

בין תהום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וחי"נ ביאליק*

חמוטל צמיר

מוקדש באהבה לבני דוד,
הנפלא והאהוב, המבין רזי מלים

א. "חילון הקודש וקידוש החול"

אחד השירים הידועים, המשמעותיים והמייצגים ביותר של התרבות הציונית-החלוצית של שנות העשרים הוא השיר "עמל" של אברהם שלונסקי:

הִלְבִּישִׁינִי, אִמָּא כְּשָׂרָה, כְּתַנֵּת פְּסִים לְתַפְאָרַת
וְעַם שַׁחְרִית הוֹבִילִינִי אֵלַי עֵמֶל.

עוֹטְפָה אֶרְצִי אֹר כְּטֹלִית,
בְּתִים נֶצְבּוּ כְּטוֹטְפוֹת,
וְכִרְצוּעוֹת תְּפִלִּין גּוֹלְשִׁים כְּבִישִׁים סָלְלוּ כְּפִים.

תְּפִלַּת שַׁחְרִית אֲזוֹ תְּתַפְּלֵל קִרְיָה נְאֻה אֵלַי בּוֹרְאָה.
וּבְבוֹרְאִים,
כִּנֹּךְ אֲבָרְהָם,
פִּיטֵן סוֹלֵל בִּישְׂרָאֵל.

וּבְעֶרֶב בֵּין הַשְּׁמֶשׁוֹת יָשׁוּב אֶפְאֵ מְסַבְּלוֹתָיו
וְכַתְּפָלָה יִלְחֵשׁ נַחַת:
הֵבֵן יָקִיר לִי אֲבָרְהָם
עוֹר וְגִידִים וְעֶצְמוֹת.
הִלְלוּהָ.

* תודה מקרב לב לפרופ' אבנר הולצמן, שסייע לי רבות בהשלמות ביבליוגרפיות. תודתי נתונות גם לתלמידי בסמינר מ"א "תיאולוגיה פוליטית, שפה וספרות" באוניברסיטת בן-גוריון בשנת תשע"א, ולעמיתים וחברים שקראו והעירו: אמנון רז'קרקוצקין, חנה סוקר-שווגר, שי לביא, איתי מרינברג-מיליקובסקי, וכן לגילי שחר. תודה רבה גם למערכת מנאן על עבודת השיפוט והעריכה המקצועיות, המסורות והנדיבות, ובמיוחד תודה מקרב לב על שאפשרו לי לדבוק בכתיב שונה מעט מהכתיב הנהוג בגיליון זה.

הַלְבִּישִׁנִי, אִמָּא כְּשֶׁרָה, כְּתַנְתְּ פְּסִים לְתַפְאֶרֶת
וְעַם שְׁחֵרֵת הוֹכִילִנִי
אֵלַי עֲמַל.¹

רבות נכתב על השיר הזה, ובעיקר על השילוב הבולט בו של קודש וחול.² עבודת האדמה, בניית הבתים וסלילת הכבישים הם "עמל" – מושג מרכזי בלשונם של החלוצים, המדגיש את העבודה הפרודוקטיבית – המתואר כאן כתפילת שחרית. הארץ כולה מתוארת כאדם מתפלל: האור מדומה לטלית, הכבישים לרצועות התפילין השחורות, והבתים לקופסאות השחורות של התפילין (טופפות). המרחק הגדול בין הבן להוריו – הוא חלוץ בארץ-ישראל והם בגולה, בעולם המסורתי הישן – מתבטא בהבדל בין תיאור העבודה החלוצית כ"עמל" ובין תיאור עבודתו של האב כ"סְבָל"; אך למרות המרחק הזה ממלאים ההורים תפקיד מרכזי ביציאתו של הבן לעבודת האדמה, שהיא התפילה החדשה: האם מובילה אותו ל"עמל", לבקשתו, והאב מברך אותו. כפי שכתב חנן חבר, התמונה המשפחתית האידיאלית מייצרת גשר מלאכותי בין הדורות, גשר המטשטש, בעצם, את המרד והשבר הכרוכים במעשה הציוני-חלוצי.³ העובדה שברכתו של האב ("עור וגידים ועצמות") מאזכרת את חזון העצמות היבשות (יחזקאל לז, 5-11), פירושה שלא רק הבן אלא אפילו האב תופס את הפועל כמבשר ומממש את הגאולה בגופו העמל, הרזה והקווי.

שיר זה הוא אולי הגילום התמציתי ביותר של אחד העקרונות המרכזיים ביותר באידיאולוגיה הציונית: "קידוש החול וחילון הקודש". העבודה הפיזית של בניין הארץ – בניית בתים, סלילת כבישים, עבודת האדמה – נתפסת ומוצגת תדיר כעבודת קודש חגיגית ונשגבת, ומתוארת במושגים מתחום הפולחן הדתי והליטורגיה היהודית, וזאת במקביל למרד בדת, להתנערות מן האמונה ומיחס של מחויבות לציוייה ולערכיה.

תהליך בניית הארץ והאומה קשור אפוא בטבורו לתהליך החילון, ושני אלה קשורים קשר עמוק למושג "תיאולוגיה פוליטית" – בעקבות המובן שהעניק למושג הזה קארל שמיט במסתו בשם זה מ-1922.⁴ במסה זו טען, כידוע, שמיט ש"כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים"⁵; בעיקר מושגי הריבון והנס: הריבון, השליט, הוא התחליף לאל-הריבון, שבסמכותו להכריע על החוק וגם להשעות אותו במצב חירום – המקבילה המודרנית לנס – ובעיקר להכריע מהו מצב חירום, המצדיק את השעיית החוק.⁶

1 אברהם שלונסקי, "עמל", בגלגל, תל אביב: דבר, 1927, עמ' 98-99.

2 למשל לאה גולדברג, "על ארבעה שירים של א' שלונסקי", מאזנים לח, (תשל"ד), עמ' 275-287; חנן חבר, פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי בארץ-ישראל, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 38-40.

3 חבר, שם.

4 קארל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, מגרמנית: רן הכהן, תל אביב: רסלינג, 2005.

5 שם, עמ' 57.

6 "כל עוד יכול היה אלוהים להתגלות בנס, תוך השעיית חוקי הטבע" – מסביר כריסטוף שמידט – "יכול היה המלך להשעות את החוקה המדינית כדי להפגין את כוחו הריבוני; אבל עם תפיסת האל של

הדיון בתיאולוגיה הפוליטית מתרכז בדרך-כלל בשאלת המדינה, אבל המושג הזה רלוונטי, בעצם, להקשר של האומיות בכללותה ולתהליך ההיסטורי והפסיכו-תרבותי של בניית האומה, של תנועה לאומית החותרת להקים מדינה; שכן רעיון המדינה טמון בכל תנועה לאומית כגרעין, כאידיאל סמוי, עוד לפני שקיבל ניסוח מפורש.⁷

הציונות מיוסדת על מרד בדת – וליתר דיוק ב"יהדות-כדת" – אבל אין היא "נפטרת" מהדת או מיסודותיה העיקריים (האל, החוק ההלכתי והאמונה בגאולה ובמשיח) אלא מעבירה ומתרגמת אותם לתחום הארצי, הלאומי-פוליטי. הציונות תרגמה את מושגי הגלות, שהם מושגים תיאולוגיים-ביסודם, למושגים פוליטיים של מיעוט לאומי-דתי במצב הנתפס כפאסיביות שלילית, משפילה ואף הרסנית.⁸ על-ידי כך היא גם העניקה למושגים המדיניים משמעויות תיאולוגיות ומשיחיות: הציפייה למשיח תוארה, החל מסוף המאה ה-19, כפאסיבית במובן שלילי של ניוון, השפלה וחוסר-אונים, והומרה באידיאל של אקטיביות ושל הגירה לארץ-ישראל ("עלייה"); הבטחתו של אלהים במקרא לתת את ארץ-ישראל לבני-ישראל היתרגמה לפעולה פוליטית של קניית הארץ בכסף, בעבודה, בזיעה ובדם – מעשים הנתפסים כצורות שונות של גאולה: גאולת האדמה, גאולת העבודה, גאולת הארץ וגאולת העם; וכל המרכיבים האלה נתפסו כתנאים וכשלבים הכרחיים בדרך לגאולה האולטימטיבית: ריבונות פוליטית בדמותה של מדינת-לאום. המדינה היא אפוא הגילום החדש של הנס והגאולה (לאמתו של דבר, כבר הצהרת בלפור, מנובמבר 1917, נתפסה ביישוב היהודי-ציוני כנס – כיוון שהיא היתה שלב בדרך למדינה).⁹

הנאורות, שהרחיקה את אלוהים מן העולם וכפפה אותו לחוקי השכל, נמצאה הריבונות של האלוהים מנוטרלת; וכפי שאלוהים כפוף מעתה לחוק שהוא ברא, כך חייב גם המלך לציית לחוקה הרפובליקנית, שאותה אין בסמכותו להשעות עוד" (כריסטוף שמידט, "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום", שמידט [עורך], האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 227). על התיאולוגיה הפוליטית ראו גם אוריאל טל, "יסודות המשיחיות הפוליטית בישראל", מיתוס ותבונה ביהדות זמננו, תל אביב: ספריית פועלים, 1987, עמ' 115-128.

7 David Lloyd, *Anomalous State: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*, Durham: Duke University Press, 1993, pp. 72-73

8 על משמעויותיה התיאולוגיות של הגלות ראו למשל אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 3 (סתיו 1993), עמ' 23-55; תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1994), עמ' 113-132.

9 על הצהרת בלפור כנס ראו יעקב גרוס, ירושלים תרע"ח: חורבן, נס וגאולה, גבעתיים: כורש, 1993. תפיסת המדינה כנס וכגאולה היא, כמדומה, עניין מוכר מאוד, כמעט טריוויאלי, והדוגמאות לכך רבות מספור. דוגמה אחת היא דבריו של דוד בן-גוריון בישיבת מזכירות מפא"י בנובמבר 1947, כעשרה ימים לפני החלטת האו"ם על חלוקת הארץ – שבהם חשף את הקשר בין המושגים התיאולוגיים למצב-החירום שבו כינון החוק (המדינה) מיוסד על השעיית החוק, קרי על "נס": "עשיית מדינה יש לה היגיון אחר לגמרי, [...] אינה נעשית בצבת אלא בנס" (בתוך: עדי אופיר, "שעת האפס", 48? 50 [גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת], 1999, עמ' 29); דוגמה אחרת, מוכרת ומצוטטת תדיר, היא השיר "מגש הכסף" של אלתרמן, המתאר את הרגע ההיסטורי שבו עומדת האומה, "קרועת לב אך נושמת", לקבל את הנס, האחד אין שני" (נתן אלתרמן [דבר], 19/12/1947, הטור השביעי, 2: 1945-1948, דבורה גילולה [עורכת], תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 282). כן ראו דבריו של ש"י עגנון לכבוד דוד בן-גוריון במלאת לו 80: "דוד בן-גוריון נבחר על ידי ההשגחה האלקית לייסד את מדינת ישראל.

וכך, אף שהאידיאולוגיה הציונית-חילונית תופסת ומציגה את עצמה כמרד בדת וכ"השתחררות" ממנה, מתברר שדווקא החילון הוא שפותח את הפתח להתחברות עם הממד המשיחי של הדת, שכן הפוליטי-מדיני, הארצי, הוא-הוא הגלגול החדש של התיאולוגי. במלים אחרות, התהליך ההיסטורי של בניית האומה – על-ידי חילון – הוא בעצם תהליך של תיאולוגיזציה פוליטית, של חילון על-ידי "משיחיזציה"¹⁰.

ואכן, בה-בשעה שהאל מוֹרֵד מנכסיו, מוגדר כמת או הופך מושא למחקר רציונליסטי (היסטורי, פילולוגי וכו') או לגעגועים – כפי שניכר לכל אורך התרבות והספרות העברית מאז סוף המאה ה-19 – המשקל התיאולוגי ואף המשיחי שיוחס לו לא נעלם אלא עָבַר לתחומן של המדינה והאומה, לא למרות אלא משום שהן מוסדות ארציים ופוליטיים, חילוניים. וכך, שלל ההמרות המונחות ביסודו של המרד של הציונות ביהדות-כדת ("חילון הקודש וקידוש החול"), בה-בעת שהן דוחקות הצדה את האל ואת עבודת הקודש, הן גם משמרות אותם ואת נוכחותם על דרך השלילה, בגלגול החדש, ה"אנטי-דתי", הלאומי-פוליטי (אולי כמעין רוחות הרפאים של ה"דת").

החילוניות היהודית מתגלה אפוא כאינהרנטית ללאומיות היהודית,¹¹ ואפשר להגדיר אותה, במידה רבה, כסכיזופרנית, שכן היא מיוסדת על סתירה פנימית בין הממד שלה בדת (או ב"יהדות-כדת"), מצד אחד, לבין המשמיות שלה ביחס לדת, מצד שני – וגם, בה-בעת, על הכחשה והדחקה של עצם הכפילות הזאת.¹² תהליך זה יסודו בשאלה שנולדה בתחילת המאה ה-19: האם היהדות היא "דת" או "לאום"?¹³ התשובה שהתגבשה במהלך המאה ה-19 –

[...] שכיוון דוד בן-גוריון את השעה שמיועדת היתה מן ההשגחה האלקית לחדש את מדינת ישראל" (ש"י עגנון, מעצמי אל עצמי, ירושלים: שוקן, 1976, עמ' 315); וראו גם מאמרו של ס' יזהר, "הרגע שלפני פרוץ המדינה", המתאר את הציפייה למדינה כציפייה ל"אור שממנו ודאי יתחיל השינוי וממנו תבוא כעת היציאה למרחב, וכל הביטחון וכל הפתרון וכל הגאולה"; כ"נקודה רושפת זוהרת אחת", שיסודה ב"אמונה אחת כי הנה המדינה תעשה את הדבר הגדול והמיוחל, המשיחי והארצי, וליהודים תהיה מדינה" (בתוך: נסים משעל, ואלה שנות... 50 למדינת ישראל, תל אביב: ידיעות אחרונות, 1997, עמ' 14).

10 אמנון רז-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום' לבית המקדש: גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", תיאוריה וביקורת 20, (אביב 2002), עמ' 87-112; כריסטוף שמידט, "מבוא", שמידט (עורך), הערה 6 לעיל, עמ' 7-17.

11 ולא, למשל, כחזון סקולאריסטי אזרחי הנוגע לספירה הציבורית-ישראלית של יהודים וערבים יחדיו – כפי שאפשר היה לדמיין (ראו אמנון רז-קרקוצקין, "אין אלוהים אבל הוא הבטיח לנו את הארץ", מטעם 3, (2005), עמ' 71-77. "אקט הכינון של החילוני מבוסס על שלילת הערבי, ומתוך כך על שלילה של כל אפשרות חילון ליצירת מרחב משותף לבני קבוצות שונות" (שם, עמ' 72).

12 דוגמה מקרית (אך אופיינית ומובהקת) להיגיון הפרדוקסלי הזה היא משפט מתוך נאומו של דויד גרוסמן בטקס הזיכרון ליצחק רבין בנובמבר 2006: "אני אדם חילוני לחלוטין, ואף על פי כן, בעיני, הקמתה – ועצם קיומה – של מדינת ישראל הם מעין נס שקרה לנו כעם, נס מדיני, לאומי, אנושי". ה"אף על פי כן" מבטא את הניגוד-לכאורה שיש בין "חילוני לחלוטין" ובין תפיסת המדינה כנס – ניגוד שפירושו, בעצם, הכחשה של העובדה שרק במצב מחולן – רק על סמך הברית העקרונית בין החילוניות ללאומיות – יכולה מדינה להיתפס כגאולה.

13 וזאת בעקבות שאלה בנוסח זה שהפנה נפוליאון ליהודים (Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, California: University of Berkeley, 2003, pp. 195-

בתהליכים שעברה החברה היהודית ברוסיה, בתנועת ההשכלה ובעיקר בתנועת חיבת-ציון שקמה לקראת סוף המאה – כללה, למעשה, פיצול של מושג היהדות ל"יהדות-כדת" ו"יהדות-כלאום", כשתי אפשרויות הפוכות, מתחרות ובנות-המרה זו בזו (כלומר, האדם היהודי יכול, מרגע היסטורי מסוים, לבחור את הגדרת היהדות שלו, ולהחליט אם הוא יהודי-באופן-דתי או יהודי-באופן-לאומי). אבל שתי אפשרויות אלה אינן באמת שוות-ערך זו לזו, אלא יש ביניהן היירארכיה. שכן, בהתאם ל"תזת החילון" השלטת במודרניות המערבית, וגם באידיאולוגיה הציונית, המרת ה"יהדות-כדת" ב"יהדות-כלאום" שורטטה כההליך ליניארי ופרוגרסיבי של "השתחררות" מן ה"יהדות-כדת" התקדמות אל ה"יהדות-כלאום".¹⁴ בתהליך זה כוננה ה"דת" כ"מה-שהיה-קודם", פ"מקור" וְכִ"ראשית" או פ"גלגול הקודם" של היהדות, וזוהתה עם כל המגונה והמוקצה, שראוי להישאר נחלת העבר: גלות והשפלה, "רוחניות" יתרה, פאסיביות, קיפאון ומוות, בורות ואי-רציונליות, "פרימיטיביות" ודיכוי (כולל דיכוי נשים), ממסד רבני מושחת; ואילו ה"יהדות-כלאום", החילונית, זוהתה בציונות עם ערכים הנתפסים מערביים ורצויים: אוניברסליות, קידמה, הומאניזם, רציונליות, אקטיביות, פרודוקטיביות וחיוניות,

197). שתי התשובות לשאלה הזאת, כפי שכותב אמנון רז-קרקוצקין, נסמכות, בעצם, על התפיסה שהגלות היא "תקופה ומצב שנכפו על היהודים בעל-כורחם", ומבחינה זו יש קירבה בין "נקודת המוצא של הציוני ושל מי שהוגדר על-ידו כ'מתבלבל' [...] – שניהם שותפים למערכת הדיסקורסיבית היוצאת מתוך שלילה מוחלטת של מימד הזרות, [...] ולמעשה שניהם מייצגים שתי דרכים של אסימילציה" (רז-קרקוצקין, הערה 10 לעיל, עמ' 30, הערה 21; וכן רז-קרקוצקין, הערה 11 לעיל). על הקשר בין הציונות להתבוללות ראו גם דניאל בויארין, שתיאר את התהליך הפרדוקסלי הזה מפרספקטיבה פוסט-קולוניאליסטית: ב"רגע הקולוניאלי הפסיכולוגי" של התגבשות הציונות, הוא כתב, המשאלה המונחת ביסודה היא המשאלה "להשתנות לחלוטין אך להישאר יהודים, כך שהיהודיות תהיה בלתי-נראית", או – במקום אחר – "להישאר יהודי, אך [...] ליצור מחדש את היהודי בדמות הרומאים (כלומר הנוצרים)" (דניאל בויארין, "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי", תיאוריה וביקורת 11, [1997], עמ' 124).

14 ניצניו של התהליך שבו התגבשה תפיסה זו ניכרים, כמדומה, בשנות השמונים של המאה ה-19, במאמריהם של חובבי ציון הראשונים: משה ליב ליליינבלום, אליעזר בן-יהודה, פרץ סמולנסקין ואחרים. לצד ההבדלים המשמעותיים בין עמדותיהם של ההוגים השונים האלה, יש ביניהם נקודות רבות של דמיון, ונקודות אלה הפכו תוך זמן קצר לעקרונות-היסוד ההגמוניים ביותר, המוקפנים-מאליהם ביותר והממומשים ביותר בתנועה הציונית – העקרונות הנמצאים, כביכול, מעל ומחוץ לכל ויכוח ושאינם נחשבים כלל כ"פוליטיים" אלא כ"אמת" (כלומר כסימאיות וקלישאות המדוקלמות בטקסטים בבית-הספר ובטקסים ממלכתיים). לפי הנקודות המשותפות, מצבם החמור של היהודים ברוסיה האנטישמית הוא מצב-חירום המחייב לפתור את "בעיית היהודים" בנפרד מ"בעיית היהדות" ולפניה; לאמץ את עקרונות הלאומיות האירופית, ולכן לעזוב את רוסיה לטובת גיבוש אומה בטריטוריה נפרדת (ארץ-ישראל). במקביל הומרה משמעותו של המושג "דת" מחוק ל"אמונה פרטית" שהיא בבחינת "בחייה" או רגש, ושאינה הכרחית להגדרת האדם והקולקטיב כיהודים. הפתרון הלאומי-ציוני הוא ה"שועה", ובאמצעותו מכוננים הציונים את עצמם כמעין-ריבונים – בין השאר על-ידי עצם הטענה שהם מייצגים את העם כולו ומתעלים מעל חילוקי-ידעות סקטוריאליים (– וזאת, שוב, על אף שרעיון המדינה עצמו אינו נזכר עדיין ונדאי שעוד אין הוא בגדר פרוגרמה מפורשת). ראו משה ליב ליליינבלום, "אין מערבין שאלה בשאלה" [המליץ שנה 18, גליון 14, 12/04/1882], כל כתבי מל"ל, ד, אודסה: מוריה, עמ' 14-15. לניתוח מפורט של התהליך הזה ראו חמוטל צמיר, "בושתה של רוחמה: יהודה ליב גורדון, הציונות וציון", "הספרות והחיים": פואטיקה ואידיאולוגיה בספרות העברית החדשה – למנחם בריןקר ביובלו, איריס פרוש, חמוטל צמיר וחנה סוקר-שווגר (עורכות), ירושלים: כרמל, 2011, עמ' 279-332.

שוויון, כבוד וחירות (כולל שחרור האשה) – וכל אלה מגולמים ומתמצים בקיום פוליטי החותר לריבונות על טריטוריה נפרדת, ושואפים להתגלם במדינת-לאום. כלומר, התרבות הציונית השתחררה מה"דת", על מטעניה השליליים – ונדיוק על-ידי השחרור הזה, כלומר על-ידי החילוניות, היא גם החייתה אותה בגלגול חדש, חילונית-פוליטי. במלים אחרות, מושגי התיאולוגיה הפוליטית מאפשרים לנו לומר, אולי, שהחילוניות היא בעצם חילוניות-במרכאות: לא משום שאין בה ממש, אלא משום שהיא איננה מה שהיא טוענת שהיא, שכן היא רתומה-מראש, באופן מובנה, ללאומיות ולתפיסתה כגלגול החדש של התיאולוגיה; וגם משום שהיא תמיד בבחינת תהליך, שלעולם אינו יכול להגיע להשלמה סופית, שכן תמיד צריך לייצר אותו, כחלק מהייצור המתמיד של ההיגיון ושל הדמיון הלאומי.¹⁵

* * *

הספרות העברית של ראשית התרבות הציונית, במפנה המאה העשרים, מבטאת ואף מייצרת את תהליך ההמרה הזה, והוא ניכר, בגירסאות שונות, בייצוגי האל, בייצוגי האדם וביחסים המשתנים ביניהם (למשל ביצירתם של ביאליק, טשרניחובסקי, דוד פרישמן ואחרים).¹⁶ לעתים קרובות האל נוכח כמי שמאשר, ולעתים אף יוזם ומעודד, את המרד ב־עצמו ואת "נישולו" ממעמדו הרם לטובת ההתערורת הלאומית. הדוגמה המובהקת והדרמטית ביותר לכך היא הפואמה "בעיר ההרעה" של ביאליק, שבה האל עצמו הוא הדובר, המצהיר ש"ירד מנכסיו" ומדרבן את הנמען, שליחו, להמריד את העם כנגדו.¹⁷

כעשר או חמש-עשרה שנים אחר-כך, עם תהליך הטריטוריאליזציה של התנועה הציונית ושל התרבות העברית, תהליך ההמרה הזה כבר נמצא במצב מתקדם הרבה יותר (אם כי, כאמור, לעולם אין הוא יכול להגיע להשלמה סופית, אלא תמיד צריך לייצר אותו, שוב ושוב). ואכן, בשירו של שלונסקי שראינו לעיל, שנכתב כאמור בשנות העשרים, בתקופת העלייה השלישית, האל עצמו איננו נוכח כלל אלא דרך ההמרות מתחומי עבודת-הקודש אל עבודת-האדמה. הכפילויות המאפיינות את החילוניות הלאומית ניכרות בשיר ביחסים כפולי-הפנים בין האדם לאדמה: בבית השני מתוארת, כאמור, עבודת האדמה כתפילה (עבודת-קודש במונח של פולחן וסגידה: האדם עובד את האדמה/העבודה); אבל בבית

15 טלאל אסד, בספרו כינון החילוניות, טוען שהחילוניות אינה מתמצה, ואינה יכולה להתמצות במושגים שהועברו מן התיאולוגיה, אלא יש להבינה כדבר חדש במהותו בעל היגיון משלו; ועם זאת, גם הוא טוען שהעברת מושגים תיאולוגיים היא תופעה מרכזית בחילוניות (כינון החילוניות, תל אביב: רסלינג, 2010). אני מסכימה עם טענתו, אך במקד מאמרי עומדת העברת המושגים התיאולוגיים מתחום ה"דת" ל"חילוניות" כתופעה מרכזית ואף מכווננת בציונות. נקודת הפיפה בינינו נמצאת בטענה שהן ה"חילוניות" הן ה"דת" באו לעולם יחדיו, כהבניות מודרניות המגדירות זו את זו.

16 ראו צמיר, "בושתה של רוחמה", הערה 14 לעיל, עמ' 300-304.

17 פואמה זו זכתה לפרשנויות רבות, וכמעט כולן מתייחסות לעמדת הדובר הייחודית בה. לניתוח המשמעות הלאומית-חילונית של העמדה הזאת ראו חמוטל צמיר, "חזה, לילית והגבר המתאפק: הכלכלה הליברלינלית של ביאליק ובני דורו", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג, (2009), עמ' 161-151.

השלישי הדובר מתואר כאחד ה**בוראים** – כלומר, העובד עצמו מדומה לאל, הבורא את עולמו כמו ידיו, הן בעבודת-הכפיים והן, במרומז, בכתיבת השירה. ככל התפקידים הזה משמעותי ואינהרנטי לתיאולוגיה הפוליטית: האדם מקיים את הדת החדשה בה-בעת שהוא עצמו "מחליף" את האל, שהרי הוא לקח את ה"חוק" (החוק האלוהי) לידי (לתחום הארצי-הפוליטי); כך שהתפילה מופנית ומגיעה, בסופו של דבר, גם ל"בורא" החדש, האדם-העובד עצמו.

השיר של שלונסקי, בה-בעת שהוא מחולל את תהליכי ההמרה האלה ומקיים אותם הלכה למעשה, גם חושף אותם, על הכפילויות הכרוכות בהם ועל ה"תהליכיות" הבלתי-נמנעת והאינסופית שלהם: כלומר, הם משאירים עקבות, ובכך נושאים עמם את "פיגומי" התהליכיות שלהם.

בהיסטוריוגרפיה המוסכמת וההגמונית של הספרות העברית החדשה, "תזת החילון" היא בבחינת המובן-מאליו, וחילונה של התרבות ושל הספרות העברית נתפס כעובדה מוגמרת (לעתים גם כהגדרת-יסוד – למשל אצל יוסף קלוזנר), ולכן היסטוריוגרפיה זו נידונה לשכפל את ההדחקות והסתירות הפנימיות שמושגי החילוניות מיוסדים עליהן, את הנראטיב הכפול ואת הניגוד המדומה בין "דת" ל"חילוניות" (ברוך קורצווייל הוא יוצא דופן חשוב בהקשר הזה, ולביקורתו נתייחס בהמשך). בניגוד לתפיסה זו, מושגי התיאולוגיה הפוליטית מאפשרים להתחקות אחר התהליכים האלה ולחשוף את העקבות שהם מייצרים, את ההדחקות הכרוכות בהם וגם את מחיריהם.

במאמר זה אבקש לברר את התהליכים האלה – של חילון באמצעות משיחזיצה כיסוד מרכזי של הציונות כתיאולוגיה פוליטית – כפי שהם באים לביטוי בשני טקסטים שכתבו שני הוגים ציונים מרכזיים: מכתבו הנודע של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג מ-1926,¹⁸ והמסה "גילוי וכיסוי בלשון" של חיים נחמן ביאליק, מ-1916.¹⁹ שני הטקסטים עוסקים בשפה, ביחסיה עם העולם, עם האלוהי ועם הדוברים אותה, ובתהליכים דרמטיים המתרחשים בה: השפה – ובהקשר של הציונות: השפה העברית – היא, כמובן, אחת הזירות המרכזיות שבהן מתרחשים תהליכי החילון ובניית האומה ושהן ניכרים הפרדוקסים הכרוכים בתהליכים אלה. העברית היא בה-בעת שפת הקודש ה"מתה", שהיתה בשימוש בעיקר לצורכי קודש בידי אליטה מצומצמת-יחסית (באנלוגיה מסוימת ללטינית בתרבויות האירופיות) – והיא זו שעוברת "החייאה" כשפת-דיבור בתחילת המאה העשרים, בתפקיד החדש של שפת-העם (vernacular) ושפתה של התנועה הלאומית. כלומר, אם באירופה הנוצרית התבטא החילון בין השאר בירידת מעמדה של הלטינית ובעליית מעמדן של השפות המדוברות, הרי שבעברית שני התהליכים האלה מתרחשים באותה שפה עצמה: החייאתה של העברית

18 גרשם שלום, "יודיו על לשוננו", עוד דבר, כינס וערך: אברהם שפירא, תל אביב: עם עובד, 1989, עמ' 59-60. המכתב תורגם קודם לכן תחת הכותרת "הצהרת אמונים לשפתנו". על הכותרות השונות ראו דיונה של חנה סוקר-שווגר, במבוא לגיליון זה.

19 חיים נחמן ביאליק, "גילוי וכיסוי בלשון" [מאסף, 1917], דברי ספרות, תל אביב: דביר, עמ' כד-ל (פורסם גם בתוך: על "גילוי וכיסוי בלשון": עיונים במסתו של ביאליק, צבי לוז וזיוה שמיר [עורכים], המת'גן: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, 2001, עמ' 210-217).

כשפת־דיבור־לאומית כרוכה בחילוניה, בהוֹרְדָתָה מקדוּשָתָה – ובה־בעת ב'קידוּשָה'־מחדש כשפה לאומית־מדוברת במסגרת הקיום הלאומי החדש, של הציונות כתיאולוגיה פוליטית.²⁰

בתקופת העליות השנייה והשלישית, כשהתנועה הציונית החלה להתרכז בארץ־ישראל ונכנסה לתנופה של התפתחות והתמסדות, הדיבור העברי היה אחד הפרויקטים החשובים שהעסיקו אותה באופן אינטנסיבי ביותר, הן במישור המוסדי והן במישור האישי: האם יש להפוך את העברית לשפת הדיבור וכיצד? האם עליה להיות שפת הדיבור הבלעדית (כלומר, בעצם, מה היחס הראוי לידיש)? באיזה מבטא עברי ראוי לדבר, מִבֵּין כל המבטאים הקיימים (האשכנזיים והספרדיים)? האם להפוך את העברית לשפת הלימוד הרשמית במוסדות החינוך, מהגנים ועד לאוניברסיטאות? – שאלות אלה עוררו פולמוסים ומלחמות תרבות של ממש בין הוגים וסופרים, בלשנים ואנשי חינוך. בין האירועים המרכזיים בתחום זה אפשר למנות את הקמת ועד הלשון ב־1903; את ועידת צ'רנוביץ ב־1908, שבה התכנסו אוהדי היידיש והחליטו להיאבק בשאיפתה של הציונות לבער את היידיש; את הוועידה לשפה ולתרבות העברית שהתכנסה בווינה באוגוסט 1913 (שגם ביאליק השתתף ונאם בה); את מלחמת השפות שהתנהלה באותם חודשים בין העברית והיידיש, ואת הניסיונות האינטנסיביים שנעשו לעצב את המבטא החדש.²¹ שאלות אלה העסיקו את התנועה הציונית, חבריה והוגיה, בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים, לא רק בארץ־ישראל אלא גם באירופה. זהו אפוא ההקשר שבתוכו כתבו ופעלו גרשם שלום וח"נ ביאליק (שלום הגיע לארץ ב־1923; ביאליק ישב באודסה בשנים 1902–1921, אחר־כך גר שלוש שנים בברלין, וב־1924 עלה לארץ). כמעט כל ההוגים, הסופרים ואנשי החינוך היהודים והציונים של התקופה – וביניהם אחד־העם, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, יוסף חיים ברנר, אליעזר בן־יהודה, דוד ילין ורבים אחרים – הקדישו מאמרים לנושא זה. גם ביאליק עצמו כתב ב־1908 מאמר בשם "חבלי לשון", שבו ביטא, בלשון נלהבת ותכליתית, תמיכה חד־משמעית בהחייאת העברית והציע דרכים קונקרטיות להחשת התהליך.²²

20 על מעמדה של העברית בתנועת ההשכלה ובתנועה הציונית ראו עזריאל שוחט, "יחסם של משכילים אל השפה העברית", ב"צ לוריא (עורך), ספר אברהם אבן־שושן: מחקרים בלשון, בספרות, במקרא ובידיעת הארץ, ירושלים: תשמ"ה, עמ' 353–430; איריס פרוש, "מבט אחר על 'חיי העברית המתה': הבערות המכוונת בלשון העברית בחברה היהודית במזרח אירופה במאה הי"ט והשפעתה על הספרות העברית וקוראיה", אלפיים 13 (תשנ"ז), עמ' 65–106.

21 ראו: יחזקאל שיינטוך, "ועידת צ'רנוביץ ותרבות יידיש", חוליות 6 (2000), עמ' 255–285; שמואל ורסס, "ועידת צ'רנוביץ בראי העיתונות העברית", שבות 15 (1992), עמ' 149–182; בנימין הרשב, "מסה על תחיית הלשון העברית", אלפיים 2 (תש"ן), עמ' 9–54; Miryam Segal, *A New Sound in Hebrew Poetry: Poetics, Politics, Accent*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2009.

22 אחד־העם (אשר גינזבורג), "לשאלת הלשון: א. הלשון וספרותה", לוח אחיאסף לשנת תרנ"ד; "לשאלת הלשון: ב. הלשון ודקדוקה", לוח אחיאסף לשנת תרנ"ח (אחד העם, על פרשת דרכים, תל אביב וירושלים: הוצאת דביר והוצאת עברית, תשכ"ג, עמ' קפד־קצט; ריריז); מ"י ברדיצ'בסקי, בשירה ובלשון: קובץ מאמרים, ורשה: תושיה, תרע"א; י"ח ברנר, "חבלי ביטוי" (תרע"ב), כל כתבי י"ח ברנר, ג, תל אביב: דביר, 1967, עמ' 456; רחל כצנלסון, "נרודי לשון" (1918), בעבודה – קונטרס חברים, יפו: הוצאת הסתדרות הפועלים החקלאיים, תרע"ח, (רחל כצנלסון, מסות ורשימות, תל אביב: עם עובד, תש"ו, עמ' 9–22); ח"נ ביאליק, "חבלי לשון" (1908), ח"נ ביאליק, דברי ספרות, תל אביב: דביר, 1950, עמ' א"א.

בסעיף הראשון של המאמר אעסוק דווקא בטקסט המאוחר יותר – מכתבו של גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג, "יודיו על לשוננו", מ-1926, שנכתב בגרמנית והוא אחד הטקסטים הראשונים המתייחסים לחילון העברית באופן ביקורתי. בעקבות הדיון במכתב זה אפנה למסתו של ביאליק, שנכתבה עשר שנים קודם לכן, ב-1916.

מסה זו זכתה, כידוע, למעמד מיוחד ביצירתו של ביאליק, ומתוארת כאחד הטקסטים החידתיים, הפילוסופיים ואולי גם המיסטיים ביותר שלו. הטענה העיקרית שלה – טענה סימבוליסטית ברוחה הנראית פרדוקסלית ומנוגדת ל"היגיון הפשוט" – היא, כידוע, ש"הלשון לכל צירופיה אינה מכניסה אותנו כלל למחיצתם הפנימית, למהותם הגמורה של דברים, אלא אדרבה, היא עצמה חוצצת בפניהם"²³. מסה זו זכתה לפרשנויות רבות, בעיקר בהקשרים בלשניים-פילוסופיים ויהודיים-מיסטיים: מבקרים רבים טענו כי היא עוסקת בקוצר-ידה של השפה לבטא ולייצג, ובמיוחד "לחדור לתחום המסתורין"²⁴, ובמתח בין "שפה פרטית", המבטאת חוויה ומשמשת בין היחיד לבין עצמו, ובין שפה ציבורית, "שפת התחבורה", שהתנתקה מן החוויה.²⁵ כמה מבקרים עמדו על שפע המקורות המונחים בתשתיתה של המסה (מהמקרא, מהמדרש, מהקבלה ומהחסידות) ועל שינויי המשמעות שביאליק מחולל בהם;²⁶ אחרים בחנו את תפיסת השפה של ביאליק בזיקה לתיאוריות בלשניות שונות,²⁷ או ביחס לשפת הנבואה;²⁸ והיו שהדגישו את תפיסת היצירה, השירה והאני של ביאליק, גם בזיקתה למושגי השפה והשירה במחשבה המערבית (הקלאסית והרומנטית).²⁹ בין כל הפרשנויות האלה בולט בהעדרו ההקשר ההיסטורי-לאומי-פוליטי.³⁰ כן בולט –

23 ביאליק, "גילוי וכיסוי בלשון", הערה 19 לעיל, עמ' כו.

24 למשל: ברוך קורצווייל, ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם, ירושלים: שוקן, עמ' 206; רות קרטון-בלום, "דיזנדרוק וביאליק: בין 'חיוב ושלילה בכיטור' ל'גילוי וכיסוי בלשון'", הערה 19 לעיל, עמ' 99-112.

25 נתן רוטנשטרייך, "על 'גילוי וכיסוי בלשון' מאת ח"ג ביאליק", שם, עמ' 19-30; צבי לוז, "קריאה ב'גילוי וכיסוי בלשון': פירוש צמוד למסתו של ביאליק", שם, עמ' 45-66 ("ירידת המלים מלשון שירה ללשון פרוזה כרוכה באיבוד 'כוחן הנפשי' – הכוח לגלות את תנועת הנפש ומסתר: [...]. ברשות היחיד – המלה היא נפשית ומגלה, היא שירה; ואילו ירידתה לרשות הרבים היא רק קומנוקציה, קליפה עוברת לסוחר". שם, עמ' 49-50).

26 רחל אליאור, "גילוי וכיסוי בלשון ושפת האין והיש", שם, עמ' 113-128; עלי אלון ויריב בן אהרון, מסכת גלוי וכיסוי בלשון. קריית טבעון: המדרשה – ארנים, 1997 (מחברת שדמות 8); אריאל הירשפלד, "מתי עולם מזודעזים: על יחסו של ביאליק אל מקורותיו ב'גילוי וכיסוי בלשון'", על "גילוי וכיסוי בלשון", הערה 19 לעיל, עמ' 145-150; אסף ענברי, "בין כיסוי לכיסוי מהבהבת התהום", חדרים 13 (1999), עמ' 21-32.

27 רות קרטון-בלום, הערה 24 לעיל; רינה לפידוס, "על מסתו של ח"ג ביאליק 'גילוי וכיסוי בלשון' וזיקתה לתורתו הבלשנית של א' פוטבניה", על "גילוי וכיסוי בלשון", הערה 19 לעיל, עמ' 129-144.

28 אליעזר שביד, "לשונה של הנבואה המתחדשת: חיים נחמן ביאליק ופרנץ רוזנצוויג", שם, עמ' 171-208.

29 יעקב פיכמן, "שירה ופרוזה", שירת ביאליק, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' קלד-קמ; אריאל הירשפלד, הערה 26 לעיל; חביבה פריה, "לשון המראות האילמת ודיבור האפליה: עיון במטה-פואזיה של הקול והתמונה בשירת ביאליק", מנחה למנחה: קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם כהן, חנה עמית, אביעד כהן וחיים באר (עורכים), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 427-442.

30 הקשר זה כמעט שאינו נזכר כלל. במאמרו של הירשפלד הוא מובלע (הערה 26 לעיל – וראו התייחסות

ברוב המאמרים – הניסיון לחלץ מן המסה טענה לשונית-פילוסופית קוהרנטית, "לסכם" אותה, וזאת על חשבון קריאה מפורטת ו"ספרותית" בה, כיצירה שאיננה רק כתובה בסגנון פיוטי (כפי שהדגישו רבים) אלא שיש לה גם ממד ספרותי ואישי עמוק ועקרוני, שהכרחי להתייחס גם אליו.

ברצוני להציע קריאה חדשה במסה זו, לעקוב אחר פיתולי ה"עלילה" והמתחים המתגלעים בה בין תוכן לצורה ובין הדברים לדובר. על סמך קריאה כזאת אבקש לטעון שאף כי המסה אינה מתייחסת במפורש לסוגיה האקטואלית של חילון העברית, סוגיה זו היא-היא ההקשר שבתוכו יש להבין את המסה, ושתהליך החילון – לא רק במובן אוניברסלי או מודרני-כללי אלא במסגרת המסוימת והפרטיקולרית, הבלתי-נמנעת של העברית ושל הציונות כתיאולוגיה פוליטית – הוא הפועם ורוחש בלבה:³¹ תהליך זה הוא שמעסיק כאן, לדעתי, את ביאליק, ודרכו אפשר להבין הרבה מחידותיה של המסה.³²

ב. אילמותו הזמנית של אלהים: מכתבו של גרשם שלום

ב-1926 ראה אור קובץ מאמרים ומכתבים לכבוד פרנץ רוזנצוויג (בגרמנית), ובו מכתב קצר מאת חוקר המיסטיקה היהודית גרשם שלום. המכתב, שקיבל את הכותרת "וידוי על לשוננו",³³ זכה בשנים האחרונות להתייחסויות רבות (של אמנון רז-קרקוצקין, של אנאבל הרצוג, של גלילי שחר, וגם של ז'אק דרידה).³⁴

במכתב קצר זה מזהיר גרשם שלום, בסגנון נבואי-משהו ובלשון חריפה ונוקבת, מפני חילונה של השפה: "יוצרי תנועת השפה החדשה, לאושרם, האמינו אמונה עיוורת, עד לעיקשות, בכוח למאמר זה להלך), ובמאמרה של זיוה שמיר הוא נזכר כדי להישלל, שכן טענתה היא שמסה זו היא טקסט ייחודי העומד לעצמו, מחוץ לכל הקשר בכלל וגם מחוץ להקשר יצירתו של ביאליק (זיוה שמיר, "גברו עלילות בארץ: המסה 'גילוי וכיסוי בלשון' ומקומה במסכת יצירתו של ביאליק", על "גילוי וכיסוי בלשון", הערה 19 לעיל, עמ' 151-170).

31 כבר מראש אפשר למנות שתי סיבות או ראיות מרכזיות וכמעט מובנות-מאליהן לכך: אחת היא העובדה הברורה והחותכת שהמסה משוקעת כולה בלשון, בתפיסות ובמושגים עבריים, יהודיים, מקראיים, מדרשיים וקבליים, וכולה מנוסחת ביחס אל הטקסטים האלה; הסיבה השנייה היא שבאופן עקרוני, כפי שראינו לעיל, אי-אפשר בעצם להפריד את הסוגיות הכלליות של "חילון" ו"חילון השפה" מהסוגיות הפרטיקולריות של הלאומיות ("חילון היהדות" ו"חילון השפה העברית") – שכן הלאומיות היא-היא המסגרת שבה מתאפשר (ואולי אף מתכונן מלכתחילה) ומתגלם גלגולה החדש, הפוליטי של התיאולוגיה.

32 גישתי קרובה במידת-מה לזו של ברוך קורצווייל, היוצא דופן מבין המבקרים, ובהמשך אתייחס לפרשנותו (ברוך קורצווייל, הערה 24 לעיל).

33 שלום, הערה 18 לעיל.

34 אמנון רז-קרקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש", הערה 11 לעיל; ז'אק דרידה, "עיני השפה", Annabel Herzog, "Monolingualism" or the Language of God: Scholem and ;358-330 עמ' Derrida on Hebrew and Politics", *Modern Judaism* 29, 2 (2009), pp. 229-239; Galili Shahar, "The Sacred and the Unfamiliar: Gershom Scholem and the Anxieties of the New Hebrew", *The Germanic Review* 83, 4 (2008). pp. 299-320.

הקסם של השפה". אמונתם היא עיוורת משום ש"אדם גלוי עיניים לא היה מוצא בנפשו את האומץ הדמוני להחיות שפה בסביבה שיכול להיווצר בה רק מעין אספרנטו; ואילו הם הילכו, ועדיין הם מהלכים, כמרותקים על פי תהום". שכן העברית היא ה"פורה שבכל המסורות הקדושות שלנו", "שפת הסתרים הישנה", והמלים "מלאות עד להתפוצץ" בעוצמה הדתית האדירה הכמוסה בהן, בשמות העתיקים ש"השבענו [...] יום אחר יום". ואי-אפשר לרוקן את המלים, אלא במחיר הפקרתה של השפה עצמה, הפיכתה ל"שפת רפאים" – ולכן החילון אינו אלא "מליצה, דיבור בעלמא" ("façon de parler" במקור), אשליה מסוכנת.

בתיאורו את המצב הזה נזקק שלום שוב ושוב למלה "תהום": מחדשי השפה "הילכו – ועדיין מהלכים – כמרותקים על פי תהום" – ולא רק "הם" אלא "אנחנו": "בשפה הזאת אנו חיים כמו על פני תהום, וכמעט כולנו מהלכים בביטחון כמו עיוורים", ועוד. המצב הזה הוא, לכן, מסוכן מאין כמוהו, שכן "העברית הזאת היא הרת פורענות": "כל מלה שלא נוצרה ככה סתם מחדש, אלא נלקחה מן האוצר הישן והטוב, מלאה עד גדותיה בחומר נפץ"; כלומר, לא המלים החדשות (המומצאות או המיובאות משפות זרות) אלא דווקא המלים הוותיקות אוצרות בתוכן עוצמה דתית אדירה, שלא תוכל שלא להתפרץ באחד הימים "נגד דובריה". ועל כך שואל שלום (כבר בהתחלה): "האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו?" – ובהמשך: "האם לא קיים החשש, שאנחנו או הבאים אחרינו נתדרדר לתוכה, כאשר תיפקחנה העיניים?"

אכן, כותב שלום בסיום המכתב (משפטים המצוטטים תדיר): "מחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו במעשיהם", ו"אלהים לא ייוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו". עצם חידושה וחילונה של השפה העברית הם שמועידים לנו את יום הדין – את אסון ההידרדרות לתהומה של השפה המרוקנת, או המרוקנת-לכאורה – על אף ובעיקר משום שהמחדשים עצמם לא האמינו ביום-הדין: חוסר האמונה שלהם הוא שאפשר לחלן את השפה בביטחון עיוור – אבל העיוורון פירושו גם הדחקה, ודינו של המודחק להתפרץ. חילונה של השפה הוא שיכחה או השתקה של האל, של הכוחות והקדושה האצורים בשפה – ושל האמונה בכוחו של האל כפי שהתגלמה בשפה עצמה, במלים ובשימוש בהן: זוהי שיכחה כפולה ומכופלת שכן היא כוללת בתוכה גם את עצם ההשתקה של עצמה כ"נושא לדבר עליו" (ואולי משום כך זהו "הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ", כפי שכותב שלום בפתח המכתב, תוך השוואה הרת-משמעות למאבק הלאומי-טריטוריאלי עם הערבים על השייכות והבעלות על הארץ).³⁵ החילון הוא לכן אשליה מסוכנת, כי שתיקתו של האל לא תימשך לנצח: הוא יופיע וישמיע את קולו, הוא המודחק שיחזור. התפרצותו המחודשת, הצפויה, מצטיירת כאסון, אבדון, אולי גם עונש: יום הדין. מצב זה, כותב שלום, יסודו ב"קלות דעת" שתוביל ל"דרך אפוקליפטית" – והוא מסיים את מכתבו במשאלה שהיא "לא תגרום לאובדננו".

"עֲקֹשׂוּ הָעֵבְרִית" – הפיכתה לשפה חילונית ומדוברת – היא אפוא משימה יומרנית, של הליכה עיוורת ומסוכנת על פי תהום. תיאורו של שלום נשמע חד-משמעי והטון שלו נבואי, מוכיח,

35 לניתוח הקשר בין סוגיית החילון לסכסוך עם הערבים ראו אמנון רז-קרקוצקין, "בין ברית שלום ובין בית המקדש", הערה 11 לעיל.

מזהיר ואף מאיים. לעתים, הוא כותב, היומרות הזאת נחשפת – למשל כשאנו "נחרדים [...] למשמע מלה אחת מתחום האמונה בנאום חסר חשיבות של פלוני נואם, גם כשמלה זו נועדה אולי לנחם אותנו" – ואז הקדושה "מזנקת [...] מתוך קלון הרפאים של שפתנו".

אבל מבעד לביקורת ולתוכחה מבצבצת אמביוולנטיות: מהי, למשל, התהום, שהוא מזכיר שוב ושוב? האם היא עומקה של הקדושה, עוצמות הסוד האדירות האצורות בשפה (כפי שעולה מן השאלה הראשונה שהוא שואל: "האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו?") או שמא היא הריק שנוותר בשפה עם "חילוה" (כפי שעולה מן האפשרות המבהילה ש"אנחנו או הבאים אחרינו נתדרדר לתוכה")? ואולי שתי המשמעויות האלה מצטלבות? גם טיבו של "יום הדין" עמום: מצד אחד הוא מתואר כ"מרד של השפה הקדושה" נגד דובריה – מפגש הרסני שיגבה מחיר כבד ו"קורבנות" (ששלום אינו מפרט מה הם); מצד שני, נרמז בבירור שהתפרצויותיה של הקדושה מתוך השפה הן דווקא טובות, שכן לולא הן, "אוייה לילדינו, שיהיו מופקרים לריקנות". כלומר, הדיקנות היא סכנה גדולה עוד יותר מההדחקה של הקדושה ושל העוצמות הדתיות הטמונות בשפה! ובעצם, אם ההדחקה הכרוכה בחילון אינה יכולה להצליח – שכן הקדושה ממשיכה לשכון בשפה, ה"תהום" לעולם רוחשת מתחתינו – אזי פירוש הדבר שהקדושה המודחקת אצורה וכמו מחכה להתפרץ, ומשתמע שההתפרצות תהיה דווקא רצויה! כלומר, ייתכן שהחילון, לא רק שהוא פחות מאיים מהריקנות, אלא גם שאין הוא רק בבחינת עונש ואסון אלא הוא גם התגלות. במלים אחרות, מה שעולה מכאן הוא שדווקא חילוה של השפה הוא שיקרב את יום התגלותו של האל! (לטענות דומות ראו גם מאמריהם של דרידה והרצוג).³⁶

נראה אפוא ששלום מיטלטל בין הביקורת על חילון השפה והכרה בסכנות הכרוכות בו, מצד אחד, ובין ההקשר שהוא נתון בו, של חיים ציוניים-עבריים ביישוב היהודי-ציוני בארץ-ישראל: הקשר שהוא בחר בו ומשתתף בו באופן פעיל, ושחילון השפה הוא חלק אינטגרלי שלו וכבר בבחינת עובדה קיימת בו. היטלטלות זו ניכרת גם במעבר שעושה שלום מדיבור בגוף שלישי רבים – הנשמע כתוכחה מעמדה חיצונית ("האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית") – לדיבור בגוף ראשון רבים, הכולל כמובן גם אותו עצמו ("אנחנו מדברים כעילגי לשון, בשפת רפאים. שמות מהלכים כרוחות במשפטינו" ועוד). במלים אחרות, שלום מדבר מתוך החילון, בעת התרחשותו, ועמדתו מאופיינת בפער בין העמדה שהוא נוקט לעמדה שהוא נתון בה: כלומר, הטקסט כתוב מעמדה שהיא בה-בעת חיצונית ופנימית, או ספק-חיצונית ספק-פנימית. הכפילות הזאת מסבירה את המודעות הגבוהה שלו לבעיה (משמעויותיו והשלכותיו של החילון) – אבל היא גם, בה-בעת, מכתיבה את מגבלות הביקורת שלו.

אבל מעבר לכפילות הזאת, התהליך ששלום מציג מתברר כמעין מלכודת מעגלית: ככל שהחילון "רע" יותר – כך הוא "טוב" יותר; ככל שאנו שוכחים או מדחיקים יותר את העוצמות הכמוסות בשפה – כך קרובה יותר התפרצותו וחזרתן לחיינו; ככל שהתהום הפעורה מתחת לרגלנו ריקה יותר – כך היא בעצם מלאה ועמוקה יותר. אכן, כפי שכתב אמנון רז-קרקוצקין, "דווקא מה שהוגדר כחילון עמעם את ההבחנה שהיתה קיימת בהקשר המסורתי בין קודש לחול (ובין

36 הערה 34 לעיל.

לשון הקודש לשפות הדיבור של היהודים), והפך את הכל לקודש באותה מידה שהפך את הכל לחול (ומנע בכך גם את הקודש וגם את החול)³⁷. ההיגיון המעגלי הזה אינו מקרי: הוא דומה מאד להיגיון שמתאר שלום במחקרי השבתאות שלו, ובעיקר במאמרו פורץ-הדרך מ-1937, "מצווה הבאה בעבירה"³⁸. במאמר זה טען, כידוע, שלום שיש להבין את השבתאות כתופעה היסטורית רחבה שסחפה אחריה המונים, שהיו לה משמעויות, השלכות וגורמים הנוגעים לכלל ההיסטוריה והדת היהודית,³⁹ ושהיא בבחינת סיבה יהודית-פנימית למודרניזציה של החברה היהודית, להיפתחותה להשפעות מן החברה הנוצרית הסובבת ואף להתעוררותה של תנועת ההשכלה.⁴⁰ כמה גורמים – גירוש ספרד, קבלת האר"י, ופרעות ת"ח ות"ת (1648–1649) – חברו יחדיו לעורר בעם היהודי, במאות ה-16 וה-17, תקוות משיחיות מועצמות, וגם להאמין בהתגשמותן המיידית: "המונים גדולים האמינו בתום-לבם [...] שהמחזור החדש של ההיסטוריה כבר התחיל ושהם עומדים כבר בעולם החדש של הגאולה. [...] להם נעשה העולם המשיחי החדש למציאות-שבהרגשה"⁴¹. שבת צבי, שחי בטורקיה באותה תקופה, ראה את עצמו כמשיח וסחף אחריו מאמינים רבים בכל אירופה – אבל, לטענת שלום, דווקא התאסלמותו בסוף ימיו, לתדהמת העולם היהודי כולו, היא שחוללה את השינוי הגדול והמשמעותי בתפיסת המשיחיות: שכן היא יצרה סתירה אדירה בין המציאות לתפיסת המציאות, כלומר לאמונה, והכריחה את מאמיניו של צבי לגשר על הפער הזה.⁴² חלקם טענו כעת ש"הגאולה התחילה, אבל יש עוד דבר והיא עדיין אינה שלמה בחיצוניות"⁴³, ונתנו פירוש משיחי גם להמרת הדת שלו – כ"ירידה אל הקליפות" שבממשלת הטומאה, כדי "לאסוף משם את שארית הניצוצות שעוד לא הועלו"⁴⁴. כך התפתח הרעיון בדבר "ביטול המצוות לעתיד לבוא"⁴⁵, והמושג הישן

37 רז'רקווצקין, הערה 11 לעיל, עמ' 89.

38 גרשם שלום, "מצווה הבאה בעבירה" [כנסת ב, 1937], מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1974, עמ' 9–67.

39 וזאת בניגוד לאופן שבו נתפסה השבתאות עד אותה תקופה, כאירוע בודד (שלילי) בהיסטוריה, הקשור באנשים בודדים שהשתבשה עליהם דעתם (שלום, שם, עמ' 14–16).

40 וזאת בניגוד לתפיסה הרווחת שתנועת ההשכלה כולה היא פרי השפעות חיצוניות. לאמיתו של דבר, כותב שלום, גם אם מדגישים את ההשפעות החיצוניות יש להסביר מדוע וכיצד הן מתאפשרות והופכות דומיננטיות דווקא בתקופה ובמקום מסוימים, ולא לפני כן (שלום, שם, עמ' 14, 20). על-ידי השבתאות, כותב שלום בסוף מאמרו, "עולם היהדות הרבנית נהרס מבפנים, אפילו בלי כל ביקורת 'משכילית', ונהרס עד היסוד", והיא הפנתה את ה"כוחות החיוביים והגעגועים שהיו גנוזים בה אל ההשכלה וההתבוללות" (שם, עמ' 67).

41 גירוש ספרד וחייהם של האנוסים הניחו את היסודות לחיים הכפולים, של שמירת היהדות כלפי פנים והמרה כלפי חוץ (שם, עמ' 17); הקבלה הלוריאנית תלתה את קירוב הגאולה במעשי תיקון שכל אדם יכול וצריך לעשות, על-ידי "העלאת ניצוצות" של האור האלוהי, אפילו ודווקא תוך ירידה אל הקליפות.

42 המרת הדת של צבי הכריחה את המאמינים "לבנות אידיאולוגיה שיהיה בה כדי להבהיר את התהום הזאת, שנפתחה בין המציאות הפנימית ואותה [כך] החיצונית, שחזלה להיות סמל לפנימית" (שם, עמ' 18); וכיוון ש"סימני הגאולה היו אמיתיים, [...] העם ראה את המשיח ואין לפקפק בשליחותו" – אזי נשאלה השאלה, "מדוע המיר ולמה נתעכבה הגאולה החיצונית, המדינית, שאינה צריכה להיות אלא תופעת לוואי טבעית לתהליך הקוסמי של הגאולה ושל תיקון פגם העולמות?" (שם, עמ' 23).

43 שם, עמ' 21.

44 שם, עמ' 23–24.

45 שם, עמ' 25.

של "מצווה הבאה בעבירה" קיבל תוכן חדש לגמרי: מעשהו של המשיח (צבי) שוב לא הובן כעבירה כלל, אלא כמצווה שציווהו האל, וכך קרה ש"ביטולה של תורה זהו קיומה":⁴⁶ הכפירה קיבלה משמעויות משיחיות.

וכך, כותב שלום, שליחותו של שבתי צבי, על אף שנכשלה ואולי דווקא משום כך, היתה הפעם הראשונה בהיסטוריה שבה פעלו היהודים כסובייקט היסטורי, בכך שתרגמו את תקוות הגאולה לפעולה היסטורית. האנטינומיזם של צבי היה מעשה שמשעה לא רק את החוקה ההלכתית, אלא גם את העיכוב הנצחי של הפעולה ההיסטורית; כלומר, הוא אפשר פעולה.⁴⁷

קשה שלא לשמוע במכתבו של שלום לרוזנצוויג את הדין של ההיגיון האנטינומי הזה: כלומר, ש"עכשוו השפה" והחילוניות הציונית בכללותה – הכפילות ה"סכיזופרנית" של התנערות מן ה"יהדות-כדת" כדי לשמרה, ושל שימורה על-ידי התנגדות לה ומרד בה – מהדהדים את הכפירה השבתאית, אולי אף מיוסדים על ההיגיון שלה וממשיכים אותו: באמצעות ה"תרגום" וההמרות של היהדות (והתיאולוגיה היהודית) לתיאולוגיה פוליטית. לאמיתו של דבר, אין כאן רק דמיון או אנלוגיה, אלא גם קשר של השתלשלות היסטורית (ולפי שלום – דיאלקטית, אם גם מסועפת ועקיפה, כפי שהוא עצמו רמז בכמה מקומות). הקישור שיוצר שלום בין השבתאות לציונות הוא אמנם מרומוז או מפותל משהו, אבל הוא חושף קשר "תת-קרקעי" ברור ביניהן, הרוחש בתחתית התת-מודע הציוני.⁴⁸ דוגמה אחת לכך נמצאת בתחילת מאמרו, כשהוא מותח קו מפורש של אנלוגיה והמשכיות בין השבתאות להשכלה (אמנם לא לציונות) – אבל טוען שאת הרציפות הזאת אפשר לראות רק בזכות הציונות.⁴⁹ במקומות רבים הוא אינו מסתיר את יחסו המשתאה והאוהד לשבתאות, מכילה לא רק "כוחות חורבן" של "מעשי תועבה והפקרות" אלא גם "געגועי הבניין";⁵⁰

46 שם, לכל אורך המאמר.

47 שמידט, "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום", הערה 6 לעיל, עמ' 154.

48 לעתים קרובות שלום הכחיש את הקשר הזה, והדגיש שהציונות איננה תנועה משיחית במהותה (שכן מעולם לא התכוונה לטעון שאנו חיים בקץ הימים), אלא שיש בה "צלילים משיחיים מסוימים המלווים אותה ברקע", או שנשמעות בה לעתים "מליצות משיחיות" – והוא מגנה אותן מאוד (ראו גרשם שלום, אברהם שפירא [עורך], רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשיח, תל אביב: עם עובד, 1994, עמ' 30-31, 40-41, 56-58, 103-104, 111). התבחנות זו עצמה היא למעשה גילוי של הכחשת התיאולוגיה הפוליטית. אבל במאמרו המאוחר "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", מ-1975, כתב: "לא ייפלא [...] שנימה משיחית נתלוותה להתעוררות היהודית בתקופתנו לעשיה נחרצה בתחום המציאות הממשית, כשניגשה להגשמת החזון האוטופי של שיבת ציון" (דברים בגו, א, תל אביב: עם עובד, עמ' 190). וראו גם אמנון דז'קרקוצקין, "מורשת רבין: על חילוניות, לאומיות ואוריינטליזם", לב גרינברג (עורך), זיכרון במחלוקת: מיתוס, לאומיות ודמוקרטיה - עיונים בעקבות רצח רבין, באר שבע: מכון המפרי למחקר חברתי, 2000, עמ' 89-107.

49 "לפני דור התחיה הלאומית לא נמצא אף אחד שהיה לו החופש הנפשי [לראות את החיוב שבשבתאות]. רק התנועה החדשה פתחה את עינינו לראות את פרפורי הגאולה גם בתופעות, שלאזרח היהודי השקט של המאה האחרונה לא היו אלא בחינת חלום-בלהות נבוכ" (שלום, הערה 38 לעיל, עמ' 14-15).

50 שם, עמ' 15.

ובמקומות אחרים הוא רומז לזרמים של חיוניות (שהוא אינו קורא להם בשם) הרוחשים מתחת ליהדות הרבנית, מתפרצים ומשפיעים בתקופות שונות, ומגלמים אפשרויות לא ממומשות ולא-ידועות-עדיין.⁵¹

אכן, המלכודת המעגלית הנחשפת במכתבו של שלום אינהרנטית לחילוניות היהודית-ציונית, וכפי שהראה כריסטוף שמידט, עֶקְרוֹן ה"מצווה הבאה בעבירה" הוא, במידה רבה, עקרון-היסוד של הציונות ושל החילון כתיאולוגיה פוליטית.⁵² שני אלה מצטלבים יחדיו בתהליך של "קידוש החול וחילון הקודש" של התהליך ההיסטורי, הפוליטי (והפסיכולוגי) שבו מושגי הקדושה מיתרגמים ומועברים לעולם הפוליטי-מדיני.⁵³ על רקע זה מתברר הפרדוקס של שלום, שחיפש מסורת (כפתרון לבעיית ההתבוללות) ומצא ציונות פוליטית: כלומר שהציונות הפוליטית היא-היא זו שמגלמת את המסורת דווקא על-ידי ההתנגדות החילונית לה. וכך מתגלה שאלת העברית כשהיא כרוכה בשאלת הריבונות הפוליטית.

הן הקשרים בין מכתבו של שלום להיגיון השבתאי והן המתח המקראי המרומוז בין שלטון האל לשלטון של מלך מגלים, אם כן, כי הסתירה בין לשון הקודש הטעונה ללשון המחולנת ה"ריקה" קשורה בטבורה לסתירה בין מסורת לריבונות, ומתנסחת כמתח בין "אני" ל"זר"; זוהי סתירה מובנית ולכן אולי בלתי-נמנעת – ולפי שלום היא גם נחוצה וחיונית, "תוצאה הכרחית" של המפעל הציוני⁵⁴ – והוא קשר אותה בתפיסה דיאלקטית של ההיסטוריה, "דיאלקטיקה של רציפות ומרד". בהקשר זה גם אמר שלום: "הדיאלקטיקה נתגלתה לי רק לאט-לאט, מתוך העיון בדברים, ובמיוחד כשבאתי לארץ, כשראיתי את הסתירות בתהליכי בנין הארץ: הסתירות הפנימיות של תחיית הלשון החילונית ושל הדממה המשתלטת בתוך הלשון".⁵⁵

וכעת, אחרי כברת-הדרך הפרשנית שעברנו, דומה שמכתבו של שלום מעורר שאלה שונה לגמרי מזו ששאלנו בתחילה: אם, מצד אחד, החילון אינו אלא "façon de parler" ונידון לכישלון, שכן אי-אפשר להשתיק את האל ולהדחיק את העוצמות הגלומות בשפה; ואם, בדיוק משום כך, החילון הוא-הוא שיוביל בהכרח להתפרצותה של הקדושה הכמוסה בשפה (ברוח ההיגיון השבתאי של "מצווה הבאה בעבירה") – אזי מה בדיוק פירושה של הביקורת עליו? מה מבהיל בו? מה בו מעורר התנגדות וגינוי? במלים אחרות: אם השפה האלוהית "בסך-הכל" עברה והיתרגמה לממד הלאומי-פוליטי, ובו היא ממשיכה להתקיים

51 ראו למשל שלום, רציפות ומרד, הערה 48 לעיל, עמ' 36-42.

52 שמידט, הערה 6 לעיל, עמ' 153.

53 וראו גם מאמרה המרתק של אנאבל הרצוג (הערה 34 לעיל), הקוראת את מכתבו של שלום ולצדו את מאמרו של דרידה עליו, ומראה כי הסאבטקסט של מכתבו של שלום הוא המתח בין ריבונות אלוהית לריבונות אנושית-פוליטית, ושמתח זה נוכח כבר במקרא (כשרצונו של העם במלך כדי "לשפטנו ככל הגויים" [שמואל א ת, 5] מתפרש כרחייה של שלטון האל לטובת מלך בשר ודם), ומהווה חלק בלתי-נפרד מהמסורת הטקסטואלית היהודית.

54 וראו גם דרידה, הערה 34 לעיל, עמ' 330-358.

55 אברהם שפירא ומוקי צור, "עם גרשם שלום" – שיחות בחורף תשל"ד", בתוך: שלום, הערה 48 לעיל, עמ' 42.

בגלגול חדש (שאף יש לו פוטנציאל חדשני, חיוני ומלהיב – במיוחד יחסית לאסון הגרוע- יותר של הריקנות), והיא אף עתידה לחזור ולהתפרץ – אזי מה בעצם הבעיה? מפני מה יש להזהיר ועל מה יש להוכיח? מה באמת משמעותן של הביקורת, התוכחה והאזהרה?

מכתבו של גרשם שלום מסווה אפוא או מכחיש לגמרי את הבעייתיות האמיתית של החילון, מתחת לפרדוקס המעגלי (או ל"סכיזופרניה") של הציונות כתיאולוגיה הפוליטית, שהוא משכפל.⁵⁶ דיון שונה לגמרי בסוגיה זו, מכיוון אחר, עורך ביאליק במסה "גילוי וכיסוי בלשון", שנכתבה כאמור עשר שנים לפני כן.

ג. "גילוי וכיסוי בלשון" לביאליק: בין זיכרון לעיוורון

לעומת מכתבו הקצר של שלום, שנימתו מוכיחה-נבואית, מזהירה ואף מאיימת, מסתו של ביאליק מהורהרת, פילוסופית ברוחה ופיוטית מאד בלשונה. שלום מציג את השאלה בצורה גלויה, בתוך הקשר היסטורי-פוליטי ברור ומפורש, ואילו ביאליק עוסק, כאמור, בסוגיות כלליות, על-זמניות, הנוגעות לאפשרות של המלים לבטא, לייצג ולשמש בתקשורת. ולמרות ההבדלים הבולטים האלה, הקריאה בשני הטקסטים האלה זה לצד זה מגלה דמיון מעורר השתאות, לא רק בנושא הכללי ובכמה מהטיעונים, אלא גם ובעיקר בטרוריקה ובמטאפוריקה: העיוורון, התהום, האל והקדושה הטמונה בשפה⁵⁷ (עד כדי כך שמתעוררת האפשרות ששלום שאב ישירות מביאליק).⁵⁸

"גילוי וכיסוי בלשון" נפתחת בדיון על יצירתן של המלים ועל התהליך שהן עברו (או עוברות) מאז, כשהן נמצאות בשימוש יומיומי בפי בני-האדם. היא נפתחת במשפט:

בני אדם זורים ככל יום לרוח, בכוונה ולפי תומם, מלים חמרים חמרים, אותן ואת צרופיהן השונים, ורק מועטים מהם יודעים או מעלים על לב מה היו המלים ההן בימי גבורתן.⁵⁹

56 כאן אפשר אולי לראות הצטלבות של דברינו עם דבריו של כריסטוף שמידט על נטרולה של התיאולוגיה הפוליטית של שלום בארץ-ישראל: שלום, כתב שמידט, גייס את התיאולוגיה הפוליטית כדי להעניק משמעות תיאולוגית למורשת הכפירה של משפחתו המתבוללת, כפתרון למצב ההכחשה העצמית של יהדות גרמניה; אבל כשהוא מגיע לפלשתניה, התיאולוגיה הפוליטית הזאת "מחסלת את עצמה": "היא מאפשרת לשלום להיות מייסדו של רעיון דתי המשחרר אותו מן התרבות הגרמנית, אבל מיד אחר-כך, בפלשתניה, מושגיה מנוטרלים מעוצמתם המעשית" (שמידט, "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום", הערה 6, עמ' 227).

57 רק בעיצומה של כתיבת דברים אלה, ואחרי שעמדתי על הדמיון הזה, הגיע לידי מאמרו של גלילי שחר, המתיחס לעניין זה בקצרה, מתוך דגשים שונים מעט משלי. ראו הערה 34 לעיל.

58 שלום הכיר, כמובן, היטב את מאמריו של ביאליק ואת ביאליק האיש (הוא אף תרגם לגרמנית את מאמרו "הלכה ואגדה", שנכתב בערך באותו זמן שבו נכתבה "גילוי וכיסוי בלשון", ופרסם את התרגום בעיתון הגרמני-יהודי "der Jude"; ראו אבנר הולצמן, חיים נחמן ביאליק, סדרת "גדולי הרוח בעם היהודי", ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2009, עמ' 177-178).

59 ביאליק, הערה 19 לעיל, עמ' כד. מכאן ואילך מספרי העמודים שיוזכרו בגוף המאמר ללא ציון המקור לקוחים מתוך המסה "גילוי וכיסוי בלשון".

בתוך המעשה היומיומי, השגרת, הטרוויאלי של זריית מלים – קרי, שימוש יומיומי בשפה (בעיקר דיבור, אולי גם כתיבה), ביאליק מבחין בין הרבים, שאינם יודעים את עברן של המלים, ובין המעטים שיודעים אותן. ללא ספק, ביאליק שייך למעטים האלה, ובפסקה הבאה הוא מסגיר את הידע ה"סודי" הזה, ומספר על לידתן של המלים כרגע של התגלות אלוהית שהיא גם "גילוי נפשי עצום ונורא, נצחון גדול ונשגב של הרוח":

כמה מאותן המלים לא באו לעולם אלא אחרי חבלי לידה קשים וממושכים של דורות הרבה; כמה מהן הבהיקו כברקים פתאום ובטיסה אחת האירו עולם מלא;⁶⁰ דרך כמה מהן נמשכו ועברו מַחנות מַחנות של נשמות חיות, [...] וכמה מהן שמשו נרתיקין למְכַנְסִימוס דק ומורכב מאד של מחשבות עמוקות והרגשות נעלות בצרופיהן ובצרופי־צרוּפיהן הנפלאים ביותר. [...] יש שבמלה קטנה אחת נגנזה כל תמצית חייה, כל השארת נפשה של שיטה פילוסופית עמוקה. [...] יש מלה שהכריעה בשעתה עמים וארצות, מלכים הקימה מכסאותם, מוסדות ארץ ושמים הרגיזה (עמ' כד).

הגילוי הנפשי העצום והנורא כרוך לבלי הפרד בהתגלות אלוהית – וביאליק משחזר כאן את מפגש־הבראשית בין אדם הראשון לאל בגן־עדן. המלה הראשונה נולדה בפיו של אדם הראשון בתגובה לקולו של האל ("קול הרעם – קול ה' בכוח, קול ה' בהדר") וכביטוי לתימהון ולחרדה שהיכו בו: "הברה פראית, מעין שאגת אריה, קרובה לקול 'רר', פרצה אז מפיו מאליה – נאמר, בחיקוי לקול הטבע" – שאגה שהיא "הד נפש שנודעזעה לכל מעמקי מצולותיה" (עמ' כה). וכאן פותח ביאליק בסדרה של שאלות רטוריות נרגשות, שמהן עולה כי קריאה־שאגה זו של אדם הראשון "הביאה [...] גאולה גדולה לנפשו הנדהמת", שכן "נכרכה [בה] מסכת פלאים של הרגשות בראשית, הרגשות עזות בחדושן וכבירות בפראותן, מעין חרדה, פחד, השתוממות, הכנעה, התפעלות, התעוררות לעמוד על נפשו ועוד ועוד כאלה" (שם, ההדגשה במקור). קריאה־שאגה זו היתה, אל־נכון, יצירה אדירה ונשגבת, ואדם הראשון עצמו היה באותו רגע "צִיָּךְ וחווה נשגב, בורא על פי אינטואיציה ניב שפתים, וניב נאמן מאד – על כל פנים לגבי עצמו – לעזועים נפשיים עמוקים ומסובכים" (שם). מעמד מיוחד מעניק כאן ביאליק למלה "אני" – שהיא, הוא כותב, לכאורה "דיבור קל" אבל יש בה הרבה "מן הפילוסופיה העמוקה, מן הגילוי האלהי" (ובהמשך המסה צובר ה"אני" חשיבות נוספת).

אבל אחר־כך – פתאם – שינוי גדול, המחזיר אותנו למשפט הפתיחה: "והנה בא יום והמלים ההן ירדו מגדולתן והושלכו לשוק, ועתה בני אדם מגלגלים בהן מתוך שיחה קלה כמי שמגלגל בעדשים" (שם). כלומר, בדיבור היומיומי הרגיל כל זה היה כאיננו, ערכן של המלים ירד. מרחק גדול נפער בין מה שהיו המלים "בימי גבורתן" ובין השימוש היומיומי הרגיל בהן בפי בני־האדם, והמרחק הזה הוא העומד במוקד המסה. זהו, לאמיתו של דבר, תהליך של חילון, במובן הפשוט ביותר של המלה: הפיכת המלים מְדַבֵּר קדוש ונשגב – אולי אפילו חד־פעמי, המיוסד על קשר קרוב וראשוני עם האל – לעניין שגרתו שביומיום, נחלת הרבים, המובן־מאליו שאין נותנים עליו את הדעת.

60 עולה ומזדהר כאן קשר מפתיע ומרתק לבית השני בשירו של אלתרמן "עוד חוזר הניגון": "והרוח תיטוב ובטיסת נדנדות/יעברו הברקים מעליך" (נתן אלתרמן, כוכבים בחוץ, תל אביב: יחדי, 1938, עמ' 7) – אך זהו כמובן נושא לדיון נפרד.

כיצד יש להבין את הפער הזה וכיצד יש להתייחס אליו? בכך, בעצם, עוסקת המסה. תחילה, כפי שראינו, מתואר התהליך הזה כנפילה או הידרדרות עצובה ומייאשת: "המלים ירדו מגדולתן והושלכו לשוק"; הן "עומדות מובלעות בלשון – ולא כלום". נשמע שביאליק מזועזע ומקונן מרה על איבוד הקשר עם האלוהי, על איבוד הגדולה, הזוהר והערך, על הזילות. אבל אז מסתמן שינוי בעמדתו – ולמעשה זהו שינוי דר-שלבי. תחילה הוא אומר שזהו בעצם תהליך טבעי, בלתי-נמנע, וגם מחזורי, שאין לתמוה עליו: "היש לתמוה על כך? אין מהרהרים אחרי מידות הטבע. כך מנהגו של עולם. מלים עולות לגדולה ומלים יורדות ונעשות חולין" (שם). הוא משלים עם המצב, או אולי מנסה לנחם את עצמו, אך אין ספק שדבריו מעידים על מאבק פנימי בין תחושת אובדן וקינה על זילותן החדשה של המלים ובין הניסיון להדוף תחושה זו במסגרת הסבר כוללני על "דרכו של הטבע": מאבק המסגיר, אולי, חוסר-אונים.

ואז, בשלב השני, מתחוללת תפנית משמעותית יותר ביחסו של ביאליק לשינוי שחל במעמדן של המלים. את המטאפורה של ירידת-הערך מחליפה עתה מטאפורה של ריקון, דרך מושג הקליפות הקבלי:

תוךן [של המלים] נאכל וכֶחֶן הנפשי פג או נגנז ורק קליפותיהן, שהושלכו מרשות היחיד לרשות הרבים, עדיין עומדות בלשון ומשמשות אותנו שמוש רפלקטיבי ומרושל בגבולות מצומצמים של היגיון ומשא ומתן חברתי בתור סמנים חיצוניים והפשטות לדברים ולמראות (עמ' כה, ההגשות במקור).

כלומר, המלים הפכו לקליפות ריקות, שהושלכו לרשות הרבים; ממהות הן הפכו ל"כלי" ולסימנים חיצוניים ופונקציונליים. אבל ההפרדה בין תוךן של המלים לקליפתן – וליתר דיוק, ההבחנה היא בין המלים-כְּתוּךְ ובין המלים-כְּקְלִיפָה – מובילה, כותב ביאליק, לפיצול של הלשון ל"שתי לשונות", שהן בעצם שני מודוסים של הלשון או שני ז'אנרים: "שירה" ו"היגיון". במדור השירה שוכנת "לשון פנימית, לשון הייחוד והנפש, שהעיקר בה, כמו במוזיקה, ה'איך'" – כלומר, זו לשונן של המלים-כְּתוּךְ, כמהות, כיצירה; ואילו "במחיצת ההיגיון" שוכנת "לשון חיצונית, לשון ההפשטה וההכללה, שהעיקר בה, כמו במתמטיקה, ה'מה'" (עמ' כה-כו) – והיא לשונן של המלים-כְּקְלִיפָה.

שתי הלשונות, כותב ביאליק, "נבנות זו מחורבנה של זו" – כלומר, אין הן יכולות לשכון בכפיפה אחת. ועם זאת, הרי משתמע שבלשון השירה, לשון הייחוד והנפש, משתמרת מהותן של המלים-כתוך, על עוצמת הגילוי שהיתה בהן "בימי גבורתן", ושכנראה קיימת עדיין ב"רשות היחיד"! זהו, לדעתי, לב העניין: עֲבָרָן האלוהי וכוחן הראשוני של המלים עדיין גלומים בהן; גדולתן ויוקרתן ממשיכות להשתמר בהן (כ"תוך" ברשות היחיד) גם כשהפכו ל"קליפות" וכשערכן הידרדר לערכן של עדשים בשוק (ברשות הרבים). גם השימוש במלה הטעונה "נגנז" (ועוד בהדגשה) מרמז בדיוק לכך שתוךן של המלים וכוחן הנפשי והאלוהי משתמרים ואצורים "בסתר". שני מצבים או "מעמדים" אלה של המלים אולי אינם יכולים לשכון בכפיפה אחת – שכן יש ביניהם סתירה פנימית עמוקה – ובכל זאת, באופן פרדוקסלי אולי, הם קיימים בו-זמנית. הבו-זמניות הזאת מרכזית ועקרונית

מאוד, כפי שנראה, והיא נוכחת, למעשה, כבר במשפט הפתיחה של המסה, בהבחנה בין "בני־האדם" (הרבים) למעטים.⁶¹

ובניגוד לנימת הקינה ששלטה בפתיחת המסה, כעת, לפתע, מתואר הריקון הזה כתהליך חיובי ביותר: "ואולי כך יפה לאדם, שיהא יורש את קליפת המלה בלא תוכה, כדי שיהא ממלאה, או מוסיף בה, כל פעם מכוחו שלו, מזריח בה מאור נפשו הוא" (עמ' כו). שכן אילו נשארה המלה מלאה, "במלוא כוחה וזהרה הראשון", כי אז שום אדם לא היה "מגיע לעולם לידי גלוי עצמותו ואור נפשו שלו" (שם). כלומר, דווקא הריקון – דווקא ה"מלים־קליפה", מה שנראה עד כה כירידתן של המלים מגדולתן לזילות גמורה ולתחושה של אובדן – הוא־הוא שמאפשר לאדם למלא כל "קליפה" מחדש, בנפשו שלו (מה שמזכיר את חשיבותו של ה"אני" שנזכרה בתחילה). ואכן, מיד בהמשך מתואר כוחן האדיר של המלים הראשונות גם ככוח משעבד, מעין מטען כבד התלוי כריחיים על צווארן – ו"ריקונן", על כן, משחרר: "סוף־סוף כלי ריקן מחזיק ומלא אינו מחזיק, ומה אם המלה הריקנית משעבדת, המלאה לא כל שכן": לאמור, כשם שכלי צריך להיות ריק כדי "להחזיק", שיהיה בו מקום פנוי להתמלא, כך גם המלים.⁶²

אם בתחילה נוצרו המלים בתגובה לנוכחותו של האל, הרי עתה דומה שהן התנתקו ממנו, התרוקנו ממתענן האלוהי, ולכן – דווקא משום כך – יכול עתה האדם ליצור ולחדש מלים (ומשמעויות), כאילו בהמשך לאל ובמקומו.

ואכן, מיד בהמשך מתואר הדיבור – השימוש במלים־קליפות, כשהן "ריקות" ויכולות "להחזיק" – כחוויה של שחרור, המלווה ב"רגש של בטחון" וב"קורת־רוח". ובדיוק על הרגשות האלה, אומר ביאליק, צריך לתמוה (וזאת בתשובה או בהמשך ישיר לדבריו בתחילה, שאין לתמוה על ירידת מעמדן של המלים והשלכתן לשוק), משום שהאדם בדיבורו –

כאילו מעביר באמת את מחשבתו או את הרגשתו המובעת על מי מנוחות ודרך גשר של ברזל, הוא אינו משער כלל, עד כמה מרופף אותו הגשר של מלים, עד כמה עמוקה ואפלה התהום הפתוחה תחתיו ועד כמה יש ממעשה הנס בכל פסיעה בשלום (עמ' כו; ההדגשה שלי, ח"צ).

כלומר, הדיבור הרגיל מיוסד על חוסר־ידיעה של עוצמתן וזוהרן של המלים, מצד אחד, ושל היותן "קליפות" בלבד, מצד שני. ומצב זה של חוסר־ידיעה פירושו עיוורון של האדם לתהום שמתחתיו, לשבריריות של "גשר המלים" – והעיוורון הזה הוא שמעורר תמיהה. גם כאן, כמו במשפט הפתיחה של המסה, התודעה היא כפולה: מצד אחד תודעתו של ה"אדם בדיבורו" (כמו "בני אדם זורים יום יום לרוח [...] מלים חמרים חמרים", במשפט הפתיחה), ומצד שני תודעתו של הדובר, שכן יודע "עד כמה עמוקה ואפלה התהום" (בהקבלה למעטים ה"יודעים או מעלים על לב מה היו המלים בימי גבורתן"). וכמו במשפט הפתיחה, גם כאן, תחילה נדמה שביאליק מבוהל ממהותו זו של הדיבור ורוצה

61 כפי שמראה רות קרטון־בלום, גם צבי דיזנדרוק מדגיש בריזומניות דומה (קרטון־בלום, הערה 27 לעיל, עמ' 104).

62 וזאת על פי התלמוד הבבלי, ברכות מ, ע"א.

להזהיר את הדוברים מהעיוורון ומסִקנת הנפילה לתהום – אך מיד מתברר שהוא דווקא משתאה ומתפעל מהם, שכן דווקא בגללם – כל "פסיעה בשלום" של הדוברים היא נס!

כאן מתברר סוד ה"כיסוי" שבכותרת המסה: עתה מתברר שהמלים עצמן – בדיוק משום שהן קליפות מרוקנות – מגינות על האדם מפני התהום העמוקה והאפלה: "הרי הדבר ברור, שהלשון לכל צירופיה אינה מכניסה אותנו כלל למחיצתם הפנימית, למהותם הגמורה של דברים, אלא אדרבא, היא עצמה חוצצת בפניהם" (שם).

כלומר, דווקא עכשיו, לאחר שנותקו המלים מכוחן ומזוהרן הראשוניים ומהקשר עם האל, וירדו מגדולתן – הן יכולות להיראות ולשמש כ"גשר של ברזל", וכך גם להגן על האדם מפני התהום – ובזכותן הופך כל צעד שלו לנס. חוסר־הידיעה, קלות הדעת והעיוורון חוצצים בין "תוכנן" של המלים ל"קליפתן".

מכאן ממשיך ביאליק ומרחיב בסוגיית ההגנה שמספקות המלים והצורך של האדם בה. האדם המתואר כאן הוא יצור חשוף, חסר ישע ונתון לפחדים משתקים (וזאת בניגוד לאדם הראשון בפיסקאות הפתיחה של המסה, שאמנם חָרַד לנוכח האל אך תדהמתו דווקא הובילה אותו לשאוג "שאגת פרא" וללדת את המלה כיצירה נשגבת וכילוי של העולם ושל עצמו). כעת מתואר האדם כמי שנמצא "מחוץ למחיצת הלשון, מאחורי הפרגוד שלה" (שם), והוא במצב של תהייה מתמדת: "רוחו תוהָה ותוהָה תמיד", ללא אָמֵר וללא דברים; "מֵה נצחי קפוא על השפתים" – אבל אין זה "מה" המכיל "תקוה לתשובה", אלא "בלימה – בלום פה מלדבר" (שם). כלומר, התהייה היא שתיקה, שביסודה ה"פחד להישאר רגע אחד עם אותו ה'תהו' האפל, עם אותה ה'בלימה' פנים אל פנים בלי חציצה" (שם).

מצב העיוורון המאפשר את הדיבור – הדיבור כעיוורון – כרוך אפוא בנתק בין האדם ל"מהותם של הדברים", לתהום ולתהו, שהאדם שרוי בפחד מהם ובעצם משתמש במלים כדי להסתירם ולהסתתר מפניהם. וכאן מצטט ביאליק את האל האוסר על משה לראות את פניו, תוך החלפה משמעותית של האל ב"תהו": "כי לא יראני האדם וחי" – אומר התהו" (שמות לג, 20; ולעניין זה נחזור בהמשך).

מה השתנה כל־כך בין אדם הראשון, רב־העוצמה, לאדם החלש והמפוחד הזה שכאן? האם מדובר כאן בתהליך מיתי־מיסטי, של מְעַבֵּר מאדם הראשון (החד־פעמי, שנברא במו יְדֵי האל, שגילה או המציא את השפה בנוכחותו) לכל בני־האדם שבאו אחריו (שקיומם מיוסד על היותם "לא־ראשוניים" אלא צאצאים, שכאילו נושלו מהקשר הישיר עם האל ומן האפשרות לגלות ולהמציא את השפה בעצמם, ולכן הם גם צריכים לרוקן את המלים כדי שיוכלו למלא אותן מחדש)? או שמא נרמז כאן תהליך היסטורי המקביל ל"מותו של האל" בעולם המודרני המחולק והמנוכר, כשהאדם נותר לבדו בלא ישות טראנסצנדנטית ובלא יעד נשגב לשאוף אליו מלבד המוות, עולם שבו האל הפך ל"תהו" או שהתהום הריקה מסמנת את העדרו – והמלים עוזרות להסיח את הדעת?⁶³

63 מעניין שגם אצל שלום תפס אדם הראשון מקום מרכזי – הן בגלל מקומו המרכזי בתורת החסידות ובקבלה (ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1980) והן

המסה אינה מפרשת. אבל אין ספק שבחלק זה שלה אנחנו שרויים בשלב שבו אין התייחסות לאל אלא לתהו ולתהום (שבאו במקומו?). האדם אינו מגיב לנוכחותו של האל ביצירה ובגילוי, אלא הוא פוחד ומבקש להסיח את דעתו מן הפחד. ואכן, ממשיך ביאליק, שתי הלשונות שהזכיר קודם – ה"מוסיקה האלמת והמתמטיקה המסמנת" – אף שהן "שתי אחיות צוררות, משתי קצוות מקבילות" (עמ' כז), שתייהן יחד "מעידות" שהמלה "אינה אלא מין רקמת תהו", החוצצת בפני התהו, ובכך גם מגינה על האדם מפני הסתכלות בתהום וגם תוחמת את אפלתו של התהו ומונעת ממנה להתפשט בכל ("שלא תהא זו מפעפעת ויוצאת עליה לטשטש את תחומיה"; שם). זהו תיאור מבהיל של אדם אבוד, חסר-אונים, משותק מאימה, ה"יושב יחידי באשון השך ואפלה ומרתת" (שם), והמלים – "כוחן" בכך שהן מסיחות את הדעת מן הפחד. וחשוב לזכור, נקודת-המוצא של המצב הזה היא ה"אדם בדיבור", כלומר, הדגש כאן הוא על המלים הנהגות, מעשה הדיבור והקול האנושי; המלים הנהגות הפכו לצלילים שרירותיים, שכמו איבדו לגמרי את מובנם, עד שאפילו אין הבדל בין צפצוף לתפילה: "משמיע קולו לאזניו: קורא את 'שמע' או מצפצף בשפתיו. למה? סגולה' היא להסיח דעתו ולהפיג פחדו" (שם, ההדגשה שלי, ח"צ).

כלומר, שוב, מעשה הדיבור היומיומי, השגרתו ו"חסר-המשמעות" – הוא-הוא שמאפשר את היסח-הדעת; הוא השימוש ה"עיוור" בשפה – שכזכור תואר קודם כנס, כהליכה בטוחה על גשר רופף: "המלה הדבורית – או שיטה שלמה של מלים – כוחה אף היא לא בתכנה המפורש – אם בכלל יש כזה – אלא בהסח הדעת הכרוך בה" (שם). העלמת העין היא ה"מקלט הקל והנוח ביותר, אף אם מדומה, מפני הסכנה, ובמקום שפיקחת העינים היא גופה הסכנה, הרי אין לך גם מקלט בטוח הימנה" (שם). ואז חוזר ביאליק למשה, שהסתיר את פניו מהאל: "יפה עשה משה שהסתיר פניו" – ומרמז בכך להסתרת הפנים של משה לנוכח הסנה הבווער, עוד לפני שאלהים עצמו אסר עליו לראות את פניו ואיים במוות (שמות ג, 6: "וַיִּסְתֵּר מִשֵּׁה פָנָיו כִּי יֵרָא מֵהַבֵּיט אֶל הָאֱלֹהִים"). כלומר, אפילו כשיכול היה משה להביט באל, מבלי שהמבט הישיר יוביל למוות – התיירא לעשות זאת.⁶⁴

בהשפעת תפיסת הלשון של ולטר בנימין כפי שהיא עולה ממאמריו מאותה תקופה: בשלב ה"ראשית" השפה היתה אלוהית – לא היתה כל הבחנה בין הרברים לשמותיהם; בשלב השני, בשפתו של אדם הראשון, בין הרברים והשמות היתה התאמה מלאה; והשלב השלישי היה שלב הניכור, שבו הענקת השמות כבר לא היתה יצירתית (כשפתו של אלהים) ולא יכלה לבטא חוויות גן-עדניות (כשפתו של אדם הראשון), אלא הפכה אמצעי שרירותי להעביר דברים שמעבר לשפה עצמה. ראו ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם" (1916), כתבים. ב: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 283-296; וראו ניתוחה המאיר עיניים של אנאבל הרצוג את תפיסת הלשון האלה, את הקשרים ביניהן ואת הפיתוחים והשינויים שעברה תפיסת השפה של שלום במשך השנים (Herzog), הערה 34 לעיל, עמ' 228-229). הקשר בין התפיסות האלה לתפיסתו של ביאליק דורש דיון נפרד.

64 המקרא מדגיש, כידוע, את קשר הראייה הישיר והייחודי שהיה בין משה לאלהים: "פֶּה אֶל פֶּה אֶדְבָּרְבוּ, וּמְרָאָה וְלֹא בְחִירָה, וְתִמְנֶת ה' יָבִיט" (במדבר יב, 8); ולאחר מותו מספיד אותו הדובר המקראי במלים: "וְלֹא קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פְּנִים אֶל פְּנִים" (דברים לד, 10). הקשרים שטווה כאן ביאליק בין עצמו למשה ראויים לדיון יסודי יותר, שלא כאן מקומו, ומעניין לבחון גם את הקשרים בינו ובין המאמר "משה" של אחר-העם ("משה", השילוח יג, חוברת ב, (שבט תרס"ד); נכלל גם בעל פרשת דרכים, תל אביב וירושלים: דביר והוצאת עברית, תשכ"ג, עמ' ריח-רלד). כן ראו גם אברהם

שוב מתחדדת ההשוואה עם אדם הראשון – שאמנם גם הוא חרד וירא מפני האל, ובכל זאת היו מלותיו גילוי ויצירה נשגבת, שכן הן היו ביטוי לחרדתו וגם חיקוי של הטבע (ובעקיפין גם חיקוי של הבריאה האלוהית עצמה!) – ואילו כאן הן הסחת הדעת, "שיכון" של החרדות; לא התמודדות אמיצה ויצירתית עמן אלא ניסיון לברוח ולהתחמק מהן. ונוכחותו של האל כבורא מלא הוד, שגם מחולל תגובת־שרשרת של בריאה, יצירה וגילוי, מתחלפת בהעדרו או בנוכחותו כממית (ואולי גם בזיהוי בין שני אלה).

מכאן ואילך גובר ומשתלט תפקידן של המלים ככיסוי וכטשטוש, וגוברת גם אימתה של התהום. ביאליק אפילו משליך עתה את מצב הַנִּתְק־מהאל אחרונתי: בניגוד למה שסיפר קודם לכן, על לידת המלים כתגובה לנוכחות האל, עתה הוא מספר שגם בהיוולדן היה זה בשיחה של אדם בינו ובין עצמו, כגילוי של האדם את עצמו דרך עצמו (בלבד), ואולי כביטוי של בדידות. קולו של האני הפך פתאם – מיד – ל"קיר", למחיצה בין האדם ובין "מה שמַעֲבֵר". מעתה הוגבלה יכולת ההתבוננות של האדם ל"מכאן ואילך" בלבד – כלומר, אל הקרוב והמוחשי – והוא אינו יכול לראות "אחורה" (את העבר) ואת המופלא. כלומר, שוב, "לא יראה האדם את ה'תהו' פנים אל פנים וחי" (שם). האיסור האלוהי מתאשר ומתגשם מסיבות הפוכות לאלה שבהן הוטל, ובדרכים הפוכות. האדם פוחד מן התהו – וכאן מוסיף ביאליק גם את הצד השני של הפחד: התשוקה – אבל הדיבור חוסם ומכסה: "אל ה'תהו' תשוקתך, והדיבור ימשול בך" (שם) – בפראפראזה, כמובן, על העונש שגזר האל על האשה בגן־עדן: "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג, 16). אבל בעוד שהאיש הוא גם מושא התשוקה של האשה וגם המושל בה – כאן מושא התשוקה הוא התהו, והמושל הוא הדיבור (ושוב, הדגש הוא על המלים הנהגות, המשמשות בתקשורת היומיומית). המלים שוטפות ברצף, בצפיפות, כ"קשקשי שריון", וממלאות את "חלל ה'דעה' של האדם", "ללא ריוח בינתים [=ביניהן] כחוט השערה" (עמ' כח). האדם רוצה להעלים את האפלה הנצחית – או ליתר דיוק, הוא מדבר כדי להעלים אותה (שכן האפלה "מטילה אימה כל כך") – אבל, בה־בעת, האפלה היא זו ש"מעוררת בו געגועים כמוסים להציץ בה רגע קטן". אכן, הפחד והתשוקה נוכחים במקביל: "הכל יראים ממנה והכל נמשכים לה" (שם).

הפחד מן האפלה והתשוקה אליה מזינים זה את זה – אבל הם גם כוחות סותרים הנאבקים זה בזה: הפחד גורם לכך ש"במו־פינו [כלומר בדיבור] נבנה עליה [על האפלה] מחיצות של מלים מלים ושיטות שיטות להעלימה מן העין" (שם) – אך מנגד, התשוקה גורמת לכך שמיד "הצפרניים חוטטות וחוטטות באותן המחיצות", כדי "לפתוח בהן אשנב קטן, סדק כל שהוא, ולהציץ דרך שם רגע אחד אל מה ש'מעבר הלז'" (שם). אך כל זה לשווא, כי כוחן החוסם של המלים המדוברות גובר כל־כך עד שהן מצטיירות עתה כיישות עצמאית, אלימה ודורסנית, שהאדם הוא קורבן חסר־אונים שלה: "בו ברגע שהסדק נפתח לכאורה – והנה חציצה אחרת, בדמות מלה או שיטה חדשה, עומדת פתאום במקום הישנה וחוסמת שוב את העין" (שם). זהו תהליך אינסופי שביאליק מדמה לדחייה מתמדת של פירעון חוב: שום מלה ושום דיבור אינם יכולים לספק תשובה, כלומר לפרוע או לפדות את החוב, שכן

באנד, "תסביך משה בספרות העברית", שאלות נכבדות, ירושלים וכאר שבע: כתר ומכון הקשרים, 2007, עמ' 37-50 (ובהמשך נחזור לעניין זה).

המהות עצמה נותרת סמויה, מכוסה, חסומה לעד: "שם בן ב' אותיות", שהוא "אותו 'מה' הנורא, שמאחוריו עומד איזה 'איקס' עוד נורא ממנו – ה'בלימה'" (עמ' כט).⁶⁵ המהות היא החוב, והדיבור אינו פורע אותו לעולם. וכך נוצר "תיקו" נצחי.⁶⁶

אם קודם נדמה היה שה"תהו" וה"תהום" הם תחליפי האל – שאותו רוצה האדם לראות אבל פוחד – כאן מתברר שהפחד הוא מהמוות; ואולי אין סתירה בין שתי האפשרויות, שכן המוות הוא האופק ה(אנטי-)טראנסצנדנטי היחיד שנותר לאדם אחרי מות האל. החיים אינם אלא ניסיון להסיח את הדעת ממנו, וברגע שאדם מת – אז ורק אז נעלמות המלים, "נסתלקה המחיצה" ו"נתרוקן החלל". והחלל הזה הוא ה"רגע המסוכן ביותר, גם בדיבור וגם בחיים" (שם). ומצד שני, בדיוק בגלל הסכנה הזאת, הוא מצטייר גם כרגע של התגלות, של הסרת מסכות, רגע שבו "התהו מנצנץ" (עמ' ל). אבל גם ברגעים כאלה – בני-אדם מחמיצים, אינם שמים לכך לב, בגלל "שגרת הלשון" ו"שגרת החיים" (שם). הפיסקה מסתיימת במשפט אירוני: "שומר פתאים ה'". האל שומר על הפתאים (כל בני-האדם?) מפני המבט הישיר אל התהו המנצנץ. ה"פתאים" הם בעצם תמימים מאד, והתשווקה להציץ אל התהו שמעבר למחיצת המלים היא תשווקה תמימה, התפתות מסוכנת – ולכן, אומר ביאליק, טוב שיש מי ששומר שהיא לא תצלח. כל פעולתן של המלים כ"כיסוי" – כמחיצות, כשריון-קשקשים וכמסכות, שנועדו להסתיר מן האדם את התהום האפלה (שאולי אינה אלא הריק והמוות המחליפים את האל ומסמנים את העדרו) – מתבררת לפתע, במשפט מלא אירוניה וחמלה גם יחד, כמעשה חסד שעושה עמנו האל, כדי לשמור עלינו...

* * *

כאמור, המסה אינה מפרשת האם התהליך שעברו המלים הוא תהליך מיתי או מיסטי, פסיכולוגי או היסטורי; האם ההבדל בין המלים כיצירה רבת-כוח (כגילוי) ובין המלים כהסחת דעת (ככיסוי) הוא תהליך שהמלים עצמן עברו או שאלו שימושים שונים שלהן בידי האדם, או שתי הוויות מקבילות. אבל קשה שלא לראות דמיון רב בין מבנה התהליך המתואר כאן למבנה המעגלי של הטיעון במכתבו של גרשם שלום, של "חילון הקודש וקידוש החול" במסגרת של הצינונות כתיאולוגיה פוליטית. שהרי גם כאן, כמו אצל שלום, ירידת המלים מגדולתן מתוארת כנפילה, אובדן וזילות – אבל דווקא היא זו שמאפשרת את התחדשותן של המלים, את "מילון" מחדש; וגם כאן, תהליך זה של "מילוי" והתחדשות מתואר כהליכה עיוורת על פי תהום: מעשה מסוכן שהוא גם "נס" ו"גאולה". המבנה הזה,

65 וה"מה" עצמו, כפי שכותב אריאל הירשפלד, הוא גלגול ותחליף לשם הוויה (הירשפלד, הערה 26 לעיל, עמ' 149).

66 המטאפורה הכלכלית מוכרת מיצירות רבות של ביאליק, ונקשרת לעתים קרובות בעיסוקו כסוחר, אך יש בה עניין רב גם מעבר לכך – עניין החורג מתחומו של מאמר זה (ראו שמואל רוסס, "על ציורי ביאליק במסותיו", בין גילוי וכיסוי: ביאליק בסיפור ובמסה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1984, עמ' 76-92).

והעובדה שהוא חוזר אצל שני הוגים ציונים מרכזיים באותה תקופה (בהפרש של עשר שנים זה מזה), מחזקים את התחושה שיש קשר בינו ובין ההקשר ההיסטורי-פוליטי שבו נכתבה המסה של ביאליק: ההקשר של חילון העברית והפיכתה לשפה מדוברת במסגרת הציונות כגאולה, כמשיחיות, כנס.

לאמיתו של דבר, ביאליק איננו רק מתאר את תהליך התיאולוגיזציה הפוליטית, אלא גם מחולל אותו הלכה למעשה: למשל ובעיקר בהמרות ובהעתקות הרבות של המלים ושל המשמעויות מן המשמעויות המסורתיות, ה"דתיות", למשמעויות החדשות, ה"חילונית". כפי שראינו לעיל, הוא ממיר את שם האל ב"תהום" וב"תהו" (כמו במשפט "לא יראני האדם וחי – אמר התהו" – תוך איזכור משבש של דבריו של האל למשה, "לא יראני האדם וחי" [שמות לג, 20]).⁶⁷ הוא מצטט את הפסוק "צדקתך כהרי אל, משפטיך תהום רבה" (תהלים לו, 7) תוך החלפת הצדק והמשפטים האלוהיים במלים: "יש מלים – הררי אל, ומלים – תהום רבה" (וזהו, כזכור, בדיוק אותו פסוק שגם שלום מצטט במכתבו!), ובכך הוא כבר מגלם ומגשים, הלכה למעשה, את התהליך שבו המלים "יחסמו" בעד האל או התהו; אכן, *בהן ולא באל* מתגלמים המשפט והצדק. כך הופכים התהום והתהו לאתרוג ולסימן של העדרו של האל. ובמקביל, הכוח שהיה בידי עובר עתה לאדם, "לאור נפשו הזורח": במלותיו של הירשפלד, "ביאליק מעמיד את התוך האנושי, הלב, [...] כמקביל שווה-ערך ועוצמה לאל. [...] האלוהי של ביאליק נמצא באדם".⁶⁸

גם במושגים הקבליים של הקליפות והניצוצות עושה ביאליק שימוש מהפך: בקבלה הלוריאנית, הקליפות שייכות לממלכה הדמונית, הן ה"רע", ובתוכן נשבו הניצוצות מן ה"כלים" האלוהיים (הספירות) שנשברו. בעזרת "תורת התיקון והכוונות" יכול האדם להפריד את הניצוצות מהקליפות, לאספם ולהעלותם-להחזירם אל העולם האלוהי. ואילו ביאליק מנטרל את משמעותן הדמונית של הקליפות (כלומר של המלים-קליפות) והופכן ל"כלי" חיובי ואף נחוץ, כי דווקא משום ריקותן הן יכולות "להחזיק", ואפשר למלא אותן מחדש ב"ניצוצות" חדשים – שנמצאים דווקא באדם ("אור נפשו הוא").⁶⁹

67 ואם ניזכר במקומה החשוב של התהום בפסוקים הפותחים את סיפור הבריאה בבראשית, הרי שבפסוק הזה מתחלפת ה"תחרות" בין האל לתהום בהזדהות מלאה ביניהם: אלהים עצמו כמו-הופך לתהום, ובכך מופקע ממנו שלטונו לטובת התהו/התהום. אולם הפקעה זו מובילה לזיהויו עם התהום כיסוד קדום ועצום יותר, בבחינת מה שהיה לפני השפה או אולי אף לפני הבריאה.

68 הירשפלד, הערה 26 לעיל, עמ' 146. לאמיתו של דבר, גם העובדה שביאליק מציג את התהליך שעוברות המלים במושגים כלל-אנושיים וטבעיים-כביכול, מחוץ לספציפיות של השפה (העברית) ושל הקשר קונקרטי – מסייעת בתיאולוגיזציה הפוליטית. שכן, כפי שראינו לעיל, תהליך החילון עצמו (וגם הלאומיות בכללותה) מנוסחים במושגים אוניברסליסטיים. וכך, אפשר אמנם לקבל את המושגים האלה ככלליים ועל-היסטוריים – וכך אכן עשו רוב המבקרים. הירשפלד כתב במפורש: "ביאליק כמו הביא את המדיום הלשוני העברי [...] אל תחום החרדה האנושית מפני התהו, ההרס והאבדון – תהו שאינו 'האל' או 'צדו השני של האל', אלא הוא גם 'אין אל בכלל' – אל מרכזי העשייה האמנותית, ומצד שני: הוא העמיד את השירה והאמנות, ולא את הדת, עיקר וכמרכז ההתמודדות האנושית הקיומית עם התהו" (שם, עמ' 147); אבל אפשר וראוי גם "לחשוך" בהם ולראות בהם גם אמצעים או אסטרטגיות ל"הרהקה".

69 לאמיתו של דבר, סיפור ריקונה של המלה לצורך מילויה מחדש מזכיר דווקא מיתוס קבלי אחר: זה של הצמצום – התהליך שבו האל צמצם את עצמו כדי לפנות מקום לעולם. גם המלה, בהתרוקנותה,

גם את ה"בלימה" ממיר ביאליק ב"בלימה" במובן של בלימת-פה, שתיקה; וכפי שהראה הירשפלד, את המלה "כיסוי", שמובנה המקורי הוא צו חיצוני המוטל על האדם כנגד יצרו החוקר והסקרן, הוא ממיר במובן של "מנגנון הדחקה אנושי"; ולבסוף, את המלה "מה" כמלת תהייה (שהיתה שם הוויה אצל המקובלים) הוא הופך למלת שאלה פשוטה, שאין בה אפילו תקווה לתשובה.⁷⁰

דרך הפירושים השונים שניתנו להמרות האלה אפשר להבהיר ולחדד את ההבדל בין הקריאה שלי לזו של ברוך קורצווייל, מצד אחד, ושל הירשפלד מצד אחר.

קורצווייל טוען שביאליק ראה את התהום ככך – הוא הריק שנשאר לאחר מותו או הסתלקותו של האל (או הסתלקותו של האדם מן האל). הנחת-היסוד של קורצווייל היא, כידוע, שמשבר המודרניות הוא מותה של היהדות, "התמוטטותה [ו]התרוקנותה הסופית",⁷¹ ושעל אף שחילונה של היהדות אמנם הוכרז כ"המשכה הלגיטימי", הוא טומן בחובו גם אובדן המטיל את צלו על "דרך התחיה": "לאדם המודרני נהפך האל לתוהו".⁷² לכן נפער מרחק עצום בין שירה מודרנית ונבואה, מרחק המתבטא ב"קצור תקשורת": שליח ושולח הם גוף אחד והג'סטה הנבואית היא פוזה בלבד".⁷³ ביאליק, כותב קורצווייל, רואה נכוחה את האובדן הזה ומתמודד עמו באופן ישיר ולכן טראגי; יצירתו מן העשור השני של המאה העשרים (שירים כמו "הציץ ומת" וגם "גילוי וכיסוי בלשון") מעצבת את האובדן וכאילו מכריזה: "כל עוד המשורר המודרני מחפש את יעודו בתחום הטראנסצנדנטי, עבודתו היא עבודת ססיפוס [כך], [...] ובסופו, [...] בשעת המוות, אין הוא זוכה אלא להתגלות האפס המוחלט".⁷⁴ אבל, מדגיש קורצווייל, ראייתו המפוכחת של ביאליק פירושה שהוא מסרב "להשלים עם האינטרפרטציה החילונית-לאומית של היהדות ולהכיר בה כבגילוי של רציפות לגיטימית לאמונה המסורתית",⁷⁵ שכן אינטרפרטציה כזאת פירושה "מיסטיקה יהודית-מודרנית", שהיא "ניהיליזם גמור", שכן

כאילו מַפְנֵה מקום למשמעות חדשה ולייחודה של הנפש החר-פעמית; וכשם שהצמצום היה תנאי-יסוד לבריאת העולם, גם ריקון המלה מתוכנה מצטייר כתנאי-יסוד ליצירה חדשה. ובעצם, תהליך זה של התרוקנות המלים איננו רק מחליף כאן את מיתוס הצמצום האלוהי אלא גם מצטרף אליו, כְּשֶׁלֶב הנוסף בחיי העולם והמלים – השלב שאחרי אדם הראשון. שכן כזכור, מרגע שנולדו המלים הן כבר אינן יכולות "להיוולד" שוב, עם אותם עוצמה וזוהר הנובעים מהקשר הישיר עם האל, אלא הן יכולות רק להתרוקן ולהתמלא מחדש, שוב ושוב, לְנֶצַח – בכוחו של האדם. האדם מופיע כאן, במרומז, כמעין יורש של האל.

70 הירשפלד, הערה 26 לעיל, עמ' 149.

71 ברוך קורצווייל, "הציץ ומת" לביאליק – כהתימה לשירת היחיד, ביאליק ושטרניחובסקי: מחקרים בשירתם, הערה 24 לעיל, עמ' 164-165.

72 שם, עמ' 170 ("עין בעין עם הבלמה, שלכיסויה לא נוכל עוד להיעזר עליידי האמונה הדתית בסמכות האלוהית העליונה – אין לפנינו דרך אחרת אלא זו 'במה ש'מכאן ואילך', בד' אמות של מקום וזמן"; שם, שם).

73 שם, עמ' 164-165.

74 שם, עמ' 165. זוהי שיבת האני אל עצמו, אל תהומות בדידותו, ואל "סודה הכמוס של בדידות זו", שהוא "סוד המסתורין של המוות" (שם, עמ' 167).

75 שם, עמ' 164.

פירושה התכחשות ל"קצר התקשורת" בין השירה המודרנית לנבואה בעידן המודרני – ואילו ביאליק, כאמור, אינו לוקה בהכחשה כזאת.

בהבדל משמעותי מקורצווייל, אני מבקשת להדגיש שביאליק אמנם ממיר את האל בתהו, אבל יחסו למשמעויות ולתוקף של ההמרה הזאת הוא אמביוולנטי ומורכב: שהרי הוא חושף, כפי שראינו, מתח עמוק בין אלה ("מעטים") ש"יודעים" את כוחן ואת זוהרן של המלים לאלה שאינם יודעים; ובה-בעת הרי הוא מוקסם מהתרוקנותן של המלים כפוטנציאל של מילוי-מחדש, של התחדשות ופינוי מקום ל"אני"; ובכך, למעשה, כפי שראינו, הוא דווקא מאשר את הפרשנות החילונית-לאומית של היהדות (קרי את הציונות). כלומר, ההמרות של האל בתהו אינן בהכרח חלק מן ה"מציאות", מאירוע אמיתי שקרה בעולם (גם לא לפני ביאליק), אלא הן חלק מן האידיאולוגיה של הלאומיות כתיאולוגיה פוליטית, כשדווקא הדיבור החופשי, ה"משוחרר" מכובד הקדושה, מקבל את ההגדרה "נס".

מתוך כך מתבהר גם ההבדל בין הטענה שלי לטענתו של הירשפלד: בהיפוך סימטרי לטענתו של קורצווייל, הירשפלד רואה את כל ההמרות שעושה ביאליק כתהליך שבו הוא "מעמיד עצמו מול 'ארון הספרים היהודי' ומזעזע אותו מתוכו": הוא "מסלק את נוכחות האל [...]" ומעמיד במקומו את ה'תהו' ואת האדם;⁷⁶ הוא מציב את דמות המשורר כ"יורשם של הנביאים ואנשי המסורת, החודרים אל תחום הסוד" – במסורת הרומנטיקה המערבית – וכך מצליח "למצוא לכל פרטי אידיאת המשורר שלו ביטוי עברי 'מקורי', כדי לחולל תהליך בתוך התרבות העברית עצמה, לא בעזרת 'רעיונות' אלא בעזרת זיקות לשוניות הקשורות במכאניזם הדתי והנפשי העמוק ביותר שלה";⁷⁷ ובעצם הוא "מגלה את יכולתה של העברית להעמיד יצירת אמנות במיטב המסורת האירופית של מושג זה", והוא "מחפש ומוצא [...]" את סדקי החיבור המצויים בה, אך מכוונים לתכלית אחרת, ומפנה אותם לכיוון חדש.⁷⁸ וכך, "המשורר אינו רק מחיה השפה, [...] אלא הוא מערער השפה".⁷⁹ הסבריו של הירשפלד מקובלים עלי לגמרי, בהבדל זעיר-לכאורה אבל גדול-למעשה: בעוד הוא מגדיר את המעשה הזה שעושה ביאליק כדבר רדיקלי ומהפכני – אני טוענת שזהו בדיוק המנגנון של החידוש-תוך-המשכיות שבו פועלת האידיאולוגיה ההגמונית של הציונות כתיאולוגיה פוליטית (מה) שגרשם שלום קרא "רציפות ומרד": כלומר, לא רדיקלי ומהפכני אלא הגמוני לחלוטין.

וכך, כשם ששלונסקי, ב"עמל", מעתיק את מושגי הקודש לעבודת האדמה (וכזכור, שיר זה אינו אלא דוגמה אחת מני רבות למעתיקי-מושגים רבים בתרבות הציונית), ביאליק מעתיק את מושגי הקודש אל השפה המחולנת, המדוברת, אל הדיבור וה"שיחה הקלילה" עצמה. ביאליק נותן דין וחשבון על התהליך שבו "החול מתקדש והקודש מתחלל" – בה-בעת שהוא גם מחולל את התהליך הזה הלכה למעשה. לכאן נקשרת הכפילות הפרדוקסלית של המלים-כקליפות והמלים-כתוך ("ההיגיון" מול "לשון הייחוד והנפש") – שכזכור, אינן יכולות לשכון בכפיפה אחת אבל בהחלט שוכנות בזמן אחד! שכן כפי שראינו, עִבְרָן

76 הירשפלד, הערה 26 לעיל, עמ' 146.

77 שם, עמ' 147.

78 שם.

79 שם, עמ' 150.

האלוהי וכוחן הראשוני של המלים עדיין גלומים בהן, עדיין נוכחים – והבנה זו, שניצנה מתגלים כבר במשפט הראשון של המסה, מעבירה את מרכז הכובד אל התודעה הלשונית של דוברי השפה (ושל הדובר במסה): האם הם יודעים וזוכרים את כוחן של המלים, או שמא שכחו אותו ומתעלמים ממנו? ואם ניזכר במשפט הפתיחה, אזי נוכל לתרגם את השאלה הזאת למתח הנרמז בו בין "בני[ה]אדם" הרבים, הזורים את מלותיהם לרוח, ובין ה"מעטים", ה"יודעים או מעלים על לב מה היו המלים בימי גבורתן" (וכפי שראינו לעיל, מתח זה ניכר במקומות נוספים במסה).

אמנם כן, מאז ומעולם היה הידע הלשוני-מיסטי נחלתם של מעטים; אבל הבעיה הנרמזת כאן קשורה ליחסים המתוחים המתגלים בין תודעות לשוניות שונות ובו-זמניות – זו של הרבים וזו של המעטים. ואף שהמסה אינה מפרשת, כאמור, האם התהליך שעברו המלים הוא מיתי או מיסטי, פסיכולוגי או היסטורי, היחסים המתוחים קשורים לבלי-הפרד בתהליך הפיכתה של שפה מקדושה ו"אלוהית" למדוברת, לצד שינויים אחרים במעמדם של האל, של התהום והתהו, של הנס והגאולה – וכמוכן, של המלים.

באופן יותר ספציפי: המתח בין שתי התודעות הלשוניות מתעורר במצב שבו ה"ידע" הלשוני-המיסטי בדבר מקורותיה האלוהיים של הלשון (אותה ידיעה של מעטים הנזכרת בתחילת המסה) הוא לא-רלוונטי, שְׁכֹחַ ומיותר – ואף מסוכן, שכן כדי לנהל שיחה קלילה בשוק, כדי להסיח את הדעת מן התהום והתהו, כדי שאפשר יהיה "לראות" את גשר המלים כגשר-ברזל ולחולל את הנס של הליכה בטוחה עליו – בשביל כל אלה צריך לשכוח ולא-לדעת "מה היו המלים בימי גבורתן".

וכן, אף שמאז ומעולם היה הידע הלשוני-מיסטי נחלתם של מעטים, התהליכים המתוארים במסה מרמזים, בעצם, באופן עקיף, למצב מסוים, לנסיבות מסוימות שבהן מתעוררת שאלת שימושיהן ותפקודיהן של המלים כגילוי או ככיסוי. זהו, אל-נכון, הרגע ההיסטורי-פוליטי של חילון העברית והפיכתה לשפה מדוברת, בתחילת המאה העשרים: זהו הרגע שבו מוקפים ה"מעטים" באנשים רבים שלשונם מיוסדת על חידוש המלים – קרי ריקונן, פירוקן ל"קליפות" שהאדם יכול למלאן מחדש מאור נפשו – וכך להסיח את הדעת מהתהו וללכת בביטחה מעל התהום. אין זה מקרה, לכן, שהמסה נפתחת דווקא ברבים האלה ובהבדל בינם ובין הדובר, ותיאורם כ"זורים יום-יום לרוח, בכוונה ולפי תומם, מלים חמרים חמרים" משמעותי: ה"זרייה" המתמדת של המלים, כפעולה שעושים אנשים בהמוניהם יום-יום, ללא הפסק, הן בכוונה הן שלא בכוונה – ושמסתיימת בלא-כלום ("לרוח") – מצטיירת כפעולת פיזור שאין עליה שליטה, אולי אפילו בזבז חסר "אחריות", ואולי גם חסר משמעות או טעם. למעשה נראה כי הדובר של ביאליק מאימם ממנה מאד – ובהלתו נקשרת בעיסוק האינטנסיבי של ביאליק, לכל אורך שירתו, בפיזור, בשמירה ובזבזו, בייצור ובאצירה של רגשות, של כוחות, של דמעות ושל מלים.⁸⁰ פער תהומי מתגלע בין

80 במקום אחר ניתחתי בהרחבה את הדינמיקה הזאת: הראיתי כי ברכים משיריו עוסק ביאליק במאמץ להפוך את החולשה ואת הסבל לכוח יצרני, המתגלם בכוח ממש, ברמעה או בשיר, והוא נקלע תדיר לקונפליקט בין ההיפוך להוציא כוח זה לעולם ובין החשש מבזבוז – אם עוד לא הגיע הרגע שבו יוכל הכוח להיות יצרני ופורח – והצורך להתאפק. לדינמיקה זו יש מימד מיני ברור ומשמעותי, שבו

ההמוניות הזאת, ה"בזבז" חסר השליטה והטעם ובין הכוח הכביר הגלום בכל מלה, כוח שרק מעטים (כולל ביאליק כמובן) יודעים אותו ומעלים אותו על לב.

ד. בין שירה לפרוזה, בין דיבור לשתיקה

נחזור לפיסקאות הסיום של המסה. עתה מפרט ביאליק את האפשרויות שיש לאדם: להסתכל לתוך התהום או להסיח דעתו ממנה. ההבדל בין שתי האפשרויות, הוא כותב, הוא פהבדל שבין "לשון בעלי פרוזה" ל"לשון בעלי שירה" (הבדל שנרמז, כזכור, כבר בתחילת המסה); אך מיד ההבדל הזה מיתרגם, כאילו בלי משים, למושגי הפרדס – ארבעת הרבדים של לימוד התורה: פשט, רמז, דרש וסוד. מושגים אלה מאזכרים, כמובן, את הסיפור התלמודי הידוע על הארבעה שנכנסו לפרדס – סיפור שיאזכר שוב בהמשך. הפרוזה, כותב ביאליק, היא ה"פשט": היא נסמכת על ה"צד השוה" ועל המשותף שבמראות ובמלים, על הקבוע ועומד בלשון, על הנוסח המקובל – ובכך היא מקבילה, או קרובה ביותר, ל"לשון הדיבורית", כלומר לאפשרות של הסחת-הדעת, ל"עיוורון" המפְּרָה, הַנְּסִי, המאפשר התחדשות. ולכן בעלי הפרוזה –

עוברים את דרכם בלשון בטח. למה הם דומים? למי שעובר את הנהר על פני קרח מוצק, עשוי מקשה אחת. רשאי ויכול הוא זה להסיח את דעתו לגמרי מן המצולה המכוסה, השוטפת תחת רגליו (עמ' ל).

אין ספק: ביאליק מוקסם מבעלי הפרוזה, מן הביטחון השָׁלוּ שבו הם צועדים כמו על פני קרח מוצק; ותיאור זה מזכיר מאד את האופן שבו תואר קודם לכן ה"אדם בדיבורו", שכזכור, כאילו "מעביר את מחשבתו [...] על מי מנוחות ודרך גשר של ברזל", מבלי לדעת שזהו גשר מרופף שתחתיו תהום אפלה. נוצר כאן קשר ברור ועקרוני בין הדיבור לפרוזה: שניהם מבוססים על "נתק" מן התהום – אצל ה"אדם בדיבורו" זוהי אי-ידיעה לא מכוונת, בעוד שאצל בעל הפרוזה זוהי הסחת-דעת מכוונת: שכן "רשאי ויכול הוא זה להסיח את דעתו לגמרי מן המצולה המכוסה".⁸¹

מצטלבת התשוקה האישית-הגברית עם התשוקה הלאומית (צמיר, הערה 17 לעיל) – וגם הבְּהֵלָה המשתמעת מזריית המלים לרוח נקשרת לכאן.

81 על הערצת הפרוזה אצל ביאליק ראו דבריו של פיכמן (הערה 29 לעיל). לטענת פיכמן, ביאליק חשד בשירה, שדווקא משום שהיא נתונה בצורות ובתבניות (השירה כצורה, כז'אנר), היא מועדת להתאכנות, למליציות ריקה. עניין זה עולה בקנה אחד עם שאט הנפש שמבטא ביאליק ביחס לשפה בשירים שכתב באותה תקופה, כמו "חלפה על פני", "יהי חלקי עמכם", ו"אחד אחד ובאין רואה" – וראו להלן. מכל מקום, לפי פיכמן, פוטנציאל זה גורם לכך שבאופן פרדוקסלי, דווקא בפרוזה יכולה להופיע ה"שירה" האמתית – כלומר השירה כמהות של יופי ו/או שגב. מעניין להוסיף גם שלמטאפורה הזאת יש שורשים עמוקים בשיח העברי על פואטיקה ועל ז'אנרים ספרותיים: ידעיה הפניני, למשל, בספר הפרדס, מבחין בין מחבר השיר השקול, למחבר השיר הלא-שקול ("בעל המליצה"), למחבר השיר הלא-חרוז: את הראשון הוא מדמה למי שרוכב על סוס במעבר הרים צר, וצריך להדק את הרוסן כדי להרגיע את הסוס המבוהל והבועט; את השני הוא מדמה למי שרוכב בשביל רחב יותר אבל צריך בכל זאת להיזהר ממה שלפניו ואחוריו, כאיילה במנוסה; ואילו האחרון הוא כציפור שברחה מרשת הציידים

ולעומת בעלי הפרוזה – בעלי השירה הם "בעלי הרמז, הדרש והסוד", והם –

דרופים כל ימיהם אחרי "הצד המיִחד" שבדברים, אחרי אותו המשוהו הבודד, אחרי אותה הנקודה, שעושה את המראות – וצרופי הלשון המכוונים להן – כחטיבה אחת בעולם, אחרי הרגע בן-החלוף שאינו נִשָּׁה עוד לעולמים, אחרי נשמתם היחידה וסגולתם העצמית של הדברים, כפי שנקלטו אלו ברגע ידוע בנפש רואיהם. (שם)

ולכן "מוכרחים הללו לברוח מן הקבוע והדומם בלשון, המתנגד למטרתם, אל החי והמתנועע שבה" – ויותר מזה: הם מוכרחים גם "להכניס בה כל רגע – על פי מפתחות מסורות בידיהם – תנועה בלתי-פוסקת, הרכבות וצרופים חדשים" (עמ' לא).

פירושו של החיפוש הזה הוא שהמשוררים הם המחדשים הגדולים ביותר:

המלים מפרפרות תחת ידיהם: ככות ונדלקות, שוקעות וזורחות כפתוחי החותם באבני החשן, מתרוקנות ומתמלאות, פושטות נשמה ולוכשות נשמה. בחמר הלשון בא על ידי כך חלופי משמרות והעתק מקומות. תג אחד, קוצו של יו"ד – והמלה הישנה זורחת באור חדש. (עמ' לא)

המשוררים מתוארים כאן לפי מיטב המסורת הרומנטית: ההשראה, ההתגלות והמקוריות שלובות אצלם ומזינות זו את זו. וכפי שכתב הירשפלד, ביאליק משלב כאן את המסורת העברית עם זו האירופית: הוא "ניסה והצליח למצוא לכל פרטי אידיאת המשורר שלו ביטוי עברי 'מקורי', כדי לחולל תהליך בתוך התרבות העברית עצמה".⁸² אכן, שילוב זה הוא הרגע המיסטי האנטינומי שבו מתרחשת התיאולוגיזציה של הפוליטי והפוליטיזציה של התיאולוגי:

החול מתקדש והקודש מתחלל. המלים הקבועות כאילו נחלצות רגע רגע ממשבצותיהן ומחליפות מקום זו עם זו. וכינתים, בין כסוי לכסוי, מהבהבת התהום. (עמ' לא)

התהום המהבהבת בין המילים הזזות של המשוררים היא ספק אֵיוֹם מבהיל, ספק סימן להתגלות ולגאולה. השירה היא, אם כן, מצב של פחד וסכנה גדולה אך גם של אור הבוקע ממעמקים, של התגלות:⁸³

ואינה יכולה להפסיק לעוף עד שתגיע קִנָּה. אני מודה מקרב לב לפרופ' אלי קלמן מאוניברסיטת ברנדייס שהביאה לידיעתי קטע מרתק זה. נושא זה ראוי לעיון יסודי יותר, שלא כאן מקומו, וראו גם מאמרה המרתק של נעמה רוקם "להופיע בעיר ההריגה: עדות ופרוזה בפואמה של ביאליק", מכאן יב (2012), עמ' 62-81.

⁸² הירשפלד, הערה 26 לעיל, עמ' 147.

⁸³ וראו: חביבה פריה, הערה 29 לעיל; אסף ענברי, "בין כסוי לכיסוי מהבהבת התהום", חדרים 13 (חורף 2003), עמ' 21-31. בניגוד לשלל ההמרות והעתקות-המשמעות הגודשות, כאמור, את המסה, בקטע זה משתמש ביאליק במושגים התיאולוגיים במובנם המקורי: הקודש "מתחלל", הוא כותב (ולא "מתחלל"!), ו"סוד השפעתה הגדולה של לשון השירה. יש בה מגרית היצר של האחריות, מן האימה המתוקה של העמידה בניסיון". השירה, כעמידה על פיה של תהום מהבהבת, כרוכה במושגים "דתיים"