



The Enigmatic in Agnon's Stories: A Reading of "Ha-Avtobus Ha-Aharon" and "'Ad 'Olam" / סיפורים של אי-השגה — קריאה בסיפורים 'האבטובוס האחרון' ו'עד עולם' לש"י / עגנון

Author(s): מיכל ארבבל and Michal Arbell

Source: *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* / מחקרי ירושלים בספרות עברית, (תשנ"ג), pp. 293-333

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23361861>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* / מחקרי ירושלים בספרות עברית

סיפורים של אי־השגה – קריאה בסיפורים 'האבטובוס האחרון' ו'עד עולם' לש"י עגנון

מיכל ארבל

[א] 'תפוחי זהב במשכיות כסף': גישת המחקר לחידתיות של 'ספר המעשים'

בשנת 1934, שנתיים לאחר תחילת פרסומם של סיפורי 'ספר המעשים' לש"י עגנון, כתב פישל לחובר את הדברים הבאים:

ההסתר הוא דרגה לגילוי והכיסוי מעורר לחיפוש. ולא זה בלבד, אלא גדולה היא הנאת היפה בהסוואה ובהסתר־פנים, כשהסירות את המסווה והפנים דומה מאירים לך באור כפול. אולם כמו שגורם הוא להנאה ודרגה הוא להעלאה כשבקשת ומצאת, כך גם גורם הפוך הוא כשבקשת ולא מצאת. רואה אתה אז לפניך דבר שיודע אתה בו שהוא שקוף ואתה מוצאו אטום בפניך. זה גורם לך צער, ואין אתה מסוגל מתוך צער זה גם להנות מן הצדדים שיש בהם משום הנאה לך. כמה מן הדברים שב"ספר המעשים" של עגנון הם לכל הפחות בפני בלתי־שקופים למדי והם לי בבחינת "ולא ידעתי פירושו". ודאי, שעגנון הבהיר בו מה שהבהיר והעלים מה שהעלים, אבל העלים יותר מדי, וכבר אמר בכגון זה חכם גדול, שדרכו אף הוא להעלים, שהנסתר "צריך שיהיה בגלוי מה שיורה המתבונן אל מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשכבת כסף דקת העינים מאד, וכשיראה מרחוק או מבלי התבוננות יחשוב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד־הראות הסתכלות טובה יתבאר לו מה שבתוכה וידע שהוא זהב", וביאר לפי זה ענין "תפוחי זהב במשכיות כסף". כדבר שקרה אותי בכמה מן הדברים שבספורי "ספר המעשים" של עגנון קרני גם בכמה דברים שבספורו של מיירינק ובספוריו הקטנים של קפקה, וודאי שיש לתלות את הקלקלה בי.¹

* המאמר מבוסס על עבודת גמר לתואר מוסמך, 'הטקסט החידתי – קריאה בשישה סיפורים של פראנץ קפקא וש"י עגנון', בהדרכת פרופ' גרשון שקד, 1991.
1 פ' לחובר 'ש"י עגנון', "אלו ואלו", ראשונים ואחרונים, תל־אביב תרצ"ד, עמ' 386–387.

[מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג)]

לחובר יוצא מן ההנחה, שתפקידו כקורא הוא לחלץ פשר נתון מיצירת הספרות. לפי תפיסתו, כיוון שסיפורי 'ספר המעשים' אינם סיפורים ריאליסטיים, בהכרח מכוון החיפוש אחר הפשר את הקורא אל עבר הקריאה המפענחת, האליגוריסטית. קריאה כזו אמורה לסדר את יחידותיו של הטקסט, שקישורים דמויי מציאות אינם מלכדים אותן באופן מספק, בתבנית האליגורית המובלעת, ועל-ידי כך להמיר את אי-המובנות במובן, כאשר מאמץ הפענוח מעצים את סיפוקי ההשגה. הפענוח האליגוריסטי נתפס כמהלך הקריאה המתבקש והיחיד לסיפורי 'ספר המעשים', וכאשר הוא נכשל, ניצב הקורא בפני שוקת שבורה. למרות ההתנצלות שבסיום דבריו, נראה שלחובר אינו תולה את הקלקלה בעצמו אלא ביצירות – מצד אחד, מפתים סיפורי 'ספר המעשים' את הקורא לנסות ולהשיג את תפוח הזהב מבעד למשכיות הכסף, מזמינים אותו להתחקות אחר פשרם הנסתר, ומצד אחר, הם מונעים ממנו את השגתו; חידתם הלא-פתורה אינה מאפשרת למהלך הקריאה להגיע אל מיצויו, ומותירה את הקורא במצב מתמיד של תסכול – את מאמציו הוא משחת לריק ואל הפשר אינו יכול להגיע.

בדומה לעמדתו של לחובר, נראה לי שרבים מסיפורי 'ספר המעשים' הם סיפורים 'חידתיים' ('אניגמטיים'). אי-מובנותם נוצרת משום שהיחידות הטקסטואליות אינן מנמקות זו את זו בקשרים דמויי מציאות ואינן בונות, בהצטרפותן, תבנית גלויה של הבנה. קריאה אליגוריסטית אינה יכולה להמיר את אי-מובנותם במובן; תבניות הפשר האליגורי, שהיא יכולה להציע, חלקיות וחסרות, ואינן מאפשרות לאגד בתוכן יחידות רבות ומרכזיות של הטקסט. אי-המובנות אמנם איננה מלאה, שהרי תבניות הפשר החלקיות, הגלויות והאליגוריות, מספקות מובן כלשהו, גם אם חלקי וחסר; ועם זאת, כשם שאי-המובנות אינה זמנית, כך גם אינה שולית ואינה זניחה, אלא היא יסוד מרכזי וקבוע ביצירה. ואולם, בשונה מעמדתו של לחובר, הקריאה המפענחת אינה נראית לי אפשרות הקריאה היחידה או המתבקשת בסיפורים אלו, ולכן גם האניגמטיות אינה נתפסת בעיני כתכונתם השלילית. נוכחותה הקבועה והמרכזית של אי-המובנות אינה מעידה על 'אי-הקריאות' של הטקסט בכל קריאה אפשרית, אלא על כך, שתנאי ההבנה שהוא יוצר אינם מתאימים לקריאה המכוונת לניסיון להמיר את אי-המובנות במובן, ומזמינים דרך קריאה אחרת, שכשלוננו של ניסיון הפירוש האליגוריסטי בונה את חווייתה.

שאלת האניגמטיות של סיפורי 'ספר המעשים' הרבתה להעסיק את המחקר משנות השלושים ועד ימינו, ונכרכה דרך קבע – למרות תרעומתו המפורשת של עגנון² –

2 'חברי ורבותי, מימי לא כיחשתי ברבותי ולא העלמתי ממי למדתי, אבל ספר המעשים נשמתי בלבד לימדה אותי ונשמתי היא שהגידה אותם לי. ומה שמוכירים עלי את קאפקא טעות היא. קודם שפירסמתי את ספר המעשים לא ידעתי מסיפורי קאפקא חוץ מסיפורו די פערונדלונג ואף עכשיו חוץ מן המשפט שקראתי בימי חוליי לפני עשר שנים לא לקחתי ספר של קאפקא לידי.'

בהקבלתם של הסיפורים לסיפוריו של פרנץ קפקא. בניגוד לעמדה שתוארה לעיל, רוב החוקרים לא תפסו את סיפורי 'ספר המעשים' כסיפורים אניגמטיים, אלא כסיפורים שאפשר ושצריך לפענחם.

בדבריו של דב סדן, למשל, האניגמטיות איננה נתפסת כסטרוקטורה של הסיפורים אלא כתימה שלהם, וההקבלה בינם לבין סיפוריו של קפקא נשענת על יסוד תימטי – אובדן ודאות קיומו של סדר עולם בעל משמעות ומובן. התימה, לדעת סדן, אינה תימה חדשה ביצירת עגנון, והסיטואציה של מבוכה ואי־ודאות מאפיינת לא רק את גיבורי 'ספר המעשים' אלא גם את ר' יודל מ'הכנסת כלה'.³

ברוך קורצווייל מייחס את הביקורת על אי־מובנותו של 'ספר המעשים' ל'אי־גמישותו הנפשית והאסתטית' של הקורא, שאינו מסתגל למודרניזם של היצירות. המודרניזם, לדעת קורצווייל, מתבטא בקישורים לא־ריאליים: טשטוש גבולות הזמן באמצעות ביטול ההפרדה בין זמנים שונים, טשטוש גבולות המקום באמצעות ביטול ההפרדה בין מקומות שונים וטשטוש ההבדל העקרוני בין החיים למתים. קישורים לא־ריאליים אלו אמנם יוצרים 'עירבוביה חיצונית', אבל הסיפורים אינם סיפורים אניגמטיים אלא אליגוריים, וניתן לפענח אותם בעזרת הלשון, המרמזת אל טקסטים אחרים (כתבי הקודש, טקסטים מסורתיים וכתבים אחרים של עגנון), המעבירים את הקורא מאי־המובנות הגלויה אל מבנה עומק מובן.⁴ קורצווייל אמנם נוקט דרך זו בפירושו ל'פת שלימה'. המאמר נקרא, באורח אופייני, 'ניתוח הסיפור "פת שלימה" כדוגמה לפענוח סיפורי "ספר המעשים"'.⁵

קורצווייל יוצא כנגד הטענה הביקורתית, שהמודרניזם של 'ספר המעשים' איננו אלא חיקוי חיצוני של יוצרים מודרניים כמו ג'יימס ג'ויס, פרנץ קפקא, רוברט מוסיל ותומס וולף, או של קודמיהם כמו ניקולאי גוגול, א"א פו ואת"א הופמן. לטענתו, פריצת גבולות המציאות יוצרת את כלי הביטוי האמנותי המתאים למציאות הנפשית המודרנית, ומטעמים אלו בחר בה עגנון, כשם שבחרו בה קודמיו. ייחודו של 'ספר המעשים', המבדיל אותו מכל היצירות המודרניות, שניתן להקבילו אליהן, הוא

פעמים הרבה ביקשה אשתי שתחי' לקרות לפני ספור של קאפקא ולא עלתה בידה. אחר שקראה לפני עמוד או דף משכתי אוני הימנו. קאפקא אינו משורש נשמתי, וכל שאינו משורש נשמתי אני איני קולט אותו ואפילו הוא גדול כעשרה זקנים שעשו את ספר תהלים'. עגנון אמר את הדברים במסיבה ליום הולדתו השישים של דב סדן, שנערכה בשנת 1962. וראה: ש"י עגנון, מעצמי אל עצמי, ירושלים תשל"ו, עמ' 245.

3 ד' סדן, 'מבוכה וגלגוליה', על ש"י עגנון: מסה, עיון ומחקר, תל־אביב תשכ"ז, עמ' 28–31. המאמר פורסם לראשונה ב'דבר' בשנת 1934.

4 ב' קורצווייל, 'הקדמה ל"ספר המעשים"', מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים תשל"ו, עמ' 74–85. המאמר פורסם לראשונה ב'הארץ' בשנת 1947.

5 ב' קורצווייל, 'ניתוח הסיפור "פת שלימה" כדוגמה לפיענוח סיפורי "ספר המעשים" (שם), עמ' 86–94. המאמר פורסם לראשונה ב'גזית' בשנת 1942.

בחוקיות הנפשית המיוחדת החוזרת בכל סיפורי המחזור; חוקיות זו קשורה לשאר סיפורי עגנון ועניינה בקונפליקט בין אמונה, כפירה וגעגועי שיבה.⁶ בהרצאה מאוחרת יותר חזר סדן והאיר את אי-המובנות של סיפורי 'ספר המעשים' באור חדש – הסיפורים אינם אלא גרעינים של יצירות עתידיות; הלא-מובן שבהם מתפרש ביצירות מאוחרות יותר. כך, למשל, מובנים הספרים הכתובים שומרונית ב'הנרות' דרך לשון הקדומים ב'עידו ועינם'. ערכם האמנותי של הסיפורים אינו בזכות עצמם, שהרי אינם אלא גרעיני יצירות, אלא במהפך שהם מחוללים ביצירת עגנון, מהפך שסדן רואה בו הישג אמנותי גדול – שחרור מִסַּד קפוא של נאמנות ריאליסטית לחוקי מציאות והמרתו בנאמנות פנימית לאמת נפשית. על רקע הבנה זו של הסיפורים דוחה סדן תפיסות ביקורתיות, הרואות ב'ספר המעשים' נטע זר ביצירת עגנון, דברים בטלים הנאמרים מתוך שינה (רא"מ ליפשיץ), קאפריסה של האמן (ברל כצנלסון) וחקיאי אופנתי של קפקא.⁷

חוקרים נוספים, כמו למשל הלל ברזל⁸ וארנולד באנד⁹ ממשיכים את דרך הפרשנות האליגוריסטית שהציב קורצווייל ומקבלים את תפיסתו, הן לגבי אפשרות הפענוח של הסיפורים והן לגבי הנוף התימטי שלהם. באנד קושר את המישור הסטרוקטורלי למישור התימטי מבלי להבחין בין השניים בבירור. לדבריו, בניגוד למצוי בסיפורי קפקא, בעולם התימטי של 'ספר המעשים' האמונה והמסורת עדיין קיימות, ולכן, ברמה הסטרוקטורלית שלהם, שלא כביצירותיו של קפקא, למסמנים יכולים להיות מסומנים המעוגנים בתרבות מוכרת, שוודאיותיה המסורתיות מוצקות. האמונה הדתית בקיומו של פשר לעולם מאפשרת, ואולי אף מחייבת, קיומו של פשר לסיפור, ועולם המסורת מאפשר את הצפנת הפשר הזה בתבניותיו.

גרשון שקד מבקר את פרשנותם האליגוריסטית של חוקרים כקורצווייל, משולם טוכנר וסדן. פרשנותו שלו ל'הפקר' מגיעה גם היא מן הגלוי אל הסמוי, אבל, בניגוד לפרשנות האליגוריסטית, שקד אינו חותר לגילוי של פשר חד-משמעי ומוצפן, אלא מבקש לבנות את משמעותו של הסיפור מן המישור הגלוי והסמוי כאחד ומיחסי הגומלין המורכבים שבין השניים. לדעתו, ברובם של סיפורי 'ספר המעשים', שלא כבסיפוריו של קפקא, הטקסט הגלוי אינו ממומש די צורכו, ו'הסיפור הריגושי הסמוי' אינו

6 בנוסף לשני מאמריו של קורצווייל שצינו לעיל, ראה בעניין זה: ב' קורצווייל, 'האפיקן במאבק עם הזמן בתקופה פגומה' (שס), עמ' 230–268.

7 ד' סדן, 'לענין ספר המעשים', על ש"י עגנון (לעיל, הערה 3), עמ' 52–59. המאמר נכתב על-פי הרצאה שנשא סדן באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשי"ח.

8 ה' ברזל, בין עגנון לקפקא: מחקר משווה, רמת-גן 1972.

9 A. Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*, Berkeley 1968

משתמע ממנו.¹⁰ המבקר היחיד, שטען לאניגמטיות של סיפורי 'ספר המעשים' הוא אברהם הולץ. הולץ מציע הגדרה ז'אנרית חדשה לסיפורי קפקא (וכן ליצירות סמואל בקט, יוג'ין יונסקו, שירלי ג'קסון ואחרים) ולסיפורי 'ספר המעשים' – 'המשל הפתוח', ומסתמך על הגדרתו של ריצ'ארד איסטמן למונח. הבחנותיו של איסטמן מייחסות ל'משל הפתוח' תכונות של טקסט חידתי: ה'משל הפתוח' מונע מן הקורא אוריינטציה מהירה; החומר טעון כך, שהקורא מוטרד במכוון, ועליו להעלות סדרה של התאמות אפשריות; הטקסט הוא מעין 'כתם רורשאך' ספרותי, המשתף את הקורא באקט של היצירה, ואינו מספק לו פשר חד־משמעי. תכונתו הנוספת של 'המשל הפתוח' – הנחת קיומו של נמשל מוסרי, פתוח ומגוון ככל שיהיה, נראית לי בעייתית ביותר גם לגבי קפקא וגם לגבי 'ספר המעשים'. נוסף על כך, ההבחנה בין אניגמטיות לבין מורכבות בדבריו של הולץ אינה ברורה דיה; לעיתים ניתן להבין מדבריו, שהשאלות שהטקסט מעורר הן שאלות ללא מענה, ולעיתים – שאי־אפשר להכריע בין כמה מענים חלופיים; לעיתים – שהקריאה מייצרת ריבוי בלתי־מוגבל, ולכן לא־יציב, של משמעויות לטקסט, ולעיתים – שהיא חושפת ריבוי מורכב, אך מוגבל, של משמעויות, הטמונות בו.¹¹ במאמר קודם אפיין הולץ את הסיפור 'טלית אחרת' כ'משל פתוח', ובכל זאת מפירושו ליצירה עולה, שניתן, לדעתו, לחשוף את משמעותה היציבה והסמויה של היצירה,¹² וכך היא גם דרכו הפרשנית לסיפור 'פת שלימה'.¹³ נראה אפוא, שלמרות ההצהרה על התכונות האניגמטיות של 'המשל הפתוח', הולץ אינו מתייחס לסיפורי 'ספר המעשים' כאל יצירות אניגמטיות.

עמדתו של שמעון זנדבנק בסוגיה חד־משמעית – סיפורי 'ספר המעשים' אינם סיפורים אניגמטיים. לכן, למרות היבטים שונים של דומות תימטית וסטרוקטורלית בינם לבין סיפורי קפקא ולמרות התבנית הנרטיבית של המסע המוביל למבוי סתום, המשותפת לסיפורים ב'ספר המעשים' ולסיפורים כמו 'הטירה' ו'רופא כפרי' – שונים סיפורי 'ספר המעשים' ביסודם מסיפוריו של קפקא. זנדבנק מצביע על כך, שבסיפורי 'ספר המעשים', שלא כבסיפוריו של קפקא, העל־טבעי אינו מופיע בתחילת הסיפור אלא בסופו; כתוצאה מכך העל־טבעי איננו עובדה ממשית ובלתי ניתנת להמרה בעולם הבדוי, אלא הוא נתפס כתוצר תודעתי של הגיבור, ולפיכך מנומק בהנמקה ריאליסטית. נוסף על כך, אשמתם של הגיבורים ב'ספר המעשים' – בשונה מזו של הגיבורים בסיפוריו של קפקא – מוגדרת היטב: פאסיוויות, פריקת עול מצוות, שכחת

10 ג' שקד, 'גלוי וסמוי בסיפור, שני פירושים וכמה הערות עקרוניות לתבנית הסיפורים הבלתי־ריאליסטיים של עגנון', אמנות הסיפור של עגנון, תל־אביב 1976, עמ' 89–150.

11 א' הולץ, 'המשל הפתוח כמפתח ל"ספר המעשים" לש"י עגנון', הספרות, ד (1973), עמ' 298–333.

12 א' הולץ, 'החילול המשולש: עיונים ב"טלית אחרת"', הספרות, ג (1971), עמ' 518.

13 א' הולץ, 'משלמות לעבודה זרה: עיונים ב"פת שלימה" לש"י עגנון', הספרות, ג (1971), עמ' 295–311.

התורה והתנכרות לחובות לקהילה ולאחריות כלפיה. האשמה מעוגנת בתהליך היסטורי, והתפיסה ההיסטורית פותחת פתח לתקווה, שאינה קיימת ביצירות קפקא – כיוון שהנתק מן החוק אינו נתק מטפיזי ומוחלט, כמו אצל קפקא, אלא נתק היסטורי, שלא היה קיים בדור האבות, ניתן להניח אפשרות עקרונית של תיקון בעתיד. קיומו של חוק יציב וידוע, גם אם ננטש על-ידי רבים, יוצר קנה מידה אובייקטיבי, שניתן למדוד בו את כשלוננו של היחיד, ותפיסת הזמן ממחישה זאת: ב'ספר המעשים' – שוב, שלא כביצירות קפקא – קיים זמן אובייקטיבי, וזמנם הסובייקטיבי של הגיבורים, המאחרים כל הזמן, מתנגש בו. נוצר מתח בין הסיפור, המתאר את נטישתה ואת הפרתה של התורה, לבין הלשון, שבקונטרסיות המקראיות והתלמודיות שלה מעלה את התימה הברורה של העונש הצפוי על נטישת האל, ומדגישה את הקשר לדוקטרינה, שעל מותה היא מקוננת. מכאן יוצא, שמעמדה של אי-המובנות ב'ספר המעשים', בשונה ממעמדה ביצירותיו האניגמטיות של קפקא, הוא מעמד זמני בלבד – המובנות גם קודמת לאי-המובנות וגם תופסת את מקומה.¹⁴

נראה לי, שההתייחסות המחקרית אל סיפורי 'ספר המעשים' כאל סיפורים המזמינים קריאה מפענחת, המשיגה את הפשר המובלע בהם וממירה את אי-מובנותם במובן אליגורי, מחמיצה הן את משמעותם של הסיפורים והן את עוצמתם האסתטית. הטענה על התפענחותם של כל סיפורי הקובץ נסמכת על אותם סיפורים, שקריאתם אמנם מעלה תבנית הבנה אליגורית, המאגדת בתוכה את יחידותיו השונות של הטקסט, כמו, למשל, הסיפור 'פת שלמה'. אבל, כפי שאנסה להראות בהמשך, בסיפורים אחרים בקובץ – כמו, למשל, ב'האבטובוס האחרון' – הקריאה האליגוריסטית אינה יכולה להציע אלא תבניות הבנה חלקיות ביותר ולא-מספקות, ואי-מובנותם של הסיפורים אינה מסולקת. ניתן לטעון, שלפחות סיפורים אלו הם סיפורים אניגמטיים, וניתן לטעון גם טענה רחבה יותר: כשם שהחלקים הלא-מובנים בסיפור הבודד הופכים אותו לסיפור אניגמטי, לסיפור שאי-המובנות עומדת במרכזו, כך גם הסיפורים האניגמטיים שבקובץ הופכים אותו, בהצטברותם, לקובץ אניגמטי, לקובץ שאי-המובנות עומדת במרכזו.

מהלך הקריאה בסיפורים האניגמטיים שב'ספר המעשים' הוא מהלך טנטלי. לכאורה מזמינים הסיפורים קריאה מפענחת, אליגוריסטית: העדרה של תבנית הבנה גלויה, דמוית מציאות, דוחף את הקורא בהכרח אל עבר קריאה, שמנסה להמיר את אי-המובנות המעיקה והמביכה בתבנית מובלעת של מובן. נוסף על כך, רשת צפופה של תקבולות עלילתיות ולשוניות, זימונים, קישורים אינטרסקטואליים למקורות, שמות טעונים, סמלים מוכרים וכדומה משמשת כמערכת של תמרורים, המכוונים את הקורא, ו'מפתים' אותו לנסות ולכונן, בעזרתם, את הפשר האליגורי לסיפור. גם

S. Sandbank, *After Kafka: The Influence of Kafka's Fiction*, Athens (USA) 1989, pp. 95-111 14

הדומות לחלום וגם האלוזיות למשלים מן המדרש מרמזות לקורא, שאין הוא יכול לקבל את הדברים כפשוטם – עליו לנסות ולעבור בקריאתו מתוכן החלום אל רעיונותיו, מן המשל לנמשל. כמו בחידה, שעל שמה נקרא הטקסט החידתי, מנסה הקורא להגיע ל'פתרון' דרך קישור בין מערכת המושגים הלא-מובנת של הטקסט לבין מערכת מושגים אחרת, שאינה מופיעה בו בגלוי.¹⁵ אולם, בניגוד לחידה, הקריאה בטקסט החידתי אינה מספקת את ה'פתרון' המבוקש; משמעות היחידות והיחס ביניהן אינם מתבררים. בחידה התחושות המאיימות של אין-אונים וחרדה, שיוצר הלא-מובן (אם לא יפתור אדיפוס את החידה – ייזרק מן החומה ויומת), מתחלפות בתחושות נצחון ושליטה עם ההגעה לפתרון (אם יפתור – ייכנס אל העיר ויהיה למלך); החיזור אחר הכאוס¹⁶ מומר בחידה בנישואים עם הסדר. בטקסט החידתי, לעומת זאת, 'מהבהבת התהום' – החיזור אחר הכאוס אינו שלב זמני. מהלך הקריאה הסנטלי הוא אמנם מהלך מתסכל, אולם הפעילות אינה פעילות עקרה, ובשונה ממצבו של טנטלוס, הקורא אינו נותר בידיים ריקות. אי-המובנות, שאי-אפשר להתגבר עליה, אינה נוחה לקורא; היא מביכה ויוצרת תחושות של אין-אונים, חוסר-שליטה ואי-התמצאות; הפיתוי הסנטלי החוזר לנסות ולהשיג פשר, המתחמק תדיר מן הכף, מתסכל את הקורא שוב ושוב. אולם, תחושות אלו של אין-אונים, אי-הבנה, מבוכה, זרות ותסכול מעצבות חויית קריאה המקבילה, מבחינות רבות, לחוייתו של הגיבור בסיפורי 'ספר המעשים'; ודרך המודעות לחויית אי-ההשגה, המלווה את קריאתו, מתקרב הקורא לחוייתו של הגיבור, מאיר אותה ומואר על-ידה.

במידה זו או אחרת של אילוך ניתן לקרוא את כל סיפורי 'ספר המעשים', גם את אלו הנראים לי סיפורים אניגמטיים במובהק, בקריאה מפענחת, החותרת להמיר את אי-מובנותם של הסיפורים במובן אליגורי, כשם שניתן לקרוא כך גם את סיפוריו של קפקא. השאלה איננה אם קריאה כזו היא אפשרית, אלא אם היא קריאה הולמת. נראה לי, שקריאה המתעלמת מנוכחותו, מכוחו וממשמעותו של הלא-מובן מתעלמת מעיקר נוכחותו, כוחו ומשמעותו של הטקסט עצמו. השאלה לגבי הסיפורים איננה, אם כן, אם יכולה הפרשנות לבטל את קיומו של הלא-מובן, אלא עד כמה מורכבות ומעניינות המשמעויות, שמעמידה פרשנות כזו לטקסט, ועד כמה היא מממשת (במונחיו של רומן אינגרדן)¹⁷ את איכויותיו האסתטיות – או מחמיצה אותן. הקריאה האליגוריסטית בסיפורים, כפי שמעיר שקד, מאכזבת; הפרשנות נראית כמעין חטוּטרת של דרש,

15 ראה, למשל: R.D. Abrahams, 'Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore', *Journal of American Folklore*, 18 (1968), pp. 143-158; E. Kongas Maranda, 'Theory and Practice of Riddle Analysis', *ibid.*, 48 (1971), pp. 15-16

16 אברהמס (שם), עמ' 150.

17 R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art*, Evanston 1973, pp. 168-394

המורכבת על טקסט גלוי, שאינו נושא אותה. שקד תולה את הקלקלה בדלותו של הטקסט הגלוי: 'היחס בין סוגי הטקסט בסיפור "הפקר" נוטה לטובת הסמוי. "הגלוי" אינו קיים, כביכול, כשהוא-לעצמו, וללא חישוף מפורט של הרובד השני אין הראשון מתקבל על הדעת. תהליך השיחזור של הטקסט הוא אינטלקטואלי [...] במילים אחרות: הטקסט הגלוי אינו מפורט וממומש דיי-צרכו'.¹⁸ נראה לי, שתחושת האכזבה נוצרת לא בשל דלותו של הטקסט הגלוי אלא בשל אי-התאמתה של הקריאה האליגוריסטית לסיפורי 'ספר המעשים'. קריאה המנסה להמיר את אי-המובנות במובן אליגורי, התופסת את משמעויותיו של הטקסט הגלוי כטפלות לתבנית פשר מובלעת, שאותה היא מנסה להשיג, בהכרח מחמיצה את משמעויותיו של הטקסט, ואינה מממשת את איכויותיו האסתטיות. ב'ספר המעשים' העיקר הוא הטקסט הגלוי, המעלה את נוכחותו המערערת והמעיקה של הלא-מובן, והטפל הן תבניות הפשר המובלעות, המציעות לקריאה להמיר את הלא-מובן במובן אליגורי; העיקר הוא חוויית החרדה והמצוקה של המספר, השרוי בהוויה חלומית של אובדן שליטה, חדלון מעש ואי-הבנה, ולא ההנמקה לחוויה, המפרשת את הסיבות לאובדן השליטה, לחדלון המעש ולאי-ההבנה.

את יתרונותיה של דרך הקריאה, הרואה בסיפורי 'ספר המעשים' טקסטים אנטי-מטיים, אנסה להראות דרך ההתבוננות בסיפור 'האבטובוס האחרון'.

[ב] האבטובוס האחרון

בפירושו לסיפור 'האבטובוס האחרון' מעיר באנד, שהססיות האפיוזיות, מורכבות אישיותו של המספר, הפרת חוקי המרחב ותעתועי ההכרה גורמים לכך, שהאינטרפרטציה לסיפור אינה קלה ואינה מספקת. עם זאת, הוא מציע כיוון פרשני לסיפור – 'האבטובוס האחרון' מציג את התחושה הסיוטית, המנוכרת, המלווה תהליך של ניסיון להטהרות נפשית, ניסיון לחזרה אל הבית כאל מקור של תמימות ואותנטיות.¹⁹ יעקב בהט תופס את סתימותו של 'האבטובוס האחרון' כסתימות לכאורה; לדעתו, הקריאה הפרשנית מבארת את הסיפור עד תום: 'והנה אם נעמיק בסיפור, נמצא בו סמליות ברורה לניסיונות מספרנו לשוב "לקרקע גידולו"'. רצונו של המספר לכבס את הכתונת הוא הרצון להיטהר; הסב הזקן, המנסה לסייע בידו, מייצג את המסורת; שמו של שריט אינו אלא שמו המקורי של עגנון, ר' ש"י ט' – 'והסמליות ברורה: המספר מנסה לחזור או להיעזר בחזרתו בתקופת נעוריו, לפני היותו לעגנון – אך לשוא'.²⁰

18 שקד (לעיל, הערה 10), עמ' 112.

19 באנד (לעיל, הערה 9), עמ' 204–206.

20 י' בהט, ש"י עגנון, חיים הוזה: עיוני מקרא, חיפה תשכ"ב, עמ' 150.

את דרכם הפרשנית של באנד ובהט ממשיכים א' הראל-פיש וידידיה פלס. הראל-פיש רואה בסיפור חלום, ומפרש את סמליותו: המספר עומד על פרשת דרכים בהיסטוריה היהודית בין עולם המסורת לבין הזמנים המודרניים, והוא 'זר בשבוס וזר בירושלים'.²¹ פלס מציין, שגם בסיפור ה'מציג עצמו כחידה או כחלום' יש לחפש את ה'חוט המקשר', ומנסה בפירושו לפתור את החלום, לפענח את החידה. מן הדימוי של החפץ בקרקעית הפתילה, 'שהבהיק כעורו של דג בלילי תשרי כשהלבנה בחידושה' הוא מסיק שהעלילה מתרחשת בימי תשובה, והרצון לכבס את הכותונת מסמל את הרצון להיטהר. הסיפור נע 'בין הווה מטולטל ומתנכר לבין עבר (שהוא גם סיכוי לעתיד, בדרך התשובה) מזה'; ההישענות על 'בית אבא' ועל העבר מסמלת את קוטב התשובה. הגשר מעורר אימה משום שהוא מסמל את המעבר מעולם לעולם. בהסתמך על פירושו של ר' עובדיה מברטנורה למאמר 'מההלך בדרך יחידי והמפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו'²² תופס פלס את ההליכה בדרך יחידי כמבחן למהלך – המחשב הוא בדברי תורה או מתחייב בנפשו. המספר אינו עומד במבחן; למרות 'הזכרת בית אבא עם תיבה של כלי לבן' שבו, שיש בה מריח העבר והקדושה ובטחון ה"בית" כאחד, למרות הימשכותו בסתר לבו לגשר ולמרות הפגישה עם זקנו המת – לבו אינו פנוי לתשובה ולסליחות, אלא לנערות הממתינות לאוטובוס, ופלס מדגיש את ההשתמעויות הארוטיות של תיאור הנערה הזקופית. על התערבותו של הסב לטובת נכדו מעיר פלס, ש'עיוותו של הזקן המת, הדוגל בנושנות ומחזיק במקודשות עם המציאות החיה, החילונית, שכל הווייתה ותכליתה – "עולם הזה", מגביר את חוסר השחר שבעולם הריאלי דווקא'. על החמצת האוטובוס הוא מעיר, ש'החמצה זאת מכוונת היא שלא מדעת. הוחמצה השיבה – התשובה!', והמספר הוא בבחינת פורש מן הציבור. פלס מפרש את חמשת בני האדם, הבאים כנגד המספר, כ'ה' דברים הנועלים תשובתו של אדם'²³ ומנסה לייחס כל עוון ועוון למספר.²⁴

תבנית העומק שמציע פלס, דומה במידה רבה לתבניות העומק שמעלה הקריאה האליגוריסטית בסיפורים אחרים ב'ספר המעשים' – כמו, למשל, בסיפור 'התזמורת': בשני הסיפורים המספר מבקש לעשות תשובה בימים הנוראים, ומול בקשת התשובה ניצב הכוח המתנגד, שב'התזמורת' הוא כוח היצירה וב'האבטובוס האחרון' הוא כוח

21 א' הראל-פיש, 'המספר כחולם בכתבי עגנון: עיון השוואתי', בקורת ופרשנות, 4-5 (1974), עמ' 10-5.

22 משנה, אבות, ג, א.

23 מהלכות תשובה לרמב"ם. עגנון מביא את הדברים בספרו: ש"י עגנון, 'ימים נוראים: ספר מנהגות ומדרשות ואגדות לימי הרחמים והסליחות לראש השנה וליום הכיפורים ולימים שבינתיים, ירושלים תשט"ו, עמ' קמא.

24 י' פלס, 'פחד החמצה וצער פגיעה, קריאה חוזרת ב"האוטובוס האחרון" לש"י עגנון', עלי שיח, 7 (1979), עמ' 35-42.

המין. המספר, הפוסח על שני הסעיפים, מחמיץ את האפשרות לתשובה וניצב בפני איום של כליון. בפרשנות ל'האבטובוס האחרון' ול'התזמורת', כמו גם בפרשנות לסיפורים אחרים ב'ספר המעשים', נשענת תבנית הפירוש האליגוריסטית על קולם האוטוריטטיבי של המקורות הנרמזים בטקסט; ואמנם, ההתחקות אחר קשרים אינטרטקסטואליים נוספים עם המקורות יכולה לחזק את פרשנותו של פלס. לדוגמה, כיבוס הכותונת מרמז על הכוחות הסותרים, הפועלים על המספר; מצד אחד, המעשה הוא מעשה סמלי להיטהרות הנפש ולתשובה, ומצד אחר, הוא מרמז לדחף הארוטי:

דרש ר' עקיבא: בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים. ומה עשו, בשעה שהיו הולכות לשאוב מים הקב"ה מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבים מחצה מים ומחצה דגים, ומוליכות אצל בעליהן ושופות להם שתי קדרות אחת של חמין ואחת של דגים, ומאכילות אותן ומרחיצות אותן וסכות אותן ומשקות אותן ונוקקות להם בין המשפתים.²⁵

הקירבה הלשונית בין הסיפור לבין המדרש ('לשפות עליה את הקדירה כדי לחמם לי חמין' / 'שופות להם שתי קדרות אחת של חמין') מעלה לאו דווקא את צדקנותן של הנשים, שביטלו במעשיהן את גזרת פרעה, אלא את האופן שבו ביטלו אותה. מצטרפים לכך גם הדגים, המופיעים הן במדרש והן בפתיחת הסיפור. הדגים, כמו חימום המים לכיבוס הכותונת, מתפרשים אף הם לשתי פנים – מצד אחד הם סמל הפריון, ומצד אחר, 'מה דגים שבים כיון שעולין ליבשה מיד מתים אף בנ"א כיון שפורשים מדברי תורה וממצות מיד מתים'.²⁶ הכפילות הסותרת ניכרת גם בביקור בבית שריט: מצד אחד, מר שריט הוא 'אוהבו של אבא' ו'אפיטרופוס על נכסי יתומים', בעל השידות הכפולות, אם כי הפגומות, לכלי לבן; מצד אחר, מר שריט, המקדים לעלות על משכבו, נשוי לאישה צעירה, בת גילה של בתו מנישואיו הראשונים. הבת המחייכת, ש'שתי ציציות של אור ירקרק' מבהיקות מעיניה הקטנות, מעוררת במספר אי נוחות, והוא חושש שתתיחס אליו לא כאל גבר מבוגר אלא כאל ילד קטן, ותזכיר לו את מנהגו ביום מילת אחיה, פריז של הזיווג בין מר שריט לבין כלתו הצעירה. אותה הכפילות ניכרת באוטובוס: מצד אחד, האוטובוס הוא ההודמנות האחרונה 'לחזור הביתה', ומצד אחר, הוא המקום למפגש עם סיעת הנערות ובמיוחד עם 'אותה בלונידינית זקופית שקווצותיה תלויות לה על כתפותיה ומצומתות באמצעיתן וסתורות למטן והיא לבושה מכנסים כפועלת נאה וצעירה שודעת שמכנסים יפים לה'.²⁷ הכפילות משתקפת גם

25 שמו"ר א, יב (שנאן, עמ' 54).

26 בבלי, ע"ז ג ע"ב.

27 ש"י עגנון, 'האבטובוס האחרון', סמוך ונראה (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ו), ירושלים 1953, עמ' 110. מראי המקומות לבאות מן הכרך מסומנים בגוף המאמר.

בתמונה המיסטית של השמים והארץ המספרים זה עם זה אחר חצות ('האוטובוס האחרון', עמ' 112) בדומה לתאורים קבליים של זיווג בין השמים (הקב"ה) לארץ (השכינה).²⁸

פשרם של חמשת בני האדם – שפלס מעיר, שלמרות פירושו נשאר סתום בעיניו – מתברר אף הוא דרך הקשר האינטרסקטואלי למדרש. מסופר על רבי חנינא בן דוסא, שביקש להעלות סלע מסותת לירושלים. תחילה 'נודמנו לו ה' בני אדם', אבל הוא אינו מוצא ממון לשלם להם. אחר כך 'זימן לו הקב"ה חמישה מלאכים בדמות בני אדם', ובקפצת דרך הם מסייעים לו להגיע עם סלעו לבית המקדש.²⁹ מלאכי השרת, המסייעים לצדיק, יכולים גם לענוש את הרשע; זיהויים של חמשת בני האדם כחמשת מלאכי השרת מבהיר את אימתו של המספר מפניהם, לאחר שהחמיץ את ההזדמנות האחרונה לשוב.

הכיוון הפרשני שמציעים באנד, בהט, הראל־פיש ופלס הוא כיוון מאכזב, והאכזבה כפולה. ראשית, אינטרפרטציה מפרשת אמנם חלק מיחידות הטקסט, אבל יחידות אחרות נותרות באי־מובנותן. מה טיבו של החפץ המוזר? כיצד הגיע למכונה? מדוע מסובב המספר את ביתו של מר שריט ומונה את חלונותיו? מה פשרו של האוטובוס הישן, שאינו נוסע? מדוע קטנה עינו של אחד מחמשת האנשים מחברתה ומוסיפה לו חן? מסתבר שהפרשנות האליגוריסטית הקיימת לסיפור 'האוטובוס האחרון' – שלא כפרשנות האליגוריסטית לכמה מן הסיפורים האחרים ב'ספר המעשים' – מציגה תבנית חלקית ביותר של הבנה. שנית, תבנית העומק המוצעת לסיפור 'האוטובוס האחרון' אינה מרתקת במיוחד ואינה מורכבת במיוחד. סיפורי 'ספר המעשים' חוזרים ומתארים, שוב ושוב, את העדר ההנמקה ואת אי־המובנות של חדלון המעשים; הפרשנות המפענחת חוזרת ומבינה, חוזרת ומנמקת אותו חידלון. בפירושו ל'פת שלימה' הציב קורצווייל את המודל לתבנית העומק החוזרת – חדלון המעש מנומק על־ידי הקונפליקט הנפשי שבין תביעה ערכית, חברתית או דתית, לבין ההתנגדות הפנימית לה. סיבותיה של ההתנגדות הפנימית מתגוונות מסיפור לסיפור ומפרשן לפרשן. לדעת קורצווייל, למשל, מקורה של ההתנגדות הנפשית לתביעה הערכית ב'פת שלימה' הוא 'ביצירתו, בתשוקתו, באנוכיותו השלימה' של הגיבור ו'בתשוקתו לאבטונומיה עצמית'.³⁰ מבקרים אחרים נימקו את ההתנגדות הנפשית של הגיבור באותו סיפור

28 ראה למשל בוהרר ח"ב פה ע"ב, וכן בוהרר ח"ב קלו ע"ב, וכן בוהרר חדש, פרשת 'כי תשא', 'מאמר ביאור המזמור השמים מספרים כבוד אל'.

29 קה"ר א, א. תודתי נתונה לד"ר אביגדור שנאן, שהפנה את תשומת לבי לשני המדרשים.

30 קורצווייל (לעיל, הערה 5), עמ' 91, 93.

בהנמקות נוספות – מרד בסמכות האב,³¹ פיתויי היצר,³² כמיהה רוחנית לשלמות,³³ ונטיית הלב לעבודה זרה.³⁴ הפרשנות מניחה, שחוסר היכולת לפעול נובע מחוסר היכולת לפתור את הקונפליקט; באותה מידה ניתן להניח שחוסר היכולת לפתור את הקונפליקט אינו אלא ביטוי של חוסר היכולת לפעול, וזה האחרון נותר באי־מובנותו. ההסברים המתחלפים של הביקורת לחדלון מעשיו של המספר מזכירים, במידת־מה, את תירוציו המופרכים שלו עצמו; אלא שהמספר, לפחות במקומות מסוימים ב'ספר המעשים' יודע, ש'תירוצ' ביקשתי לי. ואילו מצאתי תירוצ' אחר הייתי מתרץ אחרת' ('פי שניים', עמ' 134).

נראה, שהפרשנות האליגוריסטית מאכזבת לא רק כאשר היא נכשלת ואינה יכולה להפוך את הלא־מובן למובן, כטענתו של באנד, אלא גם כאשר היא מצליחה בכך. בסיפורי 'ספר המעשים' הטקסט הגלוי, באי־מובנותו, מורכב ומרתק יותר מן הפשר האליגורי. הדבר ניכר במיוחד בקריאת הקובץ כולו, כאשר נוכחותם המצטברת והלא־מובנת של המעשים, שאינם נעשים, מאפילה על הנמקותיהם הסמויות, ואי־הרציונליות של ההווה החלומית – שלעתים היא קסומה ומלאת יפעה, לעתים מעוררת חרדה, מעיקה ומאימת – חוקה מכל ניסיון להסבר רציונלי. אולם, גם דרך קריאת הסיפור האחד ניתן לעמוד על יתרונותיה של קריאה, שאי־המובנות של הטקסט איננה מכשלתה אלא מושא התבוננותה וחוויתה כאחד.

*

הדלקתי את מכונת הפתילות לשפות עליה את הקדירה, כדי לחמם לי חמין ולכבש את כתנתי. ראתה שכנתי ואמרה אתה מדליק את המכונה ואין בה נפט. תמהתי היאך אמרה שאין נפט במכונה והרי היא כבדה. סילקתי את כיסויה וראיתי שאמת נכון הדבר, אין שם אלא משהו על קרקעיתה, שהבהיק כעורו של דג בלילי תשרי כשהלבנה בחידושה. ('האבטובוס האחרון', עמ' 108)

שום דבר על־טבעי איננו מתרחש בפתיחת הסיפור 'האבטובוס האחרון', ובכל זאת, אירציונליות דקה, מטרידה, מהבהבת בתיאור. כיצד זה ידעה השכנה, שצצה פתאום, שאין נפט במכונה? המספר אינו מנמק את הופעתה של השכנה ואת ידיעתה, ואינו תמה עליהן; תמיהתו מוסבת לעניין אחר – כובד המכונה אינו מתיישב עם העדר הנפט.

31 B. Hochman, *The Fiction of S.Y. Agnon*, Ithaca 1970, pp. 158-184

32 י' לוינגר, 'הערות לפירוש על "פת שלימה"', לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו, ערכו ד' סדן וא"א אורבך, ירושלים תשי"ט, עמ' 179-183.

33 באנד (לעיל, הערה 9), עמ' 189-201.

34 הולץ (לעיל, הערה 13).

התעלומה מתבררת, אבל בקורא מתעוררות תמיהות חדשות – מה טיבו של ה'משהו', המבהיק 'כעורו של דג בלילי תשרי כשהלבנה בחידושה?' כיצד הגיע לקרקעית המכונה? ויתרה מכך, מדוע אין המספר תמה על הופעתו ועל טיבו של החפץ המוזר? מה פשר הדימוי, המוזר לא-פחות, הסותם יותר ממה שהוא מפרש? הפסקה הפותחת מעוררת תחושה עמומה, שהמספר שרוי בהוויה, שאי-מובנותה נתפסת על-ידו כמובנת מאליה, אבל עדיין אין לתחושה סימוכין מספיקים. הסיפור נפתח בתעלומה ובתקלה, והציפייה היא שהמספר, שאולי הבליע את תמיהותיו עד כה, ינסה לגלות את הנעלם ולתקן את הקלקול. במרכזה של הפסקה עומדת תבנית סיבתית מסודרת ורציפה, שרשרת של דבר תלוי בדבר – כדי לכבס את הכותונת יש להחם חמין; כדי להחם חמין יש לשפות את הקדירה; כדי לשפות את הקדירה יש להדליק את מכונת הפתילות; כדי להדליק את מכונת הפתילות יש להשיג נפט ואולי גם לסלק את הדבר המוזר, המצוי בקרקעית. המעשים המתוכננים אחוזים זה בזה כמו חלקיה של המכונה, והחוליה החסרה מסמנת את היעדים, הניצבים בפני המספר – בירור טיבו של החפץ המוזר, תיקון מכונת הפתילות, כיבוס הכותונת. הקורא מצפה, שהעלילה תתקדם בהתקדמות סיבתית, מהצבת היעדים אל המעשים, המכוונים להשגתם.

'הנחתי את המכונה והלכתי אצל מר שריט' (שם). החיבור ברצף מביא את הקורא להניח קשר סיבתי בין קלקול המכונה לבין הביקור בבית שריט, אבל הקשר אינו מתקיים – מר שריט אינו קרוב למספר ואינו מומחה בתיקון מכונות; תיאור תכונותיו ותיאור ביתו אינם מתחברים לעניין, והבחירה בו כמקור לעזרה אינה מובנת. גם קישור סיבתי חלופי – המספר מבקר את מר שריט לא כדי שזה יסייע בידו, אלא משום שזמנו התפנה פתאום – אינו מסתבר. גם אם תוכניתו של המספר לכבס את הכותונת התבטלה, וזמנו מצוי בידו, מדוע זה החליט דווקא עכשיו לבקר את מר שריט – והרי פעמים הרבה רצה לבקרו ולא ביקר? מלבד זאת, חוליית החיבור המתבקשת ('כיוון שזמני היה מצוי בידו' וכיוצא בזה) חסרה; השרשרת הסיבתית מתפוררת והמעשים 'נמשכים זה מזה ואינם נאחזים זה בזה', כפי שאומר המספר ב'לילה מן הלילות'.³⁵

נראה כאילו היעד עצמו התמוסס ונעלם לחלוטין. מר שריט שוכב במיטתו, וכדרכו מדבר סרה בטובי העיר; דבריו של מר שריט ותיאוריו של המספר אינם מתחברים לתחילתו של הסיפור, והעלילה אינה מתקדמת. רק כאשר עומד המספר ללכת, הוא מזכיר בפני המארח את צרתו: 'סיפרתי למר שריט מה שאירע לי במכונת הפתילות. באה בתו הבכירה מאשתו הראשונה, בתולה חייכנית בעלת איברים בת גילה של חורגתה ועמדה על הסף וחייכה כדרכה' (שם, עמ' 109). שוב יוצר הרצף ציפייה לחיבור סיבתי – המספר תיאר צרתו ולכן באה הבת לסייע – ושוב מתבדה הציפייה; הופעתה

35 ש"י עגנון, 'לילה מן הלילות', עד הנה (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ז'), ירושלים 1953, עמ' ריד.

של הבת אינה קשורה לעניין המכונה. נכנסת אישתו של מר שריט, והוא מספר לה 'כל אותו המאורע' (שם); 'יצאה מרת שריט והביאה כמין כף של כבסים'. פעולתה של מרת שריט מחברת לכאורה את השרשרת הסיבתית מחדש – כיוון ששמעה על קלקול המכונה, נחלצה לסייע ביד המספר. אלא שהמעשה מופרך מעיקרו: מרת שריט לא הביאה מיכל נפט או מכונת פתילות אחרת, אלא מין כף של כבסים. החוקיות הסיבתית אינה מתחדשת, אלא מתפוררת עוד יותר – מה תועיל כף הכבסים למספר, אם אינו יכול לכבס? המספר אף אינו בטוח בטיבו של החפץ, שאינו כף של כבסים אלא 'כמין כף של כבסים'. ובכל זאת, הוא אינו תמה, לא על המעשה המוזר, ולא על טיבו של החפץ המוזר, ואינו שואל את מרת שריט כיצד תסייע הכף לתקן את המכונה: 'ניענתי לה ראשי והודיתי לה ונפטרת והלכתי לי' (שם).

בעולמו של 'האבטובוס האחרון החוקיות הסיבתית איננה חלה על המציאות ואיננה מכוננת את ההכרה. כיוון שנביעה סיבתית היא תנאי הכרחי לפעולה המכוונת ליעדה, וקטיגוריה של סיבתיות היא תנאי הכרחי לחשיבה רציונלית, הווייתו של 'האבטובוס האחרון' היא הווייה כפולה של אי-השגה – המספר אינו יכול להתקדם בשרשרת המעשים ולהשיג את יעדו, ואינו יכול להכיר, להבין ולפרש, כלומר להשיג את העולם שסביבו.

יתרה מכך, בסיפור 'האבטובוס האחרון' החוקיות הסיבתית מתבטלת הן כעיקרון המכונן את העולם הבדוי והן כעיקרון המארגן של הטקסט; גם הקורא, כמו הגיבור, שרוי בהווייה כפולה של אי-השגה.

ראשית, הקורא, כמו הגיבור, אינו יכול להתקדם עם העלילה, משום שהעלילה אינה מתקדמת אלא מצטברת; מהלכיה, שאינם מסתיימים, חוזרים על מצבים של התמוססות היעד, שיתוק, החמצה ואי-השגה, עד למבוי סתום. לכן גם הקריאה אינה מתקדמת אלא מתמשכת, אינה משיגה ומסתיימת אלא נקטעת ונעצרת. ושנית, הקורא, כמו הגיבור, אינו יכול להבין. אי-מובנותו של הטקסט אינה נובעת ממזירותו של היחידות הטקסטואליות (כמו, למשל, הופעתו של ה'משהו' בתוך המכונה) או מכך שהן מפירות את חוקי המציאות (כמו, למשל, הופעתו של הסב המת בין החיים); אי-מובנותו של הטקסט נובעת מכך שיחידותיו אינן מנמקות זו את זו, ולכן אינן בונות עולם בדוי בעל חוקיות פנימית, הניתנת להבנה. העדרם של קישורים סיבתיים בין היחידות מונע הבנה של יחידה אחת מתוך יחסיה לאחרות, ומותיר את הטקסט כולו בתחומו של הלא-מובן. שרשרת ארוכה של שאלות סיבה נותרת ללא מענה: כיצד ידעה השכנה שחסר נפט? כיצד הגיע ה'משהו' למכונה? מפני מה אין המספר מנסה להוציאו ולעמוד על טיבו? מדוע הולך המספר לבית שריט? מפני מה מביט בו מר שריט כאילו ציפה לו ימים רבים כדי לומר דבר מה חשוב, ובכל זאת אומר רק דברים שאין עמם חידוש? מפני מה חושש המספר, שבתו של מר שריט תטפח בידיה כנגדו, כמנהגה בעודו תינוק? מדוע

נותנת לו מרת שריט כף של כבסים? מפני מה נוטל המספר את הכף? וכן הלאה. ההנחה בדבר אחדותה התבניתית של היצירה מעלה שורה נוספת של שאלות סיבה, שנותרות אף הן בסתימות: מפני מה מצוין, לדוגמה, שמעלותיו של בית שריט רחבות עד כדי כך שסוס ורוכבו יכולים לעלות בהן בלא יגיעה? מפני מה נזכר כעסו של מר שריט על בעל הבית שלו, ר' יצחק מונטג, 'שכל ימיו הוא הולך בטל וציגרתו אינה זוה מפיו ומכניס ראשו בעסקי אחרים להזיקם' (שם, עמ' 108)? מפני מה מתוארת בתו הבכירה של מר שריט מאישתו הראשונה, ומפני מה מתוארת המבוכה המשונה שהיא מעוררת במספר? מפני מה מצוין המספר, שמר שריט היה אוהבו של אביו, ושעם פטירתו של האב נתמנה לאפוטרופוס לנכסי יתומים, וש'תיבה אחת היתה שם של כלי לבן, כאותה שבבית אבא, שכרסמוה עכברים למטה מכתרתה ומכרה מר שריט לאבא בוזל. ולא היה בינה לבין זו של אבא, אלא שזו פגומה מימין וזו פגומה משמאל. או אולי שתייהן פגמן מאותו צד, אלא שלא כיוונתי את הרוחות' (שם, עמ' 109)? גודש הפרטים, שאינם מתחברים לא לנושא מכונת הפתילות, שפתח את הסיפור, ולא לכל נושא מארגן אחר, יוצר תחושה חריפה של התפזרות ושל אי-מובנות. מעמדם המרכזי של התיאורים מעיד על חשיבותם; רמזים סתומים – כמו למשל האנלוגיה בין מר שריט, הנח על משכבו, לבין אביו המנוח של המספר – מצביעים על משמעות נוספת ונעלמת של פרטי התיאור; ובכל זאת הקורא אינו יכול לקשור את מנהגי השינה של מר שריט, את ריח הטרפנטין הנודף מסוף הבית ועד סופו, את ציציות האור הירקרק, המבהיקות מעיניה הקטנות של הבת הבוגרת, וכדומה, לתבנית מארגנת, שתנמק את הקשרם ואת נוכחותם בסיפור. העדר המיון, הארגון והרלוונטיות באופן החיבור של היחידות הטקסטואליות ברצף אין מקורו בטכניקה של זרם תודעה לא-מעובד, שהרי לא מתקיימת הרציפות הזורמת, המאפיינת את זרם התודעה; מקורו בהתפזרותם של סדרים רציונליים, היכולים ללכד את הפרטים בתבניות של הבנה סיבתית.

'לאמיתו של דבר, כמה מן הסיפורים הללו נראים לי בפשטות כסיפורי חלומות' אומר גרשם שלום בדבריו על סיפורי 'ספר המעשים'.³⁶ חוקרים אחרים לא ראו בסיפורים תעתיקים של חלומות ממשיים, אבל חזרו והצביעו על איכותם החלומית המובהקת. הפרשנות התמקדה, במונחיו של פרויד,³⁷ לא ב'תוכן החלום' אלא ב'רעיונות החלום', והדבר ניכר גם בפירושיהם של באנד, בהט, הראל-פיש ופלס, המציינים שלושתם את דומותו של 'האבטובוס האחרון' לחלום, ומנסים לפותרו. הניסיון אינו עולה יפה; נראה שאפשרויות הפענוח של פשר החלום בסיפור 'האבטובוס האחרון' חלקיות ביותר. יתרה מכך, פרשנויות הממהרות להיפטר מאי-הרציונליות ומאי-המובנות של תוכן החלום, כלומר של הטקסט הנתון, ומנסות להמירן בעיקרון סיבתי סמוי, רציונלי ומובן,

36 ג' שלום, 'ש"י עגנון', עוד דבר, כינס וערך א' שפירא, תל-אביב 1986, עמ' 356.

37 'פרויד, פשר החלומות, תל-אביב 1974, בעיקר עמ' 255–471.

המארגן את רעיונות החלום, כלומר את משמעויותיו הסמויות של הטקסט, מחמיצות את האפקט של אי־הרציונליות ושל אי־המובנות, ומתעלמות מתפקידן המרכזי של האיכויות החלומיות הגלויות של הטקסט. הדומות לחלום אינה צריכה להוביל את הפרשנות בהכרח אל רעיונות החלום; הקריאה יכולה להתבונן בתוכן החלום עצמו. הכוונה לעמידה על דמותו של הטקסט הגלוי, כשלעצמו, לתוכנו של חלום, ולא לעמידה על הסילוף, על המיווג ועל ההיתק כעל מאפייניו המרכזיים של 'תחביר הטקסט' – שהרי מושגים אילו מתייחסים לקיומם הנתון והמפורש של רעיונות החלום, ובהקבלה, של המשמעויות המובלעות והמשוערות, ומצביעים על היחס שבינם לבין תוכן החלום, ובהקבלה, בינם לבין הטקסט הגלוי.

בסיפור 'האבטובוס האחרון' – וכן בסיפורים אחרים ב'ספר המעשים' – נוצרת הדומות לחלום, בעיקרה, בשל ההתפוררות של החוקיות הסיבתית, שתוארה קודם – החוקיות הסיבתית איננה מכוננת את תודעת המספר, איננה חלה על העולם הבדוי, ואיננה עקרון הארגון של הרצף. האבסורדיות הפנטסטית, המאפיינת לדברי פרויד את תוכן החלום, ניכרת גם בהתבטלותם של חוקי המציאות (למשל, הופעתו של הסב המת בין החיים), בהתערערתו של קטיגוריות הזמן והמרחב (למשל, המעבר מבוצ'אץ' לירושלים) ובהתפוררותם של חוקי ההיגיון בכלל: הבלתי־אפשרי אפשרי, הנעדר נמצא, הדברים אינם זהים לעצמם וכדומה. ושוב, בדומה לחלום, החוקיות מתבטלת, בד בבד, גם במציאות וגם בתודעה; לא זו בלבד שמתקיים מה שאינו מתקבל על הדעת, אלא שהוא נתפס כמובן מאליו. גם תוכני תודעתו וגם פעולותיו של הגיבור מעידים על אירציונליות גמורה, וכיוון שתודעתו היא התודעה ה'חולמת', המספרת, ניכרת אי־הרציונליות גם בתכנים המסופרים וגם בדרך הסיפור. אי־הרציונליות משתקפת בהעדרה של החוקיות הסיבתית בארגון הרצף, העדר שנוכר קודם, וכן במאפיינים חלומיים של הטקסט, כמו אנלוגיות לא מנומקות (למשל, בין מר שריט לאב), ריאליזציה של מטפורות שחוקות (למשל, 'פוסח על שני הסעיפים'), דימויים אסוציאטיביים סתומים (למשל, דימוי ברק החפץ ל'עורו של דג בביבר שלו בלילי תשרי כשהלבנה בחידושה' (שם, עמ' 108) והבחנות אבסורדיות (למשל, על העדר תחושה גופנית אצל המתים). מאפיין חלומי בולט במיוחד הוא הופעתם הלא־מתקשרת והלא־מנומקת והיעלמותם הסהרורית של החפצים (כמו ה'משהו' המסתורי, שהתגלגל באורח לא־מובן לקרקעית מכונת הפתילות, ואחר פסקת הפתיחה אינו נזכר יותר בסיפור) ושל הדמויות (כמו, למשל, השכנה או האיש השחרחר והעבה). הדימויים העל־טבעיים (כמו זימונו של הסב מת או זימונו של חמשת בני האדם הדימוניים) קושרים במובהק את ההופעות וההיעלמויות הללו אל התבטלותם של חוקי המציאות וההיגיון; ושוב, ההופעה הלא־מתקשרת והלא־מנומקת של הפרטים מאפיינת, במקביל, גם את ההתרחשויות בעולם הבדוי וגם את תיאוריו של המספר.

'האבטובוס האחרון' – כמו גם סיפורים אחרים ב'ספר המעשים' – מזכיר סוג מסויים של חלומות, חלומות של אי־השגה. פרויד מכנה תכנים חלומיים אלו בשם 'חוסר היכולת לעשות משהו': 'מה משמעה של תחושת התנועה המעוצרה, המופיעה בחלום לעיתים כה קרובות, והקרובה כל כך לשולי החרדה? אתה תאב ללכת ואינך זו מן המקום, ברצונך לעשות משהו וכל הזמן הנך נתקל במכשולים'.³⁸

הצורך הדחוף לעשות מעשה עומד במרכזם של סיפורי 'ספר המעשים': בסיפור 'לבית אבא' המעשה הנדרש הוא להגיע לבית האב לפני כניסת החג; בסיפור 'אל הרופא' – להביא את הרופא אל אביו ואל אחותו החולים; ב'האבטובוס האחרון' – להדליק את המכונה, לכבס את הכותונת ובהמשך להגיע הביתה; בסיפור 'התעודה' – להשיג את התעודה, שחיווי של אדם תלויים בה; בסיפור 'הנרות' – לרחוץ בים, ובהמשך לתקן את הנרות; ב'ידידות' – להתייחד עם האישה, ששבה מן הדרך; בסיפור 'על התורה' – לעלות לתורה; ב'פי שנים' – לעשות את יום הכיפורים כראוי; ב'פת שלימה' – לסעוד ולשלוח את המכתבים; בסיפור 'האבות והבנים' – למצוא את הילדים ולהביא אותם לספינה; בסיפור 'הבית' – להכין את הבית לפסח ולהבטיח את המגורים בו; בסיפור 'מדירה לדירה' – למצוא את הבית הנכון; בסיפור 'השיר אשר הושר' – להגיע לבית תפילתם של אנשי קהל ברי לבב; ב'קשרי קשרים' – לאסוף מיטלטלין ולמצוא להם מקום; ב'הפקר' – לחזור הביתה; בסיפור 'התזמורת' – לענות על המכתבים, להתרחק ולהסתפר; ב'סלית אחרת' – להתפלל כראוי עם זקנו ביום הכיפורים; בסיפור 'הפנים לפנים' – להגיע להלוויית אמו; בסיפור 'בדרך' – להגיע לתפילה בציבור בערב ראש השנה; ובסיפור 'המכתב' – להגיע לבית המדרש הנעלם.

בסיפור 'האבטובוס האחרון' – כמו גם בסיפורים 'אל הרופא', 'התעודה', 'פי שנים', 'פת שלימה', 'הבית', 'קשרי קשרים', 'הפקר', 'התזמורת', 'סלית אחרת' ו'הפנים לפנים' – המעשים אינם מובילים ליעדם. גם בסיפורים 'לבית אבא', 'הנרות', 'ידידות' ו'האבות והבנים' המעשים אינם מובילים ליעדם, אלא שכוח מיסטי חיצוני לגיבור מחולל נס, וקפיצת דרך של המספר או הופעה פלאית של ילדיו מתקנת את אי־היכולת להתקדם ולהשיג. בסיפורים 'על התורה', 'מדירה לדירה', 'השיר אשר הושר', 'בדרך' ו'המכתב' המספר מגיע ליעדו והמעשה נעשה, אך גם בסיפורים אילו לא השליטה בשרשרת סיבתית רציונלית מכוננת את המעשים לתוצאתם, אלא כוח מיסטי פנימי, החובר לכוחות מיסטיים חיצוניים, מוביל את המספר ליעדו; ההשגה היא השגה לא־מובנת, שלא מן העולם הזה. נראה ששמו של הקובץ אינו שם אירוני – כפי שהעירו כמה מן המבקרים – הספר הוא אמנם ספר המעשים, אלו הנעשים ואלו שאינם נעשים.

חדלון המעשים עומד במרכזו של הטקסט, משום שאינו מנומק. אילו ניתנה הסיבה לאי־העשייה, מהלך העניינים היה מובן – הסיפורים היו חוזרים על תבנית מוכרת של

מכשול וניסיון להתגבר עליו, ניסיון שסופו הצלחה או כישלון. אלא שהמכשולים החיצוניים, שבהם תולה המספר לעתים את תירוציו, אינם הסיבה לאי־ההשגה. הטקסט אינו מספק גם הסבר סיבתי־נפשי גלוי לחוסר המעש; לפיכך, לא המכשול עומד לעומת היעד המבוקש אלא חדלון המעשים עצמו, באי־מובנותו. בסיפור כמו 'רופא כפרי' לקפקא, מקורו של סיוט אי־ההשגה הוא בהתפוררותם הלא־מובנת של סדרי עולם, התפוררות המבטלת הן את האפשרות לפעול בעולם פעולה המכוונת ליעדה והן את האפשרות להבין עולם, שסדריו הרציונליים התפוררו. בסיפור 'האבטובוס האחרון' – כמו גם בסיפורים נוספים ב'ספר המעשים' – ההתפוררות, בעיקרה, היא של סדרי העצמי ולא של סדרי העולם. הסיוט אינו סיוט חוסר האונים של אדם, שקרקע המציאות נשמטת באופן לא־מובן מתחת לרגליו, אלא סיוט חוסר האונים של אדם, שבאורח לא־מובן אינו מצליח לעמוד על הקרקע המזומנת לו. בסיפורים כמו 'פת שלימה' או 'התזמורת' המספר חוזר ומזכיר את היעד המבוקש, חוזר ומתכנן כיצד להשיגו:

כיון שהגיע ערב ראש השנה אמרתי לעצמי, שנה חדשה ממשמשת ובאה ומכתבים הרבה הנחתי בלא תשובה, אשב ואענה עליהם ואכנס לשנה החדשה בלא חובות [...] קודם שישבתי לטפל במכתבים אמרתי לי, שנה חדשה נכנסת וראוי ליכנס בה טהור. ואם אין שעותי מספקת לילך ולרחוץ בנהר, מפני המכתבים הללו, אעשה לי אמבטי של חמין [...] ישרה עצתה בעיני. הרי אני צריך להסתפר לכבוד ראש השנה, ובדרך אל הספר אבוא ואתרחץ ('התזמורת', עמ' 196).

התחלתי משקיל את מה שאני צריך לעשות תחילה ואת מה שאני צריך לעשות אחר כך ובאתי לכלל דעת לילך לאכסניא תחילה מאחר שהייתי רעב. מיד כיוונתי פני כנגד בית האוכל והלכתי בוריוות יתירה עד שלא תבוא מחשבה אחרת, שמחשבותיו של אדם עשויות לעכב מעשיו של אדם ('פת שלימה' עמ' 146).

התוכניות הן תוכניות של התקדמות, גם בשרשרת הסיבתית של המעשים, וכפועל יוצא מכך – גם בזמן וגם במרחב, אך בסיפורים אלו התפוררותם של סדרי העצמי ניכרת בניגוד שבין התכנון לבין הביצוע. המספר אינו מסוגל לכוון את מעשיו ליעדם, להתקדם בשרשרת הסיבות, וגם אינו מסוגל להבין את המתרחש, לתת לאירועים הסבר סיבתי.

בסיפור 'האבטובוס האחרון' התפוררותם של סדרי העצמי חריפה עוד יותר. בחלקו הראשון של הסיפור, עד להחלטה לשוב הביתה, החשיבה הסיבתית אינה יכולה להתקיים אפילו כתוכנית לא־מומשת לפעולה; חסרה גם המודעות המעיקה לצורך

הדוחק לעשות מעשים, מודעות המאפיינת את 'התזמורת' ואת 'פת שלימה'. נראה שלא זו בלבד שהמספר אינו מצליח להתקדם ולהשיג את יעדיו, ואינו מצליח להבין את פשר אי-ההתקדמות, אלא שליעדים עצמם אין כל אחיזה בתודעתו. המספר מזכיר, כנראה, את הצורך לתקן את המכונה, שבו נפתח הסיפור, בפני מר שריט, אבל אחר כך היעד מיטשטש באופן לא-מובן, ואינו מוזכר יותר. לכאורה חשוב למספר שלא לאבד את דרכו בצאתו מביתו של מר שריט (צעד), אבל, כיוון שהיעד עצמו התפורר ונעלם, אין למספר דרך, אין לו לאן לכוון את פעמיו:

בירידתי מן המדרגות תמהתי שלא תעיתי. והרי הבית הזה גדול ביותר ולא הראני אדם את הדרך. הרי יכול הייתי לטעות ולירד עד לסוף כל המדרגות והייתי מגיע לתוך המרתף האפל שנמשך והולך עד לגשר השחור שעל הסטריפא. ואני לא עשיתי כן, אלא ירדתי באותן המדרגות שיוצאות לרחוב. אפשר משום שאני מכיר את בעל הבית איני טועה בביתו, אף על פי שלא נודמן לי להיות שם קודם.

הלילה היה נאה והאוויר ממוזג, לא קר ולא חם. מאחר שביתי רחוק ואינו עשוי להרחיב את הדעת אמרתי לי אטייל קצת וארחיב לי מן החוץ. התחלתי מסבב את ביתו של מר שריט ומנתי את חלונותיו. אחר כך נטלתי את עצמי לצד אחר והגעתי אצל הגשר השחור. כך הייתי מהלך והולך עד שעייפתי מן ההליכה ונתתי לבי לחזור לביתי ('האוטובוס האחרון' עמ' 109–110).

כשם שמוכרותו הלא-מובנת של הבית הור מצביעה על זרותה של ההכרה, ההופכת את הזר למוכר ואת המוכר לזר, כך גם מצביעה תנועתו של המספר על זרותו של הרצון – כיוון שלא טעה ולא תעה, מצליח המספר להגיע לרחוב, שאליו כנראה רצה להגיע, ולא אל הגשר השחור, שאליו כנראה לא רצה להגיע; וכיוון שהגיע לרחוב, הוא סובב במעגל של סרק סביב בית שריט, מונה את חלונותיו, ופונה והולך הישר אל הגשר השחור. הרצון שלא להגיע אל הגשר השחור, כמו הרצון הקודם לו לכבס את הכתונת, נעלם באורח לא-מובן, מבלי שהמספר אפילו יבחין בהיעלמו – הרצון עצמו הוא דבר זר, שאי-אפשר לאחוז בו ולהתחבר אליו.

בהחלטתו של המספר לשוב הביתה נפתח חלק חדש בסיפור. תודעתו של המספר מכוונת אל היעד החדש, שאינו מיטשטש ואינו נעלם; סרי הזמן והמקום ברורים לו, והוא מצליח לכוון את מעשיו ליעדם, להתקדם במרחב ובזמן ולהגיע בעוד מועד, בחצות הלילה, אל המקום הנכון – תחנת האוטובוס. ועם זאת, האחיזה החדשה של התודעה בסדרה אינה אלא אחיזת שווא. חוקי המציאות וההיגיון מתבטלים: המספר עובר בדרכו מן הגשר השחור שבבוצ'אץ' אל תחנת האוטובוס שבירושלים, ומאחר

שהאוטובוס מתעכב, הוא עומד ומשוחח עם זקנו המת, שעומד פתאום לצדו; תגובתו של המספר, המקבל את קיומו של הבלתי אפשרי כמובן מאליו, חוזרת ומצביעה על התבטלותם של סדרי התודעה. ואמנם, אף שהגיע בזמן אל התחנה, הוא מחמיץ, באורח לא-מובן, את האוטובוס האחרון לשכונת צפון; העדרם של סדרים רציונליים פנימיים אינו מאפשר לו לחבור חיבור של ממש לסדרים חיצוניים של זמן ושל מרחב, והיכולת להתקדם במעשים, בזמן ובמרחב, אינה מתקיימת.

חסר היכולת לחבור אל סדריו החיצוניים והקבועים של הזמן מתגלם בחוויה המאיימת של החמצת המועד, המתוארת שוב ושוב בסיפורים, ועמד על כך נתן רוטנשטרייך:

מה שגיבורי הסיפורים האלה חשים בעיקר, הרי זה אפס־ההתאמה שבין הקצב האישי המוגבל של עצמם לבין המהלך הכללי של הזמן, המהלך הלא-אישי שלו, שאינו שועה אל יכולתו או אפס־יכולתו של האדם־הפרט להצמד אל הקצב הכללי ולהאחז בו. מן הצד הזה ניתן לומר כך: באותה מידה שגיבורי סיפורים אלה חיים את חווית המרחק שבין עצמם לבין המציאות בכללותה הלא-אישית ובזרותה כלפיהם, בה במידה הם חיים את חווית המרחק כלפי הקצב של הזמן.³⁹

הנתיק מסדרים חיצוניים ניכר לא רק בזמן אלא גם במרחב, ואחד מגילוייו הוא הנתיק מן הבית, החוזר ומתואר גם הוא בסיפורי 'ספר המעשים'. בסיפור 'לביט אבא' פלישתם של הפועלים הזרים מפקיעה את ביתו של המספר ממנו, והוא נוסע בערב פסח לבית אביו; את הדרך לבית אינו יכול למצוא, ורק בדרך נס הוא מגיע לבית אביו בזמן הקידוש. ב'ידידות' מגיעה אשתו של המספר אל הבית לאחר היעדרות ארוכה, והמספר, המבקש להתייחד עמה, חושש מפלישת אורחים, שיפקיעו את ביתו־אישיתו מרשותו. לכן הוא עוזב ביחד אתה את הבית, ונגרר עמה לבית זרים ולשיטוט ברחובות עד שהיא חוזרת בגפה לבית. המספר, המנסה לשוב לביתו־אישיתו, אינו מוצא את הדרך, ואינו מסוגל אפילו לזכור את כתובתו או להגות אותה; גם כאן רק נס של קפיצת דרך מאפשר לו לחזור. ב'פת שלימה' יוצא המספר בשבת מן הבית הלוהט, שהאישה והילדים אינם מצויים בו ואף המזון חסר, ומבקש פת שלימה בחוץ. הוא מיטלטל ברחובות עם מר גרסלר, שבשלו הוצת ביתו הקודם באש, ולבסוף מגיע למסעדה במלון. מבוקשו אינו ניתן לו, הוא נותר במסעדה הנעולה בלילה, וחוזר בבוקר לביתו הריק מאישיתו ומילדיו, רק כדי לשוב ולצאת החוצה לחפש לו מזון. בסיפור 'הבית' חושש המספר, שנטרד פעמים הרבה מדירה לדירה, שבעל הבית עומד לסלקו מביתו. כיוון ש'גדולה עליו אימת טלטול' (עמ' 164), הוא הולך בערב פסח לחפש את מר

39 נ' רוטנשטרייך, 'חווית הזמן ב"ספר המעשים"', לעגנון שי (לעיל, הערה 32), עמ' 266.

אלמוני בעל הבית במלונן, בבית הדואר ובבנקים, כדי להזמין לסדר פסח. מר אלמוני מסרב להזמנתו, וכשחוזר המספר לביתו מתגלה לו, שהחמץ לא בוער, וסופו שנגזר עליו לצאת עם אישתו וילדיו מביתו, שאינו ביתו, ולעשות את הסדר באכסניה. ב'קשרי קשרים' מחמיץ המספר את הקרונות האחרונה לביתו, ונאלץ לחפש לעצמו ולמיטלטליו המרובים אכסניה. סופו של דבר, שהמספר, בניגוד לכל שאר בני האדם, אינו מצוי בכינוס ואינו שרוי בביתו, אלא נותר ברחוב, בגשם, וכל מיטלטליו מתפורים. ב'הפקר' מחמיץ המספר את האוטובוס האחרון, ויוצא ברגל לביתו. כדי שלא להתעכב הוא נוטה מן הדרך הכבושה למבוי צדדי. המבוי, שנדמה כמבוי סתום אך אינו מבוי סתום, מתגלה, בסופו של דבר, כמבוי שאין ממנו מוצא, והמספר אינו מגיע לביתו אלא לאחר זר. בסופו של הסיפור 'התזמורת' עומד המספר על סף ביתו, ולמרות אימום של התנור הלוהט, המזומן לו בחוץ, הוא אינו יכול לעבור את הסף. בסיפור 'הפנים לפני' ביתו של המספר, שיצא להלוויית אמו וחזר משום שחסר היה לו כתב התיוור, נעול בפניו, והוא מתגלגל לבית קרוביה של העוזרת.

הניתוק מן הבית אינו מעיד דווקא על כך שהבית אינו מקומו של המספר, אלא על כך שאין למספר, ולא יכול להיות לו, מקום; המספר אינו יכול להשתייך למקום מסוים, ושום מקום אינו שלו – אפילו לא ביתו.⁴⁰ כיוון שהבית אינו מקומו של המספר, הוא הופך 'חוץ' בעצמו, חלל זר. בסיפור 'האבטובוס האחרון' מקרינות זרותו של הקלוקל במכונה, וזרותו של החפץ, המצוי בקרקעיתו, על זרותו של הבית כולו; המספר נוטש אותו, והולך לבית הור של מר שריט, שאף הוא אינו ביתו של מר שריט, משום שהוא שייך לאויבו, יצחק מונטג, וגם אינו ביתו של יצחק מונטג, משום שגר בו מר שריט. המספר אינו ממחר לחזור הביתה, מאחר שהבית רחוק 'אינו עשוי להרחיב את הדעת' ('האבטובוס האחרון', עמ' 110). כאשר הוא מתעייף מהשיטוט ומבקש לחזור, מתברר שאינו יכול לשוב. הניתוק הוא ניתוק כפול – הבית אינו יכול להיות נקודת אחיזה ועיגון, המקנה שייכות וזהות, גם במובן המרחבי וגם בהקשר האנושי: הוא אינו עשוי להרחיב את הדעת גם משום שהוא זר וכליו זרים וגם משום שאין בו אישה. בסיפור 'האבטובוס האחרון', כמו גם בסיפורים 'לבית אבא', 'הנרות', 'על התורה', 'מדירה לדירה', 'קשרי קשרים', 'הפקר', 'טלית אחרת', 'הפנים לפני', 'בדרך' ו'המכתב' – המספר כלל אינו מעוגן במסגרת ביתית־משפחתית של אישה וילדים. בסיפורים אחרים המשפחה נזכרת אבל אינה נוכחת – בסיפורים 'התעודה' ו'פת שלימה' העדרה מנומק, ובסיפור 'פי שנים' העדרה אף אינו מנומק; הסיפורים 'ידידות' ו'האבות והבנים' סובבים סביב הקושי להתאחד עם האישה או עם הילדים; ובסיפורים 'התזמורת', 'השיר אשר הושר' ו'הבית' אפשרות החיבור המשפחתי בעייתית ומורכבת. 40 גם החיבור לבית, כמו הניתוק ממנו, טעון משמעויות רחבות של מציאת המקום. ראה, למשל, בסיפור 'מדירה לדירה'.

התפוררותם של הסדרים הרציונליים מונעת קשר של התחברות לזולת בכלל, והמגע עם האחר הוא מגע של זרות ושל אי-מובנות: זדונו של הממונה אינו מובן, האיום שבחמשת בני האדם אינו מובן וגם דבריו הבטלים של מר שריט, המבוכה שמעוררת הבת, מתן הכף וכדומה אינם מובנים. גם אם הדמויות אינן עוינות את המספר, אין הן יכולות לסייע לו; הכף מיותרת, הנערות אינן מעכבות את האוטובוס, הסב המת אינו יכול להושיע, ו'זה שהיה יכול להסיעני היה טרוד בעסקיו' (שם, עמ' 113) – חיץ לא-נראה ובלתי עביר מפריד בינן לבין המספר.

מובן נוסף ומרכזי של ניתוק מסדרי המציאות מתגלם בחוסר היכולת להתקדם, הן בזמן והן במרחב. היכולת להתקדם בזמן ובמרחב היא פועל יוצא מן היכולת להתקדם, דרך המעשים המכוונים ליעדם, בשרשרת הסיבות. כיוון שהמספר אינו מתקן את מכונת הפתילות, אינו עולה על האוטובוס ואינו שוכר מכונית, הוא אינו חובר, דרך התקדמות במעשים, אל תנועתו של הזמן; הוא אינו מתקדם בזמן, אלא נותר, כביכול, במקומו, והזמן הולך ונעלם, חולף ועובר על פניו, ומותיר אותו מאחור. אילו היה המספר יוצא מביתו, מוצא תיקון למכונה בבית שריט, וחוזר לביתו לכבס, לא רק התנועה בזמן אלא גם התנועה המעגלית במרחב היתה תנועה של התקדמות; אבל כיוון שהמעשים אינם מכוונים ליעדם, התנועה היא תנועת סרק חסרת יעד, והמעגליות העקרה מומחשת בהקפה נטולת הפשר של בית שריט.⁴¹

חוסר היכולת להתקדם ניכר במיוחד בחלקו השני של הסיפור. הרצון לחזור הביתה, בשונה מן הרצון לכבס את הכותונת, אינו מתמוסס ואינו נעלם, ובכל זאת המספר אינו יכול לכוון את מעשיו להשגתו: אף שהוא עומד בתחנה מבעוד מועד, הוא אינו מספיק לעלות על האוטובוס; ואף שהנהג שועה לקריאתו וממתין לו, הוא חוזר ומחמיץ את ההזדמנות להגיע למחוז חפצו. החמצת האוטובוס קושרת את מובניה השונים של אי-ההתקדמות זה לזה: המספר אינו יכול לעשות את המעשה הנדרש, להפוך את הרצון להגיע הביתה לכוח, המחולל שרשרת סיבתית של אירועים בעולם; אינו יכול לנוע במרחב אל עבר המטרה המבוקשת; ואינו יכול להתקדם בפרק הזמן הקצוב. המספר חסר האונים, שלא הצליח לחבור אל מועד היציאה בזמן, אינו יכול לחבור במרחב אל ביתו; הוא נותר מאחור, מנותק מסיעת הנערות הנוסעות לשכונת צפון, ומביט בפחי גפש באוטובוס המתרחק.

חדלון המעשים אינו מובן: מדוע אין המספר עולה על האוטובוס? מדוע מעכבת אותו כף הכבסים, שאין לו בה כל חפץ וכל תועלת? המספר אינו מנמק את חוסר המעש שלו עצמו, ואינו תמה עליי; את האחריות להחמצה הוא תולה בכף הכבסים שנשמטה, בנערות שלא עיכבו את הנהג, ומאוחר יותר – בסב המת, שהאמין לדברי הממונה. תירוצים דומים חוזרים בסיפורים נוספים ב'ספר המעשים'. כך, לדוגמה, תולה המספר 41 הקפה חסרת תכלית של בית מתוארת גם בסיפור 'התזמורת'.

בסיפור 'התזמורת' את אינ-אונותו במצב העניינים בעולם: המכתבים שעליו להספיק ולענות עליהם רבים מדי, היום קצר מדי, ההכנות לחג מרובות מדי, דרכו של טפל לעכב, הקולמוס שובת, המשרתת הזקנה שכחנית ופטפטנית, קרובתו הצעירה מסיחה את דעתו והמרחץ מתיש. לטענתו, העולם מעמיד אותו במצב משתק של בחירה בין חלופות שקולות – עליו לענות על המכתבים, אבל אי-אפשר לדעת על איזה מכתב לענות קודם; מיונם אינו עוזר, משום שאי-אפשר להכריע אלו מכתבים קודמים, הטפלים או החשובים, ולכן אי-אפשר לענות, לא על אלו ולא על אלו. קרובה לכך התבנית החוזרת של המעשה האחד, המבטל את האחר מבלי שיתקיים בעצמו – אי-אפשר לרחוץ בנהר בגלל המכתבים, ואי-אפשר לענות על המכתבים ולהסתפר בגלל הרחצה. בסיפור 'האוטובוס האחרון' בולטת במיוחד אי-הרציונליות של הביטול – המספר מחמיץ את האוטובוס בשל כף הכבסים המיותרת ואת המונית בשל האוטובוס הישן, שברי לו שכלל אינו עומד לנסוע. הנמקת חדלון המעשים בקיומן של חלופות שקולות, המבטלות זו את זו, חוזרת ומופיעה ב'ספר המעשים'. המספר ב'פת שלימה', לדוגמה, מיטלטל בין שתי אופציות שקולות וסותרות, בין 'שני הדרכים'; הוא אינו הולך לבית הדואר משום בית האוכל, ואינו הולך לבית האוכל משום בית הדואר. ב'פי שנים', ברגע הדרמטי ביותר, על סף ההחמצה הסופית, צריך המספר לבחור בין שתי טליתות, ואינו יכול להכריע; כמוהו כאתון המפורסמת של בורידאן, שמתה מרעב משום שעמדה בדיוק באמצע הדרך בין שתי ערמות חציר זהות, ולא יכלה להעדיף את האחת על פני האחרת. בסיומו של הסיפור חוזר המספר ותולה את ההחמצה במצב העניינים, שאינו מאפשר הכרעה: 'אדם שיש לו שני דברים שווים נוטל את זה נותן עיניו בזה, נוטל את זה נותן עיניו בזה, הרי לבו חלוק ודעתו מעורבת' ('פי שניים', עמ' 142). אלא שהנימוק אינו נימוק – הסיפורים מצביעים על כך, שאת בעיית חוסר ההכרעה אפשר לפתור במעשה; המצב של חוסר הכרעה איננו הסיבה לשיתוק אלא אחד מן הסימפטומים שלו. ב'על התורה', למשל, ההתלבטות היא בין שתי אופציות, שאחת מהן כלל אינה קיימת: 'שאלתי את עצמי באיזו אתכסה, בוז של ימות החמה, והרי גולוה ערביים, בוז של ימות הגשמים, והרי היא כבדה' ('על התורה', עמ' 127). כשם שהאדרת של ימות החמה אין בה ממש, כך גם בדילמה אין ממש, והמספר יודע זאת: 'לא נתתי למחשבות שיעכבוני' (שם). הוא פותח את הארון, ונתקל בשני מעילים, אחד קצר ואחד ארוך, ולובש אותם אחד על השני במקום להכריע ביניהם. ב'פי שנים' המספר נחלץ מן הדילמה בכך שהוא בוחר בחירה עיוורת; אלא שהמעשה מאוחר מדי, והמועד חלף ולא ישוב.

תירוציו המופרכים של המספר נהפכים על פיהם. במקום לנמק את חדלון המעש הם מוסיפים עליו את חדלונה של ההכרה; במקום להצביע על המכשול בעולם הם חוזרים ומצביעים, ביתר תוקף, על חוסר אוניו הכפול של המספר. כיוון שהחוקיות הסיבתית

אינה מכוננת את סדריו העצמיים, אין הוא יכול לחבור דרכה לעולם, לא בפעולה – דרך המעשה המכוון ליעדו, מעשה ההופך את הרצון לכוח, ומחולל שרשרת סיבתית של אירועים בעולם ולא בהכרה – המבינה ומפרשת בקטיגוריה סיבתית הן את עצמה והן את העולם.

למרות שתי ההחמצות, האפשרות להתקדם בבטחה עדיין קיימת, והמספר יודע את אשר עליו לעשות: 'אשכור לי מכונית ולא אלך ברגל, שהדרכים בחזקת סכנה והדרך ארוכה ואני עייף' ('האבטובוס האחרון', עמ' 111); אלא שגם התוכנית הזו אינה מתממשת, ובניסיון השני לשוב חוזרים, וביתר חריפות, מאפייניו של קודמו.

המספר פסיווי לגמרי: 'נטלני זקני בזרועי והלך עמי ללשכת האבטובוסים ושאל את הממונה אם עתיד קרון אחר לילך לשכונת צפון' (שם). הזקן המת מנסה לפתור את בעיותיו של העולם הזה בדרכיו של העולם הזה, וכיוון שאינו מבין בהם דבר, הוא מתבלבל ומסתבך. הוא גורר את נכדו אחריו ללשכת האוטובוסים, ומברר, אם עתיד לצאת עוד אוטובוס לשכונת צפון. הממונה, הנהנה הנאה מרושעת מבורותו של הזקן בהווית עולם, מציג לו, בזדונו, לנסוע באוטובוס הישן, המצוי בסמוך. בתמימותו חושב הזקן, שההצעה היא הצעה שבתום לב ושהמשרד הוא האוטובוס המדובר; הוא תופס את עמוד השולחן, ומזרז את הממונה לנסוע: 'הי תמימות של זקן, סבור היה שזהו האבטובוס שדיבר בו הממונה' (שם, עמ' 112).

למרות פעילותו העליטבועית והנמרצת של המת בין החיים, התבטלות סדריו של העצמי, ולא של העולם, עומדת עדיין במרכז ההווה המתוארת. הופעתו של הזקן מצביעה, אמנם, על הפרתם של חוקי המציאות וההיגיון, אבל תגובתו של המספר, המקבל את נוכחותו של המת כמובנת מאליה, מצביעה בחריפות רבה יותר על התבטלותם הגמורה של חוקים אלו בהכרתו; הזדקקותו של המת לסדרים הביורוקרטיים של חברת האוטובוסים היא אמנם אבסורדית, אבל אבסורדית יותר היא הזדקקותו של הנכד החי לעזרתו של סבו המת בבירור סדרי הנסיעה באוטובוס. דווקא הסב המת, למרות טעויותיו, מסוגל לחשוב ולפעול באורח רציונלי; הוא פונה, למשל, אל האוטובוס הישן, כיוון שהוא מאמין שהוא עתיד לנסוע. לעומתו, נכדו חסר האונים אינו מסוגל לא לזה ולא לזה. הוא יודע, שהאוטובוס הבא לשכונת צפון יצא רק בבוקר, ובכל זאת נגרר אחר זקנו ללשכת הממונה; הוא מבקש לשכור לו טקסי, אבל 'נתעבתה לשוני בפי ונתקשיתי לומר דבר' (שם); הוא יודע, שהממונה משטה בו, שהקרון הישן אינו עתיד לנסוע, ושהחיסכון הכספי אינו אלא שטות, ובכל זאת הוא יוצא מן הלשכה והולך אל הקרון הישן; הוא יודע שהקרון לא יסע, ובכל זאת הוא כל כך בהול לעלות, עד שהוא נוטש את זקנו שנפל:

מאחר שניטל ממני הדיבור ניענעתי ראשי והלכתי אצל הקרון הישן. הקדימני

זקני והחליק. מאחר שהיה מת לא הבהילתני נפילתו, שהרי המתים אין להם הרגשה גופנית.

מאחר שהייתי בהול הנחתי את זקני במקום שהנחתיו ועמדתי לעלות על הקרון. ליגלג הממונה ואמר המתן עד שיבוא הנהג. מחיוכו היה ניכר שהנהג לא יבוא במהרה. אף על פי כן המתנתי. נעל הממונה את לשכתו והלך לו (שם).

נפילתו של הזקן המת מבלוטה את האבסורד הגמור שבקיומו הסותר כמת וכחי, שחוקי המציאות חלים עליו ואינם חלים עליו בעת ובעונה אחת; ושוב, תגובתו של המספר, המבאר את סדריו של העולם מבלי לחוש בהתמוטטותם, אבסורדית יותר מן האירוע עצמו. המספר גילה קודם לכן רגישות רבה לעלבוננו של זקנו: 'נצטערתי שהיקל בכבודו של זקני שהטריח עצמו מעולם אחר, וכשיצא מן העולם הזה עדיין לא היו משמשים באוטובוסים ונצטערתי על שגרמתי עלבון לזקני' (שם, עמ' 111), אך עתה, כאשר הסב כושל ונופל, הוא מתעלם מצעריו של הסב המת, שגם אם אין לו הרגשה גופנית, הרגשה נפשית בוודאי יש לו. יחסו הסותר והלא-מובן של המספר לזקנו מעיד על כך, שכמו להכרות ולרצונות כך גם לרגשות אין אחיזה בתודעה – התפרדותם של סדרי העצמי היא התפרדות גמורה. הזרות ואי-המובנות אינן רק זרות ואי-מובנות של העולם, שאי-אפשר לחבור אליו, כי-אם גם, ובעיקר, זרותו ואי-מובנותו של העצמי, שגם אליו אי-אפשר לחבור. עולמו הפנימי של המספר איננו יכול להוות 'מקום' חלופי לעולם החיצוני, שממנו הוא מנותק, משום שאת מקומם של הסדרים הראציונאליים, הבין-סובייקטיביים, החיצוניים, לא תופסים תכנים נפשיים אחרים. בכמה מן הסיפורים מוזכרות אמנם 'מחשבות', המוצגות כסיבותיו של חדלון המעשים, ומתוארים הרהורים שונים, החולפים בתודעתו של הגיבור. בסיפור 'האוטובוס האחרון' מתוארים, למשל, הרהורים המתפזרים על הבלונדינית הזקופית, 'שקווצותיה תלויות לה על כתפותיה ומצומצמות באמצעותן וסתורות למסן והיא לבושה מכנסים כפועלת שידעת שמכנסים יפים לה' (שם, עמ' 110), ועל יצחק מונטג, 'שבקי בהוויות העיר ומכיר את כל המצבות שבבית הקברות הישן ויודע לקרות את הכתב שעל גבי המצבות בניגון של כל דור ודור של אותם שוכני עפר שטמונים מתחת למצבות' (שם, עמ' 111). אולם מחשבות והרהורים אלו אינם ביטויי של סדר נפשי סובייקטיבי, המהווה חלופה לסדר החיצוני המשותף, אלא גילויי הפעילות המתפזרת והעקרה, הסתומה וחסרת הממשות של הנפש.

הסב נעלם כפי שהופיע, ולא נותר לו למספר אלא לשוב לביתו ברגל. הוא אינו ירא; הסכנה שבדרכים נשכחת, וההליכה בעולם שכולו שינה מלאת קסם:

הלילה היה נאה והאוויר לא קר ולא חם. מי שאינו בהול על שנתו אינו מפסיד בהליכתו בלילה שכזה.

הגבהתי את כובעי למעלה מראשי והחלקתי את מצחי. מנוחת השקט היתה על כל הדרכים. זו מנוחת השקט שלאחר חצות לילה, שבני אדם ישנים ושמים וארץ מספרים זה עם זה בלחישות. שכחתי את אימת הדרך והלכתי לי (שם, עמ' 112).

הווייתו החלומית של המספר מתיישבת לכאורה עם הווייתו החלומית של עולם, שבו בני אדם ישנים, ושמיים וארץ מתמזגים בהתמזגות אינטימית ונעלמת. אך המספר אינו מחובר חיבור של ממש להווייה של שלמות מיסטית. מנוחת ההשקט אינה אלא הפוגה זמנית, והיא מופרת בהופעתם המזורזת של חמשת האנשים:

סמוך לשכונתי ראיתי חמשה בני אדם הולכים בשורה. כולם אנשים של צורה וקומתם בינונית וגופם נאה, לא שמן ולא כחוש. ובגדים שלהם כאותם שלובשים יקירי ירושלים בימות הגשמים. ארבעה מן החמשה הכרתי ולא הכרתי את שמוותיהם, ואת החמישי הכרתי, אותו ואת שמו. פעמים הרבה נעלב על ידי ולא עשה לי רע. מימינו הלך אדם בחור, שעינו האחת, ואיני זוכר איזו, קטנה מחברתה והוסיפה לה חן, כאילו טובעת בחיוך של חיבה. יודע הייתי שאין בלבם של בני החבורה עלי ולא כלום, ואפילו זה שפגעתי בכבודו אינו מבקש רעתי, אף על פי כן נעשה לבי עצב, כאדם שמהלך יחידי בדרך ואינו יודע מה צפוי לו (שם, עמ' 112–113).

המפגש עם חמשת האנשים מעורר במספר מועקה לא־מובנת, ההולכת וגוברת עד שהיא הופכת לאימה גלויה. סיבת הדברים נעלמת: על־אף שהאיש החמישי לא עשה לו רע, עלב בו המספר פעמים הרבה; על־אף שפגע בכבודו, האיש החמישי אינו מבקש את רעתו; על־אף שהוא יודע, שאין בלבם של בני החבורה עליו ולא כלום, נעשה לבו עצב. המספר, אחוז אימה, חש ברעה הלא־נתפסת, הלא־מובנת, ההולכת וקרבנה, ומנסה להיאחז באדם האחר, הבא כנגדו; אדם 'שחרחר ועבה וזקנו קטן ועגול ומלא שיבות. ידי נתונות בתוך כיסיו ופניו צהובות, כזה שהולך ללוות גמילות חסד ויודע שילוו לו. הוא לא היה מבני סיעתי, אבל יודע הייתי אילו הארתי לו פנים היה נטפל לי ומלווני' (שם, עמ' 113). ושוב אין ממש ב'דיעתו' של המספר; הוא אינו יכול להיאחז באיש, והזר משתמט ממנו ומותיר אותו לבדו. 'הוי כמה זקוק הייתי באותה שעה שסייעוני מפני אותם שאינם אוהבים אותי ואחד מהם הוא אויבי' (שם). הזר אינו מסייע למספר, והמספר גם אינו מסייע לעצמו: 'ואני נגררתי אחרי אותם שאחד מהם הוא אויבי ושאר כל חברי אינם מאוהבי' (שם).

המספר נגרר אחר חמשת בני האדם, שמהם הוא ירא כל כך, לא רק בשל רפיסות הרצון וחוסר האונים, שאפיינו את פעולותיו עד כה, אלא גם משום שאין לו דרך אחרת – התפוררותם הגמורה של סדרי העצמי מובילה בהכרח לאובדנו, וחמשת האנשים,

2. [סיפורים של אי-השגה – 'האוטובוס האחרון' ו'עד עולם' לש"י עגנון]

בהופעתם הדמונית והלא-מובנת, מגלמים את החידלון הבלתי-נמנע, שלתוכו נשאב המספר.

סיפורים נוספים ב'ספר המעשים' מסתיימים על ספו של החידלון הגמור. בסיפורים 'אל הרופא' ו'הנרות' ובמרומו גם בסיפור 'התעודה' הגשר המרתת מעל למים⁴² מגלם את האימה מפני ההתפוררות הגמורה של החיץ הדק, המפריד בין המספר לבין היבלעות במים אדירים: 'נודעזע הגשר השחור תחת רגלי וגלי הנהר נתקפלו ועלו, עלו ונתקפלו' ('אל הרופא', עמ' 107), 'נדחקתי לחוץ ונמצאתי עומד במרפסת גדולה שצפה על פני מים רבים' ('התעודה', עמ' 116), 'הגביהו עצמם מימי הים ועלו והציפו את כפות רגלי. קפצתי ועליתי על הגשר. כיון שעליתי על הגשר נודעזע הגשר והתחיל מרתת' ('הנרות', עמ' 119). בסיפור 'התזמורת' ההיבלעות המאיימת אמנם אינה במים אלא באש, אך גם בסיפור זה, כמו בסיפורים 'האוטובוס האחרון', 'אל הרופא' ו'הנרות' כוחות דמוניים דוחפים את המספר אל אובדנו.

בסיפורים אחרים ב'ספר המעשים' הכוחות שלא מן העולם הזה אינם דוחפים את המספר אל אובדנו, אלא להיפך, מסייעים בידו להשיג את מה שאינו יכול להשיג בכוחות עצמו. ועם זאת, משמעות נוכחותם של כוחות מסייעים אלו מאירה את הקשר שבין חמשת האנשים בסיפור 'האוטובוס האחרון' לבין אימת החידלון של המספר. בסיפורים כמו 'לבית אבא', 'הנרות' ו'ידידות' המספר אינו מצליח להתחבר לסדרי העולם, אינו יכול לעשות מעשה, להתקדם, להגיע ולהשיג; כוח פלאי, על-טבעי, מביא אותו למקומו בדרך נס של קפיצת דרך. בסיפור 'הנרות' נראה, שהנס אינו מועיל הרבה, והתיקון אינו תיקון – המספר אמנם הגיע אל הים, אבל שוב אינו יכול לעשות את המעשה הנדרש. גם ב'ידידות' מביא אור עיניו הנאות של בנו של מר צורב העיוור את המספר בקפיצת דרך אצל ביתו; אלא שבכך מסתיים הסיפור, ולא ברור אם קפיצת הדרך מתקנת את צרתו של המספר, שיצא בתחילת הסיפור מאותו הבית, משום שלא יכול היה להתייחד בו עם אישתו, מחשש שמא יטרידוהו השכנים.

בסיפור 'לבית אבא', לעומת זאת, מרמזות מלות הסיום, שקפיצת הדרך מביאה לתיקון מלא: 'ואור מתוק האיר על הבית ועל אבא' ('לבית אבא', עמ' 103). בסיפור 'השיר אשר הושר' הכוח המיסטי, הדוחף את המספר ליעדו, הוא כוח פנימי, החובר לכוחות מיסטיים חיצוניים, והחיבור עם ההווה שלא מן העולם הזה הוא חיבור שלם. החוויה המיסטית בשני סיפורים אלו היא חוויה של התמזגות ותיקון, של הארה והתעלות, ולא חוויה של אין-אונים, ניתוק, אובדן דרך וכישלון; וביחד עם זאת, ההתחברות המיסטית אין פירושה כינונם של סדרי עצמי חלופיים, אלא ויתור גמור על כוחותיו המארגנים והפועלים של העצמי בהתמוססותו לתוך ההווה המיסטית. החוויה

42 ייתכן שהרתיעה מן הגשר השחור וההליכה הלא-רצונית אליו בסיפור 'האוטובוס האחרון' נקשרות בקשר אסוציאטיבי לעניין זה.

החלומית של חדלון העצמיות עקב ההתמוזגות המיסטית חריפה יותר מן החוויה החלומית של חדלון העצמיות, הנובעת מאי־יכולתו של המספר לחבור אל המציאות בפעולותיו או בהבנתו. ההתמוזגות המיסטית אינה ממירה את אי־המוכנות החלומית בהכרה ובמוכנות אלא באי־מוכנות חלומית מסוג אחר, המבליעה בתוכה אמת מרומוזת ונעלמת, שאי־אפשר לתופסה בכליה של התבונה ה'ערה', תבונה העולם הזה. אין זה מקרה, שהחלומיות מודגשת כל כך באיחוד המיסטי ב'השיר אשר הושר':

נקמצו שתי ידי והתחילו מרתתות, כאילו אחוז באותה חרדה. ודומה שאף אשתי וילדי עשו כן. תליתי עיני כנגדי לראות אם כן הוא. נתעלמו פתאום או אולי לא היו כלל עמי. זולת חיוך מתוק מרפרף היה באוויר, כמין חלום שאדם רואה וסבור שאף אחרים רואים אותו ('השיר אשר הושר', עמ' 185).

בסיפור 'לבית אבא' מודגשת באיחוד המיסטי השינה עצמה:

נתעצמו עיני ולא ראיתי כלום. נתאמצתי ופתחתי אותן משהו כדי סדק קטן [...] חזרו עיני ונתעצמו. נתאמצתי בכל כחי לפתוח אותן. נפתחו כדי סדק קטן [...] נפקחו עיני וראיתי את אבא וכוסו בידו עומד לקדש על היין, ושוהה וממתין [...] חזרו עיני ונתעצמו. נתאמצתי ופתחתי אותן. נשמע פתאום קול כקול סדין שנקרע. באמת לא נקרע שום סדין, אלא עננה אחת קטנה שברקיע נקרעה, ומשנקרעה יצתה הלבנה וניסרה בעבים, ואור מתוק האיר את בית אבא ('לבית אבא', עמ' 105).

הסדין הנקרע הוא ספק הסדין, הנזכר בתחילת הסיפור, ספק הסדין, שעליו ישן החולם עצמו, חסר המנוחה; האור ברקיע ספק קיים בחלום, ספק חודר אליו מחלון חדרו של החולם. כשם שסימני החלום ואזכורי החלום המפורשים חוזרים ומופיעים בסיפורי 'ספר המעשים', כך גם חוזרים ומופיעים בהם סימני השינה ואזכוריה המפורשים: השכיבה במיטה, העייפות, ההתנמנמות, ההירדמות, העיניים הנעצמות, הפה שאינו יכול לדבר, השיתוק שאוחז באברים. בסיפור 'האבטובוס האחרון' מוטל מר שריט על מיטתו בזמן הביקור, 'שכך מנהגו של מר שריט שעולה על מטתו עם חשיכה' ('האבטובוס האחרון', עמ' 108); המספר עיף; בלשכת הממונה 'נתעבתה לשוני בפי ונתקשיתי לומר דבר' (שם, עמ' 112); את המפגש עם חמשת האנשים מקדימה ההליכה בעולם שבו 'בני אדם ישנים' (שם). הדברים חוזרים בסיפורים נוספים: 'מרת קלינגל שכבה במטתה' ('ידידות', עמ' 120), 'לא שכחתי את שם הרחוב אלא שנסתמו דברי בפי' (שם, עמ' 123); 'עיף הייתי ונתרשלתי לקום. ידי ורגלי הפקיעו עצמן מרשותי וכל אברי כאילו פסקה שליטתי עליהם. פעמיים שלוש ביקשתי לקום ולא עלתה לי' ('על התורה', עמ' 126); 'נעשו רגלי כבדות' ('פי שניים', עמ' 134), 'נתנמנמה ידי

ונתקשרו עיני בשינה. קפצתי ממקומי כדי להעביר את השינה' (שם, בחלום בתוך חלום, עמ' 135); 'נסתתמו דברי מחמת הרעב ולא יכולתי להוציא מלה מפי' ('פת שלימה', עמ' 153), 'ואני שכבתי ונתנמנמתי וישנתי' (שם, עמ' 155); 'לא הגיעה הכף לפה עד שנפלה עלינו שינה ונתנמנמנו' ('הבית', עמ' 159), 'אבל כל שם שביקשתי להעלות על לשוני נתקע בגרוני' (שם, עמ' 165); 'בינינו לבין עצמנו, זה שנים הרבה רואה אני את תכלית האדם בשינה, וכל מי שבקי בשינה ויודע לישון חשוב בעיני כאילו יודע על שום מה אדם נברא ועל שום מה אדם חי' ('מדירה לדירה', עמ' 179); 'ריח של ישיני שינה פיעפע מתוך החדר וחשיכה מעובה שרויה היתה שם, שדיחקה את אברי, ואפילו שערות ראשי שעמדו התחילו מתכופפים' ('הפקר', עמ' 193); 'שום אדם לא היה בחוץ וכל הבתים משוקעים היו בשינה. ואף אני התחלתי שוקע בשינה. אלא ששינה זו לא היתה שינה, שמרגיש הייתי ברגלי שאני מהלך' ('התזמורת', עמ' 200), 'נחבאו מלי מחמת קולו ונתעצמו עיני והתחלתי מגשש ביד' (שם, עמ' 201); 'שמרוב עייפות התחילו איברי מנמנמים' ('המכתב', עמ' 228).

השינה ב'ספר המעשים' אינה רק הרקע לחלום, כפי שטוען בהס.⁴³ הוויית השינה, כמו הוויית החלום, היא הווייה של אי־שליטה, אי־מובנות, ניתוק מן המציאות, אי־השגה ושיתוק. הישן אינו יכול לשלוט בגופו המושבת ולפעול, ואינו יכול לשלוט בהכרתו הנרדמת ולהבין: 'ידי ורגלי הפקיעו עצמן מרשותי וכל אברי כאילו פסקה שליטתי עליהם. פעמיים שלוש ביקשתי לקום ולא עלתה לי' ('על התורה', עמ' 126). רגעי היקיצה, כמו החלום, מצויים באזור הדמדומים שבין השינה לבין הערות. הגוף והנפש אינם מושבתים לחלוטין, כמו בזמן שינה עמוקה, ואינם פעילים ושולטים, כמו בזמן ערות גמורה, אלא הם מפרפרים בין שני המצבים. בפרפור זה עולות, בחריפות רבה, תחושות מאיימות של חוסר אונים והעדר שליטה, בהלת הניתוק הן מן העצמי והן מן המציאות ואימות אי־ההכרה ואי־ההבנה. ביטויים חוזרים, כמו 'נח על משכבו בשלום' בסיפור 'הבית' ו'ישיני שינה' בסיפורים 'הפקר' ו'התזמורת', מצביעים על הקשר שבין ישני שינה לבין ישני עפר; החידלון שבשינה נושא עמו את טעם החידלון שבמוות, ואימתו ניכרת גם בחלומות 'חוסר היכולת לעשות משהו' וגם בחווייתם של רגעי הביניים שבין שינה לערות. השינה הגמורה, שאין בה שמץ של ערות, אכן מציעה מנוחה לגוף ועולמות עליונים לנפש, כפי שמעירה אסתר חנוך;⁴⁴ אלא שמנוחה זו אינה אלא בבואתה של מנוחה אחרת, מנוחת עולמים. האיחוד המיסטי ב'ספר המעשים' משמעו ויתור גמור על הערות, ויתור גמור על

43 בהס (לעיל, הערה 20), עמ' 140.

44 א' חנוך, 'מסורת עגנון והמודרנה בסיפורת העברית של שנות הששים: א"ב יהושע, יצחק אורפז ויורם קניוק', עבודה לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים 1988, עמ' 139.

העצמי. בכל תיאורי האיחוד המיסטי מודגשות במיוחד החלומיות, הסהרוריות והשינה, ועל כולם מוטל צלו של המוות; בסיפורים 'בדרך' וב'המכתב' הדברים מפורשים – ההתמזגות המיסטית היא ההתמזגות עם עולמם של המתים. בחלק מן הסיפורים מתוארות המתיקות, ההתעלות, השלמות, ההודככות והמנוחה שבהתמזגות עם הווייה שלא מן העולם הזה; הכוח המיסטי, המושך את הגיבור, הוא גם כוחה המרומם של הקדושה, וגם כוחו המפתה של המוות. בסיומו של הסיפור החותם את 'ספר המעשים' חוזר המספר ומבקש שני דברים – לנוח ולמצוא את בית המדרש הנעלם: 'כמה הייתי עייף, כמה ביקשתי לפוש' ('המכתב', עמ' 247), 'אפשר יודע מר אותו בית מדרש היכן הוא? מבקש אני אותו ואיני מוצאו' (שם, עמ' 248). המענה לשתי הבקשות הוא מענה אחד – המת, המגשש כסומא, מוביל את המספר למחוז חפצו, לבית מדרשם של המתים; 'נפתח הפתח ונכנסתי' (שם, עמ' 249).

בסופו של 'האבטובוס האחרון' המספר אינו מגיע לא אל מקומם של המתים ולא אל ביתו שלו, ונותר על ספו של החידלון. המהלך האחרון, כמו המהלכים הקודמים לו, אינו מגיע למיצוי, ונקטע מבלי להסתיים; הטקסט, כמו הגיבור, אינו יכול להתקדם, אינו יכול להגיע ליעדו ונותר במצב מתמיד של אי-השגה.

דרך הקריאה, המודעת לאי-יכולתה להשיג, מתקרב הקורא, בחווייתו, אל הווייתו של גיבור הסיפור 'האבטובוס האחרון'. כיוון שאיננו יכול לפענח את סדריו הרציונליים של הטקסט, אין הוא יכול, בקריאתו, לחבור אליו, להתקדם בו, להבין אותו; הטקסט נותר זר, לא נשלט, לא מושג. כשם שמתפזרים המעשים, הצעדים, החפצים והמחשבות, כך מתפזרים גם פרטיו של הטקסט; והמספר, כמו הגיבור, אינו יכול לקשור אותם זה לזה בחבילה מסודרת אחת: 'מגביה אני כלי אחד וחבירו נופל מעל כתפי. מגביה אני את זה וחבירו נופל מעל כתפי. מגביה אני את זה וזה חוזר ונושר. לא נשתייר עלי אלא החבל שקשרתי בו את חבילתי' ('קשרי קשרים', עמ' 189). נראה לי, שגם באותם סיפורים ב'ספר המעשים' שבהם יכולה הקריאה לבטל את אי-המובנות הגלויה ולהמיר אותה במובן אליגורי, מחמיצה ההיאחזות בדרש את הרמז ואת הסוד שבפשט. דרך הפירוש האליגוריסטי אוהו הקורא בעצמו ובסיפור, מכוון את מעשיו ליעדם, מכיר ומפרש, מתקדם ומשיג – ער בין הישנים. אפשר לו, לקורא ב'ספר המעשים', להניח לעתים לאותה ערות; לוותר על השליטה המלאה, על ההבנה המלאה, ולהיגרף בחוויית הקריאה אל אזור הדמדומים הסהרורי, שבו שרוי גם גיבורו. והלוא במילא עגנון עצמו אמר, כי החי לעולם לא יוכל לעמוד על סודו של 'ספר המעשים':

הרבה גלגל עמי ביאליק כדי להוציא ממני סוד כתיבת ספר המעשים. ואף הוא סיפר לי על כמה משיריו היאך הגיע לכתוב אותם. ואף זה סיפור מעשה מספר

המעשים, כמה שהשתדל ביאליק להוציא ממני סוד ספר המעשים השתדלתי אני להסתירו ממנו. עכשיו שהוא יושב בהיכל השירה של מעלה ומגלים לו רזי שירה ודאי נתגלה לו הסוד והוא יודע יותר ממני.⁴⁵

[ג] הערות ל'עד עולם'

בדיון בסיפור 'האוטובוס האחרון' נקשרה איכותו האניגמטית של הסיפור עם קשיי הקריאה האליגוריסטית להשיג תבנית מלכדת של פשר. מבנה אניגמטי זה, החוזר בסיפורים נוספים ב'ספר המעשים', אינו המבנה האניגמטי היחיד בסיפוריו של עגנון. אי-אפשר לעמוד כאן בהרחבה על כלל יצירותיו החידתיות של עגנון, אבל גם עיון חטוף בסיפור כמו 'עד עולם' יאיר את השונות שבין מאפייניו האניגמטיים לבין אילו של סיפורי 'ספר המעשים'.

ב'עד עולם', שלא כמו בסיפור 'האוטובוס האחרון', החידתיות אינה נוצרת בשל קיומן של יחידות לא-מובנות, שאינן מנומקות ואינן מוסברות על-ידי הרצף. השתקעותו של מלומד בביתם של המצורעים אמנם אינה חזיון נפרץ, אבל גם אינה אירוע בלתי אפשרי, שאינו יכול להתקבל על הדעת; גם במקומנו, ולא רק במקומו של עדיאל עמזה מצויים חוקרים, המקדישים את חייהם לשחזור עולמן הקדום של ערים שנחרבו, מצויים כתבי-יד נידחים וגנוזים, המתגלים במפתיע ומסעירים את עולם המדע, ומצוי אפילו בית מצורעים, שבגנו עצים רבים, והוא מוקף חומה גבוהה.⁴⁶ באורח מוזר נוצרת אי-המובנות ב'עד עולם' לא בשל חסרונם של קישורים בטקסט אלא בשל ריבויים; הטקסט יוצר רשת של אנלוגיות, המחברות את חלקיו אלו לאלו בחיבור עודף, שאינו מתפרש עד תום.

כך, למשל, ספר המחקר של עדיאל עמזה, המושלם כולו למעט הפרט האחד החסר, אנלוגי למושאו, לגומלידתא, המוקפת חומה בצורה, חומה המושלמת כולה, למעט הפרצה האחת; אין זה מקרה, שמושאה של הפרצה במחקר הוא הפרצה בחומה. ספר המחקר אנלוגי גם לספר העיר – מושא שניהם הוא העיר גומלידתא, והם עוקבים אחר תולדותיה עד לחורבנה; כמו ספר העיר גם ספר המחקר אינו מתפרסם ברבים, ותכניו גנוזים בבית המצורעים. עדיאל עמזה עצמו אנלוגי להונת הקטנה, עלדג; כמוה הוא מצוי בעולמם מוקף החומה של אחרים, וידיעותיו, כמו ידיעותיה, מגיעות בדרך לא-

45 הדברים נאמרו על ידי עגנון במסיבה ליום הולדתו השישים של דב סדן, שנערכה בשנת 1962, וכוונסו בספרו, 'מעצמי אל עצמי' (לעיל, הערה 2), עמ' 245.

46 בית המצורעים Jesus Hilfe (כיום בית החולים על-שם האנסן) היה קיים בירושלים כבר בשלהי המאה הקודמת. גנו מוקף חומה, ועד לשנות השישים הקיפה חומה (שהיתה פרוצה בקצה המרוחק) גם את החורשה הסמוכה, שהיתה לו גן חיצוני.

דרך מן העולם שבפנים אל העולם שבחוץ; הוא אנלוגי גם לגרף גיפיון, שניתק מעולמו הקודם, דבק במצורעים וקרא בפניהם מספר העיר גומלידתא, וגם לעדה עדן, שכמוה הוא מוותר על ההתקשרות, שמציע לו גברהרד גולדנטל, לטובת ההשתקעות בבית המצורעים. האחות עדה עדן אנלוגית גם לעלדג – כמוה היא חיה בקרב היושבים בין החומות, כמוה היא מתכחשת לגבר הרוצה בחסדיה, וכמוה היא מובילה את הגבר האחר אל לפנים מן החומה, אל גילוי הפרצה. הגביר גברהרד גולדנטל, אנלוגי לגיבוריה הגבריים של גומלידתא, כמו הגרף גיפיון, ובהם הוא תולה את ייחוסו.

אך כאשר מנסה הקורא להמשיך את האנלוגיות, הוא נתקל מייד בסתירתן. כך, למשל, במובנים אחרים, מנוגדת הפרצה שבמחקר לפרצה שבחומה, שזו מביאה להתמשכות תמידית וזו לכליון סופי. גופו של ספר העיר, העשוי גליונות קרועים והאותיות מטושטשות וכל הספר כולו ערימה של עיפוש⁴⁷ והוא 'מלוכלך במוגלא ישנה, שאפילו המנוגעים מאסו בו ('עד עולם', 'עמ' שכח), דוחה באורח קיצוני, בעוד שספר המחקר עתיד להיות תאוה לעיניים, ולצאת באותיות נאות ובנייר נאה ובדפוס נאה ובצבעים נאים ובמפות מתוקנות ונאות ובכריכה נאה' (שם, 'עמ' שיז); בספר העיר שבו וקראו דורי דורות, אך איש לא קרא, ולא יקרא, את ספר המחקר, שהרי בניגוד לסופר העיר, המשלים את ספרו כשחבר חדה מונחת על צווארו, נוטש עדיאל עמזה את ספר המחקר בביתו, ואינו מסיים את כתיבתו עד עולם. בניגוד להונית הקטנה עדיאל עמזה אינו מצוי בפנים החומה בעל-כורחו אלא מרצונו; בניגוד לגרף גיפיון הוא אינו נוטש את העולם שבחוץ מאין-ברירה אלא מבחירה שלמה; בניגוד לעדה עדן הוא אינו הולך לבית המצורעים כדי לסעוד את יושביו האומללים אלא כדי לקרוא בספר העיר, שאליו תשוקתו. האחות הזקנה עדה עדן, שוויתה על נשיותה ומינייתה כדי להקדיש את חייה להקלת ייסוריהם וענותם של המצורעים, מנוגדת לעלדג הצעירה, המשתמשת בקסמי מיניותה כדי לרכוש את אמונם של בני גומלידתא, שנואי נפשה, ולהביא עליהם חורבן, ותפלותו הבורגנית של גברהרד גולדנטל מנוגדת לפראותם הצבעונית של גיבורי גומלידתא.

אולם גם הניגודים, כמו ההקבלות, אינם מגיעים אל מיצויים, אלא נסתרים על-ידי הקבלות נוספות, וחוזר חלילה. כך, למשל, אנלוגיים בני גומלידתא למצורעים – גם אלו וגם אלו מסוגרים בחומתם, ספר העיר בתחומם, והם מקיימים את חוקיו הקמאיים של העולם העתיק, שאליו הם שייכים. במובן אחר מנוגדת הווייתה של גומלידתא, המקדשת את גופניותם הארוטית של החיים, בתכלית הניגוד להווייתם של המצורעים, שגופם הולך ונרקב והם חשויים כמתים; אלא שבמובן נוסף הגוף המצורע אנלוגי, ולא מנוגד, לגוף הפרוץ מינית, והמוגלא והדם דוחים ומושכים כאחד, כשם שמנהגיהם

47 ש"י עגנון, 'עד עולם', האש והעצים, (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ח), ירושלים 1962, עמ' שכג. מראי המקומות למובאות מן הכרך יסומנו בגוף המאמר, בציון העמודים באותיות כבמות.

הנתעבים של בני גומלידתא דוחים ומושכים כאחד; ושוב, במובן אחר, ספר העיר המצוי בגומלידתא אינו ספר העיר המצוי בבית המצורעים, שהראשון הוא ספר קיומה של העיר, והשני הוא ספר חורבנה; שבני גומלידתא כותבים את הראשון, והוא הפרשת גבורתם, ואילו המצורעים קוראים את השני, והוא ממרק את הפרשת יסוריהם, ומוגלא נוגעת במוגלא.

החזרה הצלילית והגרפית על האותיות עי"ן וגימ"ל, ועל צירופי האותיות עי"ן ודל"ת וגימ"ל ודל"ת מסבכת עוד יותר את רשת האנלוגיות, שיוצר המבדה. החזרה עמוסה ביותר, ויעידו על כך הקטעים הבאים:

עשרים שנה עסק עדיאל עמוזה בחקר תעלומות גומלידתא, שהיתה עיר גדולה גאוות גויים עצומים, עד שעלו גדודי הגותיים ועשאוה ערימות עפר ואת עממיה עבדי עולם (שם, עמ' שטז).

[...] וצבע אחד לגומש ולגוץ ולגוז ולגוז אלוהיה וצבע אחד לאמותיהם וצבע אחד לעובדיהם ולעויליהם עמוסי מעיהם וצבע אחר לגומד הגדול ולגיהור ולעמול עמודי העבודה, וצבע אחר לשאר עובדיהם הכמרים והכמרות, מלבד הזונות שנולדו מן הגבירות והזונות שאביהן עבד ואמן גבירה והקדשות והקדשים והכלבים שכל אחד צבע אחר לו לפי עורו לפי גלימתו ולפי האתנן והמחיר ולפי עבודת עבודתם. הוסף עליהם את הגותים ואת גרוריהם ואת הגאזאים ואת הגמדים ואת עורכי המלחמה ועודרי מערכה ואתה רואה כמה ממון צריכים להשקיע בהדפסת ספר כזה (שם, עמ' שטז-שז).

לאחר שגברו גדודי הגותים על העיר הגדולה גומלידתא ונגדעה קרן עוזה מצאו את הגרף העריץ דוכס העיר גרף גיפיון גלקסינון גתרעל לבית גיארעל כשהוא מערים לערוק. געה בבכיה וביקש לו את גוו ויהא עבד למו למלכם עלאריך (שם, עמ' שכו).

נשמע קולו בין גדודי הגותים ובאו. כיון שראו את הערוד ואת העיזלה שעליו התחילו תמהים, שמימיהם לא ראו ערוד מעדה עדי עדיים שכזה. הביאוהו אצל גריתון ראש הגדוד. ראה גריתון הגבור את העיזלה ואמר לגבוריו, יש מקום ששמו גיא העגורים? ויש מי משלנו בגומלידתא? הגיע הדבר אצל גיחול הגחכן. גחן על גחונו וגעגע בעפר מתוך געגועים שהיו לו על עלדג וגרגר בגרונו, אם לא מעשה בתי הוא אני איני אביה (שם, עמ' שלב).

החזרה מתנגנת כמין שפה אקוטית וזרה, ועם זאת, נראה לכאורה, שהקורא יכול להכיר את השפה ולפענח את חוקיה, ושחזרת האותיות, הניכרת גם בתחילת שמות הגיבורים, יוצרת סדר ממיין – עדיאל עמוזה ועדה עדן מכאן, וגברהרד גולדנטל, גומלידתא והגרפים גיפיון גלקסינון לבית גיארעל מכאן. ואמנם, לטענת עדי צמח,

'אלו ששמותיהם פותחים באות ע' קשורים הם במידה זו או אחרת בעולם הרוח וההקבצה העצמית, ואילו אלה שכל עיסוקם בתחום החומר ובו כל מעייניהם הם אנשי הג'".⁴⁸ ואולם ההקבלות והניגודים, הנוצרים מכוח חזרתן של האותיות, כמו ההקבלות והניגודים הנוצרים בעולם הבדוי, מרמזים לסדר שאינו מתקיים, אלא נסתר מתוך עצמו. גברהרד גולדנטל 'עמוס עושר', ועושרו, בעי"ן, אינו נושא משמעות רוחנית; כך גם עאלריך מלך הגותיים איננו רוחני יותר מגיחול הגחכן או מן הגרף גיפיון, ואין להניח שהאליל עמול שונה מחבריו גומד וגיחור, וכן הלאה.

מצד אחד, אי־אפשר לתפוס את חזרת האותיות כחזרה מארגנת; מעשה הפירוש, הנשען על החזרה, נתקל, שוב ושוב, בסתירתו. מצד אחר, אי־אפשר לתפוס את החזרה כתופעה סתמית וחסרת משמעות, גם משום ההנחה על אחדות התבניתית של הטקסט וגם משום רמזי המובן – בתיאוריה של גומלידתא שולטת במובהק חזרתם של הגימלאים, וחזרת הצירוף של עי"ן ודל"ת בשמותיהם של עדיאל עמוה ועדה עדן קושרת אותם הן לגן העדן והן לשמו של הסיפור, 'עד עולם'. אי־המובנות, שיוצרת חזרת האותיות, היא אי־מובנות פעילה ומטרידה, ואין תמה, שעוררה את חמתו של פרושן 'מפענח' כמו קורצווייל:

אבל יורשה לי לציין, שאין זה תפקידנו לפענח חידונים מתוכננים היטב, כגון השימוש באות ג'. אין אנו מצווים לתור אחרי פשר גומש, גוך, גוח, גוז, גומד הגדול, גיחור, גזאים, גנוניות, גאיות, גיצים, גבליות, גבשושיות, גומות, גונדראות, גצצרות, גזוטראות, גחיות, גלדג (עלדג), הגרף גיפיון גלסקינון, גתרעל לבית גירעל, אבי אביו של הגרף הצעיר גיפיון גלסקינון גתרעל גירעל. ומדוע שמה של העיר גומלודתא ודווקא בעם הגותים אנו עוסקים ומשום מה שמו של הגביר גברהרד גולדנטל ושם גבורנו עדיאל עמוה. ומה פשר הדבר ששמה של הנערה גלדג או עלדג? כל אלה אינן בעיות לאינטרפרטציה טכסטואלית.⁴⁹

להקבלות ולניגודים, במבדה ובאותיות, יש תפקיד כפול; מצד אחד, הם אלו היוצרים את אי־המובנות שבטקסט, ומצד שני, הם 'מפתחות הפירוש',⁵⁰ המכוונים את הקריאה להעמדתן של תבניות פשר. בשונה ממה שראינו בסיפורים האניגמטיים שב'ספר המעשים' – ובדומה למצוי בסיפורי האניגמטיים של קפקא – מפתחות הפירוש

48 ע' צמח, 'על התפיסה ההיסטוריוסופית בשניים מסיפורי המאחרים של ענגון', הספרות, א (1968), עמ' 384.

49 ב' קורצווייל, 'האש והעצים', מסות על סיפורי ש"י ענגון (לעיל, הערה 4), עמ' 324–325.

50 על־פי המונח שנוקט סטפן מוזס במאמר, 'הרב־משמעות ב"הגלגול"', סימפוזיון קאפקא, תל־אביב 1981, עמ' 49–63.

מובילים לריבוי בלתי מוגבל של משמעויות;⁵¹ מורכבותה רבת הפנים של היצירה מאפשרת את ריבוי של תבניות הפירוש השונות, ועוצמת ממשותו של העולם הבדוי מעניקה לאופני ההבנה את חיותם. האניגמטיות אינה נוצרת כאן, כמו בסיפור 'האוטובוס האחרון', בשל העדרו – או, נכון יותר, חלקיותו – של פשר לסיפור, אלא בשל ריבוי של פשרים חלופיים, המוציאים זה את זה ומבטלים זה את יציבותו של זה. הריבוי הבלתי מוגבל גורם להעדרו של פשר יציב; חידה שיש לה אינסוף פתרונות נותרת לא פתורה ולא מוכרעת כמו חידה שאין לה אף לא פתרון מספק אחד. מפתח פירוש אחד מוביל להבנה של הסיפור כסיפור היסטורי, ועמדו על כך שקד⁵² ומאוחר יותר צמח⁵³ והלל ברזל.⁵⁴ שקד מצביע על כך, ששמו של הגיבור, עדיאל עס-זה, קושר אותו בקשר מייצג אל העם היהודי כולו; הספר המקודש, דברי ימיה של העיר הקדומה שנחרבה, הופך למוקד הרוחני של עדת המצורעים. המצורעים, בבירודם, בנדודיהם ובסבלם, מייצגים את העם היהודי; בגלגולם המאוחר הם זוכים, בחסדי האומות, לבית משלהם. הספר הקדום, שייסורי אבותיהם נדבקו אליו, נמאס עליהם, והוא משתכח והולך ומפנה את מקומו למגזינים מצוריים, עד שעדיאל עמזה מחדש את קריאתו; פנייתו של עדיאל עמזה מן העולם אל בית המצורעים נתפסת כאקט בעל משמעות לאומית. על-פי תפיסתו של ברזל, 'הפירוש האליגורי של "עד עולם" יש לראותו כקשור באופן הדוק לפרשה היסטורית של חורבן רומא בידי הגותים. גומלידתא וקורותיה הופכות סמל לאסונה של תרבות אירופה מידי הנאצים';⁵⁵ פירוש של צמח יוצג בהמשך.

51 המושג 'ריבוי בלתי מוגבל של משמעויות' נשען על הבחנתו של רולאן בארת בין הטקסט הקריאתי לטקסט הכתיבתי. הטקסט הקריאתי הוא טקסט שתהליך כתיבתו הסתיים, והוא מוצר מוגמר (product) שאפשר רק לצרוך אותו, לקרוא את הריבוי הצנוע של משמעויותיו. ואילו הטקסט הכתיבתי הוא יצירה (production), שהקורא שותף לה – הוא כותב מחדש (יוצר) את הטקסט בריבוי בלתי מוגבל של משמעויות. התהליך הפרשני של הטקסט הקריאתי הוא בעיקרון תהליך סופי – קריאה אידיאלית תפענח את משמעויותיו השונות, תוך מודעות לריבוי המוגבל. בטקסט הכתיבתי, לעומת זאת, שום קריאה אידיאלית לא תוכל לפענח את כל משמעויותיו, ולא תוכל לקבוע מעמד מרכזי למשמעות מובילה אחת; הריבוי הבלתי מוגבל של המשמעויות מחולל תהליך פרשני אינסופי, תהליך המודע לכך, שלעולם לא יוכל להיעצר, להסתיים, להגיע לידי מיצוי. האינטרפרטציה לטקסט כתיבתי ספציפי, אומר בארת, איננה ההכרה הליברלית ורחבת הלב בקיומן של כמה משמעויות שונות לטקסט, על גתח האמת שבהן, אלא היא ההצבעה על קיומו של הריבוי האינסופי, ההכרה על אי-מוגבלותן של המשמעויות. ראה: R. Barthes, *S/Z*.

Translated by R. Miller, New York 1974

52 ג' שקד, "עד עולם" של ש"י עגנון, הארץ, 9 ביולי 1954.

53 צמח, (לעיל, הערה 48), עמ' 378–385.

54 ה' ברזל, "שירה" ו"עד עולם", ש"י עגנון בביקורת העברית: פרשנות לרומנים, בעריכת א' ברשאי, תל-אביב 1992, עמ' 373–387. המאמר פורסם לראשונה בכתב העת ביקורת ופרשנות, 5–4 (1974), עמ' 11–23. 55 שם, עמ' 379.

מפתח פירוש אחר תופס את הסיפור כסיפור של הכרעה קיומית, ועמדו על כך גם שקד וצמח, הקושרים בפירושיהם בין תבנית הפירוש ההיסטורית לבין תבנית הפירוש הקיומית, וגם גבריאלי מוקד.⁵⁶ הפירוש הקיומי מנגד בין הוויית החומר, המסתמלת בגברהרד גולדנצל ובעולם, אותו הוא מייצג, לבין אפשרות הקיום הרוחני, המיוצגת על-ידי עדה עדן ובית המצורעים. הבחירה העומדת בפני עדיאל עמוזה היא בחירה קיומית-ערכית, והוא בוחר להפנות עורף לחיים ולוותר על עולם החומר ועל סיפוקיו. ביתם של המצורעים, החשובים כמתים, חוצץ בינו לבין עולמם של החיים; המקום משול לגן עדן, ומתוך הנידוי והייסורים מתקיימת בו הזיקה הרוחנית לשלמות שאבדה; בבית המצורעים יכול הגיבור, שוויתר על הפיכת ספרו לגוף, לאובייקט נאה ועטור מפות, לקיים את מחקרו על גומלידתא בקיום רוחני טהור.

מפתח פירוש נוסף מוביל אל ראיית עיקר עניינו של הסיפור בחקירה המדעית. היבטיו הכפולים של המחקר, כאמצעי בעולם החומר מכאן וכמטרה בפני עצמה בעולם הרוח מכאן, כלולים בתבנית ההבנה הקיומית. שקד עומד על היבט נוסף של הזיקה שבין החוקר לבין המחקר, ועל יחסה של הזיקה לקשריו של החוקר עם העולם:

בשני הסיפורים הללו (לפחות מנקודת-ראות מסויימת) מתאר המספר את הקומי, הטראגי והפאתטי שבסוד אותם חכמים המקדישים חייהם לתרבויות-עבר [...] אנשי-המדע, המקדישים חייהם לד' אמות של תורה ונהרגים (ולעיתים נהרגים ממש) באהלה של תורה, הם פאתטיים למדי, משום שחייהם הוקדשו (בדרך כלל) לשיחזור עולם שאבד עליו כלת. הללו הם ראציונליסטיים-רומנטיקנים המבקשים, ללא תוחלת ויכולת, לתקן מעוות שלא יוכל לתקן; לעשות קפנדריה ראציונליסטית לכמיהותיו הרומנטיות של האדם אל הארכאי; לתקן עולם במלכות הספר. סופם שאינם מתקנים עולם ואינם מתקנים עצמם, אלא מקדישים חיים שלמים לדברים של מה-בכך ונאבקים משמה של תורה על דברים העומדים בזוטו של עולם.⁵⁷

טוכנר קושר את שני גלגוליה של החקירה – כתיבת הספר על גומלידתא מכאן והלימוד בספר העיר מכאן אל מפתח הפירוש ההיסטורי, ורואה את הכרעתו של עדיאל עמוזה כהכרעה היסטורית-דתית; הגיבור פונה עורף למחקר החילוני, המודרני, ודבק בכתבי הקודש הישנים, בעולמם המסורתי של יראים.⁵⁸ בדרך אחרת קושר גם צמח את מעשה

56 ג' מוקד, שבחי עדיאל עמוזה, ירושלים 1989. המאמר 'שבחי עדיאל עמוזה' פורסם לראשונה בשנת 1957.

57 ג' שקד, 'מה יעשה אדם כדי לחדש את עצמו: על "שירה"', אמנות הסיפור (לעיל, הערה 10), עמ' 284.

58 מ' טוכנר, פשר עגנון, רמת-גן 1969, עמ' 123–152.

החקירה הן אל תבנית ההבנה ההיסטורית והן אל תבנית ההבנה הקיומית, והדברים יפורטו בהמשך.

אריאל הירשפלד מעלה מובן אחר של החקירה והדרישה:

הידיעה החסרה היא הידיעה בדבר נקודת התורפה. הידיעה הזאת אינה ניתנת להשגה באמצעות המיון והקלאסיפיקציה. השאלה בדבר הכיוון שבו היתה חולשת העיר כבר איננה שאלה טכנית. האם כניסת האויב אל תוך הציוויליזציה היא מקדימה – מן החזית, מן הגשר ומן הגבורה, או מאחור – בעקיפין, מן העמק; מן העליונים והגלויים או מן התחתונים והנסתרים – היא שאלה מוסרית, קיומית ומטאפיסית.

עדיאל עמזה מבין, שהידיעה בדבר נקודת התורפה דורשת ממנו 'הבנה שאין בידי הדיסציפלינה המדעית שבידי לספק לו, היא דורשת ממנו זינוק אל מעבר לנגלה, אל מעבר לבניה ולהרס שאותם הוא כבר מבין, אל מחולליהם'. מסע הידיעה, דרך סיפור הריסתה של העיר, הוא מסע אל מעמקי המיניות, 'מסע אחורנית בנפתולי נפש גברית פגועה וילדותית; מסע המוביל את תודעת הקורא בו – עדיאל עמזה – אל ילדותו, ינקותו, תינוקותו, ובעצם – עד הרגע שבו חובל ברחם אימו'. במסע החיפוש אחר נקודת התורפה, אחר הפתח הסודי, עובר הגיבור מהוויה של אי-מודעות להוויה של מודעות, וכניסתו לבית המצורעים מסמלת את המעקף – הגיבור אינו מחפש את נקודת התורפה מבחוץ, אלא חודר אל הווייתה פנימה.⁵⁹

פירושו של הירשפלד מצביע על מערכת ההשתקפויות הסבוכה כמערכת המעצבת את הסיפור: 'גם כאן – כל תבנית היא ראי של הקודם לה. גם כאן, כל שכבה היא מימזיס מופשט וסמלי יותר מקודמו' ומעלה תבנית הבנה נוספת, המעניקה להיבטיו המיניים של הסיפור מקום מרכזי.

אחד החיבורים החידתיים והמטרידים בסיפור הוא החיבור בין ערכו הרוחני של המחקר ומעמדו המקודש של ספר העיר לבין מהותו של מושאם, ועמד על כך צמח: 'מהו משמעו של פער עצום זה שבין מהותה של העיר גומלידתא עצמה ובין התפקיד שהיא ממלאת, תפקיד של מוקד לחיים רוחניים, שלא היו מעולם נחלתה היא?⁶⁰ גומלידתא כולה מיניות פרוצה; גם מחקרו של עדיאל עמזה וגם ספר העיר חוזרים ומתארים את הזנות הפולחנית, את 'הזונות שנולדו מן הגבירות והזונות שאביהן עבד ואמן גבירה והקדשות והקדשים והכלבים שכל אחד צבע אחר לו לפי עורו לפי גלימתו ולפי האתנן והמחיר ולפי עבודת עבודתם' (שם, עמ' שיז). כאשר משוטטת דעתו של החוקר בגומלידתא, הוא 'מגלגל שיחה עם כלבי מקדשיה על מחיריהם' (שם, עמ' שיט),

59 א' הירשפלד, 'הראי והמארה', הארץ, 22 ביולי 1988.

60 צמח, (לעיל, הערה 48), עמ' 382.

ובפני המצורעים הוא מדבר על גיבורי גומלידתא, על אליה וּכמריה וְעַל הגלמודים ועל הגולעניות, אלו הכלבים והקדשות, שמתוך חיבתם קראו להם גולשנים וגולשניות' (שם, עמ' שלג). מנהגיו המיניים של הגרף הזקן והרופס מעוררים בחילה לא רק בעלדג; וְהַמְנַהֵג הפשוט'(!), שהיה מקובל בעיר – להטיל את התינוק, שאביו אינו ידוע, אל בין החיות, ולכפות על הגבירה יולדתו להיניק במקומו עֵיר, נתעב לא רק בשל היבטיו האנושיים אלא גם בשל האסוציאציות המיניות הביזאריות שהוא מעורר.

כמה חוקרים התעלמו מ'מנהגיה הפשוטים' של גומלידתא: מוקד, למשל, רואה בהווייתה של העיר 'מציאות שלימה של חסד'. שקד, לעומתו, מעלה את 'היצריות החריפה' שבעיר ובהונת הקטנה ואת 'החטא האירוטי' שחוטא הגרף הזקן, וקושר אותם, בקשר סיבתי, לחורבנה של גומלידתא ולהכרעתו הקיומית של הגיבור להינזר מן העולם החיצוני. אלא שאין בכך מענה לשאלה שהציב צמח.

צמח עצמו מזהה בין ספר העיר לבין התנ"ך ובין גומלידתא לבין ירושלים: 'התנ"ך כשלעצמו מה הוא? מהו סיפור קורותיה של עיר מזרחית אחת, ירושלים, שהיתה רוב ימיה עיר חטאה ומושחתת, עיר עובדת אלילים ורודפת נביאיה באף ובחימה?'. ספר המחקר מייצג את 'התפיסה התנכיסטית בנגוריוניסטית-עברית-כנענית' המנתקת את התנ"ך מים הפרשנות והתורה שבעל־פה. לדעת צמח, מופנה הסיפור כנגד הלכי רוח אלה; 'ספר תולדותיה של גומלידתא הוא ספר אנטי־רוחני, אלילי, ספר ריק ומבחיל לא מעט' כיוון ש'קדושתו וחשיבותו הרוחנית באו לו לא מתוכו, אלא מכוח יסוריהם של המצורעים שנשאוהו במשך הדורות'. באופן פרדוקסלי, דווקא ההשתקעות בבית המצורעים והדבקות בספר, שתכניו 'הנתעבים' מעוררים 'בחילה גמורה' מעניקה הן לספר והן לעיסוק בו משמעות וחשיבות רוחנית:

רשאים אנו לראות את מעשהו של עמזה כמעשה דתי־אבסורדי מובהק. אמנם לעיר גומלידתא אין שום ערך עצמי, ואף על פי כן דבק בה עמזה מתוך קפיצה קירקגורית אמיתית (כמו שהעיר נכונה גבריאֵל מוקד). מסירותו ודבקותו שלו ושל חבריו בני 'עם זה', המצורעים, עושות את הספר לנקודת צומת פאראדוקסאלית, ובכל זאת רבת עוצמה רוחנית, לחיים רוחניים־דתיים אמיתיים.⁶¹

פרושו של צמח מוקשה; ראשית, התנ"ך איננו אוסף סיפורי חטאים ושחיתות גרידא, לא כל תכניו נתעבים וירושלים, המתוארת בו, אינה גומלידתא. שנית, מנהגיה הפרוצים של גומלידתא אמנם מבחילים, אך יחד עם זאת אינם נטולים כוח משונה של

משיכה. המסקנה, שעדיאל עמוזה משתקע עד עולם בספר העיר גומלידתא, למרות תכניו, אינה משכנעת יותר מן המסקנה ההפוכה, שאליה מגיע הירשפלד.

הפרשנויות השונות ל'עד עולם', שהובאו כאן בקצרה, ומבלי לעשות עמן את הצדק המגיע להן, מצביעות על הריבוי השופע, הבלתי מוגבל של משמעויות הטקסט. אף לא אחת מן הפרשנויות אינה יכולה להמיר את אי־מובנותו של הטקסט במובן יציב, קבוע וסופי – כנגד כל תבנית הבנה עולה תבנית אחרת, המוציאה אותה; אף לא אחת מן התבניות אינה יכולה לאגד בתוכה את כל יחידותיו של הטקסט, לבאר את הקשרים האנלוגיים המורכבים, הנוצרים ביניהן – בכל אחת מהן חסר לפחות הפרט האחד, והחומה נותרת פרוצה. גם כאן, כמו ב'האוטובוס האחרון', הטקסט של אי־ההשגה הוא טקסט לא־מושג, והקריאה בו אינה מסתיימת, אינה מגיעה אל מיצויה – עד עולם; וגם כאן, כמו בסיפור 'האוטובוס האחרון', הקריאה, המודעת לאי־יכולתה להשיג, משקפת את הוויתור של העולם הבדוי, ומשתקפת בו.

בתחילה חוקר עדיאל עמוזה את 'תעלומות גומלידתא'; 'לאחר שכינס חקירותיו ובחנן ובדקן וצרפן וערכן וסידרן נסתכל וראה שראויות הן שיתפרסמו. עמד ועשאן ספר' (שם, עמ' שטו).

בהוצאת הספר תכלה החקירה, ותהפוך מעיסוק רוחני לחפץ, לאוסף של מפות וצבעים, ל'הוצאה מהודרת ומשוכללת בתכלית השכלול' (שם, עמ' שיו). העולה ממון הרבה. מכליון גולדנשלי זה ניצלה החקירה לא משום שלמותה, אלא דווקא משום פגמותה – חסר היה בה עוד הפרט האחד, ובדרך נס נתגלה לו לחוקר, היכן יוכל למוצאו. הכרעתו של עדיאל עמוזה נראית לכאורה כהכרעה שבין ערכי החומר לבין ערכי הדעת; הוא מוותר על השלמתו החומרית של הספר, ומעדיף עליה את השלמתו המדעית של המחקר, וממהר, דחוף ומבוהל, אל כתב־היד העתיק. אלא שכאן עולה מובן נוסף של כליון החקירה – כאשר יתגלה הפרט האחרון, ויתברר מהיכן נכבשה העיר והושמדה, יכבוש המחקר סופית את מושאו, ויכלה גם הוא; כאשר העיסוק המחקרי אינו אלא האמצעי, המכוון ליעדו (פענוח התעלומות), קיומו הוא קיום זמני, והשלמתו היא גם כליונו. יוצא אפוא, שבמובן זה השלמת החקירה איננה האופציה המנוגדת לפרסום הספר אלא האופציה האנלוגית לו.

הבחירה העומדת בפני עדיאל עמוזה היא בין שתי אפשרויות של כליון; אלא שהכרעתו היא הכרעה אחרת, ודרכה הוא משתחרר משתייהן כאחת. אמנם בשיחתו עם עדה עדן נראה, לכאורה, שכמו גדודי הגותים הוא מבקש לחדור אל העיר, לכבוש את כולה ולדעת 'מאיזה צד נכנסו גדודיו של גדיתון הגבור, אם מצד הגשר הגדול שנקרא גשר הגבורה או בעקיפין באו מצד עמק עפרדת' (שם, עמ' שכד); כמו בני גומלידתא, כל חפצו הוא להשיג את תאוותו, וכמו בני גומלידתא, שהשיגו את תאוותיהם וכלו, כך יכלה גם מחקריו־שלו. בבית המצורעים נפרש לפניו הספר, ו'לאחר שעמד על כל

אות גלויה ועל כל תיבה מחויה מצא דבר שנתלבט בו שנים הרבה, מהיכן נכבשה גומלידתא ומהיכן נכנסו הגונדאות הראשונים של הגותים [...] ובכן דבר שנתקשה בו עדיאל עמזה שנים הרבה מצא בשעה קלה' (שם, עמ' שכט). ובכל זאת, עדיאל עמזה אינו ממחר חזרה לביתו להשלים את מחקרו; לא משום שיש לו עוד דברים הרבה לברר, אלא משום שכל הווייתו הופכת להווייה אחרת.

עולמם המנוגע של המצורעים הוא עולם שבו הנגיעה אינה אפשרית. אסור לעדיאל עמזה לגעת במושא תשוקתו, בספר העיר, 'שהיו מתייראים שמא מתוך שהוא בהול על הענין לא יהא זהיר כל צרכו, שהיה הספר מנוגע מרוב הידים המנוגעות שהיו ממשמשות בו, ודומה היה שלא על גויל נכתב אלא על עורו של מצורע נכתב, ולא בדיו נכתב אלא במוגלא נכתב' (שם). המהלך ה'גומלידתי' הצפוי – חדירה, השגה והתכלות – אינו יכול להתרחש. את מקומו תופסת הווייה של דבקות מתמדת ושל התקרבות מתמדת. עדיאל עמזה דבק בספר דבקות שאינה מתכלה; וגם ספר העיר, על־אף שגופו אינו אלא רליקוויה ההולכת ומרקיבה, אינו מתכלה, והוא מספר, עד עולם, את סיפור גופה הפרוץ ומלא החיים של עיר, שנחרבה וכלתה מן העולם. עדיאל עמזה מחליף את תאוות ההשגה בדבקות, ואת הדחף לידיעה ולשליטה בתשוקת ההתקרבות; ותשוקה זו לעולם אינה מגיעה לידיעה, לעולם אינה מסתיימת. אף שהוא חוקר, מגלה תעלומות וכותב, עדיאל עמזה אינו קורא כדי לחקור, אינו קורא כדי לפענח תעלומות, אינו קורא כדי לכתוב; הוא קורא כדי לקרוא, וקריאתו אינה מתכלה.

שלא כבסיפורי 'ספר המעשים', החמצת המועד ב'עד עולם' איננה מעידה על התפוררותם של סדרי העצמי, על אי־אוניו של הגיבור ועל הכליון ההולך וקרוב, אלא להיפך – היא מעידה על יכולתו של הגיבור לקבוע את סדרי הווייתו ולהשתחרר בכך מן ההיקבעות על ידי הסדרים החיצוניים של החיים ועל־ידי הכליון, שהם נושאים בחובם. בכניסתו אל בין שעריו של בית המצורעים, הלוא הוא גן העדן, משתחרר עדיאל עמזה מגלגל הזמן, מוצא את מקומו ומגיע למנוחתו; הוא מוותר על החיים, על ההשגה, ונמשל בכך לצדיק, הבא בשערי ה', למי 'שיודע תמיד שעדיין אינו משיג ואינו עובד הש"י בשלימות שיש עדיין השגה למעלה מזו שאינו משיג עד אין סוף'.⁶² בעולמם של אלו, החשובים כמתים, שרוי עדיאל עמזה עד עולם, 'ושוקד על הספר ומצרף אות לאות ותיבה לתיבה ושורה לשורה, עד שהיה קורא ענין שלם בלא גמגום. ואם מצא דבר שיפה לכל אוון היה נכנס לאולם ומקהיל סביבו משוכני הבית ואומר להם אחי ורעי שבו ואקרא בפניכם' (שם, עמ' שלג).

בפני הקורא, כמו בפני גיבורו, נתונות שתי אפשרויות של קריאה. הוא יכול לכוון 62 ר' לוי יצחק מברדיטשוב, 'קדושת לוי על התורה לשמות' [לשמות ג י"ב], ספר קדושת לוי השלם, ירושלים תשי"ח, עמ' צב.

את קריאתו אל פענוח תעלומותיה של היצירה החידתית ולעשות את ימיו כלילות בניסיון למפות ולמיין את פרטי פרטיה, עד שיוכל, כמו החוקר, לטייל בשביליה ולברר עם כלבי מקדשיה את אתננם. ספק אם חפצו יעלה בידו – גם אם יפתור את כל חידותיה, אחת לאחת, עדיין לא ידע מאיזה שער נכנס עדיאל עמזה לביתם של המצורעים, ולכמה זמן נזקק עד שניתנה לו רשות ליכנס, וספק אם הנס, שהתרחש לגיבור, יתרחש גם לקורא. וגם אם יצליח להשלים את הפענוח עד תום, ההצלחה תביא על הקריאה את כליונה: שהרי תשיג את מטרותיה, ותסתיים.

לעומת זאת, יכול הקורא לכוון את לבו אל הדרך האחרת, שמציעה לו היצירה החידתית – לפנות אל קריאה, שאינה מנסה לפענח אלא להתקרב; קריאה, שאינה מנסה להשיג את הפשר האחד אלא לחזות בריבויין הבלתי מוגבל של המשמעויות; קריאה, שאינה מכוונת לסיומה אלא להתמשכותה, היוצרת והטנטלית, עד עולם.