



עי"ן היח"ל
כתב עת לחקר יצירת עגנון

גליון א', תשע"א - 2011

"מי יספר לנו סיפור טוב?"¹

חסד, חסידה, חסיד בסיפור "כפורים" מאת עגנון

נורית ברנע ברנהיים

העולם אומרים: שמסיפורי מעשיות לא באים להריון.
ואני אמרתי: שמסיפורי מעשיות נפקדות עקרות,
ובאות להריון.

(חיי מוהר"ן, כה)

זזהו בקצרה סיפור המעשה: איש צבא פולני, בן למשפחת אצולה עתיר קרבות, המכונה האלוף, חוזר עם אשתו האלופה שנישאה לו זה מקרוב לכפר השייך למשפחתו, כדי לנהל את האחזקה ולגדל משפחה. בדרכו לכפר הולדתו, בשדה, הוא הורג מתוך רברבנות חסידה, שעל פי האמונה העממית היא האחראית על הבאת ילדים לעולם. במעשה זה הוא מעכב את תהליך ההיריון והלידה של אשתו האהובה עד החרטה והתיקון (כיפורים) המביאים לידי לידת ילד (חסיד).

עוף מוזר הוא הסיפור הקצר "כפורים" אף בקורפוס האדיר והמגוון של יצירות עגנון. נראה כי גם עגנון סבר כך, וכאשר ערך את "כל סיפוריו", מצא "כפורים" את מקומו בסוף, הסיפור האחרון באסופה של סיפורים שונים שנקבצו ונכרכו יחדיו; לפיכך כינה אותם המחבר "תכריך

¹ ש"י עגנון. "כפורים", בתוך: אלו ואלו. ירושלים ותל אביב: שוקן 1978, עמוד רה.

של סיפורים"², בתוך כרך כתביו **אלו ואלו** שאף הוא אוסף. ארנולד בנד סבור שהסיפור אינו שייך לסוג המעשיות הכלולות ב"סיפורי פולין", משום שאינו עוסק בחיי הקהילה היהודית במזרח אירופה.³

ובכן, מה מצא לו עגנון להעלות על הכתב סיפור שגיבוריו פולנים, שהווי חייהם נוצרי והם עוסקים בפולחן נוצרי, שמנהגיהם מנהגי אצילים פולנים (בכלל זה התעמרות בעבד היהודי)? ולא זו בלבד אלא הוא מעניק לבני הזוג הפולנים, האלוף והאלופה, שלא כדרכו של עגנון בגיבוריו, אהבה מאושרת,⁴ ולסיפור האגדה כולו – סוף טוב. ברובד הגלוי, אין מדובר בסיפור אפולוגטי-יהודי, אלא במציאות של "כפורים"; עגנון באמת מניח לפולנים להיות פולנים ולהתנהג על פי דרכם ואמונתם. בכך הסיפור שונה באופן מהותי מאוסף "אגדות פולין", משום שמחד גיסא אינו מעמיד תמונה אידיאלית של שיתוף והבנה בין יהודים לפולנים, ומאידך גיסא אינו מתאר הווייה משברית של רדיפות ועלילות דם.⁵ ההצדקה היהודית הערכית לכתיבת הסיפור מוצפנת ברבדים הנסתרים שלו. שם, במעמקי האלוזיות המקראיות ושברי האגדות המרצפות את הסיפור, מנהל עגנון דיון תאולוגי-מוסרי נוקב עם עצמו ועם קוראיו, בשעה שהוא מלהטט בבקיאות וירטואוזית מקורות יהודיים, אירועים היסטוריים, מנהגים נוצריים ואמונות פגניות. כל אלה שזורים בטקסט שנדמה נאיבי, אגדתי, אך יש לקוראו ככתב חידה רב רבדים.

ורסס מסכם את חיבורו "בין יהודים לפולנים בכתבי עגנון" בהתבוננות בדמות הפולני כמו שהיא מצטיירת בכתבי עגנון: "דמויות הפולנים המוכרות לו על-פי רוב מתוך הראייה היהודית הקבוצתית או מתוך רשמיו האישיים המעטים, הן בדרך כלל שטוחות יותר וניכרות על-פי חזותן ומעשיהן בלבד".⁶ ב"כפורים" עגנון אמנם מעמיד דמויות הפועלות על פי הסטראוטיפ המעמדי של הפולני: הפריץ, המופיע ברבים מסיפוריו, כמו שהוא משתקף בעיניים יהודיות, אך שלא כדרכו, בסיפור זה גם הדמויות הלא יהודיות מאופיינות באותה יד אומן עתירת

² על החשיבות היתרה שהחשיב עגנון את סדר עריכת סיפוריו אפשר ללמוד ממכתביו לאסתר ולשוקן, וכן במאמרו של א' אורבך. "פרקים ב'ספר מדינה' ומקומם ב'סמוך ונראה'", בתוך: **ש"י עגנון – מחקרים ותעודות**. עורכים: ג' שקד ור' ויזר. ירושלים: מוסד ביאליק תשל"ח.

³ A. Band. *Nostalgia and Nightmare - a Study in the Fiction of S. Y. Agnon*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1968

⁴ בפרפרזה על שם ספרה של נ' בן דב "אהבות לא מאושרות" המפרט את נטייתו הספרותית של עגנון לאהבות מורכבות. ראו: נ' בן דב. **אהבות לא מאושרות: תסכול ארוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון**. תל אביב: עם עובד. 1997.

⁵ כמו שמתאר ש' ורסס את "ספר יהודי פולין" במאמר "בין יהודים לפולנים בכתבי ש"י עגנון", בספרו: **ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו**. ירושלים: מוסד ביאליק 2000. עמודים 217-218.

⁶ ורסס. שם.

גוונים שעגנון נוהג בגיבוריו היהודים. אולי משום כך⁷ בנוסח שנתקבע ב"כל סיפוריו" מופיע הגיבור בכינוי "אלוף"⁸ בלבד, שלא כמו בנוסח המוקדם שהתפרסם בהשילוח ב-1925, שבו משמשים הכינויים "פריץ" ו"אלוף" לחלופין. נוסף על כך, ופרט לשפע ההרמזי היהודי שעגנון מרעיף על הדמויות האנושיות והלא אנושיות בסיפור, מתואר עולם נוצרי עתיר מנהגים ואגדות הלקוחים היישר מתוך המיתולוגיה הנוצרית, ואלה אינם עוברים "יהוד" כלל. בסיפור זה עגנון מפגין בקיאות מופלאה בתולדות העולם הנוצרי, במיתולוגיות, בגיבוריו, ובפרקטיקות הטקסיות שלו, וכן מתוך בקיאות זו הוא יכול להעמיד את התאולוגיה היהודית והנוצרית זו מול זו ולבוחן דרך מושג ה"חטא ועונשו" שנעשה לחוט השני שעגנון משתמש בו כדי לתפור את שלושת הרבדים: האגדתי, היהודי והנוצרי.

החטא ועונשו בעולם האגדה – כיצד חסידה מולידה חסיד

לפי ארנולד בנד,⁹ הנושא המרכזי בסיפור "כפורים" רווח במעשיות הגרמניות: האדם מחלל את הטבע ונענש בשל כך. הוא מציין כי הסיפור כתוב על פי מסורת סיפורי אנדרסן (סיפורי עם גרמניים וצפון-אירופיים), וכי חנו של הסיפור אינו קשור למסר שלו, אלא לטון המאופק, לסגנון המקראי, ולמקצבים שנותנים לסיפור ניחוח של משל עתיק. רחל גולדנסקי מחזקת קביעה זו ומציינת בעבודת הדוקטורט שלה כי עגנון מבסס את "כפורים" על הטאבו על הרג החסידה כמוטיב מרכזי. היא סבורה שעגנון שינה וערך את סוף הסיפור, משום שהוא אינו מתאים לעונש שאין לשנותו, שבא עקב הפרת טאבו: "האיסור על הריגת חסידות, נתפש בחשיבה העממית של העמים הגרמנים שבקירבם הוא חי, כטאבו (וכך הוא מסווג בספר המוטיבים של תומפסון). בתורת שכזה האיסור הוא בלתי הפיך, מי שהפר את הטאבו, שוב אין לו תקנה."¹⁰ גם רנה לי¹¹ מסכימה שהסיפור נסב על החטא נגד החי בכלל, ועל חטא

⁷ בחיבורה יחסי גומלין בין ספרות וספרות עממית לאור בדיקת הסיפור כיפורים לש"י עגנון. חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", לוס אנג'לס: אוניברסיטת קליפורניה 1981, עמוד 27 – מעלה רחל גולדנסקי את הסברה כי סילוק המונח "פריץ" בגרסה המאוחרת באה כדי "לסלק את הקונוטציות הבלתי נעימות שמונח זה מעמיס על הקורא העברי". בניגוד לדעתה אנו סבורים שעגנון לא נטה להקל על קוראיו, והמונח פריץ רווח בסיפוריו. יתר על כן, בסיפור זה עגנון אינו מנסה כלל ליפות את המציאות, אלא להציגה על מורכבויותה והפרדוקסים שבה, כמו שהיא.

⁸ וכמובן אין עגנון מוותר על עמדת המוצא הרווחת בסיפוריו - הגבר ה"עשני", היצרי, הצידי, ויוצר הקבלה בין דמות האלוף לדמותו של עשו המקראי. בראשית לו טו: "אַלֶּה אֱלוֹפֵי בְנֵי-עֵשׂוּ בְנֵי אֱלִיפַז בְּכוֹר עֵשׂוּ אֱלוֹף תִּימָן אֱלוֹף אֹמֵר אֱלוֹף צָפוֹ אֱלוֹף קָנָז".

⁹ A. Band. *Nostalgia and Nightmare*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1968

¹⁰ ר' גולדנסקי. שם. עמוד 131.

הריגת החסידה בפרט, וקושרת מוטיבים אלו, החוזרים ביצירתו של עגנון, לתפיסות אידאולוגיות ודתיות הבאות לידי ביטוי גם בנטייתו לצמחונות.

בין שלל אגדותיו של הנס כריסטיאן אנדרסן אכן יש אגדה הנקראת "החסידות" (Storks, 1838), כמו שמציין בנד, והיא מתבססת על אגדות עתיקות הקושרות את הופעת החסידה להולדת תינוקות. את אגדת אנדרסן תרגם לראשונה לעברית דוד פרישמן (פרישמאן) ב-1896.¹² פרישמן נזכר באחד מכתבי **מעצמי אל עצמי**¹³ כידידו של עגנון, ועותק מספרו עם תרגומי אגדות אנדרסן נמצא בספרייתו של עגנון. מההקדמה לספר (המכונה במקור "המכתב") אפשר ללמוד מה נועזת היא הצגת חומרים אגדתיים מן הספרות הכללית לקהל היהודי בעידן הקדם עגנוני, ועצם פרסום הספר (או: עצם עיסוקו בנושאים אלה) דורש הסבר. פרישמן מתאר את יסורי המתרגם ואת חיבוטי נפשו בבואו להציג לקהל ישראל נושאים מן התרבות הכללית וזו הנוצרית. הוא תולה את הגורם המניע אותו לעסוק בתרגום אגדות אנדרסן לעברית (תרגום ובו עברות וייהוד) ב"חיזיון אלוהי" שנגלה אליו בעומדו על גשר אלכסנדרוני¹⁴ על הניֶיָה (בסנקט פטרבורג). אלוהים נגלה אל המחבר ו"מכריחו" לגשת אל מלאכת התרגום, והוא "נאלץ" להסכים אף שהוא חושש כי המעשה לא יתקבל בהבנה אצל הקוראים.

"ראֵה, הלא מביא אנכי היום את ספורי הגדות אנדרסן בשפת עברית לך [לאלוהים] ולבני ישראל!...לך – ואתה תבין כרגע את משפט הדבר אשר הבאתי; ואולם לבני ישראל – הִיְבִינוּ הם מה זה אנדרסן ומי הוא להם?" בחיל ורעדה, ובגיוס כוחות עליונים להגנתו, נוטל לעצמו פרישמן את החירות לערוך שינויים מפליגים בטקסט המקורי, ומגן על בחירתו להביא ספרות זו לפני עם ישראל. פרישמן הוא שמאפשר, למעשה, את השלב הראשון באזרוח האגדה בעולם היהודי. הוא משנה את האגדה המקורית וקושר בין האמונה העממית בחסידה המביאה ילדים, ובין החסידה המולידה (באופן אטימולוגי) את החסיד,¹⁵ על ידי כך שהוא

¹¹ רנה לי. עגנון והצמחונות: עיונים ביצירותיו של ש"י עגנון מן ההיבט הצמחוני. תל אביב: רשפים 1993, עמודים 139-140.

¹² דוד פרישמן. הגדות וסיפורים. ברלין: מוריה 1923. את ההקדמה שנקראה "מכתב" חתם המחבר: כפר בעדאן, אב התרנ"ו (יולי 1898). פרסומים מוקדמים של התרגום: א"ז כהן, ווארשא, תרנ"ו (1896), ישרון, ווילנא, תרס"ג (1903).

¹³ ש"י עגנון. מעצמי אל עצמי. ירושלים: שוקן תשל"ו, עמוד 261.

¹⁴ כך במקור.

¹⁵ הקשר בין החסיד לחסידה, על המורכבות המובלעת בהקבלה ביניהם בשל היות החסידה עוף טמא, נידון בספר חסידים סימן תתקע"ה המיוחס לר' יהודה חסיד מיסד חסידות אשכנז (מאות 12-13): "למה נקרא חסיד, על שם חסדים, ועוד, חסיד על שם (דברים יד יח) 'והחסידה' תרגומו: 'וחווריתא'". וכן כמאתיים שנה מאוחר יותר בספר אורחות צדיקים שער בושה: "חסיד נקרא על שם הבושה, כי 'חסיד' לשון 'לבן' הוא, כי תרגומו של 'חסידה' הוא 'חווריתא' (ויקרא יא ט).

מכנה את הילד הגיבור באגדה האנדרסנית "חסדא" (שמו של אחד מגדולי האמוראים בבבל) וטוען, על פי מסורת האגדה, כי על שמו נקראות החסידות.

פרישמן בתרגומו ועגנון בסיפורו נענים למסורת הנמשכת ממפרשי חז"ל ועד ספרות המוסר, ומציעה הסבר לדיסוננס בין מוטיב החסד הטמון באטימולוגיה של השם "חסידה" ובין הקביעה המקראית כי היא עוף טמא, ומתוך מתח זה מסבירה גם את הפרובלמטיות בקשר בין החסידה ובין החסיד (או באירוניה העגנונית – כיצד החסידה מולידה חסיד). זוהי טענה ערכית שאינה נמצאת כלל בתודעת הגוי, אך מהדהדת בעוז בלב היהודי. זהו אולי גם מקור ההפתעה הגדולה של האלוף כאשר החסידה נוקמת את מותה בחלומותיו, שבהם ניתן לה קול, ובמציאות חייו שם כוחה המאגי של האגדה העממית מחזק את ידיה ומאפשר לה לחרוץ גורלות – אם יזכה האלוף ליורש אם לאו. ניסיונו של האלוף לעקוף את שליחותה של החסידה על ידי מעין "היריון ולידה" – הוא מוצא תינוק שנזנח בשדה ומאמץ אותו – נכשל. על אף נכונותה של האלופה לאמץ את התינוק הזה לבן, העולל בוחר לנהות אחר השפחה המינקת (כמעשה משה ובת פרעה): "אז תקרא אשה מינקת ותינק לה את הילד ודבק במניקתו והחזיק בה. שנית ישבר ליבה, זרע אין לה" ("כפורים", עמוד רה). זה אינו הפתרון, כלומר מבחינתו של עגנון אין דרכי קיצור, אין תחליפים זולים, אי אפשר לעקוף את החטא אלא על ידי תשובה.

במאמר זה אציג את המוטיב המרכזי בסיפור של עגנון, רעיון התשובה, כמו שכיוון אליו גם הסופר בקוראו לסיפור "כפורים". אתאר את האופן שבו האגדה משמשת רקע לדיון מוסרי-ערכי המתחולל בנפשם ובמעשיהם של הגיבורים, במודע ושלא במודע. כך הרג החסידה עשוי להיתפס כחילול הטבע רק בהווית האגדה העממית שמוזכרת פעמיים בסיפור, ולכן אינו הציר המרכזי בסיפור כולו. שהרי בהווי החיים של האלוף, הציד – הרג החסידה – אינו מעשה יוצא דופן, ואף לא מעשה הראוי לגינוי. על כן אין האלוף מתנהג כאדם שחטא "הדור בגבורה יעמוד האלוף ובימינו נבלת החסידה" (שם, עמוד ר). יתר על כן, אין זה אפילו הרג לשמו, משום שכונות האלוף הן להשתמש בחסידה לצרכיו, והוא אכן עושה זאת בשני אופנים: הוא מתקין מרגלה מקטרת וכן מפחלצה לנוי. בין מעשה אחד למשנהו הוא ממלמל לחסידה דברי חיבה, כאוהב משיר השירים אל כלתו: "ואותך היפה בחסידות אמלא קש ואתנך לשבת בארמוני" (שם). גם בתפיסה היהודית הרג הציפור אינו נחשב לחטא. החסידה נתפסת ביהדות באופן אמביוולנטי – עוף טמא מחד גיסא, ונאצל מאידך גיסא, ואפשר למצוא התייחסויות לכאן ולכאן במקרא, בגמרא, בתלמוד ועד ספרות המוסר של ימי הביניים.¹⁶

הסיפור "כפורים" יכול לקבל פתרון שאינו פתרון דטרמיניסטי, משום שאינו אגדה ומשום

¹⁶ אחת האגדות התלמודיות על אודות החסידה, המסבירה מדוע העוף שכולו חסד נחשב לטמא (משום שעושה חסד רק עם חברותיה [חולין ס"ג עמוד א']), מופיעה במכתב ששלח עגנון לחברו מרטין בובר (גלויה 36, 1921 בתוך קובץ עגנון – מכתבי ש"י טשאטשקיס אל מרטין בובר. ירושלים: מאגנס).

שבמרכזו דיון מוסרי המחייב אמביוולנטיות (שאם לא כן, ייעשה למוסרני) כמו דמות החסידה שנבחרה לסמל אותו. אנו נתקשה להסכים עם קביעתה של גולדנסקי כי הערך של יום הכיפורים מקבל בסיפור ביטוי קלוש מבחינה ספרותית, שאי אפשר להבין את הסיפור בלא הערך האצור בשמו "כפורים" וכי עובדות אלה הן תולדה של העובדה שמדובר באחד מסיפוריו המוקדמים של עגנון, שבו "לא היטיב לעשות סינטזה בין פולקלור וספרות".¹⁷ בהמשך הדברים אראה כיצד נעשה המעבר מהאגדה הידועה, שכה איחזה את עינינו, לדיון בתורת המוסר ורעיון התשובה כערך אוניברסלי ברמה הספרותית-האומנותית, ברמה הנפשית-הפסיכולוגית וברמה הרוחנית החוצה פרטיקולריות דתית.

"טוב ארך אפיים מגיבור" – הרגע שלפני השינוי

הרג החסידה הוא לא רק חטא נגד כוחות הטבע, אלא גם זלזול בוטה בכוחה המגי (או הפסיכולוגי, במישור אחר) של האגדה. אין להניח כי האלוף שגדל בכפר, טבול בהוויה המייצרת אמונות עממיות אלו, משמרת אותן וחיה על פיהן, לא הכיר את האגדה. נראה כי הוא בוחר, מתוך היבריס, לפעול נגד האמונה בכוחה של החסידה להביא ילדים לעולם. אפשר למצוא לכך הד בדברי האלופה, כאשר האלוף המבועת בליל סתיו אפל וקר, שבו "זהב התמונות אשר בקירות הבית הועם וצלמי בלהות יניעו ראש" ("כפורים", עמוד רח), מפציר באלופה לחלוק עמו את מחשבותיה והיא עונה: "מה אספר ולא תדע?" ומגלה לו את מה שידע ממילא: "בילדותי ספרו לי כי החסידות מביאות את הילדים הקטנים". אך אי ידיעת החוק אינה פוטרת מעונש, בייחוד כאשר החוק האגדתי פועל לטובת האדם, מכליל את האדם בכוחות האדירים והטבעיים של היקום להרוס ולבנות, לפצוע ולרפא. התערבות האלוף בכוחות סמויים ואדירים אלה היא התערבות גברית אלימה במהלכים העדינים והאינטימיים שבין עונות השנה לעונתה של האשה: "גם-חֲסִידָה בְּשָׁמַיִם יִדְעָה מוֹעֲדֶיהָ".¹⁸ החסידה יודעת את מועדיה (עת בואה ועת לכתה), והאישה יודעת את מועדיה שלה (על פי מחזור החודש), ואף על פי כן לא נפקדה. הציפור המופלאה, החסידה – אשר מייצגת מהות נקבית בתכונותיה המשפחתיות וכן, בשימוש שאינו שכיח בשפה העברית, הצורה הדקדוקית הנקבית "חסידה" משמשת הן לציון הנקבה והן לציון הזכר – נענית לסדרי עולם קדומים שהוסדרו כבר בחוזה הראשון של האדם עם הטבע, בברית הראשונה בתנ"ך, בריתו של נוח עם אלוהים. בברית זו מתחייב האל שלא להפר עוד את סדרי היקום: "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לְבַב לֵא-אֶסְף לְקַלֵּל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בְּעֵבוֹר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעוּרָיו וְלֹא-אֶסְף עוֹד

¹⁷ ר' גולדנסקי. שם. עמוד 133.

¹⁸ ירמיהו ח ז: "גם-חֲסִידָה בְּשָׁמַיִם יִדְעָה מוֹעֲדֶיהָ וְתִרְוֹסוּ (וְסִיס) וְעָגוּר שָׁמַרְוֹ אֶת-עַת בְּאֵנָה וְעָמִי לֹא יִדְעוּ אֶת מִשְׁפֵּט יְהוָה".

לְהַכּוֹת אֶת-כָּל-חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי. עַד כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבּוּ תוֹ" (בראשית ח כא-כב). עונות השנה הן השעון המתקתק של הטבע המוליד את הטקסים הרוחניים של האדם. זהו סעד, שגרה פורייה ומבורכת, שאין שמים לב אליה עד שהיא מופרת. עוד מהברית הקדומה עם נוח נקשר היצר, "יצר לב האדם", אל תופעות הטבע הקשות, הלא ניתנות להסבר, המתרגשות על האדם כמו רעידות אדמה וצונאמי. אך תכונה אנושית היא שתורת המוסר מתפתחת אל נוכח אין האונים של האדם בעולמו של הבורא.

עגנון רותם את האלוזיות המקראיות¹⁹ לשמש כעין "לא מודע", מעין קול ממעמקי ההכרה הנסתרת של הגיבורים, סמוגרף מכויל היטב המאפשר לקורא לבחון את המציאות הפנימית של הגיבורים בכלים עדינים ורב משמעיים יותר מאלה של סיפור האגדה המתנהל בחוקיות ידועה מראש. כך הוא גם מפקיע את הסיפור מידי המעשייה העממית ומבסס אותו בתחום המוסר והרוח. דוגמה אחת מיני רבות לכך: האלוף אוחז בנבלת החסידה שהרג ומכנה אותה "עוף נחמד". וברובד הסמוי של הטקסט: "עוף נחמד" על משקל "עץ נחמד" (בראשית ב ט): "וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאֲדָמָה כָּל-עֵץ נֹחֵמָד לְמַרְאֵה וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים, בְּתוֹךְ הַגֵּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע". כך מתעגן הסיפור ברגע הבראשיתי, שבו מתבצע החטא הקדמון המוציא את האלוף מגן העדן של אי הידיעה או אי המודעות שבה התנהלו חייו עד כה, אל העולם המורכב והמבלבל של המוסר הפנימי. חטא החסידה, כמו חטא אכילת התפוח של האדם הראשון, משליך את האלוף מחיי איש צבא רווק בעולם של נורמות ברורות וחוקים ברורים, לחיי אזרח, איש משפחה, שצריך לדעת להבדיל בעצמו בין טוב לרע. בנקודה זו אפשר לראות בבירור כיצד סוגת האגדה, שכמו חיי הצבא של האלוף פועלת בתוך פורמט נוקשה, מתרככת ומתעדנת ועוברת מערכיות חד משמעית לרב משמעויות באמצעות האלוזיה המקראית. האלוף הרברבן נעשה עירום וחשוף כמו האדם הראשון, כמותו מנוהל על ידי המיידיות של היצר מעורר חמלה, משום שאין לו דעת לבחור בחיים.

את היצר הגובר על האלוף בתחילת הסיפור אפשר לבחון על פי ארבעת המאפיינים כמו שהגדיר פרויד:²⁰ הראשון הוא הדחף, שהוא הכוח המניע של היצר. הוא מתבטא במידת הדחיפות שהאדם מרגיש כאשר היצר מופעל. על מידת הלחץ של יצר ההרג של האלוף ב"כפורים" נלמד מהפסוק הזה: "וירא האלוף ויאמר, הראית את הציפור הזאת? והוא ירה והכה את החסידה באחו" (שם, עמוד ר). האלוף פונה לאשתו בשאלה, אך טרם דיברה וכבר הוא מממש את הדחף.

המאפיין השני הוא המטרה, שהיא תמיד סיפוק היצר. האלוף מספק את יצר ההרג שלו באופנים שונים (הרג בשעת מלחמה, ציד, ירי לשם שעשוע והתעללות בחלשים), מעשים

¹⁹ יש לציין כי האלוזיות המקראיות ב"כפורים" רבות מספור, ואנו מונים אך מעטות מהן.

²⁰ ראו: פנחס נוי. פרויד והפסיכואנליזה. מודן 2008.

המקבלים הצדקה חברתית מסיבות שונות: בשל מעמדו, בשל נורמות הנהוגות באותה העת, בשל היותו איש מלחמה, ובשל הערצת אשתו.

המאפיין השלישי הוא האובייקט – האדם או החפץ שבאמצעותו משיג היצר את מטרתו. במקרה של האלוף זהו קנה הרובה: "וינף האלוף את קנה רובהו ויציב בתוך המרכבה ויאמר, כל חיות היער יאררו רפיון בשרם כאשר יעורר קנה רובהו" (שם, עמוד ר). נראה כי המשפט קושר את כל צורכי הליבידו: חולשת הבשר, העוררות והפאליות של קנה הרובה המוקף בפעלים תואמים (וינף, ויציב).

המאפיין הרביעי והאחרון הוא המקור ליצר, אזור ארוטוגני המיוצג בחיי הנפש כיצר. במקרה של האלוף אפשר להניח כי אזור זה הוא הפה – הפה המתרברב בלא הפסק "שבע ביום שמעה האלופה שמע גבורותיו" (שם) והפה המעשן את המקטרת המורבידית: "ויאהב האלוף את קנה המקטרת... והעלה בה עשן, אש תמיד תוקד במקטרת" (שם, עמוד רא).²¹ בתהליך ההכרה והתשובה נוכל לראות את האלוף מייצר מרחב גמישות סובלימיטיבי, למשל כאשר הוא מחליף את קנה רובהו בקנה מקטרת, וכאשר הוא מבין את חומרת מעשיו הוא משליך גם את קנה המקטרת לטובת קנייה של בדים לתינוק שבדרך "ויקן האלוף תכלת ומשי לרוב, וישלחם מאיתו בשלום" (שם, עמוד רח) ועד להצבה של גלגל על גג הבית שבו "שמה החסידה את קנה" (שם, עמוד רט).

במקרה זה יצר ההרג של האלוף מתועל ישירות למבחר יצירות. אציין בהקשר זה את תחביבו לפחלץ את בעלי החיים שהוא צד (ובכלל זה את החסידה החיגרת), יצירת כלי תשמיש מאברי הניצודים, "ויאמר האלוף, אעשה את רגל החסידה קנה למקטרת" (שם, עמוד ר). זוהי יצירה שיש בה פגם. היא אינה משחררת את היוצר מיצריו, אינה סובלימיטיבית, אלא תורמת להנצחת התסביך, ההיבריסי. האלוף הורג את החיות כדי לתת להן חיי נצח כמוצגים מוזאוניים "והבית מלא²² כל חיה וכל ציפור אשר יד אומן חנטה אותן ויצג כמו חי" (שם, עמוד רב), אך הפוחלצים הם ייצוגים קפואים בזמן, המבטאים אולי משאלה כמוסה של האלוף לחיי נצח (כמו גם רודנים רבים שנהגו להנציח את עצמם ביצירות אמנות קולוסאליות), אבל מבחינת הסיפור, חיי הנצח טמונים בהמשכיות השושלת ולא בנצחיות הפרטים המרכיבים אותה, ועל כן האלוף נענש בכך שהוא צופה במשק החי שלו

²¹ כבר בתחילת פרשת צו מובא הציפוי של נתינת האש על המזבח, בהדגשה ובחזרה מיוחדת – "והאש על המזבח תוקד בו, לא תכבה" (ויקרא ו ה), ומיד בהמשך – "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (ויקרא ו ו). עגנון מדמה את המקטרת של האלוף למזבח בית המקדש שעליו מוקרבים קרבנות תדיר. הקרבת קרבנות הייתה מעשה מטהר ומכפר בימים שעמד בית המקדש, ומשנחרב נהייתה לתהליך פנימי הנעשה בנפשו של אדם.

²² ברובד הסמוי של הטקסט – לועגים לאלוף כמו שהפלשתים לועגים לשמשון: "וְהַבַּיִת מְלֵא הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְשָׁמָּה כָּל סִרְבֵי פְלִשְׁתִּים וְעַל-הַגֶּגְגְּ כָּשֶׁל שֵׁת אֱלֹפִים אִישׁ וְאִשָּׁה הָרָאִים בְּשָׁחוֹק שְׂמֵשׁוֹן" (שופטים טז כז).

פורה ורב, ואילו הוא נותר חשוך ילדים.

בסיפור "כפורים" הפגיעה בטבע היא הפגיעה בנשמת האדם²³ – נשמת הגבר שאינו יודע מנוח, ונשמת האישה שאיננה נפקדת. הטופוס המקראי של האישה האהובה והעקרה מועתק לסיפור, אך יד אלוהים הפוקדת עקרות מוחלפת באירוניה בחסידה המביאה תינוקות, ועל כן מכנה אותה עגנון, באמצעות האלוף: "ארך רגליים".²⁴ זהו משחק מילים על אחד מכינויי האל "ארך אפיים ורב חסד". לא זו בלבד שעגנון קושר בחידוד זה את החסד האלוהי עם החסידה, אלא הוא אף מלגלג על "גבורתו" של האלוף כלפי חסרי הישע; שכן אל מול עיניה המעריצות של כלתו הטרייה, המביעה את המשאלה: "מי יתן והיה בְּנִינו אשר יתן לנו האדון האלוהים גבור חיל כמוך" (שם, עמוד ר) מהדהד בעוז מדרש מסכת אבות, סדר נזיקין (פרק ד' א'): "איזהו גיבור – הכובש את יצרו, שנאמר: 'טוב ארך אפיים, מגיבור'" (משלי טז לב).

"לא עשית את העולם ישר" – ההכרה המתעוררת

האגדה המתבססת על הפרה או על אישוש של חוקי הטבע היא סטטית, משום שאין לה חלום, אין לה אזור דמדומים; מערכת ההצדקות המפעילות אותה היא חד ערכית, חד כיוונית ונוקשה. נמצא אצל הרב קוק:²⁵ "הטבע אינו יודע מוסר וצדק, כי אם שואף לחפצו, לבנות ולהרוס, לנבל ולהצמיח".²⁶ לכן לא נמצאה,²⁷ וסביר שלא תימצא, אגדה מסוג זה המצייתת לחוקי הטבע, שבה מופר הטאבו ובכל זאת נולד ילד. ה"תשובה" מסמנת התנתקות מהפטליזם שאפיין לפנים את כניעתו של האדם להרסניותו של הטבע או לשרירותם של האלים.²⁸ אזור החלומות המהול בשברי אגדות (פרק ג', הפרק האמצעי במבנה הסימטרי של הסיפור) הוא כור המצרף של הסיפור "כפורים". שם משתחרר הסיפור מכבלי האגדה ופועל ברובד התת-הכרתי ומתוך הלך רוח של חשבון נפש, נשמת אפו של יום הכיפורים.

מדוע נסמכו האגדות (הנוצריות)²⁹ וחלומות האלוף אלו לאלו? סצנת ההיגוד, שבה מתחרים חבריו השתויים של האלוף זה בזה בסיפור מעשיות הקשורות לחיות, שתולה בפרק שכולו

²³ על הקשר בין חסידה או ציפור לנשמה: ר' ל. עגנון והצמחונות. תל אביב: רשפים, 1993, עמודים 123 ו-137.

²⁴ ולא "ארך אבר" כמו שמופיע אצל ר' גולדנסקי.

²⁵ על יחסו של עגנון לרב קוק ותורתו ראו: ש"י עגנון. מעצמי אל עצמי. ירושלים: שוקן תשל"ו, עמודים 181-192.

²⁶ מרן הראי"ה (הרב קוק). אורות הקודש. ירושלים: מוסד הרב קוק, 1963, עמוד יב', פרק יא.

²⁷ על פי גולדנסקי לא נמצאה עד כה אגדה כזו.

²⁸ י' כהן. "תשובה ומעבר לתשובה", פתחים. א-ב, 1982, עמודים 18-19.

²⁹ לכל האגדות בסיפור "כפורים", גם לאלו המתחזות לאגדות יהודיות, יש הקשר היסטורי הקשור להתפתחות התאולוגיה הנוצרית, בייחוד זו של ימי הביניים. הן כולן ציטוטים של אגדות קיימות.

חלומות. יתר על כן, נראה כי שכנות זו יוצרת מצב של פעפוע³⁰ של נושאים ומושגים מן האגדה של החלום אל הערות המרגינלית³¹ שביניהם: ציפור מתפללת באגדה וחסידה מדברת בחלום, תפילת "אבינו שבשמים" הנוצרית באגדה לעומת תפילת האלוף הלקוחה מ"שמע על המיטה": "אנא אלי אל תבהילני בחלומות רעים ובחזיונות לילה" (שם, עמוד רו). חיה וצלב על מצחה באגדה, ומולה – "ויעש אות הצלב על ליבו" (שם) נראה כאילו האגדות "מתדלקות" את החלומות ואת סביבתם, ועוזרות לטשטש את הגבול בין מציאות לדמיון, גבול ההולך ומתערער ממילא בעולמו של האלוף: "הן הם יאמינו בכל אשר יספרו ואולם לו אספר את אשר קרני היום ואהיה בעיניהם כמתעתע" (שם, עמוד רה).³² האגדות הפועלות במרחב הציבורי והחלומות השייכים לעולמו המסויט הפרטי ביותר של האלוף, מדברים בשפה משותפת של סמלים ותמונות, שתפקידם לחשוף אפשרות נוספת לתפיסת המציאות הקיימת, המקובעת, לערער את האושיות האקסיומטיות של הקיום ולייצר מחשבה חדשה. לכן התוצאה של אקט ההיגוד ושל החלום היא זהה – השתוממות! "וישתומם האלוף מאד, כי ידוע ידע כי קול אין לחסידות" (שם, עמוד רד), "וישמעו השרים וישתוממו" (שם, עמוד רה), "השמש זרחה בחלון והאלוף ירד מעל משכבו ויחשוב על החסידה ההיא אשר ראה בשדה וישתומם" (שם, עמוד רו). היכולת להשתאות ולהשתומם ממעשה האל בבריאה היא תחילתו ההכרחית של תהליך פירוק פרדיגמות – למשל: איש צבא, שר, פריץ, ציד – ריסון היצר וריכוך ההיבריס. התפוררות זהויות אלו מעלה מיד ובאופן אינהרנטי תהייה מוסרית ראשונה על מהות החסד האלוהי: "ויאמר, באהבתי אליך אלוהים בל אמנע מלהגיד לך כי לא עשית את העולם ישר" (שם).

"לרדת למעמקי מחשכים" – תפקיד האגדות והחלומות בהתעוררות המוסר

הטבעי

הרב קוק: "ממקור החסד צריכה אהבת הבריות להתפרץ, לא בתור חק מצוה, כי אז תאבד חלקה היותר ברור מזהרה, כי אם בתור תנועה נפשית פנימית עזה... כמה פעמים מוכרחים לרדת למעמקי מחשכים, כדי לחפור דוקא משם את האורה היותר חפשית, היותר גדולה

³⁰ תופעה דומה אפשר למצוא בהכנסת כלה, כאשר גיטלי מספרת לאחיותיה סיפורים שנושאייהם נוגעים למשאלת האחיות להינשא. בשנתן צפים ועולים חלקי האגדות בחלומותיהן, וכן בחלומותיה של גיטלי המספרת עצמה. בתוך: ש' ורסו. ש"י עגנון כפשוטו. עמוד 13.

³¹ עגנון נוטה לייצר בעבור גיבוריו גם מצב ביניים שבין יקיצה לערות, ובו ניתנת לחלום משמעות מיוחדת. על תכונה זו עומדת בן דב, המציינת כי הופעת החלום על קו התפר שבין ערות ליקיצה בסיפורי עגנון מעלה את חשיבותו למעלת חזון. ראו: נ' בן דב. אהבות לא מאושרות. עמוד 207.

³² בראשית כז יב: "אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה". הארמז מעצים את חרדת האלוף מפני העונש (הקללה) אשר יבואנו אם יתגלו מעשיו.

ועליונה".³³ אף על פי שהטבע "איננו יודע מוסר", טוען הרב קוק שהמוסר אינהרנטי למעשה הבריאה. התשובה תיעשה בטהרתה רק אם היא נובעת מתוך הנפש פנימה ולא מתוקף מצווה כפויה.³⁴ ובוודאי שלא מתוך מניע גלוי. לכן בוחר עגנון להעלים את ידיעת האגדה מהאלוף. בזאת הוא מבהיר לקורא כי מדובר בתשובה אמיתית ומסיר מעליו חשד של "שלא לשמה". מאותה הסיבה הוא גם מעניק לו "אהבה מאושרת", כדי שלא יחשוד הקורא שמא בדברים נסתרים שבינו לבינה מדובר. המהלך הנפשי של חשבון הנפש נעשה שתי וערב הן במעבה תת-ההכרה והן בעיבוד המסרים ביקיצה. זוהי מעין יקיצה מתמשכת, לא אירוע חד פעמי של חלימה, שבה השינוי הפנימי נבדק בכל פעם לנוכח המציאות; ובכל פעם שנמצא כי המסר נדחה או שאין מוכנות לעבור למצב פעולה הנקרא "חסד", חוזר האלוף אל שאלו השינה כדי להביא משם תובנות נוספות, מפתחות נוספים לפענוח התעלומה: מהו העניין הטורד את נפשו? שאלה זו מסיטה את עיקר הסיפור מהשאלה ה"טבעית" העומדת במרכז הסיפור העממי – מדוע אין נפקדת האישה? – לשאלה פנימית, הקשורה במוסר ומצפון: "והאלוף עלה על משכבו ויצת אש במקטרתו ורוחו נסערה. אך בזוכרו כי לא נבעו מצפוניו"³⁵ שקט ליבו" (שם, עמוד רו). כלומר רוחו נסערת, אך הוא תמה על כך משום שהדבר עומד בסתירה לכך שמצפוניו שקט.

הרב קוק רואה בתהליך התשובה תהליך אינהרנטי לא רק לטבע האדם כי אם לכוחות הטבע עצמם. הוא אינו רואה בתשובה תהליך פסיכולוגי פנימי בלבד, אלא את אחד מכוחות הטבע הקוסמיים הפועלים על העולם עוד לפני הבריאה. על פי הרב קוק, היות שאלוהים המציא את התשובה קודם שברא את העולם, הוא התכוון שהבריאה תכלול את התשובה כחלק בלתי נפרד ממנה. כלומר אף על פי שלכל חטא יש עונש, אפשרות התשובה זמינה לכל אדם

³³ מרן הראי"ה (הרב קוק). **שמונה קבצים**. ירושלים: חמו"ל 2004, קובץ א' פסקה תקסג.

³⁴ י' שביב. "תורה אלוהית מול מוסר אנושי במשנת הראי"ה קוק", **סיני**. קי"ז (תשנ"ו), עמוד קסד.

³⁵ הביטוי "נבעו מצפוניו" מתוך סדר זרעים, מסכת פאה דף כב, א פרק ד הלכה (ב) ג גמרא: "מהו אבעיות א"ר אבון כמה דתימ' איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו בשחר ובחצות ובמנחה בשחר מפני המניקות ובחצות מפני התינוקות ובמנחה מפני הנמושות". פירוש רבי עובדיה מברטנורא: "שלוש פעמים מתגלה בעל הבית ונראה בתוך שדהו כדי שיקחו העניים פאה. אבעיות לשון גלוי, נבעו מצפוניו (עובדיה א) מתרגמין אגליין מטמרוהו:

בשחר – מפני המיניקות שבניהם ישנים בשחר ואז יש להם פנאי ללקט:

ובחצות – מפני התינוקות שדרכן לצאת בחצות והולכים ללקוט פאה יד:

ובמנחה – מפני הזקנים ההולכים על משענתם ואין מגיעים לשדה עד שעת המנחה: שלא יפחתו - משלש עתים הללו. והלכה שאין נותנין פאה אלא בשלש עתים הללו, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהם".

כלומר: האלוף הולך לישון כאשר מצפוניו כבעל רכוש שקט, משום שחלק עם העניים על פי מצוות לקט פאה ושכחה. עגנון מותח את החוקים הסוציאליים העבריים ומכיל אותם על האלוף הפולני הנוצרי, ובכל אופן מצוין מידה טובה שלו מלבד האהבה שהוא רוחש לאשתו, שאף בה אנו רואים משום מידה טובה. עגנון סולל ברובד הסמוי של הטקסט דרך חזרה מהעברה על הדיבר "לא תרצח".

בהיותו חלק מן הבריאה, והיא הפעולה האקטיבית המביאה את הכפרה שעניינה החמלה האלוהית.³⁶ יתר על כן, ה"מוסר הטבעי", שהינו חלק מטבע האדם, הוא עדות ליראת שמים אמתית: "סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדיה".³⁷

על ייסורי האלוף בדרכו אל ההכרה והתשובה נלמד מפרק החלומות. בפרק זה שני ארועי חלימה שונים. החלום הראשון אינו חס על האלוף, הוא גלוי ובוטה: "והחסידה חלצה את חרטומה האדום כדם ועיניה מלאו יגון ובוז ותאמר, אכזר" ("כפורים", עמוד רד). חלום זה הוא "ספק חלום" המתרחש באזור הדמדומים שבין ערות לשינה. הכניסה לחלום אינה מוגדרת והיא מוצגת כהמשכה של המציאות הראלית. עם זאת, היקיצה מסומנת בבירור עם שמיעת קול הכלבים ואדוניהם: "ויקץ האלוף לבואם ויהי כאחד האדם" (שם).³⁸ האלוף יוצא לצוד עם חבריו ומגיע אל השדה שבו חלף עם אשתו וראה את החסידה. והנה שוב ניצבת חסידה באחו. ייתכן כי כבר ברגע זה נמצא האלוף במצב של חלימה או דז'ה וו. כאשר פוצה החסידה את פיה ופונה אליו, כבר ברור לקוראים כי זהו מצב של מציאות מדומה, אך האלוף נאבק עם האירוע הנחלם בשעת החלום: "וישתומם האלוף מאד כי ידוע ידע כי אין קול לחסידות. ויאמר אין זאת כי רחש שיח שמעתי כקול דברים... ויאמר יען כי עישנתי טבק אשר לח ביער ראשי סחרחר... ויאמר האלוף, יין רב שתיתי על כן היגיעני כל זאת" (שם). החשיבה הרציונלית מנסה לכפות את עצמה על האירועים הנחלמים ולבטל את תקפותם, ובייחוד לדחות את המסר המופיע בחלום ואת ההשתמעויות של המסר במציאות. המאבק שמנהל האלוף עם החלום ועם מסריו עולה לו באיבוד כוחו: "ממקומו לא ימיש. רגליו כמו מתו, שפתיו חרוכות ועיניו חמות, מאליהן תעצמנה. עתה אם יבואו עורבי הנחל וינקרון³⁹ גם גרש לא יגרשם, כי אין כח בידיו" ("כפורים", עמוד רד). על כך כתב פרויד ב**פשר החלומות**:

השווינו את החלומות לשומר הלילה השומר על השינה, המנסה להגן על השינה מפני הפרעות. אך שומר הלילה עלול אף הוא להגיע למצב שבו ייאלץ לעורר את הישן אם הוא מרגיש שהוא חלש מדי להדוף בעצמו את ההפרעה או את הסכנה. אף על פי כן, לעיתים אנו מצליחים להמשיך ולשמר את השינה גם כאשר החלום מתחיל להיות מסוכן ולעורר חרדה.

³⁶ ד' הרטמן. "על השאיפה להתחדשות ועל הכפרה", **פתחים**. א-ב, 1982, עמוד 30-32.

³⁷ מרן הראי"ה (הרב קוק), **אורות הקודש**. ראש דבר, עמוד כ"ז.

³⁸ "וְחִלְתִּי וְהִיִּתִי כְאֶחָד הָאָדָם" – המנטרה החוזרת על עצמה בניסיון של שמשון להסתיר את סוד כוחו מדלילה. כלומר הרובד הסמוי בטקסט הפוך מהטקסט: בסיפור, להיות כאחד האדם משמעו לחזור לעצמו, לחזור לכוחותיו הרגילים, לא ללמוד דבר ולא לשנות דבר. אצל שמשון העל-אנושי מדובר בהידלדלות כוחותיו ובהידרדרות. עגנון מציג באירוניה את מצבו של האלוף בימים כתיקונם כמדורדר, כך שהיקיצה אינה יקיצה להווה טוב יותר מהחלום הסייטי, אלא הידרדרות.

³⁹ על סצנת המאבק עם החלום מוקרנת דמותו של שמשון: "וַיֵּאֱחָזוּהוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּנְקְרוּ אֶת-עֵינָיו" (שופטים טז כא).

אנו אומרים לעצמנו אז תוך שינה: "אחרי הכל, זה הרי רק חלום", וממשיכים לישון.⁴⁰

האלוף הודף את הסכנה הטמונה בחשבון הנפש בעקבות פענוח המסרים הצפים ועולים בחלומו. יוצר החלום אינו מכיר ביצירתו ואינו תובע בעלות עליה. בשל כך הוא אינו יוצא נשכר מן המסרים העולים בו. כפי הנראה, האלוף רואה במסר "אכזר" מסר מסוכן ומאיים, משום שהוא משמש איום לקונבנציות שעליהן התחנך ועליהן בנוי כל עולמו. אפשר לראות את הדברים גם כך: האלוף עושה צעד לכיוון הפתרון על ידי כך שהוא מאפשר לחלום לצוף מתוך תת-ההכרה, אך נסוג שני צעדים לאחור כאשר הוא צריך להתמודד עם מסריו. ובכל זאת אנו סבורים כי הופעת המאבק בחלום היא סימן חיובי – לא הכול מת, אבוד או חסום.

אותה רוח של "כמעט" פתרון שורה גם על הסצנה הבאה בחלום הראשון, ובה האלוף מוצא ילד בשדה. גם כאן הכתיבה מהלכת על הקו הדק שבין מציאות להזיה "הם בשדה והנה ילד בוכה" (שם). לרגע נראה כי משאלת האלוף והאלופה לילד נתמלאה באורח פלאי, אך כמו שהחלום אינו חלום של ממש, כך הילד אינו הבן המיוחל. האלופה יכולה לספק את הצורך הרגשי של התינוק "אנוכי אהבתיך, נפשי תחת נפשך" (שם, עמוד ר), אבל היא אינה יכולה למלא את צרכיו הפיזיים הבסיסיים כבת פרעה באמצעה את משה, והיא קוראת למינקת.⁴¹ פסידו-חלום מוליד פסידו-ילד.

בחלום השני חל שינוי בעמדת האלוף. האקספוזיציה מספרת לנו שהאלוף עולה על מיטתו נסער. כדרכו הוא מנסה להרגיע את עצמו על ידי עישון המקטרת העשויה מרגל החסידה. נראה שלא ברור לו מקור אי השקט שבו הוא שרוי, והוא מנסה להרגיע את עצמו. והנה, מפנה – לראשונה האלוף פונה ומדבר עם האל. שלא כמו אשתו, האלוף פונה אל האל ישירות, בלא טקסים, בלא צלמים, בלא כמרים ובלא ספרי תפילה. הוא פונה אל האל בתחינה "אנא אלי, אל נא תבהילני בחלומות רעים ובחזיונות לילה".⁴² עגנון שם בפיו של האלוף הפולני את התפילה היהודית "שמע על המיטה" לא כדי לייחד אותו, אלא באותה טבעיות של מעשה רוקם עגנונית, השולה בטבעיות ממעיינות שונים לטובת התופעה הסיפורית החדשה. תפילה זו היא מעין וידוי אישי, הנחשב אחד הכוחות המטהרים בתהליך הכפרה. האלוף מבקש חמלה מהאל ובד בבד בעצם מבקש רחמים מתת-המודע שלו עצמו.

⁴⁰ בתוך נוי, שם.

⁴¹ עתה מוקרן סיפור אימוץ משה התינוק בתיבה, ביאור, על ידי בת פרעה, על רקע סיפור מציאת הילד בשדה ואימוצו על ידי האלופה. בשני המקרים נדרשת מינקת שמשמעותה בעבור העולל נעשית גדולה יותר מזו של אמו המאמצת.

⁴² חלק ה"יודי" מתוך תפילת שמע שעל המיטה: "רְבוּנוּ שֶׁל עוֹלָם הָרַיְי מוֹחֵל לְכָל-מִי שֶׁהִקְעִיס וְהִקְנִיט אוֹתִי [...] וְאֵל תִּרְגְּלִי לְדַבֵּר עִבְרָה, וְאֵל תְּבִיאֵנִי לִידֵי חֶטָּא וְלֵא לִידֵי נִסְיוֹן וְלֵא לִידֵי בְּזִיוֹן, וְיִשְׁלַט בִּי יֵצֵר טוֹב וְאֵל יִשְׁלַט בִּי יֵצֵר רָע, וְתִצְלֵנִי מִשְׁטָן וּמִפְּגַע רָע וּמִחֲלָיִם רָעִים. וְאֵל יְבַהֲלֵנִי רְעִינֵי וְחִלּוּמוֹת רָעִים וְהִרְהוּרִים רָעִים, וְתֵהִי מִטְתִּי שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ, וְהָאֵר עֵינֵי פֶן אִישָׁן הַמֵּוֹת".

זהו כבר סדק בהיבריס של האלוף, המופיע בפרק הראשון כ"אל כל יכול" בעיני עצמו ובעיני אשתו: "קול חיה שמעתי ואחרד. עתה⁴³ לא אירא רע כי אתה עמדי" ("כפורים", עמוד ר). קטע החלימה הראשון בחלום השני מופיע כהרהור טרוד מתוך שינה. מסיבה לא ברורה האלוף חולם כי שכח להסיר את הדם מעל חרבו: "והנה עלה על ליבו⁴⁴ כי שם את חרבו בתערה ולא הסיר ממנה את הדם אשר שפך ויקץ" (שם, עמוד רו). היקיצה, במובנה הפיזי והנפשי, היא אבן דרך משמעותית בהכרתו של האלוף. על היקיצה כותב הפסיכולוג היונגייני רוברט ה' הופקה שחקר חלומות של גברים: "היקיצה מייצגת את מצבם הקולקטיבי של גברים רבים כאשר הם מוצאים את עצמם בלתי מסוגלים להמשיך ולהכיל את חוסר המודעות לרגשותיהם, והם חייבים לפקוח את עיניהם ולהתנער משנתם".⁴⁵ אם כן, האלוף מקיץ לשטף של תחושות פיזיות: ידיו מזיעות, הוא רועד מקור, ונוסף על כך עולות בו מחשבות שווא שמא אשתו סיממה אותו "ושנתו לא הייתה עוד".⁴⁶ מתוך שבריריות הרגע (הפיזית והנפשית) האלוף מתחשבן עם הצדק האלוהי: "באהבתי אליך אלוהים". הוא פותח בפתיחה רגשנית את טענתו כי "לא עשית את העולם ישר", שהרי הוא נותר חסוך ילדים בעוד ילדים נולדים לאימהות שאינן רוצות בהם. האלוף אמנם מגיע למסקנה כי העולם אינו ישר, אך בתהליך התשובה ניתנת לאדם ההזדמנות לשוב למקורו הנכון והטוב, שכן "עֲשֵׂה הָאֵל הַיָּמִים אֶת הָאָדָם יִשְׂרָאֵל" (קהלת ז ט), ומי שחוטא מתרחק מעצמו ומצלם אלוהים שלו. כלומר אין האל צריך ל"ישר" את העולם, אלא האלוף את מעשיו. לאחר ש"עשה סדר" הגיוני בעולמו הכאוטי של הבורא, הוא נרגע ומסכם את טענתו "אכן אני אומר לך כי לא צדקת". ואילו עגנון עונה לו מיד ברובד הסמוי של הטקסט: איוב לג יב: "הֲ-זֶאת לֹא-צִדְקַת אֶעֱנֶךָ כִּי-יִרְבֶּה אֱלֹהֵי מֶאֱנוֹשׁ". כאשר איוב מתלונן כי האל אינו עונה לתחינותיו, האל מסביר כי הוא אכן עונה, אלא שלא תמיד יכול האדם לרדת לפשר מעשיו.

האלוף נולד לחברה פטריארכלית, ובה הוא אף תפקד כפטריארך הראשי – איש צבא, צייד, בעל אחוזה, חלק משושלת של אצולה פולנית. קבלת התפקיד הגברי אינה שיגיון, אלא המציאות שבה גדל. עם זאת, האלוף משלם מחיר פסיכולוגי כבד על תחזוק הפרסונה הזאת,

⁴³ בהשאלה מתהילים כג ד: גַּם כִּי-אֶלֶךְ בְּגִיָּא צְלֻמֹת לֹא-אֵיכָא רַע כִּי-אֲתָה עִמָּדִי שְׁבִטְךָ וּמִשְׁעֲנֵתְךָ הִמָּה יִנְחַמֵּנִי. הפנייה "אתה עימדי" מכוונת לאל.

⁴⁴ "עלה על ליבו" – מתוך משנה תורה להרמב"ם ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמות פרק ב: "אבל אם ידע שהיא אשת חברו, ולא ידע שהיא אסורה עליו אלא עלה על ליבו שדבר זה מותר לו, וכן אם הרג, והוא לא ידע שאסור להרוג--הרי זה קרוב למזיד, ונהרג". שוב מעלה עגנון ברובד הסמוי של הטקסט, מתהום תת-ההכרה של האלוף, את התהייה אם במזיד או בשוגג... הוא מיצר דיון ברובד הסמוי בנוגע לשאלות: האם אפשר לחון את האלוף? האם תיתכן תשובה? זוהי מעין הכנה פסיכולוגית של הקוראים לאפשרות של חרטה וכיפורים, כשהפרצה ההלכתית היא אם הרג ולא ידע שאסור להרוג.

⁴⁵ ר' ה' הופקה. חלומות של גברים – השבר, הטיפול, ההחלמה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד 2007.

⁴⁶ דניאל ב א: "וּבְשָׁנֹת שְׁתַּיִם לְמַלְכוּת נְבֻכַדְנֶצַּר חָלַם נְבֻכַדְנֶצַּר חֵלֶם וַתִּתְפָּעֶם רֹחוֹ וַשְׁנָתוֹ נְהִיֶּתָה עָלָיו".

משום שהכלים ששירתו אותו כשהיה רווק צעיר ורברבן (כלים המיוצגים פיזית על ידי החרב, הרובה, המקטרת, המרכבה ועוד) מכשילים אותו כאשר הוא צריך להיעשות לאיש משפחה. עליו לרכוש כלים חדשים להתנהגות, ובהם חמלה ואמפטיה (למשל לצערה של אשתו).

בחלום השני שב האלוף בפעם השלישית אל השדה. השיבה היא עיקרון מרכזי בתהליך התשובה. אל מול ההשקפה הגורסת כי אדם שחטא הוא חסר תקנה, ואל מול המחשבה האנושית הפשוטה כי את הנעשה אין להשיב ("לא עשית את העולם ישר"), עולה רעיון התשובה. כאשר תחושות פחד וחרטה מציפות את האלוף, הן מושלכות. העולם המוחשי הפיזי נהיר לאלוף יותר מהעולם הנסתר של החוויה הפנימית. החוויה הגופנית מעגנת את רוחו הנסערת בקרקע – האלמנט הבולט בהיעדרו מבין שלושת גרמי השמים המוזכרים בחלום (שמש, ירח ורוח). שלושת גרמי השמים מעלים את תמונת בראשית, שבה העולם נמצא במצב של תוהו ובוהו ורוח אלוהים מרחפת על פני המים עד שנעשה בו סדר, "וַיַּבְדֵּל אֶלֶּהִים בַּיּוֹם הָאֶוֹר וּבַיּוֹם הַחֹשֶׁךְ".⁴⁷ האלוף צריך "לעשות סדר" בנפשו כדי לעבור ממצב של סמכות חיצונית לסמכות פנימית.⁴⁸ כלומר כדי לגבש כראוי מידה של עצמה, חוללות ויצירה, על האלוף ליצר עיקרון אמתי (פנימי) של עצמה וכוח, המתבסס על האינדיבידואליות שלו עצמו. בשפת הפסיכולוגיה, המעבר מסמכות חיצונית לסמכות פנימית הוא תמציתו של תהליך ההתבגרות, וביהדות הוא מהותו של תהליך התשובה.

בחלקו האחרון של החלום עפות שערותיו של האלוף ובורחות, ואשתו יוצאת במרדף אחריהן ומוצאת ילד בשדה. עד חלום זה מודגשת התעסקותו של האלוף בנבלת החסידה ובהרגלי הציד והשתייה שלו; כמו כן מוזכרים ניסיונות צלפות אל זקן עבדו היהודי "והזקן פרוע ולא נגע בזקנו" ("כפורים", עמוד ר) – שלושת האיסורים המרכזיים של הנזיר: שתייה, טומאת המת (היות שהחסידה עוף טמא, מצוין במקרא כי נבלתה מטמאת לא רק נזיר, אלא כל אדם) וקיצוץ השער. ייתכן שמדובר ברגישות אישית של עגנון בדבר גילוח הזקן, ובכל אופן אפשר ללמוד על חשיבות הזקן בעזרת המילים שהוא שם בפיו של חמדת, המיצג את עגנון בתמול **שלשום**: "כל אימת שאני מגלח את זקני ידי מרטטות, כאילו פוגע אני בצלם אלוקים".⁴⁹ ואפשר, כמובן, שהאלוף מגלם שוב את דמותו של שמשון שכוחו בשערו.

מי שנדרש לעניין השערות היא דווקא אשתו, האלופה, היוצאת במרדף⁵⁰ אחריהן. הופעת האישה בחלום יכולה לייצג את התעוררות הצד הנשי, הרגשי, האנימה שבאישיות האלוף,

⁴⁷ בראשית א ד.

⁴⁸ ר' ה' הופקה. חלומות של גברים – השבר, הטיפול, ההחלמה.

⁴⁹ בתוך: א' שילה. משקעי קבלה ודרכי עיבודה הספרותי ביצירותיו של ש"י עגנון. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן 2005.

⁵⁰ המרדף מעלה ב זכרוננו את המשפט "צדק צדק תרדוף" (דברים טו) הנידון גם בסדר נשים, מסכת יבמות דף פ' ב פרק טו ומכוון למעלותיה של האישה.

ויכולה להעיד, בפשטות, גם על כך שיש לאישה יכולת להשפיע לחיוב על חיי האלוף (והיא אכן עושה זאת בהיותה מופת לצדקה ולחסד ומשום שבידה פתרון החידה בעניין החסידה והקשר שלה להולדת ילדים). האישה מסמלת את הפוטנציה, את המעשה הפשוט ואת הרצון לדעת, לעומת האימפוטנציה הנוראה שחוה האלוף בחלומו הראשון, שבו הוא משותק ואינו יכול לזוז. האישה מסמלת את התזוזה הפנימית מדמות הלוחם, אשר בתבניתו הצרופה הוא מרוחק מבחינה רגשית מדמות האוהב. נאמנותו העל-אישית של הלוחם (למדינה, למלך, לצבא) גורמת לו להמעיט מחשיבותו של ההיבט האנושי במערכות היחסים שלו.⁵¹ גם בחלום הזה מופיע ילד, והוא מסתיים בידיעה על אודות החסד האלוהי: "וידע האלוף כי בחמלת האלוהים על יצוריו שלח אותה" (שם, עמוד ר). כמעט נתפחה לקרוא "בחמלת אלוהים על יצוריו". בקרבה הצלילית "יצוריו – יצוריו" מהדהדת משמעות של חמלה ליצר האדם, לחולשותיו, כיציר האל. האלוף ניעור אל תפיסת מציאות חדשה: העולם אינו "לא ישר" מטבע בריאתו, אלא זהו עולם ששולטת בו חמלת אלוהים לברואיו. שאלת האלוף "ההייתה שם חסידה?" מעידה על כך שהאלוף מתחיל להכיר במשמעות החסידה המופיעה בכל פעם שהוא בשדה. בפעם הראשונה הוא הורג אותה, ובפעם השנייה היא קמה עליו להוכיחו. והנה הפעם הוא בשדה ואין בו חסידה. האלוף חושש שמא החטיא אותה, לא שם לב שהיא שם, וחושש שניטלה ממנו הזכות לעשות תשובה, להראות לה חסד. בפסקה החותמת את הסיפור אנו רואים כיצד האלוף מממש את רעיון התשובה: "והאלוף והאלופה יוצאים לשוח בשדה לרוח היום."⁵² באחת ידו יוליך את האלופה ובידו האחת ייתן אוכל לחסידה" (שם, עמוד רט).

"ויהי האלוף עם אשתו ויאבה" ("כפורים", עמוד רח) – דמות האלופה

מה חטאה האלופה, שכל הווייתה חן וחסד, שהיא נענשת בשל מעשי בעלה? חטאה הוא חטא שבדממה, חטא שבשתיקה שבהסכמה, חטא הפסיביות, ולכן גאולתה בדיבור ישיר. האלופה, אשר שם אין לה והיא רק יורשת את תארו הצבאי של בעלה, מתוארת בתחילת הסיפור כדמות היולית, מעין פיה יפהפייה: "רות נעורים ונחת."⁵³ הוד והדר לבושה,⁵⁴ ככוכב נוגה⁵⁵ בלילות" ("כפורים", עמוד קצט) מתואר יופייה הבהיר – "עיניה הכחולות פקוחות

⁵¹ ר' מור, וג' דאגלס. מלך, לוחם, מכשף, מאהב: לגלות מחדש את הארכיטיפים של גבריות בוגרת. תרגום: ד' שביט. תל אביב: הקיבוץ המאוחד 2009.

⁵² והנה הם שוב בגן העדן שממנו גורשו בתחילת הסיפור: "וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵי הַיָּם מִתְּהַלֵּךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיָּם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְדֵי יְדֹאֵל הַיָּם בְּתוֹךְ עֵץ הַגֵּן" (בראשית ג ח).

⁵³ על פי תהילים (סה יא): "תִּלְמִיָּה כִּיָּה נַחַת גְּדוּדֶיהָ בְּרַבִּיבִים תִּמְגַּנְנָה צְמִחָה תִּבְרַךְ".

⁵⁴ תהילים כד א: "בְּרַכְוֵי נַפְשֵׁי אֶת-יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵי גְדֻלַּת מַאֲד הוֹד וְהַדָּר לְבָשֶׁת".

⁵⁵ משלי ד יח: ו"אֵי כַח צְדִיקִים כְּאוֹר נִגְה הוֹלֵךְ וְאוֹר עַד-נְכוֹן הַיּוֹם". עגנון מדיגיש את צדיקותה של האלופה.

וגדולות וכל רואן ידמה לראות בעדן שערותיה זהב" (שם, עמוד רב). וכן אהבתה לילדים – "וכמו צפיר⁵⁶ בין עפאים⁵⁷ תתן קול כן נפשה לקראת כל ילד" (שם, עמוד רא). האישה הצעירה, שאך זה מקרוב נישאה, נוסעת במרכבת בעלה, בלוויית פמליה של עבדים, אל כפר הולדתו. החיים אינם יכולים להיות יפים יותר ו"גם השמש בשמיים משחקת בכל עת מנוגה נוגה הזהב אשר בבגדיהם בשובו אל בית אבותיו עם האישה אשר לקח לו לשבת בכפר ירושתו" (שם, עמוד קצט) אלא שכבר בסצנת הפתיחה האידילית עגנון מפריח ענן המכסה את פני השמש המשחקת. ראשית, נרמז כי ייתכן שישנו פגם שאיננו יודעים עליו בנישואיהם, שכן הביטוי "האישה אשר לקח" מופיע במקרא פעמים מספר כאשר יש פגם בזיווג בשל האישה: "וַיִּבְאֵ אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנִיךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בָּעֵלֶת בָּעַל" (בראשית כ ג), וכן גם בעניין אחר באותו הקשר: "וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁחָה עַל אֲדֹת הָאִשָּׁה הַכֹּהֵנִית אֲשֶׁר לָקַח כִּי אִשָּׁה כֹּהֵנִית לָקַח" (במדבר יב א).

שנית, השמש המשחקת מפנה לספר משלי, שבו מדברת החכמה (או התורה) על יחסיה עם האל בזמן שלפני הבריאה: "וְאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אֲמוֹן וְאֶהְיֶה שֹׁעֵשֵׁים יוֹם יוֹם מִשְׁחָקֶת לְפָנָיו בְּכָל עֵת: מִשְׁחָקֶת בְּתַבֵּל אֶרְצוֹ וְשֹׁעֵשֵׁי אֶת בְּנֵי אָדָם" (משלי ח ל-לא). משפט זה הפותח את ספר המדרשים **בראשית רבה**, פורש בדרכים רבות ושונות במשך הדורות. נציין רק שבמהותו הוא עוסק בזמן הלימינלי, הפרמורדיאלי, שלפני הבריאה (הא' שלפני הב' של בראשית) – הרגע שלפני הרגע שבו התחיל הכול.

עניין מעניין נוסף הוא שאותה האות "אלף", הקודמת ל"בית" הבריאה באלף-בית העברי, מקורה במילה "אלוף", שהוא הכבש או הפר הראשון המוביל את העדר.⁵⁸ בעצם בחירתו של עגנון בשם זה הוא מציג את דמותו של האלוף כמעין דגם אדם פרהיסטורי, ראשוני, שצריך לעבור תהליך של התפתחות, התעדנות והתבגרות. גם העבדים על הסוסים אשר מלווים את הזוג המאושר בראשית הסיפור "על תלמי שדי ירוצו" (שם, עמוד קצט), מדומים לנחילי הארבה עצום המידות מנבואת הזעם בספר יואל: "כְּמִרְאֵה סוּסִים מְרֵאָהוּ וְכַפְרָשִׁים כֵּן יִרְצוּן"⁵⁹ שאחריהם "גן עדן" הופך "מדבר שממה".⁶⁰

⁵⁶ לא ברור אם הכוונה לצפיר או לציפור. אם אכן צפיר כמו שנכתב, אזי: דניאל ח ה: "וַאֲנִי הֵייתִי מִבֵּין הַנְּהִי צְפִיר־הָעִזִּים בָּא מוֹ-הַמַּעֲרָב עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וְאִין נִגְעָה בְּאָרֶץ וְהַצְפִּיר קָרַן חֲזוֹת בֵּין עֵינָיו". האלופה פועה כמו חיה דמיונית הדומה לצפיר עזים, אך מרחפת ואינה נוגעת בקרקע, ובין עיניה קרן משונה – האם הנביא דניאל מדבר על היצור האגדתי חד-קרן (unicorn)? אם כן, אזי על פי הפניה זו משמשת האלופה אגדה בתוך אגדה.

⁵⁷ תהילים קד יב: "עֲלִיהֶם עוֹף-הַשָּׁמַיִם יִשְׁכֹּן מִבֵּין עֲפָאִים יִתְנוּ-קוֹל".

⁵⁸ כך אפשר למצוא אותה למשל בירמיהו יא יט: "וְאֲנִי כִכְבֵּשׁ אֶלּוֹף יוֹבֵל לְטְבוּחַ וְלֹא-יִדְעֵתִי כִי-עָלִי חֲשָׁבוּ מִחֲשָׁבוֹת נְשִׁיתָהּ עֵץ בְּלִחְמוֹ וְנִכְרְתָהּ מֵאֶרֶץ חַיִּים וְשָׁמוּ לֹא-יִזְכֵּר עוֹד".

⁵⁹ יואל ב ד.

עוד מראשית הסיפור האלוזיות מעבירות את הקורא מגן העדן של הרובד הגלוי של האגדה, אל עולם תת-קרקעי, היצ'קוקי, מסויט ורדוף. על רקע מתעתע זה מופיעה דמות הכלה הצעירה, התמימה, הבהירה – האלופה. אי אפשר להבין את עולמה לאשורו בלי לקרוא ברובד הסמוי של הטקסט קריאה צמודה. אתאר אך מעט מהשפע שהעטיר עליה עגנון, אך די בו לסרטט קווים כלליים להבנת דמותה ומניעה.

הרגע שבו "מתחיל הכול" בסיפור "כפורים" הוא הרגע שבו יורה האלוף בחסידה. אז מתאפס הזמן, שממנו מתחיל זמן ה-ב' של בראשית. אז גם נקשרים גורלותיהם של האלוף והאלופה. בהרג החסידה אפשר לראות הכלאה של שידול חוה בחטא התפוח עם האלימות הרצחנית של קין כנגד הבל חסר הישע. כמו חוה, האלופה משדלת את האלוף אל החטא בשחקה את תפקיד הגיבורה חסרת המגן הזקוקה למושיע, באגדה המדומיינת שהיא עצמה רקחה: "ותחשוב האלופה בליבה כי יבוא הזאב והדוב ונשא אותה מאישה ואכלה" (שם, עמוד ר). בסיפור "כפורים", המסופר כאגדה, מסתתרות שברי אגדות רבות נוספות. מעניין שאת האגדה הראשונה בסיפור רוקמת דווקא האישה. על האישה התמימה כטרף כותבת הפסיכולוגית היונגיינית פינקולה אסטס: "על כל היצורים ללמוד שקיימים טורפים. מבלעדי הידע הזה לא תוכל האישה לנווט את דרכה בביטחון ביער שלה עצמה, מבלי ליפול לטרף. להבין את הטורף משמעו להפוך לבעל חיים בוגר, שאינו פגיע בגלל תמימות, חוסר נסיון או טיפשות".⁶¹

אך מיהו אותו טורף? כאשר עגנון כותב "נשא אותה מאישה", הוא משחק עם תודעת הקורא שכה בנקל יכול לשמוע "ונשא אותה לאישה". שכן הטורף האמתי אינו נמצא ביער. הטורף המסוכן ביותר הרי הוא בעלה היושב לצדה. תהליך הגדילה וההתפתחות של האלופה עובר אפוא דרך המפגש עם הטורף. רצח החסידה, המתרחש זמן קצר לאחר מכן, מבהיר לה מהו מקורו של הפחד מפני הטורף המובע באופן לא מודע באגדת הדוב והזאב (שמות חיות המשמשים גם שמות גברים). בין האלוף והאלופה מתנהל מחול נפשי שבין טורף לנטרף. "אומרים, שהנטרף יוצר סוג מסוים של קשר עין כנוע, שרעד מסויים עובר בגופו וגורם לעורו לפרפר קלות מעל שריריו, ובאמצעותם הוא מודה בחולשתו לעיני הטורף ומסכים להפוך לקורבנו",⁶² כותבת אסטס. האלופה מאותתת לצייד בחולשתה: "קול חיה שמעתי ואחרד... ותחרד האלופה מאד, ותלחץ אל האלוף" (שם, עמוד ר), והוא מגיב ככריש שהריח את ריח הדם; מסוחרר מחולשת קרבנו הוא מפנה את קנה הרובה אל החסידה. באותו רגע עצמו,

⁶⁰ יואל ב ג: "לפניו אכלה אש ואחריו תלהט להבה כגן-עדן הארץ לפניו ואחריו מדבר שממה וגם-פליטה לא-היתה לו".

⁶¹ ק' פינקולה אסטס. רצות עם זאבים. תל אביב: מודן 1997, עמוד 54.

⁶² שם. עמוד 65.

לנגד עיני האלוף הסומות מתאוות הדם, מוחלפת דמות נשית אחת, יפה, בהירה וחסרת ישע, בדמות נשית אחרת, זקופה על רגל אחת, בהירה וחסרת ישע. הוא רוצח בהינף יד הן את החסידה והן את נפש האישה המתאוה יותר מכול להיות לאם. "קול החיה" שמדמה לשמוע האלופה אינו אקסטרטוריאלי לנפשה – הביטוי "קול חיה" אינו מופיע במקרא, אך הוא נזכר בזוהר כתיאור יללתה הכאובה של האישה בעת הלידה.⁶³

דבר מה נוסף מת עם מות החסידה – מת הקסם התמים, כוח הכישוף, כוח רוחני קדום שפעל בעולם במסתוריות כדי לקיים ולהזין אותו. וייתכן כי באותה העת, במישור הפסיכולוגי, מת האיזון הנרקסיסטי של אימהות רבות, הנשען על הפנטזמה לילד בלא התערבות גבר⁶⁴ (ארכיטיפי הבתולה מרי). ובמילים אחרות, השותפות הנשית המדומיינת העומדת בבסיס האגדה העממית, שבה האישה והחסידה הן המולידות את הילדים בלי צורך בגבר, נשברת. ובשעה זו אנו פוגשים את האלופה מכלה את כל כוחותיה הנפשיים והפיזיים בניסיון להשיב כוח פלאי זה אל העולם, שבלעדיו אין בו חמלה ואין בו רחמים. היא מנסה להרות באמצעים רבים: טקסים, תפילה, עשיית בובה מדונג, הדלקת נרות לפני צלמי הקדושים, אכילת פרי סגולה, צליינות, תפירה אין-סופית לילדי עניים ואימוץ ילד. נראה כי האלופה, כמו איקרוס, עפה קרוב מדי ל"שמש המשחקת", לפנטזיית הגבר העשיר, החזק, המושלם, וכנפיה הותכו. את כל זמנה, מרצה וכספה היא מקדישה למעשי כשפים אשר יסייעו לה לעשות את הקסם הפשוט ביותר, שכל אישה, ולו הפשוטה ביותר יכולה לעשות – להביא ילד לעולם; כפי שמטיח האלוף כלפי האל: "צפינו"⁶⁵ אל ילד ולא נתת לנו כי לשפחה נתת אשר תשליך פרי בטנה בשדה" (שם, עמוד רו).

הפסוק החותם את הפרק הראשון בסיפור (פרק "החטא הקדמון"): "ותעמוד החסידה על רגל אחת כאשר מצאה בשדה, בהכותה אותה באחו לעיני אשתו" (שם, עמוד רא), טעון משמעויות קשות ברובד האלוזי אף יותר מאלה שברובד הגלוי. "מצאה בשדה" כאותה נערה מאורסה הנאנסת בלא מושיע "כי בשדה מצאה צעקה הנער המא רשה ואין מושיע לה".⁶⁶ והוא מכה את החסידה חסרת המגן כבמכת בכורות, המכה של הפסקת ההמשכיות: "והפיתית כל-בכור בארץ מצרים".⁶⁷ כל זאת הוא עושה לעיני אשתו, אשר בשתיקתה הפסיבית נעשית שותפה לפשע: "מתוך שהיה לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו

⁶³ זוהר. מדרש הנעלם כרך א (בראשית) פרשת וירא דף קיח עמוד א: "תנו רבנן ג' דברים הללו אינן באין לעולם אלא בקולות קול חיה דכתיב (בראשית ג) בעצב תלדי בנים".

⁶⁴ ז' קריסטבה. בראשית היתה אהבה – פסיכואנליזה ואהבה. תל אביב: רסלינג, 2009, עמוד 82.

⁶⁵ איכה ד יז: "עודינה (עודינה) תכלינה עינינו אל-עזרתנו הכל בצפיתנו צפינו אל-גוי ל' א יושע".

⁶⁶ דברים כב כז.

⁶⁷ שמות יב יב.

חטא" (מסכת שבת נה ע"ב). שתיקה זו נמשכת עד אחרי שדעתו של בעלה כמעט נטרפת בעטיים של חלומות הביעותים, ורק אז פוצה היא את פיה, מתוודה על שתיקתה: "אל אלוהי הרוחות, הן החרשתי, לא אמרתי דבר" ("כפורים", עמוד רח) ולא ברור אם התכוונה לכך שלא סיפרה לבעלה על אגדת החסידה או לכך שלא עצרה בעדו מלהרוג את החסידה. בביטוי "אל אלוהי הרוחות" היא מנסה לנקות את עצמה משותפות לאשמה: "וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכֹל בֶּשֶׂר הָאִישׁ אֶחָד יִחְטָא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף".⁶⁸ אך דווקא האשמה, יטענו התיאורטיקניות הפמיניסטיות סיקסו וקלמנט,⁶⁹ משמעה בניית האישה כסובייקט. האישה אחוזת ההיסטריה שתיאר פרויד, ואנו פוגשים במידה מסוימת בראשית הסיפור, אינה סובייקט לגמרי, משום שהיא לכודה בתמות שאינן שלה, חוזרת על דיבורים שנלחשו באוזניה, בין שינה לעירות, בין מצב היפנוטי של התאהבות לריגוש הפחד מחיות היער, במשך ילדותה ובבחרותה. האלופה מגלמת את סך הזדהויות שאינן היא עצמה, המגיבות לציפיות ולנורמות החברתיות הנהוגות סביבה, לאופן שבו גדלה ולפנטזיות שלה. האשמה היא הסדק בחומה שדרכו מסתנן פנימה הספק, היא הגורם המפרק את יחסי התלות עם הבעל-האדון, והיא המסייעת לה ליצר קול משלה.

הריגת החסידה שולחת את האלופה אל הערבות הצחיחות של העקרות. העקרות מסמלת מקום בזמן שהוא בה בעת ממשי ומיתי, ולכן מלבד האלופה מופיעות דרך הארמז גם העקרות המיתולוגיות חנה, שרה, רחל והאם המאמצת – בת פרעה. העקרות מיוצגת בסיפור כמרחב הטרוטופי⁷⁰ – מרחב זמני שמסמן נתק מהזמן המסורתי של חתונה-הולדה, ומציב ייצוג נגדי לאוטופיה של הנישואין המושלמים בין האלוף הגיבור לאלופה היפה. אנו יודעים שעקרותה זמנית, משום שהיריונה קשור למידותיה: "ברצות האלוהים את דרכיה ומצאה חן בעיני האלוהים ונתן גם לה בן או בת ככל אשר תמצא חן בעיניו" (שם, עמוד רא) שכן היא אינה מחוסנת בפני תהליך התשובה. האלופה אמנם מוסיפה לחיות בארמון עם בעלה, אך עקרותה מסמנת הוויית חיים משברית, "הטרוטופיה של משבר", שממקמת אותה, ככל העקריות המקראיות, כדמות לימינלית: קדושה שכולה חסד, דמות מוכת יגון הנעשית נירוטית שחושדת בכשרים, ומכשפה:

ויבואו רוכלים מעריהם מימים ימימה למכור לה שש ורקמה ונשקו את ידה וברכו אותה כי יתן לה אלוהים זרע אנשים... האם רק בשפתם יברכוה, כי ברכתם לא תקום? אך למה תחשוד בכשרים? הלוא היא בכל ליבה תתפלל, גם תמונת ילד עשתה מדונג, משקלו תשע ליטראות ותתניהו בית יראתם ולפני כל צלמי קדושיהם הדליקה נרות, ואלוהים שתם תפילתה (שם, עמוד רג).⁷¹

⁶⁸ במדבר טז כב.

⁶⁹ ה' סיקסו, וק' קלמנט. זה עתה נולדה. תל-אביב: רסלינג, 2006, עמודים 86-87.

⁷⁰ מ' פוקו. הטרוטופיה. תל-אביב: רסלינג, 2010, עמודים 14-24.

⁷¹ הביטוי "שתם תפילתה" מפנה למסכת בבא מציעא ד' לדין על האיסור להונות את האשה משום שדמעוניה פותחות שערי שמים במקום שבו זעקות הגבר נכשלות: "אמר רב לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו שמתוך

העקרות היא גם מעין מבחן בעבור הגבר. האלוף נושע לא רק בשל שינוי יחסו לחסידה, אלא גם בשל אהבתו לאשתו שזכר לה חסד נעוריה גם בשנות עקרותה: "כצליל פעמון ביום מועד מבעד לעצי יער כן ישמע הלמות ליבו מבעד לאדרת השער בזכרו חסדי נעוריה" (שם, עמוד 72).⁷²

הרגע שבו משתנה מנגינת הסיפור, או הרגע שבו יכולת ההכלה הפסיכולוגית מאפשרת לשמוע את מה שלא נקלט באוזן קודם לכן ואת מה שאינו נאמר, מלווה בסיפור את רגע ההתפכחות – רגע עמוס פעלי שמיעה ודיבור:

מה תאמרי אלופה? והאלופה החרישה כמו רגע. אחרי כן הרימה את ראשה ותאמר, אל אלוהי הרוחות, הן החרשתי, לא אמרתי דבר. ויאמר הן באוזני שמעתי כי דברת. ותאמר, לא כי, יליל ממרחק שמעת. ויקרא האלוף ויאמר, כמו יליל עוללים אשר הושלכו אשמע מקירות הארמון. והאלופה צחקה⁷³ צחוק עצב. למה צחקת? [...] זכרתי את אגדת החסידה ואצחק. ויאמר, ספרי. מה אספר ולא תדע? דברי, קרא האלוף... והאלופה הנעימה קולה ותאמר, בילדותי סיפרו לי כי החסידות מביאות את הילדים הקטנים (שם, עמוד רח).

עגנון נלחם בסיפור בתפיסת ה"חטא הקדמון" הקשור תמיד להשתקה (פחלוץ, קולות ממסכים כמו תרועות חצוצרה והבל סיפורי גבורותיו של האלוף). להיזכרות האישה תפקיד מכריע בהתרת הקונפליקט. סיקסו וקלמנט⁷⁴ סבורות (בהתבססן על מישלה ופריוד) כי באישה משתמר העבר שהודחק, שהאישה – יותר מכל אחד אחר – מועדת להיזכרות. ההיזכרות של האלופה היא בה בעת חתרנית ושמרנית. היא שמרנית משום שאינה מתירה את קשרי המשפחה ואינה מבקשת מהגבר הכאה על חטא. בתבונתה הפרגמטית אין האישה חושפת את אשמתו של הגבר ואינה מעמתת אותו עם המודחק שלו – אותו יליל עולל חסר ישע העולה ממעמקי נפשו. היא מאפשרת לו (כמעט מפנקת אותו), בזיכרון לא מודע. והיא חתרנית משום שהיא משיבה על כנו את מיתוס החסידה, שלו תפקיד רב עצמה בארגון הסדר החברתי; הוא ממצע את הפערים האישיים, המגדריים והמעמדיים בין הגבר לאישה,⁷⁵ ומאפשר למאגיה

שדמעתי מצויה אונאתה קרובה א"ר אלעזר מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר (איכה ג) 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי' ואף על פי ששערי תפלה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו שנאמר (תהילים לט) שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש".

⁷² הביטוי "חסדי נעוריה" בהקדמת רש"י לשיר השירים (פרק א' פס' א'): "ויסד הספר הזה ברוח הקודש, בלשון אשה צרורה אלמנות חיות, משתוקקת על בעלה, מתרפקת על דודה, מזכרת אהבת-נעורים אליו, ומודה על פשעה. אף דודה, צר לו בצרתה, ומזכיר חסדי נעוריה ונוי יופיה וכשרון פעליה, בהם נקשר עימה באהבה עזה – להודיעה, כי לא מלבו ענה, ולא שילוחיה שילוחין, כי עוד היא אשתו והוא אישה, והוא עתיד לשוב אליה".

⁷³ פרשת שרה הצוחקת כאשר היא מתבשרת על הולדת הבן מוקרנת על השיח בין האלוף לאלופה אולי כדי לקדם את העלילה ואולי כדי לרמוז על כך שהזוג כבר מבוגר ויש אלמנט נסי בהיריון המאוחר.

⁷⁴ הלן סיקסו, וקלמנט קטרין. שם. עמודים 31-32.

⁷⁵ על תפקידו החברתי של המיתוס כאלמנט ממצע ראו: ק' לוי-שטראוס. הספרות. 20 (1975), עמודים 8-27.

להתקיים במבנה המתקבל על דעת הגבר ועל דעת החברה. הגבר לבדו אינו קרן השפע, מקור כל היקום, אלא הקורים העדינים הקושרים את האישה עם כוחות הטבע והכוחות הטבעיים שלה, הם מקור ההמשכיות, מעיין החיים, ויש לנהוג בהם משנה זהירות.

סר הקצף, שבתה החימה – סוף טוב הכול טוב

עגנון מסיים את הסיפור נאמן לרוח האגדה – סוף טוב הכול טוב, "סר הקצף, שבתה החימה. כי בעשותם צדקה וחסד ויתום ירחמו רחם אלוהים עליהם ויתן להם בן לזקוניהם. ויעש גם הוא צדקה וחסד,⁷⁶ כי חסיד הוא". המשולש המצוי: גבר, אישה חסידה, נעשה למשולש הרצוי: גבר, אישה, ילד (חסיד), והסדר שב על כנו.

אסתר פוקס מציינת כי הסוף הטוב חיוני למעשייה היהודית המסורתית. הוא נועד לאשש את האמונה שהצדק חייב לנצח, וכי הרוע איננו אלא אשליה בת חלוף.⁷⁷ פוקס מציינת כי "הסופים הטובים" אצל עגנון מציעים פתרונות שטחיים לבעיות שוליות, כי הם פתאומיים מדי, מתומצתים מדי ובייחוד אינם פותרים את הסתירות והמתחים התמתיים בסיפור. ועם זאת, השימוש שעושה עגנון בסוף הטוב ב"כפורים" שונה מהשימוש בסיפורים אחרים. הוא פועל כמו הקביעה החז"לית "כל החלומות הולכים אחרי הפה (הפתרון)"⁷⁸ ומתיר במלואם את כל הקונפליקטים האישיים, הבין-אישיים, הנפשיים והרוחניים כדי לאפשר את רעיון התשובה. החסידות כשלעצמה העסיקה מאוד את עגנון ונספגה ברבות מיצירותיו – הן מבחינת הצורה והן מבחינת התוכן. יחסו אליה ידע תהפוכות רבות: לעתים היה תומך נלהב בחסידות – כמו שהעיד עליו ידידו גרשום שלום – ולעתים יצא נגדה בשצף קצף...⁷⁹ בכל אופן, בסיפור הזה, חסד, חסידה וחסידות הם הים שאליו זורמים כל הנחלים: החטא הופך לחסד והחסידה לחסיד.

אי אפשר לסיים את המאמר בלי להסכים עם אמירתו של קרוינקר:⁸⁰ "יהא מקורה של האגדה אשר יהא – לעולם היא מכילה שניים: את עגנון כולו ואת הציבור שבקרבו נולדה". על אף ייחודו אין ספק ש"כפורים" איננו ילד חורג ביצירתו של עגנון, אלא צד נוסף באישיותו רבת הפנים. נוסף על עגנון היהודי נגלה כאן עגנון האירופי, איש ההשכלה, עגנון האוניברסלי,

⁷⁶ "אָבִינוּ מְלֻכְנוּ חַיֵּנוּ וְעַנְנוּ כִּי אֵין בְּנוּ מַעֲשִׂים עֲשֵׂה עִמָּנוּ צְדָקָה וְחֶסֶד וְהוֹשִׁיעֵנו". מתוך תפילת יום כיפור.

⁷⁷ Esther Fuchs, "The Ancestral Tale – An Ironic Perspective," in David Patterson, and Glenda Abramson (eds.). *Tradition and Trauma*. Boulder CO: Westview Press 1994, pp. 140-141

⁷⁸ בבלי. ברכות נה ע"ב.

⁷⁹ א' שילה. משקעי קבלה ודרכי עיבודה הספרותי ביצירותיו של ש"י עגנון. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן 2005.

⁸⁰ ג' קרוינקר. יצירתו של ש"י עגנון. ירושלים: מוסד ביאליק 1991, עמודים 115-131.

עגנון המתמצא באורחות תרבותו של הגוי, ועגנון הנועז, המעז לשאוב ממסורתם של אחרים, לעשות בה כשלו ולהגישה לעם ישראל בלא שמץ התנצלות.

נזכיר בהקשר זה את מאמרו של גבריאל צורן, שחקר התנסות מוקדמת (1913) של עגנון בתרגום הסיפור הנורבגי "אבק" מגרמנית לעברית, ומעיד על תהליך העיבוד שעוברת יצירה מן הספרות הכללית על ידי עגנון. צורן כותב: "כאן אנו יכולים לראות מצב של 'זיקה' או 'השפעה' בין עגנון והספרות האירופאית, לא בבחינת השערה עמומה הבאה לגשר על מקרים של דמיון, אלא כתהליך ממשי ומורכב. אנו יכולים לראות כיצד עגנון קורא סיפור אירופאי, כיצד הוא מבין אותו וכיצד נקלט הסיפור בעולמו".⁸¹ ונוסיף לענייננו – וכיצד נספגים סיפורים אלה בכלל יצירתו.

המילה "אהבה" מופיעה בסיפור שש פעמים, וזהו אכן סיפור על אהבה – אהבת עגנון והאָל לאדם הכושל, הנפל, המתבלבל, המצטער על חטאיו והמתקן את דרכיו.

שלמי תודות:

- למורתי, פרופ' ניצה בן דב, שאמרה ונהיה העולם. על שפתחה לי צוהר לעולמו של עגנון ועל מידותיה, נועם הליכותיה וידענותה שמצמיחים תלמידים הרבה.
- למר רפאל וייזר מארכיון עגנון בספריה הלאומית בירושלים, תודות אין קץ על נדיבותו ועזרתו המופלאה בהכנת המאמר הזה. תודה גם לרחל שסייעה בקשר בינינו.
- לד"ר יואל פרץ, שהכרתי בזכות המחקר הזה, על לבביותו ועל שסייע לי בענייני אגדות עממיות ופולקלור והסב את תשומת לבי לתרגום האגדה.

⁸¹ ג' צורן. "יד הטבע בנו – דרכו של עגנון בתרגום 'אבק' לביירנסון", בתוך: **מחקרים ותעודות**. עורכים: ג' שקד ור' וייזר. ירושלים: מוסד ביאליק תשל"ח.

ביבליוגרפיה

- בן דב, ניצה. **אהבות לא מאושרות: תסכול אירוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון**. תל אביב: עם עובד 1997.
- גולדנסקי, רחל. **יחסי גומלין בין ספרות וספרות עממית לאור בדיקת הסיפור כיפורים לש"י עגנון**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. לוס אנג'לס: אוניברסיטת קליפורניה 1981.
- הופקה, רוברט ה'. **חלומות של גברים – השבר, הטיפול, ההחלמה**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד 2007.
- הרטמן, דוד. "על השאיפה להתחדשות ועל הכפרה". **פתחים**. א-ב (1982): 30-34.
- ורסס, שמואל. **ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו**. ירושלים: מוסד ביאליק 2000.
- יערי, אברהם. "ש"י עגנון – כ"ה שנה לעלייתו ויצירתו". **ספר השנה של ארץ ישראל**. תרצ"ד: 275-282.
- כהן, יעקב י'. "תשובה ומעבר לתשובה". **פתחים**. א-ב (1982): 18-19.
- לוי-שטראוס, קלוד. "עלילות אסדיוואל". **הספרות**. 20 (1975): 8-27.
- לי, רנה. **עגנון והצמחונות: עיונים ביצירותיו של ש"י עגנון מן ההיבט הצמחוני**. תל אביב: רשפים 1993.
- מור, רוברט, וג'ילט דאגלס. **מלך, לוחם, מכשף, מאהב: לגלות מחדש את הארכיטיפים של גבריות בוגרת**. תרגום: דן שביט. תל אביב: הקיבוץ המאוחד 2009.
- נוי, פנחס. **פרויד והפסיכואנליזה**. מודן 2008.
- סיקסו, הלן, וקתרין קלמנט. **זה עתה נולדה**. תל-אביב: רסלינג 2006.
- עגנון, ש"י. **אלו ואלו**. ירושלים ותל אביב: שוקן 1978.
- **מעצמי אל עצמי**. ירושלים: שוקן תשל"ו.
- פוקו, מישל. **הטרטופיה**. תל-אביב: רסלינג 2010.
- פינקולה אסטס, קלאריסה. **רצות עם זאבים – ארכיטיפ "האשה הפראית" מיתוסים וסיפורים**. תל אביב: מודן 1997.
- פרישמן, דוד. **הגדות וסיפורים**. ברלין: מוריה 1923.
- צורן, גבריאל. "יד הטבע בנו – דרכו של עגנון בתרגון 'אבק' לביירנסון". בתוך: **מחקרים ותעודות**, עורכים: ג' שקד ור' וייזר. ירושלים: מוסד ביאליק תשל"ח.
- קוק, אברהם יצחק. **אורות הקודש**. ירושלים: מוסד הרב קוק 1963-1990.

— **שמונה קבצים**. ירושלים: חמו"ל 2004.

קרואינר, גוסטב. **יצירתו של ש"י עגנון**. ירושלים: מוסד ביאליק 1991.
קריסטבה, ז'וליה. **בראשית הייתה האהבה – פסיכואנליזה ואמונה**. תל אביב: רסלינג
2009.

שביב, יהודה. "תורה אלהית מול מוסר אנושי במשנת הראי"ה קוק". **סיני**. קי"ז (תשנ"ו):
קסג-קעה.

שילה, אלחנן. **משקעי קבלה ודרכי עיבודה הספרותי ביצירותיו של ש"י עגנון**. חיבור לשם
קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן 2005.

Band, Arnold J., *Nostalgia and Nightmare – a Study in the Fiction of S.Y. Agnon*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1968.

Fuchs, Esther, "The Ancestral Tale – An Ironic Perspective," in David Patterson, and Glenda Abramson (eds.). *Tradition and Trauma*. Boulder CO: Westview Press 1994, 129-142.