

הדום וכיסא

ישב המחבר ונתפתל בסיפור מקוטע ומתמשך אחד, שקרא שמו "הדום וכיסא", שהוא עצמו מין שם מזור, הטוען בעיות ופירושים.
פ. יהור: "זימעגננים לא יהיו לך!"

הכותרת "הדום וכיסא" משמשת מפתח להבנת הסיפור, מצביעה על בעיית האינטגרציה האימאננטית של חלקיו, מכוונת את הקורא ל"מישור העמוק" של הסיפור ולדרך הצבתו, ומבחינה זו אף תוחמת את גבולותיו. מקומה של הכותרת ביצירות עגנון כבר נדון על-ידי חוקרים אחדים.¹ המיוחד בכותרת "הדום וכיסא" היא מציינת את מהותה של הפאראדיגמה שאותה היא מדובבת. פאראדיגמה זו מורכבת מקבוצה של מונאדות, מערכות סגורות של סימנים שישנה זיקה הדדית ביניהם והמוצבות במערכים סימטריים.

הכותרת מכילה צמד ניגודים – שמים לעומת ארץ – לפי מקורה המקראי: "כה אמר ה' השמים כסאי, והארץ הדום רגלי; איזה בית אשר תבנו לי, ואיזה מקום מנוחתי?" (ישעיהו טו, א). בכך היא מרמזת על יציאתה של מיתולוגיה מדקדקת, שזורה בתוך צורה ספרותית, שנותרת פרי רואה אותה כצורה אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית. הכותרת מתגלמת ביצירה ע"י מערכות שְׁנוּנִיּוֹת (בינאריות). במקום הסימנים העשורניים (אחד ואפס) יופיעו הסימנים אחד ושניים לא רק כסימו אלא גם כסמל. אחד הוא הקוטב החיובי. הוא מסמו כיסא-שמם אלוהות-כינס-חיבור-אֶסְתֵּי-גְאוּלֵּה-עולם הבא-נשמה-בת-רוח-צורה; כנגד זה ניצב המספר שניים בקוטב השלילי; ארץ-הדום-פירוד-גלות-דמוניות-עולם הזה-גוף-גבר-חומר-תוכן-מוות. פיתוח התיפקוד של צמדי הניגודים הללו אמור להשתלב במהלך הדיון, מתוך מודעות לגבולות ההסתיעות במתוד הסטרוקטוראליסטי ובתיאוריות חוץ-ספרותיות המוכללות ומובלעות במיון ובניתוח המקורות היהודיים בסיפור.

המיתולוגיה המשחזרת בסיפור על מכלול משמעויותיה תותרת להבהרתה של מצוקה פסיכולוגית-מוסרית-אינטלקטואלית של המספר שהתלבשה במסווה של תולדות עם ישראל כפי שהם משתקפים בספרותו המסורתית. מצוקה אישית זו ניתנת להיחשף ע"י הצבתן של תמונות ומצבים ומינם וע"י הסברת טיב היחסים שבניהם.²

התייחסות "קוסמולוגית" לפסוק בישעיהו ולצמד המושגים הדום וכיסא הנזכר בו אנו מוצאים בסוגיה תלמודית ידועה (חגיגה, יב, א) שביטויה ופיתוחה מתגלים בכל ספרות הח"ן של עם ישראל: "ת"ד בית שמאי אומרים שמם נבראו תחילה ואחר כך נבראת ארץ שנאמר בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחילה ואחר כך שמם, שנאמר ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמם אמר להם בית הלל לבית שמאי לדבריהם אדם בונה עלייה ואחר כך בונה בית שנאמר הבונה שמם מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. אמר להם ב"ש לב"ה לדבריהם אדם עושה שרפרף ואחר כך עושה כיסא שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (שרפרף-הדום-ארץ).

מקור זה מצביע על סימון בסיסי של ההווה לפי דיכוטומיה מובהקת: שמם מול ארץ; מעלה

1. "ידיעות אחרונות", 20.2.76.
2. א. הולץ: "הספרות", א' 3-4, 1968/9, ע' 717-718.
3. עיין במשנתו הפופולאריות של קלוד לוי-שטראוס כגון: Levi-Strauss, C. "The Structural study of Myth", Structuraal Antropology, Tr. Jacobson, N.Y. London 1963, 206-301
פרנו בוואס אותו מצטט שטראוס במבוא לפרק הנ"ל:
"It would be seen the mythological worlds have been built up only to be shattered again, and that new worlds were built from fragments." (שחר טוב) יח, כו. "צייר הזה הוא מת וצורתו קיימת, אבל הקב"ה צורתו מתה והוא חי וקיים לעולם".

מול מטה, לרבות הבעייתיות העקרונית הכרוכה בשאלה מה קדם למה. עגנון מזכיר בסיפור במפורש מקור נוסף מאותו פרק בחגיגה י"ד, א': "כיסא לישב עליו שרפרף להדום רגליו שנאמר השמים כסאי והארץ הדום רגליו". מקור זה משולב בסיפור בפרק מ"ב, הנתון תחת הכותרת "שני עולמות".

"נתתי אל לבי את שני העולמות, את העולם הזה ואת העולם הבא, שעשויים הם זה כנגד זה, אלא שהעולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כיסא". מכאן שעגנון מרחיב ומפרש את מערכת הניגודים השניוניית: הדום-ארץ-עולם הזה לעומת כיסא-שמים-עולם הבא.

הכותרת "הדום וכסא" ב"זוהר" (ספרות הקבלה) ומשמעותה בתוך מערכת העולמות בספרו של ישעיה תשבי 'משנת זוהר' ח"ב, עמ' רי"ט, המתורגם מן "הזוהר" (ח"ב רמא ע"א) ומובא בפרק "סדרה ראשונה: המשכן ובית המקדש" (המבוסס על עקרון הדוגמאיות): "אבל כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם בראו כדוגמה של מעלה, וכל הגוונים של מעלה התקינים למטה, שיתדבק ויתקשר עולם בעולם". י. תשבי, שם, רי"ז. עפ"י "הזוהר" ח"ב רכ, ע"ב – רכ"א ע"א מהווה האוהל (המשכן) או הבית (בית המקדש), המשוכלל ממנו, את נקודת החיבור שבין מעלה ומטה. שם משובץ הפסוק "השמים כסאי" כך:

"פתח ואמר: 'כה אמר ה' השמים כסאי' וגו'. בוא וראה: הקדוש ברוך הוא חפץ בהם בישראל לאחוזתו ונחלתו וקירב אותם אליו, וכבר פירשנו שעשה מהם מדרגות ידועות בעולם הזה כדוגמה של מעלה, לשכלל כל העולמות יחד, עליון ותחתון, שכתוב: 'השמים כסאי והארץ הדום רגליו', לשכלל עליון ותחתון להיות אחד" (שם, עמ' ריט-רכ).

"דבר אחר: 'השמים כסאי', זה הרקיע שיעקב שרוי בו – – – 'איזה בית אשר תבנו לי', זה בנין בית המקדש" – – –

"אבל בוא וראה: כל זמן שישראל הלכו במדבר, היה להם משכן, עד שבאו לשילה והיה שם. וזה הוא סוד למשוך זה בזה ולהכניס זה בזה, להתקשר זה בזה כדי להאיר, אבל לא לנחת, שהרי לא [היתה] נחת אלא כשנבנה בית-המקדש בימי שלמה המלך, שאז היתה מנוחה למעלה ולמטה – – – ולפיכך יש משכן ויש בית" (שם, ע' רכ).

מפרש תשבי: "במשכן⁵ לא נוצר חיבור מתמיד בין ישראל לשכינה, אלא קשר ארעי בלבד". חיבור מתמיד היה בתקופת שלמה שעה שהוקם המקדש ואף הוא חדל. הקטע המובא באריכות מן הזוהר משמש תשתית סיפורית-עלילתית ואידיאית לסיפור "הדום וכיסא". הוא מציין חלק חשוב מן המוטיבים שלו ומשמעותיו ומסמן מבנים וסיטואציות החוזרים ונישנים בסיפור. כאשר בעיית "החיבור המתמיד" למשוך זה בזה ולהכניס זה בזה, להתקשר זה בזה, בין הדום לבין הכיסא היא בעייה פסיכולוגית-תיאולוגית אסתטית ואתית של היצירה. הביטוי "זה בזה" וחליפיו ביצירה הוא הביטוי, בעל המשמעות, הנפוץ ביותר גם באופן סטטיסטי וגם בפיוורו בארבע הפרשיות. המוטיבים המופיעים בקטע מן הזוהר והמופיעים ב"הדום וכיסא" הם: (1) סיפור מסעי ישראל

4. לוי-שטראוס, שם, דן בביטוי המיתולוגי העקרוני של האדם התופס את מקור כוחו ומוצאו מן האדמה: השווה מדרשים ואגדות שלוקטו ע"י ביאליק ורבניצקי בספר האגדה תחת הכותרת "שמים וארץ", עמ' ו (בכרך אחד). מתוכם עולה השאלה: לאן מכוונת האוריינטאציה של הדרשן? את מה הוא רואה כחשוב יותר, את השמים או את הארץ, או שמא שניהם שקולים בעיניו, וכן מי כפוף למי וכו'. מתוך צמדי הניגודים והשאלות העולות מהם מועברת שאלת שמים וארץ לשאלת גוף ונשמה, טוב ורע וכן בעיית תוכן וצורה: וכלשון מסכת חגיגה יב, ב: בריאה ושכלול. השווה לעניין צורה ותוכן כצמד ניגודים א. שאגן: "ספרות המאבק – גורל ומרד", תשל"ו, ע' 110-11, 13, 217, 218.

5. ראה על המשכן כבבואה של הבריאה במדרשים ובפירושים שאינם תלויים ב"זוהר" אך מציינים תפיסה של מיקרוקוסמוס המשקף את המאקרוקוסמוס וכן נוספות לענין הדום וכיסא בהקשר משכן: גינצבורג, "אגדות היהודים", ד', עמ' 82, 308, הע' 318 (אוסף מקורות), 321 וכן אבן עזרא על פרשת המשכן שמות מ', ב ד"ה: "ביום". כבר במדרשים פעולת הקמת המשכן היא פיוס על חטא העגל. כפי שנראה בסיפור זה גם פעולת הקמת הבית (הסיפור) היא פעולת תיקון המנוגדת לתחושת חטא ואשמה. וראה להלן. ראה גם לעניין הקמת המקדש, קודש הקודשים ושיר השירים. ג. שלום: "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", עמ' 167-168, ובסיפור זה עמ' 147, 171-172. מערכת זו היא מערכת עקרונית בסיפור ומלובנת להלן בפרק ריתמוסים בסיפור "הדום וכיסא". ראה משה ויינפלד: "שבת ומקדש והמלכת ה'". בית מקרא ב', ס"ט, תשל"ז, 188-194.

במדבר; 2) משכן שילה; 3) בית המקדש בימי שלמה; 4) הארעיות של החיבור; 5) העולם הזה כדוגמה של מעלה; 6) הביטוי "זה בזה" וחליפיו.

משמעות הכותרת "הדום וכיסא" למספר (עגנון)⁶

בתומי חשבתי כי נקל הוא לספר מעשה הכיסא ותפארת עווזו. ואולם לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי. גם כי הותרה לשוני רוחי לא נתנשאה ושפתי לא עשו תושיה. אמרתי לה לבתי, טוב היה בתי אילו סיפרתי לך את פרשת הכיסא, אבל אני בתי כמו שידעת שפל רוח אני ואין עיני מתגבהות למעלה מן ההדום, שבתשעה באב נולדתי, וכשיצאתי לעולם ראיתי הכסאות הפוכים השרפרפים זקופים – – –

אמרה בתי, וכי לא במנחה של תשעה באב נולדת שזקופים הכסאות. נענעתי לה ראשי ואמרתי לה, אמת נכון הדבר, במנחה של תשעה באב יצאתי לעולם, שכבר זקפו את הכסאות ואמרים פסוקים של נחמות. אבל כשנעדרתי ראשונה ממעי אמי לצאת לעולם זמן לילה היה וראיתי שרפרפים נמוכים ונשים מקוננות איכה. שרפרף הוא הדום לכיסא, כמו שאמרו בגמרא כיסא לישב עליו, שרפרף להדום רגליו, שנאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי (עמ' 211).

מן הקטע המצוטט למדים אנו:

1. המספר ניסה אך לא הצליח לספר את מעשה הכיסא. הבעיה העיקרית היא בעיית השפה ביחס לעוצמת החיון. "לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי" המלה מוצגת מול המחשבה⁷ (ראה להלן). אך נראה שהמספר הצליח או יכול בכל זאת לספר את מעשה ההדום.
2. כשלונו נעוץ בעצם תאריך לידתו תשעה באב⁸. כי בשעה שנולד, הוא נולד לתוך סיטואציה של עולם הפוד: "עליונים למטה ותחתונים למעלה". "וכשיצאתי לאויר העולם ראיתי הכסאות הפוכים ושרפרפים זקופים".

3. המספר מכחיש או מתקן את דברי בתו המנסה להעמיד את זמן לידתו על דיוק "במנחה של תשעה באב נולדתי", כלומר בשעה שהמערכת ההפוכה חזרה ונתהפכה-נתיישרה. הוא טוען שהזמן הקובע הוא "כשנעדרתי ראשונה לצאת ממעי אמי". מכאן שקובעת הפרשנות של המספר לגבי רגע לידתו, כמו לגבי כל מה שאירע קודם ללידתו (ענין רגע הלידה הקובע את גורלו של אדם הוא אחד מעיקריה של אסטרונומיה). המספר חוזר בעקשנות לתיאור זה של זמן לידתו, אותו תיאור קודם לכן בעמ' 182, 183 לסיפור. המספר מודע למשמעות סמל העולם ההפוך או התהפכות המערכת ולתוצאותיה לגבי תפיסתו את ההווה. "וכדי שלא אטעה ולא אחליף עולם בעולם, שהטעות לא די שהיא טעות, אלא שכוללת שתי טעויות, כגון כאן, שאם אתה טועה שההדום הוא הכיסא סופך לטעות שהכיסא הוא הדום. גלל כן שיננתי ללבי שהעולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כיסא. בחנתי את לבי וראיתי כי שלם הוא עם הדבר הזה. אמרתי, אגיד אותו לבתי" (עמ' 210).

אי החלפת העולמות היא תוצאה של שינון ושל בחינת הלב. המספר שרוי בהתנגשות או במתיחות מתמדת המתהווה בין המערכת "האורתודוקסית" לבין המערכת "האקזיסטנציאלית" אך על-ידי שינון ובחינת הלב, האם שלם הוא עם ההבדל המהותי שבין ההדום והכיסא, אפשר ליצור הזדהות עם "הבת". אלא שכאן בעצם נסיון המסירה לבת מתהווה הווידוי. הקצף שבעצם המסירה לבת נעוץ בפער שבין הלשון לבין החיון. אך גם בפער שבין ההכרה המשננת לבין ההכרה המנקרת. ההתנגשות שבין המערכת המהופכת למערכת המקובלת היא הקצר שאינו מניח לעולמות להתחבר ולהיאחו זה בזה. מציאות של מעלה ומציאות של מטה הן שתי מציאויות נפרדות "כהדום בפני כיסא". מאידך יושקע בסיפור מאמץ עצום ליצור במערכת את החיבור מחדש (פרשה שניה וחלק מפרשה שלישית "ימי ילדותי").

6. לבעיית סופר מספר ומחבר ראה מאמרו המסכם של יוסף אבן "הספרות" 18-19 כרך ה', 1974-1975, עמ' 137. המעורבות הביוגראפית של המחבר בפרשה הראשונה וויהויו של אחד מן הזאנרים העיקריים של הפרשיות (פרשה שלישית בעיקר) כסיפור אוטו-ביוגראפי, דוגמת "ספיח" לביאליק, מצדיקים בין השאר את הויהו המסויג של המחבר עם המספר. והשווה משולם טוכנר: "פשר עגנון", 247-280.
7. על צמד הניגודים מלים-גוף; מחשבה-מלבוש ראה כתבי עגנון: "בחנתו של מר לובלין", ע' 38, 40; "האש והעצים", עמ' כה; "לפנים מן החומה", 19: מלים-מלבוש מחשבה-גוף.
8. על רעיון זה כבר עמדתי במאמרי "העולם הזה דומה לעולם הבא כהדום בפני כיסא" ("הארץ", ערה"ש תשכ"ו). אך או לא הייתי מודע למלוא הבעיות של הענין.
9. ראה פסחים כ, א; ב"ב, ב.

נושא עיקרי נוסף הקשור בהיפוך המערכת הוא נושא הגאולה. המשיח נולד בתשעה באב, היינו בו ביום שנולד המספר¹⁰. עגנון בוחר במקור השני שבמסכת חגיגה, דף יד, ע"א, ואינו מציין את המקור בדף יא, ע"ב, מפני שבאמצעות המושג או העצם שרפרף המתפקד בתשעה באב הוא מפנים את סיפור הגאולה¹¹ ואת כעיייתותו והופכו לסיפור אישי. עד עתה עמדנו על שלושה רבדים מפורטים-היסטוריים שבהם פועל הדימוי-הצירוף "הדום וכיסא": נביאים, מדרש אגדה וקבלה. הרובד הרביעי הוא הדימוי הנהפך למטאפורה ופעולתו מתרחשת כנפש המספר. מכאן אולי יש תהליך של עיבוד ושכלול מתמיד של מקורות יהודיים לרבדיהם ההיסטוריים ועיבודם ביצירה. זוהי אף הכותרת של מחקר זה. גלגולי המקורות היהודיים (תנ"ך, מדרש, קבלה) ועיבודם בספר "הדום וכיסא" כסיפור חתימה של עגנון. סיפור חתימה תרתי משמע: מסיפורי האחרונים של עגנון¹², סיפור חתימה כמובן של סיפור מסכם, צוואה רוחנית, יחסו של הסופר אל יצירתו¹³ וכו'. כמשמעות מושאלת של המלה חתימה – זהו סיפור מות המספר, כפי שהוא נחווה ומתואר בפרשה ראשונה ובפרשה שלישית פרקים לט–מח, סו.

יצירה אנוציקלופדית

סיפורו של עגנון הוא "מעשה מרכבה"¹⁴ ומעין נסיון להקים "כיסא לשכינה"¹⁵ (פרשה שניה בעיקר). אין אלו בגדר מליצות אלא הסיפור במטרתו ובחלקיו הוא ריאליזאציה של מטבעות הלשון הללו. נציין בינתיים את הסיפור, פרשה שניה, כפולחן, כריטואל. הסיפור אמור היה להיכתב בארבע פרשיות. את מרביתן של שלוש הפרשיות פירסם עגנון בחייו ואילו את הפרשה הרביעית הוסיפה בתו אמונה ירון מתוך כתב-יד¹⁶. נראה כי ארבע הפרשיות מציינות ארבעה (שלושה למעשה) סוגי טקסטים¹⁷ ושלושה נושאים השונים זה מזה לגמרי. ללא מעקב קפדני ביותר נראות פרשיות הסיפור כמנותקות זו מזו לחלוטין או לכל היותר תפורות במסגרת חיצונית. במיוחד בולט השוני המוחלט שבין פרשה ראשונה לשניה בנושא ובז'אנר ובמארג הטקסטואלי. עגנון בחר בארבע פרשיות כנגד המושג פרד"ס: פשט, רמז, דרש, סוד. ארבעת הפנים שבהם נלמדת התורה. נקל אף להבחין כי שלושת סוגי הטקסטים מהווים שלושה סוגי ז'אנרים¹⁸.

את ארבע הפרשיות שמהן מורכב הסיפור ניתן לאפיין כדלקמן:

10. "הדום וכיסא", עמ' 183. וראה לבעית תאריך לידתו של עגנון: "מעצמי אל עצמי", עמ' 10 וראה באנד עמ' 5, הערה 5.
11. ראה יוסף דן: "על סיפורי ר' נחמן מברצלב, הפנמת סיפור הגאולה" בספרו "הסיפור החסידי 1975, 132–179.
12. ראה אמונה ירון: נספח לספר "לפנים מן החומה".
13. השווה משולם טוכנר: "פשר הדום וכיסא" בספרו "פשר עגנון", עמ' 153–167. למרות שמו היומרי של המאמר וחתימתו ההחלטית "זאת ולא אחרת אומר ש"י עגנון בסיפורו הדום וכיסא" (עמ' 167), טוכנר עמד רק על היבט אחד ביצירה: הערכת המספר את כלל יצירתו, וכבר תמה על מאמר זה הלל ברזל במאמרו "סיפורים מיטאביוגרפיים של עגנון", "ידיעות אחרונות", 18.7.1965.
14. מרכבה או מעשה מרכבה נזכר בסוגיה "אין דורשין" שבמסכת חגיגה. וראה ספר יחזקאל פרק א' והנדון בסיפור עמ' 198.
15. השווה לתפקידו של ר' יודיל ב"הכנסת כלה" עמ' ז': "כדי לעשות כסא לשכינה". ועיין יוסף דן: "קבלה, פילוסופיה ואירוניה בפיסקה של עגנון" בספרו "הנכרי והמאנדארין", עמ' 172, על תפקידו זה של ר' יודיל ועל המושג כיסא לשכינה. "כיסא לשכינה" הוא כמובן כיסא הכבוד, שהוא תחליף לבית המקדש שבו שכנה השכינה קודם הגלות – – – כסא הכבוד הוא חלק מן המרכבה העליונה, החלק העליון ביותר שבה, וזוהי נקודת הקשר בין עולם המציאות הנבראת לבין המציאות האלוהית הנאצלת". ראה שם הערות 1, 2, 3 (מקורות מדרשיים וקבליים לסימוכין). ועיין ג. שלום: "פרקי יסוד בהבנת הקבלה ז'אנר" עפ"י המפתח: מרכבה, מעשה מרכבה.
16. ראה אמונה ירון "על הספר" ב"לפנים מן החומה" (נספח).
17. עיין איתמר אבן זוהר: "ראשי פרקים לתאוריה של הטקסט הספרותי", "הספרות", כרך ג' 4, 1972, 427–446.
18. ראה מיכאל גלובינסקי: "הז'אנר הספרותי ובעיות הפואטיקה ההיסטורית", "הספרות", כרך ב', 1, 1969, עמ' 14–25.

פרשה ראשונה: סיפור בנוסח "ספר המעשים"¹⁹, הנשען בעיקר על המשל, האלגוריה והסיפור האנאליטי-פסיכולוגי.

פרשה שניה: כתובה ברובה על-פי שיטת הילקוט המסורתי וספרות היסטוריוגרפית, כגון ילקוט שמעוני ופרקי דרבי אליעזר, בה מלוקטים אלפי פסוקים ומדרשים היוצרים את הטקסט שהוא מעשה-משור של מקורות. מארג של טקסט שאותו ניסינו לשחזר.

פרשה שלישית: קרובה לסיפור ריאליסטי-רומאנטי מספרת מתוך קמד סנטימנטאלי ואירוני ולפרקים נאיבי את הביוגרפיה של המספר בילדותו וכן ממשיכה את האוטוביוגרפיה של המספר בראשית ישיבתו בארץ ישראל: ראשית ישיבתו ביפו; ראשיתה של יפו ותולדותיה המיטאביוגרפיים-אגדיים ופך-ההיסטוריים של יפו. גם ראשית ההיסטוריה של ארץ-ישראל משולבת באמצעות העיר יפו תוך שהמספר מקשר ראשיתו אלו לראשיתה של תל-אביב.

פרשה רביעית (לא נתפרסמה בחיי עגנון) עוסקת בראשית עם ישראל ומתחילה ב"לקח ה' את אברהם". הפרשה קצרה ומגובשת. היסוד המדרשי שבה דליל למדי לעומת התגברותו של הטקסט המקראי, והיא חוזרת באופן מרוכז על המוטיבים והנושאים ההיסטוריים בחיי עם ישראל שכבר הופיעו קודם לכן. רק פרשת בני דן המופיעה שם היא בעלת תשתית סיפורית ומדרשית מובהקת. המושג פרדס מקורו באגדה התלמודית המפורסמת, המופיעה באותה סוגיה שצוינה לעיל (חגיגה טו, ע"ב). היא מספרת על ארבעת התנאים שנכנסו לפרדס ורק אחד, ר' עקיבא, יצא בשלום, ואף הוא היה מודע לסכנה של החלפת העולמות או המהויות זה בזה. "כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים"²⁰.

ג. שלום דן בהרחבה על המושג פרדס וכינויו השונים בספרו "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", בפרט בפרק "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית" (עמ' 36-85), וכן בפרק הרביעי: "מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים". ההערות, הדיונים והמסקנות העולות בספרו מגיהות אור על "הדום וכיסא" של ש' עגנון. עיקרי דבריו לעניננו הם "תפיסת התורה כבעלות מהות ומבנה מאגיים" (עמ' 41), בעיית סדר האותיות, המלים והפרשיות כמכילות צופן שעליו ובאמצעותו מתקיים העולם. כן נזכר מדרש, מספרות ההיכלות, בו מופיע יפיה²¹ שר התורה המוסר למשה²² את התורה ערוכה וסדורה, והרעיון שהתורה נארגת מתוך שם השם, אפשר אף משום כך כותב עגנון את סיפוריו בארבע פרשיות (לעיל), דימוי התורה לאורגאניזם חי (עמ' 52), ומתוך כך הצבעה על התורה כאלן שאין בו פירוד (49) ובעיקר הנושא המעסיק אותנו: משמעות ארבעת הפנים שיש לכתבי הקודש (54) ואילך. שלום מזכיר מאמר אותו הוא מצייין כ"דב ערך" של וילהלם באכר על פרשנות המקרא של הוהר, לפיו קיים קשר בין תורות פרשניות של מחברים נוצריים בימי הביניים המציינים את ריבוי שכבות המשמעות לבין פרשנות המקרא של הוהר. נראה שקיים קשר מקביל בין הקומדיה האלוהית, יצירתו של דאנטה²³ כיצירה אַנציקלופדית לבין יצירתו של עגנון "הדום וכיסא".

שלום מביא חרוז, שלדבריו זכה לפרסום רב, המצוטט על ידי ניקולס די לירה ומתרגמו מלטינית. "הפשט מורה על המעשים, האלגוריה על מה שתאמין, המוסר על מה שתפעל, לאן תפנה לעתיד – הסוד" (עמ' 62). "השכבות הפרשניות מחולקות לפשט, אלגוריה, טרופולוגיה (שמובנה

19. עיין הגדרת ייחוד הטקסט של "ספר המעשים" – ג. שקד: "גלוי וסמוי בסיפור" בספרו "אמנות הסיפור", 111-89; א. הולץ: "המשל הפתוח" "הספרות", כרך ד', 2, 1973 (הצורך בקביעת הו'אנר, עמ' 298-299 וחוקרים ומבקרים על "ספר המעשים", שם, 300-302) ועיין הלל ברזל: "בין עגנון לקאפקא" עפ"י המפתח.

20. ראה המוטו של ביאליק לשירו "הציץ ומת" והקבל את השיר על פירושו לפרשה ראשונה של "הדום וכיסא" ולסיפור "אחרי הסעודה". ראה קורצווייל; "ביאליק וטשרניחובסקי", ע' 146; י. דן: "הנכרי והמנדרין", 160-166.

21. ראה תפקידו של יפיה ואיזכורו בפתחה ל"בתנות של מר לובלין" והקבל לתפקידו של המספר שם.
22. משה הוא מוטיב ונושא מרכזי ב"הדום וכיסא". ראה הערה בנוסח פרשה שניה ותסביר לוי-משיח להלן. ובעיקר פרשה שלישית, עמ' 186-187, "שמותי של אדם". על צדקת אבחנותיו של ג. שלום אפשר לעמוד מתוך השוואת דעותיו המשתמעות של עגנון על אותיות ופסוקים ותפקידם בספרו "ספר, סופר וסיפור", תשל"ח.

23. א. באנד מדמה את עגנון לדאנטה בספרו "Nostalgia & Nightmare" (ע' 199), בניגוד לדעה הרווחת של הקבלתו לקאפקא.

דרשות הטפות מוסריות) ואנאוגיה" (שמוכנה, בדרך כלל, פרשנות הכתובים לנבואות אחרות הימים)". מה צורך ראה עגנון להשתמש במערכת כה מסובכת והאם לא נטל על עצמו משימה שאיננה אלא זופגנה ראוותנית של בקיאות – היא שאלה המחייבת עיון מיוחד.

יצירתו הנדונה של עגנון מקיימת ומכילה בתוכה סדר מלים סגור הנע סביב מערכת סמלים ולעבר מרכז של סמלים ארכיטיפיים, מארגנת בתוכה את ההווה בדרך אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית ובקוסמוס סגור באמצעות יצירות ספרות שקדמו לה, שאתן היא מתְּהַהוּ ובהן היא משתמשת כחומר גלם לאקטואליזאציה של המיתוסים הרדומים בהן.

"הדום וכיסא" כיצירה אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית עומדת בכל האיפיונים²⁴, שנותרת פריי מוצא אותם בסוג זה של יצירות: "The encyclopedic knowledge in such poems is regarded sacramentally as a human analogy of divine knowledge" p. 57

עגנון משחזר את הסיפור המקראי, עם שהוא נשען על מסורות ספרותיות עתיקות ומנסה להעלותן מחדש תוך שילוב מעורבות אישית של המספר ותפיסת עולמו ומערכת הנורמות הפסיכולוגיות והאֶתִיּוֹת שלו, בלי שמעורבותו העמוקה ניכרת מדי. הידע המופלג שלו במעשי הדורות נובע מעצם נקודת-התצפית כמספר, שהיא זו של נשמה הצופה במעשי הדורות מבריאת העולם ועד לידת עגנון ומעריכה אותן בהתאם להערכות המקרא, האגדה והזוהר את מעשי הדורות, תוך הטית ההערכה למערכת הנורמות של המספר. לכן הידע "האנושי" של המספר אנאלוגי לידע האלוהי. יחסו המיסטי של עגנון למלים ולאותיות מוצא את ביטוי המלא ב"ספר סופר וסיפור" שיצא לאור במאה ועשרים עותקים בשנת תרצ"ח (שנת "כי בנו בחרת"). בפתחה לספר הוא מקביל את האמן לקב"ה: שניהם אינם עצמאיים במלאכתם ביחס לתורה. "והאמן אינו בונה מדעת עצמו אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פשפושין, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם".

במהדורה המורחבת של הספר, שהופיעה לאחרונה, מוקדש פרק רחב לאותיות ופרק אחר לחיבור ספרים. בחיבור ספר רואה עגנון צורה של קרבן, של כפרה "בזמן שהיה בית המקדש קיים קרבנו של אדם מכפר עליו, ועכשיו שאדם מעלה את חידושיו בספר עולה לו במקום קרבן" (ספרים בשם הזוהר).

מנקודת-התצפית של המספר כנשמה, תוך שהדורות חולפים מולה, הופכת תנועת רקע הדורות אל מול הנקודה הסטאטית – הנשמה – לעלילת-מסע שאף היא משמשת איפיון ליצירה אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית. המסע הולך ונהיה דינאמי מפני ששעתו של המספר דוחקת, הוא חייב להספיק ולספר לבתו את מעשי הדורות לפני שיגיעו לתחנת הרכבת. לפני שיחשיך או לפני שאי אפשר יהיה לספר. הביטוי המופיע בפרשה שניה "אלמלא אנו נחפזים"²⁵, פעמים רבות הוא מחיש את תוונות הרקע ההיסטורי מתמונה לתמונה. לפנינו מסע בתוך מסע. המספר יוצא עם בתו מן הבית אל תחנת הרכבת, זהו המסע השני שמתוכו נצפה המסע הראשון.

יש לציין במיוחד את גורם הלמדנות והתחכום של היצירה כמאפשרים את ארגון מכלול הידע והתפיסה המיתולוגית למערכת אחת (We notice that many leaned and recondite writers whose work requires patient study are explicitly mythopoetic writers) וספנסר והתנאי החשוב מכל לגבי תחושתנו בשעה של התמודדות עם יצירה אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית: The feeling that here we are close to seeing what our whole literary experience has been about.

24. ראה צפורה כגן: "שילובה של האגדה ב'מרים' לברדיצ'בסקי", "הספרות", כרך ד' 519-545 עמ' 542-543, הערה 33 המצטטת את פריי ומנסה להוכיח בין השאר ש"מרים" היא יצירה אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית. "מרים" מקיימת רק חלק מן התכונות שאתן מזהה פריי ביצירה האֶנְצִיקְלוֹפֵדִית. התכונות שמציינת כגן: "וּוּ האחרונה (היצירה האֶנְצִיקְלוֹפֵדִית) מבוססת על עקרון המושג של גוף טוטאלי שלם המרוכז ביצירה אֶנְצִיקְלוֹפֵדִית. גוף זה יכול להיות של משורר גדול או של קבוצת יוצרים בעלי אותה מסורת, כגון התנ"ך שכלשמות הוא מכיל חזיון שלם מבריאת העולם ועד חזון אחרית הימים (וחזיון זה כלל בתוכו שלוש תנועות מחזוריות: של היחיד, של המשפחה ושל החברה)". כל שלושה המחזורים הללו קיימים אצל עגנון לפי החלוקה לשלוש פרשיות. אך בצד התכונות הללו קיימות תכונות נוספות שצוינו למעלה. והשווה גם למאמרה "השימוש במקורות בשירי ביאליק", מאסף ביאליק, 1975. (עורך: הלל ברזל) 84.

25. ראה הערה 27.

בפרשה שניה של עגנון נמצא, ביריעה קצרה יחסית, את רוב סוגיה הספרותיים של הספרות הדתית היהודית לשכבותיה ההיסטוריות.

מן המבנה המורכב של הסיפור, לרבות מסגרות הנראות כחיצוניות²⁶, למדים אנו שהמחבר רצה ליצור סינכרוניזאציה של סדרת מעגלי עולמות ולשלבם זה בזה: מעגלים ביוגרפיים-מיטאביוגראפיים (נשמת המספר לפני לידתה ויציאתה מן העולם) היסטוריים-על היסטוריים: לאומיים-על לאומיים (תפיסות היסטוריוסופיות) כאשר היצירה יוצרת קוסמוס או חלל סגור שבתוכו מתנהלים האירועים. בשלוש הפרשיות הראשונות פותח עגנון בנקודת הראשית או האחרית של המספר. ליכוד חלקי היצירה אמור לשוב ולברוא קוסמוס²⁷ המתגבר על "המחיצה המבדלת"²⁸ או על הקרע שבין העולמות – בין הקיום האנושי המוגבל על-ידי המוות לבין הקיום מעבר למוות – ולנסות וליצור "חיבור מתמיד" בכל העולמות ובכל ההיכלות מהכא להתם ומהתם להכא, בין הדום לבין הכיסא. היצירה היא ריטואל שתוצאתו אמורה להיות תיקון המשקף מוטיבאציה פסיכולוגית אנאליטית. הריטואל העגנוני מבוסס, לדעתי, על דחפים מיסטיים המוקהים ע"י התודעה האירונית וההומור של המספר והמחבר.

הנסיון הסיזיפי נכשל לא רק מפני שלא נסתיים למעשה, אלא מפני שעצם משימה שכזו להתגבר על המוות באמצעות ריטואל ספרותי נידונה לכשלון. כן יש לקבל את הודעת בעל-הדין שצוטטה לעיל: "בתומי חשבת כי נקל הוא לספר מעשה הכסא ותפארת עוזו. אולם לא כחזיונות לבי המלים אשר עם פי"²⁹ (עמ' 210).

26. פיסקאות-פתיחה מקבילות, ביטויי-קישור ומוטיבים טכניים כגון "אלמלא אנו נחפזים".
27. פריי, שם, 136, 168.
28. השווה 'הדום וכיסא', עמ' 170. ראה גם ב. קורצווייל "בחפוש אחרי האחדות האבודה", מסות, ע' 281-291. ועיין מאמרי: "מקומה של ירושלים ביצירת עגנון", "מעריב", 9.9.77.
29. על הקצד שבין התמונות והמלים ראה סיפורי החזנים של עגנון, לדוגמה "האיש לבוש הכדים" בספרו "עיר ומלואה", 98.