

Ruth Netzer

The Whole, the Fragment and its Repetition

Symbol-Literature-Poetry
A Collection of Articles from a Jungian Perspective

עריכה
תנחום אבגר

מסח"ב 8-029-540-965-978

© למחברת ולהוצאת כרמל
ת"ד 43092, ירושלים 91430
טל' 02-6540578; פקס' 02-6511650
דוא"ל: books@carmelph.co.il אינטרנט: www.carmelph.co.il
תש"ע / 2009
Printed in Israel

רות נצר

השלם ושברו

מיתוס, ספרות, שירה
כינוס מאמרים ממבט פסיכולוגיית המעמקים של יונג

כרמל • ירושלים

חידת הפרשנות

המוטיב העיקרי הוא הטמנה והיקלטות של כתבים מקודשים בתוך אבן. השאלה היא איך להבין הטמנה היקלטות זו. מה המשמעות הסמלית של הטמנה היקלטות זו, האם יש לפרש אותה מנקודת-מבט סמלית פסיכולוגית ועל איזה הבנה פסיכולוגית מדובר? של פרויד? של יונג? או מתוך הבנה אחרת? ומהי ההבנה האחרת?

האנלוגיה לפרש סיפור שיש בו התרחשויות אי-רציונליות היא פשר החלום. כדי להבין חלום של אדם יש קודם כולל להבין את עולמו האישי, חוויותיו והאסוציאציות האישיות שלו (הלא-מודע האישי שלו) וכמו כן את מקורותיו התרבותיים (הלא-מודע הקולקטיבי התרבותי שלו). רק אז אפשר להוסיף את הרובד הסמלי הכלל-אנושי (הלא מודע הקולקטיבי).² כדי להבין סיפור אין הכרח בהכרת הביוגרפיה האישית של הסופר ובהכרת חומרי הלא-מודע האישי שלו. אולם יש חשיבות רבה להכרת מאפייני הלא-מודע הקולקטיבי-התרבותי של סופר שעיקר כתיבתו עוסקת בחומרי-הגלם של תרבותו. בכתיבתו של עגנון חברו יחד חידת העם היהודי וחידת נפשו שלו. לכן כדי להבין את סיפורי עגנון, יש בראש ובראשונה להבין את מקורותיו שלו ואת עולמו היהודי, ולהכיר את רמזי המדרש והקבלה שמשוקעים בסיפוריו. רק לאחר-מכן אפשר לנסות להבין את המשמעות הסמלית של סיפורי מנקודת מוצא פסיכולוגית שמתבססת על סימבוליקה ארכיטיפית כלל-אנושית.³

המקורות היהודיים הם אבן השתייה של נשמתו של עגנון. נשמתו שבה ונטמנת בהם ונגלית מתוכם שוב ושוב, כמו כתיב ר' אדם שנשמתו באבן בתחילת הסיפור וכמו כתיב המספר שמנסה לכתוב את ועל כתיב ר' אדם ולשחזר דבר-מה מהם, והם נטמנים מעצמם באבן. אפשר שהחידתיות היא היא הנושא של הסיפור, והיבלעות-היעלמות-היאלמות הכתבים מעצמם, שלא מרצונו של המספר הכותב אותם, משמעותן שעלינו להשאירם טמונים שם ולהימנע מלקרוא

² ראו להלן בסעיף פרשנות של פסיכולוגיה רוחנית.

³ דוגמא טובה להכרה ההכרחית של הסמליות היהודית להבנת עגנון היא מוטיב המלבוש בסיפורי עגנון. המלבוש בסיפורי עגנון, במשמעותו הקבלית, הוא המלבוש שאדם תופר לנשמתו ממעשיו ומקיום המצוות שלו, והוא גלימתו לעולם הבא. השלמת המלבוש היא השלמת הנשמה הרוחנית, כלומר הגשמת העצמיות. אם היינו מפרשים את המלבוש בסיפורי עגנון במשמעות של הסימבוליקה הארכיטיפית הכלל-אנושית, לפי יונג, הרי שהיינו מפרשים את המלבוש ככל בגד, כמעט החיצוני בו אדם מסתיר עצמו ומסגל עצמו לסביבה, כלומר, כמסכת הפרסונה החיצונית. פירוש כזה לסיפורו של עגנון מוטעה ומטעה ומחמיץ את משמעותו העמוקה.

פרק י"ב: ש"י עגנון – על אבן שאינה אבן –
הסיפור "על אבן אחת"

"בוא וראה: אותה אבן נבראה מאש ומרוח וממים ונגלדה מכולם ונעשתה אבן אחת, והיא עומדת על תהומות, ולפעמים נובעים ממנה מים ומתמלאות התהומות. ואותה אבן עומדת לאות באמצע העולם, והיא האבן שהציב ושתל יעקב, שתילו וקיומו של העולם".
(זוהר ח"א, רלא, ע"ב).

"אין קץ למאורעות שנתגלגלו וירדו לעולם [...] ועדיין לא הייתי יודע אם ממקום שאבד לי באים הם המאורעות או ממקום שהושלכתי לשם" (עגנון. "הדום וכסא". עמ' 183).

הסיפור "על אבן אחת" הוא סיפור חידתי שמבוסס על סימבוליקה קבלית, והוא מעלה שאלות לגבי משמעותו ולגבי משמעות סיומו. הקורא שואל עצמו – מה קורה כאן, מה אני קורא, ואיך עלי לקרוא את הטקסט העלום הזה.

הסיפור הוא על כתבים קדושים שעוסקים בקבלה מעשית שכתב ר' אדם מקובל אגדי, שלפני מותו טמן את הכתבים באבן כדי שלא ישתמשו בהם לרעה. המספר, שמספר לנו את סיפורו של ר' אדם, אינו מכיר את הכתבים הטמונים אבל הוא רואה אותם "כמו במחזאות", אות אות, תיבה תיבה, ועמוד עמוד. לדבריו, הוא רואה את הטקסט כולו בלי יכולת לקרוא בו כי אינו משורש נשמתו. כשהוא מגיע לכתיבת מעשה האבן הוא חושש שיפריעוהו בני-אדם ממלאכתו והוא פורש ליער, מניח כתיביו על אבן וכותב. כשהוא מפסיק כתיבתו הוא שומע את שיחתם של הציפורים, השיחים והעצים לפני אלוהים ומתמלא שמחה. כשהוא יושב לכתוב את סוף המעשה בא לפניו זקן ושואל אותו היכן העיר, והוא רואה שהזקן הולך בקושי, ושהדרך משובשת באבנים, והוא מניח את כתיביו ומוליך את הזקן לעיר. בשל כך אינו מספיק לסיים את כתיבת הסיפור בטרם כניסת השבת, ובשובו ליער הוא רואה שהאבן נפתחת וקולטת את כתיביו ונסגרת. ואז הוא חוזר לעיר, הלבנה והכוכבים מאירים וכל האבנים בדרכו מאירות.

¹ עגנון שמואל יוסף. 1974. "על אבן אחת". מתוך: אלו ואלו. שוקן. הסיפור פורסם לראשונה ב-1934 בכתב העת ההד, ט: י, עמ' 23.

"ואין המעשה מתחלף בפרושים ואינו משתנה בביאור הטעמים, שאינם אלא סברות, שנוהגים להשיב כדי להתחכם בדיבורים בעולם על המקרים שאין להם פתרון ועל המעשים שאין להם מנחם".⁶

פרשנות פסיכולוגית

עגנון עצמו מדבר בפירוש על סירובו לפרשנות פסיכולוגית נוסח פרויד או יונג "שקיעקעו את חיינו", אף כי פרשנות פסיכולוגית סמלית נמצאת מתאימה לסיפוריו.⁷ הפרשנות המזמינה עצמה מיידית לענין ההטמנה-קליטת הכתבים באבן היא פרשנות פסיכולוגית, לפיה הטמנה-קליטה של הכתבים באבן היא שיבת-השבתם אל ה"לא-מודע" (ראה רמרו⁸ וארבל⁹). פרשנות זו, אף שהיא נראית לכאורה נכונה, מעוררת בי אינחת ותחושת החמצה.

בסיפור הזה רבים סמלי הלא-מודע האפשריים: הכתבים הבלתי-יניתנים לקריאה ובלתי-מובנים הם תוכן לא מודע. גם היער הוא סמל הלא-מודע. המספר שמספר את מעשיו, ואינו מסביר את סיבת מעשיו, נראה כאדם שאינו מודע לסיבה ולתכלית שמפעילים אותו. אפילו כשהמספר אומר: "אם באנו לעולם כדי להסדיר מה שהניחו לנו דורות שלפנינו, יכולני לומר שבכמה בחינות עלה בידי לסדר עניין הדברים" (עמ' שג) – לא ברור מה כוונתו, ואי-המודעות של הקורא הולכת וגדלה. וכשהאבנים מאירות בסוף הסיפור המספר אינו מבאר את משמעות הדבר, כלומר בעצמו אינו מודע למשמעות הדבר. כמו כן ניתן לומר שהזקן שבא אליו, שאיננו יודעים מיהו, נשלח אליו מ'הלא מודע'.

בפרשנות פסיכולוגית כזו האבן היא הטריטוריה הנפשית הלא-מודעת, ה"לא-מודע" עצמו, והטמנת הכתבים, שהם עצמם תוכן לא מודע, באבן, משמעותה הטמנתם בלא-מודע, כך שתוכנם אינו נגיש עוד לתודעה. משמעות הדבר היא הטמנת הלא-מודע בלא מודע. כך מתקבל משפט מעורפל שמנסה,

⁶ עגנון שמואל יוסף. 1960. "עידו ועינים". מתוך: עד הגה. שוקן. עמ' שצה. גם יעקב רכניץ בסיפור "שבועת אמונים" של עגנון, שעוסק במחקר, סופו שבחירת לבו, היא שושנה שלו, נרדמת ואובדת בנשמתו. כך עיסוקו המחקרי נמצא חסר משמעות. חקר השווא של רכניץ את אצות הים יכול להתפרש כהתייחסות אירונית של עגנון לחקר מעמקי ים הנפש, שמסמל את הלא מודע. ראו פרק י' "על עידו ועינים".

⁷ ראו פרק י' על "עידו ועינים".

⁸ רמרו ראון גילה. 2000. "האבנים המתגלגלות: קריאה בסיפורו של עגנון "על אבן אחת". מאזנים. ע"ד, 3. עמ' 29-31.

⁹ ארבל מיכל. 2006. כתוב על עורו של כלב – על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון. כתר – אוניברסיטת בן-גוריון. עמ' 153-172.

בהם, להימנע מחקר פשרם ולהשאיר באי-הידיעה. נאמר בסיפור שר' אדם ש"ם פרוזמא [מחיצה, כיסוי] על עיניהם [של מזיקים] שלא יזיקו" (עמ' שב). אפשר לומר שעגנון שם פרוזמא על עיניו כדי שלא נבין את הסיפור. הרי זו אותה פרוזמא שעל עיניו שלו כשאינו מסוגל לקרוא בכתבים של ר' אדם אלא לראותם בלבד בקו ההיקף שלהם בלבד, כמו משה שרואה את הארץ מרחוק ואליה לא יבוא: "אבל אני לא זכיתי לקרות בהם, אלא יושב הייתי ומביט בהם, ועיני מקיפות אותם כמתכת שמקיפה אבנים טובות ואין אבנים טובות מתערבות בה" (עמ' שג).

לפי הקבלה, ספירת החוכמה היא הספירה העליונה שנקראת גם עלמא דאיתכסיא – עולם הכיסוי. ואילו ספירת מלכות היא הספירה התחתונה, שנקראת גם עלמא דאיתגליה – העולם הנגלה, שהוא הפן הנגלה של החוכמה. המלכות היא האותיות והדיבור שהם החוכמה הנגלית בלבד. כמו שנאמר: "אשר בחוכמה יסד ארץ", וארץ היא ספירת מלכות. אנחנו רואים את הצד הגלוי של העולם, את האותיות, ועדיין לא יודעים לקרוא. כל מה שקורה במציאות הוא האותיות ואנחנו נתבעים לחשוף את החוכמה הנסתרת אחריו. הרעיון הקבלי הזה משתלב עם ראיית האותיות "במחזאות" מבלי יכולת לקרוא את הטקסט שלהן.

ואולם דווקא החידתי הוא שמפתה אותנו, כמו את המספר, להוציאו לאור. מה שניתן לנו הוא לחוג סביב החידה, כמו שאלתרמן חג סביב האהובה, בידיעה שהמעגל הריטואלי של קריאות מחודשות, שלא כמו סביב חומת יריחו, לא יפילו את חומת המסותרין, והחידה תישאר בעינה. כמו שר"ג מברסלב אמר: "אני סוד, שגם כאשר שמגלים אותו נשאר סוד". אפשר שהטמנת-קליטת הכתבים באבן מתקשרת גם עם אי-היכולת של התודעה האנושית לפענח אותם ואת שיבתם המתמדת אל הבלתי-יניתן להבנה.

עגנון מבטא בסיפוריו את אי-היכולת לחקור ולתפוש את פשר הדברים העמוקים של הנשמה, כשהוא מתאר את אי-היכולת של הגבר להתקרב אל האהובה הנעלמה, כמו האהוב של שיר השירים שאהובתו חומקת ממנו, שבה ונגלית ושוב חומקת.⁴ במיוחד ברורה עמדתו בעניין זה בסיפור "עידו ועינים", כשגינה חוקר השירה של גמולה, העלמה המסתורית, מת איתה יחד כשהוא מנסה לתפוס אותה ואת פשרה. לא רק שגינת החוקר ימות אלא הוא אף יצווה לשרוף את כתב המחקר שלו, כמימוש דברי עגנון, באותו סיפור, ששוללים את המחקר הפרשני

⁴ האמרה מופיעה במקורות שונים בשינויי נוסח קלים. ראו מרק צבי. 2006. מגילת סתרים אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 183.

⁵ ראו פרק י' על "עידו ועינים".

לעולם אגדה או חלום, בדומה להתרחשויות של סיפורי "ספר המעשים" של עגנון.¹¹

ההתרחשות בסיפורנו מתקיימת אפוא בטריטוריה שאינה נוגעת לביוגרפיה האישית של הגיבור המספר. זו טריטוריה אחרת לגמרי; טריטוריה רוחנית-רליגיוזית. הכתבים שמסופר עליהם אינם כתבים אישיים. אלה כתבים של ידע רוחני ששייך לתרבות הסוד היהודית והטמנת הכתבים נועדה להגן על העוסקים בהם ועל החברה כולה.

לפי הטרימינולוגיה של לא-מודע אישי, נוסח פרויד, האדם מדחיק את הבלתי-רצוי, המגונה, הבזוי, הכאוב, המיני והתוקפני, ושאר יצרי האיד כדי להגן על עצמו מפניהם. והנה ר' אדם מטמין את הכתבים כדי "שלא ילמוד אותם אדם שאינו הגון ויהפוך את העולם לתוהו ובוהו" (עמ' שב), כלומר, כדי להגן על העולם ולא על עצמו. ובהמשך, הטמנת הכתבים של המספר מתרחשת ללא כל הסבר. בנוסף לכך, הדחקה פירושה שכחה, ובשני המקרים בסיפורנו, שבהם נעלמים הכתבים בתוך האבן, אין הכוונה שהכותב שוכח אותם, אלא נעלמת האפשרות שיגיעו לתודעת הציבור הרחב.

הכתבים אינם קניינו ונחלתו של הכותב בהם, ולא ביחס בין הכותב לבין הטקסט מדובר כאן, אלא בעצם הסודיות של טקסטים קדושים, שהם סודיים במהותם. הסתרתם באבן נועדה להסתיר אותם מעיני הבלתי-ראויים ולא להדחיק אותם מפני היחיד העוסק בהם. לכן לא מתאים לפרש כאן שר' אדם הטמין-הדחיק את כתביו בלא-מודע שלו. הכתבים מלכתחילה שייכים לא ליחיד העוסק בהם אלא לכלל היהודים, למרות שלפי שעה רק יחידי סגולה רשאים להתקרב אליהם.

אפשר שדווקא משום שעיסוקי העיקרי הוא פרשנות פסיכולוגית אני ערה למגבלות המונחים הפסיכולוגיים, שהם, כדברי ביאליק על המילים,¹² כמו גלידי הקרח שאנחנו מדלגים עליהם מעל התהום. אני מרגישה עצמי עילגת בניסיון לדבר כאן על דברים נשגבים מהבנתנו, שהרי אלמלא כן לא היו נטמנים-נקלטים באבן.

הקושי לפרש את הסיפור "על אבן אחת" נובע מהיותו עוסק בהוויה רוחנית מיסטית, ויש לי תהיות רבות באשר לרשות ולאפשרות לתרגם את ההוויה הרוחנית מיסטית לשפה הפסיכולוגית. האם הלא-מודע הפסיכולוגי חופף ללא

כדברי האלכימאים – "להבין את הבלתי-ידוע בעזרת הבלתי-ידוע עוד יותר". זו פרשנות שמחליפה ניסוח בניסוח, ערפל בערפל, מבלי לקדם אותנו להבנה נוספת.¹⁰ נראה לי שבסיפור שכולו חידתי לא תועיל לנו הפרשנות הזו שבה את החידתי אנחנו מכנים "לא מודע". אם ברצוננו לומר שאין אפשרות לפרש, מוטב שלא לפרש כלל. דומה שעגנון מפיל אותנו בפח הפיתיון שהוא טומן לנו כדי להילכד בקוריו.

אם ההטמנה הרצונית של הכתבים כאבן, שנעשית על-ידי ר' אדם, והקליטה באבן של כתבי המספר, שלא מרצונו, פירושן הדחקה בלא-מודע – כפי שמציעות רמרו וארבל – מה משמעות הדבר? האם הכוונה שהכתבים מודחקים כפי שהן מציעות? האם ר' אדם והמספר מדחיקים-משכיחים מנפשם המודעת את הכתבים?

אני סבורה שהבנת הגיבור העגנוני כמדחיק את תוכני נפשו האישיים מתאימה לניתוח יצירות אחרות של עגנון שארבל מציעה. כך הדבר לגבי חמדת מ"גבעת החול" שמדחיק את מיניותו, את רכותו הנשית ואת בלבול הזהות שלו. כתוצאה מכך חמדת שרוי בדיכאון וגם יכולת היצירה שלו מודחקת. כך הדבר לגבי יצחק קומר מ"תמול שלשום" שמדחיק את אשמתו, מיניותו, כלביותו הנשית הרופסת ויצירתו התוקפנית. כך הדבר – אני מוסיפה למה שארבל ציינה – אצל יעקב רכניץ ב"שבועת אמונים" שמדחיק את מיניותו ורגשותיו ומתמסר לחקר האצות, ואצל הירשל מ"סיפור פשוט" שמדחיק את המרי נגד האם המסרסת ואת מאוויי היצירה והאהבה שלו ומוותר עליהם. בסיפורים האלה הניתוח הפסיכולוגי את הגיבור כאדם מדחיק ובלתי-מודע, אכן מביא להבנת הגיבור, כפי שארבל מציינת. הגיבור העגנוני הבלתי-מודע מתקשה לבחור ולהחליט, ובוויתור על יצירתו ומיניותו הוא מוותר גם על יכולת היצירה. הירשל משתגע, חמדת שרוי בדיכאון ויצחק משתגע ומת. זה המחיר של הסירוב לחיות את חייהם האמיתיים להבנת, אלה הגורמים האי-רציונליים הבלתי-מודעים שמפעילים את הגיבור העגנוני וקמים נגדו. ארבל מתבוננת בסיפורים אלה על ה"לא מודע", ואל "עצם נוכחותו המוחשית, הקרובה, האטומה והלא מובנת [של הלא-מודע]".

שלא כמו בסיפורים שהזכרנו, בסיפור "על אבן אחת" אין אנו יודעים דבר על חייו האישיים של המספר, על עברו או על ההווה שלו, על יחסיו עם הורים, גברים ונשים. המספר מתאר את כתיבתו אודות הכתבים הקדושים של ר' אדם שהוא למעשה דמות אגדית שהמספר מתייחס אליו כדמות אמיתית, במקום וזמן שהם מחוץ למקום וזמן מוגדרים. זו התרחשות סוריאליסטית דמיונית שמתאימה

¹¹ ויינמן אריה. 1982. אגדה ואמנות: עיונים ביצירת עגנון. ראובן מס.
¹² ביאליק חיים נחמן. 1954. כל כתבי ח"י ביאליק. דביר. עמ' קצ"א-קצ"ג.

¹⁰ מה שמזכיר לי את האמירה התלמודית האירונית: "הני בכלאי טפשי דאכלי נהמא בנהמא" כלומר, אנשי בבל טיפשים משום שהם אוכלים לחם בלחם.

נודע הרוחני-דתי-מיסטי? או שמדובר בטריטוריות שונות שאיננו יודעים אף רשאים להגדיר אותן? שהרי נאמר כבר שבמופלא מן אל תחקור.

העצמי ופרשנות של פסיכולוגיה רוחנית

ובכל-זאת פטור בלא כלום אי-אפשר. אנסה למצוא את הגשר בין ההווה והאלה, אשר המשותף להן הוא הקושי של נגישות התודעה אל תוכניהן. וכמו עגנון, אומר גם אני ש"בצרת נפשי" הלכתי אל הסמלים "שפוערים את פיהם לקבל חוקים לבלי חוק".¹³ כדי לדבר על משמעויות סמליות שאינן אישיות אנחנו זקוקים להבחנה בין הלא-מודע האישי לבין קיומו של לא-מודע אחר, לא אישי ולכן על-אישי, שקיים בתשתית הנפש האישית של היחיד אבל הוא גם מעבר לנפש היחיד. כאן יתאים לנו המינוח של יונג את הלא-מודע הקולקטיבי. הטרנספרסונלי, שבו טמונים מלכתחילה מקדמת דנא כל תבניות היסוד האפשריות (הארכיטיפים) של התחושה, היצר, ההרגשה, הדימוי, הביטוי והחשיבה האנושיים, וכל האידאות נוסח אפלטון, וכל התבניות של המיתוסים שהם הסיפורים המכוננים של האנושות ושל נפש היחיד.

הלא-מודע הקולקטיבי הוא ישות נפשית תת-קרקעית בנפש כל אדם בכל זמן ומקום, שהיתה ותהיה, ואיתה באנו לעולם. הלא-מודע הקולקטיבי קודם לקיומה של האדם הפרטי, וקודם ללא-מודע האישי שמתהווה בחייו. אבל בין הלא-מודע הקולקטיבי לבין הלא-מודע האישי קיימת גם שכבת הלא-מודע התרבותי, ובו האכיות הייחודיות שבהן הלא-מודע הקולקטיבי מתגבש בכל תרבות. בסיפוח שלפנינו יש מוטיבים ארכיטיפיים של הלא-מודע התרבותי היהודי, שמשתלבים עם ארכיטיפים כלל-אנושיים שבבסיסם. חוקר הספרות ישראל כהן, שטוען להתאמתה של המתודה הארכיטיפית של יונג לחקר הספרות העברית, ובמיוחד ליצירתו של עגנון, כותב: "עגנון הוא סופר שהזיקה הארכיטיפית ושיטתה להלכה למעשה מזווגות בדמו ואין הוא יכול לצאת מחוץ לתחומן אפילו לכשירצה".¹⁴

הלא-מודע הקולקטיבי כולל בו את הארכיטיפים הבסיסיים של מבנה הנפש שמהווים את המבנה הבסיסי המולד של האישיות, שיש בה את האיד כגוף-נפש

ואת האני כנפש,¹⁵ ואת המרכז הפנימי העמוק ביותר הגרעיני של האישיות כולה, שהוא העצמי. אריך נוימן כותב על העצמי:¹⁶ "בהתנסותו המחודשת של היחיד ביסוד היוצר שבתבנית האני-עצמי שלו כלולה תמיד התנסות ב'קדוש' כהוויה מיתית ודתית, יהיו גווניה האינדיבידואליים מה שיהיו".

העצמי הוא גם האישיות כולה וגם מרכז העצמי שמנחה את האישיות כולה. העצמי הגרעיני כולל בו את תכונות הרוח הטרנסצנדנטית, היצירה, הקדושה והרליגיוזיות המיסטית והוא God Image - צלם אלוהים בנפשו. בטרמינולוגיה היהודית הוא ניצוץ הנשמה מעולם הנסתר שהוא הלא-נודע הרוחני,¹⁷ שממנו ובו התחילה הבריאה והיצירה ששופעת אל התודעה כאשר התודעה פתוחה לקבל אותה. יונג דיבר על הממשות החשובה ביותר של המיסטי-רליגיוזי והיצירתי כשורשי קיום של העצמי, ולא כנגזרות של הדחקות, סובלימציות ורגרסיות למיניהן, אליבא דפרויד. יתירה מזו, יונג ראה בהכחשת הפן הרליגיוזי של הנפש את מקור הנורויות של האדם בן ימינו.

העצמי הוא האישיות כולה שמונחת על-ידי גרעינה הפנימי. אם היינו מתארים את האישיות כולה כעיגול, הייתי רואה את האני המודע כשכבת ההיקף החיצונית, מתחתיו עיגול מקיף של לא-מודע אישי, מתחתיו עיגול מקיף של לא-מודע קולקטיבי תרבותי, ומתחתיו עיגול מקיף של לא-מודע קולקטיבי. מתחתיו, מוקף בלא-מודע הקולקטיבי, ובפנימיות עיגולה של אישיות העצמי כולה, מצוי הגרעין של האישיות כולה שהוא גרעין העצמי, שהוא גם הלא-מודע הרוחני-דתי-מיסטי. אני מבחינה כאן בין הלא-מודע האישי והלא-מודע הקולקטיבי שמכילים את כל תוכני הנפש באשר היא, לבין הלא-מודע הרוחני-דתי-מיסטי שמקומו בפנימיות הנסותרת שהיא גרעין העצמי. גרעין העצמי הוא הנקודה הפנימית בלשון החסידות. נמצא אפוא שהגרעין המיסטי-רוחני מצוי בגרעין הנפש של כל אדם אף כי לא כל אדם פתוח לחוות ולדעת אותו.

תפקידה של הנפש להרבות מודעות אבל יכולתה לדעת את סתרי נשמת העצמי הפנימית מוגבלת מאוד. עיקרה של נשמת העצמי אינו ניתן לידעה, שהרי הוא הלא-מודע הרוחני, או נכון יותר, הלא-נודע הרוחני. בשפת הקבלה, הנשמה היא

¹⁵ האיד הוא עולם היצרים, והאני הוא מרכז התודעה שצומחת מתוך הלא-מודע הקולקטיבי ועניינה להגביר מודעות ולהפוך את הבלתי-ידוע, הלא-מודע, לידוע. ראו גם מונחים פסיכולוגיים בסוף הספר.

¹⁶ נוימן אריך. 1966. משבר והתפתחות. תרגום יונה שטרנברג. שוקן.

¹⁷ יונג גם אומר שאלוהים הוא מילה נרדפת ללא מודע במובן זה ש"על שניהם אנו יודעים מעט או איננו יודעים עליהם דבר". יונג קרל גוסטב. 1993. זכרונות חלומות מחשבות. תרגום מיכה אנקורי. רמות. עמ' 312.

¹³ עגנון שמואל יוסף. 1974. לפני מן החומה. שוקן. עמ' 49.

¹⁴ כהן ישראל. 1981. בחיוב הספרות - עיון לאור משנתו של ק"ג יונג. עקד. עמ' 139. עקד.

האהובה הנסתרת, היא ישנה ולבה ער בגינת אגוז. בגרעין העצמי מסתתרים החומרים הרוחניים העליונים, טמון בו הידע הרוחני והיצירתי. מי שמשייף היטב את ראי נשמתו, אולי יוכל לחזות בהם בחיזיון (בניסוח של עגנון – "במחזאות") ואולי לספר אודותיהם גם אם לא הבין את תוכנם. מי שהכתבים משורש נשמתו – יוכל לקרוא בהם ממש. הכתבים בסיפורנו עניינם בידע רוחני שטמון אפוא בגשמת העצמי שהאדם חש אותה אבל היא עצמה נסתרת, לא נודעת – לא מודעת לאדם, (אף כי כאמור, אינם ב'לא-מודע' האישי של המספר). גרעין העצמי, שהוא המרכז הקדוש של הנפש, הוא המקום בו טמון מלכתחילה התוכן המקודש וממנו יעלה ואליו ישוב. הוא המקום שבו הפוטנציאל של כל הנוצר ונברא והוא המוליך להגשמתו העתידית. הגשמת נשמת העצמי שמפיחה בנפשנו את רוח החיים היא היעד של התפתחות הנפש. זו המטרה העליונה של האינדיבידואציה.

הפרודוקס הוא שהעצמי הוא המרכז הגרעיני אבל גם היקפה האינסופי של הנפש. יונג אומר: "העצמי עתיק מן האני ומשמש למעשה כסוד הספיריטואלי של גורלנו [...] העצמי אינו מוכל בתודעת אני אינדיבידואלית, אלא פועל כאטמוספירה היקפית, אשר שום גבול מוחלט לא ניתן להיות מושם בה, בחלל ובזמן".¹⁸ העצמי האישי של כל יחיד נטוע בעצמי הגדול שמעבר לנשמת היחיד, הנחוזה כאלוהי. העצמי הגדול הוא עצמיות טרנס-פרסונלית, טרנסצנדנטית, שיונג מכנה עצמי באות תחילית גדולה. נוימן¹⁹ אומר שהעצמי הוא אולי פרי-פסיכולוגי ואקסטר-פסיכולוגי.

אפשר שהשם ר' אדם עצמו מעיד שלפנינו דמות אגדית של מקובל, שכונה בשמו של אדם הראשון שהקבלה אומרת שנשמות כול ישראל נכללו בו, וכך אדם הראשון מסמל את הנפש השלמה הראשונית שהכול כלול בה מלכתחילה, כמו אבן השתייה שהיא תשתית הכול, וכמו שהאבן כוללת בה את הכתבים הקדושים. על אדם הראשון נאמר גם שאלוהים גילה לו את כל הסודות.

השימוש בשם ר' אדם בסיפורים החסידיים ובסיפורנו מתייחס אפוא לאדם הראשון כדמות ארכיטיפית של מי שנושא בו את הידע הסודי המקורי של האמת המוחלטת האלוהית. בשפה הפסיכולוגית, הוא מסמל את מרכז העצמי הקולקטיבי של העם היהודי ואת הלא-מודע הקולקטיבי וכל הידע הפוטנציאלי הטמון בו.

האבן האלכימית – אבן החכמים

קשיות האבן מאפשרת להשליך עליה את המאויים לנצחי הבלתי-נשחת והבלתי-כלה. מאז ומעולם נחשבו אבנים כבעלות אופי נומינוזי-רוחני. אבנים הונחו למטרות פולחן כבר בתקופות עתיקות. נהוג להניח אבנים על פרשות דרכים וכן על מצבות מתים. ייתכן שמנהג זה נובע מהזיהוי הקדום בין האבן והנשמה ובין האבן והעצם, כיוון שאבנים נחשבו עצמות האדמה. מכאן שורש האותיות המשותף למילים 'עצם' ו'עצמי'. בגלל יופיין שייכו את האבנים הטובות מקדמת דנא לכוחות דינמיים על-איים, והאמינו שהן עשויות להשפיע על גורלו של האדם, על חייו ועל בריאותו.

יונג ביסס את תורתו על תהליכי החיפוש הנפשי-רוחני של האלכימאים וזיהה את הגשמת יעד העצמי עם מציאת 'אבן החכמים' ו'אבן הפילוסופים' של האלכימאים. האלכימאים כינו אבן זו 'אבן שאינה אבן', כי היא אבן שמסמלת את היסוד הנפשי-רוחני שהאלכימאים חיפשו כתכלית הנשמה. והנה הגענו אל משמעות האבן שבה נטמנים הכתבים. יונג זיהה את האבן בסימבוליקה האלכימית כסמל העצמי.

האבן האלכימית מתוארת כ"אבן שיש לה כוח להעניק חיים לכול חי ולטהר את כל הנשחת, לרכך את הקשה ולהקשות את הגופים הרכים". האבן אומרת: "אני המתנווכת, גורמת כי האחד יסכים עם השני, את החם אני עושה קר, וההפך. את היבש אני עושה לח, וההפך. הנני התכלית ואהובי הם הראשית. הנני המלאכה כולה וכל המדע טמון בי" (מתוך הטקסט האלכימי "אורורה קונסורגנס"), וכן "הבינו בני החכמים, מה האבן היקרה קוראת אליכם: שמרו עלי ואני אשמור עליכם, תנו לי את אשר הנני, כדי שאוכל לעזור לכם". האלכימאי רוזינוס אומר: "האבן הזו קבועה בך, נבראה על-ידי אלוהים, ואתה מחצביה והיא מופקת ממך, ובכל מקום שאתה, היא בלתי נפרדת ממך, וכשם שאדם עשוי מארבעת האלמנטים, כך גם האבן, וכך היא נחפרה מתוך האדם, ואתה מחצביה, כלומר, על-ידי עבודה, וממך היא מופקת, כלומר על-ידי חלוקה, וכך היא בלתי נפרדת ממך, כלומר על-ידי ידיעה, והיא קבועה בך, כלומר במקורי של החכמים; אתה מחצביה, כלומר היא כלולה בך ואתה אוחד בה בסתר, וממך היא מופקת כשהיא מומסת, מפורקת, כי בלעדיך אינה יכולה להיות ממומשת, ובלעדיה אינך יכול לחיות, וכך האחרית מביטה אל הראשית וההפך". האלכימאי דורן אומר: "שנו עצמכם מאבנים מתות אל אבנים פילוסופיות

¹⁸ Jung Carl Gustav. C.W.9. 1978. *Aion*. Bollingen Series N.Y.:Princeton University

¹⁹ Neumann Erich. 1968. *Mystical man. in: The Mystic Vision*. ed. Joseph Campbell.

Bollingen Series. N.Y.:Princeton University; נוימן אריך. 2007. האדם המיסטי. תרגום

יואב ספיר. עריכה מדעית ומבוא אבי באומן. רסלינג.

למטה, וממנה נשתל העולם, והיא הנקודה האמצעית של העולם ובנקודה זו עומד קודש הקודשים [...] בוא וראה: אותה אבן נבראה מאש ומרוח וממים ונגלדה מכולם ונעשתה אבן אחת, והיא עומדת על תהומות, ולפעמים נובעים ממנה מים ומתמלאות התהומות. ואותה אבן עומדת לאות באמצע העולם [סימן להנהגת העולם בהשגחה אלוהית] והיא האבן [יעקב הוריד את השכינה לתחתונים] שהציב ושתל יעקב, שתילו וקיומו של העולם [מציאות השכינה בעולם היא קיומו]. [זוהר ח"א, רלא, ע"ב. הכיתוב בסוגריים הוא פרושו של ישעיהו תשבי].

במקום אחר ב"זוהר" כתוב: "כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם זרק אבן יקרה מתחת כסא כבודו ושקעה עד התהום. וראש אחד של אותה אבן נעוץ בתוך התהומות וראש אחר למעלה. ואותו ראש אחר עליון הוא נקודה אחת שעומדת באמצע העולם, ומשם נתפשט העולם לימין ושמאל ולכול הצדדים, ונתקיים באותה נקודה אמצעית. והאבן ההיא נקראת שתיה, שממנה נשתל העולם לכול הצדדים [...] הקדוש ברוך הוא שת אותה להיות יסוד העולם ושתילת הכל" (זוהר ב, רכב).

כלומר, האבן האחת שהיא אבן השתייה של העולם קיימת מראשית הבריאה. היא נקודת האמצע של העולם בין שמיים וארץ, בין תהומות וקדושת מרומים; עליה קודש הקודשים, היא האבן עליה ישן יעקב, היא מאש ורוח ומים, והיא שכינת האל ששורה בעולם,²³ שמאפשרת את קיום העולם בהשגחה האלוהית. כלומר, היא האמצע, היא תשתית הקיום, מרכז הקדושה, היא האלוהי השוכן באנושי והיא מקום ההתגלות.

הזיהוי של האבן עם האלוהי מתקיים גם בפרשנות של ר' משה קורדוברו ל"זוהר", כשהוא מדמה את האצלת הנפש ממקורה האלוהי לחציבת אבן מן ההר.²⁴ לכאן מתאים גם הפסוק הבא: "אין לך אבן ואבן מן האבנים היקרות שלא תמשוך כח עליונים" (רבינו בחיי, שמות כח).

בחלום נבוכדנצר בספר דניאל מתוארת האבן שתשמיד את הצלם שמסמל את מלכויות הגויים, והיא מתוארת כאבן שלא תישחת לעולם ותעמוד לעולמים, והיא הולכת וגדלה ואחרייתה שהיא ממלאת את כל הארץ והיא מסמלת את מלכות אלוהים.

תיאור המקורות היהודיים את האבן, כמו תיאור האלכימיאים את האבן, מתאים, במונחים הפסיכולוגיים, לתיאור העצמי כמרכז הנפש, שהוא גם

חיות".²⁰ החלום האחרון של יונג היה על אבן עגולה ענקית מונחת על מישור גבוה. לרגלי האבן היו המילים: "זוהי יהיה לך האות של שלמות ואחדות".²¹ אשה בת זמננו חלמה שהיא רואה אבן שחורה שנופלת מהשמיים ואליה מודבק ספר גדול ונאמר לה שר' שמעון בר יוחאי כתב אותו (כידוע ה"זוהר" מיוחס לרשב"י) ובו כל התשובות לשאלותיה. היא רוצה לקחת אותו אבל נאמר לה שאינו שלה והוא שייך לכולם. החלום המיוחד הזה מיטיב לבטא את האמת הזו. כי ידע עמוק כזה מגיע משכבת הנפש הקולקטיבית הלא-מודעת של העצמי (שמסומל על-ידי האבן), שכן לחולמת אין מלכתחילה שום מושג על משמעות האבן ועל משמעות החלום.

האבן ביהדות

על משמעות האבן נמצא חומרים רבים במקורות היהדות: זו האבן שהניח יעקב למראשותיו כשחלם את חלום הסולם והמלאכים. נאמר שיעקב לקח מאבני המקום. האגדה היהודית מספרת שאבן זו של יעקב היא התחברותן יחד של אבני המזבח שעליו נעקד יצחק, והיא שהיתה אבן השתייה; האבן שנוזקה לאמצע התהום במרכז העולם שעליה נשתת העולם, ועליה עמדו הארון והלוחות בבית-המקדש, בקודש הקודשים: "לקח יעקב י"ב אבנים מאבני המזבח שנעקד עליו יצחק אביו ושם אותן מראשותיו באותו מקום [...] וישב יעקב ללקט את האבנים ומצא אותם כולם אבן אחת, ושם אותן מצבה [...] מה עשה הקב"ה? נטע רגל ימינו וטבעה האבן עד עמקי תהומות, ועשה אותה סניף לארץ [...] לפיכך נקראת אבן השתייה, שמשם הוא טבור הארץ, ולשם נמתח כל הארץ ועליה היכל ה' עומד" (פרקי דרבי אליעזר, לה). כאבן שהיא טבור העולם, בקודש הקודשים, אבן זו מסמלת בכירור את המרכז הקדוש ביותר של הנפש, העצמי.²²

ב"זוהר" כתוב: "והעולם לא נברא עד שנטל אבן אחת [אבן אחת – מלכות, שכינה]. וזו האבן נקראת אבן שתיה, ונטלה הקדוש ברוך הוא והשליכה לתוך התהום [אור השכינה התפשט בעולמות התחתונים עד התהום] ונעצה מלמעלה

²⁰ על האבן והציטוטים האלכימיים ראו נצר רות. 2004. מסע אל העצמי – אלכימיית הנפש – סמלים ומיתוסים. מודן. עמ' 358-369.

²¹ יונג. שם (הערה 17) עמ' 367.

²² מוטיב דומה מצוי במיתוס בריאה מקסיקאי: האלים העלו סלע גדול שהיה שקוע במים האינסופיים, ועליו בנו את הארמון המפואר שהוא משכנם. באסלאם משמשת בתפקיד זה האבן השחורה – ה"כעבה", שהיא המרכז הפולחני בקפה.

²³ זכן – "משם רועה אבן ישראל" (בראשית מ"ט, כ"ד) פירשו שאבן ישראל היא השכינה.

²⁴ תיקוני זוהר עם פרוש אור יקר. שער ראשון. כרך ו'. כז.

הפוטנציאל האלוהי והאנושי, וגם ההגשמה של כוליות הנפש, והוא המווסת והמשגיח על תהליכיה.²⁵

התיאור ב"זוהר" מתאר את האבן כעומדת על תהום ומוסתת את מי התהום. כך גם ב"ספר יצירה" שקדם לו: "יצר מתהו ממש ועשה את שאינו ישנו וחצב אבנים גדולות מאויר שאינו נתפש". בסיפורנו נאמר שהכתבים של ר' אהרן נטמנים באבן כדי להגן על העולם מפני התוהו ובוהו.

לפי ר"נ מברסלב צדיק הדור הוא בבחינת אבן השתייה. כי הצדיק הוא זה שעליו נשתת העולם. לפי המדרש, באבן השתייה נכללו יחד לאבן אחת כל האבנים שרצו שיעקב יישן עליהן, כמו שבנפש הצדיק נכללות יחד כל נשמות האנשים בעולם (ליקוטי מוהר"ן קמא תורה סא). הצדיק הוא גם "עמוד העולם" ונקרא גם "צדיק יסוד עולם", הוא מסמל את המרכז הנפשי של החברה היהודית. מרכז העצמי הקולקטיבי, כמו האבן שהיא סמל מרכז העצמי היהודי והלא יהודי כאחד. ר' אדם שהוא דמות צדיק אגדי מטמין את כתביו באבן. הזקן שמופיע בסוף הסיפור גורם בעקיפין להטמנת הכתבים באבן. האם הזקן אינו גלגולו של ר' אדם? דומה שהצדיק הוא סיננוימי לאבן. נפשו היא עצמה אבן השתייה של העם. ובעמקי נפשו, שמסמלת לחסידיו את נפש העצמי היהודי כולה, טמונים הכתבים הנסתרים.

מאבן אחת שעליה ובתוכה הכתבים עובר הסיפור אל אבנים רבות קטנות כביכול האבן האחת הופרדה לאבנים קטנות מאירות. מהאבן האחת שהתאחדו בה כל אבני השדה של יעקב – חוזרות ומתהוות בסוף הסיפור האבנים הקטנות הרבות. הקטנת עוצמת האבן האחת לאבנים קטנות מקטינה את הסכנה, הרי זה כמו שמפוררים את הקרושה מהתגלות גדולה אחת חד-פעמית ומסוכנת, כמו בהתגלות הר סיני, לפירורים קטנים של היום יום, שהם כמידת יכולתו של האדם להבנתו, יש כאן מעבר מהאבן שמסמלת את אבן השתייה כארכיטיפ גדול ששייך לקולקטיב ולעבר היהודי, אל כל אבן ואבן בהווה, אל נפש כל יחיד ויחיד.

במקורות שונים ביהדות מתוארת האבן שטמונים בה כוחות מיוחדים. אבני החושן הן אמצעי לתקשור עם אלוהים. האגדה מספרת על אבן טובה שהיתה תלויה על צווארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותה מיד מתרפא.

²⁵ סמלי האלכימיה והמיסטיקה היהודית מעורבים אלו באלו. האלכימיה פרוחה באירופה באלף השני לספירה ותרגום טקסטים קבליים ללטינית במאה ה-15 השפיע וחלחל לסימבוליקה האלכימית, אף כי סמלי האבן קיימים באלכימיה כבר מהמאה השלישית בכתבי זוסיםוס שכתב על "האבן שאינה אבן", ובספרות הסוד היהודית בספר יצירה מהמאות הראשונות לספירה. ראו נצר. שם.

אבנים כאותיות

המספר כותב על גבי אבן והכתבים נטמנים באבן. עשרת הדיברות נכתבו על אבן. במיסטיקה היהודית אותיות מזוהות עם אבנים. כמו שהאבנים הם אבני בניין כך האותיות נחשבות לאבני בניין של הנפש, כיון שהעולם נברא בדיבור האלוהי.

לפי "ספר יצירה" העולם נברא בעשרים וארבע אותיות הא"ב ביחד עם עשר הספירות והאות מזוהה עם אבן ולכן נאמר שם: "שתי אבנים בונות שני בתים, שלש בונות ששה בתים" וכו'. אליהו ליפינר מצטט את פירוש הברצלוני לספר יצירה: "שהאות נקרא אבן שכל אבן לשון עיקר, ושורש ויסוד הוא".²⁶ הקשר בין האותיות לאבן מובא אצל ר' שניאור מלאדי בספר "התניא",²⁷ בשם הבעש"ט: "בעשרה מאמרות שבתורה אעפ"כ נמשך חיות לאבן על-ידי צרופים וחילופי אותיות המתגלגלות בר"א עשרים פנים ואחור [...] עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהן צירוף שם אבן והוא חיותו של האבן וכן בכל הנבראים שבעולם".

האבן שמסמלת את כוח המרפא ואת האותיות שהן כוחות הבריאה, מסמלת את היותה מרכז עצמי פנימי שגנוזים בו כוחות חיים אנרגטיים. כשנתבונן במילה אבן נגלה שהיא כוללת בה את אותיות 'אב' ו'בן'. את האב המכיל בו את הבן העתיד לנבוע ממנו, כמו האבן שמכילה בה את הכתבים שייגאלו מתוכה לעתיד לבוא. בהיפוך אותיות המילה אבן היא נ'ב'א', כלומר, הופכת לנביא. כך האבן היא כמקור נבואה-נביעה של מה שטמון בה.

אבנים בתרבויות אחרות

בדימוי מהשירה ההודית, האבן מכילה בה את אש השירה. כך כתוב בריגוודה, הטקסט ההודי המקודש: "יובילני נא האדון/ אל האש אשר בתוך האבן/ אל החשכה/ למען אחזה בפלא ההוא".²⁸ המשורר, כמו האל אינדרה הבורא, מבקש להבקיע את האבן הקשה כדי להגיע אל אותה אש טמורה.

בסיפור "האבן הצומחת" של קאמי, מתוארת אבן שצומחת במערה שנהייתה מקודשת אחרי שרחצו בה את פסלו של ישו ומאז צומחת בה אבן שכל שנה

²⁶ ליפינר אליהו. 1989. חזון האותיות. מאגנס. עמ' 138.

²⁷ התניא. מהדורת ברוקלין. תשמ"ט. עמ' 55-52.

²⁸ שולמן דוד. 1986. פרקים בשירה ההודית. אוניברסיטה משודרת. עמ' 21.

חיזוק בסיפור אחר של עגנון – "בתוך האבן",³¹ אשר בו מסופר על אשה בהריון שנעלמה ואחרי חודשים אחדים שבה עם התינוק שנולד והנה מתברר שאבן נפתחה ובלעה אותה והיא יצאה ממנה עם התינוק לאתר שילדה אותו בהיותה בתוך האבן. הסיפור הזה מזכיר את האגדה על אמו של רש"י כשהיתה בהריון של רש"י עצמו, שאבן בקיר נפתחה והחביאה אותה כשעברו קלגסים ברחוב הצר ולא היה לה לאן לברוח.

וכך מתברר שהטמנה-קליטה של הכתבים באבן יכולה להיות במגמה לאפשר הטמעה והתמרה של החומרים הפנימיים, כהבשלה בסתר בתוככי הקמל הפנימי. כשיושלם התהליך הפנימי יוכלו הכתבים להופיע מחדש בזמן הנכון. כל יוצר מכיר את התהליך הזה שבו התהליך היצירתי מתרחש בתוכו מבלי דעת, גם מבלי שיתן עליו את דעתו, וברגע מסוים הוא בוקע פתאום. המכל הפנימי הוא המכל ההרמטי של האלכימאים, שבו מתהווה הטרנספורמציה של חומרי הנפש, עד שהחומר החדש מוכן ומבקיע.

ההטמנה של הכתבים באבן קרובה גם למשמעות הגניזה ביהדות, שבה שומרים כתבים מקודשים שכבר אינם בשימוש אדם. המילה גניזה מבטאת גם את המקום בו הכתבים מוטמנים וגם את פעולת ההטמנה-הגניזה, וגם את הסודיות של הכתבים. מה שגנוז הוא תמיד הרוחני יקר הערך. שוב אנו רואים שההטמנה אינה הדחקה, אלא היא כעין גניזה והשעיה זמנית את הרוחני-המיסטי בתוככי פנימיות נשמת העצמיות היהודית. כשהתקופה לא ראויה ולא מוכנה, מוטב שהידע יורחק, אבל לא ייעלם, אלא יוטמן שם זמנית, באבן הנשמה (בלא-מודע-הרוחני-דתי-מיסטי-הקולקטיבי של התרבות), עד שהאנשים יהיו מוכנים לקבל אותו, כמו שכתבי הגניזה הקהירית נשמרו שם והושבו אלינו להעניק את הידע העתיק שהגיע הזמן לחקור בו ולהשיבו אל הנפש הקולקטיבית היהודית. ההטמנה כגניזה היא גם הטמנת הכתבים יקרי הערך במקום מוגן בפני פולשנות התודעה של הבלתי ראויים.

חומרי היצירה הקדושה הרוחנית-דתית הטרנסצנדנטית נגלים לפרקים, אבל אינם נחלתנו. הם אינם נחלת האגורה-אני שהוא רק המוציא לפועל של חומרי היצירה הניתנים לו מעמקי נשמת העצמי. הם נגלים וניתנים לזמן-מה ושוב נלקחים ושבים אל מקורם. בסיפור "הסימן"³² של עגנון, הוא שומע את השיר המופלא של אבן גבירול שבו חקוקות אותיות עירו של עגנון שחרכה, אבל אחר-כך השיר נעלם במרומים והוא לא יכול לשחזר אותו. במקום אחר³³ עגנון

חוצבים ממנה פלחים והיא ממשיכה לצמוח: "אתה חוצב בשביל האושר המבורך. ואז מה, היא צומחת תמיד. תמיד אתה חוצב. הרי זה נס".²⁹ כל אלה מגלים את טבעו של העצמי כאבן הנפש, כתשתית הנפש שהיא מקור השפע, כקרן השפע הנפשי-רוחני של נפש האדם. משמעויות אלה משתלכות עם האבן המקודשת כמקל של התהוות וצמיחה.

ההטמנה

אם כך, מה משמעות ההטמנה? אפשר לומר שהכתבים שבים אל האבן שמסמלת את העצמי גם בסימבוליקה היהודית (מנקודת-מבט של הלא-מודע התרבותי היהודי) וגם בסימבוליקה הכלל-אנושית (מנקודת-מבט של הלא-מודע הקולקטיבי). הייתי מסכמת כך: האבן בסיפורנו מסמלת את העצמי היהודי, את כללות הנפש היהודית ואת מרכזה הגרעיני הרוחני העלום הלא-נודע, שהוא הקמל או המקום הנפשי-רוחני של כלל הידע התרבותי היהודי, ומקור היצירה הקדושה של התרבות היהודית. גרעין העצמי היהודי הוא תחום הסוד והנסתר. הידע הרוחני היהודי טמון בסתרי חדריו, כשמדי פעם הידע נגלה אל יחיד סגולה והם מבטאים משהו ממנו עבור הכלל – את השירה הדתית, את הפרשנות, את הידע הרוחני הנסתר, את הסוד הדתי.

הכתבים שבים אל מקום נסתר זה (שבקוצר ידנו אנחנו מכנים אותו בשמות שרק נוגעים באפס-קצהו, כמו עצמי) ששם קיימות מאז ומעולם היצירות שנועדו להיות בעולם, כפי שעגנון כותב בסיפור "הסימן":³⁰ "כל שרבותינו הקדושים מפייטים מתפייט למעלה תחילה" (עמ' יד), "ואין אני זוכר את דברי השיר כי נשמטה נפשי מחמת גבורת השיר, השיר מתנגן בשמי מעלה בשירי משוררי הקדש אשר יאהב השם" (שם. עמ' שב). דומה שכמו נשמות האדם, גם היצירות באות מלמעלה ולעתים עליהן לשוב לשם לזמן-מה, עד שיגיע זמן אחר בחיי האדם או האנושות והן תוכלנה לבקוע מחדש. מעניין האופן שבו עגנון מתאר בסיפורנו את היעלמות הכתבים של המספר: "נפתחה האבן וקלטה את כתבי ונסגרה". אין כאן היבלעות שבה הנבלע מאבד את קיומו בתוך הכולע, אלא קליטה של הכתבים, משל היתה זו אדמה או רחם שקולט זרע שעתידי לעבור תהליך של התהוות והתפתחות בתוכה עד שיבקע שנית. האנלוגיה הזו מקבלת

²⁹ "האבן הצומחת". מתוך: הנפילה – גלות ומלכות. 1959. קאמי אלבר. תרגום צבי ארד-ספרית פועלים, עמ' 209, ראו גם פרק ב': אלבר קאמי – אבנים חיות" בספר זה.

³⁰ "הסימן". מתוך: האש והעצים. שוקן. 1969.

³¹ עגנון שמואל יוסף. 2001. "בתוך האבן". מתוך: תכריך של סיפורים. שוקן.

³² שם. (הערה 30).

³³ עגנון שמואל יוסף. 1990. מעצמי אל עצמי. שוקן. עמ' 85.

היחס אל הסוד הוא פרדוקסלי. תורות הנסתר והמיסטיקה מבוססות על הכרה שיש ידע נסתר שגנוז במעמקים, שהוא האמת הגדולה, והנפש זקוקה לו למען ההתפתחות הרוחנית המלאה. ההתפתחות הזו היא בעלת חוקיות פנימית וקשורה באופן סינכרוני עם חוקי היקום והאלוהות. אולם הסוד חייב בהסתרה עבור רוב האנשים וגילוי כרוך בתהליך מורכב שאינו מתאים לכול אדם. תורות הנסתר עוסקות בידע שמטיבו הוא נסתר-לא-מודע. לפי הקבלה, כל הידע העתיק של הנשמה והאלוהות מוסתר-מוצפן באסטרטגיות מורכבות של הצפנת הידע באותיות ובמילים של התורה. קשה לפענח אותו ואינו נגיש לתודעה הרציונלית הרגילה אלא לתודעה המיסטית של יודעי ח"ן. שומרים אותו נסתר-מוצפן כדי שיגיע רק למיועדים לו, בחוג פנימי של יודעי דבר שמתאימים וראויים לקבלתו. הידע מועבר לאלה שעברו את החניכה הנכונה ויכולים לעסוק בידע מבלי לפגוע בו או להיפגע ממנו ומבלי להשתמש בו לרעה.

התורות המיסטיות רצו שתהיה נגישות אליהן רק למי שייגש בירת-הקודש הנכונה ובמוכנות להתמודד עם קשייה, ורק למי שאוהב את המסתורין והפרדוקסליות, שהם מעצם מהותה של המיסטיקה. כפי שכתוב במקורותינו: "סוד ה' ליראיו" (מדרש תנחומא, וירא, ה).

בנוסף לכך, תורות הנסתר מעודדות חוויה אישית של התגלות והתפתחות אישית. בסיפור שלפנינו כתיבת סיפור הכתבים מביאה את המספר לשתי חוויות התגלות. הראשונה ביער במפגש המיסטי של המספר עם העצים והשיחים, והשנייה בסוף הסיפור כשהאבנים הקטנות בדרכו מאירות. חוויות אישיות מעצם טיבן מעודדות יצירתיות וחדשנות, ולכן הן מאיימות על תודעת הממסד ששואף לשימור המסורת השמרנית, גם משום כך היה על תורות הנסתר להסתיר את משמעותן מפני הרבים.³⁶

על האיות האזוטרי, השמורה למעטים בלבד, של המיסטיקה ותורות הסוד כותב הלברטל:³⁷ "האזוטריות היא סוג של תודעה שקיים דבר מה נסתר ונעלם, שידעתו או ההתנסות בו היא בעלת משמעות מכרעת ואף גואלת [...] לגוונים השונים של התודעה האזוטריה משותפת ההנחה, שמעבר למה שנגלה מצוי רובד בעל משמעות, טהור, אמיתי ועמוק יותר". למעשה, הגדרה זו תואמת גם את תורות הנפש המודרניות, המניחות קיומה של שכבת נפש נסתרת עמוקה ואמיתית, שידעתה היא בעלת משמעות מכרעת ואף גואלת.

³⁶ זו גם אחת הסיבות לכתיבת האלכימיה בצפנים סודיים, והסתרת סודות מלאכתם, כדי למנוע את רדיפתם על-ידי הממסד הנוצרי. ראו נצר. שם. פרק ה'. עמ' 126-138.

³⁷ הלברטל משה. 2001. הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים. יריעות ב'. ירושלים: ארנה הס. עמ' 7-8.

מספר שבחלום, בחזיון לילה, ראה עצמו עומד עם אחיו הלויים בבית המקדש ושר עמהם שירי דוד מלך ישראל. "נעימות שכאלה לא שמעה כל אוזן מיום שחרבה עירנו והלך עמה בגולה". אלא ש"המלאכים הממונים על היכל השירה שמיראתם שאשיר בהקיץ מה ששרתי בחלום השכיחוני ביום מה ששרתי בלילה". הטקסט הטרנסצנדנטי נעלם, נגנז, נטמן, אבל יתכן שישוב, כי "דברים המכוסים מכס בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא" (מדרש רבא פרשת חוקת).

גוימן, תלמידו של יונג,³⁴ קורא ללא-מודע "הבלתי-אבוד בקרבו" של האדם ובין כה וכה, כל זמן ש"הבלתי-אבוד" אינו כאן, רק היצירה המספרת עליו יכולה להתקיים כזיכרון לקיומו. כך גם בסיפור "על אבן אחת", הטקסט הטרנסצנדנטי נגנז ובסופו של דבר גם מה שכותב המספר עליו נגנז. אולם לא נאמר שהוא אבוד, והנה אנחנו קוראים בסיפור אודותיו.

המיתוסים מספרים לנו שהתוכן המקודש ביותר שנעלם, שהאנושות זקוקה לו לגאולתה, אכן ישוב. הוודות הקדושות שנחטפו על-ידי השד נגאלו והושבו על-ידי האל וישנו. אליהו הנביא וישו עתידים לשוב. כך גם הדמויות האגדיות של קצלקואטל האצטקי והמלך ארתור האנגלי. וכן החרב הקדושה מוענקת לארתור על-ידי יד שבוקעת מהמים, כדי שישתמש בה למען איחודה של אנגליה, ולפני מותו הוא משיב את החרב אל המים. והגביע הקדוש שמוענק לו מהשמיים כדי לרפא אותו שב למרומים. החרב והגביע ישובו כשיגיע הזמן.

ניסוח דומה מביא יונג, כשהוא מספר אגדה על האוצר שעולה פעם באלף שנה מתוך הים, ואם לא ישלו אותו מן המים ישוב וייעלם לעוד אלף שנה ורק אז ישוב מחדש. התוכן המקודש ביותר מוסתר אפוא בעמקי הים, או בניסוח של יורדי המרכבה: הוא טמון בהיכל לפני היכל ברקיע השביעי. שוב אנחנו מגיעים לניסוחים סמליים של מה שגנוז בעצמי הגדול או בנשמת העולם.

ההטמנה בין הסתרה וגילוי

ב"זוהר" כתוב: "ואין העולם מתקיים אלא בסוד. ואם בדברי העולם צריך סוד, בדברי סוד של סודות עתיק יומין שלא נמסרו אפילו למלאכי עליון על אחת כמה וכמה" (זוהר ג, קכח א). ב"זוהר", הסוד הוא סוד האלוהות ומקור השפע האלוהי שהוא סתום, מכוסה, ורב שפע ואינסופי.³⁵

³⁴ גוימן אריך. 1966. משבר והתפתחות. שוקן. עמ' 64.

³⁵ הלנראשד מלילה. 2005. ונהר יוצא מעדן. עלמא – עם-עובד. עמ' 200.

הסודיות של המיסטיקנים שנשמרים מפני העולם החיצוני שעשוי לדרוך ברגל גסה על סודותיהם הרוחניים, מקבילה למהות הסודית של התהליך המיסטי-יצירתי עצמו, שאת טיבו ממילא איננו יכולים לדעת. האינקובציה של ההתהוות זקוקה להריון שתהליכיו נסתרים מעינינו. לכן המָּקָל האלכימי היה מָּקָל סגור הרמטי ("וואז הרמטיקום"). מאז ומתמיד נחשבו תהליכי ההתהוות מקודשים ומחויבים במסתורין. הסגירות והסודיות שומרות מפני התערבות של התודעה, שההבנה שלה אינה מסוגלת להכין את האיכויות המקודשות שמעבר לטריטוריה הרגילה. יתרה מזו, היא מחבלת בהן, כשם שהחשיפה לאור שורפת סרט צילום, והטיפול הנכון בו מצריך את החשכה של חדר-חושך. אולי זו המשמעות של הסיפור העגנוני "בתוך האבן" על האשה בהריון שנכנסה לאבן והיתה טמונה שם עד שילדה ואז יצאה עם הילד ושבה לביתה.

הלנר-אשד כותבת: "עבודת המיסטיקאי היא לדעת את העת הנכונה לשמירת הסוד, להמנע מגילוייו הבוסרי ולאחר את העיתוי הראוי, מבחינה קוסמית ונפשית ומבחינת מארג הכוחות האלוהיים, לגלות ואף לחדש דברי סוד לחברים הראויים לכך".³⁸ תמיד קיימת התנועה הדיאלקטית בין הצורך בגילוי ובכיסוי, בין הצורך בהצפנה לבין הצורך בפענוח הצופן. עת להצפין ועת לפענח. זו התנועה בין "ותצפינהו" – כשיוכבד מצפינה את משה התינוק, לבין "ופתחת צוהר תיבה" של נח, שפירושוהו – כפענוח פשר תיבת המילה. בפתחת מעמד האידרא בזוהר זועק רשב"י: "ויי אי גלינא, ויי אי לא גלינא" (אוי אם אגלה ואוי אם לא אגלה).

הדחף הכפול לגלות ולהסתיר קיים לא רק אצל העוסקים בסוד אלא גם בתוככי ידע המעמקים עצמו. הידע חפץ להתגלות והוא שולח לנו איתותי ידע דרך אינטואיציות, תובנות וחלומות, דרך משלים וסיפורים, מיתוסים ואגדות בהן הנפש מספרת לנו על עצמה, כמו הסיפור הזה שעגנון מספר לנו.

אבל הידע חפץ גם להסוות, להסתיר ולגנון על עצמו. לכן הוא מופיע בשפה סמלית שתמיד מובנת רק בחלקה. הסמל הוא תמיד שיתוף פעולה בין הנסתר והנגלה. הוא השפה של הלא-מודע הנסתר שמבטא עצמו באובייקט שהוא עצם גלוי בעולם, כמו שכתוב בקוהלת: "גם את העולם נתן בלבם" (קוהלת ג', י"א). והעולם הוא גם הַקְּעָלָם.

הידע הנסתר-הסודי שחפץ להתגלות וגם להסתיר את עצמו מובא ב"זוהר" ב"משל העלמה" (זוהר ח"ב, סבא דמשפטים, צה, ע"א) שבו התורה מופיעה כעלמה יפה בתהליך של גילוי אל אהובה, והסתתרות מאהובה, כמו בשר השירים. חפצה הוא להתגלות לאדם, והיא נגלית רק לאהובה.³⁹

האינסוף הקבלי שואף להתגלות⁴⁰ ולכן מאציל את עצמו בהדרגה לעשר הספירות עד שהוא מגיע אל האדם. זו שפה אחרת לומר לנו שהסודי שואף להיות ידע מתממש ומודע לתודעה האנושית. האמונה היא שהידע הנפשי-רוחני, שיהיה נחלת הרבים, יביא את הגאולה. אפשר לראות כאן הקבלה מסוימת לדברי הבעש"ט שמספר שבעת עליית נשמה נגלה לו המשיח. הבעש"ט שאל אותו "אימתי אתי מר" – מתי יבוא אדוני – והמשיח ענה: "כשיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה". פירוש הדבר שמשנתו של הבעש"ט יכולה להביא גאולה כשהידע שלו יתגלה בעולם, אלא שלא נאמר מתי זה יהיה.

הכתבים של ר' אדם הם כתבים קדושים בחוכמת הנסתר, והוא יכול להשתמש בהם כנגד מזיקים וגם כדי להביא גאולה כשהוא "מוציא כמה מישראל מעמקי הקליפות ומחזירם לשרשם הראשון". בסיפורנו ר' אדם מטמין אותם כדי למנוע שימוש הרסני בהם. ר' אדם מגלם את דחף ההסתרה, בעוד הדחף לגילוי מבוטא על-ידי התגלות הכתבים למספר, אף כי באופן תמונתי חלקי ועקיף, מפאת היותם נסתרים ומשום שלדבריו אינם משורש נשמתו. כלומר, הוא אינו מאותם יחידים סגולה שהכתבים נועדו להם. דחף ההסתרה שב ועולה, והכתבים של המספר נטמנים אף הם בסוף הסיפור. ואז חוזר דחף הגילוי לספר לנו את הסיפור שלפנינו. אולם ככתוב בזוהר: "לית עלמא מתקיימא אלא ברזא" (זוהר, ח"ג. אדרא רבא, קכח, ע"א) (אין קיום לעולם אלא בסוד); תוכן הכתבים עצמם נשאר סוד.

סיבות ההסתרה בסיפור

כשחגים סביב הסיפור מגלים שכבות של משמעות שכל אחת היא כמדרש נוסף סביב הסוד, והמדרשים הולכים ומצטברים כעלי הכותרת של פרח השושנה, שעוטפים יחד במעגליהם את מרכז הנסתר ומוליכים לקראתו. המספר עצמו אינו תוהה לסיבת ההטמנה של הכתבים ולמשמעותה, ואינו מצטער ומוחה עליה. משתמע מכך שההטמנה היא התרחשות נכונה, גם אם היא כרוכה בויתור על הכתבים.

הכתבים נקלטו באבן ולא הוטמנו מבחירתו של המספר כפי שהוטמנו על-ידי ר' אדם מתוך החלטה שלו עצמו. כך קרה. כביכול יש כוח אוטונומי לכתבים עצמם או לכוח מכון מעל לכול. נראה שכוח מכון שהמספר אינו מודע לקיומו, הוא זה שמאפשר לו לראות את הכתבים הקדושים שמעולם לא ראה והם טמונים

⁴⁰ על ההסבר הפסיכולוגי לפי יונג את הקבלה ראו אנקורי מיכה. 1989. וזה היער אין לו סוף. מיסטיקה יהודית ופסיכולוגיה אנליטית. מודן.

³⁸ הלנר-אשד. שם. הערה 35. עמ' 198.

³⁹ הלנר-אשד. שם. עמ' 85-89.

באבן, "במחזאות", כלומר בעיני רוחו, במראה חזיון. אותו כוח מכוון אותו להתמסר לכתיבתם ולספר אודותיהם.⁴¹ אותו כוח מביא את ההתגלות ביער שבן מתקיים שיח מיסטי בינו לחי ולצומח, אותו כוח מקרה את הזקן אל דרכו. אותו כוח מכוון, אפשר שראה שהמספר אינו האדם הראוי. אפשר שזימן לו את הזקן כמבחן למחויבות שלו לכתיבה והזקן הצליח להסיטו מכתבתו ולכן נעלמן הכתבים. אפשר שראה שאין זה הזמן הנכון בחיי המספר, כי משימות אחרות קודמות בחייו בחשיבותן – כמו הולכת הזקן למקומו. אותו כוח גורם להיקלטה כתבי המחבר באבן ומביא את ההתגלות השנייה של אבני השדה המאירות.

שימוש לרעה

סיבת ההטמנה של הכתבים של ר' אדם היא הסכנה של שימוש בהם לרעה. 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 רק של טקסטים מיסטיים שמגלים את סודות הבורא, אלא של קבלה מעשית שעניינה פעולה כנגד כוחות הרע ויכולת להציל אנשים מהרע. והנה דווקא הכתבים שמגמתם לפעול כנגד הרע בכוחם המאגי עשויים לשמש להרע. ר' אדם "השביע את האבן שלא תפתח את עצמה, שלא ילמוד אותם אדם שאינו הגון ויהפוך את העולם לתוהו ובוהו". המספר מעיד על עצמו שהוא רואה את הכתבים של ר' אדם "במחזאות", כתמונה בעיני רוחו, אבל אינו מסוגל לקרוא בהם: "אילו היו הכתבים שייכים לשורש נשמת הייתי קורא בהם, ומצורף מהם עולמות". היכולת לצרף עולמות היא יכולת גואלת ומסוכנת כאחת. לפי האמונה היהודית, העולם נברא בדיבור האלוהי, ובניסוח של ספר יצירה העולם נברא בעשרים וארבע אותיות הא"ב ביחד עם עשר הספירות, וכפי שעגנון מעיד על שירת שלמה אבן גבירול: "והאותיות התחברו למילים והמילים עשו את

הדברים".⁴² לצרף עולמות משמעו צירופי אותיות ושמות קדושים שבאמצעותם היו בעלי שם (בעל שם הוא מי שהיה בעל שם של עושה נסים עלידי ידע קבלי. ר' אדם היה בעל שם) מקובלים וצדיקים עושים מעשי מאגיה של שינוי עולם. אמנם המספר מעיד על עצמו שהוא אינו יכול לצרף בהם, אבל ייתכן שהזהירות שלו נובעת מהחשש שאם הטקסטים שהוא כותב יגיעו אל אנשים לא ראויים הם עלולים להשתמש בהם לרעה. על סכנות השימוש בטקסט הקדוש – כתוב ב"זוהר" שמי שמחדש בסודות התורה בדברים שאינו יודע על בוריים נעשה ממילותיו "רקיע שנקרא 'תוהו'".⁴³ דומה בעיני שהמקובלים התייחסו לסוד הקדוש כמו אל סוד האנרגיה האטומית בימינו, שרק הראויים יבואו בסודו משום הסכנה שהבלתי-ראויים ישתמשו בו להרס העולם.

המודעות של המקובלים היא לקיומו של העולם על בלימה של תוהו-תהום, כשעל פי התהום ניצבת אבן השתייה שעליה חקוק שם הויה. זו אבן תשתית עליה בנוי המקדש, המרכז הקדוש של העולם, מרכז העצמי של הנפש שסמלו היא אבן השתייה. המקובלים האמינו שהמילים בוראות העולם מאפשרות לאנשים בעלי כוח רוחני מיוחד להשפיע על ויסות היחס בין התהום והמציאות שעליה. כך מסופר על שירי המעלות של דוד שמנעו את עליית מי התהום. מכאן הזהירות המופלגת כלפי השימוש המאגי במילים של הכתבים הקבליים לצורך שינוי העולם, שכן האמינו ששימוש בלתי-זהיר עשוי לא רק להשקיט את מי התהום אלא גם להעלותם ולהציף את העולם ולהשיב את העולם לתוהו.

על גדולתו של ר' אדם מעיד שמו. אולי לא במקרה שמו ר' אדם, שהרי הוא משחזר משהו מהסיפור הקדום על אדם הראשון. לפי האגדה, אדם הראשון הוא זה שקיבל מאלוהים את כל הידע המיסטי והוא זה שראה את האור הראשון מקצה העולם עד קצהו עד שנגזו האור בשל חטאו, וכמו שהאור הראשון נגזו לעתיד לבוא לצדיקים, כך הכתבים של ר' אדם נגזו. במקורות החסידיים⁴⁴ יש שני סיפורים על הכתבים של ר' אדם: בסיפור אחד מסופר על הצורך שיגיעו אל האדם הנכון ולשמור פן יזיקו כשישתמשו בהם לרעה (הסיפור על הסטרא אחרא). בסיפור השני מסופר על כוחם המופלא ועל הסכנה הגדולה שישתמשו בהם אנשים שאינם ראויים, כי הכוח הרוחני עצמו עשוי להשמיד אותם, כמו את

⁴² "הסימן". שם. עמ' ש"ט.

⁴³ מלילה הלנר-אשד. שם. עמ' 209.

⁴⁴ ראו שדה פנחס. 1987. סיפורי הבעש"ט. כרטא. עמ' 10-13. יוסף דן טוען שייחוס הידע והכוחות הרוחניים של הבעש"ט לכתבים שקיבל מר' אדם, היה דרכה של החסידות להסביר את מקור הסמכות הרוחנית והכוחות המיוחדים של הבעש"ט. ראו דן יוסף. 1975. הסיפור החסידי. כתר.

⁴¹ ברומן אורח נטה ללון מספר עגנון על דמותו האגדית של רפאל התינוק, ילד נכה שרואה חזיונות שמלמד את המספר מהי הראייה הנכונה: "אני איני חושב – אלא מה אתה עושה? אמר התינוק. פוקח אני עיני ורואה. ופעמים אני עוצם עיני וכך רואה יותר. עצם עיני וחייך". ארבל מוסיפה: "היצירה הספרותית [לפי עגנון] היא חזון הנחזה מתוך קרבת נפש של מה שאבד ליצור". ארבל. שם. (הערה 9) עמ' 74.

זה שנכנס לפרדס ומת (הסיפור על בן הרב). בסיפור זה הכתבים נועדו להגיע אל הבעש"ט והוא היחיד שהיה ראוי להשתמש בהם כי הם משורש נשמתו.

בסיפור הראשון, ר' אדם היה חולה במחלה קשה ובא אדם גבוה ביותר שמאחר יותר יתברר לו שהוא הסטרא אחרא ואמר לו שירפא אותו ממחלתו אם יעלה מהמערה כתביד שגנוז שם. וכך היה. ובספר מצא ר' אדם אזהרה לא לתת את הספר לאותו איש שהוא סטרא אחרא, וכך אכן עשה, ואז ר' אדם למד בספר ועשה נפלאות גדולות.

בסיפור השני ר' אדם מצא במערה כתבים שהם רזים וסתרי תורה, וכשקרבו ימיו למות עשה שאלת חלום למי למסור את הכתבים והשיבו לו בחלום – לר' ישראל בן אליעזר מהעיר אקופ, כי הם שייכים לשורש נשמתו. בנו של ר' אדם מוצא את ר' ישראל משרת בבית-כנסת ומגלה את גדולתו הרוחנית. הוא נותן לו את הכתבים הנסתרים ויחד אתו לומד בהם. בן הרב מצליח לשכנע את ר' ישראל, שלימים ייקרא הבעש"ט, להוריד את שר התורה כדי שיבאר להם איזה דבר הבעש"ט יודע שזה מסוכן אבל נעתר לו ובפעם השנייה שקראו לשר התורה מת בן הרב מאש שפגעה בו.

כיצד הכתבים עשויים להשיב את העולם לתוהו? כשאדם נפגע בנפשו וגופו מהתמסרות יתירה למיסטיקה זו השבת נפשו לתוהו – לתהום הכאוטי שהוא טריטוריית השיגעון האפשרי. תוהו אחר הוא חברתי – היה חשש שמי שעוסק במיסטיקה ואינו מחובר היטב לרוח היהדות, יראה בחוויה המיסטית את העיקר וכפור בצורך בעשיית המצוות ואז החברה היהודית תשוב לתוהו. סכנה אחרת היא שאדם ישתמש בכוחות הרוחניים הגדולים לצורכי אגו אינטרסנטיים של האדרת כבודו, תהילתו, כוחו, ורכושו. אלה פיתויי הסטרא אחרא. סכנה אחרת היא שהאמינו שיש אפשרות לשימוש מאגי שלילי בכתבים, כמו הטלת כישוף או עין רעה.

במובן פסיכולוגי, הכוחות הרוחניים-מיסטיים, שהם כוחות אל-אישיים ארכיטיפיים בנפש (כמו בסיפורנו) ולחילופין כוחות הרוע (כמו בסיפור "הסייף"⁴⁵ של עגנון) הם בעלי עוצמה מפתה והם מעניקים תחושת כוח פנימי מועצם. האדם עלול להזדהות עם הכוחות הארכיטיפיים-הטרנספרסונליים, ואז אישיותו מתנפחת כאילו האגו שלו הוא אדונם של הכוחות, והאגו מזהה עצמו עם כוח גרנדיוזי כלי-כול. אלא שבסופו של דבר במקרה כזה הוא הופך למשרתם של הכוחות שמשתלטים עליו, והם מביאים עליו כליה. זה הסיפור על יוסף דה לה ריינה שנפתח להאמין שהוא יכול לנצח את הסטרא אחרא וסופו שנלכד בו, השתגע ומת. זה הסיפור על הנאצים שהאמינו בכוח המיתולוגי שבחר בהם

והודהו עם הרוע במיתוס הניבלונגי, ונשברו בו עד כלייתם הם. זו סכנתו של האדם בן דורנו שרוצה להשתמש בכוח הגרעיני כשאינו ראוי, והוא משתמש בו לא לשם הבאת מרפא לעולם אלא להאדרת כוחו והשמדת עמים.

סיום הסיפור על הכתבים הקדושים שהגיעו אל הבעש"ט הוא כך: את הכתבים סגר הבעש"ט באבן אחת בהר והשביע את האבן ונפתחה והניח בתוכה את הכתבים ושוב נסגרה האבן והושיב שם שומר אחד "ואמר שאלו הכתבים נגלו פעם חמישי להבעש"ט ואמר שהיו הכתבים ביד אברהם אבינו ע"ה וביד יהושע בן נון והשאר לא ידעתי" (ספר "שבחי הבעש"ט").

נראה לי שהרקע לסיפור העברת הכתבים של תורת הנסתר והטמנתם הוא הסיפור על הספר "רזיאל המלאך", שהוא ספר קבלה עיונית ומעשית, שרזיאל המלאך מסר אותו לאדם הראשון, שלמד ממנו את הסודות ואחר-כך טמן אותו. לחנוך נגלה בחלום המקום שהספר טמון בו, והוא מסרו לנח, לשם, לאברהם, למשה וכך הלאה עד לשלמה. הרעיון שמנחה את סיפור העברת הכתבים מדור לדור הוא ההכרה שהידע הרוחני הוא עתיק וקיים מקדמת דנא בנפש הכלל-אנושית. הוא עובר מדור לדור אל המנהיג הרוחני, כפי שהשם 'קבלה' מעיד על כך שהטקסטים הקבליים עצמם התקבלו ועברו מדור לדור מאז מתן תורה.

בסיפורים בספר "שבחי הבעש"ט" על מקור הכתבים בר' אדם לא מסופר שר' אדם הטמין אותם באבן אלא הבעש"ט. ובסיפורנו עגנון כלל לא מזכיר את הבעש"ט כיורשם היחיד הראוי של הכתבים וכמטמין הכתבים באבן. הבעש"ט היה מתואר כמי ששומע שיחת ציפורים, חיות ועצים. והנה זו גם חוויית ההתגלות של המספר ביער. נראה שעגנון רואה עצמו ממשיך שורש נשמתו של הבעש"ט, כפי שהוא רואה עצמו ממשיך שורש נשמתו של ריה"ל בסיפור "הסייף"⁴⁶. כמותם הוא מתמודד עם הדחף להתמסרות רוחנית מלאה שגם יש בה סכנה (ריה"ל התמסר לשירתו ואז בא הערבי והרגו).

על כוחם של הכתבים, אפילו כשהם נחזים רק במחזאות, אנחנו לומדים מכך שכשהמספר יושב ביער וכותב הוא מגיע לחוויית התגלות. אבל אולי גם הראייה החיצונית בלבד של הכתבים מבלי לקרוא בהם הינה מסוכנת למי שהכתבים אינם משורש נשמתו, כפי שהמספר מעיד על עצמו, ואולי לכן נשלח אליו הזקן כדי להסיטו מהכתיבה ולכן גם שבו הכתבים ונטמנו.⁴⁷

⁴⁶ ש.ש.

⁴⁷ גם בסיפור "הסייף" של עגנון מסופר על הטמנת פוטנציאל ההרס, כשהמספר מטמין-קובר את הסייף כדי שלא יפגע ויהרוג. ראו פרק י"ג על "הסייף" בספר זה.

⁴⁵ עגנון שמואל יוסף. 2001. "הסייף". מתוך: תכריך של סיפורים. שוקן.

הגנה מרחק-קרבה ושכבות הסיפור

מה שאמור להגן על המספר מפני הסכנה בקרבה אל הכתבים הוא בהיותו רק מספר אודותיהם. יש בסיפורנו שלוש שכבות של התרחשות. האחת – מה שאירע לר' אדם. השנייה – מה שאירע למספר כשראה במחזאות את הכתבים וכתב עליהם ואז הזקן הגיע והכתבים נטמנו. והשלישית – הסיפור שלפנינו שבו המספר מספר לנו את כל זה. אלה שלוש שכבות של סיפור שהן שלוש שכבות בתהליך רצף הזמן, והן שלוש שכבות בתהליך הפחתת העוצמה של ההתרחשות הראשונית.

האירוע הראשון של ר' אדם הוא האירוע המכונן רב העוצמה. ר' אדם עוסק בכתבים שהם משורש נשמתו והוא טומן בעצמו את הכתבים ומשביע אותם האירוע השני הוא של המספר שהכתבים אינם משורש נשמתו ואינו מסוגל לטמון את הכתבים אלא הם נטמנים מעצמם, כנסוגים ונלקחים ממנו. האירוע השני חג סביב האירוע הראשון, ומושפע מעוצמתו. למרות שהמספר רק כותב על הכתבים ואולי גם את מה שראה בהם, הוא בעצמו חווה את העוצמה הרוחנית שבוקעת מבעדם וגורמת לחוויית ההתגלות. העוצמה הרוחנית מתפשטת מהכתבים הטמונים של ר' אדם אל הכתבים הנכתבים על-ידי המספר וכן אל הטבע, היקום ועד לכוכבים ולאבנים הקטנות. האירוע השלישי הוא כתיבת המספר את הסיפור הזה. וכאן אוסיף את האירוע הרביעי שהוא קריאתו את הסיפור והחוויה הרוחנית של קריאת הסיפור ומה שהיא מחוללת בקורא. ולמעשה, האירוע המכונן הראשון אף הוא אינו אירוע אלא סיפור.

יתירה מזו, גם הטקסט של ר' אדם אינו המקור האלוהי עצמו אלא משהו מהכוח האלוהי שניתן לבטא או לתעל לאותיות ומילים. וכך כל מה שנגיש להשגה האנושית, בין במראה – כמו במחזאות – תמונת הטקסט, ובין בתודעה שקוראת בטקסט ומשתמשת בו, עדיין הוא רק 'רשימו', משהו מההיבט הנגלה שנשאר מהאלוהות, שצמצמה עצמה והטמינה עצמה באינסוף, לפי המיתוס הקבלי, ורק ההאצלה שלה מגיעה אלינו.

באמנות במיטבה הדבור והדבר אחד הם, וכוחו של הסיפור שהוא פועל עלינו כדבר עצמו. הסיפור חי כמו שהאבן עצמה היא ישות חיה שפותחת את פיה וקולטת את הכתבים; כביכול האבן בעלת תודעת-על גבוהה משל המספר עצמו. השכבות שיוצרות את השפעת הסיפור עלינו בתהליך של קרבת מרחק מהאירוע המכונן מזכירות סיפור חסידי שר' ישראל מרודין סיפר, שהבעש"ט כשהיה בא לפניו מעשה קשה שלא ידע פתרונו היה הולך ליער, מדליק אש ומתפלל בכוונה ידועה, וכך היה מביא עזרה. תלמידו שכח את הדרך אבל ידע את התפילה וגם כן

עזר. תלמיד תלמידו שכח את התפילה ורק את הכוונה זכר וגם כן עזר. "ואני רק את הסיפור זוכר – וגם כן עזר".⁴⁸

הרי זה כמו תהליך ההאצלה האלוהי בקבלה, שבה האור-שפע האלוהי מואצל בהדרגה מהכתר האינסופי הנעלם אל הספירות כלפי מטה, וכך בהדרגה נפחתת עוצמתם כדי להגיע אל הטריטוריה האנושית בעוצמה ממותנת דיה שנפש האדם תוכל להכיל – רק הספירה העשירית, שקרויה מלכות, היא בעלת עוצמה אלוהית שיכולה לשכון בנפש האדם, והיא השכינה ששוכנת בנפש האדם.

נראה אפוא שנקודות-המבט השונות של הסיפור מתייחסות כולן לקרבת המרחק הנכונה של האדם ביחסו אל הרוחני-מיסטי-טרנסצנדנטי, לסכנת הקרבה היתירה, ולתהליך המודרג⁴⁹ של הכוח הרוחני-אלוהי מעוצמתו הראשונית הארכיטיפית אל הטריטוריה של התודעה האנושית. וכל שכבות הסיפור הן שכבות ייצוג וזיכרון שמצטברות זו על זו בתוך זו ועניינן האור הרוחני והקדושה הראשוניים והאופן שבו הם עוברים תהליכי הסתרה וגילוי, התקרבות והתרחקות במשך הדורות.

תהליך ההתרחקות מהמקור ומעוצמת האירוע והסיפור המקורי מתרחש ברזמנית יחד עם התהליך ההפוך של התקרבות לעוצמתם: הסיפור שלפנינו הוא של מי שמעיד על עצמו שאינו מסוגל לראות את הכתבים עצמם כיוון שאינם משורש נשמתו, ואינו מסוגל לכתוב את הטקסטים עצמם, אלא את הסיפור אודות הטקסטים, והנה מתברר שאפילו הסיפור אודות הסיפור המקורי, והכתבים אודות הכתבים המקוריים, משמרים בו את עוצמת הקדושה וסכנת ההרס שבכתבים הראשוניים.

התהליך מכפיל עצמו ומשחזר ומעצים את עצמו כשאנחנו מבחינים איך מה שהתרחש בר' אדם הוא מה שמתרחש במספר. נראה שמתוך שהוא כותב על ר' אדם הוא חי את ר' אדם. הוא כותב ביער על אבן ומתברר לקורא שאבן זו היא כעין שחזור האבן של ר' אדם או כפילה שלה או אפילו אותה אבן עצמה שבלעת כתבים. שם הסיפור, "על אבן אחת" יכול לרמז על עניין זה – על כך שהאבן של ר' אדם והאבן של המספר היא אבן אחת.

האבן האחת היא מוקד האירועים המכוננים מדור לדור גם בסיפורנו וגם באבן של חלום יעקב שהאגדה אומרת שהיא האבן עליה היה מזבח העקדה והיא אבן השתייה של המקדש.⁵⁰ כמו שהאבן שמסופר עליה הופכת להיות האבן המקורית

⁴⁸ מובא אצל אנקורי מיכה. שם (הערה 40). עמ' 58.

⁴⁹ בשפה הקבלית זה הצמצום של האל את עצמו כדי שתתהווה הבריאה.

⁵⁰ חזרת הארוע היא לב לבו של המיתוס, שהוא דגם ארכיטיפי שמשחזר עצמו שוב ושוב בגורל האנושי. לכן אנחנו פוגשים במקרא את המוטיבים החזוריים של קנאת ויריבות אחים ונשים,

עצמה, כך האותיות שהיו רק מוקפות במבט מתבררות כהויות חיות בעלות כוח של הכתבים המקוריים, שמפעילות בנפשו של המספר את ההתגלות אשר בה המיסטיקה של הטקסט מותמרת למיסטיקה הפנתאיסטית. המספר לוקח על עצמו לספר משהו שהוא רק הד של המשהו האמיתי הראשוני, כמו בסיפור על הבעש"ט שזכר התפילה שלו יכול לחולל את העזרה שבעבר הבעש"ט עצמו עשה בטקסיו הרוחניים. מה שנותר עדיין, נושא בו את יכולת השינוי וההשפעה. עגנון לוקח על עצמו לספר על מה שאבד, כמו הכתבים שנשמנו-אבדו, וכך הוא מבקש לשמר את העולם הרוחני שאבד ליהדות. כך עגנון מבטא כאן את עוצמתו של הסיפור ששורד, שאף-על-פי שהמקור הטרנסצנדנטי אבד, ויש תהליך הדרגתי של צמצום כוחו, בכל-זאת כוחו של הסיפור אודותיו להחיות ולשחזר את עוצמתו בנפש; להרוס ולחלופין להאיר את הנפש.⁵¹ גם הכתבים של ר' אדם אבדו וגם הכתבים של המספר אבדו. מה שנותר הוא הסיפור הזה שלפנינו שהוא עצמו כאבן הזו שטמונים בה הכתבים האבודים והם מאירים מתוך הסיפור בעוצמת הנוכחות של העדרם. אין זו אבן שאין לה הופכין אלא אבן שתייה לנפשנו.

מה שנותר לנו אינו הטקס הראשוני האמיתי של הצדיק (הבעש"ט) אלא הסיפור אודותיו, וכך גם לא נותרו בידינו הכתבים של ר' אדם, אלא הסיפור אודותיהם. וגם הכתבים של המספר לא נותרו בידינו, אלא הסיפור אודותיהם. אבל גם הטקסט שמספר על הדבר, עוצמתו כה גדולה שהיא מביאה את הכותב אותם לחוויה מיסטית, ואם יסיים לכתוב אותם אפשר שיתחולל שינוי בעולם. עד כדי כך חזקה התחושה של המספר בכוחו של הטקסט הקדוש. ולמעשה כל טקסט ספרותי שגיבוריו של עגנון עוסקים בו, כוחם להביא להתעלות אקסטטית או התמכרות אליהם שכרוכה בהרס ומוות ויציאה מהחיים (ראו להלן). הטקסט הוא אפוא בורא עולם. כמו מאמר הכורא.⁵² בכך מתדמה הסופר לאל וזו סכנתו. ולכן נשלח אליו הזקן כדי להשיבו לחיי העולם הזה.

את מפגש הגבר את האשה ליד הבר, הירידה למצרים והשיבה ממנה, החטא ועונשו, ועוד במיתוסים אחרים מודגשים מוטיבים חוזרים על עצמם של המאבק של הגיבור במפלצת, מאבק בין כוחות ההרס והבריאה של האל כלפי האדם, בין כוחות ההגנה האמהיים וכוחות ההרס האבהיים כלפי הצאצאים ועוד. כן הדבר באגדות.

⁵¹ כן הדבר בכל זיכרון של העבר האישי, שבו לא האירוע אלא הסיפור אודותיו הוא המתקיים בנפשנו ומעצב אותה.

⁵² במאה שנים של בדידות של גרסיה מארקס יש לפרשנות של הכתבים העתיקים כוח לשנות את העולם. הפרשנות מעניקה משמעות לחיים, אבל רגע הפענוח הסופי של הטקסט של הגוילים האלכימיים אודות ההרס הסופי הוא עצמו רגע ההרס של העולם. ראו פרק א' בספר זה.

ואפילו כשאינו כותב את הטקסטים עצמם אלא את הסיפור אודותיהם, כוח ההתמסרות מביא לחוויה מיסטית. נמצא אפוא שערך של הכתבים אינו רק בתיעוד הסיפור על ר' אדם כדרך להציל את העבר ההולך ונכחד, אלא ביכולתם לעורר בכותב את החוויה המיסטית. ואמנם מקובלים רבים עסקו במדיטציה של צירופי אותיות וקריאת טקסטים קבליים על-מנת להגיע לחוויה המיסטית הגבוהה. הטקסט אינו התכלית לעצמה אלא האמצעי. הוא הסולם והסירה שאפשר לזנוח אחרי שמגיעים באמצעותם לאן שמגיעים. עכשיו החוויה המיסטית כבר אינה בכתבים אלא בנפש המספר עצמו, כשהיא מעירה בו את ניצוץ המשיח, הוא הניצוץ החווייתי הגואל שבנפש וביקום. נמצא שהיעד של הכתבים אינו השימוש בצירופים הקבליים כדי לשנות את העולם, אלא יעדם הוא השינוי החווייתי המיסטי של תודעת העוסק בהם. כתיבת הטקסט היא עצמה כעין טקס התעוררות בעל השפעה מאגית על נפש הכותב עצמו.⁵³ אפשר שאין צורך עוד בכתבים לאחר שמילאו את יעדם, וזו הסיבה להקלטת הכתבים באבן.

האנושי לעומת המיסטי

ההטמנה באבן היא של כתבים מיסטיים שמוטב לא להתמכר להם ואלביא דעגנון אי-אפשר ליצור חיבור נכון בינם לחיים. התשוקה להתמסרות עליונה וטוטלית ליצירה שהיא בעלת צביון רוחני דתי בסיפורים רבים של עגנון היא גורפת ומסוכנת ובשום סיפור אין לו יכולת לשלב את שניהם. ביצירתו של עגנון ההתקדשות של האמן ליצירתו היא טוטלית או מעוכבת. בשני המקרים האמן וסביבתו משלמים על כך מחיר טרגי.⁵⁴ לאמן העגנוני יש כמיהה לשלמות רוחנית, נצחית, טרנסצנדנטית, כשהוא מתמוזג עם מעשה היצירה באיחוד מיסטי. פעמים אחדות מוסט הדחף לאיחוד מיני-רגשי מדחף אל האשה אל דחף לאיחוד עם הטרנסצנדנטי והמחיר הוא ויתור חיים. פעמים רבות האמן העגנוני פורש מן החיים כי אינו מצליח לשלב את אַמנותו עם החיים. ואז אין דרך אלא של כליזון שהוא איחוד עם הנצחי; האמן ייבלע ביצירה הנצחית או במוות, או שהיצירה תיבלע בעולם הנצחי - הטקסט ייבלע באבן ("על אבן אחת"), השיר יישכח ("הסימן"), הבית ייעלם ("המכתב"), האמן ימות ("אגדת הסופר"), יפרוש אל בית מצורעים ("עד עולם"), ארון הקודש ייעלם והאמן ייעלם ("עגונות"), החזן

⁵³ על מגמת הזוהר להביא להתעוררות מיסטית-תאורגית כלפי העולם האלוהי - ראו הלנר-אשר. שם. פרק ג.

⁵⁴ עיכוב יצירה אצל גיבורי עגנון שמחירה שיבוש נפשי של דיכאון או שיגעון - אצל חמדת, הירשל ויצחק קומר. ראו גם ארבל. שם. (הערה 9).

ימות ("יתום ואלמנה"), והאשה המעלה שירה מהתהום ואהובה ימותו ("עידן ועינים").⁵⁵

ממהלך סיפורנו משתמע שהכתיבה תוכל להסתיים רק אם המספר יקדיש עצמו לה לחלוטין, ויותר על מחויבות לחיים שהיא העזרה לזקן. אפשר שמשנהו בנפשו של המספר ב"על אבן אחת", אותו כוח שמכוון את מהלך העלילה, הוא שמבקש להציל אותו מהתמסרות טוטלית כזו לכתיבה, שכבר ראינו את סכנותיה כסכנת הכניסה לפרדס, ולכן מקרה את הזקן בדרכו. אפשר שכמו במעשיות חסידיות אותו זקן היה אליהו הנביא שבהיפוך תפקידים מופיע כנוזק, ומביא את המספר לסייע לו כדי להציל את נפשו של המספר ולכוון אותו למה שמתבקש ממנו.

האפשרות להימלט מהיבלעות האמן על-ידי היצירה או על-ידי המוות קיימת בסיפורי עגנון שבהם יש העדפה של החיים האנושיים. בסיפורים אלה לא האמן אלא היצירה תיבלע ותיעלם, והחיים עצמם יינצלו. מהלך סיפורנו הוא אל הבחירה בטריטוריה האנושית: בהולכת הזקן הנוזק לעזרה אל העיר בערב שבת. בחירה זו, על חשבון היצירה, נמצאת גם במקצת יצירות אחרות של עגנון⁵⁶ – "מדירה לדירה", "הסייף", "עד עולם". גם שם הבחירה האפשרית היא בין שני קצוות ואין דרך ביניים של שילוב השניים. בסיפור "דירה לדירה" המספר מחפש דירה לכתוב בה, ובסופו של דבר מעדיף דירה שיש בה רעש של עיר ותינוק חולני שמבקש את קרבתו ומפריע את כתיבתו, על פני דירה בגן מבודד ושקט, וזאת משום העדפת הקרבה האנושית. בסיפור "הסייף" הוא בוחר למנוע אלימות בין אנשים בעולם ולהשקיע מאמצים בעבודת גינתו כדי לנטרל את התוצאות ההשליליות של קבורת הסייף באדמת גינתו, ולכן הוא זונח את עולמו הרוחני. בסיפור "עד עולם" הוא מוותר על פרסום ספרו ומעדיף להשתקע עד עולם בספר עתיק שמצוי בין המצורעים זקוקי הישע.

בסיפורנו המספר עוזב את הטקסט כדי לסייע לאדם זקן והאבן פוערת פיה וכולעת את הטקסט הכתוב. הפתרון הזה הוא בעיני פתרון מיוחד במינו ביצירת עגנון, משום שהאמן אינו מוותר על הטרנסצנדנטי, אלא מוצא אותו בחיים עצמם, כשבמקום החוויה הרוחנית של כתיבת הכתבים הוא חווה אותה בהתנוצצות האבנים הקטנות שבדרך. חוויית ההתגלות שעוררו בו הכתבים מתחוללת מחדש בזכות העזרה לזקן.

הדילמה בין המיסטי והאנושי היא הדילמה בין היער והעיר. הניגוד והשיתוף בין היער והעיר מצויים כבר בשורש המשותף של חילוף אותיותיהן. שיתוף שורש האותיות מראה את שורש קיומן המשותף של שתי הוויות הכרחיות אלה בנפש האדם. המהלך הסיפורי מתחיל בעיר ממנה המספר עובר ליער כדי לכתוב, ומשם הוא שב עם הזקן בחזרה לעיר. הבחירה באנושי היא הבחירה המעדיפה בסופו של דבר את העיר.

כדי להתרכז כולו בכתיבתו הוא פונה מהעיר ליער. העיר הוא מקום התודעה היומיומית המעשית והיער מסמל מקום שמעבר לאנושי, שמעבר לתודעה, שמאפשר ריכוז מופנם בעולמו הפנימי וביצירה. אפשר לומר שהעיר מסמלת את הטריטוריה של המודע, והיער (כמו סמלי הטבע הגדולים – המדבר, הים, האש, והרוח) מסמל את הטריטוריה של הלא-מודע, את מה שלא-מודע לתודעה, שמבערו בוקעות האמת האותנטית הפנימית והיצירה.⁵⁷ אבל לא רק היצירה אלא גם החוויה המיסטית העמוקה מתרחשת ביער. בסימבוליקה היהודית-קבלית היער מסמל את הלא-מודע הרוחני-מיסטי, שגנוז בעמקי גינת אגוז, שבסימבוליקה היונגיאנית היא טריטוריית העצמי.

כך מסופרת הגעתו ליער: "ומצאתי שם אבן אחת וקבעתי לי שם מקום והנחתי את כתבי על האבן וישבתי וכתבתי. וכשהייתי מפסיק מכתבתי ורואה את האילנות ואת הציפורים ואת העשבים ואת הנהר שמהלך באמצע היתה לי שמחה גדולה בלבי לשמוע היאך הציפורים מפרשות שיחתן לפני אביהן שבשמים וכל שיח השדה משיח עם המקום וכל עצי היער משתחוים לפניו יתברך" (ההדגשות שלי. ר.ג.).

הטקסט מספר על "המקום" שהמספר מצא, כמו שנאמר על יעקב כשהגיע למקום בו התגלה לו חלום הסולם: "ויפגע במקום". והמקום משמעו גם אלוהים. וכפי שיעקב ישן על אבן מאבני המקום כך המספר כותב על אבן במקום שמצא, שהיא אולי אותה האבן, או שכפול-שחזור האבן שבה נטמנו כתביו של ר' אדם, שנאמר עליה שאין ידוע היכן היא, ואולי היא אותה "אבן אחת", שכפול האבן של יעקב שהניח עליה את ראשו כפי שהמספר מניח עליה את כתביו. ואז מתרחשת לו התגלות מיסטית של השיחה בין הטבע והאלוהים, כשהשיח משיח עם המקום האלוהי. חזרת האותיות האונומטופאיות של אותיות מ'ש'יח' במילים – שיחתן, שיח, משיח, משתחוים – כוללת בתוכה לא רק את תיאור השיחה עם הטבע והאל, שהיא עצמה התגלות מיסטית, אלא גם את משמעות השיחה המיסטית שהיא כעין חוויה גואלת משיחית בנפש היחיד שזוכה לה.

⁵⁷ גם השיגעון שעולה מהמעמקים הלא-מודעים עשוי לבקוע ביער, כמו אצל הירשל ב"סיפור פשוט". כמו כן כוחות הצל הלא מודעים: בסיפור "ביער ובעיר" פוגש המספר ביער את הפושע.

⁵⁵ לנושא זה מוקדש ספרה של ארבל. שם.

⁵⁶ ברזל הלל. 1973. סיפורי אהבה של עגנון. אוניברסיטת בר-אילן.

אותן האותיות המצויות בצומח (שיח), באדם (שיחה), בעמדתו כלפי הבורא ובגאולה האלוהית (משיח) – מבטאות את הזהות הפנימית והאחדות הפנימית בין מרכיבי טבע-אדם-יקום שהן לב החוויה המיסטית.

בתלמוד (ירושלמי, חגיגה ב, א) מסופר על ר' אלעזר בן ערך שדרש במעשה מרכבה לפני ר' יוחנן בן זכאי וירדה אש מן השמיים והקיפה אותם ומלאך אהרן אמר: "כדברין אלעזר בן ערך כן הוא מעשה מרכבה. מיד פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה "או ירננו עצי היער" (דה"א טז, 33). בגרסה אחרת כתוב: "ירדה אש מן השמים וסבבה את כל אילנות שבשדה עד שפתחו כולן שירה ואמרו הללו" (בבלי, חגיגה, יד ע"ב). בגרסה זו נאמר קודם-לכן שכדי לשמוע את הדרשה במעשה מרכבה "ירד רבן יוחנן בן זכאי מן החמור נתעטף וישב על אבן אחת" ייתכן מאוד שמכאן בחר עגנון את שם הסיפור, וכן מהטקסט הזוהרי שכבר ציטטנו: "והעולם לא נברא עד שנטל אבן אחת" (זוהר ח"א, רלא, ע"ב.) (ההדגשות שלי ר.נ.).

מתוך הסיפור התלמודי נוכל לראות את המשמעות המיסטית העמוקה של ההתרחשות שהמספר חווה ביער, כשהעיסוק במעשה מרכבה גרם להשתתפות העצים ברננה לפני אלוהים. אפשר שלכך מרמז סיפורנו כשהכתיבה של המספר ביער אודות הכתבים הקדושים היא ככניסה ליער שהוא הפרדס המיסטי, והכניסה לפרדס המיסטי היא הדרישה במעשה מרכבה. על הכניסה לפרדס נאמר (חגיגה. שם) ששלושה הציצו ונפגעו (אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע ואחד הציץ וקצץ בנטיעות) ורק אחד (ר' עקיבא) עלה בשלום וירד בשלום. אמירה זו יכולה להתייחס למספר שלנו שמציין במפורש שאינו יכול לקרוא בכתבים (כלומר להיכנס ממש לפרדס) אלא לראות אותם במחזאות כמביט מבחוץ, ולהקיף אותם בעיניו "כמתכת שמקיפה אבנים טובות" (כמי שרק מציץ ולא נכנס באמת). כיוון שאנחנו יודעים עד כמה סייגו חכמים את הכניסה לפרדס ואת סכנותיה, אפילו למי שרק מציץ בו, נוכל להבין את הצורך לסייג את המספר מהמשך כתיבתו ביער. וכבר בביטוי שנאמר על יעקב בהגיעו למקום בו חלם את חלום הסולם המיסטי – "ויפגע במקום" – נשמעת אפשרות ההיפגעות מהמפגש המיסטי.⁵⁸ שוב אנחנו רואים שהכתבים המיסטיים של תורת הנסתר מושכים אליהם את כוחות התווה וההרס: או שהבלתי-ראויים ישתמשו בהם להרס העולם או שנפש הראויים תיהרס מכוח החוויה המיסטית. המיסטיקה לא

מאפשרת אפוא להימלט מהתמודדות עם כוח ההרס. ההרסנות קיימת לא רק ביחסים בין אנשים אלא גם בהימנעות מהם.⁵⁹ השמחה של חוויית ההתגלות המיסטית המופלאה ביער היא שמעמידה בסימן שאלה האם הנחת הכתבים לטובת הזקן נכונה. ואולי הזקן אינו אלא הפרעה שמסיחה את דעתו מהמשימה החשובה האמיתית שלו, כמו בסיפור "המלכוש" וכמו בסיפורי "ספר המעשים". ובו בזמן אולי דווקא בגלל עוצמת החוויה המיסטית עליו להניח את הכתבים, כדי שלא להיפגע ולהיבלע בה. אני בוחרת להרחיב את המשמעות השנייה כמשמעות שאליה התכוון עגנון.

בסיפור חסידי מספר ר' יוסף מפולנאה מפי הבעש"ט "שפירש כך: שהחיות רוצה לידבק בשרשו, ופן יתבטל במציאות, לכן נתן השם יתברך לאדם עניני העולם הזה שלא יתלהב תמיד ויוכל לעמוד".⁶⁰ אפשר לומר שהסיוע לזקן הוא ענייני העולם הזה שנשלחו למספר כדי שיוכל לעמוד על רגליו במציאות ולא רק יתלהב תמיד, ולא יבלע בהם. שהרי היבלעות כזו מתרחשת אצל גיבורי סיפורי האחרים. ואם כך הרי שהזקן הוא יסוד אנושי שבו שזקוק לתשומת-לבו ועזרתו, שהרי הזקן "הולך בקושי", ומי שנשמתו נסחפת להתלהב תמיד במיסטיקה עלול שלא לעמוד על רגליו בענייני העולם הזה וללכת בקושי.

כשהזקן הגיע היו האבנים משבשות את דרכו: "והדרך משובשת באבנים" – אחרי שהמספר הולך את הזקן האבנים מאירות את דרכו. עגנון כינה את עירו בז'אנר בשם 'שיבוש', להורות על השיבוש שהתחולל בה. נראה שהשימוש במילה 'משובשת', משרוש שיבוש, שהיא כל-כך רבת משמעות אצל עגנון, אינו מקרי, ומילה זו מבקשת להורות על שיבוש כלשהו שהופעת הזקן נועדה לתקן. העזרה לזקן היא התיקון. דוד אומר: "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", נראה שכשהמספר של עגנון הולך עם הזקן הוא עצמו הולך בארצות החיים.

הזקן, שהוא אולי אליהו הנביא, שליח לדבר מצווה ומורה הדרך הרוחני, מיועד להסב את תשומת-לבו של האדם שהוא מתרחק מהחיים האנושיים והולך מהעיר אל היער הפנימי, ומתמכר לעבר שבו טמון הידע המקודש, כמו שהוא טמון באבן. לזקן יש אפוא משמעות כפולה: הוא הנזקק והוא גם המסייע. אליהו הנביא בדמות הזקן הנזקק משיב את האדם אל החיים הממשיים בהווה.

במקום לאבד קשר עם הנסתר המיסטי שהוטמן באבן – אותו טרנסצנדנטי נסתר עובר תהליך של התמרה, ונמצא מחדש בעזרה לזולת ובהווה היומיומי של כל אבן ואבן. כחוויה פנתאיסטית של רגע הווה, כמו בכל אבן-נפש של כל יחיד ויחיד.

⁵⁹ ראו פרק י"ג על הסיפור "הסייף".

⁶⁰ צפנת פענח. קארעץ, תרמ"ב, לג, ע"א. מובא אצל ארבל. שם. עמ' 258. (הערה 9).

⁵⁸ "ויפגע" פרושו "ויפגוש", אבל המילה מכילה גם את אפשרות הפגישה השלילית. ראו פרק כ"ז בספר זה על מדרש לשון.

הבחירה המוסרית-אנושית

הולכת הזקן והיבלעות הכתבים משמעותן לא רק מניעת היבלעות המספר בחוויה המיסטית אלא בחירה מוסרית ערכית רבת חשיבות. זו הבחירה שבין "השומר אחי אנוכי" לבין "את אחי אנוכי מבקש". כוחם של הכתבים הרוחניים של ר' אדם הוא מלכתחילה לעזור לאנשים, לתקן את נשמתם ולהצילם מהרע בכוח מאגני. העזרה לזקן היא לא על-ידי תיקון מאגני, אלא באמצעות מעשה אנושי במציאות היומיומית. בנוסף לכך, העזרה לזקן היא תיקון מוסרי של עושה המשימה עצמו, שיכול לפנות עצמו למען הזולת הנוקק. נראה שסיפורו של עגנון מבוסס על מדרש רבה (קהלת רבה, ט, ז): "אבא תחנה חסידא נכנס לעירו ערב שבת עם חשכה וחבילתו מונחת לו על כתפו ומצא מוכה שחין אחד מוטל בפרשת דרכים. אמר ליה: רבי, עשה עמי צדקה והכניסני לעיר. אמר: אם אני מניח חבילתי מהיכן אתפרנס אני וביתי? ואם אני מניח את מוכה השחין אני מתחייב בנפשי! מה עשה? המליך יצר טוב על יצר רע והכניסו למוכה שחין לעיר, ובא ונטל חבילתו ונכנס עם דמדומי חמה. והיו הכול תמהים ואומרים: זה הוא אבא חסידא? אף הוא הרהר בלבו ואמר: תאמר שמא חיללתי את השבת? באותה שעה הזריח הקב"ה את החמה דכתיב (מלאכי ג') וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה וגו'. באותה שעה הרהר בלבו ואמר: תאמר שלא נתקבל שכרי? יצתה בת קול ואמרה לו: לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבד רצה אלוהים את מעשיך נתקבל שכרך".⁶¹

העני הנזקק מופיע גם בסיפורו של עגנון "המטפחת". העני "יושב על קופה של אבנים ומתיר ואוסר את פצעיו"⁶² כמו שמסופר על המשיח. הילד נותן את המטפחת, שהיא מתנת האהבה של אביו לאמו, לעני הפצוע שאנשי העיר ביזו אותו וסירבו לתת לו מפיתם, והעני כורך במטפחת את פצעיו.

הבחירה לעזור לנזקק היא ממצוות שבין אדם לחברו, בעוד החוויה המיסטית שייכת למה שבין אדם למקום. המדרש מספר על אלישע בן אבויה שהעמיד במקום ראשון את חשיבות המעשים הטובים (לעומת העמדת לימוד התורה והמיסטיקה במקום ראשון אצל ר' עקיבא): "אלישע בן אבויה אומר [...] אדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה למה הוא דומה לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר-כך אבנים, אפילו באים מים מיד הופכים אותו" (אבות דרבי נתן פרק 24).

⁶¹ תורה לאהרן האזרחי על ההפניה למקור זה. ייתכן שהעזרה למוכה השחין בסיפור המדרשי היא המקור לפתרון הסיפור "עד עולם" שבו הגיבור מעדיף את חולֵי הצרעת על פני פרסום ספרו. שהרי בשני המקרים מדובר בחולי עור קשה.

⁶² עגנון שמואל יוסף, 1960. "המטפחת". מתוך: אלו ואלו. שוקן. עמ' רס"ו. בעניין זה ראו גם פרק י"א על "סיפור פשוט".

היהדות גורסת שמצווה בין אדם לחברו קודמת למצווה בין אדם למקום. במקרא מודגשים מצוות לקט פאה ושכחה כעזרה לעניים יתומים אלמנות וגרים, וכן יחס הומני לחלשים ולעבדים. בתלמוד מודגשות המצוות הנבחרות שבהן מחויב האדם: הכנסת אורחים, ביקור חולים, ניהום אבלים, הווי דן את חברך לכף זכות, כיבוד אב ואם, הבאת שלום בין אדם לרעהו, גמילות חסדים, צדקה, וכן ואהבת לרעך כמוך.

עזרה לזולת היא עמדה מוסרית שמבטאת רחמים, חמלה וחסד. בשמות ל"ג, י"ט. כתוב: "וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם". בהמשך נמנות מידותיו של האל: "ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים". הרעיון בדבר טובו המוסרי של האל עומד בבסיס ההלכה. האל הוא טוב במובן זה שתכונותיו הטבעיות הן רחמים וחסד. במקורות התלמודיים מצוי רעיון ההידמות לאל ("אימיטטו דאיי", בנוסח הלטיני הנוצרי) – "מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון".⁶³ רעיון ההידמות לאל משמעו פיתוח מידות מוסריות.⁶⁴ החובה המוסרית לפעול לפני משורת הדין מקורה בתכונות המוסריות של האל: "והיה כי יצעק ושמעתי כי חנון אני".

המקובל יוסף ג'יקטיליה, ב"שערי אורה" אומר ש"אהיה" כשם אלוהי (מתוך שמו – "אהיה אשר אהיה") הוא ספירת הכתר, שהיא הספירה העליונה של האלוהות, והיא פעולת הרחמים הגמורים. שלוש הדתות המונותאיסטיות וכן הבודהיזם טוענים לאידיאל של חמלה וחברה מתוקנת על בסיס של צדק ורחמים וחמלה. אף כי אין האידיאל הזה תואם את הגשמתו למעשה.

בסיפור "הלב והמעין" של ר"נ מברסלב, איש החסד והאמת הוא האוסף חסדים ונותן אותם ללב כדי שיוכל לתת אותם למעיין שנובע מתוך אבן. רק אז המעיין יוכל להתקיים. יוסף דן כותב על התפיסה הקבלית-חסידית שבסיפור הזה: "כדי שהאדם יתקיים יש צורך בשפיעתו של החסד האלוהי. שפע זה מווסת על-ידי השפעתם של מעשי האדם. קיום מצוות, לימוד תורה, עשיית מעשי חסד ומוסר העולים מלמטה למעלה מעוררים את ירידת השפע מלמעלה למטה".⁶⁵ בסיפור מתואר הקשר החיוני בין האבן, המעיין והלב,⁶⁶ שמבטא לא רק געגועים

⁶³ למשל – מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, פרשה ג, ע 127, בבבלי, סוטה, ד', ע"א.

⁶⁴ שגיא אבי. 1998. דת ומוסר – יהדות בין דת למוסר. ספרית הילל בן חיים. הקבוץ המאוחד ומכון הרטמן.

⁶⁵ דן יוסף. 2005. הלב והמעין. כתר. עמ' 246.

⁶⁶ לאבן יש גם היבטים שליליים. על אנשים קשי לב אנהנו אומרים שיש להם לב של אבן. זה ההיבט השלילי של האבן. מצב קיומי של חסימת האדם לעצמותו. מצב שבו מתבקש לגול את האבן מעל פי הבאר. במקרא – יעקב גל את האבן מעל פי הבאר, כשנוכחות האשה האנימה שפגש ליד הבאר היא המביאה לגול את האבן החוסמת את באר נשמתו. גם

לאל, אלא גם את הקשר ההדדי בין מעשי האדם לבין השפע האלוהי של המעשה הטמון באבן. המתח הדיאלוגי בין הכמיהה המטפיזית-מיסטית לבין מעשה החסד של האדם, שהוא, המוציא לאור את הנביעה האלוהית, מצוי גם בתשתית סיפורו של עגנון.

עגנון עוסק באחדות מיצירותיו ("בחנותו של מר לובלין", "המלבוש", "הדום וכסא") במוטיב המלבוש; לפי הקבלה המלבוש לנשמה מוכן לה עוד בטרם באה לעולם, אולם הנשמה תזכה להתלבש בו בעולם הבא רק אם האדם יעשה מצוות ומעשים טובים שהם שאורגים את המלבוש שלו.⁶⁷ המלבוש – כמו העצמי – קיים מראש, אולם יש להוציאו לפועל על-ידי עשייה נכונה בעולם. הלל וייס⁶⁸ אומר שעגנון ראה את יצירותיו, ובעיקר את יצירות הקודש שלו, שהן כפירות לתורה, כמעשיו הטובים שהם שליחותו בעולם הזה. הכרעתו של המספר, שהוא בן דמותו של עגנון, להניח את כתביו ולהוליך את הזקן, עומדת אפוא בסתירה לשליחותו הרוחנית, כיהודי שמישמתו לתעד את העולם הרוחני שאבד, ויש בה ויתור גדול. אפשר לומר שבהכרעתו זו הכיר בקדימותם של המעשים הטובים שבין אדם לחברו, כמעשים תופרי המלבוש לנשמה. ניצה בן דב מסכמת: "לא השמירה מפני אכילת חמץ בפסח של יהודים שהשימו עצמם אחראים לכך, ולא עבודת אלוהים הלכתית יצילונו מידי אויבינו שהם עצמנו ובשרנו, אלא עשיית טוב, חסד ורחמים. זוהי צוואתו ההומנית של עגנון היהודי הישראלי."⁶⁹

הפילוסוף הצרפתי היהודי עמנואל לוינס, בן המאה העשרים, מדגיש בהגותו את המחויבות שבין אדם לזולתו כמחויבות העליונה שיש לאדם בפני האל. ייעודו הרוחני של האדם הוא האחריות לזולת, והאתיקה של לוינס היא הגשמת הקדושה האלוהית שמתגשמת באחריות לזולת. האחריות כלפי האחר היא, לשיטתו, ההגשמה של העצמי: "אני נושא את האחר ואני אחראי כלפיו [...] צריך להגדיר את הזהות עצמה של האני האנושי דרך האחריות [...] המשא הזה הוא כבודו העליון של היחיד". וכן: "המסתורין הזה, שהוא בשביל כל אחד

המפגש עם רבקה ובנות יתרו הוא ליד הבאר. אפשר לומר, לפי מטפורה זו, שאנשים שחיים עם עצמי כזכר, כלומר, בלי קשר עם עצמיותם, אבן הנפש שלהם חסומה, אבל ניתן לגול את האבן מעל באר הנפש ולגלות את המבוע הפנימי של מי החיים שבה, שמאפשרת לגבר – כך בסיפורי המקרא – ליצור קשר אהבה עם האשה.

⁶⁷ שלום גרשם. 1977. פרקי יסוד בקבלה. מוסד ביאליק. עמ' 371-372.

⁶⁸ וייס הלל. 1985. קול הנשמה. חקר 'הדום וכסא', ספר דברי הימים לש"י עגנון. הוצאת אוניברסיטת בראילן. עמ' 41.

⁶⁹ בן-דב ניצה. 2006. והיא תהלתך. שוקן. עמ' 110. בן-דב מסכמת כך את המאמר על הסיפור של עגנון "כיסוי הדם".

חייה הוא; מסתורין זה אינו נאחז בהסגר שיבודד איזה תחום פרטי דווקא של פנימיות סגורה כלשהי, אלא יאחז באחריות כלפי האחר. אחריות כזאת [...] אין מתחמקים ממנה ובצורה כזאת היא העיקרון שעל פיו מתקיימת אינדיבידואציה מוחלטת".⁷⁰

לוראן כהן⁷¹ מצטט את לוינס שאומר: "דאגה לזולת המתגברת על הדאגה העצמית, לזה אני קורא קדושה. אנושיותנו מאופיינת על-ידי יכולתנו להכיר בעדיפותו של הזולת". "האחר המוחלט, האלוהים, מתגלה לי, או לפי המושג החסידי, הוא עולה במחשבותי, ברגע שמתעוררת בי תחושת האחריות, אי האדישות כלפי רעי". ציטוט אחר: "ההוויה מתקיימת בזכות האתיקה של האדם, מלכות השם תלויה בי. אלוהים מולך רק על-ידי סדר אחי, דווקא היכן שהאדם מתחייב לאחר". כהן גורס שלמעשה האתה מציל את האני מהתאבדות אגואית. ללוינס, האחריות לזולת היא "עצם לידתה של המשמעות שמעבר להוויה".

בשונה מבובר, לוינס אינו מדבר על עצם המפגש הדיאלוגי אותנטי חווייתי בין אדם לחברו, אלא על מחויבות של אחריות מוסרית מעשית כלפי הזולת. אני סבורה שתורתו של לוינס היא שיבתו של המוסר המודחק לתודעה האנושית של התרבות המערבית, וזו תרומתו של לוינס למאה העשרים אשר בה האינדיבידואליזם גורס את הקדשת היחיד להתפתחותו הנפשית-רוחנית, כשצד הצל של ההתקדשות לאינדיבידואליזם הוא הקדשת-יתר נרקיסיסטית של האדם לעצמו ושכחת הזולת.⁷²

לוראן כהן כותב שניסוחיו של לוינס את ההדגש על האחריות לזולת מתפרשים על-ידי רבים "כהפניית עורף כלפי הספרות היהודית המיסטית, מפני שהקבלה מתעניינת יותר במערכת האלוהית מאשר בגורלו הקונקרטי, הפרוזאי, של בשר ודם". ואמנם הקבלה עניינה מבנה האלוהות והתיקון הקבלי בייחוד תפארת עם השכינה. ואילו החסידות עניינה האדם וגורלו, במערכת המוסר והעזרה לזולת. לכן החסידות מדגישה את התיקון שיבוא מבידור הרע מהקליפות כייעוד עליון של האדם, על-מנת להביא את הטוב האנושי. לכן בחסידות מתייחסים למערכת הספירות כמערכות שבנפש האדם כי הדרמה של השבירה, הקלקול והתיקון היא בנפשו של האדם. לוינס ממשיך את הכיוון החסידי. כיוון דומה נמצא אצל הרב אשלג, שקדם ללוינס – אשלג ראה את הקבלה כמגבירה את כוח החסד או הנתינה האלטרואיסטית ללא אגואיזם. תורת האלטרואיזם היא לב משנתו של

⁷⁰ לוינס, עמנואל. 1996. אתיקה והאינסופי. שיחות עם פיליפ נמו. תרגום ומבוא אפרים מאיר. מאגנס. עמ' 66, 76.

⁷¹ כהן לוראן. 2001. "צעקתו האילמת של האחר". ארץ אחרת. גליון 6. עמ' 19-22.

⁷² עוד בנושא זה ראו נצר. (הערה 20). עמ' 407.

הרב אשלג. ולכן הוא ראה את הקבלה כעליונה על רבדים אחרים ביהדות.⁷³ האם עגנון הכיר את תפיסת הרב אשלג את הקבלה או שהושפע מרעיונות חסידיים? המערכת הערכית של החסידות מעדיפה את העזרה לזולת על פני המיסטיקה האישית בין אדם לאלוהיו. העזרה לזולת היא הקובעת את ערכו של האדם כאדם. הקריטריון ההומנימוסרי הוא מהות האדם. למעשה, הסיפור "על אבן אחת" עונה לשאלה – מהו המעשה אשר יבור לו האדם בחייו כדי להגשים את עצמו באופן האמיתי ביותר לנשמתו. והתשובה היא אנושיות. היות אדם – האם לא זה מה שנרמז לנו בשמו של ר' אדם בעל הכתבים הסודיים?

מעניין בקשר זה להתבונן בפתרונות למצוקה הקיומית שאלבר קאמי מציע במכלול יצירתו.⁷⁴ קאמי מציע שני ממדים שמשלימים זה את זה; הממד האחד הוא העזרה לזולת כמחויבות לסולידריות האנושית ולמצוקה האנושית (ביצירותיו "הנפילה", "הדבר", "האבן הצומחת") והמדד השני הוא ההתמזגות עם רגע מיסטי בטבע וביקום ("כלולות/הקיץ", "הסוטה", סיום "הזר"). שני ממדים אלה יוצרים מחדש את הסולידריות, ההרמוניה והאחדות הראשונה שאבדה. אצל קאמי שני ממדים אלה חיוניים כאלטרנטיבות לניכור של האדם המודרני מאלוהיו, מעצמו ומהזולת.

גם אצל עגנון, בסיפור הנוכחי, אנחנו מגלים את שני הממדים האלה כפתרון קיומי, וכאלטרנטיבות לאובדן האמונה והתרבות היהודית דתית. בסיפורנו גובר אצל עגנון הממד של הסולידריות האנושית והוא הופך לתנאי הכרחי להתמזגות המיסטית שבטבע, שכן בעקבות הולכת הזקן מאירות האבנים בדרכו. בשני ממדים אלה, אצל קאמי ואצל עגנון, התשובה היא לא הממד הטרנסצנדנטי של האלוהות אלא הממד האימננטי של האלוהות בחיים עצמם. לכן בסיפור של עגנון הכתבים הטרנסצנדנטיים נעלמים נגנזים, ואילו ההתגלות מתרחשת במפגש אדם-טבע ובמפגש בין האדם לזולתו.

האור והאבן

בסופו של דבר הכתבים נבלעים באבן. המילים נעלמות-נאלמות באבן. בנוסף לכך מהמילה הכתובה המספר עובר אל החוויה הטרומ מילולית והראשונית שהיא השיחה בין העצים והציפורים לבין הבורא. שיחה שהיא ללא מילים. גם הולכת הזקן היא ללא מילים. מהמילים של התודעה אנושית אנחנו שבים אל

האור שקדם לבריאת האדם. בסיפורנו הרי זה אור הלבנה והכוכבים שמעבר לכול. ההארה המיסטית מתגלמת בהארה של הלבנה והכוכבים שמאירים את הארץ ואת פני האדמה המאובקת הזרועה אבנים. אפשר לומר שהאור של האבנים הקטנות הוא ה"אור זרוע לצדיק". השילוב של אור מהשמיים ואור על פני האדמה והאבנים המאירות שמציצות אליו ומדברות אליו הם ההתגלות השנייה של המספר, שהוא זוכה לה אחרי שסייע לזקן, ואחרי שכתביו נטמנו ועזב את האבן בדרך חזרה אל העיר.

מהו האור? פדיה⁷⁵ אומרת שנושא האור הוא אחד הנושאים העקרונתיים והמהותיים לכול דיון במיסטיקה בדתות העולם. מיסטיקאים יהודים משתמשים במיתוסים של אור שכבר מצויים במדרשי חז"ל, ומעצבים אותם גם לסיפורי התהוות נפשית; הסיפור על האור מהווה הנחיה לדרך אל האור. תחושת המציאות של המיסטיקאי כרוכה אצל חלק מן המיסטיקאים בהרגשת קיומו של אור מוחלט. אדם שהוא מיסטיקאי חווה לעתים קרובות את המציאות כחלל שבו מתגלה אור מוחלט, פנימי או חיצוני. בהמשך לכך, הוא עשוי לתפוס את כל סוגי האורות, המוחשיים כסמלים, כשפה או ככלי עזר להרגיש את האור המוחלט הזה שמזוהה עם האלוהות. הפרוצדורה המיסטית משתמשת באור ממשי מוחשי מסוג כלשהו כמו למשל: אור שמש, אור של ירח, אור של כוכבים, אור של אש, אור של נר, במטרה לעבור מטמורפוזה דרך המגע עם האור המוחשי הזה שתסייע להרגיש בצורה חווייתית את האור המוחלט.

אפשר שהאבנים המאירות בסיפורנו הן הניצוצות של האור האלוהי שנפלו בעת השבירה הקבלית אל הקליפות שבעולם החומר והם מתגלים לעיניו. וולטר בנימין דיבר על "ההווה כזמן עכשוי", שבתוכו תקועים, ככעקבות פיצוץ, רסיסים של הזמן המשיחי.⁷⁶ אולי האור המציץ מהאבנים הוא האור שנפל בעבר אל הקליפות והוא גם ניצוץ-רסיס האור העתידי של הזמן המשיחי. רמזי משיח נמצאים, כפי שראינו, בהתגלות הראשונה שבה הלשון מגלה לנו את קרבת ההווה של השיח, השיחה והמשיח. כך כל אבן ואבן שמאירה, הן אבני נשמת כל אדם שהניצוצות האלוהיים טמונים בהם. בכל אדם, אומרת החסידות, יש ניצוץ משיח.

האבן המאירה היא גם הנפש המאירה מתוך מה שטמון וגנוז בה. לפי הקבלה, האור האלוהי יכול להתקיים באדם כניצוץ אלוהי רק אם יתלבש בכלים. לפי הרבי מלובאביץ, הכלים לאור אלוהים הם אותיות התורה. ואם כך, באותיות של

⁷⁵ פדיה חביבה. 2005. "אור כחוף ואור כמעטפת: על האור במיסטיקה היהודית". אורים – האור בספרות הגות ואמנות. עורכים: אמי בילסקי, אמיתי מנדלסון, אביגדור שנאן. עמ' 140-163.

⁷⁶ בנימין וולטר. 1996. מבחר כתבים ב. תרגום דוד זינגר. הקבוץ המאוחד. עמ' 318.

⁷³ גארב יונתן. 2005. יחידי הסגולות יהיו לעדרים – עיונים בקבלה של המאה העשרים. כרמל-מכון הרטמן.

⁷⁴ שגיא אבי. 2000. אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד. אוניברסיטה משודרת.

הכתבים הקדושים מוטמן אור אלוהי, כמו שהכתבים מוטמנים באבן. אור אותיות זה, שמוטמן בכתבים שמוטמנים באבן, שב ומתגלה באבני השדה. וכאן מתממש הפסוק "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה".

האבן וסוד הכתבים שטמון בה היא כאבן שמקיפה את הכתבים בתוכה, כמו שהמספר מקיף במבטו את הכתבים, ובהמשך את האבנים, כמבט שיכול לראות את היקפן אבל אינו מגיע אל סודן הפנימי. בקבלת האר"י מבחינים בין אור מקיף ואור פנימי, שמתייחסים לכלים שהם אור מקיף ולאורות שבתוכם כאור פנימי. פדיה⁷⁷ מציינת: "חשוב לזכור שגם הכלים הם אורות: האור החיצוני העבה יותר בעל האיכות הרצפטיבית נקרא כלי והאור הפנימי היוצר נקרא אור; אפשר לתאר זאת גם במבנה היחסים בין אור כתוך ואור כמעטפת. במקרה הזה האור כתוך הוא בעל איכות גבוהה יותר, הוא נמצא במגע הדוק יותר עם בחינות האור שמעליו, בעוד שהאור כמעטפת נמצא במגע הדוק יותר עם מה שמתחתיו, עם החיצוני". דימויי האור האלה מביאים לתחושה המיסטית שהכול אור במקורו, גם האבן שהיא הכלי והמעטפת המקיפה, וגם הכתבים והמשמעות הפנימית הנסתרת שלהם. גם המבט המקיף של האדם וגם מה שהוא מתבונן בו. נמצא אפוא שהאבנים המוארות ומאירות הן ההגשמה הנראית של אור סמוי הקיים מלכתחילה.

הקשר בין האבן והאור היה ידוע גם לאלכימאים. בטקסטים האלכימיים נאמר שהאבן אומרת: "אורי עולה על כל אור ותועלתי עולה על כל תועלת. אני יוצרת האור אך גם האפלה היא חלק מטבעי".⁷⁸

האור והבחירה המוסרית בטוב שהוא העזרה לזולת

בקבלה נאמר שאלוהים הראה לאדם הראשון את האור הראשון הגדול מקצה העולם עד קצהו. האור הראשון שניתן לאדם הראשון נגנז בשל חטאו, וכן משום שאור זה היה עשוי לשמש גם את הרשעים למעשים נפשעים ועל כן הוא נגנז. מאז כותנות האור הוחלפו בכותנות עור. הצדיקים בעולם הבא זוכים לראות בעולם הבא את האור הראשון הגדול. ויהי אור – זו התחלת הבריאה! ונאמר גם: "וירא אלוהים את האור כי טוב". כאן לראשונה זיהוי האור עם הטוב לעומת גניזת האור בגלל הרע.

בקבלה, האור מזוהה עם הטוב והמוחלט הרוחני והאלוהי. בחסידות הוא מזוהה גם עם האהבה האלוהית. החסידות, כאמור, מדגישה את הממד של האור

הנובע מעשייה אנושית לזולת. דוגמה לכך הם דברי האדמור מלובאביץ': "מצוות הצדקה היא מדת החסד, שהיא חיצונית וכלי לבחינת האור, והאהבה בחינת פנימיותו. שהאהבה בלב היא כמו 'אור' ומעשה הצדקה הוא ה'כלי' לאור האהבה. וכמו שנאמר, כי באור פניך נתת לנו תורת חיים ואהבת חסד, פירוש, כי לאור פני ה' שהוא בחינת האור, יש שני כלים, שהם תורה וחסד כנ"ל". (קונטרס דבר מלכות. פרשת ניצבים וילך. ה'תשס"ו).

מהלך הסיפור מוליך אל התמרת האור המיסטי מאור שנובע מעיסוק בכתבים אל אור שנובע מהמעשה הטוב המוסרי והעדפתו. הקשר בין המעשה המוסרי של עזרה לזולת לבין האור מובא בישיעהו נ"ח – "הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית אז תקרא וה' יענה, תשנע ויאמר הנני. אז יבקע כשחר אורך" – רק בעקבות העשייה האלטרואיסטית לזולת – אלוהים עצמו עונה לאדם "הנני",⁷⁹ ורק אז האור האלוהי בוקע כשחר בנפש האדם.

האור שבוקע מהמעשה המוסרי של עזרה לזקן מזכיר את סיפור הילדים "חנליה ושמלת השבת", שבו ילדה עוזרת לזקן לשאת את שק הפחמים לכיתו בערב שבת ושמלת השבת שלה מוכתמת והיא מפחדת לשוב הביתה, אלא שאז יוצאת הלבנה והכתמים הופכים לאור, ממש כמו אבני השדה בסיפורנו שהאור באור הלבנה והכוכבים. הלכלוך מותמר לאור. כאן המילה כתם מקבלת את מלוא משמעותה הכפולה בעברית – כתם הוא גם לכלוך וגם זהב.

לפי החסידות, גוף האדם הוא פתילה, והוא זקוק לשמן כדי להאיר. השמן הוא המעשים הטובים שנעשים שלא על-מנת לשמש את האדם הנותן אלא כנתינה ללא אינטרס. המעשים הטובים הם השמן שבלעדיו לא יזרח האור האל-מודע של החיה-יחידה של נשמת האדם, שהיא ניצוץ השכינה.

אפשר לומר שהמהות האלוהית אשר הוענקה לאדם (לאדם הראשון ולר' אדם) ומתגלמת בסודות הכתובים ובאור, נגנזה בגלל שעדיין אין רוב האנושות ראויה ואין זה הזמן הראוי. וייתכן שכך הדבר גם בסיום הסיפור. שאין זה הזמן הראוי למספר עצמו, ולכול אדם בן ימינו שמחפש את ההתגלות האלוהית הגדולה בשלב הזה של חייו, כי המשימה החשובה הקודמת לכול היא התיקון המוסרי-אנושי של נפש היחיד והחברה כולה. הכרה זו חשובה מאוד גם לימינו, כאשר רבים מחפשים את 'ההארה' בחוויות מיסטיות גבוהות, ושוכחים את המשמעות המלאה של הייעוד האנושי של אנושיות, מוסר, עשיית טוב, גמילות

⁷⁹ לעומת כל המקומות האחרים במקרא בהם אלוהים פונה אל האדם (אברהם, יעקב, ישעיהו) והאדם הוא שעונה לו ב"הנני".

⁷⁷ פדיה. שם. (הערה 75).

⁷⁸ יונג, קרל, גוסטאב. 1982. על החלומות. תרגום אילנה תורן וחנה שהם. דביר. עמ' 119.

חסד וחמלה, שיאירו את אבני האור הקטנות שבנפשנו.⁸⁰ כפי שקמפבל אומר: "דרך חיים עם לב פתוח בחמלה, היא דרך להארה הפתוחה בפני כולם".⁸⁰ העיסוק בכתיבים של ר' אדם מביא למספר תוויה מיסטית שהיא הארת-גאולתו של היחיד, ובשלב הבא גאולתו היא בעשייה ביחסי אני-זולת, שהוא מה שניתן לבני-אדם להשיג, בהיותם משלבים את העיסוק הרוחני המיסטי עם העשייה ההומנית המוסרית כלפי הזולת.

על אפשרות הסיום של כתיבת הכתבים

המספר כמעט סיים את כתיבתו בערב שבת אלא שאז בא הזקן ושינה הכול. בפרקי אבות (פרק ה' משנה ו) מופיעה רשימת עשרת הדברים שנבראו "בין השמשות" של ערב שבת, כלומר, ברגע האחרון של הבריאה: "פי הארץ, פי הבאר, פי האתון, והקשת, והמזן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות". הפרשנות אומרת שברשימה זו מופיעים כל הנסים שנעשו לעם ישראל במרוצת הדורות, והנסים, בגלל אופיים המיוחד, צריכים בריאה מיוחדת.

בסוף רשימת עשרת הדברים שנבראו בין השמשות בערב שבת אנו מוצאים את "הכתב, המכתב והלוחות". לסיים את הכתיבה בערב שבת משמעו להיות כבורא עולם, שבערב שבת בין השמשות סיים את מלאכת הבריאה כולה, וברא את הכתב ואת לוחות האבן שעליו נכתב המכתב של האל לאדם. שבת היא שיא הקדושה והשלמת הבריאה. לסיים את הכתיבה בערב שבת הרי זה להיות כאלוהים.

עשרת הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות מוזכרים על-ידי עגנון עצמו בסיפור "בתוך האבן" שהזכרנו למעלה: "שם אבן אחת גדולה גבוהה כמין הר, אומרים עליה על אותה אבן שהיא צומחת ועולה משנה לשנה ואותם שנבראו בערב שבת בין השמשות שרויים בתוך האבן".⁸¹ כבר ראינו שהאבן היא המקום המכיל הפוטנציאלי של כל מה שטרם נברא או נשלמה בריאתו, ושהולך ומכין עצמו לקראת אותה השלמת הבריאה. בו בזמן האבן היא המקום של מה שנברא ונגנז זמנית, כמו הכתבים, כמו עשרת הדברים שנבראו בערב שבת, וכמו אותה אשה שנעלמה בעת הריונה אל תוך האבן ויצאה ממנה עם התינוק שנולד. הסיפור "על אבן אחת" של עגנון הוא עצמו כאבן שמצמיחה משמעות בהריון ממשיך והולך, שאינו מתפנח ואינו מסתיים. אולי במהלך הדורות, לכשיושלם

הריון הנפש האנושית, וכשיושלם הריון הכתבים, הם יוכלו לשוב ולבקוע ולהיוולד מהאבן.

את עניין הכתבים שלא נסתיימה כתיבתם אפשר להשוות לדבריו של יוסף דן על הסיפור "שבעה קבצנים" של ר"נ מברסלב: חלקו השני של המעשה הוא סיפורי הקבצנים ור' נחמן מסיים בסיפורו של הקבצן השישי, כלומר, אינו משלים את סיפורו של הקבצן השביעי. דן אומר שהסיפור "שבעה קבצנים", כמו סיפור "מעשה באברת בת מלך", הוא סיפור ללא סיום. "פרקי הסיפור מבטאים שלבים שונים בתהליך התיקון לקראת הגאולה, ואולם העידן המשיחי עצמו טרם הגיע. לא היה אפשר להשלים את הסיפור משום שאחריתו טרם התרחשה [...]. סיום הסיפור אמור להיות השלב העליון והסופי בזמן הגאולה שחבוי עמוק בסתר העתיד".⁸² נראה שקיימת בתשתית הסיפורים החשיבה המאגית שמוזהה את הכתיבה עם בריאת המציאות, כפי שאמירת האל "יהי אור" בוראת את האור. בחשיבה המאגית כתיבת הגאולה עצמה עשויה להביא את הגאולה.

הסיפור הזה הוא סיפור שאינו מסתיים, כי המספר לא סיים לכתוב את הסיפור שלו, משום שזמן הגאולה עוד לא הגיע. הגאולה קשורה במספר שבע, שהוא סמל הצדיק וסמל השבת שהם שיא הקדושה האלוהית. ביום שישי בין השמשות בערב שבת נמנע סיום הכתיבה של הסיפור, כפי שנמנע הסיפור של הקבצן השביעי.

הכתבים שלא נסתיימה מלאכת כתיבתם מאפשרים לכול אחד מאתנו לחיות במצב הקיומי הפתוח, שבו לא נסתיימה הבריאה ולא נסתיימה הכתיבה אודות הבריאה וכל אחד פתוחה לפניו הדרך להמשיך בבריאה של עצמו ובכתיבת חייו. עגנון אומר: "אם באנו לעולם כדי להסדיר מה שהניחו לנו דורות שלפנינו, יכולני לומר שבכמה בחינות עלה בידי לסדר עניין הדברים". למרות שלא סיים את כתיבת הכתבים שלו, בעקבות ר' אדם, הרי שמכמה בחינות עלה בידי "לסדר עניין הדברים" שכפי הנראה נועדו לו.⁸³

הטקסט המקורי הבלתי-נראה לעינינו הוא מעבר ליכולת האדם הרגיל לקלוט ולהבין, והאדם יכול להסתפק רק בתחליפים שהם רמז של הסוד המקורי (שהוא הכתבים המקוריים) שאליו אדם לא יכול לגשת. קבלת אי-היכולת לקרוא את

⁸² דן יוסף. 1975. הסיפור החסידי. כתר.

⁸³ היעדר של האדם לממש משמעויות שנועדו לו ברצף הדורות קיימת גם אצל יונג. הוא אומר שלעתים קרובות יש לו תחושה שהמתים "ניצבים ממש מאחורינו, ממתינים לשמוע את תשובתנו להם. לתחושתו, המתים מציבים לנו שאלות שהם לא הצליחו לענות עליהן או שטרם היה הזמן בשל לכך בתודעה האנושית של זמנם". יונג. 1993. זכרונות חלומות מחשבות. שם (הערה 17) עמ' 286.

⁸⁰ קמפבל ג'וזף. 1998. כוחו של מיתוס. תרגום מתי בן יעקב. מודן. עמ' 199.

⁸¹ עגנון שמואל יוסף. 2001. "בתוך האבן". מתוך: תכריך של סיפורים. שוקן. עמ' 240.

הכתבים, אי-ההבנה של הטקסט, קבלת גבולות ההבנה האנושית וקבלת גבולות היכולת האנושית להביא את פשר הסוד ואת הגאולה – כל אלה גם הם משמעות הסיפור הזה. קבלת הגבולות האלה היא קבלת גבולות האגו, וייתור על רצינות אגו, והיא המאפשרת מרחב חדש של אור עצמי והתגלות ממקום פנימי עמוק וטרנסצנדנטי.

"על אבן אחת" כסיפור זן-בודהיסטי

בזן-בודהיזם אין משמעויות ופשר סמלים. אין מחפשים מה טמון באבן ומה המשמעויות הסמליות הטמונות בה. האבן היא אבן היא אבן. אין מחפשים דבר. אין מחפשים אחר האבן. היא קיימת נכחנו תמיד. כפי שנאמר לי פעם בחלומי: "אין צורך לרוץ אחר האבן, היא נמצאת בכל מקום". האבן המקודשת בגני הזן היא אבן שיושבים נכחה למדיטציה, אבן שאינה מתעניינת בתוכני הנפש אלא בהתבוננות עצמה. בגני הזן היבשים טמונות אבנים מעטות, פשוטות, וצורתן מסתורית, הן טמונות בחלקן באדמה, והאבנים בגן פרושות בסדר אשר לא מאפשר לצופה לראות בו בזמן את כל האבנים. ראיית המתבונן תמיד חלקית בלבד. כבר כאן קיימת החוויה של הבלתי-ניתן להיתפש כולו על-ידי התודעה. על המפגש של המספר עם האבן, ובמקביל לו המפגש של הקורא עם סיפור האבן, ניתן להחיל את האמירה של הזן לפיה בהתחלה ההר הוא הר, אחר-כך מבינים שיש בו משמעויות סמליות רבות ובסוף יודעים שההר הוא הר. אחרי שהתודעה מחפשת שפע תוכנות תודעיות ומשמעויות סמליות היא יכולה לוותר עליהן ולקרוא מחדש את הסיפור.

הסיפור שלנו משיב את העולם ואבני הרגילות אל יפעתם גם כשהסיפור נטול פרשנות, והוא חי בנו כאבנים המציצות אלינו בדרכנו, כמו שהן מציצות אל המספר, ומדברות אלינו בשפתן⁸⁴ כפי שישו אמר – "מתחת לאבן תמצאוני".

⁸⁴ ראו קאמי אלבר. 1990. המיתוס של סיויפוס. תרגום צבי ארד. עם עובד. עמ' 126. קאמי מסיים את המסה על סיויפוס בדברו על "השמחה השתוקה של סיויפוס" – "גורלו שייך לו. הסלע שלו הוא החפץ שלו". ואז: "בעולם שלפניו הושבה לו דממתו, נשמעים אלף הקולות הקטנים והמתפעלים של האדמה. אלו הן קריאות לא מודעות וחשאיות, הזמנות שלוחות מכל הפנים [...] סיויפוס מלמד אותנו את הנאמנות העילאית השוללת את האלים ומרימה סלעים [...] כל גרגר באבן זו, כל הבהוב מינרלי של הר זה שטוף הלילה כשלעצמו הוא עולם". הנה כך, גם אצל קאמי, קבלת הרוטינה היומיומית הסייפית של החיים נהיית הבהוב אור של גרגרי האבן.

כמו בסיפור הזן אשר בו אפשר לנטוש את הסירה אחרי שחצו בה את האגם, כך יכול המספר לנטוש את האבן האחת, המיתולוגית, המיוחדת והמסתורית שנושאת בקרבה את משמעויות העבר, ואת הכתבים-התכנים שנכתבים עליה ונטמנים בה. נטישה שמאפשרת לפגוש את המסתורין שבאבני השדה הקטנות היומיומיות המאירות שבדרכו. נטישת הנשגב העליון למען מציאתו מחדש בכל אבן ואבן. המעבר הזה מתבטא במעבר מהאבן הטובה אל אבן השדה:

בתחילת הסיפור הוא אומר על הכתבים: "ועיני מקיפות אותם כמתכת שמקיפה אבנים טובות ואין אבנים טובות מתערבבות בה". עיניו כמתכת מקיפה והכתבים כאבנים טובות. בסוף הסיפור, כשהוא מביט באבנים על הארץ הוא אומר: "הקפתי את האבנים בעיני כעפר הארץ שמקיף את האבן והאבן קבועה ומונחת בו". עכשיו, במקום אבנים טובות יש אבני שדה ועיניו כעפר הארץ, כמו שכתוב בתפילה: "ונפשי כעפר לכול תהיה".

ההתייחסות והחסד כלפי הזולת, שמתקיימים בסיפור של עגנון, גם הם אבן יסוד במשנה הבודהיסטית. הבודהיסטאווה מוותר על ההארה הסופית שלו למען עשיית החמלה והחסד כלפי הזולת. המספר יכול לנטוש את הכתבים אחרי שבאמצעותם הגיע גם אל חוויית ההתגלות המיסטית וגם אל המשמעות הנכונה המוסרית של המיסטיקה האנושית, דהיינו חסד כלפי הזולת והארת הנשמה הנובעת ממנה. כאן אנחנו נזכרים בתיאור הזן-בודהיסטי את עשר התמונות של האיש והפר; האיש שהלך בעקבות הפר וחיפש ומצא ותפש אותו ואילף אותו ורכב עליו – אחרי כל זה הוא נוטש אותו, מוותר עליו, וזוכה להארה. ואז אחרי ההארה הוא שב לשוק, אל חברת בני-האדם. ואז: "יחף וגלוי חזה אני מתערב בקהלו של עולם. בלוי בגדי ומאובק, ומאושר אני תמיד [...] ועתה העצים המתים קמים לתחייה".⁸⁵ כך בסיפור שלנו, אחרי שהמספר זכה להתגלות הוא יכול לשוב אל חברת בני-האדם והוא חייב לעשות כן – ורק אז מושלם מסעו. לכאורה, איבד את היעד העליון של סוד הכתבים, למעשה השיג יעד גבוה ממנו שהוא תורת חיים.

סיפור חסידי מספר על ר' אברוש שעלה לצפת. כשעוד היה באירופה הגיע שך"ר (שליח מארץ ישראל שמתרים לארץ ישראל) וניסה לשכנע אותו לתרום לארץ ישראל. אמר לו השד"ר – בארץ ישראל כל אבן ואבן יקרה. התלהב החסיד ועלה לארץ ישראל ואז גילה שאבני ארץ ישראל רגילות. פגש את השד"ר ואמר לו – זו ארץ רגילה, איך רימית אותי? אמר השד"ר: מי שזוכה רואה. הבין ר' אברוש שזה דיבור מלמעלה.

⁸⁵ שחר דוד. 1987. חכמת זן. הדר. עמ' 166.

מעניינת קרבת המילים: ראייה והארה. אם כל אבן יקרה כי אז אין חילוק בין אבן לאבן, והכול בעיני המתבונן. ואמנם כל אבן ואבן היתה מאירה. אם האדם זכה – והתרחש בו משהו כמו בסיפורנו, אזי האבן מאירה מתוכה, מתוכו, אז הוא מסוגל לראות. היכולת לראות עולם בגרגר של חול (לפי הניסוח של ויליאם בלייק), ונוסיף כאן – בכל גרגר של חול, היא היכולת לראות את האור באבן הנפש הרגילה שלנו. מי שזוכה רואה כיצד לא רק נפש הצדיק החסידי, אלא כל נפש ונפש, כל רגע ורגע, כמו כל אבן ואבן, כמו האבנים הפשוטות, כמו האנשים הפשוטים, כמו הרגעים הפשוטים, הם עולם ואור. זו תפיסת החסידות והזן כאחד.

נזיר הזן אומר: "עץ הערבה קורן אור־עץ ערבה. הפרח קורן אור־פרח, ההר קורן אור־הר". הדברים הם פשוט מה שהם.⁸⁶ והשווה לדברי הזוהר: "זוהר – שרקיע זה מאיר באורו על הגן [...] זוהר – פרי האילן נותן חיים לכל [...] זוהר – אילן זה זקוף למעלה למעלה" (זוהר ח"ב, ב ע"א).

הוויתור של איש הזן על הפר שכה עמל להשיגו, כמו הוויתור על הכתבים בסיפורנו, מזכיר את הוויתור של עדיאל עמזה ב"עד עולם" על פרסום הספר שלו כשהוא נכנס לבית המצורעים, ואת ההוראה של גינת ב"עידו ועינם" לשרוף את כתביו. זה הוויתור של היוצר על צורכי האגו בפרסום, הכרה וכבוד. את כל אלה מגלם הפר שאיש הזן מוותר עליו.

איננו יודעים מדוע הכתבים נטמנו באבן. ראינו את האפשרויות הרבות: אפשר שהיצירה נעלמת משום שמלכתחילה נועדה להתגלות בלבד ואינה מיועדת להגיע לתודעה. אפשר שעדיין אין הדור מוכן לקבל את הכתבים, אפשר שכוחם של הכתבים מסוכן ויש שישתמשו בו להרס. ואפשר שהיה צורך להגן על נשמתו של המספר שעשוי היה להישאב לכתבים ולהתגלויות המיסטיות שלו ולאבד קשר עם הצד האדמתי והאנושי של החיים. אפשר גם שהיה בכתיבה שלו צורך לרווחי אגו בהביאו את הסיפור לקהילה ועל רווח זה עליו לוותר.

מכל מקום ראוי לציין שעגנון מתייחס בסיפוריו בעיקר לתהליכי היוצר ומידת הצורך שלו להתמסר ליצירה לעומת החיים, ואינו מתייחס לעובדה שהאמן הגדול (בניסוח של נוימן – "היחיד הגדול"⁸⁷) מקבל את הידע, לא רק בעבור עצמו, אלא בעבור הקהילה שאליה הוא שייך. הדילמה אם להתמסר ליצירה או לזנוח אותה, לגבי אמנים גדולים, כשיעור מידתו של עגנון עצמו, היא לא רק

שאלת מה נכון לנשמתם שמחויבת ליצירה עצמה, אלא שאלת הייעוד שלהם להבאת הידע הרוחני־יצירתי עבור הקהילה האנושית. נוימן וקמפל מדגישים שהשלב החותם את המסע הוא שיבתו של הגיבור הרוחני מהמחוז הנעלם והבאת הידע לחברה. להבנתם, זו השיבה הנכונה מהמסע. כמובן שעגנון עצמו מילא את המשימה הזו בעצם כתיבתו ובהבאת יצירותיו לדפוס. אולם לא מצאתי אצל גיבורי עגנון מודעות לצורך של החברה בידע שהיוצר מביא, ובמחויבות של היוצר לא רק עבור נשמתו אלא גם לחברה.

החסד

חסד הוא נתינה־הענקה שאינה תלויה בדבר. הענקה שנובעת ממאווי נתינה ולא מחובה או מציפייה לשכר. יונג אומר: "הטוב והרע פחות או יותר מאזנים זה את זה, לכן נצחון הטוב הוא תמיד אקט מיוחד של חסד".⁸⁸ הולכת הזקן ליער היא מעשה של חסד אנושי. הישארות הכתבים במקומם והאור המציף ומאיר את הוויית היער ואת הוויית נשמתו הם מתנת חסד אלוהית. אפשר שקליטת הכתבים באבן גם היא חסד. החסד האנושי והחסד האלוהי מהדהדים זה את זה ומשפיעים זה על זה. רינה לי רואה את סיום הסיפור כ"מסע אל רגע החסד" שמתרחש גם בסיפורים אחרים של עגנון.⁸⁹ אכן, ההתגלות היא חסד, אבל אינה בבחינת מתנת חנם או לחם חסד. ההתגלות ביער נובעת מתהליך ההתמסרות למשימת הכתיבה. ההתגלות השנייה של הארת האבנים נובעת מהוויתור על משימה זו.

הסיפור נע בין פעולות של המספר מתוך בחירתו המודעת – ההחלטה לכתוב, ההחלטה לצאת ליער וההחלטה להביא את הזקן לעיר. אולם במקביל מתרחשים דברים כמעצמם ושלא מבחירתו: ההתגלות הראשונה ביער, הופעת הזקן, היקלטות הכתבים באבן, וההתגלות השנייה של הארת האבנים והעולם. דברים אלה מתרחשים כביכול בעולם מתוצה לו, אבל למעשה אינם אלא ביטוי של תהליכי נפשו, תהליכי עצמיותו הלא־מודעת, המזמנת לו מבלי דעת את מה שנכון לו. נוימן כותב: "תמיד מתאשרת כאן תלות התודעה בבילתי מודע, תלות האני בעצמי, אשר הוא סמל מרכזי למה שעשוי להתארע או לקרות לו. התנסותו של האדם היוצר בתלות האני שלו בעצמי מקבילה בקנה־מידה קטן למה שנקרא

⁸⁸ Jung Carl Gustav. 1970. *Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*. In CW II.

Bollingen Series. N.Y.: Princeton University. par. 253

⁸⁹ לי רינה. 1978. *עיונים ביצירת עגנון והזן*. רשפים.

⁸⁶ הופמן יואל. 1980. *לאן נעלמו הקולות*. סיפורי זן ושרי הייקן. מסדה. עמ' 11.

⁸⁷ Neumann Erich. 1959. *Art and the Creative Unconscious*. Bollingen Series N.Y.:

Princeton University Press. pp. 22-23

בלשון הדת 'חסד', כי המכריע הוא מה שקורה לו לאדם, מה שאיננו מגיע לנו דבר שנע 'מעצמו' ומניע אותו באופן ספונטני או כמענה לקריאתו של האני.⁹⁰ האלכימאים אמרו שהמסתורין הגדול יושג לא בכוח האדם וברצונו אלא בחסד האל, אשר בוחר את האדם להעניק לו את ההשראה של האמנות והפרקטיקה שלה.⁹¹ והרמח"ל (משה חיים לוצטו) מהמאה ה-18, בספרו "מסילת ישירים" אומר שהצעד האחרון העליון במסלול הרוחני אינו ניתן להשגה בכוחו של האדם בלבד, וכל מאמציו לא יועילו אלא אם ישפע עליו החסד האלוהי והאל יושיט לקראתו את ידו ויעלהו אל המעלה העליונה.⁹² ההטמנה, כאמור, אינה הדחקה אלא גניזה-השעיה זמנית. נראה שהשעיה זו מאפשרת שינוי עמדה. במקום להשיג את החוויה המיסטית מהמקום של האני החפץ במטרתו, מתרחש ויתור על רצון האגו ועל הבעלות של הכתבים (כמו הוויתור על הפר שהושג על-ידי האגו) ואז הטמנתו בעמקי נשמת העצמי מחוללת במספר טרנספורמציה-התמורה, כמו בטקסט עצמו, כתוכן לא מודע שפועל בתוכנו מבלי דעת, שמתרחש במעמקים במקום שבו לא רצונו יביא את האור אלא חסד האל, כשהאבן והאות מוטמעות זו בזו. הוויתור על הרצון של האגו מביא לכך שהאור עולה מעצמו מתוך האבן האחת שהיא אבן השתייה של הנשמה, שהיא העצמיות הקדושה של הנשמה, שנפרטה לאבנים קטנות של רגעי היום-יום שלנו.

נוימן והאדם המיסטי

מנקודת-מבטה של הפסיכולוגיה היונגיאנית הסיפור מתאר תהליכים בהגשמת העצמי-הרוחני-היוצר בתהליך האינדיבידואציה. אסיים בדבריו של אריך נוימן שכמו עגנון גם הוא הרבה לעסוק בנפש היוצר. דבריו של נוימן במסה על האדם המיסטי,⁹³ מתאימים לתיאור ההתרחשות בסיפור כולו. לפי נוימן, משרכש לו האדם את השקיפות המיסטית של השלב האחרון של האינדיבידואציה שלו, מופיע החזון של האיחוד. אבל חזון זה של האיחוד גם הוא קשור לאחדות של ההוויה של היחיד. בשלב זה האדם חי באופן שלם בתוך העולם אך גם מחוץ לעולם. אדם זה, לדעת נוימן, מצוי בדו-שיח מתמיד עם העצמי שממנו הוא מקבל את ההכוונה, והאגו מרגיש את המשמעות של הכוונה זו. האדם חי

באינטימיות שמתבטאת בסימבולים של ידידות, באינטימיות אחדותית של האגו והעצמי. האינטימיות הזו מהווה פיצוי לבדידות הגדולה של האדם בתוך היקום. אבל כשהניסיון המיסטי חוטף את האגו אל מחוץ לחיי יומיום או כשהאדם מחליט מתוך בחירה להתנודד מחיי יומיום, אזי אנו מדברים על מיסטיקה נגטיבית. כדי להבהיר מהי מיסטיקה גבוהה חיובית נוימן מצטט סיפור חסידי בצדיק מפורסם שזכה לכינוי "הצדיק בעל מעיל הפרווה". וכל-כך למה? כי יש איש שקונה לו מעיל פרווה ויש איש שקונה לו עץ לחימום ביתו. ומהו ההבדל בין השניים? שהראשון רוצה להתחמם ואילו השני רוצה לחמם גם את סביבתו. אצל המיסטיקן ברמה הגבוהה קיימת חובה פנימית של הקרבה עצמית. להיבט זה יש תוקף של חוק במיסטיקה הגבוהה. האיש נדרש באופן פנימי להקדיש מזמנו וממרצו לחברה. מיסטיקה זו מצווה לתרום לרווחה הרוחנית של החברה. זוהי מיסטיקה של אהבה, של חסד ושל חמלה.

ובמקום אחר נוימן אומר: "אין אינדיבידואציה, כלומר התגשמות עצמית, בחלל ריק. הפרט מובנה בתוך קבוצתו כחלק ממנה. עובדה זו גוררת התחייבות מוסרית גם בשעה שנאלץ האינדיבידום להגיע לידי יצירה, לידי יצירתו הוא."⁹⁴

על תפקיד הספרות והפסיכותרפיה בדיון במוסר ובעשיית הטוב והחסד:

בספרו "כוחה הנורא של אשמה קטנה – ההקשר המוסרי של הטקסט הספרותי", טוען א"ב יהושע⁹⁵ שהפרווה של המחצית השנייה של המאה העשרים נסוגה מעט מן האכפתיות המוסרית שלה, בעוד הרומנים של המחצית הראשונה של המאה העשרים עדיין שימרו בתוכם את ערך העניין המוסרי (כמו למשל אצל קאמי). הנסיגה של הספרות מאזורי הוויכוחים המוסריים הגדולים אינה טובה לא לספרות ולא למוסר. נסיגה זו נובעת מסיבות שונות: כמו – חשש לצביון אידיאולוגי, חשש להגביל את הספרות על-ידי תוכן מוסרי שהוא חיצוני לספרות לעומת ההיבט הצורני-אסתטי, וכן השפעת התובנות הפסיכולוגיות שמכוונות להבנת הגיבור ובכך מעמעמות את ההבחנה בין טוב לרע. יהושע אומר שאם נרצה או לא נרצה, בכל יצירה אמנותית העוסקת ביחסים אנושיים, ימצא גם היבט מוסרי, מעצם העיסוק ביחסים אנושיים. יהושע משיב את המבט אל ההיבט המוסרי שמבוטא במפורש או בתת-מודע של הטקסט-הגיבור.

⁹⁰ נוימן, שם. (הערה 16). עמ' 95.

⁹¹ נצר. שם. עמ' 309.

⁹² ראו דן יוסף. 2005. הלב והמעין. כתר. עמ' 228.

⁹³ נוימן, שם. (הערה 19).

⁹⁴ נוימן, שם. (הערה 16) עמ' 65.

⁹⁵ יהושע, א"ב 1998. כוחה הנורא של אשמה קטנה – ההקשר המוסרי של הטקסט הספרותי.

ידיעות אתרונות-חמד.

יתר על כן, העידן החילוני איבד את ודאות הערכים המוסריים שהיו עד כה מעוגנים בדת, ובמקומם שולט המבט הפוסט-מודרני שמעדיף את היחסי על פני המוחלט. השאלה היא מי ייטול על עצמו את הקניית הערכים. בהעדר דת עולה הצורך בתפקידה של הספרות לכוון לערכים מוסריים הומניים, ולא רק כשהיא עושה זאת בעצם הצגת הקיום נטול הערכיות והמוסר. אני סבורה שבו בזמן עולה גם הצורך שהפסיכותרפיה תיקח על עצמה לכוון לדיון בערכים, במוסר ובעיקר בעשייה הומנית ואלטרואיסטית.

הפסיכואנליזה התייחסה לאדם שמדחיק את יצריו ולכן חי באשמה. הפסיכותרפיה בכלל עוסקת בקבלת היצרים, בזיהוי אשמות נירוטיות, בצמצום חומרתו של הסופר-אגו המחמיר השיפוטי, ובהתמודדות מתאימה עם אשמה מציאותית. כך גם הפסיכותרפיה היונגיאנית, שמרבה לעסוק בזיהוי הצל ובמודעות לקיומו האישי והארכיטיפי, על-מנת לצמצם את שליטתם באדם. אולם דומה בעיני שהפסיכותרפיה בכלל נוטה לשכוח את קיומו של הקוטב השני – הטוב. את ההתייחסות אליו, עידודו וחזוקו ביחיד ובחברה; הן כקוטב נגדי שיעמוד בפרץ מול הרע והן כערך אנושי כשלעצמו. כדי שיתגשם לא רק, "סור-מרע" אלא גם "עשה טוב".

ואמנם משהו מתחיל להתרחש בכיוון זה. הבודהיזם תורם כיום להעמקת ממד האמפתיה והחמלה בפסיכותרפיה. וכן מתרחש שינוי בפסיכותרפיה; הפסיכותרפיה של מרחק רגשי בין המטפל למטופל, הופכת לפסיכותרפיה התייחסותית שמדגישה אמפתיה עמוקה, ורואה ביחסי מטפל-מטופל לא רק השלכות של המטופל על המטפל אלא יחסים בין-אישיים אמיתיים. בכך נוצרת אפשרות מתקנת חדשה של עזרה לזולת.

עם זאת עדיין יש לנו הרבה מה ללמוד מהעמדה הדתית שלא מסתפקת בווידי וקבלת הרע-הצל, אלא מביאה אפשרויות של חרטה, כפרה, סליחה ותיקון. היהדות מביאה את הדיון בחרטה, את היכולת לכפר על הרע על-ידי עשייה הומנית, ואת הדגשת ממד הטוב. היהדות גם מביאה את הצורך להעמיד את משמעות החיים לא רק על רוחניות בין אדם לאלוהיו אלא גם על רחמים וחמלה בין אדם לחברו, על אלטרואיזם ונדיבות שמתורגמים לעשייה ממשית ולאחריות ממשית לזולת.

פרק י"ג: ש"י עגנון – סייפא וספרא – על הסיפור "הסייף"

עגנון פותח את הסיפור "הסייף"¹ בתיאור דמות נשית: "רחל העדינה באה. ממרחקי ארץ באה. ממקומות לא ידענו שחרם. גבוהית וזקופה היתה וחשוקת חן כבנות השיר. וכאשר ישבה על הכסא 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 לדיעה – "לא ידענו שחרם" – והיא כבנות השיר, כלומר כמוזה 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 גמולה מהסיפור "עידו ועינים", כדמות הארכיטיפית של הנשיות הרוחנית שמזוהה עם השכינה בסיפורי עגנון. כמו גמולה, וכמו לאה ב"לפנים מן החומה", דמות נשית זו אצל עגנון היא בתו של האב, בת שהקשר המשמעותי שלה הוא עם אביה, כלומר ישות נשית שמהותה קשורה בארכיטיפ האב שמסמל את עולם התודעה והרוח (לעומת האם שמסמלת את הגופני, החיים הארציים, האמהיים והרגשיים). זו אנימה² רוחנית של השראה שהגבר מתגעגע אליה, ובאמצעותה הוא מתקשר אל געגועי הנשמה. בסיפור "עם כניסת היום"³ היא מופיעה כבתו שהוא מכנה אותה: "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.

ואז הוא מספר כיצד ישבה רחל עם אמו ביום מילתו, כשאביה היה הסנדק שלו, והוא, התינוק, הקשיב לשירת אביה שהוא "בחיר משוררי אל". אביה הוא יהודה הלוי, בחיר משוררי הגעגועים לציון. כסנדק שלו, ריה"ל הוא אביו הרוחני ומורה-הדרך הרוחני שלו. כמו אביה המשורר, וכמו גמולה, גם רחל קשורה

¹ עגנון שמואל יוסף. 2001. "הסייף". מתוך: תכריך של סיפורים. שוקן. עמ' 43-48. פרק זה פורסם בעלי-שיח 50. קיץ 2007.

² האנימה היא דמות הנשמה; יסוד נשי בנפש הגבר שמורה לו את דרכו אל מעמקיו. ראו פרק "על ארכיטיפ האנימה והחמצת האשה ב"עידו ועינים" ובסיפורים אחרים של עגנון.

³ עגנון שמואל יוסף. 1968. "עם כניסת היום". מתוך: עד הנה. שוקן. עמ' קעא-קעז.