

# ספר יצחק בקורס

פרקี้ ספרות ומחקר

ערך

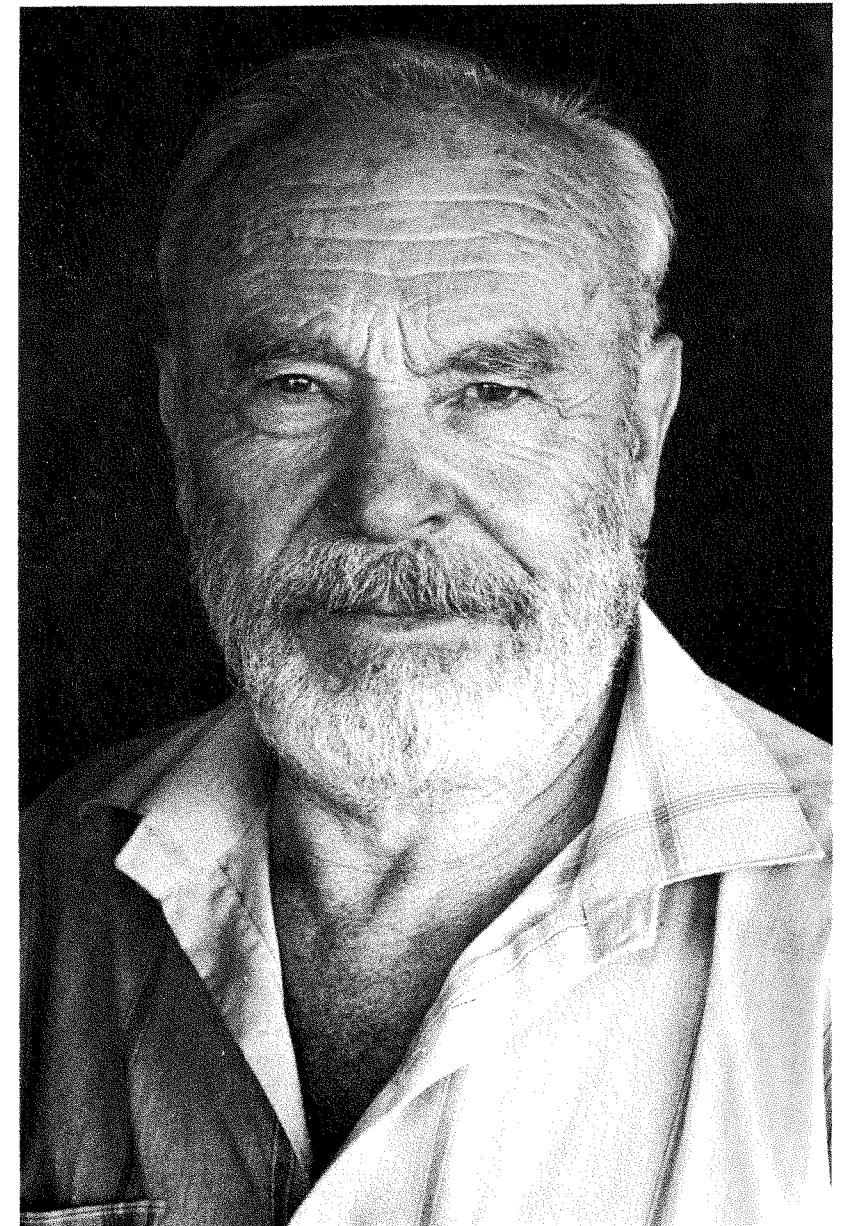
אהרן קומם



הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

באר-שבע

1992



יצחק בקון

## תהילה

לסיפור זה, כמו לכל יצירה של יוצר פורה וחשוב, יש לגשת משתי זוויותידריאיה עיקריות: מותך היצירה הנדרונה עצמה, ומותך ההקשר הרחב של יצירותו הכלולות של היוצר. בשלב זה נצטמצם בעיקר בזווית־הראייה הפנימית, ורק מידי פעם נרמו להקשר עגנוני שמחוצה לה.

הסיפור 'תהילה' הופיע בתשי' במאס' דבר', כשהיה עגנון בשיא תחילתו. באותו הזמן גם התפרסמו במקובץ סיפוריו מס' ספר המעשים', שהוסיפו גון מודרניסטי לשיל יצירתו. עם זאת עשה 'תהילה' עם הופעתו רושם מפתיע מאוד. היה כמעט קשה להגדיר את הסיפור ולשיך אותו לאיזו היא חטיבה ביצירת עגנון, או לסוג ספרותי כלשהו. מצד אחד, 'תהילה' (האש) עשויה רושם של אייזו דמות קדמונית, כמעט מיתית (כבות זוג לעידן ועינן' שהופיע במקביל), וסיפורה יכולו לקוח מאיזה חיבור של סיפורים נפלאות. אולם מצד אחר, 'תהילה' (וכל הסובב אותה) עשויה רושם של אשה ריאלית יומיומית קרובת.

כך חווורים אנו אל השאלה שנשאלת המשך שנים: מי היא ומה היא תהילה כדמות, ומהו 'תהילה' סיפורו. לפני שניגש לבחון את השאלות האלה עליינו להבהיר כלל ספרותי, שהואאמין ידוע מאוד, על ההבדל בין שני ספרות לחיבים. בחיבים קיימים מצבים ודמות מפניהם שהם קיימים, ואילו בספרות, אפילו הנטורליסטייה שבנטורליסטייה, הם קיימים מפניהם שהsofar בהר בהם. כשמדובר ביצירה ספרותית יש איזוא מקום לשאלת, מדוע בחר הספר במצב מסוים ובדמות מסויימת.

כנגד מה הדברים אמרוים — כנגד גילה של תהילה בת ה-104. אמן בחיבים זו היא תופעה נדירה, אבל היא קיימת, לעומת זאת מתבקשת השאלה, מדוע בחר עגנון בגיבורה ספרותית בגיל כה נדר. כדי שנהיה בטוחים, שאנו נסמכים על טקסט בטוח, רצוי במרקורים כאלה להזדקק לשובבה פשטנית וגוליה עד כדי טריביאליות, כמו למשל לתשובה, שעגנון היה וקוק לאשה שחיתה שנים הרבה, ואם נהחיב קצת את התשובה, מבלי להתפרק בפשטוותה מהקדמת, אפשר לומר, שעגנון היה וקוק לדמות שחווותה אתחויתיה ואת רשותה ממש דורות הרבה. אשה בת 104 היא עצמה מהווה ארבעה דורות, ואם נוסיף את השולדים בשני הקצוות, אוי אפשר לראות בתהילה דמות המגלמת באישיותה את חמישת הדורות האחרונים בהווייתו של העולם היהודי במזרח אירופה. ואfine-פי שכוננה זו

שהיה דר סמור לבוטל המערבי  
ולא מצאתי את הבית.  
מצאתי לאשה אחת באה בפה מים ושאלתי אותה.  
אמרה לי בוא ואראך.  
אמרתי לה, אי את צריכה לטירות,  
אמרתי לי היבן אפנה ואליך לי.

חיכחה ואמרה לי, מה איךפת לך אם זקנה זו תזכה במצבה.  
אמרתי לה, אם מצואה היא זכי באה. אבל אני לי פה זה שבידך.  
חיכחה ואמרה, למעןת המצואה אתה מבקש.

אמרתי לה, לא למעןת המצואה אני מבקש,  
אלא למעןת טרחתך.

אמרה, לא טורה הוא  
אלא זכות הוא  
שנתן הקדוש ברוך הוא כח לבריותיו להביא צרכיהם בידיהם.

דילגנו בין אבני הרוח  
ונשתלשלנו מסימטה לסימטה  
וננטנו מפניהם הגמלים והחמורים  
ושואבי המים  
והחולci בטל  
ומרדפי חדשות.  
עד שעמדה בת לויתני ואמרה,  
כאן ביתו של זה שאתה מבקש.  
אמרתי לה שלום ונכנסתי.

ניתוח מפורט של השיר ודיון בו כיצירת אמנות קלסית הוא עניין למאמר אחר.

סיפורים, אמרויהם היו לחת תשובה גם לבעה ספרותית זו. כמו כן ניסת עגנון בהמשך יצירטו להגישים באופנים שונים תפישה ספרותית זו, כגון 'בלבב ימים', שאמור היה להיות לו המשך. וכן אמרו היה 'הנידח' להסתיים בארץ ישראל (כפי שמספר עגנון בשיחה אחרת). אחת הדריכים המוקוריות והמעניינות היא אכן הסיפור 'תְּהִלָּה'. כמצטיר מהסיפור, תְּהִלָּה פעולה בארץ לפני מותה בעשור השני של מאה שנות. וכך אם נחזור 104 שנה אחורה נגיע לעשור השני של המאה התשע-עשרה, היינו לתקופת השיא ב⌘מיחת החסידות, המתנוגדות וההשכלה בפולין ובלגיציה. באופן זה מגלמת תְּהִלָּה בקירבה כדמות את כל מה שהווין ישירות את שורשי הווייתו של הצערן בן העלייה השנייה.

כדי לסביר את האוזן אפשר לומר, שתהילה מגלה בקירבה כאחת את יצחק קומר בן העלייה השנייה יחד עם סבו ר' יודל חסיד (כפי שעגנון עצמו מצין ב'חמול שלושים'), שהיה חסידו של הצדיק ר' יהושע העשיל מאפطا (ה'אוחב ישראל'), שמת בתקופה (1825). הבה נראה איפוא איך ממש עגנון את הדמות תְּהִלָּה על רבידת, גלגוליה ותהפוכותיה השונות, כדי שתתגלם במושך את הישן והחדש כאחד.

### השם

מבחן עיצובית השם הוא אמנם פרט חיצוני, אולם דיווקו ממשם כך יש בו מגילוי כוונתו של הבוחר בשם זה, ומושם כך הוא אכן עשוי להעמיד אונתו על האידיאות של המספר. דומני, שכונתו התפישית של עגנון בבחירת השם 'תְּהִלָּה' (נוסף לקונוטציות השונות של השם) היא באופןו הרבדורי, שהרי הוא שם יידי מזרחי-אירופי יישן נושא לצורת 'תְּלִיל' וכד בכך הוא שם חדש מוחדר ארץישראלי בצורת 'תְּהִלָּה'. ואנמנ, נראה שעגנון לא רק היה מודע לכפילות זו, אלא הוא גם מגליג אותה כנושא לשיחה בין המספר לחכם הירושלמי. הנה אומר המספר:

כשעמדתי ליד באה בעלת הבית ואמרה לבעה, שכחת מה שתבטחת לתילן. ונגע ואמר, הפלא ופלא, מיום שאני מכיר את תהלה לא בקשה מנגני דבר (קצא).

מתחלפות כאן בשיטות מדויקת שתי הגירושיות של השם: אשת החכם, יהודיה עממית מזרחה-אירופית, מכנה לפיה תומה את גיבורתנו בשם הידי 'תְּלִיל', שהיא שגור כנראה ביפוי הבריות בירושלים. ואילו החכם הירושלמי, ציוני דתי מודרני, מכנה אותה בהdegשה מכונת 'תְּהִלָּה'. ביחסוק להנחה זו אביא גם את הסברו של החכם בהמשך הדברים:

גלויה ממש לעיניים, אביא בכל זאת ראה לכך מתוך הטקסט. באחת הפגישות אומר המספר לתהילה: "יוטר ממה שאמרת ראית בעיניך". ועל כך היא עונה לו: "בשםאריכין לו לאדם ימי ושותוי זוכה ורואה דברים, גם טובים וגם טובים מהם" (קפה).<sup>\*</sup> בתשובה זו מודגשת בפירוש הקשר בין השנים הארוכות של תהילה ובין הדברים שראתה וחوتה בהן.

כעת כבר אפשר לשאול ספציפית יותר: מה הן המטרות הספרותיות והאידיאות של מען מימושן בחר עגנון ברמות עתרתידורות זו. כאן ננכדים אנו לתחום עגנוני מוגדר, והתשובה לכך תהילה, דומני, שמאו 'עגנות' ו'טיטנטאנץ' חיפש עגנון דרכ, איך לגם את עצמו ואת עולמו בחוויה ומציאות של ארבעת חמישת הדרגות האחרון. בכך שאף עגנון להסביר על השאלות: מי אני מי אנחנו? ומה היא מהות הספרות היהודית שאני ואנחנו כתובים?

ברור שעגנון התבונן בשתי הספריות היהודיות בזמנו, כדי להסביר על השאלה האלה. במיחוד היתה קרובה לו הספרות של הצערן הבודד, המוצג כאיש צערן-Mayoz עיריה מזרחה-אירופית, המסתובב בעיר גודלה באירופה, באמරיקה ובארץ ישראל, ללא בית ולא משפחה. והשאלה שעשויה היה עגנון לשאלות היותה, האם הביוGRAPHיה החזותית זו, על כל תלאותיה, הרפתאותיה והטלבותיה, תמסור בנאמנות את דמותו של אותו צערן. הצער הזה מרד בהוריהם ובמוסתרת, ככלומי: הוא עצמו גדול (מי פחות ומי יותר) בכיתת-המודש על לימודי 'תדר' ועל ברכי ש"ס ופוסקים, או על סיפורו חסידיים, סיוריים וכל קויאם בהם. ממש, הצער עצמו מגלה בעצם בקירבו את האב, על כל הערכים והקונפליקטים שהוא גם לו.

בקיצור, הספר אשר יתרא את הצערן הזה, מבלי שישתקפו בו כל מה שהוא חווה בילדותו ובנערכותו, יציג צער לא-אוטנטיק וספרות לא-אוטנטית, של איזה לאיזה, כאיזה אדם סתום בעל קווים שטופים-דרודים ללא זהות; כמו גם צורת הספרות תהיה ללא זהות, ספרות על הוויה סתמית הכתובה במלים עבריות. במקרה הטוב יתקבל מעין רומן אירופי כתוב בעברית, עם דמויות יהודיות. במיעוד עשויה א-אוטנטיות זו להחריך בתיאור דמותו של צערן בן העלייה השנייה, שבד בבד עם המרד בהורים ובמסורת התרבותה גם הליכה מהופכת-נגידת אל מעמקי שורשים של ההורים והמסורת. הוא הדין באשר לוצאות הספרות, במובן הרחב של הביטוי הזה – עגנון עשוי היה לשאל את השאלה, האם ספר כתוב בלשון העברית או HIDRIT דהיינו בכרך שנראה בו ספרות עברית או יהודית.

המספר שהעמיד לעצמו את השאלה הזאת ברגע ברומן 'מסביב לנקרורה'. בסימן חיצוני לכך מציג ברונר את שם הגיבור יעקב (איסאקוביץ') בן יצחק אברמוני, ככלומר, גיבור הרומן צרייך לגם בקירבו את המרומו בשמות אברהם, יצחק ויוסף. על כל פנים, בין אם עגנון היה מושפע בנקודה זו מברונר ובין אם לא, 'טיטנטאנץ', 'עגנות', 'זהה העקב למישור', 'אגדת הספר' ו'כיצד באלה

והעלילה בכלל. לשם בירור עניין זה מתבקש שנפנה לראשית הצגתה של תהיילה לעיני הקוראים. המספר פותח את הסיפור במנוגית מעולותיה הטובות והמיוחדות של תהיילה ואחריו הוא מסכם:

עוד אחת הייתה בה, זריות של עלמות. אלמלא בגין זקונה שעליה לא ניכר בה שמן זיקנות (קעה).

אם כן, הקו המסכם את הדמויות בא להציג על הCAFILOT שבתהיילה – שהיא אשה צעירהזקנה. עגנון גם מרגיש, שלבושה החיצוני היה זקן, בעוד שבכל מהותה יש "זריות של עלמות". משמעו, עגנון בא כאן במוותה להציג דמות עתירתדרות, שהיא כבת הדור בלבוש של בת הדורות. בעת נראת איך הCAFILOT של הדמות מיוושמת בעיצוב העילילה. תהיילה כאשה יומיומית היא, כמובן, זקנה מן היישוב הירושלמי הישן, שהיא בדרך כלל נגד האזינוות המודרנית, ובתור שכזה לא היה אודח את הדיבור העברי. לעומת זאת שומעים אנו מפי תהיילה:

אני אומר לך באידית ואתה תכתוב בלשון הקודש. שמעתי שלמדין את הבנות לדבר ולכתוב בלשון הקודש. רואה אתה בני, הקורש ברוך הוא בחסרו מנגה את עולמו בכל דור ודור יפה יותר. כשהייתי אני לידה לא היו נוהגים כך (קצת).

תהיילה היא איפוא חסידה נלהבת של הדיבור העברי, אפילו בפי הבנות, אם כי העברית עדרין מכונה בפייה "לשון הקודש". בהקשר זה ראוי להזכיר אמרה אחרת מפה:

דרךם של בני אדם כשם מזכירים את ירושלים מוסיפים ואומרים עיר הקודש [[], אני כשאני אומרת ירושלים אני מוסיפה מלאה, שקדושתה בשמה, בשם עצמו (קפו)].

תהיילה חוזרת ומרגישה כאן רעיון ברור של הקדשת הצורה כשהיא לעצמה, "שקדושתה בשמה, בשמה עצמו". הרעיון הזה עשוי בעצם להוות את הבסיס לערך הלאומי של מקומות קדושים בענייני האזינוות החילונית, שהצורה עצמה מתגלגת לקדושה. והנה אמרות אחרות, הנוגעות למטרות האקטואליות של האזינוות:

רואה אתה חצר זו, ארבעים משפחות מישראל היו בה ושני בתים נסיות היו בה והוא מתפלין ולומדים ביום ובלילה והנינה ובאו ערביים ותפסו

אמרתי לו, מתוכון אתה לאודה זקנה שהראתה לי את ביתך. אם אני טועה לא שם שהוא נקראת קראת לה. ענה ואני, תלה הוא שם הקודש של תלי. מכאן אתה למד שכבר לפני ארבעה חמשה דורות היה אבותינו קוראים לבנותיהם שמות שודומים אליו נחרשו הימים. צוועה בה שם אשתי תחיה, שבוגדי איה סבור המצא דור התchia הוא ובאמת מיסודה של הגאון בעל חידושי הרים הוא, שציווה לאביו של זקנה של אשתי לקרות את בתו תחיה, ואשתי נקרה על שמה (קצת).

לפנינו כאן הגליי המלא והמדויק של משמעות השם 'תהיילה', כגילום של יSEN וחדש, מעין הגאון בעל חידושי הרים, מייסד שושלת גור והצינות המודרנית בחיפה אחת. וכך גם נרמות כבר כאן התפשטה המלאה של הסיפור 'תהיילה' עצמו, האמור לעצב בצורה בר בבדית הויה של "ארבעה חמשה דורות". זאת ועוד: גלויה הזיקה של תהיילה בספר תהילים גם ממורמו בשם עצמו וגם באורחיה. והנה, במסכת פסחים, בפרק 'ערבי פסחים', ספר תהילים מכונה "תלי". נאמר שם: "הלויה לרב מי?" תש: דאמר רב חזנא תלי דבי חביבא רכתי בזו הללו בחר גיסא והי באידך גיסא (קיז ע"א). ובכן, מסתבר ש'תלי', המצלצל בשם יידי, הוא הכינוי התלמודי של ספר תהילים. אך בכך עדין לא מיצינו כל מה שטמון שם לעוביננו. הבעיה הנגדונה שם היא כתיבת שמות, או ביטויים, בסyntax 'יה', כמו 'מרחבה', 'סיה', ו'ידריה'. ועל כך מובא בשם רב לפני הצעיות הנ"ל: "ידידיה נחלה לשנים, לפיכך יידיד – חול, יה – קודש". בהמשך בא, כאמור, הכנוי 'תלי' בספר תהילים, ובקשר זה מובא אחיד-כך בשם ר' יהושע בן לוי: "בעשרה מאמרות של שבת נאמר ספר תהילים", ובין היתר מגנו המאמר "תהיילה".

מכל האמור מצטייר כאן מעין חלוקה מודעת בין שני כינויים בספר תהילים: 'תלי' בשם חול ו'תהיילה' או 'תהייל' כשם קודש בספר. לבן, דומני, אי-אפשר שלא לראות באמירות החכם הירושלמי: "תלה הוא שם הקודש של תלי" (קצת) זיקה ברורה לדיוון התלמודי שלפנינו. אך מתבל 'תלי' כשם יידית-תלמודי לעומת השם המקראי 'תהיילה', ושניהם כאחד מהווים מזימה של חול וקודש. על המגמה היידית-תלמודית אפשר להביא ראייה גם מ אצל חמדת', שהופיעו שנים אחדות לפני 'תהיילה' (لوح הארץ', תש"ד), שם מופיעה אחת הדמויות באותו השם בכתב הידי 'תלי' (טילטה), בט"ה.

### ישן וחידש בקונו איפיון של תהיילה

עד כה ניסינו לראות את כוונתו של המספר כשהן לעצמן. בעת נסחה לבחון באיזה אופן ממש עגנון את הכוונות האלה בעיצוב הדמות תהיילה בפרט

בָּה. [—] רֹואֶה אַתָּה בֵּית זֶה, [—] רֹואֶה אַתָּה רְבִץ זֶה. בֵּית תְּבִשֵּׁל הִיה כָּאן [—] וְהַנִּיחוּוּ וּבָאוּ עֲרָבִים וְתִפְסֹו בּוּ (קְפָה–קְפָה).

אנו שומעים כאן דיבור ציוניתי התישבותי ברור של איש היישוב החדש. בהמשך באים דברי תחילת הנ"ל על קדושתה של ירושלים בשל עצם הייתה ירושלים, ולאחר היא מוסיפה:

פעמים הרבה אמרתי לגבאי הכלול שהמדריגות צרכות תיקון, ומה תשובה השיב לי הגראי, החצר ישנה ועומדת להחרב ואני כראית שנבזבז עליה פרוטה. כך נחרבים בהם של ישראל עד שמנחים אותם ובאים היישמעאלים ומוחיקים בהם (קְפָה).

לפנינו כאן הרצאה ציונית יישובית ממש לבוש יראי ירושלמי. והנה עניין נוסף – האפיודה של תחילת עם השוטר הבריטי ליד הכותל המערבי:

עם שאני עומד נדחתתי ממקום עלי שוטר משוטרי המנדט שדחק במגלב שבידיו. מה הרגין ליבו של זה שככל היה זעם? חולנית זאת וקנה הבהיר עמה שרפרף לשיב עליו. קפץ השוטר ובעט בשרפף והפיל את הokane ונטל את השרפף, לפי שעבורה על החוק, שחקקו חוקקי המנדט, שאסור למתרפל שיביא ספסל לכותל. ראה המתפללים ושתקנו, שהרי מי יכול לדין עם שתקיף ממן. בא אותה הזקנה שהחרות והביטה בו. השפיל השוטר עיניו והחזר את השרפף.

קורבתו אצלה ואמרתי לה, יפה כח עיניך מכל הבטחותה של אנגליה (קְפָה).

בשילה זו מצטיירת שוב תחילת כאיוו לוחמת צירזה במנדט הבריטי למען זכויות היהודים על הכותל. כאן ראוי לפחות לשים לב להעטו של המספר, שכוכחה של תחילת נשיג יותר מאשר בכוח אלה הפועלים מטעם הזכיות שהבריטים הבטיחו, כאילו תחילת מוגלאת איזה אקטיביזם ציוני.

מכל האמור מתקבל קו עקי בדור של שניות בדמותה של תחילת: היא מגלהת איזו מזיגה של כל ערבי היין והחדש המתחדש בארץ עם תקומה של הציונות. יוצא שלפנינו כאן מעין שני סיפורים: סיפור אחד גלוי – על זקנה שבאה לאرض ישראל לעת זונתה, כמו שהיא מקובל בעולם היראי.ippi. לפי סיפור זה בא הולנה, כמובן, כדי למות בארץ, אך בנסיבות היא עסוקה בצדקה ובמעשים טובים, גם כן כמקובל. בגין שירותים היא עסוקה בצדקה ובמעשים טובים, גם גדולה ובעלת נכסים הרבה, שהניחה את כל עסקה ו"עלתה לירושלים", כדי

לשכת בה, מפני שדעתה הייתה, שירושלים היא קרובה בשל הייתה ירושלים, והיהודים צריכים להילחם עלייה ולישב אותה.

כאמור, תחילת באה ארצת כאשה עשרה, אך בנסיבות התירושה, וכעת היא 'עסקנית' ירושלמית זקנה, הממחשת לעוזר לבני-אדם, כפי שהחכם הירושלמי מתאר את סדר יומה לביקשת המספר:

מה יש בספר עלייה, צדקה היא, צדקה, פשוטה כמשמעותה. [—] אבל מסופקני אם תמצא אותה בביתה, או שמקורת חולמים או שמכבדת ומרביביצה לפני השוכן מרפא או שלחכה לשם מצוח אחרת שאין לה דורשים. ואולי אפשר שתמצא אותה בביתה, שבין מצוחה למצוחה היא נכנסת ובאה לביתה ויושבת ומתקנת פוזמאות ועכשו שלא נשתייר לה אלא שירי שירים כדי מוננותיה המצווצמים עושים היא צדקה בגופה (קְפָה).

בתיאורו של החכם הירושלמי, תחילת אמנם מצטיירת לעניינו בمعنى צדקה ירושלמית שיגורית, וגם עלייתה עם כספה לארץ ישראל נפתחת רקט של נתינת צדקה. אלא שגם מהציגה שיגורית זו מבחן תיאור אחריו של רמות בעלת הון מסוף המאה הקודמת, העושה מעשים בני קיימת בכיספה חלק של בנית ארץ ישראל. כתע, בתקופת העליה השלישית, היא מתפרנסת מיגיעת כפה, הينנו, היא פועלת בארץ ישראל. כשהמספר רוצה לעוזר לה לסתוב את פח המים, אין היא מרשה לו, מפני ש"זכות הוא, שננתן הקדוש ברוך הוא כח לבריותו להביא צרכיהם בידיהם" (קעח). ככלומר, תחילת היא بعد עבודה עצמית כאלו חוצה של העלייה השלישית.

אני מרשה לעצמי להעלות את ה'בריה' הזאת, כי היא מופיעה בתוך הספר עצמוני. משגמרת תחילת את עסוקה בעולם הזה, הלהה היא אל 'חבה קדישא', כדי לאשר את החווה שלה על קברה. מתפתחת שיחה, והפקידים מיתממים, ובתוך כך "שאל הסופר בתמיהה, אפשר שאת הולכת לקבוצה, כאשר הן הצעירות שקורין לתון הלוות" (הה).

רומני שהאמירה המבודחת הזאת שופכת אוור על כל הספר, כי היא חושפת את אוטם הצדדים האחוריים המוסתרים בפרצופה של תחילת, שהמספר לא יכול היה לומר אוטם במפורש, אלא רק בצורה של הוצאה, שלפיה נראית תחילת, מזוותידאייה מסוימת, "כאוון הצעירות שקורין להן הלוות". בכך חזר בעצם הספר בסיום הספר 'תְּהִילָה' להציגת הראשונה של הדמות בפתח הספר, ש"היתה בה, ורויות של עלמות. אלמלא בגין זקנה שעליה לא ניכר בה שמן זיקנות" (קעח). ככלומר, תחילת אמורה לגלם בדמותה את ארבעת-חמשת הדורות האחרונים: מפריחת ההסדרות וההשכלה בפולין ובגלאציה ועד לחלווי העליה

ה'גדרה'; והמסלול השני מדור הרבנית הוקנה לתחילה חזקה והנכדה, כאילו תבילה היא כריבניד הסבcta והנכדה של הרובנית הוקנה. כך מגמות השתיים המשכיות של חמישת-שישה דורות – מהמספר, שהוא חברו של ננד הרובנית, עד לתחילה, שהיא זקנתה של הרובנית. בדרך זו ניצב המספר, שהוא גם דמות חליפין של ננד הרובנית (שבמקומו כביכול הביא לה תנור), מול מציאות של חמישה דורות, שהתגלו בדמותה של תבילה. באופן זה מגמות תבילה באישיותה את כל מה שחוותה יהדות מורה-איירופה מעוז המחלקות שבין החסידות, המתנגדות וההשכלה עד לתקופת הציונות שבימי הפגישה עם המספר. שכן כל תהיפות ההיסטוריה היהודית במוראה-איירופה חוותה עצמה על בשרה. טרגדיית הנישאים של תבילה וביטולם בשל המחלוקת שבין החסידות למתרגדות, כשהסתבר שחתנה שרגא הוא חסיד; המצב האבסורדי בכל המחלוקת האלה אחרי שרגא מתגלגל מחסיד למתרגד. בהמשך בא נצחון החסידות וביטולה כמעט של המתרגדות בפלין ובגלאציה בכלל – דבר שהగבר והבליט עוד יותר את הטרגדיה והאבסורד שכטיטול הנישאים. כמו כן חוותה עצמה על בשרה את המלחמה בתנועת ההשכלה, שמחדר התבולות לא לקחו בשבייל מרימים מורים יהודים, וכך הביאו אותה לידי שמד. ולבסוף העליה לארץ ישראל והישיבה בה בכל שלביה של הציונות עד לעלייה השליישית.

יזאצ'ה של הערכים והקובנקליקטים, שהווינו את שורשיהם של הציונות והעליות השונות לארץ ישראל, היו גלומות באישיותה של תבילה, חוותה אותם על בשרה ממש.

### הספר ומשמעותו של הספר

לאור כל האמור חייבת להישאל השאלה, מה היא משמעותו של אותו גילום בדיברי של הוויית המשתישת הדרורות האחוריים בדמותה של תבילה, ובניסות ספציפי יותר, מה הוא המסר של הדמות הייחודית זו, מעבר לעצם השאיפה האידיאית לעצב דמות מורכבת של האדרמי-יהודית המודרני לכל מעמקיו. וכן נראה שמסר כזה לא רק קיים בסיפורנו, אלא הוא אף כפוף: יש לו פן אידיאי יהודיאנושי וגם פן עיצובי לגבי גיבוש תפיסתו הספרותית של המספר עצמוו בתור ספר. שכן המסר בסיפורנו הוא במוצהר ספר, ובמוצהר הוא גם ספר הכתוב את הספר 'תבילה', ובשעת מעשה הוא מתחבט בבעיות של 'מה בספר' ו'איך בספר' בכלל ואת הספר 'תבילה' בפרט.

הכפילות הזאת מוצגת בקטעי מבוא 'פואטיים' במעברים שבין שכטב לשכט, שבhem משוחח המסר עם הקורא על בעיותיו ה'פואטיות'. דוגמה מובהקת לכך היא ראשית הספר, שבה מופיעה כפילה זו בזורת שתי פתיחות. הפתיחה הראשונה מציגה את דמותות תבילה כ'זקנה אחת הייתה בירושלים'. זקנה הנה הזרומים זה בוגר זה: מסלול אחד זורם מדור תבילה הסבcta אל דור הרובנית

השלישית, מעין דמותם הטוטלית של חלוצי העלייה השלישית לכל עמקי שורשיהם וגלגוליהם, לרבות מבון הספר עצמו.

### ミימוש דמות תבילה מבותה דמות הרובנית

עד כה התבוננו בדמות תבילה מכוחם של גילויידעת מפי דמויות שונות בספר. כתעת נראה איך תבילה צומחת מכוח דמותה של הרובנית הוקנה, ובכך גם מכוחה של העלייה עצמה. ניתן לומר, שהרובנית הוקנה היא בכוח נברטה של תבילה, כי הרי אביה של הרובנית כבר עמד מתחת להופף, שמתהתייה ברוחה מרימים, בתה של תבילה, וה אומר, שביחסו הקירבה של תבילה עם הרובנית עשויה להשתקף שתי עלילות – זו שהיתה במצוות וזו שכוכו האפשרות, אילו היה מתקיים היזוג של אבי הרובנית עם מרימי.

בעיליה הגלואה רואים אנו רובנית זקנה חולנית, שכבר אינה מסוגלת לשרת את עצמה. עלידה מוצגת זקנה אחרת (تبילה), שמעצם ההתרשומות של הקורא נראית זריזה ובירה ביותר, שכן היא מספקת את כל צרכיה של הרובנית הוקנה. מכוח התרשומות זו אף עשויה הוקנה השניה להתקבל כצעירה יותר מהרובנית, המכונה "הרובנית הוקנה". על כל פנים, זו עשויה להיות ההתרשומת של הקורא מהתרחשות העילית הגלואה.

ואילו לפי העיליה התחתית השניה, השורה בכוח בתוך הראשונה, ניצבות לפניינו אשה זקנה ונברטה, והסבירה מטפלת בנברטה כאילו הייתה תינוקת. הנה, למשל, התייאר איך תבילה מאכילה את הרובנית.

הבאתי לך כף רוטב כדי גמיעת הפה. הגבייה ראנש יקירתני ואני אסעד את הכר. כךך קירתי. חבל בני שאין אתה דר בעיר ואין אתה רואה היאך הרובנית שתחיה מביריה משעה לשעה (קפט).

לפניינו ממש תיאור של האכלת תינוקת עם כל הפיטויים הילודתיים המתלוים לך, שהוא רק "כף רוטב כדי גמיעת הפה". וכן כל אופן הדיבור של תבילה הוא חיקוי לדבריה של אם (או סבתא) אל תינוקת קטנה. בהמשך משוחחת תבילה עם המספר, ותוך כך הוא מעיר: "הרגשת בעיניה של הרובנית שהיא מצירה שתלי מדברת עמי ולא עמה. נפטרתי והלכתי לי" (קפט). אם כן, המספר הרגיש, כי הרובנית-תינוקת מקנהה שסבתא מדברת עם אדם אחר. וכן באותו סגנון תינוקי מדברת גם הרובנית-תינוקת עם החתול: "דומה עלי שאתה נהנה מן החום יותר מני" (קפט).

באופן זה מתמשת בצורה מוחשת וחיה הזורימה של שני מסלולי העלייה, הזרומים זה בוגר זה: מסלול אחד זורם מדור תבילה הסבcta אל דור הרובנית

זקנה, שתחביה פח מים. מתפתחת شيئا, והזקנה עוררה את תשומת-לבו של המספר, עד שאולי אף ניצנץ רעיון במוחו לקחת אותה בנושא לסיפורו, אלא נראה שהחורים לא היה דרי חזק. המספר המשיך אל החכם, ו"ביציאתי ביקשתי לשאול אותך, זקנה זו שהראתה לי את הדרך מי היא" (קעט). משמע, רק "ביציאה" וגם אז ביקש לשאול ולא שאל.

אם כן, הפגישה הראשונה של המספר עם תחילתה הייתה מקרית שבמקרה וללא רושם מכירע, והראיה – שבפגישה השנייה עמה הוא אפילו לא זיהה אותה, עד שתחילתה "שחקה ואמרה, אי אתה מכירני" (קפא). מכל זה מבינים אנו, שהמספר מעוניין להסביר תשובתו למקורות ולרפיפות של הרים מהפגישה הראשונה. אולם כל זה רק במסלול המעשה, כדי להבהיר דוקא את המרומו במסלול ההשגחה, האומר שבעצם אכן יצא המספר, כדי לפגוש את תחילתה. ובמינווח פרויידיאני אפשר לנסה, שבמודיע פנה המספר אל החכם הירושלמי, בעוד שבבלתי-מודיע יצא הוא בעצם לפגוש את תחילתה. הרשות לעצמי בפתח הדיון להשתמש במינווח זה בשל המשפט הבא מיד אחרי הפרידה מהחכם: "לאחר כמה ימים שוב הלכת ליידר בשבייל זקנה אחת אלמנתו של רב" (קעט). במסלול המעשה אפשר לומר על משפט זה שהוא 'פוגום' מבחינה תחבירית, שכן הוא בעצם רוצה לומר, שלאחר כמה ימים הלאך המספר "שוב לעידר" והפעם "בשביל זקנה אחת", לעומת זאת הפעם הקודמת, שהלאך "לבקר חכם אחד מחכמי ירושלים". אלא שפה קרה מה שקרו אצל פרויד 'מעשה כשל' ואנחנו מכנים אותו 'טעות פרויידיאנית', שכן ה"שוווב" (—) בשבייל זקנה" מגלה שגם בפעם הראשונה יצא בעצם המספר "בשביל זקנה".

אולם כל זה מתגלה לו למספר בסיסים הסיפורה, لكن נחוור בעת למליך העילילה מתחילה על שני מסלולים, כפי שאלו התגלו למספר צעד אחר צעד. ובכו, המספר הלאך הפעם "שוב" אל העיר למען הרובנית הזקנה, כדי למסור לה שלום מנכדה שבתוכו הארץ. בעקבות ביקור זה הוא קנה במומו תגור ושיגר אותו לרובנית כמתנה מנכדה, וכעבורה זמו הלאך לאות אצלה את התנוור. בנקודת זו מפסיק המספר את תיאור רצף האירועים במשמעותם 'פואטיים':

וכאן צרכני להזכיר מעין הקדמה קטנה. אני מתוכין להגדיר שכחה של אחת מתוך גנותה של חברתה, כל שכן בספר מעשה העיר ויישוביה. גלגל עיניו של אדם מצומצם ואני יכול להזכיר עירו של הקדוש ברוך הוא. אם כן למה אני מזכיר את מעשה הרובנית, שככניתי נזדמנה לי אותה הזקנה (קפ-קפא).

לפנינו כאן בפירוש הקדמה 'פואטית' של המספר, המתלבט בבעיות של מה ואיך לספר את סיפורי. המספר מונה שני סוגים סיפורי: אחד של תיאורי הווי על "מעשה

שכמאותה לא ראיתם מימייכם" וכו'. כמובן, הפתיחה הזאת מתמקדת בהציג הגיבורה, ובהמשך ההציג-הפתיחה נאמר:

כל אדם נועד לו להכיר את מי שיכיר ובאייה זמן יכיר אותו ובאיו סיבה יכיר אותו. באיזו סיבה נתודעה לי? מעשה והלכתי (—) (קעט).

הפסיקת הזאת היא בפירוש פתיחה שנייה, הדנה בתפקיד שהוא עומד למלא כמספר על אותה זקנה שהחוצה קודם לכך, לעומת פיסקת פתיחה שנייה זו נראית ההציג הניל של אותה זקנה נאה שכמאותה לא ראיתם מימייכם" כמוין סיכון אפילוג של כל מה שראה ושם עת תחילתה, ומכך הוא מסיק ש"זקנה נאה שכמאותה לא ראיתם מימייכם".

בפניה סיכון זו כלפי הקהיל נועצה חוליות המעביר מהafilog אל הפתיחה. המספר הריאלייסט ראה חובה לעצמו להציג לפני הקהיל את "אותה זקנה שכמאותה לא ראיתם מימייכם". כך נוצרה הפתיחה הראשונה, וממנה לפתיחה השנייה, שבה המספר בעל תודעתה הייעוד מהרהור על האופן שהתגלתה לו תחילת, ומכל זה הוא מגיע לתפישה, ש"כל אדם נועד לו להכיר את מי שיכיר" וכו'. ככלומר, ההשגחה בחרה בו והודיעה לו בתור סופר את התפקיד "להכיר את מי שיכיר". יוצא שהפסיקת הזאת מהויה פתיחה לרוכב הפואטי שבסיפור, שהמספר הוא הוא גיבורו הראשי בתור דמותו המספר. ולשם הבנת השגחה זו שבחורה בו בתור סופר, המספר שבדבון את הספר ואת דרכיו ההשגחה מראשתם.

מהאמור נבין, שלכל אורך התיאור יהיה צורך לב לשין מஸלולים מקבילים: מסלול המעשה, המציג את הדמות תחילתה; ומסלול ההשגחה, שבו נרמזו המספר למשמעות המקרים והנסיבות, המבאים את המספר להבנת ההשגחה. ואם מסלול המעשה הוא תחליך של גילוי הרגוטי מהמקרי והצדדי עד להתגלות המלאה של הדמות, הרי מסלול ההשגחה הוא תהליך הדרגתית של הבנת משמעות המקרים, עד למסקנה הסופית, האומרת שההשגחה מכוננת את רגיל הספר, שילך להכיר את מי שנודע לו על-ידי ההשגחה שיכיר. שמע מניה, שבתמאש פיסקת הפתיחה השנייה אמנים יסופר באיזה אופן הובילו רגליו של המספר על-ידי ההשגחה אל תחילת, ובמקביל יימסר תחליך התגלות השגחה זו. בלשון ציורית אפשר לתאר את כל הספר בمعنى שתי רדיפות מקבילות: במסלול המעשה, המספר רודף אחר סיפורה של תחילת, ובמסלול ההשגחה הוא רודף אחר הבנת ההשגחה, שכיוונה את רגליו ברדיוףו הריאשון. מכאן שיש חשיבות מכרעת להתגלותה הראשונה של תחילתה לפני המספר, שהיא גם 'המקра' הריאשון.

הסיפור מתחילה במלים: "מעשה והלכתי לבקר חכם אחד מחכמי ירושלים שהיה דר סמור לכולל המערבי". כמובן, המספר, מתחייב מתקידנו, יצא לחפש סיפורו, ולשם כך פנה אל החכם הירושלמי. כשהשאל לכתובתו של החכם, נונתה לו אשה

במינוות פרוידיאני בשל הדרך שבה הוכנס האיזכור: המספר חזר על החלטתו 'לhippter' סופית מהרבנית ולפנות לתחילה שנייה במלה "ושוב", ש"ברם כל שהוא עניין לזכנה כדי לסתור". כך מתקבל כאן מבנה אנפורי ("ושובושוב") של שתי פיסקות המרגישות, שתהילה היא היא מתרת סיירור; כאילו בינהו מוסתר מהמחשה תבוניתית של ספירת הכלתי-מודע, "סופה" של ההשגחה, שדרך תהילה החוזר המספר לרבענית, כדי לחזור בעצם לתחילה, ש"עדין לא נשלמו כל הראותיו שהיו מזוהות לי לראותה".

על כל פנים, ברור שאחרי גילוי כפול זה יפתח המספר בראיפתו אחרי "אותה זוקנה החיננית", ובמקביל ישתרל להבין את משמעות של אוטם רומי והשגחה בדבר הרמוניות 'המקירות', שנודנו לו בדרךו לתחילה: החכם הירושלמי והרבנית זוקנה. ואכן, נראה שמיד נפתח 'המשחק' הגלוי כמעט של 'המקרים' עם המספר, כשהוא שומע מהן מעין שלוש 'פואטיקות'. השלב החדש מתחילה בפיסקה:

ערב ראש חדש הלכתי אצל הכותל המערבי, בדרך שאנשי ירושלים נוהגים, שבערבי ראשי חורדים באים להתפלל אצל הכותל המערבי (קפב).

לפנינו מעין פטיחה חזרות של הסיפור, אלא שהפעם הולך המספרisher אל הכותל המערבי, שם הייתה תהילה רגילה לשחות. הינו, המספרainer הולך הפעם "לבקח חכם מחכמי ירושלים שהיה דר סמוך לכותל המערבי", כי בעת הוא כבר יודע שלא החכם היה בעצם ייועדה של ההשגחה (וכמובן גם לא הרבענית), אלא הכותל המערבי, מקום הימצאה של תחילה.

ואכן, המספר לא רק מוצא שם את תחילה, אלא הוא גם עד להתגשות עם שוטר המנדט, שהמספר מסכם אותה בדרכיו אל תחילה: "יפה כוח עינייך מכל הבתוותה של אנגלי" (קפג). רוצה לומר, מכל הבתוותיהם של מנהיגי הצינונות הנסמכים על המנדט הבריטי. מכאן שהמספר ראה לפניו בכירור גיבורה של סיפורו, שנשלהה לפניו על-ידי ההשגחה. אך במקומות לחשיך בשיחה, אמרת תחילה: "אגלאג לאידך מצות בקיור חולים. הרבענית שתחיה חלהה. [—] אם רצונך בו ואראה לך דרך קצארה. נטפלתי לה והלכתי עמה" (שם). בפוגה זו עם הרבענית הזוקנה, אחר מילות נימוס אחותות, לכואורה מאולצות, של המספר, הרבענית עצמה מחזירה את השיחה אל תחילה. כך מגיע המספר אל השאלה: "מי היא תיל' זו?" (קפז), ואחרי דיבורים ורמזים, שעוררו את סקרנותו עוד יותר, הוא חוזר ומדגיש: "אפשר שתספרי לי משהו עליו" (קפח). כתשובה לבקשה זו מציגה הרבענית את ה'פואטיקה' שלה:

אם אפשר כלום יקל לי, או כלום יקל לה? אני איני אוהבת סיירוי מעשיות. מדברין קורי עכbias לקורי עכbias ואומרים מעשה טרקלין הוא (קפח).

העיר ווושינגטון, שמננו, כמסתבר, הוא כבר סילק את ידיו, מפני ש'גלאג עינו של אדם מצומצם ואינו יכול להזכיר ברוך הוא"; ואחד הוא סיירוד 'טיפוסים' של מעין 'זה בצד זה', אך הפעם, כבריוו, אין הוא מתכוון לכך, אלא שתוך כדי הלאו' יוצאת העימות בין ה'טיפוסים' כממלא, וזה עוד מתחזק על-ידי קר, "שבכニיסתי נודמנה לי אותה זוקנה". מהנהמר אפשר להבין, שהמספר עשו לראות ב"אותה זוקנה" (תחילה) מעין רמו מעת ההשגחה, שעליו בכל זאת לספר על זו בצד זו. עגנון נocket כאו דרך מיוחדת לשם יצירת רבדים. הוא מצהיר, שאין הוא בא לספר את שבחה של מtower גנותה של השניה, אלא שהzechraה עצמה כבר עשתה את זה. באופן זה כבר התקבלו שני רבדים: רובר הzechraה, ומתחתיו רובר הczownה. אולם מתחת לרובר הczownה חזרות ומתחארת בכל זאת (כפי שנראה בהמשך הדברים) הzechraה, שלא הצגת שבחה של זו מtower גנותה של זו היא עיקרו של הסיפור. כמובן זומר נודמנה לו למספר שוב "אותה זוקנה", וזה עורר את המספר שוב להקדמה 'פואטית' קצרה:

אחר שפירשתי מן הרבענית אמרתי לעצמי, אף אני סבור שייצאתי ידי חובתני שליחתתי לה כזית תנור ושוב אין ציריך לילך אצלך. לפוך זהדגשה שליב.—יב. זוקנה אצלה, על ידי אותה זוקנה החיננית, שעדיין לא נשלמו כל הראותיה שהיו מזוהות לי לראותה. ושוב צריכני לומר, אין רצוי לספר כל שאירעعني באותו הימים. מרובים עניינו של אדם, ואל מל' באנו לספר אין הפה מספיק. ברם כל שהוא עניין לזוקנה כדי לספר (קפב).

הקטע הזה מבקש שיבחנו אותו לפי תוכנו ואחריך לפי מבנהו. לפי תוכנו, המספר מהරהרכאן בשני מסלולי המתරחש: במסלול המעשה כאן מפנה במחלק הסיפור, כי המספר מתחילה להבין, שלא הרבענית רואה לסיפור שלו, אלא "אותה זוקנה" היא הרואה לסיפורו. ואילו במסלול ההשגחה סוטה כאן המספר מהרצף, והוא מביא הרהור מה"סוף", ש"לסוף חורתி אצלה", על ידי אותה זוקנה החיננית, שעדיין לא נשלמו כל הראותיה שהיו מזוהות לי לראותה". לפניינו כאן משפט סתירה אירוני עגנוני מעניין: המספר בא לסיג את הנאמר, שהוא נפטר סופית מהרבנית בכך שלבסוף כל הראותיה שהיו מזוהות לי לראותה. לפניהנו כאן יחוור על-ידי תחילה אל הרבענית, כדי לחזור מהרבנית אל תחילה.

במרקם האלה יש מקום לשאלת על משמעות האיזכור של ה"סוף" דהוא כאן. ורומני שלך חייכים להשיב, שהמספר מעוניין לرمזנו כאן על שלב בתהילך התעוררותה של המודעות לנוכחות ההשגחה. הרשיתי לעצמי להשתמששוב

لتיריים", שביהם ראה את תילוי, אלא במקום זה "מצאנו אותו חכם ומשכני לבתו" (שם). לפניו הופיע מפתחת הסיפור: ביציאה הראשונה הרך המספר אל החכם ונודמנה לו תהילה; כעת הלהך, כמושער, לפגוש את תהילה וממצא את החכם. אולם במטול ההשגה אפשר לומר, שהפעם הרך לפגוש את החכם, כדי שיפטור לו את تعالומת סיפורה של תהילה. ואכן, לקרהת סיום הביקור נאמר: "כשעמדתי לילך בא בעלת הבית ואמרה לבעה, שכחתי מה שהבטחת לתילוי" (קצת). הפסוק הזה שולח אותנו במפורש לסומו של הביקור הראשון אצלו, שם נאמר: "ב'יציאתי בקשתי לשאול אותו, זקנה זו שההאתה לי את הרוך מי היא" (קעט), ואכן אל השאלה הזאת הוו המספר עכשו: " אמרתי לו, מתכוין אתה לאזנה זקנה שההאתה לי את ביתך" (קצת), הינו, את הדרך לבית החכם ב��rst הראושן. אם כן, לפניו בפירוש מעגל חור של המספר בהיפוך סדר, וכל מה שבקיש אן והודח עליה עכשו בתחום המודע.

על שאלהו של המספר "אמור לך מי היא" (קצת), החכם הירושלמי מציג איזו 'פואטיקה' נטורליסטית בתיאור עיסוקיה של תהילה, ואת תפישתו הציונית הדתית המודרנית הנ"ל במשמעותם של שני השמות – תהילה-תילוי – כשמות ישנים-חדשים, המכילים את התקופה מהגן בעל חידושי הרויים עד ימינו. מכאן מסיק המחבר, שתהילה, ומה שהוא עוד יותר עלילת תהילה והרבנית, עשוות לגולם בהוויתן תקופה של חמוץ-שת הדורות האחוריים בתולדות ישראל. בעת נודע לו מפי החכם פלא חדש, בדבריו: "הפלא ולא, מיום שאין מכיר את תהילה לא בקשה מגני דבר ולא שמעתי שביישה דבר מארם" (קצת). מכאן בין, שגilio זה של ההשגה באמצעות החכם הירושלמי, שתהילה מבקשת לראות את המספר (כאילו המספר בא לחכם וממצא את תהילה, כמו שקדם לכך בא אל הרבנית ומוצא את סיפורה של תהילה), הגבר עוד יותר את רדיפתו של המספר אחר סיפורה של תהילה ואחר משמעותו.

### סיפורה של תהילה

לשם הבנת סיפורה של תהילה יש להתחליל אותו לא מהרגע שהתחילה תהילה לפירוש לפניו המספר את סיפורו היה, אלא מהרגע שסגרה את פיה מלספר אותו, ועל בקשו של המספר: "ספר לי מאותם הדברים הטובים" היא מציגה מעין 'פואטיקה' משלה:

כשהייתי תינוקת פטפטנית הייתה. ממש מקימה ועד לשכיבה לא פסק פטפט מפי. היה ז肯 אחד בשכנותי. אמר לאותם שהיו שמחים על פטפטוי, חבל על תינוקת זו, אם היא מבובות כל דבריה בילדותה, מה ישTier לה לזקנתה. נפל עלי פחד ויראתי שמא למהר אני אילמת. לימים ירדתי לסוף

בדרכי הרבנית יש לשים לב למ'ה ול'איך'. מבחינת המ'ה' מובעת כאן מעין 'פואטיקה' תועלתית תכליתית: הסיפור בא להקל על מי שמספר אותו, או לכבל הפהות על מישוא. لكن נתפשת הספרות הבלתי-תכליתית כ"טרקלין", העשייה מהרבתקת "קורין עכבייש לקורין עכבייש". ואילו מבחינת ה'איך', הרבנית אכן מצטיירת כאמנית בועלת לשון ציורית מענינות, שככל משפט שלו הוא אידיום ציורי צבעוני, ועל כך עוד נוראיב בהמשך הדברים. על כל פנים, על אף סירובה מתקבל מהברקוטיה האידiomטיות סיפור מרטתק, שהוא סיפורה שלה ובחלקו גם סיפורה של תהילה, שכן, כאמור, אביה של הרבנית היה חתנה של בת תהילה. אולם בעוצמה של נקודה מרתקת זו נקטע הסיפור ב"הם, הנה היא באה" (קפת).

מכל זה יובן, שהמספר יגביר עוד יותר את רדיפתו אחר סיפורה של תהילה. וכך מוחזרים אנו שוב אל שני המסלולים: במסלול המעשה ירדוף המספר אחר תהילה ואחר העלילה, הקשורה בכתבה, ובמסלול ההשגה עשויה המספר לעמוד לפני בחינה חדשה של המקרים והנסיבות שהפגישו אותו עם הרבנית ועם תהילה, הינו, של משמעות הזיקה בין שני הסיפורים. לשם כך עשוי המספר לחזור למקורה הראושן – לפגישה המקראית הראושנה עם תהילה כשהיה בדרכו אל החכם הירושלמי.

בינתיים חלה פניה לעניין צדדי: המספר מוביל תירירים. לכואורה, פניה זו מהוות ניתוק מהחומר הסיפוררי, אלא שבין היתר אנו קוראים, ש"פעם ושתי פעמים כשהלכתי עמהם לעיר להראותם את הכותל המערבי מצאת את תהיל. אם אני טועה נתחדש בה דבר, שכל הימים היהת יוצאת בלי מקל ובאותם ימים היהת נשענת על מקל" (קצת). לפניו כאן בפירוש המשך שני המסלולים: במסלול המעשה נודמן למספר תירירים, ומוכן שצරיך להראות להם את הכותל המערבי. אך במסלול ההשגה, או הבלתי-ימודע, הוביל המספר תירירים, כדי להזדמן אצל הכותל המערבי, שם עשוי היה לפגוש את תהילה, וכפי שיטבר בהמשך, אולם לפגוש גם, או בעיקר, את החכם הירושלמי, ש"זר אצל הכותל המערבי". אולם בינתיים "מנפי התירירים לא נתעכבות עלייה. הרי לראות את הארץ באו, ולא לשם זקנה אהות שלא נכתבת בתכנית שלם" (קצת).

בהמשך אומר המספר: "משיצאו התירירים מירושלים ראייתי את עצמי כאדם שאינו יודע מה夷שה". כמובן, המספר לא ידע איך להגיע להמשך סיפורה של תהילה, שאינה מוכנה לספר אותו. והוא ממש, "גסתי לחוור לעבודתי ולא חורת". פסוק זה אומר, שהמספר, שהכתיבתה היא מקצועו, ניסה לחזור לכתיבתה ולא הצלה, כי המשך סיפורה של תהילה והבנתו נהף למען דיבוק שלא ניתן לו מוגן.

מכל האמור מובן השלב הבא: "עמדתי והלכתי לעיר וסירותי כל המקומות שהראיתי להם לתייררים" (קצת). רמנני شبzieiah זו מתחיל מעין מעגל חור של הסיפור, אלא בהיפוך הסדר: המספר הולך " לכל המקומות שהראיתי להם

ב"המורים היהודים שהיו מוחזקים לאפיקורס" מרים המשכילים היהודים, שככלפיהם הטicho בעצם את אותה טענת אפיקורוס, שדור אחד או שניים קודם לכן הטיחו המתנגדים כלפי החסידים. משמעו ששתיהן החוליות נעות ביסודות שונים באותו יוצר המחלוקת. הדבר הביא לידי כך, שהחסידים העדיפו לקחת לבנותיהם מורים גויים מאשר יהודים משכילים. הסוף היה, שהבת ברחה מתחת להזפה והתנצרה.

על-ידי מחולקות מקיפות אלה היו גם ספייחי מחולקות, שהיו גם כן חוליות בשירות החטא והונשנה ביהה של תהילה. אלה הן המחלקות שבין החסידים לבין עצם, שבגללן לא יכול היה בעלה של תהילה למצוא את שרגא, כדי לבקש ממנו סלייחה. שכן תחילה עבר שרגא מרבי לרבי ואחריך "החמיץ" שרגא ונעשה מתנגד" (רב). אגב, יכול להיות שהבייטוי "נעשה מתנגד" בפי תהילה, ממשעו שהוא עשה משכיל, כי בתקופה זו בಗлицיה כמעט לא היו 'מתנגדים' במובן המקובל של המונח זהה. על כל פנים הביטוי "החמיץ" אכן תופס לגביו. אם נשיך שרשות זו של כיתות ומחלקות בישראל הרי נגיעה ממילא לחוליה הבאה, היינו לציווות, שנדרפה גם היא, מצד אחד על ידי החסידים ומצד אחר על ידי המשכילים, שכבר היו בדרכם להתבוללות.

מכאן מגיעים אנו לרדך ה'תיקון' של תהילה: כדי לכפר על יוצר המחלוקת, שהיא מקור ופתח לשירות האסונות האישיים והמשפחתיים, תהילה הולכת אל הזרם החדש (לא רק ישראל) ומביאה עמה אל החדר את כל התוכן הסוגוני של היסודות הערכיים שבחוליות הקודמות ייחד. כך אמרה היא להביא לידי 'תיקון' את העול התהיטורי ואת העיתותים החברתיים והאישיים, שהתחוללו בגלגולן של אותן החוליות. ואכן, 'תיקון' זה היה מיסודה של הציווות (כהסבירו של החכם הירושלמי), שכן גם הציווות שאפה לסייע בקיומה את תוכן הסוגלי של היהדות היסטורית.

זו היא ממשמעות ספרורה של תהילה: היא מבקשת סלייחה משרガ בטענה, שהיא כבר נענש על העולות והעלבונות שגרמה לו, אולם בעיקר היא מנמקת את הסליחה בכוונות תיקונה; 'תיקון' שאינו מובלט בספרה, אבל נובע מדריבורה ומעשייה לכל אורך הספר, והוא: היליכה לקראות מזינה של הישן והחדש. ובדרומה החיננית תהילה מגלה את המזינה, ממשמעותה היא: המעשה המנוגד לכל מחולקת.

בנוקורה זו מגיעים אנו לשאלת השאלה: מהו היחס בין המודל ההיסטורי של תהילה, למגלמת את הגלגול' של כהומת הדרות האחרוניות בישראל, ובין האשאה הנדריה אופן משלב מודל ה'תיקון' בדרמות נעללה זו. כמו כן, מה הוא הקשר בין המודל ההיסטורי ובין העלילה כפולת המסלולים, על דמיותיה השונות; ושוב, באיזה אופן משלב מודל ה'תיקון' בעילית תהילה – הרבעית החזקנו מלמדים טובים לבניינו ומורה נכricht לבנתנו, שבאותם הימים היו יראי השם מרחכים את המורים היהודים, שהיו מוחזקים לאפיקורסים (ר).

דעתו של חזקון [...] הרגلتني עצמי לבדוק כל מלאה אם צריכה שתיאמר ונוגatti קיומו בדיור. ומתוך שהנוגatti קיומו בדיור נשתייר לי אווצר של דבריהם. הארכיו לי שנותי עד שאגמור אותם הדברים שказובין לי (קפה).

המספר שומע כאן תפישה ספרותית ממש, שעשויה הייתה להעמיד אותו שוב לפני הספק, אם כוונתה של תפישה זו היא לא-איספור, או להיפך – לסיפור שאף עליה על סיפור, סיפורו שהוא החיים עצמו. מבחינה זו ראוי לשים לב לסימן: "נשתייר לי אווצר של דיבורים. הארכיו לי שנותי עד שאגמור אותם הדברים שказובין לי" (ההרצשות של י.ב.). וכך, למי תפישה זו קיימת והות מוחלתת בין דיבורים לדברים, כביכול "דיבורים" ו"דברים" חד הם, ולכנון לא יכולה לספר את סיפורו במלמים. אך מכיוון שהוא הולכת למות, היא כבר רשאית, או בمسلسل ההשגתה היא אףלו חייבת, לספר את סיפורה.

לפי כל היסמין, ספרורה של תהילה עשויה רושם של סייפור-גORLD: בן אחד מת, או חלה במחלה סופיה מות, שלושים יום לפני הברמיצה (רא); בן שני מת לפני הברמיצה (שם); הבעל המתנגד, שנitinן לתהילה במקומם של שרגא החסיד, עשה לבסוף חסיד, ושרガ החמיץ נחפץ למתנגד (רב); הכת ברחה מתחת לחופה והתנצרה, וטהילה מטפלת בנכתרו של חתנה של הבית. אולם דומני שככל היותר הנראים כמשמעותם של הגורל, משמשים בעצם רק עטיפה אגדית-ימיתית של הספר, שאינו נפתח באיזו גוירה של הגורל, אלא באיזה מעשה הطا, שפתח את שירות האסונות הגורליים. כמו כן אין הספר מסתים בקטסטרופה,quam בסייפור-גORLD, אלא בנצחון הגיבור. מכאן שלפנינו מעין סייפור-גORLD על פי המוכנות של הطا, עונש וכפרה. משמעותו של הספר נעצה איפוא בכבר, שתהילה מגלה בדמותה את החטא, את העונש ואת המאמץ לכפר על החטא, או להביא לתיקונו.

נראה את שירות הדברים: החטא הראשון היה העלבון הנורא והעול האיום שנעשה לנער שרגא (שהתהילה כה האבה) ולמשפחה. חטא זה נוצע במחותו של יוצר המחלוקת שבין מתנגדים לחסידים. בתקופת הראשית של הופעת החסידות عمדה בראש המלחמה הזאת הנציגות המוכרת של העם – רכבים, ראש קהיל, נגידים – שהתנגדה לכל זרם חדש בעם. החטא השני היה לאורה עניין שונן, אם כי בעצם גם הוא מהו זה חולייה באותה שירות החטאים, וגם הוא נוצע באותו יוצר המחלוקת – הדריפה של תנועת ההשכלה על-ידי מתנגדים וחסידים כאחד. חוליה זו תופסת בספרותה של תהילה רק משפטיא אגב אחדים. בתיאור החינוך של מרים, כתה, נאמר:

החוקנו מלמדים טובים לבניינו ומורה נכricht לבנתנו, שבאותם הימים היו יראי השם מרחכים את המורים היהודים, שהיו מוחזקים לאפיקורסים (ר).

המספר את תהיילה ואת אופן דיבורה ניתנת להבין, שזו היונה המכירה לראות בכל תופעה, ובאדם הקשור בה, את נקודת החן שבם. והתקינה הזאת אמן מתתקנת אצל תהיילה כמעין טבע שני שלה, המאנצ'יל על כל שר חכונותיה.

לפניהם שאציג את הדוגמאות מתוך הספר עצמו אביה בינו מהסיפור 'הנשיקה הראשונה' ('קשת', כ [1963], ע' 5–8). שני סיפורים אלה קשורים בלבד כי בחותם מוטיביים, אך לענייננו נוגעת בעת החינניות, המאפיינה שם בתיאור העיניים של הדמות המרכזית, בהקשר מקרואית מלודี้ לשם הספר השימוש בביוטו זה. הנה אומר שם הספר: "וזלמלא לאו של ולא תחנן, לא תיתן להם חזון, היתי אומר חינניות ומטוקות היו". אם כן, 'חינניות' גוזרה מפירוש התלמוד, המובא גם על ידי רשי, על ולא תחנן" (שם מודרך בשבועה גויי ארץ ישראל).

למצוא נקודת חזן אצל האויב שלו (שם מודרך בשבועה גויי ארץ ישראל). בעת לדוגמאות: בשיחה שלפני האחורה מספרת תהיילה על פטירת הרבנית ומציינת, ש"עד שהחציאוה נושא המטה, ובאי שבא ונפל לו את התנו" (קצת). אין ספק שהוא ציריך היה להישמע כמועשה מגונה, אך הסיום של המשפט הוא: "רוואה אתה בני [—], אדם עושה מצוחה, והמצוחה עושה מצוחה. אתה עשית מצוחה באזת עניה והמצוחה עצמה עשתה מצוחה באדם אחר". משפטים אחדים קודם בכך תהיילה משבחת את הזמנים הקודמים לעומת זמנים האחוריים, ש"עכשו הכל בחולים, הכל ממהרים ורצים". לבארה, הרוי זו תקונה לא-ארצوية, אך מיד היא מוסיפה: "מרגילים עצם לרווח, שאם יוכו יורכו לקראת המשיח" (קצת). אונ, למשל, אחריו המאורע עם השוטר ליד הכותל המערבי אומר לה הספר: "את זקנתי נת ענייך באוטו רשע ובטلت את מזימותיו הרעות"; על כך היא עונה: "אל תאמר כן, גוי טוב הוא, שראה בעצרי והזהיר לאו זה שרפפה" (קצת). או כשהספר אומר לתהיילה בפיגישת המקראית השניה: "וים צונן היום, יום גשמי ורוחות, ואני עומד ומעכבר אותך בחוץ", עונה תהיילה "בלשון חיבאה": "כבר ראיתי קיריות גדולות מאותן שבירושלים, ולענין רוחות וגשמי, עליהם אנו מודרים ואומרים משיב הרוח ומורייד הגשם" (קפא). אונ, למשל, בראשיתה של אותה פגישה לא הביר הספר את תהיילה, "שכחקה ואמרה, אי אתה מכירני. הרי אתה הוא שבקשת לטלטל את פחי בשאלכת אצל איש פלוני", ועל כך מגיב הספר, "את היא שהראית לי את הדרך" (שם).

כל אלה הן רק אמירות אחרות מדברות מאור, שהספר מביא מפה של תהיילה, ומאלת ניתנת להבין, שהספר שואף לעמוד על סודה של 'חינניות' זו, במיוחד לאחר שהסתבר לו, שאין זו אצל תקונה מולדת, אלא נרכשת, ועל כך הוא תוהה: "מהיכן באים לידי הכנעה שכזו" (קפה). הספר גם מבקש לעמוד על מידת הטבעיות של תקונה זו. ואכן, את התשובות לכך הוא מקבל מתוך סיפורה האחורי של תהיילה. ממנו מסתבר לו, שהחינניות היא היא ה'תיקון', שכן היא הפוכם של כל הקווים המביאים למחלוקת, שהרי בעלי המחלוקת רואים במתנגדיהם

הokane. לבסוף, עשויה להישאל גם השאלה על חשיבותו של המסר של אונ 'תיקון' לגבי הספר כסופר. כדי להסביר על שאלות אלה, علينا לשוב לא-פיילוג, שהתגלגל בפתחה של הסיפור:

זקנה אחת הייתה בירושלים. זקנה נאה שכמותה לא ראיתם מימייכם. צדקה הייתה והכמה הייתה וחיננית הייתה ועננותנית הייתה. אור עיניה חסד וرحمם וקמטי פניה ברכה ושלום.

אם נתבונן בפסקת פתיחה זו יתקבל הורשים, שבסיום הסיפור סיכם לעצמו במספר את תוכנותיה של תהיילה אחת לאחת, כדי לבחון אותן מחדש. גנסה איפוא להתבונן ברשימת התוכנות. שלוש מהן – צדקה, חכמה ועננותנית – הן תוכנות ידועות וכמעט שigeriaות בתיאור של דמיות נשים צדקניות זקנות. ואילו "חיננית" לא רק בולטת ביחסה ובחדושה בתיאור דמיות מעין אלה, אלא גם אין אנו יודעים את פירושה המדוק. לבן, דומני, רשאים אנו לשער, שביעיקר הולך הספר לבחון תקונה זו. ואכן נראה, שאחת מנקודות התוරפה של העלילה היא התרפרשותה של תוכנות החינניות.

הסיפור נפתח ב"מעשה והלכתי לבקר חכם אחד מחכמי ירושלים". בדרך אריע העשה עם פח המים, וביציאתו מן החכם אומר הספר: "ביקשתי לשאול אותו, זקנה זו שהראתה לי את הדרך מי היא, שמאור פניה שלום וחיכת קולה נחת רוח" (קעת). הבדיקה זו נראית כללית וכמעט שטוחה. היא הולמת את המשפט המשכם של פיסקת הפתיחה: "וקמטי פניה ברכה ושלום", ללא ההשלמה של המקבילה הטרגית המסתוררת ב"קמטי פניה", ועוד יותר ב"אור עיניה חסד וرحمם".

במהשך אמנים יסתבר, שהבחנה זו ביציאה מהחכם הירושלמי אינה שטוחה כלל, אך בינוים נראה את הבדיקה, העולה בשאלתו של הספר אל הרבנית זקנה: "אם לאו זהה זקנה חיננית את מתקונות" (קפא), ועל כך עונה הרבנית: "אם חיננית היא אני יודעת, בעלת מעשים ודאי היא". מהתמקחות זו על החינניות מסתבר, שאכן זקנה הבדיקה היחודית של תהיילה. בין היתר רק נציג, שהספר לא קיבל את התנגדותה של הרבנית, ובאחד הקטעים המבואים הוא חזר ונדגיש כאלו בכוונות מכובן: "לסוף חזרתי אצלה, על ידי אותה זקנה החיננית" (קפא). מכאן נבין, שברדייטו אחר סיפורה של תהיילה ירצה הספר להסביר את סוד החינניות, שהיא עשויה אולי להוות את עיקרו של ה'תיקון'.

ובכן, מה היא החינניות? ברור, דומני, שלשם בירור תקונה זו אין לנו לחפש במילונים, כי אם בתיאורי השינויים של הספר את תהיילה. למשל, אם נבחן שוב את דברי הרבנית זקנה: "אם חיננית היא אני יודעת, בעלת מעשים ודאי היא", יסתבר, שהחינניות היא תקונה שמעבר למשמעותן של נשים צדקניות, ותקונה זו מקנה מעין מימד נפשי חינני למשעים עצמים ולעוšíים. ואכן, מכל תיאוריו של

זה אפשר למצווד בדרכי תהילה על ה'פואטיקה' שלה, שכבר צוטטו בחלקם לעיל.  
על שאלתו של המספר היא עונה:

כשהייתי תינוקת פטפטנית הייתה. ממש מקימה ועד לשכיבה לא פסק  
פטפט מפי. היה ז肯ן אחד בשכנותי. אמר לאותם שהו שמחים על פטפטוי,  
הבל על תינוקת זו, אם היא מבוגרת כל דבריה בילדותה, מה ישTier לה  
לזקנתה. [...] לימים ירדתי לסוף דעתו של הז肯ן [...]. הרגلت עצמי  
לבודך כל מלה אם צריכה שתיאמר ונגנת קימוץ בדיבור (קפה).

מוירדי זה שומעים אנו ראיית מפי תהילה, שבתחום הדיבור היא עצמה הייתה  
בעבר הניגוד המוחלט של מה שהיא עכשו. ואם נדריך במילים אפשר גם לעמוד  
על טיב הניגוד, שהשומעים היו "שמחים על פטפטוי", היינו, תהילה הייתה  
מחוננת בכישרונו דיבורי סיפוריו. והרי זו היא הסגולה החיה ריבונית הזקנה,  
שפתח דיבורה היא מעין תשbez של ניבים עסתיים צבעוניים, ועל-פירות גם  
ארסיהם. על נקודה זו כבר עמדנו, ולשם המחת יתר נסיף עוד אמרות אחדות  
מבין רבות. למשל, על דברי העידור של המספר שברוב יהיה חם, עונה הרובנית:  
עד שלא TABOA הנחמה, יצא הנשמה" (קפ); על התנור היא מגיבה: "חנןר לפי  
הדור והדור לפִי התנור" (קפב); על נכרה שאיננו כותב היא אומרת: "סביר הוא  
שמאחר שליח לי ביות תנור כבר יצא דִי ווּבָתוֹן" (יש לציין שעיל 'מליצה' זו  
חויר גם המספר). על נשות ירושלים היא אומרת: "כמה נשים צדקניות יש  
בירושלים שהן מזומות דבריות תפילות ותחנוגים" (קפו), ואת גילה של תהילה  
היא מתארת כ"חbillot חbillot של שנים על תפיה" (שם). וכשהרבנית מרגישה  
שהמספר רוצה להסתלק ממנה היא אומרת: "לא הספיק מנקה האروبות להכנס  
לתוכה/arobaher וכבר פנוי מפופיות" (קפה); כאן לפניו לא רק אידioms צירוי  
מעניין, אלא הוא גם משתלב עם התנור בהקשר העלייתי של המספר עם הרובנית.  
אימרות אלה דין כדי שנוכל להזכיר מהן על טיב 'פטפטוי' של אותה תינוקת,  
שכלום "היי שמחים" לשומו, היינו, כולם היו צוחקים מ'חוכמותיה' המברחות.  
מכאן מגייעים אנו למשמעות ה'תיקון' של תהילה: היא החליפה את הניבים  
הצבעוניים העיסיים והארסיים במזרחי תהילים. כמו כן מבנים אנו את  
סמכות הפרשיות בין מותה של הרובנית הזקנה ובין החלטתה של תהילה לסייע  
את היה, כאילו בכך השלים את ה'תיקון'.

### המספר הפואטי באפילוג של הספר

בנוקדה זו של חילוף השנינה והארוניה בתהילים מגיעים אנו למסר הפואטי של  
הספר. רמז לכך כבר מצאנו באחת הפגישות הראשונות, כאשר בעת הקשبة

רק את הצדדים השליליים של הדברים, בעוד שהחဉוונות מבליטה את הצדדים  
החיוביים שבהם. יוצא שה'תיקון' העצמי-האופי של תהילה, מתמצה בהפקעת  
שורש ה'חטא' שפתוח בשרשורת הפורענותו, ובמקום מחלוקת השרה תהילה  
שלום. מכאן שהבחנה השטוחה לכ准确性 בהרהורו של המספר בשעת יציאתו מן  
החכם הירושלמי על זו ש"מואר פניה שלום וחיבת קולה נחת רוח" (קעט)

מתקבלת ברובד המעמיקים לתפיסה המדויקת של תהילה.

לפי זה מתתקבל כל הסיפור כמעין סיפור-הידעה, שאת פתרונו מוצא המספר  
לבסוף בסיפור בתוך סיפורו: הסיפור של תהילה ובתוכו הסיפור של המספר.  
בסיפור הראשון מגלת המספר את ה'נסיגנות' הקשים שבאים נתנטה אישיותה  
של תהילה עד להתגבשות תוכנות החינניות, שהיא יכולה למצוא בכל תופעה  
את נקודת החן. מכאן נבון, שבסיפור זה של תהילה עשוי היה המספר לנסות  
להתחקות אחר סודיה של תוכנה זו.

### תיהלה והרבענית הזקנה

לאור הנאמר יש לשוב ולבחון את היחס שבין שתי הזקנות. למטה כבר דובר  
על העratio של המספר, שהוא שלול ממנה ובנה, שאין הוא בא לומר את שבחה  
של אחת מתוך גנותה של השנינה. והנה, גם ההערכה וגם שלילתה – שתיהן  
נכונות. מסתבר שציר הניגוד בין הזקנות סובב סביב הchnigniyot. ואם פירושה  
של החינניות הוא למצוא את נקודת החן בכל תופעה, הרי הרבענית הזקנה היא  
ניגודה המדוקיק של תהילה, אחד הביטויים לכך הוא עצם סירובה להורות בתוכנות  
החינוךיות של תהילה, ודבר זה אכן מדגיש המספר בדרךו לביקורו השני אצל  
הרבענית, "דרך היילובי הרהרתי", ברכבת הודיעיה ודאי לא אשמע מפה. לא כל  
הנקנות שות. זו שחראתה לי את ביתו של אותו חכם נוחה לכל אדם וזה ששיגרתי  
לה תנור אינה נוחה אפיו לממי שמקש טובתה" (קפ). ככלומר, הרבענית הזקנה  
היא ההתגלמות הקייזונית של מזוזה המחלוקת והפילוג.

מכאן מגיעים אנו למשמעות ה'תיקון'. תהילה לא רק צריכה לשורת את  
הרבענית הזקנה, שהיא פרויו של 'חטא' המחלוקת, אלא היא צריכה למצוא גם  
בדמות זו, המשוללת כל חן, את נקודת החן. אולם בכך עדין לא מיצינו את  
כל הטמון בעיליה זו שכן שתי הזקנות. מסתבר שהרבנית הזקנה לא רק מגלה  
מעין מדיום של 'תיקון' בשביל תהילה, אלא גם את המראאה, שבתוכה היא רואה  
את עצמה. כאילו הרבענית הזקנה היא תהילה שלפני ה'תיקון', שהרי בתהילה  
התמשו כל הליכי המחלוקת, ואו גם היא לא הייתה נוחה לכל אדם. משמע, כל  
מההו של ה'תיקון' מתמזה ב מהפרק השורשי של יציר שהיא טבוע בנשימתה של  
תיהלה, וعصיו הוא מגולים עד לידי קייזוניות ברכנית הזקנה. רמזימה לא'גלו'

כמובן, ההציגו הסופית באה שוכ להציג את משמעותו של "החכם הירושלמי", בעל הפואטיקה הנטורליסטית, היודעת הכל אך אינה מבינה דבר; כמו ש"חכם" לא הבין את חיה נך לא הבין את מותה. החכם "יאא שאני תמי". חסיף ואמר, אתה תחייה. אתה צדקה עזבה אותנו". כמובן, המספר תווה על משמעות הדברים, ואילו "חכם" מציג מחדש את העובדות: "אתה תחייה. אתה צדקה עזבה אותנו" (כמו שהציגה למשלה כ"צדקה פשוטה" ולעדות מנה ופירט בארכיות את עיסוקיה). הפגישה והפרידה מ"חכם" מביאות את המספר למעין סיכום:

נפטרתי והלכתי לי, כשהאני מהריר והולך, תהלה נפטרה והלכה לה, נפטרה  
והלכה לה (רו).

בפסקה זו יוצר המספר בפירוש שני סיכומים אנלוגיים – שלו ושל תבילה – ושניהם סובבים על ציר של שני פעלים: 'גפטער'-'הולד', בשינויים זמניים. לגבי עצמו המספר מסכם, שהוא נפטר מהחכם ולהך, "מהריר והולך" וממשך להרהור, רצוננה. בשתבילה מגיעה לסיום של "נפטרתי והלכתי לה, נפטרה והלכה לה". ההציג האנלוגית של "נפטרתי ומהחכם" והלכתי לי" ליעומת "נפטרה והלכה לה, נפטרה והלכה לה" מקנה את משמעות העומק לתהלה נפטרה והלכה לה". כמובן, ברור שאין המספר בא להודיע לנו שהוא היורה והלך ווירוח על כך, שאשה בת 104 מותה, אלא היורה על הדרכו שהיא "נפטרה" מהעולם: משרגא, מהרבנית הקונגה (מכאן מבינים אנו כבר הסתיים, לכן על המספר ללבכת, אבל סיפור הייעוד), הסיפור שהחגשה הוועידה למספר – להכיר את סודה של תבילה, היינו את סוד החינניות – זה עיינן לא הסתיים. ממש, אידי-עלבי שתבילה נמצאת בדרך האIRONה, אין המספר בטוח בשלימותו של החינניות שלא אבק אIRONה. ואמנם התבילה הזאת מרווחת בסיום. אחרי שיצאה תבילה מגש"א אמרה שוכ: "חוור לעסקיך בני". ועל כך באה שיחה זו:

מנוחת השקט הייתה בחדר, בכחדר התפילה לאחר התפילה. ועל קרקע החדר ניגרו שירי המים שטיחרו בהם את תהלה.

פישקת הסיום כוללת שני משפטים. הראשון מציג את קו הבדיקה של החדר ושל האוירה בו, "התפילה", כמובן, שבמגע עם המות עצמו, שעדרין היה שרוי בחדר, הכיר המספר בשלימות סיפור חייה, שהגיעו לתיכון, היינו, 'חינניות' – ללא כל חיצזה אIRONה – כמו התפילה וספר תהילים. מכאן שהפואטיקה על והות בין 'סיפור' ל'חיים' או בין 'דיבורים' לדברים' היאאמת, כמו החיים והמות עצם.

לאפין דיבורה של תבילה מהרור המספר: "מהיכן באים לידי הכנעה שכזו" (קפה). כמובן, הכנעה כזאת של האIRONה, שהיא חישוף ארטיסטי לעגני של חולשות הזולת, המסתתרת מאחוריו מסכה של כפל משמעות שבתוכנת החינניות, הרואה בכל תופעה ובכל אדם, ואפילו רבכנית, רק את נקודות החן. השאלה העשויה להתעורר בפגישתה האIRONה עם תבילה היא איפוא, הגם "הכנעה" זו אינה מכסה על כל צילה של איו אIRONה תחתית שבתחתיות.

בכך מגיעים אנו לסתופה של תבילה. השאלה נוגעת לא רק למוטות עצמו, אלא בעיקר בדרך ההליכה אל המות. נראה שהתחיה על העניין האחרון אמן מהוות אפילוג של הספר. באפילוג אני מתכוון לסיום של אחר הסיום, המתויד אותנו שוכ לשני המטלולים. הסיום הראשון חותם את מסלול המשעה: המספר רודף לאורך כל הסיפור אחר סיורה של תבילה, ולבסוף הוא שומע אותו מפייה עד סופו, וכן כבר השלם גם את שליחותו בכתיבת המכתב-הצואה של תבילה. לבן רומרות תבילה במספר: "מכאן ואילך לא אטריך" (רו). אך המספר מרגיש: "גפטלית לה והלכתי אחריה". הוא ממש איפוא ללבכת אחרי תבילה בניגוד לרצוננה. בשתבילה מגיעה לפני בית גחש"א (גAMILות החס של אמרת) היא רומרות לו שוכ: "כבר הגעת לי מקומי. שלום". אבל בתגובה הפעם אומר המספר במפורש: "אלך עמק". ככל זאת, כשהתבילה מגיעה למקוםה "חוורה ועמדה ואמרה, כבר הגעת לי מקומי. שלום". אך לבסוף "ראתה שאני מתאמץليلך עמה ולא אמרה דבר" (רו). לפניו מעין חיכוך גלווי בין שני מספרים. סיפורו 'המעש' של תבילה כבר הסתיים, לכן על המספר ללבכת, אבל סיפור הייעוד, הסיפור שהחגשה הוועידה למספר – להכיר את סודה של תבילה, היינו את סוד החינניות – זה עיינן לא הסתיים. ממש, אידי-עלבי שתבילה נמצאת בדרך האIRONה, אין המספר בטוח בשלימותו של החינניות שלא אבק אIRONה. ואמנם התבילה הזאת מרווחת בסיום. אחרי שיצאה תבילה מגש"א אמרה שוכ: "חוור לעסקיך בני".

כשאמרת לי לאשר את החוצה את הולכת סבור הייתה לי חוצה של ביתן נתכוונת, ולבסוף. נפלה לתוכך דברי ואמרה, ולבסוף הלכתי לאשר את החוצה על בית עולמי (רו).

מדוע-שיות זה מתברר, שעד לרגע האחרון הניח המספר את האפשרות האIRONה, שכן גם אחרי דברי תבילה, ש"בודאי כבר ממתינות לי המרחכות והמתירות" המשיך הוא לעמוד "דומם ומחריש והוא הלכה". ואכן, למשך הילך המספר שוכ לבקר את תבילה, כאילו לא השתנה דבר, וכמו בפתח הספר, היה זה שוכ "חכם הירושלמי" (הרמז לפתח הספר מפורש בהדגשה, שהוא "אותו חכם שהראתה לי תבילה את ביתו"), והוא שגילה למספר את החדרה, שתבילה כבר מטה.

עם משפט הסיום של הסיפור נכוּן יהיה לשוב ולהזכיר שאלה שבה פתחנו את דיווננו בברכ רגילה של תחילת. מאה וארבע שנות חייה של תחילת מעמיקים את דמותו של הצעיר בהוויתם של חמישת הזרות האחרונות בתולדות ישראל. הוא הדרין לגבי משפט הסיום: בחיים ניגרים שיירי המים לאחר הטוורה, מפני שהם ניגרים, ואילו בספרות הם ניגרים, מפני שהמספר רצה לסימן בכך את הסיפור. וכן סיום פתוח זה כאילו משליך אליו כפפה לקורא, שיחרור על משמעות "שיירי המים", שעדיין ניגרו בתחום אחר "שטיhero בהם את תחילת"; שיחרור אם אין גם בסימוכינום זה המשך לשרשרת התהיות של המספר על האפשרות של אבק אירוניה גם באוירית "התפילה לאחר התפילה", שריחפה בתחום אחריו הטוורה של תחילת. ואם נverb למסלול סיפורו של המספר יתעורר הרהור מקביל, אם אין סיום זה בא לרמזו על אבק אירוניה, העשווי להישרד גם בין השורות של הספר 'תחילת' של עגנון, וכך מתkelas 'תחילת' כאחד הספרדים ה'פואטיים' המובהקים, שבו טמון במסלול ההשגה מסר פואטי על-אורות משמעותה של האירוניה העגנונית ודרך כיובשה.