

## על סייפא וספרא – עיון בסיפור "הסייף" של עגנון

ש"י עגנון פותח את סיפורו "הסייף"<sup>1</sup> בתיאור דמות נשית: "רחל העדינה באה. ממרחקי ארץ באה. ממקומות לא ידענו שחרם. גבוהית וזקופה היתה וחשוקת חן כבנות השיר. וכאשר ישבה על הכיסא אשר העמדתי לפני קיפלה את צעיפה". רחל מזוהה בפרשנות היהודית עם השכינה, שמעבירה את השפע האלוהי וההשראה הרוחנית מהספירות העליונות אל האנושות. ואמנם הכתוב מתאר אותה כמי שבאה ממקומות רחוקים בלתי ניתנים לידיעה – "לא ידענו שחרם" – והיא כבנות השיר, כלומר כמוֹהָה של השראה, והיא מקפלת את צעיף המסתורין. הוא ממשיך ומספר: "אני הכרתיה מיד. והיאך לא אכיר אותה". גם הקורא מכיר אותה מיד, כבת דמותה של גמולָה מהסיפור "עֵדו ועינם", כדמות הארכיטיפית של הנשיות הרוחנית שמזוהה עם השכינה בסיפורי עגנון. כמו גמולָה, וכמו לאה ב"לפנים מן החומה", דמות נשית זו אצל עגנון היא בתו של האב, בת שהקשר המשמעוטי שלה הוא עם אביה, כלומר ישות נשית שמהותה קשורה בארכיטיפ האב, שמסמל את עולם התודעה והרוח (לעומת האָם שמסמלת את הגופני, את החיים הארציים, האמהיים והרגשיים). זו אנימה<sup>2</sup> רוחנית של השראה שהגבר מתגעגע אליה, ובאמצעותה הוא מתקשר אל געגועי הנשמה. בסיפור "עם כניסת היום"<sup>3</sup> היא מופיעה כבתו שאותה הוא מכנה: "בתי בת נפשי". ובהמשך אותו סיפור הוא מדבר במפורש על נשמתו כעל ישות נשית, ש"פעמים היא מתלבשת בדמות זקנה ופעמים בדמות ילדה". בסיפור "הסייף" האנימה-הנשמה מתגלמת בבתו של ריה"ל.

ראו הוא מספר כיצד ישבה רחל עם אמו ביום מילתו, כשאביה היה הסנדק שלו, והוא התינוק, האזין לשירת אביה שהוא "בחיר משוררי אל". אביה הוא יהודה הלוי, בחיר משוררי הגעגועים לציון. כמו אביה המשורר, וכמו גמולָה, גם רחל קשורה בשירה. היא "חשוקת חן כבנות שיר". עגנון מכניס את הקורא להתרחשות דמיונית, סוריאליסטית,<sup>4</sup> שבה המספר זוכר את רחל מיום מילתו, כאשר הקשיב לשירת אביה. מובא כאן זיכרון מוקדם של טרם ההוויה התודעית, שבו הוחתמה נשמתו באהבת השירה.<sup>5</sup>

הסיפור שעניינו הסייף, פותח בכורח הרוחני של המספר בשירה המיסטית הגבוהה, שמייצגיה בסיפור זה הם ריה"ל וכתו. בשבחיה של השירה אומר עגנון: "בואו וראו כוח השירה, מקיימת את העולם ומקיימת את בריותיו... ואלמלא היא כבר היה העולם חוזר לתוהו ובוהו... כשפותחין החיים בשירה מוסיפים העליונים כוח לדעת ולהכיר מה שלא השיגו. שמים וארץ מוסיפים כוח באותה שירה".<sup>6</sup> על משמעותה של השירה הרוחנית בנשמתו מעיד עגנון עצמו: "נולדתי אני באחת

מערי הגולה, אבל בכל עת תמיד דומה הייתי עלי כמי שנולד בירושלים. בחלום בחזיון לילה ראיתי את עצמי עומד עם אחי הלויים בבית המקדש כשאני שר עימם שירי דוד מלך ישראל. נעימות שכאלה לא שמעה כל ארון מיום שחרבה עירנו והלך עמה בגולה. חושד אני את המלאכים הממונים על היכל השירה שמיראתם שאשיר בהקיץ מה ששרתי בחלום השכיחוני ביום מה ששרתי בלילה... כדי לפייס אותי על שנטלו ממני לשיר בפה נתנו לי לעשות שירים בכתב. משבט לוי אני בא ואני ואבותי מן המשוררים שבבית המקדש היינו.<sup>7</sup>

שירת המלאכים לפני כיסא הכבוד היא הדרגה הגבוהה ביותר אליה שאפו המיסטיקנים "יורדי המרכבה". כמו באחרים מסיפורי עגנון, ניכר כאן היסוד המיסטי של נשמתו ("על אבן אחת", "אגדת הסופר", "עגונות", "עדו ועינים", "הסימן").<sup>8</sup> מכאן מובנת קרבת הנפש של עגנון לריה"ל, שהוא מכנה אותו משית, כלומר מקושר עם גאולה. לפי האגדה המשיח נולד בתשעה באב. עגנון אומר על רחל בתו של ריה"ל, שבעיניה תוגה כתוגת תשעת הימים, כשהכוונה לתשעה באב. לפי האגדה ריה"ל נהרג בחודש אב. עגנון עצמו ייחס לעצמו מקור מימי משיחי, שכביכול נולד בתשעה באב.<sup>9</sup>

במפגש הראשון עם רחל היא יושבת ומדברת עם אמו, בהיותו רך נולד, בעת שהוא התינוק שומע את שירת ריה"ל הסנדק שלו. מאז לא ראה את רחל. בפתיחת הסיפור מתקיים המפגש המחודש והנפעם שלו עם רחל. ואמנם המפגש הראשון של כל אדם הוא עם אמו, כשהאשה שנשמתו תתגעגע אליה לעתיד לבוא, נושאת בה את סימני ההיכר של הנשיות שפגש לראשונה בדמות האם. רחל שואלת אותו אם ידע מתי מת אביה, ובהמשך הוא הולך אל הכותל ופוגש שם ערבי שמזמין אותו לחנותו, שיש בה כלים ישנים ומאיץ בו לקנות חפץ. בהיכנסו רואה המספר שעל אחד הקירות תלוי סייף "כאותם סייפים... שבהם היו אביריהם הורגים את אבותינו". כאן מבצבץ סיפורו של ריה"ל, בכיר משוררי תור הזהב של יהדות ספרד, שחיבר את "ציון הלא תשאלו לשלום אסיריך, הלא הם יתרו אוהביך", ואת "אני במערב ולבי בסוף מזרח".

בניגוד לצד הרציונלי של ריה"ל שבא לידי ביטוי בכוזרי, יש בשירתו ממד מיסטי חזק. שורות ידועות משירתו הן:

"יה אנא אמצאך מקומך נעלה ונעלם / ואנא לא אמצאך כבודך מלא עולם / ... ובצאתי לקראתי מצאתיך".

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

ריה"ל נסע למצרים ומשם לארץ ישראל בחודש אב של אותה שנה. אגדה

מהמאה ה-16 מספרת כי בהגיעו לירושלים, נשק את אבני הכותל ושר "ציון הלוך תשאל", ואז רמס אותו למוות פרש ישמעאלי שדהר על סוסו. עגנון מספר שהלך לכותל המערבי להתפלל ואז: "פגע בי איש ערבי", במשמעות של פגישה (כמו אצל יעקב שנאמר עליו "ויפגע במקום"). הוא המקום שבו תהיה "התגלות הסולם". וכיוון שהמילה פגישה ופגיעה מתקיימות יחד בשורש "פגע", הרי שכבר נרמז כאן סיפורו של ריה"ל שערבי פגע בו ליד הכותל, כלומר הרגו.

כשבתו של ריה"ל שואלת מתי מת אביה, היא מכוונת את המספר להיזכר בנסיבות מותו של ריה"ל, ואז בא הסיפור על פגישת-פגיעת הערבי בריה"ל, שנשזר בעלילת סיפורו של המספר על ידי הקבלת האירועים ורמזי הלשון. טמונה פה תחילת נצנוצי תודעה של הרע הצפוי בסיטואציה הזו, שהמספר בוחר להתעלם ממנו. והקורא מבין שכמו ריה"ל שנהרג ליד הכותל על ידי ערבי שפגע בו, אף המספר שנולד ביום מותו של ריה"ל, צפוי לפגיעה רעה בידי ערבי.

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

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

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

המספר מניח את הסייף בארון הספרים שלו. כלילה הוא שומע קול רעש ומוצא את הארון פתוח ואינו יודע מי פתחו. בפעם השנייה הוא שומע רעש ומוצא את הסייף "מפרכס על הארץ כשֶׁרָץ שחתכוהו". בתיאור הזה ההתייחסות

אל הסייף היא של ביוזיו כשרץ מחד גיסא, וכיצור פגוע וסובל מאידך גיסא, כאילו הסייף עצמו הוא זה שהאלימות חתכה בגופו. שהרי כל אדם אלים הוא פוגע וגם פגוע, הוא קורבן של האלימות שהשתלטה עליו, ופעמים רבות הוא בזוי כשרץ בעיני החברה ובעיני עצמו. הצדדים השליליים-צליים בנפש נחווים לעיתים כשרץ, והשרצים הם מהחיות הטמאות. מכאן הנטייה האנושית לדחות את המודעות בדבר קיומם, וראייתם בזולת במקום בנו עצמנו. ברור אפוא מדוע המספר מתעלם מהמראה הדוחה של הסייף-שרץ ומשקע עצמו בשירת ריה"ל. אחר כך נשמעת אנחה ושוב אנחה, כך עד שהמספר פונה ושואל "מי כאן". הקול החוזר על עצמו ומפגיע שיתיחסו אליו באישון הלילה, מזכיר בדחיפותו ובמחויבות להקשיב לו את קריאת אלוהים לשמואל שוב ושוב, עד שעלי הכוהן אומר לשמואל, שאלוהים הוא הקורא לו ולא הוא. הנטייה להתעלם מהקול הקורא, שפירושו להתעלם מסכנת הסייף, היא כמו נטייתו של הרוכל להתעלם מהסכנה שגלומה באדונית. התעלמות שכמעט עולה לו בחייו.

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

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

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

חיים בלתי מודעים, ומכריחה אותנו לחיים עצמאיים תודעתיים שמבחינים בין הטוב והרע. וניתן גם להשוותה ל"חרב החוכמה" של שלמה המלך.

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

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

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

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

הקדושה והשירה הרליגיוזית מופיעים כאן כניגוד של האלימות כשלעצמה, ושל המציאות הפוליטית האלימה. העיסוק בשירה, של ריה"ל ושל המספר אינו

מאפשר התמודדות עם הרוע והאלימות. אפשר שכך הוא משום שמדובר כאן בשירה, שעניינה געגועים רליגיוזיים, ולא שירה שעניינה חיי המציאות של האדם. הפער בין עולם השירה והיצירה הרוחנית-דתית לבין המציאות שכוללת בה את הרוע האנושי, גדול מדי.

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

קבורת הסייף ושממת האדמה מזכירים את חטא קין שהרג את הבל, שם נאמר לו (בראשית ד, 11): "ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך. כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כוחה לך". קין שהרג את הבל משול לאותו ערבי שהרג את ריה"ל, והדמים בהם נקנתה תרבו של המספר, הם כדמים שהאדמה פצתה כאן את פיה לקחת, וקבורת הסייף היא כאדמה שלוקחת לתוכה את הדמים ואת חטא ההריגה, ושממת האדמה לאחר קבורת הסייף, היא כאדמה אשר קוללה לבלי תת כוחה עוד משום חטא האדם. מה משמעות הקבורה של הסייף באדמה?

"יתכן שמשמעות הקבורה היא ניסיון הכחדת הרע כשלעצמו, בבחינת "ובערת הרע מקרבך" (דברים יג, 6), כצווי-משאלה להשמיד כליל את הרע ולסלקו מהעולם. יוסף דה לה ריינה ניסה לממש משאלה זו, וכידוע, הוא עצמו נפל ברשתו של הרע. שהרי אי אפשר להכחיד יסוד ארכיטיפי מהנפש, בוודאי שלא את הארכיטיפ הדמוני ביותר, את הרוע המוחלט, שיש רואים בו כעין כוח אלוהות, כשטן שעומד לצידו של אלוהים.

קבורת הסייף באדמה מעלה גם על הדעת את מנגנון ההכחשה-הדחקה של התוכן הנפשי כשהוא משולב עם מנגנון ההשלכה, כאשר אנו משליכים על האחר ומייחסים לו את הרע בתוכנו כדי להקיא ולהדיר אותו מנפשנו. מאז ומעולם עמקי האדמה נחשבו למקום השאול, הרוע והשדים.<sup>11</sup> קבורת הסייף יכולה אפוא לסמל מנגנון נפשי פרימיטיבי, שמגמתו להיפטר מתוכן נפשי מאיים; ולעתים גם למנוע מודעות עצמית. קבורת הסייף באדמה דומה ל"תשליך" של החטאים למים בראש השנה, כאקט ריטואלי שבו מנסים להיפטר מהרע או מהאשמה שהוא מייצר.

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

אבל ייתכן שהקבורה כאן אינה הדחקה ואף לא הכחשה של היסוד המאיים, אלא ניסיון להרחיק את היסוד המאיים ולשלוט בו בבחינת "לפתח חטאת רובץ ואתה תמשול בו" (בראשית ד, 7). שהרי המספר יודע שפוטנציאל האלימות קיים מתחת לאדמתו, ומנסה ללא הרף למנוע את התוצאות השליליות של קבורתו. מכל מקום, הקבורה מועילה רק לכאורה.

הסייף מזכיר למספר את מה שנאמר בנבואת אחרית הימים – "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". משמעותה של אמירה זו היא טרנספורמציה של האלימות והתמרת האנרגיה שלה לכוח פרודוקטיבי של עבודת אדמה. הייתי אומרת שיש כאן הצעה של טרנספורמציה סובלימטיבית של אנרגית התוקפנות, שמתועלת לתוקפנות הכוח הפיזי של העודר והחורש באדמה. אבל הסייף עצמו ספקני באשר להתגשמות אפשרית של נבואת אחרית הימים, ואמנם בסיפורנו קובר המספר את הסייף ואינו משתמש בו כאת חפירה לתיחוח האדמה. הוא אמנם מתקין כלי עבודה אבל אינו משתמש בסייף עצמו. נראה שמקנן במספר פחד מפני הקיום האוטונומי של הסייף, כאלימות בלתי נשלטת שתפרוץ כלפיו או מתוכו, לכן הוא נוטל את הסייף בידו במטלית, שלא להיטמא ממנו, שלא להידבק בכוחו השלילי ושלא להיות נשלט על ידו.

את הכוח האוטונומי של הסייף נוכל לפגוש באמצעות סיפור אחר קצרצר של בורחס – "הפגיון"<sup>12</sup>. הסיפור פותח בפגיון שמונח במגירה, כמו הסייף שמונח בארון הספרים של עגנון.<sup>13</sup> כמו הסייף של עגנון שהרג בעבר דמות חשובה, גם לפגיון זה יש היסטוריה של הרג. נאמר שהוא מכיל בו את הפגיון שבו הרג אמש אדם ואת הפגיונות שרצחו את יוליוס קיסר. הסייף-פגיון הוא ארכיטיפ ההרג-האלימות שכלעצמו, והיה קיים בעמקי ההיסטוריה, וככל ארכיטיפ גם הוא ממשיך להתקיים ברפרטואר האנושי כיום, בנפש הלא-מודעת הקולקטיבית. הפגיון מונח כאילו כדי שישתעשעו בו, אבל למעשה הוא "מלא ציפיה" ו"חולם" את האלימות שבו, ואז "היד האוחזת בו שבה לפתע לחיים, כי המתכת קמה לתחייה, מרגישה את קרבת האיש ההורג, אשר למענו יצקה". התחושה של כוח שמשתלט על היד האוחזת בו כדי שיהרוג בו, ללא כל סיבה וללא מניע, היא עוצמת הכוח של ארכיטיפ האלימות שפועל באופן אוטונומי, במיוחד אצל אנשים שאין להם מודעות לתוקפנות של עצמם. נראה שזו עוצמת פגיונו של בורחס והסייף של עגנון. למעשה אפשר לומר, שכבר מלכתחילה המספר של עגנון, קבר-הדחיק-הכחיש

את הסייף שבעולם ובנפשו, כי אין לו שום תחושת קשר לסייף ולסכנותיו; הוא מספר לפי תומו שבמקרה הוא קונה את הסייף, ללא שום מניע אישי להשתמש בו או לחשוש שמא ישתלט עליו. יתירה מזו, האלימות הנרמזת בסייף קשורה לעמקי ההסטוריה הלאומית, לסיפורו של ריה"ל, כמשהו רחוק, לא אישי ובלתי נגיש למודעות האישית. ההדחקה הנוספת בקבורת הסייף בגינתו, היא כמו בריחתו של יונה הנביא שוב ושוב, שאינה מועילה. דומה שדרכי ההתמודדות של המספר עם אלימות הסייף מכשילות אותו מראשית הסיפור עד סופו.

לכאורה, המספר אינו פועל כמו יונה. שהרי הוא שומע לקול הקורא לו ומנסה למצוא את תקנתו של הסייף. אולם למעשה, בקוברו את הסייף, הוא נתפש כמכחיש שוב ושוב את האלימות שקיימת בעולם ובו, כמו יונה שסירב להינבא על חורבנה של נינוה, כלומר להיות שופר לתוקפנות האלוהית. בריחתו של יונה הולכה אותו כידוע מן הפח אל הפחת. כך קורה גם למספר שממשיך וטווה את סיפורו ללא מודעות למעשיו ולחוסר התוחלת שבהם.

כפי שראינו, בכל מהלך הסיפור יש נסיונות של הרחקת הרע מהקיום וסירוב לכלול אותו במציאות, שמחייבת גם מודעות עצמית לרע שבתוכנו ובעולמנו (כגון שימוש באלימות להגנה עצמית כנגד אויבים). המספר מודע אמנם לכוחו המסוכן של הסייף, אבל בקבורתו הוא מתכחש לאמירתו של הסייף, שאם אנו לא ניקח את הסייף בידנו, יקחוהו כנגדנו האחרים, כי מי שמתכחש לרע נעשה קורבנו.<sup>14</sup> המספר מזכיר אפוא שהסייף הוא כמו כלי הנשק שאביריהם של עמים אחרים הרגו בהם את אבותינו, והוא פועל ביחסי יהודים-ערבים גם בהיסטוריה של ריה"ל וגם במציאות העכשווית של העם. התעלמות מקיומו של הסייף שבידי הערבי או בידנו, לא תמנע את פעולתו – כך מסביר הסייף עצמו.

קבורת הסייף בגינתו שלו, ולא בשדה רחוק מחוץ לעיר, מעידה שהמספר אינו יכול באמת להיפטר ממנו, ועליו להתמודד עם התוקפנות שבטריטוריה שלו. הסייף כמסמל אלימות ממשיך לפעול בגינתו שלו, בגינת נפשו התת-קרקעית, באופן הרסני. הסייף הקבור גורם לשממה. שממה כזו מתרחשת גם במיתולוגיה היוונית לאחר שפרספונה נחטפת ומורדת אל השאול, אל מתחת לפני האדמה, ודמטר אמה מכה את הארץ בצורתה. שממת בצורת כזו מתרחשת גם במיתוס של המלך ארתור ואבירי השולחן העגול, כשהמלך ארתור נפצע. שממה שוררת גם בגנו של הענק לאחר שגירש את הילד מגנו, בסיפורו של אוסקר ווילד. ובמיתולוגיה הבלית, לאחר שעשתורת אלת הפיריון יורדת למצולות, חדל פרונום המיני של החיות ושל האנשים. ובמיתוס היהודי, מספר לנו התלמוד הבבלי על אנשי כנסת-גדולה, שניסו לקבור את יצר הרע בתוך דוד של עופרת, ואז חדל הפיריון ולא נמצאה ביצה בת יומה לחולה.<sup>15</sup>

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



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

לכוח הארכיטיפי של האלימות כשלעצמה, בנפש היחיד ובנפש העמים, יש אפוא כוח נומינולי שמתקיים בסיפור במקביל לכוח הנומינולי של קדושת השירה של ריה"ל.<sup>16</sup> בסיפורי עגנון, העולם הרוחני-מיסטי-ספרותי-שירי עומד פעמים רבות כנגד המציאות האנושית-היומיומית ומחויבותיה. הדילמה של גבוריו היא בין העולם הרוחני והמציאותי ללא פתרון של שילוב ביניים.<sup>17</sup> האופציה השכיחה היא להיבלע על ידי הכתיבה הרוחנית-מיסטית-שירית ולחרוג מתחום הקיום האנושי, על יד הסתגרות ביער, בבית הכנסת, בבית המצורעים, בשיגעון או במוות. האופציה השנייה היא לוותר כליל על העולם הרוחני-המיסטי-היצירתי ולבחור בעולם המציאות המעשית.

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

אולם יש גם בחירה בקיום האנושי: בסיפור מ"דירה לדירה" בוחר המספר להיות בדירה שבה תינוק חולני מטריד את מנוחתו אבל מלכב את לבו, במקום להתבודד בכתיבתו בבית בגן מבודד. בסיפור "על אבן אחת" מעדיף המספר לעזור לזקן ולהביאו לעיר, שהיא המחוז האנושי, במקום להמשיך בכתיבתו הרוחנית-מיסטית. הדילמה בסיפורנו היא בין השתקעות בעולם הספרותי-רוחני-דתי-מיסטי שלו אשר כולל את שירי ריה"ל, לבין התמודדות מציאותית עם הרוע האנושי. בתחילה הוא מנסה להתעלם מהרוע על ידי השתקעות בשירי ריה"ל, עד שאינו יכול עוד להתעלם מקול הסייף שמפריע לו. אחרי שהוא מכיר בסכנתו וקובר את הסייף, הוא משקיע את כל כוחו וזמנו בעבודת האדמה שהיא מציאות ארצית, וזונח את יצירתו. כך אפוא הוא בוחר במציאות הארצית אדמתית במקום זו הרוחנית. אבל התוצאה של שרצים בגינה ועשבים שוטים שמעלים ריח רע, הכורח להשקיע את כל זמנו במלחמה בהם, וכן שממת האדמה המתמשכת ושממת עבודתו הרוחנית, כל אלה מצביעים על חוסר התחלת שבבחירתו זו. יתירה מזו, הציפייה הנאיבית שקבורת הסייף היא כקבורת גרגר התבואה באדמה, שיצמיח תבואה מחדש, כעין טרנספורמציה אלכימית טבעית שתתרחש, אינה מתאימה כאן, ואכן התוצאה של שממת האדמה מעידה על כך.

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

וסופו שהוא חי בלי הסייפא וגם ללא ספרא.

נראה לי שסיום הסיפור אינו מתייחס לכל התוכנות הללו ואינו נובע מתוכן. בסיום מקווה המספר שבכל זאת יהיה אולי שינוי לטובה ועוד יבוא יום שיביא מפרי הגינה לרחל. זו כעין תקוה־אשליה שאז ניתן יהיה ליצור קשר מחודש עם רחל-השכינה, דמות רוחנית של ההשראה והשירה, בשילוב עם פרי הגן, כמו השילוב בין חג השבועות שבו מביאים ביכורים וחג מתן תורה, חג שמשלב את עבודת האדמה ועבודת האל. לפי סיום זה ייתכן שהמספר מנסה ליצור קשר עם דמותה של רחל, האנימה הרוחנית, אחרי שמתחולל בו שינוי בעקבות הקדשת עצמו לעבודת האדמה, כשנוצר חיבור בנפשו בין האדמתי והרוחני.

אבל המספר אינו מודע לכך שיש כאן ניסיון ליצור קשר עם האישה בתנאי של ויתור על הגבריות שלו, שמשמלת בסייף הנקבר. הרי זה כמו הוויתור של הרוכל על הסכין שלו בסיפור "האדונית והרוכל", כשהרוכל מפתה את האדונית לקנות ממנו את הסכין.<sup>18</sup> סכנת הוויתור על הגבריות המינית נרמזת גם בברית המילה אשר בה פותח הסיפור. הברית הרוחנית עם האל כרוכה בויתור סמלי על היצירות המינית הגולמית, והיא גם איום של סירוס סמלי על ידי האל שפוגע בגבריות. הקדשת היהודי לעולמו הרוחני עלולה לפגוע בפוטנציה היצרית תוקפנית־מינית שלו. נראה לי שהסיפור כולו מעמיד את הנשי (רחל) והגברי (הסייף) בנפש כניגודים קיצוניים שלא ניתן לחבר־לזווג אותם באופן פורה, כפי שלא נמצאה דרך לחבר בין הסייף והספר.

סיום הסיפור בתקווה לפיריון הגינה כתוצאת עמלו והבאת פרי הגינה לרחל, הוא בעיני סיום דחוק שאינו נובע ממה שהתרחש קודם לכן, ומשמעותו, אישור לקבורת הסייף והספר גם יחד, כמו "תמות נפשי" הרוחנית עם פלישתים. סיום פשרה כזה הוא גם סיומו של "סיפור פשוט", שבו הירשל שהחלים משגעונו, נראה לכאורה מרוצה מאשתו שלא רצה בה מלכתחילה, כשהשלמה עם מציאות הנישואין היא למעשה ויתור על זכותו לבטא רצון משלו וויתור על עולמו הרוחני. נראה לי שסיפור "הסייף" הוא ביקורת על הבוחרים לברוח מהמציאות הפוליטית של הערבים הבאים להורגנו, ומעדיפים לקבור את חרבם, מתוך אשליה שניתן להיות שוחרי שלום ולסלק את הרע מהקיום האנושי. זו גם ביקורת על הבחירה לזנוח את העבודה הרוחנית־דתית, שהיא מהות היהדות, ולהתמסר לעבודת אדמה בבניין הארץ, כשהמחיר הוא שממה נפשית־רוחנית. שממה זו נובעת הן מההזנחה הרוחנית והן מההתנתקות מכוחה האנרגטי של התוקפנות, שהיא יצר בסיסי באדם. לכן סיום הסיפור נוגד את תוכן ומהלך הסיפור כולו, ויותר משהוא מהווה תקנה לסייף, הוא מגלה את אוזלת ידו בתקנתו ובהתקנתו.

★

המוטיב של קבורת הסייף מתקשר עם מוטיב הטמנת הכתבים הקדושים באבן בסיפור "על אבן אחת".<sup>19</sup> בשני הסיפורים מוטמנת ישות בעלת כוח נומינוזי

ומסוכן (הסייף והכתבים) במקום שאינו נגיש לתודעת האדם ולשימושו. בשני הסיפורים אין אפשרות לווסת ולנתב את עוצמת הכוח הפוטנציאלי לחיים האישיים המודעים, אין אפשרות לשלב את הכוח הארכיטיפי בחיים המציאותיים וקיים חשש מפני פגיעתו הרעה. שהרי ר' אדם (בסיפור "על אבן אחת") טמן את כתביו באבן כדי שלא ישתמשו בהם לרעה והעולם יהפוך לתוהו: "וכשהגיע קיצו של רבי אדם ליפטר מן העולם הטמין את הכתבים באבן והשביע את האבן שלא תפתח את עצמה שלא ילמוד אותם אדם שאינו הגון ויהפוך את העולם לתוהו ובוהו" (עמ' שב), והמספר של "הסייף" קובר את הסייף מאותה סיבה עצמה. בשני המקרים מדובר בכוחות שבני אדם עלולים להשתמש בהם להרס העולם. על ר' אדם מסופר ש"היה חכם ונבון ומקובל בקבלה האלוקית ובקבלה מעשית ומכיר בשדים ומזיקים בשעה שיוצאים לדרך, ונותן פרוזמא על עיניהם שלא יזיקו, והיה בקי באילנות אם הם גדלים בחסדו של הקדוש ברוך הוא, או אם נעשו מגופות של מכשפים להטעות את הבריות... ומוציא כמה מישראל מעמקי הקליפות ומחזירם לשרשם הראשון". המשמעות של הכתבים הקדושים כאן אינה של טקסטים מיסטיים שמגלים את סודות הבורא, אלא של קבלה מעשית שעניינה פעולה כנגד כוחות הרע. המספר של "על אבן אחת" מספר את אותו מעשה הטמנת הכתבים של ר' אדם, ורואה בעיני רוחו את הטקסטים של ר' אדם מבלי יכולת לקרוא בהם, וזוכה באמצעות כתיבת הסיפור אודותם לחווית התגלות ביער. לאחר מכן מגיע אליו איש זקן, שיוצר תפנית במהלך ההתרחשות, כשהבחירה במחויבות כלפי המציאות האנושית – לסייע לזקן – גורמת לכך שמה שהמספר כתב אף הוא הוטמן באבן.

בשני הסיפורים – "הסייף" ו"על אבן אחת" – ההטמנה היא הרחקה מהתודעה האנושית, אבל לא ברור לגמרי מהו טיבה של הרחקה זו. בשני המקומות, להבנת, לא מדבר בהדחקה שמשכיחה את קיומו של התוכן המוטמן, אלא בהרחקה ובהדחיה של חומר שידועים על קיומו אבל עדיין אין דרך להתקרב אליו. בשני המקרים הייתי מדברת על הטמנה וגניזה, שבהן מתחמים את החומר העוצמתי בתוך מכל נפש הרמטי פנימי, ומשתמרת האפשרות הלא נאמרת, שבעתיד לבוא יהא האדם מסוגל או ראוי להתמודד איתן. שכן הסייף נקבר ויעמוד לגורלו לקץ הימים, כלומר הוא עתיד לשוב לתחייה עם תחיית המתים, כמו כן הכתבים הקדושים הוסתרו עד שיימצא האדם הראוי, כפי שכתביו של ר' אדם הועברו לאדם הראוי שהוא הבעש"ט (על כך מסופר בספר שבחי הבעש"ט). המוטיב של הטמנה זמנית באבן של תוכן מסוכן-מקודש מצויה במיתוס האנגלי של המלך ארתור, כשאביו תוקע את החרב הקדושה באבן, ורק האדם שיוכל לשלוף אותה מהאבן, יוכיח את היותו ראוי למלוך. ואכן המלך ארתור הוא היחיד שמצליח לשלוף את החרב ויוצא למשימה הקדושה של איחוד אנגליה. השימוש בחרב למען אחדות אנגליה ולא למען כבודו וגאוותו האישיים, כפי שמודגש בסיפור המלך ארתור, הם שמאפשרים לו להשתמש בכוחה באופן חיובי למען האנושות.

נראה שמי שאינו ראוי, עלול להשתמש בחרב (שבסיפורנו קרויה "סייף") למען כבודו וכוחו ולהמיט הרס, כמו מי שישתמש בכתבים הקדושים לרעה. נשים לב להבדל בתוצאות ההטמנה בשני הסיפורים של עגנון. קבורת הסייף באדמה גורמת לשממתה. וכך נמצא שהרע ממשיך את פעולתו הרעה אף בתוככי האדמה. ואילו הטמנת הכתבים באבן (שאף היא מעין אדמה) – אותם כתבים שיש בהם כוח כנגד הרע – גורמת להמשך פעולתם החיובית בתוככי האבן, כאשר אבני השדה הקטנות שהמספר מהלך בהן בדרכו אל העיר מאירות לפניו: "וכל אבן ואבן שבאה לפני בדרך היתה מאירה". מתרחשת כאן טרנספורמציה – התמרה בכוח המוטמן ובנפשו של המספר כאחת, ודומה שהאבנים המאירות אינן אלא נשמתו שלו המאירה לקראתו.

למעשה גם בסיפור "הסייף" וגם בסיפור "על אבן אחת", הבחירה במציאות גובה מהמספר את הוויתור הגמור על עבודתו הרוחנית. פתרון ספרותי שאינו יכול להיות פתרון לאדם יוצר, ובוודאי שלא לאדם יוצר בשיעור קומתו של עגנון. גם הפתרונות של סיפורי האחרים של עגנון שהזכרנו כאן הם כעין פתרונות דחק. הפתרונות הקיצוניים של סיפורי עגנון בשני הסיפורים האלה ובסיפורי האחרים שהוזכרו כאן, משאירים את הקורא בתחושה של דילמות ללא מוצא, של סיומים חידתיים שנוצרו כדי לסיים את הסיפור, אבל בלי שבאמת יהיו פתרון של חיים.

## הערות

1. עגנון, ש"י. 2001. "הסייף". מתוך תכריך של סיפורים. שוקן, עמ' 43-48.
2. האנימה היא דמות הנשמה; יסוד נשי בנפש הגבר שמורה לו את דרכו אל מעמקיו. ראו נצר, רות. "היבטים ארכיטיפיים ב"עדר ועינים"". עלי שיה 25, 1998.
3. עגנון, ש"י. 1968. "עם כניסת היום", מתוך: עד הנה. שוקן. עמ' קעא-קעז.
4. כמו ב"ספר המעשים", וכמו ב"עדר ועינים" ו"האדונית והרוכל".
5. סיפור זה מזכיר את סיפור "שבעת הקבצנים של רבי נחמן מברסלב", שהם בעלי איכויות רוחניות גבוהות, שכל אחד מהם גדול מחברו ביכולת לזכור אירועים בטרם קיום התודעה ולפני הלידה ואף קודם לכן.
6. עגנון, ש"י. 1968. "הדרום וכסא". בתוך: לפני מן החומה. שוקן. עמ' 148.
7. עגנון, ש"י. 2001. מעצמי אל עצמי. שוקן. עמ' 85.
8. וגם הפיתוי המסוכן להתמכר לשירה. לכן השכיחוהו המלאכים אותה שירה. כך גם בסיפור "הסימן" שבו הוא שומע את שירת שלמה אבן גבירול "אך מחמת גבורת השיר נשמטה נפשי ממני", ולכן אינו זוכר את השיר שממשיך להתקיים בשמי מעלה. ראו עגנון. "הסימן". מתוך "האש והעצים. 1968. עמ' שיב.
9. "אבל אני בתי כמו שידעת שפל רוח אני ואין עיני מתגבהות למעלה מן ההדרום, שבתשעה באב נולדתי, וכשיצאתי לעולם ראיתי הכסאות הפוכים". "הדרום וכסא". בתוך "לפנים מן החומה. שוקן. עמ' 210.
10. לוינגר, י. 1978. אהבה ככטוי להווייה הדתית של יהודה הלוי. מתוך: משנתו ההגותית

- של יהודה הלוי, משרד החינוך והתרבות / המחלקה התורנית. עמ' 230.
11. הקדמונים ייחסו למתכות בעמקי האדמה את תכונות הנפש של האדם. את השלילה יצגה העופרת שהיא היסוד האטום המדוכא. הגופרית מייצגת את הרע והמסריח, אבל גם את החיוב – הזהב הוא הנאצל והרוחני, האבן בעלת כוח מרפא וכי.
  12. בורחס לואיס, חורחה. 1975. "הפגיון". בתוך: גן השבילים המתפצלים. תרגום יורם ברונובסקי. הקיבוץ המאוחד. עמ' 26.
  13. וכמו הכתבים הטמונים באבן בסיפור של עגנון "על אבן אחת".
  14. על הרע ועל הגאולה ראו נצר, רות. "על שלושה ספרים של פ. וויט ועל הגאולה". עלי שיח 48. 2002.
  15. תלמוד בבלי. מסכת יומא, ס"ט. ע"ב. בעניין זה ראו אנקורי, מיכה ואזרחי, אוהד. 2004 בסוד לזיתן – מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי. מודן, עמ' 29. תודה למיכה אנקורי על ההפניה למקור זה.
  16. יונג כתב: "תופעת הדיקטורה וכל הזוועה שהביאה, צמחה מתוך העובדה שהאדם נותק מן הטרנצנדנטי". יונג, קרל גוסטב. 1993. זכרונות חלומות מחשבות. תרגום אנקורי, מיכה, רמות. עמ' 301.
  - ואמנם היהדות נאחזה מאז ומתמיד בכוח הרוחני-רליגיזי ככוח קיומי כנגד כוחות חברתיים היסטוריים של רוע שאיימו על קיומה במאה ה-20. הרב יהודה אשלג הקדיש את ימיו לתרגום והפצת ספר הזהר מתוך ראיית מפעלו כהתנגדות רוחנית לכוחות הרע של הנאציזם, וכבסיס לתחיית הרוח היהודית בהתיישבות הציונית. ראו דבריו בהקדמה לפירוש הסולם.
  17. בעניין זה ראו ארבל, מיכל. 2006. כתוב על עורו של כלב – על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. כתר – אוניברסיטת בן-גוריון.
  18. בסכין זו היא תנסה בהמשך להרוג אותו.
  19. עגנון ש"י. 1974. "על אבן אחת". מתוך: אלו ואלו. שוקן.



ש"י עגנון