

## "בולע מאות ספרים מעאות שניים":<sup>1</sup>

### עגנון ודימויי נגאון

#### ח'ים ו'ם

"יש שיכאן ספרים שלא עלתה על דעת המהփשים לשאול עליהם שמרוב חיפוש שוא נתייאשו מלהמצאים".  
שי' עגנון<sup>2</sup>

"היחס הנפשי המבוטא בעיסוק האנטולוגי של בעל 'ימים נוראים', אתם ראייתם' ו'ספר, ספר 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 בגדלות נפש".<sup>3</sup> במליל משתאות אלו מתרח על בצל 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 בגדלות הנפש" היא כה ורחבת ועוממה, עד שלמעשה אין היא מכילה דבר, וכל תכליתה היא להaddir לכדי ממדים מיתיים את ספרייתה המדומינית והאינסופית של עגנון, ואת דימויו נגאון.

עמדת מעריצה זו אינה ייחודית להלל ברזל. פעמים רבים ובהקשרים מגוונים התיחסו 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 שהחולש על ספרייה עצומה של ידע ולמדנות שאינה נגישה לרעייו הספרים, כמו גם לדברים מקוריים או מבקרים. הוא מצטייר כמי שעבוד ללא אותן בחדרו ספרון הספרים, מרוכז בעצמו ובכתיבתו, תוך שהוא שולט ללא מצרים בכל ענפה ושלוחותיה של הספרות העברית: מקרה, ספרות חז"ל, פיתוי, ספרות עממית מימי הביניים, ספרות הסוד היהודית הקדומה,

<sup>1</sup> היציטוט הוא משל ר' בנימין (יהושע רدلר), דבר, 8.4.1932, מאמר זה ראשיתו בהרצאה שנינתה באוניברסיטה בר אילן במסגרת כנס היובל לפרס נובל לע"י עגנון. אני מבקש להודות למשה גולצ'ין, מארגן הכנס, על ההזמנה ליטול בו חלק, ול משתתפי הכנס על העורותיהם. ההרצאה ראתה אור בכתב העת מאזניים בעריכתו של מתן חרמוני (חיים וייס, "לקראת עת עגנון", מאזניים, צא, 3, תשע"ז, עמ' 77-84). מאמר זה הוא עיבוד נרחב ומשונה לאוותה הרצאה. אני מבקש להודות לחברות ותומכים שקבעו את המאמר בשלביו השנvais ותרמו בהעורותיהם תרומה של ממש: אמייר בנבג'י, מירה בלברג, חיים באר, צחי וייס, גלית חזון-רוזקם, אברהם (רמי) רינר, אמנון רז-קרוקצקי, אפרים שחם-שטיינר, גאל שורץ, יעל שנקר ודינה שטיין.

<sup>2</sup> שמואל יוסף עגנון, שירה, ירושלים ותל אביב: הוצאה שוקן, תשל"א, עמ' 437.  
<sup>3</sup> הלל ברזל, שמואל יוסף עגנון: מבחר מאמרים על יצירותו, תל אביב: עם עובד, 1982, עמ' 114.

הזהר ושלוחותיו, ספרות שבתאית וספרות חסידית קדומה ומאוחרת. על כך ניתן להוסיף את ספרות השו"ת וההלה, ואלו כאמור רק דוגמאות חלקיים. במאמר זה אינני מבקש להציג לשיח המחברי-בלשי הובון את היקף ידיעותיו המשמש של עגנון, ואיני מבקש גם להציג מבט חדש על יכולתו הווירטואוזית לעשות שימוש ספרותי במקורות: להטוט אוטם, לעקם ולצטטם כרצונו. בשונה מалаה אני מעוניין להוכיח את משמעות הגדרתו של עגנון כגאון ואת תפיקת המשמעותי של ספריתו המשמשת והמודמיינית, שמכוחה הוא פועל בעיצוב השיח המחברי המוקדש לו וליצירתו.

מהלך זה מחייב מעין הקדמה קצרה בה יבחן מושג ה"גאון", על המשמעויות השונות שנסתפחו לו לאורך השנים. מספרות המקרא עד לימי צבר מושג ה"גאון" ממשמעויות מגוונות שהעמידו מערך דימויים סבוך, הכלל בתוכו סתיירות פנימיות הנוגעות להוויה ולאופן פעולתו של הגאון: האם עבודה קשה היא סימן ההיכר המובהק שלו, או שמא דזוקא הייעדרה? האם הגאון שונה מהותית מכל אדם אחר, או שמא הסיזיפיות של עבודתו הקנאה לו את מעמדו? והאם עיקר כוחו מצוי דזוקא בילדותו, 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 להציג כיצד המתח הבלתי מוכרע בין קותב הגאון האינטואיטיבי לקוטב הגאון הלמדן, עומד בבסיס השיח המחברי על עגנון, כמו גם בבסיסו כמה מן הדימויים המיתיים שעגנון וכמה מחוקריו כוננו סבב כתיבתו. דימויים אלו נשענים הן על האדרה של ספריתו וכוחו הלמדני, הן על מיסטייפיקציה של הליך הייצור עצמוו.

\*\*\*

מקורה של המילה "גאון" במקרא, ומשמעותה מגוונת: גאותה, גאות, גדולה, כמו גם סבר הצמחייה הגדל על שפת הנهر.<sup>4</sup> כפי שמצוין גדילתו אלון, בספרות התנאים והאמוראים המונח "גאון", בהסתמך על הפסוק מוקרא "ושברתי את גאון אצכם" (כו, יט), מתייחס באופן שלילי לעושר כלכלי המקנה מעמד חברתי ואין בו שום ממד של למדנות או אינטלקט, שיופיעו מאוחר יותר.<sup>5</sup> השימוש המשמעותי בשימושו של המונח מופיע

<sup>4</sup> לנבי גאותה ראו: "לפנֵי שָׁבֵר גָּאוֹן, וַלִּפְנֵי כְּשָׁלוֹן גָּבָהּ רֹוחּ" (משלי טז, יח); גאות: "וַיֹּאמֶר עַד פָּה תִּבְאָו וְלֹא תִּסְעִיף, וְפָא יִשְׁתַּחֲוֵת בָּגָאוֹן גָּלוֹן" (איוב לח, יא); גדולה: "בָּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה צַמְחָה ה' לְצַבִּי וְלְכַבּוֹד, וְפָרֵי הָאָרֶץ לְגָאוֹן וְלְתִפְאָרָת" (ישעיהו ד, ב). לגבי סבר הצמחייה על מדות הנهر: "כָּאַרְיָה יָעַלְה מִגָּאוֹן הַיְרָדֵן" (ירמיהו מט, יט). עוד על גלגוליו המונח במקרא כמו גם לאחר מכן, בימי הביניים ובעת החדשה, ראו: תמר נצ, "מגאון הירדן לאונת כוכבה", האקדמיה ללשון העברית: "מגאון הירדן לאונת כוכבה".

<sup>5</sup> ראו: גדילתו אלה, "גאון", גאים (מן ההיסטוריה החברתית של א"י בתקופת התנאים), תרביבן כא, ב, תש"י, עמ' 106-111.

לאחר חתימת התלמוד, בתקופת ה"גאונים" (בין המאה ה-7 עד המאה ה-11 לערך).<sup>6</sup> בהסתמך על הביטוי "גאון יעקב" שמקורו בפסק מס' ר' הילם "יבחר לנו את נחלהנו את גאון יעקב אשר אהב סלה" (מ"ה),<sup>7</sup> נוצרה לראשונה זיקה בין המילה גאון ובין מעמד אינטלקטואלי וקהילתי גבוה. המונח "גאון יעקב" הפך לכזה המסמל את "גאונותו ותפארתה של ישראל", והתקבל ככינוי הרשמי של ראש היישובות בארץ ישראל, בבל, دمشق ומצרים. חשוב להזכיר כי בתקופה זו המונח "גאון" נטול כל משמעות פרטונלית ואינו מתייחס לכוחו הלמדני החרג של חכם כזה או אחר, כי אם משמש אך ורק כהגדה לתפקיד קהילתי.

ככל, מוגנה זו ממשיכה גם בתקופת הראשונים (בין המאות ה-11 ל-15 לערך) והמושג "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, בכתביו הראשונים מופיעות חריגות ריאשוניות, בזדדות ומהוססות, אך בעלות משמעות, לתהlik שיתறחש שנים רבות לאחר מכן, של המרת המושג הממסדי "גאון" לכינוי מעריע, המתייחס לדמותו של חכם ספציפי. כך ר' אפרים מבון (בונא), בן המאה ה-12, מתאר בחיבורו ספר זכירה את רבונו גם כגאון וזאת על סמך למדנותו ולא על סמך מעמד רשמי כלשהו שהוא נשא:

הרבי עלי בשבת, עשרים בסיוון ד"א וחתקל"א<sup>8</sup> קיבלו הוה כל קהילות צרפת ואיי הים ורינווס ליום ספר ותענית מרצון נפשם ובמצוות הגאון רביינו יעקב בן הרוב ר' מאיר אשר כתב אליהם ספרים והודיעם, כי ראוי הוא לקבעו צום לכל בני עמו וגדול יהיה הצום הזה מצום גודליה בן אחיקם כי יום כיפורים הוא.<sup>9</sup>

אם נניח בצד את ההקשר הקשה בו נכתבו הדברים – עלילת הדם בבלואה,<sup>10</sup> חשיבות דבריו של ר' אפרים לעניינו היא בהגדתו הנדרתו של רבונו גם כגאון. על אף שרבונו גם לא היה כਮובן חלק מגאוני בבל, הוא זוכה כאן לתיאור "גאון", המבקש להעצים את מעמדו. כפי שמצוין אברהם (רמי) רינגר, זהו "שילוב נדר, ולמייטב ידיעות יחידי".

<sup>6</sup> לשאלת תיחומה ההיסטורית המדויק של תקופת הגאונים רואו למשל: שמחה אסף, תקופה הגאונים בספרותה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ו; ירחייאל ברוד, פתח לספרות הגאונים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998 (ביחד הפרק הראשון).

<sup>7</sup> הביטוי מופיע שוב בשילוש פסוקים נוספים: עמוס ו, ח; עמוס ח, ז; נחום ב, ג. יש לומר כי לא בכל המקורות ההקשר של הביטוי הוא חיווני. כך בעמום ו, ח: "בָּשְׁבָע אֲדֵנִי יְהוָה בְּפֶלֶשׁ, נָאֵם יְהוָה אָלְפִי צְבָאות, קָרְאָב אָגִי אַת-גָּאוֹן בְּקָבָב, וְאַרְמָנָתוֹ שְׁנָאָתִי; וְהַסְּקָרְתִּי, עִיר וְמִלְאָה".

<sup>8</sup> יומן ד', 26.5.1171.

<sup>9</sup> ההדגשה של ר' אפרים זכירה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1970, עמ' 33.

<sup>10</sup> לדין אירוני בלאה ומקומם בתודעה ההיסטורית של בני הזמן רואו: ישראל יעקב יובל, שני גוים בבטן: יהודים ונוצרדים – דימויים הדרתיים, תל אביב: עלמא, 2000, עמ' 203-218 (הערה 117).

של התואר 'גאון' ביחס לרובנו גם המיעדים את סמכותו מעבר למקובל בשדה התרבות החרפתית בין הזמן ומעניק לו משחו מעצמתו של גאוני בבל.<sup>11</sup> בראשית תקופת ה"אחרונים", במאות ה-16 וה-17, היזקה הברורה בין המונח "גאון" ובין אותם ראשי ישיבות קדומים בבבל ובארץ ישראל שכונו "גאונים" מתמוססת והמונה הופך לכינוי חיבה, הערכה ואף הערכה לתלמידי חכמים, מן העבר כמו גם בני זמנו של הכותבים, הנתפסים כבעלי מעמד אינטלקטואלי או ציבורי ממשמעותי. כך למשל כותב הרמ"א (משה איסרליש) בן המאה ה-16, את הדברים הבאים, בדברי הפתיחה של למכותם לקרובו המהראש"ל (שלמה לוריא):

מרגניתא שפира, אשר ליה שביל' דשמייא כשביל' דארעא נהירא כל רז לא סתים ליה כקל  
כחמירה. הוא אהובי הגאון מר שאירי מוהר"ר [=שאירי, מורנו ורבנו הרב ר'] שלמה ש"ז  
[=שייר נרו]<sup>12</sup>.

עם זאת, יש לומר כי עדין, במאות ה-16 וה-17, נראה שמוונה זה איינו מבקש להתמקד בთופעה ייוזדית של פנוון אינטלקטואלי, בעל יכולות חריגות או יוצאות מגדר הרגיל, והוא מופיע לרוב כחלק משרותת של ביטויים שתכליתם דברי שבח ולעתים אף חנופה לבעלי מעמד או שרהה: כגון "החסיד", "החכם הכלול", "כל רז לא סתים ליה" ועוד. התהנה המשמעותית הבאה בהתפתחות דמותו הגאון בתרבות היהודית מתחברת לטענה שהופיעה בהגות האירופית הרומנטית של המאות ה-18 וה-19, המיחסת לגאונות ערך מוסף נסתר וחומק מהגדירה, המעניין לנוואו יכולת חריגת הממעידה אותו על

11 ראו: רמי ריינר, דבינו תם: פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2021, עמ' 241 והערה 45, שם. עדות נוספת מיחסת את התואר "גאון" לרבנו גרשום מאור האגולה, וראו: "וכבר משלים קדמוניות החרים הגאון ורבנו גרשום מאור עני גולה ז"ל כל מי שישי אשה על אשתו" (שות' הרשב"א חלק א סימן אלף רה). כדי לציין כי ישנן מסורות לפיהן רבנו גרשום היה חתנו של רב האגאון, ואולי דרך הגדתו של רבנו גרשום כगאון נעשה ניסיון להעיבר ולהרחיב את סמכותם של הגאים גם אל מוחץ לתחומה של בבל (אני מודה לרמי ריינר על הערזה זו). בהקשר זה ראו גם אברהם גורסמן, חכמי אשכנז הרשאשוניים, ירושלים: מגנס, 1981, עמ' 227.

12 [ההדגשה שלי, ח"ז], שות' הרמ"א סימן ז. תרגום החלק האורמי: "למרגנית הטובה, אשר שביל' השמיים נהיירם לו כשבילי הארץ וכל רז, קל כחמור, איינו סתום בפנוי." זהה פתיחה מסוגנת, מלאת שבחים, המדרימה תשובה וכחנית וזעמת של הרמ"א לקרובו המורש"ל. בסוף השות' השונים ניתן למצוא עוד דוגמאות רבות לשימוש במונח "גאון" כתואר כבוד לחכמי ישראל. כך נפתחת שאלת ר' יוסף קארו בפניה: "איש אליהם קדוש הגבר הוקם על החכם השלם הרב הכלול הגאון כמוחר"ר נרו" [כבוד מורנו ורבנו הרב ר', נטריה רחמנא וברכיה (ישמרחו האל ויברכחו)]." שות' אבקת רוכל סימן נ"ח.

מיישור אחר ונפרד משאר חכמי דורו.<sup>13</sup> זה מודל תרבותי המtabון במבט מעירץ על הגאון שנתפס כדמות השואבת את כוחה מעין חיבור קמאי לכוחות הטבע עצם, המחוללים התפרציות וגעיות ואקסטטיות של יצירה. עבדתו של הגאון אינה סדרה, אינה שיטתיות, ואני הולכת בתלים או פועלת באופן ישיר מtook התיחסות לעבודות שקדמו לה. כפי שמראה וירטאנן (Vertanen), בכתביהם של הוגים שונים כגון קאנט<sup>14</sup> ומאוחר יותר ניטהה,<sup>15</sup> רוחה ההנחה כי יש פער שאין ניתן לגישור בין גאוןות (Genius) ובין כשרון (Talent).<sup>16</sup> אלו הן תוכנות שנתפסו כסותרות וכמנוגדות. הגאון שואב את כוחו מסווג של חיבור, אף ואלים לעתים, לכוחות הטבע, ואילו בעל היכישון שאינו גאון כוחו נשען בעיקר על עבודה קשה וعمل.<sup>17</sup> חלוקה זו חושפת גם את נקודת התורפה של הגאון שלא

13 ראו בהקשר זה דבריו של בקר (Becker) “It is around the start of the eighteenth century : (Becker) 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 פלוגוא בך, שהגאון הוגmo לרוח החיקוי. ומכיון שהלימוד אין אלא חיקוי, הרי כשרון הלימוד הגדול ביותר, לדמנות (cosaer kilita) בחינתם למדנות, אינם בוגר גאווניות. אבל אפילו כשלadam חושב או מפיטט בעצמו ואינו מסתפק בכך שמקבל מה שחשוב אחרים, ואפילו הוא נמצא מה בתחום האמנות והמדוע; מכל מקום עדיין אין זה טעם מספק לנונות מוח כזו (שהו לא לעתים מוח גדול) בשם גאון; בניגוד למי שאינו מסוגל לעולם אלא ללמידה ולחקות, שקריםים מושך “חמור נושא ספרים.” (עמנואל קאנט, ביקורת כוח השיפוט, תרגום: רוטשטייך וברגמן, מוסד ביאליק: ירושלים, 1969, סעיף 47, עמ' 126).

15 ראו אצל וירטאנן: “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, המזוהה את הכותב הגאון החד-פומי כיווץ שכחו נובע מן הטבע עצמו – הוא על הנשגב של לונגיינוס. החיבור, שנחבר ככל הנראה בסביבות המאה ה-1 לספרה, ותרגם לצרפתית ב-1677, היה בעל השפעה רבה על הוגים ורים במאות ה-18 וה-19. אברמס, במחקרו על מוקומו של לונגיינוס בהגות התקופה, מתאר אותו כך: “המופת והמקור של יסודות אופייניים ורים בתיאוריה הרומנטית.” (H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, N. Y: W.W. Norton, 1958, p. 72, 1985, פרך 13 [עמ' 39]). הוא אף שלונגיינוס כמונח “גאון”, הרי שהוא מנה את קווי המתאר לדמותו, הנשענים על זיהויו ההשראה ככוח טבוי הנובע מותך האדמה: “מזהן נקי אשר באדמה בוקע, כפי שמשפרים, אד המעניק השראה...” (לונגיינוס, על הנשגב, תרגום: יורם ברונובסקי, תל אביב: היברו המאוחד, 1985, פרך 13 [עמ' 39]). הוא גם רואה בגאון מי שאינו מציאות לחוקים, לפרטים הקטנים, המיעדים לכותבים ביןוניים: “כלום אין גודלה אמייתית דזוקא באוטם משוררים ופרזיאנים הטועים לעתים ולאו דזוקא אצל אלה שם תמיד בינוין בכתיבתם, גם אם זו נקיה מטעוות [...] כאשר מדובר בגודלה יש להקל ראש בפרטים הקטנים.” (שם, פרך 33 [עמ' 60]). על החיבור עצמו ראו דברי ההקדמה של יורם ברונובסקי (שם, עמ' 5-19).

אותה "השראה" או "התגלות" אין בכוחו ליוצר דבר.<sup>18</sup> ברוח זו ניתן להבין את ההגדירה לגאוןות אותה מציע דני דידרו הפילוסוף הצרפתית בן המאה ה-18, הטוען כי את דמותו של הגאון ניתן להגדיר, על דרך השיליה, דרך דמותו של היוצר הקונבנציונלי, שלعالם לא יגיע לפסגה האמיתית השמורה אך ורק לגאים. כך הוא כותב בכתביו האסתטיים:

לך יידי אל אחת הסדרניות והתבונן באמן בשעת עבודתו. אם תרנוו עורך בסיטריה גמורה את הגוונים ואת הצאי-הגוונים על הפלטה שלו, ואם מכך רבע שעה של עבודה לא הופר הסדר הזה, תוכל להזכיר בלי היסוס שאמן זה מזג הוא וכי לעולם לא יוציא מתחת ידו ولو יצירה אחת שיש לה ערך. דומה הוא למלומד בכד 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 ומחייב 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 לכואס. ודוקא בתוך הכאוס הזה הוא טובל את מכחולו, דוליה ממנו את מעשה הבריאה...<sup>19</sup>

נראה כי האידיאלית של דמות הגאון (Genuis) בשיח האינטלקטואלי האירופי של המאות ה-18 וה-19 חלה גם על העולם היהודי בן התקופה. מעבר לדמיון הפונטי בין שני המונחים "גאון" ו-"Genuis",<sup>20</sup> הרי שהדומיננטיות של הדמות הרומנטית החדשה, הגאון בעל ההשראה האלוהית, הדגישה וחידודה את האידיאלית שהחלה מעט מוקדם יותר במסורת היהודית. כך הפך המונח מעוד שם תואר הנע על הציר שבין הערכה וחנופה המתואר את מעלותו יוצאות הדופן של נושאו, לכזה המתואר אינטלקטואל בעל יכולות חריגות ויציאות דופן. עם זאת, בשונה מהמודל האינטלקטואלי הרומנטי, שיצר הבחנה ואך ניגוד בין השראה ובין למדנות, והעמיד אוטם כשוני וקטורים סותרים שאינם נגאים, במודל היהודי החדש של הגאון שני הווקטוריים הללו נפגשים, משתרגים זה זהה, והופכים

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

19 דני דידרו, "דעותי הענוות על אופות הצבע", כתבים אסתטיים: מבחו, 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 שהתייחסו שיש שני סוגים בני אדם. ישנו האדם המלאכתי, השיך לחברה ומתאים את עצמו למנהגיה וմבקש להשביע רצון; הוא הטיפוס המקבול של הדמות המלאכוטית המעודנת הקטנה שציירו הקריקטורייסטים של המאה ה-18. ואולם בתוך האדם הזה כלא אינטלקט הפשע האלמי, הנניין, האפל, של אדם המבקש לפרוץ. זה האדם היוצר יצירות גאוןות ונחרדות [...] גאוןות זו, או אפשר לאלה". (ישעיהו ברלין, שורשי הרומנטיקה, תרגום: עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד, 2001, עמ' 73).

20 בהקשר זה ראו דבריו של גד בן עמי צופת: "לפעמים שאלות המשמעות פועלות מתחמת דמיון צליל שבין שתי מילויים, ככלומר מהה של לשון א' מקבלת אותן המשמעות של לשון ב' הדומה לה בצליל (בתנאי, כמובן), שגם המשמעות לא יהיה יותר מידי רוחוקים). זאת היא שאלות משמעות על יסוד פונטי, והיא סוג מיוחד של אטימולוגיה עממית. בעברית המודרנית יש לה לא מעט דוגמאות: בדרך זו נעתה 'גאון' ל-'genius'...'" (גד בן עמי צופת, סמנטיקה עברית, ירושלים: א. רובינשטיין, תש"ח, עמ' 195, סעיף 8.30. ההדגשה במקור).

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

את הדמיות המזוהות ביותר עם סוג זה של גאנונות היא זו של הגאון מווילנה (הגר"א).<sup>21</sup> ר' אליהו בן שלמה זלמן, שחי ופעל בליטא לאורכה של המאה ה-18, מישם בדמותו את אידאת הגאון החדש, הממקמות אותו על מישור נפרד ושונה מכל בני דורו. הוא נתפס כמו שני הוקטורים המקבילים הללו – הלמדנות והאינטואיציה – התאחדו באופן מושלם בדמותו ולפיק תואר כבעל יכולות מדיניות נדירות, זיכרון בלתי רגיל וכוח פרשני יוצא דופן.<sup>22</sup> תלמידו המובהק, ר' חיים מולוזין, תיאר את אישיותו, ואףין, דרך היקף ידיעותיו של רבו, את זהותו כגאון:

כי שמעתי מפיו הק' [=הקדוש] שפעמים רבות השכימו לפתחו כמה מגידים מן השמיים בשאלתם ובקשתם שרצוים למסור לו רזין דאוריתא [=סודות התורה] بلا שום עמל. ולא הטה אוזנו אליהם כלל [...] וענה ואמר אני רוצה שתהיה השגתי בתורתו ית"ש [=יתברך שם] עיי שום אמצעי כלל וכלל. רק עיני נשואות לו ית"ש מה שרוצה לננות לי וליתן חלקו בתורתו ית"ש בעמלי אשר עמלתי בכל כוחי [...] ולא הנית דבר קטן ודבר גדול: תלמוד בבבלי וירושלמי ומגילתה וספרה וספריו ותוספותו וכל המדרשים, והזה"ק [=זהזורה הקדוש] והתקינות ומעשה מרכבה וכל דבר קדש של המקובלים הראשוניים וכתבי הארייז"ל [=האר"י ז"ל [...] ונתן נפשו ממש על כל דבר ודקוקן מן התורה. וחוץ לאربع אמותיו לא נסתכל מעודו. והוא פרישותו מכל ענייני העולם היה להפליא, עד אשר לא שאל מעולם על שלום בניו ומעודו לא כתב להם שם שום מכתב פ"ש [=פריסת שלום] ולא קרא מכתבם.<sup>23</sup>

דברים קצרים אלו של ר' חיים מולוזין ממחישים את השתרוגותם של שני הוקטורים: החשראה והלמדנות. הגאון אינו מתחחש לעצם קיוומו של מקור אלוהי לידע ("מגידים מן השמיים"), לאותה השראה שבעצם אפשרות קיומה מגדירה אותו כבן הנבחר או כגאון,

21 בربים מכינויו של הגר"א, בעברית וביידיש, המילה גאון מופיעה: הגאון מווילנה, הגר"א (הגאון ר' אליהו), דאר וילנער גאון והגאון החסיד. על יחסו של עגנון לגאון מווילנה ניתן לעמוד דרך עדותו של עמוס רובין: "עגנון אמר שמתנקן רק בגאון מווילנה (ר' אליהו), שהוא יכול אולי לשים מחיצה בין ובין העולם הסובב אותו. יכול היה להגיד לאוותה אדם שאמר לו שאחותו בא 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 מעודות חליקת ומקוטעת זו ניתן לעמוד במקור על הערכתו של עגנון ליכולת הניתוק הפיזית והרגשית של הגר"א מסביבתו ומשפחותו, ופחות על הערכתו למדנותו של הגר"א. על מקומה של קבלת הגר"א ביצירתו של עגנון ראו אלחנן שלילה, הקבלה ביצירת ש"י עגנון, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2011, עמ' 332-326.

22 לדין מפורט בדמותו של הגאון מווילנא או עמנואל אטיק, יחיד בדורו: הגאון מווילנא: דמות ודיםומי, ירושלים: מרכז זלמן שור, תשנ"ח, ביחסו עמ' 31-18.

23 מתוך דברי הקדמה של ר' חיים מולוזין במכתב לדוד תמר, וראו: דוד תמר, "לכתוב מכתבים אין בי בכוחי", ידיעות אחרונות, 11.8.1978.

השונה מהותית מalto שנטיב זה אינו פתו עבורם. אך בניגוד למודל הרומנטי, השוואן למש את אותה השראה, זו שאינה כרוכה בעמל, הגאון מווילנא 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 הרואה ל"השגת התורה", עוברת אך ורק דרך عمل קיצוני, בדיק אוטו عمل לו בז דידרו בדבריו. העמדת העמל בלבד של מודל הגאון מוביילה לבינונה של אידאה נזירית חמורה של חכם המופרש לחולטן מן הציבור, שאינו יוצא אל מחוץ לד' אמותיו, ואף מתחש לבני משפטו: "עד אשר לא שאל מעולם על שלום בניו ומעודו לא כתב להם שום מכתב פ"ש [=פריסת שלום] ולא קרא מכתבם". זהו מעין פיתוח ושבול של מודל "הנזר הנשוי" התלמודי עליו עמד דניאל בויירין: "חכם שתשוקתו לתורה מוביילה אותו להתחש למשפטו".<sup>24</sup> אלא שבשונה מהמודל התלמודי, שהוא מודל קהילתי השם את הדגש על תשוקתם של כל החכמים ללימוד, הרי שהמודל שמצוע כאן, בתיאורו של ר' חיים מולוזין, הוא מודל אינדיבידואלי, של תלמיד חכם ייחד בדורו, שכוחו נובע בדיק מעצם חריגותו אל מול שאר החכמים: כל החכמים מוכשרים, הוא גאון.

ההדרה של אידאת העבודה הקשה מוביילה, כבר בדבריו של ר' חיים מולוזין, לתיירומים קיצוניים, מופרזים ומוגזמים, של כוחו הלמדני של הגאון: שליטה בנסיבות בלתי אפשרית של טקסטים, זיכרון פנומנלי, יכולת אנגלית יוצאת מגדר הרגיל ומחוייבות טוטלית, חסרת פשרות, ללימוד. תיאורים אלה מופיעים לרוב כעדות אישית של הגאון עצמו או של מי מקרוביו, ובכך מכנים להם תוקף של אמת, של "כך היה הדבר". יסוד ההגשמה וההפרזה המצוי בבסיס הדברים לא רק שאינו חותר תחת אמינוותם 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 במעשהיו את ערכיה ומשמעותה של הקהילה.<sup>25</sup>

\* \* \*

24 ראו: דניאל בויירין, הבשור שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 139–169.

25 לעדות נוספת שכוח אמינוותן נשען על יסוד ההגשמה, ראו למשל עדות תלמידו של הגרא"א שטען כי הר"א חזר, כמו חודש בחודש, על כל התלמיד כולם. כך גם בני העידן עליו שלמד את כל הקבלה הלויריאנית במשך חצי שנה. לשתי העדויות ראו אטיקס, הערה 22 לעיל, עמ' 20. עדות נוספת נוספת ברוח זו ניתן למצוא אצל עגנון: "התמדה בתורה הייתה לו להגריא'א ז'ל, ואם ביטל רגע מן התורה היה רושם על פנקסו שביו זה כך וכך ורגעים ביטל מן התורה, ובברב יום היכיפורים נטל פנקסו וחשיב את הרגעים שביטל בהם מן התורה במשך כל השנה והיה בוכה ונמנודה על עזון ביטול תורה. ואמרו עליו שמעולם לא נצטרכו כל אותן הרגעים בשנה אחת לשולש שנות". (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 מעד מוקור הספר הוא אכן יקוטיאן אריה קמלה, דור דעה, פיעטרקוב, תרצ"ה, עמ' סט).

מכאן אני מבקש לעבור לעגנון ולכתיבתו, ולבחון כיצד הליק עיצוב דמותו כגאון בעל מאפיינים דומים לאלו של הגר"א – דהיינו בבעלותו של הגר"א – היד מושך כתובת עצמה את טקסטים, הפעיל מכוחה של השראה אלוהית, בבחינת: "היד מושך כתובת עצמה את שם אלוהים בעטוי"<sup>26</sup> – השפיע על השיח הפרשני והבקורתי על אודות יצירתו. ההערכה למחוויבותו הטוטלית של עגנון לעבודתו, לכוחו הלמדני, כמו גם היראה מפני אותה למדנות, כוננו שיח מהקרי בעל מאפיינים היררכיים ברורים בין עגנון לקוראיו וחוקריו, המתבוננים בהשתאות על למדנותו האינטלקטואלית של מושא מחקרים.<sup>27</sup> כתוצאה לכך נוצר מצב ייחודי בו חוקרים מתארים את למדנותו של עגנון בעורת שפה שאינה מבשחת לעומת על היקף ידיעותיו הממשי, ובמקום זאת מתמקדת בדימויו כגאון טקסטואלי המגולם, לעיתים בגופו ממש, את הספרות היהודית כולה, על כל תקופותיה וסגנונויותיה. כך למשל ר' בנימין (יהושע דדר) מתאר בשנת 1932 את עגנון כמעין יצור קמאי-EMPLצתי שאינו קורא ספרים, מעין או לומד בהם, אלא בולע כמויות אדירות שלהם בבלומס של תאוותנות: "קם ונושע ירושימה, עובד שבועות שלמים בספריה הלאומית, בולע מאות ספרים ממאות שנים".<sup>28</sup> אין לנו יודעים מה שמה או תוכנם של אותן מאות ספרים שהרי אין זה משנה, עברו ר' בנימין הספרים הם אובייקט מקודש, לחם קודש, מעין קורבן שנאכל ומתעכל בגופו של הכהן הגדול של הספרות העברית לדורותיה, הוא ש"י עגנון.<sup>29</sup> הספרות העברית לדורותיה נבלעת ומתעכלת, כך אחרי כך, על ידי עגנון, שגופו הופך

26 דוד כנעני, שי עגנוןavel פה, מרחיביה: הקיבוץ המאוחד, 1971, עמ' 33. ראו גם: "ב'ימים נוראים' לא הבאת שום חידוש חז' מ'kol דוד', הוא הקול שני שמע בשעת הארה או יצירה" (שם, עמ' 35).

27 עדות מעניינת לuemudo הלמדני של עגנון בקרב קוראיו ניתן למצוא במאמרות המעורבות שיצאו לרובים מסיפוריו, מהדורות המבוקשות לחושף את המערכת המסועפת של המקורות עליהן נשענת יצירתו. עד היום יצאו מהדורות מודרניות לסייעים: "בדמי ימיה"; "בלבב ימים"; סיפור פשוט; והיה העקבם למשור; "שני תלמידים שהיו בעירנו", תהילה; "קליפת תפוח זהב" (שלושה סיפורים). במידת מה ניתן לראות בפרשנותו של חיים באור לובליה "לפני המקום" גם כן מהדורות מוערתת לסיפור. עם זאת, ללא ספק מהדורות המעוררת המוכרת, הרחבה והשיטית ביותר, היא זו של אברהם הולץ, לומן רחב היריעה הכנסת כליה. בדברי המבואה שלו למהדורות מודגש הולץ את מחויבותו לבאר את עגנון מבליל פרוש אותו כלל. בעקבות דון גיפורד ורוברט סיידמן, פרשנוי ווליסט של ג'יס, מבקש הולץ להציג את מה שהם מכנים "non-interpretive annotations" – לומר ביאורים – "הבארים" בלשונו של הולץ – שאין בהם ממד פרשנוי כלל. אינני יודע אם ניתן באמת לייצר ביאורים ללא כל ממד פרשנוי, אך המשאלת העומדת בבסיס המהלך היא מעניינת. המחבר מבקש להעלות את עצמו לחלוטין ולהפקיד למשמעות פריזמה דרכה משתברים וגולמים שלל המקורות ש"עמדו" לפניה הסופה, וביהם הוא עשה שימוש. ראו אברהם הולץ, מדרות ומקורות: מהדורות מוערתת ומואירת של "הכנסת כליה" לש"י עגנון, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1995, עמ' 9.

28 דבר, 8.4.1932. ראו גם אצל ליפסקר, הקשור בתיאורי היקשרותם של עגנון עם תשוקתו להימצא בקרב ספרים וספריות; אבידל ליפסקר, מחשבות על עגנון, כך, ב, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ח, עמ' 226.

29 המונח "לחם קודש" בו אני יושה שימוש, בא בעקבות אבידל ליפסקר המתאר את יחסו של עגנון לספרים כאלו אובייקט מקודש שכוחו אינו נובע מהתוכנו של הספר אלא מעצם מהותו: "ספר שהוא צליין ביבילופילי והספרים הם הרלקיווית הקדושות שלו. בעבורו הספרים הם מושאי פולחן בעלי כוח מגאי". וכן "על אף שהמשמעות הזה [הספר ח"י] אוצרת בתוכה תוכן טקסטואלי, התוכן מושעה מן המוסף...". וראו שם, עמ' 225, 278.

למשמעות ספרייה.<sup>30</sup> באוטה רוח מדמה גם מושלים טוכנור את עגנון למשמעות ספרייה עצומה ממדים, שכל המסורת היהודית מראשיתה ועד ימינו כלולה בה: "התהא זאת מסקנה לא סימוכין", כך כותב טוכנור, "אם ייאמר כי ביצירתו של עגנון מזדקן מלוא-עצמתה של תפיסת עולם דתית יהודית [...] הניתן להתעלם מכך כי מבחינה עיונית ורוחנית היא לא בלבד מצאה את מלא המשמעות של הלמדנות היהודית המסורתית על כל מקורותיה ועל כל גילוייה התמיימים והדיאלקטיים כאחד, אלא היא, מלבד זאת, מטוהרתו ומוזקמת בכור- מבחן נאמן רוח, חריף דעת ודק טעם, גם לאור מקורותיו חזק?"<sup>31</sup> לעיתים הערכה זו לוויה גם בתקhostה זרות ואינוחות של חלק מהוקרי, אל מול שפע המקורות בהם לטענתם שلت עגנון לא מיצרים. הם העריצו את עגנון על שליחתו במקורות שאינם מוכרים להם, והגימו בהערכתה זו על מנת לחפות על מבוכת אי- שליחתם באוטם המקורות ממש. דוגמה טובה לעמדה זו של הערכה מתוך מבוכה ניתנת למצוא אצל גרשון שקד. במאמרו על עגנון כמחפכן מסורתית טווען שקד בגלווי לב כי: "הקשרים האינטראקטואליים בין טקסט ובין זכרו לשון קאנוניים קיימים על כל צעד ושלען [ביצירת עגנון, ח'ז], בין שאחננו מגלים אותם וברורים לעצמנו את משמעותם ובין שבעוונותינו הרבים איננו מתייחסים אליהם מוקוצר דעת וברורות. העוצמה הסימבולית של המסורת פורצת את גבולות הטקסט הגלוי גם אם אינה נחשפת במלואה לנמענים מוגבלים שאינם דוקא 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 בליית ספרים ניתן למוצה בדברים שנשא גרשום שלום ביובלו השישים של עגנון: "בולע ספרים ואף קונה ספרים היה עגנון מאז ועד היום". ורא: גרשום שלום, "רשותם והרהוריהם: ליובלו השישים של ש. י. עגנון", דברים בנו, חלק ב, תל אביב: עם עובד, 1957, עמ' 463. למקור זה ATIICHIS MID BORCHBA.

31 מושלים טוכנור, פשר עגנון, רמת גן: אגודה הספרים בישראל ליד הוצאת מסדה, 1968, עמ' 212. ראו גם דבריו של קורצוויל: "הוא [עגנון ח'ז] מקין נרדמים וכל צורות הסגנון של לשונו מזה שלושת אלפים שנה מתחדשות בלשונו". ברוך קורצוויל, מסות על סיופרי שי עגנון, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ג, עמ' 13. ניסוח דומה מאוד ניתן למוצה גם אצל אריאל הירשפלד: "בקיאותו הפונומלית של עגנון בכל עבריה של העברית, והיכרותו האינטימית והרגשת עם הביטויים הספרותיים של היהודים לאורך ההיסטוריה, יציריו בו מעין לשון מופחתת: לשון הנמצאת בעל-זמן של העברית". וראו גם אריאל הירשפלד, לקרה את שי עגנון, תל אביב: אחות בית, 2011, עמ' 20. בעניין זה ראו גם גולן, "הסיפור 'עגנון' והעליה השניה", מאזנים לב, 1971, עמ' 216; אילנה פרדס, אהובים מוכי ידח: עגנון ושרדר השירדים בתרבות הישראלית, ירושלים: מוסד ביאליק, 2015, עמ' 17. חשוב כמובן לציין כי הקרים שונים ייחסו משמעויות רוכניות וఆידיאולוגיות מגוונות וארן מונוגדות לכוחו הלמדני (המשמעות או המודמיין) של עגנון. מצד אחד חוקרים כגן א'ם ליפשטיין, הראים בשפע המקורות שמצטט עגנון עדות להיוון סופר "יראי" ו"תמים דרכ". מן הצד השני ישנים חוקרים, למשל דב סדן וברוך קורצוויל, הראים בזיקתו של עגנון לספרות שקדמה לו עדות לשבר המודנה בו המקורות מייצגים מעין עולם "תמים" שאבד לבלי שוב. "מתהה למעטה הילוקאלי, התמים, המסורתית וההרמוני כביכול, מסתתרת מודרניות סוערת, החובקת עולמות". (קורצוויל, הערכה 31 לעיל, עמ' 6). לשפטו מפת פרשנינו של עגנון בהקשר זה ראו דליה חזון, סייפור (אינה) סוגיה בגדרא, ירושלים: ראובן מס, 2006, עמ' 17–32; צחי וייס, מות השכינה ביצירת שי עגנון, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2009, עמ' 21–26.

מושלים שלו: "הנמען האידאלי של עגנון הוא בעצם מהפכן מסורתי כעגנון עצמו".<sup>32</sup> עמדתו המעריצה של שקד למדנותו של עגנון מוביילה אותו, כמו בדבריו של הל ברזל שהובאו בראשית המאמר, לכינון שיח פרשני מעריך בעל קווים מיתיים, המציג את עגנון כגאון הכותב מכוחה של השראה אלוהית: "רק בעקבות ההשראה ממשמים מתחולל הנס הייצרתי שבו דבורים מטפריות מעניקות ליווצר את דבש היצירה ואת עוקzie ואות המשמחה והעצב המשתמעים منها [...] עגנון סבור שוגם הספרות החילונית שלו קשורה בצורה זו או אחרת לליטורגיה דתית, שמקור השירה הוא השראה אלוהית...".<sup>33</sup> עגנון מצדו, מתוך מודעות גמורה למוחול הדימויים המתחולל סביבו, ביקש להأدיר ולהעצים את המיסטייפקיה סיבי דימויו כגאון. כבר מראשית ימיו כסופר הוא שיחק עם חוקריו משחק כפול פנים, משועשע ולעתים אף אכזרי, שעיקרו העצמת דימיו כגאון השולט באינסוף מקורות, בעזרת הסתירה וערפלול של המקורות המשיים אותם הוא הכיר וביהם עשה שימוש. כמו בנשף מסכות בו המסתורין והמתה מקרים בהסתתרת המשמי, כך עגנון סירב לשרטט את גבולות ידיעותיו, והמיר אותם בקויו מתאר מעורפלים.<sup>34</sup> בתארו את הליכי כתיבתו ברא עגנון עבר שומיעו וקוראו ספרייה מפוארת: ארכנות, שלוחנות ורצפה, כולם עמוסי ספרים, והוא, עגנון, נע בינויהם: "השלוחן, הארכנות, הרצפה, כולם היו מכוסים ספרים ואני זחלי עלי ארבע, באפס אונים גמור, מספר לספר".<sup>35</sup> אלא שאין זו ספרייה ממשית כי אם אידאה של ספרייה, "טייאטרון חשיפה", כהגדתו של יגאל שורץ, המונע מאייתנו להכיר את ספרيتها המשנית, לעמוד על כוורתיה ולתחם את גבולותיה.<sup>36</sup> בהיפוך לאידאת הגאון הרומנטי שישרטט דידרו, שלעלם אינו עליה וירוד בסולם הספרייה, וכוחו נובע מתחן התנגדות לכווים 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 נתה ללון' מאת שי' עגנון", מחקר ירושלים בספרות עברית כ, תשס"ו, עמ' 240.

34 חיבתו של עגנון למשקי הסתירה וגליוי הרגה אל מעבר לשאלת המקורות היהודיים, ואפיינה בכלל את יחסיו עם חוקריו. קורצוויל, ברגע של תרעות או תסכול, יצא כנגד השיח המכחורי שהפתחה סביב חיבתו של עגנון למזה שהוא מכנה "חידונים", ואולם הוא עורך לחוקריו: "זברור היה לי שאם עגנון יוסיף לפתח את שיטת 'ה'חידונים', והוא אמן עשה זאת – אין זה מתפקדו של המחקר הספרותי לעקב אחריו בתמידות ולהפוך את המחקר הספרותי לקומביינציה של לשונות ובלשנות אכטוטית" (קורצוויל, העדרה 31 לעיל, עמ' 7). חשוב לציין כי קורצוויל אינו מתייחס דווקא למקורות קדומים כי אם, ובעיקר, ליחס בין מהלכים ספרותיים ובין המיציאות.

35 כנעני, העדרה 26 לעיל, עמ' 68. במלים אלו תיאר עגנון את הлик ליקוט החומר לאנטולוגיה אולם דאייתם, עליה החל לעבוד בשנת 1957. עוד על הлик הוצאתו לאור של הקובץ ראו דן לאור, חי עגנון: בוגרפיה, תל אביב: שוקן, 1998, עמ' 503–508.

36 בפתחה לאותם דאייתם מציע עגנון רשיימה ממשית של "כמה ספרים שחוזרים מתורה שבכתב לתורה שבבעל פה", שעדמה עביסת עבודתו על האנטולוגיות. אלא שגם תחת רשיימה זו, היכולת כמה עשרות חיבורים, עגנון חותר וממיר אותה בתיאור של מעין ספרית ענק, שכותריה אינם ידועים, היא הספרייה ממנה שאב את ידיעותיו: "במיוחד כדי אספתי בארכעת הלקי ספרי מעט מן המעת מתוך ארבעת אלף ספרים...". ראו: שי' עגנון, אולם דאייתם: פשטים ודרשים, ירושלים: שוקן, 1995, עמ' כא-כח. למושג "טייאטרון החשיפה" ראו יגאל שורץ, "חיבם באך: הקרייפט של שחורה", בתוך: מלאכת החיים: ניונים ביצירתו של חיים באך [עורכים: חנה סוקר-שוגר וחיים וויס], תל אביב: עם עובד, 2014, עמ' 82–54 (ביחוד עם' 54).

ידי קודמיו, עגנון מתאר את עצמו כגאון השואב את כוחו דזוקא מכוחה של הספרייה ומנוכחותם של ספרים. הטע מנו שאב הגאון הרומנטי את כוחו והשראתו מומר אצל עגנון בספריות עכומות ממדים וחרשות גובל, כתבע עצמו, שככל שהן גדולות יותר כך גדל כוחו של הגאון המצוי בקרבתן, שכוחו נובע מכוחן. באופין דומה מתאר גרשום שלום את מפגשו הראשון עם עגנון, שהתרחש בברלין בראשית מלחמת העולם הראשונה:

בספריה הקהילה היהודית בברלין, שהייתי מבקר בה תכופות, רأיתי פעים רבים אדים בסוף העשורים, צנום ורזה, ותנוועתיהם מכוכזות ומכונסות ובישוני בכל הליכותיו, שהיה מגלגל עד אין סוף בכרטיסיה של הקטלוג העברי. יום אחד לחשה לי הספרנית: זהו הספר עגנון מארץ-ישראל, שהוא עטה כתב עליון בובר, שהוא מkapל בתוכו את הייעוד והכוונה האמיתיים לסוד היהדות, וגדלותו ונוצרות צפויות ממנו בספרות העברית. לאחר זמן כשנתודעתי אליו, שאלתיו, מפני מה התמיד כל כך בקטלוג של הספרייה, ועודין אני זכר את תשובה. הוא העמיד פנים של מי שאינו יודע לשאול וענה: "חיפשי ספר, שאולי לא קראתיו עדיין".<sup>37</sup>

תיאورو האירוני מעט של שלום ותשובתו המשועשת של עגנון אינם פוגמים בעוצמתו של האירוע המכונן בו פוגש שלום לראשונה את מי, שכהגדרטו הרומנטית של מרטין בובר, "מקפל בתוכו את הייעוד והכוונה האמיתיים לסוד היהדות". בדביו מתאר שלום את עגנון כפונם טקסטואלי, וזהת מבלי לציין ולוי חיבור ממש אחד שהוא קרא באותה ספרייה בברלין. יש כאן מבון ספרייה ויישנו אפלו קטלוג, אלא שהוא מסמן ללא מסמן, "קטלוג הקטלוגים", בלשונו של בורחס, מבון איננו יכולים למדוד דבר על הספרים העבריים המשמשים שקרא עגנון, כמו גם על הספרים המשמשים ש"אול" והוא "עדיין" לא קרא.<sup>38</sup> הקטלוג, בתיאورو של שלום, מmir את ייעודו ובמוקם לסמן עברו הקורא את מיקומו המדוייק של ספר כזה או אחר על מדף מסויים בספרייה הוא מסמן את עצמו

37 גרשום שלום, העירה 30 לעיל, עמ' 463. לעיתים האירונית המרומות בקטע זה הפכה, במודע או שלא, לגלואה, ועמדת הארץ למדנותו של עגנון נתחלפה ונותרגמה לknאה המבקשת להצראות צעדייו של עגנון, ובעיקור להעיבר קו גבול בין שניהם, אותו עגנון אינו יכול להחזות: קו הגבול שבין הספר לאינטלקטואל. במילים אחרות שלום ביקש למקם את עגנון כסופר גאון אך בה בעית להציג את הממד הלא-אינטלקטואלי, שלו ולהציגו כמו שנדער יכולת פרשנית. כך למשל הוא קבע כי "אמנם עגנון לא היה מעולם מלומד, אם נבין מונזה זה כמתיחס לאדם המקדים את עצמו ליתנות ייסטוי ובקורת, ולימודן של תפניות במסורת מושגים מסוימת" (גורשום שלום, "שי' עגנון – אחרון הקלסיקאים העבריים?", משא: לספרות, אמנויות וביקורת [20.3.1970], עמ' 10). או "

"דברי הפעטה זו זים לו [לעגנון, ח'ז] וככלו ח' בעולם הדמיות והדמיונות, והתבטא בכתב ובעל פה רק בספרים, בדים ובסמליים" (גורשום שלום, מברלין לירושלים: זכרונות נוערים, תל אביב: עם עובד, 1982, עמ' 100). על ייסיותם המורכבים של שניים, הנוגעים פעמים רבות למתח שבין ספר לחוקר, ראו את האזכורים הרבה לאו, העירה 35 לעיל; צחי וייס, העירה 31 לעיל, עמ' 19-17; דוד ביאל, גרשום שלום, ירושלים: מגנס, 2019, עמ' 35.

38 ראו: חורחה לואיס בורחס, "ספריות בבל", בדיזנות, תרגום: יורם ברונובסקי, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 71.

כמושא התשוקה של עגנון הצעיר. הכרטסט הופכת לمعין ייצוג מטוניימי של אידיאת הספרייה ולפיכך היא, ולא הספרים המשיים המונחים על המדייטים סביבו, הופכת לאובייקט בו חושך עגנון, ובה הוא "מגלל עד אין סוף". התמונה המעתה מזורה שמציר שלום, של אדם העומד במשך ימים שלמים כשהוא מגלל ומגלל "עד אין סוף" בקטלוג העברי של הספרייה, ואני קורא אף לא ספר אחד, מעכימה את המתה שבין המשי והמייתי. עגנון, בתיאורו של שלום, אינו מבקש לקרוא כי אם לשלווט במנגנון השליטה של הספרייה: הקטלוג עצמו.

מהלך זה של המרת הספרייה המשיים באידיאת הספרייה, בمعין ספרייה מדומינית בה שלוט עגנון, מגיע לאחד משיאיו הנركיסטיים והמתעתעים כאשר עגנון הופך את עצמו למקור הטקסטואלי, לספרייה עלייה הוא נסמך וממנה הוא שואב את ידיעותיו. בתגובה להשתאותו של דוד לנוכח שליטתו הפונומנלית בגאנולוגיות של רבני אשכנז אומר עגנון המשועשע את הדברים הבאים: "אגב כיבוד בשליבובץ נרכן אליו רשי' עגנון ולוחש' על אזני: 'יודע אתה מניין בקי אני בכל אלה? מסיפוריו ש"י עגנון.' עגנון שבלו, טרף ועיכל ספרים, הופך בעצם לمعין ספרייה חייה, משק אוטורקי של מדנות, המכיל בתוכו את כל אשר דרוש לו.<sup>39</sup>

\* \* \*

על מנת להדגים את כוחן של ספריות מדומיניות ביצירתו של עגנון כמרחב בו מתכוונות ובבראות דמיות מיתולוגיות, אני מבקש להציג קריאה קרצה בסיפור "מעשה עזראיל משה שומר הספרים", אותו כתב ופרסם עגנון בשנים בהן שחה בגרמניה, וראה אור לראשונה בשנות 1923.<sup>40</sup> בסיפורו של עזראיל משה, כמו בתיאורים של עגנון וחוקריו,

39. כנעני, הערה 26 לעיל, ע' 49. טענתו של עגנון יש בה מן הדומה לעמדתו המוצחרת של הרמב"ם במבוא למחנה תורה, שגם הוא בורא את עצמו כמעין משק אוטורקי של ידע. הוא, הרמב"ם, קרא, הבין והפניהם את כל יצירתם של חז"ל, ולפיכך ישVICULTOR לברוא יצירה הלאומית למשה את חז"ל: "ומפני זה נערתי חצני אני משה בן מימון הספרדי ונשענתי על החזר ברוך הוא ובינויו בכל אלו הספרים וראיתי לחבר הדברים מכל אלו החיבורים עגנון האstor והמורט הטמא והטהור עם שאר דיני התורה [...] כללו של דבר כדי שלא יהיה אדם צריך לחיבור אחר בעולם מדיני ישראל אלא יהיה החיבור זה מקבץ לתורה שבבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגיזות שנעושו מישראל ועוד חברו הגمرا וכמו שפירשו לנו הגאנונים בכל חיבוריהם שחיבורו אחר הגمرا. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שארם קורא בתורה שבכתב תהלה ואחר כך קורא בזה וידעו ממנה תורה שבעל פה כולה ואני צריך לקורות ספר אחר ביניהם". (הרמב"ם, הקדמה למשנה תורה).

40. הסיפור פורסם לראשונה בחוברת ד של כתב העת דמן: מסוף עת刊 לאמנות ולספרות (תרפ"ג). מאוחר יותר קובץ הסיפור בקובץ אלון ואלון חלק מהאסופה 'פולין: סיפורים אגדות', וראו: ש"י עגנון, אלון ואלון, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1978, ע' שפח-שצד. לדין הקוצר שאערוך ב"מעשה ביעזריאל משה שומר הספרים" ניתן להשים נסובן יצירות נוספות בתורה שבכתב תהלה ואחר לבוש הבדים"; "הש"ס של בית זקנין ז"ל"; "הספר שלא נמצא"; "אגדת הסופר"; "עדו ועינם"). על מעמדן של ספריות ביצירתו של עגנון ראו למשל לפסקר, הערה 28 לעיל, ע' 325-221; חיים באר, *חדרים מלאים ספרים, ירושלים: מנגד, תשע"ז*.

הספרים עצם והתשוכה אליהם, המנותקת במקרים ובבים מתוכן קוונקרטי, משמשים כמעין חפץ מגי ופטישיסטי, שעצם הكرבה אליהם, ההתבוננות בהם, הדיבור על אודותיהם והפיזיות שלהם, מעניקים לגיבור את כוחו ומעצבים את זהותו, וככהגדתו של ליפסקר: "מffffים את עולמו ואת התשוקות שלו כאדם וכסופר".<sup>41</sup>

"מעשה עזריאל משה שומר הספרים", המנהל דיאלוג עם מסורת סיפוריו קידוש השם האשכנזית מיימי הביניים, מעמיד במרכזה יהודי פשוט לכארורה, עזריאל משה שלו, ש"סבל היה וממשחת סבלים היה והיה מופלג בכך ובעבודה והיה הולך בדרךי השם ובדרכו היהודים פשוטים" (עמ' שפט). עזריאל משה מוצא להורג בשעה שביקש לגונן ולהציג ספרים עברים מיד פורעים, "זה האיש עזריאל משה רץ לבית המדרש הגדול ונטל כמה שקים ומלא אותם ספרים וטמן שלא יטמאו אותם ידיו של עשו חיליה [...] החזיר עזריאל משה פניו כלפי מעלה וכיוון ליבו לאביו שבשימים ואמר לפניו, רבענו של עולם קח נא את נשמתי כל זמן שדעתך צלולה ולבבי שלם עמוק, ולא אכפור חס ושלום באלווי ישראל. והצדיק את הדין ופשת את צווארו לשחיטה" (עמ' שצג).<sup>42</sup> אלא שהמסגרות הספרותית המרטירולוגית המוכרת של עובד האל התਮימים המקירב את עצמו על קידוש השם אינה שלמה, ונגנון יוצק לתוכה דרמה פנימית המתחללת בתוך אישיותו של עזריאל משה, ובכך היא חותרת תחת התבנית המוכרת של סיפור קידוש השם.

כבר מראשיתו של הספר הקצר ברור שعزيزיאל משה אינו נעה לתבנית של יהודי פשוט שאיינו מבקש גדולות ועובד את האל בתמיינות. עזריאל משה הוא גיבור חסר מנוח המצויה במתמיד ובלתי מוכרע בין מקצועו ומעמדו החברתי ובין תשוקתו לחוויה רוחנית שתוכנה אינו מחוור לו: "התחיל בוכה בלבו. אווי לי שלא למדתי, אווי לי שאיני יודע. ומהמת גודל צערו נטמطم לבו ונשתכח הימנו אפילו מה שידע. היה הולך באבלו

41 ליפסקר, הערת 28 לעיל, עמ' 221.

42 דיון בספרות קידוש השם מיימי הביניים, בעיקר סביב גוזרות תנתנו, חורג כМОון מעניינו של מאמר זה. לדיוון במסורות ספרותיות אלו רואו למשל אברהם גויסמן, "שורשו של קידוש השם באשכנז הקדומה", בTON: קדושת החיים וזריזות הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמריך יהונאי ל[עורכים: אביעזר דביצקי ויעשויה גפני], ירושלים: מרכז זלמן שוז, תשנ"ג, עמ' 99-130; ג'רמי כהן, "אזורות תנתנו – המאורים והעלילות: ספרות קידוש השם בהקשרים התרבותיים-חברתיים", ציון נט, ב-ג, 1994, עמ' 169-208; יובל, הערת 10 לעיל, עמ' 151-218; והמקורות הרבים המצוינים בחיבורים אלן.

עד שפרק משאו" (עמ' שצ-שצא).<sup>43</sup> עזריאל משא מודע לכך שהוא מבקש לחווות את אשר אין הוא יכול להבין, ולפיכך הוא מתמקד במעטפת החיצונית של החוויה הדתית, ודרך הוא מ ממש את תשוקתו. כך למשל הוא אוהב להתפלל ומקפיד לכלת מדי יום ביוומו לمنין ותיקין, וזאת על אף שאין הוא מבין כלל את תוכנה של תפילהו, אותה הוא מסיים בפניה אישית לאל: "רבינו של עולם, אני אני מבין מה שהתפלلت א' אבל אתה שהכל גלי וידוע לפניך מסתמא אתה יודע כל מה שתכתב בסידור, הי' רצון מלפניך שתתקבל ברכמים וברצון את תפילה" (עמ' שפט). כמו תפילה זו גם חזותו של עזריאל משה מסמנת את המתה עליו מboseת דמותו, בין מעטפת ותוכן, בין מראו המסמך אותו לתלמיד חכם ובין עבדתו המשנית כסובל בשוק: "והואיל זוכה לזקן נאה עשוואה חבירו למדכי היהודי באחשורוש שפי' וליעקב אבינו בגודל יוסף והיה משמה ליבותיהם של ישראל בשmachת פורים" (עמ' שפט).

המתה והשבר הפנימי של עזריאל משה מוגעים לשאים כאשר הוא מתבקש להעביד ספרייה ממקום למקום. זהה ספרייה נאה ועשירה של בעל בית "הగון", הכוללת "ש"ס בבלי וירושלמי ויד החזקה וארבעה טורים ושולchan ערוך ומקראות גדולות וספר עיון ומחקר וסיפורי מלחמות, מלבד מחוזרים וסידורים" (עמ' שצ). מגעו של עזריאל משה עם אותם ספרים ה"מקושרים בטבלאות נאות", מעורר אצלו תאווה וזעם כלפי האל, הנובעים מהדיעה כי תוכנם של ספרים אלה עלולם יהא סתום עבورو. כהרגלו הוא פונה בתפילה פרטית אל האל: "רבינו של עולם כמה גדולה תורהך ואך על כן יש לך בני אדם שיעודו את התורה כולה. ואני לא זכיתי לתבין אפלו ספר אחד אפלו דך אחד אפלו שורה אחת אפלו דבר אחד [...] חס ושלום שיש לי טינה עליך [...] לא מתואה אני לדעת מה כתוב בכל הספרים" (עמ' שצ).

הפתרון של עזריאל לסתכוו וזעמו הוא כיוונה של ספרייה אלטרנטטיבית, ספרייה מדומינית אך ממשית ביותר עבورو, בה הוא שולט וממנה הוא שואב את כוחו. זהה ספרייה ריקה שאין בה ولو ספר אחד, וכל כולה מרכיבת מקטלוג של ספרים. עזריאל משה "שטל

43 במידה מסוימת תשוקתו הבלתי מפוענחת והקמait 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 שהיה לאביו חורשי' הרבה והוא חרשין על גבי מענה והוא היה חורש בטרשין. ישב לו והיה בוכה... אמר לו [אביו] ולמה אתה בוכה? אמר לו [אליעזר] שאני מבקש למדוד תורה..." (פרק דרבי אליעזר, פרקים א-ב). לדין נרחב בסיפור ובנוסחו השווים ראו דינה שטיין, מירמה מגיה מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים: מגנס, 2005, עמ' 115-168.

כאמור הדמיון בין היספורים הללו מציב בעייקר בתיאור של חווית התשווית, של התשוקה אל החוויה הלא מוכרת. עם זאת קיימים כמובן פערים משמעותיים בין היספורים: אליעזר בן הורקנוס הוא בן עשרים והזוכה בסופו של הסיפור לממון רב מבאי. מעבר לכך ר' אליעזר, בשונה מעזריאל משה (ומענין הדמיון המצלולי בין השמות: אליעזר ועזריאל), ממשש את תשוקתו במלאה ומכיר, בסופו של דבר, את תוכנה של התהוויה אליה הוא משתחוק, בעוד עזריאל משה אינו מכיר את תוכנן של הספרים האהובים עליו.

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

עצמו בבית המדרש לשם דברי חכמים. הזיכרו שם ספר חזר על שם הספר כתינוק ששומע ברכה מפי הרבה וקורא אחרים. וכשהיה שומע חכם אומר כך איתא בגמרא זו כך מובא בספר זה היה מכון בלבו לידע את שמו ולזכור את מקומם, עד שהচיר כל ספר וספר" (עמ' שצא). עזריאל משה מכיר את הספרים אך איןנו יודע אותם ואת תוכנם. את כל תשוקתו הוא מתבסס על תשוקתו של הספרים, לכרכיהם, ובעיקר למידע הביבליוגרפי הבסיסי עליהם: שם המחבר וכותרת החיבור. על מנת למשם את תשוקתו אינה יודעת שובע לכותר ספרים, בונה עזריאל משה ספרייה אלקטרוניית, קטלוג ללא ספרים, בו הוא שולט שליטה מוחלטת: "מה עשה לך גלון ניר וכותב כל השמות בעט עופרת. וכשהיה עומד בשוק בטול היה קורא באלה השמות" (עמ' שצא). כמו בתיאורו של גרשום שלום, בו תשוקתו של עגנון מכונת לא אל הספרים עצם כי אם אל הקטלוג השולט בהם, כך עזריאל משה בORA לעצמו מעין קטלוג המסמך ומפנה אליו עצמו. זהו קטלוג ההופך לטקסט מוקדש, אותו משנן עזריאל משה וממנו הוא שואב את כוחו ואת מעמדו בקהליה.<sup>45</sup> חוקר עגנון, בעקבות העורות מפורשות של עגנון עצמו, זיהו את דמותו של עזריאל משה עם גיסו של עגנון, משה-מוסז מרקס, שהיה אספן ספרים, וכփ שמעיד עליו גרשום שלום "לבו דבק בטיפוגרפיה ובביבליוגרפיה עברית, א-על-פי-כן שכמעט נבצר ממנו להבין תכנים של ספרים אלו שטופחו בידיו במסירות ובאהבה והובאו לכריכת יד מהודרת אל המעלול שכורכי ברלין (דמותו עמדה לעני עגנון כאשר כתב את אגדתו 'מעשה בעזריאל משה שומר הספרים')."<sup>46</sup> בין אם גיסו של עגנון אכן מסתתר מאחוריו דמותו הטרוגית של עזריאל משה ובין אם לאו, והשאלה אינה כה חשובה בעיניי,<sup>47</sup> הרי שמקופל בו

45 ליפסcker מדגיש את הכוח והאלמנט המגי בפועלות שינון שמות הספרים כמו גם בפועלות השיליטה בקטלוג של עזריאל משה: "המעשה 'הביבליוגרפי' הזה של מנית שמות הספרים וגיבורים, וכתייתם על קירות ביתו, דומה מבחינות רבות למעשה השבעה מגאי של 'שינון שמות'". וראו: ליפסcker, הערה 28 לעיל, עמ' 278.

46 שלום, מברלין, העורה 37 לעיל, עמ' 168–169. אמונה ירון, בתו של עגנון, ציינה גם היא שאביה טען במפורש באזני שלום כי הספר נכתב בהשראת גיסו, וראו: שי"ע עגנון, אסתטילין יקרות: מכתבים תרופ"ד–תרופ"א, ירושלים: שוקן, תשמ"ג, עמ' 6, הע' 7. ראו בעניין זה גם ליפסcker, הערה 28 לעיל, עמ' 276; וכן שילה, הערה 21 לעיל, עמ' 186. בחרתו של עגנון למזג את דמותו של גיסו בדמותו הנאיית והטרוגית של הסבל עזריאל משה אינה נטולת אירוניה ואכזריות. היא כМОן מדגישה את כישרונו האספני של גיסו לעומת חוסר יכולתו לקרוא ולהבין את תוכנים של הספרים. המוות האלים אותו הוא מתאר בסוף של הספרו: "תפסו ותלו אותו בחבל אשר במוותנו ובזקנו. ולא נתקרבה דעתם של אוטם הרשעים עד שנקרו את עיניו ועקרו את לשונו וקרעו את אצבעותיו", (עמ' שצא) מייצר גם הוא שכבה נוספת של מורכבות סביב היחסים בין השניים.

47 שאלת זהות הקונקרטיות של דמויות בדיוניות בציירות עגנון היא הרבהה. רבים מחקרים בקשו להזות דמויות רבות ביצירותו עם דמויות היסטוריות קונקרטיות. על תשוקת זיהוי זו כתוב ס. זיהר, ברגנות מה, את הדברים הבאים: "מי היה זה שעלי מסופר? מה 'באמת' קרה לאיש שבמספר? מי בדיק היה זה תחילה? וכי באמת היה שני תלמיד-חכמים ובאיו עייר? [...] וכל אותם כוחות גולים שהושקעו כדי לאת סופית את זהותו התחיה של עזריאל עמהו או של ד"ר גינט, לשם מה? [...] יצא מכל זה שסיפור עגנון אין אלא הם סיפורים מוגבלים לבני חוג צר אחד, האמונים על אידioms פרטיא משליהם וסגורים בלשון פרטיא, והם גם סיפורים אלגוריים שמתעדבים בוויכוחים הציבוריים אלא שמתוך הستر פנים והעלמה, כלומר – בפחדנות" (ס. זיהר, "מעגננים לא יהיו לך", ידיעות אחרונות, 20.2.1976).

בעזריאל משה דבר מה רחਬ יותר, הנוגע לאוთה ספרייה מושלמת דרך מתוכננת ונבראת דמותו של היוצר החד-פומי, אותה תשוכה בלתי ניתנת לימיוש בספרים, המנותקת מן הקונקרטי. ביטוי לכך ניתן למצוא באחד מן המשלים הקטנים והיפים אותם עיבד עגנון, למשל הקיסר והאדרייל:

מעשה באדריכל ז肯 שהיה חביב על הקיסר, בשביל הארכונות וההיכלות והמקדשים והמבקרים שבנה לו, שהיו נאים ומושבחים מכל הבניינים שבנו כל הקיסרים שלפניו. פעם אחת נתן הקיסר בידו לבנותו לו ארמון חדש. יצאו שניים ולא נבנה הארמון, שהזקין האדריכל ולא החלך לבו אחר העצים והאבנים. התחלו מזרזים אותו. נטל בד וצייר עליו צורה ארמן ועשה בה חכמה שכל אחד ואחד רואה בה ארמן ממש. שלח והודיעו לקיסר שכבר נבנה הארמון. בא הקיסר וראה והיה שמח שמהה גדולה, לפי שהיה הארמן נאה מכל הארכונות שראה מיימו. באו ולחשו לקיסר, אין כאן לא ארמן ולא שמן ארמן, אלא צורה מצוירת על בד. שמע הקיסר וכעס. אמר לו: אני רוממתיך מכל הבנאים והאמנתך בך אמונה גמורה ואתה עושה לי לך. עמד האדריכל משותם, מה רע עשית? אמר הקיסר: עדיין אתה שואל? לא די שלא עשית מה שפקדתי לך, אלא שרירותית אותה והעמדת צורה מוחקה במקום בניין. אמר האדריכל: צורה מוחקה אתה אומר? הבא ונראה. הקיש באצבע על הדלת המצוירת. נפתחה הדלת ונכנס האדריכל ושוב לא יצא ממש.<sup>48</sup>

כמו ארמונו המושלם והמודמיין של האדריכל במשל, שהוא "נאה מכל הארכונות" הקיימים, כך כוחה של הספרייה המודמיינית, נטולת הגבולות,יפה מכוחן של כל הספריות המשניות. אל מול הרומנטיקה שגייסה את כוחו של הטבע בטקסט, ולכונן את מעמדו עוצמתו של הגאון, מבקשים עגנון וחוקריו להמיר את הטבע בטקסט, וכונן 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", זונה את הספרייה המשנית שכוחה דל ומוגבל, פותח את הדלת ונכנס לאחרו היכל מודמיין, ספריית פאר שהוא אדונה והכל מצוי בה, ושוב לא יוצא שם.

אוניברסיטה בז'גורין בNEG

48 שי עגנון, עד הנה, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1977, עמ' נד.