

גבריאל מוקד / על ייחודן של תפיסות היהדות ביצירות ש"י עגנון ואורי צבי גרינברג

הערות ראשונות

כל ניסיון לתאר מציאות רוחנית אמיתית של יצירת ספרות, או להתחקות על שורשיה באותם המקרים הנדירים, כאשר התפעמות חווייתית גדולה מוצאת לה אפיקים אידיאליים ומיטאפיסיים לא כמצוות אנשים מלומדה, אלא כהתחיות פרטית מאוד של הכללי והכללה נשגבת מאוד של הפרטי, תובע שני תנאים נתונים מראש, בחינת דרישה כפולה מהמעין המתון והאובייקטיבי, ששלוותו באה, כמובן, רק לצורך זהירות של בדיקת הטכסט ורחוקה ביותר מהאדישות, בהיותה מחפה אך בקושי על התפעמות למקרא דברים, שקרובים תמיד הרבה יותר לממשות החלומית של חיינו מאשר לאותו קרום-מניסק מתוח ורועד על פני מעמקים, הקרוי המציאות הפורמאלית, שאינו נטול מצידו חוקיות ביולוגית וחברתית חמורה משלו, כדין קווי-כוח פסיים שפעולתם גזורה מראש. שני התנאים האפריוריים הללו עלולים להיראות במבט ראשון כסותרים זה את זה וכמתבטלים בהיותם שרויים במחיצה אחת. הרי הראשון בהם תובע קליטה מיידית ואינטואיטיבית של החוויות ודימויי-המפתח העיקריים בטכסט תוך תחושת חשיבות, הודאה והכרה בגדולת הטכסט, הנובעת מתהליך התממשותו האמנותית ומעצם היותו טכסט מוגמר בעל נוסח קבוע וכוח קסם מפתה משלו, ואילו התנאי השני תובע לכאורה דווקא את ההיפך: אם לא את העמדת הטכסט בסוגריים, הרי לפחות נסיגה ממנו לאורך צירים חווייתיים גלויים או סמויים, המוליכים את המעיין למקורות נביעתו הראשונים, לאותן נקודות הצומת, או האכסיומות, הרוחניות והחוויותיות, החשאיות והקובעות הכל, שהטכסט מותנה בהן, בעוד שהן אינן מותנות כלל בטכסט. (אמנם קיימות תמיד גם השפעות חוזרות מסוימות של הטכסט, תהודות והדים של הנוסח והשראותיו על המנסח, ולא רק על המנסח הפרטי, אלא גם על המנסח היוצר, היושב כבוד במישרין ליד מעיינות-הנביעה הראשונים והנסתרים ויוצק מטבעות, שצידם האחד פומבי, מואר וגלוי, וצידם האחר קבוי ואישי לחלוטין, אבל השפעה מסוימת זו, היא, כידוע, בגדר טרואיזם). רק צירוף שני התנאים המקדימים הללו: תחושה חווייתית ודימוית מיידית של החשיבות תוך מגע עם טכסט ספרותי ממשי ויצאה למסע חיפושים אחרי מקורות הנביעה החשאיים, המפכים במיסתרים גם בטרם נברא טכסט ממשי של יצירה חשובה — רק מיוזג כזה עשוי להענין אותנו מתוך הבנה מסוימת בחופי נחלתה של ממלכת אמנות גדולה ונשגבת, שהסופרלאטיבים שבפינו לא יהיו לגביה בגדר מליצות ריקות או הפרזות בעלמא וציפיותינו לא תבואנה בה לידי אכזבה, מהנחות אלו משתמע, איפוא, באורח פאראדוקסאלי במקצת, שכדי לא

* קטע זה דן רק בקוים ראשונים של הקדמה לחיבור מקיף, העוסק ביצירות ש"י עגנון ואצ"ג מבחינת תפיסות-היהדות שלהן.

ספרות 56 (אנכי - גליל) ספרות 56 (אנכי - גליל)

להתאכזב צריך לדעת לבחור כבר בהתחלה. מי שמדבר, למשל, על תפיסת היהדות בספרות העברית החדשה, מן הראוי שיחיל בדיוק את תחום דיונו ויבהיר על מה הוא נסב בעצם. הרי דווקא בתחום עקרוני זה שורר אצלנו עדיין ערפל סמיך, המכסה כר נרחב ומבלבל של דיבורים שגורים. לבטים של ימי ההשכלה, רעיון ה"כינוס" של ביאליק, תפישות בעלות מידה שונה ומגוונת של איקונוקלאסטיות, הגלומות ומעוצבות ביצירותיהם של ברדיצ'בסקי, טשרניחובסקי ושניאור, ניסיון הראציונאליזאציה של אחד העם, המרד של ה"כנענים" שלנו, ומאמצים היסטוריוסופיים, רליגיוניים למחצה וחילוניים-למחצה (כגון של י. למדן או ש. שלום), האסכאטולוגיה החילונית והממלכתית של אלתרמן המאוחר, או האסכאטולוגיה השבתאית של הזו, ואפילו דיעותיהם של כמה מבקרים, המבחינים בדימויים של רציפות יהודית ביצירתם של סופרים ישראלים מאז קום המדינה ואילך — כל אלה משמשים אצלנו לא פעם בעירובייה בעת ניהול דיון על מקום היהדות ותפישתה ביצירה העברית. דא עקא, שחייבים אנו להפריד לחלוטין בין עיקר וטפל מבחינה חוקיתית ורוחנית עליונה. במילים אחרות: שומה עלינו להחמיר ולא להקל. במקום לחפש מצע נוח של פשרה, שבו ייבלעו כל הניגודים, לתור אחר סינתזה מדומה, או להעמיד בפשטות תודעה יהודית מול דחפים כנעניים, חייבים אנו לעשות את ההיפך: לבחון בחומרה אילו יצירות בתולדות ספרותנו החדשה עומדות באמת בבוחן קריטריונים של תפישת-יהדות כוללת, בעוד שהאחרות אינן עוסקות אלא בתחומים מישניים של מרכז-פעימה דינאמי, או בתחומים קפואים של קליפה היסטורית מוצקה אחר שוך הרעש ונרם-הלבה הגועש והלוהט של הממשות הדתית והמיטאפיסית עצמה.

ראשית, עלינו לדחות, כמובן, בלא צל של היסוס שאיפה לראייה מקיפה של הבניין המיטאפיסי של היהדות במקום שמצויים רק רמזים של רציפות לשונית ואסוציאטיבית. באורח תיאורטי לגמרי (העשוי יום אחד להיות בגדר אפשרות מעשית), מסוגלים אנו להעלות על דעתנו עברית כשפה מיטאפיסית נישאה, עתיקה ביותר וחדשה ביותר, בעלת ייחוד אסוציאטיבי וריבוד היסטורי, שלא ישוערו לעומק, גם ככלות הרעש, בלי קשר רוחני ממשי עם יהדות כקטגוריה דתית, ואף בלי התחייבות אמוציונאלית מפורשת לגבי רצפים שונים בתולדות היהודים. אמנם בנקודה זו מתבקש ומתחייב שוב סילוק טרומי של טענות נפוצות: כותב שורות אלו אינו מעוניין כלל במיתוסים עבריים או "כנעניים" שכנגד. לארץ הפרת או לתרבות הפניקים אין בעיניו ממשות רוחנית רבה יותר מאשר לדיבורים על "המרחב השמי" או על "התודעה היהודית". ברור גם, שאיננו מעוניינים בהקשר זה ביישום פוליטי כלשהו. אנו מנסים רק לעיין במעמדה הריאלי — ולא במעמדה הרצוי — של הספרות העברית והלשון העברית על סף האלף השלישי לספירה במולדת קטנה וחמה זו במזרח. על חוף ים התיכון. מבחינה זו ברור, שכל ניסיון להוכיח קיום תימות לשוניות מסורתיות בספרותנו הצעירה אינו מורה אלא על קשרים אסוציאטיביים מסויימים ותו-לא.*

הרי השמחה על גילויי רציפות אסוציאטיבית עלולה להתגלגל על נקלה בכתיב-

* הדבר אמור, למשל, בשירים מסויימים שכתב יהודה עמיחי או בשיריה ה"מקראיים" של דליה רביקוביץ.

אשמה לגבי סקולאריזאציה של מוטיבים מהותיים ביותר. מאידך גיסא חייבים אנו להבין, שאך אבסורד יהיה לזהות דחייה גמורה של חיפוש הוכחות לקיום רציפות רוחנית — במקום שאין לה קיום ממשי — עם דחיית הערך האמנותי. כבר ברגע טרומי כל-כך מבחינת פיתוחם של הרעיונות, שיפורטו להלן, ניתן לומר, שזיהוי זה בין העדר רציפות ובין פסילה אמנותית הינו, אולי, הפגם העיקרי בפועלו הביקורתי הגדול של ד"ר ברוך קורצווייל. הספרות אינה מסתיימת במקום שנגמרת הניקה למעגל הרוחני הגדול של היהדות. ראשית, הרי גם ד"ר קורצווייל יודע היטב, כי שדה המתיחות של התייצבות מול המשבר המטאפיסי אינו זהה עם ארץ הביטחון הדתי האבוד. שנית, גם מחוץ לשדה המתיחות החשוב הזה והתימאטיקה העקרונית שלו ייתכנו חיים רוחניים ואסתטיים בעלי משמעות, שהרבגוניות והדינאמיות שלהם אינה מועמת מפאת העדר המתח הסאקראלי. אמת, אין משהו רחוק יותר מכוונתנו מאשר הצבת הומאניזם חילוני מול "התיישנות" החווייה הדתית. אבל ספרות אינה נמדדת בקירבה או בריחוק ממעגל דתי או ממעגל חילוני, אלא במידה מסויימת של אותנטיות פנימית, המצויה בה או נעדרת ממנה אך-ורק על פי חוקיות המורה האופיינית רק לתחומיה. לעיתים יכולים שני כיוונים שונים בביקורת להתפתח ולצעוד יחד בבואם לאבחן משמעויות מסויימות — ולהיפרד בפרשת דרכים, כאשר על כף-המאזנים מוטל שיעבוד הריאליה האמנותית לצווים רעיוניים. לפיכך גם הראייה הצלולה ביותר, שאין כל קשר בין יחס כולל לתכנים רוחניים של היהדות לבין ירושה אסוציאטיבית מסויימת בספרות הצעירה, אינה זהה כלל עם שיפוט אמנותי לגבי ספרות זו עצמה, עם חיובה או פסילתה.

מכל מקום, אם נשוב לבעיית הקרע ברציפות הרוחנית, ריחוק ופרידה מעולם של בטחון דתי, בקע, שחל ברציפות בפתח תקופה של ספרותנו החדשה, יתברר לנו על נקלה, כי לא רק צעירי-היוצרים לאחר קום המדינה, אלא גם יוצרים מדורם וממידתם של למדן, הזו ואלתרמן (אחרי, כוכבים בחוץ), אינם יכולים להופיע כמבטאי תפישה רוחנית כוללת של היהדות או לעצב אותה ביצירותיהם. קוצר היריעה מונע כאן ביסוס זהיר של הנחה זו, הטעונה מצידה מחקר מפורט של יצירות שלושת הסופרים הללו, שכל אחד מהם מייצג משמעות רוחנית מסויימת, המשותפת להם ולסופרים אחרים מבני-דורם, אף כי בדרגות-כישרון שונות: ניסיון לשוות ממשותף רוחנית לתהליך סקולארי של תקומת ישראל, שהיה במידה רבה תהליך של הצלת-הגוף יותר מאשר תהליך של הצלת הנפש, אם לא נביא בחשבון את עצם הבטחת הבסיס הלשוני והאסוציאטיבי או מיצוי יכולת תיאורטית של המשך רוחני בעתיד. מבחינת הדינאמיות הרוחנית עשויה לעניין אותנו העובדה, כי כל אחד מהיוצרים, שהוזכרו לעיל, מסמל אפשרות של התמודדות עם בעייתיות מיטאפיסית והיסטורית כוללת מאוד. שאיפה זו לכוללות שונה מהוויתור עליה, שבא לאחר-מכן, ומהשביל הרחב של הרנסאנס הלאומי הגדול בעידן ה"כינוס" של ביאליק ודורה, בחינת קולטורה רחבה שבה פתוחות עוד כל הדרכים. בין קולטורה לאומית ומוצקות יחסית של נוסח אודיסה או וארשה לבין החמסינים הלוחטים של ארץ-ישראל ותילת הבערה האדומה של אש מלחמת-העולם הראשונה והמהפכה, מפרידה תהום רבה. חיפושיהם של הזו, למדן ואלתרמן המאוחר אחרי איזו אסכטולוגיה חילונית*, או לפחות אחר מעשה היסטוריוסופי כביר,

* או לעיתים הרפורמי מינות של הזו.

היכול להתמודד בכובדו הסגולי ובמשמעותו עם הממשות הרוחנית של תולדות היהדות, מוכרחים, איפוא, מטבע הדברים, להיות שונים מאשר מורשתו הרוחנית של דור ביאליק, אבל מי שממאן לראות גם בתגילת האש' וברעיון ה"כינוס" או בשירי הפרידה מבית-המדרש תפישה כוללת של היהדות, בוודאי יסרב לגלותה גם במסדה של למדן. אמנם אפשר להניח גם הלך-מהשבה הפוך, שישאף לראות דווקא בלמדן או בהזו ממשיכים ללהט התפישה הכוללת שבפולמוסים בין ברדיצ'בסקי ואחד העם, בעוד שהיוצרים הקרובים יותר לחוגו של ביאליק עצמו בטחו, כאמור, על פי דיעה זו, במסילה הרחבה של מהלך תולדות הספרות העברית והעדיפות על-פני תפישה חד-משמעית לגמרי. דווקא המהפכנים האפוקאליפטיים של מלחמת-עולם ושינוי סדרי-עולם, על סף שואה טוטאלית, כמו, כביכול, ראייה ממורטת יותר לאור ברק מסנוור ולהט חרב, המונפת על הגלויות ועל כל "עולם האתמול". כאן גם ממלא את עיקר תפקידו הויהוי של משיחיות דתית עם "משיחיות" סוציאלית ולאומית. הגוון הלאומי-הסוציאלי של למדן, הגוון הלאומי והסוציאלי-פחות של אלטרמן, הגוון היותר סוציאלי של שלונסקי הצעיר, הכיוון של ש. שלום הצעיר לפני הפנייה האטאטיסטית שלו, שנשאה בעבורו בכנפיה תוצאות מרחיקות-לכת אף יותר מאשר אצל אלטרמן המאוחר — כל אלה הם פרקים בתולדות הסקולאריזאציה, חוליות-ניסיון במאמץ הכללי ליצור כאן מובנות ממצעת בין עולם הבטחון הדתי שאבד לבין חוויית ההווה תוך שאיפה מודעת-למחצה להטיל פונקציה מתוכת זו בעיקר על תכנים אסכאטולוגיים חיוניים, לאומיים וחברתיים, מעבר לתחושת שואה כוללת של התמוטטות עולם האמונה של היחיד. אותו "עולם בלי מחסה", שמדבר עליו בובר, נהפך ביצירות עבריות מסוימות משנות העשרים עד ימינו לעולם מלא משמעות, שתהליך לאומי או סוציאלי דינאמי מגשים בו "באופן אחר" הבטחות טראנסצנדנטיות — וליהדות החילונית נודע, כביכול, תפקיד מפואר במסכת התהוותו. תפישות אלו השתקפו גם בביקורת-הספרות שלנו (ישראל כהן, בדרך-המלך הלאומית של תנועת-העבודה; ע. אוכמני, בקצה הקשת השמאלית של אסכאטולוגיה חילונית, ואחרים). האם מותר לנו לכרוך דחייה של יומרה לתוקף מהותי וכולל של תפישת היהדות, יומרה המצויה ביצירות אלו של אסכאטולוגיה חילונית, עם המעטה ערכן האמנותי? לאו דווקא. אביא דוגמה אחת ויחידה, שמחזת עניינם של אלטרמן, שהיא בעליל גולת-הכותרת של יצירתו (וגם נקודת-מעבר מליריקה פרטית יותר של כוכבים בחוץ' לאלטרמן המאוחר וה"ממלכתי"), הינה בוודאי פואימה חשובה ומרשימה יותר מחיבורים רבים, העשויים יותר ממנה מיקשה אחת של מובנות רעיונית. אולם בכל-זאת נראה, שלפתח סינתזות רעיוניות אלו של חילוניות חטאת רובץ. סכנות מסוימות אורבות כאן יותר מאשר לפתח יצירה מטאפיסית רמה באמת או במבוא יצירה פרטית ובלתי-מתחייבת לחלוטין. אולם גם מעבר לשיקולים האמנותיים הללו ברור למדי, כי אסור להחליף מקום, שמשבר היהדות תופש ביצירות שונות, הנאבקות לשם מתן מבע ופיתרון חילוני ללבטי אמונה וכפירה, עם תפישה כוללת של יהדות ביצירה מסוימת. אם יותר לנו להרחיק את עדותנו לתחום ההגות, הרי ברור שאפשר לדבר על "תפישת היהדות" של הרב קוק, ואי-אפשר כלל לדבר על תפישת היהדות של ז'בוטינסקי, או של ברל כצנלסון. בוודאי אפשר לדבר על תפישת מדינית של שני האישים הללו או על ההגות הציונית שלהם; אבל על תפישת היהדות אי-אפשר. דין

אבחנה דומה חל במובן מסויים גם על הספרות למרות הבדלים רבי-משקל בין שני התחומים. אולי אין צורך לומר טרואיזמים. אולם אי-ההבנות של "תודעה יהודית" ברמותיה ובמעלותיה השונות היכן שורש במידה כזו, שלעיתים קיים צורך לומר שוב גם את הדבר הברור ביותר, כגון שאין יהדות בלי אל או בלי הבדל מסויים בין תחום טראנסצנדנטי לבין התחום ההיסטורי, או בין המובן האנושי לבין הבלתי מובן, אם לציין רק סימני-היכר של כל תרבות דתית, מבלי לדבר על סימני-ייחוד נוספים, המציינים רק את הבשורה ואורח-החיים הדתי של ירושלים ויבנה, או אלכסנדריה ופומבדיתא, ספרד ואשכנז.

שלילה זו של זכות קיום מה-אסכאטולוגיה החילונית, החפצה לבוא במקום תפישה מיטאפיסית אמיתית של היהדות, אינה צריכה להתפרש כשלילה משולשת: לא כשלילת ערכן האמנותי של היצירות הטבועות בחותמה, לא כשלילת ריבוי-הגוונים האפשרי בפירוש המיטאפיסי עצמו ולא כשלילת מקומה של ארץ-ישראל הממשית בכל ראייה כוללת ואמיתית של היהדות בימינו. אי-תלות יחסית של ערך אמנותי והסכנות האורבות לקיומו ביצירה "אסכאטולוגית-חילונית" הוזכרו כבר בקצרה קודם-לכן. אוסיף רק הערת-הסתייגות נוספת, שאל לנו להחליף הידרדרות "אטאטיסטית" מסוימת אצל כמה יוצרים עם עצם הנוסח האסכאטולוגי החילוני. הקורא חייב להפריד, למשל, בין שמחת עניים (ואם לא בין, שמחת עניים, השייכת ברובה למישור אחר, אזו בין שירי מכות מצרים) של אלטרמן לבין "שיר היונה", שיר היונה היא בגדר המשך אטאטיסטי, בחינת מס-עובד רוחני, מדיני-ממלכתי, בעוד ששירי מכות מצרים ושמחת עניים, במידה שהיא נבחנת מבחינה רעיונית, ולא בכל פארה החזונית, הם מינשרים מרוממים של אסכאטולוגיה חילונית. האמת ניתנת להיאמר, שהאטאטיזם הביא על כמה מיוצרינו שואות אסתטיות בלתי-מבוטלות, ואילו האסכאטולוגיה החילונית ובוהן הבעיות הרוחניות מבעד לפריסמה שלה הניבו לא פעם פירות מבורכים בתחום היצירה מלמדן ושלוה הצעיר עד הזן, ושוב שומה עלינו להבחין בין חבל לכיש ועולי הגרדום של הזן לבין סיפורי המהפכה "יעיש" ושמא גם היושבת בגנים, אבל גם כאשר מתנהל הדיון על אסכאטולוגיה חילונית בשיאה, ולא על אטאטיזם שטחי, חייבים אנו בתורת קוראים, לדעת את ההבדל בינה ובין תפישה מיטאפיסית כוללת יותר.

שנית, אין זו מגמתנו לקבוע מסמרות לגבי ייחודה ואפיקה הברור של אותה תפישה מיטאפיסית כוללת, החורגת גם מביטחון המסלול הקולטורי הרחב של רנסאנס הספרות העברית בשלהי המאה הקודמת ובראשית המאה הזאת, גם מתחומי אסכאטולוגיה חילונית לגוניה וגם מהפנייה האישית של הדור האחרון. עלינו להתרחק תכלית ריחוק מכל טיעון "אילו קיים נוסח מיטאפיסי אחד-ויחיד בספרות גדולה (או שקיים נוסח אחד-ויחיד בהתגלות הדתית), הדחייה של החילופים, הנערכים אצלנו תדיר, בין יצירות של אסכאטולוגיה חילונית לבין יצירות, הנושאות בתוכן אינטרפרטאציה אמיתית של היהדות, אינה באה משום התנגדות להעזה, לפריצה ממעגל מקודש מסויים של פרשנות רוחנית לעבר נוף רעיוני מפתיע וחדש, הטבוע בחותמו האינדיבידואלי של היוצר. בהקשר זה נרמו רק לרגע קט על דוגמה חיובית ורצויה מבחינת טיעוננו. יצירתו של אורי צבי גרינברג בוודאי טבועה לחלוטין בחותמו האינדיבידואלי היוצר

ובחותם המאורעות האפוקליפטיים של המאה העשרים (אפוקליפטיים לגביו ושואות מוכניות סתם לגבי אחרים). אין היא בגדר המשך או חזרה על איזה נוסח קבוע של ספרות דתית (שאמנם גם לא נתקיימה אצלנו בדורות האחרונים במובן המובהק של המושג). האם יצירתו של אצ"ג לא פרצה מחיצות ישנות ולא קרעה חלונות לעולמות חווייתיים, שלא היו בדיוק בתחומה של היהדות המסורתית? האם לא נתגלו בה ולא פרצו החוצה מעיינות מיתיים ואישיים או זרמי לבה של תפישה היסטורית ורוחנית כוללת, שלא רב בה, למשל, המשותף עם יהדות של בית הילל או יבנה? והאם לא נתגלעו קרעים גם ביהדות ההיסטורית עצמה? מדוע בכל זאת לא רק הספרדים הגדולים וחסיד אשכנז, אלא גם גדולי הקבלה, מצויים, למשל בתחום היהדות ההיסטורית במובנה המטאפיסי, בעוד שהציונות או ה"בונד" אינם כלולים בה, אלא רק על דרך אנטיתזה, או על דרך המשך היסטוריוסופי של מהות דתית, המצויה במישור-קיום אחר לגמרי, או מדוע מהווה יצירתו המונומנטאלית של עגנון את סיכום מצבה המטאפיסי של היהדות בחתך החלל והזמן של דורנו יותר מאשר ניסיון לאסכטולוגיה חילונית? היכן עובר בדיוק קו הגבול? האם מדובר בהבדל בין שני תחומים שונים לחלוטין? מה בין 'עיש' והיושבת בגנים * לבין הכנסת כלה, תמול שלשום, אורח נטה לדרך, וספר המעשים? אלו הן השאלות העיקריות החייבות להישאל בקונטקסט זה. עוד נצטרך לעמוד לא-מעט תוך ניסיון להשיב עליהן. אבל דבר אחד ברור לחלוטין אפילו בשלב זה: הריבוי והגיוון, או הדיפרנציאציה הפנימית מול נוסח מוצק וקבוע, אינם מסימני-היכר של האסכטולוגיה החילונית לעומת תפישות מטאפיסיות כוללות יותר. שהרי גם אם לא נעלה על נס את הייחוד ואת הדיפרנציאציה האישית כסגולה ליצירה קונטמפורארית, המצטיינת בתפישה מטאפיסית מקיפה באמת, בוודאי לא נוכל לראות בהם מיגבלה או עוון אשר הטא, שמונעים ממנה את התפתחותה הפנימית למרומי מעלתה או את העמקתה לתהומות עצמיותה המובהקות. אם הבנת, למשל, אל נכון את עמדתו של הפרופ' קורצווייל בוויכוחו עם הפרופ' שלום, הרי שאין הוא אומר, כי שלום פותח פתח לפירושים מטאפיסיים חדשים של היהדות, בניגוד לנוסח המוצק והקבוע, אלא הוא מצייק, ששלום פתח פתח בפני אסכטולוגיה חילונית, שהיא עניין אחר לגמרי. אמנם איני נוקט כאן, כמובן, עמדה לגופן של הטענות הללו. די רק לציין, שאפילו חידוש מופלג ביותר עשוי להישאר בתחום המטאפיסי הרם מבלי לחצות את הגבול הניכר בין שני התחומים ולעבור מרשות לרשות. ואילו המעבר מתחום לתחום, כאשר הוא נעשה הלכה למעשה, ניכר לאו דווקא בחידוש או בייחוד, אלא קודם-כל בזניחת מספר קואורדינאטות חווייתיות ורוחניות עקרוניות, בחינת *metabasis eis allo genos*, והפעם מדובר באמת במעבר לתחום נמוך יותר, חיוני ובעל חשיבות וחוקיות משלו ככל שיהיה.

מכאן מגיעים אנו גם לנקודה השלישית בדיוננו: מקומם של העכשיו והכאן ארץ-ישראל זו הממשית בחתך החלל והזמן, כסימן-היכר של אפשרויות והבדלים בין שני התחומים. האם האקטואליה עוינת את הריבוד המיטאפיסי? האם היא משתלבת יותר דווקא בהליכים אסכטולוגיים חילוניים? אין להשיב על שאלות אלו באורח חדמשמעי (ואגב, קיים הבדל מסויים בין השאלה הראשונה לשאלה השנייה. על השאלה

* שהם אמנם יותר שברה של אסכטולוגיה חילונית מאשר גילוייה.

הראשונה אפשר, אולי, להשיב, שהאקטואליות מתרפקת אמנם לא פעם על ריבוד מטאפיסי; אולם כל ריבוד מטאפיסי לא נוח לו באקטואליה, הכתובה באותיות גדולות של עיתון כסיכום מנוסח בלשון מונחים, שהזמן גרמם. שכן במישור ציבורי שטוח נפגשות בעל כורחן אמיתות שונות בשפה היחידה, המובנת לכולן, לשון מיפגש בין-סובייקטיבי, בעוד שכל אחת מהן היא, כמובן, סובייקטיבית בלבד. הרי לעיתים קודמת לשון סובייקטיבית למציאת שורשים רוחניים כוללים ולעיתים היא בגדר תרגום לשפת יחיד, מצד שני ניתנת המיידיות החווייתית לקליטה נוחה יותר בעת התרחשויות כלליות של ריבוד מטאפיסי מאשר במחיצת סכימות של אסכאטולוגיה חילונית, פרט לרגע-שיא מעטים, לזהמים וקדחתניים, שלהן. אבל שעה שדיברנו על אקטואליה התכוונו לאקטואליה מסדר-גודל ציבורי ובין-סובייקטיבי ולא לריאליה חווייתית מיידית, לא לדגמים ארכיטיפאליים לפני ריבודם בידי אידיאולוגיה חילונית ולא לחצאי מיתוסים, שעל סף חילוניות ראציונאלית של תנועות המונים. אולם גם הזיקה בין מציאות חברתית לבין להט סוציאלי ולאומי של יצירה ספרותית עשויה לפוג במהירות, כאשר התהליך נהפך מאירוע חי ואמיתי, שהיצירה משמשת לו פה ודגל, לאיקונה מדומה, התלויה על הקיר, שאינה מוכירה כמעט במאומה את התהליך הממשי, שאירועיו החליקו לאורך הציר הארוך של הזמן והחליפו, כביכול, את ממשותם בזכרונות מהתקופה הקודמת). השאלה המכרעת, היא, איפוא, לאו דווקא סילוקה של ארץ-ישראל דלמטה מכל ריקמת יצירה אמנותית, אלא מקומה בריקמה הכוללת. הרי ארץ-ישראל דלמטה יכולה להכתיב תנאים למציאות האמנותית ולכפות את עצמה עליה או להיות ארוגה ואחוזת במיטוזה חלומותיה ומשמעותה הפנימית של היצירה כדין אקטואליה ממושמעת, המשרתת ריאליה עמוקה יותר (כמו אצל אצ"ג), או כחתך משמעותי בחלל ובזמן (כמו ביצירת ש"י עגנון). ככל שפורצת האקטואליה הארצית ישראלית כנתינתה למישור הקידמי של היצירה, כן נסוגה המשמעות מפני הריאליזם התיאורי, שאף הוא מצידו נתון במשבר מחמת הנסיגה הכללית של אסכולה זו באמנות (שהיא מצידה תוצאה טבעית של מפולת ההומאניזם הרגיל, שהתימר לרשת את הממשות המטאפיסית של התרבות הדתית). יצירתם של שלושת המספרים החשובים בפרוזה שלנו לדורותיה האחרונים (עגנון—הזו—יזהר) ממחישה הנחה זו בצורה משכנעת למדי. רק הבלעת ארץ-ישראל המוחשית בריקמה סמלית ורבגונית יותר של משמעויות מקנה גם לה מקום נכבד במסכת, שאינה מתחילה בה ואינה נגמרת בגבולותיה. ההבדל בין אסכאטולוגיה חילונית לבין ריקמה מטאפיסית, בולט, למשל, מאוד בהשוואה בין עולמות ארצי-ישראליים של אלתרמן ושל גרינברג (וכבר ציינו, שאין ענייננו כאן בהשוואת התוקף האמנותי).

ברור, איפוא, כי קיימות דרכים, שבהן משתלבת ארץ-ישראל של מטה במה שאפשר לכנות כתפישה כוללת ומטאפיסית של יהדות, וקיימות דרכים (והן רוב הנתיות הסלולות בספרותנו), שבהן היא מכתובה את מקומה כדין חוליה בתהליך היסטורי, למשל, להזו ב'יעיש' מכתובה ארץ-ישראל את תנאי גמר-החזיון של יעיש. הגאולה באה, כידוע, בניגוד גמור להזוייה ולחזוייה ההיסטורית של היהדות. אין גשר בין עולם הקבלה והסוד של הדור הזקן, בהיושבת בגנים לבין ארץ-ישראל של קיבוצים, הפרקמטיה החילונית הזעירה והחיליים הבריטיים. בהדרשה מקרב יודקה בצורה

מסוכנת את התחום האסכטולוגי-חילוני לתחום הכנעני, או לפחות לתחום המנוגד כליל ליהדות. כאן צריך להוסיף, כי גם קרהוקעה אחר, המנוגד, לכאורה, למתח האסכטולוגיה החילונית, בהיותו כל-כולו הטפה לשימת קץ ל"אנומאליה" הכללית-חברתית של המוני-העם, אותו המחשב הפוזיטיביסטי, שניכר בספרות ההשכלה ומתבטא בבירור רב ביצירת מנדלי, משתלב, למעשה, לא פעם באותה "משיחיות" חילונית, שהיתה חייבת להיות זרה לו. הרבבות הניסעות-וגניותקות של חזיון העליה הגדול אצל אלתרמן ספק נמלטות מאנומאליה נוראה, ספק מחשלות את השרשרת האסכטולוגית ומשתלבות בשלב עליון וסופי של תהליך-הגאולה, המקבל אמנם אופי ממלכתי תמור מתוך פולחן של כלים ועשיה נשגבת. ואילו המתח בין ה"כאן" וה"שם" ביצירות רבות אחר קום המדינה הוא רק מתח פנימי בין פרקים של חזיון-צדק וגילויי סבל חיצוני ומהמם. תהיינה, איפוא, היצירות הללו חשובות ככל שתהיינה: לא נוכל למצוא בהן תפישה כוללת מסויימת של יהדות, אלא רק הדים של משבר ותהליך היסטורי.

לעומת זאת תופסת המציאות של ימינו מעמד של ראש-גשר בלבד או חלק של דראמה מיטאפיסית כוללת, פריסמה של אפשרויות ירידה וגדולה, או פרק במסכת אפית מרחיקה-ראות אצל שני היוצרים העיקריים של דורנו: ש"י עגנון ואורי צבי גרינברג. אל לנו, כמובן, להתעלם מן ההבדלים הניכרים ברמה המוחלטת של שתי היצירות הנשגבות הללו. שתיהן אחוזות ללא הפרד בריקמה הסמאנטית של הלשון העברית, במיטווה חלומותיה ואוצרותיה של שפה מיטאפיסית והיסטורית גדולה. לא במקרה קשה כל כך תרגום חלקים משתי היצירות הגדולות הללו לשפות אחרות. הרי הן מעוגנות לחלוטין ביקום מיטאפיסי שונה, קוסמוס יהודתי נפרד, בעל חוקיות משלו ולשון משלו. זרותן כלפי חוץ אינה עולה, למעשה, בהרבה על זרותן הנישאה כלפי פנים משום גדולתן וריחוקן מכל פשרה עם המקום המרכזי של הריאליה הארצי-ישראלית הנתונה. אגב, איני מתכוון לשוליים הפוליטיים והפלאקאטיים הגלויים של שירת אצ"ג בשנים מסויימות. בין הפאמפליטים ה"בריוניים" של אצ"ג לבין גוף שירתו הגדולה ניתן למתוח בקלות יחסית קו מפריד. אמנם גם לפאמפליטים הללו וגם לגוף יצירתו נודע רקע רעיוני משותף. קירבת הריקמה האידיאית אינה ניתנת להפרכה. אבל מבחינת העומק האמנותי לא קשה לבודד קבוצת-פאמפליטים זו ולהבחין, למשל, במלוא ההבדל בינה ובין "שירי הנחלים" או רחובות הנהר. האקטואליות הפוליטית היא הצל ההכרחי הרע — ולדעתו של המשורר בוודאי הצל ההכרחי והמבורך — המלווה את יצירת אצ"ג. אולם למרבה התימהון, אין אקטואליות זו זהה כלל עם ריבנות האקטואליה בדרך-כלל, ואפילו לא עם הלהט האסכטולוגי החילוני, האינטנסיבי והקדחתני של מסדה' או עיר היונה, מבלי לדבר כבר על ממלכות פאסטוראליות של חבל לכיש, חבלים הומאניסטיים, שבהם כל הבעיות באו כאילו על פיתרון על כוס תה בבית-תרבות או בשיכון המהווים בוודאי הישג לאומי וסוציאלי נאה בפני עצמם. היפוכו של דבר: צל האקטואליות הפוליטית, המלווה את יצירת אצ"ג, אינו נובע מכניעה לאקטואליה ולשיווי מעמד אסכטולוגי גבוה להתהוות החילונית בארץ. כאילו גורל היהודים קבע את מעמד האמיתות הנצחיות או הכתיב גבולות ממשיים לתחיה העברית, כאילו בין כביש בעמק לערימת כלי-הרכש היו חייבים להתעצב מחדש מושגים ארכיטיפאליים ראשוניים. לא ולא. הצל האקטואלי הרע, המלווה את יצירת

אצ"ג, הוא רק פרי רצון לוחט לעצב את המציאות מחדש על פי דוגמה ארכיטיפאלית תוך תקווה, שמציאות זו עצמה היא ראש-גשר אכזרי להגשמת המאויים הגדולים, הצפונים בחיק ההיסטוריה. הבעייה של חקירתנו היא, איפוא, לבחון יותר את ההידוש הארכיטיפאלי והרעיוני שבתפישת היהדות אצל אצ"ג — ולא דווקא גרירת יצירתו לתחום האקטואליה.

גם יצירת עגנון, המעלה את הרובד הנשגב והמהותי של מציאותנו, רחוקה מאוד מיכולת העתקה והרקה קלה מנוסח עברי לכלים לועזיים, למדיום לועזי, משום ייחודה המטאפיסי וההיסטורי המוחלט. אבל ייחודה שונה מאוד מייחוד עברי, המצוי ביצירת אצ"ג, בהיותה לא תפישת לאומית, מקיפה וארכיטיפאלית של היהדות, אלא סיכום מטאפיסי ואירוני של משבר תרבות דתית גדולה בכמה מישורי זמן ומקום. לפיכך, אף על פי שתרבות דתית גדולה זו, הנתונה במשבר בין הזמנים, היא היהדות ההיסטורית, אופייניות בעיותיה העקרוניות לכל התרבות הדתית של המערב. אמנם גם היצירה הנשגבת ביותר אינה חסרה נקודות-מגע שונות עם שכבות באנאליות, או עם שכבות חשובות פחות ממנה. אין הכוונה לעצם החומר היומיומי של הריאליה, חומר יומיומי כזה אינו, כשלעצמו, בגדר משהו באנאלי, אלא תלוי, כמובן, כולו באינטר-פרטאציות שלו. הכוונה היא דווקא לאותן נקודות-התחך בין העיקר המהותי ביצירה לבין שכבות „נורמאליות“ יותר, שלאורכן מתנהגת היצירה זמן-מה באמת כאילו הלוכה בשופי בממלכת הריאליה, עקב בצד אגודל במישור ביתי נבון. כך מתנהגות חטיבות בלתי-מבוטלות ביצירת עגנון. כך גם ניתן להשקיף על כמה שירים ליריים או מינשרים זועקים של אצ"ג. למשל: המחצית הראשונה של יצירה בעייתית כתמוז שלשום מתנהלת לא פעם במישור רגיל לחלוטין; על פני דפים מסויימים של עלילות יצחק קומר באותה תקופה נוכל רק בטעות לגלות גדולות ונצורות. „סימול יתר“ של אותן נקודות-התחך בין העיקר המהותי של היצירה לבין שכבות רגילות יותר, עלול לנסוך בנו אי-איון כלפי פיענוח סמלי ממשי. שאלה אחרת, החשובה יותר מ-„סימול יתר“, היא היחס בין הקונטמפוראריות המוחלטת של היצירה המהותית לבין תפישת כוללת של יהדות, כדון בצרות או בודהיזם, היינו כדון מורשת תרבותית מקיפה, המקפלת בחובה התייחסויות לקוסמוס, לחברה ולחיי הנפש של היחיד ומנהגיו (אגב, כל ארץ טרומית של ביקורת, מחוץ של בדיקת הדברים בטרם היותם בפועל, מוכרחה, למרבה הצער, להיות מעורפלת וערטילאית במקצת). הקונטמפוראריות של היצירות הללו יכולה להיות בגדר פירוש לתרבות גדולה לדורותיה, פירוש, המבליע בריקמתו רבדים אפיים שלמים, או מובלע ברבדים אפיים שלמים, קומנטארים, המתמשכים לא פחות מהרצף עצמו, עד כי איננו יודעים, לרוב, עד היכן מגיע הרצף ומאימתי מתחילה הארתו. ממילא אין ביצירת עגנון גם קביעה לצד קוטב אידיאי מסויים של היהדות. יצירתו היא אפוס מיטאפיסי רב-רבדים, שאינו מתחייב מבחינה אישית לכיוון של טוטאליות מסויימת, לעבר מיתוס כולל, החייב להצדיק את הכל מבחינה לאומית-היסטורית ופרטית. ואילו המיכלול המיתי האדיר של שירת אצ"ג, המושתת על אדנים ארכיטיפאליים איתנים, יסודות עולם, אלמנטים קוסמיים וארוטיים, הרתומים במוסרות כיסוף ירושלמי קדמון, אינו נינוח מן-הסתם במחיצת מרכיבים היסטוריים מסויימים של היהדות. לפיכך נאלץ גם המיכלול המיתי האדיר הזה להיות בעצמו אינטרפרטאציה

מסויימת של היהדות, ככל שאינו לעולם בגדר פרשנות פשטנית. המיכלול המיתי הזה, חייב, למשל, להקיף ולהביא בחשבון את יבנה ואת פומבדיתא בצורה כזו, שלא תיתקנה בהלה ולא תצטודדנה מפני לבאים של חלום ונשרי ארכיטיפים, הפורשים כנפיים לטרף. בשירת אצ"ג קיימים זרמים נעלמים בארץ-בלחה ומעיינות החיים, אוקיאנוסים של לבה גועשת במעמקי האל-מודע הקולקטיבי, שעל פני הקרקע מתפרצים ומרוכזים דווקא בנקודה אחת; במקדש שבהר הבית. המיכלול המיתי האדיר הזה חייב, איפוא, להתמודד עם אספקטים מסויימים של תפיסת היהדות, שנוגדים אותו בעליל. חשוב לזכור, למשל, התנגדות מפורשת לחזון "וגר זאב עם כבש" של ספר ישעיהו, אשר אינה, כמובן, בגדר פולמוס רגיל של השקפות, אלא דחייה מוחלטת שהמיכלול המיתי דוחה מפניו תפישות אחרות, העלולות להעמיד אותו באור דומשמעי. אולם הדחייה הישירה אינה בדרך-כלל עיקר כוחו של המיכלול המיתי, המהווה את שירת אורי צבי גרינברג בעשורי-השנים האחרונים. הוא מאפיין יותר על-ידי דחייה עקיפה של יסודות, הזורים לתפיסת היהדות שלו על-ידי התעלמות מהם או הבלעתם במסכת מקיפה וסוגסטיבית של צד מסויים ביהדות, שגדלה וצמחה למעלה מכל מידה, מושקית במים של נחלים קדומים, תורמים ומפכים באפלת המעמקים. לפיכך אפשר, שבתום דיוגנו נוכל לשאול מה אין בתפיסת היהדות של אורי צבי? אבל שאלה זו לא תוכל להישאל כלל לגבי יצירת עגנון, כאן מצויים אנו לא בתחמו של מיכלול מיתי, אלא, כאמור, במחיצתו של פירוש אירוני ורבי-רבדים, שאיננו מוגדר, ממש כשם שהרצף, שהוא בא לתאר, אינו מוגדר כלל וכלל. ואי-אפשר לדעת עד היכן מגיע הרצף והיכן מתחילה האינטרפרטאציה, המתגלה בתיאור רבי-הרבדים. גם המיכלול המיתי של אורי צבי גרינברג אינו, כמובן, בגדר פירוש מוגדר או שיטת אינטרפרטאציה עיקבית. אבל תפיסת היהדות שלו חייבת לסלק אלמנטים, לדחות מפניה יסודות מסויימים, בעוד שיצירת עגנון אינה חשה צורך מעין זה. אמנם ניתן להעלות גם טענה הפוכה, שיצירת עגנון צמודה בשורשה לתפיסת יהדות מישנאית ותלמודית, לתחושת יהדות רבנית ויראת שמים, מיבנה ופומבדיתא עד תפוצות אשכנז לדורותיהם. במילים אחרות: אפשר לומר לכאורה, שימי-הביניים המוקדמים ושלהי התקופה הקדומה, דמדומי מלכויות של רומי ופרס וביצנץ וראשית הופעתם של עמי-הגודדים האריים, משמשים נקודת-מוצא היסטורית ליצירתה הנחה זו נכונה במידה רבה. ברצף האפי הגדול של יצירת עגנון, זרימת שנות אלף ומאות דורות, מתגבשת יחידה אל-זמנית מסויימת מריבי צידקיהו עד רבי גבריאל החזן, הכנסת כלה וחוכרי אחוזות בממלכת הקיר"ה, מיבנה ופומבדיתא עד גליציה של הקיר"ה וכלל קהילות אשכנז. למעשה כל היחידה ההיסטורית-מטאפיסית הזאת, נצח דורות היהדות בתוך הזמן המסוכסך של ממלכות הגויים ופורענויות הטבע, מועמדת בניגוד חריף להתפוררות ולירידה המוחלטת והמזוהה של-אחריה. אולם דיון זה אינו, כמובן, מענייננו כאן. כאן חשובה לנו דווקא מידת האינטגרציה בין האפיות הסיפוריות, המתפרטת לשפע תיאורי הריאליה, לבין תפיסת יחידה אל-זמנית של הבטחון השלם, שניתן למנות תקופות שונות של ירידת הדורות רק מתחילת הקע, שניבעה בה, אורח-החיים המוצק של הדורות בטרם היות טכנולוגיה חדשה, המערבבת את הרשויות והמשטחת אותן, תואם את דרך האמונה המוצקת של אותם הדורות הקדומים עצמם. היריעה האפית של מהלך העיתים ושרשרת הקבלה

של הדורות, הבלטות טראגיות ביותר של שואות בידי אדם וטבע ופורענויות שבאו במרחקי המקום והזמן, נתפסות מתוך שלוות שבריתוק בגלל הבטחון השלם של סדרי עולם, עיקרון מקראי מאוחר, המנחה את כלל הדורות של היהדות מתוך התאמה ממשית עם הריתמוס היסודי, עם המיקצב המהותי, של האל והקוסמוס שלו מהעת הקדומה עד פתח ימינו אלה. לכן ניתן כאילו להעמיד (לפחות על פי תפישה אחת) שתי יחידות עקרוניות בחלוקה הכרונולוגית של יצירת עגנון: תקופת הבטחון השלם ותקופת היעלמותו על כל גוני המעבר שביניהן.

כאשר בוחנים אנו את פירוטי-היבושת, הבאנאליים-לכאורה, ואת הסטיליזאציות החזורות-יונישנות של בעל-המחבר בכל מיפניה ורבדיה של יצירת עגנון, מתברר לנו פתאום, שהם כפופים במידה רבה לצרכיה של כעין מיסגרת כרוניקאלית נוקשה. כרוניקה זו של התפתחות תולדותיה הרוחניות של העדה ושל התמורות בדיוקן הנפשי של היחידים, שמוצאם ממנה, נזקקת לשפע לא-נדלה של פרטי הווי, אבל מובן, שאין לזהותם עם רישום שפע לא-נלאה של פרטי הווי. יצירת מיסגרת כרוניקאלית נוקשה של בעל-המחבר עולה בקנה אחד עם האופי המופשט והמיטאפיסי של האפיות העגנונית. תכונה מופשטת ויבשה זו של כרוניקה דתית, של כעין "היסטוריה קדושה" של העדה בגילגוליה, לא זו בלבד שהיא מסייעת לעיצוב מימד אפי מיוחד במינו, אלא הינה גם נוסכת רוח אירונית מובהקת, רוח אירונית מועצמת, בכל הקונטקסט הסיפורי. המתח האירוני בולט כאן בדרך-כלל משום שתי סיבות עיקריות, במישרין ובעקיפין.

ראשית, עגנון יוצר לעיתים תכופות דיסונאנסים מכוונים גם באותו חלק של יצירתו, העשוי לשמש כהדגמה קלאסית של כרוניקה, החל בהכנסת כלה וכלה באחרון סיפורי-היראים. דיסונאנסים אלה אינם חייבים לשאת מעיקרם אופי תוכני מובהק. היפוכו של דבר: הם לרוב רק בגדר נימות סיגנוניות מסוימות, היכולות לבוא בין על דרך אימרות חזיל ובין על דרך עימות ואריאציות וגוונים מילוליים, המסוגלים לשוות הד של הלעגה צוננת ומתייסרת גם לנוסח שמרני וכרוניקאלי ביותר של פירוט שלשלות-היוחסין ודרכי לבוש ותפילה, המלא וגדוש בל-כך נוסחאות ואסוציאציות של קדושה. צד דינאמי זה, הבולט בסיגנונו של עגנון אפילו בנוסחותיו היותר שמרניות, טעון, כמובן, בדיקה ודיון מפורטים.

שנית, גם מטעם אחר מוחש כאן המתח האירוני בלב ליבו של המימד הכרוניקאלי-האפי. עלינו לזכור תמיד, שהעדר היצוני של גימה דינאמית מיידית, מיסרת ואירונית לאמיתה, בצורה הנרחב של מציאות-בטחון שלמה, אינו יכול להתפרש בשום פנים ואופן כהעדר גימה מעין זו בריקמתה של היצירה גופה. אמנם דמות ספרותית מסוג ר' יודל איננה מצויינת, כמובן, במתח דראמאטי פנימי. דמות זו (שאינה משתנה) באה מדי פעם בקונפירונטאציות דראמאטיות עם מצבים לא-נוחים, ואף מציקים, שאינם מזועזעים את בטחונה כהוא זה. אין לומר שלא היתה מתיחות אכזיסטנציאלית מסוימת ביסוד הוויית המציאות של מעלה, שנתונה בדמות מעין זו. אבל יש לומר, שמתחות זו נמוגה למראה שלמות גדולה ממנה, בהתפרקה בחוויית שלמות גדולה ממנה. לפיכך, עולמו של רבי יודל, אף כי הוא מונע ביסודו על-ידי גורם דינאמי לעילא ולעילא, אינו דינאמי במובן האכזיסטנציאלי האמיתי והאירוני, ואף לא במובן הדראמאטי הפשוט, אלא הוא המשך מאוחר ולגיטימי של החתום והכתוב: המשך של ההתהלכות התנ"כית

לפני האלוהים, המשך של הריאליזם הרוחני, החמור והמעורטל, שנתגלם באופן מוחלט כליכך בנוסח ירושלים על כל גילגולי דורותיו. עובדה זו עצמה היא ערובה להמשכיות, ששורשיה בזמן קודמים גם ליבנה ולפומבדיתא. ברם, בעצם המירקם הכרוניקאלי האפי, הנגול לפנינו, למשל, בהכנסת כלה, קיימת כפילות אידונית לאמיתה. קיום כפילות זו מתברר לנו משום עצם היותה של היצירה שיבה תיאורית למציאות שלמה של חסד בלי שנשוב אליה באמת. ממדהעומק הרוחני האמיתי, המקבל בהווה שלנו, אולי בהכרח, אופי אירוני, מושג כאן, כמובן, לא בזכות הרישא של הפשט, בכוח ציור מציאות שלמה של בטחון דתי, אלא בכוח הסיפא של הדרש והרמז והסוד, בכוח הסיפא שאינה מפורשת עד הסוף, המחלחלת בין השיטין והמרחפת מעליהן. סיפא, שציקר עניינה בהעדר מורגש למדי של מציאות כזאת בהווה. אימלא הסיפא, יכלה יצירה כהכנסת כלה להיות באמת רק סיפור-יראים פשוט, או להבדיל לרעה, מסכת ריאליסטית משוחזרת. אבל גדול כוח הסיפא, שכן היא מונעת את הפיכתו של המעשה למעין חיקוי סיפורי, סוציולוגי-ריאליסטי וחיצוני, או את קביעת מקום-היצירה במסכת השיגרה של הספרות ההיסטורית היהודית לסוגיה. בין כך ובין כך, נוצר, איפוא, נגד עינינו המתח האירוני לא רק משום יוכסטאפוזיציות סיגנוניות מורכבות, שקשה להבחין בהן במבט-עין ראשון, ולא רק משום חילופי נוסח מיקרוסקופיים של גירסות סיגנון, אלא בעיקר משום אופי הניגוד בין הרישא המסופקת לבין הסיפא הוודאית מראש והנרמזת לפרקים פה ושם. ההיפעלות וההיפעמות מציור המציאות השלמה של בעל הבטחון באות בעיקר משום ידיעת הסיפא.

תחושה חריפה של כיליון הערכים הטראנסצנדנטיים הישנים הניעה את עגנון לבריאת מימד אפי-כרוניקאלי, מעורטל, חמור, שמרני עד יבושת. אבל המתח האירוני הכפול מפעים מצידו גם מימד ספרותי זה בכל שיעוצב ביד אמן בטפסי-נוסח מוצקים וקבועים. לפיכך בכל שיועלה על נס כמאשרה האפי של המציאות הישנה, כן יבלוט יותר ויותר היסוד המודרני, ה"מודרניסטי", האירוני, הכמיה והיודע, ביצירתו.

מוטיב מעניין אחר בין אותם האספקטים של יצירת עגנון, העשויים להיראות כחדשים, הוא גוון חבוי של חסד ושל לפנים משורת-הדין, המצטייר והמתהווה ביתר ברבדים מאחרים של כתביו. כגון ברוב סיפורי, ספר המעשים, וסמוך ונראה בכללם, בעידו ועינים, ובמד עולם, ובכמה מהוואריאציות הסיפוריות האחרונות. אבל מוטיב זה היה, אולי, תמיד קיים ביצירתו בפוטנציה, בכל שהוא כתב מראשיתו, ממש כפי שהעסיקו נושא השיבה למציאות האמת, שנתגלמה פעם בעולם המסורה, בעולם של הערכים הטראנסצנדנטיים הישנים. השיבה לסוגיה, לאופניה ולגוניה היא אחד המוטיבים המהותיים ביותר ביצירת עגנון ועניינה נרמז תמיד, גם בעת שאין הוא מעלה את התימאטיקה שלה בבהירות.

ואולם ככל שמתלבנת פרשת השיבה לסוגיה, כן מתברר העדר האפשרות לשוב, לחולל שיבה רוחנית פשוטה, לחוות שיבה רוחנית כפשוטה, לפי שורת הדין, כביכול. לא במקרה מועבר יותר ויותר מרכז כובדן של העלילות בוואריאציות הסיפוריות המאוחרות יותר של עגנון בעשור-השנים האחרון למשטח של הקביעה הסובייקטיבית והחסד הסובייקטיבי, האישיים והאבסורדיים. אם אין שום דרך להפוך את המימד הכרדי-ניקאלי-האפי, השמרני עד יבושת והאירוני, למציאותו האפית-מישורית, החיה, של

ההווה הרי הדרך היחידה להתעלות, להתפרצות המפירה בבת אחת את כל כלליו של שוויי-המשקל העדין הזה של כרוניקאליות אפית ואירוניה, היא ההתפעמות האבסורדית-לכאורה שבחסד האישי, שבבחירה האישית, או לפחות התחום האכזיסטנציאלי האישי על סיכוניו.

ארץ-קודש שלמה מתקיימת כקטגוריה כמעט-אובייקטיבית, כמהות כמעט-אובייקטיבית. האובייקטיביות הזאת מתעשרת בלי-הרף מחדש ביצירת עגנון בעבור עליה גלגול-נוסחות שונים. לפנינו, לכאורה, אובייקטיביות, שאינה יכולה לעלות בקנה אחד עם קטגוריות החסד האישי, אבל אם העדה הקדושה, שהסופר רק רושם תולדותיה ברום עונה ובשפל ירידתה, התפוררה לריבואות רסיסה, אם הציבור, האוכלוס, ההמון כולה הושמדו או ניצרו את חוצנם מיעודם, הפקירו את אחריותם-ליעוד, הרי כל מושגי הקדושה, האובייקטיביים והקולקטיביים לחלוטין על פי עצם מהותם, נהפכים למעשה לפיקדונו של יחיד אחד, בדומה לאותו מפתח לתיבה, שאולי היה בה מפתח, באורח נטה ללון, היחיד מושאר כאן בגפו, וברשותו כל אוצרותיו אשר בעבר, כל המורשת הרוחנית שאין איש נזקק לה עוד, קודם היה ברשותו רק מושב אחד בבית המדרש, עתה ברשותו בית המדרש כולו, משום כך ההבדל בין שתי הסיטואציות הדומות בשירי של ביאליק ובאורח נטה ללון, ההבדל בין קינה לאומית-רומאנטית, שהיא גם זעקת העזובה האישית, ובין הנימה באורח נטה ללון, הוא למעשה גם שיעור-ההבדל בין יצירות ביאליק ועגנון בכללן.

יצירת עגנון נעדרת, איפוא, אותה ההתחייבות הנחרצת כלפי ציר אידיאי מסויים של מעשים וחלומות פעילים שבהווה, המציינת את שירתו של אורי צבי גרינברג, אכן, בנקודה זו עשויה להתברר הנחה, התמוהה לכאורה: לגבי תפישת-יהדות אמיתית וכוללת אין הבדל עקרוני במידת ההכונה האידיאית המפורשת ביצירה, מצד אחד אין כיצירותיהם של עגנון ואצ"ג לעומקה של תפישת יהדות כוללת לעומת קונצפציות שונות שטחיות יותר, אולם מצד שני טבועה דווקא הראשונה שבהן בחותם בלתי-אידיאי מעיקרו, ה"אידיאיות" הצרופה אינה, איפוא, חיונית כלל ועקר לתפישת כוללת מעין זו ביצירת-ספרות גדולה, אף כי גם אינה נוגדת אותה כליל, במילים פשוטות יותר ניתן גם להגיד, כי משירתו של אצ"ג, מלהטה ומתכניה מתחייב, כביכול, גם מעשה מוחשי מסויים, דרך של חלום ומאורי, איזו זרימה פעילה של ישות, לעבר מיתוס חדש, אך שיבה מיתית למעגל ישן, שמים חדשים וארץ חדשה, שיהיו גם שמים קדומים וארץ קדומה, מיפגש עם החוקיות האמיתית של התולדה, הזורמת באורח מופלא בנתיב הירושלמי, ממש כפי שכל המעיינות הארכיטיפאליים מפכים דווקא בסמוך לקרקע הר הבית, אם ב"יפורי עגנון אפשר, לעיתים, לגלות קירבה (אף כי לא מתוך השפעה, אלא מתוך אפיק מקביל) לאירוניה המרוחקת של תומאס מאן (ביחוד ביחסו למיתוס), פורצים אצל אצ"ג היסודות המיתיים את מסך-הכוח האפשרי של האירוניה ונהפכים ממיתארים רוטטים, שהוייתם הרחוקה מתגוננת מדי פעם בהארה נוספת, לגושי-חלום מאסיביים ולוהטים, המתחילים להשפיע על ריקמת המציאות הנוכחית ותובעים לעצמם מעמד בכורה, במקום התבוננות במיתוס בא לא רק יחס אישי וסובייקטיבי אליו, אלא גם יחס פעיל, התייחסות מסויימת בהווה, או שמא אפילו מעשים מסויימים, עשויים עדיין להשתלב במסכת המיתית המוחלטת, המהות הממשית של המעשים המוחשיים עשויה

להתבטא גם בנקודות-ההתך פוליטיות וחברתיות. אולם יכולת הקירבה העקרונית של מעשים מוחשיים מסויימים למעגל המיתי השובה יותר מקיום נקודות-ההתך עם הריאליה. לפיכך זה, אולי, הנקודה העיקרית, המבדילה באמת מבחינת תפישה כוללת של תרבות מטאפיסית גדולה בין יצירתו של אצ"ג ובין יצירת עגנון.

אפשר, אולי, לומר, כי מעבר לאותנטיות העברית המוחלטת, השמה מחיצה בין הטכסט הגדול לבין אפשרויות תרגום, מועיל הבדל זה להסביר את האוניברסאליות המובהקת של יצירת עגנון. הרי היא בכל ייחודה יצירה אוניברסאלית, המשקיפה מתוך מרחק אפי ואירוני ומתוך שאלות אכזיסטבנציאליות נוקבות ביותר על התרבות הדתית (או אולי מוטב לומר: על תרבות מטאפיסית) באשר היא. ייתכן שעגנון הוא יותר יהודי ברוחו ממרטין בובר ועברי לאין ערוך יותר בלשונו. אבל האוניברסאליות שלו דומה באורח מהותי לאוניברסאליות של בשורת בובר — לא מתוך דמיון השקפות, אלא מתוך אופקיהן. אמת, ר' יודל הוא ה"יהודי המוחלט", אולם הוא גם מאמין באשר הוא מאמין. יצחק קומר בא לארץ-ישראל של עליה שניה ויעדה לו מכל המקומות שבעולם — אבל הוא זכר-זוגו הדמוני אינם רק צמד יהודי, אלא מייצגים את היחסים בין הריאליה הבינונית והשואפת-טוב ובין התפרצות הכוחות האיראצינאליים באשר הם. על אחת כמה וכמה, שאין עדיאל עמוה רק חוקר יהודי, כפי שגם גומלידתא שלו אינה רק עיר-אמונה שלנו אלא קריה טראנסצנדנטית שבכל הזמנים. עגנון אינו מותח כל קואורדינאטות כלפי חוץ. אולם התבוננות טוטאלית בקואורדינאטות הפנימיות של התרבות הדתית הגדולה, שהוא יורשה ומספרה העיקרי, מאפשרת לו להעלות נקודות מהותיות במשבר-התרבות הכללי של ימינו. אך לגבי אצ"ג מישנית תחושת-משבר מעין זו לעומת ההתמודדות הגדולה בין אפשרויות רוחניות, שמגולמות במאבק בין תכונות ותרבויות גזעיות ודתיות. לא המשבר הכללי של התרבות הדתית, של מציאות הבטחון האפי ושל הריאליזם האורחני גם יחד, אלא התייצבות המיתוס מול תרבות במיצועה וזריחה-להטט של מיתוס מול מיתוס, בחינת הר בהר ירוע, מצויות במרכז יצירתו, תפישת היהדות של עגנון פונה למימד של אפיות מטאפיסית. תפישת היהדות של אצ"ג פונה אל הארכיטיפאלי ולעבר דינאמיות של מיתוס, הזקוק למרחב מיחית, לממלכה שבה יוכלו להתגשם תלומותיו. ייתכן, שחוטאים אנו חטא גדול של הבהרה יתירה באומרנו את הדברים הללו: אבל מה שאצל ש"י עגנון הוא בגדר אפשרות מתמידה של פירוש, הארה של מעשי דורות, פרטי כרוניקה אפית, רישומי-קורות מטאפיסיים, תולדות שליוות ושלמות, הרוויות מתיחות פנימית אופיינית של עדה, שהתחייבה למוחלט, הריהו ביצירת אצ"ג תולדות ההתחייבות לחיזיון אופטימאלי והתרחקות ממנו. מאבק בין העצמיות ובין ההשתמטות, לאור המיכוזה הלוהט של הברית, המיית מעיין המים הראשונים והאפלים, אלה בקרב העם (ובקרב הקוראים), המתרחקים מהארכיטיפים היסודיים, שתפישת היהדות של אצ"ג נגזרת על פיהם, אן הנגזרים על פי תפישת היהדות של אצ"ג, פוגעים לא רק במעגל שחג הציווי המאפיסי החמור, אלא גם במעגל גדולת הפרט ואושרו: שהרי נפגם אז גם מעיין נביעתו האמיתי והיחיד, זה המעיין הירחי והשמשי, המקר בסלע ירושלמי. מובן, שהתחייב באיזו מידה נגזרת תפישת היהדות של אצ"ג מהארכיטיפים היסודיים, המשולבים בה והרתומים למרכבתה, ובאיזו מידה נבחרו, לפחות, או אף נגזרו, הארכיטיפים הללו עצמם על

פי תפישת היהדות הכוללת שלו, חייבת מן-הסתם לבלוט במקום מרכזי בכל מחקר מקיף של שירת אצ"ג. לשם כך הכרח הוא לערוך מצד אחד מחקר-התפתחות היסטורי על שירתו האידיית של אצ"ג ועל השפעת הזרמים האכספרסיוניסטיים הצעירים בגרמניה, שלמד מהם בראשית דרכו. מאידך גיסא ניתן להתרכז רק בשירתו בעשור האחרון ולהצטמצם כדי בוחן-טכסט קפדני. קשה לדעת אם תשובה חדששמעית על שאלה זו היא בכלל בגדר האפשר. ראשית, אפשר בהחלט להניח איוון עדין ומדויק כל-כך בין יציאה ממרכז חווייתי של תפישה רוחנית כוללת לבין התחלה מנקודות-מוצא ארכיטיפאליות עד כי לכל מען שומה עלינו להגיע פעמיים: פעם מכיוון זה ופעם ממישנהו. כך קורה, לעיתים, שמה שגראה פעם כמחוייב מציאות של הארכיטיפ, ייראה בפעם שניה כמתחייב מכורח התפישה הרוחנית עצמה. אמנם, ביצירת-אמנות קיים, לעיתים, איוון מדויק, המאפשר איתור ממשי של גורמי-השפעה שונים, המתחלקים, כביכול, באחריות לרצף-משמעות מסויים. אולם לפעמים קשה בכלל להתיר את סבך המוטיבים, המשורגים והארוגים זה בזה בריקמתה הסודית והצומחת פרע של היצירה, ענפים טבעיים וגילופים ופיתוחים מלאכותיים, המעידים על מידת ההיגיון הפנימי, שפועם ומתווה מסילות לעצמו במעמקים. דומה, מכל מקום, שאי-אפשר לערער לפחות על הלגיטימיות שבשיטה ובהצדקה המיתודית של פיענוח דרכו של אצ"ג מהארכיטיפים היונגיאניים אל תפישת היהדות הכוללת שלו, לא כ־ultima ratio, אלא כחלק של ראייה ביקורתית כוללת. אולם אי-אפשר לומר דבר מעין זה על יצירתו של עגנון לא רק מבחינת היחסים בין ארכיטיפים קבועים מסויימים ובין הריקמה הסיפורית, אלא גם מבחינת מוטיבאציה כללית כלשהי. בוודאי מצויות גם ביצירתו מערכות פסיכולוגיות וחלומיות-אישיות שונות, בדומה למערכות חברתיות וסוציולוגיות אובייקטיביות למדי, וכיוצא בהן. אולם המוטיבים החלקיים השונים הללו אינם מכתיבים את חוקיותם ליצירה, שהתפתחותה קבועה על פי כלליה החמורים של המטאפיסיות האפית (אמת, אין להתיימר ולקבוע מסמרות, כי טענה זו חלה על כל יצירת עגנון. צריך לזכור, למשל, את הרובד המוקדם ביצירתו, המושפע במקצת מכוח-החדירה הפסיכולוגי של הסקאנדינאבים הגדולים. לעיתים גוברת גם ידן של מערכות סוציולוגיות מובהקות יותר כגון בחלקים ממחצית ראשונה של תחול שלשום). אבל אם נתייחס ליצירת עגנון כשלמות נוכל בהחלט להבחין בהיבלעות הקאטגוריות הללו במערכת נרחבת יותר, המכילה אותן בחובה, נבנית מהן ומאירתן מוויית-ראייה מקיפה יותר. באותה מידה ניתן להעיר הערת הסתייגות, כי מצויים מומנטים רבים ושונים בשירתו של אצ"ג, שלא הזרם הסמוי למחצה, המוליך מהארכיטיפים לתפישה ירושלמית לוחטת ולוחמת, ולא הזרם הסמוי יותר, העובר מתפישה זו עצמה לארכיטיפים, אינם מיוצגים בהם מעיקרם. המומנטים הללו עשויים להיות רגעים ליריים נפלאים של ייחוד ושהות חד-פעמים בלב הדברים, חלק משהות מאירה-הכל, המאשרת גם את תוקפו הכללי של הארכיטיפ. אולם אלה עלולים להיות גם מומנטים של הסתערות פוליטית-פלאקאטית, או לעיתים נדירות יותר, התגבשויות שטחיות של מליצה בקרזומו העליון של הארכיטיפ. מכל מקום הסכימה השלמה אינה חלה על יצירת אצ"ג ואינה ממצה אותה — ממש כפי שאינה ממצה את יצירתו של עגנון. אבל העובדה היא, פי בעוד שלגבי הפרוזה הגדולה שלפנינו אפשר לדבר על תפישה מיטאפיסית-אפית

כוללת ועל מרכיביה וחלוקותיה הפנימיות השונות לרבדי משמעות, ניתן לגבי השירה הגדולה של אצ"ג להרחיב את הדיבור יותר על מערכת ארכיטיפים, ממלכה ארכיטיפית פאלית מהותית מזה, ועל תפישה מטאפיסית-לאומית כולל מזה, ועל היחסים ביניהן. אגב, מעניין היה לבחון גם באיזו מידה קיום שתי דומנות אלו זו בצד זו, או זו מעל זו, משפיע על עיצוב מטאפיסי-לאומי של השירה הגדולה שלפנינו. האם צורה מיוחדת זו של מטאפיסיות לאומית התפתחה כאן משום זיקה לממלכת הארכיטיפים? באיזו מידה עשויים הדגמים הלאומיים הגדולים, הטבועים בתוכם המסורת, לגשר בין הארכיטיפ ובין ראייה מטאפיסית עליונה יותר? האם זקוק הארכיטיפ לגשרים "מתווכים" כאלה בבואו להתחבר עם ראייה מטאפיסית כוללת יותר? האם מותר לגזור גזירה שווה ולתור אחר הקבלות בעמדתו של ק. ג. יונג בכבודו ובעצמו כלפי החיתוס הלאומני או כלפי ניסיון-אינטגרציה גזעני-קוסמי? האם נוח המדיום הלאומי במיוחד לקשרים בין אבטיפוסים נצחיים, אבות ואמהות עולם, לבין הראייה המקיפה והמהותית ביותר? האם החוקיות הגזעית של שבט אב רם דומה באמת לחוקות טבע בעולם ולמתחזרי החוקיות הארוטית? באמת גם אלו עשויות להיות שאלות קובעות במחקר שירתו של אורי צבי גרינברג.

נקודה מאלפת אחרת היא היחס בין מעמקי גפש "פרוידיאניים" פרטיים ו"יוני-גיאניים" כוללים-יותר בשתי היצירות. האם לריבוי-ממדים אירוני של תולדות רוחניות חשובה יותר ההבדלה בין רובד לרובד, בין התחום הפסיכולוגי הפרטי של הבריות לבין התחום העליון והמקיף? האם האבטיפוס היונגיאני אינו מקרב וממזג יותר מדי את הרחוקים במיכלול סביב, הם ומדובק אחד של יקום, טבע, גזעי אדם, מחשבות, אל-מודע וכמיהות אישיות ביותר, בעוד שמישנהו מנציח יותר את המרחק בין אדם לבין מחזוריות הטבע והעולם הפיסי, הנוהג כדרכו? אמנם איש מהקוראים לא יוכל לטעון, כי הרובד הנפשי, הטעון אנאליזה מדוייקת, מעמיקה וסודית ביותר, זר לכרוניקה האפית-הדתית של עגנון. אבל רובד זה אינו מתנה אותה כלל — וזה הדבר החשוב לנו בקטע זה של ההורינו.

ולבסוף, בסיום רשימה קצרה זו, אפשר גם לציין, כי ביקורת-הספרות תיטה מן-הסתם לסברה, שאחד המקורות העיקריים של שוני בין שתי היצירות הגדולות שלפנינו נובע מההבדל הטבעי בין שירה לפרוזה. האפיות המטאפיסית של עגנון כרוכה, כביכול, בהכרח במדיום של פרוזה, בעוד שהזרימה מתפישות ארכיטיפאליות לתפישת יהדות כוללת ומתפישת רוחנית כוללת לכמיהות אישיות מוצאת לה מדיום אידיאלי בשירה, ואף מותנית בעצם טיבה של שירה. שתי תפישות-היהדות המוחלטות של דורנו מצאו לעצמן את ביטויין בשני ז'אנרים ספרותיים שונים — האחת בפרוזה והשניה בשירה, ושתיהן תואמות את המדיום שלהן. גבולותיהן של התפישות השונות הינם כאן גם גבולותיהם של הסיפור והשיר העברי בימינו. מלכות של סיפורת ומלכות של שירה נשלטות ביד-רמה על-ידי דרך יצירה היאה להן. עיקר הטענה שלפנינו הוא, כי רק כך אפשר לכתוב היום שירה מטאפיסית גדולה ופרוזה מטאפיסית גדולה. האחת תיטה בהכרח לכיוון לאומי וארכיטיפאלי — והשניה תמצא את דרכה בהכרח לאפיות אירוניות. הנחות מעין אלו הן במידה רבה היפותטיות ואי-אפשר להשיב עליהן בתן או בלאו מפורש אפילו במיסגרת נרחבת לאין שיעור יותר. אבל קסם רב מצוי בהנחה על

חלוקת מרומי ספרותנו בין שתי רשויות טיטאניות — זו של פרוזה וזו של שירה. מי יידע עלילות ספרות ותולדותיה? אולי באמת ראויה התיזה בדבר ה"חלוקה הטיטאנית" להיחרת על לוח ליבנו בלי שניגרה, כמובן, אחרי פסילת ספרותנו החיה בהווה. עלינו תמיד לשאול את עצמנו: האם באמת אפשר להקים בפעם שניה ממלכות מטאפיסיות אדירות בעולם שלאחר הנפילה? במה נבחר: בחיקוי ריק, בתבנית ריקה מתוכן של אימפריה מטאפיסית, שתוכן יומיומי אפור מסתתר בה מתחת למעטה המליצות של אסקאטולוגיה חילונית, בעוד שהתוקף האמיתי של הממלכה בל עימה, או בנסיכויות ממשיות, חיות ודינאמיות שאינן מעמידות פני אימפריה ואינן מתעטפות בארגמן ותכלת? האם הערצת שני השיאים המטאפיסיים הגדולים של הספרות העברית במאה העשרים, ושמא בכל המאות, וביחוד הערצת פועלו הגדול של עגנון, חייבת לשמש בעולם דלמטה כדגל של מלחמה נגד זרמים ממשיים בספרות עברית בת ימינו אשר מטבע בריאתם אינם הפצים לקיים קיסרות רוחנית? אכן, בבואנו לשאול שאלה זו חשוב גם ההבדל בעמדת שני האישים הגדולים כלפי מאורעות ספרותנו: האפיות המטאפיסית והאירונית של עגנון אינה יכולה לקדש מאבק מגוייס על תופעות קיימות, הכלולות מיניה-רוביה בה עצמה. הרי כתיבתו של עגנון היא כעין שיטה מוחלטת, המקיפה בתוכה את הכל, אם לא מבחינת תיאור ריאליה, הרי מבחינת משמעות רוחנית. ואילו המיתוס הגדול של אורי צבי גרינברג, שכנפי הגשר שלו פרושות בשמי שירתנו, חייב מדי פעם לצאת ולשחר לטרף בין אויבי הקדמות הירושלמית וארגמן-המלכות או בין אלה האדישיים כלפי חונו. המרחק בין האפוס המיטאפיסי והסמליות הרבמשמעית ובין חזון ארכיטיפאלי קיים, איפוא, גם בתחומים שוליים אלה.