

# הדור

השנתון העברי של אמריקה

כרך י"ג-ג"ד

2024, תשפ"ד

## בין אמונה לכפירה: התודעה הדתית של גיבורי עגנון באורח נטה ללון

### פתיחה

מה היתה מידת דתיותו של דמות המספר של ש"י עגנון? וכיצד הוא מעצב את גיבורי בנידון לשמירת מצוות ודבקות במסורת הדתית ביהדות? רבות נכתב על דתיותו של עגנון כאדם וכסופר, וכן אודות אופייה המסורתית של יצירתו בכלל. כידוע, צור מחצבתו בבוצ'ץ' עיר מולדתו מהווה ציר אחד בתנודותיו-טילטוליו הגיאוגרפיים והרוחניים-סמליים של הסופר וכן של גיבוריו בין אותו מרחב לבין משנהו – ארץ ישראל, וירושלים בפרט. בעוד והאחרון הוא הזירה הלאומית-דתית וקבוצתית שלו ושל גיבוריו בחלק ניכר מכתביו, הרי הראשון מייצג עולם דתי-מסורתי המוגש לקוראים גם ברבים מסיפוריו, ואשר כבר בימי נעוריו של המחבר היווה מוקד לתמורות שעברו על יהדות גליציה בשל ההשכלה מאז המאה ה-18. ברם, בעוד וחינוכו של עגנון היה מסורתי-דתי באופיו, נחשף שמואל יוסף צ'צ'קס – עגנון הצעיר – ליסודות התרבות האירופית, בהם יצירות בספרויות הלועזיות והעבריות בהן דגלו אוהדיה ותומכיה של ההשכלה.

להלן אתמקד בייצוג היהדות המסורתית-דתית ביצירתו האפית, הרומן אורח נטה ללון (1938-1939).<sup>1</sup> תובנה זו מושתתת על ייצוג טקסיה ונציגיה של היהדות, והן מזיקתו המפורשת או המשתמעת לשתי פנים של גיבורו העיקרי, אותו אורח-מספר ששמו כשם הסופר. כלומר, הדברים הבאים יסודם בהנחה שקיימים קווים ביוגרפיים אמיצים המשותפים בין עגנון כאדם דתי-שמרני וגיבורו האורח. ואין ספק שבסיפוריו הרבים זרועות חוויות מחייו הממשיים. אבל בל נטעה ונניח שזיקות אלה מצביעות על זהות גמורה בין השניים, ושהשקפתו המשתמעת של האורח זהה לזו של המחבר. להיפך, עגנון בתור הסופר (המשתמע) מנצל את סיפורו על מנת לחשוף את התלבטותיו, ספקותיו וחולשותיו של גיבורו בהיותו לכוד בין אידיאליזם שאינו בר-מימוש לבין המציאות הטופחת על פניו. השקפתו המפוכחת של עגנון היא המציגה את גיבור היצירה באור אירוני בעוד ובמידה מסוימת ניתן גם להבחין בנימה של געגועי אותו גיבור, נימה המשותפת גם לעגנון, אל אותו עולם אליו נכסף הוא, אלא שהאחרון כסופר מודע לאבסורדיות של כל סיכוי לחידוש אותו עבר בהווה.

### ילדות ודת בבית ובארץ ישראל

זיקתו של עגנון לדת ויסודות האמונה היהודית נובעת מרקע עשיר של חינוך וגידול מסורתי בנעוריו, שכרבים מבני דורו ספג את מהותו מסביבה יראית. אבל כבר באותם ימים של סוף המאה ה-18 נחשף עגנון הצעיר גם להלך-הרוח של שלהי תקופה

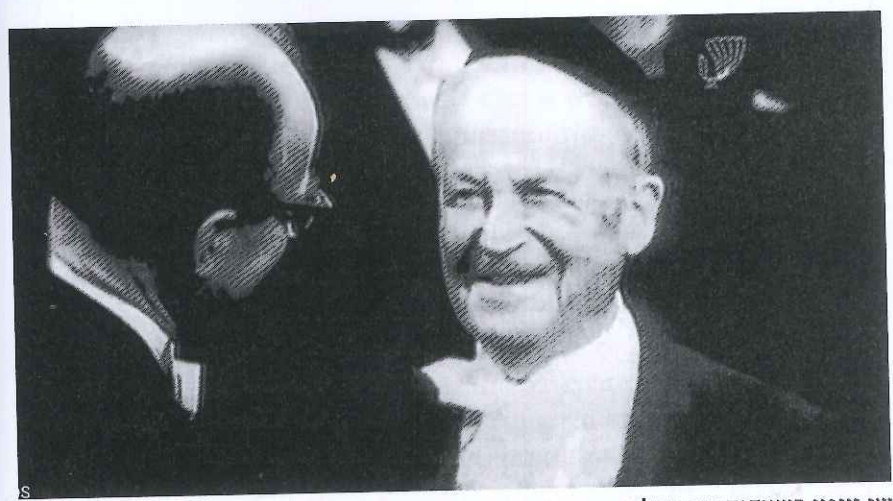
שמואל (סטפן) כץ הוא פרופ' ללשון וספרות עברית, ראש החוג ללשונות ותרבויות של המזרח התיכון, פרסם מחקרים על עגנון, משה שמיר, בן אביגדור, על משוררים עבריים בארה"ב בזיקתם לשירת השחורים והמיתולוגיה האינדיאנית, ועוד.

ההשכלה כאשר העולם היהודי המסורתי הלך ועטה איצטלה של חילוניות ומודרניות. ממקור זה, והחל כבר בנעוריו, היה עגנון הצעיר עד לתמורות המתחוללות בעירו ובתרבות היהודית-המשכילית בה.<sup>2</sup> על כן, לא ייפלא שכבר בהגיעו ליפו בחודש מאי של 1908 – ניתקו משורשיו בבית הוריו ומשפחתו וחשיפתו לאווירה של עצמאות בחייו – ניכרות תמורות מהותיות במידת שמרנותו הדתית. פרט המתבטא ביצירותיו האוטוביוגרפיות-למחצה המתחוללות בארץ ישראל, וביפו בפרט, שעל רקע העלייה השנייה, ואשר בהן הוא מייצג את עצמו כאחד מגיבורי עלילותיו. כמו כן מובלטת השפעת החיים החילוניים-מודרניים עליו בשל החוג המעורב של דמויות עמן התרועע, ושניתן לראות בהן נציגי המודרנה, ביניהם ידידותו האמיצה עם י"ח ברנר, הרב קוק, ושמחה בן-ציון, אצלו עבד בתור מזכיר.<sup>3</sup> אל אלה נוכל להוסיף חלק נכבד מאנשי ספרות ותרבות למיניהם בימי העלייה השנייה אשר בילה בחברתם ואשר חלק מהם מופיע בשם או בשם בדוי ביצירתו המונומנטלית אודות אותה תקופה, תמול שלשום. לנוכח קשרים אלה לא ייקשה להגיע להנחה שבשנים ההן התחוללה מהפיכה ניכרת בחייו המסורתיים של עגנון, נושא המתגלה במוטיבים שביצירותיו מאז ואילך, מיפנה שהמשיך לאפיין את חייו ונוהגיו עד אמצע שנות העשרים, ותרם לכליל נושאים מובילים השולטים ביצירותיו מיני אז ואילך.

### גרמניה: חקירות על אדיקותו והדת ביצירותיו

שנים אחדות לאחר בואו ארצה, לכשירד מארץ ישראל לגרמניה בשנת 1912, השתלב עגנון בחברה האינטלקטואלית היהודית מימי מלחמת העולם הראשונה ואילך, והמשיך בזה את תהליך החילון שהלך והתגבר בחייו. בימים ההם נחשף עגנון הצעיר לתרבות החילונית-המודרנית האירופית שהקיפה אותו, יהודית וכללית.<sup>4</sup> נישואיו לאסתר מרקס, אשה מודרנית ועצמאית, משכילה וממוצא משפחתי שבצמרת החברה היהודית המתקדמת, הכניסו את עגנון לנבכי ערכי החברה שייצגה לפניו אלטרנטיבות ברורות יותר. חוויות אלה חברו יחדיו להרחיקו מרחק משמעותי מעולם נעוריו אל זירת החברה המודרנית בה נטמע ואשר עם אישיה הנאורים התרועע.

השיבה למסורת באה, על פי סברה נפוצה, בעיקבות שריפת ביתו בבאד הומבורג ב-1924, בה עלו באש כתבי-יד רבים עליהם עמל ושאת חלקם הכין לדפוס.<sup>5</sup> החוויה הטראומטית חוללה בו נסיגה ברורה מעולמו החילוני לנוהגים מסורתיים-דתיים, נטישת גרמניה ושיבה ארצה, אם נקבל את טענתם של רבים מקוראיו.<sup>6</sup> ייתכן, אמנם, שהתערותו בירושלים היתה הגורם לשובו לשורשי המסורת, ולא היפוכו של דבר.<sup>7</sup> על כל פנים, בין שאירוע הדליקה או עצם המשבר הנפשי שבא בעיקבותיה ועלייתו (השנית) לארץ ישראל, תכלית הדברים היתה אימוץ גינוני המסורת והתעטפותו בתדמית של אדם מסורתי-דתי. מגוריו, הפעם בירושלים – בה בחר לשכן את ביתו ומשפחתו הצעירה מאז ועד חוליו אשר ממנו לא התנער – הופעתו כחובש כיפה, מקיים מצוות, ומבקר קבוע יום יום בבתי-כנסת – היוו מאז ואילך את דמותו ונוהג חייו של עגנון כאדם המייחס עצמו לחברה המסורתית, אולם גם ממשיך לרחף סביב החברה המודרנית בה, בהשקפותיו ובעיצוב דו-פרצופי של גיבוריו. מידת דבקותו בדת אבותיו, למשל, מתועדת בעדות שאף על סף קבלת פרס נובל. לספרות בשנת 1966, עיקב עגנון את נסיעתו לאולם הטקסים עם צאת השבת על מנת לקיים את טקס ההבדלה.<sup>8</sup> תכונות אלה, כולל רקע חייו הקודמים, תרמו לפרסונה העגנונית רבת-הפנים אותה טורחים חוקרים לפענח עד היום הזה.



שי עגנון בשוודיה עם המלך גוסטב השישי באת טקס הענקת פרס נובל לספרות

ובה במידה ששאלת אדיקותו ואופייה מהווה נושא בחקר עגנון, כן הוקדשו דיונים ומחקרים בדבר העולם היראי המסויים אותו הוא פורש בפני קוראיו, כולל דתיותם וגיבוניהם של גיבורי יצירותיו, סיפורים המיוסדים לעתים על-פי קווי דמות המחבר, חייו, הרגליו וזהותו. אמנם ברור שבתור סופר זכותו של עגנון גם לעצב את גיבוריו כראות עיניו וצורך יצירתו, לייחס להם אלמנטים המציינים את מידת דבקותם ביהדותם, נתונים שנוגדים לעתים את השקפת עולמו, טעמו האישי או דתיותו של עגנון גופו.

אך על אף מידת דתיותו, וגם חרף גודש הנושאים הקשורים לדת והיהדות שביצירותיו, עגנון הוא סופר חילוני הן מבחינת הסיפורת שכתב לגוניה והן בשל דורו. והיטיב ברוך קורצווייל לברר את הסוגייה בדבריו שגם עגנון, כשאר הסופרים של הספרות העברית החדשה, צומח "מתוך עולם חילוני"<sup>9</sup> אשר בו ננטש עולם הקדושה. דהיינו, זהו עולם שנתרוקן מהוודאיות של קדושה בחיים<sup>10</sup> שהיוותה את השקפת עולמם של הבריות בחברה היהודית השמרנית, וזאת על אף היות תעסוקתו של עגנון במוטיבים יהודיים ברבים מסיפוריו. אבל כתיבתו מתפרשת בעיני מיספר חוקרים כביטוי לגעגועי המחבר, ולפרקים אף גיבוריו, לעבר שלמותו עצמה תלויה בספק.<sup>11</sup> אולם עצם ההתעסקות באותו נושא מציינ את מודעותו של המחבר למשבר הרוחני ביהדות של ימיו. ואין הוא היחיד בתפיסה זו, שכן נמצא היבט דומה בכתביהם של רבים מבני דורו, המשקיפים מיצירותיהם בנימה נוסטלגית אל אותו עולם שחלף ללא שוב, ושאינו להשיבו.<sup>12</sup> ברם, נושא זה של טילטול בין בחירה בעולם היראי-מסורתי לבין המודרני-חילוני מהווה את עמוד התווך ביצירותיו של עגנון העוסקות בחוויות גיבורו הקלוע ללא מוצא בין ערכים סותרים.<sup>13</sup>

הנימה הנוסטלגית ביצירתו לעבר מסויים, ובעיקר למזרח אירופה באמצע המאה ה-19 נובעת, בין היתר, מתוך מודעותו לפן השלילי בהבטחה הליברלית-מודרנית-חילונית בדבר קידמה ושילוב היהודי בחברה המודרנית האירופית, אם נשפוט על סמך יצירות ייצוגיות אחדות. עגנון היה מודע לחלל שנתהווה בחיי הרוח של אותם ש"כולם סחף האור", אליבא דביאליק. ברם, הוא גם ראה שנסוגה מערכים אלה ושיבה לעולם המסורתי מהווה מחדל שאינו בר קיימא. מניגוד זה נובעת הנימה האירופית בהקשר לכל

מאמץ, הסיזיפי ביסודו, של "חדש ימינו כקדם". משמעותה של חשיפת המתח בדבר התעמתות זו ברבים מסיפורי עגנון היא תבוסה כוללת מכל צד.<sup>14</sup> כלומר, ההיכרות למחדלים שרודפי המודרנה מתנסים בהם בעיקבות החילון מוקעים לאור ביצירות בהן מבקשים הגיבורים פתרון רוחני באותה מידה שהם חלים בכישלון חרוץ להחיות את העבר.

יצירותיו של עגנון מתעדות את המשבר הרוחני-דתי שביהדות, אם בעיצוב גיבור מסורתי (כגון רבי יודיל חסיד או מנשה-אפריים) אותו מלווה הסופר בנימה אירונית של קול המספר הסקפטי בדבר מימושו של אותו עולם תמים, ואם בתור דמות מרכזית הנושאת בחובה השקפה סכיזופרנית המטלטלת אותו בין חוות-דעת הסטורית<sup>15</sup> המאפיינת אותו ואת ריחוקו מאותה מסורת תמימה המשרה במאמיניה ביטחון הנובע מקבלת אמיתות העולם המסורתי ומקומו של היחיד באותה חברה, לבין אחד האוחז בהשקפותיו החילוניות-מדרדניות ומפנה עורף להבטחותיה של המסורת.

מבחינה זאת של העלאת ספקות בדבר אמונה תמימה ניתן לנו לכנות את עמדתו של הסופר כחילונית. חילוניתו נובעת גם מן הפער והניגוד בין זהות הדמויות הדתיות שביצירות מסוימות לבין האמן המעצב אותן.<sup>16</sup> אי-יכלתו לקבל בשלמות את ההוראות המסורתיות ופתרונותיהן בשאלות החיים מהווה את זהותו של הגיבור העגנוני. זהות חצוייה זו עומדת בניגוד חריף לנוכח קבלת אמיתות המקובעות באמונה שלימה, ומתוך מתח זה מתחורות דמותו של המספר המגלם את הגעגוע הנובע מתוך עיצוב עולם כפול של אמונה מחד וביטול ערכה מאידך (כגון בסיפורי "ספר המעשים"). המתח בין שתי ספירות אלה היא המקור לאנגסט שבסיפוריו, שכן קורות חייו של עגנון משתקפים ביצירותיו מבחינת הכרותו העמוקה את אותו עולם מסורתי שאת עיקבותיו הוא מתאר בשקיעתו מעל במת ההיסטוריה של החברה היהודית. כלומר, החווייה של הפיצול בנפש הגיבור קרובה לעצם נסיונותיו של המחבר ומתוכו היא נובעת.

ברם, אל לנו לראות את הקורפוס של יצירתו כמיקשה אחת, שכן "תמונת היהדות בכתבי עגנון אינה מונוליטית", מצהיר קורצווייל.<sup>17</sup> תחת זאת, מעלה עגנון מיגוון רחב של אופציות הניצבות לפני הגיבור בשל השקפת עולמו. קשת רחבה בין דתיות-מסורתית מחד לבין חילונית-מודרנית מדרנית הניתנת אף על פי כן ימצא הקורא במסופר להתפרש כנוסטלגיה וגעגועים הניתנים לייחס לעגנון, או מספרו, אל אותו עולם שהשיבה אליו חסומה בפניו, ולפני אותם גיבוריו המייחלים לממש תחייה של ימים כקדם. אמנם באורח נטה ללון מוצאים אנחנו גיבורים המגלמים בחייהם גיבונים מסורתיים, אלא שהם מבני הדור ההולך וכלה, בעוד ובניהם ובנותיהם חיים על פי ערכים חומריים ביחס למסורת, ואשר זיקתם אליה שיטחית ואף עויינת. בין האחרונים בולטים בנו ונכדו של רב העיר, בעוד ואחרים שממעשיהם ברור שנשטשו את ערכי העבר ואחזו בתרבות החילונית. ואף אם מציג עגנון גיבורים מסורתיים על רקע עולם אמוני, הרי הוא מצרף אליהם נימה אירונית ממעל, מזווית ראייתו כמספר וכמחבר. אירוניה מעין זו קיימת בשל המחדלים המוצבים לנגדם וחוסמים כל נסיון להחייאת אותו עולם שבימינו כל מימושו צמוד לאמונה בניסים ומיתוסים שעבר עליהם הכלח. על כן "אי-אמונה ויאוש, משולבים [אף] ב'אורח נטה ללון', כמו בהרבה מסיפורי עגנון, בצד האמונה, הבטחון והתקווה". ברם, אמונה ותקווה אלו ניחנים באור אירוני לעומת המציאות הנחשפת לעיני האורח-המספר במשך חדשי ביקורו בעיר ילדותו אשר ממנה הוא נמלט ושב לחיות בירושלים בתקווה שבאחד הימים יתאמתו גם ציפיותיו האופטימיות.

גיבורו של עגנון מוקף ראיות—עצמים, גיבורים, דעות, וחוויות נפש—המעידות על מידת התרוששות פניה של המסורת היהודית בשבוש. הפרטים מצטברים לאשש את כישלונותיו ומדגישים את מאמציו הנואשים לגבש לעצמו השקפת עולם מושלמת וחד-משמעית, שכן אף הוא אינו אווז בהשקפה אחת בלבד אלא פוסח על שתי הסעיפים. בעוד ובעיקר תקוותו להפיח רוח חיים באותו עולם אמונות ודעות אליו הוא נכסף, חוויותיו ואף התבטאויותיו מצביעות על סתירת אותן ציפיות. במידה זו זה גיבור היצירה, אותו אורח-מספר, לדמויות גיבורי "ספר המעשים", כגון הגיבור-המספר של "פת שלימה" המופיע כאדם הקרוע בין שני קטבים של אמונה או נטישת עקרונותיה.<sup>19</sup> נטייה זו, שאינה מצביעה על פיתרון חד-משמעי או בחירה באחת משתי הקצוות שלפניו, מקובעת בהתבטאויות המספר בעד ונגד ערכי האמונה ומהווה מצע נרחב להפקת שלל אירוניות משני עברי המישטח האידיאולוגי-אמוני שלפניו.

האורח המגיע לשבוש עד לאותות של אובדן אותו עולם אליו הוא נכסף לנוס כמקלט מהפרעות שגרמו להרס ביתו בירושלים. במובן המילולי, אירוע זה מבוסס בחלקו על קורות חייו של עגנון,<sup>20</sup> אבל במשמעותו הסימבולית חלים הדברים אף על סופות הנפש בהן נאנס להתמודד "שם", בעולם מחוץ למחוז נעוריו. ברם, אף בשבוש מגלה הגיבור שאין מחסה אשר בו יוכל להסתתר ולמצוא מרגוע לנפשו. שכן כבר בהגיעו לשבוש שומע האורח את גומובייץ, פקיד בית הנתיבות, מודיע את שם העיר בקריאתו. לשמע המלה, מעיר המספר שרק "מי שנולד בה וגדל בה וחי בה הוא בלבד יודע להגות את את השם הזה בכל אותיותיו" (אורח, 7). הערה זו טעונה משמעויות רבות וסותרות, כולל אנאלוגיה הפוכה להגיית השם המפורש. שכן בעוד והאורח מייחל לשמוע את שם עירו שאותה הוא מחבב, הרי האסוציאציה בהוראתו המילולית של שם העיר, כולל קריאתו בפי אדם המסמל את חורבן המקום הן בשמו והן בידו השמאלית העשויה גומי, מבשרת על המציאות העכורה בה הוא נתקל.<sup>21</sup>

אמנם קיימות פה ושם אותות להצלחתו, ובפרט בחידוש נוהגי טקס התפילות בבית המדרש הישן. אבל זוהי הצלחה ארעית, אשר ממנה הוא שואב נחמה פורתא בלבד. במיקרה זה, למשל, הוא מצליח לחדש את התפילה במניין ואת לימוד התורה בבית-המדרש הישן. אבל לאמיתו של דבר קיומם הארעי תלוי במזג-האוויר המתחלף. אמנם בימי הקור הקשים באים רבים למקום המוסק בעצים והשומר על חמימותו, כולל ילדיהם, אשר להם מעניק האורח ממתקים (אורח, 119-120). ברם, עם חלוף הימים הקרים הולכים ומתמעטים ומשתמטים באי בית-המדרש (אורח, 225-224) עד שלבסוף פוסקים הלימודים והתפילות לגמרי (אורח, 368), ואף האורח גופו נמנע מלבקר בו (אורח, 308, 334). מבחינת הטווח הרחוק כל מאמציו יורדים לטמיון כאשר, עם בוא האביב מושבתת הפעילות בבית המדרש הישן ואתם שבאו לחסות במקום אינם זקוקים לו יותר, וברור מאד שלא באו קודם מסיבות של החייאת המסורת. הצלחתו הארעית להפיח רוח חיים בנוהגי העבר היא תופעה חריגה ומטעה המלמדת על כשלונם המוחלט של מעשיו בהווה.

כראייה לחורבן סמלי העבר הקונקרטיים מוגשות אותות למכביר במרחב הפיסי של שבוש. הפגם בגופם של גיבורים רבים,<sup>22</sup> כפי שראינו, מדגיש את עצם אבדן צלם האלוהים באדם, פרט אותו מתיימרת החברה המתקדמת לתקן באמצעות תחליפים מלאכותיים לאיברים שונים, העתקים שמידת יעילותם מוגבלת ורק מדגישה את הנעדר. באותה מידה ניתן לראות את פשיטת הרגל בעבודתו הסיזיפית של ירוחם חופשי העוסק

בתיקון הדרכים תרתי משמע, בשבוש, שבהן מסומל המצב, הן החומרי והן הרוחני, כמייצגי המקום בחורבנו. מיגבלה זו שוררת אף בעצמים נוספים, ביניהם הספר 'ידיו של משה', למשל, אשר הילת קדושתו ויעילותו פחותה בשל היותו עותק בלבד של המקורי והמקודש, כשם שהמפתח החדש לבית המידרש הישן (אורח, 106, 180) מהווה תחליף עכשווי לישן שאבד.

במידה דומה פגה הילת קדושתם של כתלי בית המדרש הישן. סיוד הקירות השחורים-מפיה משל נרותיהם של לומדי התורה (אורח, 15) מציין את נעדרותם של תלמידים בהווה. וכן נעדרת הדבקות בקיום הדת ומסורתיה בלב שלם. הילת הקודש של בית המדרש וטקס התפילות בו נתמעטו (אורח, 11) בעוד ובמראהו מודגשת דלותו (אורח, 15-14), כגון המחסור בטליתות (אורח, 16-15), העדה של המתפללים, והיות החזן, שליח הציבור, והאורח מדומים ל"כלי שבור" (אורח, 15, 16).

### היכל הכלים השבורים

בה במידה שעומדת העיר שבוש בחורבנה, כן ניצבים לעינינו תושביה ככלים שבורים—ולפרקים במובן המילולי של המונח—שכן כביניינים רבים ורחובות העיר אף הם אינם זוכים בתיקון בעיקבות המלחמה. במקרה זה עד האורח לא רק למימוש משמעותו של שם המקום אלא אף כפי שחלותו של שם-תואר זה קיים בתושביו. כאמור, במשך שהותו בשבוש מוקף המספר בסימנים של חורבן העיר, כולל מצבם הירוד של בניינים הרוסים וסתורים, רחובות שבתיקון דרכיהם עסוק ירוחם חופשי ללא הרף, ואולי לשווא, בתי-תפילה שמראיהם נשתנה וחלליהם ריקים מאדם. כמו כן חל תיאור זה על דמותם האנושית המושחתת של הבריות מבחינה פיסית ונפשית-רוחנית. בקבוצה הראשונה אנו מגלים את גומובייץ שזרועו השמאלית מהווה תחליף למקורית, ועשויה גומי, לאחר שנקטעה זרועו במלחמה. דניאל ב"ח מייצג חוויות של רבים בעיר, כאדם שנטש את אמונתו בשל קורותיו בזמן המלחמה ויצא פגום בנפש. האירוע קרה לו בוקר אחד בהיותו חייל בשדה הקרב כשהחליט, על פי הרגלו, שהגיע הזמן להניח תפילין ולהתפלל את תפילת השחר (אורח, 38-36). לכשאחז ברצועת תפילין בחצי החשיכה גילה שאינה שלו אלא כרוכה על זרועו של חייל שנתרסקו איבריו בעת תפילתו. לימים, לכשתחרר מהצבא בשובו מהמלחמה נקטעה רגלו בתאונת רכבת כשהשתדל לפרנס את ביתו. חוויותיו הביאוהו למרוד בעיקר, שכן בטלה אצלו האמונה שהתעסקות בעבודת הקודש, כלומר תפילה, עומדים לאדם לעזר. סיפוריו ניצבים בניגוד חריף למוסכמות בעניין אמונה ומסורת בהן מצדד האורח ביומרתו להשיב את הבריות לאחוז במורשת דתם ולקיים מנהגים וטקסים מסורתיים. אל אלה ראוי גם לצרף את איגנץ הקבצן שאבד אפו במלחמה, ואף את אותו חייל פצוע, נטול רגליים ופנים בסיפורו של לייבטשי בודנהויז, חייל שנותר מוטל נטוש בצידי הדרך לאחר שקצין גרמני הורידו מהקרן בדרכו לבית החולים ותפס את מושבו בעגלה (אורח, 3-382).

כשם שפירטנו, בני שבוש מגלמים בגופם ובנפשם את חורבנה. ברם, הסיפור חושף לא רק את הסימבוליזם במצבם הגופני אלא גם הנפשי, המתבטא במשבר הרוחני-מוסרי של הקהילה ומצביע על ליקוי בדיוקנו האנושי של האדם. בקבוצה זו אנו מוצאים את הנפגעים נפשית מאימי המלחמה, וביניהם מרת זומר, אשת בעל המלון, שבשעות הבריחה וטלטולי הסבל שלה אבדה לה בתה רחל עד שנמצאה שוב. וכן אחרים, כסיפורה של גינגדיל על חוויית המלחמה, הקורות את שוסטר החייט ורעייתו המושפעים מהקריסה הכלכלית בגרמניה, ואף הנסיבות אודות רבי חיים שידיעותיו

המפולגות בתורה נתנדפו ממנו מגורמים בלתי ברורים בעת נודויו כאסיר ברוסיה. פגמים נפשיים מובלטים בגיבורים אחרים בנוהגם המוסרי-אתי, בין שזה בנטייתם לנצל את הזולת או למעול במעמדם-תפקידם הרוחני—כגון רב העיר, בנו וכדו—ולעשות את תורתם קרדום לחפור בו. כמו כן חולף המספר על טיפוסים שבעיני האורח אינם עולים בקנה אחד עם בני שבוש מימי העבר. בסיכום, הוא מנסח את חוות-דעתו בדבר המתפללים בבית המדרש: "לא יחשוב ה' לי עוון אם אומר שרוב הקרואים לעלות לתורה לא היו מכלל אותם שראויים לעלות לתורה בימים הנוראים" (אורח, 14). וכן מוזכרים אחרים שלא תואר ולא הדר להם. אך על מנת שלא להבדיל את עצמו לטובה, מודה המספר שאף הוא דומה לאבן שהבורא לא סיימה כראוי (אורח, 173).

ולא במראיהם ומנהגם בלבד בולטים הפגמים שבבני העיר אשר מפיחם שומע האורח דברי קובלנה בדבר אזולת ידה של ההשגחה, דברים המוטחים כלפי מעלה ושאלות בדבר ערך שמירת המצוות. מעטות הבריות, למשל, שניתן ליחס להן אצילות נפש, בניגוד חריף למאמצי האורח להבחין בערכים אלה בבני העיר. אלה שאמנם זכאים ליחס זה אינם אלא בני דור האבות כגון פרייזא הקיסרית, רבי חיים, רבי שלמה ב"ח, חנוך ואולי אף גינדיל. אלה, ללא יוצא מן הכלל, אינם רודפים אחר הכבוד, קרי ייחוס אריסטוקרטי, כדרכם של אחרים. לגיבורים רבים אפשר ליחס אופי "ממוצע" או נתונים חריגים הסוחפים באורח ריאליסטי את ההדר והנעלה מצלם האדם.

כבר בערב הראשון להגיעו לשבוש מתחווים סימני המשבר הרוחני העמוק באוכלוסייה שהאמונה במסריה של דתם נתנדפה מהם. בלילו הראשון לשובו, שהוא ערב יום הכיפורים, פוגש האורח-המספר בדניאל ב"ח, אדם שאבדה אמונתו ואינו מאמין שבתוקפו של יום הכיפורים "להיטיב או להרע" (אורח, 9-10). דניאל, כאלימלך קיסר הקיצוני ממנו בהשקפתו על המסורת (אורח, 16, 18-19) מגלה יחס עויין ליהדות הדתית והבטחותיה. הוא מטיח דברים כנגד הבורא שדבריו הוא זה "שעיקם את הדרך" (אורח, 36). ברם, שניהם, אלימלך ודניאל, עדיין נוכחים בעת תפילת יום הכיפורים. וכאורח, אף הם אינם שוללים את קיומו של הבורא אלא את האמונה בדבר הבטחותיה של המסורת. ברם, זיקתו הצינית של דניאל חולשת על ומבטלת כל נימה נוסטאלגית שבעיני האורח. ובעוד ודניאל ב"ח נותר בשבוש ודואג לביתו, מצטרף אלימלך קיסר לחבורת אזרחים הנוטשים את העיר תיכף אחרי החג. ובהיפוך מהאורח שבסיסו מובטח לו בביתו שבירושלים, נודדים אלה בעולם ללא מטרה בחיפוש אחר מקום נוח לחיות בו את חייהם. במעשיהם מגלמים אלה את תופעת הנדודים של המימרה שבפי המספר: "לשעבר שינה אדם את מקומו, שינה את מזלו, עכשיו כל מקום ברי ושמא ברי עדיף. וכאן ברי ושמא, שמא עדיף. שהרי ברי לך שמקום ישיבתך קשה, שמא תבוא לך ישועתך ממקום אחר", וכן תרתי משמע. (אורח, 24).

אף סיפורו של לייבטשי בודינהוויז בדבר החייל נטול הרגליים אשר את פניו שהושחתו בקרב מתפארים הרופאים שהצליחו לעצב מחדש. סיפורו של לייבטשי מבליט את מצבה של האנושות שלאחר המלחמה. מחד גיסא מתבטאת בפרשה נימת יהרהרה בהשגיה של האנושות המודרנית המתיימרת לעלות במגדל בבל של הקידמה הטכנולוגית ולהיות כאלוהים, ולעצב מחדש את פניו של האדם שהושחתו בידי אדם. דיון זה מזכיר את יצירותיו של האומן אוטו דיקס משנת 1924 ובפרט את יצירתו "שתל עור" ("סקין גאפט—טראנספלנטיישן"). אולם מאידך עדים כולנו לעוול שביחס בין אדם לחברו כשאותו חייל מורד מהעגלה המעבירה אותו למוסד אחר משום שקצין גרמני חפץ במקומו. ועכשיו הוא מונח, נטול רגליים, בקצה הדרך כאבן שאין לה הופכין. "ואתה

לך והבן. הלא כל עמלנו להבין הוא לחינם" (אורח, 382-383). מסכם לייבטשי בלשון הניתנת לגעת בסיטואציות נוספות, כולל המוסר האנושי והעדר ההשגחה משמים. נימה זאת מוצאת לה ביטויים חריפים ובוטים יותר באפיזודות אחרות ברומן, השקפות העומדות בסתיקה לעיקר המובע בחיוב המסורת, הטקסים וזכרונותיו הנוסטלגיים על עבר אידיאלי של בעלי אמונה ועולם מושלם.

העדר השגחה הבורא הינו נושא מוכר בספרות העברית מראשית המאה העשרים ואילך. עגנון לוקח חלק בהעלאת אותו דיון כאחד מבני דורו, ועל אף היותו אוהד דרכי עמו, הוא מתריס נגד האמונה העממית בכוחם של צדיקים לעזור לבני דתם אחרי-מות. בהעלותו את הנושא, נזכר המספר בצדיקים מימים שעברו שקודם מותם הבטיחו להגן על החיים ולהשתדל עבורם בעולם הבא. הצרה היא, הוא מוסיף, שאותם צדיקים שכחו את בני בריתם בארץ החיים ומעדיפים ללמוד תורה בעולם האמת (אורח, 83). בדבריו חושף המספר את נטייתו לאחוז בשתי הקצוות, המסורתית והמודרני-חילונית, שכן ההערה האירונית מטילה ספק באמונה שאפשר לסמוך על עזרתם של הצדיקים המתים לבוא לעזר יושבי ארץ וקוראת תיגר באמונה שבכוחם של המתים להושיע את החיים.

ולא רק כנגד אמונות עממיות קורא המספר תיגר אלא גם נוגע בזהותו של האורח על סמך השקפותיו הדתיות. בלילו הראשון בערב יום הכיפורים ולאחר התפילה מטייל האורח ומגיע לגשר מעל הנהר סטריפא (אורח, 11-12), שם הוא רואה קבוצת נוער יהודים שמהתנהגותם ברור לו שאינם שומרים על קדושת החג. אבל, מעיר המספר, בבואתו מתערבת, תרתי משמע, לעתים עם הצעירים אשר נוהגם הוא למורת רוחו, אבל מתוך מסקנותיהם המשתמעים מנוהגם ברור שאף אלה בדעה שאין ליום הקדוש תוקף ותועלת בחייהם. מבחינה זו עומד אף הוא לעתים עמם ולעתים חולק עליהם, אופי המזכיר את הגיבור-המספר של "פת שלימה".

אופיו הדואלי של המספר מתחדד עוד יותר במהלך העלילה. מחד, מתבטאת דו-צדדיותו בדבקותו למסורת, ערכיה וטקסיה, בעוד ומאידך יש ולעתים הוא גם חולק עליהם. את האחרון הוא מביע בשלילת אותם ערכים או בשאלותיו והערותיו בקשר לדרכו של הבורא, עצם היהדות וסיבת הצורך שהאדם ידבק בדרכיה. במישור הסתמי, מתבטאת נטייתו בהערה שבעודנו לומד תורה בבית המידרש הישן הוא נוטה להפסיק את לימודיו באמצע היום על מנת לטייל לו ביער (אורח, 28), או שהבריות מסיחות את כוונתו ללכת ללמוד (אורח, 29). הבריחה ליער, אגב, מציינת את הקוטב הנגדי ברבים מסיפורי עגנון. היער, ונציגו הסימבולי, מסמל את התחום בו בטל תוקפה של החברה האנושית, ומבליט את האינדיבידואליזם שבגיבורי הסיפורים להתנהג באורח עצמאי. עצמאות זו מוצאת את התבטאותה בנוהגים נטולי רסן, כגון ב"יער ובעיר", או מתן חירות למעצורים מבחינת ספקות אישיים שיסודם בחיי החברה וגיוני תרבות. כך, לדוגמה, מציע הגיבור המספר של "הרופא גרושת" נישואין לאחות דינה דווקא בטיולם בגן העירוני, מרחב המנותק מהזירה האורבנית, שהרי במקום מעין זה מסוגל הרופא לוותר על כבודו ו"להשפיל" עצמו בפני האחות בהצעתו.

### היכל הכלים השבורים בדתם: שינויי ערכים

מלבד ההערות בדבר סטייתו של המספר ובני שבוש מהמסורת, כמספר כל-יודע הוא מדווח על הרהוריה של גברת זומר, בעלת המלון. היא תמהה לדעת אם הקב"ה מודע לתלאותיהן של הבריות בבריחה מהמלחמה (אורח, 71). בתגובה לייסורים שנגרמו בעטייה של המלחמה מעיר המספר: "וברחמי השם חיים וקיימים, פעמים מתוך צער

ופעמים מתוך נחת, ככל שעולה על דעתו יתברך" (אורח, 72). מכאן עולה שגורלו של אדם אינו תלוי במעשיו, קיום מצוות או מעשי פשע, אלא "ככל שעולה על דעתו יתברך", ללא שיבין האדם את סיבת גורלו או את הדרך בה יזכה בחיים טובים. באותה רוח מייחס המספר אכזריות לבורא על שהוא, האורח, לא היה מסוגל לנחם את פרידא הקיסרית על גורלה המר כשאבדו רוב ילדיה (אורח, 82). כלומר, הוא מטיל את האשמה באלוהים ולא באזלת ידו להביע נחומים.

ברם, למרות דברי המחאה כנגד ההשגחה, עיקר הנושאים המעסיקים את הגיבור צמודים במידה רבה אל שאיפתו לחידוש ימים אותם הוא מדמה לעידן האידיאלי בה חיו יהודי העיר דאז, בעוד והעלילה גופה סותרת כל אפשרות להיקבע בתוך אותו עולם יראי שחלף, והשרוי בזכרונותיו והרהוריו של המספר אשר אפילו הלך-מחשבתו מתבטא במונחים יהודיים-מסורתיים. כך, למשל, מתייחס המספר אל לוח-הזמנים במונחים יהודיים מסורתיים בקביעת מועדי השנה: ריח הדוחן המבושל בדבש, שעדיין ספוג באווירה של שבוש, "אינו פוסק מן העיר מאסרו חג של פסח ועד סוף מרחשון" (אורח, 8). אבל זה רק הריח. וכפי שראינו, זוהי מידת הממשות של העבר בהווה, עידן בו ניתן לחוש עדיין את שחלף-עבר אבל כבר לא לאחוז בו.<sup>23</sup> דהיינו, אותו עבר המיוסד על זיכרונות, סיפורים, ומעשיות, הזוכה לתחייה בתיווכן של מלים, ותו לא. במגמה דומה מברר גיבורו של הסיפור "עם כניסת היום" בקשר לאותו נושא: "זה הספר שכתבתי אני לעילוי ימים שעברו."<sup>24</sup> כלומר, גם ברומאן וכן בסיפור הקצר, ורבים מכתבי עגנון, החייאת העבר היא בת-ביצוע ומתממשת באמצעות מלים בלבד. המלה, ובפרט המלה העברית, היא מקור להעלתו וקיומו, הן בהווה והן בעתיד.

אבל בעוד והיא מפיחה חיים בזכרונות, המלה נותנת גם ביטוי לריאליה שבהווה של האורח. היא נותנת מבע למציאות בה שרוי המספר ופורשת לנגד עיניו את פריקת עול האמונה בקרב בני העיר. רבים מהם, ובתוכם בולטים דניאל ב"ח ויקותיאל קיסר, מביעים בדבריהם ונוהגם השקפת-עולם הפוכה משלו, הסותרת כל זיקה חיובית למסורת. כל התקדמות לקראת החייאת נוהגים מסורתיים נענית בהיפוכה במהלך העלילה, וכך ניתן לקרוא את הרומאן כולו על-פי נוסחת דבר והיפוכו. כך, אם כן, נמנע במלואו קיום יום הכיפורים בשל איחורו – תרתי משמע – של הגיבור לשוב לעיר מולדתו, וכפי שלומד הקורא, נמנעת מהאורח האפשרות לאכול את הסעודה המפסקת בערב יום הכיפורים (אורח, 10). דהיינו, אין שיבה, אין חידוש ימים כקדם, כשם שאין להשיב את מראה בית המידרש לקודמו, את המתפללים כיום לאותם שהיו ואינם. בבלמת יכולתו למלא את נוהג אכילת הסעודה, נמחקת המחיצה בין קודש לחול, דבר הרומז על ביטול ההבדל בין השניים. הקודש מפנה מקום למשנהו, והראשון הולך ונמוג כשם שבני שבוש הולכים ונוטשים את המסורת ואת המקום ומעדיפים את ה"שמא" ל"ברי". חוויות האורח חוזרות וסותרות את עצם זכרונותיו בדבר מה שהיה אי-פעם בעברה של שבוש וביהדותה. באורח זה נע הסיפור בין גבהות לשפל, בין העבר הנשגב כפרי דמינו של הגיבור וחויית ההווה העלוב לה הוא עד בעיר וביושביה.

תושבי שבוש אינם היחידים בהבעת ספקות ביחס אמיתות המסורת ובהבטחותיה האמורות להגן ולרומם את חסידיה. האורח אף הוא גופו נע בין שני הקטבים של אמונה והרהורים של כפירה. בעוד ומחד גיסא שואף הוא להחיות את נוהגי העבר ולהשיב ולהפחית בבריות אמונה ויחס חיובי למסורת האבות, הרי ומאידך הוא גופו מביע ספקות באותה בשורה. דבריו מזהים אותו כדמות מודרנית המתיימרת לאחוז בשתי הקצוות מבלי יכולת להחליט מה עדיף למה, אישיות החצויה מבחינת דת וחילוניות, הנעוצה

בהווה והשואפת לשווא לעורר את העבר. באחד מהרהוריו הרבים שואל המספר "מה טעם בחר בנו הקדוש ברוך הוא והטיל עלינו עול תורה ומצוות, והלוא התורה כבדה וקשה לקיימה". מתוך המשל שהוא מעלה על מנת להשיב על השאלה, מגיע המספר למסקנה שבקיום התורה זוכים ישראל לכבוד כמלך הנושא עטרה כבדה בראשו. על זה הוא מוסיף ושואל "מה יש למלך בכבוד זה?" ומשיב "דבר זה אינו יודע". כך שעל אף דבקו ברעיון ש"כל ישראל עמו, [ש]בני מלכים הם" (אורח, 33), שאותו הוא מתיימר להשריש בתודעה העצמית של הבריות, כל המאמץ נוחל מפלה על פי נוסחת הנשגב המתחלף בשפל ברומאן.

### היכל הכלים השבורים: הגיבור בתורבנו

פגעי ההווה עומדים בניגוד לזכרונותיו של האורח על קורות ימים שעברו. הוא מדמין את גדולתה ופארה של שבוש עיר מולדתו ותושביה בעבר, בעוד ובעת ביקורו הוא עד לשבוש העומדת בשפל המדרגה. אחיזתו העיקשת בהשקפתו מהווה ראייה אחת מרבות בדבר זיקתו האופטימית לחידוש ימים כקדם, השקפה ספוגת אירוניה המתבטאת באמונתו. עם שובו ארצה, הוא אווז בדעה ש"עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוצה לארץ שיקבעו בארץ ישראל" (אורח, 440; ע"פ מסכת מגילה כט), ושוב כ"למחר עתיד בית מדרשנו הישן שיקבע בארץ ישראל" (אורח, 444).

על אף היותו אדם שמן השפה ולחוץ הוא תומך במסורת והדת, נחשפים מקרים בהם הוא מוצג כאדם פגום, ובפרט מבחינה מוסרית כאדם שומר מסורת שאינו מתמסר לה. כך הדבר בנטייתו לחבב את רחל יתר על המידה, ובפרט לאחר נישואיה לירוחם חופשי. תבוסתו להתחבב עליה מוגשת באפיזודה בה הוא מנסה לשכנעה שעליה לשמור על מסורת עמה מאחר והיא בת מלכים (אורח, 75-73). התוצאה, בזימון אירועים אנאלוגיים, אובד לו המפתח לבית המדרש הישן, אות להיותו פסול לייצג את ערכי המסורת בה הוא דוגל (אורח, 76). נטייתו להביט בנשים, נשואות ושאין נשואות, חוזרת ומתגלה בו, דבר שהוא תולה ביצר הרע שבו, כשם שהוא עושה בהרהוריו על רחל לאחר נישואיה (אורח, 203). יוצא שבעידן זה המספר עצמו, המנסה לחדש את העבר, אינו טלית שכולה תכלת מבחינת אדיקותו ודבקו במסורת.

בנוסף לפגם באישיותו, יחסו המורכב של המספר לאלוהים מתגלה, מחד, בביטויי האמונה שלו, בתפילתו, בלימוד התורה ואהדה לאנשי רוח דתיים, ובפרט אלה שחיו בעולם שנגזז. אבל מאידך יש והוא מביע דברי ביקורת כלפי שמים, ובפרט בענייני צדק, סבל האדם ואכזריותו המופלגת של הבורא, ולא סתם של הגורל במובן המופשט. כך בהרהוריו על אדם ששני בניו יצאו לתרבות רעה מאז שובם מארץ ישראל בה אבדה אמונתם. וכן בהרהוריו על ילדיה של פרידא מעיר המספר ש"מדותיו של הקדוש ברוך הוא גדושות, בין לטוב ובין למוטב. כשנותן, נותן כפליים, וכשנוטל, נוטל כפליים" (אורח, 192). ואלה אינם מוצדקים בדרכו של האדם, אמונתו או מעשיו. גילוי יותר ברור המציין קו ישר מימים שעברו בהשקפת האורח ועד עתה, בא מפיו של ידידו, אהרן שיצלנינג. הוא, המכיר את הגיבור מנעוריהם יחד, מעיד ש"ולעניין מצוות שישראל עושין, הרי אני ואתה יודעים שאינן שוות הרבה" (292).

### היכל הכלים השבורים: הגיבור ואמונתו

הכפירה בדבר אמונה שלימה מתבררת ביתר תוקף בדברי המספר. באחת מהאפיזודות הוא קובע ששמעו וכבודו של בורא עולם אינו קיים כבר בחוצות העיר אלא רק בבית

המדרש כיוון ש"אף הוא יתברך צימצם עצמו ואין שמו ניכר בעולמנו" (338). בהערה זו מציע הכתוב פרשנות חדשה למושג הקבלי "צמצום", ומזכיר את "לבדי" של ביאליק אשר גם שם השכינה מוצאת לה מיקלט אחרון בפינה השוכה של בית המידרש.

אכזבה נוספת נוחל האורח למראה ביקורה של אשת חנוך בבית המידרש, לאחר שנעלמו עיקבותיו, וכל מי שהכירו מייחל לנס שיימצא חי. כשרואה האורח את אשתו של חנוך באה להתפלל לפני ארון הקודש בבית המדרש הוא, שגם קיווה לנס פתאומי, מצייץ שתחינה זו אינה מביאה בעיקבותיה את הנס המקווה שיכול להשיב את האמונה בקרב בני העיר (אורח, 157). יתר על כן, בהתחשב בעובדה שחנוך נמצא מת, הופך שמו לאירוני לאור העובדה שחנוך של ימים אלו אינו זוכה להילקח על ידי האלוהים בעודו חי כפי שארע לחנוך בסיפורי בראשית.

המצב מגיע עד לנקודה בה המספר עצמו מטעים שעל הבורא עצמו לשוב בתשובה. תחת הצעת רב העיר להתלוות אליו על מנת להשיב את ישראל למוטב, מגיב האורח: "אין אני והוא יכולים לעשות כן. – מפני מה? – אני מפני שכל ישראל זכאים בעיני, ואם לתשובה, כביכול צריך הקדוש ברוך הוא לשוב..." (אורח, 171). בדברים אלה חושף האורח את נפשו החצויה בין נאמנות למסורת שהוא משתתף בהאדרת אופייה בימים שעברו, לבין מי שסיגל לו השקפות-עולם מרדניות שבשורתן כוללת חוות-דעת ביקורתית כלפי אותם ערכים עצמם. כלומר, האורח עומד בדעה אחת עם דמויות דומות מיצירות אחרות של עגנון, ובפרט אותו מספר של סיפורו הקצר "פת שלימה".

## סיכום

בשנות השלושים, בימים שכתב עגנון את אורח נטה ללון, יצאו גם מתחת ידו מיספר יצירות קצרות שנתלכדו סביב קובץ הסיפורים "ספר המעשים". הן ברומאן והן בסיפורי הקצרים של אותה עת, ואף אלו של שנים קודמות ומאוחרות יותר, השתמש עגנון בדמות גיבור החלוק בנפשו בין העדפת ערכי המסורת והדת לבין החיים המודרניים, והחילוניים יותר, של ימיו. בין שחוויה זו היוותה חלק ממשבר רוחני אישי של המחבר או שהוא בחר לדון בתופעה רווחת ביהדות בת אותן שנים, עסקו יצירותיו במתן ביטוי לרוח הזמנים שעשו עמיתיו הסופרים דאז ובדורות שקדמו לו. ברם, נראה לי שעגנון ניסח את הבעייה והביאה לשיאה לעומת אותם שקדמו לו, בין שהיו אלה ביצירותיו של ליליינבלום, פיירברג, ביאליק, טשרניחובסקי, או אחרים. ושלא כסופרים רבים בני זמננו שמודעותם למסורת מוגבלת או חסרה, יצירותיו של עגנון נבעו מתוך היכרות וקירבה אינטימית של גיבורי סיפוריו ליהדות המסורתית בה הוא גדל וממנה שאב את השראתו לנושא בסיפורת שהגיש לקוראיו. ברם, המיפגש שלו לאחר מכן בעולם שהציע מבחר גדול יותר של אורח-חיים והשקפות אשר על פיהן על האדם לנהל את חייו הביאו להתגלמות נפש שסועה של גיבור הקרוע בין שני עולמות. היכרותו של המחבר, ואף גיבוריו, עם עולם נטול יחס של קדושה וערכי דת ומסורת מאפיינים את דיוקנו של איש הספרות המודרנית, החילוני, בה הוא אמנם עלול להציג נושאים המיוחסים לשאלות של דת ומסורת, אבל אלה כבר עומדות מול ערכי חיים שבהם נעדרת האמונה התמימה. השילוב בין שני הערכים מאפיין את גיבורו של אורח נטה ללון החותר מחד להעלאת ימים שעברו, ומאידך לעמוד על הפגמים בעיקרי אותו עבר. המבט הכפול של האורח-המספר מכלל בתוכו אמונה וכפירה כאחד. הגיבור, ששב-נמלט לשובש על מנת לחשוף שרידים מן העבר שייסקו לו את התוכן הרוחני בחיים לעמוד בפני תהפוכות הזמן שלאחר מלחמת העולם הראשונה, מוצא שממה מבחינה רוחנית ופיסית. על כן

הוא חוזר ובורח ממנה ומהריסותיה ושב לארץ ישראל ואוחז באמונה (לשווא?) אוטופית שהיתרונות משם, כלומר בתי כנסיות ומדרשות, יעלו לארץ ישראל ויתמזגו במעלותיה לגיבוש אידיאלי של האחד בשני. כך, מדמיין המספר לעצמו, תיפתר בעיית הדואליות ירושלים-שבוש בה הוא שרוי ואשר בין קטביה הוא נע.

## הערות

- 1 עגנון, שמואל יוסף. כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון – כך רביעי: אורח נטה ללון (ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשכ"ז); להלן יופיעו מיספרי העמודים של מהדורה זו בסוגריים בגוף המאמר בעיקבות שם הרומאן; על שינויי נוסח וגילגוליו של הרומאן מבחינה כמותית ותוכנו, ראה בין היתר אברהם בנד: *Arnold J. Band, Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon* (Los Angeles: University of California Press, 1968), 283-327.
- 2 ראה דן לאור, *חיי עגנון: ביוגרפיה (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1998)*, 19-24. כל המובאות מובאות ממחקרו זה בלבד.
- 3 בנד, שם, 18-19; לאור, שם, 51-53, ועוד.
- 4 על זה עייין לאור, ואבנר פאלק. *Avner Falk, Agnon's Story: A Psychoanalytic Biography of S.Y. Agnon* (Leiden: Brill-Rodopi, 2019).
- 5 למשל לאור, 160-164.
- 6 וראה לאחרונה פאלק, עמ' 125, 147, 118.
- 7 בנד, 26.
- 8 לאור, 575; פאלק, 9-548.
- 9 ברוך קורצווייל, *ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?* (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1959), 46.
- 10 שם, 16.
- 11 ברוך קורצווייל, *מסות על סיפורי ש"י עגנון (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1970)*, 344.
- 12 שם, 37.
- 13 שם, 346.
- 14 ברוך קורצווייל, *ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?* (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1959), 51-52.
- 15 קורצווייל, שם, 21.
- 16 קורצווייל, מסות, 329.
- 17 שם, 330.
- 18 שם, 345.
- 19 וראה אברהם הולץ המפרט תמורות שחלו בסיפור למהדורותיו ו"מיתון" יחסו השלילי של המספר לאור השמטת דבריו הבוטים ביותר שמטיח הגיבור-המספר של עגנון כנגד המסורת: אברהם הולץ, "משלמות לעבודה זרה: עיונים ב'פת שלימה' לש"י עגנון." הספרות ג, מס' 2 (1971): 295-311.
- 20 וראה, בנד, 26; לאור, 213, 234; פאלק, 204, 41.
- 21 בכתב-יד כינה אותו עגנון בשם "גומי", וראה *Stephen Katz, The Centrifugal Novel: S.Y. Agnon's Poetics of Composition* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press/

22 מיכל ארבל רואה בליקויים אלה זיקה אירונית לקידוש-השם דוגמת ר' אמנון ממגנצה ואבדן סימנים לאמונה תמימה בהווה. וראה מחקרה מיכל ארבל, כתוב על עורו של הכלב: על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. ירושלים: כתר, ובאר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומרכז הקשרים, 2006, 60 ואילך.

23 "עם כניסת היום" — כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון: כך שביעי, עד הנה (ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1966), קע"א-קע"ז, הציטוט מעמוד קע"ז.

24 בנד 186-223.

#### ביבליוגרפיה נבחרת

ארבל, מיכל. כתוב על עורו של הכלב: על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. ירושלים: כתר; באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומרכז הקשרים, 2006.

הולץ, אברהם. "משלמות לעבודה זרה: עיונים ב'פת שלימה' לש"י עגנון." הספרות ג, מס' 2 (1971): 295-311.

כץ, שמואל. הגיבור בעיני רוחו: אמנות הסיפור של עגנון באורח נטה ללון. תל-אביב: עקד, 1985.

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

--- חיי עגנון: ביוגרפיה. ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1998.

עגנון, שמואל יוסף. כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון — כך רביעי: אורח נטה ללון. ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1966.

--- "עם כניסת היום." כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון: כך שביעי, עד הנה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1966, עמ' קע"א-קע"ז.

קורצווייל, ברוך. ספרותנו החדשה — המשך או מהפכה? ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1959.

--- מסות על סיפורי ש"י עגנון. ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1970.

Band, Arnold J. *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*. Los Angeles: University of California Press, 1968.

Falk, Avner. *Agnon's Story: A Psychoanalytic Biography of S.Y. Agnon*. Leiden: Brill .Rodopi, 2019.

Katz, Stephen. *The Centrifugal Novel: S.Y. Agnon's Poetics of Composition*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press/Associated University Presses, 1999.

## אור רוגובין

### 'ילדת התותים' ו'פנינים לאור היום':

### סיפורי שואה 'זרים' מאת סביון ליברכט

מ אז פרסום קובץ סיפוריה הראשון, "תפוחים מן המדבר" (1986), קנתה לעצמה סביון ליברכט מעמד מובהק של מספרת בת הדור השני לשואה. כמה מסיפוריה, כגון "חגיגת האירושין של חיותה" שהתפרסם בקובץ זה, "כריתה" (סוסים על כביש גהה, 1988), "בוקר בגן, עם המטפלות" (סינית אני מדברת אליך, 1992), וכן "החתן המושלם של רוח'לה" (צריך סוף לסיפור אהבה, 1995), נידונים תדירות בשיח המחקרי כיצירות מרכזיות ומייצגות בקורפוס הזה, תורגמו לשפות זרות, הומחזו, ואף קנו להן מקום של כבוד בתוכניות הלימוד לבתי הספר בארץ. גם מבחינה ביוגרפית נמנית ליברכט על "צאצאיהם הביולוגיים והפסיכולוגיים של קורבנות השואה", כהגדרתו של דן לאור את הדור השני. היא נולדה ב-1948 בגרמניה לניצולי שואה, עלתה לישראל עם הוריה זמן קצר לאחר מכן וגדלה בבית שבו, כפי שגילתה במאמר אישי וכן בריאיונות שונים לעיתונות, הייתה לשואה השפעה מכרעת על עולמה ועל יצירתה.<sup>3</sup> הן ביוגרפית והן בכתביה, אם כן, ליברכט מממשת את מאפייני הדור השני לשואה בצורה מובהקת. בכל זאת, אף שסיפוריה נדונים רבות בחקר סיפורת הדור השני וכן בהקשרים אחרים — בעיקר כתיבה נשית וייצוג קבוצות שוליים בחברה הישראלית — טרם התפרסם מחקר העוסק באורח מקיף בסיפורת השואה של ליברכט, ובכל הקשור לפואטיקה שלה ביצירות אלה נמצא הדיון חסר במיוחד. כיום, כמעט ארבעה עשורים מפרסום סיפוריה הראשונים, הצורך במחקר כזה ניכר ביתר שאת. סיפורת הדור השני נתעבתה ונתעשרה מאז פריצתה באמצע שנות השמונים למאה הקודמת, ובבחינה מחודשת של מקומה של ליברכט בתוכה, מתבררים כמה ממדים שטרם זכו לתשומת הלב המחקרית הראויה להם, אף שגם הם, ואולי דווקא הם, מבליטים את הייחוד בכתביה על השואה. במאמר זה ברצוני להפנות את תשומת הלב לצמד סיפורים של ליברכט שטרם זכו לתשומת הלב הביקורתית הראויה להם, אולי משום שאינם מממשים את תבנית היסוד ביצירת הדור השני, לפיה הדרמה המרכזית בסיפור היא זו של העברת הזיכרון במשפחת הניצולים ו"השחקנים הראשיים בדרמה הם בני דמותם והוריהם הבדייוניים של היוצרים."<sup>4</sup> הסיפור המוקדם בין השניים הוא "ילדת התותים" שפורסם בקובץ סינית אני מדברת אליך, והמאוחר הוא "פנינים לאור היום" שיצא בקובץ הסיפורים האחרון של ליברכט ששמו כשם הסיפור.<sup>5</sup> שני הסיפורים מתבלטים על רקע סיפורת השואה של ליברכט. ראשית, להבדיל מסיפורים כמו "סוניה מושקט", "החתן המושלם של רוח'לה", "כריתה", "בוקר בגן, עם המטפלות" ורבים אחרים מאת ליברכט שבהם השואה מתווכת בזיכרון או בדיבור של הניצול, ב"ילדת התותים" ו"פנינים לאור היום" עולם השואה נמסר ישירות, כהתרחשות המתפתחת בהווה הסיפורי. שנית, בעוד בסיפוריה האחרים

אור רוגובין מחזיק בקתדרה לשפה וספרות עברית ע"ש משפחת זילברמן ומלמד במחלקה לשפות, תרבויות ובלשנות באוניברסיטת באקנל בפנסילבניה, ארצות הברית.