

על ספרה של מיכל גוברין: 'ירושלים מקום התאוה: מסע אל המיתוס' הקיבוץ
המאוחד 2019. או: על תאוה, סוכה ובית

ביטי רואי

יציאת ספר זה לחנויות הוא עיתוי מיוחד. מחד, זהו חודש התאוה – אין יותר מחודש אלול, שמוכר באקרוסטיכון שלו כ'אני לדודי ודודי לי' להיות מוכתר בדיבורם הישיר של גיבורי שיר השירים – ספר התאוה של העם היהודי. מצד שני, הפרויקט האחרון בו היתה משוקעת גוברין הוא 'יצירת 'סדר' ריטואל ליום השואה. אל מול התאוה - הכאב, חווית המוות והשאיפה אל הטנטי, נראה כי שניים אלה - התשוקה והמוות - אינם רק הפכים, אלא אולי ווקטורים המייצרים את המרחב היסודי של המצב האנושי - הכמיהה נלחמת במוות, הארוס - ברצון להתאיינות, המוות מצידו, מדגיש וממריץ את התאוה הופך אותה לדחופה, לנצרכת ולנפלאה.

כבר היו תגובות שליליות לספר. שטענו שהוא פותח דברים שראוי להם להיות סגורים. גישה זו דומה בעיניי לנטייה לומר שאם יש בעיה נפשית עמוקה, אם לא נדבר עליה היא לא תהיה קימת. היא קשורה לפחד של אנשים להישיר מבט אל התהום שתחת רגלינו – כפי שהזכירו לנו ביאליק, גרשום שלום, המדרש והמקובלים וכפי שהזכיר לנו הקב"ה בעצמו, כשברא את העולם על תהום. מי שלא רוצה להסתכל על התהום איננו מבין את מה שעליה, ולעיתים כפי שמסבירה גוברין גם מגיע להיפוכה של התאוה - לשנאה. השנאה – יש לה תפקיד, והיא מסיעת למי שלא רוצה להכיר בטבע המדמם של העיר. השיר היפה שכתבה גוברין בתל אביב השאננה אליה הגיעה מירושלים הפצועה, לאחר הפיגוע בקפה הלל' הוא דוגמה לכך: (לא קפה ארומה ולא גרג הלל דוקא, רודף השלום).

מי מפחד מירושלים? מי מתעב את ירושלים? מי מקלל אותה בליבו ובפיו? מי האומר – מה לי ולעיר הדוסים? עיר המשוגעים? עיר הדם והשנאה? עיר בה הלל הזקן רודף שלום? בין רסיסי זכוכית ובשר? מי שונא את ירושלים? על אהבה שאהבה בסתר פעם? צל גפנים בחצרות אבן? ושקיעות כחול יסמין? קשה שנאת ירושלים? שלהבת-יה? מים רבים לא יכבוה. (עמ' 154)

ולכן כה יפה בעיני שבמדרש הנפלא על 'דוד שכרה שיתין', בוחרת גוברין לפתוח את ספרה: 'אמר ר' יוחנן בשעה שכרה דוד שיתין, עלה התהום ורצה לשטוף את העולם'. לא רק כי היא עוסקת בירושלים אלא בגלל שהוא עוסק בתהום שאנשים רבים מתל אביב, מירושלים וממקומות נוספים בעולם, מסרבים להכיר בו והמדרש תובע מאיתנו להפנות מבטנו אליו, לראות אותו מבעבע מתחתינו, להקשיב לחיוניות ולהרסניות

שלו. גוברין פורשת בפנינו את קווי המתאר היסודיים של המיתוס של ירושלים, של המקום הקדוש. דרך פסוקי התנ"ך, המדרשים, הזוהר ועוד ומשרטטת ביד אומן את שביליו הנפתלים של המיתוס.

אבל מהו מיתוס? אבחר כאן שתי הגדרות, אחת בה מרבה להשתמש מורי, פרופ' יהודה ליבס, על פיו המיתי תמיד מניח מישור מציאות משותף לאלוהי ולאנושי. בקשר לירושלים נאמר, כי היא גם עיר בעולם הזה, בה אנשים יולדים ילדים, משלמים ארנונה, או קונים עגבניות בשוק, כבשירו של עמיחי, אבל גם עיר אלוהית, ירו-שלם, משכן האל ומקום תאוותו. המסע אל המיתוס עליו מצהירה גוברין הוא מסע אל כפילות זו של העיר בין הפרוזאי לנשגב.

ההגדרה השניה של המיתוס, היא של פול ריקר, שמגדיר מיתוס כספור שארע מקדמת דנא, שמעצב את המציאות בהווה. האקטואליה של מחר בבוקר - נעוצה עמוק במיתוס הגדול של ירושלים. כלומר, יש סיפור עומק או סיפורי עומק על ירושלים מהתרבות שלנו, שדרכם אנחנו רואים את החיים שלנו. למשל שמתחת לירושלים יש לא רק מערכת ביוב אלא מערכת של 'שיתין', של מי תהום שעלולים להחריב אותה או להחיות אותה, או שירושלים מתוארת כאשה והטופוגרפיה שלה כאברי נשיותה, שהיא מתוארת כמרכז וטבור העולם אף שהיא ממש בצד ועוד. אין זה משנה אם התיאור הזה הוא עובדתי או מפוברק- אלא יש להתעמק בו כתופעה ולהבין את השפעתו על האופן בו אנחנו מפרשים את המציאות שסביבנו. הפילוסוף אדמונד הוסרל, מבקש להזכיר לנו תמיד שבניתוח פנומנולוגי, הסימן הלשוני הכי חשוב הוא הסוגריים, לשים דבר בהשגיה ולא לפסוק לגביו אם הוא נכון או לא אלא לנסות להבינו מצד עצמו.

גוברין פותחת במסע אל המיתוס, בפסוק מתהילים קלב, יג: **כִּי בָחַר ה' בְּצִיּוֹן אָוֶה לְמוֹשֵׁב לוֹ (זאת מְנוּחָתִי עַד־יָעַד פֶּה אֲשֶׁב כִּי אֲוִתֶּהּ).** מפסוק זה ונראה שגם מהתאוריה של לאקאן על האיווי, כמרכז החויה האנושית משחר הולדתינו, היא מראה לנו שירושלים היא לא רק עיר מודרנית במזרח התיכון, או עירו של דוד המלך, הסולטן צלאח א-דין או ביברס הממלוכי. הציר ההיסטורי או הגיאוגרפי הפשוט, אינם מספיקים לה היא עירו של האל והוא שמתאוה לשבת בה.

אך על פי האמת, לא רק ירושלים היא מושב התאוה של האל. לפי המדרש, העולם כולו הוא תוצר של תאוה. לא מאיזושהי מטרה ברורה ומוסברת, ברא האל את העולם, אלא מתוך תאוה (תנחומא טז): **'בשעה שברא הקב"ה את העולם נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים.'**

הבריאה היא אכן פלא גדול כי מה רע לאלוהים להיות לבדו? בשלמותו, במספיקותו לעצמו ולמה הוא צריך אותנו ואת כל העולם הזה. על פי המדרש, אין אנו יודעים על תוכנית מסוימת, יעד או מטרה לעולם זה, איזה שיטה חינוכית שהאל רוצה לבחון אותה, איזה סיבה רציונלית, רצון של האל לטהר את עצמו, כמו שיש שמבינים את תאורית הצמצום הלוריאנית, וגם לא כפי שמסביר ר' נחמן (ליקוטי מוהר"ן סד) 'שמחמת רחמנותו ברא את העולם', התאוה שולחת אותנו למרחב אחר מכל אלה. הפלא הגדול הזה של העולם - אינו יכול להיות מוסבר אלא אם כן מעמידים אותו על דבר בלתי מובן ושמוגדר ככזה- התאוה! את העניין של חוסר הצידוק הראציונאלי למה שאדם משתוקק לו, מדגיש האדמו"ר הזקן כשהוא טוען שהתאוה מוצאה בכתר העליון, בבלתי מושג ושלכן בתרגום מיידשי: 'על תאוה אין שואלים קושיות'. (אויף א תאוה פרעגט מען נישט קיין קשיות').

בהגדרת העולם כפרי התאוה של האל, מתערערת גם נטייתנו לחשיבה הפונקציונאלית. אנו לומדים כי פעמים העיקר איננו התכלית, אלא המניע, הקונטוס, הליבידו, כח החיים הזה, שמתואר כמה שקודם לכל ומניע את הכל ומסתבר לנו, כי 'המניע הבלתי מונע'- המונח הארסיטוטלי לאל- מונע ועוד אך, ועוד מתאוה גדולה.

מדרש אחר, ילמד אותנו עוד על האל המתאוה. על תיאור רגליו ונכון יותר שוק רגלו היפה של הדוד, אומרים חכמים (במדבר רבה נשא): 'שוקיו עמודי שש'- שוקיו זה העולם, שנשתוקק הקדוש ברוך הוא לבראתו, כמה דתימא (= כמו שנאמר) 'ועלי תשוקתו'. תשוקתו של האל לברוא עולם ובהתאמה לזה - טבעו השוקק של עולם זה, המוטבע בו כבר מעצם נטית ליבו של יוצרו מחוללו, נלמדים מתיאור סיום הבריאה, עת ניתן להביט עליה ברטרוספקטיבה ולעמוד על הכח שהניע אותה- על פי המדרש 'ויכל אלוה', הטקסט אותו אנו מצטטים בכל ליל שבת בקידוש, איננו כליון מלאכת הבריאה, אלא ביטוי לתאוותו של יוצרה (שם): 'ויכלו השמים והארץ, אין ויכלו אלא לשון תאוה, שנאמר: נכספה וגם כלתה נפשי'.

בזוהר נוכל למצוא כי התאוה היא לא רק ההסבר להופעתו של העולם הזה ברגע מסוים אלא שהיא מקיימת אותו. הצדיקים נקראים צדיקים לא רק בשל עיסוקם בתורה, במצוות, בעשיית חסד אלא משום שהם מתאוים לאל. לא לדעת את האל או ללכת בדרכיו, אלא להתאוות לו, הופך להיות הענין הגדול אליו קורא אותנו הזוהר. כך מברך יעקב במעלתו את בנו אהובו יוסף, כשהוא מציין כי שלא כאבותיו, הוא עלה גבוה מהם, ואומר לו (בראשית מט, כו): 'בְּרַכְתָּ אֲבִיךָ גָּבְרוּ עַל בְּרַכַּת הוֹרֵי עַד תְּאֻוֹת גִּבְעַת עוֹלָם תִּהְיֶינָה לְרֵאשִׁי יוֹסֵף וְלִקְדָּקֵד נְזִיר אֶחָיו'. הברכה הגדולה מכל בברכותיו של

יעקב לבניו- איננה הצלחה חומרית, בנים, תנובת שדה, מלוכה ועוד מעלות, אלא להגיע לתאוה גבוהה זו.

על פי דרשת הזוהר, אנו לומדים עוד שהתאוה, קשורה בטבורה ליחסיו של האדם עם אמו ובכלל ביחס לנשים. אלה, שתיים- האם והרעיה- מכונות בלשון הזוהר- 'גבעות'. – יעקב זכה להתאוות ולדור במרחבים נשיים אלו, בלשון האר"י בין לאה שנתפסת כאמו של יעקב, לבין רחל בת הזוג ובמקביל מחויב האדם לדעת האר"י, בשני תיקונים אותם צריך הוא לתקן בכל לילה.

בבירור עניין התאוה, אם נפנה מהזוהר לחסידות, נמצא שעבור הבעל שם טוב, התפילה בנענוע אינה אלא חיקוי של מעשה התאוה האנושי וזה עניינה ביטוי לדבקות וחשק, תפילה לשון 'פתיל' וחיבור לאלוהות. בחב"ד, אשר יותר מכל חסידות אחרת, ניתן להגדירה כ'חסידות של האהבה', נמצאת הטענה, כי רק התאוה יכולה להפך את קליפת נגה ולבטל את שלושת הקליפות. ושרק מתאוה ניתן להגיע לייחוד עם האל. (ספר התניא לז) לא רק שהתאוה אינה מוקעת כחטא וככוח גרסיבי, אלא מוענק לה הכוח שאין לאחר – להילחם בחטא, לשבר את הקליפות ולהגיע אל התוך, אל האור, אל האלוהות. לפי זה, נראה, כי הקליפות הן היפוכן של התאוה- ואולי ניתן לזהות אותן אם כך עם - השעמום, הניכור, העצבות ודלדול הרוח. בטענה כי רק עם תאוה יכול האדם לנצח, לא רק את שלושת הקליפות החיצוניות, אלא גם את קליפת נגה, הפנימית שנדבקת בתוך הפרי ומסמלת את המעבר העדין בין הטוב לבין הרע, מצביע האדמו"ר מחב"ד, על כוחה של התאוה לא רק בבחירה המוסרית הקשה וביכולתה להתגבר על הרע, אלא גם בדבר המיוחדת של התשוקה, להפוך את הרע לטוב. כך מצליחה הספרות החסידית, לחלץ את התאוה ממחוזות הבהמיות, חוסר השליטה והחטא ולהציבה לא רק ככוח גדול, אלא כמעלה יתירה עליה סובבת עבודת ה'.

הבנה זו על התאוה וחיבתה במנגנונים הנפשיים של האדם בבחירותיו ובאופן התנהלותו בעולם הזה, מובעת גם באמירה הידועה המיוחסת לר' נחמן מברסלב- ש'כששוברים תאוה נהיה ממנה שתיים'. ('אז מברעכט א-תאוה- ווערט פון דעם – צוועי') כוחה של התאוה כה גדול, שאי אפשר לחסלה, כב'שולית הקוסם', שבירת המטאטא, רק תוביל לנוספים כמוהו והשוליה המסכן, לא יוכל לעמוד בפרץ המים שנשאבים (מהתהום?) ללא הפסק ומאיימים להציף את בית המלאכה. בטענה עמוקה זו, מוצגת התאוה לא רק דרך היבטיה הבלתי נשלטים פורמי הסדר, אלא מוכרת חיוניותה החריפה, והטענה כי לא ניתן להתכחש לה. בזאת מוצעת ביקורת, מהנוקבות

שידעה היהדות, על כל תרבות המאבק בתאוות, המופיעה בספרות המוסר, המוצגת לא רק כשכלתנית יתר על המידה או כצדקנית-אלא כמטעה. מיקומה של התאוה כה יסודי בנפש שהיא מבקשת את חלקה, תובעת את ביטויה, כאשר הניסיון להילחם בתאוה ולחסלה, רק יוביל להגברתה.

העיסוק של גוברין בתאוה ובתאוה לירושלים במיתוס היהודי, הוא חלק משרשרת של תובנות חשובות, כמוהן נמצא כבר ביצירותיה הקודמות. לדעתי, הכתיבה של גוברין מצטיינת בתובנות עומק על הדת ועל החיים הדתיים, תובנות שקשה למצוא כמותן בכתיבה בעולם החילוני שסביבנו. ואמנה כמה מהן.

במאמר הנפלא שלה משנות ה-80 על תיאטרון הקודש, מציגה גוברין את הדת כסוג של תיאטרון. המאמין לובש תלבושות מסוימות, עושה מחוות מסוימות, בקולו ובגופו, משתמש חפצים במרחב מסוים- בית הכנסת, הבית, ובזמן קצוב - שבת, חגים זמני תפילה, ועוד. למרות הדמיון בין התיאטרון לבין העבודה הדתית, מבחינה מיכל, בשני הבדלים מרכזיים ביניהם- ראשית, שהצופה של תיאטרון זה, אינו קהל כבמרחב האנושי אלא האל עצמו, 'שהכל צפוי והרשות נתונה מלפניו', שנמצאים עמו ומודים על האמת לפניו - 'בגלוי ובסתר', שאנו משווים אותו לנגדינו תמיד, שאנו עומדים לפניו בתפילה. הוא הצופה. ושנית, שהתפקיד שמגלם-המאמין, איננו תפקיד חיצוני לו כפי שלשחקן התיאטרון. היא כותבת: 'החל מרגע היקיצה ואמירת תפילת 'מודה אני' מתחיל אדם במודע לגלם דמות זו שלו'. גוברין מבינה את הפעולות כולן - נטילת ידיים, ציצית וכו' כ בלשונה : 'דרכים קבועות הבאות לקרב את המבצע אל הדמות שעליו לגלם'.¹

הריטואל הוא הניסיון של המאמין למצות את תפקידו על הצד הטוב ביותר. זו תובנה נפלאה להבין דרכה את העולם של המאמין הדתי ואת עניינן של המצוות והריטואלים הדתיים.

בבחירה של גוברין לעסוק בעולם המיתוס והריטואל ולתת לו ניתוח עומק מדגישה גוברין את הצורך כשאנו מבקשים להבין את עולם הדת ועולמו של המאמין, לנתח מיתוסים וריטואלים לא פחות, מעיון משה בעיקרי האמונה.²

כך גם בספרה : 'השם'- מתעסקת גוברין ב'עבודת השם' של הגיבורה הראשית, אותה אנו פוגשים כשהיא רוקמת לעצמה פרוכת תכריכים וסופרת את ספירת העומר, כאשר

¹ שם עמ' 256 ?

² שם עמ' 244.

בצדק מפנה אותנו גוברין ל'שיתי התהום' שמתחת למעשים אלה, כטעונים במטענים אקסטטיים וארוטיים. המילה 'השם' או 'עבודת השם', ולא 'עבודת האל' או 'עבודת האלו' - כפי שנוקט המחקר המביט מבחוץ, היא בחירה חשובה. והיא שוב מצביעה על ההבנה של גוברין בדבר הצורך לבאר את התופעה הדתית מבפנים.

כך בספרה 'לאחוז בשמש' אשר תשוקת הגיבור שבו, היא למצוא וורסיה מיוחדת לכוונות תפילת ערבית, שם מופיעה הקריאה לצרף מיד לאחר תפילת ערבית את 'תפילת שחרית, מנחה וערבית כאילו כבר התקיים הכתוב (ישעיהו ס) : לא יהיה לך השמש לאור יומם, ... וירחך לא יאסף - כי השם יהיה לך לאור עולם' - דרכו מדגישה גוברין את האיווי הגדול, לתקווה (וגם ליאוש כפי שלמדה מדרידה) המונחים בתשתית התפילה, ואת ההבנה של לחש השפתיים כביטוי לאמונתו של המתפלל בדבר יכולתו לתרום לגאולה, לשנות סדרי עיתים בכח מילותיו ועוד. בכל אלה אני מוצאת דיבור עומק על הדת, על המיתוס והריטואל ההלכתי, שלא הרבה מצליחים לרדת לעומק חקרו.

גם בספר שלפנינו, נאמנה לטענתה, כי הריטואל והפרפורמנס חזקים לא פחות מעיקרי האמונה והתיאוריות הרעיוניות, מציעה גוברין פתרון 'ריטואלי' לתאווה הבוערת על ירושלים, תאווה המשותפת לשלוש הדתות שיכולה להוביל להרס רב של עיר שאינה אותה ה'. גוברין מציעה את השמיטה ואת הסוכה - כדגם עומק שיכול לסייע במיתון התאווה ובהדגשת ההרפיה מהבעלות, על ההר והעיר מזה. אמנם, הסוכה היא גם 'בית העתיד' - לא רק לעולם הבא, אז נשב בסוכה מעורו של לוייתן אלא גם בתיאור חזון הנביאים הקשור בשלום ובנהירת עמים לכאן ולא במניעת בואם כך תאור הגויים שעולים בזכריה (יד:טז): 'מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסכות'.

בחזון סוכה לאחרית הימים, אולי צודקת גוברין. אך אינני בטוחה שביכולתה להביס את תמונת הבית, המושב, המקדש - עד כמה ניתן לשנות את המיתוס? גוברין מאמינה שכחלק ממסורת המדרש- הדבר הוא אפשרי ואף הכרחי.

אסיים בדברי הזוהר על הסוכה, המתאימים כל כך לתיאור המיתוס הנשי אותו מחברת גוברין למקום שמסמן אי בעלות, ארעיות ומלמד אותנו צניעות ביחס למרחב. עבור הזוהר, הסוכה אינה רק 'צילא דמהמנותא' - 'צל האמונה' הצל של ה', על פי הפסוק (תהילים קכא) 'ה' צילך', (נשים לב, כי גם פה הצל דבר חולף אך גם היציב מכל, בהולכו עם האדם לכל מקום) אבל הוא גם ובעיקר סיכוך נקבי כאשר הדימוי של הסוכה הוא לא ספק של אם ובלשון תקוני הזוהר: 'אמא דמסככא על בנין' אמא

המסוככת ומגינה על בניה: 'שכינתא דאיהי סוכה אגינת עליהו ופרישת גדפאה עליהו, כאמא על בנין ובגין דא תקינו לברכא הפורס סוכת שלום עלינו' ובתרגום: 'השכינה שהיא הסוכה, - מגינה עליהם ופורשת כנפיה עליהם כמו אם על הבנים, ומשום זה התקינו לברך 'הפורס סוכת שלום עלינו'.³

דימוי הציפור המסוככת של תיקוני הזוהר, מחדד בפנינו את הרעיון, אותו מבקשת גוברין להדגיש בדבר הסוכה כדירת עראי. למעשה אין דירת עראי יותר מבית שהוא גיבוב של זרדים וחומרים אחרים- כמו הקן. בית שמשעה שפרחו ממנו הגוזלים הוא מושלך כדבר אין בו חפץ, אך מהצד השני ניתן לומר כי ארעיות זו, יציבה היא מכל, שהרי היא חיק האם אליו אנו רוצים להיכנס.

זהו ספר מעורר למחשבה, ספר חובה לכל אדם. ודאי לכל ירושלמי שגר בה וגם למי שמבקש להבין כיצד מיתוס מעצב מציאות, כיצד מתחת לעולם הזה רוחשים עולמות נוספים ומהו כוחו של מעשה. ואסיים בתפילה: 'ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים'. ובנוסח איטליה מצאתי כי גם חתימת הברכה מדגישה ואומרת- שוב, אנא תשוב עלינו אבל ברחמים: 'בְּרוּךְ אַתָּה ה', הַמְחַזֵּיר בְּרַחֲמָיו שְׂכִינָתוֹ לְצִיּוֹן'. ואני אולי אוסיף בנוסח התפילה הפרטי שלי: ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון 'בתאוה וברחמים'.

³ שְׁהָאֲדָם יוֹנֵק מִדְּדֵי אָדָם שְׁהוּא בְּמָקוֹם בִּינָה בְּחִינּוֹת "אִם לְבִינָה תִקְרָא" בְּחִינּוֹת סֶפֶה