

National Symbols and Kabbalistic Motives in the Figure of Leah in "Lifnim Min
ha-Homah" /

סימבוליקה לאומית ומוטיבים קבליים: דמותה של לאה בסיפור 'לפנים מן החומה' לש"י עגנון

Author(s): אלחנן שילה and Elchanan Shilo

Source:

Dappim: Research in Literature /

דפים למחקר בספרות

18 pp. 165-188 (תשע"ב),

Published by: Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa / חִיפָה /
החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23417854>

Accessed: 01-07-2018 20:01 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



עברית והשוואתית, אוניברסיטת חִיפָה / Department of Hebrew & Comparative Literature, University of Haifa /
החוג לספרות is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to
Dappim: Research in Literature / דפים למחקר בספרות.

JSTOR

<http://www.jstor.org>

סימבוליקה לאומית ומוטיבים קבליים

דמותה של לאה בסיפור 'לפנים מן החומה' לש"י עגנון

אלחנן שילה

מאמר זה עוסק במרכיבים הסימבוליים והקבליים שמהם בונה עגנון את דמותה של לאה בסיפור 'לפנים מן החומה'.¹ הסיפור מתאר טיול של האניי־המספר עם לאה בעיר העתיקה בירושלים. הטיול מתרחש ב'זמן היסטורי מטושטש, סוריאליסטי' (שקד תשס"א, 83), היוצר דילוג זמנים, מתקופת המנדט הבריטי לתקופה שלאחר מלחמת השחרור, תקופת השלטון הירדני בעיר העתיקה של ירושלים.² בפתח הסיפור נאמר שללאה אב אחד ביולוגי ואב אחר שאימץ אותה לאחר שנפטר אביה הראשון. על האב המאמץ מסופר שהיה 'דר לפנים מן החומה ובית גדול היה לו בעיר לפנים מן החומה', עד שנשט את העיר העתיקה לטובת העיר החדשה, 'ועדיין יש בני אדם שמצטערים על שעקר את דירתו מהם והניח אותם' (לפנים מן החומה, 6).³ בתוך סיפור זה שזורים סיפורי־משנה רבים שהאניי־המספר מספר ללאה. רוב הסיפורים הם על ירושלים או מסופרים מתוך זיקה לירושלים. בסיפור הראשון מספר האניי־המספר על זקנה שתיארה באוזניו את המצב הקשה בירושלים בעת מלחמת העולם הראשונה, ומיד אחריו הוא מספר על טיול עם אלכסנדרה ביפו, שם הוא פותח שישה חדרים ובכל חדר הוא נותן לבת לווייתו חפץ אחר. בסיפור־משנה נוסף הוא מטייל עם תמר בירושלים והשניים פוגשים בזקנה המספרת להם על ילדותה ועל נישואיה. הזקנה מבטאת תפיסת עולם מסורתית־שמרנית העומדת בניגוד לעולמה המודרני של תמר. סיפורי־משנה אלו מעמידים ניגוד בין ירושלים ליפו, בדומה להתרועצות בין שתי הערים ברומן תמול שלשום. בהמשך הסיפור מובאים סיפורים נוספים על ירושלים, למשל על מעשיו של 'חסיד אחד קדוש' ביומו האחרון

* מאמר זה הוא עיבוד של חלק מפרק בעבודת דוקטור בנושא 'משקעי קבלה ודרכי עיבודה הספרותי ביצירותיו של ש"י עגנון', שנכתבה באוניברסיטת בר־אילן בהנחייתו של פרופ' יואב אלשטיין (שילה תשס"ה). העבודה עתידה לראות אור כספר בהוצאת הספרים של אוניברסיטת בר־אילן.

1 המובאות מסיפורו של עגנון 'לפנים מן החומה' לקוחות מן הכרך 'לפנים מן החומה', שוקן, ירושלים ותל אביב, תשל"ה, עמ' 50-5. כל ההדגשות במאמר הן מטעמי (המחבר).

2 'אי אתה יודע מה נעשה בארץ [...] וממשלת המנדט רואה ושותקת' (שם, 42); 'עלתה על דעתי פתאום שאנו יושבים לפנים מן החומה וקרוב לכאן יושב עם אחר שנלחם בנו [...] ואם ימצא אותנו איש מהם יקח אותנו בשבי. [...] ראיתי שאנו נמצאים במקום סכנה ואולי בית זה שאנו נמצאים בו בחלקו של האויב הוא' (שם, 46). עגנון עצמו מעיר על הקפיצה מתקופה לתקופה (שם, 49).

3 בהמשך הסיפור, כל אימת שנזכר אביה של לאה, הכוונה לאביה המאמץ.

לחייו (לפנים מן החומה, 29) ועל ישיבת המקובלים בית אל שבעיר העתיקה, על דמויות של אנשי בוטשאטש שעלו לירושלים, ובהם ר' יהודה מנדיל, ר' פסח גבאי, המיילדת של בוטשאטש ויוטה הקצבית, ועל יהודי זקן שעלה מגרמניה ועסק בהמצאת מכונות (שם, 37-35). סיפור־המשנה האחרון הוא על יהודים המוכרים תשמישי קדושה לנוצרים המבקרים בירושלים (שם, 41). ואולם, מכיוון שהמישור האלגורי והמוטיביים הקבליים מתמקדים בתיאור לאה, אביה וביתו, וכן בתיאור קשריה של לאה עם האניי־המספר, הדיון שלהלן לא יעסוק בסיפור־המשנה.

עגנון משבץ מוטיבים קבליים בסיפוריו בדרכים שונות. יש שהוא לוקח דמות ספרותית הנזכרת בספרי קבלה ומעתיק אותה מהקשרה הקבלי אל תוך הסיפור שלו־עצמו, כפי שנמצא למשל ב'מעשה רבי גדיאל התינוק' (שלום תשי"ט, 289-305), ויש שהוא שואל מושגים קבליים, מחולל בהם טרנספורמציה ומעתיקם מהקשרם המטאפיזי בעולמות העליונים אל ההקשר הספרותי. אופן שימוש זה בעולמה של הקבלה בא לידי ביטוי בתיאור דמותה של לאה בסיפור 'לפנים מן החומה'.

ניסיון ללכת בכיוון פרשני זה הוצע כבר בנוגע לסיפור 'שבועת אמונים', באמצעות קישור בין גיבורי הסיפור ובין ספירות הקבלה (נגיד 1967; אופז 1981-1982; Bodoff 1993), אולם פרשנות זו הייתה מלאכותית והיא אף שינתה את תוכן הסיפור עצמו.⁴

4 אביבה אופז מזהה את אמה של שושנה בסיפור 'שבועת אמונים', הגברת גרטרוד, עם ספירת בינה (אופז 1981-1982, 99), ואף קובעת ששמותיהן וכינוייהן של הנערות רומזים על רבדים קבליים (שם, 206), בלי להביא ראיות לכך, אולם הבעיה העיקרית איננה חוסר הביסוס אלא שינוי התוכן של הסיפור עצמו בעקבות הסימבוליקה הקבלית. חיים נגיד כותב שבשבעה בשם ה' היא שבועה בשבע הספירות המזוהות בסיפורו של עגנון עם שבע הנערות, ומתוך תפיסה זו הוא מסיק שהפרת השבועה היא שחוללה את הנתק בין יעקב לנערות: 'אין הוא חפץ להתקשר עם שושנה ואף לא עם איוו אשה בכלל' (נגיד 1967). ואולם, לפי סיפורו של עגנון, הדברים הפוכים, שהרי הפרת השבועה מביאה דווקא ליצירת קשרי חברות עם הנערות, ואילו הנאמנות לשבועה מונעת מיעקב ליצור קשר מחיב ומוחלט עמהן.

פרשנים המבקשים לפרש את 'שבועת אמונים' מתוך הסימבוליקה הקבלית מנסים למצוא יחס הרמוני בין שושנה לבין הנערות בעקבות שני דגמים קבליים: מערכת היחסים שבין הספירות לשכינה ומערכת היחסים שבין השכינה לנערותיה. לפי אופז, הנערות הן סמל לשש הספירות ('ז' קצוות'), ולשושנה, שהיא ספירת מלכות: 'מערכת היחסים בין שושנה לבנות, יש בה כדי להעלות מערכת יחסים דומה הקיימת בין הספירות לשכינה' (אופז 1981-1982, 206), אלא שב'לפנים מן החומה', עגנון עצמו דוחה את הניסיון לקשור ביניהן: 'אמרה לאה, רק שלוש הן ולא שש? – שש? למה שש דוקא? אמרה לאה, הרי שושנה אינה מן המניין' (לפנים מן החומה, 18-19). אופז מזהה את שושנה והנערות עם שבע הספירות, ואילו ליפקין בודוף מזהה את יעקב ונערותיו עם שבע הספירות, בעקבות ההשוואה שעורך עגנון בין יעקב ונערותיו לבין שבעת כוכבי הלכת (ע' הנה, 177) ובעקבות הזיהוי בקבלה בין שבעת כוכבי הלכת לשבע הספירות. כדי לגשר על הפער שבין היחסים ההרמוניים והקדושים שאמורים לשרור בשבע הספירות לבין המאבק המתואר בסיפור בין האישה הראויה לבין הנערות שמסביב לה כותב בודוף שעל שושנה להפוך את מעגל החולין, מעגל כוכבי הלכת של יעקב ונערותיו, למעגל של ספירות קדושות: 'Shoshana must become part of Jacob's circle of seven – and transform it by her presence and union with Jacob from seven secular "planets" to seven holy sefirot'

לעומת זאת, הניתוח במאמר זה יהיה בנוי על זיהויים פרטניים ומדויקים המסתמכים בין השאר על האנתולוגיות של עגנון עצמו, המשמשות ראייה למודעותו לקישורים אלו. הדיון להלן יושתת על ארבעה נושאים: א. זיקתו של עגנון לעיר העתיקה; ב. דרך הכתיבה של עגנון; ג. הרובד הסימבולי של הסיפור; ד. הרובד הקבלי בתיאור דמותה של לאה.

עגנון והעיר העתיקה

באמצעות דמותה של לאה, המסמלת הן את עגנון עצמו והן את העם, מביע עגנון את תחושותיו בנוגע לבגידה בעיר העתיקה. הביקורת של עגנון היא בשני מישורים, הן במישור האישי של חייו, קרי, קביעת ביתו בתלפיות, והן במישור הלאומי – המעבר לעיר החדשה בתקופת המנדט.

יחס מיוחד היה יחסו של עגנון לירושלים בכלל ולעיר העתיקה בפרט. בשנת 1924, עם חזרתו ארצה משהותו הארוכה בגרמניה, כתב עגנון לשלמה זלמן שוקן שכל יום שאין הוא נמצא בירושלים חשוב בעיניו כיום מבוזבז: 'זאע"פ שבתל אביב יכלתי למצוא חדר ככל אֶת נפשי, לא קבעתי לי ישיבה בתל אביב, כי רבו געגועי על ירושלים הקדושה והמקודשת עד כי חשבתי כל יום בתל אביב כאילו הוא אבוד לי' (ש"י עגנון – ש"ז שוקן, 170). בסיפור 'תהלה' הוא כותב על הידלדלות היישוב היהודי בעיר העתיקה, ומתוך מה שהוא כותב שם מואר מה שהוא כותב בסיפור 'לפנים מן החומה' ומתחדדות

(Bodoff 1993, 427). גם כאן, החלת הדגם הקבלי מעוותת את מהלך הסיפור עצמו, שיש בו ניגוד בין שושנה לנערות. שושנה אינה נכנסת למעגל אלא באה במקום המעגל ומסלקת את הנערות הצוררות אותה. הַזֶּר ששושנה זוכה בו בסוף הסיפור מרמז על יחסה לנערות: 'כשושנה בין החוחים כן רעייתי בין הבנות' (שה"ש ב, ב). המלאכותיות שיש בהחלת שבע הספירות על הנערות ועל יעקב/שושנה ניכרת גם מכך שהסימבוליקה דקבלית מדברת על שישה זכרים ונקבה (שכינה/מלכות), ואילו בסיפורו של עגנון מדובר על שש נקבות שמסביב לנקבה (לפי אופו) או שש נקבות שמסביב לזכר (לפי בודוף). הדגם הקבלי השני מדמה את שושנה והנערות לשכינה ולנערותיה. גם כאן, היחס ביניהן הוא יחס של השלמה: 'השכינה נעזרת אפוא בנערותיה' (אופו 1981-1982, 206). שוב נוצר ניגוד בין היחס ההרמוני שבדגם הקבלי ובין יחסי התחרות שבין שושנה ובין הנערות בסיפור. כדי להיחלץ מסתירה זו מציג נגיד (בדומה לתירוצו של בודוף) שני מצבים: האחד מקולקל והאחר הרמוני. הנערות יכולות 'בהשפעת הסטרא אחרא להצטרף לכוחות הרע', אולם במצב ההרמוני השכינה 'נעזרת בבנות לווייתה'. המלאכותיות של פירוש זה נובעת גם מכך שבסיפורו של עגנון כוכבי הלכת מסתובבים סביב יעקב ואילו בדגם הקבלי של נגיד ואופו כוכבי הלכת מסתובבים סביב שושנה. כמו כן, בדגם הקבלי מדובר על שמונה נקבות – שבע שמסביב לנקבה המרכזית – ואילו בסיפורו של עגנון יש לכל היותר (עם שושנה) שבע נקבות מסביב לזכר מרכזי.

עצם ריבוי הנמשלים – שכינה ונערות, שש ספירות-נערות ושכינה-שושנה, שש ספירות-נערות ויעקב – מלמד על כך שלא היה למפרשי הסיפור דימוי ברור והם התרצצו בין הדימויים השונים. על דימויים אחרים שאינם קבליים, ועל דימויים אחרים מספרות הקבלה המתאימים יותר לסיפור, ראו שילה תשס"ה, 10, הערה 9.

הסיבות לייסורי המצפון שחש על נטישת העיר העתיקה והמעבר לעיר החדשה. אם בראשית המאה העשרים מנתה הקהילה היהודית שבין החומות 19,000 נפש, ב־1948 הצטמק היישוב לכ־2,500 נפש והיה קיים כמובלעת באזור ערבי עוין (נאור תשנ"ה, 198). הרוב היהודי בתוככי העיר העתיקה נעשה מיעוט. בטיולו של האני־המספר עם תהלה בעיר העתיקה היא מספרת:

רואה אתה חצר זו, ארבעים משפחות מישראל היו בה ושני בתי כנסיות היו בה והיו מתפללין ולומדים ביום ובלילה והניחוח ובאו ערביים ותפסו בה. הגענו לבית קהוה. אמרה, רואה אתה בית זה, ישיבה גדולה היתה בו ולומדי תורה היו יושבים ולומדים והניחוח ובאו ערביים ותפסו בה. הגענו לרבץ של חמורים. אמרה, רואה אתה רבץ זה, בית תבשיל היה כאן ועניים בני טובים היו נכנסים רעבים ויוצאים שבעים והניחוח ובאו ערביים ותפסו בו. בתים שלא פסקו מהם תורה ותפילה וצדקה ועכשיו ערביים וחמורים מכרכרים בהם (ער הגה, 144).

מתוך המשפט האחרון של תהלה עולים צלילים מתנשאים ואולי אף גזעניים, המעצימים את הפער שבין 'ישראל קדושים' לבין ערבים 'בהמיים'.

לאחר כיבוש העיר העתיקה בידי הירדנים ב־1948 השתוקק עגנון לירושלים של לפני מן החומה. בשבתות הוא נהג לטייל להר ציון כדי 'להשקיף על העיר העתיקה' (בר־חיים 1970), וגם משיחותיו שבעל־פה ניכר שחסרונה של העיר העתיקה העסיק אותו והוא הצר על שלא ידעו להכיר בערכה: 'באותם הימים [...] לא חשנו כראוי בקדושתה, עכשיו שנתרחקנו ממנה בעוונותינו חשים אנו בחסרונה' (שלוי 1966). עגנון התגעגע לעיר העתיקה וחלם לשוב אליה. בשיחתו עם רחל אידלמן, נכדתו של ש"ז שוקן, הוא סיפר על עצמו בגוף שלישי: 'אין כמו עגנון מכיר את העיר העתיקה, ומי יודע אולי עוד נזכה אי פעם להגיע אליה ואז נלך ואראה לך את יופיה' (אידלמן 1998).

דרך הכתיבה של הסיפור

בניגוד לדרך הניחותה שבה מתואר הטיול של האני־המספר עם לאה ובה מסופרים מרבית הסיפורים שהוא מספר לה, לקראת סופו של הסיפור מתחוללים שני אירועים דרמטיים. אירוע אחד הוא ניסיונו של האני־המספר לשכנע את לאה לברוח עמו בשל חרדתו שמא ייתפסו בידי אנשי הלגיון הירדני: 'צריכים אנו להמלט פן תדבקנו הרעה ומתנו. [...] נשאתי עיני אליה והבטתי בה דרך בקשה ותחנונים [...] בואי ונמלט על נפשנו פן נספה. [...] בחמלת ה' עלינו יצאנו ממקום הסכנה' (לפנים מן החומה, 47).⁵ הזיקה בין המישור הסיפורי־בדיוני ובין המישור האישי־ביוגרפי עולה מדבריו של אברהם חיים

⁵ וזאת, על פי לשון הפסוקים מסיפורו של לוט בהפיכת סדום: 'וַיִּתְמַקְּמָה וַיַּחְזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיַד אִשְׁתּוֹ וּבְיַד שְׁתֵּי בָנָתָיו בְּחֶמְלַת ה' עָלָיו. [...] וַיֹּאמֶר [...] הֲהִרָה הַמֶּלֶט פֶּן תִּסָּפֶה. [...] לֹא אוּכַל לְהַמְלִט הֲהִרָה פֶּן תִּדְבַּקְנִי הָרָעָה וּמָתִי' (בר' יט, טז-יט).

אלחנני, המספר על טיולו עם עגנון בירושלים באזור הגבול בשכונת מקור חיים: 'עד מהרה עלה ההרהור שמא כבר נמצאים אנו מעבר לגבול, וכדי להפיג את הפחד ביקשתי להתבדה: "איזה רעש היה מתעורר בארץ ובעולם, אילו אירע שעגנון עבר את הגבול בשגגה ונשבה בידי הירדנים"' (אלחנני תשל"ח, 48). האירוע הדרמטי השני הוא הנשיקה שהאני-המספר נושק ללאה בניגוד לרצונה: 'הייתי עצמי כלפי פיה ונתתי פי על פיה ונשקתי לה' (לפנים מן החומה, 46). בעקבות זאת לאה נושטת אותו: 'הלכה לה לאה, הלכה ממני' (שם, 48). בסוף הסיפור, ובניגוד לדרכו של עגנון בשאר סיפוריו, האני-המספר מתערב, מוסיף פרשנות משלו וממשיל את לאה, גיבורת הסיפור, לנשמה – 'בת לווייתי זו הנשמה' (שם, 49) – ואת עצמו לגוף: 'בן לווייתה של הנשמה זה הגוף' (שם, 50). אירוע הנשיקה מתפרש לפי משל זה כאחדות של גוף ונשמה. הנשיקה ללאה היא ביטוי לרצונו של הגוף לעשות בנשמה כל מה שהוא חפץ: 'דימיתי שהיא אני היא ואני היא הוא וכל אשר אני חפץ רשאי אני לעשות בה' (שם).

מהלך זה של עגנון בסוף הסיפור מעורר תמיהה. מה הסיבה שמכוחה הפך עגנון את סיפורו למשל? למה שינה את מוקד הסיפור, סיור בירושלים, לנמשל שבסופו? לאור הניגוד שבין תוכן הסיפור לבין המשל שבסופו סברו כמה חוקרים ש'הסימבוליקה בסיפור פתוחה לפירושים שונים' (שקד תשס"א, 73, הערה 17) וכי הדברים בסוף הסיפור 'אין לקבלם כפשוטם' (דן 1977)⁶ ואין להקיש מהם על כלל הסיפור. ואכן, שאלת היחס שבין המשל שבסוף הסיפור לבין גוף הסיפור עצמו מעלה שתי תמיהות: א. מה המניע לכתיבת המשל? ב. מה מקומו של המשל במבנה הסיפור? המענה על תמיהות אלה טמון אולי בהבנת דרך הכתיבה של עגנון. לעגנון היו מצבי תודעה חלומיים או אקסטטיים, וייתכן שמצבים אלה הביאו לכתיבת החלקים הדרמטיים של הסיפור. אף על פי שאין בידי הוכחה לכך, זוהי השערה סבירה שבכוחה להסביר את הפיכת הסיפור למשל. לשם ביסוס השערה זו יש לדון במקומם של החלום והכתיבה האקסטטית ביצירתו של עגנון. החלום, תפקיד מרכזי לו ביצירת עגנון. לא רק שסיפורים רבים משופעים בחלומות (שרייבוים 1993; בן-דב תשנ"ז, 11-122), גם לחלומותיו של עגנון עצמו יש תפקיד בתהליך כתיבת היצירה הספרותית. דבר זה ניתן להסיק משני סוגים של עדויות: עדויות ביוגרפיות של עגנון עצמו, שיש להתייחס אליהן בקורטוב של חשד בגלל נטייתו 'להמציא' סיפורים על עצמו (שילה תשס"ה, 59-65), וסיפורים שמגרסאות מוקדמות שלהם ניכר שמקור השראתם נובע מחלומות. פרגמנטים של סיפורים שנכתבו בעקבות חלומות מצויים בתיקיה שפרסמה אמונה ירון בשנת 1997, המכילה אוסף של חלומות שעגנון צירפם תחת הכותרת 'חלום'.⁷ ואכן, בכמה מסיפורי עגנון ניתן למצוא את עקבות החלום.

6 לעומת זאת, הלל ברזל מאמץ את פרשנותו של עגנון: 'ואין לאה אלא הנשמה' (ברזל 1975).
7 התיקיה מכילה פרגמנטים קצרים שעגנון העלה על הכתב בעקבות חלומותיו והם שימשו לו ככל הנראה כחומר גלם לסיפורים שתכנן לכתוב. עוד בנושא זה ראו שרייבוים 1993, 254, הערה 9.

הסיפור 'עידו ועינים' (עד הנה, 309-369), למשל, אינו מסתיים עם מותם של גינת החוקר וגמולה הסהרורית (שהגיעה מארץ אקזוטית רחוקה). דמויות אלו ממשיכות להיפגש עם האנייה-מספר בחלום, כפי שהוא מספר ב'פתחי דברים': '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' (פתחי דברים, 105). גם בתיקייה הנקראת 'חלום' מזכיר האנייה-מספר את גיבורי 'עידו ועינים' כאשר הוא אומר לעצמו בחלומו: 'אשכב על מטתי, מאחר שהבטחתי לגרייפנבכים לשמור את ביתם מפני הפלשנים עד שיחזרו מנסיעתם ואחזיר להם את המפתח'. כך גם ב'ספר המעשים'. פרק ט של הסיפור 'פי שנים' (סמוך וגראה, 114-116) נקרא בכתב היד 'חלום' (ארכיון עגנון, סימן 1270⁴, תיק 1:647), ובשם זה נקרא גם הנוסח המודפס הראשון של הסיפור, שראה אור בכתב העת גליונות (תרצ"ט-ת"ש). בסוף סיפור נוסף ב'ספר המעשים', 'השיר אשר הושר', מתאר האנייה-מספר מצב חלום בנוגע לבני ביתו שבאו עמו לראות את תפילתם של חסידי ברסלב.⁸ לאחר התפילה, בזמן הריקודים, בני משפחתו 'נתעלמו פתאום או אולי לא היו כלל עמי. זולת חיוך מתוק מרפרף היה באויר, כמין חלום שאדם רואה וסבור שאף אחרים רואים אותו' (סמוך וגראה, 154). גם בספר תמול שלשום מסופר שחמדת (המזוהה עם עגנון עצמו) 'הוסיף וסיפר סיפורי דברים שראה בחלום, כאילו הם מעשים שהיו' (תמול שלשום, 318). מתוך העדות הברורה – תיקיית אוסף החלומות שחלם עגנון – סביר להניח שגם אזכורי חלומות של האנייה-מספר בסיפורים סוריאליסטיים משקפים חלומות של ממש.

עגנון ניסה לטשטש את עקבות החלומות כדי שסודו לא יתגלה, ולכן סירב לגלות לביאליק איך כתב את 'ספר המעשים': 'כמה שהשתדל ביאליק להוציא ממני סוד ספר המעשים השתדלתי אני להסתירו ממנו' (מעצמי אל עצמי, 245). ואולם, שנים לאחר מכן הוא הודה באוזני דוד כנעני שסיפורי 'ספר המעשים', 'כתבתי אותם כאלו בחלום (גם ביאליק כתב דברים בחלום), היו חדשים גם לי' (כנעני תשל"ב, 36). במכתב ששלח אל ש"ז שוקן ב-1917 כתב עגנון: 'שאון כל הלילה. ישנתי מעט ורע. חלום: ליאונרדו עושה סוס [...] ועל הסוס רוכב מלך המשיח' (ש"י עגנון – ש"ז שוקן, 50). חלום זה הוא שהביא ככל הנראה לכתיבת השיר 'אני ראיתי את מלך המשיח' (שם, 107),⁹ שחובר באותה התקופה.

8 בצמוד לדבריו על 'קהל ברי לבב', שעמם הוא מתפלל, כותב האנייה-מספר: 'סיפורי להם על אותו צדיק, שזה יותר ממאה שנה שנסתלק מן העולם ועדיין אשו יוקדת, וקרוב הדבר שתהא יוקדת והולכת עד לביאת הגואל' (סמוך וגראה, 153). הצדיק הוא ר' נחמן, וכך כותב ר' נתן תלמידו: 'שמעתי מאיש אחד ששמע מרבינו ז"ל שאמר בזה הלשון: "האש שלי תוקד עד שיבוא משיח" (שטרנהרץ, חיי מוהר"ג, אות שו). תודה לד"ר צבי מרק שהפנה את תשומת לבי להקשר הברסלבי של משפט זה.

9 שיר זה אבד ככל הנראה עם שאר כתביו של עגנון שעלו באש בשרפה שפרצה בביתו בבאד-הומבורג. למשמעותו של שיר זה ראו שילה תשס"ה, 107.

בשונה ממצבי החלום, שעליהם יש עדויות הלקוחות מאופן התהוות הטקסט הספרותי, על המצבים האקסטטיים בעת הכתיבה יש רק עדויות ביוגרפיות של עגנון עצמו. על המצב הנפשי שהיה נתון בו בשעת כתיבת הרומן אורח נטה ללון סיפר עגנון בראיון: 'זכורני כשכתבתי את "אורח נטה ללון" הייתי מסתכל מפעם לפעם לאחר כדי לראות מי העומד לצדי ואומר לי את הדברים שכתבתי. אני כשלעצמי לא ידעתי כיצד הגיעו הסיפורים אלי' (חריף 1966), ועל כתיבת הספר ימים נוראים אמר: 'ב"ימים נוראים" לא הבאתי שום חידוש בשמי חוץ מ"קול דודי", הוא הקול שאני שומע בשעת הארה או יצירה' (כנעני תשל"ב, 35). מצב אקסטטי זה מסביר גם את התבטאויותיו של עגנון בנוגע לכתיבתו שהיא ברוח הקודש, מתוך מעין השראה נבואית. על דברים אלה חזר כמה וכמה פעמים, הן בשיחותיו עם דוד כנעני – 'בשעת הכתיבה היד ממש כותבת מעצמה, את ששם אלוהים בעטי' (שם) – והן בראיונות: 'אני כותב רק מה שאלוקים שם בפ' (טירה 1966); 'ההשפעה העיקרית עלי היא מרוח שהשרה עלי אלקים' (חריף 1966). היעדר השליטה במה שהוא עצמו כותב הביאה את עגנון גם לכתיבת דברים שלא היו ראויים לפרסום, לדעתו. במכתב לדב סדן ב-1936 הוא כותב על פרק מסיפורו 'תחילה וסוף' (לימים תמול שלשום), שהוא אינו יודע אם לפרסמו: 'פרק הסיפור שהתחלתי להעתיק איני יודע אם יפה הוא ל"דבר", מפני המוסריות שבו. איני יודע מה עמי. אין אני שולט עכשיו על דברי, הדברים שולטים עלי' (מסדר חכמים, 254). כתיבה אקסטטית זו מסבירה גם את חוסר יכולתו של עגנון לפרש את עצמו. כשנשאל לפרש הכלב בלק שבתמול שלשום אמר: 'בעצמי איני יודע' (ברוור 1974, 426).

ייתכן אפוא שתאיורי החרדה בסיפור 'לפנים מן החומה' מקורם ברובד לא־מודע המתפצל לשתי אפשרויות שלא ניתן להכריע ביניהן: ייתכן שהם נובעים מחלום וייתכן שהם נובעים מתוך מצב אקסטטי. ואילו ניתוח המאורעות והמשל בסיום הסיפור מקורם ברובד מודע שבא לאחר מכן. הרובד המודע הוא בעת ובעונה אחת זה שמסביר את הרובד הלא־מודע וזה שמדחיק אותו. הרובד הלא־מודע מופיע לא אחת גם בצורה של פריצת מוסכמות בתחום המיני – ה'איד', בלשון הפסיכואנליזה – המביאה על האדם חרדות. אם אכן היה רובד לא־מודע שהשפיע על כתיבת הסיפור 'לפנים מן החומה', ניתן להסביר באמצעותו את הסיטואציה המתוארת בסופו, שבה האני־המספר נושק ללאה בניגוד לרצונה: 'אשים פי על פיה ושפתי על שפתיה. והיא לא השיבה לי נשיקה על נשיקתי, רק בעיניה הביטה בי כאילו ביקשה לדעת מה פני איש אשר העז לעשות כן' (לפנים מן החומה, 49). לפי השערה זו, פירושו של האני־המספר שלאה היא נשמתו והוא עצמו הוא הגוף הוא הדחקה של ה'איד' באמצעות פרשנות סימבולית המרככת ומסבירה את המעשה המביש באמירה כי הדבר לא קרה במציאות אלא בחלום היה – 'הפכתי את כל המוצאות אותי לחלום' (שם) – וכי החלום עצמו הוא רק משל למשהו אחר.

העברת סיפור ממצב של ערות למצב של חלום בעקבות סיטואציה מינית שאינה עולה

בקנה אחד עם הנורמות המקובלות מופיעה גם בסיפור 'לילות'. במפגשו של חמדת עם רוחמה הוא מסיר את מעילו ומסתובב ערום על ידה: 'ותאמר הלא תבוש חמדת להלוך ערום. [...] ואען את רוחמה ואומר הלא חולם חלום אני, ואת החלומות הלא נחלום בשנתנו. [...] ואדע כי לא תבוש עמי כאשר ערום אנוכי [...]' (על כפות המנעול, 314). גם בסיפור 'הנשיקה הראשונה' ניתן לראות פריצה של המוסכמות בתחום המיני, וגם בו טושטשו עקבות החלום. בכתב היד הסיפור נקרא 'חלום', ובסוף נוסח זה נכתב: 'נתעוררתי משנתי'.¹⁰ בנוסח המודפס מספר האני-המספר בסיום שנער הכמורה שנפגש עמו הוא בעצם נערה יהודייה, והוא נושק לה: 'נודעזע לבי ודבק פי בפיה' (פתחי דברים, 161).

בעקבות עדויות הנוסח הברורות שבסיפור 'הנשיקה הראשונה' ניתן להניח בסבירות גבוהה שגם בסיפור 'לפנים מן החומה' היה שלב ראשון של כתיבה לא-מודעת ושלב שני של כתיבה מודעת. ואולם, בעיבודים הספרותיים שנעשו בשני הסיפורים באות לידי ביטוי מגמות מנוגדות זו לזו. בסיפור 'הנשיקה הראשונה' מיטשטשים עקבות החלום והסיפור מתגלגל מחלום בנוסח כתב היד לסיפור בנוסח המודפס, ואילו ב'לפנים מן החומה' מתרחש תהליך הפוך, מהסיפור אל החלום: 'הפכתי את כל המוצאות אותי לחלום' (לפנים מן החומה, 49), 'הראו לי בחלומי' (שם) את פשר הסיפור – ופשר הסיפור הופך למשל. הדחת המיניות פורצת הגדר שבסיפור 'לפנים מן החומה' באמצעות החלום והמשל מצביעה על האפשרות שגרעינו של הסיפור היה לא רק 'תמונה אמנותית מורכבת דמוית חלום' (שקד תשס"א, 90) אלא חלום של ממש.

לאור השערה זו ניתן לדבר על שכבות שונות המרכיבות את הסיפור. בשכבה המוקדמת, שמקורה במצב לא-מודע (חלום או מצב אקסטטי), מסופר בדרמטיות על פריצת מוסכמות ומצבי חרדה. בשכבה המאוחרת, אותם מצבים מתפרשים במהלך הכתיבה המודעת. אף כי המשל מופיע רק בסופו של הסיפור, רוחו משפיעה ברטרופקציה על כל שלבי הסיפור והוא יוצר שכבה מודעת בתוך גרעין סיפורי לא-מודע.

ימים שאין הבדל בין זכר לנקבה

ערעור המוסכמות בתחום המיני, המופיע בסוף הסיפור 'לפנים מן החומה', שנכתב בראשית שנות השישים,¹¹ הוא נושא משני שבא לידי ביטוי כבר בראשית הסיפור, בהערותו של

10 [...] נדבק בפיה עד שנתעוררתי משנתי וכאשר התעוררתי (משנתי) הרגשתי (בפי) מעין מתיקות [בפי] שלא הרגשתי כן שנים הרבה' (ארכיון עגנון, סימן 4¹²⁷⁰, תיק 1:646, וראו וייס 1974, 35).
11 בסיפור עצמו אומר המספר: 'עכשיו שנאמני ירושלים הלכו לעולמם ואני לבדי נותרתי לבי אומר לי ספר כל מה שראית ושמעת בחמישים ושתים שנים שאתה מתעפר בעפר ירושלים' (לפנים מן החומה, 37). בהוספת המספר 52 לשנת 1908, שנת עלייתו של עגנון ארצה, מתקבלת השנה שבה ככל הנראה נכתב הסיפור – 1960 (שקד תשס"א, 71, הערה 15).

האנייה-המספר על לבוש הנשים: 'התחילו רוב הנשים לקצר בשמלותיהן' (לפנים מן החומה, 7). גם לנשיקה שנשק האנייה-המספר ללאה בסוף הסיפור וגם לחצאיות הקצרות המוזכרות בתחילתו נותן עגנון פרשנות משיחית-קבלית ושוור בה חוט של אירוניה. בתחילת הסיפור נוצר ניגוד בין שמלתה הארוכה של לאה, המורמת מעט בידיה, ובין לבושן של הנשים האחרות: 'סבורים היינו שאנו מתקרבים לימים שלא יהא הפרש בין זכר לנקבה וכבר התחילו רוב הנשים לקצר בשמלותיהן דוגמא שלעתיד' (שם), ואילו בסוף הסיפור לאה עוזבת אותו מכיוון 'שעדיין לא הגיעו הימים שאין הפרש בין זכר לנקבה' (שם, 50) ואין הוא יכול לעשות בה כל שלבו חפץ. מקורה של תובנה זו, שלפיה לעתיד לבוא יתבטל ההבדל שבין זכר לנקבה, קשור בדברי המקובלים על התיקון העתידי של פרצוף נוקבא, שיהיה שווה לזעיר אנפין. תפיסה זו בנויה על מדרש חז"ל על חטאו של הירח, שהביא ל'מיעוט הלבנה',¹² ועל נבואת ישעיהו: 'וְהָיָה אֹרֶךְ הַלְבָנָה כְּאֹרֶךְ הַחֹמֶה' (יש' ל, כו). לפי קבלת האר"י, הזיווג של זעיר אנפין ונוקבא, המתואר כזיווג של עליון בתחתון, יעלה למדרגת זיווג אבא ואמא, שהם בקומה אחת שווה¹³ וזיווגם בלא הפסק: 'לעתיד לבא כי אז תהיה אור הלבנה כאור החמה ויהיה זווג התחתון כעליון תמידי לא יפסק באחדותא בחדוותא (= באחדות בשמחה) (רח"ו, שער מאמרי רשב"י, ט ע"ב). תיקון זה יביא לשוויון בין זעיר אנפין לנוקבא: 'ותכלית גידול שלה הוא שתהיה [...] עם ז"א [= זעיר אנפין] פכ"פ [= פנים בפנים] שוה לגמרי, וישמשו ב' מלכים בכתר א' אחד] שהוא מה שקטרגה הירח כנודע, [...] ויהיו זו"ן [= זעיר אנפין ונוקבא] שוין במציאותן כדמיון או"א [= אבא ואמא] [...], ואז כל העולמות בתכלית התיקון' (רח"ו, עץ חיים, שער לו, פרק א).¹⁴

יחסי זעיר אנפין ונוקבא אינם רק עניין מטאפיזי אלא הם קשורים גם ביחסי זכר ונקבה במישור הארצי. השל"ה, ר' ישעיה הורביץ, שמדבריו מביא עגנון ציטטות בכמה מסיפוריו (שילה תשס"ה, 52, 69, 184-185), מקשר בין הנשים לבין פגם הלבנה וחטאה של חוה. על אמירת קידוש לבנה במוצאי שבת הוא כותב: 'לא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה [...] מפני שפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה דהיינו חטא חוה' (שני לוחות הברית, ח"א, עמ' 99). שעה שבעולם הזה, המלא קלקולים, האישה פסיבית, לעתיד לבוא ישתנו תכונותיה ויתקיים שוויון בין זכר לנקבה. הנקבה תיעשה אקטיבית ותקבל את העצמה הגברית: 'ולעתיד "יברא ה' חדשה ונקיבה תסובב גבר", ככתוב בספר

12 'רבי שמעון בן פזי רמי (= מקשה), כתיב "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים" (בר' א, טז) וכתיב "את המאור הגדול ואת המאור הקטן" (שם). אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה לך ומעטי את עצמך' (חולין ס ע"ב).

13 'או"א [= אבא ואמא] [...] לא מתפרשין לעלמין וכחא שריין (= לא נפרדים לעולמים וכאחד שורים שווים במעלתם בקומתם' (רי"א חבר, פרוש על מסכת אצילות, עמ' כח).

14 וכן: 'זו"ש [= וזה שאמר] "והיה אור הלבנה כאור החמה" וכו' [...] וזה לימות המשיח ואז שניהם שוין כמקודם קטרוג' (רח"ו, פרי עץ חיים, שער ראש חודש חנוכה ופורים, פרק ו). וראו עוד אצל רש"י מלאדי: 'והיה אור הלבנה כאור החמה, שוים בקומתם, משמשים בכתר אחד' (ליקוטי תורה, ט ע"א).

ירמיה (לא, כב) כי תתעלה הנקיבה להיות כתוקף הזכר, בסוד "והיה אור הלבנה כאור החמה" (שם, ח"ב, עמ' 116).

סמליותם של לאה, אביה וביתו

אפילו שוטח מחבר היצירה לפנינו את פענוח הסיפור, אין להבין את היצירה באופן חד-ממדי. הביקורת כלפי פרשנות אלגוריסטית (מירון תשכ"ח, 350-359) והניסיון לפרש פרשנות מינימליסטית (סמילנסקי תשמ"א, 329-336) נובעים בין השאר מכך שהפרשנות האלגוריסטית בחלקה הגדול באה להשליט על הסיפור עיקרון אלגורי מסוים ואין בה מן הגמישות הנדרשת כדי לקפוץ מסמל לסמל ומממשות לסמל. הפרשנות האלגוריסטית מבקשת להכניס את היצירה העשירה והרבגונית לתבנית אלגורית (ראו למשל טוכנר 1968), אולם החלום והכתיבה המודעת, הכתיבה האסוציאטיבית השופעת ותיקוני ההגהות – כל אלה יוצרים סיפור רב-שכבתי המצריך חשיפה של היבטים אלגוריים מצד אחד ושל היבטים ריאליים-עלילתיים מצד אחר. בהקשר זה יש להבחין בין 'אלגוריה' הבונה שתי קומות לאורך הסיפור כולו ובין 'משקע אלגורי' (מירון תשכ"ח) או 'אלגוריה רכה' (ברזל 1982, 23), שבה יש ליסוד האלגורי מעמד חלקי בלבד ביצירה. הבחנה זו באה למנוע החלה מאולצת של ההיבטים הסימבוליים והקבליים על רכיבים שאינם קשורים בהם. לכמה מרכיבי הסיפור יש משמעות עלילתית בלבד, משמעות 'רוח', ואילו ברכיבים אחרים ניכרת שכבה כפולה – עלילתית ואלגורית. רק מתוך ההכרה בשני ההיבטים הללו ניתן להפיק פשר מלא של היצירה. השימוש בריאליה בלבד או באלגוריה בלבד מותיר חלקים של היצירה סתומים ובלתי מובנים, ואילו הניסיון לכפות פרשנות אלגורית מסוימת על כל קטעי הסיפור יוצר פרשנות מלאכותית. במאמרו של יוסף דן, לדוגמה, נמשלת לאה לשכינה, והדבר מביא אותו לפרש גם את הנשיקה ללאה כנשיקה לשכינה: 'בנשיקה שהוא נושק את שפתיה של השכינה הישנה' (דן 1977). ואולם, אם אין זו אישה בשר ודם אלא ערך עילאי של דבקות בשכינה (ראו כתובות, קיא ע"ב), מדוע כועסת לאה על 'אשר העיז לעשות כן' (לפנים מן החומה, 49)? דווקא העמימות בנוגע לדמותה של לאה, הנעה בין אלגוריה לדמות ממשית, מציבה זווית ראייה רחבה בנוגע לעיצוב דמותה.

לפי הרובד הסימבולי, במוקד הסיפור עומדת השאלה בדבר פשר אבדן העיר העתיקה, השוכנת 'לפנים מן החומה'. במהלך הסיפור נרקם דיאלוג בין האני-המספר לבין לאה, שבמרכזו התמיהה מדוע אביה של לאה עזב את ביתו שלפנים מן החומה. הסמליות הטמונה בסיפור מתגלה באמצעות זיהוי לאה עם 'ירושלים' ועם 'כנסת ישראל', זיהוי אביה של לאה עם הקב"ה, וזיהוי ביתו עם בית המקדש. זיהויים אלה נותנים פשר ומשמעות לדיאלוג המתקיים בין האני-המספר ובין לאה.

תשעה רכיבים מכוננים בסיפור זיהויים אלה: א. לאה מכונה 'בת ירושלים' (שם, 8).

בניגוד לאני המספר, שבא מן הגלות, לאה 'עשתה את ימי נעוריה לפני מן החומה' (שם). שם מקורו של כוח החיים שלה: 'עיקר חיותי משוך לכאן' (שם, 40). ב. בילדותה, כך לאה מספרת, 'על אבן אחת שיחקה בכובות ועל אבן אחת חקק לה אביה צורות אותיות לשון הקודש. [...] את האותיות הראשונות חקק הוא לה באצבעו על האבנים' (שם, 8). שתי האבנים והאצבע מרמזות על 'שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים' (דב' ט, י; שמ' לא, יח), שעליהם נחקקו עשרת הדיברות שניתנו לכנסת ישראל בימי נעוריה: 'והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוח' (שמ' לב, טז).¹⁵ כתיבה באצבע אלוהים מוזכרת רק בלוחות הראשונים, וכך גם אצל לאה: רק את האותיות הראשונות חקק לה אביה באצבעו.¹⁶

ג. תיאור ריחוקו של האני-המספר מאביה של לאה והימשכותו אליו – 'אף על פי שדבוק אני אחר לאה עדיין אני מכירו, אבל משוך אני אחריו באמת ובתמים' (לפנים מן החומה, 6) – מובן על רקע זיהוי האב עם הקב"ה. ריחוק זה מציג האני-המספר כניגוד בינו לבין שאר בני אדם, שאף על פי שאינם טורחים להתקרב אל האלוהים, הם רואים עצמם כאילו יש להם קשר אליו: 'ובדבר זה שונה אני משאר כל אדם שאינם טורחים להכירו ועושים עצמם כאילו מכירים אותו וכאילו מצויים אצלו' (שם). ד. בדבריה על בית אביה מספרת לאה 'את כבוד הבית ואת כליו ועל משרתיו ועל כל הבאים [...] לבית ועל שמחת אביה על באי הבית ואין צריך לומר בחגים שהיו באים מכל הארץ' (שם, 39). לבית המקדש היו עולים לרגל בחגים מכל הארץ, וגם הביטוי 'כבוד הבית' רומז לבית המקדש: 'אָדוּל יִהְיֶה כְבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן־הָרָאשׁוֹן אֲמַר ה' צְבָאוֹת' (חגי ב, ט). ה. בכייתה של לאה מול בית אביה החרב (לפנים מן החומה, 38). ו. הגליית האב מביתו מפני ש'בהבליהם הכעיסוהו' (שם, 39). ז. השאלות 'החוזרות באופן אובססיבי ובניסוחים שונים' (שקד תשס"א, 76) כמעין 'מנטרה': 'למה אינו חוזר' (לפנים מן החומה, 38); 'אימתי יחזור אביך לכאן? שתקה לאה ולא ענתה לי' (שם, 39); 'וכי אין אבא רוצה לחזור לכאן?' (שם); 'כלום אין אביך מבקש לחזור? השיבה לאה ואמרה, בכל עת ובכל שעה' (שם, 40). ח. התשובה החוזרת ונשנית של האב לפיה הוא אינו שב עקב ניתוקה של לאה מהעיר העתיקה: 'יותר מדי הרגלת עצמך בעיר החדשה' (שם, 40); 'החליטה דעתי לדבר עם לאה בדבר שהיה דוחקני [...] שאומר הוא אביה שהיא התרגלה בשיבת העיר החדשה והיא אומרת שעיקר חיותה כאן לפני מן החומה' (שם, 43); ט. אדישותם והימנעותם של האנשים מפעולה למען חזרתו של האב: 'אמרתי לה ללאה, וכי טפש לבם שאינם חלים ואינם מרגישים מה הם חסרים מיום שעקר אביך את דירתו מהם? [...] ולענין ששאלת אם מרגישים מה חסרים, יש מרגישים ויש אין מרגישים [...] מכל מקום המרגישים אינם באים לידי מעשה' (שם, 40).

15 זיהוי דור המדבר עם תקופת הילדות של כנסת ישראל מופיע בדברי ירמיהו: 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת פלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא ידועה' (יר' ב, ב).

16 ראו ברזל 1979, 15, הערה 4. לאנלוגיה שבין האותיות הראשונות, שמקורן באב, ללוחות הראשונים, שמקורם באל, הפנה את תשומת לבי יואב רוזנברג.

כל הרכיבים האלה מוארים ברגע שמבינים כי האב מסמל את הקב"ה המבקש לשוב לביתו, בית המקדש, ולהתאחד עם לאה, כנסת ישראל. אולם כנסת ישראל חטאה בעבר, וגם בהווה היא מנותקת מהעיר העתיקה. השתרשותה של לאה בעיר החדשה מבטאת את חטאה של כנסת ישראל ברובד הלאומי ואת רגשות האשמה הפרטיים של הסופר עצמו, שעזב את העיר העתיקה לטובת תלפיות. כדי לערער על ההאשמה שלפיה הנתק מהעיר העתיקה הוא הסיבה לאי־חזרתו של האב לביתו שם עגנון בפי לאה את הטענה שאף על פי שכנסת ישראל חיה בירושלים החדשה, 'עיקר חיותי משוך לכאן' (שם), לעיר העתיקה. כנסת ישראל לא התנתקה מהעיר העתיקה, שהרי קיומה של ירושלים החדשה נובע מתוך היניקה לירושלים ההיסטורית.

מוטיבים קבליים בעיצוב דמותה של לאה

כעת, לאחר הדיון ברובד הסימבולי, נתמקד במוטיבים הקבליים שבאמצעותם מעצב עגנון את דמותה של לאה. הלל ברזל טען שהסיפור 'לפנים מן החומה' נכתב 'ברוח סמליותה הקבלית של לאה' (ברזל 1975), אולם לבד מהצהרה כללית זו אין בדבריו ניסיון לחשוף את אותם סמלים קבליים המעצבים את דמותה. במאמר שכותרתו 'עגנון וירושלים של מעלה: הסיפור "לפנים מן החומה" ומקורותיו בתורת הסוד' זיהה יוסף דן את לאה עם השכינה והביא כמה זכרי לשון קבליים המתארים אווירה מיסטית,¹⁷ אולם הוא כמעט אינו עוסק ברבדים הקבליים המעצבים את דמותה של לאה (דן 1977). עד הופעתה של קבלת האר"י זוהתה לאה בעיקר עם הבינה־האם העליונה: 'לאה שהיא

17 להלן זכרי לשון המובאים במאמרו של דן:

א. 'לפני שבע שמיטות' (לפנים מן החומה, 8), רמז לתורת השמיטות, שלפיה העולם מתקיים למשך 49,000 שנים: 'כשעלה משה ברקיע לקבל תורה להורידה לישראל למד סוד מ"ט אלף שנה' (ספר הפליאה, ח ע"א, וראו בעניין זה שלום תש"ח, 176-193; כהן, קול הנבואה, עמ' קנב, הערות מזמח).
ב. 'האוויר שאין כל מחשבה תופסת אותו' (לפנים מן החומה, 19; על מקורותיו הקבליים של מושג זה ראו שילה תשס"ה, 228-229).
ג. 'ניתנו לי מוחין חדשים' (לפנים מן החומה, 25; על מקורותיו הקבליים של מושג זה ראו שילה תשס"ה, 235).

ד. 'עלינו במעלות שורדים בהן [...] וכשם שנכנסנו בשלום כך יצאנו בשלום' (לפנים מן החומה, 5). בתיאור זה של הכניסה לעיר העתיקה יש רמיזות ל'יורדי המרכבה' שעולים למרכבה בירידה ולר' עקיבא שנכנס לפרדס ויצא בשלום (חגיגה יד ע"ב). בעקבות זאת מקשר דן בין סיפור עלייתו של ר' ישמעאל מששת ההיכלות להיכל השביעי, שבו השכינה, לבין ששת החדרים וששת המפתחות שעגנון מראה לאלכסנדרה ביפו. כפי שלא ניתן לגעת בשומר הפתח של ההיכל השביעי (פרקי היכלות, פרק כג, פסקה א), כך גם בסיפורו של עגנון המספר מראה את ששת החדרים והמפתחות ומסתיר את המפתח השביעי: 'לא כל המפתחות כולם אלא ששה מפתחות בלבד' (לפנים מן החומה, 18). ממשפט זה מסיק דן שהמפתח השביעי והחדר השביעי מזוהים עם ההיכל השביעי, שבו נמצאת לאה, השכינה. לזכרי הלשון המובאים במאמרו של דן יש להוסיף גם את הביטוי 'עור הרקיע מתקמט', החוזר כמה פעמים בסיפור (שם, 8, 9, 44, 47, 50). על מקורותיו הקבליים של ביטוי זה ראו ארזי 2004, 63.

הבינה' (רמ"ק, פרדס רימונים, שער כ, פרק ב). לאה המקראית ילדה שישה בנים ובת, המזוהים עם 1 קצוות – שש הספירות מחד עד יסוד וספירת מלכות הנקבית: 'ששה בנים ובת שילדה לאה אימא עילאה' (רמ"ק, אור יקר, עמ' עב). בקבלת האר"י זוהתה לאה בעיקר עם פנימיות המלכות / פרצוף נוקבא / שכינה, וכן עם ירושלים. בכל זרמי הקבלה, רחל מזוהה עם החיצוניות הנגלית ולאח עם הפנימיות והנעלם, המסתתר: 'דלאה הוו באתכסיא, ודרחל באתגליא (= לאה היא במכוסה, ורחל היא במגולה)' (זוהר ח"א, קנב ע"א).

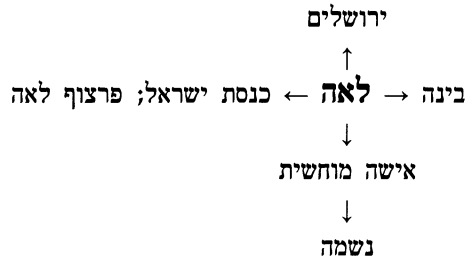
בקבלת האר"י, המושגים 'כנסת ישראל' ו'פרצוף לאה' קשורים זה בזה: כנסת ישראל = שכינה = מלכות/נוקבא = פרצוף לאה. בספרות הקבלית, 'כנסת ישראל' אינה רק כלל ישראל אלא היא גם מזוהה עם השכינה: 'זהנה השכינה היא כלל ישראל, שכל נשמות ישראל הם בה כידוע. לכן תיבת "אנחנו" שהוא כלל ישראל רומז על השכינה' (ר' נפתלי הרץ הלוי, 'אמרי שפר', עמ' סה). בקבלת האר"י, לאה ורחל מזוהות עם הפנימיות ועם החיצוניות של פרצוף נוקבא: 'יסוד זה לאה ורחל, כי לאה היא הפנימיות של נוקבא [...] ורחל היא חיצוניות הנוקבא' (רמח"ל, אדיר במרום, עמ' שז). זיהוי זה קושר את לאה לשכינה ולכנסת ישראל, כפי שהדבר בא לידי ביטוי אצל הרמח"ל, הכותב שלאח ורחל הן פנימיות השכינה וחיצוניות השכינה ומהן יוצאים שני היסודות של כנסת ישראל, יהודה ויוסף: 'זוה כי הוא לקח שתי נשים לאה ורחל, וסודם פנימיות וחיצוניות השכינה. ומלאה היה צריך לצאת משיח בן דוד לתקון הפנימיות, ומרחל משיח בן יוסף לתקון החיצוניות' (רמח"ל, גנוי רמח"ל, עמ' קב).

המוטיבים הקבליים מקשרים בין תיאורי לאה המטאפיזית ובין תיאורי לאה בסיפור 'לפנים מן החומה' בשתי דרכים, הן באמצעות קישור ישיר בין האירועים המתוארים בסיפור לבין תיאור לאה המטאפיזית והן באמצעות קישור עקיף, דרך ספירת בינה. בהיות לאה מזוהה עם ספירת בינה, לתיאורים המשויכים לספירה זו יש זיקה גם ללאה. בקבלה ניתנו ללאה שתי מערכות סמלים, ושתיהן באות לידי ביטוי בסיפור 'לפנים מן החומה'. האחת מבוססת על סמליה של הקבלה עד להופעת קבלת האר"י, השנייה מבוססת על סמליה של קבלת האר"י:

קבלת האר"י	קבלה
ירושלים, ענווה, פנימיות נוקבא /	→ לאה ← בינה, לב, יום הכיפורים, נשמה,
שכינה/ נשמת המלכות, 'כנסת	'עלמא דאתכסיא', 'תרי רעין דלא
ישראל', 'זיווג נשיקין' (= של	מתפרשין (= שני רעים שאינם
נשיקה)	נפרדים).

המושגים 'בינה', 'ענווה', 'לב', 'ירושלים', 'עלמא דאתכסיא' ו'נשמה' קשורים ישירות

ללאה, ואילו המושגים 'יום הכיפורים', 'תרי רעין דלא מתפרשין' ו'זיווג נשיקין' קשורים לספירת בינה, המזוהה עם לאה. חשיפת הרובד הקבלי מראה כיצד לאה, גיבורת הסיפור 'לפנים מן החומה', מזוהה עם: א. ירושלים; ב. כנסת ישראל; ג. מוטיבים של פרצוף לאה; ד. מוטיבים של ספירת בינה; ה. נשמה. הנשמה מייצגת את השכבה האחרונה, שנוצרה בסיפורו של עגנון מתוך הרצון להימלט מסיטואציה מביכה, ועל כן היא מוצגת בתרשים שלהלן כנובעת מלאה הארצית, המייצגת תשוקה אסורה:



הרובד האלגורי הוא רובד גמיש. הדמות יכולה לקפוץ ממושג למושג. לאה מזוהה בסיפור עם כנסת ישראל, אך בבניית זיקתה לפרצוף לאה הקבלי עגנון מסתייע במוטיבים הקשורים במושג מטאפיזי זה כדי לעצב את דמותה, אף על פי שאין היא מזוהה עם מהות מטאפיזית זו. דמותה של לאה מעוצבת אפוא בסיפורו של עגנון באמצעות המוטיבים הקבליים שבהם היא מתאפיינת: ירושלים וכנסת ישראל, ענווה, בינה, 'תרי רעין דלא מתפרשין' ו'זיווג נשיקין', עלמא דאתכסיא, לב ונשמה.

לאה – ירושלים

הזיהוי שבין לאה לכנסת ישראל נלמד לא רק מהתנהגותה של לאה, המבטאת מגמה שהייתה שלטת בכלל האומה, כפי שאביה אומר עליה בסיפור, 'יותר מדי הרגלת עצמך בעיר החדשה' (לפנים מן החומה, 40), אלא גם משמה, המשמש כסמל לכלל ישראל: 'פָּרַחַל וּכְלָאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׁתֵּיהֶם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל' (רות ד, יא). אמנם ברובד הסמלי עשויה גיבורת הסיפור להיקרא גם בשם 'רחל', אולם לאור ההתוודעות לקבלת האר"י ולדיוק שנהג עגנון בכתיבתו על פיה, ברור מדוע בחר בשם 'לאה'.

ביצירותיו קורות בתינו ו'הדום וכסא' מזהה עגנון את יוסף עם ציון (קורות בתינו, 80; לפנים מן החומה, 186),¹⁸ ואילו בסיפור 'לפנים מן החומה' הוא מזהה את לאה עם ירושלים. החלוקה שבין רחל/יוסף כסמל של ציון לעומת לאה כסמל של ירושלים מופיעה בקבלת האר"י: 'כי ציון הוא רחל אך ירושלים היא לאה' (רח"ו, ספר טעמי המצוות, דף

18 'יוסף בגימטריא ציון' (רח"ו, לקוטי תורה, פט ע"ב). עוד בעניין זה ראו שילה תשס"ה, 66.

פו ע"א). ירושלים המטאפיזית של חז"ל, 'ירושלים של מעלה' (תענית ה ע"א), מזוהה בקבלת האר"י עם מקום מושבה של לאה: 'מקום לאה [...] נק'רא] ירושלים של מעלה' (רח"ו, שם). הזיהוי שבין לאה לירושלים הוא שהביא את עגנון לבחירת השם 'לאה' לגיבורת הסיפור, 'בת ירושלים', וזיהוי זה חוזר גם בספר סופר וסיפור: 'ירושלים היא לאה' (עמ' שסד). אזכור זה מלמד שהזיהוי הקבלי בין ירושלים ללאה היה במחשבתו של עגנון ומשך את תשומת לבו. בהקשר זה יש גם לציין שצמד המושגים 'ציון' ו'ירושלים' בהקשרם הקבלי משמש אצל עגנון גם בתיאורי תיקון חצות (שילה תשס"ה, 279-284).

לאה – ענווה

בנוסף על צמד המושגים 'ציון' ו'ירושלים', המזוהים עם רחל ולאה, קיים בקבלת האר"י גם צמד המושגים 'יראה' ו'ענווה'. זיהוי רחל עם 'יראה' ולאה עם 'ענווה' מוזכר פעמים רבות בכתבי ר' חיים ויטל: 'כמו שנודע כי רחל היא נקראת יראה, והיא עקב אל לאה הנקראת ענוה, כמ"ש [= כמו שנאמר], עקב ענוה יראת ה' (פרי עץ חיים, שער קריאת שמע, פרק יד), וכן 'סוד לאה הנקרא ענוה' (ספר הליקוטים, דף נב ע"ב), ו'לאה העליונה נקראת' [ענוה] (שער הפסוקים, טז ע"א). לאור זיהוי זה בקבלת האר"י (וכן בכתבי חסידות)¹⁹ מאפיין עגנון את לאה בסיפורו 'לפנים מן החומה' עם מידת הענווה, וכשהוא בא לתאר את אופיה הוא כותב: 'ענוה עם בינה שיש בה' (לפנים מן החומה, 7).

כדי להבין כיצד נוצר הזיהוי בין לאה לענווה יש לעמוד על השתלשלות זו: מקרא ← חז"ל ← תקוני זוהר ← קבלת האר"י ← ש"י עגנון. על פי פשוטו, הפסוק 'עַקֵּב עֲנוּה יִרְאֵת ה' (משלי כב, ד) מתפרש כך: בעקבות הענווה באה היראה. אצל חז"ל, לעומת זאת, הוא נדרש באופן הפוך, כלומר היראה נתפסת כעקב של הענווה: 'עַקֵּב עֲנוּה יִרְאֵת ה', א"ר יצחק בר' אלעזר דקסרין מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה סוליים לרגלה שנאמר: "ראשית חכמה יראת ה'" (תהלים קיא, י) וכתוב "עַקֵּב עֲנוּה יִרְאֵת ה'" (ילקוט שמעוני, משלי, פרק כב).²⁰ ביחס לחכמה, היראה היא הכתר שמעל הראש; ביחס לענווה, היא כעקב שבקצה הרגל. בעקבות תפיסת הזוהר את ספירת מלכות כספירה שאין לה מעצמה דבר – 'לית לן מגרמיה כלום' (ח"ב, ריח ע"ב) – מזהה בעל תקוני זוהר את הענווה (שבה האדם אינו מחשיב את עצמו) עם השכינה העליונה (המזוהה עם ספירת מלכות). היראה היא שלב ראשון לקראת השלב העליון, הענווה: 'מאן דאית ביה יראת ה' אייתי ליה לידי ענוה דאיהי שכינתא עלאה,

19 ככל הנראה, עגנון לא הכיר את זיהוי לאה עם הענווה מכתבי ר' חיים ויטל אלא מהספרות החסידית. לדוגמה, בספר בני יששכר לר' צבי אלימלך מדינוב – שעליו מביא עגנון את הסיפור 'על שום מה קרא אותו צדיק את ספרו בני יששכר' (תכריך של סיפורים, 119) – נכתב: 'דידוע ענוה היא מדת לאה' (מאמרי חודש סיון, מאמר ו). וראו גם ספר סופר וסיפור, תלא.

20 מקור הדרשה בתלמוד ירושלמי, שבת א, ג (ח ע"ב).

דיראת ה' עקב לגבה (= מי שיש לו יראת ה' בא לידי ענווה שהיא השכינה העליונה, שיראת ה' עקב לגביה) (ה ע"ב). בשל זיהוי זה תפסה קבלת האר"י את פרצוף רחל כמתחיל בעקביה של לאה, השכינה העליונה – 'עקב ענוה יראת ה', כי העקבים של לאה, הם נכנסים ומלוכבים תוך ראש רחל' (רח"ו, שער הפסוקים, מג ע"ב) – וזיהתה את רחל עם היראה ואת לאה עם הענווה.

לאה – בינה – יום הכיפורים

לאה המקראית מזוהה עם ספירת בינה – 'לאה שהיא הבינה' (רמ"ק, פרדס רימונים, שער כ, פרק ב) – וזאת התכונה השנייה שעגנון מאפיין בה את לאה: 'בינה שיש בה' (לפנים מן החומה, 7). המושגים 'לאה', 'בינה' ו'ירושלים' אחוזים זה בזה וקשורים זה לזה. לא רק לאה מזוהה עם ירושלים אלא גם ספירת בינה: 'בינה היא בסוד ירושלים שלמעלה' (ר' אברהם חזן, כוכבי אור, עמ' קיד). לספירת בינה קשור גם יום הכיפורים: 'יום הכפורים שהוא נגד בינה' (רח"ו, פרי עץ חיים, שער עולם העשיה, פרק ד). ביום זה 'עולה המלכות עד הבינה' (שם, שער יום הכפורים, פרק ד). הקשר שבין יום הכיפורים לבין ספירת בינה, והתעלות העולם בזמן זה, נזכרים אצל עגנון גם במקומות נוספים: 'יום הכיפורים [...] מתחילת הלילה שערי בינה נפתחים' (ימים גוראים, רמט); ביום הכיפורים 'כל העולמות מתעלים' (שם, רלד).²¹ ההתעלות שביום הכיפורים כמוה כהתעלות שחש האני־המספר במפגשו עם לאה: 'שכל שאני עושה כשאני עם לאה עולה ומתעלה לבחינה עליונה' (לפנים מן החומה, עמ' 43) – לעולם הבינה המופשטת. ההתעלות באה לידי ביטוי בהפיכתו לישות רוחנית:

שעה אחת קטנה יש ביום צום כיפורים שהגוף מתבטל והולך ונעשה כולו נפש. כך הייתי אני בכל שעה שהיתה לאה מזדמנת לי. ומה שאמרתי קודם לכן שרואה הייתי את עצמי עמה כשני ריעים שלא מתפרשים, כדי לשבר את האוון אמרתי כן, ואילו האמת היא למעלה מזה. למעלה מכל שיבור אוון (שם).

התפיסה לפיה האדם מתעלה ונעשה רוחני ביום הכיפורים מובאת בספר ימים גוראים כהסבר לרווח שהשתרר בבית המקדש ביום הכיפורים: 'ביום הכפורים שכל אדם מישאל [...] במעלה רוחנית גבוהה וכל דבר רוחני אינו תופס מקום. וזהו שמצינו במקדש: "עומדים צפופים ומשתחוים רוחים" (אבות ה, ה), שכל מי שנכנס למקדש היה מתעלה ברוחניותו במעלה יתירה, ולא היה תופס מקום [אגדת אליהו מסכת ביכורים עיין שם] (ימים גוראים, ריג). לאור תפיסת יום הכיפורים בספרות הקבלה כיום שבו עולים לספירת בינה, לעולם רוחני מופשט, דימה עגנון את הימצאותו עם לאה לתמורה שחלה בו ביום הכיפורים.

21 מתוך ספרו של ר' מנחם מענדיל מרימנוב, מנחם ציון, עמ' קג.

'תרי רעין דלא מתפרשין'

במסגרת תיאור הזיקה של האנייהמספר ללאה, המדומה למצב הנפשי ביום הכיפורים, מוזכר דימוי נוסף: האנייהמספר ולאה כמוהם כ'תרי רעין דלא מתפרשין' – שני חברים שאינם נפרדים. תיאור זה עובר כחוט השני לאורך הסיפור: 'מהלכים היינו כשני ריעים שלא מתפרשים' (לפנים מן החומה, עמ' 7); 'אבל אני ולא כשני ריעין שלא מתפרשין' (שם, 28); 'רואה הייתי את שנינו כשני ריעים שלא מתפרשים' (שם, 49); 'ובת לוויית שהייתי עמה כשני ריעים שלא מתפרשים' (שם).

הקשר שבין אבא (חכמה) לאמא (בינה) מתואר בזוהר כקשר של חיבור תמידי ללא ניתוק: 'אבא ואמא דלא מתפרשין לעלמין' (ח"ג, קכ ע"א). אולם הנוסח המלא של המשפט, החוזר שוב ושוב בסיפורו של עגנון, מופיע רק בקבלת האר"י: 'אמרו כי או"א [= אבא ואמא] תרין רעין דלא מתפרשין' (רח"ו, לקוטי תורה, כח ע"ב). יחסי האנייהמספר עם לאה מדומים ליחסים שבין חכמה לבינה – אבא ואמא. הביטוי הקבלי 'שני ריעים שלא מתפרשים' חוזר כמה פעמים ביצירותיו של עגנון,²² אולם ביצירות האחרות עגנון משתמש בביטוי לתיאור מערכות יחסים הדוקות, ללא זיקה למישור המטאפיזי, ואילו כאן יש ללשון הקבלית תפקיד כפול: ברובד הנגלה היא מתארת את מערכת היחסים שבין האנייהמספר ללאה, אך ברובד הקבלי הנסתר, זיקתה של לאה לספירת בינה קושרת אותה לזיקה התמידית שבין חכמה לבינה.

'זיווג נשיקין'

הקשר שבין אבא (חכמה) לאמא (בינה) הוא תמידי ואופיו מדומה לקשר של נשיקה: 'או"א בזווג הפנימיות נקרא נשיקין' (רח"ו, עץ חיים, שער פנימיות וחיצוניות, דרוש ו). בעוד זיווג תפארת ומלכות מתואר כזיווג גופני, החיבור שבין חכמה לבינה הוא חיבור רוחני פנימי של נשיקה: 'וכבר נודע כי אין נישוק אלא אתדבקותא דרוחא ברוחא (= התדבקות של רוח ברוח)' (רח"ו, שער הכוונות, דרושי כוונות קריאת שמע, דרוש ה).

²² בסיפור 'כיסוי הדם' משמש הביטוי כדי להדגיש את הקשר שבין המספר לאיש בעל התיבה: 'באותם הימים נעשינו ממש כשני ריעין שלא מתפרשין' (לפנים מן החומה, 101). בסיפור 'בין המתים' מתואר הקשר ההדוק בין חיים הארוך לקדיש ליב, הנקרא 'חצי קדיש', במילים 'נעשו כשני ריעים שאינם מתפרשים' (עיר ומלאה, 682). בסיפור 'מלאך המות והשוחט' מתואר הקשר בין השוחט, שמלאך המוות נתן לו ארכה לחיות עד מוצאי שבת, לבין שבת זוגתו: 'ואף היא [השבת] נתמשכה אחריו. [...] וכך היו משוכים זה אחר זה כשני ריעין שאינם מתפרשים' (האש והעצים, 213). כאשר לאמירת האמת כותב עגנון ב'ספר תכלית המעשים': 'אם אין הפה והלב כתרי ריעין דלא מתפרשין אין שניהם שווים כלום' (שם, 171), אולי בעקבות דבריו של ר' קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין בספרו מאור ושמש: 'כי המחשבה שבמות והלב הן תרין ריעין דלא מתפרשין ונקרא בחינה הזאת תורה שבכתב מלשון הכתוב "כתבם על לוח לבך" והדבור נקרא תורה שבעל פה ועל ידם מתנהג האדם בכל עניניו. וצריך לייחדן שלא לדבר אחד בפה ואחד בלב' (פרשת נציבים).

רוחניותה של הבינה קושרת אותה עם הנשיקה, שהיא התחברות רוחנית. הנשיקה היא בבינה של חכמה ובינה: 'הנשיקין' [...] שהם בסוד בחינת בינה של או"א' (רי"א חבר, פתחי שערים, נתיב מ"ד ומ"ן, פתח ח). לקראת סיום הסיפור 'לפנים מן החומה' אומר האניימספר: 'ואשים פי על פיה ושפתי על שפתי' (לפנים מן החומה, 49). לפי שחר ארזי 'זהו זיווג דנשיקין' (ארזי 2004, 162), אך לאור התנגדותה של לאה למעשה לא ניתן לדמות את הנשיקה הזאת ל'זיווג נשיקין' אלא יש להשתמש במשקע הקבלי באופן מינימליסטי. משימוש של עגנון בביטוי 'שני רעים שאינם נפרדים', הקשור כאמור ליחסי אבא ואמא שיש ביניהם 'זיווג נשיקין', ניתן להסיק שבתוך התיאור הריאליסטי²³ של מעשה הנשיקה משוקעת גם זיקה למאפייניה של הנשיקה בספרות הקבלה, אולם אין למשוך את הסימבוליקה הקבלית בנוגע לתגובתה של לאה אלא יש להקים חיץ ולומר, עד כאן משוקעת סימבוליקה קבלית ומכאן ואילך יש רק תיאור של דמות לאה הארצית, בשר ודם. בסמל המטאפיזי, חיבור דרך נשיקה הוא התקשרות עילאית, ואילו בסיפורו של עגנון הנשיקה נעשית בניגוד לרצונה של לאה והיא מביאה לנתיקת הקשר בינה ובין האניימספר.

לאה – עלמא דאתכסיא

קישור אחר בין לאה לספירת בינה כרוך בכך שספירת בינה היא בלתי מושגת. בפי הרמ"ק היא מכונה 'הבינה הנעלמת' (פרדס רימונים, שער כ, פרק ט), 'עולם נעלם' (שער כג, פרק ה). הבינה היא המחשבה הנעלמת של האל, המתגלה באמצעות הולדת מידותיו, 'ספירות הבנין'. לאה היא בלתי מושגת בשל זיהויה עם הבינה; לא רק ספירת בינה איננה מושגת אלא אף לאה עצמה: 'כי לאה נעלמת, עלמא דאתכסיא' [א'] (רח"ו, לקוטי תורה, יט ע"ב). הזיהוי הקבלי שבין לאה ובין 'עלמא דאתכסיא' מוזכר אצל עגנון גם במקום אחר: 'ולאה היא עלמא דאתכסיא' (ספר סופר וסיפור, תלה). גם בהקשר זה מופיע בקבלה צמד המושגים 'רחל' ו'לאה', המייצגים שני עולמות – לאה 'עלמא דאתכסיא', רחל 'עלמא דאתגליא': 'רחל ולאה תרי עלמין נינהו, חד עלמא דאתכסיא, וחד עלמא דאתגליא (= רחל ולאה שני עולמות הם, אחד העולם המכוסה ואחד העולם המגולה)' (זוהר, ח"ב, כט ע"ב). כשם שהבינה נסתרת ולאה המטאפיזית מכוסה, כך גם לאה הספרותית של עגנון אינה מתגלה מחמת מחיצה שאינה מאפשרת לראות את פניה הבלתי מושגת: 'ראוי היה להוסיף משהו לענין מראה פניה. [...] פעמים הרבה הטיתי עצמי לראות ולא עלתה לי לראות. מראה הכבוד שעליהן עושה מחיצה, שאינה נותנת לעין לעבור ולהסתכל. [...]

²³ יש לשוב ולהעיר כי הרובד הריאליסטי של תיאור הנשיקה הוא המוקד הגלוי והעיקרי, ואילו ההקשר הקבלי נמצא ברובד הסמוי. אין להפוך את היוצרות ולפרש את הנשיקה כנשיקה לשכינה (דן 1977). מהלך זה יותיר את המשכו של הסיפור חסר מובן.

רואה אני שלא ניתן לי לצייר את דמות דיוקנה, אם כך מניח אני את שלא ניתן לי [...] (לפנים מן החומה, 7-6).

לאה – לב

נעלמותה של לאה באה לידי ביטוי גם ביופיה: [...] מרגישין את יופיה בלב יותר ממה שרואים בעינים, כלומר אפילו אין רואים כל יופיה הלב יודע שהיא נאה' (לפנים מן החומה, 6). הניגוד שבין הראייה החיצונית של העיניים להרגשה הפנימית של הלב מקורו בדברי ה' לשמואל בנוגע לבחירת דוד: 'כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיו וְה' יִרְאֶה לְלִבּוֹ' (שמ"א א טז, ז). זיקתה של לאה ללב קשורה בזיהוי ספירת בינה עם הלב, 'הלב שהוא בינה' (רמ"ק, פרדס רימונים, שער כג, פרק טז), הנלמד מדברי חז"ל 'לב מבין' (ברכות סא ע"א), שנתפרשו בזוהר: 'לב מבין בבינה' (ח"ג, רלה ע"ב). בעקבות הזיהוי שבין הבינה ללב, גם לאה, שהיא בחינת בינה, זוהתה בספרות החסידית עם הלב, כפי שכותב ר' צדוק הכהן מלובלין: 'הלב הנעלם [...] והוא מדריגת לאה בבינה שכלב כידוע' (קומץ המנחה, אות עד), וכן 'דלאה שהיא האם מצד הלב' (שם, אות עח). היותה נסתרת, 'עלמא דאתכסא', הביאה את ר' נחמן מברסלב לזהות את לאה עם הלב המכוסה: 'כי לאה היא עלמא דאתכסא שהוא בחינת לב, כמו שכתוב (תה' קיט, יא) בלבי צפנתי אמרתך' (ליקוטי מוהר"ן, קמא, תורה לב). כפי שלא העליונה היא בחינת לב נעלם שאינו ניתן לגילוי חיצוני, כך גם יופיה של לאה בלפנים מן החומה אינו ניתן לגילוי חיצוני באמצעות העיניים אלא רק לתחושת הלב הנסתר.

לאה – נשמה

הזיהוי המפורש בסיום הסיפור בין לאה לבין הנשמה נרמז כבר בתחילתו, כאשר האני־המספר מתאר את לאה ואומר שהיא 'קלה, ממש בלא גוף' (לפנים מן החומה, 6). זיהוי לאה עם הנשמה קשור לאפיונים קודמים של הדמות. האני־המספר ולאה הם 'ריעים שלא מתפרשים', כפי שהגוף והנשמה אינם נפרדים. במפגש של המספר־הגוף עם לאה־הנשמה המספר נהפך למהות רוחנית: [...] הגוף מתבטל והולך ונעשה כולו נפש' (שם, 43), כמו ביום הכיפורים. בכך הוא נעשה רוחני כמו לאה, הנשמה הרוחנית. בהיות לאה הנשמה, האני־המספר אינו יכול לראות את פניה: 'ולא עלתה לי לראות' (שם, 6). בקבלה, המושג 'נשמה' קשור בספירת בינה.²⁴ הרמ"ק כותב בערכי הכינויים: 'נשמה – בינה' (אור נערב, עמ' סה), וכך גם ר' חיים ויטל: 'בינה שהיא נשמה' (עץ חיים, שער

24 בחלוקה של נר"ן ח"י, הנשמה היא כנגד בינה: 'זו"ס [= וזה סוד] מ"ש [= מה שאמרו] רז"ל ה' שמות יש לנשמה והם נגד ה' פרצופים נפש מלכות. רוח ת"ת. נשמה בינה. חיה חכמה. יחידה כתר' (רח"ו, עץ חיים, שער העקודים, שער ו, פרק ה).

דרושי אבי"ע, פרק ה). תפיסת לאה כנשמה מקשרת אותנו לא רק לספירת בינה אלא אף לסמליה של לאה בקבלת האר"י. כשם שלאח בסיפורו של עגנון מזוהה עם הנשמה, כך גם לאה המטאפיזית, פנימיות המלכות בקבלת האר"י, מזוהה עם הנשמה, שהיא הפנימיות: 'כי המלכות לית לה גופא דידה (= אין לה גוף מעצמה) אלא סוד פנימיות שבה בסוד נשמה שהיא לאה' (ספר ליקוטי הש"ס, מיוחס לאר"י, כג ע"ב).

לאור מקורות אלו ניתן לראות כיצד המושג 'נשמה' נקשר לשתי המערכות השונות שבהן מתאפיינת לאה, בינה ופנימיות המלכות. הגם שלאח מייצגת מהויות שונות, זיקה פנימית מאחדת את כולן ונקשרת למושג הנעלם, הפנימי, הנסתר. המאפיינים השונים של לאה אחוזים כאמור זה בזה וכרוכים זה בזה. בתודעתו של עגנון התרועעו מוטיבים שונים המאפיינים את לאה ושזורים זה בזה – ירושלים, ענווה, בינה, 'עלמא דאתכסאי', לב, כנסת ישראל, נשמה – ולצד דמותה של לאה הארצית, המוחשית והארוטית.

כללו של דבר, בסיפור 'לפנים מן החומה' מוצפנת מערכת סמלים רב-שכבתית. היבטים שונים של מערכת זו מתגלים במקומות שונים ביצירה ובאמצעותם נחשפים המוטיבים הקבליים המשמשים לעיצוב דמותה של לאה. בקריאה פשוטה שאיננה ערה לרובד הקבלי שביצירה לא נמצא מכנה משותף לתכונותיה השונות של לאה, אך בעקבות ההתוודעות אל מאפייניה של לאה המטאפיזית בקבלה מתחברות התכונות השונות שבסיפור למהות אחת. ניתוח הרבדים הסמליים והקבליים של הסיפור אפשר לראות את גלגוליה של לאה מדמות ארצית במקרא ללאה השמימית בקבלה; מן העולם השמימי היא יורדת לארץ בסיפורו של עגנון ומייצגת, בתוך הארצי, את העולם השמימי הנעלם, את ירושלים ואת כנסת ישראל החיה בין חדש לישן. מצד אחד היא 'התרגלה' לעיר החדשה, מצד שני חיותה מהעיר העתיקה והיא משתוקקת לחזרת האב לביתו שלפנים מן החומה.

לתפקודה של הקבלה בסיפור 'לפנים מן החומה' יש הארה דו-כיוונית. מצד אחד נרקמת משמעות מטאפיזית בתוך התיאורים הריאליסטיים והיצירה עולה מהריאלי אל המטאפיזי ('אור חוזר'), ואילו מצד אחר, המטאפיזי מגיע לכלל גילום בעצם היצירה המתארת לכאורה אך ורק את חיי העולם הזה ('אור ישר'). עגנון, בסיפורו 'לפנים מן החומה', מוריד את המושג הקבלי לתוך הקשר ספרותי-מודרני, ואופן עיבוד זה ניתן לראותו כשלב נוסף וחדש בגלגוליה של הקבלה בעת החדשה.

ביבליוגרפיה

כתבי שמואל יוסף עגנון

- אורח נטה ללון, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.
- האש והעצים, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.

- 'חלום', גליונות ט:ג, תרצ"ט-ת"ש, 201-202.
- 'חלום [אוסף חלומות]', הבאה לדפוס: אמונה ירון, הארץ, 1.10.1997.
- ימים נוראים, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.
- לפנים מן החומה, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ה.
- מסוד חכמים, שוקן, ירושלים ותל אביב תשס"ב.
- מעצמי אל עצמי, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ח.
- סמוך ונראה, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.
- ספר סופר וסיפור, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ח.
- עד הנה, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.
- עיר ומלוואה, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ג.
- על כפות המנעול, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.
- פתחי דברים, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ח.
- קורות בתינו, שוקן, ירושלים ותל אביב תשס"א.
- ש"י עגנון – ש"ז שוקן, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"א.
- תכריך של סיפורים, שוקן, ירושלים ותל אביב תשמ"ה.
- תמול שלשום, שוקן, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.

ארכיונים (גרסאות שבכתב־יד)

ארכיון ש"י עגנון, סימן 4¹²⁷⁰, תיקים 1:646, 1:647.

דברים שבעל־פה

אידלמן, רחל

1998: 'מעט על הקשר ביני לעגנון', הארץ, 22.5.1998.

אלחנני, אברהם חיים

תשל"ח: ארבעה שסיפרו, במערכה, ירושלים.

ברוור, אברהם יעקב

1974: 'במחיצתו של ש"י עגנון', האומה יב, 426.

בר־חיים, עמיאל

1970: 'בשכנותו של עגנון', דבר, 20.3.1970.

חריף, יוסף

1966: 'ממי הושפע עגנון [ראיון עם עגנון]', מעריב, 21.10.1966.

טירה, י'

1966: [ראיון עם עגנון], מעריב, 19.8.1966.

כנעני, דוד

תשל"ב: ש"י עגנון בעל פה, הקיבוץ המאוחד, מרחביה.

שלי, שלמה

1966: 'בביתו לפני הרעש', מעריב, 9.12.1966.

כתבי קבלה וחסידות

הורביץ, ישעיה, שני לוחות הברית, ירושלים תשי"ט.

הרץ הלוי, נפתלי, 'אמרי שפר', בתוך: סידור הגר"א, ירושלים תרנ"ה.

ויטל, חיים (רח"ו), לקוטי תורה, למברג תרט"ו.

– ספר הליקוטים, ירושלים תרע"ג.

– ספר טעמי המצוות, וילנא תר"ם.

– עץ חיים, תל אביב תשל"ה.

– פרי עץ חיים, דובראוונא 1804.

– שער הכוונות, ירושלים תשמ"ח.

– שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב.

– שער מאמרי רשב"י, ירושלים תרנ"ח.

חבר, יצחק איזיק, פרוש על מסכת אצילות, חמ"ד תרכ"ד.

– פתחי שערים, תל אביב תשמ"ט.

חזן, אברהם, כוכבי אור, ירושלים תשל"ב.

כהן, דוד ('הגזיר'), קול הגבואה, ירושלים תש"ל.

לוצטו, משה חיים (רמח"ל), אדיר במרום, ירושלים תש"ן.

– גנוי רמח"ל, בני ברק תשמ"ד.

לוריא, יצחק [מיוחס לאר"י], ספר ליקוטי הש"ס, בני ברק תשל"ב.

מנחם מענדיל מרימנוב, מנחם ציון, ירושלים תשנ"א.

נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ד.

[ספר ה]פליאה (אנונימי), פרימשה תרמ"ד.

עפשטיין, קלונימוס קלמן הלוי, מאור ושמט, ירושלים תשמ"ח.

פרקי היכלות (אנונימי), ירושלים תקצ"ט.

צבי אלימלך מדינוב, בני יששכר, בני ברק תש"ן.
צדוק הכהן מלובלין, קומץ המנחה, בני ברק תשכ"ז.
קורדובירו משה (רמ"ק), אור יקר: פרוש לספר יצירה, ירושלים תשמ"ט.
– אור בערב, תל אביב תשכ"ו.
– פרדס רימונים, קארעץ תקמ"ו.
שטרנהרץ, נתן בן נפתלי הירץ מנמירוב, חיי מוהר"ן (עם השמטות), ירושלים תש"ס.
שניאור זלמן מלאדי (רש"ז), ליקוטי תורה, ניו יורק תשמ"ז.
תקוני זוהר (אנונימי), ירושלים תשנ"ט.

מחקרים

אופז, אביבה

1982-1981: 'עיון ב"שבועת אמונים"', מתוך הסימבוליקה הקבלית הטמונה ביצירה', עלי-שיח י"א (1981), 89-100; יב"ד (1982), 199-208.

ארזי, שחר

2004: בעקבות אהבה אבודה, לטייל בירושלים עם ש"י עגנון, משכל, תל אביב.

בן-דב, ניצה

תשנ"ז: אהבות לא מאושרות, עם עובד, תל אביב.

ברזל, אלכסנדר

1979: 'עיבור צורה', עלי-שיח 7-8, 15.

ברזל, הלל

1975: 'סיפורים מיטאביוגראפיים של עגנון: עם הופעת "לפנים מן החומה" מעיזבוננו של הסופר', ידיעות אחרונות, 18.7.1975.

1982 (עורך): ש"י עגנון: מבחר מאמרים על יצירתו, עם עובד, תל אביב.

דן, יוסף

1977: 'עגנון וירושלים של מעלה: הסיפור "לפנים מן החומה" ומקורותיו בתורת הסוד', ידיעות אחרונות, 1.4.1977.

וייס, יהודית

1974: "'הנשיקה הראשונה' לש"י עגנון', ביקורת ופרשנות 4-5, 27-35.

טוכנר, משולם

1968: פשר עגנון, אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, רמת גן.

מירון, דן

תשכ"ח: 'ציון דרך ותמרור אזהרה בביקורת עגנון', מאזנים ה-ו, 350-359.

נאור, מרדכי

תשנ"ה: ירושלים עיר ועם, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.

נגיד, חיים

1967: 'השבועה הלבנה והעטרה (על הסימבוליקה הקבלית ב"שבועת אמונים" לעגנון)', דבר, 13.10.1967.

סמילנסקי, יזהר

תשמ"א: 'מעגנים לא יהיו לך', בתוך: הלל ויס (עורך), עידו ועיגם: בקרת תהיה [מבחר מאמרי ביקורת] יחידה 2, הוצאת הספרים של האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, 336-329.

שילה, אלחנן

תשס"ה: 'משקעי קבלה ודרכי עיבודה הספרותי ביצירותיו של ש"י עגנון', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן.

שלום, גרשם

תש"ח: ראשית הקבלה, שוקן, ירושלים ותל אביב.
תשי"ט: 'מקורותיו של "מעשה רבי גדיאל התינוק" בספרות הקבלה', בתוך: דב סדן ואפרים א' אורבך (עורכים), לעגנון ש"י, הועד הצבורי ליוכל השבעים של ש"י עגנון, ירושלים, 305-289.

שרייבוים, דבורה

1993: פשר החלומות ביצירותיו של ש"י עגנון, פפירוס, תל אביב.

שקד, מלכה

תשס"א: הקמט שבעור הרקיע, מאגנס, ירושלים.

Bodoff, Lippman

1993: 'Kabbalistic Feminism in Agnon's "Betrothed"', *Judaism* 42:4, 423-437.