

עגנון מנבא את עתיד החברה הישראלית

Author(s): בועז ערפלי

Source:

Moznaim /

מאזנים

Vol. No. 4 1999), pp. 9-12 ינואר ט', תשנ"ט

Published by: Hebrew Writers Association in Israel

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23945136>

Accessed: 02-05-2018 07:46 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>

עגנון מנבא את עתיד החברה הישראלית*

כהוויות שבצעד ההגשמה הציונית, ואפילו – וירושלים במיוחד – כניגודה. שלושת הניגודים הללו מוליכים, כולם יחד וכל אחד לחוד, מן הפשט ההיסטורי-חברתי-גיאוגרפי (עיצוב המציאות) העולה מארגון דו-קוטבי זה של הרומן, אל הבנת המשמעות העקרונית-רוחנית-סמלית שלו. להלן אטען, שבאמצעות ארגון זה של הרומן ביקש עגנון להצביע על הבעייתיות הבלתי-מתיישבת הכרוכה במפעל הציוני עצמו כמו בהנחות היסוד עליהם הוא מתבסס מלכתחילה. לשון אחרת: בהעמידו את יפו וירושלים, שמקומן לכאורה מחוץ למפעל הציוני, כקטבים מארגנים של המרחב החברתי ברומן וכאורחות-חיים אלטרנטיביים ביניהם נקרע גיבורו הראשי, ביקש עגנון להצביע על סתירות ומתחים בתוך הציונות עצמה, סתירות ומתחים שמשמעותם חורגת מן הזמן ההיסטורי המתואר ברומן, וחרירות גדולה בימים אלה אולי יותר מבכל הזמנים שעברו מאז.

משלושת הניגודים שנרמזו לעיל, איחד את הדיבור בניגוד האחרון, זה הניגוד שבין האידיאולוגיה של המחבר המובלע ברומן ובין מרכזיות של יפו וירושלים בעולמו. אפתח בסקירת האידיאולוגיה האמורה, אמשיך בתיאור עיצובן של יפו וירושלים ברומן, ואסיים בפירוט המשמעויות העולות ממרכזיות במבנה הרומן ומן הניגוד שבין זו לזו.

את האידיאולוגיה של עגנון כמחבר תמול שלשום, ניתן לתאר (על-פי מטבע לשון של עמוס עוז) כ"ציונות סינתטית", אידיאולוגיה המקיימת זיקה גם להיבט החילוני-מהפכני שבציונות וגם להיבט המסורתי-דתי שבה ומבקשת לשלב אותם. הערכת המיעוט המגשים של "אנשי גאולתנו", הפועלים כובשי העבודה, והמתיישבים כובשי הקרקע, בוני הארץ, שהם חילוניים לרוב, ועשייתם דוגמה ומופת לדור ולדורות, מטעמים אידיאולוגיים וקיומיים כאחד, היא כחוט הנשור לאורך כל הרומן, מראשיתו ועד סופו, וכל באי ארץ ישראל של התקופה נמדדים ונבחנים לפיה. לאורך כל הרומן מגלה עגנון אהדה ואמפתיה לסבלם של הפועלים כובשי העבודה, מגנה את אלה שיש להם חלק בסבל הזה, אף קובע במפורש, את זכותם ההיסטורית הוודאית. זכות שנקנתה להם בכוח יכולתם להעדיף את טובת העם והארץ על טובתם האישית ולנהוג מתוך אהבת ישראל גם כלפי אותם האיכרים שמנעו מהם עבודה וגרמו לאותו סבל. ביתר תוקף הוא משבח את המתיישבים כובשי הקרקע, "נאמני ארץ" המיוצגים ברומן על-ידי אנשי עין גנים (73-168), "שהוא המושב הראשון לפועלים העברים

תיאור הרומן תמול שלשום מאת ש"י עגנון כ"מבנה גיאומטרי" (כניסוחו של באנד) ש"יפו" ו"ירושלים" הן שני הקטבים החברתיים-אידיאולוגיים הניגודיים-משלימים שעליו הוא מבוסס, הן מבחינה מרחבית והן מבחינה עלילתית, שכיח בביקורת. המרכזיות של "יפו" ו"ירושלים" במבנה המרחבי והעלילתי של תמול שלשום אכן איננה מוטלת בספק והמבקרים היטיבו לנמק את המרכזיות הזאת בדרכים מדרכים שונות, המקובלות גם עלי. למרות זאת נראה לי, שארגון זה של הרומן איננו מובן מאליו ואפשר שבכל מה שנכתב על הרומן לא ניתנה הדעת על משמעותו העיקרית.

משלוש בחינות בעיקר נראה לי הארגון הזה בעייתי: מבחינת עיצובו של העולם החברתי הזה כשלעצמו, מבחינת הרקע ההיסטורי של הופעת הרומן, ומבחינה אידיאולוגית (השקפת העולם של המחבר העולה מן הרומן). מן הבחינה הראשונה אטען, שהארגון הניגודי הזה עשוי להיתפס, ובבידודו הוא אכן נתפס כך, כפשטני, שהרי הוא מעמיד לכאורה שתי ברירות אידיאולוגיות מוגבלות וקיצוניות למדי, בתוך עולם המצטייר מכל היבט שהוא, כמורכב ומכוון הרבה יותר (על האופן שבו מאפשר עגנון את שני התיאורים הללו של אותו עולם עצמו, לא אוכל לעמוד כאן). מן הבחינה השנייה אטען, שבזיקה לתקופה המתוארת בספר ולתקופה שבה נכתב הרומן ובה יצא לאור, נראה הארגון הזה, ומרכזיותה של ירושלים החרדית בו, כאנכרוניסטי. לאורך כל התקופה, לא היה לישוב החרדי בארץ ישראל מעמד שהיה עשוי להצדיק את העמדתו כקוטב אידיאולוגי ניגודי, שווה-משקל, לציונות החילונית או לחיים מודרניים בלתי-אידיאולוגיים בעיר כמו יפו או תל-אביב. מן הבחינה השלישית אטען, שכאשר קבע עגנון את הניגוד הזה כמארגן מרכזי של עולמו החברתי-אידיאולוגי של הרומן והעמיד כביכול את גיבורו, לאחר שהות קצרה במושבה, בפני הברירה יפו או ירושלים, הסיט בכך את תשומת-הלב של קוראיו ממה שהיה אמור לכאורה להיות מן הבחינה הזאת עיקרו של אותו עולם ומרכזו האידיאולוגי – הגשמת הציונות בארץ ישראל. שהרי גם יפו וגם ירושלים נתפסות, על-פי עיצובן ברומן ובמובנים מרכזיים למדי,

* הדברים מבוססים על הרצאה בכנס של האיגוד האירופי למדעי היהדות, טולדו, יולי 1998. וראה גם דברים מפורטים בפרקים ב' ו'ג' של ספרי 'ר'דומאן: חמשה מאמרים על תמול שלשום לש"י עגנון' (המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, המרכז למורשת בן גוריון והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998).

בארץ ישראל, שקנו להם את מקומם בעבודתם", "עדות חיה ונאמנה לאפשרות קיומנו בארץ". "אהבת הארץ ואהבת העבודה" (165, 170) הם ללא ספק המוקדים האידיאולוגיים המנחים את המחבר ואת הספר – הם קני-המידה לשיפוט נושאי שם הציונות לשווא, והמקור לרגשי האשמה, "זו אשמת כולנו שבאנו לעבוד את הארץ ולא עבדנו אותה" (171), הממלאים את לבם של אלה שלא עמדו במחויבותם להם.

מצד אחר, המחבר המובלע של **תמול שלשום** הוא, בלי שהדבר יפגע בציונותו, גם יהודי-מאמץ, שאהדתו נתונה לשלומי אמוני ישראל החיים באמונתם ושלמים עימה, ואילו נטישת אורח-החיים הדתי והתנערות מקיום מצוות, אינן לרוחו. השקפה זו משתמעת מכמה וכמה מקומות ברומן ובאחדים מהם היא מפורשת. "כולנו מבקשים את הטוב", אומר המספר על אנשי העליה השניה, "אלא אותו הטוב שאנו מבקשים אינו הטוב האמיתי. דבר זה צריך ביאור ואני אנסה לבאר", ומדבריו ברור, שהטוב האמיתי הוא קיום מצוות ומעשים טובים האמורים בתורה". המספר אכן מסביר מדוע וכיצד פרקו בני הדור החדש עול מצוות, אבל רואה בפריקת-עול זו דבר מוטעה ובנימוקים לכך – נימוקים בטלים. עגנון גם אינו מסתיר את עמדתו, שנסיבותיהם של "חברינו" להציל מתוך הריסותיה של המסורת את הערכים המוסריים שבה ("לב טוב ועשיית חסד") מזה, ואת סממניה הרגשיים-אסתטיים ("כיסופים", "ניגונים", "סיפורי חסידים" וכו') מזה, נועדו מעיקרם לכישלון. הרגשת קדושה – "אור החסד האלוהי" – עשויה לפקוד גם את היהודי החילוני, אבל ל"אור החסד", נעלה ככל שיהיה, אין קיום לדעתו בלא אורח-חיים של קבע שעיקרו תפילה כסדרה וקיום מצוות (והשווה 163/4, 399, 560 ועוד) ואין ממש, אם לנקוט לשונו של ביאליק, באגדה שאין הלכה עימה. ואמנם, כשם שעגנון מייטיב להבחין, מטעם המספר של הרומן כמו מטעם אחדים מגיבוריו, בין כיסופי אמונה לבין חיים של אמונה, כך הוא מייטיב להבחין בין "אמונה כפשוטה ובין אמונה כמטפורה" (שם, שם, וראה גם 167, 263/4 ועוד).

הנטיה של עגנון לשלב בין שתי העמדות – הערצת ההגשמה הציונית החילונית מזה, והדבקות באמונה ובאורח-חיים דתי מזה – ניכרת גם ברוחב דעתו הציונית כשלעצמה, שאיננה דוגמטית ואיננה קנאית. ראייתו מקיפה גם מבחינה היסטורית וגם מבחינה העניין. מבחינה היסטורית הוא זוכר שבניין ארץ ישראל בזמן החדש לא החל עם אנשי העליה השניה והוא שב ומספר על עמלם ועל יסוריהם של אנשי העליה הראשונה (45), את חלוצי העליה השניה הוא משווה לראשונים שקדמו להם (170, 498-500), מספר על תולדותיה של זכרון יעקב (192/3), על גדולתם של מייסדי חדרה (390) ומצוקותיהם של מייסדי מחניים (498-500). בצד התיאור המפורט והמוחשי של איכרי המושבות, הדוחים את הפועל העברי ומסכלים את מטרות הציונות בהווה המסופר, שב ומוכיר לנו עגנון את מסירותם והקרבתם למען אותן מטרות בעבר (למשל 403). למרות שאינו מסתיר את קלקלותיו של הישוב הישן בירושלים ואת קלקלותיה של החלוקה בהווה המסופר, הרי הוא מספר בשבחם של אנשי ירושלים שבנו את השכונות שמחוץ לחומה והרחיבו את היישוב היהודי בעיר וסביב לה (ראה במיוחד 198-200, 202/3, 237) ומדבר גם בשבחו ההיסטורי של מפעל החלוקה (232, 381). זאת, בניגוד ליחס שהיה מקובל כלפיה בחוגים ציוניים (השווה למשל 33).

זאת ועוד, למרות אהדתו המפורשת של עגנון למיעוט המגשים ולנציגיו האותנטיים, אין הוא נמנע מלמצוא צד זכות בפועלים ובבעלי-מלאכה החיים בעיר וכן בבעלי-בתים ובבעלי-הון, בנקאים ופקידים, הלוקחים חלק על-ידי דרכם בבניין הארץ (השווה 451, 454, 455 ועוד). הדבר הזה ניכר ביחסו לאומנים ולבעלי-מלאכה בירושלים (19/218, 259-261, 522) ולפועלים שביפו (44, 108, 388), וכן בדעה שהוא מביע שיישוב הארץ, לכל צורותיו, שנעשה בעיקרו על-ידי צעירים חילוניים, עצר בעד תהליכי המרה והתבוללות של יהודים, ואף פגע במעמדם של המומרים עצמם (88, 163). במיוחד בולט רוחב ראייה זו בתיאור בניינה של אחוות בית, שהפכה עד-מהרה לתל-אביב (388, 437-441, 455 ועוד). גם אם לבו נוטה לדעת ברנר, שכל בנייה ועבודה שאין בהם כיבוש הקרקע, כאילו לא היו (389), אין זה מונע ממנו מלראות את חשיבותה של בניית העיר העברית החדשה ושל הפעילות העירונית, בבנייה ובמסחר בכלל, כנדבך מרכזי במפעלה של הציונות. יתר על כן, גם בתוך תיאור בניינה של החילונית שבערים, מגלה עגנון את יד הבורא, "חי החיים". מה שנתפס כגנות לקוצר-ראותם של בוני העיר מתפרש כאן כעדות ניצחת לחלקה של ההשגחה העליונה בשגשוגה ובגידולה של העיר (441). כוח שעתיד להתגלות, גם אם עתה הוא מכוסה, בכל מעשי הציונות כולם. כך או כך, מכלל הרומן עולה קנה-המידה הערכי המקיף ביותר שעל-פיו בוחן עגנון בתמול שלשום אידיאולוגיות ומעשים בהקשר הלאומי-אידיאולוגי: כל מה שמביא לחיזוק ולפיתוח של החיים היהודיים בארץ ישראל הוא בדרך-כלל חיובי, וכל מה שמצמצם אותם הוא שלילי, ויהא מקורו או טהרו האידיאולוגי אשר יהיה.

בתוך ההשקפה המשולבת הזאת, "ארץ ישראל" היא מושג הברית. ארץ ישראל קונה לה מעמד זה באידיאולוגיה של הרומן קודם כל משום שמצטרפות בה המשמעויות המסורתיות הדתיות שהוקנו לארץ במהלך הדורות – "ארץ שכתוב בה תמיד עיני השם אלוךך בה" (176) – עם עיקריה של התחיה הציונית המודרנית, אבל גם ובמיוחד, משום שארץ ישראל היא אבן-בוחן ביחס לאלה המתיימרים לממש ציונות זו או אחרת, כיחידים או כקבוצות. אבן-בוחן זו היא המבדילה בין ציונים של דיבורים, הנשארים בחו"ל, ובין העולים לציון בגופם; בין "נאמני ארץ" העובדים אותה באהבתם, ביסוריהם, במעשיהם ובגופם ממש, ובין האחרים, המדברים עליה, אבל עסוקים בעיקר בבניין עצמם. החתירה של עגנון לשלב את התפיסה הדתית של ישוב ארץ ישראל עם המעשה החילוני המגשים אותה, מתגלה במיוחד בתיאורם של מתיישבי עין גנים כעדת "צדיקים נסתרים" (173), תיאור המשלב אכן ערכים יהודיים מסורתיים עם ערכים ציוניים חדשים. התפיסה האוטופיסטית של הציונות כשילוב של מצווה דתית ומעשה ציוני מתגלה ברומן גם ביחסו של המחבר לאחדות מדמויות-המשנה המשלבות בחייהם האישיים את המימד הדתי והציוני כאחד (מנחם העומד, זרח ברנט, מלכו, ובדרכים אחרות – גם בלויקוף והרגל המתוקה). וכמובן, בקישור החוזר שבין יצחק קומר וסבסו-ר' יודל חסיד ובעניינים רבים נוספים.

כפי שכבר אמרתי, עיצובן הניגודי המוקצן של יפו וירושלים בתמול שלשום וביסוס "המבנה הגיאומטרי" של הרומן על העימות הדו-קוטבי ביניהן, סותרים את האידיאולוגיה שתארגנו. כמו באים הם בין השאר להצביע על כך, ששילובם ההרמוני של הדתי-מסורתי

המרהיבים וברוח הקרירה המשכיחה את תלאות היום, וכן בשבתות ובערבי־שבתות כשהרחובות מתרוקנים וניגונים של לימוד תורה ושל תפילה עולים מבתי־כנסת ומבתי־מדרשות. ירושלים של מעלה מבליחה גם מזכרונות עברה ומשרידיו המקודשים. זוהי עיר שיש לה עומק היסטורי, עיר של קדושה ונצח שעניי אלוהים בה תמיד (השווה במיוחד 210, 510/11, 490, 331, 326, 261/263, 222 ועוד). ירושלים של מטה, לעומת זה, היא עיר מאיימת, עיר של טרשים ואבק, מלאה לכלוך ואשפה, שפגרי שרצים ובעלי־חיים פזורים ברחובותיה (189, 192, 202, 206, 267, 333/334, 396/7); עיר של קברים, מחלות, עניים ובעלי מומים (204, 347, 349/50, 557/8). אופיה ברומן נקבע בעיקרו על־ידי הישוב האורתודוקסי הישן שבה, זה שחיו, המלאים רכילות (323, 325, 481-490, 511), סכסוכי חלוקה, מעשי חרם ונידוי, קטגוריות וצביעות, מתנהלים על־פי נורמות הילכתיות־דתיות מאובנות והוא נשלט על־ידי ממונים וקנאים העושים לטובת עצמם במסווה של מלחמת־תורה ותקנת ירושלים (וראה גם 266, 297).

שתי הדמויות המרכזיות המייצגות את העולם החרדי המתואר בתמול שלשום הם ר' פייש, השולט בעולם זה באמצעות חרמות ותקנות, ור' גרונם יקום פורקן, שכל מאה שערים נאספת לשמוע את דרשותיו. ר' פייש הוא קנאי קיצוני, רודף שררה בשם התורה, המטיל על עצמו ועל אחרים חומרות חסרות־שחר, שונא כל מי ששונה ממנו, ואינו נושא פנים לנקלה או לנכבד, לבור או לתלמיד חכם (311, 315-318, 394/5, 517-519), אדם שגם חותנו אינו מסוגל לחיות עימו במחיצה אחת. ר' פייש אמנם רואה עצמו כשליח־מצווה וכאדם כשר, אבל דעת המספר – כמו דעת הקוראים – הפוכה (313). ר' פייש מחייה איסורים וחרמים שכבר נשתקעו, מזהיר באזהרות חמורות על עבירות שאדם דש בעקביו ועושה מצוות שמתרשלים בהן, עטרה לראשו. כותב את כרוזיו בלשון בוטה וברורה, ואינו מתיירא מפני איש. קנאותו, תוקפנותו, יעילותו, מצחו הנחוש, הפחד שהוא מעורר, מקנים לו סמכות ומעוררים קנאה בין חבריו שהם כמותו (וראה 18/317). ר' פייש הוא נציג אמיתי של חברה שאמונתה החיה התנוונה וכל מי שיודע לעשות שימוש בקליפותיה הריקות קונה לו שלטון עליה, שלטון של עריצות ושל שנאת אדם. ר' פייש הוא "נבל ברשות התורה", גם אם אולי אינו מודע לכך.

נציג מובהק שני של עולמה הרוחני של מאה שערים הוא ר' גרונם יקום פורקן הדרשן, המגלם גם הוא, בצביעותו הבוטה, את הידרדרותו המוסרית של עולם זה. ר' גרונם, שכל ירושלים בהולה על דרשותיו, "מפני שהוא יודע במה חוטאין ובמה צריכים לעשות תשובה" (277), הוא, לאמיתו של דבר, ריטוריקן מעולה השואב הנאה מן



מיכאל גרובמן, מסע נצחי (1967)

והחילוני־המהפכני בציונות, שהמחבר היה רוצה כל־כך ביקרו, אינו אלא אוטופיה, משאלת־לב שעשויה אולי להתגשם בחייהם ובמחשבתם של יחידים, אבל היא בעייתית ביותר, אולי חסרת־סיכוי בעולמה של ארץ ישראל המתחדשת. נתבונן בהן עתה על־פי הקווים המפושטים־המוקצנים המעצבים את הקוטביות הניגודית שביניהן.

"יפו של תמול שלשום" היא עיר חילונית, ארצית, גופנית ואירוטית. עיר של יחידים שאין בה מחיצות חברתיות ומעמדיות מובחנות. עיר של חיים זורמים המתרחשת בהווה וכולה התהוות. מלאה עסקנים ופטפטנים, עולים ומהגרים ופועלים, פקידים וקבלנים המעורבים זה בזה ואף שאחדים מהם רואים עצמם מניחים יסודות לחיים חדשים ולתרבות חדשה בארץ אבות, הרי מכללו של הרומן עולה, שראיה עצמית זו היא מפקפקת למדי וספק אם יש לה על מה להסתמך – ביפו בונים כידוע על חול. העיר מלאה התחלות ונסיונות שיש בהם, כצפוי, מידה יתירה של גיחוך ושטחיות, יהירות ותחושת חשיבות עצמית. גילויים רבים של חייה מצטיירים כנסיונות־שווא לכסות בתחליפים שונים על תחושת הבדידות והיתמות האופפת אנשים שהתנתקו מביתם ומאורח־החיים המסורתי וטרם מצאו להם מסגרת־חיים חדשה של ממש.

שלא כמו יפו, שהיא עיר הטרונגנית מבחינות שונות, ירושלים של תמול שלשום היא צירוף, בלתי־מתיישב ובלתי־מתאחה, של "איגרא רמה" ו"בירה עמיקתא", של "מעלה" ושל "מטה". ירושלים של מעלה איננה במציאות אלא מתקיימת באמונתם ובכיסופיהם של פשוטי־עם ויחידים־סגולה שבה, של חסידים ובעלי־אמונה, וכן בנוסטלגיה של אנשים חופשיים בעלי נפש רליגיוזית. היא מתגלה לעתים בלילות המכסים ב"אפלתם המתוקה" על העוני והדוחק ועל הוזהמה שברחובותיה הממשיים, או בשעות ערביים, בנופי השקיעה

הפופולאריות שלו. "צווחן זה, [ש]אפילו ברכיו אינן זעות בשעת אנחותיו" (שם), אידיאלוג כביכול של מאה שערים, מסביר את סיבת הצרות ומוכיח את העדה להנאתו ולהנאתה. ביומרה של ענווה ושל קיום מצווה של החזרת בני־אדם חוטאים בתשובה הוא משמש כתיאטרון או כקרקס של זמנו (304). את קהל שומעיו הוא מוכיח על חטאים מומצאים ועל עבירות שאינן קיימות, שבאמצעותן הוא מעורר רגשי־אשמה בכל אדם, ומרשיע את כלל ישראל (304, 306, 307). אדם שלבו מר כלענה ואין בו שמץ של אמונה אמיתית ושל אהבת ישראל אמיתית.

יש בין החרדים שבירושלים גם מאמינים של אמת ואוהבי ירושלים אמיתיים, המקריבים את נוחות חייהם בירושלים של מטה, למען ירושלים של מעלה. עגנון איננו מתעלם מסגולותיהם האישיות, אבל ברור לו שגם דרכם איננה עשויה לשמש דוגמה לרבים. סכלם הוא בין השאר המחיר שהם משלמים על התעלמותם מן הממדים הארציים ההכרחיים של הקיום בירושלים של מטה. אם ביפו "גלות" היא בעיקר מצב נפשי, פרי געגועים לבית ולמסגרת־חיים יציבה, הרי ירושלים הריאלית היא במובנים מכריעים של עיצובה, גלות גם על־פי תארים ממשיים היסטוריים שלה, גלות שהועתקה כביכול מן התפוצה לארץ ישראל. מבחינת נופה ואורח־חיה מצטיירת ירושלים של ימות החמה כעיר מכוסה אבק, בה כל בית דומה לקופה של אבק, וכעיר של שנת אדם וקנאות קטנונית ויצרית (מוכאה יד וראה גם טו). לעומת זאת יפו מתוארת כמקום שופע ירק, עצי־פרי ועצי־צל, כעיר של "בתים לבנים טבולי חמה שרויים בתוך הפרדסים", עיר שכרמים סובבים אותה ותושביה אוכלים פירות בשפע, שלא לדבר על "ימה המצהיל את הלב" (397). בעיר הזאת, בכל מקום שאתה הולך אתה מוצא חברים. המלאכה מכבדת את בעליה ובני־טובים עוסקים במלאכה, שלא כמו בירושלים שבה "גדולה מלאכה כל זמן שאין מריחין את ריח זיעתה" (שם, שם). גם מבחינה רוחנית אין ההשוואה בין יפו לירושלים מעלה שגרונם ושכמותו טובים מ"חברינו" – שלמות "לבשו" (מעשיו ואורח־חיו) היא מדומה, והאבק, הפעם בתפקיד סמלי, המכסה על קרעיו, מורה על כך שלבוש זה לא טופח ולא נתחדש (560, וראה גם 83).

בדרך כוללת יותר ניתן לסכם את הסתירות שבין יפו לירושלים בתמול שלשום באמצעות הניגודים העקרוניים הבאים: בעוד החיים ביפו נתפסים כאן כחיים פרוצים לכל רוח, בלא נורמות מחייבות ובלא מסגרות ערכיות מנחות, חיים הפונים אל עתיד, שבמובן התרבותי רוחני אינו ברור, הרי ירושלים של הישוב הישן הפונה לעבר נתפסת כנאחזת במסגרות של אורח־חיים מסורתי ובמוסדות קהילתיים מיושנים, שבאמצעותם, במכוון או שלא במכוון, היא חונקת את החיים ומשעבדת אותם לתכליות מפקפקות, ובכך גם מסלפת את מהותן של המסגרות הללו ואת המטרות שלמענן נועדו (קיום יהודי בארץ הקודש) וגם ממיתה את נשמתן (אהבת הארץ, אהבת העם ואהבת התורה). יפו היא עיר נעדרת לבושים, ירושלים לבושיה קרועים ומכוסים אבק. או, אם לנקוט משל אחר מתוך הרומן – משל "שתי הקומות" – יפו כמוה כבניין בן שתי קומות שרק קומה ראשונה (חיים ארציים של התהוות) תפוסה בו, ואילו הקומה השנייה (חיים רוחניים בעלי משמעות) ריקה. גם ירושלים דומה לבניין כזה, אבל בעוד שקומתו התחתונה (חיים ארציים) חרבה (או חסרה), קומה עליונה שלו (יהדות ותפילה ואמונה)

אולי קיימת. כל הרוצה בכך יכול גם לראות את יפו וירושלים כשתי קומות בבניין הישוב העברי, בחזון עתיד אוטופי. יפו היא עיר מלאה חיים, אבל בעיני המחבר היא אולי נעדרת ערכים; הישוב הישן בירושלים – מאה שערים ושכמותה – נסמך על ערכי התורה שהם הערכים הנכונים בעיני המחבר, אבל החיים בה אולי אינם חיים כלל. נוסח אחר, דרכו של הישוב הזה ביישום הערכים הללו ובהנהגתם, מנוגדת לחיים וליצירה ומוליכה מבחינה חברתית ולאומית למבוי סתום. יפו החילונית, שהיא מלאת חיים ועשירה בסיכויי עתיד היא רדודה מבחינה תרבותית ואנרכית מבחינה רוחנית. ירושלים החרדית (הדברים אינם אמורים ביהדות המסורתית כשלעצמה), שהיא בעלת זהות רוחנית ברורה, שבויה בעבר וב"נצח", במבוי סתום, שיש בו פוטנציאל של רגרסיה, וסכנה של ממש לכל חידוש של חיים ושל תרבות יהודית. נראה, שבשלב זה של יצירת עגנון, המתח בין "חיים", המזוהים בסופו של דבר עם "חי החיים", ובין החתירה להגשמת ערכים המעניקים להם סדר ומשמעות, מוכרע לטובת החיים. גם משל שתי הקומות – המהדהד אחדים מן הרעיונות והדימויים המושרשים ביותר במסורת הציונית – מרמז על כך (אין קיום לקומה שניה בלא קומה ראשונה), והדברים עולים גם מכללו של הרומן, ומגורלו הסופי של יצחק קומר, גיבורו הראשי (מותו בסירוף של כלבת בחדר צר במאה שערים).

אפשר לסכם: עיצובן הקוטבי של יפו וירושלים בתמול שלשום, מעבר ליסודות הריאליסטיים־היסטוריים שלו, אמור להיתפס בעיקרו כבעל משמעות רוחנית עקרונית־סמלית. על־פי משמעות זו הוא מצביע על האוטופיות ועל הבעייתיות של שילוב הציונות החילונית והמסורת הדתית במעשה חידוש היישוב העברי בארץ ישראל, משאת־נפשו האידיאולוגית של המחבר המובלע. בעיצוב הניגודי, המוקצן והמפושט של שתי ההוויות הללו, הנמצאות לכאורה מחוץ לעשייה הציונית המרכזית – ביקש עגנון לשקף את המתחים העקרוניים המובנים בתוך־תוכה של העשייה הזאת, במהלך הכולל של שיבת עם ישראל לארצו, ודיקנה הפנימי של הציונות המובילה את המהלך הזה, מתחים המתגלים ומוקצנים יותר ויותר ככל שהזמן עובר, כגון המתח שבין אנרגיית החיים החילונית הפונה לחידוש, מהפכני לעתים, של החיים היהודיים בארץ ישראל, ובין השאיפה לעצב את החיים החדשים הללו, כחיים יהודיים הנושאים חותם של אורח־חיים מסורתי היסטורי, שהוא גם המתח שבין הדבקות באורח־החיים הדתי המסורתי המוליכה במסקניות מסוכנת לקנאות ולקיפאון, ובין הציונות החילונית שסכנה של התפוררות תרבותית ואבדן זהות אורבת לה. אין צורך לומר, ששני היסודות הללו מובנים בציונות מעצם מהותה, שהרי הציונות היא תנועה של תחייה, כלומר תנועה המשלבת שיבה לעבר (ליהדות) ומהפכה הפונה לעתיד ולחיים לאומיים מודרניים. מן הבחינה הזאת, מערך הניגודים בין יפו ובין ירושלים שברומן, איננו רק מערך ניגודים שבין שתי מציאויות גיאוגרפיות וחברתיות מורכבות, אלא, ומבחינה אידיאולוגית בעיקר, מערך ניגודים שבין שתי הוויות בעלות מעמד סמלי ועקרוני, כאלו המגלמות במוקצן את שני הקטבים האימננטיים של המתח שהזכרנו, זה המתח המובלע, בין שאר מתחים, בציונות מראשיתה, אלה ששבו והתגלו יותר ויותר בהווייתם של היהדות בכלל, ושל הישוב החדש בארץ ישראל בפרט, מאז יצא הרומן לאור, והם קורעים את הווייתם החברתית של מדינת ישראל עד היום הזה. ■