

**מגילת רות:  
חיים בין עולמות –  
בין האביר הנודד לנביא הבורח**

---

פרופ' רות רייכלברג והגותה (1942–2006)

רות רייכלברג עקבה בדריכות במשך כל חייה אחר דמותם של דון קיחוטה ושל יונה הנביא. שתי הדמויות הללו, האביר הנודד והנביא הבורח, חיו כמותה בין העולמות – זה של מעלה וזה של מטה – וכאבו את כאב העולמות הכפולים. כמותן, ריחפה היא עצמה בין העולם האירופי הלמדני לעולם היהודי התורני, בין תרבותה הצרפתית לתרבותה הישראלית, בין ההבטחה, המוסר ותורת הסוד היהודיים למציאות היום-יומית בסמטאות הרובע היהודי בירושלים.



## רות רייכלברג, חייה ויצירתה

רות רייכלברג נולדה בעיר אלג'יר בשנת 1942. בגיל עשרים עלתה לארץ והחלה ללמוד לימודים קלסיים וספרות באוניברסיטה העברית בירושלים. עבודת המוסמך שלה על זמן ומרחב ביצירתם של המחזאי והמשורר הצרפתי פול קלודל (1868–1955) והמחזאי הספרדי פדרו קלדרון (1600–1681), נכתבה בהנחייתם של לאה גולדברג וקלוד ויז'ה, וצוינה כעבודה מצטיינת. באותה תקופה החלה בלימוד קבלה עם הרב צבי יהודה קוק, שלמד אתה באופן אישי במשך שנים. את עבודת הדוקטור שלה כתבה בסורבון בפריז בנושא גלות ישראל במחזותיו וביצירתו הפרשנית של קלודל. בשנת 1970 חזרה לירושלים. כאן המשיכה בלימוד עם הרב צבי יהודה קוק ועם הרב יהודה ליאון אשכנזי ('מניטו'), ויחד אתו תרגמה לצרפתית את ספרו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק אורות. בשנת 1974 החלה להרצות בחוג לספרות השוואתית באוניברסיטת בר-אילן. לימים הייתה לראש החוג, הקימה את התכנית ללימודים בין-תחומיים וכיהנה כדיקן הפקולטה למדעי הרוח.

במהלך הקריירה האקדמית שלה ארגנה כנסים בין-לאומיים חשובים והוזמנה לכהן כמרצה אורחת באוניברסיטאות בספרד ובמקסיקו. המחזאי הדגול פרננדו אַרְבֵּל כתב עם פרופ' רות רייכלברג מחזה ששמו קלודל וקפקא, המתאר מפגש דמיוני מתמשך בין השניים.

במשך השנים לימדה רות רייכלברג במסגרות שונות שיעורים בקבלה ובחסידות. היא לימדה את תומר דבורה של הרמ"ק, ספר שני לוחות הברית, כתבי המהר"ל, ליקוטי מוהר"ן, פרי צדיק, שפת אמת, בית יעקב וכתבים קבליים וחסידים רבים נוספים.

בשנת תשס"ה חלתה, ונפטרה בחודש אדר תשס"ו.

**ספריה** (פורסמו כולם בצרפתית):

*Le theme de l'exil d'Israël dans le théâtre et l'œuvre exégétique de Claudel*, Paris 1976

(גלות ישראל בתאטרון וביצירתו הפרשנית של קלודל, פריז 1976)

*Albert Camus, Une approche du sacré*, Paris 1983

(אלבר קאמי – אל עבר הקדוש, פריז 1983)

*Don Quichotte ou le Roman d'un Juif masqué*, Paris 1989 [2000]

(דון קיחוטה, או סיפורו של יהודי במסכה, פריז 1989 [מהדורה שנייה: 2000])

*L'aventure prophétique: Jonas, menteur de Verité*, Paris 1995

(ההרפתקה הנבואית: יונה, שקרן האמת, פריז 1995)

*L'aventure Baroque chez Claudel et Calderon*, Paris 1996

(ההרפתקה הברוקית אצל קלודל וקלדרון, פריז 1996)

*Littérature et Résistance*, Ruth Reichelberg et Judith Kauffmann (eds.), Reims 2000

(ספרות והתנגדות, קובץ ספרותי בעריכת רות רייכלברג ויהודית קאופמן, ריימס 2000)

*Claudel et Kafka (une pièce)*, Fernando Arrabal en collaboration avec Ruth Reichelberg, Paris 2004

(קלודל וקפקא, מחזה, פרננדו ארבאל ורות רייכלברג, פריז 2004)

רות רייכלברג הייתה בתהליך כתיבתם של כמה ספרים, שלא הספיקה להשלים, ובהם 'סחרחורת האין-סוף אצל בודלר', 'צל ושתיקה ביצירתו השירית של בורחס' ועוד.

\*\*\*

רות רייכלברג בחרה באופן מפוכח ומודע לחיות את הסתירה שבין העולמות, חיים שהיה בהם מתח רוחני עצום. חורחה לואיס בורחס אמר באחד מראיונותיו האחרונים שלדעתו עליונותם האינטלקטואלית של היהודים באה להם משום שכל יהודי החזיק בשתי תרבויות בו בזמן: תרבותו שלו, הממשיכה מסורת עתיקה, והתרבות של המדינה שבה גדל והתחנך. בורחס אף הביע את החשש שהקמת מדינת היהודים תאפשר לעם להתקיים במעגליה של תרבות אחת

ויחידה, קיום שיפגע בייחודם של היהודים. רות רייכלברג גילמה, באישיותה ובאורחותיה, את היהודי הבורחסיאני. היא שלטה בשפות אירופיות רבות, התרועעה עם המשובחים שביוצרים האירופים, למשל המחזאי פרננדו אֶרְפֶּל והסופר מילן קונדרה, והתמחתה בספרות צרפתית, בשירה, בספרות ספרדית ובהרמנויטיקה (תורת הפרשנות). עם זאת, הייתה יהודייה דתייה, עובדת-השם חסרת פשרות ולמדנית עצומה. אף שעלתה לישראל בשל אידאלים ציוניים ודתיים, היא בחרה במודע שלא להתערות כליל בכור ההיתוך של הישראליות. כך נותרה בעמדת המתבוננת מבחוץ, עמדת הזרה, הלא שייכת, שאפשרה לה לשמור על נקודת מבט ייחודית ועל קול צלול ואישי כל ימי חייה.

שלומי מועלם



רות רייכלברג עם הרב צבי יהודה קוק



## היהודים במסכה: דון קיחוטה והקבלה בהגותה של רות רייכלברג

### שלומי מועלם

בספרה הגדול דון קיחוטה או סיפורו של יהודי במסכה ביקשה רות רייכלברג להאיר את מורכבות דמותו של דון קיחוטה, דמות שליוותה אותה במשך כל חייה והשפיעה עמוקות על עיצוב עולמה הרוחני והפסיכולוגי. ליבת עבודתה הפרשנית היא ההבהרה של התשתיות הקבליות של הספר – או באופן מדויק יותר, הקריאה של הספר מנקודת מבט פרשנית קבלית. הספר יצא לאור בצרפתית בשנת 1989, ותורגם לספרדית בשנת 2006; במסה זו אבקש להציג את עיקרי מחקרה על דון קיחוטה בזיקה להגותה התרבותית ולזהותה היהודית, וכן את הקישור של פרשנותה זו לדוקטרינות קבליות.

אפתח בכמה מילים, למען הקוראים שאינם בקיאים בעלילת ספרו הקלסי של סרוונטס. הספר עלילות האיידלגו החריף דון קיחוטה איש למאנשה נכתב על ידי מיגל דה סרוונטס. חלקה הראשון של היצירה פורסם בשנת 1605 כשהיה סרוונטס בן חמישים ושבע, שבע אכזבות וכישלונות. הספר זכה לפרסום רב, ובשנת 1615 יצא לאור החלק השני, לאחר שצצו כפטריות אחרי הגשם עלילות דון קיחוטיות מזויפות ברחבי ספרד. פאול גרוסאק<sup>1</sup> העיר בשנת 1924 כי 'בהיעזרו בידיעתו השטחית בלטינית ובאיטלקית הפיק סרוונטס את יצירתו הספרותית בראש ובראשונה מן הרומאנים הפאסטורליים ומרומאני-האבירים, אלה האגדות שהיו

---

1 גרוסאק (Paul Groussac, 1848–1929) היה סופר, היסטוריון ומבקר ספרות ארגנטיני. כמו בורחס, גם הוא היה מנהל הספרייה הלאומית בארגנטינה וגם הוא היה עיוור. בורחס מתייחס לחפיפת הגורל המוזרה הזאת בשירו 'Poema de los dones' (1960).

לו למקור ניחומים בעת שישב בשבי [בכלא האלג'ירי].<sup>2</sup> מקור ניחומים אינטימי זה, שעשועו של האסיר בכלאו, זכה לתהילת עולם ותורגם לכל השפות, והוא שני רק לתנ"ך בתפוצתו, בפרשנויותיו הענפות ובתרגומו. לא יאה מוגזם לומר שהוא הפך לספרה הלאומי של ספרד, כמו האיליאדה והאודיסאה של הומוס לעם היווני. עלילת הסיפור מתארת את האציל נחות הדרגה אלונסו קיחאנו שנתבלבלה דעתו מרוב קריאת ספרי אבירים עד שהפך את עצמו לאידלגו דון קיחוטה, 'האביר הנודד בן דמות היגון', שפועל ללא לאות להביא צדק ומשפט ברחבי ספרד על פי קוד האבירות.

האביר המשוטט, המלווה בנושא כליו, הוא האיכר הפיקח סנצ'ו פאנסה, מניב אין-ספור עלילות משעשעות ודיאלוגים בלתי נשכחים. עיקרו של הספר הוא העימות בין עולם הדמיון הפיוטי של האבירות של ימי הביניים ובין העולם הראליסטי, המפוכח והציני של ספרד במאה השבע-עשרה. כפי שמעיר בורחס בצדק, הספר, פחות משהוא תרופה נגד קסמן של הבדיות המשונות הללו של ספרות האבירים, הריהו פרידה חשאית ונוסטלגית מהן.<sup>3</sup> אולם פרידה זו העניקה לאנושות את אחד מסמליה הגדולים: דמותו של דון קיחוטה, האביר הנודד, המתעלה הרבה מעל לעלילות הספר.

דמות זו של האביר הצנום, הסגפני, הטרגי-קומי, זכתה לשלל פרשנויות: היו שראו בה דמות רומנטית מובהקת, אחרים פירשו אותה כדמות טרגית, עוד אחרים – כקומית; מילן קונדרה הרחיק לכת וראה בדון קיחוטה סמלו הגדול של האדם המודרני, הפלורליסטי וההומני.<sup>4</sup> ריבוי זה של פרשנויות הוא סימן מובהק לגדולתה של יצירת סרוונטס ולמורכבותה הפלאית של דמותו רבת-הפנים של דון קיחוטה.

גם רות רייכלברג המנוחה הצטרפה לניסיון להגדיר את דמותו של דון קיחוטה בספרה דון קיחוטה או סיפורו של יהודי במסכה. רייכלברג מציעה בספר אופן קריאה חדש של היצירה, קריאה שבוחנת אותה מפן מסוים אחד, שהוא הפן היהודי. אין זה ניסיון למצות את הדמות, כך היא מטעימה בהקדמתה, אלא

2 הציטוט מתוך מסה של ח"ל בורחס, 'קסמים חלקיים של "דון קיחוטה"', הנ"ל, מבוכי הזמן, תרגם י' ברונובסקי, ירושלים 1986, עמ' 36.

3 שם, עמ' 37.

4 ראו: מ' קונדרה, אמנות הרומאן, תל-אביב 1992, פרק ראשון.



מטרתה היא להעשיר אותה ולהוסיף נדבך למורכבותה. לאחר מכן, ברגישות בוערת באש ובלמדנות רחבה כים, היא מצביעה על התשתיות הקבליות שניתן למצוא בין דפי הספר של סרוונטס. מחקרה של רייכלברג הוא מופת למחקר השוואתי עמוק ומעורר השראה. מעבר לכך, לעניות דעתי זהו ניסיון אינטימי להגדיר את עצמה ואת אמונתה היהודית באמצעות דמותו של דון קיחוטה. ייתכן שכל עניינה של הספרות הגדולה בכך שהיא משמשת מראה רבת-פנים לקורא, כפי שמעיר בורחס,<sup>5</sup> ואולי כזה היה גם היחס בין רות רייכלברג ליצירתו של סרוונטס.

אם אנסה בכל זאת להגדיר את התזה המרכזית של הספר, יצירת האמנות הפרשנית הזאת, אומר כי דון קיחוטה היה בעיני רות רייכלברג הסמל של עם ישראל: האביר המנסה לחיות במציאות המפוקחת של תקופתו את ספרות האבירים האידיאלית, ומצליח בסופו של דבר לגרום למציאות לחיות את הספרות כמותו (תהליך הקרוי 'הקיחותים של המציאות', שניתוחו הוא עיקרו של הכרך השני של הספר). אביר זה היה עבור רות רייכלברג סמלו הגדול של עם ישראל, החי את התורה בתוך העולם ומשלב את הערכים, האידיאלים, המוסר והגדולה של האבות והאימהות בהיסטוריה האנושית. כמו ספרד הראליסטית והלעגנית של המאה השבע-עשרה, גם ההיסטוריה המערבית רווית הדם שוחקת ומאגרפת את העם היהודי ומתעללת בו, אולם כנסת ישראל, דאובה וחבולה, קמה מן העפר וממשיכה בנדודיה – ממש כמו האביר הצנום והמופלא. רות רייכלברג מבטאת בבהירות וברגישות את נקודת המבט הזאת, הקושרת את הקיחותים אל מהותו של הגורל הספרותי, בפרק השני של ספרה, שכותרתו 'היסטוריה והתגלות':

וזה בדיוק הדבר שדון קיחוטה מממש, בהיגיון מושלם: את הבו־זמניות של הכתיבה ושל ההיסטוריה ביצירה, את ההתנתקות מן ההווה, את תרגום הכתוב למשמעותו הפעילה. האיש קרא ספרי אבירים. הוא מחליט שהם אמיתיים ומציגים דגם של חיים. מכאן ואילך יחיה אותם במלואם, ככתבם וכלשונם. במילים אחרות, הכתיבה בְּתורה יוצרת את העולם,

5 ראו האמור במסתו של בורחס, 'ה. ג. ולס המוקדם': 'יצירה המתמידה להתקיים בזמן לעולם היא טעונה בדו־משמעות איך־סופית וגמישה עד בלי די; הרי היא הכול למען הכול, כמו השליח; הריהי האספקלריה המשקפת את תווי פניו של הקורא והריהי גם מפת העולם. ויצירה כזאת חייבת שתהיה דו־משמעית באורח צנוע וכמו חמקני, כאילו בניגוד לרצון מחברה[...]'. (בורחס [לעיל, הערה 2], עמ' 68).

והעולם בתורו מבהיר את הכתיבה הזאת. זה פֶּשֶׁרן של הגיחות הקיחוטיות. האביר שלנו נחוש להקים לחיים את הספרות שהוא ניזון ממנה, ולחיות בהתאם למוחלט המשתמע ממנה. והרי לנו מהלך מוזר: אדם מתאים את חייו לספר, והופך את הספר למפת הדרכים שלו. בדרך כלל אנשים חיים, והספרות מנסה להאיר לנו את חייהם. אך כאן קורה ההפך הגמור: הספר הופך לדגם של המוחלט שצריך להביאו לכלל קיום.<sup>6</sup>

אני סבור שהניסיון של רות רייכלברג, מעבר להיותו ניסיון לפרשנות חדשה של היצירה ומעבר להיותו ניסיון לעצב סמל ספרותי להתנהלותו ההיסטורית של עם ישראל, הוא גם דיוקן עצמי אינטימי מאוד של חייה האינטלקטואליים ושל מהות אמונתה הדתית. לא בכדי, כך נראה לי, היא עקבה בדריכות במשך כל חייה אחר דמותם של דון קיחוטה ושל יונה הנביא (שעליו כתבה את ספרה הגדול השני, ההרפתקה הנבואית: יונה, שקרן האמת). שתי הדמויות הללו, האביר הנודד והנביא הבורח, חיו, כמותה, בין העולמות, זה של מעלה וזה של מטה, וכאבו את כאב העולמות הכפולים. כמותן, ריחפה היא עצמה בין העולם האירופי הלמדני לעולם היהודי התורני, בין תרבותה הצרפתית לתרבותה הישראלית, בין ההבטחה, המוסר ותורת הסוד היהודיים למציאות היום-יומית, האכזרית לעתים כה תכופות, של תקומת ישראל בארצו. כמותם, היא בחרה בנקודת המבט של הקיום החיצוני, הזר והשייך בעת ובעונה אחת, האירוני והכאוב והעמוק.

קודם שאפנה לעיון בדון קיחוטה, אנסה לתאר באופן כללי יותר את עולמה האינטלקטואלי של רות רייכלברג. עם מגוון החלוקות שאנו משיתים על העולם בכדי להבינו אפשר למנות גם את החלוקה השרירותית הזאת: קהילת החוקרים והחוקרות (המידלדלת) במדעי הרוח נחלקת לשתי קטגוריות. עם הראשונה נמנים אלה שניתן לכנותם 'קלסיציסטים', ואת חברי הקבוצה השנייה נעטר בשם 'רומנטיים'. החוקר הקלסיציסט יחתור לאובייקטיביות, לאי-מעורבות אישית, להצגה מדויקת וצלולה של העובדות הטקסטואליות, לביסוס תאורטי ולמבנה טענות מוצק. ואילו החוקר המכונה 'רומנטיקן' יעדיף את האמירה האישית הנוקבת, את הביטוי המוחלט, את המעורבות הרגשית המתלקחת, את הראייה הכוללת החובקת עולם, את הבזקי האינטואיציה ואת החריגה מגבולות המדעיות היובשנית. לחוקר מן הסוג הנדיר האחרון, הקריירה האקדמית היא למעשה לא

6 כל המובאות מספרה של רות רייכלברג בתרגומה של עדה פלדור.

יותר מאשר אבני הגבול של קריירה אינטימית וכמוסה יותר, של המסע הרוחני שהוא עורך. בעיניי רות רייכלברג הייתה תמיד, ותמיד תהיה, סמל מתלקח של החוקרת הרומנטיקנית בטהרתה; היא, שיכולה הייתה לפתוח קורס שנתי במשפטים אורקליים כגון 'הספרות היא הניסיון לענות לאינסוף של האל"ף', או 'לכתוב פירושו לעבור על החוק; כל חוק'. זכור לי שפעם בישיבה עם הרקטור והנשיא של אוניברסיטת בר-אילן היא הביעה את כל תפיסתה בתמציתיות מופלאה: 'אינני יכולה לתלות את עצמי על הקולב בכניסה למעבדה', אמרה. התחושה הייתה שהיא חיפשה תמיד את הניצוץ הרוחני שיד המדע תקצר מלקטפו, שהיא העדיפה את השאלה על פני התשובה ('התשובה היא האסון של השאלה העמוקה') ושהיא חשה בנוח בחברת הפרדוקס הספינקסי הממוסס את הגיון-הקרח הלבן, וכפי שאמרה פעם בהרצאה על בורחס: 'הבעיה היא במקום שניסו לפתור את הסתירה במקום לחיות בסתירה'. שוב ושוב היא הדגישה את מורכבותה האינסופית של האמנות ואת חוסר היכולת להבין לעומק את הספרות באמצעות סכין המנתחים הפרשנית. אולי אפשר לומר עליה את מה שאמר סוקרטס על עצמו באפולוגיה: שהיא הוטלה ממש ביד האל על הממסד המדעי, 'כאילו על סוס גדול ואציל, שמפאת גודלו התעצל מעט, עד שיש צורך לעוררו בדורבן כלשהוא'.<sup>7</sup>

גם זיקתה לקבלה הייתה זיקה רומנטית במהותה. חשוב לציין שהיא לא הייתה חוקרת קבלה במובן האנליטי, של הפוזיטיביזם המדעי הדורש אובייקטיביות, כימות וסילוק כל עמדה אישית. נכון יותר לומר שהיא הייתה אשת קבלה, מקובלת, בכל אורחותיה ומנהגיה. הקבלה איחדה עבורה את עולמה הדתי-הלכתי ואת עולמה האינטלקטואלי. במילים אחרות, האופייניות להוגים הרומנטיים, היא העדיפה בעיסוקה בקבלה את 'הראייה מבפנים' על הראייה המרוחקת, החיצונית והקרה של המחקר המדעי. זכור לי שנהגה לומר, בלהט שהפך אותה לרגע לעמוד אש אנושי, 'מה זאת הקבלה? הקבלה זה אני!'. אכן, היא התאמצה לחיות את הקבלה כפי שדון קיחוטה חי את ספרות האבירים. מעניינת גם הדרך שבה הגיעה ללימודי הקבלה: בשל רצונה לתהות על קנקנו של הספר המיסטי אותיות דרבי עקיבא, פנתה רות רייכלברג, באומץ ובישירות שאפיינו את כל התנהלותה, לביתו של הרב צבי יהודה קוק ז"ל, וביקשה ללמוד עמו קבלה. הרב הסכים, להפתעתם הגמורה של תלמידיו, לקבל אותה כחברותא קבלית, ואכן היא הייתה אחת מן

7 כתבי אפלטון, א, תרגם י"ג ליבס, ירושלים ותל-אביב תשל"ה, עמ' 224.

הנשים הבודדות שזכו ללמוד ביחידות עם הרב צבי יהודה; היה זה, כך מסתבר, מפגש ישיר של שתי נשמות גדולות. פעם גם סיפרה לי שהרב צבי יהודה הוא שיעץ לה שלא לבטל את לימודי הספרות הכללית מפני תלמוד התורה, אלא 'לעמוד בשני התחומים גם יחד'. אנקדוטה זו מבהירה, לדעתי, את מקור ההתעניינות שלה בקבלה: מה שמשך את לבה בתורת הסוד היהודית היה בראש ובראשונה התפיסה של השפה הקבלית כשפה מושלמת, מוחלטת, המהווה דגם לעולם.

תפיסה זו מתבטאת בבהירות מופלאה בספר יצירה, שהוא מספרי היסוד של ההגות הקבלית; במשנה ב של הפרק השני מתומצתת תפיסת היסוד של הספר כולו: 'עשרים ושתיים אותיות [יסוד]. חקקן, חצבן, שקלן והמירן, צרפן וצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור'.<sup>8</sup> כלומר, עשרים ושתיים אותיות האל"ף-בי"ת העברי הן אבני יסוד של המציאות בכללותה, וצירופן של האותיות הוא שיוצר את ריבוי התופעות לסוגיהן. תפיסת יסוד נוספת של הספר מתוארת בסופו, והיא מקורה של הקבלה המעשית. הנה כי כן, במשנה ד של הפרק השישי מסופר כיצד אברהם אבינו, המקובל הארכיטיפי, פענח את סוד האותיות העבריות: 'וכיון שצפה אברהם אבינו ע"ה והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף וצר ועלתה בידו אז נגלה אליו אדון הכל ב"ה והושיבהו בחיקו ונשקו על ראשו וקראו אוהבי וכתת לו ברית והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'. הווה אומר: סוד האותיות של האל"ף-בי"ת העברי איננו רק המקור לקיומו של העולם אלא הוא גם מאפשר את היות האדם, המקובל, שותף בסוד הבריאה.

תפיסה זו, המאדירה את מעמדה ואת מהותה של השפה ומעמיקה את מסתוריותן של המילים, הייתה אבן השתייה של עולמה האינטלקטואלי והדתי של רות רייכלברג: כל עולמה היה מורכב ממילים, וההתחקות אחר סוד המילים הכתובות עיצבה את חייה כחוקרת ספרות וכמקובלת, המרבה להפוך ולהפוך במכמני השפה הקבלית. עמדה זו מקשרת אותה בכל נימי נפשה ונשמתה לדמותו של דון

8 ספר יצירה, ירושלים תשכ"ה. למקורותיו של ספר יצירה ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים 1976, הפרק האחרון. על פרשנויותיו וגרסאותיו של ספר יצירה ראו א' ליפינר, חזון האותיות של האלפבית העברי, ירושלים תשמ"ט, פרקים 5-6.

קיחוטה, הקמה ועולה מן המילים של ספרות האבירים, והיא הניצבת בלב של פרשנותה לספרו הגדול של סרוונטס.<sup>9</sup>

אומר כעת כמה מילים על דון קיחוטה והקבלה: בפרק הראשון מתאר סרוונטס כיצד אלונסו קיחאנו, אידלגו דל בשר, צנום פנים, משכים קום ואוהב ציד, התמסר לקריאת ספרי אבירים עד כדי כך שמכר כמה וכמה חלקות אדמה כדי לרכוש ספרי אבירים ולקרוא בהם. כזכור, מרוב קריאה התבלבלה דעתו, והוא החליט לקום ולהיות לאביר נודד מתקן עוולות ומגן יתומים ואלמנות. כך הפך עצמו אלונסו קיחאנו לדון קיחוטה דה לה מאנצ'ה, האביר בן דמות היגון. כיאה לאביר, בחר לו דון קיחוטה סוס שיישא אותו בהרפתקאותיו ובמסעותיו, והתלבט רבות בבחירת שמו:

אז פנה לבדוק את סוסו, ואף כי דל ושחוק היה יותר ממטבע של ריאל ופגמיו רבו מפגמי סוסו של גוֹנְלָה, ש-*tantum pellis et ossa fuit* [כולו עור ועצמות], סבר כי בוספאלו, סוסו של אלכסנדר הגדול, ובבִּיקָה, סוסו של אָל־סיד, לא ידמו לו. ארבעה ימים עברו עליו בהרהורים על אודות השם שייתן לו, כי בינו לבינו אמר שאין זה יאה שסוסו של אביר כה נודע – סוס טוב ונאה כשלעצמו – יתהלך בלא כינוי הולם. לפיכך שקד לברור לו שם שיתאר מי ומה היה בטרם נהפך לסוסו של אביר נודד, כי מן הדין שבשנות האדון את מעמדו ישנה גם סוסו את כינויו וישא שם נשגב ומרשים, ההולם את מעלתו ואת תפקידו החדש ולפיכך, אחרי שמות הרבה שהגה ודחה וביטל וצירף וסתר ושב והגה בדמינונו, קראו לבסוף רוסיננטה, כינוי שנראה לו רם, מצלצל ורב־משמעות יותר מן השם שהיה לו בימי סייחותו, כיאה לראש וראשון בין סוסי העולם.<sup>10</sup>

עיקר מעייניו של דון קיחוטה נתון למציאת שם, השם המדויק, הפנימי והאמיתי של סוסו: נתינת השם מצינת אפוא את מהותו החדשה של הסוס. על כן נבחר השם 'רוסיננטה', שמורכב מן המילים 'רוסין' – סוס פשוט, ו'אנטה' – לפני, והוא למעשה דו־משמעי: מצד אחד, הוא מציין את עברו של הסוס, את העובדה שלפני היותו סוס אבירים הוא היה סוס פשוט; מצד אחר, הוא מציין את עתידו האידיאלי

9 ראו פרספקטיבה פרשנית דומה בספר: D. Aubier, *Don Quichotte, prophète d'Israël*, Paris 1966

10 מ' דה סרוונטס, דון קיחוטה, א, תרגמו ב' סקרויסקו־לנדאו ול' לנדאו, תל-אביב 1994.

של הסוס, שיהא ראש וראשון לכל הסוסים. התייחסות מדויקת זו לשפה, הנחה זו שהשפה משקפת את מהותם האבסולוטית של הדברים, את עברם ואת עתידם כאחד, יראת קודש זו וכובד ראש זה כלפי השפה – כל אלו מזמינים ממש את הפרשן לבוא ולכרוך את דמותו של האביר הצנום עם המקובלים היהודים. גם הפעלים שסרוונטס משתמש בהם יוצרים אסוציאציה מובהקת לשפה הקבלית, שהרי דון קיחוטה מתואר כמי 'שהגה ודחה וביטל וצירף וסתר ושב והגה בדמיונו' את שמות הסוס – בזיקה עמוקה לתיאור הנזכר לעיל של אברהם אבינו בספר יצירה, אשר 'הביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף וצר [את האותיות] ועלתה בידו הבריאה'. זיקה זו היא שצדה את עינה המחקרית החדה והרגישה של רות רייכלברג, והיא שהיוותה הבסיס לאופן הקריאה שהיא מציעה בספרה, אופן קריאה המבליט את נקודת המבט הקבלית, או את התשתיות הקבליות, של הטקסט של סרוונטס. למשל, כך היא מפרשת את פרשת נתינת השם לרוסיננטה בזיקה נמרצת לשפה הקבלית, בפרק השלישי של ספרה, שכותרתו 'המספר והשם':

הסוס יכול להוביל את רוכבו הרבה יותר רחוק, ויכול לרומם אותו הרבה יותר גבוה מכפי שהוא עצמו היה רוצה. היזהרו מן הבהמה הנלהבת, המסוגלת לסכל את רצון אדונה! בכלל, הסמליות המורכבת מאוד של הסוס עוברת כחוט השני בתורת הנסתר. על פי המסורת הקבלית, התנועות (במובן הדקדוקי) המאפשרות את עיצוב המילים נושאות שמות של סוסים, בדיוק מפני שהן אלה שתְּטִינָה את הקריאה וכיוונה. 'היזמה מופקדת בידי המילים עצמן' – הרי לנו הרפתקה העלולה להוביל הרבה מעבר לגישה ולתפיסה האינטלקטואלית. כי הדיבור הוא יוצר, הוא פורץ, הוא נישא על גב המילה עצמה, ומתנפץ ללא פחות יצירות חדשות. לכן תעיותיו של הסוס, הרוסין, במרחב אינן אלא תרגום של כוח האלתור האורלי. ראוי מאוד לציון העובדה שלדון קיחוטה אין שום תכנית מראש, שום כיוון שנקבע מלכתחילה. הוא מסתפק בשמיטת האפסר, ומניח לעצמו להיות מוּבָּל על ידי גחמותיו של הסוס ועל ידי הזיותיו שלו. מכאן ואילך יוביל רוסיננטה את דון קיחוטה דרך מישור מונטיאל, כנראה מתוך רצון להתעלות, שאיפה הנותנת טעם למסע.

כדי להבין אל נכון את מפעלה של רות רייכלברג יש לחדד נקודה מסוימת בנוגע לספרו של סרוונטס. כפי שמציין בורחס בצדק, עלינו להבחין היטב בין האידיאל

של הספר הקדוש לאידאל של הספר הקלסי.<sup>11</sup> הספר הקדוש הוא ספר שנכתב על ידי אינטליגנציה אלוהית, על-טבעית, ולכן כל פרט ופרט בו הוא מהותי ובעל משמעות, גם המצלול של המילים, גם האותיות, גם המבנה של הפרקים. זוהי הנחת היסוד של המקובלים בבואם לפרש את התורה, והנחה זו, כך טוען בורחס במאמרו המפורסם 'הגנה על הקבלה' (1932),<sup>12</sup> מצדיקה את המתודות ההרמנויטיות ההיפר-יצירתיות של המקובלים. לא כן בנוגע לספר קלסי, כגון ספרו של סרוונטס דן. הספר הקלסי, מסביר בורחס, הוא ספר בעל מעמד נכבד בסוגו, הוא נקרא בדבקות ובמסירות על ידי דורות של קוראים, אולם איש איננו מעלה על דעתו שכל פרט ופרט בו חסר ממד של מקריות. הניסיון להתייחס לדון קיחוטה כפי שמתייחסים המקובלים לתורה, מטעים בורחס, הניסיון לפרש אותו כאילו כל אות ואות בו היא בעלת משמעות מוחלטת, הוא ניסיון מגוחך. בקיצור: אל לנו להתייחס אל הספר הקלסי, פרי מפעלו של בן אנוש, כאילו היה ספר מוחלט. ואכן, הפרשנות שמציעה רות רייכלברג מיישמת עצה זו, מכבדת גבול זה, שהוא בעצם הגבול הפנימי בין העולמות שבתוכה, עולם התורה ועולם התרבות הכללית. היא מציעה לקרוא את הספר באופן שיאפשר לזהות את הממדים הקבליים שלו, את התמות והנורמות של המקובלים, בתהליך הקריאה. בפתח הדבר היא מתארת בכנות נדירה את התהליך שהוביל אותה לגיבוש עמדתה הפרשנית, תוך שהיא שומרת בלבה את אזהרתו של הטקסט של אמריגו קסטרו, שהוקיע, כך היא אומרת, 'את כל אלה שהתעקשו לפענח מסר אזוטרי ביצירתו של סרוונטס ואף ראה בהם מטורפים מן הסוג הגרוע ביותר'.<sup>13</sup> לבסוף מובילים אותה שיטוטיה לקריאה אישית וייחודית של הטקסט:

11 בורחס מציג את הבחנתו זו במקומות שונים, ובעיקר בהרצאתו על הקבלה; ראו: ח"ל בורחס, *שבעה לילות*, תרגם א' פרויס, תל-אביב 2007.

12 J. L. Borges, 'Una vindicación de la cabala', idem, *Obras Completas*, I, Barcelona 1989, pp. 209-213

13 והיא מוסיפה:

וכך כתב אמריגו קסטרו (Americo Castro), בספרו *El Pensamiento de Cervantes*, Madrid 1925: 'סרוונטס הוליד את כל הספרות שאפשר לכנותה "ספרות האמונות הטפלות"'. חיפשו שם ביטויים לכל המדעים שבעולם, למן הגאוגרפיה ועד הרפואה. אבל האמונה הטפלה כשלעצמה, כלומר השיגעון, באה לידי ביטוי במיוחד אצל אלה שמייחסים לכל המשפטים של דון קיחוטה משמעות אזוטריה, דתית, פוליטית או פשוט מסתורית'. במחקרו זה, הרחיק אמריגו קסטרו עד כדי ייחוס דעות אנטישמיות לסרוונטס. אבל ב-1966, בספר חדש, שכותרתו *Cervantes y los Casticismos españoles*, תמך קסטרו בטענה מנוגדת בתכלית, זו של המוצא היהודי.

שעל כן נטשתי את רעיון הקריאה ההיסטורית במובנה הצרוף והעדפתי לבטא את תחושותיי שלי בקריאה פרשנית-הרמנויטית ובמשלב סמיוטי, שאף מיטיב לחשוף את בני-הגוון העדינים של טקסט. תוך שאני נסמכת על המציאות של 'השפה הריבויית' (langue plurielle) הקרובה ללבו של רולאן בארת (Roland Barthes), ועל הרב-ערכיות של השפה הפיוטית, ניסיתי, בהלוך-ושוב בלתי פוסק מן העברית לספרדית ומן הספרדית לעברית, לפענח את כל המאמרים המוסגרים והקונוטציות שעלו בדעתי במהלך הקריאה שלי.

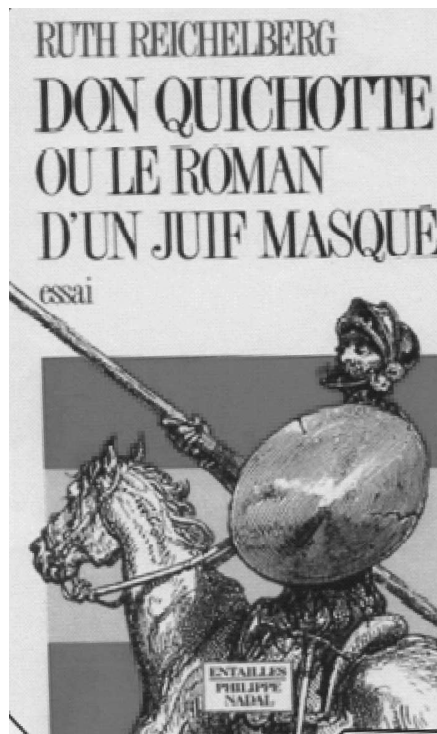
ניכר כאן המתח בין הניסיון 'לחשוף את בני-הגוון העדינים של הטקסט', כלומר הניסיון ליצור פרשנות אובייקטיבית, שחושפת את רובדי הטקסט כשלעצמו, ובין מיפוי על פי אופן קריאה אישי מאוד, אינטימי וסובייקטיבי במהותו. צחצוח חרבות זה בין האינטימיות לאובייקטיביות הוא אשר יצר את ניצוצות הפרשנות המעודנת, דקת ההבחנה ורבת-המעוף של רות רייכלברג בספרה על דון קיחוטה.

דומני שראוי לחתום מסה קטנה זו בדברי הסיכום של רות רייכלברג על דון קיחוטה בפרק העשירי, שבו דמות האביר מוארת על ידי השוואה קבלית לסיפור היהודי על 'הגולם', שכן שניהם מקבלים את חיותם מן המילים. לא יהא מוגזם לומר שדברים אלו מסרטטים את קווי המתאר של לבה האינטלקטואלי הגדול:

דון קיחוטה הוא הדמות היחידה בכל הרומן שנושא שם של שיגעון ושם של אמת. זאת משום שלמעשה הוא היצור היחיד שיש לו ייעוד. כל כניסה להיסטוריה, כל חיפוש אחר האובייקט המוחלט, אחר המשמעות הנסתרת לאורך כל הקיום, מתגלים למעשה כהרהור ממושך על השם המקורי וכהרפתקה הקשורה בקשר הדוק אל השיגעון. דון קיחוטה מנכס כאן לעצמו את הדוקטרינה הקבלית, הרואה בשפה את החומר האמיתי שממנו קורצה המציאות. להחיות את שמו פירושו להעלות אל פני השטח את מהותו של השם, ולהגיע כך לקיום. שם ניתן, ומתחתיו מסתתרת הרפתקה שיש לשחק אותה. פירוק השם, פירוק אותיותיו זו מזו, אינו אלא חזרה אל העפר. דון קיחוטה מזכיר, כפי שכבר ראינו לעיל,



את הגולם שיצר המהר"ל בכוח חכמתו וההיכרות שלו עם השם.<sup>14</sup> הגולם חי כל עוד האותיות שהרכיבו את שמו ויצרו את המילה 'אמת', נותרו סגורות וחתומות בסדר שהוכרז. הוא מת ונעלם כשיוצרו קיצץ את האות הראשונה של שמו, האל"ף. מרגע שהאות הזאת קוצצה, האמת התמוססה ונותר ממנה רק צמד האותיות 'מת'. הדמיון בין שני הסיפורים ברור כשמש. בסיפור שלנו חיינו ומותו של דון קיחוטה קשורים בקשר בל ינתק עם כוח הרצון ועם כוחו של יוצרו, 'סידה האמטה', 'אדון האמת'.



14 רות רייכלברג מתייחסת בייחוס זה של 'הגולם' למהר"ל לעיבוד הספרותי של המיתוס ביצירתו של חורחה לואיס בורחס. בורחס עצמו הושפע מספרו של גוסטב מיירינק, והוא הכיר את מיתוס הגולם מן הפרק האחד-עשר בספרו של גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה. גם שלום מתייחס לעיבודים הספרותיים המודרניים של מיתוס הגולם; ראו בייחוד שלום (לעיל, הערה 8), עמ' 414, הערה 86. אם כן, יש לראות בדבריה אלה של רות רייכלברג, הבקיאיה במכמני תולדות הקבלה, התייחסות אינטרטקסטואלית ליצירת בורחס, ובייחוד לשירו 'El Golem' (1960); ראו: בורחס (לעיל, הערה 12), כך שני, עמ' 263-266.



## דון קיחוטה או סיפורו של יהודי במסכה

רות רייכלברג

### פתח דבר

לפגוש את דון קיחוטה פירושו בראש ובראשונה לגלות תיאבון מיוחד במינו. קשה להעלות על הדעת אדם מפוכח ממנו בכל הקשור להנאות חומריות, או אדם תאב ממנו – תאב לבלי שובע – בכל הקשור להנאות תרבותיות ורוחניות. אוכל טוב נעדר מארוחותיו, אבל האציל שלנו בלע ספרים כה רבים, שהוא שיכור מהם, שיכור ממש.

ברגע שבו נפתח הסיפור הסרוונטי מופיע האביר שלנו, מונע בכוח הדיו והנייר שבלע, והופך בתורו לדיבור חי, דיבור במעשה, קרבן מועדף של מין לוגופגיה – אכילת דיבור. בספרו היפה גלות הדיבור טבע אנדרה נהר את המונח 'לוגופגיה', שבאמצעותו הסביר את הופעת הדיבור הנבואי אצל יחזקאל:

ואתה בן אדם, שָׁמַע אֶת אֲשֶׁר אֲנִי מְדַבֵּר אֵלֶיךָ, אֵל תְּהִי כְּבֵית הַמְּרִי, פֶּצֵה פִיךָ וְאָכַל אֶת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן אֵלֶיךָ. וְאֵרָאָה וְהִנֵּה יָד שְׁלֹחָה אֵלַי, וְהִנֵּה בּוֹ מַגֵּלֶת־סֵפֶר. וַיִּפְרֹשׂ אֹתָהּ לִפְנֵי וְהִיא כְּתוּבָה פָּנִים וְאֲחֹר, וְכָתוּב אֵלֶיהָ קְנִים וְהִגָּה וְהִיא. וַיֹּאמֶר אֵלַי, בֶּן אָדָם, אֶת אֲשֶׁר תִּמְצָא אָכֹל, אֲכֹל אֶת הַמַּגֵּלָה הַזֹּאת וְלֹךְ דְּבַר אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל. וְאֶפְתַּח אֶת פִּי וַיֵּאכִילֵנִי אֶת הַמַּגֵּלָה הַזֹּאת. וַיֹּאמֶר אֵלַי, בֶּן אָדָם, בְּטֶנֶךָ תֹּאכַל וּמַעֲיֵךְ תִּמְלֹא אֶת הַמַּגֵּלָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן אֵלֶיךָ, וְאָכַלְהָ וְתִהְיֶה בְּפִי כְּדָבָשׁ לְמִתּוֹק (יחזקאל ב, ח – ג, ג).

\* במקור: [2000] 1989 *Don Quichotte ou le Roman d'un Juif masqué*, Paris. הספר תורגם לעברית על ידי עדה פלדור עוד בחייה של רות רייכלברג אך לא נערך ולא נדפס.

הנביא, שהמגילה (או הספר) כישפה ועיכלה אותו כליל, הופך כאן בעצמו לדיבור. כאן מסתיים כמובן הדמיון בין יחזקאל ובין האַדלגו<sup>1</sup> החריף מלֶה מאנצ'ה, דמיון שקל להתפתות לסרטט אותו. אך ההשוואה הזאת עתירת זוויות ראייה, ובמיוחד מפרה את הרוח. גם אנחנו מוזמנים להצטרף לדון קיחוטה, הלוא הוא סרוונטס. כישוף של קריאה, פיתוי של כתיבה.

הספר הזה מציע תיאור של נטילת בעלות, במובן המילולי, על אישיותו של הקורא. הוא היה רוצה, בענווה, לשקף את ההשקעה המתמשכת והעיקשת, את מעשה החטיפה שיצירה כזאת מבצעת, כמעט בלא יודעין, בקורא שלה.

בפעם הראשונה שקראתי, ולא בתשומת לב יתרה, את דון קיחוטה, התעוררו בי פתיעה ורוגזה, שרק גברו ככל שהתקדמתי בקריאה. סדרת ההרפתקאות האבסורדיות האלה רק הגבירה את מבוכתי ואת תעייתי, ושאלתי את עצמי מהו הדבר שעורר הדים כאלה ליצירה הזאת והקנה לה אוניברסליות שכזאת.

אך הפיתוי היה חזק הרבה יותר, ופעל עליי עד כדי כך, שסיימתי את קריאת הרומן כשאני נסערת מאוד, אחרי שעשיתי תפנית של מאה ושמונים מעלות מעצמי. הרגשתי שבאורח מוזר נעשיתי מעורבת בסיפור, אף שלא הצלחתי להבין מדוע. עכשיו החלטתי גם אני להפקיד את המושכות בידי רוסינגטה וללכת אחריו, כשאוזני כרויה להדים הרחוקים יותר שיעוררו בי נדודיו של הסוס במישורים רחבי הידיים של קשטיליה.

ואז נתקלתי בספרו של דומיניק אוביֶה, דון קיחוטה, נביא בישראל<sup>2</sup>, וקראתי אותו בלי מחשבות רקע או דעות קדומות. עליי להודות שהפרשנויות שלו טרדו את שלוותי. כבר אז חשדתי בדון קיחוטה שהוא פועל על מצפוני ברמות וברבדים שונים בתכלית מאלה שנגזרים מקריאה מן הסוג הקלסי<sup>3</sup>. ואז הגיע שלב נוסף: המפגש שלי עצמי עם ספרד והספרדית, השפה היחידה בעולם שמסוגלת להסעיר אותי לא פחות מן העברית. נופי קשטיליה נעשו לי מוכרים יותר ויותר, וגם כאן

1 תואר של אביר נחות דרגה.

2 D. Aubier, *Don Quichotte, prophète d'Israël*, Paris 1966

3 מאוחר יותר גיליתי שמארת רובר (Marthe Robert) נבהלה גם היא מאורח הקריאה הזה, ולבסוף קיבלה אותו באהדה.

חזרה על עצמה אותה תופעה: מצד אחד התלהבות וקבלה עמוקות, מצד אחר רוגז עמום ואף זעף.

חיפשתי אז בקדחתנות, בכל כפרי ספרד, בגאוגרפיה של המרחב, עקבות נראים לעין של המורשת האדירה הזאת של מה שהייתה יהדות תור הזהב, ויצאתי למסע ציד של אותות שניתן לאתרם ולזהותם בעין, סימנים לנוכחות יהודית, שהפרתה את חצי האי האיברי במשך קרוב לאלף וחמש מאות שנים. שני בתי כנסת בטולדו, אחד בקורדובה ועוד אחד בסגוביה, שני מקוואות בסרגוסה ובבֶּסְלוֹ, היעדר גמור של סימנים בלוֹצְנָה, בירת ההגות היהודית של המאה העשרים: ממצאים מועטים מאוד יחסית לנוכחות ארוכה כל כך. כמובן, היהודים רצו תמיד להיות בנאִי הזמן. הם לא עשו היסטוריה במובן האמיתי של המילה, הם עשו מעצמם היסטוריה. הם הטביעו חותם עמוק בארץ שקלטה אותם, הם קרנו מבפנים, והשאירו בקרביה של אדמת ספרד זרע יהודי אופייני. הקשיבו נא להד מילותיו של הפרופסור פֶּרְזֵ קסטרו (Castro): 'ההיסטוריה והתרבות של יהודי ספרד הן בעלות חשיבות כה מכרעת בהיסטוריה ובתרבות של ספרד, שלו היו מתעלמים מיהודיה לא היה אפשר להכיר את קלסתרה האמיתי של ספרד. וגם ההפך נכון: לא היה אפשר להבין את העם ההיספני-עברי לו היו מוציאים מהותו היהודית את זהותו הספרדית [...]'.<sup>4</sup> חיפשתי אז אמצעים להסביר את כל ההשפעות האלה – מפעם לפעם לחוש, לראות או לנחש – בקריאה שלי עצמי.

הקשיים לא היו זניחים. הטקסט של אמריגו קסטרו<sup>5</sup> – שהוקיע את כל אלה שהתעקשו לפענח מסר אזוטרי ביצירתו של סרוונטס ואף ראה בהם מטורפים מן הסוג הגרוע ביותר – נותר טבוע בזיכרוני. נכון שאמריגו קסטרו עצמו חזר בו מעמדותיו הראשונות, ואף היה הגון דיו להודות בכך.

4 את הדברים מצטט אטינזה (J. Atienza), בספרו *Guía judía de España*, Altalena 1978.

5 וכך כתב אמריגו קסטרו (Americo Castro), בספרו *El Pensamiento de Cervantes*, Madrid 1925: 'סרוונטס הוליד את כל הספרות שאפשר לכנותה "ספרות האמונות הטפלות"'. חיפשו שם ביטויים לכל המדעים שבעולם, למן הגאוגרפיה ועד הרפואה. אבל האמונה הטפלה כשלעצמה, כלומר השיגעון, באה לידי ביטוי במיוחד אצל אלה שמייחסים לכל המשפטים של דון קיחוטה משמעות אזוטריה, דתית, פוליטית או פשוט מסתורית'. במחקרו זה, הרחיק אמריגו קסטרו עד כדי ייחוס דעות אנטישמיות לסרוונטס. אבל ב-1966, בספר חדש, שכותרתו *Cervantes y los Casticismos españoles*, תמך קסטרו בטענה מנוגדת בתכלית, זו של המוצא היהודי.

ומכל מקום, הרשמים שלי לא היו חפוזים וגם לא בלבדיים. ידידים רבים ששאלתי אישרו באוזניי שתחושות דומות מתעוררות בהם למקרא דון קיחוטה. ואז נתקלתי בספר חדש, בחנות הספרים של סלמנקה, *Don Miguel, judío de Cervantes*, מאת הפרופסור ליאנדרו רודריגז (Rodriguez), ראש הקתדרה ללימודים היספניים בז'נווה. הוא חיפש את תעודת הלידה של סרוונטס, באַלקלה דה הֶנאַרְס. אחרי שפרץ לא מעט מחסומים הצליח לבדוק אותה מקרוב ואיתר בה כמה וכמה פרטים חריגים ולא עקיבים, הגיע למסקנה שסרוונטס לא נולד כנראה באַלקלה דה הֶנאַרְס, כפי שהיה מקובל לחשוב. על פי השערותיו, המחבר נולד בכפר סרוונטס, הסמוך לֶסְנַבְרִיה, בהרי סיירה לאונה. ואם כך הוא הדבר, הרי ש'סרוונטס' אינו שם משפחה אלא שמו של כפר הלידה – מסורת רווחת בקרב ה'מֶרְנוֹס', שביקשו להסוות את זהותם האמיתית על ידי אימוץ שם המקום כשם משפחה. אולם להשערה הזאת יש מחיר משלה. לפני האינקוויזיציה, ומן הסתם גם אחריה, היה אזור סיירה לאונה חבל ארץ מאוכלס בצפיפות ביהודים, שחיו שם במסווה ה'מֶרְנוֹס'.

לבסוף פגשתי את דומיניק רייר (Reyre), מחברת המילון הצרפתי לשמות ולדמויות בדון קיחוטה, שהתפרסם על-ידי ההוצאה לאור ההיספנית בירושלים.<sup>6</sup> היא הסבירה לי שעבודותיה על מילון השמות הסרוונטי הובילו אותה למחשבה שיש בדון קיחוטה משהו שעומד בסתירה גמורה לפרשנות הזאת, ומשאיר את הקורא והמבקר במצב של כשל מתמיד. אולי, כך אמרה, יש לסתירה הזאת קשר עם המצב היהודי, וסרוונטס, על ידי הסוואת המצב הזה, הפך אותו לכל-נוכח. ואכן, זה הדבר שהתחלתי לראות בעצמי, אף שבמקביל המשכתי לתהות ביני לביני מה יכול היה לדחוף את סרוונטס ללבוש מסכה ולהסתתר כל הזמן, תוך שהוא זורע בלבול ומקלקל בלי הרף את השורה?

ז'אן קסו (Cassou) כבר העיר על כך, כשהכתיר את סרוונטס לאדם המודרני הראשון. סרוונטס עצמו אינו מסתתר כשהוא מודה, במעללי פרסילס וסיחיסמונד: 'קיימתי את מנהגי מולדתי, לפחות את אלה שנראו ברמת ההיגיון.

D. Reyre, *Onomástica cervantina, Dictionnaire des noms des personnages du Don Quichotte de Cervantes*, Paris 1980 6

אשר לאחרים, העמדתי פנים שאני מקיים אותם למראית עין, כי ההסתרה עשויה להועיל [...].<sup>7</sup>

זאת ועוד: ידוע לנו כי משנת 1587 רדפו בתי הדין של האינקוויזיציה את סרוונטס, החרימו אותו ואסרו אותו מסיבות שרב בהן הנסתר על הנגלה. די בעובדה זו לבדה להסביר את זהירות הלשון הזאת שאנו מוצאים שוב ושוב בכתביה שלו, כמעט בכל הרמות.

שעל כן נטשתי את רעיון הקריאה ההיסטורית במובנה הצרוף והעדפתי לבטא את תחושותיי שלי בקריאה פרשנית-הרמנויטית ובמשלב סמיוטי, שאף מיטיבים לחשוף את בני-הגוון העדינים של טקסט. תוך שאני נסמכת על המציאות של 'השפה הריבויית' (langue plurielle), הקרובה ללבו של רולאן בארת (Roland Barthes), ועל הרב-ערכיות של השפה הפיוטית, ניסיתי, בהלוך ושוב בלתי פוסק מן העברית לספרדית ומן הספרדית לעברית, לפענח את כל המאמרים המוסגרים והקונוטציות שעלו בדעתי במהלך הקריאה שלי.

מי שיקבל את קדם-ההנחות האלה יבחין שהקריאה המסורתית היהודית נובעת מן הקדושה שמייצג התנ"ך ומן התורה שבעל-פה, שסרוונטס הכיר ככל הנראה. כדי להשתכנע בכך, די בניתוח קפדני ומדויק של שיטת האזכורים הנקוטה בידו.

קושי נוסף: לא תמיד היה קל לבסס הבחנה חדה וברורה בין קריאה המכונה דתית ובין מה שאפשר לכנות קריאה מטפיזית. אלא שמנקודת מבט יהודית הבחנה כזאת אינה קיימת כלל, מפני שעל פי ההשקפה היהודית אין להפריד בין המשמעות ובין המהות.

על הבסיס הזה ניסיתי למנות ולמיין את הסימנים והאותות שיאפשרו לי להסיר, קמעה קמעה, את הלוט מעל עמימויות הסיפור הסרוונטי. ואגב, בחרתי את הסימנים האלה לא על פי דרגת מודעותם, אלא בשל תפקידם כחושפי הלא מודע.

7 סיפור התלאות של פרסילס וסיחיסמונד הוא רומן נוסף של סרוונטס, שנדפס רק כשנה אחרי פטירתו. מהדורה עברית של הספר, בתרגומם של מנחם ארגוב ואסף אשכנזי, יצאה לאור בירושלים בשנת 2008.

הקריאה שלי אינה חורגת, כמובן, מגבולותיו של ניסיון, ניסיון בלבד, בשדה האדיר של חקר סרוונטס, ואינה מתיימרת לדחוק את רגליה של קריאה היסטורית קלסית. היא פשוט שונה.

במיוחד עמדתי על בעיית הכתיבה כפי שסרוונטס מציג אותה. מזווית הראייה שלו, קשה להפריד בין תורה שבכתב לתורה שבעל־פה. הן מתערבות זו בזו כל הזמן, ולא פעם שאלתי את עצמי אם במשחק הספרותי הזה – שמשתלב באופן כה מושלם בתיאור שמציע מוריס בלנשו (Maurice Blanchot) 'הסופר, תולדות חייו: הוא מת, הוא חי, הוא מת' – אין רצון עיקש ומאמץ נואש לנתץ את הקולר המערבי של הלוגוס.

כחשבתי על ההשפעות שהיו ליהדות של תור הזהב הספרדי על המחשבה ועל הרגישות האיבריות, שאלתי את עצמי עוד אם לא הייתה כאן, באמצעות המשחק של סנצ'ו ושל דון קיחוטה, התחלה של דו־שיח ודיון בין שתי דרכים לקרוא טקסט קדוש: הגישה התלמודית, שמייצגה הוא הרמב"ם, והתפיסה הקבלית, כפי שחיו אותה חסידי אסכולת גְרוֹנָה. נדמה לי שסרוונטס ניסה לפתור דרך היצירה הספרותית את הסכסוך בין שתי הנחות היסוד של הרוח: התפיסה הפולית והמידית, במין הבזק אינטואיטיבי של האמת ושל תכליות העולם מצד אחד, וההתנהלות האטית והמפרכת של התודעה דרך נתיבי התבונה וההיקש בנפתולי ההיסטוריה מצד אחר.

אחרי ככלות הכול, מדוע לא לחשוב, כמו עמנואל לוינס, שקבלה של פעולת הספרות על האדם היא אולי פסגת התבונה של המערב, שעם התנ"ך יזהה בה את עצמו? שהפרשנות בתור חריגה אל מעבר לאות היא גם חריגה אל מעבר לכוונות של המחבר ושתנועת הרצוא־ושוב מן הטקסט אל הקורא ומן הקורא אל הטקסט היא אולי ממהותו של כל דבר כתוב.<sup>8</sup>

8 ראו: ע' לוינס, מעבר לפסוק, ירושלים ותל־אביב 2007, עמ' 221.



**מבוא**

תעלומת דון קיחוטה בעינה עומדת. היצירה רק הולכת ונעשית צעירה, רק הולכת ונכתבת מחדש לאורך הדורות. היצירה הסרוונטית היא 'מאורע מכונן' לספרד, שמכירה בכך ומוקירה אותה על כך, ושבונה משום כך בכירותיה ובגניה הציבוריים פסלים המנציחים את יציאת האביר החריף וסנצ'ו פאנסה לדרך. רוסיננטה, הסוס המוסרי, המלווה באדון שאינו פחות כחוש ממנו, כבר מסתער היום רק כשהוא יצוק ארד. מאחוריו משתרך החמור, ועל גבו רוכב סנצ'ו, שגם הוא כבר נוגע בשיגעונות אדונו, והוא דוהר, שקוע בשרעפים, באוויר היבש של לה מֶסְטָה או לה מאנצ'ה. לראשונה בהיסטוריה עם מקים אנדרטאות ליצירות הסיפורת הבדיונית שלו, ומבטא כך, אולי יותר משכל מבקר היה יכול לעשות זאת, את ריבונות האומָר במציאות המילולית שלו, שהיא מייסדת החיים עצמם. האם ספרד ילדה את דון קיחוטה או שמא דון קיחוטה הוא שהוליד את ספרד? הרי לנו שאלה שיהיה קשה מאוד לענות עליה. ואף על פי כן, נכון לומר שהעסיס הקיחוטי מפרה את השפה הספרדית ואת הגאונות הספרדית עד כדי כך שמי שזר ליצירה עלול להישאר זר גם לעם. אבל לא המוזיקה, לא האמנויות הפלסטיות וגם לא השפה העממית, המשובצת תמונות וביטויים לה מאנצ'יים, יכולות להסביר יצירה שלא נס לַחַה ושנקראת תמיד באור בתולי.

האם סרוונטס היה מודע לכך, כשסירב למסור את יצירתו, שטרם נשלמה העבודה עליה?

ובכן, אדוני ורעי [...] גמרתי אומר להשאיר את דון קיחוטה הנכבד קבור בגנזכיו בלה מאנצ'ה, עד שמן השמיים יגזורו מי יקשטנו בכל אשר חסר בו, כי אני איני מסוגל לעשות זאת בגין מגבלותי ודלות ידיעותי, ומשום שמטבע ברייתי בטלן ועצל אני מכדי לתור אחר מחברים שיאמרו את שאני יודע לומר בלעדיהם.<sup>9</sup> זהו, ידידי, מקור התהייה וההשתהות שמצאת בי: דיה בסיבה זו להסביר את הלך רוחי.<sup>10</sup>

9 רמז למסורת, ופחד מן המסורת הזאת.

10 מ' דה סרוואנטס, דון קיחוטה, א, תרגמו ב' סקרויסקו-לנדאו ול' לנדאו, תל-אביב 1994, פרק האקדמה, עמ' 18.

הדרישה של סרוונטס מיציר כפיו שלו משייכת אותו לעולם ההתגלות עצמו. רק אור אלוהי יוכל להשלים את החסרים של האמירה ולהאיר את היצירה בגבולות ההנחות המחשבתיות שלה. הסופר הופך אז לעד הצנוע שבאמצעותו הבורא בוחר להתגלות. סרוונטס בונה כאן תשתית תאולוגית לסיפור ולתכליתיות שלו: עליו להעשיר את האמת בכל מה שחסר לה כדי להיות מושלמת. כך ששום סיפור אינו יכול להישמע בנצחיות של מובנו המילולי, דווקא מפני שהוא מילולי. זה מה שדון קיחוטה מסביר לפרח האבירות סנסון קַרְסְקו:

וכזהו מן הסתם גם הסיפור שלי, ולא יהיה אפשר להבינו בלא פירוש – לאו דווקא, ענה סאנסון, כי כה ברור הוא, שאין בו כל קושי. הילדים ממששים אותו, הנערים קוראים בו, המבוגרים מבינים אותו, והזקנים יהללוהו.<sup>11</sup>

פוליסמיה של המובן! כלום אין כאן מצע תכנוני שלם? הסיפור הזה מדבר אל כל גילאי החיים. הוא מכוון גם לארבעת הדפוסים המנטליים השונים, ומגדיר ארבע גישות שונות לטקסט: ראשית, האיות המילולי, ההשתאות הראשונה של הילד הלומד לקרוא, מגלה את האותיות על ידי הגייתן ומנסה להדביק אותן לתמונה. אחר כך באה הסקרנות של הצעיר, תאב הדעת וההבנה, כשהוא מתאמץ לחלץ מן הטקסט את כל העושר של מאמריו המוסגרים, מאושר מן החידוש שבמבטו. הגישה השלישית היא זו של הקשבת האדם הבוגר, המבקש לתפוס את ההכרה ברוח סינתטית ומניח לה להדהד בתוכו ברבדים שונים. ולבסוף באה החגיגה של הקשיש, שהרבה מעבר לכל ידע שב ומוצא את ההשתאות הראשונית של הילד. הוא שמח להשתאות, משבח את החיים בפרץ הבראשיתי שלהם וכמו משתתף בסוד הבריאה.

סיפור מחזורי המאחד בתוכו את כל הדורות, מפייס בין אב קדמון לצאצא, מאגד וחותרם אותם בתוך אותה מסורת ואותה פשטות. סיפור מושלם כמו החיים עצמם, רצוף כישלונות, רצוף התחדשויות. סיפור שמצדיק את המהלך של פייר מנאר,<sup>12</sup> ששכתב בסבלנות, בזו אחר זו, את אותיות הסיפור. סיפור שמתייצב

11 שם, ב, עמ' 25.

12 'פייר מנאר, מחבר דון קיחוטה' היא נובלה בדיונית מאת חורחה לואיס בורחס. פייר מנאר, סופר שחי בשלהי המאה התשע־עשרה בעיר ניס, מחליט לכתוב ספר, דון קיחוטה. הוא ממציא מחדש את כל אותיות הספר של סרוונטס, בזו אחר זו, ומצליח ליצור יצירה חדשה.

לפנינו במלוא תכונותיו של טקסט קדוש, בן־זמנו של דון קיחוטה, סיפור המשמש עד להשקפתו, ובה בעת דורש נסיגה של הדורות וקורא לפרשנות של הטקסט. סיפור שהולך ונכתב במקביל להתרחשותו, שלפעמים הוא מקדים את האמירה, לפעמים מקדים את העשייה, ואשר אורג את שתיהן זו בזו בחוט בל יינתק. סיפור שמתרחש באקרופוליס הסרוונטי של שדה מונטיאל, חילוף אותיות של Monte Eli – הר הנביא אליהו, אך גם הר האל, ההר האלוהי שבו החיים קורנים, מוגנים מפני כל נפילה. שדה מונטיאל תוחם את המרחב המקודש של 'סיפור ההולדה' של דון קיחוטה, שמכאן ואילך לא יחדל לקרוא אלינו וינסה לצוד את תשומת לבנו.

הנה כי כן, גם אנחנו, הקוראים בני המאה העשרים ואחת, שומעים את הלמות פרסותיו של רוסיננטה, מהדהדות באוזנינו וקוראות אותנו אל הנסתר, הלא־נגלה של הסיפור המופלא הזה. איזה מובן נוסף אנחנו לטקסט הזה, העשיר כל כך ממילא, איזה עובי ניתן אנחנו לדיו של אותיותיו ולאִיזה כיוון תיטה הקריאה שלנו? אולי נשמוט מידינו את המושכות של רוסיננטה, ולאור מה שלמדנו מדון קיחוטה עצמו נוותר על כל יזמה שלנו לטובת מילותיו של דון קיחוטה, ונניח להן להוביל אותנו, בעודנו מיטלטלים בין התפעמות לתהייה?

---

זוהי יצירתו של הקורא־הסופר, היקרה כל כך ללבו של בורחס, אך ראשיתה מצויה כבר בדון קיחוטה של סרוונטס. למעשה, בורחס מספר שמנאר הצליח לכתוב מחדש רק מספר מצומצם של פרקים מתוך דון קיחוטה, ולא את כל הספר.



## רות רייכלברג ויונה הנביא

יפה וולפמן

בפתח דבר לספרה ההרפתקה הנבואית: יונה, שקרן האמת מבהירה רות רייכלברג את הקשר האישי שלה לחקר יונה הנביא. היא מקשרת בין קצוות שבמבט ראשון נראים קוטביים ומנוגדים אלו לאלו, ומצליחה לאחות אותם בהרמוניה מרוממת, שבה תולדות חייה ואישיותה משתלבות בכל פסוק ומשפט. רות רייכלברג היא משוררת בשפה הצרפתית, וגם למחקריה יש איכות שירית. כל מחקר שלה קשור אליה ולכל אישיותה ונימי נשמתה. היא לימדה שירה וספרות צרפתית וספרדית, ותמיד מצאה דרך לקשר את אלה ליהדות. בפרשנותה הציגה דרך ייחודית, שינקה את עצמתה מאישיותה ומאמונתה. היא התרחקה ואף סלדה מדרך מחקר מדעית יבשה ומקובלת, והציגה מחקרים ששיקפו את הזרימה הפנימית של דמה, של תודעתה ושל לחלוחית חייה. היא קיוותה כי מחקריה על דון קיחוטה לסרוונטס ועל יונה יתורגמו לעברית, אולם לא הביאה בחשבון כי ככל טקסט שירי מורכב, דבריה מציבים קושי עצום בפני כל מי שמנסה להעביר לעברית את עומקם, את הרבדים השיריים שלהם ואת סגנונם המיוחד. היא ינקה את היפה מכל העולמות, העולם היהודי ועולם ההגות והספרות העולמיות, ואף הצליחה לגשר בין עולמות שאדם אחר מתקשה לראות קשר ביניהם.

בספרה היא מצביעה על הקשר שלה לנביא יונה: יום לידתה, הסמוך ליום הכיפורים, היום שבו קוראים בתפילת מנחה את ספר יונה. היא מרגישה קרבה גדולה אל הספר גם בגלל המסר שלו – היחס בין הנביא ובין הקב"ה. היא שותפה למרד ולהתנגדות של הנביא וחשה בנשמתה את אכזבתו מתהליך החזרה בתשובה של אנשי נינוה ומכך שכמו איוב גם הוא אינו זוכה לקבל מן האל תשובה על שאלתו.

רות רייכלברג מציגה את חייה כנסיעה, שהחלה באלג'יר בימי ילדותה והסתיימה בירושלים, ואת נסיעתו של יונה, שנע בין ירושלים לנינוה – כמשולבת בזו שלה. היא מעורבת אישית בדמויות שהיא חוקרת, לא רק בשל סקרנות אינטלקטואלית, אלא בשל נגיעה פנימית, המערבת את כל מרכיבי אישיותה. לגביה מחקר מדעי מתובנת ואובייקטיבי הוא עקר ומשעמם.

הקשר שלה לטקסטים הכתובים ולפרשנותם, ובמיוחד לדמות המרכזית בהם, יונה או דון קיחוטה, הוא עמוק וטוטלי. מצד אחד, היא יודעת שאלו קריאה ופרשנות סובייקטיביות שלה, ומצד אחר היא מנסה להדביק בהתלהבות שלה את כל מי שקורא את ספריה. היא פונה לכיוונים שאיש לא מעלה על דעתו שהם אפשריים עד שהוא נתקל בכתביה, והם פותחים בפניו דרכי חקירה חדשות ומחוזות לא ידועים, המלווים בהתעלות רוחנית מיוחדת במינה, הדומה לזו שרק גדולי ההגות, השירה והספרות הצליחו לגרום לקוראיהם ולתלמידיהם באמצעות כתביהם. הגלות וירושלים, הקשר בין האדם לריבון העולם, בין שמים וארץ ותחומי הקבלה המסתוריים, חוברים כאן יחד ומשמשים מפתחות לכתובתה, ולקריאתה את נחקריה.

רות רייכלברג בלטה תמיד כיחידה ומיוחדת. כל כנס שארגנה שימש השראה ליצירות חדשות ומקוריות של מיטב היוצרים מן הארץ ומן העולם – למשל המלחין אנדרה היידו, שכתב יצירה מוזיקלית מיוחדת לכנס שערכה לרגל חמש מאות שנה לגירוש ספרד; פרופ' יהודה מוראלי, שבאותו כנס העלה מחזה מקורי על היהודי הנודד, וגם היוצר הספרדי פרננדו אַבְּל, אשר בעקבות כינוס אחר שערכה כתב יצירה מקורית לשחקנית אורנה פורת, שנכחה בו. היא הייתה חוקרת-יוצרת, ולכן דיברה תמיד על, ואל, מיטב החוקרים והיוצרים. היא שימשה מקור השראה לאחרים, כי תמיד ניזונה מ'אוויר פסגות' וידעה למזג שמים וארץ ולצבוע את אפרוריות החיים בזוהר הקבלה. תמיד חתרה לתיקון ולשלמות, אפילו בתת-מודע שלה בתקופת הגלות באלג'יר ובצרפת, כשחוותה התרוממות רוח וחשה קשר עמוק לחגי ישראל ולנביא יונה, שנשלח לנבא בנינוה. ומה הפלא שרק בירושלים מצאה את מקומה.

## יונה – הנביא הבורח

---

### חגית חוף

#### דברים שנאמרו בערב לימוד לזכרה של רות רייכלברג

עד שכתבת את ספרך, קראנו מפרשים רבים מעניינים וטובים. אלא שאת לקחת את הקוראים שלך למקום נוסף. יונה, כתבת שם, קיבל את הנבואה מאלוהים, והתבקש ללכת אל אנשי נינוה ולהחזיר אותם בתשובה. יונה התנגד בעוז לציווי האלוהי ונמלט על נפשו, ומעשה הבריחה מראה לנו כי האלוהים נתן ליונה את המשימה הנבואית כנגד רצונו. מדוע אם כן יש לאלוהים צורך להטיל שליחות כזאת על אדם שמתנגד כל כך לרעיון שבנבואה שקיבל?

ואת, רות, מראה לנו בספרך כי אלוהים לא יכול לנהל את עולמו רק על פי מידת הדין. האלוהים חש רצון וחובה להכניס לעולם את מידת הרחמים, ולזאת יונה מתנגד. את מסבירה שם כי כמעט כל הנביאים נושאים בתוכם את חלקו זה של יונה, את החלק של מידת הדין. חשוב לך להראות כי בכל פעם יש כעין מאבק בין האלוהים לשליחיו הנביאים, וכמעט איש מהם לא שש לצאת בדברי נבואה שכזאת. לא רק שיונה לא חש 'נבחר', אלא הוא חש שהצו האלוהי חזק ממנו ומתפיסתו – והוא, שמביא את דברי אלוהים כלשונם, יודע כי משהו חזק ממנו מאלץ אותו ללכת נגד רצונו העמוק ולהתנבא. ההסבר שלך הוא כי הקב"ה חייב לאנוס את הנביא שנבחר להכניס לעולם את מידת הרחמים. חיי הנביא הם חיים של סירוב, והנבואה מהווה עבורו כישלון במאבק בין מידת הדין למידת הרחמים.

ומדוע לא יבחר האלוהים לשלוח את דברי הנבואה באופן טבעי על ידי אדם שחש בעמקי נפשו את הצורך להכניס לעולם את מידת הרחמים? מדוע הנביא שנבחר הוא אדם שכל כך מתנגד למהלכי האל בעולמו, עד שחש בדחף להימלט, כדי שמידת הדין שבה הוא מצדד תמשיך בעולמו? את מסבירה את המהלך הלא חלק

והלא טבעי בנבואה בכך שהבריאה בעולמנו עדיין לא הושלמה, ומראה בספרך איך התנגדות הנביאים מעמיקה את המשכיות הבריאה.

ומכאן את ממשיכה בספרך ומראה לנו את עומקי עומקיה של הסיבה שספר יונה נקרא ביום הכיפורים. לא אמשיך להפליג בעולמות שפתחת בפנינו כאן, ולא אספר איך השווית את הלווייתן שיונה הנביא בילה בקרביו אל הלווייתן של פינוקיו של קולודי ואל מובי דיק של מלוויל, את זה ניתן לקרוא בספרך; רק אוכל להתרגש מכך שאת, בספרייך, בשיעורים שנתת, במאמרייך ובחשיבתך, הראית לנו את החשיבות שיש בנו, אנשים שברא האלוהים, לקיים יחד אתו, יום ויום ושעה שעה, את העולם.



## ההרפתקה הנבואית: יונה, שקרן האמת

רות רייכלברג

### פתח דבר

#### סיפורה של קריאה

יש ספרים המשמשים כמפתחות אמיתיים. מפתחות הכתובים (כתבי הקודש), מפתחות הקריאה, מפתחות ההתגלות, ומעל לכול מפתחות הנשמה. עבורי יונה הוא ספר מפתח. כבר זמן רב, מאז ומעולם, יונה מלווה אותי. בתחילה ללא ידיעתי, מסתתר בתת־מודע שלי, ואחר כך, עם היפרשם והיפתבם של חיי שלי, יותר ויותר מודע, יותר ויותר נוכח, אבל תמיד – כחידה. אף הייתי אומרת שלעתיים להתקדם בחיים, עבורי, משמעו להשתלט על יונה. משנה לשנה, מקריאה לקריאה, יונה ניתן ונלקח וחומק ממני. בשבילי, להעלות בזיכרון את יונה זה קודם כול להעלות את יום כיפור ואווירתו הכל כך מיוחדת, שכן ספר יונה משויך ליום כיפור. והגורל של ישראל, של יונה ושל יום כיפור קשורים זה בזה קשר בל יינתק. לשאול על יונה הרי זה לשאול על המהות של יום כיפור.

יונה הוא הספר שאנו קוראים בניגון, אנחנו, בני ישראל, בזמן תפילת מנחה, לעת אחר הצהריים של יום כיפור, ביום ההיקהלות הגדול של הסתיו. שערי התפילה לא יאחרו להינעל שוב, ואתם ספרי הגורל של האדם ושל היקום, ספרי החיים והמתים ייחתמו. באימוץ אחרון של הרצון וההכרה שלנו מנסים אנו, בפעם

---

\* את פתח הדבר לספר: *L'aventure prophétique: Jonas, menteur de Verité*, Paris 1995, תרגמה מצרפתית בתה של פרופ' רות רייכלברג, ד"ר תמר בן שושן. סייעו בעריכת התרגום: ד"ר יפה וולפמן, עדה פלדור, רחל שטרנגר ואליעזר שרק.

אחרונה, להשתדל שמידת הרחמים תגבר על מידת הדין, וברגע המשפט האל יזכור את החולשה הטבועה בבריות. זאת השעה, שעתו של יצחק אבינו,<sup>1</sup> שבה אנו קוראים את ספרו של יונה. ספר יונה מהווה, אם כן, את נעילת יום כיפור ואת משמעותו הסופית.

נולדתי שעות מספר לפני יום כיפור. מסלול חיי שלי קשור בכיפור. והרי יונה הוא הנביא של הלידה, של תחיית המתים ושל הגאולה. ואולי בשל כך הוא כל כך קרוב, כל כך אישי, ובו בזמן הוא כל כך בעקשנות – אחר, כפי שכל אחד מאתנו הוא כזה אל עצמו. האם לשעת הלידה וליום הלידה יש קשר לאהבה שאנו יכולים לחוש כלפי טקסט כה מיוחד, עד הנקודה שבה כבר לא ניתן לדעת, האם אנחנו, הנרשמים בשרשרת ארוכה של דורות ופרשנויות, מציגים שאלות לספר, חוקרים אותו ללא הפוגה, או האם הספר הזה הוא שמעצב אותנו ומקשר אותנו למקורותינו, ככל שאנו מתקדמים וקוראים בניגון אחת לאחת את האותיות המרכיבות אותו, כדי להניח להן להדהד בנו, כמו הד רחוק וקרוב גם יחד, ולהתגלות אלינו בגלותנו בטקסט הזה את מה שמהווה אותנו?

קריאה זו, לגביי, תהיה לעדות. מקוריותה היחידה תהיה המאמץ המתמיד שבו היא ממשיכה לגלות את המקור. היא באה לספר על מאבק ארוך עם טקסט שאינו מפסיק להתנגד, היא נובעת מאהבה עזה לנביא יונה, היא חוזרת שוב ושוב על שאלה, שמדי שנה בשנה מקבלת צורה ומועשרת במודולציות שונות של ציפיה לתשובה, אשר בכל פעם ניתנת ונלקחת שוב, אין־סופית כמו משמעות הכתוב.

יונה הוא הזיכרון שלי. הוא הדבר המאפשר לי להמיר את חומר הגלם של חיי לתנועה כלפי מעלה, הוא הדבר שמאפשר לי לבנות את זמני שלי, שמאפשר לי להעפיל בזמן, להרחיק לעתים את הספק ופעמים אף לחזות את העתיד.

במחשבותי עולים שני זיכרונות הקשורים לילדותי ולימי נעוריי. הראשון הוא התרגשות מתוקה, והשני – שאלה רצינית. לעתים קרובות, בשעות אחר הצהריים של יום כיפור באלג'יר, היינו נודדים, כילדים, מבית כנסת אחד למשנהו, כדי למלא את הזמן וכך לגרום לשעות לעבור במהירות כדי להשכיח את הרעב שלנו, כי

1 על פי המסורת, תפילת הבוקר, שחרית, מיוחסת לאברהם אבינו. התפילה של שעות בין הערביים, מנחה – ליצחק אבינו, ותפילת הערב, מעריב – ליעקב אבינו.

בעינינו כילדים, הצום היה ספורט יותר משהיה חשבון נפש. השוטטות הובילה אותנו לעתים קרובות עד לגנים של וילה 'לה קמפאן ווליד', בית כנסת קטן במרומי אלג'יר, בתוך פרדס. שם התבשמנו מריח הלימונים הירוקים והמנדרינות ומריחות היסמין, בזמן שקולו החם של החזן ערסל אותנו בניגונו הערב של ספר יונה, ובלי שהבנו במדויק את המתרחש הנחנו לעצמנו להיבלע בתנומה, כדי להתעורר לא על חופי נינוה אלא לקול תקיעת השופר. זיכרון ראשון.

אחר כך נפרשת לפני תמונה אחרת, מאוחרת יותר. גדלתי, ואני מקשיבה בתשומת לב גדולה בהרבה לקריאת ספר יונה, לטקס הקריאה בבית הכנסת ברחוב דיז'ון, החוזר שוב ושוב ללא שינוי שנה אחר שנה. זהו זמן מנחה, ואני רואה אדם מתקרב אל בימת בית הכנסת, תמיד אותו אדם עצמו, הצועד בצעדים אטיים והחלטיים, מראהו שקט ושלו, אך עקשן להפליא, עקשן ממש כמו יונה, שאותו הוא עומד לקרוא, מרוצה ומאושר, שכן זה עתה זכה בקריאה, שהוצעה במעין מכירה פומבית. משחק שחוזר על עצמו ללא שינוי, באותו אופן, כל השנים. תמיד אותו אדם. שנה אחר שנה, זקנו מאריך ומלבין ועיניו מחייכות יותר ויותר. ואני תוהה למה העקשנות הזאת לבקש לקנות לעצמו את קריאת ספר יונה כאילו חיי תלויים בדבר. וכך גם רואים זאת כל קהל המתפללים. כאילו הקריאה הזאת זכותו היא, ומחכה לו, וכל מכירת הקריאה אינה אלא משחק המסווה את הדבר.

עקשנות זו קוסמת לי ומכעיסה אותי כאחד. עדיין איני יודעת כי היא תהיה שלי. וכאן מסתיימות תמונות יונה מן הגלות ומן הילדות.

ואז באה העת של קריאה שונה, שמתקיימת בממד אחר ובמקום אחר. זה שלושים שנה המציאות היא אחרת. זוהי חוויה של צמצום, וכבר אינה התפתחות במרחב, שכן במידה מסוימת הגעתי לסוף המסע, במרחב הגאוגרפי שהפך להיות נופי הפנימי והאישי.

בירושלים, בעיר של נוכחות השכינה, ובחיים ערים יותר לעצמם, כמו ביציאה מחלום ארוך; בארץ תנ"כית, שבה הלשון היא זו של יונה, נושמת ניחוחות אחרים, ניחוח המור, העדין יותר, בתוך אור אחר, זה של גוון האבן המיוחדת של ירושלים, תמיד בסוף של אחר צהריים המנבא יום חדש, כאן, במרחק פסיעות מן הכותל המערבי, באותה עיר שהפכה בשבילי את הגלות לציפייה, לפעמים במרירות ובקושי, כאן כשאני מחכה, באווירה של דבקות ותקווה, עולות, כמעט כמו

התגשמות, המילים הראשונות של ספר יונה, עכשיו ידועות ומוכרות לי, אותן המילים של ילדותי, אך כה שונות, יותר נוכחות, יותר פשוטות לאוזניי אך בעלות משמעויות רבות יותר לחושיי. וכאן בדריכות אני מצפה, שכן אני יודעת שפעם נוספת יפתיע אותי יונה וגם ינחיל לי מפלה.

סיימנו זה עתה את תפילת המוסף של החג ואת סדר העבודה – תיאור העבודה בבית המקדש המגיעה לשיאה ביום כיפור. כאן, במרחק כמה מטרים ממני, אני יכולה לראות את הכוהן הגדול בקודש הקודשים. תנועותיו מתוארות בדיוקנות וכך גם טקס המפגש של האל עם עמו. הטקסט אוחז בנו ומגלה לנו את הפנימיות הנסתרת ביותר שלנו. אנו כאן. אנו חווים את נוכחות השכינה ומגיעים אל המקור של חיותנו האמיתית, זו של ישותנו, לא עוד נפרדת. אנו מוצאים שוב את נשמתנו האמיתית.<sup>2</sup>

הטקסט היום כבר אינו חתום לחלוטין עבורי, כפי שהיה בתקופת ילדותי, שבה רק החלום הנחה אותי. ובכל זאת, זו תמיד אותה תמיהה, אותה שאלה שמעמיקה יותר ויותר, תמיד אותה התנגדות, שכן בתוך תוכה של ההתגלות, הכול נהיה שוב מסתורי, וזו האספקלריה המאירה שהופכת שוב לשאלה.

תפילת מנחה מתחילה, היא נפתחת בקריאה של יחסים אסורים, שכן אלו גורמים לניתוקה של הנשמה מכיסא הכבוד ומטביעים את ההווה בגלות אין־סופית מהאל. אנו למדים אם כן מהי השבירה, האל־חזור, האבדן באין של ההווה, הגלות.

ובתוך אותה תדהמה מאימת מתחזק מעט־מעט הקול הידודתי, וקורא בניגון את ארבעת פרקי ספר יונה, אשר ממש כמו מגילת רות, ובנושאו אותו מסר משיחי, פורש אט־אט את ארבע האותיות של השם המפורש, ועל רקע סיפור יונה מתגלה כרקמה סמויה סיפור הבריאה כולה. ואני מדמיינת, ממש כאן, במרחק מטרים ספורים ממני, מתחת להר הבית, את יונה מטייל בתהום הים, חודר לסודות הבריאה, כפי שמעידה עליו הקריאה בפרקי דרבי אליעזר, המעלה את סיפורו של יונה בפירוש למעשה בראשית, ביום החמישי של הבריאה.

2 מילים אחדות מתארות את חיי נשמת האדם, ברבדים שונים של מהותה. המילה 'נשמה' מציינת את רובד 'האני האובייקטיבי', ואילו אנו חיים את חיינו ברובד 'האני הפנימי', המצוין במילה 'נפש'.

הדמיון שלי בוודאי נשלט יותר משהיה בילדותי. אבל המתח זהה. הכול נפרש מהר מאוד, הקריאה של ה', הבריחה המדומה של יונה, ההפלגה לתרשיש, סכנת הטביעה של האונייה, הייסורים של יונה במעי המפלצת הימית, המוכרת בדמיון הקולקטיבי כלווייתן – אף שדבר בטקסט אינו מאפשר לזהותה ככזה. אדרבה, האנונימיות האופפת את הדג הזה, זכר ונקבה חליפות, מעידה מעל לכול על חוסר רצון להגדירו. תפילתו היפה כל כך של יונה, שהיא תמצית ההרפתקה של הגורל האנושי, מהלידה ועד המוות, כניעתו, נבואתו בנינוה, ציפייתו שנכזבה מיד, ולבסוף ההלם הסופי ששום תחכום, אפילו אלוהי, אינו יכול להביא לו הקלה. נינוה ניצלה. הללויה! ויונה נותר עצוב עד מוות, ללא תשובה אמיתית מהאל. לעתים אני מתמרדת ושואלת את עצמי שוב על משמעותה של הבדידות המוחלטת הזאת של 'האדם עם האל',<sup>3</sup> נעזב מאדם ומאל.

ואני מנסה בכל פעם מחדש לחדור אל משמעות תשובתו המוזרה של האל ליונה, מוזרה ממש כמו תשובתו לאיוב, שכן אין זו תשובה אלא רק העתקה של השאלה עצמה. משנה לשנה השאלה גדלה והמבוכה מתרבה. בסיפור זה, שמתיימר להאיר את דרכי התשובה, מי באמת שב? האם אלו באמת אנשי נינוה, שהתשובה שלהם לא תארך מעבר לזמן החרדה? האם זה יונה, המתבקש להסתלק ממה שהוא יודע על רצון האל וחכמתו? או שמא האל, הכופה את מידת הדין שלו עצמו ומשעבד אותה למידת הרחמים?

אוושת דפים רועדת באוזניי כמו הד רחוק ועמום. אלה הדפים של המפרשים ששאלתי וחקרתי בהם ללא לאות ואשר נקלטו בזיכרוני בשעה ששחזרתי את הסיפור של יונה.

כמובן, לאורך השנים החוויה הרגשית השתנתה והפכה לתודעה, תודעה של אי־ידיעה יסודית. אולם התודעה עצמה אינה יכולה לעמוד מול חוויה ראשונית, מול הקשר הלא מותנה הזה לאותו טקסט שבנה את קיומי ואת חיי, זעזוע קמאי ומכונן.

---

3 הרב סולובייצ'יק, בספרו איש האמונה הבודד, מעמיד את בדידותו של 'האדם ללא אל' מול זו של המאמין, של 'האדם עם האל'.

מאז הגלות של אלג'יר ועד נוכחותה־נפקדותה של ירושלים, יונה שלי אכן השתנה רבות. הוא גדל מאוד ומביט אליי במבט קונדסי כמו מבטו של ילד שיודע שהוא חומק ממך ושעבורו לא היית יותר מאשר מפלט לרגע. ההרגל? מרחק הזמן? העימות הזו פנים אל פנים עם הטקסט, ההיאבקות האישית שלי עם המלאך, אותם אני רוצה לנסות ולפרש בקריאה החוזרת ונשנית של יונה. מאבק שמראש אני יודעת שאצא ממנו מנוצחת, ואני שמחה בכך. כי טוב בעיניי לחשוב שהקריאה שלי היא המפגש ההכרחי, לרגע, בין קיומי החולף ובין האין־סופיות של המקרא, שהתנגדויותיי שלי כבר הובעו על ידי יונה עצמו, ושחיי עצמם הם זמן זה של קריאה.

## דברים על ספרה של רות רייכלברג, ההרפתקה הנבואית: יונה, שרון האמת

מתוך שיחה בין הרב שלמה בן-נעים ז"ל וד"ר יצחק אדה

רות רייכלברג ראתה בספר שכתבה על הנביא יונה את הספר הביוגרפי שלה עצמה. בספרה היא הולכת בעקבותיו של יונה הנביא כדי לגלות את המהלך הפנימי של חייה. היא מחפשת את המשמעות של ספר יונה כדי להבין את משמעות חייה שלה. על פי דבריה שלה, היא מחפשת ומגלה את עצמה דרך נבואתו של יונה.

יונה הוא הזיכרון שלי. הוא הדבר המאפשר לי להמיר את חומר הגלם של חיי לתנועה כלפי מעלה, הוא הדבר שמאפשר לי לבנות את זמני שלי, שמאפשר לי להעפיל בזמן, להרחיק לעתים את הספק ופעמים אף לחזות את העתיד (עמ' 17).<sup>1</sup>

ההיבט הביוגרפי חשוב מאוד בספר, ויום כיפור הוא נושא מרכזי בו. רות רייכלברג נולדה ביום כיפור, והיא קושרת את הדברים לזיכרונות הילדות שלה מיום כיפור באלג'יר ולקריאה שם בספר יונה בתפילת מנחה.

מבחינת מסר נבואי אין בספר יונה כל חידוש מלבד המסר של התשובה, שהוא מסר המשותף לכל נביאי ישראל. רייכלברג טוענת שלא ייתכן שהאמירה העיקרית בספר נבואה היא שתושבי נינוה צריכים לחזור בתשובה. עיקרו של ספר יונה אינו

---

1. המובאות הן מתוך ספרה של רות רייכלברג: R. Reichelberg, *L'aventure prophétique: Jonas, menteur de Verité*, Paris 1995. הקטעים המצוטטים הם בתרגומה של עדה פלדור.

הדברים שיונה אומר בנבואתו, אלא הנביא עצמו. זאת המשמעות של הכותרת שנתנה לספרה: ההרפתקה הנבואית.

ספר יונה הוא סיפור על מהותו הייחודית של הנביא, דבר שאין דומה לו בתנ"ך. זהו ספר יחיד בתנ"ך שמעמיד במרכז ספר הנבואה את האדם, הנביא, ולא את הדברים שהוא אומר. הסיפור עצמו עוסק בשאלה אם נינוה תיהפך או לא תיהפך, אך לבו של הספר הוא הדרך שבה הנביא יוצא לגילוי העצמי שלו: תהליכי ההכרה שלו, הקירוב שלו, הריחוק שלו, התפילה שלו, עצמת ההתבוננות שלו והגילוי שהנבואה היא שמאפשרת לו את הדרגה הגבוהה ביותר של הבחירה החופשית – לברוח מן הנבואה עצמה.

זוהי אחת הנקודות בעלות העצמה הרבה ביותר של הבחירה החופשית של האדם: העמידה מול היכולת של א־לוהים לאלץ את האדם לקבל את רצונו. הא־ל אינו כופה את רצונו על יונה, אף שביכולתו לאלץ אותו לעשות את רצונו. א־לוהים אינו עוצר בעד יונה מלברוח. הנסיבות הן שמבריחות את יונה לתוך מעי הדג, ובסופו של דבר הוא פועל תמיד מרצונו החופשי. הדבר מודגש בספר בעצמה רבה:

ספר יונה מציב על הבמה, באומץ מופלא, את חירותו של הנביא, וממש לצדה את צייתנותו הגמורה [...] אלא שהשלכות הנבואה הן כאלה, שדווקא סירובו של יונה לקום וללכת אל נינוה הופך אותו ליצור היחיד עלי אדמות שיכול לקום וללכת לשם (עמ' 33).

יונה אינו חדל מלהיות נביא, וזה הדבר שמגדיר את הציות שלו: הוא אינו יכול שלא לשמוע את קולו של הא־ל. אך הוא יכול לברוח תוך כדי היותו נביא. זאת העצמה של הבחירה החופשית כפי שרות רייכלברג הבינה אותה. זהו החופש של הציות המוחלט, חופש וציות בעת ובעונה אחת. העיקר בספר אינו המסר המועבר ליונה אלא המסר המועבר לקורא דרך יונה. יש כאן ניסיון לחדור אל נשמתו של אדם הפוגש את א־לוהים, כל אדם. הנושא כאן אינו התשובה, אלא יונה, האדם. רייכלברג מורה לנו בספרה להניח לעיסוק בשליחות הנבואית הקוראת לתושבי נינוה לחזור בתשובה ולחדור אל הנושא העיקרי של הספר: ההתרחשות בעמקי נפשו של האדם הפוגש את הא־ל.



יש בספר פרק שלם העוסק בעבודת יום כיפור, ובו רייכלברג מציבה את עניין שני השעירים. עצם ההופעה של שני שעירים ביום כיפור, המוקדשים אחד לה' ואחד לעזאזל, מייצגת, על פי הבנתה, את ההיכללות של כל הבריאה, של כל המציאות, ברצון הבורא. בחירת השעירים נעשית על פי גורל. שניהם שווים, אין ביניהם רע או טוב. שניהם יחד, כמערכת של ניגודים, הם המוקד של יום כיפור.<sup>2</sup>

יונה בורח אל הים כפי שבני ישראל ברחו למדבר (הים מקביל למדבר, המדבר הוא ים ללא מים), ובפרקי דרבי אליעזר כתוב שיונה נכנס אל הים כאדם שנכנס אל בית הכנסת (פרק י). הים שסוער וגועש מייצג את הקטסטרופה שבה אנו מצויים לאורך כל הסיפור. הסערה הזאת קשורה בהבדלה בין מים עליונים למים תחתונים, שהתרחשה ביום השני לבריאה. מרגע ההבדלה בין מים עליונים למים תחתונים, המים התחתונים בוכים על שאינם מים עליונים, על שהתרחקו מן העולמות העליונים, מן הא"ל. בים הסוער מתגלמת הדרמה של הבריאה, הבריאה הכוללת גם מים עליונים וגם מים תחתונים, ובזיקה ליום כיפור – גם שעיר לה' וגם שעיר לעזאזל.

יש כאן מעין דואליות אחדותית, והנפרדים בוכים על שהתרחקו זה מזה. ביום הכיפורים השעיר לעזאזל אינו נזרק סתם כך למדבר. הוא ממתין בבית המקדש, רואה כל מה שעובר על השעיר המיועד לה' ומשתתף בגורלו כצופה מן הצד. רק אחר כך הוא הולך למדבר, כשהוא מכיל בקרבו את אותם הכוחות שהיו לשעיר שהועלה לה' – וזה ייצוג אחדות ה'.

'לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין. שנאמר (ישעיהו א, יח): "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" (משנה יומא ו, ח). משום שקשרנו זה בזה את הגורלות של השעיר לה' ושל השעיר לעזאזל – האדום נהיה לבן. האחדות הזאת, שבה מצויים הניגודים, היא המוטיב

2 אומות העולם משתמשות במוטיב הדואלי הזה כדי לזהות את ישראל עם הרע. הרב יהודה ליאון אשכנזי ('מניטור') עוסק במאמר שלו על השואה, 'ויהי באחרית הימים', בקלות הנוראה שבה הגויים מזהים את הבל עם עם ישראל, הבל, שהבל ימיו, הוא המיוחד והמיועד לשאת את עוונות העולם ולכן צריכים להרוג אותו; זהו כביכול ייעודו של הבל-ישראל. הרב אשכנזי הזכיר שייעודו של עם ישראל אינו הבל כי אם שות. המאמר נדפס לראשונה בשורש, 2 (ניסן תשמ"ג), ונדפס מחדש בספר מספד למשיח? – שיעורים מאת הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטור) זצ"ל, בית-אל 2006, עמ' 143–174.

של יום כיפור והיא גם המוטיב של יונה: 'באמצעות שני השעירים נחשפו מנגנוני הפעולה של ההשגחה העליונה עצמה' (עמ' 187).

השאלה שהעסיקה את רות רייכלברג היא מה חש האדם בתוך נפשו מול הקריאה של ה' אליו. זה הדבר שקסם לה בספר יונה מן ההתחלה; החיפוש אחר האפשרות שאדם יגיד את האמת ממעי הדגה, מתוך השבר העצום הפנימי ביותר.

היא מציינת בספרה את שכיחותה של המילה 'גדול' בספר יונה. בארבעת הפרקים של הספר מצויה המילה 'גדול' שתים-עשרה פעמים: העיר גדולה, הסערה גדולה, הרוח גדולה וגם היראה והשמחה גדולות. הריבוי הזה של המילה 'גדול' מוביל אותנו לכך שהדבר שמתרחש כאן אינו דבר קטן. זה אינו סיפור ספציפי של מישוה אחד, אלא סיפור שמקיף את האדם באשר הוא אדם, כל אדם.

אחת השאלות שהיא שואלת בספרה היא אם ייתכן שחז"ל העמידו במוקד ההווה האנושית של יום כיפור, בתפילת מנחה, ספר המביא את סיפורו של נביא שבורח מהאל. האם זהו המסר העיקרי של יום כיפור? האם האל אינו יכול להכריח את הנביא לדבר?

כלום חסרים לו לאל שליחים שהיו יכולים למלא בחדווה את השליחות האלוהית? ונביא אחר, לא יונה, שהיה מציית לצו האלוהי והולך לניונה – כלום היה ראוי עדיין לתואר 'נביא'? אלא שהדברים מתגלגלים כך שדווקא ההתנגדות הזאת של יונה עושה אותו ליצור היחיד המסוגל להפוך לכלי הקיבול של דבר האלוהים (עמ' 32).

האמירה האמיתית של ספר יונה היא שהקרבה של האלוהים מאלצת את האדם לומר: אני הנמצא כאן, שהגעתי לנקודת הקרבה אל האלוהים, שבה הדיבור האלוהי נשמע אליי, אני צריך להחליט בעצמי מהו תוכנו של הדיבור האלוהי שאני שומע. כאן מצוי הכוח של יונה.

אף שהנביא אמור להיות רק צינור המעביר את דבר האל, אף שעליו להיות פסיבי לגמרי, אפילו במדרגה זו של הנביא צריך להיות לו החופש לשמוע מה שהוא מבין. בתנ"ך ההבדל בין נביא האמת לנביא השקר הוא הבדל דק מאוד. גם נביא השקר נקרא 'נביא', ולכן נשאלת השאלה איפה בדיוק מצוי ההבדל ביניהם? לדבריה של

רות רייכלברג, אם ה'אני' יגיד מה שהוא הבין מן הדיבור הא־לוהי כ'אני' – זו נבואת שקר. אבל אם ה'אני' השומע יגיד את מה שהוא שמע כ'אני' מפי ה' – הוא נביא אמת. ההבדל הוא בתשובה על השאלה איפה שמתי את עצמי, איפה היה ה'אני' שלי, מה הייתה האוזן שלי בזמן שמיעת הדברים. האם היא הייתה האוזן שלי, או אולי – הגאווה שלי.

כשיונה שומע את קול ה' שאומר: לך לנינוה, ה'אני' שלו עובר תהליך, המתרחש בין מה שהוא שמע בתחילה לבין מה שהוא שמע כשהיה באונייה או בבטן הדג. זהו תהליך של בירור: איפה אני לעומת ה', מה שמעתי. בירור הנקודה של השמיעה הנבואית.

אחת השאלות שהנביא אמור לשאול את עצמו כשהוא שומע את הקול הא־לוהי המדבר אליו היא: האם אינני מציב את עצמי יותר מדי במרכז העניין, ולכן זו תהיה נבואת שקר?

נביא השקר אומר: אני שומע. אני יודע מה אתה אומר; ואילו נביא האמת אומר: אני לא יודע מה אני שומע. לא ייתכן שמה שאני שומע ברור כל כך. אם השליחות של הא־ל לנביא היא כה ברורה ומובנת, אין צורך בשליחות חדשה, בנביא נוסף. בכל נבואה חייב להיות חידוש, כמו שחז"ל אומרים: אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. רק אם הנביא מביא בחשבון את האפשרות הזאת, שהדבר שהוא שמע אינו מה שאכן נאמר, רק בתנאי הזה הוא יכול לומר מה ששמע. ולא רק הנביא, כל אדם. ולכן הדבר קשור ליום כיפור, כי זה ייעודו של האדם: להיות השומע של הקול הפנימי שמדבר. זאת התשובה האמיתית – חזרה ל'אני' האמיתי.

רות, שנולדה ביום כיפור, מצאה בספר יונה את סיפור חייה שלה, מימי ילדותה באלג'יר ועד ימיה האחרונים ברובע היהודי בירושלים העתיקה.

לחיות, עבודה, פירושו להתמודד פנים בפנים עם הדיבור הא־לוהי ולמעשה לשאול את השאלה היסודית שיונה הנביא התלבט בה: האם זה מה שהקב"ה מצפה ממני או שמא משהו אחר? וכל זה כששום דבר אינו ברור עד הסוף. לסכן את עצמך בהרפתקה הנבואית – זה מה שספר יונה דורש ממך, וזאת גם הייתה בקשתה של רות רייכלברג במישור החווייתי הפנימי. דרישה זו מופנית אל כל אחד מאתנו. אין להסתפק בתוכנם של ספרי חכמים, על כל אחד להשתדל להגיע

---

מחדש לנבואת האמת והצדק. נבואה זו עתידה להתפשט לכל העולם כולו, כדברי הנביא: 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' (ישעיה יא, ט).

## מבשרי אחזה אלוה': מהותו של החיפוש המתמיד

### חגית חוף

המחשבה של האדם מקבילה לאוויר, לנשימה. האדם נושם אוויר וחי אך אין הוא יוצר את האוויר. זו מהות המחשבה ככלי לנשמה. האדם חושב אך אין הוא יוצר את המחשבה.  
רות רייכלברג, תיקון ליל שבועות תשמ"ג

את השורות האלו שאני כותבת על אודות רות רייכלברג ומחשבתה, איני מסוגלת לכתוב בביתי, אצל שולחן הכתיבה מול הספרייה. את השורות האלו אני כותבת ברחוב ירושלמי, בבית קפה, אחד הבודדים שבו לא ישבנו, רות ואני. אני יושבת מול כוס תה עם נענע ועוצרת עצמי שלא להזמין אספרסו כפול או כוסית יין עבודה. הנוכחות שלה כל כך ממשית, עד שאני כדרכי מבקשת ממנה לסייע לי, כדרכה, ליצור במילים אלו פתח כלשהו אל שורשי מחשבתה.

אני מבקשת ממנה עזרה להתחבר לשורש ההגות שבה, הגות ששנים רבות הייתי עדה לנביעתה, ליצירתה. הגותה של רות נבעה, בין השאר, מחלום לילה, משוטטות ברחוב בשעת שקיעה, מפרח מנץ או מפגישה עם עובר אורח. היא הייתה מלקטת שעות, מקומות ומפגשים ביד רחבה ואוהבת, וכל הלקט הזה הפך להשתאות, למעין התחקות אין-סופית אחר מעשה הבריאה.

כבר שנים אני מנסה להגיע לרגע העיבור, לאותה שעה שבה מבטה של רות פגש בדבר-מה, הזדווג וילד שפע שהתבטא בדיבור. היינו יושבים אצל שפע זה שעות,

---

\* חגית חוף היא משוררת ופסיכותרפיסטית יונגיאנית, שהייתה תלמידתה וחברתה הקרובה של רות רייכלברג. ערך עירא אבנרי.

במה שנקרא 'שיעורים', וכל מי שלמד אצלה יודע בדיוק את התחושה: התחושה כי הדברים הבוקעים מפיה היו מונחים בעמקי נפשנו מקדמת דנא. שנים רבות חפצים היו להתעורר, לצאת ולהיראות. היה זה ידע עמוק ועתיק שמצוי בנו ומוצא דרכו מאי אן אל נשמתנו, נפשנו, מוחנו וגופנו. בשיעוריה של רות היינו נודדים הרחק ממקום מגורינו, חברינו, בני משפחתנו ומן היצירות שלמדנו עד כה, יושבים סביבה – וסביבנו היה נוצר מקום אחר. באותה שעה היינו מתקיימים מעבר לזמן ומתחברים לאבות, לאימהות, לשרי צבא, לנביאים ולמשוררים שבתוכנו.

רות כמו הייתה עומדת אל מול מבוך, מבוך עלום אשר לפתחו אף אנו היינו נכספים; וצירפנו עצמנו אליה, איש-איש בדרכו, עם מקלנו ותרמילנו ועם הידיעה כי נחוץ לנו דבר מה נוסף. והיא, בראותה אותנו, הייתה מכנסת אותנו באהבה תחת כנפיה אל עומקי המבוך. שם הילכנו גם נפעמנו מאור וחושך מעורבבים יחדיו. וכשחשנו כי רבה הדרך, היו פורחות באוויר אותיות מכתבי השפת אמת, הבית יעקב, שם משמואל, בית גנזי, תומר דבורה, מי השילוח, פרי צדיק, מהר"ל, ליקוטי מוהר"ן – מאירות את דרכנו כלפידים בוערים.

היינו ממריאים, ובאותו הילוך-מעוף נגלו לנו בעת ובעונה אחת קשיי הדרך, עומקי יופייה וסבך המבוך. דברים היפכו עצמם פשוטים כנוף ילדות. בחברתה של רות, מורת-הדרך שלנו, גילינו כי זהו מבוך אשר בשערו עומדות היו רגלינו עוד מרגע לידתנו.

ואני יושבת בבית קפה ירושלמי, מביטה בשתי יונים, ודרך ליקוטן מנסה להבין את סוד המעוף של רות. עם מותה התחלנו מבינים כי מחשבתנו שוחחה עם נפשנו בשעה שדאינו באותו מעוף בלתי-פוסק שנקרא חיים.

זכור לי כי אחד הדברים הראשונים שאמרה לי היה: 'דעי לך כי דיבור שאת שומעת מפני, אין הוא אלא אחד חלקי שישים מן המחשבה, שהיא אחד חלקי שישים מהולדת המחשבה, שהיא אחד חלקי שישים מהמקום שבו הרעיון או היצירה קיימים'. כך לימדה אותנו יהדות, כך לימדה אותנו ספרות, וכך לימדה אותנו חיים. היה בה ססמוגרף מילים. היא חתרה להתחבר ישירות לעומקי המקום שבו רעיון או יצירה קיימים, עוד טרם הופרדו רגליים מראש או גוף מנפש ומנשמה. רות הייתה אומדת מרחבים בעין אוהבת ומתחברת למהותה של יצירה.

רות חידדה גם את מחשבתו של גסטון בשלאר (Gaston Bachelard)<sup>1</sup>, שדיבר על 'פואטיקה של המקום' ועל 'הפילוסופיה של הלא' ושאל האם אנו אנשים בעלי דמיון, האם אנו ממציאים דברים לא קיימים, או שמא הדברים הם פרה-קיימים; כמוהו כנובאליס (Novalis)<sup>2</sup>, שכתב כי השירה היא אבסולוטית, קיימת מלכתחילה, והחזון הוא לתרגם את החלום הפואטי לחוק ולגלות שלא ניתן לגלותו כחוק. תמונה היא תמונה לא מפני שאפשר לבנות אותה לעולם ועד, אלא כי בכל רגע אפשר לפרקה. מבחינה זו, הדמיון עדיף על החומר, ותפקיד המבקר הוא להחליף את דמיונו של המשורר.

זו חשיבות הלשון והדיבור. גדולתה של רות הייתה כרוכה בהבנה כי הלשון והדיבור נושאים את כל המסתורין במהותו של עם ישראל:

מדוע ישראל הוא עם שתפקידו תלוי בלשון? מאז בריאתו של האדם הראשון, שתפקידו היה לתת שמות. לתת שם פירושו ליצור ולהגדיר את הדבר; שהרי על ידי הגדרה זו בוראים שנית את הדבר. ואכן, כך היה זמן-מה, ומאז גורש האדם הראשון מגן העדן, החלו תעתועים בתולדות, כדי לנסות ולכבוש, דור אחר דור, את ממד הדיבור; כי אין עם ישראל בלי דיבור ובלי שירה. אותו דבר-מה היה חסר מאז שהאדם הראשון קלקל ועד לדוד המלך. דוד המלך נברא כדי לתקן את האדם הראשון, שלפי המדרש ויתר על שבעים שנים מחייו בכדי לתת מהן לדוד, שהיה אמור להיוולד מת. דוד הוא המלך שיכול היה לתקן את התהלים, ובכך ליטול את הדיבור שאליו התחבר הנביא בכוח מתנת הנבואה האישית שלו ולהעביר אותו הלאה תוך שהוא מתרגם את הדברים שקיבל לשפת הממד הציבורי.<sup>3</sup>

הממד הציבורי יש בו מן התשוקה האין-סופית: 'מבשרי אחזה אלוה' (איוב יט, כו), לגעת בהתהוותה של כמיהה, ואולי דרכה להיות שותפים במעשי הבריאה. דרך המילים – להעניק משמעות לקיומנו, מתוך אהבה והשתוקקות לאל. בד בבד,

1 פילוסוף צרפתי (1884–1962). עסק בעיקר בתורת הכרה, וכן במהות השירה, החלומות, הדמיון ועוד.

2 שם העט של גיאורג פיליפ פרידריך פרהייר פון-הרדנברג (1772–1801), סופר, משורר והוגה דעות. מראשוני הפילוסופים של תנועת הרומנטיקה בגרמניה.

3 כל המובאות במאמר זה הן מתוך שיעורים של רות רייכלברג.

רות הקפידה לא לחנוק את הדיבור ואת הטקסט דרך הלימוד. היא עסקה רבות בשאלה כיצד להשאיר את הלימוד חי, יוצר ומחיה עצמו מאדם לאדם ומדור לדור, שהרי זה תפקיד הדיבור בעולם, ותפקידנו הוא להיאבק על כך. לשוטט בעולמות המחשבה דרך הדיבור – ולהיות נאמנים לה ולעצמנו, כמו הייתה המחשבה נוצרת שוב ושוב כדי לחיות ולחיות. ובמילותיה של רות:

האדם הוא תמיד מעבר לסוד, כי תמיד הוא מעבר למה שהוא אומר, ותמיד הוא גם מעבר להיותו אדם; כי הדיבור והולדתו והלימוד כוללים בתוכם גם משמעויות שהאדם לא ציפה להן, משמעויות שמעבר לזמן; זה הדבר שעושה את הדיבור הנבואי. דיבור נבואי הוא דיבור המכריז על דבר מסוים וכולל בתוכו יותר ממה שקיים בו. כולל בתוכו גם את ההבטחה שבו.

רות ביקשה כל חייה הן את ההבטחה שבדיבור והן את ההתפתחות שבו. היא חיפשה את המעבר של אחד משישים.

בשיעורים על מחשבת החסידות, רות הייתה קוראת עמנו טקסט בשלמותו, שוקעת בתוכו, מסיימת ומתחילה לדבר, אבל המילים לא נערכו אצלה לכבודנו, בכדי שניטיב להבין. ניתן היה לחוש במחשבה ולמשש את המחשבה שמעבר למחשבה, מחשבות שהיו דוחפות עצמן דרך המילים; והמילים, באורח פלא, לא הציבו להן גבול. מתן המילים, בשפע שלהן, אילץ אותנו לראשונה לראותן לא כפי שהורגלנו עד כה. לשפע הזה היה כוח משל עצמו. תוך כדי קבלת המילים לתוכנו, היו מתחוללים עולמות, היו נבראים אנשים והיו מתקיימים דורות.

צורת לימוד זו גרמה לנו להעז ולפתוח את נפשנו, אפשרה לנו לקבל עוד ועוד מן השפע הזה שבעולמנו. רות חוותה עצמה כצינור שהשפע והידע מועברים דרכו – ואת כל זאת העבירה אלינו בעוז רגשי, בשמחה עצומה, ולעתים גם באבל או ברגשה.

העוז הרגשי – המתלווה לדברי כל תלמיד חכם שאת תורתו למדנו – היה אחת השאלות שריחפה בחדר הלימוד. חיפשנו בלימוד את הרגש, את הדבר המהותי שמעבר לרעיונות שנהרו ונולדו במחשבה. כשלמדנו בית יעקב או מהר"ל, חברנו אט־אט להלוך הנפש שבו אולי היו מצויים גדולי הדור האלה כאשר כתבו או



כאשר לימדו את תורתם; אולי נגענו בשמץ מאותה התרגשות שקיבלו מאל עליון להבנת התורה שחידשו. הכול היה מכוון לחידוש – ודרך חידושים שאותם למדנו, חוונו את עצמת הרגע שבו בורכו המחדשים. הלב פעם בנו בעוז, העורקים שקקו, הראש חג את מחולו, הדם רתח. רות, באיזה סוג של שיתוף ואחוה, ידעה לחבר אותנו ליצירה באופן שרגע ההבנה שלנו היה מזדווג עם רגע יצירתו של המחדש, הזדווגות אשר הולידה בתוכנו יצירה חדשה, שהפכה לחלק מאתנו.

רות הייתה מבורכת ביכולת לראות בכל מקום ובכל זמן ובכל אדם את המעבר למעבר. זו לא הייתה ברכה פשוטה, כי צורת חיים זו היא נטולת פשרות. לא הייתה לה היכולת להינפש מאותו שפע שבנפש, כי אצלה, כל רגע כלל בתוכו בעת ובעונה אחת את ראשיתו ואת סופו.

כששפע נוגע בשפע ובה בעת נמשך חיפוש אחר מקור השפע, החיים נחיים כאש וכסופה. רות הייתה מודעת לאש זו שבתוכה, לעובדה שהיא חשה דברים ואנשים דרך בערה תמידית. כל רגע ורגע היה נחוה אצלה כרגע הבריאה. לכן, חלק גדול מזמנה הקדישה ליוצרים כמו רמבו, בודלר, רילקה ולורקה, לצד רבי נחמן מברסלב. היא הייתה ערה לסכנות שבני אנוש חשופים להן כשהם ממצים את החיים בכל נשמתם, ללא מנוח, אך עבודה לא הייתה קיימת אפשרות אחרת; היא חיה כך אף כי ידעה (ודיברה על כך בערוב ימיה) שאנשים שבערה טוטלית זו היא לחם קיומם עלולים לכלות את גופם מהר יותר מהרגיל.

הצורך בבערה, שעליו רות הייתה מדברת ושאותו הייתה חיה, לומדת, נושמת, הוא זה שהדריך, בסיפור התלמודי הידוע, את אותם ארבעה שנכנסו לפרדס. אמרה על כך רות בשיעור בעקבות השל"ה:

אהבה לאלוהים אינה יכולה לעבור מעבר לנקודה של זהות ברצונות. לא מדובר באהבה שהיא כעין שיגעון, לא מדובר באהבה שמבקשת להתערבב עם ולהיות אחד עם; שהרי צורך כזה לאיחוד טוטלי מוביל רק למיתה, לשיגעון ולאפיקורסיות. כל המיסטיקות הסובבות תמיד רצו איחוד וחיבור, בעיקר מזרח רחוק. בחיבור ובדבקות יש פיתוי שאני והוא הם אותו הוא. ומה פשר ענוותנותו של משה? משה היה עניו כי ידע את החכמה של אני אני והוא הוא.

ואנו, כיצד אנו יכולים להיות מקושרים לאל אחד? על ידי הדיבור. הבעיה שנוצרת בסיטואציה של התקשרות דרך הדיבור היא כיצד לא לוותר על היכולת להיות מסוגלים לשמוע את הדיבור בלי לסכם את הדיבור. והדרכים לעשות זאת הן להיכנס לפרדס על ידי פשט, דרש, רמז וסוד; על ידי הליכה מקריאת פשט אל הסוד עצמו. זו הכרה, אבל גם זהות. הדיבור הזה הוא הדרך שלנו לבנות, ובזמן שאנו לומדים יש הדדיות מוחלטת, כי הרי כל אחד ואחד מאתנו הוא אות ודיבור, וכשניגשים לטקסט, הוא בונה אותנו [...].

עולם המציאות בפני עצמו הוא בלתי־אפשרי לנו, ואנו מכפילים אותו על ידי עולם הדיבור. האדם הראשון העניק שמות ליצורים, ובכך הוא יצר יחסים בעולם. (דרך השמות, יש לדברים יחס לקדוש ברוך הוא.) הדיבור קושר את העולם הנפשי עם העולם האורגני, וזה בדיוק העולם אשר אותו מעורר הספק: 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך' (קהלת ה, ה). כתוצאה מכך, אלישע בן־אבויה עזב את המונותאיזם: הוא לא ידע לזהות את מקום היחס. בכניסתו או בצאתו, בשרו נפרד מנפשו בתירוץ שלכל אחד מהם מהות, בפני עצמו. אפשר לומר כי הוא סטה לדואליות.

הכבוד שרחשה רות לארבעת הנכנסים נבע אולי מאסירות תודה, כי הם, בטעותם – שעליה שילמו בחייהם בעולם הזה או בעולם הבא – הראו לנו מהי הדרך להימנע מאותם מכשולים שהם כה מפתים, כה נגישים לכולנו. מאז, בכל פעם שיצאנו למסע בעקבות הרגע של חיבור ויצירה, תוך ניסיון ללמוד מתוך החיפוש האין־סופי, ניסינו לא להתפתות למה שכל כך מפתה. כיצד ניתן להיכנס נכון לפרדס – זה מה שניסתה רות להנחיל לנו באמצעות הדוגמה של רבי עקיבא, שהוא הרי 'נכנס בשלום', ולכן 'יצא בשלום':

רבי עקיבא ידע כי דרכו של האדם להכרה נפגשת בשלושת המכשולים: מיתה טרם עת, שייגעון וכפירה. בדרך הזו יש לאדם נטייה המובילה או לעזוב את החיות לאקסטזה, או לעזוב את החברה לשיגעון, או לעזוב את הקהילה ולהגיע לכפירה.

מה שרבי עקיבא חיפש היה רק חיפוש בפני עצמו; שהרי חיפוש מבטא תשוקה, כי התשוקה היא אין־סופית, ומקורה הוא הידיעה שהיא אין־סופית. מה שהיא תחבק, היא תחבק, אבל לעולם לא תחבק את הכול. זו מהותו של החיפוש המתמיד.

ועתה, כשאני יושבת ומנסה להעביר באהבה את מהות בקיעת חשיבתה, את תחושת הריחוף, את הסכנה ואת הרגשה התוקפות אותנו כשאנו אוחזים בידיעה או בשאלה, אני חשה יותר ויותר אסירת תודה לרות, ולו רק בזכות החוויה שחווינו בעזרתה: לאסוף אל חיקנו יופיו של 'רעבון' כשאנו נוגעים-לא-נוגעים במהות התשוקה לתשוקה. ובתוך כך, אני חשה כיצד געגועי אל תורתה השזורה בעולמי ואל הלימוד מהתלים בי עד לחוסר-מובהקות: 'הקולה זה – או קולי?'

מותה של רות היה עבורנו אולי גם האפשרות להמשיך ולהתחבר דרכה לגעגוע הנצחי, אשר במרחביו אולי מצוי הצוהר לתיות שמץ מן האפשרות להבין את האמירה כי בעתיד לבוא, לא עוד יברכו על המת ברכת 'ברוך דיין האמת', כי אם את ברכת 'הטוב והמיטיב'; ובעזרת נגיעה מלאת מורא והשפּל זו נוכל לשוטט בהבזק זמן שבו 'טעם העץ יהיה כטעם פרי' וטעם המפגש עם אדם יהיה כטעם תורתו. על 'מעין עולם הבא' זה אמרה לנו באחד משיעוריה:

'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה [...]'. (ישעיהו מ, כו).

מהו המקום שבו מצוי השואל? מהו המקום שממנו הוא נושא עיניו ושואל מי יצר כל אלה?

כשאדם עומד על דעתו, שאלה זו מלאה התפעמות. שאלה זו היא שאלה שנשאלת מעמקי פנים אלי חוץ. ומה עם חזרה פנימה? מהיכן יבוא המענה?

השאלה 'מי יצר?' מקפלת בתוכה את האותיות מייצר; ומיצר הוא שאלה המוגדרת מן הפנים כלפי חוץ. ואז: 'מן המצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה' (תהלים קיח, ה). קראתי, לא שאלתי. השאלה הפכה לקריאה, קריאה שממנה נולדת השירה. וי-ה ענני. זכיתי למענה, לא לתשובה. (השירה זקוקה למענה, אך לא לתשובה. תשובה מצמצמת את השירה.) בשלב זה, השאלה אינה מוגדרת, כי על מנת ששאלה תהיה מוגדרת, יש לדעת את התשובה עמוק בתוכנו, או לפחות את מהותה.

במיצר – השאלה עדיין מוגדרת מן הפנים כלפי חוץ; ומה עם החזרה מן החוץ כלפי פנים? והרי המיצר הוא הגעה לשלב של ידיעת הנוכחות, נוכחות שמוגדרת במקום ובזמן.

כדי להגיע לתשובה שמעל לזמן, יש לעבור מן המיצר אל השואל. כלומר, הגיע השלב שבו יש לדעת מה לשאול. והשואל, מהותו היא שאלה סיבובית.

השאלו הוא מצב של הבנת הנוכחות. המילה 'שאלה' קיימת במהותו. זה השלב שבו השאלה מתקיימת בזכות הבנה של נוכחות שלא תסתפק במענה, אלא תיתן תשובה ('של נעליך מעל רגליך', שמות ג, ה). והשלב השלישי הוא הגיהינום. כלולות בו האותיות 'מנהג', להיות במנהגים. לעתים תשובה שאנו מקבלים עלולה לגרום לנו לרווחה חד-פעמית ולהיתקעות במנהגים. והרי שאלה – טבעה הוא שתמשיך להישאל עוד ועוד; שתשמור על מהותה הנצחית; שלא ייסתם עליה הגולל עם קבלת תשובה.

כלומר, גיהינום, שאלו ומיצר הם אלה שבמהותם עלולים לגרום לנו להיתקע, או לחלופין מסוגלים להובילנו אל פתח גן עדן. כי שם, בגן העדן, מצוי הניגון; והניגון כולל בתוכו את השאלה, את המענה, את התשובה, את השירה. הניגון הוא מעל לשאלה, למענה, לתשובה ולשירה. זה כמו המרד של העץ: לא להיכנע לחוקי המשיכה.

אצל רות, החיים והיצירה – חד הם. ולא בכדי היא לא חוותה את היצירה כתוצאה מוגמרת, בת-הערכה. היא חוותה והחוותה סביבה את היצירה כגעגועים שהתקיימו עם כל נשימה של אדם, מרגע לידתו ועד לרגע מותו, כחלק בלתי-נפרד מנשמתו וכחלק בלתי-נפרד מנשמת הבריאה. הצטרפותה למעשה הבריאה הממשיך בכל רגע ורגע הייתה בשאלה – שהובילה למענה ולתשובה ולשירה, ומשם למנהגים. בזמן הזה ביקשה ללא לאות להגיע אל מַעְבָּר; אל איחודם של אלה, לניגון – ניגון המתחבר ליכולתנו לחוות מסע חיים זה בשלמות, כמעשה בריאה שהוא בו בזמן בתוכנו ומחוץ לנו.

חייה היו מרד בלתי-פוסק נגד סכנת ההתבשמות מאחד משלושת הדברים הנותנים מנוח לאדם: מן היצר, שהוא שורשה של יצירה (שירה); מן ההבנה, המאפשרת 'לדייק את השאלה' (מדעים); ומן המעשים, שהם שחרור של יצירה, יחד עם השאלה שממנה היא נוצרת, והפיכתה לכדי מנהג. ואז המעשה מאבד ממשמעותו והופך למסוגלות ללכוד את כל המסתורין והשפע בתוך הרגע – כאורח-חיים קפדני וחסר-פשר.

משורר שנכתב אצלו טקסט מביט בכתוב, ולא אחת הטקסט המונח לפניו מעורר בו געגוע למה שלא נמצא שם. געגוע אל המַעְבָּר של הדבר שאותו לכד. זו מהות הכמיהה לגן העדן, לאחר שעבר המשורר מן המיצר אל השאלו, הצליח להגיע גם

אל הגיהינום בלי ליפול בשבי המנהגים. שלושת אלו, המקרבים אותו אל פתח היצירה, הם תשוקתו המולדת, המייסרת, של האדם לדייק את הניגון. ובו בזמן להבין את חוסר האפשרות לדייקו; וגם זו לטובה, כי אם היה באפשרותנו לדייקו, היו פוסקים לחנים מן הארץ.

אנו, חברותיה־תלמידותיה, היינו עדות ושותפות לחיפושיה אחר הרגע שבו החוויה טרם התפצלה לרעיון־מילים־ניגון; לשיטוט הבלתי־פוסק שלה בכל גווי המיצר, השאול והגיהינום. בלי להתעייף ובלא להיכנע לחוקי המשיכה של הסיפוק, היא הראתה לנו כי כולנו מפלרטטים עם שלושת הפתחים, נאמנה לאמירתה כי ביהדות אין גיהינום, אלא יש מצב שאם עוברים אותו בלא להיתקע, מגיעים לגן עדן, כמצב קיומי.

כפי שההערכה והתודה שקיבלה מאתנו לנוכח התשובות שסיפקה לנו, תשובות אשר לרוב סיפקו אותנו, לא הובילו אותה למחוזות מנוחה וסיפוק, גם לנו היא לא אפשרה לשכון בתוככי תחושות אלה. היא הטילה ספק בסיפוק ודיברה אתנו על 'פייר מנאר, מחבר דון קיחוטה' של בורחס, אותו מנאר שהצליח לכתוב מילה במילה חלקים מדון קיחוטה המקורי בלי להעתיק מסרוונטס ובלי להסתמך על זיכרונו. הוא עשה זאת כי הצליח להיכנס אל דמותו של המחבר, וכשצלח הדבר בידו, הוא שרף את הדפים שכתב. רות לא שרפה את הדפים: היא כילתה עצמה בעיצומה של כתיבה אין־סופית של הבלתי־ניתן־להיכתב. היא נשתתקה, ואני מקשיבה לשתיקתה ונותרת כיום בעצמות ובתחושות שלא העזתי להיות בהן אז.

רות לימדה אותנו להתייחס אל המילים כאל שוברות ידע, לנכס כל מילה לעצמנו במקום לראותה כמובנת מאליה. היא לימדה אותנו כי לכל עשב יש ניגון משלו ולכל אדם יש דון קיחוטה משלו, אשר נמצא בתוכו; ובקיומו הפיזי, באכילתו ובהפיכתו לכלי, הוא מדייק את דון קיחוטה שבתוכו. לכן, איך יוכל מי שקורא את דבריה להפסיק את הקריאה ולנסות להתחקות אחר דון קיחוטה שלה, אם כל מה שלימדה אותנו היה בגדר פנס לדייק באומץ את דון קיחוטה שבתוכנו? זה מה שעשה מנאר של בורחס. וזו הייתה גם תורתה.

עם מותה, נותר לנו רק לא לשכוח זאת, גם אם לא יהיה בנו האומץ לעסוק בכך בכל רגע ורגע בחיינו. האמת שניתן לגלות במסעות דון קיחוטה כמוה כמסעות

הבנויים על שלילת המציאות; חיפוש הניגון מתוך הבנה כי מיצר, שאול וגיהינום הם רק טחנות־רוח בעיני המתבונן.

איך ניתן למסור במילים תורה שכל מהותה היא ניגון? איך ניתן להעביר דיבור שנלוש כחומר ביד היוצר עם כל לימוד? ואיך אפשר – גם אחרי אין־ספור כוסות של תה עם נענע, באין־ספור בתי קפה ירושלמיים – להביא את שורש מחשבתה דרך האור שבכלי, המספר את עצמו רק דרך ניגון שמקרב אותנו אל תורתה?

רות רייכלברג, אישה יקרה שגם במותה ציוותה לנו את סוד שבירת המילים, את הניגון שבשתיקה ואת סוד המסע הנצחי, שכמוהו כמסע רגעי, ואת סוד המסע הרגעי, שכמוהו כמסע נצחי.



רות רייכלברג עם נכדיה