

"בולע מאות ספרים ממאות שנים":¹

עגנון ודימויו כגאון

חיים וייס

"שיש כאן ספרים שלא עלתה על דעת המחפשים
לשאול עליהם שמרוב חיפוש שוא נתיאשו מלמצאם."
ש"י עגנון²

"היחס הנפשי המבוטא בעיסוק האנתולוגי של בעל 'מים נוראים', 'אתם ראיתם' ו'ספר, סופר וסיפור', מצביע לא רק ההיכרות מעוררת ההשתאות של הגאון היוצר עם כתבים של אחרים, אלא על צו פנימי של חובת התודעות עם כל מה שבוטא אי פעם בקדושה או בגדולת נפש.³ במילים משתאות אלו מתאר הלל ברזל את התפעמותו מהיקף למדנותו וידיעותיו של מושא מחקרו, שמואל יוסף עגנון, בו הוא רואה גאון טקסטואלי. אין צריך לומר כי הקטגוריה "כל מה שבוטא אי פעם בקדושה או בגדולת הנפש" היא כה רחבה ועמומה, עד שלמעשה אין היא מכילה דבר, וכל תכליתה היא להאדיר לכדי ממדים מיתיים את ספרייתו המדומיינת והאינסופית של עגנון, ואת דימויו כגאון. עמדה מעריצה זו אינה ייחודית להלל ברזל. פעמים רבות ובהקשרים מגוונים התייחסו לש"י עגנון כאל גאון, יוצר חריג, בעל שליטה חסרת תקדים במגוון עצום של מקורות מן המסורת היהודית. עגנון נתפס כיחיד בדורו, כפנומן טקסטואלי, וכמי שחולש על ספרייה עצומה של ידע ולמדנות שאינה נגישה לרעיו הסופרים, כמו גם לרבים מקוראיו או מבקריו. הוא מצטייר כמי שעובד ללא לאות בחדרו ספון הספרים, מרוכז בעצמו ובכתיבתו, תוך שהוא שולט ללא מצרים בכל ענפיה ושלוחותיה של הספרות העברית: מקרא, ספרות חז"ל, פיוט, ספרות עממית מימי הביניים, ספרות הסוד היהודית הקדומה,

1 הציטוט הוא משל ר' בנימין (יהושע רדלר), דבר, 8.4.1932. מאמר זה ראשיתו בהרצאה שניתנה באוניברסיטת בר אילן במסגרת כנס היובל לפרס נובל לש"י עגנון. אני מבקש להודות למשה גולצ'ין, מארגן הכנס, על הזמנה ליטול בו חלק, ולמשתתפי הכנס על הערותיהם. ההרצאה ראתה אור בכתב העת מאזניים בעריכתו של מתן חרמוני (חיים וייס, "לקרוא את עגנון הגאון", מאזניים, צא, 3, תשע"ז, עמ' 77-84). מאמר זה הוא עיבוד נרחב ושונה לאותה הרצאה. אני מבקש להודות לחברות וחברים שקראו את המאמר בשלבי השונים ותרמו בהערותיהם תרומה של ממש: אמיר בנבגי, מירה בלברג, חיים באר, צחי וייס, גלית חזן-רוקם, אברהם (רמי) ריינר, אמנון רז-קרקוצקין, אפרים שהם-שטיינר, יגאל שוורץ, יעל שנקר ודינה שטיין.

2 שמואל יוסף עגנון, שירה, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, תשל"א, עמ' 437.

3 הלל ברזל, שמואל יוסף עגנון: מבחר מאמרים על יצירתו, תל אביב: עם עובד, 1982, עמ' 114.

הזהר ושלוחותיו, ספרות שבתאית וספרות חסידית קדומה ומאוחרת. על כך ניתן להוסיף את ספרות השו"ת וההלכה, ואלו כאמור רק דוגמאות חלקיות. במאמר זה אינני מבקש להצטרף לשיח המחקרי-בלשי הבוחן את היקף ידיעותיו הממשי של עגנון, ואינני מבקש גם להציע מבט חדש על יכולתו הווירטואוזית לעשות שימוש ספרותי במקורות: להטות אותם, לעקמם ולצטטם כרצונו. בשונה מאלה אני מעוניין לבחון את משמעות הגדרתו של עגנון כגאון ואת תפקידה המשמעותי של ספרייתו הממשית והמדומיינת, שמכוחה הוא פעל בעיצוב השיח המחקרי המוקדש לו וליצירתו.

מהלך זה מחייב מעין הקדמה קצרה בה ייבחן מושג ה”גאון”, על המשמעויות השונות שנסתפחו לו לאורך השנים. מספרות המקרא עד לימינו צבר מושג ה”גאון” משמעויות מגוונות שהעמידו מערך דימויים סבוך, הכולל בתוכו סתירות פנימיות הנוגעות לזהותו ולאופן פעולתו של הגאון: האם עבודה קשה היא סימן ההיכר המובהק שלו, או שמא דווקא היעדרה? האם הגאון שונה מהותית מכל אדם אחר, או שמא הסיזיפיות של עבודתו הקנתה לו את מעמדו? והאם עיקר כוחו מצוי דווקא בלמדנותו, או באינטואיציות הפרשניות שלו?

אני איני מבקש להכריע בין המתחים, ולהעמיד את עגנון או את השיח הפרשני על אודותיו על אחד מקטביו. נהפוך הוא, אני מעוניין להדגים כיצד המתח הבלתי מוכרע בין קוטב הגאון האינטואיטיבי לקוטב הגאון הלמדן, עומד בבסיס השיח המחקרי על עגנון, כמו גם בבסיס כמה מן הדימויים המיתיים שעגנון וכמה מחוקריו כוננו סביב כתיבתו. דימויים אלו נשענים הן על האדרה של ספרייתו וכוחו הלמדני, הן על מיסטיפיקציה של הליך היצירה עצמו.

* * *

מקורה של המילה ”גאון” במקרא, ומשמעויותיה מגוונות: גאוה, גאות, גדולה, כמו גם סבך הצמחייה הגבוהה הגדל על שפת הנהר.⁴ כפי שמציין גדליהו אלון, בספרות התנאים והאמוראים המונח ”גאון”, בהסתמך על הפסוק מויקרא ”ושברתי את גאון עֲזָכֶם” (כו, יט), מתייחס באופן שלילי לעושר כלכלי המקנה מעמד חברתי ואין בו שום ממד של למדנות או אינטלקט, שיופיעו מאוחר יותר.⁵ השינוי המשמעותי בשימוש של המונח מופיע

4 לגבי גאוה ראו: ”לפני שבר גאון, ולפני כשלון גבה רוח” (משלי טז, יח); גאות: ”ואמר עד פה תבוא ולא תוסיף, ופא ישית בגאון גליך” (איוב לח, יא); גדולה: ”ביום ההוא יהיה צמח ה' לצבי ולכבוד, ופרי הארץ לגאון ולתפארת” (ישעיהו ד, ב). לגבי סבך הצמחייה על גדות הנהר: ”כאריה יעלה מגאון הירדן” (ירמיהו מט, יט). עוד על גלגולי המונח במקרא כמו גם לאחר מכן, בימי הביניים ובעת החדשה, ראו: תמר כץ, ”מגאון הירדן לגאונות הכיתה”, האקדמיה ללשון העברית (מילת החודש), ניסן תשע”ב (המאמר לקוח מאתר האקדמיה ללשון העברית: ”מגאון הירדן לגאונות הכיתה”).

5 ראו: גדליהו אלון, ”גאון, גאים (מן ההיסטוריה החברתית של א”י בתקופת התנאים)”, תרביץ כא, ב, תש”י, עמ’ 106-111.

לאחר חתימת התלמוד, בתקופת ה"גאונים" (בין המאה ה-7 עד המאה ה-11 לערך)⁶. בהסתמך על הביטוי "גאון יעקב" שמקורו בפסוק מספר תהילים "יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה" (מז, ה)⁷, נוצרה לראשונה זיקה בין המילה גאון ובין מעמד אינטלקטואלי וקהילתי גבוה. המונח "גאון יעקב" הפך לכזה המסמל את "גאוותה ותפארתה של ישראל", והתקבל ככינוי הרשמי של ראשי הישיבות בארץ ישראל, בבל, דמשק ומצרים. חשוב להדגיש כי בתקופה זו המונח "גאון" נטול כל משמעות פרסונלית ואינו מתייחס לכוחו הלמדני החריג של חכם כזה או אחר, כי אם משמש אך ורק כהגדרה לתפקיד קהילתי.

ככלל, מגמה זו ממשיכה גם בתקופת הראשונים (בין המאות ה-11 ל-15 לערך) והמונח "גאון" משמש בה כמעט תמיד לתיאור חכמים שנשאו בתואר זה בדורות קודמים, ואין אנו מוצאים קשר וזיקה בין המונח ובין יכולות אינטלקטואליות ולמדניות יוצאות מגדר הרגיל של חכם כזה או אחר. עם זאת, בכתבי הראשונים מופיעות חריגות ראשונות, בודדות ומהוססות, אך בעלות משמעות, לתהליך שיתרחש שנים רבות לאחר מכן, של המרת המושג הממסדי "גאון" לכינוי מעריץ, המתייחס לדמותו של חכם ספציפי. כך ר' אפרים מבון (בונא), בן המאה ה-12, מתאר בחיבורו ספר זכירה את רבנו תם כגאון וזאת על סמך למדנותו ולא על סמך מעמד רשמי כלשהו שהוא נשא:

הרביעי בשבת, עשרים בסיון ד"א ותתקל"א⁸ קיבלוהו כל קהילות צרפת ואיי הים ורינוס ליום ספד ותענית מרצון נפשם ובמצות הגאון רבינו יעקב בן הרב ר' מאיר אשר כתב אליהם ספרים והודיעם, כי ראוי הוא לקבעו צום לכל בני עמנו וגדול יהיה הצום הזה מצום גדולה בן אחיקם "כי יום כיפורים הוא"⁹.

אם נניח בצד את ההקשר הקשה בו נכתבו הדברים – עלילת הדם בבלואה¹⁰, חשיבות דבריו של ר' אפרים לענייננו היא בהגדרתו הנדירה של רבנו תם כגאון. על אף שרבנו תם לא היה כמובן חלק מגאוני בבל, הוא זוכה כאן לתיאור "גאון", המבקש להעצים את מעמדו. כפי שמציין אברהם (רמי) ריינר, זהו "שילוב נדיר, ולמיטב ידיעתי יחידאי,

6 לשאלת תיחומה ההיסטורי המדויק של תקופת הגאונים ראו למשל: שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ו; ירחמיאל ברודי, פתח לספרות הגאונים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998 (בייחוד הפרק הראשון).

7 הביטוי מופיע שוב בשלושה פסוקים נוספים: עמוס ו, ח; עמוס ח, ז; נחום ב, ג. יש לומר כי לא בכל המקרים ההקשר של הביטוי הוא חיובי. כך בעמוס ו, ח: "נִשְׁבַּע אֲדֹנָי יְהוִה בְּנַפְשׁוֹ, נְאֻם יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, מִתְּאֵב אֲנִי אֶת-גְּאוֹן יַעֲקֹב, וְאֶרְמַנְתִּיו שְׁנֵאתִי; וְהִסְגַּרְתִּי, עִיר וּמְלֶאכֶה." יום ד', 26.5.1171.

8 ההדגשה שלי, ח"ו. ספר זכירה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1970, עמ' 33.

10 לדיון אירועי בלואה ומקומם בתודעה ההיסטורית של בני הזמן ראו: ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב: עלמא, 2000, עמ' 203-218 (והערה 117).

של התואר 'גאון' ביחס לרבנו תם המעצים את סמכותו מעבר למקובל בשדה התרבות הצרפתי בן הזמן ומעניק לו משהו מעצמתם של גאוני בבל.¹¹ בראשית תקופת ה"אחרונים", במאות ה-16 וה-17, הזיקה הברורה בין המונח "גאון" ובין אותם ראשי ישיבות קדומים בבל ובארץ ישראל שכונו "גאונים" מתמוססת והמונח הופך לכינוי חיבה, הערכה ואף הערצה לתלמידי חכמים, מן העבר כמו גם בני זמנם של הכותבים, הנתפסים כבעלי מעמד אינטלקטואלי או ציבורי משמעותי. כך למשל כותב הרמ"א (משה איסרליש) בן המאה ה-16, את הדברים הבאים, בדברי הפתיחה שלו למכתב לקרובו המהרש"ל (שלמה לוריא):

מרגניתא שפירא, אשר ליה שבילי דשמיא כשבילי דארעא נהירא כל רז לא סתים ליה כקל כחמירא. הוא אהובי הגאון מר שאירי מוהר"ר [=שאר, מורנו ורבנו הרב ר'] שלמה ש"ן [=שיאיר נרן].¹²

עם זאת, יש לומר כי עדיין, במאות ה-16 וה-17, נראה שמונח זה אינו מבקש להתמקד בתופעה ייחודית של פנומן אינטלקטואלי בעל יכולות חריגות או יוצאות מגדר הרגיל, והוא מופיע לרוב כחלק משרשרת של ביטויים שתכליתם דברי שבח ולעתים אף חנופה לבעלי מעמד או שררה: כגון "החסיד", "החכם הכולל", "כל רז לא סתים ליה" ועוד. התחנה המשמעותית הבאה בהתפתחות דמות הגאון בתרבות היהודית מתחברת לטענה שהופיעה בהגות האירופית הרומנטית של המאות ה-18 וה-19, המייחסת לגאונות ערך מוסף נסתר וחומק מהגדרה, המעניק לנושא אותו יכולת חריגה המעמידה אותו על

11 ראו: רמי ריינר, רבינו תם: פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2021, עמ' 241 והערה 45, שם. עדות נוספת מייחסת את התואר "גאון" לרבנו גרשום מאור הגולה, וראו: "וכבר משנים קדמוניות החרים הגאון רבנו גרשום מאור עיני גולה ז"ל כל מי שישא אשה על אשתו" (שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף רה). כדאי לציין כי ישנן מסורות לפיהן רבנו גרשום היה חתנו של רב האי גאון, ואולי דרך הגדרתו של רבנו גרשום כגאון נעשה ניסיון להעביר ולהרחיב את סמכותם של הגאונים גם אל מחוץ לתחומה של בבל (אני מודה לרמי ריינר על הערה זו). בהקשר זה ראו גם אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים: מגנס, 1981, עמ' 227.

12 [ההדגשה שלי, ח"ו], שו"ת הרמ"א סימן ז. תרגום החלק הארמי: "למרגנית הטובה, אשר שבילי השמיים נהירים לו כשבילי הארץ וכל רז, קל כחמור, אינו סתום בפניו." זוהי פתיחה מסוגנת, מלאת שבחים, המקדימה תשובה וכחנית ונזעמת של הרמ"א לקרובו המהרש"ל. בספרי השו"ת השונים ניתן למצוא עוד דוגמאות רבות לשימוש במונח "גאון" כתואר כבוד לחכמי ישראל. כך נפתחת שאלה לר' יוסף קארו בפניה: "איש אלהים קדוש הגבר הוקם על החכם השלם הרב הכולל הגאון כמוהר"ר נ"ו [=כבוד מורנו ורבנו הרב ר', נטריה רחמנא וברכיה (ישמרהו האל ויברכהו)]." שו"ת אבקת רוכל סימן נ"ח.

מישור אחר ונפרד משאר חכמי דורו.¹³ זהו מודל תרבותי המתבונן במבט מעריץ על הגאון שנתפס כדמות השואבת את כוחה ממעין חיבור קמאי לכוחות הטבע עצמם, המחוללים התפרצויות רגעיות ואקסטטיות של יצירה. עבודתו של הגאון אינה סדורה, אינה שיטתית, ואינה הולכת בתלם או פועלת באופן ישיר מתוך התייחסות לעבודות שקדמו לה. כפי שמראה וירטאנן (Vertanen), בכתביהם של הוגים שונים כגון קאנט¹⁴ ומאוחר יותר ניטשה,¹⁵ רווחה ההנחה כי יש פער שאינו ניתן לגישור בין גאונות (Genius) ובין כשרון (Talent).¹⁶ אלו הן תכונות שנתפסו כסותרות וכמנוגדות. הגאון שואב את כוחו מסוג של חיבור, אפל ואלים לעתים, לכוחות הטבע, ואילו בעל הכישרון שאינו גאון כוחו נשען בעיקר על עבודה קשה ועמל.¹⁷ חלוקה זו חושפת גם את נקודת התורפה של הגאון שללא

13 ראו בהקשר זה דבריו של בקר (Becker): "It is around the start of the eighteenth century that the term 'genius' began to acquire its modern meaning. In the sense that it was used to denote a mysterious quality, a creative energy, that certain individuals were assessed as possessing. However, it was not until the middle of the eighteenth century that the name of genius became applied not just to the quality but to the individuals manifesting it." George Becker, *Mad Genius Controversy: Study in the Sociology of Development*, California: Sage Publication California, 1978, p. 24

14 ראו למשל: "אין פלוגתא בכך, שהגאונות היא הניגוד הגמור לרוח החיקוי. ומכיוון שהלימוד אינו אלא חיקוי, הרי כשרון הלימוד הגדול ביותר, למדנות (כושר קליטה) בחינת למדנות, אינם בגדר גאוניות. אבל אפילו כשאדם חושב או מפייט בעצמו ואינו מסתפק בכך שמקבל מה שחשבו אחרים, ואפילו הוא ממציא מה בתחומי האמנות והמדע; מכל מקום עדיין אין זה טעם מספיק לכנות מוח כזה (שהוא לעתים מוח גדול) בשם גאון; בניגוד למי שאינו מסוגל לעולם אלא ללמוד ולחקות, שקוראים לו "חמור נושא ספרים". (עמנואל קאנט, ב'קורת כוח השיפוט, תרגום: רוטנשטריך וברגמן, מוסד ביאליק: ירושלים, 1969, סעיף 47, עמ' 126).

15 ראו אצל וירטנן: Reino Virtanen, "On the Dichotomy between Genius and Talent", *Comparative Literature Studies*, Vol. 18, 1, 1981, pp. 69-90 (especially p. 71)

16 בהקשר זה ראו גם דבריה של ג'פרסון: "The emergence of genius as a key concept in the eighteenth century was frequently supported by an opposition between genius and talent." Ann Jefferson, "Genius and its Others", *Paragraph*, Vol. 32, 2, 2009, pp. 182-196 (185)

17 אחד המקורות הקדומים החשובים לעמדה זו, המזהה את הכותב הגאון החד-פעמי כיוצר שכוחו נובע מן הטבע עצמו – הוא על הנשגב של לונגינוס. החיבור, שנתחבר ככל הנראה בסביבות המאה ה-1 לספירה, ותורגם לצרפתית ב-1677, היה בעל השפעה רבה על הוגים רבים במאות ה-18 וה-19. אברמס, במחקרו על מקומו של לונגינוס בהגות התקופה, מתאר אותו כך: "המופת והמקור של יסודות אופייניים רבים בתיאוריה הרומנטית." H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, N. Y.: W.W. Norton, 1958, p. 72. על אף שלונגינוס כמובן אינו משתמש במונח "גאון", הרי שהוא מניח את קווי המתאר לדמותו, הנשענים על זיהוי ההשראה ככוח טבעי הנובע מתוך האדמה: "מתוך נקיק אשר באדמה בוקע, כפי שמספרים, אד המעניק השראה..." (לונגינוס, על הנשגב, תרגום: יורם ברונובסקי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1985, פרק 13 [עמ' 39]). הוא גם רואה בגאון מי שאינו מצייח לחוקים, לפרטים הקטנים, המיועדים לכותבים בינוניים: "כלום אין גדולה אמיתית דווקא באותם משוררים ופרוזהיקנים הטועים לעתים ולא דווקא אצל אלה שהם תמיד בינוניים בכתבתם, גם אם זו נקייה מטעויות [...] כאשר מדובר בגדולה יש להקל ראש בפרטים הקטנים." (שם, פרק 33 [עמ' 60]). על החיבור עצמו ראו דברי ההקדמה של יורם ברונובסקי (שם, עמ' 5-19).

אותה "השראה" או "התגלות" אין בכוחו ליצור דבר.¹⁸ ברוח זו ניתן להבין את ההגדרה לגאונות אותה מציע דני דידרו הפילוסוף הצרפתי בן המאה ה-18, הטוען כי את דמותו של הגאון ניתן להגדיר, על דרך השלילה, דרך דמותו של היוצר הקונבנציונלי, שלעולם לא יגיע לפסגה האמיתית השמורה אך ורק לגאונים. כך הוא כותב בכתביו האסתטיים:

לך לך ידידי אל אחת הסדנאות והתבונן באמן בשעת עבודתו. אם תראנו עורך בסימטריה גמורה את הגוונים ואת חצאי-הגוונים על הפלטה שלו, ואם מקץ רבע שעה של עבודה לא הופר הסדר הזה, תוכל להכריז בלי היסוס שאמן זה קר מזג הוא וכי לעולם לא יוציא מתחת ידו ולו יצירה אחת שיש לה ערך. דומה הוא למלומד כבד מחשבה המבקש לצטט דבר מה והוא מטפס על סולמו, נוטל את הספר הדרוש לו, פותח אותו, ניגש אל שולחנו, מעתיק את השורה הנחוצה לו, מטפס שוב בסולם ומחזיר את הספר למקומו. לא כך עובד הגאון. מי שתחושת הצבע טבועה בעצמותיו, נועץ את עיניו בבד הציור, פיו פעור למחצה והוא נושם בכבדות: הפלטה שלו דומה לכאוס. ודווקא בתוך הכאוס הזה הוא טובל את מכחולו, דולה ממנו את מעשה הבריאה...¹⁹

נראה כי האידיאליזציה של דמות הגאון (Genius) בשיח האינטלקטואלי האירופי של המאות ה-18 וה-19 לחלה גם אל העולם היהודי בן התקופה. מעבר לדמיון הפונטי בין שני המונחים "גאון" ו-"Genius",²⁰ הרי שהדומיננטיות של הדמות הרומנטית החדשה, הגאון בעל ההשראה האלוהית, הדגישה וחידדה את האידיאליזציה שהחלה מעט מוקדם יותר במסורת היהודית. כך הפך המונח מעוד שם תואר הנע על הצייר שבין הערצה וחנופה המתאר את מעלותיו ויצאות הדופן של נשואו, לכוזה המתאר אינטלקטואל בעל יכולות חריגות ויצאות דופן. עם זאת, בשונה מהמודל האינטלקטואלי הרומנטי, שיצר הבחנה ואף ניגוד בין השראה ובין למדנות, והעמיד אותם כשני וקטורים סותרים שאינם נפגשים, במודל היהודי החדש של הגאון שני הווקטורים הללו נפגשים, משתרגים זה בזה, והופכים

18 ראו: Virtanen, הערה 15 לעיל, עמ' 70-74.

19 דני דידרו, "דעות הענוות על אודות הצבע", כתבים אסתטיים: מבחר, תרגום: חיה ומיכל אדם, ירושלים: מוסד ביאליק, 2005, עמ' 150-151. בהקשר זה ראו גם את דבריו של ישעיהו ברלין ביחס לדידרו: "דידרו היה מן הראשונים שהטיפו שיש שני סוגי בני אדם. ישנו האדם המלאכותי, השייך לחברה ומתאים את עצמו למנהגיה ומבקש להשביע רצון; הוא הטיפוס המקובל של הדמות המלאכותית המעודנת הקטנה שציירו הקריקטוריסטים של המאה ה-18. ואולם בתוך האדם הזה כלוא אינסטינקט הפשע האלים, הנועז, האפל, של אדם המבקש לפרוץ. זה האדם היוצר יצירות גאונות ונהדרות [...] גאונות זו, אי אפשר לאלפה." (ישעיהו ברלין, שורשי הרומנטיקה, תרגום: עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד, 2001, עמ' 73).

20 בהקשר זה ראו דבריו של גד בן עמי צרפתי: "לפעמים שאילת המשמעות פועלת מחמת דמיון צליל שבין שתי מילים, כלומר מלה של לשון א' מקבלת את המשמעות של לשון ב' הדומה לה בצליל (בתנאי, כמובן, שגם המשמעיים לא יהיו יותר מדי רחוקים). זאת היא **שאילת משמעות על יסוד פונטי**, והיא סוג מיוחד של אטימולוגיה עממית. בעברית המודרנית יש לזה לא מעט דוגמאות: בדרך זו נעשתה 'גאון' ל-'genius'..." (גד בן עמי צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים: א. רובינשטיין, תשל"ח, עמ' 195, סעיף 8.30. ההדגשה במקור).

לאחד: גאון שהוא בה בעת גם למדן עצום וגם בעל אינטואיציות אינטלקטואליות יוצאות מגדר הרגיל, זה שהאל עצמו מדבר מתוך גרונו.

אחת הדמויות המזוהות ביותר עם סוג זה של גאונות היא זו של הגאון מווילנא (הגר"א).²¹ ר' אליהו בן שלמה זלמן, שחי ופעל בליטא לאורכה של המאה ה-18, מימש בדמותו את אידאת הגאון החדשה, אותה התכה ייחודית של למדנות יוצאת דופן עם יכולות אינטלקטואליות פנומנליות, הממקמות אותו על מישור נפרד ושונה מכל בני דורו. הוא נתפס כמי ששני הווקטורים המקבילים הללו – הלמדנות והאינטואיציה – התאחדו באופן מושלם בדמותו ולפיכך תואר כבעל יכולות למדניות נדירות, זיכרון בלתי רגיל וכוח פרשני יוצא דופן.²² תלמידו המובהק, ר' חיים מוולוז'ין, תיאר את אישיותו, ואפיין, דרך היקף ידיעותיו של רבו, את זהותו כגאון:

כי שמעתי מפיו הק' [=הקדוש] שפעמים רבות השכימו לפתחו כמה מגידים מן השמים בשאלתם ובקשתם שרוצים למסור לו רזין דאורייתא [=סודות התורה] בלא שום עמל. ולא הטוה אזנו אליהם כלל [...] וענה ואמר איני רוצה שתהיה השגתי בתורתו ית"ש [=יתברך שמו] ע"י שום אמצעי כלל וכלל. רק עיני נשואות לו ית"ש מה שרוצה לגלות לי וליתן חלקי בתורתו ית"ש בעמלי אשר עמלתי בכל כוחי [...] ולא הניח דבר קטן ודבר גדול: תלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וספרא וספרי ותוספתות וכל המדרשים, והזוה"ק [=הזוהר הקדוש] והתיקונים ומעשה מרכבה וכל דבר קדשם של המקובלים הראשונים וכתבי האריז"ל [=האר"י ז"ל] [...] ונתן נפשו ממש על כל דבר ודקדוק מן התורה. וחזן לארבע אמותיו לא נסתכל מעודו. וגודל פרישותו מכל ענייני העולם היה להפליא, עד אשר לא שאל מעולם על שלום בניו ומעודו לא כתב להם שום מכתב פ"ש [=פריסת שלום] ולא קרא מכתבם.²³

דברים קצרים אלו של ר' חיים מוולוז'ין ממחישים את השתרגותם של שני הווקטורים: ההשראה והלמדנות. הגאון אינו מתכחש לעצם קיומו של מקור אלוהי לידע ("מגידים מן השמים"), לאותה השראה שבעצם אפשרות קיומה מגדירה אותו כבן הנבחר או כגאון,

21 ברבים מכינויו של הגר"א, בעברית וביידיש, המילה גאון מופיעה: הגאון מווילנא, הגר"א (הגאון ר' אליהו), דאר וילנער גאון והגאון החסיד. על יחסו של עגנון לגאון מווילנא ניתן לעמוד דרך עדותו של עמוס רובין: "עגנון אמר שמתקנא רק בגאון מווילנא (ר' אליהו), שהיה יכול כאילו לשים מחיצה בינו ובין העולם הסובב אותו. ויכול היה להגיד לאותו אדם שאמר לו שאחותו באה אליו לאחר שלא ראה אותה 14 שנה שכעת הוא עסוק בלימוד, וממילא הרי יראה אותה בעולם הבא..." (עמוס רובין, "ש"י עגנון בעל פה", הארץ, 30.3.2005). יש לומר כי מעדות חלקית ומקוטעת זו ניתן לעמוד בעיקר על הערצתו של עגנון ליכולת הניתוק הפיזית והרגשית של הגר"א מסביבתו ומשפחתו, ופחות על הערצתו ללמדנותו של הגר"א. על מקומה של קבלת הגר"א ביצירתו של עגנון ראו אלחנן שילה, הקבלה ביצירת ש"י עגנון, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2011, עמ' 326-332.

22 לדיון מפורט בדמותו של הגאון מווילנא ראו עמנואל אטקס, יחיד בדורו: הגאון מווילנא: דמות ודימוי, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח, בייחוד עמ' 18-31.

23 מתוך דברי ההקדמה של ר' חיים מוולוז'ין לפירושו של הגאון מווילנא על ספרא דצניעותא. עגנון מתייחס להקדמתו של ר' חיים מוולוז'ין במכתב לדוד תמר, וראו: דוד תמר, "לכתוב מכתבים אין בי בכוחי", ידיעות אחרונות, 11.8.1978.

השונה מהותית מאלו שנתיב זה אינו פתוח עבורם. אך בניגוד למודל הרומנטי, השואף לממש את אותה השראה, זו שאינה כרוכה בעמל, הגאון מוויילנא רואה בה דבר פסול ולא ראוי, פיתוי שאסור להענות לו: "איני רוצה שתהיה השגתי בתורתו ית"ש ע"י שום אמצעי כלל וכלל." האידאה הלמדנית בה הוא מאמין, הדרך הראויה ל"השגת התורה", עוברת אך ורק דרך עמל קיצוני, בדיוק אותו עמל לו בז דידרו בדבריו. העמדת העמל בלבו של מודל הגאון מובילה לכינונה של אידאה נזירית חמורה של חכם המופרש לחלוטין מן הציבור, שאינו יוצא אל מחוץ לד' אמותיו, ואף מתכחש לבני משפחתו: "עד אשר לא שאל מעולם על שלום בניו ומעודו לא כתב להם שום מכתב פ"ש [=פריסת שלום] ולא קרא מכתבם." זהו מעין פיתוח ושכלול של מודל "הנזיר הנשוי" התלמודי עליו עמד דניאל בויארין: "חכם שתשוקתו לתורה מובילה אותו להתכחש למשפחתו."²⁴ אלא שבשונה מהמודל התלמודי, שהוא מודל קהילתי השם את הדגש על תשוקתם של כלל החכמים ללימוד, הרי שהמודל שמוצע כאן, בתיאורו של ר' חיים מוולוז'ין, הוא מודל אינדיבידואלי, של תלמיד חכם יחיד בדורו, שכוחו נובע בדיוק מעצם חריגותו אל מול שאר החכמים: כל החכמים מוכשרים, הוא גאון.

ההאדרה של אידאת העבודה הקשה מובילה, כבר בדבריו של ר' חיים מוולוז'ין, לתיאורים קיצוניים, מופרזים ומוגזמים, של כוחו הלמדני של הגאון: שליטה בכמות בלתי אפשרית של טקסטים, זיכרון פנומנלי, יכולת אנליטית יוצאת מגדר הרגיל ומחויבות טוטלית, חסרת פשרות, ללימוד. תיאורים אלה מופיעים לרוב כעדות אישית של הגאון עצמו או של מי ממקורביו, ובכך מקנים להם תוקף של אמת, של "כך היה הדבר". יסוד ההגזמה וההפרזה המצוי בבסיס הדברים לא רק שאינו חותר תחת אמינותם של הדברים, אלא מקנה להם תוקף של אמת: הוא מאפשר לקהילה השומעת להפוך, בעזרת כוחה של העדות האישית, את המיתוס להיסטוריה, ולברוא דמות אידיאלית של גאון, המשקף במעשיו את ערכיה ומשאלותיה של הקהילה.²⁵

* * *

24 ראו: דניאל בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 139-169.

25 לעדויות נוספת שכוח אמינותן נשען על יסוד ההגזמה, ראו למשל עדות תלמידו של הגר"א שטען כי הגר"א חזר, מדי חודש בחודשו, על כל התלמוד כולו. כך גם בניו העידו עליו שלמד את כל הקבלה הלוריאנית במשך חצי שנה. לשתי העדויות ראו אטקס, הערה 22 לעיל, עמ' 20. עדות נוספת ברוח זו ניתן למצוא אצל עגנון: "התמדה בתורה הייתה לו להגר"א ז"ל, ואם ביטל רגע מן התורה היה רושם על פנקסו שביום זה כך וכך רגעיים ביטל מן התורה, ובערב יום הכיפורים נטל פנקסו וחישב את הרגעיים שביטל בהם מן התורה במשך כל השנה והיה בוכה ומתוודה על עוון ביטול תורה. ואמרו עליו שמעולם לא נצטרפו כל אותם הרגעיים בשנה אחת לשלוש שעות." (ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1978, עמ' קסד; ש"י עגנון, ימים נוראים, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1979, עמ' רלט. כפי שעגנון מעיד מקור הסיפור הוא אצל יקותיאל אריה מלמהר, דור דעה, פיעטרקוב, תרצ"ה, עמ' סט).

מכאן אני מבקש לעבור לעגנון ולכתיבתו, ולבחון כיצד הליך עיצוב דמותו כגאון בעל מאפיינים דומים לאלו של הגר"א – דהיינו כבעל שליטה פנומנלית במגוון עצום של טקסטים, הפועל מכוחה של השראה אלוהית, בבחינת: "היד ממש כותבת מעצמה את ששם אלוהים בעטי"26 – השפיע על השיח הפרשני והביקורתי על אודות יצירתו. ההערצה למחויבותו הטוטלית של עגנון לעבודתו, לכוחו הלמדני, כמו גם היראה מפני אותה למדנות, כוננו שיח מחקרי בעל מאפיינים היררכיים ברורים בין עגנון לקוראיו וחוקריו, המתבוננים בהשתאות על למדנותו האינסופית של מושא מחקרם.²⁷ כתוצאה מכך נוצר מצב ייחודי בו חוקרים מתארים את למדנותו של עגנון בעזרת שפה שאינה מבקשת לעמוד על היקף ידיעותיו הממשי, ובמקום זאת מתמקדת בדימויו כגאון טקסטואלי המגלם, לעתים בגופו ממש, את הספרות היהודית כולה, על כל תקופותיה וסגנונותיה. כך למשל ר' בנימין (יהושע רדלר) מתאר בשנת 1932 את עגנון כמעין יצור קמאי-מפלצתי שאינו קורא ספרים, מעיין או לומד בהם, אלא בולע כמויות אדירות שלהם בבולמוס של תאוותנות: "קם ונוסע ירושלימה, עובד שבועות שלמים בספריה הלאומית, בולע מאות ספרים ממאות שנים.²⁸ אין אנו יודעים מה שמם או תוכנם של אותם מאות ספרים שהרי אין זה משנה, עבור ר' בנימין הספרים הם אובייקט מקודש, לחם קודש, מעין קורבן שנאכל ומתעכל בגופו של הכהן הגדול של הספרות העברית לדורותיה, הוא ש"י עגנון.²⁹ הספרות העברית לדורותיה נבלעת ומתעכלת, כרך אחרי כרך, על ידי עגנון, שגופו הופך

26 דוד כנעני, ש"י עגנון בעל פה, מרחביה: הקיבוץ המאוחד, 1971, עמ' 33. ראו גם: "ב'מים נוראים' לא הבאתי שום חידוש חוץ מ'קול דודי', הוא הקול שאני שומע בשעת הארה או יצירה" (שם, עמ' 35).

27 עדות מעניינת למעמדו הלמדני של עגנון בקרב קוראיו ניתן למצוא במהדורות המוערות שיצאו לרבים מסיפוריו, מהדורות המבקשות לחשוף את המערכת המסועפת של המקורות עליהן נשענת יצירתו. עד היום יצאו מהדורות מוערות לסיפורים: "בדמי ימיה"; "בלבב ימים"; סיפור פשוט; והיה הנקוב למישור; "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו"; תהילה; "קליפת תפוח זהב" (שלושה סיפורים). במידת מה ניתן לראות בפרשנותו של חיים באר לנובלה "לפני המקום" גם כן מהדורה מוערת לסיפור. עם זאת, ללא ספק המהדורה המוערת המוכרת, הרחבה והשיטתית ביותר, היא זו של אברהם הולץ, לרומן רחב היריעה הכנסת כלה. בדברי המבוא שלו למהדורה מדגיש הולץ את מחויבותו לבאר את עגנון מבלי לפרש אותו כלל. בעקבות דון גיפורד ורוברט סיידמן, פרשני יוליסס של ג'ויס, מבקש הולץ להציע את מה שהם מכנים "non-interpretive annotations" כלומר ביאורים – "הבארים" בלשוננו של הולץ – שאין בהם ממד פרשני כלל. אינני יודע אם ניתן באמת לייצר ביאורים ללא כל ממד פרשני, אך המשאלה העומדת בבסיס המהלך היא מעניינת. המחבר מבקש להעלים את עצמו לחלוטין ולהפוך למעין פריזמה דרכה משתברים ונגלים שלל המקורות ש"עמדו" לפני הסופר, ובהם הוא עשה שימוש. ראו אברהם הולץ, מראות ומקורות: מהדורה מוערת ומאויירת של "הכנסת כלה" לש"י עגנון, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1995, עמ' 9.

28 דבר, 8.4.1932. ראו גם אצל ליפסקר, הקושר את ביטויי בליעת הספרים של עגנון עם תשוקתו להימצא בקרב ספרים וספריות; אבידב ליפסקר, מחשבות על עגנון, כרך ב, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ח, עמ' 226.

29 המונח "לחם קודש" בו אני עושה שימוש, בא בעקבות אבידב ליפסקר המתאר את יחסו של עגנון לספרים כאל אובייקט מקודש שכוחו אינו נובע מתוכנו של הספר אלא מעצם מהותו: "סופר שהוא צלילן ביבליופילי והספרים הם הרליקויות הקדושות שלו. בעבורו הספרים הם מושאי פולחן בעלי כוח מאגי." וכן "על אף שהממשות הזו [הספר ח"ו] אוצרת בתוכה תוכן טקסטואלי, התוכן מושעה מן המסופר..." וראו שם, עמ' 225, 278.

למעין ספרייה.³⁰ באותה רוח מדמה גם משולם טוכנר את עגנון למעין ספרייה עצומת ממדים, שכל המסורת היהודית מראשיתה ועד ימינו כלולה בה: “התאה זאת מסקנה ללא סימוכין”, כך כותב טוכנר, “אם ייאמר כי ביצירתו של עגנון מזדקר מלוא עצמתה של תפיסת עולם דתית יהודית [...] הניתן להתעלם מכך כי מבחינה עיונית ורוחנית היא לא בלבד ממצה את מלוא המשמעות של הלמדנות היהודית המסורתית על כל מקורותיה ועל כל גילוייה התמימים והדיאלקטיים כאחד, אלא היא, מלבד זאת, מטהרת ומזוקקת בכור-מבחן נאמן רוח, חריף דעת ודק טעם, גם לאור מקורות חוץ?”³¹

לעתים הערצה זו לוותה גם בתחושת זרות ואי-נוחות של חלק מחוקריו, אל מול שפע המקורות בהם לטענתם שלט עגנון ללא מיצרים. הם העריצו את עגנון על שליטתו במקורות שאינם מוכרים להם, והגזימו בהערצה זו על מנת לחפות על מבוכת אי-שליטתם באותם המקורות ממש. דוגמה טובה לעמדה זו של הערצה מתוך מבוכה ניתן למצוא אצל גרשון שקד. במאמרו על עגנון כמהפכן מסורתי טוען שקד בגילוי לב כי: “הקישורים האינטר-טקסטואליים בין טקסט ובין זכרי לשון קאנוניים קיימים על כל צעד ושעל [ביצירת עגנון, ח”ו], בין שאנחנו מגלים אותם ומבררים לעצמנו את משמעותם ובין שבעוונותינו הרבים איננו מתייחסים אליהם מקוצר דעת ובורות. העוצמה הסימבולית של המסורת פורצת את גבולות הטקסט הגלוי גם אם אינה נחשפת במלואה לנמענים מוגבלים שאינם דווקא הנמענים האידיאליים של שמואל יוסף עגנון.” תחושת זרותו של שקד אל מול עוצמתו הלמדנית של עגנון מובילה אותו למסקנה הבלתי נמנעת כי הנמען האידיאלי ליצירת עגנון הוא בראש ובראשונה עגנון עצמו, או מעין כפיל למדני

30 תיאור דומה של בליעת ספרים ניתן למצוא בדברים שנשא גרשון שלום ביובלו השישים של עגנון: “בולע ספרים ואף קונה ספרים היה עגנון מאז ועד היום.” וראו: גרשון שלום, “רשמים והרהורים: ליובלו הששים של ש. י. עגנון”, דברים בגו, חלק ב, תל אביב: עם עובד, 1957, עמ’ 463. למקור זה אתייחס מיד בהרחבה.

31 משולם טוכנר, פשר עגנון, רמת גן: אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, 1968, עמ’ 212. ראו גם דבריו של קורצווייל: “הוא [עגנון ח”ו] מקיץ נרדמים וכל צורות הסגנון של לשונון מזה שלושת אלפים שנה מתאחדות בלשונו.” ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש”י עגנון, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ”ו, עמ’ 13. ניסוח דומה מאוד ניתן למצוא גם אצל אריאל הירשפלד: “בקיאותו הפנומנלית של עגנון בכל עבריה של העברית, והיכרותו האינטימית והנרגשת עם הביטויים הספרותיים של היהודים לאורך ההיסטוריה, יצרו בו מעין לשון מרחפת: לשון הנמצאת בעל-זמן של העברית.” וראו אריאל הירשפלד, לקרוא את ש”י עגנון, תל אביב: אחוזת בית, 2011, עמ’ 20. בעניין זה ראו גם ארנה גולן, “הסיפור ‘עגונות’ והעליה השנייה”, מאזנים לב, 1971, עמ’ 216; אילנה פרדס, אוהבים מוכי ירח: עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית, ירושלים: מוסד ביאליק, 2015, עמ’ 17. חשוב כמובן לציין כי חוקרים שונים ייחסו משמעויות ערכיות ואידיאולוגיות מגוונות ואף מנוגדות לכוחו הלמדני (הממשי או המדומיין) של עגנון. מצד אחד חוקרים כגון א”מ ליפשיץ, הרואים בשפע המקורות שמצטט עגנון עדות להיותו סופר “יראי” ו”תמים דרך”. מן הצד השני ישנם חוקרים, למשל דב סדן וברוך קורצווייל, הרואים בזיקתו של עגנון לספרות שקדמה לו עדות לשבר המודרנה בו המקורות מייצגים מעין עולם “תמים” שאבד לבלי שוב. “מתחת למעטה הלוקאלי, התמים, המסורתי וההרמוני כביכול, מסתתרת מודרניות סוערת, החובקת עולמות.” (קורצווייל, הערה 31 לעיל, עמ’ 6). לשרטוט מפת פרשנו של עגנון בהקשר זה ראו דליה חושן, סיפור [אינה] סוגיה בגמרא, ירושלים: ראובן מס, 2006, עמ’ 17–32; צחי וייס, מות השכינה ביצירת ש”י עגנון, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2009, עמ’ 21–26.

מושלם שלו: "הנמען האידיאלי של עגנון הוא בעצם מהפכן מסורתי כעגנון עצמו."³² עמדתו המעריצה של שקד ללמדנותו של עגנון מובילה אותו, כמו בדבריו של הלל ברזל שהובאו בראשית המאמר, לכינון שיח פרשני מעריץ בעל קווים מיתיים, המציג את עגנון כגאון הכותב מכוחה של השראה אלוהית: "רק בעקבות ההשראה משמים מתחולל הנס היצירתי שבו דבורים מטפוריות מעניקות ליוצר את דבש היצירה ואת עוקציה ואת השמחה והעצב המשתמעים ממנה [...] עגנון סבור שגם הספרות החילונית שלו קשורה בצורה זו או אחרת לליטורגיה דתית, שמקור השירה הוא השראה אלוהית..."³³

עגנון מצדו, מתוך מודעות גמורה למחול הדימויים המתחולל סביבו, ביקש להאדיר ולהעצים את המיסטיפיקציה סביב דימויו כגאון. כבר מראשית ימיו כסופר הוא שיחק עם חוקריו משחק כפול פנים, משועשע ולעתים אף אכזרי, שעיקרו העצמת דימויו כגאון השולט באינסוף מקורות, בעזרת הסתרה וערפול של המקורות הממשיים אותם הוא הכיר ובהם עשה שימוש. כמו בנשף מסכות בו המסתורין והמתח מקורם בהסתרת הממשי, כך עגנון סירב לשרטט את גבולות ידיעותיו, והמיר אותם בקווי מתאר מעורפלים.³⁴ בתארו את הליכי כתיבתו ברא עגנון עבור שומעיו וקוראיו ספרייה מפוארת: ארונות, שולחנות ורצפה, כולם עמוסי ספרים, והוא, עגנון, נע ביניהם: "השולחן, הארונות, הרצפה, כולם היו מכוסים ספרים ואני זחלתי על ארבע, באפס אונים גמור, מספר לספר."³⁵ אלא שאין זו ספרייה ממשית כי אם אידאה של ספרייה, "תיאטרון חשיפה", כהגדרתו של יגאל שוורץ, המונע מאיתנו להכיר את ספרייתו הממשית, לעמוד על כותריה ולתחם את גבולותיה.³⁶ בהיפוך לאידאת הגאון הרומנטי ששירטט דידרו, שלעולם אינו עולה ויורד בסולם הספרייה, וכוחו נובע מתוך התנגדות לכוחם וסמכותם של הספרים שנכתבו על

32 גרשון שקד, "שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי", קובץ עגנון, ירושלים: מגנס, 1994, עמ' 308–309.

33 גרשון שקד, "סופר בדברי תורה: על 'אורח נטה ללון' מאת ש"י עגנון", מחקרי ירושלים בספרות עברית כ, תשס"ו, עמ' 240.

34 חיבתו של עגנון למשחקי הסתרה וגילוי חרגה אל מעבר לשאלת המקורות היהודיים, ואפיינה בכלל את יחסיו עם חוקריו. קורצווייל, ברגע של תרעומת או תסכול, יצא כנגד השיח המחקרי שהתפתח סביב חיבתו של עגנון למה שהוא מכנה "חידונים", אותם הוא עורך לחוקריו: "וברור היה לי שאם עגנון יוסיף לפתח את שיטת ה'חידונים', והוא אמנם עשה זאת – אין זה מתפקידו של המחקר הספרותי לעקוב אחריו בתמידות ולהפוך את המחקר הספרותי לקומבינציה של בלשות ובלשנות אכסוטית" (קורצווייל, הערה 31 לעיל, עמ' 7). חשוב לציין כי קורצווייל אינו מתייחס דווקא למקורות קדומים כי אם, ובעיקר, לזיקות בין מהלכים ספרותיים ובין המציאות.

35 כנעני, הערה 26 לעיל, עמ' 68. במילים אלו תיאר עגנון את הליך ליקוט החומר לאנתולוגיה אתם ראיתם, עליה החל לעבוד בשנת 1957. עוד על הליך הוצאתו לאור של הקובץ ראו דן לאור, חיי עגנון: ביוגרפיה, תל אביב: שוקן, 1998, עמ' 503–508.

36 בפתחה לאתם ראיתם מציע עגנון רשימה ממשית של "כמה ספרים שחורזים מתורה שבכתב לתורה שבעל פה", שעמדה בבסיס עבודתו על האנתולוגיה. אלא שגם תחת רשימה זו, הכוללת כמה עשרות חיבורים, עגנון חותר וממיר אותה בתיאור של מעין ספריית ענק, שכותריה אינם ידועים, היא הספרייה ממנה שאב את ידיעותיו: "במיעוט כחי אספתי בארבעת חלקי ספרי מעט מן המעט מתוך ארבעת אלפים ספרים..." ראו: ש"י עגנון, אתם ראיתם: פשטים ודרשים, ירושלים: שוקן, 1995, עמ' כא–כה. למושג "תיאטרון החשיפה" ראו יגאל שוורץ, "חיים באר: הקריפט של שחרזדה", בתוך: מלאכת החיים: עיונים ביצירתו של חיים באר [עורכים: חנה סוקר-שוורץ וחיים וייס], תל אביב: עם עובד, 2014, עמ' 54–82 (בייחוד עמ' 54).

ידי קודמיו, עגנון מתאר את עצמו כגאון השואב את כוחו דווקא מכוחה של הספרייה ומנוכחותם של ספרים. הטבע ממנו שאב הגאון הרומנטי את כוחו והשראתו מומר אצל עגנון לספריות עצומות ממדים וחסרות גבול, כטבע עצמו, שכלל שהן גדולות יותר כך גדל כוחו של הגאון המצוי בקרבן, שכוחו נובע מכוחן.

באופן דומה מתאר גרשום שלום את מפגשו הראשון עם עגנון, שהתרחש בברלין בראשית מלחמת העולם הראשונה:

בספרית הקהילה היהודית בברלין, שהייתי מבקר בה תכופות, ראיתי פעמים רבות אדם בסוף שנות העשרים, צנום ורזה, ותנועותיו מכווצות ומכונסות וביישי בכל הליכותיו, שהיה מגלגל עד אין סוף בכרטיסיה של הקטלוג העברי. יום אחד לחשה לי הספרנית: זהו הסופר עגנון מארץ־ישראל, שזה עתה כתב עליו בובר, שהוא מקפל בתוכו את היעוד והכוונה האמיתיים לסוד היהדות, וגדולות ונצורות צפויים ממנו לספרות העברית. לאחר זמן כשנתוודעתי אליו, שאלתי, מפני מה התמיד כל כך בקטלוג של הספרייה, ועדיין אני זוכר את תשובתו. הוא העמיד פנים של מי שאינו יודע לשאול וענה: ”חיפשתי ספר, שאולי לא קראתי עדיין.”³⁷

תיאורו האירוני מעט של שלום ותשובתו המשועשעת של עגנון אינם פוגמים בעוצמתו של האירוע המכונן בו פוגש שלום לראשונה את מי, שכהגדרתו הרומנטית של מרטין בובר, ”מקפל בתוכו את היעוד והכוונה האמיתיים לסוד היהדות.” בדבריו מתאר שלום את עגנון כפנומן טקסטואלי, וזאת מבלי לציין ולו חיבור ממשי אחד שהוא קרא באותה ספרייה בברלין. יש כאן כמובן ספרייה וישנו אפילו קטלוג, אלא שזהו מסמן ללא מסומן, ”קטלוג הקטלוגים”, בלשונו של בורחס, ממנו כמובן איננו יכולים ללמוד דבר על הספרים העבריים הממשיים שקרא עגנון, כמו גם על הספרים הממשיים ש”אולי” הוא ”עדיין” לא קרא.³⁸ הקטלוג, בתיאורו של שלום, ממיר את ייעודו ובמקום לסמן עבור הקורא את מיקומו המדויק של ספר כזה או אחר על מדף מסוים בספרייה הוא מסמן את עצמו

37 גרשום שלום, הערה 30 לעיל, עמ' 463. לעתים האירוניה המרומזת בקטע זה הפכה, במודע או שלא, לגלויה, ועמדת ההערה ללמדנותו של עגנון נתחלפה ונתרגמה לקנאה המבקשת להצר את צעדיו של עגנון, ובעיקר להעביר קו גבול בין שניהם, אותו עגנון אינו יכול לחצות: קו הגבול שבין הסופר לאינטלקטואל. במילים אחרות שלום ביקש למקם את עגנון כסופר גאון אך בה בעת להדגיש את הממד הלא־אינטלקטואלי שלו ולהציגו כמי שנעדר יכולת פרשנית. כך למשל הוא קבע כי ”אמנם עגנון לא היה מעולם מלומד, אם נבין מונח זה כמתייחס לאדם המקדיש את עצמו לניתוח היסטורי וביקורת, וללימודן של תופעות במסגרת מושגים מסוימת,” (גרשום שלום, ”ש” עגנון – אחרון הקלסיקאים העבריים?”; משא: לספרות, אמנות וביקורת [20.3.1970], עמ' 10). או ”דברי הפשטה זרים לו [לעגנון, ח”ו] וכולו חי בעולם הדמויות והדמיונות, והתבטא בכתב ובעל פה רק בסיפורים, בדימויים ובמשלים” (גרשום שלום, מברלין לירושלים: זכרונות נעורים, תל אביב: עם עובד, 1982, עמ' 100). על יחסיהם המורכבים של השניים, הנוגעים פעמים רבות למתח שבין סופר לחוקר, ראו את האזכורים הרבים אצל לאור, הערה 35 לעיל; צחי וייס, הערה 31 לעיל, עמ' 17–19; דוד ביאל, גרשום שלום, ירושלים: מגנס, 2019, עמ' 35.

38 ראו: חורחה לואיס בורחס, ”ספריית בבל”, בדיונות, תרגום: יורם ברונובסקי, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 71.

כמושא התשוקה של עגנון הצעיר. הכרטסת הופכת למעין ייצוג מטונימי של אידאת הספרייה ולפיכך היא, ולא הספרים הממשיים המונחים על המדפים סביבו, הופכת לאובייקט בו חושק עגנון, ובה הוא "מגלגל עד אין סוף". התמונה המעט מוזרה שמצייר שלום, של אדם העומד במשך ימים שלמים כשהוא מגלגל ומגלגל "עד אין סוף" בקטלוג העברי של הספרייה, ואינו קורא אף לא ספר אחד, מעצימה את המתח שבין הממשי והמיתי. עגנון, בתיאורו של שלום, אינו מבקש לקרוא כי אם לשלוט במנגנון השליטה של הספרייה: הקטלוג עצמו.

מהלך זה של המרת הספרייה הממשית באידאת הספרייה, במעין ספרייה מדומיינת בה שולט עגנון, מגיע לאחד משיאיו הנרקיסטיים והמתעתעים כאשר עגנון הופך את עצמו למקור הטקסטואלי, לספרייה עליה הוא נסמך וממנה הוא שואב את ידיעותיו. בתגובה להשתאותו של דוד כנעני לנוכח שליטתו הפנומנלית בגאולוגיות של רבני אשכנז אומר עגנון המשועשע את הדברים הבאים: "אגב כיבוד בשליבוּבִיץ נרְכַן אלי רש"י עגנון ו'לוחש' על אזני: 'יודע אתה מניין בקי אני בכל אלה? מסיפורי ש"י עגנון. "' עגנון שבלע, טרף ועיכל ספרים, הופך בעצמו למעין ספרייה חיה, משק אוטרקי של למדנות, המכיל בתוכו את כל אשר דרוש לו.³⁹

* * *

על מנת להדגים את כוחן של ספריות מדומיינות ביצירתו של עגנון כמרחב בו מתכוננות ונבראות דמויות מיתולוגיות, אני מבקש להציע קריאה קצרה בסיפור "מעשה עזריאל משה שומר הספרים", אותו כתב ופרסם עגנון בשנים בהן שהה בגרמניה, וראה אור לראשונה בשנת 1923.⁴⁰ בסיפורו של עזריאל משה, כמו בתיאורים של עגנון וחוקריו,

39 כנעני, הערה 26 לעיל, עמ' 49. טענתו של עגנון יש בה מן הדומה לעמדתו המוצהרת של הרמב"ם במבוא למשנה תורה, שגם הוא בורא את עצמו כמעין משק אוטרקי של ידע. הוא, הרמב"ם, קרא, הבין והפנים את כל יצירתם של חז"ל, ולפיכך יש ביכולתו לברוא יצירה הלכתית המייתרת למעשה את חז"ל: "ומפני זה נערת חצני אני משה בן מיימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמוותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה [...] כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבנו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם." (הרמב"ם, הקדמה למשנה תורה).

40 הסיפור פורסם לראשונה בחוברת ד של כתב העת רמון: מאסף עֲנִי לֵאמֹנֹת וּלְסִפְרוֹת (תרפ"ג). מאוחר יותר קובץ הסיפור בקובץ אלו ואלו כחלק מהאסופה 'פולין: סיפורי אגדות', וראו: ש"י עגנון, אלו ואלו, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1978, עמ' שפח-שצד. לדיון הקצר שאערוך ב"מעשה בעזריאל משה שומר הספרים" ניתן להוסיף כמובן יצירות נוספות משל עגנון, בהן הספרייה משמשת כאובייקט מרכזי המאיר ומנהיר את פעולותיהם ואופיים של הגיבורים (למשל "האיש לבוש הבדים"; "הש"ס של בית זקני ז'ל"; "הספר שלא נמצא"; "אגדת הסופר"; "עדו ועינים"). על מעמדן של ספריות ביצירתו של עגנון ראו למשל ליפסקר, הערה 28 לעיל, עמ' 221-325; חיים באר, חזרונים מלאים ספרים, ירושלים: מנגד, תשע"ז.

הספרים עצמם והתשוקה אליהם, המנותקת במקרים רבים מתוכן קונקרטי, משמשים כמעין חפץ מאגי ופטישיסטי, שעצם הקרבה אליהם, ההתבוננות בהם, הדיבור על אודותיהם והפיזיות שלהם, מעניקים לגיבור את כוחו ומעצבים את זהותו, וכהגדרתו של ליפסקר: “ממפים את עולמו ואת התשוקות שלו כאדם וכסופר.”⁴¹

“מעשה עזריאל משה שומר הספרים”, המנהל דיאלוג עם מסורת סיפורי קידוש השם האשכנזית מימי הביניים, מעמיד במרכזו יהודי פשוט לכאורה, עזריאל משה שמו, ש”סבל היה וממשפחת סבלים היה והיה מופלג בכח ובעבודה והיה הולך בדרכי השם ובדרך היהודים הפשוטים” (עמ’ שפט). עזריאל משה מוצא להורג בשעה שביקש לגנון ולהציל ספרים עבריים מידי פורעים, “וזה האיש עזריאל משה רץ לבית המדרש הגדול ונטל כמה שקים ומלא אותם ספרים וטמנם שלא יטמאו אותם ידיו של עשו חלילה [...] החזיר עזריאל משה פניו כלפי מעלה וכיוון ליבו לאביו שבשמים ואמר לפניו, רבונו של עולם קח נא את נשמתי כל זמן שדעתי צלולה ולבי שלם עמך, ולא אכפור חס ושלום באלוקי ישראל. והצדיק את הדין ופשט את צווארו לשחיטה” (עמ’ שצג).⁴² אלא שהמסגרת הסיפורית המרטירולוגית המוכרת של עובד האל התמים המקריב את עצמו על קידוש השם אינה שלמה, ועגנון יוצק לתוכה דרמה פנימית המתחוללת בתוך אישיותו של עזריאל משה, ובכך היא חותרת תחת התבנית המוכרת של סיפור קידוש השם.

כבר מראשיתו של הסיפור הקצר ברור שעזריאל משה אינו נענה לתבנית של יהודי פשוט שאינו מבקש גדולות ועובד את האל בתמימות. עזריאל משה הוא גיבור חסר מנוח המצוי במתח מתמיד ובלתי מוכרע בין מקצועו ומעמדו החברתי ובין תשוקתו לחוויה רוחנית שתוכנה אינו מחוור לו: “התחיל בוכה בלבו. אוי לי שלא למדתי, אוי לי שאיני יודע. ומחמת גודל צערו נטמטם לבו ונשתכח הימנו אפילו מה שידע. היה הולך באבלו

41 ליפסקר, הערה 28 לעיל, עמ’ 221.

42 דיון בסיפורי קידוש השם מימי הביניים, בעיקר סביב גזרות תתנ”ו, חורג כמובן מעניינו של מאמר זה. לדיון במסורות סיפוריות אלו ראו למשל אברהם גרוסמן, “שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה”, בתוך: קדושת החיים וחירוץ הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל [עורכים: אביעזר רביצקי וישעיהו גפני], ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ”ג, עמ’ 99–130; ג’רמי כהן, “גזרות תתנ”ו – המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-חברתי”, ציון נט, ב-ג, 1994, עמ’ 169–208; יובל, הערה 10 לעיל, עמ’ 151–218; והמקורות הרבים המצוינים בחיבורים אלו.

עד שפרק משאור" (עמ' שצ'-שצא).⁴³ עזריאל משה מודע לכך שהוא מבקש לחוות את אשר אין הוא יכול להבין, ולפיכך הוא מתמקד במעטפת החיצונית של החוויה הדתית, ודרכה הוא מממש את תשוקתו. כך למשל הוא אוהב להתפלל ומקפיד ללכת מדי יום ביומו למניין ותיקין, וזאת על אף שאין הוא מבין כלל את תוכנה של תפילתו, אותה הוא מסיים בפניה אישית לאל: "רבנו של עולם, אני איני מבין מה שהתפללתי אבל אתה שהכל גלוי וידוע לפניך מסתמא אתה יודע כל מה שכתוב בסידור, יהי רצון מלפניך שתקבל ברחמים וברצון את תפילתי" (עמ' שפט). כמו תפילתו כך גם חזותו של עזריאל משה מסמנת את המתח עליו מבוססת דמותו, בין מעטפת ותוכן, בין מראהו המסמן אותו כתלמיד חכם ובין עבודתו הממשית כסבל בשוק: "והואיל זכה לזקן נאה עשאוהו חבריו למרדכי היהודי באחשוורוש שפי"ל וליעקב אבינו בגדולת יוסף והיה משמח ליבותיהם של ישראל בשמחת פורים" (עמ' שפט).

המתח והשבר הפנימי של עזריאל משה מגיעים לשיאם כאשר הוא מתבקש להעביר ספרייה ממקום למקום. זוהי ספרייה נאה ועשירה של בעל בית "הגון", הכוללת "ש"ס בבלי וירושלמי ויד החזקה וארבעה טורים ושולחן ערוך ומקראות גדולות וספרי עיון ומחקר וסיפורי מלחמות, מלבד מחזורים וסידורים" (עמ' שצ).⁴⁴ מגעו של עזריאל משה עם אותם ספרים ה"מקושרים בטבלאות נאות", מעורר אצלו תאוה וזעם כלפי האל, הנובעים מהידיעה כי תוכנם של ספרים אלה לעולם יהא סתום עבורו. כהרגלו הוא פונה בתפילה פרטית אל האל: "רבנו של עולם כמה גדולה תורתך ואף על כן יש לך בני אדם שיודעים את התורה כולה. ואני לא זכיתי להבין אפילו ספר אחד אפילו דף אחד אפילו שורה אחת אפילו דיבור אחד [...] חס ושלום שיש לי טינא עליך [...] אלא מתאוה אני לדעת מה כתוב בכל הספרים" (עמ' שצ).

הפתרון של עזריאל לתסכולו וזעמו הוא כינונה של ספרייה אלטרנטיבית, ספרייה מדומיינת אך ממשית ביותר עבורו, בה הוא שולט וממנה הוא שואב את כוחו. זוהי ספרייה ריקה שאין בה ולו ספר אחד, וכל כולה מורכבת מקטלוג של ספרים. עזריאל משה "שתל

43 במידה מסוימת תשוקתו הבלתי מפוענחת והקמאית של עזריאל משה מזכירה את זו של ר' אליעזר בן הורקנוס, טרם הפיכתו לחכם. גם אליעזר בן הורקנוס מונע על ידי דחף ראשוני ולא ברור לחוויה דתית, ללימוד תורה, על אף שהתורה כלל לא מוכרת לו: "מעשה ברבי אליעזר בן הורקנוס שהיו לאביו חורשי' הרבה והיו חרשין על גבי המענה והוא היה חורש בטרשין. ישב לו והיה בוכה... אמר לו [אביו] ולמה אתה בוכה? אמר לו [אליעזר] שאני מבקש ללמוד תורה..." (פרקי דרבי אליעזר, פרקים א-ב). לדיון נרחב בסיפור ובנוסחיו השונים ראו דינה שטיין, מימרה מגיה מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים: מגנס, 2005, עמ' 115-168. כאמור הדמיון בין הסיפורים הללו מצוי בעיקר בתיאור של חוויית התשתית, של התשוקה אל החוויה הלא מוכרת. עם זאת קיימים כמובן פערים משמעותיים בין הסיפורים: אליעזר בן הורקנוס הוא בן עשירים הזוכה בסופו של הסיפור לממון רב מאביו. מעבר לכך ר' אליעזר, בשונה מעזריאל משה (ומעניין הדמיון המצלולי בין השמות: אליעזר ועזריאל), מממש את תשוקתו במלוואה ומכיר, בסופו של דבר, את תוכנה של התורה אליה הוא משתוקק, בעוד עזריאל משה אינו מכיר את תוכנם של הספרים האהובים עליו.

44 גם כאן, כהרגלו, מייצר עגנון ספרייה שרק את חלקה ניתן לזהות בבירור. לצד ספרי היסוד המוכרים המגדירים את המרחב הלמדני היהודי: ש"ס ופוסקים, מוסיף עגנון רשימה של ספרים שזהותם אינה ברורה: ספרי מחקר ועיון וסיפורי מלחמות.

עצמו בבית המדרש לשמוע דברי חכמים. הזכירו שם ספר חזר על שם הספר כתינוק ששומע ברכה מפי הרב וקורא אחריו. וכשהיה שומע חכם אומר כך איתא בגמרא זו כך מובא בספר זה היה מכוון בלבו לידע את שמם ולזכור את מקומם, עד שהכיר כל ספר וספר” (עמ’ שצא). עזריאל משה מכיר את הספרים אך אינו יודע אותם ואת תוכנם. את כל תשוקתו הוא מנתב לצורתם של הספרים, לכריכתם, ובעיקר למדע הביבליוגרפי הבסיסי עליהם: שם המחבר וכותרת החיבור. על מנת לממש את תשוקתו שאינה יודעת שובע לכותרי ספרים, בונה עזריאל משה ספרייה אלטרנטיבית, קטלוג ללא ספרים, בו הוא שולט שליטה מוחלטת: “מה עשה לקח גליון נייר וכתב כל השמות בעט עופרת. וכשהיה עומד בשוק בטל היה קורא באלה השמות” (עמ’ שצא). כמו בתיאורו של גרשום שלום, בו תשוקתו של עגנון מכוונת לא אל הספרים עצמם כי אם אל הקטלוג השולט בהם, כך עזריאל משה בורא לעצמו מעין קטלוג המסמן ומפנה אליו עצמו. זהו קטלוג ההופך לטקסט מקודש, אותו משנן עזריאל משה וממנו הוא שואב את כוחו ואת מעמדו בקהילה.⁴⁵ חוקרי עגנון, בעקבות הערות מפורשות של עגנון עצמו, זיהו את דמותו של עזריאל משה עם גיסו של עגנון, משה־מוזס מרקס, שהיה אספן ספרים, וכפי שמעיד עליו גרשום שלום “לבו דבק בטיפוגרפיה ובביבליוגרפיה עברית, אף־על־פי־כן שכמעט נבצר ממנו להבין תכנם של ספרים אלו שטופחו בידיו במסירות ובאהבה והובאו לכריכת יד המהודרת אל המעולה שבכורכי ברלין (דמותו עמדה לעיני עגנון כאשר כתב את אגדתו ‘מעשה בעזריאל משה שומר הספרים’).”⁴⁶ בין אם גיסו של עגנון אכן מסתתר מאחורי דמותו הטרגית של עזריאל משה ובין אם לאו, והשאלה אינה כה חשובה בעיניי,⁴⁷ הרי שמקופל בו

45 ליפסקר מדגיש את הכוח והאלמנט המגי בפעולת שינון שמות הספרים כמו גם בפעולת השליטה בקטלוג של עזריאל משה: “המעשה ‘הביבליוגרפי’ הזה של מניית שמות הספרים וגיבוריהם, וכתבתם על קירות ביתו, דומה מבחינות רבות למעשה השבעה מאגי של ‘שינון שמות’.” וראו: ליפסקר, הערה 28 לעיל, עמ’ 278.

46 שלום, מברלין, הערה 37 לעיל, עמ’ 168–169. אמונה ירון, בתו של עגנון, ציינה גם היא שאביה טען במפורש באזני שלום כי הסיפור נכתב בהשראת גיסו, וראו: ש”י עגנון, אסתרליין יקירת: מכתבים תרפ”ד–תרצ”א, ירושלים: שוקן, תשמ”ג, עמ’ 6, הע’ 7. ראו בעניין זה גם ליפסקר, הערה 28 לעיל, עמ’ 276; וכן שילה, הערה 21 לעיל, עמ’ 186. בחירתו של עגנון למזג את דמותו של גיסו בדמותו הנאיבית והטרגית של הסבל עזריאל משה אינה נטולת אירוניה ואכזריות. היא כמובן מדגישה את כישרונו האספני של גיסו לעומת חוסר יכולתו לקרוא ולהבין את תוכנם של הספרים. המוות האלים אותו הוא מתאר בסופו של הסיפור: “תפסוהו ותלו אותו בחבל אשר במותניו ובזקנו. ולא נתקררה דעתם של אותם הרשעים עד שנקרו את עיניו ועקרו את לשונו וקרעו את אצבעותיו,” (עמ’ שצג) מייצר גם הוא שכבה נוספת של מורכבות סביב היחסים בין השניים.

47 שאלת זהותם הקונקרטית של דמויות בדיוניות ביצירת עגנון היא רחבה. רבים מחוקריו ביקשו לזהות דמויות רבות ביצירותיו עם דמויות היסטוריות קונקרטיות. על תשוקת זיהוי זו כתב ס. זיהר, בנרגנות מה, את הדברים הבאים: “מי היה זה שעליו מסופר? מה ‘באמת’ קרה לאיש שבסיפור? מי בדיוק היתה אותה ‘תהילה’? וכי באמת היו שני תלמידי־חכמים ובאיזו עיר? [...] וכל אותם כוחות גדולים שהושקעו כדי לאתר סופית את זהותו התהויה של עדיאל עמזה או של ד”ר גינת, לשם מה? [...] יוצא מכל זה שסיפורי עגנון אינם אלא הם סיפורים מוגבלים לבני חוג צר אחד, האמונים על אידיום פרטי משלהם וסגורים בלשון פרטית, והם גם סיפורים אלגוריים שמתערבים בוויכוחים הציבוריים אלא שמתוך הסתר פנים והעלמה, כלומר – בפחדנות” (ס. זיהר, “מעגננים לא יהיו לך”, ידיעות אחרונות, 20.2.1976).

בעזריאל משה דבר מה רחב יותר, הנוגע לאותה ספרייה מושלמת דרכה מתוכננת ונבראת דמותו של היוצר החד-פעמי, אותה תשוקה בלתי ניתנת למימוש לספרים, המנותקת מן הקונקרטי. ביטוי לכך ניתן למצוא באחד מן המשלים הקטנים והיפים אותם עיבד עגנון, משל הקיסר והאדריכל:

מעשה באדריכל זקן שהיה חביב על הקיסר, בשביל הארמונות וההיכלות והמקדשים והמבצרים שבנה לו, שהיו נאים ומשובחים מכל הבניינים שבנו כל הקיסרים שלפניו. פעם אחת נתן הקיסר בידו לבנות לו ארמון חדש. יצאו שנים ולא נבנה הארמון, שהזקין האדריכל ולא הלך לכו אחר העצים והאבנים. התחילו מזרזים אותו. נטל בד וצייר עליו צורת ארמון ועשה בחכמה שכל אחד ואחד רואה בה ארמון ממש. שלח והודיע לקיסר שכבר נבנה הארמון. בא הקיסר וראה והיה שמח שמחה גדולה, לפי שהיה הארמון נאה מכל הארמונות שראה מימיו. באו ולחשו לקיסר, אין כאן לא ארמון ולא שמץ ארמון, אלא צורה מצוירת על בד. שמע הקיסר וכעס. אמר לו: אני רוממתיך מכל הבנאים והאמנתי בכך אמונה גמורה ואתה עושה לי כך. עמד האדריכל משתומם, מה רע עשיתי? אמר הקיסר: עדיין אתה שואל? לא די שלא עשית מה שפקדתי עליך, אלא שרימית אותי והעמדת צורה מחוקה במקום בניין. אמר האדריכל: צורה מחוקה אתה אומר? הבא ונראה. הקיש באצבע על הדלת המצוירת. נפתחה הדלת ונכנס האדריכל ושוב לא יצא משם.⁴⁸

כמו ארמונו המושלם והמדומיין של האדריכל במשל, שהוא "נאה מכל הארמונות" הקיימים, כך כוחה של הספרייה המדומיינת, נטולת הגבולות, יפה מכוחן של כל הספריות הממשיות. אל מול הרומנטיקה שגייסה את כוחו של הטבע בטהרתו כדי לתאר את עוצמתו של הגאון, מבקשים עגנון וחוקריו להמיר את הטבע בטקסט, ולכוון את מעמדו כגאון טקסטואלי באמצעות ספרייה מושלמת ונטולת גבולות בה הוא שולט שליטה מוחלטת. עגנון, כמו אותו אדריכל, שלבו אינו הולך יותר "אחר עצמים ואבנים", זונח את הספרייה הממשית שכוחה דל ומוגבל, פותח את הדלת ונכנס לאותו היכל מדומיין, ספריית פאר שהוא אדונה והכול מצוי בה, ושוב לא יוצא משם.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

48 ש"י עגנון, עד הנה, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1977, עמ' נד.