

רומן-המסע של חיים באר, מצטרפות שתי דמויות עבר, שני אבותיו הקדמונים של האדמו"ר: "החווה מלובלין" מצד אביו ו"היהודי הקדוש" מצד אמו. "היהודי הקדוש" היה תלמידו של "החווה", אבל הוא מרד בו וברעיונותיו ויצר לעצמו חצר נפרדת. שני האבות הקדמונים קרויים יעקב יצחק, כך שהאדמו"ר מאוסטילה, שאלה הם שני שמותיו הפרטיים, ממזג בתוכו את שניהם, מיזוג קונפליקטואלי במהותו. ראשיתו של הקונפליקט, שילך ויתעצם ככל שהאדמו"ר יגדל בשנים ובמעמד, התרחש כבר עם לידתו: אביו ביקש לקרוא לו על שם אביו הקדמון, הוא "החווה מלובלין", ואילו אמו ביקשה לקרוא לו על שם אביה הקדמון, הוא "היהודי הקדוש". פעם נוטה הגיבור אחרי "החווה" בעל העמדה הגלויה והנחושה כלפי הגאולה, ופעם הוא נוטה אחרי "היהודי" שעמדתו רוחנית ופנימית. למעשה אביו הכניע את אמו במתן השם לבנו בכורו, אבל נראה שהחיים הכניעו את הניצחון של האב, והצדיק מאוסטילה נוהה אחרי אביו הקדמון מצד אמו, כלומר אחרי "היהודי הקדוש". אולי נעז ונאמר שכמו שבובר בספרו גוג ומגוג העדיף קמעה את עמדתו של יעקב יצחק "היהודי הקדוש" על פני עמדתו של יעקב יצחק "החווה", כך גם גיבורו של באר רואה את עצמו ממשכו של "היהודי". יק נראה הוד, שעל מצחו מופיעות שתי האותיות יו"ד וקו"ף, שהראו לו אותן מן השמים בחלום הלילה, מתפרש בידי כ"היהודי הקדוש", והמרחבים המשמשים רקע להופעתו הפלאית מתפרשים בידי איש סודו, היהלומן הבלגי, כהרמה הטיבטית, ושניהם יוצאים בחשאי מבני ברק להיפגש עם הגלגול החייתי של "היהודי" ברמה הטיבטית, היא "גג העולם".

לכאורה עלילה פשוטה ומובנת. למעשה לא נבראה מעולם "חיה" כזאת ביצירתו של באר ובספרות העברית בכלל. אמנם אין זאת הפעם הראשונה שהמילה הטעונה "מקום" מובאת בכותרת ספרו של חיים באר, ואין זאת הפעם הראשונה שהסופר בורא גיבור שיש לו ייחוס אבות המטיל על כתפיו אחריות כבדה. בשני הרומנים האחרונים, לפני המקום ואל מקום שהרוח הולך, המילה "מקום" מסמנת מקום גאוגרפי, מתוחם ומוגדר, ומקום שהוא מעבר למקום, מקום ערטילאי, מופשט, בבחינת "מי שאינו תופס מקום בשום מקום יש לו מקום בכל מקום" (עמ' 271). יתרה מזאת, בשני הרומנים האחרונים המילה "מקום" היא רמז לאלוהים "שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו", והיא גם רמז ל"אותו מקום" שהוא מקום הערווה המסתורי, האסור והנחשק בגוף האישה (מסכת נידה מא ע"א). וכשם שהמונח "מקום" הוא צומת של הפכים המעורבבים זה בזה ומשלימים זה את זה, כך גם הגיבור הוא צומת של דמויות עבר הקשורות

אל מקום שהלב מושך

קשרים וקשרי קשרים בין אל מקום שהרוח הולך של באר ובין תמול שלשום של עגנון

ניצה בן־דב

א. סדנא דארעא חד הוא

אדמו"ר בני־ברקי נודע בשערים, ששמו יעקב יצחק הלוי הורוביץ וכינויו הם "הצדיק", "האדמו"ר מאוסטילה", "הצנתר האלוקי" וכינויים שונים אחרים המעידים על דמותו המורכבת בעיני עצמו ובעיני מאמיניו והמתלווים אליו – "שרפים" הוא כינוי מאוחר מאחת המתלוות אליו – קם יום אחד משנתו ומחליט שחיו אינם חיים עד שלא יראה את יק הבר בבית גידולו הטבעי, מחזה שעיניו של אדם מערבי לא שופתו מעולם. כדי לממש את חלומו "המופרע" מגייס האדמו"ר הכריזמטי את מעריצו הנלהב, יהלומן בלגי עשיר כקורח בשם שמחה דנציגר הוא שמחה בונם, המוכן להוציא קרוב למאה אלף יהודי על מימוש חלומו של רבו.

כך, במילים אלה בקירוב (עמ' 178), מתאר אוסקר פלורין, מורה דרך הולנדי, שפניו עטורות זקן עבות, אבל שפמו, לחייו וחציו העליון של הסנטר מגולחים למשעי כמנהג בני כת האמיש, את ההרפתקה המשונה של שני העברקנים היהודים שאת מטרתם הנשגבת והארצית הוא אמר להוציא מן החלום אל הממש. אל שלושת הגברים המזוקנים, איש־איש וצורת זקנו המעידה על השתייכותו האתנית או הדתית, מצטרפת אישה נאה, חריפת שכל וחדת־לשון, הר"ר סְלֶנָה בְּרִנְדָה, חוקרת צעירה העושה את הפוסט־דוקטורט שלה במכון הזואולוגי שבאקדמיה הסינית למדעים בבייג'ין אצל המומחה העולמי לאוכלוסיית הִיקִים. אישה זו היא שתעניק לאדמו"ר הבני־ברקי, עתיר השמות והתארים, את כינויו "שרפים".

אל מערך זה של ארבע דמויות מרכזיות, הנעות יחד בהווה הסיפורי של

בגנאלוגיה המשפחתית שלו ושנעשו בתודעתו למיתולוגיות. ואולם ייחודו של הספר האחרון אל מקום שהרוח הולך הוא בהליכה אל מקומות, שמות ומיזוגים שלא נודעו כמותם מעולם.

באר ממוזג בעלילה ודרך סיפורי המשנה, המושמעים מפיו של האדמו"ר מאוסטיליה השולט בים של טקסטים יהודיים, נצח עם ארעיות, ימים קדמוניים עם ימים עכשוויים, ימים עכשוויים עם ימות המשיח, חדש עם ישן, מזרח עם מערב, מסורת עם מודרנה, רציונליזם נוקב עם אמונות טפלות, קדושים מאומות העולם עם קדושים יהודים, חיות עם בני אדם, חלומות עם מעשים, צלמים ופסילים ועבודת אלילים עם אמונה מונותאיסטית צרופה, אהבת אישה עם אהבת האל, יהודים בעלי זקנים עם ערלים גלוחי פנים (או עם ערלים בעלי זקנים מסוג אחר), ריחות קטורת של עובדי כוכבים ומזלות עם בָּשָׁמִים של הברדלה. הוא אפילו מותח דמיון בין הברחה מהמזרח למערב של שני פרטים של גמל הבר הדרוידבשתי הנמצא בסכנת הכחדה, משקלו 700 קילוגרם והוא מתנשא לגובה של יותר משני מטרים, להבאת יהלום ורוד נדיר וקטנטן ממכרה בסִיֶּרֶה־לאון לצווארה של מיליארדרית בציריך (עמ' 190). כל מתיחות הדמיון הללו נועדו לשם מטרה אחת: לקרב רחוקים, להשוות את האחר אלינו, לומר לנו שאנשים במעשיהם ובעיקר בנפשותיהם דומים, להוכיח שיצר לב האדם ומאווייו שווים בכל מקום ובכל אתר, שסדנא דארעא חד הוא.

האדמו"ר ומלווהו, המחליפים במסעם כמה וכמה פעמים את לבושם, פעולה שיש לה משמעות מעשית וסמלית כאחד, מדגימים בכך את הרעיון שמתחת ללבוש מסתתר תמיד אדם בשר ודם. אנשים במהותם דומים זה לזה, בייחוד כשמדובר בכמיהותיהם האנושיות להכרה, לתגמול ולאהבה, ודמיון בסיסי משוך בין מנהגיהם ואמונותיהם. "רבים חטאי האדם ומניינם כמניין תשוקותיו", אומר הצדיק היהודי לנוזר הטיבטי ריטו גֶּשֶׁה במנזר הנמצא על אחד ממורדות ההרים בפאתי להאסה. השניים מצאו שפה משותפת והם אחידים ברעותיהם. הנוזר הטיבטי העיוור, שעל פי מיתוס עתיק יומין המשותף לתרבויות רבות, מיטיב לראות פנימה, לתוככי נפש האדם, מניף לעיני הצדיק, הרואה הן בעיני הבשר והן בעיני הרוח, את המַאֲלָה שלו, מחרוזת אשר "יש בה מאה ושמונה חרוזים כמספר תשוקותיו של בן אנוש" (עמ' 212), ונותן בכך ביטוי מוחשי ליריעה המשותפת לשניהם שהתשוקה רוחשת כנפש האדם באשר הוא ומניעה אותו למעשים שהם מעבר למותר.

יתרה מזאת, גם התרבות שהאדם מתגדר בה היא לבוש. הצדיק האוסטילאי,

כך אומרת סלנה החכמה באחד משלבי המסע, "כורע תחת עומס הטקסטים שלו בדיוק כמו שהמקדשים הטיבטיים, באין־סוף הציורים והפסלים והמזבחות שבהם, קוברים תחתיהם את יופיו הלא מוטל בספק של הבודהיזם" (עמ' 176). הסיפור היהודי כמו הצֶלֶם הטיבטי הוא מעשה ידי אדם, ויש בו משום תחליף למונחים מופשטים, קשים לתפיסה חושית. אבל הרומן של באר אינו מסתפק במתיחת דמיון בין בני אדם בכל מקום ובכל אתר, אלא מרחיב אותו לקשר שבין חיה לאדם, המתגלגלים זה בזה בַּשְׁמִים למעלה ובארץ למטה, בימים שעברו, בימים אלה ובימים שלעתיד לבוא. בקיצור, כל העתים שוות וכל היציאות והביאות דומות. חלום יכול להיחפך למציאות ומציאות לחלום. מה שהיה הוא שיהיה ואין חדש תחת השמש, כאמרתו של החכם באדם. העולם הגדול על מרחביו העצומים ועל זמני האין־סוף שלו הוא אחרי הכול "סדנא דארעא חד הוא".

ב. ממקום שלבו חפץ היה מדמה לו דמיונותיו

נתחיל בכך שכל העתים שוות. היציאה של הצדיק בעקבות חלומו, המתרחשת למרבה הסמליות בזמן קריאת פרשת "כי תצא", כלומר בחודש אלול, וליתר דיוק בשבוע השני של ספטמבר 2008, מנוסחת כך: "וילך מעירו ומחצר מלכותו ומ'דביר המוצנע' [...] אל ארץ מסתורית שלא היה להם שמץ של מושג מהי" (עמ' 9). זכרי הלשון המזכירים את הקריאה האלוהית לאברהם אבינו ללכת מארצו וממולדתו ומבית אביו אל הארץ אשר יראוהו, שגויסו כאן כדי לתאר את יציאתו של הצדיק מבני ברק, נועדו כמובן להשוות בין שתי היציאות, המונעות מכוחו של קול חיצוני או פנימי שיש בו כדי לשנות גורל. אלא שתהום של זמן והיפוך המשמעות מבדילה בין השתיים: במקרא הארץ הלא נודעת שהקול מכון אליה היא ארץ כנען, וכאן היא טיבט; במקרא ההליכה היא מערבה, וכאן היא מזרחה; במקרא ההליכה היא של אברהם, וכאן היא של יעקב יצחק; במקרא זוהי הליכה מהצֶלֶמִים והפסילים של תרח אבי אברהם אֶל הָאֵל האחד והיחיד, וכאן המגמה, רחמנא לצלן, הפוכה: מעובדי השם מבני ברק אל גויים אשר לא ידעוך ואל ממלכות אשר בשמך לא קראו, לרבות מקדשיהם, אליליהם ואמונותיהם.

לא אכנס למשמעות העמוקה של ההליכה בכיוון ההפוך, שעניינה תשוקה אל עבודה זרה ואל אישה זרה; שעניינה הוא שבתאות במידה רבה, בבחינת "מצווה הבאה בעברה"; שעניינה הליכה נועזת, אחרונה, אולטימטיבית אל

מקום שהלב מושך. אפשר להחליף את הכותרת הפיוטית והפתוחה לפרשנות אל מקום שהרוח הולך בכותרת קונקרטית ומדויקת יותר: "אל מקום שהלב מושך". הלוא הצדיק, ברגע נדיר, מודה לפני סלנה אהובתו שעד הליכה אחרונה זאת, שבה ימות, הוא הכניע "בכל כוחותיו את התשוקה שחומרת בו מגעוריו לחיים שיש בהם אהבה" (עמ' 356). הוא קורא אליה ממעמקים (עמ' 203) כשם שקרא ממעמקים לבוראו, אלא שהקריאה האחרונה היא בגדר המותר, והקריאה הראשונה היא מעבר למותר. הליכתו זאת אל המזרח המשוקץ, ואל האישה האחת והיחידה שיאהב היא ההליכה היחידה בכיוון הטבעי.

את הכינוי "שרפים", שסלנה מעניקה לאדמו"ר שהיא מתאהבת בו, היא דולה מבאר זיכרונותיה ומתמידה בו עד סוף העלילה. הכינוי קשור במצלול ובאטימולוגיה שלו למילה "שרפה" והוא מרמז לאש האהבה שניצתה בין האדמו"ר ובין הזואולוגית הצעירה, אהבה שמים רבים לא יכלו לכבותה והיא עזה כמות. האהבה והמוות יתמזגו בשיא העלילה, כשהאדמו"ר הבני-ברקי יעלה על דעת עצמו וביחידות בהר הבוער לפגוש את יק הבר הצחור שהראו לו חלומותיו. עלייה זו, שהיא מעשה התאבדות, אכן תחרוץ את גורלו של האדמו"ר בן ה-48 למיתה, כי הלוא האהבה שבינו ובין סלנה מביאה למבוי סתום, לא יהיה אפשר לממשה לאורך ימים. לכאורה זוהי עלייה ייחודית לגיבור זה של באר, שיצא למזרח הרחוק למקום שהראו לו חלומותיו והתאהב באישה האסורה עליו מכל בחינה, אלא שכל גיבור וכל מעשה ביצירתו של באר מופרד לגיבורים ולמעשים שכבר היו. לכן גם עלייה דרמטית זו של הצדיק מתכתבת עם עליות גורליות בהר והסתלקויות מן העולם של דמויות היסטוריות וספרותיות מוכרות.

אבל קודם שנתעכב על העלייה בהר הבוער, נחזור לכינוי "שרפים", שסלנה מעניקה לאדמו"ר. חזונו החיצוני ואולי הפנימי מוכרה לה איקונה מימי ילדותה שקדוש רוסי מאכיל בה דוב מכף ידו ושמו "שרפים מסרוב". בעקבות זיכרון ילדות זה היא מחליטה לקרוא לאהובה היהודי בשמו של אותו קדוש פרבוסלבי שבילדותה נכבשה בדמותו – עוד מקרה פרטי למוטיב השליט ברומן, שסדנא דארעא חד הוא. סלנה יודעת ש"שרפים" זוהי מילה מקראית, אבל את פירושה אין היא יודעת ועתה נופלת לידה הזדמנות לברר. "שרפים היא מלאכים, והיא נזכרת בישעיה" (עמ' 147), מסביר לה האדמו"ר ומעורר בה את השאלה אם גם בעברית החדשה משתמשים במילה זו. "כן, ועל פי רוב כדי לתאר אדם קדוש שפניו כפני מלאך אלוהים", עונה לה הצדיק, וממשיך, "אבל

מכיוון שהמשמעות הנלווית של המילה שרף היא בעברית שרפה, המעטים שהוכתרו בתואר שרף נתפסו בעיני הבריות כמי שפניהם בוערות בשלהבת אש" (עמ' 148).

בעקבות תשובה זאת, סלנה מודיעה לאדמו"ר "רשמית" שהחליטה לקרוא לו שרפים. זהו שלב ראשוני וחשוב בהתלקחות האהבה בין השניים, שכן יעקב יצחק מובך ומוחה בלשון רכה: "שרפים? לי? מה פתאום, הסמיקו לחייו החכליליות של יעקב יצחק". הוא מבקש לגעת בגב ידה של האישה, אבל אז נזכר במאמר חכמים, אשר "כל הנוגע באצבע קטנה של אישה כאילו נוגע באותו מקום (ההדגשה שלי)" (שם), עדות לכך שה"מקום" בכותרת ספרו של באר נוגע גם אל אותו תחום שבינו לבינה. מעניין שבסיטואציה זאת, ששרפים ואשת הירח (כי השם "סלנה" פירושו "ירח") מתקרבים בה זה לזה דרך השם החדש המוענק לו מידה, הוא עדיין אינו מעז לגעת בסלנה אפילו בגב ידה ומסתפק בלחישה לתוך אוזנה: "תדעי לך, סלנה, שאני לעצמי, די היה לי בזה שאהיה בן אדם. תאמיני לי שגם זה לא מעט" (שם). למונח "בן אדם" כמו למונחים ולשמות רבים ברומן זה יש שתי פרשנויות הפוכות וגם עליו חל חוק מיזוג ההפכים האופייני ליצירה כולה: יעקב יצחק היה רוצה להיות אדם הומני, מעין אדם-מלאך בעל תכונות תרומיות, אבל בו בזמן הוא מודע לחולשותיו האנושיות, המרחיקות אותו ממקומם של מלאכים ושרפים.

כפי שיעקב יצחק של באר הוא אברהם מודרני ההולך בכיוון הנגדי, הוא הכיוון הטבעי, כך הוא גם הולך בדרכם של יעקב ויצחק המקראיים אבל סוטה בשלב המכריע מדרכם. כיעקב אבינו גם הוא שרה עם אלוהים ואנשים, אבל שלא כמו האב המקראי הוא לא יכול להם בסופו של מאבק; גם הוא כיצחק אבינו נעקד, אבל שלא כמוהו הוא לא ניצל מהמאכלת. מותו, שפרשנויות פסיכולוגיות, תאולוגיות, גנטיות ומיסטיות יכולות להיתלות בו, אבל אף פרשנות לא תמצה את מורכבות הסיבות למוות הזה, מזכיר את מותו החידתי של יצחק קומר מתמול שלשום של עגנון, גם הוא גלגול מודרני של הבן הנעקד, שהלך בעקבות קול מצפוניו לארץ שהראו לו דמיונותיו ומותו בארץ חמדת אבות הוליד ועדיין מוליד פרשנויות אין-סוף.

גם הרומן תמול שלשום של עגנון, כמו אל מקום שהרוח הולך של באר, פותח בזכרי לשון הלקוחים מפרשת "לך-לך": "כשאר אחינו אנשי גאולתנו בני העליה השניה הניח יצחק קומר את ארצו ואת מולדתו ואת עירו ועלה לארץ ישראל לבנות אותה מחורבנה ולהבנות ממנה [...] בעל דמיונות היה יצחק,

ממקום שלבו חפץ היה מדמה לו דמיונותיו" (תמול שלשום, עמ' 7). סלנה היא אהובתו של יעקב יצחק של באר בארץ הדמיונות שלו, וסוגיה היא אהובתו של יצחק קומר של עגנון בארץ חפץ שלו, ושתי נשים אלה, הקרובות בשמותיהן, מוליכות את הגיבורים, כל אישה בדרכה, אל מותם.

כמו עגנון, גם חיים באר מדבר אלינו בכמה משלבים של השפה העברית ובכמה רבדים של התרבות היהודית לדורותיה. האירוניה, הפרודיה והחיוך קורנים מסיפורי חסידים, מרמיזות לספר הזוהר, מהעובדה שתכנים חשובים מהרומן של בובר גוג ומגוג מובאים ברומן של באר דווקא מפיה של סלנה הזרה, המנסה דרכו להבין את אהובה. אבל לעלייתו של יעקב יצחק אל ההר, ששם ייפגש עם "היהודי הקדוש" בדמותו של יק הבר הנדיר, כלומר ששם יתעמת הצדיק עם חלומותיו, בחר באר את הרוכד המקראי החגיגי, שאין בו שחוק ואין בו קלות ראש.

"את הדרמה שהתחוללה שם, ברטינג, שעה קלה אחר-כך, כבר היטיבו לתאר צפניה ויאל ועמוס בהתנבאם על בוא יום אדוני הקרוב" (עמ' 374), כך מתחיל התיאור של ההר שהחליט הצדיק לעלות עליו למרות תחינותיה של סלנה, המדענית הצעירה, כי יותר על ההרפתקה, שאת אחריתה היא צפתה בבהירות שאין דוגמתה. אבל הצדיק, שקודם לכן קרא לאיש סודו להתלוות אליו "אל חלקת שדה קצורה שמעבר לדרך העפר" ולהתפלל עמו שם מנחה "כדי להרחיק מן התרפים והגילולים ושאר מיני השיקוצים שמסכיב [ההרגשה שלי]" (עמ' 372), אינו מוותר והולך לברו לקראת המכשפה היושבת על ההר ומגלמת את כל העבודה הזרה שביקש ממנה כביכול להרחיק. לא רק הצירוף "חלקת השדה", המזכיר את הסיום של תמול שלשום, מבטיח לנו שיעקב יצחק ימות מות כלבים או במקרה שלו "מות יקים", כמו יצחק קומר, אלא גם האזכור המפורש של הבן הנעקד בדבריו של הצדיק, הנחוש בדעתו לעלות בהר: "ויהי רצון שבזכות תפילת מנחה שתיקן הבן הנעקד שיצא לשוח בשדה, נזכה לפעול טובות וישועות אצל 'היהודי הקדוש' זכותו יגן עלינו" (עמ' 372).

אבל "היהודי הקדוש", זכותו לא הגנה על צאצאו. האם המכשפה הטיבטית שעל ההר התוקעת בקונכייה גברה על האמונה בתפילת מנחה שקבע יצחק אבינו או שמא דבריו של יעקב יצחק, שיצא עם מיטיבו לשוח בחלקת השדה, היו מס שפתיים בלבד והוא מלכתחילה ידע שימות בגיל ובמועד שהסתלק בו "היהודי הקדוש" מהעולם הזה? אף שבאר אינו מספק תשובה חד-משמעית, נראה שמותו הצפוי של הצדיק, שנרמז מתחילתו של הרומן ועד לרגע זה, מטה

את הכף לעבר האפשרות השנייה. גילו הגורלי של הצדיק, 48, גיל שהסתלק בו "היהודי הקדוש" מהעולם, שכן בכל 48 שנה חל בעולם הזה חילוף משמרות של צאצאיו, הובע כבר בדרכים שונות לאורך הרומן. נראה שאמונה מיסטית זאת, החיה בקרבו של הצדיק מאוסטילה, חזקה מכישופיה הדרמטיים אבל הריקים של המכשפה התוקעת בהר. לכן על תחינותיה של סלנה משיב הצדיק בפתוס התואם את המעמד שיביא למותו: "כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שעלי לעלות בהר, סְלָה" (עמ' 372).

עלייתו בהר העשן יש בה מהפתוס של מעמד הר סיני, אבל הצדיק ההולך לפגוש יק זהב דומה לאהרן, שעשה את עגל הזהב, יותר מאשר למשה, שעלה בהר לקבל את עשרת הדיברות. ואולי הוא ממוז בתוכו את משה ואת אהרן יחדיו, כמו שהוא ממוז בתוכו את אברהם, שנענה לקריאה ללכת לארץ לא נודעת, עם יעקב, ששרה עם אלוהים, ועם יצחק שנעקד, וכמו שהוא ממוז בתוכו את שני יעקב יצחק, אבותיו.

את שהתחולל על ההר באר מביא בטרמינולוגיה רציונליסטית הלקוחה מפגעי מזג האוויר, מערב אותה בטרמינולוגיה אמונית של מתן תורה ובטרמינולוגיה אסכטולוגית שעניינה נבואות יום ה' כי קרוב וחזון המרכבה של יחזקאל. כל אלה מעידות על המיזוג שבאר עושה לאורך כל היצירה בין רציונליזם לאמונה מקראית ולמיסטיקה מאוחרת, בין איש מופת וסגולה לאיש מגיה המחולל מופתים חלולים למאמיניו הפשוטים.

ואני מביאה בדילוגים את העירוב המיוחד הזה של ראייה מפוכחת בעיני הבשר עם ראייה אסכטולוגית-משיחית בעיני הרוח, דוגמה לייחודו של ספרו האחרון של באר, "חיה היברידיית", שכמוה לא נבראה מעולם במקומותינו:

"הוריקן", צווח דנציגר ונשכב על הדרגש שהיה שם.

"זה טורנדו, תיקן לו ההולנדי [...]"

ואחר הרוח רעש. רעש גדול, אדיר וחזק משמיע קול [...]

"רעידת אדמה", צעק אוסקר [...]"

ואחר הרעש אש. גוף בוהק וסביבו תלהט להבה, שניתק מאחד הברקים אשר פילחו שוב ושוב את השמים השחורים, ריחף באוויר סמוך לקרקע כינות לעצים, מותיר אחריו שובל זוהר עד שפגע באחד הערערים עתיקי היום ונעשה בו רגע גוש פחם.

ואחרי האש קול דממה דקה.

דנציגר, ששפתיו רחשו כל אותה עת פסוקי תהילים, נשא עיניו אל ההר ושאל את פלורין אם כבר רשאים הם, לדעתו, לעלות ולראות אם שלום לצדיק.

"חכה עוד קצת. יכול להיות שהסערה תשוב ותתחדש מיד. ככה זה כאן בהרים," ועודו מדבר, שוב פילחה את החלל תרועת הקונכייה, וצלילה נעשה עכור אף יותר, וקול מרכבות נשמע על ראשי ההרים, ומתוך הערפל המחשיך לארץ ביום אור ראה שמחה בונם יק ענקי רוכב על במתי עב, גופו צחור וקרניו, שבהן ינגח אפסי ארץ, זהב חרוץ וגצי אש ניתזים תחת הלמות טלפיו" [עמ' 375-376].

שמחה בונם היהודי ואוסקר פלורין ההולנדי, הרואים בעיני הבשר או בעיני הרוח את ההר הבווער ואת החיה הנדירה, מחזה שלא פיללו לראותו, צועקים מנהמת לבם, איש-איש בשפתו, פסוקי תהלים. אבל המחזה לא תם בכך: ממעבה היער מזנק הניק הקדוש ועל גבו רכוב הצדיק, והם עולים בסערה השמימה. כמעט מחזה שראה אלישע כשהגיע זמן חילופי משמרות בינו ובין רבו. אלא שגורלו של הצדיק גם במקרה זה שונה מהדמויות המקראיות המשמשות לו ולאיש סודו מודל לחיקוי: מעל לקו הרכס מגער הניק מעליו את רוכבו ומפילו כמו שעיר לעזאזל אל התהום, או כמו שראו דנציגר ופלורין "אל הערפל הפרוש תחתיו" (עמ' 376). נפילתו מגב מרכיבו, העולה בסערה השמימה, מבדילה אותו מאליהו הנביא, שהשלים את העלייה.

עקוד יובל הצדיק שהוכה לארץ ונפצע אנושות אל חלקת השדה שהתפלל בה מנחה קודם שעלה בהר (עמ' 381), והרמיזה ליצחק קומר חוזרת וזועקת לשמים. הלוא הרומן תמול שלשום, שיצחק קומר הוא הבן הנעקד בו, מסתיים בהבטחה של המספר, הבטחה שלא עמד בה מעולם, כי "מעשיהם של שאר חברינו וחברותינו יבואו בספר חלקת השדה".¹ אולי התכוון באר שספרו זה הוא-הוא "ספר חלקת השדה" שעגנון הגה אותו אך לא כתבו ובה באר וכתבו. הלוא יצחק קומר הלך לארץ שהראו לו דמיונותיו ב-1908 ויעקב יצחק מייטל הלך לארץ שהראו לו דמיונותיו ב-2008. מאה שנה מבדילות בין שני הבנים שיצאו כמו אברהם אבינו לארץ לא נודעת ונעקדו ומתו בגלל חיה לא מפוענחת,

1 ראו את מאמרו של גרשון שקד על סיומו של תמול שלשום: "חלקת השדה הנטושה: הערות אחדות לאפילוג המושמט", מאזנים, לב, ג (1971).

שאותיות עבריות כתובות על גבה: בתמול שלשום כלב חוצות, שכתוב על גבו "כלב משוגע", וכאן יק הבר הנדיר, שהאותיות יו"ד וקו"ף כתובות על מצחו.² יש לשים לב שראשי התיבות של שמו של יצחק קומר מניבות גם הן את היו"ד וקו"ף (יק) שראה הצדיק על מצחה של החיה החלומית...

הקשר של יעקב יצחק של באר ליצחק קומר של עגנון מאפיל על הרמיזה לאלהו הנביא, שכן לא די בכך שהצדיק הושלך מגבו של הניק בדרכו השמימה ולא די בכך שהוא מובל כצלם עקוד אל חלקת השדה, אלא שבחלקת השדה מתרחשת עלייה אחרת, פרוודית, לשמים, והיא לא ברכב אש ופרשים. מסוק שהוזמן בידי דנציגר, בעל המאה, נוחת, מעלה את הצדיק לשעה קלה למרומים ומנחית אותו בבית חולים בבייג'ין. גסיסה קשה מצפה ליעקב יצחק, וגם בכך הוא דומה ליצחק קומר, גיבור תמול שלשום, שנפח את נשמתו בייסורים קשים.³

לא רק ההליכה למקום שהראו להם דמיונותיהם ולא רק אופן מותם מזוהים בין יצחק קומר של עגנון ובין יעקב יצחק של באר אלא גם הפער שבין מה שהיו רוצים לממש בחייהם ובין מה שמימשו, הפער בין תפיסת עצמם ושאיפת ההגשמה הפועמת בהם ובין עליבות החיים, הפער שבין אידאל למציאות. יצחק קומר ביקש להיות עובד אדמה, חלוץ שחורש וזורע ונוטע וקוצר ובוצר וחובט חיטים ודורך גתות – אנטי-תזה ליהודי הגלותי – ולבסוף נעשה טייח, מי שמכסה בסיד על פגמי החיים. הוא עלה לארץ ישראל כדי לברוח מהגלות ולבסוף מצא את עצמו בגלות דווקא בארץ המובטחת.⁴ האדמו"ר ביקש להיות דמות רוחנית נעלה, יהודי קדוש, מי שעולים אליו לרגל להתדיין בסוגיות העומדות ברומו של עולם, אבל משווקיו ואנשי חצרו הפכוהו לעושה נפלאות

2 על הכלב בלק בתמול שלשום ועל שלל הפרשנויות שנכתבו עליו ועל הטקסט שנכתב על גבו ראו בפרק החותם את ספרי על עגנון: ניצה בן-דב, "כלב משוגע ושגנון הביקורת", אהבות לא מאושרות: תסכול אירוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון, עם עובד, תל אביב 1997 (הדפסה שלישיית 2010), עמ' 377-386.

3 ועל כך ראו: אברהם באר, "החטא ועונשו בתמול שלשום", בתוך: אבינעם ברשאי (עורך), ש"י עגנון בביקורת העברית, כרך ב: פרשנות לרומנים, שוקן, תל אביב 1992, עמ' 301. וגם בספרו של בעז ערפלי, רב-רומאן: חמישה מאמרים על תמול שלשום, המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה על שם פורטר, המרכז למורשת בן-גוריון והוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998.

4 על כך ראו בהקדמה ובמבוא שכתבתי להוצאה המחודשת של תמול שלשום בסדרת "עם הספר" של מעריב ספרים, תל אביב 2008, עמ' ה-יג.

קונקרטי וחד-ממדי הנקרא "הצנתר האלוקי", גרסה אשכנזית ל"רנטגן" ולבכא סאלי.

האדמו"ר מאוסטילה מעולם לא השלים עם הפער בין מי שביקש הוא להיות ובין מי האפסיים שדשדשו בהם חייו כעושה נפלאות בני-ברקי. לכן העלייה בהר היא ניסיון אחרון לעלות מבידא עמיקתא לאיגרא רמה. בעצם כל מסעו של הצדיק הבני-ברקי ל"גג העולם" הוא מסע לחיפוש גאולה. הוא מצאָה דרך האהבה. אלא שאהבה זו והגאולה שהיא אצרה בתוכה היו קצרות ימים. כמו שהיך חלף בדהרה עם קרני הזהב שלו, סמל פאלי בוהק ומוכהק, ונעלם בשמים, כך גם הצדיק זכה לשעת עונג קצרה, אחרונה, בטרם ימות, במקום הנסתר שרוחו ולבו הוליכוהו אליו.

שניהם, היך הקדוש ויעקב יצחק מייטל, הם חיות בר נדירות שהוכרחו אלינו, ולא לשעה קלה, מבאר החיים, הידע והדמיון של חיים באר.

חנה סוקר-שווגר וחיים וייס
עורכים

מלאכת החיים עיונים ביצירתו של חיים באר

הַקְּרִיָּים

המכון לחקר
הספרות והתרבות
היהודית הישראלית



2014

הוצאת עם עובד