

## ציוניותו של ש"י עגנון

הציונית המעשית והעיונית, הפוליטית והדיפלומטית וכל ענפיה יחד, כמו שיצאו מן הכוח אל הפועל עד היום, יש בהם ענינים נשגבים ונעלים, שאנו נקראים ממעמקי הויתנו הישראלית לתמכם בכל כוחותינו הגשמיים והרוחניים: אבל כל אלה יחד אינם כי אם הגוף הציוני. אבל קוראים אנו מיד לזרוק את הנשמה בהגוויה המחוטבת הזאת, כדי שתהיה ראויה באמת לשמה.

אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' דח.

א

בעיתון המצפה, שיצא לאור בקראקוב בעריכתו של שמעון מנחם לור, פורסם בג' באב תרס"ד (יולי 1914) שיר קצר בן ארבעה בתים, שכותרתו: "ירושלים". בשולי השיר התנוסס שם המחבר: ש.י. טשאטשקיס. השיר "ירושלים" היה השיר השלישי שפורסם עגנון הצעיר, שכבר בנעוריו המוקדמים החל להציף את העיתונות העברית והיודית בגליציה בשירים, סיפורים ורשימות מפרי עטו. שיר זה פורסם לרגל תשעה באב, שבו – על פי הגירסה הרשמית – חל גם יום הולדתו של עגנון. וזה לשון השיר:

אהבה נאמנה עד שאולה  
אשקע לך, ארים ידי השמים  
כל אשר לי פה בגולה  
אתן כפר בעדך, ירושלים.

גם חיי, גם רוחי ונשמת  
אתן בעדך עיר הקודש,  
זכרונוך אעלה על ראש שמחתי,  
ביום חג ומועד, שבת וחודש.

קרנה נשגבה, ירושלים,  
ששונני את בעת צרתי,  
לא אשכחך כל עודי בחיים,  
כי אך כך היא נחמתי.

אהבה נאמנה עד שאולה  
אשבע לך, ארים ידי השמים  
כל אשר לי פה בגולה  
אתו כפר בעדך, ירושלים.

יש להניח כי שיר נעורים תמים זה, העשוי על פי הדגם של שירי חיבת ציון, שהיו נפוצים בשלהי המאה ה־17, היה נשכח מלב – אילולא חזר עגנון והתייחס אליו כעבור 34 שנים, במסגרת הרומאן אורח נטה ללון (בפרקים 17 ו־38). בסיפור זה מתנהל פולמוס בין המספר (המזוהה עם הסופר עגנון) לבין ירוחם חופשי – בן העיירה שעלה לארץ, עבר את דרך הייסורים של כל עולה, פנה לפעילות קומוניסטית, גורש מן הארץ, ולבסוף חזר אל העיירה בפתי נפש, כשהוא אינו חדל מלקטר על הארץ ועל יושביה. חופשי בא לכן בטרוניות כלפי המספר, על שפרסום השיר המסוים הזה (שאותו הוא מצטט במלואו) העלה אותו על מה שנראה לו כדרך הכוזב של המפעל הציוני. כותב דב סדן:

הקורא מתבקש לחזור ולקרוא את שני הפרקים האלה [מתוך אורח נטה ללון, שבהם מתנהל הפולמוס] וילמד מחוכם עד מה זכרו של השיר נטוע היה בלב המספר לא בלבד כעדות אלא גם כתעודה. כי, אמנם, תעודה הוא מיעד לו בחיי עירו.<sup>1</sup>

אולם משום־מה נמנע סדן מלהפנות אותנו לפרק נוסף ברומאן, שבו חוזר המספר לדון בעניין השיר, חוץ שהוא חושף בפרוטרוט את הנסיבות האישיות וגם את האקלים הסביבתי שהובילו לכתיבתו:

ראיתי את בית הדואר ונזכרתי בימי נעורי, עת ישבתי שלו בבית אבי ושפכתי שיחי במכתבי ידידות על הבטלה ועל השממון ועל האמונה הרופפת בלב ועל העתיד המכוסה בערפל [...] מה היינו חסרים באותו פרק עיקר חסרוננו היה שלא ידענו מה אנו חסרים. פתאום נצנץ אור חדש והאיר את הלב. מרחוק ומקרוב שמענו, שאף אנו ככל העמים ואף לנו יש ארץ ככל הארצות, ואין הדבר תלוי אלא ברצוננו לעלות אל הארץ הזאת ולהיות לעם [...] אז ניתן פה לאלמים ועט סופרים לכבדי יד. עדיין

1. דב סדן, "שנה ראשונה", על ש"י עגנון: מסה עיון וחקר, תל־אביב תשכ"ו (להלן: סדן). עמ' 133. סדן עומד על השינויים שחלו בנוסח השיר באורח נטה ללון: "אמנם, גם מהדורה בתראה עשויה כרוחה וכמוגה של מהדורה קמאה, אבל השינויים הקטנים, לא־כ־שכן הגדולים, מחסנים את השיר, אם כי הם נוטלים את קלותו ומגבירים את חומרותו."

לא ידע הנער לכתוב שתיים שלוש מלים כצורתן וכבר כתב דבריו שיר [...] או כתבתי את שירי אהבה נאמנה עד שאולה. זה השיר שירוחם חפשי הטיח עלי על ידו ואמר שכל הצרות באו עליו על ידו באו, שעלה לארץ ישראל וכן כל כיוצא בזה.<sup>2</sup>

נטייתו של עגנון לרעיון הציוני משתקפת באורח מתון בעוד כמה מן השקסטים הנשכחים שחיבר בימי נעוריו: בשניים מסיפוריו הקצרים – "הרהורים", הכתוב עברית, ו"פירות אויף חמשה-עשר" הכתוב יידיש – מוצג לראשונה המוטיב של עלייה לארץ-ישראל: העלייה לארץ, במיוחד השאיפה לגור במושבות, מוצגת בסיפור הראשון כאידיאל בלבד – ואילו בסיפור השני מוביל המחבר בפועל את גיבורו קשה-היום לארץ-ישראל כדי להתחיל בה את חייו מחדש.<sup>3</sup> אפילו הידיעה הקצרה והנרגשת ששיגר עגנון למערכת המצפה על אודות טקסי האבל בעקבות מותו של הרצל, שנערכו בעירו, יש בה כדי לחשוף שמץ מרגשותיו של עגנון הנער כלפי החזון הציוני:

[בוטשאטש]. גם בעירנו הספידו את גדול ישראל ד"ר הרצל ז"ל שתי פעמים בכיהכ"ו. בפעם הראשונה נשאו מספד מר י"ב שפירא ור' צבי שטערן ובפעם השנית מר ליבוש פריעד, הרב ד"ר רוזנמאן והמגיד הידוע ר' משה פרידמאן מקובנא, בשעת המספד היו חנויות הרבה סגורות. על בתים רבים התנוססו דגלים שחורים.<sup>4</sup>

אכן, שנות ילדותו ובחרותו, החופפות לשנות ה-90 של המאה הקודמת ולראשית העשור הראשון של המאה הזאת, היו שנים של התבססות והתרחבות התנועה הציונית בגליציה. בכוצ'איץ' עצמה היה הד ניכר לציונות, ועוד בשנת 1893 נוסדה בה החברה "ציון". הרעיון הציוני החל להתפשט בקרב כל שכבות היהודים, ובייחוד אצל הנוער. בשנת 1898 היו מאורגנים בחברת "ציון" 150 חברים, ובראשה עמד צבי (הירש) שטרן, שהיה מחשובי המקום. בצד חברת "ציון" הוקם גם "בית מקרא" לתלמידי הגימנסיה, שהתאספו בו כדי ללמוד עברית ויהדות מפי מרכזי קאנפר ויצחק פרנהוף. במקביל להקמת סניפי התאחדות חברות יישוב ארץ-ישראל "ציון" בווינה, נוסד גם בכוצ'איץ' סניף בשם "ארץ-ישראל", ובו פעילים רבים מבני המקום. נ"מ גלבר, היסטוריון יהדות גליציה, כותב: "שובי האינטליגנציה היהודית והנוער הצטרפו לשורות התנועה הציונית [...] כוצ'איץ' נעשתה אחד ממבצרי הציונות החשובים ביותר בגליציה המזרחית ונתנה לתנועה עובדים פעילים ומסורים."<sup>5</sup> עגנון עצמו,

2. שמואל יוסף עגנון, *אורח נטה ללון*, תל-אביב תשי"ט (להלן: אורח נטה ללון), ההדגשות שלי – ד"ל.
3. "הרהורים" פורסם במצפה, 25.8.1905. "פירות אויף חמשה-עשר" פורסם בדער יידישער וועקר, 3.1.1906. חזר ונדפס: "שמואל יוסף עגנון, יידישע ווערק, ירושלים 1977, עמ' 57-60.
4. פורסם ב"27.7.1904, כשבועיים לאחר פרסום השיר "ירושלים".
5. נ"מ גלבר, "תולדות היהודים בכוצ'איץ'", ספר בוטשאטש, בעריכת ישראל כהן,

שהתמסר מגיל צעיר לפעילות ציונית, היה איפוא חלק בלתי נפרד מתהליך רללי זה. אין תימה, לכן, כי שניים מגיבורי הצעירים (הירשל הורביץ בסיפור פשוט ויצחק קומר בתמול שלשום), שמהלך הביוגרפיה שלהם מקביל מבחינות אחדות לזה של המחבר, מתוארים כמי שמבלים את שנות בחרותם במסגרות שונות של פעילות ציונית מקומית – אם בביקורים בבית החברה "ציון" ואם במכירת שקלים ובולים של הקרן הקיימת.

האידיאל הציוני של עגנון היה גורם מכריע בהחלטתו לעלות לארץ-ישראל באביב 1908, והוא בן פחות מעשרים. אידיאל זה היה מלווה בהכרה, כי ארץ-ישראל היא גם הסביבה ההולמת להתפתחותו ולעתידו כסופר עברי.<sup>6</sup> עם זאת חברו גורמים נוספים להחלטה זו בזמן המסוים הזה. הגורם הנלווה הראשון הוא הגיוס לצבא האוסטרי. בסיפורו האבטוביוגרפי "חמדת", שבו אפשר לראות – כדברי יצחק בקון – "עדות אישית ישירה של עגנון", מתוארת בהרחבה פרשת עלייתו של הגיבור, שהוא בן דמותו של עגנון.<sup>7</sup> לכאורה מציגים פרקים אלה את סכנת הגיוס לצבא האוסטרי בתורת המניע העיקרי לעזיבתו של עגנון את עיר מולדתו: "נתיראו אבותיו שמא יעשוהו בעל מלחמה ויעבור על כמה לאווין שבתורה. התחילו מתייעצים לשלחו אל מחוץ למדינה."<sup>8</sup> ניסוח דומה נמצא בסיפור המוקדם "בארה של מרים" (1909), שממנו, למעשה, נסתעף הסיפור "חמדת", ואשר בו משוקעים גם כן חומרים אבטוביוגרפיים: "נתמלאו לו עשרים שנה ועליו לעמוד לצבא. אבותיו אין דעתם נוחה מזה. אין להם דרך אחרת אלא שיעזוב את ארץ מולדתו, ותיכף ומיד אחר הפסח עליו לשום לדרך פעמיו."<sup>9</sup> גם

תל-אביב תשט"ז, עמ' 64. על התנועה הציונית בבוצ'אץ' ועל הפעילות הציונית בעיר זו ראה גם זיכרונותיו של ד"ר צבי הור, שם, עמ' 147–153. וכן השווה: ג'מ גלבר, *תולדות התנועה הציונית בגליציה*, כרכים א–ב, ירושלים 1958 (ע"פ המפתח).

6. בנד מנמק את עלייתו של עגנון לארץ בעיקר בצורך של הסופר הצעיר להיחלץ מחיי העיירה, שהיו צרים עליו, ולהרחיב את האופקים – "תופעה בהחלט שיגרתית בהיסטוריה הספרותית". ראה: Arnold J. Band: *Nostalgia and Nightmare: a Study in the Fiction of S.Y. Agnon*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1966, pp. 14–15. הסבר זה בהחלט מתקבל על הדעת, אך עדיין נשארת השאלה, מדוע העדיף הסופר הצעיר את יפו על פני וינה, וארשה או ניריורק.

7. יצחק בקון, *עגנון הצעיר*, באר-שבע תשמ"ט, עמ' 26.

8. שמואל יוסף עגנון, "חמדת" (סיפור אוטוביוגרפי), *מעצמי אל עצמי*, תל-אביב 1976 (להלן: *מעצמי אל עצמי*), עמ' 12. סיפור זה פורסם לראשונה בארבעים שנה (קובץ למלאת ארבעים שנה להפועל הצעיר), תש"ז. במעצמי אל עצמי נכלל הסיפור במסגרת המדור "תולדותי".

9. ש"י עגנון, "בארה של מרים", *הפועל הצעיר*, כרך ב, גיליון 14 (1909), עמ' 8 (הסיפור לא כונס עד היום – להלן: בארה של מרים). שקד, הדן בסיפור זה, מציג את עבודת הצבא כ"הנמקה אירונית" לעלייתו של חמדת לארץ, המוצגת, לדעתו, כניגוד ל"הנמקה הרומנטית". לדבריו, "ספרות המהגרים, בניגוד לז'אנר הארץ-ישראלי ואביוניהו, לא ניסתה לייפות את גיבוריה אלא ביקשה להציגם כמות שהם. לא מוטיבאציה סנטימנטאלית נשאה אותם על כנפי רוח לארץ-הקודש... כי אם מציאות מרה ואירונית למדי." ראה: גרשון שקד, "במאבק על שלל הסנטימנטאליות", *אמנות הסיפור של עגנון*,

הכרעתו של גיבור הרומאן תמול שלשום יצחק קומר לעלות לארץ התקבלה, בסיכומו של דבר, בשל סכנת הגיוס – אף כי קדמה לה הכשרת הלבבות ברוח הציונות. אלא שבעת כחינת האופציות השונות להגירה – בכלל זה אירופה המערבית ואמריקה – מוצג חמדת כמי שהעמיד ביודעין את ארץ-ישראל בעדיפות ראשונה, וזאת מתוך זיקה לרעיון יישוב ארץ-ישראל, שהיה רווח במחשבה הציוברית באותו הזמן. בלשון "בארה של מרים": "אבל לא? הרבה דרכים נפתחות: אלו מושכות לכאן והללו לכאן. בקשה דרכו רחמים לפניהם שיעלה לארץ ישראל."<sup>10</sup> בסיפור "חמדת" אף מציג המחבר את הגיבור כמי שעובר מסלול מכשולים בדרכו לארץ, כאשר גורמים שונים מבקשים להניא אותו מתוכניותו ולרפות את ידיו. בין היתר נזכר שם קרובו המפורסם של עגנון, פרופ' צבי מילר, שכינה באוניברסיטה של וינה, המוצג כמי שמנסה לשווא לפתות את חמדת להישאר בווינה ולפנות ללימודים גבוהים, תוך ויתור על תוכניותו לעלות לארץ-ישראל.<sup>11</sup>

הגורם הנלווה השני – הנידון בפרוטרוט על ידי א"י בראוור – הוא אכזבתו של עגנון מ"מדיניות ההווה", אשר קיבלה לגיטימציה מלאה על ידי הציונים מאז משבר אוגנדה ומות הרצל. המסמך שבו דן בראוור הוא הסיפור "בנערינו ובזקנינו", סאטירה חברתית שאותה פרסם עגנון בגרמניה לאחר מלחמת העולם הראשונה, אולם – לדבריו – "ראויים היו הדברים שיכתבו באביב תרס"ח [כ]מעין איגרת-פרידה וספר-כריתות לגולה בכלל ולביצה הגליציאית ולחברה היהודית הקרתנית הדלה בחומר ועוד יותר ברוח."<sup>12</sup> במיוחד רואה בראוור ביצירה זו ביטוי לאכזבתו של עגנון – כמו של ציונים רבים בבוצ'אץ, אשר צידדו בעבודת ההווה בגולה – מכישלוננו של המועמד הציוני ד"ר נתן בירנבאום (הוא ד"ר דידוון שבסיפור) בבחירות לפרלמנט האוסטרי שנערכו בשנת 1907 – כישלון שנגרם בשל זיפים שנעשו על ידי השלטונות הפולניים בסיוע עוזריהם היהודים, בכללם ראש העיר היהודי של בוצ'אץ. מסכם בראוור:

הבחירות בתרס"ז הוכיחו לעלם, שעזב את ה"קלוויו" (בית התפילה והמדרש) והגמרא למורת רוחם של אביו ושל סבו והתמסר לציונות, שאין תקוה להיבנות מ"עבודת ההווה" [...] מסקנתו של שמואל יוסף צ'אצ'קס וזו של חלוצי העליה השניה המעטים מגליציה היתה ברורה: ציוני מחויב להגשים את ציונותו בגופו, בעליה לארץ. וחזבתו זו קיים עוד טרם עברה שנה לבחירות תרס"ז.<sup>13</sup>

10. "בארה של מרים", שם.

11. פרט זה מאושר על ידי אברהם יערי: "ש"י עגנון: כ"ה שנה לעלייתו וליצירתו", ספר השנה של ארץ-ישראל (תרצ"ד), בעריכת פ' לחובר, הוצאת שם, עמ' 281.

12. אברהם יעקב ברור, "בנערינו ובזקנינו" במסגרת חיי מחברו, יזבל שי, רמת-גן תש"ח, עמ' 40.

13. שם, עמ' 43.

עגנון הגיע לארץ בראשית הקיץ של שנת 1908:14 הוא התיישב בשכונת נווה-צדק שביפו והיה בתוך זמן קצר לסופר כעל מוניטין. בניגוד לחלוצי העלייה השנייה לא פנה עגנון להתיישבות חקלאית, ומצא את פרנסתו בעבודות הצווארון הלבן ביפו, תוך שהוא מתמסר מעל לכל לעבודתו הספרותית. הוא היה גם כן בית אצל גדולי היישוב בעת ההיא – ש' בן-ציון, ברנר, ברל כצנלסון, ד"ר רופין, הרב קוק ואחרים. אלא שתקופה זו הגיעה לקצה בתוך ארבע שנים: בנובמבר 1912 עזב עגנון את הארץ והפליג לגרמניה, מתוך שאיפה ברורה לבנות ולהיבנות בה. כמו רבים מסופרי הארץ בתקופת העלייה השנייה (דוד שמעונוביץ, שלמה צמח, יעקב קופלביץ ואחרים) הגיע עגנון להכרה, כי התפתחותו כסופר מחייבת אותו לצאת אל אחד ממרכזי התרבות הגדולים באירופה. הפור נפל על ברלין, לשם יצא עגנון בעידודו ובחברתו של ד"ר ארתור רופין. עגנון עמד על דעתו לעזוב את הארץ חרף מחאותיו של ידידו רב ההשפעה ברנר, שהתנגד נמרצות לנסיעה:

באותם הימים היתה ברלין משאת נפשם של צעירים שכמותי שנדמה להם שהחכמה והמדע והשירה מרננים ברחובותיה. כיון שדחק עלי ברנר שלא אסע עינתי לו בלשונו של היינה בשירו טנהויזר, איך זעהנע מיך נאך ביטרניסען, פירוש נכסף אני למרורים.<sup>15</sup>

ואף שאין לראות ביציאתו של עגנון לגרמניה משום ויתור על האידיאל הציוני שלו, אין ספק שגלוותה לה גם תחושה של אי-נחת מן הישיבה בארץ. בגלויות דואר שנשלחה אל ברנר מברלין ב-10 ביולי 1913 כותב עגנון כך: "זה יותר מחמש שנה [היינו מאז 1908, שנת עלייתו לארץ] אני נע ונד ומטולטל. ולא ראיתי מנוחה ביום [מיום] בואי איי' וה' אנה לידו. זאת תורת העולה."<sup>16</sup>

שהייתו של עגנון בגרמניה נמשכה מעל למצופה, והיא ארכה 12 שנים רצופות. התארכות זו נגרמה תחילה בשל גורם חיצוני – מלחמת העולם הראשונה שפרצה באוגוסט 1914, ואשר בשלה נמנע מאזרחי מדינות ההסכמה (עגנון היה אזרח אוסטרי) לצאת לחוץ-לארץ. אולם משתמה המלחמה והחלו להתחדש גלי העלייה לארץ-ישראל, כעקבות הצהרת בלפור וכינון המנדט הבריטי, לא חזר עגנון לארץ. יתרה מזו: בתוך שנתיים מתום המלחמה נשא עגנון לאשה את אסתר מארכס, בת העיר קניגסברג, ואף לאחר נישואיו קבע את ביתו בגרמניה, ושם גם נולדו שני ילדיו. מבחינתו של עגנון ציין סיום המלחמה את תחילתה של תקופת פעילות ספרותית אינטנסיבית ביותר, שמרכזו היה במקום מגוריו החדש, העיר באד הומבורג, ששום סימן של ארעיות לא ניכר בה. ואכן, רעיון הישיבה לארץ היה ממנו והלאה. במכתבו לפטרונו שלמה זלמן שוקן

14. ראה מאמרו של יצחק בקון, "על שנת עלייתו של עגנון והמסתעף מזה", הפועל הצעיר, שנה 61, כרך לט, חוב' 27-28 (ניסן תשכ"ח - אפריל 1968), עמ' 23-25.

15. ראה מסתו של עגנון, "יוסף חיים ברנר בחייו ובמותו", מעצמי אל עצמי, שם, עמ' 137.

16. רפאל וייזר, "איגרות ש"י עגנון אל י"ח ברנר", ש"י עגנון: מחקרים ותעודות (בעריכת גרשון שקד ורפאל וייזר), ירושלים תשל"ח, עמ' 52.

מ־11 ביוני 1920, שנשלח ממקום חופשתו של עגנון בבריקנאו, הוא כותב: "כבר החלטתי בדעתי לקנות בית קטן (אף על פי שקשה לי לקבוע ישיבתי בגולה) וגם זה אין למצא. משפחת אשתי משתדלת בדבר." 17 ב־3 בפברואר 1924 הוא כותב לשוקן: "אשתי תחי' רוצה שנעלה לארץ ישראל, כי הן בקרוב עלינו לצאת מן הדירה הזאת ולמה נחליף גלות בגלות. אבל אני איני רואה שום יכולת להתפרנס שם, כל עוד שלא סדרתי כאן את עניי הפרלגים." 18

אף שעגנון הכריע בפועל להישאר בגרמניה, נראה כי ישיבתו שם לא היתה משוחררת מתחושה של בגידה ברעיון הציוני – תחושה המשתקפת היטב ביצירות מרכזיות כמו *אורח נטה ללון ועד הנה*. עם זאת, רק כוח עליון הוא שגרם להחלטתו לעזוב את גרמניה ולחזור לארץ־ישראל: ביולי 1924 אירעה שריפה בביתו של עגנון בבאד הומבורג, וכל ספרייתו וכתבי היד שלו עלו באש. עגנון שנטה לפרש מאורע זה כענישה מידי שמיים על עזיבתו הממושכת את הארץ – החליט לשוב הביתה. "כשנחרב ביתי בחוץ לארץ" – כותב עגנון באורח *נטה ללון* – "הצדקתי עלי את הדין ואמרתני, עונש הוא שנענשתי על שבחרתי ישיבת חוץ לארץ, ונדרתי נדר אם יהיה אלקים עמדי ויחזירני ישראל אעשה לי בית ולא אצא משם." 19

עלייתו השנייה של עגנון לארץ (נובמבר 1924) היתה קשורה גם בשיבה לאורח חיים דתי, שאותו נטש בתקופת עלייתו הראשונה. גם לכחירה בירושלים כמקום מגורים – שהיא בהחלט יוצאת דופן בהשוואה למרבית הסופרים בשנות ה־20 – היה מטען דתי: "כעיקר מבקש אני לי חדר בעיר העתיקה [כותב עגנון לאשתו] כי רבים געגועי למקומות הקודש." 20 בשנים הבאות התנזר עגנון כמעט לחלוטין ממשעות לחוץ־לארץ, ובמשך 46 שנות חייו בארץ יצא ממנה ארבע פעמים בלבד, ובדרך כלל לפרקי זמן קצרים. מסתבר, איפוא, כי לאחר שנים ארוכות של התנדדות בין גולה לארץ־ישראל, בחר עגנון מחדש בארץ־ישראל, ובה הקים לבסוף את בית הקבע שלו. ההגשמה הציונית היתה עכשיו מוחלטת. בסכמו את דרכו של עגנון אל הציונות ואל ארץ־ישראל, כותב משולם טוכנר:

כאן התחיל העלם הצעיר פוסע בנתיב, שאבותיו הסתייגו ממנו, ודורו אך חלם עליו. כאן נתהווה ניסיון אישי בד־בד עם ניסיון של דור. כאן, בזיקת היחסים עם ארץ־ישראל עוצבה, איפוא, חוויית היסוד בחייו של עגנון. 21

17. ש"י עגנון – ש"י שוקן: *חילופי אגרות (תרע"ז–תשי"ט)*, תל־אביב 1991, עמ' 116 (להלן: עגנון־שוקן).

18. שם, עמ' 145.

19. אורח נטה ללון, עמ' 194.

20. שמואל יוסף עגנון, *אסתרליין יקירתני: מכתבים תרפ"ד–תרצ"א*, תל־אביב 1983 (להלן: אסתרליין יקירתני), עמ' 27.

21. משולם טוכנר: "החכם הירושלמי", פשר עגנון, תל־אביב 1968, עמ' 54.

הכרתו הציונית של עגנון מוצאת את ביטויה במיגוון רחב של טקסטים שנכתבו, רובם ככולם, לאחר עלייתו השנייה לארץ-ישראל. נקודת מוצא אפשרית לדיון בקורפוס הזה היא הרומאן *אורח נטה ללון*. בספר זה, שנכתב במחצית השנייה של שנות ה-30 (בהשפעת ביקורו של עגנון בבוצ'אץ' ובגליציה בקיץ 1930), ואשר פורסם עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, עושה עגנון – כדברי שמעון הלקין – "את חשבון-הנפש הגלוי ביותר ביצירתו, האישי-האינטימי ביותר, והוא אותו חשבון גדול ונורא של דורות-האומה האחרונים..."<sup>22</sup> תשבון נפש זה כולל, בין היתר, את בחינתה של האידיאולוגיה הציונית נוכח עובדת חורבנה של גולת פולין בתקופת מלחמת העולם הראשונה, ומצוקתה החברתית, הפוליטית והכלכלית בהווה. עלילת הרומאן, המפגישה את האני המספר עם עיירת הולדתו, ממחישה בצורה נוקבת וחסרת תקדים בכתבי עגנון את הדיאלקטיקה שבין גולה לארץ-ישראל. בניגוד לעובדות הביוגרפיות, לפיהן ערך עגנון "מסע סנטימנטלי" קצר ימים לבוצ'אץ' ולסביבותיה, מציג המבדה את המספר כמי שלמעשה ירד מן הארץ (בעקבות מאורעות תרפ"ט) וחזר להתגורר בגולה, ולו גם באורח זמני. ארגון זה של המבדה מחדד את משבר הזהות המיוצג בסיפור: מחד גיסא מצוינת הזיקה לארץ-ישראל כרכיב מרכזי בביוגרפיה של המספר וכחלק בלתי נפרד מדימויו העצמי, והיא זו שקובעת במידה מכרעת את הפרסונה החברתית שלו: "כל אימת שאני רואה אותך נדמה לי כאילו רצועה של ארץ ישראל נגרת לו אחריו, והרי אני נזכר בארץ ישראל" (דברי דניאל ב"ח).<sup>23</sup> מאידך גיסא מסגירות פעולותיו של המספר את האוריינטציה הגלותית: עויבת הארץ והשיבה לעיירה, ההשתלבות ההדרגתית בחיים המקומיים, ובעיקר חידוש עבודת הקודש בבית-המדרש – פעולה המסמלת את השאיפה לבנייה מחדש של עולם העבר.

המוקדים העיקריים לחישוב זהותו האידיאולוגית של המספר במהלך הרומאן הם שלושה פולמוסים רעיוניים (בנוסף הפולמוסים הרעיוניים שבכתבי ברנר), שבהם מתבררת שאלת קבילותו של הרעיון הציוני, ובעיקר שאלת עתידו של היישוב היהודי בארץ. מול המספר מתייצבות דמויות מבין אוכלוסיית העיירה (ירוחם חופשי, דניאל ב"ח ורב העיר) המייצגות אופציות שונות ובהחלט מוכרות של שלילת הציונות וארץ-ישראל. ירוחם חופשי, שעלה לארץ, עבר בה את דרך הייסורים של העולה ולבסוף גורש ממנה (בשל פעילות קומוניסטית), הוא מי שלדידו הציונות היא בבחינת האל שהכזיב: "אמר ירוחם, לא די לו לעם שניתנה לו ארץ, אם הארץ אינה נוהגת כשורה."<sup>24</sup> גם התייחסותו של הספקן הגדול דניאל ב"ח אל הציונות היא בעלת מטען אישי – אחיו ירוחם עלה לארץ

22. שמעון הלקין, "אורח נטה ללון", דרכים וצדי דרכים בספרות, ירושלים 1969, כרך ב,

עמ' 191.

23. אורח נטה ללון, עמ' 353.

24. שם, עמ' 109-210.



ונרצח בידי פורעים ערביים. ביקורתו ממוקדת, אם כן, בשאלת עתידו וסיכוייו של המפעל הציוני אל מול האיכה המתפתחת בין יהודים וערבים (שביטויה הקיצוני הם פרעות תרפ"ט): "הכניס מר ב"ח את ידיו בכית צאורו... ואמר, בין כך לכך עושים בנו מה שלבם של רוצחים חפץ."<sup>25</sup> ואילו רב העיר מתואר כמייצג תקיף וקיצוני של העמדה האנטי-ציונית המסורתית של האורתודוקסיה היהודית בגירסתה של אגודת ישראל. במיוחד מביע הרב הסתייגות מאופיו החילוני של היישוב היהודי בארץ: "הטיל קוצים בעיני ואמר לפני דברים שמחמת איסור הוצאת דיבה על ארץ ישראל איני מזכירם."<sup>26</sup>

נוכח טיעונים אלה מציג המספר כתב הגנה עקבי, תקיף ומנומק היטב של המפעל הציוני. טענותיו של ירוחם חופשי נדחות שוב ושוב כטענות סובייקטיביות המשקפות את אי יכולתו של הטוען להתעלות מעל לניסיונו האישי ולהכיר בערכה האמיתי של הארץ: "[...] ואתם ביקשתם לכם בארץ, לא מה שביקשו אבותינו ולא מה שמספרים הספרים עליה ולא את הארץ כמות שהיא, אלא ארץ כמות שאתם דורשים, ולפיכך לא נשאה הארץ אתכם."<sup>27</sup>

בצורה שונה מתמודד המספר עם ביקורתו של דניאל ב"ח. כאן מוצגת תיוזה היסטוריוסופית על "שלוש תקופות" בחייה של אומה, שהיא פיתוח והמשך לתפיסות האקטיביסטיות שאותן גיבש עגנון מאז מאורעות תרפ"ט.<sup>28</sup> תחילה מבחין המספר בין "תקופה ראשונה" (שגבולה במאורעות תרפ"ט), שבה האומה "חלשה ובוזיה", וכן אין היא מהווה איום על שכניה, לבין "תקופה שנייה", שבה האומה "נתנערה משפלותה" ואז אויביה קמים עליה – זו התקופה שבה אנו נמצאים היום (בין תרפ"ט לתרצ"ו). לעומת זאת התקופה השלישית, בה נהיה "אומה ככל האומות", היא עדיין בגדר תזוון, אם כי הגשמתו של חזון זה נתונה בידי אדם ולא בידי שמיים. לשאלתו של דניאל ב"ח, "מתי נגיע לתקופה שלישית", משיב המספר: "דבר זה תלוי בי ובמר ובכל אדם מישראל. אימת שנעלה לארץ וניתוסף על אחינו העומדים שם במלחמה."<sup>29</sup>

מול טיעונו של הרב, איש אגודת ישראל, משמיע המספר דברי שבח על החלוצים הבונים את הארץ, תוך התעלמות מכוונת מן הטענות המושמעות על ידיו בקשר לנטישת הדת, לרשלנות בקיום במצוות וכד':

אמר הרב, ובתוריקם מה עושים? אמרתי לו, בחורי ישראל אני כפרתם, לא

25. שם, עמ' 236.

26. שם, עמ' 170.

27. שם, עמ' 90.

28. על כך מעיר דב סדן: "הרחבה של התפיסה על שלוש התקופות היא כהמשכו של פולמוס שבין המספר ובין תפיסה ששכנגד, שהאמינה באפשרות של שלום בינינו לביןם קודם שאנו נתחזקו או קודם ששכנינו נתפקחו להדות בנו ולהשלים לעצמם קיומנו וזכותו. אין צריך רוב דברים כדי לראות עקצו של הפולמוס מכון בעיקר כנגד תפיסתה או תכניתה של אגודת 'ברית שלום', ראשיה הם מידידי המספר ואוירתה אירת המנטליות של מרכז אירופה, שהיתה גם בית גידול וכישול למספר." ראה: סדן, עמ' 108-109.

29. אורח נטה ללון, עמ' 236.

לומדים כתלמידי חכמים ולא מתפללים כחסידים, אלא חורשים וזורעים ונוטעים ומוסרים נפשם על האדמה הזאת אשר נשבע ה' לאבותינו, לפיכך זכו שהפקיד אותם הקדוש ברוך הוא שומרים על ארצו. בשביל שמוסרים נפשם על הארץ מסר את הארץ בידיהם.<sup>30</sup>

בצד הפולמוס עם שוללי הרעיון הציוני, גומר עגנון את ההלל על אותו מיגזר בחברה המקומית המזוהה יותר מכל עם הציונות וארץ־ישראל. הכוונה היא לצעירים בני המקום שהם בעלי הכרה ציונית, המאורגנים במסגרת תנועות נוער ומתעתדים לעלות לארץ־ישראל. פרק אחד ברומאן מוקדש לתיאור ביקורו של המספר בבית גורדוניה, שהיתה תנועה ציונית חלוצית כולסת בגליציה שבין המלחמות, ושני פרקים מוקדשים לתיאור ביקוריו בחוות הכשרה של חלוצים ככפר הסמוך לשבוש. ואף שהמחבר נמנע מלציין את זהותה הארגונית של קבוצה זו, הרי שעל פי עדויות היצונית ניתן לקבוע בבירור, כי מדובר בחוות חלוצים של תנועת המזרחי, שהיתה תנועה ציונית־דתית.<sup>31</sup> הביקור בחוות החלוצים – שהוא אירוע שהיה – מתואר מחדש בסיפור מאוחר של עגנון שפורסם מעיזבוננו.<sup>32</sup> הן אנשי גורדוניה והן הצעירים שככפר ההכשרה מייצגים – כמסגרת הסיפור – את האוואנגארד הציוני־החלוצי שהתגבש בקרב הנוער היהודי בפולין בשנות ה־20 וה־30, ואשר מנה עשרות אלפי צעירים וצעירות שהיו מאוגדים במסגרת תנועות נוער ציוניות־חלוציות. המדובר בקבוצה חברתית בעלת חשיבות רבה בנוף החברתי של יהדות פולין בין שתי מלחמות העולם. כפרקים אלה קובע איפוא עגנון – באמצעות דמות המספר – את יחסו לקבוצה חברתית זו.<sup>33</sup>

כלפי שתי החבורות בונה המחבר יחס של קירבה והזדהות. הפרק המוקדש לחלוצי גורדוניה נקרא "חברינו שבגולה", ואילו הפרק העיקרי המתמקד באנשי הכשרת החלוצים נקרא "בין אחים ורעים". כיחס לאלה נוקט המספר בכיטוי "חבירי וחבירות". בית החבורה גורדוניה הוא גם המקום שבו סוקר המספר את הביורגריה הציונית שלו, ובזה הוא מצביע על המצע האידיאולוגי המשותף להם ולו. בשני המקרים מתוארים חברי תנועות הנוער החלוציות כאנשי מופת, שעשייתם אפופה הילה של קדושה: "יש צדיקים במדינה זו" – נאמר בהתייחסות לאנשי גורדוניה – "שבנו להם בתי מדרשות ואומרים, לכשתגלה משיח צדקנו יבוא לבתי מדרשות שלהם תחילה. בחורים אלו אינם משתבחים שמשית יבוא

30. שם, עמ' 170. בכלל הדברים שמשמיע המספר כיחס לחלוצים באוזני הרב ניכרת היטב השפעתו של הרב קוק על עגנון. על כך – להלן.

31. ראה בנידון זה חיבורה של פנינה מייזליש, התשתית ההיסטורית ברומאן "אורח נטה ללון", חיבור לתואר מוסמך, אוניברסיטת בראילן 1984 (בשכפול), עמ' 31 (וכן ההערה): עמ' 113. בעניין גורדוניה ראה שם, עמ' 112.

32. הכוונה לסיפור "פוטיק זלוטי", שבו כתב עגנון מחדש על פרשת ביקורו בכפר ההכשרה ובעיר הסמוכה לו (שהיא פוטיק זלוטי). ראה: *תכריך של סיפורים*, תל־אביב 1984, עמ' 22–28.

33. בעניין זה ראה, למשל, מאמרו של ישראל אופנהיים, "מהשוליים למרכז: החלוצ בפולין בשנים 1929–1932", *יהדות זמננו* 6 (תש"ן), עמ' 185–214.

אצלם תחילה, ואינם מזכירים אותו. אבל כל עיקר מחשבתם לעלות לארץ ישראל ולעבוד את הארץ.<sup>34</sup> הגלוריופיקציה של החלוצים מגיעה לשיאה בפרק "בין אחים ורעים":

הנערות חזרו מן הרפת והביאו את החלב ונכנסו לחדר ונתרחצו ולבשו בגדי מועד. סידרו את השולחן והדליקו נרות. יצאו הבחורים אל המעיין ונתרחצו ונתלבשו. נכנסנו לחדר וקיבלנו את החג בתפילה [...] לאחר שסיימנו את תפילתנו קידשנו על היין וביצענו על הפת ואכלנו מכל מה שהכינו חברותינו. בין תבשיל לתבשיל שרו שירים עריכים כדבש, ואני סיפרתי קצת דברים של ארץ ישראל.<sup>35</sup>

אנשי ההכשרה מוצגים על ידי עגנון כחבר אנשים שנטש את מסגרות החיים הבורגניות הרגילות כדי להקדיש עצמו באופן מוחלט למען אידיאל חברתי (ציוני-חלוצי) ודתי. השילוב המוצג כאן בין פרישות חברתית, סגפנות, התמכרות לעבודת אדמה ושמירה קפדנית של תורה ומצוות, מקנה לחבר החלוצים דימוי של עדת קודש, ובתור שכזאת היא מהווה אמת מידה לשיפוטה של המציאות החברתית (הלא-ציונית) כפי שהיא מיוצגת בחלקים אחרים של הרומאן.

ציוניותו של ש"י עגנון זוכה לקיבועה הסופי בפרקי הסיום של הרומאן: המחבר מנווט את האני – המוצג כמי שנתון בדילמה שבין הכרה ציונית לבין מעשה "גלותי" (שיקום בית-המדרש הישן) – לכרי הכרעה חד-משמעית, והוא שעומדת ברקע חזרתו לארץ ציון ירושלים. עלייתו של האני זוכה לגיבוי על ידי סיפור עלייתן של שתי דמויות נוספות, המאירות באופן מטונימי את עלייתה של דמות המרכז: הדמות האחת היא צבי, בן חבורת החלוצים עמה נפגש המספר, המתחרף נפשו לעלות לארץ באופן בלתי לגאלי ומגורש ממנה על ידי הבריטים. הדמות האחרת היא שלמה ב"ח, העולה לארץ ומתיישב בקיבוץ רמת-רחל, לאחר שבנו, ירוחם, נהרג בידי ערבים. ההגשמה הציונית היא איפוא הנושא המרכזי של פרקי הסיום – כאשר פעולתן של שלוש דמויות (האני המספר, הוא מוקד הרומאן, ולצדו צבי ושלמה ב"ח) היא המוליך שלו.

פרקי הסיום ממחישים גם את המשמעות הדתית שמקנה עגנון לרעיון הציוני: הגלגול האחרון של מוטיב המפתח, המתגלה באקראי בתיקו של המספר בביתו שבירושלים, הוא מאורע סמלי שפירושו מובא בטקסט עצמו: "נפל אל תוך פי מאמרם זכרונם לברכה, עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבתוצה לארץ שיקבעו בארץ ישראל".<sup>36</sup> מהלך זה – לדעת קורצווייל – מאיר באור אירוני את

34. אורח נטה ללון, עמ' 99.

35. שם, עמ' 262. בתיאור חבר החלוצים (או החלוצים כפוטנציה) כעדת קודש מפעיל עגנון דגם רטורי שנשתרש היטב בספרות העברית של תקופת עלייה השלישית – במיוחד בשירתם של אברהם שלונסקי, אורי צבי גרינברג ולוי בן-אמיתי. והשווה גם תיאור החלוצים בפרק "נאמני ארץ" ברומאן *תמוז שלשום* (על כך – להלן).

36. אורח נטה ללון, עמ' 440. היגד זה מאזכר את מאמר חז"ל (מגילה כט): "עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל."

ניסיונו של המספר לאורך הרומאן כולו "ליצור לעצמו בועיר אנפין קונסטרוקציה חיה של שבוש אתמולית".<sup>37</sup> לזה נלווית הצהרתו של שלמה ב"ח, המוכתרת בפרק "סוף מעשה": "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לעמוד על אמיתה של תורה עד שבאתי לארץ ישראל".<sup>38</sup> עגנון חזר ומאמץ, איפוא, את רעיון העלייה לארץ-ישראל, וזאת תוך השמעת הסתייגות מפורשת מאופיה החילוני של הציונות. לדידו, תהליך ההגשמה הציונית בארץ-ישראל הוא מאורע בעל תוכן דתי, ולכן העלייה לארץ לא רק שאינה מזוהה בעיניו עם נטישת ערכי הדת והמסורת, אלא אף נועדה לשמש ערובה להמשך קיומם.

מבחינה תבניתית ותימטית קיים דמיון מאלף בין אורח נטה ללון, לבין סיפורו של עגנון "עד הנה" שהתפרסם בראשית שנות ה-50. גם "עד הנה" הוא אבטוביוגרפיה בדיונית, שדמות המספר שבה – שהיא מרכז היצירה – מזוהה במידה רבה עם הסופר עגנון. יש שוני, כמובן, במציאות ההיסטורית והביוגרפית שברקע הסיפור ובפרטי עיצובה, שכן "עד הנה" נכתב על רקע התנסותו של עגנון בגרמניה בימי מלחמת העולם הראשונה, ובו הוא מציג את האני המספר כמי שנתון בעצם ימי המלחמה במסע קפקאי בין ערי העורף הגרמני ובתוך הערים עצמן, מבלי שעולה בידו למצוא לעצמו אחיזה של קבע. אולם למרות השוני בתוכן ההיסטורי והביוגרפי, ולא כן שכן בפרטי העלילה, מתוכננות שתי היצירות – הרומאן והסיפור הארוך – כ"סיפורי ירידה", כאשר הסיטואציה המרכזית של הסיפור מעמידה את האני כזר בארץ נוכריה – מבנה היוצר קונפליקט בלתי נמנע בינו לבין המרחב שאליו הוא נקלע.

גם ב"עד הנה" מודגשת הזהות הארצישראלית של האני – הן בעיני עצמו והן בעיני סביבתו. האני מגדיר את עצמו באופן חוזר ונשנה כארצישראלי: ארץ-ישראל – במיוחד זו של ימי העלייה השנייה – מופיעה בהיותו ("כיון שנסגרו העינים נתעלמה ברלין ובתיה, וכיון שנתעלמה ברלין ובתיה באה יפו וחולותיה"),<sup>39</sup> והוא עצמו משמש כנמען לדמויות שונות המתוות את דעתן ביחס לציונות ולארץ-ישראל. החשיפה של הזהות הארצישראלית מלווה בתחושה כבדה של אשמה: היציאה מן הארץ – המכונה כאן כמפורש בשם "ירידה" – מתוארת כחטא, הגלות היא העונש, והשיבה היא הכפרה: "האל הטוב אוהב את כולנו, עכשיו כביכול כועס עלינו, וביותר כועס הוא עלי, על שהנחתי את ארצו, ומאחר שהנחתי את ארצו הניחתי בצרה גדולה".<sup>40</sup>

הכרה זו זוכה לביטוי סמלי באמצעות חלום בו מופיע עורב זקן הגוער כמספר על שקיעתו הנמשכת בביצת הגלות העכורה – "מה זה שאין רואין אותך לא בכנרת ולא בירדן ולא בשום מים ממימי ארץ-ישראל, כל כך אתה מוצא עצמך

37. ברוך קורצווייל, "אורח נטה ללון", מסות על סיפורי ש"י עגנון, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 53.

38. אורח נטה ללון, עמ' 442.

39. שמואל יוסף עגנון, עד הנה, תל-אביב תשי"ט (להלן: עד הנה), עמ' פט.

40. שם, עמ' צ.

טהור שאין אתה צריך למימי ארץ-ישראל".<sup>41</sup> באותה מידה נחשף האני לטיעונים שונים שעניינם ארץ-ישראל, כאשר המסר הוא אחד: הסתייגות מארץ-ישראל והבעת ספק באפקטיביות של הגאולה הציונית. אומר דוקטור מיטל, נציג מובהק של אנשי "חוכמת ישראל" בגרמניה: "בעיניך ובעיני חבריך הציונים פרי הגלות יש כאן, ואתם מתנחמים ואומרים למחר תבנה המדינה העברית ועתידים כל המומים להבטל, ומה יעשה אדם שכמותי שמחוסר אמונה הוא."<sup>42</sup> אין תימה, לכן, כי גם כאן – כמו באורת נטה ללזן – השיבה לארץ-ישראל היא זו שקובעת את אפקט הסיום. העלילה הקטסטרופלית – הנדודים חסרי הפשר מעיר לעיר ומבית לבית על רקע אימי המלחמה – מגיעה למעשה לקצה, ואף לסיומה החיובי, אך ורק באותו שלב בהתפתחות הסיפור שבו מכריע האני לצאת את הגולה ולעלות (בשנית) לארץ-ישראל:

כיון שנתרבו הצרות ואי אפשר היה לטובלן ריחם עליו המקום והוציאו מהן והחזירו למקומו לארץ ישראל. הרי כל המעשים שבאים לו לאדם שלא בטובתו סוף סופם טובתו הם. שמא נסתיימו בזה כל הטובות, הרי צריך להאמר שניתוספה טובה על טובותיו. ואיזו טובה, זו טובת הבית, שזכה לבית בארץ ישראל. עיניו של אותו אדם אינן גבוהות ויודע שלא מחמת עצמו זכה לבית, אלא מחמת ספריו של הדוקטור לוי שצריכים לבית.<sup>43</sup>

בניגוד לעובדות הביוגרפיות, שלפיהן שהה עגנון בגרמניה עוד שש שנים לאחר תום המלחמה, מתואר האני המספר כמי שנחלץ מן החופת מיד עם תבוסתה של גרמניה במלחמה. העילה להחלטה לעזוב את גוימניה ולחזור לארץ נתלית בסיפור בנימוק טכני של העדר בית, מצב המייצג – על פי המילון של עגנון – זמניות, ארעיות ומבוכה קיומית (הנקשר כאן ל"גלות"), לעומת ה"זכיה" בבית, שהיא מצב המייצג קביעות ואף ביטחון קיומי (הנקשר לארץ-ישראל). זאת ועוד: ביתו של האני הנכנה בארץ-ישראל עתיד לשמש גם כמשכן הקבע לספרייתו של דוקטור לוי המנות, אשר איתורה והצלחה הוא המעשה המשמעותי היחיד שנותר לאני בתוך המציאות נטולת המשמעות והפשר שבה הוא נתון.

כפי שהזכית אברהם קריב, נושא הדוקטור לוי סממנים המזהים אותו עם דמותו של משה רבנו, ושני החדרים שבהם מאוכלסים ספריו אינם אלא תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, שלפי המסורת ניתנה גם היא למשה בסיני. "החזוור לנ" – כותב קריב – "שהמוטיב המרכזי בסיפור זה הוא גורל המורשת הרוחנית של עמנו, ומוטיב זה, כדרכו של עגנון בסיפורים הרבה, התלבש בלבוש אליגורי." על יסוד הנחה זו גם מבאר קריב את סיום הסיפור, לפיו משתית עגנון

41. שם, עמ' קכט. ניתוח מפורט של תלום זה, על מכלול ההשלכות האידיאולוגיות הגלומות בו, מובא במאמרה של ניצה בן-דב, "מיטב העולמות' יחלום הציוני של עגנון", דפים למחקר בספרות, 4 (תשמ"ח), עמ' 171-189.

42. עד הנה, עמ' קמ.

43. שם, עמ' קסט.

את התחדשותה של ארץ-ישראל בכללותה על מורשת אבות.<sup>44</sup> משמע שספרייתו של דוקטור לוי, שעתידיה להתגלגל לארץ-ישראל, ממלאת בעד הנה פונקציה דומה לזו של בתי-המדורשות באורח נטה ללון, ונראה שאף היא נועדה להקנות לשיבת ציון בימינו מימד רוחני-דתי.

## ג

כשם שאורח נטה ללון ועד הנה העמידו במרכז הסיפור את המפגש בין ה"יורד" לבין אחת מארצות הגולה (וכך נתבררה הדילמה גולה-ארץ-ישראל), כך מתמקדות הטיבות נרחבות בפרוזה של עגנון במפגש שבין ה"עולה" לארץ-ישראל – ובדרך זו מתבררת שאלת משמעותה של הארץ בכלל, ומשמעותו וערכו של המפעל הציוני בפרט.

הטקסט המרכזי המממש תבנית זו הוא הרומאן *תמול שלשום*. רומאן זה הופיע בשנת 1945, אם כי יש סימנים ברורים לכך שעגנון עסק, למעשה, בחיבורו מאז שלהי שנות ה-20. מבנה הגרעין של הרומאן כבר הוצג בשנת 1934, עם הופעת הסיפור "תחילתו של יצחק", המציג את פרשת עלייתו של יצחק קומר לארץ ואת עליית הנדודים שלו בין יפו לירושלים.<sup>45</sup> ניתן אף לאתר את התחלותיו של רומאן זה עוד בסיפור "בארה של מרים", שאותו פרסם עגנון כשנה לאחר עלייתו לארץ (ב-1909), ואשר בו מסומנות התגובות הראשונות שלו למפגש עם הארץ. אולם רק בשנות ה-40 המוקדמות נתפנה עגנון להשלמת ספרו על המפעל הציוני, המתמקד בארץ-ישראל של תקופת העלייה השנייה, אף שהדברים נכתבים מתוך פרספקטיבה מאוחרת, ועל יסוד התנסותו המחודשת של עגנון בחוויה הציונית מאז אמצע שנות ה-20. עגנון, שעל פי רוב נמנע מלהגדיר ולפרש את ספריו, זיכה באורח מקרי למדי את הרומאן *תמול שלשום* בכמה מלות הסבר, וזאת בנאום שנשא לרגל קבלת פרס אוסישקין, שהוענק לו על ספר זה. וכך אמר עגנון:

פעם אחת אמר לי אוסישקין מתוך צער, על שסופרינו הגדולים אינם עושים את מפעלנו שבארץ ישראל כינור לשירתם וכאן הזכיר את אביר המשוררים שלנו את ביאליק. ומתוך עניוות יתירה לא אגיד את מי צירף לביאליק באותו דבר.

עכשיו מורי ורבותי נתתם לי פרס אוסישקין בשביל ספרי שנטפל במקצת לאותו המפעל שאוסישקין נצטער שסופרינו הגדולים לא עשו את המפעל כינור לשירתם. איני יודע אילו היה אוסישקין חי אם היה מרוצה מסיפורי, מכל מקום היה מרוצה שנמצא מספר שסיפר קצת על חלק של אותו המפעל שאוסישקין נתן חייו עלינו. ימתקו לו רגבי עפרו ויהיה זכרו ברוך.<sup>46</sup>

44. אברהם קריב, "ריבוי פרצופין וקלסתר אחד", *מאזנים*, כרך מא (סיון תשל"ה), יוני 1975, עמ' 11.

45. הסיפור פורסם בספר *השנה של ארץ ישראל*, בעריכת פישל לחובר, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 21-32.

46. מעצמי אל עצמי, עמ' 35.

תמול שלשום – אשר קורצווייל העריך אותו כרומאן הארצישראלי החשוב ביותר – הוא במהותו "רומאן תקופה": הספר רחב הידיעה מציג את ארץ ישראל של ימי העלייה השנייה באמצעות שלוש סינקדוכות מרחיבות (יפו, ירושלים, עין-גנים); הוא משלב בתוכו מיגזון רחב של אירועים ומצבים היסטוריים (ראשית בנייתה של תל-אביב, כיבוש העבודה העברית) וגם אישים הידועים מתוך הכרוניקה של התקופה (ברנר, דיזנגוף ואחרים); והוא מעמיד במרכזו את פרשת עלייתו של יצחק קומר לארץ-ישראל, המשמשת פרדיגמה לביוגרפיה הקולקטיבית של הדור. עלילת הרומאן מגלמת בתוכה גם חומרים מתוך הביוגרפיה האישית של עגנון עצמו בטווח השנים 1908–1912 – העולה הוא בן למשפחה מסורתית בעיירה שבוש שבגאליציה, הפונה תחילה לעסקנות ציונית ואחר כך עולה לארץ-ישראל (בימי העלייה השנייה), ואילו כאן בארץ הוא מוצא תחילה את מקומו ביפו, שהיא מרכז החיים של היישוב החדש, ורק בשלב מאוחר הוא עוזב את יפו ומתיישב בירושלים. הישיבה ביפו מתקשרת לתהליך של התפקרות ונטישת המסורת (כפי שאירע לעגנון באתן שנים), ואילו המעבר לירושלים מתקשר לתהליך של "חזרה כתשובה" – כפי שאירע לעגנון עם עלייתו השנייה לארץ ב-1924–1925, היינו, מחוץ לטווח הזמנים שבו מתרחש הרומאן.

במהלך הרומאן פורש עגנון את דרך הייסורים של המהגר כבואו לארץ החדשה – המפגש המכאיב עם האקלים הבלתי מוכר, החיפוש אחר מקורות פרנסה, הניתוק מבית ההורים, בעיות ההסתגלות החברתית, ההלם התרבותי וכיו"ב. יצחק קומר – כמו גיבורים אחרים של עגנון (הן ברומאן זה והן בסיפורים אחרים) – מגלם בגורלו האישי את הפער שבין אידיאל רומנטי למציאות מסובכת וקשה, ואת אי-היכולת של הגיבור של כלימות-השנה לעמוד בפני האתגרים והקשיים הניצבים בפניו בארץ שהיא מחוץ כיסופיו.

בדיונו בנובלה "שבועת אמונים", שנכתבה במקביל לתמול שלשום (ופורסמה ב-1943), מציב גרשון שקד את גיבור הנובלה יעקב רכניץ בכפיפה אחת עם יצחק קומר, ומתאר את שניהם כקורבנות של קרע "שבין הזיקה לאם ולעיירה לבין הנסיון הארץ-ישראלי להשתחרר מהן: מה יעקב רכניץ אינו מסוגל להתערות בארץ ונמצא קרח מכאן ומכאן כך קומר על אחת כמה וכמה. שני הגיבורים הם קרבנות של מצב תרבותי-נברוטי." בהמשך לזה מתייחס שקד לראייה הכוללת של עגנון ביתם לפרובלמטיקה של דור המהגרים – "דור שהגיע לארץ-ישראל והיה קשור עדיין בחבל טבורו הנפשי לאירופה; דור שניסה להתערות בארץ-חדשה ושכינתו-נשמתו-אמו הגוססת והנפלאה אינה מאפשרת לו להכות שורשים."<sup>47</sup>

אולם עיקרו של הרומאן תמול שלשום הוא בהצגת הגיבור-המהגר כמי שנתון בקונפליקט בין האתוס החילוני (המזוהה עם המפעל הציוני), אליו הוא נחשף

47. גרשון שקד, "דיוקנו של המהגר כנברוטיקן צעיר (על 'שבועת אמונים')", פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, תל-אביב 1989 (להלן: שקד, פנים אחרות), עמ' 134–136.

בארץ האבות, ובין זיקה לדת ולמסורת, שהיא המטען האישי והתרבותי-כללי שאותו הוא נושא עמו מבית אבא. לפי זה, התנועה במרחב בין יפו, שהיא מרכז של היישוב החדש, לירושלים – המוגדרת ברומאן כ"עיר האלקים שמעולה מכל הערים, שלא זזה שכינה ממנה מעולם"<sup>48</sup> – היא השתקפות של תנועה בתודעת הגיבור, הבא מן העיירה המסורתית, נחשף תחילה לאורח החיים ועולם המושגים של יפו העברית, ובה הוא משתחרר מעבותות הדת והמסורת: "בשאר דברים נוהג היה יצחק כרוב חבריו: לא הלך לבית הכנסת ולא הגיח תפילין ולא שמר את השבת."<sup>49</sup> ירושלים מוצגת ברומאן כאלטרנטיבה ליפו, ועל אף יחסו האירוני והביקורתי של המחבר כלפי היישוב הישן, הרי שבעיר זו מתודע הגיבור אל ארץ-ישראל כאל ארץ הקודש, ובה הוא מגלה מחדש את המודל היהודי-מסורתי, התואם את הגירסא דינקותא שלו:

בא לבית הכנסת מבעוד יום, כדי שיהא רגיל עם הציבור [...] ריח של ספרים ושל תשמישי קדושה נדף מבית המדרש. זה הריח שמעלה בלבו של אדם ימים שהיה משכים ומעריב לתפילה.<sup>50</sup>

ודווקא ירושלים זו, שהיתה, לדברי דוד כנעני, "דוגמה-למופת ליהדות 'הישנה' ממנה נסתלקו [אנשי העלייה השנייה]"<sup>51</sup>, היא המקום בו בוחר יצחק קומר, ובו הוא מממש את תהליך ה"חזרה בתשובה" שלו.

סיום הרומאן מערער, עם זאת, על תקפותה של הכרעת גיבורו: מותו הטראגי של יצחק קומר מייצג את הסכך שבו נתון הדור הראשון לגאולה, זה שנקלע בין שתי ארצות, בין שני עולמות, בין שתי תרבויות, ובעיקר בין העולם המסורתי של העיירה לבין המציאות החילונית של המפעל הציוני. "ש"י עגנון" – כותב שקד – "ראה ביצחק קומר קרבן תמים, חסר-אונים וחסר-ישע, של תקופת מעבר שגיבוריה הם בחינת דור-מדבר הנקרע לגזרים (כאותו קרבן דיוניסי) בין קטבים [...] יצחק אינו חד בדרא, אלא מייצג [...] של כל אותם צעירים שנעשו שעירים-לעזאזל, משום שנקרעו לגזרים בקונפליקט של דורם."<sup>52</sup> חזון הפוריות בדמות גשמי הכרכה הפוקדים את מרחבי הארץ, בתמונת הסיום של הרומאן, נפרש, שלא במקרה, רק לאחר שנשלמת "עקדתו" של יצחק קומר.

אולם כישלונה של עלילת השיבה וסיומו הטראגי של הרומאן אין בהם כדי להטעות אותנו ביחס לעמדתו המובלעת של המחבר, החושף בחריפות רבה – שהיא חסרת תקדים בספרות העברית – את הקרע ההיסטורי בין מפעל התחייה הציוני בארץ-ישראל לבין מסורת ישראל, ואת הכיסופים לאיחוי הקרע בין שני

48. שמואל יוסף עגנון, *תמול שלשום*, תל-אביב תשי"ט (דהלן: *תמול שלשום*), עמ' 258. וכן ראה מאמרו של ברוך קורצווייל, "ירושלים בסיפורי עגנון", *מסות על סיפורי ש"י עגנון*, עמ' 301-310.

49. *תמול שלשום*, שם, עמ' 82.

50. שם, עמ' 341.

51. דוד כנעני, "העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת", תל-אביב 1976, עמ' 106.

52. גרשון שקד, "חלקת השדה הנטושה", *מאנים*, כרך לב, חוב' ג (שבט תשל"א), עמ' 214.



כוחות היסטוריים אלה. עגנון מסמן את האוטופיה הציונית שלו באמצעות דמות המשנה של מנחם העומד, שהופעתה האחרונה ברומאן *תמול שלשום* – בדומה לזו של שלמה ב"ח באורח נטה ללון – מתרחשת בפרק הסיום שלו, הנקרא "סוף מעשה":

פעם אחת נודמן מנחם לירושלים. לשם שני דברים עלה מנחם ממוצא לירושלים, לקנות לו קלשון חדש ולהחליף מסכת במסכת, שהמסכת שהביא עמו מעירו כבר ידע בעל פה, והקלשון שהביא עמו מפתח תקוה נתקלקל [...] עם שהוא מהלך בשוק ומעיין בגמרא פגע בו החרט וסיפר לו כל שאירע את יצחק. הלך מנחם לבקר את החולה. עם שעמד אצל מטתו הוציא את הגמרא החדשה להסתכל בה. כיון שנסתכל בגמרא שוב לא זו ממנה.<sup>53</sup>

באמצעות דמות משנה זו – המופיעה בהקשרים שונים ברומאן, כמעין דמות מופת הסוככת על בני התקופה קרועי הנפש – מציג עגנון שתי אידיאולוגיות הסותרות לכאורה זו את זו: תורת ישראל ויישוב ארץ-ישראל ברוח הציונות. המסכת – זו התורה והמצוות, והקלשון – זו העבודה ומפעל ההתיישבות. שפת הסימנים בקטע זה קלה לפענוח: מנחם (הנושא את אחד משמותיו של משיח) הוא איפוא הגילום הפרסונאלי של חזון הגאולה הציוני, המזוהה עם האתוס של הציונות הדתית, שבו רואה עגנון את הדרך להתרת הקרע בין יהדות, דת ומסורת לבין הציונות החלוצית בגירסתה של העלייה השנייה. מגמה זו זוכה לאישור חיצוני על ידי שורות הפתיחה של מה שאמור היה להיות את תחילתו של החלק השני של הרומאן (כנראה הספר *חלקת שדה*) – שנותר בגדר תוכנית בלבד. מן העיון במסמך זה אנו למדים, כי עגנון התכוון לזווג את יהודית, בתם של יצחק קומר ושפרה החרדית (שהיא, על פי שמה, בת ישראל כשרה) עם גדעון, בנה של סוניה היפואית, חברתו החילונית של יצחק, ולא עוד אלא שמיקם את זוג האוהבים במרחב שאין אופייני ממנו לציונות החלוצית – הקבוצה.<sup>54</sup>

הגישה המסתמנת בפרקי הסיום של *תמול שלשום* (הגלוי והגנוז) ביחס להתיישבות העובדת – יצירתה של התנועה הציונית הסוציאליסטית – היא גישה האופיינית לעגנון בדרך כלל, ובפרט ברומאן זה. עגנון נמנה אומנם על אנשי העלייה השנייה – כפי שהוא עצמו טרם להזכיר בכמה הקשרים – אולם הוא לא השתייך, אף לא לזמן קצר, למגור של "העלייה השנייה העובדת", שהיה האוואנגארד החלוצי של עלייה זו, אשר קבע את דמותה התברתית והרוחנית. עם זאת היה עגנון מקורב מאז ראשית בואו לארץ לחוגי תנועת העבודה – הוא היה ידיד קרוב של ברנר ושל אחד מן המנהיגים המובילים של תנועת הפועלים הארצישראלית, ברל כצנלסון (שכאמזעונו – כך העיד – קנה לו "דעת

53. תמול שלשום, עמ' 601–602.

54. ש"י עגנון, "אפילוג ל'תמול שלשום'", מאזנים, כרך לב, חוב' ג (שבט תשל"א), עמ' 212–213.

55. "על ברל כצנלסון", מעצמי אל עצמי, עמ' 145.

חדשה" 55 סיפוריו הראשונים בארץ פורסמו בהפועל הצעיר, ומאוחר יותר (לאחר עלייתו השנייה לארץ) היה למעשה סופר-בית של דבר. בסיוריו בארץ – שאותם הירבה לקיים בצעירותו – נהג לבקר בקיבוצים ובמושבים (כנרת, עין גנים, דגניה, קרית-ענבים וכו'), וזאת מתוך תחושה של קירבה והזדהות. לאחר עלייתו השנייה לארץ העלה עגנון במכתב לרעייתו אף את המחשבה (הנראית לו מלכתחילה לא מעשית) לבחור בחיי קיבוץ:

השבת הזה [בקריית ענבים] השאיר לי רושם עז ונעים. כמעט חשבתי, כי גם אני הייתי צריך לשבת בקבוצה ולהביא אותך ואת הילדים יחיו. קבוצה גדולה של מאה איש הייתי אני יכול ללמדם או להרצות לפניהם ואת, אולי, היית יכולה ללמד את ילדי הקבוצה. אבל כמדומני כי דברים אלה הם דברי חלומות.<sup>56</sup>

למרות שעיקרו של תמול שלשום מתרחש בין יפו לירושלים (כמרחבים המייצגים "יישוב חדש" מול "יישוב ישן"), מקדיש עגנון פרקים בודדים גם לתיאור עין-גנים, מושב הפועלים הראשון בארץ (1908), המתפקד כסינקדוכה של ההתיישבות העובדת בכללותה. חלוצי עין-גנים מכונים "נאמני ארץ", והם מוצגים כאנשי מעלה, אשר בניגוד ליצחק קומר – המעומת עמם – הצליחו לעמוד בהצלחה במבחן ההגשמה הציונית. המספר אומר בנידון זה דברים מפורשים: "מושב עובדים זה שנוסד בימים הרעים, בזמן שרבים הוכרחו לצאת מן הארץ, משום שלא מצאו מה יעשו, יקר הוא בעינינו, כמין עזות חיה ונאמנה לאפשרות קיומנו בארץ."<sup>57</sup> המופת של ההתיישבות העובדת מוצג גם בפסקת הסיום של הרומאן, שבה מתוארים גשמי הברכה שפקדו את הארץ לאחר שנשלמה "עקדתו" של יצחק קומר: "ואתם אחינו אנשי סגולתנו שבכנרת ושבמרחביה, שבעין גנים ושכאום ג'וני היא דגניה יצאתם לעבודתכם בשדות ובגנים, זו העבודה שיצחק חברנו לא זכה לה."<sup>58</sup>

גם ברומאן שירה, הרומאן הארצישראלי השני של עגנון, המתרחש ברובו במרחב האורבאני של ירושלים המנדטורית, מזכיל המחבר את גיבורו לכפר-אחינועם, מקום מגוריה של זהרה, בתו של הרבסט, וכך הוא מקנה לעצמו הזדמנות לפאר ולרומם את הקיבוץ, זו גולת הכותרת של ההתיישבות העובדת. "עמדתו של המספר כלפי הקבוצה חד-משמעית היא וממנה עולה זהרה של הקבוצה באור-יקרות" – קובע אמנון שמוש.<sup>59</sup> ולא עוד אלא שדווקא בכפר-

56. אסתרליין יקירתי, עמ' 52. המכתב הוא מ-21.1.1925. וכן ראה זכריו על ביקורו בדגניה, שם, עמ' 93.

57. תמול שלשום, עמ' 168.

58. שם, עמ' 607. והשווה גם לסיפורי מן העיוכון של עגנון "הגלילה": "ודיכרנו על חברינו שבמרחביה וכנרת ובדגניה שהרחיבו את גבול יישובנו בקרקע וכעבודה עברית". פתחי דברים, תל-אביב תשל"ז, עמ' 203.

59. ראה דבריו על הקבוצה כמפתח להבנת "שירה" במאמרו: "על 'שירה' של עגנון", הוצאת החוגים לספרות/ברית התנועה הקיבוצית, כסלו תשל"ג (נובמבר 1972) (בשכפול), עמ' 6.

אחינועם (שהוא מקבילה של עין-גנים), המוצג כעולם שכולו טוב, מופיע הגיבור הבורגני של הרומאן כמי שנחלץ סוף-סוף מן המלכוד של תסכוליו האינטלקטואליים והארוטיים, ובו הוא מממש – ולו כאורח זמני – את גאולתו האישית.<sup>60</sup> אמנון שמוש אף מעלה את הסברה, כי פרקי הקיבוץ שבשירה הם גרעינו או תחליפו של "ספר חלקת שדה" – האפוס הבלתי-כתוב אודות "מעשי אחינו ואחיותינו בני אל חי עם ה' העובדים את אדמת ישראל לשם ולתהלה ולתפארת" – שאותו מצא עגנון לנכון להבטיח לקוראיו בחיתומו של הרומאן תמול שלשום.<sup>61</sup> מסכם גרשון שקד:

ב"חלקת השדה" נתגשמו הערכים של ברנר, רופין, הרב קוק וברל. עגנון התגבר על "ספרותה" של העליה השניה, אך נשאר גאמן לערכי היסוד שלה. אין הוא מעמיד אותם בטבור יצירתו, ואין יצירתו מימושם של ערכים אלה, אך הם משמשים כעין אידאה רגולטיבית, שכאמצעותה הוא מודד להם יורדים ולסוטים, לנכשלים ולכושלים, שהם הם רוב-רובן של הדמויות המאכלסות את יצירתו.<sup>62</sup>

ד

לעלייתם של גיבוריו ה"ציוניים" של עגנון לארץ-ישראל – דוגמת חמדת, יעקב רכניץ, יצחק קומר ואחרים – קדמה (לפחות מבחינה היסטורית) עלייתם של גיבורים אחרים בזמנים אחרים, אשר הכוח המניע להכרעתם לנטוש את הגולה ולעלות לארץ היה בעיקרו דתי. דמויות אלה – המשיוכות לעידן הטרום-מודרני והטרום-ציוני – מגשימות גם הן את חזון העלייה לארץ, אף שהן מונחות באופן בלעדי על ידי הדימוי של ארץ-ישראל כפי שהתגבש במסורת היהודית לדורותיה.<sup>63</sup>

הדמות הנודעת מבין אלה הוא גיבור הרומאן הראשון של עגנון, הכנסת כלה, שהזמן ההיסטורי שלו הוא הרבע הראשון של המאה ה-19: שכן לידו של ר' יודיל חסיד, העלייה לארץ-ישראל היא שלב הכרחי בדרכו של "המאמין הגדול", השואף להגיע להרמוניה מלאה ביחסים שבין האדם לאלוהיו, על ידי הגשמה ללא דופי של דת ישראל ומצוותיה. מבחינת הרצף הסיפורי בחר עגנון למקם את עלייתו של ר' יודיל חסיד כפרק "סוף דבר", החותם את הרומאן, ולכן העלייה לארץ-ישראל היא שיוצרת את אפקט הסיום של הרומאן, ובמובן מסוים היא מהווה גם את שיאו:

החסיד ואשתו ראו בנים לבנותיהם בעושר וכבוד ונתלכזו בהם כל

60. שמואל יוסף עגנון, *שירה*, תל-אביב 1971, עמ' 326–348.

61. תמול שלשום, עמ' 607.

62. גרשון שקד, *הסיפורת העברית: 1880–1980*, תל-אביב 1983, כרך ב (להלן: שקד, *הסיפורת העברית*), עמ' 162.

63. ראה בנידון זה ספרו של אליעזר שביד, *מולדת וארץ יעוזה: ארץ-ישראל בהגות של עם ישראל*, תל-אביב 1979 (בעיקר חלקים א–ג).

ההצלחות הזמניות ובסוף ימיהם זכו לעלות לארץ הקדושה לאור באור החיים. אילו באנו לספר כל הרפתקאותיהם של רבי יודיל ושל פרומיט אשתו [...] לא היינו מספיקים, אלא להגיד שבחו של רבי יודיל צריכים אנו לומר שהיה מקבל עליו כל צרה וצוקה כשמחה והיה אומר שכל הצרות שבעולם אינן ולא כלום לגבי הטובה העתידה בארץ ישראל.<sup>64</sup>

למהלך זה הננקט עליידי ר' יודיל חסיד מקדים המחבר את הופעתו רבת המשמעות של החכם הירושלמי, שטוכנר רואה בו, בדיון, את בן דמותו של הסופר עצמו. החכם הירושלמי מתואר כבן הגולה שעלה לארץ וגם ירד ממנה, אולם הכיסופים לארץ ציון, ובעיקר לירושלים, מוסיפים לעמוד במוקד עולמו הרוחני והנפשי. עמדה זו היא שקובעת גם את התוכן האידיאולוגי של "שירת האותיות", זה האפוס השירי שבו מגולל החכם הירושלמי את סיפורם של כ"ד בני תורה (שמניינם כמניין אותיות האלף-בית), ילידי הגולה וגידוליה, המוצאים לבסוף את דרכם אל ארץ-ישראל רכתי – ובכלל זה אל העיר ירושלים – אשר בה, ורק בה, ניתן להגיע אל השלימות הדתית הנכספת.<sup>65</sup>

העלייה לארץ-ישראל כאל ארץ הקודש, שברומאן זה היא עניינו של יחיד, מוצגת בסיפורו של עגנון "בלבב ימים" כמאורע שלו שותפת קהילה שלמה – זו קהילת בוצי'אץ', עיר הולדתו של עגנון. שלוש שנים בלבד מפרידות בין הופעת הכנסת כלה (נוסח ראשון – 1931) לבין פרסומו של "בלבב ימים" (1934). אולם בעוד שהרומאן הכנסת כלה התהווה בשנות ישיבתו של עגנון בגרמניה, והגיע לגמר חיבורו בארץ כבר בשלהי שנות ה-20, נתחבר "בלבב ימים" במחצית הראשונה של שנות ה-30, עם חידוש גל העלייה לארץ (העלייה החמישית) בעקבות התגברות האנטישמיות וההרעה הכללית במצבם של יהודי אירופה, שנגרמו בשל עליית היטלר לשלטון בגרמניה: בין 1933 – השנה, שבה עלה היטלר לשלטון – ו-1935 עלו לארץ כ-150 אלף יהודים, יותר מאשר בכל ימי השלטון הבריטי עד אז. יש מקום להניח, איפוא, כי הסיפור נכתב כתגובה על מציאות זו – כפי שהבחינו בזה כמה מבקרים בני הזמן – אף כי הסיפור עצמו, לפחות על פני השטח, אינו מקיים זיקה כלשהי אל הכרוניקה של ההווה.<sup>66</sup>

מבדיקתו של שמואל ורסס עולה, כי מסעם של "הגלבים" לארץ-ישראל – כך מכנה המספר את אנשי קהילת בוצי'אץ' – נערך אישם בין השנים 1825–1835.<sup>67</sup> משמע, שמבחינה היסטורית כוללת מתייחס "בלבב ימים" אל העליות הראשונות של חסידים לארץ-ישראל, שצברו תאוצה בשלהי המאה

64. שמואל יוסף עגנון, הכנסת כלה, תל-אביב תרצ"א, כרך ב, עמ' ריט. הציטוט הוא מן המהדורה הראשונה, שכן במהדורה האחרונה (תשכ"ג) מנוסחים פרקי הסיום מחדש (על כך להלן).

65. משולם טוכנר, פשר עגנון, רמת-גן 1968, עמ' 57.

66. הפרובלמטיקה הציונית מודגשת, למשל, במאמרו של ר' בנימין, "הגלבים בלבב ימים", החד, 10, חוב' ד (תרצ"ה). חזר ונדפס במשפחות סופרים, ירושלים תשי"ד, עמ' 282–285.

67. שמואל ורסס, סיפור וזיכרון, רמת-גן 1971, עמ' 209.

ה-18 וברבע הראשון של המאה ה-19. עליות אלה היו מונעות על ידי אידיאלורגיה גיה דתית, אשר גרסה כי בארץ-ישראל בלבד ניתן לקיים הוויה יהודית שלימה. ההיסטוריון בן-ציון דינור, החושף את המניעים האידיאולוגיים של עליות החסידים הראשונים, נוטה לתאר אותם – בדומה מאוד לעגנון – כאנשי מעלה, ואף כמבשריה של תקומת ישראל. שכן אלה היו האנשים "אשר העזו ראשונים לסלול דרך טבעית של גאולה לעם על ידי מאמצים רוחניים כבירים של יחידים ובחירים, של מעוררי לבבות, מאירי נתיבות ומניחי יסודות באורח חייהם, בטהור מידומיהם ובאש התלהבותם המשיחית."<sup>68</sup> ואכן, "הגלכבים" (שפירושו בעלי לב, בעלי נפש) של עגנון, המונהגים על ידי דמותו הפלאית של חנניה, מוצגים כחבר אנשים יראי שמיים, שהם ראשונים לעזוב את ביתם ואת כל אשר להם בשל דביקותם ברעיון קדושתה של ארץ-ישראל, ומתוך הכרה שהעלייה לארץ שקולה כנגד כל המצוות. עם כואם לארץ הם מתפרשים על פני המקומות הקדושים עד שהם מתמקמים ליד הכותל המערבי, ושם הם מנהלים את יתרת חייהם מתוך תחושה של שלימות דתית: "כך ישבו אחינו אנשי גאולתנו עם כל קהל קדושים שבעיר הקודש וקיימו מצוות ישיבת ארץ-ישראל, עד שהגיע קצם ונפטרו מן העולם [...] וזכו ליקבר בעפר אדמת הקודש בהר הזיתים בירושלים מול היכל ה' וגו'."<sup>69</sup>

ואף אל תוך המירקם הסיפורי הזה מחדיר עגנון את בן דמותו – הלא הוא "רבי שמואל יוסף בנו של רבי שלום מרדכי הלוי זכרוננו לברכה" – המצטרף אל הגלכבים (יחד עם רעייתו אסתר) בדרכם לארץ-ישראל, תוך שהוא מלווה את האירוע המסופר בו בדברי פרשנות: "אמר רבי שמואל יוסף בנו של רבי שלום מרדכי הלוי, השכינה היא שחוזרת עם ישראל למקומה."<sup>70</sup> ובמקום אחר: "מיד פותח רבי שמואל יוסף את פיו [...] ומספר בשבחי ירושלים ובשמחה שעתידה השכינה לשמוח עמהם [...] שכבר נשבע הקדוש ברוך הוא שלא יכנס בירושלים של מעלה עד שיכנסו ישראל בירושלים של מטה."<sup>71</sup> תחבולה זו מערערת, כמובן, את המחיצות המקובלות שבין בדיה לממשות ובין עבר להווה, והיא מציבה את הסופר ש"י עגנון, שהוא בן זמננו, בעמדת הזדהות מופגנת עם הקבוצה החברתית המתוארת בסיפור ועם האידיאולוגיה שלה. דב לנדאו גורס, כי "הסיפור בא לומר להם לחלוצים ולציונים למיניהם: רבותי, לא זו הדרך [...] אתם שוקעים יותר מדי במעשי יום-יום, בבניין החומרי של הארץ וכו'. כנגד גישה ציונית-חלוצית שהעלתה את העבודה לדרגה של דת [...] מעמיד סיפורנו ציונות אחרת, ציונות שלמעשה אינה ציונות אלא אהבת ארץ-ישראל במלוא

68. בן-ציון דינור: "היסודות האידיאולוגיים של העליות בשנים ת"ק-ת"ר", במסגרת הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 78.

69. שמואל יוסף עגנון, אלו ואלו, תל-אביב תשי"ט (להלן: אלו ואלו), עמ' תקמט. מעניין לציון כי עגנון נוקט לשון זהה ממש ("כשאר אחינו אנשי גאולתנו") ביחס לאנשי העלייה השנייה. ראה תמול שלשום, עמ' 7.

70. אלו ואלו, עמ' תקיז.

71. שם, עמ' תקלא.

טרתה.<sup>72</sup> אם אכן כך הדבר, הרי שהסופר, באמצעות בן דמותו, נוטל על עצמו את מלוא האחריות לעמדה זו.

הצגת הזיקה לארץ-ישראל כערך עליון בחברה היהודית המסורתית מאפיינת גם את "קורות בתינו", שהחל להיכתב זמן קצר לאחר השואה, ואשר בו מתייצב המספר ככותב הכרוניקה של משפחתו לדורותיה. ביצירה זו נוטה עגנון להציג את אבות המשפחה כדמויות מופת, המגלמות בחייהן את האתוס היהודי המסורתי במלוא תפארתו (עמדה המסתברת על רקע נסיבות כתיבתו של הספר), כאשר העלייה לארץ-ישראל – המוגשמת על ידי כמה מהם – היא גורם מכריע לצורך מימוש האידיאל של האדם היהודי השלם. הסיפור הארוך ביותר המובא בספר מתמקד בדמותו של ר' יוסף, אחד מאבות המשפחה, העולה מן הגולה לארץ-ישראל (לעיר צפת). בקריאת סיפור זה יש לתת את הדעת לעמדת המחבר, "המעניש" את ר' יוסף על השתהותו הממושכת בדרך במות שני בניו; שכן השתהות זו יש בה משום הסחת דעת מרעיון העלייה. אולם לאחר העלייה – המוצגת כפיסגת מעשיו – גומל לו המחבר על מעשיו ומזכה אותו בהולדתם המאוחרת של שני בנים.<sup>73</sup> העובדה ש"קורות בתינו" מסתיים בציון שלוש עליות של בני המשפחה לארץ-ישראל מבליטה אף היא נושא זה, והיא מציגה אותו כתכלית הרעיונית והרוחנית של הכרוניקה המשפחתית. עליות אלה כוללות – כהמשך לקו שנגלה ב"הכנסת כלה" וב"בלבב ימים" – את עליית המספר עצמו לארץ-ישראל, שבה, למעשה, נחתמת היצירה כולה: "אתר שנים עליתי אני. ברוך מרחם על הארץ ברוך מרחם על הבריות שזכיתי לראות את ארץ ישראל בבניינה."<sup>74</sup> בעניין זה כותבת מלכה שקד:

גילוי מובהק של הישג, הגשמה והתרוומות, חותם אפוא את סיפור תולדות המשפחה "קורות בתינו". מכיון שלקראת "עליה" זו הובילו סיפורים רבים לכל אורכה של הכרוניקה [...] יש לראות בה התממשות של פוטנציאל פנימי-משפחתי מובהק, שראיית-העל של המספר והמחבר מכוונת להבלטתו.<sup>75</sup>

לאור גישה זו, אין תימה כי רבים מסיפורי עגנון, הממוקמים במרחב של ארץ-ישראל, חוזרים ומעלים את השאלה, אם אכן ניתן לבנות קיום יהודי חיובי בארץ-ישראל, אשר ייתן מענה גם למאויים הדתיים והרוחניים אשר הזינו את הכמיהה של העם היהודי (ושל רבים מגיבורי עגנון) לארץ-ישראל לאורך הדורות. "הפה תהי השכינה שורה?" – שואל גרשון שקד בראש מאמר הסיכום שלו על כתבי עגנון, ובזה הוא מכונן, בעצם לשאלה זו: האומנם שכינת ישראל, שגלתה יחד עם עם ישראל, אכן עתידה לחזור למקומה משישוב העם לארצו?<sup>76</sup>

72. דב לנדא, מסגנון למשפחות בסיפורי ש"י עגנון, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 186.

73. שמואל יוסף עגנון, קורות בתינו, תל-אביב תשי"ט, עמ' 69–86.

74. שם, עמ' 174.

75. מלכה שקד, תולדות ושלשלת: הרומן העברי על תולדות המשפחה, תל-אביב 1990, עמ' 256–257.

76. שקד, הסיפורת העברית, כרך ב, עמ' 157. כאן נפתח הפרק השמיני בספר, הדן ביצירת עגנון, וכותרתו: "הצומת או הפה תהי השכינה שורה?" וכן ראה שם, עמ' 231.

למעשה עולה שאלה זו כבר בסיפור "עגונות", שאותו חיבר עגנון חודשים ספורים בלבד לאחר הגיעו לארץ ב־1908.<sup>77</sup> סיפור זה הוצב לימים (במהדורת 1953) כסיפור הפותח את המחזור "סיפורים נאים של ארץ ישראל" שבכרך אלו ואלו – הכולל סיפורים שרובם, אם לא כולם, מתמודדים עם בעיה זו.<sup>78</sup> ב"עגונות" מספר עגנון "מעשה רב ונורא מארץ הקדושה", שנקודת הפתיחה שלו היא עלייתו מן הגולה לירושלים של הגביר ר' אחיעזר, מתוך מגמה "להתקין קצת את הפרוודור מחורבנו עד שנוכה ויהיה לטרקלין כשיחזיר הקדוש ברוך הוא שכינתו לציון במהרה בימינו".<sup>79</sup>

על פי גרסתה של ארנה גולן, מהווה הסיפור – למרות סגנונו היראי – תגובה ישירה למציאות ההיסטורית של תקופת העלייה השנייה: הסיפור נכתב, לדעתה, מתוך תחושה של אחריות שחש הכותב עם עלותו "לארץ הקדושה", והוא מציג בו את תפיסתו ההיסטוריוסופית, לפיה המעשה הציוני אינו מתמצה בניסיון "להקים בית לאומי או למצוא פתרון פסיככלכלי למצוקת העם היהודי, או למצוקתו של היחיד היהודי ש'התהוה' נפערה לרגליו, אלא [הוא] כחינת מימוש של חלום הגאולה היהודי לכל עומק משמעותו".<sup>80</sup> כישלון הזיווג בין דינה, בתו של אחיעזר, לבין יחזקאל הבא מן הגולה, והחלטתו של אחיעזר לצאת את ירושלים ("לא עלתה לו ישיבתו, לא עלו לו תיקוניו")<sup>81</sup> מבטאים, לפי זה, את ההכרה כי אין מפעל התחיה הציוני מהווה בהכרח ערובה לחידוש הקשר בין העם ואלוהיו בארץ הקודש, או, לשון אחר, לשמירתם החיונית כל כך (לדעת המחבר) של הרציפות וההמשכיות של ערכי הרוח היהודיים כפי שאלה נתגבשו בגולה במשך מאות בשנים. גולן מעלה אף את הסברה, כי הכרה זו בדבר הנתק שבין המעשה הציוני לבין היהדות ההיסטורית היא זו שעומדת ברקע ירידתו של עגנון מהארץ.

גם עלייתו השנייה של עגנון לארץ בשלהי 1924 הובילה, בחוץ זמן לא רב, לחיבורו של סיפור שעניינו המתח שבין דימויה המסורתי של ארץ-ישראל לבין מציאות ההגשמה הציונית. המדובר הוא בסיפור קצרצר בשם "ברית אהבה", שאותו בחר עגנון לפרסם לראשונה בגליון הבכורה של העיתון דבר ב־1 ביוני 1925, ואשר מצא גם כן את מקומו במסגרת "סיפורים נאים של ארץ ישראל".<sup>82</sup> הסיפור עצמו מורכב מאפיזודה אחת, שבה מפגיש המחבר על שפת ימה של יפו שלושה זקנים יראי שמים, שזה לא כבר עלו מן הגולה. שיחת הזקנים חושפת את

77. על נסיבות חיבורו וכתובתו של "עגונות" ראה בספרה של נורית גוברין: "העומר": תנופתו של כתב עת ואחריותו, ירושלים תש"ס, עמ' 189–193.

78. אלו ואלו, עמ' תה-תפד. עוד בשנת 1938 בדק עגנון את האפשרות להוציא לאור קובץ של "סיפורי ארץ ישראל", שבו נועדו להיכלל כמה מן הסיפורים שמצאו לבסוף את מקומם במדור זה.

79. שם, עמ' תה.  
80. ראה מאמרה: "הסיפור 'עגונות' והעליה השנייה", מאזנים, כרך לב, חוב' ג (שבת השל"א), עמ' 216.

81. אלו ואלו, עמ' תיט.

82. שם, עמ' תכט-תלב.

הלם המעבר מהגולה לארץ-ישראל, וכמיוחד את תחושת התסכול והאכזבה עקב אי התממשותה של מערכת הציפיות שקדמה לעלייתם לארץ-ישראל, שהיא לגביהם בראש ובראשונה ארץ הקודש.

אומר אחד הזקנים: "אוי לי אם אומר, וזה הקדושה חס ושלום מארץ ישראל והשכינה ותרמילה נתלקטה לשאר כל תפוצות הגולה. שכינתא בגלותא. וארץ ישראל גופא למה היא דומה? לארון הקודש שהוציאו ספריו מתוכו והעמידו בו נר זולק. מהבהב לו הנר בארון אבל התורה היכן היא?" מול עמדה זו מוצגת עמדה שכנגד, הקובעת באופן קטיגורי, כי "מעלתה של ארץ ישראל שהיא כלליות הקדושה שבכל הקדושות", עובדה שהיא בלתי תלויה ביכולתם או באי יכולתם של אלה היושבים בה להכיר בזה. הדובר מתרץ מצב זה בטענה, לפיה "צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עמנו שלא נהנה מטובה, כדי שתהא ישיבתנו בארץ לשמה".

אמירה זו, שהיא המלה האחרונה הנאמרת בוויכוח, נועדה להציג את התיזה, כי קדושתה של ארץ-ישראל היא בגדר דבר המובן מאליה, וגם אם היא מצויה מחוץ לטווח ההשגה של האדם הישראלי, הרי שהיא מהווה לגבינו אתגר רוחני מתמיד. לכן סביר להניח, כי החלטתו של עגנון לפרסם את סיפורו בגליון הבכורה של דבר לוותה בכוונה להעביר דווקא לציבור הקוראים של עיתון זה – המשווין רובו ככולו לארץ-ישראל העובדת – את המסר, לפיו אין המפעל הציוני יכול להסיח את דעתו מן הערך המיוחד לארץ-ישראל במסורת הדתית. לעניין זה מעניינת תגובתו של ש"ז שוקן, פטרונו של עגנון, שכתב אליו בעקבות הפרסום: "אני מודה לך על משלוח הגיליון הראשון של דבר. את מאמרך בו קראתי בשמחה רבה. הלוואי שיעשה רושם על רבים כמו שעשה עלי, כסמל לתכנית העיתון החדש."<sup>83</sup>

ברם, בעוד שהשאלה המובלעת בסיפורים אלה, "הפה תהי השכינה שורה", נשארת במידה רבה בגדר שאלה פתוחה, מעניק לה עגנון בסיפורו "השנים הטובות" מענה חיובי. סיפור זה נתחבר גם כן בסמוך לעלייתו השנייה של עגנון לארץ. הוא פורסם לראשונה בשנת 1927 בירחון לבני הנעורים מולדת שבעריכתו של יעקב פיכמן, ולימים נכלל במחזור "ספורים נאים של ארץ ישראל". כאן מפגיש המחבר את האני המספר (שניתן לזהותו עם עגנון) עם משפתה ירושלמית שבה חיים זה בצד זה כמה דורות, כאשר אבות המשפחה מצטיינים בזיקנה מופלגת. במאמרו "מורד ומעלה", שפורסם בשעתו כנספח לסיפור, קובע סדן דווקא את עובדת הדמיון שבין בני הדורות השונים, עובדה המייחדת את סיפורו של עגנון ביחס לסיפורים של סופרים אחרים שעניינם סדר הדורות (ברדיצ'בסקי, פרץ). "כאן לפנינו" – כותב סדן – "שלושה, אם תמצא לומר ארבעה דורות, שאינם שונים בעצמיהוּתם, שכולם שתולים בירושלים, כמציאות וכסמל. כולם נטועים בירת-השם ובהבת-התורה וקיומה".<sup>84</sup> ואכן,

83. עגנון-שוקן, עמ' 179.

84. על ש"ז עגנון, עמ' 101-102.



באמצעות הנפשות הפועלות בסיפור זה – שגילן המופלג מקנה להן ערך וסמכות – מגלם עגנון את השילוב שבין קיום ללא רבב של תורה ומצוות לבין זיקה עמוקה ושוורשית לארץ־ישראל. שכן הזקנים מתוארים על ידיו לא רק כמי שמגשימים בפועל את מצוות יישוב ארץ־ישראל מזה עשרות בשנים – אריכות ימיהם היא הוכחה לזה – אלא כמי שמודעים היטב למשמעותה הרוחנית של עובדה זו, ובתוקף זה הם מעלים שוב ושוב את הארץ, ובמיוחד את העיר ירושלים, על ראש שמחתם:

אמר לי, מנהג גדול יש לו לאבא שכל יום ויום לאחר שהוא מסיים את תפילתו הוא מחזר מסוף ירושלים ועד סופה, לקיים מה שנאמר סבו ציון והקיפיה... אף אנו רוצים לעשות כן, אבל מה נעשה ואין בנו כח. אם כן במה נקיים סבו ציון והקיפיה ספרו מגדליה, בוא ונספר גדולתה של ירושלים שסבב אותה הקדוש ברוך הוא לישראל אף על פי שהקיפיה לאומות העולם.<sup>85</sup>

אולם לא רק בזה מתמצית חוויית ארץ־ישראל המוצגת ב"השנים הטובות". כפרק הרביעי והאחרון של הסיפור מתייצבים בני כל הדורות זה בצד זה, עם הצטרפותו אליהם של זקן המשפחה, שמניין שנותיו מאה ושבע, מהן תשעים שנה בירושלים, ואלה דבריו אליהם:

בני דרך הילוכי הגעתי למקום אחד למטה מירושלים וראיתי אדם חורש בשדה. אמרתי לו יודע אני שהוא עושה משום ישוב הארץ ואעשה עמו. ולא יום זה בלבד אלא כל יום ויום אחרוש עמו ואעדור עמו ואנכש עמו עד שתוציא הארץ לחם ואוכל משלי כתינוק המתגדל על שדי אמו.<sup>86</sup>

המשמעות הסמלית של המעמד המתואר כאן היא ברורה: דמות המופת של זקן־הזקנים היא הנושא המובהק של האוטופיה הציונית של עגנון, המחברת בין מעשה ההגשמה הציוני־חלוצי ובין תורת ישראל, כפי שזו עתידה להתגלגל לימים בדמויותיהם של שלמה ב"ח (אורת נטה ללון) ושל מנחם העומד (תמול שלשום). לפיסקה זו מצרף סדן הערה מאירת עיניים:

ובדקדוק־עיון לא נוכל להתעלם מסברה, כי אף שאנו נטועים ועומדים בחללה של ירושלים ואוירתה מפנים לחומה, הרינו נושמים אוירה של דגניה, וזקן־הזקן, המונה את שנות־חיינו מיום שעלה לירושלים, והחורש, בימי זקנתו, את האדמה ועבודתו היא תחייתו, עד שזקן־הזקנים הוא כתינוק־התינוקות, מזכיר בבירור דמותו של א.ד. גורדון, ולא בכדי נשמע בפי זקן־הזקן, בקיצור מפליא, את עיקר תורתו על האדם והטבע.<sup>87</sup>

85. אלו ואלו, עמ' תע-תעא.

86. שם, עמ' תעא.

87. על ש"י עגנון, עמ' 103.

## ה

הניסוח השלם והממצה ביותר של השקפתו הציונית של עגנון מצוי בסיפורו "תחת העץ", שפורסם בדבר בפברואר 1934.<sup>88</sup> סיפור זה הוא למעשה אלגוריה פוליטית, שבה מתמודד עגנון בצורה ממוקדת עם מכלול השאלות הקשורות בגורלו של היישוב היהודי בארץ, ובכלל זה הבעיה הערבית. גם סיפור זה זכה לפירוש מזהיר פרי עטו של דב סדן.

שמה של דגניה, אם הקבוצות, שאולי גרמו בדרכי עקיפין ב"השנים הטובות", מצוין בגלוי ובמפורש בתחילתו של הסיפור, הפותח במלים "פעם אחת הייתי מהלך להביא שתילים לדגניה" וגו'. אמירה זו נסמכת על מעשה שהיה בחייו של עגנון עצמו, ובכך נקבעת הזהות שבין האני המספר לבין הסופר, ובזה אף נתחם זמנו ההיסטורי של הסיפור – לפחות בחלק הריאלי שבו – לימי העלייה השנייה. במכתב נדיר ששיגר עגנון למוסף לספרות של עיתון הארץ ביוני 1958, גילה הסופר כי עם ראשית ייסודה של דגניה (שנקראה עדיין אום ג'וני) נענה לבקשה שהופנתה אליו על ידי אחד המייסדים, ללוות פרדות שנרכשו במרכז הארץ עד לדגניה עצמה – "ועשיתי שם בדגניה ארבעה ימים, ועדיין לא היה שם דירה ללון בה ולנתי בחוץ על שפת הכנרת". עגנון מגלה גם באותו מכתב, שהוא האיש אשר נתן לקבוצת כנרת את שמה.<sup>89</sup> "משיטרי המכתב" – כותב סדן – "ניכרים רטטי הזכר החם, זכר ראשיתה של דגניה וכנרת, והקליטם המספר בתוך הפתיחה לסיפור 'תחת העץ'".<sup>90</sup>

"תחת העץ" בנוי כסיפור מסגרת: הסיפור נפתח בתיאור מפגש בין האני המספר, המייצג את היישוב היהודי ואת העשייה הרצופה בנוסח הציונות המעשית, ובין אברהים ביי, שהוא "שר גדול משרי ישמעאל",<sup>91</sup> המייצג את הערבים, שעמהם נתון היישוב היהודי – בעת כתיבת השורות הללו – בעיצומה של מחלוקת היסטורית על השליטה בארץ. בעוד שבמסגרת ישנם חילופי דברים בין היהודי לבין שיחו הערבי – שבהם נפתח הסיפור ובו הוא מסתיים – נמסרת רשות הדיבור בסיפור הפנימי לישמעאלי, ובו הוא מגולל את פרשת חייו, ובכלל זה את תולדות יחסיו המיוחדים עם היהודים. בדרך זו מעמיד עגנון אלגוריה, שנושאה הוא זכותו על עם ישראל על ארץ-ישראל. ואף שמרכז הכובד של הסיפור הוא יחסי יהודים-ערבים, יש לו נגיעה מפורשת גם לעניינים אחרים הנוגעים לשאלת משמעותו ועתידו של המפעל הציוני.

88. גם לאה חובב רואה בסיפור "תחת העץ" את תמצית חונו הציוני של עגנון. ראה במאמרה, "השקפת עולם ציונית דתית ביצירות עגנון", הצופה, ח באדר א' תשנ"ב.

89. "כנגד המייסדים: מכתב לעורך הארץ", מעצמי אל עצמי, עמ' 418-419. המכתב נשלח כתגובה על דברים שפרסם שמואל דיין, מראשוני דגניה. עגנון חוזר ומשחזר פרשה זו לפרטיה בסיפורו "לפנים מן החומה", שיצא מן העיזבון. ראה: לפנים מן החומה, תל-אביב 1975, עמ' 20.

90. על שי עגנון, עמ' 115. ניתוחו של סדן מובא במסגרת מסתו "בינינו לבינים", הדנה בשאלה הערבית בכתיבי עגנון.

91. אלו ואלו, עמ' תמט.

הסיפור הפנימי הוא עוד ואריאציה על אגדת בני־חֵיבֵר – השבט היהודי שישב בחצי האי ערב. הישמעאלי מציג עצמו כ־אחד משיירי גייסותיו של אדוננו השולטן הכביר עליו השלום והברכה<sup>92</sup>, אשר בשירותו עמד בראש מלחמת חורמה בכופרים, שבה נחלו הוא ואנשיו מפלה מוחצת. בתום הקרבות מוצאים עצמם המצביא המובס, יחד עם חייליו המעטים ששרדו, מושלכים אי־שם במדבריות ערב – פצועים, מושפלים, מורעבים וחסרי קורת גג. אלא שכאן מתחולל באופן בלתי צפוי שינוי לטובה בגורלם: במהלך נדודיהם הנואשים במרחבי המדבר פוגשים המצביא וחייליו את בני שבט חֵיבֵר הנותרים להם חסות ומסייעים להם להשתקם עד שהם חוזרים בשלום לבתיהם. הפגישה עם בני חֵיבֵר מאפשרת לישמעאלי לערוך היכרות ראשונה עם היהודים, המתגלים לפניו כעדת קודש, שלבה נתון לתורה ולתפילה, ואשר בה נצטרפו יחד הכוח, הגבורה, הצדקה, נדיבות הלב והחסד. בזכות מפגש זה למד הישמעאלי להעריך את גדולתם ונצחיותם של היהודים, ועל יסוד זה להכיר בזכותה של אומה נעלה זו על ארץ־ישראל:

יודע אני ארץ ישראל למי מיועדת אינה מיועדת אלא לישראל, אלא למי מישראל, מי שנתן בהם הבורא יתעלה פאר וכבוד וכח וגבורה ונדיבות לב וחסד ועושים רצונו יתעלה מאהבה הם עתידים לתפוס בה את המלכות ומלכותם תהא נמשכת והולכת לעולם ולעולמי עולמים.<sup>93</sup>

לכשנשלם הסיפור הפנימי מעביר המחבר את רשות הדיבור לאני המספר, המגיב על דברי הישמעאלי בנאום קצר משלו, אשר כל מלה ומלה הנאמרת בו שקולה בסלע:

עמדי על רגלי ואמרת, ברוך ה' אלקי ישראל שנתן לך לראות מה שראית. יש רואה ואינו יודע מה רואה, אתה ראית ויודע מה ראית. אשרינו שאפילו אתם יודעים למי ארץ ישראל מיועדת. טוב היה לישראל שישמרו תורתם, כל שכן כאן בארץ שכתוב בה, וירשתם אתה וישבתם בה ושמתם לעשות את כל החקים, אלא שהיום קצר והמלאכה מרובה. הרבה מלאכות הטיל עלינו המקום, לחרוש ולזרוע ולקצור ולעמר ולדוש ולזרות, לנטוע ולעדר ולבצור ולדרוך, לעזוק ולמסוק, להאכיל בהמה ועוף ולגזוז את הצאן ולשמור את עמלנו ויגיענו מן המחבלים ומן הגנבים, אלא ישיבת ארץ ישראל גדולה, שהיא שקולה כנגד כל המצוות שכתורה, הריני הולך להביא נטיעות אלו שעל כתי לנטוע אותן באדמתנו, כמו שנאמר, ונטעו כרמים ושתו יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם, ונטעתים על אדמתם ולא ינחשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה' אלקיך. תלה הקדוש ברוך הוא נטיעתו בנטיעתנו, אם אנו מקיימים נטיעתנו כידוע שנטיעתו של הקדוש ברוך הוא מתקיימת. כל העולם של הקדוש ברוך הוא וחיילקו לברייתו כרצונו, עשו וישמעאל

92. שם, עמ' תג.

93. שם, עמ' תס.

נטלו מלוא כל העולם והם הורגים זה את זה ומשמידים זה את זה כשביל מלכות שמבקשים לתפוס, ואנו קיבלנו מידו יתברך ארץ קטנה זו, לא לתפוס את המלכות באנו ולא לשלוט עליה באנו אלא לחרוש ולזרוע ולנטוע, בעבור נשמור חוקיו ונצנצור תורותיו.<sup>94</sup>

בדברי התשובה לישמעאלי, הגדושים רמיוות לספרות המסורתית, מציג עגנון למעשה את האני מאמין הציוני שלו. על רקע העימות היהודי-ערבי-בריטי של ראשית שנות ה־30 קובע עגנון, בראש ובראשונה, את זכותו ההיסטורית הבלתי מעורערת של עם ישראל על ארץ-ישראל. ולא עוד אלא שהתחבולה הנקוטה בסיפור – סדן משווה אותה לאסטרטגיה הנקוטה בספרות הפולמוס – מעמידה את הדברים כאילו היו אמת אוכייקטיבית, שאפילו הערבים אינם יכולים שלא להכיר בה. כאן גם באה לידי ביטוי ההערכה שרוחש המחבר למפעל הציוני, ובעיקר לציונות החלוצית: המספר, אשר התייצב בתחילת הסיפור כשהוא נושא שתילים לדגניה, אם הקבוצות, מטעים בנאומו את אחריותו של העם ליישובה ולבניינה של הארץ, תוך שימת דגש מיוחד על התיישבות ועבודת אדמה. [...] שתיים שלוש הנטיעות שהוא מביא לדגניה – כותב סדן – "סמל יום הקטנות, הם לו כגשר ודאי בין קטנות הראשונות וגדולת האחרונות [...]".<sup>95</sup>

אולם בכך לא סגי: נאום זה קובע באופן חדימשמעי כי בניינה החומרי של הארץ איננו מטרה בפני עצמה, וכי יעודו של המפעל הציוני אינו פוליטי, אלא רוחני-דתי: שכן יישוב ארץ-ישראל – המוגדר על ידי המספר כמצווה דתית ראשונה במעלה – הוא אקט של חידוש הברית שבין העם ואלוהיו. מכאן נגזר הציוני הקטיגורי, לפיו העם החוזר לציון אינו בא לכאן כדי לעבוד את הארץ בלבד, אלא כדי לעבוד את האלוהים: לא רק "לבנות ולהבנות בה" – כנאמר בפתחו של תמול שלשום – אלא "בעבור נשמור חוקיו ונצנצור תורותיו".

הצהרה זו חושפת בחדות חסרת תקדים את השקפתו הציונית של עגנון, הרואה במפעל הציוני "אתחלתא דגאולה", ראשיתו של תהליך היסטורי שבסיומו יחזור עם ישראל ויחיה תחת הנהגה דתית על פי אמונת ישראל ועל פי התורה. עמדה זו קובעת זיקה ברורה בין עגנון לבין הציונות הדתית-משיחית, ובמיוחד בינו לבין תורתו של הרב א"י קוק.<sup>96</sup> קירבתו האישית של עגנון אל הרב קוק היא מן המפורסמות: עגנון נפגש לראשונה עם הרב קוק עוד ביפו של ימי העלייה השנייה, ואישיותו עשתה עליו רושם עצום – כפי שהוא עצמו מעיד בזיכרונות שכתב על הרב קוק: "הוד מוצנע ומופלא חופף עליו. זה ההוד שהיה חופף עליו עד שלקח אותו האלקים כאותם שמתהלכים עם האלקים."<sup>97</sup>

94. שם, עמ' 108–109.

95. על ש"י עגנון, עמ' 118.

96. בזה אני חולק על טענתו של גרשון שקד, לפיה אין לעגנון השקפת עולם ציונית קונסיסטנטית, וקיים פער בין התנהגותו החברתית-אישית לבין השקפתו בענייני ציונות. ראה במאמרו, "כאן אדם חי כלא פרוגרמא ואדם מלא בלא פרוגרמא" (מקומה של השקפת העולם הציונית ביצירתו של ש.י. עגנון), בעדון, כרך ח, 33–34 (חורף-אביב תשמ"ז), עמ' 7–18.

וכן: "פניו אציליים, רוחניים, ממש התורה מאירה בעיניו".<sup>98</sup> ובמקום אחר: "סוף סוף הוא הן מצד תורתו הן מצד אישיותו החשוב בכל רבני הדור."<sup>99</sup> הקשר בין השניים נמשך לאורך שנים, והוא היה מיוסד על הערכה הדדית, שכן הרב קוק קרא את סיפוריו של עגנון והעריך אותם מאוד.<sup>100</sup> עגנון מצדו מונה את הרב קוק בין האישים שהשפיעו יותר מכל על גישתו לארץ ולמפעל הציוני (בכללם ברנר, רופין וברל כצנלסון): "רבינו הגדול זצ"ל" – כתב עגנון במסת הזיכרון על ברל כצנלסון, כשהוא מכוון דבריו לרב קוק – "לימד אותנו תורת ארץ ישראל שעבודת הארץ עבודת הקודש."<sup>101</sup>

אף שקשה לאמוד את מידת השפעתו של הרב קוק על תפיסתו הציונית של עגנון, הרי שאי אפשר שלא להבחין בקיומו של מצע רעיוני המשותף לשניהם: הדבר ניכר במיוחד באופן שבו קושר עגנון את התהליך המודרני של שיבת ציון ובניין הארץ עם אפשרות השיבה לחיים יהודיים שלמים. "רק בכתביו של הרב אברהם יצחק קוק" – כתב שלמה אבינרי – "מוצגת לראשונה תפישה שיטתית, המשלבת את מרכזיותה הערכית של ארץ-ישראל כתודעה הדתית עם פירוש חדש ומהפכני מבחינה דתית למעשה הציוני הפוליטי-התיישבותי [...] אצל הרב קוק מוצגת לראשונה תפישה עולם ציונית דתית-לאומית, וכך סוגרת היהדות הדתית את הפער שנחגלה בינה לבין זרם הלאומי הציוני."<sup>102</sup> אבינרי מוסיף וטוען, כי בכך שייחס משמעות דתית לארץ-ישראל, ליישובה ולהתיישבות בה, יכול היה הרב קוק להתייחס "באורח מהפכני" אל מפעל ההתיישבות הציוני, חרף חילוניותו המופגנת.<sup>103</sup> ואילו אליעזר שביד מציג תפיסה זו בנוסח הבא: "חויית ארץ ישראל [במשנת הראי"ה] אמנם ממוגת בתוכה שתי בחינות אלה: חויית עם החוזר למולדת במובנה הציוני, הישובי-חברתי, התרבותי והמדיני, וחויית עם החוזר אל המבוע הראשוני של חיי-קדושה."<sup>104</sup> על רקע זה פיתח הרב קוק עמדה חוביית ואף אוהדת כלפי החלוצים אוכלי הטרפות, שכן בהם ראה את המכשיר שבאמצעותו בונה עם ישראל, שהוא מעיקרו גוי קדוש, את חייו החדשים בארץ הקודש, ואלה עתידים בלאו הכי לחזור במרוצת הימים אל מקורם הדתי. כמו כן סבר, כי הפיצול בין היישוב הישן ליישוב החדש הוא מאורע זמני בלבד – היישוב הישן עדיין ספוג תורה ויראה, ואילו היישוב החדש עסוק בבניינה של הארץ. אולם לימים תתבטלנה המחיצות, ושני המיגזרים

97. "תפיתה: על הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, מעצמי אל עצמי, עמ' 184–185.

98. אסתרליין יקרת, עמ' 45 (מכתב מיום 7.1.1925).

99. עגנון-שוקן, עמ' 269 (מכתב מיום 8.1.1981).

100. על פי עדותו של עגנון, קרא הרב קוק את "והיה העקוב למישור" עוד בכתב-יד, ואמר כי

"זהו סיפור עברי באמת הנובע מן הצנורות בלא שום מחיצה". (מעצמי אל עצמי, עמ' 191).

101. בעניין "והיה העקוב למישור" ראה גם עגנון-שוקן, עמ' 174. תגובות נוספות על סיפורי עגנון נזכרות באסתרליין יקרת, עמ' 43: 95.

102. מעצמי אל עצמי, עמ' 148.

103. שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, תל-אביב 1980, עמ' 217.

104. שם, עמ' 220.

104. מולדת וארץ יעודה, עמ' 186.

עתידיים לדעתו למצוא עצמם שותפים לבניין הארץ ולחיי יהדות שלמים. בעיקרו של דבר ביקש הרב קוק – כפי שמוכיח זאת אביעזר רביצקי – להתגבר על הקרע בין "האידיאה הלאומית" ובין "האידיאה האלוהית", שהופרדו זו מזו על ידי הציונות המודרנית, ולחבר יחד את שאיפתה החדשה של האומה לתקומה מדינית עם השאיפה המסורתית לתשובתה הדתית של האומה.<sup>105</sup>

נוסחה זו תואמת בהחלט את המצע הרעיוני של כתבי עגנון: כמי שדגל בציונות והיה שותף בפועל במפעל הציוני – ובתוך כך העמיד את ארץ-ישראל כאחד הנושאים המרכזיים בכתביו – סירב עגנון באופן עקבי להסכים עם הקטיגוריות התילונניות שבהן נתבאר המפעל הציוני על ידי רוב בני דורו. לדידו היתה ארץ-ישראל מאז ומתמיד בגדר ארץ הקודש, זו הארץ שאליה ייחלו ונכספו דורות של יהודים שניזונו מן הדת ומן הספרות המסורתית, ואשר חלקם – דוגמת ר' יודיל חסיד או "הנלכבים" – עשו את דרכם אל הארץ שנים רבות קודם ליום שבו הרעיון הציוני כמובנו המודרני "נצנץ [...] והאיר את הלב".

עגנון ישב בארץ ציון וירושלים מתוך הכרה בקדושתה ומתוך געגועיו למקומות הקודש, כשהוא מקיים בה – לפחות מאז עלייתו השנייה – חיים דתיים מלאים. עם זאת הכיר עגנון, אולי לא פחות מאשר עמיתו יוסף חיים ברנר, עד כמה קשה, מסובכת ולעתים גם נואשת היא דרך הייסורים של העולה הבא מן הגולה לארץ-ישראל. במיוחד חשף עגנון את הריחוק והשוני שבין חיי הגולה המעוגגים במסורת לבין מציאות ההגשמה הציונית, וכן את הקושי העצום הטמון בניסיון לגשר בין המפעל הציוני, שלו רחש הערכה וכבוד, לבין המורשת היהודית. סיפורים כמו "עגונות" או "ברית אהבה" חושפים את המתח הזה.

האוטופיה הציונית של עגנון שרטטה תמונת עולם שונה: עם יהודי השב לארץ-ישראל ועוסק בבניין הארץ, ובתוך כך חוזר גם אל "המבוע הראשוני של חיי-קדושה". שהרי בסיכומו של דבר, שיבת ציון נועדה לא רק לשם בניינה החומרי של הארץ או לצורך כינונה של ריבונות פוליטית – אלא לשם כינונם של חיים יהודיים שלמים: "בעבור נשמור תורותיו וננצור חוקותיו". לכן דמויות המופת של עגנון הן שלמה ב"ח, מנחם העומד או הזקן ב"השנים הטובות", המשלבות באישיותו, בהשקפתו ובגורלן האישי את הסינתזיה המיוחלת שבין יישוב הארץ ובניינה לבין שמירה על ערכי הדת והמסורת. מתוך פיתחן היסטורי הכיר עגנון בדיאגנוזה של התנועה הציונית, שצפתה את הקטסטרופה הצפויה לעם היהודי בתפוצות, ואף שהיה קשור בעבותות נפש ורוח אל חיי הגולה ותרבותה – כפי שהוא מציג זאת באורח נשה ללון – סימן בכתביו את הדרך לנטישת הגולה ולעלייה לארץ. תביעה זו לוותה, עם זאת, בצפייה לכך, ש"בתי כנסיות ובתי מדרשות" שבגולה ימצאו את דרכם לארץ-ישראל.

הקמתה של מדינת ישראל בשנת 1948 לא נתקבלה אצל עגנון בשום פנים ואופן כהגשמה הולמת של האידיאל הציוני שלו. סיפורו "עידו ועינים", שנכתב מיד לאחר קום המדינה ופורסם ב-1950, ואשר מתרחש בדיוק בשנת תש"ח,

ממחיש יותר מכל את המצוקה שבה נתונה גיבורת הסיפור גמולה, שהיא – על פי מרבית הפרשנים – סמל לשכינה ולרוח ישראל.<sup>106</sup> הטראומה של אובדן "מקומות הקודש" בעקבות מלחמת השחרור – בעיקר העיר העתיקה של ירושלים והכותל המערבי – היא הרקע לסיפור "לפנים מן החומה", שפורסם מן העיזבון, ואשר בו מתואר המספר כמי שיוצא בלוויית נשמתו למסע הזוי ורווי געגועים בתוככי העיר העתיקה: "עמדנו ושתקנו ועמדנו והבטנו על ההר ועל הבנין שבהר. אחר כך העבירה לאה את ידה על עיניה ומחתה את דמעתה ואמרה, כאן עמד ביתנו."<sup>107</sup>

דברי מתאה גלויים ומפורשים על הנתק בין הגוף הלאומי – המדינה – לבין הדת היהודית ומסורת ישראל מושמעים בסידרת ראיונות נדירה שערכה עמו גאולה כהן בין השנים 1963 ו-1966: עגנון מותח ביקורת נוקבת על חילוניותה של החברה הישראלית, על התרחקותה מן המקור הדתי, ועל כך שאין אנו חיים "על פי החוק האלוקי". ולבסוף הוא מעיר בסרקוזם, כי "אולי צריך יחד עם הסבא משפולי להגיד [...] כבר מספיק מסואב בעולמו, רבש"ע, ומאחר שהלכלוך הזה יימשך בלי ספק, אז אין לך מה לחכות עוד שיהיה יותר גרוע, אתה כבר יכול לשלוח לנו את המשיח."<sup>108</sup> חזות קשה אף מזו בוקעת מסיפורו של עגנון "כיסוי הדם", שנכתב באותן שנים ופורסם לאחר מותו: בו עולים חששות וספקות לגבי עצם עתידה של מדינת היהודים. "המסר המשתמע מיצירה זאת" – כותב גרשון שקד – "שארץ־ישראל איננה התחנה האחרונה בדרך היסטוריים של העם היהודי והדיכונטומיה שבין גלות וגאולה לא נתבטלה."<sup>109</sup>

אולם קריאה ביקורתית זו של מפת המציאות הישראלית – בזמן הזה כבעבר – איננה מבטלת את תוקפו של החזון הציוני־משיחי של עגנון, המיוסד על ההכרה (שהיתה גם ביסוד תורתו של הרב קוק) כי הגשמתו המלאה של המפעל הציוני ותקומת המדינה יסללו בהכרח את הדרך לכינון חיים יהודיים מלאים בארץ־ישראל. במאמרו "ארץ־ישראל באספקלריה של עגנון" – שפורסם חודשים אחדים בלבד לאחר קום המדינה – כותב ישורון קשת:

ומה אוהב עגנון, כעצם הדבר?.. את ארץ־ישראל של מעלה, את ירושלים של מעלה, את המאור שביהדות, את דמות העבר המסורתית... את הסמלים שבדת... את הגאולה. גאולה מהי? הווה אומר: התהוות פנימית שמהלכה הוא מן החיים של מטה אל החיים של מעלה על מנת לשוב ולתקן את החיים של מטה במלכות החיים של מעלה. וארץ־ישראל היא לו לעגנון סולם הגאולה –

106. ועיין בנידון זה: עדי צמח, "על התפיסה ההיסטוריוסופית בשניים מסיפוריו המאוחרים של עגנון", *הספרות*, א (1968), עמ' 378–381.

107. הסיפור "לפנים מן החומה" נכתב לפני מלחמת ששת הימים, והוא יצא לאור במסגרת פרסומי העיזבון של עגנון, במסגרת כרך הנקרא על שמו של סיפור זה. ראה: לפנים מן החומה, עמ' 5–50.

108. מעצמי אל עצמי, עמ' 428.

109. שקד, פנים אחרות, עמ' 113.

סולם המוצב ארצה וראשו בשמים וסמלי היהדות העתיקים עולים ויורדים בו, והוא עצמו עולה ויורד בו כבחלום.<sup>110</sup>

על פי אמת מידה זו שופט עגנון, למעשה, את המציאות הארצישראלית (גם בשנים שלאחר קום המדינה), ועל פיה הוא גם מתווה את תמונת העתיד של המדינה ושל החברה. לכן אין זה בלתי צפוי, שבסיפורו "הסימן", שנכתב בתגובה לשואה, מצטרף עגנון לעמדתה של הציונות הדתית, שלגביה תקומת המדינה היתה בגדר "אמת מנחמת", שכן המדינה לא רק שהבטיחה את המשך הקיום הפיסי של היהודים, אלה יצרה תנאים הגותנים סיכוי לחידוש החיים הלאומיים ברוח התורה והמסורת.<sup>111</sup> גם ההכרעה להעלות לארץ את ספרייתו של הדוקטור לוי (המזוהה, כדברי קריב, עם מורשת ישראל) היא סימונו הסמלי של סיפור שנכתב לאחר קום המדינה, גם אם זמן התרחשותו הוא בגרמניה של מלחמת העולם הראשונה.

מקובלת עלינו, לכן, הערתו המחכימה של משולם טוכנר, הרואה בהרחבת דמותו של החכם הירושלמי בנוסח המאוחר של "הכנסת כלה" (1953), ובמיוחד בדברים המושמעים על ידיו בדבר הזיקה בין עם ישראל, ארץ-ישראל ותורת ישראל, את התגובה העגנונית לתקומת מדינת ישראל. "הייתכן כי לאור תקומתה של מדינת-ישראל תישאר 'שירת האותיות' בגדר של שעשועי חרוזים ללא כל משמעות אקטואלית?" – שואל טוכנר. והוא משיב: "זה לא ייתכן [...] והתגובה באה, ברורה, תדמ-שמעותית – לקח לדורות [...] כאז כן עתה המצע האידיאולוגי שלו הוא אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ארץ-ישראל."<sup>112</sup>

ביטוי קאנוני לעמדתו של עגנון בהקשר זה הוא "התפילה לשלום המדינה", הנאמרת במסגרת סדר הברכות שלאחר קריאת התורה בשבתות ובימים טובים. כפי שהוכיח דוד תמר, שנתמך בעניין זה על ידי דב סדן, נתחברה תפילה זו על ידי עגנון עצמו מיד לאחר קום המדינה, וזאת בעקבות פנייתו של הרב הראשי לישראל, הרב הרצוג.<sup>113</sup> קיימת אומנם סברה, כי הרב הרצוג הכניס תיקונים בנוסח שהובא בפניו, אם כי עיון בכתב היד המצוי בארכיון עגנון מלמד, כי התפילה היא כעיקרה פרי רוחו ופרי עטו של עגנון. להלן הנוסח המקורי של "התפילה לשלום המדינה" כפי שהוצע על ידי עגנון:

110. המאמר פורסם במולד, כרך א (אדר-אלול תש"ח, אפריל-ספטמבר 1948), עמ' 292-300. המובאה היא מעמ' 294.

111. האש והעצים, תלאביב תשכ"ב, עמ' רפג-שיב. גירסתו הראשונה של הסיפור, שפורסמה ב-1944, היתה בהיקף של עמוד אחד בלבד. ראה: פתחי דברים, עמ' 196. ובעניין זה ראה גם מאמרו של אלי שכיד, "צידוק הדת במבחנה של השואה", יהדות זמננו, כרך 5 (תשמ"ט), עמ' 22.

112. פשר עגנון, עמ' 59.

113. רשימותיו של דוד תמר הדנות בנושא זה הן: "האם חיבר ש"י עגנון את התפילה לשלום המדינה?", מעדיב, 4.5.1984; "עוד על התפילה לשלום המדינה", מעדיב, 6.7.1984. וראה גם דברי סדן במאמרו "אנת הוא מלכא מלך מלכיא" בספר: באורח מדע: מחקרים בתרבות ישראל (מגשים לאהרן מירסקי במלאת לו שבעים שנה), מכון הברמן למחקרי ספרות, תשמ"א, עמ' 551.



אבינו שבשמים, צור ישראל וגואלו, ברך את מדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו. הגן עליה באברת חסדך ופרוש עליה סוכת שלומך, ושלת אורך ואמתך לראשיה, שריה ויועציה, תקנם בעצה טובה מלפניך. תנה עוזך וגבורתך וחזק ידי מגיני ארצך לוחמי מלחמתך. והנחילם ה' אלקינו ישועה ועטרת נצחון תעטרם, ונתת שלום בארץ ושמחת עולם ליושביה. ואת אחינו פליטת עמך בית ישראל פקוד בכל ארצות פזוריהם ותוליכם מהרה קוממיות לציון עירך ולארץ משכן שמך, כמו שכתבת בתורתך אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך והביאך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה למען נשמור חוקיך ונעשה רצונך. והופע כהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך, ויאמר כל אשר נשמה באפו: יהוה אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה, אמן סלה.

לא זה המקום להיכנס לניתוח פרטני של תפילה זו, ובכלל זה לשאלת השינויים שבין הנוסח שבכתב־היד לנוסח ה"רשמי". אומר רק זאת: הכיטוי "ראשית צמיחת גאולתנו", המעורר את עיקר תשומת הלב, הוא מטבע שטבע עגנון. בעניין זה הלך עגנון בעקבותיו של הרב קוק, שעוד ב־1920 נקט בלשון דומה ("ראשית צמיחת גאולת עמנו על אדמת קדשו").<sup>114</sup> באמצעות השימוש בכיטוי זה קיבע עגנון זיקה בין כינון המדינה לבין התהליך הגאולתי, ובוה קבע את הכיוון האידיאי של הטקסט כולו. ואף שכמחבר תפילה ביקש עגנון לכונן אל רחשי הלב של הציבור שלו נועדה תפילה זו – הרי שלא פחות מזה כיוון לרחשי לבו שלו. בזה נתן גושפנקא רשמית ופומבית לעמדה רוחנית המשוקעת במבנה העומק של סיפוריו, ואשר סוככת כל השנים על חייו ויצירתו. ההרגשה הציונית, שביטויה המעומעם השתקף מבעד לשיר הנעורים "ירושלים", שחיבר עגנון בן השש־עשרה, הגיעה ביצירה זו, שחיבר עגנון כשהוא במיטב שנותיו, לניסוחה השלם והמוגמר.

114. ראה אצל משה צבי נריה, מועדי הראי"ה, ירושלים תשמ"ב, עמ' שפז-שפח.