



# אבי שגיא המסע האנושי למשמעות: עיון הרמנויטי-פילוסופי ביצירות ספרותיות

רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט

## יותם בנזימן

בעמוד הראשון של ספרו מזכיר אבי שגיא את אפיונו של היידגר את האדם: הוא "יש השואל על ישותו" (עמ' 7). מן הראוי לה לסקירה הזאת להחיל את הכלל הזה על עצמה ולתהות על עצם קיומה. מה לספר הזה ולסקירה המופיעה בכתב עת לתרבות וזהות יהודית בזמננו? האם עוסק הספר הזה בזהות יהודית? לאו דווקא. הנה, כשהוא מנתח את שירה של זלדה "לכל איש יש שם", כותב שגיא: "ליהודי כיהודי אין 'שם' מיוחד; שמו, כלומר גורלו וזהותו, מתגבשים כדרך שמתגבשים זהותם וגורלם של כל יצורי אנוש; העבר היהודי אינו מכריע או מצמית" (עמ' 86). האם עוסק הספר הזה ביצירות שנכתבו בזמננו? לאו דווקא. הנה, הפרק הראשון שלו מנתח את שני סיפורי הבריאה ואת סיפור מגדל בבל בספר בראשית. האם עוסק הספר הזה ביצירותיהם של יהודים? לאו דווקא. את מחברו של ספר בראשית – יהא אשר יהא – קשה להכתיר בתואר "יהודי", משום שהקטגוריה הזאת עדיין לא הומצאה אז. בתקופתו של המשורר צ'סלב מילוש (1911-2004), שלו מוקדש הפרק השלישי של הספר, כבר מתחמת המילה "יהודי" הן אנשים יחידים הן את הציבור שהם משתייכים אליו. אבל מילוש לא היה יהודי.

הבחירה לעסוק כאן בספרו של שגיא נשענת בדיוק על תשובות ה"לאו דווקא" של הפסקה הקודמת. זהותו של אדם נבנית מן התורשה הביולוגית שקיבל מהוריו ומן המורשת התרבותית שקיבל מסביבתו, מן השיג והשיח שלו עם חבריו ושכניו ומן הקריאה בכתביהם של יוצרים הקרובים ללבו. את ה"שם" שיש "לכל איש", במילותיה של זלדה, נותנים לו "ההרים" ו"כתליו", "המזלות" ו"שכניו", "הטאיו" ו"כמיהתו", "שונאיו" ו"אהבתו". אם הוא

יהודי שהרכיב הזה בזהותו חשוב לו, ייארגו אל תוך הפסיפס הזה לא מעט רכיבים יהודיים. ואולם הם ישתבצו בתוך מרקם עדין ועשיר שאיננו מתוחם דווקא לפן היחיד הזה של הזהות.

ומנגד, לעתים קרובות הבניה של מה שהוא לכאורה פן אחד של הזהות כרוכה באורח כל יינתק ביצירתו של מה שהוא לכאורה פן אחר שלה. כפי שכותב שגיא על יעקב, גיבור **פולין ארץ ירוקה** לאהרן אפלפלד: "להיות בן אין זו עובדה ביולוגית גרידא. החוויה של בן היא בראש ובראשונה ההכרה כי האדם הוא חלק משרשרת זמנים; ההווה הוא המשכו הרציף של העבר שעקבותיו נטועים בו אם ירצה ואם לאו" (עמ' 171). הזהות הביולוגית חוברת כאן לזהות היהודית, הבנתה של ארץ ישראל מתרחשת דווקא בפולין, ואת זהותו היהודית מגלה יעקב מתוך המפגש עם זיכרונותיה של אישה נוצרייה דווקא.

מסעו של יעקב לפולין הוא אכן מסע. לא כל יצירות הספרות הנדונות בספר הזה מציגות מסעות במובנם המילולי. כותרת הספר מרחיבה יותר משהיא מצמצמת: אם האדם הוא אכן יש השואל על ישותו, הרי הוא עוסק בהכרח – מעצם טבעו – ב"מסע האנושי למשמעות". גם כותרת המשנה של הספר איננה מגבילה: "עיון הרמנויטי-פילוסופי ביצירות ספרותיות": מדוע דווקא ביצירות הללו? מהם הקריטריונים לבחירה דווקא בהן ולא באחרות?

שגיא איננו זקוק לקריטריונים. כאשר הוא מסביר מדוע בחר לנתח יצירות ספרות, הוא מבהיר שהפילוסופיה מוגבלת דווקא בשל חתירתה לבהירות ולסדר: "השפה הפילוסופית כמעט אינה מאפשרת שמירה על האי-נחת. מנקודת מבט קיומית העיסוק הפילוסופי הוא הזמנה להוואה" (עמ' 12). הספרות, לעומת זאת, "הצליחה לשמר את הבעייתיות, לטשטש את הבהירות העודפת, להתגבר על היציבות ולפנות מקום לדינמיות שבקיום האנושי. הדרמה האנושית המורכבת, הנזילה, מתגלמת במלוא יופייה בספרות ומתבטאת בה באופן הולם יותר" (עמ' 13). הדרמה האנושית, כפי שאומר הציטוט הזה, היא מורכבת ונזילה. ואכן, הספר עוסק לא רק בהבניה של זהות, אלא לא מעט גם בפירוקה. הוא מתאר דיאלוגים-שמתוך-נבדלות בין אדם לאלוהיו, בין אדם לזולתו, ואפילו בין אדם לעצמו. גם האני, מצטט שגיא את הסופר והמשורר הפורטוגלי פרננדו פסואה, "הוא כמה, הוא רבים, הוא מערך סדור של עצמויות" (עמ' 11).

אבל אם המציאות נזילה כל כך, אם הספרות מתארת אותה באורח נכון ומדויק כל כך, מדוע בכלל לנתח אותה ניתוח "פילוסופי-הרמנויטי"? מדוע לא להניח לו למבדה הספרותי לבטא את עצמו בדרכו הספרותית החמקמקה, בלי להציב לו גבולות של ניתוח ופרשנות? שגיא כותב: "הטקסט הספרותי הוא בן-שיחי, ואני מקשיב לו ומפרשו בהתאם לשפה שאני מצוי בה" (עמ' 15). רוצה לומר: אני פרופסור לפילוסופיה ולכן אני משתמש בכלים פילוסופיים. פשוט אינני יודע אחרת.

תשובה זו איננה מספקת. המטען הפילוסופי של שגיא היה יכול לאפשר לו – ופה ושם הוא אכן מאפשר לו – להשיב גם באורח שיביליטי את יתרונה של שפה פילוסופית כאשר היא מנתחת טקסט ספרותי. העלאת תובנות סדורות על הכאוס הספרותי איננה מערערת בהכרח את מהותו ככאוס. לאמתו של דבר, גם הכאוס עצמו – כמו האני – הוא מרובה זהויות, ולעתים הוא יציב משנדמה במבט ראשון.

הנה תובנה נוספת על צמד השירים "שולחן 1" ו"שולחן 2" למילוש, ששגיא מנתח אותם בהרחבה (עמ' 54-65). הוא מראה כיצד הם עוסקים במתח שבין היציב לבין הזורם והמשתנה. הוא מבהיר כיצד מגלם השולחן את המהות הקבועה, ואילו הים מתאר את האופק הפתוח האינסופי. הוא איננו נותן את דעתו על כך ששורת הסיום של "שולחן 1" זהה לחלוטין לשורת הפתיחה של "שולחן 2": "בפונדק זה מעל לתפארת הלא יציבה של הים".

לעובדה הזו נודעת חשיבות רבה. היא יוצרת המשכיות ורצף במלאכת השיר עצמה. לא רק השולחן יציב, אלא עצם יכולתנו לשוב ולעסוק באותו שולחן עצמו, באותו פונדק שהוא "פונדק זה". אנו חוננים לאותו הים

פעמיים: פעם ב"שולחן 1" ופעם ב"שולחן 2", גם אם "התפארת [שלן] לא יציבה". האומנם? והלא השולחן הזה – שהיה יציב לכאורה – שוב איננו כזה. הוא היה "שולחן 1" ועכשיו הוא "שולחן 2". ואת מה שכתבתי זה עתה על שולחן 1 ועל שולחן 2 הרי עליי להחיל גם על "שולחן 1" ועל "שולחן 2", כלומר על שני השירים שאלו שמותייחסו. והנה לנו קטיעה וזרימה במלאכת השיר עצמה.

הובלתי אפוא מהלך המתחיל ביציבות ומסתיים בפירוקה בתוך פסקה אחת. ועשיתי זאת אגב שיומם של האובייקטים – ושל המילים המוחלות עליהם. הפירוק דורש האחדה, וזאת אפשרית רק כאשר נבחן את המשותף לתופעות. הכאוס יישאר כאוס, אבל יכולתנו לדון בו ולדבר עליו מוכרחה לעבור דרך תבונות שיש בהן בחינה אנליטית של המשותף והמפריד. זהו קו ההיכר של כל ניתוח – גם של עבודתם של מבקרי ספרות. הפילוסופיה היא במידה לא מעטה האמנות של עריכת האנליזות הללו.

שגיא יודע זאת היטב, וגם עושה זאת לא מעט – ובהצלחה רבה – בספר הזה. ועם זאת, דומני שהספר היה יוצא נשכר אילו נוצר קשר הדוק יותר בין חלקיו השונים. יש כאן אסופה של ניתוחי מקורות שונים, לעתים כאלו שנלקחו מפרסומים שונים של שגיא. משום כך נוצרות לעתים חזרות מיותרות, כפי שקורה כאשר אותם מקורות מצוטטים שלא לצורך בפרקים שונים בספר. ואולם בדרך כלל הבעיה הפוכה: תבונתו של שגיא אינן מתקשרות האחת לרעותה, ואנחנו מלקטים אותן זעיר פה זעיר שם.

מי שרוצה לדעת מה יש לשגיא לומר על הגדרת הציונות (אגב דיון בשאלה אם יוסף חיים ברנר היה ציוני) ימצא את התשובה לא בגוף הטקסט, אלא בהערה 125 בעמ' 125. מי שרוצה לדעת מה יש לשגיא לומר על אחד מן ההבדלים העיקריים בין היהדות לנצרות צריך לקרוא היטב את דבריו על יחזקאל חפץ, גיבור **שכול וכשולן** לברנר, ועל ההשוואה בינו לבין איוון איליץ' של טולסטוי. "טולסטוי, בהיותו נוצרי, מציג תפיסה שלפיה גאולה עצמית, ככל גאולה, כרוכה במוות, שהרי הגאולה קשורה לחוויית המוות הבסיסית של ישו [...] חפץ או ברנר לעומתו הם יהודים עד תום: התיקון יכול להתחולל בתוך החיים עצמם, הוא מבטא אמון או אמונה בחיים עצמם" (עמ' 148).

שגיא כותב דברים דומים על הוויכוח שבין ישו לבין אחסור, היהודי הנודד בספרו של שטפן היים **אחשוורוש, היהודי הנודד**: "אחשוורוש וישו מציגים עולמות סותרים – ישו דבק באמונה ובביטחון שהאמונה – במוותו הגואל – היא הגואלת, ואילו אחסור תובע פעולה אנושית, שכן בעולם פגום ולא מושלם נתבעת מהאדם פעולה כדי להתמודד עם המציאות" (עמ' 188). הדברים אמנם דומים לאלו שאמר שגיא על ההנגדה שבין יחזקאל חפץ לאיוון איליץ', אבל שגיא איננו מביא את ההקבלה בין הפרשיות באופן מפורש בפני קוראיו. ליקטתי אותה משני חלקים שונים בספרו.

אילו קישר שגיא בין שני הפרקים הללו בספרו, יכלנו לדון דיון ממוקד יותר בשאלת ההקבלה בין הדמויות השונות – חפץ, איליץ', ישו, אחסור; בשאלת הזיקה בין יוצריהן – ברנר, טולסטוי, היים; בשאלת ההבדלים בין היהדות לבין הנצרות. אפשר להתווכח אם התזה של שגיא נכונה. אפשר להידרש למשל לסיפור עקדת יצחק כדי לקרוא תיגר על התפיסה שהגאולה אינה כרוכה במוות (וישנם מדרשים שעל פיהם יצחק אכן מת על מזבח האמונה). ואולם לא תוכן הוויכוח עם שגיא הוא שחשוב כאן, אלא עצם היכולת להתווכח. כדי שיתקיים דיון יש צורך בתזה. זו חשיבותו של ניתוח הרמנויטי-פילוסופי.

שגיא מנהל את הדיון הזה בחן ובעומק. הביקורת שלי עליו איננה על היעדר הניתוח, אלא על חוסר השקיפות ועל היעדר הקישורים בין חלקיו השונים של הספר הזה. מן הקריאה בו עולה דמותו של שגיא כפרשן, שהיא במידה רבה התשובה הטובה ביותר על השאלות שהצגתי בפתיחת הסקירה הזאת. זהו ספר על זהות אנושית בכלל ועל זהות יהודית בפרט משום שכתב אותו הוגה שמקורות ההתייחסות שלו נטועים עמוק בספרות היהודית והעולמית גם יחד. הוא משוטט בהינף קולמוס בין ר' יום טוב, פרשן המשנה, לבין היידגר, ש"כותב [...] מאות שנים אחריו" (עמ' 81), והמסע האישי שלו בין דפי מקורותיו הוא המסע האנושי למשמעות של כולנו.