

# לדעת מבלי לדעת

צחי וייס

כל חוקרי עינים אומרים שאלוהיה של עינים וכמריהם  
גברים היו, והיאך לא הרגישו שמתוך ההימננים אנו  
שומעים כנועם שיח שירת אשה.

(עידו ועינים)

## א. מבוא

הסיפור "עידו ועינים"<sup>1</sup> התפרסם בשנת 1950, שנה פורייה במיוחד ביצירה  
העגנונית שבה ראו אור גם "המלבוש", "תהלה" ו"קשרי קשרים"<sup>2</sup>, ועורר מיד עם  
פרסומו תגובה מחקרית רחבה, שהדיה לא נדמו עד היום. במרכז סיפור רב פנים  
ואניגמטי זה, עומד מספר המעתיק את דירתו לזמן קצוב אל ביתם המרוחק מעט  
של הזוג גרייפנבך, ידידיו; מרחב המתברר להיות מוקד התרחשות דרמטית וציר  
שסביבו מופיעות שלוש הדמויות המרכזיות בסיפור: גמולה – אישה סהרורית  
ומסתורית בעלת שורשים מיתיים, בעלה גבריאל גמזו – סוחר כתבי יד וספרים  
עבריים שאינו נוהג לעיין במרכולתו אלא לסחור בה בלבד, וחוקר בשם ד"ר גדעון  
גינת שחיבר ספרי דקדוק ומחקר על שפת הסתרים והשירה של גמולה ואביה.  
הסימבוליקה העשירה הנפרשת בסיפור, מגוון האלוזיות הרמוזות בו, מבנהו  
האלגורי ועלילתו הלא-ראליסטית, העסיקו חוקרים רבים מאוד, ודומה כי לפנינו

\* אני מבקש להודות לפרופ' יהודה ליבס אשר דיוני עמו תוך מחלוקות פרשניות לימדוני  
רבות. כן אני מבקש להודות לחברים בקבוצת הלימוד על עקבות העבר בהווה היהודי שבמכון  
הרטמן אשר שמעו את הרצאתי על הסיפור והעירו הערות רבות מאוד אשר הדיהם שולבו לכל  
אורכו של המאמר.

1 שמואל יוסף עגנון, "עידו ועינים", עד הנה, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' שמ"א-שצ"ה.  
הציטוטים מהסיפור יצינו להלן בגוף הטקסט במספרי העמודים בלבד.

2 על תקופה זו, ראו דן לאור, חיי עגנון, ירושלים ותל אביב תשנ"ה, עמ' 429-430.

ניצב אחד מהסיפורים העבריים הנחקרים ביותר שנכתבו במאה העשרים.<sup>3</sup> מטרתה של רשימה זו אינה לנתח את היצירה בכללותה, שהרי ניתוח שכזה מצריך יריעה רחבה במיוחד, אלא לבחון שני עניינים המשתמעים ממנה, ואשר בעצמם זכו להתעניינות מחקרית רבה: עמדתו האישית של חוקר מדעי היהדות נוכח הטענות התאולוגיות שבהן הוא עוסק, ומותה של גמולה, בת דמותה של השכינה, יחד עם חוקרה. עוד בטרם אבהיר את טיבה המדויק של השאלה שבה אעסוק, אבקש לציין כי הזיהוי בין גמולה ובין השכינה עלה לראשונה במחקרו של משולם טוכנר,<sup>4</sup> ומיכל אורון חיזקה את השערתו במקורות קבליים רבים.<sup>5</sup> גם ההשערה כי מסיפור זה משתמע דיון על אודות מחקר מדעי היהדות נידונה במאמרים רבים,<sup>6</sup> והיו שסברו כי בבסיס הסיפור עומדת דמותו של גרשם שלום, אשר ככל הנראה בביתו

3 מפורסמת בעניין זה טענתו של ברוך קורצווייל כי עגנון פיתח מיתוס פרטי שאין בו הכרח אמנותי: "ומכאן יש לטעון כנגד עגנון, שהוא פיתח ממש בשנים האחרונות סיסטמה שלמה של דרכי התחפשויות מסובכות ומפותלות ביותר, שהוא משתעשע בחידות מחידות שונות, שפה ושם אינן הכרח אומנותי, אלא נעשו מטרה לשמה, מעין לשון רזים שבה משוחח המשורר עם עצמו בשעה שהוא מדבר עם הקהל" (ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים ותל אביב תשל"ל, עמ' 142-143). קובץ מחקרים על "עידו ועינים" ערך ה' ויס במסגרת האוניברסיטה הפתוחה, ראו הלל ויס, עגנון – 'עגונות', 'עידו ועינים': מקורות מבנים ומשמעות, ב, תל אביב תשל"ט, עמ' 3-358. עוד ראו, למשל: הלל ברזל, "עזו ועגנון 'לדעת אשה' 'עידו ועינים': עיון משווה", עיתון 77, 220 (תשנ"ח), עמ' 22-31; רומן כצמן, "מיתוס של יצירת המיתוס בעידו ועינים", ביקורת ופרשנות, 35-36 (תשס"ב), עמ' 231-243; ישראל עשהאל, "התשווקה על-פי עידו ועינים", קשת החדשה, 14 (2005), עמ' 7-25.

4 משולם טוכנר, פשר עגנון, רמת גן תשכ"ח, עמ' 106-122.

5 מיכל אורון, "סמלים ומוטיבים קבליים בסיפור 'עידו ועינים' לש"י עגנון", בסמינר, 1 (תשל"ז), עמ' 160-172. הלל ברזל, לעומתם, הטיל את הזיהוי בספק ובספרו המשווה בין עגנון וקפקא, כתב כי לא יעלה על הדעת שעגנון סבר שהשכינה מתה: "היעלה על הדעת, כי עגנון – ולו גם לצורך הצגת האדיאה בקיצוניותה – יספר כי השכינה, שהיא במסורת היהודית פן אחד מהאלוהות בכבודה ובעצמה, נפלה מהגג ומתה?! דבר אחד הוא לצייר את היחסים בין הקדוש ברוך הוא לבין עמו בתבניתם של יחסים אירוטיים, דבר אחר הוא להצמיד ליחסים אלה חטא וכליה מצד האלוהות" (הלל ברזל, בין עגנון וקפקא: מחקר משווה, רמת גן תשל"ג, עמ' 184). ההנחה של ברזל כי רעיון מות השכינה לא יכול היה לעלות על דעתו של המחבר אינה הכרחית, כפי שהראיתי במקום אחר (צחי וייס, "הפונמנולוגיה של החוטא וההשלכות התיאורגיות של החטא: קריאה בהאדונית והרוכל המלבוש ואחות מאת ש"י עגנון", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ד), ודומה כי דברי ברזל מרמזים על נקודת מוצא תאולוגית המתאימה לחוקר יותר מאשר ליצירה העגנונית.

6 טוכנר (לעיל הערה 4), עמ' 106-122; אורון (לעיל הערה 5); יואב אלשטיין, עיגולים ויושר: על הצורה המחזורית בסיפור, תל אביב תשל"ל, עמ' 98-117; צמח שונה משאר המבקרים של הסיפור באשר הוא סובר כי לפנינו שלילה של הציונות (הכנענית) ולא שלילה של עולם מחקר מדעי היהדות (עדי צמח, "על התפיסה ההיסטוריוסופית בשניים מסיפוריו המאוחרים של עגנון", הספרות, 8 (1978), עמ' 378-385); ומחקרים רבים נוספים.

כתב עגנון את היצירה.<sup>7</sup> פרט ביוגרפי זה אינו מן הנמנע, אולם כפי שנראה בהמשך, היחס המורכב שנוקט הסיפור כלפי החוקר וכלפי יחסו למושא מחקרו הנו עקרוני, ולפיכך אין לזהותו באופן בלעדי עם חוקר כזה או אחר. מקריאת מאמרי ביקורת שנדרשו לעיון בבעיה האמורה, קרי היחס בין החוקר ומושא מחקרו או בשאלות קרובות, עולה כי עניינו של הסיפור הוא שיפוטי; באשר כמה מאמרים סברו כי הסיפור משבח את דמותו של החוקר המעמיק בלימודי המקורות היהודיים,<sup>8</sup> ואילו אחרים ראו בסיפור ביקורת חריפה המשרטטת דמות גרוטסקית של חוקר המרוחק ממושא מחקרו.<sup>9</sup> מקריאת הביקורות האמורות נראה כי הן מקבילות למחלוקת המפורסמת שהתקיימה בין ברוך קורצווייל<sup>10</sup> וגרשם שלום,<sup>11</sup> אולי שני החוקרים המקורבים ביותר באופן אישי לש"י עגנון, על מעמדם ומקומם של מדעי היהדות בעולמה של היהדות המודרנית, וניתן לשער כי המאמרים על הסיפור נכתבו מתוך זיקה ישירה או עקיפה למחלוקת מפורסמת זו.

בניגוד למגמות אלו אנסה להראות כי הסיפור אינו מלמד על יחס שיפוטי, לטוב או למוטב, כלפי חוקר המיתוסים בכלל<sup>12</sup> והמיתוס היהודי בפרט; עיקרו מופנה לבחינה מעמיקה של נפשו של החוקר המתקשה לתווך בין הרבדים המודעים והלא-מודעים המתגלים לו כתוצאה ממפגשו עם מושא מחקרו המיתי.

בחלק הראשון של הדברים אציג את היחס בין גמולה כדמות מיתית-נשית המודרת מבעלה<sup>13</sup> ובין הד"ר גינת חוקרה. טענתי היא כי הסבך המיתי המאיים וחסר הפשר הנקשר לדמותה של גמולה מחייב דמות פרשנית שתעניק לה משמעות.

- 7 גרשם שלום, רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשיח, אברהם שפירא (עורך), תל אביב תשנ"ה, עמ' 78-79.
- 8 אלשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 103 ואילך; אורון (לעיל הערה 5), עמ' 170-172.
- 9 "עגנון אינו מניח מקום לספק בעניין דעתו השלילית על המחקר המדעי המודרני, כתרופה למשבר הרוחני של היהדות" (טוכנר [לעיל הערה 4], עמ' 108).
- 10 קורצווייל, כידוע, הרבה להתייחס לנושא בכלל ובמיוחד לתפיסתו המחקרית של שלום. מאמריו על הנושא קובצו בחלק השני של ספרו 'במאבק על ערכי היהדות', ראו ברוך קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל אביב תש"ל, עמ' 99-240.
- 11 מאמר מפורסם במיוחד בהקשר זה הוא המאמר על חכמת ישראל: גרשם שלום, דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 385-402. שלום הרבה להתייחס לנושא במקומות נוספים, ראו למשל גרשם שלום, עוד דבר אברהם שפירא (עורך), תל אביב תש"ן, עמ' 29-38, 43-47, 133-148.
- 12 סיפור זה מכונן אמנם אל חוקר מדעי היהדות, כפי שנראה בהמשך הדברים, אך הדברים העולים מהסיפור עשויים להיות רלוונטיים לחוקריהם של מיתוסים שונים, כפי שעולה למשל מסיפורו התאום "עד עולם".
- 13 כפי שאומר ר' עקיבא בבלי ברכות: "ואמר רבי עקיבא כשהלכתי לגליא היו קורין לנדה גלמודה מאי גלמודה גמולה דא מבעלה" (כו ע"א, והשוו גם בבלי, סוטה מב ע"א. על מובאה זו, ראו ויס [לעיל הערה 3], עמ' 69).

בחלקו השני של המאמר אציג את גמולה כלא מודע הנשי (anima), ואבחן מה קורה בשעה שהחוקר מתכחש ללא מודע הנשי שעמו הוא נפגש. ענייניו של דיון זה ביחס בין חוקר מודרני ובין מיתוסים עתיקים וחברות שכבר אינן קיימות, ותקוותי היא כי הוא יאיר מצדו את מקומם המורכב של עקבות העבר בהווה היהודי.

### **ב. עלמה יפה שאין יודעים אותה: על הרקע המיתי של גמולה**

עולמה של גמולה קודם שבאה לארץ ישראל מתואר כמרחב פנטסטי-מיתי נטול מערכת חוקים מוכרת. אביה משורטט בדמות אדם הראשון או חיה מחזון יחזקאל, אשר ביכולתו ללמד את בני האדם את סודות הבריאה מזה ולהיאבק עם כוחות האופל מזה. הוא לבוש כדמות כוהנית קדומה שמצנפת לראשה, עומד על צוק סלע ועשרים ושתיים עד עשרים ושבע נערות, כמספר האותיות העבריות, רוקדות סביבו. כור מחצבתה של גמולה מתברר להיות מיקרו־קוסמוס מיתי ובו שלל דימויים הלוקחים מספר יחזקאל, ממקורות קבליים או ממוטיבים עממיים השזורים זה בזה בלא סדר ברור:

אמר לי גמזו, גבריה בן גאואל חמי גבר בגוברין הוא. פניו פני אריה וכחו כוח שור והוא קל ברגליו כנשר בעפיפותו. רוממות אל בגרונו וחרב פיפיות בידו. עובר לפני התיבה ועושה כלי זין. אף הוא רופא חולים וכותב קמיעות ומלמד את הארוסות מחולות וריקודים ושירים של חתונה. ואינו נוטל עליהם שכר, אלא כל מעשיו לשם שמים [...] אילו ראית את גבריה חמי כשהיה עומד על צוק סלע, מצנפת תכלת בראשו ושער ראשו וזקנו מתנופף בהדר תלתליהם ועיניו החומות מאירות כשני שמשות [...] וגמולה בתו מנענעת קולה בשיר, ועשרים ושתיים עד עשרים ושבע נערות בתולות מחוללות, כולן יפפיות ומיוחסות, היית רואה דוגמא של ימים טובים שהיו לישראל שהיו בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים (שסב-שסג).

עולם ילדותה של גמולה שונה מהעולם האנושי שעברה אליו בשעה שנישאה לגמזו ובאה לדור בארץ ישראל לא רק ברכיביו, אלא בעיקר בעומסו האלוזיוני ובמבנהו הנרטיבי, באשר כללות פרטיו אינו יוצר תמונה נורמטיבית. זאת ועוד אחרת, אנו מוצאים כי לגמולה ואביה שפה ייחודית אשר אינה מתוארת כלשון נדירה, זרה או לא מוכרת, אלא כאלטרנטיבה מהותית לשפת אנוש:

עוד לשון אחת היתה לה לגמולה ולאביה. פעמים הרבה מצאתי אותם ושבים בין הערביים. גדי לבן מונח לו על ברכיה של גמולה ועוף השמים

מרחף על תלתליו של הזקן והם מסיחים, פעמים בנחת ופעמים במהירות, פעמים בפנים שוחקות ופעמים בפנים של אימה ואני שומע ואני מבין מלה, עד שגילתה לי גמולה שלשון בדויה היא שברו להם לשעשע את לבם (שסד).

האלטרנטיבה הלשונית שמציגים גמולה ואביה זוכה במהלך הסיפור לשתי פרשנויות: את הראשונה ראינו זה עתה – גמזו שואל את אשתו לפשר הלשון, והיא עונה לו כי זו לשון בדויה שנועדה לשעשע את הלב. לעומת גמזו, גינת במפעלו המחקרי מפענח ומתרגם את לשון גמולה ואביה, הופך אותה ללשון בת-משמעות. ברם, יכולים אנו לראות כי הן גמזו הן גינת אינם מוכנים להכיר בייחודיותה של השפה, אשר מחד גיסא אינה לשון דיסקורסיבית, כפי שטועה לחשוב גינת, ואינן נטלות טעם, מאידך גיסא, כפי שטועה להאמין גמזו.

ניטיב להבין את ייחודיות לשונם של גמולה ואביה מתוך הדיונים הרבים העוסקים במשמעותה של הלשון ככלל, אשר משובצים לאורך היצירה; בחינתם של אלה מעלה כי מעמדה של השפה הנו אחד מצירי היצירה המרכזיים. כך למשל מתואר גרייפנבך כחוקר לשונות עקר, אשר במקום ללמוד שפה חיה במקום מושבו, לומד עברית מתוך ספר הדקדוק המקראי של גזניוס (Gesenius):

גרייפנבך [...] אף על פי שמשבח את עצמו שהוא בקי בלשון ובדקדוקה אינו יודע אלא דקדוק לשון המקרא שלמד מתוך ספר תורת הבניין של הלשון העברית לגזניוס. יפה ממנו כח אשתו. בדקדוק אינה בקיאה וגזניוס לא למדה, אבל יודעת לדבר עברית עם גרציה העוזרת ועם הרוכלים (שנד).

דמותו הגרוטסקית של גרייפנבך מתוארת כמי שמתעמקת במבנה השפה במקום בשפה עצמה. לעומתו, אשתו הלומדת שפת אנוש מתוך שיח עם הבריות מוצגת כאלטרנטיבה לשונית בריאה יותר. עולה כי הגברים (גרייפנבך וגינת) מוצגים כלומדי השפה ואל מולם הנשים (גמולה וגרדה, אשתו של גרייפנבך) מוצגות כמשוחחות בה.

את ההבדל בין שפת גמולה ואביה ובין עיסוקם הלשוני של גרייפנבך וגינת (אשר, כפי שנראה בהמשך, אינם אלא שתי הופעות של דמות אחת), ניתן גם להבין כהבדל שבין הניסיונות הפילולוגיים לתיאור השפה ושחזור ובין סוג הדיונים הלשוניים האופייניים לתורות סוד יהודיות. בראשית הסיפור מתואר גרייפנבך כחובב הלומד את סוד התהוות לשון בני האדם תוך שימוש בספרי דקדוק – היינו חקירתו היא בעלת אופי פילולוגי באירוניה קלה מוסיף המספר כי בניסיונם לפרש את מהותה של השפה, קדמו חכמי הקבלה לחכמי אומות העולם:

גרייפנבך שהיה מתעסק להנאתו בחקר התהוות הלשונות התחיל מדבר על סוד הלשון ועל כל מה שנתחדש בעניין זה. ואף אני הוספתי על דבריו מעט ממה שקיבלתי מספרי הקבלה שקדמו בזה לחכמי אומות העולם (שמ"ח).

עם זאת, נראה כי קדימות זו אינה כרונולוגית אלא שמדובר בדבר מה מהותי יותר; במקורות קבליים לשוניים ותאוסופיים אנו מוצאים חיפוש אחר סוד הלשון, לעומתם עוסק המחקר הבלשני הקלסי במבנה השפות ובדרך התהוותן. במקורות יהודיים משלהי העת העתיקה ועד ימינו מיוחד מקום חשוב לעיסוק בשפה העברית על רכיביה, ודומה כי סודות השפה העברית הופיעו במלוא עצמתם כאשר זו חדלה מלשמש כמרחב מסמן "שקוף" באופיו, שכל מטרתו להצביע על מסומנים מסוימים, והחלה להיתפס כמרחב בעל משמעויות עצמיות אפיסטמולוגיות ואולי אף אונטולוגיות. כדאי להוסיף ולציין בהקשר זה כי הזיקה בין העיסוק הקבלי בשפה ובין דיונים פילוסופיים בני זמננו זכתה בשנים האחרונות אף להתייחסות מחקרית,<sup>14</sup> אשר ממנה עולה כי דיונים בני זמננו בענייני לשון כגון אלו הבאים לידי ביטוי בכתביהם של ולטר בנימין,<sup>15</sup> של ז'אק דרידה<sup>16</sup> ושל ז'אק לאקאן,<sup>17</sup> הושפעו באופן ישיר ועקיף גם ממקורות יהודיים שעניינם השפה.

אם נחזור לענייננו ונסכם את הדברים, נוכל לומר כי בסיפור רמוזה אפשרות לשונית אשר באה לידי ביטוי בלשונם המשותפת של גמולה ואביה. אולם, העובדה כי גמזו מאמין לגמולה שלשונה היא שעשוע חסר טעם שנרקם בין אב לבתו ובחירתו של גינת לתרגם את הלשון למונחים אנושיים רגילים אינן נותנות את לבן לאפשרות מיתית יותר, אשר בה, כדבריו של ולטר בנימין, מתפקדת הלשון כלשון-שמות טהורה, וזאת בניגוד ללשון ה"בורגנית" שהנה אמצעי תקשורת בלבד: "הלשון – והמהות הרוחנית שבה – מבטאת עצמה בטרתה רק במקום

14 ראו למשל Moshe Idel, *Absorbing Perfection: Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002; Eliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutic and Poetic*

*Imagination*, New York 2005

15 ראו את מכתבו לגרשם שלום המכונה: "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", הנובע ללא ספק משיחותיהם על הלשון הקבלית נושא שבו ביקש שלום לעסוק בראשית דרכו המחקרית (ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", מבחר כתבים: המשוטט; הרהורים, יורגן ניראד (עורך), דוד זינגר (תרגום), כרך ב, תל אביב תשנ"ו, עמ' 284-295).

16 על השוואה בין דרידה ובין כתבים קבליים, ראו Moshe Idel, "Jacques Derrida et les sources kabbalistiques", *Judéités*, 1 (2003), pp. 133-156

17 על תפיסות מדרשיות וקבליות בכתביו של לאקאן, ראו ז'אק לאקאן, הסמינר ה-20 (1973-1974): "עוד", ירום מירון (תרגום), תל אביב 2005, עמ' 79; ז'אק לאקאן, על שמות האב, נועם ברוך (תרגום), תל אביב 2006, עמ' 91-92; הפניות נוספות המצויות בכתביו של לאקאן למקורות יהודיים בכלל וקבליים בפרט, ראו וולפסון (לעיל הערה 14), עמ' 482, הערה 119.

שהיא מדברת בשם [...] משנוטש האדם את לשון-השם הטהורה, עושה הוא את הלשון לאמצעי"<sup>18</sup>.

עניין נוסף וחשוב המבטא את טיב המרחב המיתי של גמולה נוגע לאיסורי טאבו המרחפים כעננה סביב עולם ילדותה. תיאור אפיית הפּוֹנִים על ידי גמולה, מעלה בלב הקורא, בעקבות ספר ירמיהו<sup>19</sup>, חשש לעבודת אלילים, ולצדו ייתכן כי היחסים שבינה ובין גדי בן גאים חתנה המיועד, מרמזים לאיסורי עריות. מסופר כי אמו של גדי בן גאים גידלה את גמולה, היתומה מאם, מגיל ינקות כבת. לצד טשטוש הגבולות המשפחתיים, גם השרדה הסמנטי האמור יוצר תחושה אנומלית, והקורא חש כי הוא נמצא בתוך קדרה פואטית שבה מתבשל "גדי בחלב אמו":

ובכן חזר גמזו אצל גמולה. ראתה אותו גמולה ושמחה עליו כשמחת כלה על חתן. צלתה לו גדי ואפתה לו כוונים ושרה לו כל השירים ששיבחה חכם גדעון, ולא שעתה לדברי גדי בן גאים שכנה שהיה אומר שגמולה מיועדת לו מיום שינקה עמו משדי אמו, שאמה של גמולה מתה בשעת לידתה ולקחה אותה אמו של גדי לה לבת (שעז).

בעולם המיתי שבו צמחה גמולה, טרם נסדק על ידי גמזו, אמורה הייתה הגיבורה העוסקת באפיית כוונים להינשא לאדם ספק אחיה וספק "גדי בחלב אמו". העובדה ששלושת האיסורים האחרונים – עבודה זרה, גילוי עריות ואכילת גדי בחלב אמו – אינם מפורשים בסיפור, אינה בגדר טכניקה סגנונית בלבד, אלא גם ממחישה את ההבדל המהותי בין העולם המיתי שבו גדלה גמולה ובין העולם הנורמטיבי שבו היא קמלה.

הפרת טאבו בעולמות מיתיים אינה מפתיעה בפרספקטיבה קבלית,<sup>20</sup> לאור הכלל הידוע כי "עריות הם שרביטו של מלך"; כוונת המדרה היא כי ענייני עריות מבדילים בין העולמות העליונים והתחתונים, אך אינם אסורים לעצמם; לשון אחר גילוי העריות הנו חיץ הנמתח בין העולם הזה ובין העולם השמימי, והעובר עליו מטשטש את הגבול בין העולם האלוהי והארצי, ובכך, ולא בעצם המעשה, טמון חטאו. כך למשל מסביר ר' מנחם עזריה מפאנו את האיסור המקראי לשכב עם

18 בנימין (לעיל הערה 15), עמ' 287-293.

19 ירמיהו ז, יח; מד, יט.

20 על גילוי עריות בעולמות המיתיים בספרות הקבלית, ראו ישעיהו תשבי ופישל לחובר, משנת הזהר, ב, ירושלים תש"ט, עמ' תרכא-תרכד; אפרים גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, תל אביב תש"ל, עמ' 74-76; משה אידל, "פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה", קבלה, יב (תשס"ד), עמ' 89-199; וולפסון (לעיל הערה 14), עמ' 160.

אחות: "ארור שוכב עם אחותו שמשתמש בשרביטו של מלך".<sup>21</sup> ר' ישעיה הורוויץ בעל השל"ה, בסכמו מקורות קבליים שונים העוסקים בסוד העריות, מסביר כיצד כל אחד מהאיסורים השונים עשוי לפגוע בפן מסוים בעולמות העליונים:

כבר ידעת כי עשר ספירות נאצלות מאין סוף יתברך ויתעלה, והם קרובות אליו יתברך, ומשפיע בהן ומתיחד בהן. גם הודעתך כי הפעולות של מטה פוגמין למעלה, והבא על אחת מן העריות הוא משתמש בשרביטו של מלך. כי במרכבה עליונה מצוי יחוד הקרובה איש באחיו ידובקו. ואמר כי הבא על אמו פוגם בבינה הנקראת אם הבנים, גם בשכינה שהיא אם כל חי, ולכך כתיב (ויקרא יח, ז), ערות אמך אמך היא שני פעמים, ולא ניתן להשפיע בהן רק למלך הכבוד יתעלה, והמשתמש בשרביטו של מלך חייב מיתה. הבא על אשת אביו פוגם ב"הוד" בת זוגו של נצח, הנקרא אב לצדיק. והבא על אחותו פוגם בכנסת ישראל, הנקראים אחות שנאמר (שיר השירים ה, א), "באתי לגני אחותי כלה". והבן אמרו מולדת בית או מולדת חוץ, רמז לשתי אחיות שיש בבתי גוואי, שהם "בינה" ו"גבורה", ולשתי אחיות אחרות שהם בבתי בראי שהם "הוד" ו"מלכות". והבא על בת בתו פוגם ב"הוד", שהיא בת ה"גבורה". הבא על בת בנו פוגם ב"מלכות", שהיא בת "נצח". הבא על שתי אחיות פוגם ב"הוד" ו"מלכות". אמנם יעקב אבינו ע"ה שאמר לו הקב"ה אתה אלוה בתחתונים הותר לו להשתמש בשרביטו של מלך.<sup>22</sup>

סיומה של פסקה זו, מלמד כיצד הותר ליעקב להיות נשוי לשתי אחיות בו־זמנית, ומרמזת כי לא רק בעולמות העליונים אלא גם בעולמות המיתיים, קרי המרחבים הקדומים – אלו שקדמו למתן תורה, איסורי העריות לא בהכרח נהגו. בדומה לכך אנו מוצאים בזוהר לפרשת אחרי מות כי על אדם הראשון וילדיו לא חלו איסורי העריות, נישואי אח ואחות היו בגדר חסד,<sup>23</sup> ועל כן נאמר בספר ויקרא: "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא".<sup>24</sup>

תאנא בתר דאסתלקו קין והבל אתהדר אדם לאנתתיה ואתלבש ברוחא אחרא ואוליד לשת. מכאן אתייחסו דרי דצדיקיא בעלמא. ואסגי קב"ה חסד

21 "ספר מאמר הנפש" לר' מנחם עזריה מפאנו, ח"א, יג (עמ' קנט).

22 של"ה על ספר ויקרא, סעיף ח (עמ' שמו-שמוז).

23 על כך, ראו גם בבלי, סנהדרין נח ע"ב.

24 ויקרא כ, יז.



בעלמא ובכל חד אתילידת נוקבא עמיה לאתישבא עלמא כגוונא דלעילא והא אוקמוה חברייא בסתימאה דמתני' דכתיב (ויקרא כ) ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וגו' חסד הוא. חסד הוא. ודאי ובתר דשאר יקח חסד גזעין ושרשין נפקן מתחות לעילא ואתפרשן ענפין וקריב אתרחק. כדין ענפא אסגי ואתי לאתחברא בזווגא חד באילנא. האי בקדמיתא האי בסתימא דעלמא בגין דכתיב (תהלים פט) אמרתי עולם חסד יבנה. אבל מכאן ולהלאה בני נשא דישתכחון ביה ונכרתו לעיני בני עמם.<sup>25</sup>

תרגום: שנינו לאחר שהסתלקו קין והבל חזר אדם לאשתו והולבש ברוח אחרת והוליד את שת. מכאן התייחסו דורות הצדיקים בעולם. והרבה הקב"ה חסד בעולם ובכל אחד נולדה נקבה עמו לישוב העולם כמו למעלה, והרי העמידו החברים בסתם משנה שכתוב "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וגו' חסד הוא" (ויקרא כ, יז). חסד הוא ודאי ולאחר ששורה החסד גזעים ושרשים יוצאים מלמטה למעלה ונפרשים ענפים וקרוב מתרחק. אז הענפים גדלים ובא להתחבר בזיווג אחד באילן. זה בתחילה זה בסתום של העולם בגלל שנאמר אמרתי עולם חסד יבנה (תהלים פט, ג), אבל מכאן ולהבא בני אדם שימצאו בזה ונכרתו לעיני בני עמם.

ההפרדה בין העולם המיתי ובין זה שלאחר מתן תורה, עשויה להסביר באופן מסוים מדוע גם דמויות מיתיות יהודיות ונוצריות קשורות לאיסורי עריות – החל באברהם שהיה נשוי לאחותו,<sup>26</sup> המשך ביעקב שהיה נשוי לשתי אחיות, עבור ביהודה ששכב עם תמר כלתו,<sup>27</sup> ועד לתיאור הולדתו של ישו משרשרת של איסורי עריות בבשורה על פי מתי.<sup>28</sup> לענייננו ניתן לומר כי סרטוט דמותה של גמולה כנגועה באיסורים בסיסיים כל כך אינו משייך אותה לתחומו של הסטרא אחרא, אלא לתחומם של עולמות מיתיים שעליהם חלים חוקים שונים, וחיץ מפריד בינם ובינינו.

מהסקירה האחרונה ניתן להתרשם כי בשני תחומים מעמיד הסיפור את דמותה של גמולה כדמות הזקוקה לפרשנות, בלשונה הנראית כחסרת פשר ובמרחב המיתי המורכב מאיסורי טאבו שונים אשר בו גדלה.

25 ספר הזוהר, ח"ג, עז ע"א.

26 בראשית כ, יב.

27 בראשית לח.

28 מתי א.

### ג. חשיבותו של הפרשן נוכח העולם המיתי

במאמרו על "עידו ועינם" טען רומן כצמן נכונה כי לפנינו סיפור ארס-מיתופואטי. לדבריו, אם נניח כי "כל קריאה יוצרת מיתוס חדש",<sup>29</sup> נוכל לראות כי ב"עידו ועינם" לא זו בלבד שנוצר מיתוס מהמפגש החד-פעמי בין הקורא לטקסט, אלא גם שמיתוס זה עוסק ביצירתו של המיתוס על ידי גיבוריו.<sup>30</sup> "עידו ועינם" מעוצב כסיפור אשר חלקו האחד מתרחש במרחבים מיתיים וחלקו האחר מתרחש בעולם הנורמטיבי, וככזה הוא עצמו משקיף על היחס בין הסיפור המיתי ובין קוראו. במישור הנרטיבי, ניתן לראות כיצד גמולה מוצגת כגיבורה מיתית, ואל מולה מוצגים גמזו וגינת כפרשנים. עם זאת, אנו מגלים כי מלאכת הפרשנות של גמזו וגינת חסרה, באשר גמזו אינו מתעניין בסיפור המיתי, ועל כן אינו מעניק לו פרשנות, ואילו גינת מתעניין במיתוס, אך עד לרגע מותו ממש – עת הוא נופל עם גמולה מהגג – הוא מחזיק בעמדתו כי המיתוס שייך לאנשים אחרים. בתווך שבין חוסר ההתעניינות של גמזו וחוסר המחויבות שמפגין גינת נותרים לשון הסתרים של גמולה כמו גם איסורי הטאבו האופפים את הווייתה הבראשיתית ללא פרשנות מזדהה, שעשויה הייתה לאפשר להם לקבל משמעות.

ההכרח בדמות פרשנית שתעניק משורשי נשמתה משמעות לגמולה מתברר גם מדימוי הלבנה האופף אותה לאורך היצירה, המהווה גם סמל קבלי מרכזי לשכינה, פרט לשפע אותו היא מקבלת מן הזכר.<sup>31</sup> דימוי דומיננטי זה של לבנה אשר אין לה אור משלה, אינו משמש בסיפור אך בגדר סימן מצביע, אלא מלמד על הכרח הרמנויטי, מאחר שללא אורו של הפרשן נותרת גמולה אפלה וחסרת פשר. במילים אחרות, הזדהותו של הקורא עם גיבורי המיתוס היא הכרחית, מבלעדי אותה פרשנות נותרים המעשים האנומליים של הגיבורים כאיום חסר פשר.

לאור אבחנות אלו ניתן להבין מדוע גמזו וגינת אינם מסוגלים להתמסר למלאכת הפרשנות המתבקשת מדמותה המיתית של גמולה, באשר גמזו אינו מתעניין אלא בקנקן ולא כמה שיש בו, וגינת אינו מוכן להאיר את גמולה באור האותנטי, ומציג חזות של חוקר "אובייקטיבי", שאינו מוכן להתמסר באופן מלא למושא מחקרו. כדי להבהיר את הדברים ניתן לראות כיצד מטיל אביה של גמולה את התפקיד הפרשני על גמזו ערב חתונתם בשעה שהוא אומר לו: "עכשיו שהגיעה לה עת דודים להתחבר עם בעלה ויונקת מכח הבעל מקבלת היא שפע והויה אחרת" (שנח). ממקור זה אנו יכולים להתרשם כי מלאכת הפרשנות ("הויה

29 כצמן (לעיל הערה 3), עמ' 232.

30 שם, שם.

31 עניין זה עומד כאמור בבסיס הזיהוי של גמולה עם השכינה על ידי חוקרים כמשולם טוכנר ואחרים שהלכו בעקבותיו, ועל כך ראו לעיל סעיף א.

אחרת") והזיווג בין הפרשן ומושאו ("להתחבר עם בעלה") חד הם. השפע המיני הוא גם שפע פרשני והוא שמעניק לגמולה את אורה. גמולה מדומה ללבנה שאין לה אור משל עצמה, והיא כולה אוסף של איסורי טאבו ומוטיבים מיתיים הממתינים לפרשן שייתן להם טעם. גם שפת גמולה ואביה זקוקה למאזין עדין נפש אשר לא יבוז לה מפאת חוסר הקוהרנטיות שבה, ועם זאת, ולא יתפתה לפרש אותה ובכך יהפוך אותה ללשון שיח בלבד. אולם מה יעשה מיתוס כאשר מצדו האחד הוא מופקד בידיו של פרשן שתוס עין שאינו קורא בספריו ומצדו השני מסרב לפרשן להתמסר, או לכל הפחות אינו מוכן להודות בקשר הרגשי הקיים ביניהם.<sup>32</sup>

בתווך שבין גמזו וגינת נוקטת גמולה עמדה ומצביעה בבירור על אהובה. מגמזו חסר כוח הגברא אין היא מצפה לדבר, והוא מתברר להיות בעצמו קנקן ריק, ולפיכך היא מחליטה לשכנע את גינת כי הוא מאוהב בה, אף שאין הוא מוכן להודות בכך. בהמשך הדברים נתחקה אפוא אחר דמותו של גינת וננסה להתמודד עם שאלת אהבתה של גמולה אליו, חוסר נכונותו להודות באהבה שהוא חש כלפיה ופשר מיתתם המשותפת.

#### ד. לדעת מבלי לדעת?

במאמרו על הסיפור "עידו ועינים" הציע יואב אלשטיין לראות את דמויותיהם של גרייפנבך ושל גינת כשתי פנים הפוכות של דמות אחת, כעין ד"ר ג'קל ומיסטר הייד.<sup>33</sup> לחיזוק קו פרשני זה, ניתן להוסיף ולציין כי מבחינה עלילתית שני הגיבורים המתגוררים בבית אחד אינם מופיעים בו-זמנית; גינת מופיע בבית הזוג גרייפנבך רק לאחר יציאתם לחוץ לארץ, ובחלקו האחרון של הסיפור מתברר כי בעוד זה מת זה בא – גרייפנבך ואשתו נפגשים עם המספר בשעה שהוא חוזר מהלווייתו של גינת.

ראיית שתי הדמויות כאחת תוכל להעשיר גם את הרקע הביוגרפי המשוער לכתובת הסיפור, אשר לפיו, כאמור, כתב עגנון את היצירה בעודו יושב בביתו של גרשם שלום. המספר מתואר כאדם המתיימר להכיר את גרייפנבך ורואה בו משכיל גרמני המתפאר בהיכרותו עם שפות שונות, ובהן ידיעתו את העברית המתוארת באופן אירוני כשאובה מספר הדקדוק של גזניוס. בעקבות תיאור זה ייתכן, אף על פי שאין בידנינו עדויות של ממש היכולות לתמוך בדברים, להשוות את יחסו

32 על כך, ראו דבריו של שקד: "קיים, אם-כן, משולש רומנטי, שבו פוגשת האנימה הרומנטית את הביבליוגרף האימפוטנט ואת החוקר האינטרוברטי" (גרשון שקד, "עגנון 'עידו ועינים' חיפוש אחר אינטרפרטציה", עגנון – 'עגונות' 'עידו ועינים': מקורות מבנים ומשמעות, ב, תל אביב 1979, עמ' 263).

33 אלשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 107-108.

של המספר לרמות הכפולה של המלומד גרייפנבך-גינת אל יחסו של עגנון כלפי החוקר גרשם שלום, ולתארה כמין התנשאות של יהודי מזרח אירופי על פני בן למשפחה בורגנית הרחוקה מרוח מסורת ישראל,<sup>34</sup> אשר שהות ממושכת בינות ספריו של גרשם שלום, שניתן לתארה כמעין "ירידה לגינת אגוז" הלמה בו. כל אדם הלומד בספרייתו של שלום יודע כי זו אינה רק גרושה באלפי ספרים, מהם חשובים ביותר, אלא שבין השיטין מצויים סימוניו ואבחנותיו הדקות של שלום, וקשה שלא להתרשם כי לפניך תלמיד חכם עצום, אוהב ספר המלא ראשו, רובו וכולו בתורת ישראל. לאור זאת, אפשר להניח כי התודעותו של עגנון לספריית שלום במהלך כתיבת "עידו ועינים" גרמה לו זעזוע מסוים והביאה לשינוי בהבנתו את דמותו של החוקר שלום בפרט וחוקר מקורות המיתוס היהודי בפרט. לעניות דעתי, רושם זה עשוי היה להיות אחד המניעים לכתיבת היצירה, אשר בה טמונה תמיהה גדולה (ולא גישה שיפוטית) אשר התעצבה נוכח ספרייתו של שלום, והיא: האם ניתן לדעת מבלי לדעת.

כפל המשמעות של המילה "ידיעה" כאקט של לימוד מזה וזיווג מזה פותח צוהר לאבחנה לגבי מהותו של מחקר מדעי היהדות בפרט וחוקר מיתוסים בכלל המבקש לרדת לעומקם של נכסי צאן ברזל תרבותיים, אך טוען בה בעת לחוסר מעורבות רגשית עם מושא מחקרו. אין ספק כי החיתוך שבין לימוד המקורות ובין מעורבות אישית באשר לנאמר בהם אינו יכול להישמר בקפדנות, ברם הניסיונות לטעון לדיכוטומיה שכזו תוך מאמץ לשמור עליה מוכרים אף הם. כאמור, הסיפור "עידו ועינים" מתבונן בחלוקה זו ובעקבותיה אני מבקש לצעוד בשורות הבאות. אם נשתמש באבחנה יונגיאנית נוכל להציע לראות את גמולה כ"אנימה", כנשיות המגלמת את הממד הלא-מודע הקולקטיבי.<sup>35</sup> "האנימה היא 'הפן האחר' [...] היא מגלמת את המיעוט הנשי, החבוי תחת סף התודעה, במילים אחרות: את הלא מודע".<sup>36</sup> אם נקבל אבחנה זו של יונג כרלוונטית לגבי דמותה של גמולה ב"עידו ועינים", הרי דמותו של גינת תתברר ככזו העוסקת ביסודות ארכיטיפיים עדינים תוך הדרה עצמית מהתהליך; גינת חוקר את דמותה של אישה אשר רקעה

34 על יחסו של אביו למסורת ישראל כותב שלום: "בימים הנוראים, ובפרט ביום הכיפורים שהרוב המכריע עדיין צמים היו בו, הלך אבא לבית הדפוס ועל צום הס מלהזכיר [...] אבא נהג אחת או שתיים בשנה, לנאום בשעת ארוחת הצהרים בשבח של ילחותה של היהדות, שנתמצתה לדבריו, בכך שהעניקו לעולם את המונותאיזם הצרוף ומוסר שכלתני טהור" (גרשם שלום, מברלין לירושלים: זכרונות נעורים, תל אביב תשמ"ב, עמ' 16). על התקרבותו של שלום לעולם הספרים היהודי, ראו שם, עמ' 39-44.

35 ניתוח ארכיטיפי יונגיאני של הסיפור, ראו אצל רות נצר, "היבטים ארכיטיפיים ב'עידו ועינים'", עלי שיח, 25 (תשמ"ח), עמ' 163-168.

36 קרל גוסטב יונג, פסיכולוגיה ודת, יואב ספיר (תרגום), תל אביב 2005, עמ' 75.

המיתי מצביע על לשון מיוחדת ובלתי קוהרנטית, תשוקות לא בהירות ויסודות פאגניים, ומתעקש לעשות זאת, כביכול, מתוך גישה הסוברת כי הוא אינו נוטל חלק בלא-מודע קולקטיבי זה. גינת אינו מכיר ברבדים הלא דיסקורסיביים שבלשונה של גמולה, וסובר כי ספרי דקדוק, עיון, מחקר ותרגום יוכלו להסביר את מלוא הווייתה. לפנינו נמצא אפוא חוקר העוסק ברובד הלא-מודע, בנשיות החבויה, ואינו מוכן להכיר בכך אף בפני עצמו.

ההתעלמות של גינת מהממדים הנשיים שבגמולה שונה מההתעלמות של חבריו החוקרים, וזאת אנו למדים מדברי המספר המעיד על חבריו החוקרים של גינת כי הללו לא הכירו בקול האנימה שבקע מתוך המזמורים העינמיים: "ברם על דבר זה אני תמיה. כל חוקרי עינם אומרים שאלוהיה של עינם וכמריהם גבריים היו, והיאך לא הרגישו שמתוך ההימנונים אנו שומעים כנועם שיחת אשה" (שמה). גינת, בשונה מחבריו, יודע שהוא משוחח עם גמולה – הוא מכיר בלשון הנשית שבשירים, אך למרות זאת הוא מסרב לראות את הנשיות שבגמולה, וברגע של מבחן הוא אומר לה כי עליה ללכת אחר אישה. אם נתאר את דמותו של גינת במונחים ראליים, נוכל לומר כי לפנינו נמצא חוקר היושב בדד בחדרו, כתבי שירה בידיו ובעיני רוחו עולה הרז הנשי, הלא-מודע. אולם בשעה שהחוקר נמשך לאותה נשיות סוחפת ומפתה הוא לפתע עוצר וטוען באופן שכלתני כי אין לו חלק ונחלה בתהום תרבותית זו. אופייה הנשי-מיתי של גמולה מחלחל פנימה אל עולמו של גינת, והוא המנסה להתנער ממנו, מתוך הצגה של חזות אובייקטיביות מזויפת.

התנערות זו של גינת מהלא-מודע העולה לפניו אינה מהווה סוף פסוק, וזאת אנו למדים מהאופן שבו מגיעים חייו אל סופם. לצד מעטה חיצוני זה, התרחשו בחוקר גם תהליכים אחרים ברובד שברירי יותר, והם אלה אשר הביאו בסופו של דבר לגורלו המר, מותו. גינת לא יכול היה להתעלם מהשירה הנשית הבוקעת מעיסוקו, ובסיומו של הסיפור הוא רץ אחר גמולה כדי להצילה מסכנה, ומת יחד עמה. אם נתרגם את מהלך הדברים למונחיו של יונג, נוכל לומר כי בציר היוגניאני שבין מחשבה (Thinking) ותחושה (Feeling), מציב עצמו גינת מלכתחילה בקצהו של הראשון אל מול דמות האנימה של גמולה. עמדה זו היא שתגרום מאוחר יותר לצורך בקומפנסציה, שתתבטא באופן קיצוני בניסיונו לעזור לגמולה בדרך המסכנת גם את חייו שלו. גינת לא השכיל להתמודד עם המיתוס ועל כן "הציץ ומת".

אנסה להראות כיצד באים הדברים לידי ביטוי בסיפור עצמו. פסגתו הדרמטית של הסיפור מתגלה במפגש המרובע בין המספר, גמזו, גינת וגמולה המתקיים בחדרו של גינת בשעה שהוא רושם דברים שאותם הוא לומד מגמולה:

וכאן התחילו הדברים מתבלבלים, ואני תמיה על עצמי שאני זוכר סדר השתלשלותם. שעה קטנה נמשכו הדברים ומה ארוכים הם. אני עומד עם

גמזו לפני חדרו של גינת ודלת החדר פתוחה עד לחציה, אני מציץ לתוך החדר שהאיר מאור הלבנה, שצימצמה עצמה ונכנסה לחדר. ומשנכנסה לחדר התחילה מרחיבה והולכת עד שנראה כל החדר ומה שבחדר. וראיתי אשה עומדת בתוך החדר ואדם צעיר יושב לפני השולחן וכותב. קפץ גמזו פתאום ונכנס ועיקם את זרועותיו על מתני האשה. החזירה האשה ראשה ממנו וקראה מתוך זרועותיו, חכם. וקולה היה כקול נערה בתולה שהבשילה כל אהבתה. ענה הבחור ואמר לה, לכי גמולה אחר אישך. אמרה גמולה, אחר כל השנים שציפיתי לך אתה אומר לכי גמולה. ענה הבחור ואמר לה, אישך הוא. אמרה גמולה, ואתה חכם גדעון מה אתה לי? אמר הבחור, אני איני לא כלום. צחקה גמולה ואמרה, אתה אינך ולא כלום, אתה אדם טוב, אתה אדם נאה, אין בכל העולם כולו טוב ונאה שכמותך. אם אתה מניחני אצלך אשיר לך את שירת גרופית הציפור מה שהיא שרה פעם אחת בחייה. אמר הבחור, שירי. אמרה גמולה אשיר את שירת גרופית ונמות. גבריאלי, כשאני וחכם גדעון נמות תכרה לנו שני קברים זה אצל זה. מבטיח אתה לי שאתה עושה כן. הניח גמזו את ידו על פיה ואחז בה בכל כחו. ביקשה לנתק עצמה מתוך זרועותיו. החזיק בה וצעק כנגד גינת, יודע אתה מה אתה, פושע ישראל אתה, אפילו מעוון אשת איש אי אתה מתיירא. אמרה גמולה, חכם גדעון אל תשמע לו, אני איני אשת איש. שאל אותו אם ראו עיניו את בשרי. נתאנח גמזו אנחה קשה ומרה ואמר, אשתי את, אשתי את, אשתי את, שקידשתך כדת משה וישראל. אמר הבחור, לכי גמולה לכי עם אישך. אמרה גמולה, מואס אתה בי. אמר הבחור, גמולה איני מואס בך, איני אלא אומר לך את שעליך לעשות. באותה שעה הלך כחה ממנה. ואילולי גמזו שהחזיק בה היתה נופלת. וכשהחזיק גמזו בגמולה אשתו שוב לא הניח ממנה עד שלקח אותה על זרועותיו והלך עמה ואני וגינת רואים (שפח-שפט).

את השיח בין גינת, גמולה וגמזו עלינו לראות בפניו הכפולות. מחד גיסא, מצטייר לפנינו מפגש דרמטי בין הגיבורים המרכזיים של היצירה. מאידך גיסא, אנו יכולים לשער כי, גם במונחיו של הסיפור, המספר על חוקר כתבים עתיקים, אין המדובר במפגש של ממש אלא בהתרחשות המתקיימת בתוך מוחו הקודח של החוקר, שאינו מוכן להכיר בפן הנשי הלא-מודע המזדקר לפניו מתוך המיתוסים, ומנסה להדירו. מתח זה בין שני הממדים האמורים חושף את מרחב המשמעות רב הפנים של ה"דיעה", אשר רק לאחת ממשמעויותיה מתמסר גינת; גינת רושם בחדרו רשימות הקשורות לגמולה, והיא, אותה נשיות חבויה, דורשת ממנו כי ידע אותה לא רק כלמדן אלא כמאהב. גינת מצדו טוען כלפיה, בקורקטיות מסוימת, כי עליה ללכת עם אישה – גמזו. גינת, אם נדייק בדברים, אינו סולד או כועס על גמולה,

אלא מדבר אליה בצורה קרה והגיונית, ולעומתו טוענת גמולה כי בעלה לא ידעה, ובכך מרמזת כי האפשרות השנייה, ההפוכה לגינת, של אהבת התורה ללא לימודה לא תיתכן גם היא. גמזו שאינו קורא בספרים אינו יכול לגלות את בשרם, ואהבתו אינה אלא אהבה חיצונית. לשון אחר, ניתן לומר כי אף שגמזו נכון להקריב קרבנות של ממש עבור גמולה – הוא משורטט כאדם בעל נכות פיזית שאינו מסוגל לענות על צרכיה. התורה, רומז הסיפור, לא תוהו בראה – ללימוד יצרה, וככזו ללומדיה היא שייכת; אדם השוקד לילות כימים על לימוד תורה מגלה ממילא כי זה עולמו – המיתוס היהודי הוא עולמם של העוסקים בו.

אם נחזור לסיפור נוכל להבחין כי ספק בייאווה ספק בניסיון פיתוי נוסף ואחרון מאיימת גמולה לשיר את שירתה האחרונה, שירת גרופית הציפור, ודומה כי תקוותה שבכך יצא גינת משיווי משקלו ויודה בזיקתו כלפיה. גמולה מקווה כי ברגע האמת יסרב גינת להקריבה על מזבח התבצרותו מפניה. למרות זאת, דומה לעת עתה כי תקוותיה נכזבות. החוקר ממשיך בשלו ואינו מוכן להודות במקומה של גמולה בעולמו. לבסוף חושפת בפנינו גמולה את סודה: היא איננה נפרדת מידועה. מותה, מנבאת היא בפה מלא, יהיה גם מותו של גינת, מאחר שהתעלמותו של גינת מן המיתוס וניסיונו לנתק בין שתי פניה של הידיעה יביאו לתוצאות הרות אסון.

מות הגיבורים מתרחש, כפי שמסופר בעקיפין, בשעה שעלה גינת להציל את גמולה כאשר זו הילכה על הגג. מתוך כך מתברר כי גינת לא עמד שווה נפש נוכח איומיה של גמולה, אלא הוא פחד מכך יותר ממה שהסכים להודות במסגרת ההתרחשות בחדר עבודתו. נראה כי כדי לעורר את תחושותיו החבויות של החוקר לא היה די באיומי ההתאבדות של גמולה וברמז העבה כי מותה יהיה גם מותו, אלא היה עליה להתהלך, תוך סיכון חייה, על גגות העיר. רק בשלב קיצוני זה התמוטטה מערכת ההגנה הנפשית שבנה גינת, והוא מוכן היה להודות במחויבות שהוא חש כלפיה. אולם, היה זה מאוחר מדי, ושניהם צנחו אל מותם המשותף. עוד חשוב לשים לב גם לצדו השני של המטבע. בשעה שהודה גינת בזיקתו לגמולה הוא לא יכול היה לשאת את דמותו כחוקר, ועל כן התגלו לאחר מותו כתביו המדעיים שרופים, ולצדם מכתב שבו הוא מבקש לחדול מלהוציא לאור את פרי מחקרו. גם במקרה זה מוצגת דמותו של גינת כמי שאינו יכול "לדעת" תרתי משמע; "ידיעת" גמולה היא קריאה להשמדת עבודתו המדעית:

לאחר כמה ימים הלכתי אצל הגרייפנבכים להחזיר להם את המפתח. אותה היום באו מטעם השלטונות לכדוק את חדרו של הדוקטור גינת, ולא מצאו חוץ מכלי תשמישו ושני פחים מלאים אפר של ניירות שרופים. קרוב הדבר שאפר זה של כתביו היה [...] עוד זאת מצאו בחדרו של גינת, איגרת ביטול שבה מבטל גינת את זכותם של המו"לים על הוצאת ספריו (שצד-שצה).

בשורותיו האחרונות של הסיפור מסופר כיצד ספריו של גינת לא נגנזו, מאחר שהמו"לים, בניגוד לצוואתו, המשיכו להוציאם גם לאחר מותו. עם זאת, דומה כי חל שינוי בספרים עצמם. רושם אותם ספרים לא נותר בגדר עדויות אקדמיות קרות, אלא שנשמתו של המחבר ואורו נגלים מהם ליודעי ח"ן:

כמו שנהוג לא קיימו את צוואת המת. אדרבא ספריו נדפסים והולכים שכבר התחיל העולם מכיר את ספריו ובייחוד חנם ויופיים של ההימנונים העינמיים. כל זמן שהחכם חי רוצים רואים את חכמתו אין רוצים אין רואים את חכמתו, כיון שמת נשמתו מאירה והולכת מספריו וכל שאינו סומא ויכול לראות נאות לאורו (שצה).

ממסר אירוני דק זה אנו למדים כי אותו פן שאליו התכחש החוקר גינת עולה ומאיר מתוך ספריו שלו; נפשו, דמותה של גמולה, הייתה מאירה מתוך ספריו כל העת אלא שהוא לא רצה להכיר בכך.

## ה. סיכום

הניתוח הקצר שהעמדתי בשורות אלו לא בא, כאמור, להציג קריאה מקפת בסיפור "עידו ועינים". עיקר עניינו נוגע לטיב היחסים המתקיימים בין חוקר מיתוס ובין מושא מחקרו. את הסיפור ביקשתי לקרוא כסיפורה של אנימה, שהיחס אליה אינו מאוזן במסגרת הציר שבין המחשבה והתחושה. החוקר מרצונו או בלחץ סביבתו המחקרית מבקש להעלים את תחושותיו כלפי המיתוס שבו הוא עוסק, עניין המתברר להיות הרה אסון. במילים מפורשות יותר ניתן לומר כי הסיפור אינו שופט את אופיו האובייקטיבי של מחקר מדעי היהדות, אלא מראה כי גישה כגון זו אינה אפשרית. החוקר, בעצם ידיעתו – יודע תרתי משמע, ועיקר מאווייו של הסיפור מיוחדים לשאלה מה מתרחש בשעה שאדם עוסק ברבדים העדינים ביותר שבנפשו ואינו מוכן להודות בכך.

מעניין לציין, בהקשר זה, כי גרשם שלום, אולי המקור המרכזי לבחינת מעמדו של החוקר כפי שהיא מוצגת בסיפור, כתב דברים דומים במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנצווייג על הסכנה הנובעת מהניסיון "לחלן" את השפה העברית. מדבריו משתמע כי הניסיון "לחלן" את העברית, בדומה ליחסו של גינת לשפת גמולה ואביה, לא רק שנועד לכישלון אלא שסכנה גדולה רובצת לפתחו. הסוברים שהם "מחלנים" את העברית אינם יודעים כי הם מהלכים על פי תהום, ותהום זו עוד עלולה להתפרץ לעומתם:

האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את



העברית לשפה חלונית. שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זו איננה האמת. חילון של השפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד. אי-אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה [...] הרי בשפה הזאת אנו חיים כמו על פי תהום, וכמעט כולנו מהלכים בבטחון, כמו עוורים. האם לא קיים החשש, שאנחנו או הבאים אחרינו נתדרדר לתוכה, כאשר תיפקחנה העיניים?<sup>37</sup>

חילון המיתוס כמו חילון השפה אינם אפשריים, אלה הם אשליות שסכנה רובצת לפתחם. גם היום, אם נוסף נימה אקטואלית יותר, ניתן להבחין בצמיחת פירות באושים בחוגים אקדמיים שעניינם מקורות יהודיים, המקבלים צורה וביטוי בעידוד גישות סינקרטיסטיות ברוח "העידן החדש" לקריאת מקורות יהודיים.<sup>38</sup> אין עיקר ענייני בהטלת ביקורת על מגמות אלו, אלא מבקש אני לטעון כי ניתן לראות בהן קומפנסציה למגמות אחרות שטענו ל"מדע יהודי" בשעה שהם קיימו "ידיעה", תרתי משמע.

37 שלום (לעיל הערה 11), עמ' 59. וראו גם מאמרו של דרידה על מכתב זה: Jacques Derrida, *Acts of Religion*, New York 2002, pp. 189-227

38 על כך, ראו את הרצאתו של יהודה ליבס, שניתנה במכון ואן ליר תחת הכותרת "רוח ורוחניות" ניתן לקרוא את ההרצאה באתר המקוון של יהודה ליבס: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/>: ruhaniut.doc

