

ב. המרחב

מזרח ומערב

תבנית כולטת ב'עידו ועינים' היא הכפילות של מזרח ומערב, שני רוחות העולם שבהם מצויים מקומות מוצאן ומחוזות נדודיהן של הדמויות ובהם המקומות הנזכרים בסיפור בשמות ממשיים – עמדיה שבכורדיסטאן מזה, ואונצדורף שבסלובאקיה, גרליץ שבגבול סאכסוניה ושלזיה, העיירה ההררית גרמיש שבבאואריה וגלאסגו שבסקוטלנד מזה. ביניהם ממוצעת ירושלים, שבמהותה הפנימית היא עיר המקדש, המרכז הסאקראלי, מרכז העולם, אף שבפניה הגלויות היא העיר החדשה המאופיינת בסימני הזמן שלאחר מלחמת העולם השנייה ושלחי המאנדאט הבריטי על ארץ ישראל: בתי קהה, חוזרי מלחמה, שוטרים בריטיים, עוצר והתנקשות ערבים ביהודים. הבקעה ש'למטה משער שכם' שבה נמצא בית הגרייפנבכים, מוקדה של עלילת הסיפור, מתוארת במילים שלכאורה מסמנות רק נוף ואווירה אך לאמיתו של דבר חבויה בהן משמעות של קדושה ומסתורין:

גיא זה שמעוטר באילנות ואויר טהור מתגלגל ביניהם ואינו מתדבק באוירים הרעים שמוטטים בעולם (עמ' שנב).²

יש כאן מובאות סמויות מספר הזוהר: 'נפיק אורא דכיא ומתגלגלא...' (זוהר ח"ג, קלה עמ' ב); 'כד רמש ליליא ואתחשך, כל אינון רוחין בישין וזינין בישין כלהו מתברדן ומשטטי בעלמא' (זוהר ח"ג, קעג עמ' א).³ כפל פנים כזה של ההווה, באופן שמתחת לפניה הגלויים מצוי מימד פנימי מיתי, מתקיים בסיפור לכל אורכו.

לגילגוליו של הבית שבו דרים הגרייפנבכים ולחילופי דייריו (עמ' שסז–שסח) משמעות סמלית: אלה בני מזרח ובני מערב, יהודים ונוכרים, העולים לירושלים ומנסים להיאחז בה, אולם איש מהם אינו מצליח להיאחז בה אחיזה של ממש ואינו מוריש את הבית לצאצאיו, וכל קיומם כאן עקר ותלוש. כזה סופו של הגביר היהודי הספרדי סיניור גמליאל גירון מגאליפולי וכך עלה בגורלו של המטיף הגרמני 'גוטהולד גנזיקליין' נשיא ראש כת הגודרים, שנסתעפה מכת גימיינשאפט דער גירעכטין שנוסדה בעיר גרליץ על ידי גוטפריד גרייליך. שם הכת הבדוי, שנקבע כנראה על פי כת ה-Tempelgesellschaft שנסתעפה מתנועת

2. כל המובאות מן הסיפור וציון העמודים שלהן באו כאן על-פי כל סיפוריו של ש"י עגנון, כרך ז (עד הנה) ירושלים תש"ך.
3. 'אויר טהור יוצא ומתגלגל'; 'זכין שהעריב לילה והחשיך, כל אותן רוחות רעות ומינים רעים כולם מתפורים ומוטטים בעולם'.

מקורות בעיצוב המרחב והדמויות ב'עידו ועינים' לש"י עגנון

מאת

שלמה צוקר

א. פתיחה

במאמר ביקורת שהיה אחת התגובות הראשונות על הסיפור 'עידו ועינים' לש"י עגנון לאחר פירסומו (ב'לוח הארץ' לשנת תשי"א) העירה לאה גולדברג¹ על 'השילוב המוזר של דמיון רומאנטי וקטעי חיים מודרניים' שבו, והבחינה בסיפור בשני מעגלי דמויות: זה של הגרייפנבכים 'החיים קרוב מאוד למקורות המיסטורין והאמונה, ואפילו עוסקים בהם עיסוק שכלתני-פילולוגי אך אין בכוחם להשיגם', לעומת אנשי המעגל השני אשר 'כמעט שאינם בריות-אדם אך להם השירה, האהבה (...) תהומות הנפש, להם אותה לשון בדויה שאין שום אומה מדברת בה, אך אשר בה ורק בה ניתן להביע אותם דברים ששום לשון אנושית לא תצליח להביעם'. בסיכום דיונה המבוסס על קריאה מדויקת ואינטואיציה היא מניחה מצד אחד כי עיקרו של הסיפור הוא 'ההתייחסות בין שני העולמות, עולם התמימות והאמונה (...) ועולם ריאליסטי מודרני', אך מצד שני מודה היא ש'חידתו האחרונה לא נפתרה עדיין'.

מאז הבחנותיה דקות ההרגשה של המשוררת לא פתרו הביקורת והחקר את חידת הסמליות שבסיפור, אך זו הטתה קצת ממפרשיו לראות את הדמויות שבו ואת עלילתו כאליגוריה גרידא.

זיהוי המקורות המשוקעים בסיפור מגלה יסודות של ריאליה תרבותית המשמשת בעיצוב עולמן של הדמויות בצד יסודות שלמעלה מן הממשות. המקורות הללו קצתם קשורים במחוזות מוצאן ורקען השבטי והתרבותי של הדמויות, העומד בסימן השניות של מזרח ומערב, וקצתן ברקע מיתי שבמעמקי התרבות היהודית שמבצבץ ועולה בסיפור, ומעניק לו אותו עומס סמליות אשר בה צפון פשרו.

1. 'גולדברג, עגנון בשלושה קולות', על המשמר, 27.10.1950 (כונס בספרה האומץ לחולין, בחינות וטעמים בספרותנו החדשה, ספרית הפועלים, תשל"ו, עמ' 190–195).

Pietismus, והשמות הגרוטסקיים של מייסדיה נועדו לא רק לקיום האליטרציה של האות גימל, כרוב השמות שבסיפור זה, אלא גם לשם ביטוי אירוני של הפער שבין גדולת הכוונות שמביע השם הפרטי (גוטהולד — אוהב האל; גוטפריד — שלום אל) ובין הטיפלות והקלקול שמביע שם החניכה (גנזיקליין — האיברים הקטנים בבשר האווז; גרייליך — מעורר פלצות). ובדומה לזה גם המעשה המסופר מבטא אותו פער שבין גדולת הדיכורים לבין קלקול המעשים: גוטהולד גנזיקליין שהיה 'מקהיל קהילות ודורש לפניהם על שלושת הגדרים האמיתיים לגאולת הגוף והרחבת גבולות הנפש' הוכרח לצאת מן הארץ מחמת בושה, בגלל מעשה זימה מרומז של הנשיא עם חמותו ומעשה הנקמה הגרוטסקי של הבת באמה (נשיכת האף).⁴ בנוסחה הנשגבה 'גאולת הגוף והרחבת גבולות הנפש' מתבררת משמעות קומית אירונית: גאולת הגוף מכבלי איסור העריות והרחבת גבולות הנפש, במוכך של תיאבון ותאוה, עד כדי פריצת גדר האיסור של גילוי ערות אשה וכתה (וי' יח, יז). גם אחיזתם של הנוחלים היהודים בני המערב בבית ובירושלים איננה אחיזה:

לאחר המלחמה שכר את הבית ועד הצירים לשם חבירו גורג גנדינברוד (...) לא הספיק מר גנדינברוד ליכנס לבית עד שבאה הגברת גינדליין אשתו ואמרה איני רוצה לדור בירושלים. חזרו הם לגלסגו (שסח).

ו'עד הצירים' הוא הצוות של נציגים יהודים מבריטניה, צרפת ואיטליה, בראשותו של חיים וייצמן, שבא לארץ ישראל בשנת 1918 כדי לשמש כרשות מייצעת לשלטונות הבריטיים ביישום הצהרת בלפור והקמת 'הבית הלאומי'. הדמויות הבדויות גורג גנדינברוד ואשתו גינדליין שמותיהן מעידים כי מוצאן מיהודי גרמניה. משמעות השם 'גנדינברוד', לחם חסד בגרמנית, מביעה את יחסו האירוני של עגנון כלפי הבוטחים ב'חסד לאומים' של הצהרת בלפור, כגון ועד הצירים. חודה האחר של האירוניה מופנה כלפי הנכונות להגשמה של העסקנים הציונים: הציונים הבריטים הוותיקים ביקשו להגשים את הציונות על ידי נציגם הבודד, המהגר מגרמניה וזה אף לא החל להיאחז בבית שבירושלים 'עד שבאה הגברת גינדליין אשתו ואמרה איני רוצה לדור בירושלים'.

4 בנוסח ראשוני של 'עידו ועינים' שבכתב יד השמור בארכיון עגנון (בטיוטה מבוטלת שמאחורי עמ' 170; פרטים על כה"י ראה בנספח שבסוף מאמר זה) בא מעשה זה בגירסה פחות מורכבת מבחינת האירוניה; 'מכרהו יורשיו לגרמני אחד מכת הניעורים גוסטב גרובר מגרליץ שבגרמניה. מחמת ענין רע הוכרח לצאת מן הארץ, שבליה אחד נשכה אשתו את חוטמה של אמה כדי לנוולה על בעלה'. כריתת האף כעונש על מעשה זימה ידועה בפולקלור; מראי מקומות אצל ס' תומפסון, Motif Index of Folk Literature. Vol. v, p. 131, Q 451.5.1

הגרייפנבכים, דמויות סיפור המסגרת, אף הם אחיזתם בנחלת הבית בירושלים ארעית ועקרה. דמויות שטחיות הם. בביתם שרויה אווירה של שיג ושיח קל עם עולם המאגיה והמיתוס כמסורת שלהי הרומאנטיקה הגרמנית, אך כמעט שאין הם חשים בדראמה המתרחשת בביתם ובשכבת המציאות העמוקה שאלה שייכות הנפשות הפועלות בה. אופיינית לכך הופעתם בסוף הסיפור, לאחר לוויית גינת וגמולה, כשגרייפנבך קורא מתוך האבטומוביל לעברו של המספר 'זו פגישה נעימה' (שצד). מוצאם מיהדות גרמניה המתבוללת ושיבתם בארץ ישראל באה מכורח המציאות שהזמן גרמה, ואך נסתיימה המלחמה יוצאים הם לחוץ 'לנוח מעט מיגיעת הארץ', כהערותו הסרקסטית של עגנון המשולשת בסיפור (שמג, שסח, שצא). תלושים הם מארחות החיים היהודיים. חיי נישואיהם עקרים, בלא בנים; על חתונתם שהיתה 'בלא פומביות' פיצו עצמם 'במשתה שעשינו אחר עשר שנים' (שמח) — משך הזמן שלפי המסורת מתחייבת ממנו המסקנה שזיווג זה עקר הוא (עיין יבמות סד ע"א). כמוהם כזוג דמויות הלוואי, גינת ואשתו, ש'לא מצאו בית לדור ביחד' וחיי נישואיהם מתקיימים בכך ש'מזדמנים הם זה לזה בבתי קהור ובבתי שעשועים ולבסוף פורשים והולכים להם' (שמט—שנ). כנגדם הדמויות המערביות העמוקות, גינת וגמזו, נמשכות למזרח, אך גם אלה אינם זוכים להיאחזות פוריה בירושלים.

האווירה המאגית בביתם של הגרייפנבכים עולה בשיחה קלה שלהם עם המספר, שבה הם מעלים הסבר מבודח לקול הנשי שנשמע לילה אחד מחדרו של גינת ולקול צעדים שנשמע על גג ביתם, מסווה לסקרנותם לגבי חייו הפרטיים של הדייר שלהם: הדוקטור גינת 'ברא לו נערה' כב'אגדת המשורר המתבודד' אשר גרייפנבך שכח את שמו והמספר ממלא כי הוא רבי שלמה בן גבירול ומספר לו סופו של אותו סיפור מעשה (שמז—שמח) במובאה סמויה מתוך ספר מצרף לחכמה לר' יוסף שלמה רופא-דלמדיגו מקנדיה,⁵ כמין גירסה יהודית קבלית של אגדת פיגמליון (המשמש ליש"ר לכאורה ראייה על אמיתות הקבלה מתוך היכולת המאגית של אישיה). עגנון העתיק את דברי יש"ר כמעט כלשונם מילה במילה, אך בתוספת קטנה ובשינוי של מילה—שתיים. יש"ר מספר:

אמר על רבי שלמה בן גבירול שברא אשה והיתה משרתת לו, וכאשר הלשינוהו למלכות הראה להם שלא היתה בריאה שלימה והחזירה לקדמותה, לחתיכות עץ שמהם נבנית.

5 בתוך תעלומות חכמה, באויליאה (באמת: האנוי) שפ"ט דף ט ע"ב.

הסמליות הארוטית שלה והמיתוס של זיווג-גאולה ופירוד-גלות שבה, משמשים מבע לנושא של 'עידו ועינים' — נסיון הזיווג בין בן שבט יהדות אשכנז הישנה לבין בת שבטי ישראל הנדחים במזרח, וכשלונו הטראגי.

עשרת השבטים וגיאוגרפיה מיתית

לשאלת ידידו א"י בראוור שביקש מאת עגנון לפרש לו את 'החוג הגיאוגרפי' של 'עידו ועינים' ואת המוצא העדתי של דמות גיבורת הסיפור ופשר שמה 'גמולה' השיב עגנון:⁸

לגבי עידו ועינים כמה פעמים שביקשתי לחוג לי חוג גיאוגרפי לא עלתה בדי. ארצות מארצות שונות עמדו לנגד עיני, מהן שישנן בתבל ארצה ומהן שנבראו לאותה שעה ולאותו סיפור. מאחר שכן קשה לי לציין לאיזה 'מוצא עדותי' נתכוונתי בשם גמולה. מכל מקום לא נתכוונתי לשם ג'מילה הערבי. הרבה כחבו הפוסקים על צורת השם ג'מילה.⁹

המקומות היחידים שבמזרח שמחוץ לארץ ישראל הקיימים במציאות שמחוץ לסיפור והם נזכרים בו בקשר עם מסעותיו של גמזו בשמם במפורש, הם עמדיה, העיר הנודעת בכורדיסטאן, וככל שממנה בא חכם למקומות הנדחים ביותר למול את הילדים (שסא). על אף שימוש החפשי של עגנון בחומר המקורות נראה כי אמנם עיקר המקורות שעל ידם צייר הווי וסביבה מתייחסים לגולת בבל וגולת כורדיסטאן, כמייצגים אותה דמות אידיאלית של כלל יהדות המזרח

(הלשונות) ומוצא שבשתי התורות מקור הלשון הוא המיניו; שתייהן מקשרות בין עולם הבריאה ליצירת אנוש, בין הלשון לארוס. וראה להלן, הערה 78.

8 נתפרסם ב'ידיעות גנוזים' עמ' 612, מתוך ארכיון בראוור ב'גנוזים'.
9 באמרו ש'מכל מקום לא נתכוון לשם ג'מילה הערבי' לצד ההערה ש'הרבה כתבו הפוסקים על צורת השם ג'מילה' עגנון מהתל מעט ומנסה את ידידו בחידה. כי יש מן הפוסקים שסברו כי השם ג'מילה אינו אלא 'שם קודש עברי' מלשון 'גמילות חסד' (ר' שמואל בן אורי שרגא פייבוש, בהלכות גיטין שבספרו בית שמואל על שולחן ערוך אבן העזר, מהדורא בתרא פירודא תנ"ך, סי' קט, שמות נשים אות ג), לשון 'גמול מאת ה' — כביאור ר' יוסף מטראני במובא ממנו בס' שמות לר' שמחה בכ"ר גרשון, שאלוניקי ת"ז. ר' מסעוד חי'ן שמעון בספרו שם חדש, מצרים תרע"ז, בהערה ארוכה שב'עמ' קנה—קסג, מתקן את טעותם של הסבורים שהוא שם עברי ומסביר שאילו היה השם ג'מילה 'על שם גמול מאת ה' (...) צריך להיות גמולה בראו'! אני משער כי גלגול היפותטי זה של השם ג'מילה בדברי ר' מסעוד בן שמעון הוא אשר נמצא לעגנון כשבא לקרוא 'שם קודש עברי'—מזרחי לגיבורת סיפורו. לאחר שמצא שם זה ממקור השמות בגיטין, הוא נמצא מתקשר יפה גם עם משמעות 'גמולה דא מבעלה' (ראש השנה כו ע"א) שעליה נעמוד להלן (הערה 54). בדרך אגב נעיר כי גם השם 'גינת' (מל"א טז, כא) מופיע ברשימת שמות אנשים בקונטרס שמות בגיטין שבספר תורת נזיר לר' אברהם מוטאל, שאלוניקי תקפ"א.

עגנון שינה הלשון הסתמי 'מלכות' היינו השלטונות ל'מלך' והוסיף בתוך המעשה עלילת אהבה שאיננה במקור:

נשמע הדבר בין הבריות והגיע אצל המלך. ציוה המלך להביא לפניו את האשה. ראה אותה ונכנסה אהבתה בלבו. לא השגיחה בו. הלכו והביאו את רבי שלמה בן גבירול. בא והראה לו למלך שאינה בריאה שלימה אלא חוליות של עץ שמהן נכנתה האשה (שמח).

ההתעניינות והידיעה הקלושה של גרייפנבך באגדה זו שייכות לעניין שהיה באגדת הגולם ובתורת הקבלה מצד תדמיתה האוקולטית בחוג המסורת הרומאנטית בתרבות הגרמנית;⁶ זו התקשרה יפה עם אגדת פאוסט ששמו נזכר בפיה של הגברת גרייפנבך בקשר עם גינת (עמ' שמז). ממין העניין הוא שהגרייפנבכים חשו לראשונה במציאותה של גמולה בעת שישבו בלילה וקראו בגינתה (עמ' שמח), ונראה כי למען הקשר עם פאוסט דחה עגנון נוסח ראשוני שמאזכר כאן שירי גיאורגה במקום גינתה (על התלבטותו בין שתי הנוסחאות בכתב היד שבארכיון ראה נספח שבסוף מאמר זה).

אותו מעשה באבן גבירול משרה כבר בתחילת הסיפור אווירה של מאגיה וישבו משום תקבולת לעלילת ה'משולש' המתהווה בין גינת, גמזו וגמולה וגם רמז למתח שעתיד להתהוות בין הגיונה של ההשתלשלות הטראגית לבין הפרתה על ידי הסברה שהגיבורים אינם בריות ממשיות אלא יצירי בדיון וחלום ליל-לבנה. סברה הנסתרת על ידי האירוניה שבהפיכת מה שנחשב כדמיון למציאות טראגית ('צחקתי בקרבי עלי על שנטה לבי לחשוב שהייתה כאן נערה שנבראה בדמיון' עמ' שפז).

גרייפנבך מפליג בשיחתו אל 'סוד הלשון' שאליו הוא נתוודע מתוך 'שהיה מתעסק להנאתו בחקר התהוות הלשונות' (שמח), ולעומתו מביא המספר-הגיבור את 'ספרי הקבלה' שקדמו בזה לחכמי אומות העולם. 'סוד הלשון', הקבלה על

6 B. Rosenfeld, *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Breslau 1934. השינוי מלשון 'הלשונות' למלכות' שבמקור ל'מלך', שמאפשר את סיפור המעשה הרומאנטי, נמצא כבר כאן (König).

7 אמנם הנושא של מקור הלשון האנושית הירבה להעסיק את ההוגות הגרמנית מתוך גישה רומנטית או לאומנית. למן חיבורו של יוהן גוטפריד הרדר *Ursprung der Sprache*, Berlin 1852 הפיעו עשרות מאמרים וספרים בכותרת דומה. אך בהעמדת 'חקר התהוות הלשונות' בסמיכות ל'ספרי הקבלה' היה אולי לנגד עיניו של עגנון ספרו של מרדכי גיאורג לאנגר, *Die Erotik der Kabbala*, Prag 1923 אשר משווה בין רעיונות ספרי הקבלה ובין גילויי הפסיכואנליזה בנוגע לבעיית 'התהוות הלשונות' (לאנגר משתמש במונח Sprachentstehung התואם בדיוק את ניסוחו של עגנון 'התהוות

עגנון הוסיף על דברי המדרש הללו נופך של עיבוד דמיוני משלו,¹² הפלגה פאנטאסטית המותירה רושם של פארודיה, אף שניתן למצוא דוגמאות ממינה במדרשי אגדה אותנטיים.

תדמית של בערות ביחס לישוים הנידחים מתבדה בכפר זה, ומתאשרת דמותם של יהודי המזרח כמשמרי התרבות היהודית המקורית. סבור היה גמזו כי 'שטות מגולה' היא לחפש כתבי יד 'בכפר ירוד שכוה, שהיהודים שבו מעוטי תורה ומדוכדכים בעניות' (שעב), אך כפי חוקיות המשיכה המיסתורית שקובעת את מהלכי הדמויות בסיפור זה 'אין רגליו מניחות אותו לילך משם' והוא מתעכב שם ומוצא יהדות אידיאלית ('הרהרתי בלבי שמה מנהגים שלהם מקובלים לפני המקום יותר ממנהגים שלנו', עמ' שעג). שימור מסורת היהדות השלימה מודגם ביחוד בתגלית פיוטים 'קדושים ונוראים' נוספים מאת מחבר הפיוט הקדום 'אל ארון על כל המעשים' שבתפילת 'יוצר' של שבת. מתוך שימוש מבריק בדגמים מספרי מקורות ומחקרים שם עגנון בפי גמזו זיהוי שם מחברו של הפיוט. סביב זיהוי זה, שאינו אלא בדיון, הוא רוקם סיפור מעשה של מיסתורין מיתי:

והוציא תכריך של כתבים, מלאים פיוטים קדושים ונוראים, מהם של רבי דוסא ברבי פנאל שייסד פיוט אל ארון ומרוב ענותנותו לא חתם שמו על הפיוט אלא בשורה הרביעית, כשגגלו עליו שני המלאכים הגדולים דעת ותבונה שסובכים והדו של הקדוש ברוך הוא (שעה).

כאן שובצו שתי מובאות סמויות. התירוץ המחוסם למקום המקרי של מציאת 'סימן' הפייטן 'דוסה' (בסופי תיבות, בשורה הרביעית) נעשה על פי הציון שבא בסידורי תפילה ישנים כמנהג פולין מעל לזמר 'חדש ששוני אל נא' שלמוצאי שבת:

זמר זה שם המחבר 'שילא', ומרוב ענותנותו לא חתם שמו בראשי תיבות רק בסופי תיבות.¹³

התגלות 'שני המלאכים הגדולים דעת ותבונה' מקורה בפירושו המיסטי של ר' יעקב הנזיר מלונל על 'דעת ותבונה סובכים אותו' (כנוסח אשכנז של שורה זו)

12 אולי בעקבות האגדה של אלדר הדני על ביאת הלויים בני משה למקום גלותם בטיסה פלאית, ש'בא הענן ונשאם' (א' עפשיין, שם, עמ' 5).
13 מציאתו בתוך סדר תפלה מכל השנה כמנהג פולין, אמשטרדם תקכ"ט ובסידורי תפילה אחרים מן המאות הי"ח והי"ט; הובא באוצר התפילות של א"ל גורדון, וילנא תרע"ד. ציון דומה מצוי בסידורים הנ"ל גם בעניין השם 'משה' בראשי תיבות שניות של ב' חלקי החרוז בזמר 'כל מקדש שביעי' לליל שבת, 'מפני ענותנותו של המחבר' אגדה על אבן הנישאת באורח פלא מצויה במדרש שה"ש א, ד (אבנו של ר' חנינא).

'מארצות שונות', שכן מסורת בידם של יהודי כורדיסטאן שהם מבני עשרת השבטים. חווית קיבוץ הגלויות והמפגש של היהודי המערבי עם עדות יהודי המזרח, אשר אגדת עשרת השבטים ביחס אליהן לא חדלה לשעשע אף את חלומו של היהודי המערבי החדש, המשכיל, אלא שנתגלגלה בתדמית הויטאליות, גבורת הכוח הפיסי, אהבת החירות והשתמרות התרבות היהודית המקורית בקרב יהודי המקומות הנידחים שבמזרח,¹⁰ היא, לדעתי, מעיקרי הדברים אשר קיבלו מבע אמנותי סמלי ב'עידו ועינים'.

המקומות שאליהם הגיע גמזו בדרכו אל מקומה של גמולה עוצבו על ידי המחבר מתוך צירוף מקורות הקשורים בגלות יהודה וירושלים לבבל, עם מקורות הקשורים בגלות כורדיסטאן אשר מסורת בידם בדבר מוצאם מגלות עשרת השבטים. הכפר הנידח שבו מצא גמזו את פיוטי 'מר רב עדיאל' נקשר במפורש בבבל, שכן 'אבותיהם גולי ירושלים שהגלה נבוכדנצר מלך בבל' (שעג). תוארו של הפייטן 'מר רב...' אף הוא מביאנו לבבל שמימי האמוראים ועד ימי הגאונים, ואף השם 'עדיאל', הנזכר במקרא כשם של שלושה אנשים (דה"א ד, לו; ט, יב; כז, כה) הוא גם שמו של מלכם של שבטי דן ונפתלי, גד ואשר בסיפורי אלדר הדני.¹¹ הסיפור על ייסוד בית תפילתם ובתייהם באבני הריחיים שהביאו מארץ ישראל אף הוא קשור בגלות בבל:

שכשהגלה נבוכדנצר את ישראל מירושלים ציוה לעקור את כל אבני הריחיים שבארץ ישראל וציוה להטעיןם על כתפי הבחורים (...) ראה המקום בצרתם והכניס רוח חיים באבנים ונתנשאו אותן האבנים ככנפים והביאום למקום שאין שם נוגש (שעג).

ובכן, יהודים אלה גלו מירושלים על ידי מלך בבל אך לא באו לבבל אלא הגיעו באורח פלא 'למקום שאין שם נוגש'. מקור למסופר כאן נמצא באגדה על הגלות לבבל, במדרש איכה רבתי ה, יד:

בחורים טחון נשאו. את מוצא שלא היה ריחיים בבבל, וכשעלה נבוכדנצר הטעין ריחיים והורידן. הדא הוא דכתיב (יש' מג, יד) למענכם שולחתי בבלה והורדתי בריחים כלם, בריחים כתיב.

10 דוגמאות נאות לכך הן מאמרו של ש"י רפפורט, 'על דבר יהודים חופשיים הנמצאים בארץ ערב ובארץ כוש עד היום', ביכורי העתים, תקפ"ד, והחוברת 'חידות ההגדות הנפלאות על דבר עשרת השבטים ופתרון' מאת שמעון מנחם לזר (עורך 'המצפה', עורכו הראשון של עגנון), דראהאבישט תרס"ח, שבה מטפל המחבר באגדה באופן ביקורתי מתוך מגמה לקיים ממנה את אשר עומד, לדעתו, בפני הביקורת.

11 עיין: א' עפשיין, אלדר הדני, פרעסבורג תרנ"א, עמ' 5, 56.

המיוסד על מסורת סודות התפילה מחוגי חסידי אשכנז, שמובאה ממנו נתפרסמה בדפוס סמוך לשנת כתיבת 'עידו ועינים':

שמעתי ממנהר"י העזרי ששמע בשם ר' יעקב הנזיר שדעת ותבונה הם שני מלאכים ששם דעת ותבונה וסובבים כסא הכבוד ולכן אומרים כלשון זכר ולא סובכות.¹⁴

השימוש במקורות אשכנזיים לתיאור ההווי המזרחי הם ממעשי חיובו של המחבר בקורא וחידותיו לו, האופייניים ליצירה זו, ואף שמו של הפייטן, הבדוי אמנם, נתגלה לעגנון בעקבות השם 'דוסא' שנמצא חתום בשרידי פיוט מזרחי מימי הגאונים, והוא מביאנו עד שלהי תקופת גאוני בבל.¹⁵ תיאור מנהגי בית הכנסת והתפילה של קהילה זו מבוסס על מנהגי יהודי המזרח, שיש להם תיעוד בספרות המסעות ובספרות ההלכה:

הלכתי עמו לבית הכנסת, בית של דקלים שהשחירו מחמת יושנם. 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 און שלנו רגילה לשמוע, אבל כל שלבו לב יהודי נמשך אחריהם (שעג).

סדר המעשים האמור כאן — כניסה לבית הכנסת, הדלקת הנר ופתיחת תפילת ערבית בפסוק 'והוא רחום' (תה' עז, לח) כבימות החול, בניגוד למנהג האשכנזים, הוא כפי 'סדר רב עמרם גאון' המשקף את המנהג העתיק של גאוני ישיבות בבל. לפני התפילה הם חולצים נעליהם כפי דרכי הכבוד של בני המזרח.¹⁶

14 מובא על ידי ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ות"א תש"ח, עמ' 72 (מתוך כ"י ואטיקאן).
15 השם 'דוסא' חתום בפיוטים מתקופת הגאונים ששרדו בגניזה הקהירית, וכבר נתלכטו חכמים בויהוי הפייטנים הקרואים בו; עיין מ' זולאי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה (תרצ"ט), עמ' קנז; ש' אברמסון, תרכ"ז, טו (תש"ד), עמ' 56. דוסא הוא גם שם בנו של רב סעדיה גאון.

16 התיאור כאן מושפע מן הסתם מתיאור מנהגם של יהודי כורדיסטאן בספר אבק דרכים מאת א"י בראור שהיה לפני עגנון, כפי שיוסבר להלן. אך זה מתקשר במנהג הקדום המשתמע מן המסופר בתלמוד הירושלמי, בבא מציעא פרק כ הלכה ח: 'יהודה ברבי עאל לכנישתא שבק סנדלוי', ש'מזה יראה שמנהגם היה כמנהג הארצות הללו [= שבמזרח] מניחים מנעליהם כפתח בית הכנסת, לא כמנהג הלועזים [= האירופים]' (ס' כפתור ופרח לה' אישתורי הפרחי מהד' א"מ לונץ, ירושלים תרנ"ז, עמ' קל), וראה דברי ר' שלמה בן שמעון דוראן ספר הרשב"ש, סי' רפה, הפוסק שבארצות האיטליה ראו לנהוג כך.

כבר העיר ג' שקד¹⁷ שכפר זה עומד ביחס של תקבולת אנאלוגית לגבי עולם 'עידו ועינים' אשר גמזו עתיד לגלותו לאחר מכן, והוא רואה בשניהם 'שתי דרגות או שכבות של אותה בעיה' שהיא 'גילויים של ערכים פיוטיים ארכאיים בסביבה אכסוטית רחוקה'. לפי הפירוש שאני מציע בזה, אותה תקבולת מציגה תמונה סמלית של יהדות המזרח בכעין גירסה חדישה של אגדת עשרת השבטים (אשר אלדד הדני תיאר אותם כשכונים בשטח שמכוש וערב ועד ארמניה, ומפרס ומדי ועד נהר פרת). מקום 'עידו ועינים' הוא דרגה פנימית ועמוקה של אותה הוויה של יהדות קדומה ושלמה.

יצויין עוד כי את חללו של אותו כפר ממלאים עצמים של ציוויליזציה מזרחית קדומה, כגון בית של דקלים (בית הכנסת), נר של חרס, מחצלת לישיבה וכו', לעומת החלל ההיולי, הפראי והעויין שבו שרויים אנשי מקומה של גמולה. זה האחרון מאופיין על ידי מערה וצוקים וסלעים, הרים גבוהים ונשרים טורפים. וזאת כפי האגדה על המכשולים המקיפים את מקום גלותם של עשרת השבטים, וכדרך החשיבה המיתופואית לגבי הפריפריה של עולם התרבות לעומת ה'מרכז'.¹⁸

על עמדיה, העיר המפורסמת בכורדיסטאן שנזכרת ב'ספר מסעות' בנימין מטודלה (במאה ה"ב) אומר גמזו:

רצונך לראות יהודים של ימות התנאים לך לעיר עמדיה. דרים שם ארבעים משפחות מישראל, יראי השם שומרי אמונים. משכימים 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 יושבים ודוממים, וכשאומר שליח ציבור ברכות עונים אמן באמונה, וכשמגיע לקריאת שמע מזדעזעים ונרעדים וקוראים כל הפסוק באימה ביראה ברת בזיע במורא כבני אדם שהגיעה שעתם למסור נפשם על יחודו של עולם. וסמוך לעמדיה משוטטים רועי צאן גבוהי קומה ומגודלי שער, לנים עם צאנם בנקיקי הסלעים ואינם יודעים מחוקי התורה אפילו מעט מן המעט ואינם באים להתפלל אפילו בראש השנה. עליהם ועל כיצא בהם נתכוונה המשנה מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר. אחת לשנה בא אצלם חכם בבלי לימול את הילדים שנולדו באותה שנה. (שסא).

17 G. Shaked, 'S.J. Agnon—"Ido und Enam", Versuch einer Interpretation, *Colloquia Germanica*, I (1970), pp. 83-99.

18 עיין: Dimitri Segal, 'Aspects of Structuralism in Soviet Philology', *Papers on Poetics and Semiotics*, II (1974), p. 113.

מארחו, חכם שמואל, ששר פיוטי ר' שמואל ברזני, 'משורר עברי מהרי קורדיסטאן'.²⁷ ספרו של בראוור הוא כנראה גם המקור למסופר ב'עידו ועינים' על רועי צאן יהודים המשוטטים סמוך לעמדיה.²⁸ בואו של 'חכם בבלי', אחת בשנה, 'לימול את הילדים שנולדו באותה שנה', אף היא עובדה הכתובה בספר, במחקר אתנוגרפי על יהודי קורדיסטאן מאת ד"ר א' בראוור²⁹ שיצא לאור סמוך לזמן כתיבת 'עידו ועינים'.

על השאלה ששואל המספר את גמזו, אם אשתו היא 'מהם', מבני עמדיה או סביבתה, משיב זה בלשון סמלים שאין בו ציון מקום ממשי אלא אותו מקום שאי אפשר לבני תמותה פשוטים להגיע אליו, אשר בו מתקיימת אוטופיה של חיים אידיאליים של עם ישראל השוכן לשבטיו, כבימי השופטים. בני מקומה של גמולה הם יהודים אמיצים ובעלי גבורה, המתחילים בטבעם כבמוצאם לשבט גד, הוא הגיבור שבשבטי ישראל. סיפור תולדותיהם משוכך רמזים לכתובים שנאמרו בשבט זה למן קדמות ימיו:

ענה גמזו ואמר אשתי אינה מהם. אשתי ממקום אחר היא, מן ההרים היא. בתחילה ישבו אבותיה אצל המעיינות הטובים במרעה טוב והיו שכניהם נלחמים בהם והם מחזירים להם מלחמה ומחזירים אותם על עקבם. ומרוב גבורתם פשוט גדודים מהם בארצות הגויים, שטעו בפסוק ולגד אמר ברוך מרחיב גד כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקוד, שכן מסורת בידם שמשכטו של גד הם, ולא ידעו שהברכה נאמרת כשהם שכונים בארץ ישראל ולא כשהם גולים בארצות העמים. נתקבצו כל הגויים עליהם ונצחום (...) נסו הנשאים להרים הגבוהים ועשו להם יישוב. יושבים שם ואין עליהם מורא הגויים (שסא-שסב).

מושבים של בני גד 'במרעה טוב' הוא כעין נחלתם שלפני הגלות (במ' לב, א-ה). 'מעיינות טובים' ר'מרעה טוב' הם גם ממרכיביה של תמונה מקראית המביעה חזון של חיים טובים בהשגחתו של הרועה האלוהי (יר' לא, יח; יח' לד, יד). משחק המילים 'גדודים' — 'גד' והלשון 'ומחזירים ואתם על עקבם' רומזים אל ברכת יעקב אבינו לשבט זה ולשון פירוש רש"י עליה, בר' מט, יט: 'גד גדוד יגודו והוא יגוד עקב', 'כל גדודיו ישובו על עקבם' (רש"י שם). הפסוק שהם טעו בו, כטעות כל יהודי הגלויות השוכחים כי שריונים הם בגלות, הלא הוא ברכת משה רבנו לשבט גד (דב' לג, כ). הערה אירונית זו הורסת לרגע את התמונה

אמירתו המטונימית של גמזו על יהודי עמדיה כ'יהודים של ימות התנאים' כלומר המשמרים הווי קדם שלא נשתנה מזמנם של התנאים, קשורה בתבנית המרחב של הסיפור, שבו הפלגה במרחב היא הפלגה בזמן.¹⁹ הלאה לעמדיה מצויות תקופות קדומות יותר, כהווי שבטי ישראל בתקופת השופטים וימי בית ראשון ומורשת של תקופה פריהיסטורית שמקשרת את ראשיתה של ההיסטוריה בדורות שקדמו לה' (שמד). וכשם שהזמן ההיסטורי עובר לעל-זמניות מיתית ובדמויות ניכרים סימנים של טבע מיתי, אף המקום שבו הן שריות יש בו מסימני המרחב המיתי, כעין זה של 'בני משה' השרויים מעבר לנהר סמבטיון.

ישראל בן יוסף בנימין ('בנימין השני') אשר נסע באמצע המאה ה"ט, בעקבות בנימין מטודלה, לכורדיסטאן 'לבקש את אחי האובדים על הררי עד אלה (...) שרידי עשרת השבטים',²⁰ כתב כעין המסופר כאן כי רק 'מתי מספר יודעים לקרות עברית וכל ידיעתם באמונת ישראל היא לקרות המקרא (הפסוק) הראשון מקריאת שמע'.²¹ ראייה להיות ספר זה לעיניו של עגנון בכתיבת 'עידו ועינים' יש אולי בפרט הבא: ישראל בנימין מספר כי 'כאשר יבוא אליהם איש עברי מירושלים (...) מנשקים את כתפותיו, זקנו, גם רגליו',²² ו'עידו ועינים' מסופר שבני הכפר המזרחי לאחר תפילתם 'הלכו זה אצל זה ונישקו זה את זה על הכתף ועל הזקן ובירכו זה את זה בשבת שלום' (שעד).

ויש ראיות כי גם ספר מסעו של א"י בראוור, אבק דרכים, שימש לעגנון כמקור למסופר כאן. גם בראוור מספר על אותה עובדה שיש מיהודי קורדיסטאן ש'כל ידיעתם בעברית מצטמצמת ב"שמע ישראל"',²³ ואם אינו כותב במפורש על ייחוסם כבני עשרת השבטים הריהו מזכיר זאת בעקיפין, בהעירו (בקשר ליהודי זאכו) כי 'השם חבור נזכר יחד עם חלח בקשר לגלות עשרת השבטים'.²⁴ יותר מיוחדים בדמיונם למסופר אצל עגנון הם הפרטים הבאים: בראוור מספר על מנהגם של יהודי קורדיסטאן לחלוץ נעליהם לפני כניסתם לבית הכנסת ושיבתם על גבי קרקע על מחצלאות.²⁵ על ברכת 'שבת שלום' (על הכוס בקידוש)²⁶ ועל

19 כפי שציין מ' טוכנר, פשר עגנון, ירושלים תשכ"ח, עמ' 113: 'הוא הפך את מימד הזמן למימד החלל: העומק ההיסטורי הוחלף במרחב הגיאוגרפי'.

20 מסעי ישראל, ליק תרי"ט, עמ' 25.

21 שם, עמ' 40.

22 שם, שם.

23 אבק דרכים, א, תל-אביב תש"ד, עמ' 218.

24 שם, עמ' 216.

25 שם, שם.

26 שם, עמ' 218.

27 שם, שם.

28 אבק דרכים, ב, ת"א תש"ו, עמ' 105: 'לפני תשעים שנה בערך הודיע נוסע שראה שם שבט יהודי קורדי נודד, רועה מקנה'.

29 ד"ר א' בראוור, יהודי קורדיסטאן, ירושלים תש"ח, עמ' 139-140.

כורדי (שכמותו תואר באבק דרכים של בראוור), שאינו עוסק בש"ס ופוסקים, אלא

קורא לפנייהם באגדות ומדרשות ובתרגום ירושלמי שנמצא אצלם בשלימות³¹ ומתרגם אותו ללשונם (...) רוממות אל בגרוננו וחרב פיפיות בידו.³² עובר לפני התיבה ועושה כלי זין. אף הוא רופא חולים וכותב קמיעות ומלמד את הארוסות מחולות וריקודים ושירים של חתונה (שסב).

קמיעות אלו הסגולות, מוטיב מרכזי בסיפור, והן מחשובי עיסוקיו של ה'מולא'. אף צד אחר בתיאור גבריה הוא מיתי. כוחו הפיסי, חיוניותו והדרת פניו מתוארים בלשון סמלים שמקורם בכתבי הקודש, בכתובים שיש בהם גילגולי מיתוס. בנוסחאות שלכאורה הן רק דימויים. נקל לגלות כאן סימנים אופייניים של דמות מיתית:

אמר לי גמזו, גבריה בן גאואל גבר בגוברין הוא. פניו פני אריה וכוחו כוח שור והוא קל ברגליו כנשר בעפיפותו (שסב).

יש כאן ארבע הפנים של החיות המיתיות, נושאות המרכבה שבחזון יחזקאל — פני אדם, אריה, שור ונשר ('ח' א, י). 'גבר בגוברין' כתמורה ל'פני אדם' שבכתוב הוא מליצה על פי לשון ידוע בתלמוד (ברכות לא ע"ב: 'גברא בגוברין') ושאר הפנים הרי באו כאן כלשונם בכתוב. לפי מאמר חז"ל המצוי בכמה נוסחאות, ארבעת פני החיות הללו שבמרכבה האלוהית מביעים כוח מלכות והוד של גאות,³³ ועגנון בסיפורו מחזירם אל משמעותם שבמקורות המיתולוגיים הקדמונים — אל מיתוס השמש והמיתוס של פרומתיאוס. השור היה לקדמונים סמל מיתי של הכוח האלוהי המפרה, ובאותה תקופה

31 מתוך עדויות היסטוריות ומובאות בכתבי מחברים קדמונים מסיק י"ל צונץ (הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 39–40) 'שהיה קיים תרגום ירושלמי שלם לכל ספרי הנביאים'.

32 על-פי תה' קמט, ו (בנימין השני מספר שבראש השנה, אחרי התפילה, שחקן עדת היהודים בקרב חרבות; מסעי ישראל, עמ' 27).

33 'מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקדוש ברוך הוא מתגאה על כולן' (חגיגה יג ע"ב); 'ארבעה גאים יש בעולם, הגאה שבחיות אריה וגאה שבבהמות שור וגאה שבעופות נשר, נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד' (תנחומא-בובר, בשלח יד, דף לא ע"א); בנוסח ראשוני של הסיפור, בכה"י הנ"ל שבארכיון עגנון (ראה בנספח למאמר זה) נקרא האב בשם 'גבריה בן גאים'; אחר כך תיקן עגנון שם ל'בן גאואל', ואת הכינוי 'בן גאים' העביר לגדי בן גאים'. במקורות 'בן גאים' הוא כינויו של ר' ישמעאל בחוגם של 'יורדי מרכבה' ב'מסכת היכלות'. לאור המקורות הללו משמעו של שם זה בשימוש של עגנון הוא בן שבט היהודים הגאים, בעלי כוח וגבורה ואהבת חירות.

האוטופית והיא נחוצה למחבר לשם רמז אקטואלי ציוני לגבי כל תקוה של קיום יהודי בגלות.

'ואין עליהם מורא הגויים' הוא מובאה סמויה (בשינוי מילה אחת) מספר המסעות של בנימין מטודלה, המציין זאת בסיפורו על יהודים הרריים כתימן ובעאדן: 'ואין עליהם עול גויים'.³⁰ למקום 'עידו ועינים' הגיע גמזו לאחר הליכה של 'ארבעים יום במדבר' (שסג) המפרידים בינו לבין 'מקום של יישוב' (שעח). במרחב קשה, שבו 'נחשול של חול' סימא את עינו. כדרך החשיבה, המספר הטיפולוגי של 'ארבעים יום' מפריד בין מרחב חייהם של האנשים שבהם מדובר, שבו נמצא המרכז הסאקראלי שלהם, לבין המרכז הקדוש הרחוק, שמעבר למדבר. זהו מהלך הישימון של כעין 'ארבעים שנה במדבר' המפרידים בין הר סיני לארץ ישראל (במ' יד, לג–לד) ו'ארבעים יום' של אליהו (מל"א יט, יח). וכנגד שבטי ישראל אשר 'סגר עליהם המדבר' (הד לכתוב בשמות יד, ג) שרויים גם יהודי המערב המודרניים בעולם עויין ומסוגר כמדבר: 'מימות המלחמה סגר עלינו העולם' אומרים הגרייפנבכים (שמג), והמספר חוזר על משפט זה בהרהוריו שלאחר חלומו (שסז). בנוסח שבכתב היד של הסיפור, השמור בארכיון עגנון, מייחס המספר את לשון 'עידו' לאותם המקומות שסגרו עצמם לפני דורי דורות. סביבת מוצאו של גמזו המשמרת את מסורת יהדות אשכנז הישנה, נרמזת בנוסח הנדפס של הסיפור אך ורק בהעלאת דמות רבי שמואל רוזנברג מאינסדורף. מה שאין כן באותו נוסח גמזו (מובא להלן, בנספח, קטע א) ששם היא מתוארת ממש, וניכרת יותר ההקבלה בינה ובין הכפר שבו מצא גמזו את פיוטי רבי דוסא בן פנואל ומקום 'עידו ועינים', בהווי החיים היהודי העתיק והאידיאלי שבמקומות הנידחים הללו. הקבלה זו מסייעת להנחתנו כי השניות של מזרח ומערב, ושבטי ישראל הקדמונים המפורדים על ידם ומבקשים להביא את הגאולה על-ידי זיווגם ועלייתם אל נקודת אחדותם במרכז הקדוש שלהם בירושלים — מיתוס החוזר ולובש ממשות בעת הזאת — זהו הנושא העיקרי של סיפור חידתי זה.

ג. הדמויות

ההבחנה בדבר כפל-פנים של ממשות יהודית מזרחית ומערבית והווייה סמלית מיתית, אשר נעשתה לגבי המרחב שבסיפור, יפה כוחה גם לגבי הדמויות. גבריה בן גאואל, אביה של גיבורת הסיפור, מתואר כחכם מזרחי, כדמות מולא

30 מסעות רבי בנימין (מטודלה), מהד' א' אשר, לונדון ת"ר, עמ' ע, צה.

רחוקה של תום שנשתמרה במקומה של גמולה לא נחשב למזכרת עוון.³⁴ האריה הוא סמל של מיתוס השמש בגבורתו, ואילו הנשר ה'פניקס' — הוא חידוש נעוריו של השמש לאחר תשישות כוחו ומותו.³⁵ בדימוי בנשר הושווה גבריה לאויבו כערכו אשר גרם את מותו, 'כאשר עלה גבריה לראש ההר כדי ללמוד מן הנשרים היאך מחדשים נעוריהם' (שעז-שעח), רמז לנוסח מקראי ומדרשי של אגדת הפניקס אשר בפסוק 'תחדש כנשר נעוריי' (תה' קג, ה), שהוא 'מין נשר שכשמוקין חוזר לנערותו' (רש"י), ובפסוק 'וקווי ה' יחליפו כוח, יעלו אבר כנשרים' (יש' מ, לא) אשר עליו מביא רד"ק בשם רב סעדיה גאון את אגדת הנשר-הפניקס כסמל להתחדשות ישראל שהם קווי ה' בגלות. הנשר 'טרף בשר זרוע' של גבריה, כלשון נבואת הפורענות שבישעיה ט, יט, כנגד ברכת 'וטרף זרוע אף קדקוד' האמורה בשבט גד, שבטו של גבריה, 'כשהם שכונים בארץ ישראל ולא כשהם גולים בארצות העמים' (שסב). גירסאות יהודיות לסיפור מלחמת אדם בנשר שוב מביאות אותנו אל כתבים הקשורים באגדות עשרת השבטים.³⁶ תיאור המעמד שבו גבריה מנצח על טכס מחולות פולחני-מאגי משוכן אלוזיות לכתובים שיש בהם תיאורי דמות ומעמדים אשר גנוז בהם רקע מיתי. במעשה הטכס מזדהה הדמות האנושית שבסיפור עם דמות המיתוס:

ואמר לי גמזו, אילו ראית את גבריה חמי כשהיה עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו וזקנו מתנופף בהדר תלתלים ועיניו החומות מאירות כשני שמשות ורגליו יחפות וגוון עורן כעין הזהב, שני גודליו מקישים בסלע, והסלע מגביה עצמו ועולה, ומעלה עמו שירה מן התהום (שסג).

כשהיה עומד על צוק סלע' בצירוף עם מעשה הקשה בסלע מזכיר בראש וראשונה את תמונת משה רבנו,³⁷ המכה בצור בחורב להוציא מים לעם וה' ניצב

34 וכבר חכמי התלמוד הכירו כי סמל זה, המצוי בספר יחזקאל, דחוי הוא בשאר מסורות המקרא, ותירצו כי יחזקאל 'ביקש רחמים והפכו לכרוב. אמר לפניו, רבונו של עולם, קטיגור [שיש בו תזכורת לחטא העגל] יעשה סניגור?' (חגיגה יג ע"ב) וכשחטא ישראל נגזו פני השור והביא תחתיו כרוב' (ספר מרכבה שלמה, הוצאת שלמה מוסאיקה, ירושלים תרכ"א, עמ' לט).

35 על פי ח' שטיינשטאל במחקרו על הרקע המיתי של סיפור שמשון, Die Sage von Simson, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, II, Berlin 1862, pp. 129-178.

36 בסיפור מסיפורי אלדד הדני המובא ע"י הקראי יהודה הדסי בספר אשכול הכופר, סי' ס, דפוס גזולו 1836, כט ע"ד-ל ע"א ('עופות גדולות, מיני נץ ופרס נשר ועזניה בעלי אבר ונוצה וכןף וגובה וגבורה'); מסעות רבי בנימין הנ"ל, עמ' צה ('הנשר הגדול הנקרא גריפו').

37 עמידה בהר היא כידוע תמונה המלווה את דברי ימיו של משה רבנו (שמ' ג, א; כה, יח; לד,

לפניו על הצור (שמ' יז, ו-ז) והתמונה הקרובה אל זו — משה הניצב על הצור על ראש ההר (שמ' לג, כא; לד, ב). 'מצנפת' ו'תכלת' הם אבזרי קודש מבגדי הכהונה (שמ' כח, לו ועוד), והתכלת מסמלת את רקיע השמים וכסא הכבוד (מנחות מג ע"ב). בנוסח 'שער ראשו' (וזקנו) תלתלים... עיניו... רגליו כעין הזהב' יש אולי משום רמז לשיר השירים ה, יא-יב, כשיר קודש שתוכנו דימוי דמות האלוהות.³⁸ אף התלתלים הם מן הקווים האופייניים של דמות מיתוס השמש, כמבואר בספרו של גולדציהר על המיתוס אצל העברים,³⁹ שמגלה רקע מיתי לדמויות המקרא, שמותייחן ומעשיהן. מסתבר כי בהקשר זה גם בתמונה 'ועיניו החומות מאירות כשני שמשות' יש בה יותר מדימוי גרידא. אפשר שעגנון משחק כאן באלוהיה מורכבת של קירון פני משה (שמ' לה, לה) ושל הדימוי שבהימנון 'ושמת כל חי' שב'ברכת השיר': 'ואילו פינו מלא שירה כים (...) ועינינו מאירות כשמש וכירח' שאינם דימויים למעשה שביכולת אנוש, אלא ליכולת העולה על זו, המקובצת מתכונות האדירות והמצויינות שבבריות שבכל חלקי הקוסמוס. בתיאור דמותו של גבריה, דימוי למראה הבריה הקוסמית בונה תמונה מיתית. 'שני גודליו מקישים בסלע' הוא, כאמור, רמז לסיפור ההכאה בצור על-ידי משה (שבגירסת ההסכמה, שמ' יז, ושבגירסת המרי והעונש, במ' כ), אך החלפת המטה ב'שני גודליו' לא זו בלבד שהיא משמשת להסוואת המקור אלא אף להגדלת רושם בוחה המאגי של הדמות, שהרי המטה מייצג את השולח שבשמו עושה הנביא את האותות, ואילו 'שני גודליו' הם מגופו של עושה הפעולה. 'והסלע מגביה עצמו' — כנראה בעקבות המדרש על שמות יט, יז: 'מלמד שנתלש ההר ממקומו'.⁴⁰ 'ומעלה עמו שירה מן התהום' — רמז לשירת הבאר (במ' כא, יז-יט) אשר 'חפרוה שרים', משה ואהרן (רש"י שם) 'במשענותם', במטה. עגנון שינה כאן עוד לעומת המקור במה שסיפר שהשירה עצמה מועלית מן התהום תחת היותה נאמרת על המים שהועלו מן התהום. העלאת השירה כמוה כהעלאת המים על ידי משה, היא מעשה שניתן

כח — עליהם נאמר לשון 'עמידה' בדב' י, י; לד, א). 'צור' הוא גם סמל האב (כדימוי של אברהם אבינו, יש' נא, א-ב) ואף דימוי של אבי האומה האלוהי (דב' לב, יח); עיין ר' פטאי, אדם ואדמה, ב, ירושלים תש"ג, עמ' 8-13.

38 כפי שנדרשו הפסוקים הללו במדרשי חז"ל, כגון מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח פרשה א, מהר' האראוויטץ-רבין עמ' 121; חגיגה יד ע"א.

39 Mythos bei den Hebräern, לייפציג 1876, עמ' 158.

40 מכילתא, יתרו פרשה ג.

קישרה רד"ק עם 'חג ה' בשילוי מימים ימימה', שבו ניתנה לבני בנימין העצה לארוב בכרמים כאשר 'יצאו בנות שילו לחול במחולות ולחטוף מהם איש אשתו (שופ' כא, יט-כא). רמז לקישור זה נמצא ב'עידו ועינים' בסיפור נישואיו של גמזו, שהקדים בחטיפת גמולה את גדי בן גאים בליל המחולות, 'שכן נוהגים במקומם (...) שבלילה שכזה באים הבחורים וחוטפים מן המחוללות איש אשתו' כלשון הכתוב בשופטים, 'קדם את גדי וזכה בה ועשה לה נישואין' (שעח). החגיגה והמנהגים הקדמונים הקיימים במקומה של גמולה כבימים שעדיין לא נמצא חטא בקשר שבין הארוס והפולחן מורים על אחת מן המשמעויות של הסיפור — נושא השירה הגנוזה בעולמם של יהודי המזרח, שבה ארוס וקדושה מחוברים ואינם צרים זה לזה.

מעשיו של גבריה בן גאואל הם כמשמעות שמו, נסיון של התגברות וגאולה של שבט היהודים הגאים, אדירי כוח לפנים, בעידן של ירידה ושקיעה שלהם:

באותו פרק שהגיע [גמזו] אצלם נמוכים היו בעיני עצמם והרבה היו חולים חולי הלב מחמת אריכות הגלות ומחמת תוחלת ממושכה. ברם זכור גבריה בן גאואל לטוב שקורא לפנייהם באגדות ומדרשות (...) ומחזק את לבם עד שהתחילו זוכרים את כל ההבטחות והייעודים שיעד לנו הקדוש ברוך הוא לאחרית הימים (שסב).

ושוב, גבריה בן גאואל המחזיר את תקוות הגאולה לבני עדתו ה'חולים חולי הלב מחמת (...) תוחלת ממושכה' עושה כדוגמת משה רבנו אשר כמאמר הפסיקתא עודד את ישראל בתקוות הגאולה בעת אשר נתקיים בהם הפסוק 'תוחלת ממושכה מחלה לב' (מש' יג, יב).⁴⁴

גבריה, שראינו כי יש בו השתקפות בדמות מיתית של האב האלוהי, אביה שבשמים של האומה, מת בגבורתו. והוא אחרון במשפחתו ולא הניח בעולם אלא בתו היחידה, החולה והסהרורית, אשר לה הוריש 'גנזי חכמה שגנוז לו אבותיו, לפי שיחידה היתה גמולה לאביה, לא היו לו בנים ובנות חוץ ממנה' (שעו). הרי כאן סיפור על שבט בני אלוהים בעידן של שקיעה.

אותו כפל-פנים של 'ריאליה' יהודית מזרחית (אשר עוצבה ביחוד על פי תעודות הנוגעות ליהודי כורדיסטאן) והוויה מיתית נמצא גם בדמותה של גמולה:

כתב שתיים עשרה שנה היתה גמולה באותה שנה שנתגלגל גמזו למקומה כפעם הראשונה, אבל אור חכמתה האיר כשל אשה בת שנים, שאביה מסר לה גנזי

44 פסיקתא רב כהנא, פ' החודש, מהד' ש' כובר, ליק 1868, מה ע"ב.

לקשרו עם המיתוס הפרומתיאי.⁴¹ גינת, שגם הוא מעלה שירה של גמולה, שכל אדם 'ניאות לאורו', מתדמה בכך לדמות זו.

בהתאמה לכפל-הפנים של דמות גבריה בקיומו האנושי ובזהותו המיתית הוא מתואר מצד אחד כיהודי הנאנח על צער הגלות ועיניו נשואות לשמים בתחינה לרחמים, בנוסח שהוא מובאה סמויה ממדרש 'ויקרא רבה':⁴²

הגביה פניו לשמים ואמר לפני הקדוש ברוך הוא, רבנו של עולם מה אם זה שהוא בא ממקום רחוק נתמלא עליה רחמים, אתה שאתה קרוב לנו על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים (שנו).

ומצד שני בעיסוקו המאגי ובטכס הפולחני נגלית בו יכולת על-אנושית. בשעת עיסוקו בסגולות 'דומה היה (...) כאילו נעתק מעולם אל עולם' (שנו). עליה מעולם אל עולם היא מוטיב מיתי בריטואל הקבלי.

טכס המחולות שעליו מנצח גבריה כשהוא 'עומד על צוק סלע (...) וגמולה בתו מנענעת קולה בשיר (...) ועשרים ושתים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות, כולן יפפיות ומיוחסות', שהוא בעיני גמזו 'דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל, שהיו בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים' (שסג). 'יש בזה אלוזיה מורכבת לכמה מקורות הנארגים במקומות נפרדים בסיפור ומשתלבים בתבנית המרחב המייצג-זמן שלו. יש כאן מובאה מרומזת של המסופר במשנת תענית (ד, ח) ובכרייתא למשנה זו בתלמוד (תענית לא ע"א): 'לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים'. 'יפפיות' ו'מיוחסות' נזכרות באותה ברייתא. המספר 'עשרים ושתים עד עשרים ושבע' הוא מספרן של כ"ב אותיות הא"ב בתוספת חמש האותיות מנצפ"ך. 'מנצפ"ך צופים [נביאים] אמרו' (שבת קד ע"א), ובעל הזהר מצא בהן סוד של שלימות האהבה העליונה. הן נמסרו סתרים מאדם הראשון לאבות, למשה וליהושע ונתגלו לעם כולו רק בעיתים האידיאליות של מתן תורה ושל בניין בית המקדש ומתן שיר השירים.⁴³

אותה 'דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל' שמסופר עליה במשנת תענית כבר

41 כהנחת ח' שטיינטהאל כמאמר Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus בתוך הכרך הנ"ל של: Zeitschrift für Völkerpsychologie etc., עמ' 1-29.

42 ויקרא רבה, פרשה לד: 'באותה שנה הגביה רבי תנחומא פניו לשמים ואמר לפני הקדוש ברוך הוא, רבנו של עולם, מה אם זה שהוא בשר ודם (...) נתמלא עליה רחמים, אנו שאנו בניך, בני אברהם יצחק ויעקב (...) על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים'.

43 עיין מדרש על שיר השירים שבוהר חדש, בדפוס ליוורנו תרפ"ו (דפוס צילום 'בית הסופר' בני ברק) דף יג ע"א ד"ה 'מישרים אהבון'.

חכמה שגנזו לו אבותיו, לפי שיחידה היתה גמולה לאביה, לא היו לו בנים וכנות
חוץ ממנה (שעז).

דברים אלה מזכירים במקצת את סיפורה של אסנת בת רבי שמואל ברזני
מכורדיסטאן, שהיתה ראש ישיבה במוצול, הכותבת על עצמה באיגרת אל קהל
עמדיה: ⁴⁵

בין ברכי החכמים גדלתי, מעונגת לאבי ז"ל הייתי, שום מלאכה לא למדני חוץ
ממלאכת שמים, לקיים מה שנאמר והגית בו יומם ולילה [כין] בעונות הרכים לא
היו לו בנים (...).

אך בתיאורה של גמולה משמשים גם דימויים ותכונות הקשורים לעולם המיתוס.

תמה כלבנה היתה גמולה, עיניה זקוקי אור ומראה פניה מראה נוגה וקולה מתוק
כצללי ערב, וכשהיתה פותחת פיה בשיר דומה היה כאילו כל שערי זמרה
נפתחים. אף היא ידעה לאפות כוונים ולצלול בשר על גבי גחלים (שעז).

אף כאן יש רמז לשיר השירים (ו, ט-י): 'אחת היא יונתי תמתי (...) מי זאת
הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה'. 'נוגה' הלא הוא כוכב השחר. לכאורה אלה אך
דימויים להבעת יופיה של הנערה, אך לנוכח הקשרם בסמון מתברר כי טעונים
הם משמעות מיתית — הופעה אסטראלית של ה'בת' האלוהית. אפיית כוונים
הוא מעשה פולחן של עבודה זרה שהיה נעשה בערי יהודה לשם 'מלכת השמים'
(יר', ז, יח; מד, יט) היא האלה עשתורת או אישתר הבתולה, אשר זיהו אותה עם
נוגה, כוכב השחר, ועם הלבנה במילואה. ⁴⁶ כאשר בחרה גמולה בגמזו היא
'צלתה לו גדי ואפתה לו כוונים' (שעז). עגנון שם בפי גמזו ביאור אטימולוגי
למלה 'כוונים' שמתעלם מן ההקשר האלילי, כאילו מדובר בעניין כשר לגמרי: ⁴⁷

כוונים מיני פתין הן שאופין על גבי גחלים, ועל שם שהגחלים כוות אותן קריות
כוונים (שסד).

45 פירסמה יעקב מאן בתוך *Texts and Studies* כרך א, סינסינטי 1931, עמ' 507-515. קטעים
ממנה פורסמו ע"י ש' אסף, 'לתולדות היהודים בקורדיסטאן ושכנותיה', מאסף ציון, תר"ץ
ובספר יהודי כורדיסטאן הנ"ל מאת ד"ר א' בראואר.

46 לפי גולדציהר, שם, עמ' 84, היא זוהתה בזמנים קדומים יותר עם כוכב נוגה ובזמן מאוחר
עם הלבנה. רש"י מפרש כי 'כוכב הגדול' [כלומר נוגה, Venus] היו קורין מלכת השמים
לשון מלוכה.

47 אולי אפשר לשער כי אסוציאציה בין עולמם של בעלי הקבלה וה'סגולות' לבין עולמם של
אופי ה'כוונים' מקורה בעובדת קיומה של מסורת 'סגולה' של אפיית עוגות קודש מאגיות
לחג שבועות, 'לפתיחת הלב' בתורה, שבעשייתן נועד תפקיד לנערה בתולה 'שלא ראתה

ביאור זה המנוסח בסיגנון של הפרשנים המסורתיים מקורו במילון של גזניוס, ⁴⁸
אלא שמלבד הביאור האטימולוגי (המקשר את השורש 'כוח' עם השורש האשורי
שהוראתו 'צלה' ושמןו נגזרת המילה Kamānu = כוונים) ניתנת אצל גזניוס,
כמוכח, ההגדרה של 'כוונים' כ'מין עוגה פולחנית ששימשה ביחוד בפולחן
אישתר'. בהתעלמותו של גמזו מן ההקשר האלילי של מילה זו יש משום שזירת
אירוניה בהנמקה פסיכולוגית של הדמות. יש כאן מהתלה שבהבאת דברי החוקר
הגרמני בסיגנון של פירוש מסורתי תמים ואירוניה לגבי דמות גמזו, אשר כתלמיד
חכם הבקי במקורות הוא יודע מן הסתם את ההקשר האלילי של 'כוונים' אך הוא
בורח מהכרה זו אל הדרש האטימולוגי. שימור התפיסה הארכאית-אלילית
בעולמם של 'בני שבטו של גד', הקרוי בשם אלוהות המזל ששמה נזכר בסיפור
לידתו של השבט (בר', ל, יא) ואשר עובדי עבודה זרה בעם נהגו לערוך לה שולחן
(יש' סה, יא), מעניק לדמות גמולה הנמקה לשליטת הירח והמאגיה עליה
ולהתמסרותה לשירה של ארוס.

את דמות ה'בתולה' של המיתוס האסטרלי מקשר עגנון עם הדמות הנשית
במיתוס הקבלי. ⁴⁹ השכינה המלווה במלאכיה-נערותיה, שגיבורת הסיפור מזוהה
כאחת מהן, בחזון בעלה המתרפק על זכרון אהבתו:

כשראיתיה פעם ראשונה עומדת בראש הסלע בגובהו של הר שאין כל אדם יכול
להגיע לשם והלבנה מאירה אותה והיא שרה ידל ידל וה פה מה אמרת
לעצמי, אם היא אינה ממלאכין דשכינתא דמתייחדין במלאכין דקודשא בריך
הוא, הרי היא משנים עשר המזלות, והיא היא מזל בתולה (שנו).

שוויון האפשרות ש'אם אינה ממלאכין דשכינתא (...) היא מזל בתולה' מורה על
זהות הדמות בשני ביטוייה. במקורות הקבליים, ביחוד בתיקוני הזוהר, מדובר על
אותו ייחוד של 'מלאכין דשכינתא' במלאכים של 'קודשא בריך הוא' שמלווה את
הזיווג האלוהי עצמו, שבו מתייחדת ההעצמה-הדמות הזכרית המכונה 'קודשא
ברוך הוא' בזו הקרויה 'שכינתא', בסיוע עבודת הקודש של האדם. ⁵⁰ 'מלאכין

דס מעולם' (עייין ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי
והאוניברסיטאי בירושלם, ירושלים תר"ץ, עמ' 8).

48 *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch* (מהדורת F. Buhl, 1927),
49 בדומה לתומאס מאן ביוסף ואחיו שמוזהא את רחל עם דמות ה'בתולה' האסטרלית על ידי
אלוהיה של אותו פסוק (שה"ש ו, ט), ואף שם בפי יוסף רמז לזיהוי דמותה עם גילגולו
הנוצרי של מיתוס 'הבתולה האלוהית' היולדת חוץ לדרך הטבע (תרגום מ' אבי-שואל,
ספרית הפועלים 1957, ספר א, עמ' 10; ספר ג, עמ' 161).

50 המקור המתאר תמונה הקרובה ביותר לזו שנרמזת אצל עגנון הוא הנאמר בחלק התיקונים

ההשתוות והתנגד בקנאות ללימוד 'חכמות חיצוניות' ולרוחות החדשות שהחלו חודרות אל סביבתו, אשר יותר מכל יהדות אשכנז ואגפיה נתבצרה כשמורה של האדיקות הדתית האשכנזית הנושנה. גמזו מדבר נגד ה'חקירות', ודברים ברוח זו נמצאים בדרשות המובאות משמו של ר' שמואל רוזנברג בסוף ספר תולדות שמואל, ביוגרפיה מליאת הערצה ברוח ספרות ה'שבחים' על צדיקים שנכתבה על הרב הזה על ידי תלמידו.⁵⁶ סיפורו של גמזו על עצת ה'רפואה' נגד סהרוריות ששמע מפי רבו ושעל-ידה ניסה לרפא את אשתו, אף היא מובאה סמויה מספר תולדות שמואל. ב'עידו ועינים' מסופר:

אמר גמזו, ברופאים לא שאלתי ואין דרכי לשאול ברופאים (...) על מי אני סומך, על מי שזיכך איבריו בתורה (...) כשלמדתי בישיבתו של רבי שמואל רוזנברג באינסדורף באה אשה וסיפרה לו, בחור אחד חולה לב דר אצלה באכסניא ומוכה ירח הוא, שבכל חודש בהתחדשות הלכנה יוצא הוא דרך החלון ועולה לגגות ומסכן בעצמו, שאם יתעורר תוך כדי הילוכו יש לחוש שמא יפול וימות. וכבר שאלו ברופאים ולא מצאו תרופה. אמר רבי שמואל, קחי בגד עבה ושרי את הבגד במים קרים שיהא לח יפה יפה והניחי את הבגד לפני מטתו של הכחור, ולכשירד מן המטה ויגעו רגליו בבגד הקר מיד יתעורר מן הצנה ויחזור למטתו. עשתה כך ונתרפא (שע).

ובתולדות שמואל (עמ' לג) מסופר:

עוד אכתב דבר נפלא. אשר באתה אשה אחת מקעזעמארק במר שיחה לפני כי מורינו ז"ל, היות כי דר אצלה בחור אחד באכסני' יש לו חולי הלב נהג [?] מאנדזוכט⁵⁷ ר"ל [רחמנא ליצלן] אשר בהתחדשות הלכנה יוצא הוא דרך החלון על הגג והוא באמת מוראה נראה⁵⁸ וסכנה גדולה כי אם ח"ו [חס ושלום] יתעורר באמצע הליכתו על הגג אז מיד נופל משם. וכבר ביקר רופאים מומחים ואין לו מושיע. וצוה מרן לשרות בגד עב במים קרים ולהניחה לפני מטתו וכאשר ירד ממשכבו ויפסע על הבגד יתעורר ע"י הקרירות ויקץ ולא יצא עוד וכן הי' ונתרפא לגמרי מחליו.

סביבת מוצאו של גמזו תוארה בנוסח ראשוני שבכתב יד של הסיפור⁵⁹ כמין אוטופיה של חיים יהודיים שלימים, שבחיי התום ויראת שמים שבה מקבילה היא

56 ספר תולדות שמואל מאת שמואל חיים דייטש, מונקאטש 1936.

57 בגרמנית: סהרורי.

58 יידיש: ס'זעט אויס א מורא.

59 ראה בנספח למאמר זה, קטע א.

דקודשא בריך הוא' הם, כמובן, ממינו — זכרים, ו'מלאכין דשכינתא' הן 'נערותיה', 'עלמות שיר'.⁵¹ מתוך הגיונה של אותה סמליות יובן גם ההמשך: 'כשהיתה [גמולה] פותחת פיה בשיר דומה היה כאילו כל שערי זמרה נפתחים' (שעו) — כלשון התחינה למוצאי שבת '... ופתח לנו (...) שערי זמרה', וכפי העיבוד הקבלי לרעיון השערים השמימיים של חז"ל⁵² לעניין נעילת השערים השמימיים ושפל קול שירת ה'שכינה' ומלאכיה במדרש הנעלם של הזוהר על שיר השירים.⁵³ כל הסימנים לסמליות מיסטית המלווה את גיבורי הסיפור מסייעים להנחה ש'שערי זמרה' הללו אכן רומזים לאותה זמרה שמימית שהיא שירת הגעגועים עקב 'גלות השכינה'. בדמות כתו של גבריה, בן שבט היהודים הגאים, משתקפת דמות 'הבת' האלוהית אשר לאכיה-שבשמים של האומה, זו 'שכינה', אשר בעולמם המיתי של בעלי הקבלה, כגון בספר הבהיר (סי' נד) ובספר הזוהר, היא מתוארת כ'בת', כתו של הקדוש ברוך הוא. בשמה 'גמולה' נרמז גורלה, העדר יכולת בעלה לבוא לידי ייחוד אמיתי עמה, כנראה על-פי צירוף הלשון 'גמולה דא מבעלה' שבביאור-נוטריקון שנמסר בתלמוד ל'גלמודה', ואולי גם כאירוניה למשמעות של 'גמול מאת ה' שנמצאת בגלגולו המשוער של שם זה בספרי הלכות שמות בגיטין.⁵⁴

גם בעיצוב דמותו הטראגית של הבעל גמזו שימשו לעגנון מקורות שבכתב. שמו תואם את תכונות הדמות, עיוורון, פאסיביות, וקבלת ייסורים, כנחום איש גמזו (תענית כא ע"א). הוא חונך 'בישיבתו של רבי שמואל רוזנברג באינסדורף' (שע), דמות מן המציאות,⁵⁵ אשר נודע כצדיק והיה מטיף לאמונה תמימה ולמידת

שבספר זוהר חדש, דפוס ליוורנו תרפ"ו, קטז ע"א-ע"ב: 'מיד נחת קודשא בריך הוא לקבלא לה בכמה חילין ומשריין. משריין סלקין עם שכינתא ומשריין דמלכא נחתין עליהו (...) ומקבלין אלין מאלין בחודיה בנשיקו (...) והנה מלאכים דשכינתא (...) עולים ומלאכים יורדים בו [בסולם] לגבה (...) בההיא שעתא איהו ייחודא דכלא' (מיד יורד 'קודשא בריך הוא' לקבל אותה בכמה צבאות ומחנות [של מלאכים]. מחנות עולים עם השכינה ומחנות המלך יורדים עליהם [...]) ומקבלים אלה מאלה בשמחה ובנישוק [...] והנה מלאכים דשכינתא [...] עולים ומלאכים יורדים [בסולם] אליה [...] באותה שעה הוא יחוד הכל'). עיין זוהר ח"ג, נח ע"ב-נט ע"א ועוד.

52 עיין ברכות לב ע"ב; איכה רבתי על איכה ג, מד; ירושלמי ברכות פרק ד הלכה א.

53 זוהר חדש, ליוורנו תרפ"ו, עה ע"ב.

54 'מאי גלמודה, גמולה דא מבעלה' (ראש השנה כו ע"א; סוטה מב ע"א). אך מקור זה, שבדין ציינו ח' ברנדויין (כמאמרו שייזכר להלן), נוסף הוא על גילגולו העברי של השם הערבי 'ג'מילה' בהלכות שמות בגיטין כמבואר לעיל, הערה 9.

55 יסד בסוף המאה הי"ט ישיבה בעיירה הררית קטנה בסלובאקיה, המכונה בפי היהודים בשמה הגרמני Hunsdorf, ועמד בראשה עד לפטירתו בשנת 1919.

הרכב מוטיבים דומה לזה שב'עידו ועינם' — סהרוריות, הטיית לב אשה כאמצעים מאגיים הבאים מן המזרח ושירת אהבה בעלת כוח פאטאלי ומסוכן — מצוי בסיפור 'שירת האהבה המנצחת' מאת איוואן טורגנייב.⁶² אף שם אשה הדבקה באופיה הבתולי ובחרת להינשא לאיש לשם אהבה רוחנית בלי מגע גופני, ומאהב המושכה בקסמים מאגיים לאהבה יצרית ומוות.

כאמור, הביוגרפיה של ר' שמואל רוזנברג, תולדות שמואל, שימשה מקור לדמות גמזו, אך מוטיב הסהרוריות שבמובא ממנו שימש כאחד המקורות בעיצוב דמות גמולה, בהתאם להשקפה עממית רווחת המקשרת בין סהרוריות לנשיות.⁶³

ד. עלילת אהבה וסגולות של סגולות

הנמקה לסור לבה של גמולה מגמזו והימשכותה לגינת, היא, כדרך בניינו של הסיפור כולו, כפולה. הנמקה אחת נובעת מהגינה הריאליסטי של העלילה (אם אפשר לגמזו כן לגבי סיפור זה): גמזו הוקסם על ידי הנערה. זו עדיין לא הבשילה מבחינה ארוטית, אך השתכנעה על-ידי הקשר שנוצר בין אביה לבין גמזו ובחרה בו ממתחריו בן שבטה גדי בן גאים. לאחר שהגיע לה 'עת דודים להתחבר עם בעלה' (שנח) אכזב גמזו בתפקידו הארוטי. ביחד עם זו קיימת הנמקה אחרת, זו הסמלית-המאגית: ה'סגולות' שהאב מסר לגמזו יצאו מידו עקב משגה טראגי ובאו לידי של המלומד הצעיר גינת. הנמקה זו, הדחוקה אצל ההגיון הריאליסטי, מקבלת חיזוק מן הזימונים המופלאים שבעלילה זו, כגון הימשכותו הבלתי מובנת של גמזו לאותו בית שאליו הן הגיעו.

אמונתן של הדמויות בכוחן של 'סגולות' משליטה בסיפור הגיון מאגי ותפיסת עולם מיתית של מסורת הקבלה. ה'סגולות' כתובות על גבי עלים (שמט, שנו), כמנהג המצוי במסורת ה'קבלה המעשית'.⁶⁴ גבריה הוציא את הסגולות מתוך מערה, ובשעת נתינתן לגמזו אמר לו:

צמחי אדמה הם, כח ניתן בהם להשפיע על האויר העליון (...) סגולה אחת יש ביניהם (...) שיש בה כח להשפיע על האויר הסובב את הלבנה ועל הלבנה עצמה (שנו).

צמחי אדמה הם, כח ניתן בהם להשפיע על האויר העליון (...) סגולה אחת יש ביניהם (...) שיש בה כח להשפיע על האויר הסובב את הלבנה ועל הלבנה עצמה (שנו).

62 Pesn Torzhestvuiushchey Liubvi קיימים תרגומים לגרמנית וליידיש אשר עגנון עשוי היה לקראם. תודתי לפרופ' ש' פינס אשר הסב תשומת לבי לסיפור זה.

63 עיין: ד"ר ש' רובין במחברתו מעשה המרכבה אשר חזה הנביא יחזקאל, וזין תרמ"ג.

64 כגון בספר מפעלות אלקים (ראה להלן, הערה 66), ס"י סח: 'הרועה לראות גן עדן בחלום יקח עלה של אילן ויכתוב השבעה זו בקדושה ובטהרה...' שם, ס"י ש': 'סגולה לפתיחת הלב של התנא רבי עקיבא, כתוב בקדושה ובטהרה על עלה הדס...'.

לסביבת מוצאה של גמולה. בנוסח הנדפס סביבה זו ניכרת מתוך דמותו של גמזו זוהי שמורה של יהדות עתיקה, של ימי הביניים, ולפיכך לגמזו אשר יצא ממנה 'פנים של יהודי של ימי הביניים שנתגלגל לדור זה' (שפא). קיומו העל-זמני, כמין הד למיתוס 'היהודי הנצחי', מנומק על ידי אמונת הגלגול המיוחסת לו על-ידי עצמו ועל-ידי המספר.⁶⁰

באמונתו הדתית ובתפיסתו המאגית קרוב גמזו לאביה של גמולה ולשבטה. שניהם עיניהם נשואות לשמים בתפילה כי 'המקום ימלא עלינו רחמים' (שנו) ושניהם מאמינים בכוחן של סגולות. על כן השיא האב את גמולה לגמזו וניסה להבטיח את שלום נישואיה על-ידי הסגולות. אבל גמזו, כסביבת מוצאו, חסר אותן תכונות של חיות, גבורה וגאות המאפיינות את השבט המזרחי. גם עיסוקו באוצרות המסורת הוא עיסוק פאסיבי ועקר, בלי יכולת לחדש דבר ובלי חדירה לעומק הפיוטי של הכתבים שהוא מגלה, אלא כדבריו 'חזור על פה פיוטים שאני יודע' (שפא). כיוצא בזה הפאסיביות שלו בתחום הארוטי. אוהב הוא את גמולה אך אין בו העז לקיים עמה יחסי אישות (גמולה מעידה בו: 'שאל אותו אם ראו עיניו את בשרי' [עמ' שפט]). בהסתמאותו באחת מעיניו מזדהה גמזו עם הדמות הפאסיבית של מיתוס הלילה,⁶¹ וכך יש בו עיצוב דמות מיתית סמלית ליורשי שבט הגבורה הפאסיבית של יסורים וקידוש השם כליל ימי הביניים.

60 'אמר גמזו, בגלגול שלישי או רביעי אם אתעסק בספרים אפשר שאביט אף בספריו של גינת. אמרתי לו שחיים שלוש עם גבר אמר הכתוב, ואומר על שלושה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו, אין אדם מתגלגל בעולם הזה אלא שחיים שלוש פעמים, חוץ ממי שהוצרך להשלים מצוה שחיסר מתרי"ג שיכול להתגלגל אפילו אלף פעמים שנאמר דבר צוה לאלף דור (...) ואתה אומר בגלגול רביעי' (שסה). דברי גמזו ו'קושיית' המספר מיוסדים על דרשה קבלית בעניין סוד הגלגול המצויה במספר מקומות בספר תיקוני הוזהר: בתיקון לב (דפוס קושטנדינא תע"ט, עו ע"ב) נדרשים הפסוקים הנ"ל שבאיוב לג, כט ובעמוס ב, ו על שלושה גלגולים שאדם מתגלגל ושב לעולם על עוונותיו, ובכך מובנת תמיהתו של המספר על דברי גמזו שדיבר על 'גלגול רביעי'. ובתיקון סט (דף קג ע"א) חוזרת הדרשה על אותם פסוקים בתוספת כמה חידושים: בדרשה על הפסוק באיוב נוסף כאן שבגלגול השלישי הקדוש ברוך הוא משנה את מעשיו של האדם מכל מה שהיה לפניו, וכך מובן פקוקו של גמזו אם בגלגול השלישי או הרביעי עדיין יתעסק בספרים. הפסוק 'דבר צוה לאלף דור' (תה"ק, ח) אף הוא נדרש בתיקון סט שם, אך התירוץ כי זה חל רק על מי שהחסיר אחת מתרי"ג מצוות מבוסס על תורת האר"י ונמצא בספר הגלגולים לר' חיים ויטאל, פרק ד, וילנא תרמ"ו, ז ע"א ואילך.

61 עיין Mythos bei den Hebräern, עמ' 274-276, על המשמעות המיתית של התעוורות בעין אחת ועל כהות עיני יצחק אבינו לעת זקנתו. בטעם זה לכהות עיניו של יצחק כהזדהות עם מיתוס הלילה, השתמש תומאס מאן ביוסף ואחיו, ספר א, בתרגום הנ"ל עמ' 132. מלבד המקורות שבכתב (שביצירה זו הם, לדעתי, עיקר) שימש כנראה לעגנון גם דגם חי ליצירת דמות גמזו: מוכר ספרים ירושלמי, סומא באחת מעיניו. כתב על כך רפאל וייזר, והוא עומד לפרסם את הדברים.

והרי זו התפיסה המיתית בדבר קיומם של יחס והשפעה הדדית בין אדם וזיווגו ובין שמים וארץ וזיווגם וצאצאיהם — הצמחים,⁶⁵ וכעין מה שנאמר בספר הזוהר ח"ב, פ ע"א-ע"ב, בסיפור פלאים על אדם המלקט צמחים בעלי כוח מאגי ושם אותם 'כתוך נקב בעפר', שבסופו בא הכלל:

לית עשבא ועשבא דאתיליד בארעא דלא הוה ביה חכמתא סגיא וחיליה בשמיא סגיא [אין לך עשב הנולד מן האדמה שלא תהיה בו חכמה רבה, וכוחו בשמים גדול].

דבריו של גמזו על כוחן של סגולות, שעל פי עצת אביה של גמולה נועדו להגן על הצלחת נישואיו עמה, הם דרשה המבוססת על מובאות גלויות וסמויות מן התלמוד, הפרשנות האסטרולוגית של ר' אברהם אבן עזרא וספרי קבלה וסגולות. המוליכה אל המסקנה שממנה מנסה גמזו לברוח: שעל פי אמונתו בסגולות גורל נישואיו נחרץ לכשלון, אחר שאלה אינן בידו. בדרשה זו שילב עגנון מובאה סמויה המועתקת כמעט כצורתה מתוך ספר סגולות של בעלי קבלה מעשית, מן ההקדמה של ספר מפעלות אלקים.⁶⁶ ב'עידו ועינים' מסופר:

ישב לו גמזו וכרך לו ציגרטת 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. אבל הסגולות אינן מקבלות שינוי ועדיין הן עומדות בטבען ובהווייתן, לפי שהן קשורות במזלות, והמזלות קיימים ועומדים כביום שנתלו ברקיע ופעולתם ניכרת בכל הברואים (שס).

ובהקדמה של ס' מפעלות אלקים נאמר:

וירוע שבדורות האלו על-פי רוב נשתנו סדרי הטבע של האדם. ואף שכל הרופאים לוקחים למודים מספרי קדמונים כגון איפוקראטוס וגאלינוס, אין זה אלא להבין למודים כלליים, אבל פעולת פרטים משתנים ע"י סדרי טבע האדם כנ"ל, חוץ מן הסגולות המובאים בספריהם, כי הסגולות אינן מקבלין השתנות ולעולם הם עומדים בטבעם ובהווייתן.

65 עיין J. G. Frazer, *The Golden Bough*, במהדורה המקוצרת, לונדון 1922, עמ' 187-189.

66 ספר מפעלות אלקים, כולל סגולות ע"פ שמות הקדושים (...) מן כתבי המקובלים הגדולים מוהר"ר יואל בעל שם והגאון המפורסם נפתלי כ"ץ אבד"ק פוזנא (ועוד). זאלקווא תפ"ה (מובא כאן ע"פ דפוס לזכר תק"ע).

מאחר שהסגולות הן 'צמחי אדמה' הנולדים מזיווג שמים וארץ, בהתאם להגיון המיתופואי יש בהן כדי להשפיע על הלכנה שבשמים ולרסן את כוחה ההרסני, להגן מפני סהרוריות. ומאחר שהסגולות גם 'קשורות במזלות' (...) והמזלות מחציתם זכרים ומחציתם נקבות,⁶⁷ למעלה כמו למטה⁶⁸ (שס-שסא), גנוז בהן הכוח השולט במשיכה הארוטית, על כן נמשכת גמולה אל האיש שבידיו הן מצויות ואל הבית שבו הוא דר. למרבה האירוניה מוליך גמזו את דרשתו על הסגולות והמזלות אל הרמז המרגיע שהוא מעלה בפילפולו, שבירושלים עיר המקדש מזלו ומזל אשתו יכולים להתאים זה לזה וזיווגם סופו שיהיה לו קיום, כשם שבני בנימין 'שהיו חוטפים מן הכרמים איש אשתו' (א) לא היה להם לחשוש שמא אינן זיווגם מפני שיורעים היו שעתידי בית המקדש להבנות בגובה ארצם, שכל ישראל חברים בה' (שסא).⁶⁹ חיאור הכתב שעל גבי עלי הסגולות, 'קיום משונים וצורות משונות, שאם רוצים יכולים לראות בהם כמין כתב של אותיות סתרים' (שמט) מכוון לדבר מסויים באותה מסורת: זהו הכתב המאגי של ספרי הקבלה המעשית המכונה 'אלפא ביתא של המלאכים' (או גם 'כתב שדים') והוא מצוי בכתבי יד ובספר רזיאל הנדפס (אמשטרדם תס"א). במסורת הקבלה המעשית קיימת גזירה שווה מסויימת בין קדושה של תורה ובין הכתיבה המאגית של שמות הקודש, שנעשית כדרך כתיבת סת"ם כדי למשוך על הקמיעות והסגולות מעין כוח הקדושה של ספר תורה.⁷⁰ גמזו מסמיך תרעומתו על שעושים את הסגולות עניין ל'פולקלור' לתרעומתו על עשיית 'התורה ומסורת אבות' עניין ל'חקירות ופולקלור' (שפב). מכאן שהסגולות מסמלות גם את התורה, המגינה על האדם בכך שהיא מרסנת את התהום שבנפש שלא תפרוץ בשטף מסוכן, אך מעלה 'שירה מן התהום' דרך מעיינות המסורת. וכך הסביר גבריה לגמזו את הצורך בסגולות עם נישואיה של גמולה. עד כה היא היתה 'שלייה ומעוטפת ומחותלת בשלימותה', אך 'עכשיו שהגיע לה עת דודים להתחבר עם בעלה ויונקת מכח הבעל מקבלת היא שפע והויה אחרת' (שנח). לשימוש במונחים הקבליים 'שפע' ו'ניקה' מצורף רמז אירוני לקשרם של אלה עם מיתוס הפוריות האילילי ('מכוח הבעל').⁷¹

67 עיין הפירוש הקבלי לספר יצירה המיוחס בדפוס לראב"ד, פרק ג משנה ה': 'שיחסו החושים ו' מזלות לזכרים ו' מזלות לנקבות'.

68 עיין זוהר, ח"ב, טו ע"ב.

69 צירוף של לשון רש"י על דברים לג, יג עם דרשת התלמוד, ירושלמי תגיגה פרק ג, הלכה ו, ע"ד: 'עיר שהיא עושה כל ישראל חברים'.

70 דוגמה נאה לכך בסגולה הנ"ל 'לראות גן עדן בחלום' (לעיל הערה 64) שבה נדרשת 'כתיבת תמה ושרטוט וחגיג' כבספר תורה.

71 דמיון בין סדר הזיווג הקבלי ובין המיתוס הפאגאני הורגש אף על ידי בעל הזוהר, שכתב

מוטיב ה-Liebestod קושר את 'עידו ועינים' באגדה הרומאנטית-הטראגית של טריסטאן ואיזולדה על גילגוליה השונים. הצעתה של גמולה לגינת לשיר לו את 'שירת גרופית' ולמות ביחד מזכירה את תוכנה של שירת איזולדה באופרה המפורסמת של ריכרד ואגנר.⁷² בקשתה של גמולה מבעלה 'גבריאלי, כשאני וחכם גדעון נמות תכרה לנו שני קברים זה אצל זה' (שפט) הרי זה כמעשה שברומאן מימי הביניים אשר בקצת גירסאותיו המלך מארק, בעלה של איזולדה, קובר את הנאהבים יחדיו.⁷³ בעקבות שירת האהבה והמוות של איזולדה ושל ואגנר, אשר ניטשה קורא לה 'שיר הברבור המטאפיסי'⁷⁴ — על פי דימוי מעלילה אחרת ממינה של עלילה זו ('שירת הברבור' מכונה אצל אייסקילוס שירתה של קסאנדרה לפני מותה ביחד עם שובה-מאהבה אגממנון),⁷⁵ מעמיד עגנון גירסה משלו לאותו סמל, שירת 'גרופית הציפור' אשר 'קולה מלבלב' (עמ' 569, שצ). שמה של הציפור והפועל המפתיע והנאה כל כך למשמעות של שיר, 'מלבלב', מצא עגנון בספרות המדרש, ב'כסא ואיפודרומין של שלמה המלך'.⁷⁶ אכן גם במקור זה, מעולמם של בעלי המיתוס של המרכבה, זהו סמל מית, שיש בהקשרו ניגודים של קדוש ודימוני.

הכמיהה למוות-מתוך-אהבה על משמעותה המיטאפיסית-המיתית היא מוטיב החוזר ועולה ביצירותיו של תומאס מאן, עיתים במפורש ועיתים במרומז,⁷⁷ כסמל למיצויה ולשקיעתה של תרבות ולערירות ומוות הכרוכים בעקיבם של נושאה. בסיפור זה של עגנון משמש אותו מוטיב בתפקיד דומה, תוך מתן משמעות יהודית על-ידי הקישור עם המיתוס והארוטיקה של הקבלה.⁷⁸

בקבלה משמשת הלבנה ('סיהרא') כסמל היסוד הנשי באלוהות, על הסימבוליקה הארוטית המשתמעת מכך. ב'עידו ועינים' הרכיב עגנון את המוטיב הרומאנטי של לבנה וסחרוריות במוטיב הקבלי, אך כשינוי מסויים: בקבלה מסמלת הלבנה במילואה את שלימות הזיווג והאחדות האידיאלית, ואילו בסיפורו של עגנון היא סמל לגעגועים על אחדות ושלימות זו שאיננה, שהם הדוחפים בני אדם לנדודים. בכרטיס המצויר שהגיע מן הגרייפנבכים מנדוריהם יש 'כמין צורת לבנה שוכנת על גג' (שפר). כלילה שהלבנה במילואה המספר שרוי בבדידות, בלי אשתו וילדיו שנסעו לגדרה (שנא) ואף עצי הגן 'מנוטלים זה מזה ואין להם עסק זה עם זה' (שסח). אז גמולה יוצאת מביתו של גמזו ונמשכת לגינת. בתוך שלושים יום שהלבנה גומרת הילוכה באה נסיגה מן החלומות הרומאנטיים: אשתו וילדיו של המספר חזרו מן הדרך והוא יושב ועושה את עבודתו מתוך רוח של ריגנאציה. אז יש לשער שגמולה השלימה עם גמזו (שצ). וכיון שהלבנה שוב חוזרת למילואה חוזרת הדראמה בין גמולה וגינת ומגיעה לקאטאסטרופה.

למותם של גמולה וגינת יחדיו ניתן בסיפור הסבר פשוט וטבעי מפי עדי ראייה שלא ידעו את הקשרים המיסטוריים שבין הגיבורים. הם סבורים שהיתה זו תאונה מקרית:

עדי ראייה מספרים שכלילה שעבר יצא ארון אחד מחדרו, ראה אשה מטפסת על הגג, קפץ להציל אותה מן הסכנה, נשטט המעקה ונפלו שניהם ומתו (שצב).

אך דמות המספר והקורא יודעים שגם אם הסיבה הקרובה והגלויה היתה תאונה, עיקר הטעם הוא ההנמקה הפיוטית העולה מהגיזנה של העלילה הסמלית. במעמד הדראמאטי שבחדרו של גינת הוא הסכים שגמולה תשיר לו את 'שירת גרופית' ובכך קיבל עליו למות עמה מוות-מתוך-אהבה:

אם אתה מניחני אצלך אשיר לך את שירת גרופית הציפור מה שהיא שרה פעם אחת בחייה. אמר הכחור, שירי. אמרה גמולה, אשיר את שירת גרופית ונמות (שפט).

ומצא שפתיו נתקיים באותה תאונה.

דברים מפתיעים כאלה: 'אשר (...) דא בעלה דאתתא, דאתקריאת על שום בעלה אשרה, על דא כתיב (מל"ב כג, ד) לבעל ולאשרה (...) כל אינון דפלחי שמשא אקרון עובדים לבעל ואינון דפלחי לסיהרא אקרון עובדי אשרה' (זוהר, ח"א, מט ע"א). 'בעל', 'אשרה' הוא כינוי לספירת 'תפארת' וסמלו השמש, ו'אשרה' היא ספירת מלכות, וסמלה — לבנה כעבודה זרה נחשב החטא המיסטי של עבודת אמת מן הספירות בנפרד.

72 על מוטיב ה-Liebestod של ואגנר ב'עידו ועינים' העיר דן מירון במאמרו 'ציון דרך ותמרור אזוהרה בביקורת עגנון', מאזנים, כו (תשכ"ח), עמ' 354.

73 עיין שורת השיר מהשלמות Ulrich von Türheim ודברי האגדה בפרוזה, שבסוף Tristan und Isolde מאת Gottfried von Strassburg כעיסוד לגרמנית חדשה מאת W. Hertz, שטוטגארט וברלין 1911, עמ' 569.

74 פרידריך ניטשה, הולדתה של הטראגדיה, תרגום י" אלדד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 133.

75 אייסקילוס, אגממנון, שורות 1444–1446.

76 'כיסא ואיפודרומין של שלמה המלך', מהד' א' ילינק, בית המדרש, ה, עמ' 34–39 ומבוא שם, עמ' XVI—XVIII. 'גרופית' היא הציפור המיתולוגית 'גריפון'. במדרש אגדה זה על כסא הפלאים של שלמה המלך, שהוא כעין המרכבה העליונה, החיות ש'חקקן הקדוש ברוך הוא בכסא שלמה' יש בהן הניגוד של קדוש ודימוני (כנגד 'פני אדם' יש בו 'פני שד'). 'גרופית' קולה 'מלבלב' בתוך מקהלה זו של חיות מיתיות בעלות ניגודים (כעין הספינסס) שמביעות דברי חכמה.

77 למן טריסטאן שבו נושא זה הוא עיקר בניינו של הסיפור ועד יוסף ואחיו, ספר ג, בשידולה של אשת פוטיפר את יוסף.

78 הקומפלקס של מיתוס וארוס ועליו בקבלה, תשוקת חזרה אל האין והתאחדות של אהבה

כבר ראינו שבתיאור דמותה של גמולה באו רמזי מקורות שביסודם מונח דגם מיתי של דמות אלה. בתיאור סביבת מוצאה של גמולה פוסח המספר בין סימנים של קדושה יהודית המיוחסת לדמויות לבין סימנים של הווי אלילי המיוחס לאומה שלא היתה ולא נבראה, אומת 'ענים', אשר שיריה הקדמונים ולשונה המיתורית נשמעים מפיה של גמולה. ולמרה התמיהה המספר מדבר באותו הווי אלילי כבעניין כשר לחלוטין:

ברם על דבר זה אני תמיה. כל חוקרי עינים אומרים שאלוהיה של עינים וכמריהם גבריים היו. והיאך לא הרגישו שמתוך ההימנונים שומעים כנועם שיח שירת אשה (שמה).

מובן כי הסימנים החד-משמעיים והדברים המפורשים המורים על אלילות אינם אלא תחבולה של הזרה⁷⁹ בראיית תפיסתם המיתית של יהודי המזרח ודביקותם בקבלה. הדברים הללו נשמעים כחיקוי פארודי של דברי חוקרים בעניין דמות ה'שכינה' בקבלה כנגד הדימוי ה'פאטריארכאלי' הגברי המיוחס לתפיסת האלוהות היהודית.

לדעתי משמש המיתוס לעגנון כאן כביטוי לחוויית התקופה: עקירת הגלויות ונסיון איחודן בארץ החדשה, לנוכח המסורת הדתית וערכיה ותפיסתה את ירושלים כמרכז מקודש ונקודת אחדות לשבטי ישראל הנידחים.

עדי צמח⁸⁰ מפרש את נושא המיתוס ותפקידו ב'עידו ועינים' כמין צופן אליגורי שעל-ידו נוקט המחבר עמדה בפולמוס אקטואלי שהתקיים בארץ ישראל בעת כתיבת הסיפור. לשיטתו המיתוס קשור רק לדמות גינת ואילו משמעותן של שאר

במוות, נדון בספר *Die Erotik der Kabbala* מאת מרדכי גיאורג לאנגר, פראג 1923. בקשר עם הרעיון הקבלי בדבר שיבה אל ה'אין' מביא לאנגר את שירת טריסטאן ואיזולדה מתוך האופרה של ואגנר ומוצא בקבלה היהודית ואצל המשורר הגרמני אותה תשוקת מוות שהיא 'מולדתו והמדרגה העליונה בגילוי של ארוס מקור החיים'. ספרו של לאנגר בוודאי ידוע היה לעגנון. כל ספרייתו של ג' שלום בקבלה עמדה לרשותו בעת כתיבת הסיפור. כביתו של שלום בעת שזה נסע לחו"ל (כפי שסיפר שלום בראיון לר' מירון, 'הארץ', 5.2.82). על שימוש בספרייתו והתפעלותו משלימותה ראה מכתבו של עגנון לשלום מיום 'א' לימי הגבלה' (ג בסיון) תש"ט; פורסם ב'קטלוג תערוכת עגנון', בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תשי"ז, מס' 168. ועיין למעלה, הערה 7.

79 Ostranenie, העיקרון שהובחן ע"י ר' שקלובסקי במאמרו 'האמנות כתחבולה' (Iskusstvo kak priem) וראה, J. Strieder (ed.), *Texte der russischen Formalisten I*, München 1969, pp. 2-35. מילון למונחי הסיפור, ירושלים תשל"ח.

80 'על התפיסה ההיסטוריוסופית בשנים מספוריו המאוחרים של ש"י עגנון', הספרות, א, מס' 2, קיץ 1968, עמ' 378-381.

הדמויות מתפרשת לפי ה'פשר' של מ' טוכנר.⁸¹ לפי צמח המיתוס הנרמז בסיפור הוא אותו 'המיתוס הפיוטי-אלילי-כנעני' אשר ה'כנענים' הישראלים מנסים לשחזר ולעשותו יסוד לתרבותם, והוא אינו אלא 'פטפוטי הבל', פסולת ושיירי מומצאים ומפוכריקים לשעתם, מין בידור של שעת פנאי, שכן בפירוש אומר גמזו כי 'לשון בדויה היא שבדו להם לשעשע את לבם' (שסד). המסר של המחבר הוא, לדעת צמח, 'פולמוס נגד ההיסטוריוסופיה של דור תש"ח'. צמח מוסיף ראייה לפירושו מן העובדה שמסופר שגינת 'כתב אגרת ביטול שבה מבטל זכותם של המו"לים על הוצאת ספריו (...) שלא יחזרו וידפיסו' (שצה), משמע שעשה כן 'אחרי שתרימתו נתגלתה'. ראשית שגה צמח, לדעתי, שגגה מיתודית, ששיער ביחס ל'מציאות' של בדיון ספרותי השערות שאינן תלויות במסופר, משל היתה זו ממשות שיש לה קיום אובייקטיבי מחוץ למסופר. והרי בסיפור לא נשמע מפי אף אחת מן הדמויות ואף לא נרמז שגינת נחשד בתרימת או חושש מפני חשד כזה. לעומת זאת הרי מחד גיסא מסופר מפי גמזו שמקומה של גמולה אכן שומר על מקורות ומנהגים קדומים מאד וגמולה עצמה ירשה כל 'גנזי חכמה' שמסר לה אביה, ומאידך גיסא הרי לא נאמר בסיפור שגינת יודע שלשון זו של גמולה בדויה היא או שגינת יודע שגם גמזו יודע עובדה זו. ואם מקבל צמח את הפירוש 'שאיין להטיל ספק (...) שגמולה, גיבורת הסיפור, סמל היא לשכינה', הרי לשון אינטימית-פרטית לה ולאביה 'שבדו להם'⁸² איננה חייבת להיות 'פטפוטי הבל' אלא אפשר שהיא לשון סתומה של שירה מיתורית. ואכן, בדברים המסופרים לא זו בלבד שאין רמז לגנאי, אלא אדרבה, יש ידיים מוכיחות לייחוסה האלוהי של לשון זו: באופן שיחתם של גמולה ואביה ב'לשון הבדויה' חבוי רמז לשיחת הקדוש ברוך הוא עם כנסת ישראל במתן תורה. האב והבת היו משיחים 'פעמים בפנים שוחקות ופעמים בפנים של אימה', וזו אלוזיה לנאמר במדרש פסיקתא דרב כהנא (פסקא יב, 'בחדוש השלישי'): 'נראה להם הקדוש ברוך הוא פנים זועפות, פנים שוחקות (...) כשאדם מלמד את בנו תורה צריך ללמדו באימה (...) פנים שוחקות לאגדה'. שמה, לנוכח התפקיד שממלאים בסיפור המקורות הקבליים, יש בסיפור על 'לשון בדויה' משחק ברמז לצירופי השמות המאגיים של הקבלה. הנראים כחסרי מובן, או אולי למסקנתם של חוקרי הקבלה בדבר היסודות הבדיוניים שבספר הזוהר, החלה גם על לשונו. נכון הדבר שעניין זה של 'לשון בדויה' הוא אחת ההנמקות המרומזות של עלילת הסיפור, אך לדעתי לא זו

81 'פשר עידו ועינים', בתוך ספרו פשר עגנון, ירושלים תשכ"ח.

82 שמה המקור לכך בספרו הנ"ל של ד"ר א' בראואר, 'יהודי כורדיסטאן, עמ' 149: 'לא מצאתי סימנים לכך שקיימת לשון סתרים בין הנשים'.

מסויים שבמערב. השאיפה לאיחוד מזרח ומערב אף היא מובעת כאן, ובעצם תוכנו של החלום כנגד המציאות:

חזרתי לבית גרייפנבך ועליתי על מטתי. נפלה עלי שינה ונתנמנמתי עד שננערתי לקול גלגלי רכבת. הגיעה הרכבת לגרמיש ועמדה. נפתחה דלת הקרון ונראו הרים גבוהים ומעיינות מים, ונשמע קול משורר ידל ידל והפה מה. נמשכתי אחר הקול וביקשתי לילך אחריו. נסגרה הדלת בעדי. באה הלכנה וכיסתה אותי. שחקתי לה בעין אחת ושחקה היא לי במלוא פניה (שסו-שסו).

הסמליות ארוגה כאן בעיצוב הפסיכולוגי הריאליסטי של החלום והיקיצה ממנו. בפרק הקודם סיפר גמזו על ההרים שבמקומה של גמולה ועל 'המעיינות הטובים' שאצלם ישבו אבותיה לפניו. כנגדם, בעיבוד חלומי לסיפורו של גמזו עולים בנפש דמות המספר המראות והקולות המוכרים לו מן המערב: גרמיש, תחנת הרכבת ההררית שבבאוואריה וזמר הררי. 'ידל ידל והפה מה' הוא בלי ספק חיקוי קולות ה-Jodel העממית, הרווחת אצל ההרריים שבאלפים. אבל אפשר שכדרך רוב העניינים שבסיפור זה המשתמעים בשני מישורים, אף כאן יש משמעות נוספת. אפשר שבאותיות הזמר הוצפן לשון 'יד ליד' (בסירוס החלוקה לתיבות)⁸⁵ שבפסוק 'יד ליד לא ינקה' (מש' טז, ה) הנדרש במספר מקומות בתלמוד על עניינים ארוטיים, באחד מהם (סוטה ד ע"ב) על עוון אשת איש (אשר הנכשל בו לא יינקה 'אפילו קיבל תורה כמשה רבינו' מיד הקב"ה לידו), והוא יפה להיאמר על הקשר של גינת עם גמולה, שבהיגלותו יאמר גמזו לגינת 'אפילו מעוון אשת איש אי אתה מתיירא' (שפט). השמיעה החלומית של זמר זה נגרמה על ידי שמיעה ממשית פיסית של קול שירת גמולה בחדר הסמוך, כפי שמסתבר מהמשך הסיפור.

המרחב שבחלום משתרע בין שני איזורי הרים — בין הררי מקומה של גמולה שבמזרח, להר ה'צוגשפיצה' שלרגליו שוכנת העיירה גרמיש שבמערב, וביניהם, כמרכז, מצויה ירושלים. הרכבת הנוסעת בחלום בין שני חבלי ההרים מסמלת את חזון האיחוד של שני רוחות העולם המנוגדים, על שבטי ישראל המפורדים על ידם. היקיצה מן החלום שבתוך סיפור זה, שאם תרצה כל-כולו הוא חלום,⁸⁶

שצמח מוצא בו. הלא בכך שגמזו איננו מבין את לשונה האינטימית של גמולה עם אביה הוא נכשל במבחן של הראוי להיות בן זוגה; אוהב הוא את גמולה אך איננו מבין את שירתה ואיננו יודע את נפשה. עניין ה'לשון הכרדיה' הוא, כנראה, אחת מתחבולות ההזרה שבסיפור זה, וכמו כמה וכמה דברים שהנפשות מבטלות כבלתי אפשריים, הם למרבה האירוניה מתבררים כבעלי ממשות ואמת. ח' ברנדווין⁸³ הניח שעגנון השתמש בספרים על 'יהודי כורדיסטאן ונטל מהם 'אורחות חיים, מנהגי תפילה, סדרי משפחה' (הספר שבדין נזכר אצלו הוא ספרו של א' בראור), אך לא יסד על הנחה זו את פירושו לסיפור. ברנדווין אף מכיר בכך שיש למיתוס תפקיד בסיפור, אך הוא סבור כי זהו המיתוס הכנעני של כתבי אוגרית.⁸⁴ נושא הסיפור הוא, לדעתו, היחס שבין הממשות לבין 'עולם האשליה הספרותי'. לפי פירוש זה משמעות הסיפור היא 'פארוודיה לעולם ההווה והמבע הספרותי (...) יכול אדם להקים עולם פלאים בו פועלים ונפעלים כוחות מאגיים, אך כולו אינו אלא הסוואה אירונית לריאליה שאין לה פשר ואין לו מנחם'. בסכמו כך את משמעות הסיפור לא נמצא תפקיד מיוחד למקורות כורדיים דווקא. 'יתירה מזו יש להקשות על עיקר פירושו, כי בעוד פשר העולם שמחוץ ליצירה הספרותית הוא דבר החלוי בהשקפת העולם, ההווה המעוצבת בידי אמן כל עצמו של קיומה הוא 'פשר'. כשלונם של האמצעים המאגיים איננו מפקיע את הסיפור מתוך 'עולם האשליה הספרותי' אלא מנמק את כשלונם של הגיבורים ומביא לידי התגלות הטררגי. נקודת ראות אירונית לא בהכרח מבטלת את הסמליות הפיוטית-הרומאנטית.

בחלומו של המספר שבראש פרק ה ובהרהוריו עקב אותו חלום מרוכזים המוטיבים הראשיים של הסיפור — הרים ומעיינות מים, שירת 'ידל ידל', לכנה ונדודים והסתגרות העולם. והנה תבנית השניות של מזרח ומערב מיוצגת כאן על ידי איזכור עצמים טופוגראפיים שנזכרו מקודם בהקשר של המזרח ועל ידי מקום

⁸³ על משמע ומבנה ביצירת עגנון, הארץ, 20.4.1979; 27.4.1979.

⁸⁴ ברנדווין סבור שיש בסיפור מובאות מספרו של ח'א גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו. אליבא דאמת אין אלא מובאות של ממש. גינזברג כתב (שם, עמ' 11) 'ולפי זה נקרא (...) לשפה השמית החדשה לשון אוגרית, וכאן ברנדווין ממשיך בניסוח משלו: 'היינו לשון שמעולם לא ידענו את שמה' — דברי ברנדווין. ועגנון הלא כותב 'צ"ט מלים של לשון שלא ידענו את שמה'. וכן הלאה: גינזברג כתב (שם, עמ' 12): 'כתב אוגרית — בעיקרו המצאת יחיד (...) כתב שהוא פשוט ומעשי'. עד כאן גינזברג. וכאן ממשיך ברנדווין במסקנה: 'אלא שנשכח הכתב ונשכחה לשונה', ועגנון הלא כותב: 'ספר דקדוק של לשון נשכחה זו'. הרי שלא מצא ברנדווין בסיפור שום מובאה מדברי גינזברג, אלא הוא שיכתב את דברי גינזברג באופן שיתאימו לדברי עגנון.

⁸⁵ ואולי באותו אופן 'זה פה מה' משמע 'הפה מה' — מה יוכל או מה צורך לו לומר (חלוקה כזאת של התיבות, בסירוס מכון של הקריאה המובנת, מצויה בטקסטים קבליים ומאגיים). בנוסח הראשוני של 'עידו ועינים' ככה"ש שבארכיון עגנון, בקטע המקביל לסופו של פרקו בסיפור (ראה נספח, קטע ב) נאמר שהמספר רואה את גמולה (וכמובן, גם את הדראמה המתחוללת בינה ובין בעלה ואהובה) לאחר שסופר שהוא חלם כי הקין מתנומתו. וראוי לתשומת לב הדמיון בעיצוב הזמן והמרחב ב'עידו ועינים' ובסיפור 'בדרך' שבספר

מסמלת את כשלוננו הטראגי של אותו חזון שנתלבש בנישואיהם של גמזו וגמולה ובאהבתה של גמולה ליחכם גדעון.

רכבת לא היתה כאן. על מטחי בבית הגרייפנבכים שכבתי. הפכתי עצמי לצד אחד וכסיתי עצמי בשמיכה עד למעלה מעיני. מפני הלבנה שזרחה על פני כשאני מהרהר על העולם שסגר עצמו ואין אנו יכולים להגיע לכל מקום שאנו רוצים. חוץ מן הלבנה שהיא מהלכת בכל העולם כולה ומשוררת ידל ידל ידל והפה מה (שסז).

כנגד אותו חלום על קישור וחיבור העולמות נעשה העולם הממשי והמצוי עויין וסוגר עלינו. כמדבר הסוגר על השבטים הנידחים: ⁸⁷ 'מימות המלחמה סגר עלינו העולם' (שמג). אמרו הגרייפנבכים, והה של דבריהם. עולה בהרהורי של המספר על העולם שסגר עצמו. רק הלבנה מהלכת בכל העולם, כסמל הגעגועים על האחדות האבודה ולקשרים שאינם מתקיימים באופן זה מהווים גיבורי הסיפור סמל לעם היהודי המפורד בין מזרח ומערב, וגמולה יש בה סמליות של 'שכינת ישראל' בזיווגה הפגום, כפי המשמעות הקבלית של גלות השכינה, שמתבטאת בכל הפגום שבעולם. במובן זה 'מתכוין' המספר, ועמו המחבר, לכל בני האדם שנאחזים באדמה זו. (שצא).

שני הגיבורים המערביים של הסיפור עוסקים באוצרות התרבות של יהודי המזרח ויוצרים קשרים עם בת המזרח, אך אלה קשרים פגומים שאין סופם להתקיים בחיים, האחד — של גמזו — מפני שהוא קשר חסר כוח ארוטי, ומשנהו — של גינת — מפני שהוא קשר אסור, שאין מוצא ממנו אלא המוות. גינת, החוקר בעל נפש של משורר רומאנטי, ⁸⁸ לא רצה להקים עם גמולה קשר שיש בו התחייבות מוסרית ולא ביקש לשאתה לאשה כשהוא פגש אותה לראשונה, לפני שגמזו חזר אל מקומה 'ועשה לה נישואין'. גם עתה הוא רצה רק כיפי שירת אהבתה של העלמה הסהרורית ולא בטורחם ובמשאם של חיים עמה, כשל גמזו לפיכך אומר הוא לה 'לכי גמולה, לכי עם אישך', וכשזו מקשה לו 'מאס אתה בי' משיב הוא 'איני מאס בך, איני אלא אומר לך מה עליך לעשות' (שפט).

גמולה נעקרה מבית גידולה שבו היתה שליוה ומעוטפת בשלימותה 'דווקא בעת המעשים. אף שם היקלעות למקום החורג והשונה מן המקומות שאליהם מגיעים במצב התודעה שבהקיץ מביאה את המספר לזמן אחר, החורג מן הרצף הנורמאלי, וגם שם תחילה ההקלעות לחלל המיסתורי המייצג את הזמן החוק (תקופת ההריגות בימי מסעי הצלב, וזו גזירות תתנ"ח בגרמניה) היא באמצעות הרכבת. וראוי לציין כי אחד משמותיה הראשוניים של 'עידו ועינים' בנוסח הארכיון הוא 'ימים אחרים' (הערה 87).

⁸⁷ כלשון הפסוק 'שמי ידג' (כשימוש של פסוק זה: 'בית מדרשו של ביאליק').

⁸⁸ בנוסח הראשוני של הסיפור בכה"י שבארכיון עגנון ישיריו של גינת שבו הוא נגלה כמשורר ששירת הקדומים, שהיא נושא מחקר, מזדהה ונפשו עם שירתה.

שהגיעה לה עם דודים' (שנח) והיא צריכה לשימור על ידי הסגולות, ולא מצאה זיווג המתאים לה. גמזו, בן המסורת הישנה של יהודי המערב, אוהב אותה, אך אין בו עוז ו'גאות' כדי לכבוש אותה ואת השירה שב'תהום' נפשה. אין הוא מבין את לשונה האינטימית ואת שירתה. החוקר היהודי המערבי גינת נמשך אל גמולה ואל שירתה. הוא מבין אותה שירה ומגלה את יופיה. אך הוא מוכן לקשר של מאהב ואין הוא מוכן להתחייב לה חיוב של חיים. 'מות-מתוך-אהבה' מביע את חוסר המוצא של היהודי המערבי המודרני החילוני לנוכח התקופה של עקירת עולמות המסורת היהודית והמפגש עמהם. ⁸⁹ 'בימים אלו' ש'כאלו פתחה האדמה את פיה ומוציאה כל מה שגנזו בה דורות ראשונים' (שפד) נסתלקו אחרוני יורשיהם, וגנזי חכמה שגנזו נמסרו ליורשת האחרונה שלהם, החולה הסהרורית. הלשון 'עת דודים' ⁹⁰ וחזון התגלות הגנוזות משמשים בתיאורי הגאולה במדרש ובקבלה. העימות עם גמזו המדוכדך ביסורים מביא את גינת לידי 'ספיקות קשות' (שצד), ומאחר שאין הוא מוכן לקחת את גמולה, אין לו מוצא אלא המוות.

כפי ההגיון המיתי יש שזר לקרבן: השירה המיסתורית שהועלתה מן התהום נדפסת בספר ומאירה מתוכו לכל אדם בחוויה הארכאית של ארוס ופולחן של אותם 'ימים טובים שהיו לישראל', ש'כל זמן שהחכם חי רוצים רואים את חכמתו אין רוצים אין רואים את חכמתו, כיון שמת נשמתו מאירה והולכת מתוך ספריו וכל שאינו סומא ויכול לראות נאות לאורו' (שצח). גינת, כמביא האור, יש בו, כאמור, מדמות הגיבור של המיתוס הפרומתאי.

⁸⁹ ג' שקד במאמרו הנ"ל רואה כאן ביטוי לבעיית האדם המודרני בכלל, אשר הדרך המסורתית כלפי אוצרות העבר, המראה אל-על וירידה על המעמקים סגורה בפניו, באשר הראציונאליזם שלו אינו מאפשר לו לשנות בחלומות הרומאנטיים. אף-על-פי שאני קרוב למדי לפתרון שלו במאמר מעמיק זה מבחינה סטרוקטוראלית, נראה לי כי הבעייתיות שבסיפור כולה יהודית היא, ועניין זה מתאמת עוד לאור המקורות של הסיפור.

⁹⁰ 'עת דודים' (יח, טז, ח) הוא הזמן המיועד לגאולה, לקיום 'שבועתו שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו (מכילתא דרבי ישמעאל, בא, פרשה ה).

נספח

קטעים של נוסחים ראשוניים של 'עידו ועינים' מתוך ארכיון עגנון.

בארכיון עגנון השמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים מצוי כתב יד של 'עידו ועינים', סימנו 1270, תיק 697:1. מצד אחד של 184 הדפים שלו בא טקסט רציף של הסיפור. בראשו כותרת מחוקה בקו עיפרון ובה שמו של הסיפור, 'ימים אחרים'. מעל לכותרת מחוקה זו כתב המחבר את שמו הסופי של הסיפור, 'עידו ועינים'. נוסח רציף זה הוא הקרוב ביותר לנדפס ב'לוח הארץ' לשנת תשי"א. אך מצד אחד של הדפים מצויות טיוטות רבות של 'עידו ועינים' (ומעט של סיפורים אחרים) ובהן נוסחים ראשוניים של הסיפור, שמהם ניתן לעמוד על לבטי יצירתו ועל כיווני מחשבה שהוסוו ביצירה המוגמרת. זכינו באלה הודות למנהגו של עגנון לכתוב על צדס החלק של ניירות כתובים. מצדו האחר של דף 182 נמצאת אולי תחילתו של נוסח ראשון ממש, מראשית עבודתו של עגנון בסיפור זה. בקולמוס ראשון מתחיל הוא כאן בכותרת 'תוך המעגל' ובשמות שעדיין אינם מתחילים באות גימל: 'מר ארנסט ריינמן ומרת חולדה אשתו, שני ידידי הטובים...'; יש דפים נוספים השייכים לנוסח זה, ובכולם עגנון תיקן לאחר מכן. בעיפרון, ל'מר גרהרד גרייפנבך ומרת גרדה אשתו' ול'גרייפנבכים'. לפחות אחד מדפי הטיוטה של נוסח זה אף נכנס לנוסח הסופי של הסיפור; בדף 180 (בצד הפנים שלו) הנמצא סמוך לסופו של הסיפור כתוב: 'לאחר כמה ימים הלכתי אצל הריינמנים להחזיר את המפתח' ותוקן שם ל'הגרייפנבכים'. לנוסחים המוקדמים הללו שייכות הטיוטות שבהן גבריה בן גאואל נקרא בשם גבריה בן גאים והנוסח השונה במקצת של סיפור גילגוליו של הבית שבו דרים הגרייפנבכים.

נוסח אחר של התחלת הסיפור, הקרוב לסופי, מצוי בטיוטה שמעבר לדף המסומן במספר 141^a ובה הכותרת 'לגילוי הלבנה', שהמחבר מחקה וכתב תחתיה 'ימים אחדים', שמא רמז לכתוב 'ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה' (בר' כט, כ). האמור בסיפור אהבה. ואולי אין זה אלא לשון המעטה, כלומר איני נותן לפניהם אלא התרחשות, 'מעשים' או תענועי דמיון של 'ימים אחדים' (שבהם המספר נשאר בבדידות, כבכל סיפורי 'ספר המעשים'), מיעוט כנגד הריבוי והרוחב עד אין קץ שאליו מגיע הזמן (והמרחב) המסופר. ויכול הוא לכוון לשתי המשמעויות כאחת. אחרי נוסח זה בא הנוסח הסופי כמעט, המוכן לרפוס, של הסיפור. שמו של נוסח זה נשתנה כנגד הקודם באות אחת בלבד, והיה ל'ימים אחרים'. כותרת זו עגנון מחק, כאמור, והסב את שם הסיפור ל'עידו ועינים'.

קצת נוסחאות יש בכתב היד שבהן שינה עגנון לאחר שכבר עלה בידיו הנוסח הקרוב לסופי, ושוב ביטל את השינוי. מצדו האחר של דף 164, בדבריה של הגברת גרייפנבך 'לילה אחד ישבנו (...)' וקראנו בגיטה' תיקן עגנון וקראנו בשיירי גיאורגי' (סטפן גיאורגה). לפי שאר השמות שבטיוטה זו קרובה היא לנוסח הסופי, אבל עגנון ויתר על תיקון זה.

אביא כאן שלושה קטעים גדולים מן הנוסחים הראשונים שבטיוטות הללו שיש בהם, לדעתי, סיוע להבחנות שעלו בידי מתוך ניסוח הסיפור.

קטע א יש לו קשר למסופר ב'עידו ועינים' בעמ' שע ובמקצת גם בעמ' שפ-שפא, אך בעיקר יש כאן מה שנרמז ולא נשתיר בסיפור הנדפס: תיאור השבט היהודי המערבי-האשכנזי של סביבת מוצאו של גמזו כמין אוטופיה של חיים יהודיים שלימים, בדלות חומרית ובעושר רוחני, והוא מקביל לגמרי לתיאור חיי יהודי המזרח המיוצגים על-ידי קהילות עמדיה ואותו כפר שבו מצא גמזו את פיוטי מר רב עדיאל ומקום מוצאה של גמולה.

קטע ב מקביל לעמ' שפ-שפח שבסיפור (המעמד הדראמטי בחדרו של גינת). בסופו של הקטע מעיד המספר שעתה הוא התעורר מתוך כאב בגלל לחיצת ידו של גמזו, ומכאן רמז שפיקחת עיניו מקודם לכן וראייתו את הדראמה שבין גינת, גמולה וגמזו התרחשו בחלום. בכך נקבע עיקרה של עלילת הסיפור בתחום החזון הסמלי. בנוסח הסופי הנדפס של הסיפור הוקדם מעשה לחיצת ידו של גמזו ויקיצתו של המספר לראייתו את ההתרחשות בחדרו של גינת.

קטע ג וידיי אישי של גינת מתוך שיחה בינו לבין המספר, שתחילתה לא נשתמרה. על דמות גינת נודע כאן במפורש מה שבנוסח הסופי רק מובן מתוך העלילה — שהוא עצמו בעל נפש של משורר רומאנטי. בוידיי חושף גינת את 'חסו העמוק לשירה. שירת הקדומים שהוא מגלה במחקרו מזדהה בנפשו עם שירתו שלו. בדרך זו מבקש גמזו, האמן הכושל ששירתו לא זכתה לפרסום והערכה, את תיקונו.

מסתבר שהקטע הוא המשך של קטע ב שלמעלה, ואך חוסר דפים השובר את רציפות הטקסט הוא שמבדיל ביניהם. המספר תמיה כאן על כך שבכל דבריו הרבים שבידיי גינת 'לא הזכיר אפילו במלה אחת את מעשה גמולה'. עם האפשרות הפשוטה שהתעלמות זו באה לאפיין את האגוצנטריות של האמן, הרי אפשר גם שהיא רומזת לקו העלילה שהותווה בקטע ב: התרחשות אותו 'מעשה גמולה' בחלומו של המספר. בנוסח הסופי הוחלפה אותה קביעה חד-משמעית של העלילה בתחום החלום בפתרון דו-משמעי של ספק-ממשות ספק-חלום, חלום שהוא ממשות וממשות שהיא חלום.

מילים מחוקות על ידי המחבר הובאו כאן בסוגריים מזווים <

קטע א (מצדם האחר של הדפים מס' 28 ו-30):

חזר <מר> גמזו <לספר> וסיפר על עצמו ועל אשתו <ועל כל שאירע אותו בדרך> ועל כל שאירע אותם כאן בירושלים. מרובים הדברים, אין כח לספר ואין כח לשמוע. ברם עכשיו שנזכר במעשה הבחור והבגד ועשה כדברי רבו הרי היה מתנחם קצת, שאפילו גמולה יורדת ממסתה רגליה נוגעות בדבר הלח שהציע לפני מטתה והיא מתעוררת ולא תצא לחוץ לדלג על ההרים ולקפץ על הגגות. וכיון שהזכיר גמזו את רבו הזכיר את מידותיו הטובות של רבו ואת הימים שעשה בשיבתו באינסדורף ובשאר ישיבות של ארץ הגר⁹¹ ואת האנשים והנשים שעשו עמו חסד וקימצו מפיהם ונתנו לו. יש ישובים קטנים של שלושים [מעל"ד מס' 30] בעלי בתים והם מחזיקים להם רב ושוחט ושמש של בית הכנסת מלבד ישיבה של בחורים שכל פרנסתם על בעלי הבתים שמקצצים מפיהם בשביל לומדי תורה, שכל בעל בית רואה זכות לעצמו לארח על שולחנו בחור ישיבה. אותם בעלי בתים רובם ככולם אין להם אלא כסותם לעורם וחורבה של בית קטן חדר אחד או שנים וגן ירק ותריסר תרנגולים ורוב פרנסתם היא מן היער. יוצא לו בעל בית שכזה ביום ראשון בבוקר ליער, כורת לו עץ מן היער ומטפל בו שנים שלושה ימים <וחזור למקומו> ושואנל⁹² לו סוס משכנו וקושר בו את העץ ומוליכו ומביאו לעיר ומחזר בו על סוחריו עצים שבעיר עד שמוכרו בכמה שנותנים לו וחוזר לביתו וחוזר שנים מקרא ואחד תרגום.

קטע ב (מעבר לדפים מס' 27, 31 ו-33):

כשחזר ונשנה הקול אמרתי בלבי דבר הוא ואולי גינת שם בחדרו, וזה קול פעמותיו. ברם דבר זה לא נתקבל על דעתי, למה איני יודע. הרגיש בי גמזו שהוסחה דעתי משיחתו, אמר לי עיף אתה, אתה רוצה לישן? אמרתי לו, איני עיף ואיני מבקש לישן, שישנתי כל צרכי. אמר גמזו, מוטריד אתה. אמרתי לו דומה עלי שגינת חזר, קול רגלים שמעתי מחדרו. אמר מר גמזו, כל כמה שיכולני לסמוך על אזני אין כאן לא קול ולא בת קול [מעל"ד מס' 31] <עם שאני יושב נים ולא נים שמעתי> ושוב נשמע קול יוצא מחדרו של גינת. ואולם לא קול שיר שמעתי כי אם קול דברים. <כקול אשה בדברה> בלשון שאינה מן הלשונות שלנו ואינה דומה לשום לשון מן הלשונות שלנו, עד שרמייתי שהביאוני לאותם המקומות שסגרו עצמם לפני דורי דורות שהיו מסיחים בלשון שכבר נשתכחה

מן הבריות לפני ראשית ראשיתה של ההיסטוריה. חזרתי ועצמתי את עיני וזקפתי את אזני שלא לאבד דיבור קל מכל מה שהיה נשמע והולך מחדרו של גינת. מחמת שהייתי עסוק לשמוע לא ראיתי ולא הרגשתי שעמד מר גמזו מכסאו ויצא. בפתאום נפסק הקול ולא נשמע דבר פקחתי את עיני והבטתי על סביבי. כסאו של מר גמזו עמד ריק ודלת החדר פתוחה. ישבתי כמה שישבתי והמתנתי למר גמזו. משיצאה שעה ולא חזר עמדתי מכסאי לראות מה היה לו למר גמזו. יצאתי [מעל"ד מס' 33] ושמעתי קול כקול ששמעתי אמש בחלום הלילה כשהייתי בתוך הרכבת ונפתחה דלת של קרון וראיתי את ההרים ואת המעינות הטובים ושמעתי קול עז משורר ידל ידל וה פה מה. הלכתי אחר הקול ועתה לא נסגרה הדלת בעדי, רק הלבנה בלבד האירה את הקול, ובתוך הלבנה ראיתי כמראה אשה הולכת אחר הלבנה ושתייהן מחוללות כאחת למטה ולמעלה עד שנגערתי מתוך כאב וראיתי את מר גמזו עומד עלי ולוחץ את ידי.⁹²

קטע ג (מצדם האחר של הדפים מס' 140, 101, 102, 141):

אני לא הרביתי לקרות. מתוך שהרביתי לכתוב לא הייתי פנוי לקריאה. ואף על פי שמלאתי את הבית בשירים לא עלתה בידי לפרסם אפילו שיר אחד. ועל דבר זה הייתי מצוער. וכשנזדמן לידי מאסף ספרותי ומצאתי שם נייר חלק הייתי מהרהר בלבי, כמה יפה היתה אילו נדפס במקום החלק שיר משירי. מכאן רואה אדוני שכבר מילדותי לא היתה בי ענוה יתירה.

היה לו לאבא את צעיר שבילדותו היה מסייע לחזן. מחמת מעשה ילדות שעשה הוכרח לברוח לאמריקה. מה היה המעשה. ביום הכיפורים בתפילת מוסף הבהיל את החזן הזקן, שעירבב לו את התפילות ובמקום חזרת הש"ץ של מוסף [מעל"ד מס' 101] עירבב את הדפים והניח לפניו את המחזור פתוח בתפילת שחרית. ירד דודי לאמריקה ועשה שם עושר. אחר שנים בא לעיר לבקר את אחיו ולהשתטח על קברי אבות. ראה אותי דודי ומצאתי חן בעיניו וקיבל עליו לפרנסני ולהחזיק בידי כדי שאכנס לגימנסיה. נכנסתי לגימנסיה ועשיתי חיל בלימודים. כשסיימתי את לימודי בגימנסיה נכנסתי לאוניברסיטה. למדתי שם שני זמנים תורת הרפואה. אבל נפשי חשקה בלימודים אחרים, וביחוד למדתי את תולדות העמים העתיקים וחקר שירתם. מחמת אותם הלימודים הנחתי את כתיבת השירים. אבל מחשבה אחת לא הניחה ממני. כל שיר טוב ויפה שקראתי דומה היה עלי כאילו

92 בנוסח הסופי של 'עידו ועינס' מעשה זה של גמזו ויקיצתו של המספר שנגרמה על ידו הוקדמו לראיית המספר את גמולה (עד הנה, עמ' שפ) ויש בכך נפקא מינה לגבי העלילה.

היה [מעל"ד 102] הדו של שיר שכבר שמעתי. אף השירים שעשיתי אני דומים היו עלי כאילו הם בנים ובני בנים לאותם השירים. לא ידעתי לפרשלי את הדבר ולא ביקשתי פירושים. ואפילו הנעימה שקראתי בה את השירים נראתה לי שווה נעימתם וכך היו השירים נקראים לפני אלפי שנים.

ישבתי לפני גינת ושמעתי את דבריו, כשאני משתדל להסיע דעתי מגמזו ומגמולה ומכל מה שאירע באותו הלילה, ואף על פי שנתאמצתי להסיע דעתי מהם בקשתי לשמוע דבר מפי גינת מה מעשה גמולה אצלו וכן כל כיוצא בזה. וראה זה פלא, גינת לא הזכיר אפילו במלה אחת את מעשה גמולה, אלא הוסיף ודיבר דברים שניכרים הם שמימיו לא סיפר עליהם לשום אדם שבעולם. יש עתים וזמנים שאפילו שתקן שבשתקנים פותח את לבו פתאום.

השיר הפוליטי והפוליטיקה של השיר ביצירתו של אברהם בן-יצחק*

מאת

חנן חָכֶר

[א]

מה לו לאברהם בן-יצחק ולשירה הפוליטית? מה לו לליריקן מעודן זה ולהמולת החיים הפוליטיים? מה לו למשורר הטבע והאהבה ולהתגייסות בשירותה של אידאה מסוימת, שלא לדבר על נסיונות לסייע בשירתו לאגף פוליטי מסויים לבצר לו עמדות של כוח, סיוע שירי המוליד לעיתים תגובות של זלזול או לפחות של הקלת ראש בערכו הספרותי. כיצד מתיישבת הפיכת היצירה האמנותית למכשיר המשרת מטרות שמחוצה לה עם דמותו של האמן המתבודד, אשר יצאו לו מוניטין של בעל גאווה וכמי שההתרחקות משאון החיים הציבוריים היא מתכונותיו המובהקות?

כדי לנסות ולרכך שרשרת תמיהות אלו אפתח בציון העובדות הבאות: כבר מימי נעוריו היה אברהם סונה, או בשמו הספרותי אברהם בן-יצחק איש ציבור ידוע אשר פעל בתחומים שונים של החיים הלאומיים היהודיים. כבר בעיר מולדתו פשמישל שבגליציה נטל בן-יצחק חלק פעיל בחיי התרבות היהודיים ובלט שם כנואם וכמורה, במיוחד ב'אגודת הרצל', אגודת סטודנטים ציוניים שעסקה בלימוד ובהפצה של תרבות עברית וציונית.¹ אם נוסיף לכך את תפקידו כצייר

* מאמר זה הוא עיבוד של הרצאה שנישאה ב-17.6.1981 בפני באי הסמינריון המחלקתי של החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית, ירושלים. תודתי למשתתפים על הערותיהם והשגותיהם שסייעו בהכנת המאמר. כמו כן רצוני להודות להינריך פאל אשר סייע לי רבות בתרגום ובמיון החומר האפיסטולרי והיומני מן המקור הגרמני, ולפרופ' דן פגיס שתירגם לעברית את הקטעים הכלולים במאמר. וכן תודה למנהלי הארכיון הציוני המרכזי בירושלים ומחלקת כתבי יד בבית הספרים הלאומי בירושלים ולעובדיהם על עזרתם הנדיבה ועל הרשות להשתמש ולפרסם מתוך החומר שברשותם.

1 ראה, למשל ד' ניצני, תנועות פוליטיות ברחוב היהודי, תולדות התנועה הציונית בפשמישל עד למלחמת העולם הראשונה, 'ספר פשמישל' בעריכת ד"ר אריה מנצ'ר, תשכ"ד, עמ' 99-95.