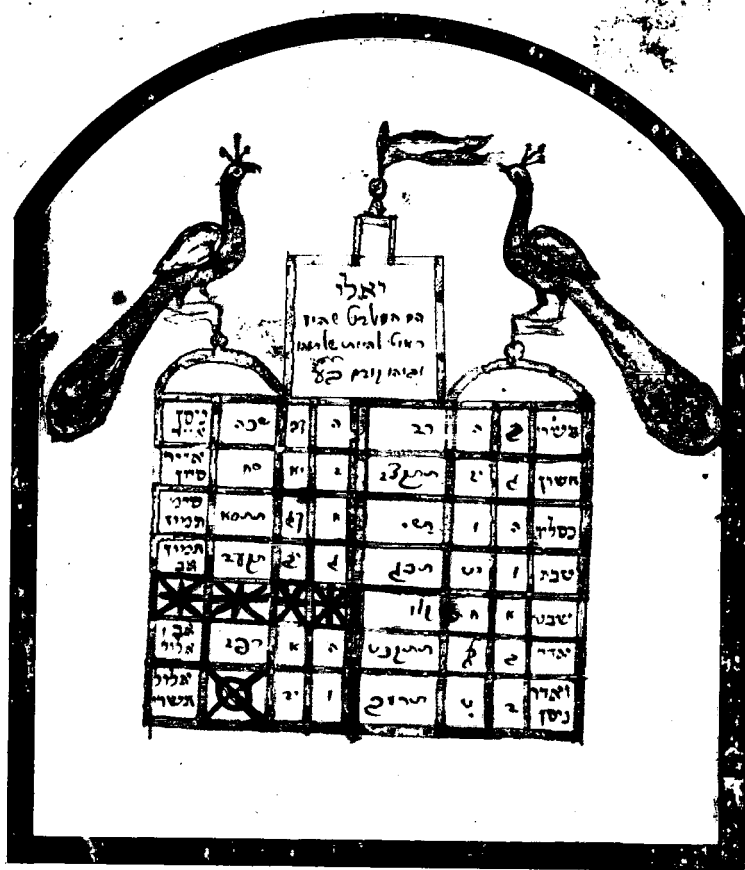
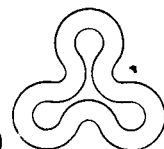




עגנון

”עגונות” עידו ועינים

מקורות-מבנים-משמעויות

איור השער: דף מתוך "ספר עברונות" — כתב־יד על אודות לוח־השנה העברי. הספר נכתב ועוטר בשנת 1716 בידי הנער פנחס בן אברהם מהלכרשטאט, גרמניה.

פיענוח הכיתוב שבראש האיור: "ואלו הם המולדות שהיו ראויים להיות של תוהו ובוהו קודם ב"ע [בריאית עולם]".

© טורנובסקי בע"מ, ת"א. צולם ברשותו של בית־הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים.





עגנון — "עגונות" "עידו ועינם"

מקורות-מבנים-משמעויות

הלל ויס

יחידה 3: "עידו ועינן"

כתב: ד"ר הלל ויס (אוניברסיטת בר-אילן)

קרא והעיר: פרופ' שמואל ורסס (האוניברסיטה העברית, ירושלים)

עריכה והתקנה לדפוס: לאה הספל

גרפיקה: איבונה גרינבלט

מרים שיש

רחל אהרון

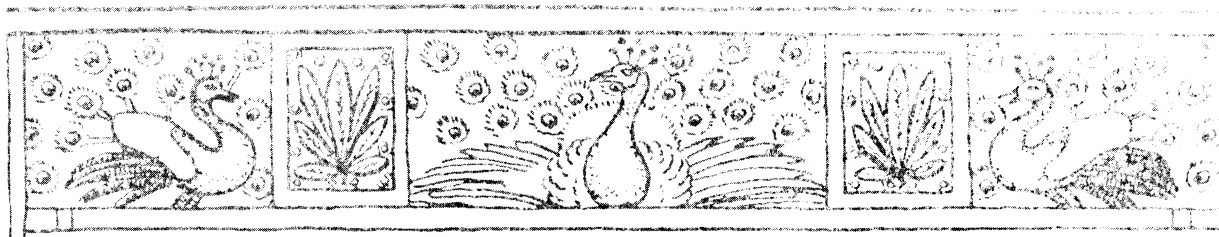
עיצוב הכריכה: נירה ירון

יוזמי הקורס: פרופ' יהודה פרידלנדר (אוניברסיטת בר-אילן)
ד"ר מנוחה גלבוע (אוניברסיטת תל-אביב)

תוכן העניינים

VII	אל הלומד
	נושא א': הנושאים והסמלים המרכזיים ב"עידו ועינם"
IX	(פרקים 3.1-3.3 ונספח א')
1	3.1 מצוקת העינות: "הקונספציה הבסיסית" ב"עידו ועינם"
4	3.1.1 מוטיב היציאה והשיבה
5	3.2 הסמלים המרכזיים: לבנה (גרות) — בית (אֲדָנוֹת)
8	3.2.1 לבנה, בית, גאולה
11	3.3 נושא הגלגולים בסיפור
15	נושא ב': הרקע ההיסטורי של סמל הבית ודרכי עיבודו (פרק 3.4 ונספח ב')
17	3.4 גלגולי הבית הירושלמי
	נושא ג': הילקוטים המסורתיים — התגבשותם ודרכי עיבודם בתוך הטקסט
31	(פרק 3.5 ונספח ד')
33	3.5 הז'אנר של הילקוט ושילובו ב"עידו ועינם"
37	3.5.1 "ילקוט סגולות-מזלות-מלאכים"
45	3.5.2 "ילקוט בני-בנימין"
48	3.5.3 "ילקוט קהילת התנאים"
51	3.5.4 "ילקוט שכט גד"
54	5.3.5 "ילקוט גבריה"
57	3.5.5.1 סיכום-ביניים
57	3.5.6 "ילקוט קהילת גולי בית ראשון" ("קהילת הפייטנים")
67	נושא ד': גמולה — מיתוס-ארכיטיפ-מוטיב-ילקוט [פרק 3.6 ונספח ג' (לפרק 3.5)]
69	3.6 דמותה של גמולה — מקורות ותבנית
74	3.6.1 "היא היא מזל כתולה"
76	3.6.2 למקורותיה האליליים של גמולו
	3.6.3 משקעים היסטוריים בדמותה של גמולה — מספר משלי
80	ועד ספרות הקֶלָה
83	3.6.4 "ילקוט גמולה"
	3.6.4.1 סיכום-ביניים: רובדי המקורות והאנלוגיות
86	המשוקעים בגמולה ובגינת

	נושא ה': המשמעות הפילוסופית של הסיפור ודרכי עיצובה
89	(פרקים 3.7, 3.8, 3.10 ונספח ה')
91	3.7 מאפייני הטקסט של "ספר המעשים" ומקומם ב"עידו ועינם"
93	3.7.1 חשיבותה של המלה "דבר" ב"עידו ועינם"
99	3.8 הידוקן של מערכות משנה: צליל, תמונה, תפקיד
103	3.8.1 הוויות, דמויות ומערכותיהן
	נושא ו': השוואת נוסחים ובעיות בחקר הטקסט הספרותי
105	(פרקים 3.9, 3.11, 3.12 ונספחים ו', ז', ח')
107	3.9 לבעיית הקליטה של טקסט ספרותי – כפרט "עידו ועינם"
113	3.10 נושא החידתיות בסיפור
115	3.11 תרגילים בהשוואת נוסחי "עידו ועינם"
118	3.12 "יוסף ואחיו" של תומס מאן ו"עידו ועינם"
120	אחרית דבר
123	נספחים
125	נספח א' (לפרק 3.3): עדנה אָפֶק: "השורש המנחה-מתהפך"
130	נספח ב' (לפרק 3.4): סיפור "קהילת גד" והחוקר הנוטל מאוצרותיה – גלגולו של מעשה שאירע בירושלים?
137	נספח ג' (לפרק 3.5): מיתוס, ארכיטיפ, מוטיב, אוסף מוטיבים (סיפור עממי, ילקוט)
137	1. מיתוס
139	2. ארכיטיפ
146	3. מוטיב
147	4. אוסף מוטיבים (סיפור עממי, ילקוט)
152	נספח ד' (לסעיף 3.5.2): פרקים מוערים מתוך "ילקוט בני-בנימין" שב"הדרום וכסא", "פרשה שניה: ימי עולם" (עמודים 153-156)
157	נספח ה' (לסעיף 3.7.1): "אפיסטמולוגיה", "דמיון", "אשליה" – קטעים נבחרים מתוך אנציקלופדיה לפילוסופיה
161	נספח ו' (לפרק 3.9): ההרמנויטיקה כמִטָּא-מדע של מדעי-הרוח
163	נספח ז' (לפרק 3.11): צילומי עמודים נבחרים (מפוענחים) מתוך נוסחיו המוקדמים של "עידו ועינם"
192	נספח ח' (לפרק 3.12): 1. קטעים נבחרים מיוסף ואחיו של תומס מאן
217	2. הערות למתודה של ספרות השוואתית
226	מקורות



העיון ב"עידו ועינם" מוקדש
לזכר חותני, ד"ר שמואל חננוביץ.

אל הלומד

לפניך ניתוח הסיפור "עידו ועינם" מהיבטים מגוונים של העיסוק האקדמי בטקסטים של יצירות ספרות. "היעדים הלימודיים" המופיעים בפתחה של החוברת העוסקת ב"עגונות" תקפים על אחת כמה וכמה ביחידה שלפנינו, ולכן כדאי לך לשוב ולקראם. מטרת היחידה הזו היא להרחיב כישורים שכבר הוקנו במהלך הקורס ולהעמיקם באמצעות יצירה מורכבת כמו "עידו ועינם", ליצור סינתזות שהן פרי היכולת להתיך מחדש את המפורר בעקבות ניתוחים דקדניים. יחד עם זאת, אין בכוונתנו להטיל על הלומד את מלוא המעמסה הכלולה בעמודים הבאים, אך הרשות בידו, אם הוא נמשך אחר תלמודו.

ניתן לבחור פרקי התמחות מתוך הכלול בחוברת, ואת הנותר כדאי לקרוא ולו פעם אחת. יש להתמחות בשלושה נושאים בלבד, לענות על שמונה מן השאלות הכלולות בהם, ולהשיב על אחת משאלות הסיכום שבמוד 120.

המחבר

נושאי היחידה

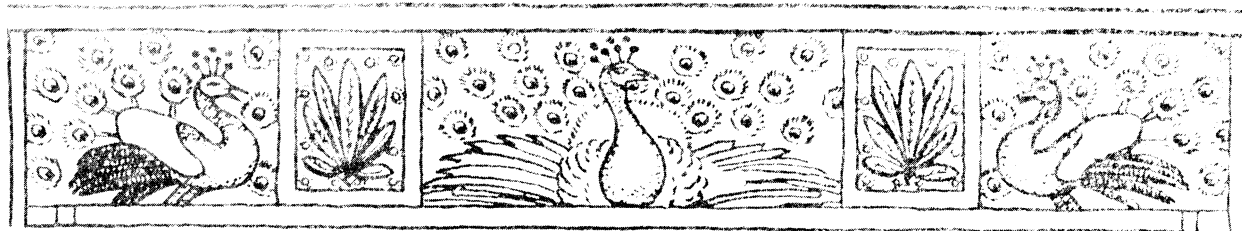
- א. הנושאים והסמלים המרכזיים ב"עידו ועינם" (פרקים 3.1-3.3 ונספח א)
- ב. הרקע ההיסטורי של סמל הבית ודרכי עיבודו (פרק 3.4 ונספח ב')
- ג. הילקוטים המסורתיים – התגבשותם ודרכי עיבודם מתוך הטקסט (פרק 3.5 ונספח ד')
- ד. גמולה – מיתוס-ארכיטיפ-מוטיב-ילקוט [פרק 3.6 ונספח ג' (לפרק 3.5)]
- ה. המשמעות הפילוסופית של הסיפור ודרכי עיצובה (פרקים 3.7, 3.8, 3.10 ונספח ה')
- ו. השוואת נוסחים ובעיות בחקר הטקסט הספרותי (פרקים 3.9, 3.11, 3.12 ונספחים ו', ז', ח')



**נושא א': הנושאים והסמלים המרכזיים
ב"עידו ועינם"**

(פרקים 3.1 — 3.3 ונספח א')

מעובד על-פי ציור של מרק שאגאל – "ציפור האש" (אוסף פרטי).
דמות הכלה הוזחה משלב לשלב בסולם.



3.1 מצוקת העגינות: "הקונספציה הבסיסית" ב"עידו ועינים"

בפרקים הבאים ננסה להאיר את הסיפור "עידו ועינים" מתוך ההנחות והשאלות שהופיעו בפרקי "עגונות" וב"בְּקֶרֶת תְּהִיָּה". הדרכים שבהן נדון בסיפור, והמסקנות שנעלה — יהיו נתונות לאימות ולביקורת. נבקש להיחלץ מה"מלכוד הטוקנרי", שהטביע את חותמו על הסיפור מאז נתפרסם המאמר. מחד גיסא הואשם טוכנר בדרשנות, בפרשנות שרירותית — ומאידך גיסא, מעטים הפרשנים שלא התייחסו לפיענוחיו כאילו היו עובדות הכתובות בסיפור. נזהה מקורות רבים המשובצים בטקסט, נסביר את תפקידיהם השונים, ונבסס גישה מקיפה, שתסביר את מכלול הטקסט כיצירה אחת.

ראשית ננסה לברר, האם נוכל לזהות ב"עידו ועינים" אותה "סיטואציה מרכזית אחת", כלשונו של אברהם הולץ,¹ הקיימת בסיפורים הכתובים בז'אנר "המשל הפתוח", ואם כן — מהי. כדי להשיב על שאלה זו, אנו מבקשים לצמצם את ה"אינפֿנטר" שאותו מכיל הסיפור, היינו את השמות, הגיבורים, העלילות, המצבים, המוטיבים וצורות נוספות של חזרה, ולשאול מה מבטאת התכנית המצומצמת הזו — "הסיטואציה המרכזית" — מדוע היא חוזרת ונשנית, ומה מוסיפות הופעותיה החוזרות על קודמותיהן.

קומה מעל ל"סיטואציה המרכזית" שאותה נזהה, שוֹרָה לה "הקונספציה הבסיסית"² של הסיפור — אותה תפיסת-יסוד המתבְּנֶת את חומרי הסיפור ומהדקת את גלגוליה של הסיטואציה המרכזית ואת חומריה בתבניות שהן בעיקרן אנלוגיות של דמויות ומצבים.

מצוקת העגינות, שהיוותה נקודת המוצא, הגרעין של הסיפור "עגונות", היא גם מקורה של "הקונספציה הבסיסית" ב"עידו ועינים". תחושת הניתוק, אי-התואם והחיפוש המתמיד, שליוותה את בני הזוג הבעייתיים ב"עגונות", חוזרת ונשזרת ב"עידו ועינים" בטקסט מורכב יותר. ב"עגונות" הכחנו, שהעגינות איננה רק מצוקה בתחום הזיווג הנכון — שיבת הכעל לאשתו והאוהב לאהובתו; תחושת הפירוד וההתגברות עליה קשורות גם ביכולתו של האמן ליצור, בקשר שבין האל והשכינה, ובקשר שבין העם לארצו. מצוקת העגינות פועלת, אפוא, בממד פסיכולוגי, אסתטי ותיאולוגי.³ הממדים הללו, המופרדים זה מזה רק באופן מתודי, קיימים ופועלים גם ב"עידו ועינים".

¹ הכוונה למאמר: "המשל הפתוח כמפתח לספר המעשים לש"י עגנון", שנתפרסם בהספרות — רבעון למדע הספרות, כרך ד', חוברת 2, 1973, עמודים 228-332, ובעיקר לעמוד 303 (ראה יחידה 1, סעיף 1.5).

² המונח "קונספציה בסיסית" הועלה לראשונה על-ידי יואב אלשטיין בספרו עיגולים ויושר — על הצורה המחזורית בסיפור, הוצאת אֶל"ף, 1970, בעיקר מעמוד 21.

³ דיון רחב יותר בנושא העגינות — ראה שנית בסעיף 1.2.4 ביחידה 1, "עגונות".

"הסיטואציה המרכזית" חזרה והומחשה בסיפור "עגונות" באותם שלושה זוגות של עגונים: דינה ובן-אורי, דינה ויחזקאל, יחזקאל ופריידלי, שהיוו שלושה ביטויים ברורים של סמל העגינות. אך גם הניתוקים שבין הגיבורים לארון, בין הנשרים לשמים, בין הרב לרבנית ובין הרב לתינוק היוו, כזכור, ביטויים נוספים של אותה "קונספציה בסיסית". אף ב"עידו ועינים" נבחין בקבוצה מסועפת מאוד של זוגות מנותקים:

- המספר העגון מאשתו וילדיו שנסעו לגדרה;
- גמזו העגון מגמולה אשתו: הוא אינו בן-זוגה האמיתי, "עיניו לא ראו את בשרה";
- גינת שאיננו נשוי לגמולה ואין ביניהם קירבה פיסית (גינת הוא רווק המוצא עניין בשפתה ובשירתה של גמולה; גמולה נכספת לגינת, אך היא אשתו של גמזו);
- הזוג גינתר ואשתו, שמאז ליל נישואיהם לא שהו אפילו לילה אחד תחת קורת-גג אחת, כיון שאינם מוצאים להם דירה בירושלים בת הזמן;
- גמולה, שלדברי גדי בן גאים היתה אמורה להינשא לו מיום שינקה משדי אמו, אלא שגמזו קדמו וחטפה.

במוקדו של הסיפור "עידו ועינים" פועלים לפחות ארבעה זוגות עגונים הנאלצים לנדוד, והקשורים בבית שאינו מעניק מחסה לבעליו או ליושבו. הזוגות, או כל אחד מבני הזוג, אמורים לחזור ולהיפגש בבית הבעייתי לאחר שיכתם ממסעותיהם-נודדיהם. ההפשטה של "הסיטואציה המרכזית" בסיפור מתבטאת בכל אחד משלושת חלקי המשפט הפְּרָדִיגְמָטִי הבא:

זוגות (או פרטיהם)	נוסעים	אל { בית מ
-------------------	--------	------------

נדגים כעת עבודה מוגיעה במקצת, עבודת איסוף, המציגה את המימושים השונים של המשפט, תוך שימת דגש על חלק משפט אחר בכל סעיף:

א. הדגש על המושא (הבית)¹

- גינת מגיע ללא הנמקה דווקא לבית הגרייפנבכים ומבקש לשכור לו שם חדר;
- המספר — רגליו מוליכות אותו אל הבית;
- גמולה — רגליה מוליכות אותה אל הבית והיא משמיעה קולה לגינת בבית; כל אלה — גמולה, המספר, גמזו, גינת והלבנה — נפגשים בבית בסצינת השיא, שבה הגיבורים שעליהם דובר מופיעים סוף סוף בפועל.
- הגרייפנבכים חוזרים לביתם ממסעם ושואלים: "ולא פלשו פולשים[?]?" (עמוד שצד). בכך נסגר מעגל העלילה.

¹ הנסיעה אל הבית קשורה בסימבוליות של המרכז — מושג הנידון בספרו של Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, Princeton University press, 1954, pp. 158-166. קטעים נבחרים מן הספר מופיעים בנספח ג' להלן, עמודים 139-145.

ב. הדגש על הנושא (זוגות)

- הגרייפנבכים שנסעו מהבית "לנוח מיגיעת הארץ";
- בעלי הבית שקדמו לגרייפנבכים ונטשו את הבית;
— גוטפריד גרייליך ואשתו;
— גנדינברוד, אחד מראשי "ועד הצירים", ואשתו גיננדליין, שלא מצאה את מקומה בארץ.

ג. הדגש על הנושא (פועל הקשור בתנועה)

במוקד המשפטים הבאים עומדים התנועה, המסע, השיטוט, ולא היעד:

- הגרייפנבכים נוסעים מביתם שכירושלים וחוזרים אליו בסוף הסיפור.
- גינת מבלה רוב ימיו במסעות ("רק לפעמים מגיע האיש לביתו");
- גמזו נוסע למקומות שונים, בין השאר לקהילות נידחות, על מנת להמציא כתב-יד לחוקרים, ובאחת מנסיעותיו מוצא את גמולה, עוקרה ממקומה ומביאה לירושלים;
- גמזו יוצא מביתו על מנת לחפש את אשתו;
- המספר משוטט ללא מטרה בחוצות ירושלים ונמשך אל הבית;
- המספר מלווה בחלומו רכבת הנוסעת לגרמיש (עמודים שסו-שסז);*
- הלבנה משוטטת בכל העולם וחוזרת ל"מכון שִׁבְתָּה" אחת לשלושים יום (עמוד שפט);
- גמולה המקבילה בשיטוטיה ובסהרוריותה ללבנה;
- המספר, אשת המספר ובניו, החוזרים כולם לביתם לקראת סוף הסיפור (עמוד שפט);
- המים חוזרים לבורות שנתרוקנו בקיץ (עמוד שפט);

* בקטע זה המספר ממיר את גמזו, וכבר עמד על כך גרשון שקד במאמרו על "עידו ועינים" (שהובא במבחר מאמרי הבי"קורת על "עידו ועינים"): "שחקתי לה [דברי המספר] בעין אחת ושחקה היא לי במלוא פניה" (עמוד שסז בס"פ פור) — והלבנה ממירה את גמולה: "חוץ מן הלבנה שהיא מהלכת בכל העולם כולו ומשוררת ידל ידל זה פה מה".

שלושת האחרונים ברשימה זו — גמולה, המספר ובני משפחתו, והמים בבורות אשר בירושלים, מופיעים בראש פרק ז' — הפרק האחרון בסיפור, שתפקידו, בין השאר, להחזיר את סבך העלילה. העולם כאילו חוזר לסדרו: "אשתי וילדי חזרו מן הדרך וחזרו המים לחביות לצנורות ולברזים" (עמוד שפט). הצימאון, היקוד, המצוקה — נעלמו. הסיפור מסתיים במקום שפתח, אלא שהקורא והמספר "התבגרו" בינתיים, התנסו בניסיון מיוחד במינו. המספר סיים את תפקידו כשומר ביתם של הגרייפנבכים. כל מה שקרה בסיפור בין נסיעת הגרייפנבכים לבין שיבתם היה חריגה מהסדר הקיים, שחזר לשגרתו עם שיבת בעלי הבית. הגרייפנבכים ששוטטו בחוץ-לארץ לא ידעו דבר מכל המהומה שפקדה את ביתם. בכך נוצר מתח אירוני בין שאלתם בסוף הסיפור — "ולא פלשו פולשים" — לבין תשובת המספר, העונה להם כהד: "לא פלשו פולשים". תשובת המספר נכונה רק באופן משפטי-פורמלי. הגרייפנבכים אינם צריכים לפנות דיירים שפלשו לביתם, אבל בתוך "גינתם" נתלקחה כל מדורת הסיפור.

סיכום הדגמות המשפט:

זוגות	נוסעים	אל מ בית
המספר ואשתו	פעלי תנועה יציאה שיבה הקשורים בבית	בית הגרייפנבכים על גלגליו ההיסטוריים (עמודים שסח-שסט)
גמזו וגמולה		חררו של גינת
גינת וגמולה		מכון שבתה של הלכנה
גדי בן גאים וגמולה		
גינתר ואשתו		
גרהרד וגרדה גרייפנבך		
גוטפריד גרייליך ואשתו		
גנדינברוד וגיננדליין		

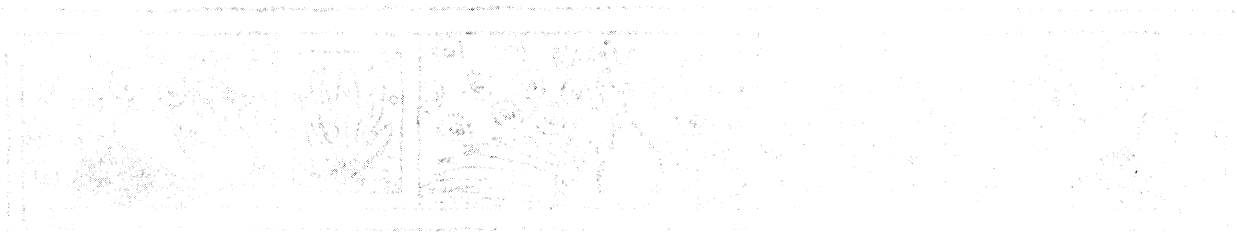


3.1.1 מוטיב היציאה והשיבה

כורח היציאה והנדידה מן הבית וכורח השיבה אליו באים לידי ביטוי בסיפור בניסוח מוכלל, שיש לו צביון של שאלה או חידה: "[...] מה רואים כל אותם שמניחים בתייהם ומנדרים עצמם ממקום למקום אם חוק מבראשית הוא. אם דמיון תעתועים הוא, כאשר יאמר משל הקדמוני,* במקום אינך שם אשרך" (עמוד שנב), וכן בסיום הפיסקה שקדמה לכך: "לכאורה כל זמן שמפתח בידי, רשאי הייתי לראות את עצמי כבעל בית בתוך ביתו, אבל גירות שנגררת עמנו משכחת את האדנות" (עמוד שנב). הבעלות והגרות מוצגות כאן כצמד ניהודים; זהו משפט שבו המספר מחצץ תגובה על מצב. תגובה זו מנוסחת כהכרה כללית בטיב מצבו של האדם: גרות, שיטוט, עגינות האחוזים בעקב רגלו של האדם – נוצחים את האדנות והבעלות. ניתן לזהות בסיפור משפטי תגובה כלליים נוספים בעלי אופי פתגמי כדוגמת "גירות שנגררת עמנו משכחת את האדנות", המהווים תגובות מסכמות של המספר לנוכח המתהווה ביצירה, והם אף משקפים בדיעבד את המניע של הסיפור, כלומר את מה שהדריך את מנוחת המספר, עד שהגיע לידי ביטוי או תהייה העולים בניסוח מופשט.

* משל הקדמוני הוא ספר שנתחבר ב־1281 על־ידי רבי יצחק בר שלמה אבן סהולך (או סגולה). שנולד בספרד וחי שם רוב ימיו. השם "משל הקדמוני" הוא על־פי שמואל א' כ"ד, 13. בספר, הכתוב בסגנון המקמה, מופיעים "מקשה" ו"המחבר", המתווכחים זה עם זה תוך כדי סיפור ושיבוץ סיפורים ושירים על בני־אדם ועל חיות ועופות, ומשמיעים דברי תורה וחכמה, משלים (מן המקרא והתלמוד), דברי מוסר ושעשועים ומשלי־ערכ. הספר מעיד על ידיעת מחברו בחכמת ההיגיון, בחכמת התכונה ובחכמת הניגון (על־פי הקדמת המהדיר – א.מ. הכרמן).

שאלה 1
התוכל להביא דוגמאות נוספות מן הסיפור למשפטי תגובה בעלי אופי הגותי־מסכם ונימה אֶלגית, העוסקים אף הם בנושאים כלליים מופשטים כמו גרות ואֶדנות?



3.2 הסמלים המרכזיים: לבנה (גרות) — בית (אֲדָנוּת)

הסיפור נשזר סביב שני סמלים מרכזיים המופיעים כצמד ניגודים: האחד הוא הבית, האמור להיות מחוץ-חפץ, אלא שהוא הופך לתחנה — למקום חניה זמני; השני הוא הלבנה, האמורה להיות סמל השינוי המתמיד, הנדודים — אך היא קשורה גם במחזוריות קבועה; הלבנה חוזרת ל"מכון שבתה" — לביתה.

"בית" פירושו מצב של העדר עגינות, מקום שבו הזוג — זוג של בשר-רודם או הקב"ה והשכינה — מתאחדים, כמו בבית-המקדש, שהוא הבית שבו מתאחדים שמים וארץ.* אולם ב"עידו ועינים" כל מי שקשור בבית המסוים בירושלים שבו מתחולל הסיפור, נפלט או נמלט ממנו. הבית הוא תחנה שאינה מצליחה ליצור את הוויית הקבע שהיתה אמורה להיווצר, ואילו הלבנה משתנה תדיר, כשהיא חותרת להגיע אל מילואה או אל שיאה — אל "מכון שבתה", אך מיד עם הגיעה נגזרת עליה גזרת גירוש או היעלמות. מסקנה: כל אחד מהסמלים הללו מכיל גם את ניגודו. משקלו של הניגוד שולי אמנם, אך די בו כדי לפוצץ את הדימוי החדר-משמעי.

נעקוב אחר הסמלים הללו ואחר גלגוליהם וביטוייהם בטקסט; לפנינו מצב של מתיחות מתמדת, הנובעת מההיקלעות בין הסמלים הראשיים: הבית כבניין שלם לעומת הבית המרוקן; הלבנה המלאה, המתוקנת — לעומת הלבנה המתחסרת. עלינו לזכור: הסצנות בסיפור מתרחשות במחצית החודש, כשהלבנה בשיאה. אז נמצאים כל אוכלוסי הסיפור במצב של חריגה מעצמם: התרגשות, סהרורות, יציאה מהבית, חרדה. רק בפרק כ' אנו שומעים: "והרי כבר יצא חודש ימים מיום שהניחו הגרייפנבכים את ביתם" (עמוד שנה), ואזי אנו מבינים שגם הסצנה הראשונה — השיחה שבין הגרייפנבכים למספר — אירעה חודש לפני כן, בזמן שהלבנה היתה במילואה. מבנה עלילה, העמדת הסצנות, המפגשים של הגיבורים בבית — כולם יצוקים על מחזור הלבנה: כשם שהלבנה נעלמת, כביכול, לשלושים יום וחוזרת במלוא עוצמתה, כך גם גיבורי הסיפור חוזרים ונפגשים בבית.

מוטיב זה של "חוזר ובא" וחילופיו, כמו "סובב הולך", ובעיקר "מתגלגל", מתלכד עם המוטיבים הקשורים במחזוריות ובנצחיות, כמו המוטיב של גרופית הציפור, שיש לו משמעות סמלית נוספת, הקשורה במיתוס הנשר המחדש נעוריו. כזכור, עולה גבריה בן גאואל להרים, כדי ללמוד מן הנשרים כיצד הם מחדשים את נעוריהם. פעולה זו ממחישה את הפסוק "תתחדש כנשר נעורֶיכֶי" (תהלים ק"ג, 5). שכבר עמדנו עליו במצרה ביחידה "בקרת תהיה" (ראה שאלה 39 בעמוד [נח]).

* השווה סמל הארון ב"עגונות" (יחידה 1, סעיף 1.2.3), והקבל לארכיטיפ של סולם יעקב, הניצב לפי האגדה בשער השמים במקום בית-המקדש. האבן שיעקב שם למראשותיו היא אבן השתייה — "מרכז העולם".

ההנחה בדבר הקשר בין פעולתו של גבריה לבין הפסוק מתהלים כמומחש על-ידי מוטיב גרופית הציפור מחוזקת על-ידי מוטיב מקביל – מוטיב הנשר המחדש את נוצותיו, המופיע גם בפסוק: "וקַי ה' יחליפו כח, יעלו אבר כנשרים, ירוצו ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו" (ישעיהו מ, 31). גם הפסוק בישעיהו וגם הפסוק בתהלים מתפרשים במדרש שמביא הרד"ק (ר' דוד קמחי) בשם ר' סעדיה גאון על הפסוק מישעיהו:

"יעלו אבר כנשרים"; כתב רבנו סעדיה כי הנשר יעלה לעשר שנים גבוה מאד על פני רקיע השמים וקרב לחום האש וימרט ויתחדש אחרי כן ויעלם אבר וישוב לימי עלומיו, וכן כל עשר שנים עד מאה שנה. ובשנת המאה יעלה כמנהגו ויפול בים וימות.¹

שאלה 2

קרא את הקטעים הבאים על אודות "גריפון", "גִּרְפִּית" ו"פּוֹיִנִּכֶס", וציין אילו מוטיבים מתוכם קשורים לגיבורי הסיפור.

א. גריפון

(יורן שטק, לאט' gryphus) במיתולוגיות של עמי המזרח הקדום ושל היוונים – יצור דמיוני, בדרך-כלל בעל כנפיים, שגופו מורכב מחלקי גופיהם של בע"ח שונים: חלקו הקדמי של גופו מתואר עפ"ר כשל עוף טורף, חלקו האחורי – כשל אריה; ראשו לפעמים ראש-נחש; פליניוס (X, 70 Hist. nat.) מייחס לו אף מקור עקום ואזניים ארוכות. הג' נמנה עם חיות-הקדש ([...]) כִּמְרָה; דרקון, ספינקס; פגסוס; פויניכס, שמעיקרן היו קשורות בפולחן השמש והירח. וע"ע כרוב.

הציור הראשון של ג', שנודע עד עכשיו, מופיע במצרים בין דמויות של בעלי-חיים אחרים בלוח-תמרוקים עשוי צפחה מימי השושלת ה-1 (בערך 3200 לפסה"נ). ציור זה מתאר חיה בעלת ארבע רגליים וראש של בז, וכנפיה מונחות על גבה זו מאחורי זו;

[...] לרוב מתואר הג' כנלחם עם שור או עם אריה [...].

(אנציקלופדיה עברית, כרך י"א,

עמודים 374-375)



¹ לפירוש הרד"ק הופנתה תשומת לבי על-ידי הגב' רבקה הופרמן, באחד התרגילים שכתבה במסגרת הקורס.

ב. גרופית (גרפית)

[...] אמר ר' יוחנן העמידם המלך שלמה לכסא אחד מימין ואחד משמאל כבש בימין וזאב בשמאל. צבי מימין ודוב משמאל. חמור (יחמור) מימין ופיל משמאל ראם מימין וגרפית משמאל וסוף כולם העמיד בן אדם ונגדו שד והעמיד למעלה זיו ונגדו נשר, ושם יונה ונגדה התקין ציץ (נץ) ובתוכה לו (?) חקק נח, שמן על נס (אולי צ"ל ובתוכה לוח חקוק נחש מן על נס, רמז על נחש נחשת שהיה על הנס ועיין למטה: נחש בפיו היה שורק וכו").

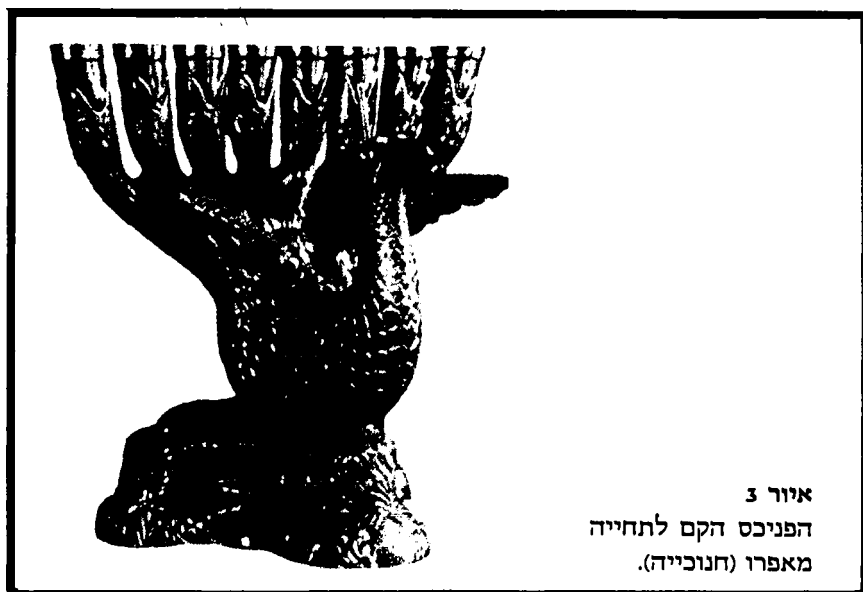
[...] ולא חקקם ה"ק"ב"ה בכסא של שלמה אלא להראות מהן דוגמא לישראל לעתיד לבוא, שעתידין אלו עם אלו להיות דרים כאחד, שנא' זאב וטלה ירעו כאחד וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי וריבץ ופרה ודוב תרעינה. אמר ר' יוחנן: היו כולם נותנין קולם והיה מרעיד כל העולם כולו: שור גועה, אריה שואג, איל צוהל, נמר צורח, כבש חוגב, זאב זורד, צבי מפרט, דוב מגמגם, חמור מבריס, פיל נוהם, ראם מצלצל, גרפית מלבלב, אדם מרנן, שד מזמר, זיו היה קורא וקולו עולה לשמים, נשר צועק בקול מים רבים, יונה מהגה, נץ מצפצף, והיו מקולו מתעוררים כל ישני ירושלים.

(אהרן יעללינעק [לינק], בית המדרש, חדר V, "כסא ואיפורומין של שלמה המלך", בין עמודים 34-35, ההדגשה והפיסוק שלנו)

ג. פֵּוֹיִנִּיִּס

פוינס (יוו' φοῖνιξ; לאט' phoenix; הקרי הרוֹנֵחַ: פֵּוִינִיִּס), עוף אגדי החי, ע"פ הרודוטוס, אובידיוס (ר' ביכל') וסופרים קלאסיים אחרים, בערב או בארץ מזרחית אחרת. גדלו כגודל נשר ואורך חייו כ-500 שנה. כשהוא חש כמותו המתקרבת, הוא כונה קן מענפים של עצי בושם בראש התומר ושם מת, או לפי הגרסה הנפוצה, עולה בלהבות. מאפרו נולד פ' חדש (מכאן האמרה: נולד מחדש כפ') וזה מעביר את אפר קודמו להֶלִיפּוֹלִיס (ע"ע און) שבמצרים ומקריב אותו על מזבח האל הליוס (ע"ע) ושם לארצו. אגדת הפ' קשורה בפולחן השמש של מצרים, ובחקופה העתיקה סימל העוף את הנצח. הנוצרים ראו בפ' סמל לתחיית המתים. על אגדה דומה בישראל, ע"ע חול, עמ' 193. וע"ע טָנָס הדי, עמ' 477; והשר' תה' קג, ה: "תתחדש כנשר נעורכי". הפ' היה למשל של חידוש הנעורים וחיי עולם. המצרים קראו לפ' — פֵּוֹ, ויתכן שזה מקור המלה.

(אנציקלופדיה עברית, כרך כ"ז, עמודים 362-363, ההדגשה שלנו)



איור 3
הפניכס הקם לתחייה
מאפרו (חנוכיה).

שאלה 3

קרא את יצירתו של המשורר יעקב כהן "עוף החול" (כל כתבי, הוצאת "דביר", עמודים רה-רל); התוכל למצא מקבילות בין עוף החול לבין גיבורים אחרים בפואמה של כהן, ובינם לבין גיבורים ומצבים ב"עידו ועינים"?

שאלה 4

א. כיצד פירש טוכנר את הקשר שבין גבריה והנשרים, לרבות מותו של גבריה מן הנשרים?

ב. כיצד פירש זאת הלל ברזל?

במאמר מוסגר נעיר, שעלייתו של גִּבְרִיָּה היא פעולה שבה אדם חורג מגבולותיו על מנת ללמוד סוד לא לו. פעולה כזו, שהיא סוג של חטא, הריסה אל הקודש, נובעת מגאוות האדם ומאי־השלמתו עם ההגבלות שהוטלו עליו, בדומה לסיפור מגדל בבל. גם אם בגבריה גלומים מקורות שונים הקשורים בדמותו של משה רבנו, כפי שנראה בהמשך, הרי גם משה היה תחום בפני גילוי סוד האלוהות. גבריה לוקה על סקרנות היתר שלו — הנשר טורף את זרועו — ובאופן אירוני מתקיימת לגביו ברכתו של משה לשבט גד: "ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד" (דברים ל"ג, 21). הפסוקים הללו נזכרים במפורש בסיפור, בעמוד שסב.

3.2.1 לבנה, בית, גאולה

הלבנה היא סמל המלכד בתוכו מישורי משמעות השונים, כביכול, זה מזה: הלבנה היא סמל אוניברסלי הקשור במחזוריות שבטבע, בדימויי התחיות, נשיות, גיאות ושפל; הלבנה היא בסיס ללוח־השנה, ובעיקר ללוח־השנה היהודי, וכן סמל לאומי־היסטורי.¹ הקטע הבא, הלקוח מפירוש ל"פרקי דרבי אליעזר" (מדרש מימיה־ביניים), מציג את הקשר בין המערכות הללו:

שייכות שמחת ר"ח [ראש חודש] לנשים בעוה"ז [בעולם־הזה] הוא שענין ימי טומאת נדתן לעונה בינונית שהיא ל' יום וחזרת טהרתן, הוא כענין חסרון ומלוי הלבנה כל חודש וכמ"ש [וכמו שכתב] בזהר נח וקרב לגבי סהרא ומשך לה [...] וזהו ג"כ [גם כן] מה שלע"ל [לעתיד לבוא] הן עתידין להתחדש כמו ר"ח שנאמר תתחדש כנשר נעורכי, וכמו שמאור הלבנה יתחדש לע"ל [לעתיד לבוא] [...] כן יתחדשו כנשר נעוריהן, ויחזרו לשמות כשמחת מילוי אור הלבנה [...].

["פרקי דרבי אליעזר", פרק מ"ה (בהגהות), ההערות שלנו]

המערכת המשתמעת מן המובאה היא: לבנה=מחזוריות=נשיות=גאולה.

רעיון הקשר שבין הלבנה וגאולת עם־ישראל הוא בעל רבדים היסטוריים, המסתעפים מן המקרא, מהמדרש ומהקבלה. נראה שאחד המקורות שמשך את תשומת־לבו של עגנון כעניין הלבנה מופיע בספר הזוהר, ומבוסס על מדרשי חז"ל. עגנון הביא מקור זה פעמיים

¹ בסיפור זה עגנון עוסק גם בגלגולי הלבנה מסמל אלילי לסמל יהודי, וראה להלן פרק 3.6, בעיקר עמודים 74-87.

מח. ימי שלמה

ב. פתח ר' יוסי ואמר, שיר השירים אשר לשלמה. שירה זו העיר לה שלמה המלך כשנבנה בית המקדש והעולמות כולם נשלמו למעלה ולמטה בשלמות אחת. ואף על גב שהחברים חולקים בזה (=אימתי נאמרה שירה זו) אבל שירה זו לא נאמרה אלא בשלמות כשנתמלאה הלכנה ובית המקדש נבנה כעין של מעלה בשעה שנבנה בית המקדש למטה. לא היתה שמחה לפני הקב"ה מיום שנברא העולם כאותו היום... (ספר סופר וסיפור, עמוד ע, מצוטט מתוך הזוהר, שמות קמג, ההדגשות שלנו)



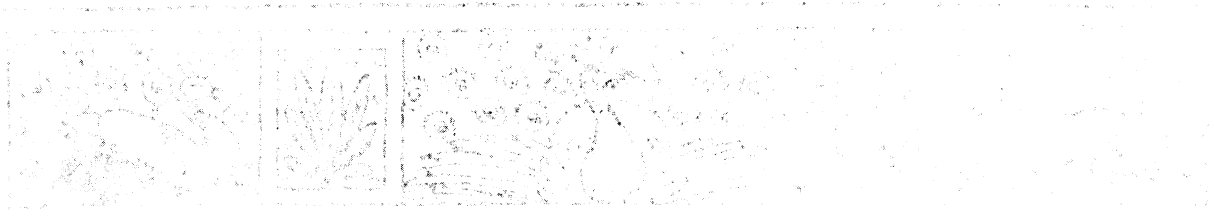
הרעיון הקבלי של תיקון הלבנה הוא גלגול של רעיונות מדרשיים הקשורים בפרשנות הבריאה על-פי ספר בראשית וכתפיסות שיש להן זכר בנבואה, שלפיהן יהיה אור הלבנה לעתיד לבוא שבעתיים כאור החמה. הסהרוריות של גמולה בזמן התמלאות הלבנה קשורה בגעגועים של "כנסת ישראל" לדודה-גואלה, והיא מבטאת מעיקרה ממד חיובי של הגאולה המשיחית, ולא תפיסה ציונית-חילונית של רעיון המשיחיות כפרי של חולי הגלות, מביטוי של סהרורים המרמים עצמם, כפי שהוא מופיע, למשל, בסיפורו של חיים הזז, "הדרשה" ובמקומות אחרים בכתביו.

גם סמל הבית הוא בשיעור קומתו של סמל הלבנה, היינו הוא מתפקד גם במישור האוניברסלי וגם במישור הלאומי-היסטורי. כאמור, שני הסמלים הראשיים הללו מופיעים כניגודים השואפים להתלכד. ישנו מצב כסיפור, שבו יש להם תחנה משותפת: הבית באמצע החדוש, כשמעליו זורחת הלבנה. אילו ניתן היה למסמר את הלבנה המלאה מעל הבית השָלוּו במחצית החדוש — היתה זו גאולה. ידיעת החלופיות היא המסעירה את דעתו של המספר וגורמת לשירת הגעגועים הנואשים של גמולה. זוהי, בין השאר, משמעות הסמלים המופיעים באותה גלויה שהגרייפנבכים שולחים למספר המופקד על ביתם, שבה מצוירת לבנה על גג של בית (עמוד שפו).

הבית השלם, המעניק מחסה וחום לאדם, הוא סמל אוטופי. גיבורי הסיפור מבקשים לנסוע ממציאות של חרדה אל מציאות אוטופית. ניתן לאפיין מציאות אוטופית כמצב של איחוד או העדר עגיונות. המספר יוצא לשוטטויותיו מתוך מצבי אי-שקט, חרדה, בדידות ועגיונות. רגליו מוליכות אותו לבית המופרש מן העולם, הנמצא ב"גיא זה שמעוטר באילנות ואויר טהור מתגלגל ביניהם ואינו מתדבק באַיִרִים הרעים שמשוטטים בעולם" (עמוד שנב). כזכור, הבית מבטא מחוץ-חפץ: כל זמן שאינך חודר אל תוכו — אם אל ההיסטוריה של שבעים השנים האחרונות, שהיא בגדר אקטואליה, ואם לתוך השדים המכרכרים בו מכוח הדמויות המוזרות הנמשכות אליו — הרי הוא מופיע בדמות שלמה וחתומה.

בית אוניברסלי	הלבנה כסמל מיתי-אוניברסלי של התחדשות הטבע
בית יהודי-היסטורי – בית-המקדש	הלבנה כסמל של משמוע הזמן על-ידי יצירת הלוח היהודי
בית לאומי	הלבנה כסמל לאומי של התחדשות וגאולה
בית פיזי – בית הגרייפנבכים	הלבנה הפיזית בטבע

לא רק הלבנה משתנה ומתגלגלת בסיפור, כי אם גם הבית נ"מרוכים גלגוליהם של בתי ירושלים" (עמוד שסה)). בהמשך ננסה לתאר ולהסביר את העיקרון שעל פיו שזורים גלגולי הבית הירושלמי המסוים בסיפורנו. כעת ננסה לחזור ולהתמקד בנושא הגלגולים עצמו, המשותף לגיבורים, ללבנה ולבית.



3.3 נושא הגלגולים בסיפור

המסגרת המעגלית — היציאה והשיבה וחוזר חלילה — הקשורה בנושא המחזוריות של הלבנה וברואי-מטה "הסובבים הולכים", מבטאת חזרה מתמדת, שיבה נצחית. מסגרת זו פועלת לא רק בחזית העלילה, ברובד הגלוי, היינו בהווה הסיפורי שבו מתרחש מסע יציאתם של הגרייפונכים ושיבתם ארצה כמסע של תיירים, אלא גם בעולם ה"סמוי", ברובד הסמלי של היצירה; גם גמולה וגם גינת חוזרים ומתגלגלים ומתגלים לאחר מותם: גמולה — בדמות נערה המתאבלת על אהובה, וגינת — בדמות חכמתו המאירה והולכת לאחר מותו.*

* גם בסיפור אחר של עגנון, "פתחי דברים", שנחלקן הוא פירוש ונריאציה על הסיפור "עידו ועינס", חוזרים גמולה וגינת ופוקדים את המספר בחלומותיו. פתחי דברים (שוקן, תשל"ה) הוא קובץ של סיפורי עגנון שנכתב בשנות החמישים ונתפרסם כספר לאחר מותו. הסיפור המרכזי בקובץ קרוי אף הוא "פתחי דברים", ועוד נשוב ונזכירו כמהלך היחידה.

השינויים העוברים על דמויות ועצמים בסיפור קשורים במערכת-העל המוכללת של קבע לעומת נדודים, שבתוכה ניתן לשבץ את צמדי הניגודים הבאים:

קבע (חיוב שיש בו שלילה)	נדודים (שלילה שיש בה חיוב)
אדמה	ירח
מציאות (ריאליה)	סהרוריות
ממש	דמיון
עבר (מְטֵא־זמן)	הווה

בסיפור עולה סדרת נושאים ותמונות המבטאות קיפאון ומוות, לעומת תמונות המבטאות תנועה והתחדשות, הקשורות בנושא היצירה. הנושא של גלגולי נשמות, העולה במפורש על-ידי גמזו והמספר בעמודים שסה, שפכ ושפד, מצטרף אף הוא לצורות ההתחיות שבסיפור, אך זו התחיות נמוכה שיש לה קירבה למוות, כפי שנראה מן הקטעים הבאים:

א. חייכתי ואמרתי, אם כן אחר ארבע מאות שנה תסתכל בספריו של גינת. אמר גמזו, בגלגול שלישי או רביעי אם אתעסק בספרים אפשר שאביט אף בספריו של גינת. אמרתי לו, שתיים שלוש עם גבר אמר הכתוב, ואומר על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיכנה. אין אדם מישראל מתגלגל בעולם הזה אלא שתיים שלוש פעמים.

חוץ מי שהוצרך להשלים מצוה שחיסר מתרי"ג מצוות שיכול להתגלגל אפילו אלף פעמים כענין שנאמר דבר צוה לאלף דור, אבל לשאר ענינים לא, ואתה אומר גלגול רביעי. אמר גמזו, שגגה יצאה מפי. אתה יודע את דעתו. אין אדם מישאל עשוי לומר דבר שאין לו סמך מן המקרא. כל שכן דבר שהוא נגד מקרא מפורש.
(עמוד שסה)

ב. נתתי לבי לדברי גמזו והרהרתי אחר אותם המלומדים שמסגלים להם סגולות שסגולות הן לבעליהן, ולקונייהן אינן אלא תוספת קנין, והרהרתי באותו עלוב נכה רוח שפל ברוך שדיכאו הקדוש ברוך הוא ביסורים. אם רשאים אנו לדון אדם לפי מעשיו ודאי לא על מעשים שעשה בגלגול זה דנו אותו.
(עמוד שפב)

ג. מכל מקום תמוה בעיני שאתה דר עמו בבית אחד ואין אתה מכיר אותו. זקן הוא או בחור? מה הם ספריו בעיניך? עשית אותי סקן לדברים שלא נתתי עליהם דעתי. מה זה? אמרתי לו, בוא וראה כמה מלומדים יש שניתנה להם משרה והעיתונאים נשמעים להם לפרסם שבחם בעולם ואין אנו נותנים עליהם לב, וחכם זה משרה אין לו, מאמרי כבוד אין נותנים עליו ואנו תוהים ומבקשים לדעת עליו. ואפילו אתה מר גמזו קיבלת עליך לקרות בספריו בגלגול שני או שלישי וכבר בגלגול זה אתה תוהה עליו.

פתאום נשתנו פניו של גמזו מגוון לגוון. לסוף פירשו כל הגוונים ולא נשתייר שם אלא גוון חיוור שהיה משחיר והולך, ועמדו פניו כחומר בלא צורה, ובתוך אותו החומר שניטלה צורתו נראה כמין תמהון של בעתה. התבוננתי בו ונבהלתי עד שנסתמרו שערותי, שמימי לא ראיתי אדם חי שפשט צורתו עד כדי כך.
(עמוד שפד)

פניו של גמזו משתנות מגוון לגוון כמו הסגולות המשתנות מגוון לגוון, וסופן שנהיות אפורות ועכורות כמו האצות של ד"ר רכניץ מ"שבועת אמונים", הנזכרות אף ב"עידו ועינים". עגנון מדגים מיד שינוי-גלגול הקל בגמזו, שהוא וריאציה על שינוי-גלגול הקל בסגולות עצמן — משינוי מתמיד, תנועה, חיים — לקיפאון, קבע, מוות. פיסקה ג' דלעיל, המתארת את פניו של גמזו, מרחיבה ומגדירה את צמדי הניגודים שהוצגו כראשית הפרק, בכיוון של גלגול ממצב של חיוב למצב של שלילה:

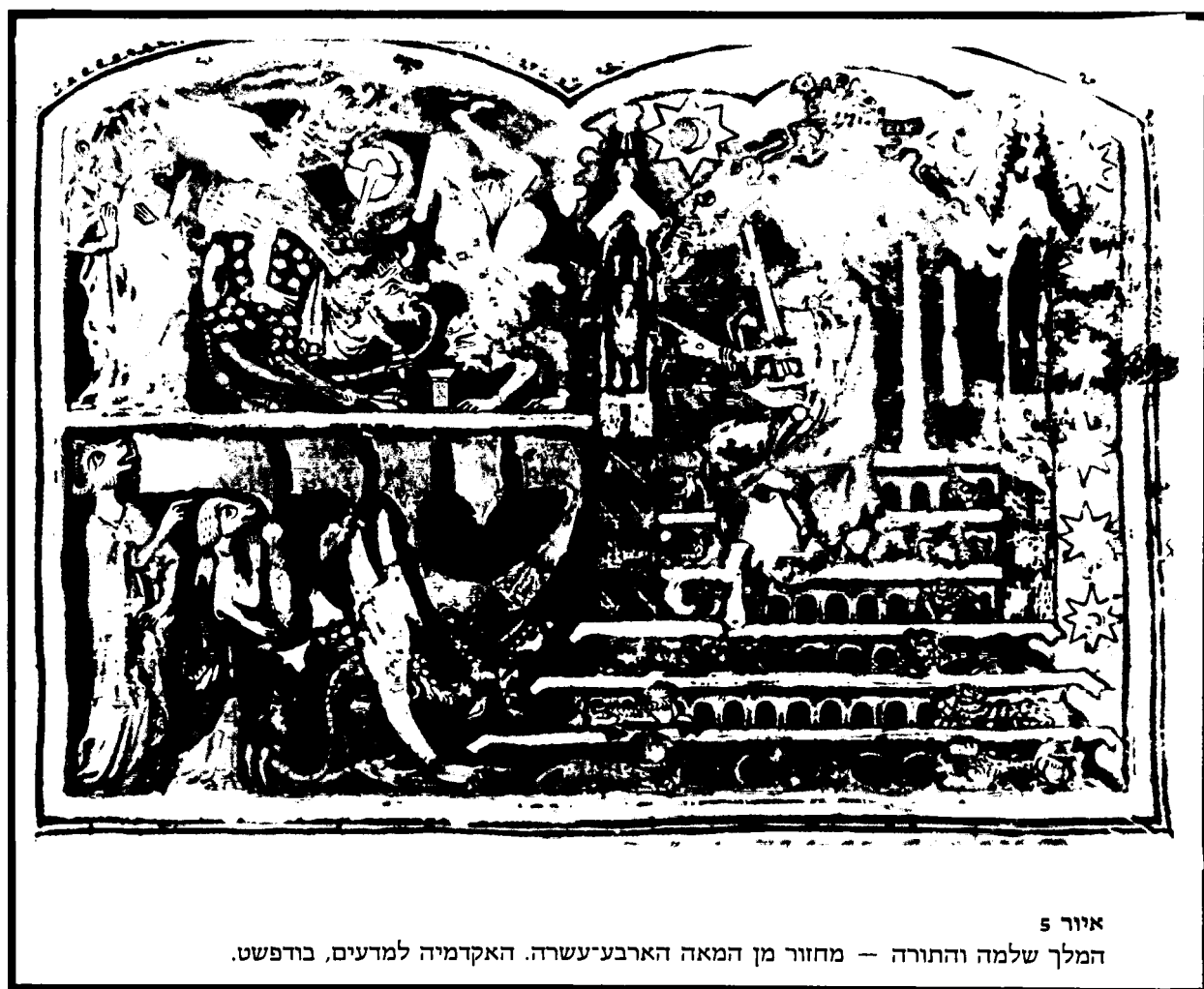
א. בתיאור גמזו:

מצב חיובי	מצב שלילי
שינוי הסגולות מגוון לגוון	השחרת פניו של גמזו
צורה	"חומר בלא צורה" [תוכן]
אדם חי	אדם מת

ב. בעלילת הסיפור בכללה:

מצב חיובי	מצב שלילי
הלבנה המתחדשת	הסגולות שקפאו
הנשר מחדש נעוריו	מחלתה של גמולה

עדנה אָפֶק מביאה בספרה: מערכות מלים – עיונים בסגנונו של ש"י עגנון, אוסף מרשים של "תיבות מְנֻחֹת" המופיעות בסיפור, הקשורות כמה שהיא מכנה "השורש ג, -ל".¹ כוונתה לשורש פונטי-צלילי ולא לשורש דקדוקי. לדעתי, היא מקנה משמעות-יתר לדינמיקה העצמאית של הצליל, ויוצרת זיקות או קשרים בלתי מוכרים בין מלים כמו: "סגולה", "גמולה", "גל", "נתגלגל", "גולה", שהמשותף להן הוא העיצורים גימל ולמד. עם זאת, לפחות הפועל גל, גל, גל עצמו מאפשר בדיקה של קבוצת נושאים, כמו "מרוכים לגוליהם של בתי ירושלים" (עמוד שסה).



איור 5

המלך שלמה והתורה – מחזור מן המאה הארבע-עשרה. האקדמיה למדעים, בודפשט.

¹ קטע המתייחס ל"עידו ועינים" בתוך ספרה של עדנה אָפֶק מובא כנספח א', עמודים 125-129.



**נושא ב': הרקע ההיסטורי של סמל
הבית ודרכי עיבודו**

(פרק 3.4 ונספח ב')



3.4 גלגולי הבית הירושלמי

בביתם של הגרייפנבכים — "הבית הדמוני" כלשונו של קורצווייל — מתרחשת כמעט כל עלילת הסיפור. זהו הבית שאליו נמשכות הנפשות הפועלות בסיפור כבמטה קסם. הבית מוצג באופן קפדני גם כבית ריאלי שיש לו היסטוריה של "גלגולים" מרתקים: "מרובים גלגוליהם של בתי ירושלים. אין בית שאין לו סיפורי סיפורים, כל שכן הבתים הראשונים שנבנו מחוצה לחומה" (עמוד 50). אולם בסיפור תולדות הבית שזר עגנון מערכת צירופית, ממש כפי שנהג לגבי הקהילות האקזוטיות, שבדרכי צירופן נעסוק בהרחבה להלן. ההנחה היא, שעגנון שזר את האקטואליה הגלויה ביותר, זו הרכילות — העולה מן הכרוניקות ומפה לאוזן — עם שכבות הסמל. כלומר עגנון מערב את הז'אנר האגדי שבסיפור ואת רבדיו המיתיים עם הרובד של ההווי בסיפור. אין הוא מסלק את הרובד האקטואלי על-ידי הפשטתו, אלא להיפך, הוא כאילו טורח לחשוף פרטי פרטים הנשמעים כה מגוחכים, עד שקוראי הסיפור ראו בקטע המיוחד לבית רק את הממד הגרוטסקי הכללי וניסו לפענח את משמעות השמות הגרמניים המגוחכים, אך לא ניתחו את הקטע עצמו מבחינת תבניות החזרות, ואת התארגנותו של הרובד האקטואלי בתבניות אלה ובתבניות המרכזיות של הסיפור. ננסה, אפוא, להתחקות אחר המרכיבים ההיסטוריים המלוקטים בקטע, ולציין מהן התבניות אשר להן משתעבדים המרכיבים השונים. (ההתייחסויות להפניות שבקטע מופיעות מעמוד 22 ואילך.)

מרובים גלגוליהם של בתי ירושלים. אין בית שאין לו סיפורי סיפורים, כל שכן הבתים הראשונים שנבנו מחוצה לחומה.

לפני שבעים שנה בקירוב^א עלה גביר אחד מגבירי גאליפולי סיניור גמליאל גירון^ב לעשות את שארית ימיו בעיר הקודש. לא מצא לו דירה לפי צרכו, לפי שכל היישוב מדוחק היה בחצרות הישנות שלפנים מן החומה^ג וכל חצר מדויירת מכמה משפחות, וכל משפחה מרובה באוכלוסין היתה. הלך וקנה לו שני אלפים אמה קרקע מחוץ לעיר למטה שער שכם^ד ובנה לו בית מרווח ונטע לו גן. ולפי שהבית רחוק מן היישוב היה ולא מצא בית כנסת ייחד לו חדר לתפילה ושכר אנשים להתפלל עמו. בשעת פטירתו ציווה את הבית לחברת גומלי חסדים. לימים הוצרכו הגבאים לממון לשם מס הצבא ומישכנו את הבית. היה הבית ממושכן כמה שנים ולא מצאו ירידה לפדותו, עמדו המלוים ומכרוהו.^ה

נמכר הבית לגרמני אחד גוטהולד גנזיקליין נשיא ראש כת הגודרים, שנטעפה מכת גימנישנאפט דער גירעבטן שנוסדה בעיר גרליץ על ידי גוטפריד גרייליך. היה גנזיקליין הוא ואשתו ואם אשתו דרים בבית זה והיה

מקהיל קהילות ודורש לפניהם על שלושת הגדרים האמיתיים לגאולת הגוף והרחבת גבולות הנפש. לילה אחד נפלה קטטה בין אשתו של גנזיקליין ובין אמה, נשכה האשה את חוטמה של אמה כדי לנוולה על בעלה. נשמע הדבר בין הבריות והוכרח גנזיקליין לצאת מן הארץ מחמת בושה.¹

באו שלושה גיסים גורגים שנתמחו בעשיית גבינה. קנו את בית וגיבנו גבינה. באה המלחמה הגדולה ובא גמל פחה והגלה אותם, לפי שנחשדו על ציונות, לפי שמצאו צורת מגן דוד על הגבינה. לאחר המלחמה שכר את הבית ועד הצירים לשם חבירו גורג גנדינברוד. תיקנו את הבית ופינו את האשפה וחידשו את הגן וגדרו את המגרש. לא הספיק מר גנדינברוד ליכנס לבית עד שבאה הגברת גינדליין אשתו ואמרה איני רוצה לדור בירושלים. חזרו הם לגלסגו ועשו את הבית משרד. בא הרעש ופגע בבית ועירער את הגג. עמד הבית כמה שנים בלא דיורין. עד שבא גרהרד גרייפנבך ושכרו ותיקנו ושכללו והכניס בו מאור של חשמל וצנורות מים ושאר תיקונים מודרניים.¹ דר לו גרייפנבך עם אשתו בבית כמה שנים, עד שחשקה נפשו לצאת לחוזה לארץ כדי לנוח מעט מיגיעת הארץ ונתרציתי אני להשגיח על הבית, שלא יבואו פורצי בתים ויחזיקו בבית. משוטט לו גרהרד וגרדה אשתו בחוזה לארץ ואני יושב בבית זה שני לילות.

(עמודים שסז-שסח)

במסגרת העיסוק בתכנית החוזרת של "הסיטואציה המרכזית" בסיפור בפרק 3.1 ראינו, שכל הזוגות שגרו בבית נידונו לירידה ולנדודים אל מחוץ לארץ; מה יש בו בבית, המדיר מנוחה מיושביו? האם הבית הפולט את יושביו מייצג השקפה של עגנון על העולם כבית המעניק מחסה מפוקפק, או שעגנון מדיש את מעמדו המעורער של "הבית הלאומי"? האם הבית המעורער מבטא השקפה דומה לזו של יהודים חרדים, שאינם ציונים, המוחים נגד זירוז הגאולה על-ידי הציונים, לפני בוא המשיח? ואכן, גמולה מתנכרת לגמזו מרגע עלייתה-גרירתה לארץ; עלייתם של גמזו וגמולה לארץ היתה "תחילת דינו" של גמזו:

שכר ספינה ונסעו לארץ ישראל ובזכות שנסעו לארץ ישראל מילטם השם יתברך מכל רע. לא כך בארץ ישראל עצמה. מובא באלשיך, מחלוקת הגמרא אם אדם נידון בכל יום או בראש השנה בלבד — הוא בחוזה לארץ. אבל בארץ ישראל נידונים בכל יום.* ובכל יום הקדוש ברוך הוא יושב עמו בדין. תחילת דינו היתה שפסקה גמולה מלהנעים קולה בשיר. אחר כך מנעה מעצמה כל שיחה. אחר כך נפלה עליה מרה שחורה. אחר כך חלתה חולי קשה. ומשחלתה התחילה מצערותיו ובכל יום מכת נגעו תקיפה יותר משהיתה בראשונה.

(עמוד שעט)

גמולה איננה נקלטת בארץ; הזוגות אינם נקלטים בבית; האם כל הזוגות שאינם משתרשים בבית, ובפרט גמולה וכן זוגה, מבטאים השקפה הקשורה בגאולה בטרם עת, כפי שהיא מתבטאת במדרש הידוע על הפסוק משיר-השירים "אל תעירו ואל תעוררו את האהבה עד שתִּחַפֵּץ": "שלוש שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה* ואחת שלא ימרדו באומות העולם ואחת שלא ישתעבדו בהן ישראל יותר מדי" (כתובות, קיא, ע"א). מדרש זה שימש אסמכתא ל"שב ואל תעשה" — לאי נקיטת יוזמה מצד יהודי הגולה. השקפה מעין זו היא השקפה אנטי-ציונית מובהקת. האם זוהי ההשקפה שאכן מובעת כאן? האם מתיאור הבית משתמע חוסר אמון בתוצאות המעשה הציוני? כאשר מנסים להשיב על שאלה זו יש לזכור את מועד כתיבת הסיפור — 1948 — ואת סמיכותו של מועד זה למועד כתיבתו של הסיפור "תהלה", שאף בו עולים מוטיבים של זניחת בתי ירושלים והסתלקותה של הצדקת (לפי דעתי — מחמת תחושה של ריחוק הגאולה).¹

* השווה "כיסוי הדם", בתוך לפנינו מן החומה; "ברית אהבה" בכרך אלו ואלו, וכן אורח נטה ללון. העלייה לארץ וההתיישבות בה כרוכות בניסיון נות שקשה לאדם לעמוד בהם.

* השקפה זו מכונה כפי אותם חוגים "לעלות בחומה".

¹ עיין בספרי פרשנות לחמישה מסיפורי ש"י עגנון, הוצאת "עקד", הפרק על "תהלה" (עמודים 73-95).

בשנים האחרונות נסתעף ביותר המחקר על ירושלים במאה הי"ט, ומקום מרכזי ייחד בו לראשיתה של ירושלים שמחוץ לחומות. כבר נגענו בנושא זה במקצת בפרקי "עגונות", כשעסקנו בפרשת כולל הו"ד ותפקידו ביציאה אל מחוץ לחומות.¹ ספר מסכם שנתפרסם בעניין תולדות ירושלים במאה הי"ט הוא ספרו של פרופסור יהושע בן-אריה: עיר בראי תקופה (שני חלקים). חלקו השני של הספר, שיצא לאור ב-1979, עוסק בפרוטרוט בהיסטוריה של כל שכונה ובית חשוכים בירושלים, ומרכז ביבליוגרפיה עצומה של מחקרים ומקורות.

רצינו לדעת אם ה"עובדות" המרכיבות את פסיפס הבית שאת ההיסטוריה שלו צירף עגנון הן ממשיות או דמיוניות. לשם כך עינו בספרו של בן-אריה ובספרים אחרים, והתכתבנו עמו ועם עוד כמה בני-סמך. בחליפת מכתבים שניהלנו עם פרופ' יהושע בן-אריה קיבלנו את תשובתו בזו הלשון:

שלום רב,

רק לפני כשבועיים קבלתי את מכתבך מיום [25/10/79]. הענין אכן מאד מענין אותי אך גם אני איני יכול לפענח את "כתב החידה".

המענין הוא שיש הרבה יסודות נכונים בסיפור:

(1) יהודים קנו אדמות מחוץ לעיר למטה משער שכם כבר בתקופה קדומה של יציאה מחוץ לחומות (ב)שנות ה-70 של המאה ה-19 ובנו כאן גם בתי כנסת.

(2) גרחים, פרוטסטנטים, ביניהם פרוטסטנטים, בנו גם הם בתים בסביבה זו, למשל הבית בו נמצא משרד החינוך כיום.

(3) יהודים גורגים רבים קנו אף הם בתים באיזור זה ובנו שכונה באיזור וגרו כאן.

יתכן ועגנון לקח יסודות אלו שהיו ידועים לו צירפם בצורה משלו וכתב מה שכתב. אך יתכן גם והדברים יותר מדויקים והפרטים עדין לא ידועים. ואולי באחד הימים עוד יתבררו. בכל מקרה, אני מודה לך שהפנית את תשומת לבי לבית זה. אשים לב לענין זה ואם ייוודעו לי פעם פרטים נוספים בענין, אודיעך [...]

כל טוב
יהושע בן-אריה

נ.ב.

אולי הדרך הנכונה לפענח 'כתב חידה' זה היא לברר דרך קרובי עגנון, משפחה וכדומה, באיזה בית גר עגנון בסביבות שער שכם כאשר הגיע ארצה ואם מקום מגורי עגנון באיזור זה יודע, אולי נוכל לומר יותר על הבית.

אם תדע נא הודע לי
תודה,
יהושע

¹ עיין ביחידה 1, פרק 1.3.

פרופ' זאב וילנאי היה יותר נחרץ במסקנותיו:

2 הדגשה שלנו.

25/11/25

שאלה 5

חזרנו ופנינו לפרופ' יהושע בן-אריה, והפנינו את תשומת לבו לקטעים המתאים המופיעים בספר זיכרונותיה של ברטה וסטר-ספפורד. הצגנו בפניו גם את מכתבו של פרופ' וילנאי, וביקשנו לקבל את תגובתו. והרי קטע מתשובתו של בן-אריה (ההדגשות במקור):

תודה על מכתבך מיום 6.1.80, בצירוף עותק מכתבו של וילנאי אליך. [...] ספרה של גב' ספפורד מבוסס על יומנים ועל סיפורים שהיו ידועים לה ושרווחו בקרב אוכלוסיית ירושלים. יכול בהחלט להיות שעגנון שמע סיפור זה, שמופיע בספרה של גב' ספפורד, בע"פ באחד המקומות או באחת ההזדמנויות בירושלים. וראה במפורט בענין זה מאמרו של יהודה ניני ב"קתדרה" 5, עמ' 42-37, ושם יש מקורות נוספים.

גם בקשר ל-Mr. Moses ראה בספרי: "ירושלים החדשה בראשיתה", עיר בראי תקופה, ב', עמ' 521, הערה 103, ההפניה לספרו של מלאכי, פרקים...^[1]

אני מקווה שהדברים יעזרו לך,
כל טוב
יהושע בן-אריה

אחת המסקנות שהעלינו מתוך הניסיון לשחזר את המסתתר מאחורי תולדות הבית היא, שעגנון כינס מקורות כתובים ומן השמועה, התייחסם ושיקע בהם עשרות מקורות כתובים מסועפת בסיפור, שאותם נכנה להלן "ילקוטים", ושיקע בהם עשרות מקורות כתובים בדרך הליקוט והשזירה. החומרים המלוקטים כאילו בדרך דיאכרונית וכרונולוגית מצטרפים לתבניות סינכרוניות המקשרות את הקטע העוסק בבית הירושלמי לנושא המרכזי של הסיפור, שעיקרו, כאמור, הקונספציה של העגנון. זו מתבטאת במוטיבים כמו יציאת הזוגות מהבית, הגרות וערעור הבית. להלן מובאות מתוך הקטע על הבית (שצוטט לעיל בעמודים 17-18). לפי רצף הטקסט תוכל להסיק על דרכי המשור של הקטע כולו.

א. "לפני שבעים שנה בקירוב";

אם הסיפור נכתב בשנת 1948, הרי שזמן הקמתו של אותו בית שנבנה מחוץ לחומה הוא 1870. אמנם הקורא יכול ליחס למלה "שבעים" משמעות של מספר עגול, כעל אופי מאגי, אך לא נראה לי שרק כך הוא, שכן עגנון נכנס לשמות ולפרטים הדוחים את ההעמדה המאגית המידית של המתואר בקטע, המוצג כרצף של עובדות. גם המלה "בקירוב" מאשרת את ההבחנה שעגנון מתייחס לאירועים קונקרטיים, שאירעו לפני כשבעים שנה.

ב. "גביר אחד מגבירי גליפולי סניור גמליאל גירון";

שאלה 6

א. בדוק מיהו "סניור גמליאל גירון" לפי הנתונים והביבליוגרפיה שלהלן:

1. מכתבו של זאב וילנאי, המובא לעיל בעמודים 20-21;
2. ספרו של גאון: תולדות היהודים הספרדים בירושלים;
3. הערכים "גירון" ו"גליפולי" באנציקלופדיה אוצר ישראל שבעריכת י.ד. איזנשטיין;
4. הערך "גירון, הרב יקיר" בספרו של מרדכי אליאב: אהבת ציון ואנשי הו"ד – יהודי גרמניה ויישוב ארץ-ישראל במאה ה"ט (אוניברסיטת תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשל"א).

ב. מהן המסקנות שהעלית מחקירתך? מיהו גירון? מדוע, לדעתך, עגנון מזכירו כבונה הבית? כיצד משתלב גירון בתוך הנושאים העולים בסיפור?

¹ כך במקור.

ג. אותו גירון "הלך וקנה לו שני אלפים אמה מחוץ לעיר למטה משער שכם" בגלל מצוקת הדיוור "שלפנים מן החומה";

המספר "שני אלפים אמה" אף הוא איננו מספר מאגי או ספרותי בלבד, שכן מתוך תולדות הרכישות של שטחי קרקע באותה תקופה אנו למדים, שזהו בערך השטח המקובל לרכישת קרקע לבית בירושלים. בעיקר יש לתת את דעת על מטרתו החלוצית של גירון — הרחבת תחומה של ירושלים אל מחוץ לחומה, הנובעת ממצוקת הדיוור שבין החומות.

ציון המיקום המדויק למדי של "למטה משער שכם" — מפנה אותנו לבתים שנבנו אותה תקופה באזור שער שכם, ומה שהעלינו הוא, שבאותו מקום נבנתה שכונה בשם "ניסן בן", שהיתה שכונה של חסידים, שחברה, אך לא מצאנו בית מסוים המתאים למפרט המתואר. יחד עם זאת, ישנו בית בתוך החומה, באותו אזור ומאותה תקופה, שנבנה על-ידי משה ויטנברג, ששיכן בו בית-כנסת.¹

חשוב לשים לב לכך, שגירון ציווה את הבית ל"חברת גומלי חסדים" ולהקביל חברה זו לחברות נוספות בסיפור, כמו קהילת (חברת) "גמיינשאפט דער גירעכטן" — "חברת הצודקים" — שפעולותיה הן היפוך גרוטסקי של מטרותיו של גירון. הבית יוצא מידי יהודים ועובר לידי מיסיונרים וזרים אחרים. ייתכן ש"חברת גומלי חסדים" הוא שינוי שמה של החברה שקנתה את השטח של שכונת בתי ניסן בן — חברה "אהבת ישראל". (עקוב גם אחר תולדותיהן של החברות "עזרה" ו"קריה נאמנה" על-פי ספריהם של יהושע בן-אריה ומרדכי אליאב. האחרונה נזכרת במכתבו של וילנאי.) החברות הללו, שעסקו ברכישת קרקעות ובמעשי צדקה — אפשר ששמותיהן מהווים וריאציה על הקהילות האקזוטיות שאליהן נוסעים גמזו וגינת.² נרמזו רק, שאחד הקשרים בין החברות הללו ובין הקהילות כרוך במוטיב התלמודי המציג את אנשי ירושלים כ"אנשי אֶמְנָה", היינו אנשים העומדים בדיבורם: "אפילו בשעת כשלונה של ירושלים לא פסקו ממנה אנשי אמנה." (שבת קיט, ע"א), ובהקבלתם לקהילת "שומרי אמונים" — "יהודים של ימות התנאים מן העיר עמדיה" (עמוד שסא), המקבילים אף הם לשבטה של גמולה (עיין בטבלה שבעמוד 50).

מסקנה נוספת: כפי שכנראה לא היה במציאות אדם ממשפחת גירון ששמו הפרטי גמליאל, כך לא היתה "חברת גומלי חסדים", וכך גם העיר "גרליץ" אינה אלא ברלין. כלומר עיוות השמות לכיוון הגימ"ל הוא קבוע, כשהשם המעֵנָת מבטא רעיון או מהות שעגנון נזקק לה לצורך ההדור המוטיב. "גמליאל" ו"גומלי חסדים" מתקשרים מבחינה פונטית למוטיב הגמול במשמעות של חסד ושילם, ולשם "גמולה".³

ד. "לימים הוצרכו הגבאים לממון לשם מס הצבא ומישכנו את הבית. היה הבית ממושכן כמה שנים ולא מצאו ידיהם לפדותו. עמדו המלווים ומכרוהו."

זהו כנראה החטא הראשון הקשור בבית, והוא גם מוטיב בסיפורי עגנון: חטאם של הגבאים המוכרים בית שנגאל. מקבילה לרעיון הזה מוצאים אנו בסיפור "תהלה", בגבאים המזניחים את בתיהם של ישראל, והללו הולכים וחוזרים לערבים: "כך נחרבים בתיהם של ישראל עד שמניחים אותם ובאים הישמעאלים ומחזיקים בהם. בתים שנבנו בדמעותיהם של אבות הבנים מניחים אותם, שוב מפטפטת אני ומקרבת את קציי" (עד הנה, עמוד קפו). אשמת הגבאים שבכאן מקבילה לאשמותיהם של גבאים שונים בסיפוריו של עגנון, האחראים לחורבן קהילותיהם בשואה.

¹ להערה זו הופנית על-ידי תלמידותי ניצה כהן-הכרין ונעמי זוהר, שהתמחו בנושא הבית. ביתו של ויטנברג מוזכר בספרו של יהושע בן-אריה עיר בראי תקופה, חלק א', עמוד 427.

² בקהילות הללו נעסוק בהרחבה בפרק 3.5, וראה בעיקר עמודים 45-65 להלן.

³ על המערכות הפונטיות בסיפור ראה להלן בפרק 3.8, עמודים 101-102.

ה. "נמכר הבית לגרמני אחד גוטהולד גנזיקליין נשיא ראש כת הגודרים, שנסתעפה מכת גימיינשאפט דער גירעכטן שנוסדה בעיר גרליץ על ידי גוטפריד גרייליך, היה גנזיקליין הוא ואשתו ואם אשתו דרים בבית זה והיה מקהיל קהילות ודורש לפניהם על שלושת הגדרים האמיתיים לגאולת הגוף והרחבת גבולות הנפש. לילה אחד נפלה קטטה בין אשתו של גנזיקליין ובין אמה. נשכה האשה את חוטמה של אמה כדי לנוולה על בעלה. נשמע הדבר בין הבריות והוכרח גנזיקליין לצאת מן הארץ מחמת בושה."

לא עלה בידינו לברר את משמעות הכיתות הנזכרות כאן ואת משמעותם של השמות, מלבד מה שכבר נכתב על ידי חיים ברנדויין, ש"גנזיקליין" תרגמו "אווז קטן", ו"גוטהולד" תרגמו הוא "עובד השם". שם הקהילה בעברית הוא, כאמור, "קהילת הצדק [הצודקים]", ובלשון הסיפור: "שומרי אמונים". אשר ל"כת הגודרים" הנזכרת בקטע — אפשר שהכוונה ל"טמפלרים", שהתיישבו בירושלים בתקופה האמורה. ניסינו לבסס הנחה זו באמצעות ספרו של מרדכי אליאב, הישוב היהודי בארץ-ישראל בראי המדיניות הגרמנית 1842-1914 — תעודות וביאורים (עמוד יח):

[...] משאורש ביוני 1868 החוק, שהעניק לנתינים זרים "את הזכות לרכוש רכוש עירוני וכפרי בכל חלקי האימפריה העות'מאנית, בתנאים של שוויון עם נתינים עות'מאניים, הרוכשים קרקעות"³⁴, נפתחה הדרך להתיישבותם החקלאית של הגרמנים, שהיו — אז כמו לאחר-מכן — הנוצרים היחידים שהתיישבו בארץ-ישראל בפועל-ממש, פרט לנסיין-נפל של כת פרוטסטנטית מארצות-הברית. ב־7.6.69 חתמה פרוסיה, בשמה של "הברית הצפון-גרמנית", על חוזה מיוחד עם תורכיה, המתיר את התיישבותם של גרמנים בארץ-ישראל³⁵. עתה באה שעתם של הטמפלרים, שהחלו בפעולתם בארץ עוד בסוף תקופת-כהונתו של רוזן. שרשי כת הטמפלרים בתנועה הפייטסטית הפרוטסטנטית, שביקשה לחדש את הכנסיה על-ידי חיזוק האמונה לקראת מלכות-שמים הקרובה לבוא. לאחר מאורעות שנת 1848 נוצרה קבוצה, ששאפה להגשים את התחדשות הכנסיה ותיקון החברה הנוצרית, וראתה בארץ-ישראל את הארץ היעודה לתחיית חייהם נוצריים. מתחילה שאפו להתיישבות חקלאית בארץ-ישראל, וב-1856 הקימו קהילה לדוגמה ב-Kirschenhardthof שבווירטמברג הפרוטסטנטית, בראשות כריסטוף הופמאן וג'ד הארדג. ב־1861 הכריזו על יסוד כת דתית עצמאית: "Der deutsche Tempel", ולאחר נסיין-נפל של התיישבות בעמק יזרעאל ב־1868/7, יסדו את מושבותיהם הראשונות ב־1869 — האחת על מורדות הכרמל והשניה בבתי המושבה האמריקאית הנטושה ביפו. ב־1871 נוסדה המושבה שרונה, צפונית ליפו, וב-1873 הוחל בבנינה של המושבה הגרמנית בעמק רפאים, שמחוץ לחומות ירושלים³⁶. במרוצת הזמן נהפכו הטמפלרים לעמוד-התווך של הפעילות הגרמנית בארץ, והצלחת התיישבותם שימשה לא אחת גורם מדרבן למאמצי ההתיישבות היהודית, בפרט משנת תרמ"ב ואילך³⁷.

34 ראה ספרו החשוב: Reisen im Orient, 2 vol., Leipzig 1860/61. כמובן פירסם פטרמן ספרידוקוס של ארמנית, ערבית ושומרנית ואף הוציא מהדורה חדשה של התורה בנוסח השומרנים. פרטים על שירותו בתיק A II/4.

35 להלכה העניקו כבר הסכמי הקאפיטולציות את הזכות לרכישת נכסי ולא-ניידי והחזקתם, אולם למעשה יכלו נתינים זרים להנות מזכות זו רק עפ"י החוק מ־16.6.1867, שאושר כעבור שנה. השדה: G. Young: Corps de Droit Ottoman, Oxford 1905, vol. I, pp. 334-345.

36 H. Brugger: Die deutschen Siedlungen in Palästina, Bern 1908, p. 48.

37 תוך זמן קצר הצטרפו לכת אלפי חברים, ובסך-הכל השתקעו בארץ-ישראל בסנים אלה כ־750 בנייהכת. על הטמפלרים ומפעלם ראה לאחרונה עבודת-המחקר המקיפה של אלכס כרמל: "התיישבות הגרמנים בארץ-ישראל בשלהי השלטון התורכי", (עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים, ניסן תש"ל). עבודה זו מתארת במפורט את תולדות התיישבותם של הטמפלרים ומנתחת את בעיותיה המקומיות והבינלאומיות. ראה שם גם הביבליוגרפיה. על התפתחות המושבה הגרמנית בחיפה ראה גם בספרו של א' כרמל, "תולדות חיפה בימי התורכים", חיפה תשכ"ט, מעמ' 111 ואילך.

38 ר' למשל: "חבצלת", י"ב תשרי תרמ"ב; ברי"ל, יסוד המעלה, מגנצא תרמ"ג, עמ' 124. מכתבו הנוגע של קרל נטר, שהזהיר מפני התיישבות בארץ-ישראל, מנה בין הנסיגות שנכשלו את מושבות הווירטמברגרים, שלאחר ש"אבדו להם האמצעים, אשר לקחו בצאתם מארצם, ממשיכים עתה לחיות חיים בלתי-בטוחים בעזרת מתנות-צדקה".

המוטיב של האשה הנושכת חוטם אמה – ייתכן שהוא קשור בכרוניקה ירושלמית כלשהי, אך יש בו גם ממד של גמולה הנושכת וקורעת כסותה, וגורמת לכך שמחמת כושה גמזו יוצא מביתו רק בלילות. מסיום הקטע המצוטט עולה גם הקישור שבין יציאתם הארעית של בני הזוג הגרמני-יהודי – גרייפנבך ואשתו – מן הארץ, לבין יציאתו מן הארץ של הזוג הנכרי – גוטהולד גנזיקליין ואשתו.

מקבילה לסיומו של הקטע דלעיל מוצאים אנו בקטע הבא, שהמוטיב הסיפורי המרכזי בו הוא סיפורם של הזוג גנדינברוד וגנזיקליין אשתו, ששמותיהם אף הם אחוזים זה בזה כמו שמותיהם של גרהרד וגרדה הנוטשים את ירושלים. גם הקטע הזה מסתיים באיזכור עזיבתו של זוג הדיירים הנוכחי: "משוטט לו גרהרד וגרדה אשתו בחוצה לארץ ואני יושב בבית זה שני לילות".

ו. "באו שלושה גיסים גורגים שנתמחו בעשיית גבינה. קנו את הבית וגיבנו גבינה. באה המלחמה הגדולה ובא גמל פחה והגלה אותם, לפי שנחשדו על ציונות, לפי שמצאו צורת מגן דוד על הגבינה. לאחר המלחמה שכר את הבית ועד הצירים לשם חבירו גורג גנדינברוד. תיקנו את הבית ופינו את האשפה וחידשו את הגן וגדרו את המגרש. לא הספיק מר גנדינברוד ליכנס לבית עד שבאה הגברת גנזיקליין אשתו ואמרה אינה רוצה לרור בירושלים. חזרו הם לגלסגו ועשו את הבית משרד. בא הרעש ופגע בבית ועירער את הגג. עמד הבית כמה שנים בלא דיורין. עד שבא גרהרד גרייפנבך ושכרו ותיקנו ושכללו והכניס בו מאור של חשמל וצנורות מים ושאר תיקונים מודרניים."

פיסקה זו עשירה בנתונים היסטוריים שניתן לשחזרם. "הרעש" הנזכר כאן הוא רעידת-האדמה שהיתה בירושלים בתרפ"ז. גמל פחה אכן היה השליט התורכי האחרון על ארץ-ישראל; היהודים שעלו לירושלים מגרוזיה נקראו גורג'ים, ובירושלים היתה שכונה של גורג'ים ליד שער שכס, המוזכרת אף בסיפור (עמוד שסו).¹ נראה שעגנון "משחק" בגימ"ל של "גיסים גורגים" ומגבני גבינה, אך ייתכן בהחלט שמאורע כזה אכן התרחש, ויש לבדקו בכרוניקות השונות של אותה תקופה.

לאחר מכן בא פרט שהוא כמעט ברוי-הוי: "לאחר המלחמה שכר את הבית ועד הצירים לשם חבירו גורג גנדינברוד". "ועד הצירים" היה משלחת של מנהיגים ואישים ציוניים, שבאה לא"י בראשות ד"ר חיים וייצמן, לאחר שצבא בריטניה כבש ב-1918 את ירושלים ואת חלקה הדרומי של ארץ-ישראל מידי התורכים. המשלחת באה בהסכמת הממשלה הבריטית, ותפקידה היה לייעץ לשלטונות צבא הכיבוש ולסייע בפתרון בעיותיהם של יהודי ארץ-ישראל ברוח "הצהרת בלפור" והקמת בית לאומי ליהודים בארץ-ישראל. המשלחת, שמנתה שבעה חברים, היתה מעין שגרירות של התנועה הציונית ויהדות העולם. לא נותר לנו אלא לחפש את "גורג גנדינברוד" בין שבעת חברי המשלחת. נראה לנו, שהסיומת "ברוד" בשם "גנדינברוד" היא שיכול אותיות של "בורד", שפירושו בגרמנית "קן", וכי האפיזודה המוזכרת מתייחסת לאחד מבעלי הזקנים החשובים שבחבורת "ועד הצירים", כנראה לוייצמן או לאוסישקין. עגנון מספר לנו, שהזוג הנכבד, בעל-הבית ואשתו, חזרו לאנגליה (לגלסגו). ננסה לתמוך אפשרות זו בעדות, שממנה אפשר כי משתמע שבעל הקן הוא אכן וייצמן. מזיכרונותיה של הגב' ורה וייצמן, רעיית הנשיא הראשון, עולים קשייה המופלגים בארץ-ישראל. לא ברור האם באה לביקור בארץ בסתו 1919 וקיצרה אותו, או שבאה לנסות ולהשתקע ולא עלתה בידה.

¹ חזור וקרא סעיפים 1, 2, 3 במכתבו של פרופ' יהושע בן-אריה, עמוד 19 לעיל.

ביקורי בארץ־ישראל, שכל כך ציפיתי לו, היה לי לאכזבה תהומית. הארץ היתה שוממה, וכל האילנות האפירו מאבק: זה חמישה חדשים לא ירד גשם, והחום היה ללא־נשוא. לא יכולתי לתאר לעצמי, שביום מן הימים אוכל להשתקע בארץ כזאת. היינו מרבים בנסיעות, והדרכים היו משובשות כל כך, שכמעט טלטלו את נשמתו של הנוסע מתוכו. פעם אחת ירד גשם כבד כל כך, שהמים חדרו לתוך גגה של המכונית הקטנה, שנסענו בה, ונשפכו לתוך צווארוני. כשחזרנו לחדרינו, הוצרכנו להתפשט ולשבת ליד תנור־נפט קטן, להתייבש ולהתחמם. אכן היו תנאים פרימיטיביים מאד בארץ־ישראל ב־1919.

אף שמפעל יוצ'ו העסיק את רוב כוחותי הנפשיים בארץ־ישראל ב־1919, נתברר לי תוך זמן קצר, שאצטרך לקצר בביקורי: חוזה השכירות שלנו לבית ברחוב אדיסון 67 התקרב לקצו, ועל כן החלטתי לחזור ללונדון ולחפש בית אחר. האמת היא, שלא הצטערתי מאד על שאני עוזבת את ארץ־ישראל אז. יללתי־התנים בלילות היתה מחרידה אותי. וגם התחלתי לחוש בהעדר שני ילדי וידידינו, ונכספתי למראה צמחים ופרחים ולשמע שיר־צפרים. בארץ־ישראל, הקרחת מגינות, כמעט לא נמצאה ציפור, כי לא היו לצפרים ענפים לעמוד עליהם.¹

גם מכתבה של אמונה ירון, בתו של עגנון, כתשובה על "חידת הבית", נותן טעם לכך שאחד מרבידיו של הבית אכן קשור באחד מחברי "ועד הצירים", ואולי במנחם אוסישקין:

8. I. 1980 יג' שבט ה'תשמ"א

[illegible]

¹ מתוך חיי עם וייצמן, נכתב מפי ורה וייצמן עלידי דוד טוטאיי, ספריית מעריב, בין עמודים 88-90.

אשר פניה (שה' אמת הראשונה היה) אליו היה אמת אל אלקו
גמול 1812.

אני דעת בלש גרנד וכן לשלום החידו לא ביה
אילו הרי אחר חלמה השחור כגיתח קלפנות נכסו מקט
וסתם כל הדיון. אני אבשר להלן את המעשה אל-הדיון
הנשט (קטלם וצרות יו צען טפול). מידו אפי צעם איעצוה אלו
זה היה וזה האריות צעין היה צירופים אל נא דת
ונא אנושים זו הגר דרכו אל אפי אחר כל זה טמא וכל זה
גרסה וכל זה שרית כמר היתוך אל, ונא לא אדעת אכלה
באופן חד משמעי מקיף ונאשים. זאת אפי ידעת אלק נסיו
דעת ידעת מקריה מקרו ביהן או ביה קדשיו ידעו
והוא תרית מן אנשים, אחר אחר דלאלה את צירופים פניה
אפי בזהם אנושים צורה מדעת.
אפי מידו אל אל מוקדית מלחמה אל ואל צירופים אלו
מיע.

כמורה

אמין יר

מן הנתונים הללו עולה האפשרות שעגנון מעלה בסיפור תולדות הבית את אחת מעמדותיו
המחלטות בנושא משמעות הציונות מול ירושלים ה"אותנטית"-סמלית, שהיא
ארכיטיפ גן-העדן, המיוצג עלידי שבטה האוטופי של גמולה. לפנינו דמותו החיצונית
של גרשם [גרהרד] שלום בדמות גרהרד גרייפנבך, לעומת הווייתו הפנימית של שלום
בדמות גינת, והווייתה הפנימית, הקמאית, של היהדות בדמות גמולה, לעומת גלגולה
הקונקרטי המוגחך בדמויות של גרים, גרורים ומתגוררים גרמנים למיניהם, הפוקדים את
הבית ונוטשים אותו חליפות. מכל מקום, נראים לנו דבריו של קורצווייל, כי הבית על כל
יושביו מסמל בהווייתו המופשטת בית דמוני, שהוא ניגודו של הבית הנשאף, האוטופי.
לאחר הקטע על הבית הדמוני מופיע "אינטרמצו", המחזיר את הבית לממד גן-העדן שלו:

מנוטל מן היישוב עומד לו הבית בתוך הגן שבגיא ומאיר מאור הלבנה. כיוצא בו הגן
וכל מה שבגן. כל עץ וכל שיח מנוטלים זה מזה ואין לזה עסק עם זה. הלבנה בלבד אינה
עושה הפרש, כשם שהיא מאירה לזה כך היא מאירה לזה. עומד אני בחלון ומסתכל בגן.
כל עץ וכל שיח מנמנם וישן, אבל בין האילנות שבגן קול מתהלך והולך. אם אין זה קול
פעמותיו של גינת שחזר מן הדרך, אפשר שהוא קול רגליו של גבראל גמזו, שכשלויתי
אותו אתמול בלילה ביקשתי הימנו להודיעני את שלום אשתי, והרי הוא בא להודיעני
את שלום אשתי. או אולי אין זה גמזו, אלא מי יודע מי הוא.

(עמודים שסח-שסט)

מתיאור הגן שכתוכו נתון הבית עולים מוטיבים הקשורים בתיאור גן-העדן הבראשית, הארכיטיפי: חדירה לתחום אקסטרטוריאלי (מקום נפרד, מוגן). המלים "כיוצא בו הגן וכל מה שבגן", מהוות קונטקסט רחוק של העץ הנמצא בגן-עדן [ועץ החיים בתוך הגן" (בראשית ב, 9)] ושל הוויית גן-העדן בכללה, והן מהוות אנטיתזה לערכוב ולמהומה שבתוך הבית לעומת הניתוק והשלווה העולים מן התיאור "כל עץ וכל שיח מנוטלים זה מזה ואין לזה עסק עם זה". הנוכחות של הלבנה ככנראה של גמולה היא נוכחות מפייסת: "כשם שהיא מאירה לזה כך היא מאירה לזה". גם חכמת החכם (גינת) מתוארת בפסקת הסיום כאופן דומה: "כיון שמת, נשמתו מאירה והולכת מספריו וכל שאינו סומא ויכול לראות נאות לאורו".

מוטיב נוסף הקשור בגן-עדן הוא מוטיב הקול "המתהלך בגן": "אכל בין האילנות שבגן קול מתהלך והולך. אם אין זה קול פעמותיו של גינת שחזר מן הדרך אפשר שהוא קול רגליו של גבריאל גמזו [...]". זהו מוטיב הקשור בקול אלוהים המתהלך בגן: "וישמעו את קול ה' אלהים בתוך עץ הגן" (בראשית ג, 8), והוא אכן מאשר את האסוציאציה שבהווייתו של גינת ישנו יסוד אלוהי. הקשר הזה בא לידי ביטוי גם במוטיב הנשען על פסוקים 19-20 במשלי פרק ז: "כי אין האיש בביתו, הלך בדרך מרחוק [...] ליום הפסא יבא ביתו",¹ שנרחיב עליו את הדיבור בהמשך, כשנעסוק בדמותו של גינת.

גמזו הנכנס לחדר במקום גינת מייצג את ניגודו של גינת, בכך שהוא מכניס אל הבית מחדש את המהומה, את ההווה הגיהנומית, מיד עם בואו. אבחנה זו מתחזקת מתיאור הגן שכתוכו נתון הבית. במסכת יומא (לט, ע"ב) מובא אשכול של מוטיבים, הקושר את בית-המקדש לגן-עדן (מציאות אוטופית), והמצביע על רמזים אחדים בסיפור, כמו "קול מלבלב" ו"גילת" (ההדגשות שלנו):

תנו רבנן: ארבעים שנה קודם החורבן [...] היו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי. אמר לו: היכל היכל! מפני מה אתה מבצית עצמך? יודע אני כך שסופך עתיד ליחרב, וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא "פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך". אמר רבי יצחק בן טבלאי: למה נקרא שמו לבנון — שמלכין עונותיהן של ישראל. אמר רב זוטרא בר טוביה: למה נקרא שמו יער? דכתיב "בית יער הלבנון" — לומר לך: מה יער מלבלב אף בית המקדש מלבלב. דאמר רב הושיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאים פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר "ירעש כלבנון פרי" ומהן היתה פרנסה לכהונה. וכיון שנכנסו גוים להיכל — יבשו, שנאמר "ופרח לבנון אַמְלֵל", ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו, שנאמר "פרח תפרח ותגל גילת ורנן כבוד הלבנון נתן-לה".²

המוטיב של עצים שקולם "מלבלב" מקביל בפועל ובשם לקולה של גמולה, שהיה מלבלב כציפור (עמוד שצ), ולקשר שבין גמולה למדרש על כיסא איפודרומין של שלמה,³ ששם עמדה הציפור גרפית, שקולה מלבלב.

ברובד הסמלי של הסיפור מוצג אפוא הבית בעל ההיסטוריה האקטואלית כניגודן של האוטופיה והאגדה וכניגודו של הבית בהא הידיעה — בית-המקדש; גמולה-גרופית-השכינה לא מצאו את ביתן ונסתלקו להן. הסתלקות זו אפשר שהיא קשורה במוטיב סילוק השכינה, וראה המעשה במרים בת נחיתום, שנשבתה היא ושבעת בניה והפילה עצמה מן הגג ומתה: [...] "כי עליך הורגנו כל היום. לאחר ימים נשתטית אותה האשה ונפלה מן הגג ומתה, לקיים מה שנאמר (ירמיהו א) אומללה יולדת השבעה" (איכה רבתי א, ג). מעשה

¹ דיון מורחב בפסוקים ממשלי ובקשר שלהם לסיפורנו — ראה להלן עמודים 80-83, וכן עמוד [יח] ביחידה 2, "בקרת תהיה".

² לקטע התלמודי הזה הופנתה תשומת לבנו על-ידי ספרו של ישראל רוזנברג, שהוזכר ונידון ביחידה 2.

³ ראה עמוד 109 לעיל.

זה מתקשר אף לאגדה המספרת שירמיהו ראה "אשה אחת יושבת בראש ההר, לבושה שחורים", שהזכרונה בפרקי "עגונות"¹. אגדה זו מופיעה אף היא בפתיחה לאיכה רבא, "פתיחתא רבתי" (כה): "כך משהיתה שכינה יוצאת מבית המקדש היתה חוזרת ומגפפת ומנשקת בכותלי ביהמ"ק ובעמוד ביהמ"ק, ובוכה ואומרת: הוי שלום בית מקדשי, הוי שלום בית מלכותי [...]. וישאו הכרובים כנפיהם, משער הקדמוני לחצר [...] מן החצר לגג [...] מן הגג למזבח [...] מן המזבח לחומה [...]".

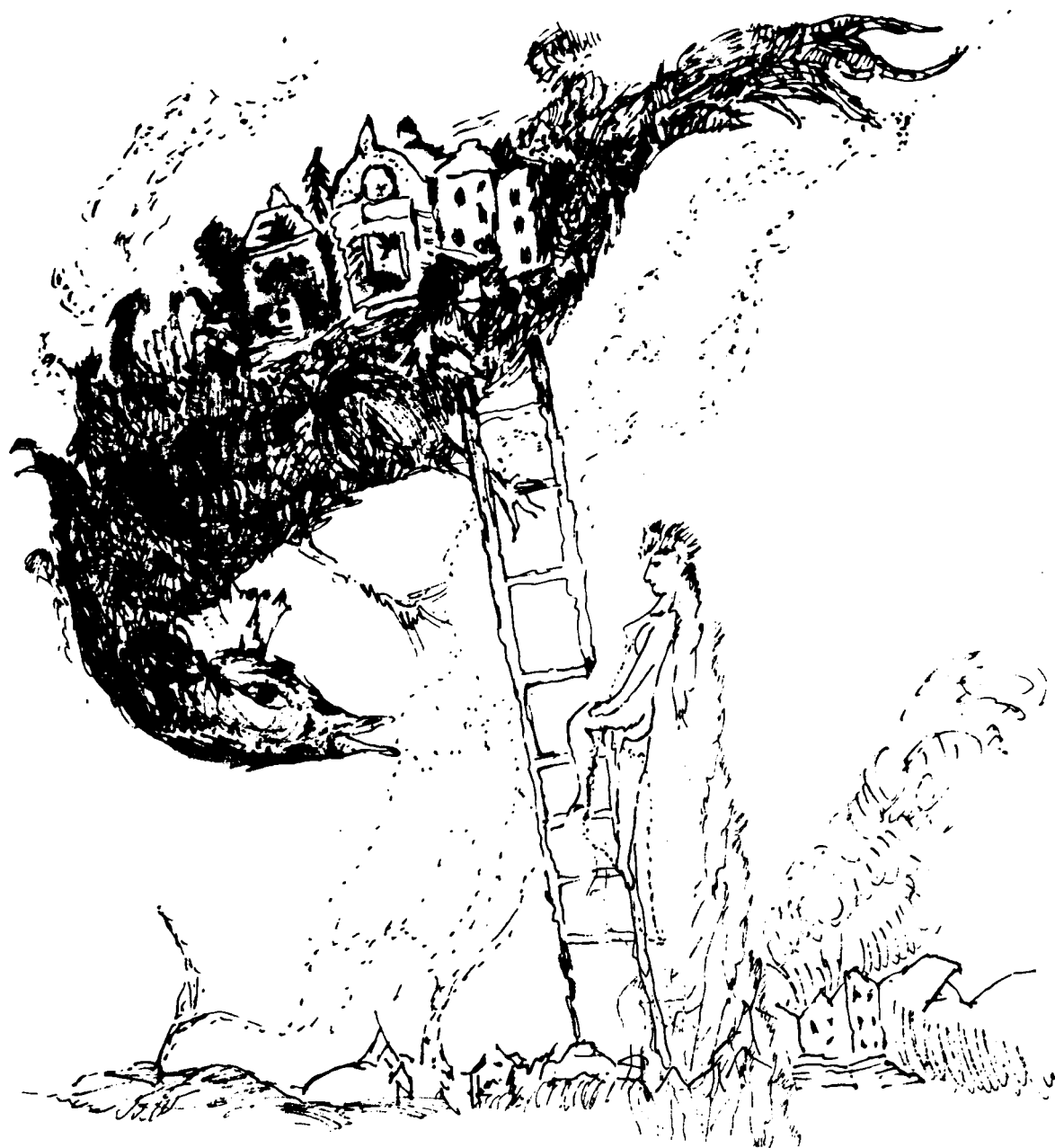
כפי שראינו, אותו קטע העוסק בגלגולי הבית, שהעמיד בית ירושלמי ספק-היסטורי ספק-דמיוני, היה מורכב ממקורות רבים ושונים — מקצתם כרוניקות, מקצתם דמיון. המקורות הללו מתבנתים את נושאי האב ביצירה: משמעות הבית כביטוי של מחסה מפוקפק לאדם בעולם וכמחסה לעם המבקש לעצמו בית לאומי ואיננו משוכנע בחוסנו.



איור 6

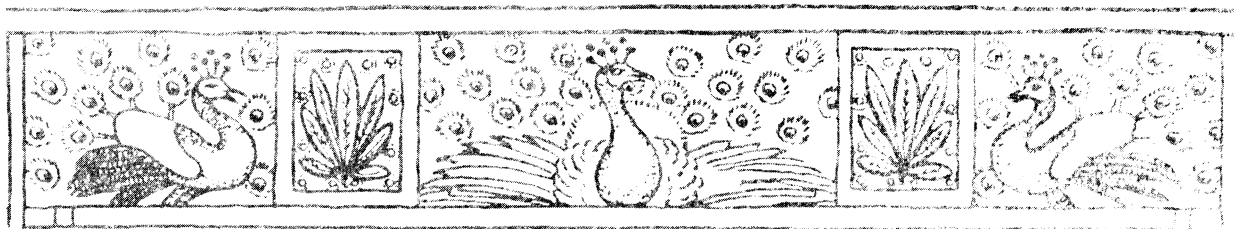
בית המקדש בימות המשיח. זכוכית מעוטרת זהב, הוותיקן, רומא.

¹ ראה יחידה 1, סעיף 1.2.1.



**שא ג': הילקוטים המסורתיים — התגבשותם
ודרכי עיבודם בתוך הטקסט**

(פרק 3.5 ונספח ד')



3.5 הז'אנר של הילקוט ושילובו ב"עידו ועינים"

בסיפור ישנה קבוצת טקסטים רחבה, שאיננה אלא קבוצה של ילקוטים מדרשיים. צירוף של רעיונות הקשורים בפסוק אחד והעוסקים בו מבחינות שונות: ליבון של רעיון, פירוש של פסוק, קישורו לטקסט שלפניו ואחריו — אופייני למדרש מסורתי. המדרש המסורתי הוא ילקוט של רעיונות, שחלקם נמסרו בעל-פה, ואשר נתחברו לעיתים במשך מאות שנים. המדרש בנוי רובו ככולו ממכיתות, משברירי רעיונות, שברירי אגדות שכל אחד מהם נפרש על פני שורות בודדות בלבד ואף פחות מכך. דווקא הסיפור השלם בתוך הטקסט המדרשי הוא היוצא מן הכלל. לאדם בן זמננו, שאיננו אֶמון על התרבות המדרשית שנתהוותה בעיקר באלף הראשון לספירה, קשה מאוד ליהנות מטקסט כזה, הנראה כאוסף פתגמים או רעיונות מקריים המגובבים זה בצד זה. אולם גם בתוך המדרש ישנם עקרונות של עריכה ומיון.¹

האיסוף או הכינוס של מדרשים ואגדות הוא סוג של פעילות ספרותית בעלת מניעים תרבותיים, ששורשם בתנועות כמו "חכמת ישראל" (גרמניה, המַחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה), שהציבו להן למטרה לתאר ולהבין את תולדות התרבות היהודית. אחד השלבים בפעילות הכינוס היה מפעלם של ברדיצ'בסקי וביאליק — מראשי הפועלים למען כינוסה ורישומה הביבליוגרפי של האגדה העברית, שאף השתמשו בחלק מאוספי האגדות שלהם כחומר ליצירה ספרותית. הקובץ "ויהי היום" של ביאליק, המכנס את אגדות דוד ושלמה, הוא דוגמה להתכתם של מקורות יהודיים לסיפור שאיננו חופף את המקורות שמהם הורכב, אלא מבטא את שיזורם. מתוך הפנמתם לעמדותיו ולאישיותו של "המספר המובלע" המופיע בהם. לדוגמא, מפורסם ההבדל שבין "אגדת שלושה וארבעה" בנוסח הראשון, המופיע בספר האגדה, לבין "אגדת שלושה וארבעה" בנוסח השני.²

עגנון ראה בילקוט המקורות סוג ספרותי שיש בו מן האתגר, וניסיונו לשלב את יצירתו כנדבך בתולדות הספרות העברית (לא החדשה) נעשה בעיקר באמצעות צורת הילקוט. כשאנו עוסקים בעגנון כסופר מודרני, עלינו להבין שעקרון הצירופים (הילקוט) איננו חל לגבי צירופים תמונתיים, דהיינו לגבי הרכבת דמות ספרותית ממכלול של דמויות שעגנון

¹ ועל כך ראה מאמרו של יוסף היינמן, "אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה", בתוך הספרות, כרך ב', חוברת 4, 1971, עמודים 808-834.

² וראה בעניין זה מאמרו של דן מירון: "הערות ל'אגדת שלושה וארבעה'", בתוך מאזנים, תשי"ט-תש"ך, חוברת ל"ב, עמודים 85-94. המאמר כונס באנתולוגיה: ביאליק — יצירתו לסוגיה בראי הביקורת שבעריכת גרשון שקד, מוסד ביאליק, 1974.

הכיר ומיצירי דמיונו שאותם התיך זה בזה, אלא פעמים רבות אף יחסו לעצם פעולת הכתיבה הוא כאל פעילות ילקוטית, שאחד ממאפייניה הוא הרגשת החירות האסוציאטיבית. עגנון עסק בפרקים ממושכים של חייו בכתיבת ילקוטים מסורתיים, שאינם נחשבים לספרות יפה יצירת הדמיון אלא לסוג של מלאכת איסוף, בעיקר בספר כמו **אתם ראיתם**, המוקדש למתן-תורה, ובספרים **ימים נוראים** ו**ספר סופר וסיפור**. עיסוק זה היה סוג של אובססיה, שלפי דברי עגנון רדפה אותו תקופות ממושכות, ולא יכול היה לעשות שום דבר אחר מלבדו, כפי שהוא מעיד על עצמו במבוא **לאתם ראיתם**. בספרו הילקוטי הגדול, **ימים נוראים**, מצוטטים לדבריו אלף ספרים, וכן בילקוטו הענק, שממקורותיו יזכרו להלן — **ספר סופר וסיפור** — שהוא ילקוט של מובאות העוסקות בפולחן הספר, הסופר והסיפור:

המקור והקדמה

מרחק התקדמות לספרים **אתם ראיתם**, **ימים נוראים**, **ספר סופר וסיפור** על עדיקים
לשמואל יוסף עגנון ברוב ימיו מרדכי הלוי זצ"ל

... יום אחד בדקתי את מטלטלי. הגעתי אצל תיבה אחת מלאה כתבים של חיבורי ספר סופר וסיפור. ספר קטן היה לראשונה ובחמשה שבועות כתבתי. עכשיו אחר עשרים שנה שיצא הגדיל וכבר תופס מקום מרובה. אמרתי עד אימת יהא מונח בתיבה? אחעסק בו חמשה ששה חדשים ואתקין אותו לדפוס. את האמת אני לא אכחד, אף על פי שחביב הוא עלי מחמת שיש בו סיפורי מעשיהם של רוב הסופרים מכל הדורות מימות משה רבינו ועד עכשיו, וכן מעשה ספריהם, ובכל עת אני מוסיף עליו מכל הטוב שאני מוצא, כוונה חיצונית היתה לי להכשיר את הספר הזה לדפוס. זקן אני ודירתי סמוכה לספר והיה כי תקראנה מלחמה חס ושלום ואצטרך לברוח אין בי כח לטלטל עמי תיבה גדולה מלאה כתבים. פניתי עצמי בשבילו והתחלתי מתקינו. כדי לפרסמו בדפוס ולפטור עצמי משמירתו. ומאחר שתחילתו של הספר הוא על התורה עמדתי להוסיף עליו מן הדברים שכל מעיני בהם. [אתם ראיתם, מעשה הספר טו]

... מה מוציא חיבור שכזה מידי ליקוטים שניתנו להחליפם באחרים ואחרים באחרים, ומה מעלה אותו לידי ספר? אם אומר בחירה, מי מטיל בחירה בין דברי חז"ל, לומר אלו יפים בעיני ואלו לא יפים בעיני. ואם אומר, לפי ספרים שהיו בידי חיברתי את חיבורי, בזמננו שאוצרות ספרים פתוחים לפני כל אדם אין מחבר ספר שכזה יוצא ידי ספרו אם מסתפק ממה שמצוי בידו. אם כן חוזרת הקושיא למקומה, אלא משנתתי את לבי לעשות את הספר ראיתי שלעשותו חטיבה אחת כסגנון אחד אי אפשר. ולחזר על הספרים — אין קץ לספרים ואין סוף לדיעות בדברי חכמי התורה מימות משה רבינו עליו השלום ועד עכשיו. ומהן רחוקות זו מזו. ואין לתמוה בריחוק הדיעות, שכולם דעתם לשם שמים, וכולם דברי אלהים חיים, כאילו קיבל כל אחד מפי הגבורה מפי משה [...]. (ספר סופר וסיפור, עמוד יא, ההדגשה שלנו)

ב"עידו ועינם" עגנון מארגן ילקוט מקורות על נושא העומד במרכז התעניינותו של המספר (בדרך כלל גמזו), ומלקט עליו אוסף של מובאות. הילקוט הוא, אפוא, מעין גיוס כל מה שאפשר לדרוש על הנושא המדובר. לכל ילקוט יש, אם כן, מעצם טיבו דינמיקה של גיכוב, שיש לה ערך אותנטי משלה, לרבות עצם הפגנת הבקיאות במקורות. עגנון היה מודע לחלוטין לפרובלמטיקה של הילקוט כצורה ספרותית. עוד נוסף, שלפני הילקוטים שבסיפור מופיעים משפטי הקדמה, המשמשים כהתראה שלפנינו ילקוט — מעין טרנספורמטורים, חיבורים, כגון: "בדרך רעיונות שאתה יכול להאריך בהם כל כמה שאתה רוצה ואתה יכול להפסיק ככל עת שאתה רוצה, כך המשיך גמזו בהלכות סגולות ובהלכות המזלות עד שהפסיק והתחיל מספר בנסיעותיו" (עמוד שסא). מובן הוא, שאילו עגנון היה מטיל בפנינו ערימה מגובבת של מכיתות מן המקורות — איש לא היה הולך שבי אחר הסיפור. העובדה שהביקורת טרם טיפלה עד עתה בזיהוי ובתפקידו של הטקסט העגנוני, הארוג כולו משברי מקורות והמשובץ בחלקים ניכרים של הסיפור העגנוני — מעידה בין השאר על כך, שעגנון הצליח במידת-מה להסוות את התפרים הסבוכים של הטקסט

* ישנם מחקרים מעמיקים שעסקו במקורות ובתפקידם אצל עגנון, כמו מחקרו של ש. ורסס על "בלבב ימים", שנדפס בסיפור ושורשו, אך לא טקסט שהוא כולו ילקוט, ושמקורותיו ניתנים לשיחזור חלקי או כמעט מלא.

הילקוטי מעיני הקוראים. * מרבית המפרשים של הסיפור עד כה, התעלמו משפע המקורות המשתזרים לתוכו, ופנו רק לממד האלגורי של הסיפור. המפרשים ניסו ליצור מקבילה בין אחד מממדיו של הטקסט – השם הסמנטי הבודד, החשוב – לרובד מן המקורות. אילו היו הולכים עקב בצד אגודל בתוך המארג הסבוך של המקורות והתמונות והיו מנסים להעמיד תבניות משפע הנתונים הללו הרי שממילא לא היו יכולים להגיע לפתרון אלגורי: ככל שאנו יודעים פחות, כך קל יותר לגלות "נמשל" לסיפור; ככל שנעמוד על יותר מקורות, כך כמעט שלא נזדקק ל"פיענוחים". במסגרת זו נעמוד בעיקר על מקורות ודאיים ששובצו בטקסט.

המקורות שאותם ליקט עגנון לצורך הרכבת הקטעים הללו הם ברובם מקורות יהודיים לשכבותיהם ההיסטוריות: החל במקרא, בספרים החיצוניים – ובעיקר מדרשי המשנה והתלמוד – המשך בספרות הקבלה והחסידות, וכלה בספרות הפרשנות המקראית, הדרוש והמוסר. זאת לבד מספרות המסעות, שהיא צורה ספרותית המהווה מעין יומן של הנוסעים לארץ-ישראל. ב"עידו ועינים" נמצא קבוצות של סיפורים הקשורים באורחות חייהן של קהילות דמוניות, שאינם אלא וריאציות על סיפורים ידועים, בעיקר על אגדות עשרת השבטים, המופיעות ב"סיפורי אלדד הדני", בספרות המסעות של ימי הביניים, בסיפוריהם של ר' בנימין מטודלה ור' פתחיה מרגנשבורג ובמקורות רבים אחרים. את הסיפורים הללו של עגנון, המשקפים את אורחות חייהן של הקהילות האגדתיות ואת הסיבות למנהגיהן, נקביל זה לזה – ומתוך כך נוכל ללמוד מהו הקשר שבין הערכים של המספר, הערכים של גמזו, ונורמות ההתנהגות של הקהילות המתוארות בסיפור.

אחת ההנחות המרכזיות בניתוח הטקסט של "עידו ועינים" מצביעה על כך, שהנורמות המשותפות למספר ולקהילות כפופות למערכת המיתוסים המרכזית של הסיפור, שנוכל לתארה כמיתוסים העוסקים בלידה ובמוות, ביציבות ובקבע לעומת עקרות ושיממון, באפשרות של התחדשות וריענון היצירה לעומת חדלונה.

קרא את נספח ג': "מיתוס-ארכיטיפ-מוטיב-אוסף מוטיבים (סיפור עממי ילקוט)", המובא מפאת אורכו בסוף היחידה (עמודים 137-151). המושגים הבסיסיים הנלמדים בו יסייעו בידך להבין את מגמת ביקורת הטקסט והפרשנות הנקוטה בידינו. לאחר שתקרא את נספח ג', ענה על השאלות הבאות:

שאלה 7

מהם ההבדלים בין מיתוס ללוגוס בניסיונם להסביר תופעות. (ענה רק לאחר שתקרא את כל הנספח.)

שאלה 8

אלו מוטיבים או מיתוסים אתה מוצא ב"עידו ועינים"?

שאלה 9

האם תוכל להרכיב רשימה אפשרית של מוטיבים מתוך "עידו ועינים" כדוגמת זו שבנספח ג' (עמוד 148 להלן)? (ניתן להשיב על שאלה זו בהרחבה על-ידי הקבלה ממשית של חלק מהמוטיבים שזיהית למוטיבים המצוינים בספרו של תומפסון, תוך היעזרות בשירותי ספרייה.)

שאלה 10

במה שונה שיטתו של קלוד לוי שטראוס בהסברת משמעותם של המיתוסים משיטתו של קסירר?

סמלי היסוד ומצבי היסוד של המיתוסים קשורים בלידה ובמוות, בהתבוננותו של האדם בעונות השנה – חורף, אביב, קיץ וסתיו – המבטאות את המחזוריות של לידה, פריחה, כמישה וכליון. האדם המתבונן בעונות השנה ש"לא ישכוחו" מתקנא במחזוריותם הנצחית, בלידתו המחודשת של הצומח שנכל בקיץ והתעורר בחורף – ומייחל אף הוא להתחיות מחודשת.*

* נורת'רופ פריי (Frye) העמיד בספרו המפורסם *Anatomy of Criticism* מערכת של ארכיטיפים – סמלי-יסוד – המקבילים לעונות השנה. כל עונה מיוצגת במיתוסים האופייניים לה וכדאנר הספרותי התואם את אופייתה.

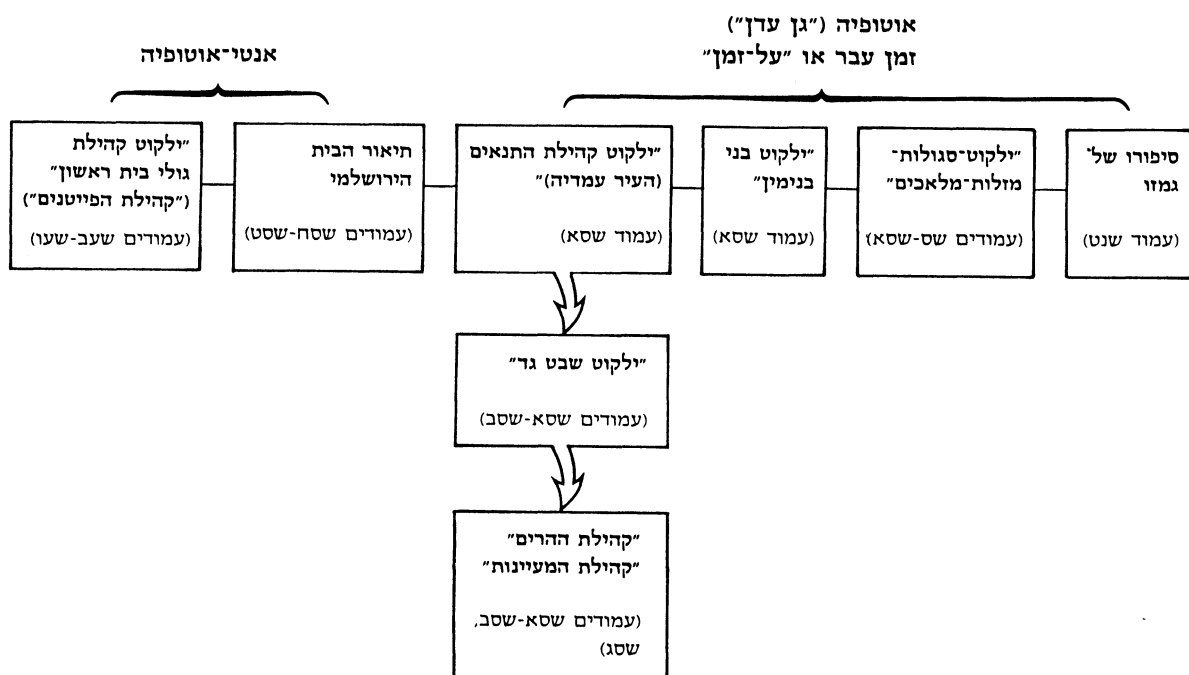
כפי שראינו מן הנספח, תפיסת המיתוסים של קלוד לוי שטראוס מבוססת על עקרונות סטרוקטורליים, המתבטאים בסימון של צמדי ניגודים. גם בסיפורנו נוכל להבחין בכך שהעלילות בילקוטים מתארגנות סביב אותם צמדי ניגודים – מוות לעומת לידה, קבע לעומת נדודים. נוכל להגדיר מתיחות זו באמצעות הארכיטיפים "גן-עדן" ו"גיהנום". גן-עדן פירושו המציאות האוטופית המוגנת; גיהנום פירושו הגירוש מגן-העדן ותחושת הטרגיות הקשורה בכך – תחושת הפקרתו של האדם לכוחות שרירותיים ולמצבים אבסורדיים. הארכיטיפים הקשורים בטבע הלכו ונשזרו בתולדותיהן של דתות ובסמליהן ההיסטוריים. בילקוטים שנכודד מתוך הסיפור נבחין בעשרות רבות של מוטיבים ורסיסי מוטיבים, שיש להם תפקידים שונים בתוך מכלול הטקסט של "עידו ועינים"; מהם מוטיבים מקומיים, הבאים לאפיין מצב או תו-אופי במקום שבו הם מופיעים, אך אינם נזכרים יותר ביצירה – מהם מוטיבים ההולכים ומרמזים על הופעותיהם העתידיות. לא כל מקור המזוהה בילקוטים יש לו אותו תפקיד ברצף הטקסט; ישנם כאלה המהווים תמריצים למעמקים הפסיכולוגיים של היצירה, וישנם כאלה שאינם אלא "זכוכיות צבעונין".

מטרתנו היא להקביל את הילקוטים השונים לאחר פירוקם ושיחזור מקורותיהם (ככל שנוכל). נבחין כיצד ילקוט אחד מפרש את חברו, על-ידי כך שהמוטיבים העולים בילקוט אחד עולים גם במשנהו. כמו כן נחתור להבין את חשיבות הווריאציה – החזרות של אשכולות המוטיבים בילקוטים השונים ובתוך אותו ילקוט – ומתוך כך נהיה מסוגלים לכסות שטחים רחבים בטקסט, שהיוו "שטחים מתים" לגבי הביקורת. אפשר לכנות את הפעולה המוצעת, שתסייע בביקורת הטקסט, בשם "שיחזור הטקסט".

ברצוננו להראות את טקסט הסיפור כקו עלילתי מתמשך, שמתוכו מסתעפים מארגים סבוכים של ילקוטים, שכל אחד מהם מוקדש לנושא שונה לכאורה, וכולם ביחד מאירים זה את זה ומשתלשלים אל גיבורי הסיפור – גינת, גמולה, גמזו, גבריה בן גאואל והמספר. בטרם נפנה לעסוק בכל ילקוט בנפרד ובהקבלת הילקוטים, נביא לפניכם (בעמוד הבא) סקמה של מערכת הילקוטים שבסיפור, כפי שהם מתייחסים זה לזה ולנושא המופשט של הסיפור. (מן הראוי להעיר כאן, שגם דמויותיהם של גמולה וגבריה בן גאואל מצורפות מעשה פסיפס בשיטת הילקוט.)

הפעולה שאותה אנו מבקשים להדגים בפרק זה היא, כאמור, שיחזור הטקסטים הילקוטיים, היינו למצוא מנין עגנון שאב את המקורות לסיפור, ואם עיכר אותם – כיצד עשה זאת ולאילו תכלית. אם נמצא מקבילות לאותם מקורות בכתבי עגנון האחרים, עשוי הדבר לסייע בידינו בהבנת "כוונת המחבר", היינו בניסוח המטרות שלשמן עגנון משתמש באותם מקורות במקומות שונים.

ראשית נעקוב אחר "התהוות" הטקסט מסוף עמוד שנט (סוף פרק ג') ועד עמודים שסד-שסה, מקום שם מופיע הילקוט המשולש, שנכנה אותו: "ילקוט סגולות-מזלות-מלאכים". בסוף עמוד שנט מסופר על בקיאותו של גמזו באגדות השונות, ועל כך שעל כל מאורע הוא מספר "מעין המאורע" – סיפור מקביל נוסף או אסוציאציה דרשנית. כך אף לגבי המספר – כל אירוע מהווה גירוי לתגובה נוספת, אתגר דרשני המוליד מחרוזת של סיפורים. העיסוק בילקוט סגולות-מזלות-מלאכים יופרד להלן לפי המוטיבים והמקורות המרכיבים אותו, ככל שהצלחנו לאתרם. על מקצתם נאמר במפורש בתוך הטקסט שהם מקורות באמצעות הביטויים המופיעים לפנייהם, כגון: "כמו שאמר", "שנאמר", "וכתוב שם", אך מרביתם מובלעים בתוכו, ורק מתוך מעקב קפדני ניתן לעמוד על כך שכל קטע – ולא רק ביטויים בודדים – הוא פסיפס של מובאות.



3.5.1 "יolkot סגולות-מזלות-מלאכים"

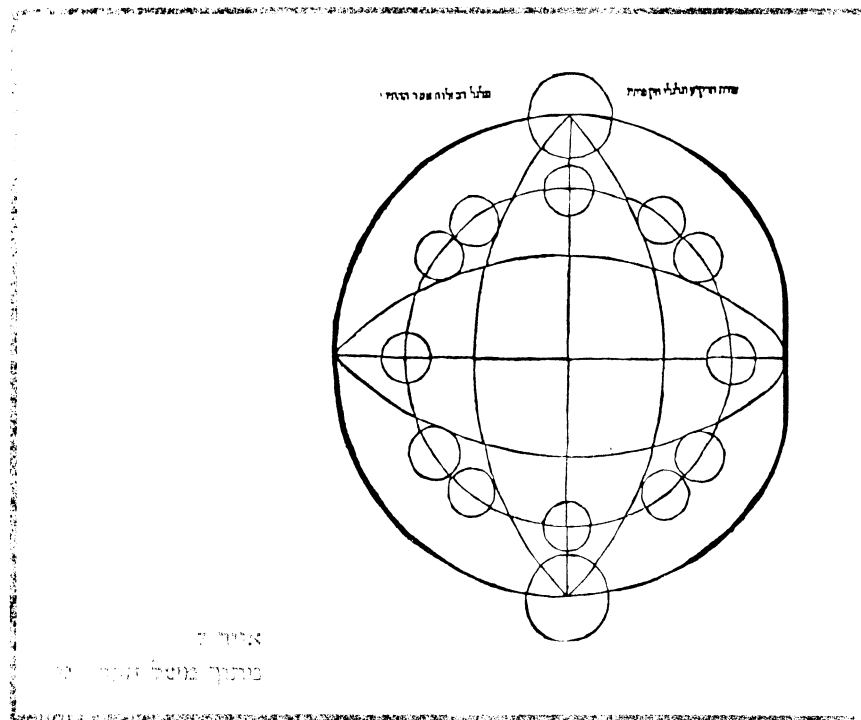
ראשית דבר, קראו את הילקוט בשלמותו, ולאחר מכן כשהוא מופרד למוטיבים ולנושאים, על-פי החלוקה המסומנת בתוכו. כל צירוף לשוני שנדפס באות שמנה "חשוד" כמוכא או כמקור מעובד. הצלחנו למצוא רק חלק מן המוכאות, ובמקום שלא מצאנו מוכאה מדויקת, הבאנו מקבילה, המוכיחה שהרעיון או המוטיב קיימים כבר במקורות שקדמו לסיפור.

ישב לו גמזו וכרך לו ציגרה קטנה וישב וסיפר על סגולתן של הסגולות, שמעלתן מרובה ממעלת הרפואות, שהרי הרפואות שאנו מוצאים בספרי הראשונים, רובן אין לסמוך עליהן, לפי שנשתנו סדרי טבע האדם, ומשנשתנה ווסתם של הגופות נשתנו הרפואות,^א אבל הסגולות אינן מקבלות שינוי ועדיין הן עומדות בטבען ובהויתן, לפי שהן קשורות במזלות,^ב והמזלות קיימים ועומדים^ג כביום שנתלו ברקיע^ד ופעולתם ניכרת בכל הברואים, ולמעלה מהם באדם,^ה ולפי המזל שנולד האדם כך טיבו וגורלו של אדם,^ו כמו שאמרו בגמרא הכל תלוי במזל, כולא במזל תליא מן שמיא,^ז ואמרו מזל מחכים מזל מעשיר^ח ואף תחלואיו של אדם תלוים במזלות,^ט שנתן הקדוש-ברוך-הוא כח במזלות לפעול פעולות בשפלים, להיטיב ולהרע.^י ואף הארץ משתנית לפי המזלות כמו שמוכא באבן עזרא לשמות, כי מקומות הארץ משתנים כנגד הכוכב העומד על ראשם, וכתב שם, וחכמי המזלות יבינו זאת.^{יא} אבל אין לייחס למזלות שום כח ורצון משלהם, אלא כל כחם ורצונם מכח יוצרם ובוראם, שמעסיק אותם, כענין שהיו מעסיקים את הכהנים הגדולים בליל יום הכיפורים בבית המקדש כדי שלא תחטפם שינה.

ומה צורך בביכול להקדוש-ברוך-הוא במזלות, אלא כל פעל ה' למענהו, למענהו לשון מענה לשון שיר ושבחה, כמו ענו לה' בתודה. הוא שאמר דוד, השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. וכל מה שברא הקדוש-ברוך-הוא לא ברא אלא בשביל ישראל, כדי שידעו היאך מקלסים להקדוש-ברוך-הוא והיאך מספרים תהלתו ויקוים מה שנאמר עם זו יצרתי תהלתי

יספרו.^{יב} והמזלות כמו המלאכים מחציתם זכרים ומחציתם נקבות. למעלה כמו למטה, זכר ונקבה, שכן שמים בגימטריא זכר ונקבה.^{יג} ולפי שהם כך, יש להם געגועים זה על זה, למעלה כמו למטה, שמדרך איש ואשה שנמשכים זה אחר זה, כפי מזלם.

(“עידו ועינם”, עמודים שס-שסא)



א. [...] סגולתן של הסגולות, שמעלתן מרובה ממעלת הרפואות, שהרי הרפואות שאנו מוצאים בספרי הראשונים, רובן אין לסמוך עליהן, לפי שנשתנו סדרי טבע האדם, ומשנשתנה ווסתם של הגופות נשתנו הרפואות.

בחיבורו של אברהם דוד גומבינר (1637-1683) "מגן אברהם", המהווה פירוש של פוסק לחיבור שקדמו — לחלק "אורח חיים" שבשולחן ערוך, כתוב: "דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמרא, שהם סכנה והאידן* אינו מזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות" (מגן אברהם, או"ח [אורח חיים] קעג). הרעיון שטבע הגוף נשתנה מאז תקופת התלמוד, ולכן אי אפשר להשתמש ברפואות עתיקות — מוזכר אצל עגנון בסיפור "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו": "והתיר לעצמו להשתמש ברפואות שבגמרא, אף על פי שאין משתמשים ברפואות שבגמרא, שכבר נשתנה טבע הגוף (סמוך ונראה, עמוד 50). מכאן ואילך מתחיל להשתמע שתכונתן של הסגולות שאין בהן שינוי היא תכונת המזלות, ולעצם הממד המופשט בסיפור — היא הביטוי של ממד הקבע לעומת ממד השינוי.

ב. "אבל הסגולות אינן מקבלות שינוי ועדיין הן עומדות בטבען ובהויתן, לפי שהן קשורות במזלות."

הרעיון שהמערכת של שנים-עשר המזלות קובעת את כל מה שמתרחש מתחתן — לא רק את גורל האדם, אלא גם את גורל הדומם כמו את גורל המתכות והצומח — הוא אבן היסוד של תורת האסטרולוגיה. בילקוט דלעיל עגנון מצטט ושזור היגדים המובאים בתפיסות אסטרולוגיות של פרשני המקרא בימי הביניים. רעיון זה מופיע באי-סוף וריאציות גם בספרות ובפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים, כמו לדוגמה בספרות הפרשנית, העוסקת בסגולתן של אבני החושן כמבטאות את תכונות השבט שאותו הן מסמלות, והגדיל לעסוק בהן רבנו בן-יהי, הנזכר בהמשך.

* הכוונה לרפואות הנזכרות בספריהם. ה"ראשונים" הם פוסקי ההלכה, שחיו בין השנים 950 ל-1250 בין ימירבי סעדיה גאון לימי הרמב"ם. המפורסמים שבספרי הרפואות הם ספריו של הרמב"ם. מפורסם גם ספרו של אסף הרופא מן המאה השישית.

כאן זימן לנו נוסח כתב-היד של הסיפור "מציאה" להוכחת קיומו של עקרון הילקוט.
בכתב-היד הראשוני של הסיפור כתב עגנון את הקטע הבא, ולאחר מכן מחקו בנוסחים
הבאים:

א. ויהי כיומינו כיומינו כל האלה, ויהי

ב. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

ג. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

ד. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי
ה. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

ו. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

ז. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

ח. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

ט. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

י. ויהי האלה בן אדם, ויהי האלה בן אדם, ויהי

נאמר רבנו בחיי בפרשת וילך קבע הקדוש ברוך הוא אפילו תחלואיו של אדם תלויים במזלות. שנתן הקדוש-
ברוך הוא כח במזלות לפעול פעילות בשפלים והם במהלכם מועילים ומוזיקים. וכפי כח המזל שנוטל
האדם שבאדם שכנגד אותו המזל, שגוף האדם נחלק ל-12 חלקים כנגד 12 מזלות, הראש והצואר והזרועות-
והידיים והתורה והשניים והגוף והירכיים והשוקיים והקסוליים (עמודים 56-57 בכתב-היד).

המדרש המלא הנרמז בנוסח כתב־היד של הסיפור הוא מדרשו של רבנו בחיי על פסוק 14 בדברים ל"א, "הן קרבו ימין למות", המוסב על משה רבנו, והוא מתקשר גם למוטיבים או לתכנים המופיעים בהמשך הילקוט:

ולפי הידוע שקבע הקבה"ה ברקיע מהלכות הכוכבים ונתן להם כח לפעול פעולות בשפלים, והם במהלכם מועילים ומוזיקים בעולם הזה, והכל תלוי במזל כי הש"י [השם יתברך] נתן להם כח בעת יצירתם להועיל ולהזיק* [...] שמסר להם הכח לפעול בשפלים.

(רבנו בחיי על התורה לדברים ל"א, פרשת "וילך", כרך שלישי, עמוד תמט)

בפירוש אבן־עזרא לשמות כ"ג, 25, עמוד קסד — נאמר: "יש תחלואים באים מחוץ לגוף בעבור שינוי האוויר כפי השתנות מערכת המשרתים". גם באבן־עזרא לשמות ב, 16, שאותו מביא עגנון, כתוב בנוסח דומה: "וחכמי המזלות יודו כן". ובפירושו לתהלים ל"ט, 7 כתוב: "וחכמי המזלות יודעים זה".

י. "שנתן הקדוש־ברוך־הוא כח במזלות לפעול פעולות בשפלים, להיטיב ולהרע";

בפירוש אבן־עזרא לשמות, פרשת "כי תישא", דף רי"ח, כו (מהדורת וייזר) כתוב: "כי המשרתים ירצו כסוסים עוברים במסילה ולא ירצו להרע או להיטיב". המשרתים הם, כאמור, כוכבי הלכת. הללו אין בהם כוח להיטיב ולהרע, שלא כמזלות, שיש בהם כוח כזה. יחד עם זאת כדאי להדגיש, שהשוויון המוחלט שמעמיד עגנון בין המלאכים, הסגולות והמזלות אינו קיים אצל אבן־עזרא, המתאר קוסמוגוניה המושתתת על היררכיה בין המזלות והמלאכים. כפי שנראה להלן, בקטע המצוטט מן הערך "איצטגנינות" באנציקלופדיה עברית, "הוא [אבן עזרא] מכניס משמעות אסטרולוגית בשני שמות האל שבתורה [...]".¹

ביחוד נקטו עמדה חיובית לגבי הא' ר' אברהם בר חיה הנשיא (ע"ע) ור' אברהם אבן עזרא (ע"ע). הראב"ח הסתמך אפילו בהכרעות־למעשה על שיקולים אסטרולוגיים, ובוויכוחיו עם מתנגדים לא* מטעמים דתיים השתדל להוכיח מן התלמוד, שחכמי־ישראל היו מעיינים בחכמת־הא' ולא היתה מחלוקת ביניהם ובין חכמי־האומות בעיקר־הרעיון של ממשלת־הכוכבים, אלא שחכמי־ישראל הנאמנים, "אומרים, כי כוח הכוכבים והמזלות אינו כוח שלם... אבל הכל במאמר ובציווי מהקב"ה, ובכל עת שהוא רוצה מסיר ממשלתם וממיר גזרתם", ולא אסרו לשאול ב"כלדיים" אלא מפני שבזמן התלמוד היו שחקרו בחכמת־הכוכבים בדרכים התלויות בעבודה זרה. ב"מגלת המגלה" ניסה ראב"ח לגלות את הקץ על סמך רמזים בהוראות "משפטי־הכוכבים" ומערכות־השמים וקבע על יסוד כך את זמן־הגאולה בשנת ה' אלפים קי"ח.

לראב"ע יצא שם אף מחוץ לתחומי ספרות־ישראל. כאחד מגדולי חכמי־הא' הוא האמין, שכל הנמצאים בעולם השפל מושפעים ממערכת הכוכבים והגלגלים, ושגם רוב בני־האדם משועבדים לכוחותיהם של שבעת כוכבי־הלכת, "כי כל הנולד יקרוהו מקרים כדרך מה שתורה מערכת המשרתים ברגע הַנִּלְדוּ" (פי' לשמות כג, כח). אלא שבכוח האדם השתלם שלמות רוחנית ולהתרומם אל העולם העליון עד כדי שיחרור משלטון־המזלות. בפירושו לדברים ד, יט, הוא כותב: "דבר מנוסה הוא, כי יש לכל עם כוכב ידוע ומזל, וכן יש מזל לכל עיר ועיר, והשם שם לישראל מעלה גדולה להיות השם יועצם ולא כוכב להם". בפירושו למקרא נוהג הראב"ע להרחיב הדיבור בכל מקום על עניינים אסטרולוגיים. לשם ישוב הניגוד שבין האמונה בגזרת־הכוכבים ובין

* עגנון בחר בצירוף "להיטיב ולהרע". בנוסח כתב־היד של הסיפור מחק עגנון את הצירוף "מועילים ומוזיקים", שיסודו כנראה בדרוש זה.

* הכוונה לקיצור המלה "איצטגנינות".

¹ בנושא הצירוף המתאים של האותיות נעסוק להלן, כאשר נדון בפרשת כ"ב הנערות המחוללות (בפירושו הנכון של טוכנר) ובהתקשרותו של נושא זה למוטיב בריאת הנערה ול"ספר היצירה". ראה להלן פרק 3.6, בעיקר עמודים 73-75.

האמונה בהשגחת־הבורא הוא מכניס משמעות אסטרולוגית בשני שמות־האל שבתורה: השם "אלהים" מכון לבורא מבחינת פעולתו ה"טבעית", שמתגלית בהשפעתה של מערכת־הכוכבים; השם המפורש מכון לבורא מבחינת פעולתו הניסית כ"משרד המערכת". את השם "משפט" שכצירוף "חשן המשפט" (שמות כח, ל) הוא מפרש מעניין "משפטי־הכוכבים", כלומר הודעת הגזירות העתידות לבוא על יסוד התבוננות במערכת־המזלות, שכן לדעתו היו האורים־והתומים מין מכשיר אסטרולוגי דוגמת האצטרולב (ע"ע), וכך אפשר היה לדעת על־פיהם מה שיקרה לשואל בהם. הראב"ע חיבר סדרה גדולה של ספרים אסטרולוגיים, שהם מצויים בכמה כתבי־יד, ואחדים מהם גם נתפרסמו בדפוס. בסוף המאה ה־13 ניתרגמו רובם של כתבים אלה ללאטינית ע"י שני מתרגמים נוצריים ונדפסו ב־1507; מקצתם ניתרגמו גם לצרפתית ויצאו לאור בלשון זו.

(אנציקלופדיה עברית, כרך ה', עמוד 470)

יא. "ואף הארץ משתנית לפי המזלות, כמו שמובא באבן עזרא לשמות, כי מקומות הארץ משתנים כנגד הכוכב העומד על ראשם וכתב שם וחכמי המזלות יבינו זאת";

באבן־עזרא לשמות ב, 16 כתוב: "וחכמי המזלות יודו כן", ובפירושו לתהלים ל"ט, 7 — "וחכמי המזלות יודעים זה"¹.

יב. "ומה צורך בביכול להקדוש ברוך הוא במזלות, אלא כל פעל ה' למענהו, למענהו לשון מענה לשון שיר ושבחה, כמו ענו לה' בתודה. הוא שאמר דוד, השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. וכל מה שברא הקדוש ברוך הוא לא ברא אלא בשביל ישראל, כדי שידעו היאך מקלסים להקדוש ברוך הוא והיאך מספרים תהלתו ויקוים מה שנאמר עם זו יצרתי תהלתי יספרו".

בקטע זה מופיעים ארבעה פסוקים או חלקי פסוקים מפורשים:

1. "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה" (משלי ט"ז, 4);
2. "ענו לה' בתודה זמרו לאלהינו בכנור" (תהלים קמ"ז, 7);
3. "השמים מספרים כבוד־אל ומעשה־ידיו מגיד הרקיע" (תהלים י"ט, 2);
4. "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" (ישעיהו מ"ג, 21).

במשפט הראשון בסעיף י"ב — "ומה צורך בביכול להקדוש־ברוך־הוא במזלות, אלא כל פעל ה' למענהו, למענהו לשון מענה לשון שיר ושבחה, כמו ענו לה' בתודה" — עגנון מקשר בין שני פסוקים. את הקישור בין שני הפסוקים לקח עגנון, כנראה, מפירוש רש"י למשלי ט"ז, 4: "כל פעל ה' למענהו", הכל עשה בשביל קילוסו כמו ענו לה' בתודה [תהלים] (ההדגשה שלנו). גם במדרש תהלים על מזמור קמ"ז בתהלים ישנה הפניה לפסוק "כל פעל ה' למענהו" שבמשלי ט"ז, ושם גם נוצר הקישור בין פסוק זה לפסוק 2 בתהלים י"ט, "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע": "כל פעל ה' למענהו וגו' בראן להיות מקלסין וקלסוהו, שנאמר השמים מספרים וגו' (תהלים יט, ב)" [מדרש תהלים, מהדורת ש. באבער, מזמור קמ"ז (ה)]. בפירושו למשלי ט"ז, 4 כתב אבן־עזרא, שהביא גם את פירוש רש"י לפסוק: "דברי המשורר לישראל כמו וענית ואמרת ויש אומרים כמו קול ענות [תשובה] ענתה שמה כימי נעוריה". רש"י מסביר בפירושו לפסוק הרביעי שאיתרנו כאן [עם זו תהלתי יספרו] (ישעיהו מ"ג, 21): "עם זו יצרתי לי למען תהלתי יספרו" (ההדגשה שלנו).

¹ על הפסוק מתהלים העמידני פרופ' אוריאל סימון, שנתן בידי רשימת פסוקים שאבן־עזרא מפרשם גם באמצעות תורתו האסטרולוגית.

יש לזכור, שאחת האפשרויות של פירוש "עינים" מלבד "מעין" ו"נועם", שהם מוטיבים הנזכרים בסיפור, היא "מענה" – השירה כמענה, כמו ב"שירת הים", ששם עצם פעולת השירה היא צורה של מענה. מעין הד: "ותען להם מרים: שירו לה' כי גאה גאה" (שמות ט"ו, 21). אנו רואים, אפוא, כי המקורות הברורים השזורים בקטע זה בנויים מפסוקים וממדרשים המפרשים אותם.

יג. "שכן שונים בגימטריה זכר ונקבה";

"ילקוט המזלות" מסתיים בהקבלת המזלות למלאכים, שמחציתם זכרים ומחציתם נקבות, תוך ציון העובדה שהשמים עצמם – מקום מושבם של הכוכבים – הם בגימטריה "זכר ונקבה" (עמודים שס-שסא).¹ משמעות הקטע היא, שבמערכות שבשמים ישנו תואם גמור ואוטומטי בין זכר ונקבה – המצב ההרמוני הוא המצב הקבוע. לא כן עלי-אדמות; שם קשה הזיווג כקריעת ים-סוף. כקוריוז עלינו לציין, שבעברית לא רק "שמים" הם "זכר ונקבה" בגימטריה, אלא גם המלים:

• "אנדרוגינוס" = "זכר ונקבה"

• "השכינה" = "זכר ונקבה"

• "הרקיע" = "זכר ונקבה"*

* את המיצא המשעשע הזה מצאנו בעזרת תכנית מחשב לגימטריה בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן. מובן שישנן מלים נוספות בשפה העברית השוות בגימטריה ל"זכר ונקבה".

המשפט האחרון ב"ילקוט סגולות-מזלות-מלאכים" "תופר" ילקוט זה לילקוט הבא אחריו, שנכנהו "ילקוט בני-בנימין", שאף הוא עוסק בתואם שבין זכר ונקבה. ילקוט בנימין מוצג כאמצעות משפט תמיהה, כניגודו של ילקוט המזלות: "אם כן על מה סמכו בני בנימין שהיו חוטפים איש אשתו מבנות שילו. וכי לא היה להם לחשוש שמא אינן זיווגם?" (עמוד שסא). משפט החיבור שבין שני הילקוטים שזור ללא פתיחת פסקה חדשה; הקורא אמור להבין את הקשר האסוציאטיבי שבין שני הילקוטים: מול התואם שבשמים, לפיו מלאכים בעלי תכונה אחת ("משרתים", "זכרים") מתאימים למלאכיות בעלות תכונה אחת קבועה ("משרתות", "נקבות") – ניצב האדם האינדיבידואלי המורכב, שבעיית זיווגו כרוכה ביישום מלוא עוצמתה של התכונה האלוהית, כמו שעולה מן המדרש הבא. המלוקט בספר האגדה של ביאליק ורבניצקי:

(כב) מטרונה אחת שאלה את-ר' יוסי בן חלפתא, אמרה לו: לכמה ימים ברא הקדוש-ברוך-הוא את-עולמו? אמר לה – לששת ימים. אמרה לו: ומאותה שעה ועד עכשיו מהו עושה? אמר לה: הקדוש-ברוך-הוא יושב ומנוג זווגים: בת של פלוני לפלוני. אמרה לו: וזהו אמנותו? אף אני יכולה לעשות כן. כמה עבדים וכמה שפחות יש-לי, ובשעה קלה אחת אני יכולה לזנוגם. אמר לה: אם קלה היא בעיניך קשה היא לפני הקדוש-ברוך-הוא כקריעת ים-סוף. הניחה ר' יוסי בן חלפתא וזלך לו. מה עשתה? נטלה אלף עבדים ואלף שפחות והעמידה אותם שורות-שורות ואמרה: פלוני ישא פלונית ופלונית תנשא לפלוני. וזווגה אותם כלילה אחד. למחר באו לפניו – זה ראשו פצוץ, זה עינו שמוטה, זה זרועו פרוקה, זה רגלו שבורה. אמרה לה: מה לכם? זה אמר: איני רוצה בזו, וזה אמרה: איני רוצה בזה. מיד שלחה והביאה לר' יוסי בן חלפתא. אמרה לו: רבי, אמת היא תורתכם, נאה ומשובחת היא, כל מה שאמרת יפה אמרת! (ב"ר סח; ויק"ר ח; כמ"ר ב).

(ספר האגדה, עמוד תפב)

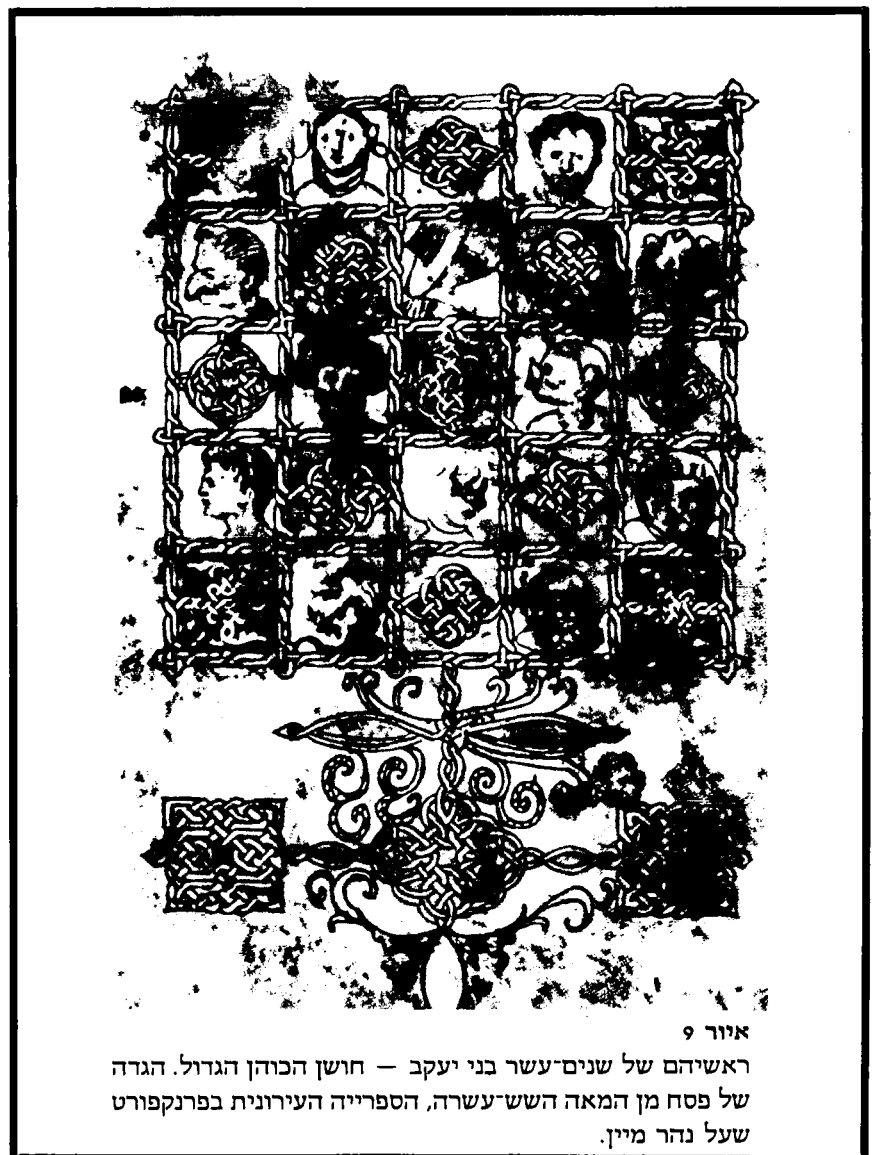
¹ שלמה צוקר, שמאמרו על הסיפור מופיע במבחר מאמרי הביקורת על "עידו ועינים", אמר לי, שכידו נמצא המקור לגימטריה זו, ובעתיד יפרסמו (ה.ר.).

3.5.2 "ילקוט בני-בנימין"

מטרת "ילקוט בני-בנימין" היא להעמיד דגם מופת של שבט או "קהילה" (כמשמעותה וכתפקידה בסיפור), שתכונתם העיקרית היא מיזוג כל תכונות השבטים, הפיכתם לסינתזה על גילום תכונותיהם הנעלות. בכך הוא מהווה תמונת מופת של קהילה אנושית אוטופית. אחד המאפיינים המרכזיים של קהילה אוטופית הוא השוויון המוחלט בין פרטים, לרבות הנשים והזקנים. כל צורה של קנאה ותחרות מערערים את האוטופיה. בתיאור הקצר של "הקהילה הנפלאה" "בני-בנימין" מצוינים שלושה אלמנטים של שוויון, המעמידים את הממד העל-אינדיווידואלי של שבט בנימין. לאחר "פירוק" הילקוט נחזור ונסכם מהם האלמנטים הללו.

נציין שבסיפורו רחב-היריעה של עגנון — הדום וכסא, מופיעה רשימה מופלגת של קהילות נפלאות השזורות זו בזו — כעשרים קהילות ומעלה — וביניהן מופיעה קהילת בני-בנימין. השוואה של הילקוט המסועף "בני-בנימין" שבסיפור "הדום וכסא" לילקוט הדומה, המצוי ב"עידו ועינים", כמו גם השוואת "קהילות נפלאות" נוספות המופיעות ב"עידו ועינים", על שפע מוטיביהן, לקהילות המופיעות בהדום וכסא — עשויה לסייע בהבהרת טיבו של הטקסט.*

* לאחר ניתוח "ילקוט בני-בנימין" ב"עידו ועינים" להלן, קראו את נספח ד', שבו קטעים מוערים של הילקוטים המקבילים בהדום וכסא, וכן השוואה קצרה בינם לבין ילקוט בני-בנימין ב"עידו ועינים".



איור 9

ראשיהם של שנים-עשר בני יעקב — חושן הכהן הגדול, הגדה של פסח מן המאה השש-עשרה, הספרייה העירונית בפרנקפורט שעל נהר מיין.

ילקוט בני-בנימין ב"עידו ועינים"

אם כן, על מה סמכו בני בנימין שהיו חוטפים מן הכרמים איש אשתו מבנות שילו.^א וכי לא היה להם לחשוש שמא אינן זיווגם?^ב אלא יודעים היו שעתיד בית המקדש להבנות בגובה ארצם, שכל ישראל חברים בה,^ג הוא שצבע מפה של בנימין היה דומה לכל הצבעים של שאר השבטים,^ד ולכן בטוחים היו בנשים אשר גזלו שהן לפי זיווגם.^ה

("עידו ועינים", עמוד שסא)

א. "איש אשתו מבנות שילו";

על-פי שופטים כ"א, 21: "וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו"; הסיפור על בני-בנימין שחטפו מבנות שילו מופיע בשופטים כ"א. עגנון משבח בסיפור משפט המנוסח בלשון הפסוקים הללו. הצירוף "איש אשתו מבנות שילו" הוא שיבוץ של פסוק כלשונו וכתעתיקו ("שילו" בן ולא "שילה" בהא).

ב. "וכי לא היה להם לחשוש שמא אינן זיווגם?"

זוהי שאלה רטורית; איננו יודעים אם היא מן המדרש או משל עגנון. מכל מקום, היא קשורה בשאלות: גמולה — זיווגו של מי היא? מדוע לא צלחה חטיפתו של גמזו?

ג. "אלא יודעים היו שעתיד בית המקדש להבנות בגובה ארצם, שכל ישראל חברים בה."

במשפט זה עולה כבואת המוטיב של "מרכז העולם".¹ בית-המקדש מוצג כנקודת החיבור של שמים וארץ. ירושלים ובית-המקדש נבנו ברצועה שהיתה יוצאת משטחו של שבט בנימין, שלא נתחלק בין השבטים, כלומר בשטח שכל השבטים היו שותפים בו. על ארץ בנימין כ"טבור העולם" יש מדרשים רבים, וכולם באים לתאר את שבט בנימין כבעל התכונות הממוזגות ביותר והנעלות ביותר.

הרעיון של מיזוג התכונות התפתח במדרשים הקשורים בתורת האקלימים של ימי-הביניים, לפיה יש בעולם שבעה "אקלימים", וירושלים נמצאת באקלים השביעי, הנוח ביותר. דוגמא למדרש כזה הוא פירושו של רבנו בחיי לשמות א, 2-3 (וכבר נזכרנו לדעת על-פי כתב-היד של הסיפור, כי עגנון עיין בפירושו של בחיי בעת כתיבת הסיפור):

והאקלים השביעי הוא ארץ ישראל שהוא אמצע הישוב [...] ועל-כן נכתב בנימין שביעי לרמוז על בית המקדש, שהאקלים שביעי הוא של בנימין.²

מוטיבי השטח המשותף, הגובה המשותף, הצבע המשותף ו"האקלים" המשותף — מעמידים, אפוא, את הממד העל-אינדיווידואלי של שבט בנימין.

ד. "הוא שצבע מפה של בנימין היה דומה לכל הצבעים של שאר השבטים";

¹ הסמל של המרכז הוא ארכיטיפ חשוב במיתוסים של עמים ותרבויות רבים, וראה על כך סעיף 2 בנספח ג' שלהלן, עמודים 139-140 — צילום "תוכן העניינים" של הספר.

² רבנו בחיי לשמות א' 2-3: "[...] ראובן שמעון לוי ויהודה", בתוך ביאור על התורה, מהדורת שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק.

צבע דגלו של בנימין היה צבע ממוזג מצבעיהם של כל אחד מעשרת השבטים, וכל שבט ושבת — צבע מפתו כצבע אָבְנו.¹ גם אבן-החוֹשֶׁן של בנימין — הַיִּשָּׁפָה — היה מחליף את צבעיו או משתף בתוכו את כל צבעי השבטים.²

ה. "ולכן בטוחים היו בנשים אשר גזלו";

זהו שיבוץ מתוך שופטים כ"א, 23: "ויעשו כן בני בנימן וישאו נשים למספרם מן המחללות אשר גזלו וילכו וישוכו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו בהם". בניגוד לתכונות הקבועות של גרמי השמים ולתואם שישנו ביניהם ("והמזלות כמו המלאכים מחציתם זכרים ומחציתם נקבות"), מבטאות החטיפות בכרמים זיווג מקרי. נישואים על-ידי חטיפה קשורים בתפיסה הרומנטית-נאיבית של הזיווג בכרמים. עגנון צריך היה לנמק כיצד נמנע מלכתחילה זיווג בלתי מתאים, למרות שהתחולל בשיטת החטיפה. בסיפורנו נלקחת גמולה על-ידי גמזו משבט גד בחטיפה הנראית בלתי מוצלחת. אילו היתה גמולה נשארת במסגרת השבט — היתה נישאת לגדי בן גאים, אך כנראה לא ששה לכך, שהרי שמחה על שקדמו גמזו וחטפה. אך גם בגמזו לא מצאה את תיקונה, אלא בדמותו של גינת, שהוא בשיעור קומתו של אביה.³

ב"עידו ועינם" נזכר "זיווג המוני" פעם נוספת, בקטע ילקוטי המתאר קהילה של גולי בית ראשון (להלן "קהילת הפייטנים"). שבו מסופר על הנערות שעלו מן הים:

ועדיין היה מקום לחשוש שמה יכלו הס ושלום מן העולם הואיל ועמדו בלא נשים. האיר המקום עיניהם וראו נערות בתולות עולות מן הים מאותן שעליהן הכתוב אומר מבקשן אשיב ממצלות ים. לקח לו כל אחד ואחד אשה מהן וילדו בנים ובנות והוציאו ימיהם ושנותיהם בנעימים.

(שם, עמוד שעג)

אגדה זו מקורה בסיפור ארבע-מאות נערים ונערות שנשבו לקלון, אם כי ב"עידו ועינם" לא נזכר המספר ארבע-מאות:

מעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון. הרגישו בעצמם למה הם מתבקשים. אמרו: אם אנו טובעים בים אנו באים לחיי העולם-הבא? דרש להם הגדול שבהם: "אמר אדני מבקשן אשיב. אשיב ממצלות ים": "מבקשן אשיב" — מבין שני אריה, "אשיב ממצלות ים" — אלו שטובעים בים. כיון ששמעו ילדות כך קפצו כלן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים קל-וחומר בעצמם ואמרו: מה הללו, שדרכן לכך — כך, אנו שאין דרכנו לכך — על אחת כמה וכמה. אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: "כיעלץ ה'רגנו כל-היום נחשבנו כצאן טבחה" (גטין נז).

(מתוך ספר האגדה, עמוד קמח)

אגדה זו שימשה גם אחד המקורות ל"מגילת האש" של ח.נ. ביאליק:

ובעת ההיא הוליך האויב באניות משבי ירושלים מאתיים בחורים ומאתיים בחורות. כלם טהורים בני טהורים, עפרי חמד מהררי יהודה. טל הנער עוד ילין וזהר שמי ציון מעיניהם ירעף, אביהם — הצבי ישראל, ואמם — אילת השחר.

(סוף פרק ד)

¹ על-פי לוי גינצבורג, אגדות היהודים, חלק ד', עמוד 133 ובמיוחד הערה 447.

² שם, עמוד 95, ובמיוחד הערה 357, וכן רבנו בחיי לשמות כ"ח, 17 (שם, שם) ופרק ל"א כהדום וכסא.

³ כבר ציינ זאת הלל ברזל בספרו סיפורי אהבה של ש"י עגנון (עמוד 81). על יחסי אב-בת בסיפור — ראה עמודים 85, 102, 104 להלן, והיזכר במערכת השמות "ערו-גנתוי-אביה" שעמדנו עליה ביחידה 2, "בקרת תהיה", בעמודים [כט]-[ל]. בנוסח כתב-היד של הסיפור מופיע פעם אחת השם "גבריה בן עידו", כנראה בפליטת קולמוס, החושפת משמעות מוצפנת שעגנון טמן בסיפור — הקשר בין גבריה לנביא זכריה בן-עדו.

ישנה הקבלה בין סיפור זה לסיפורם של בני־בנימין בספר שופטים (פרק כ"א, פסוק 30), שנשאו לנשים ארבע־מאות נערות בתולות מן הגלעד, ובכך אפשר שעגנון מזהה מערכת מדרשית — האגדה על מאתים נערים ומאתיים נערות שנשבו לקלון — עם הסיפור על ארבע־מאות הנערות מספר שופטים.

3.5.3 "ילקוט קהילת התנאים"

עגנון מבטא עמדה של מודעות לגבי אופיים הילקוטי־דרשני של הילקוטים שהוצגו עד כאן, עמדה הבאה לידי ביטוי במלים הפותחות את ה"ילקוט" הבא שאיתרנו בטקסט, (אותו נכנה "ילקוט קהילת התנאים"): "[...] אתה יכול להאריך בהם כל כמה שאתה רוצה ואתה יכול להפסיק בכל עת שאתה רוצה", כלומר אין הכרח למצות את הדרוש הילקוטי עד תום.

גמזו מעמיד את ילקוט נסיעותיו, שהוא אוסף של סיפורי מסעות, הנשען בחלקו על אוצר סיפורי הנוסעים המפורסמים — ר' פתחיה מִקְנֶשְׁבוֹרֶג, בנימין מטוֹדֶלָה, אֶלְדֵד הַדְנִי ועוד. (הללו לוקטו על־ידי הרב יהודה דוד אייזנשטיין לספרו ספר אוצר מסעות, ומאוחר יותר לספרו של הביבליוגרף יהודה יערי: מסעות ארץ ישראל):

בדרך הרעיונות שאתה יכול להאריך בהם כל כמה שאתה רוצה ואתה יכול להפסיק בכל עת שאתה רוצה, כך המשיך גמזו בדלכות סגולות ובהלכות מזלות עד שהפסיק והתחיל מספר בנסיעותיו.^א אמר גמזו, רצונך לראות יהודים של ימות התנאים^ב לך לעיר עמדיה.^ג דרים שם ארבעים משפחות מישראל,^ד יראי השם שומרי אמונים.^ה משכימים בכל יום לתפילה, אבל אינם יודעים להתפלל, חוץ מפסוק שמע ישראל וענית אמן. ואינם מניחים תפילין, חוץ מן החכם ועוד זקן אחד. כל שעת התפילה יושבים ודוממים, וכשאומר שליח ציבור ברכות עונים אמן באמונה. ובשמגיע לקריאת שמע מזדעזעים ונרעדים וקוראים כל הפסוק באימה ביראה ברדת בזיע ובמורא^ו כבני אדם שהגיעה שעתם למסור נפשם על יחודו של עולם. וסמוך לעמדיה^ז משוטטים רועי צאן גבוהי קומה ומגודלי שער [...] ואינם יודעים מחוקי התורה אפילו מעט מן המעט;^ח ועל כיוצא בהם נתכוונה המשנה מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת לשמע קול שופר.^ט אחת לשנה בא אצלם חכם בבלי לימול את הילדים שנולדו באותה שנה.

(עידו ועינים, עמוד שסא)

א. "והתחיל מספר בנסיעותיו";

ב. סיפורי אֶלְדֵד הַדְנִי ובכל ספרות המסעות שנכתבה אחריהם מגלמות הקהילות החיות מעבר לסמבטיון — אותו נהר אגדי הפוסק ממהלכו בשבת, אשר אין לעיברו בימות החול בשל שפע האכנים והאש שהוא יורה מקברו — מציאות אוטופית. מציאות זו נרקמת בחייהם של השבטים הנמצאים במצב של גאולה מתמדת, כשהמוטיב המרכזי המבטא זאת, החזור ונשנה אף בטקסט של "עידו ועינים", הוא: "ואין עליהם מורא הגויים" (עמוד שסב). אותם נוסעים יהודים, המופיעים בספרות המסעות, לא הגיעו, כמובן, אל מעבר לנהר סמבטיון, אלא למחוזות גיאוגרפיים אקזוטיים במזרח, שאכן קרוב לוודאי כי לשם גלו עשרת השבטים, ובפרט לאותם מקומות הנמצאים צפונית־מזרחית לאשור, הנזכרים במפורש במקרא: "[...] ויגל את ישראל אֲשׁוּרָה וישב אותם בְּחֶלֶחַ ובְּחָבוֹר נהר גּוֹזָן וְעָרֵי מֶדִי" (מלכים ב' י"ד, 6). אותם נוסעים מערכבים את ציפיותיהם עם הידע שלהם באגדות ועם חוויות שאכן קרו להם, ויוצקים מהם את סיפורי המסעות, הבאים לרוות את ציפיות

של היהודי היושב בארץ שממנה יצאו. לסיפורי המסעות יש נוסח ספרותי קבוע, ורכים מן הסיפורים או הדיווחים המאוחרים העוסקים בתיאורי מסעות נשענים על המסורת של ספרות המסעות המוקדמת.

ב. "יהודים של ימות התנאים";

ככל שהגלות היתה מוקדמת יותר, כגון גלות עשרת השבטים, שהתרחשה לאחר חורבן בית ראשון – כך ניתן לצפות, שההלכה הנקוטה בידי אותם גולים איננה זהה עם ההלכה כפי שהיא מוכרת לנו מתקופת המשנה והתלמוד ואילך, ובוודאי שאינה מכילה את ההלכה הביניימית והמשקה. ההלכה של השבטים הגולים מייצגת הלכה פשוטה יותר, הקרובה למשפט הטבעי,* משוחררת מהעומס הפלפולי של ההלכה, כפי שהתהוותה מתקופת התלמוד ואילך. את הקהילות החיות לפי ההלכה הקדומה ניתן להגדיר, אפוא, כקהילות הקרובות למקור. הקהילה המתוארת כאן קרובה לקהילת שבט גד – אחד מעשרת השבטים – שבטה של גמולה.

ג. "לך לעיר עמדיה";

העיר עמדיה נזכרת בספרות המסעות פעמים אחדות, ומזוהה שם כעיר בכורדיסטן, הידועה בעיקר כעירו של משיח-השקר דוד אלרואי:¹

היא האומה שאין מאמינים בדת הישמעאלים ויושבים בהרים גדולים והם עונין (נכנעים) לזקן שבארץ אל-חשישין, וביניהם ארבע קהילות מישראל ואין עליהם עול מלך פרס כי בהרים הגדולים הם דרים ויוצאין למלחמה עם הישמעאלים, וירדו מן ההרים הגדולים לשלול שלל ולבזוז בז ועולים להרים, ואין אדם יכול להלחם עמהם, והיהודים שבארץ ההיא יש ביניהם תלמידי חכמים והם תחת רשות ראש הגולה שבככל. משם חמשה ימים לעמדיא ושם כמו חמשה ועשרים אלף מישראל, והיא תחלת הקהילות הדרים בהרי חפתון כי שם יותר ממאה קהילות מישראל, והיא תחלת ארץ מדי. והם מן הגלות הראשון שהגלה שלמנאסר המלך, והם מדברים בלשון תרגום (ארמית) וביניהם תלמידי חכמים.

(י. ד. אייזנשטיין, ספר אוצר מסעות, עמוד 36, סוף פרק

יח-תחילת יט, ההדגשות שלנו)

ד. "ארבעים משפחות מישראל";

ציון מספר התושבים במספרים עגולים הוא מוטיב אופייני לסיפורי המסעות. המספר ארבעים הוא מספר קדוש בספרות העממית,² וייתכן שלפני עגנון עמד מקור שממנו ציטט.

ה. "יראי השם שומרי אמונים";

אלו הן תכונות יסוד, המופיעות לעיתים קרובות באיפיון של הקהילות הנפלאות בסיפורי עגנון. ההתרחקות מדבר שקר מצוינת כסיבה לאורך חייהן. מושג האמת כרוך בקהילות הללו במושגי הצדק והשוויון, שהם תנאי אלמנטרי ובסיסי לקיום האוטופיה בהן. כפי שהזכרנו כבר בפרשת הבית הירושלמי, לביטוי "שומרי אמונים" יש מקור תלמודי, הכרוך באיפיון אנשי ירושלים כ"אנשי אִמְנָה". במסכת שבת (קט, ע"ב) מצוין, שירושלים לא חרבה אלא מפני ש"פסקו ממנה אנשי אמנה". כשהגמרא שואפת להדגים מהם "אנשי אמנה", היא אומרת: "כוא וראה כמה גדולים [מעשיהם של] גדולי אמונה" (תענית ח,

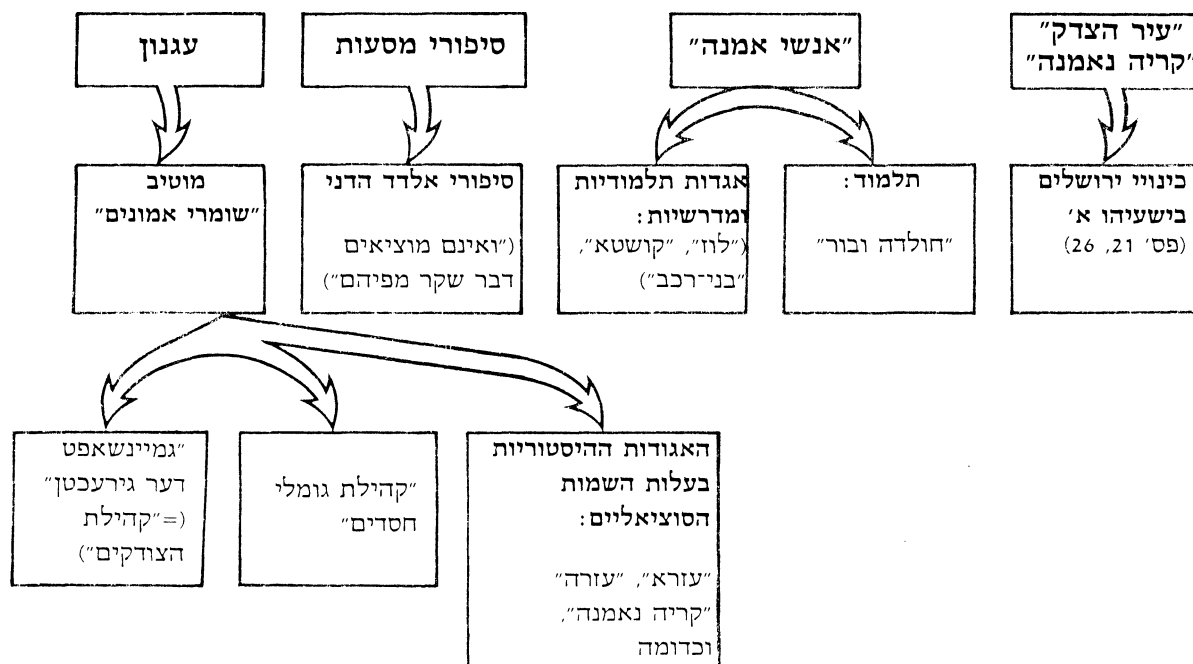
¹ וכבר עמד על כך הלל ברזל בספרו סיפורי אהבה של ש"י עגנון, עמודים 95-96.

² ראה מאמרה של דהָ יָוֵן: "האסכולה הפורמאליסטית במחקר הספרות העממית", בתוך הספרות, כך ג', חוברת 1, 1971, עמודים 53-84, המוזכר ביחידה 1, בסעיף 1.5.1, וחלקו מופיע בנספח ו' שם.

* "המשפט הטבעי" מבטא את תחושת הצדק הספונטנית של האדם, שאינה תמיד בהתאם לחוק הכתוב.

ע"א). המוטיב של "חולדה ובור" קשור בסיפורי עגנון בזיווג האוטופי וגם בקהילה האוטופית.¹ בכל האגדות הקשורות בייחודן של הקהילות בספר הדום וכסא – סיפורי אלדד, סיפורי העיר לוז, תיאורי משפחת יהונדב בן רכב, תיאורי האיסיים-הרכבים – מופיע המוטיב של "בעלי אֶמְנָה". כך גם בקהילה הנזכרת בתלמוד במסכת סנהדרין (צז, ע"א) בשם "קושטא" (בעברית: אמת), שמעולם לא מת שם אדם, עד שנודמן לשם אורח, נשא אשה ושיקר לאנשי המקום שקר קל. כתוצאה מכך מתו בניו, והאיש גורש.

מוטיב זה של "שומרי אמונים" מתגלגל בהמשך הסיפור למוטיבים הקשורים בירושלים של המאה התשע-עשרה – לשמה של "קהילת גומלי חסדים", שהיא קרוב לוודאי קהילת "עזרה" שהקימו הגורגים בירושלים, ול"כת גמיינשאפט דער גירעכטן", שממנה נסתעפה "כת הגודרים":



זוהי דוגמא למוטיב פסיפסי, לרסיס של מוזאיקה החוזר ומתחזק בסיפור, והיוצר התייחסות היסטורית מתמשכת מן העבר הקדום אל ההווה הירושלמי. נחזור ונציין, שלעגנון יש משיכה עמוקה לאותם מצבים רומנטיים-נאיביים המאפיינים את אורח חיי הקהילות הנפלאות. יש לו לעגנון מוטיבציות אנרכיסטיות (נגד הסדר קיים), אַנְטִינִוּמִיסְטִיות (נגד חוק) ואוטופיסטיות (משיכה למציאויות שאינן בשום מקום), שאותן הוא מבטא בגעגועים לקהילות הללו. על כן, ככל שהקהילה בונה יותר – כן היא תמימה ואמיתית יותר. המוטיבים הללו, הקשורים בקהילות "הבורות-השלמות", חוזרים ונשנים בהרחבה גם באפיון של קהילות נוספות בסיפור, ובעיקר בתיאורה של "קהילת הפייטנים" (או "קהילת גולי בית ראשון"). בעיקר אפיונה נשען על מנהגיה הייחודיים ("שמא מנהגים שלהם מקובלים לפני המקום יותר ממנהגים שלנו").

1. "וכשמגיע לקריאת שמע מזדעזעים ונרעדים וקוראים כל הפסוק באימה ביראה וברתת בזיע ובמורא";

כך צריך לקרוא "קריאת שמע" על-פי הנורמה האופטימלית, הנזכרת במסכת ברכות (כב, ע"ב), שהיא שיחזור החוויה של מתן-תורה: "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלך באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן [בקריאת שמע]".

¹ על מוטיב "חולדה ובור" חזר וקרא ביחידה 1 ("עגנונות") במבוא לפרק השוואת הנוסחים (1.6).

ז. "וסמוך לעמדיה";

כאן מצוינת בצד קהילת אנשי עמדיה קהילה נפלאה נוספת, בורה ממנה, שנוכל לכוונה "קהילה רועי הצאן". כפי שנראה בהמשך, בצדה של הקהילה הנזכרת בחזית העלילה מופיעה לעיתים קהילה נוספת, הנמצאת ברקעה, בעברה, כמו "קהילת ההרים" ו"קהילת המעינות", המופיעות לצד הקהילה שממנה באה גמולה (קהילת שבט גד).¹

ח. "רועי צאן גבוהי קומה ומגודלי שער [...] ואינם יודעים מחוקי התורה אפילו מעט מן המעט";

המוטיב של הרועים גבוהי-הקומה ומגודלי-השער קשור גם בקהילתה של גמולה, היינו באופי הפסטורלי של הקהילה הקרובה לטבע. ככל שהקירבה לטבע גדולה יותר, השכבות ההיסטוריות ההלכתיות נמחקות בזו אחר זו, ואנו מוחזרים לתחומים האליליים. גמולה יגבריה מהווים גשר בין התחומים האליליים לתחומים היהודיים (ועל כך בהמשך, בסעיפים 3.6.2-3.6.4).

ט. "ועל כיוצא בהם התכוונה המשנה מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת לשמע קול שופר";

על-פי משניות, "ראש-השנה", פרק ג' משנה ד': "וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת [...]".

3.5.4 "ילקוט שבט גד"

שאלתי את גמזו, ואשתך היא מהם? ענה גמזו ואמר, אשתי אינה מהם. אשתי ממקום אחר היא, מן ההרים היא. בתחילה ישבו אבותיה אצל המעינות הטובים במרעה טוב והיו שכניהם נלחמים בהם והם מחזירים להם מלחמה ומחזירים אותם על עקבם. ומרוב גבורתם פשטו גדודים מהם בארצות הגויים,^א שטעו בפסוק ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד.^ב שכן מסורת בידיהם שמשבטו של גד הם, ולא ידעו שהברכה נאמרת פשהם שכונים בארץ ישראל ולא כשהם גולים בארצות העמים. נתקבצו כל הגויים עליהם ונצחום והרגו בהם הרבה וכבשו מהם הרבה לעבדים. נסו הנשארים להרים הגבוהים ועשו להם יישוב. יושבים הם שם, ואין עליהם מורא הגויים,^ג אלא אחת לכמה שנים באים גוים לגבות מהם מס. מי שרוצה משלם, מי שאינו רוצה נוטל כלי זינו ומחביא עצמו בהרים עד ההגוים יוצאים. ופעמים אין בורח חזור למקומו, שנעשה טרף לנשרים.^ד שקמים עליו וטרפים אותו. וכל אותן השנים מצפים הם לחזור לארץ ישראל. שמובטח להם מפי הגבורה על ידי משה רבינו^ה עליו השלום שכולם יחזרו שנאמר גד גדוד יגורנו והוא יגוד עקב, כל גדודיו ישובו על עקבם לנחלתם שלקחו בעבר הירדן ולא יפקד מהם איש,^ו ולא עוד אלא שיחזרו ברכוש גדול, כמו שתרגם המתרגם ובנכסין סגיאין יתובון לארעהו.^ז סח לי גמזו, באותו פרק שהגיע אצלם נמוכים היו בעיני עצמם והרבה היו חולים חולי הלב מחמת אריכות הגלות ומחמת תוחלת ממושכה.^ח ברם זכור גבריה בן גאואל חמיו של גמזו לטוב שקורא לפנייהם באגדות ומדרשות ובתרגום ירושלמי שנמצא אצלם בשלימות^ט ומתרגם אותו ללשונם ומחזק את לבם עד שהתחילו זוכרים כל ההבטחות והייעודים שייעד לנו הקדוש ברוך הוא לימות המשיח.

(עמודים שסא-שסב)

¹ על ילקוט שבט גד ראה להלן.

הקטע פותח במשפט מקשר, שהוא "טרנספורמטור" בין שני ילקוטים: "ילקוט קהילת התנאים" ו"ילקוט שבט גד". החיבור נעשה באמצעות הבעת השערה או ניחוש.¹ לפנינו מוטיב הניחוש הקרוב לאמת, כשהמספר אינו מצליח לנחש בניסיון הראשון את מוצאה של גמולה, אלא הוא משער השערה שהיא כמעט נכונה. הפער שבין האמת ובין הניחוש מעניק לגמולה ולשבטה את הפרספקטיבה של עבר לוט בערפל, ואת השייכות למערכת אנלוגית נוספת, החבויה מאחורי הניחוש, המתייחס לנגלה בלבד.

א. "והם מחזירים להם מלחמה ומחזירים אותם על עקבם. ומרוב גבורתם פשטו גרודים מהם בארצות הגויים";

זהו המוטיב של השבט היהודי האבוד, המצליח במלחמותיו, הנזכר תכופות בספרות המסעות: "ואין עליהם עול מלך פרס כי בהרים הגדולים הם דרים ויוצאים למלחמה עם הישמעאלים, וירדו מן ההרים לשלול שלל ולבזוז, ויעולים להרים, ואין אדם יכול להלחם עמהם" [י.ד. אייזנשטיין, ספר אוצר מסעות, עמוד 36 ("מסעות ר' בנימין")]. המקום המתואר בספרו של אייזנשטיין נמצא בתוך מדינת כורדיסטן, והוא סמוך ל"עילם המדינה הגדולה". ועוד אנו מוצאים בספר אוצר מסעות את תיאורם של —

[...] היהודים הנקראים (בני רכב) בני כיכר ואנשי תימא [...] שיש להם ערים גדולות ובצורות ואין עול גויים עליהם, והולכים לשלול שלל ולבזוז בז לארץ מרחק עם בני ערב שכניהם ובעלי בריתם הם בני ערב החונים באהלים במדבר ואין להם בתים והולכים לשלול שלל בארץ שנער ואל-ימן, וכל שכני היהודים מפחדים מהם. בין היהודים יש עובדי אדמה ובעלי מקנה וארצם רחבת ידיים. ונותנים עישור (מעשר) מכל אשר להם לחלמידי חכמים היושבים תמיד בבית המדרש ולעניי [ארץ] ישראל ולפרושיהם אבלי ציון ואבלי ירושלים שאין אוכלים בשר ואין שותים יין ולובשים בגדים שחורים ויושבים כמעדות או כבתים גרועים ומתענים כל ימי חייהם. חוץ מן שבתות וימים טובים.

(שם, עמוד 35)

וכן:

[...] והיא עדן אשר בתלאסר ובה הרים גדולים ושם הרבה מישראל ואין עליהם עול גויים, ולה ערים ומגדלים בראשי ההרים ויורדים לארץ המישור הנקראת טוביה והיא ממשלת בני אדום.

(שם, עמוד 40)

אחת האפשרויות הרחוקות לפרש את צמד השמות "עידו ועינס" קשורה בהמרת "עינס" ב"עילם", על-פי עקרון המרת הלמד בנזון, המתרחשת בתודעתו של המספר גם לגבי שמו של גינת: גינת = גילת (עמודים שצא-שצב). המלכות העתיקה של עילם היא אותו שטח של כורדיסטן ופרס, שבו מתרחש הסיפור. מקום מקביל לעילם הוא עדן, אשר לפי הערת אייזנשטיין, ראה בה הנוסע היהודי ר' פתחיה מרגנשבורג את הודו לפי שיטת "הילקוט הפסיכולוגי" שתוסבר להלן, הקשורה בריכוז של שפע של משמעויות לשם עצם אחד, הרי משמעויות המלים-הסימנים "עידו ועינס" מתלכדות במשמעויות רבות, שחלקן צוינו ביחידה "בְּקִרְתָּ תְּהִיָּה", כמו "עדן", "נועם", "מעין" או מעיינות, מדרש הנביא עדו, נכואות זכריה בן-עדו, ועוד. (הערה זו איננה באה למעט מהמשמעויות של שמות המקומות הללו כפי שנצטברו עד עתה.)

ב. "ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד";

על-פי דברים ל"ג, 20 — וראה להלן ניתוח משפטים ה-ז.

¹ לנושא הבעת ההשערות והחידות נקדיש דיון נפרד בהמשך, בפרק 3.10.

ג. "ואין עליהם מורא גוים";

לפנינו חזרה למציאות האוטופית, שבה היתה הקהילה קודם לכן "אצל המעיינות הטובים במרעה טוב". זהו מחזור הקיום של הקהילה, ראשיתו ב"תקופת המעיינות" ואחריתו במנוסה ובפתיחה של מחזור קיום חדש.

ד. "שנעשה טרף לנשרים";

לפנינו מוטיב מקדים, הקשור למוטיב אחר שבחזית הסיפור — לעלילת גבריה שזרעו נטרפה על-ידי הנשרים (עמודים שעה). מוטיב מוקדם זה קשור גם בפסוק "וטרף זרוע אף קדקד" (דברים ל"ג, 20). המוזכר קודם לכן ב"ילקוט שבט גד". פסוק זה מתקשר במשה רבנו, הקבור בחלקתו של גד, כפי שמשמע מהמשך הפסוק: "ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד. וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון".

ה. "משה רבינו";

צריך היה להיות "יעקב אבינו"; עגנון טעה והחליף את ברכת יעקב בברכת משה, שהרי המלים "גד גדוד יגודנו" נאמרו בברכת יעקב (בראשית מ"ט, 19), ולא בברכת משה שבדברים ל"ג.

ו. "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב, כל גדודיו ישובו על עקבם לנחלתם שלקחו בעבר הירדן ולא יפקד מהם איש";

את המשפט "כל גדודיו ישובו על עקבם" וכו' העתיק עגנון מפירוש רש"י על הפסוק "גד גדוד יגודנו" (בראשית מ"ט, 19) וצירף אותו לפסוק. לשון רש"י על הפסוק היא: "כל גדודיו ישובו על עקבם לנחלתם שלקחו בעבר הירדן ולא יפקד מהם איש". עגנון שילב הערת-שוליים — את פירוש רש"י — בתוך הטקסט.

ז. "ולא עוד אלא שיחזרו ברכוש גדול כמו שתרגם המתרגם ובנכסין סגיאין יתובון לארעהון";

"ולא עוד אלא שיחזרו ברכוש גדול" הוא משפט משל עגנון, שבאמצעותו הוא "תופר" את פירוש אונקלוס לבראשית מ"ט, 19, הבא מיד לאחר מכן. במשפט "ובנכסין סגיאין יתובון לארעהון" עגנון כאילו מניח מראש את המבוקש: "אמרתי לכם שאכן כך יהיה! הנה, יש לי ראיה". ואכן, זו לשון אונקלוס על פסוק 19 בבראשית מ"ט ("כמו שתרגם המתרגם").

שאלה 11

עיין בפירושים הנמצאים במקראות גדולות — רש"י, רמב"ן, אבן-עזרא ואחרים — לפסוקים המוזכרים לעיל והמעובדים בסיפור, העוסקים בשבט גד, בברכת יעקב ובברכת משה; עיין גם באנציקלופדיה מקראית או באנציקלופדיה עברית בערך "גד"; המצאת בהם מקורות נוספים הקשורים למוטיבים ולדמויות בסיפורנו?

ח. "והרבה היו חולים חולי הלב מחמת אריכות הגלות ומחמת תוחלת ממושכה";

על-פי משלי י"ג, 12: "תוחלת ממושכה מחלה לב".

ט. "ברם זכור גבריה בן גאואל חמיו של גמזו לטוב שקורא לפנייהם באגדות ומדרשות ובתרגום ירושלמי שנמצא אצלם בשלימות";

הפונקציה הזו של גבריה מקבילה לפונקציה של שמואל יוסף הלוי בסיפור "בלבב ימים", "שהיה בקי באגדות ארץ ישראל, אלו אגדות שמקדשים שמו של הקדוש ברוך הוא בהן, וכשהיה פותח בשבח הארץ ראו כאילו שם הוי"ה חקוק על קצה לשונו" (אלו ואלו, עמוד תצ). תפקידו של גבריה הוא לחזק את לבם, כדי שיהיו זוכרים את "כל ההבטחות והייעודים שייעד לנו הקדוש ברוך הוא לימות המשיח" (ההדגשה שלנו).

3.5.5 "ילקוט גבריה"

אמר לי גמזו, גבריה בן גאואל חמי גבר בגוברין הוא,^א פניו פני אריה וכחו כוח שור והוא קל ברגליו כנשר בעפיותו,^ב רוממות אל בגרונו וחרב פיפיות בידו,^ג עובר לפני התיבה ועושה כלי זין, אף הוא רופא חולים וכותב קמיעות ומלמד את הארוסות מחולות וריקודים ושירים של חתונה. ואינו נוטל עליהם שכר אלא כל מעשיו לשם שמים וגמולה בתו (אשתו של גמזו) היתה מסייעתו, שבקיאא היא בכל השירים, באותם שהיו שרים בזמן שהיו יושבים על המעיינות ובאותם של ההרים.^ד ואמר לי גמזו, אילו ראית את גבריה חמי כשהיה עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו חקנו מתנופף בהדר תלתליהם ועיניו החומות מאירות כשני שמשות ורגליו יחפות וגוון עורן כעין הזהב,^ה שני גודליו מקישים בסלע^ו והסלע מגביה עצמו ועולה, ומעלה עמו שירה מן התהום,^ז והוא מוליך ומביא את זרועו, וגמולה בתו מנענעת קולה בשיר, ועשרים ושנים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות,^ח כולן יפפיות ומיוחסות, הית רואה דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל, שהיו בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים.^ט

(עמוד שסב)



איור 10
כרוב בדמות אריה –
תבליט עשוי שנהב.
נמצא ב"מצודת המלך"
בשומרון.

דמותו של גבריה בן גאואל, כמו גם דמותה של גמולה, היא בקטעי סיפור אלה מעשה ילקוט במידה מוגבלת, היינו כינוס של מוטיבים ומובאות מן הכתובים, שבחלקם עובדו על-ידי עגנון. אך לא המכיתה מן המקור היא הדומיננטית בהם, כי אם מוטיבים עלילתיים המעובדים לצירופי תמונות.

א. "גבריה בן גאואל, חמי גבר בגוברין הוא";

גאואל הוא שמו של נשיא שבט גד, הנזכר בפרשת מרגלים שבספר במדבר (י"ג, 15): "למטה גד גאואל בן מכי". בכך מתהדק הקשר בין ראש השבט העתיק וראש השבט שבסיפור. השם גבריה מקשר את הגיבור למערכת פונטית בסיפור, לשורש ג,ב,ר המופיע בשמן של דמויות של גברים שבסיפור, גבראל גמזו ושלמה אבן-גבירול, ולתכונת הגבורה האלוהית. (מודעות המחבר למערכת הפונטית הזו ניכרת גם ממשחק הלשון במשפט שלפנינו: "גבריה בן גאואל חמי גבר בגוברין הוא").

ב. "פניו פני אריה וכחו כוח שור והוא קל ברגליו כנשר בעפיותו";

עגנון משקע בדמותו של גבריה את תיאור חיות המרכבה על-פי יחזקאל א', ובכך הוא מחיל עליו ממד של פונקציה או הוויה אלוהית. משמעות האפיפון הזה איננה רק פולקלוריסטית, אלא היא מייחסת לו הוויה זו כפשוטה.¹

ג. "רוממות אל בגרונו וחרב פיפיות בידו";

על-פי תהלים קמ"ט, 6: עגנון בונה את דמותו של גבריה כ"ספרא וסייפא" — כאיש הפיט ואיש החרב, ומעניק לו ממדים של איש המאנא* — בעל-הכוח של הכוח הנסתר, המכשף של השבט האקזוטי. כל התכונות הללו של גבריה מופיעות בצורת רשימה קטלוגית. כסגנון הילקוט וכסגנון סיפור המסעות. חלק מן המוטיבים-התכונות הללו מוגשמים בתוך הטקסט, כגון מלחמתו של גבריה בנשרים, תכונות הפיט והשירה שלו, ובעיקר הרקדת הנערות-הבתולות, ההופכת גם הרקדה אלגורית. הרקדה זו משקפת את כישורו של גבריה לברוא עולמות באמצעות צירופי אותיות.

ד. "וגמולה בתו (אשתו של גמזו) היתה מסויעתו שבקיא היא בכל השירים, באותם שהיו שרים בזמן שהיו יושבים על המעיינות ובאותם של ההרים";

בתוך "ילקוט גבריה" אנו מוצאים איפיונים המצטרפים לאוסף תכונות בסיפור, שנושאן העיקרי הוא גמולה. בפרק 3.6 להלן, שיוקדש לגמולה ולמקורותיה, נעסוק במוטיבים הללו ובמשמעותם. נציין רק, שגמולה בנושאת העבר בשירתה — מלכדת את ההיסטוריה של השבט, הנושא מורשת של שירה משתי תקופות שונות בעברו: תקופת ההרים ותקופת המעיינות.

ה. "אילו ראית את גבריה חמי כשהיה עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו וזקנו מתנופף בהדר תלתליהם ועיניו החומות מאירות כשני שמשות ורגליו יחפות וגון עורן כעין הזהב";

ייתכן שתיאורו זה של גבריה משקף בכואה של האלוהות, שאחת הווריאציות שלו נמצאת ב"שיר הכבוד", הנאמר לאחר תפילת מוסף בשבת:²

גְּדוֹלְתְּךָ וּגְבוּרְתְּךָ , כְּנֹו לְתַקְּךָ פְּעוֹלְתְּךָ ;
דְּמוּ אוֹתְךָ וְלֹא כְּפִי יִשְׂךָ , וְיִשְׁוּוֹךְ לְפִי מַעֲשֶׂיךָ .
הַמְשִׁילוֹךְ בְּרַב חַיּוֹנוֹת , הִנֵּךְ אֶחָד בְּכָל דְּמִיוֹנוֹת .
וַיַּחֲזֵוּ בְךָ זְקֵנָה וּבְחֵרוֹת , וְשַׁעַר רֹאשְׁךָ בְּשִׁיכָה וּשְׁחֵרוֹת .
זְקֵנָה — בְּיוֹם דִּין , וּבְחֵרוֹת — בְּיוֹם קָרֵב , כְּאִישׁ מְלַחְמוֹת יָדָיו לֹו רָב .
חֶבֶשׁ כּוֹבֵעַ יְשׁוּעָה בְּרֹאשׁוֹ , הוֹשִׁיעָה לֹו יְמִינוֹ וְזִרְעֵ קִדְשׁוֹ [...] .
כְּתָם טְהוֹר פִּז דְּמוֹת רֹאשׁוֹ , וְחָק עַל מִצַּח כְּבוֹד שְׁם קִדְשׁוֹ .
מַחְלָפוֹת רֹאשׁוֹ כְּבִימִי בְּחֵרוֹת , קִנְצוֹתָיו תְּלַתְלִים שְׁחֵרוֹת .

¹ חזור ועיין בערך "גריון" בעמוד 6 לעיל, ובייחוד בקטע המזכיר את הגריון כמיווג של חיות-הקודש.
² קטעים מהשיר נזכרים בניתוח הסיפור "הפקר" על-ידי גרשון שקד, בספרו אמנות הסיפור של עגנון.

* "מאנא" — כוח מופלא: ראש השבט מוגן על-ידי כוחות מופלאים. עיין בכתבי זיגמונד פרויד, כרך שלישי, טוטם וטאבו, הוצאת "דביר", 1967, עמוד 27.



איור 11
מרים אחות משה. הגדה מן
המאה השלוש-עשרה או
הארבע-עשרה.
(British Museum)

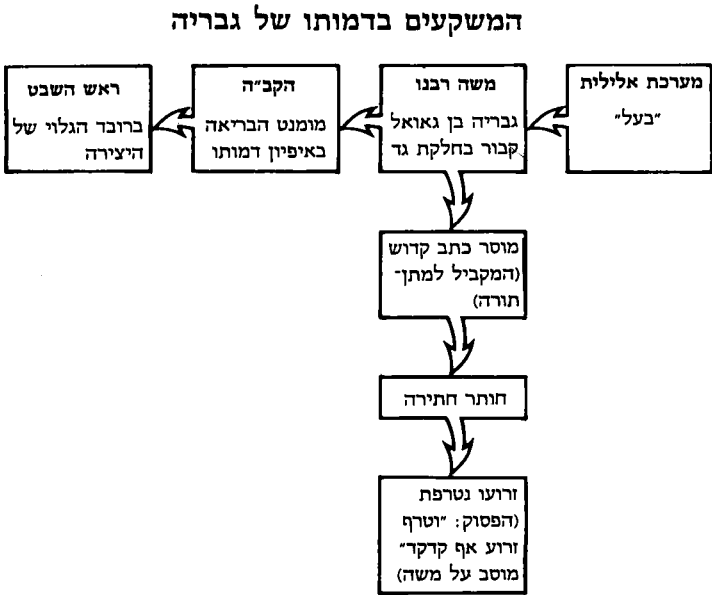
ו. "שני גודליו מקישים בסלע";
מוטיב הגודלים (האגודלים) – אפשר שהוא מקשר את גבריה לבני לוי (בני משה)
הנזכרים במדרש, שהיו מקישים בגודליהם על כינורותיהם, וכן את תמונת משה המכה
בסלע – לפרשת "שירת הבאר" שבהמשך "הילקוט".

ז. "והסלע מגביה עצמו ועולה, ומעלה עמו שירה מן התהום";
מוטיב השירה העולה מן התהום והסלע המגביה עצמו קשורים במוטיבים המופיעים
בסיפור אחר של עגנון – "בארה של מרים" – כשירתה של מרים, אחות משה, ובעיקר
במלים: "אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר עֲנֵנו לה" (במדבר כ"א, 17). באותו
פרק מופיעים מוטיבים נוספים הקשורים במשה, בנחלת גד ובשירה: "ומשם בארה היא
הבאר אשר אמר ה' למשה [...] (פסוק 16). מפרש רש"י: "והבאר ירדה לתוך הנחל
והעלה משם דם ההרוגים [...] וישראל ראו ואמרו שירה" (ההדגשה שלנו).

ח. "ועשרים ושתים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות";
עשרים ושבע הוא מספרן הכולל של אותיות הא"ב עם הסופיות – מ,נ,צ,פ,ך.¹
ט. "היית רואה דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל, שהיו בנות ישראל יוצאות
וחולות [מחוללות] בכרמים";

על-פי משנה ח' שבסוף מסכת תענית; יש כאן רמיזה למוטיב החטיפה: "לא היו ימים
טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן היו בנות ישראל יוצאות וחולות
בכרמים". החגיגה שבאותם ימים טובים מבטאת את שיאה של האוטופיה החברתית-
מיסטית.²

לסיכום נביא עתה תרשים המסכם את פסיפס המקורות ההיסטוריים והמיתיים שמהם
ארוגה דמותו של גבריה:



¹ על משמעות נושא האותיות בסיפור ראה סעיף 3.6.2, העוסק בקשר שבין גמולה וספר יצירה, עמודים 71-73 להלן. טוכנר היה הראשון שעמד על הקשר בין הנערות המחוללות והאותיות, בספרו פשר עגנון, עמוד 115.
² השווה לפרק "חמשה עשר באב" בספרו של עגנון, הדום וכסא, "פרשה שניה", עמודים 153-154, המופיע בנספח ד' להלן, עמוד 152.

3.5.5.1 סיכום-ביניים

בתוך הגושים הילקוטיים שאיתרנו עד כה, ניתן להבחין בשלושה סוגי מוטיבים עיקריים:

א. מוטיבים הנטולים ישירות מן המקורות, היינו פסוקים מפורשים, שאליהם מצטרפים גם מדרשים ופירושים על המקרא;

ב. מוטיבים המציגים פירושים לפסוקים מן המדרש, מן האגדה ומספרות הפרשנות למקרא;

ג. מוטיבים הנטולים מספרות המסעות, המתקשרים במיוחד לעלילת הסיפור.

חלק משפע החומרים הללו הופך למוטיבים החוזרים ומשתקפים בסיפור; עגנון נוטל מהחומרים האקספוזיציוניים של הדמויות ושכ ומפתח אותם במהלך הטקסט. חלק מן המוטיבים משועבד לאיפיון הדמות וקורותיה, וחלקם הופך למוטיב עלילתי. לפעמים המוטיבים משותפים גם לחיבורים וגם לעלילה, כמו "מוטיב הנשר", "מוטיב החטיפה", "מוטיב השירה והריקוד", וכדומה.

3.5.6 "ילקוט קהילת גולי בית ראשון"
("קהילת הפייטנים")

שיחתו של גמזו וסיפור מסעו לקהילה אגדית נוספת, שלה מקדיש עגנון את הטקסט הארוך ביותר: פי חמישה מהטקסט המוקדש ל"קהילת שבט גד". הללו משתזרים לתוך הסיפור כהדגמה לדברי המספר: "לא כך אמרו רבותינו, למקום שאדם מתבקש שם רגליו מוליכות אותו, אלא שלא בכל עת אדם יודע לשם מה מתבקש" (עמוד שעב).

הקדמת המספר לקטע העוסק בקהילת הפייטנים:

ביני ביני ירדתי מן הדרך ומצאתי את עצמי עומד בגיא.^א עמדתי ותמהתי, מה לי כאן? הרי שצריך הייתי לילך אצל עמרמי, ולהיכן הלכתי, לבית זה הלכתי.^ב מבין אתה דבר זה, אני איני מבין, כשם שלא הבנתי אמש על שום מה באתי לכאן. אמרתי ועניתי, לא כך אמרו רבותינו, למקום שאדם מתבקש שם רגליו מוליכות אותו, אלא שלא בכל עת אדם יודע לשם מה מתבקש. אמר גמזו, כן הדברים, למקום שאדם מתבקש שם רגליו מוליכות אותו. רבים שואלים אותי היאך הגיעו לידך פיוטיו של מר רב עדיאל, ואף אתה שאלת אותי. ואם לא שאלת בפה בלבך ודאי שאלת אותי. אמרתי לו, בין ששאלתי בין שלא שאלתי עדיין לא סיפרת לי היאך היה המעשה. אמר גמזו, אם אתה רוצה אספר לך. אמרתי לו, אם אתה רוצה ספר. אמר גמזו, בא אני לכפר אחד ואין רגלי מניחות אולי לילך משם.

(עמוד שעב)

א. "ביני ביני ירדתי מן הדרך ומצאתי את עצמי עומד בגיא";

הגיא הוא תחום אֶקְס־טריטוריאלי, כמו המקום שמעבר לסמכתיון — מקומה של גמולה, או כמו המקום המתואר בהמשך הקטע "כפר אחד". המסע לשבט גד (מקום קבורתו של

משה) מקביל למסע אל הבית ולמסע ל"כפר אחד", כאשר בכל המקומות הללו מתואר מעמד של קבלת כתב קדוש:

- א. גינת (חכם גדעון) זוכה בפעלים שקיבל בטעות מגמזו;
- ב. גמזו מקבל את הסגולות מגבריה;
- ג. גמזו מקבל את פיוטיו של מר רב עדיאל;
- ד. גינת כותב את שירים ששמע מגמולה ב"כתיבה אוטומטית" [והאשה דיברה והעט כתב] (עמוד שפח).
- ה. [...] לבית זה הלכתי;

גמזו רצה ללכת לעמרמי ומצא את עצמו "בבית זה". אם גינת יש בו מעמקי (משה) – אזי גמזו לא טעה הרבה: הוא באמת הגיע לביתו של גינת. (כזכור, הצבענו ב"ילקוט גבריה" על זיקה בין גבריה לבין משה ובין גבריה לבין הקב"ה, וראה עמודים 87 ו-103 להלן). גמזו מציג בקטע זה חידה, שבתוכה טמון, למעשה, פתרונו. הפתרון גלום כלשון החידה ובהקשר שבו היא משוכצת.

הילקוט גופו:

אומר אני לעצמי אין לך שטות גדולה מזו מלהתעכב בכפר ירוד שכזה, שיהודים שבו מעוטי תורה ומדוכדכים בעניות.^א מתפרנסים בדוחק מעבודת הארמה וממה שקונים מן הגויים את הפירות מן האילן ומוכרים לתגרי פירות שבעיר, וכי אצל אנשים שכאלו מבקש אתה ספרים. ביני ביני פגע בי שבת. נתארחתי אצל חותלן אחד, שעושה חותלות של גרוגרות ושל תמרים. הלכתי עמו לבית הכנסת, בית של דקלים שהשחירו מחמת יושנם.^ב נתקבצו ובאו כל בני הקהלה. חלצו מנעליהם והדליקו נר של חרס וישבו ואמרו שיר השירים ועמדו ואמרו מזמור ליום השבת ואמרו והוא רחום כבשאר ימים. והתפללו תפילת שבת בניגונים שלהם שאין כל אוזן שלנו רגילה לשמוע, אבל כל שלבו לב יהודי נמשך אחריהם.^ג כיוצא בזה מנהגים שלהם שקיבלו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם עד גולי ירושלים שהגלה נבוכדנצר מלך בבל, והם שיסדו את בית תפילתם, שכשהגלה נבוכדנצר את ישראל מירושלים ציוה לעקור כל אבני ריחיים שבארץ ישראל וציוה להטענים על כתפי הבחורים. טענו הבחורים את אבני הריחיים והלכו בגולה. ועליהם אמר ירמיה בחורים טחון נשאו ואומר ענה בדרך כחי. ראה המקום בצרתם והכניס רוח חיים באבנים. נתנשאו אותן האבנים ככנפים והביאום למקום שאין שם נוגש.^ד סילקו את האבנים והניחו יסוד לבתי תפילה^ה ומן הנותרות בנו יסודות לבתיהם. והיו בין הבחורים גדולים בתורה ובקיאם בסודותיה ובעלי רוח הקודש. פעמים הרבה הרהרתי בלבי שמא מנהגים שלהם מקובלים לפני המקום יותר ממנהגים שלנו. ובכן סילקו את האבנים והניחו מהן יסוד לבתי תפילה ויסדו ישוב גדול ממש ממלכה. ועדיין היה מקום לחשוש שמא יכלו חס ושלוש מן העולם הואיל ועמדו בלא נשים. האיר המקום עיניהם וראו נערות בתולות עולות מן הים מאותן שעליהן הכתוב אומר מבשן אשיב ממצולות ים. לקח לו כל אחד ואחד אשה מהן וילדו בנים ובנות והוציאו ימיהם ושנותיהם בנעימים. וכך היו הדברים נמשכים והולכים כמה דורות עד ששכחו מרוב טובה את ירושלים. כשכתב להם עזרא עלו לירושלים ולא עלו, לפי שאמרו שהחליף להם המקום את ירושלים במקום זה שכל טובתו בידיהם. באו עליהם גדודי גוים ונלחמו בהם ועשו בהם כליה ונשארו מעט מהרבה.^ו חזרו אותם שנשארו בתשובה שלימה, וזכרו את ירושלים, שהכירו בינתיים שלא באו עליהם הגויים האלה אלא לעונש. עכשיו אחזור לענין שהתחלתי בו.

לאחר שהתפללו הלכו זה אצל זה ונישקו זה את זה על הכתף ועל הזקן ובירכו זה את זה בברכת שבת שלום וחזרו לבתיהם בברכת שבת ברכה. חזרתי עם מארחי לביתו וסעדתי עמו ועם שתי נשיו וילדיו כשהם יושבים מוטים על המחצלת ואוכלים ושותים ומזמרים זמירות, שלא הכרתי ולא מצאתי בשום קובץ של פיוטים. קודם הנץ החמה נתעוררתי לקול שיר וראיתי את בעל הבית יושב על מחצלתו ומנענע קולו בשירים ושבחות. נטלתי את ידי והטיתי אזני ושמעתי דברים שלא שמעתי מימי ולא ראיתי בשום קובץ פיוטים. נפעמתי מנועם קדושתם ולא עלתה על דעתי לשאול מי עשאם והיאך הגיעו לבן כפר זה. אלא אפילו הייתי שואל היה משתמט מלהשיב, שבאותם המקומות נזהרים מלדבר קודם התפילה. לאחר שסיים את זמירותיו הלכנו להתפלל, ומנהגם להתפלל עם השכמת הבוקר.⁷

כל העדה יושבה בבית התפילה מסביב לארבעה קירות הבית והנעימה פיה בשירי זמרה. ומנהגם שאחד מן הקהל אומר מזמור אחד בקול רם מלה במלה, ואחריו עומד אחר ואחריו אחר, ודומה שכל אחד ואחד בוחן עצמו אם ראוי להיות שלוחם של ישראל לפני המקום, ולאחר שמסיים את המזמור חוזר ומימך קולו, שראה שאינו כדאי לשליחות שכזו. הגיעו לתפילת יוצר ירד שליח ציבור לפני התיבה ואמר כָּרְכוּ וברכת יוצר וחזר למקומו ואמרו ברכות ותהלות וכו' קריאת שמע וברכותיה וכו' ותפילת לחש. הגיעו לחזרת התפילה חזר שליח ציבור ועמד לפני התיבה וכל הציבור שמעו בעמידה ובנפש חפצה וענו אמן בהודייה גמורה. ומנהגם בהוצאת הספר שאומרים אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו ואומרים ה' ימלוך. וספרים שלהם כתובים על עור צבי וכתובים באותיות גדולות ומנהגם שלא להוסיף על שבעה קרואים. ולקריאת התורה באות נשים ויושבות בבית התפילה בצדי הפתח, ושמעתי שהוא מנהג ישן ולא ערער עליו שום צדיק ושום גאון, שכן בשעת מתן תורה לא שלט יצר הרע. ועדיין מי שלבו שלם בתורה אין יצר הרע שולט בו.⁸

לאחר תפילת מוסף חזרתי עם בעל הבית לביתו. ישב על מחצלתו ופתח בשירים עריבים בשבחו של מקום שבחר בעמו ישראל ונתן להם את יום השבת. אחר כך שר שירים על השבת שבקדושתה מתקדשים כל שומריה. אחר כך נטלנו את ידינו וסעדנו סעודת היום. הסעודה כלתה ולא כלו זמירותיו. שאלתי אותו, זמירות אלו מהיכן הם? אמר לי, של אבא הם. תלמיד חכם גדול היה אבא וידע כל מה שכתוב בספרים. אמרתי לו, והיכן הם הספרים? הכניס ידו לתוך חור שבקיר והוציא תכריך של כתבים, מלאים פיוטים קדושים ונוראים מהם של רבי דוסא ברבי פנואל שייסד פיוט על אדון ומרוב ענוונותו לא חתם את שמו על הפיוט, אלא בשורה הרביעית כשנגלו עליו שני המלאכים הגדולים דעת ותבונה שסובבים הודו של הקדוש ברוך הוא. וכשפייט את מעשיהם שילב את שמו בראשי תיבות וכן מצאתי שם פיוטים של מר רב עדיאל שעשה פיוט עם זו יצרת דברות קדשך ישמרו, וכן של שאר פייטנים קדמונים שהעלימו את שמותיהם.⁹

התחלתי מדבר עמו שימכור לי את ספרו. אמר לי, אפילו אתה נותן לי שור איני מוכרם. אמרתי לו, תן לי רשות להעתיק שנים שלושה פיוטים. אמר לי, אפילו אתה נותן לי שה איני נותן לך רשות. לא רצה למכור אפילו תמורת תשורה כשור ולא נתן לי רשות להעתיק אפילו תמורת שי כשה. יצאתי בפחי נפש והלכתי לעיר. לאחר שלושה ימים בא אצלי ונתן לי את הספר. ביקשתי ליתן לו את שוויי ולא קיבל. הוספתי לו ולא קיבל. אמרתי לו, כל זה אינו שווה בעיניך. אמר לי, חס וברכה, אני נותן לך בלא דמים. אמרתי לו, למה אתה נותנו לי בלא כסף. אמר לי, מה איכפת לך. אתה רוצה בו ואני נותנו לך. אמרתי, איני רוצה לקחת בלא כסף. אתן לך את שוויי. החזיר ידיו לאחוריו והלך לו. היה קשה בעיני ליטול מאדם עני חפץ יקר שכזה בלא כסף. הלכתי אצל חכמי העיר להתייעץ עמהם. כיון שראוני חרדו כולם לקראתי ועשו לי כבוד גדול. אמרתי להם, רבותי מה ראיתם לחלוק לי כבוד שכזה? אמרו, היאך לא ניתן לך כבוד והרי אתה רצוי לשמים. אמרתי להם, דבר שאיני כדאי אמרתם עלי. מנין לכם שאני רצוי למעלה? אמרו לי, בא אדם מן הכפר וסיפר לנו, שהודיעו לו בחלום

ליתן לך ספר כתב יד קודש שהוא אצלו בירושה מאביו ואביו מאביו כך וכך דורות. אמרתי להם, בגלל הספר הזה באתי אצלכם. העריכו אתם כמה הוא שוה ואפקיד דמיו בידכם. אמרו, חס ורחמים שניטול ממך מעות. אמרתי להם, חייכם שאיני זו מכאן עד שתאמרו כמה עלי ליתן. כיון שראו שאני תקיף בדעתי, הסכימו לקחת ממני כך וכך דינרי זהב. הפקדתי בידם כמה שאמרו לי. איני יודע אם נטל העני מה שהפקדתי בשבילו אם לא נטל. אפשר שבעל החלום הגיד לו שיעשה צדקה בממונו ועשה צדקה בממונו. זה מעשה אותו קובץ של פיוטים שבא לידי קרוב לאותם הימים שהכרתי את גמולה. (עמודים שעב-שעו)

ניתוח הילקוט:

א. "[...] להתעכב בכפר ירוד שכזה שיהודים בו מעוטי תורה ומדוכדכים בעניות";

השווה לדיונונו ב"ילקוט קהילת התנאים" בנושא חשיבות המנהג הפשוט כמבטא את "המשפט הטבעי" (עמוד 49). לאידיאל הפשטות יש וריאציות אחדות, שאחת מהן היא הסתפקות במועט — אם מאונס, מחמת עניות, ואם מרצון. בקהילה זו, כמו גם בקודמתה — קהילת גד — הבורות היא יתרון. את הדבקות בהלכה מנצחת הדבקות במנהג. המנהג קרוב ל"משפט הטבעי". התנהגות אנושית ספונטנית, הממוסדת על-ידי מנהג פשוט, עדיפה בעיני עגנון על פני עריצות ההלכה. אחד ההבדלים הבולטים בין איפיוני הקהילה הנפלאה לבין תיאור כלל עם-ישראל בכל סיפורי הקהילות, כפי שאנו מכירים אותם מ"סיפורי אלדר", נעוץ בהלכות ובמנהגים השונים של בני הקהילות הנפלאות, המבטאים קשר קמאי, ראשוני, ליסודות המקוריים של העם, שלא עוותו, כביכול, על-ידי ההלכה הגלותית.

כיון שמדובר כאן בקהילת גולי בית ראשון (היינו גולי נבוכדנאצר, שלא חזרו עם עזרא בתקופת בית שני, כפי שאנו רואים מן ההמשך), הרי שהם אמורים לשמר מנהגים עתיקים הקשורים בעשרת השבטים, כמו שבטי גד ובנימין, שהם מגיבורי הסיפור. כפי שנראה להלן, עגנון משקע בהיסטוריה של קהילה זו מוטיבים הקשורים בדרך גלותם של עשרת השבטים.

עמדת האהדה של עגנון לאותם "מעוטי תורה" מבטאת את עמדתו הרוחנית האנטינומיסטית של עגנון. יחד עם זאת, ישנם בסיפור תהליכים של פיצוי על העמדות הללו, הקשורות בדבקות קפדנית בקדושת המנהגים. אחד התחליפים להלכה אצל עגנון הוא השירה, שירת קודש. התורה נתפסת באופן קמאי כיצירה שהיא פרי שעשוע בין הקב"ה והחכמה.¹ בקהילה זו, "קהילת גולי בית ראשון", שבה נתגלו ונמסרו פיוטיו של מר רב עדיאל לגמזו, מופיעים הפיוטים הללו כאנלוגיים לשירתה של גמולה "בנועם קדושם": מה גמולה יש לה שיר נעלה, "שירת גרופית הציפור" — אף קהילה זו מצטיינת בפיוטיה: "ושמעתי דברים שלא שמעתי מימי בשום קובץ של פיוטים". גם עצם הכינוי "הפייטן מר רב עדיאל", שפירושו "מקשט השם בפיוטיו" — עושה חכשיטים לקונו — הוא איפיון הקשור לאמן הקודש, המופיע אצל עגנון בסיפורים נוספים, כמו: "החזנים", "לפי הצער השכר", "הסימן", ועוד. גמולה מייצגת סוג מסוים של שירה נעלה הקרובה לשירת הטבע — שירת הכוכבים והמזלות — ברוח "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע" (תהלים י"ט, 2), בדומה למה שמצאנו בפיוטו של פנואל כרכי דוסא, "אל אדון", הנזכר בתיאור קהילה זו. פיוטיו של מר רב עדיאל, לעומת זאת, מייצגים את הפיוטים שבין האדם לאלוהיו, שהם בגדר פיוטי קודש. גמולה מייצגת אפוא את החוויה הטרנס-תרבותית, האוניברסלית יותר, ומר רב עדיאל מייצג את הביטוי הנעלה של אותה חוויה בהקשר תרבותי-היסטורי-יהודי ספציפי.

¹ על תפיסת התורה של המיסטיקן ראה בהרחבה אצל ג. שלום: פרקים בהבנת הקבלה וסמליה. פרק שני: משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית, עמודים 36-85.

שתי ראיות נוספות למערכת אנלוגיות זו:

א. הקטע על "קהילת גולי בית ראשון", המסתיים במלים "זה מעשה אותו קובץ של פיוטים שבא לידי קרוב לאותם הימים שהכרתי את גמולה". סמיכות הזמן היא גם סמיכות בעלילה, והיא סוגרת את האנלוגיה שבין שירת גמולה לפיוטי עדיאל: גילוי האחד מאשר את גילוי של האחר.

ב. מוטיב הקשור למזלות (גמולה) ולשירה נעלה (עדיאל), שהוא וריאציה על הפסוק מתהלים, המופיע בשני הקשרים בסיפור — בהקשר המזלות וגמולה, ובהקשר מר רב עדיאל. הפסוק הוא: "עם זו יצרתי תהלתי יספרו", המופיע ב"לקוט מזלות-סגולות-מלאכים" בסמיכות לפסוק "השמים מספרים כבוד אל", לפיו "כל מה שכרא הקב"ה לא ברא אל בשביל ישראל, כדי שידעו היאך מקלסים להקדוש ברוך הוא והיאך מספרים תהלתו, ויקריים מה שנאמר עם זו יצרתי תהלתי יספרו" (עמוד שס). הפסוק המקביל לו, המופיע בקשר לפיוטי מר רב עדיאל, הוא: "עם זו יצרת דברות קדשך ישמרו" (עמוד שעה). בפסוק הראשון העם מספר את תהילת האל באמצעות שמירת דברות הקודש (הכוונה לשמירת השבת). בפסוק השני מדובר על פיוט המספר בשבת שמירת דברות הקודש. המקור הראשון הוא פסוק והשני הוא פיוט.

ב. "נתארחתי אצל חותלך אחר, שעושה חותלות של גרוגרות ושל תמרים. הלכתי עמו לבית הכנסת, בית של דקלים שהשחירו מחמת יושנם."

כאן עולה מוטיב התמר המקודש, שהוא מעין טוטם, היינו חפץ קדוש שעמו מזדהה הקהילה, והוא מסמל אותה. המוטיב של התמר כמבטא את הטוטם של הקהילה הנפלאה מופיע אצל עגנון בהדום וכסא.

י. צל תומר

עמדתי והלכתי לבקעת יריחו לעיר התמרים, שהראה הקדוש ברוך הוא למשה על הר נבו, ככתוב ויראהו ה' את כל הארץ וגו', ואת הנגב ואת הככר בקעת יריחו עיר התמרים, ואין זו יריחו שכבשה יהושע והחרימה אלא עין גדי, שענינה ממלאה כל גדיותיה, ואולם שם העיר לראשונה חצצון תמר.

חצצון תמר עיר התמרים עשויה כאכסדרא ושרויה בין תמרים גבוהים ומוקפת מארבע רוחותיה עצי בשמים וכרמים שעושים פירות ארבע או חמש פעמים בשנה, והאנשים שלווים ושקטים, יושבים באהלים של חריות קלועות. אהל אהל תחת תומר. והאהלים גבוהים. לפי שיושביהם גבוהים אהליהם גבוהים. כגובה האנשים גובה הנשים, וככסותם כסותן. אין אשה ניכרת מן האיש לא בקומה ולא בכסות אלא בשמה ובחנה. בנעוריה בית אביה קוראים לה בשמה, נישאת לאיש קוראים לה תמר. כאשר כאיש. כשהוא קטן נקרא בשמו, נשא אשה קוראים לו תומר. מן התמר אשר לאהלו פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, וממנו הוא נותן ללוי לגר ליתום ולא למנה, ממנו עושים רבש וכל מיני מגדים. אבל את הענבים אוכלים כמות שהם, לחים או יבשים. אין עושים מהם יין ולא שום משקה, לפי שאין שותים חוץ מן המים. באים מקיינים סוחרים לקנות ענבים ואומרים להם, קחו בלא מחיר. למה כך, לפי שאין המעות קונות שם כלום, ואין כסף נחשב בעיניהם אפילו לעשות ממנו חכשיט, מפני מעשה שהיה. מעשה השנה היתה מכורכת ככל שנים, הארץ נתנה יכולה ועץ השדה נתן פרי. אבל מאה נשתלחה בין הבריות, שפסקו מלשמוח זה בזה ועינו של אדם צרה בטובת חבירו. בדקו ולא מצאו אלא עון זה, שמכר אחד מפירותיו ולקח כסף כדי ליקח חכשיט לאשתו. קידשו צום וקראו עצרה וגזרו שלא יגע אדם בכסף שיש עליו צורת מטבע. אמרו רבותינו, התמר הזה אין בו לא עיקומים ולא סיקוסים וצלו רחוק. כך הם, ישרים בלבם ותמימים במעשיהם וצלם משוך על כל סכיכותיהם. אבל אינם מתחננים אלא זה בזה, שמא כל שאינו מהם אינו יכול לעמוד בשבועה שהשביעם יונגב אביהם, אבל הם עומדים בשבועתם ואינם משנים כלום, לא במאכל ובמשתה ולא בכסות ולא בדירה ולא באירוסין ובנשואין.

(הדום וכסא, עמוד 139)



איור 12

עץ תומר; רצפת פסיפס בבית הכנסת בנר, מוזיאון ברוקלין (לפי גודנף).

* אנדוגמיה — מנהג של נישואין בתוך הקהילה. בתוך השבט: איסור להינשא למישהו שאינו שייך לקהילה.

הקהילה המתוארת בציטוט היא קהילת בני יהונדב בן־רכב או קהילת הרכבים. בפרק זה רואים אנו שהתמר משמש למגורים, לפרנסה ולמתן שם לאנשים. בפיסקה מופיעות גם התכונות המופשטות של התמר, שהן תכונותיה המופשטות של הקהילה האנדוגמית* הזאת: "אמרו רבותינו, התמר הזה אין בו לא עיקומים ולא סיקומים וצלו רחוק. כך הם, ישרים בלבם ותמימים במעשיהם וצלם משוך על כל סביבותיהם".

שאלה 12

קרא את הסיפור "תחת העץ" (אלו ואלו, עמודים תמט-תסא). מה הם המוטיבים המשותפים לרכבים בסיפור זה, ל"עידו ועינס" ולפרק "צל תומר" (הדום וכסא)?

ג. "נתקבצו ובאו כל בני הקהילה, חלצו מנעליהם והדליקו נר של חרס וישבו ואמרו שיר השירים ועמדו ואמרו מזמור ליום השבת ואמרו והוא רחום כבשאר ימים, והתפללו תפילת שבת בניגונים שלהם שאין כל אוזן שלנו רגילה לשמוע, אבל כל שלבו לב יהודי נמשך אחריהם."

אחד האפיונים של האוטופיה הנעלה ביותר הוא מוטיב העדה המתפללת ללא חזן — מעין לייט־מוטיב של מוטיב השוויון. כך מציין זאת עגנון בסיפור "הבית", שבתוך "ספר המעשים":

שני חלומות קבועים פוקדים אותי מתקופה לתקופה. כשאני נתון בשלוה רואה אני את עצמי בחלומי בכפר אחד כליל שבת בחדר תפילה קטן. כתליו לבנים ונרות דלוקים ובני אדם לא גבוהים ולא צנומים עומדים ומתפללים וריח מים חדים עולה מן הרצפה שהדיחה לכבוד שבת, והחזן מתפלל בנעימה ואינו מגביה קולו ואינו מסלסל בקולו, וקולו עולה עם קול הציבור, והם נראים כקול אחד וכחטיבה אחת, וחדר התפילה מקיף ומלפף אותם, כתאנה זו שתוכה וקליפתה נאכלים כאחד. וכשאני שרוי בדאגה רואה אני את עצמי בחלומי בעיר גדולה. חדרי גדול וחלונותיו מרובים ורוח צוננת מנשבת ובעלת הבית מתרעמת וזועמת. יש שם עוד פרטים שמשתנים מחלום לחלום. כלל הדברים אחד הוא. עכשיו קל להבין נפשו של אדם שכזה, כמה גדולה עליו אימת טלטול, כל שכן מדירה שנתרגלתי בה מיד לכניסתי. יש שנכנסין לדירה והיא מראה פנים זעומות, דירתי זו הראתה לי פנים שוחקות. גלל כן משתבח הייתי בה ונהניתי לשמוע שבתה. ביותר משתבח הייתי בה לפני מר כך וכך וקילסתי לפניו את בעל הבית וכן קילסתי לפני בעל הבית שלי את מר כך וכך. לא אפריז אם אומר, שאם סיפרתי עם בעל הבית קילסתי לפניו את מר כך וכך ואם סיפרתי עם מר כך וכך קילסתי לפניו את בעל הבית. לסוף התחיל מר כך וכך מוקיר רגליו מביתי, אם מפני שנטרד בבית הבראה שביקש לפתוח ואם מפני טעם אחר.

(אלו ואלו, עמוד 164)

עגנון מצא בפועל צורות תפילה כאלה אצל יהודים ספרדים, שעם מנהגיהם גילה הזדהות רבה בסיפוריו. כן מוצאים אנו בסיפורי המסעות מן המאה השתים־עשרה של ר' פתחיה מרגנשבורג תיאורים של קהילות קָראיות וקהילות רבניות, שדרך תפילתן מבטאת פשטות ואקזוטיקה. ההתייחסות לקהילות אנטינומיסטיות כמו השומרונים: [גינת יושב עם "עמרם בנו של הכהן הגדול השומרוני" (עמוד שפט)] מתקשרת להימשכותו של עגנון לנושאים טרום־הלכתיים או אף אנרכיסטיים.

[...] ושם מנהג השגשים מספידות ומיללות כל היום וכל הלילה את אבותיהן ואת אמותיהן שמתו, וכן עושין עד שימותו מבניהן או מבנותיהן או אחד מן המשפחה, והאחרונים מספידים את הראשונים שמתו. ומלמדין את בנותיהן קינה, וכלילה מתאנחות ומיללות והכלבים כוכים וצועקים לקולן. — ובארץ קָדר אין יהודים (רבנים) ויש שם מינים (קָראים), ואמר להם ר' פתחיה למה אינכם מאמינים בדברי חכמים?

ואמרו שלא למדום אבותיהם. ובערב שבת חותכין כל הלחם שאוכלין בשבת ואוכלין בחשך ויושבין במקום אחד כל היום ואינם מתפללים אלא מזמורים. וכשסידר להם הרב ר' פתחיה התפילה שלנו וברכת המזון היה טוב בעיניהם, ואמרו לא שמענו מעולם מה הוא תלמוד.

(ספר אוצר מסעות, עמודים 47-48)

בתיאור קהילת התנאים שזורים מוטיבי צניעות ואכל, קודש וחול, שהם תוצאת מודעות החטא השורה על בני הקהילה, "ששכחו מרוב טובה את ירושלים". לכן מלווה את כל פעילות הקהילה ממד של נמיכות רוח ותחושת צער הגלות. אין זו קהילה זקופת קומה כקהילתה של גמילה; זוהי קהילה זקופת קומה לשעבר. המוטיב של הקהילה השוכחת מרוב טובה את ירושלים נפוץ ביצירותיו של עגנון, והוא קשור כנראה בכיורגריה שלו וברקע אישי של תחושת אשמה.¹

מכאן ואילך עולה ההיסטוריה של הקהילה הזו, הצמודה לאגדות עשרת השבטים. זהו מוטיב עגנוני המקביל לדרך האגדית שבה עגנון מתאר את ייסודה של קהילת בוטשאטש. אף לאנשי בוטשאטש הוא מייחס אותו חטא של שכחת ירושלים. בימי הביניים היתה קהילת בוטשאטש תחומה בדרום צרפת, בחבל הריין — הוא מקומן של "הקהילות הנפלאות" שו"מ (שפיירא, ורמיינא, מנגנצא). עוד כשהיתה קהילה בחבל הריין החליטה קהילת בוטשאטש לעתיד לעלות לארץ-ישראל דרך פולין, אך נתאהבה במיקומה של בוטשאטש בגליציה, ונשארה שם באופן זמני עד השואה. [(עגנון מתייחס לזאת בעיר ומלווה (עמודים 9-13) ובסיפור "כלבב ימים" (אלו ואלו, עמוד תצו)].

ד. "כיוצא בזה מנהגים שלהם שקיבלו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם עד גולי ירושלים שהגלה נבוכדנצר מלך בבל. והם שישדו את בית תפילתם, שכשהגלה נבוכדנצר את ישראל מירושלים צוה לעקור כל אבני ריחיים שבארץ ישראל וצוה להטעיןם על כתפי הבחורים. טענו הבחורים את אבני הריחיים והלכו בגולה, ועליהם אמר ירמיה בחורים טחון נשאו ואומר ענה בדרך כחי. ראה המקום בצרתם והכניס רוח חיים באבנים. נתנשאו אותן האבנים ככנפים והביאום למקום שאין שם נוגש".

הסיפור על ייסוד בית התפילה ערוך כדלקמן:

מוטיב סיפורי + פסוק + פסוק נוסף + מוטיב סיפורי.

על-ידי בדיקת מדרשי האגדה המיוחסים לפסוקים שבקטע נוכל "לשחזר" את הקטע כולו למקורותיו. סיפור זה מעובד באמצעות שברירי מקורות הקשורים בפסוק המופיע במגילת איכה, המיוחסת לירמיהו: "בחורים טחון נשאו" (איכה ה, 13). על פסוק זה נדרשו מדרשים שונים, כמו: "את מוצא שלא היה ריחיים כבבל וכשעלה נבוכדנצר הטעין ריחיים והורידן" [איכה רבה פרשה ה (יד)]. הפסוק השני בקטע — "ענה בדרך כחי" — מובא מתהלים ק"ב, 23.

שאלה 13

בדוק את המדרשים על הפסוקים הללו על-פי מראי-מקום הנזכרים בספר תורה הכתובה והמסורה שבעריכת א. היימאן, ומצא ככל שתוכל, כיצד שָׁנָה עגנון אגדה זו בסיפורו.

בסיפורי אלדד הדני מופיע המוטיב של הענן שכיסה על הגולים והביאם בדרך פלאית למקום מבטחים. מוטיב זה מתקשר למוטיב האבנים המעופפות, המביאות את הבחורים "למקום שאין שם נוגש".

¹ השווה לסיפור "מעשה המשולח מארץ ישראל", וזכור את עונשו של רבי אחיעזר ב"עגונות".

ה. "סלקו את האבנים והניחו יסוד לבתי תפילה";

זהו מוטיב עגנוני המופיע בעיר ומלואה וכן באלו ואלו ("פולין/סיפורי אגדות", עמוד שנג).

ו. "באו עליהם גדודי גוים ונלחמו בהם ועשו בהם כליה ונשארו מעט מהרבה."

המוטיב של גדודי הגוים העושים כליה בקהילה — משותף ל"קהילת גמולה" ולקהילה זו, אלא שזוהי קהילה שיש לה קשר גם למציאות לא אגדית. היא איננה קהילה תחומה במקומה; היא יודעת מה נעשה מחוץ לחומותיה, לכנייה יש קשר לזמן. סדר תפילתם, לדוגמא, קשור לסדר התפילה המקובל על היהודים, כפי שתוקן בימי המשנה והתלמוד.

ז. "נפעמתי מנועם קדושתם ולא עלתה על דעתי לשאול מי עשאם והיאך הגיעו לבן כפר זה. אלא אפילו הייתי שואל היה משתמט מלהשיב, שבאותם המקומות נזהרים מלדבר קודם התפילה. לאחר שסיים את זמירותיו הלכנו להתפלל, ומנהגם להתפלל עם השכמת הבוקר."

שאלה 14

אלו מוטיבים מופיעים בקטע דלעיל, וכיצד הם מתקשרים לאיפיון הקהילה ומנהגיה כפי שהצגנו אותו עד כה ולמוטיבים מרכזיים בסיפור עצמו?

ח. "כל העדה יושבה בבית התפילה מסביב לארבעה קירות הבית והנעימה פיה בשירי זמרה. ומנהגם שאחד מן הקהל אומר מזמור אחד בקול רם מלה במלה, ואחריו עומד אחר ואחריו אחר, ודומה שכל אחד ואחד בוחן עצמו אם ראוי להיות שלוהם של ישראל לפני המקום, ולאחר שמסיים את המזמור חוזר ומימך קולו, שראה שאינו כדאי לשליחות שכזו. הגיעו לתפילת יוצר ירד שליח ציבור לפני התיבה ואמר ברכו וברכת יוצר וחזר למקומו ואמרו ברכות ותהלות וכו' קריאת שמע וברכותיה וכו' ותפילת לחש. הגיעו לחזרת התפילה חזר שליח ציבור ועמד לפני התיבה וכל הציבור שמעו בעמידה ובנפש חפצה וענו אמן בהודייה גמורה. ומנהגם בהוצאת הספר שאומרים אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלקיו ואומרים ה' ימלוך. וספרים שלהם כתובים על עור צבי וכתובים באותיות גדולות ומנהגם שלא להוסיף על שבעה קרואים. ולקריאת התורה באות נשים ויושבות בבית התפילה בצדי הפתח, ושמעתי שהוא מנהג ישן ולא ערער עליו שום צדיק ושום גאון, שכן בשעת מתן תורה לא שלט יצר הרע. ועדיין מי שלבו שלם בתורה אין יצר הרע שולט בו."

שאלה 15

השווה המנהגים של קהילה זו לקהילות שבסיפור "בדרך" ("ספר המעשים", סמוך ונראה, עמודים 211-220). היש מוטיבים נוספים בסיפור "בדרך", נוסף על מנהגי הקהילות, הקשורים ב"עידו ועינים" ובגיבוריו?

ביסודו של הסיפור הזה על "קהילת הפייטנים" מונחת ההקבלה שבין מסירת הספר הסודי — ספר הפיוט, הדינאן — לאדם הנחשב קדוש, לבין הסיפור המופיע בפרק הבא (פרק ו'), והמתחיל במלים: "בינתיים נפל דבר במקומה של גמולה". גינת רוכש את אמונם של אנשי קהילת גמולה, כפי שגמזו רכש את אמונה של קהילת הפייטנים, אלא שגמזו זכה לכך בזכות אישור שמיימי-מאגי — חלום של אחד מאנשי הכפר, ואילו פעילותו של גינת, הוא "חכם גדעון", הפוכה: הוא מרפא את אנשי קהילה בלא השבעות אפילה. מוטיב זה של קבלת כתב קדוש קשור בסיפור גם לפרשה קודמת — פרשת מתן הסגולות לגמזו על-ידי גבריה בן גאואל. חשוב לזכור, שחכם גדעון איננו מקבל את הסגולות

מגבריה, אלא דווקא מגמזו, בדרך של ספק-ערמה, גם בזמן שהותו במחיצת "קהילת גמולה", בעטותו על עצמו תחפוש של חכם ספרדי. אנו רואים, אפוא, שמוטיב קבלת הכתב הקדוש קשור בווריאציות וברדוקציות של מוטיב מתן תורה.

ט. "שאלתי אותך, זמירות אלו מהיכן הם? אמר לי, של אבא הם. תלמיד חכם גדול היה אבא וידע כל מה שכתוב בספרים. אמרתי לו, והיכן הם הספרים? הכניס ידו לתוך חור שבקיר והוציא תכריך של כתבים, מלאים פיוטים קדושים ונוראים, מהם של רבי דוסא ברבי פנואל שייסד פיוט אל אדון ומרוב ענוונותו לא חתם את שמו על הפיוט, אלא בשורה הרביעית כשנגלו עליו שני המלאכים הגדולים דעת ותבונה שסובבים הודו של הקדוש ברוך הוא. וכשפיוט את מעשיהם שילב את שמו בראשי תיבות וכן מצאתי שם פיוטים של מר רב עדיאל שעשה פיוט עם זו וְצִרְתָּ דְּבָרוֹת קִדְשָׁךְ יִשְׁמְרוּ, וכן של שאר פייטנים קדמונים שהעלימו את שמותיהם."

הפייטן הצדיק מציג בפני גמזו את הספרים של אביו, שנתגלו בדרך מסתורית. הוא מגלה לגמזו את הכתבים הגנוזים העוברים מדור לדור והמוסתרים בחור שבקיר. דרך העברת הכתבים קרובה לדרך השתלשלות המסורת: הכתבים הם בידי האב, והוא גם יודע כל מה שכתוב בהם. מוטיב זה של קבלת כתבי קודש מקביל למוטיב הנזכר קודם לכן בפרשת גבריה, "החותר חתירה" על מנת למסור לגמזו את הסגולות. המוטיבים הללו משתלשלים כנראה ממוטיב מתן תורה, שאף הוא קשור באחת מאגדותיו בביטוי "חתר חתירה תחת כסא הכבוד" — מקום שאליו נמלט משה מאימתם של המלאכים שקינאו בו על שזכה לקבל את התורה, הגם שהיה ילוד אשה.

לפנינו, אם כן, מערכת אסוציאטיבית ולא מערכת אלגורית. נראה שעגנון אינו כותב את הסיפורים הללו בדרך אלגורית, כלומר אין הוא מנסה להציב באופן מתמיד, מכונן ומודע תורה=סגולה=שירה! אלא באופן תמונתי ומעומעם. יחד עם זאת, התמונות מתפענחות כעצם העלאתן על-ידי המספר, תוך שהוא מודע לפרקים לתוכן האלגורי שלהן. מתן הפיוטים והסגולות לגמזו מתוך הכרת אנשי הקהילה וגבריה בן גאואל בערכו מעצימה את דמותו של גמזו, המצטייר כפן הגלוי שלו כביליוגרף דווי ותורלא.



איור 13

משה רבנו מקבל את לוחות-הברית. העם עומד מאחורי הגבול (הגדר). ספר מנהגים, אמסטרדם, 1723.

¹ ישראל רחנברג הזכיר בעמוד 59 בספרו את המקור "מאי סגולה — תורה" (בבא בתרא נב, ע"א).



נושא ד': גמולה —
מיתוס-ארכיטיפ-מוטיב-ילקוט

[פרק 3.6 ונספח ג' (לפרק 3.5)]



3.6 דמותה של גמולה — מקורות ותבנית

מה המלה "עגונה" היא מלה פוליסמית — אף "גמולה" אינה אלא מלה נרדפת לעגונה. כזכור, ציינו את המקור התלמודי לשם "גמולה", שעליו עמד לראשונה ישראל רוזנברג: "מאי גלמודה? גמולה דא מבעלה" (סוטה כו, ע"א). השורש ג,מ,ל מבטא גם סיום, בשלות (ג,מ,ר), גם ניתוק, הפסקה, גמילה, גם גמול ומתן־שכר, וגם עונש, נקם ושילם.

שאלה 16

מהן משמעויות השורש ג,מ,ל לפי מילונו של אבן־שושן?

בשלות, גמילה

בסיפור עצמו מצוינות המשמעויות הקשורות בבשלות ובגמילה כשהן מיוחסות לאיפיונה של גמולה:

א. "עד עכשיו לא הוצאתי אותם ממקום מחבואם. ולמה לא הוצאתי אותם, לפי שכל זמן שגמולה שלוקה ומחותלת בשלימותה אין בהם מועיל, עכשיו שהגיעה לה עת דודים להתחבר עם בעלה ויונקת היא מכח הבעל, מקבלת היא שפע והנקה אחרת" (עמוד שנח);

ב. "כבת שחיים עשרה שנה היתה גמולה באותו פרק וחנה וקולה יפים מכל יופי שבעולם" (עמוד שסג);

ג. "חמה כלבנה היתה גמולה, עיניה זקוקי אור ומראה פניה מראה נוגה וקולה מתוק כצללי ערב" (עמוד שעו);

ד. "אף הסגולות הגינו עליה, אף על פי שעדיין לא נעשה בה שינוי ועמדה כפגה שעצורה באילנה ומתקה צבור בתוכה" (עמוד שעח).

נעקוב עתה אחר ההיגדים העיקריים המוסבים על גמולה מראשית הסיפור ומתוך מקורות. כך נוכל להעריך מהו הפקידו של הטקסט הילקוטי במכלול עיצוב דמותה. בסיפור ישנם קטעי טקסט אחדים המצטרפים ל"ילקוט גמולה" — אוסף של מוטיבים היוצרים את ה"אקספוזיציה" שלה, בעיקר זו הקשורה בעברה ובתולדותיה. שני קטעי הטקסט המרכזיים של "ילקוט גמולה" רחוקים זה מזה. האחד מופיע בעמודים שסג־שסד, והשני

בראש פרק ו' – בעמוד שעו. אך כמעט מפתחת הסיפור שומעים אנו על גמולה ועל השערות שונות לגבי תכונותיה ומהותה.

בפתיחת הסיפור, בשיחה שבין המספר לגרייפנבכים, עולה ההשערה בדבר הנערה שברא לו גינת, המזכירה את אגדת פיגמליון:

פיגמליון (יוו' Πυγμαλίων, לאט' Pygmalion), דמויות במיתולוגיה של פניקיה ויוון ובהיסטוריה של פניקיה: (1) אֵל פניקי, שמו מופיע בכתובת הקדומה ביותר של קרת-חדשת על נטיפה של זהב (מאה 8 לפסה"נ): לעשתרת* לפגמליון (קרי: פגמליון) ירעמלך בן פדי חלץ אש חלץ (=הציל את אשר הציל) פגמליון. אפשר שכסיום השם הובלע הכינוי האלוהי "עליון" (ע"ע היפסיסטוס; פילון מגבל). (2) מלך צור, אחיה של דידו (ע"ע). ע"פ יוסף (נגד אפיון, א', י"ח) חי במפנה המאות 9-8 לפסה"נ והיה מצאצאי אתבעל אבי איזבל (ע"ע). (3) מלך מיתולוגי של קפריסין, ע"פ שמו ממוצא פניקי. התאהב בפסל־אשה מעשה ידיו. לבקשתו הפכה אפרודיטי את הפסל לאשה חיה, וזו נישאה לפ'. הסיפור עובד ע"י מטרסון (ע"ע), ו. מוריס (ע"ע) P. and Galatea [1871; שם האשה – המצאה מודרנית; ע"ע גלטיה, עמ' 1845/6]. ג.ב. שאר (ע"ע; במחזהו "פ"י) שיווה לסיפור עמקות מיוחדת. וע"ע אמנות, עמ' 33; ממלכה מאחדת, עמ' 866 [...].

(אנציקלופדיה עברית, כרך כ"ז, עמוד 618, ההדגשות שלנו)

בסצינה הראשונה בסיפור, שבה משוחחים הגרייפנבכים עם המספר התוהה על מעשיו של גינת בחדרו, מביעה גרדה שתי סברות אירוניות־פרובוקטיביות בעניין זה: "מה עשה בחדרו, אם צייר את הפירמידות לפי מידתן או אם כתב פאוסט שלישי איני יודעת" (עמוד שמז). גרדה מציעה שתי פעולות יצירה מפורסמות ומונומנטליות שקשה להתחרות בהן, וכפרובוקציה היא מעלה אפשרות של חיקוי מיותר של הפעולות הללו. תוך כדי תחקירו של המספר מביעה הגברת גרייפנבך דרך צחוק את סברתו של בעלה: "הד"ר גינת ברא לו נערה" (עמוד שמז). גרייפנבך ממעט את סברתה באמרו: "[...] יודע אתה למה גרדה מתכוונת, מתכוונת היא לאגדת המשורר המתבודד ששכחתי את שמו, שאומרים עליו שברא לו אשה לשרת אותו" (עמודים שמז-שמח, ההדגשה שלנו). בהמשך שואל גרייפנבך את המספר:

מכיר אתה אותה האגדה? אמרתי לו, רבי שלמה בן גבירול הוא, ואם אתה רוצה לדעת סופה של האגדה כך הוא. נשמע הדבר בין הבריות והגיע אצל המלך. צוה המלך להביא לפניו את האשה. ראה אותה ונכנסה אהבתה בליבו. לא השגיחה היא בו. הלכו והביאו את רבי שלמה בן גבירול. בא והראה לו למלך שאינה בריאה שלימה, אלא חוליות של עץ שמהן נכנתה האשה. אלא מה ענין אגדה זו אצל דוקטור גינת? (עמוד שמח, ההדגשות שלנו)

הקטע דלעיל שזור בדיאלוג בעל אופי של תחקיר. זוהי צורה אופיינית של דיאלוג בסיפורים שבהם עגנון מציב לקורא חידה, או במקרים שבהם הסיפור בא לפתור חידה, כמו שכבר ראינו ב"עגונות"¹.

הכינוי "המשורר המתבודד ששכחתי את שמו" אינו הכינוי המקובל של רשב"ג; זהו כינוי המתפקד לצורך הסיפור "עידו עינים", והמתלכד עם מוטיב הפייטנים עלומי־שם או שכוחי־השם הנבלעים בסיפור, ועם מצבו של גינת, שהוא מסתורי, עלום־שם, "מתעלם מן הבריות" ואינו רודף פרסום.

* קשר מובהק יתהווה בין הסיפור על המלך הקפריסאי (מוטיב יצירת הנערה והתאהבות בה) ובין הוויית העשתורת בדמותה של גמולה (ראה להלן עמודים 77-78, 86). ניווכח שעגנון, באינטואיציה וכידע שלו, מסביר ומבטא קשרים בין סמלים, שהמדענים מתייגעים רכות כדי להבין את זיקתם.

**האגדה על רשב"ג
שברא לו נערה
("מצרף לחכמה")**

¹ ראה יחידה 1, סעיף 1.4.2;

* יש"ר מקנדייה — הוא יוסף שלמה בן אליהו דלמדיגו, המכונה "הקשר" (יוסף שלמה רופא). נולד בקנדייה (1591) — נפטר כפראג (1655). עיין באנציקלופדיה עברית, כרך י"ב, עמוד 649, בערך "דל" מגידו": "לימודו, ידיעותיו והגותו הקיפו שטחים רבים ושונים — תורה, אמונה, פילוסופיה, רפואה, ומדעי הטבע: הוא היה בעל מחשבה ביקורתית, חוש היסטורי חריף, ידיעה ביבליוגרפית עצומה, וגם כשרון ספרותי מפותח".

האגדה על המשורר שברא נערה נמצאת בספר מצרף לחכמה של יש"ר מקנדייה. * עגנון ליקט והעתיק אגדה זו כלשונה לספרו: ספר סופר וסיפור:

וכן אמרו על ר' שלמה בן גבירול, שברא אשה והיתה משרתת לו, וכאשר הלשינו למלכות הראה להם שלא היתה בריאה שלימה והחזירה לקדמותה לחתיכות וחוליות עץ שמהן נבנית [מצרף לחכמה, דף ט ב].

(שם, עמוד רלא)¹

מתוך המובאה רואים אנו, שאין זה סופה של האגדה, כפי שמשתמע מדברי המספר ב"עידו ועינים", אלא כל האגדה. ואם כן, יש לשאול מדוע עגנון קורא לה בסיפורנו "סופה של אותה אגדה". האם אין כאן רמיזה לסופה של אותה נערה שברא לו גינת? האם אין זו הערכה לגבי מידת ממשותה ואחריתה של גמולה?

כל הקטעים שעגנון ליקט בילקוטו ספר סופר וסיפור לפרק שבו מופיעה המובאה על בריאת הנערה — מופיעים תחת הכותרת "יצירה על ידי ספר יצירה". כולם קשורים ב"ספר יצירה" ובפירושו השונים, ועוסקים בכריאתן של בריות באמצעים מאגיים.

משנה א בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק יה יהוה צבאות אלהי ישראל אלהים חיים ומלך עולם אל שדי רחום וחנון רם ונשא שוכן עד מרום וקדוש שמו וברא את עולמו בשלשה ספרים בספר וספר וספור:

איור 14

זוהי המשנה הראשונה בספר יצירה, ובה המילים המושמשות ככותרת לספרו הנזכר לעיל של עגנון. ראה שנית צילום ההקדמה לילקוט, עמוד 34 לעיל.

מכתב מאת עגנון אל פרופ' ג' שלום, א' לימי ההגבלה ב' סיון חש"ט (29.5.1949). בתקופת כתיבת המכתב דר עגנון, שביתו ניוזק במלחמת השחרור, בדירתו של פרופ' שלום, שעשה פרק זמן בארצות-הברית.

בהתגרורו בבית שלום אסף עגנון חומר לספרו 'ספר סופר וסיפור' וכתב את סיפורו 'עידו ועינים'.

... ובלילה היו רעשים גדולים למעלה מראשי עד שנתייראתי ונפתי דחתי שמא ח"ו שד שרוי למעלה, לאחר ימים נתגלה שבחורה רעשנית שרויה שם ואין לי להתיירא, אלא שצריך אני להתיירא מן השונה. משפסקו הגשמים והתחילו החרדים מתייבשים קבעתי את משכני בחדר האוכל. מלבד שיחות שכנים וחלוצי מות רעים שמערכבים שנתי הכל טוב ויפה... עתה לענין ספריך. מימי לא ראיתי ספריה נאה שכזו. כמעט כל מה שאני צריך לשם ספר סופר וסיפור אני מוצא אצלך...

(מתוך תערוכת ש"י עגנון, בתוך קטלוג בית הספרים הלאומי, בעריכת מלאכי בית-אריה, פריט 168, עמוד ל"ז, ההדגשות שלנו)

על "ספר יצירה" קרא מבחר קטעים מתוך הערך המתאים באנציקלופדיה עברית, שנכתב על-ידי גרשם שלום, שבביתו כתב עגנון את "עידו ועינים" ושם גם אסף חומר לספרו ספר סופר וסיפור (שים לב גם להערת-השוליים המעניינת, שבמקביל לציטוט שלהלן):

יצירה, ספר, החיבור העברי הקדום ביותר בשטח החשיבה הדתית השיטתית והעיונית שנשתמר. הקפו הקצר — בס"ה 1600 מלים בנוסחו הארוך (ר' להלן) —, וכן דרך הרצאתו הסתומה המצומצמת ובעלת האופי של דברי-חידה, ולשונו שאין לה כל הקבלה ביצירות אחרות מחוגים קרובים — כל אלה גרמו לכך, שלמעלה מאלף שנים פורש ס"י פירושים רבים ושונים: גם המחקר החדש לא הגיע לפתרון חד-משמעי וסופי לבעיית הספר [...].

תוכן ומבנה. עיקרו של ס"י — הרצאה דחוסה מאד של קוסמוגוניה וקוסמולוגיה, בעלת אופי מיסטי מובהק, ואין ממש בנסיונות שעשו חוקרים אחדים לראות בו מעין ספר-לימוד לילדים או ספר עברי ראשון של הדקדוק והכתיב העברי. הקשר האמיץ של ס"י אל הספקולאציות היהודיות בדבר החכמה האלהית מתבטא כבר בפתיחתו, הקובעת שהאל ברא את העולם באמצעותן של 32 "נתיבות פליאות חכמה". הללו מוגדרות כ"עשר ספירות בלימה" וכ"ב אותיות יסוד" של הא"ב העברי, המתוארות, מצדן,

את האגדה על אבן-גבירול בורא הנערה סייעה בידי למצוא ד"ר שרה כץ מאוניברסיטת בראי-לן.

כיסוד כל הבריאה. פרק א' דן בספירות, ושאר הפרקים — בתפקיד האותיות. נראה, שהמונח ספירות משמש כאן במובן ספרות, אף אם המחבר — בהשתמשו במונח חדש ("ספירות" במקום "מספרים") — נראה כרומו לעקרונות מטאפיסיים או לדרגות-יצירה של העולם [...].

כל היש הממשי ("היצור") שב־3 שכבות הקוסמוס: בעולם, בזמן ובגוף־האדם ("עולם", "שנה", "נפש"), נהווה מתוך התקשרות כ"ב האותיות ביניהן, ובמיוחד מ"רל"א שערים", כלו' מצרופיהן לקבוצות של שתיים־שתיים, המהוות את השרשים האפשריים של הפועל העברי — שלדעת המחבר הוא מורכב חמיד משני עיצורים. המספר של 231 צירופים (המתאים לחישוב המדויק) לא נמצא בכה"י הקדומים־ביותר, הקובעים דווקא 221 שערים או צירופים, המתוארים בדיוק בכמה כ"י. כל נמצא כולל, איך־שהוא, יסודות לשוניים אלה, ובכוחם הוא מתקיים. יסודם האחרון הוא "שם אחד", כל' השם המפורש של האל, או אולי סדר האלפבית, הנתפס בכללו כשם מיסטי אחד.

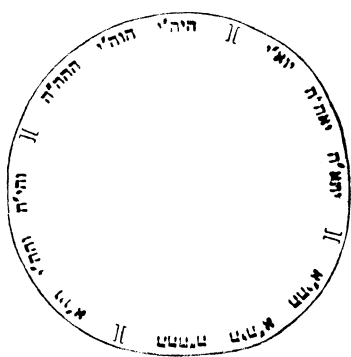
כ"ב "אותיות יסוד" מתחלקות ע"פ שיטה פונטית מיוחדת ל3 קבוצות. הראשונה כוללת את 3 ה"אמות" (או ה"אומות") אל"ף מ"ם שי"ן, המהוות, מצדן, את מקור 3 היסודות — אוריר, מים ואש, ומהם נהווה כל השאר; מקבילים להן 3 עונות־השנה (לפי מספר ה־3 אצל סופרים יוונים והלניסטיים) 31 חלקי־הגוף: הראש, הגוויה והבטן. הקבוצה השנייה כוללת את 7 ה"אותיות הכפולות", המצינות עיצורים הנחתכים גם כפפים וגם כדגושים: בג"ד כפר"ת (מציאות הרי"ש בקבוצה זו נתנה מקום לפירושים שונים); כנגדן נבראו 7 כוכבי־הלכת, 7 רקיעים, 7 ימי־השבוע, 7 נבכי־הגוף (עיניים, אזניים, נחיריים והפה). אותיות כפולות אלו רומזות גם להפכים ("התמורות") היסודיים בחיי האדם. ל21 האותיות הנותרות "הפשוטות", מתאימים: 12 הפעולות הקובעות — לדעתו של המחבר — בחיי האדם, 12 המזלות בגלגל־השמים, 12 הקדשים ו21 האיברים העיקריים ("המנהיגים") בגוף־האדם. מצויה בס"י גם חלוקה פונטית שונה לגמרי, לפי 5 המקומות בפה שבהן נחתכות האותיות (אחה"ע, כומ"ף, גיכ"ק, דטלנ"ת, זסשר"ץ), חלוקה הנמצאת כאן לראשונה בתולדות הבלשנות העברית, וייתכן שלא נכללה בנוסחתו הראשונה של הספר. — צירופיהן של "אותיות־יסוד" אלו כוללים את שרשי כל הדברים, גם את הניגודים של טוב ורע ("עונג" ו"נגע").

ספר יצירה

ניכר הקשר בין קוסמוגוניה לשונית־מיסטית זו, הקרובה גם להלכי רוח אסטרולוגיים, לבין המְגִיָה, המיוסדת על כוח־פלאים יוצר שבאותיות ובמלים. ייתכן שס"י מתכוון ל"אותיות שנבראו בהם שמים וארץ", שלפי האגדה היתה לבצלאל בן אורי, אדריכל המשכן, ידיעה בצירופיהן (ברכ' נ"ה, ע"א), ומכאן אפשר שמוכילה הדרך לרעיון יצירת הגלם (ע"ע) ע"י הקראה מסודרת של כל צירופי האותיות האפשריים. בהקשר זה יש להזכיר את האגדה התלמודית (סנה' ס"ה, ע"ב), שר' חנינא ור' אושעיה (במאה 4) עסקו בכל ערב־שבת בס"י (לפי גירסה אחרת: "בהלכות־..."), ונברא להם "עגל משולש", שגם אכלוהו. אין לדעת אם הכוונה לס"י שלפנינו או לנוסח קדום שלו; עכ"פ נחלוו כבר לנוסחים הקדומים־ביותר של ס"י פרקי־מבוא, המבליטים את השימוש המְגִיָה בו, הנתפס שם כעין טקס חגיגי לסיום לימוד הספר [...].

זמן חיבורו של ס"י. צונץ, גרץ בספריו המאוחרים, ככר, בלוח ואחרים שיערו, שס"י נתחבר סמוך למאה ה־8; אולם ההשפעות הערביות המשוערות בס"י לא הוכחו. בחיבור־הנעורים שלו על הגנוסיס והיהדות (1846) נטה גרץ להקדים את ס"י עד לתקופת המשנה, ולדעה זו נטו גם אברהם אפשטיין, לוי גינצבורג, לאו בק ואחרים, שקבעו את זמנו בין המאה ה־3 וה־6. הסיגנון העברי של הספר נראה כמורה על זמן קדום, מבחינת הקירבה ללשון המשנה דווקא; ואין למצוא בספר צורה לשונית שאי־אפשר לייחסה לעברית של המאות ה־2-3 [...].

הסְכָּרָה, שכל מעשה־בראשית נחתם בשמו של האל, היא מן הדעות הקדומות של תורת־המרכבה, ומצויה ב"היכלות רבותי" (פרק ט'). מחבר ס"י לא ידע עדיין את סימני התנועות העבריות, והשתמש להבעתן בעיצורים יו"ד, ה"א, ו"ו שהם גם אמות־קריאה



ממחוק הקדמות הראב"ד גטור
ניצורה, עמוד 13. בתוך ידיון על
"י"ב הוויות הנעלמות" שהם סבד
לכל הוויה. כל הווה קשורה
באחד מ"ב המזלות.

טור 137

(אנציקלופדיה עברית, כרך כ', בין עמודים 192-194, ההדגשות שלנו)

עגנון מעמיד את בריאת הנערה עלידי אבן-גבירול כנגד פעולות יצירה מונומנטליות, כמו כתיבת חלק שלישי ל"פאוסט" או ציור הפירמידות כמידתן. בריאת הנערה מוצגת כקריאת חיוגר על כל יצירה אנושית; היא מבטאת את השליטה בסדר היקום יחד עם זאת, מאחורי הפליאה על בריאת הנערה-הגולם עולה נימה פְּרֻדִּית מצדה של גרדה ונימת ייאוש מצד המספר; היצירה-הנערה-גולם מעלה את שאלת ממשות היצירה בכלל. כסופר, עגנון שואל את עצמו באופן אנלוגי, מהו ההישג של יצירתו ומהי משמעותה. אלו הן שתי שאלות שונות, שהרי גם אבן-גבירול לא היה מאושר, כנראה, מאותה "נערה מתפוררת" שברא; הוא היה מודע לאחיות העיניים שבה. ההכרה הטרגית בדבר הפער שבין ההישג ובין המשמעות המחלטת של היצירה מלווה גם את יצירתו זו של עגנון.

אם זיכרונכם אתכם, הרי כבר ציטטנו קטע כשם "פתחי דברים", שאותו נתנה אמונה ירון — בתו של עגנון — לחיים ברנדויין.¹ נראה שקטע זה הוא גזיר מתוך הסיפור "פתחי דברים", שהוא סיפור מרכזי בספר שאותו פרסמה אמונה ירון בשנת 1976, הנקרא אף הוא פתחי דברים. באותה פסקה אף עולה נושא השימושים שעושה עגנון ועושים אחרים כשמו, כשהם מתקשרים למושג "צירוף אותיות". לפי רוב הפרשנים עגנון "מפזר" את אותיות שמו על כל באי עולם, כפי שעולה גם מתוך הגזיר "פתחי דברים", כאילו כל העולם נברא בצלמו של עגנון.

בעיית השימוש בשם המפורש כביטוי לסוד היצירה עולה מן הקטע שיצוטט בהמשך מתוך "פתחי דברים" (עמוד 75 להלן). עגנון מערב את ייחוד שמו — עגנון — עם שאלת היצירה ועם המוטיב של שימוש בשם המפורש — שמו של הקב"ה. שאלת חשיבות שמו של עגנון כפי שעולה מן המובאה מ"פתחי דברים" עשויה, אולי, להיראות פרודית או ליצנית. אך אין זה כך. עגנון התייחס לשאלת ייחוד שמו ברצינות גמורה, ואפילו רצה שיוחקו חוק שיאסור את השימוש בשם "עגנון". לעצם הנושא המרכזי שלנו בפרק זה, הרי גמולה כידועת את סוד השם המפורש, או גמולה כנבראת באמצעות סוד האותיות — מבטאת באחד מפניה העיקריים את היצירה וסודה.

מפיסקה זו עולה מערכת נושאים והקשריהם, שלא נוכל לעמוד כאן על כולם. רק נרמז, שהאובססיה הקשורה במוטיב נטילת הדירה קשורה גם במוטיב נטילת השם, כשבקטע שלפנינו עגנון שזור זאת, בין השאר, במקור "לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול" (ברכות טז, ע"ב), שמשמעותו: לא כל אדם יכול וזכאי להיראות כתלמיד חכם, אך במשמעותו הספרותית הבונה היא שאין רשות להשתמש בשם המפורש, עגנון; כשם שציירות האותיות הכותא עליונות היא מוד הגלום בספר יצירה — כך גם שמו של עגנון: *יצירה*. אולם הדברים הללו אינם מובנים רק כהערות על סגנון יצירה, אלא כהערות על סגנון חיים. יצירה היא שמו של עגנון, וזהו ענין נוסף, יחד עם הדיאלקט, שבהן נעצרת

מאת: ד"ר יצחק שניידר



איור 16
חזון המרכבה; מתוך מחזור הנמצא בספריית בודליאן באוקספורד.

3.6.1 "היא היא מזל בתולה"

קישור נוסף לנושא בריאת העולמות ולחשיבותן של האותיות בסיפורנו עולה מאגדה נוספת, הנרמזת בזיהויה של גמולה כמזל בתולה (עמוד שנו). כפי שכבר ראינו, עלה נושא האותיות והשליטה בהן או היצירה באמצעותן בסיפור על גבריה בן גאואל, המרקיד עשרים ושתיים עד עשרים ושבע נערות מחוללות. הערנו על כך, שציון בקיאותו של גבריה במדרשים ובשירה יוצר מקבילה בינו לבין המספר. גם בפרשת "ילקוט המזלות" (סעיף 3.5.1) הצבענו באמצעות ההפניה לערך "איצטגנינות" כאנציקלופדיה העברית על הקשר שבין אותיות שם השם — אותיות הוי"ה — לבין שיטתו של אבן-עזרא, המדבר על הקשר שבין כוח האותיות הללו לשלטונן על המזלות.

זיהינו את המקורות שבהם מופיע הקשר שבין גמולה לבין קביעתו של מזל בתולה בשמים באמצעות סיפורו של עגנון "פתחי דברים", שכספר פתחי דברים, שם חוזרים ועולים גיבורי "עידו ועינם":

א.

וכל דעתי היתה נתונה על גינת ועל גמולה שיצאה נשמתה בשיריה כגרונית העוף שכיין שהוא שר הוא מת. מיום שגמולה וגינת הניחו את ארץ החיים נוהגים היו שהיו מראים עצמם אצלי בכל לילה, על משכבי בלילות שוכב הייתי ואיני יודע אם רוצה אני לראותם אם איני רוצה לראותם וכבר באו, משום מעשה שמחזאי ואיסתהר* שנתן לה כנפיו ולימדה שם המפורש שהוא עולה בו לרקיע. צריך אני לומר שגמולה היא שנתנה את כנפיה לגינת ועלו שניהם וכו'. עוד אני מבקש להעלות לפני את גינת ואת גמולה חזרתי ונזכרתי בשופט שהטעוהו הבלברים בשמי. לקחתי לי עצה כדי לשכח את גערת השופט ונתתי דעתי על אותם שלקחו להם את שמי. מיום שנברא העולם ועד שבאתי לא נצטרפו האותיות הקדושות לשום שם כשמי, פתאום באו מי שבאו ונטלו להם את השם. (פתחי דברים, עמוד 105, ההדגשות שלנו)

* פירוש המלה "איסתהר" הוא כנראה "כוכב", וזהו גם, כנראה, משמעות שמה של אסתר המלכה. שמה נכרך על ידי חז"ל במזמורי תהלים עם אילת-השחר: "אסתר נדמית ללבנה" (שמות רבה, ט"ז): "למה משולה אסתר לאילת השחר" ["שחר טוב תהלים" כ"ב (יומא כט, ע"א)].

איזכור מעשה שמחזאי ואיסתהר בקשר לגמולה ולגינת ב"פתחי דברים" הפנה אותנו לחיפוש מקורותיה של האגדה, ומצאנום בילקוט שמעוני ובבית המדרש של ילינק:

ב.

שאלו תלמידיו את רב יוסף מהו עֲזָאֵל. א"ל * כיון שעמדו דור המבול ועבדו ע"ז** היה הקב"ה מתעצב. מיד עמדו שני מלאכים שמחזאי ועזאל ואמרו לפניו: רבונו של עולם הלא אמרנו לפניך שכראת את עולמך מה אנוש כי תזכרנו. א"ל ועולם מה תהא עליו א"ל רבונו של עולם היינו מסתפקין בו א"ל גלוי וידוע לפני אם אתם שרויין בארץ היה שולט בכם יצר הרע והייתם קשים מבני אדם א"ל תן לנו רשות ונדור עם הבריות ותראה איך אנו מקדשין שמך א"ל רדו ותדורו עמהן מיד קלקלו עם בנות האדם שהיו יפות ולא יכלו לכבוש את יצרם מיד ראה שמחזאי ריבה אחת ושמה איסטהר נתן עיניו בה אמר השמעי לי א"ל איני שומעת לך עד שתלמדני שם המפורש שאתה עולה בו לרקיע בשעה שאתה זוכרהו, למדה אותו שם. הזכירה אותו ועלתה לרקיע ולא קלקלה אמר קב"ה הואיל ופרשה עצמה מן העבירה לכו וקבעוה בין שבעה כוכבים הללו כדי שתזכרו בהם לעולם ונקבעה בכימה.

(ילקוט שמעוני לבראשית ה-ו, עמוד 24)

* א"ל — אמר להם, אמרו לו;
** ע"ז — עבודה זרה;

איסתהר

בישעה שנוף הקב"ה בלבנה נפלה ונפלו ניצוצים עמה על הקרקע וזיהו נעשו הכוכבים. ולפי שנפלה מאורה נשארה חשיכה וגם הניצוצים שהם הכוכבים אינם מאירים כמו כשהיה חלק לבנה מאירה בשמש ולכן נקראו כוכבים לפי שכבו. (ילקוט. ראובני בשם מדרש תולדות יצחק).

(ד) כי טובות הנה, ובמדרש טובת כתיב נערה בתולה צדקת היתה וכשירדו בני האלהים א"ל תישמעי לנו וא"ל לא אשמע לכם אם לא תעשו את הדבר הזה שתתנו לי כנפים שלכם כד"א שיש כנפים לאהרן. נתנו לה כנפיהם מיד פרחו לשמים ונמלטה מן העבירה ואחזה פני כסא והקב"ה פריש עליה ענני וקבלה וקבעה במזלות והיינו כול בתולה והמלאכים נשארו בארץ ולא יכלו לעלות עד שמצאו סולם שיעקב אבינו חלם ועלו הה"ד והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (שם דף נ' ע"ב).

מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, אותם מלאכים שירדו כאשר ראו בנות האדם היפות לא עלו עד עתה כי כשירדו מצאו בתולה אחת אמרו לה ישמעי לנו, אמרה להן ומה תתנו לי, אמרו לה כנפים ישלנו ונלכרך שם המפורש, וילכדו לה שם המפורש ויתנו לה כנפים, מיד פרחו בשמים. אמר לה הקב"ה הואיל וברחת מן העבירה אקבע לך שם במזלות. והיינו מזל בתולה. והמלאכים שנתנו לה כנפיהם לא יכלו לעלות עד עתה שמצאו סולם לעלות (שם דף י"ב ע"א).

(ש. יעללינעק [ילינק], בית המדרש, עמוד 156, המצטט מתוך ילקוט הראובני; ההדגשות שלנו)

מזל בתולה

בילקוט שמעוני לכדו לא נאמר שאיסתהר שנקבעה בכימה היא מזל בתולה. רק במובאה מתוך "ילקוט הראובני" שבבית המדרש של ילינק מופיע ו"היינו מזל בתולה". מאידך לא מופיע בילקוט הראובני המצוטט בבית המדרש, שבני הנפילים הם שמחזאי ועזאל. רק מתוך שזירת שני הקטעים נובע הצירוף או הילקוט המובא אצל עגנר בצורה גלויה ב"פתחי דברים", ובצורה מוסווית יותר — ב"עידו ועינים":

והוא כן נאמר ב"ילקוט הראובני" שבבית המדרש של ילינק מופיע ו"היינו מזל בתולה". מאידך לא מופיע בילקוט הראובני המצוטט בבית המדרש, שבני הנפילים הם שמחזאי ועזאל. רק מתוך שזירת שני הקטעים נובע הצירוף או הילקוט המובא אצל עגנר בצורה גלויה ב"פתחי דברים", ובצורה מוסווית יותר — ב"עידו ועינים":

איור 17

"[...] אדרבא כשראיתיה פעם ראשונה מהלכת לאור הלבנה עומדת בראש הסלע בגובהו של הר שאין כל אדם יכול להגיע לשם והלבנה מאירה אותה והיא שרה ידל ידל וזה ואו פה מה ביקשת רחמים עלי הלואי שאהיה כמותה. דומה היה עלי כמזל אחר של המזלות" (עמוד 46 בכתב-היד של הסיפור, המחיקה במקור). בנוסח כתב-היד של הסיפור נכתב בכל מקום שמופיע "ידל ידל וזה פה מה" "וזה" במקום "וזה". "וזה" הוא, כנראה, כינוי של אחד מצירופי שם השם. בקטע זה, שסופו נשמט מנוסח הסיפור המוכר לנו, גמזו מודע לפער העצום שבינו לבין גמולה: "הלואי שאהיה כמותה", ושוב הוא מחזיר אותנו לזיקתה של גמולה לאחר המזלות. שכידוע לנו, הוא מזל בתולה.

לבנה

3.6.2 למקורותיה האליליים של גמולה

איסתהר שהפכה מזל בתולה, הנזכרת ב"ילקוט שמעוני", חוזרת וממקדת את המבט בתולדותיה של גמולה, ובפרט בממדים האליליים שבה. האגדה על שמחזאי ועזאל היא עצמה כנראה אגדה שיש בה השפעה גנוסטית. כבר הזכרנו את הממדים ההיסטוריים האליליים שברקע של גמולה, כמו שיוכה לשבט גד בהוראת "מזל": ("בא גד בא מזל").

חוקרים אחדים — בעיקר עדי צמח וחיים ברנדויין — הזכירו את הקשר בין השפה המזורה שגמולה מדברת בה וכתבי אוג'רית. המוטיב הפרובלמטי ביותר שקישר את גמולה לעבודת אלילים היה אפיית הכֹּנִיִּים, הנזכר בסיפור שלוש פעמים:

א. בעמוד שסד (ביום מכירת טופס הסגולות): "ובערב אמרה לי רוצה אני לאכול כוונים";

ב. בעמוד שעו (בתוך "ילקוט גמולה"): "אף היא ידעה לאפות כוונים";

ג. בעמוד שעו (כשחזר גמזו אצל גמולה): "צלחה לו גדי ואפתה לו כוונים".

המלה "כוונים" נזכרת בספר ירמיהו (ז, 18; מ"ד, 19-7) כאפיית כוונים "למלכת השמים". זוהי פעולת פולחן אלילית מובהקת. כזכור, התלכטו החוקרים כיצד ייתכן שגמולה היא השכינה אם השכינה אופה כוונים, היינו עוסקת בפולחן אלילי. אולם ישנו קשר בין תולדות השכינה ובין פולחן הכוונים: עגנון מייחד את גמולה, ומספר לנו דרך אגב על גלגולו של מיתוס אלילי למיתוס יהודי: כיצד הפך כוכב נוגה-איסתר-אילת השחר-מלכת השמים — לגרם שמים אחר, ללבנה כמשמעותה בתרבות היהודית, וכן מהי משמעות התנודה לאורך השכבות ההיסטוריות הללו.

אֵילַת־הַשַּׁחַר

הפולחן האלילי למלכת השמים מחזיר אותנו לאותה איסתר, שהיא גלגול אחד מרכים של האלה השמית "אֶשְׁתָּר" או "אֶשְׁתָּרֶת" באוגרית, "עֶשְׁתֹּרֶת" או "אֶשְׁרָה" הכנענית. הקטעים האנציקלופדיים הבאים, וכן הקטעים מספרו של מ.ד. קאסוטו, האלה ענת — שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות, הבאים בעקבותיהם, מספרים את תולדותיהן של האלילות הכנעניות הללו.

אֶשְׁתָּר־עֶשְׁתֹּרֶת־אֶשְׁרָה

א. אֶשְׁתָּר ועשתרת). בדת הבבלית־אשורית — אחת מן האלהויות החשובות ביותר; בתו של סן, אל־הירח, ובת־זוגו של מרדך־אשור (ע"ע). א' היתה נערצת כאם כל חי, כאלת הפריין והחיים, כאלת־האהבה וכאלת־המלחמה. שלא כשאר האלות, שחשיבותן באה להן ממה שהיו ננות־זוגם של האלים בעליהן, היתה א' עצמאית ובלתי־תלויה בבעלה ונקראה גם בשם בלית (מלשון בעל), "הגברת הראשונה בין האלים". א' תוארה בדמות אשה ערומה, שתומכת בידה את שדיה, השופעים חלב וברכה לכל היקום, או בדמות אם חובקת תינוק בזרועותיה. האמינו, שמתוך כעס היא יכולה למנוע את ברכתה מבני־אדם, ואז יכול כל עשב, כל ירק וכל עץ, א' נחשבה גם כאהובתו של תמוז, אל הנעורים והאביב, וכשתמוז מת בקיץ היא יורדת אל השאול לחפשו ולהעלותו שוב אל עולם־החיים. במזג החם ובתאות־אי־קץ שלה היא עוגבת אפילו אחר בני־האדם.

[...] כאלת־המלחמה היה לא', לדעתם של האשורים — וכן של הבבלים בתקופה המאוחרת — תפקיד דומה לזה של האלה אתני (ע"ע) ביוון. בתור כזו תוארה כאשה לבושה בגדי־קרב ובידה קשת וחץ, או כגיבורת־מלחמה, שנושאת אשפה על כל אחת מכתפיה; בידה האחת קשת דרוכה ובשניה חרב לטושה. — ככתו של סן סומלה על־ידי כוכב בעל שמונה קצוות ולפי האסטרולוגיה הבבלית יוצגה בכיפת השמים ע"י הכוכב ונוס. — על ירידתה של א' אל השאול ר' תרגומו של טשרניחובסקי מספרות המיתולוגיה הבבלית־השומרית: "עשתר בשאול תחתית" (כל שירי ט, תרצ"ח, עמ' תר"ה).

(אנציקלופדיה עברית, כרך ב', עמודים 451-452, ההדגשות שלנו)



איור 18

אֲשֶׁתִּי, אֵלֶּת הַמִּלְחָמָה. לִידָה אַרְיָה וּמִימִינָה כּוֹכַב וּדְמוּת נְשִׁית שֶׁל מֵאֲמִינָה אוֹ שֶׁל אֵלִילָה אַחֲרָת, הַמְרִימָה יָדָה בְּתַנוּעֶת הָעֶרְצָה. מִכְנַפֶּיהָ שֶׁל אֲשֶׁתִּי מִתְמַשְׁכִּים כְּלִי־נֶשֶׁק.

קֹטֵעַ מַחוּתָם מִן הַתְּקוּפָה הָאֲכָדִית (הָאֵלֶף הַשֵּׁנִי לִפְנֵי הַסְּפִירָה), שֶׁנִּמְצָא בַּחֲפִירוֹת בְּעִירָק. הַתְּמוּנָה בְּאֵדִיבוֹת הַמִּכּוֹן לְלִימוּדֵי הַמְּזֻרָח בְּאוּנִיבֶרְסִיטֵת שִׁיקָגוֹ.

ב.

אֲשֶׁרָה, שְׁמָהּ שֶׁל אֱלֹהִים כְּנַעֲנִית וְשִׁמוֹ שֶׁל עֵץ, שֶׁשִּׁמְשָׁהּ כְּסַמְלָה. בְּכַתְבֵי אוּגְרִית נִחְשְׁבָתָא' (אֲתֶרֶת) כְּכַתְּזוּגוֹ שֶׁל אֲבִי־הָאֱלֹהִים "אֵל" (ע"ע) וְאִמָּם שֶׁל שְׂכָנָיו אֱלֹהִים, שֶׁבָּעֵל הוּא אֶחָד מֵהֶם (אֵע"פ שֶׁא' נִחְשְׁבָה כְּאוֹיְבֵתוֹ). מִטַּעַם זֶה נִקְרָאָה גַּם בִּשְׁם: "אֵלֶּת" (הָאֱלֹהִים) סַתֵּם וְגַם "קוֹנֶת" — [כְּלוּמַר, יוֹצֵרֶת] אֱלֹהִים, וְכֵן הָיוּ מְקִדִּימִים לְשִׁמָּה אֶת הַתּוֹאֵר: "רַבַּת" (הַגְּבֵרֶת). שְׁמָהּ הַמֶּלֶא הָיָה "אֲתֶרֶת־יִם", שֶׁפִּירוּשּׁוֹ הוּא, כְּנֶרֶת: "הַצּוֹעֵד־בַּיָּם" (אוֹ: אֵלֶּת־הַיָּם) [...].

א' נִחְשְׁבָה כְּאֵלֶּת־הַפְּרִיָּה, וְכַדָּרָךְ שֶׁאֵר הָאֱלֹהִים הַכְּנַעֲנִיִּים — גַּם כְּאֵלֶּת הַקְּדִשׁוֹת. בְּעִלְלוֹת־אוּגְרִית מִכְּנִים אוֹתָהּ לִפְעָמִים בְּכִינוֹי: "קִדְשִׁי", וּבְתַמוּנוֹת הַמִּצְרִיִּים מִתְּקוּפַת הַמִּלְכוּת הַחֲדָשָׁה מִצְרִיִּית הָאֱלֹהִים "קִדְשִׁי" בְּדְמוּת צִעִירָה עֲרוּמָה, קְלוּעַת־מַחְלָפוֹת כְּשֶׁהָיָה נִיִּצְבֶּת עַל אֶרֶץ; בִּידָה הָאֶחָת שׁוֹשֵׁן וּבִשְׁנֵי נֶחֱשׁ. בְּמִצְרַיִם נִחְשְׁבָה א' כְּפִטְרוֹנִית שֶׁל הַקְּדִשִׁים, וְכִיוֹצֵא בַּכֵּךְ אֵנוּ מוֹצְאִים גַּם בְּמִקְרָא (מִל"ב כג, ז' וְהַשּׁוֹוֶה מִל"א יד, כג; טו, יב-יג).

[...] ע' יְדוּעָה מִכַּתְבֵי אוּגְרִית (ע"ע) אֵךְ שֶׁם מֵאֲפִילָה עָלֶיהָ אַחוּתָה עֲנַת (ע"ע); שְׁתִּיהֵן כְּנוֹת זֹוג שֶׁל בַּעַל (ע"ע); שְׁתִּיהֵן אֱלֹהִים אֶהְבָּה וּמִלְחָמָה וּלְשִׁתִּיהֵן קֶשֶׁר לִסּוּסִים וּלְצִיד. כְּאֵלֶּת קֶרֶב אֲכֻזִּיִּית וְאֵלֶּת אֶהְבַּת־הַבָּשָׂרִים וְהַפְּרִיִּין דְּמַתָּה ע' לֵאלֹהִים הָאֲכָדִית אֲשֶׁתִּי (ע"ע), וְכִמוּהָ הִיתָה קְשׁוּרָה בְּכוֹכַב נֹגֵה. הַשֵּׁם ע' מִתְּקַשֵּׁר בְּשִׁמוֹת "עֵתֶרֶת" וְ"עֵתֶר", אֵל מוֹכֵר מֵאוּגְרִית וּמִדְרוֹס־עֶרֶב (ע"ע עֲרַבִּים, עמ' 164), הַקְּשׁוֹר לְכוֹכַב הַבּוֹקֵר. (אֲנֻצִיקְלוֹפֵדִיָּה עִבְרִית, כֹּרֶךְ ז', בֵּין עֲמוּדִים 446-448, הַהֲדָגְשׁוֹת שֶׁלֵּנוּ)

ג.

עֲשֶׁתֶרֶת, אֱלֹהִים כְּנַעֲנִית, פּוֹלְחָנָה נֶהַג בְּפִנִּיקְיָה, מוֹשְׁבַת הַפְּנִיָּקִים בְּאִיזוֹר הַיָּמָה"ת, א"י וּמִצְרַיִם. הַיּוֹנִיִּים כִּינוּהָ Ἀστάρτη, וְאִח"כ גַּם Ἀταργατῆς, הַמְּכוֹנָה גַּם "הָאֱלֹהִים הַסּוֹרִית" [...].

[הַעִיר עֲשֶׁתֶרֶת קְרָנִים] מוֹפִיעָה כְּשֶׁם נִדְרָף לְרִיבּוֹי (הַצָּאן; * "וּבֹרֶךְ פְּרִי בִטָּן... וְעֲשֶׁתֶרֶת צֶאֱנָךְ" [דב' ז, יג וְעוֹד]). סְבוּרִים שְׁצִלְמִיּוֹת הַחוּמֵר הַרְבוֹת שֶׁל אֵלֶּת־פְּרִיִּין, שֶׁנִּחְשְׁפוּ בַּחֲפִירוֹת בְּא"י, מְסַמְּלוֹת אֶת ע', אֵךְ יֵשׁ קוֹשֶׁרִים אוֹתָן עִם הָאֱלֹהִים אֲשֶׁרָה (ע"ע, וְתַמ' שם). יֵשׁ סִבְרָה שֶׁע' זֶהָ עִם "מִלְכַת הַשָּׁמַיִם" שֶׁלָּהּ אִפּוֹ עוֹגוֹת, נִיִּסְכּוֹ וְהַקְּטִירוֹ כְּדִי לְהַבְטִיחַ פְּרִיִּין וְשִׁפְעַת (יִרְמ' ז, יח; מִד, יז-יט). (אֲנֻצִיקְלוֹפֵדִיָּה עִבְרִית, כֹּרֶךְ כ"ז, עֲמוּד 263, הַהֲדָגְשׁוֹת שֶׁלֵּנוּ)

* יִיתָכֵן שְׁתִּיאוֹר גְּמוּלָה וְהַגְרִי הַמוֹנֵחַ לָהּ עַל בְּרִכְיָהּ קְשׁוֹר לְמֹר־טִיב הָאֱלֹהִים וְהַצָּאן.

ד. מ.ד. קאסוטו: "האלה ענת — שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות"¹

1. [...] מלבד השרידים של שירי העלילה נמצאו באוגרית עוד טכסטים ספרותיים אלו:

(5) שיר האלים הנעימים והיפים. מעין סדר עבודה לחג דתי. הנסמך לאגדה על לידת שני אלים, שחר ושלם. ששתי נשים מכנות האדם ילדו לאבי האלים [...].

(6) שיר על נישואיה של נָכַל, אלת הלבנה, לירח, אל הלבנה. שיר זה [...] נועד כנראה לחגיגות חתונה של בני אדם, לשם ברכה לחתן ולכלה, ולשם איחול פריון.

(7) תפילות לאלים.

(שם, עמוד 16, בהשמטת הערות מחבר)

2. כינוי רגיל לה [לאשרה] בכתבי אוגרית הוא בַּחֶלֶת (הבחולה), ואין לדעת אם הבינו הכנענים תואר זה כפשוטו וכמשמעו, או שייחסו לו רק הוראה סמלית בלבד.

[...] אם פירוש זה נכון, יש לראות בכינוי זה רמז למושג הפריון. יופיה ונעימותה נחשבו למופת, ולשבח הנסיכה חרי נאמר (כ"א, 145): נועם ענת נעמה. כלוח אב"ד היא נקראת (ב' 16) נעמת בן אַחַת בעל (הנעימה בין אחיות בעל), ואחר כך (ג' 11) נעמת אחתה (נעימת אחיותיו).

(שם, בין עמודים 49-50, ההדגשות שלנו)

במסכת יומא בתלמוד הבבלי מביא רש"י מקור מקביל לסיפור על איסתהר, אך במקום האחרונה מופיעה נַעְמָה המקראית, שייכתן שאינה אלא גלגול של האלה ענת. אם כן, הנערה שהטעתה את מלאכי החבלה² לא היתה אלא נַעְמָה.

עוזא ועזאל — מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר "ויראו בני האלהים את בנות האדם".

(יומא סז, ע"ב)

נַעְמָה, עַנָּת

הסתירה הבסיסית המקיימת את גמולה, שמצד אחד היא ביטוי של שלמות קדושה ותום, ומצד שני — של תאוה ויצר (ראה להלן עמוד 81) קשורה בדיאלקטיקה הקיימת בהווייתה של האלילה הנקבה השמית: "אישתר" — "אשרה" — "עשתורת", שהיא גם אלת האהבה והפריון וגם אלת הצדק המלחמה והנקם. סתירה זו התגלגלה למושג היהודי המאוחר יותר "שכינה", ובפרט כפי שהוא נתפס על-ידי הקבלה. גמולה נתגלגלה ממזל בתולה שבקבוצת כימה להיות בכואתה של הלבנה, על מכלול משמעויותיה.³

¹ הספר יצא לאור בהוצאת מוסד ביאליק, בהשתתפות ועד הלשון העברית, ירושלים תשי"ג (1951), (1958), הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית לא"י.

² ראה לעיל עמוד 75, קטע ב'.

³ חזור ועיין בפרק 3.2 ביחידה זו ובספרו של גרשם שלום פרקים בהבנת הקבלה וסמליה, פרק שמיני, בעיקר עמודים 300-302.

3.6.3 משקעים היסטוריים בדמותה של גמולה – מספר משלי ועד ספרות הקבלה

כאשר גמולה נמצאת בארץ־ישראל, מתרשמים הסובבים אותה, הגרייפנכים, שהיא "אשה מרת נפש ועצובת רוח" (על־פי ישעיהו נ"ד, 6: "כי כאישה עזובה ועצובת רוח קראך ה'"), שהוא איפיון של השכינה וכנסת־ישראל באגדות ובמדרשים הקשורים באיכה). ביחידה על "עגונות" הפנינו אותך למובאות נרחבות מתוך הפרק "השכינה" בספרו של גרשם שלום: פרקים בהכנת הקבלה וסמליה. באותו פרק מופיעות פסקאות אחדות המתארות את תולדות תכונותיה הסותרות של השכינה. פסקאות אלה מובאות להלן בהשמטת הערות המחבר ובהדגשות שלנו:

שכינה

א. [...] השכינה היא 'האשה העליונה' (ח"ב, נד ע"ב) או 'אשת־האור' (איתתא דנהירו). ש'כל הנקבות שבועולם נמצאים בסודה', בקיצור: היא גיבוש כל הנקבי, 'הנשיות הנצחית'. בדומה לכך אומר עליה ר' יוסף גיקטילה: 'כי השכינה בזמן אברהם אבינו נקראת שרה, ובזמן יצחק אבינו נקראת רבקה, ובזמן יעקב אבינו נקראת רחל'.

(שם, עמוד 295)

ב. כבר הזכרתי לעיל בקיצור שהשכינה בווהר יש לה גם קווים אפלים והרסניים, אם כי אין הם כה חריפים בהשוואה לדמויות נקבות אחרות בתולדות הדת. בעל הזוהר מעדיף ליחסם לבחינה אלוהית, שבה אפשר לתארם באופן יחסי ככלתי מזיקים. ספירות החסד והדין גם יחד מאצילות שפע אל השכינה, ומידת השפעתה של כל אחת מהן היא הקובעת את הופעתה של השכינה התחתונה כאם אוהבת או כאם מענישה ומייסרת. דור משמעות זו שבטבע השכינה באה לידי ביטוי בכמה סמלים. היא מסומלת בעץ הדעת טוב ורע, כנגד עץ החיים שהוא סמל לספירת היסוד או התפארת, אך היא גם מכונה 'עץ המוות', כי בעץ הדעת כרוך הסטרא אחרא שהביא מיתה לעולם. כינוי זה חל בווהר הן על סטרא אחרא והן על השכינה עצמה, וגם מכך אפשר ללמוד על קישורם של השניים אצל המחבר. במידה שהשכינה היא עץ המוות הרי ניתן לראות בה שרידים של משהו כתוני (מתחום השאול), השייך לטבעה של 'האם הגדולה' במיתוס והעשוי גם להתאים לשכינה כסוד 'הארץ'. סמלים רבים אחרים, כגון הסימבוליקה של הלבנה (המובלטת מאוד בווהר), מורים גם הם על קשר כזה.

(שם, עמודים 300-301)

ג. [...] אולם חשוב ביותר לענייננו המאמר המתאר את השכינה באופן מפתיע מאוד במבט ראשון, בתמונה הלקוחה ממשלי (ח,ה): 'רגליה יורדות מוות, שאול צעדיה יתמכר'. במשלי אמורים הדברים כמוכח לא על החכמה האלוהית אלא דווקא על אויבתה, האשה הנכריה ואשת־הזנונים, והעברה של תמונה זו על השכינה עשויה ללמדנו לקח חשוב לתולדות הדת היהודית. ההיסטוריונים שעסקו כה הרבה (בעיקר בארבעים השנים האחרונות) בתורת ה'חכמה' ביהדות, הסתמכו לעתים קרובות מדי על הנחות רופפות גרידא, ובמיוחד כאשר ניסו להוכיח את הקשר בין ה'חכמה' ביהדות לבין זו המקבילה לה במיתוסים של המזרח. אנו מוצאים למשל את הדעה שכתואר הניגודים בס' משלי בין החכמה לבין 'אשת כסילות הומיה' המפתה את האדם לזנות (משלי ט, יג-יז) קלטה החכמה בעצמה כמה מקווי־האופי של אויבתה המיתית; שהרי כנגד הפולחנים המיניים הנפוצים של אישתר, עשתורת וענת, היא מקושטת בדימויי הכלה והאם.

קשה מאוד להוכיח מעבר כזה לגבי המקרא, אך בקבלה אנו יכולים להראות בכירור על התרחשותו של מעבר דומה מאוד: מחשבה הרואה עצמה כיהודית לכל דבר, כשהיא שואבת ומעלה מחדש את סמליה מתוך שכבות עמוקות, אינה נרתעת מהעברת תכונותיה של לילית על השכינה עצמה. הזוהר מעמיד במקומות רבים את לילית כאשת־זנונים, בניגוד לשכינה שהיא אשת החיל שבמשלי פרק לא.

(שם, עמוד 302)

ביחידה 2, "בקרת תהיה", ביקשנו ממך לקרוא פרקים ז, ח במשלי, ולנסות לזהות סדרות של מוטיבים או מצבים המופיעים בסיפור. ציינו את הפסוק "כי אין האיש בביתו, הלך בדרך מרחוק, צרור הכסף לקח בידו ליום הכסף יבא ביתו" (משלי ז, 19-20) כמגלם פעולות ומצבים הקשורים בגינת. הראינו שם מובאה הדורשת את "האיש" כקב"ה. במשלי הכוונה לבעלה של האשה המפתה, שאינו בביתו, ואילו במדרש, כפי שהראינו ב"בקרת תהיה", הפסוק נדרש על הקב"ה. אפשר שהמלים "כי אין האיש בביתו" מוסכות בסיפורנו על גינת, ההולך "בדרך מרחוק". ייתכן שהמשך הפסוק – "צרור הכסף לקח בידו" – הוא צרור הכסף העובר מגינת לגמזו, מגמזו למספר ומהמספר לים-המלח. (כזכור, גינת לא שילם עבור טופס הסגולות). "ליום הכסף יבוא ביתו" – גינת, כזכור, פוקד את ביתו לעיתים נדירות בלבד. האיש שבמשלי חוזר ל"יום הכסף", שהוא בלשון המדרש "ליום תשובת השנה" – היינו יום הכיפורים, כלשון הפסוק הידוע: "תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו". (קרוב לוודאי, כי בנקודה זו אין הקשרים הללו משכנעים ביותר, אך ככל שהמערכות המקבילות בין הנשים שבמשלי לבין גמולה מתלכדות, כך צוברים הפרקים הללו את חלוקתם כחומרי-גלם המובלעים ב"עידו ועינם").

האשה המופיעה בפרקים הללו היא פרסוניפיקציה (הנפשה) של שתיים שהן אחת: "החכמה" ואשת-הזוננים. מוטיבים הקשורים באפיון התנהגותן של הנשים הללו במשלי מוגשמים ומגולגלים, לדעתנו, בדמותה של גמולה.

אשת זוננים

א. המה היא וסררת בביתה לא-ישכנו רגליה: פעם בחוץ פעם ברחבת ואצל כל-פנה תארב: והחזיקה בו ונשקה לו העזה פניה ותאמר לו: זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי: עליכן יצאתי לקראתך לשחר פניך ואמצאך [...].

הטתו ברכ לקחה בחלק שפתיה תדיחנו [...].

כִּי־רבים חללים הפילה ועצמים כל־הרגיה: דרכי שאול ביתה יורדות יורדות אל־חדרי־מות:

(משלי ז, פס' 12-16, 22, 27)

החכמה האלוהית

ב. ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז: מעולם נסכתי מראש מקדמי־ארץ: באין תהמות חוללתי באין מעינות נכבדי־מים: בטרם הרים קטבעו לפני גבעות חוללתי: עד־לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תכל: בהכינו שמים שם אני בחקו חוג על־פני תהום: בשומו לים חקו ומים לא יעברו־פיו בחוקו מוסדי ארץ: ואהיה אצלו אִמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל־עת: משחקת בתבל ארצו ושעשעי את בני אדם.

(משלי ח, פס' 22-32)

הקטעים הללו מספר משלי צופנים בחובם אשכולות מוטיבים המגולגלים כנראה בגמולה. "החכמה" מתגלמת בגמולה, המשתעשעת עם אביה גבריה בלשונם הבדויה ומוסרת סודותיה לגינת באותה לשון. גמולה משתמשת בלשונם של ההימנונים העינמיים, ש"ההיסטוריונים והבלשנים מצאו בהם את החוליא הנעלמת שבשלשלת הדורות, שמקשרת את ראשית ההיסטוריה בדורות שקדמו לה [...]" ("עידו ועינם", עמוד שמד), ורק גינת יודע לפענחם. גינת שמע את גמולה, ועטו כתב:

ואדם בחור ישב לפני השולחן שאצל החלון וכתב בדיו על הנייר כל שדיברה האשה. דבר אחד מדבריה לא הבנתי, ומסופקני שיש אדם בעולם שמבין לשון נעלמה שכוו. והאשה דיברה והעט כתב. ודבר זה ברור שהאיש שכתב מפי האשה גינת היה. (שם, עמוד שפח)

הרעיון שקב"ה הסתכל בתורה וברא את העולם מופיע במדרשים אחדים, ונשען על איפיון ה"חכמה" כפי שהוא מוצג בספר משלי. הדף הראשון בספרו של עגנון ספר סופר וסיפור הוא כולו מדרשים המרחיבים רעיון זה, והנשענים כולם על פרק ח במשלי:

על התורה בראשית ברא אלהים

בחקיקו של הקדוש ברוך הוא

ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם היתה תורה כתובה ומונחת בחיקו של הקב"ה ואומרת שירה עם מלאכי השרת, שנאמר (משלי ח) ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום... משחקת בתבל ארצו. [אבות דרבי נתן פרק לא]

כלי אומנותו של הקדוש ברוך הוא

ר' הושעיה רבה פתח, (משלי ח) ואהיה אצלו אמן, אומן. התורה אומרת, אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטרין, אינו בונה אותו מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה מדעת עצמו, אלא דיפתראות ופנקסאות יש לו לדעת היאך הוא עושה חדרים והיאך הוא עושה פשפושין. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם. והתורה אמרה בראשית, כי ראשית ברא אלקים, שנאמר (בראשית א) בראשית ברא אלקים, ואין ראשית אלא תורה, כמו שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו. [בראשית רבה, ילקוט שמעוני]

אמר ר' ברכיה, העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות ישראל שנקראו ראשית תבואתו, שנאמר (ירמיה ב) קודש ישראל לה' ראשית תבואתו, ובזכות התורה, שנאמר (משלי ג) ה' בחכמה יסד ארץ ואומר (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת ה', ובזכות משה, שנאמר (דברים לג) וירא ראשית לו.

אמירת תורה

בוא וראה בתורה ברא הקב"ה את העולם והעמידהו, שכתוב (משלי ח) ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום. והוא הסתכל בה פעם ושתים ושלוש, וארבע פעמים. ואחר כך אמר להם ואחר כך עשה בה מעשה. ללמד לבני אדם שלא יבואו לטעות בה כמו שאתה אומר (איוב כח) אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה ויאמר לאדם. וכנגד אותם ארבעה זמנים שכתוב אז ראה, ויספרה, הכינה, וגם חקרה, ברא הקב"ה מה שכרא. ועד שלא עשה מעשהו הביא ארבע תיבות תחילה, שכתוב בראשית ברא אלהים את. הרי ארבע, ואחר כך השמים. שהם כנגד ארבע פעמים שהביט הקב"ה בתורה עד שלא הוציא מעשהו למלאכתו. [הקדמת ספר הזהר]

(ספר סופר וסיפור, עמוד יז, ההדגשות שלנו)

שאלה 16

אלו מן המוטיבים המופיעים במדרשים שבציטוט דלעיל מתפקדים בסיפור "עידו ועינים" ואינם מופיעים בפשט של ספר משלי?

מעמד זה ומדרשים אלו קושרים את התורה לסוד היצירה. התורה היא "הצופן" של הבריאה, וכל כולה אינה אלא חכמה עילאית של צירוף אותיות.¹

¹ ראה לעיל עמוד 60, הערה 1.

מתוך פירושנו עד עתה נובע, שלפנינו מערכת שאפשר לסמנה כך:

הזכר	הנקבה
הקב"ה	הבריאה, היצירה
הקב"ה	התורה
הקב"ה	השכינה
גינת	גמולה

נוכחנו לדעת, שדמותה של גמולה אף היא אינה אלא מעשה ילקוט, שבעיקרו איננו גלוי. גמולה מבטאת מערכת מיתית, מערכת היסטורית ומערכת פסיכולוגית. המערכת המיתית הקשורה בדמותה של גמולה היא על-זמנית. היא מעין מערכת סינכרונית. המערכת ההיסטורית קשורה ברבדים הספרותיים והלשוניים, והיא קרובה למודע. המערכת הפסיכולוגית מבטאת את "האידיאה-פיקס" של עגנון ביחס לנשיות. כל המערכות הללו מתאחות ומבטאות קרע יסודי בהווייתה של הדמות, שיש בה פנים דוחים ופנים מושכים מבחינת מערכת הערכים של המחבר, המספר והקורא.

3.6.4 "ילקוט גמולה"

בסיפור שני קטעים ילקוטיים, שעיקרם איפיונה של גמולה בסכיבתה הטבעית – בשבטה, בבית אביה. הקטעים הללו שזורים במוטיבים של הסיפור העממי, ומהווים ילקוטים דלילים למדי. המקורות המשוקעים בהם מועטים ביותר, אך המוטיבים העממיים העלילתיים ופיתוחיהם בולטים, ומופיעים כלשון סיפורי המסעות. נעמוד על מקצת המוטיבים והמובאות השזורים בקטעים הללו, שהם בעלי אופי קטלוגי. אך ראשית קראו אותם בתוך הקשרם, ב"ילקוט גמולה":

א. כבת שתיים עשרה שנה היתה גמולה באותו פרק וחנה וקולה יפים מכל יופי שבעולם. ואפילו כשהיתה אומרת דבר פשוט, כגון זזה תחבושתך גבראל או השפל עינך ואמרך אותה שמח רוחי כאילו מזמרים לי שירים ושבחים. וכשהיתה פותחת פיה בשיר היה קולה מלבלב כקול גרופית הצפור,^א שקולה ערב מכל בריה שבעולם. בראשונה קשה היה לי להבין דבריהם. אפילו כשדיברו עמי בלשון הקודש. לפי שהם מרבים במלכים וממעטים בשבאים ומבטאים רוב המלים לא כדרך שאנו מבטאים, ואף קצבן שונה, עד שלא הבחנתי בין לשון הקודש ללשון שהם מדברים ביניהם, שהיא לשון שאין אדם חוץ מהם שומע. עוד לשון אחת היתה לה לגמולה ולאביה. פעמים הרבה מצאתי אותם יושבים בין הערביים, גדי לבן מונח לו על ברכיה של גמולה ועוף השמים מרחף על תלתליו של הזקן, והם מסיחים, פעמים בנחת ופעמים במהירות, פעמים בפנים שוחקות ופעמים בפנים של אימה ואני שומע ואיני מבין מלה. עד שגילתה לי גמולה שלשון בדויה היא שכדו הם לשעשע את לבם.^ב ומיום שנתלשה גמולה ממקומה^ג עקרה מפיה כל אותן הלשונות ואינה מעלה על שפתיה שום זמר חוץ מן הלילות שהלבנה במלואה,^ד שהיא עושה

את הליכותיה ומלווה אותן בשיר. אף באותו היום שמכרתי אותו טופס של סגולות דיברה באותן הלשונות והנעימה קולה בזמר.⁷ ובערב אמרה לי רוצה אני לאכול כוונים.⁸ כוונים מיני פתין הן שאופין על גבי גחלים, ועל שם שהגחלים כוות אותן קרויות כוונים. עכשיו אלך ואראה אם אשתי חזרה. ("עידו ועינס", עמודים שסג-שסז)

ב. תמה כלבנה היתה גמולה, עיניה זקוקי אור ומראה פניה מראה נוגה וקולה מתוק כצללי ערב. ובשהיתה פותחת פיה בשיר דומה היה כאילו כל שערי זמרה נפתחים. אף היא ידעה לאפות כוונים ולצללות בשר על גבי גחלים. כבת שתיים עשרה שנה היתה גמולה באותה שנה שנתגלגל גמזו למקומה בפעם הראשונה, אבל אור חכמתה האיר כשל אשה בת שנים, שאביה מסר לה גנזי חכמה שגנזו לו אבותיו. לפי שיחידה היתה גמולה לאביה, לא היו לו בנים ובנות חוץ ממנה,⁹ שאשתו מתה בלדתה את גמולה ולא נשא אשה אחרת והיה קשה עליו שכל כך הרבה חכמה תלך לה ומסר אותה לבתו. (עמוד שער)

א. "וכשהיתה פותחת פיה בשיר היה קולה מבלבל בקול גרופית הצפור";

שלוש הן הלשונות המיוחדות של גמולה ואביה:

* מלכים — כינוי לנגינה, טעם בלשון ימיהביניים.

א. לשון קודש משונה: "מרכים במלכים* וממעיטים בשכאים";

ב. "[...] לשון שהם מדברים ביניהם, שהיא לשון שאין אדם חוץ מהם שומע" (לשון השבט);

ג. "עוד לשון אחת היתה לה לגמולה ולאביה".

ב"ילקוט גמולה" מוזכרים שני מוטיבים הקשורים בנושא הלשון, שיש להם חשיבות מרובה בעלילת הסיפור: שירת גרופית הציפור והשפה המיוחדת שבין גמולה לאביה, ושניהם המוצגים כפרי שכלול של לשון קודמת. לגרופית, "שקולה ערב מכל בריה שבעולם", ישנו שיר אחד נוסף ומיוחד, "שיר השירים", העולה על כל שיריה הנפלאים. שיר זה היא שרה רק פעם אחת כחיה, כפי שגמולה, שהיא "גרעין" השבט, המטונימיה העליונה שלו, גם לה יש מעין "שיר-על". השיר הוא מיוחד לגרופית עצמה, כמו הלשון המיוחדת — המשותפת רק לבת ולאביה, בהיותה אפילו מעל השפה המיוחדת לאותו שבט, מין גרעין בתוך גרעין.

לשון גמולה ואביה מאופיינת בארבע פנים: "והם משיחים, פעמים כנחת ופעמים במהירות, פעמים בפנים שוחקות ופעמים בפנים של אימה." (והקבל: "פנים של אימה למקרא, פנים כינוניות למשנה, פנים שוחקות להש"ס, פנים מסבירות לאגדה" (מסכת סופרים טז, ע"ב)).

ב. "עד שגילתה לי גמולה שלשון בדויה היא שברו להם לשעשע את לבם";

הלשון שבין גמולה לאביה מסתייעת בממדים אלגוריים, המעניקים לגמולה ולגבריה ממדים של הקב"ה ו"החכמה" ושל הקב"ה והשכינה. עגנון מעולם לא קיבע את הממדים האלגוריים; הגיבורים ממשיכים לשחק "משחק חופשי" של דמויות ולא של סימנים אלגוריים. אך דווקא המשקעים ההיסטוריים והדרך האינטואיטיבית שבה עגנון תופס את סוד התהוותם הם הממשיכים להעניק לדמויות ולסמלים הללו את עוצמתם המיתית. אחד היסודות החשובים בלשונם של גמולה ואביה הוא השעשוע, המגלה, כאמור, צופן חשוב ומתמשך בסיפור, הקשור ברעיונות שבספר משלי.

ג. "מיום שנתלשה גמולה מקומה";

גמולה גולה לארץ ישראל (עמודים שח-שעט). העלייה לארץ היא הגזרת גם את דינו של גמזו. המרה השחורה הבאה על גמולה נתפסת על-ידי המספר כעונש על עקירתם של השניים לארץ-ישראל: "תחילת דינו היתה שפסקה גמולה מלהנעים קולה בשיר" (עמוד שעט).

ד. "חוץ מן הלילות שהלבנה במלואה";

שירתה של גמולה בלילות שהלבנה במלואה היא ביטוי של כיסופי הגאולה, של געגועים למצב של שלמות, של חום (וראה עמוד 00 לעיל: "בימיו של שלמה בשלימותה הלבנה היתה" (הדום וכסא, עמוד 171).

ה. "אף באותו היום שמכרתי אותו טופס של סגולות דיברה באותן הלשונות והנעימה קולה בזמר";

מכירת הסגולות היא פעולה מאונס, המחזירה לגמולה באופן פרדוכסלי את כוחה ומעוררת אותה, כיון שחזרה למקומה, מתוך שמצאה את זיווגה האמיתי — את גינת.

ו. "ובערב אמרה לי רוצה אני לאכול כוונים";

על הפננים ראה לעיל עמוד 77; פרק ו' חוזר כפתיחתו על מוטיבים שהופיעו בילקוט שבעמוד הקודם — כמו תומתה של גמולה, חכמתה, אפיית הכוונים. אך נוסף על כך עולה כאן מוטיב חשוב, המאפיין את גמולה כבת יחידה של ראש השבט. במישור הקדמי של העלילה גמולה מוצגת כבת ראש השבט, כבת המלך המייצגת את כל כוחות הארוס שבשבט הנבדל, ונושאת את מסורתו הסודית, הייחודית. אך בממד הפסיכולוגי הנסתר של הסיפור עולים יחסי אב-בת או יחסי אמן-יצירה כיחסים מיוחדים ועדיפים לעומת יחסי בעלי ואשה (וראה להלן עמוד 103 — התרשים שנושאו המערכת "גבר" בסיפור). נושא זה, הקשור אצל עגנון במערכת יחסים בלתי אפשרית — בנושא של גילוי עציות — עולה בסיפורים שבהם המספר מתייחס לבתו-נשמתו, כמו "הדום וכסא" ו"עם כניסת היום".

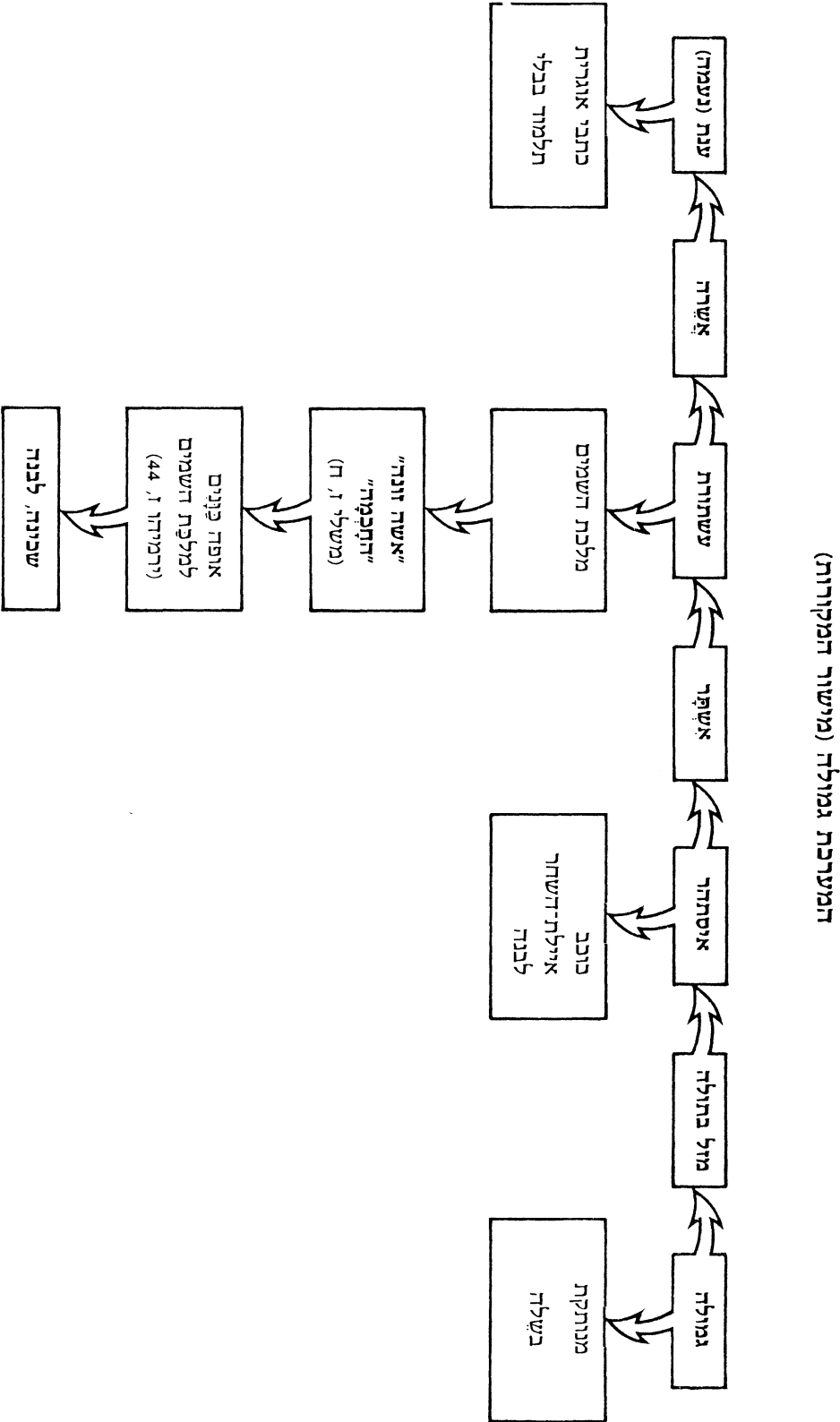
ז. "לפי שיחידה היתה גמולה לאביה, לא היו לו בנים ובנות חוץ ממנה";

והקבל לשופטים י"א, 34, בעניין בת יפתח: "ורק היא יחידה אין לו ממנו בן או בת", וכן להדום וכסא פרק כ"א: "אחת היתה שם שידעה שש מאות ושלוש עשרה אילות* מיוסדות על שש מאות ושלוש עשרה מצוות". גם בפרשה זו לפנינו המוטיב של ראש השבט המקריב את בתו היחידה.

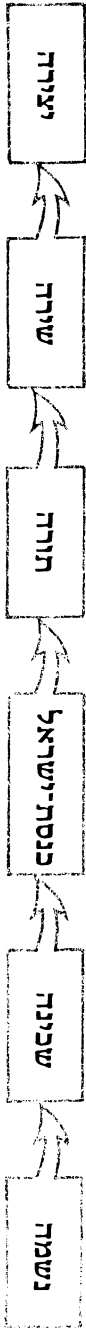
* אילות — הימנונים ושירות גבורה שיש בהם יסודות של קינה.



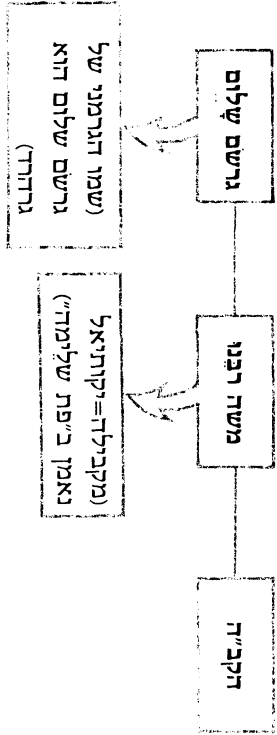
3.6.4.1 סיכום-ביניים: רובדי המקורות והאנלוגיות המשקעים כגמולה ובגינה

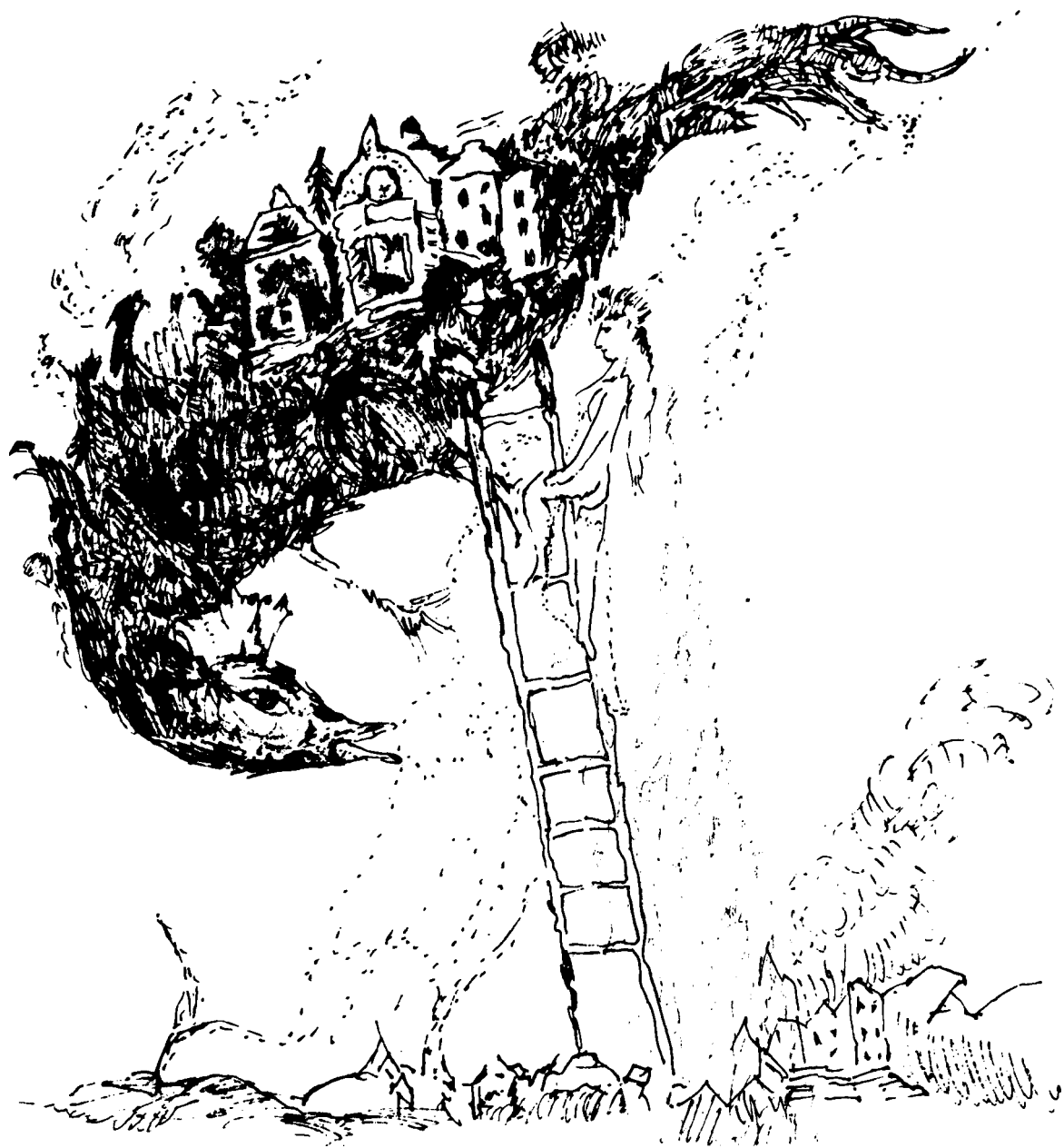


המסגרת הכוללת ומיטת המסגרת



המשקעים בפרמטרים של חזרה





**נושא ה': המשמעות הפילוסופית של
הסיפור ודרכי עיצובה**

(פרקים 3.7, 3.8, 3.10 ונספח ה')



3.7 מאפייני הטקסט של "ספר המעשים" ומקומם ב"עידו ועינם"

ב"עידו ועינם" ניתן להבחין בשני סוגי טקסטים עיקריים: טקסטים ילקוטיים וכאלה שאינם בגדר ילקוט. במיוחד בתוך הטקסט שאינו ילקוטי, משולבת מערכת מוטיבים, דמויות, מצבים, אוצר-מלים וצורות הבעה, האופייניים לסיפורי "ספר המעשים". הנושאים המופשטים המשתמעים ועולים מן הסיפור, כמו המציאות לעומת הדמיון והחלום, הם פרי חרדותיו של המספר. בקטעים רבים המספר נמצא כמצב של דמדומים, קרוב למצב של הלוצינציה וחלום, העולים לפעמים מתוך רעב וצימאון, כמו בסיפורים "פת שלימה", "האבות והבנים", "קשרי קשרים" ובסיפור הדום וכסא.

שאלה 17

א. חזור וקרא את מאמרו של קורצווייל: "הקדמה לספר המעשים" (עמודים 41-46 בתוך מבחר מאמרי הביקורת על "עידו ועינם").

ב. קרא את מאמרו של נתן רוטנשטריך: "הוויית הזמן ב'ספר המעשים'" (בתוך לעגנון ש"י, 1959, עמודים 265-280); חזור וקרא גם את מאמרו של אברהם הולץ: "המשל הפתוח כמפתח ל'ספר המעשים'" (הספרות, ד', 2, 1973, עמודים 298-332), שמקצתו נדפס בפרקי "עגונות" (פרק 1.5 בחוברת); אלו איפיונים של סיפורי "ספר המעשים", העולים מן המאמרים הללו, אתה מוצא ב"עידו ועינם"?

סיפורי "ספר המעשים" עולים מתוך תודעה של "אני מתוודה", המיטלטל מתמונה לתמונה, תוך שהוא מביע חרדות שונות, הנשזרות בסיטואציות קפקאיות. המבעים הללו מעלים שאלות קיומיות, כמו: מי אני? מהו הטעם ביצירתי? היש משמעות לחיי? האם חייתי נכון? התשובות על השאלות הללו קשורות בספקנותו של המספר לגבי תקפותם של הפתרונות הדתיים: אם ד"ר יקותיאל נאמן מ"פת שלימה" לא כדה את ספרו, אלא הספר הוא תורה מן השמים — הרי ישנו גם סיכוי של משמעות ליצירתו של עגנון, כיון שהדברים הנראים והנעשים מתהווים על רקע נוכחותם של מציאות אחרת או עולם אחר, המכוונים את עולמו. ועוד: האם היצירה היא בגדר לשון שבדה לו גינת, או בגדר שפה מוחלטת המגלה את צפונות הבריאה או את "החוליה החסרה" בהיסטוריה? כזכור, דן מירון ציין בביקורתו על טוכנר, שהפתרון שהציע קורצווייל לכך שיקותיאל נאמן איננו

אלא משה רבנו ו"האדון (...)" הוא הקב"ה — חשיבותו איננה בפיענוח האלגוריה, אלא בשאלה מדוע עגנון היה מוכרח להשתמש דווקא בדרך זו של הצפנת הדמויות בסיפור:

[...] אי אפשר להבדיל הבדל של ממש בין "משמעות" הסיפור לתוכנו. יוצר אמן אינו "עוֹטֵף" רעיון בלבושים אליגוריסטיים אלא מגלה אותו על-ידיהם; מעמיד אותו באמצעותם על מלוא חזקתו הרעיונית. כדי להיווכח בכך, די בקריאת פירושו של קורצווייל ל"פת שלמה". כאן אין כל נסיון לטעון, שעצם השלד הרעיוני, היינו ההנחה שנבצר מן האני המספר (או מן האדם בן ימינו) למלא כהלכה את הוראותיו של ד"ר יקותיאל נאמן (משה רבינו) משמו של האדון (...), יש בו מן החידוש והערך. הרי "רעיונות" מעין אלה מושמעים בכל יום ומכל פה. החידוש והערך מתגלים בהמחשה הסיטואטיבית המאיימת של אי-היכולת לקיים את מצוותיו של נאמן; בהפיכת האיריאה השאבלונית לחשבון-נפש נוקב של הדור על-ידי עשייתה למצב, על-ידי תרגומה לשפת הקיום האנושי.¹

לד"ר גינת (שכבר זוהה בו ממד של משה רבנו) ולד"ר יקותיאל נאמן — איפיון משותף, שעיקרו גילוי ספרים, לשונות או שירות בעלות תכונות דומות:

א. אותו ספר נחלקו עלי רוב הדעות. יש מן החכמים שאומרים כל מה שכתוב בו מפי האדון (...) כתבו יקותיאל נאמן ולא הוסיף על דבריו ולא גרע מדבריו ולא כלום. וכן אומר יקותיאל נאמן. ויש אומרים לא כי, אלא נאמן מפי עצמו כתבו ותלה את דבריו באדון אחד של ראהו אדם מימיו.

אין כאן המקום לפרש טיבו של אותו ספר. ברם דבר זה צריכנו לומר שמיום שנתפרסם בעולם נשתנה העולם קצת לטובה, שמקצת בני אדם תיקנו את מעשיהם ושינו קצת את טבעם ויש שמכוונים את אברהם להיות עושים הכל כמו שכתוב בספר. ("פת שלימה", סמוך ונראה, עמודים 144-145)

ב. מיום שנתפרסם שמו של גינת בעולם לא מצאתי אדם שיאמר מכירו אני פנים בפנים ולא שמעתי שמזכירין אותו חוץ לעניין ספריו, ועתה שומע אני שיש לו דירה בבית זה שאני יוצא ונכנס בו. ("עידו ועינים", עמוד שמד, ההדגשות שלנו)

שני הדוקטורים הללו מצטרפים לדוקטור שלישי — הדוקטור לוי מהסיפור "עד הנה", שספריו זקוקים לבית, ואף הוא מטמיע בתוכו ממד של משה רבנו, המצפה לכך שתורתו תתחדש בארץ ישראל. בזכות ספריו של הדוקטור לוי המספר חוזר ועולה לארץ-ישראל:

הרי כל המעשים שבאים לו לאדם שלא בטובתו סוף סופם טובתו הם. [...] עיניו של אותו אדם אינן גבוהות ויודע שלא מחמת עצמו זכה לבית. אלא מחמת ספריו של הדוקטור לוי שצריכים לבית. (עד הנה, עמודים קסט-קע)

לא רק מוטיב הדוקטור בעל הספרים יוצר את השיתוף בין "עידו ועינים" ו"ספר המעשים", אלא בעיקר מה שאנו מכנים: המניע ליצירה, מה שגורם לתודעת היוצר שתחזור ותשאל שאלות דומות בתמונות מקבילות. השאלות הקיומיות המתעוררות אצל המספר המתוודה הן שאלות אפיסטמולוגיות, מתחום תורת ההכרה).

¹ ראה יחידה 2, עמוד 94.

שאלה 18

עיין בנספח ה', שבו הבאנו קטעים מן הערך "אפיסטמולוגיה" ומן הערכים המסתעפים ממנו, מתוך *Encyclopedia of Philosophy* (עמודים 157-160 להלן). לאחר שתסיים קריאת פרק זה ותעמוד על עקרונותיו ועל אופני ביטוי של שאלות כמו הממשות מול החלום, ההזיה, ההלוצינציה, כפי שהן מובעות בסיפור — כתוב סיכום שיסביר כיצד מתפקדים בסיפור הערכים או המונחים המוסברים באנציקלופדיה, המעוצבים כסיטואציות בתוך היצירה או משתמעים מתוכן.

3.7.1 חשיבותה של המלה "דבר" ב"עידו ועינים"

המושג "דבר" נע בין ציון סתמי למשהו שאין לו שם, לבין התייחסות אל ה"דבר" בהא הידיעה, לממשות. שכיחותה של מלה זו בצורת הרכים, בעיקר לקראת סיומו של הסיפור "עידו ועינים", טוענת תשומת לב מיוחדת, בפרט אם נקביל אותה למובאות נוספות בכתבי עגנון, לרבות כותרת הספר פתחי דברים. סימן עיקש זה — "דברים" — הוא עדות לטיב המצוקות שאינן נותנות לסופר מנוח, ושכל־חֶצֶן הסיפור נטבע ונשזר. על האותנטיות שלהן, המתבטאת בדרך מיוחדת לעגנון, נוכל לעמוד מתוך הקטע הבא.¹

מיום שעמדתי על דעתי שונא אני צורות המחברות מחלקים שונים שאינם מתחברים, כל שכן ציור שחלקיו במציאות ואילו חיבורם והתכתם אינם במציאות, אלא בדמיון המצייר בלבד. כל שכן דברים שאינם אלא סמך מציור המוחש לציור שבמושכל, כלומר שדימה המדמה דברים שכנפש לדברים שבגוף, כדרך שפירשו קצת מן המפרשים את הפסוק פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל.

מתוך מעקב אחר המלים "דברים" ו"צורות" שבמובאה ניתן להבין מה מציק למספר, מה בעייתי לגביו:

- א. צורות המחברות מדברים שאין ביניהם קשר;
 - ב. ציור (תמונה) שחל ניתוק בין מקורו הריאלי לבין ההפשטה שאליה הוא חותר; ההקשרים נשזרו רק בדמיון המצייר;
 - ג. שימוש בעולם הריאלי כתירוץ או כאסמכתא להפשטות;
 - ד. הקושי שלא ניתן להתגבר עליו — לדמות "דברים" שכנפש לדברים שבגוף, הניתוק בין מה שהאמן רוצה לומר לבין החומרים שהוא נאלץ להשתמש בהם לשם כך.
- כבר ציינו לעיל, שלעגנון מציקות שאלות אפיסטמולוגיות, כמו הצורך שההכרה תשקף מציאות בת־תוקף. עגנון כאילו שואל:

- האם המציאות שאנו מגיבים עליה יש בה ממש? האין היא בגדר חלום?

¹ אורח נטה ללון. עמוד 117, ההדגשות שלנו: מובא כמוטו למאמרו של גרשון שקד "גלוי וסמוי בסיפור", שנלקט למבחר מאמרי הביקורת על "עידו ועינים", יחידה 2, עמוד 103.

- ולהיפך: האם החלומות שאנו חולמים או החלומות הרודפים אותנו משקפים מציאות שיש לה משמעות מחוץ לתודעת היוצר?
- יתר על כן: האם הדמיונות הם שגרירי "מציאות-המציאויות" שמעבר מכאן?

שאלות אלה הן ביטויים של חרדות כמו:

- מה טעם ביצירה בכלל? האם היא פרי צירוף מקרי או אמת המשקפת צירופים הכרחיים?
- האם עצם קיומו של האדם הוא ארעי, מקרי או מוחלט ומשמעי?

לשון אחר: עגנון חוזר ומבקש ביצירתו את הקשר ההכרחי בין ה"דברים": בין אותיות, דימויים, סמלים, דמויות. הוא מבקש למצוא את שיכוצם האמיתי, להתגבר על תחושת העגניות, שעיקרה הפירוד בין מה שאפשר היה לו להיות זוג של ממש. הפעילות היצירתית כפי שעגנון תופסה היא שיטוט מ"דומה לדומה" תוך כדי חיבור דברים:

עמדתי ונסתכלתי אחורי ערפו של עולם, ומרוב דברים שאירעו כבר מסלק אני את עיני ממה שמתרחש והולך. אחד מן הדברים שאירעו הוא מעשה גמזו וגמולה. בא לו אדם לביתו ואינו מוצא את אשתו, הולך אל דרום וסובב אל צפון, סובב הולך ולבסוף מוצא אותה בבית שנזדמן לשם שלא מדעתו. אבל על זאת ישתומם לבי. בעיני ראיתי שחטף גמזו את אשתו ואף על פי כן דומה היה עלי שסיפור דברים היה כאן. ("עידו ועינים", עמודים שצ-שצא, ההדגשות שלנו)

ההבטה מאחורי "ערפו של עולם" היא הסתכלות מעבר לפרגוד — הצצה מעבר למחיצה ול"חלון", כדי להתבונן במקור הדברים, בדומה לדחף המופיע ב"הפרכה" וב"גילוי וכיסוי בלשון" של ביאליק, המבטא את הצורך להכיר את ההווה שלפני היות המלה המכסה. הדחף להציץ במופלא כרוך בחרדה שמא אין כלל בנמצא מופלא, שמא ה"דברים" אכן נולדים מן התווה. הביטוי "ערפו של עולם" מקורו כנראה בספרי דברים, פרשת "האזינו": "יערף כמטר לקחי, זוהי רוח מערבית שהיא ערפו של עולם".¹ מובאה זו מבטאת אף היא את הצפייה במקור. למרות ההכרה שהמעשים נובעים זה מזה, נוכחת בה גם ההכרה שהם "עגונים", שאינם אחוזים זה בזה. בהזדמנות זו נעיר, שקרוב בעינינו שהשם "ספר המעשים" — ספרו המפורסם של עגנון — הוא סינונימי ל"ספר הדברים"; הוא רומז לשאלה אם יש קשר בין ה"דברים" (ככותרת אחד הסיפורים שב"ספר המעשים": "קשרי קשרים").

ההסתכלות ב"ערפו של עולם" קשורה בסיפור במוטיב העולם ש"סגר עצמו בפנינו" מאז ימות המלחמה, ובהיפוכו — במוטיב הפתח, הוא החלון שדרכו נכנסת גמולה לתוך חדרו של גינת.

המספר ב"עידו ועינים" איננו יכול לעמוד לנוכח "רוב הדברים" לפי עדותו בקטע המצוטט, ולכן הוא מסלק עיניו מהם. (השווה לעמוד שצ בסיפור: "מרוב הדברים שראיתי בזה אחר זה שכחתי את גמזו [...] וכאן התחילו הדברים מתבלבלים"). השאלה מה משמעותו של מעשה גמזו וגמולה, שהוא "אחד מן הדברים", טורדת את מנוחת המספר. המתמיה במעשה גמזו וגמולה הוא, בין השאר, שגמולה אכן מתגלית בפועל. האגדה

¹ במילונו של יעקב כנעני, אוצר הלשון העברית, המביא את הביטוי הזה נוסף על המובאות שהוא מצטט מתוך "עידו ועינים". מופיע ציטוט מתוך כתביו של אהרון צייטלין, כדלקמן: "מאחורי ערפו של עולם צופה ע. במעשים, והנה הם נובעים זה מזה, אבל אינם אחוזים זה בזה" (שם, כרך 13, עמוד 4515).

שעליה נסב הסיפור מתממשת בתוך הבית. לפנינו עיקרון "הסמל המתגשם", עליו דיבר יואב אלשטיין בספרו עיגולים ויושר – על הצורה המחזורית בסיפור (עמודים 38-41). מה שכל כך מסעיר הוא, שהמספר והקורא נמצאים כפשוטו מן הפתרון, ובכל זאת הוא חומק. אם האגדה פלשה לתוך הבית, האם חדלה בכך להיות אגדה? או האם אנו בטוחים כלל, שהאגדה אכן פלשה לתוך הבית? אולי לא היתה זו אלא הזיה? המספר מפקפק בשיפוטו, בצלילות דעתו. דברים שהוא מעיד עליהם שראה אותם במציאות – "בעיני ראיתי שחטף גמזו את אשתו" – הוא חושש שאינם אלא דמיון, "סיפור דברים": "ואף-על-פי-כן דומה היה עלי שסיפור דברים היה כאן" (עמוד שצא).

נקביל משפט זה לקבוצות פסקאות בסיפור (בעמוד שצט), המשתרשות זו מזו, ובכולן חוזרת המלה "דברים":

פיסקה א'

עם שגמזו מספר שמעתי קול כקול פתיחת חלון ועם פתיחת החלון נשמע קול דברים. פחד לא היה לי, אבל משתומם הייתי, שהרי חרץ ממני ומגמזו לא היה אדם בבית, ולא אני ולא הוא פתחנו חלון. התחלתי מהרהר באותו החלום ובאותה הרכבת שראיתי בחלומי אמש ובחלון שנפתח בחלום הלילה. ושוב הייתי משתומם על כחו של חלום שחזור בהקיץ ומאנה אותנו כדבר של ממש. חזר הקול ונשנה. הטיתי אוזן ואמרתי לעצמי, גינת חזר לביתו ופתח חלון. אבל קול דברים ששמעתי מהו? ראה גמזו שהוסעה דעתי ואמר לי, עייף אתה, לישון אתה רוצה? אמרתי לו, איני עייף ואיני מבקש לישון. אמר גמזו, כל כמה שיכולני לסמוך על אוזני אין כאן לא קול ולא בת קול. אמרתי לו, אם כן טעיתי. נחזור לענייננו.

פיסקה ב'

חזר גמזו וסיפר דברים שאירעו אותו עם גמולה בירושלים. פעמים הרכה לא היה בינה לבין מיתתה אפילו כחוט השערה. ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו לא היה יכול להתקיים אפילו יום אחד. אבל רחמי יתברך מרובים. משגר יסורים על אדם ונותן בו כח לעמוד בהם.

פיסקה ג'

איני זוכר קישור דברים, אבל זכורני שחזר גמזו לספר כמעשה הבגד, ומשהזכיר את מעשה הבגד הזכיר את רבו. (עמוד שצט, ההדגשות שלנו)

החלון שנפתח (פיסקה א') הוא הצוהר לעולם הסוד נְהַקְבֵּל למשפט המופיע לקראת סיום הסיפור: "מכל מקום החלון שנפתח לגמולה סגור. כשיחזרו הגרייפנבכים לירושלים ימצאו הכל על מקומו בשלום" (עמוד שצא)). בפיסקה א' המספר עצמו עורך הקבלה בין החלום והמציאות: "התחלתי מהרהר באותו החלום ובאותה הרכבת", אלא שכאן מסופר רק על החלון שנפתח, ואילו בפיסקה שאליה מתייחס המספר, המופיעה בתחילת פרק ה', נאמר גם: "נמשכתי אחר הקול וביקשתי לילך אחריו. נסגרה הדלת בעדי [המספר מתעורר]. כשאני מהרהר על העולם שסגר עצמו ואין אנו יכולים להגיע לכל מקום שאנו רוצים, חרץ מן הלבנה, שהיא מהלכת בכל העולם כולו ומשוררת ידל ידל וה פה מה" (עמוד שסז, ההדגשות שלנו).

הקשר שבין המלים "חלון" ו"חלום", המופיעות סמוכות זו לזו (בייחוד במשפט "ובחלון שנפתח בחלום") הוא כהיותן צוהר לעולם האחר שאיננו כאן. בהווה, במציאות, בממש הנראה לעין, אלא הוא מעבר למחיצה. אפשר אולי לנסוע לשם בחלום, ברכבת ובמציאות האקזוטית (על גמל), אך המסעות כולם מתנהלים בדמיון, ב"כוחו של חלום שחזור בהקיץ

ומאנה אותנו כדבר של ממש". אם נתבונן שנית בשלוש הפסקאות, נראה שהמלה "דברים" מופיעה כמשפט הפתיחה:

בפיסקה א': "קול דברים";

בפיסקה ב': "סיפור דברים" ("וסיפור דברים");

בפיסקה ג': "קישור דברים".

כעייט ה"דברים" — הופעתם וקישורם — היא אפוא בעיה מרכזית בסיפורנו, כפי שניתן להיווכח גם מסיכום סצינת השיא בסיפור בפי המספר:

[...] וניתן לשער שהאשה נכנסה לחדר בעד החלון, הוא ששמעתי קול פתיחת חלון וקול רגלים יחפות. מרוב הדברים שראיתי בזה אחר זה שכחתי את גמזו ולא הרגשתי שהוא עומד עמי. אבל גמזו הרי גמזו עשה מעשה משונה. שכח גמזו דרך ארץ ונימוס וקפץ לתוך החדר ועיקם את זרועותיו על מתני האשה. אדם צנוע זה שנתן את חייו על אשתו נכנס לחדר זר וחייב אשה זרה. וכאן התחילו הדברים מתבלבלים, ואני תמיה על עצמי שאני זוכר סדר השתלשלותם. שעה קטנה נמשכו הדברים ומה ארוכים הם. (עמוד שפח, ההדגשות שלנו)

הקשר בין הדברים המשמיעים מתבטא בסיפור גם באמצעות הפעלים "דבוקים" ו"קשורים", בניגוד לדברים המתבלבלים, שקשה לזכור את סדר השתלשלותם. הרצף המשמעי, העולה ומתעלה אל המוחלט, קשור בלשון מיוחדת — לשונה של גמולה, היוצרת את הקשר בין "הדברים":

לפי שהשירים דבוקים זה בזה וקשורים זה בזה, שירי עינות המים דבוקים בשירי ההרים הגבוהים, וההרים הגבוהים בעופות השמים, ובעופות יש עוף אחד גרופית שמו שכשמגעת שעתו לצאת מן העולם תולה ראשו בעננים ומנענע קולו שיר ... וכל אותם השירים קשורים בלשונה של גמולה.

(עמוד שצ, ההדגשות שלנו)

גם בעמוד הבא, עמוד שצא, חוזר הפועל "דבוקים" ומאיר את נושאו המופשט של הסיפור: "חוזר אני ונותן דעתי על אותם שלהוטים אחר הלכנה. ומן הלכנה לעניינים שקשורים ודבוקים בכפות האדמה". משפט זה וכל הפסקה הבאה בעקבותיו מבטאים אותו צמד ניגודים: קבע לעומת נדודים, שממנו הפלגנו לדיוננו. גם הפועל "להוטים" הוא וריאציה של "קשורים" ו"דבוקים": ישנם כאלו הלהוטים אחר הבלתי־מושג ומפליגים בדמיונם אליו, וישנם כאלה האחוזים באדמה, בקבע, ב"בית". נקרא את הפסקה בשלמותה, תוך הצבת הניגודים הללו מיד לאחר מכן:

חוזר אני ונותן דעתי על אותם שלהוטים אחר הלכנה. ומן הלכנה לעניינים שקשורים ודבוקים בכפות האדמה. ומאדמה לבני אדם. לאותם שהאדמה מאירה להם פנים ולאותם שסובבים והולכים כצללי לילה. איני מתכוין בייחוד לאותו זוג שלא מצאו להם דירה, ואיני מתכוין בייחוד לאותם שעזבו את הארץ וכשחזרו הארץ מתנכרת להם. ואיני מתכוין בייחוד לגרייפנבך ולאשתו שיצאו לחוצה לארץ לפרוש מיגיעת הארץ. מתכוין אני לכל בני האדם שנאחזים באדמה זו.

(עמוד שצא)

• "אותם שלהוטים אחרי הלכנה" לעומת "עניינים שקשורים ודבוקים ודבוקים בכפות האדמה";

• "בני אדם נחלקים לאותם שני סוגים — יציב ונווד, וכל סוג מכיל בתוכו את ניגודו: "אותם שהאדמה מאירה להם פנים" לעומת "אותם שסובכים והולכים כצללי לילה". את האחרונים מונה עגנון ברשימת הזוגות הבאים:

— בייחוד אותו זוג שלא מצאו להם דירה [גינתר ואשתו, גינת וגמולה, הקב"ה והשכינה (במישור הסמל)];

— "בייחוד [ל]אותם שעזבו את הארץ וכשחזרו הארץ מתנכרת אליהם" (עמרמי ונכדתו, חלק מבאי הבית);

— "בייחוד [ל]גרייפנבך ו[ל]אשתו שיצאו לחוצה לארץ לפוש מיגיעת הארץ".

עגנון מבטא כאן את הטרגיות של האדם המכיר בסופיותם של כל חיפושי המשמעות, האדם הנוהה אחר המופלא ומחפש באמצעותו את משמעות האחיזה בממש, ב"אדמה". אם אין מופלא דמיוני שיש בו ממש, גם האחיזה באדמה מתרופפת. הטרגיות מתבטאת בזיקה הבלתי אפשרית של האדם למשתנה, למתחדש, למפתיע, כפי שהוא בא לידי ביטוי בלבנה — נציגתו של מחזור-חפץ רחוק ובלתי מושג, המסמלת גם מחזוריות, נשיות, שיבה אל הראשית, אותה לבנה שהיא וריאציה של גמולה. ניסיון הקישור העל-אנושי הזה קשור בניסיונו של האדם לחיבור מחודש בין שמים בלתי נתפסים מעבר מכאן, וארץ, המשמשת קרקע לרגלינו, מעבר מכאן — בין לבנה ואדמה. עמידתו התוהה והנבוכה של המספר מול העולמות הנפתחים ונסגרים לפניו מתבטאת, בין השאר, בפועל "משתומם", החוזר ברצף העלילה:

א. עם שגמו מספר שמעתי קול כקול פתיחת חלון ועם פתיחת החלון נשמע קול דברים. פחד לא היה לי, אבל משתומם הייתי, שהרי חוץ ממני ומגמו לא היה אדם בבית, ולא אני ולא הוא פתחנו חלון. התחלתי מהרהר באותו חלום ובאותה הרכבת שראיתי בחלומי אמש ובחלון שנפתח בחלום הלילה. ושוב הייתי משתומם, על כוחו של חלום שחזר בהקף ומאנה אותנו כדבר של ממש. חזר הקול ונשנה. (עמוד שעט)

ב. אבל על זאת ישתומם לבי, בעיני ראיתי שחטף גמו את אשתו ואף על פי כן דומה עלי שסיפור דברים היה כאן. (עמוד שצא)

שאלה 19

עקוב נא אחר השורשים פ,ת,ח. ס,ג,ר בסיפור ונסה לאמת (או לדחות) את התיאוריה שהצענו.

שאלה 20

מצא מקומות נוספים בטקסט, שבהם מופיעים השורשים ת,מ,ה,ש,מ,ם ושורשים מקבילים להם. סמן אותם ועקוב אחר הקשריהם. האם הגעת למסקנות כלשהן?

שאלה 21

נסה לעקוב אחר אופני העיצוב של הפקפוק בשיפוטה של ההכרה ואחר איפיון מצבי הזיה וחלום בסיפור, וסכם את האמצעים המעצבים את צורת הקליטה של תודעת המספר, כמו המעברים מיקיצה לחלום והתחושות השונות שהמספר נותן להן ביטוי.

בסיפור "פתחי דברים", שבו נזכרים כאמור גיבורי "עידו ועינים", עולה הכרת הקרע הטרגי שבפירוד הנצחי בין בני־הזוג גמזו וגמולה בביטוי "נתרוקנו השמים, נתרוקנו השמים", כתלונת גמזו בסוף אותו סיפור. זהו צירוף הדומה לביטוי המפורסם של הפילוסוף פרידריך ניטשה: "אלוהים מת". כביטוי חילוני פירושו המשמעות אבדה, הדברים מקריים, אין מנהיג לעולם, העולם אבסורדי:

כמו לרווחתי וישועתי בא מר גמזו בעלה של גמולה המתה, שחוח על משענתו התהלך ובפיו פיסת ציגורטה כבויה שלא משה מפיו. דמום ושחוח היה מהלך ודומה כאילו מהלך בתוך עיגול שמתעגל והולך כמו לכל מקום שהוא הולך. זה אחד מן הדברים שאיני יודע לפרש לי, כל עת שאני רואה את גבריאל גמזו רואה אני אותו בתוך עיגול מלא עצבות. ואף על פי שכבר זמן להתרגל כזה עדיין אני תוהה.

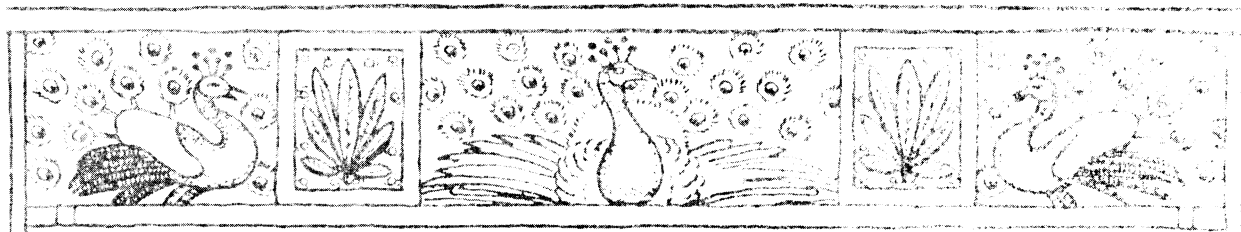
הראיתי בידי על מר גמזו ואמרתי לו למר איש אחים, סלח לי, כי אותו אני מבקש, ולא המתנתי לתשובתו של מר איש אחים והלכתי אצל מר גמזו. מר גמזו לא נשתנה בו דבר מיום שמתה עליו גמולה. סובב סובב הולך לו מר גמזו בלילי לבנה. ואילולי אותו העיגול שהוא נתון בתוכו הייתי אומר תועה הוא בין ארץ ושמים. גמולה מתה וגמזו כל לילה שהלכנה כמלואה תועה בחוצות ירושלים. משראני התחיל מספר והולך מרובים הדברים ששמעתי מפיו על גמולה ועל אביה של גמולה ועל ארצה של גמולה. אם אמרתי אספרם לא אספיק לספר שאר דברים שסבור אני עליהם שהגיעה שעתם לספרם.

הלכתי עם האיש העצוב הזה שעצבותו מפעפעת אל מחוץ לעיגול. פלט פתאום את פיסת הציגורטה שבפיו והגיבה ראשו כלפי מעלה ואמר, נתרוקנו השמים נתרוקנו השמים.

הלבנה היתה כמלואה והשמים עמדו כתפארתם כדרכם בלילי הלבנה בירושלים ובשמים ממעל כל צבא מרום במרום ולמעלה מהם היושבי בשמים אשר השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו. וגבריאל גמזו שאמר נתרוקנו השמים לא נתכוין אלא לגמולה אשתו שכל זמן שהיתה חיה בליל לבנה היתה יורדת ממטת דויה ויוצאת ומטיילת בחוצות ירושלים למעלה מן הארץ.

(פתחי דברים, עמוד 157, ההדגשות שלנו)

המספר מסייג בלשון רפה את משמעות הביטוי "נתרוקנו השמים" בטכניקת "לא נתכוונתי" המפורסמת שלו, שחס ושלום לא תשתמע המשמעות כפרנית מדי. הוא ממליך מחדש את האל, אלא שהאל המומלך באמצעות הכינוי המקראי "היושבי בשמים" מורחק אל האינסופי ואל מערכת כוכביו. גמזו נותר יתום, מקורקע אל האדמה על כורחו, נעול בעיגול המכושף.



3. מערכות-משנה: צליל, תמונה, תפקיד

אחת מדמויות המשנה בסיפור — שוער בית-החולים — מהווה בכואה של המספר ושל גמזו, על-פי עקרון "התקבולות והזימונים", כפי שתואר בידי גרשון שקד בספרו, אמנות הסיפור של עגנון.¹ השוער אמור לשלוט בשער. הוא יושב בפתח בית החולים, ואינו מניח לציבור להיכנס, אך שליטתו זו היא מדומה בלבד.

בית החולים סגור היה, ועל פתח בית החולים ישב השוער כשהוא מסתכל בעוברים ושבים ורואה דמיוני דמיונות, שהכל מבקשים ממנו רשות להיכנס והוא אינו נותן להם. אבל מזלו התל בו ולא היה אדם שביקש להיכנס לבית החולים. אלא הכל נכנסים לחצר הפתוחה ששם חדר המתים. בצדה של החצר עומד לו חדר הכביסה שמכבסים שם כליהם של החולים. ואף על פי שהוא צר נוהג הוא טובת עין כמתים ומקיים בהם מצות הכנסת אורחים. וסמוך לו על ספסל רעוע ישבו שלושה שומרי מתים ואחד עומד על גביהם וגלגל לו ציגרטת. ראה אותי ואת עמרמי ונטפל לנו וסיפר לנו שישב כל הלילה אצל המת ואמר תהלים. ועתה שואל הוא, מי ישלם לו שכר אמירת תהלים. מאחר שמצא אותי ישר ביקש לזכות אותי במצוה לשלם לו.

(עמודים שצב-שצג, ההדגשות שלנו)

הביטוי "ורואה דמיוני דמיונות" מאפיין גם את גמזו, הרואה "דמיוני דמיונות" (עמוד שפה). חושי או דמיונותיו של השוער משטים בו, כמו בגיבורים הראשיים. אין הוא שולט — לא בשער ולא בדמיונותיו.

השוער משתלכ בקבוצת אנשי שררה או בעלי סמכות הנקובים באותו משקל (בינוני-פועל), והם: השומר, שומר המתים, השוטר (המכוון התנועה והגוער בגרייפנככים ובמספר). השומר (אחד מתוך שלושה) פונה למספר* (אחד מתוך שלושה) ומחייבו בשכר אמירת תהלים. אמירת תהלים מתקשרת לשירת גמולה ולשירת הפייטנים משוררי הקודש, וכן לשירת הציפור גרופית. עצם היות המספר "בעל המעשה" "מחייבת את חשבוננו"; הסופר (או המספר), שרקח את סיפור גמולה וגינת בדמיונו, הוא החייב ב"הוצאות קבורתם".

מן הפיסקה הזו ומן הבאות אחריה משתמעת קבוצת מערכות, שיש ביניהן קשר בתחום המספרי המופשט, בתחום תפקיד הגיבורים ובתחום הפונטי-צלילי.

* המלה מספר היא הפשטה המקובלת בתורת הספרות, ולכן איננה נחרת לכאן.

¹ ראה יחידה 1, פרק 1.4.

עמרמי הזקן מסתמך על נכדתו הקטנה עדנה המלווה אותו, ושואל את המספר: "הולך אתה ללוויה"? ומסיים דבריו כך: "ועכשיו לא ללוויית מת אחד אנו הולכים אלא לשני מתים אנו הולכים. ללוויית אשת גמזו ולהלוויית דוקטור גינת" (עמוד שצב), ובהמשך –

א. אמרה עדנה נכדתו של עמרמי, דבר זה לא הודיעו העתונים, אבל עדי ראייה מספרים, שכלילה שעבר יצא אדון אחד מחדרו, ראה אשה מטפסת על הגג, קפץ ועלה להציל אותה מן הסכנה, נשמט המעקה ונפלו שניהם ומתו. כך הלכנו אני ועמרמי ועדנה, עד שהגענו אצל בית החולים ששם הביאו גופותיהם של גמולה וגינת. (עמוד שצב, ההדגשות שלנו)

עמרמי ועדנה נכדתו הם אנלוגיים לגבריה הזקן ובתו הצעירה גמולה, וכן לגינת וגמולה.

ב. ישבו שלושה שומרי מתים ואחד עומד על גביהם וגלגל לו ציגורטה. (עמוד שצג, ההדגשות שלנו)

ג. באה משפחה של אכלים וכאו וישבו על ספסל אחד שכנגד. יצאה אשה אחת מביניהם וטיילה לפנייהם כשהיא מנענעת קולה בשירי אבל וקינה ומנענעת את גופה הצנום לפי קצב נעימתם. עצובה היתה, עצובה מאוד, וכמותה כן קולה. דיבור אחד מדיבוריה לא הבנתי, אבל קולה והילוכה ומראה פניה ביכו לב כל רואיה. הוציאה האשה מתוך בית לבה תמונה של בחור והשקיפה עליו וחזרה ושרה שירי שבח על יופיו ועל חנו ועל כל השנים שהיו לו לחיות אלמלא שקדמו מלאך המות. געו כל האכלים בכייה. וכל מי ששמע אותם בוכים בכה עמהם. ודאי כך בכתה גמולה על אביה וכן הספידה אותו. (עמוד שצג, ההדגשות שלנו)*

ד. עד שאני עומד בין הבוכים ראיתי את גמזו כשהוא יוצא מחדר המתים. מבוכת נפשו זו בת לווייתו שהיתה מלוותו כל הימים פירשה ממנו לשעה ובמקומה באו שני בני לויה חדשים, תמהון ויגון. (עמוד שצג)

האנלוגיות המשתמעות מן הפסקה האחרונה הן:

גמזו	= גבר	= מרכז
גמולה	= בת לווייתו	= נפשו
שני בני לויה		= תימהון ויגון

המספר הוא אחד מתוך קבוצה ("עומד בין הבוכים"). כך גם בהמשך מופיעה דמות שהיא אחת מתוך קבוצה, כמו גמולה, ידידות נפשו של גמזו ש"פִּירְשָׁה" [פִּרְשָׁה] ממנו באופן אנלוגי לפרישתה של "מבוכת נפשו"; האם היא תחזור ותופיע בסיפור בגלגול מחודש? לדעתנו התשובה היא חיובית; חכמתו של גינת, שניאותים לאורה לאחר מותו, היא גלגול נוסף של גמולה-הלבנה.

א. בא אחד ממטפלי המתים והביט פעם בי ופעם בגמזו, כתגר שרואה לפניו שני לקוחות ומעיין מי מהם ראוי לטפל בו תחילה.

* ההדגשות ממחישות את היותה של אותה אשה וריאציה של גמולה.

אחד מתוך מטפלי המתים מביט על הצמד גמזו והמספר כעל "מועמדים לטיפול". מטפל המתים מדומה לתגר המטפל בשני לקוחות.

ב. זזו נושאי המטה והלכו אחרי המטה כחצי מנין יהודים. אני ועוד שלושה ארבעה שפגעו במת והלכו לגמול חסד עמו. בא עני בקופה של פח והקיש וקרא צדקה תציל ממות. כשהוא מחזיר בכל פעם ראשו לאחוריו, שמא הוציאו כינתיים את שאר המתים ונמצא מפסיד מה שהיו המלווים נותנים.

ג. אמרו שניהם כאחד, עלה וסע עמנו. עניתי ואמרתי, אעלה ואסע עמכם. בא שוטר וגער בנו שאנו מעכבים את התנועה. הסיע הנהג את האבטומוביל ונסעו הגרייפנבכים בלא עמי.

(שם)

ד. אותו היום באו מטעם השלטונות לבדוק את חדרו של הדוקטור גינת, ולא מצאו חוץ מכלי תשמישו ושני פחים מלאים אפר של ניירות שרופים.

(שם)

אין בפיסקאות האחרונות קשרים אלגוריים מלאים בין כל המשלים והנמשלים, או כל המסמנים והמסומנים. האנלוגיות שעליהן אנו מצביעים כאן מצויות בעיקר בחלק המשפט המשמש כלואי: בשם המספר (אחד, שניים או שלושה) ובתפקידו בפיסקאות הסיום. אנו מצביעים כאן על תהליך אסוציאטיבי-סוגסטיבי. איננו טוענים שכל האובייקטים שאליהם נצמדים הלוואים כשמות מספר — יש ביניהם מקבילות של תוכן, אלא שישנן ביניהם מקבילות שהן תוצאת תמונה מופשטת של גרעין ומלווים. ברור מכאן, שעגנון איננו יושב וכותב צופן בלבד — יצירה שהיא חידה ושפתרונה ידוע לו. הוא איננו משבץ באופן מכוון שמות עצם ומספרים לתוך סטרוקטורות מופשטות. מה שרצינו להדגים הוא, שיש בסיפור מערכת אסוציאטיבית-אובססיבית בנוסף ובמקביל לצפנים המודעים. המערכת האסוציאטיבית מעידה על תהודה בתמונות בצלילים ובדמויות, כאשר לא כל המישורים מתפקדים באופן סימולטני. התהודה יכולה להיות רק בצליל או רק בתמונה. טעות פרשנית שצריך להימנע ממנה היא הניסיון להרחיב את תיבת התהודה ולהסיק מצליל על משמעות.

להלן הצגת המערכות המשתמעות מהפיסקאות שצוטטו, וקשרן למשמעויות בסיפור:

א. המערכת "מרכז + מלווים"

השומר + השומרים האחרים

המספר + המלווים

המת + מלוויו

הנערה + האבלים

המספר + הגרייפנבכים

ב. מערכת התפקידים: "מרכז + מלווה" בסיפור כולו

זכר	נקבה
מרכז (זכר)	+ מלווה, בת לווייה
אב (גבריה)	+ בת (גמולה)
סבא (עמרמי)	+ נכדה (עדנה)
דוד, אהוב (גינת)	+ רעיה (גמולה)
גמזו	+ "בת לווייתו זו נפשו" (ובאנלוגיה — גמולה)

ג. המערכות המופשטות

1. המערכת הפונטית-צלילית

בת לווייה, הלווייה, לבנה

2. מערכת המספרים

אחד + שניים

אחד + שלושה

מטפל מתים + שני לקוחות

תגר + שני לקוחות

חלק משמות-העצם והמספר הללו איננו הופך לגורם המתפתח בעלילה או לסמל הנושא מטען של משמעויות. חלק ניכר משמות העצם והלוואים מופיע באופן חד-פעמי וקמל כעודו באיכו, אבל חלק אחר מתפתח ומשגשג. בגמולה ישנו הממד של בת לווייה, כמו בלבנה, שהיא בת הלווייה של האדמה ולא רק ניגודה — ואילו הנפש היא בת הלווייה של האדם. אולם העולם האסוציאטיבי-אנלוגי איננו עולם אלגורי; לפעמים מקבל אבר אחד מן הסדרה האנלוגית זהות אלגורית לקטע מסוים ביצירה לזמן ולהקשר מוגבלים, כיון שהוא שרוי מטבע ברייתו בתוך סדרה היסטורית-פסיכולוגית, כמו המערכת שאותה ציינו כניתוח סמל השכינה.¹

¹ לשם תזכורת ראה שנית סעיף 3.6.4.1 — מישור הסמל בתיאור "גמולה ומערכותיה", עמוד 86.

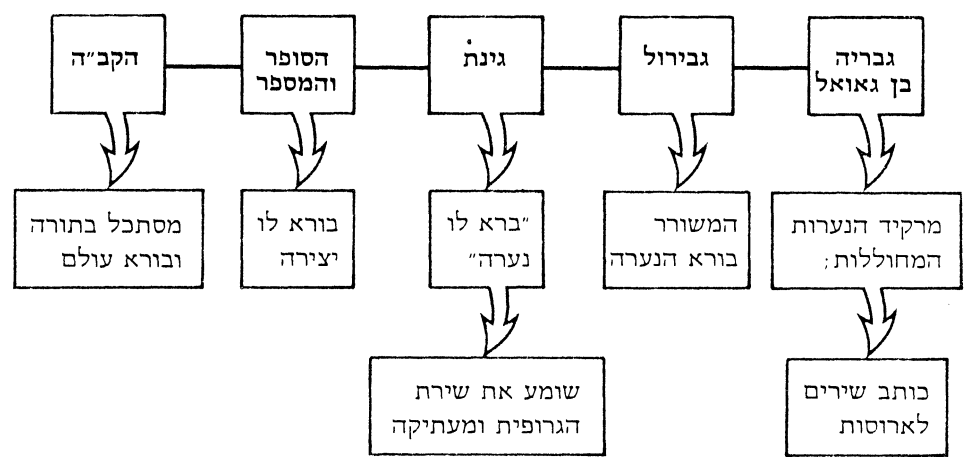
3.8.1 הוויות, דמויות ומערכותיהן

הדמויות שבסיפור הן מעין כותרות, המתנוססות ומכילות שפע של תת-דמויות, מוטיבים ומצבים. הקורא איננו רואה או זוכר את הפסיפס שממנו ארוגה הדמות, אלא קולט רק את הכותרת החיצונית. את השאר הוא תופס במעומעם.¹

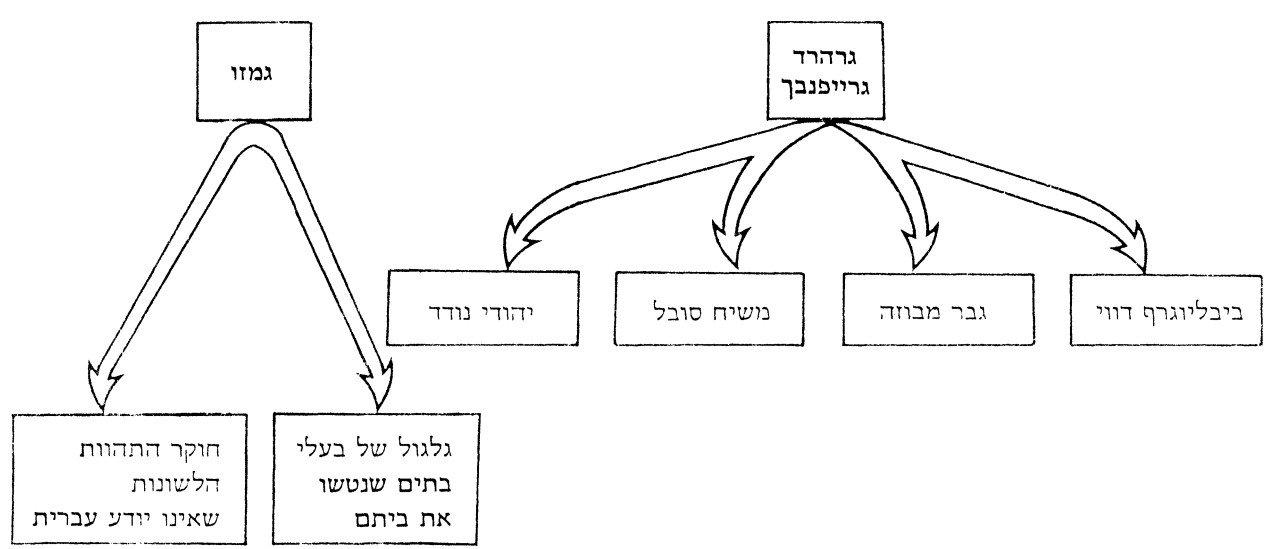
שרטוטי המערכות המוצגות להלן באים להאיר ולרכז את מכלול המוטיבים שנוכרו עד כה:

מערכת "גבר"

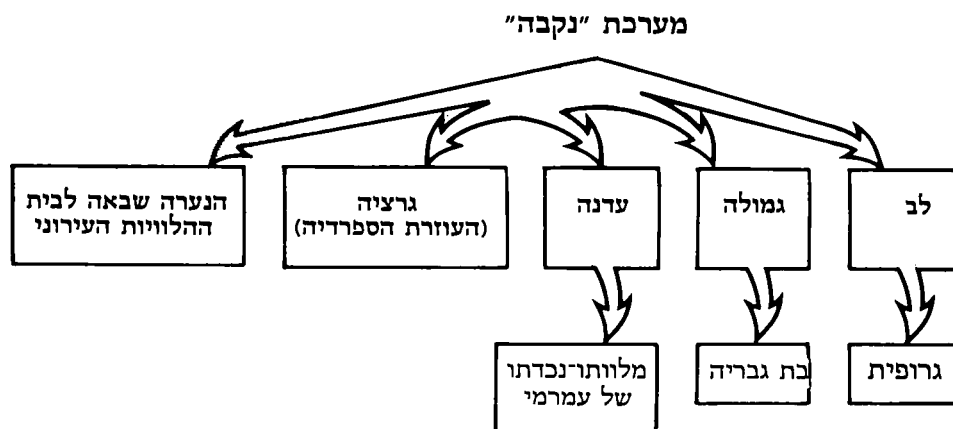
א. בוראי יצירות וכותבי שירה



ב. תתי-יוצרים: מעתיקים ולמדנים שאינם יוצרים



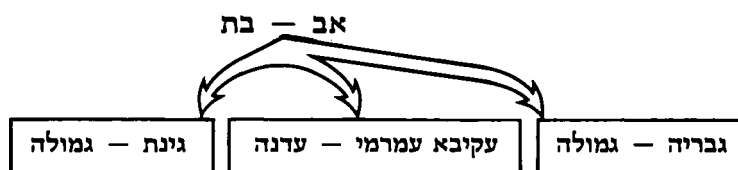
¹ בזמן כתיבת הניתוח לסיפור נעלם מידענו מאמרו של יצחק גנוז: "המוטיבים העממיים ב'עידו ועינים' לש"י עגנון ותפיסות הביקורת בסיפור", שנתפרסם בידע עם — כמה לפולקלור יהודי, כרך י"ח, עמודים 77-85, תשל"ז. במאמר חשוב זה עומד גנוז על מקורות וקשרים רבים שצויינו ביחידה, ובעיקר על המוטיבים הבאים: שירת גרופית הציפור, הקשרים שבין "אשה" ל"לכנה" והקשר שבין גמולה לאיסתהר.



המערכת הנחשפת ועולה מהמפגש המופשט שבין זכר ונקבה היא:

תורה = יצירה = שירה

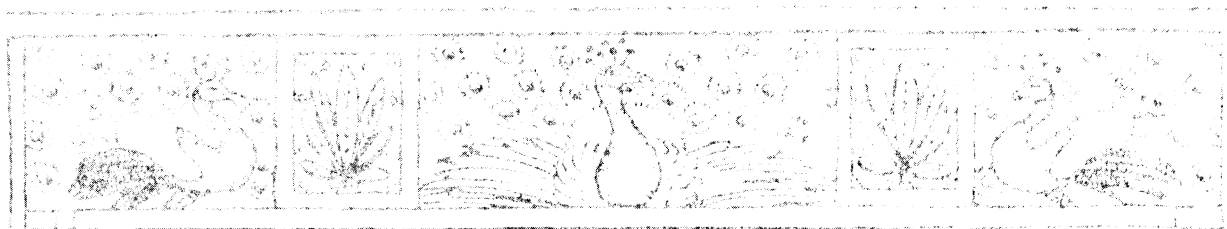
מישור נוסף של יחסי זכר ונקבה מוצג במערכת אב-בת. מערכת היחסים אב-בת (או סב-נכדה) העולה בסיפור הזה, כמו גם בסיפורים אחרים של עגנון — עמוקה יותר ועדיפה על יחסי זוג בוגרים זרים (השווה "עם כניסת היום", "הדום וכסא" ועוד). בסיפורים הפסיכולוגיים-רומנטיים של עגנון מסייעת מערכת זו בהסברת "רגש הנחיתות" של הגבר הזר, כמו הירשל ב"סיפור פשוט", הרבסט בשירה וגמזו בסיפורנו. גבר זה חש מראש ויתור על האשה, כיון שהוא חש נחות לעומת האדון האמיתי. גינת אינו מתייחס אל גמולה כאיש אל אשה, וגמולה מצדה מוצאת בגינת דמות גבר בעלת עצמה, המזכירה לה את אביה.





**נושא ו': השוואת נוסחים ובעיות בחקר
הטקסט הספרותי**

(פרקים 3.9, 3.11, 3.12 ונספחים ו', ז', ח')



3.9 לבעיית הקליטה של טקסט ספרותי — בפרט "עידו ועינים"

בשנים האחרונות הולכים ורבים המחקרים העוסקים בשאלה כיצד נקלט הטקסט הספרותי בתודעתו של הקורא, כיצד נתפסות משמעויותיו.¹ הבנה, ולו גם חלקית, של הבעייתיות הכרוכה בקליטת הטקסט תסייע בידנו לנקוט עמדה מודעת יותר לגבי תהליך הפרשנות. הספרות היא סוג של אמנות שהמסר שלה מועבר לקורא בתהליך המתהווה בזמן: המלים נקלטות בתודעתנו בזו אחר זו. לא כך הדבר באמנות הציור, שכן העין אמורה לתפוס בבת אחת עצמים הממוקמים בחלל זה בצד זה. יוסף האפרתי הרחיב על כך את הדיבור בספרו על שירת ביאליק.²

הנוף הוא צירוף של פרטים שונים המצויים במרחב אחד. תפיסה של נוף חייבת לכלול כמה פרטים בעת ובעונה אחת, שאם לא כן לא תיווצר תמונה מרחבית. אולם האפשרות לתפוס נוף בשלמות, שישנה, למשל, בציור אינה מצויה ביצירה מילולית, משום שהלשון, כידוע, היא רציפה מטבעה, אינה מוסרת פרטים אלא בזה אחר זה. הייצוג הלשוני של תמונת נוף חייב אפוא להיעשות בדרך של "פירוק" התמונה לפרטים הנמסרים פרט אחר פרט, והתבנית השלמה אינה נתפסת באקט הקליטה החושית. אלא משוחזרת בזיכרון. מיגבלה זו של הלשון מכתיבה לא רק את אופן הקליטה של תמונת הנוף, אלא גם את ברירת הפרטים המצטרפים לכלל תמונה.

הקושי השני, העומד לפני מי שרוצה לתאר נוף באמצעות הלשון, נובע מן הניגוד שבין האופי הקונקרטי של האובייקט המתואר מזה ובין האופי האבסטרקטי של הלשון מזה. אוצר השמות בלשון הוא מערכת של הפשטות: "חוץ משמות עצמים פרטים ומספר קטן של שמות פשוטים המתייחסים לעצמים בודדים, מציינות המלים לא פרטים יחידים, אלא קבוצות של עצמים".

פרטי הנוף המצוינים על-ידי השמות הם עצמים קונקרטיים הנתונים בחלל ובזמן. הלשון יכולה להצביע על עצמים אלה, אך אינה יכולה לתת ביטוי שלם לאופי הקונקרטי של קיומם. כינוי עצם בעזרת מלה משייך עצם זה לקטגוריה מופשטת של

¹ מנחם פרי מרחיב על כך את הדיבור במאמרו "הדינמיקה של הטקסט הספרותי — איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו", שנתפרסם בהספרות 24 (אפריל 1979), עמודים 46-6.

² האפרתי, יוסף. המראות והלשון — להתפתחות דרכי התיאור בשירה העברית החדשה, הוצאת המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה, ספרי סימן קריאה והספרות, הסדרה "ספרות, משמעות, תרבות", 1976, עמוד 10. ההדגשות הן של המחבר.

עצמים דומים, או בעלי תכונות משותפות. המלה "עץ", למשל, עם כל ריבוי המשמעויות שהקונטקסט השירי יכול להעניק לה, אינה נותנת שום פרטים ריאליים – בניגוד לפרטים הרבים המרכיבים כל ציור של עץ.

שאלה 22

על איזו בעיה נוספת הקשורה בשימוש בלשון, מלבד מסירת הפרטים בזה אחר זה, מרחיב האפיק את הדיבור בפסקה זו?

נדמה את תודעתו של הקורא למכונית הנוסעת על "כביש המלים" – השורות – כאשר המלים הן תמרורים המשררים לתודעה המשוטטת איתותים, כיצד יש להבין את ההתרשמויות המצטברות במהלך הקריאה. תהליך הקריאה מעצם טבעו הוא דיאכרוני, כלומר הוא מיוסד על קליטת נתונים בזה אחר זה, ואילו תהליך הפרשנות הוא בעיקרו סינכרוני – מבוסס על הקבלה והשוואה: אנו נתפסים למלים "חשובות", למצבים, למוטיבים ולסימנים אחרים, החורגים משטפו של הטקסט בשל זוויותיהם, ומקבילים אותם לתופעות נוספות בטקסט. קריאה דיאכרונית, אם תהיה מודעת לעצמה, אפשר שתניח שאותו סימן ("גמולה") או מוטיב (עוף, ציפור, נשר, גרופית) איננו בעל תוכן קבוע, דנוטטיבי, הנקבע אחת ולתמיד בתודעת הקורא (כפי שאין הוא מקובע בתודעת הכותב). כל פגישה באותה מלה-סימן ברצף הטקסט – מחייבת את הקורא לבדוק אם משמעות המלה לא השתנתה ביחס להקשר שבו היא מופיעה וביחס למשמעויותיה המצטברות.

אנו רוצים להדגים כפועל את מקצתה של בעייתיות הקליטה של טקסט ספרותי באמצעות משפט הפתיחה של "עידו ועינים":

"גרהרד גרויפנבך וגרדה אשתו¹ שני ידידי הטובים עמדו לצאת לחוצה לארץ², לנוח מעט מיגיעת הארץ ולבקר את קרוביהם שבגולה³."

קורא קשוב יחסית, שאיננו מכיר היטב את כתבי עגנון, אך קורא את הסיפור פעמיים שלוש בלבד, יודע שהגרייפנבכים מופיעים בפתיחת פרק א', נוסעים וחוזרים לקראת סוף הסיפור. העובדות האחרות הנזכרות במשפט הפתיחה הן עובדות ירקע טפלות לגביי בשלב זה. כוונתנו לחלקים הבאים:

"שני ידידי הטובים"

"עמדו לצאת לחוצה לארץ"

"לנוח מעט מיגיעת הארץ"

"ולבקר קרוביהם שבגולה"

אולם ככל שיקרא יותר את היצירה, עשוי הקורא לתהות על כוונתו של חלק המשפט "עמדו לצאת לחוצה לארץ". האם היציאה חוצה לארץ היא פעולה ההולמת את הנורמות של המספר, בפרט לאור טעמיה הנזכרים – "לנוח מעט מיגיעת הארץ" ו"לבקר קרוביהם שבגולה"? את משמעותן של האינפורמציות הללו במשפט נוכל להבין טוב יותר רק לאחר שנכיר את הסיפור כולו, ולמעשה את כל כתבי עגנון. בקריאות ראשונות לא נצליח לשים לב למיוחד שבהן. כל קריאה בטקסט מכריחה אותנו לחזור ולתקן את התרשמויותינו מן

¹ לאחר שתקרא את נספח ר' שבעמודים 161-162 להלן, תוכל להרחיב את ידיעותך בנושא זה.

הקריאה הקודמת. תהליך זה של קריאה חוזרת כתוצאה מתוספת הבנה או מתיקון של קריאה קודמת נקרא "המעגל ההרמנויטי".¹ נתחיל, אפוא, בקריאה דיאכרונית וסינכרונית של משפט הפתיחה, לאור מה שאנו יודעים כבר על הסיפור.

א. "גרהרד גרייפנבך וגרדה אשתו";

ראשית נשאל, מהו מקומה של האינפורמציה החוץ-ספרותית בהבנתה של המלה הראשונה "גרהרד". אנו יודעים שעגנון כתב את הסיפור בביתם של גרשם שלום ואשתו, בזמן שהללו שהו בחוץ לארץ; אנו יודעים ששמו הגרמני של גרשם שלום הוא גרהרד, ואם כך, ייתכן שדמותו "החצויה" של ג. שלום בעיני עגנון היתה גורם מניע לכתיבת הסיפור. חיזוק להשערה זו אפשר למצוא בכך שהסיפור עוסק, בין השאר, במה שהמספר קיבל מ"חכמי הקבלה", בניגוד לבורותו של גרייפנבך, העוסק בחקר התהוות הלשונות, אך עברית איננו יודע.¹

האם גרהרד גרייפנבך גורר עמו את הגרות מעצם היותו יהודי גרמני (יָקָה)? האם האסוציאציה הזו היא דרשנית? קרוב לוודאי שאין זה אלא מדרש, אך יש לזכור שדינמיקה דרשנית פועלת בתוך כלל יצירת עגנון, גם אם לאו דווקא בדוגמא הזו. ודאי שכל הנתונים הללו אינם קיימים במה שנקרא "קריאה ברצף הטקסט" כמות שהוא. פרשנות מהסוג המוצג כאן מייבאת גם נתונים חוץ-ספרותיים: מתחום הביוגרפיה, ההיסטוריה, הפסיכולוגיה, הסוציולוגיה, ומכל תחום שהוא, היכול לסייע בהבנת הטקסט.

שאלות נוספות שאפשר לשאול על ארבע המלים הראשונות הן:

- מהי משמעות השם "גרייפנבך"? היש קשר בינו לבין השם "גרופית", או שיש רק לתרגמו לגרמנית [Greif (גרִיִּיף) = לתפוס, לאחוז + Bach (בַּךְ) = נהר]?²

Von den werthvollen Worterklärungen und gelehrten Erläuterungen des Dr. Perles hebe ich folgende hervor; S. 34 ist der Vogel Greif; גרִיִּיף; S. 36 sind gr. Gitter und Stufen; ובמסמאות; S. 38 gr. Cisterne; דִּיקְסוֹמִין; S. 39 ist gr. Charadra, Giessbach: דִּימוֹסִיּוֹת; das. gr. Factionen oder demoi der Wagenlenker des Circus; über die am Ende der Hagada erwähnten Farben blau, weiss, roth und grün sind Cassiodorus, variæ epistolæ III, 51 — wo eine Symbolik des Circus sich findet —, Procopius, historia arcana c. 7 p. 333 ed. Orelli und Joannes Malalas Chronographie, S. 137—176 ed. Bonn zu vergleichen. — S. 37 Z. 6 v. u. ist wohl מרכבה צבועה für מרכבה צבוכה zu lesen.

איור 21

ש. העלונות של עגנון, בית המדרש, חלק ב, חדר חנושה, המבוא
ל"ביסא אומידיוס" של שלמה המלך.

¹ ראה המכתב שכתב עגנון לגרשם (גרהרד) שלום, עמוד 71 ביחידה. על יחסו המורכב של עגנון לשלום — קרא בספרו מעצמי אל עצמי, עמוד 273. יחסו האמביוולנטי של עגנון ליהודי גרמניה ולאנשי המדע שבהם משתקף גם מיחסו כאיש מזרח אירופה למרטין בוכר ולאחרים (עיין שם, עמוד 257, וכן בחטיבה "בתוך אחי", שבה לוקטו תגובות והספדים של עגנון על דמויות שונות של יוצאי גרמניה, עמודים 317-111).

כיון שמצאנו שהשם "גרייף-פוגל" בגרמנית מתקשר לגרופית, וכיון שגם הגרייפנכיים "חוזרים ובאים" כמו הגרופית — אנו שואלים עוד:

- היש בכך כדי ליצור זיקה הכרחית בין הסימנים גרופית וגרייפנכך?
- מהו סוג הקשר: אסוציאטיבי-פונטי בלבד או גם כתחום הסמל?
- האם הוא נעשה רק בתודעתו של קורא ספציפי, או גם בתודעתו של עגנון?
- האם בכלל ניתן לדעתך לפתור שאלות מסוג זה?

דומה שהקשר בין גרייפנכך לגרופית הוא פונטי בלבד, אך אין זה רק כך: בסיפור מתהווית מערכת קישורים מסועפת, הכוללת מתווכים רבים, שלכל אחד מהם רק חלק מהתכונות המשותפות לכולם, כמו מערכת הזוגות או העגונים הנוסעים מהבית. לפנינו שפע של דמויות, מצבים ועלילות מקבילות. בדומה ליצירה מוסיקלית, שהחזרות שבה מתארגנות על-ידי סדר חוזר של תווים, בשינויים של גובה ורחמוס — כך גם יצירה זו של עגנון חוזרת למעשה ללא הרף על נתוני הפתיחה שלה, אך אין היא חותרת ליצירת פתרון אלגורי — כלומר להתרה במישור האידיאלי, אלא לקראת פורקן במישור הפסיכולוגי.

מה עוד ניתן לשאול על משפט הפתיחה?

- למשל: מה משמעות העובדה ששם האישה כלול בשם הבעל (גרדה-גרהרד)?
- היש משמעות לכך, שאשתו של המספר נוסעת לגדרה, המקיימת בשכול אותיות את שם אשת גרהרד — גרדה?

נראה ש"ההתגרדות" הזו היא מין בורלסקה, המשקפת את תיבת התהודה הצלילית של עגנון. אך עגנון רוצה לומר דבר-מה נוסף באמצעות שמותיהם של בני-הזוג הללו; הלחץ האסוציאטיבי איננו נחתם כתחום השעשוע בלבד. כדי לבדוק הנחה זו, עלינו להיות ערים לכך, שנימות קולו של המספר עוברות מטונים פתטיים לטונים פרודיים, ולהיפך.

שאלה 23

- א. האם תוכל להביא דוגמאות לנימות פתטיות ולנימות פרודיות או אחרות בסיפור?
- ב. התוכל להצביע על הנמקות לכך, שנימות אלו או אחרות הן בעלות גוון מסוים (פרודי או פתטי)?

ב. "שני ידידי הטובים עמדו לצאת לחוצה לארץ";

האם חלק משפט זה בא לציין קירוב-לבבות שבין האורח למארחים, דהיינו להסביר מדוע המארחים יכולים להסכים להצעתו של המספר לשמור על ביתם, מבלי לראות בכך הטרחה יתרה, או מבלי לחשוש שהוא עצמו יפלוש לדירתם ויחטט בצפונותיהם?

ברצף החיצוני של הסיפור — זוהי בוודאי המשמעות של קירבת-הלב והאמון באותה ישיבה "על כוס קפה". אך הקורא צריך לשאול עצמו מהי משמעות הצירוף הזה — "שני ידידי הטובים" — בכל כתבי עגנון, והאם המשמעויות הללו — כולן או מקצתן — אכן מתפקדות גם בטקסט זה, או שמלים אלה הן אינפורמציה גרידא. דווקא הידיד הטוב

המוצהר הוא לפעמים השטן כ"ספר המעשים". איננו רוצים לומר בכך, שעגנון רואה בגרייפנבכים שטנים, אבל נראה שהוא רואה בהם "חיצונים" — דמויות של יורדים מן הארץ "כדי לנוח מיגיעתה". מוטיב הירידה מן הארץ הוא ללא ספק בעל גוון שלילי מנקודת ראותו של המספר, כפי שהוא מופיע בגוף הסיפור כתיאורם של גנדינברוד, ראש "ועד הצירים", ואשתו גינדרליין, שירדו מן הארץ, וכן כתיאור הזוג ששכן בבית לפנייהם. עגנון עצמו מתוודה בסיפוריו על האסונות שפקדוהו, כשירד מן הארץ כדי "לנוח מיגיעתה". גם בסיפור שכן ל"עידו ועינים" — ב"תהלה" — מתוודה המספר על כך שלא היה ראוי להכיר את תהלה אלא משחזר לירושלים; "עד שלא יצאתי מירושלים לא הכרתי אותה, משחזרתי לירושלים, הכרתי אותה" (עד הנה, עמוד קעט).

ג. "לנוח מעט מיגיעת הארץ ולבקר את קרוביהם שבגולה";

אף זה משפט שיש לו מקבילות בכתבי עגנון: הראשונה בעלת משמעות אלגורית כנראה, והשנייה בהוראה של ציון עובדה:

1. "לבקר את קרוביה שבגולה" ("הדום וכסא", בתוך **לפנים מן החומה**, עמוד 105):

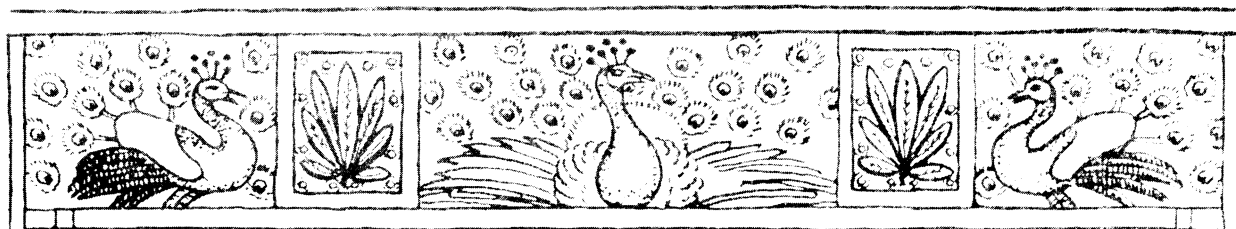
2. "כשירדתי לפולין להשתטח על קברי אבות ולראות את קרובי"; ("קורות בתינו", **האש והעצים**, עמוד כג).

נשאלת השאלה: האם כל מה שעגנון כתב אכן מחייב את הטקסט של "עידו ועינים"? ועד כמה הוא מחייב? האם אין להסתפק בקריאת הטקסט של "עידו ועינים" כטקסט עצמאי, שאין לו זיקה ליצירות נוספות? התשובה היא: לא. כשם שהמקורות המצוטטים בסיפור — תפקידיהם בטקסט שונים, כך גם כלל יצירת עגנון משמשת כמאגר אסוציאציות להבנת הטקסט הספציפי, אלא שיש להיזהר באנלוגיות. ההקשרים אינם מטוטלים מטקסט עגנוני אחד למשנהו באופן סתמי, כפי שמטוטלים חפצים: מה כאן "נסיעה לקרובים" — אף כאן נזכרת נסיעה לקרובים. מכניזם פשטני מעין זה עלול להוליך לפרשנות מפלצתית. אפשר לדמות את האסוציאציות והקשריהן כולם לחוטי ערב בתוך "שתי היצירה" — בתוך הרצף הדיאכרוני שלה. לעיתים עגנון מעלה חוט ערב זה או אחר לחזית הקדמית של היצירה, ואז אותו חוט מופיע במלוא צבעו והדרו, כשהוא מודגש על ידי רקעיו. אך לפעמים עגנון מקדם את חוט הערב רק באופן חלקי ביותר ל"חזית" הטקסט. הקורא האידיאלי צריך לדעת את מלוא ההקשרים האפשריים של היגד כלשהו, על מנת לשלול חלק מהם ולהותיר את הרלוונטי, ויחד עם זאת עליו לדעת, שהרלוונטי הוא תוצאה של היחס שבין הפרט והקשריו בתוך הטקסט הנידון, ובין טקסטים אחרים לטקסט הנידון — יחס הבא לידי ביטוי במלים בודדות, במשפטים ובסיטואציות, המהווים פוטנציות רדומות בטקסט אחד ופוטנציות פעילות בטקסט אחר ובהקשרים מסוימים.

במקביל לכך נודעת לסיפור משמעות אלגורית, לאומית, הקשורה בתפיסת הגאולה: "גינת-אלוהים" הסתכל בתורה וברא את העולם. "גמזו-המשיח" הביא את השכינה לארץ-ישראל, אך בארץ-ישראל של ההווה — לא השכינה ולא המשיח מוצאים את מקומם. ה"תיקון" או ה"זיווג" הנצחי נכשל. בסיפורי עגנון השכינה בורחת ומסתלקת גם כשהגיבור מגיע עמה סוף סוף לארץ-ישראל, והוא שוב נתון במצב של חיפושים. כך ניתן להבין את היעלמות משפחתו של חנניה ב"כלב ימים", ואת היעלמות התינוק ב"עגונות". גמזו מעלה את השכינה (גמולה) לארץ, אך נותר יתום. המקום והזמן אינם מתאימים לכך, בהיותם שייכים להווה האקטואלי של ירושלים — וכפי שתהלה מסתלקת לה, מסתלקת גם גמולה.

מה אנו למדים מדמיון פרשיות זה? שאיננו יכולים להפריד בין הפרשנויות לסיפורים השונים, אם כי אין אלה הצעות של פוטנציות לפרשנות, הגלומות בעצם שיטת הכתיבה של עגנון, שהיא ילקוטית לפרטי פרטיה, ונשענת על הסטרוקטורות הגדולות —

על המקרוסטרוקטורות — החבויות בחלקיקים של משקעים אלגוריים. היצירה היא אפוא מערכת של משמעויות שניתן לארגון ברובדי משמעות שונים: בפשט, בדרך, ברמז ובסוד. מסקנה: ככל שאנו יודעים יותר על היצירה וככל שהיצירה עמוקה יותר — כך הקריאה הסתמית ברצף היא בלתי אפשרית, מפני שכל עיבוי של סימן וכל חזרה שלו מחייבים באופן תיאורטי את שינוי המערכת כולה: כל מה שהבאנו עד עתה מחויב בתיקון. הקריאה ברצף היא רק אחת מדרכי הקריאה: היא מבטאת את הכרח הפרישה, את הצורך בפירוק. היא מבטאת סוג של היגיון הקשור בדרך מסירת האינפורמציה לנמען, אך היא מכילה בתוכה את כל המנגנון האפשרי הקיים בקריאה הסינכרונית או האלכסונית: עריכת ההקבלה צעד אחר צעד, כלומר היא מאפשרת לתקן את הקריאה הקודמת ברצף, לפי מה שאנו כבר יודעים מקריאתם של כתבי עגנון — מהמקורות המשוקעים בהם, מחומרי הרקע, וכך עד לאין סוף, אם כי כמובן, איננו יכולים לדעת עד כמה היה עגנון מודע למשמעויות שאותן רצה לבטא או ביטא בפועל בכתיבתו. אולם אין ספק שיש עדויות בטקסט עצמו לבעייתיות של עצם מעשה היצירה לגבי עגנון.



3.10 נושא החידתיות בסיפור

המצוקות העולות בסיפור מוצגות בו, בין השאר, בדרך השאלה והחידה. החידה מוצגת כטכניקה ספרותית, חיצונית כביכול. המספר שואל שאלה, וקצב העלילה הוא תהליך מתן התשובה וחזרתה — הוא התגלות התשובה בפועל. כוונתנו לשאלות כמו "מי היא גמולה זו" ותשובות כמו "היא היא מזל בתולה", או: "הוא הוא. הוא אותו חכם ירושלמי, הוא אותו מלומד שמכרתי לו את הסגולות" (עמוד שצג). אולם השאלות החידתיות אינן רק טכניקות המאפשרות את פרישת הסיפור, אלא הן מבטאות מצוקה וחוסר מנוח, המשקפים את המניע ליצירה. עלילת הסיפור נשזרת מעיקרה בתבניות של שאלה-תשובה, תמיהה-השערה, ובניסיונות לפתור את החידות שמייצגות כל צורות השאלה הללו. הטכניקה של ניסוי ותעיה היא אחת ממקדמי העלילה, והיא אף הופכת לנושא בסיפור. אין כמעט עמוד בסיפור שבו לא עולות "השערות". הפעם הראשונה שאנו נתקלים במפורש במלה "השערות" היא בפסקה השלישית של הסיפור: "התחלתי משער השערות ולא מצאתי להן סמך מן המציאות". אך כבר ניסוח זה הוא גלגול מאוחר של מה שהוא חידה בעיני המספר, העולה כבר בפסקה הראשונה של הסיפור: "ראיתי שהם שרויים בדאגה. היה הדבר תמוה בעיני [...]". אם כן על שום מה הם קודרים ונדאגים? זוהי אמנם שאלה רטורית, המאפשרת את ארגון הסיפור בדרך התשובה או הפתרון לשאלה זו, אך הרי עלילת הסיפור — החידה הגדולה — נותרה ביסודה בגדר "מקרים שאין להם פתרון". ההשערות קרובות לתחום הדמיון. כיון שהן משוטטות מזו לזו, ואילו המציאות אמורה להיות ניגודה של ההשערה. החלום והדמיון המתממשים בסיפור מאמתים את ההשערה. נציב בפניכם עתה שרטוט חלקי של נושאי השאלה-השערה-חידה בסיפור:

א. [...] "אשאל אותם על שום מה הם דואגים. התחלתי מתקשה בניסוח השאלה היאך לשאול" (עמוד שמג).

ב. המספר שיער שגנית אינו אדם מוחשי, ולפתע הוא מתגלה לו כנוכח: "ועתה שומע אני שיש לו דירה בבית זה שאני יוצא ונכנס בו" (עמוד שמד).

ג. המספר תמה כיצד בניגוד לכל החוקרים הוא שומע בהימנונים העינמיים "כנועם שירת אשה", ואומר: "או אפשר טעות בידי". אך מסתבר שלא טעה, ואכן כך הוא: גמולה חושפת את נועם שירת האשה שבהימנונים העינמיים. בפסקה האחרונה בעמוד שמה, שעניינה חקירתו של גינת — מופיעה סדרת שאלות היוצרות חידה גדולה עוד יותר, לגבי זהותה של אותה אישה שגנית הביא אל חדרו. מבחינת פרישת הסיפור — כל עמוד שמה עוסק בתשובה על השאלה כיצד נתגלגל גינת לבית הגרייפנבכים, תוך הבעת השערה של גרייפנבך, שגילויו של גינת סופם להשתכח:

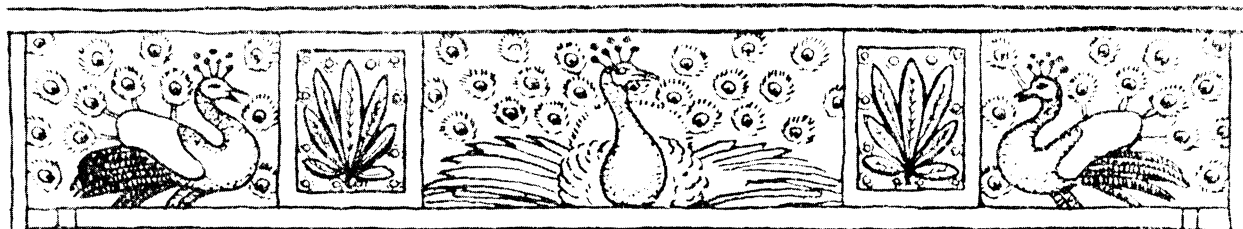
כמו כל הגילויים "כך ודאי גם גילוי של דוקטור גינת". ותגובתו של המספר: "לא השגחתי בדבריו [...] ואמרתי לו לגרייפנבך, משער אני שגרדה יודעת לספר יותר" (עמודים שמה-שמו).

מכאן ואילך בא סיפורה של גרדה, המנחשת לאחר זמן-מה שהמספר אינו "שומע מה אנו מדברים", והוא אכן משער כך ומשיב לה "יתכן", והיא מתעקשת: "אל תאמר יתכן אלא אמור אמת נכון הדבר" (עמוד שמז). אך המספר חוזר ומקשה: "בבקשה ממך ספרי לי על גינת", ואילו גרדה באופן פרוכוקטיבי מעלה השערות: "מה עשה בחדרו אם צייר את הפירמידות [...] איני יודעת". ושוב המספר חוקר וכולש, ואילו גרדה טוענת: "כשחזר ודאי עשה אחד מן הדברים". גרדה מחזירה את השטר לבעליו וחותרת את שיחתה כמשפט: "ואם אתה מבקש יותר בקש מגרהרד, שאוהב לשער השערות ולראותן כוודאות". המספר אמנם הצהיר על עצמו: "התחלתי משער השערות", אך גרדה היא זו שמשערת, באומרה על טיבה של אותה אשה מסתורית, הפוקדת את חדרו של גינת: "אם רשאים אנו לדון לפי הקול, אשה מרת נפש ועצובת רוח היא", שהוא, כאמור, תיאורה של השכינה או של "כנסת ישראל" על-פי ישעיהו נ"ד, 6.

ד. אחר כך, בעמודים שמח ושמט, עולה חידת העלים, שאנו יודעים שהם סגולות, אבל איננו יודעים מהי סגולתם.

שאלה 24

עקוב אחר הופעותיהן של השערות, שאלות, חידות, תמיהות נוספות בסיפור. סמן את מקומותיהן וכתוב מהו תפקידן בקידום העלילה, וכעדות על מצוקת המספר.



3.11 תרגילים בהשוואת נוסחי "עידו ועינים"

בידינו ארבעה נוסחים של הסיפור "עידו ועינים":

1. הסיפור כולו בכתב ידו של עגנון, כולל מחיקות ותיקונים, שמהם ניתן להסיק היכן וכמה התלבט עגנון מראשית הסיפור: מה הניח את דעתו כמבע מוגמר, ומה היה טעון הבהרה וגיבוש. נוסח זה, המקוטלג ב"ארכיון עגנון" בסימון 1:8, יכונה להלן נוסח כתב-היד.

2. הסיפור כי שנדפס לראשונה ב"לוח הארץ", תשי"א (1950); ישנם הבדלים קלים בין נוסח כתב-היד לבין נוסח "לוח הארץ". כיון שעגנון היה נוהג לחקן על עלי ההגהה, ניתן להתייחס לנוסח "לוח הארץ" כאל נוסח כתב-היד.

3. נוסח "לוח הארץ המתוקן" על-ידי תוספות המודפסות במכונת כתיבה והמופיעות בשוליו, כשהן משולבות בטקסט; כן מופיעות תוספות בכתב ידו של עגנון ובכתב ידם של אנשים נוספים, שעגנון הכתיב להם תוספות שונות — כנראה אשתו ובתו.

4. הנוסח המוכר ממהדורות כל סיפורי ש"י עגנון, כפי שנתפרסמו ב-1952 בכרך 11 וב-1953 בכרך עד הנה.

לא נוכל במסגרת זאת להציג את כל הנוסחים במלואם, אולם באמצעות התרגילים שלהלן ונספח ז' שבסוף החוברת — תוכל להקביל קטעים מתוך הנוסחים השונים, ולעמוד בדרך זו על תהליכים שונים שהתהוו במהלך היצירה ועל מנגנוני הברירה של עגנון.¹

הפעילות המדעית של הקבלת נוסחים היא חלק מענף הטקסטולוגיה, שעיקרו עיסוק בשאלות כמו: מי כתב טקסט מסוים, מהי מידת האותנטיות של הטקסט, מהו הנוסח המשוכלל ביותר שלו, כיצד נשתמר, אלו תוספות נשתרכבו לתוכו, ועוד.

כאמור, צילומי העמודים שאליהם מתייחסים התרגילים השונים מופיעים במרוכז בנספח ז', עמודים 163-187.

¹ צילומי הנוסחים השונים נשלחו אלינו על-ידי מר רפאל ניר, מנהל "יד עגנון", ועל כך נחונה לו תודתנו.

תרגיל 1 (הטקסטים בעמודים 163-166)

נסה למיין את כל סוגי המחיקות וטעמיהן ואת ההבדלים שבין העמודים המצולמים מנוסח כתב-היד ומנוסח "לוח הארץ" המתוקן. ציין הבדלים בכל תג, סימן-פיסוק, מלה, מחיקה, העברה של מלה ממקום למקום. ערוך רישום מסודר של סוגי השינויים. נסה לנמק ככל שתוכל את הסיבות לשינויים השונים, כמו דיוק משמעות, סיבות דקדוקיות או לשוניות, סיבות הקשורות בסיפור עצמו — בעלילתו, באיפיון הדמויות, ברצון לדייק את המסר, או בכל סיבה אחרת שתעלה על דעתך.

תרגיל 2 (הטקסט בעמודים 163, 166)

א. מהם ההסברים האפשריים לכך, שהכותרת "עידו ועינים" מתנוססת בנוסח "לוח הארץ" בכתב ידו הקליגרפי של עגנון, ואינה מופיעה באותיות דפוס? (נמק את ההסבר בו בחרת. תיתכן יותר מאפשרות אחת. אתה רשאי להציע אפשרויות נוספות):

1. עגנון רצה שתהיה תמונת כתב ידו בדפוס, כדי לקשט את סיפורו;

2. עגנון טרם החליט מה שם ייתן לסיפור עד להדפסתו הסופית;

3. כעלי ההגהה שמהם עומד הטקסט כפי שנדפס ב"לוח הארץ" — טרם סודרה הכותרת. עגנון חשש שמא תישמט, ולכן הוסיפה בכתב ידו.

ב. כותרת המשנה או הכותרת האלטרנטיבית של הסיפור, שנמחקה בנוסח כתב-היד, היא "ימים אחרים".* מה הם יחסי המשמעות בינה לבין הכותרת "עידו ועינים"?

*כותרת זו פוענחה על-ידי רפאל ניזר.

תרגיל 3 (הטקסט בעמוד 167)

מה הוסיף או גרע הקטע שנדפס במכונת כתיבה בנוסח "לוח הארץ" המתוקן?

תרגיל 4 (הטקסטים בעמודים 168-170)

מה מוסיפה או גורעת התוספת שהודפסה במכונת הכתיבה בעמוד 2 של נוסח "לוח הארץ" — על נוסח כתב-היד ועל הנוסח שנדפס ב"לוח הארץ" טרם התוספת שבמכונת הכתיבה?

תרגיל 5 (הטקסט בעמוד 167)

א. מה מוסיפה התוספת הגדולה שבעמוד 6 של נוסח "לוח הארץ" לכתב-היד? היש קשר בינה לבין התוספת המופיעה בתרגיל 3?

ב. מהו הקשר האפשרי בינה לבין קטעים מהרומן שירה של עגנון? (ההקבלה לשירה היא רשות).

תרגיל 6 (הטקסט בעמוד 171)

מה משמעות התוספת שבעמוד 8 של נוסח "לוח הארץ"? האם זו תוספת בכתב-יד מוכר לך?

תרגיל 7 (הטקסט בעמוד 172)

א. לאיזה סיפור מסיפורי עגנון מתקשר הקטע שנוסף במכונת כתיבה?

ב. תוספת זו אינה מופיעה בנוסח כתב-היד; מה יכולה להיות משמעות עובדה זו?

ג. כתוצאה מתוספת זו — האם נתהוותה או נתגלתה שכבה נוספת של משמעויות הקשורות באותיות, בסגולות ובגבריה בן גאואל?

ד. האם הנתונים שנוספו חוזרים ומתפקדים בהמשך היצירה, או שהם בעלי חשיבות מקומית בלבד?

תרגיל 8 (הטקסט בעמוד 173)

א. מהו מקורה של התוספת שבדף 13 בנוסח "לוח הארץ" המתוקן? עיין שנית לעיל בפרק 3.5: "הזיאנר של הילקוט ושילובו ב'עידו ועינים'", ובעיקר בעמודים 33-35).

ב. מה עשויה תוספת מעין זו ללמדנו על שיטת הילקוט של עגנון?

תרגיל 9 (הטקסטים בעמודים 174-179)

השווה את תצלום כתב-היד המצורף ופיענוחו לנוסח "לוח הארץ המתוקן", עמוד 14. מה נמחק, מה נוסף ומה הוחזק למקום אחר בסיפור? הסבר את משמעויות ההבדלים השונים.

תרגיל 10 (הטקסטים בעמודים 180-181)

התוספת הזו היא הגדולה ביותר מכל אלה שניתוספו על-ידי עגנון לסיפור בין נוסח "לוח הארץ" לנוסח "כל סיפורי". מה היא מחדשת? מדוע לא הסתפק עגנון בתיאור המצומצם כפי שהוא מופיע בנוסח "לוח הארץ"?

תרגיל 11 (הטקסט בעמוד 182)

א. מה משמעות מחיקת התוספת שבעמוד 24 של נוסח "לוח הארץ" המתוקן?
 ב. אלמלא היתה התוספת נמחקת — אילו נתונים בעייתיים היו נוספים לסמלים ולעלילה?
 ג. היש קשר בין התוספת שנמחקה למוטיבים ב"שבועת אמונים"?

תרגיל 12 (הטקסט בעמודים 183-184)

"עדייה" או "עמדיה" — מה מלמדות אותנו התלבוטיות של עגנון לגבי שם זה?

תרגיל 13 (הטקסט בעמוד 185)

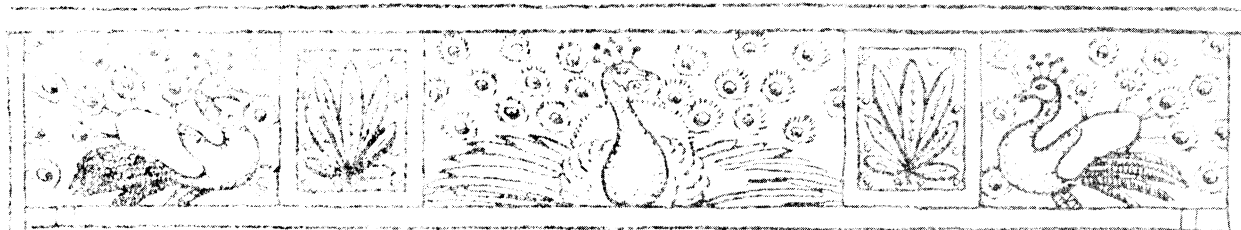
הכינוי "עירקי" שנתחלף ב"בבלי" והביטוי "כימי מלחמות והשמדות" שנעלם בנוסחים המאוחרים — מדוע נמחקו לדעתך?

תרגיל 14 (הטקסט בעמוד 186)

אלו מהנושאים שנידונו בניתוח הסיפור עד כה משתקפים מן ההתלבוטיות (המחיקות) הניכרות בסיום הפסקה שבעמוד 17 של כתב-היד?

תרגיל 15 (הטקסטים בעמודים 188-191)

לפניך כללים להתקנת מהדורה מדעית של טקסט שיש לו נוסחאות (מהן בכתב-יד), וכן קטע מהתקנה מדעית של "המתמיד", שיצאה לאור על-ידי "מכון כץ לחקר הספרות העברית" באוניברסיטת תל-אביב. עיין בהם והבן התקנה של שלושה עמודים מקבילים מנוסחאותיו של הסיפור "עידו ועינם", לפי בחירתך.



3.12 "יוסף ואחיו" של תומס מאן ו"עידו ועינם"

ביקורת עגנון ציינה השפעות שונות של סופרי אירופה על יצירת עגנון. מפורסמות ההשוואות שבין יצירת עגנון ליצירת קפקא, ואף הוקדש לכך ספר.¹ אחת ההשפעות העיקריות שסייעו בעיצוב יצירת עגנון מיוחסת לספרות הסקנדינווית, ובעיקר ליצירותיו של הסופר קנוט המסון. (עגנון תרגם יצירה של הסופר הסקנדינווי בייךנסון, בשם אבק.)

להשוואת זיקות שונות בין יצירותיהם של סופרים ישנו תחום מוגדר בחקר הספרות, הקרוי ספרות משנה (Comparative Literature). תחום זה מנסה לדייק כללים בדבר הלגיטימציה של ההשוואות השונות, לגבי שאלות כמו: מתי קובעים, ועל-פי אלו נתונים — שאכן לפנינו השפעה של סופר על רעהו? מהן הטכניקות, האידאות, אמצעי העיצוב, המוטיבים, הז'אנרים — שיש בהם כדי להוות נתונים היוצרים רשת של תקבולות אפשריות או מוכחות?²

תומס מאן ועגנון הם אפיקנים שיש להם זיקה למרחב התרבות הקשור בשפה הגרמנית. שניהם היו ערים לממצאים המדעיים של תקופתם, שעניינם היה תרבויות המזרח. ספרו של תומס מאן, שהחל להתפרסם בשנת 1933, הוא רומן תנ"כי-היסטורי מונומנטלי, המעבד מקורות מדרשיים רבים, אך גם מקורות נוספים, הקשורים במיתולוגיות ובהיסטוריה של המזרח הקדום. בפתח הספר מסת מבוא מעמיקה, המפרשת את הפילוסופיה העומדת ביסודו של יוסף ואחיו ומנהירה את המבנה שלו. במסה זו עולה סדרת נושאים המשוקעים ב"עידו ועינם". גם הפרק הראשון של יוסף ואחיו, המופיע תחת הכותרת "אישתור", מעלה הקשרים מרתקים מבחינת ההקבלות שבין היצירות.

במסת המבוא עולות שאלות בדבר ראשית התהוותה של ההיסטוריה האנושית המוכרת מן הכתב וראשית התהוותה של הלשון. כמו כן נידונים: סמל הבית — נקודת החיבור שבין שמים וארץ, משמעות המיתוס של גן-העדן וגלגוליו ההיסטוריים, התהוות המושג "נשמה" וסמליו. המתח שבין ארכיטיפ — סמל יסוד החוזר ונשנה, שאיננו תלוי בהקשר ההיסטורי, לבין התגלמותו בתופעה קונקרטית בחומר ובזמן, הוא המסד למסה זו.

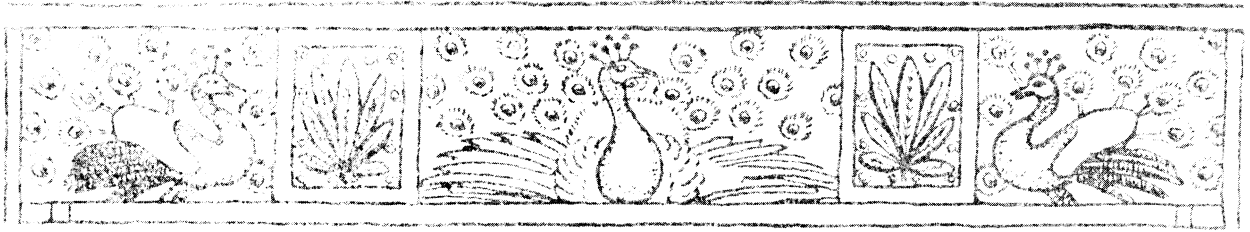
¹ הלל ברזל, בין עגנון לקפקא — מחקר משווה, "בר-אוריין", בית ההוצאה של הסתדרות הסטודנטים של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, 1973.

² קרא את הקטע ממאמרו של ז'אן וייסגרבר על "שיפוט הערך בספרות ההשוואתית", המצולם להלן בנספח ח', עמודים 225-217, וכן את סקירתו של מאיר שטרנברג על ספרו של לינר, העוסק במבנה ובפונקציות של השיטה ההשוואתית בביקורת הספרות, המצולם אף הוא בנספח זה.

המסה עוסקת באופן שבו האדם תופס את משמעות המונומנטים של העבר – את העדויות הלשוניות והארכיאולוגיות על ראשית התרבות. היא מגלגלת את תולדותיה של משפחת אברהם מן האלילות אל אמונת הייחוד בראשיתה. אברהם, המכונה "איש הירח", עקר ממקום מושבו באור-כַּשְׁדִּים (שם הקשור ב"שירת הירח הגדולה"), משם הגיע לַחְרָן – "עיר הירח" של הצפון – ומשם לכנען. הסופר מצביע על הקשר בין סמליהם של גרמי השמים השונים, הממירים זה את זה, לבין אלים שונים – בדומה לקשר שבין איִשְׁתָר, איילת־השחר, הלבנה וגמולה בסיפור "עידו ועינים".

שאלה 25

בחלק א' של נספח ח' מובאים צילומים של קטעים מתוך מסת המבוא ומן הפרק הראשון של יוסף ואחיו, האמורים לעורר כך תהודה של הקבלות בין נושאים שהעלינו במסגרת דיוננו ב"עידו ועינים" (עמודים 192-216). קרא את הקטעים הללו, וכתוב לאלו מן הנושאים בסיפור "עידו ועינים" ובדיונים שעסקו בו – ניתן לייחס את הקטעים הללו וכיצד. כדי לענות היטב על שאלה זו, מומלץ לקרוא את המסה כולה, וכן את הפרקים הראשונים של יוסף ואחיו, ולא רק את הקטעים המצולמים. כמו כן יש לחזור ולקרוא את הקטע מתוך ספרו של מְרִשָּׁה אֶלְיָאָד, המופיע בנספח ג' לעיל (קטע II בעמודים 140-141).



אחרית דבר

שאלות מסכמות

שאלה 26

חזור וקרא את מאמרו של בנימין הרושובסקי, שנלקט למבחר מאמרי הביקורת על "עידו ועינם" (עמודים 339-356). באלו תחומים מתוך מדע הספרות עסקנו או נגענו במסגרת הקורס? (עקוב אחר התחומים שבהם עסקנו, לפי התרשים המסכם במאמרו של הרושובסקי, וערוך סיכומים לגבי כל תחום בנפרד, כמו: מה קשור ב"פואטיקה היסטורית" ומה ב"פואטיקה תיאורית", וכן לגבי שאר התחומים.) כמה מסייעים התחומים הללו להבנת הטקסט של "עידו ועינם"?

שאלה 27

חזור וקרא את מאמרו של ס. יזהר, "מעגננים לא יהיו לך" המופיע במבחר מאמרי הביקורת על "עידו ועינם", עמודים 329-336. חווה דעתך על התזות שבמאמר.

שאלה 28

אחת הדעות על הסיפור היא, שעגנון כתבו על מנת לשטות במבקרים. מהי דעתך?

תם ולא נשלם המסע לפרד"ס היצירה. הניתן לצאת ממסע שכזה בשלום? שהרי העיסוק ב"עגנונות" וב"עידו ועינם" חתר לבלתי אפשרי — למיצוי הטקסט; אנו מקווים ששפע הנתונים לא עמעם מדי את זוהר הסיפורים. ברצוננו לשחזר את המהלכים המדריכים את מבנה היחידה, ולסייע בידי הלומד לראות את תמונת הסיפור ומרכיביו מתוך פרספקטיבה.

ניסינו להבין את הטקסט מתוך השקפה "גנטית", המניחה שהיצירה מורכבת כרובה מ"תאים", מיחידות המכילות ממלה בודדת ועד לטקסט בכללותו. התאים הללו מגלמים חוקיות, שפיענוחה חושף את משמעות הטקסט. מלים בודדות, "גנטיות" כאלה הן המלים הפוליטיות או הרב-משמעיות, כמו "עגנונות", "עידו ועינם", שמות הגיבורים או מלות צופן המייצגות את התרבות שמתוכה הן עולות, כמו "איסתהר". מן המלים התבוננו ביחסים שבין סמלים מרכזיים — ארכיטיפים — ובין מוטיבים ואשכולותיהם, וכן

בהתארגנותם של הסמלים והמוטיבים המשתלשלים מהם לתבניות של צמדי ניגודים : זכר ונקבה, בית ולבנה, חיים ומוות. ראינו שצמדי הניגודים מצויים כמצב של מתיחות מתמדת, היוצרת תבנית מעגלית של יציאות ושיבות הגיבורים : עמדנו על כך, שכל מערכת התמונות כפופה לחרדות הסופר, המושלכות על תהיות המספר ועולות בטכניקת השאלה, ההשערה והחידה, המשרתת את "שאלת השאלות" — היש משמעות ליצירה? היש בה חיים? האם היצירה גואלת את האדם מכיליונו? והשאלות האישיות מרוקמות בשאלות הלאומיות: האם ירושלים של מֶטָה גואלת את האדם מכיליונו? היש גאולה?



נספחים

נספח א' (לפרק 3.3)

עדנה אפק: השורש המנחה-מתהפך¹

השורש ג-ל כשורש מנחה-מתהפך בסיפור "עידו ועינים" ("עד הנה", עמ' שמ"ג-שצ"ה)

הסיפור "עידו ועינים" הוא אחד מן המורכבים שבסיפורת העגנונית. וכבר העירה הביקורת ש"לעומת החזית החיצונית המוצקה ובנויה יפה, ניצב עולם פנימי כיאוטי עשוי פוטומונטזים של דמויות ורעיונות. הרי זו תשלובת של ריאליזם וסוריאליזם.

עצם התרכובת ומעשייה-המישור של האלמנטים בסיפור, מעמיד אותנו בפני מערכת בדוייה ההולכת ונרקמת לנגד עינינו, שכוח כיבושה רב והיא עצמה, מושגיה ומקריה במקביל למושא הסיפור, משמשים דוגמא ל"לשון שבדו אותה בני-אדם".

הסיפור מורכב מחוויות חוויות שכל אחת מהן "זורמת" לתוך חברתה. מבנה כיאוטי דינאמי זה של הסיפור בא לידי ביטוי בחוליותיו הלשוניות. במקום אחר בפרק זה תיארתי את ציר המלה המנחה המתהפכת כאנטנה. מצד אחד ניתן לדחוס אותה עד למינימום ומצד שני ניתן להאריכה עד למקסימום. אנטנה זו בנויה חוליות חוליות האחוות זו בזו כאשר כל אחת מהן "גולשת" לתוך השניה. אם נתבונן במרכיביו של הציר בסיפור "עידו ועינים" נראה כיצד נדחסת המערכת הלשונית עד למינימום ב"גילוי", "גלים", "גילת" מתרחבת עד כדי מקסימום ב"גלסגו" עוברת היפוך ודחבה ב"סגולה" וב"ליגלוג", וזוכה לאות אמצעית נוספת ב"לגמול" ובשם הגיבורה גמולה.

לפנינו מלה אחת או שורש אחד, שלתוכה נדחס כל מכלול המובנים של מלים אחדות שנצטרפו זו לזו. תהליך זה אופיני, לדעת ויגוטסקי ל"דיבור פנימי", שניתן לכנותו כטיוטא הראשונה של היצירה הספרותית.

¹ זוהי כותרתו של הפרק שני בספרה של עדנה אפק: מערכות מלים – עיונים בסגנונו של ש"י עגנון. שקטע ממנו, הנוגע לענייננו, מובא כנספח זה, בהשמטת הערות המחברת.

1. "גילו טמורות שמלבד שהיו טמורות ונעלמות חשובות ומשובחות הן". (שמ"ד)
2. "אמרתי לו, היאך נתגלגל אצלכם?" (שמ"ה)
3. "ברם דבר זה מותר לי לומר, בכל דור ודור מגלים גילוי שרואים שאותו כאילו אין למעלה הימנו, לסוף הוא משתכח והולך, שבינתיים גילו גילוי חדש. כך ודאי גם גילוי של דוקטור גינת". (שמ"ו)
4. "מה אמר, סגולות הם. מה סגולתם לא אמר, אבל סיפר שאוסף של סגולות יש לו ועלים'אלו מן הכפולים שבאוסף הם ומארץ רחוקה הם. חבל שאין בהם סגולה כנגד פורצי בית. אמרה גרדה, אפשר שבאותם שהניח לו גינת לעצמו יש בהם סגולה שכזו". (שמ"ט)
5. "עלים שכאלו אילו באו לידי הדיוט היה כותשם ועושה לו טבק למקטרתו בלא שידע שיש בהם סגולה. לאמיתו של דבר כלום אנו יודעים שבעלים אלו יש סגולה, אלא ששמענו מגינת ואנו מאמינים לו, לפי שהוא אדם בלא רמיות". (ש"נ)
6. "אמרתי להם, סבורים אתם שאתם צריכים להחזיק לי טובה, אדרבא אני צריך להחזיק לכם טובה, שביתכם מסוגל לשינה...". (ש"נ-שנ"א)
7. "ואם תמצא לומר אף עסקי הציבור הרוויחו, שמתוך שלא הרבו באסיפות ובוויכוחים נתפתחו הענינים לפי טיבם וממילא נתגלגלו הדברים לטובתם". (שנ"א)
8. "כל שכן גיא זה שמעוטר באילנות ואויר טהור מתגלגל ביניהם ואינו מתדבק באוירים הרעים שמשוטטים בעולם". (שנ"ב)
9. "הרכין עצמו ולחש לי לתוך אזני ואמר לי, סגולה אחת יש ביניהם ואיני יודע איזו היא, אבל יודע אני שיש בה כוח להשפיע על האויר הסובב את הלבנה ועל הלבנה עצמה". (שנ"ז)
10. "פשט גמזו את שתי כפות ידיו כשהן ריקות ואמר כנגד עצמו, הלכה סגולתך גבריא"ל". (שנ"ח)
11. "...בין זה לזה נתגלגל אותו טופס של סגולות לתוך גל של כתבי יד ומכרתיו ואיני זוכר למי מכרתיו". (שנ"ח)
12. "שוב החליק גמזו את עינו המתה שהיתה מחייכת מבין אצבעותיו, כאילו לועגת לאידו, כאילו רומזת לי גלוג לאותו אדם שמכר חפץ שחיוו וחיי אשתו תלויים בו. אני לא לגלגתי עליו. עלתה על דעתי פתאום שמא ד"ר גינת הוא שסיגל לו סגולותיו של גמזו, שהרי שמעתי מגרייפנבך שאוסף של סגולות יש לו לגינת ומכפוליו נתן לו. שאלתי את גמזו, אותן הסגולות על מה הן כתובות, על נייר או על קלף? ענה גמזו ואמר לי... אותן הסגולות כתובות על עלים. כיוונתי את הימים וראיתי שאי אפשר שגינת הוא שקנה את הסגולות...". (שנ"ט)

13. "אף עכשיו העביר מלפניו צער הסגולות ודיבר בהלכות סגולות. ישב לו גמזו וכרך לו ציגרטת קטנה וישב וסיפר על סגולתן של סגולות, שמעלתן מרובה ממעלת הרפואות, שהרי הרפואות שאנו מוצאים בספרי הראשונים, רובן אין לסמוך עליהן, לפי שנשתנו סדרי טבע האדם, ומשנשתנה ווסתם של הגופות נשתנו הרפואות. אבל הסגולות אינן מקבלות שינוי ועדיין הן עומדות בטבען ובהווייתן..." (ש"ס)
14. "... כך המשיך גמזו בהלכות סגולות ובהלכות המזלות עד שהפסיק והתחיל מספר בנסיעותיו". (שס"א)
15. "באותו פרק זמן שהגיע אצלם נמוכים היו בעיני עצמם והרבה היו חולי הלב מחמת אריכות הגלות ומחמת תוחלת ממושכה". (שס"ב)
16. "אף באותו היום שמכרתי אותו טופס של סגולות דיברה באותן הלשונות והנעימה קולה בזמר". (שס"ד)
17. "אמר גמזו בגלגול שלישי או רביעי אם אתעסק בספרים אפשר שאביט אף בספריו של גינת". (שס"ה)
18. "... אין אדם מישראל מתגלגל בעולם הזה אלא שתיים שלוש פעמים, חוץ מי שהוצרך להשלים מצוה שחיסר מתרי"ג מצוות שיכול להתגלגל אפילו אלף פעמים כענין שנאמר דבר צוה לאלף דור, אבל לשאר ענינים לא, ואתה אומר גלגול רביעי". (שס"ה)
19. "מביט אני בעתון ורואה פרצוף פנים מעוטר בספרים מקובע בתוך שבחים על אותו חכם שגילה ספרים יקרים שלא ידע אדם עליהם עד שבא הוא וגילה אותם". (שס"ו)
20. "אמר לי מלגלג אתה עלי? אמרתי לו, לא עליך אני מלגלג אלא על אותו חכם ועל וכיוצא בו..." (שס"ו)
21. "נפלה עלי שינה ונתנמנמתי עד שננערתי לקול גלגלי רכבת". (שס"ו)
22. "מרובים גלגוליהם של בתי ירושלים". (שס"ז)
23. "באה המלחמה הגדולה ובא גמל פחה והגלה אותם..." (שס"ח)
24. "חזרו הם לגלסגו ועשו את הבית משרד". (שס"ח)
25. "הוציא נייר וגלגל לו ציגרטת קטנה". (שס"ט)
26. "שאלתי אותו אם מצא את הסגולה? אמר גמזו, לא מצאתי את הסגולה". (ש"ע)
27. "אמרתי לו, איני תמיה, שמרוב שאדוק אתה בסגולות שלמעלה מן הטבע לא נתת לבך לתרופות שבדרך הטבע. אמר גמזו, יכולנו להשיב לך שתי תשובות. אחת אף שהסגולות בכלל רפואות הן. מעשה פעם אחת הייתי בדרך וחליתי ונתרפאתי על ידי סגולות, וכשבאתי לאירופא וסיפרתי

לרופאים מומחים ואמרו לי **סגולות** שהתרפאית בהן רפואות הן ובהן היו מתרפאים...". (שע"א)

28. "מהלך אני ומהרהר בלבי, עמרמי זה שנולד בירושלים ונתגדל בירושלים, אחר ארבעים חמישים שנה שעשה בחוצה לארץ חזר למקומו ולא נשתייר לו מכל מה **שסיגל** לו בארבעים חמישים שנה אלא נכדה קטנה ומעט ספרים עבריים". (שע"ה)

29. "כיוצא זה מנהגים שלהם שקיבלו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם עד **גולי ירושלים שהגלה** נבוכדנצר מלך בבל, והם שיסדו את בית תפילתם, **שכשהגלה** נבוכדנצר את ישראל מירושלים ציוה לעקור כל אבני ריחיים שבארץ ישראל וציוה להטעיןם על כתפי הבחורים, טענו הבחורים את אבני הריחיים והלכו **בגולה** ...". (שע"ג)

30. "... אלא בשורה הרביעית **כשנגלו** עליו שני המלאכים הגדולים דעת ותבונה שסובבים הודו של קדוש ברוך הוא". (שע"ב)

31. "כבת שנים עשרה שנה היתה גמולה באותה שנה **כשנתגלגל** גמזו למקומה בפעם הראשונה". (שע"ו)

32. "אף **הסגולות** הגינו עליה, אף על פי שעדיין לא נעשה בה שינוי ועמדה כפגה שעצורה באילנה ומתקה צבור בתוכה". (שע"ח)

33. "**גלגל** לו גמזו ציגרטת קטנה והניחה". (שפ"א)

34. "פנים של יהודי של ימי הבינים **שנתגלגל** לדור זה כדי להמציא כתבי יד ודפוסים לחוקרים ולמלומדים". (שפ"א)

35. "מלבד זאת כל אותם המלומדים אנשים מודרנים הם ואפילו אתה מודיע להם טיבן של **הסגולות** היו **מלגלגים** עליך". (שפ"ב)

36. "נתתי לבי לדברי גמזו והרהרתי אחר אותם המלומדים **שמשגלים** להם **סגולות שסגולות** הן לבעליהן, ולקונייהן אינן אלא תוספת קניין...". (שפ"ב)

37. "אם רשאים אנו לדון אדם לפי מעשיו ודאי לא על מעשים שעשה **בגלגול** זה דנו אותו". (שפ"ב)

38. "אמרתי לו, כל כך דברייך **מזולזלים** בעיניך שאי אתה נותן דעתך עליהם לזכרם?". (שפ"ג) (**גלגל** – זלזל)

39. "ואפילו אתה מר גמזו קיבלת עליך לקרות בספריו **בגלגול** שני או שלישי וכבר **בגלגול** זה אתה תוהה עליו". (שפ"ד)

40. "כלום אתה לא **גלית** אוצרות קדומים שלא ידענו עליהם". (שפ"ה)

41. "לא אתה היא זו **שנגלית** לי על הכרטיס המצוייר?". (שפ"ז)

42. "שוב פעם אחת מצאתיו בגבעת שאול בבית עשיית עורות של גוילין של חכם גוולן וחכם גאגין". (שפ"ט)
43. "בבוקר כשנטלתי את העתון לראות אם מודיעים על חזירתם מצאתי כתוב ד"ר גילת מת". (שצ"א)
44. "למה כתוב גילת, ואם גילת למה לבי מיצר?". (שצ"ב)
45. "וסמוך לו על ספסל רעוע ישבו שומרי מתים ואחד על גביהם וגלגל לו ציגרטת". (שצ"ג)
46. "אני ועוד שלושה ארבעה שפגעו במת והלכו לגמול חסד עמו". (שצ"ה)
- (ההדרגות הן שלי — ע.א.)

נספח ב' (לפרק 3.4)

סיפור "קהילת גד" והחוקר הנוטל מאוצרותיה
— גלגולו של מעשה שאירע בירושלים?

CHAPTER TWELVE¹

THE Gadites entered our lives a few months after our arrival in Jerusalem, and until civil war divided Jerusalem into Arab and Jewish zones, with no intercourse between except bullets and bombs, they continued to get help from the American Colony.

One afternoon in May 1882 several of the Group, including my parents, went for a walk, and were attracted by a strange-looking company of people camping in the fields. The weather was hot, and they had made shelters from the sun out of odds and ends of cloth, sacking, and bits of matting.

Father made inquiries through the help of an interpreter and found that they were Yemenite Jews recently arrived from Arabia.

They told Father about their immigration from Yemen and their arrival in Palestine. Suddenly, they said, without warning, a spirit seemed to fall on them and they began to speak about returning to the land of Israel. They were so convinced that this was the right and appointed time to return to Palestine that they sold their property and turned other convertible belongings into cash and started for the Promised Land. They said about five hundred had left Yena in Yemen. Most of them were uneducated in any way except the knowledge of their ancient Hebrew writings, and those, very likely, they recited by rote. As appears, they were simple folk, with little knowledge of the ways of the world outside of Yemen, and that is the same as saying "the days of Abraham."

When they landed in Hedida on the coast of the Red Sea, they were cautioned by Jews not to continue their trip to Jerusalem and that if they did so it would be at peril of their lives. Some of the party were discouraged and returned to Yena. Others were misdirected and were taken to India. The rest went to Aden, where they embarked on a steamer for Jaffa, and came to Jerusalem before the Feast of Passover.

They told about the opposition and unfriendliness they had encountered from the Jerusalem Jews, who, they said, accused them of not being Jews but Arabs.

¹ Spafford-Vester Bertha, *Our Jerusalem — An American Family in the Holy City 1881-1949*, (ההדגשות שלנו) 1950, pp. 142-149.

One reason, they said, for their rejection by the Jerusalem Jews was because they feared that these poor immigrants would swell the number of recipients of halukkah, or prayer money. Early in the seventeenth century, as a result of earthquakes, famine, and persecution, the economic position of the Jews in Palestine became critical, and the Jews of Venice came to their aid. They established a fund "to support the inhabitants of the Holy Land." Later on the Jews of Poland, Bohemia, and Germany offered similar aid. This was the origin of the halukkah. The money was sent not so much for the purpose of charity as to enable Jewish scholars and students to study and interpret the Scriptures and Jewish holy books and to pray for the Jews in the Diaspora (Dispersion), at the Wailing Wall in Jerusalem, and in other holy cities of Palestine. The halukkah, as one could imagine, was soon abused. It only stopped, however, when World War I began in 1914 and no more money came to Palestine for that purpose.

In 1882, when the Yemenites arrived, those who had benefited from the generosity of others were unwilling to pass it on.

Father was interested in the Gadites at once. Their story about their unprovoked conviction that this was the time to return to Palestine coincided with what he felt sure was coming to pass—the fulfillment of the prophecy of the return of the Jews to Palestine. Also, Father was attracted by the classical purity of Semitic features of these Yemenite immigrants, so unlike the Jews he was accustomed to see in Jerusalem or in the United States. These people were distinctive: they had dark skin with dark hair and dark eyes. They wore side curls, according to the Mosaic law: "Ye shalt not round the corners of your heads, neither shalt thou mar the corners of thy beard." Otherwise their dress was Arabic. They had poise, and their movements were graceful, like those of the Bedouins. They were slender and somewhat undersized. Many of the women were beautiful, and the men, even the young men, looked venerable with their long beards. They regarded as true the tradition that they belonged to the tribe of Gad. They believed that they had not gone into captivity in Babylon, and that they had not returned at the time of Ezra and Nehemiah to rebuild the temple. For thousands of years they had remained in Yemen, hence their purity of race and feature.

The thirty-second chapter of Numbers tells how the children of Gad and the children of Reuben asked Moses to allow them to remain on the east side of Jordan, which country had "found favor in their sight." It goes on to tell how Moses rebuked them, saying, "Shall your brethren go to war, and shall ye sit here?" Then Moses promised them that if they would go armed and help subdue the country, then "this land shall be your possession before the Lord."

In the thirteenth chapter of Joshua, "when Joshua was stricken in years," he gives instructions that the Gadites and the Reubenites and half the tribe of Menasseh should receive their inheritance "beyond the Jordan eastward even as Moses the servant of the Lord gave them."

In the *Apology of al Kindy*, written at the court of al Mamun, A.D. 830, the author speaks of Medina as being a poor town, mostly inhabited by Jews. He also speaks of other tribes of Jews, one of which was deported to Syria.

Would it be too remote to conjecture that the remnants of

these tribes should have wandered to and remained in Yemen?

I know there are other theories about how Jews got there, and about their origin, but Father believed that "Blessed be he that enlargeth Gad," and the Group did everything in their power to help these immigrants. We called them Gadites from that time.

They were in dreadful need when we found them.

Some of them had died of exposure and starvation during their long and uncomfortable trip; now malaria, typhoid, and dysentery were doing their work. They had to be helped, and quickly. No time was lost in getting relief started. The Group rented rooms, and the Gadites were installed in cooler and more sanitary quarters. Medical help was immediately brought. Mr. Steinhart's sister, an Orthodox Jewish woman, was engaged to purchase kosher meat, which, with vegetables and rice or cracked burghal (wheat) she made into a nutritious soup. Bread and soup were distributed once a day to all, with the addition of milk for the children and invalids. One of the American Colony members was always present at distribution time, to see that it was done equitably and well. The Gadites had a scribe among them who was a cripple. He could not use his arms and wrote the most beautiful Hebrew, holding a reed pen between his toes. He wrote a prayer for Father and his associates, which was brought one day and presented to Father as a thanksgiving offering. They said that they repeated the prayer daily. I have it in my possession; it is written on a piece of parchment. The translation was made by Mr. Steinhart.

This amicable state of affairs continued for some time. Then the elders, who were the heads of the families, came as a delegation to Father. They filed upstairs to the large upper living room, looking solemn and sad, and smelling strongly of garlic. They told Father that certain Orthodox Jews, the very ones who had turned blind eyes and deaf ears to their entreaties for help when they arrived in such a pitiable state, were now persecuting them under the claim that they were violating the law by eating Christian food. Some of the older men and women had stopped eating, and in consequence were weak and ill. They made Father understand how vital this accusation, even if false, was to them, and they begged him to divide the money spent among them, instead of giving them the food.

Everyone knows how much more economical it is to make a large quantity of soup in one caldron than in many individual pots; however, their request was granted. A bit more money was added to the original sum, and every Friday morning the heads of the Gadite families would appear at the American Colony and be given coins in proportion to the number of individuals to be fed.

They explained to Father that they were trying to learn the trades of the new country and hoped very soon not to need assistance. They had been goldsmiths and silversmiths of a crude sort in Yemen, but Jerusalem at that time had no appreciation or demand for that sort of handicraft.

One by one the elders came to tell us they had found work, to thank us for what we had done, and to say they needed no further help. Father was impressed with the unspoiled integrity of these people.

The Colony continued giving help to the original group of Gadites in decreasing amounts until only a few old people and

widows remained. But these came regularly once a week. Their number was swelled by newcomers and we still shared what we could with them: portions of dry rice, lentils, tea, coffee, and sugar, or other dry articles. After the British occupation of Palestine and the advent of the Zionist organization, with its resources and vast machinery to meet pressing necessities, after forty years our list of dependent Gadites was taken over by them.

Even then, individuals continued to come to the doors of the American Colony to ask our help.

One night in June 1948 the American Colony had been under fire all night between the Jews west of us and the Arab legionaries east of us. In the morning a Yemenite Jew lay dead in the road before our gates. I recognized Hyam, a Yemenite from the "box colony" near the American Colony. He was one of those who had been receiving help from us for years.

For all this relief work the American Colony was using the money of its members. In the meantime Mr. Merrill had succeeded in adversely influencing our friends at home in the United States, and our checks in this mission of mercy were not valid. This was the origin of our getting into debt.

In 1884, two years after their arrival, the Gadite elders were again at our door urgently asking to see Father. They were excited and agitated, for in Jerusalem, they said, they had caught sight of a "rabbi" who had won their confidence back in Yemen, Arabia, and forcibly abducted their most ancient and precious manuscript, the Temanite Scroll.

The "rabbi" turned out to be a man whom I shall call Mr. Moses. He was a converted Jew. His wife, before their marriage, had been a Lutheran deaconess. They had two daughters, and at this time they were living in one of the villas in a garden outside the walls of Jerusalem. I remember on one of our walks standing with my nurse and watching the peacocks in their garden. Mr. Moses and his family attended Christ Church and Father remarked that, when he began to pray, "one might just as well try and make oneself comfortable," for he would go on and on ever so long.

Mr. Moses was an antiquarian and trafficked in antiques. He had enough knowledge coupled with ability and coggerly to deceive the archaeological students for a long time. To relate this story in full I must go back a number of years.

When Emperor Frederick II of Germany came to Jerusalem as Crown Prince in 1869, the Turkish Government presented him with a valuable bit of property inside the old city, near the Holy Sepulcher, known as the Muristan. It is the site of the hospitals, caravansary, and church of the Knights of Saint John. It was in ruins at the time, but the stones lying about showed what the buildings had been. The church was reconstructed later, and Kaiser William II came to Jerusalem in 1898 for the dedication of the Church of the Redeemer. While Crown Prince Frederick of Prussia was in Jerusalem, Mr. Moses presented him with a number of Canaanite pottery idols, which he claimed he had found in a cave in the mountains of Moab, east of the Jordan.

These idols, according to one description, "were the teraphim or household gods of the Edomites and were all of them revoltingly coarse presentments of erotic passions." They had been

on exhibition in the lecture room of the London Jews' Society before the presentation was made, so that the public could have a preview of them, and my foster brother, who was then a boarder in the London Jews' Society Boys' School, was given the privilege of seeing them with the other scholars, and he was frightened to death by the sight.

He knew the Israelites were always getting into trouble because they worshiped idols. He thought they must have been impelled by supernatural power to do so, for no one would willingly worship such ugly things. Poor Jacob tried to keep his eyes fastened on the toes of his shoes, but in spite of himself he would look up and get a glimpse of the hideous objects. However, the Crown Prince seemed highly pleased with the gift, for Mr. Moses was decorated, and the idols were carefully packed and dispatched to Germany.

Mr. Moses frequently disappeared from Jerusalem for long periods, and it was understood that he made journeys into dangerous and remote places in search of antiquities. Archaeology in those days was not the science it is today, and research time was carried on more or less by amateurs. From one of these trips Mr. Moses returned and remained only a short time in Jerusalem before proceeding to England. No one knew where he had been and great secrecy was maintained about his actions and movements. Soon it was rumored that he had offered to sell a very old Hebrew manuscript to the British Museum. This manuscript is now in the British Museum, and is called the "Temanite Scroll." It is the oldest Hebrew manuscript in the museum, and Mr. Moses got a large sum of money for it.

After selling the Temanite Scroll to the British Museum, Mr. Moses returned to Jerusalem and for some time was lost to the outside world.

His shadow occupation in Jerusalem was being the proprietor of a shop. On his signboard were these words, "Bookseller and Antiquarian," and underneath this was painted, "Correspondent to the British Museum."

However, he spent most of his time in his home, at some mysterious occupation, and it was during this time that our Gadite elders recognized him and came to Father for advice.

They told Father that he had come to them in Yemen purporting to be a rabbi, which he may have been, before his so-called conversion, and it was in that capacity that he lived among them when he was in Yemen, joining them in prayers in their synagogue until he had won their confidence. When he succeeded, he asked if they had any very old manuscripts. They told him that they had, but that they never brought them out except on a certain feast day. As that special feast was not far distant, "Rabbi" Moses remained in Yemen, ingratiating himself in the good graces of these simple folk. When the Temanite Scroll was uncovered he saw, with his experienced and practiced eye, how old and valuable it was. He offered to buy it, but they said they would rather part with their eyes or their lives than with their beloved manuscript. When Mr. Moses saw that entreaties were no good, he went to the Turkish governor. One can only imagine what transaction took place there, for a sufficient escort of soldiers was given to him and he went to the synagogue and forcibly took the Temanite Scroll, leaving a nominal sum of money.

Before their talk with Father could be translated into terms

of action, Mr. Moses left Jerusalem, and the next surprise came when we learned he was in London, offering the British Museum a much older manuscript than the one he had already sold to them two years before. This one, he claimed, had been written by Eliazar, grandson of Aaron. He said he had found it in a cave in the mountains of Moab, east of the Jordan. For a number of weeks the archaeological students of Europe were agog with eager expectations and the desire to know if this remarkable manuscript was authentic. Many of the scientific periodicals of the day had articles about this baffling manuscript. Students from Germany and France went to London to study it. The parchment was supple and very old, no one could gainsay that. The characters were of the oldest Hebrew, like those of the Moabite stone. Here was a problem: how could parchment, buried for thousands of years in a cave in Moab, remain so supple and soft? Yet it was old, very old, there was no doubt about that. Sentiment swayed this way and that, and more articles were written.

In the meantime Mr. Moses was waiting in London to be paid the £1,000,000 he was asking for the manuscript, and the British Museum was zealously guarding the treasure. The controversy had been going on for about six weeks, gaining publicity with time, when a certain M. Clermont-Ganneau, who had been French Consul in Jerusalem and had excavated the so-called Tombs of the Kings, appeared in London. It was during his residence in Jerusalem that the presentation of the idols to Crown Prince Frederick had taken place, and he had suspected their authenticity even then. His suspicion had been confirmed by Mr. Moses's servant, Saleem, who always accompanied him on his expeditions to Moab. Saleem had quarreled with his master, and in revenge had gone to M. Clermont-Ganneau and confessed his complicity in the forgery of the idols. M. Clermont-Ganneau had exposed Mr. Moses through a pamphlet, but by the time he was negotiating for the sale of this precious manuscript the pamphlet had been forgotten.

However, the appearance of M. Clermont-Ganneau in London caused Mr. Moses to quake in his shoes. M. Clermont-Ganneau asked to see the manuscript in question, and with the knowledge he had tucked away in his memory, he looked at it with a more than ordinarily critical eye. He asked to examine the Temanite Scroll as well. He noticed the tiniest black dot at certain intervals along the second scroll. He put the two scrolls together and found what he suspected to be the case, that the parchment of the second had been cut off the first. It was the wide margin which Mr. Moses had carefully cut off, and the minute black speck at equal intervals along the edge, which M. Clermont-Ganneau had discovered, was the continuation of the marginal line of the original scroll. The parchment was truly old, but the writing was very cleverly done by Mr. Moses himself, and not by Eliazar, the grandson of Aaron.

Mr. Moses wasted no time when the fraud was exposed. He crossed the Channel to Rotterdam and committed suicide.

He had been busily writing the second scroll in Jerusalem when our Gadites recognized him as the "rabbi" who had abducted their manuscript.

Father wrote to the authorities of the British Museum, telling them the real story and asking for some remuneration for the

Yemenite Jews, but the Museum authorities had paid heavily for the first scroll and had been harassed by the fraud which followed, and evidently wanted to hear nothing more about the matter.

נספח ג' (לפרק 3.5)

מיתוס, ארכיטיפ, מוטיב, אוסף מוטיבים (סיפור עממי, ילקוט)

להלן קבוצת מקורות המבהירים את ההשתלשלויות שבין מערכת המושגים המובאת בכותרת – מושגים שיש ביניהם זיקות של היררכייה ותלות:

1. מיתוס¹

אחד מחוקרי המיתוס המעולים של דורנו כותב:

"מיתוס, וניגודו לוגוס, המובן של שניהם הוא – המלה, אולם לוגוס הוא המלה כתוכן של מחשבה, משמעות, הכרה. כך נקבעה לה דרך חיים מפוארת בתולדות המחשבה היוונית, ועד היום היא הכרחית בכל תחומי ההגיוניזם. ואילו מיתוס פירושו מראשיתו ובלשון עתיקה ביותר – מלה המביעה את המתרחש ואת מה שצריך שיתרחש, מלה המספרת עובדות או מה שצריך להיעשות עובדה בכוח מבעו, בתוקף המלה. לכן יכול היה הלוגוס לזכות בכבוד במידה גוברת והולכת, בעוד שהמיתוס, שסיפר על תולדות שבמרוצת הימים נתגלו כבלתי מהימנות, שקע עד לציון של הפיוטי והפנטסטי. לאט-לאט נתהפכה משמעותו הראשונית של הביטוי מיתוס. כי מעיקרו נתכוון למלה האמיתית, שאינה נותנת מקום לספק ולחיקוי (אם כי לעתים השתמשו בה לרעה) למלה של העד המהימן או של האדון המצווה [...]."

[...] שני קווי יסוד של המיתוס, המייחדים תופעה זו מן הלוגוס [הם] – ראשית: המיתוס, בניגוד ללוגוס, מקבל את משמעותו מאירועים ומעובדות – לעתים על ידי חזרה על העובדות ושמירתן בסיפור, ולעתים על ידי כינון של העובדות

¹ שוורץ, משה. שפה, מיתוס, אמנות – עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, "מבוא: דת ומיתוס", הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ז, בין עמודים 144-147, בהשקפת הערות המחבר (ההדגשות שלנו).

בכוח הסיפור. הדימויים המיתיים אינם מתהווים על-ידי זה שהתודעה מתכוונת ליצור אותם מראש כמירקם של משמעויות, של אידיאות. להיפך, **ביסוד המיתוס נמצא תהליך של אירועים שאינם תלוי בהכרתו או ברצונו של האדם**. איפיון דומה ניתן למיתוס בתחום המחקר האנתרופולוגי בימינו על ידי ברוניסלב מלינובסקי:

"המיתוס, כפי שאנו מוצאים אותו בחברה הפרימיטיבית, הווה אומר בצורתו הראשונית, אינו סיפור בעלמא אלא ממשות חיה. המיתוס אינו עוסק בפיקציה כגון זו המעוררת בנו רגש הנאה עם קריאת סיפור או רומן, אלא הוא עוסק באירוע ראשוני, השולט ללא הרף בעולם ובחיי אדם והקובע את גורלם... המיתוס פועל כגורם חי בחברה האנושית ואין הוא פירוש אינטלקטואלי או פרי דמיונו של האמן בלבד.

אני טוען שיש **בנמצא סוג מיוחד של סיפורים בעלי תוקף של קדושה, הנשזרים במוסר ובאירגון החברתי והם חלק מהותי מתרבויות העמים הפרימיטיביים**. סיפורים אלה מתקיימים לא באמצעות התעניינות שטחית וחיצונית ואף לא בהיותם תיאורים פיקטיביים או 'אמיתות', אלא בהיותם תיאורה של ממשות עליונה וחשובה, הקובעת את גורלו ופועלו של המין האנושי וידיעתם היא היסוד לפעילות מוסרית ופולחנית."

גם מלינובסקי, כוולטר אוטו, מפריד הפרדה גמורה בין דרכי ביטוי נגזרות ומאוחרות של המיתוס, כגון אלה העשויות להתבטא במיתולוגיות שונות שבתוכן כבר ניכרת הפעילות האינטלקטואלית, הרצונית והאסתטית של האדם, לבין המעמד ההיוליו של המיתוס, המתגלה מעיקרו ככוח ריאלי הקובע את דמות האדם ואת הליכותיו. שנית: **הודגש מעמדה המרכזי של השפה באקטואליזציה של המיתוס**. בלוגוס או בפעילות ההגיונית, השפה נעשית אמצעי ייצוג טפל ואף מקרי של המשמעות המושגית, ואילו במיתוס אין השפה מתבטלת אגב תוכנה, אלא היא העדות הבלתי אמצעית של אמיתה וממשותה:

על התלות הפנימית שבין השפה והדבר המובע על ידה במיתוס הצביע אוטו בחיבורו "הדמות וההוויה":

"בשם מיתוס מבינים בדרך כלל סיפור של דברים אגדתיים. מובן זה ניתן למלה היוונית מיתוס בתקופה קדומה יחסית, בשעה שהחלו לבחון בכור הביקורת השכלית את תולדות האלים והעולם הקדמון של המסורת. בניגוד למובן הזה של המיתוס קיימת המלה 'לוגוס' שמובנה הוא מה שניתן למחשבה ונהגה בבחינת... השפה היוונית הקדומה מכירה שורת ביטויים המציינים את ה'דיבר', כל אחד כמובן מיוחד... אם 'אפוס' הוא ה'דיבר' הנהגה ואם 'לוגוס' הוא הדיבר של הניתן למחשבה, לתפיסה, הרי למיתוס משקל רעיוני מיוחד. כפי שמוכח מתוך שירת הומירוס, מלה זו אינה רק קדומה יותר מן המלה לוגוס, אלא היא אף תואמת מושג קדום יותר: את האמירה או את הדיבר בחינת עדות בלתי-אמצעית על מה שהיה, הווה ויהיה, על ההתגלות העצמית של ההווה במשמעות הקמאית, שאין בה הפרדה בין הדיבר לבין ההווה."

קביעת מהותו של המיתוס לפי שני קווי יסוד אלה, של הדיבר האבטוריטיבי ושל ההתרחשות העובדתית, הממשית. מביאה בהכרח לשינוי יסודי בדרך ההבנה של היחס בין מיתוס ודת. שהרי מבחינה פורמלית גרידא, שני האלמנטים בהגדרת המיתוס, הדיבר כעדות ישירה וסמכותית של ההתגלות, הם גם יסודותיה המהותיים של הדת. הרחבת התחום של משמעות המיתוס מעבר לתחום חלותה של המיתולוגיה, מעבר למערכת מגובשת גיבוש קונקרטי-מוחשי של דימויי אלים, מעוררת את הדרישה של עימות מחדש בין שתי הרשויות, דת ומיתוס.

2. ארכיטיפ

הארכיטיפים הם תמונות ומושגים, המהווים סמלי-יסוד אוניברסליים או ספציפיים לתרבות כלשהי, כמו: העקוד, הצלוב, גן-עדן וגהינום. יתר-על-כן, הארכיטיפים הם בעלי מסר סמלי המייצג תופעות בסיסיות בחיי האדם ובתפיסתו את העולם, ואת הקשר שביניהם לבין ההיסטוריה הלאומית והאישית של האדם. ישנם ארכיטיפים הקשורים במיתוסים של בריאה, וישנם כאלה הקשורים במיתוסים של מוות, כמו: חיים הבוקעים מתוך רחם, אדמה, ביצה לעומת מבול של מים, מבול של אש, וכדומה.

אפשר לומר, שהארכיטיפים הם למעשה מיתוס מנותק מעלילתו, או מעין מוטיב-על. הארכיטיפ הוא גרעין תמונתי, שסביבו מתארגנים סיפורים עממיים המורכבים מאוסף של מוטיבים. הסיפור העממי הנמסר מדור לדור על-פה, איננו אלא קבוצה של מוטיבים המאורגנת על-ידי רצף סיפור המעשה, והוא נועד להסביר תופעה בדרך אטיולוגית, כמו למשל: לשם מה ברא אלוהים את האשה, או מהי הסיבה למבול שירד לפתע על הארץ, וכדומה.

הקטעים שלהלן, הלקוחים מספרו של Mircea Eliade¹, מעלים דיונים המרחיבים תזות המשוקעות ביחידה, כמו "הסימבוליות של המרכז", השאיפה אל הבית, המיתוסים המסומלים בקהילות הנפלאות, ובעיקר הארכיטיפ של הלבנה כסמל של חזרה והתחדשות. תוכן העניינים של הספר — המוצג להלן — מעיד על התפיסה העומדת מאחוריו. יחד עם זאת, תוכל להיווכח בהמשך, שישנן הגדרות שונות של מושג-יסוד כמו ארכיטיפ, מוטיב וכיוצא באלה.

I.

CONTENTS

*Foreword**Preface*

CHAPTER ONE:

ARCHETYPES AND REPETITION

*The Problem**Celestial Archetypes of Territories, Temples, and Cities**The Symbolism of the Center**Repetition of the Cosmogony**Divine Models of Rituals**Archetypes of Profane Activities**Myths and History*

CHAPTER TWO:

THE REGENERATION OF TIME

*Year, New Year, Cosmogony**Periodicity of the Creation**Continuous Regeneration of Time*

¹ Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series XLVI, Princeton University Press, 1965, VII-VIII, IX, XIII-XV, 85-92 (בהשמטת הערות המחבר).

CHAPTER THREE:

MISFORTUNE AND HISTORY

*Normality of Suffering**History Regarded as Theophany**Cosmic Cycles and History**Destiny and History*

CHAPTER FOUR:

THE TERROR OF HISTORY

*Survival of the Myth of Eternal Return**The Difficulties of Historicism**Freedom and History**Despair or Faith**Bibliography**Index*

(pp. VII-IX)

P R E F A C E

- II. The essential theme of my investigation bears on the image of himself formed by the man of the archaic societies and on the place that he assumes in the Cosmos. The chief difference between the man of the archaic and traditional societies and the man of the modern societies with their strong imprint of Judaeo-Christianity lies in the fact that the former feels himself indissolubly connected with the Cosmos and the cosmic rhythms, whereas the latter insists that he is connected only with History. Of course, for the man of the archaic societies, the Cosmos too has a "history," if only because it is the creation of the gods and is held to have been organized by supernatural beings or mythical heroes. But this "history" of the Cosmos and of human society is a "sacred history," preserved and transmitted through myths. More than that, it is a "history" that can be repeated indefinitely, in the sense that the myths serve as models for ceremonies that periodically reactuate the tremendous events that occurred at the beginning of time. The myths preserve and transmit the paradigms, the exemplary models, for all the responsible activities in which men engage. By virtue of these paradigmatic models revealed to men in mythical times, the Cosmos and society are periodically regenerated. Later on in this book I discuss the effects that this faithful reproduction of paradigms and this ritual

repetition of mythical events will have on the religious ideology of the archaic peoples. It is not difficult to understand why such an ideology makes it impossible that what we today call a "historical consciousness" should develop.

In the course of the book I have used the terms "exemplary models," "paradigms," and "archetypes" in order to emphasize a particular fact—namely, that for the man of the traditional and archaic societies, the models for his institutions and the norms for his various categories of behavior are believed to have been "revealed" at the beginning of time, that, consequently, they are regarded as having a superhuman and "transcendental" origin. In using the term "archetype," I neglected to specify that I was not referring to the archetypes described by Professor C. G. Jung. This was a regrettable error. For to use, in an entirely different meaning, a term that plays a role of primary importance in Jung's psychology could lead to confusion. I need scarcely say that, for Professor Jung, the archetypes are structures of the collective unconscious. But in my book I nowhere touch upon the problems of depth psychology nor do I use the concept of the collective unconscious. As I have said, I use the term "archetype," just as Eugenio d'Ors does, as a synonym for "exemplary model" or "paradigm," that is, in the last analysis, in the Augustinian sense. But in our day the word has been rehabilitated by Professor Jung, who has given it a new meaning; and it is certainly desirable that the term "archetype" should no longer be used in its pre-Jungian sense unless the fact is distinctly stated.

(pp. XIII-XV)

- III. THE EXAMPLES that we have given could easily be multiplied, but it is not our intention to exhaust the themes we encounter in this essay; we only wish to situate them in accordance with a common perspective: the need of archaic societies to regenerate themselves periodically through the annulment of time. Collective or individual, periodic or spontaneous, regeneration rites always comprise, in their structure and meaning, an element of regeneration through repetition of an archetypal act, usually of the cosmogonic act. What is of chief importance to us in these archaic systems is the abolition of concrete time, and hence their antihistorical intent. This refusal to preserve the memory of the past, even of the immediate past, seems to us to betoken a particular anthropology. We refer to archaic man's refusal to accept himself as a historical being, his refusal to grant value to memory and hence to the unusual events (i.e., events without an archetypal model) that in

fact constitute concrete duration. In the last analysis, what we discover in all these rites and all these attitudes is the will to devalue time. Carried to their extreme, all the rites and all the behavior patterns that we have so far mentioned would be comprised in the following statement: "If we pay no attention to it, time does not exist; furthermore, where it becomes perceptible—because of man's 'sins,' i.e., when man departs from the archetype and falls into duration—time can be annulled." Basically, if viewed in its proper perspective, the life of archaic man (a life reduced to the repetition of archetypal acts, that is, to categories and not to events, to the unceasing rehearsal of the same primordial myths), although it takes place in time, does not bear the burden of time, does not record time's irreversibility; in other words, completely ignores what is especially characteristic and decisive in a consciousness of time. Like the mystic, like the religious man in general, the primitive lives in a continual present. (And it is in this sense that the religious man may be said to be a "primitive"; he repeats the gestures of another and, through this repetition, lives always in an atemporal present.)

That, for a primitive, the regeneration of time is continually effected—that is, *within* the interval of the "year" too—is proven by the antiquity and universality of certain beliefs in respect to the moon. The moon is the first of creatures to die, but also the first to live again. We have elsewhere⁵⁶ shown the importance of lunar myths in the organization of the first coherent theories concerning death and resurrection, fertility and regeneration, initiation, and so on. Here it will suffice to recall that, if the moon in fact serves to "measure" time,⁵⁷ if the moon's phases—long before the solar year and far more concretely—reveal a unit of time (the month), the moon at the same time reveals the "eternal return."

The phases of the moon—appearance, increase, wane, disappearance, followed by reappearance after three nights of darkness—have played an immense part in the elaboration of cyclical concepts. We find analogous concepts especially in the archaic apocalypses and anthropogonies; deluge or flood puts an end to an exhausted and sinful humanity, and a new regenerated humanity is born, usually from a mythical "ancestor" who escaped the catastrophe, or from a lunar animal. A stratigraphic analysis of these groups of myths brings out their lunar character.⁵⁸ This means that the lunar rhythm not only reveals short intervals (week, month) but also serves as the archetype for extended durations; in fact, the "birth" of a humanity.

its growth, decrepitude ("wear"), and disappearance are assimilated to the lunar cycle. And this assimilation is important not only because it shows us the "lunar" structure of universal becoming but also because of its optimistic consequences: for, just as the disappearance of the moon is never final, since it is necessarily followed by a new moon, the disappearance of man is not final either; in particular, even the disappearance of an entire humanity (deluge, flood, submersion of a continent, and so on) is never total, for a new humanity is born from a pair of survivors . . .

In the "lunar perspective," the death of the individual and the *periodic* death of humanity are necessary, even as the three days of darkness preceding the "rebirth" of the moon are necessary. The death of the individual and the death of humanity are alike necessary for their regeneration. Any form whatever, by the mere fact that it exists as such and endures, necessarily loses vigor and becomes worn; to recover vigor, it must be reabsorbed into the formless if only for an instant; it must be restored to the primordial unity from which it issued; in other words, it must return to "chaos" (on the cosmic plane), to "orgy" (on the social plane), to "darkness" (for seed), to "water" (baptism on the human plane, Atlantis on the plane of history, and so on).

We may note that what predominates in all these cosmo-mythological lunar conceptions is the cyclical recurrence of what has been before, in a word, eternal return. Here we again find the motif of the repetition of an archetypal gesture, projected upon all planes—cosmic, biological, historical, human. But we also discover the cyclical structure of time, which is regenerated at each new "birth" on whatever plane. This eternal return reveals an ontology uncontaminated by time and becoming. Just as the Greeks, in their myth of eternal return, sought to satisfy their metaphysical thirst for the "ontic" and the static (for, from the point of view of the infinite, the becoming of things that perpetually revert to the same state is, as a result, implicitly annulled and it can even be affirmed that "the world stands still"),⁵⁹ even so the primitive, by conferring a cyclic direction upon time, annuls its irreversibility. Everything begins over again at its commencement every instant. The past is but a prefiguration of the future. No event is irreversible and no transformation is final. In a certain sense, it is even possible to say that nothing new happens in the world, for everything is but the repetition of the same primordial archetypes; this repetition, by actualizing the mythical moment when the archetypal gesture was revealed, constantly maintains the world in the

same auroral instant of the beginnings. Time but makes possible the appearance and existence of things. It has no final influence upon their existence, since it is itself constantly regenerated.

Hegel affirmed that in nature things repeat themselves for ever and that there is "nothing new under the sun." All that we have so far demonstrated confirms the existence of a similar conception in the man of archaic societies: for him things repeat themselves for ever and nothing new happens under the sun. But this repetition has a meaning, as we saw in the preceding chapter: it alone confers a reality upon events; events repeat themselves because they imitate an archetype—the exemplary event. Furthermore, through this repetition, time is suspended, or at least its virulence is diminished. But Hegel's observation is significant for another reason: Hegel endeavors to establish a philosophy of history in which the historical event, although irreversible and autonomous, can nevertheless be placed in a dialectic which remains open. For Hegel, history is "free" and always "new," it does not repeat itself; nevertheless, it conforms to the plans of providence; hence it has a model (ideal, but none the less a model) in the dialectic of spirit itself. To this history which does not repeat itself, Hegel opposes nature, in which things are reproduced *ad infinitum*. But we have seen that, during a very considerable period, humanity opposed history by all possible means. May we conclude from all this that, during this period, humanity was still within nature; had not yet detached itself from nature? "Only the animal is truly innocent," Hegel wrote at the beginning of his *Lectures on the Philosophy of History*. The primitives did not always feel themselves innocent, but they tried to return to the state of innocence by periodically confessing their faults. Can we see, in this tendency toward purification, a nostalgia for the lost paradise of animality? Or, in the primitive's desire to have no "memory," not to record time, and to content himself with tolerating it simply as a dimension of his existence, but without "interiorizing" it, without transforming it into consciousness, should we rather see his thirst for the "ontic," his will to be, to *be* after the fashion of the archetypal beings whose gestures he constantly repeats?

The problem is of the first importance, and we certainly cannot hope to discuss it in a few lines. But we have reason to believe that among the primitives the nostalgia for the lost paradise excludes any desire to restore the "paradise of animality." Everything that we know about the mythical memories of "paradise" confronts us, on the

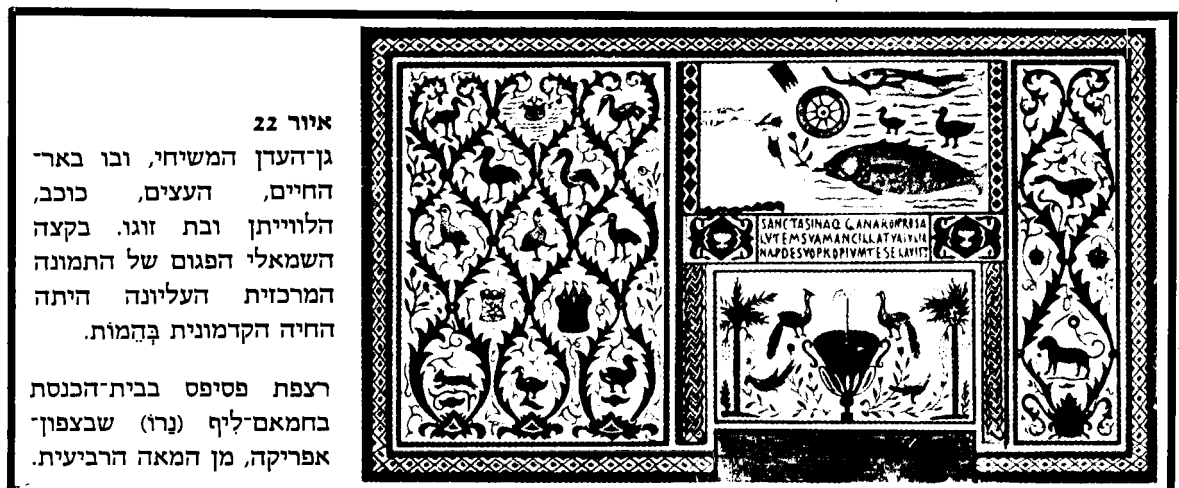
contrary, with the image of an ideal humanity enjoying a beatitude and spiritual plenitude forever unrealizable in the present state of "fallen man." In fact, the myths of many peoples allude to a very distant epoch when men knew neither death nor toil nor suffering and had a bountiful supply of food merely for the taking. *In illo tempore*, the gods descended to earth and mingled with men; for their part, men could easily mount to heaven. As the result of a ritual fault, communications between heaven and earth were interrupted and the gods withdrew to the highest heavens. Since then, men must work for their food and are no longer immortal.

Hence it is more probable that the desire felt by the man of traditional societies to refuse history, and to confine himself to an indefinite repetition of archetypes, testifies to his thirst for the real and his terror of "losing" himself by letting himself be overwhelmed by the meaninglessness of profane existence.

It matters little if the formulas and images through which the primitive expresses "reality" seem childish and even absurd to us. It is the profound meaning of primitive behavior that is revelatory; this behavior is governed by belief in an absolute reality opposed to the profane world of "unrealities"; in the last analysis, the latter does not constitute a "world," properly speaking; it is the "unreal" *par excellence*, the uncreated, the nonexistent: the void.

Hence we are justified in speaking of an archaic ontology, and it is only by taking this ontology into consideration that we can succeed in understanding—and hence in not scornfully dismissing—even the most extravagant behavior on the part of the primitive world; in fact, this behavior corresponds to a desperate effort not to lose contact with *being*.

(pp. 85-92)



3. מוטיב

בעקבות רישום האפוס הפיני ה"קלֶנְלָה", שתורגם לעברית על-ידי שאול טשרניחובסקי, נערך במאה שעברה רישום שיטתי של המוטיבים המרכיבים את אוצר המעשייה הבינלאומית. הרישום נערך על-ידי אֶאֶרְנֶה תומפסון, ורוכז בקטלוג ממין הקרוי: *Motif Index of Folk Literature*. הקטלוג והתיאוריות הקשורות בו החלו להתפתח כנראה עוד כאשר החלו האחים גרים לרשום את המקבילות למעשיותיהם. מתוך המעשיות הללו אנו למדים שהמוטיבים, שלפי הגדרה מקובלת בחקר הסיפור העממי הם החלקים הקטנים ביותר של העלילה, חוזרים ונשנים בכל המעשיות הבינלאומיות. כלומר אוצר המוטיבים הוא מוגבל וצמוד למערכת נושאים קבועה, המבוססת על ארכיטיפים, שהם, כאמור, המייצגים הראשיים של המיתוס. הסבר מפורט ומלא יותר על טיבם ותולדותיהם של הטרופים (הצורות) הללו, ועל מקומם בחקר הספרות — תוכלו למצוא בציטוטים הבאים מספרו של דב נוי, הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש, פרקים ה' ו':¹

פרק ה: חקר המוטיוויקה העלילתית: ה"מפתח" של תומפסון

המחקר ההשוואתי של הספרות העממית מתרכז בחקר המוטיוויקה העממית. מוטיוויים רבים משותפים למרחבי העולם השונים והרחוקים זה מזה ונתעורר הצורך לסמנם ולסווגם, כדי שאפשר יהיה להשוותם השוואה ראוייה לשמה ומבוססת על בסיס מדעי.

נחזור על הגדרת המוטיוו: החלקיק הקטן ביותר של העלילה הסיפורית החוזר בסיפורים שונים, בהקשרים שונים ובמרחבי-תרבות שונים. פירושו של דבר: אם ניתקל בעלילה סיפורית שאין לה מקבילות במקומות אחרים בעולם, והמוטיוויים שלה אינם מופיעים בהקשרים שונים, נטיל ספק בעצם עממיותה. יסתבר אז שלפנינו יצירה (בכתב או בעל-פה) של יוצר בודד, שהעם לא מצא את דבריו ראויים להעברתם לדורות הבאים ולשימורם. הדברים נגנוזו ושקעו בתהום הנשייה, מבחינת עממיותם.

המונח מוטיוו משמש בחקר הספרותי גם לצרכים אחרים: נימוק (מוטיוואציה) או רעיון מרכזי. ההגדרה שניתנה בזה מיוחדת לספרות העממית שבעל-פה והיא כורכת את המוטיוו בעלילה. כדי להבחין בין ההגדרות השונות נוהגים לכתוב בשפות לועזיות motif כאשר הכוונה היא להגדרתנו ר' motive או motif, כאשר הכוונה היא להגדרות אחרות (בעברית כותבים בכל מקרה "מוטיב" או "מוטיוו" ולא בפ' סופית) [...].

מוטיוו עלילתי. זוהי ההגדרה הרווחת בחיי הספרות העממית. זוהי ההגדרה המונחת ביסוד דיונינו.

¹ נוי, דב. הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש, ערך על-פי הרצאות בשנת תשכ"ח יוסף טובי, פרק ה' (בין עמודים 15-22) ופרק ו', הוצאת "אקדמון", ירושלים תשל"ג, ההדגשות שלנו.

חלום כשלעצמו אינו מוטיוו עלילתי, אך חלום המגלה סוד, או חזון המגלה את העתיד הם בגדר מוטיוו עלילתי המצוי בספרות עממית. העלילה הנרמזת במוטיוו צריכה להיות קצרה ביותר – חלקיק קטן ביותר של עלילה סיפורית, שאי אפשר לצמצמה ולחלקה לעלילות משנה.

4. אוסף מוטיבים (סיפור עממי, ילקוט)¹

ליד המונח "מוטיוו" בעלילה-סיפורית קצרה ביותר, קיים מונח רחב יותר להגדרת הסיפור כולו, והוא **טיפוס (type) סיפור, אוסף וריכוז מוטיוויים, לעתים במספר רב מאוד**. כל סיפור עממי הוא בגדר טיפוס סיפורי המרכז בתוכו מוטיוויים רבים. יש גם טיפוסים סיפוריים חד-מוטיוויים, לרוב הלצה, וכו', הכוללים מוטיוו אחד בלבד [...].

מפתח המוטיוויים של תומפסון משמש כיסוד ביבליוגרפי לסיווג ולמיון, המאפשר את המשך המחקר והמבססו על-יסוד נוסחאות רבות ככל האפשר.

חמשת הכרכים של המפתח (הכרך השישי הוא מפתח אלפביתי, הרומז לחמשת הכרכים) כוללים את המוטיוויים לפי סדר הא"ב הלועזי כשכל מוטיוו מורכב מאות לאטינית וממספר. המספר ניתן להרחבה על-ידי שיטת מיון עשרונית, הדומה לשיטת המיון של דיואי הרווחת בספרנות.

ביסודו של מפתח תומפסון מונח הרעיון שמספר המוטיוויים באוצר הספרות העממית הוא מוגבל. בהנחה זו היה משום חידוש גדול, כי החוקרים חשבו שלכאורה מספר המוטיוויים שהאדם עשוי להעלותם בחשיבתו הוא בלתי מוגבל. המחקר הוכיח כי לכל רעיון סיפורי החי בעם, יש מספר מצומצם של אפשרויות, ומשום כך הוא ניתן לסיווג.

כך למשל מבחינה תיאורטית אפשר לומר שקיימות אפשרויות רבות לבריאת העולם, כלומר אי-אפשר לכלול את כל האפשרויות בשיטת סיווג יחידה. אך המחקר הוכיח כאמור, כי לא כל מה שעולה על דעתנו הוא בגדר מוטיוו שיתקבל במסורתם של העמים השונים.

במפתח המוטיוויים מסודרים המוטיוויים לפי סדר פנימי מוגדר, מן המאגני והעל-טבעי אל הריאליסטי במסלול אחד ומן העבר הרחוק לימינו אנו במסלול השני.

פרופ' לוי גינצבורג, מחבר **אגדות היהודים**, היה הראשון שהשתמש בשיטת המיון של תומפסון לצורכי האגדה העברית.

¹ הכותרת "אוסף מוטיבים" איננה מופיעה בגוף ספרו של דב נוי, אולם הטקסט המופיע בהמשכה, בעמוד זה ובעמוד הבא, הוא המשך הציטוט מן הספר.

פרק ו: המוטיווים המיתיים

מפתח המוטיווים בנוי לפי שיטה עשרונית ואנו נסקור לפי הסדר, את אות המוטיווים המיתיים (A), לפי מכלולי המוטיווים המשקפים נושאים מסויימים.

A0 — A99: הבורא

האלים ויצירים על-טבעיים אחרים גרמו להתהוות הסדרים בנו ומחוצה לנו, כפי שהם קיימים עד היום. לעתים האל הוא אל יחיד, לעתים עסקה בבריאה פמליה של יועצים (A 2), לעתים לא היה הבורא אלא יצור דו-מיני (A 12) או בעל-חיים (A 40) — בני-אדם (A 41), מלאכים (A 42), התורה (A 44) ואפילו השטן (A 45). בסיפורים מיתיים רבים ניצבים זה מול זה מחנות של בוראים — נציגי טוב (אור) מכאן ורע (חושך). כך שמה של אחת העשרות (A 50) במאה של "האלים" הוא: קונפליקט בין בוראים, טובים ורעים, ושל עשרת אחרת (A 60): מזימת מרידה בשעת הבריאה. בשניהם יש ציונים למיתוסים, לסיפורי עם העוסקים במזימות נגד הבורא ובסכסוכים (לרוב של יסודות בראשית, כגון מים וכיו"ב) בשעת הבריאה: כאן מקום המלאכים המתמרדים-הנפילים (A 54), השטן הרוקם מזימות נגד הבורא (A 63) וכיו"ב.

במיתוסים רבים מתוארת הבריאה כתוצאה של פיוס בין כוחות המתנגדים מלכתחילה זה לזה, הנלחמים זה בזה. לעתים נפרדו האל והאלה בתקופה קדומה בגלל סכסוך שפרץ ביניהם (הרקיע נבדל מן האדמה, המים העליונים נפרדו מן התחתונים). מעשה הבריאה אינו אלא זיווג מחדש של היסודות הנפרדים המחליטים להתפייס ולהשלים ביניהם ולו לתקופה קצרה בלבד. השלום והפיוס מהווים יסוד חשוב בבריאה. בתרבויות מסויימות תופשים המלאכים את מקום האלים והאלים מוסיפים להידרדר ונהפכים בחשיבה העממית לדימונים, שדים, יצורים על-טבעיים. לרוב קורה הדבר בחברה העוברת מפוליטיאזם למונותיאזם, שבו אין יותר מקום לאלים, הפושטים צורות ולובשים צורות [...].

★ ★ ★

מתודה סטרוקטורלית בחקר המיתוסים — שיטת קלוד לוי שטראוס

אחד מחוקרי המיתוסים המהוללים בני זמננו הוא קלוד לוי שטראוס, שנקודת המוצא שלו לעיסוק במיתוסים היתה מקצועו כאנתרופולוג החוקר את אורחות-חיייהן של חברות פרימיטיביות מבודדות. קלוד לוי שטראוס ראה במיתוסים סוג של הסבר לסיבתיות כפי שתפסה אותה החברה הנחקרת בתופעות כמו מחזור העונות, פריון ועקרות, וכדומה. שטראוס הניח, שבאמצעות הסיפורים המיתיים של השבט ניתן להסביר את אורחות חיי השבט.

המובאות הבאות מציגות את שיטתו של ק.ל. שטראוס מכלי שני. הן לקוחות מתוך ספרו של זאב לוי,¹ שהקדיש פרקים אחדים בספרו למשנת שטראוס. אנו מניחים, שבדרך כלל העקרונות של שיטת שטראוס בחקר המיתוסים והמוטיבים נשמרו, והם משתמעים בבהירות מתוך המובאות. המתעניין בנושא יוכל למצוא כמה מכתביו של קלוד לוי שטראוס בעברית, ובפרט החשיבה הפראית, שבהוצאת ספרית פועלים. הפניות נוספות לרוב – נמצאות בספרו של זאב לוי עצמו.

נעמוד על הטעמים להתעניינות המיוחדת של האתנוגראפים בחקר חברות זרות ונידחות. אין זאת שאיפה לגלות בקרב ה"פראים" מצב טבעי אוטופי או חברה אידיאלית. חקר העמים הפראיים "מסייע לנו לבנות דגם תיאורטי של החברה האנושית, אשר איננו מתאים לשום מציאות תצפיתית, אבל באמצעותו נוכל להפריד (ומכאן ואילך מצטט לוי-שטראוס את ז'ז'. רוסו) 'בטבע הממשי של האדם את המקורי והמלאכותי, ולהכיר-כאשרו מצב, שאיננו מתקיים יותר, שאולי לא התקיים מעולם, אשר כפי הנראה לא יתקיים לעולם, ואשר אף-על-פי-כן מן הצורך שיהיו לנו אודותיו מושגים נכונים, כדי לשפוט כהלכה את מצבנו הנוכחי'. הסטרוקטורה, במחקר האנתולוגי, איננה ממשות תצפיתית, והיא גם איננה פיקציה תיאורטית, אלא היא מעין מציאות סמויה, שהנהרת היחסים שבה תעניק משמעות למציאות הגלויה [...].

המתוד הסטרוקטוראליסטי של לוי-שטראוס יוצא – בחקר המיתוסים – מהנחה, כי היסודות המשותפים למיתוסים בעולם כולו הם כלליים עד כדי כך, שהיסודות המיתיים המיוחדים, הנובעים מההקשרים הקונקרטיים בתרבויות השונות, אינם יכולים לסטות מהם בהרבה מבחינת תוכנם המהותי. כל המיתוסים הבודדים מהווים אך ואריאציות של מערכת מיתולוגית בסיסית אחת, המהווה אופן של תקשורת. מכאן, שעיקר התעניינותו של חוקר המיתוסים צריכה להתרכז בטקסט, ולא בקונטקסט. תכלית מחקרו תהיה להבין לאשרו את "השדר המוצפן", שהמיתוס מתפקד במסירתו; לצורך זה שומה על החוקר לפרק ליחידותיו הקטנות ביותר. אלה הם צמדים של הפכים לוגיים, שדרכם ניתן לגלות את הסטרוקטורה האופיינית של הסיפור המיתולוגי הכללי.

יתרון המתוד הסטרוקטוראליסטי בכך, שהוא מאפשר לפענח את הטקסט המיתי ולגלות את המערכת הסימבולית, החבויה מאחורי המיתוסים השונים; הסימבוליזם המיתי המפוענח מצביע על לוגיקה מתימטית אימאננטית, אשר חשיפתה מוכיחה, לדעת לוי-שטראוס, כי בקשת הסדר והסימטריות, והנטייה למיון ולארגון, המתגלים בזמן התצפית בתרבויות הרבגוניות, משקפות תכונות קבועות, הטבועות עמוק במנגנון המנטאלי של האדם. יתרון נוסף של המתוד הזה בכך, שהוא בריבזמן גם נסיון להוכיח כי המדע מסוגל להנהיר גילויים איכותיים ואסתטיים בצורה מקורית. כל הגירסה הזאת של לוי-שטראוס שונה לחלוטין מגירסת קאסירר, המעמידה את לשון המיתוס מול החשיבה הלוגית, וטוענת כי בניגוד למחשבה העיונית מצטמצמת המחשבה המיתית להתנסות הבלתי-אמצעית.

המיתוסים אינם מלמדים אותנו מאומה על סדר העולם, טבע הממשות, מוצא האדם או תכליתו. אין בהם כדי להעשיר אותנו מבחינה מטאפיזית. מאידך-גיסא, הם מלמדים אותנו הרבה מאוד על החברות, שהיוו את צור מחצבתם,

¹ לוי, זאב, סטרוקטוראליזם – בין מתוד ותמונת-עולם, ספרית פועלים, דעת-זמנו, 1976, בין עמודים 77-90, בהשמטת הערות המחבר (ההדגשות שלנו).

מסבירים לנו טעמים של אמונות, מנהגים ומוסדות, שפעולתם לא היתה מובנת לנו קודם-לכן, והעיקר: הם ממחישים אופנים מסוימים של פעולת הרוח האנושית, שהם כה קבועים במשך הדורות וכה נפוצים במרחבי תבל, עד כי ניתן לראותם כבסיסיים עד כדי כך שאנו רשאים להניח את קיומם בחברות זרות, או בתחומים אחרים של חיי הרוח, ולהסתייע בהם להנהרת תופעות בלתי-מובנות שם.

המתור של לוי-שטראוס אומר איפוא לקטע את הסיפור המיתי ליסודות מינימאליים – "מיתמות" שאפשר למספרן ולקטלגן, ואחר-כך להרכיבן מחדש בתוך "חבילות-מיתמות" [...].

לפי-כך, היחידות-המכוננות האמיתיות של מיתוסים אינם יחסים מבודדים, אלא "חבילות-יחסים". רק על-ידי התחברותן של "חבילות" אלה מקבלות היחידות-המכוננות את תפקידן המשמעותי [...]. לוי-שטראוס גורס את המיתוסים הבודדים בתור תקריות של תבנית אחת, תבנית מיתולוגית משמעותית בסיסית. בדרך זו קיווה להתגבר על אחד הקשיים, שחקר המיתוסים נתקל והתלבט בו עד אז – השגת הגירסה האותנטית או המקורית של המיתוס. לדעתו, גירסה כזאת אינה-בנמצא כלל, אלא יש "להגדיר כל מיתוס על-ידי מכלול גירסאותיו", כולל פירושי המיתוסים.

המיתוסים מושפעים ממיבני-התשתית הטכניים והכלכליים בחברות השונות, וזה מסביר את קיום הגירסאות השונות של אותו מיתוס. כל גירסה מיתולוגית מצביעה באופן-כזה על מעין דטרמיניזם כפול: 1. רצף הגירסאות, הבאות בזו אחר זו, או מיכלולן של גירסאות ממקורות שונים; 2. ההגבלות, הנובעות ממיבני-התשתית. אין איפוא מקום לדבר על גירסאות "טובות" או "רעות", קל-וחומר שאין זה מסמכותו של החוקר להכריע בנדון-זה על סמך קריטריונים, שהם חיצוניים לעצם חומר עיונו. הואיל ומבחינה-אחרונה כל מיתוס הוא בגדר תרגומו של מיתוס אחר, אין טעם להתחקות אחר המיתוס המקורי. [...] אף-על-פי שעצם התהליך הזה של גלגולי-מיתוסים הוא אין-סופי, וכל פעם נוצרות גירסאות חדשות של מיתוסים, בכל זאת היתה לתהליך הזה ראשית בזמן. המיתוסים הראשונים נולדו, לדעתו, לפני כמה מאות אלפי שנים, ושמה אף ביתר-הקדם.

אשר לטבעו של המיתוס, הריהו מתגלם בהיותו מערכת יחסים, אשר לוי-שטראוס מתארה – כדוגמת פרטיטורה מוזיקאלית – בתוך צירוף של ציר פאראדיגמטי מאונך של "חבילות יחסים", המייצגות אותם היחסים בכל התקריות של המיתוסים הבודדים, ושל ציר סינטאגמטי מאוזן, המייצג את רצף הסיפור המיתי.

בדיבור אחד, יש במיתולוגיה בעצם רק מוטיוו משמעותי אחד (או אחדים), שכל המיתוסים הרבגוניים בתרבויות ובזמנים חוזרים עליו, בבחינת שינויי-גירסא המושפעים מהנסיבות המיוחדות. רעיון דומה אפשר לפגוש גם אצל קאסירר; הוא מדבר על מוטיוויים ליריים ספורים, אבל אותם המוטיוויים חוזרים ומופיעים בכל החברות ובכל התרבויות האנושיות. בכל מקום מגלמת השירה הלירית את "הצורות הטבעיות של אנושיות". בולטת הדמיות לגירסת לוי-שטראוס על המיתוסים [...].

חקר-המיתוסים של לוי-שטראוס בנוי איפוא על ההנחה, כי יש משמעות אופיינית כללית לסיפור המיתולוגי, שאיננה תלויה בידיעת ההקשרים

המיוחדים של כל מיתוס ומיתוס; לפיכך המיתוס בכללותו מהווה כעין מחלקה, שכל המיתוסים המיוחדים הם איבריה. כל המיתוסים לחד-לחד הם בבחינת גירסאות של תבנית מיתולוגית קבועה. בארבעת הכרכים של "מיתולוגיות" תיאר, ניתח והישווה מאות רבות של מיתוסים, אף-על-פי שרובם-כולם נלקחו מאזורי תרבות סלקטיוויים, ובשל כך נמתחה עליו ביקורת מצד אתנולוגים שונים. התבנית המהותית של המיתוס מבטאת את המעבר הגורלי של האדם **מטבע לתרבות**, שפעם הוא מובע על-ידי מיתוסים-תקריות, המייצגים את המוצא המיתי של הבישול (והם מכונסים אצל לוי-שטראוס בכרך הראשון), פעם על-ידי מיתוסים-תקריות, המייצגים את הכרוך באכילה גופא (המכונסים בכרך השני), וכו'. בכרך הראשון, המטפל בהופעת הבישול, נדון שינוי יחסו של האדם אל הטבע והעולם. **לפי המסופר במיתוסים, שמביא לוי-שטראוס, "בישל" האדם קודם-לכן את אכלו בהניחו אותו על אבנים מחוממות על-ידי השמש. קרניה סימלו בשבילו באופן כזה את הקשר והאחדות בין שמים וארץ, והאדם היה חלק מן הטבע. המצאת הבישול ניתקה אותו מצד אחד מהאלים שבשמים (השמש ושאר הכוכבים), אבל מצד אחר היא גם ניתקה אותו מהחיות, האוכלות את מזון "חי", היינו בר-זמנית מהאלים ומהטבע. הניגודים הראשיים, המבוטאים על-ידי המיתוסים הללו ודרכם, הינם פשוטים: נָא ("חי") – מבושל; טרי – רקוב; יבש – לח; שמים – ארץ. ואילו בכרך השני, המטפל במשמעות הסימבולית של העישון ושל אכילת דבר – הניגודים שהמיתוסים מבטאים, מקבלים כבר אופי יותר מופשט; ריק – מלא; מכיל – מוכל; פנימי – חיצוני; קָלול – מוּצָא [...].**

כאמור, ניכרת בלי-משים קירבה מאלפת גם לתיאוריה הלינגוויסטית של חומסקי. לוי-שטראוס רואה את המיתוסים כמין גלגלים, טראנספורמאציות, של מיתוסים אחרים, כפי שהוא מדגים זאת בפירוט רב בארבעת כרכי ה"מיתולוגיות". במיתוסים אין חשיבות לסדר הזמנים, לכרונולוגיה, שכן הראשית והאחרית נתפשות בהן בבת-אחת. המשמעות נוגעת רק ליחסים בין היחידות, המרכיבות את הסיפור, ולכן התולדה איננה אלא סידור-מחדש של יסודות, שהיו קיימים כבר למפרע. לוי-שטראוס משתמש להדגמת רעיון זה במשל של קאליידוסקופ. לפיכך אפשר להבדיל בין המחשבה המיתולוגית היסודית, המדריכה את כל המיתוסים, לבין השימוש, כלומר הביצוע, של אותה מחשבה, אחרי שעברה טראנספורמאציות במיתוסים הפרטיים השונים [...].

נספח ד' (לסעיף 3.5.2)

פרקים מוערים מתוך "ילקוט בני בנימין"
שב"הדום וכסא", "פרשה שניה: ימי עולם"
(עמודים 153-156)*

* "הדום וכסא" כלול בספר
 לפני מן החומה, הוצאת
 שוקן, ירושלים ותל-אביב,
 תשל"ז, עמודים 105-248.

ל. חמשה עשר באב

ירדתי מן ההרים ולא ידעתי אנה אלך ואנה אפנה, שכל המקומות עשויים היו
 אבל וקינה. מצאתי חבל בחורים¹ הולכים לחוג חג ה' בשילה.² כי חג ה' לשילה
 מימים ימימה.³ נטפתי להם והלכתי עמהם.

ברוך בורא יעקב ויוצר ישראל אשר ברא ששון ושמחה גילה רנה ריצה אהבה
 אחוה וריעות ושלום.⁴ אותו היום שבאתי לכרמי שילה יום טוב גדול היה, יום
 חמשה עשר באב, יום שהותרו בו שבטים לבוא זה בזה.⁵ מה יום שהותרו בו
 שבטים לבוא זה בזה, אלא עד שלא נחלו ישראל הארץ היה כל שבט ושבט
 לעצמו, ואילו היה בן שבט מוסר נחלתו לאחר שאינו בן שבט, היה גורם לערבוב
 הכחות,⁶ שישראל כשם שהם למטה כן הם למעלה,⁷ לכך אמרה תורה, ולא תסוב
 נחלה ממטה למטה אחר, כי איש בנחלתו ידבקו. משנכנסו לארץ ישראל שהיא
 כלל כל הכחות וכל שבטי ישראל לעם אחד היו, עמדו והתירו להתחתן זה בזה.
 ואותו יום היום שהתירו חמישה עשר באב היה ועשאוהו יום טוב גדול, שנעשו
 ישראל עם אחד ולא התבדלו לשבטיהם.

¹ על-פי שמואל א י, 5: "חבל נבאים".

² על-פי שופטים כ"א, 19: "ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה".

³ הביטוי "מימים ימימה", המופיע בשופטים י"א, 40 לגבי בת יפתח, ומושט על-ידי
 עגנון, מקושר אסוציאטיבית לצירוף "מימים ימימה" ולפרשת בני-בנימין, כאשר
 הנושא שברקע הוא מנהגים עתיקים של חברות אוטופיות.

⁴ ברכה מברכות הנישואין.

⁵ על-פי תענית ל, ע"ב.

⁶ מונח קבלי; עיין משנת הזהר (חלק ב') – "חושן ואפוד" בהתייחסות ל"כוחות"
 ול"שבטים", עמוד רכד, והשווה זוהר חלק ב', כט, ע"ב; רל, ע"א.

⁷ זהו עקרון הדוגמאיות (ההקבלה בין העולמות). הנפוץ בספרות הקבלה ובספרות
 המסתורין שקדמה לה. (ראה תענית ח, ע"א; "ירושלים של מעלה" וכן מעצמי אל
 עצמי, "יסודה של תערוכה", עמודים 97-100).

לא. טובה קוראת לחברתה

אותו היום שהותרו שבטים לבוא זה בזה הותר אף שבט בנימין לישא נשים מכל שבטי ישראל.¹ את מוצאת אחר מעשה פילגש בגבעה יצאו ישראל למלחמה על בנימין אחיהם.² הכו את בני בנימין לפי חרב³ ונשבעו שלא יתן איש מישראל את בתו לבנימין לאשה.⁴ היה צפוי חס ושלום שיגדע שבט מישראל,⁵ שבט חביב שקראו משה ידיד ה', שהקדוש ברוך הוא⁶ משרה שכינתו בתוך ארצו של בנימין לעולמים,⁷ כמו שנאמר חופף עליו כל היום.⁸

בארבעה מקומות שרתה שכינה, בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים, ובכולם לא שרתה אלא בשבט בנימין,⁹ לפי שהיה בנימין נקי מכל חטא ולא מת אלא בעטיו של נחש¹⁰ ולא מרדו בני בנימין עם עשרת שבטים.

בשעה שנשבעו ישראל שלא יתן איש מהם את בתו לבנימין כהו אבנים טובות שהיו על לבו של כהן גדול¹¹ ונרתעה ממקומה ישפה אבנו של בנימין¹² ונתכסה צבע מפה של בנימין שהיה דומה לכל הצבעים של שנים עשר השבטים.¹³ נשאו ישראל קולם וגעו בבכייה גדולה.¹⁴ ויאמרו למה ה' אלקי ישראל היתה בישראל זאת להפקד היום מישראל שבט אחד. מה נעשה לנותרים¹⁵ לנשים ואנחנו נשבענו בה' לבלתי תת להם מבנותינו לנשים. מצאו מיושבי גלעד ארבע מאות נערה בתולה,¹⁶ שכל אחת ואחת ראויה היתה להעמיד ממנה מלכים, כענין שכתוב יבקשו לאדוני המלך נערה בתולה ועמדה לפני המלך.¹⁷ נתנו להם

¹ "יום שהותרו שבטים לבא זה בזה" הוא ט"ו באב, "יום שבו הותר שבט בנימין לבוא בקהל", על-פי תענית ל, ע"ב.

² על-פי שופטים כ, 1: "ויצאו כל בני ישראל".

³ על-פי שופטים כ, 48: "ויכום לפי חרב".

⁴ על-פי שופטים כ"א, 1: "ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה".

⁵ על-פי שופטים כ"א, 6: "ויאמרו נגדע היום שבט אחד מישראל".

⁶ על-פי דברים ל"ג, 12: "לבנימין אמר ידיד ה'".

⁷ על-פי זכחים נד, ע"ב: "הקב"ה משרה שכינתו".

⁸ על-פי דברים ל"ג, 12.

⁹ על-פי זכחים קיח, ע"ב: "בשלושה מקומות שרתה שכינה על ישראל בנוב וגבעון ובית עולמים ובכולם לא שרתה אלא בחלק בנימין שנאמר חופף עליו כל היום". ובהערות-שוליים שם על הדף מופיע "בארבע כן הוא בע"י [בעין יעקב], ועיין ברש"י לקמן קיט, ד"ה: נוב וגבעון חדא חשוב לה". עגנון בורר לעצמו את יוצא הדופן או את מה שנראה לו לפי פרשנותו כגירסה הנכונה.

¹⁰ ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן: "בנימין בן יעקב" וכו' (שבת נה, ע"ב). בזוהר חלק א' נז, ע"ב מצטרף אליהם לוי. למולם מופיעה הסידרה "נכנסו חיים לגן עדן במסכת כלה רבתי, פרק כ"ג.

¹¹ במדרש תנחומא פרשת "וישב" פרק ב' נאמר: "כל שבט שעושה מצוה מגיה אבנו ומבהיק אורה. וכל שבט שעובר עבירה, אבנו כהה".

¹² ראה שמות רבה סוף פרק ל"ח.

¹³ ראה שם, שם.

¹⁴ על-פי שופטים כ"א, 2 "וישאו קולם ויבכו בכי גדול".

¹⁵ על-פי שופטים כ"א פסוק 16.

¹⁶ עגנון חזר לפסוק 12 בשופטים כ"א: "וימצאו מיושבי יבש גלעד ארבע מאות נערה בתולה [...]".

¹⁷ מלכים א' א', 2: "יבקשו לאדוני המלך נערה בתולה ועמדה לפני המלך [...]".

הנשים.¹⁸ ועדיין לא היה סיפק להם לכל בני בנימין שנותרו מן המלחמה. נמלכו ואמרו, הנה חג לה' בשילו מימים ימימה.¹⁹ אמרו להם לבני בנימין לאמר, לכו וארבתם בכרמים והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו והלכתם ארץ בנימין.²⁰ ויעשו בני בנימין כן.²¹ וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וילכו וישבו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו בהם. זה כחם של מועדי ה',²² שמוסיפים זה על זה חג על חג.²³ ולא זה בלבד, אלא שמיועדים הם מלכתחילה לימים טובים.²⁴ תדעי לך שהוא כן, שהרי כבר קודם עד שלא נכנסו ישראל לארץ כבר יום טוב של חמשה עשר באב יום טוב גדול היה.²⁵

[...] אותו היום שמחה גדולה היתה לישראל. באו כל ישראל לחוג חג ה' בשילה.²⁶ באו בחורים וגם בתולות²⁷ ובאו זקנים עם נערים,²⁸ ובאו שרים וכל שופטי ארץ²⁹ לראות בבנות שילה הנאהבות והנעימות³⁰ כשהן יוצאות מפתחי בתיהן³¹ וחולות בכרמים.³²

¹⁸ על-פי שופטים כ"א, 14: "ויתנו להם הנשים אשר חיו מנשי יבש גלעד ולא מצאו להם כן". עגנון הופך את הסגנון המקראי למשנאי.

¹⁹ שם, כ"א, 19: "ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה".

²⁰ שופטים כ"א, 20: "לכו וארבתם בכרמים וראיתם [...]"; עגנון דילג על סוף פסוק 19 ותחילת פסוק 20 בשופטים כ"א, ועבר לפסוק 21: "והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו והלכתם ארץ בנימן".

²¹ על-פי שופטים כ"א, 23: "ויעשו כן בני בנימן". עגנון הפך את התחביר ואיחר את המושא. אף ההמשך הוא שיבוש בציטוט משם: "וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וילכו וישבו אל נחלתם ויבנו את הערים וישבו בהם".

²² על-פי ויקרא כ"ג, 4, 37: "אלה מועדי ה'".

²³ החגים המיתוספים זה לזה אופייניים לתפיסתו האסתטית של עגנון, הקשורה בחוות הליקוט.

²⁴ זוהי תפיסה מיתית, הנלמדת מ"גזרה שווה", כלומר מעיקרון פורמלי, האופייני גם לדרך שבה עגנון מתאר את הביוגרפיה האישית שלו. (ראה מעצמי אל עצמי, עמודים 68-71).

²⁵ זוהי מסקנה הנובעת מסיפור המרגלים המופיע בהמשך.

²⁶ ראה לעיל שופטים א, 19.

²⁷ על-פי תהלים קמ"ח, 12: "בחורים וגם בתולות".

²⁸ על-פי תהלים קמ"ח, 12: "זקנים עם נערים".

²⁹ על-פי תהלים קמ"ח, 11: "שרים וכל שפטי ארץ".

³⁰ על-פי שמואל ב א, 23: "שאל ויהונתן הנאהבים והנעימים [...]".

³¹ היציאה מפתח הבית היא הדו של מוטיב בתיפתח הקיים בסיפור; ברגישותו הלשונית והספרותית עגנון מוצא קשרים בין סיפור בתיפתח לבין סיפור בנות שילה.

³² "וחולות בכרמים" — על-פי משנה תענית, פרק ד', משנה ח'.

לב. בני בנימין

באו בני בנימין ידידיו של הקדוש ברוך הוא.¹ כולם אהובים,² כמו שנאמר בו בבנימין ואביו אהבו.³ כולם בחורים,⁴ כמו שנאמר ויתפקדו בני בנימין⁵ וגו' שבע מאות איש בחור,⁶ כולם גבורים,⁷ לפי שהקדוש ברוך הוא חופף עליהם כל היום.⁸ עד היכן גבורתם של בני בנימין, שאפילו גמודי יד ימינם⁹ שולטים היו בשמאלם. וקולעים באבן ממש לחוט השער¹⁰ ואינם שוגים¹¹ ואינם צריכים לחזור ולקלוע. הא למדת כמה גדולה היתה גבורתם של ישראל, מה בני בנימין צעיר של שבטים כך, שאר שבטי ישראל על אחת כמה וכמה. ומה ראו בני בנימין שעשו עצמם גמודי יד ימינם, לפי שמצאו כתוב ימין ה' רוממה¹² ימין ה' עושה חיל עמדו ואיטרו יד ימינם. לומר לך שהגבורה בימינו של הקדוש ברוך הוא¹³ ולא בזרועו של בשר ודם.

באו להם בני בנימין לחטוף להם נשים מבנות שילה,¹⁴ שהיו בנות שילה צנועות ולא היו יוצאות מפתחי בתיהן, חוץ מאותו היום שהיה חג לה' בשילה, שהיו יוצאות וחולות בכרמים.



איור 23

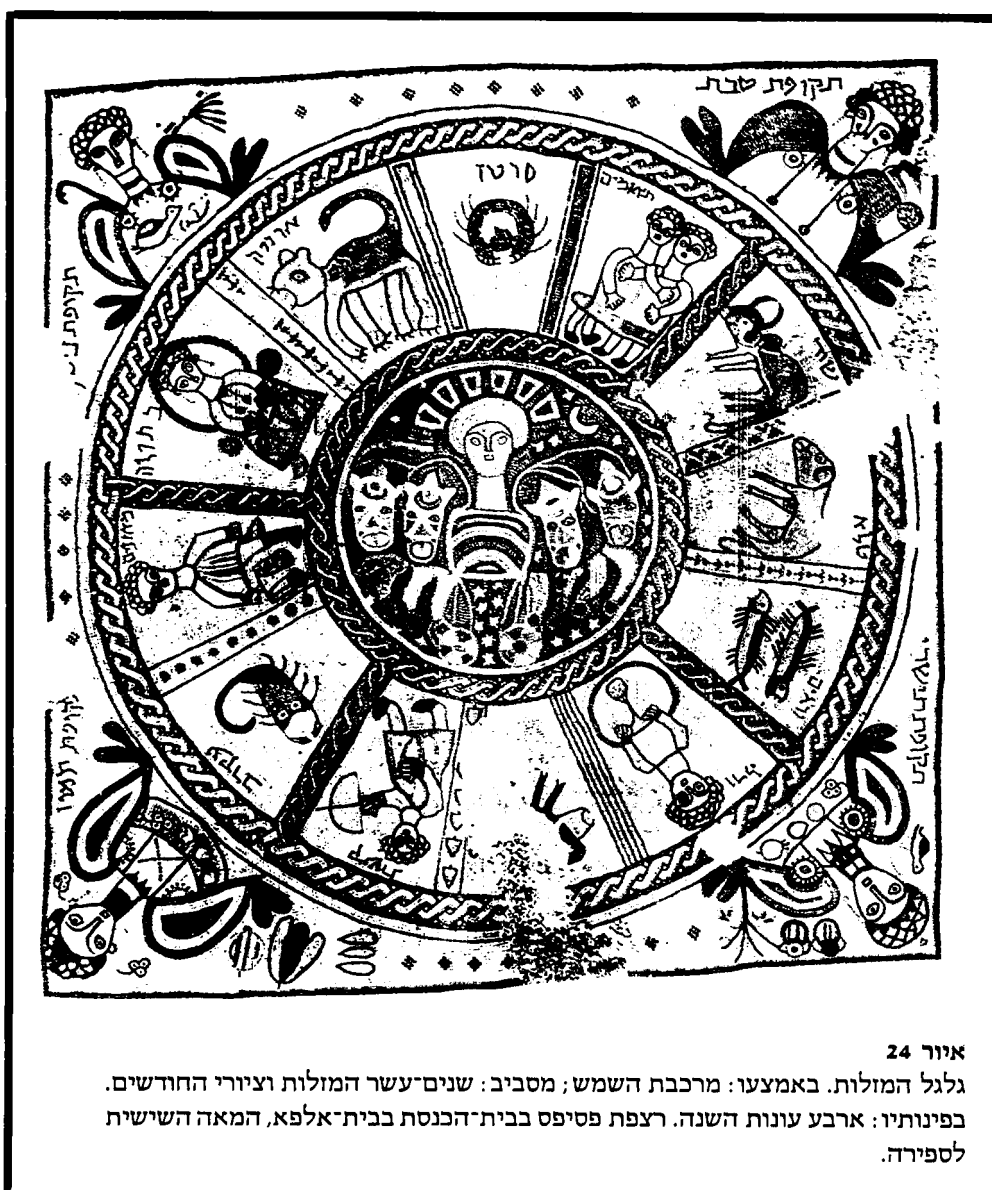
האירות כשומרי המנורה וכנושאי סמלי החג;
בין שתי היונים — ארון הברית.
זכוכית מעוטרת זהב, רומא.

- ¹ על-פי דברים ל"ג, 12: "לבנימן אמר ידיד ה' [...]". ראה "האיש לבוש הבדים" בעיר ומלואה, עמוד 112, ועיין גם בעיבודו של לבנר בכל אגדות ישראל, חלק שני: "בנימין ידידיה", עמודים 149-150, על-פי "ילקוט שמעוני" חלק א', רמז תתקנ"ז.
- ² "כולם אהובים" — על-פי קטע ה"קדושה" בתפילת "יוצר אור ובורא חושך".
- ³ על-פי בראשית מ"ד, 20: "ואביו אהבו".
- ⁴ על משקל "כולם אהובים".
- ⁵ על-פי שופטים כ, 15: "ויתפקדו בני בנימין".
- ⁶ על-פי שופטים כ, 15: "שבע מאות איש בחור". עגנון מדלג על עשרים ושישה אלף הנזכרים באותו פסוק, ומזכיר רק את מספר יושבי הגבעה.
- ⁷ על משקל "כולם אהובים", ומופיע בתפילה כנ"ל.
- ⁸ על-פי דברים ל"ג, 12 לעיל.
- ⁹ על פי "תרגום יונתן" לפסוק 16 בשופטים כ: "אטר יד ימינו" — "גמיד בידיה דימינא".
- ¹⁰ על-פי שופטים כ, 16: "כל זה קלע באבן אל השערה ולא יחטא". זוהי פְּרָפְרָה של עגנון לפסוק.
- ¹¹ פירוש הרד"ק לפסוק 16, שתרגם "ולא משגן, ולא משגן ולא חוזר ושונה" ולא שוגה ולא חוזר ולא חוזר ושונה. ייתכן שזו "שגיאת המעתיק, אך די בה כדי לדרוש דרשה. רשי"י מתרגם התרגום: "ולא ישגה".
- ¹² על-פי תהלים קי"ח, 16.
- ¹³ על-פי תהלים כ, 7: "בגבורות ישע ימינו", וזאת נוסף על הפסוק הקודם.
- ¹⁴ על-פי שופטים כ"א, 21: "וחטפתם לכם איש אשתו".

מוטיבים משותפים לשני הילקוטים, הראויים להדגשה מיוחדת, הם:

א. חג ט"ו באב, שהוא המועד שבו בוטלה ההתבדלות של כל שבט לעצמו (בוטלו נישואים אֶנדוגמיים), וכתוצאה מכך נתאפשרה הלגיטימיות של החטיפה גם משבט זר: "יום שבו הותרו שבטים לבוא זה בזה" (הונהגו נישואים אכסוגמיים).

ב. לפי המדרשים, בנחלתו של שבט בנימין שורה שכנה נצחית, בשל היותו נקי מחטא. משום כך יכול היה בית המקדש לשכון בתוכו (דהיינו במקומו) של שבט בנימין. ששם ישנו זיווג נצחי בין שמים וארץ. כפי שהסברנו ב"עגונות" — החטא הוא "מחיצה", פירוד, ולכן יכול המשכן להיות מוקם רק במקום ובזמן שאין בהם חטא.



איור 24

גלגל המזלות. באמצעו: מרכבת השמש; מסביב: שנים־עשר המזלות וצירי החודשים. בפנינותיו: ארבע עונות השנה. רצפת פסיפס בבית־הכנסת בבית־אלפא, המאה השישית לספירה.

נספח ה' (לסעיף 3.7.1)

"אפיסטמולוגיה", "דמיון", "אשליה" – קטעים נבחרים מתוך אנציקלופדיה לפילוסופיה¹

EPISTEMOLOGY. In addition to the long survey article **EPISTEMOLOGY, HISTORY OF**, the Encyclopedia contains the following articles on topics of epistemology: **ANALYTIC AND SYNTHETIC STATEMENTS; APPERCEPTION; A PRIORI AND A POSTERIORI STATEMENTS; BASIC STATEMENTS; CATEGORIES; CAUSATION; CERTAINTY; COHERENCE THEORY OF TRUTH; COMMON SENSE; CONCEPT; CONTINGENT AND NECESSARY STATEMENTS; CORRESPONDENCE THEORY OF TRUTH; CRITERION; CRITICAL REALISM; DOUBT; EMPIRICISM; EPISTEMOLOGY AND ETHICS, PARALLEL BETWEEN; ERROR; EXPERIENCE; HEAT, SENSATIONS OF; IDEALISM; IDEAS; ILLUSIONS; IMAGINATION; INDEXICAL SIGNS, EGOCENTRIC PARTICULARS, AND TOKEN-REFLEXIVE WORDS; INNATE IDEAS; INTENTIONALITY; INTUITION; IRRATIONALISM; KNOWLEDGE AND BELIEF; LINGUISTIC THEORY OF THE A PRIORI; MEMORY; MUST; NEW REALISM; OTHER MINDS; PARADIGM-CASE ARGUMENT; PERCEPTION; PERFORMATIVE THEORY OF TRUTH; PHENOMENALISM; PHENOMENOLOGY; POSSIBILITY; PRAGMATIC THEORY OF TRUTH; PRECOGNITION; PRESUPPOSING; PRIMARY AND SECONDARY QUALITIES; PRIVATE LANGUAGE PROBLEM; PROPER NAMES AND DESCRIPTIONS; PROPOSITIONS, JUDGMENTS, SENTENCES, AND STATEMENTS; PSYCHOLOGISM; RATIONALISM; REALISM; REASON; REASONS AND CAUSES; RELATIONS, INTERNAL AND EXTERNAL; SELF-PREDICTION; SENSUA; SENSATIONALISM; SKEPTICISM; SOLIPSISM; SOUND; THINKING; TIME, CONSCIOUSNESS OF; TOUCH; UNIVERSALS, and VISION.**

(pp. 5-6)

THE NATURE OF EPISTEMOLOGY

Epistemology differs from psychology in that it is not concerned with why men hold the beliefs that they do or with the ways in which they come to hold them. Psychologists can, in principle, give explanations of why people hold the beliefs they do, but they are not necessarily competent, nor is it their province, to say whether the beliefs

are based on good grounds or whether they are sound. The answer to these questions must be sought from those who are experts within the branches of knowledge from which the beliefs are drawn. The mathematician can give the grounds for believing in the validity of Pythagoras' theorem, the physicist can give the grounds for believing in, say, the indeterminacy principle, and an ordinary but reliable witness can provide the grounds for believing in the occurrence of an accident. Normally, when the beliefs are true and the grounds sufficient, it is permissible to claim knowledge, and whether a particular truth can be said to be known may be determined by reference to the grounds which are appropriate to the field from which the truth is drawn. The epistemologist, however, is concerned not with whether or how we can be said to know some particular truth but with whether we are justified in claiming knowledge of some whole class of truths, or, indeed, whether knowledge is possible at all. The questions which he asks are therefore general in a way that questions asked within some one branch of knowledge are not.

(pp. 8-9)

ILLUSIONS. Most of the major philosophical problems of perception derive from the fact of illusions. These problems center on the question whether perception can give us true and direct knowledge of the world, and thus they are basic to epistemology. This article will describe illusions and set forth and examine the argument from illusion that perception cannot be trusted as a source of knowledge of the external world but affords direct awareness only of appearances or sensa.

Three kinds of illusory experience. The term "illusion" is used by philosophers to cover a range of phenomena approximately classifiable as follows.

Illusions proper. Illusions proper occur when the perceiver is deceived or is liable to be deceived in identifying the object perceived or its properties. Psychologists have

Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co. Inc., New- York, London, 1967. ¹

produced a number of optical illusions, such as equal lines that appear to be of unequal length, a stationary balloon that when inflated and then deflated seems to advance and then recede, and a specially constructed Distorted Room, in which a man looks smaller than a boy. Diseases or drugs, including alcohol, may produce other illusions, such as double images or the unearthly colors and multiple shapes an object may assume for one who has taken mescaline. Other examples are mirages, mirror effects, and conjurers' tricks. The perception of motion introduces many more: at the cinema a rapid succession of slightly different stills on a flat screen makes us see a scene with a three-dimensional perspective in which people move about, the wheels of a coach may seem to be going backward when really they are moving rapidly forward (stroboscopic effect).

Relativity of perceptions. A round plate that looks elliptical when seen from an angle and a square table that looks diamond shaped illustrate the relativity of perception. The same water may feel cool to one person and warm to another; the same wine may taste sweet or dry, depending on what one has just been eating; green hills may look blue in the distance; and as a train rushes past, the pitch of its whistle may seem to vary. Further examples are color blindness, shortsightedness, and other physical defects that alter the appearance of things. In all these cases the apparent properties of an object vary relative to the position of the perceiver, the distance and media between him and the object, the lighting, the state of his health, body, or sense organs, etc. These are not strictly illusions (they usually do not deceive), and they vary around a norm in which the objects are perceived accurately.

Hallucinations. In pure hallucinations—for example, the pink elephant a drunkard sees, the apparitions of delirium, Macbeth's dagger—some physical object is "perceived" when neither it nor anything at all like it is present. In contrast are illusions where the mistake is about the properties, position, or identity of some object actually in view.

Some, perhaps even most, hallucinations are triggered by some perceived feature of a very different character, for instance, a beam of light may be taken to be a person. Many hallucinations are integrated; they fit well with the real background, cast shadows, and vary in size and perspective as they move. One may also class phantom limbs as hallucinations. Pain or other sensations are felt "in the toes," for example, of a leg that has been amputated—the victim still feels he possesses the missing limb.

Argument from illusion. The main aim of the argument from illusion is to show by means of illusions that the senses are not to be trusted and that perception is not direct and certain awareness of the real properties of material objects but awareness of appearances only. In fact, this argument involves three subarguments.

(a) **A skeptical claim.** However sure we are about our perceiving, it is always possible that we are being deceived by one of the many kinds of illusion or hallucination, since it is characteristic of such states that we cannot tell that we are suffering from them. This may in practice be a negligible possibility, but philosophy is concerned with the highest standard of exactitude, and from this strict position perceiving is not absolutely certain because there is always some theoretical possibility of error. Various conclusions can then be drawn. One is that for certain knowledge we must rely not on the senses but on some other faculty, such as intellectual intuition (as in Descartes); another is that we must abandon common-sense realism (discussed in **REALISM** and **SENSA**).

(b) **Nature of appearances.** In all these illusions there is some thing or quality that does not coincide with the object or object-properties that are in fact present—for example, the apparitions of hallucinations, the elliptical appearance we see when we look at a round plate, the black shape the color-blind man sees when looking at a red box,

the oasis of a mirage, and the second bottle in double vision. All these are merely appearances and cannot be identified with real objects or properties. What then are these appearances? In some cases, and probably in all, they must be *sensa*, private, probably mental, objects of awareness quite distinct from external material objects, although no doubt they are caused by or resemble material objects.

(c) **Significance of continuity.** If one were to change from seeing an appearance, a private and transitory sensum, to seeing a public, enduring physical object ("public" meaning observable by several persons at one time), one would expect a sudden change in the character of one's sensory experience. But no such jump occurs: there is normally an unbroken continuity between situations where we cannot actually be seeing the material object but are aware only of appearances and situations where we think we see the material object. As we move from where the plate looks elliptical to where it looks round, or as the drunkard looks first at the pink rat and then at the real bed on which it sits, there is a smooth transition. Consequently, even in these seemingly genuine or veridical perceptions we must also be aware of appearances or *sensa* and not directly of the object itself.

We may note three things concerning our subarguments: (1) argument (b), unlike (a), does not depend on there being error; even if one is not deceived by perspectival distortion, double vision, and so on, the argument that what is really perceived must be *sensa* is unaffected. (2) The claim in (b), that the appearances are private and mental existents, depends to some extent on considerations of continuity. Almost all hallucinations, the dark shapes a color-blind man sees or the results of diseases and drugs, are plausibly private to the perceiver. But simple perspectival distortions will be private only to the viewpoint. For instance, the elliptical appearance of the plate is as public as the round one in that many may see it at once; this holds similarly for mirages and reflections. Unless causal considerations are introduced, the supposition that each person is then seeing a numerically different but qualitatively similar elliptical appearance or sensum must rely partly on similarity with cases where the content of illusion is undeniably private and partly on the assumption that if the plate is round, then the elliptical appearance must be something other than the plate; but these are hardly compelling grounds. (3) The charge may be made, How do we know that the plate is round or what its real color is? These points would normally be settled by measurement or by reference to standard lighting conditions, but the argument does not rely on this. To take the plate example, it may be put thus: the plate looks elliptical to A and round to B; it cannot be both round and elliptical, for that would be a self-contradiction; therefore, one of these appearances at least must be quite distinct from the plate—and perhaps (by continuity) both are.

(pp. 130-132)

IMAGINATION is generally held to be the power of forming mental images or other concepts not directly derived from sensation. In spite of the popular usage of the term, the majority of philosophers from Aristotle to Kant considered it in relation to knowledge or opinion. They conceived it either as an element in knowledge or as an obstacle to it—as in Plato's attack on art—or as both an obstacle and an element. Hume is a representative of the last view: "Nothing is more dangerous to reason than flights of the imagination, and nothing has been the occasion of more mistakes among philosophers." Yet in the same place he wrote of the understanding as "the general and more established properties of the imagination" (*Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Sec. vii). The fancy,

the power of the imagination to combine ideas in fantastical ways, is to be avoided, but nevertheless imagination is vital to knowledge [...].

It has even been suggested that the term "imaginative" has now come to fill the place in the critical vocabulary left by the general abandonment of the term "beautiful" in aesthetics; a "work of imaginative power" would previously have been called "beautiful." Clearly it is inadequate to equate "imagination" with the power of the mind to produce images. Interestingly enough, the germ of a better theory of the imagination might be seen in Kant's discussion of teleological judgment in his *Critique of Judgment*: to think of nature *as if* it had a purpose is an imaginative activity, though there do not seem to be any actual images involved in the process.

Coleridge. One of the most important contributions to the theory of the imagination in the nineteenth century was that of Coleridge, put forward in *Biographia Literaria* and elsewhere. He strongly contrasted the Fancy and the Imagination; the former he defined as "no other than a mode of Memory emancipated from the order of time and place." It operates almost mechanically and is responsible for the production of verse, whereas the Imagination is the source of true poetry. This he divided into two: the Primary Imagination, which is the equivalent of Kant's productive imagination and is responsible for all human perception, and the Secondary Imagination, which is the source of art. Coleridge described the operation of the Secondary Imagination as follows: "It dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create . . . it struggles to idealise and to unify. It is essentially *vital*, even as all objects (*as* objects) are essentially fixed and dead." This vital nature of the imagination meant for Coleridge that it is a way of discovering a deeper truth about the world; he would have agreed with Keats's "What the imagination seizes as beauty must be Truth," and thus he went beyond the Kantian original of this theory. In this he sided with the romantics, for whom art and science were alternative ways of reaching the real world; previous writers had tended to think of science and philosophy as superior to art in this respect.

Ryle on imagination. Coleridge and those who followed him, including both Croce and Collingwood, still thought of the Imagination as a single faculty or power of the mind. Gilbert Ryle, in his chapter on imagination in *The Concept of Mind*, stresses that there is no one thing that can be called "imagination" but rather a variety of activities that are imaginative, among which are pretending, acting, impersonating, fancying, and so-called imaging. His arguments clearly establish his central thesis, though his subsidiary denial of mental images, which is not essential to the main point, is open to doubt. A child shows his imaginative ability, Ryle maintains, not by what goes on in his head but rather by the way in which he plays—for instance, the manner in which he pretends to be a bear. An actor, again, demonstrates his ability by the way he performs on the stage, his public appearance, to which mental accompaniments are largely, if not entirely, irrelevant.

Many of the activities called "imaginative," Ryle says, are "mock-performances"; he talks of boxers sparring as "making these movements in a hypothetical and not a categorical manner" (p. 261). This is closely connected with supposal, the running over in the mind of a future possibility. Indeed, in ordinary speech the word "imagine" is often synonymous with "suppose" or "think"; the instruction "imagine what it would be like if" is equivalent to "think what it would be like if." In both cases the evidence that the instruction had been carried out would be a report in words; even the operation itself might have been purely verbal, without any "images" passing through the mind. Hence, Ryle can argue that there is no need for an artist or writer—or, indeed, for anybody at all—to have "mental imagery."

Imagination and truth. Because there is such a close connection between "imagining" and "supposing" or "fancying," it is easy to see why what is imagined is often thought to be unreal or false. In fact, "I must have imagined it" is a common form for the admission of a mistake of some kind. Hence, it is natural for epistemologically minded philosophers to assume that all imaginative activity is false or unreal. Ryle, in spite of the over-all excellence of his account, may be criticized on this score: such forms of expression as "mock-performance" and the use of quotation marks stress this element. However, the falsity of the imagination may, by philosophers of other persuasions and interests, be welcomed as a sign of the mind's freedom. Sartre would appear to be of this number. E. J. Furlong, in his book *Imagination*, agrees with Sartre on this point: "... to act 'with imagination' is to act with freedom, with spontaneity; it is to break with the trammels of the orthodox, of the accepted; it is to be original, constructive" (p. 25). But, as has already been mentioned, artists and writers about art often want to go further than this, to stress the "truth" of imaginative works. Collingwood, for example, in a section of *The Principles of Art* entitled "Imagination and Truth," has said, "Art is not indifferent to truth; it is essentially the pursuit of truth" (p. 288). It is clear that the truth in question is one somehow connected with the imagination rather than with the ordinary cognitive powers of the mind.

The difficulty of assessing this claim is increased by the fact that the idealist theory of art, of which Collingwood and Croce are the chief representatives, places the locus of the work of art not in its physical manifestation, the painting or poem, but in the imagination of the artist and spectator. The real work of art is an experience in the mind of the artist, and the spectator is moved to re-create the experience of the artist in his own imagination when he contemplates the picture. The picture is thus connected with the work of art but is not the work itself. The main difficulty here lies in the fact that it is an imaginative experience, not a statement, which is said to be true. A subsidiary problem is that such a view leads to the undervaluing of the actual product of the artist, the picture, novel, or poem. But the stress on the part played by the imagination in appreciating art is shared by some writers not normally thought of as idealists. For instance, Sartre says, "In a word, reading is directed creation" (*Situations II*, p. 96). The writer, he argues, has only provided a series of clues that the reader has to "solve" and complete by his own activity. Sartre even goes so far as to talk of reading as a "dream under our own control" (*ibid.*, p. 100), which assimilates the appreciation of art even more closely with activities normally thought of as imaginative—for example, daydreaming.

One aspect of the idealist account of art clearly fits in with our normal thinking on the subject, for a person said to be "imaginative" is frequently one who is capable of appreciating works of art or of fiction. A man who could not read novels because "they are not factual" would be unimaginative. But the antithesis imaginative-factual that is here employed would seem to contradict the idealist claim that art is connected with truth. In ordinary conversation a novel may be described as "true to life" or "realistic." A child pretending to be a bear may also be praised for the realism of his performance, as may a young actor playing the part of an old man. In these and similar instances no one need be deceived by the novel or the performance; the readers or spectators can be fully aware that they are not reading a factual account or seeing a genuinely old man. Indeed, if they were not so aware their reactions would be different. The spectator who responds to the stage performance as to an actual event has made a serious mistake; many events on the stage would be too painful to contemplate if they took place in real life. This kind of

awareness has sometimes been described as "aesthetic distance," but it is the same feature that was above described as the "unreality" of the imagination. Sartre expresses this fact by saying that the image "contains a certain nothingness." He continues: "However lively, however affecting or strong an image may be, it is clear that its object is non-existent" (*L'Imaginaire*, p. 26). For Sartre, when someone imagines the face of an absent friend he is supposing that the friend is present to him, which *ex hypothesi* he is not. A person who forgets that he is imagining, that his thought is supposal, not fact, has made the same mistake as the spectator who thinks a real murder has been committed on the stage. The sense in which imagination may provide, in works of fiction, for example, a "truth" that is not conformity to actual fact can thus only be that the world which is supposed is a possible one, in the sense that it is self-consistent. Those who claim that the imagination gives another "truth" must be extending the meaning of the word in a way that requires justification, or at least explanation.

What has just been said also serves to point to a solution of the difficulty of the idealist account, that of the actual mode of existence of the work of art, whether it is in the mind or is the physical object it is ordinarily taken to be. Against the idealist view it is normally asserted that what is criticized in a work of art is the work itself, not its effects on the imagination, which would be private to each person; the critic thinks he is talking about a public object. The solution lies in the ambiguous nature of the work of art, as Sartre stresses, in that a picture, for example, can be viewed either as paint on canvas or as a picture of an absent friend. The picture does not produce an image of the absent person, but, as Sartre says, we respond to the picture in some of the ways in which we would respond to the friend himself, albeit we are aware that he is not present. The ability to respond in this way is the imagination, but the response does not require a flow of imagery in the mind. To have established this is one of the merits of Ryle's account.

Mimesis. It is now possible to see the connection between many of the various, apparently disparate uses of "imagination." The man who is thoroughly immersed in reading a story, who is almost dreaming it, is very like the child who is fully occupied with pretending to be a bear. These are in a position similar to that of the man who is taking the behavior of a young actor on the stage for that of an old man. There is a common element in the behavior of all three, which is shared by the man who is supposing that something is the case, though his activity is less full. This man, again, is not dissimilar to the person having a mental image, who is fancying or supposing that he is seeing or hearing something he is not seeing or hearing, although aware that he is not.

All of these notions are related to an earlier account of art, the Greek *mimesis*, or imitation, although it has often been thought that there was a radical difference between them. Aristotle's idea of an "instinct of imitation" in the *Poetics* (IV, 1) is not entirely unlike Ryle's account of the imagination. In both cases there is something unreal about the activity, as Sartre has tried to indicate by his talk of "nothingness" as a feature of imagination; in these areas the implications of normal life do not hold. Thus, in spite of the apparent diversity of usage, there is a "family likeness," in Wittgenstein's phrase, between the various terms, which makes talk of "the Imagination" legitimate.

Bibliography

CLASSIC WORKS

- Aristotle, *On the Soul*.
- Aristotle, *Poetics*.
- Coleridge, Samuel Taylor, *Biographia Literaria*, J. Shawcross, ed. Oxford, 1907.
- Hume, David, *Treatise of Human Nature*, Bk. I.

(pp. 136-138)

נספח ו' (לפרק 3.9)

ההֶרְמְנוּיְטִיקָה כְּמָטָא-מַדַּע שֶׁל מַדְעֵי-הָרוּחַ*

* זהו קטע מיחידה 12 בקורס "פילוסופיה של המדע" של האוניברסיטה הפתוחה. לאלה המעוניינים להרחיב את ידיעותיהם בסוגיית "המעגל ההרמנויטי", מומלץ לקרוא פרק זה במלואו.

אמנות האינטרפרטציה של טקסטים נקראת בשם "הֶרְמְנוּיְטִיקָה".¹ תפקיד ההרמנויטיקה הוא, אפוא, לגלות את המשמעות של טקסטים, בדרך-כלל טקסטים שהגיעו אלינו מן העבר. לאמיתו של דבר, כל תלמיד בית-ספר ישראלי הוא בן-בית בהרמנויטיקה, אף בלי שיכיר את שמה: לימוד התנ"ך אינו אלא לימוד התוצאות שהשיגה ההרמנויטיקה (היהודית) של התנ"ך במשך מאות בשנים. מעיסוקנו המעשי בהרמנויטיקה אנו מכירים, אפוא, את בעייתה המרכזית: מקומות מסוימים של טקסטים נעשו סתומים במהלך הדורות; אף-כי אנו שולטים בעברית — לא תמיד ברורה לנו משמעותה של מלה מסוימת באופן בו היא מופיעה בטקסט. כמובן, חלקי-טקסטים מסוימים לא השתמרו בשלמותם או השתבשו. תפקיד ההרמנויטיקה הוא, אפוא, להגיע אל משמעות הטקסט למרות קשיים אלה.

כיצד, אפוא, פועלת האינטרפרטציה של טקסט סתום? הבה נתבונן כדוגמא פשוטה בפסוק "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה יִשְׁפְּלוּ וְהָיָה הָעֵקֶב לְמִישׁוֹר וְהָרְכָסִים לְבָקְעָה" (ישעיה מ, 4). המלה "עקב" אינה שגורה על פינו היום; ואולם אף בלי לדעת את מקורה ברור כי משמעותה היא היפוך כלשהו של "מישור". הדבר מתברר מן הפסוק כשלם: ניתן להכיר כי הוא בנוי בצורה של הקבלה ניגודית: מאחר ש"רכסים" הם ההיפך מ"בקעה", אזי אפשר לצפות כי "עקב" יהיה ההיפך מ"מישור". אנו מתקרבים, אפוא, להבנת משמעותה של המלה "עקב" באופן הבא: מתוך קריאת הפסוק כולו הכרנו מהי משמעותו כיחידה שלמה; מִשָּׁם שָׁכְנוּ לְמִלָּה הַבּוֹדֶדֶת שֶׁמִּשְׁמָעוּתָהּ לֹא הִיְתָה יְדוּעָה לָנוּ וְהִצַּעְנוּ לָהּ תַּחֲלִילַת פִּירוּשׁ אֲשֶׁר יַעֲמוּד בְּהִתְאֵמָה עִם הַמִּשְׁמָעוּת שֶׁאֵנּוּ מִיִּיחָסִים פֶּסוּק בְּשִׁלְמוֹתוֹ.

מִהֶלֶךְ זֶה אֹפִיִּינִי לְפַעֲלֹת הַהֶרְמְנוּיְטִיקָה בְּכֻלָּהּ: אֲנִי מִגִּיעִים לְטֶקְסֵט עִם יְדִיעוּת קוֹדֵמֹת מִסּוּיֵמוֹת (לְמִשָּׁל: הַשְׁפָּה הָעֵבְרִית, הַצִּיפִּיָּה לְמִצּוֹא הַקְּבָלוֹת יִשְׁרִיּוֹת אוּ נִיגוּדִיּוֹת בְּטֶקְסֵטִים מִקְרָאִיִּים וכו') וּמִמֶּנָּה אֲנִי נוֹתֵנִים אִיִּנְטֶרְפֶּרֶטָצִיָּה רִאשׁוֹנָה

¹ אנגלית: hermeneutics; גרמנית: Hermeneutik. [נגזר] ממלה ביוונית, שמשמעותה לְבָאֵר, לְפַרֵּשׁ.

לטקסט השלם. על-סמך אינטרפרטציה זו אנו ניגשים ל"מקומות הקשים" ומפרשים אותם על-סמך ההבנה הגלובלית של הטקסט. בשלב הבא, קיימת אפשרות כי ניתקל בקשיים: כי חלקים מסוימים של אותו טקסט ייצרו סתירה ביניהם לאור האופן שבו פירשנו כל אחד מהם; כי יסתבר שייחסנו משמעויות שונות לאותה מלה, וכדומה. אנו ניגש, אפוא, לטקסט מחדש, אך כשאנו מצוידיים הפעם בידע נוסף לקודם. וגם ידע נוסף זה – אפשר שנצטרך לשוב ולתקנו בחלקו.

את התהליך שתיארנו ניתן לראות כמעגל: אנו מטרימים (מניחים מראש) משמעות של הטקסט השלם בכדי להבין – למצוא את המשמעות – של חלקים מסוימים בטקסט. מובן שמעגל זה אינו מעגל לוגי ולא עולה כאן כלל השאלה כיצד להימנע ממנו: המעגל המחשבתי שתואר הוא הכרחי בכל פעולה של אינטרפרטציה, ונקרא המעגל ההרמנויטי. (נכון אולי יותר לדבר בהקשר זה על "סליל": שכן, אף כי אנו נעים בהתמדה מן השלם לחלקים ובחזרה, איננו נותרים לעולם באותו מישור אלא כל "סיבוב" כזה מעלה אותנו לרמה גבוהה יותר של אינטרפרטציה.)

הבה נציין כי בדוגמא אחת למעגל הרמנויטי נתקלנו כבר במהלך הקורס: אחת מטענותיו המרכזיות של פופר היתה, כזכור, כי אין תצפית בלא תיאוריה. בהקשר זה אנו מוצאים את פופר כותב:

"הבעיה 'מה קודם למה: ההיפותזה (H) או התצפית (O)', יש לה פתרון, ממש כמו לבעיה 'מה קודם למה, התרנגולת (H) או הביצה (O)'. התשובה לזו האחרונה היא 'סוג קודם של ביצה'; ולראשונה 'סוג קודם של היפותזה'. נכון בהחלט שלכל היפותזה שנבחר יקדמו תצפיות – למשל התצפיות שהיא נועדה להסבירן. אולם תצפיות אלו, בתורן, הניחו מראש אימוצה של מסגרת ייחוס, מסגרת ציפיות, מסגרת של תיאוריות. אם לתצפיות נודעה משמעות, אם הן עוררו את הצורך בהסבר, ובכך הביאו לידי המצאת ההיפותזה, הרי זה מפני שאי אפשר היה להסבירן בתוך המסגרת התיאורטית הישנה, בתוך טווח הציפיות הישן."¹

דהיינו, האינטרפרטציה המוענקת לטקסט השלם מקבילה כאן לתיאוריה; המשמעות המיוחסת לחלקי-הטקסט מקבילה לתצפיות. תפקידיהם של מפרש הטקסט (נותן האינטרפרטציה) ושל המדען הם דומים אפוא: על שניהם להביא את ציפיותיהם הראשוניות לגבי השלם לידי התאמה עם הפרטים שהשלם חל עליהם.

¹ ק. פופר, מדע: השערות והפרכות, פרק V של המאמר.

נספח ז' (לפרק 3.11)

צילומי עמודים נבחרים (מפוענחים) מתוך נוסחיו המוקדמים של "עידו ועינים" *

* צילומיהם של העמודים
הנבחרים מתוך הנוסחים
השונים — באדיבות "יד
עגנון", ארכיון הספרים
הלאומי בירושלים ומנהלו
רפאל ויזר. בשוליים
התחתונים של העמודים
המצולמים מנוסח כתב-
היד מופיע פיענוח
הטקסט על מחיקותיו,
ככל שעלתה בידינו.
התרגילים — בעמודים
116-117 לעיל.

לתרגילים 1, 2 (נוסח כתב-היד)

עידו ועינים

הנה פיענוח של עמוד 116

עידו ועינים — אברהם אביהו, אברהם אביהו, אברהם אביהו

הנה פיענוח של עמוד 117

פיענוח הטקסט

עידו ועינים

—מים—אחרים—

א

גרהרד גרייפנברג וגרדה אשתו שני ידידי הטובים עמדו לצאת לחופצה לארץ לנוח מעט מיגיעת הארץ ולבקר את קרוביהם
שבגולה. כשבאתי לברכם בברכת הדרך —

לחגילים 1, 2 (המשך)

היה זה שם שיש בו חן. היה זה שם שיש בו חן.

היה זה שם שיש בו חן. היה זה שם שיש בו חן.
 היה זה שם שיש בו חן. היה זה שם שיש בו חן.

היה זה שם שיש בו חן. היה זה שם שיש בו חן.

היה זה שם שיש בו חן. היה זה שם שיש בו חן.

היה זה שם שיש בו חן. היה זה שם שיש בו חן.

ראיתי שהם שרויים בדאגה. היה הדבר תמוה בעיני. הרי אורח חייהם סדור על סידור שקול וכל מעשיהם ברעף ובתבונה ופרנסתם מצויה בריחה ולא בצמצום, והם דרים זה עם זה בשלום ואינם עושים דבר אלא אם כן נמלכים תחילה, ואם החליטה דעתם לנסוע ודאי סידרו כל דבר ודבר.

לתרגילים 1, 2 (המשך)

סוף כל העיקובים והמעקשים, אם כן על שום מה הם קודרים ונדאגים.

יש להם קצתם ונדאגים.

אנחנו לא כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

עלינו לבקר את ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

ר

אנחנו לא כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

אנחנו לא כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

אנחנו לא כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

אנחנו לא כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

אנחנו לא כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו.

סילקו כל העיקובים והמעקשים, אם כן על שום מה הם קודרים ונדאגים.

ישבנו על כוס תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר ארצות הרבה אינן פתוחות לפנינו. מימות המלחמה סגר עלינו העולם ונתמעטו הארצות שפותחות שעריהן לתיירים, ואף אותם המקומות שלא בלאו עצמם אינם מסבירים פנים לאורחים, מכל מקום אם התייר אינו טיפש יכול להפיק רצון מנסיעתו.

לתרגילים 1, 2 (נוסח "לוח ארץ" המהותי)

הרב"ט בשהחריבו הערבים את ביתי ונזארתי
 בלא בורת גג עשו לי הגרייפנבכים אכסניה
 בביתם, ובימים הרעים שהיה אדם יוצא לעיר
 ולא היה יכול לחזור לביתו מפני גדירת העוצר
 שהיו הבריסים גוזרים ^{פגאום} - לנתי כמה לינות בביתם.
 עכשיו שאני רואה אותם דואגים אשאל אותם על שום
 מה הם דואגים. התחלתי מתקשה בניסוח השאלה
 היאך לשאול. ראיתי את הגבורת גרייפנבך יושבת
 ובבסת כנגדה לתוך חללו של החדר, כמי ^{שהוא} ~~שהוא~~
 דבר חביב ומתכוין לקלוט אותו בעיניו שאם
 חזור ויראה אותו יכירנו. בעוד שהיא ^{מבטת} ~~מבטת~~ בחדר
 דיברה עם עצמה ואמר,

עידו וצינם

א
 גרהרד גרייפנבך וגרדה אשתו שני ידיו הטובים עמדו לצאת
 לחוצה לארץ, לנוח מעט מיניעת הארץ ולבקר את קרוביהם שבנולד.
 כשבאתי לברכם בברכת הדרך ראיתי שהם שרויים בראגה, היה הזכר
 תמוה בעיני. הרי אורת חיהם שקול ופרנסתם מצויה והם דרים זה
 עם זה בשלום ואינם עושים דבר אלא אם כן נמלכים תחילה, ואם
 החליטה דעתם לנסוע ודאי סילקו כל העיקובים והמעקשים, אם כן
 על שום מה הם קודרים ונדאגים.
 ישבנו עינינו תה ודיברנו בארצות שהם עומדים לבקר. ארצות ^{הרג}
 אינן נוחות לפניהם. מימות המלחמה סגר עלינו העולם
 ונתמעטו הארצות שפותחות שעריהן לתיירים, ואף אותם המקומות
 שלא כלאי עצבם אינם מסבירים פנים לאירחים, מכל מקום אם התייר
 סיפק יכול להשיק רצון מנסיעתו.
 כל אותה השעה שדיברנו לא סרה דאגתם מהם. התחלתי משער
 השערות ולא מצאתי להן סמך מן המציאות. אמרתי לעצמי, אנשים
 אלו ידיו הם, אנשים אלו בן ית אני אצלם, אחר הפרעות של
~~המלחמה לא אכנסו לביתם וישו חזרתי ללתי לית~~
~~ביתם אשאל אותם על שום מה הם דואגים. התחלתי מתקשה~~
~~ניסוח השאלה היאך לשאול אותם חזרתי לעצמי, קשה לנסוע~~
 וקשה לחזור, אלא הלאי שכחורתנו לא ינעול ביתנו דלתיו בפנינו
 ולא נצטרך לדון עם הפלשנים.
 השלים גרייפנבך את דבריה של גרדה ואמר, עתים נאות באו
 עלינו, עתים שאין אנו בטוחים אסילו בקורת גג שעל ראשינו. אתה
 פותח עתון אתה קורא על מורצי בחים, אתה יוצא לשוק אתה שומע
 מלוגי שלוש פולשים לביתו. הגיעו הדברים לידי כך שאדם חושש
 לצאת לטייל שעה קטנה שמא יפלוש בינתים לביתו. ביותר יש לנו
 לחיוש, ביתנו מופרש משאר בתים ופרוץ מן העיר, אמנם חדר
 אחד מושכר לדוקטור גינת, אלא שאין לנו כל תועלת משיבתו, שרוב
 הימים אין האיש בביתו וכשאנו נסעים ביתנו משתייר בלא שופרים.
 נתגונד לבי מאותה שמועה. ולא מטעמם הם, אלא מטעם שהוכירו
 את גינת כאדם מוחשי. מיום שנתגרסם שמו של גינת בעולם לא
 מצאתי אדם שיאמר מכירו אני פנים בפנים ולא שמעתי שמוכרין
 אותו חוץ לענין מסרי, ועתה שומע אני שיש לו דירה בבית זה
 שאני יוצא ונכנס בו.

למרגילים 3, 5 (נוסח "ליח הארץ" המתוקן)

ד. י. צ. ב.

כיון שהזכרתי את ימות העוצר הזכרנו אותם הימים ~~אדם~~ יוצא לעיר ואינו יכול ~~לחזור~~ לחזור לביתו, שהיתה ממלכת המנדט גזירת פתאום גזירת עוצר ~~וכן~~ ^{וכן} מי שהיה ברחוב וביתו רחוק מן העיר ולא מצא מקום בעיר להתחבא היו השוטרים תופסים אותו ועוצרים אותו כל הלילה בבית האסורים ואנשי ביתו חרדים ודואגים שלא היו יודעים להיכן נעלם. מאותה הגזירה הגענו לשאר גזירות רעות וקשות, שהיתה ~~היא~~ ממלכת המנדט גזירת עלינו, שבסעתן נדרכו לנו כאילו אי אפשר לארץ בלא הן. ושוב חזרנו לספר בלילות העוצר. אף על פי שהיו רעים וקשים מקצת טובה יצאה מהם, שהאנשים הוכרחו לשבת בתיהם ומתוך כך נתנו דעתם על נשיהם ובניהם, מה שלא היו רגילים לעשות כן, שהיו

מוציאים לילותיהם באסיפות ובוועידות ובישיבות

ובשאר דברים שמרחיקים את האדם מעצמו, ואין צריך לומר מאנשי ביתו. ואם תמצא לומר אף עסקי

הצ'יבור הרוויחו, שכתוך שלא הרבו באסיפות

ובוויכוחים נחפתחו הענינים לפי טיבם ומטילא

נחגלגלו הדברים לטובתם. עוד דבר טוב יצא

מלילות העוצר, שכמה רווקים מתוך ~~המבוגרים~~

שהוכרחו לשבת בית נתקדשו לבנותיהם של בעלי
(ביתם)

ולבסוף נחתנו. כך ישבנו אני והגרייפנבכים
ודיברנו עד ~~ל~~ שאמרתי עת לעבוד. נתן לי

גרייפנברך את הטפתה אל הבית והראה לי כל

מוצאיו ומבואיו. אחר

וּמֵאֲשֶׁר וְהִלַּכְתִּי לִי.

[illegible]

3

יום אחד עם הערב שמם יצאתי לקחת לי לחם ויחימם אשתי
והוא נחתנו לבדו וסירסתי את עצמי במה
שחיתי מביא. עם שלחמי יצאתי בידו שילחני בין החתניות לחזור
לבויתו לא היה לי חשק, שמהם היה עם איש, לקשוח דבר אל היה לי
חשק, שברר ידו היום. משכתי והלכתי לי כאדם שהולך אחר רגליו.
הגעתי לראש של בית גריינבך. השקט הפמליה באניות שבירושלים
עם הערב שמם כל הברכות שריות עולם. דומה כאילו נטולים הם
הנאותים מן הישוב, וזוהם שכל המאכל נתון בחתום. לא שכן היא
זה שמעורר באילות ואייר סהור מתגלגל ביניהם ואינו מתחבק
באורים העצים שמסביבם עקום. אמרתי לעצמי, האולי וכאחי לכאן
אלך ואראה מה היה בן גריינבך עושה. והואיל והבטחתי בכיסי
אכנס.

נכנסתי לבית והעליתי אור וסילתי מחור לחור. ארבעת החדרים הנאים הם וכליהם הנאים מסודרים היו על סדורים. כאילו ידה של בעלת הבית עזרין שנויות עליהם. והרי כבר יצא חודש ימים מיום שהנחה הגרשם-נכבדים את ביתם בעלת בית סוכה אפילו נתחזקה שמימה ביתה אינו משנה את סידורה.

[illegible]

6

לא ומלכתי בדעתי
הרבה ואמיתי
לגרדה

לתרגיל 4 (נוסח כתב-היד)

ואפילו אותם שפקפקו בהם תחילה שהם עינמיות התחילו כותבים עליהם פירושים. ברם על דבר זה אני תמיד ~~הררי אומרים~~
 כל-החוקרי עינים אומרים ~~שאלה~~ שאלוהיה של עינים וכומריהם גבריים היו, והיאך לא הרגישו שמתוך ההימנונים אנו
 שומעים כנועם שיח שירת אשה. או אפשר טעות היא בידי. הרי איני חוקר אלא קורא הנהנה מכל דבר נאה שהוא קורא.
 ובכן גינת שרני בבית זה שאתה יושב ושותה תה. הרגישה הגברת גרייפנבך שאני נרגש ולא הרגישה את הסיבה. חזרה מזוגה
 לי כוס שנייה וחזרה ודיברה תחילה. ~~ואני יושב~~ אוחז אני את הכוס בידי ולבי משוטט והולך על שירת דוד קדומים שראשית
 ראשיתה של ההיסטוריה היא יורשת יורשי יורשיו.

ואפילו אותם שפקפקו בהם תחילה שהם עינמיות התחילו כותבים עליהם פירושים. ברם על דבר זה אני תמיד ~~הררי אומרים~~

כל-החוקרי עינים אומרים ~~שאלה~~ שאלוהיה של עינים וכומריהם גבריים היו, והיאך לא הרגישו שמתוך ההימנונים אנו

שומעים כנועם שיח שירת אשה. או אפשר טעות היא בידי. הרי איני חוקר אלא קורא הנהנה מכל דבר נאה שהוא קורא.

ובכן גינת שרני בבית זה שאתה יושב ושותה תה. הרגישה הגברת גרייפנבך שאני נרגש ולא הרגישה את הסיבה. חזרה מזוגה

לי כוס שנייה וחזרה ודיברה תחילה. ~~ואני יושב~~ אוחז אני את הכוס בידי ולבי משוטט והולך על שירת דוד קדומים שראשית

ואפילו אותם שפקפקו בהם תחילה שהם עינמיות התחילו כותבים עליהם פירושים. ברם על דבר זה אני תמיד ~~הררי אומרים~~
 כל-החוקרי עינים אומרים ~~שאלה~~ שאלוהיה של עינים וכומריהם גבריים היו, והיאך לא הרגישו שמתוך ההימנונים אנו
 שומעים כנועם שיח שירת אשה. או אפשר טעות היא בידי. הרי איני חוקר אלא קורא הנהנה מכל דבר נאה שהוא קורא.
 ובכן גינת שרני בבית זה שאתה יושב ושותה תה. הרגישה הגברת גרייפנבך שאני נרגש ולא הרגישה את הסיבה. חזרה מזוגה
 לי כוס שנייה וחזרה ודיברה תחילה. ~~ואני יושב~~ אוחז אני את הכוס בידי ולבי משוטט והולך על שירת דוד קדומים שראשית
 ראשיתה של ההיסטוריה היא יורשת יורשי יורשיו.

3

~~1942/11/11~~

החלטתו של בית דין, והוא שיש להחליט על

... ..

(7) ϕ_2 is a linear map from V to V , $\phi_2(v) = \phi_1(v)$.

731

(כא) כלל הדין, כי כל המעשה, אשר הוא עושה, צריך להיות כדור.

מדי ארבע ונגד אורח ב' יח.

[illegible]

11. 11. 1944 - 11. 11. 1944

~~Handwritten signature~~

החלטת הוועדה להקמת בית ספר יסודי ברחובות

11/1/19

[illegible]

دودمانی و دیناریه

169

לתרגיל 4 (נוסח "לוח הארץ" המתוקן)

אחזתי את הכוס בידי ולבני הוסת ובחור הטיית העב שמעתי כמין הד שבתחיל עולה פתוך
למי ואין לחכות על זה, מכיון שקראתי בהיסטוריה העינמיים שומע הייתי אותו ההד,
זה הד קולה של שירת קדונים ^{שואשית ראשית} ~~ההיסטוריה~~ ^{ההיסטוריה} היא יורשת יורשי יורשיו.
הבלגתי על סערת נפשי ^{ושאשית} ~~ההיסטוריה~~ הוא כאן? ופוך כדי האלתי חכמתי על עצמי שאלתי
שאלה שכזו, שהרי מימי לא הייתי בבית שראו כאליו ~~ההיסטוריה~~ ^{אין} ~~אין~~ ^{אין}.
ענתה הגברת גרייפנברג ואמרה, לא כי, אינו באן. אמרתי לעצמי, דבר זה ברור שאינו באן.

הרי לא יתכן שלא ראיהו. ואם ראיהו הרי אפשר
שדיברו עמו, ואם דיברו עמו הרי אפשר שידעו
הם לפני עלינו
הבר או חצי דבר. אדם גדול שבורח מן הפרסום
ואינו מודיע על עצמו כלום, כקצת מועט שאתה
סומע עליו הרי זה מציאה בהשגח הדעת.
אמרת להם לגרייפנבאכס

חזרתי ואמרתי, היאך הגיע אצלכם? אמר
גרייפנברג, היאך הגיע אצלנו? אם אתה
מבקש לדעת כל הדבר פתחיתו הריני מספר לך,
אף על פי שאין לי מה לספר. אמרתי לו אף על פי כן.
אמר גרייפנברג,

לתרגיל 6 (נוסח "לוח הארץ" המתוקן)

חורתי לחרר ולכשתי בגו, כשאני מתמה על האורח שבא לכאן.
כלום מכיר הוא את בעל הבית או את אשתו? הרי גרייטבך אינו
מחזר אחר ספרים עבריים, כל שכן אחר כתבי יד ודפוסים ראשונים.
בקושי למד קצת עברית ואף על פי שמשבח את עצמו שהוא בקי
בלשון ובקדושה אינו יודע אלא קדוה לשון המקרא שלמד מתוך
ספר תורת הבנין של הלשון העברית לגונויס. יפה ממנו כח אשתי.
בדקווק אינה בקיאה אבל יודעת לדבר עברית עם גרציה העוזרת
ועם הרוכלים. מכל מקום אין לה עסק בספרים עבריים, אם כן תורת
השאלה, מה הביא את גמזו לכאן? על כרחך שלא בא אלא בשבילי.
יודע גמזו שרצוי הוא לי בכל עת, כשם שהוא רצוי לכל יודעיו
ומכירה, לפי שהוא בן תורה ומכיר את רוב העולם וסידר ארצות
רחוקות והגיע למקומות שלא קדמו שם שום חיד, מאותם המקומות
הרחוקים הביא מיוסטים של פיסונים שלא ידענו עליהם והביא כתבי
יד ודפוסים ראשונים שלא ידענו אסילו שמותיהם. עכשיו שוב אינו
נוסע לשום מקום, אלא יושב בתוך ביתו עם אשתו, אדם זה שהיה
רביל במסעות נעשה במיטב שנותיו שומר משה חולה, שאומרים
עליה שמליל חופתם לא ירדה ממשתה אם יש אמת בשמועה זו
ואם אין אמת בשמועה זו, אמת הוא שאשה חולה יש לו בתוך ביתו,
שאין לה תקנה עולמית וצריך בעלה לספל עמה ולרחצה ולסעודה
ולתאכילה, והיא לא די לה שחיתר על עצמו בשבילה אלא שהיא
מכה אותו וגושכתו ומקדעת את בגדיו. מסעם זה יוצא הוא לעסקיו
בלילה, שביום מתבייש היא להראות עצמו ברחוב כשבגדו קרוע
ופניו פצועות. עכשיו בא אצלי, מה סעם בא אצלי? שמים עשירה לאי
חסר לו כדי לקנות בהן מקום לאשתו בבית פרט, נתיירא להתחזק
את המעות בידו שמא יוצאין והסקידן בידו. אירע שאותו היום הלכתי
לסיד את סביבות ים המלח והגתתי את המעות בבית. באו גנבים
וגנבו את ביתי ואת מעותי. שלחתי לו שאינו צריך לחוש למעותיו.
שמע ובא, קר שיעתה ברחוב אחר פך היתה שלם ליום פגועה פג.

וגונויס לא לאידה

ובכן לבשתי בגד וחורתי אצל גמזו ואמרתי לו, לגבות את
מעותיך באחד הביס עלי במנים עצובות ובעינים גובות ואמר בקול
פמועה, הרשני ליכנס. הכנסתיו לבית והושבתי על כסא. נסחל
על כל סביבותיו ושהה קמעה, לבסוף גמגם ואמר, אשתי, וחזר
ושהה ודוסיק, באתי לביתי ולא מצאתי את אשתי. אמרתי לו, אם
כן מה אתה מבקש לעשות? ענה ואמר לי, מתול לי שגטלתי לחוד
ביתך מתאום. שוה לנפשו חזר אני מבית הכנסת מתחילת ערבית

כדי לחלוא חני ואם באמת מוכן
אני להחליק לו חלואיך לרעך בא
אחלה לא היספתי לחלוא רצ חלואי.
בא לו חלואי. כן ליחיות בצדתי.
אחי כן באותי לחלואי הייתה
הלחיות. אלא לא חלואי בא, אלא
אלה דען יחי בא.

לתרגיל 7 (נוסח "לוח הארץ" המתוקן)

משונים מכל עלים שראיתי כימי עליהם צורות אותיות משונות של כתב משונה שאיני מכיר, וגוון האותיות, כלומר צבע הדיו שבו נכתבו האותיות, אינו ~~שונה~~ כמיני הצבעים שאנו מכירים. בראייה ראשונה נדמה לי שכלל הסופר זהב ותכלת וארגמן עם כל ראשי צבעי הקשת וברם כתב את האותיות. בעוד שאני עומד ומביט נשתנו הצבעים לעיני והפכו עצמם לצבעי האצות שטולים מעמקו של ים, כצורתם שהיה הדוקטור רכניץ שולה מימה של יפו. ובין אלו לאלו נדמו כנימי הכסף שרואים בלבנה. הבטתי על העלים והבטתי על ~~האותיות~~ האותיות והבטתי על אביה של גמולה. דומה היה אביה של גמולה באותה ~~השעה~~ כאילו נעתק מעולם לעולם. ומה שהיה בעיני תחילה בבחינת דמיון התחיל מתברר והולך כאמת לאציתה. אם תשאלני מה שמעו הדבר איני יודע להשיב.

כשאני לעצמי הכל ברור לי בבירור גמור. ואף על פי שאני מסבך על עצמי היאך אני מניח כן. וכי ~~אם~~ ~~פי~~ ~~כך~~ מחזור הוא הדבר בעיני יותר מכל מה

שיכולים לפרש בסאג של מלים. באותה שעה ניסל לשוני וניטל כחי ~~לשון~~ דבר. ולא העלים ולא האותיות גרמו לכך, אלא הוויתו של אביה של גמולה היא שגרמה לכך. ולענין האותיות כל הצבעים שראיתי תחילה נתלשו אחר כך ונשתנו ~~שני~~ גמור ואיני יודע בבירור היאך השירו האותיות את גווניהן ~~ואיני~~ נשתנו. בעוד שאני עומד ומסתומס ההזיר אביה של גמולה את העלים לתוך הכד ~~הוא~~ ואמר לי ~~בשני~~ פטוטה ובזה הלשון

~~ועל-כן צננה~~ אמר לי, צמחי אדמה הם, כח ניתן בהם להשפיע על האויר העליון. אחר שנה קודם ליל הכנס היינו החופה אמר לי, זכור אתה אותם הצמחים שהראיתי לך בהר. יודע אתה מה הם הרכין עצמו ולחש לי לתוך אוני ואמר לי, סבלה אחת יש ביניהם ואיני יודע איזו היא, אבל יודע אני שיש בה כח להשפיע על האויר הסובב את הלבנה ועל הלבנה עצמה. הריני נותן לך כל הצמחים כולם וכל זמן שהם בידך אתה יכול לטבין את פסיעותיה של גמולה שלא תכשל בהליכתה. עד עכשיו לא הוצאתי אותם ממקום מחבראם. ולמה לא הוצאתי אותם, לפי שכל זמן שנמולה שליה ומעוטסת ומחוללת בשלימותה אין בהם מועיל, עכשיו שהגיעה לה צת דודים להתחבר עם בעלה ויונקת מכת הבעל מקבלת היא שמע והויה אחרת וכשסגניעם לילי הלבנה קח אותם הצמחים והנח אותם בחלון שכנוד הפתח וכסה אותם שלא יירוש בהם אדם ואני ערב לך עד שלא תחזור הלבנה למכון שכתת תחזור גמולה אצלי.

אמרתי לו לגמור, הלילה הזה שכתת לעשות כל מה שסעד עליך חסיד. אמר גמור, לא שכתתי. אמרתי לו, אם כן היאך אירע מה שאירע? ששם גמור את שתי כסות ידיו כשהן ריקות ואמר כנגד עצמו, הלכה סגולתך בבריאלי. שאלתי אותו, סר כחה מעליה? אמר לי, כחה לא סר מעליה. היא סרה ממני. אמרתי לו, אשיך קרעה אותה? אמר לי, אשתי לא קרעה אותה, ידי היתה בה מבריתיה. מתוך שעות מבריתיה, כעוס של מלומדים היה כאן. נתכנסו ובאו מלומדים הרבה מכל העולם לירושלים. באו כמה מהם לקנות אצלי ספרים וכתבי יד. בתוך שהם משפשפים והולכים, זה משפשף בספרים שהנחתי בצד וזה משפשף בספרים שלקח חבירו, בין זה לזה נתגלגל אותו סוסס של סגולית לתוך גל של כתבי יד ומבריתיו ואיני זוכר למי מבריתיו. איני זוכר אף על פי שצריך הייתי לזכור, שאין לך כתב יד שמבריתיו שאני יודע למי מבריתיו, חוץ מזה. ואת הכסף בסף ענושים שמים עשרה לאיי הסקודתי ביוך כדי ליקח מקום לגמולה בכית חשוכי מרפא.

אחז גמור את מצחו ולחץ את צדעיו, אחר כך היטיס אצבעו והחליק את עינו המטה, שצין מזה לו לגמור וכשעשתונותיו מתגברות עליו מחליק הוא אותה עד שמאדמה כבשר החי. אחר כך ניגב את אצבעו והביט עלי כאילו היה מבקש ממני שאומר דבר. ההרהרתי בלבי, מה אומר לי, לא אומר לי כלום. ישבתי לפניו ושחקתי חור ואמר, עממים דומה עלי שגמולה מברית את הקונה. הוא איתו חכם ירושלמי שנתלגלג למקומה של גמולה בוסן שהייתי בחינה.

לתרגיל 8 (נוסח "לוח הארץ" המתוקן)

מחוקי התורה אפילו מעט מן המעט ואינם באים להתפלל אפילו בראש השנה. עליהם יעל כייצא בהם נתכונה המשנה מי שהיה עובר אחרי בית הכנסת וסמך קיל שופר. אחת לשנה בא אצלם חכם בבלי לימול את הילדים שגוללו באותה שנה.

שאלתי את גמזו, ואשתך היא מהם? ענה גמזו ואמר, אשתי אינה מהם. אשתי ממקום אחר היא, מן ההרים היא. בתחילה ישבו אבותיה אצל המעיינות הטובים במרעה טוב והיו שכניהם גלחמים בהם והם מחזירים להם מלחמה ומחזירים אותם על עקבם. ומרוכ גבורתם שסעו גדודים מהם בארצות הגויים, שסעו בפסוק ולגז אמר ברוך מרחיב גז כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד, שכן מסורת בידיהם שמשבטו של גד הם, ולא ידעו שהברכה נאמרת כשהם שכונים בארץ ישראל ולא כשהם גולים בארצות העמים. נתקבצו כל הגויים עליהם ונצחום והרגו בהם הרבה וכבשו מהם הרבה לעבדים. נסו הגשארים להרים הגבוהים ועשו להם יישוב. יושבים הם שם, ואין עליהם מורא הגויים, אלא אחת לכמה שנים באים גוים לגבות מהם ממ. מי שרוצה משלם, מי שאינו רוצה נוטל כלי זינו ומתביא עצמו בהרים עד שהגוים יוצאים. ופעמים אין הגבורת תזור למקומה, שנעשה סרף לנשרים, שקמים עליו וטורפים אותו. וכל אותן השנים מצמצם בהם לתזור לארץ ישראל, ~~שכן אמר~~ גד גידו יגדעו והוא יגדע עקב, כל גידויו ישובו על עקבם לנחלתם שלקחו בעבר הירח ולא יסקד מהם איש, ולא עוד אלא שיחזרו ברכוש גדול, כמו שהרגם המתרגם ובנכסין סגיאין יתבונן לארצהו. סח לי גמזו, באותו פרק שהגיע אצלם נמוכים היו בעיני עצמם והרבה היו חולים חולי הלב מחמת אריכות הגלות ומחמת תוחלת ממושכה. ברם זכור גבריה בן גאואל חמיו של גמזו לטוב שקורא לפניהם באגדות ומדרשות ובתרגום ירושלמי שנמצא אצלם בשלימות ומתרגם אותו ללשונם ומחזק את לבם עד שהתחילו זוכרים כל ההבטחות וההיעודים שיעדו לנו הקדוש ברוך הוא לימות המשיח.

אמר לי גמזו, גבריה בן גאואל חמיו גבר בגוכרין הוא. פניו מני אריה וכתו כח שור והוא קל ברגליו כנשר בעפירותו. רוממות אל בגרונו וחרב סיפיות בידו. עובר לפני התיבה ועושה כלי זין. אף הוא רומא חולים וכותב קמיעות ומלמד את הארוסות מחולות וריקודים ושירים של חתונה. ואינו נוטל עליהם שכר, אלא כל מעשיו לשם שמים. וגמולה בתו (אשתו של גמזו) היתה מסייעתו, שבקויה היא בכל השירים, באותם שהיו שרים בזמן שהיו יושבים על המעיינות ובאותם של ההרים. ואמר לי גמזו, אילו ראית את גבריה חמי כשהיה עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו ווקנו

N שגמזו

ששוב טח להם מפי הגבורה
על ידי משה רבינו עליו
השלום שכולם יחזרו ~~למקומם~~
~~ישראל~~

לתרגיל 9 (נוסח כתביהיד)

55

באותם שהיו שרים בזמן שהיו יושבים על המעיינות המעיינות וכמותם של ההרים. ואמר לי גמזו, אילו ראית את גבריה חמי

כשהוא עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו חקנו מתנופף בהדרגת תלתליהם ועיניו החומות ~~עצמות~~ מאירות

ושני גדליו ~~חזרות בקרקע באילו מעלה~~ מקיחות בסלע והסלע מגביה עצמו ועולה ומעלה עמו שירה מן התהום כשני שמשות

ורגליו היחפות ~~בן דת למעלה מעצמן~~ ומוליך ומביא את זרועו וגמולה בתו מנענעת קולה בשיר ועשרים ושתיים עד עשרים

ושבע נערות בתולות מחוללות, כולן ~~יפפיות-יפפיות~~ ומיוחסות, היית רואה דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל, שבהם בנו

ישראל יוצאות וחולות בכרמים. והיאך הגיע גמזו אצלם? סח לי גמזו, לבקש כתבי ←

ואמר, אמר גמזו. אמר לי גמזו, אילו ראית את גבריה חמי

כשהוא עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו חקנו מתנופף בהדרגת תלתליהם ועיניו החומות ~~עצמות~~ מאירות

ושני גדליו ~~חזרות בקרקע באילו מעלה~~ מקיחות בסלע והסלע מגביה עצמו ועולה ומעלה עמו שירה מן התהום כשני שמשות

[...] באותם שהיו שרים בזמן שהיו יושבים על המעיינות המעיינות וכמותם של ההרים. ואמר לי גמזו, אילו ראית את גבריה חמי כשהוא עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו חקנו מתנופף בהדרגת תלתליהם ועיניו החומות ~~עצמות~~ מאירות ושני גדליו ~~חזרות בקרקע באילו מעלה~~ מקיחות בסלע והסלע מגביה עצמו ועולה ומעלה עמו שירה מן התהום כשני שמשות ורגליו היחפות ~~בן דת למעלה מעצמן~~ ומוליך ומביא את זרועו וגמולה בתו מנענעת קולה בשיר ועשרים ושתיים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות, כולן ~~יפפיות-יפפיות~~ ומיוחסות, היית רואה דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל, שבהם בנו ישראל יוצאות וחולות בכרמים. והיאך הגיע גמזו אצלם? סח לי גמזו, לבקש כתבי ←

(המשך)

68

יד הלכתי. עברתי ארצות ימים והלכתי ארבעים יום במדבר. בא נחשול של חול. וסימא את עיני לא הספקתי לתת ראשי

בקרע כדרך שהולכי מדברות עושים. שבזמן שנחשול של חול עולה כובשים פניהם בקרקע עד שהנחשול עובר והם עוברים

ממקומם. נכנס החול ~~את~~ לתוך עיני וסימאן וחשך עולמי בעדי. ראה ראש השיירה בצרתי ולסוף כמה ימים הביאני

למקום יישוב אצל אדם אחד ואמר לו בן עמכם הוא. ~~נעלני זה אותו אדם בורעי ואמר ישראל אתה. אמרתי לו ואמר השם~~

~~ברחם אותו אדם גבריה בן גאואל היה. עשה לי סגולות ורפואות וגמולה בתו סעדה אותי על משכבי.~~

יד הלכתי. עברתי ארצות ימים והלכתי ארבעים יום במדבר. בא נחשול של חול. וסימא את עיני לא הספקתי לתת ראשי

בקרע כדרך שהולכי מדברות עושים. שבזמן שנחשול של חול עולה כובשים פניהם בקרקע עד שהנחשול עובר והם עוברים

ממקומם. נכנס החול ~~את~~ לתוך עיני וסימאן וחשך עולמי בעדי. ראה ראש השיירה בצרתי ולסוף כמה ימים הביאני

למקום יישוב אצל אדם אחד ואמר לו בן עמכם הוא. ~~נעלני זה אותו אדם בורעי ואמר ישראל אתה. אמרתי לו ואמר השם~~

ברחם אותו אדם גבריה בן גאואל היה. עשה לי סגולות ורפואות וגמולה בתו סעדה אותי על משכבי.

69

~~22.11.1954 - 22.11.1954~~

~~Handwritten text, mostly illegible due to blurring.~~

~~_____~~

~~Handwritten text, mostly illegible due to blurring and crossing out.~~

~~Handwritten signature~~

20] *[scribbles]*

[Handwritten signature]

11/10/19

1941-1942

[illegible]

.....

and that the same is the case with the other two.

Handwritten: The first part of the paper is devoted to the study of the

כבת שתיים עשרה שנה היתה גמולה באותו פרק וחנה וקולה יפים מכל יופי שבעולם. ואפילו כשהיתה אומרת סתם דבר פשוט, כגון **זהה התחבשת** - תחבושתך גבריאֵל או השפֵל עינך ואמרך אותה **היתה נפש נוצאת** - שמח רוחי כאילו מזמרים לי שירים ושבחים. וכשהיתה פותחת פיה בשיר היה קולה מלבלב כקול **גור** גרופת הציפור שקולה מלבלב והולך ואין כל בריה יכולה לעמוד בה. בראשונה קשה היה לי להבין **אמר** דבריהם, אפילו כשדיברו עמי בלשון הקודש. לפי שהם מרבים במלכים וממעטים ←

30

71

...the ... of the ...

177

(המשך)

72.

הענין הזה נמצא גם בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

כאן

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

הנהגה הזאת נמצאת בלשון חז"ל וכן בלשון רש"י וכו'.

ופעמים הוא מדברת בשיב, אף באותו היום שמכרתי אותו טופס של סגולות דיברה באותן הלשונות ושרה ~~את~~ כמה שירים, ובערב אמרה לי רוצה אני לאכול כוונים, והם מיני פתין שאופין על גבי גחלים, ועל שם שהגחלים כוות אותן קרויות כוונים. עכשיו אלך ואראה אם אשתי חזרה. ובכן גנת דר באן, מכיר אתה אותו? אמרתי לו איני מכיר אותו ומסופקני אם אגיע להכירו, מתעלם הוא מעיני הבריות ואפילו הגרייפנבכים אינם מכירים אותו, ולא דאו אותו חזן משתי פעמים. אמר מר גמזו, סימן טוב הוא לחכם שאין מכירים אותו. אוהב אני אותם החכמים שאינם מראים עצמם בכל מקום ואינם כופים עצמם [...]

לתרגיל 9 (נוסח "לוח הארץ" המתוקן)

מתנשף בהדר תלתליהם ועיניו החומות מאירות כשני שמשות ורגליו יחמות וגון עורן כעין הזהב, שני גודליו מקישים בסלע, והסלע מגביה עצמו ועולה, ומעלה עמו שירה מן התהום, והוא מוליך ומביא את זרועו, וגמולה בתו מענצת קולה בשיר, ועשרים ושתיים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות, כולן יספיות ומיוחסות, היית רואה דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל, שהיו בנות ישראל יוצאות ותולות בכרמים.

והיאך הגיע גמזו אצלם סח לי גמזו, לבקש כתבי יד הלכתי. עברתי ארחות ימים והלכתי ארבעים יום במדבר, בא נחשול של חול, לא הספקתי לתת ראשי בקרקע כדרך שהולכי מדברות עושים, שבזמן שנחשול של חול עולה כובשים פניהם בקרקע עד שהנחשול עובר והם עומדים ממקומם. נכנס החול לתוך עיני וסימאן וחדר עולמי בעדי, ראה ראש השירה בצרתי ולסוף כמה ימים הביאני למקום יישוב אצל אדם אחד ואמר לו בן עמכם הוא. אותו אדם גבריה בן גואל היה, עשה לי סגולות ורפואות וגמולה בתו סעדה אותי על משכבי. כבת שתיים עשרה שנה היתה גמולה באותו פרק וחנה וקולה ימים מכל יופי שבעולם. ואסילו כשהיתה אומרת דבר שטות, כגון וזה תחבושתך גבריאלי או השפל עינך ואמרת אותה שמת רוחי כאילו מומרים לי שירים ושבתים, וכשהיתה פותחת פיה בשיר היה קולה מלבב כקול גרופית הצפיר, שקולה ערב מכל בריה שבעולם. בראשונה קשה היה לי להבין דבריהם. אסילו כשידברו עמי בלשון הקודש. לפי שהם מרבים במלכים וממעטים בשבאים ומבטאים רוב המלים לא כדרך שאנו מבטאים, ואף קצבן שונה, עד שלא הבחנתי בין לשון הקודש ללשון שהם מדברים ביניהם, שהיא לשון שאין אדם חוץ מהם שמע. עוד לשון אחת היתה לה לגמולה ולאביה. פעמים הרבה מצאתי אותם יושבים בין הערביים. גדי לבן מונח לי על ברכיה של גמילה ועוף השמים מרחף על תלתליו של הוקן והם מסיחים, פעמים בנחת ופעמים במהירות, פעמים בפנים שוחקות ופעמים בפנים של אימה ואני שומע ואיני מבין מלה, עד שגילתה לי גמולה שלשון בדויה היא שברו להם לשעשע את לבם, ומיום שנתלשה גמולה ממקומה עקרה מפיה כל אותן הלשונות ואינה מעלה על שפתיה שום זמר, חוץ מן הלילות שהלבנה במלואה, שהיא עושה את הליכותיה ומלחה אותן בשיר. אף באותו היום שמכרתי אותו טומס של סגולות דיברה באותן הלשונות והנעימה קולה בזמר. ובערב אמרה לי רוצה אני לאכול כחנים. כחנים מיני פתין הן שאופין על גבי נחלים, ועל שם שהנחלים כחת אותן קרויות כחנים. עכשיו אלך ואראה אם אשתי חזרה.

לתרגיל 10 (נוסח "לוח הארץ" המתוקן)

ביקשתי לשאול אותו על זה וראיתי שהוא ~~משמט~~ מלדבר עמי, שכנהג
 אצלם שלא לשיח טום שיחה קודם התפילה. אחר כך הלכתי עכו לבית
 התפילה. יפה היתה תפילה זו מכל התפילות שהתפללתי עד עכשיו. על
 תפילת ליל שבת כבר סיפרתי לך. עכשיו אספר לך על תפילת תמיד של
 שבת וכן על קריאת התורה. ובכך באתי לבית התפילה עם השכמת הבוקר,
 שכנהג שלהם לעמוד עם הנץ הזמנה. ~~כצאתי את כל העדה כולה~~
 כשהם יושבים איש על מרמו מסביב לארבע קירות הבית ויושבים
 ומנעימים פיהם בפסוקי דזמרה מלה בכלה. וכל בזכור ומזמור נאמר
 על פי אחר בקול רם, ודומה כאילו בוחן את עצבו אם ראוי הוא להיות
 הלוחם של ישראל, וכשהוא מסיים את המזמור חוזר ~~למנוח~~ ^{ומימך} קולו בענווה
 ובצניעות, שראה שליחותו גדולה ~~בזה~~ הימנו ואינו ראוי להיות
 שליח צבור. כך עד שמגיעים ~~לזה~~ לברכו. כשמגיעים לברכו יורד שליח
 ציבור לפני התיבה ואומר ברכו וחוזר למקומו ושוב כל אחד אומר ~~את~~ ^{כל ברכה}
~~וכל גמלה~~ ^{וכל גמלה} מלה בכלה, עד שמגיעים לחזרת הש"ץ, ובחזרת הש"ץ
 הכל עומדים על רגליהם ושומעים מפי החזן בנפש חפצה ועונים אמן.
 אחר כל ברכה בהודייה גמורה, ~~ששמה ענוות אמן שלהם אסתר לעז~~
 כל עונים על דבר שמצפים לו כל הימים. אחר תפילת שחרית בהוצאת
 הספר קראו כולם ואמרו ~~למנוח~~ ^{אשרי העם שככה לו אשרי העם}
 שה' אלהיו. שהם לא היו בגזירת מלכות ביזנטיון ולא הוצרכו להטהות
 בקריאת שמע, ואמרו ה' ימלוך וגו'. אחר כך פתחו את הספר וכל אחד
 ואחד בא ~~למנוח~~ ונסקו. וספרים שלהם כתובים על עור צבי באותיות
 גדולות ואינם מוסיפים על שבעה קרואים, וכל שעולה לתורה מנדר
 נדרים. ולקראת התורה באות נשים ויושבות בבית התפילה בצדי הפתח,
 ושמעתי שהוא מנהג ישן ולא ערער עליו טום צדיק וטום גאון, שכן
 בשעת מתן תורה לא שלט יצר הרע, ועדיין מי שלבו שלם בחורה וטומע
 קריאת התורה בכוונה אמיתית אין יצר הרע שולט בו.

עכשיו הריני חוזר לענין ~~השכמת הבוקר~~ ^{היאך הגיעו לידי}
^{כיוון של מי רב עדיאל. בכם פניכני לספר דבר על סידור.}

אם אתה רוצה אספר לך. ~~אני~~ ^{אני} יו, אם אתה רוצה ספר. אמר מר גמזו
 לאחר תפילת מוסף חזרתי עם בעל הדין לביתו. קודם קידוש היום
 ישב על מחצלתו ופתח בסירים עריבים בשבחו של ~~השם~~ ^{מקום} ~~השם~~ ^{השם} שבחר
 בעמו ישראל באהבה ונתן להם את יום השבת. אחר כך שר סירים
~~על השבת~~ ^{בשבת} של ישראל שניתן להם יום ~~שבת~~ ^{השבת} אחר כך שר סירים
 על השבת שבקדושתה כחקדשים כל שומריה. אחר כך נטלנו את ידינו
 וסעדנו סעודת היום. השעורה כלתה ולא כלו זמירותיו.

181

להרגיל זו (נוסח "לחץ הארץ" המתוקן)

~~שאלה - היתה הולדת אחריה היתה נקבעת ליום שלא נחפחה בכולם לילך אחד הלבנה, שגדול~~
~~כח משיכתו של המס, שהלבנה עצמה נצטבת ליום, ובכך בזכות נסעו לארץ ישראל נמלטו~~
~~מכל הע.~~

ושמלות ומטמחת ורכבו עד שהגיעו לגמל. שבר ספינה ונסעו לארץ ישראל. ובזכות שנסעו לארץ ישראל מילסם השם יתברך מכל רע. לא כך בארץ ישראל עצמה. טובא באלשיך, מחלוקת הגמרא אם אדם נידון בכל יום או בראש השנה בלבד — הוא בחוצה לארץ, אבל בארץ ישראל נידונים בכל יום. ובכל יום הקדוש ברוך הוא יושב עמו בדיון. תחילת דיון היתה שפסקה גמולה מלגעים קולה בשיר. אחר כך נענה מעצמה כל שיחה. אחר כך נפלה עליה מרה שחירה. אחר כך חלתה חולי קשה. ומשחלתה התחילה מצערותיו ובכל יום מכת נגעו תקיפה יותר משהיתה בראשונה.

עם שנמזו מספר שמעתי קול כקול פתיחת חלון ועם פתיחת החלון נשמע קול דברים. פחד לא היה לי, אבל משתומם הייתי, שהרי חוץ ממני ומגמזו לא היה אדם בבית. ולא אני ולא הוא פתחנו חלון. התחלתי מהרהר באיתו החלום ובאותה הרכבת שראיתי בחלומי אמש ובחלון שנפתח בחלום הלילה. ושוב הייתי משתומם, על כמו של חלום שתורר בהקץ ומאנה איתנו כאילו דבר של ממש היה. חור הקול ונשנה הסיתי אוני ואמרתי לעצמי, גינת חור לביתו ופתח חלון. אבל קול דברים ששמעתי מהו? ראה גמזו שהוסעה דעתי ואמר לי, עיף אתה, לישון אתה רוצה? אמרתי לו, איני עיף ואיני מבקש לישון. אמר גמזו, מוטב אתה? אמרתי לו, קול רגלים אני שומע. אמר גמזו, כל כמה שיכולני לסמוך על אוני אין כאן לא קול ולא בת קול. אמרתי לו, אם כן טעיתי. נחזור לענייננו.

חור גמזו וסיפר דברים שאירעו אותו עם גמולה בירושלים. פעמים הרבה לא היה בינה לבין מיתתה אסילו כחוס השערה. והלמלא הקדוש ברוך הוא עזרו לא היה יכול להתקיים אסילו יום אחד. אבל רחמי יתברך מרובים. משגר יסורים על אדם ונותן בו כח לעמוד בהם.

איני זוכר קישור הדברים, אבל זכרתי שחור גמזו לספר במעשה הבגד, ומשהזכיר את מעשה הבגד הזכיר את רבו. ומשהזכיר את רבו הזכיר את ימי בחרותו שעשה בישיבות.

אתם מכירים את גמזו כמות שהוא עכשיו, היינו אדם מעורב עם הבריות שכל חכמי מורח ומערב שואלים עליו בשביל סטריט וכתבי יד שמביא להם, אבל בתחילתו אף הוא היה בחור ישיבה. פעם אחת שלחו בעל בית אחד לקנות לו קיצור שולחן ערוך. כשהיה אצל מוכר הספרים נודמן לידו ספר משונה משאר ספרים, שורה יוצאת ושורה נכנסת, וכל תיבה מנוקדת. יש שהן דומות למזמור הודו כי לעולם חסדו, ויש שהן דומות לחידויו על חטא. השקיף שעה אחת והיה תמיה, שמימי לא ראה ספר שכזה. ראה מוכר הספרים

למחלקה 12, (מסמך כתב-יד)

61

7

ברוך ה' אלהי ישראל אלהי אבותינו כל ימי חיינו

וישם אלהי ישראל אלהינו כל ימי חיינו ואלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

אלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

אלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו ואלהינו

בדרך הרעיונות שאתה יכול להאריך בהם כל כמה שאתה רוצה ואתה יכול להפסיק בכל עת שאתה רוצה. כך המשיך גמזו בהלכות סגולות ובהלכות המזלות עד שהפסיק והתחיל מספר בנסיעותיו. אמר גמזו, רצונך לראות יהודים של ימות התנאים, לך לעיר עמדיה עדיהן דרים שם ארבעים משפחות מישראל, פולחן יראי השם שומרי אמונים משכימים ונעדרים בכל יום לתפילה, אבל אינם יודעים להתפלל, חוץ מפסוק שמע ישראל ועניית אמן. ואינם מניחים תפילין, חוץ מן החכם ועוד זקן אחד, כל שעת התפילה. ←

לתרגיל 12 (המשך)

62

והוא נקרא, ובעצם זהו בניהו בניהו בניהו

בני בני, ובעצם זהו בניהו בניהו בניהו

אשר היה לו בן

והוא נקרא, ובעצם זהו בניהו בניהו בניהו

אכן, אכן, אכן

אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן

לעצמי

אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן

אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן

אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן

אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן

אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן, אכן

יושבים ודוממים, וכשאומר עליה ציבור ברכות עונים אמן בכל כחם וכשמגיע לקריאת שמע היו מזדעזעים ומרעידים וקוראים כל הפסוק ממש מחוץ מסדרת נפש ואתה רואה שכל אחד מוכן למסור נפשו ואין ספק בעיניך שכל אחד ואחד מהם מוכן למסור נפשו על יחודו של עולם. וסמוך לעצמיה לעדייה משוטטים רועי צאן עבדיו קומה ומגדלי שער, שלום לנים עם צאנם בנקיקי הסלעים ואינם יודעים מחוקי התורה אפילו מעט מן המעט ואינם באים להתפלל אפילו בראש השנה. עליהם ועל כיוצא בהם נתכוונה המשנה, מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע ←

לתרגיל 13 (נוסח כתב-היד; נוסח "לוח הארץ" המתוקן בעמוד 173 לעיל)

67

~~קול שופר. פעם אחת. לשנה בא אצלם חכם ממצל-בדד (עירקין) לימול את הילדים שנולדו אותה שנה.~~

קול שופר. פעם אחת. לשנה בא אצלם חכם ממצל-בדד.

שאלתי את גמזו, ואשתך היא מהם? ענה גמזו ואמר אשתי אינה מהם. אשתי-היא ממקום אחר היא, מן ההרים היא, שאבות

אבותיה ברחו לשם בימי המלחמות והשמדות. בראשונד ישבו אצל המעיינות הטובים במרעה טוב והיו שכניהם נלחמים

בהם והם מחזירים אותם על עקבם. ומרוב גבורתם פשטו גדודים מהם בארצות הגויים, שטעו בפסוק ולגד אמר ברוך מרחיב

גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד, שכן מסורת בידיהם [...]

קול שופר. פעם אחת. לשנה בא אצלם חכם ממצל-בדד (עירקין) לימול את הילדים שנולדו אותה שנה.

שאלתי את גמזו, ואשתך היא מהם? ענה גמזו ואמר אשתי אינה מהם. אשתי-היא ממקום אחר היא, מן ההרים היא, שאבות

אבותיה ברחו לשם בימי המלחמות והשמדות. בראשונד ישבו אצל המעיינות הטובים במרעה טוב והיו שכניהם נלחמים

בהם והם מחזירים אותם על עקבם. ומרוב גבורתם פשטו גדודים מהם בארצות הגויים, שטעו בפסוק ולגד אמר ברוך מרחיב

קול שופר. פעם אחת. לשנה בא אצלם חכם ממצל-בדד (עירקין) לימול את הילדים שנולדו אותה שנה.

שאלתי את גמזו, ואשתך היא מהם? ענה גמזו ואמר אשתי אינה מהם. אשתי-היא ממקום אחר היא, מן ההרים היא, שאבות אבותיה ברחו לשם בימי המלחמות והשמדות. בראשונד ישבו אצל המעיינות הטובים במרעה טוב והיו שכניהם נלחמים בהם והם מחזירים אותם על עקבם. ומרוב גבורתם פשטו גדודים מהם בארצות הגויים, שטעו בפסוק ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד, שכן מסורת בידיהם [...]

לחגגיל לו (נספח כתב-יד)

17

ביום הזה יבשרו את בני ישראל את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

ביום הזה יבשרו את אלהי ישראל

[...] נערה והיא מדברת עמו בלשון שלה. יותר מזה יקירי אין לי לספר על גינת. ואם אתה מבקש יותר בקש מגדרך שכל שרואה [?] שאובה לשער השערות שלו בודאות. ולראותן כוונות [?] באילו הן דברים של ממש.

גרייפנברך שהיה מתעסק להנאתו בחקר התהוות הלשונות התחיל מדבר על סוד הלשון ועל כל מה שנתחדש בענין זה. גם שכתב הוא [?] בעצמו [?] ואף אני הוספתי על דבריו מעט ממה שידעת שקבלתי מספרי הקבלה שקדמו בזה לחכמי אומות העולם.

לחגול 14 (המשך)

18

בכנסת נכנסה ביום שבת ונשבעה ונשבעה ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה
היא נשבעה ביום שבת ונשבעה ביום שבת ונשבעה

הפסיקה הגברת גרייפנברך את שיחתנו ואף ואמרה אף שירים שרה האשה בפנינו לשון שבה בלשון
משונה שלה שאין אנו מכירים. אם רשאים לדון על פי הקול אותה האשה (אשה) מרת נפש ועצובת רוח היא. גרהרד
היכן הצפנת את המתנה שנתן לך שכננו לאחר המשתה של חתונתנו בבוקר שאחר הנשף. חבל יקירי שלא היית באותו
הנשף. אתה יודע שחתונתנו הייתה בלא פומביות, אבל שילמנו במשתה שעשינו אחר עשר שנים. גרהרד עצלן אולי תקום
ותראה מה נתן לך גינת בבוקר שלאחר אותו הנשף.

לתרגיל 15

1. כללי התקנת מהדורה מדעית של טקסט על נוסחיו¹

להלן העקרונות שעל פיהם נקבע היחס בין הטקסט לאפאראט:

1. טקסט האב:
 - (א) ייקבע תמיד על-פי הנוסח המאוחר ביותר, שהותקן בחיי המשורר.
 - (ב) יהיה צמוד לנוסח אחד בלבד. לא ימוזגו בו נוסחים שונים (להוציא מקרים בודדים, שבהם הנוסח המאוחר הוא מקוטע, והיה צורך להשלימו על-פי קודמיו).
 - (ג) לא יבואו בו תיקונים ושינויים מטעם המהדיר, למעט תיקון שגיאות דפוס גלויות.
2. מונה השורות: יודפס בצידו הימני של טקסט-האב (5, 10, 15 וכו') והוא יהיה רצוף מתחילת היצירה ועד סופה. הכותרת, המוטו, החתימה וכד' לא יימנו בו (למעט שירי-שעשוע, שבהם מוזגו ההקדשה והחתימה עם הטקסט).
3. ההערות (אפאראט): בהערות לא יועתקו שורות טקסט-האב. אלא חילופי גירסאותיהם בלבד. חילופי הגירסאות יבואו לפי סדרם הכרונולוגי (אפילו מחייב סדר זה הקדמת נוסח שבא בדפוס לנוסח שבכתב-יד מאוחר).
- חילופי הפיסוק והניקוד לא יבואו לידי ביטוי בהערות, אלא במקרים שיש בהם כדי לשנות את משמעות הכתוב.
4. המספור: בהערות יהיה לפי מונה-השורות של טקסט-האב (לא יהיה מונה-שורות נפרד אף לאחד מן הנוסחים המקבילים). שורות נוספות בנוסחים המקבילים תמוספרנה במספר זהה לזה של השורה בטקסט-האב שאחריה הן באות בתוספת אותיות (15א', 15ב', וכו'). קטעים שאין להם מקבילות בטקסט-האב ימוספרו בנפרד.
5. חילופי הגירסאות: יועתקו בהערות בצירוף מלות-ההקשר. במידה שהן דרושות לשם הבהרת הענין. הגירסה השונה תובלט לעומת מלות ההקשר באמצעות אותיות מטיפוס שונה.

ש' 461: יש רק און אחת
6. סימן הנוסח (Siglum): יבוא אחרי כל גירסה. כאשר מופיע חילוף-גירסה אחד במסגרת כמה נוסחים, יבואו סימני הנוסח בזה אחר זה, בלי סימני פיסוק ביניהם ולפי סדרם הכרונולוגי. סימן הנוסח יופרד מן הגירסה ע"י מעוין זעיר (-).
7. כתב-יד: יסומנו באותיות הא"ב לפי סדרם הכרונולוגי: א ב ג וכו'. (בכתב-יד של "המתמיד" מצויות גם ח ט י בות – ראה תיאורן במבוא – והן תסומנה באותיות רומיות).
8. כתב-יד העת: יסומנו בשמם (באותיות גדולות): השלח, הזמן וכו'.
9. המהדורות השונות: תסומנה עפ"י תאריכיהן: תרס"ב תרס"ח תרפ"ג תרצ"ג
- ש' 358: לתקע אהלה בקירות • השלח א תרס"ב תרס"ח
- ש' 37: כמו תפ כל היקום • חט' I חט' III השלח
10. ציוני-הפרדה: בין גירסה לגירסה בתוך שורה אחת יבואו בקו מאונך. הקו המאונך יבוא אחרי סימן הנוסח.
- אחרי הגירסה האחרונה בשורה לא יבוא קו מאונך.

¹ מתוך הספר: ח"נ ביאליק – "המתמיד" בלוויית חילופי נוסח ונספחות, ערך והוסיף מבוא: דן מירון, בהשתתפות שמואל טרטנר, זיוה שמיר ורות שנפלד, הוצאת המכון לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת ת"א והקיבוץ המאוחד, תשל"ח, עמודים 8-10, 46-47.

- ש' 105 : ויש אשר ירקד - חט' III | ירקד כששן לקראתו . השלח
ש' 475 : ולאור נר הנער הכהה רעדו . חט' I | נר הנער הכהה . א
11. השימוש בסוגריים : סוגריים עגולים הם של המחבר בלבד.
גירסאות שמחק המחבר יבואו בסוגריים קשורים { } .
ש' 64 : על {צחקו את} ספרו עם בתולות . א
גירסאות מסופקות יבואו בסוגריים מרובעים :
ש' 8 : בדבר הרבנית [בעצתה] ויפרד ביניהם - חט' II 1 קטע ה'
השלמות המהדיר יבואו בסוגריים זוויתיים < > :
ש' 484 : {ומן הם} <חשכים> וכדרך מחשכים . חט' I
12. במקרה ששורה מכתב-היד נמחקה או נוספו מעליה מלים (לעתים אף
הן מחוקות) באופן הנותן מקום לקריאות שונות של השורה, כפי
שהתגבשה במהלך העיבוד הפיוטי, תצויינה אפשרויות אלה כל אחת
בפני עצמה ותסומנה באותיות לועזיות. למשל : שורה 489 בנוסחה
הסופי ("או לבך יגדך עתידות הנער") מופיעה בכתב-היד בחטיבה I
(ראה תיאור כתבי-היד) בצורה זו :
- | | |
|--------------|-----------------|
| לבך | חזית (?) עתידות |
| או אולי יגדך | עתותי הנער |
- באפאראט תתואר השורה כך :
- ש' 489 : (a) : או {אולי} לבך יגדך עתותי הנער
(b) : או {אולי} לבך יגדך עתידות הנער
(c) : או {אולי} חזית עתותי (הנער)
(d) : או {אולי} חזית עתידות (הנער)
(e) : או {אולי} לבך יגדך חזות עתותי הנער
(f) : או {אולי} לבך יגדך חזות עתידות הנער
13. הערות המהדיר : יודפסו באות "מרים" :
ש' 32 : לאחר ש' 32 באות בדפוס השלח ארבע השורות הבאות שאינן
מופיעות בשאר הדפוסים :

2. דוגמת התקנה של קטע מתוך "המתמיד" מאת ח.נ. ביאליק

לא יום – כי שש שנים על-נפשו עברו;

פה בכרה ילדותו, בחרותו גמלה,

ופה כבו עיניו וסניו חורו.

25 לא יום – כי שש שנים, מאז הסב פניו

אל-עבר הקיר במקצע האפל,

גם-קרן אור אחת לא-ראה מלפניו,

מלבד קורי שממית וטיח קיר תפל.

רעבון, לא-שנה, מק-בשר, ריוח פנים –

30 מה המה כי ישים אליהם לבבו?

הטרם הוא ידע איך למדו מלפנים?

הטרם הוא ידע כי סוף כבודו לבא?

שש שנים תמימות, שנות נער ובחורים,

כצל, ככלי חיים לנצח אבדו,

35 וכאלו לא-נגעו עד בית האסורים,

וכאלו על-פנת הנער לא-עדו.

כמו פס כל-היָקום מן-הָאָרֶץ הנעימה

ש' 22: {לא} {שנה} יום כי שבטים {שנות עמל} שנה על ראשי עברו;

לא יום – {שבטים שנה} ששים שנה על נפשי עברו • חט' II 1 קטע ו' |

לא יום – ששים שנה על נפשי עברו • חט' II 2 קטע ז'

ש' 23: פה בכרה ילדותו, בחרותי גמלה • חט' II 1 קטע ו' | חט' II 2 קטע ז' |

ש' 24: ופה הלבין ראשי ופני שחרו • חט' II 1 קטע ו' | חט' II 2 קטע ז' |

ש' 25: לא יום {שבטים} ששים שנה ניר אלי נירתי • חט' II 1 קטע ו' | לא

יום ששים שנה ניר אלי נירתי • חט' II 2 קטע ז' |

ש' 28: שממית {וקיר} וטיח • א | וטיח קיר תפל • תרצ"ג כנראה טעות דפוס.

ש' 29: רעבון, {לא} איז שנה • חט' II 1 קטע ה' |

ש' 30: מה המה כי ישים את לבו אליהם? • חט' II 1 קטע ה' | חט' III

ש' 31: התרע איך למדו {בישיבה} אחיך מלפנים? • חט' II 1 קטע ו' | התרע

איך למדו אחיך מלפנים? • חט' II 2 קטע ז' |

ש' 32: התרע איך מתו באהל התורה • חט' II 1 קטע ו' | חט' II 2 קטע ז' |

לאחר ש' 32 באות בדפוס השלח אובע השורות הגאות שאינן מופיעות

בשאר הדפוסים:

ש' 32א': את רוח האדם התורה לא תחיש,

ש' 32ב': כי תוסיף תקשנו, תתנהו בנהלשת,

ש' 32ג': מצור תחוקנו; – נה הלכות הפטיש

ש' 32ד': תרע הוכיכית ותחוק הקשית...

שורות אלה מופיעות גם בחט' II 1 קטע ו', חט' II 2 קטע ז' ובכ"י א.

בנוסח הראשון מבין אלה מופיע ההבדל הבא:

ש' 32ב': {ודא} עוד תוסיף תקשנו • חט' II 1 קטע ו' |

בכתי"א השורות הנ"ל (32א'–32ד') – מחוקות.

ש' 33: במקום זה פותחות חט' I וחט' III.

ש' 37: כמו תם כל היקום • חט' I חט' III השלח | כמו {תם} פס • א

(המשך)

ותמח הארץ מעבר לחיץ.
 וכאלו לא-תלבש מימים ימימה
 40 תכריכי החרף ובגדי הקיץ;
 כמו כבתה השמש מעבר לחלון
 וכאלו לא-חתר הביתה אור ויוה
 בתפשו לרדת בין בדי האלון.
 העומד עירי על חלון הישיבה;
 45 וכאלו לא-היה יום בהיר, ליל סהר,
 ואביב לא-קסם עדנים ונעימות;
 וכמו טרם יהיה לבחור הנער –
 כצל, כבלי חיים, שש שנים תמימות!
 רב ימים כאלה גם-אגם נרפש עומד
 50 כבית הישיבה בחדשות יסקדו,
 כי גם לבניה לב חי, יצר חמד,
 גם-הם שתי רגלים בשנה ירקדו.
 ובכן – גם-כתליה הרוחות זעזעו;
 ספסלים נוספים, ספסלים נגרעים,

ש' 42 : הביתה קו זיוה • חט' I
 ש' 47 : המלה "לבחור" מודגשת בחט' I בקו ובחט' III ובכ"י א בפזור אותיות.
 אחרי ש' 48 יש בחט' I סימון המורה על פתיחת בית חדש.
 ש' 49 : אגם נרפש עמד • השלח • שיין ימנית.
 ש' 51 : גם לבחורה לב • חט' I
 ש' 52 : שתי פעמים בשנה • חט' I חט' III
 ש' 53 : גם {גליה} {מימיה} {הדלוחים} הימים הרוחות זעזעו • חט' I | גם
 גליה הרוחות • חט' III | גם אצתה הרוחות • השלח

נספח ח' (לפרק 3.12)

א. קטעים נבחרים מ"יוסף ואחיו" של תומס מאן

פרולוג: מסע לשאול תחתית¹

1

עמוקה באר העבר. האם לא מן הדין הוא שנכנה אותה אינ־חקר? וכך, משמע, אפילו בעת, ואולי דווקא עקב זאת, שאנו דנים ושואלים רק על היצור האנושי, ועליו בלבד: על יצור־חידות זה, המכיל בקרבו את ישותנו שלנו, ישות־נהנין מדרך־הטבע וישות־אימללים ממעל־דרך־הטבע, יצור־חידות, שסודו כמכתבר מאליו הוא האלף והת' במגמת כל דיונו ושאלתנו, והוא הנותן צוקה ולהט בכל דיבור, 'עומק־כוונה' — בכל שאיזה, שהרי כאן דווקא יתרחש הדבר, שככל־אשר נעמיק חפר, ככל־אשר נוסיף לחדור ילגשש בתחתיות עולמו של העבר, נראים טעמי־הראשית של היסוד האנושי — על תולדותיו ותרבותו — כבלתי־מושגים לגמרי, כאילו נסוגים היו חוזר־והתרחק אל מצולה חדלת־קרקע מפני עופרת הגשוש, אם גם נרבה להשקיע אותה באמצעות חוטו של אורך־זמן מיפרא־שבמופלא, אפס, המליצה "חוזר־והתרחק" קולעת כאן למטרה, הואיל והיסוד הבלתי־ניתן־להיחקר עורך מין משחק־תעושים בעסקי־המחקר שלנו; הוא מציע לו תחנות־מראית ומטרות־דרך, שמאחוריהן, לאחר שכבר הושגו, נגלות נתיבות־עבר חדשות, משל כאדם המהדך ליד החוף, שאין קץ לגודליו, כיוון שמאחורי כל תפאורת־תל־חולות שאליה היו פניו מועדות, משכוהו שוב מרחבים חדשים הלאה, אל קדמי־רוכסי־הרים חדשים.

כך מצויות איפוא התחלות־על־תנאי, שעצם מהותן מן הבחינה המעשית־עובדתית הוא קדם־ראשית למסורת של משפחה, קהילָעם או עדת־אמונה, לפיכך עשויה הזכירה להגיע אצל קדם כזה לידי שלוה לאומית ולידי רוגע היסטורי־איש, אף־כי ברי לה, שתהום הבאר לא תימד בכך כלל־ועיקר באורח רציני.

יוסף הצעיר, למשל, בן יעקוב ובן רחל יעלת־החן, שהעריב שמשו בעודה בעלימיה, יוסף בזמנו כאשר בבבל ישב איש מבני כשו; פור־רגליו, אדוני ארבע הרחיות, מהך שימיר ואֶכְד, החביב על בל־מרודך, שליט קשה ומדישן־

¹ מאן, תומס, יוסף ואחיו (כתבים), תרגם לעברית מרדכי אבי־שאול, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי השומר־הצעיר מרחביה, פרקים א'-ב', עמודים 46-1.

תענוגות כאחד, שתלתלי זקנו ערוכים בתבונת-כפיים עד שדומים היו לפליגה של נושאי-צינה מאומנים היטיב; — כאשר בנוא, בארץ התחתית (שיוסף היה נוהג לכנותה גם "מצרים" או "כמת", אשר ייאמר ארץ-שיחור, או "השחורה") היה רים-קדושתו האל הטיב, המתקרא "אמון שבע-רצון", והוא השלישי הנודע בשם זה, בן השמש ובשר מבשרה, מגיה אורו באופק ארמונו, לחולל התפעלות-סנוורים בילדי-עפר; כאשר פרץ כוחה של אשור בחסד אליהיה, ובדרך-הים הגדולה, למן עזה ועד מעלה מעברות הר-הארזים הובילו אורחות-מלכות שי-ידידות, אבן-תכלת וכתם-פז, בין ארץ הנהריים, ובין ארץ הפרעונים הנה והלום; כאשר בני האמורר בבית-שאן, באילון, בתענך, באורושלם, עבדו לעשתורת, ובשכם ובבית-לחם עשו שבעת ימי קינה על אבדן הבן האמיתי אשר טרף טורף, ובגבל ובקריית-ספר השתחוו לאל שבלא מקדש ופולחן: יוסף זה, גר-תושב בארץ כנען, המכונה בפי המצריים "המחזו העליון", במחנה בית-אביו בואכה חברון, בצל חורש אלה ואֵלון, נער נעים להלל — ויחוד נעמו מורשת אמו, שהיתה נאוה ויפה כלבנה במילואה וככוכב אישתר עת יצוף בעדנת השמיים, ומלבד-זאת נטל סגולות רוח מאת אביו ואף אמנם עלה עליו במידה נדעית, — יוסף איפוא (זו הפעם החמישית או השישית שאנו קוראים אותו בשם, ובנפש חפצה נעשה זאת: כי סוד הוא הצפון בשם זה, ולנו דומה כאילו עם קניינו יתייב לנו כוח לחש להשביע את אישיותו של העלם, השקועה בנשיית הזמן, והמלאה חיים ומדובבת אף-על-פי-כן, ולהעלותה באוב) — יוסף עצמו פקח עיניו אל ראשית המעשים, משמע, אל דברי-חייו האישיים, בעיר בבליית-דרומית, היא אורו, שרגיל היה לכנותה בני-עמו איר-כשדים, או איר-כלדאים.

כי שם קרה דבר לפני ימים מרובים — מידת ריחוקו של הזמן ההוא לא היתה תמיד ברורה ליוסף — שאיש אחד, בעל הרהורים, שלא מצא מנוח בנפשו, יציא יצא לדרך, עם אשתו (שברצון היה מכנה אותה בלשון של חיבה: "אחות") עם שאר הנלווים עליו, על-מנת שיעשה כמעשהו של הירח, אלוהותה של אור, וירחק נדוד, הואיל ודבר זה נראה לו כמתאים ביותר לרוחו סכופת הספקות והייסורים, יציאתו, אשר אין להכחיש שדבק בה טעם של התמרדות ומרי, היתה קשורה במפעלי-בנייה מסוימים, שעשו עליו רושם על דרך הפגיעה ברגשותיו, מפעלים, שאם אמנם לא היו מעשה ידיו של נמרוד-המדינה, השליט שם בימים ההם, מכל-מקום היה הוא המחדשם ומגביהם עד למרומי-תעצומות מופלגים: ולפי דעתו הכמוסה של אותו איש-אור, עסק השליט במפעליו לא-ודווקא לשם כבוד המאורות האלוהיים, שלהם תוקדשו מלכתחילה, אלא יותר כדי שישמשו חיץ כנגד הפיזור, וגם אותות פורצים-לשמיים, המעידים על עצמתו המקובצת של המלך-הנמרוד, — והנה, מתחומה של זו הרצאה את עצמו האיש מאור, כאשר פיזר רגליו אף-על-פי-כן ויצא עם חניכיו לנדודים לא-נודעים, דברי המסורת שהגיעו אל יוסף לא העידו דעה אחת בדבר, האם טירת-הירח הגדולה הרעימה ביחוד את האיש אשר לא-ינחת בו, לאמור המקדש פסיג-המגדלות של האג סין שארץ שנער נקראת על שמו (המתלווה אל צלילים מקורבים יותר, כגון אל שמו של הר סיני); או אם אותו בית-שמש נישא-למרום, אותו מקדש מרדף, הוא א-סג-אילה, בבבל עצמה, שגם את ראשו הגביה נמרוד עד השמיים, ועל-אודותיו נמצא ביד יוסף תיאור מדויק שבעל-פה, מסתבר שהיו כאן עוד דברים רבים אחרים, שהאיש המהרהר ראה בהם תקלה: למן ערצם-ידו של נמרוד בכללו ועד למידות ומנהגים אלה או אלה, שגראו לזולתו מקדשים במסורת ובלתי-ניתנים לתמורה, ואילו את נפשו מילא ספקות הולכים ורבים: ומאחר שלא נוח לו לאדם לישב בטח כשנפשו מפקפקת, עמד ועקר.

הוא הגיע לחץ, עיר-הירח של הצפון, קריית-ראש-דרכים בארץ נהריים, שם השתעה שנים אחדות ויעש נפשות וסיפח אותן אל משפחת שארי בשרו, אולם זו היתה משפחה שהמציאה אך חוסר-שלוחה וכמעט לא יותר, — חוסר-שלוחה בנפש שנגלה באי-מנוחה שבגוף, ולא היה בכך אלא רק מידה מבוטלת של קלות-דעת שמיסוד תשוקת הנדודים ורוח סועה הרפתקנית, ועיקרו: נפתולי-לא-ינחת וייסוריו של יחיד, שברמו התחוללו גילגולי-גורל עלוטי-ראשית, אשר בין מרחבי-השפעתם המעיקים ובין עיגרי לבטיו נכונו יחסים מדוקדקים-

טמירים. ולפיכך, שימשה חרן, היושבת עדין בתחום שלטונו של נמרוד, רק כ"קריית ראש-דרכים", כלומר, כתחנה, שממנה חזר ונפרד איש-הירח לאחר זמן מועט, עם שרי אחות-חיקו, וכל שארי בשרו וכל קנינם, בשביל להמשיך את פרישתו כמנהיגם ימורה דרכם אל מטרה לא נודעת.

כך הגיע אל פאתי-הים, אל האמורו היושב בכנען, אל האדמה אשר בני-חת מושלים עליה בימים ההם, עבר את הארץ ויאהל פה ושם, הלך ונסוע הנגבה, עד באו תחת שמש אחרת, אל ארץ הטיט. בה המיים זורמים בהיפוך, ולא כמימי ארץ נהרין, ובמורד הורם מפליגים הבריות צפונה; בה יושב עם נוקשה-מחמת-זקנה, העושה את מתיו אלוהיו, — ולא נמצא מרפא ותקנה לאיש מאד ולמצוקתו. הוא חזר אל פאת המערב, והיא אדמת-הביניים שבין ארץ הטיט ומחצות נמרוד, ומצא ישיבת מגורים בדרום, לא הרחק מן המדבר, בנוף הררים, אשר מעטת בו עבודת האדמה ומשופעת המרעית לצאנהו, ושלוש בניו ובין התושבים.

מסורת אבות היא לאמור, שאלהיו, האלוה, אשר על הכרת דמות צביונו עמלה רוחו, האל העליון-על-כול, אשר בגאווה ובאהבה גמר-אומר לעיבדו בלבד, אלוה-העידנים, אשר ביקש לכנותו בשמות ולא מצא די חפצו, ועל-כן שיווה לו את הריבוז וקרא לו אלוהים, משמע אלוהות; אותו אלוהים איפוא הבטיח לו הבטחות בדבר מרחיקי-מים, חקוקות בתוקף של-קיום, לפיהן, לא זו בלבד, שהוא האיש מאד, יהיה לעם רב כעפר-הארץ וככוכבים, ובו יתברכו כל גויי הארץ, כי גם זאת, שהארץ בה הוא יושב עתה כגר, הארץ שאלה הוליו אלוהים מאור-כשדים, לו זורעו תינתן אחת עולם על כל גלילותיה, — ועם זאת, כנאמר, מנה אלוהי האלהים בפירוש את כל משפחותיה ובעליה הנוכחיים של הארץ, אשר זרע האיש מאד יירש את "שעריהם", משמע: את כל הגוים שעליהם גור אלוהים כניעה ועבדות בטובת האיש מאד וצאצאיו.

ענין זה יש לקבל בזהירות, ומכל-מקום חייבים להבינו לאשורו, כי מדובר כאן בתוספות מאוחרות, תכליתיות, שמטרתן היתה לחזק באורח חיקי מצביי-שלטון מדיניים, שכבר נוצרו בדרכי מלחמה, וליחסם לכוונות אלוהיות קדומות, לאמיתו-של-דבר לא היתה נפשו של הנודד-הסהרני מסוגלת לקבלתן או ליצירתן של הבטחות מדיניות. אין שום סימן של עדות לכך, שבעת צאתו ממולדתו הוא נתן מראש את עינו בארץ האמורי כשטח פעולתו בעתיד; אדרבה, העובדה, שבתחילה עבר בנודדיו גם את ארץ הקברות, היא ארץ בתולת-הכפירים פחוסת-החוטם, נראית כמוכיחה את ההיפך, עוד זאת, אם השליך אחרי גוף את משטר-המדינה האדיר של נמרוד ואף גם חזר וסר מיד מעל ממלכתו הנודעת לתהילה של מלך-נאות-המדבר בעל הגזר הכפול, על-מנת שישוב אל פאת-המערב, כלומר אל ארץ, אשר חיי מדינה מפוררים דנה לחוסר-אונים פוליטי ותלות ללא-תקווה, הרי זה רחוק מהיות עדות על חיבתו לגדלות-ממלכה ועל נסייתו לחזון מדיני, לא אלה, כי-אם אי-מנוחה רחנית, כמיתה לאלוהים, הנהן שהגיעו אותו, ואם אמנם נפלו בחלקו בשורות-ממרום, שבכך אין מקום לשום ספק, הרי שנוגעות היו הללו בהאצלת-נגהותיה של אותה חווית-אל אישית ובעלת צבית-של-חידוש, שלמענה היה טורח מאו-ומראשית בשביל לעשות לה נפשות אהדות ודבקות, סובל היה האיש, וכשבא להשוות את מועקתו הפנימית אל זו של מרבית הבריות, הסיק את המסקנה, כי סבלו הרה-עתידות, לא לשווא, כך הוגד לו מאת האל הנראה-לו בראשונה, לא לשווא תהיה מצוקתך ועוגמתך; עתידה היא להפרות לבבות רבים, לעשות נפשות הרבה כחול אשר על שפת-הים, ולעורר מרחבי-חיים, הצפונים בה כזרע, — הקיצור, והיית ברכה, ברכה? בלתי-מתקבל-על-הדעת הוא, שמלה זו מכילה כהלכה את פירושו של אותו דבר, שקרהו בחזון והתאים לתעודת חייו והרגשות-עצמו, במלה "ברכה" מצוי מושכל, שמן-הדין היה להרחיקו מעל תיאורי מהותם ופעולתם של אנשים מסוגו; כלומר, אנשים בעלי מועקה פנימית ורחמי-נודדים, שחווית-אל שבקרבם, בעלת צביון החידוש, נועדה לעצב דמות לעתיד, חייהם של אנשים כאלה, המשמשים ראשית לתולדות, מפיקים "ברכה" כשהיא-לעצמה, "ברכה" ללא ספק, רק לעיתים רחוקות, או יעולם לא; ולא זהו הדבר, שתודעתם לוחשתו באזניהם, "והיית ייעוד" — הוא תרגומי העקי והנכון יותר של דבר ההבטחה, ולוא יהא אמור בכל לשון מן הלשונות; והאם ייעוד זה פירושו ברכה, או אם לא, זהו שאלה, שחשיבותה

השנייה במעלה מתחזקת על-פי העובדה שתמיד ובלי-יצא-מן-הכלל תוכלי לקבל עליה תשובות שונות. אף-על-פי שמסתבר כי התשובה כן ניתנה מפי קהל התולד-ומשגשג בחומר וברוח קהלם של אלה אשר האלים האמיתיים של מחזור-העידנים, כלימר בעל הדרד האמיתיים, נתגלו להם באל המוציא את איש-אור מכסדים, מפי אותו קהל, שיוסף מצא בו את מקור הרוחנית והגופנית.

2

לעיתים אפילו נדמה לו שאיש הירח הנודד — אבי-אבי-אביו הוא אך השערה זו הייבים להוציא במלוא-התוקף מכלל המתקבל-על-הדעת. הוא עצמו ידע בדיוק מדויקדק על-פי מסורות-עדות שונות ורבות, כי העניין התרחש במחוז מרחק יותר, לא כל-כך מרחק, שכאילו האדיר-בשליטי-ארץ, אשר את אבני גבולותיו החקוקות דמויות-אפדת-המזלות הגיח איש-אור זה מאחוריו. — היה אולי באמת נמרוד, המלך הראשון על-פני הארץ, מולידו של כל בשנער, לא כן, אלא, לפי עדות הרוחות, היה זה חמורפי המחקק, המתקן את בדק סירות הירח והשמש, ואם זיהה אותו יוסף עם נמרוד הקדמון-בקדמונים, לא עשה כן, אלא לשם שעשועי-דמיון, שהתאים לרוחו בחן-טעמו, אפס לא יאה הדבר לרוחנו ולפיכך הוא בחזקת איסור, וכן קרה לעת-מצוא בעניין החלפת איש-אור זה בסבו של אביו, אשר שמו כשמו, או דומה לשמו, בין הנער יוסף ובין נודדי אביר-הקדמון הרוחני-גשמי, הפרידו — לפי סדר-הדורות בחשבון-העיתים, שלא היה חסר כיל בתקופתו ובספירת-תרבותו — עשרים דורות מלאים שלמים, כשש-מאות שנים לפי מנין תקופות השנה הבבלית, ריווח-זמן רחב איפוא כריוח שבינו ובין תקופת ימי-הביניים הגותית: כה נרחב ושוב גם לא כל-כך נרחב.

כי אם-אמנם קבלה בדיננו שלוח-הזמנים המתמטי לפי מהלך הכוכבים הגיע אלינו בלא שינוי משם ומאז, כלומר, מן העת שהיתה ימים רבים קדם לנודדיו של האי-ש-מאור, וכן נרש אותה גם אחרינו, לנכדינו הרחוקים ביותר, מכל-מקום אין מידת משמעותו, משקלו ומילואו של הזמן הארצי מידה אחת תמיד בכל-מקום; מידה בלתי-שווה צפונה בזמן, על-אף כל הדקדוק הענייני שבמידתו הכללית; פירושן של שש-מאות שנה או ותחת השמיים והם ופירושן בתולדות ארצות המערב שלנו לא פירוש אחד הוא; הן היו או רקע זמן שקט, אולם, שווה-פנים יותר; הזמן היה פתוח פעיל, הפעלתנות המחללת-המורות שבהשפעתו המתמדת על הדברים ועל העולם היתה קלה ומתונה יותר, — אם-כי מסתבר, שבהמשכם של אותם עשרים דורות הוא הביא לידי שינויים ותהפוכות בעלי משקל, ואפילו לידי תהפוכות טבעיות, לידי שינויים בשטח פני-הארץ בחוגו הצר יותר של יוסף, כשם שידענו וכשם שידע גם הוא, כי היכן היתה בזמנו עמורה, והיכן היה מקום מושבו של לוט מחרן, שנתקבל אל חוגו הצר ביותר של בית-האבות, ביתו של האיש מאור: סדום. — אותן ערים שטיפות-התאווה? יס-הנער מתפשט שם כעופרת במקום עשותן המזימתה, עקב הפיכת הכיכר לזרמת-אש זיפתית-גופריתית, כה איומה ומשחיתה כול-יכול למראית, עד שבנותיו של לוט שנמלטו יחד עמו בעד מועד, הבנות הללו שהוא ביקש להפקירן לתאוות אנשי סדום תמורת אי-אלה אורחים של חשיבות, נודקו לאביהן — מחמת אמינותן העיוועית, שלא נותר זולתן אדם על-פני האדמה, ומחמת דאגתן הנשית לקיומו של מין-האנוש.

מעגלי-החיים הגיונו איפוא מאחוריהם מכל-מקום תמורות בולטות כאלה, איות-ברכה ואיות-קללה הופיעו, שפע ובצורת, מסעי-מלחמה, חילופי שלטון ואלים חדשים, האף-על-פיכך היה הזמן בכללותו בעל רוח משמרת יותר מזמננו; אורח חיון של יוסף, הקד-מחשבותיו ומנהגיו נבדלו משל אבות-אבותיו פחות מאשר נבדלים אירחותינו מאורח-חיהם של אנשי-המסע הצלבניים; הזיכרון המסתמך על המסורה, איש מפי איש, מדור לדור, היה בלתי-אמצעי יותר, כגון סוד-שית הדל-מעצור, והזמן — אחיד יותר ולפיכך נסקר בקיצור-יותר; כלור-של-דבר אין להטיל דופי ביוסף, אם היה מצמצמו בדרכו התולמנית, ולעיתים, במצב-רוח פחות מדוקדק, כגון בלילה, לאור הירח, היה אפילו חרש את איש-אור כסבו של אביו — אלא שחוסר-דיוק זה גם לא היה עיקר-של-דבר, כי

קרוב-לוודאי, ידיעה זו מבקשים אנו להוסיף כאן, שאיש-אור זה לא היה כלל תאיש מאור האמיתי, הממשי. קרוב-לוודאי (וגם בעיני יוסף הצעיר היה הדבר — בשעות של דיקדוק, לאור היום, — קרוב-לוודאי) שאיש זה לא ראה מעולם את טירת-הירח באור, אלא אביו היה האדם שהיגר משם והלך צפונה, לחרן שבארץ נהרין, ומחרן קם איפוא האיש שנתקרא על-דרך השיבוש איש-אור, וילך במצוות אדון האלים אל ארץ האמורי, יחד עם אותו לוט שהתיישב לאחר-זמן בסדום ומסורת-העדה הצהירה עליו בדרכה החולמנית, שכן אחיו של איש-אור הוא, דהיינו, לפי-שהיה „בן חרן“. ודאי, לוט מסדום היה בן חרן, היא מכורתו כמכורת איש-אור. אבל, לעשות את חרן, קריית-הדרכים, לחרן, שהוא שם אחיו של איש-אור, ואת לוט הגר — לבן-אחיו, אינו אלא בחזקת הויה ותו לא. שעשוע-דמיון, שאין לו קיום לאור היום, אבל יש בו משום הסבר, היאך שנקל היה לו ליוסף לבצע את מעשי-חילופיו הקטנים.

הוא עשה זאת במצפון טהור כגון אותם עובדי-כוכבים והוברי-שמיים בשנער, בשעה שהיו מגידים עתידות על-דרך חילופי המזרות והעמידו כוכב במקום כוכב, למשל, ממירים היו את השמש בכוכב-הלכת ניוורתה, הוא כוכב המדינה והמלחמה, או את כוכב-הלכת מרדוך במזל עקרב, ובקלילות-הדעת היו קוראים את-ריכך לזה „מרדוך“ ולניורתה — שמש; הוא עשה זאת לשם תקנה מעשית בשעת-הדחק, הואיל וחפץ-לבו, להציב ראשית לקורות-הימים שאליהן הוא משתייך נתקל באותו קושי שמאמץ כזה ייתקל בו תמיד: הקישי שב-עובדה, שכל אדם יש לו אב, אין שום דבר קם בראשונה ומעצמו, כעילת עצמו, אלא שכל דבר הולד ולפיכך הוא מרמוז לאחוריו, להלן אל מעמקי ההתחלות, המעמקים והתנומות שבבאר-העבר, מובן, ידוע ידע, כי מן-הדין הוא, שגם לאביו של איש-אור, כלומר לאיש-אור האמיתי, היה אב, בו התחילו איפוא קורותיו הפרטיות, וכן הלאה והלאה, כגון עד יבל בן עדה, אבי-אבותיו של כל יושב אוהל ומקנה, אבל יציאת-שנער לא היתה בעיניו, אלא תחילת-ראשית מותנית ומיוחדת, והוא הטיב לדעת (ומקור ידיעתו — שיר ולקח), כיצד הולכות וחוזרות התולדות אחורה אל תחום-הכלל, דרך קורות-מעשים מרובות, עד אדפא או אדמא, הוא אדם הראשון, שהיה לפי הגדת-שיר-יכזב בבבלית, אשר יוסף ידע אפילו מקצתה על-פה, בנו של איצ, אל החוכמה ומצולות-הימים, שימש כביכול את האלים בחזקת שר-האופים והמשקים, אולם יוסף קיבל עליו ידיעות קדושות וקרובות יותר; אחרת, אל הגן הנטוע מקדם, בו עמדו שני האילנות, עץ-החיים ועץ-המוות שסגלולו פריצות: אחרת אל הראשית, אל התהוות העולם, השמיים והיקום הארצי מן התהו-הבהו בכח הדיבר, המרחף על פני המים הקדמונים, והוא האלוהים, אבל האם לא היתה גם זו רק התחלת-דיברים מותנית ומיוחדת? יצורים התבוננו אז אל היוצר, מעריצים וגם משתאים: בני-אלוהים, מלאכי-המזרות, עליהם שמע יוסף כמה סיפורי-מעשים מחרים ואפילו מבדחים, ומלאכי-חבלה מסואבים, על-כורחנו נאמר, שמוצאם בספירת-עידן שחלפה, שבשקיעתה נהפכה מכבר לחומר גולמי של תהו-ובוהו — והאם היתה זו הראשונה בראשונות?

כאן תקפה הסתרחות את יוסף הצעיר, כפי שתקפה גם איתנו, בשעה שאנו משתחחיים על-פי הבאר, ועל-אף אי-דיוקים קטנים ולא-יאותים, שראשו הגאווה והיפה הרשה לעצמו לחושבם, הננו מרגישים את עצמנו קרובים אליו, משל כבני-תקופתו, בגלל אותם לועי-מדווי-מטה של העבר, אשר גם הוא, הרחוק מאתנו, כבר ניבט אליהם, אדם היה כמונו, כך נדמה, ועל-אף קדמיותו — רחוק היה במובן המתימטי ממוסדי-הראשית של הצביון האנושי (אם נסיח את זרעת כלל-ועיקר מראשיתם של הדברים) ממש כמונו, הואיל והללו סמונים למעשה באפילתה התהומית של מצולת-הבאר, ולפיכך חייבים אנחנו, בשעת מחקרנו, או להידבק בהתחלות מראית מתנות, — שהן בחזקת תהליפים להתחלה האמיתית, כדרך שיוסף מחליף את הנידד מאור, מצד אחד באביו של איש-אור ומצד אחר באביו זקנו של-עצמו, — או להיפתות אחרי תפאורת-חוף אחת ושוב אחרת, אחרנית ושוב אחרנית, עד לאי-סוף.

3

למשל, הזכרנו, שיוסף ידע על-פה שירים בבליים יפים, שמקורם במחזור-מגילות גדול של חוכמת-כזבים, שנמסרה לנו בכתב. הוא למד אותם מפי אנשי-מסעות שבאו בתחום חברון ועממה היה נבנס בשיחה כדרכו דרך-איש-רעים להתרועע, ומפי רבו, אליעזר, עבד משחרר מעבדי אביו. — שאין להחליפו (כפי שקרה לעיתים ליוסף, הואיל והזקן עצמו היה ברצון נחן יד לחליפים כאלה מזמן לזמן) באלעזר זקן-ביתו של הנודד הקדמון, שדיבר פעם נכבדות ליד הבאר בבת בתואל, למען יצחק. אכן, יודעים אנו שירים ואגדות אלה; יש ברשותנו לוחות-מקרא שנמצאו בנינוה, בארמונו של אשור-בני-פל, מלך תבל ומלואה, בן אסר-חדון בן סנחריב, ואחדים מהם מכילים, בכתב-יתדות נאה, חרות על חומר אפור-צהוב, את העדות הקדמונית על המבול הגדול, בו השחית אל כל-בשר, כי רבה רעת האדם, מעשה שמילא תפקיד כה נכבד גם במסורותיו הפרטיות של יוסף. לאמיתו של דבר, אין הלשון "עדות קדמונית", לפחות בחלקה המכריע-התוארי, מדויקת במקום זה; כי אותם לוחות קטנים ופגומים אינם אלא העתקים, אשר אשור-בני-פל, שליט שלבו נוטה מאד אל הכתב ואל המחשבה החקוקה, "אב לחוכמה" כפי ניב מניבי בבל, שהיה אוגר בשקידה אוצרות דעת, ציווה להכניס בידי עבדים משכילים, כמו שש מאות שנה לפני המניין שאנו מתייחסים, לאמור, על-פי מקור שגילו בשעתו כאלף שנה ויותר, משמע, שהגיע אליו מימי המחוקק ואיש הירח הנודד, ושקריאתו או הבנתו היתה קשה או קלה לסופרי-המלך ממש כפי שתקשה או תיקל בשבילנו כיום קריאתו של כתב-יד מימי קארולוס רבא, בהיותו עשוי במשיכת-חרט שנתיישנה ולא נתפתחה כל-צורכה, נוסח כוהנים, מסתבר שפיענחו היה קשה ביותר גם בימים ההם, והשאלה האם נאמנו פתרונותיו תוך כדי העתקה, נשארת סתומה.

והנה, מקור זה עצמו, אם ניתן עליו את דעתנו כהלכה, לא היה לכאורה מקור לאמור, המקור, הוא עצמו היה כבר העתק של תעודה מעת קדומה, עתיקה, האלוהים יודע, עתיקה עד-מה, אשר אפשר היה כבר להסתפק ולעמוד אצלה, מבלי לדעת כהלכה את זמנה ואת מקומה, ולראות בה את המקור האמיתי, לולא היתה היא גופה מעוטרת ביאורים ותוספות העשויים ביד-סופרים שכוונתם לשמש את הבנתו היפה יותר של נוסח עתיקי-ימים בקדמונים, אלא שמסתבר, כי בניגוד לשיבושי-מקרא מודרניים, הוסף הוסיפו חוכמה — וכן היינו יכולים להמשיך לזלזל שרשאים אנו לקוות, שמאזינינו כבר תפשו כאן, מה היה בדעתנו לומר בשעה שדיברנו על תפאורת מאחורי תפאורת ועל מצולת-הבאר.

בפיהם של אנשי ארץ מצרים שגורה היתה מליצה, שיוסף ידעה וגם השתמש בה לעת-מצוא, כי, אף-על-פי שבאהלי יעקוב לא הורשו לשבת בני חם, משום עוון אביהם הראשון, שהכלים את פני אביו, ובגלל כך השחיר משחור, ולהלן משום שמנהגי מצרים רעים היו בעיני יעקוב מטעמי אמונתו, מכל-מקום היה הנער בסקרנותו בא במגע עם מצריים בערים, בקריית-ארבע ובשכם, וקלט הא ודא גם מלשונם, בה השכיל להשתלם אחר-כך באורח כה מזהיר, ובכן, הללו נוהגים היו לומר על כל דבר, שמוצאו מימים רבים, בלתי-נודעים, משמע, קדמוניים עד לאין שיעור, כי "מוצאו מימי סת" — וכוונתם בכך לאחד אליהם, הוא אחיו הנוכל של מרדוך או תמוז שלהם, שקראו לו אוסירי, דהיינו המיוסר, וכינוי זה שווה לו, יען-אשר פיתוהו בתחילה סת לתוך ארץ-מתים ויטילהו אל היאור, ואחר-כך עוד טרפו כחיית בר ושסעו שסעים-שסעים ורצחו עד תום, ועקב זאת נעשה מעתה הקורבן, דהיינו, אוסירי, אדון המתים ומלך הנצח בעולם התחתון... "מימי סת" — אנשי מצרים מצאו שימושים רבים לניבם זה, הואיל ושרש כל ענייניהם היה שריו באותה אפילה עד לבלתי מצוא עקבותיו.

בפאת מדברה של לוב, בסמוך אל מוף, רבץ ענק-פלאים חצוב כסלע, גבוה חמישים-ושלושה מטר, לביא ובתולה, עם שדי אשה, זקן גבר ונחש-מלכות המתפתל על צניף ראשו, פושט לפניו רגליים עצומות מגוף-שונרא שלו, חוטמו פחוס, אכול שיני-הזמן, תמיד היה רובץ שם כך, ומאז ומכבר היה חוטמו פחוס מכבד הזמן, והיזכר לא יוזכר, ההיה חוטם זה בלתי-פחוס מעולם, או האם נעדר הספינסס אי-פעם באותו מקום, תחזתמושה הרביעי, נץ-הזהב ותורא דבי-עילאי, מלך מצרים העילית והתחתית, אהוב אלת-האמת, מצאצאי השרשלת השמונה-

עשרה. שממנה יצא גם אותו חוטר בשם אמנ־שב־ערצון. שמע לפני עלותו על כסאו בת־קול בחלומו ועל־פיה ציווה הוא לחפור בחלול־של־מדבר ולהעלות את הפסל האדיר־בגודלו. שהיה כבר מכוסה לרוב תטמן בגלי עפר. אולם המלך חופה אלף וחמש־מאות שנה לפני־כן. שבנה לעצמו לא הרחק משם את הפירמידה הגדולה למצבת קבורתו ומקריב קורבן לספינקס. מצאו כבר חרבי־למחצה. ואיש לא ידע האם היה זמן בלי שנמצא הפסל או שנמצא חויטמו שלם.

האם חצב סת עצמו מן הסלע את חית־הפלאים. שדורות מאחרים חשבוה צלם א־השמש וכינוהו "חור־בה־האור"? ייתכן כי כן. כי קרוב לוודאי, שלא תמיד היה סת. וכמהו גם אוסירי הקורבן. א־ל: אלא אדם היה. לאמור מלך ארץ מצרים. באותו לקח־דעת הנשמע לעיתים לא רחוקות, שכאילו אחד בשם מיניס או תור מיני. כששת־אלפים שנה לפני המנין־שאנו־מתים, ייסד את השושלת המצרית הראשונה. אשר קדם לה היתה, "העת הסרוס־שושלתית" —, וכי הוא, מיני, איחד בפעם הראשונה את שתי הארצות. כלומר התחתית העילית. את הגומא ואת השושן. את העטרה האדומה ואת העטרה הלבנה. וימשל כראשון במלכי מצרים. שקורתיה מתחילות עם ראשית ממשלתו — במאמר־עדות זה. קרוב לוודאי כי בדת היא כל מלה. ולמבט המעמיק לסקור ייגלה המלך הקדמון מיני כגון תפאורת־עיתים ותו לא. כוהנים מצרים הסבירו להרודוטוס. שכתבי קורתיה של ארצם מכילים 11340 שנה הקודמת לתקופתו. משמע ארבעה־עשר אלף שנה לפי חשבוננו. זה מסודה שיש בה משום פשיטת מחלצות הקדמתיות מעל דמותו של המלך מיני. קורות דבר־הימים של מצרים מתחלקות לתקופות של פילוג וחדלת־איונים מכאן ולתקופות של עצמה חוזה מכאן. לדורות של בילבול־שלטון וריבו־רשויות ולדורות של גיבוש־כוחות מפואר. ומתחזרות והולכת העובדה. שצורות־קיום אלה נתחלפו לעיתים קרובות יותר. משיכול היה המלך מיני להיות נציגה הראשון של האחדות. לפירוד, שהוא ריפאה. קדמה אחדות ישנה יותר. ולזו — פירוד נושן. אבל, כמה פעמים גורסין כאן "ישן יותר" ו"חוזר" ו"שוב". אין איש יכול לומר, אלא זאת. כי אחדות ראשונה שיגשגה תחת שושלות אלהיות. שבניהן היו כמסתבר אותם סת ואוסירי. וכי המעשה באוסירי הקורבן רציחתו ושיסועו. מרמזים על־דרך האגדה אל סיכסוכי־מלוכה. שהגיעו בימים ההם לידי הכרעה במעשי תרמית ופשע. היה זה עבר עמוק עד לידי התפשטות־הגשמיים והתלבשות רוחנית ורחיית באורח אגדתי ותיאולוגי. עבר שנעשה להוה ולנרשא של הערצה ויראת־הרוממות בדמות עופות וחיות. כגון מיני בזים ותנים. בערי הבירה של הגלילות בותר ונחב. בדמיות שבהן נשמרו באותה סמיר־נעלם. כפי שנאמר, נשמותיהם של אותם יצורי־קדם.

4

"מימי סת". — מליצה זו מצאה חן בעיני יוסף הצעיר. ואנו שותפים בהנאתו; גם אנו, כאנשי ארץ־מצרים. רואים אותה בת שימוש נעלה ביותר והולמת ממש את הכול. — אכן, אל כל אשר נפנה בתחום האנושי. נמצאת היא בהישג־יד. ומקור כל הדברים מידמדם. אם רק נעמיק יותר להביט בסקירה. בימי של סת. בעת תחילת סיפורנו — שנבחרה בשרירות־לב לא מועטה. אבל הן מוכרחים אנו להתחיל. על־מנת שנעזוב את השאר מאחורינו. שאם לא־כן אנוסים היינו גם אנחנו להתחיל "בימי סת". — היה יוסף כבר רועה את אחיו במקנה אשר לאביו. אם־כי נקרא אל משימה זו רק בגבולות שהוגבלו כדי לחוס עליו: הוא היה רועה בשדות חברון. בשעה שהדבר עשה לו קורת־רוח. את הצאן ואת העיזים יאת הבקר. מה היה מראהו של מקנה זה. ובמה נבדלת אותה בהמה מבנות מינה המחזקות במכלאותינו ושדותינו כיום? בשום דבר. אותם יצורים חביבים ושלווים היו. באותה מדרגה של ביות. כפי שהם ידועים לנו. וכל תולדות ביותו של הבקר. למשל. מצורות־התא. היו בימי יוסף הצעיר מרוחקות מכבר. ועד כדי כך. שהמלה "מכבר" דומה כביטוי מנוחך ממש לגבי מרחקים כאלה: הבקר היה מבוית. כפי שניתן להוכיח. עוד בקדמת תקופת־התרבות של כלי־האבן. שקדמה לתקופות הברזל והברונזה. ושמנהן היה תוצר האמורי יוסף בעל ההשכלה הבבלית־המצרית מרוחק כמעט כמונה בני הדור הזה. — ההבדל בטליו־מבוטל.

אם נחקור ונשאל על כבש-הבר, שממנו גודל "בשכר הימים" כבש-העדר שלנו ושל יעקוב, יוגד לנו, שהוא נכחד מן העולם. "מכבר" אינו בנמצא עוד. על-כורחנו נאמר, שביותו בוצע בימי סת; ותרבותם של הסוס, החמור, העז, או של החזיר — מגזעו של אותו חזיר-בר, שטרף את תמוז הרועה. — אף היא נתגשמה בתאריך מעורפל כגון זה. הרשימות ההיסטוריות שבידינו מכילות שבעת אלפים שנה לערך; במשך הזמן הזה על-כל-פנים לא יועלה ולא בוייתה שום חית-בר. הדבר קדם לכל זיכרון.

הא-הדין בהשבת דשאי בר טמומים והפיכתם לזרע לחם. מיני הדגן שלנו, שגם יוסף גיזון מהם, השעורה, שיבולת-השועל, השיפון, התירס, החיטה — תורת-הצמחים שלנו רואה את עצמה, לדאבון-לב, חדלת-אונים במציאת עקבותיהם בצורת גידול-בר, ואין עם בעולם שיוכל להתפאר בכך, שפיתח זרע אותם בראשונה. שומעים אנו, שבתקופת-האבן נמצאו באירופה חמישה זני חיטה ושלשת מיני שעורה, ובאשר לגידול היין מגפן-השדה, מעשה שאין כדוגמתו במפעלי-אנוש, ויהא דעתנו עליו מבחינה אחרת ככל-אשר תהיה, הרי שהמסורת העולה אלינו מתהום הזמנים מייחסת אותו לנוח איש-צדיק בדורותיו, שהתקיים לאחר המבול, הוא האיש שבני-בבל קראו לו אות-נפשתים וגם אתרא-קסיס, לאמור, גדול-העצה, המספר לבן-צאצאיו המאחר, גלגמש, גיבור האגדות החקוקות על-גבי הלוחות, את קדמוניות הדברים. ובכן, אותו צדיק, כפי שידע גם יוסף, נטע כרם בראשונה. — מעשה אשר לא לגמרי יישר בעיני יוסף, כי כלום לא היה לו ליטע דבר אחר של תקנה? לא ייחור אחד ולא גרופית אחת? אלא, ויטע כרם. — בראשונה, וישת מן היין וישכר ויתגד בתוך אהלו, ואז התקלטו בו וסירסוהו. אולם, אם סביר היה יוסף, שלא-מכבר התרחש המעשה האיום וכן גידולה של גפן בוקק, כמו תריסר דורות לפני זמנו של "סבא רבא" שלו, לא היה זה בלבד, אלא משגה הוויני מכל-יכול והקפצת-דרך תמימה ממרחק-קדמון שאין לו שיעור של הישג ועד ימיו. — וכאן לא נותר לנו, אלא להצביע, בהשתאות חיוורת, על העובדה, שמרחק-קדמון זה עצמו היה כה מאוחר והריוח בינו ובין קדמוניות מין האדם כה רב, עד אשר הספיק להבשיל חוכמה עליונה זו, שהביאה לידי מפעל-תרבות כגון תרבות גפן-הבר.

היכן יימצאו מוסד-ראשיתה של התרבות האנושית? מה מספר תקופותיה? הננו שואלים זאת מבחינתו של יוסף הרחוק, שדרגת התפתחותה, אם נסיה את הדעת מעל אידיוקים הוויניים קטנים, שעליהם אנו מביטים בבת-שחוק של ידידות. — לא היתה נבדלת בעיקרה מדרגתנו. אפס, אין עלינו לעשות דבר, אלא לשאול שאלה זו, ומיד נפתחים מרחבי תפאורות-תילי-חולות להתל בנו, אם על "ימי קדם" נדבר, הננו מתכוונים על-פי הרוב לאורחות-החיים היווניים-רומיים, משמע, לצביון-זמן מבהיק בחידוש, ואם ניסוג אחורנית, אל מה שקורין "אוקלוסיית-הקדם" היוונית, לאמור, אל הפילאוגיים, הננו למדים, שבטרם כבשו הללו את אייהם, היו אותם איים מיושבים כבר על-ידי אוכלוסיית-קדם ממשית, על-ידי גזע אדם, שקדם לפנייקים בשליטה על הים, ובכך נהפכים אלה, בתכונתם כ"שודדיים ראשונים", לפרגוד-של-תפאורה ותו לא מיד, ולא זו אף זו: במידה הולכת וגדלה נוטה המדע להשערה ולהכרח, שקוליניסטים "ברבריים" אלה היו מיוצאי אטלנטיס, אותה יבשת אבודה מעבר לעמודי הרקולס, שלפני עידן ועידנים מחברת היתה את אירופה עם אמריקה וצללה בתהום. אולם, ההשערה שזו היתה הראשונה באדמות-כדור-הארץ המיושבות, מוטלת בספק עד-כדי-כך, שהיא קרובה לבלתי-מתקבלת-על-הדעת, ואדרבה, קרובה-לודאי ההנחה שתחילת קורותיה של התרבות, ובכללה גם תרבותו של נוח גדול-העצה, משתלשלת ממהווי-ארץ נושנים יותר, שנבלעו וכלו מן העולם זמן רב לפני-כן.

כל אלה הם רוכסי-הירים קדמים שאין לסיר אותם, ואפשר רק לרמוז אליהם על דרך האומד, באותה מליצה מצרית: "עמי המזרח נהגו בחוכמה ובתומת" לב, בשעה שייחסו לאלים את חינוכם הראשון בנתיבות חיי-התרבות, אנשי מצרים האדמוניים ראו באותו בעלי-יסורים, כאסירי, את מיטיבם, שהדריך אותם בראשונה בעבדות-האדמה ונתן להם חוקים, ופעולתו זו הופסקה רק על-ידי התנקשותו הודנית של סת, שהתנהג עמו כחית-הטרף: כחזיר-מיער, והסנינים מכבדים בדמותו של חצי-אל קיסרי ושמו פוהי, את מייסד ממלכותם, שהביא

אליהם את הבקר ולימדם אמנות הכתיבה. מסתבר, שיצור של מעלה זה עוד לא ראה אותם כשרים לקבלת חוכמת התכונה או 2852 שנה לפני המניין שאנו מונים, כי לפי כתבי דברי ימייהם הומצא להם מדע זה רק כאלף-ושלוש מאות שנה לאחר-מכאן על-ידי קיסר-עם-לועז גדול, הוא טאי-קו-פוקי, בעוד שהיברי-השמיים של שנער ודאי שבקיאם היו באותות המזלות כמה מאות שנים לפנייהם, ואפילו זאת נמסרה לנו, שאיש אחד, שליווה את אלכסנדר המוקדוני לבבל, הריץ אל אריסטו מחישוביהם האסטרונומיים של הכשדים, אשר רשומותיהם החרותות בחומר שרוף, אילו התקיימו בידינו, כי אז הגיעו היום לגיל 4160 שנה. יאפשרות זו נחה להתקבל על הדעת: שכן קרוב-לודאי, שתצפיות-שמיים וחישובי לוח-השנה נהוגים היו עוד בארץ אטלנטיס, שאבדנה התרחש לדעת סולון תשעה אלפי שנה לפני ימי-חייו של תלמיד-הכם זה, משמע: אחד-עשר אלף ומחצית האלף לפני תחילת המניין-שאנו מונים כבר גמל האדם לטיפוח האמנויות הנעלות הללו. באשר לאמנות-הכתב, סברא שאין היא צעירה יותר, אבל מאד ייתכן, שהיא עתיקה ממנה בהרבה. אני מזכירים איתה, הואיל ויוסף היה מתמסר לה בחיבה יתירה, ובניגוד לאחיו השתלם בה, בתחילה בעזרתו של אליעזר, בגיל עלומיו: והיה בקי בכתב הבבלי, וכן בכתב הפיניקי או החתי, במידה שווה. לבו היה רחש ממש אהבה ורך לאל או לאליל הנקרא בארץ הקדם „נבו“ סופר דברי הימים, ודבור ובצידון כינוהו טות, ובו ראו אלה ואלה את ממצאי האותיות ורשם הקורות הקדמוניות: הוא טחות המצרי מאשמון, סופר האלים ופטרון המדעים, שכהונתו נבכדת שם למעלה מכל הכהונות, — לאותו אל אמיתי, מתוך שחר-טוב, שלעיתים היה מופיע כקוף בעל שיער לבן ודמות חניניה, ולעיתים כבעל ראש המגלן למשפחת האיביס, ושוב — וזו לגמרי לפי טעמו של יוסף — ביחסי קירבה עדינים וחגיגיים עם מאור הירח.

לפני יעקוב אביו לא היה רשאי העלם הצעיר להודות, כי יש בו מן הנטיות הללו, הואיל והלו תיעב בתקיפות ללא שמץ ויתור כל שיקור עיניים אחרי אותם יצורים אליליים, ונוהג היה בעניין זה ביתר חומרה אפילו מאותם דיינים של מעלה אשר לשמם ולכבודם הקדיש את חומרתו; אכן תולדות יוסף מזכירות, כי הם לא חשבו לו לעון חמור, ומכל מקום לא בהתמדה יתירה, את סטיותיו הקטנות אל תחום, שהיה אסור לכאורה.

בעניין אמנות הכתב יכולים היינו להשתמש בשינוי קל באותה מליצה מצרית ולומר, דרך רמז למוצאה המערפלי, שימיה כימי טחות. צורתה של מגילה כתובה נמצאת כבר על גבי מצבות הזיכרון המצריות העתיקות ביותר, ומכירים אנו את הפאפירוס, שהיה שייך לחור-סנטי, מלך ממלכי השושלת השנייה שם, וכבר אז נחשב עתיק עד כדי כך, שמורגל בפי הבריות לומר, כי ירושה היא מאת סת. בעת שמשלו סנופרו ואותו חופז הנזכר, בני-השמש, בני השושלת הרביעית, והפירמידות נבנו בגיזה, נעשתה ידיעת הכתב בקרב המון עם-הארץ שכיחה ונפוצה כל-כך, עד שכיום הזה חוקרים אנשי המחקר את הכתובות התמימות, שנחרתו בידי אנשי-עמל פשוטים על-גבי גושי-האבן הענקיים, אבל אם ניתן את דעתנו על מסורת הכהנים הנזכרת לעיל על-דבר קדמות דברי-הימים הכתובים של מצרים, לא נתפלא עוד על התפשטות המדע באותם ימים רחוקים.

אך אם אמנם אין-מספר לרוב-הימים מאז קיימת שפת-האותיות החקוקה, — היכן נוכל לחפש את התחלותיה של לשון-הדיבור? השפה העתיקה ביותר, שפת הקדמונים, אומרים, היא הלשון האינדו-גרמנית, האינדו-אירופית, הסאנסקריט. אבל ודאי הוא כמעט, כי זוהי „קדמות“ קופצת-בראש כגון אי-אלו קדמויות אחרות, וכי מצויה היתה שוב שפת-אם עתיקה יותר, שהכילה את שורשיהם של הניבים האריים, השמיים, וכן החמיים גם יחד. קרוב לוודאי, שזו היתה הלשון המדוברת באטלנטיס, אותה תפאורת רכסים קדמיים אחרונה הנראית עדיין בעימקם מקרב ערפילי-מרחקיו של העבר, אבל קשה להאמין, שהיא-היא מכורת הלשון הקדמונית של האדם המדבר.

5

תגליות מסוימות הביאו את המומחים לתולדות-הארץ לידי ההשערה שגילו של מין האנוש הוא חמש מאות אלף שנה. זהו חשבון העשוי בצימצום, ראשית, אם ניתן את דעתנו על כל אשר יורנו המדע כיום כהוראת-אמת: לאמור, כי האדם בחזקת חייה הגהו הקדמון בכל היונקים, וכבר בימים של קדמות-חיים מאוחרת, בט"ס יתפתח המוח הגדול, היה חי ורחש על-פני האדמה בצביונות שונים, דהיינו בלבושי דו-חיים ורמשים; ושנית, אם נשקול, מה מופלגים הם מרחקי-הזמן, שנדרשו, בשביל שאותו טיפוס-של-חיית-כיס זקוף-למחצה עם הילוכו הסהרורי, אשר מין טרום-תבונה מתפרפר בו לעיתים ואצבעותיו מצומדות עדיין, ואשר האנוש שלפני הופעת נוח-אות-נפשתיים גדול-העצה התגשם בו, ייהפך לממציא החץ והקשת, למפיק התועלת מן האש, לחרש-ברזל-אבני-הזיקים, למצמיח הדגן ומגדל בהמת-הבית ונוטע הגפן — בקיצור, ליצור, שהוא אב-בחוכמה ובבין-כפיים ובין-זמנו מכל הבחינות המכריעות, כפי שמופיע לנו האדם כבר בדימוי-השחר הראשונים של ההיסטוריה, אחד מחרטומי סאס הסביר לסולון את האגדה היוונית על-דבר פאאטון (*). כחווית האדם שחזה סטייה במסילת גרמי-השמים, המקיפים את הארץ; ובעקבותיה של אותה סטייה התלקחה אש אוכלת על-פני האדמה, ובאמת מתברר והולך בבירור רב יותר, שזכירת-החלום של האדם, שהיא חדלת-צורה, אך צורתה תעוצב תמיד מחדש כחיקוי על דרך האגדה, מגיעה עד לשואות עתיקות בלתי-שיעור, שמסורתן, הניזונה על-ידי אירועים דומים, מאוחרים יקטנים יותר, הכתה שורשים בקרב עמים שונים, וכן גרמה להיווצרות-תפאורות זו, המצודדת לבי-הנודדים ומושכתם בשבילי הדורות. שירות-הלוחות, שהושמעו באחוזי יוסף והוא זכרן יפה, סיפרו בין השאר גם את מעשה המבול הגדול, אמנם יודע היה את המעשה גם לולא הגיע אליו בלבוש הבבלי ובלשון בבלית, שכן היה הסיפור חי ברחבי ארץ-המערב שלו, ובייחוד בקרב משפחתו, אסכי בצורה שונה במקצת ובפרטים אחרים, שלא כמקובלים בחזקת-אמת בארץ הנהרות, בעצם ימי נעוריו החל הסיפור להכות שורשים בביתו, בגירסא-שלייחוד שהיתה נוטה מן הנוסח המזרחי, ויוסף ידע כהלכה, היאך אירעו הדברים או, כשהשחית כל בשר את דרכו במידה שאין הפה יכול לאומרה, ואפילו בהמה, חיה ועוף, וגם האדמה הוטמאה וזנתה והניבה דג-תרמית; שיבולת-שועל תחת זרע החיטים שנוזע — ואף-על-פי שהיה נוח מתוה בהם ק"כ שנה, הם מוסיפים חטא על פשע, ואפילו המלאכים ירדו וקילקלו עם בנות הארץ, עד שניחם הבורא-עולם על בריאתו והתעצב אל לבו ויאמר „אמחה“, והיאך שהיה נוהג הבורא במידת-הרחמים (שלא כמנהג מלאכיו) והגיע שארית ופליטה לכל חי בתיבת עצי גופר, שציווה לכפור בכופר, בהם נסתתר נוח עם כל החי למינהו! וכמו כן ידע יוסף את היום בו התכנסו כל היצורים אל תיבה: הוא היום העשירי בירח מרחשון, ובשבעה-עשר בו נבקעו מעיינות תהום, לעת הפרשת האביב, כשהכוכב אברק הנקרא סיריוס מגיח עם עלות השחר ובארות המים הולכות וגאות, בעצם היום הזה החל איפוא הדבר; יוסף קיבל את התאריך מפי אליעזר הזקן, אבל מאז — כמה פעמים חזר אותו יום שנה שנה? דבר זה לא חישב בדעתו, דבר זה לא חישב גם אליעזר הזקן, וכאן מתחילים הצימצומים, החליפין ושגיונות-הרואי, השוררים בנוסח המסורת הנמסרת לאיש מפי איש.

אלוהים יודע, אימתי התרחש שטפזנו זה של נהר פרת, שמאז ומעולם היה נוטה לפריעת סדרים ולאלימות, או גם פריצתו של המפרץ הפרסי אל מרחבי היבשה בליווי סופת-עלעול ורעש-אדמה, להציף כל חי, אותה שואה אשר אמנם לא חוללה את אגדת המבול, אלא סיפקה לה מזון באחרונה, ובהחווית-מציאות מפליצה נתנה בה חיות והיתה בחזקת המבול בעיני הדורות הבאים אחריה, אפשר שמקרה-האימים האחרון ממין זה קרה באמת לא מכבר, וככל-אשר קרוב הוא, כן יגבר קסמה של השאלה, האם וכיצד עלה בידי הדור שהתנסה בו בגופו להחליף את הפורענות הנוכחית בנושא המסורת, דהיינו במאורע ההוא.

(*) פירוש: „המאיר“, סאטון היה בן הליאוס, אל השמש, שאביו הרשה לו שינהג יום אחד את מרכבתו, אלא שזו ססתה מן הדרך, הציתה אש בארץ; ואז הרג זיוס את הבן בברקיו.

שהיה המבול, כך קרה והעובדה שאמנם קרה אין בה משום טעם להסתאות או לזלזול ברמה הרוחנית. עיקר החוויה לא בכך היה שהמאורע הסדמן אירע מחדש, אלא בכך שהוא חזר ונעשה נוכח. אפס, הוא עשוי היה לכבוש לעצמו נוכחות בהווה, הואיל והתנאים שהיידוהו — נוכחים היו תדיר, תדיר היתה דרך כל בשר מושחתת, או שיכולה היתה להיות מושחתת על־אף כל יראת־חטא; כל כיום יודעים בני־האדם, הטובים מעשיהם או אם רעים הם לפני אלוהים, או האם אין המעשה הנראה טוב בעיניהם — תועבה בעיני המרום? נבער אדם מדעת־את־האלוהים ולא ידע גזרת ארץ־השאל; בכל־עת המיד ייתכן, שאור־הרוח יידל, ותפעל מידת־הדין, ומעולם לא נעדר גם הקואליטיווה, איש חכמ־לב וגדול־עצה, הפותר את האותות, האחד מרכבה, הנמלט מפני הרעה בתחבולה של תבונה — אך לא בטרם הניח אחריו את לחות הדעת כורע חוכמה לימים הבאים על־פני האדמה, למען ישוב וינבט הכול מחדש מזרע־הכתב לאחר שישוכו המיים. בכל־עת־תמיד, — זהו דיבור הסוד, הסוד הוא הרזומה, אבל צורתו של חלון־הזמן הוא העכשיו והכאן.

ובכן, הופיע המבול על שפת הפרת, אבל הוא הופיע גם בסין, מסביב לשנת 1300 לפני המניין שאנו מונים התרחש שם פרץ רבי־אימים מאפיקי ההאנג־הו, שהביא אגב לידו מפעל ויסותו של זרם הנהר, ושיטפון זה לא היה אלא בחזקת הורה על מבול אחר, שהתרחש כאלף־וחמישים שנה לפנינו כימי הקיסר והמייש, ושמו של נוח הצדיק בדורותיו היה אז יאן; אולם מבחינת הזמן גם זה לא היה המבול האמיתי הראשון, כלל־ועיקר, כי זכר המאורע המקורי הוא משותף הוא לעמים כולם, כשם שסיפור מעשה המבול הבללי, שיוסף ידעו, לא היה אלא העתק מקורות עתיקים ושוב עתיקים יותר, כן מצוי שורשה של חזונית המבול בציוניקדם רחוקים ורחוקים־יותר, ודומה לו לאדם כיורד חדרי קדם ממש, כשהוא מצוי, כמקור אחרון ואמיתי, את שקיעתה של ארץ אטלנטיס בגרי הים, ששמועת־חיתיתה חדרה אל כל גלילות הארץ הנושבת מאוזמשים והיא שנבקעה לנצח בזכרון־האדם כקבלה־של־מסורת נודדת בתמורותיה, אולם גם זו אינה אלא תחנה של מראית־עין ומטרה עראית, חייב מארץ־כשדים מוסר, כי בין המבול ובין שושלתה ההיסטורית הראשונה של אדמת־הנהרין הפרד ריווח זמן של 39180 שנה, אמור מעתה, באבדן אטלנטיס, רק תשעת־אלפי שנים לפני סולון, בעלי־כורחנו לא היה יכול להיות — מנקודת־ראייתה של היסטוריית הרבשות — אלא שואה צעירה לימים, רחוקה ממעשה המבול, גם הוא היה בחזקת חזרה על מאורע קודם, הופעה נוכחת של עבר עמוק, ריענון־זכרון איום; זאת נסורו האמיתי של הכיפור יש להעתיק לפחות אל אותה נקודת־זמן שאין־שיעור־לפרקת, בה נעלם אי־היבשת הנקרא לימריה בגלי האוקיאנוס ההודי, והא עצמו הא היה אלא שריד היבשת העתיקה גינודאנה.

מה שמעסיק אותנו אינו הזמן שניתן לצינו בספרות, אדרבה, עיסקים אנו בבחינתו מטעם סוד חילופיהן של מסירת וביאות המשווים למליצה, והיה בימים ההם במספרים של עבר ועתיד ובכך הם ממלאים אותה משמעות של הווה בבית, כאן שורשה של אידאות ההתלבשות־בדמות, מכני בכל ומצרים עליות ינחתות, — אותו כורדי־גליוו בעל חלת־ההוקן ובמיתו גם חור בארמיני בנא, המכונה אמו־שב־ערצון וכל קודמיהם ויורשיהם, היה היו לבחור־בבשר של אלה־שמש — פורוש, המיותס נהפך בהם והיה למסתורין, יבין היש והמשוועות נקדר כן ריווח של הכדירה, היענים, בהם אפשר היה ללכת על השאית, האם לחס־הקידש, "הנהו" בעד הקורבן או אינו אלא "מי־ש־עו־תו" בלבו, הגיעו רק העבור שלוש אלפי שנה; אבל גם פילפולים אלה, הפילפולים במסתותם, הא יכחו לשנות כחאיות את העובדה שמהותו של הסוד הוא הוה נסולזמן, וכן היא נשארת, וזה טעמו של פולחן, טעמו של חג, בכל ליל מלח בלח מאורש חורד על הארץ אותו חנוק־בעריסה הנוסאריש־העלילם, שנועד לסבות, למית ולקוס־לחיותה, ואם חזה יוסף בחזיון של ממש, בשבם אי בבית־לחמ, את מותו בריבחה יאת תחיתו של "הבן האבוד", האליהעלם, הוא איסיר־אדוניו, המתרחשים בליווי ינבת־חלילים ותרועות־גיל מרובות, תחזיק־הקין בלחג הנסים הנבבות, היא, חג הדלקת האורים — חג התמוה, הרי ששור־היה גם כדוק אותו בוסוליו של־זמן בתוך הסוד, הניע בעניין שאנו דנים בו, הואיל והוא מרחיק כל מטרות שיהיוניו מעל דרך־החשבה זה המכירה בכל פורענות על־ימים בפססיות מכות.

6

סמוך לסיפור קורות המבול עומד המעשה במגדל הגבוה. כמוהו היה גם זה נישא על פייכול. קנה לו שבייתה פה ושם, ושימש כמוהו עילה לבניין תפאורות ולחליפין הזיוניים. משל מגדל-היכל-השמש בבבל המכונה אֶסְגִּיאלה או בית־הראש־המורם. דא' שהיה בעיני יוסף המגדל הגבוה עצמו. ואפשר למצוא תצדיק לדבר. עוד הנודד־מאור חשב בלי ספק, כי שניים אלה הינם היגיוֹהֶר; ולא רק בתחום חייו של יוסף, אלא גם בארץ שנער עצמה בטוחים היו הבריות, שהמגדל הגבוה ואֶסְגִּיאלה אחד הם. מגדל הרבזים הקדום והאדיר בֶּאֶסְגִּיאלה שגובהו שבע קומות, אשר לועת בני כשדים נבנה בידי בל הבורא עצמו בעזרת שחורי הראש שנבראו לשם אותו מפעל, וחמורפי המחוקק שיפצו וחיוק את בדקו. — ויכול יוסף לתאר בנפשו את דמותו העטורה תפארת־זיגוג ססגונית — היה בעיני הכלדאים מראה־עיוניים כסמל וחוויה של הלך־נפש הווה, המקיים מושג־מסורת מדורי דורות רחוקים־קדמונים: הוא המגדל, המפעל שהקימוהו בני־אדם, וראשו בשמיים. העובדה, שבעולמו המיוחד של יוסף התקשרה אגדת־המגדל אל דימויים נוספים שאינם שייכים אליה לכאורה, כגון אל רעיון „התפוצה“, מתבארת על־ידי התנהגותו האישית של איש־הירח: התרעומת שבלבו והגירתו; שהרי לגבי אנשי שנער לא היתה כל סמיכות בין המגדלים או ציריחי המצודות אשר לעריהם ובין הרעיון ההוא, אלא אדרבה, חמורגש, המחוקק, ציווה בפירוש לרשום לדורות כי הגבה הגביה את ראשי המגדלות בשביל „לחזור ולכנס“ את העם הנפוץ אל־כל־עבר — תחת שרכיטו, שרכיט ציר שלות, אבל איש־הירח, בהשראת האלוהות, רחש תרעומת על־כך וחורף כוונות הכינוסים המלכותיות של נמרוד, פזר את רגליו; על־ידי כך התווסף במכורתו של יוסף על ה־עבר (שנעשה כבר נוכח בדמות אֶסְגִּיאלה) גם חותם של עתיד וחותם של נבואה: מידת־הדין מרחפת על־פני מצבת־מריה של חוצפת־נמרוד, המתגדלת כלפי שמיים; לכן המצבת שדה זיחרש, אבן על אבן לא תישאר, ובונה נבוכו ונפוצו ביד אדוני האלוהים, כך הגיד אליעזר הזקן לבני־יעקוב וכך שמר על כפלה־טעם שבמליצה „והיה בימים ההם“, על תערובת האגדה והבשורה, שתוצאתה: ההווה חדל־הזמן, לאמור, מגדל־הכלדאים. ובמגדל הזה איפוא דבקה — מכחינת יוסף — השמועה על המגדל הגבוה, אולם, הן ברור, כי אֶסְגִּיאלה אינה שקודה, אלא כתפאורת־תולדות־עפר בדרך־הנדודים שאין־להשיעור, בדרך המולידה אליו — אחת מרבית, גם אנשי מצרים חזו את המגדל כהווה, בדמות מצבת־קברו של המלך חופו במדבר, המעוררת השתאית, וגם בארצות, אשר על קיומן לא היה ליוסף או לאליעזר הזקן צל של מושג, דהיינו, באמריקה המרכזית, היה לבריות „מגדל“ או כמראה־דמית המגדל, וזיא הפירמידה הגדולה בצלולה, שחורבותיה מעידות על מידות, שעלולות היו בודאי לעורר את רוגזו וקנאתו של המלך חופו, אנשי צלולה הכחישו תמיד את הרעה שכאילו הם עצמם הקימו מפעל־ענקים זה, הם הודיעו והצהירו, כי מפעל־ענקים היא, פשיטו כמשמעו: מתגרים שבאי ממורה, כן סיפרה בני עם עילאי, שהיה שטוף שכרון כיסופים אל השמש, בניהו מחומר ומזפת ופיסגוהו בעזר־התלהבותם, בשביל שיתקברו אל חוככם האחרון, סימנים מרובים מחזקים את ההשערה, שהניכרים הנאזרים ההם לא היו אלא קילוניסטים אטלנטיים, ונראה כאילו עיבוד־שמש והוברז־שמים ותיוקים כמותם לא מצאו לעצמם בכל מקומות מגוריהם מלאכה נחוצה יותר מאשר הקמת מגדלות־מצפה־כוכבים ענקיים לעיני התישבים הקדמונים המשתוממים, ועשי זאת כדוגמת מבנים־כמזרימים הנהיגים במכורתם, כגון אותו הרצא המתנשא בטבור ארצם „שמספר עליו אפלטון, אם־כן איפוא קרוב הדאי, שבאטלנטיס יש לבקש את דמות־הקדמון למגדל הגבוה, מכל־מקום און האד, רינו לעקוב עוד אחרי קורותיו וכאן נסיים את מחקרנו בפרשה מופתאה זה.

7

אולם היכן מקומם של הנדודים איתו, גן העדן מקום? מקום השלווה והאישר, מולדתו ואדם מקום שבו אכל מפרי העץ האסיר וגורש, או אולי גירש

את עצמו ופץ על-פני הארץ? יוסף הצעיר היטיב לדעת על-אודותיו, כשם שידע על המבול, וממקור אחד באה ידיעתו. על-כרחו היה מגחך מעט כשומעו מפי אנשי מדבר-ארם, כי נא־ת־המדבר הגדולה דמשק היא מקומו של ג־ן־עדן בעיניהם, הואיל ואין אדם יכול לדמות אפילו בחלומו עדנה נעלה מזו הנטועה בין הררי עד ואגמי־אחו בקרב פרדסי־כל־עֶפְרַי וְאֶדְמַת ג־נִי־חֶמֶד כולה משקה, ועם רב הומה בתוכה וסחר־גויים ימלאנה, והיה שומע בסבר פנים יפות, אף לא תגיד כתף — אם־כי עשה כן בנפשו — בשעה שאנשי מצרים הצהירו, כי מקום הגן היה כמובן מצריים, יע־נ־כִי תיכון העולם היא וטבורו, כן דימו מ־הסתם גם בני שנער בעלי תלת־לי־הזקן, כי עיר־מלכותם, שהיו מכנים אותה "שער־אֶל" ו"רכס שמיים וארץ" (הנער יוסף ביטא את הכינויים אחרים בניבם הנפוץ "בב־אלו, מרכס שמא א־אִרְצִיתִים", אמר בוריוזת) — כלומר, כי בכל היא תיכונן המקדש של העולם, אבל בפרשה זו, פרשת טבור העולם, מצויות היו בידי יוסף ידיעות קרובות ואמיתיות יותר, ומקורן בתולדות אביו הטוב, ההוגה והחגיגי שבהיותו צעיר לימים יצא למסע מ"באר־שבע", מקום מגוריו, הולך בדרך לנהריים ופניו מועדות אל דודו בחרן, ובלִי־משים ובלִי־דעת פגע בשער־השמיים הנכון, בתיכון העולם האמיתי: הלא הוא גבעת לח עם אבניה הקדושות, שהוא קרא לה אחר־כך בית־אל, כי שם נפל בחלקו של הפליט הנמלט מחמת־עשו החזון הגורא והגדול שבחייו, פה למעלה, במקום שלקה את כר־האבן אשר שם מראשותיו והקימה מצבה ויצוק שמן עליה, פה היה למען יוסף ובני־משפחתו, תיכון־העולם, ופה חב־לה־טבור הרכס שמיים וארץ: אולם, ג־ן־העדן לא היה גם במקום הזה, כי־אם בנופי הראשית והמולדת, שמהם יצא פעם, לפי אמונתו התמימה של יוסף שהיתה אגב אמונה מקובלת עד הרבים, איש־עיר־הירח, בארץ שנער התחתית, במקום שהנהר מתפשט, ובין זרועותיו משופעת האדמה השקויה עד היום הזה באילנות נושאי פרי־מגדים.

כי כאן, אי־כאן בדרום בבל יש לבקש את ג־ן־העדן, וכאן נוצר גופו של אדם הראשון עפר מאדמת בבל, אומר המדע התיאולוגי מכבר, וזו נשאה המשנה החביבה עליו, ואף־על־פ־י־כן אנו עוסקים שוב באותו פרגוד־תפאורות שבקאים אנו בו, באותה שיטה של מבני־חזית, קביעות מקום ורמזים כלפי העבר, שכבר זיכנה לנו ההודמנות לעיין ולחזור ולעיין בה, — אלא שהפעם מדובר במקרה של ייחוד־להפליג, מושך־את־הלב פשוטו כמשמעו, מושך ופוסע אל מעבר ליסוד הארצי־הגשמי, הפעם מראה לר־ע־הבֶּאֱר של תולדות־האדם את כל צומקו, שאינו צומק הנמדד, — אדרבה, חד־ל־קרקע הוא, שאין מושג־העומק תופש בו כלל, ולא מושג החשכה, אלא היפוכו, לאמור, דימוי הרום והאור: משמע, הרום המאיר, שממנו יכולה להתרחש הנפילה, שהיא החטא הקדמון, אשר קדוּתו מחוברות עם זכירת ג־ן־האורשר בנפשנו לבלי הינתק.

תיאור מקומו של ג־ן־העדן כפי שנמסר לנו, מדויק הוא מבחינה אחת, נהר יצא מעדן, נאמר, להשקות את הגן ומשם ייפרד והיה לארבעה ראשים של מימי־עולם: שם האחד פישון, השני גיחון, השלישי חידקל, הרביעי פרת, הפישון, אימרים המפרשים, הוא הנהר שקורין ג־נְגִיס; הוא ומקוֹף את כל ארץ הינדיקי והוא המוליך ומביא משם את הזהב, הניחון, הוא הנילוס, אכיר יאורי־העילס, הוא הסובב את כל ארץ כוש, אפס חידקל, ע־מ־מ־ו חוֹן וקליה, הוא דיגלת, וזו טיגריס, הוולך קדמת אשור, על זה אין חולקים, אולם, יש חולקין — הם בני־סמכא — על זהותם של פישון וגיחון עם ג־נְגִיס ונילוס, קרוב יותר, סבורים, שהכוונה לנהר אֶרֶאֶפְטִים היורד לים הכספי ולנהר האֶלִיס המשתפן אל הים השחור, וכן מתקבל יתור על הדעת, שמקומו של ג־ן־עדן, אם כי מצוי הוא עדיין בספירות הבבליות, על־כ־ל־פנים לא בארץ בבל, הוא, אלא בארץ היר־אלף של ארמיניה, מצפון לשפלת נהריים, כי שם מציניהם של שני הנהרות הללו, טמונים זה לזה.

סברא זו מתקבלת, ולא בלי תשואות־תן שלתמונה שהרי אם נבין הוא, כפי שהוגד לנו בכתובים שהדחת קדוּתה הפכה עליהם, כי הפרת יצא מג־ן־העדן, לא ייתכן שאותו נן נמצא במקום תוצאותיו של אותו נהר גופא, ארים על־ידי הברה זו, ועל־ידי שמגשים אנו את זי־הדפנה לארץ ארמיניה, לא עשנו אלא צעד אחד לעומת האמת הקרובה לאחר: נן, כלומר, שם הדוּגו רק אל מעבר לפרגוד אחד ולתחליף אחד.

ארבעה עברים — כך הורה כבר אליעזר הזקן את יוסף — ארבעה עברים התקין אלוהים לעולם: מזרח, מערב, דרום, צפון, השמורים אצל כיסא־כבודו של אדון־האדונים עצמו וארבע חיות הקודש וארבעת מלאכי השרת ניצבים עליהם למשמר, ועינם פקוחה על ארבעת עיקרי־היסוד הללו. כלום אין גם הפירמידות של מצרים התחתית קפנות את דפניהן המצופות מלט מבהיק כנגד ארבע רוחות השמיים? וכך הותקנה מערכת ארבעת הנהרות במחשבה תחילה. משולים הם בכיוון מהלכם לאותם ארבעת הנחשים שחודי זנבותיהם נוגעים זה בזה וראשי־תוצאותיהם רחוקים זה מזה, שואפים להתרחק זה מזה אל ארבע רוחות השמיים. זוהי איפוא מלאכת העברה גלויה לעין כול. זוהי חזרה על גיאוגרפיה שהועברה לקדמת־אסיה, גיאוגרפיה ידועה לנו יפה ממקום אחר, ממקום שאבד ונעלם: דהיינו, מאטלנטיס, אשר גם שם יצאו, לפי סיפורו ותיאורו של אפלטון, ארבעה נהרות מן הרה־אלים המתנוסס באמצע הארץ, באותו אורח, כלומר, בצורת צלב, כנגד ארבעת עברי־העולם. כל מחלוקת של תלמידי־חכמים על־דבר משמעותם הגיאוגרפית של „ימי ארבעת־הראשים“ ועל־דבר מקום הגן משכה על עצמה את חותמם המשקיט של דברים־בטלים, עקב גילוי־קדמוניות שמתוכו מתברר, כי רעיון־הגן־עדן שקנה לו שביתה פה ושם הפיק את דימויו מאוצר זכרונות העמים על־דבר ארץ נעלמת, בזה הסתופפה פעם אנושות נאורה בימים מאושרים, במשטר של נועם וקדושה כאחד. אין לטעות כאן בהכרת העובדה, שפועלת בכך תערוכת של שני יסודות: מסורת על גן־העדן האמיתי ואגדת תורה־הזהב של האנושות. בצידוק רב, ככל־הנראה, מסתמכת זכירת־עבר זו על הארץ ההספרית, אשר בה חי ופעל, אם אין כל הידיעות מטעות, עם גדול בתנאי־חסד שלא הושגו עוד לעולם חיים של תבונה וחסידות. אולם „גן העדן“ היה לא היה, ולא היה מקום המולדת והחטא: בנדודינו במרחבי הזמן־והמקום כלפי הגן־עדן גט הוא איננו אלא מטרת־דרך של מראית־עין כעין תפאורה יעוצ־כי את האדם הקדמון, האדם הראשון, מחפש מחקר־קדמוניות ההיסטורי בזמנים ובמקומות, ששקיעתם התרחשה טרם יישובה של ארץ אטלנטיס.

אחיזת־עיניים וחזיוני־בדים לפיתוי בדרך־הנדודים! כי אם אולי אפשר לזהות את ארץ תפוחי הפה אשר ארבעת הנהרות מהלכים בה, עם גן־העדן, וניתן לסלוח על זהויה זה, אף־על־פי שהוא מוליך־שולל — כיצד ייתכן ויעמוד משגה כזה, ולוא גם נגלה כלפיתו את מיטב־הרצון לאשליה עצמית, נוכח אותו עולם־רפאים, שהוא התפאורה הבאה, הרחוקה ביותר, בו יתעוות פרצופו המעונה של היצור האנושי — דמות, שיוסף יפה־התואר ויפה־המראה מסרב היה, בועם מוצדק, להכיר בה את צלם דמותו — תוך־כדי מאבק נואש עם הררי־בשר לבושי־שריון של סלמנדרות חסניות ולטאות מעופפות, ויתלבט בלבטי חיים של חלום־זוועזות־ואוות. לא „גן בעדן מקדם“ היה פה, אלא התופת, או, מסתבר יותר, שהיה זה המצב הראשון, המקולל, לאחר החטא. לא כאן, לא בתחילת הזמן והמקום נלקח הפרי מעץ התאוה והמוות, ולא כאן אכלו ממנו. דבר זה התרחש קודם, העופרת ירדה עד עומקה של באר־הזמנים, ועדיין לא השגנו את מטרת האחרית והראשית, שהיא מחוז חפצנו: תולדות האדם עתיקות הן מן העולם החומרי שהוא פועל רצונו, עתיקות יותר מן החיים, הנוסדים על רצונו של אדם.

3

שלשלת ארוכה של מסורת־מישכלות, המיוסדת על הרגשות העצמית הנאמנה ביותר של האדם ומקורה בשחר הימים, ונכנסה כמירשת־נחלה אל הדתות והנבואות, אל תורות־ההכרה המורחיות, המחליפות זו את זו, אל האוֹסֶטָא והאִישֶלֶם, אל דת־מֶאֱנִי והגנוֹסִיס וההֶלֶנִיזֶם — נוגעת בצלם דמותו של האדם הראשון או המושלם, „האדם הקדמון“, שיש לתפשו כיצור־עלומים העשוי אור צח, שנברא לפני מעשה־בראשית כאב־דיקונה וכתמצית־מושגה של האנושות כולה, ואליו מסתמכות תורות ובשורות, השונות בתמורותיהן, אבל עולות בקנה אחד בעיקריהן, בראשית היה האדם הקדמון, נאמר, לוחם לאלוהים, יריב נבחר נגד הסטרא־אחרא תהודר אל הבריאה הצעירה, לוחם שניזק במלחמתו, והרחות המיניקים נתנוהו בנחשתיים, ויאסרוהו בחומר הגשמי והזירוהו ממקורו, אולם אז בא שליח אחר מאת האלוהות, שליח שבאורח מסתורי אינו אלא שוב הוא עצמו,

עצמיותו הנעלה יותר, ופדה אותו מחשכת קיומו הארצי-הגשמי והחזירו אל מחוץ-האור, אכן, תוך-כדי-כך הוכרח להניח אחריו פירורים מאורו, והללו שימשו יחד עם שאר חומרים — לבנינים של העולם הגשמי ואדם-האדמה: מעשים מופלאים, שאמנם מוחש בהם כבר יסוד מיסודי דת-הגאולה, אך מסתתר עדיין מאחורי כוונות קוסמוגוניות: כי שומעים אנו, שבן-האלוהים הקדמון-אנושי הכיל בגוף-אורו את שבעת מיני המתכות, שמתאימים להם שבעת כוכבי הלכת, ומהם נבנה העולם. נוסח אחר לפרשה זו: אותו יצור-אדם-של-אור שמוצאו מן היסוד הקדמון-האבהי ירד דרך שבעת מדורי הכוכבים, הם הספירות, וכל שר ושר משרי הספירות נתן לו חלק מטבעו. אולם אחר-כך הביט כלפי מטה וראה בבואה שלו בחומר הגשמי, חו נתחבבה עליו; הוא ירד אליה, ובכך נלכד בחבלי הטבע השפל. מכאן איפוא מסתבר כפל-טבעו של האדם, המאחד דבלי-להתיר את סימני המוצא האלוהי ואת החירות הסגולית עם כבילות כבדה בעולם השפל.

בתמונה נרקיסית זו, רבת הוזן הטראגי, מתחיל להודרך טעמה של מסורת; כי הודכחות-טעם כזו מתרחשת ברגע שירידת הבן האלוהי מעולם האור שלו אל הטבע תחול להיות פעולה של ציות עקב שליחות מגבוה, כלומר, תחול להיות חפה מאשם, ומכאן היא רוכשת לה את חותמו של מעש-משא-הנפש העצמאי החופשי, משמע את חותם סגולת-האשם.

עם זאת מתחיל להתחזר גם פתרון משמעותו של אותו „שליח שני“, אשר, בהיותו זהה עם אדם-האור מן הבחינה הנעלה יותר, הגיע אליו, כדי לשחררו ממלכודת החשכה ולהשיבו אל מעונו, הנה, מכאן מתקדמת תורה זו ומפרידה את העולם לשלושה יסודות שיש בהם משום ייחוד עצמאי, הם החומר, הנשמה והרוח; ובין אלה לבין עצמם, ובין שלושתם לבין האלוהות, מתרקם אותו רומן אשר גיבורתו הממשית היא הנשמה ההרפתקאית והיוצרת-בהרפתקה של האדם, ואשר בהיותו מיתוס מלא בחזקת מיוגן של עדות מני קדם ונבואות אחרית הימים, מספק הוא לנו ידיעה ברורה על מקומו האמיתי של גוף-העדן ועל קורת מעשה „החטא“.

רשם נאמר, שהנשמה, דהיינו: סגולת האדם הקדמונית, — כמוה כחומר, היתה אחד העקרונות החקוקים מתחילת המעשים, ועוד, שהיו בה חיים אבל לא דעת. עד כדי כך נעדרה דעת, שאף-על-פי ששוכנת היתה במחיצת האלוהים, בעולם עילאי של שלווה ואור, השתעבדה לבילבול עשתונות ולמבוכה עקב הנטייה — מלה שיש להבינה כדיוקנה, מבחינת הכיוון — אל החומר שהיה עדיין חדל צורה, מתאוה להתערבב עמו ולהוציא מקרבו צורות, שמהן תפיק עינוגים גופניים, אולם, מאחר שנתפתחה הנשמה לירד ממעון-מכורתה, לא זו בלבד שהתאוה והייסורים שבלהיטות-יצרה לא התמעטו, אדרבא, הם עוד התגברו עד לידי עינוגים, עקב אשר ביקש החומר, בעיקשותו ובעצלותו, להישאר ולהתמיד על-כל-פנים במצבו הקדמון חדל-הדמות, יפשוטו כמשמעו, לא אבה לשמוע על כך, שילבש צורה לשם תענוגיה של הנשמה, והתנגד בכל מיני הניגודים לכל עיצוב דמות, וכאן התערב בדבר האלוהים, מאחר שסביר היה, כי במצב עניינים שכזה שוב אין לו ברירה, אלא לחוש לעזרתה של הנשמה, בת-לוייתו ההולכת ארחות עקלקלות, במאבק-אהבה עם החומר קשין הקרף הוא חמד בה; הוא ברא את העולם, כלומר: במסיוע לאנשיו הקדמוני, הוציא בעולם צורות קבועות וקיימות למען תפיק הנשמה מצורות אלה ענוגים גופניים ותיצור בני-אדם, אולם מיד אחרי זה, בהתאם לתוכנית שחישוב ואיון מראש, עשה עוד מעשה, הוא שיגר, כך נאמר מלה במלה באותו דור, שאנו מסתמכים עליו, הוא שיגר מקרב עצמות אלוהותו את הרוח אל האדם בעולם הזה, כשביל שהוא יעורר משנתה את הנשמה שבמשכן-האדם ויוביח לה לפי מצוות אביו, כי העולם הזה לא מקומה היא, וכי פועל-להיטות-יצרה תחושני היה חטא, שבריאית העולם הוא תוצאתו ההכרחית, העניי, אשר היות מנסה לכאורה בלי-הרף לבררו לנשמת-האדם הכלואה בחומר, העניי, אשר את אמיתותו הוא אנוס להזכיר לה תדיר, הוא זה ולא אחר. שיצירת העולם התחוללה רק עקב התערבותה האווילית עם החומר, ובאם תיאות להיפרד מעליו, מיד אין לו לעולם-הצורות קיום כלל. להעיר את הנשמה על-מנת שתשכיל ותבין זאת, הוא איפוא משימתו של הרוח, וכל תקוותו ומגמתו היא, שהנשמה השטופה-בלהיטות-יצרים, לאחר שמצב-עניינים זה יגיע לירידתה, תשוב ותכיר טוף-סוף את בכורת מעון-ביתה בעולם העילאי, תטלק מדעתה את העולם השפל.

ותחזור ותשאף אל עולמה, שהוא מדור השלווה והאושר, על מנת שתשכון בו בטח. ברגע שדבר זה יתרחש, יתבטל העולם השפל הזה; החומר ישוב ויקבל את עצמותו הנרפה; הוא יתור מכבלי הצורה וישיש אלי גיל-חדלון-הצורות כבדם-קדמוניות, ואף הוא ישוב ויהיה מאושר כדרכו.

עד כאן התורה והרומן של הנשמה. אין ספק, כאן הושג קצת-כלית להילוך "אחורנית", הופק העבר העליון שבחיי-אדם, הוקבע גי'העדר, ונתגלו קורות הטא. ההכח והמוות בצורת-אמיתן הטהרה ביותר. נשמת האדם-הקדמון היא העתיקה מכול, ביתר-דיק; עתיקה-בעתיקין, הואיל והיא תמיד היתה, בטרם עת ובטרם צורות, כשם שהיו האלוהים וגם החומר מאז ומעולם. ואשר לרוח, בו אנו מכירים את "השליח השני" המצוה להחזיר את הנשמה אל מעון-ביתה, הרי שמקורב הוא לה אמנם קרבה עילאית באורח בלתי-מוגדר, אבל אינו זהה עמה, הואיל והוא צעיר יותר, דהיינו ציר שלוח מאת האלוהים לשם הדרכתה ושיחורורה, וכך — לשם ביטול עולם-הצורות, ואם נמצא, שבשלים מסוימים של אותה תורה, מוצהרת זהותם הנעלה יותר של הנשמה והרוח, או שהיא מרומזת באורח אליגורי, הרי ודאי שיש בדעה זו טעם-לשבת, שאינו מתמצה "ביכול בכך שנשמת-האדם-הקדמון עוצבה בתחילה כלחמת למען האלוהים נגד הסטרא-אחרא בעולם ולכן היה התפקיד הנועד לה קרוב-בצביונו מאד לתפקיד המוטל אחר-כך על הרוח השלוח לשחרר אותה, אלא שכתמה ולא פירשה התורה את הטעם, יערכי לא הספיקה לעצב בשלימותו את התפקיד, שממלא הרוח ברומן הנשמה, וברור הוא, שבכיוון זה היא זקוקה להשלמה.

משימת הרוח בעולם זה של צורות ומוות, עולם אשר קם והיה עקב התודעות של נשמה וחומר על דרך הכללות, — מפורשת היא לחלוטין ומתוארת בבירור, שליחותו היא, שיעורר בנשמה, האחוה שכת-עצמה בסבך הצידה והמוות, את זכר מוצאה העילאי; שיוכיח לה, כי משגה היה זה, להודק לחומר ולחולק כך את העולם; ולבסוף, שיגביר בה את ייסורי געגועי-המכורה עד שתחלץ את עצמה באחד הימים מכבלי המכאוב והתאוה ותשוב-ותדאה הביתה, — ובכך יושג מיד קץ העולם, יושב לחומר החופש הישן ויבטל המוות מן העולם, אולם, כפי שיתרחש בציר שלוח מאת ממלכה אחת אל חברתה האויבת לה, אשר אם יאריך שם ושיבט, עלול הוא להשחית את דרכו בעיני ארץ מולדתו, דהיינו, אם עקב התאזרחותו והסתגלותו ושינוי-צביון-מראהו גולש הוא בבלי-משים אל אורח-המחשבה ואל עמדת-האינטרסים של האויב, עד שיעשה בלתי כשר עוד לייצוג טובת מכורתו ויצטווה לשוב משליחותו; כמקרה הזה או כיצא-בו יקרה את הרוח בשליחותו, ככל-אשר יאריך בישיבתו כאן וככל-אשר יוסיף לעסוק כאן בפעילות דיפלומטית, כן יתגלע המשבר הפנימי בפעולתו, בבירור הולך וגובר, — מחמת אותו פגע-שגריים — ולא ייתכן, שעובדה זו תישאר בסתר מפני הספירה העליונה, ולפי כלי-הגיתן לשער, היה הדבר מביא מכבר לידי תחזרתו ממקום כהונתו, אילו נמצא פיתרון למילוי-מקומו היעיל ביתר קלות מאשר נדמה למראית-עין.

אין ספק, כרבות ימי-המשחק מתחיל תפקידו של הרוח — בחזקת משמיד-העולם וקברנו — להיות לו לזרא, כלומר, בהשפעת שינוי-הצביון שיחולו בו עקב ישיבתו בכאן, משתנית נקודת-הראות שממנה הוא משקיף אל הדברים, ותחת שליחותו מלכתחילה, לעקור את המוות מן העולם, הוא מוצא את עצמו היפוכו, כלומר, כמשמש עקרון-המיתו, כמי שמביא את המוות על העולם, ואמנם, אין זו אלא שאלה של נקודת-מבט ותפישה; אפשר לדון את הדבר כך ושוב גם כך, אלא שיש לדעת תמיד, איזהו אורח-המחשבה היא, ואיזהו, שהיחוס מחייב לשומרו, שאם-לא-כן, תשתר ותקנה לה שביתה התופעה שכינינו אותה בלשון עניינית בשם השחתת דרך, המביאה לידי התנכרות לחובות הסבעיות, חולשת-אופי מסוימת תתגלה כאן ברוח, משמע, שיקשה עליו לשאת את פירסום שמו בחזקת עקרון-הכיליון, עיקרון, שמגמתו היא הריסת הצורות — אותו פרסום, שהוא עצמו גרם לו לרוב מטעם עצמותו, מטעם שאיפת המשפט הנסועה בו והמכוננת גם כלפי עצמו — ושאלת כבוד היא לו, להיפטר ממנו, לא כאילו בכוונה תחילה נעשה בוגד בשליחותו; אולם, כנגד כוונתו, בלחצה של אותה דחיפה טנימית ומחמת איזה ריגוש, שאפשר היה לצינו כהתאהבות אסורה בנשמה ובפעילותו הנלהטת, מתגלגלות המלים בפיו כך, שיהיו מרשכות חן לנשמה

למעשה, ומדברות במין שנינות של נטיית-חסד — כנגד המטרות הטהורות שלו עצמו. בזכות החיים והצורות. האם, חרף כל זאת, מביאה התנהגותו הבוגדנית או הדומה-לבוגדנית, של הרוח, תועלת לו לעצמו; או אם בין-כך ובין-כך נבצר ממנו לבלי לשמש, ואפילו בדרך זו, את המטרה שלמענה נשלח, דהיינו את ביטול העולם החמרני על-ידי שיחרור הנשמה מכבליה, והאם הוא עצמו יודע כל-זאת אל נכונה, והוא פועל איפוא כך רק משום שיודע הוא לאמיתו של דבר, שיכול הוא להרשות לעצמו את הדבר, — שאלה זו נשארת בלא הכרעה. מכל-מקום אפשר לגלות באיחוד רצונו זה — בדרך של שנינות והתכחשות-עצמית — עם רצונה של הנשמה, כעין הסבר לאותה מגמה אליגורית של התורה, לפיה לא היה „השליח השני” אלא עצמותו האחרת של אדם-האור ששוגר למלחמה כנגד הסטרא-אחרא. ולא עוד, מאד ייתכן, שבמגמה זו צפתה רמיזה נבואית אל עצת אלוהים טמירה, שהיתה מופלגת-בקדושתה וסתומה לפי דעת התורה כל-כך, עד שלא ניתן לבטאה פשוטה-כמשמעה.

9

אם נתבונן אל כל אלה ביישוב-הדעת, לא נוכל לדבר על „חטא” שחטאה הנשמה או אדם-האור הקדמון-בקדמונים, אלא-אם-כן נעשה זאת בלשון של פילפול מוראלי חריף ביותר. חטא חטאה הנשמה על-כל-פנים לעצמה: דהיינו, על-ידי קלות-דעתה בהפרת שלוותה ואושרה שהיו מנת-חלקה בתחילה, אבל לא לאלוהים. בכך, שעברה על איסורו בהתנהגות של להיטות-היצר, איסור כזה — לפחות, לפי התורה שאנו מסתמכים עליה — לא יצא מפיו. ואם מסורת היראים מספרת על כך אף-על-פי-כן, לאמור, על האיסור שהושמע מפי האלוהים באוזני בני-האדם הראשונים, לבל יאכלו מפרי עץ הדעת „טוב ורע”, הרי שבראש-לכול יש לשים אל לב, כי כאן מדובר על תקרית ארציית ושנייה-במעלה, על בני-אדם, שנוצרו בסיוע האלוהים בעצמו על-דרך הבריאה, עקב ידיעת החומר על-ידי הנשמה: ואם אמנם העמיד אותם אלוהים בניסיון, הרי שאין לפקפק בכך, שהתוצאה היתה צפויה לו, ובלתי-מחזור נשאר רק זה, מדוע לא נמנע לגזור גזרה, אשר מראש ידע שבראו לא יעמדו בה, ואשר בכך עורר את השמחה-לאיד בצבא סביבתו הארצלית, העוינת את האנושות עד מאד. ואין ספק, הבל-מודים, כי המליצה „טוב ורע” אינה אלא תוספת מאחרת וביאור המקרא בטהרתו, ולאמיתו של דבר מדובר שם בעניין הדעת כשהיא לעצמה, אשר תוצאתה אינה כושר-ההבחנה המוסרי בין טוב לרע, אלא המוות: מסתבר, שאין שום חשש עומד למכשול לפני ההסבר, שגם הידיעה על ה„איסור” משמשת תוספת מעין זו, שכוונתה רצויה אבל פעולתה אינה מן העניין.

כל הסימנים מחזקים הבנה זו במקרא, אבל ראייה עיקרית היא העובדה, שאלוהים לא קצף כלל על הנשמה בגלל התנהגותה כרוב פיסופיה, הוא לא הדיח אותה ולא הטיל עליה עונש העולה על מידת-הייסורים, שאותה כבר משכה היא על עצמה ברצונה החופשי ושכנגדה שקול היה כמוכן העונש הכרוך בה, אדרבה, ברור הדבר, כי למראה עיצם השתוקקותה של הנשמה, הוא התמלא — אם לא אהדה, הרי מכל-מקום רחמים; כי מיד חש לעזרתה, ונדרש ללא שאלות, התערב בכבודו ובעצמו במאבק-חקרי-אהביה עם החומר, באשר הצמיח מתוכו את עולם-המוות של הצורות, למען תתענג עליו הנשמה: ביחסו זה של האלוהים באמת קשה מאד, או בלתי אפשרי לחלוטין, להבחין בין מידת הרחמים ובין האהדה. על דבר חטא, שמשמעותו חילול שם האלוהים ועבירה על רצונו המפורש, כמעט שאי-אפשר לדבר בפרשה זו לפי עומק הדיוק, בייחוד אם נשקול בדעתנו את יחסו המיוחד-במינו של האלוהים אל היצור, שצמח מהתערבותם של נשמה וחומר, הוא יצור-האדם, שהיה מלכתחילה בפירוש, ומחמת טעמים מתקבלים על הדעת, מטרה לקנאת אראלים. רושם עז עשו על יוסף דבריו של אליעזר הזקן בשעה שמספר היה הלז על האירועים הללו, מדבר ממש ברוח הדברים האמורים עד היום הזה בפירושים העבריים למעשה בראשית. אלמלא שהחריש הבורא ושמר בכשונו רז זה, שעתידין לצאת מאדם הראשון לא רק צדיקים אלא גם כל שמעשיתם מקולקלים, מיד היתה פמליא של מידת-הדין מעכבת ולא היה ואדם נברא כלל. דברים כגון אלה מאירים לעינינו

את המצב כוונתינו. אחד, שאנו למדים מכאן, ש"מידת הדין אינה דווקא עצם מעצמי הבורא, אלא אדרבה, משל פמלייתו היא. — שבדרגא מסוימת, אם-כי כמסתבר, לא בכוח מכריע, הוא נראה כתלוי בדעתה; ולפיכך, מחשש שמא תשים זו מכשולים בדרכו, נמנע מלגלות באוזניה את כל אשר יש בדעתו לעשות. היה מגלה טפח ממלאכתו ומכסה ספחיהם. אבל כלום יש בכך משום ראיה, שבריא-העולם היתה זרה לרוחו, או אינו אלא היפוכו, כלומר, שהיתה קרובה אל לבו! לפיכך, אם אמנם לא נתבעה הנשמה מטעם האלהים לפעול כאשר פעלה, ולא קיבלה ממנו עידוד, — מכל-מקום לא פעלה כנגד רוחו, אלא רק כנגד מלאכי-שרת אשר מן המפורסמות הוא שטיגא היתה בלבם על האדם, מעשה בראשית ביד הבורא, דהיינו בריאת עולם-החיים הטוב והרע ואהדתו אליו נראו להם כרעיוני-רוח בלב-מלך שבגללם היו קנוטים עליו, מאחר שמשערים הם, ובהשערותם שקול הצדק כנגד האוון, כי כבר קצה נפשו בטוהרתם וזהו הדבר המסתתר מאחורי רעיוני-רוחו, שאלות של פליאה ותרעומת, כגון, "מה אנש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו?" מרחפות תדיר על שפתותיהם, והקב"ה משיב להם ברוך, בשיכוך צערם, מסיח דעתם בתשובה שלא-כעניין, ופעמים הוא משיב גם ברוגזה ובדברים שיש בהם טעם-להשפיל לחלוטין, מפלתו של סמאל, שר וגדול בפמליא של מעלה, לפי שהיה מצוין בשתים-עשרה כנפיים כנגד שש כנפיים שש כנפיים שלשרפים ולחיות-הקדוש, אינה ניתנת להסבר פשוט, אלא יש להסמיכה אל אותם סכסוכים, כשם שהוסברו באוזני יוסף הקשובות מפי אליעזר מורה. שכן סמאל היה המבעיר את אש קנאת המלאכים באדם, או לכאורה באהדתו של האלוהים הנתונה לאדם; ומעשה, שהיה הקב"ה גוזר על צבא-מלאכיו שיהיו גתנים כבוד לאדם הראשון, שחוכמתו מרובה מחוכמתם וידוע לקרוא בשם את כל היצורים, והם נענו לו, זה בשחוק נסתר על שפתותיו וזה כמקדיר פניו, חרץ לסמאל שמרד. אמר סמאל, ולא הכחיד פראות-זעמו תחת לשונו, שמעשה של שטות הוא, שיהיו בראי-יור-של-תפארת משתחוים לזה שנוצר עפר מן האדמה; אותה שעה נהדף סמאל מן השמיים ובעיני המביט מרחוק, — סיפר אליעזר, — דומה היה ככוכב שנשר ממרומים, ואף-על-פי שעמדה חלחלה באבריהם של שאר מלאכים והיה שרוי שם מוראו כביכול לעולמים, ומכאן ואילך היו זהירים בזהירות יתירה בכבודו של אדם, מכל-מקום ברור ומפורש, שכל-אימת שמתגבר יצירה-רע בארץ, כגון קודם המבול או בסדום ועמורה, יוס-טוב של ניצחון הוא בפמליא של עירין קדישין ותמתה-לבב לבורא, שבעל-כורחו הוא צריך להיפרע מן הבריות, ולא דווקא מטעם עצמו, אלא בעיקר מחמת שמלאכי-מעלה כופין עליו כביכול, אבל אם אמנם ניכרים דברים אלה, ובצדק: מה נאמר עד משימתו של "השליח השני", הוא הרוח, וכלום אמת היא, שלא נשלח זה, אלא בשביל שיעסוק בביטול העולם החומרי על-ידי גאולת הנשמה, ואותה יוליך אל מעון-ביתה?

סברא מתקבלת על הדעת היא, שאין זה רעיון של אלוהים, משמע, שלמעשה לא נשלח הרוח, כפי שהשמועה אומרת, לתור אחרי הנשמה, ולשמש קברנו של עולם-היצורות, שנוצר על-ידי הנשמה בחד-סיועו של הבורא, אפשר שסוד אחר צפון בכאן, ויתכן שפתרוננו נמצא בגירסא אחת של התורה, שלפיה לא היה השליח השני, אלא האדס-האור שנשלח כבר בתחילה נגד הסטרא-אחרא, ידענו מאז ומכבר, שהסוד עוסק בהמוקדם-והמאוחר על דרך החירות, ולא ייבצר ממנו לדבר בלשון עבר בשעה שכוונתו לעתיד-לבוא, ויתכן, שעדות זו, המודיעתנו, שנשמה ורוח אחד הם, כוונתה לומר, שבימים יבואו יהיו לאחד, ולא עוד, אלא קרוב העניין להיגיון על-אות-כמה, מאחר שהרוח כשהוא לעצמו ובמהותו היסודית, מבטא את עקרון-העתיד, את ה"היה יהיה", את ה"עתיד להיות", בעוד שמידת-החסידות שבנשמה כפות-היצורה מיועדת לעבר, ל"היה היה" הקדוש, היכן מצויים כאן החיים והיכן המוות — שנוי במחלוקת; באשר שני הצדדים, הנשמה היצורה בצירוף-הטבע והרוח הפרוש מן העולם, דהיינו עקרון העבר ועקרון העתיד, מתיימרים כל אחד לפי טעמו, להיות מעייני מיים חיים וכל אחד מאזינים את האחר, שכרוך הוא אחרי המוות; ושניהם — לא בלי-צדק, שהרי הטבע בלי רוח וכן הרוח בלי טבע ראויים אך בדוחק לשם "חיים". אולם הסוד, יכן תקוהו הטמירה של אלוהים, צפונים אליו באיזודם, משמע בכניסתו הממשית של הרוח אל עולם-הנשמה, בחירות שני העקרונות אהדי ובקידוש האחד על-ידי השני

להיותם הווה של אנושות המבורכת ברכות-שמיים מעל וברכות-תהום רובצת תחת. זאת איפוא יש לשקול כאפשרות כמוסה וכפתרונה האחרון של התורה. — אם-כי עדיין מוטל בספק רב, האם התנהגותו של הרוח, התנהגות זו כנוכרת לעיל, הצומחת מרגישות יתירה לשמע התוכחה, שיצור-מוות הוא, האם התנהגות של התכחות-עצמית והשתעבדות-מאהבה עשויה לשמש דרך נכוחה למטרה כזו. ייטע-נא הוא את שנינותו בלהיטותה האילמת של הנשמה, יערוך את חגיו על-גבי הקברים, יכנה את העבר בשם מעיין-חיים אחד-יחיד, ויתוודע ויוקיע-נא את עצמו כקנאי זדוני, וכרצון של שיעבוד-חיים רצחני: ככל-אשר יציג את עצמו, הוא נשאר אשר הינה: שליח התוכחה, עקרון הפוקה-והמכשול, הסתירה והנדידה, המעורר בחיבו של היחיד מהומת-לב של מצוקה על-טבעית בקרב המסכימים בעיניו, טורדו משערי המוגמר והנתן אל המסופק והרפתקני ומשווה אותו לאבן, אשר בהיפרדה ובהתגלגלה, נעדה לגרור אחריה הידרדרות והשתלשלות ההולכת ומתגברת במידה בלתי-צפויה.

10

כך מתהוות התחלות ופרגודי-אירועים של העבר, — אצלם עשויה הזכירה המיוחדת למצוא שלווה היסטורית כשם שמצא יוסף מנוח אצל אור ואצל יציאת אבותיו ממנה. מסורת של תסיסה רוחנית היתה משומרת בדמו, היא שקבעה בסביבתו הקרובה את חייו, עולמו, הליכותיו של אביו, ובהם היא נתגלתה לו בשעה שמדובב היה לעצמו את פסוקי-הלוחות:

מדוע יִצְדָּק רֹאשׁ סוּפָה לִקְנִי לְגִלְגָּמֶשׁ.

ותתן בו לב אֲשֶׁר לֹא יִרְגִּיעַ.

היעדר דעת-המנוחה, שאל והאזן וחפש ובקש את האלהים, ייגיעת-בשר רבת-ספקות-במרידותה על האמת והצדק, על ה"מאין" וה"לאן", על שם עצמו ומהות עצמו ועל עיקר-דעתו של העליון, — עד מה התבטאו כל אלה, כירושת-אבות, למן הנודד-מאור ודרך דורי הדורות, בארשת הישישים רמת-המצח של יעקוב, במבטן הסוקר בדאגה של עיניו החומות, ועד מה אהב יוסף כמורשיל-לבו את הצביון הזה, שמודע היה לו כצביונו שלו, כאות של יחש וסגולה, ושיווה לאישיות האב, דווקא כתודעה של דאגה ודאבה נעלה יותר, את כל הדת-הכבוד, המתינות והחגיגות, שנתנו רוחם של שלימות כזו בפעילותו! היעדר-מרגוע והדרת-כבוד — זהו חותם הרוח, ובנטיית-לב תמה בלא-מורך הכיר יוסף את קלסתר-המורשת על מצחו של אביו ואלופו, אף-על-פי שקלסתריו הוא לא ממנו הטבוע בו, אלא ביתר-עיוק מאת אמו החיננית, והיה מצהיל יותר ונטול-דאגה, וטבעו המתרוועע היה נח יותר לשיגישות עם הבריות, ועל שום מה יחוש מורך מפני האב המהורהר והדאגני, אשר ידע, כי כה אהבת היותו מורגל בכך, שיאהבוהו ויכפרוהו, קבע את טיבו והסביע בו את ייחוד גוונו; הוא שקבע גם את התייחסותו אל העליון, שהיה מדמה אותו, במידה שהותר לתארו בדמות, ממש כתוארו של יעקוב, והיה רואה בו כביכול העתק נעלה מתואר אביו, סמוך ובטוח בלבבו שהוא נאהב על-ידי זה כגון על-ידי זה, חפצנו לציין כאן, לפי שעה ולפי תרדוק, את יחסו אל אדון-השמיים כיחס של "כלולות" — שכן ידע יוסף על הנשים הבבליות, שבהיותן מקודשות לאישתו, היא מיליטה, נשארו בלתי-נשואות לאיש, אבל מיועדות להיוזק בקרדש, מתגוררות בלשכות היכלות, ונקראי "טהורות" או "קדשות", או "מאורשות לאל", בנות ענת, שמץ מהרגשת-חייהן יש אלה היה בדבה, כלומר, משהו ממידת החומרה ומיסוד אסרי-הארוש, ובקשר עם זה — תערובת של שעשועי-הזויה, אשר עוד תרבה להעסיק אותנו להלן, לכשנגיע אליה, בהיותה אולי הצורה המיוחדת, בה התלבשה מורשת-הרוח במקרהו שלו.

לעומת-זאת לא סבר או סבר ולא קיבל לגמרי, על אף כל דביקותו, את הצורה שלבש הדבר במקרהו של אביו; את הדאגה, את התוגה, את אי-המנוחה, המתבטאות בטינא בלתי-נכבשת לקיום המיוסד על יישוב-של-קבע, שבלא-ספק יאה היה להדר-כבודו, ולפי אורח-חייו העראי-תדיר של נעונו, התוקע יתד על-רגל-אחת ונשאר למחצה בלי מעון למשכנו, הן גם הוא היה בלי ספק חביב עליו-יתברך, בן-טיפוחים, אשר לו ניתן היתרון, — ולא עוד, אלא יוסף עצמו לא היה

אהוב אלא בזכותו. אל שדי העשיר אותו בארם-נהריים ונתן לו בהמה ומקנה רב. ובקרב רוב בניו ונשיו וכבודו ורועי צאנו ועבדיו יכול היה לעמוד כנשיא בנשיאי ארץ, ואמנם נשיא היה, לא רק לפי משקלו החיצוני, אלא גם על-פי רוחו. בחזקת "גביא", משמע "מבשר", בחזקת רואה, ידע דעת עליון, אב-בחכמה, כאחד מישישי איש-הרוח, שמורשת הכשדי ירושתו, שנודע בשערים גם כיוצא-חלציו של הקדמון, בשר מבשרו. רק בדרך-ארץ מופלגת ובכל גינוני הכבוד באו בדברים עמו בעת משאומתו והסכמי-קניין, והיו מכנים אותו בשם "אדוני" יאת עצמם היו מזכירים בעלי-דבריו רק בלשון של ביטול. מדוע לא היה חי עם בני-ביתו כאזרח עתיר-נכסין באחת הערים, כגון בחברון גופא, או באורושלם או בשכם, בבית של קבע, הבנוי עץ ואבן, למען יוכל לקבור שם גם את מתיו? מדוע אהל כישמעאלי וכערבי במדבר, מחוץ לעיר-ומתים, על-פני מרחבי ארץ, הרחק אפילו ממקום היראותה של מצודת קריית-ארבע, אצל הבאר, בסמוך למערת-הקברים, תחת האלון והאֶלֶה, במחנה שאפשר להעתיקו בכל-עת, משל כאילו אסור לו להישאר ולהכות שרשים עם אחרים, כאילו מצווה עליו להיות מוכן בכל שעה ושעה לקראת הפקודה, המאיצה בו לפרק את אהליו ומכלאותיו, להעמיס מיטות, יריעות ועורות על הגמלים נושאי-המשא ולנסוע? יוסף ידע, כמובן, מדוע, כן הוכרח הדבר להיות, יען כי עובדים היו לאל שציקרו לא המנוחה ולא הנחלה הנעימה, לאל, התוכן עלילות-עתידות, שברצונו כמוסים עניינים בלתי-מחזירים, גדולים, חובקי-מרחבים בהתהוותם, שהוא עצמו, יחד עם מערכי-הרצח ומערכי-העולם התוססים בו, מצוי עדיין בגדר ההתהוות, ולפיכך היה הוא עצמו אלהי מונמח-הלב, אלוהי-הדאגה, הרוצה להיות מבוקש, אשר למענו מוכרח אדם להיות צפוי לכל-מקרה, חופשי, נוח-לחנועה ומוכן.

קיצור הדברים: הוא היה הרוח, הרוח המרוממך-כבוד ואף משפילך, והוא שאסר על יעקב את החיים הנטועים ביישובה של עיר; ואם אמנם לעיתים הצטער על-כך הנער יוסף, שלא היה חסר חוש לחבב את הנאה כהליכות-עולם יאפילו את ההידור, הרי זו תכונה המתווספת אל שאר תכונות-אופיו, ששוב אחרות מכפרות עליהן, ובמידה שהדבר נוגע בנו, שנטלנו על עצמנו לספר כל זאת, וכך אורנו עתה, בלא כפיה, להתפרץ אל מחוז הרפתקה שאין לחזות מראש את שיעורה ("להתפרץ" בא לדייק מבחינת הכיוון, כפשוטו): הרי שלא חפצנו להעלים את הבנתנו הטבעית, בלי-תנאי, לסלידתו הרוגשת של הזקן מפני כל הדומה למגורים ולישיבת-הקבע. כלום לא ידענו רגש שכמותו? כלום לא נגזר גם עלינו חוסר-שלווה ולב שלא ידע מנוח? כלום כוכבו של המספר לא הירח הוא, אותו נודד, הנוסע מתחנה לתחנה, בשביל שיעתיק מכל אחת ואחת? המספר סיפורים, רבות תחנות פוגע בדרכו, תוך כדי הרפתקאות; אבל רק אהול יאהל שם, ממתינ להתראות דרך, ועד מהרה יחוש שלבו הולם פעם, במקצת מחמת השתוקקותו ובמקצת מחמת פחד חרדת-בשרים, אבל מכל-מקום אות הוא לו, שכבר הגיעה עת המסע, אל הרפתקאות חדשות שיש לחיותן בדיקדוק, עם פרטי פרטים שאין לחזותם מראש, הכול לפי רצונו של הרוח חדל-המנוחה.

מכבר אנו נמצאים בדרך, וגם הנחנו הרחק מאחורינו את התחנה ששהינו אצלה ביעף, אף שכוח שכחונה וכמנהגם של אנשי-מסעות קשרנו יחסים מרחוק עם העולם שאנו צופים לקראתו והצופה לקראתנו, כדי שלא נהיה לגמרי זרים בטלניים ומשתאים בשעה שהוא יקביל את פנינו. האמנם נמשך המסע עת רבה מדי? לא פלא הוא, כי הפעם מסע-שאלו הוא! יורד נתיבו למטה, ימעמיק רדת, אל מתחת לאור-היום, יחד עמנו, שמתוירים אנו, למטה, אל לוע-באר העבר, שלא נחקר מעולם.

מדוע מחזוירים פנינו כאן? מדוע דופק לבנו, לא רק מרגע היציאה לדרך, אלא כבר מן הרגע שהושמע באוזנינו הצו הראשון לצאת, ולא רק מחמת התשושה אלא במידה רבה גם מחמת חרדת-בשרים? כלום אין העבר משמש יסוד-חיים ואוויר-לנשימה בשביל המספר, — קרוב אליו כצורת-זמן ורצוי כמיום לדגה? כן, נחא. אבל מדוע אין לבנו, לב-מורך-וסקרנות, נוטה להרגעה על-ידי קודה של תבונה זו? דאי, יען כי יסוד-העבר שרגילים אנו כמובן להפליג בתוכו הרחק והרחק-יותר, שונה הוא מן העבר שאליו אנו נוסעים הפעם ובשרנו סמרר, — שכן עבר-החיים הוא, העולם-שהיה ונפטר, שאליו ישתייכו לימים

גם חיינו עמוק־תְּרוּתָר, שאליו שייכות כבר התחלות חיינו עד לעומק רב־למדי. למות, פירשו כמסתבר, להפסיד את הזמן ולעקור מתוכו, אבל חלף זה פירשו לזכות בנצח ובמכל־ההוה, דהיינו בחיים, על־אחת־מה־זמנה. כי עיקרם של החיים הוא ההוה, ורק על דרך המיתוס מופיע סודם בצורות־הזמן של העבר והעתיד. זהו כביכול האורח העממי, שנוהגים החיים להיגלות בו, בעוד הסוד שמור ליורדי־חן. לעם ייאמר, שהגשמה נודדת. היודע יודע, שהתורה הזאת אינה אלא מלבוש לסוד מכלל־נוכחותה של הנשמה, ולה שייכים החיים כולם בשלימותם, ביום בו ישבור המוות את בריחי צינוקה. אנו טועמים טעם מיתה, טעם ידיעת המיתה, בשעה שיוצאים אנו למסע אל העבר כהרפתקנים מספרים: מכאן השתוקקותנו ומכאן חרדתנו המחווירה, אבל יותר חזקה היא ההשתוקקות, ואין אנו מכחישים, כי מיסוד הבשר היא, וכי נושאה הוא ראשון ואחרון בפרשיות דיבורנו ושאלתנו ובכל שקידתנו: יצור־האדם, שאנו שחרים אותו בשאל תחתית ובמוות, כשם שביקשה שם איש את תמוז ואיסת את אוסירי, למען נפירהו שם, במקום שנמצא העבר.

כי הוא נמצא, ואין עת למציאותו, ולוא גם יוסיף פי העם לומר: היה, כך מדבר המיתוס, שהוא אינו אלא לבוש לסוד; אבל לבוש־החג לסוד הוא המועד, החג החוזר למועד, המגשר על־פני הזמנים והופך את העבר ואת העתיד להוה, בשביל תחושת העם. הייפלא, שבחג הגיע היסוד האנושי תמיד לידי תסיסה, ובהסכמת המנהג המקובל גם יצא לתרבות־של־פריצות ואז התוודעו זה אל זה החיים והמוות? מועד הסיפור, אתה הוא מלבוש־החג לסוד־החיים, כי אתה המכונן חלון־זמן בשביל חושי העם ואתה המשביע את המיתוס, שתיגלה בהוה מדוקדק! חג־המיתה, המסע אל השאול, אכן חג אתה והילולא אתה לנשמת־הבשר, אשר לא לשווא היא דבקה בעבר, בקברים וב־היה־היה" התם בתומתו, אבל יה־א־נא גם הרוח אתך ויהיה גם הוא שרוי בקרבך, למען תהיה מבורך ברכות שמיים מעל זכרות תהום רובצת תחת!

נרד־נא איפוא, ואל מורך! שמא צוללים אנו בלא מעצור אל אי־חקרה של הבאר? כלל וכלל לא. לא נעמיק יותר משלושת אלפי שנה — ומה היא לעומת התהום־בלא־קרקע? הן שם אין האנשים מצויידים בעיני־מצח ובשריו־קרן ואינם נלחמים בלטאות מעופפות: בני־אדם הם כמונו — אם נסיה את הדעת מעל אי־אלו אי־דיוקים חולמניים שבמחשבתם; עליהם נמחול להם על־נקלה, בדומה לכך נוהג האיש שאינו מורגל בנסיעות, ומדבר על לב עצמו, בעת שנכון הוא לצאת למסע; ומשמגיעה השעה, מציקות לו הקדחת ודפיקות־הלב, סוף־סוף, כלום עד קצה תבל אֶסֶק, אומר הוא אל נפשו, — מחוץ לתחום אורחות־אדם? לא, כלל ועיקר, אלא רק לכאן ולכאן, במקום שרבים היו כבר; מהלך יום או יומיים מביתי, וכן גם אנחנו, ביחס לארץ המחכה לנו, כלום היא ארץ הפילפול, שטעם עצה כטעם פריה? או ארץ גוג־ומגוג, המשונה מכל הארצות עד שלמראה עיניו תופש אדם בראשו מחמת רוב תדהמתו? לא כי, זוהי ארץ שרבות ראינו שכמותה, ארץ לחוף ים־התיכון, לאו דווקא כארץ מכורתנו, אלא מעט־קט זרועה חול ואבן, אבל בדאי לא משובשת, וממעל לה מהלכים הכוכבים שידענום, וכך, על־פני הר וגיא, על עריה, דרכיה וגבעות־כרמיה, על נהרה, הזורם בסבך הירוק, עכור חופו הלאה, כך היא משתרעת במחוז העבר, משל כשדמות־יפ־ינוף שבאגדה, אם עצמתם עיניכם כצאת המסע, פקחי עיניים! הגענו, הנה — ליל־ירח, שצלליו מצטיירים בדיקדוק על־פני נוף־גבעות שליוו! חושו — זו רענותו הרכה של ליל־האביב, הזורע כוכבים ככוכבי־קיץ!

פ ר ש ה ר א ש ו נ ה : ל י ד ה ב א ר

א י ש ת ר

הדבר היה מעבר לגבעות שמצפון לחברון, מעט מזרחה מן הדרך היורדת מפאת אורושלם, בחודש אדר, בערב־אביב שהיה בהיר־סתר כל־כך, עד שהספיק זיוו למקרא כל כתב, וצמרתו של אילן אחד שגזעו קצר למדי אבל טפו החזק

מסתעף למרחב — והיא אלה שבעת-ימים ואדירה, שעמדה כאן ביחידות — נראתה משוכללת באור לפרטי פרטיה, יחד עם פרחיה כדמות אשכולות, ומעולפת-זהרורים ועם זאת מדויקת להפליא. קדוש היה האילן הנאה; לקח טוב אפשר היה לקבל בצלו, בדרכים שונות: גם מפי אנוש (כי כל מי שהיה בפיו דבר של דעת-אלוהים להשמיעו באוזני זולתו, הקהיל את שומעיו תחת עופאיו) וגם בדרך נעלה יותר. שכן רבות קרה שבני-אדם, סמכו ראשם אל הגזע, נרדמו וזכו לגילוי ותארה בחלומם: וגם לרגל קורבנות אשה, שהיו נהוגים פה, — כפי שהעיד מזבח האבן עם לוחו המפויח אשר שלהבת-תמיד קטנה יוקדת עליו ומעלה עשן קל, — נגלתה במרוצת הזמנים השנחה פרטית, בשכר מעשים של יראת-אל תחת האילן — בין בדמות העשן העולה ובין במעוף הציפור שיש בו משום רמז חשוב או גם על-ידי אותות שמיים.

בסביבה ההיא נמצאו עוד עצים אחרים, אם-כי לא היה בהם משום הדרת-כבוד כזו השורה על האחד המתייחד בבדידותו: גם מבני מינו וגם תאנים גדולות-העלים ואלונים השולחים ממצבתם שורשי-אוויר אל הקרקע הרמוסה, ועלוותם הקיימת בירקותה, המחווירה באור-הירח, ממוצעת היא בין דמות עלים ודמות סיכים, ומתפשטת בצורת מניפות עוקציות, מאחורי העצים, לפאת נגב ובכיוון לגבעה המסתירה את העיר מעין-רואים, וגם על-פני מקצת השיפוע במעלה, נפוצו משכנות ומכלאות, ומשם נשמע לעיתים קל געיתו הנבובה של בקר, חירחרורו של גמל או ילל-נעירתו של החמור, הפורץ ביגיעה ובוקע את דממת הלילה, אולם לצד צפון נגלה לעין מראה חופשי ומאחורי חומת-גדר טחבית, מגושמת-במידבקה, בנויה שני נדבכים של אבני-גלל מעובדות בסיתות מחוספס, שהפכה את המקום עם אילן-התמרים* לכעין מדרגת-רובד עם מעקה נמוך, השתרעה לנוגה הסהר המלא כשלושת-רבעי מעגלו והעומד כבר במרום הרקיע, ארץ-מישור במרחביה עד לגבעות השוממות, הסוגרות על האופק: שטח שעציזית ושיחיאשל נטועים בו ומשעולי-שדה עוברים בו, ולהלן הוא נהפך לאדמת-מרעה בלא חותם-אילן שמדורות-רועים מבליחות בה פה ושם, רקפות, אשר עין הסגול והערוד שבהן החווירה ממאור-הלבנה, פרחו על מעקה-החומה, וכרכום לבן וכלניות אדומות — בטחב ובעשב, לרגל העצים, ריח פרחים ודשא-ניחוח עלה, עם הבלם הלח של האילנות, עם ריחות העשן וגללי הבהמה.

השמיים נפלאו בזהרם, הירח מוקף מעגל-נוגה רחב, שזיף הענוג היה כה חזק, עד שהכאיב כמעט את עין המביט בו, והוא פיזר כביכול במלוא-חיפניים זרע-כוכבים, פזר וזרע על-פני הרקיע הפתוח, כאן בצימצום וכאן בעתרת משופעת של מערכות מתנצנצות, מבהיק, כגון אש חיה כחולה-לבנה, או כאבן יקרה היורה זיקי-אור, הודקר סיריוס-נינורתה המכונה אברק, בפאת דרומית-מערבית, ונראה כמצטרף אל פרוקיון שבכלב הקטן, העומד ממעל לו בפאת דרומית, מרדוך המלך, שעלה מיד עם בוא השמש, היה זורח כל הלילה ומשתווה אליו כמעט בתפארתו, לולא סינוור הירח את נוגהו. שם ניסר גלגל נרגל, לא הרחק מנקודת-הקדקוד, מעט דרומית-מזרחית; הוא האויב בעל שבעת-השמות, העילמי, הנושא דבר ומוות, המכונה בפניו בשם מאדים, אבל קודם לו התנשא שבתאי, הוא הקיים והצדיק, אל ממעל לאופק, ונהר דרומית בקו-הצהריים, הדורה-נאה במאורה האדום הופיעה דמותו המודעת של כסיל, גיבור-צייד גם הוא, חגור אזורו וכלי-זינו עליו, נוטה מערבה, בו במקום, רק מעט דרומה, מרחפת יונה, המכונה קולומבה, בן-מלך שבמזל-אריה עמד כבר כמרום, ואילו התנשאה גם מרכבת הדוב ברמתה, אך העיש האדמדם-הצהוב שבמזל רועה עמד עדיין עמוק בצפונות-מזרחית ונרה הצהוב של בת-עיוזים עם מזל הקרר צלל כבר עמוק מערבה, אל עבר צפון, אבל יפה מכל אלה, לוהבת מכל אותות השמיים וצבא הכוכבים היתה אישתר האחות, האשה האם, עשתורת המלכה, הנוסעת בעקבות החמה, במערב העמוק ביותר, היא יקדה, הלה מכסיפה, שידחה קווים מתעופפים-וחולפים, בערה בזינוקים, ושהבת מאורכת נראתה כעומדת ממעל לה, בדומה לחודה של חנית.

* התומים — Orakel (Oraculum)

התהילה והמצאות

עיניים היו כאן, מרגלות בכל אלה, מבדילות בין זה ובין זה, מתבוננות בדעת: עיניים נשואות אל על באפלוליתן, שבהן השתקפה בבואת זוהר מרובה פנים כזה. הן שוטטו על מסילת-הדיק של אפודת-המזלות, על הסוללה הבצורה, אשר חוק וגבול תשים לגליה-השמיים, כי שם עומדים השומרים קובעי-העיתים; שוטטו על-פני משטח המזלות הקדוש, שהחל להופיע ולהיראות בסדר מהיר לאחר שעת-הדימדומים הקצרה, המיוחדת למעלות-רוחב אלה; בראש-לכול: "השור"; כי בזמן שהעיתים ההן היו פקחות לחיים, עמדה השמש בתחילה האביב בסימן "טלה", זמול זה הסתתר יחד אתה ושקע במעמקים. העיניים הבקאות הללו חייבו אל ה"תאומים", שפנו ממרום כלפי המערב; הן מצאו, במבטן הגולש, את השיבולת ביד ה"בתולה". אבל שוב חזרו אל תחום אורו של הירח ואל צינת-הכסף המתנוצצת שנשא, נמשכות כבקסם אחרי זיוו הזך והרך.

העיניים — עיני עלם, הירשב על מעקה של דות, הפיתחת את מעמקה הלחים בסמוך לאילן הקדוש, וקשת-אבנים מתקמרת ממעל לה, מדרגות פגומות הקיפו את פי הכאר, ועליהן נחו רגליו היחפיות של הצעיר, רטובות כמדרגות עצמן שהיו מפולמות בעבר הזה מחמת המים שנשפכו עליהן, מן הצד, במקום היבש, היתה מונחת אדרתו, ובה עיטור אדום כעין-החלודה על רקע צהוב, ואצלה — סנדליו העשויים עור-בקר, שנדמו כמעט למנעלים, כי פנתה רוחה הותקנה להם ואפשר היה לדרוך אל תוכם בעקבים וקרסוליים. את שרווליה הרחכים של כותנתו המשלשלת כלפי מטה, שהיתה עשויה פשתן מלובן, אבל מחוספס כמנהג עס-הארץ, ענב על חלציו; ועורו השחים ממותניו ומעלה (בפלג-גופו שנראה ככד ומלא במקצת לעומת הראש הילדותי), עם כתפיים שאיזוןן וגובהן נתנו בו רושם דמות מצרי, הבהיק כמשוח-בשמן לאור הלבנה. אכן, לאחר שרחץ את בשרו, חזר ויוצק על עצמו בדלי ובקיתון את מימי הדות הקרים עד-מאד, מעשה שהיה בו גם תשמיש של נעימות נחפזת כתום יום-החום הכבד וכאחד גם פולחן של מצווה המוטל עליו, סך הנער את אבריו בשמן-זית המבושם לניחוח, שעמד אצלו בכלי-תמרוקים של זכוכית מזהירה, בלתי-שקופה, אבל בה בשעה לא הסיר את זרי-ההדסים הקלוע בריפרוף על ראשו, ולא את הקמיע, שהיה תלוי בצווארו עד אמצע חזהו על שרשרת מאורדת; והוא צויר קטן, שסיכי שורשים תפורים בתוכו, והם יפים לסגולה כנגד פגעים.

עכשיו נראה: השופך-שית, כי בהרימו את פניו נוכח הירח שהאיר אותן במלואן, סמך את ימיו וזרועותיו אל ירכותיו ונשא את אמות ידיו למעלה, וכפותיו פוגות כלפי חוץ וכלפי מעלה, ובעוד שמתנוודד הוא קלות אנה ואנה בישיבתו, ביטא הצאצא-קולות של לחן, שהצטרפו למלים או להברות היוצאות מבין שפתותיו... על אצבע יד שמאלו נשא טבעת של חרסית כחולה וציפורני אצבעותיו ורגליו הראו עוד סימני סיקרא, שארית צבע הכופר, בו התנאה ככלי-הנראה, דרך גינדור, בעת שהשתתף באחד החגים שנערכו לאי-כבר בעיר, למצוא חן בעיני הנשים הצופיות מעל הגגות. — אף-על-פי שיכול היה לוותר על אמצעי התמרוקים ולבטוח בזיו איקונין שלו בלבד, שחלק לו אליהם, ושהיה באמת מושך-חן עד מאד בסגלגלותו המלאה כסימן-ילדות, ובייחוד בזכות ארשת הרוך שבעיניו השחורות, המלוכסנות קמעה, בני-אדם יפיתואר מבקשים עוד להאדיר את טבעם, משל כחייבים "ליפות את עצמם", — כמסתבר, מחמת מין ציות לתפקידם המרנין; וכל-עוד שמקדישים הם למתת הנופלת בחלקם — עבודת-פולחן שאליה אפשר לצרף טעם של חסידות, יכול נוכל ללמד זכות על מעשיהם, אך לעומתם מעציבים ואוויליים הם פטומיה-הפירכוסין של המכוערים, ועוד זאת, שמידת היופי לעולם אינה מושלמת, ולפיכך היא מושכת אל דרכי-הבל; שכן עגמת-נפש יש לה בגלל המגרעת המטילה פגם בשלימות האידאל שהיא עצמה יצרתה, — חוה שוב משגה, שהרי סוד היופי צפון לכאורה דווקא בכוח-המושך אשר בטיבו של הבלתי-מושלם.

השמועה והשירה קשרו כתרים של הילה ותהילה-חן לראשו של האיש הצעיר, שנראהו פה בגופו, ושעת-כושר ניתנה לנו בזה לתמוה עליהן במקצת

משנביט אל העלם פנים-אל-פנים, והוא יראה לפנינו בדמות בשר-ודם — אף-על-פי שקסמו המעמעם של ליל-הירח מסייע לחיזוקן בנוגהו הענוג.

וכי מה לא הוגד ומה לא נכתב ברבות הימים והשנים, בשיר ובאגדה ובכתובים האחרונים ובספרים החיצוניים, לשבח ולקלס את דמות מראהו, — כל אותם הדברים העשויים אך להעלות בת-שחוק על שפתותינו, הואיל וראינו אותו בעיני-בשר! זוהר החמה חיו הלבנה בוש וחפרו לפני מראה פניו, — זו המצערה בתושבחות שמשננים לנו, ובפירוש נאמר, כי אנוס היה ליתן צעיף של מסווה על מצחו ועל פניו, בשביל שהעם לא יחמוד אותו ולא תתלקח בלבבו אש-התאוה אל אותו מלאך-האלוהים, ועוד, שכל המסתכל בו ואין המסווה על פניו, הוא „שקוע בהתבוננות של קדושה“, לא יכיר עוד את הנער, מסורת ארץ הקדם לא תהסס כלל להכריז, שעשרה קבין יופי ירדו לעולם, חמישה נטל הנער יוסף, וחמישה — כל העולם כולו, משורר פרסי אחד, בר-סמכא שיצאו לו מיניטין, מפליג עוד יותר בצירו המגזם, לאמור, אילו הותך כל היופי שבעולם ונעשה מטבע אחד שמשקלו ששת חצאי-האונקיות, הרי שחמישה חלקים — כך הוזה הפייטן בהתלהבותו — הם מנת-חלקו של כליל-היופי הלו, שלא ישיגוהו משיגי-הדמיון.

תהילה מעין זו, תהילה של תעלולי משובה וגומאות, הואיל ואין היא חוששת עוד שמא יבוא אדם ויפשפש אחריה, עשויה לבלבל את הדעת ולשחד במידת-מה את המסתכל, ויש עמה משום סכנה להתבוננות של יישוב-הדעת בעובדות, מרובות הן הדוגמאות המוכיחות, מה רב כח-הפיתוי שבהערכה מופרזת יתר על-המידה, שהבריות עשו יד אחת להסכים לה, והיחיד מסתנוור ממנה ברצונו, ואפילו במין רוח-עיוועים של אמונה, כעשרים שנה לפני הזמן שאנו עוסקים בו כאן, הוציא אדם אחד — כפי שנשמע עוד להלן — הוציא אדם אחד, המקורב מאד לעלם זה, בסביבות חרן שבארם-נהריים, צאן לשוק, שהוא גידלן, ויצא להן שם לתהילה שבעטייה שילמו בני-אדם במחירן דמים מרובים שהיו ממש בניגוד לשכל-הישר, אף-על-פי שהכול היו אנוסים לראות, שהכבשים כבשים פשוטים, יצורים טבעיים, אם-כי משובחים, אבל מכל-מקום לא יצירי עליון, הנה, זה כוחו של יצר-האדם לשעבד את רוחו לזולתו! אפס, אם אמנם עז רצונו שלא נרשה לערפל את דעתנו על-ידי תהילת האחרונים, שניתן לבוחנה כאן על-ידי השוואתה למציאות, אסור לנו מאידך גיסא לשגות בכיוון ההפוך ולהתמסר להטלת-דופי מופרזת, התלהבות שלאחר-המות, כגון זו שרואים אנו בה סכנה העלולה לסלף את יושר משפטנו, אינה נוצרת כמובן מדברי הבל וריק; אלא שורשים יש לה במציאות, ויש בידינו ראיות לדבר, שחלק גדול ממנה היה מוקטר-מוגש לאדם ההוא עוד בחייו, בשביל להבין זאת מוכרחים אנחנו בראש-לכול לסגל לעצמנו טעם מסויים, טעם ערבי-עלוט, נקודת-מבט, שהיתה פעילה אז הלכה למעשה, ואם נתבונן אל הנער מבחינה זו, נמצא באמת, שתוארו היה בה נאוה ויפה, עד שלמבט ראשון נראה לעיתים כמראה המסחרה אך מעט מאלוהים.

הבה ונדקדק איפוא בדברינו, ואל נחטא, לא ברפיון של ותרנות לשמיעת-האגדות ולא ברוח ביקורת מופרזת, אלא נקבע כהלכה, שפני הצעיר הנהנה אחרי-הירח ליד הבאר חביבות היו אפילו בפגימותיהן, למשל, היו נחירי אפו הקצר למדי והישר עד מאד — עבות למעלה מא המידה; אולם, מאחר שעקב זה נראו כנפות החוטם כתפוחות, תפיע בדיוקן תו של חיות, ריגוש וגאות מרחפת, ודבר זה התאים יפה אל חביבותן של העיניים, בארשת החושניות היהירה, שהשפתיים המופשלות גרמו לה, אין אנו רוצים להטיל דופי, היא עלולה להטעות, ונוסף על-כך חייבים אנחנו, דווקא בדברים הנוגעים בצורת השפתיים, להביא בחשבון את נקודת-המבט המקובלת באותה ארץ ובקרב תושביה, לעומת-זאת היינו רואים את עצמנו זכאים למצוא את הסביבה שבין הפה והאף מקומרת יתר על המידה — לולא מצאנו דווקא בה את שורשה של אותה צורה חנינית המתייחדת לזוויות הפה, שבהן היתה שרירה בת-שחוק שקטה בלי מתיחת שרירים, בפשטות, על-ידי חישוק השפתיים זו על-גבי זו, המצח היה חלק בחלקו התחתון, ממעל לגבינים החזקים שצורתם נאה, אבל מקוער למעלה, תחת השער הטפוף, השחור, הענוד רצועת-עור בהירה, ומעוטר

גם בזרזדים ונופל בדמות תרמילים על העורף, מניח חשופות את האחניים, שכשהן לעצמן עשויות היו לעלות יפה לולא תנוכיהן המסורבלים בבשר ומתמתחים לאורך, כפי הנראה מחמת עגילי הכסף הגדולים שלא לצורך, שהושחלו בהם עוד בימי הילדות הרמה.

ובכן, המתפלל היה העלם? ישיבתו זו — ישיבה של נחיות מרובה מדי, לא העידה על כך, לשם תפילה צריך היה לעמוד על רגליו, מילמול-רננתו חימרורו בחצי-קול, כשידיו מורמות, נראו יותר כמין שיחה מתוך שכחת עצמו, כעין לחש של דושיח עם הכוכב, שאליו הפנה את קולו, הוא לימלם, מתנודד:

„אבו — חמו — אבות — אבירם — חמי — רם...”

בהשראת-פתע זו התערבבו כל מיני רמזי הרמזים הרחוקים וצירופי-האידיאות, שהרי אם כוונתו היתה להחליק לשון לירה בשמות-חיבה בבליים, וקרא לו בשם „אבר” — אבא, „חמו” — דוד, מן-הסתם השתלב בו גם שמו של אברם, אבי-אבותיו האמיתי או המדומה, וכחילוף-של-הרחבה לאותו שם, עוד שם אחר, מכובד במסורת: שמו של תמורבי המחוקק, שם אגדי זה, שפירושו: „רבוני-דודי רם ונישא”, ושוב התערבבו גם הברות של משמעות רבה, המגיעות בדרך מושג-האב אל מעבר לתחום עבודת-הכוכבים שבארץ-הקדם-והמכורה ומעבר לזכרונות המשפחתיים, ומנסות את כוחן בגיגום, לבטא את החדש, את המתהווה, זאת והגרי, החקור, המטופח בלהיטות כזאת ברוח בית-אביו...

„יהו — האות — אבות —”, נשמע צליל זימרורו, „יהו! י — ה — ה — אלו, י — ה — אלו — אלו — אלו —”, ובעוד הוא מוסיף ומשמיע כך במועד-ידיים, מתוך נענועים, נידנודי-ראש וחיוכי-אהבים אל הירח השופע אור מלמעלה, התרחש באותו מתבודד דבר מופלא וכמעט מבעית, עבודת פולחן, סוד-שיחו הפיוטי, או תהיה אשר תהיה — כאילו הביאה אותו לידי התפעלות, ושכחת-עצמו ההולכת ומעמיקה עקב התנועעות, החלה להתפרע עד להפליץ, הוא לא נתן לזמרתו קול חזק ביותר, וגם לא היה לו רב לתת, קולו היה שתבירי ובלתי מהוקצע, אותו קול נוקב, ילדותי-למחצה, קול נער שתהודתו האורגנית פגומה, אבל עכשיו חדל צלילו לגמרי, איך-אונים, כאילו אחזוהו מכוון ומחנק: „יהו! יהו!” שלו נהפכה ללחישה גונחנית היוצאת מתוך ריאה שפסקה נשימתה לאחר שהתרוקנה מאווירה, אך הוא לא מילא אותה מחדש, ובו בזמן נשתבש גם מראה גופו, חזהו שקע, שרירי בטנו הגיעו לידי פירפור סובב, משונה, העורף והכתפיים התרוממו מעוותים, הידיים רעדו, בזרועות העליונות בלטו השרירים כגידים, וכהרף-עין נסבו אישונים — הלובן הריק הבהיק מוראות לאור הירח הקורן כלפיהו.

מן-הדין שנאמר כאן, כי איש לא היה צופה מראש על-נקלה שיבוש מעין זה בהתנהגותו של העלם, ההתקפה, או נקרא לה ככל שם שנקרא, עשתה רושם מפגיע, כהפתעה הנותנת דאגה בלב, ועמדה בסתירה בלתי-מתקבלת-על-הדעת לאותו רושם של תרבות נבונה בהביכותה, שעוררה אישיותו — שהיתה חניננית, אס-כי מכל-מקום גנדרנית במקצת יתר על המידה — למבט ראשון, באורח משכנע, אם אמנם היה בהתנהגותו כובד-משקל, כי-אז נשאלת השאלה, חובתו של מי היא, ליתן את דעתו על נשמתו, המתגלה כאן אולי כבעלת-ייעוד, אבל על-כל-פנים גם כצפויה לסכנות, מאידך, אם רק שחוק ורעיון-רוח הוא בו, הרי שיש מקום רב מאד להירתורי דאגה — והעובדה, שדבר מעין זה היה כאן לפחות מתקבל-על-הדעת, נראתה כמוכחת מהתנהגותו של הסהרורי הצעיר בנסיבות דלהלן.

ב. הערות למתודה של ספרות השוואתית

1. המבנה והפונקציות של השיטה ההשוואתית בביקורת הספרות^[*]

להוכיח את דבריו על פיהם. מסיבות מעשיות נוטים אנו לעתים קרובות כמבקרים לסכם במספר הכללות את התוצאות של מספר גדול של מחקרים כאלה. אבל יכולת הבדיקה, בדיקת הדברים לאור הטקסטים האינדיבידואליים והיחסים ביניהם, חייבת להיות קיימת תמיד.

מבקרים נוהגים להצביע על נקודות דומות ושונות באמצעות טכניקות כה רבות ולמטרות כה שונות, שאין פלא שלא הבחינו בתבנית הבסיסית של ההשוואה. יש להבחין בין שתי קאטגוריות עיקריות של מטרת ההשוואה: (1) השוואות הרומיות וזו אל אספקטים סיבתיים. (2) השוואות שאינן רומיות אל אספקטים אלו.

כשעוסקים בטקסט, מתייחסים לעתים לטקסטים אחרים במטרה להבהיר את משמעותו של טקסט זה ממש, כשם שאנו משתמשים במילון. כשליא שפיצר, למשל, מנתח שיר של ג'ון קיטס, הריהו מסביר חלקים שונים בו לאור הוצאתו של השירה התיאורית שבו כותב המשורר, או לאור יצירות אחרות של קיטס. לעתים אחרות נעשות השוואות ספרותיות לא כדי להבהיר את משמעותו של הטקסט, אלא כדי להראות את מעמדו הטיפוסי או המיוחד במינו של טקסט זה בתקופה או במסורת שאליה הוא שייך. בשני מקרים אלו לא נכללים יחסים סיבתיים בטיעון של המבקר, ולכן מעטות בהם המחלוקות המתודולוגיות. אף על פי שלעתים קשה לקבוע מהו הגבול בין טיעון סיבתי לטיעון שאינו סיבתי, ומבקרים לעתים נעים מאחד לשני, הרי מבחינה עקרונית אפשר וצריך להבדיל ביניהם.

כששני טקסטים דומים מאוד, אין זה מתקבל על הדעת, שהדמיון הוא מקרי בלבד. אנו מעדיפים להניח, שיש קשר סיבתי ביניהם (כגון: יצירה אחת נכתבה מפני שמחברה הושפע מיצירה של אחר). במקרים אלו מוכרח תמיד להיות מינימום מסוים של עדויות חיצוניות: חייבים לפחות להוכיח שהטקסט המוקדם אכן יכול היה להיקרא על-ידי היוצר המאוחר יותר. לגבי מה שנדרש למעלה ממינימום נמוך זה — רבות המחלוקות. מצד שני, עדות חיצונית (תהא מרשימה ככל שתהא) אינה מכרעת כשלעצמה. הוכחות פנימיות (יחס של דמיון) הן הכרחיות בהשוואות ספרותיות, בעוד שהוכחות חיצוניות אינן הכרחיות באותה מידה. הקשיים בהערכת הרלבאנטיות של השפעות ורשמים ספרותיים — אפילו כשהיא נתמכת היטב בעדויות חיצוניות ופנימיות — גדולים ביותר. כדי דיון בהשפעות עוסק בתופעה פסיכולוגית מורכבת ביותר — תהליך היצירה במוחו של היוצר — ואפילו אם מחקרנו יהיה נהיר ושלם, הרי ההשפעות שנגלה לא תמצינה אלא חלק זעיר בלבד מהגורמים הכרוכים בתהליך זה. יש חוקרים המעדיפים לתאר, לנתח, לאפיין ולהשוות את הטקסטים שקראו, ויש המעדיפים לצעוד צעד אחד קדימה, ולנסות להסביר את הממצאים מבחינה סיבתית. מכל מקום, הכלים הבסיסיים והבעיות הבסיסיות שווים בכל המקרים.

Sven Linnér, "The Structure and Functions of Literary Comparisons", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXVI (Winter, 1967), 169-179.

מטרת המאמר היא לתאר מה למעשה עושים מבקרים כשהם משווים טקסטים ספרותיים, ומהם סוגי המסקנות שהם מוציאים מהשוואות אלה. רוב הדוגמאות נלקחו מביקורת העוסקת בתקופה הרומאנטית. אבל גם ביקורת של שטחים אחרים תדגים בעיות ונטייות דומות.

אנו מדברים על השוואות ספרותיות בכל המקרים בהם משייכים שניים או יותר טקסטים באופן הנראה לנו מעניין או רלוונטי: משווים את וירגיליוס לאליוס, את דאנטה לוירגיליוס, את אליוס הצעיר לאליוס המאוחר. ההשוואות יכולות לעסוק בסגנון, במבנה, בתמה או בהשקפת עולם. אפשר להגדיר את הספרות ההשוואתית (Comparative Literature) כסוג מחקר שבו נעשות השוואות ספרותיות לעתים קרובות ובקנה מידה גדול, ושוב מתייחסים לתוצאות ההשוואה כחשובות יותר מאלו המושגות באמצעות שיטות אחרות. אבל בהשוואה הספרותית משתמשים לא רק אנשי הספרות ההשוואתית, אלא כל המבקרים באשר הם מבקרים, כי זהו אחד מהכלים הראשיים של המחקר הספרותי.

מבנה ההשוואה הספרותית הוא בעיקרו פשוט ביותר, וניתן כדלהלן: המבקר שם בפני הקורא את שני הטקסטים המושווים, מצביע עליהם, ומצפה שהקורא יקרא: "כמה מעניין! כמה דומה!" (או: "כמה שונה!"); אם המטרה היא להצביע על הבדלים; ראה למשל את דיונו של ולק בקווים המבחינים בין הרומאנטיציזם האנגלי לגרמני¹. בהשוואה עשוי המבקר להדגיש מלים שונות בטקסטים המשווים ו/או לחזור עליהן בהערותיו.

מבקרים פשוטים של השוואה מרגיש הקורא מיד בדמיון בין הטקסטים, או מגיע אליו בעזרה מועטת מצד המבקר. אבל יש מקרים שבהם לא נראה כלל כל דמיון בין הטקסטים המשווים. ככל שהתכונות המשותפות לטקסטים מועטות יותר, כן יהיה ניתוחו של המבקר סלקטיבי יותר. לעתים יעדיף המבקר במקרים אלה לא להציב שני טקסטים זה לצד זה, אלא רק להצביע על תכונות דומות בהם, משום שהטקסטים הם כה שונים, שהעמדה ישירה זה בצד זה עלולה יותר לבלבל מאשר להבהיר את המשותף. בעל המאמר מדגים זאת בהשוואה של ה-Prelude של ורדסורת' עם כתבים פסיכולוגיים שונים של בני זמנו.

הבעיות המתודיות של ההשוואה הספרותית הן זהות בכל ההשוואות האפשריות: השוואה בין טקסטים בודדים, בין סופרים, בין תקופות וזרמים, ואפילו בין ספרות לאומיות. כשולק עורך השוואה בין הרומאנטיקה האנגלית והגרמנית, הוא מכליל ממאות מקרים וטקסטים, ואנו מצפים ממנו שיוכל

R. Wellek, "German and English Romanticism", in *Confrontations* (Princeton, 1965).

[*] הספרות — רבעון למדע הספרות. כרך א' חוברת 2, קיץ 1968, המדור "עלעול בכתבי-עת", הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, עמודים

ככל שדרכו של המבקר מהטקסטים המשווים עד לנקודת העימות הממשית ארוכה יותר, גדל חוסר הוודאות של תוצאותיו, כי אנו שואלים את עצמנו: עד כמה נאמן תרגומו למקור, מה איבדו הטקסטים בכך שהוצאו מהקשרם? בהשוואות ספרותיות קיים תמיד חוסר ודאות בסיסי, אפילו כשהטקסטים המשווים נראים דומים ביותר, כי למרות הדמיון שואלים אנו תמיד אם התכונות הדומות נשארות זהות בהקשרים שונים. נוסף לכך, נשאלת תמיד השאלה: מה משקלו הסגולי של הדומה בשני הטקסטים לעומת השונה בהם? על-פירוב מתעלמים המבקרים משאלה זאת, ומעדיפים לעסוק בצד החיובי. לעומתם, ולק, במחקרו על הרומאנטיקה האנגלית והרומאנטיקה הגרמנית מוכיח, שמשקלן של התכונות הדומות בשתי ספרויות אלו עולה על משקלם של ההבדלים (שבהם הוא דן בפרוטרוט), ולכן הוא יכול לטעון שלמעשה יש תנועה רומאנטית אחת המוצאת ביטוייה בכמה וכמה ספרויות.

מה יעשה המבקר המשווה כשמישהו מסרב להודות בנקודות דומות, שעליהן מצביע המבקר, או טוען שאינן רלבאנטיות? ברוב המקרים אי-אפשר להוכיח את הדמיון באמצעות מדידות כמותיות או באמצעות מתודות לוגיות. אפשר רק לשכלל ולהרחיב את ההשוואה, ובמקרים רבים האימות היחידי של התוצאות המתקבלות הוא הסכמה כללית (קונסנזוס) של הקוראים המוסמכים.

אי-אפשר להימנע מקשיים אלה. המבקר המגביל את עצמו לדיון בתכונות דומות ברורות בלבד מסתכן בכך, שהוא עלול להתעלם מהעניינים החשובים ביותר של הספרות שבה הוא דן. שום עדות חיצונית אינה משחררת אותנו מהעימות של הטקסטים עצמם, ולכן הבעיה עומדת בפני כל חוקר ספרות באשר הוא חוקר ספרות. אפילו כשהדרכים בהן אנו מנסים לפתור הן שונות, אפילו כשאנו חולקים בדבר המתודה הנכונה, עלינו להכיר שחוסר-הוודאות העקרונית הוא אוניברסאלי.

מאיר שטרנברג

2. ז'אן וייסגרבר

שיפוט הערך בספרות ההשוואתית^[*]

הקומפארטיזם בשירות ההערכה האמנותית*

הנושא הוא מסוכן מכדי שאפשר יהיה להתחיל לדון בו בלי לסלק מראש כמה אי-הבנות. קודם כל, הבה נסכים בינינו, ששיפוט הערך, במובן שאנו מתכוונים אליו כאן, אינו נוגע בשום אופן לתפקיד, לחשיבות או להשפעה של היצירות בהתפתחות הספרות, תופעה שההיסטוריון מצליח למדוד בצורה מדויקת ואובייקטיבית למדי. בדפים אלה יעמוד לדיון רק הערך האמנותי או הספרותי, תחום שבו — יש להדחות — שלטת המחלוקת. במציאות, טקסט מסוים אכן מעורר התפעלות אצל אלה ולעג אצל אחרים; ואילו בתיאוריה, מביאות ההתנצחויות לידי מחשבה, שב-חקר הנורמות של שיפוט הערך כמעט שלא התקדמו יותר מאשר ברדיפת הרוח.

ודאי, אין צורך להתפלא על כך. אנו יודעים היום — אף-על-פי שיש המתמהמהים להשלים עם זאת — שמחקר הספרות לא יוכל לטעון לאותו מעמד מדעי כמו המאת-מאטיקה. אפילו בבלשנות ובהיסטוריה, ההישגים הודאיים הם מזעריים לעומת כל מה שמועמד תמיד מחדש בסימן-שאלה. נכון, אנו מגלים עובדות, צוברים את התצפיות, וערכם של הדברים נשאר לעיתים קרובות ברתוקף, אבל אין אנו חדלים מלהתווכח על משמעותם. ובכל זאת, יש כאלה שאינם מסוגלים לנטוש את האשליה של "מדע הספרות". מוטב יהיה לעשות את הכוונה מעלה, ולהבין, שאם כי מחקר הספרות לא ישיג לעולם את הודאות המוכרחת של האמיתות המדעיות, הריהו אחד התחומים שבהם פורחת החירות לבחור ולהכריע. אך אולי דווקא אותה אחריות, אותן סכנות, העובדה שאנו מקבלים על עצמנו את חירותנו כעול, הן האוסרות על בלשן או על היסטוריון-של-הספרות זה או אחר לקבוע שיפוט ערך.

* הרצאה בקונגרס הבין-לאומי השביעי לספרות ההשוואתית, מונטריאל-אזטאבה, אוגוסט 1973.

תרגם מכתב-יד בצרפתית שמואל מלצר.

¹ האס [4], 728; "העובדה שאין שום מקור אחר לידיעת הערך או חוסר-הערך האסתטי של יצירה ספרותית מלבד תחושת-הערך של הקורא, המגיבה תגובה חייה, היא היום תפיסה כללית שאין עליה עוררין. הכרת הערך מבוססת על חווית הערך, ועל-כן אינה יכולה להיקבע על-ידי טיפ-שונים לוגיים". וראה שם, 733.

כביכול לא הוצגה השאלה אלא בצורה ערמומית, מוסווית וכמעט לא-נראית. מראית-העין היא מטעה. לשווא מנ-סות הערכותינו להיראות פחות הפכפכות מתיאורי העוב-דות ומהפירושים שהן מבוססות עליהם; למעשה, כמעט אין ביניהם הבדל.

ההתנגדות באה לא רק מצד ה"גנטיקנים" (ראה מילר-זאידל [9], 3, 7). סטיליסטיקנים — במיוחד שפיצר (ראה ולק [18b], 212) ואולריך ליאו (שם, 338) — ופנומנו-לוגים נרתעים אף הם משיפוט הערך הספרותי, תמיד בשם המדע. גם רבים אחרים, מחוגים שונים, מצטרפים למקהלה; ודי אם נציין שמות מפורסמים כמו ט.ס. אליוט (ראה ולק [18b], 265—266), גורטרופ פריי [3], 58, 60, 61, 62) או ז'אן סטארובינסקי ([15], 12), אף-על-פי שעבודותיהם סותרות לעיתים את דעותיהם המוצהרות.

מה הן, בעיקרו של דבר, הטענות המושמעות כנגד שי-פוט הערך? הראשונה עניינה הסתירה היסודית בין חד-פעמיותן של היצירות² ובין הטענה לאוניברסאליות של הנורמות שאנו רוצים להעריך את היצירות כפונקציה שלהן (ראה אַמריד [2], 37). על כך יש להוסיף את הני-גוד בין הנייטראליות והמוחלטות של המדע³ לבין תפ-קידו של המבקר, שלגביו לשפוט פירושו בהכרח לקחת חלק. הרי זה, אומרים, לרבע את המעגל. משהוסכם פעם אחת, בעיקרון, אופייה האנטי-מדעי של ההערכה הספ-רותית, לא נותר אלא ללגלג על אלה המעזים עדיין להתמסר לה. ועובדה היא שקל ללעוג. מה נאמר, למשל, על הצנזורים, שבניגוד לכל ראייה, ומתוך שלילת ההיס-טוריה של האסתטיקה, מצהירים על עליונותן של דוגמות מוחלטות, שתוקפן קיים ועומד בכל מקום ובכל זמן? למזלה של הביקורת, הדיקטטורים בימינו פעילים בספ-רות פחות מאשר בפוליטיקה. מתוך שנאת המוחלט נאח-זים באמת רבים ביחסי, בלי להבחין שהם הולכים לקראת אנארכיה. להתנגד לנורמות האוניברסאליות, הנגזרות מן הסיטואציה ההיסטורית של האובייקט, מן האסתטיקה של התקופה ומכוונות המחבר — בכך אין פתרון לבעיה. בד-

² Einmaligkeit; individuelle Gesetzmäßigkeit

³ Voraussetzungslosigkeit

בה אינו טוב יותר מבחינה זו. במדעיה האדם האובייקטיבי ביותר הוא אידיאל. שחקירתו מתבטאת לכל היותר בכך: קורת גדלה והולכת של הסובייקטיביות. נזכיר לבסוף של צד ההסכמה הכללית שגוררת אחריה האמת המדעית, קיימת גם הסכמה "בין-סובייקטיבית", המאגדת רוב גדול של יחידים, וזאת במידה ששיפוטיותם הספרותיים אינם בלתי ניתנים להוכחה.

אם צריך אפוא לזרוק את הנורמות האוניברסאליות והנצחיות מפני שההיסטוריה מוכיחה לנו שהן לובשות צורה ופרשנות צורה עד כדי סתירה, צריך שגם שיפוטנו ייפתח לאותה רבגוניות, לאותה התהוות, בקיצור: לאותה מורכבות. האם ([4], 754) וטזינג ([16], 250) במיוחד מדברים על מערכת של ערכים יותר מאשר על ערכים סתם. כמו כן, מכיוון שכל יצירה מהווה מערכת מאורגנת, חייב שיפוט הערך, גם אם הוא רחוק מלגעת באל-מנטים בודדים (דרכי סגנון, אידיאולוגיה, טכניקה סיפורית וכו'), להביא בחשבון את ריבויים. וכך מופיע, במישור הקריטריונים כמו גם במישור האובייקטים שאליהם מיישמים אותם, מושג המערכת, ומתוך כך גם מושג ה"חיס".

שלישית, נימנע מכל דוגמאות על-ידי הרחקת הנורמות הטראנסצנדנטיות, המוטלות באופן שרירותי ומב-חוץ. הטקסט עצמו הוא שיספק לנו את הקריטריונים לשיפוט; ומכיוון שהאובייקט המילולי, לאחר שהושלם, יש לו קיום ללא תלות במחברו, נוכל להתעלם מכוונותיו של המחבר (ראה נאט [6], 6), וכך לעקוף את מלכודת היחסיות. הכרזה על האימאננטיות של הנורמות והפקתן מתוך הטקסט⁷ משמען שהשיפוט מניח מראש אינטרפרטציה, הכוללת כבר בתוכה פעילות ביקורתית. שהרי לא אוכל להכיר מבלי למיין, לסווג ולסדר; אך להבין ולהסיק ביר — בזה יש כבר קביעת הערכה, אם כי בדרך עקיפין ובלי להתעכב על כך.⁸ עובדה זו ראויה להדגשה, מפני

רק זו נגיע לשיפוט כל אחד מן הטקסטים המרכיבים את הספרות כפונקציה של עצמו, ולאסור כל השוואה, ולפיכך גם כל עריכה שיטתית של הידע וכל היירארכיה של ערכים: "על טעם וריח אין להתווכח" (ראה ולק [18], 17). וכך צומחת פעם נוספת ההילמה האבסורדית של הכל או לא כלום. הוסף על כך את הבלבול רחבת-התפוצה בין הערך הספרותי והחשיבות ההיסטורית, או ההשפעה ההיסטורית, או הטעם האישי, משיכה או סלידה (כי אני יכול לא לאהוב את פרוסט או את האיליאדה, ויחד עם זאת להעריכם הערכה רבה).⁴ קח בחשבון, כפי שדורש וולפגאנג קאיוז, את ההבדל בין "הערכה אמנותית, היסטורית ופונקציונאלית": "במלים אחרות, נסה להפריד בין שיפוטך על היצירה כאורגניזם אוטונומי, לבין השיפוטית שתקבע על המשמעותיות שהיא לובשת, מצד אחד לגבי תקופתה, ומצד שני לגבי תקופתך ולגביך אתה. ואם נסיים בהערה הומוריסטית, אל-נא תשכח לעבור ביעף על רשימות זוכייהפרסים, שבהן מחלקים למשוררים, לסופרים ולמחזאים ציונים לשבח או לגנאי, ויהיה לך מושג על התהוויותיהן שאנו שרויים בה.

האם זהו בדיוק הדבר שערור את המחקרים שנעשו לאחרונה בנושא? כל איסור מציב אתגר בפני השכל, וזה לא אחר להרים את הכפפה. על כך מעידים, פרט לעבודותיו של רנה ולק, הספרים והמאמרים של וולפגאנג קאיוז [5; 1958], האנס אגון האס [4; 1959], ויל-הלם אמריך [2; 1961], ת.פ.ה. טזינג [16; 1963] — [1964]; [16a; 1964], י.י. אוברסטכן [10; 1965], מאקס ורלי [17; 1965], פריץ לוקמאן [7; 1965], ואלטר מילר-זאידל [9; 1965], ליאונארד בריגר [1; 1966], אריק לוינדינג [8; 1966], וכן הלאה; כל אלה נסיונות שתכ-ליתם הכרה מחודשת בחשיבותו של שיפוט הערך בתחום שולק אומר עליו טוב ושוב, ובצדק, שהוא "לא רק הרה-ערכים, אלא הוא בעצמו סטרוקטורה של ערך" [18].

(15).

מתוך כל העבודות הללו, שמגמותיהן ומסקנותיהן נב-דלות לעיתים במידה ניכרת, וכן מתוך סקירתנו הקצרה בנושא, אפשר להוציא כמה עקרונות ראשוניים בחקר הנורמות הספרותיות.

קודם כל, נראה כי מנור וגמור שהנורמות הספרותיות לא יוכלו לטעון אף פעם לאוניברסאליות ולאובייקטיביות האופייניות למדעים המדויקים. אבל הערנו כבר, שהאינ-טרפרטציה של היצירות ושל העובדות הספרותיות, מצ-

⁴ ראה מילר-זאידל [9], 182, ופריי [3], 62. פריי מעררב את שיפוט הערך, המבוססת על טענות הגיוניות, עם הבעת הטעם האישי: "ביקורת שיפוטית מבוססת על הטעם הטיב [1]."

⁵ Künstlerische, geschichtliche und funktionale Wertung (קאיוז [15], 160).

⁷ השווה האס [4], 728 ו-755: "גבולות היכולים להבטיח במידה מסוימת את האובייקטיביות של ההערכה כהוראה באמצעות היצירה ובחינוך אל היצירה נתגלו לנו בדרך הפילוסופיה וההיסטוריה, ובקשר אל המסורת התרבותית-הספרותית". והשווה לגישתו של ג'ון קיווי, המובאת אצל ולק [18b], 349: "קיווי סבור, לדעתי בצדק, שתפיסת ה'תגובה' האישית היא מרכזית באסתטיקה, אם כי יחד עם זאת עלינו להימנע מן ההשקפה — הנחשבת לעיתים קרובות כמסקנה מכך — ששיפוט אסתטי הוא בסופו של דבר 'סובייקטיבי'". ולק [18b], 340—341; מילר-זאידל [9], 86—87.

⁸ ראה האס [4], 744: "ההנחה הכללית והאובייקטיבית של כל הערכה מתבססת על העובדה, שהערכים — אף על פי שאפי-שר לחותם בחוויות-הערך בצורה סובייקטיבית בלבד — צמודים לגורמים אובייקטיביים ביצירה". והשווה שם, 746; מילר-זאידל [9], 13, 15; ולק-וורן [19], 240.

⁹ ראה קאיוז [5], 50, 51, 58, ולק [18b], 339; ולק-וורן [19], 28; מילר-זאידל [9], 21, 26; האס [4], 734; בריגר [1],

והולכות, ולבסוף עם העולם שממנו בא ושבו הוא עומד להשתלב בדרך זו או אחרת. בכך אנו קובעים שרעיון היחס, שהוא הציר של השיטה הזאת, אין משמעו אך ורק זיקת-הגומלין בין התופעות השייכות למערכת סגורה, אלא באותה מידה גם התלות ההדדית בין המערכת הזאת, הנחשבת במקרה זה למרכיב, ובין מערכות אחרות. כשאנו עוברים מכוליות אחת לכוליות גדולה יותר, נצמיד יותר ויותר את הטקסט הבודד ל"משפחה" או ל"משפחות" שלו, לז'אנר, למסורת הספרותית, ובסופו של דבר לכל הספרות כולה. ומכיוון שהסטרוקטורה, כמסכת של קשרים, מצטמצמת בקלות לתבנית, לתרשים מופשט, אין שום מניעה להשוות, הודות למפתח כל-בו זה, את השיר או את הרומאן לדרכי ביטוי אמנותיות אחרות (מוזיקה, ציור, פיסול וכו'), ואפילו לתופעות פילוסופיות, דתיות, חברתיות ופוליטיות (ראה סטארובינסקי [15], 19–20). הדכללה שביסוד השיטה הסטרוקטוראליסטית שוברת את עול הפורמאליזם הטהור, שמעתה ואילך מותר לנו אמנם לא להשליכו, אבל לעקוף אותו, תוך כדי שנכלול אותו בתוך ההערכה.

ובכל זאת, הסטרוקטורה כשלעצמה אינה אלא כלי-עבודה פשוט. רק תכונותיה מתאימות לצורכי ההערכה. בכך כוונתנו קודם כל לדרגת התלות ההדדית והאינט-גראציה של האלמנטים ושל יחסי-הגומלין ביניהם; נזכיר מה איכותית ופנימית, נוכל לומר. מצד אחר, אם נדחה את ההתרכזות במיקרוקוסמוס של הטקסט, ונרחיק את מבטנו אל עולם החוץ, כי אז נשאל את עצמנו על היקף-תחולתה של הסטרוקטורה, כלומר על כושרה לשקף פחות או יותר בנאמנות סטרוקטורות פחות או יותר מרובות, ויהיו אלה סטרוקטורות ספרותיות, אמנותיות, אידיאולוגיות או חברתיות, ועל יכולתה להיכלל בתוך מערכות נרחבות יותר. נזרמה שנייה זו, שהיא איכותית וכמותית בעת ובעונה אחת, צופנת בחובה שאלה, שהיא לדעת רבים מאתנו עיקרית לעניין ההערכה — כלומר: מה אר-מרת לנו היצירה הנידונה על העולם שאנו חיים בו? — אך מתנסחת בדרך שונה למדי בהקשר הסטרוקטוראליסטי שאנו עומדים בו. כאן כבר לא בא בחשבון להציב משהוואה בין גורמים הסטרוגניים כל-כך — לדעת אחדים — כמו הספרות והמציאות, משום שאין משווים, בעצם, אלא אובייקטים שטבעם זהה, סכמות במידת-מה. בסיכומי של דבר, אפשר לגדור את שתי הנזרמות המוצעות כדלקמן: אינטגרציה של הסטרוקטורה, והיקף-תחולתה או שדה-הפעולה של הסטרוקטורה. יש לשים לב שהן קשורות זו בזו קשר הדוק, והן אפילו בלתי-נפרדות, וזאת על יסוד עקרונות השיטה: כוליות ותלות הדדית. שתיהן משתייכות בכך לאותה תכונה, ונבדלות זו מזו רק בהתאם לכך שאני מסתגר בתוך הטקסט או ממקם אותו בתוך העולם. אין סתירה בין הגישות הללו, אלא דווקא השלמה הדדית, כשמונח-

שעל-ידי תיווכה של הפרשנות, שהיא יסוד של השיפוט ובעצמה הערכה מובלעת, נמצאת הביקורת חייבת לקחת בחשבון את המטען ההיסטורי שנצבר על-ידי הבלשנות וההיסטוריה הספרותית.¹¹ מושג ההתהוות, וכן הכרת המ-סורת, המצבים הפנימיים של הלשון, הז'אנרים הספרותיים, המחשבה, החברה וכו', נכנסים במידה רבה לתוך שיפוט הערך. גנטיקה, אינטרפרטאציה והערכה הם של-בים של תהליך משותף אחד. אבל נשוב אל הקריטריונים שלנו, וניזכר כאנטינומיה שהצבענו עליה, בין חד-פעמי-יותן של היצירות וכלליותן של הנזרמות. כל הבעיה מצ-טמצמת למציאת חוליית-חיבור בין שני הקצוות האלה, מעין איבר-ביניים, אמצעי שיחאים לכל הטקסטים, תוך כדי כך שיתבטא בכל אחד מהם בדרכו שלו.

חוליית-החיבור, או איבר-הביניים, יהיה מושג הסטרוק-טורה, שממנו תוכל להתפתח מערכת של נזרמות, שהיו אימאננטיות ליצירה, ועל-כן יהיה בכוחן לזכות בהסכמה נרחבת.

הרעיון אינו חדש כלל וכלל. נמצא אותו, בין השאר, אצל קאיור [5], 50 ואצל ולק-וורן [19], 239–240. אין טעם לחזור ולומר כאן מה כוונתנו ב"סטרוקטורה". נזכיר רק שהיא עונה על הדרישות שנוסחו לעיל, במובן זה שהיא מהווה מכלול של קשרים, ולא רק הצבה של אלמנטים זה בצד זה; שהיא נמצאת בתוך היצירות עצמן (אף-על-פי שמפרש היצירה הוא שצריך לגלותה); ולב-סוף, שהיא בעת ובעונה אחת מיוחדת לכל טקסט ומשו-תפת לכולם: מיוחדת בתור קיום ממש, אם ננקוט את לשון הפילוסופים, ומשותפת בתור מהות. בניסוח אחר, כל היצירות הן בעלות סטרוקטורה, אך לכל אחת הסטרוק-טורה המיוחדת לה. ובהיותה אלמנט קבוע שתלויים בו משתנים, נוכל להשתמש בה כפאראמטר.

מן המאפיינים של הסטרוקטורה מעניין אותנו בראש ובראשונה אחד, כי הוא שיאפשר לנו לבסס את שיפוט הערך. אמרנו כבר שאין טעם לרצות להעריך קטעים, אספקטים או אלמנטים של היצירה, וכי כל הערכה אמר-תית אינה יכולה אלא לעסוק בכוליות שלה. העולה מתוך זה הוא, שבניגוד לאוטומים, המבודד, מפרק ומעמיד אל-מנטים זה בצד זה, הניתוח הסטרוקטוראלי לא יוכל להי-ווצר אלא על-ידי הגישה ה"מכילית"¹² שסארטר מדבר עליה (מובא אצל פויון [12], 773): היא מקיפה תמיד את הטקסט בשלמותו, ושואפת למצות את המורכבות של קשריו הפנימיים.

ועוד: הסטרוקטוראליזם מציב מתוך יחס לא רק את חלקי השלם זה עם זה, אלא גם יחידה אחת עם יחידות אחרות, מיקרוקוסמוס אחד עם מיקרוקוסמוסים אחרים, מקבילים או מנוגדים, מערכת אחת עם מערכות גדולות

¹¹ ראה מילר-ואידל [9], 33, 35; האס [4], 730, 740; ולק-וורן [19], 31–32 (על הפרספקטיבות).

¹² totalisante.

אחד בלבד), אלא גם להבין את הקשרים המחברים דברי רש"י "שונים" (פיוזן [12], 774). בלי ספק, נקודת-המוצא נשארת אימאננטית לטקסט, אך מבטנו תר באותו זמן גם מסביב לטקסט. נזכיר שוב, שכדי לקבוע שיפוט בתחום זה, אנו משווים כמה מערכות של יחסים, ולא סתם אפוס לסוגה, למשטר פוליטי או לפילוסופיה. ניקח דוגמה: כדי להעריך את היקף-התחולה של רומאן פלאמי כלשהו מן השנים 1930–1950, למשל, אני מתחיל קודם כל ללמוד את הסטרוקטורה שלו. נניח שאגיע בדרך זו לקביעת קוטביות השתתפות/התבדלות, המתבטאת בנקודת-המבט של המספר בגוף ראשון, ובאותה המידה גם בחוסר יכולת הפעולה של הדמות הראשית, בניתוקה מן העולם, וכן בעיקומה של העלילה. אחר-כך אני מרחיב את תחום חקירתי, ונוכח לדעת שאותה אנטינומיה מסתמנת ברור מאנים פלאמיים אחרים, ובבורגנות הפלאמית של אותה תקופה, בגלל סיבות שמיותר לפרט אותן כאן. ולבסוף אני מגלה סכמה זוה או דומה בסיפורים של "הצעירים הזועמים" וכן בחברה האנגלית של שנות ה-50. על-ידי קביעת קשר בין שני תהליכים היסטוריים וסידרה של יצירות בשתי שפות, אני יכול להראות שהסטרוקטורה של הטקסט הראשון, הרחוקה מלהיות מקרה מיוחד, מלמד אותי על האירגון של רומאנים אחרים, ושל קבוצות חברתיות, שבמבט ראשון אינן שייכות לעניין. במלים אחרות: סטרוקטורה ספרותית מקבילה מעשירה את ידיעותי; וערכה רב עוד יותר בכך שאינה מסתפקת בהבנת הרת טקסט מבודד אחד, אלא מבהירה כמה טקסטים נוסף על תופעות היסטוריות.

גם כאן נמצא קריטריונים מוכרים למדי, אלא שהעברו ממישור מרכיבי היצירה אל מישור הסטרוקטורה שלהם: הנורמות המכוננות לעיתים "כוללניות" או "מורכבות",¹⁷ לעיתים "היקף המתח ומלאותו",¹⁸ "גילוי הוויה אנושית",¹⁹ או "משמעות החיים" ו"משמעות ההכרה".²⁰ אף-על-פי שמתייחסים בכך להקשר בלתי-אסתטי, אין ההקשר הזה יכול לבוא בחשבון אלא במידה שהיצירה האמנותית עושה אותו בדרך זו או אחרת אימאננטי לטקסט. יתרונה של השיטה הוא קודם כל בכך שהיא מוציאה לאור הקבלות בלתי-צפויות. לקשור את הסטרוקטורה של שיר מסוים אל הסטרוקטורה של החברה שמוצאו ממנה — בסיכומי של דבר אין זו דרך מקורית הרבה יותר מדרכה של הביקורת המסורתית להתחקות על מקורות של גישה, של רעיון, של דימוי. אלא שהפעם ייתכן שההשוואה צופנת הפתעות: העובדה שאובייקט אחד נוצר מבחינה היסטורית בתוך אובייקט אחר אינה

המפתח של היחס חל באותה מידה על מערכת של אורגניזמים כמו על אורגאניזם אחד. העצים אינם צריכים למנוע אותנו מלראות את היער.

משהסכמנו על כך, הבה נבחן את שתי הנורמות שלנו במבט קרוב יותר. הקורא ודאי מכיר אותן מכבר; כוונת מאמצי היתה לא כל-כך לחדש, אלא יותר להצדיק שתי אסכולות בביקורת ולהשלים ביניהן מבחינה מתודולוגית. קריטריון האינטגרציה מופיע החל מן המאה ה-17, אצל הרדר ואצל גתה, כפי שמוכיר האנס אגון האס ([4], 740), שאף הוא מדבר על "אחדות אורגאנית" ועל "אופי מערכתי".²¹ ביסודו של דבר, הרי זה אותו הדבר, או כמעט אותו הדבר, שרוצים לומר קאיוזר ושטאיגר כשהם משתמשים בביטויים כמו "תיאום מלא"²² או "אחדות סגנונית טהורה של כל המרכיבים ביצירת האמנות".²³ נמצא נוסחאות מקבילות גם מפרי-עטם של שפיצר (ראה ולק [18b], 212), ולק ([18b], 342) ומילר-זאידל ([9], 95–96, 100). אינטגרציה, קוהרנטיות, אדקוואטיות, התאמה של אלמנטים ושל יחסיהם: כל אלה הם סינונימים — כמובן, בתנאי שלא נצטמצם רק לנקודת-המבט של הסגנון. זוהי נורמה אסתטית מובהקת, שנופחה ביד ביד מגיני האוטונומיה של האמנות. יחד עם זאת, אין היא מפנה אותנו אך ורק אל היופי המסורתי, שמניור תיו נמצאות היום בשפל גדול, ולא רק אל ההארמוניה, אל שלמות-התואם²⁴ הקלאסית. קריטריון האינטגרציה בשום פנים אינו מוציא מכלל אפשרות את רבגוניותם של המרכיבים, וגם לא את יחסי הניגוד: ועזועים, משב-רים או דיסונאנסים. ראה את המיבנה הפוליפוני, האנטי-טיט, של 'האחים קאראמאזוב', המתגלה בניגוד בין הספר החמישי ("בעד ונגד") והספר השישי ("נזיר רועי"), בקונפליקט בין איבאן לזוסימה, בין השטן לאלוהים, בין אב לבנו וכו'. בתוך המערכת הקוהרנטית הזאת אפשר להעריך כנקודות-תורפה רק את הגורמים או הקשרים שאינם עולים בקנה אחד עם המערכת, למשל — וזאת יש עוד להוכיח — את ההטפות המופשטות והמתקנות של זוסימה, המרפות את המתחים הדראמאטיים של העלילה. הליקוי אינו אלא סטייה מן הכלל של האינטגרציה.

הקריטריון השני עניינו היקף-התחולה של הסטרוקטורה, והוא עוסק, כפי שראינו, ביחסיה של הסטרוקטורה עם סטרוקטורות אחרות, ספרותיות או לא-ספרותיות: "מעשה ניאף לא רק להתבונן באותם דברים (או בדבר

¹⁷ Organismushafte Einheit; geschlossene(r) Gefüge-... charakter (737, [4]).

¹⁸ volles Zusammenstimmen (קאיוזר [5], 46).

¹⁹ reine stilistische Einstimmigkeit aller einzelnen Momente der Kunstwerk (שטאיגר, מצוטט אצל האס [4]).

¹⁷ inclusiveness; complexity (ולק-זורן [19], 236).

¹⁸ Spannungsweite und -fülle (אמרד [2], 39).

¹⁹ Offenbarung menschlicher Existenz (ברייגר [11], 11).

המערכות, וסטרוקטורה אחת עשויה לחזור ולהופיע בטקסטים עתיקים וחדשים, ובשפות שונות, וכן בצוירים, בסרטים, באירגונים חברתיים וכו'. "וכך אנו רואים [...] שימופע קשר בין מושג הסטרוקטורה ומושג ההשוואה: הסטרוקטורה מאפשרת את ההשוואה משום שהיא עשויה להיות משותפת למציאויות "שונות" (פיון [12], 770–771). עד לנקודה מסוימת, הסטרוקטוראליזם הוא אפוא מלה נרדפת לקומפארטיזם, ונשאלת השאלה מדוע מגדלה הספרות המשווה, אפילו עד היום, התנגדות רבה כל-כך לדרך המחשבה הסטרוקטוראליסטית. אמנם השיטה הסטרוקטוראליסטית מזלזלת בהשוואות יסודות פשוטים (למשל: קשר של פעולה, או קירבה בין שני סגנונות, תמות או רעיונות); אך יש לה חשיבות רבה כשמדובר בקביעת ערכן של מערכות שלמות, כשאת ה"בלתי-מש-תנה", הקאטגוריה שמתייחסים אליה והמשמשת ביסוד ההשוואה, מהווים כאן מידת האינטגרציה והיקף-התחולה של הסטרוקטורות. כדי להעמיק את השאלה, יהיה רצוי לחקור גם שיטות הנהוגות במדעי-האדם האחרים, כגון אלה שהציג גדעון סיוברג [14]. המתודולוגיה של הקומפארטיזם תוכל רק לצאת נשכרת מבדיקה מדוק-דקת של העקרונות שיושמו באתנולוגיה המשווה ובבל-שנות הכללית.

נמנה בינתיים כמה מקרים שבהם יכול קומפארטיזם סטרוקטוראליסטי לסייע בקביעת סולם ערכים. ראשית כל, ישנו שדה-המוקשים של השוואות בין הספרות ובין האמנות היפות או המוזיקה. במישור המרכיבים, כיצד אפשר בעצם להעריך שיר ביחס לסונאטה או לאקווארל? מה המשותף בין המלים של הסופר ובין הצלילים של המוזיקאי או הצבעים של הצייר, אם לא תכונות הסטרוקטורות שלהם, שרק הן מעניקות לשיפוט בסיס הולם? הרעיון לערוך השוואה איכותית בין גתה לבטהובן או בין אליזט לסטראווינסקי עשוי להיראות מגוחך. לעומת זאת, קביעת דירוג של יצירות הספרות העולמית היא בחזקת נוהג מקובל. כישעושים הפשטה מתפקדים ההיסטוריה של הספרים, יש להם, מנקודת-מבטה של הביקורת, מעלות ומגרעות, שיחסייתן מודקרת לעין בשעה שמציבים אותם בהקשר הבינלאומי. קצת נחפזנו להכריז "הצ-ריך אדם להיות איטלקי כדי ליהנות מן הטעם של 'המאן-רסים' וגרמני כדי להעריך כיאות את 'הרמאן ודורו-ת'יאה'. שיפוטם כאלה הם כמעט חסרי-משמעות. ומה תהיה תגובתנו לגבי צ'ארלס מורגאן: ההתפעלות של צרפת שלפני-המלחמה, או ההסתייגות של בני-מולדתו? מקובל שהקומפארטיזם מאזן את עודפי ההתלהבות והקריירות, שמקורם בדעות קדומות מקומיות. על-ידי הגדרת משפחות של סטרוקטורות ספרותיות, יוכל הקומפארטיזם לברור מתוכן את אלה שהאינטגרציה שלהן

מבטיחה בשום אופן שתהיה זיקה בין הסטרוקטורה של-הם; הדטרמיניזם, או התורשה, אינם מביאים בהכרח לדמיון. אך הצגת התקבולת בין סטרוקטורה ספרותית לבין מערכות אחרות שאין לה שום קשר גנטי עמן, פורחת תחת אופקים רחבים לאין שיעור. כתוצאה מכך נוכל לתקן במידה רבה ערכים מקובלים.

כמה הערות נוספות. שתי הנורמות שהוצעו אין בהן שום דוגמאטיות: הן מעוררות דיון בלתי-פוסק בערכם של הטקסטים, ומעודדות את המחקר, מכיוון שהן משעבדות את ההערכה לאינטרפרטציה. שנית, הן חייבות לפעול תמיד יחד, מפני שהשתייכותה של סטרוקטורה מסוימת למשפחה כלשהי אינה מוכיחה את הליכוד הפנימי שלה, ולהפך. ולבסוף, ברור שקבלת הקריטריונים שלנו תצריך שיתוף-פעולה הדוק לא רק מצד מדעי-האדם, אלא גם מצד מגמות בביקורת המתנגשות לעיתים קרובות זו בזו, בעיקר הסוציולוגיה והפורמאליזם. הדוקטרינות הספרותיות הגדולות, השולטות בכיפה במזרח ובמערב, יצטרכו להושיט יד זו לזו ולנסות להשלים זו את זו, במקום להיאבק ביניהן, אם נרצה לעבד בכוחות משותפים חיבורים כגון 'היסטוריה משווה של הספרותיות' ו'מילון בינלאומי למונחים ספרותיים', ולתרום בכך לקידום מקצוענו, וגם – כך רוצה אני להאמין – לשלום. מתוך ההשקפה הזאת, בין השאר, נערכה גם הסיתזה הנוכחית.

אך באיזו מידה היא מתייחסת, בעצם, אל הספרות ההשוואתית? בקשר לכך נזכרים בסגוריה של רנה ולק [18a], 292, שהתכוונה להשיב את כבודה של הביקורת בתחום זה. דברים דומים הושמעו גם בבואדאפסט לאח-רונה (נובמבר 1970). אפשר היה לטעון כנגד הקומפארטיזם שהוא שיטת פרטי של ההיסטוריונים ושל המפרשים: מחקר גנטי של מקורות, השפעות ואמצעים, הבהרה של רעיונות וצורות. ובכל זאת, אם הקומפארטיזם מתכוון לתפוס מקום במדעי-האדם, ובאופן מיוחד במחקר הספרות, הוא לא יוכל לפסול כל היירארכיה של ערכים. אין זאת אומרת שיש לו מתודולוגיה מקורית בעניין זה (וראה רמאק [13], 8, 21). מוויית ראייתה של הביקורת, הקומפארטיסט אינו נבדל מן החוקרים העוסקים בספרות המכוננת "לאומיות", אלא בכך שיש לו כלים יותר מדויקים ויותר משוכללים. לקבוע הערכה, האין פירושה הדבר קודם כל להשוות, לומר מה ערכו של דבר ביחס לקריטריונים, ולעמת דברים אחדים מנקודת-מבט זו? מעצם שיטתו צריך מחקר הספרות ההשוואתי להיות המכשיר האידיאלי של המבקר, מה גם שהוא מאפשר את כל ההקבלות: בין שני ספרים או יותר, ועיד יותר מזה בין הספרות ובין האמנויות היפות, המדעים, הסוציולוגיה, הפוליטיקה והפילוסופיה (ראה רמאק [13], 1). נזכיר כי הסטרוקטוראליזם, שהיינו הוצים לישלבו כאן באופן שיטתי, מתרוסס, על-פי הגדרתו, מעל השוני בין

Promessi Sposi ²¹

הקומפארטיסט לא יוכל להסתפק בזה. מרגע שהוכחה הקירבה, מוטל עלינו לבצע הרבה עבודה של פירושי והערכה, ולשאול את עצמנו, למשל, באיזו דרך הוכנסה השאלה לתוך המערכת החדשה. אינך יכול להיות או קומפארטיסט או מבקר, אלא תמיד שניהם יחד. הבעיה כאן היא באנאלית מכדי שנתעכב עליה. המקרה השני נראה ראוי יותר להתעניינות, משום שהוא פחות מקובל. הפעם x אינו נובע מ" y ". שכן y משמש כקו מנחה, כעמ"ד-תצפית או כמכשיר גילוי וחשיפה, המסוגל להחליט ולקבוע מהי הסטרוקטורה של x . בהשוואות בינאריות אפשר, כידוע, להתייבץ במרכזו של יצירה, הנתפסת כטבלת כיוונים, ולהאיר מנקודת-ראות זו יצירה אחרת. באופן כזה, שיר מסוים של אליזט מובן טוב יותר על-ידי הארתו מתוך ג'ון דאן או לאפורג, לאחר שנעשתה הפ"טה מכל שאלה. באותו אופן, הדיאלקטיקה של התשובות אצל פוקנר, הצירוף של הפכים כמו יהירות והכנעה, חיבור הכבוד העצמי עם החמלה, ועוד יותר מזה הקשר בין האשמה והכפרה-מרצון, מזדקרים לעין בעוצמה מוגברת כשמטילים אליהם את האור — המסמא מבחינה זו — של 'החטא ועונשו' ו'האחים קאראמאזוב'. אין צורך לומר שעל-ידי תחבולה זו נצליח להגדיר טוב יותר את הסטרוקטורה של טקסט זה או אחר, וכתוצאה מכך גם את מעלותיו ומגרעותיו. הנטייה להפשטה פילוסופית, שפוקנר מתמכר לה יותר ויותר, מגיעה לשיאה בתקופה שכתב את *A Fable*. ודאי, הרומאן הזה שורץ שאלות מן האגדה של "האינקוויזיטור הגדול", אך דרך ריתוכן אל המחשבה הפוקנרית מציגה לביקורת ההערכה בעיות שהן משניות ביחס לאינטגרציה של הרעיונות בתוך העלילה. בשטח זה עלה דוסטויבסקי על כולם: לנמק פירושו בשבילו לחיות, לדבר, לפעול. בהשוואה אליו מגלה פוקנר את מיעוט כוחו כהוגה-דעות, ומעל לכל את חוסר-יכולתו לצקת את ההשתלשלות ההגיונית בתוך דפוסים אפיים.

יישום הסטרוקטוראליזם בספרות ההשוואתית עודנו קרקע בתולה. הוא יהיה ללא ספק פורה במישור האינטרפרטאציה; אך דומה שלעניין ההערכה הוא ממש חיוני, אם אנו רוצים להשעין את שיפוט הערך על קריטריונים שיהיו פחות סובייקטיביים מאשר תהפוכות הטיעון, ויותר כלליים מצווי האסכולות.

היא המתקדמת ביותר ושהיקף-תחולתן הוא הרחב ביותר. ניתן דעתנו, בקשר לכך, על "טיפוסים" כמו הצורה הא-פית בתיאטרון, ימיה-ביניים אצל ברכט ואצל פטר וייס, או עלילת הרומאן הקרויה *à rebours*. שהצגת העובדות מקדימה בה את השחזור וההבהרה, ושאנו מכירים אותה ברומאן הבלשי, ב'החטא ועונשו', ב'אבשלום! אבשלום!', וכן ב'החדר האפל של דאמוקלס' של ההולנדי ו.פ.ה. מאנס.²² מובן מאליו שהקווים המשפחתיים אינם מהווים אלא שלד, מעין סכמה מיבנית מפושטת, שכל יצירה מרפדת, מסבכת ומרחיבה אותה בדרכה שלה. מכל מקום, אצל אגאתה כריסטי המיבנה אינו מרחיק לכת בדרך-כלל מעבר לשלב זה של המכנה המשותף הקטן ביותר, וקירבתו אל מערכות אחרות נשארת על-כן מטושטשת, כללית או ראשיתית, ודבר זה ישפיע על שיפוטנו לגבי היקף-התחולה; מצד אחר, האינטגרציה אצל אגאתה כריסטי לעיתים קרובות אינה משייכה רצון, מפני שהסופרת אוהבת להוסיף בהדגה האחרון מערכות-גלגלים חדשות למנגנון הגיוני הנראה כפועל באופן עצמאי. זה מה שמטביר באופן אובייקטיבי מדוע ספרה 'הם עושים זאת במראות'²³ למשל, הוא אולי ספר מבדר, אך מכל מקום לקוי, וכמעט סגור לגבי העולם; נעז לומר כי זהו השוטף של המשפחה הנידונה.

הספרות ההשוואתית מהווה בעצמה מטרה, כשאנו רוצים לערוך בשיטתיות את הידע הספרותי מתוך ההשקפה הרחבה ביותר, כלומר מזווית-ראייה דיאכרונית, סינכרונית ובין-לאומית בעת ובעונה אחת. אך אם נניח הצידה את השאיפה הזאת למיין ולארגן, הספרות ההשוואתית לא תהיה אלא אחד מאמצעי-העזר המרובים המאפשרים להסביר ולהעריך את הטקסט הבודד, שהוא נקודת-המוצא ונקודת-הסיום של מחקר הספרות. בדרך-כלל די בשיטות אחרות כדי להוציא מתוך הטקסט את הסטרוקטורה שלו, אך דומה שהקומפארטיזם מוכיח את יתרונו לפחות בשני מקרים ברורים מאוד, הנובעים מן הנוסחה הבינארית " x ו- y ".²⁴ " x " ו-" y " מציינים כאן שתי יצירות, שני טקסטים, ואילו מלת-החיבור "ו-" ענ"ינה לעיתים השפעה, ולעיתים פשוט פרספקטיבה. במקרה הראשון, המניח קשר עובדתי, המונח y שאליו אנו משווים מופיע כמקורו של המונח המשווה (x) . אך

Hermans, W. F. *De donkere Kamer van Damocles* ²²

They do it with mirrors ²³

²⁴ ראה פישוא-הרוסו [11], 83.

מראי מקום

1. Beriger, Leonhard. "Werterlebnis, Erkenntniskritik und Systematik als Voraussetzungen literarischer Wertung". *Orbis litterarum*. 21 (1966). No. 1, 1-11.
2. Emrich, Wilhelm. "Zum Problem der literarischen Wertung". in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Klasse der Literatur*, 1961. III. 37-51.
3. Frye, Northrop. "Literary Criticism". in Thorpe James, ed. *The Aims and Methods of Scholarship in Modern Languages and Literatures*. Modern Language Association of America, New York, 1963. 57-69.
4. Haas, Hans Egon. "Das Problem der literarischen Wertung". in *Stadium Generale*. 12 (1959). No. 12. 727-756.
5. Kayser, Wolfgang. *Die Vortragsreise*. Francke Verlag, Bern, 1958.
6. Knight, G. Wilson. *The Wheel of Fire*. Methuen, London, 1960.
7. Lockemann, Fritz. *Literaturwissenschaft und literarische Wertung*. M. Hueber, München, 1965.
8. Lunding, Erik. "Absolutismus oder Relativismus?". *Orbis litterarum*, 21 (1966), No. 1, 71-94.
9. Müller-Seidel, Walter. *Probleme der literarischen Wertung*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1965.
10. Oversteegen, J. J. "Analyse en Oordeel". *Merlyn*, 3, No. 6 (November 1965), 476-502.
11. Pichois, Cl. & Rousseau, A. M. *La littérature comparée*. Armand Colin, Paris, 1967.
12. Pouillon, Jean. "Structuralisme: Un essai de définition". *Les Temps Modernes*, 12 (Novembre 1966), 769-790.
13. Remak, H. H. H. "Comparative Literature: Its Definition and Function". in Stallknecht, N. P. & Freuz, H., eds. *Comparative Literature: Method and Perspective*. Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville, 1971.
14. Sjöberg, Gideon. "The Comparative Method in the Social Sciences". in Etzioni, Amitai & Dubow, Fredric L., eds. *Comparative Perspectives: Theories and Methods*. Little, Brown & Company, Boston, 1970, 25-38.
15. Starobinski, Jean. *L'Oeil vivant, II: La relation critique*. Gallimard, Paris, 1970.
16. Teesing, H. P. H. "Probleme der kunstwissenschaftlichen Wertung". *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 56 (1963/4), 246-251.
- 16a. —. "Der Standart des Interpreten". *Orbis litterarum*, 19 (1964), No. 1, 31-46.
17. Wehrli, Max. *Wert und Unwert in der Dichtung*. J. Hegner, Köln, 1965.
18. Wellek, René. *Concepts of Criticism*, ed. Nichols, Stephen G., Jr. Yale University Press, New Haven & London, 1963.
- 18a. —. "The Crisis of Comparative Literature". in [18], 282-295. [1958]
- 18b. —. *Discriminations: Further Concepts of Criticism*. Yale University Press, New Haven & London, 1970.
19. Wellek, René & Warren, Austin. *Theory of Literature*. Harcourt Brace & Company, New York, 1965.

אוניברסיטת בריסל, בלגיה

מקורות

להלן רשימת המקורות הכתובים ומקורות האיורים שנדפסו ביחידה זו:

1. קטעים בעמודים 7-6, 42, 73-71, 77-78
 אנציקלופדיה עברית, קטעים מן הערכים: "גריפון", "פויניקס", "אשתר",
 "עשתורת", "אשרה", "יצירה, ספר", "איצטגנינות".
2. טקסט בעמודים 125-129
 אפק, עדנה. מערכות מלים — עיונים בסגנונו של ש"י עגנון, הוצאת "דקל" —
 פרסומים אקדמיים, קטעים מתוך פרק ב', עמודים 59-64.
3. איורים והסבר בעמודים 4, 38
 הברמן, א.מ. (מהדיר). משל הקדמוני ליצחק אבן סהולה, הוצאת "קדם" (מהדורה בת
 300 עותקים), ירושלים, תשל"ז.
4. צילומים בעמודים 219-225
 וייסגרבר, ז'אן. "שיפוט הערך בספרות ההשוואתית: הקומפראטיביזם כשירות
 ההערכה האמנותית", צולם מתוך: הספרות, 17, ספטמבר 1974, הוצאת אוניברסיטת
 תל-אביב, עמודים 38-44.
5. צילומים בעמודים 192-216
 מאן, תומס. יוסף ואחיו (עברית: מרדכי אבי-שואל), ספריית פועלים, הוצאת הקיבוץ
 הארצי השומר-הצעיר (מהדורה שלישית, ללא תאריך), "פרולוג: מסע לשאול
 תחתית" וקטע מ"פרשה ראשונה", עמודים 1-46.
6. צילומים בעמודים 188-191
 מירון, דן (עורך). ח"ג ביאליק "המתמיד" בליוויית חילופי נוסח ונספחות, המכון
 לחקר הספרות העברית (מכון כ"ץ), אוניברסיטת תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד,
 תשל"ח, עמודים 8-10, 46-47.

7. קטעים בעמודים 146-148
נר, דב. הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש (על-פי הרצאות בשנת תשכ"ח), ערך יוסף טובי, הוצאת "אקדמון" – הפקולטה למדעי-הרוח, ירושלים, קטעים בעמודים 15-16, 18-19, 21-22 (מתוך פרקים ה', ו').
8. איור בעמוד 61
עפרון, ז.; רות, בצלאל ססיל. האמנות היהודית, הוצאת "מסדה" בע"מ, תל-אביב, תשי"ז, איור 93, עמוד 238.
9. קטעים בעמודים 137-138
שוורץ, משה. שפה, מיתוס אמנות – עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, הוצאת "שוקן", ירושלים ותל-אביב, תשכ"ז, קטעים בין עמודים 144-147.
10. טקסט בעמודים 39-40
שטיינזולץ, עדין (עורך ומפרש). תלמוד בבלי, מסכת "שבת", דף קנו ע"א, עמוד 689.
11. טקסט בעמודים 217-218
שטרנברג, מאיר. "המבנה והפונקציות של השיטה ההשוואתית בביקורת הספרות", סקירה על מאמרו של Sven Linnér:
"The Structure and Functions of Literary Comparisons", in *The Journal of Esthetics and Art Criticism*, XXVI. (Winter 1967), pp. 169-179.
(מצולם מתוך: הספרות – רבעון למדע הספרות, כרך א', חוברת 2, קיץ 1968, המדור "עלעול בכתבי-עת", הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, עמודים 441-442.)
12. קטעים בעמוד 80
שלום, גרשם. פרקים בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, תשל"ו, קטעים מן הפרק השמיני: "השכינה", עמודים 295, 300-301, 302.
13. טקסט בעמודים 139-145
Eliade, Mircea. *The Myth of Eternal Return or Cosmos and History*, Translated by Willard R. Trask, Bollingen Series XLVI, © 1954 by Permission of Princeton University Press, pp. VII-XIII, XIII-XV, 85-92.
14. איור בעמוד 78
Encyclopaedia Britannica (Micropaedia), Vol. V, p. 466: "Ishtar with her cult-animal the lion and a worshipper" (Modern Impression from a cylinder seal, Circa 2300 B.C.), "The Oriental Institute", University of Chicago.
15. צילומים בעמודים 157-160
The Encyclopedia of Philosophy, (ed. in Chief Paul Edwards), New-York, © 1967, Vol. III-IV, Parts of the following items:

- "Epistemology, History of", by Richard B. Brandt, pp. 5-6, 8-9 ;
- "Illusion", by R.J. Hirst, pp. 130-132 ;
- "Imagination", by A.R. Manser, pp. 136-138.

16. איורים בעמודים החוצצים 1X, 15, 31, 67, 89, 105, 123
על-פי:

Marc Chagall's sketch for "The Fire Bird" — Water color (private collection), in *XXth Century Drawings and Watercolor* (ed. Raymond Cogniat), Crown Publishers Inc., New-York.

17. צילומים בעמודים 130-136

Vester-Spafford, Bertha. *Our Jerusalem — an American Family in the Holy City 1881-1949*, Printed in Lebanon, 1950, Chapter 12, pp. 142-149.