

יום הדין כיום תיקון: עיון נוסף בחוויית יום הכיפורים של קפקא ועגנון

עפר קוטנר

על מושגי הדין והמשפט ביצירותיו של קפקא בכלל, ובסיפורו השלם הראשון, "גזר הדין", בפרט, נכתב לא-מעט. לעומת זאת, יום הכיפורים בכתבי עגנון בכלל, והסיפור "פי שנים" בפרט, זכה לעיון מצומצם יותר. מהלך הדיון בכל אחד משני הסיפורים שונה: בעוד שהקשר ליום הכיפורים ב"פי שנים" של עגנון הוא מובן מאליו, ומה שעומד לפנינו לבחינה הוא אפוא יסוד התיקון שביום הכיפורים שלו, הרי שב"גזר הדין" של קפקא הן מרכיב התיקון והן הקשר ליום הכיפורים ולמהותו כיום דין טעונים בירור. מטרתי להראות שדרך בחינת חוויית יום הכיפורים על בסיס שני יסודות אלו – דין ותיקון – נמצא היבט נוסף דרכו ניתן לעמת את שני הסופרים. למעשה, הדיון לא יתמקד בחוויה של יום הכיפורים בכלל, אלא ביום כיפורים אחד ייחודי בחיי כל אחד משניהם, שיצא מן הכלל כדי ללמד על עצמו, ולא בהכרח על הכלל כולו.¹

שתי הערות מתודולוגיות: בניתוח הסיפור "גזר הדין" בחרתי שלא להיכנס לפרטי הפרשנויות האוטוביוגרפיות השונות שניתנו לו, והתמקדתי בסיפור עצמו ובעצם כתיבתו כעומדים בזיקה ליום הכיפורים. אני מצוין זאת לאור העובדה שרבים מפרשניו הקלאסיים של קפקא גימדו לכאורה את החשיבות של סיפור זה כשהוא לעצמו לעומת השלכותיו האוטוביוגרפיות, אולי קצת באשמתו של קפקא עצמו: הערה שנייה נוגעת לעגנון: כאן בחרתי דווקא כן לצאת מתוך הפרשנות הקלאסית – זו של קורצווייל – ולבנות על יסודותיה.² עם זאת, ברור שלא הרי ה"קלאסיות" של פרשנות זו כ"קלאסיות" של פרשנות זו, ואיני רואה בכך בעייתיות מתודולוגית.

א. קפקא

בו ביום שכתב את "גזר הדין", רשם קפקא ביומנו:

סיפור זה, "Das Urteil" ("גזר-הדין"), כתבתי בהעלם אחד בלילה שבין 22 ל-23 בחודש משעה עשר בערב עד שעה שש בבוקר. את הרגלים שנעשו נוקשות מחמת ישיבה לא יכולתי להוציא כמעט מתחת למכתבה. ההתאמצות הנוראית והשמחה, ככל שהתפתח בי הסיפור, ככל שהתקדמתי במים. כמה פעמים בלילה זה נשאתי את משקל גופי על גבי... רק כך אפשר

1. הפניות לסיפור "גזר הדין" עפ"י פ' קפקא, **סיפורים ופרוזה קטנה**, כרך א', תרגם א' כרמל, ירושלים תשנ"ג.
 הפניות לסיפור "פי שנים" עפ"י ש"י עגנון, **סמוך ונראה**, ירושלים 1979.
 2. ראה: פ' קפקא, **יומנים: 1910-1913**, תרגם ח' איזק, תל-אביב תשל"ח, 11.2.1913. הפניות מתוך היומנים הן לתאריכים, ולא למספרי עמודים, וזאת למען קוראים שלפניהם מהדורה שונה של היומנים.
 3. ראה: ב' קורצווייל, **מסות על סיפורי ש"י עגנון**, תל-אביב תשל"ו, עמ' 282-230 (להלן: קורצווייל).



לכתוב, רק בהקשר זה, בפתחות גמורה כזאת של הגוף ושל הנשמה.⁴

לילה זה שבין ה-22 ל-23 בספטמבר שנת 1912 היה אור ל-יב בתשרי (תרע"ג), היינו יום לאחר יום הכיפורים. ככל הנראה קפאק לא נכח בבית הכנסת ביום הכיפורים של אותה שנה – בניגוד לשנה הקודמת⁵ – אך גם אם לבית הכנסת לא הלך, קשה מאוד להניח שלא היה מודע לחלותו של היום הנורא.⁶ זהו הקשר הראשוני, החיצוני, בין "גזר הדין" ליום הכיפורים. פרט משמעותי נוסף הוא הקדשתו של סיפור זה לפליציה באואר,⁷ אותה פגש בקיץ 1912 ואשר עמה ניהל מערכת יחסים מורכבת במשך חמש שנים, ובכלל זה שני הסכמי אירוסין שבוטלו.

מיהו האב ב"גזר הדין"? האם הכוונה לאביו הביולוגי של קפאק, כפי שרמזה אחותו,⁸ או שמא זהו אביו שבשמים? עבור קפאק אבחנה זו בין שני האבות לא היתה מובנת מאליה. יחסו המורכב עם אביו הביולוגי בא לידי ביטוי באופן הבוטה ביותר ב"מכתב אל אביו", שניתן לראותו כעין תשובת הבן להאשמות האב שב"גזר הדין".⁹ גם כאן, המפגש בין האב והבן המתואר סמוך למפגש בין היחיד ואלוהיו שביום הכיפורים מצביע על הדמיון בין שתי דמויות אלו בחשיבתו של קפאק. מערכת דימויים זו של אב/אלוהים בניס/ישראל מעוגנת היטב בתרבות היהודית,¹⁰ והמפגש עמה מועצם ביותר בימים הנוראים: בראש השנה חוזרת הבקשה לרחמים "כרחם אב על בנים", וביום כיפור מקדימים בכל פעם לווידי "סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו, כי אנו עמך ואתה אלוהינו, **אנו בניך ואתה אבינו**". תפילת נעילה מגיעה לשיאה עם תפילת "**אבינו** מלכנו" (הנאמרת ארבע פעמים ביום זה בלבד) ותקיעות השופר.¹¹ קיימת, אם כן, מערכת דימויים כפולה וקריאה דו-רבדית – דומסטית ודתית – שדרכן יש להבין את היחס אב-בן שבסיפור.

"גזר הדין" נחלק לשני חלקים שהם שלשה: א) המכתב אל החבר וההחלטה לבשר לו על האירוסין; ב) הביקור אצל אביו והניסיון לטפל בו; ב2) תוכחת האב וגזר הדין.

4. **יומנים**, 23.9.1912.
 5. ראה: R. Hayman, *A Biography of Kafka*, London, 1981, עמ' 136.
 6. ראיות נוספות – ומכריעות, לעניות דעתי – לקשר שבין חייו של קפאק בתקופה זו, יום הכיפורים, והסיפור, ראה: H. Binder, "The Background," in: *The Problem of The Judgment: Eleven Approaches to E.R. Steinberg*, A. Flores, New York, 1977, עמ' 38-13. אבל ראה גם: "Franz Kafka and the God of Israel" *Judaism* 12 (1965), 142-149.
 7. ראה: F. Kafka, *Briefe an Felice*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1983, עמ' 156.
 8. **יומנים**, 24.9.1912, ורתיעתו של קפאק מפרשנות זו: 12.2.1913.
 9. ראה: E. Heller, *Franz Kafka*, New York, 1974, עמ' 11.
 10. ראה: א' גושן-גוטשטיין, **אלוהים וישראל כאב וכן בספרות התנאית**, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז.
 11. בכך גם בא לידי ביטוי הקשר אלוהים-מלך(קייזר)-אב, המהווה יסוד משמעותי בכתביו של קפאק. ראה: E. Pawel, *The Nightmare of Reason*, New York, 1984, עמ' 98-100.

החלק הראשון הוא בעיקרו דיון שמנהל גיאורג בנדמאן עם עצמו על השאלה האם לבשר לחברו, שזה מכבר נאלץ להגר לרוסיה מסיבות כלכליות, על אירוסיו לפרידה. בהיצג זה אנו מתוודעים לאדם בעל מודעות ורגישות גבוהה לרגשותיו של חברו, והמנסה למנוע ממנו צער ואי-נעימות. עם זאת, מסקנותיו מונעות ממנו, בסופו של דבר, להגיש עזרה של ממש לחברו הכושל, כך ששיקוליו של בנדמאן מתפרשים גם על דרך של הצדקה עצמית והשקטת מצפון: "... האם לא מוטב שיישאר בנכר, במקום שהוא נמצא? האם יעלה על הדעת שבנסיבות כאלה יצליח להסתדר כאן?" (28). בעבר הייתה פתוחה לפניו הדרך לנהוג באחריות כלפי חברו, ואילו עכשיו ננעלה בפניו אפשרות זו: "אלא שגיאורג לא התחשק לו לכתוב לחברו על הצלחותיו העסקיות, ואילו עשה זאת כעת, לאחר מעשה, היה הדבר נראה משונה באמת" (29). את ההחלטה לספר לו על אירוסיו הוא מקבל בעקבות שיחה עם ארוסתו, שיחה הנותנת לנו כקוראים מבט על תשתיתה הרדודה של מערכת היחסים ביניהם. את ארוסתו הוא מתאר פעמיים כ"נערה מבית אמיד" (רמז להצלחתו הכלכלית ולשיקוליו כבעל מעמד), ואילו לביקורתה הקשה של ארוסתו: "אם אלה ידידיך גיאורג, מוטב היה אילו לא התארסת כלל", הוא עונה בציניות: "ובכן, בזה שנינו אשמים, אבל עכשיו לא הייתי רוצה לשנות דבר" (30). אין ולו רמז לאהבה בין השניים, אלא ניכר שאלה הם נישואים של מעמד וכדאיות. כדאיות זו היא לאו דווקא כלכלית, כפי שאנו לומדים מדבריו: "לבדו, את יודעת מה פירוש הדבר?" (שם). בנדמאן, שכנראה התנסה אף הוא בבדידות, אינו רוצה לחזור למצב זה, שעבורו הוא אחד הדברים המבדילים אותו מחברו. מכתבו האחרון אל חברו כתובה בלשון מתנשאת ("אין להניח שאתה מכיר אותה... היום די לך לדעת כי מאושר אני למדי... מלבד זאת תהיה לך ארוסת... לידידה כנה, דבר לא מבוטל לגבי רווק... עשה כטוב בעיניך בלי להתחשב באיש" (1-30)), ומרמז על אופייה הכללי של חברותם, במיוחד מאז הצלחתו. ההחלטה לספר לו מתקבלת, בסופו של דבר, מן השיקול הבא: "נראה לו כי בסופו של דבר אין הוא צריך לחשוש לכתוב לחברו את הכל. כזה אני וכך הוא צריך לקבל אותי, אמר לעצמו, אינני יכול לגזור את עצמי לפי מידתו של אדם שיתאים לו אולי יותר ממני כידיד" (30).

בראשית החלק השני של הסיפור נכנס בנדמאן לבקר בחדרו של אביו כדי לספר לו על המכתב. בחודשים האחרונים, נאמר לנו, לא ראה הבן את חדרו של אביו וכמעט שלא בילה אתו זמן מחוץ לחנות, בגין ביקוריו התכופים לאחרונה אצל ארוסתו. הוא משתף את אביו בהתלבטויותיו ובהחלטתו, אולם הנימוק שהוא פורש לפני אביו שונה ממה שסופר לנו: "אם הוא חברי הטוב, אמרתי לעצמי, כי אז אירוסיו יגרמו גם לו אושר" (32). לא קביעה "כך הוא צריך לקבל אותי" (30), אלא נימוק אלטרואיסטי.

בנקודה זו חל מפנה ראשון בסיפור, המערער את הנאראטיב השליו והריאליסטי. בנדמאן האב פונה אל בנו וטוען שהוא מתעתע בו, וכי אין לו כלל חבר ברוסיה. הבן הנבון מנסה להחליף נושא ולעסוק במצבו של האב, אך הוא בשלו: "אין לך חבר בפטרבורג. תמיד היית ליצן, וגם עלי לא חסת. למה שיהיה לך חבר דווקא שם! בשום אופן לא אוכל להאמין בזה" (34). לבסוף מתרצה האב לשכב במיטה, שואל את בנו אם הוא מכוסה כראוי, ודומה שעם תשובתו החיובית של הבן



הכל בא על מקומו בשלום. כאן חל מפנה נוסף:

”לא! קרא האב בחטף שהתשובה רדפה את השאלה, השליך מעליו בכוח את השמיכה, עד שלרגע נפרסה כליל במעופה, ועמד זקוף במיטה. רק בידו האחת נאחז קלות בתקרה. רציית לכסות אותי, פרחח שלי, זאת ידעתי, אבל עדיין אינני מכוסה!...” (6-35)

וכאן פותח האב במסכת האשמות כלפי בנו: ”...חיללת את זכרה של אימא שלנו, בגדת בחברך ואת אביך תקעת במיטה, שלא יוכל לזוז”, ”זה שנים שאני מצפה בדריכות שתבוא אלי עם שאלה זו! אתה חושב שיש דבר המעניין אותי מלבד זה?... כמה זמן לקח לך עד שהגעת לבגרות! אימא צריכה הייתה למות בלי שתזכה ליום הגדול. החבר אובד לו אי-שם ברוסיה, כבר לפני שנים הצהיב כעלה נבול, ואני, עיניך רואות מה מצבי... עכשיו אתה יודע סוף-סוף שמלבדך יש עוד מישהו בעולם. עד כה חשבת אני ואפסי! ילד תמים היית באמת, אבל באמת לאמיתה היית אדם שטני! ולכן, להוי ידוע לך: אני גוזר עליך מוות בטביעה!” (39)

אחת השאלות החשובות ביותר להבנת הסיפור היא האם אמנם חטאו של הבן קשה כפי שמתאר האב, והוא אכן אשם בהזנחה של אביו, בבגידה בחברו ובחילול זכרה של אמו. האם לפנינו סיפור של אדם המרוכז בעצמו, הנידון למוות בידי אביו, או שמא גם אשמתו של הבן אינה ברורה, ותוכחת האב צריכה אף היא עיון? שאלה זו עולה בעקבות מספר רמזים שקפקא נותן לנו בסיפור, המונעים מאתנו לקבל את דברי האב כהווייתם. ראשית, נאמנותם של דברי האב נתונה מלכתחילה בסימן שאלה: ראשית, הוא מטיל ספק בקיומו של החבר – קיום שיש לו אחיזה אובייקטיבית ב”מציאות”. שנית, לאחר המהפך, אנו מבינים שדבריו הראשונים לא היו אלא תכסיס, מניפולציה. ואם נעיון בפרטי דבריו של האב, נמצא בהם דברי גוזמא, אי דיוקים, ואפילו סתירות. למשל, אנו מתקשים לקבל שהוא קשר קשר עם החבר ועם כל הלקוחות כנגד בנו, כפי שהוא טוען. כמו כן, האב טוען שהוא מחכה כבר ”שנים” שיבוא אליו בנו עם השאלה הנידונה, בעוד שהבן התארס לפני חודש בלבד. אמירות נוספות של האב, כגון ”אימא הורישה לי את כוחה”, שאינה עולה בקנה אחד עם הצורך לשאת את האב ממיטה למיטה, או ”את אביך תקעת במיטה כדי שלא יוכל לזוז”, בעוד שאנו יודעים שעד עתה שניהם עבדו זה בצד זה בחנות, מקשים על האפשרות לקבל את דברי האב כפשוטם, אם כי בוודאי יש להם יסוד בהתנהגותו ובמחשבותיו של הבן (”עדיין לא הספיק לשוחח עם ארוסתו בדבר עתידו של אבא, מתוך הנחה שבשתיקה שהאב יישאר לבדו בדירה הישנה”). כך שהודאתו של הבן באשמה איננה רק פתיחת עיניו למציאות הריאלית ולאשמה אובייקטיבית שבאה איתה, אלא בוודאי הודאה באשמה עמוקה יותר, המחייבת אותו להוציא אל הפועל את גזר הדין החמור.

לאשמתו של הבן שלשה מוקדים: האב, האם והחבר. לכך יש להוסיף אמירה מעניינת של האב בקשר לחבר: ”אני מכיר את חברך – הוא היה יכול להיות בן כלבבי. לכן בגדת בו במשך כל אותן השנים.” לאור דברי האב (אותם מקבל גיאורג), החבר אינו רק חבר, אלא מעתה גם, במובן מסוים,

אח. הפעלים בהם משתמש האב הם "חילול" לגבי האם, ו"בגידה" כלפי החבר-האח, ואילו כלפי האב גיאורג אשם בניסיון "לכסות".¹² מילים אלו מעוגנות בתפילות יום כיפור: "אשמנו, **בגדנו**", "על חטא שחטאנו לפניך בחילול השם", ושיר של יום ליום כיפור (תהילים לב) פותח במילים "אשרי נשוי פשע **כסוי** חטאה". אולם האב – שמצבו מהווה עדות חיה להזנחת הבן ולחטאו – אינו מוכן להתכסות, ובהסירו את השמיכה הוא חושף את אשמת בנו. כניסתו של גיאורג אל אביו כמוה כוידוי. המכתב שהוא נושא הוא ככתב אשמה, אלא שהוא אינו מודע לכך. רק משעה שהוא מכיר באשמתו יכול הוא להבין את משמעות המעמד, ואת משמעות הדבר שאביו דוחה את וידויו. נעיין בתהילים לב, המהווה לדעתי מקור השראה חשוב ומפתח להבנת היצירה.

1 לדוד משכיל:

אשרי נשוי פשע כסוי חטאה,

2 אשרי אדם אשר לא יחשב לו ה' עון ואין ברוחו רמיה.

3 כי החרשתי בלו עצמי בשאגתי כל היום,

4 כי יומם ולילה תכבד עלי ידך

נהפך לשדי בחרבני קיץ סלה.

5 חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי,

אמרתי אודה עלי פשעי לה'

ואתה נשאת עון חטאתי סלה.

6 על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא,

רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו.

7 אתה סתר לי מצר תצרני

רני פלט תסובבני סלה.

מזמור זה, כאמור, נאמר ביום כיפור כ"שיר של יום". בפסוקים 6-5 המשורר מביע את התקווה שחשיפת החטא וההתוודות עליו תציל מ"מים רבים". כך אומר דוד גם במזמור נא, בעקבות חטאו על דבר בת-שבע:

4 הרבה [קרי: הרב] כבסני מעוני ומחטאתי טהרני,

5 כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד.

החוטא יכול לקוות למחילה ולטהרה רק אם הוא חושף את עוונו. גיאורג מבין שלא הוא זה שחשף את בגידתו ואת חילולו, אלא אביו. כאן דמותו של אביו הביולוגי משתלבת עם דמות אביו שבשמים: הוא, הבן, ניסה לכסות ואביו הוא שחשף, במקום שהבן החוטא יחשוף והאב יכסה וימחל. רק

12. ראה H. Politzer, *Franz Kafka: Parable and Paradox*, Ithaca, 1962, עמ' 61, שדן בפרשנות הפסיכואנליטית שניתנה לפועל zudecken. לפי דרכנו, הפועל מתפרש באופן שונה.



אדם שחושף את עוונות יזכה להיות "נשוי פשע, כסוי חטאה", ואילו המכסה לא ינצל מ"שטף מים רבים", וגיאורג מבין שגזר הדין שגזר עליו אביו הוא המסקנה ההכרחית.

עד כאן יום הכיפורים שבתוך "גזר הדין". אלא, כפי שאמרנו לעיל, גם לעצם כתיבת הסיפור ישנה משמעות של תיקון, הקושרת את הסיפור בדרך נוספת אל יום הכיפורים. בקטע היומן שראינו בתחילת הדברים, נוכחנו לדעת כמה העריך קפאק את הצלחתו להוציא תחת ידיו סיפור שלם. חשיבות זו מקבלת משנה תוקף לאור הקטע הבא:

אף שאני מתעלם מכל שאר המכשולים... איני יכול לקבל על עצמי כלום, כל זמן שלא הוצאתי מתחת ידי עבודה של ממש (*vollständig befriedigende Arbeit*), המספקת אותי לגמרי.¹³

כפי שהזכרנו, המכתב הראשון של קפאק לפליציה באואר נכתב בערב יום הכיפורים. קפאק כתב: "גם בתלמוד נאמר: גבר בלא אישה אינו אדם."¹⁴ יום הכיפורים תרע"ג מציינ עבור קפאק את תחילת התקשורת עם פליציה, גם דרך המכתב שכתב לה בערב יום הכיפורים, וגם דרך הסיפור שהקדיש לה במוצאו. בכך הוא ראה את עצמו בתחילת גאולה מייסורי הרווקות¹⁵ ותחילת מסע לעבר שלמותו כאדם: בעל וסופר.¹⁶

ב. עגנון

מבין הסיפורים וקטעי הסיפורים של ש"י עגנון העוסקים ביום הכיפורים, דומה ש"פי שנים" הוא הכולל ביותר. הוא מכיל, בעצם, לא רק את יום הכיפורים של ההווה ואת יום הכיפורים של הילדות (כפי שיש גם באורח נטה ללון), אלא את כל ימי הכיפורים שביניהם, וכן יום כיפורים אחד נוסף, אותו שעל שמו נקרא הסיפור "פי שנים":

וכל עניין ועניין שנזכרתי בו, של יום הכיפורים היה, כאילו נמחו כל ימים שבינתיים ולא נשתיירו אלא ימות הכיפורים בלבד. כשלשלת של קדושה נשתלשל יום הכיפורים אחר יום הכיפורים, כדרך שמראין לו לאדם יום הכיפורים בחלום כדי שיעשה תשובה (132).

למעשה, מבחינת המספר הוא חייב להיות הכולל ביותר, שכן, כפי שנראה, הוא מייצג מעבר

13. יומנים, 8.12.1911.

14. יומנים, 24.11.1911. ראה גם 4.5.1915.

15. יומנים, 14.11.1911.

16. וכאן, שוב, קשר נוסף ליום הכיפורים, אם כי ספק רב אם קפאק היה מודע לו: על-פי המשנה בסוף מסכת תענית, יום הכיפורים היה אחד משני ימים בשנה בהם בנות ירושלים היו יוצאות לכרמים ונלקחות לנשים. לקשר נוסף בין יחסיו של קפאק עם פליציה לבין קשרו ליהדות, ראה: L. Bodoff, "Letters to Felice – Kafka's Quest for Jewish Identity", *Judaism*, 40 (1991), pp. 263-280.

מיום כיפורים מסוגו ליום כיפורים מסוג אחר, ומכאן אני מבקש להרחיב את פרשנותו של קורצווייל לגבי "הבריחה מפני יום הכיפורים אל יום הכיפורים": מיום הכיפורים הפגום אל יום הכיפורים השלם.

ישנם מוטיבים משותפים רבים לתיאורי יום הכיפורים של עגנון, אך דומה שאחד האופייניים ביותר הוא העובדה שהמספרים של עגנון אף פעם לא מגיעים בזמן לבית הכנסת ביום הכיפורים:

לא נתכוונתי להרבות בשינה אף על פי כן איחרתי לבוא לבית הכנסת. ("פי-שניים", סמוך ונראה, 129)

אותו יום הכיפורים עלתה על דעתי להתפלל עם זקני. מחמת ריחוק המקום ומחמת ששהיתי על מיטתי שחרית יותר מדי באתי לאחר פסוקי דזמרא. ("טלית אחרת", סמוך ונראה, 202) זה שעה ומחצה שהאיר היום. לחלוחית של בוקר עדיין הייתה קיימת ורוח של טהרה הייתה שרויה על העיר ועל חורבותיה. זו הרוח ששורה על בתיהם של ישראל בבוקרו של יום הקדוש. הלכתי לי לאיטי ואמרתי לי, איני צריך למהר, ודאי לא השכימו העם יותר מדי, שלא תחטפם שינה בתפילה. כיון שנכנסתי לבית הכנסת ראיתי שמוציאין ספרים מן ההיכל לקרות בתורה. (אורח נטה ללון, 13-14)

איחורים אלה מהווים בו זמנית גם ביטוי לדחף תת-הכרתי של המספר לברוח מיום הכיפורים, וגם, באופן אלגורי, את ההחמצה עצמה.¹⁷ אך ראוי גם לשים לב לכך שהמספר אינו מאחר ל"כל נדרי" ולערבית, אלא לשחרית. בריחתו מיום הכיפורים איננה אלא משעה שקידש היום. לאור זה, מסתבר לומר שהדברים שהוא חווה בעת "כל נדרי" ובתפילת ערבית, ואולי גם הדברים שהוא חווה אחרי התפילה, מניאים אותו מלהמשיך לחפש את מה שהוא יודע שנמצא ביום הכיפורים, את מה שלשמו הוא נועד: התשובה והתיקון. הקיצור בתפילה, מראה בית הכנסת ומתפלליו (אורח נטה ללון, 11; סמוך ונראה, 128), המפגש עם הנערים והנערות המעשנים (אורח נטה ללון, שם) – כולם מעידים כמאה עדים על פגימותה של התקופה, פגימות שהמספר אינו רוצה (או אינו מסוגל) להתמודד עמה. אל מול חוויית יום הכיפורים של ילדותו, שהיא היסוד של תמונת התקופה השלמה והמתוקנת, מציב המספר את חוויית יום הכיפורים של הילדים בתקופה הפגומה: "עדיין היה ליבם של תינוקות חלוק, דבר זה שאנו רואים כאן מהו, נאה או לא נאה... תמהים עמדו בניהם ובנותיהם הקטנים והביטו אחר אבותיהם שפתחו פתאום ארון שאחרים סגרו אותו" (סמוך ונראה, 128-9). ניגוד זה הנו קריטי להבנת המשבר של יום הכיפורים הנוכחי: חוויית ילדות פגומה איננה מותירה תקווה לתיקון בעתיד.

17. על מוטיב ההחמצה בסיפורי יום הכיפורים של עגנון, וב"עם כניסת היום" בפרט, ראה מ' שקד, "בעיית יום הכיפורים ופתרונה ביצירת עגנון", בתוך: חקרי עגנון: עיונים ומחקרים ביצירת ש"י עגנון, ערכו ה' ויס וה' ברזל, רמת-גן תשנ"ד, 321-335.



עגנון לא היה שלם עם ערגתו לעבר. ברקע עדותו העצמית של האורח – "אין אני מאותם שמשווין ימים אלו לימים שעברו" (אורח נטה ללון, 14) עומדים דברי קהלת (ז 10): "אל תאמר, מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זאת." אלא שדווקא במהלך עשרת ימי תשובה ערגה זו מתחזקת, אולי בהשפעת פסוק החתימה של מגילת איכה, הנאמר בתקופה זו בשנה פעמים רבות בתפילה: "השבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם." במקביל לזיקה שבין ימי הכיפורים, הנובעת מעצמת החוויה של עצם היום ומהנהגותיו הייחודיות (סמוך ונראה, 132), ואשר מעוררת את השאיפה לתיקון שהמספר רואה כמהות היום, עומדת הזיקה שיוצר הפסוק בין התשובה האישית לחזרה ההיסטורית לתקופה הקודמת. לא טוב לאדם לחיות עם הפנים לעבר, אך יום אחד בשנה נקבע לשם הפניית מבט לאחור כמכונן את העתיד. בסיפור "פי שנים", הרצוף מבטים מעין אלה, עומד רעיון זה למבחן.

היסודות הפסיכולוגיים והעלילתיים להחמצתו של יום הכיפורים העכשווי ב"פי שנים" מונחים כבר בפתיחת הסיפור: המספר לא "התקין עצמו" ליום הכיפורים, והלך (תחת תירוץ מפוקפק – הראשון בסדרה ארוכה של תירוצים מלאכותיים לאורך הסיפור (131)) לבית הכנסת בשכונתו במקום לבתי הכנסת שבעיר, העדיפים מבחינת החוויה שבהם. בפני המתפללים הרבים שהתקהלו לא היה אלא "בבואה דבבואה של קדושת היום" (128), בניגוד לראשי העם שלפנים היו מבהיקים מאור הנרות הרבים. על-פי תפיסת השיבה המאוחרת של עגנון,¹⁸ יום כיפורים זה שהתחיל ברגל שמאל נידון כבר לכישלון. ביום הכיפורים הזה אין סיכוי לתיקון. השאלה היא, האם בבריחה עצמה, שהפכה לבריחה אל יום הכיפורים של העבר, קיים סיכוי לתיקון. שהרי כפי שראינו, חלק מהותי מן התיקון-התשובה של יום הכיפורים הוא המבט לאחור.

אלא שהפעם המבט לאחור מסגיר שרשרת ארוכה של ימי כיפורים כושלים. יום הכיפורים היחיד הזכור לטוב הוא אותו יום כיפורים של ילדותו, השייך לא רק לעולם הישן, אלא לתקופה של חייו שאינה ניתנת לשחזור, שכן היא תלויה בראייתו של ילד. הדבר גם לא תלוי בחברה החדשה שבארץ ישראל, שהרי גם ביום כיפורים שהיה ב"אותה עיר מערי אשכנז" גללו ספר תורה הפוך, ו"תוך כדי תפילתם נגרעה קומתם ועמדו קטנים ונמוכים, כאבא ושאר כל אנשי בית הכנסת שלנו בלילי יום הכיפורים... עם שהרהרתי כך נזכרתי שאותם הרהורים כבר הרהרתי פעם ושתיים ושלוש." (133-4, הדגשות שלי). יום כיפורים הפגום נוגע, להפתעתו של המספר, ביום הכיפורים השלם. המיתוס של אותו יום כיפורים אידיאלי מזדעזע, ועקב כך המספר מרגיש "כצין שתלשוהו מן הקרקע ושתלוהו בעציץ", הוא אינו מסוגל להיכנס לבית הכנסת, מגיע למקום בו אוכלים ושותים ומחטט בין שיניו "כמי שנתקעו לו שיירי אוכלין ומבקש להוציאם". אובדן הזהות מתעצם כשהוא מבקש מילדיו לצחצח את נעליו והוא נועל אותם, למרות איסור נעילת הסנדל של יום הכיפורים (134-5). מכאן ואילך הסיפור בנוי סביב רצף ניסיונות סרק לחזור לבית הכנסת.

18. ראה קורצווייל, עמ' 188 ואילך.

עד לסיומו של הסיפור איננו יודעים בוודאות היכן בזמן עומד המספר, אם בתוך הסיפור אם לאחריו, אך התיאור המיידני והאינטנסיבי של חוויותיו של המספר נותן תחושה של עכשוויות, המלווה את הקורא לאורך הסיפור. והנה, בסופו (141) אנו מתודעים לכך שהמספר עומד הרחק בעתיד: "שנים הרבה עברו מאותו יום הכיפורים". אם כך, מדוע מספר לנו עגנון דווקא על אותו יום כיפורים זה? במה שונה כישלוננו משאר ימי הכיפורים שעברו?

כותב קורצווייל: "אמנם נכון הוא שסמלי שבוש הראשונים, שבהם נתקל האורח בערב יום הכיפורים, 'מעידים על האמת – שאין לאן לשוב', אבל... חישוב ההרס וההתמוטטות של עולם הילדות, הקינה על גן העדן האבוד – אינם גם ערעור על תוקפו של יום הכיפורים" (272). אמנם כן. עם זאת, המשבר שחווה המספר ביום הכיפורים של "פי שנים" גורם למהפך בחייו. במקום עולם שבו יום הכיפורים כיום תיקון מלווה במתח של התקופה החדשה והפגומה מול העולם הישן והמסודר, ימי הכיפורים מכאן ואילך מלווים בתחושה של השלמה, של כניעה, ואפילו במידה מסוימת של אפאתיות: "שנים הרבה עברו מאותו יום הכיפורים. קצתן עברו כך וקצתן כך. איני מתאונן ואיני מתרעם. יודע הקדוש ברוך הוא אם לטוב ואם למוטב." הוא מתחמק – בורח, בעצם – מהעימות בין העולם של יום הכיפורים האידיאלי לבין התקופה הפגומה, אל תוך המציאות המנותקת שבבית הכנסת שבעיר, כדי "לכלול תפילותיי עם יראי ה'". לפעמים הוא נשאר בבית הכנסת מערב עד ערב, ולפעמים הוא חוזר לביתו, אך הוא תמיד "משכים לבית הכנסת קודם הנץ החמה", שכן מימי כיפורים כגון אלו אין סיבה לברוח. אמנם, "עתים נדמה לי כאילו עומד אני ביום הכיפורים עם חשכה, שהשערים ננעלים ונשמת אפו של יום עומדת לצאת ויום שיוצא אין להחזירו", אבל רק לעיתים, כאשר מחשבה זו תוקפת אותו. הוא עצמו לא מנסה ליזום אותה כבעבר. באותו יום הכיפורים של "פי שנים" הוא למד לא רק ש"יום שיוצא אין להחזירו" ויום הכיפורים השני אינו מהווה תחליף לזה "שעבר עלי בלא כלום", אלא גם ש"יום שיוצא אין להחזירו" במובן שאין להחזיר את הימים שעברו, ושוב העולם אינו בר תקנה.

ג. סכום משווה

"מוטיב העריקה, הבריחה מן המשפט, מפני הסמכות העליונה, המתגלגלת להיות בריחה מפני בריחה זו, תופס מקום מרכזי בכתבי קפקא כמו בכתבי עגנון.¹⁹ דברים אלה של קורצווייל אמיתיים בוודאי כלפי קפקא של "המשפט", אשר שאל "כיצד לערוק מן המשפט, כיצד לעקוף אותו, כיצד אפשר לחיות מחוץ למשפט", ועם זה רדף יוסף ק. אחרי המשפט עד מוות, כמו גם האיש במשל "לפני החוק". עם זאת, קפקא של "גזר הדין" אינו בורח מהמשפט אלא מאשמתו (ההפך מק', המחפש את המשפט כדי למצוא את אשמתו), ובסוף אף רץ, פשוטו כמשמעו, אל גזר הדין. לגבי עגנון אבחנה זו יותר במקומה, במיוחד בנוגע לבריחה מיום הכיפורים אל יום כיפורים אחר. מכל

19. קורצווייל, עמ' 260.



מקום, בעוד שהשוואה מוצדקת בהסתייגות, ישנו הבדל אחר, משמעותי, ביניהם, הבא לידי ביטוי בתוצאה שהייתה למפגשו של כל אחד מן היוצרים ועולמו שלו עם יום הכיפורים.

בתקופה הנדונה (1912), חי קפקא חיים המקורבים ליהדות, אך בעיקר מבחינה תרבותית. חוויותיו הקיומיות הבסיסיות אינן השלכות ישירות מתוך חיים בתוך מסגרת יהודית-דתית (בניגוד ל"קפקאית"-דתית²⁰). אך גם אם ליום הכיפורים לא הייתה משמעות דתית עבורו (שוב, במובן ההלכתי), בוודאי ובוודאי שלא היה אדיש לו מבחינה תרבותית. הפנמה תרבותית זו של יום הכיפורים סיפקה לקפקא הזדמנות השראתית להמחשה טקסטואלית ראשונה של אשמתו הקיומית, ולפריצת דרך ספרותית של מרדף פרדוקסאלי מפני המשפט ואליו, בדרך לתקשורת – בעייתית ככל שתהיה – עם העולם ועם עצמו. כאדם שיום הכיפורים איננו השיא של התקופה המתחילה מראש חודש אלול, יום הכיפורים היא אירוע מבודד יותר, שכביכול נקרה בדרכו, וקפקא, שהרשה לעצמו להיחשף ליום זה, יצא נשכר: חוויית יום הדין סיפקה לו את היכולת להתבטא, את התיקון העצמי. במטאפורת הלידה, בה מתאר קפקא את כתיבת סיפור זה²¹ קפקא אינו רק יולד, אלא גם נולד ויוצא לאוויר העולם.

מאידך, עבור עגנון יום הכיפורים אינו מקרה או אירוע אלא מוסד בעל עוצמה מיתית, בו עוברים כל באי עולם לפני האל כ"בני מרון". הימים "מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה ומיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבעל"ט" מתקפלים ומצמצמים עצמם כדי שיגעו ימי הכיפורים זה בזה, וכולם באותו יום כיפורים אידיאלי של ילדותו של עגנון. יום הדין הוא יום של תיקון, ועולמו הפגום של עגנון זקוק ללא הרף לתקנה. בעולם כזה יום הכיפורים אינו יכול סתם "לחול", אי אפשר לתת לו "לעבור": גם "בעת נעילת שער" אנו חוזרים ומבקשים "פתח לנו שער". המשקל העצום שיש ליום הכיפורים בעקבות חשיבותו כיום דין מעמיס על המספרים של עגנון מתח בלתי נסבל, מתח שהם חייבים להימלט מפניו אל אותו יום כיפורים של עולם מתוקן, אשר תוכנו היה אור בוהק על ראשי הקהל וריח דבש ושעווה. יום הדין אינו יכול לעבור רדוקציה לאמצעי להשראה ספרותית, או אפילו לכושר ביטוי, שכן עבור עגנון העולם כולו זקוק לו, וגם אם הוא עצמו נתייאש מלנסות ובורח מעימותים, מקווה עגנון ש"לא נשלמו רחמי שמים" (סמוך ונראה, 142). יום הכיפורים הופך מיום של תחושת אחריות ליום של התכנסות פנימה, לנסיגה אל תוך העצמי ועזיבת העולם לחסדי הבורא.²²

עפר קוטנר בוגר ישיבת ההסדר "שבות ישראל" באפרת, ובעל תואר ראשון בחינוך ממכללת יעקב הרצוג באלון שבות. רכז המכון לחקר מחשבת חז"ל וספרן במכללת רוברט מ' ברן בבית מורשה בירושלים. נשוי לענת ואב לשניים. גר בשכונת תלפיות בירושלים.

20. ראה קורצויל, עמ' 263.

21. יומנים, 11.2.1913.

22. בכך נותנים לנו שני סיפורים אלה מבט השוואתי על יום הכיפורים השונה מהדיכטומיה של דין (קפקא) – חסד (עגנון) עליו מדבר הלל ברזל. ראה: ה' ברזל, **בין עגנון לקפקא: מחקר משווה**, רמת-גן, תשל"ג, עמ' 41-51.