

מאה ועשרים: למילוי שנותיו של עגנון

שמואל יוסף טשאטשקעס לא נולד בתשעה באב, אבל ש"י עגנון, ושליחותו המשיחית, דווקא כן. הפרשנות החדשה ממשיכה לנוע במעגלים תוך החמצת העיקר, שהוא האמנות הגואלת שעגנון ביקש לכוון

הלל ויס

מאחר שנולדתי בתשעה באב ואנו עומדים פה ביבוסלים אומר בה דבר. בתפילת נחם בתשעה באב אנו אומרים על ירושלים, כי אתה באש הצת ובאש אתה עתיד לבנותה. [...] והואיל ואנו עומדים בתוך האש אומר דבר כנגד אחינו ואחיותינו בני ציון היקרים גבורי ישראל [...] ומגינים עליה בגופם ובנפשם, באהבה וב' כוח, בעוז ובגבורה, שאפילו בימי החשמונאים לא נראתה גבורה שכזו. אפשר שקראתם בספרי הקטן מעשה רבי גדיאל התינוק? ולבסוף מה נאמר עליו על אותו תינוק, ובבוא יום הגדול והי נורא יצא ר' גדיאל ממקומו ולבש בגדי נקם [...] נבואה קטנה נזרקה מקולמוסי בשעה שכתבתי דברי אלה. ישראל עם הספר שהיה צרור בצרור ספרים יצא מקומו ללחום מלחמות השם בגיבורים [...] מי ילד לי אלה ואלה מי גדל? [...] האומר לירושלים תושב ולערי ישראל תבגנה [...] דברים שאמרתי במלאות לי שישים שנה (אב תש"ח), מעצמי אל עצמי, המהדורה החדשה, 39-38

קטע זה, העוסק גם בפרשנות עצמית בה הסופר מסביר את יצירתו ואת קישורה כנבואה להיסטוריה הבוקעת לעיניו, מדבר על גאולתו של ר' גדיאל, התינוק המשיחי, הנעקד הנצחי, מקדש השם, הנטול כל גופניות - ויצאתו מהיותו קרבן של עלילות הדם אל הנקמה המשיחית הנבואית שהיא גילוי של החייל היהודי בצבא ישראל. דיה לעמדה זו להציב מענה לגבי מקור הסמכות ולגיטימיות הכוח היהודי, השונה לחלוטין מתפיסת ההגנה הלאומית הציונית - החילונית. במעצמי אל עצמי וביצירות הספרותיות של עגנון יש שפע של מבעים אחרים הקשורים במסיבות יום הולדת רשמיות לעגנון מאז תרצ"ח [1938], המתקיימות בהקשר הליתי תשעה באב, והמבטאים את שליחותו המשיחית של עגנון כיהודי שנולד ביום לידת המשיח ואת הרצינות התהומית שעגנון ייחס לתאריך לידתו. כך גם ההתייחסות הפנים יצירתיות לתאריך לידתו של עגנון ובפרט ביצירתו המיתולוגית המטא-ביוגרפית "הדום וכסא", העוסקת בזמן לידתו כשהכיסאות הפוכים וההדומים זקופים. שהרי בתשעה באב נוהגים לשבת על שרפרפים שהם ההדומים ולהפוך את הכיסאות. בתוך הסיפור מנסה נשמתו של עגנון לתקן את תפיסתו העצמית כי הרי המספר נולד בתשעה באב אחרי הצהרים, בזמן שכבר חוזרים וזקפים את הכיסאות, רמז של נחמה. אך המספר אינו מקבל את דברי נשמתו וחוזר ומתקנם מפני שכשנעדר לצאת ממעי אימו [בתחילת יצירה] עדיין נולד לתוך עולם הפוך, עליונים למטה ותחתונים למעלה, ושליחותו המשיחית קונו היא לסדר את המערכת כחלק משליחותו המשיחית בתוך יצירתו.

לא לשם האמנות

יצירת עגנון, כמו כל נכס יהודי של ממש, נמצאת תחת מתקפת טרור ישראלית סכיופרנית. דחייה ומשיכה, הכחשה וגילוייה, הזיקה ההדוקה בין לידתה, משיחותה וזיקתה המהותית של היצירה לגאולת ירושלים היא עניין המוכחש במידה רבה על ידי הביקורת החדשה, אך לא באופן מוחלט. כך ניכר מהשיח המחקרי והציבורי, האומנותי והתקשורתי, המנסה למקד את העיון ביצירת עגנון בעיקר בנושא מעמד האמן והאומנות העולה מיצירתו, הנושא 'האיר פואטי', 'האמנות בראי עצמה' שהיא ביטוי הקשור בתפיסת 'האמנות לשם אמנות', תפיסה בלתי אותנטית ובלתי לגיטימית כשלעצמה כתפיסה אוטונומית ביצירת עגנון. המטרה הרווחת בחלקים של הביקורת החדשה היא לשעבד את היצירה לעיסוק

הנרקסיסטי של הסופר בפולחן העצמי, כאשר הטרנד האידיאולוגי הוא שאין כבר 'עצמי' אלא ייצוג בלבד. בביקורת החדשה הנושא הפולחני והדתי משועבד כמטפורה וכסולם להישגיו האומנותיים הלוליניים והחמקמקים של האמן.

אך ההפך הוא הנכון: האמן שיעבד את עצמו ואת עיקר יצירתו לחילוץ פולחן האמונה השבויה באופק הזעיר בורגני ולהיחלצות מפולחן היעדר האמת כמפלט 'השיח החדש'. כל יצירתו של עגנון חותרת לאמת - אם כי בדרכים חתרניות.

עגנון 'ניגע' את העולם - הן באופן פאתטי והן באופן אירוני - בחתימת שמו שאין להגות אותו באותיותיו. כך ב"פתחי דברים": "ונתתי דעתי על אותם שלקחו להם את שמי. מיזם שנברא העולם ועד שבאתי לא נצטרפו האותיות הקדושות לשום שם כשמי, פתאום באו מי שבאו ונטלו להם את השם" (105) על פי המימרה: לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול.

בשנתו המאה העשרים לא כהתה עינו ולא נס ליחו. הכוונה לעיניו ו'גימל' שכל באי עולם נבראו בה ביצירת עגנון, לפחות כסיפורים 'צידו ועינים ו'עד עולם'.

"ודבר זה שאלתי את מר גמזו ואמרתי לו, מה זה רבי גבריאל שכל ברואי מעלה וברואי מטה כולם פותחים בעין ובגמל, ומה השיב לי שמה אזיף את הגיאוגרפיה, שמה אשנה שומותיהם של האנשים והנשים? אם אמנן ותמר יפים בעיניך, אם כסלון ומדמנה שאותם ספגה מלאים מהם יפים בעיניך, התענג עליהם".

"פתחי דברים" [קטע מתוך כתב יד שלא ראה אור, המופיע לראשונה במאמרו של חיים ברני דיוני, 'הארץ' 20.4.79]

עגנון מעמיד את יצירתו כנגד ספרות ההשכלה כשהוא בוחר בשמות העיירה של מגדלי מוכרספרים כמוצא לשונות יצירתו.

התרת עגונות

עגנון נולד לדבריו בתשעה באב תרמ"ח, שנת תרחם ציון" כלשונו. בעצם, כיום ניתן לציין מאה ועשרים ואחת שנה מאז הולדת שמואל יוסף טשאטשקעס, לגלגול הראשון של עגנון, לא בתשעה באב אלא ב"ח באב תרמ"ז, 8 באוגוסט 1887. אמנם, לפעמים הגבולות הנמתחים מיטשטשים בקריצה, כמו במכתבו ל'עיריית תל-אביב המפוארה יצ"ו" לכבוד חלוקת "פרס ביאליק", שם הוא מתייחס לתאריך לידתו הלוועזי הבדוי 8.8.88: "ואיני יודע אם תאריך לוועזי זה נכון או שהוא סימן בעולם" (מעצמי אל עצמי, 9). ואמנם, השנה במיוחד המספר 8 מתמלא מחוליותיו ואינו אך סימן בעלמא.

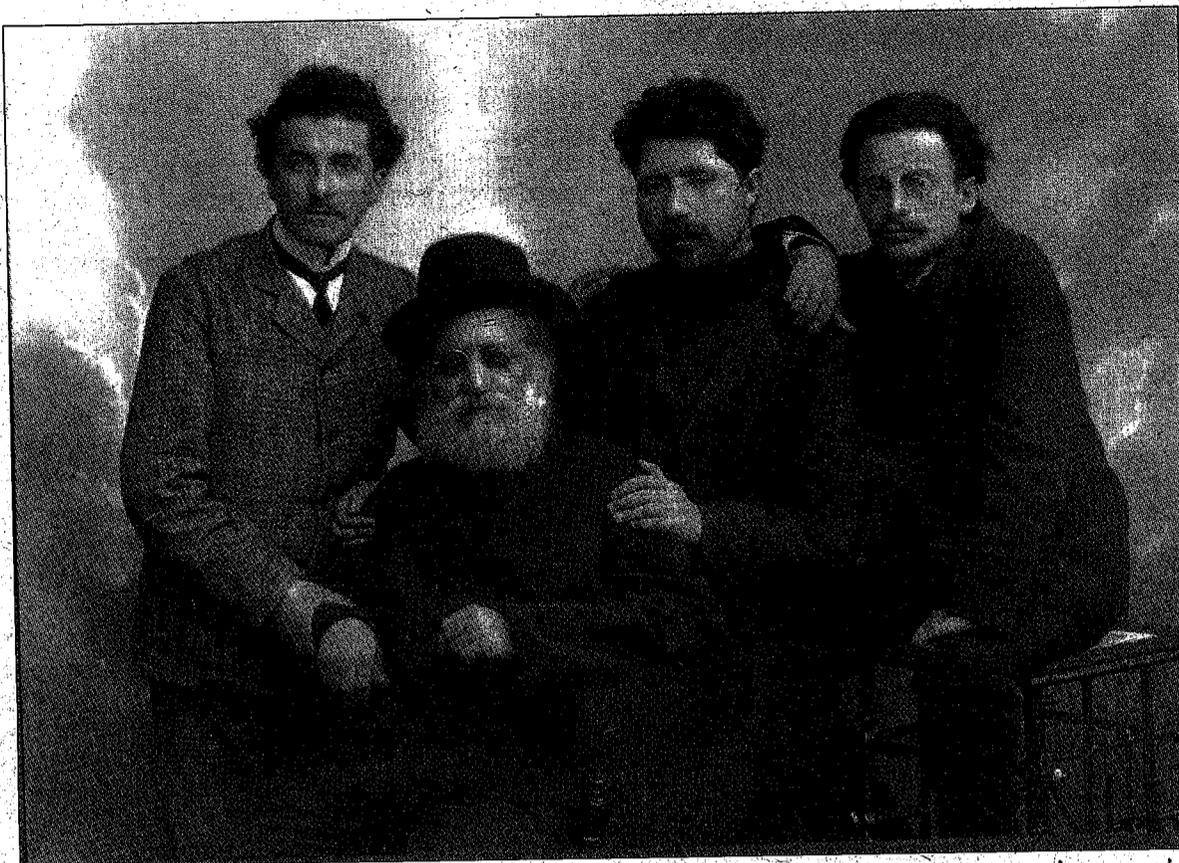
כמו כן יש מקום לציין מאה שנה לעלייתו לארץ, כנראה ל"ג בעומר תרס"ח [1908] וכמעט מאה שנה לספור "עגונות" - תשרי תרס"ט, אוקטובר 1908 - שהאציל על עגנון את שמו הנצחי. כך במקורות חז"ל אומר הקב"ה: "אנכי, גוטרקון: אנא שמי כתבית יהבית" [אני עצמי כתבתי ונתתי שמי ונפשי מסרתי בתורה]. התורה ארוגה משמו של הקב"ה והיא כולה שם השם. טשאטשקעס שיקע עצמו באבני הבניין ויצא מלובן כעגנון.

לראשונה ב"עגונות" חתם על סיפור מפרי עטו בשם עגנון וברא עצמו, ובלשונו יותר ראויה גילה עצמו לעצמו, בגילומה של שליחות משיחית, שלא באה עד תכליתה ולא יכלה לבוא, אך היא אינה כושלת. גם ב"עגונות" הרב השוקד על תקנת עגונות והמנסה להשיב את בן אורי לכלתו דינה מצליח להחזיר את התינוק המשיח לארץ ישראל, פרי הזיווג שתוקן, בפרק דיספוזיציה, אי שם בעולם התווה, כתינוק הובא מהיכל קן ציפור, כגדיאל התינוק, עמו הוא

השיח המחקרי, האומנותי והתקשורתי מנסה למקד את העיון ביצירת עגנון בעיקר בנושא מעמד האמן והאומנות, 'האמנות בראי עצמה' שהיא ביטוי הקשור בתפיסת 'האמנות לשם אמנות', תפיסה בלתי אותנטית ובלתי לגיטימית כשלעצמה. עיסוק נרקסיסטי המעורב בטענה שאין כבר 'עצמי' אלא ייצוג בלבד

בכל יצירת עגנון קיים חוק ההתקדמות המוגבלת. אמנם אין סוף מאושר, הגאולה טרם הגיעה ואפשר שאף נתעכבה בינתיים ונתרחקה, אך ניכר הכוח הרועץ של ההשגחה, סתרה וגילוייה וטעם חידת הקיום וסודו, אשר אין לפניו לא שחוק ולא קלות ראש המציפים כהטעיה את יצירת עגנון באגפים רבים

לדעתי 'העבירה הפרשנית' ששותפים לה יהושע, עוז וצמח נעשית לשם מאבק בעגנון, ולא לשם הכרת תודה, במין דחף אדיפלי של 'רצח אב'. זו מלחמת הסופרים הללו באנימה הנפש הלאומית, ובהוריהם הביוגרפיים. זוהי התקפת המחץ של 'הישראלים' על הנפש הקולקטיבית שלהם, ועל מושג השכינה



ארכיון בית עגנון

חלק ואינו חלק מן הספרות העברית החדשה. עגנון (משמאל) עם אזיר, ברנר ודוד שמעוני

בין חושן לחגיבי

חוקרת האגדה והמדרש דליה חושן, בספרה על יצירת עגנון 'סיפור אינה סוגיה' (2006), פרי מחקרה לדוקטורט (שנעשה בהדרכתו, אך לא הוספתי לו דבר ואפילו לא ככלל המלקק מן היום), העמידה שיטה ומסד להתמודדות עם יצירת עגנון השונה מכל הידוע עד כה, לפיה עיקרה של יצירת עגנון מבוסס על לשון חכמי המשנה, התנאים ובעלי האגדה, ועל העולם האתי שלהם המתגלם בסיפור האגדה. היא מוכיחה זאת בין השאר בהתמודדות המסוכסכת של התנאים עם השאלות הקיומיות של שכר ועונש ונחוחת ה' בעולם. לשיטתה, היא פסלה את כל ביקורת עגנון עד היום - כלשונו, "שלילת הדיסקורס" - והעמידה את עבודתה מחקרה מצד שני, כאשר היא דוחה את השאלות שהעסיקו את חוקרי עגנון במשך ארבעה דורות.

שאלת הספקן החילוני והמאמין הדתי כבטלות בעיניה. המחאה והביקורת היא בתוך תמונת הלשון ועולם התנאים. בעיקר הוא דוחה את הכנת מיקום המקורות ותפקודם ביצירת עגנון.

היסוד לתיאוריה שלה אינו כרוך בתפנית בהפנת התוכן או בגילוי טכניקה, אלא בהצגת השוני האונטולוגי-טקסטואלי כמחנות יצירת עגנון לעומת הספרות העברית החדשה. בסוג זה של טקסט נקודות ההתחלה עומדת על הבלעדיה, הפנמת המקורות, השתרגותם והתערותם בתוך יצירת עגנון כחלק בלתי נפרד מהם, כצורת פליטה שהיא יצירת עגנון כחלק מהרצף התנאי. היא כופרת בתפיסה השטחית כאילו עגנון מצטט מקורות לשם הקישוט או לשם ההתנגשות כפרובוקציה חילונית.

דליה חושן דוחה את הרלוונטיות של תורת דה סוסיר על הסכמיות ושרירותיות הלשון כמסגרת יחסי מסמן ומסומן. חושן מודמה את הלשון לאש אלהית כנתינתה מסיני, אש אין סופית לוחכת המבויקה ונעלמת וחוזרת כהרף עין, כאשר הדינאמיות הנצחית שלה אינה נכבית לעולם ואינה פוחתת באנרגיה שלה. שיטתה לדבריה אינה יכולה שלא לעורר את האסוציאציה למחלוקת הפילוסופית הידועה שבין תפיסת חו"ל את בריאת העולם כעומדת על האין, האין סוף המלא בכל ההווה ופעולת הצמצום הא' להי, לעומת התפיסה היוונית העומדת על האצלה שסופה ריחוק ודעיכה והעדר כיסוי ליחס שבין מסמנת [המילים] למסומנים [האובייקטים]. כותבת דליה חושן:

"בעד הנה" אמר: סיפור אינה סוגיא בגמרא שצריכי שתאה מבוצרת מכל צדדיה' [שם, כד]. ממצאי עיונו מראים את ההיפך: הסיפור העגנוני הוא סוגיא בגמרא המבוצרת בפרטיה מכל צדדיה.

זו לדעתי מיתוציה מוגזמת של יצירת עגנון, אף מעבר לשלי. עגנון רק יצר אשליה של מלאות הסוגיה וביצורה כריבוע קסם, אבל בכל הסיפורים אין הדברים כך אלא רק במגמה זו, כי הפרויקט נותר מרובה על העומד. ומאידך, תלמידי השני, ניב חגיבי - שהוציא לאור בינתיים את החלק העגנוני של עבודת הדיסרטציה תחת הכותרת: לשון, העדר, משחק - מתבצר מאחורי מושג ההיפר-סטרוקטורליזם, הדומה לכאורה לתפיסתה של דליה חושן, אך הוא שונה ממנה במאה ושמונים מעלות. רק בנקודות בודדות במחקרו מגיע חגיבי להכרה כי לשון הקודש שונה מהלשון ההסכמית והשרירותית. חגיבי פועל בינתיים בתוך חלל חילוני-רציונלי המאמץ את השיח החדש למרות שהוא מפור גם רמזי התכחשות.

לאור, שלפי הוכחותיו הרציונליות עגנון היה שרוי בתרדמת ימים רבים - מצב שממנו אין כלל להעלות על הדעת שגירת הבת תקפה.

אך עמדת הבת הנעלבת והנחרצת היא החשובה. האם בדור 'הנראטיבי' יש כלל טעם להגן באיזון דיון קישויות על אמת בלתי אפשרית, מה שמכונה 'נס', או בכלל על צורת אמת כלשהי הנוקעת משגרת המציאות? או שמא כל מאמצינו אינם אלא 'מעשייה חסידית' במובנה המדורדר, גיסיון מאולץ ושמאלצי לאתרג את הצדיק עגנון על ידי אחד מחסידיה השוטמים של יצירתו לעומת עמדת גרשון שקד בלשונו הוולגרי' הקולעת - "עגנון לא נולד מהול?"

תחילה, כמו גיבור "השנים הטובות", יכולים לקבוע את תאריך לידתם מחדש עם עלייתם ארצה ולהחוק מספר הימים את ימי הגולה. מאימתי האדם - הסובייקט

- נותן תוקף אובייקטיבי אלהי למאורעותיו, לפירוש מגילת חייו נגדה נא לכל העולם? קשה לענות על כך בדור המתחרה בכפירה במושג 'הסובייקט', האני וה'העצמי', המשכפל ומשתיל אברים גם אם הם גנובים ונקצרו בחייהם של הבריות, בין אם הם קטעי יצירה ובין אם הם קטעי מחקר. לפי המקובל אצל החוקרים הפסיכולוגים המתקדמים, אין נפש ואין נשמה, אין תודעה ואין 'אני' ואין 'עם' - בעיקר יהודי - ואין 'אומה'. מהו הניהיליזם של פעם לעומת הניהיליזם הפוליטי האגרסיבי של היום, האם יש אך טעם אנכרוניסטי לזיכרונות כאלה המעגנים כאילו בכוח מיתוסים, אתוסים, אגדות וארכיטיפים כבסיס לזהות הסופר, המספר והיצירה?

השיח החדש

בספרו של שמואל ורסס "עגנון כפשוטו" הוא מתייחס, בשוליים ובהערה, ל'שיח החדש', שהפך מאז מאמרו להיות מוקד העיסוק בחקר הספרות, שהפך בכל העולם לחקר "תרבות" והרס את הפנומן הספרותי האמנותי הטקסטואלי מעיקרו.

כותב ורסס: "כמה עקרונות של שיטת הדקונסטרוקטיביזם מיסודו של החוקר הצרפתי ריפאטור, השתדל ליישם החוקר זאק ברגד כמו שלושה מונולוגים על הציונות: עגנון, הזו ועוז". מה שהיה בשולי מאמרו של ורסס מבשר תקופה חדשה הפך למרכז שדה הדיון של הביקורת החדשה או השיח החדש.

ב'שיח החדש' אנו צופים בתשוקה לניכוס היצירה, ובאמת בשנים האחרונות אנו רואים מגוונות כללית מודעת ולא מודעת לפרש את יצירת עגנון בהתאמה ניכרת... שתוק עד שנדרוש זה כלל גדול.

גרשון שקד הוא שפתח לרווחה את הדיון בניסיון להביא את תופעת האינטרטקסטואליות כפרובוקציה חילונית. כך במחקרו מסוף שנות השמונים ובעיקר במאמרו על 'עגנות' הנשען במידת מה על עבודותיו [עגנות יערו ועינם] 1979-1981. לדעתו, הקורא הטוב של יצירת עגנון הוא זה שהמסורת המקודשת היא חלק ממורשתו התרבותית והוא מסוגל להבחין ב'ויקתו של סיפור המעשה לקאנון המקודש'. המילון הזה של שקד הוא מילון זר. אוצר הספר היהודי התורני אינו מקודש אלא קדוש, כך גם המילה 'קאנון' שהוא פרי סלקציה היסטורית שנתגבשה בנקודה סמכותית כלשהי. אך גרוע מכך: שקד טוען כי "רק מי שאינו קורא את הטקסט כחוליה בשלשלת ספרות הקודש אלא כאנטיטקסט למסורת של ספרות זו מסוגל

בו כאחד. חגיבי מסתמך בשיטתו על פטר היימן, אחד מחוקריו המובהקים של ספר יצירה, הטוען כי הספר מציג מרכז חדש לקשר הסימבולי בין עם ישראל, ארץ ישראל ואיזה ישראל. העברית מחליפה לדעתו את בית המקדש כסמל להרמוניה האולטימטיבית של היקום. קשר זה, שהושגת עד כה על בית המקדש, משתית עצמו בספר יצירה על השפה העברית, על נפש שאי אפשר לשלול מן העם היהודי. חורבנו של בית המקדש, של החלל במרחב, לצד חוסר היכולת לשוב אליו, העביר את מוקד האמונה אל השפה, אל חלל לשוני שווה לקיומו של העם היהודי. גם מיכל ארבל בעבודתה פונה בכיוונים דומים לשיטת חגיבי ובמידה פחותה בהרבה מלכה שקד בספרה הקמט שבעור הרקיע (2000) השייך בעיקרו לשיח הישן.

בין אמת למיתוס

דעתי כנראה אינה כדעת חברי. העולם החילוני, העולם הפסיכולוגי המודרני והתברתי הוא אמנם חלק בלתי נפרד מן היצירה, הלשון אינה לכל אורכה לשון קודש אינטנסיבית, אך לא ניתן להשוות בין סופר עברי המשתמש בעברית כלשון ניטרלית כביכול או כלשון חול מלכתחילה לעולמו של עגנון שבו הלשון יונקת מן הקודש וחותרת אליו.

"הרבה שלוחים למקום להוריד עד אשפות אביו/וברצות ה' לערר דרכי איש מזלו יעוף חיש" [והיה העקוב למישור]. קול המספר הזה אולי אינו הקול הדומיננטי, אבל הוא החותר תחת יסודות היצירה כדי לנסות להביא אותה על תיקונה במסגרת האופק המוסרי של הסופר, הקודם ללשון, שהוא השבת הסדר האלהי על כנו. היצירה בעיקרה היא יצירה פולחנית, אשר ככל שתפליג לעולם הדמוני [השטני] כלשון קורצויל כך תשאף לתקנו.

על מצבתו של שמואל יוסף עגנון בהר הזיתים חרות תאריך לידתו ט' באב, תרמ"ח. הכל כביכול יודעים שזהו תאריך שעגנון בילה מליבו, אך מהו תוקפה של הבדיה הזו, שקר או אמת?

כלשון מחסלת התודעה המקובלת היום זו המצאה בניגודית מדומינת כמו "להמציא עם ולהמציא ארץ", או שמא המציאות, חלל היצירה, הסיבתיות שבתוכה והלשון המיוחדת לה, שבה מתגלה המציאות על חוקיה, זו מציאות המציאות החוקה מכל מציאות שבה מתנהלות שאלות שקר ואמת?

גם בפטירת עגנון התגלע ויכוח מר בין בתו אמונה ירון, שטענה שאביה המאושף במוסד גריאטרי נפטר מתוך קריאת שמע, לפי עדות האחות הנאמנה והקבועה שהיתה עימו בזמן הסתלקותו - לבין דן

חגיבי מפנים את השיח החדש ועושה אותו לבשר מבשרו. הכותרת: "לשון, העדר, משחק" היא מתחם הבנוי על כותרת של דרידה. כלשונו של חגיבי: יריית הפתיחה לפוסט סטרוקטורליזם מתגלמת על ידי רבים בדברים שגשג [דרידה] בכותרת "סטרוקטורה, סימן ומשחק בדיסקורס של מדעי האדם" ב-1966. מאמר זה בוחן את שאלת המרכז במערכת. מציג את תופעת-ביטול המרכז של היקום האינטלקטואלי שלנו [...]. הנחות שמעמידות בספק קיומו של כל מרכז, של כל מסומן טרנסצנדנטלי מקורי, נעלה מכל ביקור רת, המצוי פרדוקסלית בלב המערכת ומחוצה לה כאחד... הוא קורא לאנרכיה קונספטואלית. למהות כל אלה מודע דרידה היטב לחוגניות קיומו של המרכז, ולו כתחנת משמעות זמנית שממתינה להתקה הבאה".

חגיבי אימץ עקרונות משתמעים מתוך כתבים יהודיים ועיקר אותם מהקשריהם הדתיים כמו עניין הלשון והספרות עצמם. דיים לדעתו שהיו עבריים כדי לזכותם בפוטנציות של קודמיהם. כמו דבריו בעמ' 49:

עוד תכונה שמייוחדת לשפה העברית בתפיסה היהודית המסורתית היא התפיסה שהבריאה מתקיימת באמצעות השפה [...]. תפיסת השפה לא רק כבוראת, אלא כמקיימת את הבריאה יומיומית.

זו דוגמה ברורה הבאה לשם האלתה השפה העברית כשלעצמה, הבאה במקום האיל כמו תחליף המקדש החומרי.

הפרק השלישי בספרו של חגיבי דן במרכזיותו של רעיון "ההעדר" [האין המוחלט] בפסיכולוגיה ובפואטיקה ובתפיסת היצירה והשפה של עגנון. מכאן הפנייה אל המסמנים, המילים וצורתן על חשבון המסומנים הנעדרים. רעיון זה הוא המכתיב לדעתו לעגנון וליצירתו כלים ספרותיים ופילוסופיים. חגיבי תופס בעיקר עבודתו את מושג האין' כמושג האין המוחלט, העדר האלוהי או מותו. כך הוא מתייחס גם לשואה עצמה כשואה משנית לשואה הראשית שהיא העדר המשמעות של המסמנים. או האין המוחלט.

חגיבי המציין את הסופר סטרוקטורליזם כתחליף האיל דוחה את המטען הדתי, דחייה שמתאפשרת באמצעות הפנייה אל השפה כמחליפה את הטרנסצנדנס.

מכאן מגיע חגיבי לניסוחים אבסורדיים או מוזרים בחלקם כמו הפרשנות לפסל דרוזי ב'עד הנה' שהוא לדעתו אברהם אבינו שאינו רק משבר הפסילים, אלא גם יצר פסלים-גלמים-אנשים לשם שמים. אברהם הופך למין אמן שכוחות הרס וכוחות יצירה פועלים



להבין את הטקסט". שני סוגים של נמענים לדעתו לא יוכלו להבין את הטקסט: אלה שאינם אמונים כלל על המסורת הטקסטואלית והקאנונית שאליה מתייחס המחבר ואלה שיקראו את הטקסט כחוליה נוספת בשלשלת הטקסטים הקדושים. לדעתו עיקר יצירתו של עגנון הוא במתח האינטרטקסטואלי המתמיד עם המסורת המקודשת.

לדעתו של שקד הספרות החדשה לפי עגנון אינה אלא תחליף לספרות הקודש. חסרונה של ספרות הקודש היא מקור השראתו. שקד ממציא כאילו עגנון מצהיר שהוא רואה את עצמו כירשם של סופרי הקודש ומאידך אין הוא רואה את עצמו כממשיכה של שושלת היוחסין התרבותית הבנויה שכבות שכבות, שראשיתה התנ"ך והמשכה המשנה והתלמוד וכל היצירות הנמשכות מהם. עגנון לפי פרשנותו שייך לתרבות אחרת, שירשה מסורת רב טקסטואלית אבל אינה יכולה להמשיך אותה.

מיכל ארכל היתה דוקטורנטית של גרשון שקד והיא ממשיכה מהמקום שבו הוא סיים. פירושה של מיכל ארכל להברזמן 'תמול' שלשום' כמו גם לחלק מהסיפורים האחרים הוא מרתק מאוד. יכולת הדרש הפסיכולוגית שלה פנטסטית, אבל היא שבויה בשולי 'השיח החדש'. על 'עגונות' ב'אגדת הסופר' וב'תום ואלמנה' היא כותבת "האמנות מיוצגת במטונימיות של עבודת קודש: בניית ארון קודש, כתיבת ספר תורה, חזנות. מטונימיות אלו אמנם משרתות מארג תימטי רומנטי, המעמיד את יצירת האמנות בזיקה לטראנסצנדטי; אולם בה בעת הן מייצגות את היצירה העברית המודרנית כחוליה בשלשלת המסורת היהודית [...] בסיפורים אלה שבהם העיסוק בזיקת היצירה למסורת העבר הוא מרכזי וגלוי מתחוללת תמורה בייצוג של האמן והוא אינו מופיע בתיווכה של מטונימיה דתית כי אם כביכול עם הסופר עצמו".

כרגם, גרעין הקיום היהודי פולו מתורגם לתוך מציאות רומנטית. מושג הלאומיות מעוקר ממהותו הדתית, עניין הור-לחלוטין ליצירת עגנון שהנרטיב שלה שונה בתכלית. עגנון לא סטה לעולם מהשליחות המשיחית הדתית שלו. כדי להסביר את 'חוש הריח' אומרת מיכל ארכל: 'בית המקדש אינו קיים יותר ומה שנותר הוא רק זכרון הדברים; זכרון זה ממלא את המספר צער, הצער מרעיד את ליבו, ומאותה הרעדה הוא כותב סיפורי מעשיות'. ההיעדרות של מושגי היסוד מובילה ממילא ל'דמיונה של לאומיות חדשה' [כותרת הפרק על עידו ועינם. עמ' 106] שבו היא מונה את 'שבחי הזיוף' או כורח הזיוף' או את 'שבחי הפלאגיאט' או 'כורח הפלאגיאט'. בדומה לפרקים שלמים במחקר של יניב תג'בי העוסקים באותו נושא. לדעתה של מיכל ארכל הקריאה הראשונה בסיפור עידו ועינם בוחנת את מעשה זיופה של יצירת האמנות כשיקופו של מעשה. זיוף אחר, מעשה הזיוף החיוני ליצירתה של זהות לאומית חדשה בארץ ישראל.

גם עדי צמח טען דברים דומים ביחס לכנעניות - שעגנון מחה נגדם בתוקף. השיח של עזמי בשארה במבואו לספר של בנדיקט אנדרסון ושלמה זנד הנתלים ב'קהילות המדומיינות' תחוק מעגנון ת"ק על ת"ק פרסה. גם אם עגנון ראה את בעייתיותה של הציונות החילונית, הוא ראה בכל התהליכים ההיסטוריים רצף אחד הנמצא בהשגחת השם יתברך, וגם אם שליש מהאומה הישראלית נרצח בשואה התמימות שמעבר לחכמה והאמונה התמימה היא העיקרון האחרון שנותר. מכל מסעי ר' יודיל נותרת שמחת החתונה ושמחת ארץ ישראל.

המאבק במשיחיות של יהושע ועוז

לפי החוקרת ניצה בן דב, תהילה של א"ב יהושע מהרומן 'הכלה המשחררת' היא עיבוי של שלוש דמויות עגנוניות - תהילה האדונית מסיפורו של יהושע היא 'האדונית' מן האדונית והרוכל' של עגנון, וספוגה בנתניו שירה ותריצה מבדמי ימינה וכשחוריים וזוכרים שביתה מבצרה של תהילה של יהושע, בת בעל המלון, שוכן קרוב כל כך לבית עגנון, 'נשאלת השאלה מה ראה יהושע לעשות את רשת הרמיזות לעגנון ברומן

מאוחר זה לצפות כל כך" [...] ותשובתה של ניצה בן דב היא: "יצר השעשוע ויצר החוקר, שניהם יצרים חזקים אצל יהושע, [...] משתעשע עמם במעין כתב חידה שפתורנו צפוי ומפתיע כאחד. כמו כן כחוקר אחראי וכתלמיד נאמן, הוזכר למורו חסד נעורים, הוא מאזכר בדרכו הספרותית המקורית את הסופר שנתן לו כלים ומפתחות, ואשר עזרו לו להיפגס אל היכל הספרות היפה ולהתמקם בו".

לדעתי הסיבות הן אדיפיות, לשם מאבק בעגנון, ולא לשם הכרת תודה. כאן יש דווקא דחף הפוך של 'רצה אב'. זו מלחמת הסופרים הללו באנימה - הנפש הלאומית, ובהוריהם הביוגרפיים. כאן ניתן להתבררן בהתקפת המחץ של 'הישראלים' על הנפש הקולקטיבית שלהם, על אימם הורתם שהיא התקפה על המימד האמהי-הנקבי בנושא המשיחי והאלהי כדוגמת מושג השכינה.

הביטוי המובהק לכך הוא ההתקפה הפראנואידית' כלשונו של דוד פישלוב על תהילה גיבורת הסיפור של עגנון כפי שהיא משתקפת ביצירתו של א"ב יהושע 'הכלה המשחררת' (1991) ובמסתו של עמוס עוז 'טירופה של הצדקת', במאמרו של עדי צמח בספרו 'קריאה תמה' ובספרו של משה גרנות 'עגנון ללא מסווה'. אבל המאבק אינו קשור רק בתהילה אלא בנושא האם הגדולה והנשיות בכלל בסיפורת הישראלית כמו במכלול יצירותיו של דוד שחר, בחלק מיצירותיו של יצחק אורפו וביצירותיו של מאיר שלו.

כפרשנות המעוותת של עמוס עוז לסיפור תהילה הבחין דוד פישלוב, אך לא התמודד עם עיקר המשמעות שלה, שהיא אידיאית-פוליטית, המאבק ברעיון המשיחי כפי שהוא מגולם בסיפור 'תהילה'. במאמרו כ'אלפיים' 11 טען פישלוב כי "מעשה ה'התגרות' הפרשנית בולט במיוחד בקריאה המחודשת של השניים את תהילה [...] עוז אף מכיר בשותפות שלו עם [עדי] צמח לדבר 'העבירה הפרשנית' [...] שניהם שותפים בדחיית העמדה הפרשנית המקובלת הרואה בתהילה דמות המגלמת ענווה, חסידות, וידאת שמים קונבנציונלית".

פישלוב טוען כי לפי קריאתו של עוז תהילה היא [...] "מטורפת למחצה, ונפטרת מן התיים במחווה של מיאוס ופליצות [...] הסיבה לסיום הגרוטסקי של חייה ושל הסיפור היא ההכרה בחוסר הטעם הנורא שהיו חייה. ההכרה באכסורדריות של הסבל שליוה את חייה".

במחקרי על הסיפור טענתי כי תהילה מסתלקת מפני שהיא יודעת שהמציאות (היהודית-הציונית ערב קום המדינה בימי המנדט) שנתהוותה כפרעל - כדוגמת זניחת חצרות ירושלים כמוטיב מרכזי בסיפור וכמו בסיפור המאוחר 'לפנים מן החומה' - מרחיקה את הגאולה לזמן בלתי ידוע. ככל שנדחק הקיום המשיחי כך המציאות הופכת עקרה ויתומה ותהילה מוותרת על חייה.

בספר הנאומים המכתבים וההספדים שכתב עגנון, שיצא לאור לאחר פטירתו, "מעצמי אל עצמי", כותב הסופר רשימה לכבוד עצמי' בפרשת ואתחנן תש"ח, פרשת חזון הבאה לאחר תשעה באב, יום הולדתו המשיחי של עגנון בן השבעים, הוא מספר בנאומו לציבור הנוכחים כיצד ביקשה תהילה הצדקת ממנו לקבל את מבקריו, מהם ניסה לחמוק בפרוס יום הולדתו החמישים בשנת תרצ"ח (1938) כשעדיין היתה אפשרית ההליכה 'לפנים מן החומה'. דבר שהיה בלתי אפשרי ב-1958. כיוון ש'לפנים מן החומה' היה ביד צר לאחר שאבד ב-1948, שנת מלחמת הגבורה בה פתחנו המאמר.

עגנון פותח בנאום מגומגם: 'קרה לי פנצ'ר', לא הכנתי נאום, 'מצפה הייתי שיתגלה משיח צדקנו', אבל המשיח לא בא ולא פטרנו מנאום יום ההולדת. בנאום הכמו טיטאי, עגנון מכוון היטב את עניין יום הולדתו לזיכרונה של תהילה, השכינה שנגנזה מן העולם כיוון שמשיח עדיין לא בא. עגנון לא מיצה את שליחותו בחייו, אך אפשר כי ברבות הימים, יותר ויותר יהודים ידלו מן הבאר הבלתי נדלית, העולה ממסורת אבותיהם, גם בזכות פעולתו המשיחית-האומנותית של עגנון ויקרבו את גאולתם וגאולת עמם. ■