

”מטבעי איני מדיני“: תיאולוגיה ופוליטיקה ב”פרקים של ספר המדינה” מאת ש”י עגנון

חנו חָבֵר

א

בראש ה”פרקים של ספר המדינה”, חמשת הפרקים שכלל ש”י עגנון בכרך סיפוריו סמוך ונראה,¹ הוא מיקם את ה”פתיחה לספר המדינה”². זהו דיון מרתק על טיבה של המדינה; עגנון מתרכז בו בשאלת הייצוג הספרותי שלה תוך שהוא שואל מהי, בכלל, אותה ישות הקרויה מדינה? כבר מראשית הדברים ברור שזהו דיון תיאורטי, שפותח בשאלת האונטולוגיה והאפיסטמולוגיה של המדינה:

אף היא אינה קיבוץ סתם של בני אדם או אגודת אחים או חברות חבורות שנודמנו למקום אחד, שאם הסופר הוא בעל מוח כולל אותם בקולמוסו. אלא המדינה היא מושג רוחני שהפך לגשמיות, וחוזר ועושה את עצמו רוחני. ואם אתה בא לדון בו כדבר רוחני עושה הוא עצמו גשמי. ואם אתה בא לדון בו כדבר גשמי עושה הוא את עצמו רוחני, אתה דן בו כדבר גשמי חוזר ונעשה רוחני.³

העירוב האונטולוגי של רוחניות עם גשמיות, ובעקבותיו החמקמקות של האפשרות האפיסטמית של ידיעת המדינה, מעידים יותר מכול על העובדה שעגנון תופס את המדינה לא רק כישות גשמית, בבחינת הסדר פוליטי בין אנשים, אלא גם כישות רוחנית: המדינה כוללת ערך משל עצמה – שיכול להתגשם במציאות. המדינה היא דבר רוחני, שהופך לגשמי – ודבר גשמי שהופך לרוחני: כלומר, יש לה משמעות שמעבר לקיום החומרי.

בניגוד לעמדה החרדית שלא ייחסה למדינה כל ערך דתי,⁴ הרי שאצל עגנון התפיסה בדבר הטרינסצנדנטיות הרוחנית של המדינה מעבירה את דיונו אל התיאולוגיה. ואכן לאחר דיון מפותל בשאלת הכתיבה הספרותית על המדינה קובע עגנון קביעה דתית מובהקת:

- 1 ש”י עגנון, סמוך ונראה: כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1950.
- 2 ש”י עגנון, ”פתיחה לספר המדינה”, הארץ (27/01/1950).
- 3 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ’ 250.
- 4 אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, ספרית אופקים, תל אביב: עם עובד, 1993, עמ’ 209.

"קִנְצֵי לְמִלִּין וְלֵה' הַיְשׁוּעָה": ובמילים אחרות: הוא מצטט את ספר איוב, במונח של "מכאן ואילך נשים קץ לדברים, כשכל מה שלא אמרנו, או לא יכולנו לומר, יבוא בעתיד בזכות ישועת האל". בכך מצהיר עגנון שב"פתיחה לספר המדינה" הוא מנסח, אם כן, בחריפות עמדה תיאור-פוליטית.

הדבר העיקרי שמטריד את עגנון הוא החמקמקות האונטולוגית של המדינה – תכונה שהופכת אותה לקשה, ואולי בלתי-אפשרית, לייצוג ספרותי. האם, תוהה עגנון, ניתן בכלל לייצג את המדינה באמצעות הספרות? בהמשך דבריו נחשפת הבעיה במלוא עוצמתה:

אבל הרעיון הזה לספר את מעשה המדינה בספר לא נתן לי מנוח. וכשנתייאשתי מכתובת הספר, לא נתייאש הספר מלהכתב. פעמים הרבה בא בצרור דפים ריקים שעלעלה בהם הרוח וכל דף ודף היה מצווח, כאותן נשמות שהולכות ערטלאות, והיה אומר, וכי אין מלה יהודית להלבישני בזה.⁵

את החמקמקות הזאת ממקם עגנון בבעיה אחת: מציאתה של "מילה יהודית", כלומר – ייצוג יהודי. ובמילים אחרות: מה בין ספרות יהודית למדינה? בפני עגנון עמדו מודלים ספרותיים עבריים שראו בספרות העברית דווקא את הערישה שבה דומיינה הריבונות היהודית. מודל כזה נמצא, למשל, בכתבתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שבסיס התנגדותו לאחד העם היה הוויתור של זה האחרון על רעיון הגאולה המדינית בשם המרכז הרוחני.⁶ לעומת זאת, עגנון טוען כי הפרויקט של כינון המדינה היהודית בספרות העברית הוא בעייתי ביותר, עד כדי כך שנראה שבסיפורים אלה של "פרקים של ספר המדינה" הוא ביקש להראות שייצוג המדינה היהודית בתוך הספרות העברית בעולם המודרני של הציונות, הוא דבר כמעט בלתי-אפשרי.

עגנון ער מאוד לכך שהייצוג הספרותי לא רק משקף מצבים היסטוריים אלא גם יוצר אותם ומכונן אותם. ועל כן, בשל הכרתו שהייצוג הספרותי של המדינה נתון במשבר עמוק, הוא פועל מתוך סתירה שבעקבותיה מצד אחד הוא מצביע על ייאושו מאפשרות הפעולה של הייצוג הספרותי של המדינה על המציאות שלה, ומצד אחר, בסופו של דבר, זה מה שהוא מנסה לעשות ב"פרקים של ספר המדינה". הסתירה הזאת היא גם הסיבה שבשלה הוא מתגונן מראש מפני האשמה שהספרות משפיעה על המציאות: כפי שהוא מנסח זאת, מאז שפרסם "את פרק החוטפים נתרבו החטפנים במדינה, שחוטפים בן מאביו ואיש מאשתו. איני אומר שאין הדבר כן, אבל אני אומר, לא אני גרמתי ולא דברי גרמו, הדור הוא הגורם";⁷ ומצד שני, הוא אומר את הדברים כשהוא מותיר מקום מסוים גם להשפעת הספרות על החיים: "ואפילו נאמר שדברי סופרים מביאים לידי מעשה, הרי מצינו בסוף ספר שופטים

5 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 253.

6 איוב יח, 2.

7 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 250.

8 שמעון הלקין, "גאולה ענייה כוז", צפורה כגן (עורכת), הגות וסיפורת ביצירת ברדיצ'בסקי, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 1981, עמ' 11-26.

9 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 253.

שהיו בני בנימין חוטפים להם איש אשתו, ולא מצינו בכל הדורות שבאו אחריהם שיחטוף איש אשה בלא נדוניה. ועדיין קובלים עלי כאילו אני לימדתי את דורי חטיפות".¹⁰

1

בעקבות טענתו של קרל שמיט מ־1922 כי "כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים"¹¹, אפשר לומר שאצל עגנון גם ההיפך הוא הנכון, כלומר שבעולם המודרני של הציונות אין אפשרות לכוון תיאולוגיה פוליטית שלא תהיה גם חילונית. כבר בכך אפשר להצביע על החילוניות הבלתי־נמנעת של המדינה הציונית כגורם העיקרי שבשלו התרחק עגנון מן הפוליטי, כפי שהוא מתממש במדינה היהודית בפועל.¹² וזהו, כך נראה, בסיס יחסו הביקורתי של עגנון כלפי המדינה הציונית, שנגד צורת גילומה הוא יוצא ב"פרקים של ספר המדינה".

כאשר פרסם עגנון בעיתונות ובכתבי העת את הפרקים של "פרקים של ספר המדינה" היתה שאלת המדינה היהודית במוקד הדיונים של השיח הציוני. אז התנהל, למשל, הדיון הסוער ביחס לתוכנית פיל מ־1937, שקבעה את הקמתה של מדינה יהודית בחלק משטח ארץ־ישראל. אך הדיונים בשאלת המדינה היהודית הגיעו לשיאם ב־1942, סביב ועידת בילטמור. היה זה רגע מכונן שבו קבעה התנועה הציונית שמטרתה הסופית היא הקמת מדינת לאום יהודית בארץ־ישראל. הרגע הזה התרחש בין ה־9 ל־11 במאי 1942, בוועידת בילטמור שכונתה על שם מלון בילטמור בניו־יורק, שם הוחלט על "תוכנית בילטמור", שסעיפה השלישי דיבר במפורש על התביעה "לכוון את א"י כקומונוולת' יהודי, מעורה במבנה הדמוקראטי החדש של העולם".¹³ הפלסטינים, שהיו ב־1942 שני שלישים מתושבי הארץ, כלל לא הוזכרו בהחלטה, והכוונה הציונית היתה להביא לארץ שני מיליון יהודים, וזאת כדי שהפלסטינים יהפכו בה למיעוט.¹⁴

ההחלטה הציונית במלון בילטמור בדבר קומונוולת' יהודי קיבעה את היותה של התיאולוגיה חלק בלתי־נפרד מהמדינה היהודית, החילונית לכאורה. אך, לדעת עגנון, קיומה של מדינה יהודית בעידן המודרני היא דבר כמעט בלתי־אפשרי. לעומת גילויים של חילון בספרות העברית המודרנית, שלא הסתירו את הצורך בדת היהודית כמרכיב בכינונה של המדינה היהודית התופסת את עצמה כחילונית ואוניברסליסטית, הסתייג עגנון מערבוב כזה, שלל את המרכיבים החילוניים במדינה הציונית וגרס שהקמת מדינה מודרנית חילונית עם תשתית של תיאולוגיה יהודית היא כמעט דבר בלתי־אפשרי.

10 שם, שם.

11 קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות, מגרמנית: רן הכהן, כריסטוף שמידט (עורך), תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 57.

12 מיכאל קרן, "תגובתו של עגנון למדינת־הלאום היהודית על פי 'ספר המדינה'", עיונים בתקומת ישראל 5 (1995), עמ' 447.

13 יהודה באואר, דיפלומטיה ומחתרת, מרחביה: ספרית פועלים, 1963, עמ' 202.

14 שם, עמ' 202–203.

מבחינתו של עגנון, האי־אפשרות של קיום מדיני מודרני, חילוני, על בסיס היהדות כגורם תיאולוגי מאפיין ומבחין, באה לידי ביטוי במהותו כסופר בעצם כתיבתו בלשון הספרות. ואכן, שאלת היסוד עבור עגנון היא לשון הספרות, שעליה הוא מעיד בבירור בכותבו שבסיפורים אלה התרכז בתרגום דברי העושים במדינה לשפה פשוטה.¹⁵

עם זאת עגנון לא נקט עמדה אנטי־ציונית רדיקלית ביותר, כמו, למשל, זו של ר' יואל טייטלבוים,¹⁶ האדמו"ר החסידי שהתנגד לציונות ולמדינת ישראל והיגר לארצות־הברית לאחר שניצל מהשמדה באמצעות רכבת קסטנר, בעודו מבטיח לחסידיו שלא ייפגעו בשואה. כיצד, שואל עודד שכטר, יכול היה טייטלבוים לכתוב את ספרו ויזאל משה בשפה שהיא לשונם של הציונים ולכן היא טמאה?¹⁷ כיצד אפשר להתגבר על האפּוֹרִייה הבסיסית של העברית שהיא מצד אחד המשך לשפה האחת, הקדושה, שהתקיימה לפני האירוע של בבל, אבל היא גם שפה חדשה שנוצרה לאחר מכן? שכטר מצביע, באמצעות טייטלבוים, על האפּוֹרִייה החמורה שבעצם שימוש בשפה קדושה במציאות המודרנית. הפתרון של טייטלבוים לאפּוֹרִייה הזאת הוא הקביעה כי "הלשון שבה דיברו עד חורבן בבל לא היתה עברית אלא לשון הקודש. לשון הקודש היא השפה שלפני הלשונות",¹⁸ ואילו הלשון שבה דיברו העברים היתה ארמית.¹⁹

אך לא כאלה הם פני הדברים אצל עגנון. מבחינתו הלשון העברית של הציונות היא אמנם חילונית ולא קדושה, ובכך יצרה נתק מן המסורת הקדושה; אך ישנה גם לשון יהודית קדושה שאפשר להתקינה מן הלשון החילונית, וזאת בדומה לתיאורו של גרשם שלום את הלשון העברית העכשווית במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנצוויג (26/12/1926). שלום טען שם שהחילון של הלשון העברית בארץ־ישראל הציונית אינו בגדר עובדה מוגמרת; יסודה התיאולוגי הוא בבחינת כוח סמוי ומודחק שיפרוץ מעל פני השטח באורח אפוקליפטי:

מה תהיה התוצאה של "עכשוו" העברית? האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו? אכן, האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת איננה האמת. חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי־אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה. אכן ה"וּלְאִפִּיק"²⁰ הזה, שפת־הרפאים שאנו דוברים בה פה ברחוב, מייצגת בדיוק את אותו עולם לשוני נעדר־ההבעות שרק הוא ניתן אולי ל"חילון". אבל אם נמסור לילדינו את השפה שנמסרה לנו, אם אנחנו, דור־המעבר, נחיה בקרבם את שפת הספרים הישנה על־מנת שתתגלה להם מחדש – האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הדתית הכמוסה בה,

15 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 252.

16 יואל טייטלבוים, ספר ויזאל משה, ברוקלין: הוצאת ירושלים, תשס"ו.

17 עודד שכטר, "לשונם הטמא שקראוהו עברית" בין לשון הקודש והארמית: לגנאלוגיה של העברית", חטעם 2 (יוני 2005).

18 שם, עמ' 129.

19 שם, שם.

20 שפה מתוכננת (ח"ח).

נגד דובריה? ומה דמות תהיה לדור שכלפיו תופנה ההתבטאות שלה? הרי בשפה הזאת אנו חיים כמו על פי תהום, וכמעט כולנו מהלכים בבטחון, כמו עוורים. האם לא קיים החשש, שאנחנו או הבאים אחרינו נתדרדר לתוכה, כאשר תיפקחנה העיניים? ואין יודע אם קרבנם של הבודדים שימצאו את אבדנם באותה תהום יספיק כדי לכסות עליה.²¹

אנבל הרצוג הראתה כי ביסוד מכתבו של שלום לרזונצוויג עומד היחס בין קדושה ובין זרות, שהוא, למעשה, היחס בין מה שהוא שלנו למה שהוא זר לנו בלשון העברית הנשמעת בארץ-ישראל. האם, היא שואלת, מכתבו של שלום אינו מבטא את זרותו למקומו החדש בארץ-ישראל, שבו הוא מחפש אחר המסורת היהודית ומוצא במקומה ציונות פוליטית? לטענתה של הרצוג שאלת הלשון מצניעה אצל שלום את שאלת הריבונות המדינית, כשהמכתב מבטא את הסתירה הבלתי-נמנעת בין מסורת יהודית דתית ובין ריבונות יהודית חילונית, שהיא תוצאה הכרחית של הציונות.²²

עגנון, שכותב על אפשרותה של מדינה יהודית ריבונית, מצוי בדיוק בעיצומו של קרע זה – והוא מבין לעומק לא רק שלא תיתכן ריבונות יהודית לא-חילונית אלא גם שלא תיתכן ריבונות מדינית יהודית-חילונית מבלי שהתיאולוגיה תחתור תחתיה. ואכן, למרות המאמץ של הציונות לייצר סובייקט לאומי אוטונומי וריבוני, כינון סובייקט כזה נמצא חסר תמיד משום שהלאומיות הציונית המודרנית, החווה את עצמה כחילונית, נעוצה באופן שורשי בדת היהודית, כלומר כוללת תיאולוגיה לאומית שרוחשת תחתיה. הסובייקט הציוני המבקש להיות אוטונומי וחילוני מיוסד, אם כן, גם על תיאולוגיה לאומית, שהופכת אותו לסובייקט הטרונומי. וכדבריו של גרשם שלום: "אני משוכנע, שמאחורי כל החזית החילונית של בנינה מקפלת הציונות בתוכה בכוח תכנים דתיים".²³

לכן, את מעשה המדינה היהודית אי-אפשר, לטענת עגנון, להליש ב"מלה יהודית" ספרותית אלא על ידי בריאת לשון מתאימה, ולכן: "העתקתי לי לשון סתרים זו ללשון פשוטה".²⁴ כלומר לשונה של המדינה היא לשון סתרים בלתי-יודעה ובלתי-מפוענחת, כלומר לשון הטרונומית של חילוניות-לכאורה, ותפקידו של הסופר העברי, על אף שלעולם לא יתמלא במלואו, הוא לתרגמה ללשון פשוטה. אבל מהי הלשון הפשוטה הזאת? עגנון מתייחס לכך כשהוא כותב על לשונם של גדולי המדינה:

ואף על פי שהשתדלתי בכל כוחי לכתוב דברים כהווייתם, משהגעתי למסירת השיחות הוכרחתי לשנות מן הסגנון, שרוב גדולי המדינה ודבריה לקחו להם לשון בלולה ומעורבת ממליצות ישנות שלא עמדו על פירושן האמיתי, ופעמים הם אומרים דבר שפירושו הוא היפך כוונתם. ואף לשונם השגורה בפיהם אף היא בלולה במלים שכרו חכרי לשוניה, שכל אחד

21 גרשם שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו (1926)", עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (ב), אברהם שפירא (עורך), ספרית אופקים, תל אביב: עם עובד, עמ' 59-60.

22 Annabel Herzog, "'Monolingualism' or the language of God: Scholem and Derrida on Hebrew and Politics", *Modern Judaism* 29, 2 (2009), pp. 229-239

23 גרשם שלום, "הגיגים על תיאולוגיה יהודית", דברים בגו, תל אביב: עם עובד, 1976, עמ' 587.

24 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 250.

מהם משתבחה ואומר כמה מאות של מלים עשיתי. בעל ספר המדינה שכל תיבותיו ספורות ומנוויות אומר כנגד מוללי מלים, אומר היה אבגוסטוס קיסר, מושל אני על כל רומי כולה ואין בידי לחדש אפילו מלה אחת רומאית. על ידי אותן המליצות ואותן המלים החדשות עלולים דבריהם של מנהיגי המדינה להשתכח בעוד חצי דור, שלא ימצא קורא שיבין דבר וחצי דבר. ואני שכבוד המדינה ומנהיגיה חביב עלי יותר ממליצותיהם וויתרתי על לשונם, וכתבתי את דבריהם בלשוני אני לשון קלה ופשוטה. לשון הדורות שקדמו לנו והיא לשון הדורות שעתידים לבוא.²⁵

הלשון הפשוטה היא לשון קדושה. זוהי לשון הדורות שקדמו לנו וזאת היא השפה של הדורות שלעתידי לבוא, אך זו בשום פנים ואופן לא לשון הדורות שבהווה. בניגוד לשלום שראה את הלשון הקדושה ואת הלשון החילונית כמצויות ברצף שעתידי להתהפך,²⁶ אצל עגנון מדובר בלשונות שונות, כשהלשון הפשוטה היא אם כן לשון קדושה שעגנון מנכיח בכתבתו בהווה. השימוש שעושה עגנון בצירוף "לשון בלולה" ("לקחו להם לשון בלולה") מעלה, כמובן, את הסיפור המקראי על מגדל בבל מבראשית פרק יא:

א) וַיְהִי כָּל הָאָרֶץ שְׂפָה אַחַת וּדְבָרִים אֶחָדִים: (ב) וַיְהִי בְּנִסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בְקִעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם: (ג) וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הִבֵּה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרְפָה וְתִהְיֶה לָּהֶם הַלְּבָנָה לְאֶבֶן וְהַחֲמֵר הִיָּה לָּהֶם לְחֵמֶר: (ד) וַיֹּאמְרוּ הִבֵּה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נִפּוּץ עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ: (ה) וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאוֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמְּגִדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם: (ו) וַיֹּאמֶר יְהוָה הֵן עַם אֶחָד וְשִׂפָּה אַחַת לְכָלָם וְזֶה הַחֲלֹם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבְצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת: (ז) הִבֵּה נִרְדָּה וְנִבְלָה שֵׁם שִׁפְתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׁפְתֵי רֵעֵהוּ: (ח) וַיִּפֹּץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר: (ט) עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי שָׁם בָּלְלָה יְהוָה שִׁפְתֵי כָּל הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הִפִּיצָם יְהוָה עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ:

השפה האחת מסכנת את שלטון האל באמצעות המגדל "וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוצ על פני כל הארץ". מה שמסכן את שלטון האל זו היכולת של הנתינים להידבר זה עם זה ישירות, לתת שם לדברים, ולהישאר במרחב אחד שפורץ כלפי מעלה ולא נפרד לקבוצות על פי מרחבי הארץ. ולכן ההתגרות הזאת באל באמצעות המגדל, מעשה ידי אדם, נענית בתגובה אלימה של האל אשר מבלבל את שפת בני האדם, משבש את התקשורת, שהיא הבסיס לאיום עליו. אך מהי השפה האחידה שהיתה? האם נותר משהו ממנה לאחר שהאל בלל אותה או שהשפה האחידה נעלמה? כתב על כך עודד שכטר:

אם בבל היא זכרון ולא זכר, אם "בבל" נולדה אחרי מגדל בבל, הרי היא זכרון של הבלתי אפשרי לזכירה. בבל חותכת בין אפשרות הטהור, בין שפה של "דברים אחדים", של כל הארץ, לבין שפות שנטפלות, זקוקות ונוזקות זו לזו. אמור מעתה, בין אם נולדה בבל אחרי מותה, ובין אם היא זכר מלפני גויעתה, בבל היא שיברונה שלה-גופא, היא היפוכה של הלוגיקה שלה עצמה, היא הארוע הלשוני בטהרתו.²⁷

25 שם, עמ' 252.

26 Herzog, הערה 22 לעיל, עמ' 231.

27 שכטר, הערה 17 לעיל, עמ' 123-124.

כלומר, בבל היא האירוע הקיים שכבר איננו קיים, המסמן נטול המסומן, ובמילים אחרות – בבל היא שארית ריקה לשפת הקודש שאבדה לעולמים.²⁸ כך תפס זאת יואל טייטלבוים, האנטי-ציוני, שראה בעברית "לשונם הטמא שקראוהו עברית",²⁹ ושלפי פירושו של שכטר ראה ב"וְנַעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם" המקראי את הבנייה הקולוניאלית של ארץ-ישראל, ואף החיל זאת גם על העליות לארץ-ישראל שקדמו לציונות, שכן היתה בהן לדעתו תשוקה למדינה.³⁰

לעומתו, עגנון הלאומי דווקא מאמין באפשרות של קדושת העברית שלאחר בבל. אך עם זאת הוא רואה בדיבור של המדינה היהודית, כפי שהיא מתקיימת בפועל כישות פוליטית, חורבן של העברית הקדושה שהתקיימה מדור לדור. על כן תפקידו שלו, כמי שכותב ספרות עברית בעידן המודרני, הוא לא ללכת בדרכי "הלשוניה" – כינויו המלעיג מ-1942 לועד הלשון העברית הממציא מילים חדשות, בתקופה שבה עגנון הסתכסך עמו³¹ – אלא לשקם את העברית כלשון קדושה ולכתוב, כדבריו, ב"לשון הדורות שקדמו לנו והיא לשון הדורות שעתידיים לבוא".³²

ג

אבל שתי העמדות האלה – הנתק הלשוני של הציונות מן הקדושה וההמשכיות הציונית של הלשון הקדושה, שאותה מבקש עגנון לשקם בסיפוריו – הן גם נכונות וגם בלתי-מתיישבות. לפנינו אפרייה קלאסית מהסוג שעליו הצביע ז'אק דרידה באפוריות שלו,³³ ושעגנון מזהה בעוצמה בספרות העברית: "אדראב כשהבטתי באותם הספרים ראיתי שמרוב השבחים אין אדם יכול לעמוד על העיקר, והם נמקים והולכים תוך כדי ראייה, כאותם הפסילים של שלג שעושים ליום גנוסיא שלהם, שכיוון שהחמה מציצה עליהם הם נמסים".³⁴ האפרייה נובעת מכך שהמדינה המודרנית נבנית בדרכי הגויים ("יום גנוסיא שלהם"), ואילו על עגנון מוטל להתמודד אֶתה באמצעות המילה היהודית הקדושה.

אפרים אורבך, שבחן את מקומם של "פרקים של ספר המדינה" בתוך ספרו של עגנון סמוך ונראה לצד סיפורי "ספר המעשים" וציין את הדמיון בין שתי היצירות, הצביע על המבוכה ותעיית הדרך המשותפת להן:

28 שם, עמ' 131.

29 שם, עמ' 124; טייטלבוים, הערה 16 לעיל, עמ' תכז.

30 שכטר, הערה 17 לעיל, עמ' 126-127.

31 מנוחה גלבויע, "ספר המדינה בין הומור לסטירה", הלל וייס והלל ברזל (עורכים), חקרי עגנון: עיונים ומחקרים ביצירת ש"י עגנון, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 259-260.

32 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

33 Jacques Derrida, *Aporias*, Thomas Dutoit (trans.), Stanford, California: Stanford University Press, 1993

34 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 251.

הסיפורים המרוכזים ב"ספר המדינה" מבליטים את משמעותם של מעשי היחיד ומקומם של העושים במסגרתו של הציבור והמדינה, כשם שב"ספר המעשים" האדם הרוצה לעשות, להגיע לתעודתו, לביתו, לקשור קשרים עם העבר ולחוג כראוי את מועדיו, נתקל בסבכי החברה וסדרי המדינה הגורמים לו לעמוד אוכר-עצות ותועה בדרכיו.³⁵

וכך ניסח ברוך קורצווייל את האפורייה של העמדה הדתית ביצירתו של עגנון בכלל, וב"ספר המעשים" בפרט:

סיפורי עגנון הם גילוי מיוחד של עיצוב היסוד הדתי בספרותנו החילונית. בעקבות כל מה שהעליתי לפירוש סיפורי עגנון אפשר לסכם ולומר, שהמיוחד בעיצוב האמנותי של הבעיה הדתית אצל עגנון טמון בחישוב הניגודים, ובעיקר גם של אלה המערערים על היהדות המסורתית, ללא נקיטת עמדה של הכרעה, פרט לזו של הבריחה המבוהלת מפני הבריחה מהיהדות האורתודוקסית.³⁶

ואכן, כאן מתגלעת סתירה חמורה, שכן את שלילת הספרות העברית כמכוננת את המדינה היהודית כותב עגנון בעברית וכחלק מן הספרות העברית. עגנון כותב גם מחוץ לפרויקט הציוני וגם כחלק בלתי-נפרד ממנו. עגנון, שהתעקש לשמר את הקדושה של הלשון העברית, על אף שהדבר הוא בלתי-אפשרי במציאות החיים המודרנית, התקשה מאוד בכתביה על המדינה. לכן כל הפרק "פתיחה לספר המדינה" מנוסח בז'אנר של האפולוגיה, כלומר כהתנצלות המחבר על מעשיו בחיבור היצירה.

הפתרון של עגנון, אם אפשר לכנותו פתרון, של האפורייה הלשונית החמורה הזאת שנובעת מעצם הניסיון לכתוב בלשון קדושה, הוא שבמקום לכתוב ספרות ריאליסטית מימטית על חיי היהודים במדינתם הריבונית כתב עגנון סאטירה. סאטירה זו היא מצד אחד מרוחקת מערכי המציאות וביקורתית כלפי קורבנותיה ומצד אחר היא מעוגנת במציאות של המדינה, ולהבדיל מן האדישות או העוינות של העמדה החרדית כלפי המדינה היהודית היא מחויבת אליה מבחינה דתית ושואפת לתקנה, שכן, כדברי המספר של עגנון: "מכל מקום יכולני לומר שלא כתבתי דבר ממה שלא ראו עיני".³⁷

הפתרון הספרותי היחיד לאפורייה, שבא בחשבון מבחינתו של עגנון, הוא סאטירה שמתארת את המדינה כקריקטורה נלעגת, שאם אכן תתקיים היא תהיה למשל ולשנינה. המנגנון העיקרי שמפעיל עגנון בסאטירה שלו הוא קריקטורה, שסמכותה הביקורתית נובעת מכך שהיא מעוגנת במציאות אך מותחת אותה הרבה אל מעבר לה. הסאטירה מאפשרת לעגנון

35 אפרים אלימלך אורבך, "פרקים של 'ספר המדינה' ומקומם בתוך 'סמוך ונראה'", גרשון שקד ורפאל וייזר (עורכים), ש"י עגנון - מחקרים ותעודות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1978, עמ' 197.

36 ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, תל אביב: שוקן, 1975, עמ' 330-331. שתי ההדגשות הראשונות הן שלי, ח"ח.

37 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

לנסות ולהכיל את האפורייה שמתגלמת בקושי לכתוב על המדינה, שהיא דבר חמקני ובלתי־ניתן לייצוג, שכן "אתה דן בו כדבר גשמי חוזר ונעשה רוחני".³⁸

אפשר היה לטעון שפרספקטיבה משיחית ביחס למדינה, כלומר תפיסה של משיחיות פוליטית שמתממשת בהיסטוריה, יכולה היתה להעניק למדינה ייצוג בלשון קדושה, שתאפשר מימוש מדיני של קדושה בהווה. אבל יחסו של עגנון למשיחיות הפוליטית הוא סתירתי ואפורטי, כלומר, לתפיסתו ההווה המדיני הוא בעת ובעונה אחת גם המשך לקדושה וגם מנותק ממנה. לכן מסתייע עגנון באפשרות המיוחדת שמעמידה הסאטירה לרשותו, ללעוג ולהצליף מבלי להתחייב לאוטופיה משיחית ברורה שיש ליישמה יישום פוליטי, כלומר לספק לוח זמנים פרוגרסיבי ברור וידוע לגאולה:

עוד זאת ראיתי, אם מבקש הסופר לכתוב הליכות מנהיגי המדינה צריך הוא שתהיה לו דעה קבועה, להיכן הוא נוטה. ואני לא הגעתי למדה זו, שכל מה שאני רואה, רואה אני את היפוכו. ומרוב הראיות פעמים ששניהם דומים עלי כאחד, כלומר כל אנפין שוין, ונמצא שאני נותן מקום לטעות בי, כאילו אני מאותם שאומרים על הכל הן.³⁹

זהו נוסח רדיקלי ביותר של משיחיות שאין בה דעה קבועה ועל כן היא חורגת בסופו של דבר מן הפוליטי. ולטר בנימין ב"פרגמנט תיאולוגי-פוליטי" שלו ניסח את הדברים בחריפות רבה שמוציאה את המשיחי מן הפוליטי:

רק המשיח עצמו משלים את כל ההתרחשות ההיסטורית, במובן זה שרק הוא גואל, משלים, יוצר את היחס למשיחי. על כן, שום דבר היסטורי לא יוכל לרצות מכוח עצמו להתייחס למשיחי. על כן מלכות האלהים אינה תכליתה הסופית של הדינמיקה ההיסטורית; אי־אפשר להציבה כמטרה. מנקודת מבט היסטורית, היא איננה מטרה אלא קץ. על כן סדר החילונית אינו יכול להיבנות על המחשבה של מלכות האלהים, על כן לתיאוקרטיה אין שום מובן פוליטי אלא דתי בלבד.⁴⁰

היות שרק המשיח הוא הגואל הרי שבכך הוא מפקיע את המשיחיות מן ההיסטוריה. לכן אי־אפשר להציב את מלכות השמים כתכליתה של ההיסטוריה. מלכות השמים אינה מטרה נשאלת אלא היא סופה של ההתפתחות ההיסטורית. לכן, טוען בנימין, במהלך שמיצג נאמנה את "פרקים של ספר המדינה" של עגנון, אי־אפשר לבנות את המדינה החילונית על מלכות האלוהים. יוצא מכך שהתיאוקרטיה, שאליה שואף עגנון, היא לדברי בנימין בעלת משמעות דתית בלבד ולא פוליטית. אלא שהתיאוקרטיה היא ביסודה גוף פוליטי, ולכן אפשר לומר, במילים אחרות, שהתיאוקרטיה מקיימת יחס אפורטי עם הפוליטי, שכן הוא גם קיים בה וגם נעדר ממנה.

38 שם, עמ' 250.

39 שם, עמ' 251.

40 ולטר בנימין, "פרגמנט תיאולוגי-פוליטי", מבחר כתבים, ב: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 304.

עגנון מייצג את המשיחיות האפורטית שלו באמצעות הסאטירה. זהו כלי מוצלח שבאמצעותו ניתן לייצג את המדינה היהודית, שהיא מושא התקוות המשיחיות, ייצוג אפורטי. הסאטירה היא שמאפשרת לעגנון להימנע מלהציג את המדינה היהודית כפתרון המשיחי למצוקת היהודים במאה ה-20, ששיאה הוא כמובן בשואה, ששלושה מן ה"פרקים של ספר המדינה" נכתבו במהלכה ושניים נכתבו מיד אחריה.

ד

לשם גיבוש הקול הסאטירי שלו יצר עגנון את הדמות המספרת של "בעל ספר המדינה", שניחן באירוניה מושחזת. ואכן, הכלי המרכזי של הסאטירה הוא האירוניה, שעליה כתב פול דה מאן במאמרו "Rhetoric and Temporality", כשהוא מנגיד אותה לסמל, שהוא, כידוע, כלי רטורי שגור של ספרות לאומית. האירוניה, קובע פול דה מאן, היא אמנם דרך לומר דבר אחד ולהתכוון לדבר אחר, או לגנות על ידי דברי שבח ולשבח באמצעות גינוי,⁴¹ אך מבחינת יחסה למציאות ההיסטורית – טוען דה מאן – עובדה היסטורית היא, שהאירוניה נהייתה מודעת לעצמה דווקא במהלך שמפגין את האי־אפשרות של היותנו היסטוריים,⁴² כלומר, עמדתה של האירוניה מחוץ להיסטוריה וכנגדה היא עמדה פרדוקסלית מכיוון שהאירוניה עצמה היא בגדר עובדה היסטורית. בדיוק כך אופיין לעיל יחסה הפרדוקסלי של הסאטירה של עגנון למציאות. ואכן, באמצעות האירוניה נפתח לסאטירה של עגנון פתח שאפשר לו לייצג את האפרייה של המדינה היהודית; כמו האירוניה גם סאטירה זו נכתבת בלשון קדושה שהיא גם קיימת וגם לא קיימת, כלומר נמצאת גם בהיסטוריה וגם מחוץ להיסטוריה. הדבר קשור באופן עמוק למעמד הבדיוני של האירוניה, שמצד אחד מתייחסת ישירות, ואפילו בתוקפנות, למציאות, אך מצד אחר משמרת את אופייה הבדיוני על ידי הצבת האי־אפשרות הנמשכת של פיוס בין עולם הבדיה לעולם הממשי.⁴³

על פי דה מאן, ביסודו של דבר האירוניה היא יחס שמתקיים בתוך התודעה בין שתי זהויות עצמיות, שהעליונות של האחת על פני השנייה אינה יציבה ולכן היא מתקיימת רק לכאורה.⁴⁴ הלשון האירונית מפצלת את הסובייקט לאני אמפירי, שמשוקע בעולם, ואני אחר, שבהיותו סימן לשוני הוא מתאמץ להתבחן ושואף להגדרה עצמית.⁴⁵ "הלשון האירונית" – כותב דה מאן – "מפצלת את הסובייקט לעצמי אמפירי שמתקיים במצב של חוסר אותנטיות ועצמי שקיים בצורה של לשון שמכריזה על הידיעה של חוסר האותנטיות הזאת".⁴⁶ זהו רגע שבו שני סוגי ה"עצמי", זה האמפירי כמו זה האירוני, מוצגים באופן סימולטני כמנוגדים,

Paul de Man, "Rhetoric and Temporality", *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota, 1983, p. 209

42 שם, עמ' 211.

43 שם, עמ' 218.

44 שם, עמ' 212.

45 שם, עמ' 213.

46 שם, עמ' 214.

כשהם סמוכים זה לזה בתוך אותו רגע, אבל זאת כשתי ישויות שהן בלתי־ניתנות ליישוב ומנותקות זו מזו;⁴⁷ וככאלה הן ממחישות בעצם הייצוג הסתירתי שלהן את האפורייה.

הסובייקט האירוני עושה אירוניזציה למצב הקשה שבו הוא נתון כמי שמודאג מן ההידרדרות של מצב העניינים ועל כן גם מעורב במציאות שאותה הוא בוחן, אך, לעומת זאת, הוא גם נכנע לפיתוי של העדר אינטרס.⁴⁸ אבל מצד שני עקב הטמפורליות האינסופית של הפיצול בין שתי הזהויות של בעל האירוניה, פיצול הנמצא ביסוד האירוניה, כל זה קורה ללא עצירה ועד אינסוף.⁴⁹ זאת משום שהאירוניה היא חזרה ללא סוף של אקטים של תודעה מפוצלת המתפתחת כהסלמה עצמית ללא גבולות.⁵⁰ וזאת יש לזכור: האקט האירוני מגלה את קיומה של טמפורליות מלאכותית, לא אורגאנית, שמתייחסת למקורה במונחים של מרחק והבדל בעודה מונעת לנצח להגיע לכדי סיום ואיחוי טוטאלי בין מרכיביה.⁵¹

ובניסוחו המוצלח של שי גינזבורג, מתרגמו של דה מאן לעברית, הרי שבניגוד לסמל, שאינו מבחין בין סובייקט לאובייקט ובין ההתנסות לבין ייצוגה בלשון:

האירוניה – הפעילות הרפלקסיבית שבה העצמיות שנתפסת עד לאותו רגע כמאוחדת ולכידה מתפצלת לתודעות רבות, וכל תודעה מתבוננת ומלגלגת על רעותה כלא־אותנטית – מביעה באופן אותנטי את התפוררות ההתנסות האנושית. האירוניה נותנת ביטוי להתנסות זו כהתנסות בזמן, בעוד שהמיידיות של הזהות שעומדת בבסיס הסמל מתעלמת מן הממד הזמני של ההתנסות האנושית מכול וכול: "האירוניה מתקרבת לדרגם של החוויה הממשית ותופסת מעט מן המלאכותיות של הקיום האנושי כרצף של ארועים מבודדים שעצמיות מפוצלת חיה אותם".⁵²

כלומר, באמצעות האירוניה של הסאטירה, מצליף עגנון במדינה היהודית החילונית־לכאורה, באמצעות ייצוג אפורטי שאינו מתחייב במובהק, אלא מגיב במפוצל, תוך שלילה וחיוב כאחד, לאוטופיה משיחית של מימוש פוליטי בהווה של תיאולוגיה פוליטית, כלומר של מדינה שצריכה להיות חידושה המשיחי של מלכות ישראל, שתתנהל על פי אמות מידה דתיות מובהקות.

לכן, בניגוד לדעתו של גרשון שקד שכתב ש"ספר המדינה" כתוב כסאטירה, שבה המודל המעוצב תלוי במידה רבה (מבחינת האפקטים שהוא מעורר) בתודעת המודל המשוער

47 שם, עמ' 226.

48 שם, עמ' 217.

49 שם, עמ' 219–220.

50 שם, עמ' 220.

51 שם, עמ' 222.

52 שי גינזבורג, "רטוריקה וביקורת: עבודתו וחייו של פול דה מאן" (הקדמה), פול דה מאן, ההתנגדות לתיאוריה, מאנגלית: שי גינזבורג, משה רון (עורך), תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 14–15; de Man, הערה 41 לעיל, עמ' 226.

ובהשוואה מתמדת ביניהם"⁵⁵ צריך לומר שבאמצעות האירוניה מעמיד עגנון מודל אפורטי של מדינה, לא מוגדר אלא חצוי, ועל כן לא יכול להיות מודל משוער ומוגדר לסאטירה.

דן לאור, בדבריו על סיפורו של עגנון "תחת העץ" (1934) כתב, למעשה, דבר והיפוכו: מצד אחד הוא אמנם טוען שנאמו של המספר "קובע באופן חד-משמעי כי בנייה החומרי של הארץ, איננו מטרה בפני עצמה, וכי ייעודו של המפעל הציוני אינו פוליטי, אלא רוחני דתי". אלא שמצד אחר טוען לאור ש"הצהרה זו חושפת בחדות חסרת תקדים את השקפתו הציונית של עגנון, הרואה במפעל הציוני 'אתחלתא דגאולה', ראשיתו של תהליך היסטורי שבסימו יחזור עם ישראל ויחיה תחת הנהגה דתית על פי אמונת ישראל ועל פי התורה. עמדה זו קובעת זיקה ברורה בין עגנון לבין הציונות הדתית-משיחית, ובמיוחד בינו לבין תורתו של הרב א. י. קוק."⁵⁶ הסתירה הזאת אכן מתקיימת אצל עגנון אבל הקריאה של לאור מתעלמת ומטשטשת את האפורייה החותכת שבפניה עמד עגנון, ומציעה במקומה קריאה הרמונית של חזון ציוני, כשלבדברי לאור למרות הביקורת של עגנון כלפי המדינה הרי שלתפיסתו היא והמפעל הציוני "נועדו לסלול את הדרך לכינון חיים מלאים בארץ-ישראל".⁵⁷

לעומת כל זאת נראה כי יש דווקא להדגיש את ההיפך: אצל עגנון יש אמנם שאיפה לקדושת המדינה, שגובתה גם באורח החיים הדתי שאימץ לעצמו לאחר שעלה ארצה בפעם השנייה ב-1924,⁵⁸ אבל זו נתקלת בהכרה במודרניות החילונית של המדינה שעתידה לקום ושאותה אין עגנון יכול לקבל. כציוני, שאמנם תמך בחלוצים בארץ-ישראל ואפילו ראה בהם קדושים,⁵⁹ נותר עגנון כלוא בסתירה שבין האידיאולוגיה המודרניסטית של הציונות ובין התיאולוגיה הפוליטית שלה, שאותה הוא מייצג ייצוג אפורטי באמצעות האירוניה. ולכן הוא בעת ובעונה אחת גם דוחה את הציונות וגם מזדהה אתה; רואה בה דבר שאולי מבשר טובות אבל מתנגד בחריפות לראותה כבשורה של משיחיות פוליטית בהווה. במונחיו של רונלד פאולסון אפשר לומר שעגנון הוא גם סאטיריקן קונסרבטיבי וגם סאטיריקן מהפכני,⁶⁰ עד שהוא טורף, למעשה, את ההבחנה בין שני טיפוסים אלה.

לכן, כשעגנון תומך בראיית המדינה כ"ראשית צמיחת גאולתנו", הוא מתכוון לכך שזו אכן ראשית אבל היא גם כזאת שאחריה מי ישורנה, ובכך גישתו אינה שונה מעמדתם האנטי-משיחית ביחס למדינה של אנשי "אגודת ישראל", שהגיבו להחלטת החלוקה באו"ם בכתבם ש"בודאי שאין בזה מהגאולה המקווה אבל יש בזה פקידה ואתחלתא דגאולה".⁶¹

53 גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989, עמ' 92.

54 דן לאור, ש"י עגנון: היבטים חדשים, תל אביב: ספרית פועלים, 1995, עמ' 54.

55 שם, עמ' 57.

56 שם, עמ' 34.

57 שם, עמ' 36-38.

58 Roland Paulson, *The Fictions of Satire*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1967, pp. 18-19

59 מנחם פרידמן, "התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי המובהק של 'חזרה להיסטוריה'", ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1999, עמ' 461.

ה

האמביוולנטיות או העמדה האפורטית ביחס למשיחיות ניכרת בכך שעגנון, לעתים קרובות, אומר דברים והיפוכם. בדברים שנשא "בבית הנשיא יצחק בן צבי, בשעת קבלת הספר לעגנון ש"י שהוציאו אנשי האוניברסיטה העברית",⁶⁰ אמר עגנון דברים מפורשים בזכות המדינה שתשתיתה דתית מובהקת, כלומר, שהיא אמנם פרי של חלום ללא פתרון אבל האל הוא שפתר את החלום. הדברים נאמרים גם ברוח "התפילה לשלום המדינה" שחיבר עגנון, שבה הציג את המדינה כ"ראשית צמיחת גאולתנו":⁶¹

רך וצעיר עדיין היה הישוב החדש, וכיוצא בו נשיאנו המרומם, כיוצא בו רעייתו הכבודה. מדינת ישראל עדיין לא הייתה, אבל על קורטוב מדינה טובים שבו כבר חלמו. כחלום שאין לו פתרון היה חלומנו. לא ידע איש מה פתרונו. ואלקים חשבו לפתרו ולקיימו לטובה. ולא לקורטוב מדינה בלבד זכינו, אלא למדינה ממש, ויצחק בן צבי נשיא הוא למדינת ישראל.⁶²

לעומת זאת, בדבריו על "שר הבירה", ראש עיריית ירושלים, מרדכי איש שלום, שפורסמו בהארץ,⁶³ אמר אמנם עגנון דברים על תקווה לימות המשיח, אך מדובר בתקווה דתית שאין לה דבר עם ההווה, ועל כן היא אינה בגדר משיחיות פוליטית. משום כך הוא גם מעיד שם בבהירות שאין הוא מחזיק בתפיסה של אוטופיה תיאורפוליטית שיכולה להתגשם בזמן הנראה לעין. לפנינו גם פקפוק אנרכיסטי בעצם הצורך הפוליטי במדינה, גם פקפוק תיאולוגי בהתקבלות התפילה למען תקומה פוליטית כאפשרות אוטופית, וכל זאת עד כדי כך שעגנון מציג את עצמו במפורש כלא־פוליטי:

מטבעי איני מדיני. רואה אני כל צורה של שלטון כדבר שעשוי מלכתחילה להשתנות וצריך שישתנה והכרח שישתנה. אלא אפילו משתנה אינו אלא חילוף צורה בצורה וצרה בצרה. על כרחנו אין הפרש אם שמעון מנהיג את המדינה אם לוי מנהיג את המדינה. זה לגבי כל מדינתו וכן לגבי מדינתנו. מיום שגלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו מתפללים היינו על תקומת המדינה, ואפילו נאמר שקצת תפילתנו נתקבלה, רובה לא נתקבלה. תפילה זו שאנו מתפללים בימים הנוראים, ובכך תן כבוד ה' לעמך תהלה ליראיך ותקוה טובה לדורשיך. עדיין כרוכה תפילה זו בספרי התפילה כביום שנתחברה, ועדיין לא נתקיימה, לא מקצתה ולא מקצת מקצתה. ואין צורך לומר אותה תפילה מתוקה שמחה לארצך, שבעונותינו שרבו רחוקה רחוקה היא השמחה מארצנו. לא לחנם כל כותבי אוטופיות שבעולם מעבירים את כל הטובות האנושיות לארץ לא נודעת או לימים שעתידים לבוא. כמוהם כן אנחנו ישראל קדושים. כל הטובות והנחמות והישועות שמובטחות לנו רואים

60 ש"י עגנון, "בבית הנשיא", הארץ (13/03/1959), מעצמי אל עצמי, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1976, עמ' 61.

61 לאור, הערה 54 לעיל, עמ' 59-58.

62 עגנון, "בבית הנשיא" הערה 60 לעיל, עמ' 61.

63 ש"י עגנון, "שר הבירה", הארץ (01/11/1965); מעצמי אל עצמי, הערה 60 לעיל, עמ' 324-323.

אנחנו אותם כמזמור שיר לעתיד לבוא, שעתידות להתקיים לימות המשיח. בארצות שעשינו ועדיין רוב ישראל עושה בהן ובחיים שאנו חיים טובה לא ראינו.⁶⁴

הסתירה ב"פרקים של ספר המדינה" היא גלויה לעין והיא מציגה מעשה ספרותי שיכול, אולי, לייצג את האפורייה באמצעות הסאטירה. הבחירה בספרות ניכרת בכך שעגנון, כאמור, טוען במפורש שלא כתב על המדינה ואפילו לא על מעשי המדינה אלא "אכתוב מעשיהם של מנהיגי המדינה"⁶⁵ שהם, לדבריו בהזדמנות אחרת, מכילים בטבעם, בהווה של המדינה, את האפורייה:

הרוח קיים לעולם והמעשה נדחה מפני מעשה ואין המעשים הרעים נדחים מפני המעשים הטובים, בידוע שמעשים רעים באים אחר מעשים טובים. באמת אמרו לעתיד לבוא כל המעשים ייהפכו לטובה, אבל לעת עתה, כמו שאנו רואים מימות חורבן הבית ואולי עוד ממעשה העגל לא היה דור שהטובות התגברו על הרעות.⁶⁶

אפשר היה, אולי, להכיל את האפורייה באמצעות כתיבה קדושה. אלא שזאת לא נמצאת בטוהרה. גם התיאולוגיה הפוליטית של מיקומו הרוחני של הסופר העברי לא יכולה להכיל את האפורייה ולמעשה היא בעיקר מבליטה אותה. הסיבה לכך היא ש"אין איש הרוח יכול להגיע לידי מעשה", ואילו הרוח מבליטה את האפורייה שכן "יודע איש הרוח מלכתחילה שפעמים הוא דורש דברים שבמעשה לא יכולים לקיימם, שהרוח כשהוא נהפך לדבר מוצק מיד הוא מתמזמז והולך".⁶⁷ בהמשך דבריו בבית הנשיא, רומז עגנון לכך שכסופר הכותב את מעשיהם של ישראל הוא פועל לא פחות ולא יותר מאשר כמלך המשיח, שהוא אמנם מושג תיאורי-פוליטי מובהק, אך, כאמור, במונחיו של עגנון הוא מופיע במונח הלא-פוליטי שלו:

באמת אומר, מימי לא צפיתי שיכתבו ספרים עלי. דיו לאדם שכמותי שזכה לכתוב מעשיהם של ישראל שבארץ ישראל ובחוצה לארץ. וכי זכות קלה היא לכתוב את מעשיהם של ישראל? רבותינו בעלי האגדה אמרו, לשעבר היו הנביאים כותבים מעשיהם של ישראל, ועכשיו מי כותב אותם, אליהו ומלך המשיח, והקב"ה חותם עליהם.⁶⁸

ואכן, עגנון מצטט כאן את המדרש מילקוט שמעוני,⁶⁹ המרחיק את מעשה הכתיבה אל גבהים טראנסצנדנטיים הרחוקים מכל מציאות פוליטית:

אילו היה יודע בועז שהקב"ה כותב עליו ויצבט לה קלי, עגלים פטומות היה מביא ומאכיל,

64 שם, עמ' 323. ההדגשה שלי, ח"ה.

65 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 251.

66 ש"י עגנון, "תשובה לגאולה כהן", מעריב (15/02/1963), (11/02/1964), (27/09/1964); מעצמי אל עצמי, הערה 60 לעיל, 1976, עמ' 421.

67 שם, שם.

68 עגנון, "בבית הנשיא", הערה 60 לעיל, עמ' 62.

69 ילקוט שמעוני, תורה פרשת בהר רמז תרסה.

לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביאים כותבין אותה עכשיו שאין נביאים מי כותב אותה אליהו ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהן.

בסיום דבריו בבית הנשיא מתייחס עגנון ישירות למשבר הייצוג שביסוד כתיבתו הספרותית. מקורו של משבר זה הוא תיאולוגי, שכן נושאי הנאומים שאותם הוא גם תוקף בחריפות כחלק משיח המדינה ב"פרקים של ספר המדינה", עתידים להיענש מידי שמים. הסאטירה הזאת נכתבת, מצד אחד, על סמך ההנחה שניהול וקיום המדינה מתנהלים בדיבורים שאותם על עגנון לתאר, כי הוא הרי כותב מה שענינו רואות, ומצד אחר הדיבורים של המדינה הם, בלשונו של עגנון, פתטיים – ולכן הוא מתרגם ומעבד אותם. הנקודה המרכזית היא ספרותית, והיא חושפת את צביעות הסופרים: "בדקתי את דברי הסופרים וראיתי שדבריהם פתטיים, מרבים בשבח המדינה ואין המדינה נראית מהם. סבורני שדבר זה למדו מן הנואמים, אלא שאני אומר, מה שיפה לנואם אינו יפה לסופר, כל שכן שאם לפטטיות אפשר להסתפק בנואמים".⁷⁰ אבל לעומת זאת "הדברים שמביאים לידי מעשים" שהאל שם בפיו, כלומר הכתיבה הספרותית הקדושה, הם ראויים ומוצדקים:

אף כך מורי ורבותי, עונש גדול צפוי לו לאדם בעולם האמת על כל דיבור ודיבור שלא לצורך שדיבר בעולם הזה. כשיגיעו להעניש אותי על נאום זה שנאמתי כאן בבית הנשיא, אדע שזה סוף כל העונשין על כל הנאומים שנאמתי.

והשם ברחמיו ישים בפנינו דברים שמביאים לידי מעשים, שהם תפארת לעושיהם ותפארת לישראל מהם לאלקי ישראל. וה' ירומם קרן עמו ישראל מעתה ועד עולם, אמן כן יהי רצון.⁷¹

הכתיבה הסאטירית היא, אם כן, הכלי שמאפשר לעגנון לנסות ולייצג את האפורייה, כלומר לכתוב מפרספקטיבה תיאולוגית נגד המדינה הציונית שבהווה וגם להישאר בתוך הציונות. מלכות ישראל בקיומה בהווה היא נעדרת קדושה ועל כן מגונה. יחד עם זאת, בהתאם לאפורייה, התקווה למלכות האל מתקיימת תמיד ולנצח, ואפילו גם במדינה הציונית. המדינה הציונית אמנם לא מתקיימת לפי החוק האלוהי, אבל גם היא חלק ממלכות האל. אמנם אין בכוחה של הממשלה להעניק למדינה כוח קיום, אבל יש לשבח את בן גוריון על שהקים את המדינה גם אם המעשה לא תם והוא, כמעשה, תמיד חלקי וכרוך באפורייה:

אנו התקיימנו מפני שכוחנו לא היה כוח של ממשלה, אלא מכוח דברי אלקים חיים, שמלכותו עומדת לעד [...] עכשיו שניטל כוח התורה ממילא תש כוחם של מורי התורה, ולצערנו אין אנו חיים היום על פי החוק האלהי. [...] וודאי רציתי במדינה עברית, אבל אילו היו שואלים אותי בשעת הכרזת המדינה להכריז או לא – הייתי נבהל, הייתי אומר נחכה עוד שלושים שנה. [...] בן גוריון שקודם טעיתי בו ולא החשבתי אותו, הוא לא נבהל, גמר וסבר. רבבות מישראל רצו במדינה העברית, אבל גם אנשי המעשה שעשו – לא כל איש מעשה מביא את המעשה שלו לידי גמר, וחז"ל אמרו אין המלאכה נקראת אלא על ידי מי שגומרה.⁷²

70 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 250-251.

71 עגנון, "בבית הנשיא", הערה 60 לעיל, עמ' 64.

72 עגנון, "תשובות לגאולה כהן", הערה 66 לעיל, עמ' 421-422.

היחס למשיחיות הפוליטית הוא אם כן סתירתו. מצד אחד המדינה היא "ראשית צמיחת גאולתנו" ומצד אחר המשיחיות נדחית עד כדי כך שלמעשה היא לא פוליטית, שכן עגנון הוא מתנגד חריף לקשר בין המשיחיות היהודית ובין ההווה הציוני. ולכן, בגלל הסתירה הזאת, אין לו לעגנון יד ורגל בציונות הדתית. כדי להבהיר נקודה מכרעת זאת יש לומר שאמנם עגנון מפתח עמדה משיחית ציונית, שפורעת את ההבחנה הדיכוטומית בין גלות לגאולה – כפי שזאת מופיעה, למשל, בכתבתו של החת"ם סופר⁷³ – אבל הוא אינו מקבל את מצב הביניים של משיחיות מתפתחת בהווה לקראת העתיד כפי שאנו מוצאים בציונות הדתית. אביעזר רביצקי, שאיתר את השימוש הראשון בביטוי "מדינת ישראל" בכתבתו הביקורתית של ר' אליקום שלמה שפירא מהוראדנה בשנת תר"ס,⁷⁴ מאפיין את העמדה הציונית כזאת ש"חידדה מחדש את השאלה הקלאסית – מה בין החלקיות ההיסטורית לבין השלמות האוטופית, כן הוסיפה והציבה בפני המסורת הדתית שתי שאלות חריפות אחרות: בעיית החילון הלאומי היהודי ובעיית האקטיוויזם ההיסטורי היהודי".⁷⁵ והנה, מצד אחד עגנון היה שותף לעמדתו הבלתי-מתפשרת של הרב קוק (כמו זאת של החת"ם סופר), שזיהה לחלוטין בין התיאולוגי והפוליטי כשכתב על "מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד",⁷⁶ כשהכוונה היא להגשמה לעתיד לבוא. אך בניגוד לרב קוק, שראה במוסדות יהודיים בארץ-ישראל, ששיאם צריך היה להיות במדינה, את נוכחותה של המשיחיות בהווה הציוני (למשל, כאשר יסד את הרבנות הראשית לארץ-ישראל ב-1921,⁷⁷ או כשתיאר את הציונות כגילוי הופעתו של משיח בן יוסף;⁷⁸ הרב קוק כתב ברוח זאת כבר ב-1898 אבל פרסם את הדברים למעלה מעשרים שנה מאוחר יותר)⁷⁹ – עגנון לא אימץ את העמדה הפרוגרסיבית, הלא-מהפכנית, של הציונות הדתית, שלפיה הגאולה תבוא "קמעא קמעא" כמו התגלותה של איילת השחר.⁸⁰ לכן, באופן פרדוקסלי, הוא בעת ובעונה אחת גם אישר את התקיימות "אתחלתה דגאולה", למשל בהקמת המדינה ובמעשי החלוצים, וגם דחה את מימושה לעתיד לבוא, אותה "גאולה אחרונה",⁸¹ שאין רואים אותה, ובכך, למעשה, הוא גם חבר, במידת מה, לעמדה החרדית שראתה בציונות "הפרה בוטה של שבועת האמונים שנשבעו ישראל להמתין באורך רוח עד עת קץ"⁸² ו"שלא יעלו בחומה" מן הגולה, 'שלא ימרדו באומות העולם' ו'שלא ידחקו את הקץ',⁸³ כשהשתיים הראשונות הן מתוך שלוש השבועות ואילו השלישית היא מתוך שש השבועות, שעליהן נצטוו ישראל. עמדה זאת, שמצאה את ביטויה הנחרץ אצל ר' יואל

73 רביצקי, הערה 4 לעיל, עמ' 12.

74 שם, עמ' 14-15.

75 שם עמ' 13.

76 שם, עמ' 16.

77 שם, עמ' 127.

78 שם, עמ' 137-139.

79 שם, עמ' 120-122.

80 שם, עמ' 32; שיר השירים רבה ו, טז.

81 שם, עמ' 47.

82 שם, עמ' 29.

83 שם, עמ' 39.

טייטלבוים,⁸⁴ "נותנת בכורה מובהקת לכיוון המשיחי-האוטופי – 'עין לא ראתה' – על פני הכיוון המשיחי-הרסטורטיווי – 'חדש ימינו כקדם'. היא גורסת את הפירוש הפלאי, העל-טבעי, של המשיחיות, ולא את הפירוש הריאליסטי והפוליטי שלה"⁸⁵ – כמו זה הדיאלקטי של הרב קוק, שראה בחילוניות של החלוצים שלב דסטרוקטיבי לקראת בנייה של גאולה דתית,⁸⁶ תפיסה שלא היתה נחלתו של עגנון.

ועל כן עמדתו המשיחית של עגנון היא עמדה של קדושה סתירתית שכוללת, בלי יכולת להכיל, את הקדוש ואת החילוני – שיכולים, אולי, להתקיים, בסתירתם, באמצעות לשון הספרות האירונית שלו. ייתכן שעמדה זאת של עגנון הושפעה מעמדתו של הרב יצחק ריינס, מאבות תנועת "המזרחי" (שבהמשך השתנתה דרכם), שהבחין בחדות, כבר בשנות ה-80 של המאה ה-19, בין תמיכתו בהתיישבות בארץ-ישראל ובין הגאולה המשיחית באחרית הימים, והגביל את השיתוף עם החילונים לעניינים מעשיים וחומריים בלבד.⁸⁷

הזיקה האפורטית של עגנון לעמדה החרדית ניכרת יפה בדברים הנכוחים שכתב אביעזר רביצקי, כאשר התייחס לסיפור "פת שלמה"⁸⁸ של עגנון מ"ספר המעשים" והצביע על הסתירה הלא-פתורה שקיימת בו בין עלייתו ארצה של המספר, שדימה לחשוב שהשאיר בגולה את השטן ומדוחיו, ובין העובדה שבנוסף לד"ר יקותיאל הנאמן, שלפי פירושו הידוע של ברוך קורצווייל מסמן את משה רבנו,⁸⁹ מצא המספר בארץ הקודש גם את השטן בדמותו של מר גרסלר. רביצקי מצביע על טקסט חרדי של האדמו"ר ממונקאטש, ר' חיים אלעזר שפירא, שמתאר כיצד בנסיעתו לארץ-ישראל ביקש להשאיר את השטן מאחוריו וזה קידם את פניו בנמל בארץ הקודש.⁹⁰ והנה מפירושו של רביצקי עולה שעגנון הציג בסיפורו, ללא כל פתרון, את האפורייה של העמדה הציונית שלו – אפורייה שמתממשת גם בחוסר הפתרון העלילתי של הסיפור, שנע בין תשוקת המספר לאכול בבית האוכל ובין הצורך לשלוח את האגרות בבית הדואר במצוותו של ד"ר יקותיאל הנאמן – אפורייה הכוללת, זו לצד זו, הן את העמדה הציונית והן את העמדה החרדית, שראתה בבניין הארץ הציוני מעשה שטן.

I

בבחירתו בסאטירה ככלי ביטוי ספרותי עגנון לא מוציא עצמו מתחומי הקאנון של התרבות העברית הציונית. הוא אינו מציע אלטרנטיבה אנטי-ציונית אלא מבקר את הציונות מתוכה, תוך שהוא נותר אחד מעמודי התווך של הספרות העברית המודרנית. כל זה מביא אותנו לסתירה הבסיסית שמונחת ביסוד "פרקים של ספר המדינה". שכן מצד אחד עגנון שולל

84 שם, עמ' 66-74.

85 שם, עמ' 37.

86 שם, עמ' 144-149.

87 שם, עמ' 52-55.

88 ש"י עגנון, "פת שלמה", סמוך ונראה, הערה 1 לעיל, עמ' 143-155.

89 קורצווייל, הערה 36 לעיל, עמ' 86-94.

90 רביצקי, הערה 4 לעיל, עמ' 60-62.

בו את המדינה אך מצד אחר הוא מתפלל לשלומה.⁹¹ כלומר, זוהי בעת ובעונה אחת גם ביקורת על הציונות וגם כתיבה מתוך הציונות. מעמדה תיאור-פוליטית רדיקלית ביותר – שהפוליטיות שלה היא לעתיד לבוא, אם בכלל – הוא שולל את התיאולוגיה הפוליטית בפועל של הספרות העברית בדיק מהסיבה שבגללה יואל טייטלבוים שלל את הציונות, כלומר דווקא בגלל הקשר שלה לדת. אבל שלא כטייטלבוים, עגנון מקווה שביום מן הימים תגבר הקדושה, ושהמדינה היהודית תהיה תיאוקרטיה בימות המשיח – כלומר בעתיד רחוק מאוד שבו תבוטל גם הפוליטיות. התהום הפעורה בין עתיד זה ובין ההווה מבחינה בחדות את עמדתו של עגנון ממשיחיות פוליטית.

האפורייה של עמדתו של עגנון ביחס למדינה ניכרת גם בכך שלימים אף התחרט על שפרסם את "קליפת תפוח זהב" וכתב שהוא "פיליטון קלוש ואני מצטער שבכלל פירסמתי בדפוס".⁹² בהמשך אמר עגנון לדוד כנעני:

את 'ספר המדינה' לא אשלים, אינני רוצה לבקר את המדינה. יש לנו אַ מדינה'לה, כה רבים אויביה, וצריך לשמור עליה. היה טעם בקידוש השם עד לימי היטלר. היום – אסור ואסור. רק כדי לומר שיהודים מוסרים את נפשם על קידוש השם? אבל יש הרבה מה לבקר במדינה, יש שחיתות. ומה אועיל בכיקורתי? לא כלום.⁹³

במילים אחרות, זוהי שוב אפורייה: אין טעם לבקר את המדינה אבל יש צורך לבקר אותה. אך הנקודה המעניינת ביותר היא שאלת קידוש השם. עגנון עובר מן הדיבור על האויבים לדיבור על הקרבת החיים בשם האמונה, שמוצבת על ידו, למעשה, בניגוד לנכונות למות למען קיום המדינה, שאותה ביקר כל כך. היוצא מזה הוא עמדה סתירתית, שלפיה על אף חוסר קדושתה של המדינה, בפועל, אומר עגנון, יש מקום, לנוכח האויבים, למות למענה – כלומר כשיש לה משמעות רוחנית, אם כי חמקמקה – ואילו על קידוש השם אסור למות יותר. בכך הוא משמר את עמדתו החצויה ביחס לקדושת המדינה כפי שבוטאה ב"פרקים של ספר המדינה", ובעיקר מסרב לפרש את השואה במונחים תיאולוגיים משיחיים שלפיהם השואה היא שלב הכרחי של חבלי משיח.

עגנון הצמיד ל"פרקים של ספר המדינה" – ובכך חתם את הכרך סמוך ונראה – את "פתיחה לקדיש, אחרי מטתם של הרוגי ארץ-ישראל", שנכתב ב-1947. בכך הוא הבלית את קדושת המתים למען ההגשמה הציונית בארץ-ישראל, השונה כל כך לדידו ממעשיהם של מקדשי השם בגולה. אך רגע הזה של אמירת קדיש על המתים גם מאפשר לעגנון לא לנסח במפורש אוטופיה ב"פרקים של ספר המדינה",⁹⁴ שמוסבים על החיים. בקדיש, שחל על המתים, הוא מציג עמדה של תיאולוגיה פוליטית ציונית, אבל לדעתי זו אינה מתקיימת כשהמדובר הוא בחייה של המדינה הציונית בהווה:

91 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 253.

92 דוד כנעני, ש"י עגנון בעל-פה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1971, עמ' 82.

93 שם, שם.

94 אורבך, הערה 35 לעיל, עמ' 221.

אם כך אנו מתפללים ואומרים אחרי כל אדם שמת, קל וחומר על אחינו ואחיותינו הנאהבים והנעימים בני ציון היקרים הרוגי ארץ ישראל שנשפך דמם על כבוד שמו יתברך ועל עמו ועל ארצו ועל נחלתו. אלא כל הדר בארץ ישראל הוא מלגיונו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהפקידו המלך שומר בפלטרין שלו. נהרג אחד מלגיון שלו אין לו כביכול אחרים להעמיד במקומו.⁹⁵

ח

הפרק הראשון ב"פרקים של ספר המדינה", "החוטפים",⁹⁶ מגולל את סיפור חטיפתו של הנואם שרייהולץ (עץ צועק), המופיע גם בסיפור "המכתב" שב"ספר המעשים",⁹⁷ ומעביר את ביקורתו של עגנון באמצעות הקריקטורה של הנואם, שכדרכה של סאטירה מייצגת טיפוס אופייני, שכן "נאמו נאומים ודרשו הדרשה רואים בני המדינה את עצמם כאילו כבר עשו מעשה. אם הלכה אותה צרה מוטב, ואם לאו מוסיפין לה נאום. עד שבאה צרה קשה ממנה ומעמידן נואם אחר".⁹⁸ כפי שמפורש ב"פתיחה לספר המדינה", הבעיה המרכזית היא השפה של המדינה, וזו נשלטת על ידי נאומים. הדיבור הוא תחליף למעשה, וככזה הוא ריק מכל תוכן ומעיד על טיפשות מופלגת. השפה היא תחליפית ואיננה השפה האמתית הקדושה שהיא משאת נפשו של הסופר הראוי. השאלה היא אם כן ספרותית, והספרות הראויה היא זאת שצריכה להחליף את לשון הנאום הריקה.

הביקורת האירונית הזאת היא בעיקרה תיאולוגית. האנשים המצפים לנואם מתוארים כמי שמבקשים לעבוד את עצמם כאלילים הזרים ליהדות: "ודרך ישיבתם היו מסתכלים בתמונות של כתלי בית הועד. ואף הם ראו את עצמם כאילו דמות איקונין שלהם כבר מבהיקה משם, וכבר טעמו שמץ נצחיות".⁹⁹ הם מטפחים את נצחיותם – "אלא שהמושג הזה כלומר נצחיות אינו מושג ממושגי הגוף",¹⁰⁰ ובכך הוא מייצג את דתיותה הכוזבת והמלאכותית של המדינה.

כשבאים החוטפים אל מר שרייהולץ מתגלה בעליל קוצר הראות הנרקסיסטי שלו: "אבל מדה טובה היה בו במר שרייהולץ לראות כל דבר ביחס אליו לטובתו ולהנאתו".¹⁰¹ הפתרון שמציע עגנון למארת הנאומים ("אלא צרות הרבה באות על המדינה ואין ספק בעינינו שרובן באות על ידי שאנו מוציאים רוב ימינו בדרשות ואין אנו באים לידי מעשה"¹⁰²) הוא לא חינוכם של הנאומים ושיפור לשונם אלא עמדה של ייאוש מהם, שמביאה לידי

95 ש"י עגנון, "פתיחה לקריש", סמוך ונראה, הערה 1 לעיל, עמ' 289.

96 ש"י עגנון, "החוטפים (פרק מספר המדינה)", הארץ (01/04/1942).

97 ש"י עגנון "המכתב", סמוך ונראה, הערה 1 לעיל, עמ' 244, 246.

98 עגנון, "החוטפים", הערה 1 לעיל, עמ' 253.

99 שם, עמ' 254.

100 שם, שם.

101 שם, עמ' 255.

102 שם, עמ' 256.

חטיפתם ומונעת מהם לשאת דבריהם. החוטפים מסייעים את שרייהולץ למקום שהם מספרים עליו כי "מקום של יישוב כאן ובני אדם הגונים שרויים כאן, אלא פרנסים ומנהיגים שהפקידו עצמם על העיר גרמו לשממה זו, לפי שעושים רוב ימיהם בחוצה לארץ, לתקן את עצמם, אין מספיקים לתקן את העיר".¹⁰³ המנהיגים של המדינה הם מושחתים ועיקר חטאם הם הנאומים, והעובדה ש"נתיאשנו מן הנאומים והדרשנים"¹⁰⁴ ממקדת את תשומת הלב של הסאטירה בקונפליקט הפנימי שביסוד התנהלות המדינה: אין אפשרות לנהלה בלי תקשורת אנושית לשונית ואילו זו, כשהיא מנופחת ושקרית ובעיקר ריקנית ומשמימה,¹⁰⁵ מחבלת במדינה. לכן הפתרון הוא בשתיקה ("מר ליפמן שרייהולץ המנהיג הנערץ אוהב לדבר והבחורים הללו אוהבים את השתיקה"),¹⁰⁶ במקום שפה שאין המדבר בה שומע את מה שלבו מדבר.¹⁰⁷ השתיקה גם היא ביטוי לייאוש ולהעדר תקווה אוטופית לקיומה של שפה אחרת שתהיה נהוגה במדינה, שפת אמת אשר תקרב את המסמן למסומן וששיאה הוא בלשון של קדושה. לכן מבטא עגנון את זעמו על שרייהולץ כשהוא נותן בפיו שימוש ריק בלשון דתית: "בוחר אני שתד אש מן השמים ותאכל את שלושתכם כאחד",¹⁰⁸ ומיד לאחר שאחד החוטפים אומר "סוככים אנו על רחמי שמים שירחמו עלינו, שהרי אין בידינו ברירה אחרת. הביט מר שרייהולץ על הבחור בלעג ואמר, מאמין אתה שיש שם בשמים כלום?".¹⁰⁹ כך הדבר גם בהמשך, כשהוא מלגלג על לומדי התורה המתגוררים במקום שאליו נחטף.¹¹⁰

המודרניזם של המדינה מצמיח את המחשבה הדתית האוטופית עד כדי כך שכששואל מר שרייהולץ את הבחורים "ומה דרך משל אתם מבקשים בארץ? נתאנחו הבחורים ואמרו, איך נדע? שבע שנים צריכות שיעברו עד שיתפנה המוח מהבלם של נואמי נאומים ויחזרו לבריאות".¹¹¹ עם זאת חיייהם בהווה מתנהלים לאור ציווי האל. "וכיצד אתם חיים?" שואל שרייהולץ והם משיבים: "בזמן ששאר אדם מוציא ימיו ושנותיו בבית הקהה ובשמיעת רדיו חיים אנו את חיינו כפי חפץ צוֹרְנו ורצונו".¹¹² "בעל ספר המדינה", הפרסונה שברא עגנון כדבורה האירוני של הסאטירה, רואה בחיוב את מעשה ההתנגדות למדינה שמבצעים החטפנים. מכיוון שתפיסתו את העתיד היא אפורטית הוא אינו שותף לאיזו שהיא תקווה של התקדמות לקראת מצב עניינים אחר, ולכן הוא ממליץ על שבירת הכלים הפוליטיים באמצעות אלימות.

התקווה להתמעטות הנאומים מיוסדת על נטייתם של בני האדם לחקות מעשי אחרים,

103 שם, שם.

104 שם, שם.

105 שם, עמ' 257.

106 שם, עמ' 259-260.

107 שם, עמ' 259.

108 שם, עמ' 257.

109 שם, שם.

110 שם, עמ' 258.

111 שם, עמ' 257.

112 שם, עמ' 258.

ולא על הבנה או הפנמה של הצורך להחיות לשון קדושה, שיכולה היתה להילמד מן הספרות – שכן "מה שיפה לנואם אינו יפה לסופר"¹¹³ – אבל לא נלמדת ממנה. "שמתוך שאין מוציאים ימיהם ושנותיהם בשמיעת נאומים נותנים דעתם על עצמם לתקן מקצת מעשיהם. ומתוך שמתקנים מקצת מעשיהם אף המדינה הולכת ומתקנת".¹¹⁴ התיאולוגיה הפוליטית של עגנון היא אלימה ואפילו מהפכנית, אם כי היא מוצעת מפרספקטיבה סאטירית אפורטית. אמנם, כשם שהוא מיחל שהלשון העברית תעטה על עצמה קדושה בעתיד, כך מעשה החטיפה מניע בעקבותיו אבולוציה מסוימת של תיקון. אך זוהי גם עדות נוספת ליחסו החצוי של עגנון למדינה הציונית. מצד אחד שלילה מן החוץ ומצד אחר שלילה שבאה מבפנים.

II

יחסו של עגנון לספרות העברית החדשה, שהוא מכותביה הבכירים, הוא, אם כן, אפורטי, והוא נובע מהחילון שלה שבהווה מזה ומכך שהיא משמרת את הקדושה מן העבר מזה. כך בדבריו בבית הנשיא שז"ר:

נס גדול אירע לספרותנו החדשה שקראה לעצמה חדשה. על ידי שקראה את עצמה חדשה הכריזה על עצמה שאין לה ולו שקדמה לה ארבעת אלפים שנה משום המשך, אלא חדשה היא מקרוב באה וימיה כימי ההשכלה החדשה, שאף היא חדשה. תארו באיזו פנים היתה ספרות זו עומדת כלפי כל הדורות ובאיזו פנים היינו אנחנו עומדים לפני משוררינו הקדושים שקידשו את שירתם באהבה וביראתם את השם וברחמיהם הגדולים על ישראל עמו. קשה מזה באיזו פנים הייתי אני עומד לפני אבותי הגאונים. אבל מתוך שספרותנו חדשה היא ואני אחד מסופריה, הרי אף אני מקצת משהו, עד כדי כך שנשיא מדינת ישראל ועמו אנשים רבים ונכבדים נתכנסו לכבודי ואמרו לכבודי דברים גדולים וטובים.¹¹⁵

השפה הקדושה היא הכרח לקיום המדינה היהודית, שכן המדינה, לדעת עגנון, נבנית על לשון משותפת – שלדעתו של טייטלבוים היא "הלשון שבדו להם להרחיב את גבול הציונות".¹¹⁶ כדי להקים מדינה יהודית שהיא מגדל בבל חדש.¹¹⁷ אמנם כדי ליצור ספרות ריאליסטית צריך לכתוב בלשונה של המדינה, אלא שאז תהיה בכך שותפות בהשחתת הציונות והקדושה החיונית לה. יש כאן אם כן אפורייה של הכורח לכתוב בלשון העברית הקדושה לעומת האי-אפשרות לכתוב בה. טייטלבוים פתר את האפורייה הזאת בכך שגרס שהלשון שבה כתב את ספרו היא לשון משובשת. אין היא העברית הציונית הטמאה וכמובן שהיא אינה לשון הקודש, אלא שזו לשון לא-לאומית, כזאת שאינה רוצה לחזור למצב

113 שם, עמ' 251.

114 שם, עמ' 260.

115 ש"י עגנון, "בביתו של נשיא מדינת ישראל", הארץ (23/08/1963); מעצמי אל עצמי, הערה 60 לעיל, עמ' 76.

116 טייטלבוים, הערה 16 לעיל, עמ' תלב; שכטר, הערה 17 לעיל, עמ' 133.

117 רביצקי, הערה 4 לעיל, עמ' 89.

שהיה לפני מגדל בבל אלא שהיא "הלשון שאין לה שם משל עצמה, כי לעולם אין היא של עצמה, כשלעצמה, היא תמיד לשונו של האחר, ולעולם האחר-בשיבוש"¹¹⁸.

עגנון, לעומת זאת, אכן מבקש לכתוב בשפה של הציונות, שפה ששכטר מציג כניגודה של תפיסת הלשון של טייטלבוים, ואשר "הכשירה את המקום למושג 'יהודי' כפי שהוא נטבע במודרנה כסובייקט, מתוך זיקה ללשון שמופיעה כלשון שלו, וכמבדילה ומחברת אותו כלאום בתוך הסיפור הנוצרי-יהודי"¹¹⁹. כלומר לא שפה משובשת אלא שפה יהודית מודרנית שממשיכה את העברית הקדושה של העבר. אבל הסובייקט היהודי המדני הזה של עגנון הנו סובייקט מפוצל, והוא מיוצג בפיצולו באמצעות האירוניה. ולכן עבור עגנון, ההכרעה להפסיק לכתוב בעברית מתוך הבנת השבר הגדול עם העבר היהודי וההכרעה כן לכתוב בעברית, בגלל הידיעה שמתקיימת המשכיות של הקדושה במעשה המדינה, נותרות כאפורייה. המקום שהוא מצייע לאפורייה הזאת הוא כתיבת ספרות עברית בשפה קדושה ופשוטה, שכאשר היא ניגשת לתאר את המדינה היהודית היא בוחרת בסאטירה ובאירוניה. כמי שביקר את דברי הסופרים הפתטיים שלמדו מן הנואמים, הוא רואה לעצמו חובה להורות דרך ספרותית לרבים כסופר עברי מרכזי. הוא בהחלט רואה עצמו כמחדש גדול בספרות העברית (תוך הצטנעות אירונית מובלעת) ומבקש, כך נראה, להאיר בכך את כלל מפעלו הספרותי: "ואפשר שיהא ספרי זה לעיניים לכל העתידים לכתוב תולדות המדינה ותתגלגל זכות על ידי שיבואו אחרים ויעשו מה שעשיתי אני, שהרגל הוא במדינה שאם אחד עושה דבר באים ועושים כמתכונתו"¹²⁰.

אם כן, האפורייה הזאת היא שהביאה את עגנון לכתוב יצירה ספרותית שהיא סאטירה חריפה נגד המדינה היהודית, סאטירה שבו-בזמן גם נותנת אישור לשוני לקדושתה של המדינה וגם יוצאת בכוח נגד הלשון שנוהגת בה. עגנון תובע מן הלשון הספרותית שלא תהיה פתטית, כלומר נושאת סבל ואימה עד כאב, אלא עליה להכיל את הכאב ולנסחו בדרך חדשה, אמנותית – תביעה זו היא שדוחפת אותו לזרועות הסאטירה. שכן הסאטירה כולה כאב אבל פניה, לעומת זאת, שוחקות.

בסאטירה שלו הוא בז, למשל, לרעיון השפה המשותפת שאינה קדושה. כך הוא מתאר את המאמץ הנלעג והקריקטורי לייצר שטיח שיכסה את כל הטריטוריה של המדינה היהודית,¹²¹ ניסיון שמחקה את הלשון הקדושה שלפי טייטלבוים היא "השפה שאין בה הבדל בין דיבור למדובר, השפה שאיננה ענין של הבנה אלא של הויה [...] שפת הבנאים המושלמת שאין בה ייצוג, במקום שבו אין הבדל בין הסימן לדבר, בין הדובר לדיבור לדבור, לדבר"¹²², כלומר שפה שאינה מייצגת ולכן אינה נושאת משמעות. ואכן, רק כתבי הקודש, כתב ולטר בנימין, הם המאחז "שם חדלה המשמעות לשמש קו פרשת מים בין זרם הלשון וזרם ההתגלות. כשהטקסט עצמו, במילוליותו, בלי שום תיווך של

118 טייטלבוים, הערה 16 לעיל, עמ' תכא; שכטר, הערה 17 לעיל, עמ' 136.

119 שכטר, הערה 17 לעיל, עמ' 138.

120 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 252.

121 שם, עמ' 266.

122 שכטר, הערה 17 לעיל, עמ' 134.

משמעות, משתייך כולו ללשון האמיתית, לאמת או לתורה, הריהו בר-תרגום במובהק וללא סייג".¹²³

הסאטירה היא כלי יעיל לניסוחה של האפורייה מכיוון שהסאטירה יכולה, בהתאם לכללי הז'אנר, לבקר ולהצליף מתוך רוח ניהיליסטית שאינה מציעה אלטרנטיבה אוטופית. התפיסה הזאת של אוטופיה לעתיד לבוא, שמימושה תמיד נדחה ודמותה לא ברורה, ניכרת יפה בדבריו של עגנון על בן גוריון, שבהם התוודה שלו היה הדבר תלוי בו הוא היה דוחה את הכרזת המדינה לעוד עשרים-שלושים שנה. הערצתו את בן גוריון נובעת מכך שהלה אכן מימש בשם האל את הרעיון המשיחי של מדינה יהודית; ומצד שני הוא מבקרו ולא מחבבו,¹²⁴ וזאת דווקא בשל האופי הפוליטי של משיחיותו של בן גוריון, שהקים את מדינת ישראל בהווה. אך זוהי עדות ליחסו החצוי של עגנון למדינה הצינונית. מצד אחד שלילה מן החוץ ומצד אחר שלילה שבאה מבפנים, שבאה לידי ביטוי, למשל, בתגובתו החצויה להכרזת המדינה של בן גוריון, תגובה שעיקרה לא שלילה מוחלטת אלא דחייה.

אמנם, כפי שכתב מיכאל קרן על "פרקים של ספר המדינה", עגנון העמיד עצמו "כמתנגד מובהק של בן גוריון, שתיאר את מדינת ישראל כפסגתה של ההיסטוריה היהודית ואף יותר מזה – בן גוריון תפס את המדינה לא כתוצר היסטוריה ממשית בת אלפיים שנה, אלא כתוצר החזון המשיחי שפיעם בלב העם כל אותן שנים".¹²⁵ אלא שיש לשים לב שעגנון נוקט, גם כאן, לשון כפולה – גם אנטי-משיחית וגם משיחית – דבר שמעיד על הסתירה העמוקה שבה היה שרוי:

בהושענא רבא שעבר באושפיזא של דוד המלך כשהייתי בסוכתו של דוד בן גוריון שיחיה לברוכו ליום שנתגברו שנותיו והגיע לגבורות הבאתי לו לימים טובים וארוכים את ספרי ימים נוראים וכתבתי על הספר לדוד בן גוריון שנבחר על ידי ההשגחה האלקית לייסד את מדינת ישראל. מורי ורבותי, אלופי ומיודעי, יודע אני בכם שכולכם כאחד ראש כל מאוויכם היה חידושה של מדינת ישראל. אבל כשאני מסתכל בלבי זוכר אני שאם היו שואלים אותי רוצה אתה שנעשה מדינה הייתי משיב ודאי ודאי, אלא אם היו אומרים לי היום מכריזים אנו על ייסודה של המדינה הייתי אומר, מוטב שנמתין עוד עשרים שלושים שנה, כל זה כלפי עצמי אני אומר. דוד בן גוריון לא המתין, אלא עמד ועשה, וה' עמו, שכבר קודם למעשה הסכים המקום עמו, שכיוון דוד בן גוריון את השעה שמיועדת מן ההשגחה האלקית לחדש את מדינת ישראל. הוא שכתבתי על ספרי לדוד בן גוריון שנבחר על ידי ההשגחה האלקית לייסד את מדינת ישראל.

[...]

אבל אם ממהרים אתם מוותר אני לעת עתה ואקיים את הבטחתי לעת אחרת, כגון בעוד חמש שנים בעוד עשר שנים כחגיגות הבאות שנעשה לכבודו של דוד בן גוריון שיחיה ואם יבוא בינתיים משיח צדקנו מה כל האגדות כנגד שמחת גאולתנו השלימה. יגן ה' צבאות על

123 ולטר בנימין, "משימתו של המתרגם", מגרמנית: נילי מירסקי; בתוך ז'אק דרידה, נפתולי בבל, מצרפתית: מיכל בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 140.

124 כנעני, הערה 92 לעיל, עמ' 82.

125 קרן, הערה 12 לעיל, עמ' 446-447.

מדינת ישראל וינשא וירומם את כבודה למעלה למעלה ויחיינו ויזכנו ונראה במהרה בקרב
בביאת משיח צדקנו אמן סלה.¹²⁶

מצד אחד עגנון רואה במדינה יציר כפיהם של שליחי האל, אבל מצד אחר הוא טוען
שבהווה הישראלי יש להיזהר מקידוש המדינה. עגנון, כאמור, אומר במפורש שהוא כותב
את מה שענינו רואות תוך הבלטת משבר הייצוג: "והמדינה כמו שאמרתי מרובה בפרצופים
ופרצופי פרצופים שמתחלקים והולכים בלי שיעור ובלא סוף, מלבד המושגים שמשתנים
בה ובתוכה שינויים על גבי שינויים, שאינם ניתנים להתפס".¹²⁷ ולכן, חוסר היכולת וגם
חוסר הרצון לייצג נאמנה, שמונחים ביסודה של הסאטירה, מאפשרים לה לעשות דבר
והיפוכו – גם לייצג וגם לשלול את אפשרות הייצוג. בכך מממשת הסאטירה באמצעות
לשון הספרות את האפורייה שעגנון כל כך ער לה.

הפרק "שלוש עולמים"¹²⁸ פותח בתיאור מצב חירום: "צרה גדולה באה על המדינה. מיום
שנוסדה המדינה ועד עכשיו לא היתה צרה שכזו. השמים לא הורידו גשמים והארץ לא
נתנה יבולה".¹²⁹ כמו כן, "לעולם אין צרה באה יחידה. כשכלו כל הכוחות נשמעה שמועה
שאויבים הקיפו את המדינה. עדיין לא נכנס האויב למדינה, אבל עומד סמוך וקרוב".¹³⁰

קרל שמיט טען כי מקור הכוח של הריבון טמון בהיותו "מי שמכריע על מצב החירום",
ולאור מצב זה משעה את החוק,¹³¹ כלומר – מגדיר את מצב העניינים כמצב של חירום
הנמצא "מחוץ לסדר המשפטי התקף הרגיל, ואף על פי כן קשור בו, כי הוא אחראי
להכרעה אם אפשר להשעות את החוקה כולה".¹³² הריבון, הוא "הסמכות הגבוהה ביותר,
הבלתי-תלויה מבחינה משפטית, שאינה נגזרת משום דבר".¹³³ ועל כן, טוען שמיט, מעמד
הריבון המרכזי על מצב החירום הוא אנלוגי למעמדו של האל,¹³⁴ ומכאן ששליטה במדינה
הלאומית מתבססת על התיאולוגיה של הסמכות הכול-יכולה שנתונה לאלוהות, ולכן גם
על המסורת התיאולוגית של אותה לאומיות.

ואכן עגנון, שמציין במפורש את המקור למצב החירום בכותבו "כי לא המטיר ה' על

126 ש"י עגנון, "לכבודו של בן גוריון", מעצמי אל עצמי, הערה 60 לעיל, עמ' 315-316.

127 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 251.

128 ש"י עגנון, "שלוש עולמים (פרק מספר המדינה)", לוח הארץ, תש"ג, עמ' 97-103.

129 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 260.

130 שם, עמ' 261.

131 שמיט, הערה 11 לעיל, עמ' 25.

132 שם, עמ' 27.

133 שם, עמ' 38.

134 שם, עמ' 25-30.

הארץ"¹³⁵ מאתר את כישלונה של המדינה בכך שלנוכח מצב החירום היא לא יכולה לממש את שלטונה האנלוגי לאל – להכריז על מצב החירום, לשלוט בשמו ולהתמודד עם תוצאותיו. הסיבה לכך היא שהמדינה מפוצלת והדת לא שולטת בה:

צריכה הייתה המדינה להקדים עצה לפורענות. אבל בני המדינה מחולקים לשתי כיתות. לכסויי ראש ולגלויי ראש, וכל שכת אחת מבקשת שנייה מעכבת, ואף הכיתות עצמן מחולקות ביניהן ושונאות אלו את אלו, אולי יותר מששונא האויב את כסויי הראש ופרועי הראש כאחד.

עגנון מנסח את בעיית השלטון במדינה באמצעות אירוניה תיאולוגית מובהקת:

אותה מדינה מסורת יש בידיה שאבותיה הראשונים יהודים היו, והרי דרכם של יהודים לכסות את ראשם, לפיכך נוהגים קצתם לכסות את ראשם. וקצתם, מה טעם מגלים את ראשם? אלא שרואים עצמם כיהודים שלפני מתן תורה, שעדיין לא נצטוו על כיסוי הראש, לפיכך מגלים את ראשם. והואיל ואלו מכסי ראש ואלו מגלי ראש לפיכך חלוקים הם ושונאים אלו את אלו.¹³⁶

תושבי המדינה הלאומית המודרנית מושמים ללעג כמי שרק זוכרים שאבותיהם היו יהודים. האירוניה הסאטירית היא בעלת עוקץ דתי מובהק והיא משימה לצחוק את ההבחנה בין מי שרואים עצמם כיהודים שלפני ההתגלות במתן תורה ובין מי שרואים עצמם כיהודים שחוו את ההתגלות. עגנון לועג לכולם ומציג את ההבחנה כמלאכותית וחסרת תוכן דתי ממשי, כשהוא מפרט עד לעייפה את סוגי כיסויי הראש הנהוגים לעומת הצורות של גילוי הראש.¹³⁷ לא זו בלבד שכל זה גורם לכך ש"אין נכנסים כאחד לפקח על עסקי מדינה"¹³⁸ – כלומר שהריקנות הדתית לא מאפשרת שליטה – אלא שהמספר, "בעל ספר המדינה", מאשים במצב האנרכי את שני הצדדים: "בדבר אחד בלבד שווים. שכל כת אומרת שכל הרעות הבאות על המדינה אינן באות אלא בשביל צרתה. ואלמלא לא היה בעל ספר המדינה חושש לדברים יתירים היה אומר, אלו ואלו דברי אמת."¹³⁹

למעשה, עגנון שמבקש את הקדושה יוצא נגד הדרך, שנראית לו מלאכותית, שבה המדינה הציונית על כל אגפיה מאמצת אותה. האפורייה של קודש וחול מכתובה לו גם את שלילת מימוש הקדושה בהווה של המדינה. כך, למשל, התבטא כששאל בן גוריון לעצתו בסוגיה "מיהו יהודי". מצד אחד הוא טוען:

ענותך תרכני לשאול אותי מה דינם של ילדי נישואי תערובת, שהוריהם גם האב וגם האם רוצים לרשום את ילדיהן כיהודים. אנכי את שלומי אמוני ישראל, ששלמים ונאמנים לתורה,

135 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 260.

136 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 261.

137 שם, עמ' 262.

138 שם, שם.

139 שם, שם.

כפי שפירשוהו חז"ל ונקבעו דבריהם בשולחן ערוך. ואין לי לא להוסיף על דבריהם ולא לגרוע מדבריהם כלום.¹⁴⁰

לעומת זאת, בדברים שצירף בשולי תשובתו לבן גוריון כתב עגנון דברים הפוכים בתכלית, שבהם הוא תובע במפגיע את ההבחנה בין דת ומדינה. כלומר, כתיאולוג פוליטי שנואש לחלוטין מן המציאות הישראלית, הוא נוקט, למעשה, גם עמדה ציונית רדיקלית בנוסח ההפרדה של הציונות מן הדת – שלא התקיימה בפועל ושיוחסה על ידי הרב קוק לקונגרסים הציונים הראשונים¹⁴¹ – וגם עמדה חרדית רדיקלית, שמבחינה בחדות בין הגישה התיאור-פוליטית שלו ובין המדינה הציונית:

ברשותך אוסיף דבר שלא נשאלתי עליו. דת ומדינה לעת עתה הן כשתי שכנות שאינן נוחות זו לזו. ואתה ששלום המדינה וטובת המדינה תלויים בכך כדאי שתמשוך ירך מלדון בענייני דת בין טוב למוטב, כדי שתהא דעתך פנויה לענייני המדינה.¹⁴²

אם המצב הוא של לאומיות מודרנית, ששכחה את הדת, הרי פתרון אפשרי הוא בפנייה לאל על ידי מי שמצוי מחוץ למעשים של המדינה ומחוץ לעימות הריקני שבין כסויי הראש ובין גלויי הראש. פתרון זה מופיע בסיפור בדמותו של אותו "אדם סתם"¹⁴³, שמבקש להתפלל על הגשמים הואיל "ודבר שהוא ראשון לכל דבר, היינו לבקש רחמים מלפני בעל הרחמים, נשתכח מבני המדינה"¹⁴⁴, ו"בני המדינה מתוך שהיו טרודים במחלוקת ובוויכוחי דברים לא הספיק להם זמנם לזכור את בוראם"¹⁴⁵. הסאטירה נכתבת מתוך פרספקטיבה אירונית דתית, והיא מצביעה על האבסורד שבהאשמת המתפלל האמתי ב"מעשה שעלול לערער את יסודות המדינה, ואין צורך לומר את המשמעת, שכל שאין לו תוקף מן הציבור ועושה עצמו שליח הרי הוא בכלל מפירי חוק פורצי גדר, ומחבל את סדרי המדינה"¹⁴⁶. עגנון מעמיד כאן את ציווי הדת מול הדמוקרטיה של המדינה המודרנית, ומעדיף ללא ספק את הראשונים על פני השנייה, הזוכה לתיאור אירוני מלעייג: "עמדו ושלחו דיפוטציות ודיליגציות אצל פרנסי המדינה. קיבלו אותם הפרנסים והעמידו עצמם לרצונם, ללחום מלחמת מגן ומלחמת תנופה בזה שהפיר משמעת המדינה"¹⁴⁷. שיאה של האירוניה כלפי הדמוקרטיה החילונית הוא בכינוי "שפתותיים" שמעניק עגנון לפרלמנט, כשהוא מדגיש בכך את תפיסתו שהשאלה התיאור-פוליטית עוברת רדוקציה לשפתם הנלעגת של חברי הפרלמנט המלהגים ומנהלים דיונים אבסורדיים ומגוחכים.

140 ש"י עגנון, "מיהו יהודי, מכתב תשובה לבן גוריון (תשי"ט)", מעצמי אל עצמי, הערה 60 לעיל, עמ' 420.

141 רביצקי, הערה 4 לעיל, עמ' 129-130.

142 עגנון, "מיהו יהודי", הערה 140 לעיל, עמ' 420.

143 עגנון, "שלום עולמים", הערה 1 לעיל, עמ' 262.

144 שם, שם.

145 שם, עמ' 263.

146 שם, שם.

147 שם, עמ' 264.

שיא חדש של התיאור הסאטירי קשור גם הוא בלשון. עגנון מלעיג על הקשר הלאומי בין שפה וטריטוריה. הוא מספר על יוזמה של מנהיגי המדינה "לארוג שטיח כמידת כל המדינה"¹⁴⁸, שפירושה, כאמור לעיל, ליצור לשון קודש מלאכותית שתאחה לחלוטין כל מסמן עם מסומנו. ואכן, מיד "נבחר וועד מיוחד להקנות שם לשטיח"¹⁴⁹. אלא שבמקום קדושה הוא יפרנס את תאוות הממון, המחליף את הקדושה, "שכל שיש לו שם משמש סיסמא ועשוי לעשות ממון"¹⁵⁰. שוב חוזר עגנון ללעגו על ועד הלשון, שממציא מילים באורח מלאכותי ללא התשתית התיאולוגית העמוקה הנדרשת לדעתו משפת המדינה, תשתית שהיא זרה לאנשי הוועד: "נמנו וגמרו למסור את קריאת השם בידי חברה לשוניה, זו לשוניה שממונה על הלשון, שכל חברה לושני לשון וממוללי מלין, שבקיאים בכל הלשוניות, ויש ביניהם חברים שבקיאים אפילו בלשון המדינה"¹⁵¹. המילה "פרוטסטית", שבה בחרו כלשון מחאה "כלפי הגשמים שעלולים לחבל את המשמעת שבמדינה"¹⁵² וכדי לחזק את אחדות האומה,¹⁵³ מצטרפת לשמות אחרים המסתיימים ב"יה" כדי להקל על החרוזה,¹⁵⁴ שאפשר לפרשם גם כביטוי של התעלמות מן המשמעות הדתית של "יה". התוצאה של לשון מלאכותית לאומית זאת, המתעלמת ממשמעותה התיאולוגית, היא שוב הנאומים והמלל העיתונאי שעגנון כבר בז לו בפרק "החוטפים". הסוף הוא טוב לא בזכות מעשי המדינה אלא בזכות האל, שכן תפילתו של היחיד פעלה על הקדוש ברוך הוא, שהמטיר גשמים שקרעו את השטיח והרוו את האדמה, ועגנון מוסיף באירוניה "שדרכם של בני המדינה שעושים עשייתם ארעי, שלא המעשה הוא העיקר אלא הרעיון"¹⁵⁵. רוצה לומר שהמלאכותיות של מעשה השטיח הובילה לתוצאות חיוביות, אבל לא בזכות הציבור של המדינה אלא כנגד מעשיו עם השטיח שאינם אלא מלל ריק.

בסיום הפרק משתנה הטון של הסאטיריקן באחת. כל הפרויקט הלשוני הסאטירי שלו, המשמש לו מוצא כדי להיחלץ מן האפורייה של הכתיבה בעברית שיש בה גם המשכיות של קדושה וגם נתק חילוני מודרני, נאלם דום לנוכח העובדה שלאחר שהתגברה המדינה על האויב הפנימי הנלעג עומד בפניה האויב החיצוני האמיתי. חשוב לשים לב שעגנון מעמת כאן שתי עמדות דתיות המוציאות זו את זו – דברים שבקדושה לאומית לעומת מלחמת מצווה לאומית:

אחרי שסיפרנו כיצד נפטרה המדינה מן האויב שבפנים חייבים אנו לספר כיצד הגיע האויב שבחוץ למלחמה על המדינה. אלא לא עת דברים עכשיו, שמלחמת מצוה ומלחמת חובה לנו באויב.¹⁵⁶

148 שם, עמ' 266.

149 שם, שם.

150 שם, שם.

151 שם, שם.

152 שם, שם.

153 שם, עמ' 268.

154 שם, עמ' 266-267.

155 שם, עמ' 268.

156 שם, עמ' 269.

הפרק השלישי ב"פרקים של ספר המדינה" הוא "קליפת תפוח זהב".¹⁵⁷ לעומת הסאטירה החריפה שבשני הפרקים הקודמים, כאן לפנינו סאטירה שכתובה כמהתלה. הפרק פותח במשפט "קליפת תפוח זהב נזרקה לרשות הרבים",¹⁵⁸ ומכאן ואילך מתגלגל מחזה אבסורד בעיר – שהיא כידוע אתר אופייני של ז'אנר הסאטירה – של תקלות ותלונות של מי שמבחינים בקליפה, כשזו מעוררת את כעסם וביקורתם על הנזק שהיא מסבה לציבור. המדינה היא ההקשר והיא היעד לביקורת האירונית:

אחרים שאין להם עסק במושכלות חוץ לעסקי המדינה, הם אמרו, לא על הזורק יש לקבול, אלא על העירייה, שאינה שולחת את שמשיה לטאט את הקליפה. [...] אבל העיריה שאינה מפנה את הקליפה היא ראויה לנזיפה. מיסים היא גובה, ומה נותנת לנו, קליפי פירות היא נותנת. וכי כל תפקידה של מדינה לגבות מסים ולא לעשות כלום.¹⁵⁹

הביקורת כאן היא על צמצומה של החברה האזרחית מפני כוחה חובק-הכול של המדינה. "המשותף לשלושת הפרקים הוא, שיוזמתו של היחיד מצילה את המדינה מצרותיה וממצוקתה, בעוד המדינה עושה את רוב תושביה לחקיינים. יחידים אלה שומרים על חירותם, ובעצם גם על דבקותם במסורת המקורית של דורות שנשתכחה".¹⁶⁰ והרי ברור שכל מחזה האבסורד הזה לא היה בא לעולם אילו היה אדם פרטי מתכופף ומרים ביוזמתו את הקליפה ולא מצפה שהמדינה תפעל בנידון. המעבר המגוון משאלת הקליפה לשאלת המיסים ולקרבן הקרקעות ("שאינו חשש קליפות עליהן")¹⁶¹ רק מבליט את החיבורים הלא-הגיוניים בין רשות הפרט לרשות הכלל. הרצף של הסאטירה מתקדם על ידי אסוציאציות לשוניות של הבריות המדברות, השרויות בעולמה המחניק של המדינה. ההקשר הלאומי חוזר ומופיע, למשל, כשעוברים מן הדיבור על חוץ-לארץ לדיבור על הקונגרס הציוני ומשם, כמובן, אל הסוגיה המרכזית של "פרקים של ספר המדינה", והיא הלשון. כאן היא מופיעה בדמותו של הדקדקן המסיט את תשומת הלב מן המציאות אל הלשון הנפרדת ממנה בהוויית החולין הלא-קדושה, שמעוררת אצלו תגובה דתית נלעגת: "לא על הקליפה אני שואל אלא על הכתיב אני שואל. כל הימים אני צועק, שכל הכותב קליפה ביו"ד אינו אלא טועה. ועדיין העולם כמנהגו נוהג וכותב קליפה ביו"ד, וזהו שבוש שצריכין לקרוע עליו",¹⁶² כמו שקורעים קריעה על מי שהתנצר. גם כאן חוזר עגנון על הביקורת שלו נגד הקידוש המלאכותי של הלשון.

בהמשך חוזר הדיון בקליפה אל קדושת המרחב הציבורי ואל מה שמסמנת בו הקליפה: "עמד אדם אחד ואמר, מה פסול מצאתם בקליפה זו? אדרבא סימן של חירות היא, שכל

157 ש"י עגנון, "קליפת תפוח זהב", הארץ (22/12/1939).

158 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 269.

159 שם, עמ' 270.

160 אורבך, הערה 35 לעיל, עמ' 219.

161 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 270.

162 שם, עמ' 271.

אדם שבמדינה עושה כאדם בתוך שלו. עמד אדם אחר ואמר לו לאותו אדם שמבקש חירות מתוך האשפה, מה נעשה שאמרו בגמרא ואין עושין אשפתות בירושלים¹⁶³. הכוונה היא למאמר בתלמוד הבבלי שעוסק בקדושת ירושלים:

ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ את בשרו במים! דאורייתא הוא לתרומה וקדשים, אתא הוא תיקן אפילו לדברי תורה. עשרה דברים נאמרו בירושלים: אין הבית חלוט בה, ואינה מביאה עגלה ערופה, ואינה נעשית עיר הנדחת, ואינה מטמאה בנגעים, ואין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות, ואין עושין בה אשפתות, ואין עושין בה כבשונות, ואין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים, ואין מגדלים בה תרנגולין, ואין מלינין בה את המת. אין הבית חלוט בה – דכתיב: (ויקרא כ"ה) וקם הבית [...] אשר לו חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו, וקסבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים.¹⁶⁴

עגנון אמנם מגייס את הגמרא כדי להילחם בתפיסה הליברלית של החירות. כלומר, לאותו אדם הרואה בהשלכת הקליפה במרחב הציבורי ביטוי לחירות משיבים שאין עושים כך משום קדושתו של המקום המדומה לירושלים. אבל גם כאן כל עניין הקדושה הופך לחוכא ואטלולא, שכן המקום הוא לא ירושלים והדיון ההלכתי מודבק באורח מלאכותי ואירוני. שוב מתקומם עגנון באמצעות האירוניה שלו נגד קדושה מודרניסטית מלאכותית של סימון לשוני (כאן "סימן של חירות") שנעשה במרחב של המדינה. ואכן את המעשה הזה מפתח עגנון לכלל התקפה רבתי על השימוש החילוני בתנ"ך שמאפיין את התרבות הציונית, שנראה לו מלאכותי ושקרי: "ראיתם לגלויי ראש, לא די להם שלקחו להם את התנ"ך אלא שנותנים עיניהם אף בגמרא"¹⁶⁵.

"בעל ספר המדינה" בכבודו ובעצמו נוטל סוף-סוף את הקליפה ומניחה בצד. הוא עושה כן מפני שראה שהיא מטילה מריבה במדינה.¹⁶⁶ יש לזכור שהוא עצמו הוא סופר, איש המילים, ומעשהו סמלי בבחינת מילוי תפקידו הלאומי המאחד של הסופר. אלא שלשונה של המדינה לא מניחה לו לפעול כזוה במצב העניינים האפורטי, ולכן כשעולה השאלה בידי מי ייפול מקומה של הקליפה כשתחולק הארץ מתעורר כל הוויכוח הציבורי על חלוקת הארץ, שהתנהל אז בשיח הציוני. תגובתו של "בעל ספר המדינה", השולל את השיח הציבורי הלאומי המודרניסטי והחילוני, היא להשתחרר ממנו, להציגו בכל נלעגותו ולהתרכז במעשה הקטן והחיוני: "חילוק או לא חילוק, כל זמן שאנו כאן צריך שיהא יישובנו נקי מכל פסולת. שחה והתחיל מפנה את הפסולת"¹⁶⁷.

את הפרק מסיים "בעל ספר המדינה" במעשה בשוטר שנטפל אליו מכיוון שהאשימו בכך שהוא זה שהקהיל את האמביוהא (התקהלות האנשים) שהתקוטטו סביב ענין הקליפה.¹⁶⁸

163 שם, עמ' 272.

164 תלמוד בבלי, בבא קמא, פב: ב.

165 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 272.

166 שם, שם.

167 שם, שם.

168 שם, עמ' 273.

כשהתפזר הקהל כל מטרתו היתה להתפנות לאיסוף הקליפה, אלא שהשוטר שנטפל אליו גם דרש ממנו רישיון לעסוק באיסוף אשפה.¹⁶⁹ עגנון מציג באור נלעג את כוחה החודרני של המדינה, שאינה מניחה לחברה האזרחית להתקיים ולפעול ללא פיקוחה. כאן גם מצביע "בעל ספר המדינה" על חוסר יכולתו לפעול למען טובת המדינה, שעולה ממנה חוסר האונים של המעשה הספרותי הסאטירי לתקן את המרחב הלאומי. על חוסר היכולת הזו הצביע המספר כבר בפרק הפתיחה, כשהתנער מן ההאשמות שבעקבות פרסום הפרק "החוטפים" נתברו החטיפות במדינה, וכאן הוא מציין זאת כך: "עמד לו בעל ספר המדינה והביט על האשפה ואמר לעצמו, אוי לו לזה שביקש לסלק מקצת מן האשפה שבמדינה ומה למדינה שעדיין לא נתנקתה מפסולתה".¹⁷⁰

י'

הפרק הרביעי והאחרון ב"פרקים של ספר המדינה" הוא "על המסים" (על משקל "על הנסים"), שנכתב על ידי עגנון כבר אחרי קום המדינה,¹⁷¹ ו"שבעקבותיו הואשם עגנון על ידי כמה מחבריו בטיפוח רוח ניהיליסטית ובפגיעה בלתי-צודקת ב'מדינתנו הצעירה".¹⁷² גם כאן מתרכז עגנון בשאלת השפה של המתדיינים ב"בית השפתותיים", אשר מתכנס כדי לדון בסוגיה המורכבת של תשלום משכורות הפקידים, שאם יחדלו לעבוד לא תהיה פרנסה למוכרי הקהוה והכעכים שבמשרדי הממשלה.¹⁷³ גלגולי הדיונים של ועדה על גבי ועדה רק חושפים את חוסר התכלית ואת ריקנות המלל של המדינה. תהליכי הדיון הם חזות הכול ואינם מובילים לדבר מלבד להסתבכויות ביורוקרטיות נוספות. לנוכח האולטימטום של הפקידים המאיימים שוב בשביתה:

משראו רבי המדינה שאין העניין סובל דיחוי חזרו לדון באותו דבר. ומה שהעלו תחילה העלו בסוף, שצריכים לברוק את המצב. הרכיבו וועדה חדשה. מאחר שהשכל הפועל פועל אצל כל אדם בשווה, העלתה אותה הוועדה מה שהעלו הוועדות הראשונות, שכינתיים עלה מאזן המזונות בכמה נקודות.¹⁷⁴

הפער המביך בין המסמנים הרציניים של שיח המדינה ובין מסומניו במציאות של התנהלות חיי המדינה במעשים, מגיע לשיאו כאשר מתברר שהגזבר הראשי עסוק בלא פחות ולא יותר מאשר בחקר בדיחותיה של המדינה:

כך ישב לו הגזבר עם חברי הוועדה מתוך פנים מסבירות ומתוך פנים שוחקות, ולא הניח שום אדם מגדולי המדינה שלא סיפר עליו מאותן הבדיחות שכני המדינה מבחדים דעתם

169 שם, עמ' 274.

170 שם, שם.

171 ש"י עגנון, "על המיסים (פרק מספר המדינה)", הארץ (17/02/1950).

172 דן לאור, חיי עגנון, תל אביב וירושלים: שוקן, 1998, עמ' 433.

173 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 274-275.

174 שם, עמ' 277.

בהן. וכך אמר, יש לשער שהן הן עתידות להנציח את זכרם של חברינו יותר משיעשו זאת מעשיהם, אף על פי שמעשיהם הם בדיחה ארוכה.¹⁷⁵

ושוב מערער עגנון על הדמוקרטיה המודרנית ומוכיח שאין תוכה כברה, שכן כאשר פונים אל העם במשאל עם והתוצאות לא משביעות את רצון המנהיגים, מחרימים את העיתונים שפרסמו את התוצאות.¹⁷⁶ הקדושה המלאכותית שנגדה מתריס עגנון מופיעה כאשר הוא מסביר את העובדה שאינו מזכיר את ההצעות שעלו במשאל בכך שאינן "אלא הלכות שלעתיד לבוא".¹⁷⁷

בהמשך חוגג האבסורד של הדמוקרטיה עד כדי דיון במיסוי על מקל הליכה, שנערך בכובד ראש בוועדה מיוחדת,¹⁷⁸ ומגיע לכדי דיון אירוני באספקט הדתי הנלעג של מיסוי זה: "וכן כסויי הראש שמבקשים לפטור עצמם מחלק שביעי של מס מקל חייבים לשלם מס לשם, שהרי המדינה אינה מעכבת בידם מלצאת במקל כל שבעה. ומיד מינתה המדינה מפקחים על המקלות וכן גובים לגבות מס מקל".¹⁷⁹

שוב חוזר עגנון לעניין הנאומים הריקים, ושוב מופיע מר שרייהולץ מן "החוטפים", "בנאומו המשוכלל, שיכולים לומר עליו על הנאום שהוא פנינה מדינית",¹⁸⁰ וכל זה עד כדי דיבור טריוויאלי ומגוחך של:

ראש הפקידים שהיה אדם מעשי הסכים לעכב את השביתה, אלא כאותם שעלו לגדולה בכח מעשיהם אוהב היה לשבץ את שיחתו בפתגמי הפילוסופים, וכך אמר, כבר כתוב בספר משלי שלמה, טוב יונה צלויה לסעודת מחר מבית מלא פגרי עורבים, רצה לומר טוב הבטחת שכר משביתות וסכסוכים.¹⁸¹

את הפרק מסיים המספר של עגנון בייאושו הגדול של הסאטיריקן הניצב בפני האפורייה של ייצוג מעשי המדינה. כעת, משהגיעה שעת הסיכום, הוא מצייץ בסרקאזם ובהיתממות שאופיינית לו גם ביצירות אחרות¹⁸² שהכול, לכאורה, הסתיים בטוב:

לכאורה יכול היה בעל ספר המדינה לומר שלום לך עטי, שוב אין צורך להטריחך, שכן כבר נסדרו ענייני המדינה, משרדי המדינה פתוחים והפקידים משמשים את ענייני המדינה והקהוונים והכעכנים מבשלים קהוה ואופים כעכים.¹⁸³

175 שם, עמ' 278.

176 שם, עמ' 279.

177 שם, שם.

178 שם, עמ' 281.

179 שם, עמ' 282.

180 שם, עמ' 289.

181 שם, עמ' 284.

182 דב סדן, מסות ומאמרים על ש"י עגנון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1978.

183 עגנון, הערה 1 לעיל, עמ' 286.

באירוניה מרה הוא מצדיק את המשך כתיבתו לא משום ביטול תלמוד תורה או ברחמנות על "הנערים שהולכים בלא תורה"¹⁸⁴ – שהיא בעצם עניינו האמתי – ולא בדאגה לנערים שמועסקים לטובת המדינה באיסוף ממון לבניין בית האוצר של המדינה שיאכסן את אוצר המספריים שנמסר למדינה,¹⁸⁵ שכן ראש התאחדות הפקידים הוא אספן של מספריים,¹⁸⁶ אלא בכך "שעדיין יש דברים במדינה שמבקשים תיקונם ומוטל על בעל ספר המדינה לכתוב עליהם".¹⁸⁷ זהו אם כן ייאוש גמור מן הספרות כמכשיר תיקון של המדינה המודרנית כתיאולוגיה פוליטית. הסאטירה של עגנון לא מבקשת לתקן את מצב העניינים במדינה, וזהו הרגע שהעדרה של האוטופיה של הסאטיריקן חוזר ומומחש בו בעוצמה רבה. זה הרגע שבו ברור שהמוצא היחיד של מי שניצב מול האפורייה של מימוש הקדושה במדינה המודרנית הציונית הוא במבע של הסאטירה האירונית, שאין לו מוצא ואין שיעור לחריפותו.

אוניברסיטת ייל

184 שם, שם.

185 שם, שם.

186 שם, עמ' 284.

187 שם, עמ' 287.