

הראשי הראשון של איי מטעם העדה האשכנזית, ובתפקיד זה כיהן עד פטירתו בשנת 1935.²

שמואל יוסף צ'צ'יקס עלה לא"י בשנת 1908 כבחור צעיר בן עשרים ואחת, והתיישב בעיר יפו בה עבד וכתב. באוקטובר של אותה שנה התפרסם בעיתון **העומר** סיפורו "עגונות" אשר זכה לתהודה רבה וגם העניק לשיי צ'צ'יקס את כינוי-שמו החדש: עגנון. בשנת 1912 החליט עגנון לנסוע לברלין, ובה הוא שהה שתי-עשרה שנה עד לחזרתו לא"י בשנת 1924, הפעם כבעל משפחה וסופר מוערך. עגנון בנה את ביתו בירושלים, ובה התגורר עד לפטירתו בגיל שבעים ושמונה.³

מלבד השנים בהן חיו בשכנות הראייה ועגנון ביפו (1908-1912) ובירושלים (1924-1935), ומלבד הקשר החם אשר נוצר ביניהם, נבדוק, כאמור, אם נוצרה גם מערכת יחסים של השפעה בין הרב לסופר, תד-צדדית או הדדית, אם בתחום המחשבת, אם בתחום הספרות. מסקנות אפשריות, במידה ויעלו, יוכלו להאיר באור חדש חלקים מיצירתם הרחבה של השניים.

ואכן, כבר מעיון ראשוני ניתן לראות כי הראייה ועגנון עסקו רבות, כל אחד בדרכו, בתהליך ההיסטורי העובר על העם היהודי בשנות העשור הראשונות של המאה העשרים. תנועת ההשכלה והתנועה הציונית הביאו לזעזוע עמוק בתשתית היהדות. ימי העלייה השנייה, 1903-1914, הביאו לא"י לא רק יהודים רבים אלא בעיקר יהודים מ"סוג חדש" אשר ניצבו כמעט בכל תחומי החיים כאנטיתזה הן ליהדות הגלותית והן ליהודי היישוב הישן והעלייה הראשונה בא"י. ניתן לאפיין את ימי העלייה השנייה כתחילת הוויכוח והמאבק על עיצובה של החברה העברית בא"י, כאשר העולים החדשים מציבים עמדה עיקשת מול האיכרים בהקשר לעבודה עברית, ותפיסת עולם חילונית הרואה במהפכה הציונית מהפכה לאומית ותרבותית הדוגלת לא רק בעלייה לא"י אלא גם בשינוי ותיקון מהותי בדמותו המסורתית של הטיפוס היהודי.

הראייה ועגנון מכירים ומתארים את החיים החדשים בא"י ואף נוקטים לא פעם עמדה כלפי שאלות השעה. נקודת המבט של שניהם בשאלות אלה מעניינת להשוואה בין הראייה ועגנון. כפי שיורחב בהמשך, שניהם חשו שותפות עמוקה עם התנועה הציונית ועשייתה, לצד היותם אנשים מסורתיים ושומרי מצוות אשר תפיסת עולמם האמונית והדתית באה לידי ביטוי מובהק במכלול יצירותיהם. שילוב זה מביא לתפיסה ייחודית ומקורית באותם הימים.

² צבי ירון, תשלי"ד. עמ' 21-13.

³ על חיי עגנון בהרחבה ראו: לאור, 1998.

⁴ ראו למשל: שפירא, 1997 עמ' 248-252. והירושלמי, תשנ"ז עמ' 32-40.

ראובן טבול

הרב, הסופר והדרך שבין יפו וירושלים

הרב קוק ועגנון מול הזהות הציונית בעת העלייה השנייה

א.

באחת מתמונותיו הידועות נראה עגנון כאשר הוא ניצב על סולם קטן בתוך ספרייתו המרשימה.¹ עגנון, המודע היטב לרגע התייעודי, בחר לעיין מול המצלמה באחד מכרכי איגרותיו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. האם הבחירה הייתה מקרית, או שמא רצה עגנון להעביר מסר כלשהו אל המתבונן? האם אלו הספרים אשר פשוט ניצבו במדף העליון שאליו טיפס עגנון, או אולי המעמד במרומי הסולם מסמל במשהו את התייחסותו של הסופר לכתבי הרב?

על שאלות אלה אך לעגנון פתרונים. מאמר זה מבקש לגלות ולבדוק טפח ממערכת היחסים אשר התקיימה בין הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראייה) לעגנון, הן הממשית והן המשמעותית; את זו הממשית באופן תיעודי-תיאורי, ואת זו המשמעותית על ידי בדיקה השוואתית בין כתבי שני האישים בהתמקדות בשאלות הזמן והציבור.

ב.

מספר פרטים ביוגרפים יסייעו למפות בהמשך היכן וכיצד נפגשו הראייה ועגנון על ציר הזמן הארץ-ישראלי:

הראייה עלה לארץ ישראל (להלן: אי"י) בשנת 1904 והתמנה באותה העת כרבה של העיר יפו, כהונה אשר התמשכה כעשר שנים. לאחר נסיעה לוועידה ושהייה מאונס בשוויץ ובלונדון עקב מלחח"ע הראשונה, חזר הראייה לארץ (1919), הפעם כרבה של ירושלים. שנתיים לאחר מכן, עם ייסודה של הרבנות הראשית, הוא התמנה גם כרבה

¹ התמונה מופיעה למשל על העטיפה של "קובץ עגנון" (תשנ"ד), עיצוב עטיפה: תחיה רוזנטל, אך פרטי הצלם/מת אינם מופיעים.

ג.

על קשריהם של הראי"ה ועגנון ניתן לקרוא בעיקר בזיכרונותיו של עגנון המרוכזים רובם ב"פתיחה" – דברים שסיפר עגנון בפתיחת תערוכה לזכר הראי"ה בבית הספרים הלאומי בשנת תשכ"ו. הפרק "פתיחה" ועוד קטעי זיכרונות נאספו **במעצמי אל עצמי**.⁵ עגנון, סופר צעיר הסמוך על שולחנם של סופרי ומשכילי התקופה בא"י, מסתובב ברחובות יפו לצד מאורעות התקופה ונכנס גם לבית מדרשו של רב העיר, הראי"ה. וכך מתאר זאת עגנון:⁶

אני זכיתי לפניו שקירבני מיום שבאתי אצלו בראשית ימי החורף שנת תרס"ח (1908) וזכיתי לשמוע תורה מפיו בהלכות יסודי התורה והלכות דיעות לרמב"ם ז"ל והייתי יוצא ונכנס אצלו כל הימים שהייתי בארץ עד סמוך וקרוב ליום שנתבקש לישיבה של מעלה ואין סוף לדברים שזכיתי לשמוע מפיו שכולם ראויים להיכתב לדורות.

עגנון גם מתאר את מראהו של הראי"ה, תיאור הממחיש כיצד נתפסה דמותו של הראי"ה בתודעתו של עגנון:⁷

הוד מוצנע ומופלא חופף היה עליו. זה ההוד שהיה חופף עליו עד שלקח אותו האלקים כאותם שמתהלכים עם האלקים.

גרשם שלום, בהסברו מה מצא עגנון הצעיר בראי"ה ובברנר ומדוע דבק בהם בימי יפו, מציע כי "לא כשרונותיהם הספרותיים והאמנותיים משכו את לבו של עגנון, המחמיר מאוד בדיני צורה, אלא שיעור קומתם האישי... [הוא] נמשך אחרי שני מורים גדולים אלה, משום הקסם שבטוהר נפשם".⁸ במקום אחר מספר עגנון על החוויה בבית הראי"ה:⁹

ביפו זכיתי להכיר מקרוב את רבנו הגדול מרן אברהם יצחק הכהן קוק זכר צדקתו וקדושתו לברכה... יום אחד ישבתי לפניו תשע שעות רצופות, תשע שעות רצופות בלא הפסק. הוא זצ"ל היה מדבר ואני הייתי שומע... גאוניים רבים

⁵ **מעצמי אל עצמי**, תשל"ו. עמ' 181-192 וראו הערתה של אמונה ירון בעמ' 463. רוב הפרטים והסיפורים המובאים שם על ידי עגנון ובשמו שובצו, מעשה ידי אמן, בספרו של באר **גם אהבתם גם שנאתם** (וראו שם במפתח השמות עמ' 395).

⁶ **מעצמי אל עצמי**, עמ' 191.

⁷ שם, עמ' 184. ובעמ' 186 מביא עגנון ציטוט מפי הצייר מרק שגאל אודות פניו הקדושות של הראי"ה.

⁸ שלום, תשל"ו עמ' 465.

⁹ **מעצמי אל עצמי**, עמ' 30.

חכמים וצדיקים ראיתי, אבל גאון וצדיק וחכם שנתייחדו בו כל המעלות כאחד כרבנו הגדול ר' אברהם יצחק הכהן קוק זכותו יגן עלינו לא מצאתי.

מעיון בדברים נוספים של עגנון נראה כי הקשר בינו לבין הראי"ה היה רחב יותר מקשר רגיל בין רב לתלמיד, כאשר הוא יושב אצל הראי"ה לא רק בשיעורים ובתפילות אלא אף לשיחות שונות בנושאים אקטואליים בחברת אינטלקטואלים נוספים.¹⁰ נדמה כי נהייתו של עגנון אחרי הראי"ה איננה נובעת אך ורק מיראת השמים וכבוד הרבנים שעגנון נושא בלבו מבית אבא, אלא אף מדעותיו של הראי"ה לגבי התהליך הציוני. הוכחה לביטוי זה של הראי"ה אצל עגנון ניתן למצוא בהספדו של עגנון על חברו ברל כצנלסון:¹¹

כשאני מביט בארץ ורואה כיצד נתעלה היישוב מקבוצות קבוצות של אמיגרנטים ומכתות כתות של חולמים אני רואה ארבעה חרשים, שכמדומני שהם עיצבוהו ועשאוהו... ארבעה אלו שנתן המקום בידם לתת לדמותו של היישוב הם לפי דעתי ברנר ורופין ורבנו הגדול ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל וברל כצנלסון.

הראי"ה מוגדר על פי עגנון במרכז תהליך הבנייה והתחייה בא"י, ודמותו שוות ערך לאנשי השדה והעבודה. בהמשך מסביר עגנון את ייחודו של כל אחד מ"ארבעת החרשים", והראי"ה מתואר כמפתח ומחדש את "תורת ארץ ישראל". במקביל, על פי זיכרונותיו של עגנון, נראה כי הייתה כלפי יצירתו הערכה רבה מצד הראי"ה. על פי עגנון הראי"ה קרא את כל סיפוריו ואף הגיב עליהם.¹² הראי"ה, לפי עגנון, כינה את הסיפור "והיה העקוב למישור" כ"סיפור עברי באמת נובע מן הצינורות בלא שום מחיצה".¹³ הערכה נוספת שעגנון זוכר היטב מפורשת בסיפור המעניין הבא:¹⁴

הרב קוק זצ"ל ביקש ממני שאתן לו את הספרים שלי. אמרתי, כבר חשבתי ליתן לו אחד או שניים. הוא אמר, אבל אני רוצה את כל הספרים... אחרי איזה זמן הוא ראה אותי ואמר קראתי את שלך. אמרתי, כל הספרים? הוא אמר, כולם, אבל אגיד לך איזה דבר, יש ספר קטן של הפרי מגדים, מתן שכרן של מצוות. הוא אומר כך, יש שנפלה טיפה של איסור לתוך היתר שיש שישים כנגדו. אז זה בטל בשישים, אז ההיתר מרוויח מן האיסור, שיש עכשיו שישים ואחד חלקים.

¹⁰ לדוגמא: שם, עמ' 189.

¹¹ שם, עמ' 148.

¹² שם, עמ' 190.

¹³ שם, עמ' 191.

¹⁴ שם, עמ' 91.

כך אצלך, אפילו נופל לתוך ספריך איזה דבר של איסור הוא בטל בשישים ונעשה היתר. הוא שאמר, היתר מרויח מהאיסור.

לרב משה צבי נריה סיפר עגנון כי הראי"ה ביקר פעם בביתו, ביקור שעגנון החשיב מאוד וראה בו הערכה גדולה מצד הראי"ה, שכן "הנני בעל-הבית היחידי שזכה לכך".¹⁵ אף הסופר ר' בנימין מפרט אודות הקשר בין הרב לסופר: "רבנו הרב קוק, זכרו לברכה, היה מוקיר אותו מאוד, ומעיר הערותיו עליו, וחיבה גדולה, חיבה יתרה, היתה נודעת מאת הגאון-המקובל אל הפייטן הצעיר כל הימים".¹⁶ להערכה זו אולי זוכה עגנון גם בזכות השקפתם הדומה על כל רבדיה, זה הדתי וזה הציוני.¹⁷ עתה, מתוך תיאור המפגשים בין הראי"ה לעגנון, נעמיק מעט בתפיסותיהם היסודיות הקשורות לחזון הציוני והתחיה בא"י. דיון זה, המבוסס על כתבי הגותו של הראי"ה ועל יצירתו הספרותית של עגנון, ישמש כרקע להשוואה בהמשך.

ד.

הראי"ה התייחס רבות לתהליך העלייה וההתיישבות בא"י, כאשר על פי תפיסתו מהוות אלה נדבך ראשוני בתהליך הגאולה. בתהליך שכזה, המבוסס ביסודו על אמונה דתית, העלייה לארץ ובניינה מתוארים בכתביו כביטוי מיתי של רנסנס תרבותי ולאומי המתפרש כתהליך בעל מימד רוחני:¹⁸

התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל תכונתה – באמת אור של תשובה יש בה.

¹⁵ ציטוט זה מפי עגנון מופיע בספרו של הרב משה צבי נריה חיי הראי"ה (תשנ"ג) עמ' רלא. אגב, מציאתי כי עגנון מזכיר את הביקור הזה (בהנחה שהיה ביקור אחד בלבד) במקום נוסף (ראה מעצמי אל עצמי, עמ' 98). שם עגנון מספר כי בעת ביקור העניק לו הראי"ה את ספרו **אגרות הראי"ה** ובהקדשה אשר כתב לו הראי"ה מוזכר הביטוי, שעשה רושם רב על עגנון 'בחיבת אוק'ן. ואולי במילים אלה ממש מביט עגנון ומחייך כאשר הוא אוחז ב**אגרות הראי"ה** בתמונה המוזכרת בראש המאמר:

¹⁶ הדברים מופיעים בספרו של נריה, שם.
¹⁷ דוגמא לקשר כפול זה ניתן לראות באחדים מהמכתבים שבין השניים. ישנה איגרת של הראי"ה אל עגנון משנת תרע"ו (1910) אשר נכתבה ביפו ועוסקת בתשובות תורניות לשאלות אשר שאל עגנון את הראי"ה לגבי סוג הקלף לספר תורה ודברי התלמוד במכות אודות הנביאים עמוס וישעיהו (**אגרות הראי"ה**, כרך א' אגרת רצט, עמ' שלח). בנוסף לאיגרת זו מצולמים שני מכתבים של הראי"ה לעגנון בספרו של שמחה רו **מלאכים כבני אדם**. בעמ' 73 מצולם מכתב מאלול תרצ"ב (1932) בו מספר הראי"ה על מצבה הכלכלי הקשה של ישיבתו ומבקש מעגנון שיעורר את חבריו ומכריו לעזרה. המכתב השני הוא הזמנה מאת הראי"ה בתמוז תרצ"ד (1934) לפגישה אודות "מפעל יישובי גדול וחשוב ביותר" (מצולם בעמ' 366).

¹⁸ **אורות התשובה**, עמ' קלו.

כאשר התהליך הציוני מגלם תהליך רוחני עמוק, אין הראי"ה מתמקד רק בכוננתה הגלויה של התנועה הציונית העוסקת בתכנים לאומיים-חילוניים. הגאולה קיימת "בתוכיותה" של המציאות, והיא מניעה ברובד העמוק את התחייה הלאומית גם אם בפועל האומה "אינה מכרת עדיין את עומק הישות העליונה שהיא יסוד כל תקומתה" ואפילו אם "שם שמים לא שגור בפיה".¹⁹ ברוח זו קובע הראי"ה:

הציונות, אף על פי שהיא דוחקת לפעמים רגלי השכינה, הנה היא התמצית שבתמצית מהשפע האלוקי. על ידיה מתחזקים ומתאמצים כל הערכים של קודש.

חשוב לשים לב, הראי"ה איננו עוסק בייפוי המציאות הציונית-חילונית או בחיפוש אחר תירוצים אשר יאפשרו את קיומה בדיעבד, אלא בהגדרתה מחדש על ידי הצבתה כמרכיב משמעותי במרחב האמוני והמחשבותי של עולם הרוח היהודי.

באפיק מחשבותי דומה פועל הראי"ה גם כאשר הוא בא לדון בסוגיית א"י והעלייה אליה לעומת המשך ההשתקעות היהודית בגלות. שלילת הגלות מופיעה רבות בכתביהם של משכילי העלייה השנייה, אך אליעזר שביד מבחין כי הראי"ה מציג עמדה שונה מהותית. ההבחנה שעושה הראי"ה בין א"י לבין שאר הארצות זהה מבחינתו להבדל שבין עם ישראל לשאר העמים. כשם שייחודו ותפקידו של עם ישראל לחיות חיי חומר ורוח באופן מלא והרמוני על פי תורה ומצוות, כך צורת חיים זאת אפשרית רק על אדמת א"י ולא בגלות. א"י בהגות הראי"ה איננה משמשת כ"מקלט בטוח", אלא כמיקום יחיד ונבחר לחיי עם ישראל, כאשר רק בה הוא יכול לעבוד באופן שלם את אלוהיו. היהודי בגלות, מלבד אי-קיום מצוות הישיבה בארץ, איננו מסוגל כלל לחיות באופן מלא, ורק האידיאה הדתית מתממשת במעשיו בדמות תפילה ומצוות המנותקות מן המציאות והטבע. לעומתו, היהודי הנמצא בא"י מבטא את האידיאה האלוהית כולה, וזאת אפילו ללא כוונתו, ובייחוד אם הוא עושה לבניינה. כך אין שלילת הגלות אצל הראי"ה מסתכמת בטיעון הציוני, והוא אף איננו משבח את א"י בזכות המצוות המתקיימות בה, אלא הישיבה בא"י מביאה את היהודי למיקום נפשי עליון, ההפך הגמור מאווירת הסתירה והריחוק שבגלות.²⁰ ההעזה בדברים אלו של הראי"ה איננה רק בקביעתו כי כל יהודי מעצם ישיבתו בא"י הנו במצב עליון, אלא גם בעקבות הנגזר מכך, כאשר הגדרת היהודים בגלות היא: "עובדי עבודה זרה בטהרה". דהיינו: בעלי

¹⁹ ע"פ הכתוב ב**אורות**, עמ' עט.

²⁰ ראו סוגיה זו בהרחבה בספרו של שביד, תש"ט עמ' 186-203.

תורה ומצוות (בטוהרה) אך שרויים במציאות חיים מקולקלת ומנותקת מעיקרה (עבודה זרה).²¹

דוגמאות אלה להשקפתו המקורית של הראי"ה, ודוגמאות נוספות כיחסו החיובי והמעודד ללימודי אמנות ואקדמיה, ומאבקו החריף בחילולי שבת ובבעיות כשרות במושבות החדשות – בכל אלה יש כדי להסביר מדוע, כפי הגדרתו של בנימין איש שלום, נתפס הראי"ה על ידי הציבור בא"י כ"רב שמרן מן הטיפוס הישן, שאופק מחשבתו היה רחב לא פחות משל משכילי דורו".²² זוהי הגדרה מורכבת, כאשר מחד רבני היישוב הישן מתנגדים נחרצות ליחסו החיובי לציונות, ומאידך אנשי העלייה השנייה אינם מקבלים את הפן הדתי וההלכתי שבדבריו.

ה.

הצגת התייחסותו של עגנון למציאות הארץ-ישראלית תתמקד ברומן **תמול שלשום**.²³ במילים אלו פותח עגנון את מסעו של קומר אל א"י:²⁴

כשאר אחינו אנשי גאולתנו בני העלייה השנייה הניח יצחק קומר את ארצו ואת מולדתו ואת עירו ועלה לארץ ישראל לבנות אותה מחורבנה ולהיבנות ממנה.

לכאורה, כבר בשורות פתיחה אלה ניתן לקבוע את יחסו של עגנון לעלייה השנייה. העולים מכונים "אחינו אנשי גאולתנו", ותיאור נסיעתו של קומר מבוסס על הליכתו של אברהם לא"י (**בראשית** יב א). אלא שבהמשך הרומן מתפתח מסעו של קומר בין יפו לירושלים לכדי סבך מפותל, מלא תהיות, טעויות ונפילות, היוצר בסופו של דבר, ובסופו של קומר (אשר משתגע ומת מנשיכת כלב), תחושה של "אימת מפולת, שאגת יאוש וזוועת אין אונים".²⁵ דבר-מה השתבש בדרך. **בתמול שלשום**, טוען קורצווייל, חוקרו הגדול של עגנון, מתואר עולם שונה מהותית מהעולם המוכר עד כה בסיפורי עגנון, כאשר "המפוקפק בולט בכל מקום, והוא גורם להטלת יחסיות בכל האידיאליים". לעומת סב-סבו הספרותי של קומר – ר' יודיל חסיד – גיבור **הכנסת כלה** אשר נעשה לו נס וכל בעיותיו נפתרו בזכות אוצר שנמצא באופן פלאי

במערה, נמצא קומר בתוך "התמוטטות ערכי העבר", ללא ניסים, ללא השגחה וללא קיום רוחני. הרומן הנו מחד גיסא "הלל גדול למפעל החיובי של בניין הארץ בתקופת העלייה השנייה", ומאידך גיסא התחושה היא של "מלנכוליה עמוקה, תוגה כבדה, המרחפת מעל לכול", תוגה ששורשה בנטישת ערכי המסורת והדת במציאות החדשה.²⁶

לאור רואה במתח שבין שני הערים, ירושלים ויפו, את התמה המרכזית ברומן, כאשר המתח "בין האתוס החילוני (המזוהה עם המפעל הציוני), שאליו הוא נחשף בארץ האבות, ובין הזיקה לדת ולמסורת, שהיא המטען האישי והתרבותי שאותו הוא נושא מבית-אבא" איננו מוכרע עד סוף הספר ומציג את תפיסתו של המספר: "מותו הטרגי של יצחק קומר מייצג את הסבך שבו נתון דור ראשון לגאולה".²⁷

כאלה הם אם כן, אליבא דעגנון, ימי העלייה השנייה בא"י. האחיזה בשני הקצוות, הלאומי והדתי, קשה עד בלתי אפשרית, והמאבק שביניהם ממשי ומרכזי כל כך עד כי לאורך הרומן כולו ההתייחסות לעצם הציונות מעורפלת מאוד ומשנית לשאלת הזהות העברית-דתית.

אך עגנון, למרות סימני השאלה אותם הוא מציב **בתמול שלשום**, אוחז עדיין בנקודת יסוד בסיסית הקשורה לתפיסת המציאות עצמה אשר ניתן לסמל דרך גיבורו השני של הרומן – הכלב בלק. בלק משמש כבבואה של קומר. קומר בעצמו יוצר את בלק על ידי כתיבת האותיות על גופו, ובמקביל ליוצרו, גם בלק משוטט ומסתובב בין תפיסות החיים השונות עד המפגש האחרון ביניהם כש"הגולם קם על יוצרו" והכלב נוקם בקומר והורגו. עגנון, מעיר טוכנר, בהסתמכו על אמרת חכמים "פני הדור כפני הכלב", מתאר באופן ממשי וערכי את ימי בניין הארץ, הן על ידי קומר והן על ידי בלק. ניתן להוסיף כאן פרט נוסף: עגנון הלא הכיר את אמרת חכמים "פני הדור כפני הכלב", כמו גם את הכתוב כמה שורות לפני כן (סוף מסכת סוטה) – חכמים קובעים כי תופעת "פני הכלב" תופיע בראשית הגאולה, בתחילת ההופעה המשיחית בא"י. עגנון, כאחד העולים בעלייה השנייה, על כלל הסיבוכים והמאבקים שעוברת החברה בא"י, איננו מהסס להטיח ביקורת קשה הן על החברה הציונית והן על הקהילה הדתית, ויחד עם זאת מציע את פרשנותו אודות התקופה כגאולה אפשרית המתגשמת על ידי עולי העלייה השנייה.

1.

הראי"ה ועגנון נטלו אם כן חלק פעיל בעיצוב התרבות והזהות בא"י, וכפי שניתן לראות הם אכן התייחסו ונקטו עמדה בשאלות השעה. עתה ניתן לחזור ולשאל לגבי הקשר בין הרב והסופר. האם הייתה השפעה רעיונית וערכית כלשהי מעבר להתרשמות

²¹ ראו בהרחבה את דברי הראי"ה באורות הקדוש, כרך ב', ירושלים תשכ"ד. עמ' תכג-תכד. הביטוי "עובדי עבודה זרה בטוהרה" שהראי"ה משתמש בו שאול מדברי התלמוד (בבלי), מסכת עבודה זרה דף ח עמ' א. איש שלום, תשי"ן עמ' 32.

²² בחרתי **בתמול שלשום** שכן רומן זה מתמקד בשאלת הזהות הציונית במציאות הארץ-ישראלית של שנות העלייה השנייה, כאשר שתי הערים, יפו הציונית וירושלים היראית, יוצרות ביניהן מתח תמטי וערכי לגבי זהותו של גיבור הרומן, יצחק קומר. על המשמעויות העולות מרומן זה מרחיב המאמר להלן.

²⁴ **תמול שלשום**, תשי"ז עמ' 7.

²⁵ עי"פ טוכנר, 1968 עמ' 63.

²⁶ קורצווייל, תשל"ו, עמ' 95.

²⁷ לאור, 1995 עמ' 26-59.

העמוקה וליחסי הקרבה ביניהם: את זאת נבדוק על ידי השוואת שלושה נושאים המייצגים, להבנתו, חלק מרכזי מהמורכבות והמתח המחשבתיים והחברתיים אשר עיצבו את ימי העלייה השנייה בא"י.

א. היחס לתנועה הציונית

הראייה ועגנון עלו לא"י מתוך תחושת הזדהות ושותפות עמוקה עם התהליך הציוני. אך האם ניתן להגדירם כציונים במובן הרגיל? על הפרשנות והמשמעות שהעניקו הראייה ועגנון לציונות הרחבנו בשני הפרקים דלעיל, כאן נרצה לברר מהי עמדתם כלפי התנועה הציונית וממילא גם כלפי זהותם הציונית.

צבי ירון מסביר את הבעייתיות שראה הראייה בתנועה הציונית.²⁸ הראייה הבין את תהליך בניין הארץ כתהליך הרמוני בין חול לקודש, חומר ורוח. הבעיה מתחילה כאשר חלק מסוים מתגבר על חשבונו של חלק אחר. הראייה טען כי הציונות, מתוך עזיבת היהדות, איננה מכילה את ממד הקדושה, ובכך מתכחשת ושוכחת את מקור כוחה:²⁹

הפרגורף ש"הציונות דבר אין לה עם הדת" הוא כבר ההיפוך הגמור ממה שכל האומה חושבת, מצוירת, מקווה ומאמנת בכל דורותיה, וההיפוך הגמור מהשאיפה הנאצלה, שטובי החושבים שבישראל ובעמים חושבים על דבר העתיד הישראלי בעולם. האומה בכללה, עם כל גודלה וחוסנה הרוחני, עם כל גאון-נשמתה, לא תוכל בשום אופן להיות מצטמצמת רק מהעוגה הצרה של חלומה של ד"ר הרצל ז"ל, עם כל יפיו ועוזו, לפי הערך.

הראייה ממשיך וטוען כי ללא החיבור לקודש תתגלה התנועה הציונית כתנועה חלשה וחסרת אפשרות פעולה לאורך זמן. בדברים אלה חוזר הראייה על תפיסתו כי "ערך ישראל בארץ ישראל יתברר שהוא עומד ממעל לכל תוכן של מדיניות ודתיות מורגלה", שכן רק בישראל רוח אלוקים שורה על ארצה, שפתה ומנהיגיה.

נקודה זו הציקה מאוד לראייה, וכאשר עוברות השנים ואין הוא רואה שיפור בתנועה הציונית ולא עידוד משתי התנועות הדתיות – המזרחי ואגודת ישראל – הוא מחליט על צעד משמעותי: הקמת תנועה חדשה, "דגל ירושלים", לא כהתנגדונו אלא כהשלמה לתנועה הציונית. וכך מתאר הראייה את תוכניתו באיגרת משנת תרע"ח (1918):³⁰

²⁸ ירון, עמ' 231-285.

²⁹ אגרות הראייה, כרך ב' אגרת תקע"א, עמ' רח.

³⁰ אגרות הראייה, כרך ג' אגרת תתפ"ב, עמ' קע"א-קע"ד. וראה גם אגרת תתס"ז, עמ' קמ"ח-קמ"א.

שבאמת אש קודש חסר מן הציונות במצבה הנוכחי... ונשארה הדת בהתוכן הלאומי בתור דבר פרטי, וזאת היא באמת התבוללות מסוכנת לישראל... ובשביל כך נחוץ לנו דגל ירושלים... שיינתנו כעת, בעת בריאת העם ולידתו החדשה, להתנועה הלאומית את צביונה החי במלוא הדרו.

בהמשך האיגרת מרגיע הראייה כי אין בדעתו להתפלג מהתנועה הציונית אלא רק לעורר את הצד החסר. גם השם "דגל ירושלים" משלים לשם "ציונות", כקומה שנייה על גבי הראשונה: ציון כנגד החומר וירושלים כנגד הרוח.³¹ הראייה מרחיב באיגרות ומאמרים רבים אודות התנועה "דגל ירושלים", שאכן קמה לבסוף ופתחה מספר סניפים בא"י ובחו"ל. פעילות זו מדגימה, לדעתו, יפה את יסוד השקפתו של הראייה על הציונות.

אמונתו של הראייה, כציוני ודתי, שישנה חובה כי הציונות תכיל יסודות רוחניים ואמוניים, מתקשרת לוויכוח נוסף שהוא ערך עם מנהיגי הציונות, כפי שמסביר איש שלום:³²

הוויכוח נסב על הבנת עצם שליחותה של התנועה הציונית: האם יש לראות בה יצירה מדינית בלבד או מפעל תחייה כולל – ראשיתה של התחדשות מקיפה, חברתית, תרבותית ודתית.

הדברים מבוססים על השקפתו של הראייה בדבר ראיית התהליך הציוני כחלק מתהליך הגאולה. אזי תהליך העלייה חייב לכלול בתוכו גם התפתחות רוחנית המקיפה את כל תחומי החיים. מהות הציונות על פי הראייה, אם כן, פירושה מהפכה יסודית בחיי העם היהודי, כאשר תחומי החיים כולם מתחדשים על יסוד החיבור שבין חול לקודש, בניין חומרי בשילוב חיי רוח יהודיים: ציונות ו"דגל ירושלים".³³ בדברים שנאמרים בעל-פה מתייחס עגנון לנושא דומה:³⁴

אני מאמין שאין שום כוח גשמי בלי כוח רוחני, שאין גבורה בלי תורה, לשון אחר אין כוח גשמי עומד לעצמו אלא אם הוא בא מתוך כוח רוחני, מה שקורים אידיאה.

תפיסת המציאות הלאומית כמכילה את החיבור שבין החומר לרוח מובאת ביתר הדגשה בפתיחתו של עגנון לפרקי מדינה:³⁴

³¹ ראה למשל איגרת תתפ"ו, שם, עמ' קע"א-קפ.

³² איש שלום, עמ' 40.

³³ מעצמי אל עצמי, עמ' 423.

³⁴ סמוך ונראה, עמ' 250.

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.

ערך זה מבטא עגנון גם בסיפוריו. גוברין, בנייתוחה את "בארה של מרים", סיפור המתאר את עלייתו של חמדת ארצה, מציינת מספר תשובות אפשריות, כולן עולות מתוך הסיפור עצמו, על השאלה מדוע עולה חמדת לאי. גוברין מראה כי ניתן לנמק את עלייתו של חמדת בשש הנמקות שונות: הנמקה רומנטית – איי משמשת כמקור השראה; הנמקה מעשית – חמדת עולה לאי על מנת להתחמק מגיוס; הנמקה חברתית – חמדת מתנתק מהוריו ומצטרף לחבריו; הנמקה לאומית – חמדת עולה להכשיר את עליית משפחתו; הנמקה ארכיטיפית – חמדת כביכול "נולד מחדש" בעלייתו; הנמקה מיתית – חמדת בעלייתו ממשיך, בגלגול חדש, את עלייתם של משוררי ישראל העתיקים כדוגמת ר' יהודה הלוי.³⁵

ניתן אם כן לראות כיצד העלייה העגנונית לאי איננה מעשה של מה בכך, וכן שכחצי מההנמקות אשר מוצאת גוברין בסיפורו של עגנון אינן ממשיות. ישנו רובד מופשט, ובשתי ההנמקות האחרונות אף מיסטי, הקיים במציאות ושזור את העלייה לאי. כך מממש עגנון את אמירתו כי המציאות הלאומית-מדינית היא "מושג רוחני שהפך לגשמיות, וחוזר ועושה עצמו רוחני".

יסוד זה מופיע בצורה בולטת גם לאורך **תמול שלשום**. שני הקצוות בסיפור, יפו וירושלים, והמשמעות האקטואלית העולה מהן הוזכרו לעיל, אך מעבר להצגתן כמנוגדות זו לזו מציג עגנון בסיפור הסתכלות נוספת המופיעה, לא במקרה, כחלום של קומר:³⁶

עמד יצחק ברחוב יחף בלא מנעלים וראשו מגולה. שמע קול תפילה והלך אחר הקול. הגיע אצל בית של שתי דיוטאות, תחתונה חרבה ועליונה שמתפללים בה עולין אליה בסולם. והסולם עומד ישר. הטת את הסולם ועלה. כיון שהכניס ראשו נסגרה עליו הדלת מבפנים וגופו מבחוץ.

על פי הסברו של ערפלי, לדוגמא, הבית בחלום הנו משל לפרדוקס הארץ-ישראלי: מחד, הקומה הראשונה חרבה, ריקה, סמל להתייחסותו של עגנון לרדידות התרבות החילונית, הפרוצה וחסרת הגבולות והערכים המוחלטים. מאידך, הקומה השנייה, מלאה האמונה והתפילה, קיימת ועומדת אך ורק בזכות הקומה הראשונה. עגנון אינו מזדהה עם חלק מערכי יפו החילונית, אך רואה בה את הבסיס לחיי הלאום היהודי באי, לעומת ירושלים הדתית הקרובה לעולמו האמוני אך חסרת היכולת לעמידה

³⁵ גוברין, 1985 עמ' 131-142.

³⁶ **תמול שלשום**, עמ' 542.

עצמית ולחידוש.³⁷ בנוסף, ניתן להבחין בחלום בשלוש נקודות דומות, כאשר בשלושתן באים לידי ביטוי הרובד העליון והתחתון. בתחילה מוצג קומר חסר כובע ונעליים, לאחר מכן הבית בעל שתי הקומות, ולבסוף מסיים קומר כאשר ראשו תלוש משאר הגוף. חזרה משולשת זו רק מדגישה את הדיאלקטיקה בין שני הקצוות, כאשר גם בסופו של החלום אין יכולת הכלה וחיבור.

עגנון עושה, אם כן, בחירה כפולה. הציונות וחלוצי העלייה השנייה משקפים לידו את ההווה העברית המתחדשת, ובהם רואה עגנון את התקווה לשינוי ותחייה. אך גם ירושלים השמרנית תופסת מקום מרכזי, ואליה נמשכים המספר וגיבורו "בכוח ההכרח הפנימי",³⁸ שוב ושוב, מתוך קישור עמוק אל תוכנה הרוחני, לא רק כזיכרון רחוק אלא כחלק מהבניין באי.

את התיאור האוטופי אין עגנון כותב. על פי שקד זוהי שאלה מרכזית בכלל יצירותיו של עגנון, שאלה שנשאר פתוחה:³⁹

האם המסורת אפשרית בתנאים חברתיים של מהפכה, או האם המהפכה יכולה להתקיים בלא שתהרוס עמה את העולם שביקשה להפוך?
זאת ועוד אחרת, האם יש לחברה היהודית בארץ ישראל סיכוי של קיום רוחני?

גם אם השאלה נשארת בכתביו של עגנון ללא תשובה, הרי העובדה המעניינת כי עגנון הוא הכותב של הברכה לשלום המדינה מוכיחה כי על פי אמונתו של עגנון קיום המהפכה תלוי בעולם המסורתי ואין הדברים סותרים.⁴⁰ הברכה הנאמרת בבתי הכנסת כחלק מתפילות השבת נפתחת במילים "אבינו שבשמים צור ישראל וגואלו ברך את מדינת ישראל ראשית צמיחת גאולתנו".

הראייה ועגנון מביטים על המפעל הציוני כחלק משלם, כקומה ראשונה והכרחית. בדבריו של הראייה בולטת הציונות כמסמלת את הבניין החומרי כאשר אליה חייבת להצטרף גם הקומה הרוחנית המגולמת במסורת היהודית, ואזי תבוא התנועה הציונית ל"מלאה הדרה". גם עגנון מבטא את הבניין הכפול. היצירה הלאומית צריכה לכלול את כוח החיים מיפו ואת ערך החיים מירושלים. אך עגנון, בניגוד לראייה, איננו מציג את הדברים כמטרה אידיאית אלא כמאבק קשה ומורכב. הסיבוך מפיל אצל עגנון על האמירה הדיקטטית, ונדמה כי גם אם, בדיוק כמו הראייה, מאמין עגנון בשני הכוחות ובצורך לשילובם, הרי ש**תמול שלשום** הקרע בין המפעל הציוני לבין המסורת הדתית הוא המאפיין את תוכן החיים באי ואלו אף מניע העלילה הפנימי ברומן.

³⁷ ערפלי, תשנ"ח.

³⁸ ע"פ טוכנר, שם.

³⁹ שקד, תשנ"ד עמ' 308-313.

⁴⁰ דוד תמר חקר עובדה זו, ראה הפניה למאמריו בלאור, 1998 עמ' 713.

ב. לשאלת החלוצים

החלוצים תפסו מקום מרכזי בהתקפות ובהשמצות כלפי הראייה מצד הפלג החרדי.⁴¹ היחס החיובי, המקבל ומסייע של הראייה, כלפי אלה שסימלו יותר מכול את המרד בדת, לא התקבל בשום אופן. ובאמת, מהי צורת ההסתכלות וההתייחסות של היהודי הדתי, גם אם הוא ציוני, לחלוץ חילוני, אתאיסט האוכל טרפות ומחלל שבתות? חלק זה בא לאחר ההשוואה הקודמת, שכן בשאלה זו תיבחן ההתייחסות לציונות ולנציגיה "בשטח", ולא רק בפן המופשט שלה.

אבינרי מסביר כי התבוננותו של הראייה על החלוצים באי היא כפולה. החלוצים פועלים אמנם בשם לאומיות חילונית ככל העמים, אינם שומרי מצוות ואינם רואים כל קשר בין חייהם לבין דת ישראל, אך כל זאת, על פי הראייה, רק בהשקפתם הסובייקטיבית. מצד האמת, "במעריך הקוסמי האלוהי... פועלים אנשים אלה במסגרת שסופה להביא את הגאולה". מכך נגזרת גם התייחסותו של הראייה לחלוצים, יחס של חיבה וקרבה שכן הם בעיניו "כלים המשמשים, בלא יודעין, במלאכת הקודש".⁴² רפל⁴³ מצביע על התבוננות עמוקה יותר של הראייה, המסתמכת בחלקה גם על הפילוסופיה הגרמנית מהמאה התשע עשרה. ישנה חלוקה בין יחידיים המרכיבים את האומה לבין התודעה או הנשמה הלאומית. אותה ישות מטפיזית כללית מכוונת את ייעודו של העם, גם אם פרטים בעם מתכחשים במודע לתהליך זה. כאלה הם גם החלוצים באי אשר עוסקים בעצם, מכוח נשמת האומה, בפיתוח הגאולה, גם אם אין הם רואים את משימתם כמשימה רוחנית-דתית:

על כן קניינה של האומה, שהם חביבים עליה מצד רוחה הלאומי, כולם רוח אלוהים שורה בס: ארצה, שפתה, תולדתה, מנהגיה.

הראייה, נאמן לתפיסתו, כתב מאמר ארוך בנושא, "הדור" שמו, כאשר לאורך המאמר מצביע הראייה על צדדי החיוב בפעולתם של החלוצים, על נטייתם הגבוהה למוסר ולמסירות נפש. הראייה אף מאריך בדרכי ההסברה בהן צריך לגשת לדור, לא הסברה בדרך תנועות המוסר הנוזפות ומטילות פחד, שכן לגבי הדור הזה, למוד הפוגרומים והייסורים בגלות, "הצרות והתלאות הנוראות עשוהו לנוקשה ועז, עד שכל בלהות ופחדים לא יזעזעוהו". לכן היחס צריך להיות שונה:

אנחנו נבין לדעם ושיחם, נדע להוקיר את תכונתם הפנימית ואת נטיתם העצמית ממקור ישראל.

⁴¹ ראה למשל אצל ירון, עמ' 256 הערה 48.

⁴² אבינרי, 1980 עמ' 216-226.

⁴³ רפל, 1986 עמ' 292-308.

מתוך ההזדהות והשותפות יתגלה בסופו של דבר כי הכל נובע "מאוצר הנשמה של כנסת ישראל".⁴⁴

ערפלי מנתח את יחסו של עגנון לחלוצים באי כשילוב "בין הדבקות במסורת הדתית ובין ההערצה לאידיאלים של כיבוש הקרקע וכיבוש העבודה מטעמה של החלוציות החילונית". בין הקצוות השונים כל כך מצויה איי. עצם הישיבה והעבודה באי מעניקות מימד של המשכיות עם "המשמעויות המסורתיות הדתיות" שהוקנו לה בהיסטוריה היהודית.⁴⁵ קישור המשכיות בולט, לדוגמה, לאורך **תמול שלשום** בין קומר הציוני וסב-סבו ר' יודיל חסיד, אף שכל כל אחד מהם עולה מטעם שונה לחלוטין.

דוגמה להענקת מימד דתי-מיסטי לחלוציות הציונית נמצא בקישור שעושה קומר, כאשר מחד הוא נזכר בסיפור אודות צדיק נסתר אחד מהגלות ש"חופר היה טיט בשביל בנות ישראל לטייח בו את קרקע בתיהן לכבוד שבת, ובשבת לא היה מדבר אלא בלשון הקודש". מעלתו של אותו צדיק נסתר מועברת על ידי קומר כמעלה כללית לכלל החלוצים:⁴⁶

ואני יצחק נכדו של רבי יודיל חסיד עשיתי ביום חול לא עם נסתר אחד אלא עם סיעה של נסתרים שעליהם העולם עומד, שאפילו בימות החול הם מדברים בלשון הקודש, וחופרים להם בורות לזבל, כדי לטייב את אדמת ארץ ישראל.

הכינוי "סיעה של נסתרים שעליהם העולם עומד" משמעותי מאוד. צדיק נסתר הנו אדם אשר שכניו ומכריו אינם מכירים בגדולתו, וכאלה בדיוק, אליבא דעגנון, הם גם החלוצים אשר גדולתם נסתרת משניים: משכניהם ביישוב הישן ומהם עצמם. הראייה ועגנון מביטים בחלוצים בעין טובה ובאהדה גדולה. הראייה רואה בפועלם ביטוי לנשמה הלאומית השואפת לגאולה שלמה, ומשום כך חובה להזדהות עם פועלם החלוצי אך מתוך אמונה כי הדברים אינם מסתכמים בכך, ותוכנם הרוחני עתיד להתגלות. גם עגנון רואה בבניין החלוצי יותר ממה שהחלוצים עצמם רואים. בניין הארץ הנו המשך ישיר לכלל הציוויים הדתיים העוסקים באי, והחלוצים על פי כך הנם המשך הרוחני היהודית הקשורה לאי, ולמעשיהם מוענקת משמעות דתית של עבודת ה' וקניין הארץ.

⁴⁴ מתוך מאמר 'הדור' המופיע ב"אדר היקר", עמ' קז-קטז.

⁴⁵ ערפלי, שם, עמ' 114-161.

⁴⁶ **תמול שלשום**, עמ' 173.

ג. אמנות וספרות

הראייה ועגנון היו ראשית לכול אנשי רוח שעיקר עיסוקם התמקד ביצירה. וכיוצאים לא נשארו הראייה ועגנון אדישים לשינוי המהותי בחיי העם היהודי. נבחן כיצד הבינו השניים את השפעת התהליך הציוני לגבי היצירה, לא רק על תוכנה אלא גם על צורתה ותכליתה, וכיצד בא לידי ביטוי המימד הדתי בנושא זה.

כיצד הגדיר הראייה ספרות? האם רק ספרות תורנית, מחשבתית והלכתית, קרויה ספרות? משפט, שכבר הוזכר, מדברי הראייה בהתייחסו לסיפור "והיה העקוב למישור", יכול לפתוח כיוון לשאלה זו:

כשהחזיר לי את סיפורי אמר לי בזה הלשון, זהו סיפור עברי באמת נובע מן הצינורות בלא שום מחיצה.

ה"צינורות" שעליהם מדבר הראייה מקבלים משמעות רחבה יותר במקור אחר מדבריו, בו הוא עוסק בשאלה מעניינת לגבי היחס שבין חיי הנפש הנסתרים לבין התפתחות המדע וההכרה הרציונלית. ליפשיץ מסביר כי הראייה ראה בספרות כלי לתיאור השילוב בין הכוחות השונים, הנפש והמדע, כאשר הסיפור האמיתי הוא ש"הרציונליות מתפתחת רק מפני שמעבר לסף ההכרה שלה עושה הנסתר את פעולתו המוסרית והמדעית".⁴⁷ ובלשון הראייה:

הספרות, ציורה וחיטובה, עומדים להוציא אל הפועל כל המושגים הרוחניים, המוטבעים בעומק הנפש האנושית.

הספרות מטרתה לתאר את המציאות הגלויה ואת הכוחות המניעים אותה בפנימיותה. למטרה זו, כאשר מדובר בספרות עברית, נדרש על פי הראייה תנאי חשוב נוסף. עקב תפקיד הספרות לגלות את הדברים "המוטבעים בנפש", ישנה חשיבות עליונה מיהו הסופר, ומהי, מעבר ליכולתו הספרותית, מעלתו האישית והמוסרית. או בלשון אחר: על צינורות הנפש, אלה האחראים לתרגם את הדברים אל דף הנייר, להיות ברמה רוחנית גבוהה:⁴⁸

אי אפשר לספרות הישראלית שתצליח בלא התקדשות הנשמות של הסופרים. כל סופר שאינו עמל לטהר את מידותיו, לזכך את מעשיו ואת רעיונותיו... לא יוכל להיקרא סופר באמת.

⁴⁷ ליפשיץ, תשנייה עמי קסח-קעא.

⁴⁸ עולת ראייה, חלק ב', עמי ג.

⁴⁹ אורות, עמי פא-פב.

...וכל סופר יחל לדעת את הרוממות ואת הקודש שבעבודתו, ולא יטבול עטו בלא טוהרת נשמה וקדושת רעיון.

לכן מקשר הראייה בין הלאומיות החילונית, שרק מעתיקה מתפיסת הלאום האוניברסלית לגבי העם היהודי, לבין מצב הספרות העברית. הראייה טען כלפי הספרות שהיא "מתדלדלת, ההולכת ומתחשכת, מתנוולת ומטמאת, בישראל ובעולם".⁵⁰ זאת ועוד, הסופרים העבריים נמצאים במלכוד עצמי, על פי הראייה, שכן "מאין יביאו להם דברים נכונים ישראלים באמת, אם את מקור מים חיים עזבו". הניתוק מהמסורת היהודית מסכל יכולת לספרות עברית.

בנוסף לתפיסת הראייה את הספרות, את תפקידה ואת דמות הסופר, הוא מתייחס גם לסגנון הכתיבה המודרני. הראייה מודה כי הסגנון המודרני מחד והרעיונות היהודיים מאידך "הנם כעת במדרגת תרתי דסתרי" – מנוגדים וסותרים. לדעתי נובעת הסתירה מן השינוי שחל בספרות מראשית המאה ה-20, שינוי שישודו ביצירת "אדם חדש" אשר לרוב מתגלה כחסר יכולת השפעה או שינוי. הספרות, על פי הראייה, לא יכולה לקבל "אנטי גיבור" שכזה, שכן הצגת האדם מתוך כוחותיו הפנימיים והרוחניים תעניק לו בהכרח כוחות ויכולות מעבר לבחינת המציאות הטבעית. לדוגמא, אם קשורים הדברים לבניין איי, צריכים להיות מעורבים בסיפור כוחות רוחניים הרבה מעבר לנראה במציאות.

לעומת דברי הראייה המפורשים על הספרות ותכליתה, השקפתו של עגנון עולה מתוך יצירתו. בתמול שלשום מתואר לפרטים, כפי שכבר הובא בפרקים קודמים, המתח שבאיי בין המסורת היהודית לבין המפעל הציוני. אך לא רק העולם המיתי והערכי סובל ממשבר, גם עיצוב הרומן נובע באופן ישיר מהמציאות באיי. ערפלי מציג את מרחב הרומן תמול שלשום כמרחב "ארץ של מראות, שבה כל הדמויות והתופעות משקפות זו את זו ומשתקפות זו בזו, כשהן וכהיפוכן".⁵¹ בדרך זו של אי-סדר מכון מתבונן עגנון במציאות באיי, ומבטא על ידה גם את השקפתו הכללית לגבי תבנית העולם בזמן המודרני, בדומה לתיאורו של קורצווייל שהוזכר. אם כן לא רק התיאורים בסיפור משקפים את המציאות, אלא גם צורת הסיפור וצורת עיצובו. בדרך זו של הצבת מראה כוללת, הן תוכנית והן תבניתית, מחזד עגנון את גישתו לסיפור, לא רק כצופה מהצד אלא בעיקר כמעורב באופן פעיל בהתרחשות שבאיי. וכך קובע יעקב כ"ץ שעגנון כותב ויוצר לא כ"מורה דרך במבוכה הדתית של בני דורו" אלא כחלק "ממעגלי המבוכה הגדולים".⁵²

⁵⁰ אגרות הראייה, כרך ב' איגרת תפיג, עמי קכד.

⁵¹ ערפלי, הקדמה.

⁵² כ"ץ, תשמ"ג עמי 167-180.

בשתי דוגמאות מתמול שלשום, באים הדברים לידי ביטוי גם בעצם השאלה הספרותית כיצד לכתוב.

הלל ויס לומד משתי דמויות בתמול שלשום על המתח הפנימי בו שרוי עגנון עצמו:⁵³

עגנון כמצרף אותיות קודש, התלבט בין תפקדו כמעתיק, כמלקט וסופר סת"ם (סופר של ספרי תורה ומזוזות) וכמסרן, לבין ביטוי אישיות המיוחדת והאינדיבידואליות שלו כאמן... ב"תמול שלשום", שם יש שתי הוויות קרובות, הוויית היוצר והוויית המעתיק. זה מול זה עומדים הצייר בלוקופף, הצייר האמן שנפטר בגיל צעיר לאחר שגילה בתמונה שצייר את סוד החיים והמוות, ומקבילו המזודרר, "המעתיק", יצחק קומר, שהוא רק "צבע" ו"לכלכך"... תוך כדי עבודת ההעתיקה המייגעת, הכוללת אלפי ציטוטים מכל הסוגים והמקורות בכל כתביו, תר עגנון ללא לאות אחר ביטויו האישי.

התלבטות זו של עגנון מתקשרת למורכבות שבה הוא חי – בין מהפכה למסורת. התנועה הציונית אשר בונה את א"י בניתוק מהמסורת היהודית, מתפרשת בתמול שלשום כיוצר עצמאי, רב-אמן אך קצר ימים. ירושלים השמרנית, המעתיקה מסורת ישנה, מתה אף היא לבסוף בדמותו של קומר, מיתה משונה. כך המתח בין ציוני לדתי נהפך אף למתח ארס-פואטי ביצירתו של עגנון עצמו.

דן מירון עוסק באריכות בבעיית אמנות הרומן אצל עגנון. חלק מהנקודות שהוא מעלה מתייחסות ישירות לתמול שלשום, והן מעלות את בעיית הסיגור ברומן שמשאירה אחריה שורת שאלות תיאולוגיות ומוסריות פתוחות, ואת בעיית שילוב שני מודלים שונים ברומן – "רומן התקופה ההיסטורי הריאליסטי" ו"מתכונת סיפור הגרוטסקה המטפיזית הקפקאית". בעקבות שורת שאלות נוספות מסיק מירון שקיימת תחושת זרות בסיסית מצד עגנון כלפי ז'אנר הרומן, תחושה הנובעת מ"בעייתיות תרבותית-היסטורית מקיפה, אשר רגישותו של עגנון ביחס אליה הייתה גדולה מזו של מרבית הרומניסטים העבריים האחרים". מירון מסביר כי הרומן המודרני מכיל בתוכו את המרד של האדם החדש – היחיד והאוטונומי – כנגד העולם העתיק והדתי. האדם מתנסה אמפירית במציאות, וגם השגת האושר והגאולה האישית טמונה במימוש כוחותיו בלבד. תכונות אלה מסבירות מדוע "עגנון זיהה את הרומן כז'אנר "זר", אשר פער תרבותי ואסתטי עקרוני מפריד בינו לבין יצירתו שלו וכן בינו לבין כלל המסורת הספרותית היהודית האותנטית". כתוצאה מכך עגנון אמנם כותב רומנים, אך אלה שונים מהותית מתבנית הרומן המקובלת, וזהו ההסבר היסודי של מירון לכלל השאלות שנשאלו לעיל. הרומן העגנוני כופר "ביכולתו של האדם לכוון את חייו נכונה

⁵³ ויס, 1989 עמ' 4.

בלי סיעתא דשמיא", וכל פעם שהגיבור מסתמך רק על כוחותיו הוא נופל ונכשל. לכן מורכב תמול שלשום משני מודלים שונים: מחד תיאור היסטורי המעלה על נס את המפעל הציוני, ומאידך המפגש האבסורדי בין קומר לכלב בלק. בדרך זו מתאר עגנון את "הגדולה ואת הטרגדיה של גאולה שנעשתה ללא גואלי".⁵⁴

לעניין זה התייחס, אגב, עגנון עצמו בעת קבלת פרס ישראל (תשי"ד). מדבריו משתמע כי סוגיית המודרניות, או ליתר דיוק חוסר המודרניות, שימשה כלי בידי מבקריו, ועגנון עונה לטענתם בדרכו השנונה:⁵⁵

ולעניין חוסר המודרניות שבי, על כגון זה חייב אני להודות שאיני הולך בחוקותיהם. אבל אף אני, מורי ורבותי, אף אני איני מנוקה מכל שמץ מודרניות, ואפילו איני רוצה להתמדרן, המודרניות מתמרדת ורודה בי.

ניתן אם כן לראות את השווה בהתייחסותם של הראי"ה ועגנון לספרות. שניהם רואים במציאות הסיפורית רובד ראשוני להמשך תיאור פנימי יותר לכוחות המניעים את העולם, ולכן שניהם גם אינם מזדהים לגמרי עם הספרות המודרנית, על אחת כמה וכמה כאשר נושא הכתיבה קשור לתחייה הלאומית.

התייחסותו של עגנון לספרות מורכבת. בכתיבתו עולות מספר התלבטויות מהותיות, שמשותפת להן המציאות הארץ-ישראלית, על הישן והחדש שבה, שבתוכה יוצר עגנון, ושממנה נגזרות התלבטויותיו האמנותיות. צורת הסיפור עצמו, עיצובו, המודלים השונים והשתייכותו לז'אנר הרומנים – כל השאלות האלה קיימות בכתיבת עגנון, כמו גם התלבטותו לגבי מעמד הסופר העברי, מידת מחויבותו להמשך המסורת מחד וביטויו עולמו הפנימי מאידך.

ז.

הראי"ה ועגנון רואים במציאות הלאומית שילוב בין חומר לרוח, ושניהם מאמינים כי אין קיום לחומר ללא ביטוי הרוח לצדו. הציונות נתפסת כבית בעל שתי קומות, קודש על חול, כאשר כל קומה נצרכת לחברתה, ובמקרה זה: הציונות החילונית חסרה את הקומה היהודית דתית.

גם על עולי העלייה השנייה מביטים הראי"ה ועגנון במבט כפול – הם אינם מתרכזים רק באורח חייהם החילוני אלא גם בתוכיותם הפנימית הקשורה לא"י ולנשמה הלאומית.

האמנות מתפרשת על ידי הראי"ה ועגנון כמבט רב-רובדי על המציאות, שכבה גלויה בשילוב כוחות נסתרים המניעים אותה. הרומן המודרני המסתכם בעולמו הנפשי של

⁵⁴ מירון, תשנ"ה. עמ' 307-344.

⁵⁵ מעצמי אל עצמי, עמ' 43.

האדם איננו מספק את עגנון, והוא כיוצר כותב רומן אשר כלל עיצובו מבטא עמדה מקורית וייחודית המבוססת על דו-שיח מתמיד בין מסורת והתחדשות. נמצא כי הראייה ועגנון, לצד היכרותם וקרבתם, מבטאים לעתים קרובות קול דומה. קולם משולב באמונה דתית ותפיסה ציונית נלהבת, ומשקף זהות ציונית דתית המורכבת תמיד מ**ראיית מציאות רב-רובדית**. קיום החומר המותנה בעולם הרוח מופיע לאורך כל הסקירה וההשוואה בין שני האישים. כך גם התבוננותם על ימי העלייה השנייה והתחייה הלאומית. את התהליך הציוני באיי מבינים הראייה ועגנון כחלק מתהליך רחב יותר, תהליך הגאולה, והו הבסיס לכלל השקפתם. ניתן לקשר את דעותיהם הדומות של הראייה ועגנון להיכרותם וליחסי החיבה וההערכה ביניהם כפי שפורט לעיל. לא ניתן אמנם להצביע על השפעה ישירה, אך מותר לסבור שתורתו הרחבה של הראייה ביחס למפעל הציוני באיי השפיעה על תודעתו והשקפתו של עגנון, הן משום שהראייה היה היחיד כמעט שאחז בדעות אלו, והן בעקבות התייחסותו של עגנון לרב קוק כאחד מרבותיו המובהקים. אך ההבדל הבולט בין הראייה לעגנון הוא בנקודת המבט. הראייה, כרב ומנהיג רוחני, מתמודד עם המציאות הקיימת מתוך חזון ואמונה ברורה כיצד מוטל על עם ישראל להתקדם ולהיבנות. עגנון, לעומתו, כיוצר, הנו חלק ממשי מהעלייה השנייה, במעמדו ובמבוכתו, תוהה ומחפש. ניתן לחוש זאת לאורך **תמול שלשום** כאשר לא הרצוי והמובטח עיקר אלא הקרע והכאב בין אורחות החיים השונות, בין יפו לירושלים.

ביבליוגרפיה

- אבינרי, שלמה. **הרעיון הציוני לגוונים**, עם עובד (ספרית אופקים), תל אביב, 1980.
- איש שלום, בנימין. **הרב קוק בין רציולזים למיסטיקה**, עם עובד (ספרית אופקים), תל אביב, תש"ן.
- באר, חיים. **גם אהבתם גם שנאתם**, עם עובד, תל אביב, תשנ"ב.
- גוברין, נורית. **תלישות והתחדשות**, משרד הביטחון, תל אביב, 1985.
- הירושלמי, לוי יצחק. "החרדים מהציונות והחרדים לציונות". **מאזנים**, ע"א (תשנ"ז) גיליון 6, עמ' 32-40.
- ויס, הלל. **ש"י עגנון ויצירתו**, מרכז הסברה/שירות הפרסומים, 1989.
- טוכר, משולם. **פשר עגנון**, מסדה, תל אביב, 1968.
- ירון, צבי. **משנתו של הרב קוק**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשל"ד.
- כ"ץ, יעקב. **לאומיות יהודית**, הספריה הציונית, ירושלים, תשמ"ג.
- לאור, דן. **חיי עגנון**, שוקן, ישראל, 1998.
- לאור, דן. **ש"י עגנון: היבטים חדשים**, ספרית פועלים, ישראל, 1995.
- ליפשיץ, חיים. **רואה האורות, נזר דוד**, ירושלים, תשנ"ה.
- מירון, דן. **הרופא המדומה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשנ"ה.
- נריה, משה צבי. **חיי הראייה**, חי פישר, בני ברק, תשנ"ג.
- ערפלי, בעז. **רב-רומאן**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשנ"ח.
- רפל, דב. "ערך התחייה". בתוך: **באורי**, (עורך: חיים י' חמיאל) ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, 1986.
- קורצווייל, ברוך. **מסות על סיפורי ש"י עגנון**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ו.
- שביד, אליעזר. **מולדת וארץ יעודה**, עם עובד (ספרית אופקים), תל אביב, תשל"ט.
- שלום, גרשם. **דברים בגו - פרקי מורשת ותחיה**, עם עובד, תל אביב תשל"ו.
- שפירא, אניטה. **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עם עובד (ספרית אופקים), תל אביב, 1997.
- שקד, גרשון. "שמואל יוסף עגנון המהפכן המסורתי". בתוך: **קובץ עגנון** (עורכים: אמונה ירון, רפאל וייזר, דן לאור, ראובן מירקין) מאגנט, ירושלים, תשנ"ד עמ' 308-318.

כתבי הראייה ועגנון

- עגנון ש"י. **מעצמי אל עצמי**, שוקן, ירושלים ותל אביב, תשל"ו.
- עגנון, ש"י. **סמוך ונראה**, שוקן, ירושלים ותל אביב, תש"ך.
- עגנון, ש"י. **תמול שלשום**, שוקן, ירושלים ותל אביב, תש"ך.
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. **אגרות הראייה**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה, כרכים א', ב', ג'.
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. **אדר היקר**, מוסד הרב קוק, ירושלים.
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. **אורות**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. **אורות הקודש**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה.
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. **אורות התשובה**, הוצ'י ישיבת יאור עציון, מרכז שפירא, תשנ"ב.
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן. **עולת ראייה**, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ה, כרך ב'.