

הסיפור "עגונות" והעלייה השנייה

Author(s): ארנה גולן

Source:

Moznaim /

מאזנים

Vol. No. / 1971), pp. 215-223 שבט תשל"א פברואר

Published by: Hebrew Writers Association in Israel

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23865948>

Accessed: 19-03-2018 08:04 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Hebrew Writers Association in Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Moznaim* / מאזנים.

JSTOR

<http://www.jstor.org>

צירה כדי למרק את הקורא משתי היפעלוֹ-
יות אלה. כל תוספת עלולה כאן רק לגרוע
מכוח המירוק; וכל נסיון לפשר ולגשר בין
הדברים עלול להרוס את אפקט־הסיום שהוֹ-
שג.

לפיכך נראה לי שההשמטה מוצדקת; וצדקה
עשה עמנו המחבר שוויתר על דברי הנחמה.
הרומאן הפולחני על "דרך היסורים" של
קרבנה של התקופה צריך היה להסתיים
בפולחן העקדה, ורק זה עשוי לשחרר את
הקוראים מן העומס הרגשי, שהמחבר העמיס
עליהם במהלך העלילה. הגאולה האמנותית
טמונה באותו מוות סתמי המאפשר (לקורא)

ארנה גולן: הסיפור "עגונות" והעליה השניה

דומה, יש טעם בבחינה חוזרת של הסיפור "עגו-
נות", אף כי הסיפור שב ונזכר לתהילה בכת-
ביהם של מבקרים שונים, נידון מבחינת הפרוב-
למטיקה של "האהבה" ו"האמן" המגולמת בו,
ואף זכה לעיון בשאלת גלגול נוסחיו.¹ הטעם
לבחינה זו הוא, לדעתנו, בכך שהמבקרים לא
שמו לבם אל העובדה שסיפור זה, שראשון הוא
לעגנון עם עלייתו לארץ ישראל,² ושמו שימש
פיסוד לשם השסופר בחר לכנות בו את עצמו
מאז, אינו, אמנם, סיפור "שהיסוד הארץ־ישראלי
– במובן הטכני של המושג הזה" תופס בו "מקום

1 אין טעם בסקירה מפורטת של הבקורת בהקשר
זה. ראויים לציון שני מאמרים. האחד, הוא מאמרו
של ג. קרויאנקר, הבעיה המרכזית בכתבי עגנון,
מאונים תרצ"ח, כרך ז' עמ' 611–619, ובו נידונה
בעית האמן, והאחר – מאמרו של ג. קצנלסון,
"עגונות של עגנון: גלגוליו של נוסח", מאונים
תשכ"ח־ט', כרך כ"ז, עמ' 163–173.
2 הסיפור פורסם לראשונה ב"העומר", שיצא
ביפו בעריכת ש. בן־ציון ודוד ילון, כרך שני
1908, חלק ראשון עמ' 53–65.

חיים חדשים, ולא בתיאור החיים החדשים
של הדמויות הבדיוניות.

ההשמטה מלמדת דברים חשובים על דרך־
החשיבה ועל השקפת־העולם של המחבר,
שהיא מלאת הערצה אל האידיאלים של הע-
ליה השניה ותנועת־העבודה (ועיין בהספ-
דו של עגנון לברל כצנלסון). אך עגנון הע-
דיף, בצדק, את השיקול האמנותי, שעשה
צדק ליצירה, על השיקול האידיאלי שולי היה
עושה צדק לאידיאלים שגבוריו נכשלו בהג-
שמתם. חלקת השדה נשארה נטושה – משום
שהמחבר בחר בעידית והשמיט הזיבורית.

חשוב כל עיקר" (כדברי ברנר³), אולם משמעו-
תה של עליה זו לארץ באותה תקופה ניתנת בו
באורח חד ומפתיע. אם נערוך פרפראזה על דב-
ריהם של שנים מסופרי אותה עליה, י.ח. ברנר⁴
וש. צמח⁵, אולי נוכל לומר, כי אמנם אין הסי-
פור בחינת "ז'אנר ארץ־ישראלי" וכי "ההוי" אינו
מתואר בסיפור, אולם "ההויה" ניתנת בו. או
בלשון אחרת, אם אין המתהווה בארץ משתקף
בו, בסיפור זה, הרי משמעוּתו ניתנת בו ללא
כל ספק, ומשמעות זו מנוגדת לחלוטין לתפישתם
של שני הסופרים הנזכרים.

כוונתנו לומר, כי בתשתיתו של הסיפור מונחת
משמעות אידאית ברורה, המתייחסת לזמן הריא-
לי־ממשי, תקופת העליה השניה, וזו עולה מתוך
תפיסה היסטוריוסופית ברורה. תפיסה זו לא רק
התנתה את פרטי המציאות המעוצבת בסיפור,
אלא היא שגרמה אף לבחירה המכרעת בעיצובו
של עולם לגנדרין דוקא, המנותק, לכאורה, מזיקה
לאותם ימי העליה. אמנם, החוקיות הספרותית־
ז'אנרית של העולם המעוצב בסיפור היא כביכול
חוקיות של סיפור אגדי, אולם החוקיות הפנימית־
משמעותית איננה אגדית, ובסופו של דבר היא
מתייחסת למציאות ריאליט ונועדה להביע את

3 י. ח. ברנר, מהספרות והעתונות בארץ ד' (על
הקובץ הרביעי של "העומר"), כל כתבי, הקיבוץ
המאוחד, כרך ב' עמ' 262.

4 י. ח. ברנר, הז'אנר הארץ־ישראלי ואבזיריהו,
כל כתבי, הקיבוץ המאוחד, כרך ב' עמ' 268–270.

5 ש. צמח, בעבודות ההוי, מאסף "ארץ", אודיסה
תרע"ט.

עמדת עגנון כלפי עצם מעשה העליה לארץ. כפי שנראה להלן, נכתב הסיפור מתוך תחושת האחריות העצומה שחש כותבו עם עלותו "לארץ הקדושה", אלא שאת תפיסתו ההיסטוריוסופית בעצם מעשה התחיה הציונית, ואת החשש הנורא שמא ייכשל מעשה זה, הביע עגנון – בניגוד לרוב סופרינו בתקופה ההיא – לא על ידי "שי" קוף המציאות", ולא על ידי שילוב ויכוחים ושייחוט שנשואם הוא עצם מעשה התחיה והאדם הקרוע והנבוכך החייב לקיימו בגופו, אלא על ידי בניית עולם שונה לחלוטין, כביכול.

עם זאת הנקודות העקרוניות מחברות את שתי המציאויות – הבדויה והריאלית – שהרי מדובר בסיפור בנסיון "להתקין קצת את הפרוודור מחורבנו עד שנוכה ויהיה לטרקלין כשיחזיר הקדוש ברוך הוא שכינתו לציון במהרה בימינו" (ת"ה).⁶ הבחירה בעולם אגדייראי אינה מקרית ואינה בנויה על עקרון ההקבלה בלבד. יסודה, כפי שניווכח, בתחושת הקדושה שבמעשה העל-יה ובהכרה שיש במעשה הציוני, בניגוד לתפיסת הדור, לא רק נסיון להקים בית לאומי או למצוא פתרון פיסיוכלכלי למצוקת העם היהודי, או למצוקתו של היחיד היהודי ש"התהום" נפערה לרגליו,⁷ אלא בחינת מימוש של חלום הגאולה היהודי לכל עומק משמעותו. מכאן ההבדל העמוק שבין עגנון לסופרים אחרים בני העליה השנייה, שהם באו להקים בית ואילו הוא ציפה להקמת היכל, הם באו לבנות "ירושלים של מטה" ואילו הוא חלם על הקמת "ירושלים של מעלה", וה-דברים ידועים.

אם נזכור שעגנון ירד בשנת 1913 לגרמניה, ואם ניתן דעתנו על העובדה שאך שנים ספורות קודם לכן חדל לכנות את עצמו בשם משפחתו שהביא עמו מן הגולה, נעמוד כמדומה על מלוא החשיבות שבהבנת המשבר שפקד את הסופר הצעיר, שאמנם התחולל בו בימי שהותו בגרמניה תהליך רוחני מכריע לכיוונים חדשים.

לכן יש להדגיש, כי טענתו של ג. קצנלסון, שכביכול חל שינוי מהותי בעמדתו של המספר כלפי העולם שעיצב בין נוסח ראשון לבאים אחריו – מוטעית היא.⁸ התשתית האידאית-היס-

טוריוסופית המונחת ביסוד הספור – היא-היא בכל הנוסחים כולם. נשתנתה ההנמקה הסיפורית-פסיכולוגית, לא נשתנתה המגמה האידאית. הסופר כאמור נתעלה, זנח את הפתוס הרומנטי ועבר אל האופק, הצמצום והאירוניה, אולם ההיסטוריו-סוף, המגיב על מאורעות זמנו, שמר באורח מפליא על יסודות עמדתו.

אלא שענין לנו בסיפור גם מטעם נוסף, המשי-מעות האידאית, ואף האידאולוגית, שלו הריהי בחינת מיצוי אחרון וסופי העולה מתוך המציאות המעוצבת בו. על כן מן הדין שתהא משמעותה של מציאות זו ברורה תחילה. וכאן אנו מגיעים לאותו ענין שמבקרים רבים הטעימוהו בשנים האחרונות, אך מעטים קיימוהו. כל פירוש של סיפור מסיפורי עגנון חייב להתבסס על עולם הקונטציות והאסוציאציות העולות, על המישור הלשוני והסגנוני שלו. עולם זה מוליד את התחום רחב-ההיקף של המסורת הספרותית, ההגותית וההלכתית על כל שכבותיה. מאחר דור עני ברוח אנו, מעטים הם המבקרים המסוגלים לצאת למסע פרשני מעין זה. אולם חובה עלינו לשוב ולהזכיר לעצמנו שבלא מסע ארוך, מפרך ומלא הרפתקאות רוחניות כגון זה – כל פירוש על כרעי תרגולות הוא עומד. ג. קצנלסון, שלא תפס זאת, כרבים לפניו, הגיע לכלל שימוש במונחים בלתי-תואמים כגון "גורל" מזה, ולהתעלמות חלקית מפתחתו של הסיפור ומסיומו (פרקים א', ו') מזה. קשה ביותר להסבר הוא הפרק האחרון, שהרי אם נשלם בפרק ה' סיפור העלילה של הקמת ההיכל על כל הכרוך בו – מה משמעו של סיבוב הרב והסיפורים על אודותיו? מה משמעו של אותו "תינוק"? ומדוע רק "לאלוקים פתור-נים"? והאומנם דינה ובן-אורי אינם טעונים כל משמעות והם אך כוחות פאסיביים שעל ידי-הם בא לידי גילוי כוחו של "חותך הגורלות"?⁹

בעיון זה כוונתנו לנסות ולמצוא משמעותו של הסיפור, תשתיתו הסימבולית והמשממע ממנו לגבי מעשה העליה לארץ. ודאי שלא נוכל לעמוד על דרכי העיצוב במלואם ורק נרמזו לכך. הסיפור "עגונות" מאורגן על פי חוקיות לגנדארית שעיקר בה מכשול המונע הג-שמתה של התכלית הרצויה, אלא שאפשר להג-דיר את "המכשול" ואת "התכלית" בשני אופנים שונים. עצם אפשרות זו מוכיחה שהסיפור נבנה, למעשה, על שני סוגי חוקיות כאחת, ואם נקדים את המאוחר נאמר שהגורם המלכד אותם הוא הגורם האידאי. ניתן לפרש את המכשול כאותו מכשול שלפני האוהבים שאינו מניח להם לממש את אהבתם ולמצוא את בן-יוגם האמיתי. לפי

9 שם, עמ' 168.

6 מראי-המקום המסומנים באותיות עבריות מפנים אל הכרך "אלו ואלו", כל סיפוריו של עגנון, שוקן ירושלים ות"א, תשי"ט. מראי המקום המסומנים בספרות מצביעים על נוסחו הראשון של הסיפור אשר התפרסם ב"העומר".

7 ראה, למשל, את סיפורו של ברנר "עצבים", כל כתבי, הקבוץ המאוחד, כרך א' עמ' 283–292.

8 מאזנים תשכ"ח-ט', עמ' 166.

פירוש זה דינה "עגונה"¹⁰ מבן-אורי, ויחזקאל – מפרדלי. פירוש מעין זה מביא באופן מסקני ליד קביעות כגון של פ. לחובר, כי לפנינו "אגדת אהבה דתית"¹¹, או של פיכמן, כי יש בסיפור "מוטיב עגנוני מובהק של הסתום והמ-סובך בדרכי זיווגו של אדם"¹², או פשל י. ח. ברנר, שיצירה זו "תכנה בעיקר – העיגון המיסטי בין נשמות אוהבות וקשורות זו בזו"¹³. קביעות אלה, הגובעות ממבנה הנוסח הראשון, שבו היה נרחב מאוד השימוש במוספמות האהבה הרומאנ-טית, הדמעות, סערת הנפש ומיתוס האמן, גור-רות ניתוק מוחלט של "עלילת האהבים" מן ההקשר הסיפורי השלם, ומן הניסיון "להקים את הפרוזודור מחורבנו". בכך הן מתעלמות אף מן ההקדמה, שענינה מדרש האגדה בדבר היחס שבין כנסת ישראל לקב"ה, ומונחיה הקפליים מתבססים על הפירוש האליגורי של שיר-השיר-ים. אלא שאף ברנר לא הניח את הסיפור בחד-פעמיותו ונטה לראות בו "ענין פסיכולוגי-ריא-לי – עולמי", כלומר מיצוי מושלם, עד כדי היותו סמל, של האהבה הנכזבת. גישה זו יסודה בהר-חבה הרבה של קטעי הטכסט שענינם תיאורי התהליכים הפסיכולוגיים בחייהם של האוהבים המתענים באהבתם, ולפיה עלינו למצוא את המכשול בדור האבות, אולם ללא כל זיקה למפעל שבהקמתו הוחל.

ניתן אף לפרש את הסיפור באורח שונה ולטעון, שהחוקיות הפנימית היא זו של "צידוק-הדין חרי-שי על התנהגות-הרוים של מכוון-הגורלות האלו-

10 עלינו לדייק בפירושו של המושג "עגונה". מונח הלכתי זה משמש, החל בספרות התלמודית, במובן של אשה עזובה מבעלה, אלא שהיא קשור-רה עדיין אליו ואסורה להינשא לאיש אחר. סוג העיגון הרווח הוא זה שעקבותיו של הבעל נעלמו ולא ידוע אם הוא עוד בחיים והיא קשורה אליו או שהוא כבר מת והיא אלמנה. מונח זה כדיוקו אינו תואם את המתרחש בספור "עגונות", שהרי לא נישאה דינה לבן אורי או יחזקאל לפרדלי. השימוש בו יסודו במשל שנמשלה כנסת ישראל לאשה שבעלה עזבה, כפי שנראה להלן, ותכליתו להתאים את הקשר הפנימי והמהותי, לא זה הפורמלי המתקיים בנישואין, שבין "האוהבים".

11 פ. לחובר, ש. י. עגנון, ראשונים ואחרונים, דביר, ת"א תרצ"ד, עמ' 170.

12 י. פיכמן, שמואל יוסף עגנון, בני דור, עם עובד, ת"א תשי"ב, עמ. 336. המאמר נתפרסם לראשונה ב"מאזנים" תרצ"ח כרך ז'. ראה עמ' 625.

13 כל כתבי, כרך ב', עמ' 262.

הי". ג. קצנלסון, המפרש כך, טוען כי המהדורה הראשונה אמנם יסודה ב"זוית-ראיה ברוחו של סיפור אהבים", אך במהדורות האחרונות "משת-לב לחלוטין דין העולם המצומצם ודין העולם המקיף. בעולם המצומצם באו בדין ונענשו בן-אורי ודינה ויחזקאל על חטא פרטי שחטאו הם עצמם. בעולם המקיף משמש חטאם הפרטי של אורי דינה ויחזקאל רק עוגש על החטא, שלהם לא היה יד בו באופן פרטי או בכוונת מכוון"¹⁴.

בלי לחלוק על עצם השימוש במונחים שלעיל יש לפרש דעתנו כי אמנם חטאו של האב – ועוד יהא עלינו להגדירו במדויק – יסוד הוא למשמעות הסיפור, ואמנם כוללת עמדת המספר בתוכה "צידוק-הדין", אלא שצידוק-דין זה אינו מתייחס "למשקו של הגורל, שהטבע האנושי הוא רק מכשיר בידו", אלא מבוסס על ההכרה שההיכל לא היה עשוי לקום משום שחטאו של האב מנע את מימושו. כל שאירע לאחר מכן אינו רצף מלא של "שרשרת חטאים", שכן אם נפרש נכוחה את סמלי הסיפור לא חטאו דינה ובן-אורי כל "חטא פרטי". הסיפור בנוי כסיפור-מוסר מבחינה זו שפועלת בו חוקיות של חטא ועונש. ואף המונח "סיפור רב ונורא" רומז לז'אנר זה. אולם חוקיות זו אינה דוחה את "סיפור האהבים". דינה ובן-אורי נועדו זה לזה, אולם הטעם לכך אינו באהבה עצמה אלא בחשתית הסימבולית של הסיפור. עגנון, שדרכו היתה להתבונן ב"חומר" שיצר, להוסיף ולגלות בו משמעויות נוספות או לברר לעצמו מלוא משמעות הסיפור ולבחון את דרכי העיצוב, אם משרתים הם את התכלית המשמעותית כהלכה – הבין שההנמקה הפסיכו-לוגיסטית-רומנטית הנרחבת שבמהדורה הראשו-נה גורמת לעיצוב פרטי מדי של בן-אורי ודינה ומביאה לידי הבלטת סיפור האהבים בפני עצמו. על כן סילק קטעים רבים, או שינה נוסחם ועיצב את הדמויות תוך המעטת היסודות האינדיבידואליים כביכול שבהם, כדי לאפשר מיווגו של סיפור-האהבים בסיפור-המוסר. יתר על כן, הוא אף הבין שעל פי הנוסח הראשון ניתן לחלות בדינה חטא – ושינה. כך הובלט כי פרשת האהבה של דינה ובן-אורי לא היתה אך תירוץ, כביכול,

14 מאזנים תשכ"ח-ט', עמ' 166. קצנלסון אף טוען כי "יש חשבונות מסובכים למדי של תיקון עולם, ובחשבון זה מצוי אולי גם סעיף שענין לו בנשמותיהם של דינה ובן אורי". (שם, עמ' 172). מסקנה מוטעית זו מתכחשת אף לעיצובו של הסי-פור, שעיקר בו הטכסט המוקדש לשתי דמויות אלו. דומה, שאף העקרון של הרחבת הטכסט חייב להנחות את המבקר במסקנותיו.

כדי לסכל את הקמת ההיכל – ובודאי אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא באה להציע את האפשרות האחת והיחידה שעל ידיה יכלה הגאולה האמיתית לבוא. הגאולה לא באה, אולם לא כעונש מידי שמים. האדם במעשיו מנע את בואה. ואם כן, מדוע בחר עגנון בכלל בנוסח של "סיפור אהבים" ברצותו להעלות את הפרובלמטיקה של הגאולה? תשובה לכך תינתן אם נתבונן במדרש־האגדה האליגורי, אשר המספר מצהיר במפורש, ברוחו של סיפור־יראים, על היותו פירוש סימבולי למשמעות הסיפור. כדבריו: "ולדבר זה נתכוון המחבר בסיפור המעשה שלהלן" (ת"ה). המספר קובע כי יש לקרוא את הסיפור לאורה של הפתיחה ולהבינו בהתאם לחוקיות המתוארת בה. ואם גם קיימות שתי אפשרויות של זיקת הספור לפתיחה: זיקה ישירה, כלומר שהסיפור מדגים את שנאמר בה במובל, וזיקה אירונית – שסותרת את שנאמר בה, הרי שבמקרה שלפנינו שייך הסיפור לסוג סיפורי Exemptum, הרווח הרבה באגדות עם, במדרשים ובספרי מוסר, קבלה וחסידות.

עיקרה של הפתיחה בהנחה שהיחסים בין הקב"ה ועמו אינם יחסים סטטיים ומויבטחים מראש, אלא תלויים במעשיו של העם. מכאן האחריות הכבדה המוטלת על העם, שהרי יש ו"מכשול רחמנא ליצלו מתרגש ובא ומפסיק חוט בתוך היריעה". בשעה שמתקיים חטא כבד "נפגמת הטלית" (ואין מדובר כאן ב"מלבוש" האינדיבידואלי שאדם אורג לו בחייו ממעשיו הטובים), ומתקיים ריחוק בין האל לעמו. ריחוק זה בא לידי ביטוי באותו מדרש על דרך הפירוש האליגורי של שיר־השירים, ב"חולי של אהבה". חולי זה אינו מביא אלא לידי "מרה שחורה", וזו, המתוארת אף כעצבנות, נתפסה כבר מאז קבלת צפת (אם גם באופן חלקי) וביותר בספרות החסידית (כגון בכתבי ר' נחמן מברצל, הגם שאין זו השקפה מוחלטת ושלמה), כמכשול המונע את עבודת האל. מאחר שהעצבות מעידה אף על הריחוק והניתוק מהאל, מסיים מדרש האגדה ואומר כי זקוקים אנו אז "שיערה עלינו רוח ממרום", כדי שנוכל לשוב ולסגל מעשים טובים הממתחים שוב אותו "חוט של חן וחסד" לפני המקום, וישוב האלוקים "הדרך" אל רעיתו אשר זנחה (אם מותר כבר כאן לרמוז ל"עגונה" זו).

מדרש־אגדה זה, החשוד עלינו כמעשה ידי של הסופר, קרוב ברוחו לדרש קבלי על הפסוק "השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו'" (שיה"ש ה'). ההבדל ביניהם הוא בכך שבדרש הקבלי מובלט האופי האינדיבידואלי של הנשמה. דרש זה, המופיע בזהר, במדרש הנעלם (פרשת חיי שרה,

קכ"ב ב') כולל בתוכו מוטיבים דומים ואף יתכן כי נשתלב במדרש קבלי מאוחר יותר שהיה מונח לפני עגנון. "השבעתי אתכם בנות ירושלים" – הנשמה אומרת לאותן הנשמות הזוכות ליכנס לירושלים של מעלה, והן הנקראות בנות ירושלים על שזוכות ליכנס לשם. ולפיכך הנשמה אומרת להם השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי, הקב"ה. רב אמר זה זיו אספק־לריאה של מעלה. מה תגידו לו? ש"חולת אהבה אני – ליהנות מזיו שלו ולהסתופף בצלו."

גורם הארוס הוא המלכד איפוא את הפתיחה והסיפור. מצב "הקריעה" והשבירה מודגם בסיפור על ידי התערערות היחסים הארוטיים בקיום האנושי עצמו, אף כי כיוונם של היחסים הללו מותנה על ידי תשתית סימבולית המקיימת קשר הדוק לפתיחה עצמה.

אף המוטיבים של "רחמנא ליצלו" ו"המרה השחור" רה"מלכדים את הפתיחה והסיפור, והריהם מרי פיעים בשעה ש"המוזיקים" פורצים ללבו של אדם או בשעה של כשלון הנסיון להקים את ההיכל. (ראה עמ' ת"י, ת"י, ת"א, ת"ב, ת"ד). דומה כי מצויה אף הקבלה נוספת, שכן לאחר הכשלון המוחלט מסיים המחבר בפתח תקוה המקביל לזה המופיע בסופו של מדרש האגדה, ומשמעותו ברורה: הרמוניה גמורה חייבת לשרור בין העם, ארצו ואלוהיו (מעניין שאין הארץ נזכרת בפתיחה, ודומה שענין זה, כתופעות נוספות, נועד לטשטוש המגמה האידאית).

עתה עלינו לשאול את השאלה המכרעת: מהו טעמו של הפרק המסיים? בפרק זה מבין הרב כי נתחייב חובת גלות והוטל עליו לתקן עגונות. חטאו היה בהכשירו נישואיה של דינה לבן יחור קאל. אולם מדוע מוטל עליו להביא לידי זיווג נשמותיהם העגונות של דינה ובן אורי? לפי הפירוש בנוסח "סיפור־המוסר" די היה בכך שנתערער הניסיון שבחטא להקים את ההיכל. יתר על כן, אם דינה ובן אורי חטאו – מה טעם להמשיך הסיפור מזה ולנסיון "התיקון" מזה? יתר על כן, "השכינה" המופיעה בדמות אשה עטופת שחורים, ושרויה באבל, היא המעוררת את הרב בהבנת חטאו. עובדה זו מפקיעה, ללא ספק, את הסיפור מכלל חוקיות של "סיפור־אהבים", ועם זאת נפתח הסיפור, בסימונו דווקא, לקראת ניסיון להביא לידי זיווגם של השנים. מדוע? ועוד: קיימת הקבלה מפתיעה בלשונו המשמשת לתיאורם של דינה ושל בן־אורי. מוטיב־בי השירה, הניגון והכינור מאפיינים את שניהם. יתר על כן, דינה מדומה לארון הקודש, שהרי היונים המרפרפות סביבה "סוככות עליה בכני פיהן ככרובי זהב שעל ארון הקודש" (ת"י),

ואילו ארוננו של בן-אורי המוטל בגן דומה "לאשה שפורשת כפיים בתפילה לפני אביה שב-שמיים" (ת"ט). התארים המאפיינים את דינה כולם לגנדאריים-נוסחאיים, אולם צירופם (בת מלכים, צדקת ישרה כאחת האמהות, חמדה גנוי זה) מעניק לה מימד של קדושה בדומה לזה המוענק לבן-אורי. ואם כן, מהו הקשר הסמוי הקיים ביניהם?

לשם כך עלינו לבחון את חטאיהם של הגיבורים הפועלים, שהרי מבחינה אחרונה מושתת סיפור זה – כרוב סיפוריו של עגנון – על החוקיות של שכר ועונש. יש להטעים שחוקיות זו מעידה כמה שרוי עגנון בספירה יהודית-דתית בסיפור זה, שכן צידוק הדין כאן ברור. חטאו של הקצין מנע בהכרח את מימוש תכניתו. בשנים מאוחרות יותר לא יזנח עגנון חוקיות יסודית זו וסיפוריו יוסיפו ויהיו מושתתים על תפיסה של חטא ועו-נש, אלא שצידוק הדין ילך וייעשה מורכב יותר והמספר יגיע אליו רק לאחר תהליך כאוב של התרסה והתמודדות. ואמנם, מבחינת השקפת-העולם דומה שהסיפור פשוט הוא ובלתי מורכב. המספר מניח יחס סיבתי ישר בין מעשה האדם לתוצאותיו. עדיין המספר מעניק לאדם כוח רב לפעול ואפשרות להשפיע במעשיו על גורלו ועל העולם. אף על פי שכבר בסיפור זה מופיעות הדמויות "התמימות", שאינן מבינות את פשר המתרחש מסביבן ובתוכן, הרי המספר עצמו מבין היטב את החוקיות הפנימית. בשנים שלאחר מכן, אף כי תישמר תבנית זו של היחס בין המספר לדמויותיו מבחינה עקרונית (או בין המספר-הדמות למחבר), ילכו הדברים וייעשו מורכבים הרבה יותר. החוקיות הסיפורית תישאר מובנת לו, העולם – הרבה פחות. (ומן הראוי לזכור כאן את "תמול שלשום").

חטאו של הקצין אחיעור נעוץ בגאווה ובאנוכיותו, שכל שעשה – לא עשה, בסופו של דבר, אלא למען כבודו שלו. המספר אמנם מסווה חטא זה על ידי טכניקה של הטעיה. בהקדמתו ל"מעשה הרב והנורא" הוא מגדיר את תכלית מעשהו של הקצין, "שנתן את ליבו לעלות מן הגולה לעיר הקדושה" והתכוון "להתקין קצת את הפרוור-דור מחורבנו". הוא אף מביע את עמדתו החיובית כלפי המעשה ותכליתו: "זכרה לו אלוקים לטוב" וגו' (ת"ח). יתר על כן, אף ההנחה שחטא בכך שבייש כל בתי המדרשות שבא"י, שביקש חתן לבתו מבני הגולה – אף היא חלקית בלבד, והביטוי "כאן קיטר השטן" אף הוא מטעה. אמנם, פגע ר' אחיעור בקדושת הארץ, אולם עיקר הפגיעה במקום אחר. אם אנו בוחנים את סדר מעשיו, מתברר שתחילה ביקש חתן "אשכול

השלמות" לבתו ורק לאחר ש"ראה הקצין שעלתה לו מחשבתו", כלומר, שמצא חתן כלבבו, הריהו מחליט כי ראוי שחתן זה יורה בישיבה רבתי בירושלים, והריהו מקבץ אומנים גדולים, בונה פלטרינ, ורק לבסוף מתקין את ארון הקודש. התקנת "הפרוור" לא באה אלא כדי לפאר שם חתנו ולהגדיל כבודו. תכליתו היא "שתהא תפיר לתו של אדם סמוכה למשנתו" – והיא הגורמת להקמת "בית ה'" בסמוך לישיבה. המספר מבליע חטאים אלה ומציגם, כביכול, בסדר עולה של חשיבות המעשים. סדר זה גורם לקורא שיגביר הערכתו למעשים. אולם בחינתם מעידה שהסדר האמיתי חייב להיות הפוך בתכלית! ואמנם, אילו היתה תכליתו של הקצין הקמת "בית ה'", ופוחת היה בבניית הארון – היה עולה אף זיווגם של דינה ובן-אורי, כפי שנראה להלן, ומצב "הקרי-עה" של העגירות היה נמנע.

ואמנם, הפארודיה על איגרות השליחים והשדכנים, המובאת כתשובה למאמציו למצוא חתן שיהא "אשכול השלמות", מרמזת לסופו של המעשה. החתן האמיתי – אף לא בין בני הישיבות היה עליו לתפשו, אלא מבין האומנים חייב היה להילקח זה "שרות יתירה בו" (ת"ז). אגור כיותו של הקצין ותלותו בגולה וקשרו הפנימי אליה, הם שגררו את "הקריעה", שבאה לכלל מימוש סיפורי בפרשת האהבה. משום כך ההתוונה המפוארת שהוא עורך לכבוד "ההיכל", אך גם לכבוד עצמו – מוארת באור אירוני, כשם שאך אשליה היתה סברתו כי מחשבתו עלתה בידו. "עת הזמיר" (ת"ז) לא הגיעה, לא במישור האנושי ולא במישור שבין העם לאלוהיו. "על ההרים נראו רגלי מבשר" – אך לא היה זה המשיח. יש כאן משום פארודיה טראגית על המצב האידיאלי שלא נתקיים, וזו מעוצבת על ידי פסוקים בעלי פונקציה אירונית. על כן "לא קרב זה אל זה כל הלילה" (ראה שמות י"ד כ'), מכאן שיד אלוהים היתה בדבר – ו"אהבת הדור-דים" בשתי משמעויותיה נתחלפה ב"חולי של אהבה". הזמן הלגנדארי נהפך לזמן אנושי והפך-סוקים הולכים ונעשים קצרים וקטועים כמבטאים את השלמות שהופרה.

בחטאו של הרב כבר דיברנו, שגרם לניתוקה של דינה מאהובה, אולם לפי החוקיות של סיפור-המוסר הוא חטא אף בפלפול שנועד להכשיר את הנישואין וסופו במסקנה ש"גידול בני כשרים למקום" (ת"א) עשוי לשמש בחינת כפרה על העוון הנורא של הפלת ארון הקודש. האירוניה הטראגית ברורה, שהרי לדינה לא יהיו בנים. דומה שניתן למצוא הנמקה נוספת להכשרת אותם נישואים. הרב עשה כן לא רק "משום כבוד הכלה

ביום סליחה ומחילה, אלא אף מפני כבוד האב הקצין, ומכאן אף נסיונו שאינו עולה בידו להשיב את הארון ל"בית הכנסת".

יחזקאל – כמוהו כרב וכדינה – בוכה בשעה שתור דעת החטא מכה בו. אלא שהוא אינו מבין את מהות חטאו אף בסיום, כשם שדינה בוכה ואינה יודעת שלא חטאה. הוגה הוא בפרדלי "עצמצמה שכינתה" בתיק התפילין שבתוך ידו בעודו נשוי לאשה אחרת, אך אינו רואה בכך כל חטא. (בס" יום יובהר כי אכן לא חטא, שהרי כביכול לא נשא את דינה מעולם). עיוורונו מתגלה בשעה שהוא סובר כי חוטא הוא בכך ש"אשת איש היא והוא הרהר בה". חטאו האמיתי הוא זה המכוון כלפי השכינה, שהרי היראהו בפרדלי מעידים על זיקתו לגולה. בשעה שרגליו היו עומדות בשערי ירושלים "עיניו וליבו נתונים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות שבגולה" (ת"ג), והזכר רגות הכרוכים בביתו, באהבתו, ובתורה שבג" לות, אינם מניחים לו לבוא לכלל התערות בארץ הקדושה, כפי שמעיד הפסוק המנוסח אף באר" מית. מתברר כי יחזקאל עלה לארץ משום שעה רצון אביו שידע על אהבתו לפרדלי (וראיה, שהוא מודיעו "דרך אגב" כי פרדלי כבר נישאה – ת"ד) והעדיף עושר וגדולה ו"אשה נאה וחסדה" (ת"ב) על פניה. במסכת שיקוליו אין ארץ-ישר" אל ממלאה כל תפקיד. יתר על כן, הוא עצמו מתנשא ורודף כבוד (ת"ג), ודעת המספר כלפיו ברורה. נישואים אלה לא היו בני-קיימא לפי שני העקרונות, ועל כן כאן כבר "הוריד מובח דמעות בשעה שנשאה" – שאז כביכול נתגרשה מבן-זוגה האמיתי, הוא בן-אורי, ושותפה בנסיון הכושל – על אף הכוונות הטובות, כביכול, של האב (ת"ו) – להקים "היכל".

ומה היו חטאיהם של דינה ובן-אורי? בשעה שבן-אורי עושה במלאכת הקודש "ושפתי מרג" נות" (ת"ז) נמשך ליבה של דינה, שהיתה מיוע" דת ליחזקאל, אחר נגינותיו "כמו על ידי כשפים רחמנא ליצלן", והרי היא יורדת לראות מעשיו. יתר על כן, היא "בחשה את הסממנים ובדקה את הקישוטין ונטלה את הכלים". בן-אורי "אף הוא היה מכוין קולו להמשיך ליבה בנגינתו", והיה עובד ושר. קריאה המונחית על ידי עקרון "סיפור-המוסר" חייבת להביא לידי מסקנה שהא" רון פסול כבר מראשיתו, שאהבה ארצית פגמה

15 "ותשלם כל המלאכה (מלכים א' ו' נ"א) – ותהי שלום. מלמד, שכל האומנים שהיו בונים בו לא מת אחד מהם ולא חלה אחד מהם ולא נשברה מגרופית ולא קרדום, ולא נפסק אחד מכלי המלא" כה (ילקוט שמעוני, מלכים א' ו').

בקדושת המלאכה. מסקנה זו מתחזקת על ידי הש" וואה לתיאור עבודתו של בצלאל בקדוש ולמשמ" עות הפסוק "ותשלם המלאכה" במדרש¹⁵. ועוד, חטאו של בן-אורי כפול. הוא חטא במישור שבין אדם לאלוהיו, שבשעה שעוסק במלאכת הקודש נותן הוא דעתו על דינה, אך גם במישור האנושי עצמו, שלאחר שהמשיך ליבה אחריו נתדבק במלאכתו, "ולא זכר בן-אורי את דינה ויישכחה" וגרם בכך לחרדתה ולרגש הקנאה שנכנס בה, ורגש זה הוא שגרם לה לדחוף את הארון ולהפילו בעד החלון הפתוח. במקום זה באה לכלל ביטוי הפרובלמאטיקה של האמן בכתבי עגנון, אותו אמן הנקלע בין תחום הקדושה של יצירתו (ביצירות מאוחרות אין האמן עוסק אלא בתחלי" פים ליעדו, ועל פי רוב אף בתחליפים לקודש עצמו) לבין תחום האהבה והקיום האנושי. הוא אינו מסוגל למלא את חובותיו בשניהם כאחד, וסופו מנותק וחוטא לגבי שניהם.

ואשר לדינה. בנוסח הראשון של הסיפור נאמר, כי ידיה "פתאום דחפו דחיפה גדולה בארון הקודש" (57), ואף בשעה שהתוודתה לפני הרב סחה לו "שהיא בעצמה בידיה ממש דחפה אותו", והמספר מטעים כי התוודתה "אפילו על עברה זו שעברה על 'ולא תתורו אחרי לבבכם'" (60). בנוסח השני נתמעטה כמעט לחלוטין הטעמת החטא שבמעשיה. תחילה מקסרג השטן, ובנוסח חריף מאשר בראשון, מכנה את הארון בשם "ארנא"¹⁶, ואינו מסתפק עוד בכינוי "בעל דבבך". לאחר מכן מובא: "עם שהוא מדבר עמה דחפה ונגעה בארון". מאחר שההגיון מורה כי נגיעה קודמת לדחיפה, ניתן לקרוא פסוק זה אף כך: דחפה השטן ונגעה דינה בארון. הבלעה זו של מעשה הפלת הארון (לפני הרב היא מספרת "כל אותו מעשה היאך נשמט ונפל הארון" – ת"א) מיועדת להפחית את האחריות המוטלת על דינה ולהפכה מאשה טרופת-אהבה בנוסח רומאנ" טי לשליחו של כוח עליון ממנה. עגנון, שהמש" מעות העקרונית של הסיפור היתה ברורה לו ללא ספק עוד בנוסח הראשון – שהרי כבר בו נאמר כי לא נפגם הארון כלל עם נפילתו (57) ובכך הוענק לו מימד של קדושה, ולאחר מכן אף מודגש כי נעלם באורה מסתורי ואולי אף "נת" עלה למרום" (60) כראוי לאוביקט מקודש – הבין שהמשמעות הסימבולית של הסיפור תובעת בהכ" רח את צימצום המימוש הפסיכולוגי מזה, והענקת אופי שונה לפונקציה שממלאת דינה בסיפור,

16. נאמר במדרש: "בעוון שני דברים מתים: על שקורין לארון הקודש ארנא..." (שבת ל"ב ע"א).

מזה. מכאן השינויים בפרטי העיצוב, שאמנם נבעו גם מהבנה שונה של מהות הכתיבה. ובכן, דומה שרק הבנת מהות זו כמיושם סימבולי עשויה אף להסביר את פרק ו' הנראה כתוספת לא־אורגאנית וכתמוזה מכל הבחינות. יתר על כן, המספר, אשר היה עד עתה בעל סמכות מוחלטת, מאבד את ודאותו, אינו יודע־על עוד, מביא דב־רים מפי השמועה, מניח את הסיפור פתוח ומסיים במלים "ולאלוקים פתרונים". מה טעם אף בחזרה המובלטת לזמן לגנדארי מובהק בשעה שזמן אנושי נשתלט על האגדה בפרקים הקוד־מים, ומה טעמם של "התינוקות" ?

התשובה לכך תמצא אם נפרש את הסמלים המר־כזיים, ואלה טמונים בשמותיהם של "האוהבים". בן־אורי, שמהותו הלגנדארית והבולטה בנוסח האחרון בניגוד למיתוס האמן הרומאנטי שעטפו בנוסח הראשון, שמו שאול משמו של בצלאל בן־אורי בן חור למטה יהודה. בצלאל הוא אשר עשה את ארון הקודש ואת המשכן, ועליו נאמר: "וימלא אותו רוח אלוהים בתכמה ובתבונה וב־דעת ובכל מלאכה לעשות בזהב ובכסף ובנחו־שת..." (שמות ל"ה ל־ל"ה), ואהליאב בן אחי־סמך למטה דן סייע בידו.

ואמנם, דינה – אין שמה בא אלא להורות על מהותה המשמשת בחינת סמל לשבט דן. ונאמר במדרש: "כשנעשה המשכן – ב' שבטים היו שותפים במלאכתו, שבטו של דן ושבטו של יהודה, בצלאל ואהליאב; שבטו של יהודה – בצלאל, שבטו של דן – אהליאב בן אחיסמך למטה דן. וכן במלאכת המקדש שני שבטים הללו שותפים: "וישלח המלך שלמה ויקח את חירם וגו'" (מלכים א' ז' יג). בן אלמנה הוא ממטה דן ושלמה בן דוד שהיה משבטו של יהודה". (פסיקתא רבתי ו'). יתר על כן, התזו־ן המשיחי נבנה אף הוא על שני שבטים אלה: "גור אריה יהודה זה משיח בן דוד שייצא משני שבטים, אביו מיהודה ואמו מדן ושניהם נקראו אריה". (ילקוט שמעוני ויחי ק"ס). ייתכן שהסיבה לקישורם של שני שבטים אלה נעוצה בדיעה כי "אין לך גדול משבט יהודה ואין לך ירוד משבט דן. דן שהיה מן הלחנות, ומה כתוב בו? "ובני דן חוששים" (בראשית מ"ז כ"ג). אמר הקב"ה: יבוא וידווג לו שלא יהו מבזין אותו ושלא יהא אדם רוחו גסה עליו, לפי שהגדול והקטן שוין לפני המקום, בצלאל משל יהודה ואהליאב מדן והוא מזדווג לו" (שמות רבה מ' ד').

מכל מקום, ברור עתה כי דינה באה לסמל את שבט דן, ואילו בן אורי – כבצלאל בן אורי בן חור – משבט יהודה הוא, ומזיווגם עתיד היה

להיוולד המשיח! אלא שגרג החטא ונתקלקל הזיווג והמשיח לא בא. עתה משתנה לחלוטין משמעות הסיפור, ומתברר כי דינה לא חטאה כלל. היפוכו של דבר, חייבת היתה לקחת חלק במלאכת המשכן, שהרי שני השבטים חייבים להיות שותפים בהקמתו ואין חטא בבחישה בסממנים. ואשר להפלת הארון – זו נעשתה בסיועו של כוח אלוהי, ומן הדין, שהרי ארון־הקודש יעשה בטהרה רק אם יהיה זיווג בין שני השבטים. אף בן אורי לא חטא, שהרי לא הגיעה שעתה של הגאולה והוצרך להתעלם מדינה. הדור לא הוכשר, איפוא, לגאולה משום תלותו בגולה ומשום שהתקנת הפרוודור לא באה אלא לשם כבודו. זו הסיבה ל"קריעה" ולשבירה המוחלטת. עתה מתבררת אהדתו של המספר לנאהבים. אין כאן כל היקלעות בין שתי זוויות־ראיה, אלא אי־חודם של שני העקרונות, זה של סיפור־האהבים וזה של סיפור־המוסר, איחוד שתכליתו להשיב על השאלה: מדוע לא בא המשיח. עמדת המספר כוללת צידוק־דין מתוך הכרה מוחלטת בצדקתו ולא מתוך הנחה שכל שהקב"ה עושה לטוב הוא עושה. אך עמדה זו כוללת אף כאב עמוק, שהוח־מצה האפשרות לגאולה ונפגם אף הקיום האנו־שי.

עתה ברורה אף משמעותו של אותו תיגוק. תיגוק זה, שלפי השמועה נראה בחיקו של הרב "כשהוא מפליג בים הגדול על פאטשיילע אדומה" (תט"ו), מואר באי־ודאות ובאור בלתי־ריאלי משום ש־תיד היה להיות בנם של דינה ובן אורי, כלומר – עתיד היה להיות המשיח. (יש להזכיר כי מוטיב המטפחת, ההפלגה בים על גבי מטפחת וענין התיגוק הוסיפו להיות גורמים פעילים ביצירות מאוחרות יותר של עגנון ובוואריאציות שיונות) ואמנם נאמר בתלמוד הירושלמי: "אין משיח – אין ארון (ירושלמי, תענית ב'). לא נת־קיים הזיווג, לא נשלמה מלאכת הארון. עמדת המספר נעשית פקפקנית ואי־ודאית, שהרי מתואר כאן מצב אידאלי וחזוי, אלא שזה אינו אלא מצב לגנדרי שאין המספר יודע אם עשוי הוא להתממש בזמן מן הזמנים. עם זאת, אין הסיום פסימי, שהרי תיתכן אף האפשרות שיתגשם, ומכאן ההודאה באי יכולתו של המספר לחזות את העתיד, "ולאלוקים פתרונים".

הרב מחפש, לפי שמועה אחרת, את התיגוק־המשיח אף בין תיגוקות של בית רבן, שנאמר: "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו. אל תגעו במשיחי – אלו תיגוקות של בית רבן, ובנביאי אל תרעו – אלה ת"ח" (שבת קי"ט ב'). דרש זה, שענינו לימוד תורה, התפתח בספרות הקבלית לכיוון משיחי מובהק. עתה מתברר הקשרם המלא

של הפסוקים משיר השירים, ואף מלא משמעותם האירונית, שנאמר: "ענה דודי ואמר לי – זה מלך המשיח, וקול התור נשמע בארצנו – זה קולו של מלך המשיח המכריז ואומר: מה נאוו על ההרים רגלי מבשר" (שהש"ר ב' כ"ט). וכן נאמר: "קול דודי – זה משיח בשעה שהוא בא ואמר לישראל בחודש זה אתם נגאלים" ¹⁷ (ילקוט שמ"עוני, שיה"ש תתקפ"ו).

ועם זאת מתבררים אף ענינים נוספים. למשל, ענין הפריה ורבייה. לדינה לא היו ילדים. ואמנם במדרש נאמר רעיון קרוב: "אף ערשנו רעננה – מה מיטה זו אינה אלא לפריה ורבייה כך עד שלא נבנה בית המקדש (עזרא ב') כל הקהל כאחד ארבע ריבוא, משנבנה המקדש פרו ורבו" (מדרש שיר השירים רבה א' ט"ז). ומה ענינם של "המזיקים" בספור? נאמר: "עד שלא הוקם המשכן היו המזיקין מתגרים בעולם לבריות. משהוקם המשכן, ששרתה השכינה למטה, כל המזיקין מן העולם" (במדבר י"ב). ומוטיב הכנור? מוטיב זה מתקשר במשיח, שנאמר: "ר' יהודה אומר: כנור של מקדש של שבעת נימין היה... ושל ימות המשיח שמונה, שנאמר: למנצח על השמינית וגו'" (ערכין י"ג ב'). נימיו של בן אורי פקעו, שלא הגיעו ימות המשיח. דומה שאף הבחירה בלבוש, בטלית, כמימוש שעל דרך המשל ליחסי הקב"ה וכנסת ישראל, יסודו בדברים שנאמרו במלך המשיח: "והלבוש שעתידי להלביש למשיח יהא הולך ומבהיק מסוף העולם ועד סופו וישראל משתמשים לאורו ואומרים: אשרי שעה שמשיח נברא, אשרי הבטן שיצא ממנו..." (פסיקתא דרב כהנא, כ"ב, פסקא אחרת "דשוש אש"ש"). המוטיב של החתן, שעתיים הוא המשיח ועתים הקב"ה, ושל הכלה, היא כנסת ישראל, מופיע הרבה בפסקה זו בהס"תמך על גבואות ישעיהו. אף ה"לילה" אינו מש"מש רק בחינת מוטיב אגדי-רומנטי אלא אפשר והוא קשור בפסוק ממדש: "ביום הקים את המשכן, ביום מקימו בלילה אין מקימו" (שבועות ט"ו ע"א). הלילה פרוץ, איפוא, לרוחות ולמ"זיקים.

עתה מתברר במפורש שהאב חטא חטא מכריע. הקצין אחיעזר (ואין צורך לטרוח הרבה בפירוש

שמו הנעשה אירוני לאחר מעשיו) הקים את ההיכל קודם למעשה הארון (ת"ז), ואילו במדרש נאמר במפורש שניצח בצלאל את משה בויכוח ונקבע כי הארון יעשה תחילה ולאחר מכן המשכן (תנחומא, ויקהל ו'). אילו עשה כן, כדרוש, היה הזיווג האמיתי מתקיים והגאולה היתה באה.

ומיהי "העגונה"? במישור הסיפורי העגונות הן נשמות האוהבים ועגונה היא אשת הרב. במובן הרחב – כל הנשמות עגונות הן. אך במובן העמוק יותר העגונה היא כנסת ישראל, השכינה ש"בע" לה" עובה. הופעתה לפני הרב מעידה שהיא מצפה לחידוש "הזיווג" עם הקב"ה, אך זה ית"חש רק בשעה שיתחדש הקשר בין העם ואלהיו בארץ-הקודש. רק בשעה שיתקיים "התיקון" על ידי קשר מחודש בין העם לארצו תוך ניתוק מן הגולה והתכוונות למעשה עצמו וייעשה בטהרה וכדרוש – תבוא הגאולה.

עתה עלינו לחזור אל השאלה שהצגנו תחילה: מהי משמעותו של הסיפור לגבי מעשה התחייה של העליה השנייה? דומה שעגנון מביע בסיפור זה את תפיסתו ההיסטוריוסופית כי "לתחייה" קודמת היתקוות מוחלטת מן הגולה, מהווייתה ומסכימות חשיבתה. עם זאת, יש להקים בארץ "ארון-קודש" – ואף קודם להקמתו של "פלט" רי"ן¹⁸. כלומר, מעשה התחייה הציוני חייב להת"בסס על ערכי היהדות, על תורה ואמונה, אך עם זאת להשתחרר מסכימות הערכים שבראשם הלמ"דנות, העושר וגדולה בנוסחן הגלותי. ודאי שאין להקביל את כל פרטי הסיפור לסכימה אידאית,

18 סדר הדברים "לעתיד" תואר כך בתלמוד הירושלמי: "בית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד" (מעשר שני, ה'). יתכן ומשום כך כינה עגנון את הבית שבנה "הקצין" קודם לארון הקודש בשם "פלטריין", להדגיש אפיו החילוני. בהקשר זה מן הדין אף להעיר על משמעותו של תואר-הכבוד "קצין". בפנקס ועד ארבע הארצות משמש תואר זה כתואר כבוד חפשי למנהיגים חילוניים (!) של הקהילות והוע"דים. שם זה נרדף לפעמים גם עם שם העצם מנהיג. התואר נהג לפעמים גם לגבי רבנים, ביחוד לגבי אלה ששימשו בתפקידים חילוניים, ואף הוראת "עשיר" משתמעת ממנו. (ראה, פנקס ועד ארבע הארצות בעריכת י. היילפרין, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ה. מילון, עמ' 552). הבל"ע"ת המשמעות החילונית שבמפעלו של השר נוע"דה, כאמצעים אחרים, לשטש את ההקבלה לע"ליה השנייה, ואמנם, הצליח עגנון להטעות דורות אחדים של מבקרים.

שהרי אין זה משל סכימטי או אליגורי, אך דומה שהעולם המעוצב אורגן על פי תפיסה שאולי אף גרמה ליירידתו הזמנית של עגנון מן הארץ. לפי השקפה זו נותק המעשה הציוני מכל תחושה של המשכיות היסטורית או על-היסטורית ליהדות ולערכיה הפנימיים, והריהו מתקיים מכור-חו של נסיון למצוא פתרון לבעיות הפרט היהודי או לבעיות מטריאליסטיות. תפיסה זו הבדילה את עגנון משאר חבריו לעליה, והיא שאולי הכשירה

אברהם רגלסון: לאמר

אימתי מעבררים ?

בא אלי חנוך תל-אורן, חלילן, איש-ירושלים, בבקשה. להקה מוסיקלית שהוא בנוגניה עומדת לבצע בכלי ובקול אריות נבחרות מתוך קנט-טות של י. ס. באך, הקרויות על שמות שניים מקדושי הברית החדשה, יוחנן ומתיא. הוטל עליו על חנוך למסור לפני הקהל, במבוא עברי קצר, את תוכן המלים אשר תושרנה לועזית. הוא ני-כה להכין את דיברתו בכתב, ולא עלתה לו. אולי אהיה לעזר לו.

קראתי את הטיטה הכתובה של חנוך והסתכלתי במלות-הזימרה שבקנטטות המודפסות. התמלתי-לים, המתאמים לתווי-האריות, ניתנו בשתי לשו-נות מקבילות, גרמנית ואנגלית.

סחתי לחנוך: גאום-המבוא שלך רב-מדי הוא נאמן לתמלילים, והם מלאים כרימון אוכרתות לישו וייסוריו על הצלב, וניבי גאולה וישועה במשמעותם הנוצרית. האם בכמו-אלה נבוא לפ-ני ציבור יהודי ?

טען נגדי: באך נוצרי מאמין היה, וברוח זו חי-בר מנגינותיו. כלום רשות לנו לזייף רגשותיו? השבתי לו: קסם-הצלילים ותפארת-האדריכלות אשר למנגינות-באך הם נכסים כול-אנושיים. גם רגשותיו - המיית-נפשו ותקוותיה ומצוקותיה - הם כול-אנושיים. אלא שמילדותו חונך לקשור את חייו הרגשיים עם סמלי-קודש ושמות-קודש של דתו. אבל אותם הסמלים והאוכרתות, אשר לבאך הם אומרים קדושה ורוממות, מה הם אומ-רים לרגשות היהודי וזכרונותיו? דובבים הם על גזירות ורדיפות ופרעות, עלילות-דם, שמד-מא-נס ושריפת-אנוסים; והגזענות הנאצית לא היתה אלא המשך וגילגול לאותה מסורת-השנאה. מטב-ען של נגינות-באך שהן סוחפות בשיגבן את

אותו ליציאה הזמנית מן הארץ. אלא שעגנון נקלע לסבך טראגי משחרבה יהדות הגולה לנגד עיניו (חורבן שללא ספק השפיע על שיבתו לארץ ועל הכיוון של התפתחותו הרוחנית), ומשהתרחבה הבנתו בפוברלמטיקה הכרוכה בנס-יון לממש "גאולה" חזונית מעין זו. הבנה זו לא יכולה עוד להוליד סיפורים שפניהם החיצוניים דומים לשל הסיפור "עגונות", ותוצאתה סיפורים כשל "ספר המעשים" ורומן כ"תמול-שלושום".

היסוד המילולי שבזימרה; והמלים, אפילו כשהן נשמעות ומובנות, הן טפלות ובטלות לעומת המוסיקה. ואולם אם יעמוד אחד וימסור את תו-כנ-המלים בדיבור עברי לפני קהל-שומעים עב-רי, תהיינה האזכרות הנוצריות מובטחות בעי-רומן. דווקא אז יהיה שכוה מוויף בלבות-השומ-עים את הרגשות המגולמים בחיבורים המוסי-קליים של באך.

אינני יודע אם שיכנעתי את חנוך תל-אורן. מכל מקום, הוא קיבל את ניסוחי העברי לתוכן המי-לולי של האריות. והרי הנוסח המעוברר לסעי-פיו; לא נדרש ממני מאמץ רב להתקינו; כי המוטיבים של פסוקי-המלל אשר לבאך מתחיל-תם מילדי-העברים היו, אלא ש"הוטבלו" בברית החדשה.

דְּכִי, נִפְשִׁי, עוֹז

כִּי אֶלְהִיךָ בָּא,

אֶהְבֶּת־חֶסֶד לְבִשְׁ,

יַעֲלוּ לִב וְנִשְׁמָה

כִּי בְרִיתוֹ לְנִצָּח תַּעֲמֹד

וְחַי־עוֹלָם יִנְחִילֵנוּ.

נִתְפַּלֵּל בְּמַעוֹן קָדְשׁוֹ

כִּי יוֹם אֲמוּנָתוֹ מִתְחַדֶּשֶׁת.

מַעֲשֵׂיו עֲמָנוּ וְנִשְׁבַּח,

בְּנִסְפִּילֵינוּ וְנִשְׁחָה.

גַּם-כִּי לֹא שָׁפְטֵינוּ מִסְפָּר גְּבוּרֹתָיו,

יִהְיֶה לְרִצּוֹן הַיּוֹן-לְבָנוּ.

לֹא יָנוּב גְּרֵעִין-חֲשָׁה

בְּלִת־אֵם לְאִדְמָה נִפֵּל;