

והיתה למודה לאכול בשר בעליה ששוחטתם ואוכלתם ושותה את דמם, כדרך שביקשה לעשות לו (עמ' 102).

כשנפטרה, הוא נאלץ לקבור אותה בארון על הגג מפני שכל הארץ קרושה היתה. סופה כסוף פגרים במקרא:

הריחו העופות בנבלתה. באו ונקרו בארון ושיכרוהו וחילקו ביניהם נבלתה של האדונית (עמ' 102).

ולסופה המר מוסיף עגנון, הערה כאגב-אורחא: "אותו רוכל נטל את קופתו וחזר ממקום למקום וחזר והכריז על סחורתו" (עמ' 102).

סוף הסיפור מחזיר אותנו לראשיתו, שהרי בראשית הסיפור הרוכל "היה מחזר בעירות ובכפרים" (עמ' 92). וגם כאן, לאחר הזוועות שעברו עליו, הוא "חזר ממקום למקום. חזר והכריז על סחורתו". בתוך מחזור הסיפור, הרוכל לא למד אפוא כלום, להבדיל מן הקורא, שלמד אף למד מה צפון בביתה של האדונית השוכן בשדה יער רחוק מן הישוב.

שני המחברים, שפירא ועגנון, אינם טוענים שהנוצרים מוצצים את דם היהודים או אוכלים את בשרם. רק קורא תמים יקרא את הסיפורים האלה קריאה כה מילולית ופשטנית. הם מנצלים את עלילת הדם וכל הכרוך בה כדי לנמק את השנאה התהומית ליהודים, ולהסביר את פרטיה השונים והמשונים. אם לכל חברה יש "זרים", "אחרים", היהודי, לדעתם, נתפס כ"האחר" בחברה האירופאית הנוצרית, ובמובן זה הוא מגדיר אותה. ואשר לפרטי ההאשמה נגד היהודים: שהם מוכרים מוצרים אבל אינם יוצרים אותם, שהם תאבים למאכלים זרים, שהם בוגדים במדינות בהן הם מתגוררים, שהם מרעילים את מעיינות התרבות וההון – כל אלה מקורם בעלילת הדם וספחיה.

שני הסיפורים הם אפוא דוגמאות מזהירות לקשר המסובך בין הספרות לבין המציאות ההיסטורית. יתר על כן, בשניהם מדגימים המחברים הבנה עמוקה בתורת המימסיס, בכוח הלשון ליצור ישויות ומצבים היסטוריים. מן העיון המדוקדק ביצירות אלו אתה למד שאי אפשר לדון בקשר בין הספרות לבין המציאות בלי להתחשב בכוח המאגי של הלשון להפוך ישות בישות, עצם בעצם.

הערות

1. "חלה לבנה", בתוך *מלכות היהודים* מאת ל. שפירא, מיידיש: נפתלי גינתון, תל אביב, 1966. על סיפור זה כתבו:
Esther Frank, "An Analysis of Four Short Stories by Lamed Shapiro," *Working Papers in Yiddish and East European Jewish Studies*, 28 (November, 1978), 18-27.
אברהם נובירשטרן, "נושא הפוגרום ביצירותיו של ל. שפירא", *די גאלדענע קייט* 106 (1984), 145-142, 126.
2. ראה רוסקיש, עמ' 155.
3. "האדונית והרוכל", בתוך *סמוך ונראה*, כל סיפוריו של ש"י עגנון, כרך VII, עמ' 92-102. על סיפור זה ראה, Arnold J. Band, *Nostalgia and Nightmare* (Berkeley, 1968), 399-402.

מיכל ארבל

דילמות חברתיות ואסטרטגיות של סיום

"שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו" לש"י עגנון

סיומיהם של סיפורים בעלי משקל וחשיבות בעינינו. אנו מחכים להם במהלך הקריאה, זוכרים אותם ועוסקים בהם לאחריה. נראה הדבר, שהחשיבות והמשמעות שאנו מייחסים לסיומים נובעות מגורמים שונים ומורכבים. גם מבלי להדרש לפולמוס על אודות היחס הפרובלמטי שבין סופיותה וסגירותה של היצירה הספרותית לבין אינסופיותה ו'פתיחותה' של החיים, ניתן להניח, שגם אם מעשה הסיום אינו מימטי, הרי עדיין הוא עונה על המשאלה האנושית החזקה לחקות את העולם במסגרתה של תבנית אמנותית בעלת סדר וצורה שלמה.¹ נוסף על כך, למרות מלאכותיותה העקרונית של הסיומים הספרותיים, בכל זאת הם מייצגים עבורנו במובן מסוים את הסופים וההסתיימויות, העומדים ביסוד החוויה האנושית של הקיום בזמן.²

סיומיהם של סיפורים חשובים לנו אף בשל טעמים מיידים יותר ומופשטים פחות. טעם אחד הוא הסקרנות; אשליית ממשותו של העולם הבדוי יוצרת הזדהות, וממנה עולה הבקשה לדעת מה עלה בסופן של הדמויות.³ אל הסקרנות מצטרף גם הצורך לפרוק את אותו מתח מושהה, שאינו נטען בשל ציפיה לתכניו הספציפיים של החלק החותם, אלא בשל עצם הרצון להגיע אל נקודת סוף, שקיומה ידוע מראש. עם זאת, רצוננו 'לצרוך' את היצירה עד תום אינו מסתכם במובן הכמותי; הנחת הקריאה היא, שהסיום משלים את היצירה וקובע במידה מכרעת את משמעותה ואת המבנה האסתטי שלה.⁴ כיוון שאנו תופסים את הסיום (גם אם במובן חלקי) כנקודה הצפויה של ההשלמה, הוא הופך (לא באופן מלא, אך באופן מכריע) גם לנקודת 'זינוק' לפיענוח רטרוספקטיבי של משמעות הסיפור, וגם לנקודת התממשות או אי-התממשות של ציפיותנו; גם ציפיות רגשיות לגבי הסיום המבוקש, גם ציפיות ערכיות לגבי הסיום הראוי – וגם ציפיות אינטלקטואליות לגבי הסיום העלילתי הצפוי: לגבי המידה בה מימש וכילה הסיפור את הפוטנציאל העלילתי שלו, שגבולותיו הולכים ומצטירים ממנו עצמו בהתקדמותו.

העניין הרב בדרך ובמידה שבה יצירות ספרות משלימות את עצמן בהסתיימותן, עומד ביסוד הדיון הביקורתי בסיום ה'פתוח' או ה'סגור', או, בניסוח עכשוי יותר, בדרכי סיגורן (closure) של יצירות. מידת השלמתם של אספקטים שונים בסיומה של היצירה נשפטת על רקעם של מודלים קונבנציונליים, ספרותיים וחוקי ספרותיים, הקובעים עבור הקורא את קריטריון השלמות. הדבר ניכר במובהק בהערכתנו לגבי מידת השלמתה של העלילה;⁵ כך, למשל, נוצרת 'תחושת הסיום', אם נשתמש במונח המפורסם שטבע פרנק קרמוד [Kermode 1966], במידה רבה בשל השלמתם – או אי-השלמתם – של מודלים עלילתיים מוכרים, כמו, לדוגמה, מודל החיפוש, המסתיים עם השגת היעד או עם אוברנו הגמור, או מודל הרומנס, המסתיים באיחוד האוהבים או בפרדתם לנצח, או מודל ההסתבכות בצרה, המסתיים בהחלצות ממנה או בקטסטרופה, וכן הלאה. מודלים אלו נגזרים בעיקרם מן המודל העלילתי הבסיסי של מעבר ממצב לא תקין לתקין, או למצער באובדן כל תקווה לתקין.

בעיני הביקורת, חשיבותם של הסיומים אינה מתמצה בתפקידם המרכזי בבניית משמעותה של היצירה הספציפית ובעיצובה האסתטי; האינטואיציה המחקרית היא, שסיומיהן של יצירות מעידים בעוצמה רבה אף על השקפות עולמו (החברתיות, הפילוסופיות, האידאולוגיות וכדומה) של היוצר וכן על תפיסות פואטיות, הכרוכות בעקבן. הבחנות אלו לגבי היוצר ויצירתו נגזרות במידה רבה מבחינתו של אופן הסיום: מן העמידה על קרבתן או ריחוקן של דרכי הסיום מקונבנציות הסיגור המסורתיות, מבדיקת זיקתן לאופני סיום מודרניסטיים 'מפורקים' (שהפכו עם הזמן גם הם במידה מסוימת לקונבנציונליים⁶), ומפרשנותו של היחס, הנוצר בין מידת השלמתם או אי-השלמתם של מודלים עלילתיים ומבניים-פורמליים, לבין נוכחותם של מהלכים נרטיביים מסגרים או מפרקים, ולבין התייצבותה או ערעורה של מערכת הערכים, העולה מן היצירה – וכן הלאה.

ההנחה על דבר חשיבותם של אופני הסיום להבנת יצירותיו של עגנון, השקפות עולמו ודרכו הפואטית עומדת ביסוד עבודותיהם של גרשון שקד [שקד 1989: 62-90] ודן מירון [מירון 1992: 397-419; 1995: 161-236] הדנות בסיומי הרומנים של עגנון. העיון המצומצם בסיומו של סיפור בודד אחד אינו יכול להציע את רוחב היריעה הקיים במחקרים אלו ולא את הקף מסקנותיהם. ועם זאת, הקריאה המובאת כאן לסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' יוצאת אף היא מתוך הנחה על דבר חשיבותן של דרכי הסיום להבנת היצירה ואף לעמידה על עולמו הפואטי של יוצרה.

בסיפורים רבים של עגנון, התמה של בקשת השלמה, במובנה השונים⁷ משתקפת בדרך בה הסיפור מסתיים: לא רק אי-השלמתה המודרניסטית במובהק של העלילה על פי המודל המסורתי הצפוי, אלא אף השלמתה של העלילה, והחשיפה הנרטיבית (המודרניסטית גם היא) של השלמה זו כאשליה, הופכות לחלק מן האמירה על דבר הכרחיותה, כשלונה ואשליותה של בקשת השלמה. במובן זה, המבנה עצמו נושא עימו משמעות; במושגיו של היידן וייט, הצורה הופכת לתוכן [White 1987]. כך הוא הדבר אף ב'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'; בקשותיהם של הגיבורים לכונן חיים שלמות דתית ושל המספר לתאר שלמות זו בעולם, שהשבר עומד במרכזו, מאירות את תנועתם המורכבת והסבוכה של מהלכים מסגרים ומהלכים מפרקים, החותרים תחתיהם, ומוארות על ידם. לכאורה נראה הדבר, שהסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'⁸ מסתיים במבנה סיגורי מובהק. במידה רבה תורמת לכך העלילה, המסתיימת באחד משני המודלים הקלאסיים של סיום: מות הגיבור. ואמנם, אחר הסתלקותם של שני הגיבורים, שהסיפור סבב סביבם, 'מסתלק' גם הסיפור עצמו, והשאלה 'ומה היה אחר כך' מאבדת את תוקפה.⁹ בפרקי הסיום מתעכב הנרטיב על פרטי מחלתם ומותם של שני תלמידי החכמים, מתאר את טקסי קבורתם, ומחזק בכך את תחושת הסופיות.

יתרה מזאת: עלילת הסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' היא עלילה של מחלוקת: ויכוח הלכתי על רקע אישי, מתגלגל והופך לקרע, המטיל את צילו ההרסני על חיי שני הגיבורים. ההתרה העלילתית הצפויה,¹⁰ במונחים אריסטוטליים, היא במעבר מאי-תקינות לתקינות: בפתרונה של המחלוקת ובהשבת השלום¹¹ על כנו. מן המודל העלילתי הבסיסי הזה של סיגור בתיקון צומחת גם האפשרות לסיגור במודל ההפוך לו, סיגור בקטסטרופה: בהרס המוחלט והסופי שעמידה המחלוקת להמיט על שני הגיבורים. במובן זה מותם של ר' משה פנחס ור' שלמה מסגר את הסיפור לא רק בשל השלמתו של המודל הקונבנציונלי העלילתי של מות הגיבור, ולא רק בשל השימוש במטענו הסמלי

הכבד של המוות, אלא גם משום שעם מותם של שני הגיבורים אוכד כל סיכוי לפתרונה של המחלוקת, והעלילה, במונחים אריסטוטליים, מותרת.

האפקט המסגר של ההתרה העלילתית מחוזק באמצעים מסגרים נלווים, מבניים ונרטיביים, המעצימים את תחושת הסיום. המהלך העלילתי האחרון – שובו של ר' שלמה לעיר, מותו וקבורתו בה – בונה בפרקים ל"ד-ל"ט 'חטיבת סיום' מובחנת. בולט בה במיוחד מבנה מובהק של סגירת מעגלים:¹² מעגל התנועה במרחב נסגר כאשר ר' שלמה חוזר אל נקודת המוקד, אל 'עירנו', ומשלים את מעגל נודו, שעמדו כל הזמן בזיקה אל העיר ממנה יצא; העלילה, שנפתחה בהגעת שני תלמידי החכמים לעיר ובמפגש ביניהם, מסתיימת במפגש מחודש, אחר שנים של ריחוק גיאוגרפי, בבית הקברות, וכאז כן עתה – הקירבה אינה קירבה. מעגל הזמן נסגר כאשר ר' שלמה מת ונקבר שנה אחר מותו וקבורתו של ר' משה פנחס, כשם שהשתכן בעיר שנה אחר שר' משה פנחס השתכן בה; המאורעות משלימים במקביל מעגל נוסף בזמן ובמרחב: ר' שלמה מממש את נבואת קרובו הגאון, חוזר ונקבר לצידו מאה שנה ויום לאחר מותו של האחרון.

שתי נבואות מלוות את הסיפור מראשיתו: הראשונה עולה מכותרת הסיפור, מן ההרמוז למאמרו של ר' אילעא בר יברכיה: 'שני ת"ח הדרין בעיר אחת ואין נוחין זה לזה בהלכה אחד מת ואחד גולה' (סוטה מ"ט ע"א) וכבר ציין א.א. אורבך 'כדברי המאמר כן גורלם של שני גיבורי הסיפור' [אורבך תשי"ט: 9]. השניה מורכבת, כפי שצוין לעיל, מהבטחתו של הגאון ר' פנחס בעל מופת בשעת פטירתו, שעתידי אחד ומיוחד מבני בניו לשכון בעיר, ומהוראתו, שלא יקברו לצידו איש אלא לאחר מאה שנה ובתנאי שהנפטר יהיה מזרעו. התגשמותן של שתי הנבואות (ובמיוחד התגשמותה המפתיעה של נבואת הגאון בסיומו של הסיפור) מסמנות את סגירתם של המעגלים הפטליסטיים, המלווים את התיאור הריאליסטי של המאורעות.

הנרטיב חוזר ומצייר את המאורעות כמעגלים נשלמים; עוד קודם לחטיבת הסיום מסיים ר' משה פנחס את חייו כאשר נשלם מעגל המסכתות כולו: 'כיון שסיים את הש"ס נסתיימו חייו' (עמ' 35); סיום חייו של ר' שלמה מתואר, לעומת זאת, כהשלמה של מעגל נישואין: העלילה, שנפתחה ביציאת כל העיר לקראת טקס אירוסיו לבת הגביר, מסתיימת ביציאת כל העיר לקראת טקס קבורתו, המוצג באופן מטפורי כטקס כלולותיו עם העיר והתאחדותו הגופנית עמה במותו.¹³

מעגל נרטיבי נוסף נוצר על ידי חזרת המספר על דברי עצמו.¹⁴ הסיפור נפתח בתיאור אידאליזטורי של המקום ('עירנו') והזמן: 'לפני שלושה ארבעה דורות שהיתה התורה חביבה על ישראל וכל תפארתו של אדם היא התורה' (עמ' 5); באמצעו חוזר המספר ומציין 'לפני שלושה ארבעה דורות לא היה דבר חביב מן התורה' (עמ' 31), והפעם מתוך הנגדה ברורה לא רק לזמנו שלו אלא אף לזמנה של העלילה, שנעה והתמקמה 'שנים שלושה דורות' (שם) לפני זמנו שלו. בסיום, בדברי הפרידה האחרונים, הוא בוחר לחתום את הסיפור בחזרה על הנוסח, שכבר התקבע, וחוזר וממקם אותו בציר הזמן ההיסטורי-דתי: 'לפני שנים שלושה דורות בזמן שהיתה התורה תפארתם של ישראל וכל ישראל היו הולכים בדרכי התורה' (עמ' 53). בנוסף על כך חוזר המספר לקראת הסיום גם על נבואת הגאון ר' פנחס בעל מופת (המופיעה קודם לכן באותו נוסח בתחילת הסיפור ובאמצעו, ראה עמ' 8, 33, 42, 52) ושב ומעלה את אלתו של ר' משה פנחס (עמ' 16, 35, 52).

חזרת המספר על הנוסחים בסיום ממש, כשברור לקורא שמדובר במילותיו האחרונות של הסיפור, יוצרת מעין ריטואל של פרידה, הקשור לאפקט מרכזי נוסף של סיגור. הסיפור 'שני

תלמידי חכמים שהיו בעירנו' מסתיים ב'סיום מספר' מובהק: בפסקה האחרונה שובר המספר את רצף התיאור; ¹⁵ הנרטיב פונה מן העלילה והדמויות אל מעשה הסיפור עצמו, אל המספר, הנפרד מן הסיפור – ומקוראיו – בדברי סיכום והכללה. ¹⁶ כפי שנראה בהמשך, דברי המספר עצמם פרובלמטיים והם רחוקים מלחזק את הסיפור; ועם זאת, האקט המפורש של פרידה יוצר אפקט חזק ביותר של תחושת סיום. המספר אף מכין את הקורא מבעוד מועד לפרידה: 'הסיפור מתקרב לקצו' (עמ' 49), וההכרזה הגלויה מתפקדת כמו כל מהלך אחר, המאותת לקורא על הסיום הקרב: עצם הציפיה לסיום יוצרת, עם התגשמותה, אפקט מסגר. המשכו של המשפט: 'ואף קצו של רבנו מתקרב והולך' (שם) מטשטש את התחומים (וסדרי הקדימויות, כביכול) בין העולם הבדוי למעשה הסיפור, וטשטש זה ניכר גם בטקסי הסיום: בפרידתו הטקסית מן הסיפור, מקוראיו – ויותר מכך, אף מעולם שלם שנעלם ולא ישוב עוד – מצטרף המספר אל טקסי פרידתו של ר' שלמה מחייו ואל טקסי פרידתה של העיר מן הרב, שמעולם לא היה רבה. הטקסיות מעידה על מודעות: רבי שלמה מודע לסיום הקרוב של חייו, והמספר – לסיומו הקרוב של הסיפור, ולסיומו של העולם המתואר בסיפור; המודעות, הטקסיות והתעכבות התיאור על פרטי הפרטים של המוות והפרידה ספוגות בתחושה עמוקה של סיום.

ועם זאת, תחושת הסיום, העולה מסופו של הסיפור, מלווה בתחושה מטרידה והפוכה לה; במובן מסוים ומרכזי הסיפור נותר פתוח ולא-פתור: משהו בסיסי לא מוכרע, לא מושלם ולא נסגר בסוף הקריאה. נראה הדבר, שמתחת למלאכת הסיפור חותרים מהלכים מפרקים תמטיים ונרטיביים רבי עוצמה, הסובבים סביב דילמות חברתיות-דתיות ואף סביב סוגיות פואטיות, הכרוכות בעקבן; ולא זו בלבד, שהדילמות הללו אינן נפתרות בסיומו של הסיפור – אלא שהסוף אף מבליט את כוחה ההרסני של אי-פתירותן.

במרכזם של הכוחות המפרקים את הסיום עומדת המחלוקת. צפוי היה, שעם מותו של רבי משה פנחס תבטל המחלוקת ותעבור מן העולם; ואולם, נראה הדבר, שר' שלמה, אוהב שלום ככל שיהיה, אינו מצליח להפטר ממנה. מצד אחד, היא חוזרת וצצה בגלגול חדש, כמין הידרה, בסיכסוכים הלא פוסקים שבין ר' שלמה לבין הנרגנים שבעירו: 'בין כך ניטל השלום והתחילה המחלוקת' (עמ' 40); מצד שני, היא ממשיכה להתקיים בינו לבין בעל דבבו המת. כשם שנכשלו כל נסיונות הפיוס של ר' שלמה בעוד ר' משה פנחס בחיים, כך נכשל גם נסיונו האחרון לאחות את הקרע לאחר מותו: את ילדיו כבר אינו יכול להשיא ליתומיו של ר' משה פנחס, ואת ההספד אינו יכול לשאת מחמת חוליו. אפילו מותו של ר' שלמה עצמו, וקבורתו בעיר, האוהבת את השלום ומתרחקת מן המחלוקת' (עמ' 40), אינם יכולים לה, למחלוקת: למרות בקשתו המפורשת של ר' שלמה הוא אינו נקבר סמוך לקברו של ר' משה פנחס; אולי בשל טעות, אולי משום שקרובו הגאון לקח אותו אצלו – ואולי 'אף יד ר' משה פנחס היתה באמצע, שלא עשה שלום עם ר' שלמה ולא רצה בשכנותו' (עמ' 52).

המחלוקת אינה מסתיימת, איפוא, עם מותם של שני תלמידי החכמים. היא נותרת פעילה ולא מוכרעת משום שאינה רק פריים של צירופי מקרים ואישיות קונקרטיים. המחלוקת האישית שבין משה פנחס לר' שלמה מייצגת דילמה חברתית עקרונית, עמוקה ולא פתירה: דילמה המטביעה אמנם את חותמה על פרשת חייהם ומותם של שני תלמידי החכמים – אך אינה מוגבלת אליה בלבד.

ואמנם, מעמדם החברתי הייצוגי של שני הגיבורים בולט בסיפור, ועמד על כך ש. ביאלובלוצקי: 'ר' שלמה אינו האוביקט של השנאה העיקרית, הוא רק גרם לה שהיא

תבא... שנאה זו היא התקוממות הלמדן העממי כנגד הלמדן האריסטוקרטי [ביאלובלוצקי תשי"ח: 127]. ההבדלים המעמדיים אכן תופסים מקום חשוב בהתנגשות שבין משה פנחס לר' שלמה, כפי שטען ביאלובלוצקי; אולם, נראה הדבר, שהמתח המעמדי אינו אלא חלק מקונפליקט חברתי-דתי עמוק ומקיף, שעמדותיו המקוטבות מיוצגות על ידי שני תלמידי החכמים – והדברים ניכרים בסיפור מתחילתו.

עלילת הסיפור נפתחת בהגעתם של שני תלמידי החכמים, משה פנחס ור' שלמה, אל העיר, אל 'עירנו' – עירו של המספר. ¹⁷ שניהם זרים המגיעים אל העיר ביום אחד; אלא שאין הגעת האחד כהגעת השני.

משה פנחס הוא בן כפר עני המגיע לעיר גדולה, שאין לו בה לא קרוב ולא מודע; אפילו רבו, שיכול היה להקנות לו מעמד, נמצא בעיר אחרת. מגעיו הראשונים עם העיר ועם בניה מנבאים את היחס שיקבע ביניהם בכל שנות חייו העתידות לבוא. משה פנחס מגיע לקלוז ריק: אנשי הקלוז אינם מצויים במקומם עבור משה פנחס משום שהלכו למקומו של ר' שלמה, תלמיד החכמים האחר שהגיע לעיר. בניגוד לכבוד הנחלק לר' שלמה, הופעתו של משה פנחס בקלוז נתפסת כפלישה, והוא נאלץ להאבק על מקומו שם; מלכתחילה המגע בינו לבין בני העיר הוא מגע של עימות, של התגוננות תוקפנית ושל התנכרות. אנשי הקלוז אומרים לו, שהוא תופס מקום לא לו, והוא אומר להם ש'התורה אינה ירושה' – כבר במפגש הראשון משה פנחס מבטל מכל וכל את תוקפם של הסדרים חברתיים מול ערכו של תלמוד תורה, כבר נוצר המתח סביב מקומם של כוחות חברתיים באהלה של תורה וכבר נקרע הקרע בינו לבין בני העיר. זרותו של משה פנחס אינה זמנית אלא קבועה; הוא אינו מוצא את מקומו בעיר, והבדידות עומדת ביסוד חייו.

לעומת משה פנחס, ר' שלמה הוא זר שאינו זר; הוא חתן הגביר, חתן העיר כולה. בשונה ממה שפנחס, המתבצר ומסתגר באהלה של תורה, ר' שלמה במרחב החברתי, ומקומו במרחב הזה מובטח – היחוס (בן גדולים), התורה (מוסמך להוראה בצעירותו משני גדולי הדור) והממון (חתן הגביר) משייכים אותו לעילית החברתית; בית חמיו ממתין לו; נבואת בן משפחתו, הגאון ר' פנחס בעל מופת, מעלה את הציפיה לבואו לדרגה מיסטית. נראה שר' שלמה ראוי למקומו ומקומו ראוי לו.

שני תלמידי החכמים מעוצבים, איפוא, כצמד של ניגודים, המעומתים זה כנגד זה אל מול האם הגדולה, 'עירנו'. הבן הרצוי, ר' שלמה, מופיע כאדם המושלם, ולכן גם המאוזן והיציב, בעוד שמה שמאפיין את הבן הדחוי, את משה פנחס, הוא החסר, המייצר את אי היציבות ואת הקונפליקט – את מה שמניע את העלילה.

לכאורה ר' שלמה מושלם משום שהוא כלול בכל המעלות: הוא בעל יחוס וממון, תורה ומעמד חברתי, מידות טובות, הליכות ולבושים נאים; הוא יפה תואר ואפילו קולו הוא 'קול הזמיר הענוותן בלילי קיץ' (עמ' 18). אולם, עיקר שלמותו נובעת מקיומו ההרמוני: ר' שלמה משכיל לזווג תורה עם דרך ארץ, וכוחו בתורה נתפס על ידו ועל ידי סביבתו כחלק מן המארג החברתי בו הוא שרוי, אליו הוא שייך ועמו הוא מזדהה. תלמודו של ר' שלמה נמנה עם מעלותיו החברתיות ומגויס לשירותה של החברה; כרבן של ערים בישראל נכרכת סמכותו הדתית ללא הפרד בהנהגתה הרוחנית, המוסרית והסוציאלית של הקהילה. התואם, האיזון והשלמות מובלטים בתאור יחסיו עם אשתו. כשם שר' שלמה יושב בתוך עמו, כך הוא יושב בתוך ביתו; בחייו של ר' שלמה ניכרת ההרמוניה בין חיי התורה לבין חיי האישות (בשונה מן התימה של מתח וקרע בין עולמות אלו, החוזרת בספרות המדרשית¹⁸ ואף בסיפוריו של עגנון עצמו¹⁹) ונראה שהיא מעוגנת בהרמוניה הכוללת שבין

עולם התורה לבין העולם החברתי. שלוש הרשויות – תורה, קהילה ונישואין – מעורבות זו בזו ללא הפרד: ר' שלמה מגיע לעיר והעיר יוצאת להקביל את פניו – ביום כתיבת התנאים; החתן מביא עמו מוהר של תורה, יחוס והליכות נאות, והכלה – נדוניה של ממון, מעמד חברתי, גינונים והשכלה. הזיווג יוצר איחוד רב כוח, הנתמך על ידי שני בני הזוג: היא מגבירה את כוחו בקהילה וטובתו תמיד לנגד עיניה והוא 'מכבד את אשתו יותר מגופו' (עמ' 34).²⁰ לא מקרה הוא, שבסיומו של הסיפור מתואר טקס קבורתו של ר' שלמה כמין טקס של כלולות בינו לבין העיר.

הפרדיגמה המובלעת בטקסט היא, שבמרחב הדתי-חברתי כ'עירונו' שני דברים הכרחיים להשלמת גבריותו של האדם: התורה והאישה.²¹ הדבר ניכר בשימוש הכפול בביטוי 'גדולים': ר' שלמה הוא 'בן גדולים' (עמ' 6) במובן של גדולים בתורה, ומשה פנחס נדחק 'לעמוד במקום גדולים' (עמ' 11) – וכאן 'גדולים' משמעו גברים נשואים. כפי שלומד משה פנחס להוותו, רק לגבר המוכר כ'גדול', רק לתלמיד החכמים שפורס טלית, מותר להראות ולממש את כוחו: רק לו יש מקום בין גדולים בקלויז ורק הוא רשאי להשמיע שם את קולו. מצד אחד, החברה מעניקה קול – וכוח – למי ששם את צווארו בעול הכפול של תורה ונישואין; מצד שני, היא מרסנת ומגבילה בדרך זאת את קולו ואת עצמאותו של תלמיד החכמים, שאינו יכול להפעיל את כוח תורתו אלא אך ורק דרך המארג החברתי.

גם במובן זה ר' שלמה הוא מופת של איוון ושל שלמות: הוא מקבל על עצמו באהבה ובמאור פנים את עול התורה ואת עול הנישואין כאחד; בעצם הוא מקבל על עצמו באהבה ובמאור פנים את סמכותה של התורה ואת סמכותה של הקהילה כאחת, כאשר הסמכות החברתית דרה עם הסמכות הדתית, אליה היא כפופה, ללא התנגשות, ללא מתח וללא קרע. הקהילה משיבה לר' שלמה באותה מידה שהוא מודד לה; היא מזדהה עמו כשם שהוא מזדהה עמה, ומקבלת עליה באהבה את קול סמכותו התורנית והחברתית.²² ההרמוניה בדמותו של ר' שלמה היא פנימית וחיצונית כאחד, ובמוכנה החיצונית היא מתממשת (עד לנקודה מסוימת) בעלילה של הצלחה: מצעירותו ר' שלמה אהוב, מכובד ונערץ על גדולים ועל קטנים, המנסים לחקות את דרכיו ולהדמות לו (עמ' 9); במהרה הוא זוכה לכס הרבנות ובני עדתו 'נתמלאו שמחה ואמרו, אשרינו שרב זה שרוי בתוכנו' (עמ' 17); בכהונתו השנייה כרב הוא יושב 'בכבודו של עולם' וכל שנה מוסיף לו 'גדולה על גדולתו' (עמ' 36) ומנהיג 'את עדתו בשלום ובמישור' (עמ' 37).

השלמות, ההרמוניה וההצלחה, המאפיינות את דמותו של ר' שלמה, מודגשות דרך הניגוד הדיכוטומי לדמותו של משה פנחס. ר' שלמה מתאפיין כמי שיש לו הכל; משה פנחס כמי שאין לו, שחסר. בשונה מר' שלמה, למשה פנחס אין אב – הוא יתום; אין לו יחוס, אין לו משפחה מכובדת, אין לו ממון, אין לו לא הליכות נאות ולא מראה נאה ולא בגדים נאים; אפילו קולו מעובה ומנסר וצועק (עמ' 11, 18). בכואו לעיר אין לו, למשה פנחס, לא הסמכה לרבנות, לא שידוך המצפה לו, לא קרוב, לא מודע ולא רב.

בשונה מר' שלמה, משה פנחס מוצג כאדם, שגבריותו לא הושלמה: 'וקמצים קמצים של שער שלא נתחברו כדי זקן היו מבצבצים מלסתותיו' (עמ' 7), ולמרות 'שעברו עליו למעלה משליש שנותיו של אדם' (עמ' 11) עדיין הוא רווק. הטקסט חוזר ומדגיש את רווקותו; את הצרכים המינימליים ביותר שצריך גבר מאשה ('והואיל ואדם צריך לכף רוטב ולחתיכת בשר ולכותונת נקייה, ואשה צריכה לשמוע קידוש והבדלה' (עמ' 7)) הוא מקבל מאמו. רווקותו של משה פנחס נתפסת כחלק מהתבדלותו ומסרבנותו האנטי-חברתית, וכלפיה מכוון לעגו של ר' שלמה; אין זה מקרה, שעיקר העלבון שהוא מטיח בו ממוקד ברווקותו.

נישואיו המאוחרים של משה פנחס אינם מובילים לתיקון ולהתפייסות חברתית, והוא ממשיך להסתגר באהלה של תורה, מנותק ממשפחתו עד כמה שאפשר.²³ נראה הדבר, שבדמותו של משה פנחס החסר החיצוני והפנימי קשורים זה בזה; משה פנחס, שהחיים לא פינקו אותו, מבטל מכל וכל את ערכן של ההנאות, שהחיים יכולים להציע. מזון, שינה, בגדים נאים, ממון, מעמד חברתי, ואף אהבת הבריות וחיי משפחה חמים נתפסים על ידו כטפל גמור ונמחקים בקנאות סגפנית. עולמו של משה פנחס אינו עולם מאוזן, אלא הוא עומד על דבר אחד בלבד: לימוד תורה. וכיוון שהוא מקיים בחייו את הנתק שהוא דורש ואינו מכפיף את עצמאותו שלו – ועל פי תפיסתו: את עצמאות התורה – ליסוד זה, הוא מאיים על המערכת החברתית שסביבו.

היחסים המנוכרים שבין משה פנחס לבין סביבתו החברתית מנומקים אפוא בטקסט בהנמקה פסיכולוגית מובלעת, המעוגנת הן במציאות מעמדית מסוימת והן באישיותה החד-פעמית של הדמות; הנמקות מסוג זה מאייכות גם את יחסי ההזדהות שבין ר' שלמה לבין סביבתו החברתית. אולם, במקביל להנמקות חברתיות-פסיכולוגיות אלו מעלה הטקסט מערך הנמקות נוסף, נבדל ואולי, במובן מסוים, אף בלתי תלוי, המדריך את יחסם של שני תלמידי החכמים אל המציאות החברתית שבתוכה הם חיים. ר' שלמה ומשה פנחס בוחרים בדרך חיים מסוימת מתוך תפיסות, עמדות והכרעות דתיות-חברתיות שונות: ר' שלמה שואף לממש באופן אופטימלי את המודל של תלמיד חכם, שמאמרו של הלל 'אל תפרוש מן הציבור' (אבות ב' ה') הוא נר לרגליו; משה פנחס מבקש לממש באופן קיצוני את המודל של תלמיד חכם, המבטל את כל העולם, ואת עצמו בכלל זה, בפני התורה, שהרי 'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמעמיד עצמו ערום עליהן', ו'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו' (סוטה כא ע"ב).²⁴

ביסודו של דבר, מייצג ר' שלמה את התפיסה האופטימית, הגורסת שהיצרים האנושיים והכוחות החברתיים יכולים להכפיף עצמם לסמכותה של התורה, וכך יכול העולם החברתי להתקיים ברצף הרמוני אחד עם עולם התורה. במובן זה מייצגת – ומאששת – דמותו של ר' שלמה את התיאור האידיאליזטורי של העיר בפתיחת הסיפור. 'לפני שלושה ארבעה דורות' (עמ' 5), מתאר המספר, כל תפארתו של אדם היתה התורה; לא תלמידי חכמים בלבד, אלא סתם בני אדם המתדיינים בשוק 'ואפילו שואבי מים שאצל הבאר' (שם) היו עושים את התורה עיקר. ההרמוניה האידיאלית כוללת בתוכה יחס היררכי ברור: חיי הקהילה הם אלו הנבלעים בחיי התורה, ולא להפך. גם ר' שלמה, ולא רק משה פנחס, מבקש לעשות את התורה עיקר; אלא שמשם פנחס, בשונה מר' שלמה, אינו מאמין באפשרות להבליע את העולם החברתי באוהלה של תורה. איבה מעמדית, חשדנות ועלבון חוברים – או אולי אף מייצרים – אידאולוגיה דתית של הפרדה והתבדלות. לעומת בקשת השלמות דרך הרצף והשייכות בעולמו של ר' שלמה, קנאותו של משה פנחס לשלמות חיי התורה מחייבת הפרדה – וסיגור: כל מה שזר לתורה, והעולם החברתי בכלל זה, תמיד ישאר זר לתורה; קדימותה של התורה מחייבת את דיכויים והרחקתם של היסודות הזרים עד כמה שאפשר מחייו של תלמיד החכמים. הכוחות החיצוניים פועלים תמיד מתוך אינטרסים משלהם, שאין להם דבר עם דרכי התורה; עצם נבדלותם מן התורה מציבה אותם ככוחות אויבים לה. לכן יש להבחין הבחנה חמורה בינם לבינה; לכן יש להאבק בהם עד חורמה, כאשר מתקלקלת השורה ונשכח שהתורה היא העיקר – וכל מה שמחוץ לה הוא טפל גמור. וכיוון שהסדרים החברתיים נתפסים על ידי משה פנחס מעצם מהותם ככוחות חתרניים לתורה, תורתו של משה פנחס הופכת לכוח חתרני לסדרים החברתיים.

הניגוד העמוק בין שתי ההוויות והתפיסות הללו עומד ביסוד כוח ההרס, המשתחרר בעימות שבין ר' שלמה לבין משה פנחס, והמלווה את המחלוקת המרה, ההולכת ונמשכת ביניהם בחייהם ובמותם. עם זאת, ההתנגשות ביניהם אינה מתרחשת משום שהשניים דבקים בעמדות רחוקות כל כך – אלא דווקא משום שאינם דבקים מספיק איש איש בשיטתו: ר' שלמה מלבין פני חברו ברבים משום שאינו מצליח לכפוף את כוחניו החברתית המתפרצת למידת 'ואהבת לרעך כמוך'; משה פנחס נוטר ונוקם ומסרב למחול²⁵ משום שאינו יכול באמת לשים עצמו כמי שאינו. הוא מבקש לעצמו דבר מה מעבר ללימוד תורה: הוא מבקש מר' שלמה, אותו הוא תופס כשווה לו בתורה, הכרה בערכו שלו כתלמיד חכם.²⁶

נראה איפוא, שהקונפליקט החיצוני שבין שני תלמידי החכמים מתקיים, במובן מסוים, גם כקונפליקט פנימי בלב כל אחד מהם; עלילת המחלוקת אינה אלא דרמטיזציה של דילמה, הנוגעת ביחס שבין חיי התורה לחיי הקהילה: האם ניתן להכפיף את הקיום החברתי לעולמה של התורה וליצור עולם הרמוני אחד, כדרכו של ר' שלמה, או שמא הקיום הדתי מחייב ניתוק חריף ככל האפשר בין השניים, ויש להסתגר בד' אמותיה של התורה ולנקותן בקנאות מכל מה שזר לה – כדרכו של ר' משה פנחס?

לכאורה נראה הדבר, שהדילמה אינה דילמה; המספר מזהה, כביכול, את האיחוי החברתי-דתי עם 'השלום', עם דרכו המופתית של ר' שלמה, ואת הקרע – עם 'המחלוקת', עם קנאותו ההרסנית של משה פנחס, והבחירה הערכית בין שתי העמדות והדרכים מובנת מאליה. אלא שמבעד לעמדתו הגלויה וה'רשמית' של המספר ניכר הספק. בעניין זה, כמו גם בנקודות רבות נוספות בסיפור, מציג המספר עמדה כפולה. ההזדהות הגלויה היא אמנם עם ר' שלמה ועם הערכים החברתיים שהוא מייצג, והגיוני לר' משה פנחס חד-משמעי ('מופת של איש מופת' לעומת 'קנאותו של ר' משה פנחס' עמ' 53); בכך מזדהה המספר עם העילית החברתית בקהילה, המפארת את עצמה כתפארתו של הגיבור ההגמוני. עם זאת, מעבר להזדהות הקונפורמית והגלויה פעילה הזדהות אירונית הפוכה, החותרת תחתיה. הסתירה הפנימית יוצרת תחושות של מבוכה ובלבול, המלוות את הנרטיב בחלקו האחרון של סיפור, ומגיעות לשיאן בסיומו.

המבוכה ניכרת בהתייחסותו של המספר לעלילה ולשתי הדמויות. לכאורה, 'אין מה לספר' על ר' משה פנחס: 'על ר' משה פנחס אין לנו לעת עתה מה לספר. כל חליפותיו ותמורותיו היו במסכתות ובמפרשיהן ובמפרשי מפרשיהן. סיים מסכת אחת התחיל במסכת אחרת. אבל על ר' שלמה יש לספר' (עמ' 14), 'מה נוסף ומה נספר. אין כאן להוסיף ואין כאן לספר' (עמ' 30), 'מה היה אחר כך? לא היה בין אחר כך לקודם לכך ולא כלום' (עמ' 31), 'על ר' משה פנחס אין לנו מה לספר. כל עיסוקו אינו אלא בתורה' (עמ' 32), 'על ר' משה פנחס לא נוסף לעת עתה ולא כלום. אבל על ר' שלמה נספר, מפני שיש מה לספר בו' (עמ' 36);²⁷ אבל, למעשה הסיפור נסוב על משה פנחס לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר על ר' שלמה, ובמובן מסוים הוא זה המניע את העלילה.²⁸ לכאורה, הסיפור מתאר עימות בין פרוטגוניסט לאנטגוניסט; למעשה, אין כאן העמדה מנגדת של גיבור חיובי מול גיבור שלילי, והמורכבות של ההתנגשות היא מורכבות טרגית. דמותו של ר' משה פנחס, שמידותיו קיצוניות ולא מאוזנות, שמבקש להגיע לשלמות לא-אנושית, שעומד בנסיון קשה, ונכשל, וגאוותו היא המכשילה אותו, ונאבק בכשלוננו, וחוזר ונכשל עד לאובדנו הגמור, מזכירה את דמותו של הגיבור הטרגי יותר מאשר דמותו של ר' שלמה, והעיר אורבך: 'ר' משה פנחס אינו יכול להתגבר על יצרו דוקא מחמת היותו גיבור במידותיו ור'

שלמה אין לו יצר להתגבר עליו' [אורבך תשי"ט: 23]. מהלך העלילה מוסיף גם הוא על תחושת המבוכה. אחר הטחת העלבון, ציפיית הקורא היא להתפתחות שתוביל להכרעה, אם לצד הפיוס ואם לצד הקטסטרופה. ואמנם, ר' שלמה, שהלבין פני תלמיד חכם ברבים²⁹ בשל רוגו חברתי טפל, ושבאמת 'אוהב שלום היה' (עמ' 53), ולא רק מן השפה ולחוץ, מבקש בכל מאודו לתקן את אשר עיווה. הוא מכה על חטא בציבור (עמ' 12), חוזר ומבקש מחילה (עמ' 12, 16) ופועל לטובתו של בעל דבבו (עמ' 13, 26, 34). ואולם, משה פנחס מסרב להתפייס. הוא מזהה את הנאמנות לעלבון עם הנאמנות לעצמו, ואת הנאמנות לעצמו – עם הנאמנות לתורה. כעסו ושנאתו מעבירים אותו על דעתו עד כדי כך, שהוא מאשים את ר' שלמה בביזוי התורה, שאותה הוא הופך, על פי תפיסתו, לכלי שרת חברתי; כאשר מוקיע משה פנחס בזמן הדרשה את כספו ואת זהבו של ר' שלמה ואת השכלת הגויים, שהביאה לו כבוד ('פאני הורוויץ אשריך שספך וזהבך עמדו לך לקנות ספרים מוגהים' עמ' 19) הוא בעצם מחרף אותו על כך, שהלך לעבוד אלוהים אחרים. גם כאן הלהט האידאולוגי מעורב ללא הפרד בהנעות רגשיות: משה פנחס דבק בעלבוננו גם משום שהקנאות והעלבון הם הדברים היחידים שיש לו, ושאינו לר' שלמה, ושאותם הוא יכול להציב כנגד שפע היישי של יריבו; וכיוון שהשנים העוברות אינן מעניקות למשה פנחס מטובן, גם עלבוננו אינו מתקהה והולך, והמחלוקת אינה נפתרת.

הציפיה להכרעה דרמטית של המחלוקת מתגברת סביב שני אירועים: הדרשה והרבנות. בשני המקרים האירועים מסתיימים בכישלון: משה פנחס נכשל בנסיונו להוכיח, שתורה ומעמד חברתי אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, ונכשל בנסיונו להביס את ר' שלמה אישית, לגמול לו בביזוי פומבי על הביזוי שהוא ביזה אותו בעבר, ואולי להשיב בכך לעצמו את כבודו ולשתחרר מן הטינה. ר' שלמה, מצידו, נכשל בנסיונו להעניק כבוד והערכה לתורתו של ר' משה פנחס ולפייסו דרך זאת עם העולם החברתי. כישלון נוסף הוא כביכול כשלונה של העלילה, שאינה מתקדמת במסלולו של המודל הדרמטי הצפוי: שני האירועים, הדרמטיים כשלעצמם, אינם יוצרים נקודת תפנית; גם נסיונם הנוסף של בני העיר לרצות את ר' משה פנחס במשרת דיין ולמנות את ר' שלמה לרב אינו מעלה דבר, ועלילת המחלוקת אינה מותרת, לא לצד הפיוס ולא לצד הקטסטרופה.³⁰

המהלכים העלילתיים מסתיימים, איפוא, בלא כלום; למרות שהמחלוקת ממשיכה להוות את הציר התמטי המרכזי, שסביבו סובב הסיפור כולו – הנרטיב מציג את כל מה שמתרחש בסיפור דרך הזיקה הקבועה והמתמשכת אליה – עלילת המחלוקת מתרופפת, קופאת במצב סטטי ואינה 'דורכת' את הקריאה לקראת סופה: הקורא נותר ללא הכוונה של מודל עלילתי ספציפי, שעל פיו הוא יכול לבנות את השערותיו לגבי המשכה וסיומה של העלילה. בפרקי הסיום נחלצת, אמנם, העלילה ממבוכתה: עם מותו של ר' משה פנחס חוזרת ומתעוררת הציפיה לתיקון (שר' שלמה יחזור לעיר וישב על כסאו של זקנו הגאון, שיוכל לפייס את בעל דבבו המת) ותנועה מחודשת זו של התלכדות העלילה, אחר התרופפותה הקודמת, תופסת מקום מרכזי דווקא בחיזוק תחושת הסיגור בסיומו של הסיפור. עם זאת, הלכידות העלילתית היחסית עומדת כנגד – ואף מבליטה – את הדילמותיות ואת המבוכה התמטית, המגיעות בפרקים אלו לשיאן, והחותרות תחת הכוחות המסגרים את הסיפור בסיומו.

בסופה של העלילה הופך גורלן של הדמויות לגורל מייצג, וההרס מסמן את חוסר המוצא; לכן מותו של רבי משה פנחס אינו מסיים את המחלוקת ואינו מוביל להתרה עלילתית. איש מבין שני תלמידי החכמים אינו מצליח לשיטתו. מן הצד האחד, ר' משה

פנחס מאמלל את עצמו, את משפחתו ואת ר' שלמה, וקנאותו אף אינה נושאת פרי: תורתו עקרה דווקא משום שהוא מנתק אותה מן העולם החברתי, ולא בכדי הוא מכונה 'דקל הרים' (עמ' 32). מן הצד השני, נראה הדבר, שר' שלמה, שהמחלוקת רדפו אותו כל ימיו, נושא בעצמו מן האמונה באפשרות קיומה של הרמוניה בין החיים החברתיים לחיי התורה. היאוש מן המחלוקת אינו מתרגם לכתב אשמה כלפי חוץ, כלפי ר' משה פנחס או כלפי מחרחרי הריב בעירו, אלא כלפי פנים. ר' שלמה תופס, שהטעות הגורלית שטעה בהעליבו את ר' משה פנחס אינה טעות מקרית; היא נגזרת בהכרח מן המתחים החברתיים הקשים, הנובעים מהפרשי המעמדות שביניהם. עיקר הצרה הוא, שיש עשירים ויש עניים בעולם, ש'זה יושב בכבודו של עולם וזה חי חיי צער' (עמ' 32, וכן ראה עמ' 41, 42) וההיררכיה החברתית הזו אינה עולה בקנה אחד עם שוויון הערך, הנדרש בפני התורה.

חרטתו של ר' שלמה אינה אישית בלבד אלא אידאולוגית. בחזרתו ל'עירונו' הוא מנסה להתפייס עם ר' משה פנחס המת: מיטיב עם האלמנה והיתומים, לומד עם הבן, מבקש לספור לו ביום השנה לפטירתו ויותר מאוחר – להיקבר לצידו. נראה הדבר, שנסיונות הפיוס, שנכשלים, אינם מכוונים רק כלפי היריב המת. בדבריו על כך שטוב לשדך בני תורה לבנות עניים, שאינן ממעיטות את תורת בעליהן בשל תאוות ממון (עמ' 47), בדרשתו על כך שהשכינה יכולה לשרות גם על מי שאינו עשיר ואינו בעל קומה (עמ' 49) ואפילו בהחלטה לשנות סדרי עולם בסידורי ההספד ולקרב את העניים מחמת הקור ('והיה הדבר קצת תמוה, אפשר שהנגידים והגבירים יעמדו מרחוק והעניים והאביונים יעמדו קרובים', עמ' 50) ניכר, שר' שלמה מבין את סיבותיה העמוקות של המחלוקת, ושהוא חש שההסדרים וההיררכיות החברתיים אינם עולים בקנה אחד עם עולם התורה.

נראה הדבר כאילו השבר נע פנימה, מן העולם אל ליבו של ר' שלמה; במובן מסוים, מהלך הסיום התמטי הוא מהלך של הפנמה, העומד בניגוד למהלך הסיום העלילתי, שכמקובל בסיפורת הוא מהלך של החצנה, המוציא את הפוטנציאלים התמטיים מן הכוח אל הפועל באירועי הסיום. חשוב לראות, שהפנמת הדילמה אינה מייצרת תורה עלילתית אלטרנטיבית, פנימית, ואינה מייצבת את המערכת התמטית. הדילמה נותרת בעינה; לא רק דרכו של ר' שלמה אלא גם דרכו של ר' משה פנחס אינה יכולה להיות דרך חיים למחזיקים בה: ר' משה פנחס הוא בכחינת 'אדם כי ימות באהלי' (עמ' 24 וכן ראה עמ' 42) – הוא אינו חי באהלה של תורה אלא ממית עצמו בו. ר' שלמה יודע היטב שהעוני, בדיוק כמו העושר, משחית את חיי התורה במדנים של ממון (עמ' 42), והניתוק מחיי העולם אינו אפשרי כשם שההרמוניה בינו לבין חיי התורה אינה אפשרית.

יתרה מזאת. בסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירונו' הסתירה בין חיי התורה לחיים החברתיים קשורה בטבורה – ואולי אף נגזרת – מסתירה קיומית-דתית, שהטקסט חוזר ונדרש לה, ועניינה הוא לימוד תורה לשמה. על פי התיאור הפותח, ההרמוניה הדתית-חברתית אינה עומדת בזכות עצמה, אלא היא פועל יוצא של הוויה קיומית, שעיקרה מסירות לתורה. תיאור מסירות זו פותח את הפרק – ואת הסיפור כולו: 'לפני שלושה ארבעה דורות שהיתה התורה חביבה על ישראל וכל תפארתו של אדם היא התורה' (עמ' 5), וחוזר בחתימת הפרק: 'באותם ימים שהכל עושין את התורה עיקר, שהיו יודעים שחדות ה' מעוזנו היא התורה' (שם). הוא שב וחוזר ב'קנינה על בגידת הזמן': 'לא היה דבר חביב מן התורה' (עמ' 31) ובחתימת הסיפור: 'שהיתה התורה תפארתם של ישראל וכל ישראל היו הולכים בדרכי התורה, שהיא חדות ה' מעוזנו' (עמ' 53) – בעולם שבו כולם עושים את התורה עיקר, התורה מאחדת את כולם באהלה.

והנה, למרות שהסיפור חוזר ומדגיש, ששני תלמידי החכמים נאבקים כל חייהם כדי לעשות את תורתם עיקר – ובמובן זה הם מאששים את קביעותיו הפרדיגמטיות של המספר, ואינם שייכים לדור הירידה – הוא גם חוזר ומתאר לא רק את כשלונה של ההרמוניה, אלא גם את הכרחיות כשלוננו של הניסיון הקשה ללמוד תורה לשמה. ברור הדבר, שתורתו של ר' שלמה ממוזגת בקיומו החברתי הפריבילגי, ומזכה אותו בשידוך טוב, בחיי נוחות ובכס הרבנות; והרי שנינו: 'רבי צדוק אומר, אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם. וכך היה הלל אומר, ודאשתמש בתגא, חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם' (אבות, ד' ה') וכיוון שכך, אפילו אם עושה ר' שלמה את תורתו עיקר, ספק אם היא מתקיימת כ'תורה לשמה' במובן המחמיר, שהרי לא 'כל תפארתו' (עמ' 5) היא התורה.³¹ ר' שלמה עצמו מזהה את ירידת התורה בדורו עם בקשת טובות ההנאה ממנה (ראה עמ' 47) והמספר מחרה מחזיק אחריו (ראה עמ' 31); נראה הדבר, שקבלת הסיורים של ר' שלמה מונעת גם על ידי הרצון להתרחק מבקשת טובות ההנאה ולהתקרב דרך כך ללימוד תורה לשמה (ראה עמ' 42).

עם זאת, נראה שעיקר הקושי בלימוד תורה לשמה ממוקד דווקא בדמותו של ר' משה פנחס, שאינו מבקש לו כל טובת הנאה חומרית מתלמודו ואינו מחזר לא אחר השידוך והממון ולא אחר הרבנות והגדולה. והנה, אחר פרוץ המחלוקת הופך ר' משה פנחס את תלמודו לכלי נשק לנגח בו את שנואו, ומתוודה בפני רבו שאינו מי 'ש'לומד תורה לאמיתה של תורה' (עמ' 24). יתרה מכך – התחושה היא, שגם לפני הריב וגם לאחר שניתק עצמו מן התחרות עם ר' שלמה משתמש ר' משה פנחס בלימוד התורה כתריס לחצוץ בינו לבין העולם. נראה הדבר, שאם אפילו קנאי לתורה כר' משה פנחס אינו יכול ללמוד תורה לשמה, הרי שאיש אינו יכול; הדרישה הדתית מצטיירת כתביעה בלתי אפשרית ולא אנושית, תביעה שאינה עולה בקנה אחד עם הקיום במציאות. גם מבקשי דרכה הקנאים, המוותרים על עולמם בחייהם, מחמיצים אותה החמצה מתמדת.

דברי המספר בסיום מביאים את המבוכה לשיאה. ניתן היה לצפות, שדברי הסיכום, גם אם אין בכוחם לחלץ את הסיפור מן הסבך הדילמטי, יציגו הבנה בהירה וכוללת שלו; בעזרתם אולי יכול היה הקורא לפענח ו'להתיר' את הטקסט, ובכך להשתחרר ולהפריד ממנו. אולם, ב'שני תלמידי חכמים שהיו בעירונו', כמו גם בסיפורים אחרים של עגנון, 'סיום המספר' מעמיק דווקא את המבוכה, מגביר ברגעי הפרידה את אי-יציבותה של המשמעות וחותר בכך תחת הכוחות המסגרים; וכמו גם בסיפורים אחרים, גם כאן מעלה המספר בדברי הפרידה שלו מן הסיפור ומקוראיו מניפסט פואטי מבלבל, המשקף את מעשה הפירוק ומכוון אותו כאחד.³²

במובן אחד, דברי הפרידה מוקשים ומבלבלים משום שהם מבליטים – ומקבעים – את הפער והנתק שבין הצהרותיו של המספר לבין תכני סיפורו ומשמעותיותיהם. המספר פותח את הסיפור בתיאור תמונה פרימודיאלית של עולם שלם שלפני השבר והמחלוקת, ובתמיכה הלא מסויגת בר' שלמה ובעמדה שהוא מייצג. התפיסה אופטימית במובן זה, שהיא מציגה את הקיום ההרמוני, השלם, כמצב אפשרי, הממומש במציאות. התיאור האודי הפותח נושא בחובו את זרע הפורענות רק במובן ההיסטורי: גן העדן הוא גן-עדן אבוד, עולם שנחרב ולא ישוב עוד – 'עד לביאת הגואל' (עמ' 5), ואף המחלוקת בין שני תלמידי החכמים, ההולכת ונפרשת בהמשך, נתפסת בתחילה כהפרעה מקומית לסדר, שישוּב ויתכונן עם פתרונה וסילוקה. אולם, שלא כמצופה, עלילת הסיפור כולה רחוקה מלהדגים ולאשש את ההכללות ההיסטוריות, החברתיות-דתיות, המוצגות בפתח וחוזרות בהמשך (עמ' 5, 31,

53); נראה שההפך הוא הנכון, וההתרחשויות עומדות בסתירה גמורה לחוקיות, שאותה הן אמורות להדגים. כנגד התיאור ההרמוני נפרש סיפורה של מחלוקת מרה, המלווה במתחים חברתיים קשים, מחלוקת שאינה נפתרת בדרכי שלום ופיוס. נראה איפוא, שהעלילה עומדת בניגוד גמור להצהרות המספר; עולה ממנה שלא השלמות ההרמונית – אלא המחלוקת והשבר הם הפרדיגמה העומדת בתשתית הקיום האנושי.

הסתירה שבין ההכללות לבין המציאות המתוארת קיימת איפוא לכל אורכו של הסיפור, אולם היא אינה ניכרת מראשיתו, אלא הולכת ומתבררת לקוראים במהלכו. התעלמותו של המספר ממנה מובנת פחות ופחות ככל שהסיפור מתקדם, והתכחשותו לה בדברי הפרידה – בשל מיקומם בסיומו של הסיפור – נראית אבסורדית; החזרה המכנית על הנוסח שנקבע בפתיחת הסיפור עוד מעצימה את האבסורד. נראה הדבר, כאילו המספר מסרב להביט במה שהוא עצמו תיאר, ועוררנו מגן עליו, כביכול, מפני הוויתור על התמונה הנוסטלגית, ה'סנטמנטליסטית' (במונחיו של שילר) שצייר לעצמו. המועקה הדילמטית הלא-פתורה, המבלבלת והמפרקת, המאפיינת את סיומו של הסיפור, מועצמת איפוא בכוח הכחשתה הגמורה בדברי הפרידה של המספר. על פי דבריו בסיום, הסיפור (שלא התכוון לספר) אינו טעון בדילמות קיומיות, חברתיות-דתיות לא פתורות. לכאורה, הסיפור מסתיים ונסגר בכך, שהנורמה ברורה וברת השגה, ואי-התקינות מקרית. החיתוך בין טוב לרע חד-משמעי: לעומת 'מופת של איש מופת' עומדת 'קנאותו של ר' משה פנחס' (עמ' 53). כאמור, בשלב זה אין הקורא יכול לקבל הצגה דיכוטומית ופשטנית כל כך של מצב העניינים. כיוון שהמספר אינו מצטייר כתמים במיוחד, הכחשתו נתפסת כהגנה עקשנית, ספק מתחסדת, ספק משחקית וספק נואשת, גם על שלמותו של העולם וגם על סגירותו ושלמותו של הסיפור המתאר אותו; עולם שהסיפור עצמו, במהלכו, פתח וערער עד היסוד, ודרך זאת פתח וערער אף את עצמו.

המשכם של דברי הפרידה עוד מעצים את מכוונת הקורא. הביקורת, שלא נדרשה לחוסר אמינותה של הרישא (השיפוט המוסרי הדיכוטומי של שני תלמידי החכמים), התחבטה רבות בקושי שמעוררת הסיפא. הצהרת המספר על כוונותיו נתפסה על ידה כדרישה להיפוך בתפיסתו של הקורא:

'במעשה זה לא נתכוונתי לא לספר מופת של איש מופת ולא לספר קנאותו של ר' משה פנחס, אלא סיפתי מעשיהם של שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו לפני שנים שלושה דורות בזמן שהיתה התורה תפארתם של ישראל וכל ישראל היו הולכים בדרכי התורה, שהיא חדות ה' מעוזנו עד ביאת הגואל ועד בכלל, לכשזכה לשמוע תורת ה' מפי משיח צדקנו כשישב וילמוד תורה עם כל ישראל שלמדו תורה מאהבה' (עמ' 53).

א. א. אורבך, לאה גולדברג והלל ויס רואים את דברי המספר כהכרזה על כך, שלא הדרמה האנושית היא העיקר בסיפור, אלא ההכללה ההיסטורית. עמדתם של אורבך וגולדברג היא, שהכרזת המספר אינה מתיישבת עם הסיפור עצמו [אורבך תשי"ט: עמ' 24-25; גולדברג תשי"ט: 47-61].³³ לעומתם, הלל וייס מקבל עליו את היפוך הדומיננטיות, וטוען שעלילת הסיפור אינה אלא יצוג סמלי של עלילת-על דתית-היסטורית, שעניינה 'גזירת הגאולה' [וייס 1975: 44].

קריאה זהירה בדברי הסיום (והפתיחה) של הסיפור מעלה ספק לגבי ההנחה הבסיסית ממנה יצאו אורבך, גולדברג וייס. נראה לי, שהמספר כלל אינו טוען, שההכללה ההיסטורית היא עיקרו של הסיפור; הוא אינו דוחק בקורא לכונן נרטיב כזה או אחר, לפרש את הטקסט כך או כך – מהלכיו בדברי הסיום נראים לי פחות ברורים ופחות פוזיטיביים מכך.

עמדתו של המספר רבת כוח. ממש ברגעיו האחרונים של הסיפור הוא תופס את קדמת הבמה הסיפורית; דבריו הם דברי פרידה אחרונים, כביכול דברי צוואתו לקוראיו; כיוון שהוא מציג עצמו כמחבר הבדוי של הסיפור משקלם רב, והנה, המספר משתמש בכל כוחה וסמכותה של עמדתו זו כדי לפרק, בסיומו של הסיפור, את המהלך הפרשני המאגד, שבו קשר הקורא את חוטי הסיפור זה לזה עד כה. בתחילה, כאמור, ההבנה הפסיכולוגית המורכבת מפורקת בשמו של שיפוט מוסרי שיטחי, שהקורא אינו יכול לקבל, והשיפוט עצמו עוד מפורק על ידי המספר, שהרי לא זה הוא הסיפור שהוא בכלל התכוון לספר. בהמשך הפירוק חריף עוד יותר: לא זו בלבד שהכרזותיו של המספר מחייבות את הקורא לקריאה רטרופקטיבית ולארגון מחדש של כל הבנותיו, אלא שהכרזתו של המספר על מה שכן התכוון לספר חוסמת בפני הקורא כל אפשרות של פרשנות. המספר מבקש מן הקורא לקרוא את סיפורו כ'היסטוריה' ולא כספרות: לטענתו, הוא מספר מה עשה ר' שלמה ומה עשו לו, מה עשה ר' משה פנחס ומה עשו לו – ולא מה שיכולים היו לעשות, על פי הסתברות והכרח. ללא הסתברות והכרח, ללא הנחה על גילומה – וקיומה – של חוקיות אנושית בתשתית ההתרחשויות, הקריאה אינה יכולה לקשור את הטקסט בפרשנותה ולהתיר עצמה ממנו.

המניפסט הספרותי אינו צומח לא מתוך העולם הבדוי ולא מתוך תנועתו של הטקסט אל סיומו – אלא הוא עומד מולם בזיקה של ניגוד והכחשה. הקורא אינו יכול לקבל את הכרזת המספר ולקראו מחדש, ברטרופקציה, את הסיפור ככרוניקה לא מימטית, ואף אינו יכול לייחס להכרזות אלו ערך מטא-פואטי כללי יותר. במובן זה המניפסט אינו נתפס, איפוא, כמניפסט – אלא כהצבעה, מטרידה ומבלבלת, של המספר על אי-יכולתו שלו לקבל את המידה הגדולה כל כך של פירוק, של חלקיות (דהיינו 'מחלוקת') ושל העדר שלמות (דהיינו 'שלום'), הקיימת בעולם שזה עתה תיאר. הפרשנות המוסרית הסגורה והיציבה, שביקש להעמיד להתרחשויות, הולכת ונפתחת, הולכת ומתפרקת במהלך הסיפור – כביכול כנגד רצונו; וכיוון שאינו יכול להתמודד עם השלכותיה של ההתפרקות, הוא נרתע ומתכחש לאחריותו לה דרך הכרזה על ביטול המעשה הפרשני בכלל.

עם זאת, במובן אחר ופרדוכסלי, יוצר המניפסט דווקא זיקה אנלוגית לטקסט: ההכחשה חושפת את הפירוק, במקום להסתירו, ומחריפה אותו, במקום לרככו; סיומו של הסיפור לא רק מציג את שברו של העולם המתואר, אלא אף משקף אותו דרך שברו שלו, פירוקו שלו, בסיומו. זיקת הכישלון והחורבן קושרת זה לזה את עלילת הסיפור, את התיאור הנוסטלגי-אידאליזטורי ואת המניפסט הפואטי. מן הצד האחד מתוארים ר' שלמה ור' משה פנחס, שנאבקו כל ימיהם לעשות את התורה עיקר וללמוד אותה מאהבה, ומתו שניהם בדמי ימיהם, אחר חיים מלאי צער ומפח נפש; מן הצד השני עומד העולם, המתואר כשלם – אבל אינו שלם, משום שהשבר מצוי בתוכו; ומנגד עומד המספר, המבקש להכשיל, כביכול, את הקריאה בסיפורו שלו, משום שאינו יכול לראות את השבר – אך גם אינו יכול שלא לראותו. במובן זה, עצם פירוקו של הסיום הופך (במובן רחוק יותר, מופשט יותר ואמצעי יותר) להשלמתו.

סיומו של הסיפור, כמו גם פתיחתו, היא בקינת המספר על עולם, שכמו שני גיבוריו, כשל וירד ונחרב בדמי ימיו. תחילת חורבנו היא בכישלון מימושה של השאיפה לעשיית התורה עיקר; המשכו הוא בויתור על אותה שאיפה; ונראה שהקינה רומזת אף לחורבן אחר, גם אם אינה אומרת זאת במפורש. יתכן שהדברים לא יחזרו 'עד ביאת הגואל' לא רק משום 'ידידת הדורות' – אלא משום שעולמה של בוצ'אץ' הושמד השמדה גמורה, ללא השב, וכל

בניו ובנותיו נהרגו ונטבתו ונשרפו ונחנקו ונקברו חיים ברשעת מנאצנו נאוצי השם הנאצים וגרוריהם.³⁴ החתימה ברמז לחורבנו הטוטלי של העולם, שהסיפור מתייחס אליו, בקינה אפוקליפטית ובמשאלה לגאולה טרנסצנדנטית יוצרת מובן קשה ונוסף של 'תחושת סיום' במובן ההיסטורי הרחב שפרנק קרמוד התכוון אליו [Kermode: 1966].

סופו של הסיפור 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו' יוצר, איפוא, סכך מורכב מאין כמוהו של מהלכים מסיימים ומהלכים מפרקים, החותרים אלו תחת אושיותיהם של אלו, ומעלים, בחתימתם, מהלכים מסיימים ומפרקים נוספים, ללא התייבשות והכרעה. שהרי, למרות כשלונם של הגיבורים, למרות אי-פיתוחה של הדילמה, למרות ההכרה בהכחשה, העומדת ביסוד דברי הסיכום והפרידה של המספר, הקורא אינו יכול לקשור את הטקסט מתוך עמדה יציבה וסופית של פיתוח ואכזבה; הוא אינו יכול שלא להזדהות עם משאלת השלמות והתמימות. עומקה ועוצמתה של משאלת הגיבורים, שהיא גם משאלתו של המספר ומשאלתו של המחבר, אינה מבוטלת על ידי הידיעה המודרניסטית בדבר חוסר האפשרות לממשה. לכן, הסיפור אינו מסתיים בתחושה של הכרעה, ואף לא בתחושה של איזון קפוא בין כוחות מנוגדים. התחושה היא תחושה של תנועה – תנועתו של השבר, הנע וחוזר ונע מן הבקשה אל האכזבה, מן העולם המתואר אל ליבות הגיבורים, ואל הסיפור ואל המספר, ואל הקורא, הנפרד מן הסיפור בנקודת שברו – שהיא אף נקודת סיומו והשלמתו.

הערות

1. זרמים ביקורתיים שונים מציגים תפיסות מנוגדות לגבי שאיפה זו, מקורותיה ומעמדה האסתטי והמוסרי. סקירות של הפולמוס בעניין זה ניתן למצוא ובספרו של דן מירון *הרופא המדומה* [מירון 1995: 169-172] ובספרה של מריאנה טורגובניק [Torgovnick 1981: 3-8, 208-210].
2. טורגובניק מתייחסת אל הטענה, שהאדם תמיד חווה את חייו מתוך התחושה הסובייקטיבית של 'אמצע הדרך' (ולא דרך חוויות של סוף והסתיימות) ושעל כן הסיום הספרותי, מעצם טיבו, תמיד מעוות ומסלף את החוויה האנושית; לטענתה, חוויית 'אמצע הדרך' אינה בלעדית, והסיום (או, במילים אחרות, התבנות החזור, שאנו משתמשים בו כדי למשמע טקסטים עם סיומם) אנלוגי לחוויה אנושית אחרת – של עצירה והתבוננות רטרוספקטיבית באירועים, והערכתם ופירושם לאור היריעה המאוחרת איך, כסופו של דבר, נפלו הדברים [Torgovnick 1981: 4, 208].
3. ראה את עמדתו של פורסטר ואת דיונה של טורגובניק בנושא [Torgovnick 1981: 3].
4. במידה מכרעת – אך לא באופן טוטלי; נראה לי שיש לקבל את ביקורתם של ר. אי. מילר [Miller, D. A. 1981: XIII]. ושל ואלס מרטין [Martin 1987: 81-90] על ההנחה הפורמליסטית, שהנרטיב כולו מתקיים מתוך זיקה הכרחית וסמויה להיקבעות הסופית של המאורעות והמשמעות בסיום. תפיסה כזו מניחה קוהרנטיות טוטלית של היצירה, ואינה מאפשרת תפיסה של נתקים ואי רציפות בין הסיום לבין המהלכים שקדמו לו, שלא לדבר על סתירות ועמימות בסיום עצמו.
5. נראה שיש הפרש בין מיידיות ובסיסיות תגובתו של הקורא לסיגור העלילתי, לבין תגובותיו למהלכי סיגור אחרים. נוסף על תפיסה מושרשת של קדימות העלילה, תגובות הקורא למהלכי סיגור תמטיים אמצעיות יותר ותלויות פרשנות יותר מאשר תגובותיו לסיגור העלילתי, ותגובותיו למהלכי סיגור מבניים-פורמליים ונרטיביים רומיננטיות פחות מבחינת הערכתה של הלכידות הטקסטואלית, דהינו מבחינת הערכת צמיחתו של הסיגור באופן אינהרנטי מן הטקסט; על קדימות העלילה ראה אצל פיטר ברוקס [Brooks 1984].
6. העמדה המחקרית, שהפירוק המודרניסטי של הסיום בונה את משמעות היצירה ונושא עמו ערך אסתטי, מובילה לתפיסה גם כהשלמה (וראה בעניין זה את הערותיהם של ברברה הרנשטיין-סמית

- [Herrnstein-Smith 1966: 244] ושל מילר [Miller, D. A. 1981: 280]. נראה הדבר, שכראי להבחין בהקשר זה בין רמות שונות של השלמה, כאשר עצם אי-השלמה של מודל עלילתי מסורתי, שנתפסת ברמה אחת כאי-סיגור, מתפרשת ברמה אמצעית יותר, מופשטת יותר ומוגדרת פחות כהשלמה של מהלך תמטי. ההנחה העומדת מאחורי תפיסות אלו היא, שהמודיפיקציה המודרניסטית של מבנים מסורתיים מייצרת בהכרח משמעות; וראה בעניין זה את עמדתם של מלקולם ברדבורי וג'יימס מקפרלן [Bradbury & McFarlane 1976: 19-56].
7. החל מבקשת גאולה רתית טוטלית, כמו למשל ב'עגונות', עבור ררך בקשות רומנטיות לקיום בתוך שלמות אמנותית, כמו למשל ב'אגדת הסופר' וכלה במושגים ריאליסטיים צנועים הרבה יותר של השלמה אישית חלקית, כמו למשל ב'פנים אחרות'.
8. הסיפור התפרסם לראשונה בלוח *הארץ* ב-1946. ההפניות הן לכל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שיש (סמוך ונראה), הוצאת שוקן, ירושלים 1953.
9. הגדרה האריסטוטלית לסוף היא: 'מה שמטבעו קיים אחר משהו אחר או בהכרח או בדרך כלל, אבל אחריו אין שום דבר אחר' [אריסטו 1977: 31].
10. הבחנתו של היליס מילר לגבי השימוש הכפול והסותר במונחי 'קשירה' וה'התרה' [Miller J. 1978: 3-7], המעירה, לתפיסתו, על אי-היכולת העקרונית להבחין בין סיגור לאי-סיגור, משמשת כאן דווקא כדי להרחיק את ההבחנה בין השלמתה (או אי-השלמתה) של העלילה, המתוארת במונחים האריסטוטליים של התרה (או אי-התרה) לבין המהלכים התמטיים, הנרטיביים והמבניים-פורמליים, המתוארים במטפורה המקובלת של קשירה; וזאת כדי להדגיש את קרימות מעמדה של העלילה ביחס למהלכי סיום אחרים (ראה הערה 5 לעיל).
11. שני מושגים אלו, ה'שלום' וה'מחלוקת', חוזרים בסיפור שוב ושוב כשתי אופציות קיומיות מנוגדות.
12. על סגירת מעגלים כאמצעי מסגור ראה אצל ברברה הרנשטיין סמית [Herrnstein Smith 1968: 26-28] וכן אצל מריאנה טורגובניק [Torgovnick 1981: 13].
13. במובן רחוק זה בכל זאת נרמז אף המורל של השלמה בנישואין בסיפור.
14. על האפקט המסגור של החזרה על דברי הפתיחה בסיום ראה אצל הרנשטיין סמית [Herrnstein Smith 1968: 66].
15. על שבירת הרצף כאפקט של סיגור ראה אצל הרנשטיין סמית [Herrnstein Smith 1968: 42-53].
16. סיומי מספר נפוצים בסיפוריו של עגנון, וראה כדוגמה את סיומיהם של 'לילות', 'בדמי ימיה', 'בלב ימים', 'שלוש אחיות', 'שבועת אמונים', 'קורות בתינו', 'חורב חכמת שלמה', 'המלבוש', 'עירו ועינים', 'ער הנה', 'ער עולם', 'בשעה אחת', 'הצפרדעים', 'מזל דגים', 'קללה שנהפכה לברכה', 'הדרשה' (1966).
17. שם העיר אינו נזכר בסיפור במפורש. מצד אחד, ההתייחסות לבוטשאטש בכינוי 'עירנו' מחזקת את תחושת הפמיליאריות ואת אחדות הזהות כנגד הזר – משה פנחס; מצד שני, ההמנעות מציון שם העיר יוצרת אבסטרקציה ומעניקה לה מעמד מייצג – מעין 'כל עיר' יהודית.
18. ראה בעניין זה בספרו של יונה פרנקל, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"א, עמ' 97-115.
19. וראה כדוגמה מובהקת את הסיפור 'אגדת הסופר' [עגנון 1953 ב': קלה-קמר].
20. בדיוג ביניהם האישה מייצגת את העיר, את הקהילה ואת עולם החולין. היא בת 'עירנו' ואליה פונים טובי העיר כדי שתשפיע על בעלה לקבל את הצעת הרבנות; גם השפע החומרי וגם השפה הזרה באים ממנה. משה פנחס מציב את לימוד התורה כאופציה ריכוזית למה שמייצגת האישה – לא במקרה המתח בינו לבין ר' שלמה תחילתו במורת רוחה של האישה ובהפרעה ללימוד הגרמנית, ולא במקרה הוא מוקיע בעימות שלאחר הדרשה דווקא את הנכסים שקיבל ר' שלמה מאשתו – בעניני השכלת הגויים והממון מוציאים בהכרח את ר' שלמה מעולמה של התורה.
21. גישת אלו נשענות על תפיסות דומות במקורות: 'אמר רבי תנחום א"ר תנילאי כל אדם שאין לו

- אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה... במערכא אמרי בלא תורה בלא חומה (יבמות סב ע"ב); ויחרה מכך: 'א"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם' (יבמות סג ע"א).
22. ההרמוניה בין תורה לקהילה מתקיימת בחייו של ר' שלמה רק כל עוד ר' משה פנחס חי וכל עוד המחלוקת ביניהם ממשיכה והולכת.
23. ראה עמ' 16, 24, 26, 27; נראה שמשם פנחס משליך את האיבה שהוא חש כלפי העולם החברתי אף על ביתו שלו, וההקבלה המגדלת לחיי נישואיו של ר' שלמה עור מחריפה את המתואר.
24. על המתח בין גישות סותרות אלו במקורות ראה כספרו של א.א. אורבך [אורבך תשכ"ט: 539-557]. מופת מאוחר ומפורסם לגישתו של משה פנחס היתה הנהגת חייו של הגאון ר' אליהו מוילנא, שעד גיל ארבעים למד תורה בהתבודדות ובפרישות, בצניעות ובמיעוט שינה, שלא כתב תשובות והסכמות, לא התכתב עם חכמים ולא נשא במשרה רשמית. מופת נוסף מצוי בסיפוריו של עגנון ברמותו של רבי יוסף ב'מעשה רבי יוסף או תורה לשמה' [עגנון 1953 ב': תכה-תכט]. הסיפור מזכיר במידה רבה חלקים מעלילתו של רבי משה פנחס, ומהווה מעין מודל אידאלי מבוקש, שאינו יכול להתממש בעולמו של 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו'; ראה הערה 30 להלן.
25. ספק אם משה פנחס יכול להסתמך על מאמרו של ר' יוחנן משם ר' שמעון בן יהוצדק 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם' (יומא כג ע"א), שהרי ר' שלמה אינו עם הארץ ואין מרובר בולזול בכבודה של תורה (ראה עמ' 12). על פי המשנה (ב"ק פ"ח ז') והרמב"ם (משנה תורה, הלכות חובל ומוזק, פ"ה י') משה פנחס, המסרב למחול לעולבו אף על פי שינתחנן לו פעם ראשונה ושניה הוא אכזרי – ואינו נוהג בדרך זרע ישראל' (שם).
26. סיפורים מדרשיים רבים חוזרים ומתארים תלמיד חכם עני שתורתו עומדת ביחס הפוך לעוניו: וראה לרוגמה ביומא לה ע"ב על הלל הזקן בארובה, בתענית כר ע"ב וכה ע"א על עוניו של חנינא בן דוסא, כבראשית רבא מב על תחילתו של אליעזר בן הורקנוס ובכתובות סב ע"ב וסג ע"א על תחילתו של ר' עקיבא. בסיפורים אלו הכרת חכמים בגרולתו של חכם מהווה לא רק פיצוי רוחני למצוקתו החומרית אלא אף אישור חברתי למערכת הערכים, המעמידה את התורה לפני חיי העולם הזה. באופן פרדוקסלי, ההכרה מביאה עמה לפעמים את אותה רוחה כלכלית שיתרו עליה מראש – ומתקיים מאמרו של ר' יוחנן, ש'כל המקים את התורה מעוני סופו לקימה מעשר' (אבות פ"ד ט'). משה פנחס אינו מבקש רווחה חומרית – וראי שלא לשם עצמה – אבל הוא מצפה להכרה בגדולתו בתורה ולהכרה בערכה של גדולה זו; הציפייה מתרגמת לררישה, שר' שלמה יכיר בו כשקול לו בתורה, ואילו ר' שלמה אינו חש כך. מן ההקבלה, שבה ר' שלמה מקביל את עצמו לגאון הרב משולם איגרא ואת משה פנחס לבעל קצות החושן, עולה תפיסה היורכית. זיקת הרחמים והחסות, שמפגין ר' שלמה כלפי משה פנחס בעימות בדרשה, אינה נקייה מפטרנליזם ומתחושת עליונות. הסיפור אינו מבהיר האם בטחונו של ר' שלמה יש לו על מה לסמוך, שהרי בעימות ביניהם מנצח ר' שלמה רק משום שליטיבו לא היו ספרים מוגהים – משה פנחס נכשל לא משום מיעוט כוחו בתורה, אלא משום העדר ממון או הערר אב (ראה את דברי ר' שלמה בעמ' 26 על רקע הדברים שצווה רבי עקיבא את רבי שמעון בר יוחאי: 'יכשאתה מלמד את בנך למרהו בספר מוגה... שבשתא כיון דעל עלי' (פסחים ק"ב ע"א)).
27. במובן אחר, עלילתו של משה פנחס קופאת משום שהוא עצמו קופא בתוך מצב סטטי של עלבון. שאינו מאפשר דינמיות ושינוי. במובן אחר, לר' משה פנחס אין עלילה משום שכל קיומו בתורה, ונצחיותה של התורה מתיקה אותו מן הקיום בזמן לינארי ('סיים מסכת אחת התחיל במסכת אחרת' (עמ' 14)). במובן זה למשה פנחס אין עלילה משום שאין לו חיים. הקיום המעגלי בזמן מודגש כבר מתחילת הסיפור, כאשר התיאור החוזר, המעגלי בעצמו, מזהה את משה פנחס עם השיגרה המעגלית של ימי השבוע: 'מכאן ואילך לא זו ממקומו עד לערב שבת עם חצות. וכיום הראשון עם הגן החמה חזר ובא וכידו ככר לחם ומעט פירות וירקות והיה יושב ולומד עד לערב שבת עם חצות. ובערב שבת עמד מתלמודו והלך לכפר. וכיום הראשון עם הגן החמה חזר לתלמודו. כך היה עושה כמה שבועות וכמה חדשים. כערב שבת היה הולך לכפר וכיום הראשון חזר לקלוזי' (עמ' 6,

- ההדגשות שלי. התיאור חוזר גם בעמוד העוקב); לא בכדי כינויו של משה פנחס הוא 'דער וזכינדיקער בחור', וה'חול' נקשר למובן הנוסף והעיקרי של העדר עלילה: נראה שעמדתו הגלויה של המספר היא, שקיומה של עלילה קשור למעמדה החברתי של הדמות. רצף חייו של תלמיד חכם עני איננו עלילה, אין מה לספר עליו – עני חשוב כמת; בעוד שרצף חייו של עשיר וחשוב, היושב בכבודו של עולם, הוא תמיד עלילה, שיש בה התפתחות – עלילה של הצלחה, המספרת בד כבוד גם את סיפורו של הגיבור המצליח וגם את סיפורו של ההצלחה עצמה.
28. מתקיים כאן המתח, שדי. אי. מילר מוצא ברומנים של ג'ין אוסטין: הערכים המוצגים בנרטיב כערכים חיוביים משתקים אותו, בעור שהשלייים מקדמים אותו: הנרטיב מתקדם אל מה שנראה שהוא מבקש ומעריך (או נסוג ממנו) אבל לעולם הוא לא זהה לו – עצם סימון הנוכחות של מה שהמבוקש או מוערך הוא האיתות לחיסולו של הנרטיב. כיוון שהנרטיביות, בה ממקד מילר את הריון, צריכה לטענתו להתבטא ולהתממש ברצף העלילתי, החוסר בערכים המבוקשים הוא זה המייצר גם את הנרטיב – וגם את העלילה [Miller, D. A. 1981: 3-106]. כך הוא הדבר גם כאן: ההזדהות הסמויה והחתרנית היא עם הרמות הלא-תקינה, החסרה, הלא-מאוזנת, שדווקא היא זו המניעה את העלילה בקונפליקט ובהסתבכות שהיא מייצרת. אלא שב'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', בשונה ממה שמילר מוצא ברומנים של אוסטין, ההזדהות עם הדמות ועם הערכים (המוצגים במוצהר כשלייים) שהיא מייצגת אינה נשענת על רחפים מרדניים באידאולוגיה המוצהרת, אלא על ספק עקרוני ומודע יותר בנכונותה.
29. ר' שלמה ודאי יודע ש'המלבין פני חברו ברבים... אין לו חלק לעולם הבא' (אבות פ"ג יא); המלבין פני חברו ברבים אף נמנה בין השלושה שיורדים לגהינום ואינם עולים, ומשום כך 'א"ר יוחנן משום רשב"י נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים' (ב"מ נח ע"ב ונט ע"א); בסיפורים מדרשיים רבים אף מתקצרים ימיו של העולם בעולם הזה אם החליש דעתו של חכם (ראה למשל ב"ק ק"ז ע"א על ר' יוחנן רב כהנא, ב"מ נט ע"א על ר' אליעזר בן הורקנוס ורבן גמליאל, ב"מ פד ע"א על ר' יוחנן וריש לקיש, ב"ב ככ ע"א על כל נעלבו של רב אדא בר אבא).
30. ציפיה נוספת לסיים בתיקן עולה מן ההכרות עם 'מעשה רבי יוסף או תורה לשמה' (ראה הערה 24 לעיל), ומן המודל העלילתי שהוא מייצג. גם רבי יוסף חי חיי סיגוף וגם הוא קנאי ללימוד תורה לשמה; גם הוא, למרות שנשבר מטה לחמו ולחם ביתו, מסרב לקבל את הרבנות. אלא שסיפור מעשה יוסף מסתיים בישועה 'דאוס אקס מכינה' דרך ירושה; ההתרה העלילתית מגלמת את התמה של הגמול, המגיע לאדם הראוי, שאינו מבקשו: 'למר מאהבה וסוף הכבוד לבוא' (ראה הערה 31 להלן).
31. תפיסה חמורה פחות במקורות דורשת רק את טוהר הכוונה: 'למד מאהבה וסוף הכבוד לבוא', נדרים סב ע"א.
32. וראה למשל את כוחם המפרק של המניפסטים הפואטיים בסיומי הסיפורים 'שלוש אחיות' ומזל רגים'.
33. הנמקתו של אורבך ל'סימו הפרדוקסאלי של הסיפור' מוקשה [אורבך תשי"ט: 24-25]; פתרונה של גולברג, בהבחנה בין עגנון לבין המספר, 'שהוא גם גיבורו הסמוי של הסיפור, איש יהודי פשוט ובר-לבב המוסר מה ששמע מאמו' [גולדברג תשי"ט: 50] מייחס למספר תמימות מופלגת.
34. ש.י. עגנון, 'הסימן' [עגנון 1962: שו]. על זיקתו של הסיפור לשואה ראה אצל רן לאור [לאור 1998: 378-380].

רשימת מקורות

אריסטו, 1977. פואטיקה, תרגום שרה הלפרין, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן והקיבוץ המאוחד, תל אביב. אורבך, אפרים א., תשי"ט. 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו – מקורות ופירושי', בתוך: דב סדן ואפרים א. אורבך (עורכים), לעגנון שי, דברים על הסופר וספריו, הוצאת הסוכנות היהודית, ירושלים, עמ' 6.

25-9.

— — — תשכ"ט. חז"ל: פרקי אמונות ודעות, הוצאת מאגנס, ירושלים.
ביאלובלוצקי, ש., תשי"ח. 'בעלי תשובה בסיפורי עגנון', בתוך: ברוך קורצווייל (עורך), יוכל שי: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה כיום ט' כאב תשי"ח, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, עמ' 119-129.

גולדברג, לאה, תשי"ט. 'ש"י עגנון - הסופר וגיבורו', בתוך: רב סדן ואפרים א. אורבך (עורכים), לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו, הסוכנות היהודית, ירושלים עמ' 47-61.
וייס, הלל, תשל"ד. פרשנות לחמישה מסיפורי ש"י עגנון, הוצאת עקד, תל-אביב, עמ' 23-46.
לאור, דן, 1998. חיי עגנון: ביוגרפיה, הוצאת שוקן, ירושלים.

מירון, דן, 1992. 'ביותו של הוואנר הזר: לבעיית אמנות הרומאן של ש"י עגנון' בתוך: אבינועם ברשאי (עורך), ש"י עגנון כביקורת העברית, כרך ב', הוצאת שוקן והאוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, עמ' 397-420 (המאמר פורסם לראשונה בידיעות אחרונות, 23.4.1986; 25.4.1986).

— — — 1995. 'הרופא זקוק לרפואה: ד"ר לנגוס כמוה-דרך בסוגיית עגנון' בתוך: הנ"ל, הרופא המדומה: עיונים בסיפורת היהודית הקלאסית, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 161-236.
עגנון, שמואל יוסף, 1953. כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שני ('אלו ואלו'), הוצאת שוקן, ירושלים.

— — — 1953. כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך ששי ('סמוך ונראה'), הוצאת שוקן, ירושלים.
— — — 1962. כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שמיני ('האש והעצים'), הוצאת שוקן, ירושלים.
פרנקל, יונה, תשמ"א. עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
שקד, גרשון, 1989. 'החלום והסלע: בין עלילה לעלילה-שכנגד' בתוך: הנ"ל, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 62-90 (המאמר יצא לראשונה בנוסחו המורחב במאנים, כרך ס"ב, גליון 7-8, 1988, עמ' 31-41).

Bradbury, Malcolm & McFarlane, James (ed.) 1976. *Modernism 1890-1930*, Penguin Books, Harmondsworth.

Brooks, Peter, 1985. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narratives*, Vintage Books, New York.

Herrnstein Smith, Barbara, 1968. *Poetic Closure: A Study of How Poems End*, Univ. of Chicago.

Kermode, Frank, 1966. *The Sense of an Ending*, Oxford Univ. Press, London.

Martin, Wallace, 1987. *Recent Theories of Narrative*, Cornell Univ. Press, Ithaca.

Miller, D. A., 1981. *Narrative and its Discontents: Problems of Closure in the Traditional Novel*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey.

Miller, J. Hillis, 1978. 'The Problematic of Ending in Narrative' in: Welsh Alexander, (ed.) *Narrative Endings: A Special Issue of Nineteenth-Century Fiction*, Univ. of California Press, Berkeley, pp. 3-7.

Torgovnick, Mariana, 1981. *Closure in the Novel*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey.

White, Hayden V. 1987. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore.

ניצה בן-דב

"מן הנאצים? לא כי מידיהם של יהודים"

המלחמה כמילכוד עצמי ביצירת עגנון

הדרמה ההיסטורית היהודית המבצבצת מכל יצירה של עגנון, ותהיה יצירה זו הפנטסטית או הפסיכולוגיסטית ביותר, גרמה ל"יד בן צבי", מכון העוסק בלימודי ארץ-ישראל, לאמץ את עגנון אל חיקו ולערוך יום עיון בנושא "עגנון וימי המדינה".¹ כותרת הכנס טרדה את מנוחתו, ועודני שואלת: מדוע צורמת הכותרת לאזני, מה רע ב"עגנון וימי המדינה"? הלא עגנון היה ציוני אדוק. ב-1908, עוד לפני מלחמת העולם הראשונה, עלה ארצה כחלוץ, וברומן הפאנורמי הענק שלו *תמול שלשום* ניסה להתמודד באופן נועז ומקורי עם טראומת ההגירה ועם הפער הנורא שבין ציפייה לאכזבה. סיפורי יפו שלו, "עגונות", "לילות", "גבעת החול", נחשבים לשיא הסיפורת הארץ-ישראלית. ב-1966 זכה שמואל יוסף עגנון בפרס נובל לספרות ומדינת ישראל לא ידעה נפשה מאושר ושמחה על הישראלי הראשון "שלה" שזכה בפרס היוקרתי בעולם; זה היה ה"נובל" הראשון "של המדינה" בכלל, וה"נובל" הראשון של הספרות העברית בפרט, ועדיין נחשב לנובל המשמעותי ביותר שלו זכתה מדינת ישראל מעולם. ידוע שעגנון השתייך אל חוג "ארץ-ישראל השלמה", דהיינו, היתה לו מודעות מדינית, ולא משנה שההשתייכות היתה קצרת-ימים (הלא עגנון הלך לעולמו ב-1970 ולא היה סיפק בידו לקחת בחשבון את ההשלכות של מלחמת 1967 על החברה והפוליטיקה בישראל. ייתכן שהיה משנה את דעתו לגבי ארץ-ישראל השלמה על רקע המציאות הקשה. מכל מקום, השתייכותו זו היא-היא שחקוקה בתודעה הקולקטיבית שלנו). וכאמור, לא ייתכן שהיצירה העגנונית, שהדרמה ההיסטורית, ביחוד זו של המאה העשרים, בוקעת ממנה תמיד, תפסח על האירוע החשוב ביותר של המאה - הקמת מדינת ישראל. השאלה חוזרת אפוא למקומה: מה מקור הרגשת אי הנוחות שחשתי ביחס לכותרת "עגנון וימי המדינה"?

אולי המושג ארץ-ישראל, שעגנון חתם על השתייכותו הרחבה אליה, אוצר בחובו את הסיבה למחורת שאני חשה ביחס לקשירתו של עגנון למדינה: יש בקשירה זו צמצום וגריעה, שהרי עגנון הוא סופר הגולה, מזה, וארץ-ישראל, מזה, וגם חוויית המעבר מן הגולה לארץ-ישראל מרכזית ביצירתו. לעומת זאת, ימי המדינה שלו מעטים, הן ביוגרפיה והן ספרותית. באינטרנט מצויה ראייה לכך שהנובל היחיד בינתיים (בספרות) והחשוב ביותר לישראל אינו מיוחס לה בהכרח. כשרצייתי ליצור זיקה בין ספרי באנגלית על עגנון, *Agnon's Art of Indirection* (אמנות העקיפין של עגנון), לבין עגנון עצמו, מצאתי לאחר גלישות וחיפושים ברשת שעגנון הוא סופר... אוסטרי. התקוממתי על כך ושלחתי מכתבים בתוך האינטרנט למענים בלתי מוגדרים. עגנון הוא סופר ישראלי, טענתי בחום, וחלה כאן טעות מרה. ועם זאת ידעתי, שטענתי החר-משמעית איננה מדויקת. עגנון הוא סופר הציוויליזציה היהודית על כל ענפיה, תמורתיה ורבידה, ולכן הוא גם, בין יתר דברים, סופר ישראלי.

את תפיסתו של עגנון את מדינת ישראל אני מבקשת להדגים דרך נושא המלחמה, נושא השזור ביצירות רבות שלו כ"עד הנה", *אורח נטה ללון*, *שירה* ו"כיסוי הדם".
בשירה, רומן פסיכולוגי העוסק בעיקר במלחמה של האדם בפיתוי, במלחמה המתמשכת