday when the family of Jacob, the namesake of the individualist spirit Yakov who is causing Mindl such pain and distress, is transformed through God's miraculous presence into the people of Israel, and a holiday that serves as a reminder of that communal past and a source of instruction for future generations. A neat structural parallelism thus obtains as well: Passover—previously the source of one of Mindl's and the dybbuk's theological challenges, based on the liturgical omission of the great Hallel and the universal suffering at its cause—now becomes an opportunity for communal cohesion and therefore for rejoicing.

An Alternative Voice?: The Dybbuk Responds

If Mindl's comparatively extrusive presence, sophisticated arguments, and ultimate salvation suggest identifying her voice and her story with the text's primary moral message, we would be remiss, in a text so explicitly (and by generic construction, almost definitionally) polyphonic, in failing to devote

space to the story's other main voice—that is, the dybbuk's. Though the text seemingly characterizes Mindl's own prayers as possessing a touch of the dybbuk, the possessing spirit speaks in his own, individuated voice, a voice gained only in direct dialogue with his archenemy the exorcist: the dybbuk first speaks only when Borekh Kat enters the room (69). The confrontation between the two takes, in its broadest outlines, the conventional form of a negotiation between spirit and exorcist, where the former "choreographs" terms and aspects of his own ultimate exorcism and gives account of his punishment after death (71–74).[121] Such accounts provided, in Bilu's words, "dramatic and emotionally charged confirmation of metaphysical beliefs concerning the nature of the 'other world'" imbued with "realistic quality,"[122] and satisfied readers' real curiosity about what occurs after death, information that can only be provided by definition in such extremely rare circumstances.[123]

Though the "interview with the spirit" was a generic convention, Yakov's monologue here is significantly longer and more complex than the average account.[124] Perhaps its most interesting feature for our purposes is that, suitably for a story concerned more with suffering's effects than articulating the precise sins that caused it, the dybbuk's pain and suffering are described in detail, but his sins are referred to only in passing. Such emphasis, in contrast to both Mindl, presented as almost entirely innocent, and to the *Mayse-bukh*'s dybbuk, who prominently foregrounds his wickedness in his brief account of his peregrinations, may simply offer the text the opportunity to consider another aspect of theodicy: not the suffering of the innocent, but the disproportionate suffering of the guilty.

And the suffering does seem disproportionate. Though Yakov claims (boasts?) he "broke every law and regulation / listed in Jewish legislation," he adds in the same breath that he did "commit one good deed back then: / I saved a Jew from some highwaymen" (74). Narratively, the good deed allows him entrance to Mindl's "pure body," which in turn allows possibility of elevation; but thematically it also generates readerly sympathy by locating Yakov within a standard archetype in rabbinic literature: the scoundrel whose one good deed generates the possibility of total and ultimate redemption.

Yakov, aware he has sinned, is thus willing, even "elated" (71) to go to hell; such disposition of his fate seems appropriate, definitive, and clear. It is also, by Yakov's account, a far better fate than encountering the punishing fiends who tear the soul out of the body with horns and grab him when he is

inexplicably expelled from hell's ordered sphere. These fiends, in their strangely liminal appearances and shifting linguistic identities—some have "bizarre faces, half-dog and half-cow" (71–72), and another demon is described as having "the countenance / Of a turtle—known in the Holy Tongue as a *tsav*, / And what's called a *tsherepakha* by a Slav, / And what we call a *shiltkrut* in our tongue"—provide a further metaphysical, corporealized, analogue to the question of theodicy discussed above. They remind the reader that, as with theodicy, the greatest terror is a metaphysically uncertain, disordered world, and the dybbuk testifies simultaneously to that metaphysical world's existence and its improper functioning—the reason its very existence is fraught with pain, since even by its own supernatural standards it should not be, and must therefore be beaten back into line. This explains how the dybbuk's voice is polyphonically subversive (as an evil spirit, saying things it should not), then hegemonic (as its presence proves the existence of a metaphysical order), and then subversive once more (as it illustrates that order's fault lines, equivalent to the expression of questions of theodicy). Such structure is at least partially analogous to the Lurianic vision of the breakdown of the Godhead; it is therefore the exorcist's role, in true Lurianic fashion, to effect acts of *tikkun* and return the soul—and thus the metaphysical order—to its proper place.

These metaphors are unsurprisingly corporealized in the dybbuk's description of his travails as being constantly swallowed and spat out (72), causing the spirit great pain. These twin processes of destruction and reconstitution—the dybbuk says they "brought me in terrible fear / To millstones and ground up my body and my soul"[125] and adds that "with disaster and destruction that made him whole in reconstruction" (72–73)—are reminiscent of the story of Jonah, also challenging any simple, binaristic identification of the dybbuk as "bad," instead seeing him as another in a line of disproportionate sufferers raising challenges of theodicy and learning through pain. The dybbuk's travail, then, also becomes analogous to not merely Mindl's suffering and release, but the community's as a whole; such representativeness allows us, metaphorically, to see the dybbuk in Jonah's footsteps, even as a strange and unwilling prophet. Further, though, the particular form of the dybbuk's suffering can be seen as symbolizing the destruction of coherent, unified personal identity and its subsequent reassemblage, itself representing the breakdown of a moral and metaphysical order then reconstituted.

414

This ongoing process is recapitulated in the dybbuk's continued account, in his shift from describing his suffering at the demons' hands to his various subsequent reincarnations. Though this may blur ideal analytic lines between dybbuk and *gilgul* (in our reconstruction, at least; probably less so in contemporary popular imagination),[126] it allows the clear illustration and application of Lurianic *tikkun* in the dybbuk's story. True, the dybbuk's claim that reincarnation, particularly in a loathsome creature's body, is a traditional means of just punishment for traditional sin is apt;[127] but the details and resonances of this specific journey are particularly relevant to his role as symbol, not individual, and how it illuminates the shifting binary structures of internal or external, Jewish or non-Jewish, morally improving or sinfully backsliding, progress or descent, that represent the contemporary Jewish community's liminal and complex state.

Indicative of this respect are the dybbuk's transmigrations into a hog, that clear symbol of non-Jewishness, and then into a heifer, where he "thought I would find atonement now, / For I figured a Jew would slaughter the cow, / And I would have redemption / Through the slaughterer's benediction. / But my evil fate won eventually, / For a Christian slaughtered me" (73). The narrative's particular juxtaposition of the soul's transmigration into a heifer and its explicit mention of atonement remind allusively aware readers of the *para aduma*, the red heifer, whose ashes are characterized as containing properties of moral purification, with its resonances of sin and atonement—an obvious concern in this text.[128] Notably for our investigation, however, the red heifer is also an animal rife with paradox and contradiction, exemplified in the famous rabbinic dictum that its ashes impurify the pure while simultaneously purifying the impure.[129] Such incorporation of oppositional features in a single entity, particularly related to moral progress or descent, clearly allows space for thematic congruence as well as the entrance of the willed entertaining of paradoxes not ultimately destructuring but rather powerfully esoteric—in the same way that the *para aduma* is given as the classic example of the *chok*, the unexplained (and unexplainable) law.

The parallels continue: the fact that this perfect animal without blemish must be entirely destroyed, reduced to ash, to have any positive moral effect on the community must have resonated strongly both within Lurianic thought and an attendant Jewish historiography connecting destruction and violence with eventual and ultimate salvation, again reminding us of how pain generates the moral virtue that saves the community in our story. Indeed,

the reincarnated spirit/heifer's fate—its slaughter by a Christian, which, in narrative terms, prevents him from total elevation—itself analogously identifies the dybbuk with the suffering communal Jewish body, devastated by slaughter at Christian hands.

But not only Christians: the narrative provides another mechanism of generating sympathy for Yakov that has both the implicit and explicit effect of demonizing the Jewish exorcists—and community. Yakov, after all, casts his continued possession of Mindl not as an entirely maleficent act, but rather a struggle for survival; escaping from his cocoon means his destruction, not merely by the congregation but by waiting tormenting demons. This uneasy point—and the role in which it casts the community by extension—persists through the narrative, particularly several hours following the Jewish community's first, violent attacks on the dybbuk, which reach such a pitch they cause Mindl to lose consciousness. Admittedly her suffering stems from the dybbuk's torture; still, the actions themselves replicate the possession: a violent invasion of the girl's body with a nonphysical substance (this time, gas). The narrator's response to Mindl's collapse is at the very least somewhat callous: "As if she were dead the girl fainted away / And for over five hours there she lay. / But we paid no heed, she wasn't dead" (75). Perhaps such sentiments cause the dybbuk's complaints, hypocritical as they may be, to possess a certain power: "You Jews shouldn't call / Yourselves compassionate at all. / You are cruel and ferocious in every way. / You can see that the girl has passed away. / None of you feels sorry for the loss" (75). The Jewish community's only response to this charge is: "Silence! We're prepared / To give you even more reason to be scared!"

While moral equivalence hardly exists between the dybbuk's violence and the violent means necessitated for its exorcism, the necessity for and exercise of such violence, in this context imbued with disquietingly masochistic tendencies—Mindl herself begs the community to "Burn me in sulfur, in fire, burn me well" (75)—demand moral and philosophical reckoning, even if they play themselves out within the world of "fantastic" narrative. The dybbuk tale, then, provides not merely the opportunity to explore Jewish powerlessness and victimization in "this world," most clearly expressed through the *possession*; but also the empowerment granted to Jews in the fantastic, magical, literary world, the wish-fulfillment domain of *yene velt*, most clearly expressed through the *exorcism*.

More corollaries of this increasingly complicated audience identification will be treated later: for now, enough to note some final complexities in this

regard: the dybbuk's apparent moral nadir—his possession of Mindl—has been revealed through his account to actually be a comparatively better state: other situations will be far worse, and his current position affords him the opportunity to talk to someone able to assist in his ultimate elevation. Such reevaluation has moral and didactic resonance: what seems disproportionate suffering is in fact, viewed differently, a final stage in an admittedly long and painful process of restoration and liberation. As such, messianic and apocalyptic speculation concerning this text may not be entirely unwarranted—if we take the provocative step of suggesting reader identification with the dybbuk.

Gender and the Spirit of Koretz: A Closer (and Comparative) Look

If this story is indeed offering a nuanced moral lesson about the necessity to reestablish communal theological norms in the face of speculation about theodicy (an extension, perhaps, of forms of other theological skepticism or heretical doubt), it must be added that socially construed norms of belief are not the only ones problematized here; norms of behavior are also called into question, particularly ones tied intimately to questions of gender. Investigations of such negotiations may be undertaken by more closely observing a previously mentioned narrative crux, then suggesting a valuable comparative context that allows the possibility to explore Jewish literary treatment of ecumenically pressing social issues.

We briefly noted the highly sexualized presentation of the possession at the beginning of our analysis, and mentioned that Mindl's first prayer briefly refers to a "bitter gall." Though "gall" is an imprecise translation—the original instead suggests a "bitter goblet of wine"—the original text's own need to rhyme, the image of a woman implicated in sexual issues drinking a bitter goblet, and the awareness (by character and reader alike) of the experience's test-like nature implicitly and anagogically place Mindl in the role of the *sotah*, the adulterous woman accused of sexual impropriety. The *sotah*, by virtue of her own potentially immoral behavior, yields a different resonance from the rape victim: a woman under suspicion. Mindl, of course, insists on her innocence, but innocence did not prevent someone from imbibing the bitter draught at the heart of the *sotah* test.[130] However, the attendant pain and degradation, if the woman was innocent, led directly to childbirth and

blessed future generations, inversely parallel to those generations Mindl hopes will bear the brunt of God's anger. In this perspective, then, Mindl's slippage from rape victim to tested married woman suggests narratorial slippage and reframing of the readerly analogue from the innocent, almost modernistic subject of theodicy to the traditionalist sorely tested figure, whose ultimate reward is undoubted.[131] The text's marriage ending, puzzling to Zfatman-Biller, thus becomes a thematically satisfactory closure for this text in particular, not just texts in general.[132]

So prepared, our final narrative discovery that Yakov's primary sin (and the only one mentioned in the text) is adultery (73) seems almost inevitable.[133] Fantastic pietistic narratives suggesting otherworldly punishment for sexual sins were not uncommon, as the *Mayse-bukh* story illustrates;[134] the *sotah*'s image, though, allows us to explore broader dimensions of the writer's and readers' conceptual world of gender roles that transcend straightforwardly erotic and sexual associations.

Significantly, the *locus classicus* against teaching women Torah—Rabbi Eliezer's statement that "anyone who teaches his daughter Torah, teaches her lasciviousness"—is found in the Tractate of Sotah (mSotah 3:4), immediately following Ben Azzai's statement that "if [a *sotah*] had merit, her merit would mitigate [the punishment] for her." On this basis, Ben Azzai said, "A man is obligated to teach his daughter Torah, so that if she drinks [the bitter water], she will know—for merit mitigates." Even Ben Azzai's more lenient view uncomfortably juxtaposes women's learning with a problematized view of their sexuality; both views certainly suggest, in Daniel Boyarin's formulation, "the extraordinary threat that the learned woman represented to the *Babylonian* (and later European) rabbinic culture, a power that threatened to upset the whole apple cart of gender relations and social organization and that had to be suppressed, therefore, by extraordinary means."[135] In discussing the famous Beruriah narrative in BT Avoda Zara 18b, Boyarin goes further, claiming "an essential nexus between a woman studying Torah and the breakdown of the structure of monogamy . . . a demonstration that there is an intrinsic and necessary connection between a scholarly woman and uncontrolled sexuality."[136] Adultery—the sin the dybbuk is punished for in our text—is of course antimonogamy's essence.

Boyarin similarly suggests the hypothesis—and it is only a hypothesis—that a change took place in Jewish gender ideology in the early Middle Ages that resulted in a much more essentialized notion of women as

dangerous and threatening, and that "the exclusion of women from Torah was not intended to keep them in ignorance, nor was it the product of a sense that women were contaminated and contaminating, as some scholars have erroneously interpreted, but was purely and simply a means for the maintenance of a male power structure via the symbolic exclusion of women from the single practice most valued in the culture, the study of Talmud."[137]

In this light, one may view Mindl's textually sophisticated dybbuk as a gendered intellectual revolt,[138] and its defeat—and her domestication to a life of marriage—as the reestablishment and reinforcement of traditional male-dominated social and intellectual power structures. Indeed, the dybbuk's constant, peripatetic motion within Mindl from thigh to brain (see 67, 68, 74, 75) can itself be seen as symptomatic of the connection between sexual problematization and mental rebelliousness. Feminist criticism has, unsurprisingly, addressed these narrative patterns in broader contexts.[139]

Such revolt against social, intellectual, and gendered power structures can be correlated with skeptical claims more broadly construed, and women's possessions certainly figured into more general anxieties concerning popular (and vernacular) heresy, doubt, and skepticism. Bilu suggests a common transgression among victims, creating vulnerability to the punishing social mechanism of possession, was "doubting the validity of episodes from Jewish history," a transgression "usually committed by women,"[140] and, in an account of an exorcism by Hayyim Vital, Chajes has shown how "sexual licentiousness and popular skepticism emerge in this account ... as fundamental threats to communal leadership struggling to establish a community on the basis of pietistic ideals."[141]

An intriguing moment from our story illustrates the complex (though not necessarily textually sophisticated) understanding of gender's operation within Jewish tradition by readers and how this understanding helps provide *narrative* information, not merely ideological positioning. After a series of efficacious prayers, the dybbuk attempts to bargain with the community. He asks them only to let him "spend this night in peace," and he in turn will "go / As soon as the chickens start to crow," a condition almost certainly related to contemporary belief that evil spirits lose much of their power with the cock's crow.[142] The dybbuk fails to keep his word; upon the community's return from morning prayers, they find him still possessing his host. The dybbuk's ingenious excuse for disregarding his promise: "I told them that as soon / As the chickens (*hiner*) crowed, I would be gone. / But, dear rabbi,

it's not my fault, you know. / Not a single chicken has started to crow. / Only the rooster has crowed today (*nayert der hon hot gekret un nit di hiner*). / And so I have to stay." (79)

The entire episode's ostensibly extraneous and confusing inclusion can be explained by locating it firmly within a Jewish readerly context. First, the morning service's traditional opening, which blesses the rooster for having the intelligence to crow only at dawn,[143] invokes a type of intelligence that distinguishes only between sharp binary forms, darkness and light. For the rooster's purpose—and indeed for the purpose of fixing morning prayer time—no blurring exists between day and night; rather, a specific boundary moment exists that separates one entity and the other. The dybbuk's challenge, in attacking this moment, is also attacking the strict binaristic construction of the universe definitionally under assault by its very presence. Second, the dybbuk's casuistic reasoning represents a turn to a kind of corrupted Talmudic hermeneutic in contradistinction to Mindl's plaintive and "literalist"[144] invocation of tradition's promises. Granted, the community had accepted the dybbuk's terms; granted, no chickens crowed. Given, however, that female chickens *never* crow and only male roosters do, both sides clearly understood the community's acceptance of the offer's apparent spirit (that the dybbuk would depart at dawn), rather than its letter. The betrayal of that mutual understanding by the dybbuk also shows the danger of the perversion of tradition by the educated. Thirdly, authorial employment of the "rooster or hen" images continues the thematic concern with atonement and redemption, particularly related to the High Holidays, apparent throughout the narrative. In the ceremony of *kapparot* (atonements), performed immediately before Yom Kippur, individuals would wave a rooster or a hen around their heads while reciting the liturgical formula: "This is my exchange, this is my substitute, this is my atonement. This rooster / this hen will go to its death while I will enter and go to a good, long life, and to peace." That is, the rooster has already figured as a symbol of the innocent who suffers to remove others' sins—a trope familiar in our analysis.[145]

Significantly for us, the translation "this rooster / this hen" above does not stem from Hebrew or Yiddish's inability to make such gendered distinctions; on the contrary, as the dybbuk's bargain illustrates. In the *kapparot* liturgy, rather, men sacrifice roosters, and women sacrifice hens, rendering this particular symbol specifically suited to questions of binaristic gendering and the impassable and ineffaceable gulfs between the two. It may be that this

aspect of *kapparot* helped give rise to the popular Yiddish folk saying and social warning about gender-appropriateness, "If a hen begins to crow like a rooster, then off to the slaughterer with it," and it is hardly coincidental that the prayer in praise of the rooster for its ability to observe natural binary divisions is the same one enshrining distinctions of gendered identity, where men thank God for not having made them a woman.

We can see, then, how the narrative as a whole raises the specter (literally) of resistance to the ideas exemplified in this traditional phrase, only to have later narrative developments reveal that resistance's moral bankruptcy. Mindl is indeed, as has been said, "a hen that crows like a rooster,"[146] and the coerced nature of her usurpation of nontraditional gender roles notwithstanding—just as (one could argue) the increase in heretical questioning is often catalyzed by external forces such as the Chmielnitzki massacres—the moral bankruptcy of that usurpation is itself revealed in this false promise of chickens and roosters. In several different ways, then, stray narrative details and puzzles provide keys to a crucial thematic structure within the dybbuk story: presenting it as a tale of the temporary dissolution, then strong reassertion, of socially appropriate gender roles.

A very similar constellation of images, ideas, and anxieties appears in one of the most crucial episodes for the study of both gender and popular belief and skepticism in the early modern period more generally: the European "witchcraze" of the sixteenth and seventeenth centuries. Chajes has linked the study of Jewish spirit possession and Christian demonological studies, as we have seen, and has even written of the concomitant contemporary association of powerful assertions of female spirituality, witchcraft, and demoniac possession, as well as the rise of an increasingly "polemical demonology" that relied on stories precisely in response to increasing skepticism, matched by a similar rise in Jewish spirit possession accounts.[147] Witchcraft and its literary treatment were discussed in an explicitly non-Jewish, noncomparative context earlier in the book; this discussion will complement and expand both that discussion and Chajes' approach, with reference to our particular popular, vernacular treatment of the subject.[148]

Certain methodological similarities to our discussion here are immediately apparent. Scholars of witchcraft, for example, also carefully differentiate between the various categories of widely disseminated laws, demonological discourses and elite witchcraft texts, popularly disseminated beliefs, and actual witchcraft prosecutions and "occurrences," if any,[149] and caution in fact

against establishing any monolithic categories of witchcraft law and belief, instead favoring a model of a flexible, dynamic interdependent discourse.[150] Eyewitness accounts were as crucial in witchcraft cases as in dybbuk accounts in affirming their "experiential reality."[151] Some new witchcraft scholarship, in a similar fashion to our study, has focused on these accounts' narrative qualities in considering their historical value[152] and in doing so has suggested the trial narratives' polysemous nature, and their (contextually determined) potential to serve, perhaps simultaneously, as socially supportive and subversive.[153] But the similarities enlighten further in considering questions of gender and society.

Various scholars have characterized witchcraft as "a challenge to the patriarchal order," at least conceptually speaking, and have attempted to understand the witchcraft prosecutions primarily (though not solely) through the interpretive lens of gender,[154] given that both theoretically and actually (though not quite as disproportionately as sometimes stated) women were witch hunts' targets.[155] As Rowlands writes, "from the context of beliefs about witchcraft which were potentially gender-neutral, then, emerged accusations of witchcraft which were gender-biased although by no means gender-specific,"[156] a statement, ceteris paribus, certainly applicable to Jewish spirit possession accounts. Nuanced articulations of this gendered approach rely on the general trope, common in witchcraft studies, of the rhetoric of inversion woven into almost every aspect of contemporary Christian demonology, focusing on witches as "predominantly imagined by contemporaries as the evil inverse of the good housewife and mother; as women who poisoned and harmed others rather than nurturing or caring for them."[157] If this rhetoric of inversion is partially if not exactly identical to the binaristic structures underlying dybbuk narratives,[158] the contemporary cognizing and organizing of that type of "knowledge" is certainly relevant to our discussion.[159] But the similarities between the two phenomena's relationship to gender transcend the abstract.

Found in both phenomena, for example, are the assault on particularly vulnerable societal elements, the ceremonies and the attacks' ability to serve as a site for the complex and conflicted juxtaposition of folk religious beliefs and practices and elite structures,[160] the frequent linkage to "unacceptable sexual behavior," itself contingent on a problematic understanding of women's sexualized nature (particularly when strongly asserted),[161] the central figure's service as a societal scapegoat,[162] and the centrality of actual "sadistic

sexual torture" in witchcraft narratives, finding its analogue in the lurid representations of the dybbuk's sexualized torture of its victim.[163] As with dybbuk accounts, a witch's defiant statements could simply be seen as proof of her problematic truculence (while simultaneously allowing, in an admittedly problematic fashion, a comparatively unfettered forum for the expression of the normally marginalized female voice),[164] and both contexts boast complicated countermagical rituals, which included "burning some object associated with the suspect, or ... various rituals and prayers."[165] The public nature of both the witchcraft execution and communal exorcism (ostensibly) didactically reinforced social mores.[166] In short, if witch hunts, in Barstow's formulation, combined demonological beliefs and "moral crusades,"[167] such combination powerfully resonates with Jewish spirit possession narratives.

A clear identification exists between women, especially "witchy" women involved in magical practices, and Jews in the popular German imagination, an identification partially related to the Jews' "strange" bodies and the belief that both groups served Satan. This said, Jews were almost never accused of witchcraft, "the standard explanation for this phenomenon [being] that witchcraft was a heresy, and therefore one had to be a Christian to become a witch."[168] Midelfort brings an intriguing case of witchcraft in 1643 in Schwäbisch Hall, where Bavarian troops prove an individual's innocence by bringing in a Jew, Loeb, to undergo a witchcraft test (by virtue of his declared and known innocence). He writes: "It is fascinating to note that a Jew during this time of stress felt confident enough to undergo such a test. In this region at least, it would seem that witches had so seized the popular imagination that Jews, far from being a constant potential scapegoat, could be used to *prove* the validity of the 'Haller Hexenbad.'"[169] Though Jews were not conceptualized as heretics, the inquisitorial processes concerning heresy, the demarcation of deviance, the punishment of banishing heretics and forcing them to wander from town to town, and heresy's challenge to ecclesiastical and even occasionally secular power structures display strong parallels to our story.[170]

Witchcraft, then, was also clearly connected with changing contemporary dynamics of belief and skepticism; a critical tool of scholarship is regionalized study, allowing scholars to spatially and temporally correlate social trends of witchcraft, skepticism, and counter-religious activity.[171] Williams notes how "the panic over the presence of satanic magic among women in certain areas coincided with the post-Reformation crises of religious diversity and dissidence,"[172] and several scholars have remarked on the

"increased emphasis on and concern with matters supernatural during the Thirty Years' War."[173] Indeed, Rowlands connects the "experience and memory of war" with a perceptible increase in the "fear of and credulity about witches from the mid-seventeenth century onwards," according nicely with the analogous circumstances surrounding our chapbook's publication (and arguably its author's perspective);[174] by century's end, however, the pendulum had reversed, and crimes that would have previously been considered diabolic pacts—charms, fortune-telling, magical treasure hunting—"were punished merely as superstitions, or in certain cases as fraud."[175] Regionally, the German lands and western Polish provinces, particularly in the Catholic territories,[176] relied particularly strongly on demonology to persecute marginalized groups (particularly heretics and Jews); this allows us to suggest how such varied characteristics might be relevant to the study of the relationship between theological anxiety and contemporary supernatural focus.[177]

Similarly close study of witchcraft prosecutions generally reveals a rational process of skeptical investigation predicated on the understanding of many accusations' potential baselessness (occasionally leading to slander suits filed by some accused); a contemporary writer asserted that witchcraft trials should be conducted "according to the standards of natural reason and equity," which only seems ironic given modern perspective.[178] Even broader skepticism could be applied to particular elements within witchcraft discourse while believing in that general framework, examples of the "secondary skepticism" discussed in the theoretical introduction. As Behringer writes: "Even during the persecutions of 1590, as far as we can observe, court proceedings were never entirely arbitrary. The courts tested denunciations for their plausibility, paying particular attention to the reputation and social relationships of the denouncer. ... It is evident that some of those questioned did not believe in the effectiveness of witchcraft, and others did not even believe in the existence of witches."[179] The witches' sabbat, for example, generated much skepticism even among witchcraft believers; some witchcraft defenders, unable to discover any tangible evidence of the sabbat (or a witch's ability to fly to same), insisted on our previously-discussed tropes of perceptual illusion; that the devil had illuded the individual into *believing* she had attended a sabbat.[180] Briggs cleverly extends such potential skepticism even to those whose precise actions would suggest belief: "we need not suppose that all who resorted to the cunning folk were convinced of their powers; many may well have been adopting a 'belt and braces' approach, willing to try anything in the cause of

self-protection, on the basis that it could do no harm."[181] Rowlands sums it up well in writing that "popular concern about witchcraft was thus not uniform; it varied from individual to individual according to their psychological predisposition to anxiety, their personal relationships with alleged witches and the particular context of their own lives."[182] Such individual variations and determinations were also inflected by the rise of printing and increasing literacy, simultaneously empowering greater interpretive autonomy while spreading the possibilities of conventional perspectives.[183]

Major differences of course also exist between the phenomena: the witchcraft accounts pay far more attention to the witches' "backstories" than the dybbuk narratives do to their victims (or even the dybbuks themselves); a strong connection undoubtedly exists between the worsening European economic situation in the 1560s and the witchcraft craze, and no such connection seems equally apparent here; and most importantly, the diabolic connections at the heart of witchcraft narratives are absent in our genre.[184] Finally, though both phenomena may serve to suppress discord and strengthen the regnant social order, some study of witchcraft has specifically focused on how that support particularly benefited state institutions and organs—a phenomenon clearly less relevant in the Jewish context.[185]

Other comparative and comparable elements from the canonical and contested set of supernatural traditions in the non-Jewish sphere also have relevance here, but they must await a fuller study.[186] For now, it is sufficient to recognize that these dybbuk accounts, potentially understood "in terms of social control by the elite and rebellion or a quest for status by the dispossessed,"[187] where spirits serve as "a vehicle for articulating unacceptable, conflict-precipitating desires and demands" at least partially "a reaction to the strict, instinct-suppressing regulations governing all spheres of communal life, based as these were on rigid religious codes and prohibitions," and where exorcism allows for the expunging of "deviant identity" and its replacement by "a positive conformist one,"[188] have at least one powerfully resonant contemporary non-Jewish social analogue, an analogue that may teach us a great deal, both about gendered approaches and methodology more generally.[189]

Concluding Considerations

Though an even fuller reading of this extraordinarily rich and complex text could elucidate its nuanced, subtle moral positioning still further, space

permits only a few more points to expand our sense of the story's moral compass, to address some unanswered questions, and to conclude by referring back to earlier questions posed about history, literature, and audience, and suggesting some further directions for study in this light.

As I suggested throughout the chapter, the author's shifting stance between authenticating and nonauthenticating modes of discourse can be variously viewed as his attempts to incorporate the shifting perspectives and demands of history and literature, reality and allegory, moralizing text and popular entertainment—binaries that are not mutually exclusive, but overlapping, complementary, and at times willfully paradoxical. Which begs the question: how is this story intended to be read, with all its complex and contradictory elements, if the audience is *not* aware of its allegorical dimensions, its allusions, and its thematic structures? To be read simply as entertainment would mean not only readerly failure to encompass writerly depths—always a possibility—but, without apprehending the existence of these dimensions, readers might find the story, in its significant divergence from the adherence to convention desirable for pleasure (from an unsophisticated view of readership), confusing and therefore reject it, resulting in polemic, aesthetic, and commercial failure. This seems unlikely, but if we are instead to consider the writer as "successful" in this regard, we must examine the consequent reconceptualization of the story's readership. How does our general historical sense of audience differentiation in Jewish literature apply here? Are we forced to expand either our historical definition of the chapbook's readership, or that historically understood readership's understanding and literary perspicacity, or both?

Complicating the question further is the recognition of the complexity of assignations and identifications in an allegorized approach to the story. We have suggested that the dybbuk can be read to represent external evil, particularly anti-Semitic forces, or more abstractly the generalized metaphysical misery—like the questions of theodicy—these evil forces necessarily generate. But we have also briefly noted these issues' domestication into solely internal Jewish spheres independent of external catalyst, allowing the dybbuk to simply be seen as the voice of Jewish skepticism and heresy more generally. Our reading of the dybbuk's voice may show how defeating the dybbuk is presented as triumph in an internal struggle against skepticism.[190] Such considerations, however, along with the sympathetic qualities occasionally granted the dybbuk, raise the question of audience positioning: are we as readers of a

Samael (Del Mite al Símbol)," in Ron Barkai, ed., *Curs la cabala* (Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, 1989), 75–83.

101. See Zfatman *Nisuei* 94. Zfatman's suggestion that the author may have had theological and mystical reasons for refusing to change details of the text, or that, considering the text authentic at the time, he didn't wish to change it because this would have engendered skepticism (101–102), could certainly be taken into account as well.

102. Compare Zfatman *Nisuei* 88; on the role of inheritance and its connections to witchcraft accusations, see Briggs *Witches* 245–246. For the Jewish population of contemporary Poznan, see Fram *Ideals* 21–22 and the sources cited there.

103. Compare Trachtenberg *Magic* 52–54.

104. Cited in Baumgarten *OYL* 236–237. Soses' largely economic discussion of the *Kav ha-yoshor*, almost to the exclusion of all other elements, can be traced at least in part to the time and place of the article's publication in an early Soviet journal; compare Soses, passim.

105. The tale is printed in Zfatman *Nisuei* 128–130 (modern transcription), 164–166 (facsimile). For discussion, see 69–81.

106. See Zfatman *Nisuei* 72–73.

CHAPTER 5. THE ALLEGORICAL SPIRIT

1. For a more developed sketch of this theoretical structure with reference to literature of the later Jewish Enlightenment—a literature which nonetheless shares certain features with older Yiddish literature—see Jeremy Dauber, *Antonio's Devils: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth of Modern Hebrew and Yiddish Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2004), chapter 2.

2. For an English translation, see "The Dybbuk, or Between Two Worlds: A Dramatic Legend in Four Acts," in S. An-sky, *The Dybbuk and Other Writings* (New Haven: Yale University Press, 2002 [1992]), ed. David Roskies, 1–49.

3. See, recently, the essays in Matt Goldish, ed. *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present* (Detroit: Wayne State University Press, 2003), and J. H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), esp. 57–96.

4. See Matt Goldish, preface, in Goldish *Spirit Possession* 11–19; quote 11–12.

5. Compare Chajes *Between* 58–65. On the development of exorcisms and "prescriptive texts that invoke a variety of significant deities and powers to expel spirits," see Jonathan Seidel, "Possession and Exorcism in the Magical Texts of the Cairo Geniza," in Goldish *Spirit Possession* 73–95, esp. 74–75.

6. A clear distinction between *dybbuk* and *ibbur* appears in Tamar Alexander, "Love and Death in a Contemporary Dybbuk Story: Personal Narrative and the Female Voice" in *Spirit Possession* 310–311. On *ibbur*, its role in thirteenth-century mysticism, and its relation to the rapidly increasing acceptance of reincarnation, particularly as a punishment, see Chajes *Between* 15.

7. On the *maggid* or angelic mentor, compare Lawrence Fine, "Purifying the Body in the Name of the Soul: The Problem of the Body in Sixteenth-Century Kabbalah," in Howard Eilberg-Schwartz, ed., *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective* (Albany: SUNY, 1992), 124–127, and Chajes (*Between* 28–29), who describes it as "a regularized, positive form of spirit possession with clear Iberian roots" (29). On other types of spirit possession among Jews, such as the Moroccan *aslai* or the Ethiopian *zar*, compare Bilu, "Dybbuk, Aslai, Zar" passim.

8. I will use the term *dybbuk* through this chapter, though, as Joseph Dan notes, the term only gains popularity after its use as the title of An-sky's famous play; the relevant contemporary term was *ruach*, as evident from our main work's title. Joseph Dan, introduction to *Spirit Possession* 27–28. On the meaning of *dybbuk* as cleaving or sticking, see Yoram Bilu, "The Taming of the Deviants and Beyond: An Analysis of *Dybbuk* Possession and Exorcism in Judaism," in *Spirit Possession* 69.

9. On the exception seemingly proving the rule—an eleventh-century account of spirit possession in the *Megilat Ahimaaz* which itself parallels BT Meilah 17b—see Chajes *Between* 3n12; compare more generally Chajes *Between* 11–13.

10. Dan introduction 28–30, 32–36, quote 28. For a more detailed discussion, compare Menachem Kallus, "Pneumatic Mystical Possession and the Eschatology of the Soul in Lurianic Kabbalah," in *Spirit Possession* 159–185, esp. 160–167.

11. Dan introduction 29. See also Bilu "Taming" 42–43 and Chajes *Between* 16.

12. See Dan introduction 35; Matt Goldish, "Vision and Possession: Nathan of Gaza's Earliest Prophesies in Historical Context," in *Spirit Possession* 226; and Fine "Purifying" 127–136.

13. See Dan introduction 35; Roni Weinstein, "Kabbalah and Jewish Exorcism in Seventeenth-Century Italian Jewish Communities: The Case of Rabbi Moses Zacuto," in *Spirit Possession* 239–240, 242–251; and Chajes *Between* 1–2; quote from Chajes *Between* 4. On the Islamic context, compare Dan

introduction 35 and Chajes (*Between* 6–7), who locates Safed's transformation into a "proverbial melting pot" in light of the Ottoman conquest of 1517. For more on the relationship between dybbuk accounts and witchcraft narratives, see below.

14. We should, however, keep in mind Weinstein's dictum that in reality—rather than representation and imagination—the "entrance of alien spirits into the body remained a numerically insignificant phenomenon." Weinstein "Kabbalah" 252.
15. On Safed in the sixteenth century and its role as a center of kabbalistic learning, see Fine, "Purifying" 122–136; J. H. Chajes, "City of the Dead: Spirit Possession in Sixteenth-Century Safed," in *Spirit Possession* 124–158 passim; Biale, *Eros and the Jews*, 114–118; and Lawrence Fine, "Benevolent Possession in Sixteenth-Century Safed," in *Spirit Possession*, 101–123, quote 102.
16. Fine, "Benevolent" passim; see esp. 117, and Bracha Sack, "Some Remarks on Prayer in the Kabbalah of Sixteenth-Century Safed," in Roland Goetschel, ed., *Prière, Mystique, et Judaïsme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987), 179–186 passim.
17. Chajes "City" 126. Dan's conclusion (introduction 35), that the phenomenon may be seen "as a particularly vivid case of cultural hybridity borne of the confluence of Christian, Islamic, and ancient Jewish traditions" seems apt; in our discussion in this chapter of a later, eastern European tale composed in the eastern European Jewish vernacular, we may have cause to privilege more prominently and justifiably the European aspects than the undoubted other components of this hybrid phenomenon. On hybridity with respect to the supernatural more generally, compare Bynum *Metamorphosis* 30–31, 126–127, 151–161.
18. Cited in Chajes "City" 125.
19. Chajes "City" 124.
20. Chajes *Between* 28. See also Biale 114–117.
21. See discussion in Chajes *Between* 17–21.
22. Cited in Chajes *Between* 22.
23. Cited in Chajes *Between* 13–14.
24. On Vital's exorcisms more generally, see Chajes *Between* 101–115; see also Zfatman "S" 1:34–35.
25. Chajes *Between* 84.
26. See Chajes *Between* 13–14, 71–85, quote 84.
27. See Goldish "Vision" 221–222, 228.
28. Chajes *Between* 90 and "City" 132. On the Christian context, see Stephens *Demon* 323. Chajes ("City" 130–131) walks a careful line between authenticity

and dissonance in cases of such "speech automatism," citing H. C. E. Midelfort's famous analysis of the 1605 demonic possession of a Silesian girl as an example. He writes: "On the one hand, possession accounts were written by learned writers and were crafted accordingly ... the theologically learned arguments that the devil pursued ... were so complex that 'any reader is bound to conclude that Seiler was composing not only his own lines but the Devil's, too.' On the other hand, threats to defecate in the pastor's throat until he became hoarse 'have the ring of spontaneous reporting.' "

29. Chajes "City" 136; for discussion, see 136–144; Chajes *Between* 45–55; and Morris Faierstein, "*Maggidim*, Spirits, and Women in Rabbi Hayim Vital's Book of Visions," in Goldish *Spirit Possession* 186–196 passim.
30. On hagiographic literature in this context, see Dan introduction 30–32; Bilu 63; and Alexander 317.
31. See Gedalyah Nigal, *Sipurei dibuk besifrut yisrael* (Jerusalem: 1994 [2nd ed.]) passim; idem, "Hadibuk bemistika yehudit," *Daat* 4 (Winter 1980), 77–78; Chajes "City" 127–128; Chajes *Between* 25–27, 35; and Faierstein "Maggidim" 187.
32. See Faierstein "Maggidim" 193. For a list of seventeenth-century dybbuk tales in Yiddish, see Zfatman "S" 1:186.
33. See Chajes "City" 129 and *Between* 37–44.
34. Chajes *Between* 36, 118. For more on Menasseh ben Israel and his collection, see Chajes *Between* 120–138 and the sources cited there.
35. See Alexander Altmann, "Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1973), 1–88. Nadler connects the debate to the noted heretic Uriel da Costa, whose first *cherem* was issued against him in 1618 by virtue of, inter alia, his denial of the soul's immortality (*Rembrandt* 104–115, 191–197).
36. See Joseph Dan, "Manasseh ben Israel's *Nishmat Hayyim* and the Concept of Evil in Seventeenth-Century Jewish Thought," in Isadore Twersky and Bernard Septimus, eds. *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), esp. 69–72, and Chajes *Between* 127–129, 133–136, quote 136.
37. Chajes *Between* 127–129.
38. See Dan "Nishmat" 66 and Chajes *Between* 133–135, quote 135.
39. Chajes *Between* 123, 125.
40. The best and most detailed account of the Lurianic mystical texts, 'ideas,' and tropes' translation and popularization into Yiddish and their circulation within

the eastern European context remains Jean Baumgarten, "Textes mystiques en langue yiddish (xviie–xixe siècles): Les traductions des *Shivhei Hayyim Vital* et *Shivhei ha-Ari*," *Kabbalah: Journal for the Study of Mystical Texts* 2 (1997), 65–103. On the particular popularization of Lurianic stories of possession and transmigration, see esp. 76–77, 80–84, 96–97, and esp. 85, where Baumgarten discusses versions of Lurianic legends appearing in Prague around 1665, at almost precisely the time and place of our story's composition.

41. Chajes "City" 128, esp. nn.35–36, 135–136, *Between* 36; Zfatman "S" 1:186–190. For more on the Mayse-bukh, see: Astrid Starck, "Erzählstrukturen in der frühen jiddischen Prosa," in *Jiddische Philologie*, eds. Walter Röll and Simon Neuberg (Max Niemeyer Verlag: Tubingen, 1999), 157–174; Jakob Meitlis, *Das Ma'asehbuch: Seine Enstehung und Quellengeschichte* (Berlin: 1933); Bernard Heller, "Beiträge zur Stoff-und Quellengeschichte des Mas'asehbuchs," in *Occident and Orient: Festschrift M. Gaster* (London: 1936), 234–243; Erika Timm, "Zur Frühgeschichte der jiddischen Erzählprosa: Eine neuaufgefundene Maíse-Handschrift," *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 117 (1995), 243–280; Sara Zfatman, *Hasiporet beyidish mereshita ad shivkhei habesht*, 1504–1814 (Jerusalem: Hebrew University, 1985), and Zfatman, "Mayse-Bukh: kavim lidemuto shel zhanr besifrut yidish hayeshena," *Hasifrut* 28 (1979), 126–152.

42. See Chajes (*Between* 44–45), who notes the rarity of a spirit possession account where a male possesses a male.

43. Chajes ("City" 135) notes that the spirit's "death by drowning thus fulfilled the requirement that one guilty of adultery die by choking, a neat fact that may bespeak the learned construction of the entire account" (135).

44. On the linkage in the non-Jewish context between devil possession, witchcraft, and sodomy accusations, see Stephens *Demon* 332–333 and the discussion there.

45. Besides the story discussed in this chapter and the dybbuk story in the *Mayse-bukh*, several other seventeenth-century Yiddish dybbuk stories exist. For some preliminary discussion, compare Zfatman "S" 1:xvi–xvii, 34–35, 114–115, and 2:29n69, 2:67–68n28–29.

46. See Matt Goldish, "Vision and Possession: Nathan of Gaza's Earliest Prophesies in Historical Context," in *Spirit Possession* 217–236; Zvi Mark, "Dybbuk and Devekut in the Shivhe ha-Besht: Toward a Phenomenology of Madness in Early Hasidism," in *Spirit Possession* 270–276; and Chajes *Between* 87–92.

47. For analysis, see Chajes *Between* 85–87; quote from 87.

48. This distinction is the basis of a famed disagreement between Gershom Scholem and Moshe Idel; for an overview of the discussion, see Goldish "Vision" 225 and Weinstein "Kabbalah" 245.

49. See Bilu "Taming" 43 and Goldish preface 18–19.

50. See Zfatman *Bibliografiya* item 34 (print) and Sara Zfatman-Biller, "'Maase shel ruakh bk'k koretz'—shlav khadash behitpatkhuto shel zhanr amami," *Mekhkerei yerushalayim befolklor yehudi* 2 (1982), 17–65 (hereafter "Zfatman-Biller"), for an analysis as well as a critical edition of the work; on the work's dating, see 18. This length of 16 pages is long for a contemporary *mayse-bikhl* (most were 4–16 pages) and therefore somewhat unusual. See Zfatman "S" 1:8–9, 2:8nn37, 39.

51. Zfatman "S" viii.

52. See Zfatman-Biller 18n7.

53. See Zfatman-Biller 19 and Max Weinreich, *Bilder fun der yiddisher literature-geshikhte* (Vilna 1928), 254–259.

54. Goldish preface 14; Chajes "City" 127.

55. Weinreich *Bilder* 259; see also Zfatman-Biller 26n24 for her position on the event's "historicity."

56. Compare his characterization of the work as almost journalistic in nature in *Bilder* 254.

57. This strategy is hardly limited to our text, and appears in other, earlier works of the genre. Though this specificity usually applies to the *baalei shem* (given the connections of the genre to hagiographical literature), we also have, as in this case, rarer examples of identification of the spirit and the victim. See Zfatman-Biller 26 and "S" 1:196.

58. See Zfatman-Biller 27 for list and identification; compare also Zfatman "S" 1:59–60. This was another common strategy among contemporary dybbuk accounts; see Bilu "Taming" 41.

59. This strategy also appears in many previous possession texts, usually by identifying the general time of the possession or exorcism event, or occasionally informing the reader of the time of another narrative event. See Zfatman-Biller 28–29.

60. On eyewitnessing in the Safedian possession narratives, see Chajes "City" 130 and *Between* 38; compare also Alexander 309 for modern treatments. On the figure of the "reporter-witness" more generally in these texts, see Zfatman-Biller 23–24, "S" 1:196–198.

61. As mentioned earlier, the narrator asserts he was present for later events in the narrative, but this fact is unmentioned in the proem. References here are

to Joachim Neugroschel's translation in his *The Dybbuk and the Yiddish Imagination* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), 61–80; all future page references will be given within the body of the article.

62. For some analogous comments in a non-Jewish context, see Roger Chartier, "The Hanged Woman Miraculously Saved: An *occasionel*," in Chartier, ed., *The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 59–91, esp. 67–68.

63. See Zfatman-Biller 30–31 for discussion, particularly how the work straddles the categories of *agada* and *maasiya*, legend and folktale.

64. See Zfatman-Biller 31.

65. Other stories of dybbuk possession, differently structured and omitting or reaccentuating varying authenticating (or skepticism-producing) elements may of course produce different epistemological effects on the audience's behalf. For one comparative example, see Zfatman-Biller's treatment of a slightly earlier spirit possession account from Prague—one whose "characters" may have been well known to certain contemporary audiences—in "Geirush rukhot biprag bemeah ha-17: Lisheilat meheimnuto hahistorit shel gen'r amami," *Mekhkerei yerushalayim befolklor yehudi* 3 (1983), 7–33, esp. 15–19.

66. See Zfatman-Biller 18n5.

67. See Zfatman "S" 1:155; see also her comments about rhyme and authenticity with respect to this story in 1:199.

68. Analogously (though she refers to a modern, nonrhymed context), compare Tamar Alexander's attempt to reprivilege orality over textuality in dybbuk accounts: "Love and Death in a Contemporary Dybbuk Story: Personal Narrative and the Female Voice," in *Spirit Possession* 307–345, esp. 308.

69. My thanks to Sheila Jelen for her comments on this point.

70. See Zfatman-Biller 20 and "S" 1:196–197; and compare Zfatman-Biller "Geirush" 9n15.

71. See, for example, Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953), passim.

72. This historical question has linguistic overtones that render it irrelevant to almost any other extant contemporary dybbuk tales. Most are composed in Hebrew, and so the assumptions of veracity stemming from a Yiddish text are necessarily absent from the start; the other Yiddish text—from the *Mayse-bukh*—is in prose, and no similarly complex literary speech is present.

73. More complexly, the narrator refuses to describe the evil spirit's celebration when a fire strikes Lubar, stymieing efforts to expel him, and writes that the celebration "defied all description and narration." (68) Such defiance is not merely the result of literary limitation; the narrator has no problem describing the dybbuk suffering, shouting, and arguing. Instead, we may ascribe his difficulty to friction generated through his importation of nuanced ideological positions into the conventional generic narrative form; a possible inability (or unwillingness) to give credence to a position that "accepts" the wicked's rejoicing in innocent suffering by devoting descriptive space and energy to it as it "really happened." Instead, the narrator uses indirection and allegoresis in the larger sense, studding his dybbuk account with so many questions, contradictions, and odd citations and intertexts, as this analysis will show, that he forces us to examine it in more detail.

74. See Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, Book One. Compare Auerbach *Mimesis* 39, 87 and Veyne's remarks on "history as tradition or vulgate" (6–7, quote 6) and on invention of detail (103–105). On the rejection of this attitude by historians in the decades leading up to the dybbuk narrative in the "historical revolution," compare Nelson 40–41.

75. Compare Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 23–35, 40–41.

76. Zfatman-Biller 31.

77. See Zfatman-Biller 32–33, esp n.39. This common Jewish trope of the exorcism's failure is most emphatically absent in Catholic exorcism literature; see Chajes *Between* 43–44.

78. See Zfatman-Biller 33–34.

79. On the conjunction of spirit possession events and messianic events in Safedian circles, particularly around Hayyim Vital, compare Harris Lenowitz, "A Spirit Possession Tale as an Account of the Equivocal Insertion of Rabbi Hayyim Vital into the Role of Messiah," in *Spirit Possession* 197–212.

80. Perhaps the penitential resonances attributed to the dybbuk's wandering bear similarities to the *gerushin*, or the wandering among Safed's gravesites "in self-conscious imitation of the exiled Shekhinah" practiced by Moses Cordovero and Solomon Alkabetz. See Fine "Purifying" 123–124, quote 123; on *gerushin* as a preparation rite for benevolent possession, see Fine "Benevolent" 105–106, and compare Chajes *Between* 19–20.

81. Compare Zfatman-Biller 27n27 and Zfatman "S" 1:xvi, where she writes that "there is no effort [...] to give the story any 'authentic' documentary credibility." See also Zfatman "S" 1:190.

424

82. Compare this account to "the spasms described in the *vita* of Lukardis of Oberweimar, in which her spine was arched and her legs and head drawn back so tightly that her body nearly formed a circle, [which] are a recognized form of hysterical behavior known as *opisthotonos*." Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), 203. See also Boyarin *Unheroic Conduct* 193 and Gilman 63.
83. Compare Bilu "Taming" 45–51.
84. Though male victims of possession are not rare, the majority of the possessed are certainly female, and the vast majority of possessing spirits are male, findings which seem to obtain cross-culturally. See Bilu 46 and the materials cited there, as well as Bilu, "Dybbuk, Aslai, Zar," passim. Compare, however, Faierstein's revisionist study ("Maggidim" 188ff).
85. See Bilu 47–48. Compare also Teresa de Laurentis, "The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender," in de Laurentis, *Technologies of Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 36–37, and, in a Jewish context, the prevalent descriptions of women "as passive and as victims of sexual violence" within martyrological literature composed earlier but contemporarily known. See Susan Einbinder, "Jewish Women Martyrs: Changing Models of Representation," *Exemplaria* 12:1 (2000), 108, 112–113, 116–117.
86. Underwear not having been invented then (see Chajes "City" 152n61); compare the woman's immodest exposure in the Falcon case (Chajes "City" 132–133), which, adding the detail of her writhing, seemingly mimics sexual intercourse. See also Weinstein ("Kabbalah" 243), who notes how this long confinement to bed, exposed to strange masculine gaze, would have been "unthinkable in normal life" in both Jewish and Christian contexts.
87. See, for example, the oath taken by Eliezer to Abraham in Gen. 24:2 and Rashi ad loc.
88. On the use of sulfur in the exorcisms described by Elijah Falcon in 1571 and the controversial fumigation technique in exorcism more generally, see Chajes *Between* 69–70.
89. See Genesis 34:1 and Genesis 38, passim.
90. Compare Chajes "City" 140–141 and Bilu 46, 49.
91. See Zfatman-Biller 18–19 and "S" 1:195. For a powerful sense of the regional fear and devastation, both physical and psychic, during the late 1650s, see Meir Balaban, *Yidn in poyln* (Vilna: Kletzkin Farlag, 1930), 151–168, esp. 155; on the war, see Mordechai Nadav, *The Jews of Pinsk, 1506 to 1880* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 163–180; the still valuable S. M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day* (Philadelphia: JPS, 1916), 153–158; and Fram *Ideals* 32–34.

92. See Neugroschel 61 and Weinreich *Bilder* 260; for other literary responses in Yiddish, compare Khone Shmeruk, "Yidishe literatur un kolektiver zikoren: di chmelnitzki-gzeyres," *Oksforder yidish* 1 (1990), 357–382, esp. 358, 362, 366, 369; Weinreich *Bilder* 192–218; and Erik *Geshikhte* 379–380. More generally, see Dubnow 144–153, 199–202.
93. Compare Einbinder "Jewish Women" 121. On the allegorized female body in premodern times more generally, compare Helen Solterer, "At the Bottom of Mirage, A Woman's Body: *Le roman de la rose* of Jean Renart," in Linda Lomperis and Sarah Stanbury, eds. *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature* (Philadephia: University of Pennsylvania Press, 1993), 215, 230.
94. Much later in the text we learn that Mindl is a survivor of a sort: she is one of a pair of sisters, the other one also attacked by a dybbuk but who failed to survive the attack (73). We may thus add survivor guilt to the list of Mindl's agonies and also note how our author has added another level of doubling to the constant binary divisions that attend all dybbuk stories.
95. On the constitution of the Jewish community in this period more generally, compare Fram *Ideals* 38–47.
96. Bilu 60 and Goldish preface 14.
97. An interesting avenue for further analysis would be an extensive comparison of the prayers with contemporary *tkhines*, women's devotional prayers, to compare this ostensible male possession with the ostensibly unmediated female voice. For the usage of the *tkhines* in a slightly later period to reconfigure the relationship between the living and the dead to a "more complex and reciprocal one, see especially Chava Weissler, " 'For the Human Soul is the Lamp of the Lord': The *Tkhine* for 'Laying Wicks' by Sarah bas Tovim," *Polin* 10 (1997): 40–65, esp. 61–63; more generally, see Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women* (Boston: Beacon Press, 1998).
98. On theodicy in Jewish medieval and early modern literature, see Funkenstein *Perceptions* 203–206.
99. See Weissler "Mitzvot" 107–108 for discussion of a similar dynamic within eighteenth-century *tkhines*.
100. See Exodus 34:7.
101. See the reference in Tana debei Eliyahu Zuta 17, understood as a commentary to BT Sanhedrin 104a. See also, however, BT Sanhedrin 17a and n.113

424

infra. On the kaddish, compare Raphael Posner, Uri Kaploun, and Shalom Cohen, eds. *Jewish Liturgy: Prayer and Synagogue Service through the Ages* (Jerusalem: Keter, 1975), 112–115.

102. The particular reference in the Yiddish text, to Ps. 145:9, is from the *Ashrei*, recited three times a day by traditional Jews, whose recitation guarantees life in the world to come according to the Talmud (see BT Berakhot 4b). Its location in a tale about life after death may not be coincidental.
103. See BT Rosh Hashanah 17b.
104. I use the word in the descriptive sense; this is not, however, considered by traditional authorities as one of the Thirteen Divine Attributes.
105. The verse is also one of the Bible's most noted contradictions; Deuteronomy 24:16 states precisely the opposite, that children should not die for their fathers' sins. The rabbis, well aware of these problems, essentially reinterpret our verse to reverse its plain meaning; they claim that children are only punished for their parents' sins if they continue in their ways—thus deserving some punishment (though perhaps not to such degree); see BT Sanhedrin 27b. Mindl also avoids this question of contradiction.
106. The classic example is probably the book of Esther; other examples abound, however, often in the hagiographic genre.
107. Possibly punished wandering souls or dybbuks are subject to separate rules than those in Gehenna; I have yet to find a source that clearly makes such a distinction, however. More to the point, the force of Mindl's prayer seems dependent on the fact that such distinctions are at best blurry and presumably nonexistent.
108. For more on the Akedah's centrality, see Shalom Spiegel, *The Last Trial* (New York: Pantheon Books, 1963), esp. xii, xvi, 20; and Yael S. Feldman, "Isaac or Oedipus? Jewish Tradition and the Israeli Aqedah," in J. Cheryl Exum and Stephen D. Moore, eds., *Biblical Studies/Cultural Studies* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 159–189, esp. 161–162.
109. Compare, for example, Genesis 23:2 and Rashi *ad loc*; Leviticus Rabbah *ad loc*; Midrash Pirkei de-Rabbi Eliezer 31.
110. Arguably, Mindl rather intends the audience to learn from the *dybbuk*'s punishment. However, given her characterization of the experience in terms of her own testing and suffering, this seems unlikely; even if so, her accentuation of her own problems make any such solution highly unsatisfactory to readers now predisposed to read the story as more than simply a conventional dybbuk tale.
111. The christological aspects of this position have not gone unnoted.

112. Compare Bilu "Taming" 44.
113. See BT Rosh Hashanah 16a. For a comparative cultural perspective on the New Year as a time for expulsion and exorcism, as well as a moment for the return of dead souls, compare Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History* (London: Arkana, 1954), 51–54.
114. On excommunication as a tool of spirit exorcism by Joseph Karo, see Chajes *Between* 68–69. One technique used—the recitation of "Aleinu" [It is on us] backwards and forwards—indicates by its very name the significantly communal aspect of the exorcism. Compare, more generally, Abrahams *Jewish Life* 52–53.
115. For a brief discussion of other magical means of exorcism attempted here—excommunication, prayer, cursing, the blowing of seven shofars and the holding of seven Torah scrolls—see Zfatman-Biller 22. A full discussion of the employment of these techniques in our narrative must await a fuller treatment; see, for now, Alexander 312 and Bilu 56–58.
116. See BT Megillah 23b; the notion of God's presence appearing in a quorum is also based on a conventional understanding of Proverbs 14:28, "In the multitude of people is the king's glory."
117. Compare Zfatman-Biller 22.
118. Perhaps it is this nomenclatural representativeness that causes the dybbuk to greet him so respectfully, asking the rabbi if he may bless the holy man (69). However, the fact that *kat* more precisely means "sect"—a word with specifically antinomian resonances in Hebrew—may remind us of the contemporaneous Sabbatean currents highly relevant to this area, as mentioned above, and even possibly suggest this as a crypto-Sabbatean work. Full investigation of such possibilities is beyond the scope of the chapter, but for a more general connection of the work to the Sabbatean atmosphere, see Weinreich *Bilder* 260–261.
119. On whether "fate" (*mazel*) is applicable to Israel, see BT Nedarim 32a, Shabbat 156a, Isaiah M. Gafni, *The Jews in the Talmudic Era: A Social and Cultural History* (Jerusalem, 1990), 166n84, and the discussion in Funkenstein *Perceptions* 293.
120. On the shofar's role in repelling demons in rabbinic literature, see Chajes *Between* 82–83.
121. The term is Chajes'; see Chajes *Between* 70. For other conventional features, compare Zfatman-Biller 32–34; a highly significant feature, mentioned only briefly here, is the emphasis on discovering the dybbuk's name and thus identity. In our case, the dybbuk's revealed name, Yakov, is

symptomatic both of the Jewish people's essential nature and of the paradigmatic deceiver who disguises his own essence, and is itself highly significant in its paradoxical implications.

122. Bilu "Taming" 61.

123. Compare Chajes *Between* 81. This is not the only such circumstance; it was possible, for example, to see visions of the deceased. All of these—both in "reality" and its literary representation—are of course subject to varying degrees of skepticism on the part of their experiencing, hearing, or reading audience.

124. Compare Zfatman-Biller 21.

125. Compare Chajes *Between* 22, 27 on the spirit's painful treatment. On the idea that sin and punishment are worked out on the body, compare the popular medieval stories of Rabbi Akiva and the wandering soul discussed in Yassif "The Body" 208.

126. See also Zfatman-Biller 21n12 for comparative transmigrations in other contemporary dybbuk tales.

127. See Lieberman "Some Aspects" 242–244 for discussion.

128. Compare Numbers 19 passim. Indeed, the waters in which the ashes are diluted are called *mei khatat* ("waters of sin").

129. Compare Bamidbar Rabbah 19.

130. For an extensive reading of the sotah through the lens of gender, see Bonna Devora Haberman, "The Suspected Adulteress: A Study in Textual Embodiment," *Prooftexts* 20:1+2 (2000): 12–42. For a further discussion of *sotah* in its rabbinic context, see Peskowitz *Spinning* 131ff, esp. 135, where she claims that "tractate Sotah presents this fantasy of the bound and controlled female body," which again is relevant to the sadomasochistic trends present in our text.

131. In light of the shifting nature of the test, it is notable that according to the Talmud certain women who were barren actually tried to get their husbands to submit them to the *sotah* water so that they would become pregnant; see BT Sotah 26a.

132. This ending also highlights the seeming mutual exclusivity between sexualized spiritual possession and the husband's sexual act; see Bilu ("Taming" 52), who also notes that in ancient Greece marriage was considered a cure for hysteria, "which was allegedly caused by disordered sexuality—the product of a 'wandering womb.' "

133. Yakov met a woman with whom he had committed adultery; the two entered into the bodies of Mindl and her sister; the latter died immediately.

On "the zoharic tendency to regard reincarnation as an opportunity to rectify sexual transgressions," see Chajes *Between* 16.

134. Compare also Bilu 50–52 and Chajes *Between* 28.

135. See Boyarin *Carnal Israel* 188–189.

136. Boyarin *Carnal Israel* 191.

137. Boyarin *Unheroic Conduct* 179. Boyarin importantly distinguishes between Talmud study and other kinds of Jewish textual study and information available to women.

138. Chajes has attempted to relate spirit possession to "broader notions of women's religiosity, as perceived and experienced by women as well as by the male religious elite" (*Between* 97). See Chajes *Between* 97–98, 115–117.

139. On legal and regulative control of women's sexually disruptive presence more generally, see Carol Smart, "Disruptive Bodies and Unruly Sex," in Smart, ed., *Regulating Womanhood: Historical Essays on Marriage, Motherhood, and Sexuality* (London: Routledge, 1992), 7–32, esp. 7–11; with respect to literature, Alice Jardine's perceptive comments are worth noting: "If the 'author' is male, one finds that the female destiny (at least in the novel) rarely deviates from one or two seemingly irreversible, dualistic teleologies: monster and/or angel, she is condemned to death (or sexual mutilation or disappearance) or to happy-ever-after marriage." *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 52. See also Annette Kolodny's "Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism," in Elaine Showalter, ed., *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory* (New York: Pantheon Books, 1985), 147. Kolodny notes that "what is important about a fiction is not whether it ends in death or a marriage, but what the symbolic demands of that particular conventional ending imply about the values and beliefs of the world that engendered it."

140. Bilu 54. In the Falcon case, the possessing spirit (though not the victim) has asserted that "all religions are the same" (Chajes *Between* 40).

141. Chajes "City" 143; compare also Yassif, who connects the psychotic development of disbelief in society's basic tenets to the possession's somatic effects ("The Body" 212–213).

142. For perhaps the most famous contemporary literary example, see *Hamlet*, Act I.

143. The relevant blessing is "Blessed be you, Adonai, our God, ruler of the world, who has given the rooster the intelligence to distinguish between day and night."

144. I use this term in distinction from "literal"; see the discussion in *Antonio's Devils*.
145. The connection between *kapparot* and the Akedah has already been noted by Spiegel in a very different context; see *Trial* 65.
146. A classic convention of the dybbuk story is that the victim speaks in the possessor's physical voice. Though our narrative seemingly omits this detail, it is eminently possible that this was assumed to be the case by the reader; either way, the dybbuk certainly crows through her.
147. Chajes *Between* 5, 119–120. For discussion of demonic possession in a non-Jewish context, see Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts* (San Francisco: Pandora, 1994), 71–72, 80, 112; Chajes 13; Cohn 22, 26–27, 42; Clark *Thinking* 84; Briggs *Witches* 131–132; Behringer 166, citing the contemporary "widespread view that possession was caused by witches, who induced a demon to enter the body of their enemy"; and particularly Maggi, 10–12, 100–102, 111–112, 122. Of particular relevance here is the Christian exorcist's insistence on determining the possessing devil's name and biography, the exorcism's theatricality, and, most intriguingly, Maggi's conceptualization of the exorcist's view of the entire matter as partaking of both reality and metaphor simultaneously. That the possessing spirit is a devil, and not a human soul, is a tremendous difference between Jewish and Christian perspectives on the phenomenon. Briggs (*Witches* 131–132) reminds us of the existence of skepticism as well as belief with regard to Christian possession.
148. On Jewish views of witchcraft, compare H. C. Erik Midelfort, "Social History and Biblical Exegesis: Community, Family, and Witchcraft in Sixteenth-Century Germany," in David C. Steinmetz, ed., *The Bible in the Sixteenth Century* (Durham: Duke University Press, 1990), 12–13, and Trachtenberg *Magic* 11–16.
149. See Briggs, *Witches and Neighbours*, passim; and Alison Rowlands, *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561–1652* (Manchester: Manchester University Press, 2003), 1–8.
150. Compare Midelfort 27; P. G. Maxwell-Stuart, *Witchcraft in Europe and the New World, 1400–1800* (New York: Palgrave, 2001), 13; and Behringer 87.
151. Williams *Dominion* 100.
152. See, for example, Peter Rushton, "Texts of Authority: Witchcraft Accusations and the Demonstration of Truth in Early Modern England," in Stuart Clark, ed., *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology, and Meaning in Early Modern Culture* (New York: St. Martin's Press, 2001), 21–39, esp. 28–29, 34 and Marion Gibson, "Understanding Witchcraft? Accusers' Stories in Print in Early Modern England," in *Languages of Witchcraft* 42. Gibson differentiates between what we might term subgenres in witchcraft narratives, those that use "almost exclusively legal documentary sources" and "basically third-person narratives of witchcraft," whose reliability she feels is compromised; she then analyzes these genres' importance as a means of organizing experience. Compare also Stephens *Demon* 237–238.

153. See Peter Elmer, "Towards a Politics of Witchcraft in Early Modern England," in *Languages of Witchcraft* 104–105. In literary terms, there is certainly no reason a polyphonic text—and a dybbuk is nothing if not polyphonic—cannot simultaneously hint at both functions. See also Clark *Thinking* 28, 134–135, 144.
154. Barstow, 1–2, quote from xiv.
155. For an excellent overview of this approach, see Briggs (*Witches* 259–263), who concludes that many men were tried as witches, the critical literature, contemporary rhetoric, and (arguably) contemporary mentality more generally notwithstanding. Compare also Cohn 227 and, intriguingly, Midelfort (184–186), who connects the period's rising marriage age, the increasing proportion of women, women's resulting melancholy and isolation, and the increase in witchcraft accusations.
156. Rowlands 169.
157. Rowlands 135; compare Rowlands 135–179 more generally, and Cohn, *Europe's Inner Demons*, 143–233.
158. This inversion in Christian perspective and its relevance to Jewish supernatural literature has been discussed in the previous chapter; see here Clark *Thinking* 9; Cohn *Europe's Inner Demons* 147, and Briggs *Witches* 99.
159. The careful understanding of patterns of thinking *about* inversion as well as inversion itself receives its best treatment in Clark, *Thinking*. Clark's similar discussion of structures of complementarity within early modern thought, where "opposites were said to require each other … [as they were] believed to be in conformity to a world order based on the unity of contrasting elements" (*Thinking* 40–41), is even more useful in our regard.
160. See Rowlands 68–75.
161. On this point, see Barstow 28–29 and Midelfort 182–183. Such a perspective is itself part and parcel of a general misogynist discourse; on the text generally and centrally marshaled in support of this point, the *Malleus Maleficarum*, which referred to witchcraft not only as "treason against God" but as "female rebellion," see Barstow 61–63, cites 62 and Midelfort 5.

Compare also Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), 1–2.

162. Compare Barstow 153 and Midelfort 73–74.
163. See Barstow 3–13, esp. 9, 12, and 129–145. Compare also Newman (*Fashioning* 26), who speaks of "public shaming and spectacle" as a means of managing "woman's voracious sexuality."
164. See Rowlands 180–200, esp. 183–185; see also Diane Purkiss, "Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories," in *Languages of Witchcraft* 81–98, 81.
165. Compare Briggs' comments on countermagics in *Witches* 182–183.
166. See here esp. Barstow 149–155 and Rowlands 25, 29–33, 40–41. According to Behringer (41) some witches' punishment was to be burned alive, the punishment for heresy—the same punishment with which Mindl is threatened by the non-Jewish ruler, perhaps helping explain this bizarre, parenthetical textual moment.
167. Barstow 85.
168. See Barstow 63 and Midelfort 189, quote Midelfort.
169. Midelfort 76–77, quote 77. On the rare prosecution of Jewish witches, see *SRH* 11:143; Trachtenberg *Devil* 80–81, 86–87; and Stow *Alienated* 235.
170. Compare Richard Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), 6, 30, 41–42, 69, 76, 110; Stephens *Demon* 5; and Williams *Dominion* 121–145, esp. 124–126.
171. Compare, more generally, Clark *Thinking* 152.
172. Williams *Dominion* 9. As Newman argues in substantial detail, these developments interact with other social, economic, and gender processes as well. In the English context, for example, "between 1580 and 1640 … enormous economic and demographic as well as political changes … were figured variously in the social fabric as acute anxiety about conventional hierarchies … [including] female rebellion." Newman *Fashioning* xvii–xviii. She subsequently notes that witchcraft accusations reach their peak in this period (xviii).
173. See, for example, Rowlands 198. On the "ravages" to the Jewish community during the Thirty Years' War, compare *SRH* 14:261–271.
174. Rowlands 200. For an alternative perspective on this "turmoil of war" view, compare Wolfgang Behringer, *Witchcraft Persecutions in Bavaria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), esp. 4–5, 104. Behringer speaks (104) about a contemporary "radical shift in mentalities" more generally, due to population surge, great poverty, the agrarian crises, and strong and forceful political centralization. Compare also Briggs *Witches* 7, 308.

175. Midelfort 82–83, quote 83. See also Behringer 327–331.
176. For a closer study of this region, see Rowlands, passim, esp. 105–134 for the period of the Thirty Years' War; a more general treatment of the area is H. C. Midelfort's *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684: The Social and Intellectual Foundations* (Stanford: Stanford University Press, 1972). On regionalism and regional politics, compare Behringer 7, 9–11. On Poland, which "was more open to the transmission of demonological theory from Germany" and whose most active period of witch trials come later than its Western counterpart (around 1675 to 1700), see Maxwell-Stuart *Witchcraft* 77.
177. See Barstow 61–63.
178. Compare Rowlands 22–43 and Briggs 8. Quote from Rowlands 60.
179. Behringer 187, 200. Compare also Stuart Clark, introduction to *Languages of Witchcraft* 4; Rushton "Witchcraft" 22, 26; and Thomas Robisheaux, "Witchcraft and Forensic Medicine in Seventeenth-Century Germany," in *Languages of Witchcraft* 197–215, esp. 198. Robisheaux, referring to suspicious deaths and their relation to witchcraft accusations and trials, writes, "common folk and public authorities were quite skilled and experienced in reading the signs surrounding odd, unexpected or distressing misfortunes, and could call upon a wide variety of explanations. Witchcraft was actually a comparatively rare explanation, especially in the late seventeenth century." See also Robisheaux 212 and Briggs *Witches* 69–72 on the complex combinations of medicine, cunning, folk, natural, and magical healing, home work, natural philosophy, and theological belief in explication for misfortune involved in diagnosing witchcraft.
180. Compare Rowlands 56–60.
181. Briggs *Witches* 320–321.
182. Rowlands 40; see also Clark *Thinking* 146–147, 176.
183. Compare Newman *Fashioning* 6. On the specific linkage between female literacy and women's increasing freedom for theological speculation (and the inevitable and concomitant male anxiety), compare Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 76.
184. See Rowlands 11–12, 52–55; Midelfort 10, 24–25.
185. Compare, for example, Newman *Fashioning* 17–18. To the best of my knowledge, even quasi-statist contemporary Jewish European institutions

האוניברסיטה העברית בירושלים
המכון למדעי היהדות
החוג לידיש

העברעיִשער אוניווערסיטעט אין ירושלים
אינסטיטוט פֿאַר ייִדישע וויסנשאַפֿטן
ייִדיש־אָפּטיילונג

דער שׂטן אין גאָריי

אַ מעשׂה פֿון פֿאַרצייַטנס

און אַנדערע דערציילונגען

פֿון

יצחק באַשעוויס

ירושלים תשל"ג / 1972

גל טײַנײַן ב׳לדר צד׳ 261-254
גה פֿון א רוח אין דאָרף״

יג

דער דיבוק פון גאַריי

אַ מעשה נורא מיט אַ יונגפרוי וואָס עס האָט אין איר זיך באַהאַפטן אַ דיבוק ר״ל: אַרויסגענומען פון דעם שיינעם ספר מפעלות-הארץ און מעתיק געווען אויף עברי טייטש דערום אויך די חייבער און די מוידן און די לייט פון המון זאָלן חאויל פאַרשטיין גאָר דאָס וואונדער און סון זייער האַרץ זיך אומצוקערן צו גאָט: און זיי זאָלן אויך זיך אַראָפּנעמען אַ ביישפיל ווי גרויס עס איז די שטראָף פון אַ מענטש וואָס טוט חס ושלום זיך פאַרזינדיקן און באַפלעקן זיין נשמה: דער אַלמעכטיקער זאָל אונז באַשירמען פון אַלדאָס בייז און אָפּקערן פון אונז זיין גרימצאָרן און פאַרטרייבן דעם שטן וכת דיליה אויף אייביק אמן:

ויהי און עס איז געווען אין דער שטאָט גאַריי וואָס זיצט צווישן די בערג נאָענט צו די ק״ק זאַמאָשץ טורבין קראַשניק וכו׳ וואָס פריער איז דאָרטן געווען דער מנחת־קודש זצ״ל און נאָכדעם איז דאָ געזעסן על כסא הרבנות ר׳ בינוש אשכנזי ז״ע: די זאַך האָט געטון פאַרלויפן אין דעם יאָר אשר אז זענען די ויילן פון דער וועלט אויפ־געציטערט געוואָרן פון דער מעשה שבתי צבי זיין געדעכעניש זאָל אויסגעמעקט ווערן וואָס האָט בעוונותינו הרבים זיך געשמדט און אַראָפּ־געפירט פון רעכטפאַרטיקן וועג כמה וכמה יהודים צווישן זיי פיל פרומע לייט און אַנגעצונדן אַ פייער אין אַלע עקן פון גלות: דער אל קנוא זאָל אים באַצאָלן זיין לוין און אים פאַרגעלטן זיין ווערק ווי ער האָט פאַרדינט און מיר זאָלן זוכה זיין צו אַ וואָרער אויסלייזונג במהרה בימינו ונאמר אמן:

ובעיר און אין דער שטאָט גאַריי האָט געוואוינט אַ מאַן וואָס זיין נאָמען איז געווען בריש באַרימט מיט זיין גאָט־פאַרכטיקייט און מיט זיין שיינעם געשטאַלט און מיט זיינע גוטע מעשים און ער האָט

געהייסן גדליה: און דער מאַן האָט עוסק געווען אין קבלה מעשית און אין פאַרבאָרגענע לערנונגען: דהיינו ער האָט געקאָנט צאַפּן ווין פון דער וואַנט און איז געניט געווען אין דער חכמה פון אַלכימיה און יעדן ערב שבת האָט ער באַשאַפן אַ געדריטלט קאַלב ווי עס ווערט געבראַכט וועגן אונדזערע הייליקע אמוראים: דער מאַן האָט אויך געוואוסט צו טון סגולות זייער פיל דען ער איז געווען אַ חכם און פון וועגן זיין פאַרשטענדיקייט און זיינע גלאַטע רייד האָט ער געפונען לייטזעליקייט אין אַלעמענס אויגן: און באמת איז דער מאַן געווען אַ שאַלקהאַפּ־טיקער און אַ רשע גמור און ער האָט נייערט געטון גאָט ברוך הוא צום דערווידער: דען ער האָט שטילערהייט זיך באַנוצט מיט שמות הטומאה און געטון באַשווערן לילית נעמה און אַלדי איבעריקע משחיתים צו טון זיין ווילן: און אַזוי האָט ער אָנגעזאַמלט אוצרות פון גאָלד זילבער דימענטן און טייערע שטיינער: און ער האָט געגאַרט די שטאָטליים און געקומען אויף זייערע ווייבער און געמערט ממזרים: און מחמת גלוסטונג צו הפקרות האָט ער אָפּגעטון שענדלעכע זאַכן וואָס קאָנען נישט באַשריבן ווערן אין אַ ספר וד״ל:

והנה און נון פון וועגן זיינע שווערע חטאים איז אויך זיין ווייב וואָס ער האָט זי צוגערויבט דורך תחבולות פון איר מאַן אַ גרויסן צדיק געפאַנגען געוואָרן אין דער נעץ פון די חיצונים און עס האָט זיך באַהאַפטן צו איר אַ דיבוק און מחמת זי האָט געהאַט אַ רוח פון אַ צדיקת און אליהו פלעגט זיך אַנטפּלעקן צו איר האָט קיין מענטש־קינד נישט צוגעגלויבט צו דער הערונג פון זיינע אויערן און אַלע זענען נייגעריק געווען אויב די זאַך איז וואָרהאַפטיק: און אַזוי איז געווען דען די יונגפרוי [רעכעלע איז געווען איר נאָמען] איז פאַרוואָר געלעגן אין איר הויז נאַקיט און איר שאַנד איז געווען אויפגעדעקט ממש און דאָס גאַנצע געשיר איז געווען צעבראָכן אויף שערבעלעך און דאָס בעטגעצייג איז געווען צעריסן און זי האָט געשריגן אַ גרויס און ביטער געשריי: און ווי אַלע האָבן זיך צונויפגענומען אַזוי האָט מען זי נישט דערקענט: דען איר געשטאַלט איז געווען גריילעך פאַרענדערט און איר פנים איז געווען ווי קרייד און די לעפצן אויסגעקרימט ווי פון אַ פאַרכאַפּעניש ל״ע און די אַפּלען פון אירע אויגן זענען געווען איבער־

געקערט שלא כדרך הטבע: און דאָס קול איז נישט געווען איר קול: דען איר קול איז געווען דאָס קול פון אַן אשה און דער דיבוק האָט גערופן מיט דעם קול פון אַ מאַנסביל און מיט פיל געווין און יאָמער־ניש דאָס אַ דערשרעקעניש האָט ארומגעכאַפּט און די הערצער זענען צעגאַנגען און די קניען האָבן געשטרויכלט: און מחמת זי איז געלעגן מיט אויסגעשפּרייטע פיס ווי אַ געווינערין אויף דער בראָך שטול האָבן די נשים באַגערט איינצוטון אירע פיס וואָרן עס איז געווען אַ חרפה פאַר די מאַנסלייט און זיי האָבן זי אויך צוגעדעקט: אָבער די קליידער זענען תיכף ומיד ווידער אראָפּגעפאַלן פון איר דען דער רוח האָט זיי אראָפּגעוואָרפן: און די שטאַרקייט פון אירע געלענקען איז געווען נישט געווינלעך דאָס אויך גבורים האָבן נישט געקאָנט זי בייקומען און די זאַך איז געווען אַ ווילדער חידוש פאַר אַלע און אַ פאַרהוילן רעטעניש:

ויהי און ווי ר׳ גדליה האָט געזען די מעשה און וואָס עס האָט געטראָפן און ער האָט זיך זייער געשעמט און אַ פאַרשעמטקייט האָט צוגעדעקט זיין פנים: וואָרן ער האָט געטראַכט וואָס וועלן די לייט זאָגן: אויב דער רוח האָט געהאַט שליטה צו ר׳ גדליהס וויב און ער האָט נישט געפונען קיין ראַט איז דאָך אַ צייכן דאָס ער איז נישט קיין צדיק און זיינע קמיעות זענען געפעלשט און זיי וועלן שפּעטן פון אים און נקמה נעמען: און דערום האָט ער זיך געקליגט מיט הינטער־ליסטיקייט און ער האָט געזאָגט איר זעט דאָך דאָס זי איז פון זינען און אַלע אירע רייד זענען פון אַ מטורפת: דאַמאָלס האָט דער דיבוק באַגונען צו שרייען: אוי און אבוי צו דיר דו רשע וואָס האָסט גע־ווירקט אומרעכט און דיך פאַראומרייניקט מיט אַלע אומווערדיקייטן און געלעגן מיט זונות און בועל געווען ערוות: און איצט זאָגסטו צו לייקענען אין דעם וואָס דיינע אויגן זען דערום דיין רשעות זאָל נישט באַקאַנט ווערן פאַר לייטן און דו זאָלסט נאָך פאַרלענגערן צו גנבענען **זייער דעה דורך דיינע ערמות און מוטווילקייט: און ווי גדליה האָט** דאָס געהערט איז אין אים מער נישט געבליבן קיין חיות: אָבער באַלד האָט ער זיך ווידער געשטאַרקט און גערופן זי איז משוגע און גאַר: אָבער די לייט האָבן מער נישט צוגעהאַרכט צו אים און אים

נישט געגלויבט: און עס איז דאָרט בייגעווען החסיד ר׳ מרדכי יוסף ז״ל וואָס איז פריער געזונקען אין שאול תחתית און דערנאָך תשובה געטון און ניצול געוואָרן און ער האָט געצערנט די צערנונג פון גאָט און ער האָט אויפגעהויבן זיין שטעקן און געשלאָגן גדליהן: און גע־רופן רשע מרושע נון וועסטו נישט מערן צו פאַרבלענדן די אויגן פון די לייט דען דו ביסט אַ באַטריגער און אַ מכשף און פון וועגן דיר איז אויסגעגאָסן געוואָרן די פּלאָג איבער אונדז אַלע און מיר האָבן אויסגעזייגט דעם כוס פון פורעניות: און דער תקיף גדליה האָט אים געוואָלט הרגענען נייערט די לייט האָבן זיך אַנגענומען פאַר אים און אים באַשיצט:

והנה און נון האָט דער דיבוק נאָך אַלץ געמערט צו שרייען און האָט זיך מתוודה געווען מיט קלאָג און אָכצעניש אויף זיינע זינד: און די אשה האָט אויפגעהויבן אַ שווערן שטיין און זי האָט מיט אים געשלאָגן אויף איר האַרץ: און עס איז געווען אַ פּלא ווי זי טוט נישט צעשטויסן אירע ביינער און צעשמעטערן דעם שאַרבן דען דריי שטאַרקע מאַנסלייט האָבן דעם שטיין נישט געקאָנט רירן פון אָרט: און אין אירע הענט איז ער געווען ווי אַ פעדערל: און זי האָט אים געוואָלגערט אַהין און צוריק איבער דער לענג פון איר גוף פון איר שטערן ביז די שפּיצן פינגער און אַזוי פיל מאָל אָן איבעררייס: און דער חסיד ר׳ מרדכי יוסף ז״ל האָט אַנגעגורט זיינע לענדן און געפרעגט: וואָרום טוסטו שרייען און ביסט דיר גורם אַזוי פיל צער:

ויאמר און דער דיבוק האָט אָפּגעענטפערט מיט אַ הויך קול און מיט רעש: ווי אַזוי זאָל איך נישט טון וויינען און שרייען: דען ווען איך בין נאָך געווען צווישן די לעבעדיקע האָב איך מטמא געווען מיין נשמה און עובר געווען כל העבירות שבתורה: איך שטאַם פון לובלין און איך בין דאָרט געווען פון די גרינגע יונגען וואָס זויפן ביר אין די האַרבערדיקן און מאַכן זיך לוסטיק אין די הורן הייזער: און איך האָב ווידערגעשפּעניקט אין אַלע געבאָטן פון גאָט און אים דערצערנט: אין הייליקן טאָג פון שבת האָב איך געטון אַ מלאכה און איך האָב געגעסן חזיר און אַנדערע מאכלות אסורות: און אום יום־כיפור האָב

איך צום טראָץ אײַנגעריכט אַ סעודה און געטרונקען ווײַן און מיך
אָפּגעגעבן מיט פּריצות און אויך געהויערט אויף בהמות חיות ועופות:
ווי איז צו מיר דען איך האָב געדאַכט דאָס עס איז נישטאָ קיין דין
און קיין דיין און איך האָב געלייקנט דאָס די תורה איז מן השמים
און איך האָב געמאַכט צושאַנד אַלע תלמידי חכמים און זיי געשאָלטן
מיט חוצפּה און אָנגערייצט אויף זיי הינט ווי עס איז די געוואוינהייט
פון די לצים: והנה פּתאום האָב איך באַקומען די שווערע שלאַג און
דאָס איז אַזוי אַ שלאָפקייט וואָס מען שטייט מער נישט אויף פון איר:
און איך האָב וואָרן געזען דאָס עס איז געקומען מײַן סוף: אָבער
ווי ס'איז דער שטייגער פון די רשעים בין איך נישט אונטערטעניק
געוואָרן און פאַרבליבן האַרטנעקיק ביי דער טיר פון גיהנום און פאַר
מײַן טויט זענען געקומען צו מיר מײַנע געזעלן און זיי האָבן מיך גע־
פרעגט אַבֿרהם [אַזוי איז געווען מײַן נאָמען] טוסטו באַדויערן: און
איך האָב זיי געענטפערט מיט שטאָלץ דאָס אויך איצט גלויב איך נישט
דאָס עס איז דאָ אַ באַשעפער אויף דער וועלט און איך האָב פאַר מײַן
פּטירה געלעסטערט און אַזוי בין איך אויסגעגאַנגען אין לייקענונג:

ויהי און עס איז געווען תיכף ווי איך בין געשטאָרבן און נאָך אײדער
מען האָט מיך אָפּגעהויבן און אוועקגעלייגט אויף דער ערד האָבן
זיך צו מיר באַהאַפטן דריי רוחות רעות: און זיי האָבן באַגונען מיך
צו פּייניקן מיט פיל אכזריות און זיי האָבן מיך געטרעטן מיט די פיס
און מיר אָנגעטון יסורים קשים: און איך האָב שוין געזען דאָס עס איז
יאָ דאָ אַן עונש נאָר עס איז שוין געווען שפּעט: און די גאַנצע צייט
וואָס איך בין געלעגן צוגעדעקט האָבן זיי מיר פאַרשאַפט אַלערהאַנט
ענויים וואָס עס איז גאַרנישט געמאָלט איבערצוגעבן: און איך האָב
געערופן מײַנע קרובים זיי זאָלן געפינען פאַר מיר אַ תיקון אָבער זיי
האָבן נישט געקאָנט דערהערן מײַן קול דען איך בין שוין געווען אַ
בר־מינן: און נאָך מײַן לוויה זענען נאָכגעלאָפן צען־טויזנטער און
מילי־מיליאָנען קליפּות: און זיי זענען אַלע געווען מײַנע קינדער וואָס
איך האָב געטון באַשאַפן דורך טומאת קרי און בעולות אסורות: און
זיי האָבן מיך געערופן טאַטע און מײַן שאַנד איז געווען גאָר אָן אַ גרעניץ:

ובֿאשר און ווי מען האָט מיך אַרײַנגעלייגט אין גרוב און צוגעדעקט
מיט דעם לעצטן הויפן ערד איז געקומען צו מיר דער מלאך
דומה: און ער האָט אַ קלאַפּ געטון מיט זײַן פײַערדיקער רוט איבער
מײַן קבר און דאָס קבר איז גלייך געשפּאָלטן געוואָרן: און ער האָט
געערופן מה שמך ווי איז דײַן נאָמען און איך האָב נישט געדענקט
דעם פּסוק וואָרן איך האָב נישט געדאַוונט: און דער מלאך האָט
געטון אַ געשריי דו טפּה סרוחה דו פּושע באלהי ישראל פאַרזוים נישט
און פאַרלאָז גלייך דאָס קבר און פלי אין כף הקלע: דען דײַן אָרט
איז נישט אויפן בית עלמין וואו עס רוען פיל צדיקים און אנשים כשרים:
און איך האָב געוואָלט בעטן ביי אים נאָר ער האָט אָראָפּגעריסן פון מיר
די תכריכים און מיך געשלאָגן מיט זײַן פײַערדיקער רוט און מיך
פאַרטריבן:

והנה און פון דרויסן האָבן שוין געלויערט גרויסע מחנות שדים רוחות
מזיקים און מלאכי חבלה אָנגעגרייט זיך צו וואַרפן אויף מיר
מיט גרויס צאָרן און מיך צו צערייסן: און זיי האָבן מיך באַגעגנט מיט
כעס און שפּאָט און אײַנגעריכט אויף מיר אַ געיעג און געפייפט און
געהוליעט און מיך געיאָגט איבער אַלע וויסטע וועלדער: איך האָב
געוואָלט אַנטלויפן פאַר זיי און אַנטרינען אָבער עס איז נישט געווען
פאַר מיר קיין באַהעלטעניש דען זיי האָבן מיך געוואָרפן און געשליידערט
ווי אַן אָפּגעריסן בלאַט: איינער האָט געצויגן פון רעכטס און דער
אַנדערער פון לינקס און מיך נישט געלאָזט צורו באַטאָג און באַנאַכט
און זיך געפרייט מיט מײַן אַנגסט: ווען אַלע הימלען וואָלטן זײַן פּאַרמעט
און אַלע וואַסערן טינט וואָלט מען נישט געקאָנט באַשרייבן אַ טויזנט
חלק פון מײַנע לייד: און פון גרויס פּחד בין איך מגולגל געוואָרן אין
אַ בלאַט פון אַ בוים: אָבער אויך דאָ איז מײַן צער געווען נישט אָפּ־
צושאַצן דען ווען דאָס בלאַט האָט זיך געשאָקלט אין ווינט האָב איך
געציטערט און געפלאַטערט גלייך איך וואָלט זײַן אַ לעבעדיקער מענטש:
און ווי לאַנג איך בין געווען אין דעם בלאַט האָבן די טייוואָלים מיר
נישט געקאָנט טון קיין שלעכטס: אָבער איך האָב געמוזט אַרויס דען
אין בלאַט האָט זיך אַרײַנגעכאַפּט אַ וואָרעם און ער האָט מיך געביסן:
און ווי נאָר איך בין אַרויס אַזוי האָבן די שוואַרצע חיילות ווידער מיך

ארומגערינגלט און זיי האבן מיך געקוילערט אין אלע וויסטענישן און מדבריות פול שלאנגען עקדישן און פיפערנאטערס: און ווען עס איז מיר געווארן ענג בין איך אריין אין א פראש: און אויך דארט איז מיר געווארן זייער ביטער דען א מענטש קאן נישט זיצן אין א פראש וואס ווידמעט זיך אין זומפ און אין שטינקענדיק וואסער: אויך די פראש האט געהאט דערפון צער און זי האט באקומען פיל מכות און איר בויך איז געשוואלן געווארן: און אזוי בין איך פון מאל צו מאל מגולגל גע־ווארן אין אן אנדער באשעפעניש: און איך בין אויך כמה יארן געזעסן אין א מילשטיין און ווען ער האט זיך געדרייט האט ער געריבן מיינע גלידער און מיין ווייטיק איז געווען אן א גרעניץ:

וישאל און ר׳ מרדכי יוסף האט געפרעגט דעם דיבוק ווארום ביסטו אריין אין דער אשה און ווי האסטו דיך באמעכטיקט איבער איר: און דער דיבוק האט געזאגט: זייט וויסן דאס גדליה איז א כופר בעיקר און א מומר להכעיס און ער האט זיין ווייב מטמא געווען מיט כמה טומאות און דערום האט איך געהאט צו איר שליטה: און איינמאל פארטאג האט די אשה באגערט אויפצוברענגען א פייער פון צוויי קיזלשטיינער און די פונקען האבן נישט אנגעצונדן די קנויט: און זי האט אנגערופן דעם נאמען פון שטן: און ווי איך האב דאס דערהערט בין איך אריין אין איר לייב:

ויאמר און ר׳ מרדכי יוסף ז״ל האט געפרעגט דעם רוח דורך וועלכער עפנונג ער איז אריינגעדרונגען אין דער אשה: און דער דיבוק האט געענטפערט דאס ער איז אריין דורך אותו מקום.

אז דאמאלט איז ר׳ מרדכי יוסף אויפגעשטאנען און האט געשלאגן גדליהן מכות רצח: און אויך די איבעריקע לייט האבן זיך גע־ווארפן איבער אים און אים געביילט און פארגאסן זיין בלוט און אויס־געריסן די האר פון זיין בארד ביז ער איז אנידערגעפאלן אויף דער ערד אין אומשאכט: און ר׳ מרדכי יוסף ז״ל האט אים געשלאגן פערציק מאל פערציק מלקות ביז זיין בלוט האט געשפריצט ווי וואסער: און די לייט האבן אים גענומען און אריינגעווארפן אין געפענקעניש וואס

אין פאליש: און מען האט אים צוגעבונדן צו דער קונע און ער איז דארט פארבליבן אפצווארטן זיין דין: דען אויך אין די בתי־דינים פון די גויים האט מען געמשפט כישוף־מאכערס און פיל פון זיי האט מען פארברענט אויף דעם שייטער: און מען האט אוועקגעשטעלט א שומר אים צו היטן:

יד

מיתה בנשיקה

ויהי און עס איז געוועז ווי מען האט דעם רשע גדליה געטון אין געפענקעניש און ר' מרדכי יוסף ז"ל האט געבאטן די שטארקע לייט פון דעם ארט זיי זאלן ברענגען די יונגפרוי אין בית־מדרש צו פארטרייבן פון איר דעם רוח רע: דען דער דיבוק האט זי געפייניקט מיט אלערהאנט מאטערנישן און געבראכט דאס גאטס נאמען זאל חלילה ווערן פארשוועכט און דאס מיטלייד מיט איר איז געוועז גרויס: און די לייט האבן דערום זיך געפעדערט און גענומען די אשה אויף די ארעמס און זי איבערדאנק __אוועקגעטראגן צום שול הויף:__ און די גאנצע צייט האט די אשה שטילגעשוויגן גלייך די כוחות וואלטן זי פארלאזט און זי איז געוועזן נייערט ווי א קינד: און ווי זיי האבן געגענט מיט איר צו דער טיר פון פאליש אזוי האט דער דיבוק באגונען צו שרייען מיט א יאמערלעך קול ניטע דערנענטערט מיך נישט ביז אהער דען איך קאן נישט דולדן דעם הייליקן אוויר און זיין רוף איז געווארן פארנומען גאר ווייט: אבער די לייט האבן נישט צוגעהארכט צו אים און זי אריינגעטראגן אין בית־מדרש מיט גוואלד ווען אויך זי האט זיך געווערט: און זי האט אלדאס געווירקט מיט אזוי א מאכט וואס איז נישט געמאלט אויך ביי א גבר דען איר קראפט איז געקומען פון דעם רוח כנ"ל:

והיה און ווי די אשה איז געבליבן ליגן אויף דעם באלעמער אזוי האט דער דיבוק אויסגעבראכן אין א געוויין דאס אלע האבן מיטגעוויינט מיט אים: דען נישט בלויז נשים נאר אויך מאנסלייט זענען געווארן איבערגענומען מיט דערבארעמדיקייט: און דער דיבוק האט געענטפערט און געזאגט: ווארום האט איר קיין חס אויף מיר

182

און איר טוט אלץ צו מיין פארדרוס און גרימעניש: איר ווייסט דאך וואויל דאס יעדער דבר שבקדושה פארשאפט מיר פיל לייד און איז געגליכן צו א נאדל אין לייב פון א לעבעדיקן: נון פארשט נאך און געפינט וואס פאר אן אומרעכט איז דורך מיר געטון געווארן צו דער אשה: דען פריער איז זי געוועזן שלאף און שלאבריק און מען האט זי געמוזט שפייזן מיט יאיכלעך און זי איז געוועזן געצוואונגען זיך אנ־צולענען אויף א שטעקן מחמת חולשה: __און איצט איז זי פון וועגן מיר געווארן געקרעפטיקט און זי פארמאכט אויפצוהויבן שווערע משאות און ארומצוגיין אין דער קעלט__ אן ווארימע קליידער און צו טון אלץ וואס איר הארץ גלוסט: היינט וואס איז דער מער דאס איר האט אייך צונויפגעזאמלט מיך צו רייצן ובפרט דאס איך בין א יהודי און האב פיל פורכט פאר די חיצונים: טייל פון זיי האבן דאס געשטאלט פון חזירים מיט אכט קעפ און דער גיפט אונטער זייער שנויץ איז איטל פייער פון צלמות: און אנדערע פון זיי שטויסן מיט די הערנער גלייך די ווידערס און זיי ווערן אנגערופן שעירים: און זייער פעל איז באַ־דעקט מיט פעך און זייערע האר זענען פון דארן בכדי צו דערשרעקן די זינדיקע און זייער געביין איז הינטער די הרי חושך: נא איך בעט אייך גיט מיר א דערלויבעניש צו זיצן אין איר גוף און איך שווער דאס קיין האר וועט איר געקרימט ווערן און איך וועל זי אפהיטן ווי דאס שווארצאפל פון אויג עס זאל זי טרעפן קיין באגעגעניש און פאר־דארבונג: און ווען דאס מעסטל וועט פול ווערן און איך וועל קריגן רשות צו לידן מיין שטראף אין גיהנום י"ב חדשים אזוי וועל איך זי פארלאזן אן שום שטרויכלונג און זי אויפבינדן און לאזן אין פרידן:

והרוח און דער רוח האט דאס אלץ געשפראכן מיט ערמה מיט דעם מיין אפצונארן די לייט און צו שפעטן פון זיי: און עס האבן זיך דארטן געפונען פשוטע לייט וואס האבן אין זייער תמימות צוגע־גלויבט צו די רייד פון דעם דיבוק דאס זיי זענען ווארר און באגערט ער זאל ווערן געשוינט: אבער החסיד ר' מרדכי יוסף ז"ל האט פאר־שטאנען זיינע מזמות דען ער איז געוועזן א גרויסער מקובל און ער האט דערום געזאגט: גיין נייערט שייד דיך אפ פון איר און קער אפ וואו קיין מענטשן גייען און קיין פי טוט טרעטן דען עס געשיקט זיך

ניסט דו זאָלסט זיין צווישן די לעבעדיקע: און ווי ר' מרדכי יוסף האָט גערעדט די דאָזיקע רייד אַזוי האָט ער מכוון געווען הייליקע שמות און מיחד געווען יחודים און מצרף געווען צרופים און געמאַכט די עגולים און הקפות כידוע ליודעי חן:

אַז דאַמאָלס האָט דער רוח פאַרמיטן צו רעדן ווייכע רייד און אָנגע־פאַנגען בדברים קשים און אַ פייער האָט אויפגעזאָטן אין זיינע נאָז־לעכער און ער האָט געדופן מיט אַ קול דאָס די ווענט האָבן געציטערט:

מי אתה ווער ביזטו דען און ווער איז דאָס הויזגעזינד פון דיינע עלטערן וואָס דו טראַכסט אַרויסצוציִען קעגן מיר: מיינסטו דען וואַרהאַפטיק דאָס דו ביזט אַ בעל שם און אַ חכם אין קבלה: ניין דו ביזט אַן עם הארץ גמור און דיינע שמות קאָנען גאָרניסט פּועל זיין: און ער האָט געזאָגט אַ שפּריכוואָרט בלשון אשכנז זיי וועלן העלפן ווי אַ טויטן באַנקעס און ער האָט געפּלויכט דעם ר' מרדכי יוסף ז"ל און געטריבן ליצנות וואָס אַזוי עפּעס איז נישט געוואָרן געהערט זינט די וועלט שטייט און דאָס פּעבל האָט געלאַכט אויס דעם חסיד ר' מרדכי יוסף ז"ל: און עס איז געווען אַ חילול השם דען דער דיבוק האָט גע־רעדט צוזיטיקע רייד און זיך צום נאַר געמאַכט און עס איז געווען אַ חוכא וטלולא: פונער האָט ער מיט אַ גלאַטער צונג אויסגערעכנט די זינד וואָס יעדער האָט געטון אין פאַרבאָרגעניש און אָנגערופן די נעמען און געוואונקען מיט די אויגן און געפּרעגט איבער זייערע גדעקנען בזה ובזה דאָ און דאָרט און עס איז אויפגעשטאַנען אַ האַרמידער: דען ער האָט צו שאַנד געמאַכט די ווייבער פון די נכבדים און אַנטפּלעקט דאָס די רביצין האָט מזנה געווען און מוציא לעז געווען אויף פיל משפחות און דאָס אַלץ מיט זלזולים און חציפות: און מחמת פאַרשע־מונג האָט קיינער זיך פאַרמאָסטן אים אָפּצולייקענען דען ער האָט מעיז געווען אין פנים און אויפגעדעקט פאַרהוילעניש און געגעבן אימלעכן אַ וואַרציכן: איין אשה האָט ער דערמאַנט דאָס זי האָט אַ וואַרצל אונטער דער ברוסט. אַן אַנדערער דאָס זי האָט אַ האַניגפלעק אָדער אַ ווינקלבראָך און אַ האַרפּלעכט און אַ גוליע און אַ קראַץ און לייז הינטער דער הויט: און ער האָט אויך איבערגעענטפערט דברים שבינו

לבינה וד"ל: און נאָכדעם האָט ער זיך לוסטיק געמאַכט און געזונגען לידער און אַלץ צום גראַם דאָס אַלע זענען געבליבן דערשטוינט דען עס איז נישט דער שטייגער דאָס אַן אשה זאָל ווייזן אַזעלכע חידושים: און ער האָט געשפּאַסט אויס די ווייבער און זייער פּירעכץ ווי זיי בענטשן ליכט און נעמען חלה און קלויבן אַרבעס און זייערע העוויות אין מקווה און אין שול: און ער האָט דאָס אַלץ געטון מיט רשעות זיי צו פאַר־מיאוסן אין די אויגן פון די מאַנען: און ער האָט גערופן די פרומע לייט מיט צונעמעניש בלשון אשכנז דהיינו טראָפ לעקיש פאַרך חמור־אייזל שמויש פושקעמעקלער לעמל קאַלטון באָק וכדומה און אויך אין פּויליש און יוויניש: און ער האָט באַזונגען חתן כלה מיט פיל קענט־שאַפט און געשפּילט אַ באַדעקנס און אַ חופה טאַנץ און אַ לייגן פירן און נאָכגעמאַכט די קולות פון פליט צימבל דודלזאַק און אַנדערע כלי נגינה און דאָס אַלץ מיט געשלאָסענע לעפצן און פון די תנועות וואָס די אשה האָט געמאַכט און פון אירע נאָכקרימעניש האָבן די הערצער געטון צעגיין ווי וואַסער: און עס זענען דאָרטן בייגעווען גרינגע לייט וואָס האָבן נישט געגלויבט אין גילגול און ווי זיי האָבן געזען דאָס זעאונג פון זייערע אויגן אַזוי זענען זיי געפאַלן אויף די פנימער און געשלאָגן אויף זייער ברוסט און צעריסן זייערע קליידער און דער רעש איז געווען גרויס:

אַז התחזק דאַן האָט ר' מרדכי יוסף ז"ל זיך געשטאַרקט און געלאָזט ברענגען אַ פייערפאַן און נעגעלעך און וואַקס און וויי־רויך און אַנדערע קרייטעכצער און טליענדיקע קוילן: און ער האָט באַפוילן אָנצוצינדן שוואַרצע ליכט און מען האָט אַריינגעבראַכט דאָס טהרה ברעט און ער האָט זיך איינגעהילט אין אַ קיטל און נאָך צען לייט האָבן אָנגעטון טלית ותפילין און גענומען שופרות: און ער האָט געעפנט די טירלעך פון ארון קודש און אַרויסגעצויגן אַ רייניקייט און געדופן: פיק גיי אַרויס דען איך וועל דיך מחרים זיין און פאַרטריבן מיט תקיפות: און ער האָט אַרויפגעטון אַלדי געווירצן אויף דער פייערפאַן און עס איז אויפגעגאַנגען אַ רויך און קטורת דען עס איז וואויל באַקאַנט דאָס דער רויך פון קטורת פּאַרטיליקט די קליפּה:

וכך היה:

כי דען ווי גאָר דער רוח האָט דערשנאַפּט דעם הייליקן רויך פון קטורת צעק צעקה גדולה ומרה און איז ביז צום באַלקן געשפּרונגען און די אשה האָט זיך געוואָרפן איבער דעם דיל און אַ שוים איז גערונען פון איר מויל ווי אין נכפה ר״ל: און כדי צו דערצערנען האָט דער רוח געשליידערט צו דער ערד די הויב פון איר קאָפּ און די צודעק פון איר לייב און זי האָט אַנידערגעקניט צו ווייזן איר ערווה און צו ברענגען צו מחשבות זרות: און זי האָט משתין געווען און פאַראומ־רייניקט דאָס מקום קדוש און אירע בריסטן זענען געוואָרן נייערט ווי שטיינער אַזוי האַרט און איר בויך איז געוואָרן גרויס דאָס צען לייט האָבן אים נישט געקאָנט איינשרימפּן: דעם לינקן פוס האָט זי געהאַלדזט אַרום איר נאַקן און דעם רעכטן האָט זי אויסגעשטרעקט שטייף ווי האָלץ און איר צונג האָט אַרויסגעשטאַרצט ווי ביי אַ געהאַנגענער ר״ל: און אין אַזאַ שטאַנד איז זי געלעגן און די גוואַלד געשרייען זענען אויפגע־גאַנגען ביז צום הימל און די ערד איז געוואָרן געשפּאָלטן פון אירע קולות: און כדי נאָך צו מערן די בהלה האָט זי געבראָכן מיט בלוט און אייטער און טנופת ממש און עס האָט געטריפט פון אירע נאָז־לעכער און פון די אויגן און די אויערן און עס זענען געגאַנגען פון איר ווינטן: און מחמת איבל זענען פיל געוואָרן פאַרשלאָפט: איין מאָל האָט זי געלאַכט און איין מאָל האָט זי געוויינט און געשלוקערצט און געקריצט מיט די ציין: און פון מקום התורפה איז אויפגעגאַנגען אַ רויך ווי עס האָבן עדות געזאָגט כמה נשים צדקניות דען דער רוח איז געזעסן אין איר טראַכט כנ״ל: און זי האָט אויך געמאַכט תנועות פון זנות וואָס עס לאָזט זיך נישט איבערגעבן: און ווען מען האָט צוגערירט צו איר אַ הייליקע זאַך דהיינו אַ שמה אָדער אַ דרים פאָדים פון אַ ציצה אַזוי האָט זי זיך אויפגעהויבן אין דער הויך און איז ממש געפלויגן אין דער לופט: און דאָס אַלץ איז געטון געוואָרן מיט דונערן און בליצן און אַ סך האָט אַרומגעכאַפּט אַ דערשרעקעניש און זייערע קנעכלען האָבן איינס אין דעם אַנדערן געקלאַפּט און זיי האָבן געדופן: ווייי איז צו אונדז

דען די טומאה באַוועלטיקט די קדושה חס וחלילה:

אז דאַן האָט ר׳ מרדכי יוסף ז״ל גערופן תקיעה און דער בעל תוקע האָט שופר געבלאָזן: און ר׳ מרדכי יוסף ז״ל האָט גערופן איך בין

דיך מחרים: אַלע קללות און חרמות זאָלן פאַלן אויף דיין קאָפּ אויב דו וועסט נישט תיכף פאַרלאָזן דעם גוף פון דער אשה: און דער חזן האָט געלייענט די תוכחה און ער האָט געשיט אַש אויף דעם קאָפּ פון דער אשה: און פון רעש זענען אָנגעקומען אין בית־מדרש אויך די גוים און דער כומר און זיי האָבן זיך געבוקט און געזען דאָס עס איז אַ צייכן פון אויבן און תפלה געטון צו דער עבודה זרה: און טייל פון זיי האָבן פאַרלאַנגט דאָס די אשה זאָל ווערן געטייט דען זי איז אַ מכשפה: און מען איז געשטאַנען צוגעדריקט דאָס קיין שפּילקע־קעפּל וואָלט אַריינגעדרונגען און עס איז געווען גאָר אַן ענגשאַפט:

ויקרא און דער דיבוק האָט גערופן מאַך מיך פריי פון דעם חרם און איך בין אָנגעברייט גוטוויליק אַרויסצוגיין דען איך קאָן מער נישט ביישטיין קעגן דער קדושה: און ר׳ מרדכי יוסף ז״ל האָט געטון זיין באַגער און אים צוגעזאָגט דאָס ער וועט נאָך אים לערנען משניות און קדיש זאָגן און ער האָט אים געטרייסט און פון אים אָפּגעטון דעם חרם: אָבער תיכף נאָכדעם האָט דער רוח רע זיך באַדענקט און גע־רופן: ניין עס איז מיר דאָ גוט און איך וויל נישט אַרויס: און ר׳ מרדכי יוסף ז״ל האָט אים ווידער מחרים געווען און געוואָרנט און באַ־שוואוירן און עס האָט געזוימט כמה שעות דען דער דיבוק האָט רק געלייגט און געפּעלשט און גערדאַשן מיט דער צונג: און ער האָט זיך געגרויסט דאָס ער האָט קיין אָנגסט פאַר שמות הקדושים און געלייקנט אין באַט ברוך הוא: און ווען מען האָט אים געפרעגט וואָרום ווערסטו געשטראָפט האָט ער געענטפערט דאָס אַלץ איז אַ טראַף און אַ דרך הטבע: און אַזוי איז ער פאַרבליבן אין זיין איטלקייט: און ווען מען זאָל וועלן איבער־געבן אַ טויזנט חלק פון אַלעם דעם וואָס דער רוח האָט געטון און זיינע שפּאָט רייד און ניבול פה אַזוי וואָלט קורץ געווען די צונג צו דערציילן און דער בויגן צום שרייבן: דען יעדער האָט באַשיינפּערלעך געזען דאָס וואונדער פון גאָט און געטון זיין האַרץ זיך אומצוקערן צו זיין פאָטער אין הימל: און דער נאָמען פון אַלמעכטיקן איז געוואָרן געהייליקט:

ויהי בערב און עס איז געווען פאַרנאַכט און דער רוח האָט אַ רוף געטון היט אייך איך וועל גלייך פאַרלאָזן דעם גוף פון

דער אשה ווארן מחמת די תקיעות און השבעות האב איך מער דא קיין ארט: און ער האט אנגעפאנגען צו וויינען בדמעות שליש און ער האט געזאגט בעט אויף מיר רחמים דען עס איז מיר ענג: און אין בית מדרש האט שוין געדעמערט דען עס איז געווען אום ווינטער ווען דער טאג איז קורץ: און אלע האבן געזאגט ויהי נועם און קאפיטלעך תהלים און אנדערע לחשים: און פלוצים האט דער רוח געטון א געשריי רוקט אייך אפ איך גיי: און פון פחד איז געווארן אזא שטופעניש דאס די לייט האבן געטראטן איינער אויף דעם אנדערן און כמה זענען דערדריקט געווארן: און אין דעם אויגנבליק האבן אלע צוגעזען ווי פון אותו מקום איז ארויס א שטיק פייער און עס האט געטון א פלי צום פענצטער און עס האט אויסגעבויערט א קיילעכיק לאך אין דער שויב: און מחמת שרעק האט קיינער געעפנט דאס מויל דען אלע זענען געווען ווי פארגליווערט: און די אשה רעכעלע איז געבליבן ליגן נייערט ווי טויט דען די כוחות האט זי געהאט פון רוח כנ״ל: און די ווייבער האבן געאיילט און זי צוגעדעקט און זי געטראגן אין איר הויז זי צו דערקוויקן און צוריקצוקערן איר חיות:

וכמה לילות און פיל נעכט נאכדעם האט דער רוח רע זי באזוכט און געקלאפט אין איר פענצטער און געשפראכן צו איר גוטע רייד: און ער האט געזאגט זע ווי לאנג איך בין געווען מיט דיר ביזטו געווען בקו הבריאות: און נון ביזטו קראנק און שמעכטיק: לאז מיך צוריק אריינגיין אין דיין גוף און נעם אראפ די קמיעות פון דיין האלדז און איך וועל דיר געניגן טון: און דער רוח האט גערעדט דעסגלייכן גלאטע רייד אבער די אשה האט אים נישט צוגעהארכט: און ער האט זי געווארנט דאס ער וועט געצאלט ווערן פון איר און נקמה נעמען: ובעוונותינו הרבים איז אזוי געווען: דען אויף דעם דריטן טאג אינדערפרי ווען די ווייבער זענען געקומען צו דער אשה אויף איר אכט צו טון האט מען זי געפונען טויט און זי איז שוין **געווען קאלט: און מען האט איר רעכט געטון: און ר׳ איטשע** מאטעס איר ערשטער מאן האט זי מספיד געווען און געזאגט קדיש ביי איר קבר: און מחמת פיל ליבשאפט צו איר אן א גרעניץ האט ער געטון די זאך צו זיין הארץ און ער איז קראנק געווארן: און פאר

דער פטירה האט ער אנגעזאגט די לייט מען זאל אים מקבר זיין נעבן איר: <u>און דער צדיק איז אויסגעגאנגען בנשיקה:</u> זכותו יגן עלינו:

והרשע און דער רשע גדליה האט איבערגערעדט דעם שומר און יענער האט אים שטילערהייט אויפגעבונדן פון דער קייט און ביידע זענען אנטרונען: און גדליה האט זיך ל״ע געשמדט און איז געווארן ביי די עכום א בישאף און א צורר היהודים: און אנדערע האבן געזאגט דאס גדליה איז געווען דער ס״ם און אלע זיינע מעשים זיינען געווען אייטל פארבלענדעניש: און פון דער מעשה קאן מען אפלערנען:

דאס גאט ברוך הוא זאל קיינער דערצערנען: דער טויט
וועט דאן ווערן פארמיטן: און לילית וועט ווערן
פארשניטן: צום גלות וועט קומען אן עגד:
און דער שטן וועט ווערן פארלענדט:
און יעקב וועט אויפריכטן זיין געצעלט:
און דאס ליכט פון דער שכינה
מעכט אנפילן גאר די וועלט:
אמן סלה:

תם ונשלם

—438—

13

<ק' 2>

I וויצן און וואָרטשפּיל

<ק' 3>

1) מיר עסן ווי אין יום־כּיפּור, שלאָפֿן אין סוכּות, גייען ווי פּורים.

2) ייִדן זײַנען לעצטנס זייער פֿרום, זײַנען מקיים אַלע דינים, ווערן געשטאָכן און געלעכערט ווי מצות, האָבן חמץ ווי אין פּסח. מען שלאָגט זיי ווי די הושענות, מען קלאַפּט זיי ווי המנען, זײַנען אַזוי גרין ווי אַן אתרוג און דאַר ווי אַ לולב, פֿאַסטן ווי אין יום־כּיפּור, מען ברענט זיי ווי חנוכּה און האָבן אַ געמיט ווי אין תּשעה־באָב.

3) עס פֿרעגט אַ לערער זײַן שילער: זאָג מיר, משהלע, וואָס וואָלטסטו געוואָלט ווערן, ווען ביסט היטלערס קינד?
— אַ יתום — ענטפֿערט דער שילער.

4) ענגלישער ראַדיאָ מעלדעט: מיר האָבן הײַנט פֿאַרניכטעט דעם שונאס 200 עראָפּלאַנען. דער דײַטשער ראַדיאָ מעלדעט: מיר האָבן הײַנט פֿאַרשאַפֿט דעם פֿײַנט פֿאַרלוסטן 200 עראָפּלאַנען. דער סאָוועטישער ראַדיאָ מעלדעט: דער פֿײַנט האָט הײַנט געהאַט פֿאַרלוסטן פֿון 400 עראָפּלאַנען [ ].[1]

<ק' 4>

5) אַ קינד וואָס נעמט צו בײַ[ם] צווייטן דאָס וואָס געהערט נישט צו אים, הייסט אַז דאָס קינד לײַדט אויף אַ מאַניע. אַ דערוואַקסענער אויב ער נעמט דאָס וואָס געהערט נישט אים, הייסט אַז ער לײַדט אויף — קלעפּטאָמאַניע. אַ פֿאָלק וואָס נעמט צו בײַ אַנדערע וואָס עס איז נישט זײַנס, הייסט — גערמאַניע.

6) ווינטער פֿון יאָר 1939-1940. עס שטייט אַ ריזנריי פֿון נצרכים בײַ אַ וווילטעטיקע אינסטיטוציע, צו באַקומען הילף. דער פֿראָסט איז סכּנות־נפֿשות. די וואַרטנדיקע שמועסן צווישן זיך. איר קענט זען, וואָס הייסט גבֿירישע הצלחה. זיי די גבֿירים וועט אויסקומען צו שטיין אין דער ריי ווען עס וועט שוין זײַן וואַרעם, ווען עס וועט שוין זײַן זומער.

7) אין דערמאָנטן ווינטער האָט מען גערעדט וועגן אַ נײַע ענגלישע דערפֿינדונג, אַ גאַז וואָס [ ].

<ק' 5>

8) וואָס ייִדן ווינטשן זיך, דער זאָל אַוועק... נישט אַרײַן, דער אַלטער זאָל נישט [ ].

9) בעת דער קאַמפּאַניע אין נאָרוועגן: היטלער האָט פֿאַרנומען נאָך אַ טעריטאָריע, דעם דנאָ.

10) עס זיצן אַ ייִד מיט אַ דײַטש, דער דײַטש שפּרייט אויס אַ וועלטמאַפּע און באַרימט זיך פֿאַרן ייִד וואָס [היטלער] האָט שוין אַלץ אײַנגענומען.
פֿרעגט אים דער ייִד. און אַ מיתה־משונה האָט ער אויך שוין אײַנגענומען? דער דײַטש זוכט אין דער מאַפּע און געפֿינט נישט אַזאַ לאַנד. רופֿט ער זיך אָפּ צום ייִד, אויף דער מאַפּע געפֿינט זיך נישט אַזעלכעס. נאָר קיים עס איז דאָ ערגעץ, וועט דאָס אונדזער פֿירער זיכער אײַננעמען [ ].

<ק' 6>

11) עס טרעפֿט אַ דאָקטער זײַן חבֿר אַן אַדוואָקאַט אין גאַס, פֿרעגט ער אים דעם אַדוואָקאַט [ ] ווו אַהין גייסטו? [ ] ענטפֿערט דער אַדוואָקאַט.
נעם זיך נישט איבער, קאָלעגע, זאָגט דער דאָקטער, איך קום נאָר וואָס פֿון דיר, ווו איך האָב אויסגעליידיקט דײַן ווױנונג.

12) מען האָט בײַ אַ ייִד צוגענומען כּל אשר לו. ער איז אָבער פֿאַרבליבן פֿריילעך און אויפֿגערוימט. פֿרעגט אים זײַן שכן — מען האָט בײַ דיר צוגענומען דעם גאַנצן פֿאַרמעגן און ביסט ווײַטער אויפֿגערוימט?
ענטפֿערט אים דער ייִד, איך בעט דיך זייער, שכן טײַערער. זיי האָבן צוגענומען טשעכיען, פּױלן, דענעמאַרק, בעלגיען, האָלאַנד, פֿראַנקרײַך און אַנדערע לענדער. דאָס אַלץ וועלן זיי דאָך מוזן צוריקגעבן, וועלן זיי מיר מײַנע זאַכן אויך מוזן אָפּגעבן.

13) אַ צווייטער וואַריאַנט: היטלער קומט אויף די נאַלעווקעס. אַ ייִד דערקענט אים, גייט ער צו אים צו — פּאַניע היטלער, וואָס מאַכט מען עפּעס גוטס?
— וועק! — ענטפֿערט אים היטלער — דו ביסט דאָך משוגע, וואָס פֿאַלסטו עפּעס אויף אַזאַ <ק' 7>
מין אײַנפֿאַל, אַז איך בין גאָר היטלער?

193

I. Jokes and Puns

1. A teacher asks his pupil, "Tell me, Moyshe, what would you like to b you were Hitler's son?" "An orphan," the pupil answers.

2. British Radio announces: "Today, we destroyed two hundred enemy craft. German Radio announces: "Today, we caused the enemy to lose t hundred aircraft." Soviet Radio announces: "Today the enemy lost four hund aircraft."

3. A child who steals from others is said to be manic. An adult who ste from others is said to be kleptomanic. A nation that steals from others is cal Germanic.

4. Winter, 1939–40. An enormous line of needy people stood in front o welfare agency, seeking assistance. It was bitter cold. They remarked to each ot while waiting: "Now you know how lucky the rich people are. They'll stand line when it'll be warm, in the summertime."

5. During the Norwegian campaign: "Hitler has captured another piece territory—the bottom of the sea."

6. A Jew and a German are sitting together. The German spreads open a m of the world and starts boasting to the Jew that Hitler has already gotten all of So the Jew asks him, "And has he also gotten *Mise Meshunah*?"* The Germ studies the map but can't find such a country. So he tells the Jew that it's not the map, but if it exists at all, the *Führer* will certainly get it.

7. A Jew had all his worldly possessions taken from him, but he remain jolly and in good spirits. So his neighbor asked him: "All your possessions we taken away. Why are you still in good spirits?" The Jew answered, "My de neighbor, they took away Czechoslovakia, Poland, Denmark, Belgium, Hollar France and other countries. Someday they will have to return all these countri So then they'll have to return my things, too."

8. Another version of the same joke: Hitler comes to Nalewki Street* in Wa saw. A Jew recognizes him and goes over to him. "What's new with you, M Hitler?"

"Go away," Hitler replies, "you're insane; how could it occur to you that I Hitler?"

The Jew answers, "You know that it's hard to fool a Jew."

"Alright, let's say I'm Hitler," he admits. "So what? What do you want fro me?"

"I want you to buy a few things from me," the Jew says and presents him w a list of items he wants to sell him. "I'd gladly buy a few things," says Hitler, "t what can I do, I don't have any money."

"Well, if you don't have any money, I'll lend you some, Mr. Hitler," the Je answers.

"How do you know that I'll give the money back to you?" Hitler asks.

"Listen here, Mr. Hitler, you've conquered so many countries that you're goi to have to give back. Are you going to steal just for my few *zlotys*?"

9. The *Führer* appeals to General Franco: "Please give me advice, comra Help! Things are so bad!" Franco answers, "I'm sorry, but I can't help you. I ca join your pact." So Hitler says, "Then give me at least some advice."

FRANCO: "Stretch out a peaceful hand to England."

HITLER: "I tried that already, but it didn't work."

FRANCO: "Then stretch out your legs, as well."

10. During the Italian defeat in Greece and Ethiopia, the *Führer* calls up *Il Du* "*Duce*, are you in Athens?"

Il Duce (catching the *Führer's* joke): "Ha? What? Where are you calling fro I can't hear you. Are you calling from London?"

11. The *Führer* inquires of General Franco, "Comrade, how did you solve t Jewish problem?"

Franco answers, "I instituted the yellow badge."

"That's nothing," says Hitler. "I imposed tributes, instituted ghettos, lesser their food rations, imposed forced labor." He goes on, enumerating a long list edicts and persecutions. Finally, Franco says, "I gave the Jews autonomy a Jewish councils."

"Ah," says Hitler, "that's the solution."

—438—

 —439—

אײַ — ענטפֿערט דער ייִד — איר ווייסט דאָך שוין, אַז אַ ייִד איז שווער אָפּצונאַרן.
נו, זאָל שוין זײַן אַז איך בין היטלער — איז ער זיך שוין מודה, טאָ וואָס איז? וואָס ווילסטו?

— איך וויל איר זאָלט בײַ מיר עפּעס קויפֿן, ענטפֿערט דער ייִד און לייגט אים באַלד פֿאָר אַ צעטל מיט אַרטיקלען, וואָס ער וויל פֿאַרקויפֿן.

— איך וואָלט בײַ דיר גערן געקויפֿט, ענטפֿערט אים היטלער, נאָר וואָס קומט אַרויס, אַז איך האָב נישט קיין געלט.

— נו, אויב איר האָט נישט קיין געלט, וועל איך באָרגן, פּאַניע היטלער, ענטפֿערט דער ייִד.

— פֿון וואַנען ווייסטו אַז דו קענסט מיר באָרגן, אַז איך וועל דיר אָפּגעבן, פֿרעגט היטלער.

— הער נאָר דאָ — ענטפֿערט דער ייִד, איר האָט אײַנגענומען אַזוי פֿיל לענדער וואָס איר וועט מוזן אָפּגעבן, וועט איר פּונקט מײַנע פֿאָר ולאָטעס צונעמען?

<ק' 8>

14) היטלער [ ] אויף דעם האָט פֿראַנקאָ געפֿרעגט: פֿירער, איר קענט רעכענען? [ ] ענטפֿערט דער פֿירער.

אויב אַזוי, האָט איר נישט אויף מיר וואָס צו רעכענען — ענטפֿערט אים פֿראַנקאָ.

15) דער פֿירער ווענדט זיך צום גענעראַל פֿראַנקאָ, און זאָגט אים, אפֿשר קאָנסטו, קאָמראַד, גיב[ן] עפּעס אַן עצה? ראַטעווע, עס איז נישט גוט. ענטפֿערט אים פֿראַנקאָ, איך קען דיר לײדער גאָר נישט העלפֿן. צום פֿאַקט קען איך נישט צושטיין. בעט ער, גיב כאָטש אַן עצה. פֿראַנקאָ: שטרעק אויס אַ האַנט פֿון שלום צו ענגלאַנד. היטלער: איך האָב שוין אַזוי געטאָן, נאָר עס גיט זיך מיר נישט אײַן. פֿראַנקאָ: אויב אַזוי, שטרעק ושע אויס די פֿיס אויך.

16) בעת דער מפּלה פֿון איטאַליע אין גריכנלאַנד און אַביסיניע, קלינגט דער פֿירער צום דוטשע: אָ, דוטשע, צי זענט איר אין אָטען? דער דוטשע (כאַפּנדיק זיך אויפֿן פֿירערס שפּאַס) ענטפֿערט: <ק' 9>
האַ? וואָס? פֿון וואַנעט רעדט איר, וואָס מען הערט אַזוי שוואַך. צי רעדט איר פֿון לאָנדאָן?

17) אַ דײַטש יאָגט נאָך אַ ייִד. דער ייִד אַנטלויפֿט. דער דײַטש שרײַט אים נאָך ער זאָל שטיין בלײַבן; דער ייִד לויפֿט אָבער ווײַטער. דער דײַטש, אַן אויפֿגערעגטער, שרײַט אים נאָך: וואָס לויפֿסטו, דו ייִדע? צי ביסטו אַן איטאַליענער?

18) הײַלע סעלאַסיע האָט זיך דערקלערט אַלס קייסער פֿון אַביסיניען און קעניג פֿון איטאַליען.

19) היטלער ווענדט זיך צום גענעראַל פֿראַנקאָ: ווי אַזוי האָסטו, קאַמעראַד, דערליידיקט די ייִדןפֿראַגע?

איך — ענטפֿערט פֿראַנקאָ — האָב אײַנגעפֿירט גלעלע לאָטעס.

— דאָס איז גאָרנישט, זאָגט דער פֿירער. — איך האָב אויף זיי אַרויפֿגעלייגט קאָנטריבוציעס, אײַנגעפֿירט געטאָס, פֿאַרקלענערט די אַפּראָוויזאַציע, אײַנגעפֿירט צוואַנגסאַרבעט און רעכנט דערבײַ אויס נאָך אַ לאַנגן צעטל פֿון גזירות, <ק' 10> גזירות.

— דאָס איז אַלץ גאָרנישט, ענטפֿערט דער פֿירער.

— לסוף, רופֿט זיך אָן פֿראַנקאָ, איך האָב די ייִדן געגעבן אויטאָנאָמיע און יודנראַטן.

— אַה! דאָס איז אַלץ, ענטפֿערט דער פֿירער.

20) דײַטשלאַנד פֿירט קריג. ענגלאַנד פֿירט אַ שפּיל. דײַטשלאַנד וועט די קריג געווינען, ענגלאַנד וועט די שפּיל געווינען.

21) נאָך דער מלחמה: דעם פֿירער מיט גערינגען האָט מען אויפֿגעהאַנגען אויף 2 שכנותדיקע ביימער הינטער די לינדן. רופֿט זיך אָן גערינג צום פֿירער: וואָס האָב איך אײַך פֿירער [ ].

12. After Czechoslovakia joined the Triple Alliance, the *Führer* invited Genera Franco and President Czerniakow° to come to Berlin. For what purpose? To as that their kingdoms join the alliance.

13. Germany is waging a war. England is playing a game. Germany will wi the war. England will win the game.

14. A strange-looking airplane was noticed in the sky. The onlookers found i difficult to determine what country it belonged to. Suddenly one of the spectator said, "I know whose airplane it is. It's Russian."

"How do you know?" everyone asked him.

"Simple," he answered. "I saw the pilot's bare feet."

15. The *Führer* embarked on a journey to visit all the hospitals. Upon arriving in a certain one, the hospital director gave him a tour and showed him everything

The *Führer* unexpectedly barged into a corridor and found a securely locked roo This seemed very suspicious to the *Führer*. He insisted on seeing the room.

"If you insist, then I must first explain what is inside," the hospital direct said to Hitler. "Locked up inside, there is a madman whose external appearan is similar to yours. His illness expresses itself in his self-delusion that he is t *Führer*.

"If that is the case," says the *Führer*, "then I must see him." Hitler entered t room alone. After a short while, he left the room. But no one is certain which o left and which one remained inside—Hitler or the madman.

16. God dispatched an angel from heaven to find out what's new on ear The angel returned with a report that he simply could not understand the wor "England is unarmed and does not want peace. Germany is armed and wa peace. And the Jews are screaming that everything is fine."

17. The Jewish Legion refused to fight against the Germans. Why? Becau they're afraid they might be seized for forced labor.

18. A group of downed German pilots came to the gates of heaven, but t guard at the gate refused to let them in. The pilots were infuriated. How c be? The *Führer* had assured them that if one came from Germany the g heaven would be open. The guard then showed them the communiqué fr German military headquarters that stated explicitly that only three pilots had be killed. "How can you expect me to let you, more than one hundred persons, i heaven when your communiqué states with certainty that only three were killed asked the guard.

19. During the rumors that the Russians would conquer the Gener gouvernement of Poland,° it was said that whoever is studying German is a p simist, whoever is studying English is an optimist, whoever is studying Russia a dreamer and whoever is studying Polish is a realist.

20. God forbid that the war last as long as the Jews are capable of endurin

21. If only the navy of Eretz Israel will look ten years from now like the Germ navy does today!

22. After Rudolf Höss escaped from Germany,° Hitler sent him the followi letter: "I can forgive you for committing treason, I can forgive you for escapin can forgive you for everything except for one thing—that you didn't take along."

23. If we can endure for twenty-one days, then we'll be saved—namely, ei days of Passover, eight days of Sukkot, two days of Rosh Hashanah, two days Shavuot and one day of Yom Kippur.

24. We eat as if it were Yom Kippur [i.e., we fast], sleep in *sukkahs* [i.e., makeshift quarters] and dress as if it were Purim [i.e., in outlandish clothes].

The area of Poland under German civilian administration, established October 1939.

In 1941, Deputy Führer Rudolf Höss flew from Germany to Scotland, ostensibly on his own initiative, to negotiate a separate peace between the Third Reich and Great Britain. He was arrested and detained until the end of World War II, when he was tried at the Nuremberg War Crimes Trials.

 —439—

—440—

22) אים ווינטער 40-1939 בעת די גרויסע פֿרעסט, האָט מען געהאַפּט אויפֿן רוס. איז געקומען „מרוז" (פֿרעסט).

23) מען האָט געזען פֿליִען אַ משונהדיקן טיפּ אעראָפּלאַן. די אַרויפֿקוקער איז שווער פֿעסטצושטעלן צו וועלכן לאַנד די אעראָפּלאַנען געהערן. פּלוצעם רופֿט זיך איינער פֿון די אַרויפֿקוקער אָן. איך ווייס שוין ווער די אעראָפּלאַנען זײַנען. זיי זײַנען רוסישע.

— פֿון וואַנעט ווייסט איר דאָס? פֿרעגט מען אים פֿון אַלע זײַטן.

— פּשוט, איך האָב געזען די באָרוועסע פּיס פֿונעם פֿליִער.

24) אין ביאַליסטאָק זײַנען פֿאַראַן 2 האָטעלן. איין האָטעל „וואָקזאַל" און האָטעל „בית המדרש".

<ז' 12>

25) ביאַליסטאָקער גאַסןלאַמטערנעס זײַנען אויסגעקרימט. צוליב וואָס? פֿון קראַצן זיך אין זיי.

26) נאָכן צוטרעטן פֿון סלאָוואַקײַ צום דרײַפּאַקט. דער פֿירער האָט אײַנגעלאַדן דעם גענעראַל פֿראַנקאָ און פּרעזידענט טשערנאַקאָוו קיין בערלין. נאָך וואָס? אַז זייערע מלוכות זאָלן צושטיין צום דרײַפּאַקט.

27) דער פֿירער איז אַרומגעפֿאָרן אויף אַ באַזוך איבער אַלע שפּיטעלער. ער איז געקומען אין אַ שטאָט. דער שפּיטאָל־לייטער האָט דעם פֿירער אומעטום אַרומגעפֿירט און אים אַלעס געוויזן. דער פֿירער קומט פּלוצעם אַרײַן אין [ ]<ז' 13> שפּיטאָל־לייטער. די מעשׂה איז דעם פֿירער אויסגעקומען זייער פֿאַרדעכטיק(ט). אויב אַזוי האָט ער דורכויס געוואָלט באַזוכן דעם צימער.

— אויב אַזוי מוז איך אײַך צו ערשט דערקלערן וואָס דאָ איז, זאָגט דער שפּיטאָל־לייטער צו היטלערן. דאָ זיצט פֿאַרשפּאַרט אַ משוגענער וואָס זײַן אויסערלעך אויסזען איז ענלעך צו דיר. זײַן קראַנקייט באַשטייט דערין, וואָס ער רעדט זיך אײַן, אַז ר'איז דער פֿירער.

— אויב אַזוי, רופֿט זיך אָן דער פֿירער — מוז איך אים באַזוכן. היטלער איז איינער אַליין אַרײַן אין דערמאָנטן צימער. נאָך אַ געוויסער צײַט איז ער פֿון דאָרט אַרויס און דאָס ווייס קיינער נישט ווער עס איז אַרויס און ווער ס'איז פֿאַרבליבן, היטלער אָדער דער משוגענער.

28) גאָט האָט אַרויסגעשיקט פֿון הימל אַ מלאך אויף אַן אינספּעקציע זיך צו דערוויסן, וואָס מען הערט עפּעס אויפֿן וועלטל. <ז' 14> דער מלאך קומט צוריק מיט אַ באַריכט, אַז ער פֿאַרשטייט נישט די וועלט.

ענגלאַנד איז נישט באַוואָפֿנט און וויל נישט קיין שלום.

דײַטשלאַנד איז יאָ באַוואָפֿנט און וויל שלום.

און ייִדן שרײַען אַלץ איז גוט.

29) דער ייִדישער לעגיאָן האָט זיך אָפּגעזאָגט צו קעמפֿן קעגן דײַטשלאַנד. פֿאַר וואָס? ווײַל זיי האָבן מורא, מען זאָל זיי נישט כאַפּן צו דער אַרבעט.

30) אַ גרופּע געפֿאַלענע דײַטשע פֿליִער זײַנען געקומען צום טויער פֿון גן־עדן. דער טויער־היטער האָט אָבער זיי נישט געוואָלט אַרײַנלאָזן, ווערן די זעלנער אויפֿגערעגט. וואָס הייסט עפּעס,

<ז' 15>

דער פֿירער האָט דאָך בפֿירוש צוגעזאָגט, אַז אויב מען וועט קומען פֿון דײַטשלאַנד, וועלן די טויערן פֿו גן־עדן זײַן אָפֿן! דער טויער־היטער צעעפֿנט דאַן דעם קאָמוניקאָט פֿון דער אַרמיי־אָנפֿירונג, אין וועלכן עס שטייט בפֿירוש, אַז עס זײַנען נישט מער אומגעקומען ווי 3 פֿליִער. און ווי אַזוי ווילט איר אַז מען זאָל אײַך מער ווי הונדערט פּערזאָן, אַרײַנלאָזן אין גן־עדן, אין דער צײַט ווען אײַער קאָמוניקאָט פֿאַרזיכערט אַז עס זײַנען נישט אומגעקומען מער פֿון 3 — פֿאַרענדיקט דער טויער־היטער.

31) בעת דעם גערייד אַז דער רוס נעמט איבער די גענעראַל־גובערניע.

ווער עס לערנט זיך דײַטש — איז אַ פּעסימיסט.

ווער עס לערנט זיך ענגליש — איז אַן אָפּטימיסט.

ווער עס לערנט זיך רוסיש — איז אַ פֿאַנטאַזיסט.

ווער עס לערנט זיך פּויליש — איז אַ רעאַליסט.

25. Jews are now very pious. They observe all the ritual laws: they are stabb and punched with holes like *matzahs* and have as much bread as on Passover; th are beaten like *hoshanahs* [willow twigs beaten at the end of the Sukkot festi rattled like Haman [during the reading of the Purim *Megillah*]; they are a as *esrogim* [citrons used for Sukkot]; they fast as if it were Yom Kippur; the burnt as if it were Hanukkah [i.e., candles]; and their moods are as if it were t Ninth of Av.

26. A prominent German gave birth to twins. They were very similar to ea other, and they were named Hitler and Mussolini. Once, during the bombing Berlin, the two children were confused for one another, and because of th resemblance, it was impossible to determine which one was Hitler and which o was Mussolini. The greatest anthropologists were consulted, but not one of th knew how to resolve the problem. A Jew was called in to clear up the proble He didn't need to think for long and replied, "Whoever filthies himself first Mussolini."

27. The Jews worshipped other gods and were therefore granted a ghetto.°

28. It is forbidden for a *Kohen* to marry a woman from the ghetto, because is a *gerusha*.°

29. A Jew was arrested. None of his relatives knew that he was in custo The Jew pleaded that he be allowed to notify his relatives, but he was not gran permission.

He asked to be allowed a brief telephone conversation with his family. T prison warden allowed him to speak only for five minutes. The Jew agreed a had lifted the receiver when the warden told him to speak no more than one wo The Jew agreed to this condition as well. He took the receiver to his lips a screamed into it, "*Gevald*!" ("Help!").

30. The Jewish legion positioned itself near the Syrian border. And what h pened next? It's still standing there.

31. A contemporary Jewish prayer: Oh Lord, help me become a chairman vice-chairman, so that I can allocate funds to myself.

32. No garbage was permitted to be taken out of the ghetto. A Jewish gh administrator appeared before his German commissar to request permission remove garbage accumulating in his home. When the Jew came into the co missar's office and did not raise his arm in the Hitler salute, the commissar beca furious and threw him out of the room.

A few days later the Jewish administrator appeared a second time in the co missar's office. The commissar was certain that this time the Jew would salute by raising his arm. And indeed, the Jew entered his room, raising his arm. So commissar addressed the Jew, "This time, *Jude*, you acted correctly by raising y arm in the Hitler salute."

—440—

441

<ק' 16>

(32 אַלע לענדער און אַלע פֿעלקער קען היטלער מנצח זײַן אויסער די ייִדן, ווײַל אויף אַלעמען זאָגן זיי אַז עס איז גוט.

(33 אָפּגעהיטן זאָל מען ווערן אַז די מלחמה זאָל אַזוי לאַנג דויערן, ווי לאַנג ייִדן קענען אויסהאַלטן.

(34 וואַריאַנט. ווי לאַנג וועלן אַזוי דויערן די צרות? אָפּגעהיטן זאָל מען ווערן, [...] צרות זאָלן אַזוי לאַנג דויערן ווי לאַנג ייִדן קענען אויסהאַלטן. טאָמער זאָלן טאַקע די צרות אַזוי לאַנג דויערן ווי לאַנג ייִדן קענען אויסהאַלטן — מי יודע צי זיי וועלן טאַקע אויסהאַלטן?

<ק' 17>

(35 [ ] הלוואַי זאָל דער ייִדישער פּלאַץ אין ארץ־ישׂראל אין 10 יאָר אַרום אויסזען ווי עס זעט אויס דער הײַנטיקער דײַטשער פּלאַץ.

(36 נאָך דעם ווי העס איז אַנטלאָפֿן, שיקט אים היטלער אַ בריוו אין וועלכן ער שרײַבט אים: איך בין דיר מוחל דײַן פֿאַרראַט, איך בין דיר מוחל דײַן אַנטלויפֿן, אַלץ בין איך דיר מוחל אויסער איין זאַך נישט — דאָס וואָס דו האָסט מיך נישט מיטגענומען.

(37 אויב מען וועט אויסהאַלטן 21 טעג, וועט מען זײַן געהאָלפֿן. דהײַנו? 8 טעג פּסח, 8 טעג סוכּות, 2 טעג ראָשהשנה, 2 טעג שבֿועות און 1 טאָג יום־כּיפּור.

(38 בײַ אַ גדול אין דײַטשלאַנד איז געבוירן געוואָרן אַ צווילינג. זיי זײַנען זייער ענלעך איינער צום צווייטן. מען האָט זיי געגעבן נעמען, היטלער און מוסאָליני.

(39 די גריכישע אַרמיי, וואָס האָלט אָפּ אַזעלכע גרויסע נצחונות איבער איטאַליע, איז זייער אַן אינטעליגענטע. יעדער צווייטער זעלנער, אָדער ער רעדט ענגליש אָדער פֿראַנצויזיש, אָדער אַן אַנדערע אייראָפּעיִשע שפּראַך.

<ק' 19>

(40 [מען] טאָר נישט נעמען קיין פֿרוי פֿון געטאָ, ווײַל זי איז אַ גרושה.

(41 ייִדן האָבן געדינט פֿרעמדע געטאָ (לויט דער וואַרשעווער אויסשפּראַך אויף געטער), האָט מען זיי מזכּה געווען מיט אַ געטאָ.

(42 מען וואַרט אויף דעם ייִדישן פּאָסט־נאַטשאַלניק. עס איז שוין 9 דער זייגער. די רייען וואַרטנדיקע זײַנען שוין אומגעדולדיק. ענדלעך דער פּאָסט־נאַטשאַלניק, אַ מיטל־יאָריקער ייִד מיט אַ לאַנגער געלער באָרד, קומט אָן.
די וואַרטנדיקע באַפֿאַלן אים מיט אַ טענה: היתּכן, וואָס לאָזט מען עפּעס אַזוי לאַנג אויף זיך וואַרטן? איר ווייסט דאָך, ענטפֿערט דער נאַטשאַלניק, אַז עס איז הײַנט ראָשחודש, און הלל מיט מוסף דויערן לענגער.

<ק' 20>

(43 דער נאַטשאַלניק פֿאַרענטפֿערט זיך, אַז עס האָט זיך אים איבערגעריסן אַ ציצה. ביז ער האָט אַרײַנגעמאַכט אַ צווייטע האָט געדויערט אַ שעה.

(44 נאָך אַ וואַריאַנט: די זעלבע מעשׂה.
דער נאַטשאַלניק ענטפֿערט, אַז ער האָט פֿאַרגעסן זיך שטעלן נעגל־וואַסער. ביז ער האָט געהאַט ווער עס זאָל אים דערלאַנגען אין דער פֿרי נעגל־וואַסער האָט געדויערט אַ שעה.

(45 מען האָט אַרעסטירט אַ ייִד. קיינער פֿון די קרובֿים האָט דערפֿון נישט געוווּסט. דער ייִד האָט געבעטן מען זאָל אים דערלויבן מודיע זײַן די קרובֿים וועגן זײַן אַרעסט. ער האָט אַזאַ דערלויבעניש נישט באַקומען. ער האָט דאַן געבעטן אים דערלויבן אַ קורצן טעלעפֿאָן־געשפּרעך מיט דער פֿאַמיליע. דער אָנפֿירער פֿון תּפֿיסה האָט אים דערלויבט צו רעדן בלויז 5 ווערטער. דער ייִד איז מסכּים געווען, און <ק' 21> נעמענדיק דאָס טרײַבל אין האַנט, זאָגט אים דער תּפֿיסה־אויפֿזעער, אַז מער ווי איין וואָרט טאָר ער איבער הויפּט נישט רעדן. דער ייִד איז [אויף] דעם באַדינג אויך מסכּים. ער נעמט דאָס טרײַבל צום מויל און גיט אַ געשריי — געוואַלד!

(46 ווען די יוגאָסלאַווישע רעגירונג איז געצוווּנגען געוואָרן צו דעמיסיע צוליבן פּאַקט מיט דײַטשלאַנד און זייער אָרט האָט פֿאַרנומען דער יונגער יוגאָסלאַווישער קעניג, האָט סטאַלין צוגעשיקט דעם יונגן קעניג אַ באַגריסונגס־דעפּעשע מיטן אינהאַלט: „ייִנגל, האַלט זיך".[2]

(47 סקלאַדקאָווסקי איז געקומען קיין ארץ־ישׂראל. ער איז אַוועק צו גרינבוים[...] סקלאַדקאָווסקי פֿרעגט גרינבוימען [ ] <ק' 22> [ ] בײַ אים לאַזשירן. „אָושעם", ענטפֿערט גרינבוים.

(48 דער ייִדישער לעגיאָן האָט זיך אַוועקגעשטעלט בײַ דער סירישער גרענעץ. און וואָס איז ווײַטער געשען? ער שטייט.

"No, Mr. Commissar," the Jew answered. "I just wanted to show you high the garbage has gotten."

33. Where does Hitler feel best?
In the toilet. There, all the brown masses are behind him.

34. Rubinshteyn° says, "I had a *groschen*, but lost it; I had a *tsveyer* (two-*gro* piece) but lost it; I had a *drayer* (three-*groschen* piece) but lost it. Only the (four-*groschen* piece) I can't seem to lose.

35. It is rumored that after the war all that will remain in Germany w military targets. Because, according to German war communiqués, British b are hitting only civilian areas, and no military targets.

36. A German asked an Englishman, "On what do you base your opti that England will emerge victorious? Do you have a huge army, like the Ge army?"
"No."
"Do you have an air force like Germany's?"
"No."
"Do you have enough ammunition?"
"No."
"Then what do you have enough of?"
"We have enough time," the Englishman replied.

A popular wit in the Warsaw ghetto.

Pun on Führer.

441

(49 אַ הײַנטיקע ייִדישע תּפֿילה:
השי״ת, העלף מיר איך זאָל ווערן אַ פּרעזעס אָדער אַ וויצע. בכדי איך זאָל מיר אַליין אויסטיילן שטיצע.

(50 אַ ייִד וואָס איז אַריבער אויף יענער זײַט געטאָ ווערט דערקענט דורך אַ פּאָליאַק.

(51 פֿון געטאָ לאָזט מען נישט אַרויספֿירן דאָס מיסט. אַ ייִדישער אַדמיניסטראַטאָר מעלדעט זיך צום דײַטשן קאָמיסאַר, ער וויל אים בעטן וועגן דערלויבן אים אַרויספֿירן דאָס מיסט פֿון זײַן הויז. אַז דער ייִד קומט אַרײַן צום קאָמיסאַר און באַגריסט אים נישט מיטן היטלער־גרוס דורך אויפֿהייבן די האַנט, ווערט דער קאָמיסאַר אין כּעס און טרײַבט דעם ייִד אַרויס. אין אַ פּאָר טעג אַרום מעלדעט זיך דער ייִדישער אַדמיניסטראַטאָר נאָך אַ מאָל צום קאָמיסאַר.
דער קאָמיסאַר איז זיכער אַז יעצט וועט דער ייִד אים שוין באַגריסן מיט אויפֿהייבן די האַנט. און ווירקלעך — דער ייִד קומט אַרײַן מיט אַן אויפֿגעהויבענער האַנט.
דער קאָמיסאַר רופֿט זיך דאַן אָפּ צום ייִדן: יעצט יודע האָסטו גוט געמאַכט ווען דו האָסט די האַנט צום היטלער־גרוס געהויבן. ניין, ה׳ קאָמיסאַר, ענטפֿערט דער ייִד <ז׳ 24> איך האָב נאָר אײַך געוואָלט צײַגן ביז וואַנען דאָס מיסט דערגרייכט שוין.

(52 ווו פֿילט זיך היטלער אַם בעסטן? אין קלאָזעט, דאָרט האָט ער די גאַנצע ברוינע מעסע הינטער זיך.

(53 רובינשטיין זאָגט: איך האָב געהאַט אַ גראָשן און אים פֿאַרלוירן, אַ צווייער און אים פֿאַרלוירן, אַ דרײַער און אים פֿאַרלוירן. און נאָר דעם פֿירער[3] קען איך נישט פֿאַרלירן.

(54 מען שמועסט אַז נאָך דער מלחמה וועט אין דײַטשלאַנד נישט בלײַבן נאָר מיליטערישע אָביעקטן, ווײַל לויט די דײַטשע קריגס־קאָמוניקאַטן טרעפֿן די ענגלישע באָמבעס נאָר די ציווילע באַפֿעלקערונג אָבער נישט קיין מיליטערישע אָביעקטן.

<ז׳ 25>

(55 עס פֿרעגט אַ דײַטש אַן ענגלענדער, אויף וואָס באַזירט איר אײַער אָפּטימיזם וועגן ענגלאַנדס נצחון.
— האָט איר אַ ריזיקע אַרמיי ווי די דײַטשע? — ניין!
— האָט איר אַזאַ לופֿטפֿלאָט ווי דײַטשלאַנד? — ניין!
— האָט איר גענוג אַמוניציע? — ניין! —
האָט איר גענוג רוישטאָפֿן? — ניין!
— נאָר וואָס דען האָט איר יאָ גענוג?
— מיר האָבן גענוג צײַט — ענטפֿערט דער ענגלענדער.

הערות

1. [ ] = נישט לייענעוודיק אָדער עס פֿעלט טעקסט.
2. גלײַכוואָרט פֿון זייער פּאָפּולערן וויצלער אין וואַרשעווער געטאָ, רובינשטיין, וואָס האָט זיך קונהשם געווען מיט זײַן תּליהדומאָר. זײַנע גלײַכווערטער האָבן זיך אַנגענומען בײַם עולם און זײַנען געווען אויף די ליפּן פֿון מאַסנמענטשן (פֿ״גל רינגעלבלום, ע., כּתבֿים פֿון געטאָ, וואַרשע, ייִדישער היסטאָרישער אינסטיטוט, 1961, ב׳ 1, ז׳ 301).
3. די כּוונה איז צום פֿירער — היטלער (פֿאַרגלײַך: רינגעלבלום, דצ״וו, ז׳ 262).

ש. שיינקינדער

אויף די גאַסן

די גאַס שפּיגלט היינט אָפּ די ליידן פֿון די יידישע מאַסן, די פֿאַרשידענע גזירות און שפּיכות־דמים, מיט וועלכע מיר זענען אזוי רייך יעדן טאָג. דורכן מויל פֿון יידישע הענדלער און בעטלער הייסט זיך אַרויס פֿון צײַט צו צײַט אַן אוי־געשריי, א פּראָטעסט קעגן דעם אָקופּאַנט און זיינע גרויליקע מעשׂים. אויך אונדזערע היימישע יידישע מושלים ווערן נישט געשוינט. דער פּשוטער פֿאָלקס־מענטש טוט דאָס אויף זיין אייגנאַרטיקן אופֿן: בײַם רעקלאַמירן און פֿאַרקויפֿן זיינע מיסקיינס־געוואָגטע סחורות, שמוגלט ער אַריין געדאַנקען און מיינונגען, צוגעפּאַסטע צו דער הײַנטיקער צײַט. דער עולם פֿאַרשטייט די רמזים און עס מאַכט אים א הנאה. ער עפֿנט גיכער זיין בײַטעלע אויף אַרויסצונעמען א פּאָר גראָשן.
איניקע אַזעלכע בילדלעך וועל איך דאָ איבערגעבן.

א) וואַרפֿט אַראָפּ די ברודיקע שמאַטעס!

שטייט א בחור אויף דער גאַס און רעקלאַמירט זיינע „אָפּאַסקעס“:
— וואַרפֿט אַראָפּ, יידן, די ברודיקע שמאַטעס פֿון די אַרבל און קויפֿט נייע, ציכטיקע אָפּאַסקעס פֿאַר 25 גראָשן!
ער גיט א ווונק מיט אַן אייגל צום עולם און שרייט ווייטער:
— פֿרישע אָפּאַסקעס, יידן, האַנדלט זיי גיכער איין, וועט איר בלייבן א שיינע „פּאַמיאַנטקע“!
און ווען דער פֿאַרזאַמלטער עולם פֿון ווייטנס שמייכלט, רופֿט דער בחור מיט מער איפֿער:
— מיינע אָפּאַסקעס זענען ווייסע און ריינע, מיט זיי איז נאָך קיינער נישט אַריין אין דער גמינע, נישט געשיקט אויפֿן „אַבאָז“, מיינע אָפּאַסקעס זענען קיין מאָל נישט געווען אויף די הענט פֿון אונדזער י.ס.ס.־כּל־בו־מער, קויפֿט, יידן, ציכטיקע אָפּאַסקעס פֿאַר 25 גראָשן, וואַרפֿט אַראָפּ די שמוציקע שמאַטעס פֿון אייערע אַרבל!

ב) קינדער־לידער

קינדער פֿאַרלאָזטע, הונגעריקע מיט מאַמעס און אָן מאַמעס, אין שמאַטעס איינגעהילטע, ליגן אויף אַלע גאַסן און שטרעקן צו די פֿאַרבייגייער דאַרע הענטלעך און בעטן, בעטן; זינגען לידלעך, נוישע, יידישע און וויינען:
— האָט מיטלייד, ליבע מענטשן, און שענקט אויף א שטיקעלע ברויט!
ענג איז אויף די גאַסן, כּרויערדיק איז אויף די נשמות, דער פּחד שוועבט אַרום אומעטום, די טירן פֿאַרמאַכט זיך, און מיר בלייבן דאָ וויינען מיטן הונגער, מיטן טויט.
לויפֿן מענטשן ווי שאָטנס פֿאַרביי, מיט פּעק און פּעקלעך, פֿאַרטאָגטע, איילן זיי וואָס שנעלער. זיי לויפֿן פֿאַרביי און באַמערקן נישט די ד[illegible] קינדעריש הענטלעך, הערן נישט דאָס שטילע אכצן און נעבעכן פֿון די קינדער.

S. [haynkinder]

IN THE STREETS

The street nowadays reflects the suffering of the Jewish masses, the various calamities and bloodshed with which we are so enriched every single day. From time to time, a cry of woe — a protest against the occupier and his gruesome deeds — escapes the mouth of a Jewish pedlar or beggar. Even our local Jewish leaders aren't spared. The plain person does it in his own way. While hawking his miserable merchandise, he slips in ideas and opinions, apropos our times. The crowd catches on and has a good laugh. People in the crowd quickly open their purses and take out a couple of coins. I'd like to depict a few typical scenes.

1) *Throw off Your Filthy Rags*

A young man stands in the street and hawks his armbands:

"Jews, throw off those filthy rags from your sleeves and buy dressy armbands for 25 *groshen*."

With one eye he winks to the crowds and keeps on yelling:

"Fresh armbands, Jews get them right away, they'll make you a fine souvenir!" And while the people gathered around smile, the young man shouts with more vigor:

"My armbands are white and clean, no one's gotten with them into the 'municipality', [Judenrat], or been sent to labor camp; my armbands have never been on the arms of our JSS* do-alls. Jews, buy dressy armbands for 25 *groshen*. Throw off those dirty armbands from your sleeves!"

2) *Children Songs*

Abandoned, hungry children with mothers and without mothers, wrapped in rags, lie on every street. They stretch out thin, little hands to the passers-by, begging, begging, singing Polish and Jewish songs, and crying:

"Have pity, good people, and spare a piece of bread."

The streets are narrow and the people are beset with affliction. Fear stalks everywhere, doors are closed shut, and we remain here, crying with hunger, with death.

People run by like shadows, with packages and parcels, possessed, scurrying ever faster. They run by without noticing the thin, small hands. They don't hear the stifled moans or entreaties of the children.[1]

(5)

443

443

[illegible]

סער און ליגנדיקער פאזע, הענטלעך און פיסלעך געפלאכטן צוזאמען, זינגען א לידל אזוי:

„מיר האבן נישט קיין „זאפאסן",
מיר וווינען אין א קעלער א נאסן,
מיר דארפן נישט קיין צוקער, קיין שמאלץ,
גיט אונדז א שטיקל טרוקן ברויט און זאלץ".

ג) לאכט, ידעלעך, לאכט!

אויפן ווארשעווער לשון הייסט עס ליכט אויף שבת.
שטייט א ייד מיט א פידעלע ליכט, אזא „גרוים־אינדיסטריעלער" און רופט:

„לאכט, ידעלעך, לאכט, פאר א „צוואנציקא"!
זיי ברענען היינט בייטאג און ביינאכט אן רחמנות,
לאכט, ידעלעך, לאכט!"

ווען אויפן שמאלן געסל זאמלט זיך א שמייכלדיקער עולם צונויף, רופט דער קרעמער העכער:

„קויפט ידעלעך, קויפט, און זאלן זיי ברענען צו יארצייט און אויף שמחות, צו מזכיר־נשמות, און אז גאט וועט העלפן, — אויך צו מזכיר־נבלות! לאכט ידעלעך, לאכט, פאר א צוואנציקא, און זאלן שוין זיין שמחות ביי ידן!"
אזא פארשפראכן ליכטל קויפט יעדער גערן.

ד) דער בוך־הענדלער

פערל פון דער וועלט־ליטעראטור ליגן איבערגעמישט אין א שמוציקן קויש — אלין צו 50 גראשן.

דער בוך־הענדלער, אן אינטעליגענטער יונגערמאן, מיט א בלייך פנים, האלב־פארלאשענע אויגן, פאסט צו די ביכער פאר די פארשידענע קונים.

„האללא, רב ייד, — ווענדט ער זיך צו איינעם — איר דארפט קויפן אומבאדינגט דאס בוך „הונגער" — נאר פאר 50 גראשן".

„און איר היימלאזער, — ווענדט ער זיך צו א צווייטן — איר זייט דאך פון לובלין אדער סלאוואטיטש, מא קויפט זשע „די שחיטה־שטאט"!

„קויפט יידן מציאות! גאנץ מענדעלע פאר גראשנס! וואס מוז איך פטרן א זלאטע צו קומען אויף גזשיבאווסקע אדער טלאמאצקע?! פאר דעם זעלבן געלט האט איר „דאס קליינע מענטשעלע" און „די טאקסע" ביי זיך אין דער היים!!! קויפט, יידן! די בעסטע ביכער: „קייטן", „רויבער", „הינטער די קראטן", „זיין קראמף", „ביים גוסס צו קאפנס" — אלין צו 50 גראשן!"
דער עולם פארשטייט און שמייכלט...

שין.

ווארשע, געטא, 1941.

(רינגעלבלום־ארכיוו, ערשטער טייל).

* אויף גזשיבאווסקע און [illegible] דער [illegible] אויף טלאמאצקע — דער „זשיטאס" [illegible] פון באזונדער [illegible] — רעד.
* ווארשעווער [illegible].

On one street there's a scene reminiscent of "**By the Waters of Babylon**":

Children in sitting and lying positions, with their tiny arms and legs embraced, sing a song that goes like this:

"We haven't got a ration card.
We live in damp cellars
We don't need any sugar or lard.
Give us a piece of dry bread and salt."

3) *Laugh, Jews, Laugh* *

"Candles ("laugh"), Jews, candles ("laugh"), for 20 *groshen*.
They burn day and night, without mercy.
Candles ("laugh"). Jews, candles ("laugh")!

While a smiling crowd gathers in the narrow lane, the pedlar shouts louder: "Buy, Jews, buy, and may they burn on memorial days, and during festive occasions, on days commemorating the dead, and God be willing, on days to commemorate the scoundrels! Candles ("laugh"), Jews, candles ("laugh") for 20 *groshen* and may the Jews at long last be able to celebrate!" Jews are eager to buy candles like these.

4) *The Bookseller*

Pearls of world literature lie helter-skelter in a dirty basket — 50 *groshen* apiece. The bookseller, an intelligent young man with a pale face and eyes half-shut, suits his books to his various customers.

"Hello, fellow Jew," he accosts one, "you must buy this book *Hunger* — for only 50 *groshen*."

"And you, homeless one," he turns to another, "you're probably from Lublin or Slomatycz, so why not buy *The City of Slauhgter*!"

"Buy Jews, bargains! All of Mendele for a few *groshen*. Why waste a zloty to get to Grzybowska or Tlomackie? For the same money you can have *The Pipsqueak* or *The Taxes* in your home library. Buy Jews! The best books! *Chains, Robbers, Behind Bars, His Cramp* **, *At the Bedside of a Dying Man* — all 50 *groshen* apiece!"

The crowd comprehends and smiles.

Shin

Warsaw Ghetto 1941.

* In the pronunciation of the Jews of Warsaw, the word "laugh" (*lacht*) sounds like the word "candle" (*licht*) which all Jews understand to be Shabbath candles.
** In Yiddish *Zayn Krampf*, a pun on *Mein Kampf*, "Krampf" meaning cramp.

הערות

1. היות ווי דער אַרטיקל פֿונעם לאַנגיאָריקן ייִוואָ־זאַמלער חיים שעסקין איז אַ פֿערזעגלעכער גבֿיית־עדות פֿון זײַנע קינדער־יאָרן אין גראָדנע, האָבן מיר אויפֿגעהיט די ליטווישדיאַלעקטישע אײַגנאַרטיקייטן פֿונעם מהבֿרס לשון (רעד').
2. פֿאַרדרייט פֿון „פּגשתּי" (ח.ש.)
3. פֿאַרדרייט פֿון „אָמר אלי" (ח.ש.)
4. פֿאַרגלײַכט יחיאל שטערן, חדר און בית־מדרש, ניו־יאָרק, ייִוואָ, 1950, ז' 25. [רעד'] (ח.ש.)
5. פֿאַרגלײַכט שטערן, דצ"וו, ז' 23-24.
6. פּנ"ל ייִדישע שפּראַך, ב' IX (1949), ז' 58, און יחיאל שטערן דצ"וו, ז' 73.
7. די צוויי פּסוקים זײַנען פֿון דער שבֿתדיקער תּפֿילה „אַבֿ הרחמים" [רעד']
8. דאָ קומט דער נאָמען פֿון קינד. [ח. ש.]

„ייִוואָ־בלעטער" נ.ס. סעריע, ב' IV (2013)

צבֿי סקולער: דער גראַמאַפֿאָנמײַסטער

פֿון ברוכה לאַנג קאַפּלאַן

אין משך פֿון העכער פֿערציק יאָר, פֿון די שפּעטע דרײַסיקער ביז די פֿריִע אַכציקער יאָרן, האָט צבֿי סקולער פֿאַרווײַלט די צוהערערס פֿון דער ניו־יאָרקער ראַדיאָסטאַנציע WEVD מיט אַ פּאָפּולערן „ווערכנטלעכן קאָלום פֿון דער לופֿט", אין וועלכן ער האָט קאָמענטירט איבער די נײַעס פֿון דער וואָך אין ייִדישע גראַמען. ווי בעל־מחבר און פֿירלייענער פֿון די דאָזיקע מאָנאָלאָגן איז ער באַקאַנט געוואָרן ווי דער „גראַמאַפֿאָנמײַסטער". אין אָט דער אַרבעט וועלן מיר באַשרײַבן און אָפּשאַצן דעם גראַמאַפֿאָנמײַסטער ווי אַן אָריגינעלער פֿענאָמען אין ייִדישן עטנישן ראַדיאָ בפֿרט און פֿון דער אַמעריקאַנער ייִדישער קולטור בכלל.

דער וויכטיקסטער מקור פֿאַר דער איצטיקער פֿאָרשאַרבעט איז דער צבֿי סקולער־אַרכיוו, וואָס געפֿינט זיך אין ייִוואָ (ר"ג 1262). דאָרטן זײַנען נישט נאָר אָפּגעהיט געוואָרן די טיפּירטע מאַנוסקריפּטן פֿון אַרום טויזנט גראַמאַפֿאָנמײַסטער־מאָנאָלאָגן, נאָר אויך אַ סך אַנדערע מאַטעריאַלן וואָס האָבן צו טאָן מיט סקולערס לעבן און שאַפֿן. אין קלאַנגאַרכיוו פֿון ייִוואָ האָבן זיך אָפּגעהיט געציילטע רעקאָרדירונגען פֿון גראַמאַפֿאָנמײַסטער־מאָנאָלאָגן פֿון די יאָרן 1947-1952. נאָך אַ וויכטיקער מקור פֿאַר דער איצטיקער פֿאָרשאַרבעט, ספּעציעל פֿאַר די ביאָגראַפֿישע טיילן, זײַנען צוויי אינטערוויוען וואָס איך האָב דורכגעפֿירט מיט פּאָלאַ קראַוס, סקולערס טאָכטער, און אײַזיק (ישעיהו) שעפֿער, סקולערס פּלימעניק.*

עטנישער ראַדיאָ און די סטאַנציע WEVD

דער מעדיום, דורך וועלכן סקולער האָט איבערגעגעבן די גראַמאַפֿאָנמײַסטער־מאָנאָלאָגן, איז געווען די עטנישע ראַדיאָסטאַנציע WEVD. איידער מיר גייען צו צו סקולערן גופֿא און זײַן אַרבעט איז כּדאַי אויסצוטײַטשן וואָס עס הייסט „עטנישער ראַדיאָ", ווײַל דעם סאָציאַלן און קולטורעלן באַטײַט פֿונעם גראַמאַפֿאָנמײַסטער וועלן מיר נאָר קענען פֿאַרשטיין אינעם קאָנטעקסט פֿון דעם מעדיום, אין וועלכן דער גראַמאַפֿאָנמײַסטער איז „געבוירן" געוואָרן.

דער עטנישער ראַדיאָ באַשטייט פֿון פּראָגראַמען און סטאַנציעס וואָס זײַנען

---

* איך וויל דאָ אויסדריקן מײַן דאַנק צו פּאָלאַ קראַוס און שעפֿער פֿאַר זייער ברייטהאַרציקער גרייטקייט צו דערציילן וועגן סקולערן.

445
445
445

אַנגעצײַלעוועט אויף צוהערערס פֿון אַ באַשטימטער עטנישער גרופּע. אין זײַן פֿאָרשונג *Ethnic Broadcasting in the United States* ווײַזט סטעדאָר גריים אָן אויף די עיקר־אונטערשיידן צווישן די נאַציאָנאַלע ראַדיאָ־נעצן און עטנישע סטאַנציעס. די נאַציאָנאַלע נעצן, טענהט ער, מעקן אויס דעם חילוק צווישן פֿאַרשיידענע עטנישע גרופּעס:

> The creation of a far-flung *electronic* network usurps the place of other networks: local, family, and ethnic. In their place, it must seek to create and inculcate new allegiances totally opposed to the older ones. For radio, the single most important means is *age-based*, with stations arrayed according to the appeal that they make to preteens, teens, young adults, and so forth.

טײַטש:
אַז מע שאַפֿט אַן עלעקטראָנישע נעץ, וואָס ציט זיך פֿון איין עק לאַנד צום צווייטן, ווערן בטל אַנדערע נעצן: לאָקאַלע, משפּחהדיקע און עטנישע. אויף זייער אָרט דאַרף די נאַציאָנאַלע נעץ שאַפֿן און אײַנפּלאַנצן נײַע טרײַשאַפֿטן, וואָס שטעלן זיך אין גאַנצן קעגן די אַלטע. פֿאַר ראַדיאָ איז די וויכטיקסטע אַנגעהעריקייט דער עלטער. די גאַנצע סטאַנציעס שאַפֿט זיך לויט זייער צוציִ פֿאַר קינדער, צענערלינגען, יונגע דערוואַקסענע אאַז״וו. (גריים, 24)

ראַדיאָ איז, הייסט עס, אַ טייל פֿון דער אײַנהייטלעכער פּאָפּולערער קולטור אין אַמעריקע, וואָס שטרײַכט אונטער דעם יחיד און זײַנע נויטן, און פֿאַרוואַרלאָזט די ווערטן פֿון עטנישע און אַנדערע גרופּעס:

> A large percentage of both the avowed advertising and the music played on most radio stations inculcates the idea that our highest duty is individual gratification....This , of course, runs very much counter to the ideas expressed in ethnic radio, where the assumption is that there is a working ethnic collectivity, with values and institutions that are found within the group itself, and that cut across age and class lines. There is an irreconcilable conflict here, with the "small tree" of ethnic radio proclaiming a doctrine that runs very much counter to what most of radio takes for granted. (25)

טײַטש:
אַ גרויסער פּראָצענט סײַ פֿון די רעקלאַמעס, סײַ פֿון דער מוזיק,

וואָס ס׳רובֿ סטאַנציעס שפּילן, פּלאַנצט אײַן דעם געדאַנק, אַז אונדזער העכסטער חובֿ איז די יחידישע באַפֿרידיקונג. ... פֿאַרשטייט זיך, אַז דאָס איז סותר די געדאַנקען וואָס ווערן אויסגעדריקט דורכן עטנישן ראַדיאָ, וואָס איז זיך סומך אויף דעם אַז ס׳איז דאָ אַ פֿאַקטישער עטנישער ציבור מיט ווערטן און אינסטיטוציעס וואָס געפֿינען זיך בתוך דער עטנישער גרופּע גופֿא און שנײַדן דורך די גרענעצן פֿון קלאַס און פֿון עלטער. דאָס איז אַ קאָנפֿליקט, וואָס מען קען ניט אויסגלײַכן; דאָס „קליינע ביימעלע״ פֿון עטנישע טראַנסמיסיעס איז דער וואָרטזאָגער פֿון אַ שיטה, וואָס איז סותר די עיקר־השערות פֿון ס׳רובֿ ראַדיאָ־סטאַנציעס.

אָט דעם קולטורעלן קאָנפֿליקט הייבט ווײַטער אַרויס דער עקאָנאָמישער אַספּעקט פֿון ראַדיאָ. די נאַציאָנאַלע ראַדיאָ־סטאַנציעס קענען צוציִען גרויסע סומעס דורכן רעקלאַמירן פּראָדוקטן, וואָס פֿאַרקויפֿן זיך דעם רובֿ־מנין־דורובֿ־בנין פֿון דער געזעלשאַפֿט. מיט דער קאָמערציאַליזאַציע פֿון ראַדיאָ זײַנען די פּאָפּולערסטע פּראָגראַמען און אײַנקויף־פּראָדוקטן געוואָרן אַ סך וויכטיקער ווי די לאָקאַלע און ספּעציפֿישע. די נטיה מצד גרויסע קאָמוניקאַציע־נעצן און גרויסע געשעפֿטן צו דערשטיקן לאָקאַלע סטרוקטורן איז אַן אָנגייענדיקע פּראָבלעם אין דער הײַנטיקער טעלעוויזיע־עפּאָכע. (זען דערוועגן נאָאַם 1996).

עטנישע ראַדיאָ־סטאַנציעס, וואָס זייער פֿאַרנעם איז געוויינטלעך אַ לאָקאַלער און זייערע אידעאַלן שטעלן זיך קעגן דער הויפּטקולטור, מוזן זיך אָנטאָן אַ כּוח, כּדי די ריזן פֿון דער אינדוסטריע זאָלן זיי נישט אַרויסשטויסן. די אָנפֿירערס פֿון עטנישע ראַדיאָ־פּראָגראַמען קלײַבן אָפֿט אַליין דאָס געלט צו דעקן זייערע טראַנסמיסיע־הוצאות בײַ לאָקאַלע (אָפֿט־עטנישע) פּירסום־געבערס. זיי שאַפֿן זייערע פּראָגראַמען נישט אַזוי כּדי צו פֿאַרדינען, נאָר צוליב זייער „איבערגעגעבנקייט און חובֿ־געפֿיל״ (פֿישמאַן, 1966, ציטירט אין גריים (1980), 37). ווי אַ מוסטער קען דינען יוסף מיגאַלאַ, מחבר פֿונעם בוך פּוילישע ראַדיאָ־טראַנסמיסיעס אין די פֿאַראייניקטע שטאַטן (1987) און דער גרינדער פֿון אַ פּוילישער עטנישער ראַדיאָ־סטאַנציע אין סיסעראָ, אילינוי. אין דער ליצענץ־אַפּליקאַציע פֿון זײַן סטאַנציע האָט מיגאַלאַ אָנגעגעבן די ווײַטערדיקע צילן: העלפֿן נײַע אימיגראַנטן זיך אײַנלעבן אין אַמעריקע; פֿאַרשאַפֿן פֿאַרן אימיגראַנט אַ פֿאַרבינדונג מיט דער אַלטער היים דורך פּוילישע לידער און נײַעס; לערנען די פּוילישע שפּראַך מיט די קינדער פֿון די אימיגראַנטן; דיסקוטירן לאָקאַלע און עטנישע פּראָבלעמען, וואָס די גרויסע נעצן איגנאָרירן; אינפֿאָרמירן אַנדערע צוהערערס וועגן דער פּוילישער עטנישער גרופּע. דאָס אַלץ דאַרף מען טאָן דורכן ראַדיאָ, „וואָס גיט איבער געדאַנקען און מחשבֿות זייער גיך און דערגרייכט דאָרטן, ווו אַנדערע מאַסן־מעדיומס קענען נישט דערגרייכן״ (מיגאַלאַ, 1987, ז׳ 250).

בכן פּאַסט זיך דער עטנישער ראַדיאָ נישט אַרײַן אינעם מוסטער פֿון דער אַמעריקאַנער פּאָפּולערער קולטור, וואָס מע אַסאָציִירט מיט ראַדיאָ־טראַנסמיסיעס, נאָר

ער גיט זיך אָפּ מיט די נויטן פֿון דער עטנישער גרופּע. גריים פֿאַרסך־הכּלט די אינטעגראַלע ראָלע, וואָס דער עטנישער ראַדיאָ קען שפּילן בײַם עטנישן ציבור:

> It is obvious that a primary function of ethnic broadcasting is to create and strengthen networks that bind together a locally based ethnic community. Feedback is an integral part of this concept, as it is not part of most broadcasting. By the same token, the ethnic broadcaster is closely allied to--indeed part of--the small business scene, in which, after all, one can survive economically only by being responsible for one's products. Everyone in the ethnic community knows the ethnic radio person , and he can get away with nothing that offends the community. This, again, is far from the case in the generally impersonal, star-studded world of broadcasting. (29-30)

טײַטש:
ס'איז קלאָר, אַז איינע פֿון די הויפּטפֿונקציעס פֿון עטנישע טראַנסמיסיעס איז דאָס שאַפֿן און צו פֿאַרשטאַרקן נעצן, וואָס פֿאַרבינדן אַ לאָקאַלן עטנישן ציבור. די דעה פֿונעם עולם איז אַן אינטעגראַלער טייל פֿון דעם דאָזיקן באַגריף, בשעת בײַם רובֿ ראַדיאָ־סטאַנציעס מאַכט זי נישט אַזוי שטאַרק אויס. אויף דעם זעלבן אופֿן איז די עטנישע סטאַנציע ענג פֿאַרבונדן מיט דער לאָקאַלער עקאָנאָמיע — אייגנטלעך אַ טייל דערפֿון אין וועלכער מען קען נאָר אויסקומען, אויב מע טראָגט אַן אַחריות פֿאַרן אייגענעם פּראָדוקט. אַלע אין דעם עולם קענען דעם עטנישן ראַדיאָ־אָנפֿירער, ער קען זיך בשום־אופֿן נישט פֿאַרגינען צו באַליידיקן דעם עולם. דאָס איז, ווידער, ווײַט נישט אמת אין דער מערסטנס אומפּערזענלעכער, שטערן־אָריענטירטער ראַדיאָ־וועלט. (גריים, זז' 29־30)

איצט וועלן מיר בקיצור באַשרײַבן די צילן און די הויפּטשטריכן פֿון WEVD, וואָס איז יאָרן לאַנג געווען אַ ייִדישע עטנישע ראַדיאָ־סטאַנציע אין ניו־יאָרק.

WEVD איז פֿאַרלייגט געוואָרן אין אָנדענק פֿונעם סאָציאַליסטישן פֿירער יודזשין וו. דעבס, וואָס איז געשטאָרבן אין 1926. די ערשטע פּראָגראַמען האָט מען טראַנסמיטירט אין 1927 (WEVD, 1966). די פּראָגראַמען האָבן, פֿאַרשטייט זיך, איבערגעגעבן דעם סאָציאַליסטישן געדאַנק; קיין ספּעציפֿיש ייִדישער תּוכן איז כּמעט נישט געווען, כאָטש אַב. קאַהאַן, דער רעדאַקטאָר פֿונעם פֿאָרווערטס, איז געווען אַ מיטגליד פֿון דער פֿאַרוואַלטונג. אין די פֿריִקע דרײַסיקער יאָרן האָט מען קאַהאַנען צוגערעדט, ער זאָל

איבערנעמען די סטאַנציע און זי מאַכן פֿאַרן „קול" פֿונעם פֿאָרווערטס, און אין 1932 האָט דער פֿאָרווערטס אינוועסטירט אין איר $200,000. כאָטש מען האָט גלײַך צוגעגעבן פּראָגראַמען אויף ייִדיש, ווי די באַקאַנטע „פֿאָרווערטס־שעה", האָט מען במשך פֿון די 30ער יאָרן נאָך טראַנסמיטירט אַ סך פּראָגראַמען אויף בפֿירוש סאָציאַליסטישע טעמעס אויף ענגליש, און די סטאַנציע איז נאָך דעמאָלט געווען מער אַ סאָציאַליסטישע ווי אַ ייִדישע. צו ביסלעך האָט זיך אָבער דער כאַראַקטער פֿון דער סטאַנציע געביטן: דער טראָפּ איז געוואָרן אַן עטנישער מיט פֿאַרווײַלערישע פּראָגראַמען אויף ייִדיש און קאָמענטאַרן וועגן אַמעריקאַנער־ייִדישע ענינים און מדינת־ישׂראל (סאַפּאָזשניק 130־131; בולע 424). כאָטש אַ היפּשע צאָל סטאַנציעס האָבן טראַנסמיטירט פּראָגראַמען אויף ייִדיש, איז WEVD געוואָרן כּמעט אַ סינאָנים פֿאַרן ייִדישן ראַדיאָ. איר פֿאַרנעם איז אָבער געוואָרן אַ סך ברייטער: זי איז געוואָרן אַ פֿילשפּראַכיקע, פֿיל־קולטורעלע עטנישע סטאַנציע מיט דער לאָזונג „די סטאַנציע וואָס רעדט אויף אײַער שפּראַך".[2] אַחוץ ענגליש און ייִדיש, זײַנען געווען טראַנסמיסיעס אויף איטאַליעניש, גריכיש, רוסיש, ליטוויש, פּויליש, אוקראַיִניש, יאַפּאַניש און נאָך שפּראַכן (WEVD, 1966).

וועגן ייִדישן כאַראַקטער פֿון דער סטאַנציע האָט איבערגעגעבן רות גלייזער אין אַן אַרטיקל, „די וועלט פֿון סטאַנציע WEVD: ערבֿ־שבת אין דער ייִדיש־אַמעריקאַנער קולטור" (1955). זי גיט איבער אַז זי הערט זיך צו צו WEVD פֿרײַטיק, בשעת זי גרייט צו אויף שבת, ווײַל אַז זי איז פֿאַרנומען מיט אַזאַ ייִדישער טירחה, מוטיקט זי די ייִדישע סטאַנציע:

> Maybe it is the atmosphere that binds us all together--one great working force being exhorted, urged, preached at, denounced, and very occasionally entertained,

טײַטש:
אפֿשר פֿאַרבינדט אונדז די שטימונג — איין גרויסע אַרבעטערשאַפֿט, וואָס מע רעדט צו, מוטיקט אָן, מוסרט, רײַסט אַראָפּ און אַ מאָל — אַ מאָל פֿאַרווײַלט מען (גלייזער, 162).

צוזאַמען מיט דער מוזיק, די נײַעס און די ראַדיאָ־דראַמעס אויף WEVD, דערמאָנט גלייזער די רבנים וואָס בעטן נדבֿות פֿאַר זייערע אינסטיטוציעס (אַ מושבֿ־זקנים, אַ ישיבֿה) און פֿאַרפֿעלן נישט די געלעגנהייט צוצורעדן די צוהערערס, אַז ס'איז וויכטיק צו היטן די מיצוות (165־166). ס'איז כּדאַי צו באַמערקן, אַז נישט־געקוקט אויף אירע סאָציאַליסטישע שרשים איז די סטאַנציע געווען פֿרײַנדלעך געשטימט צו די רבנים און אַז די רבנים זײַנען געווען גרייט דאָרטן אויפֿצוטרעטן. WEVD האָט אַפּעלירט צו אַ ברייטן קווערשניט פֿונעם פֿאַרשיידן־מיניקן ניו־יאָרקער ייִדישן קיבוץ, און דורכן פּרווו צו זײַן כּוללדיק האָט WEVD געשטרעבט צום ציל, וואָס איז לויט גריימען טיפּיש פֿאַר דער עטנישער סטאַנציע: צו פֿאַרשטאַרקן און צוזאַמענצוציִען די עטנישע גרופּע.

אַז דאָס איז געווען דער סטאַנציעס ציל האָט בפֿירוש אַרויסגעזאָגט יואל פֿלאָווין, דער אַמאָליקער עקזעקוטיוו־דירעקטאָר פֿון דער סטאַנציע, אין אַן אַרטיקל לכּבֿוד דעם 45סטן יובֿל פֿון WEVD:

> Linguistically, we speak to Jewish Americans in three languages--Yiddish, Hebrew and English. But in an ideological sense, we speak to every segment of the Jewish community. We speak about labor; we speak about education. We speak to the talmudic scholar and to the layman. We speak to the hearts and minds of millions of Jewish New Yorkers with a comprehensive blend of traditional appeal, cultural heritage and political commentary.

טײַטש:
פֿון אַ לינגוויסטישן קוקווינקל רעדן מיר מיט ייִדישע אַמעריקאַנער אויף דרײַ שפּראַכן — ייִדיש, העברעיִש און ענגליש. אָבער פֿון אַן אידעאָלאָגישן קוקווינקל רעדן מיר מיט יעדער גרופּע פֿונעם ייִדישן קיבוץ. מיר רעדן וועגן אַרבעטערס; מיר רעדן וועגן דערציִונג. מיר רעדן מיטן תּלמיד־חכם און מיטן ייִד פֿון אַ גאַנץ יאָר. מיר רעדן צום האַרצן און צום שׂכל פֿון מיליאָנען ייִדישע ניו־יאָרקער דורך אַן אַרומנעמיק געמיש פֿון טראַדיציאָנעלע ווערטן, קולטורעלער ירושה און פּאָליטישע קאָמענטאַרן. (פֿלאָווין, 10)

די הויפּט־שעהען פֿאַר ייִדיש־שפּראַכיקע פּראָגראַמען אויף WEVD זײַנען געווען זונטיק, און די „פֿאָרווערטס־שעה“,[2] עלף אַ זייגער אין דער פֿרי, איז, ווי שפּעטער האָט עס אויסגעדריקט, געווען די הויפּטפּראָגראַם ("the flagship") פֿון דער סטאַנציע. סאַפּאָזשניק דערמאָנט ווי גיך די „פֿאָרווערטס־שעה“ איז געוואָרן פּאָפּולער:

> The jewel in the crown of the new WEVD was *The Forverts Hour*. Taking the format and time slot of the recently cancelled *Tog Program*, *The Forverts Hour* rocketed to primacy, obliterating all competition and memory of shows before. Though the stage was considered a higher calling than radio (theater was "legit," radio not), everyone and anyone in Yiddish theater or the arts clamored for a chance to appear on the show. And its popularity reigned not just with performers but among its fervent listeners and studio attendees.

די סאַמע סמעטענע פֿונעם נײַעם WEVD איז געווען די

„פֿאָרווערטס־שעה“. טראַנסמיטירט אין דער זעלבער שעה און מיטן זעלבן פֿאָרמאַט ווי די נאָר וואָס בטל־געוואָרענע טאָג פּראָגראַם, האָט די „פֿאָרווערטס־שעה“ גיך געטומען דעם אויבנאָן און דערבײַ צעשמעטערט איר קאָנקורענץ און אָפּגעמעקט פֿון זכּרון אַלע פֿריִערדיקע פּראָגראַמען. כאָטש מען האָט באַטראַכט טעאַטער ווי אַ מער בכּבֿודיקער פֿאַך ווי ראַדיאָ,... האָט יעדער איינער וואָס האָט געשפּילט אויף דער ייִדישער בינע שטאַרק געוואָלט אויפֿטרעטן אויף דער פּראָגראַם. און פּאָפּולער איז די פּראָגראַם געווען נישט נאָר בײַ די אַקטיאָרן און מוזיקאַנטן, נאָר אויך צווישן יענע וואָס האָבן זיך געטרײַ צוגעהערט אָדער וואָס זײַנען בײַגעווען אין סטודיאָ. (סאַפּאָזשניק 131)

די „פֿאָרווערטס־שעה“ איז טראַנסמיטירט געוואָרן דירעקט (live), געשפּילט פֿאַר אַן עולם אין סטודיאָ, מיט אַן אייגענעם אָרקעסטער און כאָר. די פּראָגראַם האָט זיך אָנגעהויבן מיטן אַמעריקאַנער נאַציאָנאַלן הימען און זיך געענדיקט מיט אַ סאַציאַליסטישן הימען. אָנגעפֿירט האָט דער גענעראַל־פֿאַרוואַלטער פֿון פֿאָרווערטס. דער אינהאַלט פֿון דער שעה האָט אַרײַנגענומען מוזיקאַלישע נומערן געשפּילט דורכן אָרקעסטער, כאָר און סאָליסטן, אַן עדיטאָריאַל פֿונעם פֿאָרווערטס אָדער אַן איבערבליק איבער די הויפּט־אַרטיקלען פֿון דער וואָך, אַן עפּיזאָד פֿון אַ ראַדיאָדראַמע (אין המשכים) און, בערך פֿערציק מינוט נאָכן אָנהייב, דעם גראַממײַסטערס מאָנאָלאָג. שפּעטער, וואָס האָט ייִנגלוויזן געשפּילט אין די דראַמעס, האָט געהאַלטן אַז דער גראַממײַסטער איז געווען דער הויכפּונקט פֿון אָט דער הויפּטפּראָגראַם.

צבֿי סקולער: ביאָגראַפֿיע[3]

צבֿי (הערשל) סקולער איז געבוירן געוואָרן דעצעמבער 1899 אין קאָרוועסאַר, אַ שטעטל הינטער קאַמענעץ־פּאָדאָלסק (אוקראַיִנע), וואָס האָט דעמאָלט געהערט צו דער רוסישער אימפּעריע. ער איז געווען דאָס דריטע פֿון אַכט קינדער (באָני, די ייִנגסטע, איז געבוירן געוואָרן אין אַמעריקע). כאָטש די משפּחה איז געווען אַן אָרעמע, האָט ער געדענקט די קינדער־יאָרן ווי גליקלעכע.

ווי ס'רובֿ ייִנגלעך פֿון טראַדיציאָנעלע ייִדישע משפּחות אין מיזרח־אייראָפּע, האָט זיך צבֿיס דערציִונג אָנגעהויבן אין חדר. באַלד האָט אים, אָבער, דער טאַטע אַרויסגענומען פֿון חדר און געדונגען אַ לערער, וואָס האָט געלערנט מיט אים און אַנדערע קינדער העברעיִש אין דער היים. ווײַזט אויס, אַז צוליב דעם דאַרף מען באַשלוס, וואָס האָט געשפּעטער מיט השׂכּלה, האָט זיך אין שטעטל פֿאַרשפּרייט אַ קלאַנג: „יעקבֿ־מענדל האָט אָנגעהויבן אַ צלמל הערשלען [ד"ה צבֿין] אויפֿן האַלדז“" (סאָהן, ז' 20, אינטערוויו, ז' 1, אין דער סקולער־זאַמלונג).

יעקבֿ־מענדל הלוי סקולער איז געווען אַ געלערנטער ייִד, אַן אויטאָדידאַקט. זײַנע רייד, ווי עס דערמאָנט דאָס אייניקל שפּעטער, זײַנען געווען אָנגעפּיקעוועט מיט

גמרא־לשון. ער האָט געלייענט די העברעיִשע צײַטונג הצפירה, געוועדט מיט צבֿי׳ען אויף העברעיִש און איז געווען אַ חובֿבֿי־ציון. אַסיף דימאָוו, וואָס האָט זיך גוט באַקענט מיט סקולערן דורכן ייִדישן טעאַטער אין ניו־יאָרק, דערמאָנט מיט אַ לירישן טאָן אַ סצענע פֿון צבֿי׳ס קינדער־יאָרן. קוקנדיק אויף דער שיינקייט פֿון דער נאַטור, האָט דאָס ייִנגל געפֿרעגט דעם טאַטן, פֿאַר וואָס ייִדן אַרבעטן נישט אין פֿעלד. האָט דער טאַטע געענטפֿערט, אַז אין רוסלאַנד טאָר מען נישט, אָבער אַז צבֿי וועט וואַקסן גרויס, וועלן ייִדן האָבן אַן אייגן לאַנד (צבֿי סקולער־זאַמלונג, פֿאַפּקע 594).

נאָך אין קאַרווסאַר האָט צבֿי געשמט מיט זײַן גוטן קאָפּ: מע האָט אים גערופֿן דער „אוטשאָני יעווריי" (דער געלערנטער ייִד), ווײַל ער האָט געקענט שרײַבן בריוו פֿאַר די אײַנוווינער אין שטעטל (סאָהן 32). מע האָט אים געשיקט אין דער ייִדישער שול אין קאַמענעץ־פּאָדאָלסק, וווּ ער האָט זיך געלערנט העברעיִש און רוסיש. נאָכן אָנקומען אין ניו־יאָרק אין 1911, אין עלטער פֿון צוועלף מיט אַ האַלב יאָר, איז ער געגאַנגען דרײַ יאָר אין ישיבֿת רבינו יעקבֿ יוסף. דערנאָך האָט ער אָנגעהויבן צו אַרבעטן ווי אַן עקספּעדיטאָר, כּדי צו העלפֿן מפֿרנס זײַן די משפּחה. נאָר אין דער ווײַלבער צײַט האָט ער זיך ווײַטער געלערנט אין אַן אָוונטשול, און שפּעטער האָט ער געהערט עטלעכע קאָלעדזש־קורסן. צווישן זיי איז געווען אַ קורס פֿון דרײַ יאָר, „דעקלאַמירן פֿאַרן אַקטיאָר" אין קאָלאָמביע־אוניווערסיטעט (elocution for the actor) (בריוו צו אַלעקסאַנדער דושקין, עקזעקוטיוו־דירעקטאָר פֿון ייִדישן דערציִונג־קאָמיטעט, ניו־יאָרק, דעם 6טן יוני 1940, פֿאַפּקע 594).

זײַענדיק אַ צענערלינג איז צבֿי געוואָרן אַן אַקטיווער ציוניסט און אַ מיטגליד פֿונעם ד״ר הערצל־ציון־קלוב אויף איסט־בראָדוויי. די מיטגלידער פֿון קלוב האָבן געשריבן קאָמפּאָזיציעס אויף העברעיִש, און דאָרטן האָט סקולער געשריבן זײַנע ערשטע פּערזן — אויף העברעיִש. אין עלטער פֿון אַכצן יאָר האָט ער געוואָלט זיך אָנבאָטן אינעם ייִדישן לעגיאָן, כּדי צו קעמפֿן אין פּאַלעסטינע, נאָר די מאַמע האָט אים נישט געוואָלט געבן דאָס ניטיקע „צעטל". ווען ער האָט צוגעזען, ווי די חבֿרים פֿאָרן אַפּ, האָט ער אויסגעדריקט זײַנע געפֿילן אין אַ ליד, וואָס בעת דעם משפּחה־אינטערוויו האָט ער דערפֿון געדענקט דרײַ שורות (די ייִדישע איבערזעצונג איז מײַנע):

כבר נסע, הלך לו הגדוד
להלחם בעד עמנו וארצנו
ואני פ ה עזוב וגלמוד

דער לעגיאָן איז שוין געפֿאָרן, איז אַוועק,
כּדי צו קעמפֿן פֿאַר אונדזער פֿאָלק און אונדזער לאַנד
און איך בין דאָ געבליבן אַן עלנטער (אינטערוויו 22)

ער געדענקט, אַז דעמאָלט איז ער נאָך געווען אַן אַלגעמיינער ציוניסט. שפּעטער איז ער געוואָרן אַ פּועלי־ציוניסט (סאָהן 44).

אַ שטיקל צײַט האָט סקולער געאַרבעט אין דער נאַציאָנאַלער תּלמוד־תּורה (National Hebrew School) אונטער דער השגחה פֿון טשעס אַ. פֿרידלאַנד (Ches A.) (Friedland), וואָס סקולער רופֿט אים „דער גרעסטער העברעיִש־לערער פֿון זײַן דור" (סאָהן 45); פֿון 1920 אָדער 1921 ביז 1926 האָט ער געאַרבעט ווי אַ העברעיִש־לערער אין ריטשמאָנד־היל, קווינס, ניו־יאָרק. אין 1926 איז ער אָבער געוואָרן אַ מיטגליד אינעם ייִדישן אַקטיאָרן־פֿאַראיין (Hebrew Actors' Union) און האָט זיך געגומען פֿולצײַטיק צו דער קאַריערע, וואָס איז געוואָרן זײַן לעבנס־אַרבעט.

ווײַזט אויס, אַז סקולערס אינטערעס אין טעאַטער איז געבוירן געוואָרן אין די ציוניסטישע קרײַזן. ער איז אויפֿגעטראָטן אין העברעיִשע דראַמעס בײַם עדיוקיישאַנאַל אַלײַענס (Educational Alliance). דערנאָך איז ער אַרײַן אין „קונסטרינג", אַ גרופּע יונגוואַרג, וואָס האָבן געוואָלט וועדן אַקטיאָרן. אין 1921 האָט מאָריס שוואַרץ, איינער די בראַשית־טעג פֿון זײַן קונסט־טעאַטער, אַנגאַזשירט דעם גאַנצן „קונסטרינג" פֿאַר די מאַסן־סצענעס אינעם דיבוק, און סקולער האָט געשפּילט זײַן ערשטע אמתע ראָלע אויף ייִדיש, דעם שמעון־דיקן חתן. באַלד דערנאָך איז ער אויפֿגעטראָטן אין לייוויקס פּיעסע שמאַטעס. אַב. קאַהאַן האָט געלויבט די פּיעסע און דעם יונגן אַקטיאָר וואָס האָט געשפּילט די ראָלע פֿון הערי. אָנגעמוטיקט דורך דער רעצענזיע, האָט סקולער געמאַכט אַ באַשטעלונג מיט קאַהאַנען:

> This I'll never forget. I made an appointment, came to see him. He said: "Young man, you're very good. Tell me, you speak English, eh?" (He speaks with an accent) "Yes, of course, Mr. Cahan." He said: "You have to go to the English theatre."

טײַטש:
דאָס וועל איך קיין מאָל נישט פֿאַרגעסן. איך האָב געמאַכט אַ באַשטעלונג, בין געקומען צו אים. ער האָט געזאָגט: „יונגערמאַן, איר שפּילט זייער גוט. זאָגט מיר, איר רעדט ענגליש, איאָ?" (ער רעדט מיט אַן אַקצענט) „יאָ, אַוודאי, מיסטער קאַהאַן." זאָגט ער: „מוזט איר גיין אין ענגלישן טעאַטער". (סאָהן 47)

סקולער האָט יאָ געשפּילט אויף דער ענגלישער בינע: זײַן ערשטער אויפֿטריט איז געווען אין „מיר אַמעריקאַנער" (We Americans) מיט עדוואַרד ג. ראָבינסאָן (1926), אָבער ער האָט קיין מאָל נישט אָפּגעלאָזט די פֿאַרבינדונג מיט ייִדיש. זײַן קאַריערע איז געווען אַ צווייִקע, אויף דער ייִדישער און ענגלישער בינע, אין ייִדישע און ענגלישע פֿילמען. צווישן די פֿילצאָליקע פֿילמען און פּיעסעס אין וועלכע ער איז

אויפֿגעטראָטן זײַנען דער ייִדישער פֿילם אָנקל מאָזעס און די ענגלישע אויפֿפֿירונגען פֿון פֿידלער אויפֿן דאַך, סײַ די בראָדוויי־פּיעסע, סײַ דער פֿילם.

אָט די באַשרײַבונג פֿון סקולערס אַרײַנטרעט אין טעאַטער איז זיך סומך דער עיקר אויף זײַנע אייגענע זכרונות. שעפֿער דערמאָנט אַ באַטײַטיקן פּרט, וואָס סקולער האָט פֿאַרשוויגן. יעקבֿ־מענדל האָט זיך קעגנגעשטעלט, אַז זײַן זון צבֿי און זײַן טאָכטער אסתּר (שעפֿערס מאַמע) זאָלן זיך פֿאַראינטערעסירן מיט טעאַטער. פֿאַרשטייט זיך, אַז אויפֿטרעטן אין טעאַטער האָט נישט געפּאַסט פֿאַר אַ טראַדיציאָנעלן ייִדן. מע האָט, למשל, געמוזט מחלל־שבת זײַן. אַז דער טאַטע האָט זיך דערוווּסט, אַז זײַנע קינדער זײַנען געגאַנגען אויף אַ שבת־נאָכמיטאָג־פֿאָרשטעלונג, האָט ער זיי שטאַרק אָרײַנגעזאָגט. און ווען שעפֿער אַליין האָט אָנגעהויבן שפּילן טעאַטער, האָט דער זיידע זײַנער (ד״ה סקולערס טאַטע) באַקלאָגט דעם אייניקלס אַפּיקורסות מיטן זאָג: „ער גייט מיט הערשלען". נישט־געקוקט אויף דעם וואָס יעקבֿ־מענדל איז געווען אַ משׂכּיל, האָט אַזאַ בולטער אָפּנייג פֿון טראַדיציע ווי שפּילן טעאַטער אים שטאַרק באַנג געטאָן. סע וואָלט, פֿאַרשטייט זיך, געפֿאָדערט אַ פּסיכאָלאָגישן אַנאַליז צו דערגיין פֿאַר וואָס סקולער האָט פֿאַרשוויגן די דאָזיקע שפּאַנונג מיטן טאַטן.

סקולער האָט אָנגעהאַלטן זײַן קאַריערע אינעם ייִדישן ראַדיאָ גלײַכצײַטיק מיט זײַן טעאַטער־אַרבעט: כאָטש ער איז געווען באַקאַנט בײַם ייִדיש־רעדנדיקן עולם דער עיקר פֿאַר זײַנע וועכנטלעכע גראַמען, דאַרף מען געדענקען אַז זײַן מיטאַרבעט אין דער סטאַנציע WEVD איז געווען אַ סך ברייטער ווי זײַן צען־מינוטיקער אויפֿטריט ווי דער גראַממײַסטער. ער איז געווען אַן אָנגעשטעלטער אַנאָנסירער (staff announcer) אין דער סטאַנציע. זײַן טאָכטער דערמאָנט, אַז ער פֿלעגט אַרויס פֿון שטוב זיבן אין דער פֿרי, נאָכן לייענען די צײַטונגען, כּדי איבערצוגעבן די נײַעס אַכט אַ זייגער אויפֿן ראַדיאָ. שעפֿער, וואָס איז אַ צײַט געווען דער ענגלישער אַנאָנסירער אויף WEVD, דערמאָנט, אַז סקולער פֿלעגט אָפּרײַסן פֿון „טיקער" דעם פֿינף־מינוטיקן סך־הכּל פֿון די נײַעס פֿון דער „אַסאָציִיִרטער פּרעסע" אויף ענגליש, אים גיך איבערקוקן, און „לייענען" די נײַעס פֿליסיק אויף ייִדיש. סקולער איז געווען דער דיקטאָר, וואָס פֿלעגט פֿאָרשטעלן די רבנים, וואָס האָבן געבעטן נדבֿות אויף די לופֿטכוואַליעס; אַ ראָלע, וואָס האָט אַרויסגעהויבן זײַן געלערנטקייט און סטאַטעטשנעם אויפֿפֿיר. ער האָט אויך געזוכט שטיצערס און געשריבן רעקלאַמעס: דער פּראָצענט (commission) וואָס ער האָט באַקומען פֿון די פּירסומים איז געווען אַ וויכטיקער צוגאָב צו זײַנע נידעריקע שׂכירות ווי אַ דיקטאָר. ווען ס'איז נישט געווען קיין שטיצערס, האָט דער אָנגעשטעלטער דיקטאָר געדאַרפֿט אויספֿילן די ליידיקע צײַט אויף די לופֿטכוואַליעס: סקולער פֿלעגט פֿירלייענען אָדער שיקן שעפֿערן אין פּלאַטע־צימער אויסצוקלײַבן אַ האַלבע שעה חזנות. סקולער האָט אויך געשפּילט אַ וויכטיקע ראָלע אין די ראַדיאָ־דראַמעס, ספּעציעל אין יענע וואָס מע האָט געשטעלט אין המשכים אויף דער „פֿאָרווערטס־שעה". ער איז געווען אי רעזשיסאָר, אי אַקטיאָר. מע האָט אָפֿט געשפּילט די ווערק פֿון יצחק באַשעוויס־זינגער, וואָס דער מחבר אַליין האָט איבערגעשריבן פֿאַרן ראַדיאָ. צווישן זיי איז געווען מײַן טאַטנס בית־דין־שטוב, ווו עס האָבן אָנטייל גענומען באַשעוויס, סקולער, שעפֿער, אָסיפֿ

דימאָוו, ריטאַ קאַרפּינאָוויטש (קאַרין), מרים קרעסין און אַנדערע אַקטיאָרן. פּאָלאַ קראַוס האָט פֿאַרסך־הכּלט דעם טאַטנס ראַדיאָ־אַרבעט מיט די ווערטער: "he was always a driving force at WEVD", ער האָט געהאַלטן אין איין טאָן און אויפֿטאָן פֿאַר דער סטאַנציע.

„קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד" און דער איבערגאַנג צום גראַממײַסטער

סקולערס ראַדיאָ־אַרבעט בכלל און זײַנע באַקאַנטע גראַממײַסטער־מאָנאָלאָגן בפֿרט זײַנען אַרויסגעוואַקסן פֿון זײַן טעאַטער־אַרבעט. אָפּצולאָכן פֿון אַקטואַליטעטן האָט ער שוין אָנגעהויבן אויף דער בינע מיט נאָך אַ פּאָר יונגע אַקטיאָרן:

> אין 1931 האָט [יהודה] בלייך צוזאַמען מיט צבֿי סקולער און וואָלף באַרזעל געגרינדעט „צו לאַך עס טרופּע", וואָס האָט געבראַכט אויף דער ייִדישער בינע, אין אַ ליטעראַריש־קינסטלערישער פֿאָרם, „ייִדישע קליינקונסט" (זילבערצווײַג 3300).

די טרופּע האָט זיך אויך אָנגערופֿן „צולהכעיס"; די האָמאָפֿאָנישע ווערטערשפּיל מיט די צוויי נעמען „צו לאַך עס" און „צולהכעיס" ווײַזט קלאָר אָן אויפֿן וויציק סאַטירישן טאָן פֿון די פֿאָרשטעלונגען. אָסיפֿ דימאָוו, דער דירעקטאָר פֿונעם קונסטרינג, וואָס סקולער האָט פֿאַררעכנט פֿאַר „מײַנעם אַ מדריך" ("one of my mentors", אינטערוויו 25), האָט געשטיצט די „צולהכעיס־טרופּע" און געשריבן מאַטעריאַלן פֿאַר איר. בלייך, וואָס איז געווען אַ מיטגליד אינעם קונסטרינג צוזאַמען מיט סקולערן אין די פֿריִיִקע צוואַנציקער יאָרן און סקולערס בעסטער חבֿר (אינטערוויו 25), האָט אים געהאָלפֿן איבערצוטראָגן דעם מוסטער פֿון „צולהכעיס" פֿון דער בינע אויף ראַדיאָ.[4] סקולער דערציילט, ווי דאָס איז פֿאָרגעקומען:

> I came to Vladek, who was the manager of the Yiddish radio, and I told him I had an idea... First I read something from Schneiour; I would do some readings, and I said would he have me on the *Forward Hour* to do some readings. I did some readings. And then I said I would make a program for the three of us--for Judah Bleich, Michal Rosenberg and Zvee Scooler, and I will call ourselves דער פֿריילעכער דרײַלינג. And that's how we began. That must have been in 1930. And it started: מיר זײַנען דער פֿריילעכער דרײַלינג, האַ, האַ. . .
> We did the news of the week in rhyme. [...] That's what actually began in 1930; and then 30-something, Michal

Rosenberg was a talented comedian--he went out for himself. [...] So we remained the two of us--Bleich and I--and, of course, I did the writing all the time. And Vladek names us Kibbitzers Incorporated.

טײַטש:

איך בין געקומען צו וולאַדעקן, וואָס איז דעמאָלט געווען דער פֿאַרוואַלטער פֿונעם ייִדישן ראַדיאָ, און איך האָב אים געזאָגט, אַז איך האָב אַן אײַנפֿאַל. צו ערשט האָב איך עפּעס פֿירגעלייענט פֿון שניאור, איך האָב געוואָלט פֿירלייענען פֿון דער ליטעראַטור, און איך האָב געבעטן, ער זאָל מיך אָנשטעלן פֿירצולייענען אויף דער „פֿאָרווערטס־שעה". איך האָב עטלעכע מאָל פֿירגעלייענט. און דערנאָך האָב איך געזאָגט, אַז איך וויל מאַכן אַ פּראָגראַם פֿאַר אונדז דרײַ — פֿאַר יהודה בלייכן, מיכל ראָזנבערגן און צבֿי סקולערן, און מיר וועלן זיך רופֿן „דער פֿריילעכער דרײַלינג". און אַזוי האָבן מיר אָנגעהויבן. דאָס איז מסתמא געווען אין 1930. און די ערשטע שורה איז געווען: „מיר זײַנען דער פֿריילעכער דרײַלינג, האַ, האַ..." מיר האָבן איבערגעגעבן די נײַעס פֿון דער וואָך אין גראַמען. [...] דאָס האָט זיך טאַקע אָנגעהויבן אין 1930; דערנאָך איז מיכל ראָזנבערג, אַליין אַ טאַלאַנטירטער קאָמיקער — אַוועק פֿאַר זיך. [...] זײַנען מיר געבליבן צוויי — בלייך און איך — און פֿאַרשטייט זיך, אַז געשריבן האָב איך אַלע מאָל. און וולאַדעק רופֿט אונדז „קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד." (אינטערוויו 36)

דער ציל פֿון קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד וואָס ווערט קלאָר אויסגעדריקט אין זייער וואָכיקן קלינגלידל („theme song," ווי זיי רופֿן עס אָן), איז געווען אָפּצולאַכן פֿון די נײַעס פֿון דער וואָך, ווי שלעכט זיי זאָלן נישט זײַן:

„קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד"
ווינטשן אײַך גוט־מאָרגן
פֿאַרגעס כאָטש אויף אַ פּאָר מינוט
צרות, נױט און זאָרגן
לאַכן ווען די צײַט איז שלעכט
איז גאָר אַ גרויסע מעלה
איז חי געלעבט און חי געלאַכט —
„טשאָרט וואָזמי" שרײַט אַלע!!!! (סעפּטעמבער 1934, פֿאָפּקע 67)

אין אַ פֿרײַקע טראַנסמיסיע פֿון קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד זאָגן די קיביצערס בפֿירוש אַרויס זייערע סאַטירישע צילן: זיי וועלן

[...] ביידע צוזאַמען
[...] לאַכן און שטיפֿן און שיסן מיט גראַמען
שפּילן אײַך סקעטשעס, אַ צײַטונג אײַך שרײַבן,
דעם שינדן, דעם לויבן, אַ מאָרדע דעם רײַבן. (סעפּטעמבער 1934, פֿאָפּקע 67)

ס'איז קלאָר, אַז אין די ערשטע עפּיזאָדן קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד זײַנען די צילן דערגרייכט געוואָרן. די וועלט־פּאָליטיק (ספּעציעל היטלערס אויפֿשטײַג), די לאָקאַלע פּאָליטיק און דער מצבֿ פֿון ייִדישן לעבן אין אַמעריקע ווערן אַלע אײַנגעפּלאָכטן אינעם וויציקן הין־און־צוריק צווישן הערשל תּכשיט (סקולער) און קאַפּל קיביצער (בלייך). די יסודותדיקע ענינים קערן זײַן ערנצטע, אָבער די קיביצערס פֿאַרגינען זיך אָפּצולאַכן פֿון זיי.

בהסכּם מיט דער גרונטהנחה, אַז מע דאַרף לאַכן, האָט אַ מאָל דער הין־און־צוריק צווישן די קיביצערס אין די פֿרײַקע עפּיזאָדן קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד קוים אַ סאַטירישן באַטײַט, נאָר קיצלט דעם צוהערער דער עיקר דורך די קלאַנגען פֿון דער שפּראַך. אין אָט דעם משל, אין וועלכן עס דערלויבן זיך די קיביצערס זיך דורכצוווערטלען מיט קללות, איז זיך דער צוהערער מחיה מיט דער סעריע גראַמען. אַ רמז אויף נאָך אַ מקור קאָמעדיע אין די פֿרײַקע עפּיזאָדן, די פּערזענלעכע באַציִונגען צווישן די צוויי קיביצערס, באַווײַזט זיך בײַם סוף פֿונעם ציטאַט ווען סע ווערט דערמאָנט קאַפּלס חבֿרטע פּײַ:

קאַפּל: כּל־זמן הערשל און ביז וואַן
דו'סט זיך האַלטן בײַ דײַנס
זאָג איך דיר מײַנס
אַז דו ביסט רחמנא לצלן
אַ גרויסער בולוואַן.

הערשל: ענטפֿער איך דיר קאַפּל מאָמענטאַן
אַז אויב איך בין אַ בולוואַן
ביסטו אַ גרויסער גראָביאַן
ביסטו אַן איוואַן
און אַ ראַפּיאַן
אַ כוליגאַן
און ווען איך ווייס אַז דײַן פּײַ הערט זיך נישט אָן
וואָלט איך געזאָגט, אַז ביסט אַ שאַרלאַטאַן!
(14טן אָקטאָבער 1934, פֿאָפּקע 67)

סע געדויערט אָבער נישט לאַנג, ביז סע נעמט אַרײַנדרינגען אין די דיאַלאָגן פֿון די קיביצערס אַ מער ערנצטער טאָן. אַ חנוכּה־עפּיזאָד, וואָס לאַכט אָפּ פֿון ייִדישקייט אין אַמעריקע (דעצעמבער 1934), הייבט זיך אָן מיט אַ פּשוטן פֿאַרגלײַך צווישן די גריכן אין דער מעשׂה פֿון חנוכּה און די נאַציס און פֿאַרלאַנגט, אַז היטלער זאָל באַלד אַראָפּ פֿון דער

מאַכט. דעם טייל פֿונעם דיאַלאָג שטעלן פֿאַר די קיבֿיצערס דווקא נישט ווי אַ מקור פֿון געלעכטער, נאָר ווי אַ מין משל, אַ מעשׂה מיט אַ באַטײַטיקן תּוכן און אַ דידאַקטישן ציל:

אַ מעשׂהלע קורץ, מיט אַ תּוך און אַ מיין,
פֿאַר ייִדן, פֿאַר גויים, פֿאַר גרויס און פֿאַר קליין.

אויך דורך דעם, וואָס ער האָט אַרײַנגעוועבן עלעמענטן פֿון דער ייִדישער טראַדיציע, און בפֿרט דורכן ציטירן טראַדיציאָנעלע ייִדישע מקורים — תּנך, מדרש, גמרא — האָט סקולער צו ביסלעך געבויט דעם טאָן פֿון קיבֿיצערס אינקאָרפּאָרייטעד. אַנשטאָט אַ געלעכטער וואָס דעקט אויף די שוואַכקייטן פֿון דער געזעלשאַפֿט כּדי תּוכן צו מאַכן פֿון זיי, פֿירט ער אײַן אַן ערנצטערן הומאָר, וואָס האָט בכּיוונדיק „אַ תּוך און אַ מיין".

די וויכטיקע ראָלע, וואָס טראַדיציאָנעלע טעקסטן האָבן יאָרן לאַנג געשפּילט אין סקולערס געגראַמטע רובריקן אויף די לופֿטכוואַליעס, איז שוין ניכּר אין דער סטרוקטור פֿון דער סעריע קיבֿיצערס אינקאָרפּאָרייטעד תּרצ"ח (1937־1938). די גאַנצע סעריע איז אָרגאַניזירט געוואָרן לויט די פּרשות פֿון דער וואָך: דער קיבֿיצערס־עפּיזאָד האָט יעדע וואָך געהייסן ווי די פּרשה, און סקולער האָט אַלע מאָל באַוויזן צו געפֿינען אַ באַטײַטיקע פֿאַרבינדונג צווישן די ווערטער פֿון דער תּורה און אַקטועלע געשעענישן. בײַ פּרשת וירא (24סטן אָקטאָבער 1938, פּאַפּקע 71), למשל, האָט ער פֿאַרגליכן די פֿאַרדאַרבענע שטאָט סדום מיטן נאַצישן דײַטשלאַנד; בײַ פּרשת משפּטים (30סטן יאַנואַר 1938, פּאַפּקע 72) האָט ער אונטערגעשטראָכן עטלעכע מיצוות פֿון דער תּורה, וואָס מע וואָלט הײַנט געדאַרפֿט היטן, ספּעציעל די מיצווה פֿון טאָן גוטס דעם גר, דעם פֿרעמדן, וואָס לויט זײַן פּירוש הייסט דאָס אַז איין פֿאָלק זאָל קיין אַנדערע פֿעלקער נישט אַרויסשטויסן. אין די עפּיזאָדן נעמט זיך אַ גרויסער טייל פֿונעם הומאָר פֿון אַנאַכראָניזם. במשך פֿונעם וירא־עפּיזאָד פֿאָרן הערשל און ייִדל (קאַפּלס נאָמען האָט מען געביטן אויף ייִדל) ווי זשורנאַליסטן פֿון דער פֿאָרווערטס־שעה קיין סדום, און סקולער ניצט אויס קלוג דעם צוזאַמענשטויס צווישן דעם מאָדערנעם מאָמענט און דעם תּנכישן: זיי קריפּן, למשל, אונטער דעם שומר פֿאַר לוטס טיר מיט טעאַטער־בילעטן; אַ „פּעס פֿאַר צוויי צו די ברידער אַשכּנזי." אינעם משפּטים־עפּיזאָד ווערן די דינים און מיצוות איבערגעגעבן אינעם הײַנטיקן יורידישן לשון:

אַרטיקלס און פּערעגראַפֿס,
און בײַלאָוס אָן אַן עק!

די אונטערשטע שורה פֿון די עפּיזאָדן איז אָבער נישט בלויז צו לאַכן. דער פֿאַרגלײַך מיט סדום איז מרמז, אַז דאָס נאַצישע רישעות וועט פֿאַרברענט ווערן פּונקט ווי דאָס תּנכישע; די געזעצן פֿון משפּטים פֿאָדערן, אַז מע זאָל פֿון דאָס נײַ פֿאַרפֿעסטיקן דעם יושר צווישן אַלע פֿעלקער. דער עפּיזאָד ענדיקט זיך מיט אַ ספּעציעלן רוף צו ייִדן:

איר ייִדן דאַרפֿט מיר זײַן
עם־קודש, אַ מאָראַלישע אומה!
און פֿאַרזעצונג פֿאָלגט
איבער אַכט טאָג אין פּרשת תּרומה!

סקולער האָט פֿרײַ באַשטימט די שורה, וואָס מיט איר האָט זיך אָנגעהויבן יעדן קיבֿיצערס־עפּיזאָד. זי איז באַשטאַנען פֿון די קלאַנגען פֿון ייִדישן געלעכטער: „כאַ כאַ כאַ כאַ כי כי". ער האָט ווײַטער אָט די אַרײַנפֿיר־שורה אין די עפּיזאָדן באַזירט אויף די פּרשות, אָבער זי האָט שוין נישט געפּאַסט, ווײַל זי האָט געווירקט קעגן דעם נײַעם באַלערנדיקן טאָן. אין דער 1938־1939 סעריע, „אוצרות פֿון פֿאָלק", וואָס שעפּט אויך אַ סך פֿון די ייִדישע מקורים, פֿירט סקולער אײַן אַ נײַעם אַרײַנפֿיר, וואָס שטרײַכט אונטער דאָס טעקסטועלע געדעם פֿון דער סעריע:

און ס'איז געווען!
און ס'איז געשען!
מעשׂיות שיין
פֿאַר גרויס און קליין
מעשׂיות מיט און אָן אַן ענדע
דערציילט די ייִדישע לעגענדע!

בעת די 30ער יאָרן איז סקולער אָפּגעגאַנגען זייער אַ ווײַטן מהלך פֿונעם קיבֿיצער, וואָס זײַן עיקר־ציל איז געווען נאָר גוט צו לאַכן. אין 1939 איז יהודה בלייך אַוועק פֿון דער „פֿאָרווערטס־שעה", און צבֿי סקולער איז געבליבן דאָרט אַליין, מיט אַ נײַעם טיטל — דער גראַממײַסטער.

אינעם ערשטן גראַממײַסטער־מאָנאָלאָג האָט ער זיך פֿאַרגעשטעלט פֿאַרן עולם בזה הלשון:

אַ לופֿטיקן שלום־עליכם אײַך
ליבע הערן און דאַמען,
איך בין דאָ צוריק אַלס יחיד, אַלס מגיד —
אַלס בעל־דרשן אין גראַמען.
פֿון קוואַלן אָן צאָל,
פֿון ווײַטן אַמאָל,
פֿון נאָענטן הײַנט,
פֿון שפּעטערן מאָרגן —
וועל איך, פֿרײַנד,
דאָס מגידות מײַנע באָרגן.
אַלע צײַט־דרשות אויפֿנע,
מעניני דיומא! (10טן סעפּטעמבער 1939, פּאַפּקע 79)

די פֿיגורן מיט וועלכע דער גראַממײַסטער פֿאַרגלײַכט זיך אין דעם אַרײַנפֿיר, דער מגיד און דער בעלדרשן, ווײַזן אָן אויפֿן נײַעם טאָן און אויף די נײַע צילן פֿון זײַנע געגראַמטע מאָנאָלאָגן. שפּעטער וועלן מיר זיך אָפּשטעלן באַריכות אויפֿן באַטײַט פֿון דעם דאָזיקן פֿאַרגלײַך. דערווײַלע איז גענוג צו באַמערקן אַז סקולערס עיקר־ציל איז מער נישט אַפּצולאַכן, נאָר איבערצוגעבן די צײַט־ענינים מיטן טאָן פֿון אַ דרשה, דאָס הייסט מיט מוסר, עטישן אַחריות און אַ קלוגן, פֿאַרווײַלערישן לשון, וואָס זאָל פֿאַרכאַפּן דעם צוהערער.

נאָך צוויי בײַשפּילן וועלן קלערער מאַכן דעם אונטערשייד אין טאָן און אין באַטײַט צווישן סקולערס לכתּחילהדיקן באַגריף פֿון געגראַמטע נײַעס און דעם שפּעטערדיקן באַגריף, וואָס האָט זיך דערפֿון אַנטוויקלט. דער ערשטער בײַשפּיל האָט צו טאָן מיטן אינצידענט אין דער מעשׂה סדום, ווען לוטס פֿרוי ווערט אַ זײַל זאַלץ. די קיביצערס האָבן דערפֿון געמאַכט אַ סאַטירע פֿון ווײַבלעכער אײַטלקייט: איר שמינקע פֿאַלט אויף דער ערד, און זי דרייט זיך אום, כּדי עס צו זוכן. ייִדל דערקלערט:

יעפּ — צוליב דעם האָט מיסעס לוט געקוקט אויף צוריק
געפֿאַלן אַ קרבן פֿון קאָס־מע־טיק!!! (24סטן אָקטאָבער 1938, פֿאָפּקע 71)

אין אַן עפּיזאָד פֿון 1955, „סדומער מאַראַל" (6טן נאָוועמבער, פֿאָפּקע 127) גיט דער גראַממײַסטער איבער די מער טראַדיציאָנעלע דערקלערונג, אַז לוטס פֿרוי איז באַשטראָפֿט געוואָרן, ווײַל זי האָט נישט געוואָלט זײַן קיין מכניס־אורח פֿאַר די מלאָכים וואָס זײַנען געקומען צו זיי אַהיים, און דורך דעם מוסרט דער גראַממײַסטער ייִדישע פֿרויען, זיי זאָלן זיך נישט באַקלאָגן, ווען זייערע מאַנען ברענגען אַהיים געסט.

דער צווייטער בײַשפּיל נעמט זיך פֿון דער פֿריִער ציטירטער רשימה קללות, וואָס הערשל און קאָפּל שיטן איינער אויפֿן צווייטן און וואָס האָבן קוים עפּעס אַ ציל חוץ שפּילן זיך מיט דער שפּראַך. פּונקט די זעלבע גראַמען ניצט שפּעטער דער גראַממײַסטער, כּדי צו באַשרײַבן אַן אמתן רשע. אין 1980 רעדט זיך וועגן דעם „קרעמלינער טיראַן" (ברעזשנעוו), וואָס האָט

מיט אַ ליגן אַ גרויסן
דערקלערט וואָס ער איז אויסן
מיט פֿאַרכאַפּן אַפֿגאַניסטאַן...
ווילן מיר דעם איוואַן
דעם גראַביאַן,
דעם כוליגאַן
דעם בולוואַן —
ווינטשן נישט ביחידות אים אַליין —
נאָר אין צווייען —
מיט דעם המן־האַמייני פֿון איראַן
ביידן — פֿון דער שאַנדער־באַנדע —
עס זאָל אָנגיין איעדן פֿון זיי
וואָס זיי ווינטשן זיך איינס ס'אַנדערע... (6טן יאַנואַר 1980, פֿאָפּקע 196)

דעם גראַממײַסטערס טעמעס

די גראַממײַסטער־מאָנאָלאָגן, וואָס סקולער האָט געשריבן און דעקלאַמירט וואָך אײַן, וואָך־אויס אין משך פֿון איבער פֿערציק יאָר, קען מען אײַנטיילן פֿאַר אַנטאָפּיקע, שאַפֿערישע וואַריאַציעס אויף די זעלבע טעמעס. ווײַזט אויס, אַז די וויכטיקסטע אַנטוויקלונגען אין סקולערס גערדאַנקען, צילן און סטיל זײַנען פֿאָרגעקומען אין די דרײַסיקער יאָרן, מיטן איבערגאַנג פֿון קיביצן אויף מגידות, און אַז מיטן פֿאַרשטעלן זיך ווי „מגיד" און „בעלדרשן" האָט ער שוין געפֿונען דעם פֿאָרמל וואָס ער האָט געניצט בעת זײַן גאַנצער ווײַטערדיקער קאַריערע. ער האָט למשל אַלע מאָל געהאַלטן אַן אויג אויף טיראַנישע דיקטאַטאָרן, ספּעציעל יענע, וואָס האָבן גערודפֿט ייִדן, און האָט געשריבן וועגן די „סדומער טיראַנען" אָדער „המנס" פֿון יעדן יאָרצענדלינג, פֿון היטלער ביז סטאַלין, נאַסער, ברעזשניעוו און כאָמייני. דערפֿאַר מעג מען אַנאַליזירן דעם תּוכן פֿון די גראַממײַסטער־מאָנאָלאָגן ווי איין גאַנצקייט, ווי איין שאַפֿערישע תּקופֿה אין משך פֿון איבער פֿערציק יאָר.

דעם גראַממײַסטערס אָפֿטסטע טעמע איז אויסערן־ענינים: סכּנות פֿאַר ייִדן, פּרוּוון אײַנצושטעלן שלום אויף דער וועלט און שטערונגען דערצו, אַמעריקעס ראָלע אויף דער אינטערנאַציאָנאַלער בינע, און די ראָלע פֿונעם מיטצײַטישן פּרעזידענט. נאָכן סוף פֿון דער צווייטער וועלט־מלחמה איז ישׂראל געוואָרן אַ וויכטיקע טעמע, ספּעציעל די דרויסנדיקע סכּנות וואָס די יונגע מדינה האָט געדאַרפֿט אויסשטיין. אַלע סכּנות פֿון דער וועלט־פּאָליטיק שטעלט דער גראַממײַסטער אַרײַן אין אַ ייִדישן געדערעם: ער פֿאַררופֿט זיך אָפֿט אויף טראַדיציאָנעלע מקורים, וואָס פֿאַרזיכערן, אַז צום סוף וועט אַלץ זײַן גוט. בשעת מע האָט אַרומגערעדט דעם סטאַטוס פֿון ירושלים, האָט ער ציטירט די הפֿטורה פֿון דער וואָך (ישעיהו סב), וואָס דערמאָנט דעם אייבערשטנס צוזאָג, אַז מיט דער צײַט וועט ירושלים ווידער זײַן די שטאָט פֿון ייִדן (דעם 3טן סעפּטעמבער 1950, פֿאָפּקע 111). אין שײַכות דערמיט דאַרף מען ספּעציעל אַרויסהייבן דעם גראַממײַסטערס אָפּטימיסטישן צוזאָגנג צום לעבן. אַפֿילו ווען ער איז אַנטוישט, ווי נאָך אַן אומהצלחהדיקער שפּיצן קאָנפֿערענץ בשעת דער קאַלטער מלחמה, קוקט ער פֿאָרויס מיט האָפֿענונג:

אָבער ס'טאָר אויך נישט זײַן קיין ייִאוש —
מיט וועקן, מיט רופֿן, מיט טאָן וועט קומען דער בטחון,
אַז ליכט וועט אויף חושך דאָך אָפּהאַלטן אַ נצחון (22סטן מײַ, 1960)

אַמעריקע איז אויך אַ וויכטיקע טעמע אין די גראַממײַסטער־מאָנאָלאָגן, מיטן טראָפּ אויף דער נאַציאָנאַלער פּאָליטיק און ספּעציעל אויף די וויכטיקסטע טוונגען פֿונעם פּרעזידענט. לאָקאַלע ענינים ווערן ווײַניקער דערמאָנט. דורך זײַן גאַנצער קאַריערע ווײַזט סקולער אַרויס אַ שטאַרקע, כאָטש נישט אומקריטישע, ליבשאַפֿט צום לאַנד וואָס איז געוואָרן זײַן היים. ער סאַטיריזירט דעם דעמאָקראַטישן פּראָצעס, ספּעציעל דאָס וואָס בעת די וואַל־קאַמפּאַניעס באַוואָרפֿן קאַנדידאַטן איינער דעם אַנדערן מיט בלאָטע. אָבער דורך דער סאַטירע לאָזן זיך דורך ליבוועדטער פֿאַר די פֿאַראייניקטע שטאַטן, ווי

מען דערלאָזט פֿרײַע וואַלן: בעסער זיך צו באַוואָרפֿן מיט בלאָטע ווי מיט קוילן (5טן נאָוועמבער 1950, פֿאַפֿקע 112). אין 1941 האָט דער גראַמאַמײַסטער אויפֿגעפֿירט אַ קורצע סעריע מאָנאָלאָגן א"נ „אונדזער אַמעריקע", וואָס האָט דערמאָנט עטלעכע גרויסע געשטאַלטן פֿון דער אַמעריקאַנער געשיכטע און אונטערגעשטראָכן דעם אַמעריקאַנער פּרינציפּ פֿון פֿרײַהייט פֿאַר אַלעמען. די טעמע אַמעריקאַנער געשיכטע איז אומגעווײנטלעך בײַ סקולערן, ווײַל ער האָט זיך זעלטן אומגעקערט דערצו, לכל־הפּחות ניט ווי די טעמע פֿון אַ גאַנצן עפּיזאָד. געשיכטע־לעקציעס וואָלטן געפּאַסט פֿאַרן גרינעם, נאַיִוון אימיגראַנט, נאָר ווי מיר ווײסן זען, האָט סקולער אין אַלגעמיין אָנגענומען, אַז זײַנע צוהערערס זײַנען שוין גוט אינטעגרירט אין דער אַמעריקאַנער קולטור, און דאָס נעמט אַרײַן אַ באַקאַנטשאַפֿט מיט די עיקר־פֿאַקטן פֿון דער אַמעריקאַנער געשיכטע. דעריבער איז אַזאַ סעריע ווי „אונדזער אַמעריקע" געוואָרן איבעריק.

סקולער אַליין איז געווען פּאָליטיש ליבעראַל געשטימט, אָבער ער איז נישט געווען פֿון די גאָר לינקע. ער איז געווען אַ פּועלי־ציוניסט און שטאַרקער קעגנער פֿון די קאָמוניסטן (ער האָט געגראַמט „קאָמוניסטן" מיט „סדומיסטן", 6טן נאָוועמבער 1955, פֿאַפֿקע 127), ווײַל אים איז געווען זייער קלאָר, אויף ווי ווײַט דער סאָוועטן־פֿאַרבאַנד האָט חרובֿ געמאַכט דאָס ייִדישע לעבן (למשל 29סטן אָקטאָבער, 1950, פֿאַפֿקע 112). די קיביצערס האָבן אַ מאָל אַרומגערעדט בפֿירוש סאָציאַליסטישע ענינים, אַ שטייגער דעם שווערן מצבֿ פֿונעם אַרבעטער אין פֿאַרגלײַך מיטן בעל־הבית (למשל „ויצן," 14טן פֿעברואַר 1937, פֿאַפֿקע 70), אָבער דער גראַמאַמײַסטער האָט אין פֿאַרגלײַך מיט זיי זיך אַ ביסל געדרוקט אויף רעכטס און פֿאַרנעמט אַ פּאָזיציע אינעם הויפּטשטראָם פֿון דער אַמעריקאַנער פּאָליטיק. אָבער מער ווי אַלץ מײַדט ער אויס עפּעס אַ ספּעציפֿישע פּאַרטיי־ליניע און הייבט גיכער אַרויס אַזעלכע אוניווערסאַלע טעמעס ווי פֿרײַהייט, שלום און גמילות־חסדים.

ווי אַמעריקע אַליין, קריטיקירט ער אויך ייִדן וואָס וווינען אין אַמעריקע. די קיביצערס האָבן מיט אַ סך הומאָר פֿאַרגעשטעלט אַ בילד פֿון אַ ייִדישן ציבור, וואָס פֿאַרגעסט איר אייגענע טראַדיציע. דער גראַמאַמײַסטער הייבט אויך אַרויס די צווייטע זײַט פֿון דער מטבע. ער האָט בטחון, אַז די ייִדישע טראַדיציע איז אַזוי שטאַרק, אַז זי וועט אַלע מאָל האָבן אַ המשך; און ער ווייסט, אַז סע זײַנען נאָך פֿאַראַן ייִדן, וואָס די טראַדיציע איז אַן אינטעגראַלער טייל פֿון זייער לעבן. בתוך אין די מאָנאָלאָגן געפֿינט מען מאָמענטן וואָס מאָלן אויס אי ווי די ייִדישע טראַדיציע ווערט אָפּגעשוואַכט, אי ווי זי לעבט ווײַטער. אין אַן עפּיזאָד טראַנסמיטירט זיבעצן טעג אין חודש תמוז (דעם תענית שבֿעה־עשׂר בתמוז) איז זיך דער גראַמאַמײַסטער משער, אַז סע האָט נישט קיין זינען צו ווינטשן זײַנע צוהערערס אַ גרינגן תענית, זיי האָבן זיכער שוין געגעסן פֿרישטיק, און גרייטן זיך אויף אַ טאָג בײַם ים (9טן יולי 1944, פֿאַפֿקע 93). אין אַן עפּיזאָד בעת דער סליחות־צײַט איז ער זיך אָבער משער, אַז דער צוהערער איז אין דער פֿרי שוין געגאַנגען אין שול זאָגן סליחות (3 סעפּטעמבער 1950, פֿאַפֿקע 111). אין אַן עפּיזאָד איבערגעגעבן דעם חודש פֿון ייִדישן בוך, טרויערט ער נאָך די ביכער און ספֿרים געדרוקטע מיט ייִדישע אותיות, וואָס ווערן אַראָפּגעטראָגן אין קעלער, ווײַל מע קען זיי מער נישט לייענען;[5]

ער וועט אָבער אויך פֿאַרויס זייער תּחית־המתים (13 נאָוועמבער 1955, פֿאַפֿקע 127).

ווי מיר וואָלטן זיך אפֿשר געדאַרפֿט ריכטן, פֿעלט נישט די משפּחה ווי אַ מאָטיוו אינעם גראַמאַמײַסטערס מאָנאָלאָגן; די משפּחה טעמע באַווײַזט זיך מערסטנס אין די מאָנאָלאָגן איבערגעגעבן „מוטערסטאָג" און „פֿאָטערסטאָג". די מוטערסטאָג־עפּיזאָדן זײַנען געווען ספּעציעל פּאָפּולער, און סקולער האָט יאָרן לאַנג איבערגעחזרט דעם זעלביקן מאָנאָלאָג מיט ווייניק שינויים (למשל 13 מײַ 1951, פֿאַפֿקע 113). (בשעת דער מלחמה איז דער מאָנאָלאָג געווען אַ ביסל אַנדערש: מע האָט געלייגט דעם טראָפּ אויפֿן ווייטיק, וואָס סע פֿילן מאַמע און זון, ווײַל זיי זײַנען צעשיידט.) ער מאָלט אויס די מאַמע ווי די פֿאַרקערפּערונג פֿון אַלע גוטע מידות, וואָס ווערט שטאַרק פֿאַרנאַכלעסיקט דורך אירע קינדער. די לעצטע באַדאַרפֿן האָבן אַ ספּעציעלן טאָג, כּדי זי צו געדענקען. דערבײַ ניצט סקולער אויס די געלעגנהייט צו סאַטיריזירן די אַמעריקאַנער גרעזשלשאַפֿט אין אַלגעמיין, וואָס האָט באַשטימט אַ טאָג אויף אַלצדינג, פֿון „פּלעגס" ביז „פּושקעס", און אַפֿילו פֿאַר טאַטעס: "You know what they say," זאָגט דער גראַמאַמײַסטער אויף ענגליש אין איינע פֿון די שורות וואָס, ווײַזט אויס, דער עולם האָט צום בעסטן געדענקט, "even every dog has its day". דעם גראַמאַמײַסטערס סאַטירע טרעפֿט אויך די שנור. זי זאָגט:

Now listen to what I have to say, Nati
I'm not shlepping myself to your old lady.
I told you before I have a gin game --
Send her a telegram--it's just the same.

[איצט הער זיך צו צו מיר, נייטי,
איך שלעפּ זיך נישט צו דער מאַמען דײַנער
איך האָב דיר שוין געזאָגט, אַז איך גיי שפּילן אין קאָרטן –
שיק איר אַ טעלעגראַם – ס'איז די זעלבע זאַך.]

דער גראַמאַמײַסטער שטיצט משפּחה־ווערטן דורכן קאָנטראַסט צווישן דער געטרײַשאַפֿט פֿון דער מאַמען, וואָס איר זאָרגן פֿאַר די קינדער איז נישט אָפּהענגיק אינעם קאַלענדאַר, און דעם ייִנגערן דור, וואָס דאַרף האָבן אַ ספּעציעלן טאָג, כּדי צו געדענקען וואָס ס'איז וויכטיק אינעם לעבן. דאָס וואָס די שנור רעדט אויף ענגליש שטרײַכט אונטער דעם פּראָצעס ווי קינדער דערווײַטערן זיך פֿון טראַדיציאָנעלע ווערטן. מער פֿאַר אַלץ איז דער מאָנאָלאָג אַ ליבגעזאַנג דער מאַמען מיט עטלעכע גוטמוטיקע וויצן אויפֿן חשבון פֿון „אונדזערע אַמעריקאַנער קינדער". אָבער אויף אַן ערנצטערן פּלאַן שפּיגלט עס אָפּ דעם קאָמוניקאַציע־בלויז צווישן ייִדיש־רעדנדיקע אימיגראַנטן און זייערע אַמעריקאַנער געבוירענע קינדער.

שפּילנדיק די ראָלע פֿונעם מגיד, נעמט אַ מאָל דער גראַמאַמײַסטער אַ הפּסקה פֿון די אַקטואַליטעטן און רעדט אַרום עטישע ענינים. אַ שטייגער: פֿאַר וואָס מע זאָל

אויסמײַדן כּעס (15טן יולי 1951, פֿאַפֿקע 114) אָדער די מעלות פֿון געבן צדקה (10טן דעצעמבער 1950, פֿאַפֿקע 112). קען זײַן, אַז סקולער האָט אָפֿט געשריבן דעם מין מאָנאָלאָג, ווען ער האָט געדאַרפֿט אָנשרײַבן און האָט דערפֿאַר נישט געקענט רעאַגירן אויף די סאַמע לעצטע נײַעס. דערצו האָבן אַזעלכע אַלגעמיין מאָראַלישע מאָנאָלאָגן אַ מאָל געדינט אַ באַשטימטן ציל, ווי דער מאָנאָלאָג „צדקה־פֿעדעראַציע״ (1950) אין וועלכן ער בעט בײַשטײַערונגען פֿאַרן „פֿעדערייִשאָן״. אַזעלכע מגידישע מאָנאָלאָגן באַשטייען געוויינטלעך פֿון געבליבענע רבנישע טעקסטן, מערסטנס איבערגעזעצטע אויף ייִדיש, און איבערגעאַרבעט, כּדי זיי זאָלן זיך צופּאַסן צו די גראַמען און קאָמענטאַרן פֿונעם גראַממײַסטער.

נאָך איין קאַטעגאָריע דאַרף מען צוגעבן צו אָט דעם איבערבליק פֿון דעם גראַממײַסטערס טעמעס: דאָס פֿירלייענען פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור. די קאַטעגאָריע איז אַן אומטיפּישע, ערשטנס ווײַל זי איז צוגעקומען שפּעט אינעם גראַממײַסטערס קאַריערע, אין די מיטעלע זיבעציקער יאָרן, און צווייטנס, ווײַל דער גראַממײַסטער האָט פֿירגעלייענט טעקסטן וואָס ער האָט אַליין נישט אָנגעשריבן. אין 1980 האָט ער פֿאָרמאַליזירט דעם מין מאָנאָלאָג ווי אַ „נײַער פּיטשער״: „אַ פֿון צײַט צו צײַט פּיטשער — לאָמיר הײַנט געדענקען — געדענקען שרײַבער, דיכטער, הומאָריסטן, וועמענס שאַפֿן זענען דערשינען אין פֿאָרווערטס אין פֿאַרלויף פֿון זײַן עקסיסטענץ, דורך לייענען זייערע לידער, דערציילונגען און הומאָרעסקעס״ (27 יאַנואַר, פֿאַפֿקע 196). איין משל: סקולער האָט אָפּגעגעבן כּבֿוד דעם צענטן יובֿל פֿון חנה און יאָסל מלאָטעקס באַקאַנטן רובריק אינעם פֿאָרווערטס, „פּערל פֿון דער ייִדישער פּאָעזיע״, דורך פֿירלייענען עטלעכע לידער, וואָס מע האָט דאָרטן געדרוקט (21סטן דעצעמבער 1980, פֿאַפֿקע 199). פֿאַר וואָס סקולער האָט גענומען פֿירלייענען די ווערק פֿון אַנדערע מחברים אין דער גראַממײַסטער־רובריק האָט ער נישט אויפֿגעקלערט. קען זײַן, אַז נאָענט צום סוף פֿון זײַן קאַריערע האָט ער מער נישט געהאַט דעם כּוח צו שאַפֿן אַלע וואָך אַן אָריגינעלן מאָנאָלאָג; אַחוץ פֿירלייענען פֿון דער ליטעראַטור האָט ער אויך אָפֿטער איבערגעניצט אַלטע מאַטעריאַלן. דערצו, אַז ייִדישע שרײַבערס זײַנען דעמאָלט איינער נאָכן צווייטן ניפֿטר געוואָרן, קען זײַן אַז סקולער האָט געפֿילט אַ באַדערפֿעניש אַרויסצוהייבן דעם אַספּעקט פֿון דער ייִדישער קולטור. עס איז טיפּיש, אַז סקולער, וואָס בלײַבט געוויינטלעך אָפּטימיסטיש נישט־געקוקט אויף אַלע צרות, באַווייַנט נישט דאָס אָפּשטאַרבן פֿון דער ייִדישער קולטור, נאָר באַזינגט אירע דערגרייכן.

כאָטש מען קען אויסרעכענען דעם גראַממײַסטערס טעמעס, איז כּמעט אוממיגלעך צו זאָגן אַז אַ באַשטימטער מאָנאָלאָג פֿאַרנעמט זיך נאָר מיט איין ספּעציפֿישער טעמע. יעדער מאָנאָלאָג האָט אַ הויפּטטעמע אָדער אַ פֿאָדעם, וואָס פֿאַרבינדט אַלץ, אָבער עס ווערן געוויינטלעך דערמאָנט דורך־אַגבֿדיק נאָך עטלעכע ענינים. אַ מאָל איז די פֿאַרבינד־טעמע די פּרשה פֿון דער וואָך אָדער די צײַט פֿון יאָר לויטן ייִדישן לוח („סליחות״, „פּורים״ אאַז״וו). אַ מאָל נעמט זי זיך פֿון אַ נישט־רעליגיעזן געשעעניש („מאַטהערס דעי״, „האַרץ־חודש״, „דער חודש פֿון ייִדישן בוך״) ; אַ מאָל ווערט אונטערגעשטראָכן אַן אַקטועל געשעעניש („די דײַ״, „רוזוועלטס אײַנשוועדרונג״ „אָז ישיר משה דײַן״) אַ

מאָל איז זי אַן אַבסטראַקטער באַגריף („כּעס״, „צדקה״, „פּאָליטיק״) ; און אַ מאָל פֿאַרדופּט זי זיך אויף אַ געזעלשאַפֿטלעכן פֿענאָמען („קאָנטרי געסט״). איינער פֿון סקולערס גרויסע טאַלאַנטן איז דאָס קענען פֿאַרבינדן אַלץ וואָס ער דערמאָנט מיט דער הויפּטטעמע. אין „האַרץ־חודש״, למשל (4טן פֿעברואַר 1951, פֿאַפֿקע 113), הייבט ער אָן מיט די עיקר־צילן פֿון דער אַמעריקאַנער האַרץ־פֿונדאַציע — שאַפֿן געלט און פֿאַרשפּרייטן אינפֿאָרמאַציע וועגן האַרצקראַנקייטן — נאָר אַחוץ דעם רעדט ער אַרום דעם מאָראַלישן אַספּעקט פֿון, ווי ער דריקט עס אויס, „האָבן אַ האַרץ״. דאָס גיט אים אַ געלעגנהייט צו דערמאָנען, אַז דאָס „אַרויסווײַזן רחמנות״ צו די איין און צוואַנציק נאַצישע פֿאַרברעכערס, וואָס דער אַמעריקאַנער הויך־קאָמיסאַר (US High Commissioner) אין דײַטשלאַנד האָט בטל געמאַכט זייערע טויטאורטלס — איז „צו פֿיל האַרץ״. דערבײַ לויבט ער אַמעריקע ווײַל ס'איז אַ לאַנד מיט אַ „גרויס האַרץ״ און העלפֿט יעדן פֿאָלק, וואָס זוכט באמת שלום; ער קריטיקירט די קאָמוניסטישע אָנפֿירערס פֿון ראַטן־פֿאַרבאַנד, וואָס הערשן מיט „קאָפּ״, נישט מיט „האַרץ״; און ער מוטיקט זײַנע צוהערערס, זיי זאָלן זיך פֿירן מיט דער גוטסקייט און דעם רחמנות, וואָס סע שטעלט מיט זיך פֿאָר דאָס „האַרץ״.

שפּראַך און סטיל

סקולער האָט נישט נאָר געקענט פֿאַרבינדן עטלעכע טעמעס אין איין מאָנאָלאָג, נאָר אויך ניצן פֿאַרשיידענע טענער. אַ טיפּישער מאָנאָלאָג איז געווען צו גלײַך לומדיש און היימיש, ערנצט און פֿאַרווײַלעריש. דער שליסל צו אָט דעם געמיש פֿון כּלומרשט סתּירותדיקע טענער איז געווען סקולערס שפּראַך, אָדער בעסער געזאָגט, די דרײַ שפּראַכן, וואָס סקולער און זײַן עולם האָבן — אין אַ גרעסערער אָדער אַ קלענערער מאָס — באַהערשט: ייִדיש, ענגליש און לשון־קודש.

פֿאַרשטייט זיך, אַז דער באַניץ מיט לשון־קודש, די שפּראַך פֿון דורותדיקן ייִדישן לערנען, האָט פֿאַרשאַפֿן אַ לומדישן טאָן. ווי מיר האָבן שוין דערמאָנט, האָט סקולער מיט גרויס טאַלאַנט פֿאַרבונדן אַקטועלע געשעענישן מיט טראַדיציאָנעלע טעקסטן. ער האָט זיך אָבער געהיט, ער זאָל נישט גיין צו ווײַט און רעדן אַזוי געלערנט, אַז ער זאָל דערמיט אָפּפֿרעמדן זײַנע צוהערערס. ווען ער ציטירט עפּעס אויף לשון־קודש זעצט ער דאָס איבער אָדער קלערט עס אויף אויף ייִדיש כּמעט אַלע מאָל. דאָס אויפֿקלערן איז אָבער נישט סותר דעם לומדישן טאָן, נאָר קניפּט זיך אָן אין דער לאַנגיאָריקער לערן־טראַדיציע בײַ ייִדן, פֿון לייענען אויף לשון־קודש און טײַטשן אויף ייִדיש. ווען סקולער פֿאַרגלײַכט די צילן פֿון המנען און היטלערן, למשל, ברענגט ער פּראָזעס פֿון דער מגילה. און ווען ער מוטיקט די צוהערערס צו פֿאַרגעסן אויף אַ ווײַלע לכּבֿוד פּורים דעם פֿינצטערן שרעק פֿון 1942, ברענגט ער פֿון דער גמרא אַ ציטאַט און קלערט אויף:

משנכנס אָדר מרבין בשמחה —
ווען שוין דער חודש אָדר אַליין
קומט צו גיין —

דאַרף מען וואָס מיין
זיך פֿרייען! (1טן מאַרץ 1942, פֿאַפֿקע 86)

סקולערס „טײַטש־לשון" איז אָבער נישט די פֿאַרעלטערטע שפּראַך, וואָס מע געפֿינט אין טײַטש־ספֿרים, נאָר דאָס הײַנטיקע ייִדיש. דאָס היימישע געפֿיל וואָס ייִדיש פֿאַרשאַפֿט ממילא ווערט פֿאַרשטאַרקט פֿאַרן אַמעריקאַנער עולם דורכן צוגעבן אַן אַמעריקאַנער בײַטעם צום לשון. כאָטש ערנצטע שרײַבערס, קולטור־טוערס און אַקאַדעמיקערס האָבן אויסגעמיטן אַנגליציזמען אין זייער ייִדיש און האָבן אַראָפּגעקוקט אויף דער „אַנגלידזירטער" שפּראַך פֿונעם פּשוטן אימיגראַנטישן ייִדן, אָבער סקולער איז נישט געווען אַזאַ פּוריסט. אַזעלכע ווערטער ווי „עלעווייטאָר", „ראַדיאַייטאָר", „סופּער" (סטרוזש) און „דײַנינג רום טיש" וואָס אַמעריקאַנער ייִדן האָבן אַרײַנגענומען אין זייער ייִדיש, האָט סקולער געניצט אין די גראַממײַסטער־מאָנאָלאָגן (13טן נאָוועמבער 1955, פֿאַפֿקע 127).

פֿון צײַט צו צײַט האָט ער אַפֿילו געשריבן אין די מאָנאָלאָגן גאַנצע זאַצן אויף ענגליש. דאָס גיט צו צום היימישן טאָן: ער רעדט די שפּראַך פֿון דער אַמעריקאַנער ייִדישער גאַס. ענגליש איז אָבער נישט נאָר אַ לאָקאַלער קאָלאָריט, נאָר ווערט אָפֿט אויסגעניצט כּדי צוצוגעבן אַ שאַטירונג צום טאָן. גאַנצע זאַצן אויף ענגליש, וואָס דער גראַממײַסטער לייגט אַרײַן אין מויל פֿון געוויסע געשטאַלטן אין זײַנע מאָנאָלאָגן, ווײַזן סאַטיריש אָן אויף זייער אַסימילירטקייט דערמיט וואָס זיי קענען נישט אָדער ווילן נישט רעדן אויף ייִדיש. (ווי למשל, די שנור וואָס וויל נישט פֿאָרן צו דער שוויגער אַפֿילו מוטערסטאָג, און דאָס פּאַרפֿאָלק, וואָס האָט אַראָפּגעטראָגן די העברעיִשע און ייִדישע ביכער אין קעלער, ווײַל זיי קענען זיי מער נישט לייענען.) סקולער ניצט אויך ענגלישע פֿראַזעס און אויסדרוקן כּדי צו שאַפֿן אַ קאָמישן עפֿעקט, ווי למשל, אין המנס אַנאַכראָניסטישער באַשרײַבונג פֿון אסתּרן:

זי איז געווען אָ־קיי
זי האָט געהאַט „עס־איי"
„סעקס אַפּיל" (1טן מאַרץ 1942, פֿאַפֿקע 86)

אין פֿלוג דאַכט זיך, אַז סקולער באַניצט זיך מיט אַ סך ענגליש און אַנגליציזמען אין זײַנע מאָנאָלאָגן, אָבער אַז מע אַנאַליזירט נעענטער ווײַזט זיך אַרויס, אַז ס'איז נישט אַזוי. ער ניצט פּונקט גענוג ענגלישע עלעמענטן, אַז דאָס ייִדיש זאָל האָבן פֿאַרן אַמעריקאַנער עולם אַ היימישן טעם, אָבער נישט ווערן צעקאַליעטשעט אָדער פֿאַראַרעמט. די ענגלישע עלעמענטן בײַ סקולערן זײַנען נישט קיין סימן דלות, נאָר אַ באַווײַז, ווי רײַך ס'איז זײַן שפּראַך.

דער ריטעם פֿונעם גראַממײַסטערס שורות, וואָס זײַנען נישט שטרענג מעטריש, נאָר גייען נאָך נאָכן טאַקט פֿון דער גערעדטער שפּראַך, גיבן צו צום רושם פֿון היימישקייט און נאָענטקייט צום עולם. אמת, סקולער אַראַנזשירט אָפֿט די ווערטער לויט אַ נישט־

נאַטירלעכן ווערטער־סדר, כּדי צו מאַכן אַ גראַם אָדער צו באַשטימען אַ געוויסן טעמפּאָ. אויך די גראַמען אַליין באַווײַזן אַז די שפּראַך איז נישט באמת קיין גערעדטע. צוליב דעם אָבער וואָס סקולער צווינגט נישט די ווערטער אַרײַן אין קיין שטרענגער מעטרישער סכעמע בלײַבט אַ וויכטיקער עלעמענט פֿון דער ריידשפּראַך — דער פֿרײַער ריטעם — זײַט בײַ זײַט מיט דער חריפֿותדיקער אַראַנזשירונג פֿון די ווערטער.

פֿאַראַן נאָך עטלעכע אופֿנים, אויף וועלכע סקולער שפּילט זיך אין זײַנע מאָנאָלאָגן מיט שפּראַך און סטיל. ס'רובֿ וועלן זיי דעם לייענער שוין זײַן באַקאַנט פֿון אונדזער באַשרײַבונג פֿון קיביצערס אינקאָרפּאָרייטעד. זײַענדיק דער קיביצער האָט סקולער אַנטוויקלט זײַן סטיל, ווי דער גראַממײַסטער האָט ער אים צוגעשפּיצט און ראַפֿינירט. צום וויכטיקסטן זײַנען די גראַמען — דער חותם פֿונעם קאָמענטאַטאָר, וואָס האָט זיך קונה־שם געווען ווי דער „גראַממײַסטער". די מאָנאָלאָגן פֿאַרמאָגן נישט קיין באַשטימטן גראַמען־סכעמע. אַ מאָל גראַמען זיך די שורות קופּלעטנווײַז; אַ מאָל גראַמט זיך יעדע צווייטע שורה, נאָר די שורות אין צווישן נישט; אַ מאָל גראַמען זיך דרײַ־פֿיר שורות נאָך אַנאַנד, און ס'איז אויך מעגלעך צו געפֿינען אַ פֿאַריתומטע שורה, למשל צווישן קופּלעטן, וואָס געהערט נישט צו קיין שום סכעמע. ווי מיט אַנדערע אַספּעקטן פֿון סקולערס סטיל איז נישטאָ אין זײַן באַניץ פֿון גראַמען קיין שטײַפֿקייט אָדער פֿאַרפֿיקסירטקייט. זיי ווערן קיין מאָל נישט געניצט אויף אַ געצוווּנגענעם אָדער מעכאַנישן אופֿן; זיי פֿאַרבינדן דעם גראַממײַסטערס געדאַנקען. אַ מאָל הייבן זיי אַרויס אַ שײַכות, למשל „סדומיסטן/קאָמוניסטן", אַ מאָל מאַכן זיי בולט אַ געדאַנק וואָס ווערט אויסגעדריקט אין אַ קופּלעט נאָך אַ גרויסער צאָל שורות אָן קופּלעטן. אין די גראַמען ניצט ער אויס אַלע שפּראַך־עלעמענטן וואָס ער פֿאַרמאָגט: נישט נאָר די דרײַ שפּראַכן — ייִדיש, ענגליש און לשון־קודש, נאָר בתוך ייִדיש ניצט ער אויך דיאַלעקטישע פֿאָרמעס און ווייניקער באַניצטע ווערטער, ווי למשל „מיין" אַנשטאָט „מער" אינעם פּורים־ציטאָט.

ס'וועלן קלעקן עטלעכע משלים. כּדי איבערצוגעבן די פֿאַרשיידן־מיניקייט פֿון סקולערס גראַמען. דער מאָנאָלאָג פֿון וועלכן יעדער משל ווערט גענומען ווערט אָנגעגעבן דורך אַ נומער:

1: „פּורים תּש"ב" (1טן מאַרץ 1942, פֿאַפֿקע 86),
2: „סליחות תּשי"א" (3טן סעפּטעמבער 1950, פֿאַפֿקע 111),
3: „האָרך־חודש" (4טן פֿעברואַר 1951, פֿאַפֿקע 113).

גראַמען פֿון פֿאַרשיידענע קאָמפּאָנענטן פֿון ייִדיש: שעה/בישטאָ (2); חטא/בודשזעט (2); גראַמען פֿון פֿאַרשיידענע שפּראַכן: גאַרט/heart (3); פּאָעזי/WEVD (2); אַשקוט[6]/גאָט (2); טעם madame femme/מן הסתּם (1) ;

גראַמען פֿון ווייניק באַניצטע ווערטער און דיאַלעקטישע פֿאָרמעס: גיין/מיין (1); קינדער/אַצינדער (3); זינד/אַצינד (2); הערצער/קערצער (3); שניט/גוט (2); דערפֿון/זין (1).

צווישן סקולערס אַנדערע קינסטלערישע מיטלען קען מען אויסרעכענען דאָס ניצן „פֿרעמדע" קולות, די פּערזאָניפֿיקאַציע פֿון אָביעקטן און אַנאַכראָניזם. ער סאַטיריזירט למשל די קעטסקיל־געסט דורך פֿירלייענען אַ בריוו, וואָס ער האָט כּלומרשט באַקומען פֿון אַ פֿרײַנד, וואָס אַרבעט ווי דער „סאָשל־דירעקטאָר" פֿון אַ האָטעל (9טן יולי 1944, פּאַפּקע 93); אין אַ „פּאָטערסטאָג"־מאָנאָלאָג ווענדט זיך צו אים דער „סימבאָל פֿון טאַטע," וואָס ציט אים אַרײַן אין אַ פּאָלעמישער דיסקוסיע וועגן דעם ספּעציעלן טאָג פֿאַרן טאַטן (18טן יוני 1950, פּאַפּקע 111). פֿרעמדע קולות זײַנען אַ מאָל פּערזאָניפֿיצירטע: דאָס האַרץ רעדט (אין „האַרץ־חודש") און אַ תּנך רעדט (אין „חודש פֿאַרן יידישן בוך", 13טן נאָוועמבער 1955). די קאָמישע מיגלעכקייטן פֿון אַנאַכראָניזם האָבן מיר שוין געזען: אין סיטואַציעס ווען דער ראַדיאָ־רעפּאָרטער פֿאָרט קיין סדום למשל, און אין דער שפּראַך גופֿא ווען המן באַשרײַבט אסתּרן מיטן אַמעריקאַנער אידיאָם („זי האָט געהאַט 'עס־איי' — סעקס אַפּיל"). מען דאַרף אויך דערמאָנען סקולערס שטענדיקע שפּיל מיט דער סתּירותדיקער השגה פֿון אַ צײַטונג אויף דער לופֿט.

אַזוי פֿאַרווײַלט סקולער זײַנע „לופֿטיקע לייענערס" מיט זײַן שפּילעוודיקער, שאַפֿערישער שפּראַך און סטיל. דער גרינגער טאָן בלײַבט אַפֿילו ווען ער רעדט אַרום די סאַמע ערנצטע ענינים פֿון דער צײַט אָדער מוסרט דעם עולם אויף אַ מאָראַלישער טעמע, דווקא צוליב דער שטענדיקער שפּיל מיט דער שפּראַך.

דעם עולמס אָפּרוף

צווישן ייִדישע ראַדיאָ־פּערזענלעכקייטן איז סקולער געווען איינער פֿון די סאַמע באַוווסטע, ספּעציעל ווי דער גראַממײַסטער: דאָס בלויזע אַריכות־ימים פֿון זײַן וואָכיקער רובריק אויף דער לופֿט איז אַ סימן, אַז ער האָט שטאַרק אויסגענומען בײַ זײַן עולם. ווען מע שמועסט מיט עלטערע מענטשן, וואָס געדענקען די בליצײַט פֿון ייִדישן ראַדיאָ, דערמאָנען זיי אָפֿט סקולערן, און צווישן סקולערס פּאַפּירן געפֿינען זיך עטלעכע פּאַפּקעס ענטוזיאַסטישע בריוו פֿון צוהערערס. מע האָט אָפֿט געבעטן קאָפּיעס אָדער רעקאָרדירונגען פֿונעם גראַממײַסטערס מאָנאָלאָגן.

סקולערס גאָר גרויסע פּאָפּולערקייט קלערן אויף עטלעכע גורמים. איין אָפֿט דערמאָנטער גורם איז זײַן קול: אין יענער צײַט פֿון ראַדיאָ־פּערזענלעכקייטן איז דאָס קול געווען אַלצדינג, און סע דאַכט זיך אַז סקולערס קול האָט זיך ספּעציעל גוט צוגעפּאַסט צום מעדיום. דערצו האָט ער, פֿאַרשטייט זיך, גערעדט קלאָר און מיט געפֿיל און ער האָט געקענט בײַטן דאָס קול כּדי אונטערצושיידן צווישן די פֿאַרשיידענע געשטאַלטן, וואָס ער האָט אײַנגעפֿירט אין די מאָנאָלאָגן.

נאָך אַ וויכטיקער גורם האָט געהאַט צו טאָן מיטן טאָן און דעם תּוכן פֿון די מאָנאָלאָגן: פֿון איין זײַט היימיש און פֿאַרווײַלעריש, פֿון דער צווייטער ערנצט און באַלערנדיק. די צוויי אַספּעקטן קומען אָפֿט צו רייד אין די ליבבריוו, געשריבן אי אויף ייִדיש, אי אויף ענגליש. עטלעכע מוסטערן:

> דאָס איז נישט גלאַט גראַם־שטראַם, נאָר פּשוט באַלערנד.
> (ב. פֿרידמאַן, אָן דאַטע, פּאַפּקע 42)

I am co-cultural chairman of my group [Tremont Junior Hadassah] and as your poems are cultural as well as amusing, I think they will be of special interest to our girls. (Sarah Oxman, 20 July 1941 f. 92)

טײַטש:
איך בין קולטור־מיטפֿאָרזיצערין פֿון מײַן גרופּע [„טרימאָנט־דזשוניאָר־הדסה"] און צוליב דעם וואָס אײַערע פּאָעמעס זײַנען אי קולטורעל אי פֿאַרווײַלעריש, מיין איך, אַז זיי וועלן ספּעציעל פֿאַראינטערעסירן אונדזערע מיידלעך. (שׂרה אָקסמאַן, 20סטן יולי 1941, פּאַפּקע 42)

Your entertainment sure is educational...you are a great *scholar.*
(Signed in Hebrew letters דברה צביה עץ תמר, 8 Jul.1941, f. 42)

טײַטש:
אײַער פֿאַרווײַלונג איז שטאַרק באַלערנדיק... איר זײַט אַ גרויסער געלערנטער. (אונטערגעחתמעט מיט ייִדישע אותיות: דברה צביה עץ תמר, 8טן יולי 1941, פּאַפּקע 42)

Encouraging and educational lectures and broadcasts that gladden the heart and enlighten the soul. (Mrs. Ida Goldstein)

טײַטש:
אָנמוטיקנדיקע און באַלערנדיקע לעקציעס און טראַנסמיסיעס, וואָס דערפֿרייען דאָס האַרץ און לערנען חכמה דער נשמה. (22סטן מײַ 1941, פּאַפּקע 50)

סקולערס קאָמענטאַרן זײַנען געפֿעלן ייִדן פֿון אַ ברייטן טייל פֿון דער אידעאָלאָגישער גאַמע. ס'איז קלאָר, אַז ער איז געווען אַ גלייביקער, און ער האָט אָפֿט ציטירט פֿון טראַדיציאָנעלע מקורים, אָבער נישט אויף אַן אופֿן, וואָס פֿאָדערט, אַז דער צוהערער זאָל־זײַן אַ תּלמיד־חכם אָדער אַ שומר־מצוות. אייגנטלעך קען מען באַצייכענען די געדאַנקען, וואָס סקולער הייבט אַרויס דורכן באַניצן רעליגיעזע מקורים ווי הומאַניסטישע: די מקורים גיבן איבער ווערטן, וואָס פֿון זיי האָבן געהאַלטן אי וועלטלעכע, אי פֿרומע ייִדן. פֿאַר אַ וועלטלעכן ייִד האָבן זײַנע אָפֿטע אָפּשיקן צו דער טראַדיציע

געקענט מיט זיך פֿאַרשטעלן המשכדיקייט, אַ פֿאַרבינדונג מיטן היסטאָרישן עבֿר; פֿאַר אַ פֿרומען ייִד האָבן די זעלבע טעקסטן געקענט באַשטעטיקן, אַז דעם גראַממײַסטערס ווערטער דריקן אויס רעליגיעזע ווערטן. איינער פֿון די לױבבריװ, וואָס סקולער האָט באַקומען, דריקט אויס די שבֿחים פֿון צוויי אָרטאָדאָקסישע משפּחות:

As orthodox Jewish families we do not usually write "fan" letters, but your anti-Robert Merrill Sunday poetry last week was moving, marvelous, an outcry of a Jewish American facing life's values. You sang about it as a representative of Jewish awareness and there was nothing sour about your reckoning, and resounding words.
(The Berman and Newman families, December 1969, f. 50)

טײַטש:

ווי אָרטאָדאָקסישע משפּחות שרײַבן מיר געוויינטלעך נישט קיין „לויבבריוו," אָבער אײַערע זונטיקדיקע פֿערזן יענע וואָך קעגן ראָבערט מעריל זײַנען געווען רירנדיק, וווּנדערלעך, דאָס אויסגעשריי פֿון אַ ייִדישן אַמעריקאַנער וואָס פֿאַרמעסט זיך מיט די ווערטן פֿון לעבן. איר האָט געזונגען וועגן דעם ווי אַ פֿאַרשטייער פֿון ייִדישער באַוווּסטזיניקייט און ס'איז אין גאַנצן נישט געווען קיין ביטערער טעם אין אײַער דין־וחשבון און הילכיקע ווערטער.
(די משפּחות בערמאַן און ניומאַן, דעצעמבער 1969, טעקע 50)

סקולערס צוגאַנג צו פּאָליטיק האָט אויך געהאָלפֿן פֿאַרשאַפֿן אָט די אידעאָלאָגישע ברייטקייט. ס'איז קלאָר, אַז ער איז געווען ליבעראַל געשטימט און ער האָט אָפֿן אַרויסגעזאָגט זײַנע מיינונגען. ער האָט אָבער נישט דערלאָזט דערצו, אַז עפּעס פּאָליטישע פּניות זאָלן שפּילן אַ צענטראַלע ראָלע אין זײַנע מאָנאָלאָגן; ווי מיר האָבן געזען, האָט ער על־פּי־רובֿ אַרויסגעהויבן אוניווערסאַלע מענטשלעכע ווערטן. אויב אַ צוהערער איז נישט מסכּים געווען מיט סקולערס פּאָליטישע מיינונגען, זײַנען אין די מאָנאָלאָגן געווען אַנדערע עלעמענטן, וואָס זײַנען אים געווען נאָענט צום האַרצן. אחוץ דעם קען געמאָלט זײַן אַז יענער וואָס איז נישט מסכּים מיט דעם וואָס דער גראַממײַסטער האָט געזאָגט, האָט אָבער יאָ הנאה געהאַט פֿונעם געניטן, פֿאַרווײַלערישן אופֿן, אויף וועלכן ער האָט עס אויסגעדריקט.

די וואַקסנדיקע פּאָפּולערקייט פֿונעם גראַממײַסטער אין די ערשטע פּאָר יאָר, און משמעות אויך סקולערס וואַקסנדיקער צוטרוי צום צוציכּוח פֿון די מאָנאָלאָגן, ווערן אָפּגעשפּיגלט אין זײַן חתימה — דעם אופֿן, אויף וועלכן ער ענדיקט אַ מאָנאָלאָג. אין סאַמע אָנהייב האָט ער זיך גערופֿן „צבֿי — דער גראַם־שטראַם־מײַסטער". די ייִדישלעכע קלאַנגעשפּיל „גראַם־שטראַם" שאַפֿט אַ טאָן וואָס איז קאָמיש, איראָניש און אַפֿילו

ייכליק, אַזוי ווי סקולער וואָלט געבעטן מחילה פֿאַר פֿערזן וואָס זײַנען נישט קיין זײַנע פּאָעזיע. בשעת דער מלחמה איז ער געוואָרן „אײַער געטרײַסטער / צבֿי פֿאַר ...קאַרי, דער גראַממײַסטער", מיטן טראָפּ איצט אויף זײַן פּאַטריאָטישן שטיצן אַמעריקאַנער אידעאַלן. דערנאָך האָט ער אָנגעהויבן צו ניצן דעם פֿאָרמל, וואָס איז געוואָרן דער קענצייכן פֿון זײַנע מאָנאָלאָגן:

אײַער (אייביק) געטרײַסטער,
צבֿי הירש יוסף בן ר' יעקבֿ מענדל הלוי סקולער,
המכונה דער „פֿאָרווערטס־שעה" גראַממײַסטער.

[7] ער האָט באַשלאָסן זיך צו באַצייכענען אויפֿן טראַדיציאָנעלן אופֿן, ווי דעם טאַטנס זון. דורך דעם האָט ער אַרויסגעהויבן זײַן פֿאַרבינדונג סײַ מיטן געלערנטן יעקבֿ־מענדל, סײַ מיט דער רעליגיעזער טראַדיציע, אין וועלכער די דאָזיקע פֿאָרמע פֿון זײַן נאָמען איז באַטאָן פֿאַרוואָרצלט. פֿון דער צווייטער זײַט האָט ער — דורכן דערמאָנען זײַן פֿאַרבינדונג מיט דער „פֿאָרווערטס־שעה" און זײַן גאָר אָריגינעלן טיטל („גראַממײַסטער") — אויך אַרויסגעהויבן דעם מאָדערנעם אַמעריקאַנער קאָנטעקסט. איצט וועלן מיר נעענטער באַטראַכטן דאָס וואָס סקולער האָט אַרײַנגענומען אין די מאָנאָלאָגן און דאָס וואָס ער האָט אַרויסגעלאָזט, כּדי צו דערגיין צום סאַמע תּוך פֿון זײַן אויפֿטו.

דער „נאָענטער אַמאָל": טעמע און סובסטראַט

ווען ער האָט זיך פֿאָרגעשטעלט האָט דער גראַממײַסטער צוגעזאָגט זײַנע צוהערערס, אַז ער וועט נעמען זײַן מאַטעריאַל

פֿון ווײַטן אַמאָל,
פֿון נאָענטן הײַנט,
פֿון שפּעטערן מאָרגן.

אונדזער איבערבליק איבער זײַנע טעמעס באַווײַזט, אַז ער האָט געהאַלטן וואָרט. פֿונעם „ווײַטן אַמאָל" האָט ער גענומען ייִדישע טעקסטן, פֿונעם „נאָענטן הײַנט" האָט ער גענומען אַקטועלע פּאָליטישע און סאָציאַלע ענינים און אויפֿן „שפּעטערן מאָרגן" האָט ער צוגעשטעלט האָפֿענונג און אָנמוטיקונג. דעם נאָענטן אַמאָל דערמאָנט ער אָבער ווייניק, ד"ה די אַלטע היים אין אייראָפּע, די ערשטע איבערלעבונגען פֿון די אימיגראַנטן אין אַמעריקע און דעם חורבן.

וועגן דער אימיגראַנטן־איבערלעבונג האָב איך געפֿונען אין גאַנצן איין מאָנאָלאָג אינעם סקולער־אַרכיוו (פֿונעם 19טן יאַנואַר 1941). אַזוי ווי דער גראַממײַסטער איז אויפֿגעקומען אין 1939, אין אַ תּקופֿה ווען ס'רובֿ פֿון זײַן עולם האָט זיך שוין געהאַט אײַנגעלעבט אין אַמעריקע, איז די טעמע „אימיגראַציע" מער נישט געווען אַקטועל. במילא האָט זי זיך נישט אַרײַנגעפּאַסט אין דער רובריק.

אויך נאָסטאַלגיע וועגן דער אַלטער היים פֿאַרנעמט ניט קיין אָרט אין סקולערס מאַנאָלאָגן. ער פֿאַרנעמט זיך מיט ייִדן אין אייראָפּע כּל־זמן דאָס איז אַן אַקטועלע טעמע. דער חורבן ווערט דערמאָנט צום אָפֿטסטן אין די יאָרן בעת און באַלד נאָך דער צווייטער וועלט־מלחמה. אָבער אַפֿילו דעמאָלט ווערט דער חורבן אָבער נישט די הויפּטטעמע, נאָר ווערט אַרײַנגעפֿלאָכטן אינעם אַמעריקאַנער ייִדישן גערעם פֿונעם גראַמאַטיסטערס קאָמענטאַרן. איינע פֿון די לענגסטע און שטאַרקסטע דערמאָנונגען וועגן חורבן איז אינעם מאָנאָלאָג לכּבֿוד „דעקאָריישאָן דיי" דעם 27סטן מײַ 1945, (פֿאַפּקע 96). דער עיקר זאָגט סקולער אַ לאַנגן קדיש נאָך די געפֿאַלענע אַמעריקאַנער סאָלדאַטן, אָבער דערנאָך, אינעם לעצטן דריטל פֿונעם עפּיזאָד, גיט ער איבער דאָס וואָרט דעם קול פֿון אַ נאַצי־קרבן אַ דערמאָרדעטן אין מײַדאַנעק. דאָס קול באַקלאָגט זיך, אַז מע דערמאָנט די געפֿאַלענע סאָלדאַטן, אָבער נישט די אומגעבראַכטע ייִדן, און ער באַשרײַבט מיט גרויליקע פּרטים זייער גורל.

די געשעענישן פֿון דער צווייטער וועלט־מלחמה, ווי אַקטועלע געשעענישן, מוזן אַלע מאָל זײַן אין אַן אַמעריקאַנער גערעם, ווײַל דער גראַמאַטיסטער און זײַן עולם זײַנען געווען אין אַמעריקע. סקולער באַטאָנט דעם מהלך צווישן דעם ייִדישן מצבֿ אין אייראָפּע און אין אַמעריקע. סוכּות תּש"ו (23סטן סעפּטעמבער 1945, פֿאַפּקע 97) באַמערקט ער, אַז ייִדן זײַנען דאָרט נאָך אַלץ אין לאַגערן און האָבן נאָך נישט קיין גערעכטיקייט. רבֿ שמעון בן גמליאל האָט געזאָגט אַז די וועלט שטייט אויף אמת, אויף דין און אויף שלום,

און פֿאַר אונדזערע דאָרט,
זײַנען די זאַכן נאָך אַלץ אַ ווײַטער חלום,
און דערפֿאַר איז זייער וועלט חרובֿ.

פּסח תּש"ו (14 אַפּריל 1946) פֿאַרטראַכט ער זיך וועגן דעם „חמץ", דעם בײַזן אין לעבן וואָס מע דאַרף אויסראַמען, און דערמאָנט פֿאַרבײַגייענדיק דעם חורבן:

געמיינט אַלע האָבן דאָך מיר
אַז נאָך דער גרויסער ברענונג נאָך דעם „נאַצי־ביעור",
וועט זײַן ווייניק חמץ בודק צו זײַן.
אָבער ס'איז יאָ דאָ. איין בײַשפּיל
נאָך אַ שטיק חמץ געמיין
אויף יעדער צײַטונג־סטענד קענט איר עס זען...
„די דעיל־ניוסענס" די שמאַטע
מיט „אידיאָטאָריאַלס"
אינסינואַציעס, פֿאַרלומדונגען בלאָטע,
דער „פֿאָניס"־חמץ טאָר אין קיין ייִדישער שטוב נישט אַרײַן...

פֿאַרשטייט זיך, אַז דער „חמץ" פֿון די נאַציס איז אויף גאָר אַן אַנדער ניוואָ ווי דער „חמץ" פֿון דער צײַטונג, אָבער אין טאָג־טעגלעכן לעבן פֿון אַמעריקאַנער ייִדן איז די

מלחמה קעגן היטלערן שוין פֿאַרענדיקט און דאָס לעבן גייט ווײַטער אָן, מיט נײַע, הגם קלענערע, מלחמות.

אין די יאָרן נאָכן חורבן איז סקולער מרמז דערויף פֿון צײַט צו צײַט, ווען אַקטועלע געשעענישן דערמאָנען דערין. אין „האָרץ־חודש" (4טן פֿעברואַר 1951), ווי מיר האָבן שוין געזען, קריטיקירט ער דעם אַמעריקאַנער הויך־קאָמיסאַר, וואָס האָט דעמאָלט רחמנות געהאַט אויף איין און צוואַנציק מלחמה־פֿאַרברעכערס, און דערבײַ דערמאָנט ער די „אומה, / וואָס פֿון דער נאַצי־טומאה / איז אַלץ אומריין...." אין „סליחות תשי"א" (3טן סעפּטעמבער 1950) באַמערקט ער, אַז נאָר ייִדן זאָגן סליחות און אַנדערע אומות — דווקא פֿאַרברעכערישע ווי די דײַטשן און די סאָוועטן — נישט. דערצו באַקלאָגט ער זיך, אַז מע נעמט אויף די דײַטשן ווי גלײַכע אין די פֿאַראייניקטע פֿעלקער. די אַ דערמאָנונג פֿונעם חורבן איז אַ קורצע, ווײַל דער עיקר בײַ סקולערן איז דער אַקטועלער מצבֿ.

כאָטש דער „נאָענטער אַמאָל" ווי אַ טעמע פֿעלט כּמעט אין גאַנצן אין סקולערס צײַט־דרשות, פֿילט ער זיך אומעטום אין די פֿאָרמאַלע אַספּעקטן פֿון די מאָנאָלאָגן. די שפּראַך — ייִדיש — און דער סטיל שאַפֿן אַ שטאַרקע פֿאַרבינדונג מיט דער ייִדישער קולטור פֿון מיזרח־אייראָפּע.

וואָס שייך סטיל, דערמאָנען סקולערס געגראַמטע מאָנאָלאָגן אין די פֿריִערן פֿונעם בדחן וואָס האָט פֿאַרווײַלט דעם עולם אויף טראַדיציאָנעלע חתונות אין מיזרח־אייראָפּע. דער בדחן האָט געדאַרפֿט שאַפֿן אַן ערנצטע שטימונג, בעיקר פֿאַר דער חופּה, אַ אַ פֿריילעכע שטימונג — בעיקר נאָך דער חופּה. אַ מאָל האָט ער אַרײַנגענומען אין זײַנע גראַמען טעקסטן פֿון תּנך און גמרא, און ער האָט אויך אָפּגעלאַכט פֿון יחידים און פֿון דער געזעלשאַפֿט. אחוץ דעם האָט ער דערציילט מעשׂיות, געפֿרעגט רעטענישן און אַפֿילו געמאַכט קונצן (קירשנבלאַט־גימבלעט, 300).

מען קען באַטראַכטן דעם בדחן און פּאָעט אליקום צונזער (1913-1836) ווי אַ פֿאַרבינדונג צווישן סקולערן און דער בדחנישער טראַדיציע אין אייראָפּע. צונזער האָט מערסטנס געלעבט און געאַרבעט אין דער ליטע, אָבער איז אַריבערגעפֿאָרן אין 1889 קיין אַמעריקע. ספּעציעל האָט ער געשטמט מיט זײַנע שאַרפֿישע גראַמען, וואָס האָבן אײַנגעגלידערט משׂכּילישע, און שפּעטער ציוניסטישע און סאָציאַליסטישע עלעמענטן. ער האָט אַפֿילו געשריבן לידער, וואָס זײַנען באַצייכנט געוואָרן ווי „זשורנאַליסטיק און פּובליציסטיק אין גראַמען" (שעכטער 34). ער האָט אויסגעניצט אַ טראַדיציאָנעלע פֿאָרעם איבערצוגעבן נײַע געדאַנקען. דורכן פֿאַרגלײַך מיט צונזערן קען מען בפֿירוש טענהן, אַז דער גראַמאַטיסטער קער זיך אָן מיט דעם אַמאָליקן בדחן.

אַז מע זוכט אַ סטיליסטישן פּירגייער אָדער מאָדעל פֿאַר סקולערס געגראַמטע מאָנאָלאָגן און פֿאַר זייער פֿאַרווײַלערישן, מוסרנדיקן סטיל, איז, דאַכט זיך, דער בדחנישער מאָדעל דער בעסטער. ס'איז אָבער אינטערעסאַנט, אַז סקולער אַליין האָט נישט געלייגט דעם טראָפּ אויף אַזאַ פּאַראַלעל. זיכער האָט ער געקענט דעם בדחנישן סטיל, אָבער אין זײַנע מאָנאָלאָגן פֿאַרגלײַכט ער זיך מיט אַ מגיד און „בעל־דרשן". סקולערס מאָנאָלאָגן פּאַסן זיך אָבער נישט צו צו דער פֿאָרמאַלער סטרוקטור פֿון אַ דרשה, וואָס באַשטייט דער

עיקר פֿון דער אויסטייטשונג און אויפֿקלערונג פֿון אַ פּסוק, וואָס ווערט ציטירט אין סאַמע אָנהייב (קירשנבלאַט־גימבלעט 298). דערצו איז די דרשה, פֿאַרשטייט זיך, נישט געגראַמט. דאָך דערמאָנען טייל עלעמענטן פֿונעם גראַממײַסטערס סטיל יאָ אינעם מגיד. ער ניצט אַ מאָל די פּרשה פֿון דער וואָך ווי אַ פֿאָדעם צו פֿאַרבינדן זײַנע געדאַנקען, אָדער ער ציטירט פֿון דער פּרשה אָדער הפֿטורה כּדי צו פֿאַרשטאַרקן אַ פּונקט. די מגידים האָבן זיך אָפֿט באַניצט מיט משלים, כּדי ווײַער מוסר זאָל זײַן גרינגער צו פֿאַרשטיין און צו געדענקען; סקולער פֿאָלגט נישט נאָך די אָנגענומענע סטרוקטור פֿון משל — נימשל — מוסר־השׂכּל (קירשנבלאַט־גימבלעט 303), אָבער ער נעמט אָפֿט אַרײַן אין זײַנע מאָנאָלאָגן דערציילערישע, אַפֿילו פֿאַנטאַסטישע עלעמענטן, וואָס גיבן איבער זײַנע געדאַנקען אויף אַ פֿאַרווײַלערישן אופֿן.

הייסט עס אַז עס געפֿינען זיך אַי בדחנישע, אַי מגידישע עלעמענטן אין סקולערס ווערק. בלײַבט די פֿראַגע: פֿאַר וואָס האָט ער באַשלאָסן אַרויסצוהייבן די מגידישע? דער ענטפֿער האָט צו טאָן מיטן טאָן און מיטן סאָציאַלן פּרעסטיזש פֿון מגיד אַקעגן בדחן. דעם מגידס טאָן איז בעצם געווען אַן ערנצטער. דער עולם האָט געקענט שטאַרק הנאה האָבן פֿון זײַנע דרשות, ספּעציעל אויב ער איז געווען אַ גוטער משלים־דערציילער, אָבער דער עיקר פֿון זײַנע רייד איז געווען דאָס מוסרן דעם עולם. דער מגיד, פּונקט ווי דער רבֿ און אַנדערע כּלי־קודש, איז געווען אַ פּראָפֿעסיאָנעלער רעליגיעזער מנהיג, וואָס האָט איבערגעגעבן און פֿאַרשטאַרקט טראַדיציאָנעלע ווערטן. עס זײַנען געווען געלערנטע בדחנים, וואָס זייער בדחנות האָט געהאַט דעם מוסרדיקן טאָן פֿונעם מגיד, אָבער זיי זײַנען געווען דער אויסנעם. ס'רובֿ בדחנים האָבן זיך נישט צוריקגעהאַלטן פֿון פֿאַראַדירן דעם מגידישן סטיל. צוליב זייער אומדרך־ארצדיקן באַניץ מיט די טראַדיציאָנעלע טעקסטן, האָבן זיי די רבנים שטאַרק קריטיקירט, און אין אַלגעמיין האָט דער בדחן געהאַט אַ שם פֿאַר אַ מענטש וואָס איז געשטאַנען אויף די ראַנדן פֿון דער געזעלשאַפֿט:

> מען האָט זיך אָמווירט בײַ זײַנע געלונגענע משלים, פּאַראַפֿראַזן,
> פֿריילעכע לידער, און מען האָט עס אים אויפֿגעוואָרפֿן ווי אַ חטא.
> מען האָט אים בכלל געהאַלטן פֿאַר אַ מענטש וואָס באַשעפֿטיקט
> זיך מיט נאַרישקייטן (ליפֿשיץ, ז' 45)

אין זײַן ביאָגראַפֿיע פֿון אליקום צונזער באַמערקט ליפּצין, אַז צונזער איז געווען אַן אויסנאַם, ווײַל ער האָט דערהויבן דעם בדחניש שם:

> He...decided upon the career of a *Badchen* or Wedding Bard, a career which was not then in the best repute because of the unsavory character of its practitioners, but which he was to ennoble by his high idealism and superior artistry.

טײַטש:

> ער...האָט באַשלאָסן צו ווערן אַ פּראָפֿעסיאָנעלער בדחן, אַ קאַריערע וואָס האָט דעמאָלט נישט געהאַט דעם בעסטן שם, ווײַל בדחנים האָט מען באַטראַכט ווי נישט־אָנשטענדיקע מענטשן. ער האָט אָבער פֿאַראיידלט [דאָס בדחנות] דורך זײַן הויכן אידעאַליזם און זײַן אויסגעצייכנטער קונסט. (85)

ווײַזט זיך אויס, אַז ווען סקולער האָט זיך אין 1939 באַטראַכט ווי אַזוי ער זאָל זיך פֿאַרשטעלן אין זײַן נײַער ראָלע ווי דער גראַממײַסטער, איז דער בכּבֿודיקער מגיד מיט זײַן פֿאַרווײַלערישן מוסר געווען דער ריכטיקער מוסטער. אויפֿן טעקסט פֿונעם ערשטן גראַממײַסטער־מאָנאָלאָג האָט סקולער געקלאַפּט אין די אַרײַנפֿיר־שורות: „דאָס מגידות מײַנע באָרגן". ער האָט מיט אַ פֿען אויסגעשטראָכן „דאָס מגידות מײַנע" און געשריבן „דעם גראַם־שטראַם מײַנע", אָבער אין דער זײַט האָט ער געשריבן מיט אַ צווייטער פֿען „דאָס מגידות מײַנע באָרגן". זעט אויס, אַז ער האָט געביטן „מגידות" אויף „גראַם־שטראַם," זיך באַרעכנט און צוריקגעביטן אויף „מגידות". מיר האָבן געזען, אַז עס האָט געדויערט אַ ווײַלע, איידער ער האָט אויפֿגעהערט צו באַצייכענען זײַנע גראַמען ווי „גראַם־שטראַם" אין די שלוס־שורות פֿונעם מאָנאָלאָג, אָבער ס'איז פֿיל־זאָגעוודיק, אַז אין סאַמע אָנהייב איז זײַן אינסטינקט געווען אויסצוקלײַבן די אידעלע באַצייכענונג „מגידות" אַנשטאָט דעם נידעריקן „גראַם־שטראַם". ער האָט שוין געהאַט אַ שטאַרקן חוש, אַז ער ווײַל שפּילן די ראָלע פֿון אַ מגיד, כאָטש מיט די גראַמען פֿונעם בדחן.

דער גראַממײַסטער: אַמעריקאַנער סינטעז

אין אָט דער דיסקוסיע וועגן סקולערן צווישן מגיד און בדחן ווײַזן מיר אָן אויף דעם, אַז סקולערס מאָנאָלאָגן האָבן דורך פֿאָרעם און סטיל אַ שטאַרק שײַכות מיט דער מיזרח־אייראָפּעישער ייִדישער קולטור. לסוף אָבער איז סקולער נישט קיין מגיד און נישט קיין בדחן, נאָר אַ גראַממײַסטער, אַ נײַע מין פֿיגור וואָס רעדט פֿאַר אַ ייִדישן עולם אין אַמעריקע.

סקולער האָט באַוויזן צו שאַפֿן אַ סינטעז, וואָס איז נאָר געווען מיגלעך אין אַמעריקע און וואָס האָט אַרומגענומען די קולטור־ירושה, וואָס די אימיגראַנטן האָבן מיטגעבראַכט פֿון אייראָפּע. ער ניצט די פֿאָרמען פֿונעם „באָענטן אַמאָל" מיט די טעקסטן פֿונעם „הײַנט אַמאָל" צו שאַפֿן אַ פֿאַרבינדונג מיט צווי טויזנט יאָר ייִדישער טראַדיציע, און גלײַכצײַטיק נעמט ער אַרום די רעדשפּראַך פֿונעם אַמעריקאַנער ייִדיש־רעדנדיקן עולם און די אַקטועלסטע טעמעס פֿון פּאָליטיק, קולטור און געזעלשאַפֿט. זײַן קונסט און זײַן לימדנשאַפֿט זײַנען געווען דאָס אַלץ צונויפֿצובינדן אין איין האַרמאָנישער גאַנצקייט. שפּעטער דערמאָנט ווי שטאַרק ער האָט הנאה געהאַט פֿון פֿאַרבינדן די אַ באַר באַזונדערע וועלטן:

there was a glee in his eyes if he could make a connection between something President Lyndon Johnson had done--a raw-boned Protestant Texan--with some talmudic quote he could relate to it. That was his great joy--to see it put together.

טײַטש:

מע האָט געקענט זען די התפּעלות אין זײַנע אויגן ווען ער האָט באַוויזן צו פֿאַרבינדן עפּעס וואָס פּרעזידענט לינדאָן דזשאָנסאָן האָט געטאָן — אַ פּויערישער פּראָטעסטאַנט פֿון טעקסאַס — מיט אַ פּרק פֿון דער גמרא. עס איז פֿאַר אים געווען אַ גרויסע פֿרייד זײ צונויפֿצוברענגען.

אַזעלכע פֿאַרבינדונגען זײַנען נישט סתּם אַ שפּיל, נאָר ווײַזן אָן אויפֿן טיפֿן מיין פֿונעם אַמעריקאַנער ייִדישן סינטעז, וואָס דער גראַממײַסטער שטעלט מיט זיך פֿאָר. די פֿאַרבינדונגען באַווײַזן, אַז די ייִדישע טראַדיציע, צי פֿון דער אַלטער היים, צי פֿון תּנך און גמרא, איז טיף רעלעוואַנט פֿאַרן ייִד וואָס וווינט אין אַמעריקע. די גרויסע קונסט פֿונעם גראַממײַסטער איז געווען וואָרט־וואָרטלעך צונויפֿצוגראַמען אַלע שפּראַכן, און דורך דעם אַלע קולטורן, פֿון זײַן אַמעריקאַנער ייִדישן עולם.

דעם גראַממײַסטערס מעדיום — ראַדיאָ־טראַנסמיסיעס אויף אַן עטנישער סטאַנציע — איז עיקרדיק. וויכטיק איז ערשטנס דער גרויסער פֿאַרנעם פֿונעם ראַדיאָ. מיר האָבן שוין ציטירט מיגאַלאַס באַמערקונג, אַז ראַדיאָ „דערגרייכט דאָרטן, ווו אַנדערע מאַסן־מעדיומס קענען נישט דערגרייכן", און זיכער וואָלטן די גראַממײַסטער־מאָנאָלאָגן נישט געווען אַזוי פּאָפּולער אין קיין שום אַנדער מעדיום. נישט אַלע ייִדיש־רעדנדיקע אימיגראַנטן האָבן געקענט גוט לייענען ייִדיש, און ווײַטערע קינדער, כאָטש זיי האָבן פֿאַרשטאַנען און אַפֿילו גערעדט ייִדיש, האָבן לאַוודווקא געקענט לייענען די שפּראַך. ממילא וואָלט דעם גראַממײַסטערס עולם געווען אַ סך קלענער אויב זײַנע מאָנאָלאָגן וואָלטן געווען געדרוקט. אַן אָנווײַז אויף דעם געפֿינט זיך אין די לוּבּבריוו, וואָס דער עולם האָט געשריבן צום גראַממײַסטער: אַ סך בריוו זײַנען אָנגעשריבן אויף ענגליש, כאָטש ס'איז קלאָר, אַז דער שרײַבער פֿונעם בריוו האָט פֿאַרשטאַנען דעם ייִדישן מאָנאָלאָג. דער גרויסער פֿאַרנעם פֿונעם ראַדיאָ נעמט זיך אויך פֿון דער גרויסער פֿאַרשפּרייטקייט פֿון ראַדיאָ־אַפּאַראַטן. אויב סקולער וואָלט געבליבן דאָרטן ווו ער האָט אָנגעהויבן זײַן קאַריערע, אין קליינקונסט־טעאַטער, וואָלט ער קיין מאָל נישט דערגרייכט אַזוי פֿיל מענטשן ווי דורכן ראַדיאָ.

צום סוף איז וויכטיק דער קהלשער אַספּעקט פֿון עטנישן ראַדיאָ. ווי דערמאָנט, איז דער ציל פֿון אַן עטנישער סטאַנציע צו פֿאַרשטאַרקן די ווערטן פֿון דער עטנישער גרופּע, און סקולער האָט געטרײַ געדינט דעם ציל. ער האָט אַרײַנגענומען ייִדישע טעקסטן, אונטערגעשטראָכן ייִדישע ווערטן און אַרומגערעדט ספּעציפֿישע ענינים פֿון דער ייִדישער גאַס — אַלץ אויף אַ ייִדישער שפּראַך. יואל פֿלאַווין, ווי מיר האָבן פֿריִער

…דס, האָט באַמערקט אַז „פֿון אַן אידעאָלאָגישן קוקווינקל" האָט WEVD געפּראַוועט …ן „מיט יעדער גרופּע בתוך דער ייִדישער קהילה". סקולערס אַרומנעמיקע, ייִדיש־…סטישע מאָנאָלאָגן האָבן זיכער געשפּילט אַ ראָלע בײַם צונויפֿברענגען אַזעלכע …שיידן־מיניקע גרופּעס, און זיי מאַכן פֿאַר אַן עולם צוהערערס.

…רות

* זען די הוספֿה, ז' 228.

1. "The station that speaks your language": אַט די לאָזונג האָט דער פֿאָרווערטס 1948 איבערגענומען פֿון דער בראָנקסער סטאַנציע WBNX, וואָס האָט דעמאָלט אויפֿגעהערט צו טראַנסמיטירן (סאַפּאָזשניק, 154).
2. אַזוי הייסט די פּראָגראַם הײַנט, אָבער לאַנג האָט זי געהייסן מיטן דײַטשמערישן נאָמען די פֿאָרווערטס־שטונדע. אין דער אַרבעט ווערט זי אָנגערופֿן צוליב אויסגעהאַלטנקייט „פֿאָרווערטס־שעה".
3. די ווײַטערדיקע ביאָגראַפֿישע סקיצע פֿון צבֿי סקולערן נעמט זיך דער עיקר פֿון אַ בעל־פּה געשיכטע פֿון דער משפּחה סקולער, וואָס סע האָט צונויפֿגעשטעלט זײַן שוועסטער, באַני סקולער סאַקס, 1981. דער אַפּטײל פֿונעם בוך וועגן צבֿי סקולער איז זיך סומך אויף אינטערוויוען, וואָס די משפּחה האָט דורכגעפֿירט מיט אים אין מאַרץ 1977. אַ פֿאַרשריבענער נוסח פֿון די אינטערוויוען געפֿינט זיך אין דער צבֿי סקולער־זאַמלונג אין ייִוואָ־אַרכיוו (פּאַפּקע 597). נאָך ביאָגראַפֿישע פּרטים נעמען זיך פֿון דאָקומענטן, וואָס האָבן זיך אויפֿגעהיט אין דער סקולער־זאַמלונג, און פֿון אינטערוויוען וואָס איך האָב געפֿירט מיט פּאַולאַ קראַוס און ישעיה שעפֿער.
4. יהודה בלייך (1961-1901), געבוירן אין טאַרנאָפּאָל, געוווינט אין ווין 1921-1914. אין ווין האָט ער אַנטדעקט טעאַטער, און ביז ער איז געפֿאָרן קיין אַמעריקע אין 1921 איז ער שוין געווען אַן אויסגעשולטער אַקטיאָר. אין אַמעריקע האָט ער אַ גאַנץ לעבן געאַרבעט אין טעאַטער ווי אַן אַקטיאָר, רעזשיסאָר און דירעקטאָר.
5. „דער מאַן און זײַן פֿרוי רעדן אַרום דעם גורל פֿון די ביכער אַזוי: דער מאַן האָט געזאָגט:
"Let's keep this. It has some dates, some useful information."
נאָך די פֿרוי האָט געענטפֿערט:
"What for, it only gathers dust. We can't read it anyway, it has no English translation."
(נאָוועמבער 13, 1955, ז' 7-6)
6. „איך וועל נישט רעדן" (ישעיה סב:א)
7. אין די „מוטערסטאָג"־עפּיזאָדן, האָט ער זיך באַצייכנט ווי דער מאַמעס זון: צבֿי־הירש יוסף בן חיה־שׂרה.

ביבליאָגראַפֿיע

גלייזער, 1955 — Glazer, Ruth. 1955. "The World of Station WEVD: Erev Shabbos in Yiddish-American Culture." *Commentary* 2: 162-170.

גריים, 1980 — Grame, Theodore C. 1980. *Ethnic Broadcasting in the United States*. Library of Congress. Publications of the American Folklife Center.

דימאָוו, נישט דאַטירט — „צבֿי סקולער“, פֿאַפּקע 594, צבֿי סקולער זאַמלונג, ר"ג 1262, ייִוואָ־אַרכיוו.
Dimov, Osip. n.d. "Zvee Scooler." Folder 594, ts. Papers of Zvee Scooler. YIVO, New York.

דאַבליו־אי־װי־די, 1966 — איינזײַטיקער נײַעס־בולעטין, "WEVD "NEWS, צבֿי סקולער־זאַמלונג, ר"ג 1262, ייִוואָ־אַרכיוו.
WEVD. 1966. "News" (one-page bulletin). Folder 242. Papers of Zvee Scooler. YIVO, New York.

ליפּצין, 1950 — Liptzin, Sol. 1950. *Eliakum Zunser: Poet of his People*. N.p.: Behrman House.

ליפּשיץ יחזקאל, 1930 — „בדחנים און לצים בײַ ייִדן“ אַרכיוו פֿאַר געשיכטע פֿון ייִדישן טעאַטער און דראַמע ב' 1, רעד' יעקבֿ שאַצקי, נ"י, זז' 38-74.

מיגאַלאַ, 1987 — Migala, Joseph. 1987. *Polish Radio Broadcasting in the United States.* Boulder: East European Monographs (Distributed by Columbia UP, NY).

נאָאַם, 1996 — Noam, Eli M. 1996. "Keeping the Local Lines Open." *New York Times* Apr. 24: op-ed page.

סאָהן, 1981 — Sohn, Bonnie Scooler . 1981. *Oral History of an Immigrant Family.* Washington D.C.: published by the author.

סאַפּאָזשניק, 1999 — Sapoznik, Henry. 1999. *Klezmer! Jewish Music from Old World to Our World.* New York. Schirmer.

סקולער, נישט דאַטירט — צבֿי סקולער זאַמלונג, ר"ג 1262, ייִוואָ־אַרכיוו.
Scooler, Zvee. Papers. RG 1262. YIVO, New York.

פּלאַווין, 1974 — Plavin, Joel. 1974. "WEVD--Young at 45." *Workmen's Circle Call* March-April: 9-10.

פֿישמאַן, 1966 — Fishman, Joshua; *Hungarian Language Maintenance in the United States*, ______. ______

קירשנבלאַט־גימבלעט, 1989 — Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1989. "The Concept and Varieties of Narrative Performance in East European Jewish Culture." *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Eds. Richard Bauman and Joel Sherzer. London: Cambridge University Press. 2nd edn.

שעכטער, 1964 — שעכטער, מרדכי. אליקום צונזערס ווערק, 2 בב', ניו־יאָרק: ייִוואָ.
Schaechter, Mordkhe. 1964. *The Works of Elyokum Zunser.* 2 vols. New York. YIVO.

„האַרץ־חודש"

רבותי און פֿרײַנט,
ס'איז נעכטן שבת־מבֿרכים געווען ...
און איבער מאָרגן, ראש חודש,
אין חודש אָדר וועלן מיר שוין אַרײַנגיין ...
און אין חודש אָדר,
לויט ווי אין די ספֿרים טוט שטיין,
מרבים בשׂימחה,
וואָלטן מיר אַלע געדאַרפֿט ...
שוין נעמען זיך פֿרייען ...
קומט אָבער דאָס „האַרץ" צו גיין
און זאָגט; לאָ מיט אַן אַלעף, ניין!
ערשטנס, האָבן מיר הײַיאָר
אַן איבער יאָר,
און דאָס מיינט, אַז מיר האָבן אַ „ווײ ... אדר"
יאָ, אַ ווײ
צוליב סיבות אַלערלײ,
והשנית ... אַ אָ
אָבער צו וואָס זאָל איך רעדן
זאָל דאָס האַרץ אַליין אײַך זאָגן וואָס זײַן מײַן איז ...
טאָ, נייגט צו אײַערע אויערן
און הערט וועגן וואָס זײַן געווײן איז ...
דאָ אין סטודיאָ איז דאָס „האַרץ" איצט דאָ,
פֿאַרחושכט און שוואַרץ און
עס וויל זיך אַראָפּרעדן פֿונם האַרצן ...
איך וועל אים ניט אונטערברעכן, נישט שטערן.
רבותי, דאָס נעקסטע „טיאַכקען" וואָס איר וועט הערן
אין פֿון דעם
וואָס אַ גאַנץ לעבן האַלט עס אין איין גיין און גיין,
און דאָס איז, האַרציקע ייִדן, דאָס האַרץ אַליין!
(סאָפּעט) טיק, טיק, טיק, טיק, טיק, טיק,
אַ דאַנק, אַ ה אַ ר צ י ק ן דאַנק געטרײַסטער
מיסטער גראַממײַסטער
און אַ האַרציקן גוטמאָרגן אײַך ליבע צוהערער ...

אַנטשולדיקט דאָס סאָפּן, מײַן אָטעם איז אַ שווערער
און דאָס באַווירקט מײַן שטימעלע.
נישט חלילה ווײַל כ'האָב ערגעץ ווי אַ פּגימהלע ...
נישט, חלילה, ווײַל ס'איז מיר פֿאַרשטאָפּט אַ „וואַלוועלע" ערגעץ ...
ניין, חלילה וחס.
כ'בין נישט קיין קאַראָנערי,
נישט קיין אַנדזשײַנע, נישט רומאַטיש,
כ'בין אַ געזונט האַרץ, אָן אַ חולאת ...
אַ האַרץ מיט אַלע מעלות ...
אַ סימן, איך נעם נאָך נישט די דידזשיטאַליס ...
אײַ, פֿאַר וואָס דערטראָגט זיך פֿון מיר צו אײַער געהער (סאָפּען שטאַרק)
אַזאַ סאָפּן, אַזאַ פּרײַכן, אַזאַ אָטעמען שווער
איז דער תּירוץ נישט /ווייניקער און נישט מער
ווײַל מ'מאַכט מיך צום נאַר ...
מ'האָט מיר אָפּגעגעבן פֿיר וואָכן —
דעם חודש פֿעברואַר ..
אין צײַטונג, אין ראַדיאָ וועט איר איצט הערן,
וועגן „האַרט מאָנטה", האַרט וויק"
אויב איך קריג נישט קיין „וויקהאַרט" דערפֿון
בין איך שטאַרקער פֿון אײַזן ...
אוי, (גיט זיך אַ כאַפּ) אַז כ'דערד נאָר דערפֿון
גיט עס מיך אַזאַ שטאָך,
כ'נעם יאָגן מיט אַזאַ אימפּעט,
אַז ס'נעמט מיר אָפּ דאָס לשון,
די צונג לייגט זיך מיר אין קימפּעט ...
און ס'נעמט מיר אָנש ציטערן די הענט ...
גלייבט מיר, בהן שלי,
איך דראָפּע זיך ניט אויף די גלײַכע ווענט.
איך זע
און איך פֿאַרשטיי,
אַז אין אַזאַ צײַט, וואָס לײַט
האַלטן אין איין האָווען און שמײַען,
אַ צײַט פֿון יאָגענישן
און פּלאָגענישן,
פֿון וועלט רײַסערײַען און קריגערײַען,
טעג פֿון איבערמענטשלעכער האַרעוואַניע,
איז גוט און ווינטשנסווערט,
וואָס די „אַמעריקאַנער האַרץ־סאָבראַניע" איז אַרויס הײַיאָר, ווי פֿאַראַיאָרן און

דערקלערט:

„הערט איר, לעבעדיקע נאָך, הערט :!

יעדער איינער פֿון צוואַנציק איז אַ „האַרציקער“ מענטש ...

נעמט אײַך אָפּ אַ זין, מענטשן, און ווייסט עס,

אַז מיליאָנען, וועגן קראַנק אויפֿן האַרץ,

אויף — מיר — הייסט עס ...

גיט, גיט וויפֿל איר קענט, בײַשטײַערונגען געהעריקע,

צו באַקעמפֿן מלאך־המות נומער איינס אין אַמעריקע ...

אוודאי, רבותי,

איז געבן פֿאַר דעם אַ מצוה אַ גרויסע.

אָבער, און דאָס ברענט מיך

ביז מײַנע סאַמע טיפֿסטע טיפֿעניש טיף —

איז דען האַרץ בלויז אַ פֿיזישער טיאַך, טיאַך און דאָס אַלעס?

האַרץ איז דאָך אויך אַ גײַסטיק מאָראַלישער באַנעם,

האַרץ האָט דאָך אַנדערע מעלות ...

איז פֿאַר וואָס, „קאַמפּמענטשן“ פֿון דער האַרץ אָרגאַניזאַציע,

פֿאַר וואָס קיין וואָרט וועגן דעם

אין אײַער הײַיאַריקער פּראָקלאַמאַציע ...

אויב עס דאַרף „האָבן אַ האַרץ“ די מענטשן קינדער,

איז דאָך דאָס הײַנט, שוין, די רגע, אַצינדער ...

פֿאַר וואָס, פֿאַר וואָס, געוואַלד געשריגן,

איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל נישט אויפֿווײַזן דעם ליגן

און דעם באַגריף „קאַמפּמענטשן“

מיט וועלכע די וועלט האַלט זיך אַלץ אין יחוסן און בענטשן ...

פֿאַר וואָס האָט איר נישט ערקלערט,

אַז ווײַל געשטעלט

ס'האָט די וועלט

דעם הויפּטטראָפּ

אויף קאָפּ,

דערפֿאַר איז פֿאַר די אויגן אונדז אַזוי שוואַרץ —

פֿאַר וואָס נישט געפֿאָדערט פֿון דער וועלט

דאָס פֿאַסיק אָרט וואָס ס'קומט מיר, דאָס האַרץ?

אַז איידעלע זאַך איז אַ האַרץ,

עס גראַמט זיך מיט געפֿיל, ווייטאָג, טאָלעראַנץ,

רחמנות, אײַנזען, און אַ מאָל פֿלעגט זיך עס גראַמען מיט „שמאַרץ“ ...

האַרץ, פֿײַנפֿילנדיקס, צאַרטס,

דאָך פֿאַנפּעט עס מיט אַלע כּוחות

צו אַלע, אַלע אבֿרים,

אויף אַהין, דאָרט ווו דער מח איז,

דעם דם התמצית, דעם לעבנזאַפֿט, דאָס בלוט,

און אַליין, אַליין ווערט עס באַהאַנדלט אַזוי ברוטאַל, נישט גוט ...

באַדעקט מיט פֿאַלבן און פֿאַלבן פֿון פֿעט ...

און קיינער הערט נישט וואָס ס'מאָנט, וואָס ס'פֿאָדערט און בעט:

מענטשן, מענטשן, בעט איך זיך,

ווי גאָט איז אײַך ליב,

הערט זיך אײַן צו מיר, פֿאָלגט מיך,

איך האָב רחמנות אַ פֿולע שטוב ...

כ'האָב מיטלײַד, אײַנזען, יושר, פֿרידן איבער די ברעגעס,

נוצט עס, נוצט עס, מענטשן, טײַער יעדע רגע איז ...

וועלט גאַרט, וועלט וואַרט

אויף רחמים, אויף ליבע, אויף רו ...

ראַטעוועט זי פֿון תהום,

ראַטעוועט, איידער ס'ווערט שפּעט די שעה ...!

די רעטונג אין מיר,

אין דער נשמה פֿון אײַער האַרץ אי דאָ !

מענטשן, האָב איך אַ טענה,

איך וועל נאָך קריגן ענדזשײַנע

פּעקטאַריס ...

ווײַל שווער, שווער מיר צו זען די צרות

וואָס וועלט לײַדט אַצינדער

און וואָס אירע קינדער און קינדס קינדס קינדער

וועלן חלילה זײַן געצוווּנגען צו לײַדן ...

איך, איך, אײַער האַרץ,

האָב אַלץ דעם כּוח אין זיך דעם סוף

דעם מוראדיקן קאַטאַסטראָף צו פֿאַרמײַדן ...

איך, דאָס האַרץ בין דער זיכערסטער „סעקיוריטי קאָנסול“

פֿון די פֿאַראייניקטע אומות ...

גיט זיך אָפּ מיט מיר, מאַכט פֿון מיר מער צימעס

וועט איר געהאָלפֿן ווערן, ווערן געניזון

פֿון אַלדאָס בייזן ...

איז דאָ, ווי עס איז, וואָלט איך שוין אפֿשר געקומען צו אַ טאָלק ...

(כאַטש, די וואָך, כאַפּט זיך)

אוי, ס'טוט שוין ווידער אַ שטאָך,

די וואָך האָט מען שוין אַרויסגעוויזן אַ ביסעלע צופֿיל האַרץ ...

אָבער צו וועמען?, צו 21 נאַציס שוואַרץ,

באַשולדיקטע אין מאָרד און תּליות

זיי האָט מען אַרויסגעוויזן רחמנות ...
אָבער, גלויבט מיר, דאָס האָב איך נישט געטון ...
דאָס איז אַ בלבול אויף מיר ...
נאָר דאָס איז אַ שטיקל קאָפּאַרבעט
דאָס האָט צו דעם זיך דער קאָפּ דערטראַכט
ווײַל מ׳וויל ניט אָפּשטײן פֿון אַ צווייטער מאַכט
וואָס וויל זײַן נושא חן
בײַ דער אומה,
וואָס פֿון דער נאַצי־טומאה
איז אַלץ אומריין ...
אָבער, ווי געזאָגט, אין אַלגעמיין,
וואָלט איך שוין דאָ געקומען צו אַ טאָלק ...
ס׳האָט אַמעריקע איר גרויס האַרץ נישט איין מאָל געוויזן,
און געהאָלפֿן און העלפֿט איצט יעדן פֿאָלק
וואָס זוכט און גאַרט באמת נאָך פֿרידן ...
אָבער עס טוט אין מיר דער פֿאַרדרוס וידן
אויף די פֿירער און פֿאַרפֿירער
פֿון אַ האַרציקער אומה...
בײַ וועמען „סערדצע", „דושאַ" איז שטענדיק אין דער ערשטער ריי
געקומען ...
נאָר די „קעפּ" פֿון דעם פֿאָלק האָבן דעצידירט
און פּראָקלאַמירט,
אַז דער „באַגריף האַרץ" איז קאַפּיטאַליסטיש צעפֿוילט ...
קאָסמאָפּאָליטיש, אימפּעריאַליסטיש,
און פֿון עקאָנאָמישער דיאַלעקטיק אויסגעהוילט ...
„זאָלן אומקומען מאַמעס זין אין די מיליאָנען
אָבי די אויסטראַכטענישן פֿון אונדזערע קעפּ
אויף גאַנצער וועלט
אײַנפֿירן מיר וועלן קאָנען ..."
אַזוי פֿירן זיי די „קעפּ" ווײַטער צו מלחמה,
אַזוי הענג איך, אין גרויס מהומה
און די קאָפּ מענטשן האָבן מיך, דאָס האַרץ,
טיף טײַער אין דער אדמה ...
איר הערט; אַ סך מאָל, בײַ נאַכט, ליג איך מיר ...
ס׳דעדט זיך נאָר אַזוי, „ליג איך מיר"
גיי איך מיר און טראַכט ...
(איך זאָל ווען עס איז ליגן, אויפֿהערן גיין,
וואָלט איך הײַנט, דאָ, אויף דער לופֿט ניט געווען)

איך גיי מיר און טראַכט:
ווען ס׳וואָלט אײַנגעפֿירט געוואָרן אַ סנהדרין
וואָלט איך דאָס ערשטע פֿאַר זיי געבראַכט,
אַז בײַ תחנון, בײַם על חטא זאָגן,
זאָל מען מיך, דאָס האַרץ, נישט שלאָגן,
נישט באַקן, נישט שטאָכן מיט דער האַנט,
נאָר מ׳זאָל נעמען אים, דעם קאָפּ
און מיט אים שלאָגן קאָפּ אין וואַנט ...
ער איז זינדיק, אים דאַרף מען שלאָגן על חטא ...
און נאָך עפּעס,
בינינו
לבין עצמינו,
רבותי־לעבן,
וואָס האָט מיר שיִער אַ שלאָק געגעבן ...
עס זאָגן ייִדן, ווען זיי ווילן מיך הויבן,
און מײַן חיבֿות לויבן:
„ער האָט אַ גאָלדן האַרץ"
„ער האָט אַ דימענטן האַרץ"
נו, זענען „גערויסע" „גאָלדענע און דימענטענע ייִדן" געקומען
און דעם וווּנדער שײַנעם באַגריף געמאַכט טמא און פֿאַרשוואַרצט ...
אמת, דעם שמוגל זיי טראָגן
אין די פֿאַרשוועס, און אין מאָגן,
אָבער איך, אַ לבֿ טהור, האַרץ ריין,
טו שיעור פֿון דעם נישט אויסגיין ...
האָבן זיי
וואָס גיבן זיך אָן אַלץ פֿרומע
(וואָס אין דער אמתן, אויב זיי זענען שמוגלער, פֿון שפּיץ פּאות און שייטל ביז
פֿלאַטפֿאָרם שיך
זענען זיי אומריין און טמא ...)
וואָס האָבן זיי, דאָרט
וואָס געוויינטלאָך בין איך, האַרץ, אויף יענעם אָרט ...?
וואָרשײַנלעך נישט מען
ווי אַ האַרטן שטיין,
ווען עמען ס׳טוט גאַרנישט אָנגיין
דאָס בייז וואָס קאָן קומען
אויף דעם ייִדנס גוטן נאָמען ...
כאַטש, פּונקט ווי יעדער, זענען ייִדן אויך באַרעכטיקט
צו זייער פּראָצענט,

פֿון „הארצלאָזע" פֿאַרשוינען
מיט שמוציקע־דימענט־גאָלדענע הענט ...
אָבער מען דאַרף דעם פּראָצענט „פּראָצענט" נישט אויסנוצן ...
און איך וויל מיט מײַן גאַנצן ווען באַטאָנען
נישט פֿאַרשווײַגן דאַרף קהל די וואָס טוען
די מעשׂים תּעתּועים אַלערליי,
ווײַכן, זיך אָפּטרייסלען דאַרף מען פֿון זיי,
זיי שטעלן מחוץ למחנה,
מעג עס זײַן „היברו טיטשער" רבֿ,
צי גאָר אַ פֿלינעדיקע יאַכנע ...
און איצט נאָך איין געדאַנק, רבותי,
בין איך גערן
איר זאָלט מיך אויסהערן.
איך הער, פֿרײַנט, ווי איר לאַכט,
ווײַל איך, האַרץ, זאָג אַז איך האָב אַ געדאַנק ...
אָבער בהן שלי; רבותי, און צבֿי,
ס'איז נישט צו לאַכן דערײַבער ...
עס שטייט בפֿירוש ויחשוב בלבו
און ער האָט געטראַכט אין זײַן האַרץ ...
יאָ, יאָ, אַמאָל האָבן מענטשן געטראַכט נישט מיט די קעפּ
נאָר מיט די הערצער,
און זייער גליק געווען לענגער
און זייער אומגליק קערצער ...
און דערפֿאַר בין איך דאָ
אײַך צו בעטן דורך
דער פֿאַרוועטס שעה:
זאָלן אײַערע טראַכטענישן מענטשן אַדורכגיין דורך מיר
וועט אײַך אַלעמען ווערן בעסער אָן שיעור ...
אין דעם חודש געווידמעט מיר, קום איך
אין נאָמען פֿון אַלץ וואָס נאָך לעבן, און ליבע און פֿרידן גאַרט
און בעט אײַך, מענטשן, „העוו איי האַרט!"
און דאָס וועלביקע, רבותי,
וואָס דאָס האַרץ האָט געטאָן דערקלערן,
אײַך צו הערן
פֿון מיר, אײַער געטרײַסטער,
צבֿי־הירש, יוסף, ר' יעקבֿ־מענדל הלוי סקולער,
המכונה דער פֿאָרווערטס שעה גראַממײַסטער.

עס, מאַמע, ס'איז כשר
דאָס בילד פֿון דער אַמעריקאַנער בעל־הביתטע אין רעקלאַמעס פֿון דער ניו־יאָרקער ייִדישער פּרעסע

פֿון שולמית צבֿיה בערגער

... ווען זי קויפֿט מאַקסוועל הויז קאַפֿע, ווייסט זי אַז איר קאַווע וועט יעדעס מאָל זײַן ‚גוט ביזן לעצטן טראָפּן'. ווען זי קויפֿט פּאָסט ברען פֿלייקס, ווייסט זי אַז זי סערווירט אַ מהיהדיקן סיריעל וואָס העלפֿט רעגולירן די סיסטעמע דורך באַזאָרגן דעם קערפּער מיט די נייטיקע ‚באַלק'. ... ווען זי קויפֿט סוואַנס דאַון קייק מעל און קאַלומעט בייקינג פּאַודער, ווייסט זי אַז זי איז זיכער מיט געראָטענע קייקס, און ווען זי קויפֿט העלמאַנס בליו ריבאָן מאַיאָנעז, וואָס איז ‚דאָבל וויפּט' (צוויי מאָל אויפֿגעשלאָגן) און געמאַכט לויט אָן אומשעצבאַרער אַלטער פֿראַנצויזישער פֿאַרשריפֿט, ווייסט זי אַז אירע סאַלאַדס וועלן קריגן אַ נײַע באַטעמטקייט.[1]

ווער איז „זי"? פֿאַר וואָס דאַרף „זי" ווערן אַ בקי אין די אויבן דערמאָנטע פּראָדוקטן? הלמאַי וויל „זי" זײַן באַוואוּנט אין די מעלות פֿון פֿאַרשיידענע פֿירמע־צייכנס? „זי" איז, פֿאַרשטייט זיך, די ייִדישע בעל־הביתטע. אין דעם אַרטיקל וועלן מיר פּרוּוון קלאָר צו מאַכן, דורך די רעקלאַמעס אין ניו־יאָרקער ייִדישע צײַטונגען, וואָס עס האָט געמיינט זײַן אַ בעל־הביתטע אינעם נײַעם לאַנד אַמעריקע, און פֿאַר וואָס פֿרויען האָבן געוואָלט ווערן אַזעלכע בעל־הביתטעס. אַחוץ דעם וועלן מיר דיסקוטירן די טעמים וואָס זײַנען גורם געווען אַז גרויסע אַמעריקאַנער פֿירמעס זאָלן מפֿרסם זײַן זייערע סחורות אין די ייִדישע צײַטונגען.

מאַקסוועל הויז איז געווען איינער פֿון די באַוווּסטע פּראָדוקטן וואָס מע האָט מפֿרסם געווען אין די ייִדישע צײַטונגען. אין 1928 האָט די פֿירמע אַרויסגעגעבן אַ קליין ייִדיש ביכל מיטן טיטל „ווי אַזוי צו מאַכן אַ גוטע קאַפּע קאַפֿע", וואָס מען האָט פֿאַרטיילט אומזיסט.[2] דערפֿון איז אַרויסגעוואַקסן אין 1932 אַ ריזיקע קאַמפּאַניע צו פֿאַרשפּרייטן עכטע ייִדישע און, אין דער וועלבער צײַט, אויך רעכטע אַמעריקאַנער שאַפֿונג — די מאַקסוועל הויז־הגדה (זען בילדער 1-2).[4,3] די מאַקסוועל הויז־הגדה איז

HANDBOOK *of* AMERICAN FOLKLORE

EDITED BY
Richard M. Dorson

INDIANA UNIVERSITY PRESS • *Bloomington*

Barbara Kirshenblatt-Gimblett

Studying Immigrant and Ethnic Folklore

For over twenty thousand years people have migrated to what we know today as the United States. Although migration, culture contact, and awareness of cultural difference have shaped life here from the earliest times, it is only during the last hundred and fifty years that immigration to America reached its maximum size and diversity. With the arrival between 1820 and 1960 of almost fifty million people from all parts of the globe, the United States became "the principal beneficiary of the greatest folk-migration in human history."[1]

FOLKLORE OF THE IMMIGRANT EXPERIENCE

During the period of mass migration (1880–1921), large American cities teemed with new arrivals, some of whom moved to small towns and rural areas. Each one has a story to tell, as do newly arrived immigrants today. There are tales about leaving: when a Jewish immigrant was about to depart, his father told him to write his name on a piece of paper and to throw it into the ocean from the ship, since no one in the New World would know who he was. And there are accounts of the voyage: a Romanian woman obtained the food that sustained her and her young child through the arduous trip by singing folksongs to homesick passengers in exchange for precious oranges. And there are anecdotes about encounters with immigration officials at ports of entry, especially at Ellis Island, where some twelve million steerage passengers were processed: a Jewish man from Russia, hoping to avoid trouble, had decided to abandon his name, Moyshe Stutshevski, and to announce himself as John Smith; when the immigration officer asked for his name, he blurted out in Yiddish, "*Shoyn fargesn*" (Just forgot), and was known thereafter as Shaun Ferguson. The first hours, days, weeks, months, and years were filled with new experiences, many of them traumatic, confusing, or embarrassing. These "first experiences" have given rise to hilarious anecdotes and jokes, in which a greenhorn eats a banana with the skin, or, proud of his knowledge that it is to be peeled, throws away that spongy pith and then eats the skin. Others cannot find a toilet and deposit their wastes in milk bottles, behind fences, and in other unseemly places.

These accounts are but one indication that the immigrant experience, which so often involves culture shock, generates its own culture and folklore. During periods

40

189

immigrant organizations arise—home-town societies, benevolent societies, cultural clubs, social service organizations. The activities of these organizations are worthy of study in their own right. Many of them sponsor choral groups, mandolin orchestras, dance troupes. They hold banquets featuring traditional foods and capped by folk comedians reeling off dialect jokes and other oral lore. Traditional singers may be invited to perform. In addition, immigrant neighborhoods support their own bakers, butchers, dairies, musicians, craftsmen, and other tradition bearers.

In many households and occupational settings, the creative energies of immigrant raconteurs are unleashed by the situation of multilingualism and multiculturalism, in which world views, cultures, and languages clash and undergo massive and rapid change. The protagonists of their stories are often bunglers, sometimes tricksters, who are considered to be without culture because they are between cultures. What they know from the Old Country they cannot use, and what they need in order to make it in America, they do not yet know. These tales are generally preoccupied with culture shock, name changing, linguistic and cultural unintelligibility, social blunders, poverty, and the eccentricities of immigrant characters. Narrators draw from the resources of their Old and New World cultures and languages and mediate between them—they may switch languages, imitate immigrant English, provide mock definitions of terms (in several Jewish jokes, a *mikve* [Yiddish: ritual bath] was glossed as an "overheated swimming pool" and whorehouse as "a place of reclining refreshments"). They also indulge in ethnographic detail in ways that reveal a preoccupation with cultural competence, contact, and change, as well as with the gaps between generations.

One important subject for study, then, is folklore generated during and about the immigrant experience itself. Studies might explore such questions as: does the folklore of immigration take special forms, exploit language in distinctive ways, display a preoccupation with particular themes? In what ways does immigration involve "a visible and striking transformation of the consciousness of the individual . . . a change, not merely in the content of experience, but in the individual's mental and spiritual adjustment to it?"[2] To what extent is immigrant culture a product of such transformations of consciousness and of "fresh contacts" of future generations with the culture of their immigrant forebears and with the culture of others who are American born? What is the role of stories about the immigrant experience in the repertoire of later generations of American-born raconteurs?

Immigrant families are heir to family sagas, often of epic proportions, born of these experiences. These sagas may be elicited as life histories from the foreign born and as family history from their children and grandchildren. The interviewer can prepare a checklist or field guide ahead of time, and toward the end of an interview or at another session, the interviewer can ask the immigrant or other members of his or her family to fill in gaps in the account. Family snapshot albums, home movies, letters, souvenirs, family heirlooms, and documents complement oral accounts and stimulate memories, which surface in such forms as personal narratives, memorates, legends, anecdotes, local character tales, songs, and nicknames. The following field guide[3] suggests general topics that documentation of the immigrant experience might cover, topics around which folklore tends to form. The latter part of the guide will also prove useful for documenting the folklore of ethnicity.

FIELD GUIDE OUTLINE

1. *Life in the Old Country*—home town and community, everyday life, holidays and seasonal patterns.
2. *Historical circumstance in the Old Country*—wars, political conditions.
3. *Contact with the Old Country*—objects brought from home, correspondence with those left behind, visits home, relatives visiting the New World, impact of immigrants on their hometowns and on prospective emigrants.
4. *Conditions leading to decision to leave*—economic, political, personal.
5. *Preparations for departure*—farewells, liquidating assets, clearance for immigration, deciding what to bring.
6. *Voyage*—obtaining ticket, conditions on board.
7. *Arrival*—clearance through immigration officials.
8. *First impressions, encounters, and misadventures in strange environment*—food, lodging, clothing, language, name changing and misunderstandings, school, work, religious and cultural life, immigrant organizations.
9. *The first few years*—work, social life, establishing oneself in business, establishing a family, life in the immigrant community.
10. *Later developments*—dispersal of first area of immigrant settlement, changes in economic status, change of residence, lifestyle, attitudes, language loyalties, relations with compatriots and others, later generations and their life course.
11. *Cultural life*—role of church, immigrant organizations, immigrant entertainments, press, radio, and records; place of music, dance, festivals, and other folklore forms in immigrant life; family get-togethers and community events; formation of family clubs and other organizations.

Interviewers will always find willing subjects for their study of immigrant folklore in the elderly, for whom reminiscence is a life-sustaining activity. Life review has special relevance for foreign-born immigrants, particularly those who live into very advanced years. Such individuals may have moved from a town in Russia to the Lower East Side of New York to a big city in the Midwest, and, upon retiring, to California or Florida. Such a person may be the *only* remaining witness to a life lived in more than one place, in more than one culture, in more than one era. Reminiscence, which is part of the vital process of self-integration at the end of a very long life, can span almost a century in some cases, and can compensate for the partial and restricted experiences of later generations. As Mannheim has explained, "members of any one generation can participate only in a temporally limited section of the historical process, and it is therefore necessary continually to transmit the accumulated cultural heritage."[4] With the rupture in cultural and communal continuity brought about by immigration, reminiscence becomes essential to personal as well as cultural survival, something the elderly know well. As one of Myerhoff's elderly subjects remarked: "If my life goes now, it means nothing. But if my life goes, with my memories, and all that is lost, that is something else to bear."[5]

THE FOLKLORE HERITAGE OF IMMIGRANTS

The culture that immigrants bring with them undergoes change and forms an important subject for study. Dorson has posed these questions:

> What happens to the inherited traditions of European and Asiatic folk after they settle in the United States and learn a new language and new ways? How

190

throws aspects of each into high relief, creating what may be called the *cultural foregrounding effect*, as one inevitably compares one's own ways with those of others, noting similarities and differences. The issue is not the degree of cultural difference involved, objectively speaking, but the social significance attributed to any similarity or difference, however small.

The notion of cultural foregrounding is helpful as a framework for examining the many forms of ethnic display and ethnic pride, for rethinking "cultural persistence," which has overtones of passivity, in terms of a more active cultivation of tradition, and for thinking about many innovations, especially in the area of popular culture. The interesting research questions become, to what extent, how, and to what effect is folklore used to make cultural comparisons and to mark cultural distinctiveness? How is folklore used to define cultural differences, incongruities, and convergences? What are the nature and content of these "comparisons," of this "marking" or foregrounding?

The following anecdote is an example par excellence of the folklore of ethnicity, defined as cultural foregrounding:

> The president of the United States was going for re-election. And they told him that he was going to lose the Jewish vote and Lyndon Johnson says, "Whadda you mean I'm gonna lose da Jewish vote? What?"
>
> They says, "Because you're discriminating."
>
> They says, "Have you ever had a Jewish astronaut?"
>
> LBJ thought about it. He says, "No, we nevah have." Have I told you this? He says, "Well get me a Jewish astronaut," he says, "but don't get me one of these ringers. You go to the *yeshive* [an institution of higher talmudic learning; (in U.S.) Orthodox Jewish all-day school] in New York and you pick up a real genuayne Jewish astronaut."
>
> So they get a guy in New York with the sombrero, and the ten gallon hat with the *peyes* [sidelocks] and the *gartl* [belt; esp. (Jew.) belt worn during prayer] and the *mantl* [coat] and they take him to Cape Kennedy and they give him a crash course on astronauting and he is ready to go up in the cone of the rocket and the commander comes up and he says, "Astronaut Hymie Berkowits, Astronaut Hymie Berkowits. This is control tower. In honor of your faith we are going to take the count-down in Jewish. Remember?" So he goes, "*Tsen, nayn, akht, sibn*, and holding, *zeks, finf, fir, dray*, and holding, *tsvey, eyns un avek* [ten, nine, eight, seven, and holding, six, five, four, three, and holding, two, one and away]."
>
> And away goes astronaut Hymie Berkowits into the clouds. And he's going for about five minutes and the control tower calls him and says, "Control tower to Astronaut Hymie Berkowits. Control tower to Astronaut Hymie Berkowits. Are you ready to push phase five to start operation twelve?"
>
> "Oy I'll tell you da truth. I got no time."
>
> So this goes on three, four times. Finally the general comes in to the control tower and he calls up and he says, "Astronaut Hymie Berkowits, this is control tower, General speaking. What is this business, we keep calling you and you keep saying you got no time? What's going on there?"
>
> He says, "Vell you see General, it's like dis. I'm going around de vorld very very fast, around and around, from light to dark and from dark to light. In between putting on de *tfiln* [phylacteries], taking off de *tfiln*, *minkhe*, *marev* [the Jewish afternoon prayer, the Jewish evening prayer] I got no time."[13]

Cultural foregrounding is accomplished here through code-switching (standard English, Texas English, astronaut English, immigrant English, Yiddish), the specification of traditional clothing, and the performance of daily rituals. The entire anecdote is designed to exploit the hilarious incongruities of secular American culture, as epitomized by space travel, and immigrant culture, as epitomized by an Orthodox Jewish man. The anecdote also has political implications and suggests ambivalence regarding affirmative action.

In addition to collecting such materials, which present cultural foregrounding so clearly, we can also observe how people display their culture to themselves, as they do in their homes and in their religious and communal organizations, for example. How is cultural foregrounding organized in public and multicultural settings—on the street, at work, in bars, at town festivals, in the mass media? To what is attention drawn and to what effect? What does it mean when peasant costumes are worn only when organized dance troupes perform on a stage or at a festival? Why are old-fashioned foods most likely to turn up at calendar-year, life-cycle, and other family and community celebrations? How do people choose which language to speak about what to whom, and what does their choice signify? (Since so much folklore is verbal, strategies of language choice are central to the study of immigrant and ethnic traditions.) To what extent can the opposite process be discerned—that is, the effort to deemphasize the awareness of cultural distinctiveness?

Seen in terms of these questions, the study of ethnic folklore, which may also be defined as folklore on and about cultural boundaries, requires a shift in perspective. Rather than looking for a bounded and named "group"—the Poles in Chicago or the Czechs in Texas—and studying the traditions of this group, we must look for settings, social occasions, and events in which boundary negotiation is an important activity. Consider, for example, how the Tricentenary was celebrated in Yankee City, the subject of a study by Lloyd Warner:

> The symbols which dominated the historical rituals and pageant were those of the colonial period and the era of the American Revolution. . . . Despite the fact that they already comprised a significant element of the city's population, the ethnic groups were expected to choose themes from the colonial and revolutionary era for the historical pageant. . . . Even in 1976, during the Bicentennial celebration in one of the historic mill buildings in Lowell, Massachusetts, the majority of the participants from the community (who were of different ethnic origins) were wearing revolutionary era costume, though Lowell was founded in 1820 and symbolized the beginning of the new industrial order. Similarly, a recent follow-up study on Yankee City in the 1970s finds that the new owners of the Federalist houses in Newburyport are reconstructing the genealogies of these houses, rather than their own family histories.[14]

These examples suggest that ethnic identification is elective in given situations. We can exercise considerable choice in how we identify ourselves and in how we

192

throws aspects of each into high relief, creating what may be called the *cultural foregrounding* effect, as one inevitably compares one's own ways with those of others, noting similarities and differences. The issue is not the degree of cultural difference involved, objectively speaking, but the social significance attributed to any similarity or difference, however small.

The notion of cultural foregrounding is helpful as a framework for examining the many forms of ethnic display and ethnic pride, for rethinking "cultural persistence," which has overtones of passivity, in terms of a more active cultivation of tradition, and for thinking about many innovations, especially in the area of popular culture. The interesting research questions become, to what extent, how, and to what effect is folklore used to make cultural comparisons and to mark cultural distinctiveness? How is folklore used to define cultural differences, incongruities, and convergences? What are the nature and content of these "comparisons," of this "marking" or foregrounding?

The following anecdote is an example par excellence of the folklore of ethnicity, defined as cultural foregrounding:

> The president of the United States was going for re-election. And they told him that he was going to lose the Jewish vote and Lyndon Johnson says, "Whadda you mean I'm gonna lose da Jewish vote? Wha?"
>
> They says, "Because you're discriminating."
>
> They says, "Have you ever had a Jewish astronaut?"
>
> LBJ thought about it. He says, "No, we nevah have." Have I told you this? He says, "Well get me a Jewish astronaut," he says, "but don't get me one of these ringers. You go to the *yeshive* [an institution of higher talmudic learning; (in U.S.) Orthodox Jewish all-day school] in New York and you pick up a real genuayne Jewish astronaut."
>
> So they get a guy in New York with the sombrero, and the ten gallon hat with the *peyes* [sidelocks] and the *gartl* [belt; esp. (Jew.) belt worn during prayer] and the *mantl* [coat] and they take him to Cape Kennedy and they give him a crash course on astronauting and he is ready to go up in the cone of the rocket and the commmander comes up and he says,"Astronaut Hymie Berkowits, Astronaut Hymie Berkowits. This is control tower. In honor of your faith we are going to take the count-down in Jewish. Remember?" So he goes, "*Tsen, nayn, akht, sibn*, and holding, *zeks, finf, fir, dray*, and holding, *tsvey, eyns un avek* [ten, nine, eight, seven, and holding, six, five, four, three, and holding, two, one and away]."
>
> And away goes astronaut Hymie Berkowits into the clouds. And he's going for about five minutes and the control tower calls him and says, "Control tower to Astronaut Hymie Berkowits. Control tower to Astronaut Hymie Berkowits. Are you ready to push phase five to start operation twelve?"
>
> "Oy I'll tell you da truth. I got no time."
>
> So this goes on three, four times. Finally the general comes in to the control tower and he calls up and he says, "Astronaut Hymie Berkowits, this is control tower. General speaking. What is this business, we keep calling you and you keep saying you got no time? What's going on there?"
>
> He says, "Vell you see General, it's like dis. I'm going around de vorld very very fast, around and around, from light to dark and from dark to light. In between putting on de *tfiln* [phylacteries], taking off de *tfiln, minkhe, marev* [the Jewish afternoon prayer, the Jewish evening prayer] I got no time."[13]

Cultural foregrounding is accomplished here through code-switching (standard English, Texas English, astronaut English, immigrant English, Yiddish), the specification of traditional clothing, and the performance of daily rituals. The entire anecdote is designed to exploit the hilarious incongruities of secular American culture, as epitomized by space travel, and immigrant culture, as epitomized by an Orthodox Jewish man. The anecdote also has political implications and suggests ambivalence regarding affirmative action.

In addition to collecting such materials, which present cultural foregrounding so clearly, we can also observe how people display their culture to themselves, as they do in their homes and in their religious and communal organizations, for example. How is cultural foregrounding organized in public and multicultural settings—on the street, at work, in bars, at town festivals, in the mass media? To what is attention drawn and to what effect? What does it mean when peasant costumes are worn only when organized dance troupes perform on a stage or at a festival? Why are old-fashioned foods most likely to turn up at calendar-year, life-cycle, and other family and community celebrations? How do people choose which language to speak about what to whom, and what does their choice signify? (Since so much folklore is verbal, strategies of language choice are central to the study of immigrant and ethnic traditions.) To what extent can the opposite process be discerned—that is, the effort to deemphasize the awareness of cultural distinctiveness?

Seen in terms of these questions, the study of ethnic folklore, which may also be defined as folklore on and about cultural boundaries, requires a shift in perspective. Rather than looking for a bounded and named "group"—the Poles in Chicago or the Czechs in Texas—and studying the traditions of this group, we must look for settings, social occasions, and events in which boundary negotiation is an important activity. Consider, for example, how the Tricentenary was celebrated in Yankee City, the subject of a study by Lloyd Warner:

> The symbols which dominated the historical rituals and pageant were those of the colonial period and the era of the American Revolution. . . . Despite the fact that they already comprised a significant element of the city's population, the ethnic groups were expected to choose themes from the colonial and revolutionary era for the historical pageant. . . . Even in 1976, during the Bicentennial celebration in one of the historic mill buildings in Lowell, Massachusetts, the majority of the participants from the community (who were of different ethnic origins) were wearing revolutionary era costume, though Lowell was founded in 1820 and symbolized the beginning of the new industrial order. Similarly, a recent follow-up study on Yankee City in the 1970s finds that the new owners of the Federalist houses in Newburyport are reconstructing the genealogies of these houses, rather than their own family histories.[14]

These examples suggest that ethnic identification is elective in given situations. We can exercise considerable choice in how we identify ourselves and in how we

192

connect ourselves to the past. How this choice is exercised is a key question for research into the folklore of ethnicity.

CONCLUSION

The three categories of folklore discussed here are really three perspectives that can be applied to *any* generation. Though the "folklore of the immigrant experience" refers specifically to the folklore generated during and about immigration, later generations may continue to narrate their family's immigrant saga. Though "the folklore heritage of immigrants" refers to the traditions of the Old Country, these traditions may continue to be practiced, or at least remembered, by later generations. And since all generations experience cultural boundaries, all of them create "folklore of ethnicity," which we have defined as folklore on and about cultural boundaries. But each generation stands in a different relation to the past and present, and therefore will yield different results when viewed in terms of these three perspectives.

Because of the intense presence of many cultural alternatives and the heightened awareness of cultural difference engendered by them, immigrant and ethnic folklore provide rich opportunities for exploring cultural creativity and innovation, processes that are at work everywhere.[15]

NOTES

1. Maldwyn Allen Jones, *American Immigration* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 1.
2. Karl Mannheim, "The Problem of Generations," in *Essays In the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Kecskemeti (London: Routledge & Kegan Paul, 1952), p. 293.
3. The guide is based upon Linda Dégh's unpublished "Fieldwork Guide for Collecting Ethnic Culture and Folklore."
4. Mannheim, p. 292.
5. Barbara Myerhoff, *Number Our Days* (New York: Dutton, 1978), p. 74.
6. Richard M. Dorson, *American Folklore* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), pp. 135-36.
7. Myerhoff, pp. 195-231.
8. Eleanor Fein Reishstein, "Bibliography on Questionnaires as a Folklife Fieldwork Technique," *Keystone Folklore Quarterly* 13 (1968): 45-69, 121-66, 219-32.
9. Melville J. Herskovits, *Acculturation: The Study of Culture Contact* (New York: Social Science Research Council, 1938; reprinted by Peter Smith, 1958).
10. Robert Klymasz, "Sounds You Never Before Heard," *Ethnomusicology* 16 (1972): 372-80.
11. Janet Theophano, work in progress.
12. F. M. Keesing, "Recreative Behavior and Culture Change," in *Men and Cultures*, ed. Anthony F. C. Wallace (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1960), pp. 130-33.

13. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Culture Shock and Creativity: Code-Switching in Immigrant Humor," *Ashkenaz: Essays in Jewish Folklore and Culture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, forthcoming).
14. Tamara Hareven, "The Search for Generational Memory: Tribal Rites in Industrial Society," *Daedalus* 107 (1978): 147.
15. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Culture Shock and Narrative Creativity," in *Folklore in the Modern World*, ed. Richard M. Dorson (The Hague: Mouton, 1978), pp. 109-22.

193

יצחק באַשעוויס

דער שפּיגל

אַ מאָנאָלאָג פֿון אַ שד

א

ס'איז פֿאַראַן אַ נעץ אַזאַ וואָס איז אַלט ווי מתושלח, ווייך ווי שפּינוועבס, פֿול מיט לעכער, אָבער דעם כּוח צו פֿאַנגען האָט זי נישט פֿאַרלוירן עד־היום. ווען אַ שד ווערט מיד פֿון יאָגן זיך נאָך נעכטיקע טעג, אָדער פֿון דרייען זיך אין די פֿליגל פֿון אַ ווינטמיל, קאָן ער זיך אַלע מאָל באַזעצן אין אַ שפּיגל. ער וואַרט ווי אַ שפּין אויף איר שפּינוועבס, און די פֿליג מוז אַרײַנפֿאַלן. גאָט האָט געגעבן איטלקייט דעם ווײַבערשן מין, דער עיקר — די יונגע, די שיינע, די רײַכע, די אומטראַכטערינס, וואָס האָבן אַ סך צײַט און ווייניק געזעליקייט.

כ'האָב געפֿונען אַזאַ ווײַבל אין דעם שטעטל קראַשניק. דער פֿאָטער האָט געהאַקט וועלדער. דער מאַן איז געפֿאָרן מיט די פּליטן קיין דאַנציג. אויף דער מוטערס קבֿר איז שוין געוואַקסן גראָז. די טאָכטער איז געבליבן אין אַן אַלט הויז, צווישן דעמבענע שענק, קופֿערטן באַשלאָגענע מיט פֿעל, ספֿרים געבונדן אין זײַד. די אַלטע דינסט איז געווען טויב, די יונגע דינסט האָט געשמונצט מיט אַ כּלי־זמר. די אַנדערע ווײַבלעך פֿון קראַשניק זענען אַרומגעגאַנגען אין מאַנצבילשע שטיוול, געמאָלט קערנער אויף זשאָרנעס, געשליסן פֿעדערן, געקאָכט יױכלעך, געטראָגן, געבוירן, געגאַנגען נאָך לוויות. וואָס האָט צירל, די יפֿת־תּואר און וווילקענערין, אַן אויפֿגעצויגענע אין קראָקע, געקאָנט רעדן מיט די דאָזיקע קליינשטעטלדיקע נפֿשות? שוין בעסער לייענען דאָס דײַטשע לידערבוך און אויסנייען אויף קאַנווע משה און צפּורה, דוד און בת־שבֿע, אַחשוורוש און אסתּר המלכּה. די שיינע קליידער, וואָס דער מאַן האָט איר געבראַכט, זענען געהאַנגען אין אַלמער. די פּערל און די דימענטן זענען געלעגן אין צירונג־שקעטל. די זײַדענע העמדער, די אויסגעהאַפֿטענע מײַטקעס און די רויטע האָר, פֿאַרבאָרגן אונטערן קאָפּטיכל, האָט קיינער נישט געזען, אַפֿילו נישט דער אייגענער מאַן. ווען? בײַ טאָג איז טאָג און בײַ נאַכט איז פֿינצטער.

אָבער צירל האָט געהאַט אַ בוידעמשטיבל, וואָס זי האָט גערופֿן דער בודואַר, און ס'איז דאָרט געהאַנגען אַ שפּיגל — בלוי ווי וואַסער פֿאַרן פֿאַרפֿרירן, מיט אַ שפּאַלט אין מיטן, אַרומגערעמט מיט אַ געגילדעטער ראַם, באַצירט מיט שלאַנגען, קריינדלעך, רויזן, פּיפּערנאָטערס. פֿאַר דעם שפּיגל איז געלעגן אַ פֿעל פֿון אַ בער. דערנעבן איז געשטאַנען אַ שטול מיט ביינערנע אָנלענען און אַ פּליושן געזעס. וואָס קאָן זײַן בעסער ווי צו זיצן אַ נאַקעטע אויף דער דאָזיקער שטול, אָנצושפּאַרן די באָרוועסע פֿיס אויף דער בערנפֿעל און צו באַשויען די אייגענע געשטאַלט? צירל האָט געהאַט וואָס צו באַשויען. די הויט אירע איז געווען גלאַט ווי אַטלעס, די בריסטן — שטײַף ווי פֿולע לאָגלען, די האָר זענען איר געפֿאַלן אויף די אַקסלען, פֿיס האָט זי געהאַט הויכע און שלאַנקע ווי בײַ אַן אינדין. זי האָט געקאָנט אָפּזיצן שעהען און זיך קוויקן מיט איר שיינקייט. ווי וויל זי האָט פֿאַרקייטלט די טיר אויף אַ קייטל און פֿאַרריגלט אויף אַ ריגל, האָט זי זיך אויסגעמאָלט אין דמיון, אַז די טיר עפֿנט זיך און ס'קומט אַרײַן אַ פּרינץ, אַ יעגער, אַ דיכטער, אַ פֿעכטער. ווײַל אַל דאָס פֿאַרבאָרגענע וויל ווערן אַנטפּלעקט, יעדער סוד וויל מ'זאָל אים אויסזאָגן, יעדע ליבע גאַרט מ'זאָל זי פֿאַרראַטן, יעדע הייליקייט מוז ווערן פֿאַרשוועכט. הימל און ערד האָבן זיך פֿאַרשוווירן, אַז אַלע סופֿן זאָלן זײַן מיאוס.

נו, האָב איך מיך דערוווּסט פֿון דער דאָזיקער יפֿהפֿיה און גלײַך באַנומען, אַז זי איז מײַנע. מ'דאַרף בלויז אַן עוקץ געדולד. אין איינעם אַ זומערטאָג, ווען זי איז געזעסן אַן אַנטבלויזטע און געגאַפֿט אויפֿן וואָרצל פֿון דער לינקער ברוסט, האָט זי מיך דערבליקט אין שפּיגל, שוואַרץ ווי פּעך, לאַנג ווי אַ לאָפּעטע, מיט אייזלשע אויערן, הערנער פֿון אַ באָק, אַ מויל פֿון אַ פֿראָש, אַ באָרד פֿון אַ ציג. די אויגן מײַנע האָבן נישט קיין ווײַסלען. אַזוי פֿאַרחידושט איז זי געוואָרן, אַז זי האָט פֿאַרגעסן זיך צו שרעקן. אַנשטאָט צו שרײַען שמע־ישׂראל, האָט זי זיך צעלאַכט ווי אַ שטיפֿערין.

— אוי, ווי מיאוס דו ביסט! — האָט זי געזאָגט.

— אוי, ווי שיין דו ביסט! — האָב איך געענטפֿערט.

מײַן לויב איז איר וווּיל געפֿעלן.

— ווער ביסטו? — האָט זי געפֿרעגט, און איך האָב דערווידערט:

The Mirror

I

There is a kind of net that is as old as Methuselah, as soft as a cobweb and as full of holes, yet it has retained its strength to this day. When a demon wearies of chasing after yesterdays or of going round in circles on a windmill, he can install himself inside a mirror. There he waits like a spider in its web, and the fly is certain to be caught. God has bestowed vanity on the female, particularly on the rich, the pretty, the barren, the young, who have much time and little company.

I discovered such a woman in the village of Krashnik. Her father dealt in timber; her husband floated the logs to Danzig; grass was growing on her mother's grave. The daughter lived in an old house, among oaken cupboards, leather-lined coffers, and books bound in silk. She had two servants, an old one that was deaf and a young one who carried on with a fiddler. The other Krashnik housewives wore men's boots, ground buckwheat on millstones, plucked feathers, cooked broths, bore children, and attended funerals. Needless to say, Zirel, beautiful and well educated—she had been brought up in Cracow—had nothing to talk about with her small-town neighbors. And so she preferred to read her German song book and embroider Moses and Ziporah, David and Bathsheba, Ahasuerus and Queen Esther on canvas. The pretty dresses her husband brought her hung in the closet. Her pearls and diamonds lay in her jewel box. No one ever saw her silk slips, her lace petticoats, nor her red hair which was hidden under her wig, not even her husband. For when could they be seen? Certainly not during the day, and at night it is dark.

But Zirel had an attic which she called her boudoir, and where hung a mirror as blue as water on the point of freezing. The mirror had a crack in the middle, and it was set in a golden frame which was decorated with snakes, knobs, roses, and adders. In front of the mirror lay a bearskin and close beside it was a chair with armrests of ivory and a cushioned seat. What could be more pleasant than to sit naked in this chair, and rest one's feet on the bearskin, and contemplate oneself? Zirel had much to gaze at. Her skin was white as satin, her breasts as full as wineskins, her hair fell across her shoulders, and her legs were as slender as a hind's. She would sit for hours on end delighting in her beauty. The door fastened and bolted, she would imagine that it opened to admit either a prince or a hunter or a knight or a poet. For everything hidden must be revealed, each secret longs to be disclosed, each love yearns to be betrayed, everything sacred must be desecrated. Heaven and earth conspire that all good beginnings should come to a bad end.

Well, once I learned of the existence of this luscious little tidbit, I determined that she would be mine. All that was required was a little patience. One summer day, as she sat staring at the nipple on her left breast, she caught sight of me in the mirror—there I was, black as tar, long as a shovel, with donkey's ears, a ram's horns, a frog's mouth, and a goat's beard. My eyes were all pupil. She was so surprised that she forgot to be frightened. Instead of crying, "Hear, O Israel," she burst out laughing.

"My, how ugly you are," she said.

"My, how beautiful you are," I replied.

She was pleased with my compliment. "Who are you?" she asked.

473

— פֿאַרכט נישט, טאָכטער. כ'בין אַ שרעטל, נישט קיין פֿאַלנער שד. מײַנע פֿינגער האָבן נישט קיין נעגל. מײַן מויל איז אָן ציין. מײַנע אָרעמס ציען זיך ווי לאַקריץ. די הערנער בייגן זיך ווי וואַקס. מײַן כּוח איז נײַערט אין די לעפֿצן. כ'בין אַ בדחן, אַ לץ, אַ פֿריילעך־מאַכער. אָן איבערגעדרייט שלעסל. כ'באַגער אויפֿצוהײַטערן דײַן געמיט, ווײַל דו ביסט אַלע מאָל אַליין און כ'האָב פֿאַרנומען דײַן בענקשאַפֿט.

— וווּ ביסטו געווען ביז איצט?

— אין שלאָף־חדר, הינטערן אויוון, ווו די גריל גרילצט און די מויז שאַרכט, צווישן אַ טרוקענעם לולבֿ און אַן אויסגעקלאַפּטער הושענא.

— וואָס האָסטו געטאָן?

— געקוקט אויף דיר.

— ווי לאַנג?

— פֿון דער חתונה־נאַכט אָן.

— וואָס האָסטו געגעסן?

— דעם ריח פֿון דײַן לײַב, די שײַן פֿון דײַנע האָר, דאָס ליכט פֿון דײַנע אויגן, דעם טרויער פֿון דײַן שטערן.

— אוי, דו ביסט אַ חונף — האָט זי גערופֿן. — ווער ביסטו? וואָס טוסטו? פֿון וואַנען שטאַמסטו? וואָס איז דײַן שליחות?

כ'האָב איר דערציילט אַ מעשה. מײַן פֿאָטער איז געווען אַ גאָלדשמיד, די מאַמע — אַ שדיכע. געפּאָרט האָבן זיי זיך אין אַ קעלער אויף אַ קנויל פֿאַרפֿוילטע שטריק, און איך בין זייער ממזר. אַ צײַט האָב איך געוווינט אויפֿן באַרג שעיר, אין אַ ייִשובֿ פֿון לאַפּיטוטן, אין אַ לאָך פֿון מוילוואָרפֿן. אָבער ווען די נישט־גוטע האָבן זיך דערוווסט, אַז דער טאַטע איז אַ מענטש, האָבן זיי מיך פֿאַרטריבן. פֿון דעמאָלט אָן בין איך אַ וואַגלער. די שדיכעס ווילן מיך נישט ווײַל איך כאַפּ דעם אָנבליק פֿון אַ בן־אָדם. חווהס טעכטער אָנטלויפֿן פֿון מײַן דוך. הינט טוען אויף מיר בילן. קינדער וויינען ווען איך באַווײַז זיך צו זיי. אָבער וואָס איז דער פּחד? כ'טו קיינעם נישט קיין בייז. כ'האָב איין באַגער: צו קוקן אויף שיינע פֿרויענצימער, און ווען זיי ווערן מיט מיר היימיש — צו שמועסן מיט זיי.

— וואָרום שמועסן? די שיינע זענען ניט תּמיד קלוג.

— אין גן־עדן זענען די חכמים די פֿיסבענקעלעך בײַ די שיינהייטן.

— מײַן רביצין האָט מיך געלערנט פֿאַרקערט.

— וואָס האָט דײַן רביצין געוווּסט? ווי צו שרײַבן אַ שורה־גריזל. די וואָס מאַכן ספֿרים האָבן קעפּלעך פֿון מילבן. זיי זאָגן נאָך איינער דעם אַנדערן ווי די פּאַפּוגײַען. דו פֿרעג מיך. די חכמה גרייכט בלויז ביזן ערשטן הימל. פֿון דאָרט אָן און העכער איז אַלץ שיינקייט, אַלץ תּאווה. די מלאכים האָבן נישט קיין קעפּ. די שׂרפֿים שפּילן זיך אין זאַמד. די כּרובֿים קאָנען נישט ציילן. די אראלים פּאַשען זיך פֿאַרן כּיסא־הכּבֿוד ווי סטאַדעס שאָף. כּבֿיכול אַליין איז אַן איש־תּם. ער ציט דעם לוויתן פֿאַרן עק, לאָזט זיך לעקן פֿון שור־הבר און קיצלט די נוקבא דתהומא רבא. זי לייגט דערפֿון מיליאָנען אייער אַ טאָג, און איטלעך איי איז אַ שטערן.

— גיי, דו מאַכסט חוזק.

— ווער ס'מאַכט חוזק, דעם זאָל אַנוואַקסן אַ חוזק אויף דער נאָז. אַלע ליגנס האָבן זיך בײַ מיר אויסגעשעפּט. כ'מוז אָדער זאָגן דעם אמת, אָדער בלײַבן שטום.

— קאָנסטו געבוירן קינדער?

— ניין, מײַן האַרינטע. איך בין ווי אַ מוילאייזל. דער לעצטער פֿון אַ דור. אָבער איך גלוסט צו אַ וואַרעמער שויס. איך קאָן בלויז אָנטשפּויזן אַן אשת־איש, ווײַל זינד איז מײַן מיצווה, לעסטערונג — מײַן געבעט, ווידערשפּעניקייט — מײַן ברויט, חציפֿות — מײַן ווײַן, גרויסהאַלטערײַ — דער מאַרך פֿון מײַן געביין. איך קאָן בלויז צוויי זאַכן — פּלוישן און שמונצן.

זי האָט זיך צעלאַכט פֿון מײַנע רייד און געזאָגט:

— נישט פֿאַר דיר און דײַנס גלײַכן האָט די מאַמע מיך געהאָט. גיי פֿון וואַנען ביסט געקומען, ווײַל כ'וועל אַ כּישוף־מאַכער רופֿן און ער'ט דיך מיט שפּרוכן פֿאַרטרײַבן.

איך האָב אָפּגעענטפֿערט:

— צו וואָס טרײַבן? איך גיי אַליין. איך בין נישט פֿון יענע וואָס וואַרפֿן זיך אָן. אַ גוטן תּמיד.

און מײַן צורה איז אויסגערונען ווי אַ הויך.

"Fear not," I said. "I am an imp, not a demon. My fingers have no nails, my mouth has no teeth, my arms stretch like licorice, my horns are as pliable as wax. My power lies in my tongue; I am a fool by trade, and I have come to cheer you up because you are alone."

"Where were you before?"

"In the bedroom behind the stove where the cricket chirps and the mouse rustles, between a dried wreath and a faded willow branch."

"What did you do there?"

"I looked at you."

"Since when?"

"Since your wedding night."

"What did you eat?"

"The fragrance of your body, the glow of your hair, the light of your eyes, the sadness of your face."

"Oh, you flatterer!" she cried. "Who are you? What are you doing here? Where do you come from? What is your errand?"

I made up a story. My father, I said, was a goldsmith and my mother a succubus; they copulated on a bundle of rotting rope in a cellar and I was their bastard. For some time I lived in a settlement of devils on Mount Seir where I inhabited a mole's hole. But when it was learned that my father was human I was driven out. From then on I had been homeless. She-devils avoided me because I reminded them of the sons of Adam; the daughters of Eve saw in me Satan. Dogs barked at me, children wept when they saw me. Why were they afraid? I harmed no one. My only desire was to gaze at beautiful women—to gaze and converse with them.

"Why converse? The beautiful aren't always wise."

"In Paradise the wise are the footstools of the beautiful."

"My teacher taught me otherwise."

"What did your teacher know? The writers of books have the brains of a flea; they merely parrot each other. Ask me when you want to know something. Wisdom extends no further than the first heaven. From there on everything is lust. Don't you know that angels are headless? The Seraphim play in the sand like children; the Cherubim can't count; the Aralim chew their cud before the throne of Glory. God himself is jovial. He spends his time pulling Leviathan by the tail and being licked by the Wild Ox; or else he tickles the Shekhinah, causing her to lay myriads of eggs each day, and each egg is a star."

"Now I know you're making fun of me."

"If that's not the truth may a funny bone grow on my nose. It's a long time since I squandered my quota of lies. I have no alternative but to tell the truth."

"Can you beget children?"

"No, my dear. Like the mule I am the last of a line. But this does not blunt my desire. I lie only with married women, for good actions are my sins; my prayers are blasphemies; spite is my bread; arrogance, my wine; pride, the marrow of my bones. There is only one other thing I can do besides chatter."

This made her laugh. Then she said: "My mother didn't bring me up to be a devil's whore. Away with you, or I'll have you exorcised."

"Why bother," I said. "I'll go. I don't force myself on anyone. *Auf wiederschen.*"

I faded away like mist.

2

473

ב

זיבן טאָג האָט צירל זיך נישט געוויזן אין איר בוידעמשטיבל, המכונה בודואַר. איך בין געזעסן אין שפּיגל און האָב געדרימלט. כ׳האָב געוווּסט, אַז זי איז נײַגעריק. די נעץ איז געווען פֿאַרשפּרייט, דער קרבן — גרייט.

כ׳האָב געגענעצט און שוין בײַ צײַטנס געקלערט פֿון אַנדערע פֿאַרטלען. זאָל איך צורײַבן בײַ אַ חתן די מאַכט? זאָל איך פֿאַרשטאָפּן דעם קוימען אין בית־מדרש? זאָל איך זויער מאַכן דעם קידוש־ווײַן פֿון טריסקער מגיד? זאָל איך פֿאַרפּלעכטן בײַ דער לודמירער מויד אַ קאָלטן? זאָל איך אַרײַן אין אַ שופֿר פֿון אַ בעל־תּוקע? זאָל איך הייזעריק מאַכן דעם כעלמער חזן? זאָל איך אָפּבײַסן בײַ אַ הדר דעם פּיטום? ס׳פֿעלט נישט אַ שרעטל וואָס צו טאָן, בפֿרט פֿאַר די ימים־נוראָים, ווען אַ פֿיש אין וואַסער ציטערט. דערווײַל, ווי איך הויער אַזוי און טראַכט פֿון לבֿנה־זאַפֿט און אינדיק־זוימען, קומט אַרײַן מײַן פּאַרשוינטע. זי זוכט מיך. אָבער איך בין נישטאָ. זי שטייט פֿאַרן שפּיגל. אָבער איך מאַך מיך נישט. — ס׳האָט זיך מיר געדוכט — מורמלט זי — אַ חלום אויף דער וואָך... זי טוט אויס דעם שלאָפֿראָק און בלײַבט ווי די מאַמע האָט זי געהאָט. איך ווייס אַז דער מאַן איז אין שטאָט און ער האָט געטאָן אירע רעכט אַ נאַכט פֿריִער איידער זי איז געווען אין מיקווה. אָבער ווי זאָגט די גמרא: רוצה אשה בקב ותיפלות מעשרה קבים וצניעות. זי בענקט נאָך מיר, צירל בת רויזע־גליקע. און די אויגן אירע זענען פֿול מיט עצבֿות. זי איז מײַנע, מײַנע. דער מלאך־דומה האַלט שוין גרייט די רוט. אַ מחבל אין גיהנום הייצט שוין פֿאַר איר דעם קעסל. אַ רשע וואָס האָט זיך דערדינט צו אַ הייצער קלויבט שוין צונויף שײַטלעך האָלץ און שפּענער. אַלץ איז אָנגעגרייט: דאָס בערגל שניי און די קופּע קוילן, דער האָקן פֿאַר דער צונג און די צוואַנג פֿאַר די בריסטן, די מויז וואָס בײַסט די לעבער און דער וואָרעם וואָס נאָגט די גאַל. אָבער מײַן שפּילפֿייגעלע ווייסט נישט פֿון קיין פּיתרון און קיין חלום. זי טוט אַ גלעט די לינקע ברוסט און די רעכטע ברוסט. זי קוקט אויפֿן בויך, די שענקלען, די פֿינגער פֿון די פֿיס. זאָל זי לייענען דאָס לידערבוך? זאָל זי פּוצן די נעגל? זאָל זי קעמען די האָר? דער מאַן האָט איר געבראַכט באַשמעקעכץ פֿון לענטשיץ און ס׳שמעקט פֿון איר מיט רויזן־וואַסער און נעגעלעך. ער האָט איר געקויפֿט אַ שנירל קרעלן און זיי הענגען אויף איר האַלדז. אָבער וואָס איז חוה אָן אַ שלאַנג? וואָס איז בײַמים אָן געשטאַנק? וואָס איז זון אָן אַ שאָטן? און וואָס איז גאָט אָן אַ שׂטן? זי גאַרט, זי לעכצט. זי רופֿט מיך מיט די אויגן ווי אַ זונה. דער טאָג איז לאַנג. אין האַרץ איז באַנג. זי זאָגט אַ שפּרוך: די לעפֿצן אירע שאָקלען זיך: דער גרוב איז טיף, דער ווינט איז גיך: שוואַרצער קאָטער, ליג אין מײַן דיך. שטום איז דער פֿיש, שטאַרק איז דער לייב — קטב מרירי, נעם מײַן לײַב... אַזוי ווי זי ברענגט אַרויס דאָס לעצטע וואָרט, טו איך מיך אָן אַנטפּלעק, איר פּנים לײַכט אויף.

— דו ביסט דאָך יאָ דאָ.

— כ׳בין שוין געהאַט אַוועק — זאָג איך — נאָר כ׳האָב מיך אומגעקערט.

— וווּ ביסטו געווען?

— וווּ דער שוואַרצער פֿעפֿער וואַקסט. אין רחבֿ הזונהס פּאַלאַץ, לעבן אַשמדאַיס שלאָס, אין גאָרטן פֿון די גילדענע פֿייגל.

— אַזוי ווײַט? דו טרײַבסט שפּאַס.

— אויב דו גלייבסט מיר נישט, מײַן שײַנדל — קום מיט מיר. זעץ דיך אַרויף אויף מײַנע אַקסלען, האַלט דיך אָן אין מײַנע הערנער. כ׳וועל אויסשפּרייטן די פֿליגל און פֿליִען מיט דיר איבער די שפּיצן פֿון די בערג.

— כ׳בין דאָך נאַקעט.

— דאָרט איז קיינער נישט אָנגעטאָן.

— מײַן מאַן וועט נישט וויסן וווּ איך בין.

— ער ווייסט סײַ ווי נישט.

— ווי לאַנג וועט דויערן די נסיעה?

— ווייניקער ווי אַ רגע.

— ווען וועל איך זײַן צוריק?

— די וואָס קומען אַהין, ווילן מער נישט צוריק.

— וואָס וועל איך דאָרט טאָן?

— זיצן אויף אַשמדאַיס שויס, פּלעכטן צעפּ אין זײַן באָרד, עסן מאַנדלען, טרינקען מעד. אין אָוונט וועסטו טאַנצן פֿאַר אים. גלעקלעך וועלן דיר הענגען אויף די פֿיס. לאַפּיטוטן וועלן זיך דרייען מיט דיר אין געווירבל.

— און דערנאָך?

— אויב דו וועסט וויל געפֿעלן מײַן האַר, וועט ער אַליין מיט דיר ליגן. ווען נישט, וועט ער דיך איבערענטפֿערן צו איינעם פֿון זײַנע קנעכט.

— און אין דער פֿרי?

— דאָרט איז קיין מאָל נישט אין דער פֿרי.

— וועסטו זײַן מיט מיר?

— אפֿשר אין דײַן זכות וועל איך אויך אָפּלעקן אַ ביינדל.

— דו אָרעם שדל, כ׳האָב אויף דיר רחמנות, אָבער גיין מיט דיר וועל איך נישט. כ׳האָב אַ מאַן, כ׳האָב אַ טאַטן, כ׳האָב גאָלד, זילבער, יופּיצעס, שובעס. די שיכלעך מײַנע האָבן די העכסטע קנאַפּלען אין גאַנץ קראַשניק.

II

For seven days Zirel absented herself from her boudoir. I dozed inside the mirror. The net had been spread; the victim was ready. I knew she was curious. Yawning, I considered my next step. Should I seduce a rabbi's daughter? deprive a bridegroom of his manhood? plug up the synagogue chimney? turn the Sabbath wine into vinegar? give an elflock to a virgin? enter a ram's horn on Rosh Hashana? make a cantor hoarse? An imp never lacks for things to do, particularly during the Days of Awe when even the fish in the water tremble. And then as I sat dreaming of moon juice and turkey seeds, she entered. She looked for me, but could not see me. She stood in front of the mirror but I didn't show myself.

"I must have been imagining," she murmured. "It must have been a daydream."

She took off her nightgown and stood there naked. I knew that her husband was in town and that he had been with her the night before although she had not gone to the ritual bath—but as the Talmud puts it, "a woman would rather have one measure of debauchery than ten of modesty." Zirel, daughter of Roize Glike, missed me, and her eyes were sad. She is mine, mine, I thought. The Angel of Death stood ready with his rod; a zealous little devil busied himself preparing the cauldron for her in hell; a sinner, promoted to stoker, collected the kindling wood. Everything was prepared—the snow drift and the live coals, the hook for her tongue and the pliers for her breasts, the mouse that would eat her liver and the worm that would gnaw her bladder. But my little charmer suspected nothing. She stroked her left breast, and then her right. She looked at her belly, examined her thighs, scrutinized her toes. Would she read her book? trim her nails? comb her hair? Her husband had brought her perfumes from Lenczyc, and she smelled of rosewater and carnations. He had presented her with a coral necklace which hung around her neck. But what is Eve without a serpent? And what is God without Lucifer? Zirel was full of desire. Like a harlot she summoned me with her eyes. With quivering lips she uttered a spell:

"Swift is the wind,
Deep the ditch,
Sleek black cat,
Come within reach.
Strong is the lion,
Dumb the fish,
Reach from the silence,
And take your dish."

As she uttered the last word, I appeared. Her face lit up.

"So you're here."

"I was away," I said, "but I have returned."

"Where have you been?"

"To never-never land. I was at Rahab the Harlot's palace in the garden of the golden birds near the castle of Asmodeus."

"As far as that?"

"If you don't believe me, my jewel, come with me. Sit on my back, and hold on to my horns, and I'll spread my wings, and we'll fly together beyond the mountain peaks."

"But I don't have a thing on."

"No one dresses there."

"My husband won't have any idea where I am."

"He'll learn soon enough."

"How long a trip is it?"

"It takes less than a second."

"When will I return?"

"Those who go there don't want to return."

"What will I do there?"

"You'll sit on Asmodeus' lap and plait tresses in his beard. You'll eat almonds and drink porter; evenings you'll dance for him. Bells will be attached to your ankles, and devils will whirl with you."

"And after that?"

"If my master is pleased with you, you will be his. If not, one of his minions will take care of you."

"And in the morning?"

"There are no mornings there."

"Will you stay with me?"

"Because of you I might be given a small bone to lick."

"Poor little devil, I feel sorry for you, but I can't go. I have a husband and a father. I have gold and silver and dresses and furs. My heels are the highest in Krashnik."

475

— נו, א גוטן תמיד.

— לויף נישט. וואס דארף איך טאן?

— אזוי ריידן! גרייט צו א האניקטייגל פון ווייסטן מעל. טו אריין אן איי מיט א בלוטסטראפן, א מעסטעלע חזיר־פעטס, א פינגערהוט חלב, א בעכערל יין־נסך. צינד אן שבת דעם פייערטאפ און באק עס אויף די קוילן. אין אן אומריינער נאכט רוף דיין מאן צו דיין געלעגער און גיב עס אים צו עסן. צעריייץ אים מיט שקר. שלעפער איים אײַן מיט שלימזל. ווען ער וועט אנהייבן שנארכן, שער אים אפ א האלבע בארד און איין פאה. גנבע דאס גאלד, פארברען די וועקסלען, די כתובה צערײַס אויף שטיקלעך. די איידלשטיינער און דיין צירונג וואַרף אונטער בײַם חזיר־שלעגער הינטערן פענצטער. דאס וועט זײַן מיין חתן־מתנה. דערנאך קום גלײַך צו מיר. איך וועל שוועבן מיט דיר פון קראשניק ביזן מידבר, איבער פעלדער מיט הינטשוואמען, איבער וועלדער מיט ווילקאלאקעס, איבער די חורבות פון סדום, ווו שלאנגען זענען סופרים, בת־היענהס זינגען, קראען דרשנען, גנבים זענען גבאי־צדקה. מיאוס איז דארט שיין, קרום — גלײַך, עבירות ווערן באלוינט, מיצוות — באשטראפט. פון פײַן און מאטער מאכט מען טעאטער. מאדעס פארוועלקן ווי גרעזלעך, כיבודים פלאצן ווי בלעזלעך, צונג־מלאכה איז די בעסטע מערכה. מער פון אלע זאכן גילט דארט שפאטן און לאכן. אבער אײַל דיך צו, ווײַל די אייביקייט אונדזערע איז קורץ.

— כ׳האב מורא, שדל, כ׳האב מורא.

— אלע האבן מורא. אבער אלע קומען צו אונדז.

זי האט געוואלט נאך פרעגן און געפינען אפפרעגענישן אין מײַנע רייד, אבער איך בין בײַ צײַטנס צעגאנגען. זי האט צוגעלייגט די ליפן צום שפיגל און מיך געטאן א קוש — הינטערן ווײדל.

ג

דער טאטע האט געוויינט. דער מאן האט געריסן די פאות. די דינסט האט געזוכט אין האלצקאמער און אין קעלער. די שוויגער האט מיט א לאפעטע גענישטערט אין קוימען־אויוון. בעל־עגלות און קצבים זענען אוועק זוכן די פארלוירענע צירל אין די וועלדער. אין דער נאכט האט מען אנגעצונדן שטורקאצן און די קולות האבן אפגעהילכט מיט א סך ווידערקולות. צירל, ווו ביסטו? צירל, צירל! מ׳האט חושד געווען, אז זי איז אוועק אין קלויסטער. נאר דער גלח האט געשווירן בײַם יויזל, אז נישט. מ׳האט געשיקט נאך א בעל־מופת, א כישוף־מאכערין, אן אלטע גויע וואס גיסט וואקס און א מאן וואס ווײַזט פארלוירענע און געשטארבענע אין א שווארצן שפיגל. דער פריץ האט אויסגעליִען הינט וואס קאנען שמעקן די טריט. אבער וואס איך נעם צו, איז על קרן הצבי. כ׳האב אויסגעשפרייט די פליגל און בין געפלויגן. די צירל האט גערעדט צו מיר. נאר כ׳האב מיך געמאכט טויב. אין סדום האב איך געהויערט א ווײַל איבער לוטס ווײַב. דרײַ אקסן האבן געלעקט איר נאז. אין א הייל איז לוט געלעגן מיט די טעכטער — שיכור ווי לוט. אין דעם עולם־הדמיון, וואס מ׳רופט די וועלט, טוט זיך אלץ פארענדערן. אבער פאר אונדזערע לײַט שטייט די צײַט. אדם איז נאך נאקעט. חוה גלוסט. די שלאנג רעדט צו. קין הרגעט הבלן, א פלוי ליגט מיט א העלפאנט, דאס מבול גיסט, ייִדן קנעטן ליים אין מצרים. איוב איז קרעציק און שאבט די קרעץ. ער׳ט אזוי קראצן ביזן סוף פון אלע דורות, אבער קיין טרייסט וועט ער נישט געפינען.

ס׳פירט זיך, אז איידער מ׳פירט אפ א רשע אין גיהנום, מאכן די לצים אים א שפיל. בײַם בארג שעיר האב איך צירלען אוועקגעשטעלט און געזאגט צו איר:

— דא ווארט.

זי וויל רעדן צו מיר, אבער איך טו א פלאטער מיט די פליגל און בין נישטא. מײַן שליחות איז אפגעטאן. איך ליג אויף א שפיץ פעלדז ווי א טויטע פלעדערמויז און בלינצל מיט בלינדע אויגן. די ערד איז ברוין, דער הימל איז געל. שדים שטייען אין רעדלעך, פאכען מיט די ווײדלען. צוויי שילדקרעטן קושן זיך, א שטיין א זכר באהעפט זיך מיט א שטיין א נקבה. ס׳באווײַזן זיך שברירי און ברירי. שברירי — אין געשטאלט פון א פריצל, מיט א שפיציקן קאלפאק, א קרומער שווערד, גענדזענע פיס, א ציגענער בארד. ער טראגט ברילן אויף דער ניאניע און רעדט דײַטשמעריש. ברירי איז א מאלפע, א פאפוגײַ, א ראץ און א פלעדערמויז. שברירי טוט זיך א נייג ביז די לענדן און זינגט אויס ווי א בדחן:

האצע פלאצע,
ראס איז די מעצאצע.
צירל שמירל,
עפן דײַן טירל.
לאמיר פירן א ליבע
ביזן גרובע.

"Well, then, good-by."

"Don't hurry off like that. What do I have to do?"

"Now you are being reasonable. Make some dough with the whitest of flour. Add honey, menstrual blood, and an egg with a bloodspot, a measure of pork fat, a thimbleful of suet, a goblet of libatory wine. Light a fire on the Sabbath and bake the mixture on the coals. Now call your husband to your bed and make him eat the cake you have baked. Awaken him with lies and put him to sleep with profanity. Then when he begins to snore, cut off one half of his beard and one earlock, steal his gold, burn his promissory notes, and tear up the marriage contract. After that throw your jewels under the pig butcher's window—this will be my engagement gift. Before leaving your house, throw the prayer book into the rubbish and spit on the *mezuzah*, at the precise spot where the word *Shadai* is written. Then come straight to me. I'll bear you on my wings from Krashnik to the desert. We'll fly over fields filled with toadstools, over woods inhabited by werewolves, over the ruins of Sodom where serpents are scholars, hyenas are singers, crows are preachers, and thieves are entrusted with the money for charity. There ugliness is beauty, and crooked is straight; tortures are amusement, and mockery, the height of exaltation. But hurry, for our eternity is brief."

"I'm afraid, little devil, I'm afraid."

"Everyone who goes with us is."

She wished to ask questions, to catch me in contradictions, but I made off. She pressed her lips against the mirror and met the end of my tail.

III

Her father wept; her husband tore his hair; her servants searched for her in the woodshed and in the cellar; her mother-in-law poked with a shovel in the chimney; carters and butchers hunted for her in the woods. At night, torches were lit and the voices of the searchers echoed and re-echoed: "Zirel, where are you? Zirel! Zirel!" It was suspected that she had run off to a convent, but the priest swore on the crucifix that this was not so. A wonder worker was sent for, and then a sorceress, an old Gentile woman who made wax effigies, and finally a man who located the dead or missing by means of a black mirror; a farmer lent them his blood hounds. But when I get my prey, it is reprieved by no one. I spread my wings and we were off. Zirel spoke to me, but I did not answer. When we came to Sodom, I hovered a moment over Lot's wife. Three oxen were busy licking her nose. Lot lay in a cave with his daughters, drunk as always.

In the vale of shadow which is known as the world everything is subject to change. But for us time stands still! Adam remains naked, Eve lustful, still in the act of being seduced by the serpent. Cain kills Abel, the flea lies with the elephant, the flood falls from heaven, the Jews knead clay in Egypt. Job scratches at his sore-covered body. He will keep scratching until the end of time, but he will find no comfort.

She wished to speak to me, but with a flutter of wings I disappeared. I had done my errand. I lay like a bat blinking sightless eyes on a steep cliff. The earth was brown, the heavens yellow. Devils stood in a circle wiggling their tails. Two turtles were locked in an embrace, and a male stone mounted a female stone. Shabriri and Bariri appeared. Shabriri had assumed the shape of a squire. He wore a pointed cap, a curved sword; he had the legs of a goose and a goat's beard. On his snout were glasses, and he spoke in a German dialect. Bariri was ape, parrot, rat, bat, all at once. Shabriri bowed low and began to chant like a jester at a wedding:

"Argin, margin,
Here's a bargain,
A pretty squirrel,
Name of Zirel.
Open the door,
To love impure."

475

 476

ער וויל זי אַרומנעמען. נאָר ברירי שרײַט:

— לאָז דיך נישט פֿון דעם חמור־אייזל, דעם האַרפֿלאַקס, דעם פּליאָס־קעררייגע. ער האָט אַ פּאַרך אונטערן קאַלפּאַק, פּיקלען אין די פּלודערן, ער דאַרף אַ ווײַב ווי אַ ריס אין לײַב. ער מאַכט זיך פֿאַר אַ נגיד, נאָר ס׳נאַגט אים אונטערן לעפּעלע. ער יכולט שוין נישט תרפ״ט אַלפֿים יאָר. דער טאַטע איז נאָך געווען אַן עקר. די מאַמע האָט נישט געהאַט קיין סימני נערות. דער זיידע איז געווען אַ בן־פּקועה־בן־בנו־של־בן־פּקועה. דו בעסער נעם מיך. כ׳בין דעם דובֿר־שקרימס אַן אייניקל. כ׳האָב אַ הײַזל און אַ ברײַזל. מײַן באָבע איז געווען אַ טוקערין בײַ מחלה בת נעמה. מײַן מאַמע האָט געלעקט קיט בײַם בעל־שמס מויד. מײַן פֿאָטער, עליו־השנאָבל, האָט געוווינט אין בית־הכּבֿוד בײַ אַ רבֿל.

שבֿירירי רײַסט אַהין, ברירי רײַסט אַהער. נאָך יעדן ריס בלײַבט אַ הויפֿן האָר. צירל זעט שוין אַז זי איז מיאוס אַרײַנגעפֿאַלן. זי טוט אַ רוף:

— האָט רחמנות!

— ווער איז דאָס שלח־מנות? — פֿרעגט אַף בן חמה.

— אַ ווײַבל אַ בהמה.

— נאַקעט ווי ושתי.

ס׳קומט צו לויפֿן מהפך־פּשטא.

— ווער איז די נערה שנתפּתתה? — פֿרעגט קטבֿ מרירי.

— אַ בת־יחידה אַ צעפּאַטלטע.

— נו, מ׳דאַרף זי בדקנען.

— היי, דו, באַגרעבער, רײַס אַרויס די לונג און לעבער.

— געוואַלד, מענטשן, ראַטעוועט! — יאָמערט צירל.

אַף בן חמה ווערט מלא־חמה.

— דאָ פּועלט נישט קיין שרײַען. ס׳איז שוין נאָך אַלע היומס. אַז וועסט נישט טאָן וואָס מ׳עט דיר הייסן, וועסטו בלאָזן אויפֿן קאַלטן און אויפֿן הייסן.

— וואָס זאָל איך טאָן? אוי, מאַמע מײַנע!

און זי פֿאַרגייט זיך אין אַ יללה, אַז ס׳הילכט אָפּ איבער דעם גאַנצן מידבר. לילית וועקט זיך אויף פֿון שלאָף. זי שאַרט אָוועק אַשמדאיס באָרד און שטעקט אַרויס דעם קאָפּ פֿון דער הייל. יעדע האָר איז אַ שלאַנג.

— וואָס שרײַט זי, די כלבֿטע? וואָס רײַסט זי זיך דעם טשיפּיק?

— מ׳גראָבלט איר בײַם פּופּיק.

— דאָס אַלץ? פֿאַרגעסט נישט אַרײַנצוטאָן זאַלץ.

— און אויסצולאָזן שמאַלץ.

טויזנט יאָר דויערט די שפּיל, אָבער פֿאַר דער שוואַרצער חבֿרה איז דאָס נישט צו פֿיל. יעדער שד האָט זײַן געשפּעט. יעדער לץ מיט זײַן געשוועץ. ווער ס׳טוט אַ ריס און ווער אַ ביס, ווער אַ קניפּ און ווער אַ צופּ. מיט די זכרים איז נאָך צו דערלײַדן; די מאַנצבילשע רוחות האָבן אַ סך שליתות. אָבער די שדות האָבן מיאוסע מידות. מיט די בלויזע הענט שום טעפּ. אָן די פֿינגער פֿלעכט צעפּ. אָן וואַסער וואַש וועש. אין הייסן זאַמד כאַפּ פֿרעש. ליג אין שטוב און זײַ אין גאַס. ווייק אין מיקווה און ווער נישט נאַס. מאַך פּוטער פֿון אַ שטיין. צעברעך דאָס פֿאַס און היט דעם ווײַן. די גאַנצע צײַט סעקן די צדקניות אין גן־עדן און באַרערן אויסגעלאָסענע מיידן. און די צדיקים ליגן אויף בעטלעך און שיטן מיט פּשטלעך, שמעקן טאַבעק און גריבלען זיך אין מעבֿר יבוק.

איז דאָ אַ גאָט? איז ער וואָרהאַפֿטיק אַן אל רחום וחנון? האָט ער באַשאַפֿן די וועלט? האָט ער געגעבן די תורה? וועט קומען משיח? וועט אליהו בלאָזן שופֿר אויפֿן הר הזיתים און אָנזאָגן די בשורה, אַז ס׳איז תחית־המתים? טוט די קדושה מיט דער טומאה פֿעכטן? וועט גאָט דעם שטן שעכטן? אָדער איז סמאל גערעכט, אַז ער איז דער העכט פֿון אַלע העכט? וואָס ווייסט אַ שדל ווער ס׳פֿירט ס׳רעדל? פֿאַר וועלן וויסן קריגט מען געשמיסן. טיף אין הערצל אונטערן שטערצל בין איך גורס די שיטה פֿון אַפּיקורס: ס׳איז גאָרנישט דאָ אַחוץ אַטאָמען. אַלע וועלטן זענען ווילדע שוואָמען. אַ טינטער האָט זיך געשטעלט אויפֿן הינטער, אויסגעגאָסן די טינט, און אַ ווינט האָט זי צעפּירט, צעשמירט, צעשפּרייט אין דער ברייט און אין דער טיף, און ס׳איז אַרויס אַ בריוו, נישט־געשטויגן נישט־געפֿלויגן, אַ מגילה וואָס טוט זיך אייביק וויקלען, אַ מעשה אָן אַ סוף, אָן אַלף וואָס גרייכט קיין מאָל נישט צום תיו. אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות: ס׳איז געווען און געבליבן תוהו־ובֿוהו. הגם, צוריקגעשמועסט, ווער ווייסט? אפֿשר פֿאָרט? טאָמער וועלן די נישט־גוטע אָנווערן די שליטה? אפֿשר וועט דער איש־תּמים פֿאָרט קומען צו אַ תּכלית באַחרית־הימים? לעת־עתּה זענען מיר באַלעבאַטים. דערווײַל איז לית דין ולית דיין. אַפֿילו דער סולת איז פֿול מיט קלײַען. און איך, מוקצה בן פּיגול, זיץ ווײַטער אין אַ שפּיגל, לויש און לויער אויף אַ פֿריש ווײַבל, אַ קרבן פֿאַרן טײַוול. ווי זאָגט יוסף דילה ריינה: מ׳וואַרפֿט נישט אַרויס ס׳אומריינע ווי לאַנג ס׳איז נישטאָ ס׳ריינע. גאָט איז אַ תּיקו און אַ ספֿק ספֿקא, די סיטרא־אחרא איז הלשות. אָבער זי האָט ממשות. ברי ושמא, איז בעסער דער ברי. כ׳האָב געלערנט אין חדר און קען גמרא...

He was about to take her in his arms when Bariri screamed, "Don't let him touch you. He has scabs on his head, sores on his legs, and what a woman needs he doesn't have. He acts the great lover, but a capon is more amorous. His father was like that also, and so was his grandfather. Let me be your lover. I am the grandson of the Chief Liar. In addition I am a man of wealth and good family. My grandmother was lady-in-waiting to Machlath, daughter of Naama. My mother had the honor to wash Asmodeus' feet. My father, may he stay in hell forever, carried Satan's snuffbox."

Shabriri and Bariri had grasped Zirel by the hair, and each time they pulled they tore out a tuft. Now Zirel saw how things were and she cried out, "Pity, pity!"

"What's this we have here?" asked Ketev Mariri.

"A Krashnik coquette."

"Don't they have better than that?"

"No, it's the best they've got."

"Who dragged her in?"

"A little imp."

"Let's begin."

"Help, help," Zirel moaned.

"Hang her," Wrath, the Son of Anger, screamed. "It won't help to cry out here. Time and change have been left behind. Do what you are told; you're neither young nor old."

Zirel broke into lamentations. The sound roused Lilith from her sleep. She thrust aside Asmodeus' beard and put her head out of the cave, each of her hairs, a curling snake.

"What's wrong with the bitch?" she asked. "Why all the screaming?"

"They're working on her."

"Is that all? Add some salt."

"And skim the fat."

This fun has been going on for a thousand years, but the black gang does not weary of it. Each devil does his bit; each imp makes his pun. They pull and tear and bite and pinch. For all that, the masculine devils aren't so bad; it's the females who really enjoy themselves, commanding: Skim boiling broth with bare hands! Plait braids without using the fingers! Wash the laundry without water! Catch fish in hot sand! Stay at home and walk the streets! Take a bath without getting wet! Make butter from stones! Break the cask without spilling the wine! And all the while the virtuous women in Paradise gossip; and the pious men sit on golden chairs, stuffing themselves with the meat of Leviathan, as they boast of their good deeds.

Is there a God? Is He all merciful? Will Zirel ever find salvation? Or is creation a snake primeval crawling with evil? How can I tell? I'm still only a minor devil. Imps seldom get promoted. Meanwhile generations come and go, Zirel follows Zirel, in a myriad of reflections—a myriad of mirrors.

Translated by Norbert Guterman

 476

 —477—

LIT 5503 / Roskies IV

The Last Demon

I

I, a demon, bear witness that there are no more demons left. Why demons, when man himself is a demon? Why persuade to evil someone who is already convinced? I am the last of the persuaders. I board in an attic in Tishevitz and draw my sustenance from a Yiddish storybook, a leftover from the days before the great catastrophe. The stories in the book are pablum and duck milk, but the Hebrew letters have a weight of their own. I don't have to tell you that I am a Jew. What else, a Gentile? I've heard that there are Gentile demons, but I don't know any, nor do I wish to know them. Jacob and Esau don't become in-laws.

I came here from Lublin. Tishevitz is a God-forsaken village; Adam didn't even stop to pee there. It's so small that a wagon goes through town and the horse is in the market place just as the rear wheels reach the toll gate. There is mud in Tishevitz from Succoth until Tishe b'Ov. The goats of the town don't need to lift their beards to chew at the thatched roofs of the cottages. Hens roost in the middle of the streets. Birds build nests in the women's bonnets. In the tailor's synagogue a billy goat is the tenth in the quorum.

Don't ask me how I managed to get to this smallest letter in the smallest of all prayer books. But when Asmodeus bids you go, you go. After Lublin the road is familiar as far as Zamosc. From there on you are on your own. I was told to look for an iron weathercock with a crow perched upon its comb on the roof of the study house. Once upon a time the cock turned in the wind, but for years now it hasn't moved, not even in thunder and lightning. In Tishevitz even iron weathercocks die.

I speak in the present tense as for me time stands still. I arrive. I look around. For the life of me I can't find a single one of our men. The cemetery is empty. There is no outhouse. I go to the ritual bathhouse, but I don't hear a sound. I sit down on the highest bench, look down on the stone on which the buckets of water are poured each Friday, and wonder. Why am I needed here? If a little demon is wanted, is it necessary to import one all the way from Lublin? Aren't there enough devils in Zamosc? Outside the sun is shining—it's close to the sum-

מעשה טישעוויץ

א

איך א שד, זאג עדות, אז ס׳זענען מער נישטא קיין שדים. צו וואס שדים, ווען דער מענטש אליין איז איצט א שד? צו וואס אנרעדן צו שלעכטס ווען דער אנגערעדטער איז סײַ ווי גרייט? איך בין אפשר דער לעצטער צווישן די נישט־גוטע. איך האלט מיך אויף אויף א בוידעם אין טישעוויץ, צי חיונה פון א מעשה־ביכל אויף יידיש־טײַטש וואס האט זיך דא פארוואלגערט פון פארן חורבן. די מעשה אליין איז קובעבע מיט קאטשקע־מילך, אבער יידישע אותיות האבן א האפט. ווי שטייט עס דארט? אותיות מחכימות. כ׳דארף אײַך נישט זאגן, אז כ׳בין א ייד. וואס דען בין איך, א גוי? מ׳זאגט ס׳זענען דא גוייִשע שדים אויך, אבער נישט כ׳קען זיי און נישט כ׳וויל זיי קענען. יעקב און עשו זענען נישט קיין מחותנים.

געקומען אהער בין איך פון לובלין. טישעוויץ איז א העק, ווו אדם הראשון האט נישט משתין געווען. אזוי קליין איז דאס שטעטל, אז ווען ס׳פארט ארײַן א וואגן, איז דער קאפ פון פערד אין מארק און די הינטערשטע ראד בײַ דער ראגאטקע. די בלאטע דויערט פון נאך סוכות ביז א שטיק נאך שבועות. ווען די ציגן פון טישעוויץ קײַען דאס שטרוי פון די דעכער, דארפן זיי נישט אונטערהייבן די בערדלעך. הינער זיצן אויף אייער אין מיטן גאס. פייגל בויען נעסטן אין די ווײַבערשע קאפקעס. אין שנײַדערשן שולכל איז מען מצרף צום מנין דעם קהלשן באק. איך רעד בלשון איצט, ווײַל בײַ מיר שטייט די צײַט.

ווי אזוי כ׳האב געפונען דעם דאזיקן טל־ומטר אין א קליין סידורל, פרעגט מיך נישט. אבער אז אשמדאי שיקט, גייט מען. ביז זאמאשטש איז דער וועג א היימישער. פון דארט אן איז מען אויפן אייגענעם בארג. מ׳האט מיר געגעבן א סימן: אויפן דאך פון בית־מדרש טורעמט אן אײַזערנער האן און אויפן קאם זײַנעם שטייט אלע מאל א קרא. א מאל האט דער האן זיך געדרייט אין ווינט, אבער שוין יארן ווי ער רירט זיך נישט פון ארט, מעג דונערן און בליצן. אין טישעוויץ קאן אן אײַזערנער האן אויך פגרן.

איך בין געקומען, אבער מ׳זעט נישט קיינעם פון אונדזערע לײַט אויף א רפואה. ס׳בית־הקברות איז ליידיק. קיין אפטריט איז נישטא. כ׳בין אוועק אין באד, אבער מ׳הערט נישט קיין שארך. כ׳זיץ אויף דער העכסטער באנק, קוק אראפ אויפן שטיין וואס מ׳גיסט אויף אים פרייטאג די שעפעלעך און כ׳חידוש זיך: וואס, א שטייגער, דארף מען מיך דא? און אויב מ׳דארף א שדל, האט מען געדארפט ברענגען אזש פון לובלין? ס׳פעלן אויס לאפיטוטן אין זאמאשטש? אין דרויסן שײַנט די זון (ס׳איז פאר תקופת

54

 —477—

—478—

mer solstice—but inside the bathhouse it's gloomy and cold. Above me is a spider web, and within the web a spider wiggling its legs, seeming to spin but drawing no thread. There's no sign of a fly, not even the shell of a fly. "What does the creature eat?" I ask myself, "its own insides?" Suddenly I hear it chanting in a Talmudic singsong: "A lion isn't satisfied by a morsel and a ditch isn't filled up with dirt from its own walls."

I burst out laughing.

"Is that so? Why have you disguised youself as a spider?"

"I've already been a worm, a flea, a frog. I've been sitting here for two hundred years without a stitch of work to do. But you need a permit to leave."

"They don't sin here?"

"Petty men, petty sins. Today someone covets another man's broom; tomorrow he fasts and puts peas in his shoes. Ever since Abraham Zalman was under the illusion that he was Messiah, the son of Joseph, the blood of the people has congealed in their veins. If I were Satan, I wouldn't even send one of our first-graders here."

"How much does it cost him?"

"What's new in the world?" he asks me.

"It's not been so good for our crowd."

"What's happened? The Holy Spirit grows stronger?"

"Stronger? Only in Tishevitz is he powerful. No one's heard of him in the large cities. Even in Lublin he's out of style."

"Well, that should be fine."

"But it isn't," I say. " 'All Guilty is worse for us than All Innocent.' It has reached a point where people want to sin beyond their capacities. They martyr themselves for the most trivial of sins. If that's the way it is, what are we needed for? A short while ago I was flying over Levertov Street, and I saw a man dressed in a skunk's coat. He had a black beard and wavy sidelocks; an amber cigar holder was clamped between his lips. Across the street from him an official's wife was walking, so it occurs to me to say, 'That's quite a bargain, don't you think, Uncle?' All I expected from him was a thought. I had my handkerchief ready if he should spit on me. So what does the man do? 'Why waste your breath on me?' he calls out angrily. 'I'm willing. Start working on her.' "

"What sort of a misfortune is this?"

"Enlightenment! In the two hundred years you've been sitting on your tail here, Satan has cooked up a new dish of kasha. The Jews have now developed writers. Yiddish ones, Hebrew ones, and they have taken over our trade. We grow hoarse talking to every adolescent, but they print their *kitsch* by the thousands and distribute it to Jews everywhere. They know all our tricks—mockery, piety. They have a hundred reasons why a rat must be kosher. All that they want to do is to redeem the world. Why, if you could corrupt nothing, have you been left here for two hundred years? And if you could do nothing in two hundred years, what do they expect from me in two weeks?"

"You know the proverb, 'A guest for a while sees a mile.' "

"What's there to see?"

"A young rabbi has moved here from Modlv Bozyc. He's not yet thirty, but he's absolutely stuffed with knowledge, knows the thirty-six tractates of the Talmud by heart. He's the greatest Cabalist in Poland, fasts every Monday and Thursday, and bathes in the ritual bath when the water is ice cold. He won't permit any of us to talk to him. What's more he has a handsome wife, and that's bread in the basket. What do we have to tempt him with? You might as well try to break through an iron wall. If I were asked my opinion, I'd say that Tishevitz should be removed from our files. All I ask is that you get me out of here before I go mad."

"No, first I must have a talk with this rabbi. How do you think I should start?"

"You tell me. He'll start pouring salt on your tail before you open your mouth."

"I'm from Lublin. I'm not so easily frightened."

תמוז) און דאָ איז חושכדיק און קאַלט. איבער מײַן קאָפּ הענגט אַ שפּינ־געוועב און אַ שפּין שאָקלט מיט די פּיסלעך, וועבט יאָ, וועבט נישט. קיין פֿליג זעט מען נישט, אַפֿילו נישט קיין שאָל פֿון אַ פֿליג. וואָס עסט זי, פֿרעג איך, ס'אייגענע אינגעווייד? מיט אַ מאָל הער איך ווי זי ענטפֿערט מיט אַ גמרא־ניגון:

— אין הקומץ משׂביע את הארי ואין הבור מתמלא מחולייתו.

כ'האָב זיך צעלאַכט.

— אַזוי גאָר? וואָס האָסטו דיך עפּעס פֿאַרשטעלט פֿאַר אַ שפּין?

— כ'בין שוין דאָ געווען אַ וואָרעם, אַ פֿלוי, אַ פֿראָש. כ'זיץ שוין דאָ צוויי הונדערט יאָר און האָב נישט קיין שטאָך אַרבעט. אָבער אַוועק טאָר מען נישט אָן רשות.

— מ'זינדיקט נישט, האָ?

— קלייניי מענטשעלעך, פּיצעלעך עבֿירהלעך. הײַנט גלוסט מען צו יענעמס בעזעם, מאָרגן פֿאַסט מען אַ תּענית און מ'טוט אַרײַן אַרבעס אין די שיך. צײַט ר' אַבֿרהם־זלמן האָט זיך אײַנגערעדט, אַז ער איז משיח בן־יוסף, זענען די געבליטן בײַם עולם פֿאַרגליווערט. ווען איך בין דער שטן וואָלט איך דאָ אַפֿילו נישט געהאַלטן קיין דרדקי־שרעטל.

— ס'קאָסט אים טײַער, האָ?

— וואָס הערט זיך אויף דער וועלט? — פֿרעגט ער.

— בײַ דער סיטרא־אחרא? נישט פֿריילעך.

— וואָס איז? דער יצר־טובֿ האָט זיך געשטאַרקט?

— געשטאַרקט? בלויז אין טישעוויץ איז ער אַ תּקיף. אין די גרויסע שטעט ווייסט מען אַפֿילו נישט אַז ס'איז דאָ אַ יצר־טובֿ. אַפֿילו אין לובלין איז ער שוין אויס קאַפּעלוש־מאַכער.

— איז דאָך גוט.

— טויג ערשט נישט — זאָג איך. — כּולו חייבֿ איז פֿאַר אונדז ערגער ווי כּולו זכאי. ס'האַלט שוין דערבײַ, אַז מ'וויל מער זינדיקן וויפֿל די כּוחות קלעקן. מ'איז זיך מוסר־נפֿש פֿאַר אַ ברעקל עבֿירה. ווי באַלד אַזוי, וואָס דאַרף מען אונדז? אַנומלט פֿלי איך איבער דער לעוואַרטאָווער גאַס, גייט פֿאַרבײַ אַ ייִד מיט אַ שוואַרצער באָרד, געלאָקטע פּאות, אַ טכוירענעם טולעפּ, אַ בורשטינען ציגאַרשפּיצל. אַקעגן שפּאַנט אַ פּריצה. פֿאַלט מיר אײַן און כ'זאָג: וואָס זאָגט איר, פֿעטער, צו דער מעציאָצע? מער ווי אויף אַ הירהור האָב איך מיך נישט געריכט. כ'האָב מורא געהאַט ער זאָל מיך נישט אויסשייגעצן אָדער אָפּשפּײַען. כ'האָב שוין בײַ צײַטנס אַרויסגענומען די פֿאַטשיילע. ערשט ער טוט אַ רוף מיט אַ געבייזער: וואָס רעדסטו צו מיר? בײַ מיר האָסטו געפּועלט, רעד גלײַכער מיט איר...

— וואָס איז דאָס פֿאַר אַן אָנשיקעניש?

— השׂכּלה. אין די צוויי הונדערט יאָר וואָס דו סעקעסט דאָ האָט דער יצר־הרע פֿאַרקאָכט אַ פֿרישע קאַשע. ס'זענען אויפֿגעקומען שרײַבער בײַ ייִדן, אויף לשון־קודש, אויף עבֿרי־טײַטש, און זיי האָבן איבערגענומען אונדזער מלאָכה. מיר דאַרפֿן זיך רײַסן דעם האַלדז מיט יעדן חמור־אייזל באַזונדער, אָבער יענע דרוקן זייערע שמאָנצעס אין אַ סך קאָפּיעס און צעשיקן בכל־תּפֿוצות־ישׂראל. זיי קענען אַלע אונדזערע שטיק; שפּאָט איז שפּאָט און פֿרומקייט איז פֿרומקייט. זענען מטהר דעם שרץ בק״ן טעמים. ווילן נישט אַנדערש נאָר אויסלייזן די וועלט. וואָס האָט מען דיך דאָ געלאָזט זיצן צוויי הונדערט יאָר ווי באַלד דו קאָנסט גאָרנישט קאַליע מאַכן? און אויב דו קאָנסט קיינעם נישט איבערפֿירן אין צוויי הונדערט יאָר, וואָס קאָן איך פֿאַרדאַרבן אין צוויי וואָכן?

— מ'זאָגט: אַ גאַסט אויף אַ ווײַל, זעט אויף אַ מײַל.

— וואָס איז דאָ פֿאַראַן צו זען?

— עפּעס אַ רבֿל האָט זיך אַהער אַריבערגעקליבן פֿון מזל־באָזשיץ. אַ יונגער־מאַן נאָך פֿאַר די שלושים, אָבער מלא־וגדוש. האָט ש״ס אויפֿן קאָפּ. אַ מקובל איינער אין פּוילן. פֿאַסט מאָנטאָג און דאָנערשטאָג. טוקט זיך אין קאַלטע מיקוואָות. לאָזט צו זיך נישט רעדן. דערצו האָט ער אַ שיינע רביצין, פּת בסלו. ס'איז דען דאָ מיט וואָס צו פּרווון? גיי ריר אָן אַן אײַזערנע מויער. ווען מ'פֿרעגט מיך, דאַרף מען דאָס גאַנצע טישעוויץ אויסמעקן פֿון רייסטער. אויב דו קאָנסט מיך אַרויסנעמען פֿון דאַנען, ראַטעווע מיך ווײַל כ'ווער משוגע!

— פֿריִער מוז איך אַ רעד טאָן צום רבֿל. ווו הייבט מען אָן, האָ?

— אַדרבא, זאָג דו מיר. נאָך איידער דו עפֿנסט ס'מויל, שיט ער דיר שוין זאַלץ אויפֿן ווידל.

— איך בין אַ לובלינער. מיך קאָן מען אַזוי גיך נישט אָפּשרעקן.

55

—478—

——479——

II

On the way to the rabbi, I ask the imp, "What have you tried so far?"

"What haven't I tried?" he sanswers.

"A woman?"

"Won't look at one."

"Heresy?"

"He knows all the answers."

"Money?"

"Doesn't know what a coin looks like."

"Reputation?"

"He runs from it."

"Doesn't he look backwards?"

"Doesn't even move his head."

"He's got to have some angle."

"Where's it hidden?"

The window of the rabbi's study is open, and in we fly. There's the usual paraphernalia around: an ark with the Holy Scroll, bookshelves, a mezuzah in a wooden case. The rabbi, a young man with a blond beard, blue eyes, yellow sidelocks, a high forehead, and a deep widow's peak sits on the rabbinical chair peering in the Gemara. He's fully equipped: *yarmulka,* sash, and fringed garment with each of the fringes braided eight times. I listen to his skull: pure throughts! He sways and chants in Hebrew, *"Rachel t'unah v'gazezah,"* and then translates, "a wooly sheep fleeced."

"In Hebrew Rachel is both a sheep and a girl's name," I say.

"So?"

"A sheep has wool and a girl has hair."

"Therefore?"

"If she's not androgynous, a girl has pubic hair."

"Stop babbling and let me study," the rabbi says in anger.

"Wait a second," I say, "Torah won't get cold. It's true that Jacob loved Rachel, but when he was given Leah instead, she wasn't poison. And when Rachel gave him Bilhah as a concubine, what did Leah do to spite her sister? She put Zilpah into his bed."

"That was before the giving of Torah."

"What about King David?"

"That happened before the excommunication by **Rabbi Gershom."**

"Before or after Rabbi Gershom, a male is a male."

"Rascal. *Shaddai kra Satan,*" the rabbi exclaims. Grabbing both of his sidelocks, he begins to tremble as if assaulted by a bad dream. "What nonsense am I thinking?" He takes his ear lobes and closes his ears. I keep on talking but he doesn't listen; he becomes absorbed in a difficult passage and there's no longer anyone to speak to. The little imp from Tishevitz says, "He's a hard one to hook, isn't he? Tomorrow he'll fast and roll in a bed of thistles. He'll give away his last penny to charity."

"Such a believer nowadays?"

"Strong as a rock."

"And his wife?"

"A sacrificial lamb."

"What of the children?"

"Still infants."

"Perhaps he has a mother-in-law?"

"She's already in the other world."

"Any quarrels?"

"Not even half an enemy."

"Where do you find such a jewel?"

"Once in a while something like that turns up among the Jews."

"This one I've got to get. This is my first job around here. I've been promised that if I succeed, I'll be transferred to Odessa."

"What's so good about that?"

ב

אויפֿן וועג זאָג איך צו דעם שרעטל:

— וואָס האָסטו געפּרוּווט?

— וואָס האָב איך נישט געפּרוּווט? — ענטפֿערט ער.

— אַ נקבֿה?

— ער קוקט נישט.

— אַפּיקורסות?

— האָט אויף אַלץ אַן ענטפֿער.

— געלט?

— קען נישט קיין צורת־מטבע.

— כּבֿוד?

— אַ בורח מן הכּבֿוד.

— קוקט זיך נישט אום אויף צוריק?

— טוט נישט קיין ריר מיטן קאָפּ.

— עפּעס אַ פּניה האָט יעדער איינער.

— ווּ שטעקט זי?

דאָס פֿענצטער אין בית־דין־שטוב איז אָפֿן. מיר פֿליִען אַריַין. אַן אָרון־קודש, ספֿרים־שענק, אַ מזוזה אין אַ הילצערנער שייד. דער רבֿ, אַ יונגער־מאַן מיט אַ בלאָנד בערדל, בלויע אויגן, געלע פּאות, אַ הויכן שטערן, טיפֿע ווינקלען, זיצט אויף דער כּיסא־רבנות, קוקט אַריַין אין אַ גמרא. ער איז באַוואָפֿנט מיט אַלץ: אַ קאַפּל, אַ גאַרטל, אַ טלית־קטן, כּפֿול־שמונה ציצית. כ׳הער מיך צו צום שיידל: ריינע מחשבֿות. ער טוט זיך אַ שאָקל און נעמט ברומען: רחל טעונה וגזוזה, און ער טיַיטשט אויס אויף יידיש־טיַיטש: אַ באַוואָקסן שעפּסל און ער האָט עס אָפּגעשוירן...

— רחל, זאָג איך, איז דער טיַיטש אַ שעפּסל און רחל איז אויך אַ מיידל.

— נו, איז וואָס?

— אַ שעפּסל האָט וואָל און אַ מיידל האָט האָר.

— איז דעריבער?

— אויב זי איז נישט קיין אילונית, האָט זי סימני נערות.

— בעבע נישט! לאָז מיך לערנען! — טוט זיך דער רבֿ אַ בייזער.

— וואַרט אַ מינוט — זאָג איך. — די תּורה וועט נישט קאַלט ווערן. יעקבֿ האָט טאַקע ליב געהאַט רחלען, אָבער אַז מ׳האָט אים געגעבן לאהן, האָט ער זיך אויך נישט אָפּגעסמט; און אַז לאה האָט אים דערלאַנגט פֿאַר אַ קעפּסוויַיב זלפּהן, האָט רחל אויף צעפּיקעניש אים צוגעשאַנצט בלההן.

— פֿאַר מתּן־תּורה.

— וואָס איז מכּות דוד המלך?

— פֿאַרן חרם דרבנו גרשם.

— פֿאַרן חרם, נאָכן חרם, אַ מאַנצביל איז אַ מאַנצביל.

— שייגעץ! שדי קרע שטן! — טוט דער רבֿ אַ געשריי. ער טוט זיך אַ נעם אָן בײַ די פּאות און שאָקלט זיך׳אָפּ ווי פֿון אַ בייז אויסדוכטעניש. — וואָס פֿאַלן מיר עפּעס איַין אַזוינע שטותים! — חידושט ער זיך. ער כאַפּט זיך אָן בײַ די לעפּלעך און פֿאַרשטאָפּט מיט זיי די אויערן. איך רעד, נאָר ער הערט נישט. ער פֿאַרטיפֿט זיך אין אַ שווער שטיקל מהרש״א און ס׳איז שוין נישטאָ מיט וועמען צו רעדן. מיַין שרעטל רופֿט זיך אָן:

— אַ האַרטער ביסן, האַ? מאָרגן וועט ער פֿאַסטן און זיך קוילערן אין שטעכעכץ. ר׳עט צעטיילן דעם לעצטן גראָשן אויף צדקה.

— היַינטיקע ציַיטן אַזאַ מאמין?

— שטאַרק ווי אַ פֿעלדז.

— די רביצין?

— אַן עולה תּמימה.

— די קינדער?

— פּיצלעך.

— אפֿשר האָט ער אַ שוויגער?

— שוין בעלמא דקשוט.

— מחלוקת?

— ר׳האָט נישט קיין האַלבן שונא.

— ווּ נעמט זיך עפּעס אַזאַ תּכשיט?

— בײַ יידן פֿאַרוואַלגערט זיך.

— כ׳מוז אים בײַקומען. ס׳איז בײַ מיר ס׳ערשטע שליחות. מ׳האָט מיר צוגעזאָגט, אַז אויב ס׳וועט מיר געראָטן, שיקט מען מיך קיין אָדעס.

— וואָס איז דאָס אַזוינס?

-124- 56

——479——

480

"It's as near paradise as our kind gets. You can sleep twenty-four hours a day. The population sins and you don't lift a finger."

"So what do you do all day?"

"We play with our women."

"Here there's not a single one of your girls." The imp sighs. "There was one old bitch but she expired."

"So what's left?"

"What Onan did."

"That doesn't lead anywhere. Help me and I swear by Asmodeus' beard that I'll get you out of here. We have an opening for a mixer of bitter herbs. You only work Passovers."

"I hope it works out, but don't count your chickens."

"We've taken care of tougher than he."

III

A week goes by and our business has not moved forward; I find myself in a dirty mood. A week in Tishevitz is equal to a year in Lublin. The Tishevitz imp is all right, but when you sit two hundred years in such a hole, you become a yokel. He cracks jokes that didn't amuse Enoch and convulses with laughter; he drops names from the Haggadah. Every one of his stories wears a long beard. I'd like to get the hell out of here, but it doesn't take a magician to return home with nothing. I have enemies among my colleagues and I must beware of intrigue. Perhaps I was sent here just to break my neck. When devils stop warring with people, they start tripping each other.

Experience has taught that of all the snares we use, there are three that work unfailingly—lust, pride, and avarice. No one can evade all three, not even Rabbi Tsots himself. Of the three, pride has the strongest meshes. According to the Talmud a scholar is permitted the eighth part of an eighth part of vanity. But a learned man generally exceeds his quota. When I see that the days are passing and that the rabbi of Tishevitz remains stubborn, I concentrate on vanity.

"Rabbi of Tishevitz," I say, "I wasn't born yesterday. I come from Lublin where the streets are paved with exegeses of the Talmud. We use manuscripts to heat our ovens. The floors of our attics sag under the weight of Cabala. But not even in Lublin have I met a man of your eminence. How does it happen," I ask, "that no one's heard of you? True saints should hide themselves, perhaps, but silence will not bring redemption. You should be the leader of this generation, and not merely the rabbi of this community, holy though it is. The time has come for you to reveal yourself. Heaven and earth are waiting for you. Messiah himself sits in the Bird Nest looking down in search of an unblemished saint like you. But what are you doing about it? You sit on your rabbinical chair laying down the law on which pots and which pans are kosher. Forgive me the comparison, but it is as if an elephant were put to work hauling a straw."

"Who are you and what do you want?" the rabbi asks in terror. "Why don't you let me study?"

"There is a time when the service of God requires the neglect of Torah," I scream. "Any student can study the Gemara."

"Who sent you here?"

"I was sent; I am here. Do you think they don't know about you up there? The higher-ups are annoyed with you. Broad shoulders must bear their share of the load. To put it in rhyme: the humble can stumble. Hearken to this: Abraham Zalman was Messiah, son of Joseph, and you are ordained to prepare the way for Messiah, son of David, but stop sleeping. Get ready for battle. The world sinks to the forty-ninth gate of uncleanliness, but you have broken through to the seventh firmament. Only one cry is heard in the mansions, the man from Tishevitz.

— אַ גן־עדן פֿאַר אונדזערע לײַט. קאָנסט שלאָפֿן פֿיר און צוואַנציק שעה אין מעת־לעת. ס׳פּעבל זינדיקט און דו דאַרפֿסט נישט צולייגן קיין פֿינגער.

— וואָס זשע טוט מען דאָרט גאַנצע טעג?

— מ׳שפּילט זיך מיט די שדיכעס.

— דאָ איז נישטאָ קיין איין שדיכע — טוט דאָס שרעטל אַ זיפֿץ. — געווען אַן אַלטע כלבֿטע, האָט זי צוגעמאַכט אַן אויג.

— וואָס טוסטו?

— מעשה־אונן.

— נישט קיין תּכלית. העלף מיר צו און כ׳שווער בײַ אַשמדאַיס באָרד, אַז כ׳וועל דיך פֿון דאַנען אויסלייזן. וועסט ווערן בײַ מיר אַ שאַלאַטן־שמש.

— הלוואַי, אָבער לייג דיר נישט קיין פֿייגעלעך אין בוזעם.

— מ׳האָט שוין צו רעכט געמאַכט, זאָג איך, גרעסערע פֿון אים...

ג

אַז ס׳איז אַריבער אַ וואָך און ס׳עסק האָט זיך נישט גערירט פֿון אָרט, איז מיר געוואָרן קאַלעמוטנע. אַ וואָך אין טישעוויץ איז ווי אַ יאָר אין לובלין. דאָס טישעוויצער שרעטל איז אַ גאַנץ ווויל שרעטל, אָבער אַז מ׳זיצט אַף צוויי הונדערט יאָר אין אַזאַ מקום, ווערט מען קליינשטעטלדיק. זאָגט וויצן פֿון חנוכס צײַטן, לאַכט אַליין ווי אַ פּרא־אָדם. רופֿט אָן נעמען פֿון דער הגדה. יעדע מעשה האָט שוין אַ באָרד. כ׳וויל וואָס גיכער אַנטלויפֿן פֿון דאַנען, אָבער צוריקקומען מיט גאָרנישט, איז אַ קנאַפּע קונץ. כ׳האָב שונאים צווישן מײַנע לײַט און ס׳וואָלט זיך אָנגעהויבן אַ העצע. אפֿשר האָט מען מיך אייגנס געשיקט כ׳זאָל ברעכן האַלדז און נאַקן? אַז שדים הערן אויף שטרײַטן מיט מענטשן, שטעלט מען זיך אונטער פֿיסלעך איינער דעם אַנדערן.

אַ כּלל האָב איך, אַז פֿון אַלע נעצן וואָס אונדזערע פֿאַרשפּרייטן זענען דרײַ בדוק ומנוסה: ניאוף, געלט, גאווה. קעגן אַלע דרײַ איז קיינער נישט באַוואָרנט, מעג ער זײַן דער רבי ר׳ צאָץ. פֿון די דרײַ איז גאווה אַן אײַזערנע בריק. אַ שמינית שבשמינית מעג האָבן אַ תּלמיד־חכם לויטן דין, אָבער אַ ייִד אַ למדן האָט מיט אַ שמיצל אַריבער. אַז כ׳האָב געזען דאָס טישעוויצער רבֿל איז אײַנגעשפּאַרט און די טעג לויפֿן, — האָב איך מיך פֿאַרלייגט אויף גאווה.

— טישעוויצער רבֿ, זאָג איך, כ׳בין נישט קיין נעכטיקער. כ׳קום פֿון לובלין. מיט פּשטלעך ברוקירט מען בײַ אונדז דעם שאָסיי. מיט חיבורים הייצט מען דעם אויוון. פֿון קבלה ברעכן זיך ביידעמער. נאָר אַזאַ בעל־מדרגה ווי דו געפֿינט מען נישט אַפֿילו אין לובלין. ווי קומט עס, פֿרעג איך, וואָס קיינער ווייסט נישט פֿון דיר? צוואָר, אַ צדיק דאַרף זײַן פֿאַר־באָרגן, אָבער פֿון שווײַגן קומט נישט דער קץ. דו דאַרפֿסט זײַן דער מנהיג הדור, נישט אַ רבֿל אין ק״ק טישעוויץ. שוין צײַט זאָלסט דיך אַנטפּלעקן. אויף אַזאַ ווי דו וואַרטן אַלע עולמות. משיח אַליין זיצט אין קן־ציפּור און קוקט אויס די אויגן אויף אַ צדיק־תּמים. אָבער וואָס טוסט דו? זיצסט אויף דער שטול און פּסקנסט טעפּל־לעפֿל. זײַ מיר מוחל פֿאַרן פֿאַרגלײַך, נאָר ס׳איז ווי מ׳זאָל אײַנשפּאַנען אַ העלפֿאַנט אין אַ שטרוי.

— ווער ביסטו? וואָס ווילסטו? — פֿרעגט ער מיך אַ דערשראָקענער. — וואָס לאָזסטו מיך נישט לערנען?

— עת לעשות לה׳ הפרו תורתך — טו איך אַ געשריי. — לערנען גמרא קאָן יעדער בעלפֿער!

— ווער האָט דיך געשיקט?

— מ׳האָט מיך געשיקט און כ׳בין דאָ. וואָס מיינסטו, מ׳ווייסט נישט אויבן ווער דו ביסט? מ׳האָט אויף דיר פֿאַראיבל אין דער פּמליא־של־מעלה. אַז מ׳גיט פּלייצעס, דאַרף מען טראָגן. עניו גראַמט זיך מיט זנבֿ. זײַ וויסן, אַז ר׳ אַבֿרהם־זלמן איז געווען משיח בן־יוסף און דו ביסט אָנגע־ברייט אַראָפּצוברענגען משיח בן־דוד, אָבער שלאָף נישט. גורט אָן די לענדן. די וועלט זינקט אין מ״ט שערי־טומאה, אָבער דו ביסט בוקע רקיעים. אין אַלע היכלות הערט מען איין געשריי: דער טישעוויצער! דער

480

——481——

The angel in charge of Edom has marshalled a clan of demons against you. Satan lies in wait also. Asmodeus is undermining you. Lilith and Namah hover at your bedside. You don't see them, but Shabriri and Briri are treading at your heels. If the Angels were not defending you, that unholy crowd would pound you to dust and ashes. But you do not stand alone, Rabbi of Tishevitz. Lord Sandalphon guards your every step. Metratron watches over you from his luminescent sphere. Everything hangs in the balance, man of Tishevitz; you can tip the scales."

"What should I do?"

"Mark well all that I tell you. Even if I command you to break the law, do as I bid."

"Who are you? What is your name?"

"Elijah the Tishbite. I have the ram's horn of the Messiah ready. Whether the redemption comes, or we wander in the darkness of Egypt another 2,689 years is up to you."

The rabbi of Tishevitz remains silent for a long time. His face becomes as white as the slips of paper on which he writes his commentaries.

"How do I know you're speaking the truth?" he asks in a trembling voice. "Forgive me, Holy Angel, but I require a sign."

"You are right. I will give you a sign."

And I raise such a wind in the rabbi's study that the slip of paper on which he is writing rises from the table and starts flying like a pigeon. The pages of the Gemara turn by themselves. The curtain of the Holy Scroll billows. The rabbi's *yarmulka* jumps from his head, soars to the ceiling, and drops back onto his skull.

"Is that how Nature behaves?" I ask.

"No."

"Do you believe me now?"

The rabbi of Tishevitz hesitates.

"What do you want me to do?"

"The leader of this generation must be famous."

"How do you become famous?"

"Go and travel in the world."

"What do I do in the world?"

"Preach and collect money."

"For what do I collect?"

"First of all collect. Later on I'll tell you what to do with the money."

"Who will contribute?"

"When I order, Jews give."

"How will I support myself?"

"A rabbinical emissary is entitled to a part of what he collects."

"And my family?"

"You will get enough for all."

"What am I supposed to do right now?"

"Shut the Gemara."

"Ah, but my soul yearns for Torah," the rabbi of Tishevitz groans. Nevertheless he lifts the cover of the book, ready to shut it. If he had done that, he would have been through. What did Joseph de la Rinah do? Just hand Samael a pinch of snuff. I am already laughing to myself, "Rabbi of Tishevitz, I have you all wrapped up." The little bathhouse imp, standing in a corner, cocks an ear and turns green with envy. True, I have promised to do him a favor, but the jealousy of our kind is stronger than anything. Suddenly the rabbi says, "Forgive me, my Lord, but I require another sign."

"What do you want me to do? Stop the sun?"

"Just show me your feet."

The moment the rabbi of Tishevitz speaks these words, I know everything is lost. We can disguise all the parts of our body but the feet. From the smallest imp right up to Ketev Meriri we all have the claws of geese. The little imp in the corner bursts out laughing. For the first time in a thousand years I, the master of speech, lose my tongue.

"I don't show my feet," I call out in rage.

"That means you're a devil. *Pik*, get out of here," the rabbi cries. He races to his bookcase, pulls out the *Book of Creation* and waves it menacingly over me. What devil can withstand the *Book of Creation*? I run from the rabbi's study with my spirit in pieces.

שר של אדום האט אנגעריכט קעגן דיר ס׳גאנצע געזינדל חיצונים. דער שטן לויערט אויף דיר. אשמדאי גראבט אונטער דיר א גרוב. לילית און נעמה הויערן ביי דיין געלעגער. דו זעסט זיי נישט, אבער שברירי ברירי טרעטן דיר אויף די פיאטעס. ווען מלאכים וואלטן דיך נישט באשיצט, וואלטן די קליפות געמאכט פון דיר אש און פארעך. אבער דו ביסט נישט אליין, טישעוויצער רבי. סנדלפון דער שר היט דיינע טריט. מטטרון טוט אכטונג אויף דיר פון עולם הצחצחות. אלץ הענגט אויף משקולת, טישעוויצער! דו קאנסט איבערוועגן די וואגשאל.

— וואס זאל איך טאן?

— הארך מיך, אלץ וואס איך וועל דיך הייסן. אפילו ווען כ׳זאל דיר באפעלן צו זיין אן עובר על דת, טו מיין געבאט.

— ווער ביסטו? וואס איז דיין נאמען?

— אליהו התשבי. כ׳האלט גרייט דעם שופר של משיח. פון דיר, טישעוויצער, הענגט אפ צי ס׳זאל קומען די גאולה אדער מ׳זאל זינקען אין חושך של מצרים נאך תרפ״ט אלפים יאר.

א לאנגע ווייל האט דאס טישעוויצער רבל געשוויגן. דאס פנים זיינס איז געווארן אזוי ווייס ווי דאס שניצל פאפיר וואס דערויף האט ער געשריבן אן אויפטו.

— פון וואנען ווייס איך, אז דיינע רייד זענען וואר? — האט ער א פרעג געטאן מיט א ציטער אין קול. זיי מיר מוחל, הייליקער מלאך, נאר כ׳וויל א צייכן.

— ביסט גערעכט. דא איז א צייכן!

און איך האב געמאכט אזוי א ווינט אין בית־דין־שטוב, אז דאס בייגעלע פאפיר מיט דעם חידוש האט זיך אויפגעהויבן און גענומען פליען ווי א טויב. די בלעטער פון ספר האבן זיך געמישט פון זיך אליין. דאס פרוכת איבערן ארון־קודש האט זיך אנגעבלאזן. דעם טישעוויצער רבס קאפל האט זיך אפגעריסן פון קאפ, זיך א הייב געטאן ביז צום בעליק, צוריק אראפגעפאלן אויפן רבס שארבן.

— איז דאס א דרך הטבע? — האב איך געפרעגט.

— ניין.

— גלייבסטו שוין איצט?

דאס טישעוויצער רבל האט זיך א קווענקל געטאן.

— וואס הייסטו מיך טאן?

— א מנהיג הדור דארף זיין מפורסם.

— ווי אזוי ווערט מען מפורסם?

— פאר ארויס איבער דער וועלט.

— וואס וועל איך טאן אויף דער וועלט?

— זאג דרשות. זאמל געלט.

— פאר וועמען זאמלען?

— קודם זאמל. וואס צו טאן מיט דעם געלט וועל איך דיר שוין ווייזן.

— ווער וועט מיר געבן?

— אז איך הייס, גיבן יידן.

— ווער וועט מיך אויסהאלטן?

— א שד״ר מעג אראפנעמען פאר זיך א חלק.

— ס׳בני־בית...

— ס׳עט קלעקן פאר אלעמען.

— וואס זאל איך טאן שוין איצט?

— פארמאך די גמרא.

— אוי, ס׳איז נפשי חשקה בתורה! — האט דער טישעוויצער א קרעכץ געטאן.

ער האט פון דעסט וועגן אויפגעהויבן דעם טאוול, גרייט צו פארמאכן. ווען ער טוט דאס, איז ער א פארטיקער. וואס האט דען געטאן יוסף דילה ריינה? דערלאנגט סמאלן א שמעק טאבעק. כ׳האב שוין געלאכט אין הארץ: טישעוויצער רבל, ביסט אין פעקל! דאס שדל פון באד, וואס איז געשטאנען אין א ווינקל און געלוישט, איז געווארן גרין פון קינאה. צוואר, כ׳האב אים צוגעזאגט צו טאן א טובה, אבער די נישט־פארגינעריי ביי אונדזערע לייט איז שטארקער פון אלץ. מיט א מאל טוט דאס רבל א זאג:

— פארגיב מיר, מיין האר, נאר כ׳פארלאנג נאך א ווארצייכן.

— וואס פארלאנגסטו? כ׳זאל אפשטעלן די זון?

— ווייז מיר די פיס.

——481——

—482—

To make a long story short, I remain stuck in Tishevitz. No more Lublin, no more Odessa. In one second all my stratagems turn to ashes. An order comes from Asmodeus himself, "Stay in Tishevitz and fry. Don't go further than a man is allowed to walk on the Sabbath."

How long am I here? Eternity plus a Wednesday. I've seen it all, the destruction of Tishevitz, the destruction of Poland. There are no more Jews, no more demons. The women don't pour out water any longer on the night of the winter solstice. They don't avoid giving things in even numbers. They no longer knock at dawn at the antechamber of the synagogue. They don't warn us before emptying the slops. The rabbi was martyred on a Friday in the month of Nisan. The community was slaughtered, the holy books burned, the cemetery desecrated. The *Book of Creation* has been returned to the Creator. Gentiles wash themselves in the ritual bath. Abraham Zalman's chapel has been turned into a pig sty. There is no longer an Angel of Good nor an Angel of Evil. No more sins, no more temptations! The generation is already guilty seven times over, but Messiah does not come. To whom should he come? Messiah did not come for the Jews, so the Jews went to Messiah. There is no further need for demons. We have also been annihilated. I am the last, a refugee. I can go anywhere I please, but where should a demon like me go? To the murderers?

I found a Yiddish storybook between two broken barrels in the house which once belonged to Velvel the Barrelmaker. I sit there, the last of the demons. I eat dust. I sleep on a feather duster. I keep on reading gibberish. The style of the book is in our manner: Sabbath pudding cooked in pig's fat: blasphemy rolled in piety. The moral of the book is: neither judge, nor judgment. But nevertheless the letters are Jewish. The alphabet they could not squander. I suck on the letters and feed myself. I count the words, make rhymes, and tortuously interpret and reinterpret each dot.

Aleph, the abyss, what else waited?
Bet, the blow, long since fated.
Geemel, God, pretending he knew,
Dalet, death, its shadow grew.
Hey, the hangman, he stood prepared;
Wov, wisdom, ignorance bared.
Zayeen, the zodiac, signs distantly loomed;
Chet, the child, prenatally doomed.
Tet, the thinker, an imprisoned lord;
Jod, the judge, the verdict a fraud.

Yes, as long as a single volume remains, I have something to sustain me. As long as the moths have not destroyed the last page, there is something to play with. What will happen when the last letter is no more, I'd rather not bring to my lips.

When the last letter is gone,
The last of the demons is done.

Translated by Martha Glicklich
…l Hemley

אזוי ווי דער טישעוויצער האט ארויסגעבראכט די דאזיקע ווערטער, האב איך געוווסט אז אלץ איז פארלוירן. מיר קאנען פארשטעלן אלע גלידער אחוץ די פיס. די פיס אונדזערע זענען גענדזענע, פון דעם קלענסטן לאפיטוטל ביז קטב מרירי. דאס שדל אין ווינקל האט געטאן א לאך. צום ערשטן מאל אין טויזנט יאר בין איך, דער בעל־לשון, געבליבן אן לשון.

— די פיס ווייז איך נישט! — האב איך א רוף געטאן אין גרימצארן.

— אויב אזוי ביסטו א רוח!

און ער טוט א געשריי: פיק, גיי ארויס פון דאנען! ער איז צוגעלאפן צו דער ספרים־שאנק, א כאפ געטאן דעם ספר יצירה און געטמען פאכען איבער מיר ווי א גזלן. קעגן ספר יצירה קאן קיינער פון אונדז נישט באשטיין. כ'בין קוים ארויס פון בית־דין־שטוב בפחי נפש.

וואס זאל איך דא לאנג בריינגען? כ'בין געבליבן שטעקן אין טישעוויץ. אויס לובלין! אויס אדעס! אין איין רגע איז געווארן א בארג אש פון אלע מיינע הינטערליסטיקייטן. א באפעל איז געקומען פון אשמדאי אליין: בלייב אין געהאקטע צרות אין טישעוויץ. ריר דיך נישט ארויס ווייטער ווי א תחום־שבת...

ווי לאנג כ'בין שוין דא? אייביק מיט א מיטוואך. כ'האב אלץ בייגעווינט: חורבן טישעוויץ, חורבן פוילן. נישטא מער קיין יידן. נישטא מער קיין שדים. מ'גיסט מער נישט אויס די טון וואסער אין דער נאכט פון דער תקופה. מ'היט זיך מער נישט פאר קיין זוגות. מ'קלאפט מער נישט אן פאר טאג אין דער טיר פון פאליש. מ'ווארנט אונדז מער נישט איידער מ'גיסט אויס א פאמעשאף. דער רב איז אומגעקומען על־קידוש־השם א פרייטאג חודש ניסן. די קהילה האט מען אויסגעקוילעט, די ספרים פארברענט, ס'בית־עולם געשענדט. דער ספר יצירה איז צוריק ביי דעם מנהיג הבירה. אין באד פליוסקען זיך יוונים. פון ר' אברהם־זלמנס אוהל האט מען געמאכט א חזיר־שטאל. ס'איז אויס יצר־הרע, אויס יצר־טוב, אויס עוונות, אויס נסיונות. דאס דור איז שוין זיבן מאל כולו חייב, נאר משיח קומט נישט. צו וועמען זאל ער קומען? אז משיח איז נישט געקומען צו יידן, זענען יידן אוועק צו משיחן. ווײ, מ'דארף מער נישט קיין שדים! מ'האט אונדז אויך פארטיליקט. איך בין געבליבן איינער, א פליט. כ'מעג שוין גיין ווו כ'וויל, נאר צו וועמען זאל גיין א שד פון מיין סגאל? צו די רוצחים?...

אויפן בוידעם וואס האט א מאל געהערט צו וועלוול באנדער, צווישן צוויי צעלעכצטע פעסער, האט זיך פארוואלגערט א טריף־פסול אויף יידיש־טייטש. דארט זיץ איך, דער לעצטער שד. כ'עס שטויב, כ'שלאף אויף א פלעדערוויש. כ'לייען דעם קוידערוועלש פון בוך. ס'שרייבעכץ איז פון אונדזער נוסח: קוגל מיט חזיר־שמאלץ, שמד געוויקלט אין יראה. דער מוסר־השכל איז: להד"ם. אבער די אותיות זענען פארט יידישע. דעם אלף־בית האבן זיי נישט געקאנט צעטרענצלען. דערפון זויג איך. דערין טו איך מיך קלאמערן. כ'צייל די ווערטער, פלעכט גראמען, טייטש אריין אין יעדן פינטעלע פיתום ורעמסס. אלף אן אדלער, אן אדלער פליט; בית א בוים, א בוים בליט; גימל א גלח, א גלח קניט; דלד א דארן, דער דארן ברענט; הא א הענקער, א הענקער הענגט; וואו א וועכטער, דער וועכטער שענקט; זין א זעלנער, א זעלנער שיסט; חית א חזיר, א חזיר ניסט; טית א טויטער, א טויטער מתט; יוד א ייד, א ייד פארגעסט...

יא, ווי לאנג ס'איז דא א יידיש ווארט, האב איך אן אנהאלטעניש. ווי לאנג די מילבן האבן נישט אויפגעגעסן ס'לעצטע בלעטל, איז נאך דא מיט וואס זיך צו שפילן. וואס ס'וועט זיין שפעטער, וויל איך פארן מויל נישט ברענגען.

אן א יידיש אות —
איז א שד א ייד — אויס...

Alef—an ódler, an odler flit.
Beys—a boym, a boym blit.
Giml—a galekh, a galekh knit.
Dalet—a dokter, a dokter heylt.
Hey—a hon, a hon kreyt.
Vov—a volkn, a volkn geyt.
Zayin—a zelner, a zelner shist.
Khes—a khazn, a khazn zingt.
Tes—a toter, a toter shpringt.
Yud—a yatke, a yatke shtinkt.

A—an eagle flies.
B—a tree blossoms.
G—a priest kneels.
D—a doctor heals.
H—a rooster crows.
V—a cloud blows.
Z—a soldier shoots.
Kh—a cantor sings.
T—a Tatar jumps.
Y—a butchershop stinks.

Dalet a dorn, der dorn brent.
Hey a henker, a henker hengt.
Vov a vekhter, der vekhter shenkt.
Zayin a zelner, a zelner shist.
Khes a khazer, a khazer nist.
Tes a toyter, a toyter mest.
Yud a yid, a yid fargest.

D—the thorn burns.
H—a hangman hangs.
V—the watchman boozes it up.

Z—a soldier shoots.
Kh—a pig sneezes.
T—a dead man dies.
Y—a Jew forgets.

59

—482—

דער פֿאַלקלאָריסט

אויפֿן ווילנער פֿישמאַרק איז געווען פֿול. אינעם שמאָלן דורכגאַנג צווישן רייען באַלייעס האָבן זיך אַרומגעדרייט יידענעס פֿון דער גאַנצער געגנט. די ווייבער פֿון פֿאַפּלאַוועס און זאַרעטשע האָבן זיך דערוווּסט, אַז מען האָט אָנגעפֿירט פֿון די בראַסלאַווער אָזערעס ביליקע שטינקעס. האָבן זיי זיך אַ לאָז געטאָן כאַפּן סחורה. ביי די פֿישערקעס האָבן געברענט די פֿינגער. ס'איז געווען אַ הייסער פּאַרקויף. דאָ האָט מען ניט געדאַרפֿט ביי יעדן פֿישל אונטערהייבן די פֿלעטווע, כדי איינצורײדן אַז ס'איז דאַרט רויט — אַ סימן פֿון פֿרישקייט. מען האָט אָנגעוואָרפֿן דעם קונה אַ קאַשיק דרויב און אים געהייסן זיך רוקן ווייטער.

אין אַזאַ טאָג האָט זיך דער פֿאָלקלאָריסט רובינשטיין אָװעקגעלאָזן צום פֿישמאַרק קלייבן מאַטעריאַל. ער איז געקומען פֿון אַ שטעטל, אַוש הינטער ביאַליסטאָק, זאַמלען פֿאָלקלאָר אין ירושלים דליטא. אין יידישן וויסנשאַפֿטלעכן אינסטיטוט האָט מען אים געזאָגט, אַז אויב ער וויל געפֿינען עכטן פֿאָלקס־לשון — זאָל ער זיך אַרומדרייען אויפֿן ווילנער פֿישמאַרק. כאָטש רובינשטיין האָט געהונקען אויף אַ פֿוס, איז ער קאַפּאַבל געווען פֿאַר אַ גליכוועדטל זיך אָוועקשלעפּן אין עק שטאָט. איז ער אויך דאָס מאָל אויפֿגעשטאַנען גאַנץ פֿרי און געקומען אויפֿן פֿישמאַרק. כ'איז געווען פֿאַר אים אַ שווערער מהלך. ציען דעם הינקעדיקן פֿוס פֿון סאַוויטשער גאַס, ווו ער האָט געהאַט זיין קעמערל, ביזן מאַרק, איז אים ניט געווען אַזוי לייכט; אָבער וואָס טוט מען ניט צוליב פֿאָלקלאָר ז..

רובינשטיין האָט זיך אַריינגענומען אין קאָפּ, אַז מען מוז וואָס גיכער אָפּראַטעווען אַלע ווילנער זאָגעכצן, ווייל זאָל עס, חלילה, פֿאַרלוירן גיין, וועט עס זיין אַ גרויסער פֿאַרלוסט פֿאַר דער קולטור. צוליב זיין ליבע צו פֿאָלקלאָר איז ער אַפֿילו געבליבן אַן אַלטער בחור. וויפֿל מען האָט אים ניט גערעדט שידוכים, און גוטע שידוכים, האָט ער אָפּגעזאָגט. אין אינסטיטוט האָט מען אים געוואָלט פֿאַרשדכענען מיט דער אַספּי־ראַנטקע זעלדע, אַ פֿאַרזעסענע מאָד, אַ ספּעציאַליסטקע אין יידישע

אין אַזאַ טאָג האָט זיך דער פֿאָלקלאָריסט רובינשטיין אָוועקגעלאָזן צום פֿישמאַרק קלייבן מאַטעריאַל...

מאכלים, אזש ביזן צוועלפטן יארהונדערט. רובינשטיין האט אבער געזען אין זיין רייכן דמיון, ווי זעלדע די אספיראנטקע שפריזט ווי א בוטשאן אויף אירע לאנגע, דארע פיס צום אינסטינקט אזן ער, א הינקעדיקער הינטער איר. דאס בילד איז אים לגמרי ניט געפעלן געווארן. ווילנע וואלט זיי באווארפן מיט חוזק.

איצט איז ער געשטאנען אויפן פישמארק און געלויערט אויף פאלקלאר. צוגיין נענטער צו די באלייעס האט ער ניט געהאט דעם מוט. טאמער וועט מען אים מבייש־זיין. אויך דערפאר וואס ארום די באלייעס איז גליטשיק און ער קען זיך דארט פיין אויסציען. איז ער געשטאנען ביים עק פון די טישן און ס'איז אים אויסגעגאנגען דאס חיות. רושקע די פישערקע האט זיך געהאט פונאנדערגעלאזט אויף אלע ציינער. רובינ־שטיין האט פון דער ווייטנס געהערט איין ווארט פון צען, אבער בלויז פון דאס געהערטע איז אים געגרונען די סלינע. רושקע האט געלערנט בלק מיט א יידענע און איז שוין באלד גרייט געווען זי אויסצופאטשן מיט א קארפן־עק.

ביי די באלייעס איז געווארן שיטערער. די פישערקעס האבן אנגע־הויבן אויסטאן זייערע פארלוסקעטע פארטעכער. נאך א ביסל, און דער מארק וועט ווערן פוסט. די ערשטע האט אים באמערקט חנה־מערקע די פישערקע. איר באלייע איז געשטאנען אין סאמע עק. זי האט געזען א יונגנמאן זיך ארומדרייען אויף איין ארט, אן א קאשיק אין האנט, איז איר די זאך געווארן קשה; אז קיין פיש איז ער ניט געקומען קויפן איז דאך קלאר ווי דער טאג. ניט אנדערש ער איז אן אונטערגעשטעלטער פון מאגיסטראט. וויל וואס מיינט דאס דרייען זיך אויף איין ארט מיט א בלייער אין האנט, אויב ניט נאכקוקן די וואג? חנה־מערקע האט מער פון אלע פישערקעס געהאט א שוואכקייט אפצווועגן ווייניקער וויפל עס האט געקומט. יום־כיפור, צו יזכור, בעתן אויסגיסן איר ביטער הארץ אויף קולי־קולות, פלעגט איר יואל שמש שטענדיק אויסריידן: חנה־מערקע, וויין ווינציקער און גיב בעסער א ריכטיקע וואג...

חנה־מערקע איז אבער ניט געווען קיין פארשלאפענע. זי האט זיך א חנדל געטאן צו רובינשטיינען מיט דער גאלדענער קאראנקע אויפן פאדערשטן צאן:

— הערעלע, איכל איך געבן א שיינעם קילא שלייען, לעבעדיקע, אירט זיי קוים דערטראגן א היים...

רובינשטיין איז געווארן צעמישט און ניט געוווסט וואס צו ענטפערן. ער האט תמעוואטע אנגעקוקט חנה־מערקען, ווי זי איז געשטאנען פאר־שלייערט אין א וואלן טיכל מיט אויסגעצופטע פרענדז. די בעקלעך ביי איר האבן געפלאמט פון דער גוטער לייזונג און די אויגן, פריילעכע אזלעכע, האבן אים געמאכט אומרויק.

רובינשטיין האט נאך אלץ געשוויגן.

— הערעלע, וואס איז מכוח א פאר וואנצאקעס א צוגאב — האט חנה־מערקע ניט נאכגעלאזט — אייער ווייב וועט ניט וויסן וואס צו טאן מיט אייך...

ענדלעך האט זיך דער פאלקלאריסט אויסגעטשוכעט און א שטאמל געטאן:

— איך... איך זוך ניט קיין פיש...

— דאס האב איך, און דאס גיב איך. וואס זוכט איר?

ביי רובינשטיינען האט זיך ארויסגעריסן:

— עפעס גוטע קללות...

— הא??

— איר פארשטייט... איך קלייב קללות, ווערטלעך... כ'האב פריער געהערט ווי איר האט גערעדט...

חנה־מערקען איז ארויפגעפאלן א שטיין פון הארצן:

— הייסט עס, איר זייט ניט פון מאגיסטראט? אבי איך האב געמיינט... נו, אויב אזוי קענט איר שוין טאקע גיין ראקאם אין דר'ערד אריין...

און חנה־מערקע, א צופרידענע וואס זי איז ארויס טרוקן פון דער גאנצער מעשה, האט זיך צעשריען איבערן גאנצן מארק, אנווייזנדיק אויף רובינשטיינען:

— ווייבער! דער ייד קלייבט קללות, ווער וויל דערלאנגען סחורה?

און שוין איז געווארן ארום פאלקלאריסט א רעדל. אלע פישערקעס האבן געוואלט אנקוקן פון דער נאענט דעם בייזוונדער. רובינשטיין האט זיי געפרווווט דערקלערן דעם ענין פאלקלאר, אבער מען האט אים ניט געלאזט קומען צום ווארט. די פישערקעס, דער עיקרשט רושקע, און

צירל די פּאַגעגעלע, האָבן מיט געשפּאַט און טומל פּאַרטרונקען זײַנע רייד.

נאָך אַזאַ אַפּשניט, איז רובינשטיין גיך, גיך אוועקגעגאַנגען פון מאַרק. חנה־מערקען האָט פאַרקלעמט דאָס האַרץ. פריער האָט זי גאַרניט געהאַט באַמערקט, אַז ער ציט אַ פוס. ס'האָט איר פאַרדראָסן, וואָס זי איז שולדיק אין דעם צוזאַמענלויף. — אפשר איז דאָס ביי אים אַזאַ פּרנסה — האָט זי זיך פאַרגעוואָרפן...

*

רובינשטיין האָט פאַרבויגן זײַן האַנאַר און איז ווידער אַוועק פּרוּוון מזל ביי די פישערקעס. און ניט אַזוי ביי אַלע פישערקעס, ווי ביי איינער — ביי חנה־מערקען. דוכט זיך, אויף איר האָט ער געדאַרפט צום מערסטן ברוגז זײַן, אָבער וויפל ער האָט ניט געוואָלט אַנרייצן אויף איר זײַן געמיט, איז דאָס אים ניט געראָטן. אירע רויטע בעקלעך און די גלאַנציקע אויגן, וואָס האָבן זיך גאָלדיק געמיניעט, זענען אים אַרײַן אין די געבליטן. שוין עטלעכע נעכט, אויף זײַן שמאָלן געלעגער, דער־מאָנט ער זיך, אַז ער איז ניט נאָר אַ פאָלקלאָריסט, נאָר אויך אַ שטיקל מאַנצביל. יאָרן איז רובינשטיין געווען אַרײַנגעטאָן אין זאַמלען פאָלקס־חכמה. ער האָט זיך ממש געוויקעט אין גלייכווערטלעך, קללות, חרמות, משלים. פון אין דער פרי ביז שפּעט ביי נאַכט איז ער געזעסן פאַרקאָפּעט אין זײַנע זאַמלונגען. ער איז געווען זיכער אין זײַן באַוואָרנטקייט קעגן אַלע נסיונות. איז געקומען אַ חנה־מערקע און מיט איין שמייכל אים אַראָפּגעפירט פון זײַן דרך.

דער פאָלקלאָריסט האָט זיך באַמיט מיט אַלע כּוחות צו באַגראָבן זײַנע געפילן און קומען אויפן מאַרק מיט טרוקענע, וויסנשאַפטלעכע צילן. עס איז אים אָבער ניט געראָטן. חנה־מערקע האָט זיך געדרייט ביי אים אין קאָפּ און אים געשטערט צו טראַכטן וועגן עפּעס אַנדערש.

— אַ, דער הערעלע פון די קללות איז דאַ! לאָמיר צעהאַקן די קאַליטקע און פרעגלען פליינע דרייבעס. אַזאַ גאַסט! — האָט חנה־מערקע אים איבערגענומען מיט אַ ברוך־הבא.

רובינשטיינען איז וואַרעם געוואָרן אין אַלע גלידער. ער האָט

דערשמעקט פאָלקלאָר. בנעימותדיק האָט ער צעשפּיליעט דעם רעגן־מאַנטל, אַרויסגענומען זײַן נאָטיצבוך און גיך געגומען פאַרצייכענען.

— זאָגט נאָך עפּעס — האָט רובינשטיין געבעטן חנה־מערקען — זאָגט, און איך וועל פאַרשרייבן אײַערע רייד.

— שרײַבט אַז איר ווילט. עס פעלן דען אין ווילנע משוגעים? איך וויל נאָר וויסן צי איז דאָס ביי אײַך אַזאַ פּרנסה, אָדער איר טוט עס סתם, פון שווילטאָג?

רובינשטיין האָט זיך ניט געפּוילט און געגומען דערקלערן חנה־מערקען די הויכע צילן פון פאָלקלאָר. ער האָט געריידט און חנה־מערקע האָט צוגעשאָקלט מיטן קאָפּ. ניט אַלץ האָט זי פאַרשטאַנען אָבער עפּעס פון דעם ענין האָט זי יאָ באַגומען. נאָך פישערקעס האָבן זיך צוגערוקט צו חנה־מערקעס באַלייע צוליגן אַן אויער. צירל די פּאַגעגעלע האָט ווידער געוואָלט אַנהייבן מיט אירע שטיק, אָבער דאָס מאָל האָט חנה־מערקע ניט דערלאָזט און זיך צעשריען אויף די ווייבער:

— איר ווילט געבן דעם יידן סחורה — איז גוט, אַניט גייט און... זי האָט געוואָלט עפּעס אַרײַנזאָגן, נאָר זיך פאַרכאַפּט. חנה־מערקע האָט זיך פאַרשעמט פאַר רובינשטיינען.

דער פאָלקלאָריסט האָט יענעם טאָג קיין סך אוצרות ניט אויפגע־קליבן, אָבער צופרידן איז ער געווען ביז גאָר. חנה־מערקע האָט אים געזאָגט, אַז שבת אין דער פרי זאָל ער קומען אויף טראָקער גאַס אין כּעדל, וועט מען אַ ביסל אַ שמועס טאָן.

*

זעלדע די אַספּיראַנטקע איז געזעסן אין אַ זייטיקן צימער פון אינסטיטוט און געשריבן וועגן אַ ייִדישן מאכל — שלייסקעס. דערביי האָט זי געקייט אַן אָקרייטשיק ברויט, דין באַצויגן מיט צוואָרעך. אַ קייען, אַ דאָס שרייבן איז איר אַנגעקומען שווער. אַ באַקצאַן איז ביי איר אומגעגאַנגען. מיטן מאכל שלייסקעס האָט זי זיך אויך ניט געקענט קיין עצה געבן. אין אין ביכל האָט זי געפונען אַ רמז, אַז דאָס מיינט טייגלעך פאַרקנאָטן אין האָניק מיטן מאָן. אין אַ צווייטן קונטרס ווערט געזאָגט, אַז דאָס דאַרף זײַן אַ מין קיכעלע באַשאָטן מיט מאַנדלען. פון די ספיקות, וועלכע וועדסיע אַנצונעמען, האָט איר נאָך מער געצויגן

אין הארצן. זי וואלט זיך איצט דערקוויקט מיט א פאטראוועו, מעג זיין א היינטצייטיקע. לעצטנס איז ביי זעלדען געגאנגען מיטן פוטער אראפ. זי האט געהאט געקויפט א נייעם מאנטל ביי נאזן אין טאנדעט. ניט צוליב זיך, צוליב רובינשטיינען. אפשר וועט אים איינפאלן זי צו נעמען צום קאנצערט פון גערשטיינס כאר. אבער וווּ? רובינשטיין האט אין איר דיים ניט געקוקט. מען זיצט אין איין צימער, א טיש ביי א טיש, און ער — גארניט. גוט־מארגן, גוט־יאר. גייט פון איין צ־מער צום אנדערן מיט גאנצע רשימות פאלקלאר, גרייסט זיך מיט די אוצרות... אלע פאסמאקע־ווען זיך. מען קלאפט אים אין פלייצע... דאקטאר ווייגרייך, דער דירעק־טאר פון אינסטיטוט, האט אים גראטולירט... זיך באקענט מיט עפעס א פישערקע, אן אפגעשטאנענעם עלעמענט, און שעפט פון איר זיינע ידיעות... וואלט ער עס כאטש געטאן ווינסשאפטלעך, ניט מישן זיין ארבעט מיט פערזענלעכע סימפאטיעס... אין אינסטיטוט ברענגט מען גרוסן, אז מען זעט זיי צוזאמען זיצן אין די שבתים לעבן שלאסבארג.

זעלדע האט זיך אויפגעהויבן פון איר טישל, געשפרייזט איבערן צימער און כסדר א פרווו געטאן דעם באקצאן, ווי האלט עס מיט אים. דערביי האט זי שטארק געזיפצט. אט איז דער גורל פון לערנען, זוכן, נישטערן אין די ביכער, אז א פשוטע פרוי האט מער הנאה פון לעבן ווי זי, מיט איר גאנצער קענטעניש...

ביי רובינשטיינען אויפן טיש זענען געלעגן זיינע נאטיצן. זעלדע האט אין זיי קרום אריינגעבליקט, ווי א הון אויף האבער. אויף א גרויס בלאט וויסן פאפיר איז געווען אנגעציקלט:

מאטעריאלן צו פאלקלאר־פארשונג. אויפגענומען ביי דער פרוי חנה־מערקע סאלאדוכין, א פיש־הענדלערין אויפן ווילנער פישמארק:

גלייכווערטלעך: ביסטו שוין א הונט, זיי זשע ניט קיין חזיר; אז א שלימזל קוילעט א האן, גייט דער האן אוועק; די בעסטע קשיא איז בולבע־קאשע; די ערלעכסטע מאס איז גיין מאס רייד; פון ליבע באקומט זי...

זעלדען האט דער צוויטיקטער צאן געשטערט צו לייענען ווייטער. האט זי נאך א ווארף געטאן מיט אן אויג אויף דער רובריק „קללות": מ׳זאל דיך טראגן און זינגען; א וויכער באלקאן דיר אין קאפ; מ׳זאל נוצן דיינע קישקעס אויף הענגען וועש.

מער האט זעלדע ניט אויסגעהאלטן. זי האט גוט איסגעשפיגן און איז אוועק צו איר טישל זוכן דעם מקור פון דעם מאכל שלייסקעס.

*

חנה־מערקע האט אנגעהויבן קומען אויפן מארק אין א ריינעם פארטעך. טאמער פאלט אראפ רובינשטיין, זאל זי ניט בלייבן פארשעמט. זי האט זייער געוואלט געפעלן ווערן דעם פאלקלאריסט. די שבתדיקע באגעגענישן מיט אים האבן זי שטארק צעדודערט. ס׳איז שוין באלד געווען דער צווייטער יאר פון איר אלמנהשאפט. ארקע דער זאוואדניק איז גראד געווען א גוטער מאן. ניט קיין טרינקער. אבער וואס איז דערפון אז ער איז ניטא. גאנץ בראסלאוו קען אים ניט פארגעסן. ער איז געווען דארט פון די ערשטע פישערס. זיין זאוואדעווען, זיין אפזעצן א נעץ האט געהאט א שם. ס׳איז ניט געווען קיין נאכט, ער זאל ניט האבן געבראכט עטלעכע מאטניעס פיש. וואס איז געווען געשען ווייס מען ניט ביזן היינטיקן טאג: צי דאס וואסערמיידל, די בלאנדהאריקע קריגודא, וואס וווינט אויפן דעק פון אזערע און דארף יעדן סעזאן אן אנדערן, האט אים אין דער פינצטער פארנארט אין אירע סאליעס, צי זיין שותף, איסרקע דער לאבוק, האט געהאט מיט אים אן איבעררייד און בעתן ארויסציען די נעץ, ביים טאניעווען, אים א שטופ געטאן איבערן בארט — מען ווייס ניט. דאס וואסער האט אים ניט אויסגעשפיגן. איסר האט זיך געהאט געשווארן מיט דער מאמען, אז יענע נאכט איז גאר ארקע צום פאנג ניט געקומען; אבער גיי גלייב א לאבוק. עטלעכע פי־שערס, ארקעס גוטע חברים, האבן זיך איינגעשטעלט פאר איר ביים בראסלאווער רב. יענער האט זי שוין געוואלט מאכן פאר אן עגונה. אלע פון דער בראנזשע האבן זיך געריסן צו איר, און צום מערסטן איסרקע; נאר ווער האט איר געקאנט געפעלן נאך ארקען? אפשר אזא מענטש ווי רובינשטיין. דער גאנצער פישמארק האט שוין געוווסט, אז דאס איז אן איידלמאן, שרייבט ביכער. חנה־מערקען האט זיך פארדרייט אין קאפ. זי איז ארומגעגאנגען ווי פארטשאדעט. איסער זיין ציען א פוס איז דער פאלקלאריסט גארניט קיין האדקער מאנצביל — האט חנה־מערקע געטראכט. היינט דער כבוד. די אייגענע פישערקעס רעדן גאר אנדערש צו איר.

*

— איר זאָלט וויסן זיין, פּאַניע רובינשטיין, אַז יעדע זאַך וואָס צאַפּלט זיך דאַרף אַ מאַלינע. אַט נעמט אַזאַ נאַריש פּישל ווי אַ פלאַטקע. איז איידער זי הייבט אָן שפּילן, לאָזן אירע רויגן, ראַמט זי אַפּ מיטן עקל אַהער־אַהין, אַהין־אַהער, אַ שטיקל גרונט אין טייך. און שוין. זי האָט זיך איינגעשאַפּט אַ כּודאַבע. היינט ווער רעדט נאָך אַ מענטש? איינער אַליין איז אַפילו ניט גוט אין באָד. ווער׳ט איך רייבן די פּלייצע? אַזאַ קאַפּ־מענטש ווי איר קאָנט דאָך נעמען, איך הייס, ווי זאָגט מען — אַ גראַפינע מיט רעטעך... אַט, למשל, נעמט אויסרקען דעם לאַבוק. אַזאַ... כ׳וויל ניט אויסריידן פון מיין מויל...

אין סעדל אויף טראַקער גאַס איז לידיקלעך. חנה־מערקע זיצט אַן אויסגעפּוצטע לעבן רובינשטיינען, און יענער קוקט איר אין מויל אַריין. די באַנק אויף וועלכע זיי זיצן, זינקט אין גרעלע, אַראָפּגעפאַלענע קאַשטאַנ־בלעטער. ס׳איז קיל. חנה־מערקע טוליעט זיך אין קאַטקענעם פּוטערל, און דער פּאַלקלאַריסט האָט אַפילו ניט קיין שכל זיך צוצורוקן אַ ביסל נענטער. חנה־מערקע שיינט. צוגעפּודערט, פאַרקעמט מיט אַ גרייזעלע אויפן וויסן שטערן, שמייכלט זי צו רובינשטיינען און וואַרט. אַן אַנדערער אויף זיין אָרט וואָלט פאַרלייגט אַ האַנט אַרום איר אַקסל, אַפילו אַ שטיף געטאָן. רובינשטיין האָט אָבער איין דאגה — ווי צו פאַרגעדענקען אירע רייד, ניט צו פאַרגעסן עפּעס אַ ווערטל וואָס קאָן אויסגענוצט ווערן פאַר זיין גרויסער זאַמלונג. ניט שטענדיק פּאַסט אים צו פאַרצייכענען באַלד אויפן אָרט. דעם שטיפן פוס האָט ער אויסגעצויגן פאַר זיך, ווי אַ שלאַבאַן, צווישן איר און אים, ניט אַריבערצוגיין.

— דריי זאַכן שאַטן קיין מאָל ניט — אַ שלאָף, אַ באָד און אַ גוט שטיקל פיש... איך זאָג דאָס אַנטקעגן אייך. וואָס איז דאָס זיצן אין סעדל און פרירן, קילן די זשעברעס? איך האָב אין שטוב פון כל־טוב, פאַר קיסרים צו שטעלן. מ׳עט אויפקאָכן טיי. אַ שטיקל מאַרינירטער הערינג איז אויך פאַראַן...

רובינשטיין פאַרכאַפּט זי:

— ניין, אַ דאַנק, באמת, איר דאַרפט זיך ניט באַמיען...

— ווער באַמיען, וואָס באַמיען. ס׳איז אַלץ פאַרטיק. אַזאַ גוז אונדזערע

שונאים אויפן שטערן, סאַראַ באַבקע עס שטייט ביי מיר שוין פון נעכטן. קומט, פּאַניע רובינשטיין, איר׳ט צובייסן. שכל דאַרף מען זוכן אין טעלער.

דער פּאַלקלאַריסט קווענקלט זיך, אָבער חנה־מערקע וויזט אים אויף מיט איר זאַפטיקן מענה־לשון, אַז ס׳קען גאָר ניט זיין עפּעס בעסערס, ווי גיין צו איר און טועם זיין אַ גוט שטיקל פיש. גיט ער נאָך, צוליבן פּאַלקלאָר, און שפּאַנט מיט חנה־מערקען צו איר אַהיים. חנה־מערקע גייט לעבן רובינשטיינען פון זייך געזונטער זייט. פון מאָל צו מאָל כאַפּט זי אים אונטער פאַרן אָרעם. רובינשטיינען ווערט וואַרעם אין די אויגן. ער קוקט ניט אויף זיין באַגלייטערין און הערט ניט אירע רייד. אַ האַרבסטיקער אומעט באַגלייט אים אויפן וועג צו חנה־מערקען.

*

חנה־מערקע איז געוואָרן איידל. זי האָט זיך אָנגעהויבן היטן מיט אַ וואָרט. די ווייבער אויפן מאַרק דערקענען זי ניט. אַפילו אַ וואָג האָט זי אָנגעהויבן געבן אַ בעסערע. אַלץ צוליב רובינשטיינען. רוזשקע די פישערקע האָט זי געלערנט, אַז אויב זי וויל געפעלן דעם פאַלקלאַריסט, זאָל זי אויפהערן לופטערן די שפּראַך. יענער איז אַ פיינער מענטש, און זי, חנה־מערקע, רעדט אַ מאָל זאַכן, אין מויל ניט צו נעמען. אַלע פישערקעס האָבן שוין געוווּסט, אַז רובינשטיין איז געוואָרן אַן איינגייער צו חנה־מערקען. אין ווילנע האָט שוין געטראָפן אָזעלכעס. אַט האָט דער אַקטיאָר ביזרוך גענומען ליבע דעם הינערניקס אַ מיידל — —

חנה־מערקע האָט אָנגעהויבן קומען אויפן מאַרק אַ פאַרקעמטע, אין אַ פאַר טופל, ניט אין אַרקעס שטיוול. אַלע האָבן געוווּסט, אַז ס׳האַלט ביי אַ שידוך... אין צירל די פּאַגעגעלע האָט ניט געהאַלטן פון דער גאַנצער זאַך. זי האָט געזאָגט, אַז פון דעם רובינשטיין וועט נאָך אַ מאָל אַרויסשפּרינגען אַ זשאַבע. קיין פישער איז ער ניט. ביי גיטקען אין קנייפּע זיצט ער ניט, מוז ער האַנדלען מיט ווייבער אויף אַרגענטינע, ניט אַנדערש...

האָט רוזשקע זיך אַרויסגעשטעלט צו גיין אין אינסטיטוט פרעגן אויף רובינשטיינען. זי איז געקומען פון דאָרט אַ צעשטראַלטע. מען האָט ניט געוווּסט וואָס צו טאָן מיט איר. בלויז אייניע — אַזוי האָט זי

דערציילט — עפּעס אַ גרינע טויז, אַן אַלטע, אויסגעצויגענע מאָד, האָט זיך געקרימט און געלאַמט.

רובינשטיין האָט אָבער אויפגעהערט צו קומען אויפן מאַרק. אויך ביי חנה־מערקען האָט ער זיך געוויזן זעלטענער. ער האָט פאַר דער צייט אָנגעזאַמלט גענוג מאַטעריאַל און אין די אָוונטן געאַרבעט איבער אים. חנה־מערקע האָט ניט פאַרשטאַנען: ווען זי איז געווען פאַרשמאַדערט ביזן האַלדז, האָט דער פאַלקלאָריסט ניט פאַרפעלט אַ טאָג זיך צו מעלדן ביי דער באַליע, און איצט, אַז זי האָט אָנגעהויבן צווינטשן יעדן קונה עסט געזונטערהייט, און צוהאַרפן אַ פישל צום וואָג, איז ער עפּעס קאַלט געוואָרן צו איר.

פון דעסטוועגן טוט זי אַלץ כדי נושא־חן צו זיין ביים פאַלקלאָריסט. די שטוב האַלט זי אַ גאַנצע וואָך שבתדיק. אויפן טיש אַ טישטעך, די בעטן פאַרבעט מיט אַ געבלומטער קאָפּע. זי האָט אַפילו איינגעהאַנדלט אויפן דורכהויף אַ בילד פון אדם מיט חוהן, ווי מען טרייבט זיי, באָרוועסע, פון גן־עדן. אָבער וואָס מער זי האָט זיך געסטאַרעט צו רעדן אינטע־ליגענטנע, אַלץ דערשלאָגענער האָט אויסגעזען רובינשטיין. אָנומלט איז זי אָפּגעזעסן אַ גאַנצן אָוונט אין דער היים. ביי יעדן סקריפּ פון טיר האָט איר אָפּגעריסן אין האַרץ. זי האָט געוואַרט אויף אים, אָבער ער איז ניט געקומען.

*

אויף צומאָרגנס האָט רובינשטיין געטראָפן חנה־מערקען ביים אַריינ־גאַנג פון אינסטיטוט. אַרויפגייען אין דער הייך האָט זי זיך געשעמט, איז זי אַ האַלבן טאָג געשטאַנען און געוואַרט אויף אים.

רובינשטיין איז געבליבן געפּלעפּט. ניט שוין־זשע האָט ער חנה־מערקען אַרויפגעפירט אויף פאַלשע מחשבות?

— פאַניע רובינשטיין — האָט זי אָן אָנגעדראָלענע אָנגעהייבן — איר מיינט, אַז חנה־מערקע איז אַ זאַק מיט קללות און גלייטוואַרטלעך, וואָס מען בינדט אים אויף, מ׳רוקט אַריין די האַנט און מ׳שלעפּט פון דאָרט אויף שרייבן ביכער? חנה־מערקע האָט אויך אַ האַרץ. — דערביי האָט זי אָנגעוויזן אויף איר פולער, לינקער ברוסט — מ׳פירט זיך ניט אויף אַזוי מיט אַ פרויענצימער, ווען מ׳זעט אַז זי האָט אַ שוואַכקייט צו

איך... באַדיי וואָלט איר גליך געזאָגט, אַז איר דאַרפט די נאַרישע פישערקע נאָר צוליב די קללות... מילא, זאָל איך זיין צום געזונט...

דאָס ערשטע מאָל אין זיין לעבן האָט רובינשטיין אָפּגעפילט אַזוי שטאַרק זיין פאַרשפּילטן אַלט־בחורשן לעבן. ער האָט איר געוואָלט זאָגן, אַז עס איז ניט אַזוי ווי זי מיינט, אַז... אָבער אײדער ער האָט נאָך באַוויזן צו עפענען דאָס מויל, איז זי שוין געווען פאַרשוווּנדן הינטערן ראָג וויוואָלסקע.

רובינשטיין האָט פאַרבויגן אַ פּלייצע אונטער זיין ביטערן גורל, געקויפט אַ גרינעם רוקאַק און אויפגעהונקען פון ווילנע קלייבן פאָלקלאָר אין אַן אַנדער שטאָט...