

החכם הירושלמי

מאת משולם טוכנר

א. על שלימותה הבלעדית של 'הכנסת-כלה'

גילוי עמדת-התצפית של היוצר ביצירתו הוא ראשית פעלו ותכלית הישגו של החוקר בשדה הסיפורת. מציאותה של עמדה זו בתוך הסיפור או מחוצה לו או בשניהם יחד קובעת במידה מכרעת את הסטרוקטורה האסתטית של היצירה. מהי זוית-הראייה, שמתוכה עשויים המראות החזותיים והמשמעויות ההגותיות בסיפור להתגלות בצורה היעילה והסבירה ביותר — זוהי הבעייה היסודית, שהמחבר מתחבט בה.

וביתר פירוט: דרך עיניו של מי תיקלט ותתפרש ההתרחשות בסיפור, האם דרך עיני הגיבור עצמו, והסופר יורחק מן הסיפור תכלית הריחוק, או דרך עיני הסופר, אם הגיבור עצמו לא הוכשר להבין את מציאותו וסביבתה? אף הערכתם של אירועי הגיבורים, על ידי מי תיעשה? האם על ידי הגיבורים עצמם (והקורא ישפוט אותם) או על ידי המחבר תוך התערבות גלויה או סמויה, או על ידי כולם יחד, כל אחד מזוית ראייתו?

אין ספק, שחישופן של נקודות ראות אלה ובדיקת הערכותן הפנימית הם לא בלבד אמצעי מעולה להכרת תבניתה האסתטית של הסיפורת, אלא גם הדרך הנאותה ביותר לאיתורו ולזיהויו של הסופר בסיפורו. עקרון אסתטי זה, המתעלם מכל אספקט אחר בניתוח היצירה, עשוי לשמש מפתח יעיל גם בסיפוריו של ש"י עגנון. ולא משום כך

בלבד שהבעיות הסטרוקטורליות של סיפוריו העל-אישיים והאבטוביוגרפיים לא נחקרו עדיין כל צרכם, אלא גם במה שנחקר לא מעט — בבעיית זהותו של המחבר ביצירותיו — מן הראוי לנסות גם בגישה אסתטיטית טהורה. אמנם, בלי לנגוע הפעם בשאר צורות הסיפור, כדאי לציין בדרך-כלל, כי אין תפקיד קשה יותר מגילוי עמדת-תצפיתו של המחבר ביצירות העל-אישיות, שנוסחן אינו אבטוביוגרפי.

הבעייה היא, כיצד ניתן להבחין בזוית-ראייתו של המחבר ביצירה, שהוא כאילו מחוצה לה. ולפי שדיוננו יסב הפעם על 'הכנסת-כלה', היצירה האוביקטיבית ביותר של עגנון, תישאל השאלה, אם בכלל תתכן תצפית כזאת ביצירה, שגם לפי זמנה וגם לפי מהותה ההומוגנית אין בה מקום אלא לזוית ראייתם של גיבורי היצירה בלבד. גם הארועים בסיפור בנויים, כידוע, כך שר' יודיל לא ימלא בהם תפקיד פסיבי, אלא יגיב עליהם מתוך הסתכלותו הבלעדית. סביבתו ורקע הוויתו אף הם אינם למעלה מכושר-תפיסתו. הם זהים עמו כליל. על-כן התערבותו הגלויה של המחבר ביצירה זו, המתגלית אמנם כדיסונאסס על רקע חיינו המודרניים, היא מיותרת לחלוטין. גם התערבותו המוסווית, יותר משהיא עשוייה להועיל, היא עשוייה לפגום.

ואף-על-פי-כן אינך פטור מהרגשה, שעניי המחבר משוטטות ביצירה לפחות כמו בכל סיפור על-אישי, אוביקטיבי אחר. מציאותו היא ודאות שאינה ניתנת להכחשה. אולם במה והיכן ניכר רשומה? בכך הפלוגתה.

השאלה היא, אם אמנם הדין עם דב סדן, שיותר מכל אחר טרח בסוגיה זו, הרואה בזיקה האירונית, הכרוכה בתיאור דמותו של ר' יודיל, את עמדת-התצפית הסמויה של המ-חבר? האמנם אירוניה זו היא בחזקת בקורת סמויה, שעגנון, כבן-דורנו המעורער, נזקק לה, גם שלא-מדעת, לשם הערכת הוויתם של היראים? *

והרי בדיקה מחודשת לאורו של אותו אספקט אסתטי טהור * עיין מאמרי 'על הכנסת כלה' — בקובץ 'יובל שי', לכבוד ש"י עגנון, הוצאת אוניברסיטה בר-אילן.

אינה מניחה מקום לספק, שאותה זיקה אירונית היא, לאמי-
תור-של-דבר, תגובה פנימית-לגיטימית של אנשי-סביבתו
של ר' יודיל. עמדת-תצפיתם של פשוטי-העם השלמים
והפיקחים, כגון נטע בעל העגלה, (הבראדר זינגר) וכיוצא
באלה. המחבר ראה להבליט גם את זוית-ראייתם, בלי כל
חשש, שמא תיפגע בכך השלימות ההרמונית של הוויית-
היראים. היראים הם שלמים גם כשאינם כסילים. אף נוהגו
והליכותיו של ר' יודיל הם לגיטימיים, גם כשהם נראים
לפעמים כמוזרים.

הוויית היראים ב'הכנסת-כלה' היא, אפוא, אורגנית ולא
דוגמאטית. הערעור הסמוי על הווייה זו, שדב סדן נוטה
למצוא באירוניה, והמסקנות, שהוא הסיק לגבי זהותו של
עגנון, נובעים מאספקט חברתי אידיאולוגי ולא מאספקט
אסתיטי טהור. המהלך ההיסטורי של הספרות העברית הח-
דשה ומגמותיה כופים, כנראה, מדעת ושלא-מדעת, החדרת
משמעות של ערעור וביקורת בכל יצירה העוסקת בהוויית
היראים. אולם מתוך אותו טעם בלבד, כלומר מתוך אותו
אספקט חברתי אידיאולוגי, ניתן כיום להסיק, שההיפך הוא
הנכון. עגנון ביקש לצייר ב'הכנסת-כלה' דוקא את שלימותה
המוחלטת של הוויית היראים — שלימות אורגנית בתוכן
ובצורה — כדי להציגה נוכח פני ההווייה החדשה כפי שנת-
גלתה לימים, כמעוררת ללא מוצא, ב'תמול שלשום'.

על-כן, עם כל הקושי להסכין אל רעיון פרדופסלי כזה,
הכרח הוא להודות, שגם האספקט האידיאולוגי החברתי וגם
האספקט האסתיטי הטהור מחייבים את עילומו של המחבר
בעל ההווייה האמביואלנטית מתוך יצירתו זו. 'הכנסת-כלה'
היא, איפוא, היצירה האקסקלוסיבית והבלתי-ביאוגרפית
ביותר של עגנון.

ב. על פלישת 'החכם הירושלמי' ליצירה

אכן, הדין היה בא כאן על סיומו, אילו בטוחים היינו בשני
דברים: (א) שהמיבנה בסיפור העגנוני יצוק מעשה-מקשה
(ב) שזכות כניסתו של הסופר אל סיפורו מסוייגת ללא-

משולם טוכנר

פשרה. אולם, כידוע, אין הדבר כן. הסיפור של עגנון אינו בחינת חומה סגורה על שעריה. המוטיבים היסודיים, החור־צים את כלל יצירתו, שולטים שליטה סוברינית; ומבלי להתחשב בהגבלות סטרוקטורליות ובמשמעויות פנימיות הם פולשים לתוך הסיפור הבודד, וקובעים בו מערכות נר־ספות בלתי־צפויים. במידה סוברנית לא פחותה מכן, ומטע־מים שאינם מסתברים תמיד מתוך הסיפור עצמו, פולש הסופר לתוכו גם בגילויים אישיים מובהקים, וקובע בו הוויות חדשות שלא שוערו.

אין תימה, איפוא, כי גם לגבי 'הכנסת־כלה' יתברר כי הבלעדיות שהטעמנוה, לא עמדה לה בפני פלישה מעין זו, השונה, כמובן, מן הפלישה שהצביע עליה דב סדן. כל הפר־שה על 'החכם הירושלמי' ועל 'שירת האותיות' שחיברה, המתוארת ברוב הרחבה בפרק 'בתולה נישאת', היא צירוף של מוטיב ולא צמיחה משורש. אף המחבר עצמו אומר 'ומאהבת התורה ומחבת ארץ־ישראל הרי אנו מצרפים אותם לנפלאות החסיד ר' יודיל אף־על־פי שהם ספר בפני עצמו' (עמ' תיח).

אמנם במהדורת תרצ"ד, שרוב רובם של המוטיבים, המצויים בפרשה זו במהדורת תשי"ג חסרים ממנה, ההנמקה לשלובו של 'הירושלמי' היא סבירה למדי. היא בהתאם למוטיב זיווגים, שהוא מוטיב היסוד ב'הכנסת־כלה', שכן 'באותה שעה עמדו לפני הירושלמי הברכות שתקנו כנגד שמחת ירושלים העתידה שנמשלה לזיווג חתן וכלה' (מהדורת תרצ"ד—קע"ד). אולם המפליא הוא, שני־מוק אימננטי זה הושמט במהדורת תשי"ג; ולעומת־זאת הוכנסו לתוכה מוטיבים אחרים לגמרי, שזיקתם למשמעות הפנימית של היצירה היא פרובלמטית ביותר: האמנם עולה בקנה אחד מוטיב הצער על עזיבת ארץ־ישראל או על כבשונה של היצירה עם מעגל המוטיבים של ר' יודיל? לא זו אף זו, האמנם אין כל משמעות למלוא־עיצובה של דמות 'החכם הירושלמי' במהדורה האחרונה — איש חסיד היה בירושלים תלמיד חכם ובעל נעימה וסופר מהיר ומליץ

נפלא' (שמ"ה) — לעומת הסתמיות המתעלמת מאחורי הכ"ן נוי 'הירושלמי הלז' במהדורה הקודמת (קעג—קעד) ? גם הפרט, שהושמט במהדורה האחרונה — כי אותו ירושלמי 'מילידי ארץ-ישראל' היה — כלום אין אף הוא יוצא ללמד על הוראה מסויימת. ובכלל, מה חשיבות יש, בעצם, לתיקוני נוסח אלה, כמו לכל הפרשה הזאת, לגבי תכניה המהותיים של 'הכנסת כלה' ? התשובה לשאלות אלה מותנית בהבחנה בין המוטיבים האישיים לבין המוטיבים האידיאיים, המזד"הים כאן זהות מוחלטת.

ג. על זהותו של 'החכם הירושלמי' ביצירה

דרכי היצירה של החכם הירושלמי — בנושא ראשון בדיון זה — וזיקתו הכפולה כלפי עצמו והלאקונית כלפי שומעיו, אינן מניחות מקום לטעות באפין האינדיבידואלי-טפוסי: 'התבונן בעמקי לבו והטה אזניו כלפי עצמו, שמע חרוזים נפלאים שכל חרוז הוא מעשה פלא שהוא אומר מה שבלבו והוא בא מאליו בלא טרח, אינו צריך להעלותם מן הלב אל הפה. אבל לא זה המקום ולא הוא האיש שיעשה דבר שכזה, כל שכן בפני בדחנים ששכרום לאמר חרוזים. כיון שהכיר שלא זה המקום ולא הוא האיש שיעשה דבר שכזה הרגיש בעצמו שמוכרח הוא להשמיע את דבריו שצריך הוא להשמיעם, שאם לא ישמיע אותם לא תחזור נפשו למנוחתה' (תט"ז). כלום אין זו התבטאות יחידת-סגולה של אמן ושל

אמן בלבד ? הטעמה זו חסרה, כאמור, במהדורת תרצ"ד. אולם אם תכונת היוצר חושפת רק חלק אחד בלבד באישיות המוסווית של החכם הירושלמי, הרי הלכי-הנפש של מי שעזב את ירושלים, ההתיסרות, חרטת הלב וההזיות הכרוך כות בגעגועי-השיבה, חושפים את החלק האחר בה. שאפים של לבטי-נפש אלה אף הוא אישי-אותנטי, ניתן להוכיח לא בלבד מן הביאוגרפיה של עגנון, אלא בעיקר מכוח השפעתו של מוטיב זה על רוב יצירותיו הכתובות בנוסח אבטוביאוגרפי.

הדמיון הוא מפתיע: התוגה המרחפת על דמותו של החכם

משולם טוכנר

הירושלמי, ההספד שקשר על עצמו 'שגלה ממקומו, והצ-
רות הרבות שהתחילו מתרגשות ובאות עליו 'לפי שהקדוש
ברוך הוא מקפיד על עוזבי עירו' (שמ"ה) — תוגה זו שורה
גם על 'האורח שנטה ללון' בשבוס: 'אותה שעה הייתי אני
עצב ורבי שלמה שמח, אני הייתי עצב שיצאתי משם והוא
היה שמח שהולך לשם' (עמ' 36); 'ו'הבן שאבד לו ביתו',
אף הוא אומר: 'דרים שם (בארץ ישראל) בני אדם שאני
אוהב אותם והם אוהבים אותי, והאל הטוב אוהב את כלנו,
עכשיו כביכול כועס עלינו, וביותר כועס הוא עלי על שה-
נחתי את ארצו, ומאחר שהנחתי את ארצו הניחני בצרה
גדולה' (עד הנה, עמ' צ').

וכן לגבי פרט אחר: החכם הירושלמי אומר כי 'אין שלום
בנפשו שהוא יושב כאן ואשתו ובניו יושבים בירושלים'
(תט"ו). וה'אורח נטה ללון' אף הוא אומר: 'נשאתי אשה
ונולדו לי שני ילדים, עליתי לארץ-ישראל וישבתי בירור-
שלים ונעשיתי בעל בית ופתאום חזר הדבר לראשיתו ושוב
אני דר בחוצה לארץ... אני כאן ואשתי וילדי במקום
אחר' (193).

והוא הדין בענין הכיסופים וההזיה: החכם הירושלמי 'לוקח
עצמו לצד הדמיון. דימה לפניו דמיוני דמיונות עד שנמצאה
נפשו בעיר האלקים. התחיל מטייל במקומות הקדושים
כדרך שהיה מטייל שם בזמן שהיו רגליו עומדות בירושלים'
(תט"ו). ובאותה מידה גם האורח 'שוכב לו על מטתו בשבוס
ורואה חלום בירושלים... לילה אחד כשישנתי על מטתי
נמצאתי מהלך בחוצות ירושלים כאדם שמהלך בהקיץ'
(עמ' 92).

ד. על זהותו של החכם הירושלמי במציאות

הזהות בין החכם מירושלים ובין דמות המספר ב'אורח נטה
ללון' וב'עד הנה' שוב אינה ניתנת להכחשה. הגילויים האי-
שיים כסופר וכשבוי לחווית-צער ללא הפוגה על עזיבת
ירושלים טבועים בכולם כסימני-היכר אפיניים, שמן הנמנע
לטעות בהם. תיקון הנוסח במהדורה האחרונה של 'הכנסת
כלה', והריקונסטרקציה בקלסטר-דיוקנו של החכם הירור-

שלמי, נעשתה בלי ספק לצורך קביעה מוחלטת של זהות זו.

אולם קלסטר-דמות זו של מי הוא? ומה משמעותו? ודאי, חשיבות מכרעת היתה נודעת לחקר יצירתו של עגנון ולחקר הווייתו, לו נתברר אל נכון, שהיא מזדהית עם ישותו האישית-פרטית של המספר. אולם, הרשאים אנו להסיק מסקנה זו על סמך העדות מתוך היצירה בלבד? על כל פנים, חותמה של דמות זו הוא כה בולט, ומהותה כה מסוי-בכת, שמן ההכרח הוא לתת את הדעת על מקורותיה ועל סוד-ההוותה.

החקר הפנימי ייזקק הפעם גם לעזרתה של הביאוגרפיה החיצונית. אין ספק, כי עגנון, שתי נקודות-מוקד מצויות בהווייתו. שני מקורות השראה שמהם הוא ניזון ואותם הוא מזין: בית-האב בילדותו, ומחזורי העליה לארץ-ישראל וע-זיבתה — בימים שלאחר-מכן. ואמנם, אם רישומו של עולם-האבות לא היה עשוי להחרת בו אלא כחוויית-ילדות, או כאמנציה של חינוך וסביבה, הרי שלש העליות לארץ-ישראל אל ושתי הירידות ממנה — רישומיהם אישיים ועצמאיים בהחלט. כאן החוויה לא היתה של הפעלות אלא של העפלה. כאן התחיל העלם הצעיר פוסע בנתיב, שאבותיו הסתייגו ממנו, ודורו אך חלם עליו. כאן נתהווה נסיון אישי בדבדבד עם נסיון של דור. כאן, בזיקת היחסים עם ארץ-ישראל עוצ-בה, איפוא, חווית-היסוד בחייו של עגנון. ואין ספק, כי בנ-קודה זו מצויה גם ההוכחה לחפיפה המוחלטת של הדמות-שבספרות והדמות-שבמציאות.

ה. על בעית ארץ ישראל ביצירה ובמציאות

אולם, אם גם הוכח, כי המפתח לתעלומת-הדמות מצוי במס-כת היחסים עם ארץ-ישראל, וארשת-דמותו של החכם הירו-שלמי הולכת ונחלצת מאלמוניותה, התמיהה לעיקרו של ענין בעינה עומדת: מהו הקשר בין הישות האישית של המחבר ובין 'הכנסת כלה'? על שום-מה פלשה הווייתו הפר-טית, שעל כל המיחד אותה במקום ובזמן, אל התחום הרחוק

של עולם-האבות? שכן, אם תרצה לומר: לשם ענין ארץ ישראל, הרי בלא-הכי מצוי מוטיב זה במעגלו של ר' יודיל. יתר-על-כן הוא חלק לא-נפרד מעולמו: 'ג' דברים סח לנו ר' יודיל שבאותה שעה הכיר שלבו בארץ ישראל אף על פי שאיבריו בחוץ לארץ והיה עומד להפקיר את בני ביתו ובלבד שיעלה לארץ ישראל' (ק"ו). וביתר הטעמת-אופי: 'ואמר ר' יודיל, מימי לא נתקנאתי באדם חוץ מבאשה אחת שעלתה לארץ ישראל ולא בזיתי לאדם חוץ ממיכל שמש שהיה יכול לעלות ולא עלה. ואמר ר' יודיל הלואי שאעלה לארץ ישראל ויום טוב שני ימחול על עלבוננו' (ר"צ).

לגבי מוטיב אימננטי זה יש גם לציין, שאין הבדל בין מהדורת תרצ"ד ובין המהדורה האחרונה של תשי"ג. לעומת זאת אין להשתחרר מן התמיהה למראה השינוי המכריע, שחל בין מהדורה למהדורה בפרשת החכם הירושלמי; הי-תכן כי אין כל כוונה בזה, שעגנון הטביע ביודעים את סימני-זהותו בדמותו של החכם?

כדי לפענח צפונה זו, אסור להתעלם מכך, שהעיצוב החדש במהדורת תשי"ג חל לאחר שכבר הופיעו המהדורות האחרונות של 'אורח נטה ללון' (תש"י) ו'תמול שלשום' (תשי"ב), כשם שאין להתעלם מכך כי קמה בינתיים מדינת ישראל.

בשנים בין תרצ"ד לתשי"ג הוארה, איפוא, בעית ארץ-ישראל באור חדש הן ביצירה והן במציאות. אין ספק, שזיקת לבטיו של עגנון לבעית ארץ ישראל — כפי שהיא מתגלית ביצירתו — מצוי בה המפתח לחידת החכם הירושלמי: ב'תמול שלשום' ברור לחלוטין, שהערכתו לגבי ארץ ישראל החדשה, כלומר לגבי 'מעשיהם של אחינו ואחיותינו בני אל חי עם ה' העובדים את אדמת ישראל לשם ולתהלה ולתפארת', דחה לספר 'חלקת שדה', שעדיין לא ראה אור. לעומת זאת אין הכרעתו לגבי מאה שערים משתמעת לשתי פנים. אפילו ר' גרונם יקום פורקן אינו מוצא בה מה שחיפש — לא-כל-שכן יצחק קומר. הנסיון לזהות את עולמה של מאה שערים עם עולמו של ר' יודיל נתגלה כאשליית-שוא.

מאה שערים היא עולמו של ר' פייש ושלן בלבד. (עיין מאמרי 'על תמול שלשום', גזית, כרך י', חוברת ז'—ח').

היחס הכפול לארץ־ישראל, אפילו בעיני היראים, מנוסח בצורה הברורה ביותר בסיפור 'ברית אהבה'. אחד מן הזקנים, שעלו מן הגולה, אומר שם: 'אתה אומר יפו אינה ארץ ישראל וארץ ישראל גופא כלום ארץ ישראל היא' (תל"א). וכן הוא מוסיף ואומר: 'זוה הקדושה חס ושלום מארץ ישראל והשכינה ותרמילה נתלקטה לשאר כל תפוצות הגוֹלָה. שכינתא בגלותא. וארץ ישראל גופא למה היא דומה לארון הקדש שהוציאו ספריו מתוכו והעמידו בו נר דולק. מהבהב לו הנר בארון אבל התורה היכן היא?' (שם). ואילו דברי הזקן השלישי, אף הטעמתם הלאקונית, הם מכבשוני לבטיו האידיאיים של עגנון, שמשמעותם לגבי הקונפרונט־טאציה ארץ־ישראל־גלות, ולגבי ערכה של ארץ־ישראל כיום, היא בעלת ערך מכריע ביותר: 'פעמים הרבה הרהרתי בלבי מפני מה איני מוצא קורת רוח והנאה משיבתי בארץ הקדושה, והרי רבותינו ז"ל אמרו שמצות ישיבת ארץ־ישראל שקולה כנגד כל המצוות. אלא אחרי בואי ראיתי שזה באמת מפתויי היצר שמכניס בלבול וינאוש בלבו של הישראלי כדי לקעקע מן הלב מצוה גדולה זו שהיא שקולה כנגד כל המצוות וממילא אפשר לו לנתק חס ושלום את הקשר שבין השם יתברך וישראל, לפיכך כשאני מעלה על דעתי גודל מעלתה של ארץ־ישראל שהיא כלליות הקדושה שבכל הקדושות ואני לא זכיתי להשיג אפילו מקצת מן המקצת, מה אני אומר, צדקה עשה הקב"ה עמנו שלא נהנה מטובה, כדי שתהא ישיבתנו בארץ לשמה. התהלך לפני והיה תמים אמר הכתוב ומפרש רש"י ז"ל היה שלם בכל נסיונותי ואתנה בריתי ברית של אהבה וברית הארץ, כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה' (תל"ב).

על־כל־פנים, לאור תפיסה זו מתערער במקצת תקפו החד־משמעותי אפילו של סיפור כמו 'מעשה המשולח מארץ הקדושה ת"ו'. ושם טעון עיון מחדש גם עצם עליתו של ר' יודיל לארץ־ישראל. שכן הזיקה האירונית לגבי ארץ־ישראל,

הכרוכה בפגישה עם מציאותה הממשית, פקדה גם יצירה, שכולה שירת התלהבות לעליתם של החסידים הראשונים; 'ובכל יום ויום נתנסו בכמה נסיונות הן חירופין וגידופין, הן היזק ממון והיזק נפש, שלא כחוצה לארץ ירושלים. שמעולם לא לן אדם בירושלים ובידו עוון שהקב"ה גובה בכל יום חובת אותו יום, כדי שלא יתרבו חובותיה של ירושלים, כדיין שהופך ומהפך, בבני אדם שיצאו זכאים כך נותן הקב"ה כביכול עיניו בירושלים ומיסר את יושביה שיהיו מנוקים מכל עוון' (בלבב ימים, אלו ואלו, עמ' תקמ"ח).

דעת לנבון נקל, שהתלבטות דיאלקטית זו מתמצית בעיקר ביצירות שנוסחן אבטוביוגרפי: ב'אורח נטה ללון' מקבלת פרובלימטיקה זו משמעות אישית ביותר. ולא בלבד לגבי המתיחות המצויה בין שני קטבי הוויתו, שבוש נוכח ארץ-ישראל (עיין עמ' 293, 422 וכו'), אלא בעיקר לגבי שאלת השאלות: מה טיבה של ארץ-ישראל זו, שאליה נושא עגנון את נפשו, ובכלל הקיימת ארץ-ישראל כזאת? 'כל שאני גדל מלה זו גדלה עמי. כשהייתי תינוק והייתי משתעשע עם חברי שמעתי שואלים והתכלית מהי. התחלתי כותב שירים, שמעתי מלעיזים עלי ושואלים סוף סוף תכלית דבר מהי? עליתי לארץ-ישראל אמרו, כלום זה תכלית של אדם בחור? ואין צריך לומר שכל השנים שישבתי שם היו קובלים ואומרים, שאין רואים שום תכלית. מתוך כך עברו רב שנתי ועדין לא באתי לידי תכלית' (שם, עמ' 276).

ושמא בכל-זאת מסתמנת משמעות מסוימת בדבריו שאמר לילדיו, כשבאו אליו בחלום לשבוש: 'אמרתי להם לילדי אף אתם הוו טובים ואני פותח לכם את בית מדרשנו הישן ולומד עמכם תורה. מה זה שנרתעתם לאחוריהם ילדים. חוששים אתם שמא אגלה אתכם לחוצה לארץ בשביל שתלמדו תורה. אל תחושו הרי אני עולה עמכם לארץ-ישראל, שאין תורה כתורת ארץ-ישראל' (417).

ולאחרונה, כלום אין לראות בויכוח המפעים בין האורח שנטה ללון ובין ירוחם חפשי הקומוניסט, שעלה לארץ-

ישראל, על פי השפעתו של האורח, וחזר וירד ממנה מרצון ומדעת, רמז ברור על דבר אותה ארץ-ישראל שש"י עגנון דורש אותה? 'אתה מגנה אותי על ששיבחת את ארץ-ישראל. וכי ראשון אני בדבר זה, וכי יחידי אני בדבר זה. אין לך דור ודור שלא ספר בשבחה של ארץ-ישראל ולא שמעתי שיבואו עמהם בטרוניה, אלא כל הדורות שהיו לפנינו מצאו בארץ מה שמצאו בספרים, לפיכך חבבו את הארץ וחבבו את הספרים שמספרים בשבח הארץ. ואתם בקשתם לכם בארץ לא מה שבקשו אבותינו ולא מה שמספרים הספרים עליה ולא את הארץ כמות שהיא אלא ארץ כמות שאתם דורשים ולפיכך לא נשאה הארץ אתכם. ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה כל הימים, לא כשם שאתם דורשים אותה, ולא כשם שחבריכם דורשים אותה, אלא כשם שה' אלקיך דורש אותה' (עמ' 90).

ו. על ההבדלים בין המהדורות

ועתה, לאור זיקה מסובכת ורבת-פנים זו לארץ-ישראל, אם נעיין ב'הכנסת-כלה', נווכח לדעת, כי בקויה הכלליים מצויה המשמעות האידיאלית של ארץ-ישראל, הדומה לזו שצוינה לאחרונה ב'אורח נטה ללון', בכל המהדורות לרבות של תשי"ג. 'שירת האותיות או זו תורה וזו שכרה', המכילה את הרעיון המרכזי על דבר חיבור אהבת-התורה עם אהבת-ארץ-ישראל, היא האוטופיה הבלתי-משתנית של עגנון. אולם, המעיין במהדורת תשי"ג נפעם בכל-זאת לשינויים יסודיים אחרים בפרשה זו ולתוקף משמעותם. בראש וראשונה יש לציין, כי במהדורה זו קובע החכם הירושלמי את משמעותה האידיאלית של 'שירת האותיות' עוד קודם שנוצרה. בפרק הקודם לשירה, תוך תיאור לבטי-התהוותה, הוא מרחיב ומפרש את הרקע העיוני שלה: 'הת-חיל חושב מה נשתייר לנו אחר כל החורבנות, לא נשתייר לנו אלא התורה בלבד שבזכותה אנו קימים ובזכותה עתידים אנו להגאל. נשתלבו לו בנפשו המשכלת שני הדברים כאחד, היינו אהבת ארץ-ישראל ואהבת התורה וראשון

להם אהבת השם יתברך, שהוא תחילה וראש לכל אהבה' (תט"ז). פיסקה זו, שאיננה במהדורת תרצ"ד, מלווה כאן בהתרגשות ובהטעמת־יתר, ומן הנמנע הוא שלא לחוש, כי עגנון מזעיק כאן את הקורא לשימת־לב ולשימת עין: 'התחיל מתיירא שמא מרב הפעלויות תצא רוחו. נתן ידו על לבו וכפו על כפו והרהר בדעתו, כביכול אינו נותן רוח באדם לבטלה ובודאי יש כאן ענין גדול וכונה מיוחדת ואילו מה הענין ומה הכונה לא הבין, התחילו נשמעים בלבו חרוזים בלשון הקודש' (תט"ז).

והנה, אם לגבי ההדגשה המוטעמת של הרקע האידיאולוגי במהדורת תשי"ג, שאינו שונה במשמעותו העקרונית מן המהדורות הקודמות, אנו שואלים מה פשר הדבר — לגבי המטמורפוזה בדמותו של הירושלמי על אחת כמה וכמה. שוב חוזרים אנו לשאלה ששאלנו אלא בתוספת נימוק: מה טעם מצא עגנון להטביע בו בחכם הירושלמי את סימני זהותו, שעה שלגבי משמעותה העקרונית של 'שירת האור־תיות' לא חל כל שינוי בין המהדורות.

ז. על האידיאולוגיה של ש"י עגנון

הפתרון מותנה בכל מה שאמרנו קודם לגבי מה שהתרחש בין תרצ"ד לתשי"ג. אין ספק, שבבוא עגנון לכתוב מחדש את מהדורת תשי"ג של 'הכנסת־כלה', לא יכול היה בשום־פנים־ואופן להסתפק בתיקוני נוסח בלבד. מן הנמנע היה להתעלם, שמהותה התמימה, ישרת הקו וההרמונית של 'הכנסת־כלה' היא בחינת ניגוד פרובוקטיבי לכל מה שהוא כתב הן על עצמו, הן על הגלות והן על ארץ־ישראל. ובודאי שהוא בחינת ניגוד לעצם החיים המתהווים סביבו. 'הכנסת־כלה' בשלימותה הבלעדית היתה גם, כאמור, מקור מגרה לבקורת־מעמקים, שניסתה בכל תוקף למצוא בה את דמותו המעורערת של המחבר. אי אפשר היה לו להתעלם מכך, שמתקשים להודות בתמימות הויתו, כשהוא בא לכתוב על עולם היראים, ומסגלים גם ל'הכנסת־כלה' אותה זיקה אמביואלנטית־אירונית הטבועה ברבות מיצירותיו.

כלום יכול היה עגנון לעבור על כל אלו בלא תגובה. היתכן כי יוציא מהדורה חדשה של 'הכנסת-כלה' לפי מתכונתה הקודמת, כאילו לא קרה בינתיים דבר? התשאר בה ב'הכנסת-כלה' אותה תמימות אוטופית ביחס לארץ-ישראל, לאור כל מה שהוא עצמו כתב עליה? היתכן כי לאור תקור מתה של מדינת-ישראל תשאר 'שירת האותיות' בגדר של שעשועי חרוזים ללא כל משמעות אקטואלית? זה לא יתכן. ש"י עגנון, החי את זמנו בעצמה אינטנסיבית רבה כל כך, אינו יכול שלא להגיב. גם ההד העצום שמעלה יצירתו בספרות ובחיים, מחייב תגובה.

והתגובה באה, ברורה, חד-משמעונית — לקח לדורות. עגנון אומר במפורש, וכמעט שהוא מצהיר כי לא חל כל שינוי במשמעות האוטנטית של 'הכנסת-כלה'. כאז כן עתה המצע האידיאולוגי שלו הוא אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ארץ-ישראל. היהדות האידיאלית שלו היא היהדות של ר' יודיל. וארץ-ישראל, שהוא דורש אותה, היא זו המצויה ב'שירת האותיות'. גם לגבי מהותה האסתיטית של 'הכנסת-כלה' אין דעתו משתמעת לשתי פנים: 'הכנסת-כלה' היא שלימות פנימית ללא פירצה, תוכה וברה — חד הם.

ח. על ההתערבות האישית כטכסיס אסתטי

את זאת רצה עגנון לומר ואת זאת אמר לבני-דורו. אולם כיצד אמר והיכן? עגנון אין לו דרכי הבעה זולת הסיפור. בתוכו הוא כובש את מלוא עולמו הנסער, ולתוכו הוא משלב בגלוי ובסמוי את זיקתו להוויות הזמן. לפיכך, אם אמר הרי חייב היה לומר בתוך 'הכנסת-כלה' ולא מחוצה לה. אולם כיצד אפשר לשמור על השלימות הבלעדית של היצירה ויחד-עם-זאת להביע בה את עצמו ואת הויכוח שלו עם בני-זמנו? כיצד ניתן להכניס לתוך הוויה היסטורית ספציפית זו עמדת-תצפית אקטואלית? את הפרובלמה הזאת פתר על ידי טכסיס אסתטי מובהק, שכגודל יעילותו כן גודל מקוריותו.

הוא הרחיב את פרשת 'החכם הירושלמי' במהדורת תשי"ג,

כדי ליצור אפשרות להתחפש בדמותו. בכך השיג את שתי המטרות גם יחד: שלימותה האותנטית של היצירה ועקרונותיה האידיאולוגיים נשתמרו בעינם, וניתנה זכות כניסה לגיטימית ליצירה לעגנון ולדעותיו. על ידי הסוואה שקופה זו, שלא באה לערער על מציאותה של 'הכנסת-כלה', אלא, להיפך, לאשש אותה, ניתנה לו לעגנון אפשרות להכניס לתוכה את מלוא זיקתו האקטואלית לחיינו עתה. בשל כך 'שירת האותיות' שוב אינה בחינת אוטופיה בלבד אלא גם גילוי יחס למדינת-ישראל:

וּמְקַצֶּה הָאָרֶץ	בְּקִפְרִים וְצִתּוּדִים	כָּל שִׁסְצַת שִׁסַּע
וְעַד קָצָה הָאָרֶץ	עֲזִים וְחִלִּים	כָּל בְּהֵמָה כְּשָׂרָה
לֹא יֵרָאֶה	צֹאן וּבָקָר	כָּל מִפְרֶסֶת פְּרָסָה
כָּל שָׂרֵץ וְשִׂקָץ	כְּבָשִׁים וְאֵילִים	וּמִצֵּלַת גְּרָה

כלום יש להטיל ספק במשמעותם האידיאולוגית והאקטואלית של בתים אלה, שנוספו במהדורת תשי"ג ולא היו, ואף לא יכלו להיות, במהדורות, שיצאו לפני קום המדינה? יתר-על-כן, עגנון יודע, כי הכרעה זו ביחס ליצירתו ולמשמעותה אינה עשויה להתקבל על נקלה. הוא יודע שקהל הקוראים יפקפק באפשרות הכרעה חד-משמעונית זאת נוכח הגילויים הרב-משמעתיים ביצירותיו האחרות, ובמיוחד נוכח הלכי-הרוח המקובלים בדור, 'שמתוך שהרגילו עצמם בחרוזי בדחנים שוב אינם עשויים לטעם טעם במליצה פשוטה' (תי"ז). הוא גם יודע את היסוסיו ואת עצמת אחריותו כלפי עצמו. לפיכך לא היתה לפניו כל אפשרות להמלט מהתערבות אישית: 'הרגיש בעצמו שמוכרח הוא להשמיע את דבריו, שצריך הוא להשמיעם שאם לא ישמיע אותם לא תחזור נפשו למנוחתה' (תט"ז). התערבות זו באה איפוא לתת להכרעתו תוקף וסמכות של עד החוזר ומעיד על עצמו.

אולם היא יוצאת ללמד גם על דרכי יצירתו של עגנון ועל אמצעיו האסתטיים. מן הנמנע שלא להסיק, בחינת חוק, כי הזדהותו של המחבר במשמעות האידיאות של היצירה מת-

בטאת אצל עגנון בהשתתפותו האישית בעלילתה. ואין די בפגישת-ארעי של המחבר הסתמי עם גיבור היצירה בנוסח 'סח לנו ר' יודיל' (עמ' ק"ו, שמ"ז), שאף היא תמוהה לפי ממדי הזמן, אלא הוא עצמו במלוא זהותו האישית חייב להתערב ולפעול בה כאחד גיבוריה. הופעתו של עגנון, אמנם במסוה שקוף של חכם ירושלמי, בחתונת בתו של ר' יודיל, מעידה על הזדהות מלאה עמו, עם עדתו ועם מידותיה.

אמצעי אסתטי זה בא לידי שימוש בצורה הגלויה ביותר, אף כי לא פחות תמוהה, ב'בלבב ימים', שאינה רחוקה במהותה מ'הכנסת-כלה'. אף כאן אין הזדהותו של עגנון עם עולמם של 'החסידים הנלבבים' עשויה להיות מוטעמת על ידי הכרזה בלבד על קירבת אחים בנוסח 'אחינו אנשי גאולתנו' (אלו ואלו, בלבב ימים, עמ' תקמ"ט), אלא על-ידי הצטרפותו אליהם ואל עלילותיהם בשמו המפורש ובזוהותו המלאה: 'ונכנס רבי שמואל יוסף בנו של רבי שלום מרדכי הלוי זכרונו לברכה, שהיה בקי באגדות ארץ-ישראל אלו אגדות שמקדשים שמו של הקב"ה בהן' (עמ' ת"צ).

ולסיום: כלום הכנוי 'החכם הירושלמי', שאינו מופיע אלא במהדורה האחרונה בלבד, מסמל את ש"י עגנון בתקף העובדה בלבד, שהוא התחפש בדמותו של אותו חסיד משורר לצורך כניסתו לעולמו של ר' יודיל, או שמא יש בה בזיקת התואר לשם-התואר, המוטעמת בכינוי זה, משום סימן היכר ליגלי לזהותו של המחבר גם מחוץ ליצירה?

לכך אין עדות מסייעת יותר מעדותו של ר' גרונם האומר ב'תמול שלשום': 'וכאן אספר לכם דבר חידוש, כשהלכתי לתקן עירובין נכנסתי לביתו של אחד מיקירי ירושלים לשנות מים. אמרתי לפניו את דברי על צרור המור. הוציא בעל הבית ספר אחד מספריו ואמר לי...'
(שם, מהדורת תשי"ב, עמ' 584). ואילו באותו ענין, במהדור רה קודמת של 'תמול שלשום' ב'עורו של בלק' (קבץ הוצאת שוקן, תש"א, עמ' 58), הוא אומר בפירושו: 'וכאן אספר לכם דבר חדוש ששמעתי מפי ידיד נפשי רבי שמואל יוסף'.