

חרים הדברים להיותם הראשונה. שאיפה זו טבועה בחותם טרנסצנדנטלי. אם תרצו — שאיפה לחזרה אל גן-העדן האבוד. ברור שזו שאיפה טנטאלית, פי האידאל הטרנסצנדנטי הוא לעולם מאתנו והלאה. זו כמיהה חסרת מנוח — אך גם חסרת סיכוי — לחזור למצב של הוזהרות האגו עם היש כולו, לצאת מכלא — האני ולהיטמע ביש טרנסצנדנטלי חסר גבולות, חסר מאבק וחסר חשק. שם, כך מקוה האדם בלא-מודע, תחזור אליו השלוה וההרמוניה ההומיאוסטטית של ימי טרום-הלידה. האיחוד השלם ודאי שאיננו בהישג יד, אך תחליפים מסוימים הם אפשריים — מכאן הוזהרות האני עם מסגרות כוללניות יותר בתחומי עולמו הקיומי.

הרי לפנינו, אפוא, הנוסחה להתנהגות האנושית. כל התנהגות משמעותית מופעלת ע"י הדחף לאיחוד אונטולוגי — מציאת קשר אל מסגרות שמעבר לאני: המשפחה, השבט, הקבוצה, המדינה, המפלגה, האידיאולוגיה, האלהות, והוזהרות תודעתית עמם. ההתנהגות מתקבלת על ידי החברה אם היא תואמת את הנורמות המוסכמות עליה, קונפורמית, והיא נדחית כסוטה אם ההתנהגות אינה קונפורמית.

אכן, כדברי פרופ' שוהם, "כל מאמץ יצירתי עשוי לשמש תחליף לאיחוד אונטולוגי" (117). בין שזה מאמץ אמנותי, הגותי, חברתי, או פוליטי, אך גם ההשתייכות לקבוצה העבריינית הוא נסיון של העברייני להוזהרות עם מסגרת רחבה יותר ולהרחיב את מצבו הקיומי אל מעבר לטריטוריה האני הזעומה. מבחינתו של המאמץ לאיחוד אונטולוגי אין בין ההתנהגות המתקבלת לבין ההתנהגות הסוטה שוני מהותי. הסוטה הוא "סוטה" לא משום יסוד מהותי שבדבר, אלא משום ש"תייג" כסוטה מ"י החברה" המהוגנת. משום שהוטבע בו אות-ק"י ותורלא. אך אפשר שאדרכה — אמנם האיחוד אפשרי דרך השתל-כות בכלל האנושי והסתגלות קונפורמית, אבל שמא אפשר לתת לו ביטוי יותר עז כשבירת המסגרות, בהפרת הנורמות, החוקים ואסורי הטאבו. המסגרות מבודדות — פריצתן מאחדת. מוצעת לנו בדרך זו לגיטימציה מטאפיזית לפשע, והדברים מגיעים עד כדי חיוב הרצח: "הרצח הוא פעולה מילניאלית במידה שהוא משחרר את האדם מקיומו הנפרד. הוא גם מהווה הרס סופי של האני כמרכז נפרד של הבריאה וכיחידה של יחסי גומלין חברתיים, ובכך אמור להביא לאיחוד של החלקיק עם האחדות היולית... (75). מן הדין להדגיש שלפנינו לגיטימציה מיטאפיזית ולא חברתית, ואין לראות בחוזה שלפנינו צידוק-הפשע. כללו של דבר, גם השאיפה להשתייך לקבוצת האורחים המהוגנת וגם השאיפה להשתייך לקבוצה הסוטה מונעות מ"י אותו מוטיב: מוטיב האחד האונטולוגי ודחף השאיפה לחזור אל גן העדן האבוד ולהיגאל מהמצב הקיומי הברידותי חסר-החסד. אלא שהאזרח המהוגן מבקש את גאולתו בדרך המלך ואילו הסוטה מבקש את גאולתו דרך הביבים.

דגם זה של תפיסת העולם והאדם מופיע בצורה קולורטרית ביותר במיתוסים המיסטיים. המיתוסים בכלל הם מן המקורות החשובים ביותר בדיון שלפנינו. פרופ' שוהם אינו מקבל את הסבר מעמד הפסיכולוגי מפי יונג, ככילול הם ארכיטיפים אצורים במוח האנושי מטבע ברייתו, אלא הוא סבור שהם הכללות ארכיטיפיות של התנסויות ממשיות ופרוייקציה של התפתחות האישיות.

אחד הבולטים במיתוסים הללו הוא מיתוס "שבירת הכלים" בקבלה הלוריאנית. העולם נוצר, נולד, תוך משבר שבירת הכלים שלא יכלו להכיל את עצמת הישות האלהית. ניצוצות אלהות נפרדו ממנו ונפלו לתוך העולם הזה, והם שרויים כבדידותם בתוך קליפות-הטומאה שבעולם. הם מנותקים ממקורם ומופרדים מישותם האמיתית. יש לגאול אותם ולהחזירם לחיק האלהות, נחוץ איחוד הניצוצות עם האלהות. ההקבלה לגויה על פניה. מיתוס זה משקף את האופי המשברי של הלידה, את המעבר מעולם-החסד אל עולם הפוך, רע, ואת הצורך לשוב אל עולם החסד. מוטיבים כאלה מצויים במיתוסים קוסמוגוניים רבים אחרים (מסופוטמיים, בודהיסטיים וגנוסטיים), והם כמובן השתקפויות של הפרדה והאיחוד.

המקובלים המסורתיים בקשו את הגאולה בדרכים ההולמות את הנורמות שהחברה היתה מוכנה לקבלם — דרכי הקדושה למיניהם: תפילה, צומות, לימוד תורה, קונטמפלציה, טקסות וכד'. אך המקובלים הסוטים, כשכתאי צבי ויעקב פרנק, בקשו אותה בדרכי-סוטה: אם ניצוצות הקדושה שרויים בטומאה, יש לרדת לטומאה ולדלותם ממנה. מה כצע בדרכי קדושה? שם לא ימצאו. לפיכך מן הדין לשקוע בחטא, לעבור את העבירות החמורות ביותר והסוטות ביותר על מנת לרדת מטה למקום הניצוצות ושם תשיגם דנו ותגאלם. מצנה היא אפוא לעבור עבירה. שאיפה זו להשגת האחדות — האלהית בדרך פרברטית נתלכשה בסיסמת הגאולה דרך הביבים.

לא בכדי הרחיב מחבר הספר את הדיבור על המיתוס הקבלי הזה. מה שמאפיין חיבור זה הוא ההזקקות הרבה לפרשנות של תופעות — תרבות — מיתוסים, יצירות ספרות, אידיאולוגיות — כדי לאשש את התיזות העיקריות בו. בלשונו של המחבר "איר הנחת התנהגותית בדמויים ארכיטיפיים מתוך הספרות" (90) ותחומים אחרים. יש להדגיש את המלים פרשנות ואיור, שכן הטכניקה של ביסוס התיזות השהומיות על אנלוגיות במיתוסים ויצירות-רוח אחרות יכולה להתקבל רק אם אנו מניחים שאלה הם אכן השתקפויות של הניחית פסיכולוגיות שבמעמקי-הנפש. ושהניחית אלה משותפות לכלל המין האנושי ולא אינדיבידואליות בלבד, כגירסת משנתו של יונג. למשל, שאם לא כן, ואם המיתוס — אשר גם הוא נוצר אי-פעם בידי רוח אנושית אינדיבידואלית — והיצירה הספרותית הם ביטוי לרשע-נפש אישיים, לא נוכל להשתמש בהם לביסוס תיאורית-אישיות כללית. הקושיות הן ממשיות מאד ולא רק במישור התיאורטי. מנין, למשל, שהעובר הנולד מסוגל לקלוט בזכרונו את מצב טרום-הלידה, להשוותו למצב שלאחר הלידה לרשום בזכרונו את האירוע כ"שבר ענק" ולהגיב ביצירת "קטור האיחוד"? האם ניתן בכלל ליחס לילוד תודעת-עצמו, ועל אחת כמה וכמה לעובר? העובדה שכבר במצב העוברי ניתן להבחין בתהליכים

בחזרה אל גן העדן האבוד



ש. גיורא שוהם: גאולה דרך הביבים; הוצ' ציריקובר; 1980

עם קריאת ספרו של פרופ' שוהם "גאולה דרך הביבים":

ה מקורב הופיע בתרגום עיברי ספרו של פרופ' שלמה גיורא שוהם "גאולה דרך הביבים". פרופ' שוהם, קרומולוג מן השורה הראשונה בארץ, עוסק הפעם לא כעבריינות גופה אלא כסטיה בכלל — כל סטיה מנורמות מקובלות. הוא מגיש לנו נסיון לחשוף את המכנה המשותף העמוק ביותר לכל סוגי הסטיה — ההתנהגותית, הערכית והאידיאולוגית.

הדיון מתמקד בעיקר בשני אלמנטים בהבנת הסטיה, אשר הוחזקו עד כה במחקר נושא זה: אלמנט אונטולוגי — הבנת מצבו הקיומי של הפרט, האלמנט טרנסצנדנטלי — הבנת היעד של האדם כשרוי במקום שהוא מעבר לקיום. עד כה היה הדגם המקובל על המחבר לסטיה מורכב משלושה יסודות: סטיה ערכית + התנהגות סוטה + סטיגמה חברתית. עיון מחודש בנושא מביא אותו לראות בשני היסודות הנוספים האמורים כמרכיבים אינטגרליים של הסטיה, ואולי היסודות המסבירים אותה הסבר בסיסי.

התפיסה הקיומית של האדם וההשלכה הטרנסצנדנטלית שלה ביעד שמעבר לקיום אחזים וקשורים זה בזה. השאיפה לטרנסצנדנטי מעוצמת על פי תפיסת-עצמו של האדם בחינת השלכתה על הישות הקוסמית. הכמיהה אל מצב החורג מן המצב הקיומי הוא פועל יוצא מן המצב הקיומי. הדברים נשמעים כאילו נתפס פרופ' שוהם למטפיזיקה בבואו להסביר הפעם את הסטיה החברתית, שהיא כעצם תופעה סוציולוגית. אך למעשה היסודות הללו — האנטולוגי והטרנסצנדנטלי במונחיו של המחבר — הם השתקפויות של תהליכים פסיכיים, ובעצם הוא מוביל אותנו לא למטפיזיקה אלא לפסיכולוגיה. לדידו, התיאוריות המטפיזיות עצמן (מיתוסים, מיסטיקה) הן השלכות קוסמיות של אירועים פסיכיים. מכאן שהסברן של אלה, כמו הסברה של ההתנהגות בכלל והסטיה בפרט, הוא בתורת — אישיות הולמת. זו היא, אכן, המוצר הסופי של הספר שלפנינו. שורש ההתנהגות האנושית, שורש כל עשה משמעותית בחיינו, הוא, לפי התיאוריה של המחבר, כטראומה אישית קשה ובלתי-נמנעת הפוקדת כל אדם, היא משולשת: שלבה הראשון הוא כעצם לידתו. תוך ייסודי-פתאום, ייסודי-הילוד כייסודי הולדת, עובר האדם מן המצב העוברי ונוזק לעולם החיצוני. אין זה רק שינוי במקום, אלא ובעיקר, שינוי איכותי, ממצב של סיפוק גמור מכל בחינה, בטחון, חום, נעימות, שלנה הומיאוסטטית, הוא נפלט למצב המתגלה מיד כנעדר שלנה, חסר, מלא סבל, חרדה ומאבק, הוא כמגורש מגן-העדן החוצה. השלב השני נמשך בתקופת ינקותו האוראלית, כאשר המציאות שמסביבו מאלצת אותו, אט אט, להפריד את עצמו מחיי-הסמביוזה עם אמו, חיים שעדיין שומרים על אחד כששים של עולם טרום-הלידה, ולהגיע לתודעת-אני. שוב אובדת לו מידת ההוזהרות בינו לבין העולם הסובב אותו והוא מנותק ומופרד ומוגבל ב"גבולות-אני". עדיין הוא שרוי, גם בתום שלב זה, קרוב לחיק אמו ונהנה מן הסביבה הדואגת, מטפחת וסלחנית של קריה-משפחה, אך בשלב השלישי, הממושך, במהלך חינוכו לבגרות ועם תהליך הסתגלותו החברתית, ניתן גם קשר זה, בעיקר אמורציונלי, והיה עומד "ברשות עצמו", רשות-עצמו כלשון אחרת משמעותה — בדידות וניתוק גמור ממצב החסד וההוזהרות עם סביבה כוללת יותר, לפחות המשפחה-תית. לא ניתן לו לעשות יותר כאנת נפשו, אין מספקים לו דבר אם אינו שומר עליו. אין סולחים לו על אי-קונפורמיות והוייתו הופכת נטולת-חסד. אין אישיותו אלא מכלול הנודות, מות, הכללים, הצוים והאיסורים המוטלים עליו על-ידי חברה צעירה, אשר הופנמו אל נפשו פנימה ותחומים את "גבולות-אני" שלו.

המאפיין התפתחות זו הוא, במונחיו של המחבר, וקטור ה"הפרדה" הקיומית. במצב העוברי היה העובר אחד, מכל בחינה, עם "סביבתו". לא היתה לא הפרדה פיזית ולא הפרדה תודעתית — הוא ו"העולם" הוזהרות. ההפרדה הראשונה היא הפרדה פיזית משבר טראומתי. הקטור הזה ממשך להתפתח, והתינוק שעדיין חש עצמו אחד עם אמו וחיקה מגיע לתודעה עצמית — שהיא תודעת פירוד וניתוק נוספים. בסופו של דבר הוא מופרד גם מתחושת השייכות וההוזהרות עם קן המשפחה ועומד כאישיות מופרדת לעצמה. כשן הכל זה תהליך של נפילה מחסד שמימי וגירוש מגן-עדן. זו פעולה של תהליך השולף את האדם ממצב של "איחוד אונטולוגי" למצב של הפרדה, ניתוק ובידוד. התגובה לתהליך זה מתבטאת בוקטור מנוגד, וקטור ה"איחוד" — היוצר באדם שאיפה לחזור לאיחוד האנטולוגי, ל"איחוד שבחסד עם סביבתו" (12) ולשביעות-רצון הומיאוסטטית. טראומת הלידה וההתבגרות הביאה לשאיפה להשתחרר ממנה. בעקבותיה נתפס קיומו כ"חסר" ומצב זה יוצר את ההשלכה הטרנסצנדנטלית של מצב-חסד אידיאלי, "שלם" מתוקן שבו

ד"ר משה שלגי

חשמליים כמוחו של העובר אינה מצביעה על תודעה מסוג זה. כל ההנחות הללו — ואין צורך לומר פרשנותן כנפילה וכמיהה חזרה — מנין הן שאובות? המחבר חש בפרובלימטיקה, אך הוא אינו מתמודד עמה לא במישור הפסיכולוגי-אמפירי ולא במישור הלוגי-מיסטי "התשובה", כדבריו, "שהיא בעייתית במידה מסוימת, מצויה בין היתר בסמוכין על מיתוסים אוניברסליים. יונג נשען במידה רבה על מיתוסים כמתפתח לזיהויים של הארכיטיפים וכחומר גלם לתת-ההכרה הקולקטיבית שלו. האנתרופולוגים מבטיחים לנו כי מיתר סיס הם מציאות וכי הם מאזכרים לא רק אירועים בטבע אלא גם תהליכים של התפתחות אישיות, המשותפים לקבוצות מיוחדות או לגזע כולו" (13). אלא שגם אלה, במקורם היוניאני או האנתרופולוגי, הם יותר ספקולציות מאשר ממצאים מארששים. אף על פי כן, אין לשלול את תקפן של התיזות המוצעות בשל כך. תזיות פסיכולוגיות ופסיכואנליטיות אין להוכיח במוצגים מוחשיים או בהיקשים לוגיים. המיתודה הלגיטימית בתחומים אלה היא אחרת: תקפה של תיאוריה רב יותר ככל שבידה להסביר, במושגיה שלה, יותר ויותר תופעות שאין להם הסבר טוב יותר. פרופ' שוהם ניסח זאת יפה ובמפורש: "כאשר אנו נוטלים מסגרת התיחסות אחת ומנסים להעריכה בנפרד, החידוש אשר בה נעלם בהדרגה, כל העיון מסולק מהתודעה במשיכת כתפים של déjà. מכל מקום, ניתן להשיג הארה חדשה, על ידי צירופן של מספר מסגרות התיחסות והחלתן על שטח נתון של התנהגות אנוש. ואמנם זאת בכונתנו לעשות בעבודתנו הנוכחית. אונטולוגיה אקזיסטנציאליסטית, אינטראקציוניזם סימבולי, ניתוחי מיתוסים, וכמה מגילוייה של המיסטיקה היהודית, כל אלה שמשו להסבר חלק של המסר הטרנסצנדנטאלי שבסטיה" (23). ככל שניתן להצביע על ביטויים רבים יותר, ורב-גוונים יותר, המתפרשים כהשתקפויות של רעיון המסר הטרנסצנדנטאלי שבסטיה לפי גרסת הספר שלפנינו כן התקבל הגרסה יותר על הדעת. ואכן, קולמוסו של פרופ' שוהם הוא רב-עצמה, והוא מעבירו לנגד עינינו בעיר בוטים גלובליים — במיתולוגיה של תרבויות שונות, במיסטיקה המערבית והמזרחית, בספרות, באמנות, בפילוסופיה, בפוליטיקה בהתנהגות השפוייה והבלתי-שפוייה וכו'. היקף הידע והחומר המובא הוא אנציקלופדי, ועניינו נפקחות לראות את האפשרות של קשר בסיסי משותף למיסטיקות מימי הביניים ולמודרניות הפופ, למיתוס היווני ולספרות האבסורד — המסר הטרנסצנדנטאלי של חויית ההית-אדם.

של הנשמה במיסטיקה היהודית מ"ביתה" (גופה) הגשמי, אינם אלא תחליף לכמיהה לאי-חוד אינטולוגי עם הכוללות... (123). המחבר העז כאן יותר מדי. אם מותר להתייחס אפילו לתיאוריה מדעית כהשתקפות של דחפים נפשיים, ולעשות "פסיכולוגיזציה של הפסיכולוגיה" כי אז תקפה של התיאוריה בערך כתוקפם של המיתוסים. אבל אז גם תיאורית האיחוד האנטולוגי אינה ניצלת מאותו גורל: באותה מידה יכולה הפסיכואנליזה לטעון כי עיסוקו של שוהם באיחוד האונטולוגי וכחזרה אל גן-העדן האבוד הוא ביטוי לתסביך אדיפלי. כשם שהתיאוריה השוהמית עשויה לפרוש את כנפיה על התיאוריה הפרו-ודיאנית עשויים הדברים להיות גם להיפך. העדיפות בין תורת-אישיות אחת על פני אחרת אינה יכולה להיות מוכרעת בבקורת הדדית, ואין האחת יכולה להפוך את האחרת ממדע למיתוס במכשיריה היא. ההעדפה מוכרעת על פי ההצלחה בהסבר מיגוון התופעות הרחב יותר. הצלחתה של הפסיכואנליזה לעת עתה בולטת יותר בשל יכולתה התיאורטית — תחום שלעת עתה אין לתורת האיחוד האונטולוגי נגיעה בו. אך מעבר לענין הזה, ייאמר לזכותה של התיאוריה בספר שלפנינו, שהיא מצביעה על כך עד כמה פועלים בני האדם — להוציא בתחומי המדע המובהק — כרוכב הבטיסי של הדברים, על פי עקרון אחד: הקדוש והסוטה, המשורר והפיראט — הם כולם וריאציות של נוסחה אנרשית אחת.

הנוסחה הזאת מוגשת לפנינו ע"י פרופ' שוהם בעושר של גוונים בזהקים. המיתודה של החיבור מביאה אותו להציג בפנינו תחביר-רוחב גלובליים של דיסציפלינית שונות ומקורות רבים ומגוונים שבתופעות התרבות במרחבי ההיסטוריה והגיאוגרפיה המשקפים את רעיונותיו. המושך את הלב בספר הזה — כבספריו המאוחרים האחרים של המחבר — הוא הגלישה מתחום-רוח אחד למשנהו תוך כדי גשירת גשרים בלתי צפויים. תוך עמוד קריאה אחד אנו עורכים ביקור חטוף אצל הקבלה הלוריאנית, הןדה והטנטרה, היידגר קאמי ושירתו של מוריס כהן. שוהם נוהג כמקובל האוסף את הניצוצות המפורזים ברחבי הקוסמוס התרבותי ומצרף אותם לתיאוריה מבהיקה. דרך הטיעון אינה לא אמפירית ולא היקשית, אלא דרך השכנוע הרגשי והאסוציאטיבי. העושר האסוציאטיבי והצבעים העזים שבשלושן של פרופ' שוהם ("מבטה של אשת לוט" תחת ההתבוננות העצמית, "יפיה של המדוזה" תחת כוכב המשקל של איסור-החברה, ועוד רבים) הם מרהיבי עין ונפש.

אשר לתרגום — לפנינו תרגום מעולה. הקריאה קולחת בעברית רהוטה ויפה. יש לציין לשבח את השימוש המועט בצורות-לשון חריגות שאנו רגילים להם בתרגומי ספרי מדע מקצועיים ואת השימוש היעיל בשפה ברפוסיה המקובלים. בעזרתה עלה כירי המתרגמת להשיג דיוק מחשבתי ללא פגיעה בעדנת-הלשון.

הספר כתוב לידענים. אלה שאינם מכירים, לפחות היכרות כללית, תיאוריות פסיכואנליטיות, תורות קבליות, מיסטיקה, מיתולוגיה וספרות קלסית, יתקשו לרדת לסופם של דברים. זה ספר למשכילים, שדי להם בהצבעה על ענין מבלי שיפרשוהו להם. עם זאת, זה ספר מתסיס ובלתי-שגרתי. לפנינו פרוי של אינטלקט עירני עד מאד, בעל כושר הבחנה ואמין בהעזתו, מלא צבעים, ברק והפתעות. כל מי שהאינטלקט שלו אינו שבו בתדרמת הרגומה ישאב נחת-קריאה מן הספר. ולשבו בתדרמה זו יעניק טלטלה מבורכת.

רוחב-היריעה מחזק את התיאוריה, אבל הוא גם מהווה סכנה של אינטרפרטציה מאולצת לפרקים. טבעי שלא כל אנלוגיה המוצגת לפנינו תתקבל על דעתנו, ודי לו לחיבור מסוג זה שהענין-גופו ידבר אל לבנו. אך יש שהדברים מגיעים כדי הנה לא-כרוהי של "המסר הטרנסצנדנטאלי" עצמו. ענינו הוא בחזרה אל גן העדן העבוד, אל אחרות-האני עם הכלל באיחוד פנתיאיסטי מושלם, בדומה למצב העוברי. בהסגר קיצוני של הרעיון מתפרש למחבר איחוד זה כ"איין" האני לחלוטין בתוך הישות הטרנסצנדנטאלית, מעבר ל"המסת גבולות האני" בתוך סביבתו. "האיין הדתי, התשוקה לא להיות, הוא המקבילה המיטאפיזית לכמיהה לחזור אל מצב החיות המושעה שמרחם" (51). הרושם הוא שהמחבר נדחף לאינטרפרטציה כזו של וקטור ה"איחוד" בהשפעת דוגמאות מן המיסטיקה הדתית שנוקק להן: "אם האיחוד הדתי הוא היעד, אחד האמצעים לתכלית זו היא מחיקת — האני, הכחדת קיומו של הפרט כישות נפרדת. המקבלים כינו תהליך זה בשם "איין" ומשמעו הוא "היות לאפס" (49). גם הבורהיזם, באיפתו לנירונה, מתפרש לו כטכניקה להשגת האיין, והנירונה כחדלון המהות וקיום (51-50). על דרך זו מתפרשים למחבר גם יצירות ספרות כגון של ז'ן ז'נה והרמן הסה. כבטיים של הדחף ל"איין". מכאן המסקנה שצורתו הטהורה של המסר הטרנסצנדנטאלי הוא האיין העצמי הסופי. אך חוששני שבענין זה עבר המחבר אל מעבר לאנלוגיה ישימה.

אין האיין המיסטי בחינת "היות לאפס" שכן הישות הטרנסצנדנטאלית המיסטית, המכונה "איין" אינה בחינת לא-יש אלא בחינת יש ממש ומלא. הקבלה נתפסה לשימוש במושג האיין מתוך פרשנות של הפסוק המקראי "האם יש אלהים בקרבנו אם אין", כשמלת השלילה מתפרשת למקובלים כיש אחר, משקל שכנגד לאל הים, ששמו "איין", ובעצם פן-אחר של אלהים עצמו. המיסטיקנים שטטשו בין האיין לבין האלהות תוך תפיסה חיובית של התואר "איין-סוף" כפן התיאולוגי אף שהוא מושג שלילי בפן-הפילוסופי שלו. המקובל לים והמיסטיקנים האחרים היו רשאים להשתעשע במלים ולקרוא ליש אין כיד הטרנסאנס המיסטי הטובה עליהם. שטטשו כזה אין מקומו בחיזה מדעית, והיטמעות כיש מלא אינה אין. כשם שה"איין" הקבלי אינו ריקות כך גם הנירונה הבורהיסטית. זו "אינה דעיכת החיים בחינת התאפסות או התאינות טוטאלית, אלא דרגת מציאות עילאית המושגת ע"י ביטול תאוות החיים". מבחינת מקורותיו החשובים ביותר אין כיסוי לטענה שסופה של השאיפה האוניברסלית לחזרה אל גן העדן האבוד ועולם שכולו הוא האיין הטוטאלי והאפס הריק. תיאורו אונטולוגי עם היש הכולל ככל האפשר הוא סביר יותר. גם מבחינת גופם של הדברים רעיון האיין מוטל בספק: חזרה לגן-העדן העוברי הוא חזרה לאן-שהוא, לא לשום-מקום. מה שנרשם בזכרון התת-מודע של העובר שנולד (לפי התיאור ריה המוצעת) אינו אין, ריקות, אפסות, אלא מצב-תחושה של שלווה הומיאוסטטית. אידיאל החזרה אינו יכול להיות אלא למצב-תחושה כזה. ככל שנסכים לכך שהאישיות האינדיבידואלית היא תוצר של הקמת גבולות על גבולות וכליאה בחיזים, וכי גאולת-הנפש היא ב"המסת הגבולות", אין דרך זו יכולה להגיע, הגיונית, עד כדי איין-עצמי. אפשר שהיא כרוכה באיין התודעה — העצמית, אך לא באיין מצב-תחושה, באיין הישות השרייה בשלוה ההומיאוסטטית. גם במצב זה האני עודנו קיים, אף שגבולותיו מטושטשים וממוחגים ביש-כולל יותר. נסיון לתאר את אידיאל האיין ואת המות הטוטאלי כשייך לאידיאל-החיים האנושי סותר את מהותו של אידיאל זה, ואת מגמתו אחרת היה ראוי להגיע לאידיאל-החיים של המות.

בקורת זו אין בה כדי לגרוע מן התוקף של עיקרי התיאוריה שבתורת — האישיות נוסח ה"גאולה דרך הביבים", וכונתה להצביע על גבולות האפשרויות שבה. גבול דומה מתגלה כאשר בא המחבר לערוך אנליזה פסיכולוגית, לפסיכואנליזה, תורת-האישיות השוהמית קורעת חלקן אל פנוקמה חדשה ומעניינת של ההתנהגות האנושית במרחב אוניברסלי. בכוחו של עקרון אחד מסביר המחבר את מבנה האישיות ואת משמעות תופעות-התרבות: כל כולם ערגה לאיחוד אונטולוגי מלא-חסד ומבורך. על פי אותו מוטיב הוא מנסה לגשת גם אל הפסיכואנליזה עצמה: "יש מקום לשאלה" אומר שוהם בזהירות שבהיסוס "אם השגתו של פרויד על עליונות התודעה והתמקדותו בתת-מודע, אם היותו של יונג המוקסם מן האמת המיסטית הפנימית של הטאו, ואם עיסוקו האוהד של אליאדה בדרכי נטישתה

אדם לעמל

מבחר שירים

עורכים: יעקב בסר, שלמה טנאי

ציורים: גד אולמן

שירי עבודה שנכתבו במאה השנים האחרונות

- 81 מטובי המשוררים העבריים מביאליק ועד לצעירי הצעירים

- כמיהה של עם לחזור לעבודה ולהתמיד בה כצורך וכערך לעילוי צלם האדם

- אמונה, שהאדם מקים חברה חדשה צודקת יותר, כה יחולק הפרי לפי עמלו של העובד.

עם עובד — תרבות וחינוך
להשיג בכל חנויות הספרים