

Ruth Netzer

The Whole, the Fragment and its Repetition

Symbol-Literature-Poetry
A Collection of Articles from a Jungian Perspective

עריכה
תנחום אבגר

מסח"ב 8-029-540-965-978

© למחברת ולהוצאת כרמל
ת"ד 43092, ירושלים 91430
טל' 02-6540578; פקס' 02-6511650
דוא"ל: books@carmelph.co.il אינטרנט: www.carmelph.co.il
תש"ע / 2009
Printed in Israel

רוח נצר

השלם ושברו

מיתוס, ספרות, שירה
כינוס מאמרים ממבט פסיכולוגיית המעמקים של יונג

כרמל • ירושלים

יתר על כן, העידן החילוני איבד את ודאות הערכים המוסריים שהיו עד כה מעוגנים בדת, ובמקומם שולט המבט הפוסט-מודרני שמעדיף את היחסי על פני המוחלט. השאלה היא מי ייטול על עצמו את הקניית הערכים. בהעדר דת עולה הצורך בתפקידה של הספרות לכוון לערכים מוסריים הומניים, ולא רק כשהיא עושה זאת בעצם הצגת הקיום נטול הערכיות והמוסר. אני סבורה שבו בזמן עולה גם הצורך שהפסיכותרפיה תיקח על עצמה לכוון לדיון בערכים, במוסר ובעיקר בעשייה הומנית ואלטרואיסטית.

הפסיכואנליזה התייחסה לאדם שמדחיק את יצריו ולכן חי באשמה. הפסיכותרפיה בכלל עוסקת בקבלת היצרים, בזיהוי אשמות נירוטיות, בצמצום חומרתו של הסופר-אגו המחמיר השיפוטי, ובהתמודדות מתאימה עם אשמה מציאותית. כך גם הפסיכותרפיה היונגיאנית, שמרבה לעסוק בזיהוי הצל ובמודעות לקיומו האישי והארכיטיפי, על-מנת לצמצם את שליטתם באדם. אולם דומה בעיני שהפסיכותרפיה בכלל נוטה לשכוח את קיומו של הקוטב השני – הטוב. את ההתייחסות אליו, עידודו וחזוקו ביחיד ובחברה; הן כקוטב נגדי שיעמוד בפרץ מול הרע והן כערך אנושי כשלעצמו. כדי שיתגשם לא רק, "סוד מרע" אלא גם "עשה טוב".

ואמנם משהו מתחיל להתרחש בכיוון זה. הבודהיזם תורם כיום להעמקת ממד האמפתיה והחמלה בפסיכותרפיה. וכן מתרחש שינוי בפסיכותרפיה; הפסיכותרפיה של מרחק רגשי בין המטפל למטופל, הופכת לפסיכותרפיה התייחסותית שמדגישה אמפתיה עמוקה, ורואה ביחסי מטפל-מטופל לא רק השלכות של המטופל על המטפל אלא יחסים בין-אישיים אמיתיים. בכך נוצרת אפשרות מתקנת חדשה של עזרה לזולת.

עם זאת עדיין יש לנו הרבה מה ללמוד מהעמדה הדתית שלא מסתפקת בווידי וקבלת הרע-הצל, אלא מביאה אפשרויות של חרטה, כפרה, סליחה ותיקון. היהדות מביאה את הדיון בחרטה, את היכולת לכפר על הרע על-ידי עשייה הומנית, ואת הדגשת ממד הטוב. היהדות גם מביאה את הצורך להעמיד את משמעות החיים לא רק על רוחניות בין אדם לאלוהיו אלא גם על רחמים וחמלה בין אדם לחברו, על אלטרואיזם ונדיבות שמתורגמים לעשייה ממשית ולאחריות ממשית לזולת.

פרק י"ג: ש"י עגנון – סייפא וספרא – על הסיפור "הסייף"

עגנון פותח את הסיפור "הסייף" בתיאור דמות נשית: "רחל העדינה באה. ממרחקי ארץ באה. ממקומות לא ידענו שחרם. גבוהית וזקופה היתה וחשוקת חן כבנות השיר. וכאשר ישבה על הכסא אשר העמדתי לפניה קיפלה את צעיפה". רחל מזוהה בפרשנות היהודית עם השכינה, שמעבירה את השפע האלוהי וההשראה הרוחנית מהספירות העליונות אל האנושות. ואמנם הכתוב מתאר אותה כמי שבאה ממקומות רחוקים בלתי-ניתנים לידיעה – "לא ידענו שחרם" – והיא כבנות השיר, כלומר כמוזה של השראה, והיא מקפלת את צעיף המסתורין.

הוא ממשיך ומספר: "אני הכרתיה מיד. והיאך לא אכיר אותה". גם הקורא מכיר אותה מיד, כבת דמותה של גמולה מהסיפור "עידו ועינים", כדמות הארכיטיפית של הנשיות הרוחנית שמזוהה עם השכינה בסיפורי עגנון. כמו גמולה, וכמו לאה ב"לפנים מן החומה", דמות נשית זו אצל עגנון היא בתו של האב, בת שהקשר המשמעותי שלה הוא עם אביה, כלומר ישות נשית שמהותה קשורה בארכיטיפ האב שמסמל את עולם התודעה והרוח (לעומת האם שמסמלת את הגופני, החיים הארציים, האמהיים והרגשיים). זו אנימה² רוחנית של השראה שהגבר מתגעגע אליה, ובאמצעותה הוא מתקשר אל געגועי הנשמה. בסיפור "עם כניסת היום"³ היא מופיעה כבתו שהוא מכנה אותה: "בתי בת נפשי". ובהמשך אותו סיפור הוא מדבר במפורש על נשמתו כעל ישות נשית, ש"פעמים היא מתלבשת בדמות זקנה ופעמים בדמות ילדה". בסיפור "הסייף" האנימה-הנשמה מתגלמת בבתו של ריה"ל.

ואז הוא מספר כיצד ישבה רחל עם אמו ביום מילתו, כשאביה היה הסנדק שלו, והוא, התינוק, הקשיב לשירת אביה שהוא "בחיר משוררי אל". אביה הוא יהודה הלוי, בחיר משוררי הגעגועים לציון. כסנדק שלו, ריה"ל הוא אביו הרוחני ומורה-הדרך הרוחני שלו. כמו אביה המשורר, וכמו גמולה, גם רחל קשורה

¹ עגנון שמואל יוסף. 2001. "הסייף". מתוך: תכריך של סיפורים. שוקן. עמ' 43-48. פרק זה פורסם בעל-פה 50. קיץ 2007.

² האנימה היא דמות הנשמה; יסוד נשי בנפש הגבר שמורה לו את דרכו אל מעמקיו. ראו פרק י': על ארכיטיפ האנימה והחמצת האשה ב"עידו ועינים" ובסיפורים אחרים של עגנון.

³ עגנון שמואל יוסף. 1968. "עם כניסת היום". מתוך: עד הנח. שוקן. עמ' קעא-קעז.

בשירה. היא "חשוקת חן כבנות שיר". עגנון מכניס את הקורא להתרחשות דמויונית, סוריאליסטית,⁴ שבה המספר זוכר את רחל מיום מילתו, כאשר הקשיב לשירת אביה. מובא כאן זיכרון מוקדם של טרם ההווה התודעתית, שבן הוחתמה נשמתו באהבת השירה.⁵

הסיפור שעניינו הסיף פותח בכורח הרוחני של המספר בשירה המיסטית הגבוהה שמייצגיה בסיפור הזה הם ריה"ל ובתו. בשבחיה של השירה אומה עגנון: "בואו וראו כוח השירה, מקיימת את העולם ומקיימת את בריותיו [...] ואלמלא היא כבר היה העולם תווך ותווך ובוהו [...] כשפותחין החיים בשירה מוסיפים העליונים כוח לדעת ולהכיר מה שלא השיגו. שמיים וארץ מוסיפים כוח באותה שירה".⁶ על משמעותה של השירה הרוחנית בנשמתו מעיד עגנון עצמו: "נולדתי אני כאחת מערי הגולה, אבל בכל עת תמיד דומה הייתי עלי כמי שנולד בירושלים. בחלום בחזיון לילה ראיתי את עצמי עומד עם אחי הלויים בבית המקדש כשאני שר עמהם שירי דוד מלך ישראל נעימות שכאלה לא שמעה כל אוזן מיום שחרבה עירנו והלך עמה בגולה. חושד אני את המלאכים הממונים על היכל השירה שמיראתם שאשיר בהקיץ מה ששרתי בחלום השכיחוני ביום מה ששרתי בלילה [...] כדי לפייס אותי על שנטלו ממני לשיר בפה נתנו לי לעשות שירים בכתב. משבט לוי אני בא ואני ואבותי מן המשוררים שבבית המקדש היינו".⁷ השירה של המלאכים לפני כיסא הכבוד היא הדרגה הגבוהה ביותר אליה שאפו המיסטיקנים יורדי המרכבה. כמו באחדים מסיפורי עגנון ניכר כאן היסוד המיסטי של נשמתו ("על אבן אחת", "אגדת הסופר", "עגונות", "עידו ועינים", "הסימן").⁸ מכאן מובנת קרבת הנפש של עגנון לריה"ל, שהוא מכנה אותו משיח, כלומר מקושר עם גאולה. לפי האגדה, המשיח נולד בתשעה באב. עגנון אומר על רחל בתו של ריה"ל שבעיניה תוגה כתוגת תשעת הימים, כשהכוונה לתשעה

⁴ כמו ב"ספר המעשים", וכמו ב"עידו ועינים" ו"האדונית והרוכל".

⁵ סיפור זה מזכיר את הסיפור "שבעת הקבצנים" של ר"נ מברסלב, שהם בעלי איכויות רוחניות גבוהות, שכל אחד מהם גדול מחברו ביכולת לזכור אירועים שמלפני קיום התודעה ולפני הלידה ואף קודם-לכן.

⁶ עגנון שמואל יוסף. 1968. הדום וכסא. מתוך: לפנים מן החומה. שוקן. עמ' 148.

⁷ עגנון שמואל יוסף. 2001. מעצמי אל עצמי. שוקן. עמ' 85.

⁸ וגם הפיתוי המסוכן להתמכר לשירה. לכן השכיחיהו המלאכים את השירה. כך גם בסיפור "הסימן" שבו הוא שומע את שירת שלמה אבן גבירול "אך מחמת גיבורת השיר נשמטה נפשי ממני" ולכן אינו זוכר את השיר שממשיך להתקיים בשמי מעלה. ראו עגנון. "הסימן". מתוך: האש והעצים. 1968. עמ' שיב.

באב. ריה"ל, לפי האגדה, נהרג בחודש אב. עגנון עצמו ייחס לעצמו מקור מיתי משיחי, שכביכול נולד בתשעה באב.⁹

במפגש הראשון עם רחל היא יושבת ומדברת עם אמו, בהיותו רך נולד, בעת שהוא התינוק, שומע את שירת ריה"ל, הסנדק שלו. מאז לא ראה את רחל. בפתיחת הסיפור מתקיים המפגש המחודש והנפעם שלו עם רחל. ואמנם המפגש הראשון של כל אדם הוא עם אמו, כשהאשה, שנשמתו תתגעגע אליה לעתיד לבוא, נושאת בה את סימני ההכר של הנשיות שפגש לראשונה בדמות האם.

רחל שואלת אותו אם ידע מתי מת אביה, ובהמשך הוא הולך אל הכותל ופוגש שם ערבי שמזמן אותו לבוא לחנותו שיש בה כלים ישנים ומאיץ בו לקנות חפץ. ואז המספר רואה שעל אחד הקירות תלוי סייף, "כאותם סייפים [...] שבהם היו אביריהם הורגים את אבותינו". כאן מבצבץ סיפורו של ריה"ל, בכיר משוררי תור הזהב של יהדות ספרד, שחיבר את "ציון הלא תשאלו לשלום אסיריך, הלא הם יתר אוהביך", ואת "אני במערב ולבי בסוף מזרח".

בניגוד לצד הרציונלי של ריה"ל שבא לידי ביטוי ב"כוזרי", יש בשירתו ממד מיסטי חזק. שורות ידועות משירתו הן: "יה אנא אמצאך מקומך נעלה ונעלם/ ואנא לא אמצאך כבודך מלא עולם/ [...] ובצאתי לקראתי מצאתיך".

הגעגוע לאהובה, שבקבלה מסמל את הגעגוע לשכינה, חופף לעתים אצל ריה"ל לגעגוע לציון. השיר "אֵת עפרה" מסתיים כך: "יגיע זמן ציון/ להרגיע בתוך אפריון/ ויריע עליהם עליון". שיר האהבה הוא משל לאהבתו לאלוהים ולגעגועיו לציון "שכבר הגיעה שעתה לשמש אפריון לבת ציון כארמון וכערש של אוהב הכונס את אהובתו אל מתחת לחופתו".¹⁰

ריה"ל נסע למצרים ומשם לארץ-ישראל בחודש אב של אותה שנה. אגדה מהמאה ה-16 מספרת כי הוא הגיע לירושלים, נשק את אבני הכותל ושר "ציון הלא תשאלו", ואז פרש ישמעאלי שדהר על סוסו רמס אותו למוות.

עגנון מספר שהלך לכותל המערבי להתפלל ואז: "פגע בי איש ערבי", במשמעות של פגישה (כמו אצל יעקב שנאמר עליו "ויפגע במקום"). הוא המקום שבו תהיה

⁹ "אבל אני בתי כמו שידעת שפל רוח אני ואין עיני מתגבהות למעלה מן ההדום, שבתשעה באב נולדתי, וכשיצאתי לעולם ראיתי הכסאות הפוכים". "הדום וכסא". מתוך: לפנים מן החומה. שוקן. עמ' 210.

¹⁰ לוינגר י. 1978. "אהבה כביטוי לחוויה הדתית של יהודה הלוי". מתוך: משנתו ההגותית של יהודה הלוי. משרד החינוך והתרבות/ המחלקה התורנית. עמ' 230.

התגלות הסולם) וכיוון שהמילה פגישה ופגיעה מתקיימות יחד בשורש "פגע" הרי שכבר נרמז כאן סיפורו של ריה"ל שערכי פגע בו ליד הכותל, כלומר הרגו. כשבתו של ריה"ל שואלת מתי מת אביה היא מכוונת את המספר להיזכר בנסיבות מותו של ריה"ל, ואז בא הסיפור על פגישת-פגיעת הערבי בריה"ל שנשזה בעלילת סיפורו של המספר על-ידי הקבלת האירועים ורמזי הלשון. טמונה כאן תחילת נצנוצי תודעה של הרע הצפוי בסיטואציה הזו, שהמספר בוחר להתעלם ממנו. והקורא מבין שכמו ריה"ל שנהרג ליד הכותל על-ידי ערבי שפגע בו, אף המספר, שנולד ביום מותו של ריה"ל, צפוי לפגיעה רעה בידי ערבי.

המספר לא רק מתעלם מהסכנה הנרמזת במפגש הראשון עם הערבי ליד הכותל, אלא אף הולך אליו לחנתו וגם מתפתה לשידול הערבי לקנות ממנו הערבי מציע לו את הסייף "בלא דמים". הדמים הם מטבעות כסף, אבל פירושה גם דם, כגון "דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה". אלה דמיו של ריה"ל ושל מי שעתיד להישפך דמו בסייף. כי מי שיקנה את הסייף בלא דמים ישלם בשפיכות דמו. האמירה המיתממת של הערבי שהסייף ייקנה "בלא דמים" טומנת בחובה הבטחה שקרית שהסייף לא ישפוך דם, ובו בזמן מרמזת לנו על שפיכות הדמים שגלומה בעצם מהותו של הסייף, ומה גם סייף שבכיתו של ערבי.

לפנינו כאן גם אזכור אינטרסקטואלי של הסיפור של עגנון "האדונית והרוכל". שבו משדל הרוכל את האדונית לקנות ממנו סכין, אותו סכין שהאדונית עתידה להשתמש בו כדי לנסות לרוצחו. והנה גם כאן הסייף מזהיר את המספר שסופו שישתמש בסייף גם אם קנה אותו בעל-כורחו. ומי שקנה את הסכין למרות רצונו הראשוני, אינו פטור מאחריות לתוקפנות-קורבנות הגלומה בו, שמאפשרת לו לרכוש את הסייף באמתלה של הערבי-הנחש פיתה אותי, מבלי לקחת אחריות לתוקפנות-קורבנות שבו. דימוי הנחש מופיע בהמשך כשהמספר אומר על הסייף: "כמו פתן חרש יאטום אוזנו". אזהרה נוספת טמונה בדברי המספר לערבי: "נקבה שכרך". משפט זה אמר לָךְ ליעקב ולבסוף רימה אותו.

המציאות שהסיפור נכתב מתוכה היא של תחילת המאה ה-20, כשהערבים פרעו ביהודים. היהודי, הערבי והסייף הם גיבורי סיפורו של ריה"ל, אשר שבים ומאימים לשזור ולשחזר עצמם כאן מחדש, כשבמהלך הסיפור נעשה ניסיון למנוע את שחזור גורלו של היהודי שנהרג על-ידי הסייף של הגויים.

המספר שם את הסייף בארון הספרים שלו. בלילה הוא שומע קול רעש ומוצא את הארון פתוח ואינו יודע מי פתחו, בפעם השנייה הוא שומע רעש ומוצא את הסייף "מפרכס על הארץ כשָרָץ שחתכוהו". בתיאור הזה ההתייחסות אל הסייף היא של ביוזיו כשָרָץ, מחד גיסא, וכיצור פגוע וסובל, מאידך גיסא, כאילו הסייף עצמו הוא זה שהאלימות חתכה בגופו. שהרי כל אדם אלים הוא פוגע וגם פגוע.

הוא קורבן של האלימות שהשתלטה עליו, ופעמים רבות הוא בזוי כשָרָץ בעיני החברה ובעיני עצמו. הצדדים השליליים-ציליים בנפש נחווים לעתים כשָרָץ והשרצים הם מהחיות הטמאות. מכאן הנטייה האנושית לדחות את המודעות בדבר קיומם, ולראותם בזולת במקום בעצמנו. ברור אפוא מדוע המספר מתעלם מהמראה הדוחה של הסייף-שרץ ומשקע עצמו בשירת ריה"ל.

אחר-כך נשמעת אנחה ושוב אנחה, כך עד שהמספר פונה ושואל "מי כאן". הקול החוזר על עצמו ומפגיע שיתייחסו אליו באישון הלילה מזכיר בדחיפותו ובמחויבות להקשיב לו את קריאת אלוהים לשמואל שוב ושוב, עד שעלי הכהן אומר לשמואל שאלוהים הוא שקורא לו ולא עלי. הנטייה להתעלם מהקול הקורא, שפירושו להתעלם מסכנת הסייף, היא כמו נטייתו של הרוכל להתעלם מהסכנה שגלומה באדונית. התעלמות שכמעט עולה לו בחייו.

הופעת הרעש והדיבור של הסייף בלילה היא כהופעת חלום בלילה. זה הזמן שבו חומרים לא מודעים עולים לתודעה. מדוע הוא מניח את הסייף בארון הספרים? האם מלכתחילה משהו בו יודע שהסייף אמור לספר לו דבר-מה? או שהסייף אמור למנוע אותו מלמצוא תשובה בספרים, ולחייב אותו להתייחס למציאות הסייף שבנפשו?

נקודת המפנה היא כשהמספר שואל - "מי כאן" - כשהוא רוצה לדעת מה קורה. ורק אז הרעש הופך לקול דיבור ובאה התשובה, ומעתה יש אפשרות לדיאלוג שבו המספר שואל ומקבל תשובות. כשפתוחים למודעות היא מגיעה אלינו. הסייף עונה לו שהוא המדבר: "אני הוא אשר הרגתי בחופזי את האיש אשר בתו באה אליך אתמול". וכשנשאל: "איך מְלָאךְ לבך לעשות זאת" הסייף עונה: "גם אני לא ידעתי, אך איש רע לקחני ויעשה בי ככל אשר עשה". הסייף מציג עצמו כמוציא לפועל של דחף של מישהו אחר, ללא תודעה והתכוונות. ולשאלה "מה תקנתך" הוא עונה: "תמה אני אם יש לי תקנה". המשך הסיפור הוא הנסיון של המספר למצוא תקנה - תיקון לבעיית האלימות המתקיימת מעצמה ללא תודעה ששולטת בה ויכולה לבלום אותה. תשובת הסייף ממשיכה להדהד בנו עד סוף הסיפור בתמיהה האם יש תקנה לסייף בנפש ובעולם. לא ברור אם תקנתו משמעה כפרה על מעשיו או תיקון ושינוי מהותו, או אולי תיקון העול שנעשה, או תיקון לעתיד לבוא של מהות התוקפנות הפוטנציאלית בעולם. קרוב לוודאי, שכל אלה גם יחד.

הסייף מביא את המודעות לקיומו אבל אינו יכול להביא את התשובה לבעיה. זה גם תפקיד החלום; להעלות את המודעות לדילמות ואת התשובות עלינו למצוא בעצמנו. הסייף ממלא כאן את ההיבט החיובי שלו כמקיץ נרדמים, וכזה שמעיר את התודעה להבחין במציאות שאי-אפשר עוד להתעלם ממנה. הסייף משמש כאן כמו החרב המתהפכת של המלאך בפתח גן העדן, שמפרידה אותנו

מגן העדן של חיים בלתי-מודעים, וכופה עלינו אותנו לחיים עצמאיים תודעתיים שמבחינים בין הטוב והרע. ניתן גם להשוותה לחרב החכמה של שלמה המלך.

המספר מנסה להבין מי הוא המדבר אליו, אבל אינו שואל את עצמו מה הניען ללכת לכותל ואחר-כך ללכת בעקבות הערבי לחנותו, ומה גרם לו להתעניין בסייף ולקנות מהערבי את הסייף שביודעין כלל לא רצה בו. ומה הסיבה שהכניס אל ארון הספרים היקר שלו תוכן אלים זה. שהרי המספר יודע היטב שערבי הרג את ריה"ל ליד הכותל. נראה שהוא מזמין כאן לעצמו בלא יודעין את האפשרות לשחזור גורלו של היהודי שנפגע על-ידי הסייף של הערבי. אבל בו בזמן הוא מזמין לעצמו את המפגש המודע עם משמעות הסייף, בגורל האנושי, בגורל היהודי ובנפשו שלו. קיים לפנינו מצב בו אדם מצוי בתפר בין שחזור עיוור של הגורל הקורבני שלו, לבין מודעות למשמעות חלקו בגורל זה ולמניעתו.

המספר יושב וקורא בשירי ריה"ל "משיח שירת ישראל", ואז שוב מפרסם הסייף וצוות. המספר רוצה להוציא אותו מביתו והסייף אומר לו אמירה עמומה במהותה שפירושה כי אין טעם להוציא אותו מפני שהוא יחזור – "אתה עצמך תחזירני לידיך" – "ואם לא בדרך זה, הרי בדרך אחרת" – כי אז אחרים יחזירו אותו. המספר עונה – "יקחוך אחרים ולא אני". והסייף לא מרפה: "ואי אתה מתיירא שמא יטילו אימתם עליך" והמספר שולל זאת: "איש שלום אני ואיני נותן יד להתגרות בי". נאנח הסייף ואמר: "וכי איש שלום אתה יותר מרבי יהודה הלוי שהיה משמח אלוקים ואנשים בשיריו ולבסוף מה עלתה לו". הסייף מפרסם, נאנח, "לחוך יד עווננו" ומרעיש על המספר את הבית.

נראה שלסייף יש תפקיד לעורר את מודעותו של המספר לאלימות הארכיטיפית בנפש שמפעילה כל פעם אדם אחר, ועם אחר, וההתעלמות מקיומו ורדיפת השלום אינן מונעות את אלימותו החוזרת ובאה בהיסטוריה. הסייף תובע אפוא מהמספר התייחסות שיש בה פתרון.

הסייף מופיע בריבוי פנים: גם כקורבן מיתמם הסובל מעוול שנעשה בו, גם כמי שחש אשמה והוא לחוץ מעווננו, ובו בזמן כיצור זדוני שמציק למחבר, מתגרה בו, מאיים עליו ומוציא את השדים החבויים בו. בכל פניו אלה הוא מתגלה כטריקסטרית-עלולן שמגמתו להביא למודעות לתוקפנות ולאלימות שבעולם, ולאלימות שיכולה להיות גם בנפשו של המספר, שהרי הסייף נמצא עכשיו בתוך ביתו ובארון שלו. כך או כך האלימות תחזור אליו ואם לא יכיר בה היא תצא נגדו והזולת יתקיף אותו. הניסיון החוזר של המספר לשקוע בשירי ריה"ל מתגלה כבלתי-מתאים, כהתעלמות מהמציאות, כפי שריה"ל בגעגועיו לציין התעלם מהסכנות הממשיות האורכות לו בארץ, כפי שהמתיישבים בארץ במאה ה-20 היו שקועים בוודאות געגועי ציון שלהם והתעלמו מקיומם של הערבים ומאלימותם הפוטנציאלית.

הקדושה והשירה הרליגיוזית מופיעות כאן כניגוד לאלימות כשלעצמה, ושל המציאות הפוליטית האלימה. העיסוק בשירה, של ריה"ל ושל המספר, אינו מאפשר התמודדות עם הרוע והאלימות. אפשר שכך הוא משום שמדובר כאן בשירה שעניינה געגועים רליגיוזיים ולא שירה שעניינה חיי המציאות של האדם. הפער בין עולם השירה והיצירה הרוחנית-דתית לבין המציאות האוצרת בתוכה את הרוע האנושי גדול מדי.

הסירוב של המספר לרע-לאלימות-לתוקפנות הטמונים בפוטנציאל של הסייף מוביל לקבורתו. קבורה שמביאה שקט לשנתו בלילות, אבל הגן שומם כולו ואף מעלה עשבים שוטים, קשים, וריחם קשה, שמביאים שקצים ורמשים שמושכים אחריהם חיות בר קטנות שחיות על הרמשים והשקצים. דומה שהרמשים והשקצים אינם אלא פני השרץ (הטמא במהותו, לפי היהדות) של הסייף שהוא מבקש לקבור, ואשר שבות אל העולם. כי אי-אפשר להכחיד את קיומו של הרע על-ידי קבורתו, ולהתעלם מריחו הרע שעולה ופורץ מהסייף הקבור מבעד לעשבים השוטים. ב"עיר ומלואה" כותב עגנון על חורבן עירו על-ידי שונאי ישראל: "כשעלה השיקוף המשומם לחבל את העולם נכנסו שלוחיו הטמאים והארורים לעירנו". האסוציאציה בין הסייף ומה מביא בעקבותיו ברורה. הסייף מזוהה אפוא עם השרצים והשקצים, שהם אויבי ישראל הטמאים והמשוקצים¹¹ שעניינם להשמיד את עמנו.

קבורת הסייף ושממת האדמה מזכירות את חטא קין שהרג את הבל, ושם נאמר לו (בראשית ד', י"א): "ועתה ארוור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך. כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כוחה לך". קין שהרג את הבל הוא כאותו הערבי שהרג את ריה"ל, והדמים בהם נקנתה חרבו של המספר הם כדמים שהאדמה פצתה כאן את פיה לקחת, וקבורת הסייף היא כאדמה שלוקחת לתוכה את הדמים ואת חטא ההריגה, ושממת האדמה לאחר קבורת הסייף היא כאדמה אשר קוללה לבלי תת כוחה משום חטא האדם.

מה משמעות הקבורה של הסייף באדמה?

"יתכן שמשמעות הקבורה היא ניסיון הכחדת הרע כשלעצמו, בבחינת "ובערת הרע מקרבך" (דברים י"ג, ו'), כצווי-משאלה להשמיד בכלל את הרע מהעולם. יוסף דה לה ריינה ניסה לממש משאלה זו, ואז, כידוע, הוא עצמו נפל ברשתו של הרע. שהרי אי-אפשר להכחיד יסוד ארכיטיפי מהנפש, בוודאי שלא את

¹¹ מקור הביטוי: ויקרא י"א, מ"ג: "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם כי אני ה' אלוהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני". וכן: דניאל י"ב, י"א: "ולתת שיקוף שומם ימים אלף מאתים ותשעים".

הארכיטיפ הדמוני ביותר, את הרוע המוחלט, שיש רואים בו כעין כוח אלוהות, כשטן שעומד לצידו של אלוהים.

קבורת הסייף באדמה מעלה גם על הדעת את מנגנון ההכחשה-הדחקה של התוכן הנפשי כשהוא משולב עם מנגנון ההשלכה, כאשר משליכים על האחר ומייחסים לו את הרע בתוכנו כדי להקיא ולהדיר אותו מנפשנו. מאז ומעולם עמקי האדמה נחשבו למקום השאול, הרע והשדים.¹² קבורת הסייף עשויה אפוא לסמל מנגנון נפשי פרימיטיבי שמגמתו להיפטר מתוכן נפשי מאיים; ולעתים גם למנוע מודעות עצמית. קבורת הסייף באדמה דומה ל'תשליך' של החטאים למים בראש השנה, כאקט ריטואלי שבו מנסים להיפטר מהרע או מהאשמה שהוא מייצר.

אצל עגנון נמצא את השלכת הרע אל נפש האחר ברומן "תמול שלשום": יצחק קומר כותב על עור הכלב את הטקסט "כלב משוגע" שהוא השלכת והוקעת הצד הכלבי-חייתי המשוגע שלו, הצל המשוגע של עצמו, על הכלב – כתיבה שמוכיחה עצמה כהרת-אסון שחוזרת ופוגעת בו, כשהכלב אכן משתגע ונושך אותו למוות. בשני המקרים, ב"סייף" וב"תמול שלשום" התכנים השליליים שהודחו, במקום לעבור עיבוד והטמעה נכונה באישיות ממשיכים לפעול בה באופן הרסני.

אבל ייתכן שהקבורה כאן אינה הדחקה ואף לא הכחשה של היסוד המאיים, אלא ניסיון להרחיק את היסוד המאיים ולשלוט בו בכחינת "לפתח חטאת רובץ ואתה תמשול בו" (בראשית ד', ז') שהרי המספר יודע שפוטנציאל האלימות קיים מתחת לאדמתו ומנסה ללא הרף למנוע את התוצאות השליליות של קבורתו. מכל מקום, הקבורה מועילה רק לכאורה.

הסייף מזכיר למספר את מה שנאמר בנבואת אחרית הימים – "וכתתו חרבותיהם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". משמעותה של אמירה זו הוא טרנספורמציה של האלימות והתמרת האנרגיה שלה לכוח פרודוקטיבי של עבודת אדמה. הייתי אומרת שיש כאן הצעה של טרנספורמציה סובלימטיבית של אנרגיית התוקפנות, שמתועלת לתוקפנות הכוח הפיזי של העודר והחורש באדמה. אבל הסייף עצמו ספקני באשר להתגשמות אפשרית של נבואה זו של אחרית הימים, ואמנם בסיפורנו קובר המספר את הסייף ולא משתמש בו כאת חפירה לתיחוח האדמה. הוא אמנם מתקין כלי עבודה אבל אינו משתמש בסייף עצמו. נראה שמקנן במספר פחד

מפני הקיום האוטונומי של הסייף כאלימות בלתי-נשלטת שתפרוץ כלפיו או מתוכו, לכן הוא נוטל את הסייף בידו במטלית, שלא להיטמא ממנו, שלא להידבק בכוחו השלילי ושלא להיות נשלט על ידיו.

את הכוח האוטונומי של הסייף נוכל לפגוש באמצעות סיפור אחר, סיפור קצרצר של בורחס – "הפגיון".¹³ הסיפור פותח בפגיון שמונח במגירה, כמו הסייף שמונח בארון הספרים של עגנון.¹⁴ כמו הסייף של עגנון שהרג בעבר דמות חשובה, גם לפגיון זה יש היסטוריה של הרג. נאמר שהוא אוצר בתוכו את הפגיון שבו הרג אמש אדם ואת הפגיונות שרצחו את יוליוס קיסר. הסייף-פגיון הוא ארכיטיפ ההרג-האלימות כשלעצמו, שהיה קיים בעמקי ההיסטוריה וככל ארכיטיפ הוא ממשיך להתקיים ברפרטואר האנושי כיום, בנפש הלא-מודעת הקולקטיבית. הפגיון מונח כביכול כדי שישתעשעו בו, אבל למעשה הוא "מלא ציפיה" ו"חולם" את האלימות שבו, ואז "היד האוחזת בו שבה לפתע לחיים, כי המתכת קמה לתחייה, מרגישה את קרבת האיש ההורג, אשר למענו יצקוה". התחושה של כוח שמשלט על היד האוחזת בו כדי שיהרוג בו, ללא כל סיבה וללא מניע, היא עצמת הכוח של ארכיטיפ האלימות שפועל באופן אוטונומי, במיוחד אצל אנשים שאין להם מודעות לתוקפנות של עצמם. נראה שזו עצמתם של פגיונו של בורחס והסייף של עגנון.

למעשה, אפשר לומר, שהמספר של עגנון כבר מלכתחילה – מהתחלת הסיפור – קבר-הדחיקה-הכחיש את הסייף שבעולם ושבנפשו, כי אין לו שום תחושת קשר לסייף ולסכנותיו; הוא מספר, לפי תומו, שבמקרה הוא קונה את הסייף, ללא שום מניע אישי להשתמש בו או לפחד שמא ישלט עליו. יתירה מזו, האלימות הנרמזת בסייף קשורה לעמקי ההיסטוריה הלאומית, לסיפורו של ריה"ל, כמשהו רחוק, לא אישי, ולא נגיש למודעות האישית. ההדחקה הנוספת, בקבורת הסייף בגינתו, מדומה בעיני לבריחתו של יונה שוב ושוב, שאינה מועילה. דומה שדרכי ההתמודדות של המספר עם אלימות הסייף מכשילות אותו מראשית הסיפור עד סופו.

לכאורה, המספר אינו פועל כמו יונה. שהרי הוא שומע לקול הקורא לו ומנסה למצוא את תקנתו של הסייף. אולם למעשה בקבורתו את הסייף, הוא כמכחיש שוב ושוב את האלימות שקיימת בעולם ובו, כמו יונה שסירב להינבא על חורבנה של נינוה, כלומר להיות שופר לתוקפנות האלוהית. בריחתו של יונה

¹³ בורחס לואיס חורחה. 1975. "הפגיון". מתוך: גן השבילים המתפצלים. תרגום יורם ברזנובסקי. הקבוץ המאוחד. עמ' 26.

¹⁴ וכמו הכתבים הטמונים באבן בסיפור "על אבן אחת". ראו פרק י"ב: על אבן שאינה אבן – הסיפור "על אבן אחת".

¹² הקדמונים ייחסו למתכות בעמקי האדמה את תכונות הנפש של האדם: את השלילה – העופרת היא היסוד האטום המדוכא, הגופרית היא הרע והמסריח, אבל גם את החיוב – הזהב הוא הנאצל והרוחני, האבן בעלת כוח מרפא וכו'.

הוליכה אותו, כידוע, מן הפח אל הפחת. כך קורה גם למספר שממשיך וטווה את סיפורו ללא מודעות למעשיו ולחוסר התוחלת שבהם.

כפי שראינו, בכל מהלך הסיפור יש ניסיונות של הדחת הרע מהקיום וסירוב לכלול אותו במציאות שמחייבת גם מודעות עצמית לרע שבתוכנו ובעולמנו (כגון שימוש באלימות להגנה עצמית כנגד אויבים). המספר אמנם נהיה מודע לכוחו המסוכן של הסייף אבל בקורתו הוא מתכחש לאמירתו של הסייף שאם אנו לא ניקח את הסייף בידנו ייקחוהו האחרים כנגדנו, כי מי שמתכחש לרע נעשה קורבנו.¹⁵ המספר מזכיר לנו אפוא שהסייף הוא כמו כלי הנשק שאביריהם של עמים אחרים הרגו בהם את אבותינו, והוא פועל ביחסי יהודים-ערביים גם בהיסטוריה של ריה"ל וגם במציאות העכשווית של העם. התעלמות מקיומו של הסייף שבידי הערכי או שבידינו, לא תמנע את פעולתו – כך מסביר הסייף עצמו. קבורת הסייף בגינתו שלו, ולא בשדה רחוק מחוץ לעיר, מעידה על כך שאינו יכול באמת להיפטר ממנו, ושעליו להתמודד עם התוקפנות שבטריטוריה שלו. הסייף כמסמל אלימות ממשיך לפעול בגינתו שלו, בגינת נפשו התת-קרקעית, באופן הרסני. הסייף הקבור גורם לשממה. שממה כזו מתרחשת במיתולוגיה היוונית אחרי שפרספונה נחטפת אל השאול, כלומר אל מתחת לפני האדמה, ואז דמטר אמה מכה את הארץ בצורתה. שממת בצורת כזו מתרחשת במיתוס המלך ארתור ואבירי השולחן העגול, כשהמלך ארתור נפצע. שממה שוררת בגנו של הענק לאחר שגירש את הילד מגנו בסיפורו של אוסקר ווילד. ובמיתולוגיה הבבלית, לאחר שעשתורת, אלת הפריה, יורדת למצולות, חדל פריזם המיני של החיות ושל האנשים. ובמיתוס היהודי, מספר לנו התלמוד הבבלי על אנשי כנסת הגדולה, שניסו לקבור את היצר הרע בתוך דוד של עופרת, ואז חדל הפריה ולא נמצאה ביצה בת יומה לחולה.¹⁶

המיתוסים והאגדות מספרים לנו שהשממה הרגשית בנפש מתרחשת כשנלקח יסוד חיוני בסיסי של החיים, ואז הם מאבדים את כוחם. הם שבים ומתחיים משממתם רק כאשר מה שאבד לנפש שב אליה מחדש. התוקפנות והאלימות הן

¹⁵ ראו פרק ז' על הרע והגאולה בסיפורי פטריק וייט. גיבוריו נתונים בפיצול בין חוויות מיסטיות גבוהות בלי מודעות לרוע האישי שלהם ולרוע בעולם, והופכים קורבנות הרוע של עצמם או של אחרים. על הפיצול בין המיסטי והרע – ראו גם פרק ה' על בורחס. על המאבק ברוע – ראו נצר רות. 2002. "שר הטבעות – סיפור, מיתוס ומציאות – כפל הפנים של טבעת הזהב וכוחות הרוע". נפש 11.

¹⁶ תלמוד בבלי. מסכת יומא, ס"ט, ע"ב. בעניין זה ראו אנקורי מיכה ואזרחי אהרן. 2004. בסוד לוייתן. מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי. מודן. עמ' 29. תודה למיכה אנקורי על ההפניה למקור זה.

חלק חיוני מהחיים וכוח אנרגטי בסיסי, שיכול לשרת אותנו, אם אנו יודעים לנווט אותם נכון בשירות הקיום. נשים לב שסיפורנו עוסק בסייף כשלעצמו ולא באיש מסוים שהשתמש בו.

לכוח הארכיטיפי של האלימות כשלעצמה, בנפש היחיד ובנפש העמים, יש כוח נומינאלי שמתקיים בסיפור במקביל לכוח הנומינאלי של קדושת השירה של ריה"ל.¹⁷ בסיפורי עגנון העולם הרוחני-מיסטי-ספרותי-שירי עומד פעמים רבות כנגד המציאות האנושית-יומיומית ומחויבותיה. הדילמה של גיבוריו היא בין העולם הרוחני והמציאותי ללא פתרון של שילוב ביניים.¹⁸ האופציה השכיחה היא להיבלע על-ידי הכתיבה הרוחנית-מיסטית-שירית ולחרוג מתחום הקיום האנושי, על-ידי הסתגרות בער, בבית-הכנסת, בבית מצורעים, בשיגעון או במוות. האופציה השנייה היא לוותר כליל על העולם הרוחני, המיסטי, היצירתי ולבחור בעולם המציאות המעשית.

הירשל מ"סיפור פשוט" נמנע מלהיאבק נגד אמו על אהבתו ונמנע מבחירה בשירה ובוחר-בורח לשיגעון, יעקב רכניץ ב"שבועת אמונים" משתקע בחקר האצות ונמנע מקשר עם שושנה, עדמיאל עמזה ב"עד עולם" נכנס לבית מצורעים עם יצירתו, רפאל ב"אגדת הסופר" מת מות כלולות עם ספר התורה בידו במקום לקיים יחסי אישות עם אשתו.

אולם יש גם בחירה בקיום האנושי; בסיפור מ"דירה לדירה" בוחר המספר להיות בדירה שבה תינוק חולני מטריד את מנוחתו אבל מלכב את לבו, במקום להתבודד בכתיבתו בבית בגן מבודד. בסיפור "על אבן אחת" מעדיף המספר לעזור לזקן ולהביאו לעיר, שהיא המחוז האנושי, במקום להמשיך בכתיבתו הרוחנית-מיסטית.

הדילמה בסיפורנו היא בין השתקעות בעולם הספרותי-רוחני-מיסטי שלו אשר כולל את שירי ריה"ל, לבין התמודדות מציאותית עם הרוע האנושי. בהתחלה הוא מנסה להתעלם מהרוע על-ידי השתקעות בשירי ריה"ל עד שאינו

¹⁷ יונג כותב: "תופעת הדיקטטורה וכל הזוועה שהביאה צמחה מתוך העובדה שהאדם נותק מן הטרנסצנדנטי". יונג קרל גוסטב. 1993. זכרונות חלומות מחשבות. תרגום אנקורי מיכה. רמות. עמ' 301. ואמנם היהדות נאחזה מאז ומתמיד בכוחה הרוחני-רליגינזי ככוח קיומי כנגד כוחות חברתיים היסטוריים של רוע שאיימו על קיומה. במאה העשרים הרב יהודה אשלג הקדיש את ימיו לתרגום והפצת ספר הזוהר מתוך ראיית מפעלו כהתנגדות רוחנית לכוחות הרע של הנאציזם וכבסיס לתחיית הרוח היהודית בהתיישבות הציונית. ראו דבריו בהקדמה לפירוש הסולם.

¹⁸ בעניין זה ראו ארבל מיכל. 2006. כתוב על עורו של כלב – על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. כתר – אוניברסיטת בן-גוריון, וכן פרק י"ב בספרי זה על הסיפור "על אבן אחת".

יכול עוד להתעלם מקול הסייף שמפריע לו. אחרי שהוא מכיר בסכנתו וקובר את הסייף הוא משקיע את כל כוחו וזמנו בעבודת האדמה שהיא מציאות ארצית, ואת יצירתו זונח, כך אפוא הוא בוחר במציאות הארצית אדמתית במקום זו הרוחנית. אבל התוצאה של שרצים בגינה ועשבים שוטים שמעלים ריח רע, הכורח להשקיע את כל זמנו במלחמה בהם, וכן שממת האדמה המתמשכת ושממת עבודתו הרוחנית – כל אלה מצביעים על חוסר התוחלת שבבחירתו זו. יתירה מזו, הציפייה הנאיבית שקבורת הסייף היא כקבורת גרגר התבואה באדמה שיצמיח תבואה מחדש, כעין טרנספורמציה אלכימית טבעית שתרחש, אינה מתאימה כאן, ואכן התוצאה של שממת האדמה מעידה על כך.

עולה בדעתי שעגנון בחר לספר על סייף ולא על חרב, כהתייחסות סמויה לפתגם שאומר כי העולם עומד על סייפא וספרא, שהם סייף וספר ששניהם נחוצים לקיום. אלא שבסיפור שלו, בתחילה הוא מנסה לחיות רק על הספרא (שירי ריה"ל ועבודתו ככותב ספרים) ולהכחיש, להתעלם ולקבור את הסייפא, וסופו שהוא חי בלי הסייפא וגם ללא הספרא.

נראה לי שסיום הסיפור אינו מתייחס לכול התובנות האלה ואינו נובע מתוכן. בסיום מקווה המספר שבכל־זאת יהיה אולי שינוי לטובה ויום יבוא ויביא מפרי הגינה לרחל. זו כעין תקווה־אשליה שאז ניתן יהיה ליצור קשר מחודש עם רחל השכינה, דמות רוחנית של ההשראה והשירה, בשילוב עם פרי הגן, כמו השילוב שבחג השבועות שבו מביאים ביכורים בחג מתן תורה, חג שמשלב את עבודה האדמה ועבודת האל. לפי הסיום הזה ייתכן שהמספר מנסה ליצור קשר עם דמותה של רחל, האנימה הרוחנית, אחרי שמתחולל בו שינוי בעקבות הקדשת עצמו לעבודת האדמה, כשנוצר חיבור בנפשו בין האדמתי והרוחני.

אבל המספר אינו מודע לכך שיש כאן ניסיון ליצור קשר עם האשה על תנאי של ויתור על הגבריות שלו, שמסומלת בסייף הנקבר. הרי זה כמו הוויתור של הרוכל על הסכין שלו בסיפור "האדונית והרוכל", כשהרוכל מפתה את האדונית לקנות ממנו את הסכין.¹⁹ סכנת הוויתור על הגבריות המינית נרמזת גם בברית המילה אשר בה פותח הסיפור. הברית הרוחנית עם האל כרוכה בויתור סמלי של היצריות המינית הגלמית והיא גם איום של סירוס סמלי על־ידי האל שפוגע בגבריות. הקדשת היהודי לעולמו הרוחני עלולה לפגוע בפוטנציה היצרית תוקפנית־מינית שלו. נראה לי שהסיפור כולו מעמיד את הנשי (רחל) והגברי (הסייף) בנפש כניגודים קיצוניים שלא ניתן לחבר־לזווג אותם באופן פורה, כפי שלא נמצאה דרך לחבר בין הסייף והספר.

סיום הסיפור כתקווה לפיריון הגינה כתוצאת עמלו והבאת פרי הגינה לרחל הוא בעיני סיום דחוק שאינו נובע ממה שהתרחש קודם־לכן, ומשמעותו אישור לקבורת הסייף והספר כאחד, כמו תמות נפשי הרוחנית עם פלשתים. סיום פשרה כזה הוא גם סיומו של "סיפור פשוט" שבו הרשיל, שהחלים משיגעונו, נראה לכאורה מרוצה מאשתו שלא רצה בה מלכתחילה, כשהשלמה עם מציאות הנישואין היא למעשה ויתור על זכותו לבטא רצון משלו ועל עולמו הרוחני.

נראה לי שהסיפור "הסייף" כולו הוא ביקורת על הבוחרים לברוח מהמציאות הפוליטית של הערבים הבאים להורגנו, ומעדיפים לקבור את חרבם, מתוך אשליה שניתן להיות שוחרי שלום ולסלק את הרע מהקיום האנושי. זו גם ביקורת על הבחירה לזנוח את העבודה הרוחנית־דתית, שהיא מהות היהדות, ולהתמסר לעבודת אדמה בבניין הארץ, כשהמחיר הוא שממה נפשית־רוחנית. שממה זו נובעת הן מההזנחה הרוחנית והן מההתנתקות מכוחה האנרגטי של התוקפנות שהיא יצר בסיסי באדם. לכן סיום הסיפור נוגד את תוכן ומהלך הסיפור כולו, ויותר משהוא מהווה תקנה לסייף, הוא מגלה את אוזלת ידו בתקנתו ובהתקנתו.

המוטיב של קבורת הסייף מתקשר עם מוטיב הטמנת הכתבים הקדושים באבן בספור "על אבן אחת".²⁰ בשני הסיפורים טמונה ישות בעלת כוח נומינוזי ומסוכן (הסייף והכתבים) במקום שאינו נגיש לתודעת האדם ולשימוש. בשני הסיפורים אין אפשרות לווסת ולנתב את עוצמת הכוח הפוטנציאלי לחיים האישיים המודעים, אין אפשרות לשלב את הכוח הארכיטיפי בחיים המציאותיים וקיים חשש מפני פגיעתו הרעה. שהרי ר' אדם (בסיפור "על אבן אחת") טמן את כתביו באבן כדי שלא ישתמשו בהם לרעה והעולם יהפוך לתוהו: "וכשהגיע קצו של רבי אדם ליפטר מן העולם הטמין את הכתבים באבן והשביע את האבן שלא תפתח את עצמה שלא ילמוד אותם אדם שאינו הגון ויהפוך את העולם לתוהו ובוהו" (עמ' שב), והמספר של "הסייף" קובר את הסייף מאותה סיבה עצמה. בשני המקרים מדובר בכוחות שבני־אדם עשויים להשתמש בהם להרס העולם.

על ר' אדם מסופר ש"היה חכם ונבון ומקובל בקבלה האלוקית ובקבלה מעשית ומכיר בשדים ומזיקים בשעה שיוצאים לדרך, ונותן פרומא על עיניהם שלא יזיקו, והיה בקי באילנות אם הם גדלים בחסדו של הקדוש ברוך הוא, או אם נעשו מגופות של מכשפים להטעות את הבריות [...] ומוציא כמה מישראל מעמקי הקליפות ומחזירם לשרשם הראשון". המשמעות של הכתבים הקדושים כאן אינה של טקסטים מיסטיים שמגלים את סודות הבורא, אלא של קבלה

²⁰ עגנון שמואל יוסף. 1974. "על אבן אחת". מתוך: אלו ואלו. שוקן.

¹⁹ בסכין זו היא תנסה, בהמשך, להרוג אותו.

יכול להיות פתרון לאדם יוצר, וודאי שלא לאדם יוצר בשעור קומתו של עגנון. גם הפתרונות של סיפוריו האחרים של עגנון שהזכרנו כאן הם כעין פתרונות דחוקים.

הפתרונות הקיצוניים של סיפורי עגנון בשני הסיפורים האלה, ובסיפוריו האחרים שהוזכרו כאן, משאירים את הקורא בתחושה של דילמות ללא מוצא, של סיומים חידתיים שנוצרו כדי לסיים את הסיפור, אבל בלי שבאמת יהיו פתרון של חיים. נראה שעצם אי-הוודאות מהו הסיום הנכון ומה טיבו - בסיפורים אלה ובסיפורים נוספים, כמו "אורח נטה ללון", "שירה" ו"סיפור פשוט" - היא סיומות של טלאי שמחפות על תהום הסיום הבלתי-פתור. סיומות אלה מבטאות את החוויה הקיומית של הגיבור העגנוני שאבדה הוודאות של תשתית חיו.

מעשית שעניינה פעולה כנגד כוחות הרע. המספר של "על אבן אחת" מספר את אותו מעשה של הטמנת הכתבים של ר' אדם, ורואה בעיני רוחו את הטקסטים של ר' אדם מבלי יכולת לקרוא בהם, וזוכה באמצעות כתיבת הסיפור אודותיהם לחוויית התגלות ביער. לאחר-מכן מגיע אליו איש זקן, שיוצר תפנית במהלך ההתרחשות, כשהבחירה במחויבות כלפי המציאות האנושית - לסייע לזקן - גורמת לכך שמה שהמספר כתב אף הוא הוטמן באבן.

בשני הסיפורים - "הסייף" ו"על אבן אחת" - ההטמנה היא הרחקה מהתודעה האנושית, אבל לא ברור לגמרי מהו טיבה של הרחקה זו. בשני המקומות, להבנתי, לא מדובר בהדחקה שמשכיחה את קיומו של התוכן המוטמן, אלא בהרחקה ובהדחיה של תומר שיוודעים על קיומו אבל עדיין אין דרך להתקרב אליו. בשני המקרים הייתי מדברת על הטמנה וגניזה שבהם מתחמים את החומר העוצמתי בתוך מִיָּבֵל נפש הרמטי פנימי, ומשתמרת האפשרות הלא נאמרת, שבעתיד לבוא יהא האדם מסוגל או ראוי להתמודד איתם. שכן הסייף נקבר ויעמוד לגורלו לקץ הימין, כלומר הוא עתיד לשוב לתחייה עם תחית המתים, וכמו כן הכתבים הקדושים הוסתרו עד שיימצא האדם הראוי, כפי שכתביו של ר' אדם הועברו לאדם הראוי שהוא הבעש"ט (על כך מסופר בספר "שבחי הבעש"ט"). המוטיב של הטמנה זמנית באבן של תוכן מסוכן-מקודש מצוי במיתוס האנגלי של המלך ארתור, כשאביו תוקע את החרב הקדושה באבן, ורק האדם הראוי הוא שיוכל לשלוף אותה מהאבן, ובכך יוכיח את היותו ראוי למלוך. ואכן, המלך ארתור הוא היחיד שמצליח לשלוף את החרב ויוצא למשימה הקדושה של איחוד אנגליה. השימוש בחרב למען אחדות אנגליה ולא למען כבודו וגאוותו האישיים, כפי שמודגש בסיפור המלך ארתור, הוא שמאפשר לו להשתמש בכוחה באופן חיובי למען האנושות. נראה שמי שאינו ראוי, עלול להשתמש בחרב (שבסיפורנו קרויה סייף) למען כבודו וכוחו ולהמיט הרס, כמו מי שישתמש בכתבים הקדושים לרעה.

נשים לב להבדל בתוצאות ההטמנה בשני הסיפורים של עגנון. קבורת הסייף באדמה גורמת לשממתה. וכך נמצא שהרע ממשיך את פעולתו הרעה אף בתוככי האדמה. ואילו הטמנת הכתבים באבן (שאף היא מעין אדמה) - אותם כתבים שיש בהם כוח כנגד הרע - גורמת להמשך פעולתם החיובית בתוככי האבן, כאשר אבני השדה הקטנות שהמספר מהלך בהן בדרכו אל העיר מאירות לפניו: "וכל אבן ואבן שבאה לפני בדרך היתה מאירה". מתרחשת כאן טרנספורמציה-התמרה בכוח המוטמן ובנפשו של המספר כאחד, ודומה שהאבנים המאירות אינן אלא נשמתו שלו המאירה לקראתו.

למעשה, גם בסיפור "הסייף" וגם בסיפור "על אבן אחת", הבחירה במציאות גובה מהמספר את הוויתור הגמור על עבודתו הרוחנית. פתרון ספרותי שאינו