

מחקרי ירושלים

# במחשבת ישראל

כה

עורכים

בנימין בראון • ריימונד לייכט

עורך משנה

אוריאל ברק

החוג למחשבת ישראל, המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל  
הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ירושלים תשע"ה

## תוכן העניינים

1	ציפי קויפמן ואיתמר ברנר שיח נרטיבי ושיח נורמטיבי בסוגיות פרייה ורבייה
45	יאיר לורברבוים על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן
103	אסתי אייזנמן בין רמב"ל לרמב"ק בתורת התארים
129	רפאל שוח"ט מקומם של כתבי היד בחקר הגותו של הגר"א מוילנא
157	אורה ויסקינד־הלפר 'זעוד מעט ואין רשע...! – מדברי רבי יהושע העשיל ממונסטרישצה על היהדות בזמנים משתנים
205	ירון נעים 'בין כך ובין כך תאבד בת יפתח?!' – הרב כלפון משה הכהן מג'רבה ומעמד האישה
237	דוד מ' פויכטונגר על תאולוגיה, פוליטיקה ואי־ציות ב'שלום עולמים' לש"י עגנון
273	רונית עיר־שי העלייה המחודשת של 'תאולוגיית העקידה' והשלכותיה המוסריות, ההלכתיות והמגדריות
305	רשימת המשתתפים בכרך
v	תקצירים באנגלית

## על תאולוגיה, פוליטיקה ואי-ציות ב'שלום עולמים' לש"י עגנון

דוד מ' פויכטונגר

### הקדמה

בהקדמתו לקובץ 'פרקים של ספר המדינה', כותב עגנון:

מיום שעמדתי על דעתי ביקשתי לכתוב ספר על מעשי המדינה. אבל כל אימת שקרבתי אל המלאכה נרתעתי לאחורי. שהרי המדינה אינה כשאר כל דבר שיש בו רוח חיים, שמחיייה את הסופר ומאיר עיניו לראות ולכתוב ואם לשבט אם לחסד. אף היא אינה קיבוץ סתם של בני אדם או אגודת אחים או חבורות חבורות שנודמנו למקום אחד, שאם הסופר הוא בעל מוח, כולל הוא אותם בקולמוסו. אלא המדינה היא מושג רוחני שהפך לגשמיות, וחוזר ועושה עצמו רוחני. ואם אתה בא לדון בו כדבר רוחני עושה הוא את עצמו גשמי, אתה דן בו כדבר גשמי חוזר ונעשה רוחני.<sup>1</sup>

מקומה החמקמק של המדינה, בין הרוחני לגשמי, בין המטפיזי לפוליטי, כפי שמתאר עגנון, מקשה עליו להבין את משמעותה האמיתית. מקום חמקמק זה משמש עבורו בסיס לכתיבתם של ארבעה סיפורים העוסקים בסוגיות המהוות את ליבת העיסוק של המדינה – החוק, הצדק, הסמכות והעוצמה הפוליטית. עם זאת, דומה שאם נעמיק בכל אחד מהסיפורים נחשוף מעט מעמדותיו ביחס למדינה, לדת ולמערכת היחסים המורכבת שביניהן?<sup>2</sup> מטרתי במאמר זה היא לנסות ולהתחקות אחר עמדתו של עגנון –

\* אני מבקש להודות לפרופ' אלה בלפר, לגב' בלהה בן אליהו, לפרופ' בנימין בראון, ליצחק בראור, לרב ד"ר יהודה ברנדס, לד"ר ראובן טבול ולאשתי נעמה על השיחות והתובנות שעלו בעקבותיהן. כמו כן אני מבקש להודות לשופטי המאמר אשר הערותיהם המועילות והבהירות שובצו במהלכו.  
1 ש"י עגנון, 'פתיחה לספר המדינה', סמוך ונראה, ירושלים ותל אביב, תשכ"ו, עמ' 250 (ההדגשות שלי). כל המובאות להלן נלקחו ממהדורה זו, אלא אם כן יצוין אחרת.  
2 לדוגמה: ד' לאור, 'ציוניותו של ש"י עגנון', ה"ל, ש"י עגנון: היבטים חדשים, תל אביב 1995, עמ' 29–59.

איש הרוח, האזרה שומר המצוות – ביחס לסוגיית הציות כעיקרון פוליטי העומד בבסיסה של החברה האנושית בכלל, והתאולוגי-פוליטי בחברה היהודית בפרט, בסיפור 'שלום עולמים' שנתפרסם בתוך 'פרקים של ספר המדינה'. אטען כי באמצעות ההומור וההגחכה הביע עגנון עמדה מורכבת ביחסי היחיד והממסד. מחד גיסא, ראה בדרישת הממסד הפוליטי והדתי לציות תנאי הכרחי לציביות; מאידך גיסא, הכיר בחירותו של היחיד לחרוג מדרישות הממסד אם אלה אינן עונות על קידום 'הטוב הציבורי', כפי שנקבע על ידי הרשויות עצמן.

עוד אראה כי בסיפורו של עגנון מהדהדת סוגיית פריצת גבולות החוק, העולה גם במסכת תענית על אודות חוני המעגל<sup>3</sup> ויחס הממסד הדתי-פוליטי לצעדיו.<sup>4</sup>

### 'שלום עולמים' – סיפור המעשה

'שלום עולמים', הסיפור השני בקובץ הפרקים של 'ספר המדינה', נכתב ופורסם בשנת 1942, לאחר ועידת בילטמור שהתכנסה בניו יורק במאי 1942.<sup>5</sup> הסיפור מתאר מדינה יהודית אשר צרות תוקפות אותה מבית ומחוץ. ריבוי מחלוקות בין קבוצות שונות בתוכה (כסויי הראש וגלויי הראש – שהם כמובן הדתיים והחילונים) ושנת בצורת שפוקדת אותה. במקביל פשטה השמועה על אודות אויבים שהקיפו את העיר ומאימים להחריבה.

עגנון, המכנה עצמו במסכת סיפורים זו בעל 'ספר המדינה',<sup>7</sup> מתאר את המחלוקת

3 על זיקתה של השירה לדמותו הפלאית והמסתורית של חוני המעגל ראו: ש' יניב, 'בין ארמו לתשתית: חוני המעגל בשירה העברית בת זמננו', עלי שיה 25 (קיץ, 1988), עמ' 41–49.

4 אחד מקוראי המאמר הצביע על 'מעשה בבעל תפילה' של רבי נחמן מברסלב (ספר סיפורי המעשיות – מעשה יב') כמקור השראה אפשרי נוסף לסיפורו של עגנון. הזיקה בין שני הסיפורים מתבססת על שלושה רכיבים: תיאור אישיותו של הגיבור, הפרודיה הסטירית על המדינה ורדיפת הממסד אחר היחיד בשל פעולותיו של האחרון, הנתפסות כחותרות. אני מקבל את טענתו של הקורא כי הסיפור מושפע משני המקורות. עם זאת, כיון שהדגש במאמר הוא על נקודת המבט התאולוגית-פוליטית – בקשת הגשם, הביקורת האנטי-ממסדית של בעל 'ספר המדינה' ושאלת הציות המעלה את שאלת מקומו של היחיד ביחס לחברה ומוסדותיה – הדגש יושם דווקא על ההשוואה לסיפורו של חוני כאב טיפוס להתנהלותו החריגה – שמה נאמר: האנרכיסטית – של היחיד ביחס לחברה ולמוסדותיה. על זיקתו של עגנון לר' נחמן מברסלב ראו: א' שילה, הקבלה ביצירת ש"י עגנון, רמת-גן 2011, עמ' 307–310, ובמיוחד הערה 22.

5 לוח הארץ לשנת תש"ג (1942\1943), עמ' 97–103.

6 מובא אצל ח' תָּבֵר, בכוח האל: תאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית, ירושלים 2013, עמ' 100. לעיתוי הפרסום יש השלכה על תוכן הסיפור ומשמעותו. על כך אדון בהמשך.

7 לאור מטעים כי הצגתו העצמית של עגנון כ'בעל ספר המדינה' עם הוצאתם של הסיפורים כקובץ

שהתגלעה בין הקבוצות במדינה כיצד לנהוג באדם אשר החליט על דעת עצמו לצאת מהעיר – מבתי המדרשות ובתי הכנסיות שבה – ולהתפלל יחידי לפני בורא עולם על הגשם.

גלויי הראש הביעו את חששם 'שמא יתרצו לו [=ליחיד שהתפלל, דמ"פ] מן השמים ונמצאים יודעים שיש גבוה עליהם', ואילו כסויי הראש תמהו 'אפשר זה שבחדר שלהם לא למד ומחובשי בית מדרשם לא היה ומקערתו של רבם אינו חוטף שיריים, אפשר מכניס ראשו בדבר שהוא שלהם? שאם לתפילה מי מקובל ורצוי לפני שומע תפילה אם לא הם?'

טיכסו ראשי הקבוצות עצה במשותף והחליטו בפרלמנט – הוא בית השפתותיים<sup>8</sup> – על תהליכי חקיקה כדי למנוע את החריגה מהסדר הפוליטי ולאכוף את המשמעת על אזרחי המדינה. כן הוחלט 'לעשות מחסה ממטר מסוף המדינה ועד סופה, שאפילו בעל הגשמים מוריד גשמים להפריח את הארץ, על כרחו לא יגיעו הגשמים לארץ ולא תצמיח את האדמה ונמצאת המשמעת – משמעת' (עמ' 265–266).

המחבר מרחיב בתיאורו את תהליך גיוסם של כל בעלי המלאכה, הפוליטיקאים, העיתונאים והמשוררים ליצירתו של השטיח (הקרוי: 'פרוטסטיה' – על שם הפרוטסט, המחאה) ופריסתו תחת השמים, מעל המדינה. כל זאת כדי להראות עד כמה לא תסכול הדעת, חריגה ממשמעת ואי-ציות לחוקיה של המדינה. אף על פי כן, חרף כל ההכנות, נענה הקדוש ברוך הוא לתפילתו של היחיד והתחילו הגשמים יורדים. ירידת הגשמים הביאה ברכה לעולם ובתוך כך מוססה את השטיח וקרעה אותו לגזרים.

כמה חוקרים תהו על משמעותו ומקומו של 'ספר המדינה', ביצירתו של עגנון, ולא כאן המקום להרחיב.<sup>9</sup> הגם שבמחקר מצויות התייחסויות פרטניות לסיפורי הקובץ,

אחד מוציאה אותו מתוך מעמד של מחבר כמה פיליטונים 'למחברה המודע לעצמו של סאטירה פוליטית השמה לה למטרה להוקיע לאו דווקא את רעיון המדינה, אלא את הממסד השלטוני המפעיל אותה'. ד' לאור, חיי עגנון, ירושלים ותל אביב, 1998, עמ' 433.

8 'פרלמנט' נגזר מהמילה הצרפתית: parler, קרי: פֶּאָרְלֶה, 'לדבר'. דומה שהשימוש בכינוי זה הופך את הפרלמנט לחוכא ואיטולוא. מקום אשר כל מטרתו הוא דיבורים חסרי תוחלת ונעדר מעש.

9 ראו לדוגמה: ד' כנעני, ש"י עגנון בעל-פה, תל אביב, 1971, עמ' 82; מנוחה גלבוני, "ספר המדינה" – בין הומור לסאטירה, ה' ויס וה' ברול (עורכים), חקרי עגנון, רמת גן, 1994, עמ' 253–260; לאור, חיי עגנון (לעיל הערה 7), עמ' 350; מ' קרן, 'תגובתו של עגנון למדינת-הלאום היהודית על פי "ספר המדינה"', עיונים בתקומת ישראל 5 (תשנ"ה), עמ' 446–454; הנ"ל, ספרות פוליטית במאה העשרים, תל אביב, 1999, עמ' 57–64. על מקומו של קובץ הפרקים של ספר המדינה כביטוי לעקרונות בפילוסופיה פוליטית אדון במקום אחר.

מצאתי שרק חנן חָבֵר<sup>10</sup> מנתח את סיפור 'שלום עולמים' כיחידה ספרותית עצמאית, והקשורה, עם זאת, באופן תמטי לקובץ הסיפורים כולו.

חָבֵר ראה בפרקי ספר המדינה בכלל – ואת סיפור 'שלום עולמים' בפרט – ביטוי לקושי הלשוני-דתי של השפה העברית המתחדשת במהפכה הצינית.<sup>11</sup> לדעת חָבֵר, אצל עגנון משוקעות שתי עמדות קיומיות סותרות. מצד אחד הניתוק בין הציונות ללשון הקודש, בהיותה מהפכה חילונית פרי הלאומיות והמודרנה של המאה ה-19, מחויב המציאות, ומצד שני, עגנון מבקש לשקם את מעמדה של הלשון הקדושה במסגרת המדינה הצינית היהודית. את המבוכה הזו, ממתן עגנון באמצעות השימוש בסטירה, והפתרון המוצע, כך טוען חָבֵר, הוא 'לבקר את המדינה הצינית מבלי להתחייב לאוטופיה משיחית ברורה'. לדעת חָבֵר, עגנון 'שולל את התאולוגיה הפוליטית של הספרות העברית, אך גם מייחל לתיאוקרטיה של ימות המשיח, שבהם תבוטל הפוליטיזם מכול וכול. פתרון זה מאפשר לעגנון לכתוב הן מחוץ לפרויקט הציוני והן כחלק בלתי נפרד ממנו'.<sup>12</sup>

חָבֵר מבקש אפוא להציג את העימות הקיומי המתחולל בנפשו של עגנון, תוך שהוא מעגן את טענתו ברובד הלשוני-תרבותי.

אברהם יפה, במאמר הביקורת שפרסם בעיתון 'על המשמר', מיקד את תשומת הלב בסיפור ביכולותיו – שמא נאמר: באי-יכולותיו – של היחיד לשנות את מעשי הממסד. לדידו, 'כנגד הסדר המוכני הלקוי מעמיד עגנון את הפרט בעל הכוונה הטובה, האיש המתפלל לגשם ב"שלום עולמים" [...] אלא שהפרט הזה תקצר ידו מלהושיע ולשנות משהו מן הסדרים המקובלים'.<sup>13</sup> דומה שגם אפרים אלימלך אורבך שותף לנקודת המבט שהציג יפה. לדעתו סיפור זה, יחד עם שני הסיפורים האחרים: 'החוטפים' ו'קליפת תפוח זהב', מבקשים להצביע על כך ש'יוזמתו של היחיד מצילה את המדינה מצרותיה וממצוקתה, בעוד המדינה עושה את רוב תושביה לחקיינים'. 'יחידים אלו',

10 ח' חָבֵר, 'תאולוגיה ופוליטיקה ב"פרקים של ספר המדינה" מאת ש"י עגנון', הנ"ל, בכוח האל (לעיל הערה 6), עמ' 98–125, במיוחד עמ' 118–121. וכן הנ"ל, "מטבעי איני מדיני": תאולוגיה ופוליטיקה ב"פרקים של ספר המדינה" מאת ש"י עגנון, חנה סוקר-שווגר (עורכת), כוח משיחי חלש, באר שבע 2014, עמ' 168–199.

11 גרשום שלום כבר הצביע על המלכודת שהספרות העברית נתונה בה למן המאה ה-19: 'הספרות העברית המודרנית [...] יניקתה היתה משפה שמסורתה דתית בעיקרה ואילו שאיפתה – אל מטרות חילוניות מוצהרות'. ג' שלום, עוד דבר, תל אביב 1989, עמ' 342. זו, לדעת שלום, גדולתו של עגנון, המכונה על ידו אחרון הקלסיקנים העבריים. על יחסו המורכב של עגנון למסורת, ראו להלן, עמ' 267–269.

12 חָבֵר, בכוח האל (לעיל הערה 6), עמ' 16.

13 א"ב יפה, 'פנים חדשות ביצירת ש"י עגנון', על המשמר, 10.5.1951, עמ' 5.

אליבא דאורבך, 'שומרים על חירותם, ובעצם גם על דבקותם במסורת המקורית של דורות שנשתכחה'.<sup>14</sup> מהי אותה 'מסורת מקורית של דורות שנשתכחה'? את זאת אורבך אינו מפרט במאמרו.

לטענתי, כוונתו של עגנון להצביע על המגוּחַך שבקידוש הממסדיות, על החשש מיכולתו של הממסד לרמוס את היוזמה הפרטית גם כאשר היא חיובית ועל אחת כמה וכמה כאשר היא אינה עולה בקנה אחד עם הממסד והבירוקרטיה, הן של המדינה הן של החברה הדתית. הסוגיה, אליבא דעגנון, מביאה את האדם – גלוי הראש וכסוי הראש כאחד – לתהות על שאלת המפתח בנושא הציות לסמכות תוך בחינת נאמנותו למקור הסמכות.

היות שהמספר ב'שלוש עולמים' מפגיש את היחיד עם המוסדות הדתיים והפוליטיים, והקדוש ברוך הוא – יש לציין באופן חריג ב'פרקים של ספר המדינה' – משמש שחקן פעיל בתוך העלילה, אבקש לבחון בראשית המאמר את גישתו של עגנון ביחסי התאולוגיה והפוליטיקה. אציג שני דגמים הנוגעים למערכת יחסי הגומלין שביניהם ואראה שעגנון אימץ את דגם 'התאולוגיה הפוליטית' (בניגוד ל'פוליטיקה התאולוגית') בשלב השני, אבחן את תופעת אי הציות לאור תפיסתו של אריך פרום, ובהסתמך על כך יוסברו שני הסיפורים. בהמשך אקשור את החוטים בין שני הסיפורים, תוך הדגשת ההבדלים ביניהם שאותם ביקש מחבר הסיפור להעלות בפניו של האזרח היהודי המעיין בהם.

#### 'התאולוגיה הפוליטית' –

בין ספרות להגות מדינית (יהודית)<sup>15</sup>

בבואנו לנתח את סיפורו של בעל 'ספר המדינה' מנקודת המבט התאולוגית-פוליטית, עלינו לשאול במה ניכרת תרומתה של הספרות להבנת ההגות המדינית. מיכאל קרן הצביע על תרומות אפשריות שונות. בעוד ההגות המדינית עוסקת במצבים תאורטיים, הספרות היפה מיישמת אותם ומלכדת אותם לעיסוק בדמויות הקונקרטיים ובקורותיהן. העיסוק בתיאוריה נתקל במתח המובנה עם הקונקרטי והסמלי. באופן זה, הספרות מוסיפה גם עושר תרבותי ייחודי (פרטיקולריות) המתוסס למושגי ההגות המדינית האוניברסליים. זאת ועוד, הספרות מאפשרת את חידודם של רעיונות

14 א"א אורבך, 'פרקים של "ספר המדינה" ומקומם בתוך "סמוך ונראה"', ג' שקד ור' וויזר (עורכים), ש"י עגנון: מחקרים ותעודות, תל אביב 1978 עמ' 219.

15 וכוונתי היא גם לתאולוגיה וגם לפילוסופיה.

המגולמים בהגות, ולכן לעתים יש לה היכולת לשמש מעין 'מדריך לפעולה' לפעילות פוליטית ערכית, דווקא במקום שההגות המדינית חסרה את הכוח לעשות זאת.<sup>16</sup> ארווינג האו<sup>17</sup> רואה ברומן הפוליטי טקסט שהרעיונות הפוליטיים ממלאים בו תפקיד מכריע. הרומן הפוליטי, לדידו, הוא רומן שבו הרעיונות הפוליטיים או ההווי הפוליטי נחשבים כדומיננטיים בעיצוב דמותם של הגיבורים. כל רומן פוליטי מחייב התמודדות עם קונפליקט בלתי נמנע: מצד אחד, הרומן מנסה להציג חוויות מיידיות, כיוון שהסיפור עוסק ברגישות המוסרית, בתשוקות ובריגושים – כלומר תיאור המציאות הקונקרטי. מצד שני, האידאולוגיה הפוליטית הנוכחת בהוויית הסיפור היא כללית וכוללנית מטבעה. הסופר הפוליטי חייב אפוא להיות דיאלקטיקן, ולטפל בכמה רעיונות בעת ובעונה אחת, להבחין בסתירות ובתלות ההדדית שבין הרומן והאידאולוגיה הפוליטית. אין זה משנה, קובע האו, אם כוונתו של הסופר לשבח אידאולוגיה פוליטית כלשהי או לדבר בגנותה. אם מטרתו לייצג חוויות של גיבורי הסיפור, עליו ליצור יחס מורכב בין האידאולוגיה הפוליטית המוצגת בסיפור, לבין 'סוגי חוויות הדוחים כל אפשרות של צמצום לנוסחות'. בסופו של דבר, הסופר אינו אלא מבקש באמצעות סיפורו להציג את היחס – והמתח – שבין התאוריה למעשה, שבין האידאולוגיה לסבך הרגשות והיחסים של הגיבורים.

לסיכום הדברים, הרי הספרות אינה מאפשרת להגות להיות במקומה, תלושה ונטולת הקשרים. דווקא האירועים הקונקרטיים שהספרות מציגה, המפגישים מציאות מורכבת, בעלת מאפיינים זהותיים ייחודיים, יכולים לבחון את מידת יישומן והשפעתן של התאוריה והאידאולוגיה.

דומה לכך המקרה העומד למבחן. סיפורו של עגנון מציג עימות מורכב וטעון במרחב האנושי בין היחיד לסמכויות הפוליטית והדתית. עם זאת, הוא מציג את העימות הזו גם לאור המימד המטפיזי, התאולוגי – בין היחיד לבוראו, או לפחות על הדרך הנכונה לעבוד את האל כפי שקבע הממסד. זהו סיפור תאולוגי-פוליטי כיוון שהוא מצביע על עימות בין האידאולוגיה הממסדית המזהה את 'הטוב הציבורי' עם עקרון המשמעת והציות, ליחיד המבקש לסלול דרך עצמאית בקידומו של אותו 'טוב ציבורי' במנותק מתכתיביו של הממסד. עגנון, כדיאלקטיקן מזהיר, שזור את שני העימותים וממקם את התאולוגי והפוליטי בזירה אחת וברמת התייחסות זהה. בכך, הסיפור מועבר מהשדה הספרותי (הפוליטי) לשדה ההגותי הן בתאולוגיה פוליטית.

16 מ' קרן, ספרות פוליטית במאה העשרים (לעיל הערה 9), עמ' 12-13.

17 א' האו, פוליטיקה והרומן, ירושלים, 1989, עמ' 17, 23.



בין 'פוליטיקה תאולוגית' ל'תאולוגיה פוליטית' ציר החשיבה הראשון המשותף לסיפורנו ולמעשה חוני (כפי שנראה בהמשך) נוגע, כאמור, למערכת יחסי הגומלין שבין תאולוגיה לפוליטיקה, וליתר דיוק: בין סמכות האל וריבונותו לסמכות הפוליטית האנושית עלי-אדמות. פיטר סקוט וויליאם קאוואנו הגדירו את התאולוגיה כשיח על אודות האל ועל בני האדם כפי שהם מתייחסים אל. הם אפיינו את הפוליטי כשימוש בכוח מובנה לצורך ארגון חברה או קהילה אנושית. התאולוגיה הפוליטית היא אפוא: 'The analysis and criticism of political arrangements (including cultural-psychological, social and economic aspects) from the perspective of differing interpretations of God's way with the world'.<sup>18</sup> באפיון התאולוגיה הפוליטית של סקוט וקאוואנו גלומות, לדעתו של מייקל קירואן,<sup>19</sup> שלוש הבנות יסודיות הנוגעות לשני המושגים וליחסים ביניהם:

- א. הפוליטיקה היא שדה פעולה נתון ומובחן והיא בעלת אוטונומיה נפרדת מהאל.<sup>20</sup> עם זאת, התאולוגיה משמשת גורם השראה להתנהלותה של הפוליטיקה.
- ב. תאולוגיה היא נקודת מבט ביקורתית על הפוליטיקה והסדריה, ולכן משקפת את הצדק או העוולה הקיימים בהסדרים הפוליטיים האנושיים העולים מהפרשנויות על דרכו של האל והתייחסותו אל העולם
- ג. הפוליטיקה והתאולוגיה הן שני סוגים של מרחבי פעילות המצביעים על הראוי. שתייהן מיוסדות על רעיון מטפיזי הנוגע לסדר הראוי להתכונן בתוך החברה.<sup>21</sup>

18 P. Scott and W. Cavanaugh, 'introduction', P. Scott and W. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford 2004, p. 1

19 M. Kirwan, *Political Theology*, London, 2008. pp. 3-5

20 על תהליך היפרדותה של הפוליטיקה מהתאולוגיה בהיסטוריה הנוצרית ושאלת הפיכתן לשתי ישויות נפרדות ראו: א' טל, 'לביורר המושג "תאולוגיה פוליטית"', הנ"ל, תאולוגיה פוליטית והרייך השלישי, תל אביב 1991, עמ' 49-71. 'טאובס', 'תאולוגיה ותיאוריה פוליטית', תכלת, 44 (2011), עמ' 90-102. שם הוא סוקר את תהליך התרחקותה המתמדת של המדינה ממקור הסמכות הטראנסצנדנטלי, שהעניק בעבר תוקף לסדר הארצי עד להכרזתו הסופית של ניטשה על מותו של אלוהים במהלך המאה ה-19. הכרזה זו, אשר חתמה את תהליך ההשתחררות של המדינה מכבליה הלופתים של התאולוגיה, הביאה גם לשחרורם ההרסני של כוחות מיתיים בראשית המאה העשרים.

21 'כשם שאין תאולוגיה החסרה השתמעויות פוליטיות, אין גם תיאוריה פוליטית שאינה נשענת על הנחות יסוד תאולוגיות [...] האדם [...] צריך לאחוז ברסן הקדמה, שעד כה הוחזק בלעדית בידי השגחה בלתי מובנת. ההשגחה הביאה אותנו עד הלום, איך אין היא יכולה לקדמנו הלאה. האדם צריך לתפוס את מקומו של אלוהים במרכבת הגורל' (טאובס, שם, עמ' 92-93). ראו גם מאמרו

לאור שלוש ההבנות בהגדרתם של סקוט וקאוואנו, ניתן להבחין בין שני מודלים אשר להם השלכה על התנהגותו של היחיד והנם רלוונטיים לסיפורו של עגנון. מודל 'הפוליטיקה התאולוגית' – מייצג את הגישה הנוצרית המחולקת ומזוהה עם גישתו של קרל שמיט בחיבורו 'תאולוגיה פוליטית' (1922). לדידו של שמיט, תאולוגיה פוליטית מתארת מערכת יחסים מורכבת באופן השימוש של מושגי האל (התאוס) ושזירתם לכדי הבנה ראויה של התנהלות המדינה ומנהיגיה (הפוליס). לטענתו,

המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תאולוגיים מחולנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטורית, מכיון שהועברו מן התאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלוהים הכל יכול הפך למחוקק הכל יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם, שהכרתו הכרחית לשם התבוננות סוציולוגית במושגים האלה.<sup>22</sup>

אלוהים, המחוקק הכול יכול, פינה את מקומו למדינה, על פי ההקשר הנוצרי שחולן לאור התאוריות הפוליטיות של העת החדשה.<sup>23</sup> ככזאת, על המדינה 'להיכנס לנעליו' של אלוהים ולאמץ (מעין imitatio dei) את דרכי התנהלותו של אלוהים: המדינה – כמחוקק כול יכול!

אם ריבונותו של האל, אליבא דשמיט, ניכרת בעולם, בשעה שאין בה שגרה (כדוגמת ביצוע הנס כהתרחשות אנטי-טבעית), הרי בדומה לכך, במצבי חירום,

משעה המדינה את המשפט – מכוח זכות לשימור עצמי (=הסדר, דמ"פ), כפי שנהוג לומר. שני המרכיבים במושג 'סדר משפטי' מתייצבים כאן זה מול זה ומוכיחים את עצמאותם המושגית. כפי שבמצב הרגיל מומנט ההכרעה העצמאי יכול להידחק עד למינימום, כך במצב החירום מחוסלת הנורמה.<sup>24</sup>

של הלינגר, העוסק בתאולוגיה הפוליטית של הרב אי"ה קוק ובנו הרב צבי יהודה: M. Hellinger, 'Political Theology in the Thought of "Merkaz HaRav" Yeshiva and its Profound Influence on Israeli Politics and Society Since 1967', *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 9, 4 (2008), pp. 533-550

22 קרל שמיט, תאולוגיה פוליטית, תל אביב 2005, עמ' 57.

23 על תהליך הדרתו של אלוהים מהמרחב האנושי ויצירתן של מערכות יחסים תאולוגיות ופוליטיות חלופות ראו: M. Lilla, 'The Politics of God', *New York Times Magazine*, 19.8.2007 (זמין לקריאה: [www.nytimes.com/2007/08/19/magazine/19Religion-t.html](http://www.nytimes.com/2007/08/19/magazine/19Religion-t.html)).

24 שמיט, תאולוגיה פוליטית (לעיל הערה 22), עמ' 32. לימים הפך להיות שמיט חבר המפלגה הנאצית והמשפטן הראשי של הרייך. על הגותו וקורותיו ראו: מ' לילה, הנפש הנמהרת, תל אביב 2000, עמ' 57-80.

עבור שמיט, הריבון הוא מי שיש בכוחו להכריז על מצב חירום ולהשעות את החוק לנוכח אותו מצב החירום שקבע. לאור זאת, ניתן לומר כי התאולוגיה הפוליטית משמשת למעשה אצל שמיט כמודל של 'פוליטיקה תאולוגית'. היטיב להציג זאת אוריאל טל בכותבו ש'התאולוגיה הפוליטית במשנתו של קרל שמיט באה אפוא להציע דת חילונית של השלטון הצנטרליסטי או הדיקטטורי לעומת מה שהוגדר על ידיו 'אליל הליברליזם'.<sup>25</sup> בהעדר אלוהים, המדינה מקבלת ממדים כמו-אלוהיים, אופני התנהלותה הם למעשה אימוץ דפוסי הפעולה של אלוהים שהתגלה לאורך ההיסטוריה. הפוליטיקה, כמעשה האנושי העוסק בהבנייתה של החברה ואופן שימורה, מקבלת מעמד אלוהי. הפוליטיקה אפוא היא אנלוגית לתאולוגיה בעצם העובדה שהיא הופרדה ממנה.<sup>26</sup>

מודל 'התאולוגיה הפוליטית' – מייצג את הגישה היהודית הקלאסית. לפי מודל זה התאולוגיה מעורבת – או נתפסת כמעורבת בעידן בו נעדרת ההתגלות – בעיצובו של האורגן החברתי ובכניסו של ההסדרים הפוליטיים. אלוהים אינו רק בורא העולם אלא אף מנהיגו, מחוקקו ומעצבו. המקרא מתאר מנעד של אופני התגלות האל, החל בבריאת העולם והדו-שיח בינו לבין אדם, וכלה בברית עזרא המתייחדת בהיותה הברית האחרונה בין אלוהים לקולקטיב (היהודי) ואשר בה אלוהים הוא נוכח מבחינה תודעתית, אך נסתר מבחינה אונטולוגית.<sup>27</sup> הראייה הדו-ממדית (אלוהים ואדם ביחסים דיאלקטיים במרחב האנושי) היא זו שאפיינה מאז ומעולם את המחשבה המדינית היהודית.<sup>28</sup>

25 טל, לבירור המושג (לעיל הערה 20), עמ' 63.

26 כאן אני צועד בעקבות מסקנתו של כריסטוף שמידט, שלפיה הוא 'איננו תופס את המדינה מבעד לזוהותה או לאחדותה עם המלכות [שמים] אלא מבעד לשונות בין השתיים. לדידו, את היחס ביניהם אפשר להגדיר רק באמצעות אנלוגיות, כמו האנלוגיה הנודעת בין ריבונות האל לריבונות המלך. שמיט מבקש אפוא להפריד הפרדה חדה בין התאולוגי לפוליטי, בין המלכות למדינה, בין מלכות האל למלכות הארצית, כדי להבין כל אחד מהם מתוך החוקיות הייחודית שלו'. כ' שמידט, 'בתשובה על השאלה: מהי תאולוגיה פוליטית?', כ' שמידט וא' שיינפלד (עורכים), האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב 2009, עמ' 24.

27 ד"מ פויכטונגר, 'בין תאולוגיה לפוליטיקה: שני מודלים מקראיים כבסיס לפילוסופיה פוליטית יהודית', דעת 72 (חורף תשע"ב), עמ' 195–212.

28 לדוגמה ראו: א' בלפר, זהות כפולה, רמת-גן 2004. ליאו שטראוס נחשב אחד ההוגים הבולטים האוחז במודל התאולוגיה הפוליטית. לעיון בהגותו השמרנית של שטראוס, הנשענת על התגלות האל ומתן החוק הפוליטי בהר סיני, ראו: ח' רכניצר, 'ליאו שטראוס כהוגה תאולוגי-מדיני', שמידט ושיינפלד, האלוהים לא ייאלם דום (לעיל הערה 26), עמ' 70–102. רכניצר, מזהה את התאולוגיה המדינית של שטראוס כמשפיעה על שלוש סוגיות העומדות על סדר יומה של הפילוסופיה הפוליטית: ההתגלות מול התבונה, מעמדו של הפילוסוף מול החברה ובעיית התמודדותה של

דגם 'התאולוגיה הפוליטית' במאה העשרים הפך להיות רלוונטי ואקטואלי כאשר על סדר יומה של החברה היהודית עלתה שאלת כינונה של המדינה הריבונית היהודית. מודל זה טומן בחובו שתי שאלות תודעתיות, שהן למעשה שני צדדים של אותו המטבע. מה מקומו של האדם ופעולותיו עלי אדמות – והכוונה כאן לתהליך גאולה אנושי וטבעי וכינונה של מדינה – בעולמו של האל; ומנגד, מה מקומו של האל בתוך המרחב האנושי, במלאכת כינונה וארגונה של החברה. לא אתעכב על ההגות הציונית החילונית הרואה את האדם במרכז המעגל,<sup>29</sup> וגם לא על ההגות החרדית המזהה את האל – או לחלופין התורה – במרכז, ומתמודדת עם בעיית היוזמה האנושית הפוגעת ופוגמת במהלך השלם של הגאולה האלוהית ('קישור השלם') כפי שהיטיב לתאר זאת רביצקי.<sup>30</sup> ברצוני להתעכב דווקא על התאולוגיה הפוליטית הנרקמת בסיפור העומד לפנינו.

לדידו של דב שורץ,<sup>31</sup> ההגות הציונית-דתית השתמשה ברעיון הלאומיות המודרנית כהזדמנות למעבר מתפיסה תאולוגית לאידאולוגיה פוליטית. שיידוד המערכות התאולוגי הטביע את חותמו ברעיון הלאומי בשלוש צורות: ההנחה שההגשמה הציונית לאור הפרשנות הדתית תביא ליתרון רוחני בעולם; מטרת ההגשמה הציונית היא בבחינת 'חדש ימינו כקדם' – השבת עבודת האלוהים כפי שהיתה בעבר; עצם הרעיון

היהדות עם רעיונות הנאורות המדינית. על כך ראו בהרחבה: ח"א רכניצר, נבואה והסדר המדיני המושלם: התאולוגיה המדינית של ליאו שטראוס, ירושלים 2012, במיוחד עמ' 14–42.

29 ההוגה שהצביע על הזהות היהודית – שהתפתחה לציונות החילונית היונקת מרעיון האדם במרכז, היה שפינוזה, שאחו, אליבא דאלה בלפר, במפתח הכול-ארצי המשמש בסיס לדגם הפוליטיקה הלא-תאולוגית. לדוגמה ראו: א' בלפר 'ברוך שפינוזה וחילונה של היהדות', א' רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים 2005, עמ' 115–138.

30 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב 1993, עמ' 201–248. הדגם שהציג יצחק ברויאר, הוגה דעות חרדי במאה העשרים אשר ביקש ליישם את דגם 'התאולוגיה הפוליטית', עומד בתוך שבין התאולוגיה האנטי-פוליטית בהשקפה החרדית הקלאסית לבין ההגות הדתית-לאומית בסוגיה זו. על מודל התאולוגיה הפוליטית של ברויאר ראו B. Brown, 'Jewish Political Theology: The Doctrine of *Daat Torah* as a Case Study', *Harvard Theological Review* 107 (July 2014), pp. 255-289. על החוקה שברויאר ביקש לקדם לאור דגם התאולוגיה הפוליטית הצרופה, ראו: <http://www.daat.ac.il/DAAT/ezrachut/tohmit.htm>. ראו גם: ד"מ פויכטונגר, 'ממלכת הרוח עושה פוליטיקה', מקור ראשון, מוסף שבת, 29.1.2016, עמ' 4–5.

31 ד' שורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב 1996, עמ' 194–234. שורץ סוקר שורה של הוגים דתיים האוחזים במודל 'התאולוגיה הפוליטית'. כאן אסתפק בהצגת העקרונות. על מקומו של האל והאדם במרחב האנושי בתפיסת עולמה של הציונות הדתית ראו את שלושת המודלים שהציג יהודה ברנדס, 'התודעה האליפטית של הציונות הדתית', ש'רו (עורך), מאה שנות חינוך ציוני דתי, ירושלים תשס"ז, עמ' 391–412.

הלאומי היהודי (=הציונות) מושתת על אדני הדת. הנה כי כן, מנקודת מבט דתית, ניתן להצביע על התפתחות של מודל 'התאולוגיה הפוליטית' – התפתחות מהתפיסה שהאל מתגלה, מעורב ושותף בתהליך עיצוב המרחב הפוליטי ועד לתקופה שבה נוכחותו הפיזית של האל נעדרת אך האמונה בנוכחותו והכמיהה אליה פועמת ונוכחת בלב העשייה הפוליטית – קרי: כינונה של המדינה היהודית.

על פי שני המודלים שהצעת, 'תאולוגיה פוליטית' ו'פוליטיקה תאולוגית', ניתן לזהות את הבסיס וההצדקה לכינונם של משטרים פוליטיים בעולם.<sup>32</sup> העיון בסיפור 'שלוש עולמים' מצביע דווקא על כיוון שונה מעט, שאינו מתמקד בסמכות אלא דווקא בנתין. בעל 'ספר המדינה' אוחז בדגם 'התאולוגיה הפוליטית' בהצביעו על האל כפועל ומעורב במרחב הארצי ובפעילות האנושית.<sup>33</sup> הוא העילה לדרמה האנושית המתהווה, והוא גם הפתרון לה. דגם זה מציג תפיסה מרוככת יותר: לא צורת המשטר הראויה העוסקת בזיהוי הסמכות ומקורותיה עומדת לדיון, אלא דווקא התנאים שבהם חירותו האמיתית של הנתין, היחיד, יכולה להתממש – מול האל, מול הממסד הפוליטי ומול הממסד הדתי.

#### אי-ציות – מאפיינים

במוקד עלילת 'שלוש עולמים' ובסיפורו של חוני המעגל (שיובא להלן ואשר ביניהם ארצה, כאמור, לקשור) בולט גם רעיון אי-הציות. רעיון זה הוא ציר חשיבה שני הנשען על יחסי הגומלין בין תאולוגיה ופוליטיקה. כל אחד משני הדגמים שהוצגו לעיל מזמן לפתחו את שאלת אי-הציות מצדו של הנתין, למהלכיו ולתכתוביו של השלטון. מודל 'התאולוגיה הפוליטית', המאופיין כאן במעורבותו הפעילה והישירה של האל בשדה האנושי והפוליטי, הופך להיות בהגות המדינית בסיס להבנת הקרע שחש היחיד בין

32 המשטרים הדתיים בעולם, הנובעים מדגם 'התאולוגיה הפוליטית' והרואים את דבר האל כמתגלה למשרתים בקודש. על המשטרים הטוטליטריים בעידן המודרני הנובעים מרעיונותיה של 'הפוליטיקה התאולוגית', ראו בהרחבה: לילה, הנפש הנמהרת (לעיל הערה 24).

33 ב'אורח נטה ללון' מתאר האני המספר את מידת מעורבותו של האל במעשי האדם. 'שם הצדיקים חביבים הם בעיניו של הקדוש ברוך הוא, ולפיכך משדד את המערכות ומשנה סדרי מעשה בראשית, כדי לעשות נחת רוח לאוהביו. כל המעשים כולם תחילתם ארציים וסופם רוחניים, וידי אדם וידי שמיים משמשות בערבוביא ומסייעות זו לזו, שאם באה תשות כח באחת מהן באה חברתה לתמוך אותה. ואפילו לענייני הגוף הקדוש ברוך הוא עושה להם נסים, שולח להם את אליהו הנביא להביא להם ככר לחם ומוריד להם שרף לכדי להצית להם אש במקטרתם'. ש"י עגנון, אורח נטה ללון, ירושלים ותל אביב, תשכ"ו, עמ' 189–190. זוהי דוגמה לדגם 'תאולוגיה פוליטית' מרוכב, המתמקד במעורבותו של הקדוש ברוך הוא ללא התייחסות לשאלת ההנהגה (הסמכות) והמשטר הראוי.

נאמנותו לסמכות האל לבין הכרתו בסמכות הפוליטית עלי אדמות. בשורות הבאות אבחן אפוא את סוגיית אי-הציות העומדת במרכזם של שני הסיפורים.

על אף העובדה שסוגיית אי-הציות עומדת כאחת הסוגיות המאתגרות את יציבותו של המשטר הדמוקרטי המודרני, הרי גילויה של התופעה קיימים עוד משחר ההיסטוריה.<sup>34</sup> נקודת המוצא לדיוננו כאן, הוא בהצגת אי-הציות כביטוי למפגש הטעון שבין היחיד ורצונותיו, לאחר (החיצוני לו) ותביעותיו.<sup>35</sup> דייויד דאובה (Daube) מאפיין את תופעת אי-הציות האזרחי כסוג של חריגה התנהגותית, אשר מביעה התנגדות לחוק או למנהג מושרש וקדום. חריגה זו צריכה להיעשות לשם החברה, תוך רצון להימנע מאלימות (כל עוד לא מדובר, כמובן, בסיכון חיים או בערעורה של מערכת ערכית העומדת בבסיס חברה). מאפיין נוסף וקריטי, מבחינתו של דאובה, הוא שהמפר חייב להיות מודע לעובדה כי ייתכן שעליו יהיה לשאת בתוצאות הפרתו.<sup>36</sup>

אריך פרום, בספרו 'מנוס מחופש', פותח את טענתו בשימת דגש על נקודת המבט של היחיד: 'ההיסטוריה החברתית של האדם התחילה בצאתו מתוך אחדותו עם העולם לידי הכרת עצמו כנבדל מהטבע והאנשים [...] היחיד היה עוד קשור לעולם הטבעי והחברתי, ממנו יצא: בהרגישו בתלישותו, הרגיש עצמו עם זאת חלק מהעולם הסובבו'.<sup>37</sup> מראשיתה של ההיסטוריה האנושית, פריצות הדרך בכל התחומים בעולם נובעות דווקא מתוך החריגה, אי-ציות לכללים ולנורמות שהחברה מאמינה בהם. במחשבה היודאו-נוצרית ראשיתו של העולם הריאלי הוא באי-ציות האדם לצו האל לאסור את אכילת הפרי בגן עדן. בהפרת הצו, הביא האדם על עצמו את קללת האדמה והידרדרותו הקיומית והמוסרית. אולם, אם בוחנים את חטא אכילת פרי עץ הדעת מנקודת מבט שונה במקצת, נוכל להצביע על כך שכישלוננו של האדם והרחקתו מגן עדן הביאו אותו לחיי עמל ולהעצמת אחריותו כלפי הסובבים אותו –

34 שני המוקדים הרעיוניים מ'אתונה' ומ'ירושלים' יכולים לשמש מקורות השראה לעיון בסוגיה זו: הדו-שיח בין סוקרטס לקריטון (אפלטון, 'קריטון', כתבי אפלטון (תרגום י"ג ליבס), א, עמ' 239–254) והדו-שיח (האילום) בין אברהם לקב"ה בנוגע לעקדת יצחק (בראשית כב). במחקר קיימת מחלוקת לגבי מקורותיה של תופעה זו. ראו לדוגמה: 'חזוני', 'המקור היהודי למסורת האי-ציות המערבית', 'ויינשטיין (עורך), אי-ציות ודמוקרטיה, ירושלים 1998, עמ' 13–67.

35 במקרה זה יכול האחר להיות הקולקטיב, האל (המטפיזי) או המסורת.

36 D. Daube, *Civil Disobedience in Antiquity*, Edinburgh 1963, pp. 1-4. דאובה מביא את נידוים של ר' יוסי בן תדאי ור' ירמיה מחברת הלומדים בבית המדרש כדוגמאות לאי-ציות שהפגינו אל מול הכללים ונורמות הדיון. על תופעת האי-ציות והטיפולוגיות השונות הקיימות בה במדינות הדמוקרטיות, ראו: מ' הלינגר ו' הרשקוביץ, ציות ואי-ציות בציונות הדתית, ירושלים 2015, עמ' 14–23.

37 א' פרום, מנוס מחופש, תל אביב תשי"ח, עמ' 27.

זוהי נפילה שממנה העולם מבקש לעלות. המחשבה היוונית גם היא מזהה את ראשית העולם מנקודת המבט של אי-ציות בגניבתו של פרומתאוס את האש מידי האלים. מחיר אי-הציות הביא, גם מנקודת המבט המיתולוגית, לתועלת האדם ולשכלולו של העולם הריאלי. אם נכונים הדברים למעשים, יפים הם גם בנוגע לפיתוח תודעתו של האדם. גם התפתחותו האינטלקטואלית של האדם היתה תלויה ביכולתו לסרב – לסרב לרשויות שניסו להחניק מחשבות חדשות ולסרב לשליטתן של דעות מקובעות שעל פיהן עצם השינוי הוא הבל. הפריצה והחריגה מגבולות הקונפורמיות מניבה מחשבה חדשה, אתגר חדש שהחברה מחויבת לעמוד בו ולהתמודד עמו.

ציות, קובע פרום,<sup>38</sup> לאדם, למוסד, או לכל כוח החיצוני (הטרונומי), הוא כניעה. ציות כזה מבטא את נטישת האוטונומיה של היחיד ותחת זאת קבלה של רצון או שיפוט זרים. ציות לתבונה או לאמונה שלי (אוטונומי), לעומת זאת, אינו פעולה של כניעה אלא של אישור והצדקה של סולם הערכים והעדיפויות שלי. זהו ביטוי לאוטונומיות, לעצמיותו של האדם.

נקודת המבט של פרום נעה מהיחיד אל החברה ובחזרה.<sup>39</sup> זוהי גם המסגרת התאורטית אשר לאורה אסביר את סיפורם של חוני המעגל וגיבור הסיפור 'שלוש עולמים' לעגנון, כביטוי לעמדה מורכבת ביחס למקומו של היחיד אל מול התכתיב הציבורי – הפוליטי והתאולוגי כאחד.

#### מעשה חוני המעגל ואתגר הגבולות

ההשוואה בין האדם המורד של עגנון לחוני המעגל מתמקדת אפוא בשני רבדים – ביחסי התאולוגיה והפוליטיקה, ובהפרת הסדר ופריצת הגבולות שעליהן בנויות שתי העלילות. ההשוואה המתבקשת בין שני הסיפורים מאירה לא רק את סיפור חוני, אלא חושפת מדמותו המורכבת של עגנון, בעל 'ספר המדינה', ומעמדתו כלפי מארג היחסים המאפיינים את המדינה בעתות שלום ומשבר.

הפרק השלישי במסכת תענית דן בסוגיית התעניות שגזורים על הציבור במקרה שחלה עליו צרה. בתוך כך הפרק שזור סדרה של סיפורים אשר עניינם הוא להציג את יכולותיהם של יחידי סגולה, אשר הצליחו במעשיהם להביא לידי שינוי בסדרי הטבע. מקרהו של חוני המעגל מציג את הדגם שמתעמת באופן ישיר, גלוי – ובוטה יש לומר – עם האל.

38 הנ"ל, 'אי-ציות כבעיה פסיכולוגית ומוסרית', הנ"ל, 'אי-ציות: מחשבות על שחרור האדם והחברה, תל אביב 2015, עמ' 21–22.

39 במידה רבה דומים – ולחלוטין לא זהים – לספרו של אלבר קאמי, האדם המורד (תל אביב 1999), המתמקד בנקודת המבט האקזיסטנציאלית (קיומית) של היחיד בלבד.

מעשה ששלחו לחוני המעגל וכו'. תנו רבנן: פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים. שלחו לחוני המעגל: התפלל וירדו גשמים! התפלל ולא ירדו גשמים. עג עוגה ועמד בתוכה, כדרך שעשה חבקוק הנביא, שנאמר (חב' ב) 'על משמרתו אעמדה ואתיצבה על מצור' וגו'. אמר לפניו: רבונו של עולם! בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם עלי בניך. התחילו גשמים מנטפין, אמרו לו תלמידיו: רבי, ראינוך ולא נמות [=אנו רוצים לראות אותך ולא למות]. כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא להתיר שבועתך. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות. ירדו בועף, עד שכל טפה וטפה כמלא פי חבית. ושיערו חכמים שאין טפה פחותה מלוג. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראינוך ולא נמות. כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא לאבד העולם. אמר לפניו: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן, עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים. אמרו לו: רבי, כשם שהתפללת שירדו, כך התפלל וילכו להם. אמר להם: כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה. אף על פי כן, הביאו לי פר הודאה. הביאו לו פר הודאה. סמך שתי ידיו עליו, ואמר לפניו: רבונו של עולם! עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות, כעסת עליהם – אינן יכולין לעמוד, השפעת עליהם טובה – אינן יכולין לעמוד, יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם. מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים, וזרחה החמה, ויצאו העם לשדה והביאו להם כמהין ופטריות. שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא חוני אתה – גזורני עליך נידוי. שאילו שנים כשני אליהו שמפתחות גשמים בידו של אליהו לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך? אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו. ואומר לו: אבא, הוליכני לרחצני בחמין, שטפני בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים, ורמונים – ונותן לו. ועליך הכתוב אומר (משלי כ"ג) ישמח אביך ואמך ותגל יולדתיך.

(בבלי, תענית כג ע"א)<sup>40</sup>

40 גרסה מקוצרת יותר של הסיפור מובאת במשנה, המדגישה את יכולתו של חוני לחרוג ממדיניות התפילה המקובלת בחברה, לעמוד בפני האל ולהציב בפניו תנאים להורדת הגשם. טענתו של שמעון בן שטח נגד חוני מסתכמת במשפט תוכחה אחד המגובה בפסוק מספר משלי (ללא כל פירוט). גרסה מקבילה לסיפור הבבלי מצויה גם בתלמוד הירושלמי, תענית פ"ג, ט–יב. המחקר על אודות חוני המעגל הוא רחב. ראו: ד' לוי, תעניות ציבור ודרשות חכמים, תל אביב 2001; וכן קורס של האוניברסיטה הפתוחה: מ"ב לרנר, עולמם של חכמים, תל אביב תשל"ו, יחידה 2. על מקומו של חוני המעגל בספרות העברית ראו סקירתו של הלל ויס העוסק בדמותו של חוני בספרו של משה שמיר, 'מלך בשר ודם': ה' וייס, 'חוני המעגל ב'מלך בשר ודם': משפט, אתיקה ותרבות,



גרסת הברייטא המובאת כאן מציגה עימות בין חוני לשמעון בן שטח, נציג הממסד. מסתבר כי לעימות זה יש השפעה מרחיקת לכת, עד כדי כך שאפילו אנשי לשכת הגזית שבבית המקדש מגבים את מעשהו החריג של חוני:

תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל [...] 'ותגזר אמר' – אתה גזרת מלמטה, והקדוש ברוך הוא מקיים מאמריך מלמעלה. 'ועל דרכיך נגה אור' – דור שהיה אפל הארת בתפלתך, 'כי השפילו ותאמר גוה' – דור שהיה שפל הגבהתו בתפלתך, 'ושח עינים יושע' – דור ששח בעונו הושעתו בתפלתך, 'מלט אי נקי' – דור שלא היה נקי מלאתו בתפלתך, 'ונמלט בבר כפיך' – מלאתו במעשה ידיך הברורין.

(שם)

העצמת מעמדו של חוני כמתפלל הראוי המושיע את הדור, על ידי אנשי לשכת הגזית (היא הסנהדרין הזרוע המחוקקת והשופטת!), מביאה לתמורות שונות העלולות, אליבא דשמעון בן שטח, להיות הרות גורל לחיים הפוליטיים ולחיים הדתיים.<sup>41</sup> מבחינה דתית קיימות כאן שתי משמעויות, הן בתפיסת יסודות האמונה הדתית הן בתפיסת מקומו של הרכיב הטקסי. מבחינת יסודות האמונה, חוני מכניס את עצמו ואת ריבונו של עולם לתוך מסגרת, תרתי משמע, ומכריח את הבורא להישמע לתכתיביו.<sup>42</sup> זוהי דוגמה לעימות שהוא בבחינת 'משחק סכום אפס', לאמור: מצב בינארי, שבו לשני הצדדים אין אפשרות להגיע לפשרה. עומדת לפנייהם ברירה בין שתי חלופות: לנצח או להפסיד. האם כך צריכה להיראות האמונה ומערכת יחסי האדם עם אלוהיו? זאת ועוד, טענתו של שמעון בן שטח (המובאת בגרסת הברייטא בגמרא) 'שאלו שנים כשני אליהו' היא טענה שמתארת את הסכנה במיטוטה של כל מערכת השכר ועונש,

נתיב 6 (119) (נובמבר 2007), עמ' 90–100. בדברים המובאים כאן אבקש לנגוע רק ברכיבים המצויים בבסיס טענתי לגבי שאלת אי-הציות כאשר שתי הגרסאות המופיעות בבבלי משלימות זו את זו לכדי תמונת הראייה הכוללת.

41 טיב חטאו של חוני שימש נושא למחקרים. יש שהדגישו את הבעיה בשימוש שאינו הולם בשבועה ויש שהצביעו על אופיו היחיד של חוני בעצם התנהלותו. ראו: ג' לייבון, 'על מה מנדין', שנתון המשפט העברי 2 (תשל"ה), עמ' 230–299; ש' ליברמן, 'משהו על שבועות בישראל', תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 183–189. טענתי, כאמור להלן, מתמקדת בהשלכות התאולוגיות-פוליטיות למעשהו של חוני.

42 מעניין להשוות את הדברים לתיאור מאפייניו של המרד המטפיזי של האדם אצל קאמי (האדם המורד [לעיל הערה 40], עמ' 24): 'המורד מתגרה יותר משהוא שולל. תחילה אין הוא מסלק את האלוהים, אלא מדבר אליו כאל שווה לו. אלא שאין זה דו-שיח מנומס. זה פולמוס, אשר שאיפת הניצחון מלבה אותו.

אותו מציג המקרא באופן מפורש, דרך הטבע ופגעי מזג האוויר. הגשם הוא ביטוי של שכר – גמול על שמירת המצוות וקיום אורח חיים הרואה בעבודת האל את הראוי ('היה, אם שמע תשמעו אל מצותי [...] ונתתי מטר ארצכם בעתו, יורה ומלקוש; ואספת דגנך, ותירשך ויצהרך. ונתתי עשב בשדך, לבהמתך; ואכלת, ושבעת') והבצורת היא עונש על קלקול רוחני ('השמרו לכם, פן יפתה לבבכם; וסרתם, ועבדתם אלהים אחרים, והשתחוויתם, להם. וחרה אף ה' בכם, ועצר את השמים ולא יהיה מטר, והאדמה, לא תתן את בולה; ואבדתם מהרה, מעל הארץ הטבה, אשר ה' נתן לכם'). הורדת הגשם בדרך המצטיירת כמאגית, כפי שנחשד חוני על ידי שמעון בן שטח, יוצרת פער ואולי אף עלולה להביא לידי ביטול כל מערכת השכר והעונש המתוארת לעיל והנהוגה בתפיסה היהודית! חיה הלבשרטם מסכמת נקודה זו:

Honi does not even allude to a moral undercurrent to the disastrous drought, and the supplicatory and repentant attitude required by biblical morality is absent; instead, the story offers an unorthodox means of effecting rainfall – locating a holy man who can access a private relationship with the divine.<sup>43</sup>

מזווית המימד הטקסי, אי-הציות לדפוסיים המקובלים, כפי שעולה לאור הגדרתו של דאובה שהוצגה לעיל, מביאה את שמעון בן שטח לידי החשש שמא ההמון ירגיל את עצמו ל'כללי המשחק' החריגים של חוני, יזלזל בכללי התפילה ובטקסים שהתקבלו במסורת ויסגל דרכי פעולה חלופיות בדומה לאלה שנקט חכם זה. מצב זה עלול להביא לקריסת מערכות האמונה ולערעור המוסד התאולוגי.<sup>44</sup> אם במסכת תענית מבקשים

C. Halberstam, 'Circling the Law: The Legal Boundaries of Rabbinic Judaism', *Jewish Studies Quarterly* 16, 4 (2009), p. 404

44 בנימין לאו הצביע על העימות שמתקיים בין שתי תפיסות בעבודת האל ובהיפוש אחר הקשר עמו: בין העמל המפרך שבעבודת ה' (המיוצג על ידי שמעון בן שטח), הבאה לידי ביטוי ביצירת התפילה והטקסים האמורים לבוא כשגרת היום-יום של האדם המאמין, לבין חוני המשקף את הכמיהה החותרת למגע ישיר ומידי, כמיהה הסוללת דרכים חלופיות של קשר. לאו נמנה עם אלו הרואים בחוני דמות בעייתית מאיימת מבחינה דתית. ראו: ב' לאו, חכמים, חלק א, ירושלים 2008, עמ' 62–65. לעומתו, יש שראו את חוני כדמות מופת. ישראל רוזנסון מיקד את תשומת הלב בשני עיקרים משמעותיים העולים מן הסיפור: א) אין מדובר במעשה כשפים או בהחלפת מקומו של האל בשליטה בטבע, אלא מעשהו של חוני הוא דרך נוספת, לגיטימית, לעבודת ה'; ב) חוני מוצג כקתרויס לעבודת ה' ולא דווקא בזכות הושעתו הכלכלית את היישוב. ראו: י' רוזנסון, 'מעשה חוני המעגל בהלכה ובהשקפה', טללי אורות, ד (תשנ"ג), עמ' 62–75.

חכמים, כפי שמצביע יעקב האולנד, לעצב את מודל 'הדבקות' באלוהים, הרי סיפורו של חוני מצביע על גבולות יכולת התפיסה של חכמים:

Honi's greatness lies not in what he teaches, but in *who* he is. He is remembered for his remarkable powers and what he does with them. But because the rabbis cannot make sense of his special relationship with God - because, in this crucial respect, Honi remains mystery - he cannot be imitated.<sup>45</sup>

מן ההיבט הפוליטי – נראית בהתנהגותו של חוני קריאה לשינוי המעמד המקובל אשר שמעון בן שטח, כמנהיג פוליטי, מייצגו. כעסו של נציג הממסד על התנהלותו של חוני נובע מהעובדה שהאחרון אינו קורא לאל על פי הכללים שנקבעו כראויים להתקשרות עמו. דרך פעולתו (החצופה ומעיוזת הפנים)<sup>46</sup> המביאה להכפפת האל לדרישותיו אינה עולה בקנה אחד עם מעשה התפילה, הזעקה והצום של הציבור, הנקטים בשעות משבר, כפי שנקבע על ידי הממסד הדתי. מעמדה של הסמכות הדתית-פוליטית המכתיבה את הנורמות עלול להתערער לאור חריגת היחיד מהדפוס המקובל, דבר שהביא בסופו של דבר להיענותו של האל לתפילתו, כפי שניסח זאת משה שושן: 'שמעון בן שטח מודע להיתקלו במתחרה. הדגם הרבני, המבוסס על ידע ופרקטיקה הלכתיים ועל כבוד למבנים של סמכות הלכתית, הובס בידי האיש הקדוש שסמכותו נובעת ישירות מיחסיו עם האל'.<sup>47</sup>

החשש מייצירתו של כאוס תאולוגי, אשר יש לו השלכות כבדות משקל על היחס לסמכות הפוליטית בהובלתו של חוני (המסתמן כנוטה לתפיסות אנרכיסטיות – תאולוגיות ופוליטיות), מונח אפוא לפתחו של מנהיג הסנהדרין, המנהיג התאולוגי-

45 J. Howland, *Plato and the Talmud*, New York 2011, pp. 78-79

46 ראו: בבלי, ברכות י"ט ע"א, שם דורשת הגמרא את מקרה חוני כדוגמה לאדם ה'מגיס דעתו כלפי מעלה', אשר עונשו הוא נידוי!

47 מ' שושן, 'סיפור חוני המעגל במשנה, תענית ג, ח', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כו, ירושלים תשע"ג, עמ' 9. חריגותו של היחיד והסכנה התאולוגית-פוליטית שבהתנהגותו אינה קיימת כמובן רק אצל חוני. דוגמה מקראית מובהקת היא אלדד ומידד אשר העזו להתנבא באופן עצמאי (במדבר יא) ולא בדרך המקובלת. גם שם המוטיב הגיאוגרפי בולט, בעוד השניים ניבאו בתוך המחנה, שאר חברי הסנהדרין עשו זאת מחוצה לו – סמוך לאוהל מועד ובתיווכו של משה רבינו. יהושע בן נון, משרת משה, אשר זיהה את סכנת היציבות התאולוגית-פוליטית שבחריגותם של השניים, מיהר להציע לרבו: 'אדוני משה, כלאם'. רק הרחקתם של השניים מהציבור יכולה למנוע את קריסתה של המערכת. כלומר ההתרסה על רקע תאולוגי היא באותה השעה ובאותה מידה ההתרסה על רקע פוליטי!

פוליטי.<sup>48</sup> העימות בין שמים לארץ, בין אלוהים לאדם, הופך אפוא על פי מעשה חוני, לעימות הנוגע לסמכות התאולוגית והפוליטית ולמשמעת היחיד עלי אדמות.<sup>49</sup>

בין חוני המעגל ל'שלום עולמים'<sup>50</sup>

א. סיפור המסגרת – העלילה והשימוש המשותף ברכיביה  
אם נשווה את שני הסיפורים נמצא רעיונות משותפים הנוגעים לעלילה ולתמות הפוליטיות והדתיות המקופלות בתוכה:

סיפור העלילה: סיפור חוני (על גרסאותיו השונות) וסיפור 'שלום עולמים' עוסקים במתח ובהשלמה שבין הטבע (physis) והחוק האנושי (nomos), נושאה המרכזיים של הפילוסופיה הקלאסית הפרה-סוקרטית. מיהו השולט בטבע? מהן מערכות היחסים הקיימות בתוך הטבע וכיצד הן משתקפות – אם בכלל – ביחסי היחיד וחברתו? כל הסוגיות האלו מקופלות בשאלת הבצורת, התפילה לגשם ומידת ההשפעה על יחסי הכוחות בתוך החברה. בשני המקומות החברה ומערכת הסדרה [nomos] נכשלות במאמציהן להביא לירידת הגשמים, והיחיד הוא זה אשר מביא להיענות ריבונו של עולם לתפילה ולירידת הגשם המיוחל.

מקומו ומאפייני הנהגתו של היחיד: גיבור הסיפור 'שלום עולמים' ודמותו של חוני מסמלים את היחיד המתגייס לשירות האומה. אין הם מבקשים דבר לעצמם, אלא הדבר העומד לנגד עיניהם הוא קידום האינטרס הציבורי. דרך הפעולה של שני הגיבורים זהה – שניהם פועלים הרחק ממוקדי העוצמה ובפעולתם "מכעיסים" את מקבלי ההחלטות (הדתית והפוליטית) בכינונו של מרחב אחר, שונה, חלופי. על התרחקות זו אדון בהמשך.

48 מעניין לראות כי יוספוס פלביוס (קדמוניות היהודים יד, ב, א [22–24]), תרגם אברהם שליט, ירושלים תשכ"ג, עמ' 119) תיאר את חוני ('חוני') כ'צדיק אחד חביב־אלוהים', אשר למרות הצלחתו להוריד גשמים נמנע מלנקוט עמדה במאבקים הפוליטיים בין הורקנוס לאחיו אריסטובולוס. בסירובו להתפלל לאל לניצחון מחנה אחד על המחנה האחר מבני עמו, הרץ את גורלו ונהרג בסקילה על ידי ההמון. חייו ללא כישוריו המאגיים, אינם נחשבים בעיני העם!

49 האולנד (לעיל הערה 45, עמ' 78) מזהה מאפיינים משותפים בין חוני לסוקרטס בקריאת התיגר הדתית – וממילא הפוליטית – של שני האישים נגד הממסד. לוי (לעיל הערה 40, עמ' 199–204) מצביע על מאפיינים דומים בין תיאור מעשיו של חוני לדמותו של שמעון סטיליטס, הקדוש הנוצרי מסוריה במאה החמישית.

50 ד' חשן (עגנון: סיפור [אינה] סוגיא בגמרא, ירושלים 2006, עמ' 133–134) עמדה על הקשר בין דמותו ומאפייני הנהגתו של חוני לאלו של אליהו הנביא ודמויות מספרות חז"ל כדוגמת ר' חנינא בן דוסא. מסגרת ההקבלה התאורטית שבה השתמשה חשן היא אפיון יחסי הגומלין שבין: עבד – בן – בן־בית – אדון (שהוא האב ובעל הבית). לאור הקבלות אלה ניתחה חשן את סיפורו של עגנון 'מעשה' המופיע בתוך: ש"י עגנון, ימים נוראים, ירושלים ותל אביב תשל"ט, עמ' ססד.

רכיבי הסיפור – עוד קודם לסיפורו של חוני, ישנו מדרש נוסף שעליו כנראה הסתמך בעל 'ספר המדינה' בתיאור ירידת הגשם. 'מפתח הגשמים', כפי שמציין התלמוד הבבלי, ניכר בעובדה שהוא – בנוסף לשני מקרים אחרים – מצוי תחת פיקוחו ושליטתו הישירה של הקדוש ברוך הוא. הוא זה אשר מחליט על התרחשותו בעולם:

אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים – דכתיב (דברים כח) 'פתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו'.

(בבלי, תענית ב ע"א)<sup>51</sup>

הגם שמפתח הגשמים אינו מוזכר בסיפור חוני, ניכר כי במעשיו חוני שובר את הבלעדיות. הוא מביא לשינוי במדיניות הקדוש ברוך הוא ביחס למפתח הגשמים ואופן הפעלתו בעולם. לקראת סוף הסיפור 'שלוש עולמים' בעל 'ספר המדינה' מתאר את דרכו של הקדוש ברוך הוא להיענות לתפילתו של אותו אדם ולהשתמש במפתח הגשמים:

תפילתו של אותו אדם עשתה מעט ורצונו של הקדוש ברוך הוא עשה הכל. הוציא הקדוש ברוך מפתח של גשמים ופתח את אוצרו הטוב את השמים. המפתח שלא שימש זה כמה שנים העלה חלודה. וכיון שננעץ ברקיע נשמע קול רעש גדול, זה קול הרעם שלפני הגשמים. ומאותה חלודה נתקדרו השמים ונתמלאו עבים. ואחר הרעש התחילו גשמים יורדים (עמ' 268).<sup>52</sup>

ב. היחיד – החברה: העימות שבין האוטונומי והציות לתכתיב המוסדי דומה שאחד ממוקדי העימות המוצגים כאן בפני הקורא הוא המתח שבין היחיד לחברה. אולם אין העימות נוגע, כאמור, לצרכיו וטובותיו החומריות האגואיסטיים של היחיד, הבאים בדרך כלל על חשבון הציבור, אלא דווקא לזכותו של היחיד להתפלל

51 וראה גם מדרש תנחומא לפרשת ויצא, ס' טז.

52 השימוש בחלודה מובא במסכת תענית, ח ע"ב בהקשר של אי-ירידת גשמים בגלל תפילה לא ראויה של הציבור: 'אמר ר' אמי מאי דכתיב (קהלת י, יא) "אם ישוך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון" אם ראית דור שהשמים משתכין. ראו רש"י: 'מאדימין פנים כעין רודיליי"א כדאמר' בבבא מציעא (דף כו ע"א) "דשתיך טפי שהעלה חלודה שנעצרין [מלהוליד] טל ומטר" כנחשת מלהוריד טל ומטר בשביל לוחשי לחישות שאין בדור מאי תקנתן? ילכו אצל מי שיודע ללחוש דכתיב (איוב לו, לג) "גיד עליו רעו". הבאת הגשמים תיעשה על ידי מי שיודע להתפלל ותפילתו ראויה.

על חברתו באופן עצמאי, במנותק מכבליה (החונקים) של הקהילה.<sup>53</sup> המחבר מדגיש דווקא את יוזמתו והתגייסותו של היחיד לצורך קידום הטוב הציבורי. גם היחיד, כמו הציבור, זקוק לגשם. אולם בעוד הציבור ממשיך להתנהל באופן שגרתי ופוקד את בתי הכנסת ובתי המדרש, הרי היחיד חותר תחת המוסכמה הציבורית וסולל לעצמו דרך אחרת, ייחודית, חיצונית – תרתי משמע – מהחברה: 'ובכן לא זכרו את שיש לזכור, עד שנשמע בין הבריות, שאדם אחד ביקש על גשמים' (עמ' 263). זוהי, למעשה, משמעותו האמיתית של 'הציות האוטונומי' שאריך פרום התכוון אליו. חתירה זו, כך מסתבר, תביא בסופו של דבר לכך שהקדוש ברוך הוא יקשיב וייענה לתפילת היחיד המבקש על הרבים.

החברה, אליבא דבעל 'ספר המדינה', שכחה את הקדוש ברוך הוא ותכונות רחמיו כיוון שהיו 'טרודים במחלוקת ובוויכוחי דברים לא הספיק להם זמנם לזכור את בוראם'. לכן, אם התפללו – הרי לא עשו זאת בדרך הראויה – כמצוות אנשים מלומדה. היחיד, שנמצא מחוץ למעגל המחלוקת, הוא זה אשר הצליח בתפילתו המזוקקת להושיע. חנן חָבֵר ראה בתפילתו של היחיד קריאת תיגר נגד החברה: 'הפנייה אל האל צריכה לבוא מצד מי שנמצא מחוץ למעשי המדינה ומחוץ לעימות הריקני בין כסויי הראש לבין גלויי הראש. את התפקיד הזה ממלא בסיפור אותו "סתם אדם" שמבקש להתפלל על הגשמים'.<sup>54</sup> לדעתו של חָבֵר קיים כאן עימות גלוי בין הדת והדמוקרטיה החילונית שבו עגנון מכריע לטובתה של הדת, תוך שהוא שם לעג את הדמוקרטיה ומוסדותיה במדינה. נכונים היו דבריו של חָבֵר, אם היה מדובר אך ורק בקריאת תיגר נגד הממסד החילוני, אבל קיימת כאן גם ובעיקר קריאת תיגר נגד ממסד כסויי הראש, המפריכה ממילא את טענתו של חָבֵר.

חָבֵר זיהה נכון את העימות, אולם לא ברור מדוע לדידו מתקיים כאן עימות בין הדת לדמוקרטיה החילונית. נדמה לי שחָבֵר 'מלביש' את ביקורתו הפוליטית של היחיד על כתפיה של המחאה הדתית, ובכך מערב מין בשאינו מינו. לאור אבחנתו של פרום קיים כאן, לדעתי, עימות כפול: ברובד התאולוגי בין זכות היחיד לאוטונומיה, הבאה לידי ביטוי בתפילה אישית לאל, המנותקת מכל הקשר חברתי (גיאוגרפי ותודעתי), לבין חובתו להיות חלק מקהילה דתית וממילא להיענות בעצם הציות להטרונומי ולתביעותיו. במקביל קיים, כאמור, גם עימות ברובד האזרחי (ולאו דווקא הדמוקרטי-ליברלי!) בין הדרישה לאוטונומיה – כלומר חירותו של היחיד לעצב את

53 על פי פרום, מנוס מחופש (לעיל הערה 37, עמ' 150–165), ניתוק זה הוא המונע מהיחיד מלהתאחד אוטומטית עם החברה ותביעותיה התרבותיות, הדתיות והפוליטיות.

54 חָבֵר, בכוח האל (לעיל הערה 6), עמ' 119–120.

אורחות חייו לתביעות הממסד הציבורי לציות.<sup>55</sup> העימות התוך-דתי העומד כאן במרכז הדרמה, נעלם לחלוטין מעיניו של חֶבֶר. התעלמות ממימד זה מחטיאה, בעיניי, את כל מטרתו של בעל 'ספר המדינה'.

ג. 'פרקא דחסידי' – בין ממסדיות למהותיות (דתית ופוליטית)  
סיפורו של חוני המעגל ה'חסיד'<sup>56</sup> הוא דוגמה אחת מני מספר דוגמאות במסכת תענית, ליחיד המתריס בהנהגתו נגד הממסד ודרכי התנהלותו.<sup>57</sup> ייתכן לומר שאין התלמוד מבקש להצביע על דרך ההתנהגות הראויה, אלא מבקש להנכיח ולתת לגיטימציה ליחיד ולדרכי הנהגתו, ואולי מפני שהוא מציג ביקורת לא מחמיאה על הציבור, וקורא תיגר על התנהלות הממסד.<sup>58</sup> מלאכת הפרשנות מוטלת על כתפיו של הקורא והוא זה אשר צריך לקבוע את האיזון שבין חירות היחיד לטובת הציבור. גם אם עגנון ממשיך את סיפורו של חוני, הרי שב'שלוש עולמים' בעל 'ספר המדינה' נוקט עמדה ברורה.

תהליך הבקשה לגשם בעת חודשי החורף השחונים, שאותו קבע הממסד, מתואר באופן מפורט במשניות מסכת תענית.<sup>59</sup> בפרק ב עורך המשנה מתאר את תחנות הזמן שבהן התביעה מצד בית הדין לנקוט מנהגי אבל מחריפה – בתחילה מהיחידים ולאחר מכן מכלל הציבור:

- 55 ניתן להצביע כאן על הויקה לסיפור מעשה מבעל תפילה לר' נחמן. בעל התפילה משדל את תושבי הערים השונות לצאת מהן ולעבוד את ה'. מטבע הדברים וזהו אנשי הממסד את הסכנה בערעור היציבות החברתית ורדפו אחר בעל התפילה לתופסו: 'היה הדבר תמוה בין אנשי העיר על שבא אדם אצלם ומדבר אליהם כדברים האלה הפך אמונתם, [...] אך לא היה אפשר להם להכירו ולתפסו, כי היה משנה עצמו אצל כל אחד ואחד. אצל זה היה נדמה כסוחר, ואצל זה כעני וכו', כנ"ל, ותכף נמלט משם'. ספר סיפורי מעשיות, ירושלים (חש"ד), עמ' קמג.
- 56 על המונח 'חסידי' ופירושו במקורות חז"ל ראו: S. Safrai, 'Teaching of Pietists in Mishnaic Literature', *The Journal of Jewish Studies* 16 (1965), pp. 15-33. ראו גם: גב"ע צרפתי, 'חסידיים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים', תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 126-153.
- 57 שושן (לעיל הערה 47, עמ' 4), העוסק בסוגות הספרותיות של המשנה, מצביע על כך כי המשנה המספרת על חוני מצביעה על ייחודו של המקרה: 'הסיפור של חוני המעגל מכיל מרכיבים של אקסמפלום ושל סיפור מקרה גם יחד. עירוב ייחודי זה נועד להעניק לחוני זהות כפולה בסיפור: גם כדמות לחיקוי אשר מכוונת תקדים הלכתי וגם כמושא לביקורת הלכתית, אשר התנהגותו והליכותיו הן נושא לתוכחה חמורה מצד גדול הדור בזמנו'.
- 58 ראו לדוגמה את נוכחותו והיעלמותו של החסיד לאור בניית בית שער ודלת לחצר (בבלי, בבא בתרא ח ע"ב). נראה שמופעו של החסיד הוא כמראה וכביקורת חברתית.
- 59 לניתוח מעמד התעניות וסדר התפילות באספות הציבור ראו: ד' לוי, 'סדר התעניות ברחובה של עיר', לוי (לעיל הערה 40), פרק שני, עמ' 66-96.

הגיע שבעה עשר במרחשון ולא ירדו גשמים, התחילו היחידים מתעניין שלוש תעניות [...] הגיע ראש חודש כסלו ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרין שלוש תעניות על הציבור [...] עברו אלו (=שלוש התעניות הראשונות שגזרו בית הדין) ולא נענו, גוזרין שלוש תעניות אחרות על הציבור [...] עברו אלו ולא נענו, בית דין גוזרין עליהם עוד שבע (=תעניות) שהן שלוש עשרה תעניות על הציבור. עברו אלו ולא נענו, ממעטין במשא ומתן, בבניין ובנטיעה, באירוסין ובנישואין ובשאילת שלום בין אדם לחברו, כבני אדם הנופין למקום. היחידים חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן.

המסד הדתי קובע גם את התהליך הטקסי ותוכן התפילות המיוחדות הנהוגים בשעת הזעקה לגשם, כפי שמתואר במשניות בתחילת הפרק השני של המסכת:

סדר תעניות כיצד? מוציאים את התבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבי התבה [...] הזקן שבהן אומר לפניו דברי כיבושין. עמדו בתפילה. מורידין לפני התבה זקן ורגיל [...] כדי שיהא לבו שלם בתפילה. ואומר לפניו עשרים וארבע ברכות.

הלברשטאם מצביעה על המתח בין הפורמליות למהותניות הנחשף כבר בעריכתה הספרותית של המשנה בתענית. מיד לאחר ההצהרה על האקט הממסדי שננקט ('על כל צרה שתבוא על הציבור – מתריעין עליהן') מופיע מקרה חוני כדוגמה מובהקת לאופוזיציה אנטי-ממסדית.<sup>60</sup> הנגדה זו שבין הפורמלי למהותני משמשת בסיס להבנת הסיפור הזה. זה בבחינת ניסיון ללמד את הקורא עד כמה עלולה להקצין גישתו החוקית-פורמליסטית של שמעון בן שטח, המשתמש רק באמצעים המקובלים האמורים – וממילא הנכונים מבחינתו – כדי להפסיק את הבצורת. גם כאשר אין מענה לפניות של הציבור בדפוסים המקובלים, אין ניסיון לפריצת המסורות ואין תהייה באשר לגורמים החברתיים (המוסריים) העשויים להיות הבסיס למשבר. דווקא היחיד – חוני – הוא זה אשר מציב מראָה בפניה של החברה. אי־ציותו לנורמות הדתיות והפוליטיות שלה מביאות אותו לפרוץ דרך ולגאול אותה מאבדון.

מעשה היחיד בסיפור 'שלום עולמים', העובר על הנורמות וההנהגות הציבוריות בבואו להתפלל ללא מניין מחוץ ומנגד לכללי המשחק של כסויי הראש, הוא זה

60 הלברשטאם (לעיל הערה 43), עמ' 402.



המחולל ומניע את הסיפור. אותו 'עברייך' מעמיד לנגד עיניו של הקורא את סכנת הקונפורמיות שבה קל להיקלע אליה ולשקוע בתוכה. זהו למעשה עימות חריף בין פורמליזם ביורוקרטי, הסובל מכבדות וחוסר מעוף אל מול שאלת היחיד – התוהה, המאתגר והמבקר. זה מול זה עומדים הציות והמשמעת הנוחים למסד והיצירתיות והחופש הטבועים ביחיד.

בעל 'ספר המדינה' מביא את הסיפור *ad absurdum*, כאשר הוא מראה עד כמה מגוחך לדבוק בפורמליזם הפוליטי הדורש צייתנות ומשמעת על חשבון הדבר המהותי והחשוב – תפילה לגשם:

עד שנתכנסו כולם כאחד למקום אחד שנקרא שפתותיים, שכל מי ששפתו אתו אדון הוא לאנשי המדינה. התחילו נושאים ונותנים כדת מה לעשות, שמא למחר יורדים גשמים והארץ נותנת יכולה ונמצאת כל המשמעת מקופחת, שהרי אין הגשמים יורדים בשביל שראשי המדינה הסכימו שהמדינה צריכה לגשמים, אלא בשביל זה שהלך על דעת עצמו והתפלל על הגשמים. ודבר זה הרי עלול לגרור אחריו כליון והרס, שיכול כל אדם לבוא ולעשות כל מה שלבו חפץ בלא שהסכימו עליו מנהיגי המדינה (עמ' 265).

בעוד הקולקטיב וראשיו מקדשים את המסגרת ואת תפקידיה (הדתיים והפוליטיים כאחד), הרי חוני והיחיד העגנוני מדגישים ומעצימים דווקא את האינדיווידואל הנוגע, במעשיו החריגים, במהות. הוא זה החותר – תרתי משמע – לקרבה ואינטימיות עם האל. יש כאן היפוך מוחלט של העיקר והטפל בסדר יומה של המדינה: שימור השליטה על ידי אכיפתה של המשמעת, על חשבון טובת הציבור (הדאגה לגשם). עידוד הקונפורמיזם שמתופח על ידי המסד הדתי והפוליטי מצביע על היחיד שאינו מוצא את מקומו בתוך העיר ועליו לצאת מתוכה כדי שיוכל להתפלל ובכוחו להביא את ריבונו של עולם לענות לתפילתו ולהשתמש במפתח הגשמים 'החלוד'.

ד. היחיד העגנוני כחוני – נביא וכוהן גדול  
גרסת הסיפור על חוני המובאת בתלמוד מלמדת על ייחוד דמותו. מיד לאחר שניסה להתפלל בפעם הראשונה ולא נענה, חוני עג עוגה ונעמד בתוכה. הברייתא מציינת כי מעשהו של חוני דומה למעשיו של חבקוק: 'כדרך שעשה חבקוק הנביא, שנאמר (חבקוק ב) על משמרת אעמדה ואתי צבה על מצור וגו'.'<sup>61</sup> בהמשך הברייתא,

61 רש"י על אתר מפרש את הפסוק: 'עג עוגה חבקוק ועמד בתוכה ואמר לא אוזן מאכן עד שאשמע מה'

לאחר שגשמי הברכה יורדים לעולם והציבור מבקש מחוני שיתפלל לקב"ה שיחדל מלהורידם, מעשיו של חוני מתוארים כדומים למעשיו ולתפילתו של הכהן הגדול ביום הכיפורים:

אמר להם: כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה. אף על פי כן, הביאו לי פר הודאה. הביאו לו פר הודאה. סמך שתי ידיו עליו, ואמר לפניו: רבוננו של עולם! עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות, כעסת עליהם – אינן יכולין לעמוד, השפעת עליהם טובה – אינן יכולין לעמוד, יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם.

בדמיון בין חוני לחבקוק – ובהמשך, בין פעולתו לעבודת הכהן הגדול בבית המקדש ביום הכיפורים – הברייתא מבקשת להראות את גדולתו של חוני כאיש המופת, אשר מקור סמכותו הוא האל. מקור הסמכות טרנסצנדנטי אשר מכונן שתי סמכויות אפשריות עלי אדמות: הן בדרגת הנביא, שהנו לא רק עושה דברו של האל אלא אף האופוזיציונר לו, הן במעמד הכהן, איש הממסד, שליחו של האל. היחיד ב'שלום עולמים' מתואר כמי שאינו שייך לקבוצת כסויי הראש או לגלויי הראש. אדם סתם. הוא אינו מבצע מעשים חריגים, הרואיים, ובכל זאת מביא לחברה את הגשם המיוחל, בדיוק כפי שהצליח חוני. היחיד העגנוני, אשר נעדר את מקור הסמכות האלוהי, מקפל בתוכו את שתי דמויות הסמכות הנזכרות בסיפור התלמודי: נביא וכהן הגדול גם יחד. עגנון מצביע על כוחו של היחיד – כל יחיד – לצאת נגד מחדליו ואיוולותיו של הממסד ונגד חשיבתו הקונפורמית והשבלונית.

#### ה. חריגה בשני רבדים

המאפיין האחרון והמשמעותי המצביע על הקשר בין שני הסיפורים נוגע ללבן של מעשה היחיד. בשני הסיפורים, התנהלותם של היחיד וחוני מבטאת חריגה מהוראותיה של הסמכות – הדתית והפוליטית כאחד. בסיפור 'שלום עולמים' מתואר הדבר באופן זה:

היה באותה המדינה אדם אחד [...] ראה שכלתה הרעה על המדינה. אמר, אלך ואתפלל על גשמים, עד שלא תמות כל המדינה ברעב. ודבר זה שהוא ראשון לכל דבר, היינו לבקש רחמים מלפני בעל הרחמים, נשתכח מבני המדינה,

---

ידבר בי על שאלתי זאת ולמה הוא מביט ורואה בהצלחתו של רשע ומה אשיב אל הבאים להתווכח לפני'. ברור אפוא מדוע הברייתא מבקשת להשוות לא רק את מעשי האישים אלא גם את התכלית שלשמה הם סרטטו את המעגל.

מפני שדרך בני אדם לשכוח את שצריכים לזכור. חיזר על כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבמדינה ולא מצא מקום לתפילתו, מפני שכל כסויי הראש שבמדינה מתכנסים שם לישיבותיהם. לבש שק ואפר ויצא לשדה, מקום שאין שם אדם.

העמידה העצמאית של היחיד מול חברה מושווה, על פי פרום, לתהליך ההולדה והניתוק מהכבלים הפיזיים והתודעתיים של התינוק מאמו. תהליך זה מעצב את אישיותו של התינוק כיחיד אוטונומי, נבדל ובלתי תלוי: 'המעבר הפתאומי, ביחס, מקיום עוברי לקיום אנושי וניתוק הטבור, מציינים את התבדלות הוולד מגוף אמו'.<sup>62</sup> אבל, גם ניתוק זה נושא בחובו אתגר לא פשוט. זוהי דיאלקטיקה מכוננת – הניתוק אמנם מוביל לעצמאות, אך במקביל גם הופך להיות מקור לבדידותו של היחיד. בפניו היחיד ניצבת הברירה להיכנע לרצון הקמאי לשוב ולהתקשר עם מקורותיו, או לקבל על עצמו אחריות ולעמוד לבד מול הקשיים העומדים לפניו, ובכך להסתכן בכישלון הצורב.

התרחקותם של חוני והיחיד העגנוני מהציבור אינה רק פיזית אלא גם תודעתית. 'ההתייחדות היא התאחדות והתחזקות האישיות, אבל באותה שעה גם איבוד הזהות הראשונית עם אחרים והיבדלות מהם. ההיבדלות המתגברת יכולה להביא לידי בידוד המעורר חרדה חריפה ואי בטחון'.<sup>63</sup> ואולם, כאן, בשונה מפרום, תחושת אי-הבטיחות משותפת בשני הסיפורים דווקא לקברניטי הציבור. בהנחה שהבעיה של שמעון בן שטח אינה רק התנהגותו החצופה של חוני כלפי האל, אלא גם סכנת ההשפעה הציבורית של התנהגותו זו, מובן אפוא הרצון לנדונו. במידה רבה מעשיהם של שני הגיבורים הפוכים, אולם מטרתם זהה ובסופו של דבר מושגת. כדי להגיע לקרבה הרצויה לפני האל ולהתחנן לגשם נדרשות פעולות הכנה. בעוד היחיד המבקש להתנתק מהציבור, מוצא את מקומו בשדה, במרחב הפתוח, הרי ניתוקו של חוני מהחברה ניכר דווקא בסרטוט המעגל שלתוכו נכנס. המעגל, כמרחב מתוחם, מבודד מהזירה הציבורית, מאפשר, כאמור, את יחסי הגומלין בינו לקב"ה.<sup>64</sup>

62 פרום (לעיל הערה 38).

63 הנ"ל (שם), עמ' 32.

64 על רעיון המעגל של חוני ומשמעותו נכתבה ספרות רבה. יש הרואים במעגל פרקטיקה מאגית ויש הרואים בו אמצעי לכפייה (יותר מאשר בקשה ותפילה) של אלוהים להיענות למתפלל. על כך ראו: J. Goldin, 'On Honi the Circle-Maker: A Demanding Prayer', *Harvard Theological Review* 56, 3 (1963), pp. 233-238. ראו גם: S. L. Stone, 'Rabbinic Legal Magic: A New Look at Honi's Circle as the Construction of Law's Space', *Yale Journal of Law and Humanities* 17 (2005), pp. 97-123. רבי נחמן, ב'מעשה בעל תפילה', מתאר בפתיחה לסיפורו 'מעשה פעם אחד היה בעל תפילה, שהיה עוסק תמיד בתפילות ושירות ותשבחות להשם יתברך.

חשוב לציין, כי על אף הצד השווה שבתיאור היחיד ופעולתו החורגת, ניכר ההבדל כאשר סיפור חוני, לאור הגרסה המובאת כאן, מתאר את בקשתו של הציבור מחוני להיות שליחם לשמים (על חשבון שמעון בן שטח?), ואילו בעל 'ספר המדינה' מתאר את הדברים כפרי יוזמתו של היחיד אשר אינו מוצא מקום להתפלל – תרתי משמע – בישיבות ובבתי המדרשות שבעירו, ומחפש לעצמו חלופה על חשבון הדרך הסלולה שהתוו קברניטי הציבור.

זאת ועוד, מעשהו של חוני חל לאחר שהתקיימו כל טקסי האבלות הציבוריים – פרי יוזמתם של המוסדות – וכלו כל הקיצין. גם כאן מתואר היחיד, שלבש שק ואפר, כביטוי מובהק לתחושת האבל המקוננת בו ובציבור. לפי שיטת התעניות הממוסדת הננקטת במסכת תענית, לא נותר מה לעשות עוד. הווי אומר שלא תפילתו של חוני כתפילת יחיד היא המפרה את הכללים שנקבעו אלא דווקא האופן שבו נעשים הדברים. בעוד היחיד העגנוני, בעצם תפילת היחיד שנקט מחוץ לחברה, נתפס ככזה שפרץ את הגבול והפר את תכתיבי המוסדות.

כאמור, זירת העימות שחוני נתון בה היא כפולה – מול האל ומול הממסד הפוליטי – הדתי. גם סיפורנו מראה כי מעשה היחיד החורג (וניסיונם של בני המדינה למנוע מאלוהים לתת גשם) מייצג עימות כפול: בין השמים לארץ בשאלת מקור הסמכות, ובין האדם לרשות בסוגיית הסמכות. (שימו לב במיוחד להדגשות):

אפשר זה שבחדר שלהם לא למד ומחובשי בית מדרשם לא היה ומקערתו של רבם אינו חוטף שיריים, אפשר מכניס ראשו בדבר שהוא שלהם? שאם לתפילה מי מקובל ורצוי לפני שומע תפילה אם לא הם? [...] התחילו מקנטרים והולכים על קטן שנטל גדולה לעצמו, ועל המקום היו מתרעמים על שמניח את גדולי המדינה ומזדקק לקטן שאין לו שום סיעה. וכיון שנפתח פתח לבעלי דברים יצאו כל בעלי מחשבות שבמדינה וגילו דעתם שאותו מעשה עלול לערער את יסודות המדינה, ואין צריך לומר את המשמעת, שכל שאין לו תוקף מן הציבור ועושה עצמו שליח הרי הוא בכלל מפירי חוק פורצי גדר, ומחבל את סדרי המדינה (עמ' 263).

---

והיה יושב חוץ ליישוב'. אין ספק שהמוטיב הגיאוגרפי הוא נקודת דמיון חשובה ומשמעותית בשני הסיפורים. אולם, הדגש המושם בסיפורו של עגנון הוא על המעתק שמבצע היחיד מהחברה החוצה, כדי שיוכל להתפלל, בדיוק כפי שחוני ביצע מעתק גיאוגרפי (סמלי) מהחברה ופנימה, כניסה למרחב סגור שבו יוכל להתחנן על הגשם (ייתכן שיש כאן דמיון להעתקת מקום מושבו של משה רבינו מתוך העדה וכינונו של אוהל מועד כמקום ההתוועדות עם הקדוש ברוך הוא), בעוד רבי נחמן מצביע על הנתק מהחברה כנקודת המוצא. כניסתו של בעל התפילה, מדי פעם, לערים השונות הייתה ארעית כדי לשדל את תושביהן לצאת את החוצה ולעבוד את ה'.

תרעומת הציבור כלפי הקדוש ברוך הוא נובעת מהחשיבה המופרכת לגבי מקומו של הציבור ותפקידה של התפילה לפני בורא העולם. במקום להבין כי הציבור הוא האמור לעמוד כנוע לפני ריבון העולמים ולבקש את רחמי השמים לגשם, הרי המחבר מדגיש כי כעס הציבור הוא בכך שהקדוש ברוך הוא אינו 'עובד אצלו לפי התכנית'! נמצא כי לדעת קברניטי המדינה, היחיד ש'העז' להתפלל לבדו והקדוש ברוך הוא יוצרים מעין 'קבוצה' משותפת של חריגה מהנורמות המקובלות שהם עצמם, כנציגי הציבור, כוננו לטובת הציבור!

### ו. השטיח – מארג תאולוגי ופוליטי

מעשה אריגת השטיח הנקרא – כמה אירוני – 'פרוטסטיה', שהוא ביטוי למחאה ציבורית המובלת על ידי הממשלה בעד המשמעת (המסמלת את 'טובת העיר' [raison d'état]) ונגד האל והיחיד:

שאפילו בעל גשמים מוריד גשמים להפריח את הארץ, על כרחו לא יגיעו הגשמים לארץ ולא תצמיח את האדמה ונמצאת המשמעת משמעת [...] נמנו וגמרו לקרותו פרוטסטיה לשון מחאה, שכל עיקר עשיית השטיח לשם מחאה כלפי הגשמים שעלולים לחבל את המשמעת שבמדינה (עמ' 265–266).

הכספים שנאספו על ידי כל האוכלוסייה מימנו את מלאכת האריגה.<sup>65</sup> השטיח נארג בידי האורגים והונח על כלונסאות על ידי הנגרים. השטיח הפך להיות המראָה החברתית לשסעים בחברה היהודית:

כל אומן ואומן לפי צבע הכת שלו, שחורים צבעום שחורים (=הדתיים ואנשי היישוב הישן?), אדומים אדומים (=חברי המפלגות הסוציאליסטיות?), כחולים כחולים (=המפלגות הציוניות?) (עמ' 267).

פריסת השטיח מעל המדינה לוותה, כך משתמע, בהתרגשות ושמחה רבה:

מסתכלים בני המדינה כלפי השטיח ומשמחים את לבם בפרוטותיה ואומרים "יופי לך פרוטסטיה, יופי לך פרוטסטיה. פורצי גדר ביקשו לערער את

65 לאחר האספות ודברי הכיבושין של הפוליטיקאים, נידבו העם את רכושם הפרטי לצורכי הכלל. אפילו כלות וחתנים הודרו להביא את מתנותיהם, 'אלו הביאו את הנדוניא ואלו את הינומיהן. לא הספיקו לומר להם יישר, עד שבאו זקנים וזקנות והביאו את תכריכהם שהתקינו להם'. אלו שלא רצו לעשות זאת שילמו על כך מחיר חברתי, 'וכל מי שלא הביא כלום ירדו לחייו עד שנתן בעל כורחו' (עמ' 267).

הדיסקיפלינה [=משמעת] ואנו לפרוטסטתיה ולפרוטסטתיה עינינו. אשרינו שזכינו לראות בהחזרת הדיסקיפלינה למקומה ובאחדות האומה" (עמ' 268).

הצגת שמחת פריסת השטיח מעל שמי המדינה, מזכירה את תיאור הקפות המזבח ביום הושענא רבה בבית המקדש:

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים: 'אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא'. רבי יהודה אומר: 'אני והו הושיעה נא'. ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים. בשעת פטירתן מה הן אומרים: 'יופי לך מזבח, יופי לך מזבח' רבי אליעזר אומר: 'ליה ולך מזבח, ליה ולך מזבח'.

(משנה, סוכה ד, ה)

ניסוך המים על המזבח (המתואר במסכת סוכה), המהווה את אחד המוקדים של חג הסוכות, משמש כתפילה וייחול לגשם בשנה שזוה עתה החלה. ברכת הארץ תלויה בחסדי שמים. מחברנו, בעל 'ספר המדינה', משתמש בסמל זה באופן הפוך. אין קברניטי המדינה חפצים בגשם. אדרבה, הם חוששים מפניו! הם חוששים שמא היענות האל לתפילתו של היחיד תביא לאיבוד עוצמתם וסמכותם. הם מוכנים לשלם – או נכון יותר לומר: שהאזרחים ישלמו – את מחיר הרעב ולא לקבל את הגשם שייחסם על ידי הפרוטסטתיה, כדי להמשיך לשמר את סמכותם הפוליטית באמצעות כפיית המשמעת ואכיפתה.

המזבח המסמל את בית המקדש הופך על ידי המחבר להיות השטיח, הבבואה החברתית במדינה. שמחת ההמונים סביב המזבח והתפילה המלווה אותה מקבילות לכמיהה לסדר ולמשמעת במדינה. הכמיהה לקודש מומרת לכמיהה אורחית (חילונית). האם קיימת כאן ביקורת כלפי דגם 'הפוליטיקה התאולוגית' המתארת את תופעת האלהת המדינה ומוסדותיה? ייתכן.<sup>66</sup> בסופו של דבר ירדו הגשמים על הארץ 'היו מטפחים על פניו של כל אדם. נטשטשו צבעיו של השטיח ושחורים נעשו אדומים ואדומים נעשו כחולים וכחולים נעשו שחורים או אדומים, עד שלא ניכר שחור בפני אדום ואדום בפני כחול' (עמ' 268). השטיח נקרע, גבולות הזוהות בין המפלגות מיטשטשים.<sup>67</sup> הטקס הדתי-אורחי (הלא-רליגיזי) כלפי השטיח נשכח, והמדינה חזרה ל'מימדיה הריאליים'.<sup>68</sup>

66 קרל שמיט, תאולוגיה פוליטית (לעיל הערה 22).

67 ייתכן לומר כי קריעת השטיח וערבוב הצבעים, מסמלים את ייחולו של המחבר לטשטוש הזוהיות הייחודיות שמהן הקבוצה היהודית מורכבת. רצון זה לביטול הכיתות השונות מתקשר גם לתודעתו העצמית של עגנון, שראה את עצמו סופר שנמצא מעבר לפלגנות המפלגתית וכותב ספרות

בצדק חָבֵר טוען כי שמו של השטיח 'פרוטסטיה' מוסבר כ'מהלך שאפשר לפרשו גם כהתעלמות מן המשמעות הדתית של הסיומה 'יה'. אולם לטעמי, זהו לבו וגרעינו של הסיפור. כל הסיפור, מתחילתו ועד סופו, הוא מסכת – ואולי נכון לומר: 'שטיח' – ארוגה היטב של דת ופוליטיקה. חָבֵר, לדעתי, החמיץ נקודה זו. זהו שטיח שלא ניתן לפרמו במחשבה היהודית.

ז. המימד התאולוגי בסיפור – הקדוש ברוך הוא כ־*Deus ex machina* מושג 'האל מן המכונה' (*Deus ex machina*) התפתח במחזות היווניים בעת העתיקה, בהם יורדים האלים אל הארץ על מנת לפתור את הקונפליקט שנוצר ולהחזיר את הסדר הארצי על כנו. התערבות האל/אלים מתרחשת בעימות חירום. כאן מתגלה, בהקשר הרחב יותר, גם עיקרון הריבונות. המנוף שהוצג במחזות היווניים, שהביא את האלים לארץ, הוא כאופן התגלות של סמכות שמימית. זהו האופן שבו מתגלה העיקרון הפוליטי הנעלה ביותר השורר בארץ, אשר בכוחו להביא לתיקון ולפתרון. עקרון ההתערבות מלמעלה מייצג את הרעיון הטרוסצנדנטי של תיקון פוליטי המושג באמצעות השהיית העלילה המתרחשת בעולם הריאלי, האנושי. 'המכונה התאולוגית' היא, לפי גלילי שחר:

מודל של ייצוג ותיקון פוליטי. עקרון הפעולה שלה הוא התערבות במצב חירות, השבת הסדר שחרג מעל כנו, פתרון של קונפליקט שנקלע למבוי סתום. מנקודת המבט של הסדר הקיים עקרון ההתערבות של המכונה הוא עיקרון שרירותי מיסודו: הוא אינו מתיישב עם סדר הדברים, אלא סותר את החוק

שמתארת את העם לגווניו השונים, בניגוד לספרות הדתית החדשה, הכותבת 'ספרות מטעם': 'מנהיגיהם ראו סכנה להם ועמדו ובראו להם ספרות משלהם. אבל כיצד אפשר לברוא ספרות משלהם. הסופר הגדול, הסופר האמיתי, שרואה את ישראל חטיבה אחת, ושרואה כל אדם מישראל חלק מן האומה, כדבר שנחלק מדבר, ועדין הוא שייך לאותו דבר, לא היה יכול לכתת עצמו לכת זו, או לכת זו. הריהו כותב לכל ישראל וכל אדם בישראל יש לו חלק בדבריו. [...] לפיכך לא תמצאו סופרים גדולים בשום כחה מישראל. ספרי פולמוס יש אבל סופרים כוללים, כלומר שכוללים את נשמת ישראל בדבריהם מי ימצא'. (ש"י עגנון, 'ברוח התורה', מעצמי אל עצמי, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 381–382. מובא אצל א' שילה, הקבלה ביצירת ש"י עגנון, רמת-גן, עמ' 339).

68 חָבֵר ראה את מעשה האריגה כניסיון 'ליצור לשון קודש מלאכותית שתאחד לחלוטין מסמן עם מסומנו'. זוהי, מבחינתו, הוכחה לכך שעגנון ניסה ליצור הפרדה בין השפה לטריטוריה בהקשר הלאומי. ראו חָבֵר (לעיל הערה 6), עמ' 120. ראו עוד: יפה, פנים חדשות, (לעיל הערה 13), עמ' 5–6. חָבֵר ראה בסיפור אריגת השטיח המבקש לעצור את הגשם רמו למעשה חלמאות. ואולי במשחק לשוני מבריק של עגנון, ה'שטיח' שהתפורר הוא 'בן שטח', הסמכות הדתית והפוליטית המתערערת, בסיפורו של חוני. תודתי לד"ר נעמי וכטל-מלר על הארתה.

המושג במערכת. המכונה פועלת באופן בלתי צפוי, בניגוד להיגיון, לסיבתיות הפנימית ולסדר השורר על הארץ.<sup>69</sup>

הן אצל עגנון והן אצל חוני, הקדוש ברוך הוא מופיע ב'נקודת הרתיחה' בדרמה עלילתית אנושית ופותר אותה. הורדת הגשם, כפתרון המוצע בשני הסיפורים, פותח דרמה אנושית חדשה. אולם בעוד הסיפור על חוני מתאר את פעולות הטבע (טיפות, גשם) נוכח תביעותיו של חוני, הרי בעל 'ספר המדינה' מציב את הקדוש ברוך הוא בשמו כשחקן פעיל ומתאר את השיקולים שעמדו בפני האל שהביאווהו לנקוט פעולה:

וכבר היה הקדוש ברוך הוא מצפה לתפילתם של בני המדינה, כי אל חפץ חסד הוא ורוצה בטובת בריותיו, אלא כדי שלא יאכלו נהמא דכסופא<sup>70</sup> תיקן סדר תפילות, שיתפללו ויטלו שכר, כחזן שנוטל שכר תפילתו מן הגבאי. אבל בני המדינה מתוך שהיו טרודים במחלוקת ובוויכוחי דברים לא הספיק להם זמנם לזכור את בוראם, שהוא פודה ומציל ומרחם בכל עת צרה וצוקה, ובידו להיטיב לבריותיו אם הם ראויים לישועה ורחמים (עמ' 263).

שוני זה בתפקידו של הקדוש ברוך הוא בסיפור, לעומת תפקידו 'האלים' אצל חוני, מציב על נקודה נוספת, שלא ראיתי כל התייחסות אליה במחקר. מבין כל סיפורי 'ספר המדינה', רק בסיפור 'שלום עולמים' הקדוש ברוך הוא מקבל תפקיד שהוא חשוב ומשמעותי בסוגיית המדינה.<sup>71</sup> נשאלת השאלה מדוע חורג עגנון מדרכו המקובלת בשאר הסיפורים ומכניס את האל לדרמה? ייתכן שעגנון מבקש בכך לסמן שתי מטרות:

א. לכל חריגה דתית במרחב היהודי יש השלכה פוליטית. לעימות כלפי שמיא יש השלכה לעימות ברובד הפוליטי-ארצי;<sup>72</sup>

69 ג' שחר, 'המכונה התאולוגית', זמנים 103 (2008), עמ' 74.

70 'נהמא דכסופא' – לחם בושה, דהיינו שכר ללא עמל. המקור לביטוי זה הוא 'המגיד מישרים' לר' יוסף קארו, פרשת בראשית: 'למתעסק בתורה ובמצוות לעבדה ולשמרה, ויכלון נהמא בלא כיסופא'.

71 למעט ה'פתיחה לקדיש' המופיעה כפרק העומד בפני עצמו בסוף החיבור. על משמעות הכנסתו לתוך הקובץ ודווקא בסופו ראו: לאור, חיי עגנון (לעיל הערה 7), עמ' 433.

72 ברורה אפוא תגובתו החריפה של שמעון בן שטח: 'אלמלא חוני אתה גזרני עליך נידוי'. ככלל, פסולה דרכו של החכם בהיבט המשפטי-תאולוגי והפוליטי. אולם במקרה זה משמש חוני כמקרה היוצא מתוך הכלל. מעניין לראות כהשוואה לסיפור זה את סוגיית תנורו של עכנאי (בבלי, בבא מציעא נט ע"א), אשר גם בה מופיע האל בעת המשבר המתחולל בבית המדרש, משהה את העלייה, מציב את הפתרון ופותח דיון מרתק מחודש על מרחב הפרשנות של הסמכות האנושית לחוק ההטרונומי.



ב. בעוד שאר הסיפורים בפרקי 'ספר המדינה' יכולים להשתייך למימד האוניברסלי של הפוליטיקה (שהרי בכל חברה קיימת בעיית הרטוריקה הפוליטית, המיסוי, הסחבת הביורוקרטית ומחאות היחיד והציבור), הרי בסיפור זה קיים היבט פרטיקולרי יהודי מובהק הקושר בין המימד הארצי למימד הרוחני שבמעשה הפוליטי. כאן, אולי, מקור הקשר לקביעה השלישית של תכנית בילטמור לגבי הרצון לייסד את הקיבוץ המדיני היהודי, ה־Jewish commonwealth. ייתכן לומר כי עגנון מצביע על הקושי הטמון בחוסר היכולת להפריד בין הדת והמדינה בחברה היהודית דווקא, דווקא בשל העובדה שהאל הוא שחקן משמעותי בתהליך הפוליטי – גם אם אינו משמש שחקן גלוי. הוא מעורב בתהליך הפוליטי, הוא חלק ממנו, כפי שעולה מרעיון *Deus ex machina*.

האם ביקש בעל ספר המדינה להגחיק, כדברי החוקרים, את המדינה ומוסדותיה? ייתכן. אולם, ברובד עמוק יותר ביקש להציף את סוגיית המתח בין הממסד (הפוליטי והדתי כאחד) לאדם הפרטי, הישר והמאמין. עגנון, לעניות דעתי, מציג אתגר מרתק ולא פשוט בפניו של הקורא – ובמקרה הספציפי הזה: הקורא 'חובש הירמולקה', כלשונו – בשאלת ההעדפה באחד מבין שני מקורות הסמכות.<sup>73</sup> עצם העלאתה של שאלה זו על פני השטח קוראת להכיר בלגיטימיות הקושי ובהבנה שחלק ממעשיה של המדינה היהודית נטועים ומשולבים באופן שונה ממסגרות פוליטיות אחרות, בשני שדות: הדתי והפוליטי. אין כאן קריאה ל'או תאולוגי או פוליטי' אלא להכרה במציאות מורכבת של 'גם וגם'.<sup>74</sup>

מהפכנות מסורתית ומהפכנות בתוך המסורת  
שאלת היחסים שבין עגנון למסורת הדתית מהווה את אחד המוקדים והמפתחות להבנת יצירותיו.<sup>75</sup> הסיפור 'שלוש עולמים' משמש דוגמה ראויה, לדעתי, להבנת

73 R. M. MacIver, *The Web of Government*, New York, 1961, pp. 73-81. מק'איבר מזהה את המתח הקיומי בין סוגי אמונות וערכים (ולענייננו: בין הדת לבין המדינה), כאחד מארבעה מופעים של מתח המצויים בתודעתו של כל אדם והעלולים להניע אותו לא לציית להוראות השלטון.

74 חָבֵר טען כי עגנון 'שלל את ההיבטים החילוניים במדינה הציונית וגרס שהקמת מדינה מודרנית חילונית שתשתייך לתאולוגיה יהודית היא כמעט בלתי אפשרית. האי-אפשרות הזאת באה לידי ביטוי בעצם השימוש שלו בלשון, ושאלת היסוד בעבורו היא לשון הספרות' (חָבֵר, בכוח האל [לעיל הערה 6], עמ' 100). נדמה לי שתפיסתו הפוסט-ציונית של חָבֵר החותרת לשלול כל קשר בין התאולוגיה לפוליטיקה במדינה היהודית "מולבשת" באופן לא צודק על עגנון.

75 ראו: 'כ"ץ', עגנון מול המבוכה הדתית, לאומיות יהודית, ירושלים תשל"ט, עמ' 167-180.

ראייתו המורכבת. מהזווית התאולוגית הצביע גרשם שלום על תפיסתו המורכבת של עגנון:

האם יש לראותו כדובר של מסורת זאת, שלח המביא את בשורתה ברמה גבוהה של עיצוב אמנותי? או שמא עלינו לראות בו יותר את האמן המעולה, המשתמש במסורת כדי לבטא באמצעותה את כל מורכבות החיים של היהודי בזמננו, מבלי להציע כל תשובה קלה לשאלה הנושנה: לאן מועדות פנינו? האם הינו מגן גדול של האמונה, כפי שמתבחים בו האורתודוקסים? או שמא הנו מין גאון אקסיסטנציאליסטי המראה את הריקנות שבכל מלאות ואת המלאות שבכל הריק?<sup>76</sup>

שלום טען כי עגנון לא אהב להתחייב ולנקוט עמדה חותכת וברורה בסוגיות אלה. הוא השאיר זאת לקוראיו. יתר על כן, הוא אף נהנה לראות, כמביט מן הצד, כיצד מתווכחים ביניהם הקוראים על הבנת חיבוריו.

גרשון שקד<sup>77</sup> טען כי עגנון הוא דוגמה למהפכן מסורתי. לדידו, המוטיבים המסורתיים המשוקעים ביצירותיו של עגנון שזורים בסגנון ספרותי הלקוח מהסוגה היוונית ומספרות העולם. כחוקר ספרות, התעכב שקד בעיקר על סגנון הכתיבה, אולם בולט ההעדר בעיסוק בתמות התאולוגיות והפוליטיות – וממילא גם במהפכנות שעגנון רומז עליה – המבצבצות ועולות בין שורותיו של הסיפור 'שלום עולמים'.

עגנון מאיר בזרקור לא רק את מקומו של היחיד מול המדינה ומוסדותיה, כפי שעושה זאת בפרקים השונים של 'ספר המדינה', אלא גם את הצומת שמצטלבות בו שתי דרכי חיי הקיומיות של היהודי 'בעל הירמולקה', בהיותו עובד ה' ובמקביל נתון לחברה ותביעותיה. דומה שבמפגש טעון זה עגנון מכריע באופן מרתק לטובת היצירתיות הדתית בעבודת ה' של היחיד, ונגד הסתאבות הציבור ומוסדותיו הדתיים. הקדוש ברוך הוא שועה אל תפילתו של היחיד למען הציבור גם – ואולי רק – כאשר זה יוצא באופן נחרץ נגד הנורמות המקובלות. אין זו רק מהפכנות מסורתית אלא קריאת תיגר המבטאת מהפכנות בתוך המסורת!

כאשר מעיינים בדבריו של קורצווייל, אשר הצביע על עמדתו הדתית המורכבת של עגנון, ניכרים מעשי המהפכנות הדתית של היחיד – שמא עגנון בעצמו? – באופן בולט ב'שלום עולמים'. סיפורי עגנון, אליבא דקורצווייל, מבטאים את היסוד הדתי בספרות

עמוס עוז, שתיקת השמים, ירושלים 1993.

76 שלום, עוד דבר (לעיל הערה 11), עמ' 344–345.

77 ג' שקד, 'שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי', א' ירון ואחרים (עורכים), קובץ עגנון, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 308–318.

החילונית. סיפורים אלו חושפים את הניגודים בתודעת היחידים, 'ובעיקר גם של אלה המערערים על היהדות המסורתית, ללא נקיטת עמדה של הכרעה פרט לזו של הבריחה המבוהלת מפני הבריחה מהיהדות האורתודוקסית'.<sup>78</sup>

בריחתו של היחיד מהעיר בסיפורנו, מבתי כנסיותיה ובתי מדרשיה, ותפילתו האישית, המנותקת מהציבור, כלפי שמיא, מעידות, אולי, עד כמה נכונים דבריו של קורצוויל ביחס לעמדותיו המתריסות של עגנון כלפי הפרקטיקות הדתיות – נחלתה של היהדות האורתודוקסית.<sup>79</sup> לאמור: בהצגת הדרמה התאולוגית-פוליטית המתוארת בסיפור זה, עגנון מבקש לערער לא רק על המדינה ומוסדותיה אלא גם על עולמה השבלוני המנוון של האורתודוקסיה ומוסדותיה. בניגוד לדעתו של גרשם שלום, עגנון כן נקט בעמדה אנטי-ממסדית ברורה, אשר באמצעותה לא רק הגחך את המדינה והצליף בה, במוסדותיה ובראשיה, אלא גם עודד את היחידים שבה לחשוב 'מחוץ לקופסה' (או שמא נאמר 'מחוץ לתיבה' [של שליח הציבור בתפילתו]).

#### מדוע 'שלוש עולמים'?

מדוע בחר בעל ספר המדינה בכותרת 'שלוש עולמים' לסיפורו? ביטוי זה אינו מופיע רבות במקורות. אולם נדמה שהמקור הבולט ביותר, שחוזר כמה פעמים במדרשים, תואם את צרכיו של עגנון. המדרש מבקש לדעת מדוע כנסת ישראל מכונה בשיר השירים 'שולמית':

ר' ברכיה פתח 'שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך' (שיר השירים ז א) ד' פעמים כת' שובי כנגד ד' מלכיות שישראל נכנסין בתוכן בשלוש ויוצאין בשלוש, השולמית שמסיימים לה שלום בכל יום ויום שנ' וישם לך שלום (במדבר ו כו), אומה ששלוש העולמים דר בתוכה שנ' 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות כה ח), אומה שאני עתיד ליתן לה שלום שנ' 'ונתתי שלום בארץ' (ויקרא כו ו), אומה שאני עתיד לנטות אליה שלום הה"ד 'הנני נוטה אליה כנהר שלום' (ישעיה סו יב), ר' שמואל בר' תנחום ר' חנן בר ברכיה מש' ר' אידי אומה שעשת שלום ביני ובין עולמי שאילולי היא הייתי מחריב עולמי, ר' חנא בשם ר' אחא עליה נמוגים ארץ וכל יושביה (תהלים עה ד) כמה דאת אמ' נמוגו כל יושבי כנען (שמות טו טו), אנכי (תהלים שם שם) כיון שקיבלו עליהם אנכי י"י אלהיך (שמות כ ב) תכנתי עמודיה (תהלים שם שם) ונתבסס העולם, אמר ר' אלעזר בר

78 ב' קורצוויל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 330–331.  
79 ראו לדוגמה גם את הציניות בתיאורו את דברי המוסר התמוהים של ר' גרונם לקהלו במאה שערים, ש"י עגנון, תמול שלשום, תל אביב תשכ"ו, עמ' 303–305.

מרום אומה שהיא משלמת אסטטיונו (=קיומו ועמידתו כסדרו) של עולם – הן הן בעולם הזה והן הן לעולם הבא. ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אומה שכל טובה שהיא באה לעולם, אינה באה אלא בזכותה: הגשמים אינן יורדין אלא בזכותה: 'לך' – בזכותך, הטללים אינן יורדין אלא בזכותה: 'לך' – בזכותך ויתן לך האלהים וגו'.

(בראשית רבה סו, ב)<sup>80</sup>

רצף פרשנויות הדנות במעלת השלום, שאותן מביא בעל המדרש למילה "שולמית", בא כדי להנהיר את ברכתו של יצחק ליעקב בנו: 'ויתן לך אלוהים מטל השמים' (בראשית כז, כח). ישראל נחשבים ל'שולמית' כיוון שזוהי אומה הדורשת שלום, העטופה והכמהה לשלום, זוהי אומה שבסיס חיותה הוא אפוא השלום. הדרשה ש'שולמית' משמעה 'אומה ששלום העולמים דר בתוכה' נלמדת מתוך הפסוק: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. הנה כי כן, שוב מוטיב הקודש מומר במוטיב החול: ייחולו של האל לשרות בתוך כל אחד ואחד מבני עמו כתוצאה מבניית המקדש, הופך, אליבא דמחבר הסיפור, לתביעתו של כל מנהיג פוליטי לציות ההמוני לתכתיביו. מעין 'עשו לי דיסציפלינה (=משמעת)'

זאת ועוד, בדרשת ר' יהושע דסיכנין הסוגרת את הסוגיה, נראה כי מעלתה הגדולה של השולמית נזקפת לה, הודות לדאגתה לברכת הארץ, שהרי הגשמים יורדים בזכותה. יצחק מברך את יעקב בקבלת האחריות לברכתו של העולם ('לך' – 'בזכותך'). ייתכן אפוא כי בעל 'ספר המדינה', ביקש באמצעות מדרש זה להציג דווקא את מעלת היחיד בצייבור, אשר בכוח חריגתו הביא לברכת הארץ, ואף הביא – באופן מגוחך על ידי קונצנזוס מזויף – ל'שלום עולמים' בתוך האומה.

סיכום: "חוני עגנוני" בין התאולוגי והפוליטי

'עגנון הפליא ומוסיף להפליא את קוראיו [...] ביכולתו לקפל באישיותו ובמפעלו האמנותי דבר והיפוכו – את הזיקה המוחלטת-כמעט לעולם המסורת היהודית ואת הפקעתה של אותה מסורת על בסיסה הדתי-האמנותי כולו', כך פתח ההיסטוריון יעקב כ"ץ את המסה 'עגנון מול המבוכה הדתית'.<sup>81</sup> כ"ץ אמנם מתמקד בסיפור 'תמול

80 תודתי לרב ד"ר יהודה ברנדס על ההפניה למקור זה.

81 כ"ץ (לעיל הערה 75). כהיסטוריון, מזהה את תרומתו הייחודית של עגנון בהיותו בבואה להלכי הרוח בתנועה הציונית וביישוב היהודי בארץ ישראל בתחילת המאה ה-20: 'ההיסטוריון לעתיד ייטיב לעשות, אם יעיין היטב בספריו של עגנון. כמוכן, לא על מנת להעלות מהם עובדות, אלא

ש'שלוש', המשקף את תנודותיו התודעתיות המשתנות של יצחק קומר. אולם דומה כי גם בסיפור 'שלוש עולמים' ניתן להצביע על אותה המגמה, ולהאיר את יחסו של עגנון לפריצת הגבולות של חוני והיחיד העומדים במרכז הסיפור.<sup>82</sup>

מבחינות רבות, עגנון מזהה עצמו עם היחיד ועם חוני – גיבורי הסיפורים. אין הוא רק האזרח, היחיד, העומד אל מול הממסד ומנסה לשנות אותו.<sup>83</sup> אלא הוא גם האזרח 'בעל הירמולקה', החווה את העימות המרתק והבלתי פתור בין שתי מערכות ערכיות – התאולוגית והפוליטית. זירת העימות אצל שניהם עוברת מהפוליטי למטפיזי, מהפיזי לתודעתי.<sup>84</sup>

כדי לשאוב את מה שהופך ביד ההיסטוריון האמיתי את העובדות לידי החייאת העבר, היינו את תחושת הזמן והרגשת האווירה המיוחדת לתקופה' (עמ' 167). מטרתו כאן, כאמור, היא לראות בסיפורים ובדמויות השונות שיקוף למערכת האמונות והדעות של עגנון עצמו ובמקרה שלנו – תמונת עולמו התאולוגית והפוליטית ביחס למדינה, למוסדות הדת ומעמדו של היחיד מולם.

82 בפתחה למאמרו הציג ויס (ה' ויס, 'חוני המעגל ב"מלך בשר ודם" משפט, אתיקה ותרבות', נתיב 6 [119] [נובמבר 2007], עמ' 91–92) סדרה של שאלות הנוגעות לדמותו ומאפייניו של חוני המעגל והמצויות בשני השדות שבהם עוסק מאמר זה – התאולוגי והפוליטי: 'האם חוני המעגל היה רב-מג, קוסם שיכול היה לכפות על אלוהיו להוריד גשמים ולכן חייב בנידוי כמכשף ומעונן או שמה גם ההכמים (חברי לשכת הגזית) הכירו בכוחו המטא-הלכתי, כוחו כצדיק המבטא את רצון ה', הקודם להלכה, בחינת דרך ארץ קדמה לתורה ואף יותר מכך – אין תורה ללא חסד [...]. האם חוני קרוב יותר לאל-שדי מאשר למידת המשפט, מידת האלוהים? [...]. האם חוני המעגל הוא פורץ גדר המאיים על החוק ועל החברה, מאיים על ההגמוניה של חז"ל, או שמה חז"ל עצמם או אנשי החוק מכירים בכוחו הלגיטימי של חוני שהוא תנאי מוקדם למשמעות החוק?' ויס פותח בשאלות התאולוגיות (יחס למדרש, להלכה ולמטה-הלכה) ומסיים בשאלות הקשורות להנהגות החברתיות הפוליטיות.

83 כפי שעולה באופן מובהק מסיפור 'קליפת תפוח זהב', שבו המספר מעיד על עצמו שהוא שם בחריגה מהוראות השלטון בכך ש'העז' לסלק את הקליפה מהמדרכה, אף שלא היה לו ההיתר לסילוק אשפה.

84 פרום, מנוס מחופש, (לעיל הערה 37), עמ' 27–38. חשן (לעיל הערה 51) הצביעה על כך שעגנון – במהלך בחינה של הטקסטים החז"ליים, על פי דרכו המתודולוגית והפרשנית, ועיבודם ליצירה ספרותית – 'כשהוא נענה לסימונים המכוונים של הברייתא [=במסכת תענית הנ"ל העוסקת בסיפור חוני] אין הוא רק מושך קווים שטחיים, אלא הולך בדרכו של הטקסט המדרשי. משיכתו חורטת פיתוחי חותם בפשט הטקסט, כורה ויוצרת בית קיבול שנמשך לחופו של הערוץ המקראי ומתמלא ממיו' (חשן, עגנון [לעיל הערה 51], עמ' 134). חשן מכוונת לאלמנטים המדרשיים העולים ביצירותיו של עגנון, ואילו אני המשכתי את טענתה של חשן לכיווני הפילוסופיה הפוליטית והתאולוגיה הפוליטית שמבצבצים בין שורות יצירתו ומקיימים ביניהם יחסי גומלין מרתקים. דומה כי לאור הסיפור הזה, בעל 'ספר המדינה' מביט באופן חשדני על אפשרות העירוב של הדת והפרקטיקה הפוליטית. כך למשל אפשר גם לראות ב'אורח נטה ללון', שבו האני המספר יוצא נגד פנחס אריה שמערבב פוליטיקה ודת: 'אתה וחבריי ידידי רוצים להשתלט בכח התורה'; 'אתם עושים קודש חז"ל. [...]. שבעיני אני עניני מדינה וענייניה, אינם אלא שמש קטן של תורה

משה שמיר התחקה אחר סוד יצירתו של עגנון, וזיהה אצלו את מוטיב היחיד ותכונותיו כמוטיב משותף המניע את יצירתו. לדידו של שמיר, ביצירותיו של עגנון דווקא 'מגבלותיו של האני הן מקור כוחו. האגוצנטריות היא היא סוד ההתבוננות. העולם נתפס בחושיו של האני, ובלשונו האישית המוגבלת הוא מעוצב מחדש'.<sup>85</sup> מעניין כי חוני המעגל לא נזכר בשמו בכל חיבוריו של עגנון. עם זאת, הסופר חושף את מעמדו של חוני כדמות מופת בעיניו והשראה עבורו. כך עולה באחד ממכתביו של עגנון למשה שמיר: 'חוני המעגל היה אורח קבוע אצלי. גבוה היה וצנום מאוד ולחיו כחושות ובניגוד לאיסיים היה לבוש בגדים אפורים ודומני של לכש הם, עיניו לא שחורות ולא מבהיקות, מראות על לב טוב שאין כיוצא בו עם עקשנות מדברית'.<sup>86</sup> אמת המידה להערכתו של רומן פוליטי נבחנת, על פי אירווינג האו, בין השאר לאור השאלה באיזו מידה הוא זורה אור על חיינו? ייתכן לומר, בעקבות ניתוח זה, כי היות שקיום אנושי וחופש אינם ניתנים מלכתחילה להפרדה, על פי אריך פרום, הרי העימות אשר בעל 'ספר המדינה' נדרש להכריע בו – דרך דמותם של חוני והיחיד – מאפשר לו לממש את קיומו האנושי, ובכך לבטא את חירותו התאולוגית והפוליטית כאחד!

ד"ר דוד מ' פויכטונגר, החוג לאזרחות, המכללה האקדמית הרצוג – אלון שבות, גוש עציון 9043300, והחוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501.  
דוא"ל: dudif@herzog.ac.il

ולא שהתורה תשמש אותם; 'אתם עושים את התורה עניין לדברים שאינם של תורה' (עגנון, אורח נטה ללון [לעיל הערה 33], עמ' 198).

85 מ' שמיר, 'סוד החיבור ביצירתו של עגנון', א' סולטמן ואחרים (עורכים), ספר ברוך קורצווייל, רמת גן תשל"ה, עמ' 410.

86 מובא אצל מ' שמיר, 'סוד החיבור', נושאי המשך, תל אביב 1989, עמ' 99. תודתי לידידי ד"ר ראובן טבול על הערה זו.

## על תאולוגיה, פוליטיקה ואי־ציות ב'שלוש עולמים' לש"י עגנון

דוד מ' פויכטונגר

במאמר זה אני מבקש להאיר את גישתו המורכבת של עגנון (כאזרח שומר מצוות במדינה היהודית) כלפי סוגיית אי־הציות בחברה האזרחית בכלל, ובמדינה היהודית בפרט. אני טוען כי באמצעות שימוש במתודת הסטירה, ביקש עגנון להצדיק את תביעת הממסד הפוליטי־דתי מהיחיד לציית לחוקים בהיותם תנאי הכרחי ליציבות חברתית, מחד גיסא, ולהכיר בזכותו של היחיד להפר את החוקים אם הם פוגעים, לדעתו, ב'שוב הציבורי', מאידך גיסא. על בסיס טענה זו, אראה כי בסיפורו של עגנון 'שלוש עולמים' ניתן לזהות מוטיבים משותפים לסיפורו של חוני המעגל המובא במסכת תענית. בשני הסיפורים מודגשים ה'מתח האנכי' (רוחני-ארצי) וה'מתח האופקי' (יחיד-חברה) שאיתם מתמודדים חוני וגיבור הסטירה העגנונית, ובשניהם הדמויות המרכזיות מאתגרות את הממסד הפוליטי־דתי על רקע הגשם.

English Abstract

ON THEOLOGY, POLITICS AND DISOBEDIENCE  
IN AGNON'S *SHLOM OLAMIM*

David M. Feuchtwanger

The present essay 'On Theology, Politics and Disobedience in Agnon's *Shlom Olamim*' focuses on Agnon's complicated approach (as a religious citizen) towards disobedience in civil society in general, and in the Jewish polity in particular. I argue that by using satire in this story, Agnon justified the political-religious institution's demand to obey its laws for the sake of social stability. On the other hand, he recognized the individual's freedom to violate the law if, in his opinion, it harms the public good. In line with this, I show that there are similar motives in Agnon's *Shlom Olamim* and the tale of Honi HaMe'agel as it appears in Tractate Ta'anit. By emphasizing the vertical tension (spiritual-worldly) and the horizontal tension (individual-society) both Honi and the hero of Agnon's satire challenge political-religious institutions and break the rules for the same reason: to bring rain.