



האוניברסיטה העברית בירושלים

הפקולטה למדעי הרוח

החוג לספרות כללית והשוואתית

**זכרון דברים בגו:**

**יעקב שבתאי קורא את גרשם שלום**

עבודת גמר לתואר שני (תזה)

מאת אריאל הורוביץ

מוגשת לידי פרופ' יואב רינן

נובמבר 2020

§

כל משיחיות אקוטית ורדיקלית, שנלקחת ברצינות, קורעת תהום,  
שלתוכה, באופן בלתי נמנע, נטיות אנטינומיות ומוסריות מופקרת  
צוברות תאוצה

גרשם שלום

## תוכן העניינים

4	שלמי תודה .....
5	מבוא : יעקב שבתאי וגרשם שלום .....
17	זכרון דברים והדיאלקטיקה המשיחית .....
40	סיכום .....
42	נספח : מתוך ארכיון יעקב שבתאי .....
45	ביבליוגרפיה .....

## שלמי תודה

עבודה זו נכתבה בהנחייתו של פרופ' יואב רינן. הליווי של פרופ' רינן, והשיחות שקיימנו על הנושאים שעלו בעבודה – על שבתאי, על שלום, על ציונות ועל משיחיות – סייעו לי לזקק את הדברים, להתבונן בהם לעומק ולחשוב עליהם מזווית אחרת. אני מודה לו על התמיכה, על העידוד ועל הסיוע הרב שהעניק לי לאורך שנות לימודי בכלל, ובמהלך כתיבת העבודה הזו בפרט.

בסמינר של פרופ' אילנה פרדס, "כופרים מודרניים", בקיץ 2016, חשבתי לראשונה על הקשר בין יעקב שבתאי והמיסטיקה היהודית. אני מודה לפרופ' פרדס על הסמינר שהוא ועל התובנות שעלו בו, המלוות אותי בעבודתי כיום, וכן על התמיכה והעזרה לאורך כל הדרך.

עם פרופ' אמיר אשל, פרופ' מיכל גוברין ופרופ' עדית זרטל שוחחתי, בשלבים שונים של המחקר, על יעקב שבתאי וגרשם שלום, ואני מודה להם על התובנות שעלו בשיחות, על הסקרנות ועל הנדיבות.

תודה מיוחדת לאסיף רחמים, חבר ומורה, על האוזן הקשבת והעצה הטובה.

תודה לחברי, שירה מזוז ויהודה עלמי-אביטל, על החברותא, על ההקשבה ועל השותפות. "תורה נקנית בדיבוק חברים".

עבודה זו לא הייתה נכתבה אלמלא העזרה, התמיכה והעידוד של גב' עדנה שבתאי. עדנה פתחה בפניי את ארון הספרים של בעלה, שיתפה אותי בספרים שקרא ושעיין בהם, וחלקה אתי בנדיבות מחשבות ותובנות על הנושאים שהעסיקו אותי. אני מודה לה על העניין שגילתה במחקר, על הנכונות לסייע ולהשיב לשאלותיי, ובעיקר על האמון שנתנה בי.

תודה למר אילן ברקוביץ ולמרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית באוניברסיטת תל אביב על הסיוע הרב בכל מה שקשור לארכיון יעקב שבתאי.

תודה אחרונה למשפחתי – לילדיי, עברי וזוהר, ולאשתי האהובה, כרמל. ללא תמיכתם וסבלנותם, המחקר הזה לא היה יוצא מתחת ידי. תודה על הזכות לחיות יחד, כמשפחה, לגלות את עצמנו כל יום מחדש, ולאהוב, בימי שמחה ובימים קשים.

אריאל הורוביץ

חשוון תשפ"א, ירושלים

בסתיו 1980 ראיין המבקר והסופר האמריקני אירווינג האו את גרשם שלום, חוקר הקבלה הירושלמי. "עכשיו, בשנות השמונים שלו, שלום הוא בעל חיוניות מפליאה, בעל תווי פנים חדים, המנסח דבריו בדיוקנות בוטחת ומפעם לפעם באירוניה", דיווח האו לקוראיו, "דיברנו יותר משעתיים" (שפירא 1994: 97).<sup>1</sup> לקראת סוף הריאיון, לאחר ששוחחו, בין היתר, על נושאים כגון משיחיות, יהדות, ציונות וחילוניות, שאל האו את שלום מה דעתו על הספרות הישראלית החדשה: הוא מזכיר את אהרן אפלפלד, יהודה עמיחי, דליה רביקוביץ, עמוס עוז ויעקב שבתאי, ומצביע על האופי האוניברסלי של כתיבתם, שאולי לא יישא חן בעיני שלום. תחילה השיב שלום כי "אין לי זמן לקרוא ספרות ישראלית של הדור החדש. אני מודה שהרבה ממנה אינו מעניין אותי", אך בכל זאת ציין את שמותיהם של אפלפלד, עמיחי ורביקוביץ כיוצרים שהוא מעריך – "אני מעריך פחות את האחרים", אמר. לאחר מכן הזכיר את עמוס עוז כ"אדם שיש לו כשרון לספר סיפור, אך הוא חסר גאוניות" (שם: 106-107). כך השיב האו להערכה של שלום את הספרות הישראלית:

כפי שאתה רואה, החילוניות לשנות את יחסי לגבי ספרות ישראלית חדשה. במשך זמן ארוך היא לא משכה את לבי, אך עתה אני חש שיש בה אנרגיה יוצרת חדשה. כך, למשל, קראתי תרגום אנגלי (שעדיין לא ראה אור) לחלק ראשון של ספר מפרי עטו של יעקב שבתאי. הוא עוסק בדברים שדברנו עליהם – התדרדרותה של המסורת. ספר מיוחד במינו (שם).<sup>2</sup>

הדברים הללו חותמים את הריאיון. איננו יודעים כיצד הגיב שלום להמלצתו של האו, ואין כל אינדיקציה לכך ששלום – שמת שנתיים אחרי הפגישה עם האו בניו יורק – אכן קרא את **זכרון דברים**, שבראשית שנות השמונים כבר הוכתר על ידי הביקורת הישראלית כיצירה ספרותית מכוונת. אך בדברים הללו, האגביים, של האו, נוצרה בפעם הראשונה זיקה בין יצירתו של יעקב שבתאי והמפעל המחקרי וההגותי של גרשם שלום. האו אמנם לא מרחיב על הקשר האפשרי בין הרומן של שבתאי לבין הדברים שעלו בשיחה עם שלום, מלבד התחום המצומצם של "התדרדרותה של המסורת", אך החשיבה על שני היוצרים הללו יחד – חשיבה שהיא לב לבה של העבודה הזו – פורסת טווח פרשנויות רחב בהרבה. העיסוק בשבתאי ובשלום – קריאת הטקסטים שלהם זה לצד

<sup>1</sup> הריאיון פורסם בגיליון סתיו 1980 של כתב העת *Present Tense*, וראה אור בעברית, בתרגומה של דבורה דימנט, בקובץ **רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשיח** (שפירא 1994).

<sup>2</sup> תרגומה של דליה בילו **לזכרון דברים** ראה אור ב-1985, חמש שנים אחרי הריאיון עם שלום. עם צאת התרגום כתב עליו האו ב-*New York Review of Books* (האו 1985).

זה, ההתבוננות ביסודות הרעיוניים המשותפים לשניהם – מציע פרספקטיבה חדשה להתבונן דרכה על היצירה של שבתאי ועל השאלות הגדולות שעולות ממנה. את הפרספקטיבה הזו אנסה לפתח כאן, בניסיון לקרוא את יעקב שבתאי בעקבות גרשם שלום, לפרש את **זכרון דברים** כשברקע ניצב הקורפוס המחקרי של שלום.

שלום, כאמור, לא קרא ככל הידוע את הרומן של שבתאי, ואף לא את קובץ הסיפורים שקדם לו, אולם יעקב שבתאי קרא חלק גדול מספריו של גרשם שלום, מתוך עניין עמוק בקבלה, במיסטיקה ובהיסטוריה יהודית. ב-1969, בריאיון ל**דבר השבוע** ערב עליית המחזה "כתר בראשי", הצהיר שבתאי – אז מחזאי בן שלושים וחמש – כי "שום רוח דתית אינה מפעמת בקרבי, ואינני מרגיש את משק כנפי ההיסטוריה בהרהבית או בכל מקום אחר. פרקים מסויימים בתולדות היהדות מושכים אותי, הפרקים הלא־קונוונציונליים. קבלה, מיסטיקה, כל מה שהוא מרוחק, זר, מוזר. הקשר היחיד ביני לבין היהדות הוא של הסקרנות" (שם־אור 1969). כחלק מן המשיכה לאותם "פרקים לא־קונוונציונליים" קרא שבתאי את ספריו של שלום – **שבתאי צבי** (1957), **דברים בגו** (1975), **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה** (1976) ו**מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה** (1974); את המאמר 'מצווה הבאה בעבירה' (1937); ריאיון מקיף עם שלום שפורסם בכתב העת **שדמות**; שבתאי אף קרא – באנגלית – את הספר *Major Trends In Jewish Mysticism* (1941), שלא תורגם אז לעברית. כתביו של שלום היו אפוא הערוץ המרכזי שבאמצעותו למד שבתאי על המיסטיקה היהודית, אך לא הערוץ היחיד – שבתאי קרא את ספרה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה** (1968), על התיאולוגיה של התנועה החסידית; את **אור הגנוז** (1947), אנתולוגיה של סיפורי חסידים שהוציא מרטין בובר, וכן את **גוג ומגוג** (1943), הרומן ההיסטורי שכתב; את ספרו של מאיר בלבן, **לתולדות התנועה הפראנקית** (1934), וכן ספר סיפורים וחלומות של רבי נחמן מברסלב.<sup>3</sup>

ההתייחסות הפומבית היחידה של שבתאי עצמו לנושאים הללו היא באותו ריאיון עיתונאי מ-1969. אלמנתו, עדנה שבתאי, סיפרה בכמה הזדמנויות על העניין שגילה בעלה בכתביו של שלום ובמיסטיקה היהודית. לדבריה, "[שבתאי] התעניין במשך הרבה זמן בקבלה, והשם גרשם שלום היה בבית שלנו כמו אורים ותומים במשך תקופה ממושכת [...] הוא הקדיש לה [לקבלה] הרבה שעות של קריאה ודיבור" (הורוביץ 2016). העניין במיסטיקה, לפי עדנה שבתאי, קשור בתחושה ש"העולם הוא לא כמו שהוא נראה [...] הוא חש שיש לעולם מעמקים, שיש לו מסתורין [...] הוא

<sup>3</sup> שבתאי אף קרא את ספר המעשיות **עשה פלא** שפרסם יוסף שבתאי פרחי האיטלקי ב-1845. רשימת הכתבים במיסטיקה ובקבלה ששבתאי קרא התגבשה בריאיון שקיימתי עם עדנה שבתאי, 5 בינואר 2020.

קרא את הספרים של גרשם שלום בתאווה גדולה, בהתלהבות [...] זה עניין אותו מאוד ; איכשהו זה התחבר אליו. יכול להיות שאם הוא היה נולד בעולם דתי, הוא היה הופך להיות מקובל. מי יודע" (הורוביץ 2017). הדברים מתועדים גם בממואר שלה, שפורסם ב-2019, ובו מתארת שבתאי כיצד מצאו היא ובעלה את הספרים של שלום ושל בובר בספריית קיבוץ מרחביה : "דמויות קיצוניות כמו שבתאי צבי ויעקב פרנק, שניסו להביא בכוח את הגאולה, ריתקו את יענקלה", כתבה (ע' שבתאי 2019 : 92).

## 2

המחקר והביקורת על יצירתו של יעקב שבתאי כמעט לא דנו בהיבטים הללו – לא בעניין של שבתאי בגרשם שלום, ואף לא במשיכה שלו לקבלה ולמיסטיקה. החוקרת הראשונה שעסקה בנושא הזה, והיחידה עד עתה שהצביעה על כתביו של שלום כאחד ממקורות ההשראה לפרוזה של שבתאי, היא חנה סוקר-שווגר בספרה **מכשף השבת ממעונות עובדים** (2007). סוקר-שווגר סרקה את ארכיונו של שבתאי ומצאה אזכורים שונים של שלום בין רשימות העבודה שנקבצו בו ; שלום מוזכר בספרה על רקע הדיון ביצירת תרבות יהודית חילונית וביחסים המתוחים בין משיחיות וציונות. עבודתי מתבססת על היסודות שהניחה סוקר-שווגר, אך ממשיכה לכיוונים אחרים : כוונתי היא, ראשית, לבחון כיצד השפיע הקורפוס של שלום על עיצובו של **זכרון דברים**, ושנית, לנסח פרשנות כוללת ליצירה, המתבססת על הקריאה של שבתאי בכתביו של שלום. הטענה המרכזית, שאותה אציג מיד בתמצית, היא שהתמונה ההיסטורית והחברתית של **זכרון דברים** משכפלת תמונה אחרת מן ההיסטוריה היהודית, שאותה הכיר שבתאי בתיווכו של שלום.<sup>4</sup>

כמעט בכל יצירתו של שבתאי – המחזות, הסיפורים הקצרים ושני הרומנים – אפשר לאתר יסודות מיסטיים. בחרתי להתמקד באופן מיוחד ב**זכרון דברים**, הרומן הראשון של שבתאי שראה אור במאי 1977, וזאת משתי סיבות עיקריות. הסיבה הראשונה קשורה לתפקיד שמילא טקסט אחד – ריאיון של מוקי צור ואברהם שפירא עם גרשם שלום משנת 1974, שראה אור בכתב העת **שדמות** והודפס בפתח **דברים בגו** – בתהליך הכתיבה של **זכרון דברים**.<sup>5</sup> כפי שמלמדות הרשימות שכתב, ושמורות בארכיון שבתאי שבמרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, שבתאי קרא את הריאיון

<sup>4</sup> ראו גם בעבודת הדוקטורט של יהודית ולדמן פרנס (2006). לאחרונה התפרסם מאמר נוסף שמזכיר את גרשם שלום בהקשר של יעקב שבתאי: מאמרו של אופיר ממן על היסוד הדמוני במחזה של שבתאי "מעשה ירושלמי" (ממן 2020).

<sup>5</sup> מוקי צור סיפר לימים שאת הריאיון יזם אברהם שפירא, עורך כתבי גרשם שלום שיצאו ב"עם עובד", לקראת פרסום **דברים בגו** (צור 1997 : 88).

עם שלום בעת שעבד על הרומן, ומזכיר אותו לא פחות משמונה פעמים ברשימותיו ובטיוטות השונות של הרומן.<sup>6</sup> יתרה מזאת: ציטוטים מתוך הריאיון מופיעים ברומן, כמעט ככתבם וכלשונם, כחלק מן הדיאלוגים של הדמויות. יותר מבכל יצירותיו האחרות, בזכרון דברים נמצאת ההשפעה המובהקת והישירה ביותר של גרשם שלום על היצירה של שבתאי, והוא אמבלמטי לזיקה בין שניהם.

הסיבה השנייה קשורה לאופיו של **זכרון דברים** כרומן קולקטיבי, חובק־כול. הוא מתמקד לא בעולמו של אדם אחד או בקבוצה מצומצמת של אנשים, אלא מתעד את תולדות חייה של שכבה חברתית רחבה, על שלל דמויותיה וגיבוריה, במקומות שונים ובזמנים שונים; הנרטיב של היצירה משתרע על פני כמה עשורים – משנות העשרים ועד אמצע שנות השבעים של המאה הקודמת – ונע בין כמה ארצות. את השאיפה הפנורמית הזו, יש להניח, זיהה שבתאי גם בכתביו של שלום, על המניפה ההיסטורית הרחבה שנפרסת בהם. הוא אף מצא בהם ביטוי לנושאים שהעסיקו אותו – משיחיות, גאולה, אוטופיה, מוסר, חילוניות; חלק מן התמות הללו אמנם נמצא גם בסוף דבר ובסיפורים הקצרים, אך בזכרון דברים הן מגיעות לשיא שכלולן. אם בסיפוריו הקצרים נצמד שבתאי, בדרך כלל, לפרספקטיבה מסוימת, חלקית, לעתים ילדית, וברומן האחרון תיאר את ההליכה לקראת המוות של גיבור תל־אביבי אחד, **בזכרון דברים** השקיע שבתאי את כוחותיו ביצירת פנורמה, בסיפורו של קולקטיב והפוליפוניה הרעיונית והאידיאולוגית שנלווית לו ("רצייתי ש'זכרון דברים' יספר את הכל", אמר שבתאי בריאיון הרדיו שנתן סמוך למותו ב-1981). המבט הפנורמי הוא שאפשר לשבתאי להציב, באמצעות העולם הבדיוני שברא, סימני שאלה קריטיים על הקיום היהודי והישראלי ב־זמננו – סימני שאלה שהדיהם נמצאו בכתביו של שלום ומצויים בתשתית האידיאית של הרומן.

### 3

הטיעון שאציג בעבודה זו רואה בזכרון דברים לא רק, כפי שסברו מבקרים וחוקרים רבים, סיפור שקיעתו של מעמד חברתי מסוים, נרטיב של דור אבוד ותועה שמחפש את דרכו. הממד הזה אכן קיים ברומן, אך הוא אינו מסביר בצורה משכנעת את העוצמות הניהיליסטיות והאנרכיסטיות שמאפיינות את חייהם של גיבורי היצירה, את התנודה שלהם בין קטבים נפשיים, בין אבל לאובדן,

<sup>6</sup> להלן התיקים בארכיון יעקב שבתאי שבהם מצאתי אזכורים לשלום ולריאיון עמו: 18:1-39; 18:1-41; 18:1-46; 18:1-49. ראו תמונות 4-1 בנספח.



בין מיניות מזדמנת להרהורים פילוסופיים, בין אכילה ושתייה לתאוות ממון. התנודתיות הזו, כשברקע עדיין מהדהדות אידיאולוגיות פוליטיות וחברתיות חובקות-כול, מלמדת שאין כאן רק תהליך של התפרקות מוסרית וערכית מתמונת עולם קודמת, אלא תגובה עמוקה יותר לאובדן עמוק יותר. לטענתי, **זכרון דברים** הוא רומן שעניינו הפרידה הקשה מתמונת עולם אוטופית-משיחית, ומציאות החיים הפוסט-משיחית שלאחר מכן. האידיאולוגיות הסוציאליסטיות והציוניות, שכל בני הדור המבוגר ביצירה האמינו בהן בלהט משיחי כמעט, התנפצו והתפוגגו – ביסודו של דבר, בשל הפער שבין האוטופיה המשיחית לבין המציאות היום-יומית, האפורה והשגרתית – והותירו אחריהן שבר יסודי, שהטביע את חותמו בכול.

הבנת המשבר של גיבורי **זכרון דברים** במונחים משיחיים מאירה באור חדש את ההתנהלות היום-יומית שלהם, את ההכרעות שלהם ואת ההתנהגויות שלהם, ויתרה מזאת: היא מציבה את היצירה בתוך מסגרת היסטורית של ריאקציות לתנועות משיחיות שהכזיבו. הדוגמה הבולטת ביותר בהיסטוריה היהודית, דוגמה שגרשם שלום עסק בה בהרחבה, היא הפראנקיזם, התנועה המשיחית הניהיליסטית מיסודו של יעקב פראנק, שקמה מתוך ההריסות שהותירה אחריה התאסלמותו של שבתי צבי. ההלם והאכזבה מן המעשה הבלתי-נתפס של המשיח באדריאנופול הובילו, לצד תגובות מתוננות ושקולות יותר, ליצירתו של זרם משיחי קיצוני, שקרא לרמוס את כל הערכים כולם, דגל בהפקרות מינית והטיף לשחרור מכל נורמה מוסרית. את התגובות הללו אפשר לזהות אצל חלק מגיבורי הרומן של שבתאי, שמממשים, לטענתי, את המודל המשיחי הדיאלקטי. האכזבה מן האידיאולוגיות המשיחיות – הקומוניזם, הסוציאליזם והציונות – הובילה, בתהליך כמעט בלתי-נמנע, ל"חגיגה הנתונה בתהליך של גסיסה והתפוררות" (שבתאי 1977: 73), שכן, כפי שניסח שלום במשפט שלוכד את הדיאלקטיקה המשיחית כולה, "כל משיחיות אקוטית ורדיקלית, שנלקחת ברצינות, קורעת תהום, שלתוכה, באופן בלתי נמנע, נטיות אנטינומיות ומוסריות מופקרת צוברות תאוצה" (שלום 1971: 167).

אולם לא כל הדמויות ב**זכרון דברים** פונות לעבר הניהיליזם. למעשה, הניהיליזם הוא רק אחת מן התגובות לשקיעתה של האוטופיה המשיחית, וניתן לאתר ברומן שתי תגובות נוספות, שנסמכות על הדברים שאמר שלום בריאיון. האחת, שאותה מייצג מאנפרד, היא תגובה דתית, מעין תמונת מראה של הניהיליזם. מאנפרד מציג תפיסה שאיננה מאמינה בקיומו של מוסר אתאיסטי, שמחייבת את קיומו של כוח עליון ושוללת את תוקפה של החילוניות. השנייה, שאותה מייצג הדוד לזאר, היא תגובה חילונית, תמונת מראה של התגובה הדתית של מאנפרד. אל מול האכזבה מן האוטופיה המשיחית מציג הדוד לזאר מציג עמדה מפוכחת, ארצית וחילונית, אתאיזם שאינו מוביל

לניהיליזם, אך גם לא נזקק לאמונה באל טרנסצנדנטי. כך אפוא משרטטת היצירה שלוש תגובות לכישלון האוטופיה המשיחית; שלושתן משוחחות זו עם זו וקשורות האחת בשנייה. שתי התגובות האחרונות, הפילוסופיות יותר באופיין, מתגבשות מתוך שיחות עם גולדמן, אחד משלושת הגיבורים המרכזיים של היצירה. התאבדותו של גולדמן, שמוזכרת כבר במשפט הפותח את הרומן ומתרחשת לקראת סופו, נובעת בין היתר מחוסר היכולת שלו לאמץ את אחד משלושת המודלים הללו.

#### 4

השפעתו של גרשם שלום על ספרות המאה העשרים הולכת ונחשפת בשורה של מחקרים בעשורים האחרונים.<sup>7</sup> רבים מהם התמקדו ביצירתו של חורחה לואיס בורחס, ובתמות הקבליות בסיפוריו ובשיריו: אינסופיותו של הספר, השפעתם המאגית של טקסטים על המציאות, הרעיון של פרשנות אינסופית והספר שמכיל את כל הספרים בעולם (גוטיירז-ברנר 2009: 137). הסופר והמשורר הארגנטיני נחשף לקבלה בשלב מוקדם בחייו, עוד בשנת 1914, עשרות שנים לפני שספריו של שלום ראו אור, באמצעות אנציקלופדיות וכן מקריאת ספרו של גוסטב מיירניק **הגולם** (מרטין 2000: 68). אלזראקי (1972) מתאר את הספרייה המיסטית של בורחס, ומזכיר, לצד **ספר יצירה** שבורחס קרא והפנה אליו, את ספרו של שלום **זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית** כהשפעה חשובה על בורחס (שם: 241-242); בורחס עצמו מתייחס גם לספרו של שלום **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ואף נפגש עם שלום בביקוריו בירושלים (אייזנברג 1984: 55).

מעבר לעניין הכללי של בורחס בקבלה, אייזנברג מראה כי ניתן לזהות את חותמו של שלום בכתביו. כך, למשל, במסה שלו על **דון קיחוטה** משתמש בורחס בדמותו של משה די ליאון בהקשר

---

<sup>7</sup> אינני עוסק כאן במחקרים על קבלה וספרות באופן כללי, אלא רק במחקרים שמתמקדים בהשפעתו של שלום על סופרים ומשוררים. לצדם, מחקרים רבים עסקו בגרשם שלום מן הפרספקטיבה של ביקורת הספרות, וכן בקריאות ספרותיות של כתביו. הרולד בלום ניסה לתרגם את תמונת העולם הקבלית ששרטט שלום לתיאוריה ספרותית (בלום 1975); ראו על כך את הביקורות של ויזלטר (1975) ופינקלשטיין (1992). גם רוברט אלטר מפתח זיקה בין טיעונו של שלום לבין תיאוריה ספרותית (אלטר 1991), ואף מצביע על הקירבה בין הכתיבה של שלום לבין הספרות המודרניסטית (אלטר 1994א). על סגנונו של שלום ראו גם ויידנר 2006, ביאל 1987. היבט נוסף של העיסוק בשלום ובספרות הוא הזיקות שבין שלום, קפקא ועגנון; על קפקא ושלום ראו מוזס 1999, אלטר 1991 וארביב 2007; על עגנון, שעליו כתב שלום מאמר (שלום 1989), ראו טוכנר 1968, פרדס 2013. ענף מחקרי אחר, שחורג מגבולות דינוי כאן, הוא העיסוק של שלום בבלשנות ובשפה. הדיון המרכזי של שלום בשפה מופיע במאמרו "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah", שניתן כהרצאה ב-1970 בפורום אראנוס ופורסם לאחר מכן (שלום 1972); עבודות מוקדמת יותר של שלום העוסקות בשפה הן מאמריו על הקינות, שנכתבו בין השנים 1917-1919 (שלום 2016ב), וישנו גם המכתב המפורסם לפרנץ רוזנצוויג מ-1926, שבו התייחס למטעניה האפוקליפטיים של השפה העברית (שלום 1989). רבים כתבו על התיאוריה הבלשנית של שלום; ראו למשל: וולוסקי 2007, וויגל 2014, שוובל 2014, ברוך 2010. על המכתב לרוזנצוויג ראו, בין היתר, קאטר 1990, צמיר 2014, שחר 2008. משה אידל (2017) מראה כיצד, בתיווכם של כתבי שלום, חלחלה דרשה של ר' לוי יצחק מברדיטשב, המנהיג החסידי בן המאה השמונה עשרה, לתיאוריות הבלשניות של אומברטו אקו, ג'ורג' סטיינר וז'אק דרידה.

של סרוונטס. בהערה על דברי סרוונטס, שלפיהם כתב היד של **זון קיחוטה** נקנה בשוק בטולדו ותורגם מערבית, מזכיר בורחס את די ליאון, המקובל בן המאה השלוש-עשרה שכתב את **הזוהר** וייחס אותו לתנא הארצישראלי שמעון בר יוחאי, כפי שמתואר בהרחבה ב**זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית**. בורחס מאמץ את הדוגמה של משה די ליאון, אך לא את פרשנותו של שלום: בעיני בורחס, די ליאון הוא "דוגמה מוקדמת לכלבול שבין אמת לבדיה, בין מציאות לבדיון, שמאפיינת מחברים כמו קרלייל וסרוונטס". בעוד הפסידוראפיגריה של די ליאון שימשה אותו כאמצעי להעניק לגיטימציה לטקסט, כפי ששלום טוען, אצל בורחס הופכת הפסידוראפיגריה לאמצעי לערער על סמכות המחבר ועל יציבותו המדומיינת של הטקסט (שם: 101).<sup>8</sup>

יוצר נוסף שהושפע משלום הוא המשורר היהודי-אמריקני אלן גינסברג. גינסברג נפגש עם שלום בביקורו בירושלים ב-1961, פגישה שהייתה "רגע מכונן בביקור של גינסברג בישראל, והותירה רושם גם על שלום" (אריאל 2020: 183). שלום תיאר את הפגישה בריאיון,<sup>9</sup> וגינסברג מצדו מזכיר את שלום בשיר 'חוף גילי' מ-1961, המסכם את חוויותיו בישראל: "To touch the beard of Martin Buber / to watch a skull faced Gershom Scholem lace his shoes" (גינסברג 1968: 39).<sup>10</sup> אריאל דן בהרחבה במשיכתו של גינסברג לפן המיסטי ביהדות, משיכה שאפיינה את הצעירים היהודים-אמריקנים של תרבות הנגד (Counter-culture), שחיברו בין הסימבולים הקבליים לבין הערכים ותפיסות העולם של דור ה"ביט" (אריאל 2020: 183). גינסברג התייחס לקבלה בכמה משיריו, נפגש עם שלום פעם נוספת באירופה ואף התייעץ אתו ב-1978 לקראת כתיבת השיר 'אודה פלוטונית'. אולם כעבור כמה שנים פחת העניין של גינסברג בקבלה, והוא החל לגלות עניין הולך וגובר בבודהיזם (שם: 196). אריאל מסביר כי עבור גינסברג ואחרים הייתה הקבלה אבן אחת בתוך

---

<sup>8</sup> במהלך העבודה על הדוקטורט שלה, שעסק בבורחס והקבלה, פנתה אייזנברג במכתב לשלום ושאלה אותו על הקשר שלו עם בורחס. תשובתו של שלום מעניינת: במכתב מ-22 ביוני 1980 הוא כותב כי "ההנחה שלך ולפיה בורחס ואני חולקים עניין משותף בנושאים מסוימים שהזכרת היא פחות או יותר נכונה [...] אך אינני יכול להתייחס, כפי שביקשת, לפגישותי הנעימות מאוד עם בורחס ולידיעותיו בקבלה. אינני בטוח באילו תקופות נכתבו סיפוריו הקבליים, ואינני יכול לגבש דעה חד-משמעית בשאלה האם קרא את ספריי לפני שכתב את הסיפורים הללו או לאחר מכן". שלום ממשיך וכותב כי בורחס "לא מתיימר לייצג את המציאות ההיסטורית, אלא תובנה באשר למה שייצגו המקובלים בדמיונו-שלו. מה שאני ניסיתי לעשות הוא לתאר את עולמם של המקובלים באמצעות ניתוח עבודתם ורעיונותיהם מבלי לחצות, בפועל, את הגבולות הללו" (שלום 2002: 478-479). עוד על בורחס ושלום ראו מועלם 2015, מועלם 2019.

<sup>9</sup> פעם ביקר אצלי המשורר אלן גינזבורג. הוא בחור סימפתי מאוד. דמות אמיתית. מוזר, מטורף, אך אמיתי. חיבבתי אותו מאוד. שוחחנו אתו, אשתי ואני, שיחה מעניינת מאוד, ואשתי כדרכה שואלת אותו: 'למה אינך עולה לארץ?' [...] הוא הביט ואמר: 'מה אני?.. הרי כל האידיאל שלכם הוא להקים כאן ברונקס חדשה. כל ימי אני בורח מברונקס, ואני בא למדינת היהודים ואני מוצא שכל האידיאל הגדול של הציונים הוא לבנות כאן ברונקס ענקי. אם עלי לחזור לברונקס, אני יכול להישאר בה'. אמרנו: 'אולי אתה טועה... אבל היה משהו בדבריו' (שלום 1975: 46). יעקב אריאל מסביר כי בברונקס באותה תקופה חיו חצי מיליון יהודים, והיא סימלה עבור גינסברג ואחרים ריכוז יהודי צפוף, נעדר תחכום ויצירתיות, שאינו מתקשר עם הסביבה הלא-יהודית (אריאל 2020: 193).

<sup>10</sup> בתרגום ערן צלגוב: "לגעת בזקנו של מרטין בובר \ להתבונן בגרשם שלום פני-גלגלת שורף נעליו" (חסון ומאירי 2017: 91).

פסיפס רוחני אוניברסלי שפתוח בפני כל אדם, ללא קשר למוצאו, לרקע שלו או לאמונותיו. גינסברג וחבריו "תפסו את הקבלה כשונה מן התרבות היהודית שעליה הם גדלו", וזאת משום ש"היא הציעה קוסמוגוניה אלטרנטיבית ומרתקת, שקשורה לבריאה, לאלוהות, לייעוד ולאחריות כלפי בני אדם. כשהיא ניתקת מן הדימוי השגור של היהדות, קבלה הייתה מערכת אינטלקטואלית שגינסברג יכול היה להזדהות אתה, מבלי לחוש מחויב לממסד" (שם : 197). ספריו של שלום, על תפוצתם, נגישותם והפופולריות שלהם, העניקו לגינסברג גישה לעולם הקבלה וסייעו לו בגיבוש הפרשנות האישית והיצירתית שלו למיסטיקה היהודית, גם אם היא רחוקה מאוד מהנחות היסוד של שלום עצמו.

מחקר אחר בוחן את השפעותיו של שלום על השירה של נלי זק"ש (פדרסן 2019). זק"ש התוודעה למיסטיקה היהודית בשלב מאוחר בחייה, והיא מצטטת בשירה את כתביו של שלום, בעיקר פרקי **ספר הזוהר** שתרגם שלום לגרמנית והקדים להם מבוא, ובמידה פחותה גם **זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית** (שם : 115). פדרסן מתאר תפנית תמטית ופואטית ביצירתה של זק"ש בעקבות מלחמת העולם השנייה, שבתחילתה הספיקה להיחלץ מגרמניה ולהגר לשטוקהולם: החשיפה של זק"ש לשירה המודרניסטית השוודית השפיעה על תחושת הזרות והניכור – הקיומי והלשוני – שהחלה לצוץ בשירה לאחר המלחמה, ויחד עם זאת נותר בהם ממד רומנטי-מיסטי שמאמין בכוחה של השפה ובנוכחותו של האל בה. את התפנית הפואטית הזו קושר פדרסן לקריאה של זק"ש בכתביו של שלום. **ספר הזוהר** אפשר לזק"ש לגשר בין האמונה הרומנטית בנשגבותה של השפה לבין השבר המודרניסטי שלה (שם : 124); זק"ש מבטאת בשירה נימה של זרות והעדר ביתיות, כאשר השפה הופכת לביתה החלופי, ממש כשם שהאל, לפי כמה מן המקובלים, פרש מן העולם ונוכח בשפה (שם : 123). פדרסן מדגים כיצד ביטויים ורעיונות מספר **הזוהר** בתרגומו של שלום חלחו לשירתה של זק"ש, במיוחד רעיון הספירות והקשר שלהן ללשון (שם : 127). **הזוהר** העניק לזק"ש מעין מולדת רוחנית ויצירתית חדשה, שבה גילתה את מקורה האלוהי של השפה האנושית (שם : 131).

פאול צלאן שאב גם הוא השראה מכתביו של שלום. יואכים שולץ (1983) ניתח כמה משיריו של צלאן לאור תבניות מיסטיות, ועמד על מרכזיותם של כתבי גרשם שלום ומייסטר אקהארט להבנת שיריו של צלאן. שירה וולוסקי מבקרת את הפרספקטיבה של שולץ וטוענת כי לא ניתן להתייחס אל המיסטיקה שצלאן התעניין בה כאל תופעה כללית, וכי יש להבחין בין מסורות מיסטיות שונות ולהבין את המושגים המיסטיים שהשפיעו על צלאן בהקשרם המקורי, מבלי ליצור

מטרייה מיסטית אחת (וולוסקי 1986 : 192).<sup>11</sup> לטענתה, המיסטיקה היהודית, בתיווכם של שלום ומרטין בובר, השפיעה באופן מיוחד על הפואטיקה של צלאן, בין היתר בתפיסת האלוהות כצאן, תפיסה שמהדהדת את האינסוף הקבלי (שם : 194), ובמרכזיותה של השפה כמדיום היחיד שדרכו ניתן להתחבר אל האחר המוחלט. הפואטיקה של צלאן לעולם שואפת לגעת באותו אחר, כפי שהוא עצמו אמר בנאום המרידיאן : "[השיר] חותר בדבקות אל אותו 'אחר', שהוא ברהישג בעיניו, משהו שיש לשחררו, אולי משהו ריק" (צלאן 1994 : 136).

ניצן ליבוביץ (2010) מראה כיצד שיר אחד של צלאן, "Nah, im Aortenbogen" ("קרוב, בקשת אביהעורקים") מתכתב עם שלום ועם היידגר. שלוש שורות ששרבט צלאן בכתב־יד על גבי ספרו של שלום, בשולי עמוד שעסק בשכינה, מטרימות את הרעיונות שיעלו בשיר הזה, שפורסם ב-1968 ; את השורה האחרונה של השיר, "זיו, אותו האור" (צלאן 1994 : 83), מסביר ליבוביץ כמזיגה יחד של שלום ושל היידגר, ולמעשה כאיחוי של שתי תרבויות שצלאן ניצב בתווך ביניהן : התרבות היהודית והתרבות הגרמנית (ליבוביץ 2010 : 465). הפסיק שחוצץ בין שני חלקי המשפט, בין ה"זיו" ל"אותו האור", בין המוטיב המיסטי לבין פרשנותו, הוא האמצעי היחיד שבכוחו לחבר בין העברית והגרמנית. צלאן, כותב ליבוביץ, "מתעלה מעל ההכרעה בין היהדות והגרמניות לא לשם ישות שלישית כלשהי, אלא לשם ההעדר, האפלה שבאמצע. זהו המקום שהשירה שלו מחפשת" (שם : 466).<sup>12</sup>

## 5

מחקרים ספורים בלבד התחקו אחר השפעתו של גרשם שלום על הספרות העברית. אחד מהם הוא מאמרו של יהודה ליבס, 'מיתוס תיקון האלוהות : קבלת הזוהר ושירת רטוש' (ליבס תשנ"ג). ליבס מצביע על קשר מפתיע בין רטוש, מייסד התנועה הכנענית, לבין שלום, מתנגד קולני במיוחד לכנענים ; במכתב לישיעהו תשבי מעיד רטוש כי קרא שניים מספריו של שלום, וכן את ספרו האנתולוגי של תשבי **משנת הזוהר**. לצד דיון מעמיק ביחסו של רטוש לקבלה ולמיתוס, מצביע ליבס על תבניות מיסטיות שחלחו מה'אדרא רבא', אחד מחלקיו של **הזוהר**, לשירו של רטוש 'ההולכי בחושך' : שניהם מדגישים את הצורך הדחוף בתיקון האלוהות ; **בזוהר** נעשה התיקון על ידי יצירת

<sup>11</sup> אני מודה לאסיף רחמים שהפנה אותי למאמר זה.

<sup>12</sup> סופר בן־זמננו שכתב על ההשפעה של שלום עליו הוא מייקל שייבון (2000).

דמות אנתרופומורפית של אל 'מתוקן' והקמתו מן העפר באמצעות מיתוזיה, תהליך שמתרחש גם בשירו של רטוש.

בספרו על דליה רביקוביץ דן גדעון טיקוצקי ביסודות המיסטיים בשירה, ומעלה את האפשרות שרביקוביץ נחשפה לעולם הדימויים הקבלי דרך חברה יוסף בריוסף, שלמד אצל שלום: "ייתכן שהוא [בריוסף] ורביקוביץ פקדו את הרצאותיו של גרשם שלום ולמדו מפיו בין השאר על ספר הזוהר, על שבתי צבי ועל תורת הסוד, או לפחות ייתכן שתוכני הלימוד שספג יוסף בריוסף עברו אליה בשיחותיהם" (טיקוצקי 2016: 60).<sup>13</sup> חנה סוקר-שווגר, כפי שצוין לעיל, הצביעה על הזיקה שבין שבתאי לבין גרשם שלום. יוצר עברי נוסף שהושפע משלום הוא עמוס עוז: ברומן האחרון שלו, **הבשורה על פי יהודה**, נמצא רמז למכתבו של שלום לפרנץ רוזנצוויג ולחשש מפני המטען המשיחי הרדום שבתשתיתה של הציונות (עוז 2014). עוז אף מזכיר את שלום בספר המסות **כל התקוות** (עוז 1998).<sup>14</sup>

העובדה שמעט מאוד מחקרים התייחסו להשפעתו של שלום – שכתב עברית, חי ופעל בישראל רוב שנות חייו – אומרת דרשני. סיבה אפשרית אחת לתופעה הזו היא סוציולוגית, וקשורה למציאות התרבותית הישראלית. רוב הסופרים והמשוררים העברים שנדרשו לחוויות מיסטיות ולסימבולים קבליים ניגשו בדרך כלל לכתבים המיסטיים עצמם, ולא נזקקו לתיווכו של גרשם שלום. עבור מרבית היוצרים העברים שמשלבים מוטיבים מיסטיים בשירתם – ח"נ ביאליק, זלדה, רבקה מרים, אדמיאל קוסמן, חביבה פדיה, משוררי קבוצת משיב הרוח ואחרים – הכתבים המיסטיים היהודיים עצמם זמינים, ללא צורך בספריו המבואיים של שלום. זאת בניגוד למשוררים ולסופרים אירופים ואמריקנים, שלא הכירו את הקבלה אלא בתיווכם של הספרים הללו, ולפיכך כמעט כל מחקר העוסק בהם נדרש גם לדמותו של שלום. במובן הזה, המקרה של יעקב שבתאי יוצא

<sup>13</sup> אני מודה לד"ר גדעון טיקוצקי על ההפניה לדברים.

<sup>14</sup> גם המחקר ההולך ומתפתח על מיסטיקה וספרות עברית כמעט לא נדרש לחלקו של גרשם שלום בתופעה. כך, למשל, ספרה המקיף של חמוטל בריוסף, **מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים** (2008), מתמקד בחוויות ובמושגים מיסטיים ביצירתם של משוררים עברים בולטים, אך לא במקורות ההשראה שלהם, או למצער לא במקומו של שלום ביניהם. פינסקר אף מראה כיצד ספרה של בריוסף נכתב במידה רבה כנגד האסכולה של שלום (פינסקר 2010: 128). ענף מחקרי נוסף, זה העוסק בתיאולוגיה פוליטית, דת וחילון בספרות העברית, מתמקד בעיקר בתפיסתו של שלום את השפה העברית ובמכתבו של שלום לרוזנצוויג, אך לא באופנים שבהם השפיע הקורפוס שלו על הספרות עצמה. כך, למשל, קובץ המאמרים העשיר **כוח משיחי חלש** (סוקר-שווגר 2014), שמוקדש כולו לתיאולוגיה פוליטית, חילונית ודתיות בספרות העברית, כולל התייחסויות רבות למכתב של שלום: מופיעים בו שני תרגומים של המכתב וכן המסה שכתב עליו ז'אק דרידה, אולם הוא אינו מתחקה אחר התרומה האפשרית של כתבי שלום לספרות העברית עצמה. בתחום ההשפעה התרבותית הרחבה יותר ראו מאמרו של יעקב ברנאי (2019), העוסק בייצוגי השבתאות בתרבות הישראלית.

דופן : שבתאי גילה עניין רב במיסטיקה, אך קרא אותה, בדומה ליוצרים לא־ישראלים, בתיווכו של שלום.

סיבה אחרת קשורה למעמדו השונה של שלום בישראל ובארצות הברית. במאמרו על שלום באמריקה מתאר יעקב דואק את ההתקבלות של שלום בארצות הברית, שהפכה אותו מחוקר קבלה ירושלמי לאינטלקטואל חובק־עולם, אולם, כפי שהוא מתאר, למעמד הזה היה מחיר: "במקום להתמודד עם החומרים, [האינטלקטואלים האמריקנים] קראו את שלום וכתבו עליו" (דואק 2017: 75). שלום אפשר לאינטלקטואלים יהודים-אמריקנים גישה למסורת היהודית ללא תיווך רבני-מסורתי, וכך הפך לגיבור תרבות בעיניהם. בישראל, לעומת זאת, אף שזכה למעמד של אינטלקטואל ציבורי, נתפס שלום בראש ובראשונה כחוקר קבלה, ועד לאחרונה ניתנה פחות תשומת לב להיבטים רחבים יותר של מפעלו – התפיסה האידיאולוגית שביסודה (למעט הדיון הידוע עם קורצוויל), האימפליקציות שלה במגוון תחומים במדעי הרוח. המחקר מן הסוג הזה נעשה, בדרך כלל, בארצות הברית, בעוד שבישראל – אולי משום שבה היה מרכז עשייתו האקדמי ובה העמיד דור המשך של חוקרים בדיסציפלינה מובחנת – נודעה לשלום השפעה מחקרית בעיקר. ייתכן שהדימוי הזה הקשה על האפיק שביקש לבחון את הדמיון בין יסודות מסוימים בכתביו של שלום לבין תחום שנראה, במבט ראשון, זר להם: חקר הספרות העברית. כך או כך, גם אם יעקב שבתאי גילה עניין מיוחד במיסטיקה היהודית, ברור למדי שהוא אינו היחיד מקרב הסופרים בני דורו והצעירים ממנו שקראו את כתביו של שלום, ויש לקוות כי מחקר הספרות העברית ידרש בעתיד לזיקות נוספות בין סופרים ומשוררים לבין עולמו המחקרי והתיאורטי של גרשם שלום.

שבתאי, כאמור, נחשף למיסטיקה היהודית בתיווכו של שלום, אך המקרה שלו שונה מזה של המשוררים והסופרים האחרים, הלא־ישראלים, שהושפעו משלום: הקשר המוצג בעבודה זו בין שבתאי לשלום נסמך על פן מאוד מסוים בקורפוס הענף של שלום, שמזוהה בראש ובראשונה עם מיסטיקה יהודית, קבלה וחסידות. אף ששבתאי, כאמור, קרא את הטקסטים של שלום שעסקו בתחומים הללו, הרי שההשראה שקיבל משלום וששיקע ב**זכרון דברים** נוגעת לנושאים שהעלה שלום בריאיון – על מוסר, על ניהיליזם, על חילוניות ואנרכיזם – ולא לנושאים שהם האבן הראשה של המפעל המחקרי שלו. היוצאים מן הכלל הם השבתאות והפראנקיזם, שאכן תופסים מקום מרכזי בקורפוס של שלום ונמצאים, לטענתי, בתשתית של **זכרון דברים**; אך את הניהיליזם האתאיסטי ואת השקפותיהם של מאנפרד ושל הדוד לזאר ניסח שבתאי לא בעקבות הדיון הרחב של שלום בתולדות המיסטיקה היהודית ואף לא בעקבות מחקריו על **ספר הזוהר** או קבלת האר"י,

אלא דווקא בעקבות טקסט שבו הרשה שלום לעצמו להפליג בהרהורים ובמחשבות, ולנסח את השקפותיו שלרעצמו לא בכתב אלא בעל פה, בשיחה – שהופכת לשיחתן של הדמויות ב**זכרון דברים**.

ממילא, עבודה זו, שמפגישה בין יעקב שבתאי לגרשם שלום, אינה מציעה פירוש מיסטי של הרומן של שבתאי או מבט קבלי על יצירתו. כתביו של גרשם שלום – חלק מסוים שלהם – עומדים ברקע של **זכרון דברים**, והפרשנות שאני מציע לאור החיבור בין שני היוצרים הללו ממקמת את הרומן בתוך שיחה ארוכה על יהדות, ציונות וישראליות, שיחה שבה היצירה של שבתאי משמיעה קול אחר ומקורי. הקול הזה מנכיח את הזיקה בין ציונות ומשיחיות, זיקה שהוגים ציונים – גרשם שלום, למרבה האירוניה, הוא מן הבולטים שבהם – עמלו כדי לטשטש; הוא מעלה את שאלת מחירה הבלתי־נמנע של האוטופיה המשיחית, שבהכרח תקרוס ותיתקל במציאות הנורמלית, האפורה והאנושית, אנושית מדי; והוא מציע אפשרויות שונות להתמודד עם המציאות הזו. אם נכונה טענתי, ומחקריו של גרשם שלום סייעו לשבתאי לא רק בבניית השקפות עולמן של חלק מן הדמויות, אלא בגיבוש התשתית האידיאית של הרומן, הרי שמדובר בפלח מצומצם יחסית מתוך הקורפוס של שלום, אך כזה שנודעה לו השפעה מכרעת על עיצובו של **זכרון דברים**.

הדברים שאציג להלן הם, במידה רבה, ניסיון לבחון כיצד מדף הספרים של הסופר עמד ברקע של כתיבתו והשפיע עליה. יעקב שבתאי, באופן בולט – והדבר ניכר כבר מעיון חטוף בארכיון שלו – לא העמיד חציצה בין עולמו ככותב לבין חייו היומיומיים, על שלל הרשמים והתובנות שעלו בהם. דברים שקרא בעיתון הבוקר, מפת תיירים, משפט מתוך ספר, שיר ברדיו – אלה מצאו את עצמם, בצורות כאלה ואחרות, בתוך היצירות שלו. גרשם שלום הוא דמות אחת, מרכזית אמנם, שהשפיעה על יצירת הרומן; לצדו ישנם סופרים והוגים אחרים – שמותיהם מתועדים ברשימות שבארכיון – שתרמו להיבטים שונים בעיצוב **זכרון דברים**. מחקר עתידי, שיבחן את מקומן של דמויות נוספות בתהליך הכתיבה של שבתאי, בוודאי ירים תרומה חשובה להבנה מקיפה ומלאה יותר של הרומן הייחודי הזה.

אפנה כעת לחלק המרכזי של העבודה. תחילה, אציג את הדיאלקטיקה המשיחית ששרטט גרשם שלום ואת האופן שבו היא מתגלמת ב**זכרון דברים**. לאחר מכן אעמוד על שלוש תגובות למציאות הפוסט-משיחית – התגובה הניהיליסטית, התגובה החילונית והתגובה הדתית – תוך ניסיון לאפיין אותן ולזקק אותן מתוך הטקסט, להעמיד אותן אל מול התגובות האחרות ולהצביע על ההשראה שכל אחת מהן שואבת מן הריאיון עם גרשם שלום. לקראת סיום אתמקד בדמותו של גולדמן: יחסו לשלוש האלטרנטיבות שעומדות בפניו, וחוסר היכולת שלו להכריע בין שלושתן, שמוביל להתאבדותו.



## זכרון דברים והדיאלקטיקה המשיחית

### 1. המת הראשון, המת האחרון

**זכרון דברים** נפתח כך: "אביו של גולדמן מת באחד באפריל, ואילו גולדמן התאבד באחד בינואר" (שבתאי 1977: 7). במבט ראשון, נראה שהמשפט הפותח מציב מסגרת זמן לסיפור המעשה של הרומן – תשעת החודשים שבין אפריל לינואר. אך זוהי מסגרת מטעה, נזילה, שכן כבר בעמודים הראשונים מתגלה שהסיפור נע אחורה, ובמקרים בודדים גם קדימה, רומז לאירועים שהתרחשו כמה שנים אחרי התאבדותו של גולדמן. המשפט הראשון גם לא תוחם את גבולותיה של היצירה, שכן היצירה מסתיימת לא במותו של גולדמן, אלא בלידה: לידת בנה של אלה, אהובתו של ישראל. הפונקציה המרכזית של המשפט הראשון אינה טמפורלית או נרטיבית, אלא תמטית: הוא מציב את הרומן בהקשר של סופיות, של מוות, של חידלון. המשפט הראשון הוא, כהגדרתו של משה רון, "חוט אריאדנה", שבו יכול הקורא, שאובד בסבך שיצר שבתאי, לאחוז "ולעשותו לעיקרון המארגן הראשי של הטקסט" (רון 1983: 274). אך **זכרון דברים** הוא גם כרוניקת מותו הידוע מראש של גולדמן: מותו של הגיבור נמסר כבר בתחילת הדברים, והיצירה כולה סובבת סביב ניסיונותיו הכושלים של גולדמן לגבש חלופה להתאבדות, למצוא משמעות לחייו; כישלונותיו נערמים, ניצבים זה על גבי זה, חוזרים ומאשררים את המשפט הפותח.

פעמיים במשפט הראשון מופיע המוות, והוא מטרים את המוות שאופף את הרומן כולו: מדי כמה עמודים מתוארות מיתות שונות משונות, והרומן כולו חוסה בצל הסופיות. המוות הראשון בשורת המיתות הארוכה הוא מותו של אביו של גולדמן. מהי המשמעות של המוות הזה? מדוע דווקא הוא ניצב בראש המתים של **זכרון דברים**? אביו של גולדמן מייצג ברומן את הסדר הפוליטי, הערכי והאידיאולוגי הישן, הנוקשה, של מי ש"דגל בפשטות, בחריצות, במוסריות ובתרבותיות במובנם האלמנטארי ביותר [...] וכל זה כחלק מתוך מערכת שלמה של עקרונות ברורים וקבועים, אשר הקיפו את כל תחומי החיים והמעשים ולא סבלו פשרה" (שבתאי 1977: 17); הוא דבק דבקות קיצונית בעקרונותיו, אם בעניינים פוליטיים – ניתוק קשרים עם בני משפחה שערקו לשורות הימין האידיאולוגי – ואם בעניינים טריוויאליים, כמו אוסף הבולים או משחק הקרמי, שאותו הוא משחק "ממש לשם שמיים" (שם: 35). הייצוג הגרוטסקי של האב הקפדן, איש הסדר הקיצוני, מעצים את תחושת השחרור עם מותו, אך זהו לא רק שחרור אישי ומשפחתי – גולדמן משתמש בסרוויס הציני, בבת עינו של אביו, שכן, במה שנדמה כפרפראזה לא בלתי-מכוונת על דוסטויבסקי, "אביו מת והכול

מותר" (שם: 36) – אלא גם שחרור מכבלי המערכת האידיאולוגית הנוקשה שהאב מסמל; רגע סימבולי בתהליך ארוך של פרידה לבלי שוב מן העולם הישן.

את העולם החדש, שבו אין עוד מקום לאביו של גולדמן ולמערכת העקרונות שלו, מאכלסים גולדמן, צזאר וישראל, שלוש הדמויות המרכזיות ברומן. עולמם הוא עולם כאוטי, רבי־מוקדים, מבוזר ומגוון יותר מקודמו: יש בו ספקנות, ניהיליזם, רלטיביזם מוסרי, התפרקות מערכים, הרפתקאות שלוחות־רסן, מיניות פרועה, פולחן יצרים, חיפוש רוחני עקר, אנרכיזם, גסות רוח – כל מה שזר לעולמו של האב. אין לו, לעולם החדש הזה, ציר מרכזי אחד, אך אפשר לאפיין אותו כעולם שנפער בו חלל, שבו מתמוטט המבנה האידיאי והמוסרי של החברה. בחלל הזה פועלים גולדמן, צזאר וישראל, כל אחד בדרכו, במציאות חיים שהיא היפוכה של מציאות החיים של אביו של גולדמן והמטען הסימבולי שהוא מייצג. סופו של העולם ההוא למות, להיקבר, ובמקומו יבוא עידן אחר, כאוטי; כוחות גנוזים יפרצו החוצה בעוצמה.

אך כפי שהמשפט הראשון מדגיש, תשעה חודשים אחרי מותו של העולם הקודם, מת גם העולם של גולדמן. מות אביו אמנם משחרר את גולדמן, אך הוא גם מעצים את אין האונים שהוא מצוי בו, אין־אונים שסופו, בקצה השני של המשפט, בהתאבדות, שמתוארת בעמודים האחרונים של הרומן. המשפט הפותח לוכד אפוא בזעיר אנפין את שני קצות הרומן, מפגיש את המת הראשון עם המת האחרון: המוות המשחרר של האב וההתאבדות הנואשת של הבן; הפרידה מן הסדר הישן, וכישלונו הסופי של הסדר שבא תחתיו.

## 2. היקיצה מן המהפכה

המשפט הפותח, וההעמדה הבינדורית שבו – אביו של גולדמן אל מול גולדמן – הם שהשפיעו, כך נראה, על הפרשנות הדומיננטית ל**זכרון דברים**, שהצביעה – בעיקר במאמרים המוקדמים על היצירה – על הדיכוטומיה בין דור האבות לדור הבנים כציר מרכזי ביצירה. גרשון שקד תיאר משבר של שכבה חברתית שהגיעה ל"מבוי סתום", של דור הבנים "שאינם מסוגלים להתמודד עם אבותיהם ועם המציאות החדשה" (שקד 1998: 50). בדומה לכך, נסים קלדרון רואה ברומן "מפגש עם 'ארץ ישראל העובדת' בשקיעתה", ומתאר את הפער בין המציאות שגיבוריו של שבתאי חווים לבין העקרונות שעליהם התחנכו; הפער "גדול כל כך ומכאיב כל כך שהם מוותרים עליהם" (קלדרון 1980: 43). גם ציפורה כגן מגדירה את הרומן במונחים דוריים: "דורו של שבתאי", היא כותבת, "הוא דור ספקני, המתייחס בחשדנות ובציניות לאידיאולוגיות כוללניות [...] בני דור המדינה היו

עדים לתוצאות האמביוולנטיות של מהפכות חברתיות, נרתעו מכתביהם של הוגים מהפכנים" (כגן 1980 : 5).

אך כפי שמראים מחקרים מאוחרים יותר, המבנה הבינארי הזה חוטא למורכבות של הטקסט. חנה סוקר-שווגר מגדירה את שלושת הגיבורים המרכזיים "סובייקט מפוצל לשלושה", שאמנם נבדל מן האבות אך גם ממשיך אותם בהיבטים מסוימים. דור הבנים נתון בכפילות: הבנים שואפים, מצד אחד, להתנתק מן האבות ולמרוד בהם; מצד שני, הם אינם מסוגלים להרפות מן האבות ולגבש את זהותם העצמית: "גם במאבקי", כותבת סוקר-שווגר, "נשאר דור זה צמוד בטבורו אל דור האבות" (סוקר-שווגר 2007 : 143). בהתאם, גם דור האבות אינו מונוליטי: הוא מיוצג באורח פוליפוני, ש"חותר תחת הנרטיב של שקיעת החזון הציוני כהליך ליניארי והומוגני של שקיעה" (שם : 144). גם שאול זריט טוען ששבתאי אינו מעמיד אופוזיציה בינארית של אבות מול בנים: היצירה מצביעה על המשכיות מסוימת בין הדורות, ואף מתארת את דור הסבים והסבתות, שחורג מן התסביך האדיפלי של האבות והבנים (זריט 2013 : 259).

קשה אפוא להעמיד את **זכרון דברים** על עיקרון אחד של מאבק בין־דורי. אל מול הרדוקציה הזו, דומה שיהיה זה נכון יותר להצביע על המציאות האנושית, ההיסטורית והחברתית שבמוקד היצירה, מבלי לשייך אותה לדור כזה או אחר. אין כאן דיכוטומיה שבה האבות מייצגים מערכת עקרונות סדורה ונוקשה, והבנים מייצגים ניהיליזם וחלל פסיכולוגי וערכי; תחת זאת, הרומן מתאר **מציאות** שבה הדמויות נתונות, אבות כבנים – מציאות החיים בעולם שבו אוטופיות התגשמו, הכזיבו או נוצחו. גיבוריו של שבתאי הם תוצר של הוויה חילונית, אוטופיסטית, טוטאלית, של אידיאולוגיות מהפכניות שמשלו בכיפה ביתר שאת מאז אמצע המאה התשע־עשרה ועד אמצע המאה העשרים; הדמויות ברומן חיות בעידן שאחרי המהפכה, ביקיצה ממנה, ברגעי ההתפכחות. גם כאן אין מדובר במהלך אבסטרקטי: היצירה קשורה למרחב מוגדר – תל אביב; היא נטועה בזמן – משנות העשרים והשלושים ועד תחילת שנות השבעים של המאה העשרים; הקואורדינטות האידיאולוגיות שלה מובהקות – אביו של גולדמן הוא ציוני וסוציאליסט (שבתאי 1977 : 17), בן לדור שהניח את יסודותיהן של חברה עברית ומדינה יהודית בפלסטינה, איש תנועת העבודה ומעמד ההסתדרות; לדמויות אחרות ברומן יש עבר סוציאליסטי או קומוניסטי. ההקשרים הללו, ההכרחיים לרומן,<sup>15</sup> מגדירים את הציר שסביבו סובבת היצירה: החלל המוסרי, האידיאלי והחברתי

<sup>15</sup> המחקר העוסק ב**זכרון דברים** נחלק, בין היתר, בין פרשנויות המתמקדות בהקשרים הפוליטיים וההיסטוריים של הרומן, לבין פרשנויות שמדגישות את הפן האוניברסלי והקיומי שלו. רוברט אלטר, למשל, טוען כי **זכרון דברים** הוא מן הרומנים הישראליים הראשונים שאינם מציבים במרכזם עניינים שקשורים ללאומיות היהודית: "החומרים החברתיים של הרומן הם כמובן ישראליים באופן מובחן ואותנטי", כותב אלטר, אך התמות שלו

שבו נתונות הדמויות נפער כתוצאה מירידת קרנם של הערכים הציוניים והסוציאליסטיים; הניהיליזם, הספקנות והחיפוש הרוחני הם תולדה של הריק שנוצר עם היחלשותם של המטא-נרטיבים הללו. זהו הקונטקסט ההיסטוריוסופי של הרומן: השקיעה וההתפוררות המוסרית שהוא מתאר הן תולדה של שקיעה והתפוררות אידיאולוגית רחבות יותר. זו הסיבה שהמשפט הראשון מרכזי כל כך: מותו של אביו של גולדמן סותם את הגולל על האטמוספירה האידיאולוגית שהוא ייצג בחייו; הופעתו של המוות במשפט הראשון כמו קוראת דרור לכל מה שיבוא תחתיו, ויתואר לאורך היצירה – הניהיליזם, ההפקרות, החיפוש הרוחני, הייאוש.

### 3. עולם פוסט-משיחי

אך משהו בהסבר הזה – שלפיו **זכרון דברים** מתאר את החיים במציאות פוסט-אידיאולוגית – אינו מספק. הקריאה הזו, כך נדמה, אינה נותנת את הדעת למלוא העוצמה של החלל שנפער בחייהן של הדמויות, לרדיקליות של השבר שהן חוות. אורח חייהם הקיצוני של גיבורי **זכרון דברים** נע בין קטבים נפשיים וחברתיים, בין חוויות מיניות מזדמנות להרהורים על משמעות החיים, בין אבל ואובדן לבין חגיגה ניהיליסטית. אין כאן תגובה מצויה לשקיעתו של אתוס לאומי-פוליטי, ואף לא שחרור שגרתי ממעמסה אידיאולוגית. הרומן מציג אובדן עמוק הרבה יותר, שמזמן, בתורו, תגובה עמוקה – וקיצונית – הרבה יותר. עוצמתו של השבר, החריגה בנוף הספרות העברית, מחייבת, לטעמי, פרשנות אחרת.

הקריאה שאני מבקש להציע רואה את **זכרון דברים** כדין וחשבון נוקב על מציאות החיים בעולם פוסט-משיחי. החלל שמתואר ברומן הוא חלל שנפער עם ירידתן של תנועות משיחיות מעל בימת ההיסטוריה, אם בצורתן הדתית אם בצורתן החילונית. האידיאולוגיות שאותן נטשו גיבוריו של שבתאי – סוציאליזם, קומוניזם, ציונות – החליפו, במידה רבה, את תמונת העולם הדתית: בלהט שאפיין אותן, בטרמינולוגיות שבהן נקטו, בטוטאליות שלהן בחיי המאמינים. מבעד לחזותן

---

מפגינות אופי אוניברסלי (אלטר 1994: 18). באופן שונה מעט, נתן זך רואה ברומן "יצירה רומנטית מובהקת, רומן פיוטי מוסיקלי שרק מסתווה להיות רומן היסטורי חברתי" (זך 1983: 60) המהלך שאני מציג כאן מערער על טענות מן הסוג הזה. אין ספק ש**זכרון דברים** נבדל מרחב הספרות הישראלית שקדמה לו (אולי להוציא ספרו של פנחס שדה, **החיים כמשל**) בכך שהוא מטפל בנושאים שאינם נוגעים בצורה ישירה לקיום הציוני והישראלי: מוות, ניכור, יחסי אבות ובנים וחיפוש משמעות. אולם קריאה שלמה יותר של הרומן חייבת, לטעמי, להתבונן במציאות הקיומית וההיסטורית שבמסגרתה מהרהרים גיבוריו של שבתאי על סוגיות של מוות, ניכור, יחסי אבות ובנים וחיפוש משמעות. הרהורים, המעשים והמחדלים של גיבורי הרומן מתאפשרים בעקבות חלל קיומי שנוצר במציאות היסטורית מסוימת. ולפיכך אין כאן רק "משל עתיק על מצבו חשוך התקווה של האדם", כהצעתו של זך (שם: 58), אלא, לכל היותר, משל עתיק שמתגלם במציאות היסטורית קונקרטית ומושפע ממנה.

החילונית ולתפיסת העולם הגלויה שלהן, שהיא פעמים רבות אתאיסטית, מפעם, במילותיו של ולטר בנימין, "כוח משיחי חלש" (בנימין 1996 : 310): שרידים או אלמנטים משיחיים שרוחשים מתחת לאידיאולוגיות הללו וניצבים בתשתית החזון האוטופי, המהפכני, שהן משרטטות.

חנה סוקר-שווגר הציעה לראשונה את הפרדיגמה המשיחית בהקשר של **זכרון דברים**. לטענתה, יצירותיו של שבתאי מקיימות מתח בין מציאות של כישלון לבין שרטוט אופציה עקרונית של גאולה ותקווה. שבתאי אינו מציג נרטיב חד־משמעי וחד־כיווני של שקיעה, כישלון ודעיכה, אלא נרטיב רב־גוני שכולל גם אופק של תקווה ואופטימיזם (סוקר-שווגר 2007 : 265, 284). סוקר-שווגר דנה ביסוד האוטופי והמשיחי אצל שבתאי לאור תפיסותיהם של ולטר בנימין וארנסט בלוך,

שני הוגים שהציעו תפיסות עולם אוטופיות שהושפעו מן המרקסיזם ושפסעו על הקו הדק שבין פסימיזם לאוטופיזם ובין חילוניות ורליגיוזיות. בנימין יצר חיבור מיוחד בין ה'קייטוע' החילוני היומיומי לבין 'קייטוע' משיחי של ההיסטוריה, והראה כיצד הקייטוע והפירוק מסמנים את הגאולה שקיומה אפשרי רק מבעד להריסות [...] ארנסט בלוך הציע תיאוריה אחרת, שבה האוטופיה היא דבר־מה ש'עדיין לא' התממש, אך עדיין יש לו מעמד אונטולוגי, כחלק מן ההווה (שם : 267).

התפיסות האוטופיות־מרקסיסטיות של בלוך ושל בנימין אכן מזכירות כמה מן התפיסות שמביע הדוד לזאר ביצירה. אך הן מסבירות, לכל היותר, עמדה מקומית של דמות כזו או אחרת. יהיה זה פורה, לדעתי, לפנות למודל משיחי אחר, ששבתאי הכיר והעריך, ושהותיר את חותמו עליו במהלך כתיבת **זכרון דברים**: המודל המשיחי של גרשם שלום. אופייה הדיאלקטי של המשיחיות בכתביו של שלום עשוי, כפי שאראה, להאיר באור אחר את המשבר שפוקד את הדמויות ברומן ואת החלל העצום שנפער בחייהן – חלל שנפער עם צינון הלהט המשיחי.

#### 4. משיחיות על פי גרשם שלום

המשיחיות תופסת מקום חשוב בקורפוס המחקרי של שלום, והוא דן בה ובאופייה במגוון הקשרים. יחסו אליה מורכב, ובשונה מתחומים אחרים בתולדות ההגות היהודית שאותם חקר – **ספר הזוהר**, ספרות ההיכלות או קבלת האר"י – בעיסוקו של שלום במשיחיות, כקטגוריה בפני עצמה, אפשר להבחין באמביוולנטיות ולעתים אף בחשש כלפי התופעה המשיחית. במאמרו 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', שמתחקה אחר יסודותיה וגלגוליה של המשיחיות, מבחין שלום בין משיחיות קונסטרוקטיבית, שכלתנית, נוסח הרמב"ם, לבין משיחיות אוטופית-אפוקליפטית, שכמוה נמצא

בתנועה השבתאית (שלום 1975). לאורך הדורות נעה המשיחיות היהודית בין שני הקטבים הללו, אולם כחוקר התמקד שלום במשיחיות המהפכנית, האפוקליפטית, שהיא, לתפיסתו, הכוח המניע את ההיסטוריה היהודית (ביאל 1979 : 154), והיא שהובילה, במקרה של השבתאות, אל ההשכלה ואל המודרנה (שלום 1974 : 14). משיחיותו של שבתי צבי אמנם חוללה משבר בתולדות ישראל, אך גם הכניסה את העם היהודי להיסטוריה והכשירה את הקרקע לחילון ולמהפכה הציונית, ששלום האמין בה והלך בעקבותיה (שמידט 1995 : 154).

אך שלום הכיר גם בפוטנציאל המסוכן של התופעה המשיחית, ועמד על מחירה.<sup>16</sup> בסיום מאמרו 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל' כותב שלום :

ראוי להוסיף עוד, בסיום הדברים, משהו בנקודה אחת שלדעתי לא הושם אליו לב כל-צרכו בדיונים ברעיון המשיחי. כוונתי למחיר שנדרש עלידי המשיחיות, המחיר שהיה על עם ישראל לשלם מתוך הויית-עצמו בעד הרעיון הזה שהעניק לעולם. עצמתו של הרעיון המשיחי שקולה כנגד חוסר-האונים לאין-סוף המתגלה בהיסטוריה הישראלית בכל דורות הגלות, כשלא היה בכוחה לעלות ולהופיע על במת ההיסטוריה העולמית. יש משהו מתכונת הזמני והארעי בהיסטוריה היהודית; מכאן חוסר יכולתה לתת בה את עצמה כולה ללא שיור. כי הרעיון המשיחי אינו רק נחמה ותקוה בלבד. כל נסיון להגשימו קורע ופותח תהומות המוליכים כל אחד מגילוייו "אדאבסורדום" (שלום 1975 : 189).

ייתכן שהפוטנציאל המסוכן של המשיחיות הוא שהוביל את שלום לשלול כל קשר בינה לבין הלאומיות היהודית המודרנית. בהמשך הדברים אמנם כותב שלום כי "נימה משיחית נתלוותה להתעוררות היהודית בתקופתנו לעשיה נחרצת בתחום המציאות הממשית, כשניגשה להגשמת החזון האוטופי של שיבת ציון", אך מדגיש מנגד כי הציונות "לא מסרה את עצמה כליל למשיחיות" (שם : 190).<sup>17</sup> במקומות אחרים הכחיש בתוקף את הזיקה בין ציונות למשיחיות ובין ציונות לשבתאות, ושב והדגיש את ההבחנה ביניהן (שפירא 1994); לכל היותר ראה בציונות משיחיות

---

<sup>16</sup> בריאיון עם מוקי צור אומר שלום כי דבריו על מחיר המשיחיות הובילו לפרשנות שגויה של עמדתו: "אנשים פירשו לא נכון, שאני אנטי-משיחי. אני נתון מאוד לצד זה. אינני מתייאש מזה. אבל יכול להיות שכתבתי עוררה אותם לכתוב שאני יהודי השולל את הרעיון המשיחי, מפני שמחירו היה גבוה מדי" (שלום 1975 : 33).

<sup>17</sup> רז-קרקוצקין מעיר על הבחירה של שלום לתאר את מימוש הרעיון הציוני דווקא במילים "הגשמת החזון האוטופי", ובכך להעניק לה הקשר תיאולוגי וגאולי (רז-קרקוצקין 2002 : 88). הרטוריקה הציונית של שלום משרטטת קו עדין בין "הגשמת החזון האוטופי של שיבת ציון" לבין "משיחיות", ובכך "מנציחה את האמביוולנטיות הבסיסית הגלומה ביחס הציוני כלפי המשיחיות". השיח הציוני על המשיחיות בחר, בדרך כלל, להרחיק אותה לאחריית הימים ולהיאחז בממד ה"אוטופי" בלבד, או, למצער, לתרגם את המשיחיות להקשר פוליטי-לאומי (הרטוריקה של בן גוריון היא הדוגמה הידועה ביותר). הטענה של שלום, לפי הפרשנות של רז-קרקוצקין, היא שפעולת התרגום הזו מנכיחה את המשיחיות בתוך המסגרת הציונית, וכך "משמרת את קץ הימים באופן מתמיד במסגרת המיתוס הלאומי, החילונית לכאורה" (שם : 92).

מתונה, מנוטרלת, בדומה לנטרול הממד המשיחי בתנועה החסידית (ביאל 2015 : 65). את הציונות הגדיר שלום כ"דיאלקטיקה של רציפות ומרד", דיאלקטיקה שמאפיינת, לתפיסתו, את המשיחיות עצמה (ביאל 1979 : 184). המלכוד של הציונות אל מול המשיחיות הוא שאם תימשך הציונות לעבר המשיחיות האפוקליפטית, היא תיכשל, כמו השבתאות; אך אם תתכחש כליל ליסוד המשיחי, תאבד הציונות מחיוניותה (שם). המציאות של ריבונות יהודית אמנם מזמנת, באורח בלתי-נמנע, תקוות משיחיות (רז'קרוצקין 2002 : 93), אך על הציונות, בדומה להשכלה ולחסידות, לנתב את האנרגיות המשיחיות לכיוונים קונסטרוקטיביים ולא הרסניים, ועליה לשמור על האיזון הזה, שכן "אם זו [הציונות] משיחיות, היא נדונה לכישלון, כשאר התנועות המשיחיות לפנייה" (שפירא 1994 : 56).<sup>18</sup> בהתאם לכך התנגד שלום למשיחיות של הרב קוק ושל גוש אמונים, שאת אנשיה הגדיר כ"דומים לשבתאים" (שם : 111), וכן לשימוש ה"מליצי" של בן גוריון ברטוריקה משיחית (שם : 58).<sup>19</sup>

הפוטנציאל הדסטרוקטיבי מוביל לרובד נוסף בתפיסה של שלום את המשיחיות: הדיאלקטיקה של המשיחיות הרדיקלית. במקומות רבים בכתביו תיאר שלום את הדיאלקטיקה הזו, שראשיתה בהתלהבות, באקסטזה דתית ובתקווה, ואחריתה – משעה שהמשיחיות מכזיבה – במפח נפש ובתסכול, שמוליד תוצאות הרסניות. הורתה ולידתה של המשיחיות באותו ניצוץ משכר, סוחף-יכול, של הרפתקה דתית, ואחריתה בהתפכחות, באכזבה ובניהיליזם: "כל משיחיות אקוטית ורדיקלית, שנלקחת ברצינות, קורעת תהום, שלתוכה, באופן בלתי נמנע, נטיות אנטינומיות ומוסריות מופקרת צוברות תאוצה" (שלום 1971 : 167), כתב במקום אחד, ובציטוט שהובא קודם לכן: "כל נסיון להגשימו קורע ופוחח תהומות המוליכים כל אחד מגילוייו 'אדאבסורדום' (שלום 1975 : 189).

---

<sup>18</sup> בהרצאה של שלום שפורסמה רק לאחרונה, ונישאה ב-1941 כחלק מסדרה על "המשיחיות לאחר גירוש ספרד ועד ערב האמנציפציה" (שלום 2018), רומז שלום לזיקה מסוימת בין הפראנקיזם לבין הציונות. בפראנקיזם, מסביר שלום, "אנחנו מוצאים בפעם הראשונה אידיאולוגיה לדברים כאלה [הפקרות מינית, א"ה] בתוך היהדות. בשם – הייתי אומר – הפיכת היהדות המסורתית ליהדות משיחית, קורים דברים שההסברה הפסיכולוגית שלהם מובנת לכל אחד שחי כאן בארץ. ניצני רעיונות כאלה ראינו כאן במו עינינו לפני עשרים שנה" (שם: 333, ההדגשה במקור). שלום סותם ואינו מפרש את כוונתו. בהקדמה להרצאות כותבים העורכים, יונתן מאיר ושיניצ'י יאמאמוטו, כי אפשר למצוא בהן "הערות אקטואליות המבצצות בתוך דבריו של שלום על קבוצות מסוימות של חלוצים בשנות העשרים" (שם: 282). הדברים נאמרו ב-1941, ולפיכך מסתבר ששלום התכוון לקבוצת ביתניה האנרכיסטית-אירוטית של השומר הצעיר, שפעלה בראשית שנות העשרים (אילני 2020).

<sup>19</sup> שמידט קושר בין המשיכה של שלום לשבתאות ולפראנקיזם לבין ההתעוררות הציונית שלו, שכן התנועות המשיחיות הללו "תפסו את המשיחיות כפועלת בתוך ההיסטוריה. [הן] ביקשו לתרגם תקווה משיחית לשטח ההיסטורי של פוליטיקה ותרבות יהודית" (שמידט 1995 : 157).

התנועה השבתאית היא גילום מובהק של הדיאלקטיקה הזו. במחקריו הרבים, בייחוד ספרו **שבת צבי** והמאמר 'מצווה הבאה בעבירה', מגולל שלום את סיפור עלייתו ונפילתו של שבת צבי, עוקב אחר תולדות תנועתו המשיחית שסחפה אחריה חלקים גדולים מן העם היהודי במאה השבעעשרה, ומתאר את האכזבה העמוקה שהותיר אחריו המשיח שהתאסלם באדריאנופול. ההמרה הדרמטית חוללה פיצול בקרב המאמינים: חסידיו המתונים של שבת צבי סברו שהמעשה הפרדוקסלי של המשיח נכון רק למשיח עצמו; הרדיקלים, לעומתם, טענו שהמעשה משמש דוגמה, מודל לחיקוי. בעוד המתונים הציבו סייג, וקבעו כי מעשיו של המשיח הם "שערוריה לבית ישראל ולא דוגמה ומופת", הרדיקלים סרבו לעמוד מנגד בשעה שהמשיח מצוי "במלחמתו הקשה על ביטול הקליפות" (שלום 1974: 36). שלום מדגיש כי לא רק מוטיבציות דתיות עמדו כאן, אלא גם "גורמים נפשיים אחרים לגמרי [...] היצר האנארכי ויצר ההפקרות הגנוז בעמקי נפש האדם. היהדות עשתה סייגים ליצרים האלה ונתכוונה להכניע אותם. אבל 'לא לעולם חוסן'!" (שם).

הגרעין השבתאי הרדיקלי הוליד את הפראנקיזם, תנועה משיחית-ניהיליסטית מבית מדרשו של יעקב פראנק, "ניהיליסטן אמיתי", כהגדרתו של שלום (שם: 53). התיאולוגיה של פראנק, שהציגה את עקרון קדושת החטא, הובילה לתוצאות "ניהיליסטיות לחלוטין, בעיקר התפיסה של השתמדות מרצון, שסיסמתה הייתה: כולנו חייבים לרדת לעולם הרוע כדי לנצח אותו מבפנים" (שלום 2016א: 325). פראנק משנן באוזני חסידיו כי "כולנו מוכרחים ללכת עתה לתוך התהום" (שלום 1974: 56), והתהום הזו כוללת לא רק "מעשים זרים" וזלזול גלוי בעולם המצוות, אלא גם הפקרות מינית (שם: 40). בהרצאותיו המוקדמות על השבתאות מתאר שלום את המדרון החלקלק שבו הידרדרו השבתאים הרדיקלים לאחר ההמרה ואת התפתחות תורתו של פראנק, אותו "מיתוס דתי של הניהיליזמוס הפרינציפיוני":

הגאולה מושגת על ידי רמיסת כל חוק ותורה ונימוסי הדת [...] עלינו ללבוש את כל הלבושים ולרמוס את כולם. להחזיק בכל הדתות ולא להאמין באף אחת. לרמוס את כל הנימוסים, לעבור על כל החוקים כדי לשחרר מכאן איזה ניצוץ נעלם של השחרור, את הניצוץ הגנוז ביותר במהות האדם [...] אין עלייה לאדם אלא דרך שלילת הערכים המוסריים שבו, ערכי הקדושה המסורתיים – ניהיליזמוס במלוא מובן המילה (שלום 2018: 336).

יתר על כן, ההרס והרמיסה הפראנקיסטיים נועדו למטרה של שחרור: "**ביטול הכול**, כל הערכים המקובלים, וכל התורות והדתיות, החוקים והמשפטים הפוזיטיביים, **לשם שחרור החיים**" (שלום 1974: 128, ההדגשה במקור). המערכת היהודית הנורמטיבית, כמוה ככל המערכות הדתיות, אינה



אלא "קליפות שצריך לשבר. אין בהן דבר חיוני אמיתי, מלבד מה שהן השער אשר דרכו עלינו לעבור אל הפנימיות, אל החיים" (שם : 129). הפראנקיזם היה אפוא התולדה ההרסנית – וההכרחית – של המשיחיות השבתאית, וזאת משום שהוא מתח עד לקצה את הפרדוקס המשיחי שהתגלם בתנועתו של שבתי צבי: התביעה הבלתי-אפשרית לממש, בתוך המציאות הריאלית, שאיפות אוטופיות, מטאפיזיות ומיסטיות (ביאל 1979 : 169). כישלונה של התביעה הזו ידוע מראש, והוא בהכרח מוביל ל"משיחיות הבאה בניהיליזם", כפרפראזה על כותרת מאמרו המפורסם של שלום (אוחנה 2016 : 216).

### 5. יעקב שבתאי: משיחיות וכישלונה

לטענתי, את **זכרון דברים** אפשר להבין, בין היתר, לאור הדינמיקה המשיחית הזו, כרומן שמתאר את קריסתה של המשיחיות האוטופית אל תוך המציאות השגרתית, האפורה והמסוכסכת, קריסה שמובילה לאובדן דרך ניהיליסטי. הדיאלקטיקה הזו עוברת כחוט השני ביצירתו זו של שבתאי, ואפשר לאתר אותה, עוד קודם ל**זכרון דברים**, בשני מקומות נוספים. המקום הראשון הוא רשימה מתוך ארכיונו של שבתאי, שבה שרטט מתווה קצר למחזה עתידי:

הפראנקיסטים: מקדושה לטומאה (גולה וגאולה, חוסר מוצא). מעשה ביהודי שבעזרת מעשים וסגופים וקדושה מנסה לנצח את סמא"ל ולקרב את הגאולה וסופו שמתיאש, בא עד מבוי סתום ומתגלגל למעשי טומאה איומים למען [מילה לא ברורה, א"ה] את העולם (ארכיון שבתאי : 139 : 18; תמונה 6 בנספח).<sup>20</sup>

במשפט אחד מזקק שבתאי את הדיאלקטיקה המשיחית, ומתרגם אותה לסיפור אינדיבידואלי שתחילתו בקדושה וסופו בטומאה, שנע מן האוטופיה השלמה, הטהורה, אל קריסתה. שבתאי מתכנן לכתוב מעשייה כמרגנוסטית – המבוססת, כך נראה, על סיפורו של ר' יוסף דלה־ריינה<sup>21</sup> – ובמרכזה יהודי שמנסה לנצח את סמא"ל, הלא הוא השטן, ובכך לקרב את הגאולה, אך נכשל במשימה, מתייאש ומידרדר לחטאים. הפראנקיזם משמש כאן כמודל כפול: גם כפרוטוטיפ של

<sup>20</sup> הפראנקיזם מוזכר במקומות נוספים בארכיון. ברשימה אחרת של נושאים אפשריים למחזות כתב שבתאי: "יעקב פראנק = החטא; בימי שבתאי צבי" (ארכיון שבתאי: 208-18:2, ופעם נוספת בארכיון שבתאי: 139:18). במקום אחר מזכיר שבתאי את ספרו של מאיר בלבן, **לתולדות התנועה הפראנקית**, תחת הכותרת "ספרים בהשאלה".

<sup>21</sup> את סיפורו של דלה־ריינה הכיר שבתאי ככל הנראה ממאמרו של גרשם שלום, 'למעשה ר' יוסף דלה־ריינה', שפורסם בחוברת **ציון** ב-1933. שבתאי אף מזכיר את דלה־ריינה בשמו באחת מן הרשימות בארכיון (ארכיון שבתאי 139:18, תמונה 5 בנספח).

תנועה מיסטית יהודית שעסקה בגלוי בעבירות ובחטאים, אך גם כקבוצה שמגלמת את אחד מקודקודי הדיאלקטיקה המשיחית, תוצר של ייאוש מבשורתו הנכזבת של שבתי צבי.

שבתי מעולם לא כתב את המחזה הזה, אך הדיאלקטיקה של המשיחיות וכישלונה הוסיפה ללוות את יצירתו: היא שבה ומופיעה בסיפור "הדוד פרץ ממריא", שפורסם ב-1969 ברבעון **קשת** ונכלל לאחר מכן בקובץ הסיפורים **הדוד פרץ ממריא** (שבתיאי 1985). הדוד פרץ הוא קומוניסט אדוק ש"התאוה לגאול את העולם" (שם: 129), ומשוטט ברחובות תל אביב כשהוא "שקוע בפעלתנות מיסתורית ובוויכוחים מלאי כעס" (שם), מטיף לעוברים ושבים על המהפכה הקרבה ודוחק בהם לקרוא את כתבי מארקס ולנין, שמונחים על מדפים בביתו "כספרי רבנים ומכשפים" (שם: 130). הדוד פרץ – השם רומז לפרץ המקראי, בנו של יהודה, מי שהקדים לפרוץ מרחם אמו ומי שמצאצאיו יבואו דוד המלך והמשיח – מגלם בדמותו את קו התפר בין העולם הדתי המסורתי לבין העולם המודרני, האידיאולוגי: הוא מטיח בזעם בסבתא, שומרת המצוות, כי "אין אלוהים!" (שם: 134), אך בסעודות השבת מזמזם זמירות שבת בעלות אופי דתי, כגון "וטהר לבנו לעבדך באמת", ואפילו משיחי: "ייבנה המקדש". השליחות האידיאולוגית שלו נצבעת בצבעים דתיים ומשיחיים ברורים: הזמירות הן שאריות של עולמו הקודם, אך ברובד עמוק יותר, הן הזרמים התת-קרקעיים של משיחיותו החילונית.<sup>22</sup>

גאולתו של הפרולטריון מבוששת לבוא – "ארבעעשרה שנים הקדיש הדוד פרץ לגאולת העולם, אך העולם הוסיף לעמוד בקלקלתו" (שם: 136) – ואת מהלך הזמן המונוטוני קוטעת הופעתה של גאולה אפטר, אישה צעירה שמטלטלת את עולמו של הדוד פרץ, ומציעה לו להיגאל לא באמצעות מהפכה קומוניסטית, אלא על ידי אהבה ארצית. גאולה דוחקת בדוד פרץ לעזוב את אשתו, הדודה יונה, ולהתחתן עמה, אך הדוד פרץ, מתוך רצון לא להכאיב לאשת נעוריו, מתמהמה. העניין של הדוד פרץ בכתבים המרקסיסטיים הולך ופוחת, והספרים והחבורות מונחים על השולחן כאבן שאין לה הופכין. כאשר גאולה מבינה שהדוד פרץ לא יעזוב את אשתו, היא נוסעת לוויונה, "ופתאום חדל הכל" (שם: 151). הדוד פרץ עולה לגג הבית, שממנו, כפי שמתואר כבר בתחילת הסיפור, נהג לעלות ולהשקיף על פני העיר. חודשים ארוכים הוא מסרב להפצרותיה של הדודה יונה ולא יורד מן הגג, בטענה שהוא "ממריא". לבסוף, ביום הנישואין שלהם, הוא ממריא מן הגג אל מותו.

<sup>22</sup> זאת בניגוד לפרשנותה של כוכבי-נהב, שרואה בזמירות השבת "קלישאות אירוניות" שהדוד פרץ שר מן השפה ולחוץ כדי לרצות את הסבתא (כוכבי-נהב 2001: 47).

סיפורו של הדוד פרץ מגלם את המבנה המשיחי שתואר כאן: האמונה היוקדת בהשקפת העולם, הדבקות הכמו-משיחית בשליחות, ואז – נקודת השבירה, הרגע שבו השליחות והאמונה משתבשות ומובילות להידרדרות, שבסופה התאבדות (נזכור את התאבדותו של גולדמן בזכרון **דברים**). גאולה מופיעה בחייו של הדוד פרץ אחרי שנים רבות של אמונה אדוקה באידיאל משיחי שאינו מתממש; האידיאל המשיחי קיים, אך העולם כמנהגו נוהג, והמבשר נותר כמטיף ללא קהל. כאן נכנסת גאולה, שבשמה ובהתנהגותה מסמלת את האפשרות להיגאל מן העולם האידיאולוגי הנוקשה. אולם הדוד פרץ אינו מצליח לקבל את ידה המושטת של גאולה ולהיפרד – לא רק מאשתו, אלא ממחויבותו האידיאולוגית. הפער בין הגאולה הקומוניסטית, המדומיינת, שממנה נואש, לבין הגאולה שהייתה בהישג ידו, שיבש עליו את דעתו ודחק אותו אל הגאולה האפשרית היחידה – ההמראה אל מותו.<sup>23</sup>

אם "הדוד פרץ ממריא" מציג את הדינמיקה הזו בתמצית, ובדמותו של אדם אחד שמגלם את החלום ואת שברו, הרי **שזכרון דברים** הוא תיאור מקיף וחובק-כול של המגמה הזו, תיאור שנפרס על פני כמה דורות ומאפיין גלריה שלמה של דמויות. בראש ובראשונה, שבתאי עצמו מדגיש, בשלב מוקדם של הכתיבה, את תכניו לכתוב רומן שיעסוק ב"התפרדות, ההתרחקות, השקיעה, המוות, הזרות, האכזבה וההשלמה אשר אין להם תקנה [...] ההתפרקות של הרמוני, התקוות ההופכות אכזבות, הקרבה ההופכת ריחוק, הביתי ההופך לזר, התמימות ההופכת לפקחון, הגדול ההופך לירידה ומוות [...] יש לתת את הדבר בהתפתחותו, בשינויו הנוראיים אשר אין לעצור בעדם" (מובא אצל ע' שבתאי 2019: 206).<sup>24</sup> הסקיצה הראשונית הזו, שנכתבה שתיים-עשרה שנים לפני **שזכרון דברים** ראה אור, מדגישה את המהלך הדיאלקטי שיתממש באופן בשל ומפותח ברומן – ההרמוניה שמתפרקת, התקוות שמכזיבות – ומדגישה את **הכרחיות** המהלך, את השינויים ש"אין לעצור בעדם". בחוקיות הזו מתנהלים גיבוריו של שבתאי. כישלון האוטופיה אינו פוסח על אף אחד

<sup>23</sup> בריאיון עמו מתייחס גרשם שלום לאופיין המשיחי של תנועות פוליטיות מודרניות (נזכיר ששלום עצמו תפס את המשיחיות כקטגוריה פוליטית [שמידט 1995]). בתשובה לשאלתו של המראיין, מוקי צור, "האם תנועות חילוניות מגלמות עניין דתי?", משיב שלום: "כן. אמרתי: המטריאליסמוס הדיאלקטי לקח את כסא הדין והפסיכואנליזה את כסא הרחמים, והקדוש-ברוך הוא נתגרש משניהם יחד. צימצם עצמו ולא נגלה [...] הסוציאליזם יש בו משום יומרות כאלה [משיחיות, א"ה]. בפי אחדים ממשקיפיו, מחסידיו, ממבקריו, יש בו הרבה ממשיחיות חילונית. אם זה נכון או לא – זו שאלה. יש בזה צד של אמת, אך באיזו מידה – זו בעיה גדולה. הקומוניזמוס נתקבל על-ידי צעירים רבים כתחליף למשיחיות. היו זמנים והיו מקומות ומסיבות, שרבים – ולא רק מצעירי עם ישראל, שודאי שהדבר הזה חל עליהם – ראו בקומוניזמוס ממד משיחי. הלהט שבו התמסרו לעניין היה בו מן הלהט של חסידי משיחיות. וזה בדיוק היה הגורם המכשיל. זו היתה האש הזרה שבמשיחיות באמת המשיחיות היא ענין מסובך, גדול, זה לא פשוט" (שלום 1975: 33). שלום תופס אפוא את התנועות המודרניות החילוניות במונחים משיחיים, אפיון שמהדהד את הסימבוליקה הדתית והמשיחית ב"הדוד פרץ ממריא", ויוצר את התשתית לפרשנות המשיחית של המציאות החברתית והפוליטית של **זכרון דברים**.

<sup>24</sup> גם חמש-עשרה שנים לאחר מכן, בריאיון לאילנה צוקרמן ב-1981, מדבר שבתאי על ההתפרדות: "בשורש הדבר זו תחושה של התפרדות. לא של התפוררות. של התפרדות" (מצוטט אצל ע' שבתאי 2019: 354).

מהם, והם נאלצים להתמודד אתו, לגבש מחדש את מקומם בעולם שבו המשיחיות הכזיבה, עולם שמזמן חלל ערכי, רגשי ומוסרי, חלל שמוביל לניהיליזם, להתפרקות – ובמקרה של גולדמן, להתאבדות. קו נמתח בין התמונה ההיסטורית שתיאר שלום לבין הנרטיב ששבתאי יוצר: כישלון השבתאות חולל את הניהיליזם הפראנקיסטי; שקיעת האידיאולוגיות הסוציאליסטיות והציוניות הובילה לניהיליזם של **זכרון דברים**.<sup>25</sup> הדיאלקטיקה המשיחית מוצאת את ביטויה העכשווי, המודרני, ביצירתו של שבתאי.

אך לצד זאת, הרומן אף משרטט את הדרכים שבהן הדמויות השונות מגיבות למשבר הפוסט-משיחי. את עיקר הדברים להלן אקדיש לתיאור שלוש דרכי התמודדות עם המציאות הפוסט-משיחית, כפי שהן עולות מתוך היצירה. כאמור, ברקע של היצירה עומד הריאיון עם גרשם שלום, שעוסק, בין היתר, בסוגיות שלכאורה אינן קשורות לזיקה שבין משיחיות למודרנה, כגון ניהיליזם, אמונה ומוסר. יעקב שבתאי קורא את הריאיון עם גרשם שלום קריאה יצירתית: הוא קולט מתוכו רעיונות ומטמיע אותם בנרטיב שהוא בונה; בכמה מקרים הוא שם בפי הדמויות ציטוטים ישירים מתוך הריאיון. אך הזיקה בין הריאיון לבין הרומן אינה מתמצה רק בהיבט האינטרטקסטואלי<sup>26</sup> הזה: למעשה, התשובות שהיצירה מעלה לשאלה שמרחת מעל מאתיים ושמונים העמודים שלו – שאלת החיים בעולם שבו המשיחיות הכזיבה – מבוססות גם הן, במידות כאלה ואחרות, על ההשקפות שהציג שלום בריאיון. מקורן של דרכי ההתמודדות שאציג כעת בריאיון עם שלום, שהופך לכלי מרכזי בגיבוש התשתית האידאית של היצירה ובעיצוב תפיסות העולם שלה.

## 6. האופציה הניהיליסטית: "שום מוסר אינו קיים"

האופציה הניהיליסטית-אתאיסטית, הראשונה מבין שלוש התגובות לחלל שנפער עם קריסת האוטופיה המשיחית, מאפיינת את צזאר וחוגו: אביו ארווין, חברו המבוגר בש וכן דודו אריה. גרשם

---

<sup>25</sup> גרפינקל מבקר כמה מן הפרשנים של שבתאי, כגון אגסי וסוקר-שווגר, שראו ברומן תיאור של "ארץ ישראל העובדת בשקיעתה" ותיארו מציאות שבה עד 1967 "היתה ישראל מעין גן עדן של צדק וטוהר ואילו לאחר מכן, בבת אחת, הפכה לגיהנום של עוול" (גרפינקל 2009: 305). גם אם לגבי סוקר-שווגר, למצער, גרפינקל טועה – מחקרה דווקא עוסק במודחק הערבי והמזרחי ביצירותיו של שבתאי – הרי שאני מקבל את טענתו העקרונית כלפי חלק מן השיח הביקורתי סביב היצירה. למעשה, הטענה שלי בעבודה זו היא ש**זכרון דברים** מתמודד עם מטען משיחי נפיץ שהציונות הדחיקה מראשית דרכה. ולפיכך אין קו פרשת מים היסטורי-פוליטי שהרומן מצביע עליו, אלא שיבה של מודחק מאיים שניצב מלכתחילה בתשתית הפרויקט הציוני (רז'קרוצקין 2002: 92).

<sup>26</sup> אני משתמש כאן במונח 'אינטרטקסטואליות' במובן המצמצם שהעניק לו ז'ראר ז'נט. על פי ז'נט, אינטרטקסטואליות היא "יחס של נוכחות בין שני טקסטים", שבו טקסט אחד נוכח באופן ממשי בטקסט אחר, באמצעות ציטוט ישיר או עקיף, גלוי או סמוי (ז'נט 1997: 1-2). ב**זכרון דברים** ישנם כמה טקסטים כאלה, מלבד הריאיון עם שלום, כגון הפרסומת ל"בולוורקר", התרגומים של גולדמן ל"סומניום" של קפלר, ועוד.

שלום מציג את האופציה הזו בריאיון, במשפט שמצוטט, בשינויים קלים, גם ברומן: לתפיסתו, "אתאיזם מובן רק כשמחייבים שלטון יצרים ללא־גבול, בלא ערכים" (שלום 1975: 41; שבתאי 1977: 263). על צזאר מעיד המספר כי הוא "לא הכיר בשום אחריות חוץ מן האחריות לגבי סיפוק תענוגותיו" (שבתאי 1977: 166), ולאורך רוב היצירה הוא מתואר כמי שעסוק בכיבושים מיניים, בצפייה בתמונות פורנוגרפיות ובקללות. צזאר מרבה לשקר, ואף "הפך את השקרנות לעיקרון, אחרי שבהתחלה שיקר מתוך נוחיות ומתוך מורך־לב, ולימד את עצמו להאמין ששום מוסר אינו קיים, ושכוחו של השקר גדול מכוחה של האמת ורק הוא עשוי לסייע לנווט את החיים למחוזות שיש בהם הארמוניה והנאה" (שם: 38). אצל צזאר ניכרת אמביוולנטיות מסוימת כלפי הניהיליזם והרלטיביזם המוסרי – המספר מדגיש כי צזאר "לימד את עצמו להאמין" בדרך הזו; במקומות אחרים ניכרת מודעות כלשהי להשלכות המוסריות של מעשיו, אך זו נזנחת מהר מאוד.

אף שצזאר ממשיך, במידה מסוימת, את אביו, ארווין, המספר עומד על ההבדלים בין האב ובנו ומצביע על הקצנה ביך־דורית. לאחר שמובאים כמה משפטים מפי ארווין, שמהם עולה משנה אגוצנטרית וניהיליסטית, מסופר כי "ארווין, שבצעירותו היה חלוץ וסוציאליסט, ובתור חלוץ וסוציאליסט גם עלה לארץ ובמשך שנים אחדות היה חבר קיבוץ, המשיך לראות עצמו ציוני וסוציאליסט בעל עקרונות פוליטיים וחברתיים ומוסריים, אשר עם השנים התעוותו ונשחקו לגמרי בתהליך בלתי־מורגש כמעט" (שם: 70). וכך, אף שההתנהלות של ארווין ובנו צזאר דומה, ארווין מייצג עמדה מעורבת, שיש בה גם יסודות מן העולם הקודם – אולם היסודות "התעוותו ונשחקו", עד כדי כך שנעלמו כמעט לגמרי מתודעתו של הדור הבא.

עמדה רדיקלית יותר, של ניהיליזם מוחלט, נוקט בש, חברו המבוגר יותר של צזאר ומין גרסה קיצונית שלו. אצל בש, שהיה קומוניסט בצעירותו, "שלטה בכל גסות פרועה ומתחצפת, אחרי שסילק מעליו כל עידון ומסווה של עידון וכל רצון להיות מנומס או תרבותי" (שם: 71). אם אצל ארווין חל טשטוש מודחק, בלתי־מודע, של האידיאולוגיות הישנות, הרי שבש מתנער באופן גלוי ומודע מן המטען הערכי של עברו. הוא מבטל את כל הערכים החיוביים ובז להם: "הבוז והכפירה שלו היו מוחלטים והתייחסו לכל, גם אל עצמו, ואמנם, הוא ראה את העולם ואת ההיסטוריה ואת כלל המעשים כהתגלמות הטיפשות והניבזות, החוזרות על עצמן עד־אין־סוף: הדתות, המשפחה, המדינה, המדעים, הדת והמשפחה" (שם). עמדתו הנוכחית של בש אינה רק ניהיליסטית, אלא גם אתאיסטית, בדומה לאופן שבו שלום קושר בין ניהיליזם ואתאיזם: בש מצהיר כי "צריך להוציא את העולם מחוץ לחוק וגם את אלוהים, אף על פי שאינו קיים עוד" (שם: 107).

צזאר, בש וארווין קובעים את הטון בבית של ארווין וזינה, הוריו של צזאר, שמתנהל  
"כחגיגה הנתונה בתהליך של גסיסה והתפוררות" (שם : 73). הבית –

היה פרוץ ומפורר ונתון בלי הרף לכל מיני תנודות מקריות, עליז לכאורה ומשולל כל מידות  
וסדרייחיים קבועים, ולא משום שבניהבית היו אנשים חופשיים כלכך בהשקפותיהם ורצו  
בכך, אלא משום שכל אחד מהם היה נתון בראש ובראשונה במסלול הנוח לו, אשר לפעמים,  
לרגע, באקראי, התלכד או חצה את המסלול של זולתו (שם).

כך הופך הבית למרחב ניהיליסטי, שהחיים בו "איבדו כל צורה" (שם); מרחב שבו חיים בני הדור  
המבוגר, שְׁבֵע הערכים והאידיאות, יחד עם בן הדור הצעיר, שנולד אל תוך החלל שהותירו  
האידיאות הללו. אולם את הניהיליזם הרדיקלי ביותר מציג בן דודו של צזאר, אריה. קולו של אריה  
מצטרף לפוליפוניה הניהיליסטית של היצירה ומסיט אותה לכיוונים מרחיקי לכת. המספר מתאר  
כיצד פעם אחת, לפנות בוקר, הגיע אריה לביתה של תקווה, אחותו, כשהוא "מרושל ומסומם",  
ואומר לה את הדברים הבאים:

שהכל לא בסדר ושהוא מתעב את העולם וגם את אמו ושכל אדם זכאי להיות אלוהים וחייב  
להיות אלוהים, אבל האלוהים היחידים שהוא מכיר ומעריץ הם הפושעים משום שהם  
פורצים את כל הסדרים וקובעים לעצמם את העולם ואת החוקים שבהם יחיו (שם : 99).

הניהיליזם הקיצוני שארבע הדמויות הללו מייצגות קשור לשקיעתה של תמונת עולם קודמת, אך  
יותר מכך – לאכזבה ולריק שליוו את השקיעה הזו. בש וארווין, הקומוניסטים והסוציאליסטים  
בעברם, חוו על בשרם את המעבר – המודע (בש) או המודחק (ארווין) – מן האוטופיה המשיחית אל  
הניהיליזם; צזאר ואריה, הצעירים יותר, נולדו אל תוך שטח ההפקר שבין המלאות האידיאולוגית  
לריק הניהיליסטי. ארבעתם מגיבים באופן ששלו, בתיאורו את יעקב פראנק, הגדיר כ"לרמוס את  
כל הנימוסים, לעבור על כל החוקים" (שלוס 2018 : 336). העוצמות הניהיליסטיות מקבלות את  
מובנן על רקע מה שקדם להן, מה שהן מחליפות: האידיאולוגיות המשיחיות שהכזיבו, מותרות  
אחריהן את אותה "חגיגה הנתונה בתהליך של גסיסה והתפוררות" (שבתאי 1977 : 73).

## 7. האופציה הדתית: "לא ייתכן מוסר רציונאלי"

הניהיליזם האתאיסטי של צזאר אינו מספק את חברו, גולדמן, שמחפש דרכים אחרות להתמודד  
עם הספקות והתסכולים בחייו. מן השיחות שגולדמן מקיים עולות שתי אופציות אחרות –  
האופציה הדתית, שמיוצגת בדמותו של מאנפרד, והשנייה, זו שמתנגשת חזיתית עם תפיסותיו של

גולדמן ובסופו של דבר גם עם החלטתו להתאבד, היא האופציה החילונית, שאותה מייצג הדוד לזאר.

מאנפרד, המאהב של סטיפנה, אמו של גולדמן, היה בצעירותו אידיאליסט ששעבד את כל כוחותיו ורצונותיו להיגיון ולתבונה. מכוח זאת הפך לציוני, ולאחר מכן לקומוניסט ששולל את הציונות. בהמשך התרחק מאנפרד גם מן הקומוניזם והפך לחוקר של הדמונולוגיה הנוצרית (שם : 50). הוא משנה שוב את תחום עניינו ועוסק בפילוסופיה של שפינוזה, אך נואש מן הפילוסופיה בעקבות המלחמה, לאחר ש"המלחמה על כל מוראותיה, פראותה וטירופה הפכה את הפילוסופיה לגבי מאנפרד לדבר חסר-שחר, ואפילו מזעזע" (שם : 51). תהפוכות חייו הובילו את מאנפרד לעמדה שאיננה בוטחת עוד בכוחם של התבונה וההיגיון, והוא מסיק כי "החיים הם בסופו של דבר כאוס ללא תכלית" (שם : 264).

את השקפותיו של מאנפרד על מוסר, דתיות, תבונה ואתאיזם בנה שבתאי על בסיס דבריו של גרשם שלום. שלום מתנגד לתפיסה הרואה בעם היהודי "עם ככל העמים", ומתבונן על החילוניות היהודית כעל תופעה חולפת: "החילוניות איננה אפשרית, והיא לא תתגשם [...] אינני מאמין בעולם של חילוניות גמורה, שלא יתגלה בו הגורם הדתי בכוח מחודש כפלים" (שלום 1975 : 41). בהמשך הדברים קושר שלום בין דתיות לבין עמדה מוסרית: "אינני מבין אתאיסטים [...] אני חושב שאתאיזם מובן רק כשמחייבים שלטון יצרים ללא-גבול, בלא ערכים. אני בטוח שאין מוסר בעל משמעות פנימית, ללא יסוד דתי. אינני מאמין באוטונומיה המוחלטת של האדם, שהוא עושה את עצמו ושהעולם בורא את עצמו" (שם). שלום מוסיף ואומר שהוא מקבל את המשפט של דוסטויבסקי, "אם אין אלוהים הכול מותר" (שם : 42).

המשפטים של שלום מצוטטים ככתבם וכלשונם בדברים שאומר מאנפרד לגולדמן (שבתאי 1977 : 125). כך גם משפטים אחרים של מאנפרד, העוסקים בתבונה ובמוסר : שלום קובע כי "אינני מאמין שיש מוסר רציונאלי" (שלום 1975 : 39), וכן כי התבונה היא "מכשיר דיאלקטי המשמש לבנין ולהרס, אך הצלחותיה ניכרות יותר בהרס" (שם : 38); שבתאי מלחים את שני המשפטים הללו, ושם בפי מאנפרד את הקביעה כי "לא ייתכן מוסר רציונאלי ושהצלחותיה של התבונה ניכרות בעיקר בהרס" (שבתאי 1977 : 264). מאנפרד רואה באור חיובי את ההרס : הוא "מחשיב מאוד את יסוד ההריסה עם כל הניהיליזם הטמון בו, משום שהוא אוצר בתוכו את התקווה האוטופית להבנה ולתיקון" (שם); אצל שלום מופיעים הדברים כך : "יסוד ההריסה, עם כל הניהיליזם הטמון בו בכוח, היה מאז ומתמיד גם יסוד התקווה האוטופית לחיוב" (שלום 1975 : 40). הדברים שאמר שלום בהקשר של שיחה על אמונות ודעות הופכים, בקונטקסט של היצירה, לתובנותיו המפוכחות של

אדם שהתיימש מן התבונה ומן האידיאולוגיות שאחריהן נסחף בצעירותו. התבונה והרציונליזם, כך לומד מאנפרד בסוף ימיו, לא יובילו למציאות חברתית מוסרית, והוא אינו מאמין בעמידה של האדם כסובייקט אוטונומי ש"בורא את עצמו".

השקפותיו של מאנפרד הן תמונת התשליל של האופציה הניהיליסטית. בעוד שמאנפרד קובע כי "שלילת קיומו של אלוהים מובנת רק כשמחייבים שלטון יצרים ללא גבול, בלי ערכים", בש אומר ש"צריך להוציא מחוץ לחוק את אלוהים", וצואר, על פי עדות המספר, סבור כי "אין כל משמעות למה שנקרא מוסר". שתי האידיאולוגיות הללו נובעות ממקור משותף – ההבנה כי "שלילת קיומו של אלוהים מובנת רק כשמחייבים שלטון יצרים ללא גבול" – ומשם הן מתפצלות: צואר וחוגו אומרים הן לשני חלקי המשוואה – שלילת קיומו של האל והשלטת היצרים – בעוד מאנפרד, שרואה את התוצאות ההכרחיות, לשיטתו, של האתאיזם, מאמץ דיספוזיציה מטאפיזית.

המספר עצמו קושר בין התפיסה של מאנפרד לבין דתיות. בתיאור ארון הספרים בחדרו של גולדמן מוזכרים ספרים "בענייני יהדות וקבלה וספרי הלכה ופירושי רבנים וסידורי תפילה, זכר לתקופה שבה ניסה במאמץ נלהב, מלווה בתיקוות רבות, לחזור אל חיק היהדות ולהגיע לידי דתיות" (שבתאי 1977 : 125). אולם גולדמן מצליח להגיע רק ל"דתיות ללא אמונה, אשר למרות רצונו ומאמציו לא הצליח גולדמן לקנות אותה לעצמו אלא בצורת הכרה חיצונית בנחיצותה של האמונה ובכדאיות שבקיומו של אלוהים, ועם זאת אולי לא היתה רחוקה מהשקפתו של מאנפרד" (שם), ההדגשה שלי). היסוד הדתי בתפיסתו של מאנפרד מוצג בשיחה מאוחרת יותר עם גולדמן. אל מול הריקנות והחלל שנפער עם התמוטטות האוטופיה המשיחית, ואל מול הרציונליות שבה האמין ושהתגלתה כחסרת אונים, מציג מאנפרד תפיסה אירציונלית, שמכירה בכוח טרנסצנדנטי לאדם ובקיומו של "סדר־קוסמי בעל משמעות" (שם : 263). מאנפרד עצמו מוסיף לאחוז בתבונה, אך הוא מכיר במוגבלותה ובצורך ב"משהו שמעבר לתבונה הטהורה, קשה לו להשלים עם זה אבל זוהי כנראה האמת" (שם : 264). בגלל התבונה הזו, מאנפרד "לא זכה מעולם להגיע אל מעבר להכרה שבצורך הזה" (שם) – כמו גולדמן, שלא מצליח להגיע לידי דתיות, אלא רק לידי הכרה בצורך שבדתיות. חשוב לציין שהעמדה של מאנפרד איננה דתית באופן מובהק – ובשונה מדמויות אחרות ברומן, הוא אינו שומר מצוות – אך מאנפרד מודע לחסרונותיה של תמונת העולם הרציונליסטית החילונית, טוען שאין בכוחה לכונן עמדה מוסרית וכי רק אמונה דתית מובילה לעמדה כזו, וכי "יש הכרח להגיע לסדר־קוסמי בעל משמעות" (שם).

גולדמן קרוב לעמדתו של מאנפרד – הוא מכיר בנחיצותה של האמונה, ויתרה מזאת: הוא אף מסיק, במשפט שמנבא את מותו־שלו, ש"אם אדם אינו יכול להגיע לידי אמונה באלוהים



ובאלמוות הופכת לגביו ההתאבדות להכרח שאין ממנו מנוס" (שם : 151). אך בפני גולדמן עומדת אלטרנטיבה נוספת : זו שמציב הדוד לזאר, שמציג עמדה שונה מאוד מזו של מאנפרד ואף מזו של גולדמן. חוסר היכולת של גולדמן להיאחז באחד משני המודלים הללו, וכן הדחייה שלו את המודל הניהיליסטי של צזאר, מוליכים אותו, בסופו של דבר, למבוי סתום – ולהתאבדות.

#### 8. האופציה החילונית: "הספק הוא הדבר היחיד שיש בו ממשות"

הדוד לזאר, אחי אביו של גולדמן, מייצג את הקוטב השלישי שגולדמן ניצב בפניו, לצד הניהיליזם של צזאר והאופציה הדתית של מאנפרד. המספר מציג בהרחבה את תולדות חייו של הדוד לזאר, ופותח בתיאור תמציתי של דמותו ואופיו :

האמת היא שהדוד לזאר לא שתק, הוא פשוט כמעט לא דיבר משום שידע עד כמה הדעת קצרה, והתבונה חסרת תוקף, והאפשרויות דלות, והכל מסוכסך ורב־פנים במידה כזאת שהספק הוא הדבר היחיד שיש בו ממשות, והיכולת להאמין היא נחלתם של מעטים, ואסור לצפות אלא למעט [...] ועם זאת לא היה אדם מיואש או מר נפש, אלא רק מיושב מאוד ושרוי במין שוויון־נפש של אדם שבע־נסיון ורואה נכוחה, שהחיים, אשר הוסיף להתייחס אליהם בחיוב ובכבוד־ראש, שוב אינם מסוגלים להפתיע אותו, שהרי כבר מת וקם לתחיה, היה בקצות עולם, התגולל במקומות שמעבר לכל דמיון ואשר אולי כבר התמוססו ונמחו, עמד בנסינות שמימיו לא העלה בדעתו, חזה חזיונות מופלאים על עולם חדש והאמין בהם ועמד על ערש התגשמותם וראה איך הם, אחרי כל החישובים שלא היה בהם פגם, נישחתים ומתנפצים בגלל קוצר־יד ובגלל זדון ופחד ואנוכיות שאין להם שיעור, ועם זאת למד לדעת מתוך סירוב וייסורים שאין גאולה אחרת חוץ מגאולה כזאת, ושגם הדברים הנוראים, שקוממו אותו, הם אנושיים לא פחות מטובה־לב וגילויי החברות והיושר ואומץ־הרוח, שתמיד הביאו אותו מחדש לידי התרגשות ועוררו בו לרגע את האמונה שהעולם והאנושות אינם חשוכי תיקווה (שם : 131).

כמו בני דורו, מאנפרד, ארווין ובש, גם לדוד לזאר עבר אידיאולוגי עשיר : הוא עלה לארץ מפולין, היה חבר בקולקטיב של פועלים והיה איש 'אחדות העבודה' ולאחר מכן קומוניסט ואנרכיסט, עד שהצטרף לבריגדה הבינלאומית ונטש את הציונות. לבסוף גלה ליאקוטיה, לאחר שהועמד לדין "בעוון טרוצקזים ואנארכיזם וחתרנות קונטרארובולוציונית" (שם : 139); אחרי שנים של סבל וייסורים בגלות חזר הדוד לזאר לארץ ישראל, להפתעת משפחתו שחשבה שכבר מת. מסלול חייו

הפתלתל של הדוד לזאר, שמקרב הדמויות ברומן הלך את כבדת הדרך הארוכה ביותר בעקבות השקפות עולמו, הפך אותו לאדם מפוכח. גולדמן פוגש אותו בזקנתו, כאשר הוא אמביוולנטי כלפי תיאוריות חברתיות ופילוסופיות – הוא מטיל ספק בתועלת שלהן, אך מוסיף להתעניין בהן ומכיר בחשיבותן; הוא חדל להאמין בתפיסה האופטימית שלפיה ניתן לשנות את טבע האדם לטובה, ומתפכח מן הקומוניזם והאנרכיזם, התפכחות שמתוארת במשפט שלקוח מן הריאיון עם שלום: הדוד לזאר "הוסיף להחזיק בדעתו שזוהי [האנרכיזם] התיאוריה החברתית היחידה בעלת משמעות, אלא שלמד לדעת שאין לה כל סיכוי להתגשם משום שאין היא מתחשבת בבנייה האדם בהיותה בנויה על הפלגה קיצונית אופטימית של נפש האדם" (שם: 150; שלום: 1975: 39).

במשחקי השחמט המשותפים שלהם משוחחים גולדמן והדוד לזאר בעיקר על אלוהים ועל המוות. בשיחה הראשונה ביניהם שואל גולדמן את הדוד לזאר אם חשב פעם להתאבד, והדוד לזאר משיב בחיוב, אך מוסיף כי הוא מתנגד להתאבדות. לאחר שגולדמן מציג את עמדתו ביחס להתאבדות, הרואה בהתאבדות את "המיצוי המלא והשלם ביותר של חופש הבחירה שהחיים מציעים, שהוא גם החופש לוותר על החיים עצמם" (שבתאי 1977: 151), אומר גולדמן שעבור אדם שאינו מצליח להגיע לידי אמונה באלוהים הופכת ההתאבדות ל"הכרח שאין ממנו מנוס" (שם). בשלב זה מעיר הדוד לזאר כי "זוהי השקפה של אדם שהוא כבר דתי או שיש לו צורך עמוק בדתיות כתוצאה מהתבוננות בכאוס ובסבל ובעוול שבחיים" (שם), ואילו הוא עצמו חופשי מן הצורך הזה:

ככל שהדבר נוגע לו הרי הוא נקי מכל זה אף-עלפי שסקירה מפוכחת של חייו ושל הגילגולים שעברו עליו היתה מחייבת אותו להגיע לידי ניהיליזם גמור, או לידי מסקנה שאמנם קיים משהו שניתן לכנות אותו בשם "אלוהים" או "השגחה" או "כוח עליון" המנהל את העולם בדרכים נסתרות, ולמרות זאת היה אתאיסט ונשאר אתאיסט, ויחד עם זה, אם להגיד זאת באופן באנאלי, אין בדעתו להתאבד [...] הוא מקבל את החיים ומקבל את המוות כחלק מהחיים (שם).

דבריו של הדוד לזאר משוחחים עם שתי האופציות שהוצגו קודם לכן. הדוד לזאר, כמו צזאר ובש, הוא אתאיסט. אך בשונה מהם, הוא איננו ניהיליסט, ובכך הוא מתייצב גם כנגד תפיסתו של מאנפרד, שקושרת בין אתאיזם לבין ניהיליזם ומחייבת את קיומו של סדר עליון – קיום שהדוד לזאר שולל. הדוד לזאר מכיר בכך שיש אנשים שזקוקים לאמונה באלוהים לנוכח האבסורד שבקיום (שם: 152), אך הוא, כשהוא לעצמו, אינו מאמין באלוהים ואף אינו זקוק לאמונה כזו. במקום זאת מציג הדוד לזאר עמדה אתאיסטית שאיננה ניהיליסטית, עמדה של פיכחון ושלווה, של

קבלת החיים כמות שהם כולל הסופיות והספקות שבהם, מבלי להתכחש ל"תהליך הנורא של ההתפרמות וההתפרדות" (שם : 157).

הדוד לזאר נבדל לא רק ממאנפרד (דתיות) ומצזאר (ניהיליזם), אלא גם מגולדמן. הוא נוטש את היומרה לוודאות, בעוד גולדמן מצהיר שהוא זקוק לה נואשות – "זה מפחיד", הוא אומר למאנפרד באחת משיחותיהם על האפשרות של חיים ללא ודאות, ומוסיף: "אני בכל אופן זקוק לזה מאוד" (שם : 264). הדוד לזאר, לעומת זאת, קובע כי "הספק הוא הדבר היחיד שיש בו ממשות" (שם : 131). גם יחסם של גולדמן והדוד לזאר לגאולה שונה בתכלית. באחת משיחותיהם אומר הדוד לזאר :

יש להיזהר מציפיות רבות מדי, ואחרי־כך אמר שקיים משהו שהוא מכנה "יצר הגאולה", אבל מנסיון חייו למד שאין שום מעשה בחיי הכלל או בחיי הפרט, ויהיה זה נכון ומהפכני ככל שיהיה, שיש בכוחו להביא גאולה, במובן הזה שמנקודה מסויימת ואילך יתחיל עידן חדש שהכל יהיה בו בתכלית הטוב ויסתדר כפי שרוצים, ועם זאת, ולמרות הידיעה המפורשת, יש לחיות כאילו הגאולה אמנם אפשרית ולחתור אליה (שם : 212).

בהמשך קושר הדוד לזאר את הדברים ישירות לניסיון חייו כמהפכן קומוניסט :

והדוד לזאר אמר שלו עצמו קשה לסגל את ההכרה הזאת באופן שתהיה לחלק טבעי ממחשבתו ומהרגשתו, שכן, שנים רבות מדי היה נתון לשלטון הידיעה שקיים מעשה אחד שהוא המעשה הגואל, שבמקרה שלו היה הקומוניזם והאנרכיזם (שם).

כאן טמונה אפוא האופציה של הדוד לזאר אל מול כישלון האוטופיה המשיחית : לא ניהיליזם ויאוש, ואף לא פנייה לעבר הדתיות, אלא חילוניות ספקנית מפוכחת לצד שלווה, אופטימיות וחתירה לגאולה – גם אם היא איננה אפשרית. כאן גם הנקודה המכרעת שמבחינה בינו לבין גולדמן : הדוד לזאר לא רק מוותר על אפשרות הגאולה, אלא טוען גם כי לא ייתכן מעשה אחד ויחיד שיגאל את האדם. אך באמונה הזו עצמה נאחז גולדמן לאורך כל היצירה. חייו של גולדמן נעים סביב "ציפיה לאיזו התרחשות שתעקור אותו בבת־אחת ממהלכם המשמים ותמלא אותם תוכן ותקנה להם משמעות" (שם : 190), ולאור הציפייה הזו הוא מנסה ליצור מערכות יחסים חדשות, מתרגם את ה"סומניום" של קפלר, יוצא למילואים, מתאמן עם הבולוורקר, מתקרב לדתיות, מתכנן לעזוב את עבודתו כעורך דין ולהפוך למורה, דבר שאולי, הוא מקווה, יושיע אותו "מתחושת הבזבוז שבה עוברים חייו" (שם : 212). אף שהמספר יוצר קרבה רגשית בין גולדמן לדוד לזאר, בחינה של השקפותיהם והכרעותיהם חושפת את הדיאלוג הסמוי שנוצר ביניהן, ומעמידה אותם משני עברי

המתרס: הדוד לזאר מדבר על קבלת החיים, אתאיזם וספקנות, בעוד גולדמן חש שחיי "נעשו" [...] חסרי כיוון" (שם: 211), ועסוק בחיפוש אחר מעשה אחד ויחיד שיגאל אותו וייתן משמעות לחייו.<sup>27</sup>

גם בחייו האישיים מגלם הדוד לזאר מודל שרוב הדמויות ברומן לא מצליחות לאמץ: הזוגיות שלו עם יהודית טנפאוס מוצגת כזוגיות אוהבת ושלווה, וזהו אחד המקרים היחידים ברומן של קשר זוגי חיובי ולא הרסני (האו 1985). הדוד לזאר אף מת יחד אתה, בשנתו, מפעפוע של אדי רעל שחדרו לביתם (שבתאי 1977: 251). וכך, לקראת סוף הרומן נותרים גולדמן וצאר ללא האבות הרוחניים שלהם – בש מת ומותיר את צאר חסר אונים, והדוד לזאר מת, ובעקבות כך מרגיש גולדמן "תחושת הסתיימות ובדידות, שנהפכה לידיעה מדכאת של חסר שאין לו עוד תקנה ולגעגועים, ואחר-כך לתחושה שחיי נמצאים כבר מאחוריו והנה הוא נידחף אל מותו וניפרד מהכל" (שם: 253).

#### 9. התאבדותו של גולדמן: "הרוח המריאה לשמים"

אל מול שלושת המודלים הללו – המודל הניהיליסטי, המודל הדתי והמודל החילוני – ניצבת הכרעתו של גולדמן להתאבד. שלושת המודלים לא מספקים אותו. אל המודל הניהיליסטי של צאר הוא מתייחס ברגע של גילוי לב, בשיחה עם ישראל, חברם המשותף. גולדמן אומר לישראל שהוא

---

<sup>27</sup> ניר עברון רואה בזכרון דברים רומן תרפויטי, אנטי-פילוסופי. תכליתו איננה להעלות רעיונות פילוסופיים ולדון בהם, כמו בפרוזה של קאמי, בורחס או סארטר, אלא לערער על מקומה של הפילוסופיה בחייו ולהמעט בערכה. הרומן מציג תרפיה "העשויה לשכנע קוראים צעירים להפסיק לנסות לראות את עצמם מנקודת מבטו של האל, לוותר על הימרה האפלטונית לדעת את עצמך באופן מוחלט, להציל אותם מלהפוך לגולדמן" (עברון 2016: 46). השיחות עם הדוד לזאר הן דוגמה לכך: העמדה של הדוד לזאר היא הפרדיגמה של בגרות אינטלקטואלית, ובשיחותיו עם גולדמן מנסה הדוד לזאר לשכנע אותו לא לאמץ תיאוריה אחרת, אלא להעניק פחות משקל לתיאוריה מלכתחילה ולערער על התפיסה שיש לחיות על פי תיאוריה (שם: 49). כדוגמה נוספת מתאר עברון סצנה שבה צאר מספר לגולדמן על בנו הגוסס, ואילו גולדמן משיב לו בתיאוריה משלו על המוות ומדבר על כך ש"המוות הוא מהותם של החיים". עברון מציע כי את האמירה של גולדמן יש לשפוט לא לפי תוכנה, אלא לפי הפונקציה שלה בשיחה עם צאר, שמפסיר, בתגובה, כי מדובר ב"שטויות". לטענת עברון, הסצנה הזו מותחת ביקורת על הסוליפיזם של גולדמן, שבורח לתיאוריות פילוסופיות בשעה שבנו של חברו גוסס (שם: 44). ייתכן שיש צדק בדבריו של עברון ביחס לסצנה עם צאר, שם תגובתו של גולדמן אכן נראית מנותקת מהקשר. גם התפיסה של הדוד לזאר כ"בוגר" מבחינה אינטלקטואלית מתיישבת עם האופן שבו אני קורא את תפקידו ברומן. אך אינני מקבל את הפרשנות האנטי-פילוסופית של עברון, ואינני מסכים עם מסקנתו, שלפיה "הגורל האירוני של הרומן התרפויטי, אנטי-פילוסופי של שבתאי הוא שתופסים אותו בצורה פילוסופית – אותה צורה שהוא מגחיק" (שם: 53). עברון בוחר לראות בדינמיקה בין הדוד לזאר לבין גולדמן את הבריוח התיכון של הרומן – ומכאן מסיק שהרומן, בעקבות דבריו של הדוד לזאר, קורא "לתת פחות משקל לתיאוריה" – אך ראייה כזו בעייתית מכמה סיבות: ראשית, הזיהוי של הדוד לזאר כמי שחותר לצמצם את השפעת הפילוסופיה על החיים אינו מדויק, שכן הדוד לזאר לא מדבר כנגד חקירה קיומית או פילוסופית, אלא כנגד ודאות ואמונה בלת-מעוררת במעשים שמובילים לגאולה. שנית, גם אם היה צדק בטענה שהדוד לזאר מכון את גולדמן – ואת הקוראים – להמעט בערכה של הפילוסופיה, הרי שטענה כזו מצמצמת את הרומן לכדי מסקנה ברורה אחת ופוגמת ברבגוניות שלו ובמקומן של דמויות אחרות במארג האידיאטי-פילוסופי של הרומן. שלישית, מעיון בארכיונו של שבתאי, הרווי אזכורים וציטוטים הגותיים שמצאו את עצמם, באופנים כאלה ואחרים, בתוך הטקסט, קשה להסיק, ודאי לא מתוך עיון בסצנות בודדות, שמחבר זכרון דברים חתר ליצור רומן שמגחיק את העיון הפילוסופי.

מקנא בצזאר, ש"חי כאילו שהחיים הם שעשוע שיימשך לנצח" (שם : 59), אך בהזדמנות אחרת הוא ביקורתי יותר כלפי ההתנהגות של חברו. בתגובה לסיפורי הכיבושים המיניים של צזאר, אומר גולדמן כי "הסיפורים הללו הם שקרים או לפחות גוזמאות, וגם אם אינם כך אין בכל המעשים הללו להקנות אושר, ואפילו לא לגרום תענוג" (שם : 66). גם המודל הדתי של מאנפרד לא משכנע אותו, שכן גולדמן לא מצליח להגיע לידי אמונה באלוהים, ופרשת התקרבותו לדתיות מסתיימת בכישלון. ואילו המודל של הדוד לזאר רחוק ממנו מאוד, כיוון שהוא מושתת על נסיגה מן היומרה לוודאות או לאמונה וויתור על הגאולה. גולדמן, כפי שהבחינה נכון ננסי עזר, דומה לאביו בכך שהוא לא מוכן לקבל שום פשרה או גאולה למחצה, כפי שמציעים לו מאנפרד והדוד לזאר (עזר 1992 : 88).

כך הופכת ההתאבדות למוצא האחרון עבורו. גולדמן מעלה את האפשרות הזו לאורך כל היצירה: הוא רואה בהתאבדות ניסיון להתיידד עם המוות ואז "להכות את המוות בנשק שלו" (שבתאי 1977 : 60), וסבור, בהשפעת סוקרטס (בדיאלוג "פידון" [אפלטון 1957]) ומונטיין (במסה "העיסוק בפילוסופיה משמעו ללמוד למות" [מונטיין 2007]), כי החיים הם הכנה לקראת המוות; במקום אחר הוא אומר ש"המוות הוא הסובסטנציה האמיתית של החיים" (שבתאי 1977 : 37) או "תמצית מהותם של החיים" (שם : 255), ולבסוף הוא סבור – בדומה למאנפרד שאמר ש"החיים הם כאוס" – כי החיים הם "תוהו ובוהו" (שם : 274). אף שההתאבדות של גולדמן מופיעה, כאמור, במשפט הראשון בטקסט, הרי שמבחינת סיפור המעשה נבנה יחסו של גולדמן אל המוות בהדרגה: הוא נמשך אל המוות, אך המוות אינו אלא אפשרות אחת מני רבות שגולדמן מהרהר בה בניסיון למצוא גאולה לנפשו. אולם עם התקדמות הנרטיב, ניסיונותיו של גולדמן להיגאל נכשלים פעם אחר פעם. השיחות עם מאנפרד והדוד לזאר הן, עבור גולדמן, חרך הצצה לעבר השקפות אלטרנטיביות על מהות החיים, על מוסר, על דתיות ועל אמונה, שבהן הוא מנסה להיאחז אל מול האופציה של המוות. אלו מודלים מתחרים שהוא מתמודד עמם, ולבסוף הוא בוחר במוות. חשוב לציין שההכרעה של גולדמן אינה מסמלת בהכרח את כישלון או חולשתן של התיאוריות ותפיסות העולם שאתן הוא בא במגע. כשם שגולדמן שלם עם התאבדותו, כך הדוד לזאר מוצג כמי ששלם עם השקפותיו והכרעותיו, וכך גם מאנפרד. הרומן מציג כמה מודלים רעיוניים, ואינו מכריע ביניהם. מה שברור הוא שהמודלים הללו לא הצליחו להניא את גולדמן מן האלטרנטיבה שרחשה בקרבו לאורך כל

הדרך.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> אבי גרפינקל טוען כי מבקרי וחוקרי שבתאי קראו את **זכרון דברים** קריאה דטרמיניסטית, כביכול גורלם של גיבורי הרומן הוא בלתי-נמנע. בכך, הוא טוען, מחמיצים המבקרים את ממד החירות ביצירה, מסירים כל אחריות מן הדמויות ומתעלמים מאשמתן במצב שאליו הן הגיעו (גרפינקל 2009). כדוגמה מתעכב גרפינקל על דבריו של גרשון שקד, שמעדיף, לטענת גרפינקל, להטיל את האשמה על דור האבות ולפטור את דור הבנים –

הפער בין אזכור ההתאבדות במשפט הראשון ביצירה לבין תיאור ההתאבדות של גולדמן, מאתיים ושישים עמודים לאחר מכן, הוא הפער שבין עובדה יבשה בתחילתו של זכרון דברים משפטי לבין כישלון מפואר שהיצירה כולה הולכה לקראתו. גולדמן תופס את החיים כמסע לקראת המוות; בהתאם לכך, **זכרון דברים** הוא מסע חייו של גולדמן לקראת המוות. לקראת סוף חייו שוקע גולדמן בגלקסיות רחוקות ובתוהו ובוהו הקוסמי: הוא מתרגם את ספרו של האסטרונום יוהנס קפלר, ה"סומניום", ספר אסטרונומיה שכתוב כרומן בדיוני על הילד דוראקוטוס שנוסע לירח.<sup>29</sup> אחרי התאבדותו, נכנס ישראל לחדרו של גולדמן ומוצא את מחברת התרגום שלו, "ערימת דפים כתובים בכתב ידו המיוחד של גולדמן ובהם אותם חלקים מתוך הספר שכבר הספיק לתרגם" (שם: 276). המשפטים האחרונים שגולדמן תרגם מצוטטים ברומן באריכות:

הדבר הגרוע ביותר הוא הזעזוע הראשון של התאוצה, מכיוון שהוא נידחף-ניזרק כלפי מעלה כאילו מכוח ההתפוצצות של אבק-שריפה [...] בנקודה זו אנחנו עוזבים את התיירים לנפשם ונותנים להם להסתדר בעצמם: הם מתמתחים ומתכווצים כמו עכבישים ומטיסים את עצמם הלאה בכוח הדחף של עצמם, שכן, מכיוון שהכוחות המאגנטיים של הארץ ושל הירח מושכים בעת ובעונה אחת את הגוף כל אחד לעברו, הרי התוצאה היא כאילו אף אחד אינו מושך אותו, וכך לבסוף גופם ימשך ממילא אל הירח (שם: 278).

הקטע, כפי שהמספר עצמו מציין, עוסק בהמראה (שם). בראש מחברת התרגום שלו רשם גולדמן משפט שכתב קפלר ושנחקק על קברו: "אני כוננתי שמיים, כעת אכונן צלליארץ \ הרוח המריאה

---

דורו של שקד עצמו – מכל אחריות למצבו. את הטענה מדגים גרפינקל מתוך ציטוטים של שקד, שבהם הטענה שיש ברומן "כוח המרמז על חוק טבע או חוק היסטורי" ולפיו "כל תזה צופנת בחובה את האנטייתזה שלה וכל בניין את סיכוי הריסתו" (שקד 1998: 381). לכאורה, גם הטענות שהעליתי כאן, על הדיאלקטיקה המשיחית וכישלונה, חשופות לביקורת של גרפינקל. אולם כנגד דבריו של גרפינקל יש לטעון טענה עקרונית. חלק משמעותי מעבודתו נועד להראות לא רק את הכשל הדטרמיניסטי של מבקרי שבתאי – ש"ניצלו את הטקסט השבתאי [...] כדי לחמוק מאותו חשבון נפש וכדי להעניק לעצמן פטור מאחריות ומאשמה" (גרפינקל 2009: 302), אלא לאתר את הכשל הזה גם אצל **הדמויות עצמן**. גרפינקל מראה כיצד בפני הדמויות של **זכרון דברים** עמדו אפשרויות קיומיות רבות, ולפיכך התפיסה שלפיה הדמויות עומדות בפני שקיעה בלתי-נמנעת ומחויבת המציאות – היא בעייתית. כנגד זאת יש לומר שאין לו לפרשן הספרות אלא מה שעניו רואות: גם אם, מבחינה תיאורטית ומעשית, גולדמן לא היה חייב להתאבד, הרי שזו הבחירה שהוא בוחר, והיא זו שסביבה הרומן בנוי, למן המשפט הראשון ועד לעמודים האחרונים. על הפרשן מוטל להבין את הבחירה הזו ולנתח אותה, ולא להוכיח שגולדמן יכול היה לבחור אחרת. הדיון המעניין ביצירתו של שבתאי – ואולי ביצירה ספרותית בכלל – אינו דיון שעוסק בדטרמיניזם או באשמה, או באלטרנטיבות המדומיינות שעמדו בפני הדמויות. אם **זכרון דברים** היה עוסק בגיבורים שכולם נחלצים ממצבם העגום – היה צדק בטענה של גרפינקל על המבקרים; אולם העובדה היא – ועם העובדה הזו מנסה התזה שהצגתי להתמודד – ש**זכרון דברים** משרטט שוב ושוב את כישלונותיהם של גיבוריו, את ציפיותם לגאולה וההתפכחות ממנה, וזאת גם אם הדמויות לא היו חייבות להיכשל בהכרח, או לצפות לגאולה.

<sup>29</sup> במאמר מרתק על הסומניום של קפלר **בזכרון דברים** מתחקה דיאמונד אחר הטקסט שגולדמן מתרגם, ומראה כי הוא לקוח ככתבו וכלשונו מספרו של ארתור קסטלר על קפלר. הפסקאות הללו הן אפוא "ישות אינטרטקסטואלית" בתוך הרומן (דיאמונד 1994: 251). דיאמונד מוסיף ומראה את הקרבה הרעיונית והקונספטואלית בין הפרויקט של קפלר לבין היצירה של שבתאי. וראו גם בורשטיין, בעבודתו על המרחב הפרוזה של שבתאי, שרואה בציטוט מן הסומניום "סיכום הכרונוטופ של גולדמן" (בורשטיין 2002: 218).

לשמייים, הגוף צללים יעטפוהו" (שם : 249). כמו חייו של הדוד פרץ, גם חייו של גולדמן מסתיימים בהמראה.

## סיכום

בעבודה זו הצעתי קריאה של **זכרון דברים** שמושלתת על העניין שמצא יעקב שבתאי בכתביו של גרשם שלום. טענתי שאת הלך הרוח הכללי של הרומן, שמתאר, במילותיו של הדוד לזאר, את "התהליך הנורא של ההתפרמות וההתפרדות" (שבתאי 1977 : 157), ניתן לתפוס לא רק במונחים קיומיים ואישיים, אלא גם במונחים היסטוריים-לאומיים: כרומן שמשרטט את החלל העצום שנפער עם התמוטטותה של תמונת עולם אידיאולוגית קודמת. את תמונת העולם הזו, הסוציאליסטית והציונית, הצעתי לאפיין כתמונת עולם משיחית, ולפיכך שקיעתה היא שקיעתו של עידן משיחי, שמזמין כניסה סבוכה ומבולבלת לעידן פוסט-משיחי, העידן שבו מתנהלות הדמויות השונות ברומן.

הפרספקטיבה המשיחית נוצרת מתוך המפגש הפורה בין הרומן של שבתאי לבין הקורפוס המחקרי של גרשם שלום. עבור שלום, המשיחיות הרדיקלית – כדוגמת זו של שבתי צבי והתנועה השבתאית – מובילה, באורח בלתי-נמנע, למערך של תגובות שנוצר עם האכזבה מן המשיחיות והפער בין האוטופיה לבין הגשמתה החלקית או החסרה. במקרה של השבתאות, הייתה זו המשיחיות הניהיליסטית של יעקב פראנק שמילאה את החלל שנותר עם המרת הדת של שבתי צבי. הניהיליזם של פראנק קרא דרור ליצרים אנרכיסטיים ודסטרוקטיביים גנוזים, שפרצו החוצה עם כישלונה של השבתאות.

את הדיאלקטיקה המשיחית הזו ביקשתי להחיל על **זכרון דברים**: הניהיליזם הפראנקיסטי מוצא את ביטויו בהתנהגויות האקסצנטריות והפרועות של כמה מן הדמויות ביצירה, שמאחוריהן עבר סוציאליסטי וציוני עשיר. האכזבה מן הפער בין האוטופיה המשיחית לבין הגשמתה הובילה להתנהלות הניהיליסטית והאנרכיסטית של הדמויות הללו. אולם הניהיליזם הוא רק אחת מן התגובות שמשרטטת היצירה לכישלון האוטופיה המשיחית: לצדו ישנן שתי תגובות נוספות, האחת של מאנפרד והשנייה של הדוד לזאר. מאנפרד, שחלק מהשקפותיו מבוססות על דברים שאמר גרשם שלום בריאיון, מציע, כתמונת מראה לניהיליזם האתאיסטי, תפיסה מעין-דתית: מאנפרד אינו מאמין במוסר חילוני, הוא מחייב את קיומו של האל ואינו מקבל את החילוניות כתמונת עולם תקפה ויציבה. מולו ניצב הדוד לזאר, שבעקבות הייאוש מן האוטופיה המשיחית מעמיד דיספוזיציה מפוכחת, חילונית וארצית, שדוגלת באתאיזם לאניהיליסטי.



שלוש התגובות הללו יוצרות זיקה האחת עם השנייה; שתי התגובות האחרונות נוצרות במהלך שיחות עם גולדמן, שהתאבדותו מוזכרת כבר במשפט הפותח את הרומן, ומוסברת כאן כתולדה של חוסר היכולת לאמץ את אחד משלוש התגובות שניצבות בפניו.

כל קריאה ברומן מורכב ורב־קולי כמו **זכרון דברים** מולידה תובנות ומחשבות חדשות; הקריאה שהצעתי כאן רחוקה, כמובן, מלמצות את העושר הרב של היצירה הזו. אך דומני שהפרספקטיבה המשיחית, והעיסוק בטקסט של שבתאי מתוך התיאוריות ותפיסות העולם שהשפיעו על כתיבתו, מאירים באור אחר את הרומן שהוכתר שוב ושוב כאחת מן היצירות הספרותיות המכוננות של התרבות הישראלית. הקולות השונים שמהדהדים בחללה של היצירה – הקללות של צזאר, ההרהורים הקיומיים של גולדמן, התובנות המפוכחות של הדוד לזאר וההפלות המחשבתיות של מאנפרד – משתתפים במה שאני רואה כתשתית האידיאית של היצירה, ומציבים אותה בלב לבו של דיון הגותי וספרותי על יהדות, ציונות וישראליות.

התרומה של **זכרון דברים** לדיון הזה היא, ראשית, ההצבעה על עוצמות השבר ואובדן הדרך של קבוצה מסוימת בחברה הישראלית, עוצמות שאותן, כפי שטענתי, יש לייחס לתמונת העולם האוטופית ששקעה ונעלמה. משכך, **זכרון דברים** מציב, בדרכים סמויות ועדינות, את הקשר האינהרנטי – והבעייתי – בין ציונות ומשיחיות, את היחסים הסבוכים בין התנועה החילונית שביקשה לכוון בית לאומי לעם היהודי לבין המטען המשיחי שנותר רדום במרתפי התודעה של יהודים לאורך מאות שנים. שנית, הרומן מתווה דרכי התמודדות שונות עם השקיעה וההיעלמות: האופציה האובדנית, שמונחת על השולחן כבר במשפט הראשון; האופציה הניהיליסטית; האופציה הדתית המטפיזית והאופציה החילונית הארצית. בניגוד לתפיסות חלקיות ורדוקטיביות של הרומן, וכפי שהראו מחקרים קודמים, אין ב**זכרון דברים** תהליך חד־כיווני של שקיעה והידרדרות. היצירה אמנם ממוקמת, באופן מובהק, בתוך תהליך היסטורי של התפכחות והתמודדות עם כישלון ואכזבה, אך נדמה שיותר מכול, **זכרון דברים** – בפוליפוניה שלו, בריבוי המוקדים שלו – מציג, הן בפני הנפשות הפועלות בו הן בפני הקוראים, מרחב של אפשרויות. השאלה איזו מן האפשרויות תתממש מונחת לפתחם של הקוראים והקוראות, ממש כשם שהיא מונחת לפתחם של צזאר, ישראל וגולדמן.

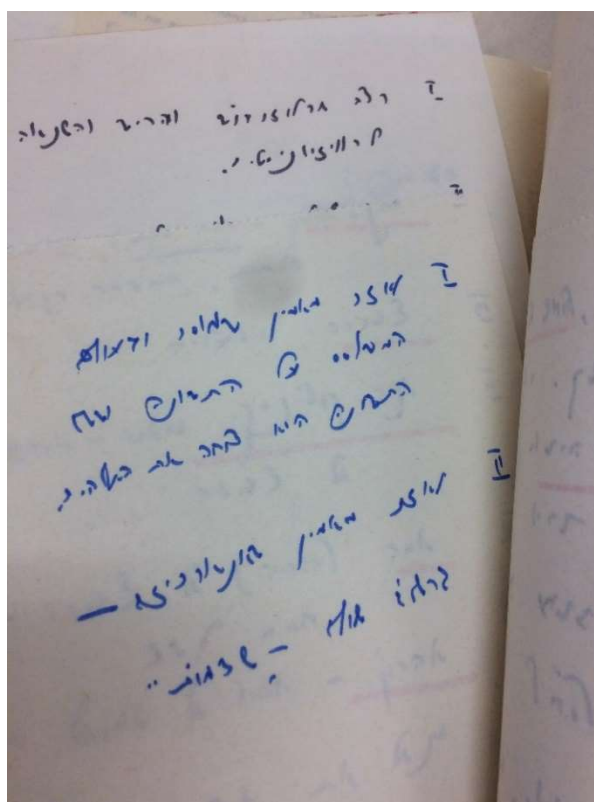
## נספח: מתוך ארכיון יעקב שבתאי

פרסום התמונות באדיבות הגב' עדנה שבתאי ומרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית, אוניברסיטת תל אביב.

### תמונה 1

- I לאזר מאמין במוסר ובעולם המבוסס על התבונה ובשם התבונה הוא דוחה את האלהים.
- II לאזר מאמין באנארכיזם – גרשום שולם – "שדמות"

ארכיון יעקב שבתאי: 18:1-39

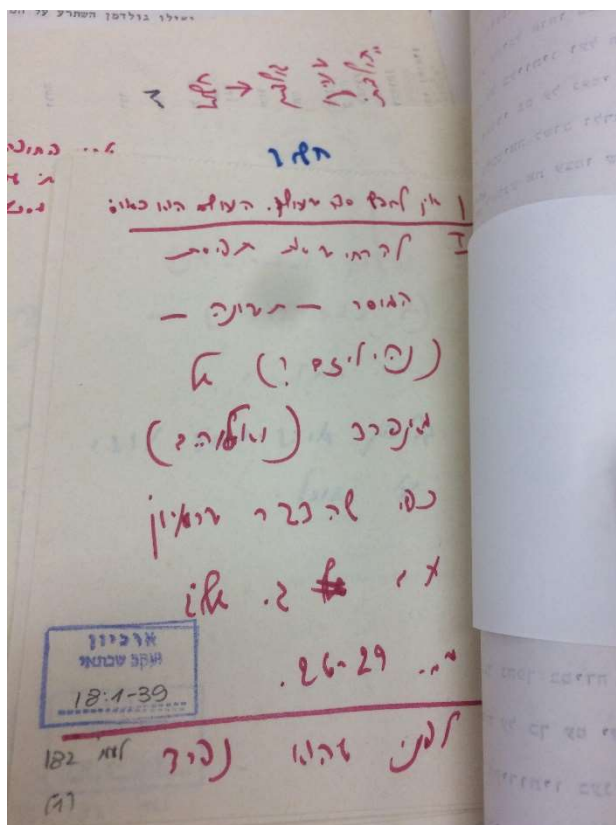


### תמונה 2

אין לחפש סדר בעולם. העולם הוא כאוס

- I להרחיב את תפיסת המוסר – תבונה – (נהיליזם?) של מאנפרד (ואלוהים) כפי שהדבר בראיון עם ג. שולם עמ' 26-29

ארכיון יעקב שבתאי: 18:1-39

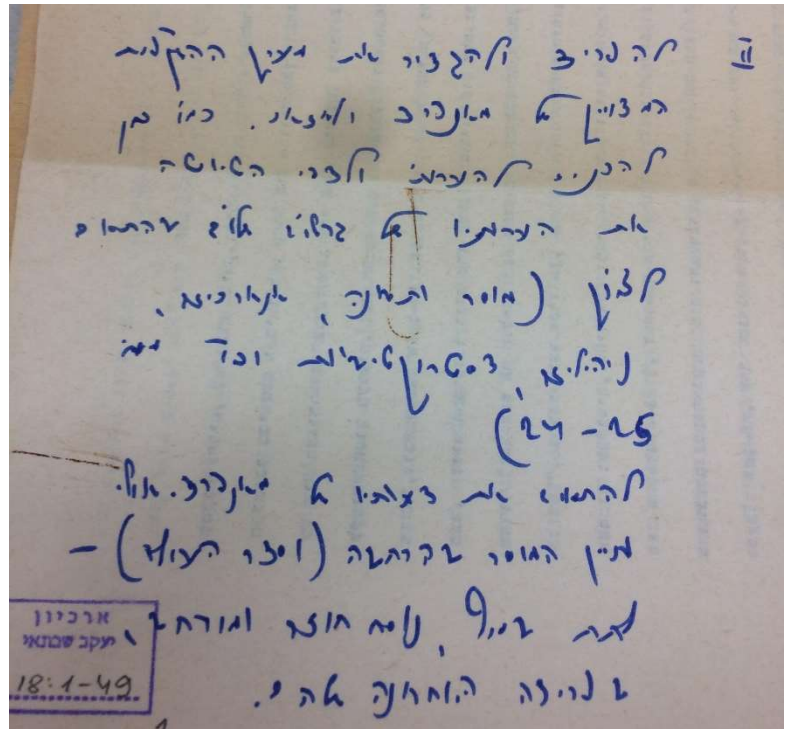


### תמונה 3

II להפריד ולהגדיר את מערך ההשקפות המדוייק של מאנפרד ולאזאר. כמו כן להכניס להערות ולדפי הטיוטה את הערותיו של גרשום שלום בהתאם לצורך (מוסר ותבונה, אנארכיזם, ניהיליזם, דסטרוקטיביות וכו')

להתאים את דעותיו של מאנפרד. אולי עניין המוסר בהרחבה (וסדר העולם) – לתת בסוף, נוסח חוזר ומורחב בפרידה האחרונה שלהם.

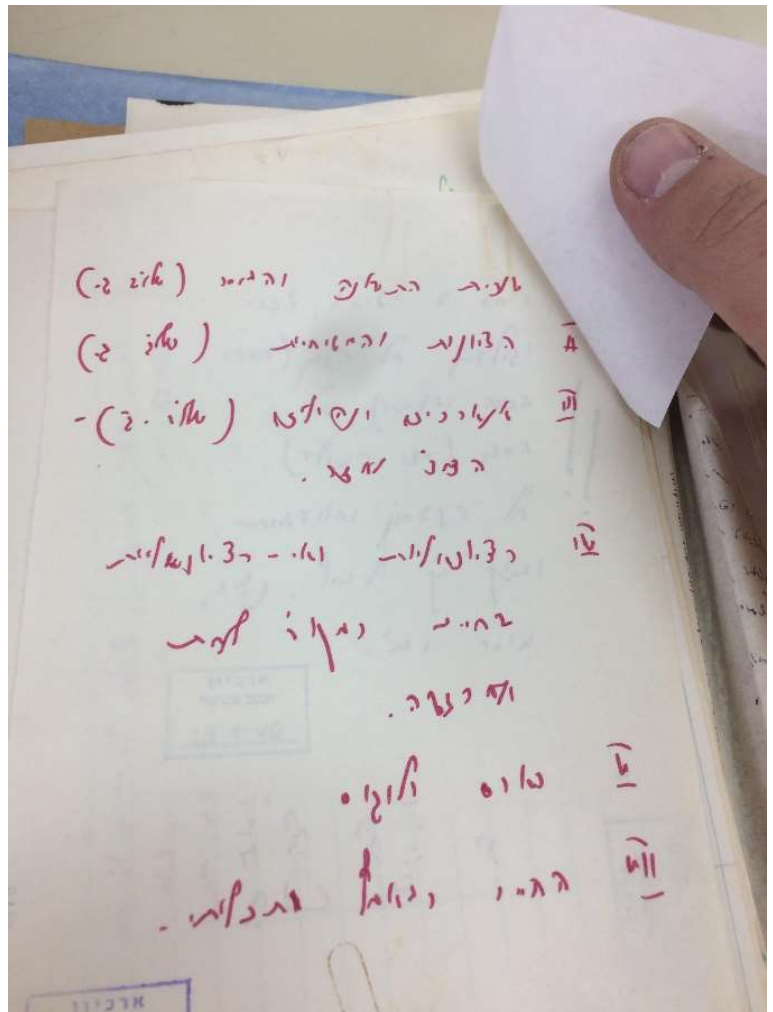
ארכיון יעקב שבתאי: 18:1-49



### תמונה 4

- I בעית התבונה והמוסר (שלום ג.)
- II הציונות והמשיחיות (שלום ג.)
- III אנארכיזם וניהיליזם (שלום ג.)
- הדוד לזאר
- IV רציונאליות ואי-רציונאליות
- בחיים כמקור ל[?..]
- ולאכזבה.
- V כאוס ולוגוס.
- VII החיים כמאמץ וכתכלית.

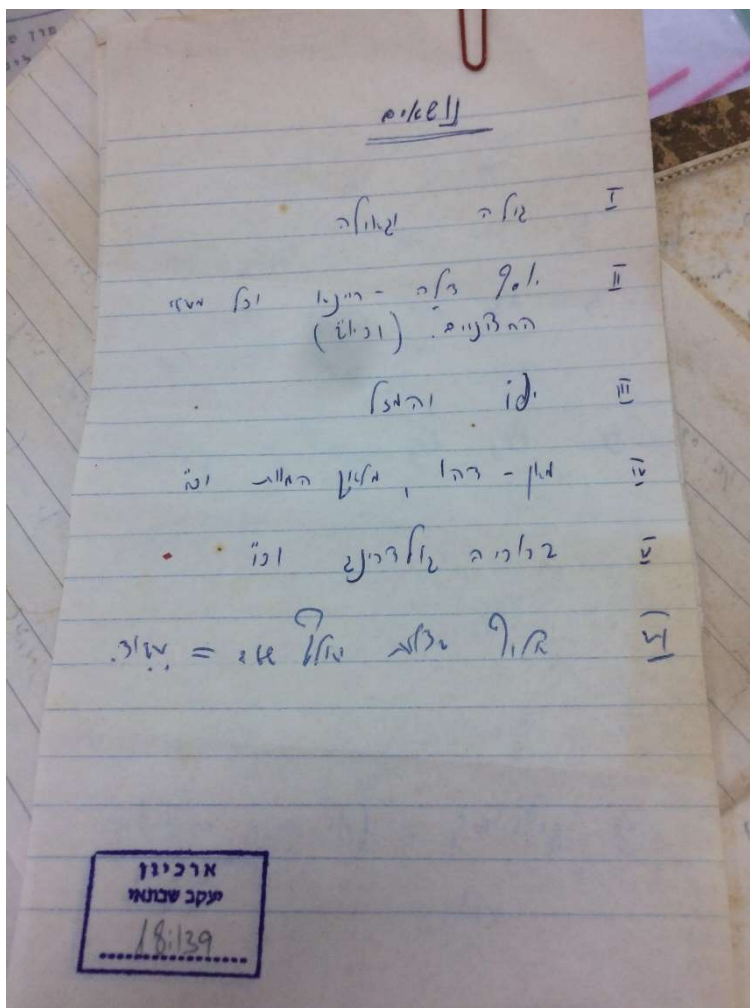
ארכיון יעקב שבתאי: 18:1-46



## תמונה 5

- I גולה וגאולה
- II יוסף דלה-ריינא וכל מעשי החיצוניים (וכיו"ב)
- III יפו והמזל
- IV מאן-דהו, מלאך המוות וכי'
- V ברוריה גולדרינג וכי'
- VI אלוף בצלות ואלוף שום = עיבוד

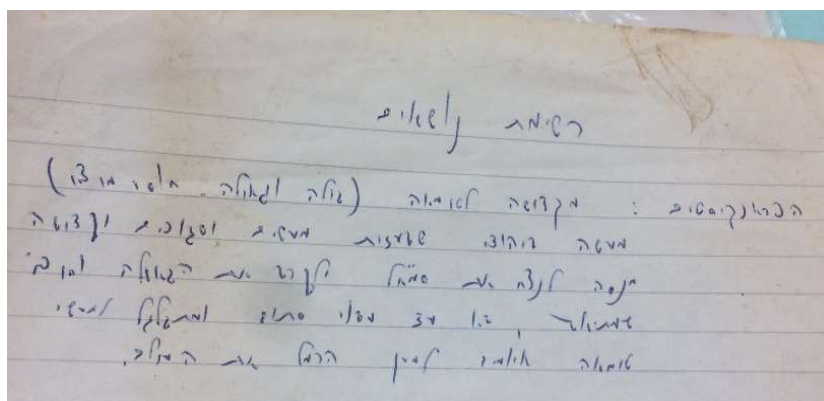
ארכיון יעקב שבתאי: 18: 139



## תמונה 6

- רשימת נושאים
- הפראנקיסטים: מקדושה לטומאה (גולה וגאולה, חוסר מוצא)
- מעשה ביהודי שבעזרת מעשים וסגופים וקדושה
- מנסה לנצח את סמא"ל ולקרב את הגאולה וסופו
- שמתיאש, בא עד מבוי סתום ומתגלגל למעשי
- טומאה איומים למען [...] את העולם.

ארכיון יעקב שבתאי: 18: 139



## ביבליוגרפיה

- אוחנה, דוד. **זרתוסטרא בירושלים: פרידריך ניטשה והמודרניות היהודית**. ירושלים: מוסד ביאליק, 2016.
- אידל, משה. "אותיות לבנות: מהשקפותיו של ר' לוי יצחק מברדיטשב להרמנויטיקה הפוסט-מודרנית." **רבי לוי יצחק מברדיטשב: היסטוריה, הגות, ספרות וניגון**. עורכים: צבי מרק ורועי הורן. ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2017. עמ' 203-228.
- אילני, עפרי. "מה אפשר ללמוד מהקומונה הארוטית שהפכה לכת אנרכיסטית." **מוסף הארץ**, 12 באוגוסט 2020.
- אפלטון. **כתבי אפלטון**. תרגום: יוסף ליבס. תל אביב: שוקן, 1957.
- ארביב, מרינה. "משבר האמונה ופוטנציאל ההתחדשות שלה בעידן המודרני: גרשם שלום מפרש את קפקא." **ספר זיכרון לגרשם שלום (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ)**, כרך א. עורך: יוסף דן. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, 2007. עמ' 107-124.
- בובר, מרטיין. **גוג ומגוג: מגילת ימים**. ירושלים: ספרי תרשיש, 1943.
- בובר, מרטיין. **אור הגנוז: סיפורי חסידים**. ירושלים ותל אביב: שוקן, 1957.
- בורשטיין, דרור. **המרחב בפרוזה של יעקב שבתאי**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2002.
- בלבן, מאיר שמואל. **לתולדות התנועה הפראנקית**. תל אביב: דביר, 1934-1935.
- בנימין, ולטר. **מבחר כתבים**, ב, הרהורים. תרגום: דוד זינגר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.
- בריוסף, חמוטל. **מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים**. תל אביב: ידיעות ספרים, 2008.
- גרפינקל, אבי. **האתגר שלא נענה: ניתוח הרמנויטי ואידיאולוגי של התגובות הפרשניות ליצירת שבתאי**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2009.
- דה מונטיין, מישל. **המסות**, כרך א. תרגום: אביבה ברק (הומי). תל אביב: שוקן, 2007.
- הורוביץ, אריאל. "העיסוק התכופ במוות והגורל המוצפן: על המיסטיקה של זכרון דברים." **בית אבי חי** 27 במארס 2016.

- הורוביץ, אריאל. "הסופר הראשון שכתב בישראלית." **מקור ראשון** 31 באוגוסט 2017.
- זך, נתן. **קווי אוויר**. ירושלים: כתר, 1983.
- חסון, עמיחי וגלעד מאירי, עורכים. **ננופואטיקה 13: מחווה לאלן גינזברג**. ירושלים: מקום לשירה, 2017.
- טוכנר, משולם. **פשר עגנון**. תל אביב: אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, 1968.
- טיקוצקי, גדעון. **דליה רביקוביץ בחיים ובספרות**. חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2016.
- כגן, ציפורה. "פקעת הקיום ברומאן 'זכרון דברים' ליעקב שבתאי." **עלי שיח** 9 (1980), עמ' 61-74.
- כוכבי-נהב, רוני. "משיח לכוד בכדור גדול של מוך: על שתי מטאפורות בסיפור 'הדוד פרץ ממריא' מאת יעקב שבתאי." **דפים למחקר בספרות** 13 (2001-2002): עמ' 31-53.
- ליבס, יהודה. "קבלת הזוהר ושירת רטוש." **אלפיים 7** (תשנ"ג): עמ' 9-26.
- מועלם, שלומי. "כתב האל ופולחן הספרים: בורחם והשפה הקבלית." **קבלה, מיסטיקה ופואטיקה: המסע אל קץ החיזיון**. עורכים: אבי אלקיים ושלומי מועלם. ירושלים: מאגנס, 2015. עמ' 419-449.
- מועלם, שלומי. **משוררי האינסוף: בורחם וספרות הקבלה**. תל אביב: אדרא, 2019.
- ממן, אופיר. "כשליטת משבשת את המפגש עם אשמדאי: הדמוני במחזה 'מעשה ירושלמי' ליעקב שבתאי." **מחקרי ירושלים בספרות עברית** לא (2020): עמ' 519-563.
- סוקר-שווגר, חנה. **מכשף השבט ממעונות עובדים: יעקב שבתאי בתרבות הישראלית**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007.
- סוקר-שווגר, חנה, עורכת. **כוח משיחי חלש: תיאולוגיה פוליטית, דת וחילוניות בספרות העברית (מכאן יד)**. באר שבע ואור יהודה: מכון הקשרים באוניברסיטת בן גוריון והוצאת דביר, 2014.
- עוז, עמוס. **כל התקוות: מחשבות על זהות ישראלית**. ירושלים: כתר, 1998.
- עוז, עמוס. **הבשורה על פי יהודה**. ירושלים: כתר, 2014.
- עזר, ננסי. **ספרות ואידיאולוגיה**. תל אביב: פפירוס, 1992.

- פרדס, אילנה. "האתנוגרפיות המקראיות של עגנון: 'עידו ועיננס' והחיפוש אחר השיר האולטימטיבי." **מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור; לגלית חזן-רוקם**, כרך שני. עורכים: הגר סלמון ואביגדור שנאן. ירושלים: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, 2013. עמ' 551-569.
- פרנס ולדמן, יהודית. **מה שקיים הוא צער, מעט רחמים וסיבכי ערגות נמוגות: עיון אקזיסטנציאלי בפרוזה של יעקב שבתאי**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2006.
- צור, מוקי. "בדרכי שלום." **זמנים** 61 (חורף 1997-1998): עמ' 88-96.
- צלאן, פאול. **סורג'שפה**. תרגום: שמעון זנדבנק. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994.
- צמיר, חמוטל. "בין תהום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וח"נ ביאליק." **כוח משיחי חלש: תיאולוגיה פוליטית, דת וחילוניות בספרות העברית (מכאן יד)**. עורכת: חנה סוקר-שווגר. באר שבע ואור יהודה: מכון הקשרים באוניברסיטת בן גוריון והוצאת דביר, 2014. עמ' 82-119.
- קלדרון, נסים. **בהקשר פוליטי: ארבעה מאמרים על סופרים**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980.
- רון, משה. "זכרון דברים: המשפט." **סימן קריאה** 16-17 (1983): עמ' 272-278.
- רזקרקוצקין, אמנון. "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום." **תיאוריה וביקורת** 20 (אביב 2002): עמ' 87-112.
- שבתאי, יעקב. **זכרון דברים**. תל אביב: ספרי סימן קריאה ומפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977.
- שבתאי, יעקב. **הדוד פרץ ממריא**. תל אביב: ספרי סימן קריאה והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1985.
- שבתאי, עדנה. **כי היום עובר: חיי עם יעקב שבתאי**. תל אביב: הספרייה החדשה והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2019.
- שלום, גרשם. "מצווה הבאה בעבירה." **כנסת** (תרצ"ז): עמ' 347-392.
- שלום, גרשם. **שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חיינו**. תל אביב: עם עובד, 1957.
- שלום, גרשם. **מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה**. ירושלים: מוסד ביאליק, 1974.
- שלום, גרשם. **דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה**. תל אביב: עם עובד, 1975.

- שלום, גרשם. **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**. תרגום: יוסף בן-שלמה. ירושלים: מוסד ביאליק, 1976.
- שלום, גרשם. **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (ב)**. תל אביב: עם עובד, 1989.
- שלום, גרשם. **זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית**. תרגום: סדריק כהן-סקלי. תל אביב: ידיעות ספרים, 2016.
- שלום, גרשם. **הקינות: שירה, הגות ותוגה בעולמו של גרשם שלום**. תרגום: טלי קונס. עורכים: גלילי שחר ועילית פרבר. ירושלים: הוצאת כרמל, 2016.
- שלום, גרשם. **תולדות התנועה השבתאית**. עורכים: יונתן מאיר ושיניצ'י יאמאמוטו. ירושלים: שוקן, 2018.
- שם-אור, מירית. "בלי משק כנפיים." **דבר השבוע** 24 באוקטובר 1969: עמ' 24.
- שמידט, כריסטוף. "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום." **תיאוריה וביקורת** 6 (אביב 1995): עמ' 149-160.
- שפירא, אברהם, עורך. **רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשית**. תל אביב: עם עובד, 1994.
- ש"ץ-אופנהיימר, רבקה. **החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח**. ירושלים: מאגנס, 1968.
- שקד, גרשון. **הסיפורת העברית [ה], בהרבה אשנבים בכניסות צדדיות**. תל אביב: כתר והקיבוץ המאוחד, 1998.

Aizenberg, Edna. *The Aleph Weaver: Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*.

Potomac: Scripta Humanistica, 1984.

Alazraki, Jaime. "Borges and the Kabbalah." *TriQuarterly* 25 (1972): pp. 240-267.

Alter, Robert. *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*.

Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.



- Alter, Robert. "Scholem and Modernism." *Poetics Today* 15/3 (Autumn 1994): pp. 429-442.
- Alter, Robert. *Hebrew and Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Ariel, Yaakov. "Jewish Mysticism as a Universal Teaching: Allen Ginsberg's Relation to Kabbalah." *Kabbalah in America*. Ed. Brian Ogren. Boston: Brill, 2020. pp. 183-198.
- Barnai, Jacob. "The Impact of Sabbatianism on Society and Culture in the Yishuv and in Israel." *Scholar and Kabbalist: The Life and Work of Gershom Scholem*. Ed. Mirjam Zadoff and Noam Zadoff. Boston: Brill, 2019. pp. 153-170.
- Barouch, Lina. "Lamenting Language Itself: Gershom Scholem on the Silent Language of Lamentation." *New German Critique* 111 (Fall 2010): pp. 1-26.
- Biale, David. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- Biale, David. "Gershom Scholem's Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary." *Gershom Scholem*. Ed. Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers, 1987. pp. 99-123.
- Biale, David. "Gershom Scholem on Nihilism and Anarchism." *Rethinking History* 19/1 (2015): pp. 61-71.
- Bloom, Harold. *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury Press, 1975.
- Cutter, William. "Ghostly Hebrew, Ghastly Speech: Scholem to Rosenzweig, 1926." *Prooftexts* 10/3 (September 1990): pp. 413-433.
- Diamond, James S. "The Intertextual Function of Kepler's *Somnium* in Yaakov Shabtai's *Past Continuous*." *Prooftexts* 14/3 (September 1994): pp. 249-265.

- Dweck, Yaacob. "Gershom Scholem and America." *New German Critique* 132/44/3 (November 2017): pp. 61-82.
- Evron, Nir. "Against Philosophy: Yaakov Shabtai's *Past Continuous* as Therapeutic Literature." *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 14/1 (January 2016): pp. 33-55.
- Finkelstein, Norman. *The Ritual of New Creation: Jewish Tradition and Contemporary Literature*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Genette, Gerard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Ginsberg, Allen. *Planet News 1961-1967*. San Francisco: City Light Books, 1968.
- Gutierrez Berner, Virginia. "Mystical Laws: Borges and Kabbalah." *The New Centennial Review* 9, 3 (Winter 2009): pp. 137-164.
- Howe, Irving. "Absalom in Israel." *New York Review of Books* 10 October 1985.
- Lebovic, Nitzan. "Near the End: Celan, Between Scholem and Heidegger." *The German Quarterly* 83/4 (Fall 2010): pp. 465-484.
- Martin, Jorge Hernandez. "Kabbalistic Borges and Textual Golems." *Variaciones Borges* 10 (2000): pp. 65-78.
- Moses, Stephane. "Gershom Scholem's Reading of Kafka: Literary Criticism and Kabbalah." *New German Critique* 77 (Spring-Summer 1999): pp. 149-167.
- Pedersen, Daniel. "The Zohar as Poetic Inspiration: Nelly Sachs's Reading of Gershom Scholem." *Scholar and Kabbalist: The Life and Work of Gershom Scholem*. Ed. Mirjam Zadoff and Noam Zadoff. Boston: Brill, 2019. pp. 114-133.

Pinsker, Shachar. "Never Will I Hear the Sweet Voice of God': Religiosity and Mysticism in Modern Hebrew Poetry." *Prooftexts* 30/1 (Winter 2010): pp. 128-146.

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1941.

Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1971.

Scholem, Gershom. "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah."

Part 1: *Diogenes* 79 (1972): pp. 59-80; Part 2: *Diogenes* 80 (1972): pp. 164-194.

Scholem, Gershom. *A Life in Letters, 1941-1982*. Ed. Anthony David. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Schulze, Joachim. "Celan and the 'Stumbling Block' of Mysticism." *Studies in Twentieth Century Literature* 8/1 (Fall 1983): pp. 69-89.

Schwebel, Paula. "The Tradition in Ruins: Walter Benjamin and Gershom Scholem on Language and Lament." *Lament in Jewish Thought*. Ed. Ilit Ferber and Paula Schwebel. Berlin: De Gruyter, 2014. pp. 277-301.

Shabon, Michael. "The Writing Life." *The Washington Post* 16 July 2000: n.pag. Web 23 October 2020.

Shahar, Galili. "The Sacred and the Unfamiliar: Gershom Scholem and the Anxieties of the New Hebrew." *The Germanic Review* 83/4 (2008): pp. 299-320.

Weidner, Daniel. "Reading Gershom Scholem." *The Jewish Quarterly Review* 96/2 (Spring 2006): pp. 203-231.

Weigel, Sigrid. "The Role of Lamentation for Scholem's Theory of Poetry and Language." *Lament in Jewish Thought*. Ed. Ilit Ferber and Paula Schwebel. Berlin: De Gruyter, 2014. pp. 185-203.

Wieseltier, Leon. "Summoning Up the Kabbalah." *New York Review of Books* 19 February 1976.

Wolosky, Shira. "Paul Celan's Linguistic Mysticism." *Studies in Twentieth Century Literature* 10/2 (1986): pp. 191-211.

Wolosky, Shira. "Gershom Scholem's Linguistic Theory." *Gershom Scholem: In Memoriam, Jerusalem Studies in Jewish Thought* 21 (2007): pp. 169-205.

Zaritt, Saul Noam. "Ruins of the Past: Yaakov Shabtai's Anti-Nostalgia." *Prooftexts* 33/2 (Spring 2013): pp. 251-273.

## תקציר

עבודה זו מציעה קריאה של **זכרון דברים** ליעקב שבתאי לאור התיאוריה המשיחית של גרשם שלום. הטענה המרכזית בעבודה היא שאת ההתפוררות החברתית והמוסרית המתוארת ברומן ניתן להבין במונחים משיחיים: ההתפוררות היא תולדה של ירידת קרנם של המטא-נרטיבים המשיחיים הפוליטיים, והמציאות החברתית של הרומן היא אפוא מציאות פוסט-משיחית.

על פי התיאוריה המשיחית של שלום, המשיחיות הרדיקלית, כדוגמת זו של שבתאי צבי והתנועה השבתאית, מובילה, באורח בלתי-נמנע, למערך של תגובות שנוצר עם האכזבה מן המשיחיות והפער בין האוטופיה לבין הגשמתה החלקית או החסרה. במקרה של השבתאות, הייתה זו המשיחיות הניהיליסטית של יעקב פראנק שמילאה את החלל שנוצר עם המרת הדת של שבתאי צבי. הניהיליזם של פראנק קרא דרור ליצרים אנרכיסטיים ודסטרוקטיביים גנוזים, שפרצו החוצה עם כישלונה של השבתאות. הדיאלקטיקה המשיחית הזו מוחלת על **זכרון דברים**: הניהיליזם הפראנקיסטי מוצא את ביטויו בהתנהגויות האקסצנטריות והפרועות של כמה מן הדמויות ביצירה, שמאחוריהן עבר סוציאליסטי וציוני עשיר. האכזבה מן הפער בין האוטופיה המשיחית – הציונית והסוציאליסטית – לבין הגשמתה, הובילה להתנהלות הניהיליסטית והאנרכיסטית של הדמויות הללו, קו נמתח בין התמונה ההיסטורית שתיאר שלום לבין הנרטיב ששבתאי יוצר: כישלון השבתאות חולל את הניהיליזם הפראנקיסטי; שקיעת האידיאולוגיות הסוציאליסטיות והציוניות הובילה לניהיליזם של **זכרון דברים**.

לצד הניהיליזם, שתי תגובות נוספות לכישלונה של המשיחיות הציונית מצויות ברומן: תפיסה מעיך-דתית, שאותה מבטא מאנפרד, ותפיסה חילונית מפוכחת, שאותה מבטא הדוד לזאר. שלוש התגובות הללו יוצרות זיקה האחת עם השנייה; שתי התגובות האחרונות נוצרות במהלך שיחות עם גולדמן, שהתאבדותו מוזכרת כבר במשפט הפותח את הרומן, ומוסברת כאן כתולדה של חוסר היכולת לאמץ את אחד משלוש התגובות שניצבות בפניו.

העבודה עושה שימוש ברשימות מתוך ארכיון יעקב שבתאי. בטיטות ובפתקים שרשם במהלך כתיבת **זכרון דברים** התייחס שבתאי לטקסט אחד של שלום – ריאיון מקיף שנתן – ולהשפעתו על מערך ההשקפות של שתיים מן הדמויות המרכזיות ברומן. התשובות שהיצירה מעלה לשאלה שמרחפת מעל מאתיים ושמונים העמודים שלו – שאלת החיים בעולם שבו המשיחיות הכזיבה – מבוססות גם הן, במידות כאלה ואחרות, על ההשקפות שהציג שלום בריאיון, שהופך לכלי מרכזי בגיבוש התשתית האידיאית של היצירה ובעיצוב תפיסות העולם שלה.

## Abstract

This work offers a reading of Yaakov Shabtai's *Past Continuous* in light of Gershom Scholem's theory of Messianism. This interpretation identifies the novel's realm as a post-ideological and post-revolutionary realm, definitive world-views and meta-narratives, such as Communism, Socialism, and, in the Israeli case, Zionism, have long been gone, creating a moral and existential void and decline, which is explained in Messianic terms. Following the dialectical interpretation of Messianism, presented by Jewish Mysticism scholar Gershom Scholem in numerous works, this work reads *Past Continuous* as a post-Messianic novel. Its main venue is the life experience in a post-Messianic world, drawing from a particular narrative in Jewish history, which Scholem—whom Shabtai deeply admired, both as a historian and as a thinker—vividly depicted, primarily in his 1937 essay *Redemption Through Sin*, and his 1957 voluminous biography of Shabtai Sevi, the seventeenth-century false Messiah. Moreover, a reading of the novel in light of Scholem's texts—particularly an extensive interview with him, which, as documents in Shabtai's archive show, had a significant influence on the making of *Past Continuous*—can extract three major stances which deal with life in a post-Messianic world. These three alternatives derive from Scholem's writings, and are projected in the philosophical conversations as well as in the mundane activity of the various protagonists. The main chapter in this work stresses the similarity between Shabtai's novel and Scholem's historical and theoretical premise, and points to three theoretical alternatives demonstrated in the novel, as well as a fourth alternative—Goldman's suicide, as a result of his failure to follow none of the three world-views. Demonstrated here is the political theology of *Past Continuous*: a compelling narrative of Messianic decline, illustrating an existential predicament as well as a radical fracture in post-1948 Jewish and Israeli identity.