

מעבר למנהרה: גלות וגאולה כסיפור התבגרות אישי / אלחנן ניר

פורסם ע"י מערכת 'שבת'

על מה אנו מוותרים כאשר אנו בוחרים בגאולה? האם יש מנהרה מפולשת בין מה שהיינו למה שנהיה? מסע רוחני, היסטורי ואישי, מבחירת האי-גאולה של הבעל-שם-טוב ועד למציאות הישראלית

פעם אחת באו הגזלנים אליו [אל הבעש"ט, א"נ] ואמרו אדונינו הנה אנחנו יודעים דרך קצרה לילך אל ארץ ישראל דרך מערות ומחילות אם רצונך לך אתנו ואנחנו נהיה מורים לפניו הדרך אשר ילך בה, ויואל ללכת אתם. והנה בהליכתם בדרך היה גיא אחת עמוקה מלאה מים ורפש ושיט ודרך הליכתם על דף אחד המונח מעבר אל עבר והיו נשענים על יתד אחת שהיו נועצים באגם והלכו הם מתחילה וכשרצה הבעש"ט לילך עליו ראה שבכאן הוא להט החרב המתהפכת, וחזר לאחוריו. כי היה לו סכנה גדולה אם היה עובר במעבר זה (שבחי הבעש"ט, מהדו' ש"א הורדצקי, תל אביב: דביר, תש"ז, עמ' מח).



א. הגזלנים מוליכים את הבעש"ט

כדי לרדת מעט אל המקופל בסיפור המסע הזה יש להתחקות אחר הסוגה שבה הוא נכתב. הסיפור מופיע בתוך ספר שבחים, ספר שיש לקרוא בו קריאה שונה מקריאה בספר נפלאות סטנדרטי על צדיק ומספרות הגיוגרפיה מצויה. כשם שאין לקרוא ספרות עיון כשם שקוראים ספר פרוזה, וכשם שאין ללמוד סוגיה למדנית כדרך שלומדים ומתבוננים במדרש – כך אין לקרוא את 'שבחי הבעש"ט' כדרך שקוראים ספר ביוגרפי רגיל היוצא חדשים לבקרים על צדיק ואיש מעלה. זהו אינו סיפור על צדיק-עבר שאיננו עוד, אלא סיפור המבקש לכונן אותו כצדיק-הווה שסיפורי-חיי מתפרשים הרבה מעבר לחייו ואף למותו. הסיפור המכונן את הצדיק הזה משלב אמת ובדיה, מציאות ופנטזיה, תמימות-נוקבת ואירוניה נטולת רחמים, לוחות ושברים, עולה מעלה ויורד מטה ומאקז פני תבל. ומי שלמעשה מספר אותו הוא רק זה הקורא ומתבונן בו.

קודם הכניסה לתורף הסיפור עצמו יש לשים-לב לאקספוזיציה שבה הוא נפתח: '**פעם אחת באו הגזלנים אליו**'. לא לכל אדם באים גנבים וודאי שלא גזלנים; שכן בעוד הגנב עושה את שעושה בסתר, הרי שהגזלן עושה זאת בגלוי ולעיני כול. [1] גזלן איננו אדם שמוצא את עצמו ללא לחם לאכול ובגד ללבוש, בוש ממצבו ומוצא את עצמו באישון-ליל הולך בהיחבא ובכאב-נורא לקחת ממון שאינו שלו. זהו הגנב. לעומתו, הגזלן הפך את הגזילה ל'מקצוע' לגיטימי, זוהי הפרסטיז'ה שלו. הוא איננו מתבייש בכך אלא שלם עם ההכרעה שלו, 'כולם הרי גונבים היום', הוא אומר בדרך לעוד לקוח מרוצה.

הגזלנים באים אל הבעש"ט '**ואמרו אדונינו**'. הללו רואים בבעל שם טוב אדם שאינו אובייקט לגזילה, וגם לא עמית למקצוע, אלא אדם הנמצא מעליהם – הם קוראים לו בשם המייצג היררכיה ברורה: '**אדונינו**'. במקום אחר ב'שבחי הבעש"ט' מסופר כיצד הכירו אותם גזלנים את הבעש"ט, כיצד גילו את דבקו וכיצד נטו הקשרים הבין-אישיים, המורכבים והמרתקים כאחד, בינם לביןו. [2]

הנה יש לאותם בעלי מלאכה הצעה רבת-עניין עבור הבעש"ט: '**הנה אנחנו יודעים דרך קצרה לילך אל ארץ ישראל דרך מערות ומחילות, אם רצונך לך אתנו ואנחנו נהיה מורים לפניו הדרך אשר ילך בה**'. חלום חייו של הצדיק – לעלות לארץ הקודש – מונח אפוא ביד הרשע. הרשע מציע לצדיק כי יממש את חלומו הגדול, אך התנאי ברור לשני הצדדים: על הצדיק לקבל עליו את הרשעים כמוֹרֵי

דרך וללכת בדרכם ההולכת אל הארץ המובטחת. רק כך יוכל לבוא אל המקום אשר נתאוו לו כל הדורות ולא עלתה בידם.

שני הצדדים שקולים: הצד האחד – הגשמת החלום הגדול של העלייה לארץ, חמדת נפשו הגדולה של הבעש"ט. הצד השני – הנה הוא הופך לתלמידם של הגזלנים, הוא הרי יהיה תלוי בהם בכל הדרך והם יהיו 'מורים לפניו הדרך אשר ילך בה'. קשה שלא לשים לב להדהוד ולהשתרקות הפסוק שבדבריהם: "וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָהּ וְאֵת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן". [3] בעוד יתרו מציע לחתנו, משה, שיורה לעם את הדרך אשר ילכו בה וזאת תוך ביזור הסמכויות לאותם אנשי אמת ושונאי בצע, הרי שכאן מתחלפים התפקידים בצורה חדה – הבעש"ט נדרש לבחור דווקא באנשי חמס, מחבבי בצע ורודפי שלמונים להורות לו את הדרך.

'ויואל ללכת אתם'. האם נסתפק הבעש"ט, האם התלבט, הלך ליער והדליק נר, התבודד ונשא את צקון לבו לקב"ה – כל זאת לא פורש. נאמר רק שהסכים. ניתן אף להזדקק לדברי הגמרא [4] כי לשון שבועה מצויה במילה 'ויואל', הקרובה ללשון 'אלה', וכמו התחייב ללכת איתם, וניתן גם להיוותר במובנה הפשוט של המילה. ובין כך ובין כך הרי הלך הבעש"ט עם הגזלנים.



ב. להט החרב המתהפכת

אנו מתחילים ללוות את החבורה המזורה – הגזלנים והבעש"ט – המהלכים בדרך לארץ ישראל. 'והנה בהליכתם בדרך היה גיא אחת עמוקה מלאה מים ורפש ושיט, ודרך הליכתם על דף אחד המונח מעבר אל עבר. והיו נשענים על יתד אחת שהיו נועצים באגם והלכו הם מתחילה'. ההליכה לארץ ישראל אינה פשוטה. בדרך הם צריכים ללכת מעל מקור מים פיצתי וכדי לעבור בבטחה הם מניחים לוח עץ הנועד לסייע להם במעבר. אם לא די בכך, הרי שבנוסף יש לאחוז ביתד, לנעוץ אותה באגם מלא הרפש והשיט ולהמשיך ללכת. הבעש"ט נדרש ללכת בעקבות מורי הדרך שלו, לא להביט ימין ושמאל, להתבטל אליהם. אלא שאז הוא מתמלא בחשש.

'וכשרצה הבעש"ט לילך עליו ראה שבכאן הוא להט החרב המתהפכת, וחזר

לאחוריו. כי היה לו סכנה גדולה אם היה עובר במעבר זה'. בניגוד לדברים הידועים של נינו, ר' נחמן מברסלב: "וְדַע שְׁהָאָדָם צָרִיךְ לַעֲבֹר עַל גֶּשֶׁר צַר מְאֹד מְאֹד, וְהַפְּלִל וְהַעֲקֹר שְׁלֵא יִתְפַּחַד קָלָל", [5] הרי שסבא ישראל מתמלא בחשש עמוק ומפחד. הוא מזהה כי המעבר הצר והסבוך שבו הוא נתון הוא מקומה המיתי של 'להט החרב המתהפכת'. לבעש"ט אין חרב שתגן עליו מפני להט החרב המלהטת. ולא בכדי נאמר כי 'היה לו סכנה גדולה אם היה עובר' – לגזלנים אין כל סכנה במעבר הזה, הם הרי מכירים את הדרך, יודעים להישמר מפני החרבות המתרגשות ולבוא אל הארץ המכונסת והסגורה. לבעש"ט, ורק לו, ישנה סכנה בכך. דווקא לאדם הגדול, המודע והרפלקטיבי מונחת חרב האל-חזור בכל הכרעה שיעשה.

כך, במחי-רגע היסטורי אחד, הפכה החסידות לתנועה גלותית. כך – במודע או שלא במודע – הכריע הבעש"ט לבנות את החסידות במזרח אירופה ולא במזרח התיכון. וכבר הדמיון רץ ומנסה לבחון מה היה עולה בגורל העם היהודי בכלל, וזה של התנועה החסידית בפרט, אם אכן היה הבעש"ט מכריע להיכנס לארץ.

הדימוי של 'להט החרב המתהפכת' מתפרש בתורות החסידיות במספר משמעויות. כאן נבחן כיצד פירש אותו הבעש"ט עצמו:

יש להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. וכשאדם רוצה לדבר מחשבותיו בעולמות העליונים בבוא יתברך אין מניחין אותו הקליפות. ואף-על-פי שאינו יכול – ידחוק עצמו בכל כוחו פעמים הרבה בתפלה אחת וידבק עצמו בהבורא יתברך שמו ויכנס העולמות העליונים (צוואת הריב"ש, ניו יורק: קה"ת, תשל"ה, נח).

הבעש"ט ראה את 'להט החרב המתהפכת' כגורם המעכב את האדם מלבוא לגן העדן. 'להט החרב' כמוהו כקליפות המבקשות להפריע ולמנוע מהאדם להתקרב אל הבורא. אם כך, מדוע לא דחק עצמו הבעש"ט בכל כוחו ונכנס לארץ – כפי שהוא אכן מורה לאדם, המבקש לדבק מחשבותיו בעולמות העליונים, לדחוק עצמו?

השאלה עצמה הופכת לתשובה; בעוד את הקליפות המונעות לבוא לדבקות ניתן לדחוק, הרי שכנגד הקליפות המונעות את הדבקות בארץ ישראל – אי אפשר לדחוק. האינטואיציה של הבעש"ט חזקה: ארץ ישראל איננה טריטוריה שתכליתה כינוס הפזורה היהודית, אלא כוללת בחובה זהות ומנטליות תרבותית מקיפה ובלתי-נודעת, כזו שכדי להיכנס אליה יש להשיל את אלו שקדמו לה.

ברגע ההכרעה מבכר הבעש"ט להיוותר בזהותו המוכרת מאשר לבוא לאותה ארץ שמורי הדרך אליה הם גזלנים שכלל אינם חשים באותה להט חרב; הוא מעדיף להחיות את העם היושב בעילפון זה דורות רבים בגלות ולא לנסות להביאו אל ארץ ישראל. גם תלמידיו כספו והיו מלאי געגועים לארץ, אך גם הם הגיעו עד מקומה של להט החרב המתהפכת ולא נכנסו אליה כניסה החורגת מן החלום, כזו שהיא בעלת אספקטים פוליטיים ומדיניים.

בהקשר זה ידועה שאלתו של ר' נתן מנמירוב לרבו – ר' נחמן מברסלב – למה התכוון כשדיבר על ארץ ישראל. האם התכוון למסמן האבסטרקטי הנקרא 'ארץ ישראל' או אף לממשות הממלאת את המסומן בדמות הקרקע והאדמה. "כוונתי ארץ ישראל הזאת, בפשיטות, עם אלו הבתים והדירות", [6] ענה לו ר' נחמן והמשיך לפרט: "כוונתי כפשוטו, ארץ ישראל הזאת עם אלו הבתים. היינו שכל כוונתי כפשוטו, שצריך כל איש ישראל לבוא לארץ ישראל הגשמי הזה, שמיושב באלו הבתים והחצרות העומדים שם בצפת ובטבריה ושאר מקומות ארץ ישראל". [Z] אך יחד עם זאת – ר' נחמן לא ביקש לייצר עם, ודאי שלא אומה פוליטית, אלא לעודד השתוקקות של בודדים אל הארץ הממשית. ר' נחמן, אם כן, ביקש להגיע לארץ ולעקוף גם את להט החרב המתהפכת בעוד זקנו הבין שהדבר בלתי אפשרי.

כעבור למעלה ממאה שנים מאותו דו-שיח תשתיתי בין ר' נתן לר' נחמן, כתב ר' יעקב משה חרל"פ – תלמידו של הראי"ה קוק – מעין המשך לאותו דו-שיח, ובו הוא מבקר את הניסיון להבחין בין המסמן למסומן, בין 'בחינת ארץ ישראל' לארץ ישראל הממשית:

הפרצים השונים שבאומה הישראלית המפרידים בין בחינת ארץ-ישראל הנראית בחזון לבין בחינת ארץ-ישראל הנראית לעין – הם הגורמים לכל האסונות הרוחניים שנתגלעו בעקבתא דמשיחא (מי מרום – ממעיני הישועה, ירושלים תשמ"ב, עמ' רל"ה).

ארץ ישראל האוטופית, החלומית, זו ה"נראית בחזון", זהה לידו עם זו המוחשית, "הנראית לעין". הניסיון להפריד בין השתיים הוא קטסטרופלי, שכן המסמן אכן חותר לסמן מסומן ממשי, מוחש ונראה ולא להיוותר לבדו. דבריו אלו שונים מדברי ר' נחמן, שכן הרב חרל"פ שותף להקמת המדינה ולכינון אומה פוליטית. הוא, בן היישוב החרדי הישן, נוטל חלק פעיל בניסיון ההתאמה הזה בין המפה ההיסטורית לתקומתה מול העיניים, על אף שברור לו שהרבה מעולם הבחינות האבסטרקטי ילך ויתפוגג אל מול הממשות, שאכן הרבה מאותם כיסופים קדושים ייעלמו אל מול תלאות היום-יום. כי יש להתבגר ולהבין כי החלום והממשות, הגעגוע אל הגוף והגוף הניצב לפניך – דבר אחד הם.

ג. חיים חדשים

הבעש"ט חש כי עלייה לארץ אינה רק מעבר בכתובת מגורים, של יחיד או של קבוצה, וגם איננה הגירה קולקטיבית מהתם להכא הרצופה בגעגועי הדורות כולם, אלא מהפכה תודעתית מקיפה. דווקא בשל עומק ההשפעה הגלותית שחש היטב על בשרו, הוא חש כי היחלצות מאותה גלות אינה רק עניין של עלייה על אונייה ובניית בית על אדמה אחרת, אלא מהפכה קולוסאלית שהוא אינו יכול לה. דווקא בשל המהפכנות שהביא עמו הבעש"ט, שינוי כל סדרי העדיפות והערעור על המונופוליזציה של הלמדן ודמות התלמיד-חכם בעולם היהודי, הרי שבכניסה לארץ הוא נרתע לאחוריו.

האם ראה הבעש"ט בעיני רוחו את הציונות? איני יודע. אך ודאי לי שהוא לא ראה בארץ ישראל "עולם אחר לגמרי לפי גודל קדושת ארץ ישראל", [8] כפי שחשבו רבים אז, אלא זיהה עד כמה היא ממשית; עד כמה מחכים בה החוץ והטבע לפריצה. דווקא בשל כך נרתע ממנה.

האם הציונות היא תנועת המשך ליהדות שכספה לציון אלפיים שנות גלות והיא אכן 'שיבת ציון', או שמא היא תנועה מודרניסטית חדשה וצעירה? לדברי ההיסטוריון יגאל עילם מחוללי הציונות ראו את עצמם הן כיוצרי אדם-יהודי-משכיל חדש, והן כמחוללי תנועה חדשה בעלת עניין בריבונות תרבותית ומדינית כאחד. [9] בעוד הציונות ביקשה להגדיר את העם היהודי על בסיס לאומי ובמנותק מן הזיקה הדתית, הרי שמנקודת המבט הדתית – "אין ישראל אומה אלא בתורתיה", ואין לאומיות יהודית ללא התורה. [10] כך מצאה את עצמה הציונות הופכת את היוצרות: בראשית היה העם, והדת היא יצירתו התרבותית של העם, אולם העם גם חופשי דיו להמיר את יצירתו התרבותית ולהציע הצעה תרבותית חדשה; רק לאחר מכן יהיה ניתן לשוב ולהטעין את המסורת היהודית במשמעות חדשה.



כך אני מבין את משפטו של א"ד גורדון שפורסם ב-1909: "שופרו של משיח עדיין לא נשמע ולא יישמע אלא מתוך חיים חדשים שייבראו פה". [11] גורדון מבקש את 'שופרו של משיח', מונח בעל טרמינולוגיה יהודית-משיחית-מסורתית לעילא, אך מבקש לרוקן אותו ממשמעו הישן והפאסיבי ולהטעינו במובן חדש, מודרני, לאומי ואקטיבי כאחד. ואכן, דוד בן גוריון נתפס כמשיח לא פעם, עד כי בחוגים דתיים ראו נס בכך שלא היה אדם דתי, מה שהכשיל דה-פקטו את היותו משיח. בהקשר זה מסופר על שר הדתות הראשון, הרי"ל מימון, שנשאל בידי חתנו, יצחק רפאל, מדוע אפשר הקב"ה למחלל שבת להכריז על המדינה שמשמעותה א-לוהית. הרב מימון ענה כי לו היה בן גוריון שומר שבת היו טועים לחשוב בו שהוא משיח. כך דאגו מן שמיא שלא ישמור שבת ולמעשה טרפדו את היותו משיח.

ב'מעשה העז' [12] התכתב ש"י עגנון – אפשר במודע ואפשר שלא-במודע – עם המעשה הנזכר של הבעש"ט עם הגזלנים.

המעשה של עגנון, שנכתב ב-1924, מספר על זקן חולה שרופאיו רשמו לו שישתה לרפואתו חלב עזים ולשם כך קנה עז. זו נהגה להיעלם ולשוב אליו כשבעטיינה חלב עם טעם ייחודי. ביקש הזקן מבנו הצעיר לדעת להיכן הולכת העז ומנין היא מביאה את אותו חלב. קשר הבן חבל לזנב העז וכאשר עמדה ללכת תפס בו והלך אחריה. נכנסה העז למערה והבן אחריה, ולאחר זמן יצאו באזור הררי שהתברר לו כאזור העיר צפת. נח הבן מעט והתכוון לחזור לבית אביו כדי להביאו לארץ ישראל, אלא שהיה זה בערב שבת ולא היה סיפק בידו לשוב עם העז לאביו. לקח הבן פתק וכתב כי הגיע לארץ וביקש מהאב ללכת בעקבות העז ולהגיע לארץ ישראל. את הפתק שם הבן באוזנה של העז, בהניחו שכאשר תשוב אל אביו ילטרף האב את ראשה, היא תנענע את אוזניה ויפול הפתק. אולם העז חזרה אך לא נענעה בראשה, האב הבין מחזרתה של העז לבדה שבנו נטרף, וכיוון שהעז הזכירה לו את האסון, הורה לשחוט אותה. לאחר השחיטה פשטו את עורה, ונגלה הפתק. קרא האב את הפתק, והבין שנסגר עליו הגולל להישאר בגלות.

חוסר היכולת למצוא תקשורת נכונה בין אדם לאדם (ו'מעשה העז': בין הבן לאב) משתקף בחוסר התקשורת בין אדם לבעל-חיים (בין האב לבין העז). סיטואציה נוגעת-ללב זו מצויה בכתבי עגנון פעמים נוספות ודומני כי המוכרת שבהן היא יחסיהם הפרובלמטיים של יצחק קומר והכלב בלק (ופתאום שמו של הכלב מעורר אף את הצורך בנתינת שם לעז 'מעשה העז') ב'תמול שלשום'; קומר כותב על בלק "כלב משוגע" והדבר הופך לאמת כאשר בלק אכן משתגע, לוקה בכלבת ומביא את יצחק עצמו אל סופו. פעם נוספת מצויה בסיפור 'אבי השור', שבו מספר עגנון על קשר בין זקן ירושלמי לשור. הזקן והשור מבקשים לפתח שפה משותפת אך זו נענית להם אך בקושי רב: "אמר לו אבי השור מבקש אתה לומר לי דבר? חזר השור וגעה. זה גועה וזה פועה, ואין זה מכיר לשונו של זה." [13] קשיי התקשורת בין השניים בסופו של דבר מגיעים אל שחיטת החיה (בדומה למצוי 'מעשה העז'), והם מהדהדים את יחסי אותו זקן ושכנו. ועוד לא הזכרנו את

עגנון והבעש"ט רואים עין בעין את המציאות: הבעש"ט מבכר לקחת על עצמו את תפקיד הזקן במעשייה של עגנון ולהיותו בגלות, ואילו עגנון, שכתב את 'מעשה העז' בצעירותו, מבכר לעלות לארץ. עגנון יודע כי לא ניתן לשוב בחזרה למקום שממנו בא; המנהרה סתומה ואין אפשרות לחצות אותה. יותר מכך: כאן בארץ הוא עצמו סותם את המנהרה. לא רק שאין לשוב בה אלא שכבר אין לאן לשוב. עיר ומלוואה עלו באש והכול נותר אך כנוסטלגיה, כמשאב לסיפורים על מה שהיה ואיננו. פעמים נדמה שהוא מצליח לקחת סירה ולחצות את ים האש הזה, כמו למשל בסיפור 'לבית אבא' [14] – אך גם בו עגנון בוחר להדגיש את חוסר האפשרות לשיח. עגנון מגיע עד למקומו אך אינו מוצא את ביתו, וגם כאשר הוא מוצא הוא אינו מדבר עם אביו שאותו הוא מבקש. הפער בין הדורות הוא אפוא פער אונטולוגי שאין אפשרות לחצות אותו ויש להשלים איתו; השלמה שהיא החצייה היחידה האפשרית ביחס אליו.

בניגוד לבינאריות שבה התייחסו הבעש"ט ועגנון למעריך היחסים המנטלי שבין הגלות לארץ ישראל, הרי שהראי"ה קוק, שעמו עמד עגנון בקשרים, ביקש לייצר מנהרה מפולשת – לחבר את הגולה ואת הקדושה שבה לארץ ישראל ולקדושתה:

הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל, והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד להטבע. אבל אין הקדושה שהיא לוחמת נגד הטבע קדושה שלמה, היא צריכה להיות בלועה בתמציתה העליונה בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמו, שהוא יסוד תיקון עולם כולו וביסומו הגמור. והקודש שבגולה יחובר אל קודש הארץ, ועתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שייקבעו בארץ ישראל (שמונה קבצים, קובץ ב, שכו).

ישב הראי"ה בראשית המאה העשרים בקרב בני העלייה השנייה ביפו: גורדון, עגנון וברנר, שמע אותם אומרים "אין משיח לישראל. הבו ונגבר חיילים לחיות בלי משיח" [15] – כמשפטו הידוע של ברנר – וראה בכולם קרבנות; קרבנות של נתק בין תחנות שונות הממוקמות על רצף ביוגרפי אחד. הראי"ה ראה את השתיים – הגולה וארץ-ישראל – לא כמעומתות האחת עם רעותה אלא כמייצרות שיח רלוונטי ומלא-עניין דווקא מכוח שונותן. לדידו אין צורך לראות את מערכות הקיום כמערכות מותר ואסור, מפגש ודחייה, אלא ככאלו המכילות יחד תודעות סותרות ומתיכות אותן לכדי אורגן היברידי אחד.

כך המשיך הראי"ה בדבריו:

כשבאים להשכלה עליונה זו של הקדושה שבטבע, השלמה, הכוללת בקרבה גם כן את הקדושה שלמעלה מן הטבע המתנגדת אל הטבע – המלחמה חודלת לגמרי, מידת הדין מתבסמת, והכל נוטה כלפי חסד (שם, שכו).

האם אכן, כדבריו, ניתן לחדול ממלחמה זו? האם בכוחה של ה'קדושה שבטבע השלמה' לגשר על הפער בין הגלות לארץ-ישראל? האם ניתן לספר סיפור חיים, אישי וקולקטיבי, שאין בו מנהרות סתומות? האם יש ארץ שאפשר לבוא בה ללא מנהרות שבהן 'להט החרב המתהפכת', ושבעתיים: האם ניתן לבוא לארץ ישראל ללא מפגש עם שיני החרב הזו?



(<https://shabbatmakor.files.wordpress.com/2012/05/d790d79cd797d7a0d79f.jpg>)

ה. הכול אחרי הריסה

אל מול הדיכטומיה שנפרסה לעיל – מנהרה סתומה (הבעש"ט ועגנון) או מנהרה פתוחה ומפולשת (הראי"ה קוק) – אני מזהה אפשרות נוספת, שבה המנהרה כלל אינה קיימת.

אפשרות זו מצויה לטעמי בין השאר בשירתו הייחודית והמטלטלת של המשורר אבות ישורון. בשירתו מגלה ישורון עולם שגם המנהרה בו כבר איננה. חדלו מנהרות בישראל חדלו. החלוקה בין צידי המנהרה הקוטביים אמנם יוצרת סדר בתוך עולם כאוטי אולם היא נותרת כאילוזיה, קביים בעולם שכבר איננו. לדידו זוהי תפיסה כוחנית במושגים כוזבים. אין כאן ואין שם, אין גולה ואין ארץ ישראל, אין קדושה שמעבר לטבע ואין קדושה שבטבע – הכול אחרי הריסה.

ישורון נולד בנסכיז בראשית המאה העשרים, גדל בקראסנסטב ונטש בלב שלם את בית הוריו בראשית שנות העשרים שלו. הוא בא לארץ ב-1925 ושמו יחיאל אלטר פרלמוטר. בשנות מלחמת העולם השנייה כמעט לא ענה למכתבים שקיבל ממשפחתו ולאחר השואה שינה את שמו ל'אבות ישורון', שמשמעו הוא שאבותיו ישגחו עליו וילוו אותו. מאז, כשהוא בתל אביב חושב ללא הרף על עיירת ילדותו, לא חדל מלכתוב על הוריו ומשפחתו, להיזכר ולהיפרד ("אני אוסף / יום יום / את מראות / איך נפרדתי" [16]). הוא הולך בתל אביב, מדבר בה ביידיש, ונוגע בחלל הפנוי והלא-חומל של האבסורד: "כל מה שאני אומר בנוי על אבסורד / כי כל מה שחסר לי הוא אמי ואבי ואחותי ואָחי". [17] הוא הולך כאן ליד הים והמשיך להריח את ריחותיהם, ריחות השם. הוא הולך ומבקש להציב להם שם שאינו אלא רקוויאם לחייו-שלו, לחייהם-שלהם ולנטישה הנמשכת וההדדית ("הלכתי לקבור את עצמי לחיים / או לקבור אותם לחיים / אחד משנינו / נשאר בחיים" [18]).

השיר שבעיניי מבטא יותר מכול את יחסו של ישורון לעולם שבו חי בילדותו, עולם שעלה באש, הוא השיר המצמרר והמופתי הנקרא 'איך נקרא'; שיר שנכתב עת היה המשורר כבר בערוב ימיו והוא בן שמונים ושלוש:

איך נקרא שְאָנִי מְקַבֵּל מְתֵבִים מֵהַבֵּית

וְהַבֵּית אֵינֶנּוּ?

איך נקרא שְאָנִי מְקַבֵּל מְתֵבִים מֵהַבֵּית

וְאֵישׁ לֹא חִי?

איך נקרא שְמֵהַבֵּית פְּתֵבִים לִי

וְהַמְקֵבֵל לֹא נִקְתָּב?

וְהַמְקֵבֵל לֹא נִשְׁלַח?

איך זֶה נִקְרָא?

(אדן מנחה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1990, עמ' 12).

ישורון מקבל מכתבים שמעולם לא נשלחו. המכתבים נכתבים בידי שכתב איננה ("השפה ששולחה לגזרה" [19]) ומבית שכבר אין בו חיים, אולם יושבי הבית עודם עושים מעשה-חיים ואכן שולחים ממנו מכתבים. מהבית כותבים לו מכתבים ('כותבים לי' – וה'לי' הזה מדגיש ודוקר את התוכן האישי כל-כך שבמכתבים הללו) אך זה אינו קיים.

האנומליה של התופעה הזו מדברת בעד עצמה ומקבל המכתבים שואל שוב ושוב – 'איך זה נקרא', שאלה הנותרת פתוחה ומדממת על כל ריבוי המשמעויות המתרוצץ בה. ודווקא כי אין למשפחתו קבר ומקום מנוחה, ודווקא כי הקטסטרופה מעבר לכל לקסיקון של סוף וטירוף, הרי שהוא יכול גם להאמין ש"הם עוד שם. והכול כמקודם". [20] דווקא הפנומן הנורא כל כך והבלתי מתקבל על הדעת מכונן גם את האפשרות הנוראה לומר: דבר לא היה. הם שם ואני כאן.

ישורון כותב בבהילות, בשפה שבורה וקטועה, אפילו בהיסטריה. הוא דוחס עולם ומלואו של כאב לתוך הסיטואציה הפשוטה של מוען ונעמן, של מונולוג שאינו אלא הד וזכר לדיאלוג בעולם שלאחר החורבן. כך הוא מניח שהבית שולח לו מכתבים, משמע יש בית, ובאותה מידה הוא מניח ש'הבית איננו' – משמע אין בית. כיצד ניתן ללכת עם שתי הוודאויות הסותרות הללו?! אלא שהשיר אוחז בשתיים הללו, ודווקא חוסר האפשרות שלהן להלך יחד הופך הוא עצמו לצעקה. איזה מין עולם זה שבו סתירה כזו אכן יכולה להתקיים, איזה מין עולם הוא זה שבו ה'אין' הוא היש והיש הפך זה מכבר ל'אין', הוא שואל בנון-שלנטיות של תהום. וחוסר היכולת להפריד בין מציאות להיסטוריה, בין חיים ומוות, בין קודם לאחר-כך, מתעתע בקורא ובכותב כאחד, כך ששניהם הופכים לצעקה: 'איך זה נקרא'.

המנהרה שעוד הייתה פתוחה קודם השואה נסגרה, נאטמה ומפתח הסוד אליה עלה בארובות. אין לחצות אותה – אך ניתן להמשיך ולקבל דרכה פתקים. כך ישורון נותר עם אשמה ("למה אני עליתי על החוף והם לא" [21]) ועם המכתבים האוקסימורונים הללו שמבקשים לנקות אותו ממנה ואינם מניחים. כך הוא מייצר את הוריו, מציל את עצמו מן היתמות וניצב כילד-זקן אל מול מותו ואל מול המנהרה שביקשה לייצר 'פה' ו'שם' ברורים ומוסכמים – שמעצם היותם הרי הם יוצרים ביטחון עמוק – שגם היא כבר איננה.

ו. החמלה ממשיכה לכתוב מכתבים

שלוש האפשרויות העקרוניות שנפרסו כאן (מנהרה אטומה, מפולשת או כזו שכבר איננה) הן למעשה אפשרויות שונות ואישיות מאוד בעיניי לדרכים לעיצוב הסיפור האישי והאוטוביוגרפי. הנה אני מסתכל על חיי שלי, על תחנות הביוגרפיה הרוחנית והמנטלית שעברתי בהן, תחנות ששנים רבות חייתי בהן באמונה שלמה, אך כעת איני מונח בהן עוד. האם ישנם מקומות תודעתיים שהייתי בהם בעבר וכעת איני יכול לשוב אליהם עוד?! האם אכן ישנה תורה ישנה ומותשת, שבעבר עוד הייתי ניוון ממנה, אך כעת אין ללמוד בה עוד ויש לשוב עליה בתשובה?! האם בסיטואציה מעין זו של מבט לאחור, יגיע גם השלב לגעגועים לבית הרוחני שאיננו קיים עוד עבורי, או שלעולם ייוותר עימות, סמוי או גלוי?!

התלמוד מספר על ר' זירא שעלה מבבל לארץ ישראל ושהתענה "מאה תעניות" כדי לשכוח את תלמודו הבבלי. [22] אלא שאני מזהה אלמנט כוחני בדיכטומיה הזו. אכן התענית רלוונטית לרגע הראשון, לחיפזון היציאה של פסח מצרים, אך הרסנית ברגע שהיא נשארת לאחר מכן, נותרת ומתמצקת לפסח דורות. הניסיון לוותר על העבר הוא ניסיון לוותר על היכולת לקבל מהבית מכתבים – ואין זה משנה אם הבית קיים או איננו. מדובר על ויתור בלתי אפשרי. אני נזכר: אצלי בבית לא היו מדברים בידיש. זו שפה גלותית, פסק אבי, הצבר, שעוד גדל עליה. אבל היום אני חש געגוע אדיר אל השפה הזו. אני מקבל מהשפה שכל זקניי דיברו בה – ובמובנים רבים נכחדה במשרפות – מכתבים ללא הרף, ואני אף מוצא את עצמי משתמש בה ללא ידיעתה.

אכן, בשלב ראשוני יש להתענות כדי לשכוח. במערכות הראשונות של העולם הרוחני – אין הקומה החדשה שבאדם יכולה לשכון עם זו שקדמה לה, ומלחמה ניצחת ואמיתית ניטשת בין השתיים. במצבי הקיצון האדם חש כאוד מוצל וכניצול מטראומה ממשית והוא עמל להיאבק על חירותו כנגד אותם שניסו – לתחושתו – לפגוע בו. בשלב בוגר יותר הוא משתחרר מהצורך הזה עצמו.

לאחר מכן, אחר שנים של עומק ופרספקטיבה, אוויר ובגרות, ניתן אף להתמלא חמלה ואמפתיה. ולא רק על אותם שיצרו את הקושי אלא על עצם הסיטואציה, על עולם שמכריח להרוס את הבית הקודם כדי לבנות בית חדש ולייצר ללא הרף עימות נמשך בין השניים; על עולם שמדבר על יכולת לחיות במספר מימדים אך אינו מוכן לרקום סביב דיבור זה ממשות. בעקבות תודעת החמלה הזו ניתן גם לאחר חורבן הבית הקודם להמשיך ולקבל ממנו מכתבים. זו התחושה שאני חש ביחס לבתי מדרשות שהלכתי בהם שנים רבות וכבר רחקתי מהם – מתענית למלחמה ומלחמה לחמלה (המבצבצת לה בשפה העברית מתוך המלחמה). דווקא לאחר החרכת הבית שממנו הם נשלחים מקבלים המכתבים רלוונטיזציה נוקבת, כמו כל דבר העולה ושולח לשון מן העבר.

במובנים רבים העבר, כל עבר, הוא חטא. הנה אני מסתכל על דברים טובים שעשיתי, על מילים שכתבתי שבזכותן נותרתי בארצות החיים, ואני חש החמצה תהומית, הכאב המדויק הזה של הפספוס. זהו אפוא החטא. הגהנום הוא לקרוא את שכתבת, לשמוע את שאמרת, בעבר הרחוק. החטא איננו אובייקט הניצב מחוץ לסיפור הביוגרפי, מעשה שיש למוחקו, לבערו בכל דרך. החטא גם איננו מעשה-עבר בעל ישות אוטונומית התלושה מהוויית ההווה. החטא הוא אני. החטא מזוהה עם הסובייקטיביות שלי, מה שבהכרח גם יאפשר

תשובת-אמת ביחס אליו. ראייתו כאובייקט חיצוני היא החמצתו. אין צדיק בארץ שלא יחטא, שהרי לעולם יש עבר וכל עבר מסופר כחטא. התשובה היא, אם כן, היכולת להביט בעבר ולהמשיך ולקבל ממנו מכתבים. כך אדם אינו מביט אל עברו ביראה אלא באהבה ועברו הופך לאפשרי למגע, לאינטימי. זדונות נעשים לו כזכויות.

ז. מאני חולף לאני נצחי

התפיסה המורכבת המצויה אצל אדמו"רי איז'ביצא ואצל ר' צדוק הכהן מלובלין ביחס לחטא ולתשובה תלויה בהבנה כי החטא, כלומר החלק הישן, הראשוני והמתקלף שלי, הוא גם כן א-לוהי – "שכל מה שחטא היה גם ברצון ה' יתברך". [23] לפי תפיסה זו, האני החולף מתגלה כהתגלות א-לוהית-אישית וברגע אחד הופך את עצמו לאני הנצחי. התשובה היא היכולת לראות את החלקים הנפולים שלי כחלק ממני, לאסוף אותם מהשוליים העזובים ולהסכים להציב אותם כחלק מן הסיפור, לקבל אותם ללא התניות. כך, אין התרחשויות שאינן חלק מן הסיפור האישי שלי, אין עזובה חסרת הקשר – שבסופו של דבר היא שמייצרת את תנועת החטא.

אחתום בתורה קצרה משל ר' צדוק שבשפתו-שלו ידע מהמצוקה המתוארת כאן וביקש להביא לה מענה:

אסיפה הוא קיבוץ הנדחים. וזהו כל עיקר הישועה 'וקבץ נדחינו' וגו' של כל פרט נפש אם יקובצו נדחיו כל חלקי נפשו למקום אחד הוא צדיק ונושע (רסיסי לילה, ב).

הישועה היא היכולת לקבץ את כל הנדחים. לקחת את הפחדים של הבעש"ט ואת הנסיגה המחושבת לאחור שהוא מבצע בעקבותיהם; את המנהרה הסתומה של עגנון שלא הותירה לו אלא לספר סיפורים עוקצניים ומלאי שוועה; את ההרמוניה של הראי"ה קוק וגם את הבית שאיננו וממשיך לדמם-עצמו-לדעת בדמות מכתבי הנפץ שהוא שולח לאבות ישורון, ולאסוף את כל הנדחים הללו יחד. להסכים לראות את חיי שלי – כולל המקומות הרוחניים-מנטאליים הראשוניים והישנים, הגמלוניים והאינפנטיליים, כסיפור אחד. ויש בכך נחמה ואף נימים דקים של גאולה.

פורסם במוסף 'שבת' (<https://musaf-shabbat.com>), גליון שבת הגדול II, אייר תשע"ב, מאי 2012

[1] רמב"ם, משנה תורה, הל' גניבה א, ג.

[2] שבחי הבעש"ט, עמ' מז.

[3] שמות יח, כ.

[4] נדרים סה, א.

[5] ליקוטי מוהר"ן, תנינא, מח.

[6] חיי מוהר"ן טו.

[7] ימי מוהרנ"ת, הוצ' נצח ישראל, ח"ב, ב.

[8] ליקוטי מוהר"ן, תנינא, קטז.

[9] יגאל עילם, מחזור למדינה: בעיות מרכזיות בתולדות הציונות, תל אביב תשל"ח, עמ' 19

[10] הרבי החמישי של חסידות חב"ד, הרש"ב, זיהה כיוון זה וראה בו את הסיבה להתנגדותו הנחרצת לציונות. כך כתב: "בכדי לפעול באחינו את הרעיון הזה להיות עם וממשלה בפני עצמו [...] מוכרחים [הציונים] להגביר את הלאומיות על התורה, כי מהידוע הוא אשר המחזיקים בתורה ובמצוות אינם עלולים להשתנות ולקבל צורה אחרת [...] ולזאת, בכדי לפעול הרעיון שלהם מוכרחים המה לבלבל הצורה הקודמת בכדי שיוכלו לקבל צורה אחרת" (אגרות קודש, ניו יורק, תשמ"ב, חלק א, סימן רכב, רצב).

[11] אהרן דוד גורדון, האומה והעבודה, תל אביב: תשי"ז, עמ' 93.

[12] אלו ואלו, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ז, עמ' שעג-שעד.

[13] עד הנה, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ט, עמ' שלו.

[14] סמוך ונראה, ירושלים ותל אביב: שוקן, תש"ך, עמ' 103-105.

[15] יוסף חיים ברנר, כתבים [ג], תל אביב: תשמ"ה, עמ' 487.

[16] אדן מנחה, עמ' 98.

[17] שם, עמ' 155.

[18], עמ' 74.

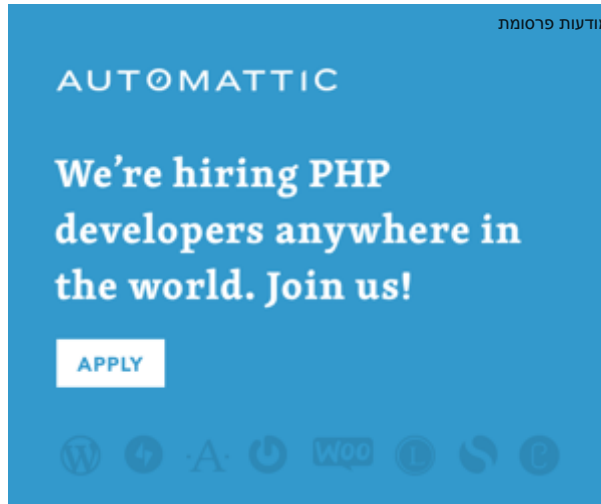
[19] שם, עמ' 20.

[20] שם, עמ' 56.

[21] שם, עמ' 73.

[22] בבא מציעא פה, א.

[23] צדקת הצדיק, אות מ.



[Report this ad](#)



[Report this ad](#)

פורסמה ב-17 במאי 2012, ב-גיליון שבת הגדול 2 - אייר תשע"ב ותויגה ב-אבות ישורון, בית, הבעש"ט, ש"י עגנון. סמן בסימניה את קישור ישיר. השארת תגובה.

השארת תגובה