

"המשל והנמשל" לש"י עגנון וחשיבת החלופיות

ההיסטוריה

רומן כצמן

סוגת ההיסטוריה החלופית, שנהייתה כה פופולרית בספרות ובקולנוע בעשורים האחרונים ושברך כלל, וללא הצדקה מספקת, מעוגנת בהקשר הפוסטמודרני, מתבססת על יסודות פואטיים ואנתרופולוגיים מוקדמים ועמוקים הרבה יותר.¹ ההנחה ההיפותטית הבלתי-מציאותית לגבי העתיד האפשרי של נקודת זמן בעבר, "מה היה קורה אילו...", ממלאת תפקיד חשוב בפילוסופיית ההיסטוריה כבר מסוף המאה ה-19 ואף קודם לכן, יש לה חלק במחשבה היהודית שעומדת מאחורי שיטות תלמוד תורה, ואפשר גם לומר בהכללה מסוימת שהיא עומדת ביסודה של החשיבה המיתולוגית וגורמת לריבוי גרסאות של מיתוסים אטיולוגיים, דהיינו אלה המסבירים את סיבתם של דברים. במקומות אחרים הראיתי כי בעזרת יסודותיה של חשיבת החלופיות ההיסטורית ניתן לבנות תאוריה ספרותית התקפה ליצירות רבות גם מחוץ לגבולות הצרים של סוגת ההיסטוריה החלופית, ולהשתמש בה ביעילות ככלי בחקר פואטי והרמנויטי.² במאמר זה, אצביע על יסודות מסוימים של חשיבת החלופיות ההיסטורית בסיפור "המשל והנמשל" מתוך עיר ומלואה לש"י עגנון. יסודות אלה, כך נראה, אופייניים לפילוסופיית ההיסטוריה של עגנון ומעצבים את משמעות הסמלים ואת טיבם של הדמויות והאירועים בספר זה ואולי בכתיבתו בכלל.

"המשל והנמשל" הוא אחד הסיפורים החשובים והמתמיהים ביותר בעיר ומלואה. עלילתו פשוטה: שמש בית הכנסת מוציא מן האולם תלמיד חכם צעיר בן-טובים שבזמן קריאת התורה שוחח עם חברו על חידושו בתורה. בשימוע שעושים לשמש הדיינים ופרנסי העיר, הוא מספר על כך שפעם אחת ליווה את הצדיק המנוח רבי משה בסירורו בגיהנום, שנערך לצורך התרת עגונה, ושם הוא ראה מה נורא בעולם הבא עונשה של שיחה בזמן קריאת התורה. בכך השמש מצדיק את עצמו, שכן פעל לטובתו של אותו תלמיד חכם, הצילו מעונש חמור. דברים אלה מרשימים את אנשי העיר כל כך, שהם מחליטים להעלותם על כתב בפנקס הקהילה ואף להתקין תקנות חדשות בעניין.

1 ראו: Roman Katsman, *Literature, History, Choice: The Principle of Alternative History*, pp. 20-57. in *Literature*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

2 ראו: Katsman, שם; רומן כצמן, "כותש גריסין: ההיסטוריה החלופית של ש"י עגנון", דפים למחקר בספרות 19 (2014), עמ' 7-43.

בספרה עיר, משפט, סיפור, מונה שולמית אלמוג את הסיפור "המשל והנמשל" עם "הסיפורים המחוקקים". יחד עם זאת, ניתוח הסיפור עצמו עומד על האנטינומיה של התבנית התכליתית (המובחנת במישור המשפטי) והתבנית האידיאלית (המובחנת במישור המנהג). כפי שבצדק מדגישה אלמוג, האיסור לדבר בזמן קריאת התורה ובזמן התפילה נמצא במישור המנהג. מכאן היא מסיקה שאיסור זה מעוגן בתבנית האידיאלית, מה שמצריך כביכול אמצעים אידיאליים כמו סיור בגיהנום. לעומת זאת, התרת עגינות שייכת לתבנית התכליתית, דורשת אמצעים משפטיים, ולכן רבי משה אינו משתמש בפועל בעדותו של הבעל המת (שלא מת, כפי שמסתבר בהמשך) לצורך התרת העגינות.³ הסיפור אינו "מחוקק", אפוא, אלא "מתקן תקנות ומנהגים" לכל היותר, אם כי הבעיה הלא משפטית של שיחה בזמן התפילה או בזמן קריאת התורה היא כאן (כמו גם בסיפורים נוספים, למשל "משיח") חשובה ומרכזית הרבה יותר מן הבעיה המשפטית של התרת העגונה. לחוסר איזון זה, ל"פער" הזה (כלשונה של אלמוג) אין כל הצדקה – לא מוסרית, לא הלכתית, לא רוחנית ובוודאי לא משפטית. ואם כן, הבעיה בעינה עומדת, והתקנות כשלעצמן לא הופכות את הסיפור ל"מחוקק" או למשפטי, ולא מצמצמות את הפער הנזכר.

אולם הנחת היסוד, עליה מושתתת הצגת הבעיה על ידי אלמוג, דורשת בחינה מחודשת. האם האנטינומיה של התכליתיות והאידיאליות תקפה ומוצדקת? אלו מינץ מבטל אותה בהדגישו את המושג "קהילה קדושה", הסינתטי במהותו, ואת התחדשותה הדתית כמרכזו של הסיפור "המשל והנמשל".⁴ מבחינה פילוסופית, אנטינומיה זו מעוגנת בתפיסת עולם מטריאליסטית ופוזיטיביסטית וכאמור אין היא מסייעת בפתרון קשיי הסיפור. יתר על כן, אנטינומיה זו כבר באה לידי פתרון וביטול בפילוסופיה הקאנטיאנית והניאו-קאנטיאנית – באידיאליזם הטרונסצנדנטלי-הביקורתי. בתפיסתו של הרמן כהן, הנציג המרכזי של אסכולת מרבורג הניאו-קאנטיאנית, האידיאה היא אידיאה של התכלית, היא התכלית עצמה, והיא המשימה העומדת בפני האדם בקיומו ההיסטורי (הוא התרבותי, הקהילתי והמשפטי – הפרקטי והפרגמטי).⁵ ההנגדה היעילה אינה זו שבין תכליתיות לאידיאליות, אלא ההנגדה (הלא אנטינומית) בין משימה לביצוע, בין תכלית למימושה ההיסטורי, או בין מימושים היסטוריים אפשריים, היפותטיים או אקטואליים, שונים לבין עצמם ביחס לתכלית. במקרה זה, אנו נכנסים למחשבה במודליות האפשרי,⁶ שהביטוי שלה במדע הוא הלוגיקה המודלית וההיסטוריוגרפיה הקונטר-פאקטואלית,⁷ הביטוי שלה בתאוריה

3 שולמית אלמוג, עיר, משפט, סיפור, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2002, עמ' 78–82.

4 Alan Mintz, "Essay on *The Parable and Its Lesson* [Hamashal vehanimshal]", S. Y. Agnon, *The Parable and Its Lesson. A Novella*, James S. Diamond (trans.), Stanford CA: Stanford University Press, 2014, pp. 149, 155

5 להרחבה ראו: Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, John Denton (trans.), Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 44–48.

6 להרחבה ראו: Raymond Bradley and Norman Swartz, *Possible Worlds: An Introduction to Logic and Its Philosophy*, Oxford: Hackett Pub., 1979; Michael J. Loux (ed.), *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*, New York: Cornell University Press, 1979.

7 מעבודותיו של מקס ובר, ממסותיהם של וינסטון צ'רצ'יל ("אם לי לא ניצח בקרב גטיסברג") וארנולד טוינבי ("אם אלכסנדר לא מת אז"), ידועה השיטה ה"נגד-עובדתית" (counterfactual) בחקר

ספרותית – תרבותית ונרטיבית – הוא תורת העולמות האפשריים,⁸ והביטוי הספרותי שלה הוא סוגת ההיסטוריה החלופית.⁹

סוגת ההיסטוריה החלופית גרידא, כתת-סוגה של הספרות הפנטסטית, מתבססת על השערה היסטורית היפותטית בלתי-ריאלית לגבי העתיד האפשרי, הלא ממומש של אירועים היסטוריים מכריעים: מה היה קורה אילו הנאצים היו מנצחים במלחמת העולם השנייה (פיליפ ק' דיק), אילו בעקבות מלחמת האזרחים שאחרי המהפכה הבולשביקית ברוסיה הייתה נוצרת רפובליקת קרים עצמאית (וסילי אקסיונוב), אילו האימפריה הרומית לא הייתה נחרבת (הארי טרטלדב), אילו רוזוולט הפסיד בבחירות בארצות-הברית לפוליטיקאי פרו-פשיסטי ערב מלחמת העולם השנייה (פיליפ רות) וכד'. אולם עקרון החלופיות ההיסטורית אימננטי ליצירה ספרותית ככזו. היסטוריה חלופית אינה רק סוגה ספרותית מוגדרת, אלא גם תבנית חשיבתית, דגם נרטיבי-פואטי. לכן ניתן למצוא עיקרון זה בכל יצירה שמקיימת פרובלמטיזציה של ההיסטוריה, וסיפורי עיר ומלואה רבים הם יצירות מן הסוג הזה.¹⁰ הספר מוקדש לטרגדיה ההיסטורית של השמדת קהילת בוטשאטש, עיר הולדתו של עגנון, בשואה. הספר אינו כרוניקה של העיר וגם אינו פנטזיה; אינו אנדרטה לעיר שאיננה וגם לא התחליף שלה. הוא נולד לא מהיעדר של העיר במציאות, אלא מן הפער בין היעדר זה לבין עודפות אפשרויות קיומה של העיר בתודעתו של הסופר. כל סיפור נולד משאלה: מה היה קורה אילו כל אירוע בעיר היה נפרש כמניפת אפשרויות חלופיות? עגנון מרפא את הפצע הפתוח של כיליון מולדתו באיך-סוף אפשרויות פוטנציאליות לספר את הולדתה המחודשת בכל עתותיה ובכל מרחביה, אשר מרוכזים בנקודה אחת של ההתחלה הנצחית, כמו בסינגולריות של המפץ הגדול. אם העיר איננה, היא יכולה להיות הכול.

חשיבת החלופיות ההיסטורית מתממשת כתצורת שיח מורכבת, שבה אפשרות של התפתחות היסטורית אחת מתקיימת ברקע של אפשרות אחרת. כאן המושג "היסטורי" הוא כמעט נרדף ל"אנושי", הוא מתאר מעשה של כינון המשמעות, של יצירה תרבותית. לכן נקודת ההתפצלות ההיסטורית, שנוצרות בה אפשרויות התפתחות חלופיות, היא לאו

ההיסטוריה: ניסוי מחשבתי שבמהלכו נבחנות התפתחויות חלופיות, לא ממומשות בהיסטוריה, זאת כדי לנתח את סבירותן ואת סבירותה של אותה האפשרות שאכן התממשה בפועל.

8 ראו: Lubomír Doležel, *Possible Worlds of Fiction and History: The Postmodern Stage*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010; Fredric Jameson, "History and Salvation in Philip K. Dick," in *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London: Verso, 2005, pp. 363–383; Ruth Ronen, *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

9 על היסטוריה חלופית בספרות, סוגה פופולרית למדי, נכתבות עבודות רבות. אציין כאן רק מספר מחקרים או קבצים מקיפים בנושא: Gavriel D. Rosenfeld, *The World Hitler Never Made. Alternate History and the Memory of Nazism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Karen Hellekson, *The Alternate History: Refiguring Historical Time*, Kent OH: The Kent State University Press, 2001; Edgar L. Chapman and Carl B. Yoke (eds.), *Classic and Iconoclastic Alternate History Science Fiction*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2003.

10 לדיון נרחב בנושא ראו: Roman Katsman, הערה 1 לעיל.

דווקא אירוע היסטורי בממדים חברתיים גדולים, אלא אירוע אישיותי, תודעתי או מטאפיזי. אבידב ליפסקר מראה, כי המעבר מן הספר הראשון לספר השני בעיר ומלואה מסמן מעבר מגישה ארכיאולוגית להיסטוריה, מ"חילוץ סימנים" כמטונימיות של העבר, ל"חפירה תודעיתית" שתמנע מהמטונימיות הללו להיעשות לפסטיש נטול מובן; עגנון מונע, לדברי החוקר, ב"דחף להעניק מובן חדש למושג הסיבתיות", בפרט לסיבתיות בהעברת הסמכות הרבנית, מה שמתבטא גם במעבר לשיטה חדשה של שרשור הסיפורים זה מתוך זה וזה בתוך זה.¹¹ החשיבה על הסיבתיות ההיסטורית מובילה את עגנון, במודע או שלא במודע, לשיטה קאונטר־פקטואלית, שמאחדת "ארכיאולוגיה" עם "חפירה תודעיתית". על פי שיטה זו, להסביר את המציאות הממשית פירושו להראות כיצד אפשרויות אחרות של המציאות לא התממשו, ובתוך כך כל סימן – אובייקט (כגון בית הכנסת או המברשת) או אירוע (כגון גילוי אליהו או חיפוש הרב) – הופך למרחב התנודה בין אפשרויות שונות, והמימוש הספרותי של התנודה הזאת כרוך בכתיבת ההיסטוריות האפשריות, היינו בהיסטוריוגרפיה של חלופיות. כל סימן מספר כביכול את ההיסטוריות החלופיות שלו, ולצורך זה הוא בהכרח חוזר לנקודת התפצלותו, כלומר לרגע של משבר, התלבטות ובחירה.

הסיפור "המשל והנמשל" מספר על צמיחתה של ההיסטוריה החלופית מן המשבר ההיסטורי שבמקרה הנתון מזהה כחטא אישי וקהילתי. החטא מפצל את המציאות, את ההיסטוריה, וההיסטוריה החלופית היא הגיהנום עצמו, העונש על החטא. פיצול זה מובנה כבר בחטא עצמו, שכן מדובר בסיפור על החטא של כפל הלשונות – לשון התורה ולשון האדם, ומכאן שגם העונש על כך בגיהנום ממוקד בלשון, אם כי בלשון כאבר הגוף (העינויים פוגעים בלשונותיהם של הנענשים). הדיבור בזמן קריאת התורה מייצר חלופה לדברי התורה. אך גם ההפך הוא הנכון: דברי התורה נתפסים כחלופה ללשון בני אדם, וזאת על אף הקביעה הידועה, לפיה דיברה תורה בלשון בני אדם. מעשה השיחה בזמן קריאת התורה מוצג כשלעצמו כיצירת החלופיות. החלפת דבר אלוהים בדברי אדם היא הסיבה לעונש החמור המתואר בסיפור. ה"ארכיאולוגיה" שמסבירה את הסיבות של המציאות הנתונה מניחה זה לצד זה לא ארטיפקטים שונים מן העבר, אלא התפצלויות, התלבטויות ובחירות שונות מן העבר, הופכת אותן לנרטיבים בהווה, למיתוסים על התהוות והתממשות, שרק מחכים להיות נאמרים וכתובים.

ובכן המצב שנוצר בסיפור נראה כמו העמדת האדם בפני הבחירה בין שתי חלופות: השיח האלוהי והשיח האנושי. חלופיות זאת היא חלופיות היסטורית במובן זה שבבחירה ביניהן תלוי עתידו של האדם, ואפילו יותר מעתידו – חיי הנצח שלו. אם כך, מעמד קריאת התורה מופיע כמצב רטורי, שבו אמור האדם לבחור בין שני מיתוסים:¹² המיתוס שנוצר בקריאת התורה והמיתוס שנוצר בדיבור האדם (בפירושו ובחידושו של תלמיד חכם, כמו בסיפור

11 אבידב ליפסקר, מחשבות על עגנון, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, 2015, עמ' 139–140.

12 על מצב רטורי ראו: Lloyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", *Philosophy and Rhetoric* (1968), pp. 1–14. על רטוריקה כבחירה במיתוס והזדהות עמו, ראו: Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*, New York: Prentice Hall, 1953, pp. 19–27. להרחבה ראו גם: Kevin McClure, "Resurrecting the Narrative Paradigm: Identification and the Case of Young Earth Creationism," *Rhetoric Society Quarterly*, 39:2 (April 2009), pp. 189–211.

הנדון).¹³ הצורך לבחור הוא המבדיל את ההיסטוריה החלופית מן ההיסטוריה המקבילה (לא רק כסוגות אלא גם כסודות פואטיים-רעיוניים). לצורך המחשה, אפשר להשוות את "המשל והממשל" לקומדיה האלוהית של דנטה מבחינת עקרון החלופיות ההיסטורית. שמואל ורסס הציג את המקורות היהודיים של תיאורי הגיהנום בסיפור, ואלה הם בעיקר, מלבד התלמוד, המדרשים וספר הזהר, ספרו של אליהו וידאש ראשית חכמה (1579) וספרו של אליהו הכהן מאזמיר שבת מוסר (1712); וזאת לצד תיאורי הגיהנום בספרות ההשכלה, כגון עמק רפאים של יצחק בר לוינזון ו"למראשותיו של הגוסס" מאת י"ל פרץ. בין היתר, מצביע ורסס על ספר המקאמות של עמנואל הרומי מחברות עמנואל (1320), שבו מציג המחבר את סיפור ירדתו לגיהנום, המושפע עמוקות מהקומדיה האלוהית של דנטה.¹⁴

הגיהנום של דנטה (יחד עם גן העדן וכור המצרף) לא נמצא במישור החלופי ביחס למציאות ההיסטורית הנתונה, אלא מהווה את המבנה הפנימי, את התבנית המטאפיזית שלה, ברוח הסכולסטיקה האירופית הימי-ביניימית. הספר הוא אנציקלופדיה של החברה ושל נפש האדם, כפי שנתפסו בעיני ההומניזם המוקדם. יתר על כן, דנטה מציג את העולם החלופי כנתון, כקיים משכבר הימים. מבחינה זאת, תפיסת ההיסטוריה של דנטה היא דטרמיניסטית במהותה, מה שמתממש בשתי דמויות המפתח במיתולוגיה של דנטה: לוציפר (השטן) שמסמן את הנקודה בעבר שקבעה אחת ולתמיד את ההיסטוריה של החטא והרוע, וביאטריצה, שמסמנת את הנקודה הסופית של הגאולה העתידית שההיסטוריה נעה לקראתה. בין שתי נקודות אלה כלואים החיים האנושיים ומוגדרת באופן דטרמיניסטי ההיסטוריה. לא כך הם פני הדברים אצל עגנון. ההיסטוריה החלופית שלו היא החלופה האמתית, משום שהיא אינה דטרמיניסטית, משום שהיא אמנם מאפשרת להבין את ההיסטוריה הנתונה (בפרט, את התנהגותו הגסה של השמש כלפי אותו תלמיד חכם צעיר שדיבר בזמן קריאת התורה), אבל היסטוריה זאת אינה החוק, הגרעין, התבנית של ההיסטוריה הנתונה. אין בה שום יסוד שכולל, שמגדיר או שמחוקק את מהלכה של ההיסטוריה הנתונה, הגלויה. ההיסטוריה החלופית האמתית, בהיותה בלתי-דטרמיניסטית, לא יכולה להיות הסבר כשלעצמה, אם במושג ההסבר מתכוונים להצבת חוקיות.

הבדל נוסף בין דנטה לעגנון מתבטא בכך שאצל עגנון המסע לגיהנום אינו מטרה בפני עצמה, אלא מונע בצורך אתי והלכתי: להתיר את העגונה. ההיסטוריה החלופית היא חלק מן ההיסטוריה הרבנית, היא בראש ובראשונה עבודה. מלבד זאת שהתרת עגינות היא מצווה גדולה ועבודה חשובה של הרב, היא גם פעולה סימבולית. ל"קומדיה האלוהית" של עגנון יש גם מטרה פרגמטית: יצירת ההיסטוריה החלופית שנועדה לא רק להבין ולהסביר, אלא גם לתקן ולשנות את ההיסטוריה ה"נתונה" שבעצם מעולם אינה נתונה עוד. וכמובן גם עצם המניע להיגוד הסיפור על הסיור בגיהנום הוא פרגמטי לגמרי: שמש בית הכנסת

13 המיתוס מוגדר כאן, בעקבות אלקסי לוסב, כהיסטוריה אישיותית נסית הנמסרת במלים, כשהנס מובן כמימוש תכליתה הטרנסצנדנטלית של האישיות בהיסטוריה האמפירית. Aleksei Losev, *The Dialectics of Myth*, Vladimir Marchenkov (trans.), New York: Routledge, 2003, pp. 185-186.

14 שמואל ורסס, "הצדיק בגיהנום: גלגולי מוטיב בסיפורו של ש"י עגנון 'המשל והממשל'", צביה בן-יוסף גינור (עורכת), מחקרים בספרות ישראל מוגשים לאברהם הולץ, ניר-יורק: JTS, 2003, עמ' 110-112.

לא היה פוצה פיו ולא היה מספר את מה שסיפר אילולא הצורך להצדיק את המעשה (ההיסטורי-החלופי) שלו. זאת ועוד: המעשה הרטורי שלו נועד לחנך את הקהילה כולה ולתקן את מנהגיה ותפיסותיה. הרי זהו מעשה ברטוריקה תרבותית-קהילתית.¹⁵ לפי אפיונו הרטורי הקלסי (האריסטוטלי), מעשה זה שייך לסוג הרטוריקה האפידאיקטית, דהיינו מחנכת ומטיפה. במלים אחרות, ההיסטוריה החלופית מצדיקה את ההיסטוריה הנתונה בכך שנותנת לגיטימציה למעשהו החריג של השמש. זה תפקידה האתי של ההיסטוריה בכלל ושל ההיסטוריה החלופית בפרט. האתי כאן הוא גם הפרגמטי.

החלופיות ההיסטורית יכולה להתבטא במישורים שונים. במישור העלילתי היא מתבטאת בכך, שנוצר מיתוס חלופי, המסמן כי האירועים יכולים לקרות אחרת; במישור הדמויות, היא מתבטאת בחלופיות הזהיות: כל אחד יכול להיות אחר. בהתאחדות שני המישורים הקודמים, נוצרת חלופיות של תפיסות ההיסטוריה. בנקודות ההתפצלות, הדמות יכולה להיתפס כזו שבוחרת או שלא בוחרת במיתוס שלה, ובכך נוצרת תנודה בין דרכים שונות לתפוס את תהליך התנודה והבחירה במיתוסים שונים. ולבסוף, כתוצאה מן התנודה בין אפשרויות שונות במישורים הקודמים, והיות שהחלופיות ההיסטורית הופכת לחלק מן הכתיבה, כלומר מן העלילה ומהתממשות הדמויות, מתגלה גם מישור של כתיבת ההיסטוריה ובו התנודה בין תפיסות היסטוריוגרפיות שונות. בסיפור הנדון, הסיור בגיהנום מוצג כהיסטוריה בהתהוותה; סיפורו של השמש על הסיור נתפס כניגון ההיסטוריוגרפיה. בכך אנו מגיעים למישור ההיסטוריוגרפי של החלופיות ההיסטורית. האם מתקיימת תנודת החלופיות במישור זה? על מנת לענות על שאלה זו, יש לחזור שני צעדים אחורה ולבחון את מישור חלופיות האישיות. האישיות שנמצאת בתנודה היא אישיותו של רבי משה. השמש, לעומת זאת, מייצר את השיח שלו ברמה של חלופיות ההיסטוריוגרפיה. אישיותו של הרב מתנוודת בין הזהיות של הגיבור ושל האנטי-גיבור. תנודה כזאת, אמביוולנטיות כזאת לא ידועה לדנטה ולגיבורו. הדבר נעוץ לא רק בזה, שלקראת המסע לגיהנום ובמיוחד בחזרתו משם מגלה הרב סימנים של חולשה והתמוטטות, ובסוף הסיפור הוא הולך לעולמו, אלא גם במעמדו של המסע לגיהנום עצמו: אפילו בדברי השמש מוטלת בספק עצם התרחשותו וכן יעילותו.

יתר על כן, אישיותו של הרב מתנוודת בין הקוטב ההלכתי (הלגיטימי) לבין הקוטב המאגי (הטרנסגרסיבי). במקביל לכך, זוהי גם תנודה בין דמות האדם ששולט במסע ובהיסטוריה לבין האדם שההיסטוריה שולטת בו ושהמסע הורס אותו, וכך אין הוא יכול להשפיע יותר על מהלך ההיסטוריה. אפשר לומר, שיחד עם תנודה זאת, מתנווד הסיפור כולו בין הקטבים של דנטה וקפא. יצירותיו המרכזיות של קפא, כגון המשפט, הטירה, אמריקה, יכולות להיות מוצגות כמיתוסים של מסע לגיהנום. אולם החלופיות ההיסטורית של קפא נראית דטרמיניסטית. יתרה מזאת: היא דטרמיניסטית-פסימיסטית, בהבדל מהדטרמיניזם האופטימי של דנטה. לנוכח שני היוצרים הגדולים הללו, בולטת ביתר שאת ייחודיותו

15 על טרוריקה תרבותית ראו: Ivo Strecker and Stephen Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, Oxford, New York: Berghahn Books, 2009; Thomas B. Farrell, *Norms of Rhetorical Culture*, New Haven: Yale University Press, 1993.

של עגנון. ההיסטוריוסופיה העגנונית לא רק שאינה דטרמיניסטית, אלא היא אף נאבקת בדטרמיניזם. כשהרב־הגיבור מופיע גם כאנטי־גיבור, אין הדבר פוגע בהיסטוריה הרבנית אלא חושף את מהותה באמצעות הפרובלמטיזציה שלה. התנודה הכרוכה בכך היא עבודה קשה שדורשת החלטות ובחירות חופשיות. זו הסיבה שההיסטוריה, בתפיסתו של עגנון, פתוחה ולא קבועה מראש, לפחות לא מבחינת הסובייקט שלה. הוא הדין לגבי ההיסטוריה הרבנית.

עגנון יוצר דמות כה אמביוולנטית ומתנודדת של הרב והיסטוריה חלופית כה בעייתית לא רק לצורכי הסאטירה החברתית,¹⁶ אלא גם ואולי בעיקר על מנת לבסס את התפיסה האנטי־דטרמיניסטית, את תפיסת ההיסטוריה כעבודה ויצירה, כמסע תמידי לשערי הגיהנום ומעוף פלאי בחזרה,¹⁷ כבכף הקלע (סמל זה יידון בהמשך). מכאן אנו יכולים לחזור לשאלה של היסטוריוגרפיה: האם מתקיימת תנודה גם במישור של היסטוריוגרפיה? בכך אנו עוברים לדיון בדמותו של השמש. דמות זאת מפנה אותנו לתחילתו של הספר השני של עיר ומלואה, לתחילתו של הסיפור "המבקשים להם רב או ברוח המושל", שם מתלבטים הגיבורים, אם לספר סיפור או לא, לפרסם כתב יד או לא, לדבר או לשתוק. בכך אנו פונים לשאלה היסטוריוגרפית בסיסית או אפילו מטא־היסטוריוגרפית: האם צריך ואפשר ליצור מיתוס (חדש, אחר), לכתוב היסטוריה (חלופית)? האם צריך לפצל את המציאות/ההיסטוריה הנתונה והאם אפשר לעשות כן? ההכרעה היא – כן, וזאת אך ורק משום שההיסטוריה החלופית היא ההיסטוריה האמתית, היא האמת. בכך אנו פונים לסיפור גילוי של המהר"ם ולסיפור כתביו בסיפור "המבקשים להם רב". כאן הרב מזאבנא מופיע כבן דמותו של דנטה.¹⁸ בעזרתו של רבי מרדכי, מעין בן דמותו של ורגיליוס, הרב מוצא את עצמו פנים אל פנים מול איש מן העולם האחר – המהר"ם.¹⁹ כאן, כמו בסיפורים אחרים של עגנון, המפגש עם המתים אינו מתרחש בהכרח בגיהנום, אבל הוא בהכרח טומן בחובו היסטוריה חלופית.

הדילמה ההיסטוריוגרפית הקשורה בדמותו של המהר"ם היא, האם לכתוב או לא לכתוב היסטוריה, לשמור או לא לשמור כתבים, לפרסם או לא לפרסם. ב"המשל והמשל" אותה הדילמה עולה בדמותו של השמש: לספר או לא לספר על המסע לגיהנום, לדבר או לשתוק? האם ליצור מיתוס? ושאלה זאת נראית חיונית ביותר, משום שהמציאות דורשת הצדקה, והמיתוס נתפס כהצדקה נוחה וזמינה למדי. אולם יחד עם זאת, יחד עם שאלת יצירת המיתוס, עולה גם שאלת מהימנותו של השמש. זו שאלת אמינותה של היסטוריוגרפיה. שאלת האמת עולה כאן בצורה מיוחדת – זו האופיינית לאמת המיתוס. אמינותו של השמש מתבססת על יסוד אנתרופולוגי בטוח: מיתוס הוא תמיד ובהכרח אמת בעיני מי שחוה אותו כמיתוס; ולעומת זאת, בעבור מי שאינו חווה את המיתוס, המיתוס איננו, ושאלת אמתו בטלה. הרי מיתוס הוא אמת או אינו אמת לא משום שהאירועים שהוא מספר אירעו או לא אירעו במציאות, אלא משום שבו מתממשת או לא מתממשת התכלית

16 ורסס, הערה 14 לעיל, עמ' 118.

17 כידוע, אי אפשר להפריז בחשיבותו של מוטיב המסע אצל עגנון, אולם יש להוסיף ולומר שכמעט תמיד בתשתית מסעו של הגיבור נמצא דגם של מסע אל שערי הגיהנום, כמו בסיפורים "לבית אבא", "עד הנה", למשל, וכל שכן בסיפורי הגיהנום ממש, כגון "הרווקה הזקנה".

18 זאבנא, או בסיפורי עגנון אחרים – זאבני, היא העיר Zabno בפולין בת ימינו.

19 הרב מאיר בן יעקב שיף (1605–1641).

הטרנסצנדנטלית של האישיות המיתית. במקרה שלנו, המיתוס מספר על התממשות אישיותו של רבי משה בנס הסיור בגיהנום, אך גם בדרשותיו ובהתנהגותו היום-יומית. עבור הקהל ששומע את סיפורו של השמש, המיתוס הזה אִמָּתִי, ולכן השמש מהימן. וזאת דווקא משום שזה הוא סיפור על נס. המיתוס תואם את פילוסופיית ההיסטוריה של הקהל – וזהו התנאי העיקרי של אמינות הדובר ושל הצלחת המעשה הרטורי שלו (אולי זה התנאי העיקרי של כל מעשה רטורי, גם זה שאינו פונה בגלוי למיתוס ולהיסטוריה). זאת ועוד: מהימנותו של השמש כמספר מתבססת על יסוד נוסף, חשוב ביותר – על יסוד הכנות.²⁰ השיח שלו מופיע כשיח הכנות, והכנות משכנעת את הקהל. הכנות מאפשרת לו להעמיד את הסיפור שלו כהיסטוריה חלופית אִמָּתִית. הכנות כשלעצמה עדיין אינה אמת אלא פונקציה רטורית, אבל היא יכולה להיות מובנת כמטפורה של האמת, וככזאת היא עשויה לאפשר את הכרת האמת.²¹

גם ב"המשל והנמשל", הדילמה ההיסטוריוגרפית או הדיסקורסיבית (ובמובן מסוים פוליטית) – לדבר או לא לדבר – מתגלה כשאלה של הצדקה: האם יש להצדיק את העבודה ההיסטורית? השמש בוחר בהצדקה – ויוצר היסטוריה. במלים אחרות, כשעולה השאלה, האופיינית לחלופיות ההיסטורית, כיצד לבחור, השמש עונה בהתאם לדגם שהציב רבי משה ושמאז עומד לנגד עיניו: יש לבחור על בסיס הצורך האתי-פרגמטי, דהיינו על בסיס הצורך של הרטוריקה התרבותית, לבחור מתוך הצורך לחנך, להצדיק יצירת התנהגויות תרבותיות חדשות. להצדיק אין פירושו להצטדק, אלא ליצור רציפות של העבודה ההיסטורית. וזה המניע העיקרי של השמש. המעשה הרטורי של השמש זהה במהותו למעשה הרטורי של עגנון עצמו והוא כינון מחודש של הקהילה, הבחירה המחודשת בזהותה החלופית כקהילה שבה לא משיחים בזמן קריאת התורה – היא זהותה האִמָּתִית. אם כן, היסטוריוגרפיה, כתיבת ההיסטוריה מוצגת כאן כרטוריקה תרבותית חיונית-מוצדקת שנועדה לחיזוק הקהילה ולפיתוחה.

כמו הסיפורים "המבקשים להם רב", "עד שיבוא אליהו" ורבים אחרים בעיר ומלואה, הסיפור הנדון מספר את סיפור החניכה של תלמיד חכם, של שמש ושל הקהילה כולה. דמות השמש מייצגת את הקהילה כאישיות היסטורית. זו הסיבה שדווקא שמש פשוט הוא זה שזוכה, לפחות בסיפורים מסוימים, לגילוי פלאי: לגילוי אליהו או לסיור בגיהנום שבעקפיין אינו אלא גילוי של הרב כצדיק. תפקידו של הגילוי בכל הסיפורים הוא חניכה או פשוט חינוך – מעשה רטורי אפידיאקטי שמטרתו לשנות את הרגליה של הקהילה ואת מנהגיה: ההרגל של דיבור בזמן קריאת התורה, המנהג המגונה של שכירת העיניים לצורך עלייה לתורה בפרשת התוכחה (ב"עד שיבוא אליהו") וכד'. וכשאנו פונים לשאלה, מהי

20 על סוגיית היחס בין רטוריקה וכנות ראו את המבוא שכתב מנחם בריןקר בספרו עד הסמטה הטבריינית (תל אביב: עם עובד, 1990), שם מתאר החוקר את יצירתו של ברנר כד: "בעת ובעונה אחת המשחק בכנות ועמידה של כנות בעלת תוכן מחשבתי מובהק" (עמ' 22). המגמה הדומיננטית כיום היא לראות את רטוריקת הכנות כתיאטרוניות, משחק, ביצוע. ראו את האסופה הזאת (ובפרט את מאמר העורכים): Ernst van Alphen, Mieke Bal, and Carel E. Smith (eds.), *The Rhetoric of Sincerity*, Stanford: Stanford University Press, 2008.

21 להרחבה ראו: רומן כצמן, נבואה קטנה: כנות ורטוריקה בעיר ומלואה לש"י עגנון, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2013.

מהות חניכה זאת, אנו שואלים, האם ההיסטוריה היא העברת הידע האישי, ואם כן – כיצד?²² בסיפורים שהזכרנו, וגם בסיפור הנוכחי, אדם פשוט זוכה לקבל את הידע האישי מן הרב, והוא זה שמתווך ומוסר את הידע הזה לקהילה כולה, דבר שעשוי (לכל הפחות) להשפיע על קיומה ההיסטורי של הקהילה. כמובן יש הצדקה לכך שהידע אינו נמסר באופן בלתי אמצעי לרבים אלא רק ליחיד, שכן מדובר בידיעת נסתרות, וגם יש הצדקה ברוח החסידות הבעש"טית בכך שהידע נמסר לאנשים פשוטים דווקא. אולם עקב כך, לא תמיד הידע נמסר הלאה באופן לגיטימי, אלא מגיע למבוי סתום, כמו ב"עד שיבוא אליהו", שבו השמש שזכה לגילוי אליהו לא יכול למסור את ידיעתו (אלא רק לשנות התנהגותו, וגם זה בסימן של ספק). גם ב"המבקשים להם רב" הידע שנגלה נשאר חסר תועלת כביכול: על אף גילוי, רבי מרדכי לא מקבל את כס הרבנות. אם כן, השמש או בן משפחה לא מלומדת ולא מיוחסת כמו רבי מרדכי, המשמש החוליה המתווכת בהעברת הידע האישי, מסמן מצד אחד, את הממד העממי של ההיסטוריה הרבנית, אולם מצד אחר, זו עלולה להיות דרך ללא מוצא בתהליכי של ההיסטוריה. אילולי אותה התקרית בבית הכנסת, השמש לא היה פוצה פה ואף אחד בעיר לא היה יודע את עונשה של שיחה בזמן קריאת התורה.

הידע האישי מועבר בצורה של מעשה רטורי כדי שיוכל מקבל הידע לבחור אם לקבלו וכיצד, ולבחור בין זהויות ומיתוסים שונים. בדמותו של השמש מתבטא הדבר בצורה פשוטה יחסית: ברמת החלופיות ההיסטוריוגרפית, הוא מתנווד בין דיבור לשתיקה. המוקד העיקרי של החלופיות לא נמצא בדמותו של השמש, ולחניכתו קודמת חניכה אחרת: חניכתו של רבי משה. החלופיות בדמותו נרמזת באזכור מורהו של רבי משה – רבי יחיאל מיכל מנמירוב שמת על קידוש השם בפרעות ת"ח-ת"ט. הדמות שלו, המוזכרת פעמים רבות בסיפור, נועדה לתת רקע לדמותו של רבי משה, להסביר את כוחותיו המיוחדים, את יכולתו לסייר בגיהנום. יחד עם זאת, בזיקה זו לרבי יחיאל ולפרעות חמלניצקי בכלל נרמזת גם האפשרות של המבוי הסתום שהזכרנו לעיל, האפשרות של פגיעה ברצף העברת הידע, שכן כל משפחתו של רבי משה נספתה בפרעות ואין לו למי להעביר את ידיעתו. גם הילדה, בת קרוביו שהוא מאמץ נשאר עגונה, והעגינות הזאת, יחד עם בעיית הפסקת הרצף של השושלת וההיסטוריה, היא הרי המניע של הסיוור בגיהנום ולפי כך – של הסיפור כולו.

במובן זה, דמותו של רבי משה מסמנת את המשבר ההיסטורי, את קריסת ההמשכיות של תולדה ושל תולדות – ולכן הוא מחפש נואשות כיצד להתיר את עגינותה (הממשית והסימבולית) של "בת המלך". המספר עצמו מדגיש את לבטיו של רבי משה ביחס אליה. מצד אחד, הוא אוהב אותה ורוצה בכל נפשו שלא תהיה עגונה, אך מצד שני, הוא מבין שאין כל דרך חוקית להתיר את עגינותה. קריסת השושלת של רבי משה ושל הנערה נובעת מקסטטרופות היסטוריות גדולות כמו מרד חמלניצקי. הצרה החדשה שפוקדת את ההיסטוריה המשפחתית והרבנית היא, לפי הסיפור, תנועת ההשכלה היהודית שנוטלת מן הנערה את בעלה. ובכן המשבר של בת המלך העגונה הוא חלק מן המשבר ההיסטורי העולמי, אולם

22 מקורו של המושג "ידע אישיותי" הוא בספרו של מייקל פולני: Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

בתוך כך ליהדות יש כלים משלה להתמודד, ולו במידה מועטה, עם משבר זה. אלה הם כלים מאגיים או כמור-מאגיים. הסיור בגיהנום הוא המרכזי שבהם, אבל קודם לו אירוע אחר שנותן אולי לרבי משה את כוחות העל לצורך טיול כזה: רבי משה עצמו ניצל בגזרות ת"ח-ת"ט בזכות תיבה אחת בתורה שנתן לו מורהו רבי יחיאל. במובן זה, רבי משה הוא "האחד ששרד", הנבחר שנגאל כדי לגאול – הדמות הקלסית של הגיבור האפי, והרי שמו משה כשמו של משה רבינו שגם הוא ניצל בזכות התיבה (תיבת גומא – תיבת התורה).

רבי משה חב את חיו למורהו, למאגיה ולתיבה, ולכן הוא "מת חי", ואולי זה מה שנותן לו את היכולת לסייר בגיהנום, היות שהוא עצמו מציין שהוא הולך למקום שהחיים לא נכנסים בו. בסוף חייו, רבי משה חייב לפרוע את החוב ולהציל נפש בישראל. הוא הולך לגיהנום ומחזיר את נשמתו למי שנתן לו אותה: לא האלוהים בלבד, אלא גם רבי יחיאל מיכל מנמירוב. חיו של רבי משה צומחים אפוא מנקודת התפצלות היסטורית ומהווים כשלעצמם מעין היסטוריה חלופית, אפשרות קונטינגנטית ופלאית של ישועה, אפשרות אחת שהתממשה ברקע של אפשרות אחרת – זו של חורבן ואבדון – אשר לעולם בעינה עומדת כחלק ממהלך ההיסטוריה. החוב, כמו זה של רבי משה, מניח במובלע שאלה שנמצאת בבסיס עלילת הסיפור כולה והיא: מה היה אילו לא הצליח רבי יחיאל להציל את רבי משה? דבר אחד ברור: רציפות הידע האישי שמבנה את ההיסטוריה הרבנית (בפרט הידע על אודות עונשה של שיחה בזמן קריאת התורה) לא הייתה מתקיימת. שכן בסיפורים הנדונים כל מהותה של ההיסטוריה כהיסטוריה רבנית היא חניכתם או שרידותם של תלמידי חכמים בכור המצרף של אסונות ההיסטוריה הנתונה. כל תלמיד חכם וכל יהודי ששורד בהיסטוריה זו הוא נס, הוא עדות חיה לקיומה של היסטוריה אחרת, טרנסצנדנטלית ולכן חלופית, שבכל רגע נתון שורדת כאפשרות של משמעות ותכליתיות. זאת הסיבה שההיסטוריה הנתונה (הפוליטית, הכלכלית) נתפסת ככזאת שקיימת רק למען חלופתה ושואבת ממנה את הצדקתה. ההיסטוריה מוצדקת אך ורק כהיסטוריה של ישועה, ולכן היא חוב או, ליתר דיוק, פרעון החוב למי שנתן אותה. החוב הזה הוא עול מוסרי, אך הוא גם מה שמקנה לאדם את חרותו ואת "כוחות העל" שלו; הוא ההופך את האדם למת החי, אך בכך זוכה האדם לחופש הבחירה ונהפך לגיבור אפימיטי, לאחד ששורד, לנבחר. עיקר מהותו של פרעון חוב זה הוא הדאגה להיסטוריה, לתרבות ולהתרבות, הדאגה להמשכיות ולרציפות. הדאגה להיסטוריה היא עיקר עשייתו של רבי משה. עגינות היא סמל ההיסטוריה ללא דאגה, ללא משמעות, ללא חלופיות. ולכן התרת העגינות, אחד הנושאים המרכזיים בכל כתיבתו של עגנון, יכולה להיות מוצגת כסמל של היסטוריה חלופית. הדאגה להיסטוריה על סמליה היא המניע העיקרי, האתי והפרגמטי, של יצירת החלופיות ההיסטורית.

ההיסטוריה הריאלית (הנתונה, זו שהתרחשה) נתפסת כמין דיסטופיה, פרעות ת"ח-ת"ט – כמין חזון בלתי נתפס של חורבן. ואילו פרעות אלה וכל האסונות האחרים של ההיסטוריה לא היו קורים? ההיסטוריה הייתה הופכת לאוטופיה. הסיפור, כמו כל ההיסטוריה, מתנדד בין שני המיתוסים הללו – האוטופי והדיסטופי – וחוזר שוב ושוב לאותו אירוע ההתפצלות (כגון גזרות ת"ח-ת"ט) שעליו נשאלת השאלה (או מובעת המשאלה): מה אם (הלוואי ש-) זה לא היה קורה? אם הסיפור מתלבט בין שתי הפנטזיות – האוטופיה והדיסטופיה – היכן ההיסטוריה ה"נורמלית", הריאלית? החלופיות שאנו מוצאים בסיפור לא מצוירת דיוקן

של "נורמליות" מכל סוג, אבל אין הדבר מפתיע, שכן מטרתה של היסטוריה חלופית אינה, בניגוד לדעתו של גבריאל רוזנפלד, נרמול (של זיכרון).²³ ההפך הוא הנכון: חשיבת החלופיות ההיסטורית (אצל עגנון בפרט) שוללת כל אפשרות לנרמול של הזיכרון, של היסטוריה ושל ההיסטוריוגרפיה. כל אפשרות היסטורית שהסיפור מציע היא בבחינת סטייה. ההיסטוריה הריאלית אינה מתקבלת על הדעת כהיסטוריה: היא חסרה כל משמעות ותכליתיות ללא השלמתה באמצעות ההיסטוריה החלופית (האוטופית, הדיסטופית, או שתיהן). היסטוריה זאת אינה היסטוריה כלל, משום שהיסטוריה אינה יכולה להיות "נתונה", מוכנה וגמורה. היסטוריה היא עבודה ויצירה פתוחה ובלתי גמורה. מהותה של היסטוריה היא התנודה בין אוטופיה לדיסטופיה, בין רצון לפחד, בין חוב לפרעון. ה"נורמליות" אינה אפילו אוטופיה: היא התגלמות הסגירות הטוטלית (ולעתים טוטליטרית), ולכן אינה אפשרות היסטורית בכלל. בפתחותה זאת, ההיסטוריה פרוצה ופרועה; היא דורשת, במושגים מטאפיזיים, את תיקונה ואת גאולתה. וזו מטרתם של המיתוסים, כמו זה של רבי משה, ושל המעשים הרטוריים, כמו זה של השמש.

כאשר רבי משה והשמש מגיעים לשערי הגיהנום, מופיע תיאור סמלי שבמהרה מתגלה כמשל שמביע את מהותה של היסטוריה החלופית. הגיבורים נתקלים במנגנון שהוא אנלוגיה יהודית לכור המצרף במיתולוגיה הנוצרית – במה שידוע בספרות המיסטית כ"כף הקלע":

ואמר השמש, אותם שסבורים רשע שמת מורידים לגיהנום אינם יודעים שיש עונש קשה מדינה של גיהנום. ואיזה זה, זה כף הקלע,²⁴ אין זה זה שהספרים מביאים, שהוא שם מקום, אלא זו תגורה, שנקראה על שם הפעולה, שכלים שם מתגרת העוונות.²⁵ מתגרת תגורה מבקש לו החוטא מנוס בגיהנום. אינו מגיע לפתחה של גיהנום עד שמקלעים אותו משם למקום שחטא בו ולמקומות שחישב לעשות שם עבירה. הולך ואינו מוצא את המקומות, לפי שנשתנו מחמת העבירות, ואתם שלא נשתנו מפזרים מתחת לרגליו ומתמלאים חתחתים.²⁶

דברים אלה מציגים על דרך משל את תהליך החזרה לנקודת ההתפצלות, גרעינה של היסטוריה החלופית. למשמעות אתית של חזרה זו מתווסף ממד אסכטולוגי שמתגלה כממד רוחני. חזרה ובחירה מחדשת הן רק אמצעים. המטרה היא תיקון הנשמה וטיהורה. בתוך כך, סבלו של האדם נגרם בזה שהוא רואה את תוצאות עבירותיו, ולנגד עיניו מתגלה עולם אחר שהוא לא מזהה כעולמו. מאדם זה ניטל העונג האנושי הבסיסי ביותר – עונג הזיהוי. האדם צופה כביכול בהיסטוריה חלופית שנוצרה בעקבות מעשיו או שיכלה להיווצר אילו עשה מעשים ש"חישב לעשות", כשמדובר לא בכל מעשה אלא במעשה עברה שצריך

23 Rosenfeld, הערה 9 לעיל, עמ' 15–25.

24 "וְאֵת נֶפֶשׁ אִיבִיךָ יִקְלַעְנָה בְּתוֹךְ כַּף הַקֶּלַע" (שמואל א, כה 29).

25 "הַיְסֵר מְעַלֵּי נֶגְעָה מִתְגַּרֵּת יָדְךָ אֲנִי כְלִיתִי" (תהלים לט 11).

26 ש"י עגנון, "המשל והנמשל", עיר ומלואה, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1999, עמ' 405–451. עמ' 418. השוו': "מלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר עומד בסוף העולם ומקלעין נשמתן [של הרשעים] זה לזה" (תלמוד בבלי, שבת, קנב ע"ב).

להיות מובן אך ורק באופן שלילי כעצירה בעבודת ההיסטוריה, כמשבר. בכף הקלע, כמו בהיסטוריה החלופית, מתרחש מה שלא יכול להתרחש במציאות: ההיסטוריה הנתונה מתפצלת, אפשרויות שונות של ההתפתחות ההיסטורית מתממשות בזמנית בתודעתו של האדם, והוא נאלץ להתמודד ביניהן כדי לקיים אירוע רטורי אפידיאקטי, כלומר על מנת לחנך, לשנות תודעה, לתקן נשמה. תנודה זאת של ההיסטוריה החלופית נועדה לגרום לחרטה וכן להכרה ולהארה בדבר חשיבותה וטיבה של עבודתו ההיסטורית. הסיפור מציג את התנודה של כף הקלע באור שלילי, מכיוון שההיסטוריה החלופית נצפית במשל זה דרך עיניו של האדם המתייסר – זה שעבר עברה. אמנם כף הקלע הוא מצב זמני, בלתי יציב, זהו שלב המעבר והחניכה, אבל הייסורים קשים יותר, כפי שמציין השמש, מן הייסורים בגיהינום. יוצא אפוא שסבל התנודה של ההיסטוריה החלופית ושל החרטה, הכרה צלולה בתוצאות המעשים ובאפשרויות שהוחמצו – קשים יותר מסבלו של העונש שהוצא אל הפועל.

אם כן, היסטוריה חלופית מתגלה כפרקטיקה רוחנית-מיסטית של טיהור-תיקון הנשמה, פרקטיקה שקרובה לחניכה ולחינוך אתי-היסטורי. בעזרתה, האדם לא רק לומד היסטוריה אלא גם לומד לקחת אחריות היסטורית על מעשיו, לומד את פעולתו של כף הקלע. גרוטסקיות התיאורים של ייסורי הגיהינום בסיפור – אוזניים ענקיות, פיות פעורים, לשונות ארוכות ושיניים הנעוצות בהן וכדומה – אינה תורמת לחיזוק כוח השכנוע שלהם, בהבדל מהנעימה הנשגבת, המאופקת והכנה שמאפיינת את תיאור כף הקלע במובאה לעיל. יחד עם זאת, גם העונשים בגיהינום בנויים על עקרון ההיסטוריה החלופית, כמקובל במסורות פולקלוריות וספרותיות רבות, יהודיות ונוצריות. חלק מן החוטאים עושים בגיהינום את מה שעשו בחייהם, ואחרים עושים את ההפך ממה שעשו בחייהם. אך בשני המקרים המשמעות האמתית של מעשיהם מתממשת מיד – אותה המשמעות שבחייהם נשארה בגדר אפשרות בלתי ממומשת. העונש נעוץ בכך, שעל אף חזרות אין-סופיות אל נקודת ההתפצלות, דהיינו חזרות על אותם החטאים שעשו, אין לחוטאים אפשרות לשנות ולתקן ולו משהו בהתנהגותם; ניתנת להם כביכול הזדמנות שנייה – אבל הם לא מסוגלים ליצור חלופה. אי אפשרות להשתנות, לבחור מחדש, לתקן, להתחרט – קרי אי אפשרות ליצור היסטוריה חלופית – היא הגיהינום.

הסיור בגיהינום מתרחש בסמוך ליום כיפור, ואילו החלק האחרון של הסיפור מוקדש למאורעות הקשורים בתאריך כ' בסיוון – יום הזיכרון להרוגי ת"ח-ת"ט – ובמרכזם עומדת דרשתו של הרב. הרב והמספר אינם יוצרים זיקה בין השיחה בזמן קריאת התורה לבין פרעות חמלניצקי, הם אינם מנסים להאשים את הקהילה בקטסטרופה הזאת. במרכז דרשתו של רבי משה עומדת אהבת ה' לישראל. כבבואתה של אהבה זו, בכל דבריו ובהתנהגותו של רבי משה מתבטאת האהבה שלו לקהילתו ולהיסטוריה שלה. מכך נובעת מסקנה לגבי היררכיית המטרות בפעולתה של ההיסטוריה החלופית. החזרה לנקודת הפיצול היא, כפי שציינו, אינה מטרה אלא אמצעי של פרקטיקת תיקון הנשמה. אולם גם פרקטיקה זאת אינה, כמסתבר, מטרה בפני עצמה, אלא גם היא אמצעי של מטרה גבוהה יותר והיא – מימוש התכלית הטרונסצדנדנטלית של האישיות בהיסטוריה. בהיסטוריה הרבנית התכלית היא אהבת ה' וקבלת אהבתו. בפועל, פירושו של דבר הוא זיהוי מלא בין האהבה לבין משמעות ההיסטוריה. במלים אחרות, המשמעות מתגלה בבחירה מחודשת

באחריות מוסרית, בתיקון, בטיהור הנשמה; אהבה היא המשמעות, והמשמעות היא עבודה אישיותית. היסטוריה חלופית היא, אפוא, עבודה היסטורית אמיתית ומטרתה היא הבנתה ומימושה של התכלית הטרוסצנדנטלית.

ובכן היסטוריה חלופית היא פרובלמטיזציה של ההיסטוריה לא רק לצורך הבנת משמעותה של ההיסטוריה, ולא רק לצורך קבלת אחריות על ההיסטוריה, אלא גם לצורך גילוייה של אהבת ההיסטוריה וחוייתה. דמותו של רבי יחיאל מנמירוב משמשת מעין מסגרת של "המשל והנמשל". נושא קידוש השם – גילוי הטרגי של נושא אהבת השם – מתנוסס מעל כל הנושאים האחרים בסיפור. דמותו של רבי משה כתלמידו של רבי יחיאל באה לממש את תכליתו של מורהו ולהצדיק את מותו ואת מותם של יהודים אחרים, ובאותה העת להצדיק את חייו. מבחינה זו, אם לא היו היהודים מתים על קידוש השם, הקהילה לא הייתה קיימת. אין זאת תפיסה נגטיבית-פסימית של "ארץ אוכלת יושביה", אלא להפך, תפיסה פוזיטיבית-אופטימית של עבודת האישיות המכוננת את עצמה כל פעם מחדש, בדומה לעוף החול, המוזכר בסיפור²⁷ – סמל של היסטוריה חלופית: מאבק היהודים על זהותם מכונן את קהילתם. ביתה של הקהילה הוא בית התפילה, שרבי משה בדרשתו מדמה לקן – סמל משיחי וגם סמל של המשכיות והולדה/תולדה בעלת וקטור טרוסצנדנטלי: "משל לישראל שדומים לאותה הציפור אשר שתה אפרוחיה את מזבחתיך ה' צבאות מלכי ואלקי"²⁸. קן הוא סמל המקום-הזמן שאליו תמיד חוזרת הקהילה (כעוף החול הנולד מחדש) ושממנו היא תמיד יוצאת אל העתיד החדש (התכלית-המשיחית-הטרוסצנדנטלי). במובן זה, גם קן הוא סמל החלופיות ההיסטורית.

זאת ועוד: עבור רבי משה, כ' בסיון אינו רק עניין תיאולוגי וקהילתי אלא גם עניין אישי: יום החורבן הזה היה יום לידתו השנייה. זו מהותו של כל יום זיכרון. ובכלל: ימי זיכרון, אזכרות, צומות, חגים וכד' הם חוליות של היסטוריה חלופית שסובייקט ההיסטוריה (פרט, קהילה, לאום) יוצר למען עצמו ולמען הדיאלוג עם הסובבים אותו. כך הצלתו של אחד מישראל וחניכתו של תלמיד חכם כמו רבי משה מצדיקות את הקרבת העצמי. ללא המשמעות האישית, האינדיבידואלית של הזיכרון, אין היסטוריה. זה תפקידה של החלופיות: להקנות להיסטוריה ממד אישיותי, והדבר נעשה, כאמור, באמצעות חזרה לנקודת ההתפצלות, שבה האישיות קמה לתחייה במעשה הבחירה החופשית שלה. היסטוריה חלופית היא כף הקלע שמקיימת את האחריות האישית להיסטוריה, ובתוך כך – את הרציפות, את זיקת המחויבות ההדדית בין עבר, הווה ועתיד.

לסיום, נבחן את חלקו האחרון של הסיפור, שמתאר את התהליך של העלאת דברי השמש על הכתב בפנקס הקהילה. לדברי המספר, פנקס זה נשרף בזמן השואה, וכעת הוא כותב דברים אלה בשנית בסיפורו הנוכחי, קרי המספר מקים לתחייה את הפנקס השרוף. כתיבתו המחודשת של הפנקס השרוף, בדומה לעוף החול, הינה סמל נוסף של היסטוריה

27 עגנון, שם, עמ' 441.

28 שם. ראו גם: "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שתה אפרוחיה את מזבחתיך יהוה צבאות מלכי ואלהי" (תהלים פד 4).

חלופית. חלק זה של הסיפור הוא ארס־פואטי במהותו, כשעגנון מציג את בן־דמותו – את סופר הקהילה. מבחינת חלופיות ההיסטוריוגרפיה, ניכרת כאן התלבטות, אם יש לכתוב את האירועים בפנקס, לכתוב היסטוריה, להפוך את המשל האישיותי, שסיפר השמש, לזיכרון קבוצתי מחייב. הקהילה מחליטה לעשות כן בזכות אופיו החינוכי המשכנע של הסיפור. נדגיש: מעשה רטורי מוצלח (משכנע, חזק מבחינה אתית־פרגמטית) הוא מה שזוכה למקום בהיסטוריה. הסיפור מתגלה כסיפור ישועה, כבחירה בזהות חדשה־ישנה, היא הזהות היהודית הלגיטימית והשלמה יותר, האותנטית יותר.

למטרה זאת מכוונים משליו של רבי משה בדרשתו, כגון המשל על הקוף והנמלים – אזהרה לאנשים שלא להתפתות לפיתויים ה"שטניים" שמופיעים סביבם ושנראים כפתרונות ובחירות קלים ונוחים. במלים אחרות, סיפור זה, כמו רבים אחרים בעיר ומלואה, מתאר מעבר ממרכז־זהות שולי יותר למרכז־זהות מרכזי יותר (תנועה צנטריפֿטלית, מכוונת למרכז). הסיפור עושה זאת באמצעות מעשה רטורי מוצלח. מעשה רטורי נעשה היסטוריה באמצעות יצירת החלופיות ההיסטורית. סיפור השמש עצמו וכתובתו בפנקס הקהילה יוצרים חלופה מוארת, משמעותית, תכליתית ואותנטית של ההיסטוריה. בבסיס היסטוריה חלופית זו נמצא מבנה תיאולוגי וחברתי שאינו ידוע (ולכן אינו קיים) בהיסטוריה הנתונה. סיפורו של השמש הוא ההיסטוריה, מכיוון שהוא היסטוריה חלופית, ומכיוון שהוא מעשה רטורי. הוא מפצל את הקיים, מטיל בו ספק, מבצע פרובלמטיזציה שלו. במלים אחרות, מעשה רטורי נתון, כמו כל מעשה רטורי, יוצר תצורה דיסקורסיבית־חברתית חדשה, ויצירה זאת אינה רק עבודה רטורית אלא גם עבודה היסטורית. התצורה החדשה מגדירה את גבולות הדיבור: מה מותר לומר ומה אסור; מה, מתי והיכן אפשר לומר או צריך לומר. הסיפור כולו מרוכז אפוא בסוגיה של גבולות הדיבור המותר והלגיטימי. וכשעולה השאלה של בחירה היסטוריוגרפית – אם צריך לכתוב את הסיפור – היא חוזרת לאותה הסוגיה של גבולות הדיבור. השאלה העיקרית של השיח היא "לדבר או לא לדבר", וזו גם השאלה העיקרית של הסיפור הנדון.

המספר מתאר בנימה אירונית כיצד אנשי בוטשאטש, מיד אחרי ששמעו את סיפור השמש ונדהמו ממנו כל כך, חוזרים וממשיכים לדבר ללא גבולות, וזאת חרף הנאום של רבי משה על הצורך למעט בדיבור (מוטיב זה ניכר, כידוע, בסיפורי עגנון רבים). אולם המספר מתייחס בסלחנות לבני עירו, מה שמשקף את היחס הסלחני שלו לעצמו: כשהמציאות מתפצלת, כשליעני כולם מתגלה משמעות היסטוריה, אי אפשר לשתוק. אמנם השיח הזה לא בא להחליף את שיח הקודש, ולכן הוא נתפס כמוצדק, אבל עדיין נשאר החשש, האמביוולנטי משהו, ששיח החול (גם אם מדובר בחידוש, פרשנות, תלמוד תורה) יחליף את שיח הקודש – לא רק בתוך כותלי בית הכנסת או מחוצה להם, אלא גם בתודעתם של אנשי הקהילה. חשש זה הוא הבסיס והמניע של הסיפור, כמו גם של התנהגותם של אותם הצדיקים שממעטים בדיבור, המוכרים לנו היטב מסיפורי עגנון. מקור החשש הזה – מהותו הפרדוקסלית של דבר ה', המצמצם את עצמו כדי לפנות מקום לשיח אחר, הפותח את עצמו לתצורות דיסקורסיביות שאינן קודש.²⁹ אולם הצמצום הזה, הפתיחות הזאת מאפשרת את

29 על ההתגלות כהצבת דבר ה' בגבול האתיאיזם ראו, עמנואל לוינס, מעבר לפסוק: הרצאות תלמודיות, מצרפתית: אליזבט גולדוין, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2007, עמ' 174–197.

ההיסטוריה. הצמצום הוא מקורה של החלופיות ההיסטורית. מכאן יחסו הסלחני של המספר לאנשי עירו ולעצמו, המרבים בדיבור. היגוד, כל היגוד, אינו מוצדק כשלעצמו אלא מחפש את הצדקו בעבודה ההיסטורית הנעשית בעזרתו. העיקרון של "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" יכול להיות ממשי ולא רק מטפורי, בתנאי שהאדם מקבל את אפשרות הצמצום, את פיצול המציאות, את החלופיות ההיסטורית. אלא שקבלה זו כרוכה בפחד המוצא את ביטויו בהוראה רוחנית שנותן רבי משה לשמש: בתפילה ובקריאת התורה צריך האדם להרגיש כאילו הוא עומד מעל הגיהנום. הסיוור בגיהנום רק ממחיז בצורה פולקלוריסטית את הכרת ההיסטוריה החלופית, את גילוייו של כף הקלע הנמצא ביסוד החיים.

תפיסה קיומית זאת מאירה את קרבתה של תפיסת ההיסטוריה החלופית לזרמים אקזיסטנציאליסטיים ושוללת את היעגנותה במחשבה הפוסט-מודרנית.³⁰ תפיסה זו מקרינה גם על תפיסת השיח העגנונית, אולם אין פירושה שואת הלשון התמידית ("שואה דיסקורסיבית"), עליה כותב יניב חג'בי.³¹ תפיסת החלופיות ההיסטורית קרובה יותר לאקזיסטנציאליזם מטאפיזי נוסח סורן קירקגור, פרנץ רוזנצווייג ועמנואל לוינס מאשר לאנטי-מטאפיזיקה של פרידריך ניטשה ומרטין היידגר. חלופיות איננה שואה, לא בהיסטוריה ולא בלשון, אלא היא חושפת את השואה כאפשרות ובכך מאפשרת בחירה בהיסטוריה אחרת, בעתיד חדש. בכך השיח, הדיבור החולי מצדיק את עצמו והופך למה שנקרא אצל עגנון, כאן כמו בעמודים הראשונים של עיר ומלואה, "כתב אמת".³² נוכל לראות בזה מעין סגירת מעגל (על אף שמבנה הספר בשלמותו הוא תוצאה של עריכה מאוחרת של אמונה ירון). המושג "כתב אמת" ממסגר את הספרים הראשון והשני של עיר ומלואה, כשהמשמעות שלו אינה רק כתב כחוק, ככתב שיעמוד לנצח, אלא גם כתב כאמת: עצם יצירת הכתב היא האמת; לא ההיסטוריה הנתונה אלא כתיבת ההיסטוריה – דהיינו היסטוריוגרפיה – היא האמת. כתב אמת עומד לא רק כנגד כתב שאינו אמת אלא גם, וזה העיקר, כנגד כל דיסקורס שאינו אמת, כולל ההיסטוריה הנתונה, הבלתי פרובלמטית והבלתי מפוצלת, כזאת שחסרה יסוד החלופיות ולכן לא מכוננת משמעות. כתב אמת הופך אפוא לסמל נוסף של היסטוריה חלופית. רק במובן זה ניתן לדבר על כתב אמת כעל כתיבה ספרותית שמייצגת את האמת ההיסטורית ולא את ההיסטוריה עצמה, ברוח הפואטיקה האריסטוטלית. כתיבה אינה מייצגת חוק או חוקיות במובן הדטרמיניסטי של המושג. כל תפיסה דטרמיניסטית של הספרות נוטלת ממנה את סגולתה העיקרית – חופש.

המושג "כתב אמת", כפי שהוא מופיע בתחילת הספר, מבטא את רעיון הכנות כתופעה רטורית-תרבותית: כתיבתו של הסופר מביעה בצורה מהימנה את כוונותיה היצירתיות של

30 לטענות על השורשים הפוסטמודרניים של סוגת ההיסטוריה החלופית ראו: William Hardesty, "Toward a Theory of Alternate History: Four Versions of Alternative Nazis", *Classic and Iconoclastic Alternate History Science Fiction*. Edgar L. Chapman and Carl B. Hellekson (Eds.). Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2003 pp. 73-79; הערה 9 לעיל, עמ' 2-6.

31 יניב חג'בי, לשון, הנדר, משחק: יהדות וסופרסטרוקטורליזם בפואטיקה של ש"י עגנון, ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 147-151.

32 עגנון, הערה 26 לעיל, עמ' 9, 450.

הקהילה. כתב אמת, בהיותו כתב כנות, אינו הכרחי אלא קונטינגנטי וחופשי. הדבר היחיד שהכרחי במעשה הכנות הוא העמדת האדם בפני הבחירה המחודשת בזהותו ובהיסטוריה שלו, שהוא מבקש לספר לאחרים (המיתוס שלו). היסטוריה חלופית ממחיזה את הבחירה הזאת ומעמידה את האדם במבחן הכנות. כעת מובנת משמעותו הנוספת של "כתב אמת": זהו הכתב שבאמת מאפשר בחירה, וזאת תוך קבלת האחריות על מעשה הכנות הרטורי של כינון סובייקט ההיסטוריה והמיתוס שלו. כתב אמת הוא זה שבאמת פותח אפשרות של עתיד חדש.

האדם והקהילה זקוקים לאפשרות כזאת תמיד. בסיפורי עגנון, סובייקט ההיסטוריה מעולם אינו נמצא במרכז אלא בקרבתו, והוא נמשך אליו. כתב אמת הוא האפשרות לבחור במרכז, קרי במקור האמתי של הווייתו ושל התהוותו של הסובייקט, בהזדמנות החדשה (השנייה, השלישית וכו') לממש מחדש את המיתוס הישן. כתב אמת הוא יצירת המיתוס ללא היבריס, היסטוריוגרפיה שבנויה על עקרון החלופיות, שכן אתיקה של בחירה, של ריבוי האפשרויות היא ההפך מגאווה. אתיקה זו מאפיינת גיבורים "חלופיים" של עגנון, כגון צדיקים נסתרים, חזנים, אמנים ותלמידי חכמים. ללא חלופיותם אין משמעות להיסטוריה הנתונה. החלופיות כאתיקת הבחירה היא זו שמאפשרת לסובייקט (אדם או קהילה) לחזור אל המרכז האמתי. כך "המשל והנמשל" מציג את החזרה למרכז האמתי של השיח. חזרה זו, כמו גם כתב אמת, המתעד והמגלם אותה בפנקס הקהילה, היא עבודה היסטורית לא קלה. כתב אמת יכול להיתפס כנצחי רק במובן זה, שהוא גורם תמיד לחזרתו הנצחית של הסובייקט, בין אם היא מובנת כחזרה הניטשאנית,³³ או כחזרה אתית לנקודת ההתפצלות. הוא נצחי במובן זה שהוא לא גמור, פתוח תמיד. וזאת הסיבה שהוא מעולם אינו נשכח, הוא תמיד משמש כמדיום ובה בעת גם כאובייקט של העבודה ההיסטורית.

נחזור לסמל המרכזי של החלק האחרון של הסיפור – לפנקס שנשרף במהלך מלחמת העולם השנייה. הפנקס מוצג לא רק כמסמך של היסטוריה או היסטוריוגרפיה, אלא כסובייקט ההיסטוריה ממש. המספר מדמה אותיות הכתב – כתב אמת – לבני אדם.³⁴ לפי כך, כתב אמת הוא זה שמכונן מחדש את האישיות, הוא האישיות בחזרתה הנצחית, הוא נכתב מחדש ללא הרף. תפקידו לסייע במאמץ ההיזכרות³⁵ התמידי של הקהילה. היזכרות היא המאמץ לבחור מחדש בזהות, במיתוס, בהיסטוריה. במובן הסימבולי, הפנקס נשרף שוב ושוב ללא הרף: כל מעשה רטורי שפותח את ההיסטוריה לבחירה מחודשת הרי הוא בבחינת כתיבת הפנקס מחדש. הפנקס הנשרף, הדומה לעוף החול, הוא כאמור סמל ההיסטוריה החלופית. סמל זה דומה לסמל של כף הקלע: שרפת הפנקס מקבילה לעמידה בשערי הגיהנום, ואילו

33 על הרעיון הניטשאני של החזרה הנצחית אצל עגנון ראו: יניב חג'בי, "היבטיים ניטשיאניים והיידגריאניים ביצירת עגנון", עי'ן גימ'ל: כתב עת לחקר עגנון א (2011), עמ' 73-78.

34 נושא האותיות חשוב אצל עגנון ונפוץ, כמו גם ביהדות בכלל ובמיסטיקה היהודית בפרט. ראו: נחמה בן אדרת, "אני קטן ושר לילדים קטנים": על ספר האותיות מאת ש"י עגנון, עי'ן גימ'ל: כתב עת לחקר עגנון א (2011), עמ' 214-271; שרית איזיקיאל, "ארכיטיפי האותיות וייצוגו בכתבי עגנון", עי'ן גימ'ל: כתב עת לחקר עגנון א (2011), עמ' 272-285.

35 Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Kathleen Blamey and David Pellauer (trans.), Chicago: The University of Chicago Press, 2004, pp. 56-92

כתיבתו המחודשת מהווה חזרה להיסטוריה המוכרת-לא-מוכרת. חזרה זו מאפשרת את השוואת ההיסטוריה להיסטוריה אחרת, זו שיכלה להיכתב בפנקס אילולי השרפה ואילולי נשרף. השוואה זו כואבת ומלאה בחרטה. אך גם מלאה תקווה, שכן הפנקס הנשרף מעולם לא נשרף ותמיד נכתב מחדש בנקודות ההתפצלות. זוהי אפוא מטרתה של היסטוריוגרפיה בכלל ושל היסטוריוגרפיה העגנונית בפרט, בייחוד זו המתבטאת בעיר ומלואה.

ההצדקה של הכתיבה היא כוונתה. המספר מציין שכל האותיות שונות בצורתן אך מאוחדות בכוונתן. הכוונה הופכת את הכתיבה למעשה אתי, למעשה הבחירה, משום שהיא מכוונת את מקור הכתיבה – הסובייקט שלה – ומטילה עליו את מלוא האחריות על מעשה זה. הפנקס הנשרף מסמל את עקרון החלופיות ההיסטורית כאחדות של אתיקה והיסטוריה. לכתוב היסטוריה פירושו לעשות היסטוריה. ודבר זה אפשרי משום שהיסטוריה לעולם אינה נתונה, אלא לפי טיבה היא מוצעת לבחירה תמיד. האישינות נוצרת בכך שהיא מקבלת את ההיסטוריה כמשימה שלה. תפיסה זו שומטת קרקע מתחת לדטרמיניזם ולרליטיביזם כאחת. עגנון כותב את פנקס הקהילה – את עיר ומלואה – משום שהוא מקבל את המשימה, משום שהוא מאמין בצורך ובאפשרות ליצור את ההיסטוריה מחדש, להיזכר; וזאת משום שהוא מניח שהמקור שניתן להיזכר בו קיים. וכן להפך: עצם התחושה או ההכרה של המשימה היא הבסיס של האמונה במקור ובתכליתיות הקיום.

לסיכום, אדגיש את מסקנותי העיקריות. התלבטות האדם מול המשימה ההיסטורית היא תמיד בחירה בין שתי היסטוריות, בין שתי דרכי התהוות. תמיד יש שתי אפשרויות: לקבל או לדחות את המשימה, לכתוב או לא לכתוב, וזה הדגם הבסיסי של החלופיות ההיסטורית וההיסטוריוגרפית. נקודת ההתפצלות אינה אלא אותו רגע של בחירה אם לקבל את המשימה או לדחותה, ולכל סובייקט ההיסטוריה – האדם או הקהילה – תמיד יש אפשרות לחזור לנקודת ההתפצלות ביצירת ההיסטוריה החלופית כמו בכף הקלע. היסטוריה חלופית משמשת כפרקטיקה רוחנית-מיסטית של הכרת האמת, של חרטה-ענישה ותיקון, פרקטיקה של חינוך אתי. חשיבת החלופיות ההיסטורית מתבטאת אצל עגנון בעיקר בדמויות, סמלים, משלים או דימויים, שתמונת העולם מוצגת בהם כמורכבת משתי שכבות, הקשורות באמצעות מנגנון החזרה לנקודת ההתפצלות: העולם שיש והעולם שיכול היה להיות. סמל כף הקלע, המרכזי והעצמתי מכולם, מבליט את הפן האתי שבחשיבת החלופיות. סמל הקן – את ההיבט האסכטולוגי (והמשיחי) ואת הפוטנציאל של תחייה-בריאה מחודשת. סמל הפנקס הנשרף מבליט פן אחר – את אחריות השיח הקהילתי בפני היסטוריה. בסמל של כתב אמת מתבטאת פרובלמטיזציה של היסטוריוגרפיה. סמל עוף החול מאיר את הזיקה בין כל הכפילויות שהזכרנו לבין כפילות החיים והמוות, הנוכחות והיעדר הבו-זמניים. כל הסמלים הללו מגלמים את כפילות המציאות, את מפגש הסובייקט עם עצמו-אחר – בעבודת ההיזכרות, בכפילות השיח הקדוש/החולי, ביצירת החוב ופירעון החוב של החיים, בכתיבה החוזרת של הטקסט הנשרף. הסמלים האלה כמכלול בונים את הפרדיגמה של החלופיות ההיסטורית, אשר מהווה אחד הדגמים הרעיוניים-הפואטיים המרכזיים בסיפור שנדון כאן ואולי גם ביצירותיו האחרות.

אוניברסיטת בר-אילן