

**בכוח האל
תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות
העברית המודרנית**

המערכת המדעית

חנן חבר

גבrial מוצקין (יו"ד)
דפנה הקר
חנן חבר
טל כוכבי
מנחם לורברבוים
דימיטרי שומסקי
יהודה שנhab



2013



מכון ון ליר בירושלים | הוצאה הקיבוץ המאוחד

את החמקנות הזאת תולה עגנון בבעיה אחת: מה בין ספרות יהודית למציאות של מילה יהודית, כלומר ייצוג יהודי. שאלתו היא: מה בין ספרות יהודית למדינה? לנגד עיניו של עגנון עמדו סופרים עברים שראו בספרות העברית דוקא את עדשה של הריבונות היהודית. למשל, בביסת התנגדותו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי לאחד העם עמד וייתרונו של אחד העם על רעיון הגאולה המדינית בשם המרכז הרוחני (הלאין תשמ"א, 17-18). לעומת זאת, בספרות היהודית בספרות העברית בעולם הציונות המדינית ביקש עגנון להראות שיצוג המדינה בספרות העברית בעולם הציונות המודרנית כמעט בלתי אפשרי.

עגנון יודע היטב שהייצוג הספרותי של מזכבים היסטוריים לא רק משקף אותם אלא גם יוצר ומכונן אותם. לאמתו של דבר הוא פועל מתוך סתירה: אף על פי שהוא מתאר את ייאושו אפשרות הייצוג הספרותי של המדינה במצבות ההיסטוריות, בסופו של דבר ב"פרקים של ספר המדינה" הוא מנסה להשיג ייצוג כזה. הסתירה הזאת מובילת אותו להציגן מפני האשמה אפשרית שהספרות משפיעת על המציאות – "שמעתיה דיבת רבים שקובלים ואומרים, שממוסיפים אחד, שם הסופר הוא בעל מוח כולל הוא אוטם בקולמוסו. אלא המדינה היא מושג רוחני שהפרק לגשמי, וחוזר ועשה עצמו רוחני. ואט אתה בא לדון בו בדבר רוחני עוזה הוא את עצמו גשמי, אתה דין בו בדבר גשמי חוזר ונעשה רוחני (עגנון תשכ"ז, 252-253) – אך גם להכיר הכרה מסווגת ומואולצת בעדרה שליפה יש בספרות כדי להופיע על החיים: "ואפלו נאמך בדברי סופרים מבאים לידי מעשה, הרי מצינו בסוף ספר שופטים שהיו בני בניין הוטפים להם איש אש吞, ולא מצינו בכלל הדורות שבו אחיהם שיחחוף איש אשה بلا נדוניא. ועודין קובללים עלי כאילו אני לימדתי את דורי חטיפות" (שם).

ב

בעקבות קרל שמייט, שטען ב-1922 כי "כל המשגים הקולעים של תורה המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מהולנים" (شمיט 2005, 57), אפשר לומר שבourke עגנון בעולם המודרני של הציונות אין אפשרות לבנות תיאולוגיה פוליטית שלא תהיה גם חילונית. תפיסה זו מאפשרת לנו להצביע על החילוניות הבלתי נמנעת של המדינה הציונית כגורם העיקרי להתרחבות עגנון מן הפוליטי, כפי שהוא מתגלה במדינה היהודית (קרן תשנ"ה, 447). זה גם מה שעומד, כך נראה, בבסיס יחסו הביקורתי של עגנון כלפי המדינה הציונית ב"פרקים של ספר המדינה".

כאשר פרסם עגנון את "פרקים של ספר המדינה" בעיתונות ובכתבי העת, שאלת המדינה היהודית עמדה במקור השיח הציוני. אז התנהל, למשל, דיון מוגבל לתוכנית פיל מ-1937, שקבעה את הקמתה של מדינה יהודית בחלוקת

פרק חמישי

"מטבחי איני מדיני": תיאולוגיה ופוליטיקה ב"פרקים של ספר המדינה"
מאות שמוآل יוסף עגנון

א

בראש "פרקים של ספר המדינה", חמשת הפרקים שככלו שי עגנון בכרך סיפוריו סמוך ונדרה, עומדת הפרק המרכזי "פתחה לספר המדינה" (עגנון 1950א). עגנון מתרשם בו בסוגיות הייצוג הספרותי של המדינה מתוך עיסוק בשאלת מהי אותה ישות המדינה. הוא פותח בשאלת האנטולוגיה והאיפיסטמולוגיה של המדינה, וכבר בראשית הדברים ברור שמדובר בדיון תיאורטי:

אף היא אינה קיבוץ סתם של בני אגדות אחרים או חבורות שנודמננו למקום אחד, שם הסופר הוא בעל מוח כולל הוא אוטם בקולמוסו. אלא המדינה היא מושג רוחני שהפרק לגשמי, וחוזר ועשה עצמו רוחני. ואט אתה בא לדון בו בדבר רוחני עוזה הוא את עצמו גשמי, אתה דין בו בדבר גשמי חוזר ונעשה רוחני (עגנון תשכ"ז, 250).

עגנון תופס אפוא את המדינה לא רק כהסדר פוליטי בין אנשים, אלא גם כישות בעלת משמעות למעבר לקיום החומר. במדינה מגולים עירוב אונטולוגי של רוחניות עם גשמיות, ולכן ידיעתה האיפיסטומית מתחאיינית בחמקנקות. בניגוד לעמדה החדרית, שאינה מייחסת למדינה כל ערך ذاتי (רביבצקי 1993, 209), אצל עגנון מתחאיינית המדינה ברטנסצנדרנטיות רוחנית, והוא מעבירה אותו אל התייאולוגיה. ואכן, לאחר דיון מפותל בשאלת הכתיבה הספרותית על המדינה עגנון קובע קביעה דתית מובהקת: "קנאי למלין ולה' הישועה" (עגנון תשכ"ז, 253). הוא מצטט את ספר איוב ("תשימון קנאץ למלין, תבינו ואחר נדבר" ויח, ב) כאומר: מכאן ואילך נשים קץ לדברים; כל מה שלא אמרנו, או לא יכולנו לומר, יבוא בעמיד בזכות ישות האל. אם כן, אפשר לומר שב"פתחה לספר המדינה" עגנון מנשח עדמה תיאופוליטית מובהקת.

את עגנון מטידה בראש ובראשונה החמקנקות האונטולוגיות של המדינה, שהופכת לקשה, ואולי לבליך אפשרי, את ייצוגה הספרותי. האם אפשר בכלל ליצג את המדינה באמצעות הספרות? בהמשך דבריו נחשפת הבעיה במלוא עצמותה: "אבל הרעיון הזה לשפר את מעשה המדינה בספר לא ניתן לי מנוח. וכשנתייאשתי מכתיבת הספר, לא נתיאש הספר מלחתכט. פעמים הרבה בא בצד רפים ריקים שעלהלה בהם הרוח וכל דף ודף היה מצוות, אותן הנשומות שהולכות ערطلאות, והיה אומר, וכי אין מלה יהודית להלבישני בה" (שם, 250).

מן הימים (שלום 1989, 59). אגבן הרצוג גורסת שביסוד מכתבו של שלום לעיידת בילטמור. הוועידה התכנסה בין 9 ל-11 במאי 1942 בניו יורק, ונתקבלה בה תוכנית שסעה השלישי הביע מפורשת "לכונן את א"י כקומונולת' היהודי, מעוררת מבנה הדמוקרטי החדש של העולם" (באודר 1963, 202). זה היה רגע מalconן שבו קבעה התנועה הציונית שמטורתה היא הקמת מדינה לאום יהודית בארץ ישראל. הפליטנים, שהיו ב-1942 שני שלישים מתושבי הארץ, לא הוזכו כלל בתוכנית. כוננת הציונים הייתה להביא לארץ שני מיליון יהודים, כדי שהפלסטינים יהפכו בה למיעוט (שם, 202-203). החלטת המנהיגים הציונים בדבר "קומונולת' היהודי" קיבעה את עורכת היהות של התיאולוגיה חלק נפרד מהמדינה היהודית, החילונית לבאה. ואולם שלא באחרים בספרות העברית המודרנית, שהכירו במדינת היהודית שהיא עצמה יהולנית ואוניברסלית גם אם אין לכפר ברכיב הדתי בכינונה, עגנון הסתיג מערכוב זה. הוא שלל את היבטים החילוניים במדינה הציונית וגרס שהקמת מדינה מודרנית חילונית שתשתייתה תיאולוגית יהודית היא כמעט בלתי אפשרית. האפשרות הזאת באה ליידי ביטוי בעצם השימוש שלו בלשון, ושאלת היסוס בעבורו היא לשון הספרות.

עם זאת, עגנון לא נקט עמדה אנטי-ציונית קיצונית כמו עמדתו של ר' יואל טיטלבום, האדרמו"ר החסידי. הלה התנגד נחרצות לציונות ולמדינה יהודאל ולאחר השואה היגר לאדרכות הכרית. ¹ כיצד, שואל עורד שכטר, יכול היה טיטלבום לכתוב את ספרו וייאל משה בשפה שהיא לשונם של הציונים ולבן היא טמאה (שכטר 2005, 126)? כיצד אפשר להתגבר על האפורה הבסיסית של העברית - שפה שהיא גם המשך לשפה האשחת, הקדושה, שהתקיימה לפני ארוע מגדל בבל, אבל גם שפה חדשה שנוצרה אחריו? שכטר מצביע, באמצעות טיטלבומים, על האפורה החמורה שעבצם קדושה כדי לכתוב במציאות המודרנית. לפי שכטר הפטرون של טיטלבומים הוא זה: "הלשון שבה דיברו עד חורבן בבל לא הייתה עברית אלא לשון הקודש. לשון הקודש היא השפה שלפני הלשונות" (שם, 129), ואילו הלשון שהברים דיברו בה הייתה ארמית (שם). אך לא אלה הם פני הדרבים בעבור עגנון. מבחינתו העברית החדשיה היא אכן חילונית ולא קדושה, וכך יש נתק ביןה ובין המסורת הקדושה; אך ישנה גם לשון יהודית קדושה שאפשר להתקינה מן הלשון החלונית, כפי שתיאר גם גרשם שלום.

כזומר, במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנבויג מ-26 בדצמבר 1926 טען שלום שחילון הלשון העברית בישראל הציונית אינו בגדר עובדה מוגמרת; יסודה התיאולוגי הוא בבחינת כוח סמי ומודח שעתיד לפזר אל פניו השטח ביום קלה ופשיטה. לשון הדורות שקדמו לנו והיא לשון הדורות שעיתודים לבוא (שם, 252).

הלשון הפשטוטה היא אפוא לשון קדשה, שעגנון מכח אותה בכתיבתו בהווה. זו

משתחי ארץ ישראל. אך שיאם של הדיוונים בשאלת המדינה היה סביב ועיידת בילטמור. הוועידה התכנסה בין 9 ל-11 במאי 1942 בניו יורק, ונתקבלה בה תוכנית שסעה השלישי הביע מפורשת "לכונן את א"י כקומונולת' היהודי, מעוררת מבנה הדמוקרטי החדש של העולם" (באודר 1963, 202). זה היה רגע מalconן שבו קבעה התנועה הציונית שמטורתה היא הקמת מדינה לאום יהודית בארץ ישראל. הפליטנים, שהיו ב-1942 שני שלישים מתושבי הארץ, לא הוזכו כלל בתוכנית. כוננת הציונים הייתה להביא לארץ שני מיליון יהודים, כדי שהפלסטינים יהפכו בה למיעוט (שם, 202-203). ההחלטה המנהיגים הציונים בדבר "קומונולת' היהודי" קיבעה את עורכת היהות של התיאולוגיה חלק נפרד מהמדינה היהודית, החילונית לבאה. ואולם שלא באחרים בספרות העברית המודרנית, שהכירו במדינת היהודית שהיא עצמה יהולנית ואוניברסלית גם אם אין לכפר ברכיב הדתי בכינונה, עגנון הסתיג מערכוב זה. הוא שלל את היבטים החילוניים במדינה הציונית וגרס שהקמת מדינה מודרנית חילונית שתשתייתה תיאולוגית יהודית היא כמעט בלתי אפשרית. האפשרות הזאת באה ליידי ביטוי בעצם השימוש שלו בלשון, ושאלת היסוס בעבורו היא לשון הספרות.

עם זאת, עגנון לא נקט עמדה אנטי-ציונית קיצונית כמו עמדתו של ר' יואל טיטלבום, האדרמו"ר החסידי. הלה התנגד נחרצות לציונות ולמדינה יהודאל ולאחר השואה היגר לאדרכות הכרית. ¹ כיצד, שואל עורד שכטר, יכול היה טיטלבום לכתוב את ספרו וייאל משה בשפה שהיא לשונם של הציונים ולבן היא טמאה (שכטר 2005, 126)? כיצד אפשר להתגבר על האפורה הבסיסית של העברית - שפה שהיא גם המשך לשפה האשחת, הקדושה, שהתקיימה לפני ארוע מגדל בבל, אבל גם שפה חדשה שנוצרה אחריו? שכטר מצביע, באמצעות טיטלבומים, על האפורה החמורה שעבצם קדושה כדי לכתוב במציאות המודרנית. לפי שכטר הפטرون של טיטלבומים הוא זה: "הלשון שבה דיברו עד חורבן בבל לא הייתה עברית אלא לשון הקודש. לשון הקודש היא השפה שלפני הלשונות" (שם, 129), ואילו הלשון שהברים דיברו בה הייתה ארמית (שם). אך לא אלה הם פני הדרבים בעבור עגנון. מבחינתו העברית החדשיה היא אכן חילונית ולא קדושה, וכך יש נתק ביןה ובין המסורת הקדושה; אך ישנה גם לשון יהודית קדושה שאפשר להתקינה מן הלשון החלונית, כפי שתיאר גם גרשם שלום.

כזומר, במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנבויג מ-26 בדצמבר 1926 טען שלום שחילון הלשון העברית בישראל הציונית אינו בגדר עובדה מוגמרת; יסודה התיאולוגי הוא בבחינת כוח סמי ומודח שעתיד לפזר אל פניו אל פני השטח ביום

¹. הרוב טיטלבומים ניצל ממות בשואה בזכות רכבת ההצלה שארגן ישראל קסטנר, ושוטענים שננטש כך את חסידיו לאחר שהבטיח להם שלא יאונה להם כל רע.

הקדושה שהתקיימה מדור לדור. תפקido שלון, בהיותו סופר הכותב עברית בעידן המודרני, איננו ללבת בדרבי "הלשונית" – כינויו המליעג של עגנון מ-1942 לועת הלשון העברית בעת שהיא מסווכס עמו (గלווע תשנ"ד, 259-260) – אלא לשיקם את העברית כלשון קדושה ולכתחוב, כדרבי, ב"לשון הדורות שקדמו לנו והיא לשון הדורות שעתידיים לבוא" (עגנון תשכ"ז, 252).

ג

כאמור, השימוש בלשון הקדושה מותך התעלמות מן הקדושה שבה הוא בבחינת סתירה. לפניו אפורה קלאסית ממין האפוריות שז'ק דרייה הצבע עלייה בספרו *Aporias* (Derrida 1993), ושעגנון מזהה בעוצמה בספרות העברית: "אדרבא כשbatchתי באות הספרים ראייתי שמרוב השבחים אין אדם יכול לעמוד על העיקר, והם נמיים והולכים תוך כדי ראייה, כאוות הספרים של שלג שעושים ליום גנוסיא שלהם, שכיוון שהחמה מציצה עליהם הם נמשים" (עגנון תשכ"ז, 251). האפוריה נובעת מכך שהמדינה המודרנית נבנית בדרכי הגויים ("יום גנוסיא שלהם"), ואילו אפורים אורבך בחן את מקומם של "פרקים של ספר המדינה" בתוך ספרו של עגנון סמוך ונראה לצד סיפורי "ספר המעשים". הוא עמד על הדמיון בין שתי היצירות והצביע על המבוכה ותਊית הדרך המשותפת להן:

הסיפורים המרוכזים בספר המדינה" מביליטים את משמעותם של מעשי היחיד ומוקדם של העושים במסגרתו של הציבור והמדינה, כמו שב"ספר המעשים" הארם הרוצה לעשות, להציג לחודתו, לבתו, לקשור קשרים עם העבר ולהציג כראוי את מודעיו, נתקל בסכבי החבנה וסדרי המדינה הגורמים לו לעמוד אבוד-עצות ותועה בדרכיו (אורבך 1978, 197).

וכך ניסח ברוך קורצוויל את האפוריה של העמלה הדתית ביצירתו של עגנון:

בכלל, וב"ספר המעשים" בפרט:

סיפורו עגנון גם גילי מיוחד של עיצוב היישוד הדתי בספרותנו החילונית [ההרגשה שלין]. בעקבות כל מה שהעליתמי למספרו שפה עגנון אפשר לכם ולומר, שהמיוחד בעיצוב האמנותי של הבעה הדתית אצל עגנון טמון בחישוף הניגודים, ובוקר גם של אלה המערערים על היהדות המסורתית, לא נקיית עמדה של הכרעה וההדגשה שלין, פרט לו שיל הבריתת המבוהלת מפני הבריחה מהיתדות האורתודוקסית (קורצוויל תשל"ז, 330-331).

ואכן, כאן מתגלעת סתירה חמורה, שכן את שלילת הספרות העברית מכוגנת את המדינה היהודית מביע עגנון בעברית, במסגרת הספרות העברית. הוא ניצב

לשונן הדורות שקדמו לנו והדורות שלעתיד לבוא, אך אין היא בשום פנים ואופן לשון הדור בהווה. שלא כשלים, שראה בלשון הקדושה ובלשון החילונית לשונות הניצבות על רצף אחר שעתיד להתhapeך (Herzog 2009, 231), עגנון רואה בהן לשונות שונות זו מזו.

הצירוף "לשון בלולה" בדברי עגנון רמזו מבון לסייע מגדל בכל:

ווייה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. וכי בנסיבות מקרים יימצא בקרה בארץ שנעד וישבו שם, ויאמרו איש אל רעה: הבה נלבנה לנו עיר ומגדל ואשו להם הלבנה לאבן והקמר היה להם להם. ויאמרו: הבה נבנה לראות את העיר ואת בשמי, ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ. וירד יהוה לראות את המגדל אשר בנו בני האדם. ויאמר יהוה: הן עם אחד ושפה אחת לכלם, וזה החקם לעשות, ועתה לא יקץ מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נורדה ונבלעה שם שפטם אשר לא ישמעו איש שפט רעהו. ויפץ יהוה אתם מעל פני כל הארץ ויחדרו לבנות העיר. על כן קרא שם בבל כי שם בל יהוה שפת כל הארץ ומהם הפיצם יהוה על פני כל הארץ (בראשית יא, א-ט).

יכרתם של הנתינים לדבר זה עם זה בשפה אחת, تحت שם לדברים, להישאר במורח אחד שפורץ כלפי מעלה ולא להסתפר לקבוצות על פני הארץ – יכולת זו מסכנת את שלטון האל. ההתרגורות באל באמצעות המגדל מעשה ידי אדם נענית בתגובהו אלימה של האל: הוא בולט את שפטם ומשבש בכך את התקשרותם ביניהם, שהוא מוקד האIOS. ואני מבקש לשאול: מהי השפה האחדה שהיתה?

האם נותר ממנה זכר לאחד שנבלעה? כתוב על כך עודד שchter:

אם בבל היא זכרון ולא זכר, אם "כבל" נולדה אחרי מגדל בבל, הרי היא זכרון של הכלתי אפשרי לזכירה. בבל חותכת בין אפשרות הטהור, בין שפה של "דברים אחרים", של כל הארץ, לבין שפות שנטפלות, זיקיות וזקירות זו זו. אמר מורה, בין אם נולדה בבל אחרי מותה, ובין אם היא זכר מלפני גוועתה, בבל היא שיבורה שללה גופה, היא היפוכה של הלוגיקה שלה עצמה, היא הארווע הלשוני בטוהרתו (שchter 2005, 123-124).

כלומר זה הקים שכבר איןנו קיים. המסמך נטול המוסמן, ובמילים אחרות בבל היא שארית ריקה לשפת הקודש שאברה לעולמים (שם, 123). כזכור, זו הייתה העמדתו של ר' יואל טיטלבוים האנטיד-ציוני, שהעברית הייתה בעברו "לשונות הטמא שקרואהו עברית" (שם, 124; טיטלבוים תשנ"ז, תכז). לפי פירושו של שchter הבנייה הקולוניאלית בארץ ישראל, אף העליות לארץ ישראל שקדמו לציווית, היו בעיני טיטלבוים בבחינת "ונעשה לנו שם" המקראי, שכן הייתה בהן לדעתו תשובה למדינה (שchter 2005, 126-127).

לעומתו, עגנון הלאומי דזוקא מאמין באפשרות קדושת העברית לאחר בבל. אך עם זאת הוא רואה בשפת המדינה היהודית, הישות הפוליטית, חורבן של העברית

קץ. על כן סדר היחסוניות אין יכול להיבנות על המחשבה של מלכות האלים, על כן לטאוקרטיה אין שום מובן פוליטי אלא דתי בלבד (בנימין 1996, 304).

היות שrok המשיח הוא הגואל, הוא מפקיע את המשיחיות מן ההיסטוריה. لكن אי-אפשר להציב את מלכות השמים בתכליות של ההיסטוריה. לפיכך, טענו בנימין – במהלך שעולה בקנה אחד עם "פרקים של ספר המדינה" – אי-אפשר לבסס את המדינה החילונית על מלכות האלים. התיאוקרטיה שאליה שואף עגנון יכולה להיות רק בעלת משמעות דתית, ולא פוליטית. אלא שהמדינה היא גוף פוליטי ולכן אפשר לומר שהיא התיאוקרטיה מקיימת מבחןתו יחס אפורטי עם הפוליטי, שכן הפוליטי מגולם בה וגם נעדר ממנה בעת ובעונה אחת. הסאטירה מאפשרת אפוא ליצג את המדינה היהודית, שהיא מושא התקומות המשיחיות, יציג אפורטי; היא מאפשרת לעגנון להימנע מהציג את המדינה היהודית כפרטן המשיחי למצוקה היהודית במאה העשרים, שישאה כמוון השואה (שלושה פרקי "פרקים של ספר המדינה" נכתבו במהלך השואה ושניים מיד אחריה).

ד

לשם גיבוש הקול הסאטירי שלו יצר עגנון דמות מספרת, "בעל ספר המדינה", שנחינה באירופה מושחת. ואכן, הכלוי המרכז של הסאטירה הוא האידוניה. פול דה מאן הציב את האירונית בניגוד לסמל, שהוא כיווע כל' רטורי שגור בספרות הלאומית. האידוניה, קבע דה מאן, היא דרכ' לומר דבר אחד ולהתכוון לדבר אחר, או לגנות דבר במציאות ההיסטורית על ידי דבר שבוח ולשבח אותו באמצעות גינוי (de Man 1983, 209). אך מבחינת יחסה למציאות ההיסטורית, האידוניה נהיתה מודעת לעצמה דווקא במהלך שמברט את הא-אי-אפשרויות של היותנו ההיסטוריים (שם, 211). ככלمر עמדת השיא עצמה בגדר עובדה ההיסטורית. בדיקך נמצא עמדה פרדוקסית מכיוון שהיא עצמה בוגר עובדה ההיסטורית. ואכן, האירונית אופיין לעיל יחס הפרדוקטי של הסאטירה של עגנון למציאות. ואכן, האירונית אפשרה לעגנון ליזג את האפוריה של המדינה מייצגת בלשון קרוישה, שהעובדת שהיא גם קיימת וגם מקמת את המדינה גם בתוך ההיסטוריה וגם מחוץ לה. הדבר קשרו קשר עמוק להיבט הבדוני של האידוניה: מצד אחד היא מתיחסת ישירות, ואפילו בתוקפנות, למציאות, אך מצד אחר היא משמרת את אופייה הבדוני על ידי הצבת הא-אי-אפשרות לפיווס בין עולם הבדיקה לבין העולם המשמי (שם, 218).

ביסטרו של דבר האידוניה היא יחס שמתקיים בתחום התודעה בין שתי הזויות עצימות שהעלילונות של האחת על פני האחת אינה יציבה ולכן היא עלילונות

בעת ובעונה אחת מחוץ לפרויקט הציוני בתוכו. עגנון התעקש לשמר את קדושת הלשון העברית, אף על פי שהברר אינו אפשרי במצבים החיים המודרנית, ולכן התקשה מארד בכתיבתה על המדינה. אשר על כן הפרק "פתחה לספר המדינה" הוא אפולוגטי, מעין התנצלות על עצם חיבור היצירה. אך להבריל מן האידישות או העינות של העמלה החדרית כלפי המדינה היהודית, עגנון מוחיב לה מבחינה דתית וושאף לתקן מתווך יחס של קרבת. עדותו היא עדות ממוקור ראשון, בדברי הספר של עגנון: "מכל מקום יכולני לומר שלא כתבתי דבר ממה שלא ראו עיני" (עגנון ונשבי', 252).

הפרטון של עגנון לסתירה זו, אם אפשר לכנותו כך, הוא הסטירה. במקום כתוב ספרות ריאลיסטית מימית על חי היהודים במדינות הריבוניות הוא כתוב סאטירה שבה מתחארת המדינה כישות נלעגת, שם תקים תהיה למשל ולשניה. עגנון משתמש בעיקר בציוב קריקטורי, המציג גרסה מגוזמת וקיצונית של המציאות. מצד אחד הסאטירה מרווחת מן המציאות וביקורתית כלפייה, ומצד אחר היא מעוגנת במציאות. הסאטירה מאפשרת לעגנון לנוסות ולישב את האפוריה שמעורר הקושי לכתוב על המדינה, שהיא חמקנית וכבלתי ניתנת ליצוא: "אתה דין בו כדבר גשמי חזר ונעשה רוחני" (שם, 250). זה הפרטון הספרותי הייחיד שבא בחשbonן מבחןת עגנון.

אפשר היה לטעון שנקודת מבט משיחית על המדינה – כולם משיחיות שמותמשת בהיסטוריה, מימוש פוליטי של הקדושה – הייתה אפשרה ליצוג של המדינה בלשון קדושה. אבל יחשס של עגנון למשיחיות הפוליטית אפורטי ווורי סטירה: במדינה יש קדושה אך היא גם מנוטקת מן הקדושה. הסאטירה מאפשרת אפוא לעגנון ללווג ולהצליך בלי להתחייב לאוטופיה משיחית ברורה שיש לישמה ישות פוליטי, ככלומר בלי לקבוע לווח זמינים ברור וידוע למימוש הגאולה:

עוד אחת ראיתי, אם מבקש לכתב הילכות מנהגי המדינה צrisk הוא שתהא לו דעה קבועה, להיכן הוא נטה. ואני לא הגעת למדה זו, שככל מה שאנו רואה, רואה אני את היפוכו. ומורב האות פעםם שוניהם דומים עלי אחד, ככלומר כל אונפין שוין, ונמצא אני נוטן מקום לטעות כי, ככללו אני מאותם שאומרים על הכל הן (שם, 251).

אל שחרור ההתחייבות של עגנון לאוטופיה משיחית מתברר כנוסח רדיקלי ביותר של משיחיות, שכן בסופו של דבר משיחותו חרוגת מן הפוליטי ונורתה כדחף טהור שמתקיים מחוץ להיסטוריה. ולטוט בנימין, בחיבורו "프로그램 תיאולוגי-פוליטי", ניסח את הדברים בחריפות ורבה, בהוציאו את המשיחי מן הפוליטי:

רק המשיח עצמו משלים את כל ההיסטוריה ההיסטורית, במובן זה שrok הוא גואל, משלים, יוצר את היחס לשמייח. על כן, שום דבר היסטורי לא יוכל לרצות מכוון עצמו להתייחס לשמייח. על כן מלכות האלים אינה תכליתה הסופית של הדינמיקה ההיסטוריה; אי-אפשר להציגה כמטרה. מנקודות מבט ההיסטורית, היא אינה מטרה אלא

האיירונית עגנון מציב מודל אפורטי של מדינה. מודל זה אינו מוגדר אלא חוץ, ועל כן אין הוא יכול לשמש מודל משוער ומוגדר לבנייתה של סאטירה על פי הכתבו של שקר.

דו"ח, בדבריו על סיפורו של עגנון "תחת העין" (1934), כתוב למשזה דבר כבנתו של שקר. מצד אחד הוא טען שנאומו של המספר "קובע באופן חרדי-شمמי כי בנייה החומרית של הארץ,ינו מטרה בפני עצמה, וכי ייעודו של המפעל הציוני אינו פוליטי, אלא רוחני דתי" (לאור 1995, 54). אך מצד אחר הוא טען כך: הzechore ווושפַת בחירות הסתת תקדים את השקפת הציונית של עגנון הרואה במפעל הציוני "אתחלתא דגאולה", ראשתו של תהליך היסטורי שבסיומו ייחזר עם ישראל ויהיה תחת הנאה דתית על פי אמונה ישראל ועל פי התורה. עד מה זו קובעת זיקה ברורה בין עגנון לבין הציונות והדתיזם המשיחית, ובמיוחד בין לבין תורתו של הרוב. קוק (שם).

הסיפור הזה אכן מתקיים אצל עגנון, אבל הקריאה של לאור מתעלמת מן האפוריה החותכת שבפניו עמד עגנון ומטשטשת אותה, ומיצעה במקומה קריאה הרומנטית של חזון ציוני. לדבריו, על אף הביקורת של עגנון כלפי המדינה הרי היא והמפעל הציוני כולם "נוודו לסלול את הדרך לכינון חיים מלאים בארץ ישראל" (שם, 57).

נראה לי כי יש להדגיש דווקא את ההפק: אמן אצל עגנון יש שאיפה לקדושים, שבוגתה באורח החיים הדתי שאימץ לאחר שעלה ארץם בפעם השנייה, המדיניה, שגבתה באורח החיים הדתי שאימץ לאחר שעלה ארץם בפעם השנייה, ב-1924 (שם, 34). אבל מנגד הוא הכיר בכך שהמדינה שעתודה לkom תהיה מודרנית וחילונית, והוא התקשה לקבל זאת. בהיותו ציוני אפורטי, מצד אחד הוא תמן בחלוצים בארץ יישראלי ואפילו ראה בהם קדושים (שם, 36-38), ומצד אחר הוא נותר כלוא בסוטירה שבין האידיאולוגיה המודרניסטית של הציונות לבין התיאולוגיה הפוליטית שלה, סטירה שמקבלת אצלם יציג אפורטי נותנת ביטוי להתנסות זו כהתנסות בזמן, בעוד ההפיקטיביטה שבה העצימות שנטפסת עד לאוטו וגע כל-אורנטית - מביעה באופן אותנטי את התפזרות התתנות האנושית. האירונית נותנת ביטוי להתנסות זו כהתנסות בזמן, בעוד ההפיקטיביטה שבה העצימות שנטפסת עד לאוטו וגע כל-אורנטית - מביעה באופן אותנטי את התפזרות התתנות האנושית. האירונית הסמל מועלמת מן המדרוזני של ההתנסות האנושית מכל וכל: האירונית מתקובת לוזג של החוויה המשנית ותופסת מעט מן המלאכותיות של הקים האושי כרצף של אירועים מבודדים שעצימות מפוצלת חיה אותם (גינזבורג 2010, 14-15).

רק לכארה (שם, 212). הלשון האירונית מफצלת את הסובייקט לאני אמפירי, שמשוקע בעולם, ולאני אירוני, שבחיותו סימן לשוני הוא מתאים להתחנן ושואף להגדירה עצמית (שם, 213). "הלשון האירונית", כתוב דה מאן, "מפרצלת את הסובייקט לעצמי אמפירי שמחקרים במצב של חוסר אוטוניות ולעצמי שקים בצויה של לשון שמכריזה על מודעותה לחוסר האותנטיות הזאת" (שם, 214). שני סוגים העצמי, האמפירי והאירוני, מוצגים כמנוגדים זה זהה, ובה בעת סמוכים זה לזה. אלו הן ישויות מנוגדות זו מזו ואין ניתנות ליישוב (שם, 226), ובכך הן ממחשות את האפוריה.

מצד אחד הסובייקט האירוני עושה אירונייזציה של המצב הקשה שהוא נתון בו. הוא מודאג מן ההידידות של מצב העניים בעולם ועל כן מעורב במצבות שהוא בוחן - אך הוא גם נכנע לפיתוי של היעדר האינטנס (שם, 217). אבל מצד אחר, עקב הטמפורליות האינסופית של הפיצול בין שתי הזהויות של בעל האירונית, פיצול הנמצאabisod האירונית, כל זה קורה ללא עצירה ועד אינסוף (שם, 219-220). שכן האירונית היא חוזה לא גובל של אקטים של תודעה מפוצלת, המתחתת בזמן כהסלה עצמית לא-גבולות (שם, 220). וזאת יש לזכור: האקט האירוני מתmesh בזמן, ואילו הזמן חושף את חוסר הטבעות שלו, ככלומר את הבנייתה של טמפורליות מלאכוטית, לא ארגנטית, טמפורליות ששומרת על מרחק ועל ההבדל בין מה שהיא אומرت לבין מה שהיא מתכוonta אליו, גם אם לנוכח תבקש להגיע לכך איחוי מושלים של רכיביה (שם, 222).

בגיגוד לסמך, שאין מבחן בין סובייקט לאובייקט, ובין ההתנסות לבין יי'זונה בלשון [...] האירונית - הפעילות הרפלקטיבית שבה העצימות שנטפסת עד לאוטו וגע כמאחדת ולכירה מתפצלת לתודעות רבות, וכל חודעה מתבוננות ומגלגת על רעווה כל-אורנטית - מביעה באופן אותנטי את התפזרות התתנות האנושית. האירונית נותנת ביטוי להתנסות זו כהתנסות בזמן, בעוד ההפיקטיביטה של זהות שעומדת בבסיס הסמל מועלמת מן המדרוזני של ההתנסות האנושית מכל וכל: האירונית מתקובת לוזג של החוויה המשנית ותופסת מעט מן המלאכותיות של הקים האושי כרצף של אירועים מבודדים שעצימות מפוצלת חיה אותם (גינזבורג 2010, 14-15).

אם כן, באמצעות האירונית מצליח עגנון במדינה היהודית החלונית לכארה. הוא מביע את בקיורתו באמצעות יציג אפורטי שאינו מחייב תגובה מפוצלת, מחייבת ושולחת כאחד, כלפי האוטופיה המשיחית המתגלמת במימוש הפוליטי בהווה של התיאולוגיה הפוליטית - ככלומר במדינה שאמורה להיות חירושה המשיחי של מלכות ישראל ולהתנהל על פי אמות מידה דתיות מובהקות. לכן, בגיגוד לדעתו של גרשון שקד ש"ספר המדינה" כתוב כסאטירה, שבו המודל המועוצב תליי במידה רבה (מבחן האפקטים שהוא מעורר) בתודעת המודל המשוער ובהשוואה מתמדת בינם" (שקד 1989, 92), צריך לומר שבאמצעות

ה

הסתירה ביחסו של עגנון למדינה באלה לידיו ביטוי לעתים קרובות באמצעות דבריהם והיפוכם. בדבריו בבית הנשא יצחיק בן-צבי, בשעת קבלת הספר שהוציאו לכבודו האוניברסיטה העברית, אמר עגנון מפורשים על תשתייה הדתית המובהקת של המדינה. הדברים נאמרו ברוח התפילה לשלוות המדינה שחבר עגנון (לאור 1995, 59-58), שבזה הציג את המדינה כ"זאת צמיחת גאלתנו": רך וצער עדין היה היישוב החדש, וכיצדאו בו נשיאנו המרום, הגיעו בו רעייתו הכבודה. מדינת ישראל עדין לא הייתה, אבל על קווטוב מדינה טובים שבו כבר חלמו. כלום שאין לו פתרון היה חלומו. לא ידע איש מה פתרונו. ואלקים חשבו לפתרו וליקימו לטובה. ולא לקוטוב מדינה בלבד זכינו, אלא למדינה ממש, ו匝חק בן צבי נשיא הוא למדינת ישראל (עגנון 1959; מצוטט אצל עגנון תש"י, 61).

המדינה היא אפוא פריו של חלום לא פתרון, והאל הוא שפתר את החלום. לעומת זאת, בדבריו על "שר הבירה", ראש עיריית ירושלים מרדכי איש שלום, שפורסמו בהארץ (1.11.1965), עגנון הביע תקווה לימות המשיח – אך זו תקווה דתית שאין לה דבר עם ההווה ועל כן אינה בגדר משיחיות פוליטית. הוא מדבר שם בכחירות על היעדרה של אוטופיה תיאופוליטית שכוכחה להתגשם בעתיד הנראה לעין. עגנון מביע אףוק אנרכיסטי בעצם החורך הפוליטי במדינה, וגם פפקוק תיאולוגי בהתקבלות התפילה למען תקומה פוליטית כאפשרות אוטופית – עד שהוא מעיד על עצמו מפוזרות שאין הוא פוליטי:

מטבעי אני מדיין. רואה אני כל גורה של שלטון בדבר שעשו מלכתחילה להשתנות וצריך שישתנה והכרח שישתנה. אלא אפיו משתנה איןו אלא חילוף צורה בצורה. על כוחנו אין הפרש אם שמעון מנהיג את המדינה אם לי מנהיג את המדינה. זה lagiי כל מדינתו וכן לנבי מדיננתנו. מיום שגלוינו מארצנו ונתרחכנו מעלה אדמתנו מתפללים היינו על תקומה המדינה, ואפיו נאמר שקצת תפילה נתקבלה, רובה לא נתקבלה. תפילה זו שאנו מתפללים ביום הנודים, ובכן תנ' כבוד ח' לעמך תהלה ליראייך ותקה טוביה לדורייך. עזין כרוכה תפילה זו בספרי התפילה כבאים שנתחברה, ועדין לא נתקיים, לא מקצתה ולא מקצת מקצתה. ואין צורך לומר אותה חפילה מותקה שמה לא ארץ, שביעונותינו שבו חזקה והוא השמה מארצנו. לא להנמ כל כותבי אוטופיות בעולם מעבירים את כל הטבות האנושיות לא-ארץ לא נודעת או לימים שעתידים לבוא. כמוום כן אנחנו ישואל קדושים. כל הטבות והנחות והישועות שמוצבאות לנו רואים אותן אותן כמוזור שיר לעתיד לבוא, שעיתודות להתקיים לימות המשיח. באוצאות שעשינו ועדין רוב ישראל עשה בהן ובחיים שאנו חיים טוביה לא ראיינו (עגנון תש"י, 323; הגדשה של').

הסתירה ב"פרקים של ספר המדינה" גליה לעין, ועגנון מנסה כאמור לייצג אותה באמצעות הסאטירה. עגנון טען שלא כתוב על המדינה ואפיו לא על מושגי המדינה אלא "اكتוב מעשיהם של מנהיגי המדינה" (עגנון תשכ"ז, 251); ומשמעותם אלו, כפי שאמר בהזמננות אחרת, מכך מטבעם את האפוריה: הרוח קיים לעולם והמעשה נזחחה מפני מעשה ואין המעשים הרעים נראים מפני המעשים הטובים, בידוע שמשעים רעים באים אחר מעשים טובים. באמצעותם מושגים יהפהו לטובה, אבל לעת עתה, כמו שאנו רואים מימות חורבן הבית לבוא כל המעשים האילים ייהפהו לטובה, אבל לעת עתה, כמו שאנו רואים מימות חורבן הבית ואולי עוד מעשה העגל לא היה דורו שהטבות התגברו על הרעות (עגנון תש"ז; מצוטט אצל עגנון תש"י, 421).

האפוריה יכולה להיות מושבת באמצעות כתיבה קדומה, אלא שכטיבה זאת אינה נמצאת בטהרתה. גם התיאולוגיה הפוליטית הנוגעת למיקומו הרוחני של הספר אינה יכולה לישב את האפוריה ולמעשה היא מבילה אותה – משום ש"אין איש הרוח יכול להגיע לידי מעשה". יתרה מזו, העמלה הרוחנית מבילה את האפוריה שכן "יודע איש הרוח מלכתחילה שפעמים הוא דודש דברים שבמעשה לא יכולם לקיים, שהרוח כשהוא נחפה לדרכו מוצק מיד הוא מהמזמן והולך" (שם). בהמשך דבריו בבית הנשיא, עגנון רומז שהיותו סופר הכותב את מעשיהם של ישראל הוא פועל במלך המשיח, לא פחות ולא יותר. אמן זה מושג אוטופלייטי מובהק, אך אצל עגנון הוא משתמש במובן לא פוליטי: באמת אומר, מיי לא צפתי שיכתו ספרים עלי. דיו לאדם שכמותו שזכה לכטוב מעשיהם של ישראל? רבותינו בעלי האגדה אמרו, וכי צות קליה היא לכטוב את מעשיהם של ישראל, וככשוו מי כותב אותם, אליו ומלך המשיח, והק"ה חותם עליהם (שם, 62).

עגנון מצטט בדבריו שלעיל מדרש מליקוט שמעוני, המרחיק את מעשה הכתיבה אל גביהם טרנסנדנטיים הרוחניים מכל מציאות הפוליטית: "אליו היה יודע בזען שהקב"ה כותב עליו ויצבט לה קלי, עגלים פטומות היה מביא ומאכיל, לשubar היה אדם עושה מצוה והנבאים כותבין אותה עבשו שאין נביאים מי כותבין אותה אליו ומלך המשיח והקב"ה חותם על ידיהן" (יליקוט שמעוני, ויקרא, פרשת בהר, רמז תורה).

ניהול המדינה מתבטא בדיבורים, ועליו לתאר אותם שהרי הוא כותב את אשר עיניו רואות, ואולם דיבורים אלו הם פתטיים וזוקקים לתרגם ולעיבוד. עגנון הושף את צביעות הספרים: "בדקתי את דברי הספרים וראיתי שדבריהם בפטטים, מדברים בשבח המדינה ואין המדינה נראית מהם. סבורני שדבר זה למדו מן הנואמים, אלא שאני אומר, מה שיפה לנוأم איינו יפה לסופר, כל שכן שגם לפפטטיות אפשר להסתפק בנואמים" (עגנון תשכ"ז, 250-251).

למשל את החת"ם סופר (רביצקי 1993, 12); אבל הוא אינו מקבל את מצב הבניינים שבו המשיחיות מתפתחת בהזזה לkritat העתיד – השקפה המאפיינת את הציונות הדתית. אביעזר רביצקי – שאיתור את השימוש הראשוני בביטוי "מדינת ישראל" בכתביו הקורתיות של ר' אליקום שלמה שפירא מהווארינה בשנת תר"ס (שם, מידי שם). אבל לעומת זאת "הידרה מחדש את השאלת הקלסית – מה בין 14–15 – טען שהעמדה הציונית" (הידרה מחדש את השאלת הקלסית – מה בין החקיקות ההיסטוריה לבין השלמות האוטופית, בן [היא] הויספה והציבה בפני המסתור הדתית שתי שאלות חריפות אחרות: בעית החילון הלאומי היהודי ובעית האקטיוויזם ההיסטורי היהודי" (שם, 13).

מצד אחד עגנון היה שותף לעמדתו הבלתי מתחשרת של הרב קוק, שזיהה לחולטן בין התיאולוגיה לפוליטי וראאה במוסדות היהודיים בארץ ישראל, שישאים המשדרנה, את נוכחותה של המשיחיות בהווה הציוני (אם כי כוונת עגנון היא תשל"ג, 64). הגשמה לעתיד לבוא): "מדינת ישראל, יסוד כסא'ה' בעולם, ככל חפץ הוא שיזיהה ה' אחד ושמו אחד" (שם, 16).² אך מצד אחר עגנון דחה את העמדה הפרוגריבטיבית, הלא מהפכנית, של הציונות הדתית, שלפיה הגאולה תבוא "קמעא קמעא", כמו התגלותה של אילית השחר (על פי שיר השירים רבה ו, טז; דאו שם, 32). על פי הדיאלקטיקה של הרב קוק, החלוניות של החלוצים היא שלב הרסני לkratat בניה של גאולה דתית (שם, 144–149), אך השקפה זו לא הייתה נחלתו של עגנון. באופן פרדוקטי, מעשי החלוצים והקמת המדינה היו בעיניו "אתחלתא דגאולה", אך את מימוש "גאולה אחרונה" (שם, 47), שעין לא דאיתה, הוא דחה לעתיד לבוא. בכך חבר עגנון במידת מה גם להשקפה החרדית, שראתה ציונות הון "הפרה בוטה של שבועות האמנים שנשבעו ישראל להמתן באורך רוח עד עת קץ כבגידה בנורמה הדתית של התקופת הגלות" (שם, 29); והן עברה על האיסורים "ישלא יעלו בחומה" מן הגולה, שלא ימדו באומות העולם ו"ישלא ידזקן את הקץ" (שם, 39) – שני האיסורים הראשונים הם מותק שלוש השבועות פנוי השלישי הוא מותק שש השבעות שעלייהן נצטו ישראל (ביבלי, כתובות ואילו השליishi הוא מותק שש השבעות שעלייהן נצטו ישראל אצל ר' יואל טיטלבוים (שם, קיא ע"א). העמרא החרדית, שמצוה ביטוי נחרץ אצל ר' יואל טיטלבוים (שם, 66–74), "נותנת בכורה מובהקת לכיוון המשיחי-האוטופי – עין לא ראתה" – על פניו הכוון המשיחי-הרטטורטי – 'חדר' ימינו קודם'. היא גורסת את הפירוש הפלאי, הуль-טבעי, של המשיחיות, ולא את הפירוש הריאלי והפוליטי שלו" (שם, 37).

אם כן, עמדתו המשיחית של עגנון היא עמדה פרדוקטיבית, שכן דריש בה בכפיפה אחת, בל' יכולת להכיל, הקדוש והחילוני גם יחד. והשניים יכולים אולי להתקיים

ההשקפה זו באה לידי בייסוד הרובנות הרואשת לאرض ישראל ב-1921 (רביצקי 1993, 127), וכן בתיאור הציונות כගלוי הופעתו של משה בן יוסף (שם, 139–137). הרב קוק כתב ברוח זו כבר ב-1898 אבל פרסם את הדברים בעבר למשך מעשרה שנה (שם, 120–122).

בסיום דבריו בכיתת הנשיה עגנון מתייחס לשבר הייצוג שביסודו כתיבתו הספרותית. מקורו של שבר זה הוא תיאולוגי, שכן נושא הנומים (שהותם הוא תוקף בחריפות ב"פרקם של ספר המדינה", כפי שנראה להלן) עתידים להיענס מידיהם. אבל לעומת זאת "הדברים שמביאים לידי מעשים" שהאל שם בפיו, ככל מרometry הכתיבה הספרותית הקדושה, הם ראויים ומוצדקים: אף כך מורי ורבותי, עונש גדור צפוי לו לאדם בעולם האמת על כל דברו ודברו של לא לצורך שריבר בעולם הזה. כשיגיעו להעניש אותו על נזם זה שנאמתי כאן בבית הנשיה, אדרע שהוא סוף כל העונשין על כל הנומים שנאמתי. והשם ברחמיו ישים בפיו דברים שמביאים לידי מעשים, שהם תפארת לעושיהם ותפארת לישראל מלהם לאלקי ישראל. וזה יומם קרן עמו ישראל מעתה ועד עולם, Amen כן יהיה רצון (עגנון תשל"ג, 64).

הכתיבת הסאטירית מאפשרת אפוֹא לעגנון לייצג את האפוריה, ככלומר ליצאת נגד המדינה הציונית מנקרות מבט תיאולוגית ובד בבד להישאר בתחום הציונות.

מלבדו ישראַל בהווה היא חסרת קרוּשָׁה ועל כן מגונה, ועם זאת התקווה למילכות האל מתקיים לעולמי עד, אפילו במדינה הציונית. אמןם המדינה אינה פועלת על פי החוק האלוהי, אבל היא מוסיפה להיות חלק מלכות האל. קיומו אינו מכוח המשלה, אבל יש לשבח את דוד בז'גורין על שהכריז על הקמת המדינה גם אם המעשה לא הושלם, גם אם הוא חלקי וכורוך באפוריה:

אננו התקיימנו מפני שכחנו לא היה כוח של ממשה, אלא מכוח דברי אלקים חיים, שמילכוונו עומדת לעדר [...] עכשוו שnitל כוח התוויה ממילא תש כוחם של מורי התורה, ולצערנו אין אנו חיים היום על פי החוק האלוהי, [...] וודאי רציתי במדינה עברית, אבל אילו היו שואלים אותו בשעת הכרזת המדינה להכריז או לא – התייחס נכהל, התייחס נכהה עוד שלושים שנה. [...] בז'גורין שקדם טעתי בו ולא החשבתי אותו, הוא לא נכהל, גמר וסבר. ובבאות מיישראל רציו במדינה העברית, אבל גם אנשי המשעה שעשו – לא כל איש מעשה מביא את המשעה שלו לידי גמר, וח"ל אמרו אין המלאכה נקראת אלא על ידי מי שגמרה (שם, 421–422).

ו

היחס למשיחיות הפוליטית מאופיין אפוֹא בסתריה. מצד אחד המדינה היא "ראשית צמיחה גאותנו", אך מצד אחר המשיחיות נדחתת כל כך עד שלאמתו של דבר אין היא פוליטית – שכן עגנון שולל מכל וכולל את הקשר בין המשיחיות היהודית לבין המפעל הציוני. עניין מכריע הוא שבגלל הסתירה הזאת אין לו לעגנון יד ורגל בציונות הדתית. אמןם עגנון מפתח עמדה משיחית ציונית שמעממת את ההבחנה הדיבוכומית בין גלות לנגולה – השקפה המאפיינת

זה לצד זה בסתירתם באמצעות לשון הספרות האידונית שלו. אפשר שעמדת זו של עגנון הושפעה מעמדתו של הרב יצחק ריננס, מאבות "המורח'", גם אם לימים נפרדו דרכיהם. הרב ריננס הבחן הבהיר, כבר בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, בין ההתיישבות בארץ ישראל לבין הגללה המשיחית באחרית הימים. אמן הוא ת馬ך בחתיישבות, אך הגביל את השיתוף עם החילונים ורק לעניינים מעשיים וחומריים (שם, 52-55).

הקשר האפורטי של עגנון לעמלה החרדית ניכר יפה בדברים הנכונים שכטב_ABIיעזר וביצק על הטיפור "פת שלמה" מונך "ספר המעשים" (עגנון תשכ"ז, 143-155). רביצקי הצביע על הסתירה הלא פתורה בין מחשבתו של המספר שבועליתו ארץ הארץ בוגלה את השטן ומורחין, לבין העובדה שנוסף על ד"ר קותיאל הנאמן – שלפי פירושו הידוע של ברוך קורצוויל מסמן את משה רבנן (קורצוויל תשל"ז, 86-94) – מצא המספר בארץ הקודש גם את השטן ברמותו של מרד גرسلר. רביצקי מצביע על טקסט חרדי מאת ר' חיים אלעוז שפירא, האדרמי"ר ממונקאטש, שמתראר כיצד בנסיעתו לארץ ישראלי ביחס להשair את השטן מאחוריו אך הלה קידם את פניו בנמל בארץ הקודש (רביצקי האפוריה המאפיינת את העמלה הציונית של עגנון. אפוריה זו מתחבטת בחוסר פתרון עלייתי בטיפור – הדילמה בין תשוקת המספר לאכילה ביתן האוכל לבין הצייר לשלוות את האיגרות בבית הדואר במצוותו של ד"ר יקותיאל הנאמן – וכן בהעדרה זו לצד זו את העמלה הציונית ואת העמלה החרדית, שרתה בציונות ובכניין הארץ מעשה שטן.

‡

כאמור, בבחירותו בסאטירה ככלו ביטוי ספרותי אין עגנון מוציא עצמו מתחום היקנון של התרבות העברית הציונית. הוא אינו מציע חלופה אנטי-ציונית אלא מבקר את הציונות מתוכה, ונוטר אחר מעמודי התווך של הספרות העברית המודרנית. ככלומר מדובר ב ביקורת על הציונות הנכתבת מתוך הציונות. זה מביא אותנו לסתירה שמנחת בסוד "פרקם של ספר המדינה": מצד אחד עגנון שולל את המדינה אך מצד אחר הוא מתפלל לשולמה (עגנון תשכ"ז, 253). מנוקדת מבט תיאופוליטית קיזונית, שבבעורה המימוש הפוליטי הוא עניין לעתיד לבוא, אם בכלל, הוא שולל את התיאולוגיה הפוליטית בפועל של הספרות העברית – בדיקת מהסיבה שר' טיטלבומים שלל את הציונות, כלומר בגלל הקשר שלה לדת. אבל שלא כתיטלבומים עגנון מקופה שבאים מן הימים היה של הקדושה על העליונה; שבימות המשיח, כלומר בעתיד רוחוק מאוד שבו חבוטל גם הפוליטיות, תהיה המדינה היהודית תיאוקרטיה. התחום הפעולה בין עתיד

זה לבין ההווה מרוחיקה את עגנון באופן מובהק מעמדה של משיחיות פוליטית. האפוריה של עגנון ביחס למدينة ניכרת גם בכך שלילמים החרת על שפרנס את "קליפת תפוח הזהב" והגידו "פְּלִיטָן קָלוֹשׁ וְאַנְּיִ מַצְטָעֵר שְׁבָכְלָל פִּירֶסְמָתִו בְּדָרְפָּס" (כגנוני תשל"ב, 82). עגנון חוסיף ואמר:

את "ספר המדינה" לא אשלים, איני רוצה לבקר את המדינה. יש לנו א' מדינה לא, מה ריבים אויביה, וצריך לשמר עליה. היה טעם בקידוש השם עד לימי היטל. הימים – אסור ואסור. רק כדי לומר שהיהודים מוסרים את נפשם על קידוש השם? אבל יש הרבה מה לבקר במדינה, יש שהיותו. ומה אוועל בקיימורי? לא כלום (שם).

לפנינו עוד ביטוי לאפוריה: אין טעם לבקר את המדינה אבל יש צורך לבקר אותה. אך הנקודה המעניינת ביותר היא שאלת קידוש השם. עגנון עוצר מדבר על האויבים לדיבור על הקדשות החיים בשם האמונה. אך למעשה מצביע את האמונה בנויגוד לנכונות למות למען המדינה. זו אףוא עמדה המאפיינת בסתריה: על אף חוסר קדושתה של המדינה יש הצדקת, לנוכח האוכבים, למות למעןה – ככלומר יש לה ממשימות רוחניות, גם אם חמקמה – ואילו על קידושה המדינה כפי שבוטאה ב"פרקם של ספר המדינה", ובעיר – הוא מסרב לפרש את השואה במונחים תיאולוגיים משיחיים שלפיהם השואה היא חבל המשיח, שלב הכרחי בדרך לאולה.

עגנון הצמיד ל"פרקם של ספר המדינה" – ובכך חתום את הכרך סמוך ונראה – את "פתחה לקדיש", אחרי מתחם של הרוגי ארץ ישראל", שנכתב ב-1947. בכך הוא הבהיר את קדושת המתחם למען ההגשמה הציונית בארץ ישראל, השונים כל כך לדידו ממקדשי הרים במקומות אחרים. אך אמרת הקדיש על המתחם גם אפשרה לעגנון שלא לנוכח במפורש אוטופיה ב"פרקם של ספר המדינה" (אורברכ' 1978, 221), שעוסקים בהםים. לשון אחר, בקדיש, שנאמר על המתחם, הוא מציג עמדה תיאולוגית פוליטית ציונית, אבל אין הדבר מוסב על חייה של המדינה הציונית בהווה:

אם כך אנו מתחפלים ואומרים אחרי כל אדם שמת, קל וחויר על אנחנו ואחיםינו הנאהבים והנעימים בני ציון הירוקים הרוגי ארץ ישראל שנשפך דם על כבוד שמנו יתברך ועל עמו ועל הארץ ועל נחלתו. ולא זו בלבד, אלא כל הדר בארץ ישראל הוא מגלינו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהפקידו המלך שומר לפטירין שלו. נהוג אחד מגלון שלו אין לו כביכול אחרים להעמיד במקומו (עגנון תשכ"ז, 289).

ת

"החותפים", הפרק הראשון ב"פרקם של ספר המדינה" (עגנון 1942; תשכ"ז, 260-253)

הבחורים ואמרו, איך נדע? שבע שנים צריכות שייעברו עד שיתפנה המוח מהבלם של נואמים נואמים ויחזרו לבריאותו" (שם, 257). עם זאת, חיהם בהווה מתנהלים לאור ציווי האל. "וכיידן אתם חיים?", שואל שריהולץ, והם משיבים: "זמן ששאר אדם מוציא ימי ושנותיו בבית הקהוה ובשמיעת רדיו חיים אנו את חיינו כפי צחוקנו ורצוינו" (שם, 258). בעל ספר המדינה, דוברה של הסאטירה, רואה בחיבור את מעשה ההתנגדות למدينة שמבצעים החטפינים. מכיוון שהעתיד שהוא רואה נגד עיניו הוא אפורטי, הוא אינו מקווה להתקדמות לקראת מצב עניינים אחר, ולכן הוא ממליץ על שכירת הכלים הפוליטיים בדרך אלימה.

התכוונה להתרעות הנואמים מיסודת על טבעם של בני האדם לחיקות מעשי אחדים, וכן לילכת בעקבות אלה המדירים רוגלים מן הנואמים, ולא על הבנה או הפנייה של הצורך להחיות לשון קושחה כפי שעשתה הספרות. אבל החיאת הלשון אינה נלמדת מן הספרות, שכן "מה שיפה לנואם איןיפה לסיפור" (שם, 251). הוא מHIGH שחלשו העברית תעטה על עצמה קושחה בעtid, ומעש החטיפה גורר אחוריו לתליך הדרמטי של תיקון: "שנתוך שאין מוציאים מהם ושנותיהם בשמיות נואמים נותנים דעתם על עצם לתקן מקטץ מעשיים. ומתוך שתתקניהם מקטץ מעשיים אף המדינה מיתקנת והולכת" (שם, 260).

התיאולוגיה הפליטית של עגנון היא אפוא אלימה ואפילו מהפכנית אם כי היא מוצעת מנוקדת מבט סאטירית אפורטית. אך הספר הוא גם עדות לעמדתו החזיה של עגנון כלפי המדינה הציונית: מצד אחד שלילה מבחוץ ומצד אחר שלילה מבפנים.

בחיות עגנון סופר עברו מרכז, שמקיר את הספרים הפתטים שלמדו מן הנואמים, הוא רואה לעצמו חוכה להורות דרך ספרותית לרבים. הוא בהחלט רואה בעצמו מחדש, בך את כל מפעלו הספרותי (מתוך הצטנויות אירונית מובלעת), והוא מבקש, כך נראה, להאיר בכך את כל העיתדים לכתחוב תולדות המדינה ותתגלל זכות על ידי ספריו זה לעיניים לכל העיתדים באה מונחת, שחרג' הוא במדינה שאחד עושה דבר באים ויעשו מה שעשיתי אני, שחרג' הוא במדינה שאחד עושה דבר

ט

יחסו של עגנון לספרות העברית החדשה, שהוא מכותבה הבחורים, גם הוא אפוא אפורטי. הוא נובע מן העובדה שմצד אחד ספרות זו מתחלנת ומצד אחר היא משמרת את קדושת העבר. כך אמר עגנון בדברים שנשא בבית הנשיא שוז: נס גדול יידע לספרותנו החדש שקרה לעצמה. על ידי שקרה את עצמה חדש הכריזה על עצמה שאין לה ולזו שקדמה לה ארבעת אלפי שנה משם המשן, אלא חדש היא מקרוב באה וימיה כימי ההשכלה החדש, שאף היא חדש. תארו באיזו

המופיעה גם בסיפור "המכtab" שב"ספר המעשים" (עגנון תשכ"ז, 244, 246). בפרק זה עגנון משתמש בקריקטורה של דמות הנואם האופיינית לשם הבעת ביקורתו. כפי שמספרה ב"פתחה בספר המדינה", הבעה המרכזית היא השפה המשמשת לתיאור המדינה, שפה הנשלטה על ידי נואמי הנואמים. הדיבור הוא תחליף למעשה ולפיקר הוא ריק מכל תוכן ומידע על טיפשות מופלגת: "נואם נואמים ודרשו הדרישה רואים בני המדינה את עצם כאילו כבר עשו מעשה. אם הולכה אותה צרה מוטב, ואם לאו מושפין לה נאים. עד שבאה צרה קשה ממנה ומעמידין נואם אחר" (שם, 253). זו שפה שהיא תחילת, לא השפה האמיתית הקדושה משאות נפשו של הספר הרואוי. השאלה היא אפוא ספרותית: הספרות הראوية היא שדריכה להחליף את לשון הנואם הריקה.

גם לאירוניה חזות אופי תיאולוגן. האנשים המציגים לנואם מתחאים כמו שמבוקשים לעשות האלהה של עצמם: "ודרך ישיכתם היו מסתכלים בתמונות של כתלי בית הוועד. וכך הם רואו את עצם כאילו דמות איקונין שליהם כבר מבהיקה שם, וכבר טעמו שמי נצחות" (שם, 254). הם מטפחים את נצחותם - "אלא שהמושג הזה כלומר נצחות איןו מושג ממושגי הגוף" (שם), ומכאן שקדושת המדינה כוונת ומלאותית.

שבאים החוטפים אל מר שריהולץ, קו צה הראות הנركיסיטטי שלו מתיואר באירוניה: "אבל מדה טובה היה בו מר שריהולץ לראות כל דבר ביחס אליו לטבותו ולהונתו" (שם, 255). הפטIRON שמצוין עגנון למאורת הנואמים - "אלא צדות הרבה באות על המדינה ואין ספק בעינינו שרובן באות על ידי שאנו מוציאים רוב ימינו בדרשות ואין אנו באים לידי מעשה" (שם, 256) - אין חינוכם של הנואמים ושיפור לשונם אלא היפטרות מהם על ידי חטיפתם. העובדה ש"נתיאשנו מן הנואמים והדרשנים" (שם) מתקדמת את הסאטירה בكونפליקט הפנימי שביסוד התנהלות המדינה: אי אפשר לנחל את המדינה בעלי תקשורת אנושית לשונית, אך לשון מנופחת, שקרים, ריקנית ומשמייה מhalbלת המדינה. הפטIRON הוא בשתיקה: "מר ליפמן שריהולץ המנהיג הנערץ אהוב לדבר והבחורים הללו אהובים את השתיקה" (שם, 256-259); השתיקה באה במקום שפה שאין מדובר בה שומע את מה שלבו מדבר (שם, 259). השתיקה גם היא ביטוי לחוסר תקווה באשר לאפשרות קיומה של שפה אחרת במדינה, שפת אמת אשר תקרב את המסמן למסומן, שישאה בלשון של קדושה. לכן, עגנון מביע את עומו על שריהולץ בנותנו בפי מילים ריקות בלשון רדיות: "בוחר אני שתרד אש מן השמים ותאכל את שלשתכם כאחד" (שם, 257). ולאחר שאחד החוטפים אמר "סומכים אנו על חסדי שמים שירחמו علينا, שהרי אין בידינו ברירה אחרת", "הכיתם מר שריהולץ על הבוחר בלאג' ואמר, מאמין אתה שיש שם בשםים כלום?" (שם). בהמשך הוא גם מלגלא על לומדי התורה המתגוררים במקומות שאילו נחטף (שם, 258).

המדינה המודרנית מצמיתה את המחשבה הדתית האוטופית: כשהשאל מדר שריהולץ את הבחורים "ומה דברים דרך משלכם מבקשים בארץ?", "נתאנחו

פנימם הייתה ספרות זו עומדת כלפי כל הדורות ובאיו פנים היינו אנחנו עומדים לפני מושרינו הקדושים שקיישו את שירתם באברהם וביראותם את השם וכרכיהם הגROLים על ישראל עמו. קשה מזה באיזו פנים התייחס אני עומד לפני אבותי הגאנונים. אבל מתוך ספרותנו חדשה היא ואני אחד מסופרים, הרי אף אני מkeit משחו, עד כדי כך שנשיא מדינת ישראל ועמו אנשים רבים ונכבדים נתקנסו לבבורי ואמרו לבבויים גROLים וטוביים (עגנון 1963א; מצוטט אצל עגנון תשע"ז, 76).

השפה הקדושה היא הכריח לקיום המדינה היהודית, שכן המדינה, לדעת עגנון, נבנית על לשון משותפת של טיטלבומים היא "הלשון שביןם להרחבת גבול הארץ" (טיטלבומים תשס"ז, תלב; שכתר 2005) כדי להקים מדינה יהודית שהיא יכולה לחיות, לדברי רביבצקי, מוגבל בבל חדש (רביצקי 1993, 89). אמנם כדי ליצור ספרות ריאלית כדי לכתוב בלשונה של המדינה, אלא שבענייני עגנון אמר הדבר הוא בבחינת שותפות בהשתתף הצעונות והקדושה החוינית לה. האפוריה היא אפוא הכרח לכתוב כלשון העברית הקדושה לנוכח האפשרות לכתוב בה. טיטלבומים פתר את האפוריה בגורשו של הלשון שבה כתוב את ספרו היא לשון משובשת. אין היא העברית הצעונית הטמאה, وكل וחומר שאינה לשון הקודש שלפניהם מוגבל בבל אלא היא "הלשון שאין לה שם ממש עצמה, כי לעולם אין היא של עצמה, כשלעצמה, היא תמיד לשונו של الآخر, ולעולם האחר-יבשיבות" (שכתר 2005, 136). לפי טיטלבומים, טוען שכתר, הלשון הקדושה היא "השפה שאין בהבדל בין דבריו לדבר אחד", היא לשונם עניין של הבנה אלא של הויה [...] שפת הבנאים המשולמת שאין בה יצוג, מקום שבו אין ההבדל בין הסימן לדבר, בין החומר לדבר לדיבור, לדבר" (שם, 134), ככלומר שפה שאינה מייצגת ולכנון אינה נושא משמעות. אכן, ולטר בנימין כתב שرك בכתבי הקודש "חוללה המשמעות לשמש קו פרשה מים בין זרם הלשון וזרם ההתגלות. כשהתקסט עצמן, במילוליותו, בלי שום תיווך של משמעות, משתיך לשלון האמיתית, לאמת או לתורת, הריחו בריתות במבוקח ולא סיג'" (בןימין 2002, סייג).

עגנון לעומת זאת מבקש לכתוב בשפה של הצוונות, שפה שכתר מציין בגיןו לתפיסת הלשון של טיטלבומים, שפה אשר "הכשירה את המקום למושג ייודי" כפי שהוא נטבע במודנה כסובייקט, מותך זיקה לשון שמופיעה כלשון שלו, וכמבדילה ומחברת אותו לאלום בתוך הספרות הנוצרית-יהודית" (שכתר 2005, 138). ככלומר לא שפה משובשת אלא שפה יהודית מודרנית שמשמעות שאינה קדושה - הוא מתאר תיאור קריקטוריאלי מהאמץ הנלעג לארוג שטיח שיכסה את כל שטחה של המדינה היהודית (עגנון תשכ"ז, 266), מאיץ שmachka את יצירת הלשון הקדושה.

עגנון מיטלטל בין הצורך להפטיק לכתוב בעברית, מתוך הבנת השבר הגדול

בין הספרות החדשה לספרות העבר, ובין ההכרעה להמשיך לכתב בעברית ביריעה שהקדושה נשחת במעשה המדינה. האפוריה הזאת מוצאת לה ביתוי בכתבבת ספרות עברית בשפה קדושה ופושטה, שלטיואר המדינה היהודית היא משתמשת בסאטירה ובאיורניה. הסובייקט היהודי המדיני של עגנון הוא אפוא סובייקט מפוץ, ופיתולו מיצג באמצעות האידונית. הסאטירה מעניקה אישור לשוני לדורותה של המדינה וגם יוצאה בכוח נגד הלשון השגורה בה. טענתו של עגנון שאל לה ללשון הספרותית להיות פתheit, כלומרNOW שאל סכל ואימה עד כה, אלא עלייה להחיל את הכאב ולנסחו בדרכן חדשת ההשאה אמנונית, היא שדחהה אותו לזרועות הסאטירה. שכן הסאטירה יכולהocab אבל פניה שוחקות.

הסאטירה היא kali עיל לניסוחה של האפוריה מכיוון שהיא יכולה לפקר ולהצליף ברוח ניהיליסטית בלבד להציג הלופה אוטופית. תפיסתו של עגנון, של אוטופיה לעתיד לבוא שימושה נדחה תמיד ודמותה עモמה, ניכרת יפה בוידויו שלו היה הדבר תלוי בו הוא היה דוחה את הכרזת המדינה בעשרות או מאותם שנים. מצד אחד הוא מודיעין את בז'גורוין על שימוש בשם האל את הרעיון המשיחי של מדינה יהודית, ומצד אחר הוא מבקר אותו ואינו מhabbo (כגנני תשל"ב, 82) דוקא בשל האופי הפוליטי של משיחיותו. מיכאל קרן כתוב כך על "פרקם של ספר המדינה": "העמיד עצמו עגנון במתנגד מובהק של בז'גורוין, שתיאר את מדינת ישראל כפסגה של ההיסטוריה היהודית ואף יותר מזה - בז'גורוין תפיס את המדינה לא כתוצר היסטוריה ממשית בת אלף שנים, אלא כתוצר החזון המשיחי שפיעם בלב העם כל אותן שנים" (קרן תשנ"ה, 447-446).

אלא שיש לשים לב שגם בדברים לכבוד בז'גורוין עגנון נוקט לשון כפולה,

משיחית ואנטימשיחית בעת ובעונה אחת, והדבר מעיד על הסתירה העמוקה שבה היה שרוי:

בஹונא רבא שעבר באשפייא של דוד המלך כשייתי בטוכו של דוד בז'גורוין שיחיה לברכו ליום נתגבורו שנותיו והגיע לאגרות הבאתיו לו לימים טובים ואரוכים את ספרי ימי נלאם וכתחתי על הספר לדוד בז'גורוין שנבחר על ידי ההשגה האלקית לייסד את מדינת ישראל. מורי ובנות, אלופי ומירען, יודע אני בכם שככלם כאחד ראש כל מאויכם היה חידושה של מדינת ישראל. אבל בשני מסתכל בלבד זוכר אני שאם היו שואלים אותי רוצה אתה שנעשה מדינה התייחס משוב ודאי ודאי, אלא אם היו אמורים לוי היום מכיריים אנו על יסודה של המדינה היה אומר. דוד בז'גורוין לא המתין, אלא עוד עשרים שלושים שנה, כל זה ככלפי עצמי אני אומר. דוד בז'גורוין דוד בז'גורוין את העمر ועשה, וזה, כמובן, שכבר קודם למעשה הסכימים המקומות עמו, שכיוון דוד בז'גורוין את השעה שמיועדת מן ההשגה האלקית לחדר את מדינת ישראל. הוא שכבתה על ספרי לדוד בז'גורוין שנבחר על ידי ההשגה האלקית לייסד את מדינת ישראל. [...] אבל אם מהחרדים אתם מווידר אני לעת עתה ואקאים את הבטחתי לעת אחרת, כגון בעוד חמש שנים בעוד עשר שנים בהאגנות הבאות שנעשה לבבורי של דוד בז'גורוין ישיה ואם יבוא בינוים מישח צדקנו מה כל האגדות נגנזה לבבורי גאותנו השלימה. יון ה' צבאות

ראשם? אלא שראוים עצם כיהודים שלפני מתן תורה, שעדרין לא נצטו על כיסוי החראש, לפיכך מגלים את ראשם. והוואיל ואלו מכסי ראש ואלו מגלי ראש לפיכך חלקוים הם ושונאים אלו את אלו (שם).

תושבי המדינה הלאומית המודרנית מושמים לעז - הם ריק זוכרים שאבותיהם היו יהודים. עגנון לועג לcoldם כאחד ורוואה בהבחנה ביןיהם הבחנה מלוא כוותה וחסורת תוכן דתית ממשי. הדבר ניכר בפירות לעיפה של סוג כייטוי הראש הנוהגים לעומת העומת הצורחות של גילוי הראש (שם, 262). וכל זה גורם לכך ש"אין נכסים אחד לפתח על עסקי מדינה" (שם), ככלומר הריקנות הדתית אינה מאפשרת (עגנון תשכ"ג, 251). חוסר היכולת וחוסר הרצון לייצג נאמנה את המជיאות אפשרים לסתירה לעשות דבר והיפוכו - גם לייצג וגם לשולב את אפשרות היציאוג. בכך ממשת הסאטירה באמצעות לשון הספרות את האפוריה שעגנון ערך לה כל כך.

על עצתו בסוגיה "מי היו יהודים":
ענותך תרבוני לשאול אותי מה דינם של ילדי נישואי תערובת, שהוריהם גם האב וגם האם רוצחים לושום את לדיהם כיהודים. אני את שלומי אמוני ישראל, שלמים ונאמנים לתורה, כפי שפירשו חז"ל ונקבעו דבריהם בשולחן ערוך. ואין לי לא להוסיף על דבריהם ולא לגורעו מדבריהם כלום (עגנון תשל"ג, 420).

על מנת זאת, בדברים שצירף בשולי תשובתו לבנ-גוריון כתוב עגנון דבריהם הפוכים - הוא תבע במשפטו להבחן בין דת למדינה. ככלומר, בהיותו תיאולוג פוליטי שנואש להלוטין מן המជיאות הישראלית הוא נוקט לטעמה עדמה שעולה בקנה אחד הן עם המוחנה הציוני הרדיקלי, שודרש הפרדה של האיזוגיות מן הדת (הפרדה זו לא התקיימה בפועל ויוזסה על ידי הרוב קוק לקונגרסים הציוניים הראשונים ורביצקי 1993, 129-130), והן עם המלחנה החדרי, שהבחן בחרdot בין הדת לבין המדינה הציונית: "ברשותך אוטיך דבר שלא נשאלתי עלייו. דת ומדינה לעת עתה זו בשתי שכנות שאנן נוחות זו לזו. ואתה שלום המדינה וטובה המדינה תחליים ברך כדי שתתמושך ירך מלודון בענייני דת בין טוב לмотב, כדי שתתא דעתך פניה לענייני המדינה" (עגנון תשל"ג, 420).

הപניה אל האל צירכה לבוא מצד מי שנמצא מחוץ למעשי המדינה ומוחוץ לעימות הריקני שבין כסויי הראש לבין גלויי הראש. את התפקיד הזה מלא בסיפור אותו "אדם סתום" שմבקש להתפלל על הגשמי, שכן "ודבר שהוא ראשון לכל דבר, היינו לבקש רחמים מלפני בעל הרחמים, נשתחח מבני המדינה" (עגנון תשכ"ג, 262), ובני המדינה מתוך שהוא טרודים בחלוקת ובויכוחיו

על מדינת ישראל ויושא ויורם את כבודה למעלה ויחיינו ויזכו ונראה במהרה בקרב בביות משיח צדקנו אמן סלה (עגנון תשל"ו, 315-316).

מצד אחד עגנון רואה במדינה את יציר כפיהם של שליחי האל, אבל מצד אחר, הוא טוען, יש להיזהר מלקרש את המדינה. כאמור, עגנון מבהיר שהוא כותב את מה שעיניו רואות מתוך הבלתי משבך הייצוג: "זה מדינה כמו שאמרתי מרובה בפרשופים ופרשופי פרצופים שמתהלקים והולכים بلا שיעור ובכל סוף, מלבד המשוגים שששתנים בה ובתוכה שניינים על גבי שניינים, שאין ניתנים להתפס" (עגנון תשכ"ג, 251). חוסר היכולת וחוסר הרצון לייצג נאמנה את המជיאות אפשרים לסתירה לעשות דבר והיפוכו - גם לייצג וגם לשולב את אפשרות היציאוג. בכך ממשת הסאטירה באמצעות לשון הספרות את האפוריה שעגנון ערך לה כל כך.

י

הפרק "שלום עולמים" (עגנון תש"ג; תשכ"ג, 269-260) פותח בתיוור מצב חיורים: "צירה גודלה באה על המדינה. מיום שנסודה המדינה ועד עכשו לא היתה צירה שכזו. השמים לא הורידו גשמי והארץ לא נתנה יבולה" (עגנון תשכ"ג, 260), "כ"י לא המטיר ה' על הארץ" (שם). וכן: "לעלום אין צירה באה יחידה. כשהכלו כל הנסיבות נשמעה שאותם הקיפו את המדינה. עדרין לא נכנס האובייב למדינה, אבל עומר סמוך וקרוב" (שם, 261). כזוכר, קרל שמייט הגדר את הריבון כמי שביבו להכריז על מצב חיורים ולהשעות את החוק לאור מצב החירום זהה - וזה גם מקור כוחו. מעמד הריבון הוא אנגלי למעטדו של האל (שמיט 2005, 25-30). לפיכך, השליטה במדינה הלאומית מתבססת על הסמכות הכלול יכולת האלות, וכך גם על המסורת התיאולוגית של אותה לאומיות. עגנון רואה את כישלונה של המדינה בא-אייכולתה למש את שלטונה האנגוני לשולטן האל, הינו להכריז על מצב חירים, לשולט בשמו ולהתמודד עם תוצאות פועלתה. את הכישלון הוא תולה בעובדה שהמדינה מפוצלת ואין הדת שלולתה בה: "צידקה הייתה המדינה להקרים עצה לפרעונות". אבל בני המדינה מחולקים לשתי קטנות, לכסיי ראש ולגלוויי ראש, וכל שכת אחת מבקשת שנייה מעכבה, ואף הנסיבות עצמן מחולקות ביניהן ושותאות אלן את אלו, אולי יותר משונא האובייב את כסויי הדת ופירושו הראש כאחד" (עגנון תשכ"ג, 261). עגנון מנשך את בעית השולטן במדינה באמצעות אידוניה בעלת עוקץ תיאולוגי מובהך:

אותה מדינה מסורת יש ביריה שאבותה הראשוניים יהודים היו, והרי דרכם של יהודים לכסות את ראשם, לפיכך נוהגים קצטם לכסות את ראשם. וקצתם, מה טעם מגלים את

של קדושה וגם נתק חילוני מודרני – נאלם דום לנוכח העובדה של אחר שהתגברה המדינה על האויב הפנימי הנלעג עומד בפניה האויב החיצוני האמתי. חשוב לשים לב שעגנון מעמת באנ' שני עמדות דתיות המוציאות זו את זו – דברים שבקדושה לאומית לעומת מלחמת מצויה לאומית: "אחר שסיפרנו כי ציד נפטרה המדינה מן האויב שבפנים חיביכים אנו לספר כי ציד הגיע האויב שבוחן למלחמה על המדינה. אלא לא עת דברים עכשו, שמלחמת מצויה ומלחמת חובה לנו באויב" (שם, 269).

א'

הפרק השלישי בספר המדינה" הוא "קליפת תפוח הזוב" (עגנון; תשכ"ז, 269–274). לעומת הסאטירה החוריפה שבשני הפרק הקודמים, לפניו סאטירה שכותבה כמהתלה. הפרק פותח במשפט "קליפת תפוח זהב נזרקה לרשות הרבים" (עגנון תשכ"ז, 269), ומכאן ואילך נפרנס מהזה עירוני אבסורדית: הקליפה גורמת לתקלות ולתאונות, ומעוררת את עצם של הקונטרנים והנרגנים על הנזק שהיא מסבה לציבור. המדינה היא ההקשר והיא היעד לביקורת האירונית:

אחרים שאין להם עסק במושכלות חזן לעסקי המדינה, [...] הם אמרו, לא על הוווק יש לקבול, אלא על העיריה, שאינה שולחת את שמשיה לטאטט את הקליפה. [...] אבל העיריה שאינה מפנה את הקליפה היא דרואה לנזיפה. מיסים היא גובה, ומה נותנת לנו, קליפי פירות היא נותנת. וכי כל תפקידה של מדינה לגבות מיסים ולא לעשות כלום (שם, 270).

ביקורת נסבה על צמומה של החברה האזרחית מפני כוחה חובק הכלול של המדינה. כך כתוב אופרים אורבך: "המושוף לשלוות הפרק הוא, שיוזמו של היחיד מצילה את המדינה מצורתייה וממצוקתה, בעוד המדינה עושה את רוב תושביה לחקייניות. ייחדים אלה שומרים על חירותם, ובעצם גם על דבקותם במסורת המקורית של דורות נשנהכחה" (אורבך, 1978, 219). שחרי ברור שכל מה זה האבסורד הזה לא היה מתרחש אילו התחופף אדם והרים את הקליפה מיוזמו, בלי לצפות לפעולות המדינה. המעבר המגוון משאלת הקליפה לשאלת המסיטים ולקרן הקרכעות, ש"אין חש קליפות עליהן" (עגנון תשכ"ז, 270), רק מבליית את החיבורים הללו הגינויים בין רשות הפרט לרשות הכלל.

הסאטירה מתקדמת על ידי האסוציאציות הלשוניות של חברויות המדוברות זו עם זו, השרויות בעולמה המחנק של המדינה. ההקשר הלאומי חווור ומופיע, למשל, כשהעוברים מן הדיבור על חזן לארץ לדיבור על הקונגרס הציוני, ומשמעותן אל הסוגיה המרכזית של "פרקם של ספר המדינה" – הלשון. סוגיות

דברים לא הספיק להם זמן לזכור את בוראם" (שם, 263). הסאטירה מצביעה על האבסורד שבאהמת המתפלל האמתי שמעשו "עלול לעדרר את יסודות המדינה, ואין צורך לומר את המשמעת, שכן אין לו תוקף מן הציבור וועשה עצמו שליח הרי הוא בכלל מפיiri חוק פורצי גדר, ומחייב את סדרי המדינה" (שם). עגנון מעמיד את הדת מול הדמוקרטיה במדינה החלונית זוכה לתייר אוירוני מעדיף את הראונה על פני השניהם. הדמוקרטיה החלונית זוכה לתייר אוירוני מעניק עגנון לפלמנט: הוא מדגיש בכך את עמדתו שהשאלה התיאופוליטית עוברת דroxizia בפיים של חברי הפלמנט, המלהגים ונואמים ומנחים דיונים אבסורדיים ומגוחכים.

אחד משיאי התיאור הסאטירי בפרק זה קשור גם הוא בלשון. עגנון מלעיג על הקשר הלאומי בין שפה לטריטורייה. הוא מספר על יזומה של מנהיגי המדינה "אלרג שטיח כמידת כל המדינה" (שם, 266), שפירושה, כאמור לעיל, ליצור לשון קודש מלאכותית שתאחד לחלווטן כל מסמן עם מסומנו. וכן, מיד "נבחר וווער מיווחד להקנות שם לשטיח" (שם), אלא שהשם נועד לפרנס את תאונות הממון, המחליף את הקדשה, "שכל שיש לו שם משמש סייסמא ועשוי לעשות ממון" (שם). שוב הווור עגנון ללווגו על וועד הלשון, שמצויא מילים מלאכותיות שלא על יסוד התשתית התיאולוגית העמוקה הנדרשת לדעתו משפט המדינה: "גמננו וגמרו למטרו את קריית השם בידי החברה לשונייה, זו לשונייה שמוניה על הלשון, שכלה חברה לשוני לשות ומומלחי מלין, שבקיים בכל הלשונות, ויש בינויהם חברים שכקיים אפילו בלשון המדינה" (שם). המילה "פרוטסתיה", שנבחרה כלשון מהאה "כלפי הghostים שעולמים לאבל את המשמעת שבמדינה" (שם) וכי לחזק את אחותה האומה (שם, 268), מ策רפת לשמות אחרים המסתימים ב"יה", שנטבעו כדי להקל על החזיה (שם, 266–267) – מהלך שאפשר לפрошו גם כהuttleלות מן המשמעות הדתית של הסיום "יה". לשון לאומיות מלאכותית זו, המתעלמת מתשתייה התיאולוגית, מולידה שלל נאים ומלל עיתונאי, שלהם בו עגנון כבר בפרק "החווטים".

סוף הסיפור טוב לא בזכות האל, בנסיבות מעשי היחיד פועל על הקדוש ברוך הוא, והוא המטיר היחיד: תפילתו-דיבורו של היחיד השיטח והרוו את הארץ. עגנון מוסיף באירונית "שדרכם של גשימים שקורעו את השיטח והרוו את הארץ. שלא המשעה הוא העיקר אלא הרעיון" (שם, בני המדינה שעושים עשייתם עראי, שלא המשעה הוא העיקר אלא הרעיון" (שם, 268). רוצה לומר שהסוף טוב לא בזכות מעשי הציבור אלא למרות מעשי – על אף השיטח, שאינו אלא מל ריך. בסיום הפרק משתנה הטון של הסאטיריקן באחת. הפרויקט הלשוני הסאטירי שלו – המשמש לו מוצא מן האפוריה של הכתיבה בעברית שיש בה גם המשכיות

אין אדם יודע בחלקו של מי יכול מקום זה" (שם) – מתעדור ויכוח סוער על חלוקת הארץ, שהתנהל או בשיח הציוני. בעל ספר המדינה, השולב את השיח הציבורי הלאומי והחילוני, נמנע מן הויכוח, מציגו בכל גלגולותיו ומתרכו במעשה הקטן והחיווני: "חילוק או לא חילוק, כל זמן שאנו כאן צדיק שיהא יישובנו נקי מכל פסולת. שחוה והתחילה מפנה את הפסולת" (שם).

בסוף הפרק מספר בעל ספר המדינה ששוטר מאים אותו שהקהל אל מי שהתנצל, שחווב הוא כמת. עגנון חזר אפוא על הביקורת שלו כלפי הקידוש המלאכתי של הלשון.

הקהל בקש במספר להמשיך במלאת הנזקון, אלא שהשורט שנפל אליו דרש ממנו רישוין עיסוק המתיר לו לפנות אשפה (שם, 274). עגנון מציג באור נלעג את המדינה החודרת, שאינה מניחה לחברת האזרחית להתקיים ולפעול ללא פיקוחה. כבר בפרק הפתיחה התגער המספר מן ההאשמה שבעקבות פרוטום "החותפים" נתרבו החטיפות במדינה; ובפרק זה הוא מצביע על אי-יכולתו לפעול לטובות המדינה, שעולה ממנה קוצר ידה של הספרות לתקן את המרחב האלמי: "עמד לו בעל ספר המדינה והבהיר על האשפה ואמר לעצמו, אוין לנ' זהה שביקש לסלק מכך מן האשפה שבמדינה ומה למדינה שעדרין לא נתנקתה מפסלה" (שם).

יב

פרק הרביעי והאחרון ב"פרקים של ספר המדינה" הוא "על המסים" (עגנון 1950ב; תשכ"ז, 274–287). כותרת הפרק, על משקל "על הנסים", מבילה את יחסו האירוני של עגנון לממד התיאולוגי של המדינה הציונית. הוא נכתב אחרי קום המדינה ו"בעקבותיו הואשם על ידי כמה מחברי בטיפוח נihilistית ובפגיעה בלתי-צודקת ב'מדינהנו הצעריה'" (לאור 1998, 433). גם כאן מתרכו עגנון בשאלת השפה, הפעם שפטם של החברים ב"בית המשפטותיים", אשר מתכוונים לדון בסוגיה המורכבת של תשלום משכורות הפקידים, "שאם ישbeta מהתקומות עגנון באמצעות האירוניה נגד הקדושה המודרניסטית המלאכותית המוענקת לסימון הלשוני (כאן "סימן של חירות") במרחב של המדינה. ואכן, את המשעה הזה מפתח עגנון לכל התקפה ובתי עלי השימוש החלוני בתנ"ך שמאפיין את התרבות הציונית, שימוש שנראה לו מוזוף ושקר: "דיאיתם לגולוי" ראש, לא די להם שלקוו להם את התנ"ך אלא שנוננים עיניהם אף בגמרא" (עגנון תשכ"ז, 272).

מושאו רביה המדינה שאין העניין סובל דיחוי חזו לדור באותו דבר. ומה שהעלו תחילה העלו בסופו, שקרים לבודק את המצב. הריבו וועדה חדש. מادر שהשליף הפועל פועל אצל כל אדם בשווה, העלה אותה הוועדה מה שהעלו הוועדות הראשונות, חזן מחשבון הוצאותה שהיא שונה מחלוקת של הוועדות הראשונות, שבינתיים עלה מעון המונות בכמה נקודות (שם, 277).

הלשון מתגלמת בדמותו של הדקוקן, המSTIT את תשומת הלב מן המזיאות אל הלשון הנפרדת ממנה בהוויתו החולין הלא קדושה. לדבריו של הדקוקן גוון דתי נלעג: "לא על הקליפה אני שואל אלא על הכתיב אני שואל. כל הימים אני צועק, שכל הכותב קליפה בו"ז אינו אלא טועה. וудין העולם במנגן נוהג וכותב קליפה ביז"ד, והוא שבוע שצרכין לקרווע עליו" (שם, 271) – כמו שקורעים על מי שהתנצל, שחווב הוא כמת. עגנון חזר אפוא על הביקורת שלו כלפי הקידוש המלאכתי של הלשון.

בהמשך חוזר הדין אל קדושות המרוחב הציורי ואל מה שמסמנת בו הקליפה: "עמד אדם אחד ואמר, מה פסול מצאתם בקליפה זו? אדרבא סימן של חירות היא, שכל אדם שבძיבה עושהadam העשוות בתוך שלו. עמד אדם אחר ואמר לו לאותו אדם שמקש חירות מתוך האשפה, מה נעשה שאמרו בגمرا ואין עשיון בה אשפות בירושלים" (שם, 272) – והכוונה למאמר בתלמוד שעוסק בקדושת ירושלים:

ואיש כי יצא מנו שכבת זרע ווחץ את בשדו במיט – דראודיתא הוא לתרומה וקדושים את הוא תיקן אפילו לדברי תורה. עשרה דברים נאמרו בירושלים: אין הבית חלוט בה, ואני מביאה עגלת ערופה, ואני העשית עיר הנדחת, ואני מטמאת בגעים, ואני מוציאין בה יין וגוזוואות, ואני עושין בה אשפות, ואני עושין בה כבשנות, ואני עושין בה גנות ופדרוסות חזן מגנות ווירדי שנהי מימות נביים הראשונים, ואני מגדלים בה תרגולין, ואני מלין בה את המת. אין הבית חלוט בה – דכתיב (ויקרא כה) וקס הבית [...] אשר לו חומה לצמויות לקונה אותו לדורותיו, וקסבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים (בבל, נזקין, בכא קמא ז, פב ע"ב).

עגנון רותם את הגمرا למלחמה בתפיסה הליברלית של החירות: לאדם הרואה בהשלכת הקליפה במרחב הציורי ביטוי לחיותם מшибים שאין עשוים כן מושם קדושות המקומם, המדומה לירושלים. אבל גם כאן כל עניין הקדושה הופך לחוכא ואטלולא שכן המקום אינו ירושלים והදין ההלכתי הוא מלאכתי וairoני. שוב מתקומות עגנון באמצעות האירוניה נגד הקדושה המודרניסטית המלאכותית המוענקת לסימון הלשוני (כאן "סימן של חירות") במרחב של המדינה. ואכן, את המשעה הזה מפתח עגנון לכל התקפה ובתי עלי השימוש החלוני בתנ"ך שמאפיין את התרבות הציונית, שימוש שנראה לו מוזוף ושקר: "דיאיתם לגולוי" ראש, לא די להם שלקוו להם את התנ"ך אלא שנוננים עיניהם אף בגמרא" (עגנון תשכ"ז, 272).

בעל ספר המדינה בכבוזו ובצמו נוטל סוף את הקליפה ומניחה בכך, משומ שראה שהוא מטילה מדורן במדינה (שם). יש לזכור שהוא עצמו איש המילים, ומעשו סמלי – בבחינת מילוי תפקידו הלאומי המאחד של הספר. אלא שלשונה של המדינה אינה מניחה לו למלא את תפקידו במצב העניינים האפורטי. ולכן, שעולה שאלת מקומה של הקליפה – "הריה הארץ עתירה לחלק, וудין

במדינה שמקשים תיקון ומוטל עליו על בעל ספר המדינה לכתוב עליהם (שם, 286-287).

זה אפוא ביטוי ליישן גמור מן הספרות כמכשיר לתיקון המדינה המודרנית בבחינת תיאולוגיה פוליטית. הסאטירה האירונית, שאינה מביאה מזור ואין שיור להריפתה, לא נועדה לתקן את מצב העניינים במדינה; מחברך שהוא המוצא היחיד של מי שניצב מול האפוריה הכרוכה במימוש הקורשה במדינה האזינוות המודרנית.

הפער המביך בין המסתננים הרציניים וכבדי הראש של שיח המדינה לבין מסומנו במציאות, היינו התנהלות חיַי המדינה במעשיים, מגיע לשיאו כאשר מתברר, באמצעות אירוניה חריפה, שהגובר הראשי עסוק בחקר בדיחותיה של המדינה: כך ישב לו הגובר עם חביריו הוועדה מתוך פנים מסכירות ומתוך פנים שוחקות, ולא הניח שום אדם מגדרי המדינה שלא סיפר עליו מאותן הבדיקות שבני המדינה מברחים דעתם בהן. וכך אמר, יש לשער שהן הן עדות להנצחה את זכרם של חביבינו יותר משיעשו זאת מעשיהם, אף על פי שעשיהם הם בדיחה ארוכה (שם, 278).

ושוב מעדער עגנון על הדמוקרטיה המודרנית ומווכיה שאין תוכה כברה, שכן כאשר פונים אל העם במשל עם והتوزאות איןן משביעות את רצון המנהיגים מוחרים העיתונים שפרסמו אותן (שם, 279); והוא שב ויצא נגד הקדושה המלאכותית של המדינה – הוא אומר שאינו מוציא את ההצעות שעלו במשל העם "הואיל ואין אלא הלכות שלעתיד לבוא" (שם). האבוסר שדמוקרטיה מגיע לשיא בדין כבד ראש בעניין מיטוי מקלות הלילה בוועדה מיוחדת (שם, 281), והוא אף גובר בדין אירוני בהיבט הדתי הנלעג של מיסוי זה: "וְכָסֹויי הראש שמבקשים לפטור עצם מחלוקת שביעי של מסקנתם לשלהם מס שלם, שהרי המדינה אינה מעכבות בידם מלאת במקל כל שבעה. ומיד מינתה המדינה מפקחים על המקלות וכן גובים לגבות מס מקל" (שם, 282).

עגנון חוזר לעניין הנאמים הריקים. שוב מופיע מר שריהולץ מן "חוטפים"

"בנאמו המשוכל", שיכולים לומר עליו על הנאים שהוא פניה מדינית" (שם,

280); ובכיד הפקדים ממשיעם דברים מופרכים ומוגוחכים:

ראש הפקדים שהוא אדם מעשי הסכימים לעצב את השביתה, אלא כאוותם שעלו לגרולה בכח מעשיהם אהוב היה לשבע את שיחתו בפתחי הפלוספים, וכך אמר, כבר כתוב בספר משלמה, טוב יונה צליה לסעודה מהר מבית מלא פגעי עורבים, רצה לומר טוב הבחתה שכד משביות וסכנות (שם, 284).

את הפרק מסים המספר ביאשו הגדל של הסאטיריקן הניצב בפני האפוריה הכרוכה ביצוג מעשי המדינה. עת, בשעת הסיכום, הוא מצין בטרוקם ובהתמונות האופייניות לו (סדן 1978, 21) שככיבור הכלול הסתמיים בטוב: "לכארה, יכול היה בעל ספר המדינה לומר שלום عليك עטי, שוב אין צורך להטיחך, שכבר נסדרו ענייני המדינה. מושדי המדינה פתוחים והפקדים ממשמים את המדינה והקהווונים והכעכנים מבשילים קהוה ואופים בעכים" (עגנון תשכ"ג, 286). ובאיורו مرة הוא מצדיק את המשך כתיבתו:

אף על פי כן עדרין אין בעל ספר המדינה מניה את עטו מידו. לא משום שביתת מורים וביטול תלמוד תורה, שהרי התורה אפילו היא מונחת בקרון זיתת תורה היא. ולא משום רחמנות על הנערים שהליכים بلا תורה, שהרי אפילו בת הספר פתוחים אין הנערים פנוים לדברי תורה, מפני שעמיסקים אותם לצרכי המדינה [...] אלא שעדרין יש דברים