

המלאך, השמות, השירה ולטר בנימין ופרדוקס המסורת

גלילי שחר

א

קיומה של מסורת תלוי גם ביכולתה להיעלם, או מדויק יותר – להסתתר. מסורת שהיא חשאית ונמסרת מפי השמועה בלבד, ואינה נראית לעין, או שנגזר עליה במרוצת הזמן "לשקוע", כלומר להחביא עצמה, להיבלע ברבדים סמויים – גם תשמור בדרך זו על כוחה. אמנם ידובר כאן לעתים קרובות ב"כוח חלש" – בהתגלות נדירה, במסירה מעטה; אך גם כך מבטיחה המסורת את אופן המסירה, את תחומי ההתמד ומרחב התוקף שלה. מכאן ששקיעת המסורת אינה מבשרת רק את מותה, אלא בעצם גם את המשך חייה. באופן דומה עלינו לחשוב על תופעת ריקון המסורת: מסירה ריקה, כלומר מסירה של הנעלם, מסירה שתוכנה הוא העדרות וממשהו היא האין, אינה בטלה. אדרבה, מסורת שהתרוקנה מכל תוכן גלוי, או שתכניה הגיעו לצמצום גמור, מוסרת מעתה את עצמה באופן הריק ולכן גם הטהור ביותר. המסורת הריקה מוסרת את אופן המסירה עצמו. מנקודת מבט זו הריקון של המסורת – צמצומה ושקיעתה ("חילון" המסורת) – מגלם גם את אופן ההתגלות שלה. זוהי "עורמת המסורת" – האופן שבו מסירה ומימוש של גופי ידע תיאולוגיים מתרחשים בחשאי, מתוך ריקון, היפוך או דווקא הפרזה של המקורות. על דרך זו עלינו לתפוס גם את תופעת החילוניות. החילוניות אינה רק שלילתה של הדת, ריקונה או ביטולה; בה־בעת מהווה החילוניות גם את אופן המסירה ("המדיום") של התיאולוגיה בעת החדשה. מה שאנו מכנים חילוני משמר באופן מבני, תמטי או צורני זיקה למקורות; מעצם היפוכם של דברים, הכחשתם או הוצאתם מן ההקשר, החילוניות מביאה את המסורת לנוכחות ולמימוש.

נקלענו לפרדוקס. אך הפרדוקס שאנו מדברים בו הוא פרדוקס המסורת, וכפי שנראה, נגזר מכאן גוף פורה של ידע הנשען על אופני הסתתרות ומסירה חשאית. ואולם, במקום להפליג כעת בניתוח כללי של מושג המסורת (שאנו דנים בו כאמור כ"פרדוקס" – כהתגלות חשאית, כמסירה חבויה, כשקיעה פורייה, כ"חיים לאחר המוות"), נציע כעת קריאה קטנה ברשימה אזוטריה של ולטר בנימין, הוגה שרבות מיצירותיו – אלו שהתפרסמו ואלו שנותרו בעיזבונות – מסמנות את עורמת המסירה. הרשימה שמדובר בה כאן נושאת את הכותרת "אגסילאוס סנטנדר" (Agesilaus Santander).¹ היא התגלתה בעיזבוננו של בנימין

1 Walter Benjamin, "Agesilaus Santander" (Erste und zweite Fassungen), *Gesammelte Schriften* VI, 1 Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 520-523. כל התרגומים מהשפה הגרמנית הם שלי אלא אם כן מצוין אחרת, ג"ש.

על ידי גרשם שלום בתחילת שנות ה־70, כארבעים שנה לאחר מות המחבר. אנו יודעים את מקום ומועד כתיבתה – האי איביצה, קיץ 1933. לרשימה שתי גרסאות. הראשונה, הקצרה יותר, היא מ־12 באוגוסט 1933. השנייה, המלאה היותר, היא מיום המחרת. כך הופיעה רשימתו של בנימין: היא שבה מן העיזבון ("מה שנעזב", "מה שנותר") ונושאת עמה חתימת זמן גורלית – "1933". אנו דנים לפיכך ברשימה שלא הבשילה לפרסום, ונותרה כפרגמנט (פריט, שריד) בארכיון המחבר, ולבסוף היא מתגלה ומופיעה בשני נוסחים. מדובר אפוא ברשימה כפולה, רשימה הנושאת את חותמה של "הכפילות".

רשימתו של בנימין היא בעלת תכונה אוטוביוגרפית. בנימין מספר כאן את תולדותיו מתוך מרחק אירוני, ומגולל את קורותיו מבעד לתבניות אזוטוריות של שיח תיאולוגי. עלילותיו כהוגה, כמאהב, כסופר, נמסרות באמצעות פיגורת "המלאך החדש". וכפי שנראה מיד, מלאך זה מחזיק בגרסאות שונות והוא נידון לתמורות ולגלגולים. גם במרחב חייו של המלאך מתרחשת "הכפלה".

לרשימתו של בנימין יש הקשרים רבים ומורכבים, ואילו רצינו לעמוד ולשחזר מקצת מהקשרים אלה היינו נדרשים כעת להקדמות ולמבואות רבים בטרם נעז לקרוא שורה אחת מתוך עיזבונו. אך אין אנו הולכים היום בדרך זו, אלא פונים מיד אל הטקסט. ובכל זאת צריך להזכיר מעט מן ההקשרים שבהם נתונים חיבוריו של בנימין: רשימות "אגסילאוס סנטנדר" הן רשימות מוקדמות מן הגלות. בנימין עזב את ברלין, עיר הולדתו, במרץ 1933, בעקבות עליית הנאצים, והגיע לאיביצה – ושם שהה כשישה חודשים עד המעבר לפריז באוקטובר 1933. רשימות אלה נושאות אפוא את חותמה של המנוסה מפני הנאצים. בעת כתיבתן מלאו לבנימין ארבעים ואחת שנים (הוא חגג את יום הולדתו בחודש יולי, כחודש לפני חיבור רשימות המלאך). לפי אחת הסברות לקה בנימין באותו הקיץ בקדחת. את רשימותיו, שהן כאמור בעלות משקל אוטוביוגרפי מסוים, אפשר לקרוא גם כמדרשי תמונה – כפרשנויות לציור "המלאך החדש" של פאול קליי. תמונה זו היתה ברשותו של בנימין מתחילת שנות ה־20 ושימשה אותו מאוחר יותר גם כמקור לפיגורה של "מלאך ההיסטוריה", המופיע בהרף עין ב"תזות על מושג ההיסטוריה". רשימותיו של בנימין שייכות אפוא לאוסף מדרשי המלאך שלו, שחזרו ונקשרו בציורו של קליי.

אך לרשימותיו של בנימין הקשר נוסף – פרשני. שכן, מאז התגלותן מלווה אותן פרשנות "סמכותית" – פרשנותו של גרשם שלום על אודות "בנימין ומלאכו" משנת 1972.² במסה זו שלום מבאר ביאור ביוגרפי נמרץ כמה מן הפיגורות הסתומות בטקסט של בנימין, ומעניק להן תוכן ארוטי מובהק. שלום קורא את רשימתו של בנימין כפרגמנט של שיח האהבה. גם קריאתנו לא תוכל להשתחרר על נקלה ממשקל פרשנותו של שלום, שהיא פרשנות מבריקה, אך גם מופלגת מאוד ויש בה קשיים ופגמים. לפיכך נמצא עצמנו קוראים לצד רשימתו של בנימין ובמקביל לה גם את רשימתו של שלום. גם כאן אנו מתנסים, אם כך, ב"כפילות" (קריאה של הכפילים "בנימין/שלום"). מכל הערותיו של שלום על סודות רשימות המלאך של בנימין נעמוד כאן בעיקר על פרשנות אחת, המובאת דווקא

Gershon Scholem, "Walter Benjamin und sein Engel", *Walter Benjamin und sein Engel: Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, pp. 35-72

כהערת אגב, בשולי הטקסט. כך, על דרך זו, דרך ההערה החשאית כמעט, מסמן שלום את פרדוקס המסורת בעולמו של בנימין. דיון כפול זה ("בנימין עם שלום") נושא עמו מחיר מסוים: בנימין ושלום מוצגים כאן במעורב, ולפעמים גובר הדומה על השונה, ויש וההבדלים שבין שני ההוגים בשאלות המסורת, השירה וירושות השטן – נבלעים. מסה זו גם אינה באה לבאר את ההבדלים המובהקים שבין שלום לבנימין בסוגיית המשיחיות ולא דנה בהם בנפרד,³ אלא מסמנת את הקרבה הנפערת ביניהם (כלומר את הסמיכות ואת הפער) בקריאת המלאך. את גרשם שלום אנו פוגשים כאן לפיכך כבן-לוויה, כפרשן, המוסיף וגורע ממדרשי המלאך של בנימין.

הטקסט הקטן, האזוטרי של בנימין מסמן לפיכך נקודת מבט דמונית אל לבה של שאלת המסורת. שכן, דווקא דרך ההכחשה, הכפירה, ההתנגדות, השכחה והבורות, כלומר דרך "החילון" – דרך ההיפוך, הריקון וההפרזה האירונית בשיח המקורות – מגלה כתיבתו של בנימין את חוויית העומק של המסורת היהודית.

1

נפנה כעת לרשימותיו של בנימין. שתי הרשימות נושאות כאמור את הכותרת "אגסילאוס סנטנדר", שמשמעותה אינה מפורשת כלל. בנימין מספר תחילה על "שני שמות" מיוחדים – שמות "בלתי־רגילים" (ungewöhnlich), הוא אומר בגרסה הראשונה, שמות "לא מקובלים" (ausgefallene), הוא כותב בגרסה השנייה – שהוריו העניקו לו בעת לידתו, וזאת מאחר שעלה על דעתם כי אפשר ויהפוך בעתיד לסופר, "מוטב יהיה שלא ירגישו מיד שאני יהודי". את השמות הללו, כותב בנימין בגרסה הראשונה, "אין ברצוני לגלות". גם בגרסה השנייה אין הוא מגלה את השמות. כך כרוכה המסירה האוטוביוגרפית ב"אי־מסירה". רשימתו של בנימין מיוסדת על אי־מסירתם של השמות. השמות הנוספים שהעניקו לו הוריו נותרים סודיים, נסתרים, לא ידועים. שאלת המוצא, הקיום, הווייתו של הסופר, בעל השמות, נעשית על דרך זו לתורת סוד, וקשורה בחידה, או במשחק – "משחק מילים". מכאן נבעה גם טעותו של שלום, שחשב תחילה כי בעניין השמות מדובר בבדיה גמורה של בנימין. מאוחר יותר (1978) התגלתה בתיק הגסטפו של בנימין תעודת הלידה שלו, ובה התברר כי הוא אכן נשא שני שמות נוספים שהוענקו לו כדת וכדין בעת לידתו:

3 מסה זו אינה מציעה דיון בסוגיית המשיחיות בהגותו של שלום, שיש בה כמוכן כמה שלבים ומופעים. את עיקר רעיונותיו בסוגיה זו סיכם שלום בחיבורו להבנת הרעיון המשיחי ביהדות. בחיבורו זה מונה שלום את עיקרי השקפתו על עיקרון המשיחיות בעולם היהדות: הגאולה המשיחית היא עניין של קץ ההיסטוריה ונועדה לאחרית הימים; הגאולה היא קולקטיבית ואינה ליחידים, והיא קשורה בתודעת הגלות. שלום עומד על הבדלי גישות עמוקים בתחומה של המסורת היהודית, בעיקר בעניין מעמד המצוות בימי גאולה. הוא גם דן בתכונה האפוקליפטית וכממד ההרסני של הופעת המשיח: המשיח בא בזמן קשה והופעתו הרת־אסון. הגאולה כרוכה לפיכך בקטסטרופה. בסיום חיבורו עומד שלום גם על זיקתה של הציונות לרעיון המשיחי ביהדות ומייחס לה מוטיבים משיחיים מסוימים, אך נמנע מהגדרתה כתנועה משיחית. Gershom Scholem, "Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, pp. 121-167.

בנדיקס שונפליס (Benedix Schönflies). בנימין לא עשה כנראה שימוש בשמות הנוספים שהוענקו לו, אולי מפני שהם, כפי שמעיר שלום ברשימת תגובה משנת 1978, דווקא מקובלים כשמות "יהודיים"; ולפיכך ממילא לא היה בכוחם להסוות את מוצאו. ואולם כאשר בנימין כותב על השמות אין הוא מכוון כמובן לשני שמות אלה שהוענקו לו כחוק בעת לידתו. בנימין עוסק כאן בשאלת הסטרוקטורה החבויה של השמות ובהשתמעות הספרותית שלהם. וזו גם כוונתו כאשר הוא מעיר ברשימתו כי השם הסודי נועד להסתיר את עובדת מוצאו היהודי במקרה וייעשה סופר. השם הסודי הוא לפי טיבו שם ספרותי, כלומר המסמן של עולם הספרות. הספרות היא עולם של "שמות" – עולם של מסמנים "בלתי-רגילים", "לא מקובלים".

על דרך זו (הסתרת השמות) מודה בנימין גם בפרדוקס הזהות של "הסופר היהודי-גרמני": השם הספרותי מסמן מסלול של הימלטות מן המסמן היהודי. והרי באמצעות שמות אלה, הנסתרים, ביקשו הוריו להסוות את מוצאו הכתוב בשמותיו הגלויים ("ולטר בנימין"). ואכן, כותב בנימין, "לפני ארבעים שנה זוג הורים לא יכולים היו להרחיק ראות יותר מכך".⁴ הם אכן חזו כי בנם ייעשה לימים סופר. והנה, הוא מוסיף, מה שהוחזק אז כאפשרי בלבד התממש. ואולם זה, בעל השמות הסודיים, מסלק את אותו האמצעי שבעזרתו ביקשו ההורים לעמוד בפני הגורל: "במקום לגלות את השם בכתבים פרי-עטו, נהג כיהודים השומרים בסוד את השם הנוסף של ילדיהם".⁵ בנימין נמנע מלגלות את שמו הנוסף, ועל דרך זו הוא נוהג לכאורה כמנהג היהודים השומרים בסוד את השם העברי המוענק בעת ברית המילה, וזאת עד למועד הגעת הבנים למצוות, או בלשונו של בנימין – "בעת היעשותם גברים" (mannbar), כלומר בהגיעם לפרקם.⁷

האין כאן פרדוקס נאה? בנימין הופך את השם הספרותי – זה שאמור היה להיעשות גלוי ועל דרך זו לשחרר אותו מן השם היהודי – לשם סודי ולפיכך "יהודי". ואולם סוגיית השם אינה נפתרת עדיין, שכן בנימין אינו נוהג באמת כמנהג היהודים. אצלו, בניגוד ליהודי "האדוק" (Fromm), כלומר זה המקיים מצוות ונותר בתחומה של המסורת, מתרחשת "ההתבגרות" (או הפיכה לגברי, Mannbarwerden) יותר מפעם אחת בחייו. ולכן, לעומת היהודי האדוק ששמו הסודי נותר ללא תמורה וגלגול, בשמו הסודי של בנימין יתרחש שינוי (Wandel).⁸ כך מבשר בנימין על עוד היפוך המתרחש בשמו: לכאורה מקיים השם הנוסף של הסופר את התוכנית הסודית המקובלת במסורת ולפיה השמות הנוספים נמסרים בשעה שבעליהם מגיעים לפרקם ונכנסים בעול תורה ומצוות. אך עד מהרה אנו למדים כאמור כי אין זה כלל מקרהו של הסופר, שאינו מגיע לפרקו, אלא חווה את התבגרותו שוב ושוב, ולפיכך נידון לחוש שוב ושוב גם גלגולים מהותיים בשמו.

בנימין אינו עוסק כמובן בסוגיה המורכבת של התבגרות (או הפיכה לגברי) בתחום המסורת

4 Scholem, הערה 2 לעיל, עמ' 74.

5 Benjamin, הערה 1 לעיל, עמ' 521-522.

6 שם, עמ' 522.

7 שם, שם.

8 שם, שם.

היהודית.⁹ הוא מייחס ל"אדוק" דבקות וגימור ואינו מתייחס לשלבים, להיפוכים ולפיתויי היצר הפוקדים את "האדוקים".¹⁰ בעקבות שלום אפשר להעניק לשורות אלה של בנימין המדברות על "ההפיכה לגברי" פרשנות ארוטית, ולהניח כי מדובר כאן על גוף התשוקה של הסופר שאינו מוצא מקום וסיפוק, אלא ממשיך לנדוד, להתנסות, להתפתות (או לפתות). בנימין אינו נוהג כבעל מצווה ואינו מגיע באופן גמור לפרקו. הוא אינו הולך בדרך המסורת ולפי ההלכה, ולכן גם שמו הסודי אינו משתמר אלא משתנה ומתגלגל בצירוף חדש. השם הוא בר-שינוי, ואפשר שזה טיבו של צירוף שמות שבנימין בודה ומייחס לעצמו בכותרת הרשימה – "אגסילאוס סנטנדר" (Agesilaus Santander). על צירוף זה טוען שלום, שהוא אינו אלא אנגראמה של "דר אנגלוס שטנס" (Der Angelus Satanas), המלאך-שטן.¹¹ בשם הבדוי, בשם הספרותי, באפיגראם של המחבר, מסתתר, לפי פרשנות זו של שלום, שמו של הדמון. המלאך-שטן, יורשו של לוציפר, מגלם את התשוקה ההרסנית המקננת בגופו של הסופר – הארוטיקה הגברית המשחיתה אותו. שלום נוקב בשמן של אותן אהובות – יולה כהן (Cohn) ואסיה לאציס (Lacis) – השזורות שתיהן בדיוקן "האישה" שאליה משתוקק הסופר, ומביא ראיות לפשרן ההרסני של התקשירויות הארוטיות של בנימין.¹²

פרשנותו של שלום לשאלת האהובה (או מושאי התשוקה של בנימין), אפילו אם אין היא מוטעית, הרי שהיא עושה רדוקציה – צמצום וקריאת פשט – לפיגורה הסודית של בנימין. שכן, כפי שאין מדובר כאן ב"בנדיקס שונפליס" בתור השם הנוסף, הסודי, של הסופר, כך גם אין מדובר כאן ב"יולה כהן" או ב"אסיה לאציס" בתור שמות האהובות שבהן נכרכת ושדרכן נהרסת תשוקת הסופר. פרשנותו של שלום מבקשת למסור את מה שהוא באופן עקרוני לא-למסירה ברשימתו של בנימין. "התוכן" הביוגרפי, השמות המיוחדים, המסמנים הכפולים – כל אלה צריכים להישאר מוצפנים, כחידות, וזאת כדי להמשיך ולקיים את אופן המסירה החשאי, הסרבני והפורר של רשימה זו. שלום מעניק לרשימתו של בנימין פירוש פוזיטיביסטי, ועל דרך זו הוא מבקש למצות את העניין ולפתור את חידת המלאך. פרשנותו כמובן מוסמכת, והיא מעניקה לטקסט של בנימין משמעות זהות. אך בה-בעת היא מתכחשת לאופן המסירה השירי הטבוע ברשימה זו. שלום קורא ברשימתו של בנימין כבלש ולא כבעל סוד, כהיסטוריון ולא כמשורר. ועוד: לפי סברה אחרת התנסה בנימין בעת שהותו באיביצה דווקא באהבה חדשה. מדובר, לפי סברה זו, בנערה הולנדית, ציירת ומתרגמת, שהוא פגש באי והקדיש לה כמה מכתבים ומספר שירים במחברותיו.¹³

9 דיון כזה אנו מוצאים, לדוגמה, במסגרת מדרשי התלמוד בסוגיית "בן סורר ומורה" במסכת סנהדרין, הדנים ב"קטן" וב"איש" ובמתחייב מבעלי מצווה בענייני יצרים. ראו תלמוד בבלי, "בן סורר ומורה", סנהדרין, סז עב.

10 גם האדוק אינו פטור כמובן מהתגברות היצר ומפיתויי השטן, על כך מעיד התלמוד – המספר במסכת קידושין על החכמים שאינם כובשים את יצרם לאחר שהשטן עשה להם פיתויים ברמת אישה. ראו תלמוד בבלי, קידושין, פא.

11 Scholem, הערה 2 לעיל, עמ' 50-51.

12 שם, עמ' 54-56.

13 סברה זו מוצעת בהערות לרשימתו של בנימין במהדורה הביקורתית של כתביו: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VII. 2, pp. 809-813.

לפי קריאתו של שלום, על כל פנים, המתמסרת כאמור לממד הארוטי (כלומר לשיח האהבה) הכרוך בשם ובתמונת המלאך, התשוקה הפועמת בגופו של הסופר ממיטה עליו אסונות (חורבן חיי הנישואין, מסעות ללא תוחלת, תודעת אבדה, מלנכוליה). במובן זה מגלם המלאך גם את דיוקנה הדמוני של התשוקה, את צדו המחוספס, ההרסני של ארוס. המלאך מסמן את תהפוכות החיים, ואולי לכך מכוון בנימין בכותבו ברשימתו כי למרות השינויים שנועדו להתרחש בשמו הרי שהשם עודו "קושר את כוחות החיים בקשר המהודק ביותר ומגן עליהם מפני הבלתי־קרואים"¹⁴. השם, אם כן, סודי ובדרך זו הוא מגן על בעליו מפני זרים וצרים. אך בה־בעת שם זה אינו רק "מעשיר" את בעליו. אדרבה, כותב בנימין, "מתמונתו פוחת הרבה כאשר הוא נקרא בקול [laut wird]. התמונה מאבדת בראש ובראשונה את התכונה להיראות אנושית"¹⁵. בגרסה הראשונה של רשימת המלאך מדבר בנימין על בעל השם עצמו שאובדת לו היכולת "להיראות כפי שהיה" (ganz der Alte zu erscheinen).¹⁶ במילים אחרות: הקריאה בקול – מימושו של השם – מחוללת עיוותים בתמונת הדיוקן של הסופר. ומהי תמונתו? תמונתו היא תמונת "המלאך החדש". אך לפני שנפנה למדרש התמונה של בנימין עלינו לעמוד פעם נוספת על הדרמה המתחוללת בשורות אלה. בנימין מייחס לשמות תכונה נדירה – היכולת לקשור את כוחות החיים קשירה מהודקת. השם מעשיר (אך גם מרושש) את בעליו. על זיקה זו שבנימין מסמן בין השמות ובין החיים אנו יכולים ללמוד גם ממסתו המוקדמת "על הלשון בכלל ולשון האדם" (1915).¹⁷ במסה זו, שלא ראתה אור בחייו ונתרה אף היא כפרגמנט בעיזבונו, ושיסודה בהתכתבות עם שלום (הנה ראה נוספת ל"כפילות" המתגלה בשיח השמות ובשיח המלאך של בנימין), הוא כותב על השם שהוא "מהותה הפנימית ביותר של הלשון עצמה"¹⁸. בשמות מתבטאת מהותה של הלשון – המסירה של התוכן הרוחני של הדברים. השם הוא אופן המסירה של הקיום הרוחני של הדברים. כאן מתבטאת תכונתה הממשית של הלשון, שאינה מייצגת סתם את סדר הדברים אלא מביעה את הרובד הרוחני הטבוע בהם. לעומת המילה האלוהית שהיא "המילה הבוראת", כלומר מילה המחוללת מציאות והוויה (בנימין מפרש על דרך זו את פרק א' בספר בראשית, המספר על בריאת העולם בכוחה של האמירה האלוהית – האל אומר, העולם נברא), השמות שמעניק האדם לדברים הם הכרתיים (של ההכרה) בלבד, כלומר מהווים רפלקסיה של מעשה הבריאה.¹⁹ השמות הם אופן ההתגלות של מעשה הבריאה; הם אופן ההכרה של התוכן הרוחני שהאלוהים הטביע בכל ברואיו. הלשון נתונה לפיכך לאדם לא בתור כוח בריאה, אלא ככוח הכרה. כאשר האדם נותן שמות לדברים הוא מביא את מפעל הבריאה להתגלות, להופעה, להתבוננות. השמות שמעניק האדם, כותב בנימין, מתקרבים למילים הבוראות של האל אך אינם חודרים לתחומן. ועם זאת, במקרה אחד, הוא מוסיף, חורגים השמות מן התחום ההכרתי המוגבל לאדם ונכנסים לתחום הבריאה השמור לאלוהים. מדובר ב"שם הפרטי"

14 Benjamin, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

15 שם, שם.

16 שם, עמ' 520-521.

17 Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", *Gesammelte Schriften*, II.1, pp. 140-157

18 שם, עמ' 144.

19 שם, עמ' 149.

(Eigenname) שמעניקים ההורים לילדיהם. כאן, במקום שבו האדם מעניק שם לזולתו, מתבטא כוח בריאה. בנימין כותב:

עם מתן השם מקדשים ההורים את ילדיהם לאלוהים; השם שהם מעניקים אינו הולם – במובן מטאפיזי, לא במובן אטימולוגי – שום הכרה, לפי שהם מכנים את ילדיהם בשםם כבר עם לידתם. במובן חמור נגזר מכך כי אין איש ששמו הולם אותו (במשמעותו האטימולוגית), שכן השם הפרטי הוא דבר האל, המילה האלוהית המתבטאת בקול אנושי. עם שם זה מובטחת עובדת בריאת האדם בידי האלוהים, וכך מתבטא האדם עצמו בבחינת בורא. וכפי שמבטא המיתוס השקפה זו (המתממשת לעתים לא־נדירות), שמו של האדם הוא גורלו. השם הפרטי הוא אופן השיתוף של האדם עם המילה הבוראת של האלוהים.²⁰

השם הפרטי, השם שמעניקים ההורים לילדיהם, נושא בחובו פוטנציאל של בריאה. כיצד עלינו להבין זאת? אולי בדרך הבאה: השם הפרטי הוא האופן שבו האדם נקרא אל העולם. גורלו, אופיו, עתידו, יעוצבו על ידי קריאה זו. הקריאה בשם היא המעניקה לו קיום, זהות, פשר ומקום בעולם. השם הפרטי הוא אופן הקיום, אופן השהיה של האדם בעולם. השם, בניסוח אחר, הוא התוכנית הסודית של מציאות האדם.

איני מציע לקרוא את השקפתו של בנימין בעניין השמות כמיסטית בלבד, אף שקשה להפרידה מן השיח המיסטי על הלשון, ובפרט מן התיאוריה הקבלית על השמות.²¹ השם הפרטי, אומר בנימין עצמו, אינו מחולל בריאה ספונטאנית מתוך הלשון. לפיכך אין לתפוס את השמות האנושיים כאילו היו כמאמרי הבריאה של האלוהים. השם הפרטי הוא אופן הביטוי של הוויה חד־פעמית שבה שורר האדם כיוצר, כבורא. ולכן, נוכל לטעון כי הענקת השם מייסדת את הזיקה העמוקה שבין אדם לזולתו. היא מאפשרת את המסירה של עובדת הקיום עצמה. אין מדובר כאן לפיכך רק ברפלקסיה או בהכרה של ההוויה האנושית, אלא בעצם כינונה. השם הוא אופן הקיום של האדם. על כן לא לשווא משתדל בנימין להבחין את אופן הקיום הטובע בשמות (האדם כבורא) מן "ההשקפה הבורגנית על הלשון" ולפיה השמות הם מסמנים שרירותיים בלבד, הקשורים לדברים באופן בלתי־מהותי.²² לפי מדרש הלשון של בנימין, זיקתם של השמות לעולם הדברים היא דווקא זיקה מהותית – השמות הם אופן ההתגלות של המהות הרוחנית הטמונה בדברים. אך מכאן מובן גם פשרה העמוק של "הנפילה" (הגירוש מגן העדן) – שבירת הזיקה בין הלשון לעולם. לשון ההווה, לשון היום־יום, אינה עוד קול בורא ואינה מילה של הכרה, אלא מערכת מופשטת, מנוכרת, של מסמנים שרירותיים. כנגד עמדה זו ("הבורגנית"), המקבלת כמונת מאליה את עובדת הניוון, את ההשחתה של הלשון, יוצא בנימין במסה המוקדמת שלו. חידושה של ההוויה במובנה העמוק תלוי אם כן בקשב לאותה מסירה

20 שם, עמ' 149–150.

21 התיאוריה בדבר הכוח הבורא של השמות טבועה כבר בספר הבהיר. מסורת זו ניכרת לפחות מאז ספר יצירה ויש לה כמובן גם מקורות מקראיים מובהקים (פרקי הבריאה בספר בראשית). בנימין שאב את השקפתו על הכוח הבורא של המילה מכתבי הרומנטיקה הגרמנית (המאן, שלינג) שהושפעו מגרסאות נוצריות של תורת הקבלה.

22 Benjamin, הערה 17 לעיל, עמ' 150.

רוחנית המתרחשת עדיין בתחומה של הלשון – מסירה שהפכה בחלקה לחרישית וסודית וכמו־נשכחת, ולפיכך מלאת תוגה.²³

דבר־מה מן ההשקפה הרדיקלית של בנימין על השם הפרטי כהתגלות וכבריאיה מתגלגל גם לרשימות המלאך. אולם כאן לובשת השקפתו גוון אחר. שכן השם הפרטי אינו אלוהי בלבד, אלא דמוני, והוא אינו מבטא רק את השתתפותו של האדם בסדר הקדוש, אלא גם את השלכתו אל הצד האחר, אל עולמו של השטן. גלגוליו של השם הסודי, אנו לומדים מרשימות איביצה, הם גלגולים דמוניים. דיוקן המלאך שמשקפת בו התמונה הפנימית, הרוחנית, של הסופר, כותב בנימין, מאבד את המראה האנושי. זהו הגלגול הנרמז בשמות "אגסילאוס סנטנדר", שבהם מסתתר "דר אנגלוס סטנוס" – המלאך־שטן. את מוצאו של המלאך המתגלגל בדמות שטן יש לקשור כאמור באגדת לוציפר (וגם כאן אנו הולכים בעקבות הערה של שלום).²⁴ סיפורו של לוציפר נמסר כמובן בגרסאות שונות; אך בכולן מדובר בסיפורו של המלאך הנבחר, שהתקומם וסרח ונפל ממרום והתגלגל לתהום, ושם הקים לו ממלכה משלו – ממלכת השטן. לוציפר ובני מינו פנו עורף לאל, ומאז מסורים הם להניא את האדם מן האמונה, לכבוש את נשמתו ולהדיחו לחטא. על דרך זו מפורשת גם "נפילת האדם": פיתוי הנחש, החטא הקדום (האכילה מעץ הדעת), הגירוש מגן העדן, הם פרי מלאכתו של לוציפר. בתחומה של הספרות הגרמנית מהדהד סיפורו של לוציפר באגדה על ד"ר פאוסטוס – המשכיל שכרת ברית עם השטן. אגדה זו (עם היסוד הלוציפרי שבה) היתה גם יסוד וגרעין למחזה פאוסט של יוהאן וולפגנג גיטה. ודרך היצירה של גיטה התגלגלה הפיגורה השטנית אל עולמה של הספרות הגבוהה, וכך פגשו בה גם בנימין ושלום – שאצל שניהם הבשילה התודעה היהודית על הכר הפורה של הספרות הגרמנית. בשל כך אולי יש טעם להזכיר כאן את אחד ממקורותיו של גיטה – ספר האלכימיה של גיאורג פון ולינג אופוס מאגרבליסטיקום (*Opus Mago-Cabbalisticum*).²⁵ לימים דן שלום

23 שם, עמ' 155-156. בנימין נוגע בשאלת התוגה (Trauer) כאשר הוא עומד על פשרה של שתיקת הטבע, כלומר סוגיית האי־מסירה של התוכן הרוחני הטבוע בעולם הדברים. לשון האדם שאינה עוד לשון השמות – לשון ההכרה (או ההתגלות) – אינה מדובבת עוד את עולם הדברים אל סף השפה ומותירה אותם במצב דומם.

24 ברשימתו "ולטר בנימין ומלאכו" מעיר שלום כי פירושו של בנימין לדיוקן המלאך של קליי היו קשורים בספרות הדמיונולוגית המתייחסת בין השאר לאגדת ד"ר פאוסטוס. בתחילה טוען שלום ביחס להתבטאות מוקדמת של בנימין בשאלת "המלאך החדש" (מיוני 1921), כי הוא לא כרך עדיין את תמונתו של קליי עם הרעיון הלוציפרי. אך בהמשך מעיד שלום על סימניו של לוציפר במחשבתו המאוחרת של בנימין על המלאך, ומוסיף את הסברה שיסוד זה התגלגל אל הגותו של בנימין דרך שירת בודלר: Scholem, הערה 2 לעיל, עמ' 48-49.

25 גיטה מעיד על מקורותיו בין השאר בפרק השמיני של ספרו האוטוביוגרפי שירה ומציאות (*Dichtung und Wahrheit*). גיטה מגלה לקוראיו, באירוניה כמובן, על מחקריו המוקדמים באלכימיה, על טקסטים שקרא וניסויים שערך בהשראת יידידתו סוזנה קתרין פון קלטנברג (Klettenberg) בפרנקפורט בסוף שנות ה־60 של המאה ה־18. לנגד עיניו עמד אז מבחר מתוך הספרות המיסטית וחיבורי האלכימיה שהיו מקובלים עדיין בתקופתו, ביניהם ספרו של גיאורג פון ולינג *Opus Mago-Cabbalisticum* (מהדורת 1760), חיבורו של גוטפריד ארנולד תולדות הכנסייה והכופרים (מהדורת 1729), סיפורו של הלויג "קוריוזה פיזיקה" (משנת 1714), והאסופה האלכימית בזיליוס ואלנטיניוס. וראו את דיווחו של גיטה: Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit* (Werke, Vol. 9), München: Verlag C.H Beck, 1981, pp. 341-35.

בספר הזה במסגרת עיוניו על זיקתה של תורת הקבלה למסורת האלכימיה. אך תחילה – סיפורו של לוציפר: בפרק ארוך על אודות "נפילת לוציפר ובריאת העולם" מגולל ולינג את המיתוס האלכימי של בריאת העולם: ראשיתו במרד לוציפר, המלאך הנבחר, המושלם בכל בני האל, שהתקומם על יוצרו וחפץ בכס הבורא, ועל כן חסם את זרימת האור האלוהי במרחב הקדום של הבריאה. במרחב זה, החשוך, נוצר החומר הראשוני, החומר ההיולי של השטן, החומר האפל, האטום, נטול הצורה (ולינג מכנה את החומר הדמוני בשם "קורפוס", קרי הגוף, ומשווה אותו למצבה הראשוני של הארץ, קרי ל"תהו"). אל מרחב חשוך זה, אל תוך התהום של השטן, האל שב ושולח אור, מקים מן החומר הדמוני את היסודות ויוצר מתוכם את היקום. החומר של השטן, אם כן, הוא מקור הבריאה האלוהית. כך, בתוך הסדר האלוהי מופנמת סטרוקטורה דמונית של יצירה. הבריאה ובעקבותיה ההוויה כולה, ראשיתן בנפילה ושקיעה בתהום אפלה, התהוות החומר וגאולתו מבעד לאור האלוהי.

אגדת לוציפר היא מאותם נושאים של המיסטיקה הנוצרית שיסודותיהם מצויים גם בספרות האלכימיה ובטרנספורמציות ובפרשנויות של הגנוסטיקה ושל הקבלה היהודית. אך לפי עמדתו של שלום אין בין אגדת לוציפר ובין המסורת היהודית דבר וחצי דבר.²⁶ את סיפורו של לוציפר מקובל לראות כסיפור נוצרי. ההתייחסות על תורת הקבלה (כמו זו המופיעה כבר בכותרת ספרו של ולינג) אינה מלמדת עדיין על זיקת אמת בין קבלה לאלכימיה. אך דווקא מוטיב לוציפר ועיבודו אצל גיתה עשויים להעיד על קרבה מרתקת – שהיא בעצמה "דמונית" – בין שתי המסורות. שכן מהו מקורו של לוציפר? לוציפר, שמשמעותו בלטינית "נושא האור", מגיע אל המסורת הנוצרית דרך תרגום התנ"ך. הוא מופיע – באמצעות תרגום השבעים – בתרגום הלטיני של ספר ישעיה, פרק יד, פסוקים 12-15:

אִיךְ נִפְלְתָּ מִשָּׁמַיִם הִילָל בֶּן־שָׁחַר נִגְדַעְתָּ לָאָרֶץ חוֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם: וְאַתָּה אָמַרְתָּ בְּלִבְכָּךְ הַשָּׁמַיִם
אֶעֱלֶה מִמֶּעַל לְכוּכְבֵּי־אֵל אֲרִים כְּסָאֵי וְאֲשַׁב בְּהַר־מוֹעֵד בִּירְכָתִי צָפוֹן: אֶעֱלֶה עַל־בְּמִתִּי עַב
אֲדַמָּה לְעֵלְיוֹן: אַךְ אֶל־שָׂאוֹל תִּנְדָּר אֶל־יִרְכַּת־בוֹר.

את "הילל בן-שחר", כוכב הבוקר – אלגוריה למלך בבל הנופל ממרום המלכות אל עומק התהום – הופך התרגום הלטיני ללוציפר, "נושא האור". בפסוקים אלה מספר ישעיה גם נרמזת תמצית האגדה בדבר תשוקת השלטון והבכורה שסופה בנפילה אל תחתיות התהום והחושך. אך מקורותיה של אגדת לוציפר רבים ומגוונים ואת סודותיה אפשר למצוא, לצד המקורות ההלניסטיים, גם בפירושים הגנוסטיים של ספר חנוך הראשון, חיבור אפוקליפטי גנוז, שתחילתו בסיפור מרד המלאכים היורדים אל הארץ וחושקים בבנות-האדם, בוראים את הענקים ומלמדים ידע ומלאכות משחיתות (אסטרולוגיה ומלאכת-מלחמה, אך גם את הכתב ואת סוד החומרים), וממיטים כך אסונות על האדם.

באגדת לוציפר – כדרמה של בריאה הקשורה בהופעתו של כוח מנוגד, כוח שולל, אפל,

²⁶ זוהי עמדתו של שלום, הדרוש להבחין היטב בין מסורת הקבלה היהודית ובין תרבות האלכימיה (ובתוכה מיתוס לוציפר). בהיבט עומד שלום על קוויים של הקבלות תמטיות בין שתי המסורות ומסמן גם נקודות של השפעה והשקה בין אלכימיה וקבלה. ראו Gershom Scholem, *Alchemie und Kabbala*. Kabbala, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

הנגזר מתוך האלוהות עצמה, כעיוות, כזוהמה וכהשחתה המופנמים בכל תהליך יצירה, מבריאה ועד תיקון – כרוכה לפיכך גם פרספקטיבה נדירה, דמונית, על המסורת. שכן סיפור לוציפר עצמו מלמד על עורמת המסורת – האפשרות של גוף-ידע להימסר בחשאי, מבעד לתרגום, ולהתגלות מחדש, "לצאת לאור" בצד האחר. לאגדת לוציפר יש גם הקבלות רבות במסורת היהודית, בספרות האגדה, במדרש וגם בתורת הסוד – שם מקבילה לו דמותו של סמאל.²⁷ ואכן, האישיות הדמונית, לוציפר, הפיגורציה של הרוע, האין היא מהדהדת גם בדרמה הקבלית של הבריאה? עולמו של לוציפר מקביל לעולם "סטרא אחרא" (הצד האחר) – שהוא הרע שמקורו בפילוג שהתרחש בתחומה של הקדושה, וראשיתו בהפרעה ובעיוות בתחומו של "הדין" שנגזרו ממנו שינויים שהופרשו והוחצנו ונעשו עצמאיים עד שיצרו עולם-שמנגד. האין זו הדרמה של הרוע המדהדת גם בתורת הקבלה של יצחק לוריא ותלמידיו? התיאוריה של השטן מהדהדת בתחומה של תורת הסוד היהודית גם בפרשנויותיו של נתן העזתי, נביאו של שבתאי צבי, המפרש כפירה ו"מעשים זרים" כהתנסות דמונית – כירידה אל תהום השטן וכניסה אל תחום הקליפות, התנסות שהיא מחווה הכרחית לא רק למעשה ההתגברות על היצר, אלא גם למעשה תיקון העולם.²⁸

בפירושו לדיוקן המלאך-שטן של בנימין טוען שלום כי כאן ניכרת אצל בנימין השפעתה המובהקת של שירת בודלר (שאצלו הרע הוא לוציפר ממש), וכי על דרך זו למד בנימין את היסוד הלוציפרי המתגנב גם לתמונת המלאך החדש של קליי. ולבסוף יטען שלום כי "Der Angelus Satanus" (המלאך-שטן) המסתתר באנאגרמה "Agesilaus Santander" זהה לגמרי ללוציפר "הכופר והמורד".²⁹ בתחילה רואה שלום את המלאך של בנימין כהשתקפות המלאך הנופל של הנצרות, אך על השקפה זו הוא יוסיף בהמשך הערה נוספת, הקושרת את בנימין עם המסורת היהודית.

א

שוב כעת לרשימותיו של בנימין ולשאלת "המלאך החדש". באמצע רשימתו מורה בנימין על מלאך זה, שאת תמונתו תלה בחדרו בברלין, ומוסיף הערה על אודותיו מן המסורת היהודית:

הקבלה מספרת שהאלוהים בורא בכל רגע אינספור מלאכים חדשים, שכל אחד מהם, לפני שהוא שוקע בכיליון, נועד רק לשיר לרגע אחד את תהילת האל לפני כיסא הכבוד.³⁰

27 סמאל הוא כינויו המקובל של השטן בספר הבהיר ובמדרשי הזוהר.

28 בדרך זו יש לקרוא את "דרוש התנינים" המיוחס לנתן העזתי, הרואה ב"סוד התהום" את שורש נשמתו של המשיח והעומד על תיקון הקליפות כיסוד עבודת הגאולה. "פרעה", "תנין" ו"נחש", המסמנים את גופי סטרא אחרא, הם גם שורשי גופו של המשיח. ראו: ר' אברהם בנימין נתן בן אלישע חיים אשכנזי, "דרוש התנינים", בעקבות משיח, גרשם שלום (עורך), ירושלים: ספרי תרשיש, 1944, עמ' ט-נב.

29 Scholem, הערה 2 לעיל, עמ' 50-51.

30 Benjamin, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

לפני שנתלבט בפשרו של ציטוט זה ובזיקתו לשאלת המלאך החדש, נעמוד תחילה על המקור שאליו מתייחס בנימין. מה שבנימין מייחס לקבלה – המדרש בעניין מלאכי השירה – מגיע למעשה מן התלמוד הבבלי, ממסכת חגיגה, פרק "אין דורשין". שם, במסגרת המדרשים בסוגיית מעשה מרכבה הנוגעים בביאור חזיונות הנביא יחזקאל, נרמזים גם היצורים והמלאכים השזורים במרכבה. אך מעשה מרכבה נאסר כידוע ללימוד. התלמוד עוסק כאן במלאכים בבחינת חלק מתורת סוד שאין מוסרים מתוכה אלא ראשי פרקים ליחיד סגולה. המדרש על מלאכי השרת מגיע אפוא בהקשר הלכתי מסוים – במקום שבו המסורת עומדת על מה שאינו מותר למסירה. זוהי כזכור המשנה שפרק זה בתלמוד נדרש לבאר: "אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשניים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". הלימוד של התגלות מרכבה אינו מותר אף ביחידות (רב ותלמידו), אלא אם מדובר כאמור בתלמיד מיוחד, וגם אז נמסרים לו ראשי תיבות בלבד.³¹ בתוך הקשר זה, במסגרת הדיון בתורת הסוד ובהתגלות המלאכים והיצורים וכיסא הכבוד, נרמזת בתלמוד גם בריאת מלאכי השירה. במדרש ראשון נאמר:

כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור, ואמרי שירה ובטלי, שנאמר "חדשים לבקרים רבה אמונתך" [איכה ג, כג].³²

לפי המדרש הראשון נבראו מלאכי השרת מנהר דינור (נהר של אש) הנזכר בספר דניאל, ועל כך נוסף שמלאכים אלה אומרים שירה ומתבטלים (מתכלים, חולפים מן העולם). פירוש זה נסמך על הפסוק "חדשים לבקרים רבה אמונתך" ממגילת איכה, אשר נקרא כאן כמדבר על מלאך חדש הנברא בכל בוקר לשיר ולשבח את האל, ולחלוף מן העולם. והנה, על מדרש זה מוסיף התלמוד מיד פירוש אחר לסוגיית בריאת המלאך מפי בר פלוגתא, ובו נאמר:

כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקדוש ברוך הוא נברא ממנו מלאך אחד, שנאמר "בדבר ה' שמים ונעשו וברוח פיו כל צבאם" [תהילים לג, ו].³³

לפי המדרש השני המלאכים נבראים מנשימתו של האל ועשויים ברוח פיו, כנאמר במזמור תהילים. כך מתגלים מלאכי השרת בעולמה של המסורת – הם מופיעים להרף עין מתוך הדיון במעשה מרכבה, כלומר מתוך המסירה של האסור-למסירה; הפיגורה של המלאך החדש (מלאך השרת, מלאך השירה) שזורה בפרדוקס המסורת, באופן המסירה של הבלתי-ניתן-למסירה. אך לדיון זה בסוגיית המלאך החדש הנברא לשיר ולהתבטל יש מקור נוסף במסורת – מדרש רבה על פרשת וישלח. המדרש דן במאבק של יעקב עם המלאך, המסופר בבראשית לב, ומתגלגל לשאלת מוצא המלאך וייעודו. כך קורא המדרש את הפסוק "שֶׁלַחְנִי כִּי עָלָה הַשַּׁחַר" – כתחינתו של המלאך ליעקב שיניח לו כי הגיעה שעתו לומר שירה. ובהקשר זה אומר המדרש:

31 על כך מוסיף הרמב"ם בספר המדע, פרק הלכות יסודי התורה, פ"ד, יא, כי האיסור לדרוש בהתגלות מרכבה הוא מיסודות ההלכה.

32 תלמוד בבלי, "אין דורשין", חגיגה יד, ע"א.

33 שם, שם.

לעולם אין כת של מעלה מקלסת ושונה אלא בכל יום בורא הקדוש ברוך הוא כת של מלאכים
חדשה והן אומרים שירה חדשה לפניו והולכין להם.³⁴

לפי פירוש זה המלאך הנאבק עם יעקב הוא מאותם מלאכים חדשים הנבראים בכל יום כדי
לומר "שירה חדשה" בטרם יחלפו מן העולם, שאין כת זו של מלאכים "שונה" – מופיעה
שנית, אלא שהיא מתגלה להרף עין ונעלמת. לכן דורש המלאך מיעקב כי יניח לו למלא את
שליחותו השירית החד-פעמית. אך המדרש אינו חותם כאן, אלא ממשיך והופך בשאלת
המלאך ומציע פירוש מנוגד שלפיו אין מדובר כאן במלאך חדש, "מתחלף", אלא ב"שרים
של מעלה" – המלאכים מיכאל וגבריאל – שאינם חולפים ואינם מתבטלים, אלא עומדים
לעד. המדרש מגיע בדרך זו גם אל שאלת שמו של המלאך ("וישאל יעקב ויאמר הגידה נא
שמך"). וכך משיב המלאך במדרש: "למה זה תשאל לשמי והוא פלאי, איני יודע איזה שם
אני מתחלף".³⁵ בשמותיהם של המלאכים, מבאר המדרש, מתרחש שינוי. השם אינו עומד
קבוע, אלא משתנה ומתחלף לפי השליחות המסורה ביד המלאך, ולכן שמו הוא אינו ידוע,
אין הוא למסירה, והוא נותר סוד.

אנו זוכרים כי בפרשה מקראית זו מפרק לב בספר בראשית מתרחשת דרמה נוספת
בתולדותיו של השם. יעקב משלח את המלאך אך דורש ממנו ברכה ("לֹא אֶשְׁלַחְךָ, כִּי אִם־
בְּרִכְתְּנִי"), והמלאך מברך: "לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שָׁמַךְ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל: כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים
וְעַם אֲנָשִׁים, וְתוֹכַל". לשמו של יעקב מצורף כעת שם נוסף המסמן את קרבתו לאלוהים,
וקרבה זו הטבועה בשם "ישראל" (שרה עם האל), כזכור, נקנתה במאבק. יעקב המעכב
את המלאך ואינו נותן לו לעשות את שליחותו – לשיר שירה חדשה לאלוהים – זוכה כך
בשמו הנוסף, המסמן קדושה ובחירה. המאבק עם המלאך מתברר בדרך זו כאופן ההתגלות
של הקדושה הטבועה לבסוף בשם העברי.

והנה, דרמה דומה מהדהדת ברשימת המלאך של בנימין. המלאך החדש, כותב בנימין,
המופיע כזכור כאותם מלאכי שירה הנבראים ומתבטלים כהרף עין, אינו מגלה לבנימין
תחילה את שמו, ולבסוף הוא אף מתנקם בו על כך שמנע ממנו למשך זמן רב מדי לשיר
את המנונו.³⁶ בנימין (או "המספר" של בנימין) מדווח גם הוא על מאבק עם המלאך, שבו –
כמו יעקב – עיכב את מלאך השירה מלקיים את ייעודו לשיר מזמור הלל. ההקבלות בין
מדרש רבה ובין רשימתו של בנימין על פגישתו עם "המלאך החדש" מרתקות. שלום עמד
על כך היטב בהערת שוליים במסה על "בנימין ומלאכו":

כפי שבנימין, בפגישתו עם המלאך, המיר את שמו הסודי "אגסילאוס סנטנדר" בשם סודי
חדש, כך שינה גם יעקב את שמו, לפי הסיפור המקראי, בעקבות מאבק עם המלאך, ונקרא
מאז ישראל. וגם באגדה היהודית האיש מסרב לענות ליעקב ולגלות לו את שמו: "איני יודע

34 מדרש רבה, סדר וישלח, פע"ח.

35 שם, שם.

36 Benjamin, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

איזה שם אני מתחלף" [מדרש רבה, וישלח, פע"ח], ממש כאנגלוס נובוס, שאינו רוצה לגלות את שמו האמיתי לבנימין.³⁷

שלום מסמן הקבלה בין המדרש העברי ובין סיפור המלאך של בנימין. אך לדעתנו אין מדובר כאן בהקבלה סתם, אלא בהקבלה המורה פעם נוספת על פרדוקס המסורת בעולמו של בנימין. בנימין מציג כאן דמות של סופר שזהותו (או מהותו הרוחנית) משתקפת בדיוקן המלאך החדש, שהוא מלאך השירה. הסופר אינו מוצא כאמור את מקומו בעולם המסורת, הוא אינו נוהג כדרך ההלכה, ולכן נמנע ממנו מה שזוכים בו לכאורה שומרי המצוות – ששמש הנוסף נותר ללא שינוי. הסופר ממשיך במריו ואינו מאפשר למלאך לממש את שליחותו, לשיר מזמור תהילה לפני כיסא הכבוד. ואולם דווקא על דרך זו, דרך הסירוב, דרך המרי, מתגלה לפתע סיפורו של בנימין ומלאכו – סיפור על התרחקות וניכור מן המסורת – בקרבה ובדמיון לסיפורו של יעקב ומלאכו. כיעקב בשעתו הנאבק עם המלאך ומעכבו ממימוש שליחותו, זוכה גם בנימין המתגושש עם המלאך החדש בגלגול נוסף בשמו. אך גלגול זה, אנו זוכרים, אינו קדוש אלא דמוני, והרי הוא כרוך לא רק בהעתקה ובהקבלה אלא בהבעת גם בעיוות ובהשחתה. בנימין מעניק פירוש לוציפרי לעולם המסורת: המלאך החדש הוא דווקא שטן, ושירו אינו שיר תהילה.

את מדרשי המלאך וסוגיית השם ברשימתו של בנימין אנו קוראים כאן בעיקר מתוך זיקתם לספרות הרבנית, אך הם עומדים גם ביחס מסוים לגלגולי המלאך בתורת הקבלה (בנימין עצמו מייחס כזכור את מדרש מלאכי השירה לקבלה). על המלאכים הנבראים ומתבטלים כהרף עין נמצא הערות גם במדרשי הזוהר, הרואים במלאכים אלה שליחים של מידת הדין, מלאכי חבלה, הנאכלים באש השכינה וחוזרים ונבראים מחדש, ולכן הם נמשלים לחציר "שכל יום ויום נקצרים לשעה ואחר־כך צומחים וחוזרים כבראשונה".³⁸ לכתות המלאכים האומרים שירה מייחד הזוהר מדרשים ספורים, ומדובר בהם על פי רוב במלאכי עליון שאינם מתבטלים. המלאכים מתגלים כאן כפייטנים האומרים מזמורי תהילה ויגון בשמים, ומכאן גוזרים גם את פשר "שיר השירים" שהוא "שיר של אותם שרים של מעלה", שנאמרים בו ענייני תורה וחוכמה וקדושה.³⁹

אך את זיקתם של מדרש המלאך ומדרש השמות אצל בנימין לתורת הסוד צריך לראות גם לאור תורת הלשון הקבלית ובלבה הרעיון בדבר שם האל הנסתר. גם כאן אנו נדרשים להערוותיו של שלום, שעשה את מחקר התיאוריה המיסטית של "שם האל" למפעל חייו. בחיבור משנת 1970, "שם האל ותורת הלשון של הקבלה", מסכם שלום את מפעלו ודן בגלגוליו הרבים של שם האל בתורת הסוד ושיח המיסטיקה היהודית.⁴⁰ שם האל, אשר מאז חורבן הבית נאסר לביטוי ונעשה חרישי ונטול משמעות מפורשת, מסביר שלום, מתגלגל בשיח הקבלה במעין סטרוקטורה סמיוטית, צירוף נסתר של האותיות "הוה", שבו

37 Scholem, הערה 2 לעיל, עמ' 70.

38 ספר הזוהר ח"ג, ריו, ע"א.

39 שם, ח"ב, יח, ע"ב (מדרש הנעלם).

40 Gershom Scholem, "Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala", *Judaica*, III: *Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987, pp. 7-70

מצטמצמת, לפי השקפה זו, מהותו האינסופית של האל.⁴¹ מהותו של האל והנגזר ממנה – תוכנית הבריאה הקוסמית – חבויות לכן בשפה. רק בשפה, שפת השמות, שוררת ומתגלה מהותו של האל. וזהו גם פשרה של ההתגלות – ההתגלות היא אופן הפרשנות של הקדושה החבויה בצירופי אותיות, בצפנים, בטקסטורות נסתרות של כתיבי הקודש. בעיקר מתוך כתיביו של אברהם אבולעפיה, מקובל בן המאה ה-13, מחלץ שלום את ההשקפה הקבלית הרדיקלית בדבר שם האל כיסוד הבורא של השפה: שם האל עומד ביסוד כל הצירופים הלשוניים המעניקים חומר וצורה לדברים.⁴² צירופי האותיות הם היסוד לכל בריאה, לכל הכרה ולכל ידע. זוהי "חוכמת הצירוף" – הפילולוגיה של האותיות העבריות שבהן טמון הדיבור האלוהי ומתוכן מתגלה תורת לשון הנסתר העומדת ביסוד העולם. לפי השקפה קבלית זו, כפי ששלום משחזר את עיקריה, התורה מיוסדת אף היא על צירופי אותיות, מרקמים סמיוטיים, צירופים ונגזרות של שמות האל האסורים להיגוי מפורש. לפי אחת הגרסאות, התורה כולה היא שם האל: זוהי "התורה-הכלולה" החבויה בתורה שבכתב, והיא עשויה כאמרג שמות האל.⁴³

כך דורש שלום בסוגיית שם האל: השם האלוהי הוא צירוף סמיוטי נטול משמעות, אין לו תוכן מפורש, והוא חסר הוראה קונקרטי. השם אינו נושא משמעות, שכן כל משמעות היא בהכרח מוגבלת ולכן סופית. שם האל הוא אינסופי ולפיכך חסר משמעות (קונקרטי, מסוימת), אך ככה הוא מהווה את היסוד הפתוח, היסוד השואף-להתמלא של השפה. ובלשונו של שלום: השם הוא "היסוד שבעודו נטול משמעות מעניק משמעות לכול".⁴⁴ שם האל הוא האין והאין-סוף של משמעויות. השם שאין רשות ואין יכולת לבטאו, השם שהוא לא בר-ביטוי ואינו בר-ייצוג, השם הנסתר – מגלם את מהותו, את אחדותו ואת כוחו של האל. המשמעויות הנגזרות משם האל, כותב שלום, הן הפרשנויות, המסרים, ההשתקפויות, ההרהורים הנכרכים ומתמלאים בכל דור ודור מחדש בשמות, בדיבור ובכתב.⁴⁵ במובן זה שם האל הוא יסוד של מסורת פתוחה. המסורת הפרשנית היא אופן ההתגלות של שם האל. כל דור שב לפרש ולהרהר, להעניק פשר ולגלות את הסתום. ואולם בדורנו, מוסיף שלום, המסורת השתתקה – אין היא מוסרת דבר. בדורו, חש שלום (ומהו הדור של שלום? – דור המודרניזם היהודי-גרמני, דור "החילון", דור מפעלי ההתיישבות והשפה של הציונות), אבדה היכולת לחוות את הממד הקדוש של הלשון ולשמוע את הרמזים על אודות הדיבור האלוהי. ומה יעלה בגורלה של השפה שאינה חשה עוד בקדושה? מה יהיה על הדיבור האלוהי החבוי עדיין בלשון? שאלה זו, כותב שלום, תהא מעתה למשוררים. וכך הוא חותם את חיבורו ואומר: המשוררים לבדם מחזיקים כעת באמונה וביכולת להאזין לממד האבסולוטי הטמון בשפה.⁴⁶ ובמילים אחרות: המסורת ועיזבונותיה הם מעתה ירושה ספרותית – עניין לשירה. כך תופס המשורר את מקומו של המיסטיקן. אפשר שבחתימה זו של המסה מהדהד גם המכתב

41 שם, עמ' 15-21.

42 שם, עמ' 58-59.

43 שם, עמ' 28-29.

44 שם, עמ' 69.

45 שם, שם.

46 שם, עמ' 70.

המוכר שחיבר שלום בשנת 1926 לכבודו של פרנץ רוזנצוויג, ובו הוא מבטא חרדה מפני החילון של העברית – הפיכתה ללשון ארצית, לשון עולם (Verweltlichung), ומימושה (Aktualisierung) בחיי היום-יום, שבהם מתגלגלים השמות מתהומות הקדושה אל הקשרים חילוניים שאינם ראויים להם. על דרך זו, שהיא דרך אפוקליפטית, פוסעים מחדשי הלשון כעיוורים, שאינם רואים את פשר מלאכתם, ואינם משערים את נקמת שמות הקודש על כך שאנו קוראים בהם ונושאים אותם לשווא.⁴⁷

את מכתבו של שלום לרוזנצוויג צריך כמובן לקרוא כרפלקסיה עזה על המפעל הצינוני. בתחום הלשון, כותב שלום, ייפול דבר ויוכרע גורל ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל. את חידוש העברית שלום רואה כמעשה של התגרות בקדושה – כעבירה חמורה שתוצאותיה קשות. את התעוזה של מחדשי הלשון בארץ-ישראל שלום מכנה "דמונית". וכאן פשרו של הדמוני הוא המקורי ביותר: הוצאת השמות מהקשרם המקורי והפצתם בהקשרים חדשים – שימושיים. במובן זה המפעל הצינוני כולו הוא בעל יומרה שטנית. וימרה זו ניכרת בראש ובראשונה בתחומה של הספרות העברית – ביצירתו של חיים נחמן ביאליק, שעליה כתב שלום במכתב לארנסט סימון כי היא מבטאת את "הדמוניזציה של העברית";⁴⁸ כלומר את עקירת לשון הקודש, לשון הקינה, החורבן והנחמה ממקומה, והצבתה בהקשרים חדשים וזרים – בתחומה של השירה הלאומית. אך את חרדת השפה של שלום צריך להבין גם במונחים פוליטיים: בארץ-ישראל לשון הקודש משמשת כמיתוס פוליטי – כשפת כוח, כלשון כיבוש והתיישבות.⁴⁹ ולכן אם טמונה במפעל זה יומרה משיחית הרי יש לראותה כשקרית וכבעלת תוצאות הרסניות מאוד.⁵⁰

במסה המאוחרת על שם האל (וגם במאמרו על "בנימין ומלאכו") שלום אינו מתבטא עוד בלשון אפוקליפטית, ואינו כותב כמתנבא; אך גם בחיבור זה, שבו הוא כותב כפילולוג (וכאקדמאי), שלום עודו שבוי בקסמה של תורת הלשון הקבלית ובגלגולים השיריים של שמות האל.

47 כך שלום במכתבו לרוזנצוויג: Gershom Scholem, "Bekentnis über unsere Sprache", *Juden in der Weimarer Republik*, Walter Grab and Julius H. Schoeps (eds.), Bonn and Stuttgart: Burg, 1986, pp. 148-150.

48 Gershom Scholem, *Briefe 1*, Itta Shedletzky (ed.), München: C. H. Beck, 1994, p. 233

49 קריאה פוליטית במכתבו של שלום הציע כבר שטפן מוזס, המבין את הממד האפוקליפטי שעליו מדבר שלום מתוך המכניזם של חזרת המודחק: הקדושה שהודחקה בתוך שיח החילוניות תפרוץ ותתגלה בהקשר חדש ובלתי-מוכר. ראו: Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1994, pp. 217-234.

50 איני עוסק כאן בשאלה האם שלום הצעיר ראה את המפעל הצינוני כבחירת מחווה דמונית – כעבירה קשה, שבכוחה עם זאת לקדם את שיח הגאולה ולממש את הפוטנציאל המשיחי. יסוד ממין זה (בחירת מצווה הבאה בעבירה) ניכר אמנם במחשבתו והוא התעצם בכתבתו על תופעת השבתאות. עם זאת, בשלב זה (בעיקר בשנות ה-40) שלום ראה את הממד הרמוני בהיסטוריה היהודית כהרסני במובן המוחלט של המונח.

השם הסודי של בנימין אינו שם ליטורגי במובנו המקורי של המילה, אין הוא נועד להתממש בקיום מצוות, בתפילה או בפיוט, אלא ביצירה ספרותית חדשה – בשירה. ואולי זו הדרך לתפוס את פשר "השירה החדשה", שמייחס המדרש למלאכי השרת, בהקשר של רשימתו של בנימין: מלאך השירה נברא ושר ומתבטל כהרף עין; למלאך זה חיים קצרים, והוא מגלם את הדיבור החד-פעמי, כלומר את הסינגולאריות של השיר. גופו של המלאך הוא גוף-שירה, וחייו הקצרים – ההתגלות הפואטית. ועוד: השם אצל בנימין אינו מגלם עוד סטרוקטורה של זהות (דתית, לאומית או מינית), אלא סטרוקטורה של משחק, שינוי, התהוות, כפילות. השם, עבור בנימין, אינו מגלם רק שייכות, המשכיות והתמד, אלא גם גלגול לאין קץ. זוהי כאמור ההשתמעות הדמונית של השם הנסתר: הגלגול והתמורה בתחומו של השם מביאים לעיוותים, להרס הצורות המקוריות.

בנימין מספר כזכור על המלאך החדש הגומל לו רעה על כך שעיכב אותו מלשיר את שירו. ומהו הגמול?

הוא [המלאך] ניצל את הנסיבות שבאתי לעולם בסימן שבתאי, הכוכב בעל הסיכוב האיטי ביותר, הפלנטה של הדרכים העוקפות והאיחורים, ושלה לי את דמותו הנשית לאחר זו הגברית שבתמונה על הדרך העוקפת הארוכה וממיטת האסון ביותר, וזאת על אף שהשתיים [הדמות הגברית והדמות הנשית], הגם שלא הכירו אחת את השנייה, היו שכנות קרובות.⁵¹

המאבק עם המלאך נמשך. על כך שעיכב אותו בעת שליחותו גומל המלאך לבנימין בדרך דומה ומעכב את האהובה, ואינו מאפשר לפיכך את הפגישה בין הגבר לאישה, אלא באיחור ובדרך עקומה. המאהב אינו זוכה בדיוקן אהובתו אלא לאחר זמן; רק אז היא נופלת לידי, כאשר נעשתה כבר "חולה, זקנה, ובגדיה מרופטים".⁵² את הפיגורה זו – האהובה המזדקנת, הבלויה, פרי חבלתו של השטן – נמצא במקומות רבים בשירתו של שארל בודלר.⁵³ אך גם כאן משיב בנימין למלאך שלו תשובה עקרונית: העיכוב, ההמתנה, הדרך האיטית, דרך העקלתון – זוהי דרך חייו. שכן, כבן מזל שבתאי הוא ניחן ב"סבלנות" (Geduld) שאין להכניעה. הערה זו של בנימין על האופי השבתאי ראויה לתשומת לב נוספת. בתיאוריה האסטרוולוגית כוכב שבתאי מסמן את המזג המלנכולי. על כך עמד בנימין גם בהערה ארוכה בספרו מוצא מחזה התוגה הגרמני.⁵⁴ את האופי המלנכולי, הוא כותב בספרו, מייחסת האסטרוולוגיה להשפעת הכוכבים, ובעיקר להשפעתו של שבתאי.

51 Benjamin, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

52 שם, שם.

53 כך בשיר "גלגוליו של ערפד", שבו רואה הדובר את גופה של אהובתו – הנדמית לו תחילה כ"פרוצה, תמה, שבידה, שופעת לבלי די" – מתגלגל במראָה "נאד דביק יִרְכִים, מנטף מְגֵלָה", וסופו "שברים קטנים של שלד, רסיסי אימים". שארל בודלר, "גלגוליו של ערפד", פרוזי הרע, מצרפתית: דורי מנור, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997.

54 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, pp. 128-131

כוכב זה, המרוחק ביותר מן הארץ, נוטל את הנפש אל "המרום, אל ידע רם ונבואה".⁵⁵ אך בה־בעת שבתאי מושך את הנפש אל תהום האדישות והתוהו. זוהי הקונסטלציה של שבתאי, הכוכב המעורר את הנפש למחשבה, להגות גבוהה, לנבואה, אך גם דוחק אותה לעצבות. שבתאי הוא הכוכב הקר, היבש, החומרי, שנתפס גם ככוכב עליון, נישא ורוחני. אופיו הכפול של שבתאי הובן לפיכך כאופי דמוני, כביטוי של כפילות שטנית. אך בתקופת הרנסנס, מבהיר בנימין, הוסבה תיאוריה זו לתפיסה בדבר הגאונות הטמונה בתוגה השבתאית. בקונסטלציה מסוימת של מפת הכוכבים נותבה השפעתו של שבתאי ליצירה של "מלנכוליה נשגבת", שיש להבחין אותה מן הצורות המנוונות של התוהו. כוכב שבתאי הובן אז כמגן המחקר והדעת.⁵⁶

דיאלקטיקה זו של יצירה ושקיעה, גאונות ותוהו, תנועה ומצבי־דומם, משתקפת גם בדיוקן הדמוני של המלאך החדש. שלום מתעכב מעט על ההערה בדבר האופי השבתאי ברשימתו של בנימין, ומייחד מקום לדיון בתכונה המלנכולית של המלאך החדש. הוא מציין כי לאורו של מלאך זה, "אורו של שבתאי", חלפו חייו של בנימין עצמו.⁵⁷ שלום מבחין היטב באופיו השבתאי של בנימין – ההוגה הניהיליסטי השוקע במצבי תוהו – אך אינו קושר אותו כמובן עם שבתאי האחר, כלומר עם המסורת הקשורה בשבתי צבי, המתנבא, הכופר, בעל האישיות המלנכולית המיטלטלת בין השראה ודיכאון, יצירה ושקיעה. זוהי התנועה "המשיחית" מן המאה ה־17, אשר לפי פירושו המוכר של שלום יצרה קרע גדול בתחומה של המסורת היהודית, ועל דרך זו – דרך המשבר הפנימי – פילסה את הדרך היהודית אל המודרנה.⁵⁸ שלום אינו עומד כאן על הזיקה בין האישיות "השבתאית" של בנימין, המגלמת אף היא "כפירה" (בנימין אינו הולך בדרך שומרי המצוות), תוהו וגאונות משיחית (הציפייה לתיקון העולם), ובין אישיותו של שבתאי צבי, אשר לפי פרשנותו של שלום נתונה היתה בדיאלקטיקה הרסנית של התעלות וירידה, "מעשים זרים" ומחשבת גאולה.⁵⁹ מלנכוליה (או "מאניה־דפרסיה"), "דיכאון", "מרה שחורה", מחזורים של "הרגשה אקסטטית" ו"מצוקת־נפש", תחושת התעלות המתחלפת בפסיכוזה של רדיפה – תכונות אלה ששלום מייחס לשבתי צבי,⁶⁰ טבועות גם באישיות השבתאית כפי שכותב עליה בנימין בספר מוצא מחזה התוהו הגרמני. שבתי צבי מקור שמו ב"שבת", שכן לפי הסיפור בא לעולם ביום שבת, שהוא יום מנוחה, שבו שבת האלוהים מכל מלאכתו. ועל שם השבת, יום המנוחה, נקרא גם שמו העברי של כוכב שבתאי. ועוד: לפי שלום הדרמה התיאולוגית של שבתי צבי – התגלותו המשיחית וסילוקו מעירו הראשונה – קשורה אף היא בסוגיית השמות. שכן, כפי שמשופר, מעשיו הזרים כללו גם הגייה בקול של שם האל המפורש האסור לביטוי.⁶¹ ומעשה זה, ביטויו בפומבי של שם האל, אינו רק מן המעשים האסורים

55 שם, עמ' 128–129.

56 שם, עמ' 131.

57 Scholem, הערה 2 לעיל, עמ' 68.

58 גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב: עם עובד, 1987.

59 שם, עמ' 100–110.

60 שם, עמ' 102–105.

61 שם, עמ' 114.

לפי ההלכה היהודית, אלא גם בתורת הקבלה נוהגים במאגיה זו בזהירות רבה, ומייחסים לה תוצאות דמוניות.⁶²

אין הכוונה כאן כי את האופי השבתאי שבנימין מייחס לעצמו (ושלום, כאמור, אינו מסתייג מקביעה זו, ובעיניו בנימין הוא אכן "שבתאי", כלומר מלנכולי מאוד) יש לראות כזיקה ישירה לשבתאות במובנה כתורת סוד, כאנטינומיזם (כפירה במצוות ובחוק), כחתרנות תיאולוגית. גישה כזו אינה ממין העניין ואין לייחסה כלל לבנימין, וכאמור גם שלום אינו רומז על כך ואין הוא עומד על הקבלה ממין זה. מדובר כאן דווקא בזיקה מהופכת, בלתי־רצונית, מוכחשת, המוכיחה פעם נוספת את פרדוקס המסורת בעולמו של בנימין. דווקא במקום שבו מתרחק בנימין כברת דרך גדולה מן המסורת ומתנתק מכל כבלי שייכות, דווקא אז חוזרת ומפציעה בכתיבתו פיגורה מתוך עומקה של המסורת. מה פשרו של הדבר? בנימין אינו הוגה שמרני והוא אינו שב לתחומה של המסורת במובן האורתודוקסי. זיקתו למסורת היא מהפכנית, אירונית וכרוכה לפרקים בבורות או באי־הבנה של המקורות. אך מתוך דחיפות גדולה, הכרוכה גם באהבת הלימוד ובתאוות הציטוט, יצר בנימין בכתיבו פיגורות (או סמלים) המתכתבים באופן חשאי או גלוי עם דמויות שוליים במסורת. על דרך זו אפשר להבין את מורכבותו של המלאך החדש – שאינו יהודי כלל לפי מקורותיו, אך הוא עומד בזיקה מבהילה לכמה דמויות בספרות המדרש והסוד היהודית.

ה

למלאך שלי, כותב בנימין ברשימת איביצה, "טלפיים ואברות מחודדות, חדות כסכין", ואלה הן גם מעלותיו הגופניות של השטן, המגלם את גוף היצרים. מובן כי בנימין לא חיפש במלאך החדש את דיוקנו שלו אלא את דיוקן התשוקה המפעפעת בו, ומכאן כי במלאך זה שזורים לא רק בבואת המחבר אלא גם רמזים על דיוקן האהובה. ומכאן אולי גם פשר האיחוד בין הגברי והנשי שרואה בנימין בתמונת המלאך החדש. גופו של המלאך הוא גוף היברדי, גופו של הגברי והנשי (וגם זה מלמד משהו על זהותו הדמונית). ויותר מכך: "המלאך", כותב בנימין, "דומה לכל מי שנאלצתי להיפרד מהם: אנשים וחפצים כאחד".⁶³ המלאך־שטן הוא אופן ההשתקפות של אהובות, ידידים וגם חפצים שאבדו. הוא מגלם את ההחמצה, את האבדה, ומכאן את תודעת האין, את הריק. וזהו אולי גם פשרה הכפול של החד־פעמיות אצל בנימין, שעליה עומד גם שלום: החד־פעמי אצל בנימין אינו רק "לא עוד", כלומר מה שהיה וחלף ואבד לבלי שוב. בה־בעת החד־פעמי מגלם את ה"עדיין לא", כלומר מה שעדיין לא נחווה, מה שהוא בבחינת "לא כעת". זוהי סטרקטורת הזמן של האי־מסירה הנפערת בכתיבו של בנימין: המסירה כרוכה באי־זמניות, כלומר בפעירה של מושג הזמן עצמו. שכן מה שנמסר אינו התרחשות שחלפה, מעשה שהיה, דבר־מה שקרה וחדל. הנמסר, שדרכו חשאית, הוא הממאן להתרחש, מה שאינו תובע לעצמו ממשות במובנה כ"עובדה", אלא במובן של כוח (כוח חלש). הנמסר הוא "עדיין לא". כך מתרחשת הפתיחה של הזמן מתוך המסורת – הפעירה של העתיד

62 Scholem, הערה 40 לעיל, עמ' 66-68.

63 Benjamin, הערה 1 לעיל, עמ' 522.

עצמו. וכאמור, ההשתמעות העזה ביותר של תפיסת זמן זו המגולמת במסורת (מסירה שאינה לזמנה) היא שירית.

כאשר אנו מייחסים לבנימין פרשנות שירית של שארית המסורת, יש לעמוד מיד על פשרה של פרשנות זו. תחילה, צריך להבהיר כי אין מדובר כאן בפרשנות אסתטית בלבד, כלומר ברעיון שהמסורת מתגלגלת לשיח האמנות ומועתקת לסוגיות של יופי או שגב. בנימין אינו רואה את תוכן המסורת כעניין של יצירת האמנות. הפרשנות השירית של מתן השמות אצל בנימין היא תיאור-פואטית. בנימין תופס את עומקה של שאלת השירה מתוך זיקתה לתרבות הליטורגית וירושת התפילה. השירה מגלמת לפיכך את המקום שבו הלשון שבה להיות התאספות, פנייה והיענות. השירה נוטלת לתחומה את הקדושה – את מבעו של החריג, המיוחד, החד-פעמי, ומשמרת את תודעת החורבן – ההרס והאבדה. מכאן נגזרת גם חשיבותה של הפרשנות השירית לביקורת החילון: בנימין מצא בשירה המודרנית, מבודלר ועד קפקא, מבע עז של סוגיות תיאולוגיות. מדובר אמנם במבע "חילוני", כלומר שבור, מפורק, ביקורתי, מופרז ונטול הקשר של המקורות. אך דווקא על דרך זו, אנו טוענים בעקבות בנימין, דרך השבירה, ההיפוך, ההפרזה או תודעת המחסור בתחומה של השירה – חוזרים ומתגלים כוחות ("חלשים") מעומק המסורת.

למלאך השירה בנימין אכן מייחס השתקפות של תודעת מחסור ותחושת אבדה – אהובות שאבדו, חפצים שאבדו. אך גם האבדה היא אופן של התגלות, שכן מה שאבד, מה שאינו עוד בבעלותו של המחבר, כלומר מה שאינו עוד של "האני", מה שנעשה זר ורחוק ואנו משתוקקים לשיבתו – הוא האחר. במובן זה נושא המלאך-שטן את דיוקנה המבעית של האחרות. וכאשר בנימין כותב ברשימה זו משנת 1933 על הדרך אל החדש, שהיא גם דרך השיבה הביתה (Heimkehr), וחותר בשורה בדבר אותה ציפייה "לשוב אל המקום אשר ממנו באתי", מהדהדים כאן לפתע דבריו של המבקר היהודי-גרמני קרל קראוס, כי "המקור הוא המטרה". על כך מספר גם אחד המשלים מן החיבור "על תיאטרון המריונטות" של קלייסט: האדם מחפש עדיין את הדרך חזרה למקום שממנו סולק, "גן העדן". אך, "גן העדן נעול", מוסיף קלייסט, "והמלאך מאחורינו; עלינו לעשות את המסע סביב העולם ולראות אולי הוא פתוח שוב במקום כלשהו מאחור".⁶⁴ הפרספקטיבה היחידה אל המקור, אל גן העדן – היא הפרספקטיבה של ההיפוך, הפתיחה מאחור, הדרך העוקפת.

והיכן עומדת בנושא זה פרשנותו של שלום? מה היא מוסיפה לעניין המלאך? מן הפרשנות הארוטית של המלאך החדש (הדמון של התשוקה) עובר שלום אל הפרשנות הספרותית, ומזכיר את מסתו של בנימין על קרל קראוס, וגם שם, בשורתיה האחרונות של המסה, מגלה שלום את "דיוקן המלאך החדש" של קליי. ואכן, על מלאך זה אומר שם בנימין כי הוא מגלם את "ההומאניות המוכיחה את כוחה בהרס". שוב לכאורה נשקף כאן דיוקן דמוני – דיוקן של יוצר שכוחו הוא כוח השליה. כידוע, זוהי אצל גיתה מעלתו הגדולה של מפיסטופלס, השטן שמלווה את פאוסט במסעותיו ומעיד על עצמו שהוא

Heinrich von Kleist, "Über das Marionettentheater", *Sämtliche Werke und Briefe*, 3, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1990, p. 559

"רוח השוללת תמיד", הכוח "השוואף אל הרע אך יוצר את הטוב".⁶⁵ אצל גיתה מגולם מפיסטופלס את הדיאלקטיקה של המודרנה. וכך למעשה גם אצל בנימין: בסוף חיבורו מוצא מחזה התוגה הגרמני מעיר בנימין על "שלוש ההבטחות" של השטן: החירות, העצמאות והאינסופיות. אך ההבטחה הדמונית – הגשמת התשוקה לידע ולכוח – היא הבטחה כוזבת: החירות מביאה לפלישה אל תחומו של האסור, העצמאות כרוכה בניכור מן המסורת ומחיי הקהילה, ואילו האינסופיות מתגלה בתהומות הריק של הרע.⁶⁶ כך שוזר בנימין את דיוקן השטן בשיח הידע והיצירה של המודרנה – בתשוקה לדעת נוסח קאנט ובני דורו. הידע (Wissen), כותב בנימין, הוא של השטן.⁶⁷ הידע הוא מפעלו של לוציפר. שכן ידע כרוך בהפשטות ריקות, בניכור ובתאוות שליטה (ידע=כוח); ידע מתגלגל לסוגי שררה על הטבע. הקטגוריה של הידע היא שיפוט, כותב בנימין, הידע מתבטא ב"גזר-הדין" (Urteil).⁶⁸ שלום מצדו הכיר כמובן את מוטיב השטן גם מתורת הקבלה בגלגולו כ"סטרא אחרא" – הצד האחר. על פי השקפה קבלית זו ממלכת השטן נבראת מתוך אותה הפרזה המתרחשת בספירת הדין (הגבורה) שאינה מוצאת איזון במידת החסד. בנימין מבטא השקפה מיתית דומה במסה המוקדמת "על הלשון בכלל ולשון האדם". כך הוא מפרש את נפילת הלשון לאחר חטא האדם: המילה האלוהית שהוקדשה לבריאה מתגלגלת לחריצת דין – גירוש האדם מעדן. מאז יש בה בלשון ממד זה שהוא פרי קלקוליו של השטן – הביקורת, השיפוט, גזירת הדין. אל השקפה זו חוזר כאמור בנימין גם בסוף חיבורו מוצא מחזה התוגה הגרמני. הידע של השטן מקורו בשקיעת שפת השמות בשפת השיפוט, בדין. ולפי שלום, בנימין ראה בקרל קראוס "מלאך" במובן זה – מקטרג ומבקר, גילומה של מידת הדין. קראוס מתגלה כשופט ודיין המכריז מלחמת חורמה על מחריבי השפה והתרבות. ואכן, עיקר מסתו של בנימין מוקדשת לביורו אופיו של קראוס כמבקר ספרות: יצירתו של קראוס, כותב בנימין, מיוסדת על "שנאה".⁶⁹ קראוס כותב דברי שטנה, שופך קיתונות. קראוס מטיף ל"שיפוט", ל"גזירת-דין", ודוחה את "הבעת הדעה" בבחינת עמדה ליברלית אדישה. הספרות של קראוס עולה כביכול מתוך ספרה קמאית, מתוך קדם-עולם – העולם היצורי אשר לפני החוק. כתיבתו של קראוס, לפיכך, אינה אתית, אלא "דמונית".⁷⁰ כתיבתו דומה ל"מחול שדים". הדמוני אצל קראוס מתגלה ב"גנדרנות" – בסגנון המבחיץ עצמו מן הכלל. על כך מוסיף בנימין את "הבדידות", את תודעת הנידוי ואת הכורח לחוות את העולם כמקום רע ועיון.⁷¹ הדמון מתבטא ביכולת לביקורת עצמית, באירוניה ובמימזיס התיאטרלי,⁷² במשחקי זהויות וסרקאזם. אך גדולתו של קראוס טמונה לבסוף גם בניסיון (ניסיון השווא?) להיחלץ מן השיח של הדמון ולזנק אל תחומו של שיח הצדק. על כך כותב בנימין:

Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, München: C.H. Beck Verlag, 1996, p. 47 65

Benjamin, הערה 54 לעיל, עמ' 205-206. 66

שם, עמ' 206. 67

שם עמ' 209. 68

Benjamin, "Karl Kraus", הערה 17 לעיל, עמ' 335. 69

שם, עמ' 345-354. 70

שם, עמ' 345-346. 71

שם עמ' 347. 72

לכבד את תמונת הצדק האלוהי בתור שפה – אף בתור השפה הגרמנית עצמה – זוהי קפיצת המוות היהודית האמתית, שבאמצעותה מנסה קראוס לשבור את קללת הדמון.⁷³

יצירתו של קראוס ("קפיצת המוות היהודית") היא יצירה בשפה הגרמנית, שדרכה מנסה הסופר גם להשתחרר מתחומו של הדמון – מן הטינה, מן המשפט ומגזרי-הדין, ולהגיע לתפיסה של צדק (שבה מתבטא המקור היהודי). אך הצדק בעולמו של קראוס כרוך עדיין בתפיסה רדיקלית של משבר וביקורת – תפיסה הרסנית. שכן, רק מבעד לביקורת ולהרס ההקשר הכוזב, המבנה המנוון, יכול לחזור ולהפציע המקור. קראוס, לפי בנימין, נותר נאמן לאותה מסורת לוציפרית, שלפיה הטוב נובע מן הרע, וכל יצירה מקורה ביצר, וקדמה כרוכה בחורבן.

כאן, בסוף המסה על קראוס, נדרש בנימין לדיוקן "המלאך החדש" – המלאך שאינו אדם אלא יצור, ואין הוא מעניק, אלא נוטל, ואינו מסב אושר, אלא משחרר. יצירתו של קראוס, כותב בנימין בסוף המסה, היא כשירת המלאכים שעליהם אמר התלמוד כי הם נושאים קולם לפני האל ומתכלים.⁷⁴ כך מופיעים כאן מלאכי השירה, הופעתם מיוחסת הפעם לתלמוד ולא לקבלה, אך המסירה דומה: שירת המלאך החדש היא שירת הדברים החולפים, השירה החד-פעמית שהיא עדות וערבות למפעל האלוהי – הבריאה והתיקון. אין זה חשוב, כותב בנימין, אם המלאך החדש שר מזמור כבוד, קינה או קטרוג, שכן לא בכך – בתוכנו של השיר – טמונה המסירה, אלא בצורתו, באופן התגלותו, בקול החולף, המופיע ונמוג.⁷⁵

זהו דיוקן המלאך שבנימין מעניק לקראוס: דיוקן מבעית של אל-אדם הנאבק בדמון שלו ומתמסר לתיקון. אך את מה שנאמר כאן על קראוס אפשר להחיל בזהירות גם על בנימין עצמו ועל השיח הספרותי היהודי-גרמני בכלל. במובן זה נעשה המלאך-שטן של בנימין – המלאך היוצר בכוח השלילה (הביקורת, ההתנגדות), המלאך שבשורתו כרוכה בדיאלקטיקה של יצירה והרס – לדיוקן נוסף של הסופר היהודי-גרמני. שכן, להיות סופר יהודי, לפי טקסט זה של בנימין, פירושו לחוות את קווי התפר של המסורת, לעמוד על הסף, בין יהדות לנצרות, בין כפירה לקדושה. הגותו של בנימין שבויה כאמור במעגל הדמוני. זאת משום שבעיניו של בנימין כל יצירה וכל חידוש הנושא פרי, תלויים ביכולת לעקור דברים ולהוציאם מהקשרם, ולמסור אותם מתוך היפוך, ריקון או הפרזה. התיקון עצמו אף הוא מעשה דמוני, ותלוי לפיכך בעיוות של המקורות ובסטייה מהם.⁷⁶ גם את רדיפת הצדק אין להפריד לבסוף מן הדיאלקטיקה של ההרס – מן הכוח והחורבן.⁷⁷

73 שם, עמ' 349.

74 שם, עמ' 367.

75 שם, שם.

76 מקבילה להשקפה זו אפשר למצוא גם במעשיות המיוחסות לרבי נחמן מברסלב – תיקון המלכויות מתרחש מבעד לפיגורות של מחסור, עיוות והפרזה.

77 ביטוי לעמדה זו – מימושו של הצדק בחורבן ובאלימות (שאינה "שפיכת דם" אלא "השמדה" – חורבן מוחלט שאינו מותיר שארית או זכר) – אנו מוצאים בחיבורו של בנימין "לביקורת האלימות".

נשוב פעם נוספת לקריאתו של שלום. לצד הפרשנות הארוטית והספרותית שהעניק למלאך־השטן של בנימין, מגיע שלום אל הפרשנות ההיסטורית – זו של התזות על מושג ההיסטוריה (1940) – ומעיר על דיוקנו של "מלאך ההיסטוריה" כי זה מגלם אצל בנימין את הכישלון. אך הפעם אין מדובר עוד ב"כישלון" ביוגרפי (המהדהד ברשימה מאיביצה, 1933) או ספרותי בלבד (הרשימה על קראוס, 1931), אלא בכישלון אוניברסלי – בקטסטרופה שהיא מהות התהליך הציוויליזטורי. אין מדובר כאן עוד בדיוקנו של בנימין ובו שזור מראה אהובותיו, או בדיוקנו הדמוני של הסופר היהודי־גרמני, אלא בתמונה של "אדם", קרי בגורלה של האנושות כולה. מלאך ההיסטוריה של בנימין, בעיני שלום, הוא משל לקוצר ידה של האנושות – שאין בכוחה לעצור את שטף הזמן ולקיים את מצוות התיקון. שכן לא בידי מלאך, ולא בכוח אדם, אלא בידי המשיח בלבד מסורה מלאכה זו. תיקון עולם אינו מתרחש בהיסטוריה אלא בקץ הימים.⁷⁸ על דרך זו עוקר שלום לבסוף את בנימין מן ההשקפה ההיסטורית במובנה "המטריאליסטי" ונוטע אותו במסורת התיאולוגית.

שלום מרחיק לכת בפרשנות זו לבנימין – פרשנות המתכחשת לאותו כוח משיחי חלש שבנימין מסמן בתחומה של השירה, בתחום ההגות, בתחומה של החשיבה ההיסטורית וכמובן גם בתחומו של המעשה הפוליטי. שלום (המאוחר) מבקש לנקות את בנימין ממשיחות במובנה זה, האקטואלי, ומייחס לו את ההשקפה המסורתית בדבר דחיית בוא המשיח לקץ הימים. אך כפי שראינו, זיקתו של בנימין למסורת היהודית היתה טבועה באירוניה גדולה, "ניהיליסטית". רק על דרך זו, כ"פורע חוק", התקרבו בנימין אל עולם המסורת והפך במקורות והביאם למבע חדש שיש לו השתמעות פואטית ופוליטית מובהקת. באופן דומה עלינו להבין את זיקתו של בנימין לרעיון המשיחיות. לפי בנימין האפשרות המשיחית מופנמת בהיסטוריה, לא רק בבחינת סופה ("קץ ההיסטוריה"), אלא גם כתנועה מהופכת וחשאית השוררת בעולם החילוני. על רעיון זה נסב "הפרגמנט התיאולוגי פוליטי" (1938) פרי עטו של בנימין, המסמן את התנועה המשיחית המופנמת ב"סדר הארצי" בתור "טבע": זוהי תנועת השקיעה, האובדן והכיליון של כל הקיים על פני הארץ, הנעשה במותו לנצחי (במותם, בהיותם חולפים, קונים הדברים את נצחיותם). את התנועה הזו ("המתודה") החותרת תחת הקיים מכנה בנימין בשם "ניהיליזם".⁷⁹

והערה אחרונה: השם "אגסילאוס סנטנדר", הרומז על דרך הסוד וההיפוך על שמו של המלאך־שטן, נושא גם "משמעות" משלו: "אגסילאוס" (Agesliaus) היה שמו של מלך ספרטני (וגם כינויו של היסטוריון יווני) ואילו "סנטנדר" (Santander) הוא שמה של עיר נמל בצפון ספרד, שבה עבר אולי בנימין בדרכו לאיביצה. בשם הסודי שבו טמון לכאורה כוח החיים, נטמן בה־בעת גם רמז על הקץ: והרי זו עיירה בספרד, עיירה אחרת, אף היא לחופו של הים, פורטבו שמה, שבה שם בנימין קץ לחייו בשנת 1940 בעת מנוסתו מן הנאצים.

78 Schולם, הערה 2 לעיל, עמ' 66-67.

79 Walter Benjamin, "Theologisch-politisches Fragment", *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, pp. 95-96

I

כאשר אנו שבים לקרוא את טענתו של בנימין בדבר "הכוח המשיחי החלש" בתזה השנייה על מושג ההיסטוריה, ולפיה את מקורה של הגאולה יש לחפש במסירה הבאה מן העבר, מסירה העוברת מדור לדור לפי הסכם חשאי,⁸⁰ עלינו להרהר על אודות פשרה הפרדוקסלי של אותה מסירה (מסורת), הכרוכה בשמות סודיים ודיוקנאות מלאך (שליח, בעל בשורה), שפניו הם פני שטן והוא חולף לאורו הנוגה של שבתאי. את "חולשתו" של הכוח המשיחי אי־אפשר להפריד מאופן המסירה שלו – שהוא חרישי וסמוי מן העין, וחולף כהבזק. הגאולה, לפי בנימין, קשורה באופן הדוק בגורלה של המסורת, ובתחומה – במסירה ובזיקה שבין דור לדור, במסירה ובזיקה שבין אדם לזולתו – נדרש התיקון במובנו הממשי ביותר.

אוניברסיטת תל אביב

80 "Benjamin, "Geschichtsphilosophische Thesen", הערה 79 לעיל, עמ' 79.