



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

06 גיליון
2016 סתיו

עורכים מיכאל גלזמן, מיכל ארבל, אורי ש. כהן
המערכת אבנר הולצמן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט
רכזי המערכת חן אדלסבורג, גיא ארליך
עריכת טקסט דינה הורביץ

עריכה גרפית מיכל סמורקוביץ ויעל ביבר, המשרד לעיצוב גרפי באוניברסיטת תל-אביב

על העטיפה: חבורת "יהדיו" במרפסת קפה אררט, רחוב בן יהודה 9 בתל-אביב, 1938. מימין לשמאל: יוכבד בת-מרים, לאה גולדברג, אברהם שלונסקי, ליובה גולדברג, ישראל זמורה ומשה ליפשיץ (אוסף פרטי של ליובה גולדברג, מוזיאון ארץ-ישראל; פריט בתערוכה "בתי הקפה של תל-אביב, 1920-1980", המוצגת במבואות מגדל שלום).

ot.kipp@gmail.com

© 2016 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב,

תל-אביב 6997801

הוצאת הקיבוץ המאוחד

נרפס ברפוס אליניר

שירת הים: על "שבועת אמונים" ו"בלבב ימים" מיכל ארבל

שני סיפוריו של עגנון, "שבועת אמונים" ו"בלבב ימים", שונים מאוד זה מזה: האחד מתאר עולם מודרני וחילוני ועוסק במדען, חוקר אצות, החי ביפו של ימי העלייה השנייה; השני נטוע כולו בעולם המסורת ומספר על עליית חסידים לארץ הקודש במאה התשע עשרה.¹ ואולם, חרף השונות הגדולה, שני הסיפורים כאחד עוסקים בתשוקת הגיבורים לנשגב ולקדוש. דווקא הקיטוב ביניהם מאפשר התבוננות במורכבות יוצאת הדופן ובפלורליזם הרדיקלי של תפיסת ההשגבה, הקדושה והאמונה ביצירותיו של עגנון.

במרכזם של שני הסיפורים עומד הים, ובשניהם מרכזיותו מטושטשת. על פי רוב הפרשנויות ל"שבועת אמונים", פרשת היחסים בין יעקב רכניץ לשושנה אהרליך עומדת במרכז, ואילו הים נמצא בצד, ליד חופה של יפו, רקע למקום שבו מתאשרת שבועת האמונים שיעקב נשבע לשושנה. אני מבקשת לשנות את מוקד ההתבוננות ולהציע קריאה הרואה את הים כמרכז: הים, ולא שושנה, הוא מושא תשוקתו של יעקב; יחסיו של יעקב עם שושנה הם פן של יחסו למחקר, והשבועה שהוא חוזר ונשבע לה היא הד של התקדשותו לים ולצמחיו. מהלך דומה עומד גם ביסוד הקריאה המוצעת לסיפור "בלבב ימים". החסידים העולים מבוצ'אץ' לארץ-ישראל נפרדים בכאב לב מעיר מולדתם ושמים פעמיהם לציון בתקוות גאולה אדירה, והים, לכאורה, אינו אלא תווך המפריד בין שני המקומות שהלב יוצא מהם או אליהם, בוצ'אץ' וציון. אבל נראה כי סיומו של הסיפור מפר את הכיווניות הברורה-לכאורה של המסע ומצביע דווקא על הים, על התווך והדרך – על הלב – כעל המרחב שבו יכולה להתקיים תשוקת הגאולה.

* אני מבקשת להודות מעומק הלב לפרופ' מיכאל גלזומן, לפרופ' גילי שחר ולפרופ' אורי ש. כהן על עזרתם הנדיבה והערותיהם המצוינות למאמר זה.

1 "בלבב ימים" התפרסם לראשונה ב-1934, וראו יעקב פייכמן (עורך), ספר ביאליק, חלק שני, ועד היובל ו"אמנות", תל-אביב תרצ"ד, עמ' 3-42; "שבועת אמונים" התפרסם לראשונה ב-1943, וראו שמואל יוסף עגנון, שבועת אמונים, שוקן, ירושלים תש"ג.

הים המועמד במרכז מסומן כמרחבה של התשוקה, והדבר מוביל לבחינת משמעויותיה בכל אחד משני הסיפורים. התשוקה ב"שבועת אמונים" אינה דומה לזו שב"בלבב ימים", אבל בשני הסיפורים כאחד מקורה באמונה. בסיפור "בלבב ימים" זיקה זו גלויה וברורה: תשוקתם העזה של החסידים לגאולה נשענת לא רק על אמונתם השלמה בקיומה אלא גם על אמונתם בכך שהם עצמם יכולים לזרזה. ואכן, במסעם לציון הם מבקשים לקרב את הגאולה ונעשים למבשריה ולמחישיה, וקדושתה נחה עליהם. ב"שבועת אמונים", לעומת זאת, הגיבורים הם אנשים מודרניים וחילוניים, והסיפור אינו עוסק בשאלות של אמונה דתית. עם זאת, גם בו התשוקה נובעת מאמונה, גם אם במובן מוחלש של המושג.² יעקב רכניץ מאמין ללא צל של ספק בחשיבותו, באמתותו ובתוקפו של המדע; מכאן השתוקקותו למחקר. תשוקתו של רכניץ היא לדבר-מה גדול ונשגב ממנו-עצמו, והדבקות בו קובעת את תודעת הנשגב שבתוכו.³

הקיטוב בין "שבועת אמונים" לבין "בלבב ימים" תמאטי וטקסטואלי כאחד. "שבועת אמונים" נארג בלשון מודרנית וחילונית, ואילו "בלבב ימים" מקרב את לשונו לסיפורי יראים. עם זאת, הקוטביות בין המודרני האירופי למסורתי היהודי, בין החילוני לדתי, אינה מציעה חלוקה יציבה ונטולת מתחים בין שני הסיפורים אלא היא מצויה ופעילה בתוך כל אחד מהם. הטקסט המודרני החילוני, המספר על יעקב רכניץ, המדען חוקר האצות שאינו מגלה כל זיקה למסורת היהודית ואשר חוזר ונשבע בשמם של האלים היוונים,⁴ משורג בזכרי טקסטים מן המקרא והמדד, וראשון להם שיר השירים: נראה הדבר שלא ניתן לספר את סיפור אהבתו של החוקר היהודי המודרני לצמחי הים ללא תיווכה של השירה המקראית הקדושה על התשוקה. ב"בלבב ימים", לעומת זאת, לא נוצר פער מעין זה. הסיפור מגולל את מסעם של החסידים מתוך קרבה ואהבה, ללא ביקורת או פער אירוני, והוא נארג כולו מתוך שפיעה של טקסטים מסורתיים: גם כאן, בראש ובראשונה, מתוך שיר השירים, אך גם מן הנבואה, התפילה, המדרש, אגדות בני משה וארבעת השבטים, הקבלה וסיפורי החסידים. "בלבב ימים", בשונה מ"שבועת אמונים", אינו יוצר כל פער בין הטקסטים המסורתיים לבין הווייתם של החסידים חרורי האמונה.

2. ברי ש"להאמין בדת היהודית" ו"להאמין במדע" הם שני מובנים שונים לחלוטין של "אמונה", ועל כל אחד ממוכנים אלו נכתבה ספרות מחקרית עצומה. עם זאת, נוקשותה של הדיכטומיה הרווחת בין הדת, הכוללת בהכרח אקסיומות מטאפיזיות, לבין המדע, הנמנע מהן, עומדת בעשורים האחרונים תחת ביקורת מדעית והיסטורית גם יחד. כדוגמא ניתן להציע את ערעורו של טלאל אסד על התפיסה האנתרופולוגית של החילוניות, ובכללה המדע, כְּמָה שמצוי בתחומי הרציונליות, לעומת הדת, המצויה בתחומו של הלא רציונלי; וראו טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, רסלינג, תל-אביב 2010, עמ' 34; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 234-236
3. כדברי ירמיהו יובל על תפיסת הנשגב אצל קאנט, "חויית הנשגב משמשת כאופן עמוק ומיוחס של תודעה-עצמית, שבו עומד האדם לא על מבנה מיוחד זה או אחר של פעולתו, אלא על עוצמת מעמדו בתוך היקום ועל השגב האנסופי של ייעודו" (ירמיהו יובל, קאנט וחינוך המטאפיסיקה, מוסד ביאליק, ירושלים 1973, עמ' 108).
4. סדן עומד על כך: "מה מרובה פה הדיבור על האלים הרבים ומה מועט הדיבור על האל האחד" (דב סדן, על ש"י עגנון: מסה, עיון ומחקר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשי"ט, עמ' 77).

דווקא אחדותו היא שיוצרת את הקושי ומעלה כמעט בהכרח את השאלה בדבר עמדתו של הסיפור כלפי האמונה התמימה והמוחלטת שהוא מייצג.

"בלבב ימים", שהתפרסם בשנות השלושים של המאה העשרים, בארץ-ישראל, הוא סיפור מודרני המיועד לקהל קוראים מודרני, חילוני ברובו. לא ברור כיצד יכול טקסט מודרני שכזה להזדהות הזדהות גמורה עם הדתיות העזה ונטולת הספקות שהוא מייצג. כדברי טלאל אסד, תרבות חילונית (ובייחוד אם סיגלה לעצמה את חילוניותה זה לא מכבר) אינה יכולה לוותר על המאמץ להוכיח תדיר את עליונותה על פני התרבות הדתית, בשל החשש המדומה שתישאב חזרה אל תוכה.⁵ גם ההקשר ההיסטורי של פרסום הסיפור מקשה על האפשרות להזדהות שכזאת. לדברי אמנון רז-קרקוצקין, "שלילת הגלות הביאה בהכרח לראיית המציאות במונחים השאולים מלקסיקון הגאולה, וראייה זו כיוונה וכוננה את פירוש המציאות הציוני";⁶ האמונה בגאולה הציונית היא אפוא המרה של האמונה המסורתית בגאולה אלוהית עם ביאת המשיח. אם כך הוא הדבר, הרי שהחזרה העוצמתית אל משאלת הגאולה הדתית בסיפור "בלבב ימים" מייצרת כביכול מהלך גרסיבי מתנגד, שאינו מתיישב עם האידיאלוגיה החילונית הלאומית הרווחת בקהילה התרבותית שמתוכה ולתוכה הוא נכתב. בשאלה זו, בדבר אפשרויות הבנתו ופעולתו של הטקסט מלא האמונה בעולם שאיבד את אמונתו, יסתיים המאמר.

הים והשירה

מה יפה גורל החנוטים. שרויים בארץ ופטורים מכל עמל ויגיעה. מי יתנני כאחד מהם.

שמואל יוסף עגנון, "שבועת אמונים"⁷

דוקטור יעקב רכניץ, גיבור הנובלה "שבועת אמונים", יושב ביפו בימי העלייה השנייה. הוא אמנם אינו חלוץ מחלוציה ואף אינו מזדהה כציוני, אך חייו בעיר שלמים.⁸ פרנסתו מצויה

5. אסד, *Genealogies of Religion*, לעיל הערה 2, עמ' 235.
6. אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת, 4, 1993, עמ' 34.
7. שמואל יוסף עגנון, כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שביעי: עד הנה, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1962, עמ' רסט. מספרי העמודים מן הכרך יסומנו מעתה בגוף הדיון.
8. גרשון שקד עומד על כך שלא זו בלבד שיעקב רכניץ אינו מתערה בסביבה הציונית אלא שהנושא הציוני כמעט אינו עולה בנובלה, וראו גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1989, עמ' 132. חנן חבר מצביע על היבט אחר של חריגת הסיפור מן הנרטיב הלאומי ההגמוני: בשיח הציוני, "הים התיכון נמצא [...] רק במעמד של מעביר אל הטריטוריה הציונית", ואילו ב"שבועת אמונים" היחס הפוך, שכן "הים הוא הדבר החשוב, והיבשה היא הדבר המשני". חבר מנמק סטייה כפולה זו מן הנרטיב הציוני (הן בתלישותו של רכניץ מן הציבור הציוני ביפו, הן במעמד הניתן לים) בהקשר ההיסטורי שבו נכתב הסיפור: "נראה שרישומם של ימי השואה ניכר בכך שייחודו של רכניץ כחוקר הים מוצג במפורש כמי שחורג מן הביטחון בנרטיב הגאולה

בירו, הוא מלמד גרמנית ולטינית בבית הספר, תלמידיו מחבבים אותו וחבריו המורים מקבלים אותו. גם עולמו החברתי מתנהל בשופי: בנות יפו מחזרות אחריו, אבותיהן מקרבים אותו והוא רצוי בכל בית. "בחור אחר במקומו רואה היה בזה את עולמו", אומר המספר, "אבל יעקב רכניץ עולם אחר ניתן בלבו, אהבת הים וחקיקור צמחיו" (עמ' ריח). כיצד חדר עולם הים וצמחיו בעוצמה כזו ללבו של יעקב, עד שתפס את מקומו של עולם היבשה? מעט אחר תחילת הנובלה מתואר הרגע המכונן, רגע ההתגלות שבו נעשה יעקב, הסטודנט למדעים שחשב שיבלה את כל חייו באוניברסיטה, לחוקר אצות:

לילה אחד קרא בהומירוס. שמע קול כקול גלי הים. ועדיין לא ראה את הים. סגר את הספר וזקף אזניו לשמוע. ואותו קול מפוצץ והולך כקול מים רבים. עמד מכסאו והביט לחוץ. הלכנה עמדה ברקיע בין עננים לכוכבים ובארץ השקט ומנוחה. חזר אצל ספרו וקרא. חזר אותו קול אצל אזניו. הניח את ספרו ועלה על מטתו. הקולות דממו, אבל ים זה ששמע רכניץ קולו מרקיע עצמו לפניו ונמתח והולך בלא סוף והלכנה מרחפת על פני המים צוננת ומתוקה ומחרידה. (עמ' רכ)

הים אינו מתגלה ליעקב לא בטיוול ולא במסע, שהרי הוא "עדיין לא ראה את הים". הים בא אליו מתוך השירה, מתוך הטורים ההומריים העתיקים, שהם מיסודות תרבות אירופה. הקריאה ליעקב איננה קריאה של מה בכך. קול הים ה"מפוצץ והולך כקול מים רבים" מבין טורי האפוס היווני מדומה לקולו של אלוהים, ככתוב "וְהָיָה כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶמְדַּרְךָ הַקְּדִים וְקוֹלוֹ כְּקוֹל מַיִם רַבִּים" (יחזקאל מג, ב). בסיפור, קול המים הרבים הוא קול התהפכותם של סדרי הבריאה. אלוהים עשה את הרקיע בתוך המים והציבו כגבול, "וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לְמַיִם" (בראשית א, ו), אבל באותו הלילה הגבול הבראשיתי נעלם, הרקיע נספג בחזרה אל מקורו, והים, או קולו של הים – הגבולות מטושטשים – נעשה לרקיע, והוא "מרקיע עצמו לפניו ונמתח והולך בלא סוף". על פני המים הקדמונים, נטולי הגבולות והאינסופיים, מרחפת דמותה המיסטית, הנקבית, של הלכנה, "צוננת ומתוקה ומחרידה".

הסיפור אינו מצרף מראה מקום מדויק לטורי השיר שיעקב קורא בהם, ואין ודאות היכן הוא קורא, שהרי הים נזכר לא מעט באיליאדה ובאודיסאה, בשוט הגיבורים בספינותיהם. ובכל זאת, באמצעות הסיפור "בלבב ימים", שהתפרסם תשע שנים לפני "שבועת אמונים", ניתן לאתר רמז לטקסט המסוים שבו מדובר. החסידים העולים לארץ־ישראל שרים את דרכם אליה, ולא רק הם שרים את שכחי הבורא ואת כיסופי הגאולה, אלא שאף הים שעל גבו הם שטים שר. הקול הבוקע מן המים הוא קול אגדי – אולי קול שירת הילדים היהודים שטיטוס הגלה, אולי קול הדגים או קול טסית הציפור. הטקסט מרמז לתהילים קז ולפרק שירה, והמקורות

הציוני באמצעות פרישה מן האוריינטציה הטריטוריאלית של ההגמוניה הציונית" (חנן חבר, אל החוף המקומן: הים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תל־אביב 2007, עמ' 22, 94, 92-93). עם זאת, יש לציין כי רכניץ אכן אינו ציוני, אבל בשיחותיו עם הקונסול הוא מגלה הזדהות ואהדה כלפי יישוב הארץ, ואילו הקונסול דוחה עמדה זו מכול וכול.

הקדומים, המקודשים – הטורים העתיקים מתהילים, שהם מיסודות השירה העברית – מגביהים עוד יותר את הפרוזה של עגנון. כפי שנראה בהמשך, בדיון שיוקדש לסיפור "בלבב ימים", האקסטזה הדתית, הדבקות בשירה, נושאות עמן סכנת מוות, איום ביציאת הנשמה מעוצם דבקותה והתעלותה. לענייננו כאן חשוב לראות כי בשני שלבי ההפלגה של החסידים לארץ-ישראל, שירת הים מוצגת בזיקה לא רק לטקסטים יהודיים אלא גם למיתוס ההומרי. בהפלגה לאיסטנבול נוסעים מספרים על קול שירה הבוקע מן הים, אשר בעבר פיתה נוסעים עד ש"ביקשו לקפוץ לתוך הים ולילך אחר הקול, קשרו אותם הספנים באבנטים עד שנתרחקה הספינה מהם" (עמ' תקיז);⁹ ובהפלגה מאיסטנבול לארץ-ישראל, בעוד החסידים קוראים "בשיר השירים ובוזהר על הייחוד השלם שעתיד הקדוש ברוך הוא להתייחד עם כנסת ישראל לעתיד לבא" (עמ' תקל), ספני הספינה אומרים דברי שירה על "נשים שבים שתולות עיניהן בבני אדם ונוטלות את נפשם בזמירותיהן" (שם): הם שרים על שירת הסירנות.

הסירנות מתוארות באודיסאה לראשונה בדברי קירקה, האלה המכשפת. לאחר שנה תמימה שאודיסאוס ואנשיו מבלים עם קירקה ונערותיה באי, "מתענגים על בשר למכביר ויין מתוק טוב",¹⁰ הם מבקשים לחזור לארצם. קירקה מנחה את אודיסאוס כיצד יינצל מן הסכנות האורבות בים, והראשונה שבהן היא סכנת השירה:

תחלה תגיע אל הסירנות, הן מכשפות את
בני האדם ששרים אליהן. כל מי שבתם לב
מתקרב אליהן ושומע את קול הסירנות,
לא ישוב, ואשתו ופעוטיו לא יקדמו את
פניו בביתו ויזכו לעמד לצדו ולשמוח.
כי הסירנות בקול שירתן הצלול יכשפוהו.
הן יושבות באפר ולידן ערמת עצמות של
אנשים נרקבים, והעור מצטמק מעליהן.¹¹

אם יעקב רכניץ קורא את מעשה אודיסאוס והסירנות כאשר הוא שומע את הקול הבא מן הים, הרי הקול הקורא לו הוא קולה של השירה: גם שירתו של הומוס באודיסאה, גם שירת הסירנות בים. ויעקב נענה לקול הזה, מקדיש לו את עצמו.¹² טענתי איננה שרכניץ הוא משורר בתחפושת

9. כל המובאות מן הסיפור "בלבב ימים" לקוחות מתוך מהדורת כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שני: אלו ואלו, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1962, ויצוינו במספר העמוד בגוף הדיון.

10. הומוס, אודיסאה, מיוונית: אהרן שבתאי, שוקן, תל-אביב 2014, עמ' 230.

11. שם, שם.

12. אילנה פרדס עומדת על כך ש"מה שמושך את רכניץ להפוך לבוטניקאי הוא לא המפגש הממשי עם הים, אלא דווקא הסירנות הספרותיות: האזנה לקולו המפתה של הים בזמן הקריאה בהומוס" (אילנה פרדס, אוהבים מוכי ירח: עגנון ושיר השירים בתרבות הישראלית, מוסד ביאליק, ירושלים 2015, עמ' 102). אולם בהמשך לעמדתו של סדן, החושף בדיונו בסיפור את הרובד היהודי העומד מאחורי הרובד הקלאסי (וראו בספרו על ש"י עגנון, לעיל הערה 4, עמ' 89-97), אין בעיניה

של בוטניקאי, אלא שהמדע והשירה, שזרמים במחשבה האירופית מן המאה השמונה עשרה ואילך הציבו כמנוגדים,¹³ מתאבכים זה בזה ב"שבועת אמונים" ללא גבולות ברורים. בהיענותו לקריאת הים יעקב מתקדש לא רק לחקירת צמחי הים אלא גם לכתובה עליהם. עבודתו מקורית, והוא מגלה אצה שלא נודעה קודם לכן, וזו נקראת על שמו, "קולרפא רכניצאי" (עמ' ריט). האם נטווה כאן חוט של קשר, שאינו נטול אירוניה, בין הגיבור שאצה נקראת על שמו לבין הסופר עגנון, שבמהלך הפוך קרא את שמו־שלו על שם סיפורו הראשון, "עגונות"? הדבר אינו רחוק מן הדעת, שהרי העמדת החקירה המדעית כמטונימית לכתובה הספרותית מופיעה ביצירות אחרות של עגנון שנכתבו בתקופה שבה נכתב "שבועת אמונים".

מראשית כתיבתו היה עגנון עסוק בשאלות של יצירה והעמיד שורה של סיפורי אמן. בכמה מן הסיפורים ייצוגו של האמן ישיר, או כמעט ישיר: ב"גבעת החול" (1920) חמדת הוא סופר המתענה במלנכוליה ושיתוק כתיבה,¹⁴ וב"ברמי ימיה" (1923) תרצה כותבת את זיכרונותיה, שאינם אלא הסיפור עצמו. מאוחר יותר מופיעים ייצוגים־כביכול של הסופר עצמו כאמן, למשל ברומן אורח נטה ללון (1938) ובסיפורים "על אבן אחת" (1934) ו"הסימן" (1944).¹⁵ אולם בסיפורי אמן רבים אחרים של עגנון האמנים מופיעים באחת משתי מטונימיות: או ככלי קודש או כאנשי מדע. בחירה זו אינה מקרית. שתי האפשרויות הגדולות של האמונה, האמונה המסורתית באל והאמונה המודרנית במדע, משמשות כמטונימיה לעיצוב דמותו הרומנטית של האמן המוסר עצמו על מה שהוא מאמין שנעלה ממנו־עצמו. בעשורים הראשונים של כתיבתו של עגנון, האמנים הם כלי קודש: ב"עגונות" (1908), סיפורו הראשון של עגנון בארץ־ישראל, בן אורי בונה ארון קודש; ב"אגדת הסופר" (1919), רפאל הוא סופר סת"ם הכותב ספרי תורה לאלמנים חשוכי בנים; ב"יתום ואלמנה" (1923), יעקב הילד היתום והנכה מבקש להיות חזן.

חשיבות לטקסט ההומרי כשלעצמו: "בלילה הוא קרא רכניץ בהומרוס, אך באותה המידה יכול היה לקרוא טקסט עתיק אחר" (אוהבים מוכי ירח, שם).

13. כנגד עמדה מפצלת זו טען יוהן וולפגנג גתה כי המדע צמח מן השירה, וכי בחלוף הזמנים השניים יוכלו להתאחד ברמה גבוהה יותר; פרידריך שילר מתאר בשירו "Die Künstler" את המדע בהתעלותו לכלל אמנות, וג'ון קיטס מקביל בסונטה "On First Looking into Chapman's Homer" את החוויה האדירה והמרוממת שחש כאשר שירתו של הומרוס נפתחה בפניו לראשונה (באמצעות התרגום לאנגלית של צ'פמן) לגילוי המדעי של עולמות חדשים. התפיסה הנפוצה יותר, הרואה ניגוד בין המדע לשירה, זכתה לניסוחים ידועים רבים, לדוגמא בטענה שמפתח פרסי ביש שלי, לפיה "לא כהיגיון היא השירה" (פרסי ביש שלי, סנגוריה על השירה, מאנגלית: שמעון הלקין, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב 1982, עמ' 52). גישות פוזיטיביסטיות במאה העשרים חזרו והעלו את הניגוד; אחד מניסוחיו המפורסמים הוצע על ידי הפיזיקאי זוכה פרס נובל פול דיראק (Dirac), ממניחי היסודות לתורת הקוואנטים: "The aim of science is to make difficult things understandable in a simpler way; the aim of poetry is to state simple things in an incomprehensible way. The two are incompatible" (Jagdish Mehra and Helmut Rechenberg, *The Historical Development of Quantum Theory*, vol. 4, part 1, Springer-Verlag, New York 1982, p. 8 n. 10).

14. נוסח ראשון של הסיפור, בשם "תשרי", פורסם ב־1911 בכרך ה של הפועל הצעיר, גיליונות 1-5.

15. נוסח מאוחר ומורחב של הסיפור "הסימן" נדפס במהדורת כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שמיני: האש והעצים, שוקן, ירושלים ותל־אביב 1962, עמ' רפג-שיב.

ייצוגים כאלו מתקיימים גם בשנות היצירה המאוחרות יותר, למשל בדמויות של פייטנים מימים עברו: ב"לפי הצער השכר" (1947) מתואר המבחן הקשה שהפייטן הימי-בינימי מר ריבי צדקיה צריך לעמוד בו, וב"הסימן", רבי שלמה בן גבירול מחבר עבור המספר, האב"ל על עירו שנשמדה, שיר לזכר העיר. גם חזנים חוזרים ומופיעים ביצירתו המאוחרת של עגנון; סיפורי "החזנים", שהתפרסמו בעיר ומלואה, פורשים את שושלת החזנים המצליחים והכושלים ומביאים בכלל זה את סיפורה של מרים דבורה, החזנית שלא ניתן לה לשיר. אף את בצלאל משה, הצייר היתום והרעב ב"מזל דגים" (1956), ניתן למנות עם כלי הקודש, שהרי הוא מצייר תמונות מזרח. עם זאת, החל מסוף שנות השלושים עולים ביצירות עגנון ייצוגים מסוג חדש: אמנים כחוקרים. כך, דוקטור גינת ב"עידו ועינים" (1950) הוא בלשן ואתנולוג, ועדיאל עמזה ב"עד עולם" (1954) הוא היסטוריון.¹⁶ "עד עולם" פוצל מן הרומן שירה, שפורסם לאחר מות עגנון, וגם הרבסט, גיבור הרומן, הוא היסטוריון שלבו נוטה אל השירה והוא מבקש לכתוב טרגדיה בחרוזים. בחלקו האחרון של הרומן עולה אֶזכור, לכאורה צדדי ושולי, לעולמו של המדע: הרבסט מעריץ את דמותו של חוקר פרוזיטים, פרופסור באוניברסיטה, שהדביק עצמו במחלה שחקר כדי לבחון את מהלכה מקרוב, וכמעט מת. כאשר הרבסט שומע על מעשה ההקרבה העצמית הזה על מזבח המדע זולגות דמעות מעיניו; וכאשר הוא פוגש במקרה את אותו חוקר, "שחה לפניו ונטל את ידו ונשקה והלך לו".¹⁷ אולי עולה בהרבסט באותו רגע מאמרו של פרידריך שלגל על האמן האמתי: "האמן שאינו מפקיר את כל עצמו הנהו עבד שאין בו תועלת".¹⁸ הפרופסור לפרזיטולוגיה איננו משורר ואיננו סופר, וגם רכניץ חוקר האצות איננו משורר ואיננו סופר.¹⁹ אבל הרומנטיקה, בכשפיה, יכולה להסמיך את המלומד הנותן את חייו

16. דיונים מפורטים בשאלת ייצוגיה של האמנות בסיפורים הנזכרים כאן מצויים בספרי "כתוב על עורו של הכלב": על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון, כתר ומרכז הקשרים לאחר הספרות והתרבות היהודית והישראלית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע 2006. דיון בספור "לפי הצער השכר" ובסיפורי "החזנים" מצוי במאמרי "החזנית העצובה מרים דבורה וחזנים אחרים בסיפורי עגנון: 'החזנים', 'לפי הצער השכר'", עי"ן גימ"ל: כתב עת לחקר יצירת עגנון, ב, 2012, עמ' 108-130 <http://www.biu.ac.il/js/li/aj/ISSUE-02/articles/arb.pdf>
17. שמואל יוסף עגנון, שירה, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשל"א, עמ' 536. הסיפור מבוסס על דמותו ופעילותו המדעית של פרופ' שאול אדלר, שהדביק עצמו במלריה באפריקה.
18. וכן: "הטעם הסמוי של הקורבן הוא בכליונו של הסופי כיוון שהוא סופי. כדי להראות שזאת אכן הסיבה היחידה, צריך לבחור ביפה ובאצילי ביותר; ראש לכולם: באדם, ניצן האדמה. קורבנות-אדם הם הקורבנות הטבעיים ביותר. אבל האדם הוא יותר מאשר ניצן האדמה; הוא בעל-תבונה, והתבונה היא בת-חורין ובעצמה אינה אלא קביעה עצמית נצחית לאינסוף. על-כן יכול האדם להקריב רק את עצמו, ואמנם כך הוא עושה במקדש הנוכח-תמיד המכוסה מעיני האספסוף. כל האמנים הם דְקִיִּים, ולהיעשות אמן אין פירושו אלא להתקדש לאלוהיות התתקרקעיות. בתלהבות הכליון מתגלה לראשונה טעמו של מעשה-הבריאה האלוהי. רק בלבו של המוות ניצת ברק חיי-הנצח" (פרידריך שלגל, פראגמנטים, מגרמנית: טוביה ריבנר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1982, עמ' 49-50).
19. עמדה אחרת מציגה פרדס. לטענתה, באמצעות הרישומים המלווים את מחקריו של רכניץ עגנון מעצים את התלות של הבוטניקה באמנות ומטשטש את ההבחנה בין תשוקותיו המדעיות של רכניץ לשאיפותיו האמנותיות הנסתרות" (פרדס, אוהבים מוכי ירח, לעיל הערה 12, עמ' 99).

על עבודתו – כמו עמזה ב"עד עולם" וגינת ב"עידו ועינם" – לאמן הנותן את חייו על יצירתו; וסמיכות זו מופיעה גם ב"שבועת אמונים".

התקדשותו של רכניץ למחקרו – העובדה שהים ואצותיו הם שניתנו בלב, ולא מציאות חייו ביפו – היא היענות לנשגב, למה שגדול ממנו-עצמו, מחייו ומקיומו; והיענותו זו היא המאפשרת לו לקחת חלק בנשגב. במוכן אחד, המחקר שייך לרכניץ; מחקר האצות הוא מושא עניינו האינטלקטואלי, המקצוע שלו והקריירה שלו. יש לו בעלות על הישגיו: חידושו המדעיים מתפרסמים בשמו ב"ידיעות החברה הקיסרית והמלכותית שבוינא לחקירת החי והצומח" (עמ' ריח), ומאמרו – ב"רבן הורסט קריפטוגמים של ים התיכון" (עמ' ריט).²⁰ אבל במוכן אחד, רכניץ הוא ששייך למחקר, ולא להפך. הוא עובד את עבודת החוכמה בנאמנות ובלב שלם: "רכניץ לא עשה את עבודתו סניף לשום דבר אחר. אלא טרח ויגע ועמל לשם החקירה בלבד" (עמ' רעג). בכך הוא דומה לעמזה ב"עד עולם", שחקר את קורות העיר גומלידתא לשם המחקר עצמו, הקדיש עצמו לחוכמה והיה שייך לה: "ברית כרותה לחכמה שאינה מניחה מחכמה והם אינם מניחים ממנה. הוא אמר מה לי ליגע עצמי? והיא החזיקה בו ואמרה לו שב אהובי שב ואל תניחני".²¹ החוקר הוא אהובה של החוכמה, והמחקר הוא מעשה אהבה. גם אצל רפאל ב"אגדת הסופר", גם אצל גינת ב"עידו ועינם" וגם אצל רכניץ ב"שבועת אמונים" קיימת זיקה פרובלמטית בין האשה (מרים, גמולה, שושנה) כמושא התשוקה לבין הכתיבה או המחקר, ואצל שלושתם היחס לכתיבה או למחקר הוא יחס של תשוקה עזה. רכניץ אינו זקוק לזירוז כדי לצאת לים, שהרי הוא כבר "דבק בים כמפרץ שדבוק בחוף" (עמ' ריח). כאשר הוא יוצא לים בדוגית, הריגוש גדול; הוא שולה מתוכו "מיני אצות שאינן עולות ליבשה, ולבו מקיש בו כצייד שרודף אחר צידו" (שם). התשוקה נוסכת בו אונים: "מימי לא חלה רכניץ מחלת הים, אדרבא תעלומות המים פלאי הבריאה נותנים לו כח וגבורה" (עמ' ריח-ריט). האצות המצויות במי הים יפהפיות, והוא מלכב להן דברי אהבה: "גדלים להם צמחים אלה בתוך הים, כגנים של פרחים, כסבכי שיחים, כחורש מיצל במים, ועינם כעיץ הגפנית הצהובה, כארגמן, כבשר חי, כפנינים צהורות, כעיץ הזית, כקורלים, כנוצות הטווס, דבוקים בשנוניות בסלעים ובצוקים. מחיבת הים ומאהבת צמחיו קורא הוא לו פרדסי שלי, כרמי שלי, ושאר מיני שמות של חיבה" (עמ' ריט).²²

סיפור ההתקדשות לים בעת הקריאה ביצירת הומרוס וההיענות לקולו ה"מפוצץ והולך" של הים מתערער מיד לאחר שהוא מובא, שהרי המספר עצמו מפקפק בדברים שרגע

20. הפרסומים המדעיים של *Dr. L. Rabenhorst's Kryptogamen – Flora: Deutschland Oesterreich und der Schweiz* החלו לראות אור בלייפציג החל משנות הארבעים של המאה התשע עשרה.

21. עגנון, האש והעצים, לעיל הערה 15, עמ' שלד.

22. ההתייחסות האוהבת אל הים כפרדס מעלה את זיקתו המרכזית של הסיפור לשיר השירים. על זיקה זו עמדה בהרחבה פרדס, המפרשת את יחסי יעקב ושושנה כ"עיוות של שיר השירים, עיוות אשר מבוטאים בו ההיבטים הקודרים יותר של שיר האהבה הקדום" (פרדס, אוהבים מוכי ירח, לעיל הערה 12, עמ' 107). גלילי שחר טוען ששיר השירים נוכח בספור כשארית שניתן אך ורק "להריח", וראו גלילי שחר, גופים ושמות: קריאות בספרות יהודית חדשה, עם עובד, תל-אביב 2016, עמ' 82-88; עוד על כך ראו להלן, הערה 29.

קודם לכן סיפר כוודאות גמורה: "קרוב לוודאי שאותו מעשה בקריאת הומירוס וכל שמסתעף מזה אינו אלא אגדה". אולם מיד הוא מוסיף ומעיר: "ואף על פי שאין ראייה לדבר ספיקותיו מועטים מכל הסברות שאפשר להסביר בהן מעשיו של רכניץ, שבחר באותו מקצוע" (עמ' רכ). מעשה ההתקדשות הוא אגדה, כמוהו כאגדות האודיסאה: מבדה ספרותי; וכנראה דווקא משום כך, לדעת המספר, הוא היחיד לנתן טעם למעשיו של רכניץ. אלא שבהמשך עולים שני הסברים אחרים לגמרי לבחירה המקצועית של רכניץ, ובניגוד לסיפור ההתקדשות, לשני הסברים אלו יש מקור ברור. ההסבר הראשון נטוע בהגיונה של המורפולוגיה המדעית:

שאל הקונסול את יעקב אמר לו, מימי לא שאלתי אותך מה הביאך לאותו מקצוע. ענה יעקב ואמר, מתעסק הייתי בבוטניקה, ומן הבוטניקה באתי להתעסק בצמחי מים, כלומר מן הצמחים העליונים פניתי להתעסק בצמחים התחתונים, ומכאן לצמחי ים. אותה שעה שכח יעקב רכניץ שהיה עוד טעם אחר לדבר. שאל הקונסול את רכניץ, ויש להם לצמחים אלו גם מחלות שלהם? אמר רכניץ, אין כל בריה ובריה שבעולם שאינה עלולה לחלות. (עמ' רעו-רעז)

מהו אותו "טעם אחר לדבר" שיעקב שכח? ייתכן שמדובר בסיפור הקריאה באודיסאה וייתכן שמדובר בטעם נוסף, שלישי, כמוס ומודחק. טעם זה קשור למחלה; הוא עולה ביעקב כהיזכרות מטלטלת מיד לאחר שהקונסול שואל אותו על מחלות צמחי המים ולאחר שהוא עונה לו שאין בריה בעולם שאינה עלולה לחלות:

פתאום נתעגלו עיניו של יעקב וניתוספו לו פנים שניות סביב לפרצוף פניו, כצייר שנתגלה לפניו דבר שלא ראה מעולם ומתאמץ לתפוס אותו. נזכר יעקב אותה בריכה שבגן של הקונסול עם גידולי המים, שהיה תוהה ומשתומם עליהם. ואולי אפשר שמאותם הימים לבו משוך אחר צמחי מים. עשרים שנה ושנה יצאו מאותו היום שירד פעם ראשונה עם שושנה לבריכה והעלה משם מיני צמחים לחים, וראה זה פלא, כל אותן השנים לא העלה דבר זה על לבו. אותה שעה עלתה לפניו אותה בריכה עגולה שקבועה בגן בין שיחים ופרחים ששושנה קוטפת מהם וקולעת זרים, קפצה פתאום שושנה לתוך הבריכה ונעלמה ושוב עלתה משם, ושערה שותת מים ומכוסה אצות כבת גלים. כיון שנזכר בשערה נזכר אותו היום שנטלה שושנה תלתל מתלתליה וכנגדו שער מבלוריתו ועירבבה אותם ושרפתם ואכלו את האפר ונשבעו זה לזה שבועת אמונים. כאפר זה של שערה ושל שערו שעירבבה שושנה יחד כן נתערב אותו היום שנשבעו שבועת אמונים עם היום שהזכירה לו על הים את שבועתם. (עמ' רעז)

הזיכרון, המגיש ממעמקי המודחק כאצה הנשלית מן הים, מזהה בין אהבתו של יעקב לצמחי המים לבין אהבתו לשושנה, בין ההתקדשות למחקר האצות לבין שבועת האמונים שנשבע לה בקטנותם, בין הבגרות לילדות. תפיסתו של יעקב את עצמו עוברת טלטלה; זהותו־שלו מתגלה לו מחדש, בבת אחת. הגורם המביא לפריצת הזיכרון, ולזיהוי שבא בעקבותיה, הוא המחלה. המחלה חוצה את גבולותיו של המיון המדעי, במובן זה שכל בריה עלולה ללקות בה,

והיא גם מאיימת על הגבול שבין החיים למוות. עניין זה נותר בשלב זה לא מובן. בהמשך, כאשר שושנה חולה במחלת השינה ונדמית כנטולה מן העולם, היא ומחלתה נעשות לישות אחת, וישות זו עומדת בזיקה עמוקה לים ולאצותיו.

התעגלות עיניו של יעקב והתפשטותן אל מעבר לפנים מזכירות תיאורים דומים בסיפורים נוספים של עגנון. ב"עד עולם", עמזה מכריע בדעתו לפרוש מעולמם של החיים ולהיכנס לבית המצורעים החשובים כמתים, שבו מצוי ספר העיר גומלידתא, העיר העתיקה שהקדיש לה את מחקרו וכתב עליה את ספרו, וכאשר הוא רואה לראשונה את הספר־העיר, מושא תשוקתו, עיניו גלילות: "דבר זה יודע אני שהגדילו עיניו, עד שתפסו את פניו וחלק שמסביב לפניו. משראו שלא במהרה יפטרו ממנו הקצו לו מקום בגן בין עצי הגן שנקראים עצי עדן".²³ ב"מזל דגים", כאשר בצלאל משה מוציא את הדג שפישל קנה משק התפילין ומתבונן בו כדוגמא לציור, "התחיל הדג פושט צורה ולובש צורה עד שנסתלק מצורת הדג שלקח פישל כממון הרבה, והתחיל מתדמה והולך לדג שעלה ברצונו של הקדוש ברוך הוא לכראו בכריאת הדגים ולא בראו והניחו לציירים לצייר".²⁴ הצורה "מתמתחת והולכת ומתפשטת ועולה וממלאה את כל העולם", ובצלאל משה משתוקק לציירה: "והתחיל לכו מפרכס ואצבעותיו מרתות, כדרך בעלי אומנויות שמרתתין מתוך יסורי הרצון מתוך שמבקשים לספר מעשיו של הקדוש ברוך הוא כל אחד לפי דרכו, הסופר בקולמוסו והצייר במכחולו".²⁵ אבל לבצלאל משה, היתום העני, אין נייר לצייר עליו, וייסוריו רבים: "ציירו לעצמכם עולם שנתבטל יישותו בשביל צורה אחת שמרחפת על פני החלל ותופסת את כל ההוויה ופיסת נייר אין לצייר עליו. אותה שעה דומה היה בצלאל משה על עצמו כאותו החזן האילם שהיה לכו מתרגש לומר ניגון היה פותח פיו ומנענע בשפתיו עד שהיו לחייו מזדעזעים ומשתברים מיסורים. אולם החזן האילם הרגשת הניגון ניתנה לו, חקיקת קול לא ניתנה לו, בצלאל משה לצייר ניתן לו, נייר לא ניתן לו. נתפשטו עיניו כאותן המכמורות שצדין בהן דגים וכאותן המראות שמסתכלים בהן לנוי".²⁶ גם ב"עד עולם", גם ב"מזל דגים", התעגלות העיניים והתפשטותן באות ברגע מכריע, כאשר היצירה מתגלה בטוטאליות שלה ועולם המציאות מתבטל מול נוכחותה.²⁷ ב"שבועת אמונים", רגע זה

23. עגנון, האש והעצים, לעיל הערה 15, עמ' שכט.

24. שמואל יוסף עגנון, עיר ומלוואה, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1973, עמ' 619. הזיקה בין יעקב רכניץ לבצלאל משה מתהדקת כאשר רכניץ מדומה לצייר הרואה דבר שלא ראה קודם ומתאמן לתפוס אותו. בהקשר של תוספת הפנים טוען שלמה בידרמן שמצד אחד "ניתן לראות אף את רכניץ כמי שמקדיש ואפילו מקדש את עצמו לייעודו האמנותי-מדעי", אך מצד אחר "ניתן להרהר שמה המטאפורה של 'פנים שניות' אינה אלא ביטוי אירוני, מעין קריצה ערמומית המחדרת דווקא את הפער שבין רכניץ הפסיבי, רפה-המעש ועצור-היצר, ובין 'צייר שנתגלה לפניו דבר שלא ראה מעולם'" (שלמה בידרמן, "הילדות והחור השחור: הרהורים על 'שבועת אמונים' לש"י עגנון", אות, 3, 2013, עמ' 184).

25. עגנון, עיר ומלוואה, שם, עמ' 620.

26. שם, שם.

27. התפשטות העיניים אל מעבר לפנים מצויה גם בסיפור "ביער ובעיר", שבו, אחרי שפרנציסק המובל לבית האסורים מביט במספר ומכירו, עיניו נותרות תלויות באוויר: "בין כך נדחקתי אני לאחורי והוא נדחק לפניו ולא ראיתי עוד, חוץ משתי עיניו שנשתיירו תלויות ועומדות לעצמן,

הוא רגע ציפתו של זיכרון הילדות אל התודעה, רגע ההכרה בקשר שבין התקדשותו של יעקב למחקר האצות לבין הגחתה של שושנה כ"בת גלים" עטורה צמחי מים ממעמקי הבריכה; רגע ההבנה שההתקדשות לים ולצמחיו היא מימושה של שבועת האמונים הכאילו־מאגית שנשבעו זה לזה בילדותם, ושהחיבור שבין שושנה לבין הים וצמחיו קשור למחלה.

הקשר העז בין יעקב לשושנה, הברית הכרותה ביניהם, מתכוננים בשנים הפורמטיביות של הילדות. לבו של יעקב נמשך אל הגן הגדול, מלא הפרחים, המבודד מן העולם, שבתוכו מצויה שושנה וכתוכו מצויה גם הברכה ובה צמחי המים. הטקסט מייצר שרשרת של סמיכויות פיגורטיביות בין שושנה לפרחים, בין הפרחים לצמחי המים, בין צמחי המים לאצות שיעקב שולה מן הים; ובין שושנה למחלה, לשינה, למוות. תשוקת הפרישה מן החיים נכרכת אפוא בתשוקתו של יעקב לחקור את אצות הים. כיצד ניתן להבין זאת? מה לעבודה מדעית ולכמיהה לישון, לא להיות, להינטל מן העולם? ייתכן שאפשר לפרש חיבור מוזר זה באמצעות תפיסתו כהדהודה של השירה.

החיבור בין שושנה לצמחי הים, לצמחים בכלל, ובייחוד לפרחים, נעוץ קודם כול בשמה. על פי השמות הפרטיים של הוריה, גוטהולד וגרטרוך, ועל פי אורחות חייהם, משונה שנקראה בשם העברי "שושנה", ולא, למשל, "רוזה"²⁸; אבל השם עושה אותה לחטיבה אחת עם יעקב חברה, על פי הצירוף "שושנת יעקב", הלקוח מסיומו של הפיוט "אשר הניא" המושר בפורים. בילדות, בימי הקיץ, שושנה ויעקב "מלקטים היו פרחים וקולעים זרים זה לזה" (עמ' רכא). מאוחר יותר, בחלוף שנים, כאשר יעקב מתגורר בארץ־ישראל והקונסול ושושנה באים לבקרו, הוא נזכר בימי ילדותם בגן הארמון: "ושוב ראה את עצמו מטייל עם שושנה הקטנה כשהיא מלקטת פרחים בגן וקולעת זרים ומחליקה על הקרח שבכריכה שבגן", והוא מיצר על כך שכעת גן הקונסול "מוציא פירות ומעלה פרחים ואין איש מאנשי הבית מריח בהם, ומרת גרטרוך מתה ושושנה מטיילת עם אביה מארץ לארץ" (עמ' רכט). אפילו כאשר מרת גרטרוך חולה, ויעקב אינו פוגש עוד את שושנה, עדיין הפרחים מלווים אותה. על קיר משרדו של הקונסול תלויות שתי תמונות, של האם ושל הבת, ויעקב מדמיין ששושנה שבתמונה "מהלכת ורצה וכפיה שושנה רטובה" (עמ' רכב). גם על השולחן ניצבות "שתי תמונות של האם ושל הבת, ולפניהן שושנה רטובה ככוס מים צלולים" (שם). הפרחים חוזרים בהלווייתה של גרטרוך, שבה יעקב פוגש את שושנה לאחר פרידה של שנים ושב ונפרד ממנה לשנים. כאשר מעלים

כאילו נחקקו באויר. אלו שתי עיניו שהיו מצומצמות בו במצחו כעין אחת גדולה" (עגנון, אלו ואלו, לעיל הערה 9, עמ' רעז). הברית בין הנער היהודי לפרנציסק הרוצח הגוי נכרתת אמנם באמצעות העברת מילה, אך הקשר בין עצמאותן המיסטית של העיניים לענייני יצירה סבוך. דיון מפורט בסיפור "ביער ובעיר" מוצע במאמרי "הרוצחים: ביער ובעיר" ו'האדונית והרוכל' ל"ש" עגנון, אות, 3, 2013, עמ' 119-153.

28. וכבר העיר על כך רב סדן: "אין אנו יודעים מה היה שמה של שושנה כפי אביה ואיך קראה יעקב בשיחתם, שהיתה ככל הקרוב גרמנית" (סדן, על ש"י עגנון, לעיל הערה 4, עמ' 75).

את מיטתה של גרטרוד למרכבה השחורה, ריח "של פרחים נדף מזרי הפרחים שעל המטה ומזרי הפרחים שלפני המטה" (עמ' רכה).²⁹

כאשר נודע ליעקב דבר מותה של מרת גרטרוד הוא אינו עוצם עין כל הלילה; "מעולם לא היה עצב כבאווו לילה, שכל הימים היתה חיה ועכשיו היא מתה" (עמ' רכד). מקורו של האבל הגדול באהבת האם: "אף אמו של יעקב מיטיבה עם יעקב כאם שמיטיבה עם בנה ויעקב אוהבה כבן שאוהב את אמו, אבל חיבה זו שחיבב יעקב את מרת גרטרוד אהרליך נאצלת היתה מאותה אהבה שאינה מתבארת בשום טעם מן הטעמים הטבעיים [...] אלא שנשתכחה הימנו הסיבה ונעלם ממנו הטעם ולא נשתייר מהם אלא תוצאות הדבר בלבד" (עמ' רכד). לדברי גרשון שקד, יעקב מעתיק את האהבה האדיפאלית מאמו אל מרת גרטרוד, ולאחר מותה – אל בתה שושנה. זיהוי האם והבת זו עם זו עולה בהרהוריו של יעקב כאשר הוא מתבונן בידיה של שושנה: "שושנה הנאוה והענוגה פשטה את ידיה לפניה על גבי השולחן. הביט בהן יעקב, כדרך שהיה מביט על אצבעותיה של אמה, שכשהיתה משימה ידיה על השולחן היה פיו מתרגש והיה מבקש לתת שפתיו עליהן" (עמ' רסה). לטענת שקד, הדרמה המשפחתית ניכרת גם בחששותיו הלא מבוססים של יעקב שהקונסול זועם עליו משום שהוא מעוניין בשושנה.³⁰ הפרשנות ששקד מציע משכנעת, אך בעיני, הדרמה האדיפאלית היא רק אחד מן הגורמים הפעילים ב"שבועת אמונים", ואף איננה המרכזית שבהם. הסיבוך האדיפלי משמש כשחקן-משנה בדרמה אחרת המתחוללת בסיפור.

הדבר נרמז כבר בתיאור ההלוויה. בכוקר יעקב מקדים להגיע לבית הקברות. המקום עדיין ריק ונשמע בו קול כרייה, והוא "רץ בין אילנות ומצבות והגיע אצל הקול. מצא שני בני אדם עומדים עד לטבורם בעפר ואדם שלישי מודד ברגלו את הקבר. משהרגישו בו הכורים הגביהו ראשיהם ואמרו רצונך לבחון אם עשוי הוא לפי מדתך, ורמזו בכליהם שיכנס לקבר. רכניץ לא הבין ולא זו. שאל אותו זה שמרד את הקבר מה אתה מבקש. הביט בו רכניץ בתמיהה. מה מקום לשאלה זו" (עמ' רכה). שיחת יעקב והקברנים מהדהדת את סצנת הקבר בהמלט: כשם שהמלט החוזר לדנמרק עובר בבית הקברות ונתקל בקברן החופר קבר, כך גם יעקב נתקל

29. הפרחים חוזרים ונזכרים גם בהמשכו של הסיפור (ראו הערה 32 להלן). גלילי שחר קורא את "שבועת אמונים" על דרך 'חוש הריח' ומפרש "שיש בו, בתוך סיפור מעשה הזיווגים, גם עניין מופלג בריחות הפרחים. והפרחים המריחים בסיפור זה באים על משקל ריח הבשמים הנודפים בשיר השירים, ריח הפרדסים וריח הכרם" (גלילי שחר, גופים ושמות, לעיל הערה 22, עמ' 82). מעשה הקריאה בסיפור, בשארית של לשון שיר השירים המצויה בו, היא מעשה של הרחה: "מאחר שמדובר בשארית בלבד של לשון שיר השירים, בעזובה, בהפרשה, בדבר-מה הנישא ברוח, לפיכך צריך להריחו" (שם, עמ' 87).

30. שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, לעיל הערה 8, עמ' 115-136. כאשר נמסר ליעקב מכתב מהקונסול, הוא מתמלא רגשות פחד, כעס ומרדנות. הוא משוכנע שהקונסול שמע על כך שיום קודם לכן, בבית הקברות הנטוש של המוסלמים ליד הים, הוא חידש את שבועת אמוניו לשושנה, וכתה, הוא משער, האב הזועם מצווה עליו להיפרד מן הבת. אולם לסערת הרגשות אין בסיס במציאות. המכתב איננו אלא התנצלות של הקונסול על כך שלא נפרד מיעקב כראוי לפני צאתו לביקור קצר בירושלים. יעקב ממשיך לחשוש מן הקונסול גם בהמשך, והשערותיו מתבררות שוב כאשר שושנה חולה והקונסול מגלה בפניו את משאלתו שהשניים יינשאו זה לזה.

בקברנים החופרים קבר; וכשם שהקברן בהמלט מתלוצץ בדברי שנינה למשמע השאלה של מי הקבר, כך הקברנים ב"שבועת אמונים" מתלוצצים ורומזים ליעקב שהקבר הוא קברו־שלו. כך הדבר גם בנוגע לפרחים. בהמלט הקבר נכרה לאופליה, אהובתו של המלט ששקעה במי הנהר וטבעה, זרי הפרחים שקטפה ושזרה אחוזים בידה; ואמו של המלט זורה פרחים על הקבר הפתוח. במקביל, גם בהלוויית אמה של שושנה נזכרים זרי הפרחים שעל מיטתה וזרי הפרחים שלפני מיטתה. גם זהות השם, גרטורד, קושרת בין שתי האמהות, בין המלכה גרטורד, אמו של המלט, ובין מרת גרטורד אהרליך. קווי הדמיון הללו מחזקים את נוכחותו של הסיבוך האדיפלי ב"שבועת אמונים", שהרי יחסו של המלט לאמו טעון מתח אדיפלי עז. ובכל זאת נראה לי כי מבעד לדרמה האדיפלית עולה עניין אחר, ועניין זה הוא שעומד במרכז הנובלה. כאשר הקברן מציע ליעקב להיכנס לקבר ולראות אם הוא עשוי לפי מידתו, הוא מזהה בו, ביעקב, את מידתו, שהיא מידת שייכותו לקבר. במובן זה יעקב קרוב לשושנה ולאביה, שגם בהם ניכר שאינם שייכים לגמרי לארץ החיים. במסע ההלוויה של אמה, "שושנה לבושה שחורים וצעיף שחור כיסה את פניה וזרועה נתונה בזרועו של אביה כשהם מהלכים כנטולים מן העולם" (שם). נראה שנסטיגת האב והבת מן העולם נובעת מן הקרבה למוות, מן האבל הקשה, אולם עם הגעתה של שושנה ליפו מתברר כי הינטלותה מן העולם, השואבת לתוכה גם את יעקב, חורגת מן האבל על מות האם, גם משום שהיא נמשכת שנים לא מעטות, גם משום שהיא מייצגת מציאות נפשית קדומה יותר. מות האם לא ייצר עבור שושנה את מצב־הביניים העמום שבין הימצאות בעולם לבין היעדרות ממנו אלא רק שימש לו במה. ואכן, כאשר יעקב ושושנה משוחחים במלון ביפו ונזכרים ממרחק השנים בהלווייתה של גרטורד, יעקב אומר: "מיום הלוויית אמך לא ראיתך. ואף אותו היום לא ראיתך. כנטולה מן העולם היית שושנה. אמרה שושנה, לא כי יעקב, אלא אז הייתי בעיני כאילו העולם נטול ממני, ועכשיו, יעקב, הריני כנטולה מן העולם" (עמ' רסט). שושנה מתקנת את יעקב: בהלוויה היא חשה שעולמה נלקח ממנה עם מות האם, אולם עם השנים היא נוכחת לדעת כי אי־השייכות, הניתוק, כבר אינם קשורים לאותו מוות אלא נעשו למצב של קבע.³¹

מתחילתו, החיבור בין יעקב לשושנה מתקיים מתוך היבדלות גמורה מן העולם. השניים מצויים במעין גן עדן מבודד, ושושנה מקפידה להרחיק ממנו ילדות אחרות. כאשר יעקב ממתין לקונסול ולכתו העתידים להגיע ליפו, הוא מדמיין את המפגש העתידי כחזרתה של האפשרות להסתגר בגן. בעיני רוחו שושנה מצטיירת כמהדורה בוגרת של הילדה שהייתה, "והרי היא נראית טופפת על קצות רגליה ורצה אחר צפוריות שבגן ומשימה אותן בזר של פרחים שקלעה לראשה" (עמ' רכט, ושוב בעמ' רפב). ואמנם, כאשר האב ובתו מגיעים ליפו הם משתכנים

31. פרויד מתאר הן את האבל והן את המלנכוליה כ"הפניית עורף" לעולם שהתרוקן: "האבל הכבד, התגובה לאבדן של אדם אהוב, מכיל דאבון לב זהה לזה המתקיים במלנכוליה כמו גם את אבדן העניין בעולם החיצוני"; הרתיעה מן התביעה להיפרד ממושא האהבה שנפטר מן העולם "יכולה להיות כה עזה עד כדי כך שמתחוללות הפניית עורף למציאות והיאחזות באובייקט באמצעות פסיכוזת־איווי הזייתית" (זיגמונד פרויד, אבל ומלנכוליה, מגרמנית: אדם טננבאום, רסלינג, תל־אביב 2002, עמ' 9).

במלון המצוי "בתוך גן גדול ונאה של אילנות טובים ושיחים ופרחים" (עמ' רל),³² ולרגע נראה כאילו ההיברלות מן העולם אכן יכולה לחזור על עצמה. אבל הילדה מן העבר איננה הנערה הגדולה והיפה המגיעה ליפו, וזמנם של משחקי הילדות עבר. יחד עם זאת, שושנה גם איננה מסוגלת, ואולי איננה רוצה, לחיות מחוץ לגן, בעולם, למצוא את מקומה; כ"ת גלים" היא גולה תמידית, ושום מקום אינו מקומה.³³ היא נעה במזורות בין חיבור לניתוק, בין נוכחות להיעדרות, ואי-היציבות שבזיקתה לחיים ניכרת בכל דבר ועניין. בפגישה הראשונה עם יעקב ביפו היא מישירה אליו מבט "כמי שמביט ואינו רואה אלא לפנים" (שם) ומדברת עמו בלשון נוכח, אך כמה שעות לאחר מכן היא אינה מקשיבה לשיחתו, אין לה שום עניין בחקירותיו המדעיות ו"לא נתנה עליו לב" (עמ' רלא), וכאשר אביה מבקש את אישורה לתכנית המשותפת לארוחת הערב, "ניכר היה שאין לבה יודע על מה ראשה מסכים" (עמ' רלב). בארוחת הערב היא יושבת דמומה, "נפשה כאילו נתכנסה לתוכה או כאילו ברחה מגופה"; ריחות הצמחים והפרחים "שמחיים את הנפש מביאים אותה לידי שינה" (עמ' רמה). היא ישנה ביום וערה בלילה, ואינה מוצאת שום עניין במה שיעקב משתדל להראות לה: "כל חללו של עולם היה יעקב נותן אילו מצא דבר להעסיק בו את שושנה. אבל כלום יש דבר בעולם כדי להעסיק בו בת מלכה מנמנמת זו שמהלכת לצדו ואינה מרגישה בו" (עמ' רמח). לאחר שהיא תובעת מיעקב לחזור ולהישבע לה שבועת אמונים והוא חוזר ונשבע, היא מאבדת כל עניין בחברתו, מושיטה לו את ידה לשלום ומבקשת לחזור למלון לברה. ברי אפוא שעוד לפני שחלתה במחלת השינה הייתה שושנה נטולה מן העולם, לא מתה אבל גם לא חיה, לא מסתלקת מן המציאות אבל גם לא מצויה בה אלא מתנועעת בתנועה לא סדירה בין חיבור לניתוק. בניגוד גמור למזורות הזאת, עד הגעתם של הקונסול ובתו ליפו חי יעקב חיים שפויים, מאוזנים ופעילים, ובכל זאת, בדרך מעוררת תמיהה, הוא אינו נרתע ממזורותיה של שושנה ומניתוקה מן העולם. הוא אינו מנסה לעורר את שושנה ולמשוך אותה אל המציאות, אלא להפך, הוא נענה לה, לבת המלכה המנמנמת. עוצמת ההיענות, וכמוה מקורה הלא מודע, מצביעים על כך שיעקב אינו מציית לתביעה חיצונית לו, לגחמותיה של אשה זרה ולא יציבה שהכיר לפני שנים בילדותו, אלא לקול פנימי בתוכו. ההינטלות מן העולם, שכאילו חזקה ממנו ועצמו, קוראת לו ממעמקי נפשו, ובשל כך הוא חוזר ונשבע אמונים לשושנה הנטולה מן העולם. הדבר מתרחש ליד הים, בבית הקברות הנוטש של המוסלמים. שושנה תובעת ממנו שיחזור על השבועה – והוא נענה:

32. המלון הוא כנראה "הוטל פארק" שהוקם ב־1895 בידי הטמפלרים ב"שכונת הגרמנים" (המושבה האמריקאית שנוסדה ב־1866 ובוניה עזבו אותה כעבור כשנתיים). תיאורו של הגן חוזר ומעלה את החיבור בין שושנה לפרחים. הפרחים מופיעים גם בהמשך, בור שהנערות מבקשות להביא ליעקב כדי שימסור אותו לשושנה (עמ' רמ) ובפרחים שהוא מביא לה בסופו של דבר מן הגן (עמ' רסה). כאשר היא חולה במחלת השינה אביה מצטער שאינה נהנית מכך שבמלון "פרחי הגן פרחו ועצי הלימון נתנו ריח וזיפי הדקלים שבתוך הגן מתחו עצמם כלפי שמי התכלת, ושמי התכלת לבלבו נוכח כל אילן וכל שיח" (עמ' רפ), וכאשר מחלתה מרחיקה אותה מחייו של יעקב, חדרו כבר אינו מלא פרחים והאצות תופסות את מקומם.

33. הכינוי "בת גלים" לקוח מנבואת ישעיהו, "צֶהְלֵי קוֹלְךָ בַּת גְּלִים הַקְּשִׁיבִי לִישָׁה עֲנִיָּה עֲנִיתוֹת" (ישעיהו י, ל), והמדרש באיכה רבה מפרש: "בת גלים בת גולים" (איכה רבה ב, פתיחתא. א).

שהה וגנח, גנח ושהה ואמר, נשבעים אנו באש ובמים, בשערות ראשנו וכרם לבנו, שנישא זה לזה ונהיה איש ואשה, ואין שום כח שבעולם יכול לבטל את שבועתנו, נצח סלה ועד. נייענה שושנה ראשה ושתקה. אחר שעה קלה אמרה, נלך. כיון שהלכו עמדה ואמרה, ומה דעתך יעקב, כלום הפקענו עצמנו מאותה שבועה? הקיש לבו ולא היה יכול לענות אותה דבר. אמרה לו, יעקב עומד אתה בשבועתך? הביט בה ולא אמר כלום. אמרה שושנה, מוכן אתה לקיים שבועתך? הגביה יעקב את קולו וקרא, מוכן אני, מוכן אני, מוכן אני. אמרה שושנה, טוב. נחזור למלון. (עמ' רמט)

מדוע נענה יעקב לשושנה? על פי ברוך קורצווייל, יעקב עושה כן משום שהילדות היא המציאות הנפשית האמתית שלו: "עלייתו של רכניץ לארץ-ישראל, פנייתו לחיקור צמחי ים – בריחה הן. מציאותו של איש זה היא מציאות מדומה. [...] לאיש זה היתה רק מציאות אחת – עולם הילדות".³⁴ על פי שקד, יעקב נמשך לשושנה בתשוקה אדיפלית אסורה, ובשל האיסור התשוקה נטענת ברחפי מוות ונעשית נקרופילית. כשם שיעקב נמשך אל האם המאמצת החולנית, כך הוא נמשך אל הבת החולה.³⁵ על פי שלמה בידרמן, היענותו של יעקב לזיכרון הילדות משמעה מעבר אפיסטמי "מאופן הכרה אחד אל משנהו, אל השתלטותו המשתקת של הזיכרון על תמונת העולם העולה מן הניסיון".³⁶ השבועה שהוא חוזר ונשבע לשושנה היא השתלטות של "הילדות כמצב הכרתי קמאי", מעין "חור הכרתי שחור השואב אליו את עולמו של רכניץ הבוגר ומותיר את נפשו כריק חלול".³⁷ למרות ההבדלים הגדולים בין שלוש הפרשנויות, קיומו של יעקב כבוגר בוגר, חוקר מצליח ופעיל, נתפס בשלושתן כמנוגד לשבועת האמונים מן הילדות, והחזרה על השבועה נתפסת כגרסיה. בעיני, ניגוד זה הוא ניגוד מדומה. החזרה של יעקב על השבועה איננה נסיגה שלילית אל העבר כי אם אקט של הכרה ביסוד מהותי ופנימי של ייעודו. ההתקדשות לקולו הקורא של הים וההתקדשות הכאילו מאגית לשושנה – באש ובמים, בשער וכרם, בגן הארמון בילדות ובכית הקברות ליד הים בבגרות – אינן אלא התקדשות אחת. זהות זו היא הדבר הכמוס העולה בזעזוע לתודעתו של יעקב כאשר הקונסול שואל אותו על בחירתו בחקר אצות הים. שהרי מיד לאחר ההיזכרות בטעם הנשכח להתקדשותו לים ולאצותיו – דהיינו ההיזכרות בדמותה של שושנה הילדה העולה מן הבֶּרֶכָה, שיערה שותת מים והיא מכוסה אצות כבת גלים – יעקב נזכר גם בשבועה שנשבעו זה לזה. נוכחותה של שושנה ביפו מזכירה לו את המניע המודחק לדבקותו בים, ומחלתה חוזרת ומצביעה עליו; לא במקרה, הגורם המעורר בפתאומיות את ההיזכרות הוא הדיבור על המחלה, מחלת צמחי המים.

34. ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 119.
35. לדברי שקד, "דיקתו אל האם יוצרת קיבעון המרחיק את הגיבור מן החיים, שבהם יש זרימה ליבידינלית, ומקרכת אותו אל המוות, שבו הכל מקובע, חנוט ומאובן" (שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, לעיל הערה 8, עמ' 123).
36. בידרמן, "הילדות והחור השחור", לעיל הערה 24, עמ' 196.
37. שם, עמ' 198.

המחקר המדעי, הגילויים, הפרסומים, מחייבים חיבור לעולם; אבל ההתקדשות האמתית למחקר, לכתובה, לשירה (לים), לעיר החרבה ב"עד עולם", להמנונים ב"עידו ועינים", מחייבת הינטלות מן העולם, שינה, סהרוריות, מחלה. לכן הרבסט מבקש לנשק את ידו של הפרופסור שהדביק עצמו במחלה שחקר והיה מוכן – רצה – להטיל חייו מנגד. לכן עמזה מוותר על פרסום מחקריו כספר ונסוג מן החיים אל ביתם של החולים בצרעת, החשובים כמתים. לכן גינת שורף את כתביו, אוסר לפרסם את ספריו ומטיל עצמו מן הגג ביחד עם גמולה החולה במחלת הסהרוריות, לאחר ששמע את שירת גרופית הציפור, השרה רק פעם אחת בחייה ומתה. חוטים נוספים מקשרים בין "שבועת אמונים" ל"עידו ועינים". ראשית, עגנון שותל את רכניץ ואצותיו בתוך הטקסט של "עידו ועינים".³⁸ שנית, לא רק הסהרוריות והקושי להבריל בין מציאות ל"דמיוני דמיונות" חוזרים בשני הסיפורים³⁹ אלא גם ההינטלות מן העולם: ב"עידו ועינים", הבית שהסיפור מתחולל בו, שעל גגו מושרת ונכתבת שירת עינים בלילות שבהם הלכנה במילואה, "מנוטל מן היישוב", והוא עומד בתוך גן "ומאיר מאור הלכנה".⁴⁰ גם הגיא שהבית מצוי בו מנוטל מן העולם, ובה בעת הוא מכיל אותו בתוכו, בדומה ליחסי הייצוג שהשירה מקיימת עם העולם: "השקט המפליא שבגיאיות שבירושלים עם הערב שמש כל הברכות שרויות עמו. דומה כאילו נטולים הם הגיאיות מן היישוב, ודומה שכל העולם נתון בתוכם".⁴¹ שלישית, ב"עידו ועינים" השירה הולכת אל המקור הקדום שמלפני ההיסטוריה והחוקרים רואים בהמנונים העינמיים "את החוליא הנעלמת שבשלשלת הדורות, שמקשרת את ראשית ההיסטוריה בדורות שקדמו לה",⁴² וב"שבועת אמונים" יעקב מתקרב במחקרו אל מקור החיים הקדום ביותר, "והוא מפרש בים ואומר נפליג למקום שאבות אבותיו של אדם

38. הסגולות שגמזו מקבל כדי לשלוט בסהרוריותה של גמולה אשתו נדמות לו כאצותיו של רכניץ: "צרוור עלים יבשים משונים מכל עלים שראיתי מימי ועליהם צורות אותיות משונות של כתב משונה שאיני מכיר, וגוון האותיות, כלומר צבע הדיו שבו נכתבו האותיות, אינו ממיני הצבעים שאנו מכירים. בראייה ראשונה נדמה לי שכלל הסופר זהב ותכלת וארגמן עם כל ראשי צבעי הקשת ובהם כתב את האותיות. בעוד שאני עומד ומביט נשתנו הצבעים לעיני והפכו עצמם לצבעי האצות ששולים מעמקו של ים, כאותם שהיה הדוקטור רכניץ שולה מימה של יפו" (עגנון, עד הנה, לעיל הערה 7, עמ' שז).

39. הלכנה המתוקה והאיומה שב"שבועת אמונים" וסהרוריותה של שושנה בעת המירוץ מתגלגלות לסהרוריותה של גמולה, שהסגולות אמורות לשלוט בה. ב"שבועת אמונים" רכניץ "ראה שכל שראה תחילה אינו אלא דמיוני דמיונות" (עמ' רצז), וב"עידו ועינים" המציאות הופכת עבור גמזו ל"דמיוני דמיונות" (עגנון, עד הנה, שם, עמ' שפה) והוא מעיד כי "זמה שהיה בעיני תחילה בבחינת דמיון התחיל מתברר והולך כאמת לאמתה" (שם, עמ' שז). בנוסף על כך, ב"שבועת אמונים" עגנון משתמש לראשונה בחתימת האות גימ"ל בראשי שמות הדמויות – גרטרוד וגוטהולד אהרליך. ב"עידו ועינים" החתימה מורחבת לעי"ן ולגימ"ל, אותיות שמו של עגנון, והיא מופיעה גם בשמות גרטה וגרהרד גרייפנבך, גינת, גמזו, גמולה, גבריה בן גאואל ואחרים. ב"עד עולם" מגיעה חתימה האותיות לשיאה, והחזרה הצפופה על האותיות גימ"ל ועי"ן בשמות, בתארים ובפעלים יוצרת רושם של שפה מוכרת אך בה בעת אקזוטית ועתיקה.

40. עגנון, עד הנה, שם, עמ' שסח.

41. שם, עמ' שנב.

42. שם, עמ' שמד.

הראשון היו דרים שם" (עמ' ריח). ההליכה אל המקור שמעבר לזמן, מעבר לחיים, מחייבת את ההולכים לרופף את אחיזתם החזקה בזמן, בחיים.

חידוש שבועת הנאמנות מושך את יעקב אל תוך עולמה של שושנה. בתחילת הנובלה מצוין שיעקב עָר יותר מכל תושבי יפו, אולם בלילה שלאחר השבועה הוא ישן "כיתר תקועה" (עמ' רמט) ובבוקר הוא מאחר לקום לעבודתו. הסיבה לכך ניתנת במפורש: "אותו הטיוול של אחר הצהריים עם שושנה על שפת הים הביא עליו שינה טובה זו" (עמ' רג). נראה שיעקב נדבק לא רק בכלבול השינה אלא גם בחוסר היציבות של שושנה במגע עם המציאות. בשיעור הראשון רוחו טובה והוא "מדבר וקורא מתוך התלהבות כבושה שהלהיבה את כל הכתה" (שם), אבל בשיעור שלאחריו "כבדו עיניו וברכיו התחילו מרתתות" (עמ' רנג), הוא נתקף שיתוק ואינו מסוגל ללמד.

מה קרה בין השיעור הראשון לשני, שמרוקן כל כך את כוחות החיים של יעקב? בזמן הפנוי שבין השיעורים נכנס יעקב לחדר הספרים "ונסתכל בפוחלצים שקנו מידי ארוץ. בכל מקום שאתה מוצא שם פוחלציו של ארוץ שם אתה מוצא חיבתו לבעלי חיים, שנותן להם חיים אפילו לאחר מיתתם. כמה נאה סנונית זו. יושבת לה כאילו מנמנמת" (עמ' רנג). בתמול שלשום מסופר ש"אומנות משונה זו" של ארוץ היא "לפטם עורות של חיות ועופות שרצים ורמשים", והוא יושב לכדו בעין רוגל "כאדם הראשון בגן עדן, בלא אשה בלא בנים בלא דאגות בלא צרות, בין כל מיני בהמות חיות ועופות שרצים ורמשים נחשים ועקרבים. והוא דר עמהם בשלום, ואפילו נוטל את נפשם אין תובעים דמם ממנו, הואיל וזוכים ליכנס על ידו למוזיאומים הגדולים שבאירופא".⁴³ הפחלוצ' הוא בעת ובעונה אחת גם מלאכת החוקר, המבקש להנציח "בהמות חיות ועופות שרצים ורמשים, שנזכרים בכתבי הקודש ובשני השסי"ן, שדרים בארץ ישראל",⁴⁴ וגם מלאכת האמן, המייצג את מה שחי באובייקטים דוממים. הפחלוצ', הדימוי הביזארי כל כך של האמנות, מציב אותה ואת האמן היוצר אותה בגבול המערער שבין החיים למוות, בין האנושי לחייתי. במעשה הפחלוצ' של ארוץ אין מדובר בציד, בלכידה אלימה, כי אם בפיתוי ובתשוקה. לדבריו, הצבועים הם שבאים אליו ומבקשים ממנו שיפחלץ אותם, משום ש"כל זמן שבשרך קיים הרי אתה בחזקת מיתה, שהכל מבקשים לאכול את בשרך ולגרם את עצמותיך, ואם אתה ניצול מן האויבים ואתה מת בידי שמים סופך עפר ורימה ותולעה, מה שאין כן אם זרקת את בשרך והשלכת את עצמותיך ונתת קש במקום בשר ועצמות הרי אתה חי לעד וקיים לנצח, ולא עוד אלא שמכניסים אותך לבית שכיות החמדה והכל מתאווים ומתחמדים לראותך".⁴⁵ החי ניצול ממוות ומכיליון רק בהקדשת עצמו לאמנות, אבל התקדשות זו מחייבת אותו לוותר על החיים, להיעשות פוחלץ – ריק מבפנים, חלול. אין תימה אפוא שכאשר יעקב

43. עגנון, כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך חמישי: תמול שלשום, שוקן, ירושלים ותל-אביב 1962, עמ' 234.

44. שם, שם.

45. שם, עמ' 573. הסיפור על ארוץ מסופר על ידי לילית הזקנה לכלב בלק בפגישתם הלילית בבית הריחיים הנטוש, כאשר היא מפרשת לו את משאלתו לחזור למאה שערים, אף על פי ששם ייקרא הכתב שעל עורו והוא יומת.

מתבונן בפוחלצים הוא מזהה את הסנונית הנאה, המתה, הנרמית בעיניו כמנמנת, עם שושנה, וזיהוי זה שואב ממנו־עצמו את כל כוחותיו, עד שאיננו מסוגל ללמד.⁴⁶

בפגישתם הבאה, יעקב ושושנה יושבים לראשונה יחדיו בגן המלון, "בין אילנות ושיחים ופרחים", והתייחדות זו מהדהדת עבור יעקב את ימי הילדות בגן: "נאה היתה ישיבה זו מכל הישיבות שישב יעקב עם שושנה מיום שבאה ליפו. היה בה בישיבה זו מעין חדש ומעין ישן. חדש, שהרי מיום שבאה ליפו לא ישבה עם יעקב בגן, וישן, שהרי למודים היו בקטנותם לישיב כאחד בגן של אביה" (עמ' רסח). השיחה נסבה על ההינטלות מן העולם ועל ארזף המפחלץ. יעקב מתבונן בידיה הפשוטות של שושנה המזכירות לו כאמור את ידי אמה, אותן השתוקק לנשק בנערותו, אולם הזרימה האסוציאטיבית אינה נעצרת בזיהוי האם כמושא התשוקה; בזיהוי עוקב ומפתיע, פשיטת הידיים של שושנה מזכירה ליעקב את פשיטת ידיו של ארזף, "בשעה שהשטיח עור של חיה על גבי טבלא" (שם). יעקב מספר לשושנה על ארזף, והיא מגיבה בקנאה בגורלם של הפוחלצים: "יש שבהמות חיות ועופות זוכים למה שאין כל אדם זוכה, חוץ מן החנוטים שבמצרים" (עמ' רסט). שושנה מפרשת: "כצל ימינו על הארץ, וכימי שנותינו ימות ענותנו. מה יפה גורל החנוטים. שרויים בארץ ופטורים מכל עמל ויגיעה. מי יתנני כאחד מהם" (שם). יעקב קושר את משאלתה להיעשות חיה־מתה, שריד דומם, למשאלת ההינטלות שלה מן העולם; עיצבונה מדבק אותו, והוא מהרהר בהתנגדות ובתרעומת, "ונערה זו רוצה שאשאנה" (עמ' רע). אולם כוחה המושך של שושנה הופך מיד את הרתיעה למשיכה: "תוך כדי הרהוריו הרגיש בעצמו שבלא עמה כל העולם מנוטל ממנו" (שם). במעגל פרדוקסלי, יעקב, הנרתע ממשאלת ההינטלות של שושנה מן העולם, מרגיש שאובדנה יעשה את העולם למנוטל ממנו, כפי שאובדן האם עשה בעבר את עולמה של שושנה למנוטל ממנה. אין ספק שכוח מושך זה של שושנה הוא תשוקת ההינטלות עצמה, והיא מפרשת אותה ליעקב: "אמרה שושנה ליעקב, פעם אחת חלמתי שאני מתה, ולא הייתי לא עצבה ולא שמחה, ואולם מנוחה כזו שהרגשתי בכל איברי, לא תמצא בארץ החיים. ודבר זה היה יפה, לא ביקשתי דבר ולא שאלתי דבר, כמדומה הייתי שנעלמת אני בתוך מרחקים כחולים שאין להם סוף. בבוקר פתחתי ספר ומצאתי כתוב שם שאין אדם חולם על עצמו שהוא מת. אם כן אפשר שדבר זה לא היה חלום אלא בהקיץ ממש. אם כן היאך אני חיה אחר מיתתי?" (עמ' רעא).⁴⁷ שושנה מבקשת מיעקב

46. ברגעים שלפני תחילת השיעור השני יעקב מבקש להיזכר בדבר־מה ואינו יכול. ואולם, מיד לאחר השיעור הוא נזכר שהלך לסעוד עם שושנה בחדרה שבמלון והתנמנם ונרדם (עמ' רנה). זמנו ועצם קיומו של האירוע אינם ברורים; המציאות והחלום, וינה ויפו, אהבת אשה ואהבת גברים – כל אלה מתערבכים בזיכרון ללא הפרד. באמצעות זיכרון זה, שמציאותיותו אינה ברורה, השיתוק שאחז ביעקב במהלך השיעור השני מתפרש כתוצאה מהישאבותו לעולמה של שושנה, לקיום המערער את ההבדל בין ערות לשינה וחלום.

47. בסיפור "פנים אחרות" (שנוסחו הראשון התפרסם ב־1933 בעיתון דבר) נזכר מיכאל בנפילה שנפל בילדותו, הנקשרת לדחף המוות: "מעשה התלולית מהו? לא זו שעמדתי עליה עכשיו, אלא אותה שנפלת הימנה. מעשה, פעם אחת יצאתי עם חברי לטייל. עליתי בראש התלולית ונמצאתי פתאום מושלך בכור. עצם נפילתו אינו זוכר. אלא זכור הוא שראה את עצמו מוטל בכור, ודבר מה מתוק מחלחל בפיו ושפתיו פצועות ולשונו נפוחה וכל גופו רצוף. אבל איבריו נינוחו, כאדם

שינשק את עיניה מלאות הרמעות, וגם עיניו־שלו מתמלאות דמעות; "עוד הדמעות בעיניו נתן פיו על עיניה הלחות" (עמ' רעב).

יעקב מנשק את עיניה הרומעות של שושנה לאחר שהדברים נאמרים, ומה שנשכח נשלה ממעמקי הים ונשטח לעין המתבוננים. גם אם יעקב אינו מנסח במפורש את מה שהתגלה, ברי כי שושנה היא צמחי הים, היא הים, היא ההתקדשות לכתובה על הים ועל מה שצומח בו; היא הילדות והיא המודחק הנמצא במעמקים הלחים, והיא גם המחלה, משאלת ההינטלות מן העולם, השאיפה להיעשות קליפה אנאורגנית של האשה החיה שהייתה פעם.⁴⁸ שושנה, במושגיו של שנרור פרנצי, היא תשוקת הנסיגה של כל החי ל-Thalassa, לים הקדמוני המזין שממנו הגיחו החיים ובתוכו התקיימו לפני היותם חיים.⁴⁹ ואולם, אף על פי שדמותה של שושנה מהדהדת יסוד פנימי ועמוק בזיקתו של יעקב לים ולמחקר, השניים אינם מצויים באותה עמדה. שושנה מבקשת להיות לחנוט, לפוחלץ; לא במקרה יעקב מזהה אותה עם הסנונית המפוחלצת שבחדר הספרים. אבל הוא עצמו אינו מבקש ולו גם לרגע אחד לחיות את חייו בארץ כחנוט, כמי שפטור מכל עמל ויגיעה: רכניץ הוא המפחלץ, לא הפוחלץ. ברומה למעשה הפחלוץ של ארזף, רכניץ שולה מן הים את האצות הצומחות בו בשלל צבעיהן, שוטף מהן את המלח, שוטח אותן בצלחת ולבסוף פושטן להתייבש על נייר עבה, "וריר שבהן עושה אותן נוחות להידיבק" (עמ' ריט). האצות המיובשות, כמו החיות המפוחלצות, קונות לעצמן חיי נצח בגלגולן המיובש, נעשות לחלק מתיעוד מדעי של החי והצומח בארץ־ישראל ובחופיה. אולם במוכן אחר רכניץ מנוגד לא רק לשושנה אלא גם לארזף. אמנם הוא חוקר המקדיש עצמו לחוכמה, אבל בניגוד לשושנה ולארזף גם יחד, הוא אינו מעוצב כדימוי קיצוני וביזארי אלא כאדם בעולם. ככזה,

שזרק משאוי מעליו ונמתחו איבריו. פעמים הרבה אחר כך אירעו שנפל, ואילו מנוחה שכזו לא מצא בשום נפילה. נראה הדבר שאין אדם טועם טעם שכזה אלא פעם אחת בחייו" (כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך שלישי: על כפות המנועול, שוקן, ירושלים ותל־אביב 1962, עמ' תסז-תסח; ההדגשות שלי). בתיאור הדימוי החלומי של ההיעלמות "בתוך מרחקים כחולים שאין להם סוף" (עמ' רעא) מהדהד הדימוי העולה ברוחו של יעקב למראה אמה החולה של שושנה, המופיעה בתמונה בלשכתו של הקונסול כאילו רגליה רשות בערפל של תכלת (עמ' רכב). הכחללות נקשרת גם לאצות ה"כחולניות", "שגידלו" ביותר את שמו של רכניץ במחקר (עמ' רעד).

48. בדיונו על דחף המוות טוען פרויד כי השאיפה לחזור אל האנאורגני היא העיקרון הכללי ביותר של הקיום: "אם מותר לנו להניח כהתנסות ללא יוצא מן הכלל, שכל חי סופו למות מסיבות פנימיות, לחזור אל האנאורגאני, הרי נוכל לומר רק זאת: מטרת כל החיים היא המוות, ובראייה־לאחור: הדומם קדם לחי" (זיגמונד פרויד, "מעבר לעקרון העונג", מגרמנית: חיים איזק, כתבי זיגמונד פרויד, כרך ד, דביר, תל־אביב 1968, עמ' 118; ההדגשות במקור).

49. כזכור, יעקב מבקש להפליג בדוגית "למקום שאבות אבותיו של אדם הראשון היו דרים שם" (עמ' ריח). פרנצי מתאר את התשוקה לחזור ולהיבלע ברחם האם כנגזרת מן הזיכרון הביולוגי הקדום של חיים ימיים: "This motive may well be the striving to restore the lost mode of life in a moist milieu which at the same time provides a supply of nourishment; in other words, to bring about the reestablishment of the aquatic mode of life in the form of an existence within the moist and nourishing interior of the mother's body" (Sandor Ferenczi, *Thalassa: A Theory of Genitality* [1924], trans. Henry Alden Bunker, *The Psychoanalytic Quarterly*, Albany, New York 1938, p. 54)

פועלים עליו כוחות מנוגדים, וזיקתו ליצירתו מלאה סתירות. לכן, נוכחותה של שושנה ביפו לא רק מושכת אלא גם מערערת אותו; וחרף פלישת החידלון לחייו, הוא, בניגוד אליה, אינו נהנה ממנו ואינו מתמכר לו. אמנם זמן-מה לאחר שיחתם על החנוטים יעקב מבלה את יומו בחידלון גמור ממעש, "מוטל [...] על דרגשו, ער ולא ער, נים ולא נים", מפקיר "עצמו לאותה בטלה שאין תועלת ממנה" (עמ' רעב),⁵⁰ אבל מצב זה מעורר בו חוסר מנוחה. ודווקא באותו יום, כמשקל-נגד לצד המיסטי, הלא מודע והנטול מן החיים שבזיקה לאצות הים ולשושנה, הוא מתבשר במפתיע שזכה בקתדרה של פרופסור באוניברסיטה בניו יורק.

המינוי הוא פריו של הצד המציאותי, התבוני, של המחקר: "בכח נעוריו ובכח השכלתו ובעינו הבוחנת שקד וחקר וכינס פרטים וכללים שעשאם לשיטה שלימה. ככחו להביט ולראות כחו לכתוב את שראה. הערותיו על טיב האצות הצירניות, ביותר על הכחולניות, גידלו את שמו" (עמ' רעג-רעד).⁵¹ הבשורה הטובה מכה גלים; בניגוד למגעיו של יעקב עם שושנה והקונסול, המנותקים מכל קשר עם הקהילה, החגיגה לרגל הכבוד המקצועי שנפל בחלקו מתרחשת "בעולם", בציבוריות של היישוב הציוני ביפו, ויעקב "נפעם ונרגש מאחליותיהם ומחיבתם של בריות" (עמ' רעד). ועם זאת, דומה שלא קשה לו לנטוש את הקהילה הקטנה שסביבו ואת ארץ-ישראל בכלל; נראה שגם עבורו שום מקום איננו מקומו. שושנה ויעקב מתרחקים לכיוונים מנוגדים זה לזה. על שושנה נופלת פורענות וגם היא, כאמה בעבר, חולה מאוד. מחלתה, כאמור, היא מחלת השינה, "וכשהיא מדברת היא סורחת את השפה וקולה כקול ישיני שינה וכל שוקה אינה אלא שינה. מנמנמת היא בכל עת ובכל שעה, מתוך שיחה ומתוך הליכה ובשעת סעודתה. יש שהיא ישנה ימים רצופים" (עמ' רעח), וכל "הווייתה חבויה בעמקי השינה" (עמ' רפא).⁵² כמו בעבר, יעקב והקונסול נפגשים בשניים, והיעדרה של האשה הקיימת-לא-קיימת נוכח ביניהם; אלא שגם הקונסול, אף על פי שלא חלה במחלת בתו, כאילו נדבק בישונותיה, ובסופו של דבר יעקב מתרחק גם ממנו.

50. מצב דומה מופיע בסיפור המוקדם "גבעת החול", כאשר חמדת, אמן צעיר האחוז שיתוק כתיבה, בן דמותו כביכול של עגנון בנעוריו ביפו, "שוכב כל יום ויום על מטתו עד שהיו השמים מתקשרים בענני ערב" (עגנון, על כפות המנעול, לעיל הערה 47, עמ' שנב). כאשר יעל חיות באה לבקר הוא עדיין "שוכב על הדרגש וכולו היה משוטט בים של עצבות"; "שעות שעות היה חמדת שוכב על הדרגש" (שם, עמ' שעה-שעו).

51. האצות הצורניות, ששמן היווני הוא *Diatomaceae*, שמשמעו "בנוי משניים", נראות בדרך כלל כמורכבות משני חלקים נפרדים לא סימטריים. האצות הכחוליות, *Cyanobacteria*, הן "קבוצה עתיקה מאוד בהיסטוריה הביולוגית של כדור הארץ. מאובנים של כחוליות ידועים מתקופת פְּרֶקמבריום וגילים עולה על 3×10^9 [...] ומקובלת הסברה שפעילותם בעידנים הקדומים יסדה את האטמוספירה המחומצנת של זמננו" (עזריה אלון [עורך], החי והצומח של ארץ-ישראל, כרך 9, משרד הבטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב 1991, עמ' 89). הדבר עולה בקנה אחד עם דבריו של יעקב על הפלגותיו למקום אבות-אבותיו של אדם הראשון (עמ' ריח).

52. למרות השערות של הרופא ששושנה נדבקה במחלת השינה באפריקה באמצעות עקיצת חרק, הסימפטומים המתוארים בסיפור אינם עולים בקנה אחד עם שלבים מוקדמים של טריפנוזומיאזיס אפריקאי.

עם הגעתה של שושנה ליפו זנח יעקב לגמרי את המחקר והעביר את כל תשוקתו אליה. כעת, עם מחלתה ועם העידוד מקבלת המשרה בניו יורק, הוא שב ומתמסר למחקר צמחי המים, "עושה את עבודתו ליד המיקרוסקופ ושמח" (עמ' רפב-רפג). לכאורה, החזרה לעבודה נראית כמהלך של הבראה, התרחקות ממגע משתק עם מעמקים לא־רציונליים הנסוגים מן החיים ובחירה גברית נורמטיבית בסובלימציה הבטוחה של השתקעות בעבודה מדעית ובקריירה אקדמית. ואולם, מראית עין זו מתעתעת. יעקב מתיק את הטוטאליות של זיקתו לשושנה, שהרחיקה אותו מן המציאות, לטוטאליות של זיקתו לאצות, המרחיקה אותו אף היא מכל מה שאיננו מחקר, שאיננו בקשת חוכמה. יעקב דוחה מעליו לגמרי את ענייני המשרה וענייני הנסיעה ומשתקע כל־כולו בתשוקתו: "מתוך ההשתוקקות הגדולה הסיח מדעתו שאר כל מיני השתוקויות" (עמ' רפז). התשוקה היא אותה תשוקה, אבל הזיווג מוצלח יותר. בניגוד להשתקעות מלאת היגון בשושנה, ההשתקעות במחקר מביאה עמה הקלה ושמחה, "ומכח אותה מדה לשמוח שמחה שלימה על דבר קטן שבקטנים אף נפשו גדלה והולכת גדלה ושלימה" (עמ' רפג). אם קודם לכן נשק יעקב בעיניים דומעות ובצער את עיניה הדומעות של שושנה, כעת, מששב לאצות השופעות "מי מלח כדמעות", שני הצדדים שמחים: "כיון שרכניץ חזר אצלן ומחה את דמעותיהן חזרו והביטו עליו בעינים של חיבה עד ששכח מפניהן כל דבר וענין" (שם); ודמעות־שלו, היורדת לפעמים מרוב שמחת המחקר והתפעלות הנפש, מחיה את האצות, המתרככות וחוזרות ונעשות "צמחים חיים" (עמ' רפו).⁵³ בנקודה דרמטית זו של תנועת התשוקה, הטקסט מאותת כי חקר צמחי הים משיק לשירה. מסופר שכנות יפו יוצאות לטייל על שפת הים לאור הלכנה, "אבל את רכניץ לא תמצאו שם. רכניץ מסתפק במה שיש לו בתוך ביתו ועל שולחנו. שמח וטוב לב יושב לו רכניץ על יד אגנים של זכוכית מלאים מי מלח ולפניו פנקס גדול שרפיו מלאים. תענוג לנפש ושעשועים לעינים להסתכל בפנקס זה" (עמ' רפו). דברים דומים כתב עגנון ב"גבעת החול" על חמדת, ששיתוק הכתיבה שאחז בו נפרץ והוא כותב את יצירתו הספרותית: "ימים מבורכים וטובים באו לעולם וחמדת יודע את טיבם. לא תמצאם ברחובות יפו ועל שפת הים לא תפגוש אותם. באוהל ביתו הוא יושב לפני שולחנו הטוב. במה חוגג חמדת את חג הימים? בקרבן שירתו".⁵⁴

הסיפור מסתיים בתחרות ריצה ביזארית על חוף הים, בלילה, אל בית הקברות המוסלמי, בהתרחשות שהיא ספק מיסטית ספק המחשה דרמטית של הלא מודע. שאלת עתיד מחקרו הוכרעה עבור יעקב, אבל שאלת הזיווג לא הוכרעה. שש חברותיו מבקשות להינשא לו, והוריהן מאשרים את הבחירה, אבל יעקב אינו מצליח להחליט מי מהן נראית לו יותר. המנייה החוזרת של יתרונותיהן וחסרונותיהן אך מדגישה שלבו אינו נתון אף לא לאחת מהן. הוא נענה לשושנה, שדרשה ממנו לאשר את שבועת האמונים ולהינשא לה; וגם כאן האב אישר את הבחירה. אלא ששושנה חולה, ונראה שתכנית הנישואין בטלה. כליל המירוץ יעקב חווה

53. כזכור, יעקב מהרהר בכך שארוץ נותן לפוחלציו "חיים אפילו לאחר מיתתם" (עמ' רנג), ובתמול שלשום, ארוץ מייחס לפוחלצים המצויים עמו רגשות של יצור חי, וראו עגנון, תמול שלשום, לעיל הערה 43, עמ' 234.

54. עגנון, על כפות המנועול, לעיל הערה 47, עמ' שפז-שפח.

חווייה נדירה, "שאינ אדם טועם אלא פעם פעמיים בחיים", של הקדשת עצמו לחוכמה תוך שחרור מתביעות המציאות: "מימיו לא היה רכניץ בן חורין כבאותם ימים שהרחיק עצמו מרחל ומלאה מאסנת ומרעיה וכו' מפני שושנה אהרליך ונתיאש משושנה אהרליך מפני מחלתה ועמד להכין את נסיעתו והסיח דעתו מנסיעתו מפני עבודתו ועשה עבודתו תכלית ועיקר" (עמ' רפז). אלא שהמציאות החיצונית – הנערות – דופקת על דלת חדרו; קודם תמדה ואחר כך רחל ולא. רחל קולעת מן האצות שנשתיירו על השולחן "כמין עטרה של פרחים" (עמ' רצ), ואסנת ורעיה מגיעות אף הן ומחליטות לאסוף את מירה וללכת לשפת הים. אותה אחרות מיסטית שלפני הבריאה, שנגלתה ליעקב כאשר קרא בשירתו של הומוס ושמע את קולו של הים, חוזרת ונגלית באותו ערב בחופו של הים:

ים ורקיע שמים וארץ וכן כל החלל שבינתיים היו לגוף אחד שאינו גוף אלא מן שלוח צחורית עטופה תכלת או תכלת צחורה צלולה כאויר. ובשמים ממעל ועל הים מתחת רצה הלבנה כסהרורית. ואף החול היה כמוכה ירח, ודומה שאף הוא מהלך והולך. כחול זה וכאויר כולו עמדו הנערות ועמהן רכניץ, כולם כאחד כמוכי חלום. אם הביטו למעלה ראו את הלבנה רצה, ואם הביטו על הים ראוה מרחפת על פני המים. שמים וארץ, ארץ וים נעשו כמין חטיבה אחת, גלולה בתוך חטיבה אחרת סמויה מן העין. (עמ' רצב-רצג)

רחל תוהה היאך יעקב מתכוון לנסוע לדרך כה רחוקה ללא אשה, והיא מציעה שיקיימו מירוץ כמנהג היוונים; אותם יוונים שאת אליהם יעקב מזכיר שוב ושוב. בהיפוך מגרדי שואלת לאה את יעקב אם הוא מסכים שירוצו, וזו שתגיע ראשונה תזכה להכתיר עצמה בזר האצות שיעקב ליקט כמו ידיו מן הים, והוא "נענה [...] ואמר, מסכים אני. עם שאמר כך החווירו פניו והתחיל לבו גועש" (עמ' רצה).⁵⁵ לאה חוזרת ושואלת ויעקב שותק, והיא מבקשת מענה והוא עונה, "מסכים אני, ולבו גועש והולך" (שם). השאלות, התשובות והתביעה למענה אנלוגיות לאלו שהושמעו בסצנת אישור השבועה לשובנה בחוף הים, ומחליפות אותה; בהסכמתו למירוץ יעקב מפר את שבועתו לשובנה ומבטיח את אמוניו למנצחת בתחרות. הבנות רצות ממלון שמירמית לבית הקברות הישן של המוסלמים. יעקב מביט בהן, ו"לקול הגלים ולמראה הים שנמתח בלא סוף" (עמ' רצז) – כפי שנמתח בחיזיון קולו הקורא של הים שנים לפני כן – הוא עוצם את עיניו ורואה את אמו כשהיה בקטנותו, והדמות "עשתה את עצמה גם אמו שלו וגם אמה של שושנה" (עמ' רצז). הוא תוהה שמא שושנה היא זו אבל יודע שאין אלה אלא "דמוני דמיונות" ושהדבר אינו אפשרי, שהרי שושנה מוטלת חולה על משכבה. יעקב פוקח את עיניו ותוהה מי עתידה לנצח במירוץ, ושב ועוצמן ומפקיד את ההכרעה ביד הזמן, כפי שקודם לכן הפקיד ביד הזמן גם את סידורי הנסיעה, גם את השאלה מה יעשה בשובנה החולה. כאשר הוא

55. הפסיביות מאפיינת את יעקב בכל אירועי ההכרעה על ברית הנישואין בספור, החל משבועת האמונים שיוזמת שושנה בילדותם ועד למירוץ על חוף ימה של יפו, אולי משום שיווגו האמתי הוא עם הים ואצותיו. שקד רואה בהיפוך המגרדי המאפיין את המירוץ, ובכלל ביחסיו של יעקב עם הנערות, עיוות ביחסים בין גברים לנשים ומהלך כנגד הטבע; וראו שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, לעיל הערה 8, עמ' 129-130.

שב ופוקח את עיניו "שמים וארץ, ארץ וים נבללים וגלי הים מתנשאים ורעם קולם הולך וקול רגלי הבנות לא נשמע" (עמ' רצח). יעקב רץ לחפש את הנערות ומוצא אותן עומדות ביחד עם שושנה, שהופיעה פתאום וקדמה את כולן בריצה. שושנה לכושה "כסות לילה, כנערה שהבהילה פתאום בשנתה" (שם), והיא בכואה של הים, "שרבץ במטה שאין לה סוף, וגליו הלבנים מאור הלבנה ככסות לילה שלובשים בשעת שינה" (עמ' רצב). והנה "נשמע פתאום קול יוצא מבין ריסי עיניה של שושנה קורא לו בשמו. עימץ יעקב עיניו וסגר עפעפיו וענה ואמר בלחישה, שושנה את כאן? ניענעה שושנה ריסייה ופשטה את ידיה ונטלה את העטרה שבוורעו של יעקב ונתנה את העטרה בראשה" (עמ' רצח).⁵⁶

שבועת האמונים מאושרת בפעם השלישית והאחרונה. בפעם הראשונה היא נאמרת בילדות, לאחר ששושנה מגיחה מן הברכה וצמחי מים לראשה; שנים אחר כך היא נאמרת שוב בבית הקברות המוסלמי ליד חוף הים, ובאותו מקום היא גם נחתמת, כאשר שושנה זוכה במירוץ וביעקב והיא שבה ומכתירה את עצמה בזר צמחי מים. ההכתרה מתרחשת במישור התקיימות שונה מזה של שתי השבועות הקודמות: בזמן ובמרחב סהרוריים, בלילה, לנוכח ים שנמתח ללא סוף ועליו "רצה הלבנה כסהרורית" (עמ' רצב), על חול "מוכה ירח", כאשר "כולם כאחד כמוכי חלום" (שם); היא מתרחשת מתוך הזיה הממזגת את הילדות עם ההווה, את האמהות עם שושנה, מתוך תעותעי ראייה ו"דמיוני דמיונות". יעקב ושושנה ספק ערים ספק ישינים; בזמן המירוץ יעקב עוצם את עיניו ופוקח אותן פעמיים, אך הוא שב ועוצמן מול עיניה העצומות של שושנה, ושניהם נדמים כסהרורים. לשאלה אם זכייתה של שושנה ביעקב במירוץ הסהרורי עשויה להתממש במציאות, בערות גמורה, בעיניים פקוחות, לא ניתן מענה בסיפור, שעלילתו מסתיימת ברגע ההכתרה והזיהוי. ברומן תמול שלשום נאמר שיעקב אכן נסע לאמריקה, אבל לא נאמר אם שושנה נסעה אִתו;⁵⁷ קשה לדמיין את שושנה כאשת פרופסור לבוטניקה באוניברסיטה חשובה בניו יורק. אבל גם אם נסע לברו, כל עוד האצות מונחות על שולחנו של יעקב, הוא נענה גם לקולו הקורא של הים, גם לשבועת האמונים שנשבע לשושנה.

56. המספר מתאר את האצות הנקלעות "כמין עטרה של פרחים" (עמ' רצ), וכאשר יעקב הולך עם הנערות לים, זכרה של שושנה "עטר את לבו כריסי הזהב שלה שמעטרים את עיניה בשעת שנתה" (עמ' רצב). רחל מכנה את הזר "עטרה" וחוזרת על הכינוי שלוש פעמים בפסקה אחת (עמ' רצד-רצה). השימוש המודגש ב"עטרה" מעלה את הפסוקים משיר השירים, "אֶפְרַיִם עֵשָׂה לוֹ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מְעַצֵּי הַלְּבָנוֹן. עֲמוּדָיו עֵשָׂה כֶּסֶף רִפְיָדָתוֹ זָהָב מְרֻכָּבוֹ אֲרָגְמָן תּוֹכוֹ רְצוּף אֲהָבָה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלַם. צְאִינָה וְרְאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמֶלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּעֵטְרָה שְׁעֵטְרָה לֹא אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתָנָתוֹ וּבְיוֹם שְׂמֵחַת לְבוֹ" (שיר השירים ג, ט-יא). גם בסיפורו של עגנון, כמו בשיר השירים, כמה בנות אוהבות גבר אחד, וכיוון שדמות של אם (הן אמו של יעקב והן מרת אהרליך) מתמזגת בהזיה עם דמותה של שושנה, הרי גם בסיפור, כמו בשיר השירים, האם היא שעוטרת ליעקב את העטרה.

57. עגנון, תמול שלשום, לעיל הערה 43, עמ' 394.

בלבב ימים

בני האדם חיים את חייהם ומקימים את מוסדותיהם על היבשה המוצקה, אך את מהלך הווייתם בכללותו הם מבקשים להבין דווקא באמצעות המטפוריקה של הפלגה ימית נועזת.

הנס בלומנברג, אָנִייה טרופה וצופָה⁵⁸

הנובלה "בלבב ימים", שראתה אור ב־1934,⁵⁹ מתארת את מסעה של קבוצת חסידים מבוצ'אץ' לארץ־ישראל בעשור השני או השלישי של המאה התשע עשרה.⁶⁰ תחילת הדברים בהופעת מבשר:

קודם שעלו חסידים הראשונים לארץ ישראל נתגלגל לבית מדרשם אדם אחד חנניה שמו. בגדיו היו קרועים וסמרטוטים היו חופין את רגליו, ורגליו היו בלא מנעלים ושער ראשו וזקנו היו מכוסים באבק דרכים, וכל מטלטליו צרורים במטפחת שבידו. אמר להם חנניה לאנשי שלומנו, בני אל חי שמעתי שאתם עומדים לעלות לארץ ישראל, בבקשה מכם כתבו אותי בפנקסכם. אמרו לו, מי שיעלה אותנו הוא יעלה אותך. כתבו אותו ברשימתם ונתנו לו חנייה בבית המדרש. היה הוא שמח בהם שיעלה עמם והם היו שמחים בו שהוא ישלים המנין בדרך. (עמ' תפה)

58. הנס בלומנברג, אָנִייה טרופה וצופָה, מגרמנית: גדי גולדברג, הוצאת שלם, ירושלים 2005, עמ' 3.

59. ראו לעיל, הערה 1.

60. חסידים בורדים הגיעו לארץ־ישראל החל משנות הארבעים של המאה השמונה עשרה. ב־1764 יצאה מגליציה הקבוצה המאורגנת הראשונה, שמנתה כשלושים מתלמידי הבעש"ט, ובהם רבי מנחם מנדל מפרימישלאן ורבי נחמן מהורדנאק, סבו של רבי נחמן מברסלב. ב־1777 יצאה השיירה המפורסמת בהנהגתם של חסידי רייסין, תלמידי המגיד ממזריטש, רבי מנחם מנדל מן־טבסק ורבי אברהם מקאליסק. אל החסידים מרוסיה הלבנה הצטרפו חסידים מוהלין וממזרח גליציה, תלמידי רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב. אנשי השיירה חצו את הדנייסטר במהדילב ונסעו דרך ואלאכיה לעיר הנמל גאלאץ. מגאלאץ הפליגו בים השחור לאיסטנבול, ומשם הפליגו באונייה אחרת לארץ־ישראל.

הקבוצה המקורית מנתה כמה עשרות חסידים, אבל רבים נספחו אליה בדרך והשיירה כללה לבסוף כשלוש מאות איש; וראו אגרות חסידים מארץ ישראל: מן המחצית השנייה של המאה ה־18 ומראשית המאה ה־19, עריכה ומבוא: יעקב ברנאי, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1980, עמ' 24–26; דוד אסף, "שיצא שמועה שבא משיח בן דוד": אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ד, ציון, סא:ג, 1996, עמ' 319–346; מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה 2002, עמ' 140–145. זמן מסעם של החסידים בסיפורו של עגנון אינו ברור. מצד אחד נראה שהעלייה מוקדמת: במכתב מ־1931 מדווח עגנון לשוקן על כתיבת "בלבב ימים סיפור מראשית עליית החסידים לארץ ישראל" (ש"י עגנון – ש"ז שוקן: חילופי אגרות [תרע"ו–תש"י]), שוקן, ירושלים ותל־אביב 1991, עמ' 272. בנוסף על כך, בסיפור עצמו המספר מכריז שמדובר בעליית "חסידים הראשונים" (עמ' תפה), והמתואר בסיפור אכן מזכיר את העליות הראשונות של קבוצות החסידים. מצד אחר, פרטים היסטוריים בסיפור ממקמים את העלייה מאוחר יותר, ובנוסף על כך, הנלככים עצמם מתייחסים לעלייה בשנת 1764 כאל סיפור ידוע מן העבר (עמ' תקלב). שמואל ורסס קובע את זמן העלייה המתוארת "באחת השנים שבין 1825 ל־1835" אך מציין "שמסביב לנתונים הוודאיים אפשר להבחין גם באנכרוניזמים גלויים" (שמואל ורסס, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, מוסד ביאליק, ירושלים 2000, עמ' 160).

חבורת החסידים התארגנה, ואנשיה ונשיה גמרו בדעתם לצאת לארץ-ישראל, עוד לפני בואו של חנניה לבוצ'אץ', ובכל זאת הסיפור נפתח לא בהם ובמעשיהם אלא בו ובקורותיו, ונראה שפרשת המסע מתחילה רק עם הגעתו. חנניה שונה מבני החבורה בכל דרך ומובן. הנלכבים היוצאים לדרך כולם בני בוצ'אץ', בה נולדו וגדלו ובה חיו את חייהם, ואילו חנניה הוא נודד, זר הבא ממרחקים. כוונתו להגיע לארץ-ישראל, אבל מסלול נודדו אינו ידוע ומקומותיו נטולי שם: "בתחילה הלכתי מעירי לעיר אחרת ומאותה עיר לעיר אחרת. כך הלכתי ממקום למקום עד שהגעתי לקצה גבול ארץ אחרת" (עמ' תפה). הרפתקאותיו אקזוטיות ומהדהדות סיפורים ידועים: במקום אחד מוכסי גבול נוטלים ממנו את כל ממונו ובגדיו ומותירים לו רק מטפחת להתכסות בה, ואחר כך הוא מתגלגל למערה של גזלנים שאינם אלא אנשי מידות שנעשקו, ושמהיגים-לשעבר, שנהרג, היה יהודי.⁶¹ משם הוא מגיע ל"מדינה אחרת" (עמ' תפו), וכיוון שלא שמרו בה על שבתות וימים טובים הוא מתבלבל ונוסע בטעות בעגלה ביום הכיפורים. כאשר מתחוויר לו שחילל את המועד הוא נכנס לבית הכנסת שבאותו מקום ובוכה על עונו כל הלילה וכל היום שלמחרתו. שם הוא שומע שאנשי בוצ'אץ' נמנו וגמרו לעלות לארץ, ובשל כך הוא שם פעמיו אליהם.

לא רק לבושו של חנניה אלא גם מנהגיו מבדילים אותו מחסידי בוצ'אץ'. התיקון שהוא עושה איננו תיקון רוחני בתפילה, בכיוון כוונות, בשירים ובתושבחות על פי מסורת החסידות כי אם תיקון פיזי, בידיים ממש, של הכלים הפגומים בבית המדרש: הוא מצחצח את המנורה ש"החליאה" ואת "כל כלי המאור בבית המדרש" עד שנאמר עליהם שהם ראויים "להעלות אורה לפני מי אשר אור לו בציון" (עמ' תפז) וכורך מחדש את הספרים ש"אתמול היו קרועים ומפוחמים והיום הם שמחים כנתינתם מסיני" (שם). כאשר הוא נשאל על בקיאותו במלאכות אלה הוא עונה שאינו צורך נחושת או כורך ספרים, "אלא כשאני רואה כלי בפגימתו מתמלא אני עליו רחמנות, ואני אומר כלי זה מבקש תיקונו, והקדוש ברוך הוא אומר לי עשה כך או עשה כך ואני עושה" (עמ' תפח). המשמעויות הקבליות של תיקון הכלים הפגומים, הידיעה התמימה ללא לימוד של המלאכות וההנחיה הישירה-כביכול מן הקדוש ברוך הוא – כל אלו מטעינות את דמותו של חנניה בכוחות פלאיים.⁶²

ואמנם, בעוד מסעם של הנלכבים לארץ-ישראל מתנהל על פי חוקי המציאות, מסעו-שלו פלאי לגמרי. הנלכבים מיטלטלים בעגלות "דרך ארץ פולין ומולדבא" (עמ' תקג) עד לגאלאץ,

61. עניין המטפחת חשוב לא רק בסיפור "בלבב ימים" אלא גם בסיפור "המטפחת" (סדן, על ש"ע עגנון, לעיל הערה 4, עמ' 65-73), שם הוא נקשר למדרש על המשיח כקבצן היושב בשערי רומי, ואעמוד על קשר זה בהמשך. סיפור הגזלנים מזכיר את פרשת ראש השודדים היהודי ברומן האבות והבנים ל"ש" אברמוביץ בנוסחו הראשון, שראה אור ב-1868, ושני הסיפורים כאחד עומדים בסימנו של מחזהו המפורסם של פרידריך שילר, השודדים.

62. בהמשך מתברר כי חנניה הוא גם נגר מוכשר, הבונה לבני החבורה תיבות נסיעה וארון קודש לספר התורה שייקחו עמם, וגם עגלון מומחה. הפלאיות שבכישוריו מהדהדת את האמונה החסידית בכך שהאמת אינה מושגת מתוך לימוד שקדני ושכלתני כי אם מתוך תמימות, דבקות רגשית בקדוש ברוך הוא וביטחון גמור בהשגחתו; וייתכן שהתיאור קשור לסיפורו של רבי נחמן מברסלב, "מעשה מחכם ומתם".

מְוִילְקוֹף שְׁלִיד גְּאֵלְאָץ הֵם עוֹשִׂים אֶת דְּרָכָם בְּסִפְיָה אַחַת עַל הַיָּם הַשְּׁחֹר לְאִיסְטַנְבּוּל, וּבְסִפְיָה אַחֶרֶת – מְאִיסְטַנְבּוּל לְאַרְץ־יִשְׂרָאֵל. עַד וִילְקוֹף חֲנַנְיָה נֹסֵעַ עִמָּם, אֲבָל שָׁם, לִפְנֵי הַהִפְלָגָה, הוּא הוֹלֵךְ לְהִתִּיר עֲגוּנָה וְנַעֲלָם. עִם הַסְּתַלְקוֹתוֹ הַשֵּׁיירָה עֲצֵמָה נַעֲשִׂית עֲגוּנָה, כְּכִיכּוֹל, וְחֹסֵר בְּהַ עֲשִׂירֵי לְמַנְיִין. אֲבָל חֲנַנְיָה אֵינוֹ נוֹטֵשׁ אֶת בְּנֵי הַחֲבוּרָה; הוּא מְלוּוֶה אֶת סִפְיָתָם מֵרְחוֹק וְשׁוֹב וְגִלְגָּלָה לִפְנֵיהֶם בֵּין הַגִּלְגָּלִים בְּדַמּוֹת יְהוּדֵי בַעַל זֶקֶן וּפְאוֹת "וּסְפָר בִּידוֹ וּמִטְפַּחַת פְּרוּסָה לֹא תַחְתּוֹ וְהוּא יוֹשֵׁב עֲלֶיהָ כְּאָדָם שׁוֹשֵׁב בְּנַחַת. נַחֲשׁוּל שְׁבִים אֵינוֹ עוֹמֵד עֲלָיו לְטַבְעוֹ, חִיה שְׁבִים אֵינָה בּוֹלְעָתוֹ" (עַמ' תְּקִיז). בְּנֵי אֹמּוֹת הָעוֹלָם שֶׁעַל הַסִּפְיָה מִפְרָשִׁים שֶׁהַצּוּרָה הַמְשׁוֹטֶטֶת עַל הַיָּם הִיא זֶה שֶׁל נֹוֹדֵד נַחְצֵי הַנוֹשָׂא קָלְלָה עַל גְּבוּ, כְּנֵרָאָה בּוֹזִיקָה לְאַגְדָּה הַנוֹצְרִית עַל הַיְהוּדִי הַנַּחְצִי,⁶³ וְאֵילֹו רְבִי שְׁמוּאֵל יוֹסֵף בְּנוֹ שֶׁל רְבִי שְׁלוֹם מֵרַדְכֵי הַלּוֹי (בֶּן דַּמּוֹתוֹ שֶׁל עֲגֻנּוֹן בַּחֲבוּרַת הָעוֹלָיִם) מִפְרָשׁ כִּי "הַשְּׁכִינָה הִיא שְׁחֹזֶרֶת עִם יִשְׂרָאֵל לְמַקּוּמָה" (שָׁם). הַשְּׁיוֹט הַנְּסִי שֶׁל חֲנַנְיָה מִסְמֵן הֵן אֶת מִצַּב הַגְּלוּת הַתְּמִידִי, הֵן אֶת מִשְׁאֵלֶת הַגְּאוּלָּה הָאֲחוּזָה בּוֹ. שׁוֹרְשׁוֹ נֶעוֹץ בְּסִיפּוֹר הַחֲסִידִי עַל נִיסִיוֹנוֹ שֶׁל הַבַּעַשׂ"ט הַהִפְלִיג לְאַרְץ־יִשְׂרָאֵל וְלִהְבִּיא אֶת הַגְּאוּלָּה כְּשֶׁהוּא יוֹשֵׁב עִם בְּתוֹ וּסּוֹפְרוֹ עַל מִטְפַּחַת.⁶⁴ הַשְּׁיוֹט עַל מִטְפַּחַת מוֹפִיעַ בִּיצִירַת עֲגֻנּוֹן עוֹד לִפְנֵי "בְּלִבְכּ יָמִים": בְּסִיוְמוֹ שֶׁל הַסִּיפּוֹר "עֲגוּנוֹת", לְאַחַר שְׁאֲרוֹן הַקּוֹדֵשׁ נִגְנָזוּ וְלֹא נִיתֵן לְתוֹרָה לְשַׁכּוֹן בּוֹ, וְלֵאחַר שְׁבוּנָה הָאֲרוֹן, בֶּן אֹוֹרִי, נַעֲלָם וְכָל הַזְּיוּוּגִים הַתְּפִרְדּוֹ, נֵאֻלַּץ גַּם הֵרֵב הַזֶּקֶן לְצֵאת מֵאַרְץ־יִשְׂרָאֵל; בִּיצִיאָתוֹ הוּא נִתְחַיֵּב "חֹבֶת גְּלוּת לְהִתִּיר עֲגוּנוֹת", וּמִסְפָּרִים עֲלָיו שְׂרָאוּהוּ "כְּשֶׁהוּא מִפְלִיג בֵּים הַגְּדוּל עַל פְּאֵטְשֵׁיִל"ע אֲדוּמָה וְתִינוּק בַּחִיקוֹ".⁶⁵ כִּידוּעַ, לֹא זֶה בְּלִבְדֵּי שֶׁעֲגֻנּוֹן בָּחַר בְּכוֹתֶרֶת "עֲגוּנוֹת" לְסִיפּוֹרוֹ הָרֵאשׁוֹן שְׂרָאָה אֹוֹר בְּאַרְץ־יִשְׂרָאֵל, הוּא אֵף קָבַע אֶת שְׁמוֹ מֵתוֹכּוֹ. כַּכֵּן הָעֵמִיד אֶת גּוֹף יִצִירָתוֹ כּוֹלָה בְּסִימָן שֶׁל גְּלוּת וְעִגְיוֹנוֹת – וּבְסִימָן הַבְּקָשָׁה הַגְּדוּלָּה וְהַמְתַּמְדָּת לְתִיקוּנָה.⁶⁶

חֲנַנְיָה הַמְבַשֵּׂר נִדְמָה לְרְבִי שְׁמוּאֵל יוֹסֵף כְּשִׁכְנָה, דֵּהִינּוֹ כְּנוֹכַחַת הַנִּקְבִּית שֶׁל הָאֱלוֹהוֹת בְּעוֹלָם אֹו כְּנִסְתֵי יִשְׂרָאֵל; הֵרֵב הַמְבַקֵּשׁ לְהִתִּיר עֲגוּנוֹת נִדְמָה לְאַשָׁה, כְּשֶׁהוּא שֵׁט וְתִינוּק בַּחִיקוֹ, וְגַם שְׁמוּאֵל יוֹסֵף עֲגֻנּוֹן קוֹרָא לְעַצְמוֹ בְּשֵׁם הַמוֹפִיעַ בְּשִׁפְהָ רַק בְּצוּרַת נִקְבָּה, עֲגוּנָה. נֵרָאָה הַדְּבַר כְּאִילוֹ הַגְּבָרִים הַלְלוֹ, הַמְבַקְשִׁים לְהִתִּיר עֲגוּנוֹת, לְתַקֵּן אֶת מִצַּב הָעִגְיוֹנוֹת בְּעוֹלָם אֹו לְסַפֵּר וּלְכַתּוֹב

63. האגדה הנוצרית על דמותו של היהודי הנודד או היהודי הנחצי שקולל בידי ישוע מופיעה לראשונה במאה השלוש עשרה. סקירה מקיפה על הדמות ומקורותיה מצויה אצל George K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Brown University Press, Providence 1965.
64. על פי הסיפור, הבעש"ט הגיע עם רבי צבי הירש סופרו ואדל בתו לאיסטנבול, אך לא עלה בידו למצוא ספינה שתניק אותם לארץ־ישראל. הבעש"ט הציע שיפרוש את המפה (המטפחת) שלו על הים, ועליה יפליגו שלושתם, אולם הוא התנה זאת בכך שרבי צבי הירש יחשוב ללא הרף על שם שהוא־עצמו, הבעש"ט, ימסור לו. כיוון שרבי צבי פחד שמא לא יעמוד במשימה וכולם יטבעו, התכנית בוטלה; וראו "מן השמים עיכבהו", נוסח ראשון, בתוך מיכה יוסף בן־גוריון (ברדיצ'בסקי) (עורך), ממקור ישראל: מעשיות וסיפורי עם, דביר, תל־אביב תשכ"ו, עמ' שיט.
65. עגנון, אלו ואלו, לעיל הערה 9, עמ' תטו; פֵּאָטְשֵׁיִל"ע" בידיש משמעה "מטפחת".
66. דיונים בעניין זה ב"עגונות" ראו אצל שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, לעיל הערה 8, עמ' 11–27; שחר, גופים ושמות, לעיל הערה 22, עמ' 77–82; ארבל, "כתוב על עורו של הכלב", לעיל הערה 16, עמ' 24, 257.

עליו, חייבים להיעשות גם הם, כמובן מסוים, ל"עגונה"⁶⁷. הנלכבים אינם מזהים את חנניה עם הדמות הפלאית הנגלית להם לפרקים בעת המסע בים, והם אבלים על אוברנו, אבל כאשר הם זוכים ומגיעים לארץ הקודש ומברכים בבית הכנסת שבירושלים את ברכת הגומל, "כדין יורדי ים שעלו מן הים" (עמ' תקמו), פתאום נשמע בקרבם "קול נאה קול משוכח מכל הקולות, כקול ששמענו על הים. הציצו עיניהם וראו חנניה עומד לפנייהם ופניו מאירות משמחה וזיו פניו כזיו גלי הים בשעה שהלכנה זורחת עליהם, והוא גבוה משהיה ומנעלים על רגליו" (שם). לשאלתם כיצד הגיע, "אמר להם, מטפחתי פרסתי על הים וישבתי עליה עד שהגעתי לארץ ישראל. מיד ידעו כולם שאותה צורה שהיתה משוטטת בים חנניה היה" (שם).

הסיפור נפתח אפוא בהגעתו של חנניה, ולא בהתארגנותם של החסידים קודם לכוואו, משום שחנניה הוא המעניק למסע את היסוד הנסי, שרק בעזרתו ניתן יהיה לקרב את הגאולה. לא זו בלבד שחנניה מגיע לארץ-ישראל במעין קפיצת הדרך, אלא שהוא אף נושא עמו את סימני המשיח. בגמרא, במסכת סנהדרין, מסופר כי המשיח יושב בשערי העיר רומי בין קבצנים עניים הסובלים מחוליים, והוא נבדל מהם רק בזאת שבעוד הם מתירים בבת אחת את כל תחבושותיהם מעל נגיעיהם וכורכים חדשות, הוא מתיר וכורך בכל פעם תחבושת אחת, שאם יקראו לו לא יתעכב אפילו זמן מועט (סנהדרין צח ע"א).⁶⁸ חנניה אמנם אינו מקבץ נדבות ואינו מוכה חוליים, אבל הוא מגיע לבוצ'אץ' כנע ונד חסר כול, מיטלטליו המועטים צרורים במטפחת, ש'ערו וזקנו מכוסים אבק דרכים, בגדיו קרועים וסמרטטים כרוכים על רגליו, והוא מוצא מחסה בבית המדרש. אמת שתודעתו של חנניה איננה תודעת קבצן כי אם תודעת מבשר, אבל גם בכך הוא דומה למשיח שבמדרש.

דמותו של חנניה כמבשר מעצימה כמובן את הצגת המסע כדרך לקירוב הגאולה. הסיפור מעלה סיבות שונות ליציאה: רבי פסח גבאי בית המדרש ואשתו צירל עולים "שמא תגרום זכות ארץ ישראל ויזכו לבנים" (עמ' תצ), פסיל האלמנה יוצאת כדי "לקבל יסורין בארץ ישראל" (עמ' תצא), ובלב כולם מפעמת אהבת ארץ-ישראל; מצוות העלייה לארץ-ישראל שקולה בעיניהם כנגד כל שאר המצוות, ותקותם היא שהחיים בארץ-ישראל יעניקו להם נשמה חדשה והקבורה בה תכפר על חטאיהם. כל הסיבות הטובות הללו מעוגנות באמונה בקדושתה

67. על תפיסתו של עגנון את האמן-הגבר כאנדרוגני ולכן כמלנכולי הרחבתי במאמר "החזנית העצובה מרים דבורה וחזנים אחרים בסיפורי עגנון: 'החזנים', 'לפי הצער השכר'", לעיל הערה 16.

68. שחר מציע דיון מרתק בהופעותיה של דמות המשיח כקבצן בספרות היהודית שנכתבה בין אירופה לארץ-ישראל. לפרשנותו, "הקבצן, גוף בעל מום, היודע מחסור ובה בעת מסמן את הפתיחה המשיחית של הקיום על הארץ, הוא גוף ספרותי" (שחר, גופים ושמות, לעיל הערה 22, עמ' 91). דיונו של שחר עוסק בין היתר בקבצנים שבסיפורי רבי נחמן מברסלב ובאלה שבסיפורים "המטפחת", "לפי הצער השכר" ו"והיה העקוב למישור" לעגנון. מעניין לראות שתיאור לבוש-הקדעים של חנניה ב"בלבב ימים" מזכיר את תיאור בגדיו של רבי נחמן מברסלב כאשר הגיע לאיסטנבול במסעו לארץ-ישראל, והיה "עושה שם כל מני שפלות הולך יחף בלי חגורה במלבוש קרוע ועוד ענייני שפלות" (נתן בן שמחה מנמירוב, "מסעות הים", מעגלי צדק, דפוס ישראל הכהן אלאפין, ורשא תרל"ט, עמ' ח [15]). עגנון מציג את המדרש על המשיח היושב כקבצן בשערי העיר בסיפורו הקצר "משיח" שנדפס בספר עיר ומלוואה, לעיל הערה 24, עמ' 22-23.

של ארץ-ישראל, אבל ספק אם יש בכוחו כדי לנתק את כל בני החבורה מעל משפחותיהם וקהילתם ולהוציא אותם מעירם האהובה. הכוח החזק יותר, הרוחף את הנלככים לצאת לדרך, הוא האמונה העזה באפשרות לקירוב בואו של המשיח.⁶⁹

האמונה נוסכת בנלככים התלהבות עצומה; לאחר שרבי שלמה הכהן מספר לאנשים ולנשים הנאספים בבית המדרש על סכנות הדרך, ולאחר ש'נענו הנלככים ואמרו, אין אנו מתייראים' (עמ' תצא), הם נותנים זה את ידו על כתפו של זה "והתחילו מרקדים ושרים, מי יתן מציון ישועות ישראל, בשוב ה' שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל" (שם). יחד עם זאת, כאב הפרידה גדול. הנלככים יוצאים מבוצ'איץ' בשליש הראשון של המאה התשע עשרה. הם עוזבים עיר משגשגת שנאמנות דתית מאחדת את תושביה⁷⁰ ויוצאים לדרך רבת צרות וסכנות. פניהם מועדות למקום זה, ואין להם מושג כיצד יחיו בו. יהודי ארץ-ישראל, הנדכאים באותה עת תחת השלטון העות'מאני, מגו אז כרכבה, ולא היה בידי הארץ כדי לפרנסם.

לאחר הריקוד והשירה יוצאים החסידים מבית המדרש ועירם נגלית להם באור חדש: "בוצץ' שיושבת בהר נדמית כאילו כוכבים קשורים לה בגגותיה. פתאום יצתה הלכנה והאירה את כל העיר. נהר סטריפא שהיה מכוסה תחילה באפלה הבהיק פתאום ככסף ובאר השוק שפעה שני צנתרות של כסף. נענה אחד ואמר, מימי לא ידעתי שעיר זו נאה כל כך. דומני שאין בעולם עיר נאה כעירנו" (עמ' תצב). בבוקר יום הנסיעה הם הולכים לבית העלמין להיפרד מקברי אבותיהם ומקברי הצדיקים, ו"היו בוכים והולכים עד שחזרו לסף בית החיים" (עמ' תצג). שם נוטל רבי אברהם המוהל סכין ומעבירה תחת כפות הרגליים של כל אחת ואחד מהם, ואף תחת כפות רגליו שלר-עצמו, כדי שעפר העיר לא יחזיק ביוצאים, ושוב כולם גועים בכייה. לאחר מכן הנוסעים "הלכו מבית לבית לפרוש מן החיים" (שם), והם מבקשים מחילה מנהר הסטריפא על שהם נוטשים אותו. כאשר העגלות יוצאות מן העיר לא נשמע אלא "קול בכייה של פרישה" (עמ' תצד). אולם הצער והכבי על ההתרחקות והגלות מן "החיים" – מן הקהילה, עיר המולדת – נשטפים במהרה בשמחה האדירה על ההתקרבות לציון ולגאולה.

69. אמונה זו ליוותה את עליות החסידים ההיסטוריות. באגרתו השנייה של רבי משולם פיבוש הלר לחסידים שעלו בעליית 1777 הוא מפרש כי ההתעוררות הגדולה ועבודת השם של העולים בארץ-ישראל יביאו להחשת הגאולה: "וכעת, וודאי מאת ה' היא המעוררות הגדול' הזאת; ובוודאי קרוב [משיח] לבוא עת', יחשנ' וימהרנ' הש"י במהר' בימינו א"ס [= אמן סלה]", כמצוטט אצל אסף, "שיצא שמועה שבה משיח בן דוד": אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ד", לעיל הערה 60, עמ' 331. על היסוד המשיחי בעליית החסידים ראו שם, עמ' 319-346, וכן אצל בן ציון דינור, במפנה הדורות, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 69-79, 192-227.

70. הסיפור "בלבב ימים" נמנע מלתאר קשיים ומתחים בחיי העיר. הוא איננו נדרש למלחמת המתנגדים בחסידים שהתחוללה דור קודם לכן, ומתעלם לגמרי מקיומם של מתנגדים בעיר בהווה; עניינו אך ורק בקהילה ההומוגנית של "אנשי שלומנו" החסידים. הוא גם איננו מתייחס ל"ירידת הדורות", דהיינו לתפיסותיו של עגנון בנוגע להתערערותה של הקהילה היהודית לאחר חלוקת פולין ב-1772, תחת שלטון האימפריה האוסטרו-הונגרית. על עניין אחרון זה עומד בהרחבה אלן מינץ בספרו על עיר ומלוואה, וראו Alan Mintz, *Ancestral Tales: Reading The Buczacz Stories of S. Y. Agnon*, Stanford University Press (forthcoming)

בתיאולוגיה החסידית הקבלית, הגאולה היא מעשה של אהבה, זיווג קדוש בין כנסת ישראל לקדוש ברוך הוא, והיא מתוארת בשפה של אהבה, במילותיו של שיר השירים.⁷¹ הופעותיה של שפת האהבה בסיפור רבות ושונות, אך הופעה אחת מתייחדת מכל היתר. כאשר הנלכבים מתאספים בבית המדרש והמספר מזכירם בשמם ובייחוסם, הוא מגיע ל"רבי משה אחיו של רבי גרשום עליו השלום, זה רבי גרשום שיצתה נשמתו בפסוק הביאני המלך חדריו, כמו שמפורש בספר הנדח" (עמ' תצ). הזיקה המשפחתית השולית-לכאורה בין שני הסיפורים, "בלבב ימים" ו"הנדח", מתגלה כמרכזית ביותר. כשם שחנניה מלווה את מסעם של הנלכבים בים, נגלה בין הגלים ונעלם, כך גם הסיפור המוקדם "הנדח" מלווה את הסיפור המאוחר לו "בלבב ימים" לכל אורכו, נגלה ונעלם בין שורותיו.⁷² לא ניתן לדון כאן בסיפור "הנדח", שמורכבותו גדולה, ואף לא בסבך הזיקות שבין הסיפורים. מאחר שכך, אעמוד רק על עניין אחד.

סיומו של "הנדח" דרמטי ביותר; הנער גרשום, שנפשו מוכת היגון משתוקקת בכל מאודה לדבוק באלוהיה, מגיע בערב שבת לבית המדרש. שם הוא "קורא בשיר השירים בהתלהבות איומה ובגבורה נוראה, והיה קורא והולך עד שהגיע לפסוק משכני אחריך נרוצה. וכיון שהגיע לפסוק משכני אחריך נרוצה יצתה נשמתו בטהרה. ועדיין שפתיו מרחשות הביאני המלך חדריו. נפשו יצאה בדברו".⁷³ האם ההתחברות והדבקות, ההתבטלות בפני האינסופי ומסירת הנפש, הביאו להתעלותה של הנפש יותר מדי, עד ליציאתה?⁷⁴ האם גרשום, הקורא בקול את מילות האהבה של האשה המשתוקקת אל אהובה שאיננו, נעשה בכך בעצמו לאשה המשתוקקת אל אהובה שאיננו, מתייחד כביכול עם המלך בחדריו ונשרף בהתענגותו – שהרי זה "מובנו של

71. קדושת שיר השירים עולה במשנה, בדברי רבי עקיבא: "שאינ כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קדש, ושיר השירים קדש קדשים" (ידיים ג, ה). מדרש שיר השירים רבה מעמיד פרשנות אלגוריסטית שעל פיה האשה האוהבת היא השכינה, והגבר האהוב שאליו היא משתוקקת הוא הקדוש ברוך הוא. בפיוט הספרדי חוזר ומופיע דימוי זה של כנסת ישראל המבקשת את דודה שרחק ממנה. ואולם, לטענת גרשום שלום, "רק בספר זוהר נעשה שיר-השירים כולו באמת לשיר-כלולות של האלוהות עם עצמה" (גרשום שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים 1980, עמ' 296). העיסוק בזיווג הקדוש תופס מקום מרכזי בקבלה, וראו למשל שלום, שם, עמ' 129-140, 259-307; יהודה ליבס, "זהר וארוס", אלפיים, 9, תשנ"ד, עמ' 67-119; משה אידל, קבלה וארוס, מאנגלית: שרגא בר-און, שוקן, ירושלים 2010, עמ' 163-169.

72. נוסף על הקשר המשפחתי בין "הנדח" ל"בלבב ימים", ונוסף על הקשר לפסוק משיר השירים, הנידון מיד בהמשך, ב"בלבב ימים" עולה גם זכרו של רבי אוריאל מ"הנדח": רבי יהודה מנדיל, "שהיה משיירי חסידי הרב רבי אוריאל נשמתו בגזי מרומים", מצטרף לעולים לארץ-ישראל משום ש"כל זמן שרבי אוריאל היה חי רצועה של ארץ ישראל נמשכת והולכת לביתו" (עמ' תצ), וכיוון שמת היא נעלמת.

73. עגנון, אלו ואלו, לעיל הערה 9, עמ' נו.

74. סכנת התבטלות הישות עולה מדברי רבי נחמן מברסלב: "תכף נתלהב נשמתו לדבקות גדול, לדבק את עצמו באור אין סוף, לפי מנין התבות שנפתחו והתנוצצו, כל אלו התבות אומר בדבקות גדול ובמסירת נפשו ובבטול כוחותיו. ובשעה שנתבטל לגבי אין סוף, אזי הוא בבחינת 'ולא ידע איש', שאפלו הוא בעצמו אינו יודע מעצמו. אבל זאת הבחינה צריך להיות רצוא ושוב, כדי שיתקיים ישותו" (ליקוטי מוהר"ן, תורה ד).

הביטוי 'יחוד': זיווג רוחני הגורם עונג כפול ומכופל מן העונג המיני הגשמי⁷⁵ – או שמא, כפי שחושש סבו, הוא חולה, כאמו לפניו, במחלת פעימת הלב, ואינו עומד באקסטזה התיאולוגית-ארוטית שהוא עצמו מחולל?

לעניינו חשוב לראות ששני חלקיו הראשונים של הפסוק, הנאמרים בזה אחר זה בעת יציאת הנשמה, מסמנים את שני קצותיו של המסע ב"בלבב ימים". "מְשַׁכְנֵי אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה" (שיר השירים א, ד) מסמן את רגע ההכרעה בדבר היציאה למסע. התשוקה במילים הפותחות היא בה בעת תשוקת האשה לרוץ עם אהובה אל חדריו, תשוקת כנסת ישראל העגונה לשוב אל מלך מלכי המלכים ותשוקת השכינה הגולה לחזור אל ביתה בציון. הנלבבים, בבקשתם לקרב את הגאולה, נוטלים חלק בתשוקה זו, המריצה אותם אל ארץ-ישראל. חלקו השני של הפסוק, "הִבְיֵאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו", הוא הקצה האחר והמסיים של המסע. זה רגע הכניסה אל חדר הייחוד והזיווג הקדוש, רגע הגאולה, והוא אמור להתחולל כאשר הנוסעים גיעו לציון.⁷⁶ בסוף התפרצות השמחה, השירה והריקוד בבית המדרש שואל רבי שמואל יוסף בנו של רבי שלום מרדכי הלוי – שוב, נציגו המדומה של עגנון בסיפור – את רבי משה אם הוא זוכר את הניגון שבו אמר אחיו גרשום את הפסוק "הִבְיֵאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו". הניגון חשוב ביותר; שירת המילים בניגון אחר אינה דומה לשירת בניגון המסוים שהביא להתרוממות הנפש של גרשום.⁷⁷ רבי משה עונה לו כי אין נוהגים לשורר את הניגון שבו יצאה נשמת אחיו מן העולם, אבל הוא שר בפני הקהל את החלק הראשון, "מְשַׁכְנֵי אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה". ואז אומר רבי יוסף מאיר, "הלואי שנזכה לשיר פסוק הביאני המלך חדריו בירושלים עיר הקודש" – והציבור עונה אחריו אמן (עמ' תצא). סיומו של המסע מוטען אפוא בציפייה גאולתית אדירה ואף בחרדת מוות, שהרי ברגע הייחוד, כאשר גרשום שר "הִבְיֵאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו", נשמתו יוצאת.

הציפייה להגיע לציון, לרגע הייחוד, מאצילה מקדושתה על המסע. למרות קשיי הדרך, העיכובים והמשברים, הנלבבים עושים את דרכם באקסטזה דתית ובשירה אדירה. שפת הגאולה

75. רון מרגולין, "למהות האמונה בחסידות: מבט היסטורי-רעיוני", בתוך משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, כתר, ירושלים 2005, עמ' 335. על התפיסה הארוטית של הזיקה בין המאמין לאלוהיו בחסידות ראו משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, מאנגלית: עזר ידין, שוקן, תל-אביב 2000, עמ' 241-253.

76. הזוהר מטעין את הכניסה לציון במשמעויות של ביאה וגאולה. על פי ליבס, התיקון המשיחי שעושה רשב"י בשעת מותו הוא בזיווג עם השכינה, ציון: "האופי המשיחי של תיקון רשב"י בדרך הזיווג מובלט מאוד בעובדה, שחלקיה של ערוות הנקבה, שלתוכם נכנס רשב"י וממתקם, נקראים בשמות: ציון, ירושלים וקודש-הקודשים, כלומר, תיקונו את הנקבה הוא גם תיקונו את ירושלים של מעלה, ואולי במקביל גם את ירושלים של מטה" (ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים 1982, עמ' 194).

77. הזוהר קושר בין הניגון לנבואה על פי הפסוק "וְעֵתָה קָחוּ לִי מִנְגֵן וְהִיָּה כִּנְגֵן הַמְּנַגֵּן וְתִהְיֶינָה יְדֵי הַ" (מלכים ב, ג, ט), וראו תיקוני זוהר, תקונא חד סר, כו ע"ב. בהתייחסות לפסוק זה רבי נחמן מברסלב מדגיש את חשיבותו של הניגון, ה"מְקַבֵּץ וּמְלַקֵּט בְּיַד אֶת הָרוּחַ טוֹבָה" ומביא לשמחה ולרוח נבואה (ליקוטי מוהר"ן, תורה נד).

בסיפור היא שפתו של שיר השירים בשני מובנים: גם שפת האהבה, גם שפת השירה. כזכור, כאשר נופלת ההכרעה לנסוע, הנלכבים, כדרך החסידים העובדים את השם בשמחה ובניגון, שרים ורוקדים; בחצותם את מולדובה הם שומעים את רועי הצאן הגויים מנגנים בחליליהם, "וקולם כקול יעלה תחנונו" (עמ' תקז); בהגיעם לליקוף, שממנה הם עתידים לשוט בספינה לאיסטנבול, הם אומרים "מזמור ס"ט שבתהילים, שמתחיל בהושיעני אלקים כי באו מים עד נפש ומסים בשמחה כי אלקים יושיע ציון ואוהבי שמו ישכנו בה" (עמ' תקי).⁷⁸ עם רדת הלילה רבי שמואל יוסף בנו של רבי שלום מרדכי הלוי מספר להם סיפורים מופלאים על ארץ בני משה ועל ארבעת השבטים שמתגוררים מעבר לנהר הסמבטיון ואין עליהם עול שעבוד, ובלילות הבאים הוא מוסיף ומספר סיפורי מעשיות של ישועות ונחמות. גם הסיפור עצמו עושה כעת את מילותיו לשירה: "אילנות ושיחים נודפים ריחם והלילה מעלה כמה ריחות טובים והמים מהלכים בתוך הים וכוכבים ומזלות מאירים מלמעלה והאדמה מתלחשת מלמטה ומשיבה את נפשם" (שם). אבל כל אלה אינם אלא מבוא לשירה הגדולה הפורצת על הים. מיד עם ההפלגה הנלכבים שרים "בניגון של בכייה מזמור ק"ז שבתהילים, שיש בו התבוננות בחסדי ה' ונפלאותיו ביבשה ובים, שהוא גואל את גאוליו ומקבצם מכל הארצות" (עמ' תקיג).⁷⁹ לאחר קריאת פסוקים מן התורה והנביאים הם קמים לרקוד "והניחו זה ידו על כתפו של זה וזה ידו על כתפו של זה ושרו, מי יתן מציון ישועות ישראל בשוב ה' שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל" (שם). וגם כאן הטקסט שר: "מהלכת לה הספינה כדרכה וריח טוב עולה מן המים. עננים בהירים שטים ברקיע והגלים מנשקים זה לזה. אוירו של עולם לח וטעמו כטעם מלח. דיגים מוציאים פיהם ומשעשעים את הבריות, והצפור טסית שטסה אילך ואילך ואינה מקבלת מרות משום אדם ואינה מתחברת לבני אדם ולא ניזונת מהם פורחת לה באויר ומעופפת סמוך לאותה צורה" (עמ' תקיז). אולם על הים מצטרף לשירה קול נוסף; כנגד קול השירים והתושבחות של הנלכבים "עולה קילוסו של הקדוש ברוך הוא מן המים" (עמ' תקטו): הים עצמו שר, כגוף אחד עצום. מיד עולה שאלה, "מים שאין להם לא אמירה ולא דיבור אפשר הם מקלסים את הקדוש ברוך הוא כל כך?" (שם) – ומיד ניתנת תשובה: "אלו קולות של ילדים וילדות שהשליכו עצמם לתוך הים" (שם). הילדים היהודים הללו נשבו בידי טיטוס הרשע, מחריב בית המקדש, והובלו לגלות בשלושת אלפים ספינות, וכדי שלא ייאלצו לחטוא כנגד הקדוש ברוך הוא בכנר השליכו עצמם למים; אבל הקדוש ברוך הוא איננו נותן להם לטבוע ומשכנם באי נפלא, שגוני הגלים שסביבו הם גוני בית המקדש שחרב. שם, בים, בין ארץ-ישראל לגולה, הם נותרים עולמית כילדים. זיו פניהם מאיר ככוכב נוגה "ואין להם קמטים לא במצחם ולא בפניהם, חוץ משני קמטים למטה מעיניהם, ששם הדמעות יורדות לים הגדול ומצננות גיהנם לפושעי ישראל

78. ראשיתו של המזמור באימת טביעה, כמטפורה לחורבן ביד שונא: "הושיעני אלהים כי באו מים עד נפש טבעתי בין מצולה ואין מעמד באתי במעמקי מים ושבלת שטפתני" (תהילים סט, ב-ג), אולם הוא מסתיים בהלל לאל הנאמר בין היתר גם על ידי הים עצמו, ובבקשת גאולה: "יהללוהו שמים וארץ ימים וכל רמש בם. כי אלהים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה" (שם, לה-לז).

79. מזמור זה ראשיתו בהלל וגאולה והמשכו בסכנת הנפשות של יורדי הים באוניות בעת סערה וכישועת האל.

שלא כפרו בארץ ישראל" (עמ' תקטו-תקטז).⁸⁰ ילדים אלו, כמו בני משה וארבעת השבטים שבאגדה, אינם משועבדים לשום מלך, ו"הם מצפים תמיד לישועה, ואין ספינה הולכת לארץ ישראל שאין הילדים והילדות הולכים אחריה, שכשהם רואים ספינה בים אומר אחד לחבירו הגיע זמן קיבוץ גליות [...] ודרך הילוכם הם משוררים, מבשן אשיב ממצולות ים, וקולם כקול פעמוני הזהב בשולי המעיל ונשמע ליורדי הים" (עמ' תקטז). שירתם כה מפתה, עד ש"מגידי אמת" (שם) מעידים כי יהודים שעלו לארץ-ישראל הוקסמו כל כך מן הקול עד שביקשו לקפוץ לתוך הים ולהגיע אליו, והספנים נאלצו לקשור אותם באבנטיהם כדי שלא יעשו כן. כזכור, סיפור זה מהדהד את סיפורו של אודיסאוס: כאשר אודיסאוס מתקרב למשכנן של הסירנות הוא מבקש מאנשיו שיקשרו אותו לתוך וכך יוכל לשמוע את שירתן מבלי להטיל עצמו למרגלותיהן ולמות שם ברעב ובצמא, כפי שאירע לספנים שקדמו לו. המיתוס מוזכר גם בשלב מאוחר יותר בסיפור "בלבב ימים", בהפלגה מאיסטנבול לארץ-ישראל, כאשר יורדי הים מאומות העולם שרים על הסירנות הקטלניות בעוד הנלכבים קוראים "בשיר השירים ובוזהר על הייחוד השלם שעתידי הקדוש ברוך הוא להתייחד עם כנסת ישראל לעתיד לבא" (עמ' תקל). הקול הבוקע מן הים הוא אפוא בה בעת גם קול שירת ההלל של ילדים יהודים שלאחר החורבן ביקשו לקדש את השם ונותרו בים, בין ארץ-ישראל לגולה, מצפים עולמית לגאולה, גם קול שירתן המפתה של הסירנות, שעצמות ספנים נערמות לרגליהן.

אך בזאת לא תמו ההסברים למקורו של הקול. עם עלות השחר נגלית לנלכבים צורת היהודי השט על מטפחת בים, ובסיומו של הסיפור, כאשר חנניה מזוהה עם אותה צורה, הם מבינים בדיעבד שהקול שעלה מן הים לא היה אלא קולו-שלו. אולם בעודם על הים נוספות עוד שתי פרשנויות למקורו של הקול. כאשר הלכנה מאירה, שוב קול "נאה עולה מן הים כקול שירים ושבחות" (עמ' תקיח); אחד מבני החבורה מפרש ש"כמו ששנינו בפרק שירה, דגים שבים אומרים שירה" (שם), וחברו עונה לו כי לא כי, הקול הוא קולה של טסית הציפור, המבקשת גאולה מן האלוהים.⁸¹ עודף ההסברים לטיבו של הקול ותערובת הטקסטים הלא אחידה שהם מהדהדים – מזמורי תהילים, האודיסאה, פרק שירה – מותירים את הקול העולה מן הים בנעלמותו. כל מה שידוע בבירור הוא שכאשר החסידים שרים, הים שר כנגדם, ושתי השירות כאחת מהללות את הבורא.

הדבקות במטרה הקדושה היא המנביעה את הניגון, את הריקוד והשירה, את המדרשים, האגדות, המעשיות וסיפורי החסידים. ואולם, בה בעת, האמונה המשותפת בגאולה, המלכדת

80. במדרשי החורבן שבגמרא מסופר "בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים. אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: 'אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים'; 'מבשן אשיב' – מבין שיני אריה, 'אשיב ממצולות ים' – אלו שטובעין בים. כיון ששמעו ילדות כך קפצו כולן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים קל וחומר בעצמן ואמרו: מה הללו שדרכן לכך, כך אנו שאין דרכנו לכך, על אחת כמה וכמה. אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'" (גיטין נז ע"ב).

81. "טסית אומרת עזרי מעם ה' עשה שמים וארץ" ("פרק שירה" ד; הפסוק לקוח מתהילים קכא, ב). "פרק שירה" הוא כנראה ברייתא, ועיקרו ציטוט פסוקים מן התנ"ך שבהם כל מיני ברואים (זמנים, חלקי העולם, גרמי שמים, אובייקטים ובעלי חיים) מהללים את האל.

את הנלכבים, נוצרת מתוך השפיעה הטקסטואלית העצומה הזאת. זהותה ולכידותה של הקהילה – גם קהילת יהודי בוצ'אץ', גם קהילת אנשי שלומנו, גם הקהילה הקטנה של הנוסעים – מתכוננות על ידי אותו מרחב טקסטואלי עשיר וצפוף המבנה גם את הסיפור עצמו. מצד אחד המסע ב"בלבב ימים" הוא מסע גיאוגרפי העובר בפולין ובמולדובה, בים השחור ובים התיכון, אבל מצד אחר הוא מסע טקסטואלי הנע ממזמורי תהילים לשיר השירים ומסיפורי אלדד הדני לפרק שירה ולסיפורי הבעש"ט.

הנלכבים מגיעים לאיסטנבול ושוהים בה עד שנמצאת להם ספינה שבה הם יוצאים לארץ-ישראל, אשכנזים וספרדים יחדיו בקיבוץ גלויות. בהפלגה ניכר היקפה של התשתית השירית והנרטיבית הקולקטיבית, שקהל נמעניה יכול לכלול גם חסידים מפולין וגם יהודים ספרדים, וזאת אף על פי שאינם חולקים שפת דיבור משותפת. כולם כאחד "מתאוים לשמוע" (עמ' תקלא) את סיפוריו של רבי שמואל יוסף על השמחה שעתידה השכינה לשמוח עמהם, שהרי הם מקרבים את הגאולה בעצם כואם: "שכבר נשבע הקדוש ברוך הוא שלא יכנס בירושלים של מעלה עד שיכנסו ישראל בירושלים של מטה" (שם). למרות הסערה האימה שהם נקלעים אליה ואשר מסיטה אותם מדרכם,⁸² הנלכבים מגיעים לחוף יפו, מנשקים את עפרה, גועים בכבייה ומתמלאים שמחה, נוטלים זה את ידו של זה ושרים "שמחתי באומרים לי בית ה' נלך" (עמ' תקלח). מיפו הם עושים את דרכם לירושלים, מהלך שלושה ימים, וכאשר העיר נגלית לפניהם בערב שבת "מיד ירדו מעל חמוריהם וקרעו את בגדיהם בכבייה גדולה והלכו עד שהגיעו לשערי ירושלים" (עמ' תקמב). לאחר שהם מתקבלים בעיר בברכה, רוחצים וטובלים ולובשים בגדים של שבת, הם הולכים לכותל המערבי. המסע, שנפתח כזכור בשירת חלקו הראשון של הפסוק משיר השירים, "מְשַׁכְנֵי אַחֲרֵיךְ נְרוּצָה", עומד להסתיים בשירת חלקו השני, "הִבְיֵאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו", כאשר בני החבורה עומדים "בהיכל המלך מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" (עמ' תקמב-תקמג).

הציפייה אדירה. האם שירת המילים המתארות את הייחוד תביא להתממשותו במציאות? האם כנסת ישראל תתאחד עם בוראה והשכינה תשוב לבית מלך?⁸³ ואולי, כפי שקרה לגרשום

82. תיאורים של סערות גדולות הפורצות במסעות שיעדם ארץ-ישראל מופיעים בטקסטים ספרותיים והיסטוריים, שהידועים שבהם הם שירי הים של רבי יהודה הלוי, לדוגמא, "אַצְעַק בְּלֵב נַמְס וּפִיק בְּרַפִּים", או "הִבָּא מְבוּל וְשֵׁם תִּבֵּל חֲרָבָה". שני השירים מעמידים זיקה ניגודית בין המצוקה והסכנה שבסערת הים לבין שמחת התקווה להגיע לציון: בראשון, "אַחַג וְאָנוּעַ וְנִקְלָל זֹאת, עֲדִי / אַחַג בְּתוֹכֵי יְרוּשָׁלַיִם", ובשני – "וַיִּם יִזְעַף – וַנִּפְשֵׁי תַעֲלֶז, כִּי / אֵלֵי מִקְדָּשׁ אֱלֹהֵיךָ קָרְבָה" (חיים שירמן [עורך], השירה העברית בספרד ובפרובנס, ספר ראשון, מוסד ביאליק, ירושלים 1959, עמ' 505-506). בעלייה הגדולה של החסידים בשנת 1777, הראשונה משלוש הספינות שעשו את דרכן לאיסטנבול נסחפה סמוך לחצי האי קרים וטבעה שם; וראו אסף, "שיצא שמועה שבא משיח בן דוד: אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ז", לעיל הערה 60, עמ' 323. סערה בים השחור מתוארת גם בסיפור הפלגתו של רבי נחמן מברסלב בדרכו לארץ-ישראל, וראו נתן בן שמחה מנמירוב, "מסעות הים", לעיל הערה 68, עמ' 112-113.

83. שהרי, כדברי המגיד ממזריטש, "[...] כאשר מתחיל האדם להתפלל מיד כשאומר 'אדני שפתי תפתח' השכינה מתלבשת בו ומדברת הדיבורים" (מגיד דבריו ליעקב – אור תורה, הוצאת אוצר חסידים, ניו יורק 2004, חלק א, ג).

כאשר שר את חלקי הפסוק בבית המדרש בכוצ'אץ', גם נפשות הנלככים תצאנה בהתעלותן, וגם הם, כמוהו, ייספו? הנלככים מנשקים כל אבן ואבן בכותל בכייה:

ופתחו ספרי תפילותיהם ואמרו שיר השירים בהתעוררות גדולה ומפסוק לפסוק נתעוררה נפשם יותר ויותר. הניח רבי משה ראשו בכותל ונזכר שהוא עומד במקום שלא זזה משם שכינה מעולם, התחיל קורא בשיר השירים בהתלהבות איומה ובנעימה שקרא בה רבי גרשום אחיו עליו השלום בשעת יציאת נשמתו, עד שהגיע לפסוק הביאני המלך חדריו שבו נסתלק רבי גרשום אחיו מן העולם. לא הספיק רבי משה לסיים כל הפסוק עד שנכנסה בו שמחת ארץ ישראל ונכנסה בו חיות חדשה. (עמ' תקמד-תקמה)

נשמתו של רבי משה אינה יוצאת; אולי החבורה מגנה עליו, שאין דין התעלות הנפש של יחיד כדין התעלות הנפש של ציבור מלוכד. אולם גם הגאולה אינה מגיעה. חרף החיות החדשה שמרגיש רבי משה בכותל, חרף הופעתו הפלאית של חנניה, שהתיר בן־לקוף את אלמנת זושא ראש הגזלנים מעגינותה והפליג בדרך נס על מטפחתו בים, התרוממות הרוח חולפת ובמקומה מגיע יום קטנות.

המהלך המסיים מחולל דפליציה גמורה. הדרמה האדירה של אקסטזת האמונה וקירוב הגאולה, הסכנה האורבת של התרוממות הנפש עד יציאתה, השפיעה הנשגבת של שיר השירים אל תוך ההוויה, שירת האהבה של המאמינים לקדוש ברוך הוא ושירת האהבה של הזיווג הקדוש העומד בפתח ממש – כל אלו מתרוקנות ונעלמות והסיפור קורס לרשימה של פגעים ותלונות. הנלככים גרים סמוך לכותל, ו"בכל יום ויום נתנסו בכמה נסיונות, הן חירופין וגידופין, הן היזק ממון והיזק נפשות" (עמ' תקמח). פסיל בתו של רבי שלמה מתה ממכת פְרָה, פייגא מצטננת ומתה לאחר ששואב המים שופך עליה חמת מים, כספם של בני החבורה אוזל והם נזקקים לכספי החלוקה. אולם אפילו הכישלון אינו נחרץ. אמנם ללייבוש הקצב נמאס מירושלים והוא חוזר לבוצ'אץ', אולם שניים מזוגות הנלככים זוכים לבנות ולבנים. נראה שסיומו של הסיפור מתכחש לעוצמות הגדולות שהובילו עד אליו. השירה נעלמת ועמה נעלמים גם הריקודים והשמחה, סיפורי האגדות והנסים. נדמה שזוהותם הרוחנית של הנלככים, שהושתתה על טקסטים שעניינם הכמיהה לציון, מתבטלת עם התבטלותה של אותה כמיהה. הקדושה מתפוגגת ונותר רק החול, עד שהנלככים נפטרים כולם מן העולם. נשמתם אינה יוצאת מרוב דבקות והתעלות אלא מושבת, כדרך כל בשר, "למי שהנשמה שלו" (עמ' תקמט). רק חנניה נותר בפלאיותו: "אבל חנניה האריך ימים ושנים ובכל שנה ושנה ניתוסף בו כח וגבורה. בן ק' היה כבן כ' למצוות ולמעשים טובים ולא ניכר בו לא חולשה ולא עיפוי" (שם)⁸⁴. עם פטירתו משתוקקים חכמי ירושלים ורבניה להעלות את סיפורו על הכתב, אך הדבר נדחה משנה לשנה, עד, כפי שמעיד המספר על עצמו, "שקמתי אני וכתבתי כל הרפתקאותיו של חנניה בספר, וקראתיו בלבב ימים, על שם חנניה עליו השלום שנכנס בלבב ימים ויצא בשלום" (עמ' תקנ).

84. בכך חנניה דומה לזקנים הפלאיים מירושלים בסיפורו של עגנון "השנים הטובות", שפורסם ב־1927, בסמיכות זמנים לראשית חיבורו של "בלבב ימים", ובו הסב נראה צעיר מן האב, והלה נראה צעיר מבנו, שהוא־עצמו זקן; וראו עגנון, אלו ואלו, לעיל הערה 9, עמ' תסג-תעד.

הסיום מערער את הקריאה ומהפך את הבנותיה. מתחילת הסיפור ועד ההגעה לציפון מתוארות ההתרחשויות מבעד לפריזמה של האמונה התמימה של החסידים, וכיוון שברור לגמרי לחסידים – והמספר והטקסט מסכימים עמם – כי המסע הוא הטפל ואילו ההגעה היא העיקר, הקריאה זורמת עם הבנה זו. לאחר ההגעה לציפון, עם השקיעה ליום קטנות ולמוות נטול משמעות, הבנה זו קורסת. הנלכבים עצמם אינם מספקים הסבר למתרחש; הם כאילו נעלמים ונאלמים, מתוארים ממרחק וקולם מושקע. הקריאה אינה יכולה לפרש את הסיום באמצעות ההבנה שנכנתה עד אליו אלא כנגדה, ומתוך ההיפוך הזה עליה להעמיד פרשנות טרנספקטיבית חדשה לסיפור כולו.⁸⁵ מן ההתרוקנות שבסיום עולה כי בניגוד גמור לתפיסת הנלכבים, המסע איננו אך ורק הטורח, העיכוב והסכנה בדרך אל היעד, שהוא העיקר, אלא להפך: המסע הוא העיקר וההגעה היא חורבנו. ברי כי הכוח והחיות, הדבקות הקדושה והתרוממות הנפש, השירה וההשגבה, התקיימו בעת המסע ונעלמו עם ההתיישבות ביעד, בציפון. התשוקה הגדולה מתקיימת אך ורק מתוך ריצה, בדרך; מימושה עם ההגעה הוא רגע התכלותה.⁸⁶ אם כן, מרחבה של התשוקה איננו חדרו הסגור של המלך כי אם הים הגדול. כפי שראינו ב"שבועת אמונים", כך גם כאן: הים המוצג כמה שמצוי לכאורה בצד (בצד סיפור האהבה בין יעקב לשובנה ב"שבועת אמונים") או כתווך, כמעבר (ממקום למקום, מן העיר האהובה בוצ'אץ' לעיר הנכספת ציפון ב"בלבב ימים"), איננו בצד ואיננו רק מעבר, לא-מקום, אלא הוא-הוא המקור והמרכז, המקום עצמו, ה"לב"; לא בכדי, כותרת הסיפור היא "בלבב ימים", ולא, למשל, כשם הפרק האחרון, "שכנים לשכינה".⁸⁷

אנלוגיה להשתתקות השירה עם ההגעה לציפון מופיעה ברומן תמול שלשום. המספר ברומן מפרש את הקשר שבין עלייתו של חמדת, מייצגו כביכול של עגנון הצעיר, לבין שיתוק השירה: "יום אחד מצאו יצחק לחמדת כשהוא יושב אצל הרגל המתוקה. חמדת אין לו מה יעשה ואינו עושה. כל זמן שהוא בחוצה לארץ ולבו בארץ ישראל היה עושה שירים, עכשיו שהוא דר בארץ ישראל מה יעשה, כלום יחבר שירים על געגועים שהיו לו".⁸⁸ ואולם, למרות הדמיון בין השתתקות שירתם של הנלכבים להשתתקות שירתו של חמדת, שירתם של הנלכבים איננה סימן למעשה יצירה ספרותית העומד מחוץ לעולם הדתי. "בלבב ימים" איננו

85. סדרה דקובן אזרחי רואה בסיום המשך ולא סתירה למה שקדם לו. לשיטתה, סיומו של הסיפור "בלבב ימים" במוות הוא הסיגור הציפוני האולטימטיבי, העוצר את הנרטיב החסר-סיום במהותו של הקיום היהודי בגולה; וראו Sidra DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: On Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, University of California Press, Berkeley 2000, p. 102

86. התכלות התשוקה עם מימושה מתוארת ביצירות נוספות של עגנון, ודוגמא מובהקת לכך ניתן למצוא בסיפור "עד עולם"; וראו על כך בספרי "כתוב על עורו של הכלב", לעיל הערה 16, עמ' 47-51.

87. הלב המופיע בכותרת הסיפור "בלבב ימים" חוזר בכינוי שבו מתכנים בני החבורה, "הנלכבים". חשיבותו של הלב בסיפור מתעצמת מתוך זיקתו לסיפור "הנדה", שבו ענייני הלב מקבלים משקל רב.

88. עגנון, תמול שלשום, לעיל הערה 43, עמ' 377.

מתאר חזן או פייטן בודד, כמטונימיה לדימוי הרומנטי של האמן, אלא קהילה שלמה השרה ומתכוננת מתוך שירתה; והמחשבה בדבר חיוניותם של הגעגועים והתמדתה של התשוקה אינה משמשת כאן כסימן לפתיחות רומנטיות אירופיות בדבר מעשה היצירה האמנותי. מחשבה זו מופיעה גם בתיאולוגיה החסידית, וזה הקשרה בסיפור. רבי לוי יצחק מברדיצ'ב אומר על הצדיק המשתוקק להשגה השלמה שעליו לדעת כי דבר זה "אין לו סוף, שכל מה שמשיג ידע שעדיין אינו בשלימות, והמדריגה שלמעלה מזו צריך להשיגה ואינו משיג אותה עדיין, וידע תמיד שאינו בשלימות, ומה שחסר לו [...] וזה הוא המוכחר בעבודת השם יתברך, היודע תמיד שאינו עדיין בשלימות ומתאוה ומשתוקק לעלות במדריגה למעלה מזו".⁸⁹ קהילת הנלכבים המתכוננת מתוך שירת הגעגועים לציון אף אינה מטונימיה להתכוננותה של הלאומיות הציונית, כפי שפירשו כמה ממבקריו של הסיפור.⁹⁰ שירתם עומדת בפני עצמה, שירה דתית של תשוקה לגאולה, לאל חי, המושרת בפי קהילה שאמונתה תמימה. ירירתה והיאלמותה של הקהילה בסיומו של הסיפור אינן מעלות שאלה בדבר עצם קיומה של האמונה בקרב הנלכבים, אלא בדבר עמדתו של הסיפור כלפיה.

יצירות רבות של עגנון שעניינן עולם המסורת עומדות על פגמיו ושבריו הרבים של עולם זה – על אי־אחידותו, על התביעות הלא אפשריות שהוא מעמיד בפני נאמניו, על הסתירות הפנימיות המצויות בו מיסודו – ומתארות את קלקוליו ואת ירירתו לאורך הדורות עד לשברו הגדול לאחר מלחמת העולם הראשונה ועד להכחדתו הגמורה והנוראה בשואה. יצירות אחרות שלו מתארות את תמימותה של האמונה מתוך מרחק אירוני, אוהד ומשועשע כאחת. אולם במרחב יצירתו של עגנון קיים סוג נוסף, מצומצם הרבה יותר, של יצירות על אודות עולם האמונה: החל מן העשורים הראשונים של כתיבתו ועד לשלביה האחרונים עגנון מעמיד גם סיפורים המציגים את המאמינים ואת אמונתם ללא ריחוק של בחינה וביקורת. כך הדבר, לדוגמא, בסיפור מוקדם כמו "מעשה עזריאל משה שומר הספרים" שפורסם ב־1923, וכך הדבר בסיפור מאוחר כמו "הרב טורי זהב ושני הסבלים שהיו בביטשאטש", שנדפס מן

89. רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, קדושת לוי שמות, פרשת שמות, ד"ה וזה לך.

90. שמעון הלקין, לדוגמא, רואה בסיפור את האפוס על "גבושן של הגבורה והתפארת הלאומיות", וראו שמעון הלקין, "בלבב ימים: מאת ש"י עגנון", גליונות א:ג, תרצ"ד, עמ' 273; וראו גם ורסס, ש"י עגנון כפשוטו, לעיל הערה 60, עמ' 153–155; דן לאור, חיי עגנון, שוקן, ירושלים ותל־אביב 1998, עמ' 263. קשה בעיני לקרוא את "בלבב ימים" כאלגוריה ציונית. גם דמותו הנסית של חנניה, גם הקיום מספיי החלוקה, גם אי־יישוב הארץ, וגם, בעיקר, דעיכתם של העולים עם הגעתם לציון – כל אלה אינם עולים בקנה אחד עם פרשנות זו. פרשנותו המאוחרת יותר של אורי ש. כהן מציעה הבנה מורכבת ומשכנעת בהרבה ללאומיותו של הסיפור. לטענתו, בחיבור בין "הנדה" ל"בלבב ימים" עגנון פונה "אל סיפור אלטרנטיבי לסיפור הציוני שרואה את הציונות לא כמהפכה אלא כהמשכה של זיקה דתית רציפה לארץ ישראל. בארץ ישראל נפתרת הטרגדיה היהודית, אף אם הצרות רחוקות מלהסתיים [...] ההימצאות בארץ ישראל היא במציאות נטולת משיח אך לא נטולת היסטוריה, ולפיכך במונחים אחרים היא אפולונית מבלי לוותר על הזיקה אל המשיח" (אורי ש. כהן, הישרדות: תפיסת המוות בין מלחמות העולם בארץ ישראל ובאיטליה, רסלינג, תל־אביב 2007, עמ' 61).

העיצובן בתוך עיר ומלואה.⁹¹ לכאורה, "בלבב ימים" שייך לסוג זה של סיפורים, והוא אף מתבלט ביניהם במורכבותו ובעיקר בהיותו, בתנופה ובכוח שבהם הוא מתאר, מתוך הזדהות וללא מרחק, את אמונתם ודבקותם של החסידים. ואולם, הפרק המסיים שובר את ההזדהות הזאת. השבירה אינה נוצרת בשל עצם קריסתה של תשוקת הגאולה אל חיים של דוחק ופגעים עם ההגעה לציון אלא משום שקריסה זו אינה מנומקת מתוך היגיון דתי איזושהו – לא בידי החסידים עצמם, שנאלמים, לא בידי המספר. עם היציאה מאיסטנבול המספר (החיצוני) מזהה את עצמו כאחד מבני החבורה באמצעות השימוש בגוף ראשון רבים,⁹² אבל בפרק הסיום הוא מתנתק מהם ומספר עליהם ממרחק. יתרה מכך, בפסקאות החותמות את הסיפור הוא מציג את עצמו, כביכול, כמחברו של הסיפור, ומתאר את שתי האפשרויות לקריאתו: "יש שיקראו בספריי כאדם הקורא בסיפורי אגדות ויש שיקראו ויוציאו תועלת לעצמם" (עמ' תקנ). האירוניה שבה הטקסט מתייחס בשלב זה למספר, אירוניה שלא ניכרה קודם בסיפור, מפרקת את אחדות הדעים שהתקיימה עד כה בין הגיבורים, המספר והטקסט. בנוסף על כך, האפשרויות שהמספר מציע לקריאת הסיפור אינן נהירות, וגם עניין התועלת שהקוראים יכולים להפיק ממנו נשאר סתום. אי-המוכנות מפנה את תשומת הלב אל הטקסט עצמו ואל אפשרויות קריאתו.⁹³ בשל הערעור שהוא יוצר, הסיום מחייב חשיבה מחדש בדבר עמדתו של הסיפור כולו כלפי הרבנות הדתית נטולת הספקות של הנלכבים.

יחסן של יצירות עגנון לעולם האמונה הדתי-המסורתי המיוצג בהן נידון בהרחבה בביקורת, מראשיתה ועד ימינו-אנו. מתוך ים העמדות והדעות שנדרשו להיבטים שונים של הנושא, כמה ביקורות נוגעות במיוחד לענייננו. ב-1931, עם יציאתם לאור של ארבעת כרכי המהדורה הראשונה של כל סיפוריו של עגנון, פרסם סדן מאמר מתפעל שעמד על ייחודו של עגנון בהיסטוריה של הספרות העברית החדשה. לשיטתו, שלושת הדורות הראשונים של הסופרים עסקו במאבק אדיפלי עם האב ועם עולם המסורת ושאפו להיפטר מירושת העבר, אלא שהצלחתם במאבק הותירה אותם דלים וריקים. עגנון הוא הראשון המתאר יחסים שלווים, אידיאליים כמעט, עם אביו וסבו. לדברי סדן, ביצירותיו של עגנון, הספרות החילונית עומדת ליד ספרות הקודש מתוך "נחת-ההשלמה עם סמכות האב, סמכות-אתמול".⁹⁴ סדן משוכנע

91. וראו "מעשה עזריאל משה שומר הספרים" (1923), אלו ואלו, לעיל הערה 9, עמ' שפח-שצד; "הרב טורי זהב ושני הסבלים שהיו בביטשאטש", עיר ומלואה, לעיל הערה 24, עמ' 200-203.
92. המספר מתייחס לספרדים שעל הספינה היוצאת ליפו כאל "אחינו הספרדים" (עמ' תקכט), מזהה את קולו של חנניה המתגלה בתפילה בירושלים "כקול ששמענו על הים" (עמ' תקמו), ומכנה את הנלכבים עצמם בשבתם בציון "אחינו אנשי גאולתנו" (עמ' תקמט).
93. מהלך כזה של חתימה בדברי המספר המציג עצמו כמחבר מופיע בסיפורים נוספים של עגנון, ובהם "שלוש אחיות", "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו" ו"מזל דגים". בכלם המספר מציע דברי לקח או הבחנות מוקשות הנסבות על דרכי כתיבתו של הסיפור שזה עתה סופר, על מהותו כיצירה ספרותית ועל הדרכים לקרוא בו, ובכולם דברי הסיום גם יוצרים פער אירוני כלפי מה שסופר קודם, גם מסכים את תשומת הלב משטף המאורעות לטקסט עצמו ולעקרונות המכוננים אותו.
94. סדן, על ש"י עגנון, לעיל הערה 4, עמ' 14.

שהספר שגיבור "גבעת החול" עתיד לכתוב לא יציג את המשבר המשתק של האינטלקטואל העברי כי אם את "הצלילות שבודאות האמונה והמסורת".⁹⁵ נראה לי שמזיגה הרמונית זו שסדן מתאר בין ההווה החילונית המודרנית לבין עולם המסורת אינה יכולה להתכונן אך ורק כמחווה של רצון טוב כלפי הסב או מתוך עניין אנתרופולוגי בשימור מסורת העבר. הרמוניה של ממש מחייבת הזדהות וזיקה לאמונה כגורם חי ופעיל אצל הכותב/ת. ואמנם, הלקין מאפיין את זיקתו של עגנון לעולם המסורת כתהליך של "אמונה שלא מדעת, המתגברת על כפירה מדעת",⁹⁶ המביאה את הסופר למיזוג הרמוני בין משאלת הגאולה הדתית לבין החזון הציוני. תפיסות הרמוניסטיות מעין אלו טואטאו על ידי פרשנותו רבת-ההשפעה של קורצווייל, שראה את יצירת עגנון ככזו הצומחת מתוך משבר היסטורי חסר תקדים בעם היהודי וכמוסבת על אותו משבר: "מתחת למעטה הלוקאלי, התמים, המסורתי וההרמוני כביכול, מסתתרת מודרניות סוערת, החובקת עולמות".⁹⁷ לטענתו, פרשנותו-שלו ליצירות עגנון הורסת ללא השב את "האגדה על 'הסופר הדתי' עגנון";⁹⁸ אפילו כסיפור "בלבב ימים", הבנוי על יסודות האגדה העממית, "מביא עגנון בפרק האחרון את שתי המציאויות, זו של האגדה התמימה וזו של הסיפור המודרני, לידי התנגשות".⁹⁹ לא ההרמוניה כי אם הקרע בין עולם האמונה למציאות המודרנית הוא נושא הגדול של עגנון והמאפיין המרכזי של כתיבתו, כפי שעולה מן הקוטביות שבין סיפורים מודרניסטיים במובהק כסיפורי "ספר המעשים" לבין "הבריחה לאתם ראיתם", ל"ימים נוראים", למעשיות חסידיות ולסוג מסוים של סיפורים שחלקם כונסו בקובץ 'האש והעצים'.¹⁰⁰ עמדתו של קורצווייל פותחת פתח לשתי דרכים המתפצלות ממנה. האחת היא דרכו של דן מירון, הטוען שבמהלך השנים הגיע עגנון לידי כפירה גמורה: "ב'תמול שלשום', שהגיע לגיבושו הסופי בתוך מלחמת העולם, הספקות המכוונים כלפי הקדוש ברוך הוא חמורים הרבה יותר; וברבים מן הסיפורים שנכתבו בעשורים שלאחר מלחמת העולם עגנון אינו רחוק מניהיליזם דתי".¹⁰¹ השנייה היא דרכו של גלילי שחר, המפרש את שבירת המסורת אצל עגנון כפעולה בתוך המסורת. החילוניות, המודרניזם, מהדהדים את הגלות, את ההווה המשברית של ההיעדר, את הכמיהה לגאולה: "כי זוהי ההסתכלות התאופואטית הרואה כל דבר שיש בעולם, את כל חומריו, באותו מתווה של התגלות. ואין זה כאמור מתווה של

95. שם, עמ' 15.

96. שמעון הלקין, "בסוד הכיסופים", דרכים וצידי דרכים בספרות, כרך ב: סופרים עבריים, אקדמון, ירושלים, 1969, עמ' 186; המאמר נדפס לראשונה בתוך שמעון הלקין, עראי וקבע: עיונים בספרות, אוהל, ניו יורק, 1942, עמ' 139-146.

97. קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, לעיל הערה 34, עמ' 6; ההדגשה במקור.

98. שם, עמ' 7.

99. שם, עמ' 198.

100. שם, עמ' 339.

101. דן מירון, "בין שתי נשמות: האנאלוגיה הפאוסטית ב'תמול שלשום' לש"י עגנון", בתוך דוד אסף, ישראל ברטל, אבנר הולצמן, חוה טורניאנסקי, שמואל פיינר ויהודה פרידלנדר (עורכים), מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה, מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, מאגנס, ירושלים, 2002, עמ' 599.

שלמות או של טוהר, אלא דווקא מתווה של שבר, פיתוי, קרע ונידוי".¹⁰² הכתיבה המודרנית על דמויות המתגלגלות במסורת, כמו בת מלך או קבצן, היא בה בעת גם כתיבה על הסיפור עצמו ועל גילוייה של שאלת הספרות, "מראה מקום לשליחותו הקשה של המספר לשאת את שארית המסורת אל תוך עולמה של הספרות העברית החדשה".¹⁰³

אני מבקשת לערער בדרך נוספת על הניגוד הקיים בהכרח, כביכול, בין ייצוגה הנאמן והמזדהה של אמונה דתית, כמו זה המתקיים ב"בלבב ימים", לבין המודרניות של סיפורי עגנון. ראשית, הטקסטים של עגנון אינם מייצגים אמונה אקסקלוסיבית אחת. לצד ייצוגי האמונה הדתית מתוארות אמונות אחרות: אמונה במדע, באמתותו ובחיוניותו לחיים המודרניים; אמונה רומנטית באמנות, בנשגבותה ובערך שרק היא יכולה לתת לחיי אדם; אמונה בלאומיות החילונית הציונית, שעתידה להביא לגאולת העם היהודי בארצו. בדיון ב"שבועת אמונים" תוארה התקדשותו של יעקב רכניץ למה שנשגב וגדול ממנו, למדע; סיפורי האמן של עגנון חוזרים ומתארים אמנים המוסרים את חייהם על יצירתם, וברומן המופת על העלייה השנייה, תמול שלשום, מכנה המספר את החלוצים המקדשים את הארץ בעבודתם במסירות נפש "אחינו אנשי גאולתנו" – וזו כמובן אך דוגמא.¹⁰⁴ באמצעות ההכפלה והפיצול של האמונה, ובאמצעות הריבוי של האמונות השונות המתקיימות זו לצד זו בקורפוס היצירות (ולעתים אף בתוך היצירות עצמן), עגנון מצביע על הריבוי עצמו כעל המצב המודרני: ריבוי מקביל, סותר, היברידי, לא מוכרע ולא יציב. במובן זה, אמונתם התמימה של החסידים ב"בלבב ימים" אך מוסיפה על אי-היציבות המודרניסטית של מופעי האמונה השונים כל כך בקורפוס העגנוני. שנית, ב"בלבב ימים" עצמו מתקיים מובן נוסף של הכפלה ופיצול. עגנון נוטע את בן דמותו, כביכול, כאחד מן הנלבכים: רבי שמואל יוסף (שמו של עגנון), בנו של רבי שלום מרדכי הלוי (שם אביו), העולה לארץ-ישראל עם אשתו אסתר (שזה אכן שם אשתו של עגנון, אלא שהיא לא עלתה עמו לארץ-ישראל מבוצ'אץ').¹⁰⁵ ברומה לעגנון, גם שמואל יוסף שבסיפור מספר סיפורים; הוא שמעניק לקהילה את הטקסטים המכוננים את עולמה הרוחני ואת זהותה, וכשהוא עושה כן, הקדושה נחה עליו והוא מדבר דברי אלוהים חיים: "שהיה בקי באגדות ארץ ישראל, אלו אגדות שמקדשים שמו של הקדוש ברוך הוא בהן, וכשהיה פותח בשבח הארץ

102. שחר, גופים ושמות, לעיל הערה 22, עמ' 80.

103. שם, עמ' 82.

104. הכינוי המרומם מופיע כבר במשפט הפותח את הרומן ("כשאר אחינו אנשי גאולתנו בני העלייה השנייה"), והוא חוזר בווריאציות עד לפסקת הסיום ("אחינו אנשי סגולתנו"), וראו עגנון, תמול שלשום, לעיל הערה 43, עמ' 7, 607.

105. עגנון נוטע את עצמו ביצירותיו מתחילת דרכו הספרותית. כזכור, את שמו הוא נוטל לעצמו מסיפורו הראשון "עגנונות", ואת אותיות שמו, עי"ן וגימ"ל, הוא מטביע בסיפוריו המאוחרים, ובייחוד "עד עולם" ו"עידו ועינים" (שבו המספר מוצג כבן דמותו של עגנון). ב"אגדת הסופר" הוא גם קושר בין אסתר אשתו לבין מרים אשת רפאל הסופר, באמצעות ההקדשה וההרמוזים למגילת אסתר. עגנון הצעיר מיוצג כביכול על ידי דמותו של חמדת גם ב"גבעת החול" וגם בתמול שלשום, ובשנות השלושים, החל מן הסיפור "חוש הריח" והרומן אורח נטה ללון, המספר בגוף ראשון ביצירות רבות מזהה עצמו, למרות הסתירות ואי-ההיתכנות, עם הסופר עגנון.

ראו כאילו שם הוי"ה חקוק על קצה לשונו" (עמ' תצ). כדי לבסס עוד יותר את האנלוגיה, עם התקרבו לארץ־ישראל, גם רבי שמואל יוסף החסיד עובר לספר את סיפוריו בעברית ולא רק בידיש, וזאת כדי שיובנו על ידי "אחינו הספרדים" (עמ' תקל). בפיצול דמותו לשניים עגנון מציב עצמו קודם כול כמי שירש בהווה את תפקידו של בן דמותו מימים עברו. התפקיד שכונן את הקהילה בעבר – סיפור סיפורים ושימור נוכחותם של טקסטים מסורתיים – מוטל כעת עליו. ייעוד זה מוצג ביצירות נוספות של עגנון, שבהן הוא מתאר את עצמו כממשיכם של הלוויים ששוררו בבית המקדש, של החכמים, של המקובלים ושל הפייטנים והחזנים מן העבר. אבל התמשכות זו אינה רציפה; שבר שאינו ניתן לאיחוי מפריד בין העבר להווה, כפי שמתואר בסיפור "חוש הריח":

אילו היה בית המקדש קיים הייתי עומד על הדוכן עם אחי המשוררים ואמר בכל יום השיד שהלויים היו אומרים בבית המקדש. עכשיו שבית המקדש עדיין בחורבנו ואין לנו לא כהנים בעבודתם ולא לויים בשרים ובזמרים אני עוסק בתורה ובנביאים ובכתובים במשנה בהלכות ובהגדות תוספות דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים. כשאני מסתכל בדבריהם ורואה שמכל מחמדינו שהיו לנו בימי קדם לא נשתיר לנו אלא זכרון דברים בלבד אני מתמלא צער. ואותו צער מרעיד את לבי, ומאותה רעדה אני כותב סיפורי מעשיות, כאדם שגלה מפלטרין של אביו ועושה לו סוכה קטנה ויושב שם ומספר תפארת בית אבותיו.¹⁰⁶

המרחק מן המקור גדול. הכתיבה נעשית "מבחוץ", במצב של גלות; הסופר אינו יושב עוד בפלטרין אלא משקיף עליו מסוכתו הקטנה. יתרה מזאת, הוא אפילו אינו מספר את זיכרון הדברים שאבדו. זיכרונו של האובדן ממלא אותו צער, הצער מרעיד את הלב – ומתוך הרעד הזה נכתבים סיפורי המעשיות; הכתיבה עומדת אך כסימן לסימן הזיכרון של מה שאבד. במובן זה, נוכחותו של רבי שמואל יוסף החסיד, המחזיק באמונה בשלמות גמורה, ש"כל מצוה שבאה לידו עשאה בהתלהבות" (עמ' תקמו), מדגישה דווקא את אובדן האמונה, את הגלות מן הפלטרין, בטקסט הנכתב בידי שמואל יוסף עגנון, הסופר המודרני. ואולם, אף על פי שההתרוקנות והירידה מוחשות בסיומו של "בלבב ימים", עד אז הסיפור אינו סיפור טראומטי על אובדן והיעדר; להפך, עד לפרק המסיים הטקסט חוגג, יחד עם הנלבבים, את שמחת האמונה ותשוקת הגאולה. כיצד ניתן להסביר זאת? מה מאפשר לטקסט המודרני של "בלבב ימים" לקיים עמדה של הזדהות עם שלמות אמונתם של החסידים כשהיא עדיין במלוא כוחה, לפני שברה, לפני ירידתו של עולם המסורת?

בקריאה בכתבי עגנון ניכרים רגעים אינטנסיביים של הצטללות, הערצה והתרוממות רוח כאשר הסיפור מדבר בנשים ובאנשים המוכנים למסור את נפשם על מה שגדול מהם, מקיומם ומחייהם; אלו הם רגעי הקדושה ביצירות. מובן שרגעים אלו אינם רציפים ואינם יציבים, וכל הופעה שלהם היא בגדר נס. בהתאם לריבוי אפשרויות האמונה, גם מסירת הנפש עליה לובשת פנים שונות. היא מצויה בהקשר דתי, למשל בתיאור מְקַדְשֵׁי השם ברבים המוסרים

106. עגנון, אלו ואלו, לעיל הערה 9, עמ' רצז-רצח.

נפשם על אמונתם, כמו רבי אמנון ממגנצא, הנזכר בסיפור "יתום ואלמנה" וברומן אורח נטה ללון, וכמו רבי גבריאל בעל תפילה בסיפור "האיש לבוש הבדים", או בתיאור הנכונות לעמוד בתביעות קשות מנשוא לשלמות דתית, כמו בסיפור "לפי הצער השכר". אולם היא מצויה גם בהקשרים שאינם דתיים, כפי שנוזכר קודם, למשל בתיאור חלוצות העלייה השנייה וחלוציה, "אחינו אנשי גאולתנו", המוסרים נפשם על הארץ ברומן תמול שלשום, בתיאור נכונותו של איש המדע לסכן את חייו בעבור מחקרו ברומן שירה, או, ללא כל אירוניה, בתיאור אמנים כמו מרים דבורה, החזנית העצובה בסיפור "החזנים"¹⁰⁷. קיומה של אמונה גדולה כל כך מכונן עולם שאינו מרוקן לגמרי מקדושה. ביצירת עגנון, שאין עוול או פגם החומקים מעינה החדה, שמבטה פעמים רבות אירוני, מתקיימת אמונה בכך שיש בעולם מי שמוכנים למסור את נפשם על מה שקדוש להם, ולכן יש מובן, אפשרות מוחשת, גם אם רחוקה, של קדושה בעולם. תחושת ההתרוקנות והקריסה בסיומו של הסיפור "בלבב ימים" איננה מתחוללת בשל אובדן האמונה של הנלכבים אלא בשל אי-נוכחותה. כיוון שהנלכבים נאלמים, הטקסט אינו יכול עוד לדבוק באמונתם, להשגיב עצמו באמצעותה. רבי יעקב יוסף מפולנאה מביא בשם הבעש"ט ש"אמונה ודביקות אחת היא, כמו שכתוב 'ויאמינו בה' ובמשה' (שמות יד, לא) ששרתה עליהם רוח הקודש על ידי הדביקות בו יתברך"¹⁰⁸, אולם תלמידי תלמידיו של הבעש"ט כבר אינם יכולים לדבוק ישירות בקדוש ברוך הוא; הם דבקים בצדיק הדבק באל, ובאמצעותו נמשך אליהם השפע האלוהי.¹⁰⁹ ההקבלה אמנם רחוקה, אבל בכל זאת ניתן לומר כי בעוד הנלכבים עצמם דבקים באל חי, הסיפור על הנלכבים מושך אליו, מתוך אמונתם-שלהם, את אותו השפע שיכול להינתן לו, השפע שהוא יכול למסור.

107. ראו לעיל, הערה 16.

108. יעקב יוסף מפולנאה, כתונת פסים, מהדורת נגאל, מכון "פרי הארץ", ירושלים תשמ"ה, פרשת פנחס מזו ע"ב.

109. וראו אצל מרגולין, "למהות האמונה בחסידות", לעיל הערה 75, עמ' 353.