

NEW JUNGIAN
ISRAELI ASSOCIATION



עמותת יונגיאנית
ישראלית חדשה (ע"ר)

דף הבית

המסע לגן-עדן: כוחם המרפא של סמלים באספקלריה יהודית*

יורם בילו

הקדמה

במאמרו "כוחם של סמלים" מתאר קלווד לוי-שטראוס כיצד מחליץ שאמאן אינדיאני יולדת מקשה בלידתה ממצבה המשברי, ללא מגע-יד ואמצעים פיסיים, אלא על ידי דקלום-המהום של מיתוס הבריאה של השבט באוזניה. המפתח לריפוי, על פי האנתרופולוג המהולל, נעוץ בכוחו של השאמאן להקנות משמעות לחוויות המצוקה ההיוליות של היולדת, המוצפת כאבים חסרי פשר וחרדה עזה, על ידי הגדרתן באמצעות סמלים הנגזרים מן המיתוס. הסיפור המיתולוגי, המתאר את לידת העולם כמאבק אכזרי בין אלים רעים (מעכבים) וטובים (דוחפים למימוש), "מולבש" על חוויותיה של היולדת, מעניק מובן ופשר לכאבים, ואגב כך, משכך ומרגיע. יותר מכך, משזכו כאביה ופחדיה של היולדת למבע באמצעות הסמלים המיתיים, יכול השאמאן לתמרן סמלים אלו לצורך ריפוי סמלי – למשל, על ידי גיוס האלים החיוביים והמרצתם להתערב, כביכול, בראשותו במעשי הבריאה-לידה.

הסבר קונגטיבי זה נהפך במרוצת השנים לקלאסיקה אנתרופולוגית, תבנית היסוד של ריפוי סמלי. אומנם דווקא במקרה הנדון הוא נשמע מעט מפוקפק: קרוב לוודאי שהיולדת אפופת הכאבים כלל אינה מבינה את השפה המיתית שבפי השאמאן; וגם אם זו נהירה לה, קשה להניח שהיא מסוגלת, במצבה הנסער, לגייס את הקשב הנחוץ כדי להקנות משמעות לייסוריה באמצעות סמלי המיתוס. אף על פי כן, הטיעון העקרוני של לוי-שטראוס בדבר פוטנציאל הריפוי של סמלים תרבותיים נראה חשוב מכדי שיינטש בגלל אי ההתאמה למקרה האתנוגרפי מאגן האמזונס שעליו הוא נסמך. המושג של סמל אישי (personal symbol), שהציע האנתרופולוג האמריקני יליד סרי-לנקה גאנאנאת אובייסקרה, מאפשר פיתוח נוסף של המשגת הסמל התרבותי כאמצעי לשינוי וריפוי. אובייסקרה הציע מונח זה כמסגרת מושגית להסבר ההופעה הפתאומית כביכול של שלוחות שיער קלועות בראשן של כוהנות-סגפניות שפגש במקדש קאטארגאמה בסרי לנקה, המשמש אבן-שואבת למאמינים הינדים, בודהיסטים ומוסלמים. הצמות, הנתפסות כמתנת האל ההינדי שאליו הסגפניות קשורות, מעוררות בקרב המאמינים הערצה, אך גם תיעוב ופחד, בגלל הלכלוך, הכינים וההזנחה המלווים אותן. בניגוד להסבר פסיכואנליטי, שיטה לראות בשיער הקלוע סמל פרטי בלבד (עתיר משמעויות מיניות, מן

הסתם), ובניגוד להסבר סוציולוגי, שיראה בו סמל פומבי הנושא מסר תרבותי מוכר (אך חסר משמעות פסיכולוגית), שהרי הרבה מהאלים מופיעים בציורים קונבנציונליים עם מחלפות שיער קלוע, הסברו מציב את השיער הקלוע כניב תרבותי, המתווך בין הרמה האישית, הביוגרפית לבין הרמה הקיבוצית, הקהילתית. מיקום זה הוא "נקודת ההטבעה" שבה סמל ציבורי וחוויה אישית מתמזגים, או, בלשונו של הפסיכואנליטיקאי וויניקוט, המרחב המגשר בין מציאות פנימית ומציאות חיצונית. הגדרת הצמה כמושג כפול-פנים, המשלב משמעויות אישיות וכלליות, ישימה למאמינות בלב ונפש, שעבורן הסמל התרבותי מייצג אמת פנימית עמוקה ומובנת מאליה, המופנמת כחלק מן המערכת הרגשית וההנעתית. דווקא משום שאימוץ סגנון השיער הקלוע איננו חובה דתית אלא אופציה תרבותית "פתוחה", ללא קווי הנחייה מחייבים – מספר הצמות, אורכן וסגנון משתנה כמספר האלים בפנתאון ההינדי – ניתן להניח כי עומדים מאחוריו מניעים פסיכולוגיים חזקים.

סמל אישי הוא, אפוא, ייצוג קיבוצי, בעל משמעויות תרבותיות מוכרות, שחוויות פסיכולוגיות מורכבות התקשרו אליו והפכו אותו לייצוג מנטלי. סמלים אישיים מכוונים בעת ובעונה אחת פנימה והחוצה, ובגלל כפל פנים זה הם מאופיינים על ידי עמימות מסוימת, גמישות ופתיחות לוריאציות אישיות. עמימות וגמישות זו אינן צריכות להפתיע, שהרי גם מבלי להיכנס לסיפורי החיים הספציפיים של הסגפניות במחקרו של אובייסקרה ברי כי משמעות השיער הקלוע עבור כל אחת מהן מתגבשת, ובעצם נוצרת-מחדש, כנגד הסדן של התנסויותיהן הייחודיות, מתוך ניסיון להתמודד עם מצבים של קונפליקט ומצוקה. ועם זאת, השיער הקלוע אינו תופעה אידיאליסטית אלא עיבוד ועיצוב אישיים של נוהג פולחני, הנותר כחלק מהמאגר הקיבוצי של משמעויות משותפות. אובייסקרה מציין כי הזדקרות השיער הקלוע מן הראש נתפסת בשיח התרבותי כפוטנציה המינית של האל בפרט וככוחות החיים שלו בכלל. מתנה סמלית זו של האל לסגפניות מתקשרת לחוויותיהן האישיות, שברוב המקרים כורכות דיכוי של המיניות בעקבות התנסויות מתסכלות או אף טראומטיות והתקת הקשרים האינטימיים מהבעל לאל.

בפרק הנוכחי אבחן את כוחם המרפא של סמלים אישיים במציאות חיים, המוזנת על ידי מסורות ומערכות משמעות תרבותיות יהודיות מובהקות, באמצעות שתי דוגמאות, האחת מעבודת שדה אתנוגרפית והשנייה מן הזירה הקלינית-טיפולית. בשני המקרים עושים נשואי המחקר שימוש בסמל יסוד בקוסמולוגיה היהודית, המרחב המופלא של גן-עדן, שאליו נלווה ניב תרבותי נוסף – זה של צדיק-פטרון - כדי לתת מבע לחוויות ולמצוקות בלתי פטורות בחייהם ולהתמודד עמן בניסיון להשיג שינוי משמעותי במצבם. גן-עדן ראוי, לדעתי, לכינוי סמל אישי בשני המקרים משום שבשניהם הוא מעוצב באופן פרטני על מנת להלום את צורכיהם ומאוייהם של הגיבורים, הקשורים לחבלות ילדות רחוקות מזה ולקשיים בהווה מזה. שני המקרים כבר התפרסמו בעבר בכתובים, אך כאן אני מפגיש ביניהם לראשונה באמצעות החוט המקשר של מסע מדומיין לגן-עדן והאפקט הטרנספורמטיבי שמסע זה מייצר. המקרה הראשון לקוח מעבודת שדה שערכתי בקרב יוצאי מרוקו באתרי קדושים שונים בישראל בשנות השמונים. המקרה הקליני מתייחס להתערבות טיפולית במרכז לבריאות הנפש בצפון ירושלים. המטפלים, פסיכיאטר ופסיכולוג, היו חלק מצוות מקצועי שעסק בפיתוח קווי-הנחייה לעבודה טיפולית עם פונים חרדים.

"פתחו של גן-עדן" בבית-שאן

בשנת 1979 הפיץ יעיש א., עובד ניקיון במועצת בית-שאן, שעלה לארץ כילד ממרוקו, הודעה לציבור ובה סיפר כי גילה את פתחו של גן-עדן בחצר ביתו שבשיכון ד' בעיירה. הגילוי החל בסדרת חלומות, שבמהלכה חשף צדיק נעלם, שאחר כך התגלה כאלהו הנביא, את זהות

האתר. לפני שנדון בבסיס האישי של ההתגלות, ראוי להדגיש כי היא ניזונה מחומרים תרבותיים מוכרים. מסורת אגדית הנזכרת בתלמוד משמו של ריש לקיש קובעת כי גן-עדן, "אם בארץ ישראל הוא בית שאן פתחו". מסורת זו, שנבעה מן הסתם מפוריות אדמתו של האזור, משפע מימיו ומשפעת יבוליו, נשמרה במקורות כתובים לאורך הדורות. למרות עתיקותה של המסורת הקושרת את גן-עדן לבית-שאן, החיבור המוחשי בין המרחב האוטופי של ראשית ואחרית עם חצר בית בעיר שדה עמוסת בעיות נראה מפתיע. כדי להבינו, עלינו לקשר את המיתוס הקיבוצי של גן-עדן עם המיתוס האישי של היזם שגילה את פתחו ולעמוד על הגורמים המוטיבציוניים שביסוד יוזמתו.

במהלך ביקורי בבית-שאן בשנות השמונים, הצטייר בעיני "פתחו של גן-עדן" כאתר ביתי מובהק, אשר בניגוד לשמו היומרי הקרין צניעות ופשטות. משטח בטון חשוף, המוקף שבכת ברזל מעוטרת במגני דוד בחצר הבית, ייצג את הפתח, ולידו נבנה צריף קטן ששימש כ"בית הכנסת על שם אליהו הנביא". ליד הצריף הוקם מבנה זעיר ששימש להדלקת נרות ואחסון בקבוקי שמן.

"פתחו של גן-עדן" נמנה על המקומות הקדושים החדשים שצצו בפריפריה העירונית בישראל החל משנות השבעים, בעיקר בקרב קהילות של יוצאי מרוקו. את צמיחתם של האתרים החדשים יש להבין ראשית, על רקע העובדה שפולחן הקדושים בקרב השכבות המסורתיות של יהודי מרוקו היה תופעה מרכזית ורבת תפוצה, שתרמה רבות לזהותם הקיבוצית. ההגירה לישראל יצרה חלל רוחני בחיי רבים מהעולים בהותירה את הקברים הקדושים מאחור. חלל זה החל להתמלא כעשור או שניים לאחר העלייה באמצעות אתרים מקומיים, שהיוו פיצוי על הניתוק מצדיקי הילדות. נתיבי הצמיחה של אתרים אלה היו שונים ומגוונים, החל מהסתפחות למסורות קיימות של עלייה לרגל (כמו בקבר רשב"י במירון וקבר רבי מאיר בעל הנס בטבריה) או להחייאת מסורות כאלה (כמו במקרה חוני המעגל בחצור הגלילית ורבן גמליאל ביבנה), דרך העברת צדיקים ממרוקו לישראל בחלום (רבי דוד ומשה בצפת) ובאופן פיסיו (צדיקי משפחת פינטו בקרית מלאכי), וכלה ביצירת קדושים חדשים, בני זמננו (פולחן הבבא סאלי ורבי שלום איפרגן בנתיבות) או מסורות חדשות (כמו בדוגמה שלפנינו).

בהילולות לאליהו הנביא, הצדיק הפטרוני של האתר, שנערכו בראשית חודש אלול, נקהלו בחצר מאות אחדות של חוגגים, שנטלו חלק בסעודה סביב שולחנות ערוכים תחת העצים. שיאה של החגיגה היה המכירה הפומבית של נרות לאליהו הנביא ולצדיקים נודעים, מקומיים ומרוקאים. כשנה לאחר גילוי המקום הורחב בית הכנסת ובלע לתוכו את משטח הבטון המגודר של הפתח. הרחבת בית התפילה טשטשה מאד את הטענה המתריסה בדבר הפתח הנעלם מן העין, והקנתה לאתר גוון פחות יוצא דופן ובוטה. יתירה מזו, הבלטת אליהו הנביא כצדיק הפטרוני של האתר על חשבון הפתח הקוסמי עיצבה-מחדש את האתר במתכונת קרובה יותר לפולחני הקדושים המסורתיים של יהודי מרוקו.

יעיש נולד בראשית שנות הארבעים של המאה העשרים בכפר אולד מנסור, הממוקם בשיפולים הצפוניים של האטלס הגבוה, כ- 100 קילומטר מזרחית למרקש. קהילת אולד מנסור, שמנתה כמה עשרות משפחות, נבדלה מקהילות יהודיות אחרות באזורים הכפריים של דרום מרוקו בכך שמרבית בתי האב שלה מצאו את מחייתם בחקלאות. אופייה החקלאי של הקהילה ואורחות חייה הותירו את רישומם בזיכרונות הילדות של יעיש, ותרמו בעקיפין לעיצוב "פתחו של גן-עדן".

משפחת אמו של יעיש הייתה מיוחסת ועשירה ב"זכות אבות", בעוד אביו בא ממשפחה דלת ייחוס ואמצעים. יעיש היה מעורה בנוף המקומי עתיר הצדיקים, ובזיכרונותיו המוקדמים ביותר שובצו ביקורים בקברי צדיקים באולד מנסור וסביבותיה, שהידוע ביניהם היה קברו של

רבי דוד דראע הלוי, מחשובי הצדיקים של יהודי מרוקו; אך עיניו היו נשואות בראש ובראשונה לצדיקי משפחתו שלו, שנמנו כולם על משפחת האם. יעיש היה קשור במיוחד לשני האחרונים שבהם, סבה של אמו, רבי דוד עמר, ואביה (סבו שלו), רבי יששכר עמר, אותו הכיר בילדותו. יעיש היה כבן חמש כשנפטר סבו, וזיכרונותיו המוקדמים נוצרים את דמותו בחיבה ובערגה. דומה שדמותו של אליהו הנביא מכילה עבור יעיש גם את צדיקי משפחת עמר, ובראשם סבו, רבי יששכר. בנוסף, ניתן לשער שהמתח שבין הקשר האינטימי לסב הצדיק והזכות שנבעה מאבותיו הקדושים לבין העובדה המציקה שצדיקי המשפחה כולם היו ממוקמים במשפחת האם, יצר תחושה של "קרבה מרוחקת", שהגבירה את המוטיבציה של יעיש להוכיח את זכותו באמצעות האתר הגרנדיוזי שהקים.

יעיש הרבה לספר על ילדותו במרוקו, וזיכרונותיו משם ספוגים בגוון אידילי מובהק. הוא דיבר בערגה על האופי הדתי והאווירה הרוחנית של הקהילה. ילדי הכפר עשו את עיקר יומם בלימודי קודש בבית הכנסת המקומי, תחת עינו הפקוחה של הרבי, שלא חסך מהתלמידים הנרפים את שבתו. את היחסים עם המוסלמים בכפר הציג כהרמוניים וקרובים, בניגוד גמור ליחסי האיבה שבין יהודים ופלשתינאים בישראל. הוא גם הזכיר בנוסטלגיה את הקשרים החברתיים ההדוקים בין בני הקהילה היהודית, ובעיקר בקרב בני משפחתו, שחיו בצוותא, בית נוגע בבית, מסתופפים בקרבת סבו, רבי יששכר עמר.

אולם יותר מכל נכסף יעיש אל הטבע השופע והחיים הפשוטים והבריאים של מחוז ילדותו: "עובדים ששה חודשים בשנה... בחורף היינו יושבים בבית, אוכלים, שותים, מתפללים וישנים... היה לנו הכל בשפע: פולים, אגסים, חיטה; ממלאים שקים עם פרות... היינו בריאים וחזקים. האוויר טוב שמה, שום דבר לא מתקלקל". אפילו שליית הדגים מהנהר לא הייתה כרוכה במאמץ: "יש נחל אצלנו שהוא מתמלא לבד עם דגים... אנשים הולכים עם שקים ותופשים בידיים". לשמע תיאורים אידיליים אלה ודומיהם מפתה לשאול האם מפעלו של יעיש אינו מיועד, בין השאר, לכונן-מחדש את גן-עדן האבוד של ילדותו? העובדה שיעיש עצמו השתמש בדימוי של גן-עדן כדי לאפיין את החיים המאושרים באולד מנסור מחזקת אפשרות זו: "היו חיים מאד בריאים, לא כמו פה, כל דבר אתה אוכל עם ריסוס, רעל. אצלנו כל דבר – טבעי... מים ממעין יוצא, ממש גן-עדן".

משפחת אוחנה עלתה ממרוקו לישראל ב-1954, ונשלחה היישר לבית-שאן. תנאי החיים במעברה, ואחר כך בשיכון שבנייתו עדיין לא הושלמה, היו קשים, אך האב קיבל באהבה את הייסורים שבהם נקנתה אחיזתם במקום, והשרה מאורך רוחו על משפחתו. משתי אחיותיו ושני אחיו של יעיש, רק אח אחד התגורר מחוץ לבית-שאן במהלך ביקורי באתר, בשנות השמונים. כל שאר האחים, שבזמן העלייה היו נערים או ילדים, המשיכו לדור בבית-שאן גם לאחר נישואיהם. יתירה מזו, כולם נותרו בשיכון ד', בסמוך לבית הוריהם. נסיבות הקמתו של "פתחו של גן-עדן" נראות כקשורות להתחזקות התחושה הטבעית של התערות במקום המגורים. למרות שהמשפחה נותרה מאוחדת, חייו של יעיש בן השנים-עשרה השתנו לחלוטין בעקבות העלייה. השינוי החמור מכל, שעליו הוא מצר עד היום, היה נשירתו מבית הספר כשנה לאחר ההגעה לבית-שאן. הפסקת הלימודים הציקה לו במיוחד על רקע החריצות וההתמדה שגילה בלימודיו בבית הכנסת באולד מנסור, בצל שבטו של הרבי, ותחושת ההחמצה שלו היא חריפה וכואבת. הוא קונן על המתירנות והעדר המסגרת שפגש בבית הספר בבית-שאן כמו גם על לימודי החול הכלליים שהחליפו את לימודי החומש ורש"י. בזיכרונותיו מצטייר המעבר לארץ כמהפך שמחק לחלוטין את זהותו הקודמת.

בגיל חמש-עשרה החל יעיש לעבוד, תחילה בשדות הקיבוצים שבסביבה, ואחר כך בחפירות הארכיאולוגיות בבית-שאן. הוא השתלב במלאכת השחזור של האמפיתיאטרון הרומי

בעיירה ורכש לו שם כבנאי מיומן. משנסתיימה העבודה בבית-שאן הוזמן להסתפח לצוות השחזור של מצדה. יעיש נעתר להזמנה, למרות שהתקשה לשאת את הפרידה מהוריו ומבית המשפחה. המרחק מן הבית רופף את אחיזתו בדת – תהליך שהחל עוד כשנשר מהלימודים – ואף הובילו פעם אחת לחילול שבת. את האירוע ותוצאותיו הוא מתאר בהתרגשות שלא פגה עם השנים. שבת אחת, משנותר באפס מעשה במחנה המשלחת, הוא נפתה להפעיל את הפטיפון ולהאזין למוסיקה. העונש לא אחר לבוא. למחרת, בעודו עובד על גג מבנה שמעל אחת מהמקוואות בקצה הצוק, איבד את שיווי משקלו וצנח ארצה. כפסע היה בינו לבין התדרדרות לתהום, אך גם כך לקה בסדק בגולגולת ובזעזוע מוח ונזקק לאשפוז בבית חולים. מוכה אשם, הוא קיבל את הפגיעה "בשמחה רבה", כגמול ראוי על חטאו, ונדר כי לא יחלל עוד שבת לעולם. יתירה מזו, למרות תנאי העבודה הטובים והפצרות הארכיאולוגים, הוא החליט לחזור לבית הוריו בבית-שאן

בהקדימנו את המאוחר, ניתן לשאול האם התקופה שבה עסק בעבודות שיחזור באתרים ארכיאולוגיים לאומיים בבית-שאן ומצדה, ונחשף לתפארת העבר, לא הותירה את חותמה בתגליתו. כפי שניווכח בהמשך, פעולת המפתח בחלום החניכה של יעיש, היא אכן חפירה באדמה, החושפת בפניו את שכיות החמדה הגנוזות של גן-עדן.

מששב לבית-שאן, פנה יעיש לעבוד במפעל הטקסטיל "כיתן", מקור הפרנסה העיקרי של תושבי העיירה באותה עת, ובו פגש את חנה, אשתו לעתיד. לאחר הנישואים, עבר הזוג להתגורר בדירה סמוכה לבית האב. כמה שנים לאחר מכן עזב יעיש את "כיתן" והשתלב במערך התחזוקה של המועצה המקומית כאחראי על צוות ניקיון. למרות משכורתו הצנועה, שאילצה אותו להשלים את הכנסתו בעבודות מזדמנות באולם שמחות, הוא היה מרוצה מתנאי עבודתו במועצה המקומית. זו החלה אומנם לפני עלות השחר, אך נסתיימה כבר בשעות הבוקר והותירה את יעיש אדון ליומו. כטיפוס מופנם, יושב בית מובהק, בילה יעיש את רוב זמנו בחצר, מטפח את גנו וקורא תהילים.

בשילוב הנינוח של גינון ופעילות רוחנית, המתרחש על רקע תפאורה שלווה של צמחיה פורחת, ניתן לראות את תקופת הדגירה (*אינקובציה*) של האתר החדש. הדימויים המסורתיים של גן העדן אכן משלבים רוחניות ולמדנות עם סביבה פיסית מניבה ומשגשגת. מכאן שאת ההשראה למפעלו של יעיש, איש טבע הקשור לאדמה והנהנה לעבדה ולטפחה, יש לחפש באקולוגיה הירוקה והשופעת לא פחות מאשר בקריאה בספרי הקודש. קו ישר של אהבה לטבע ולחיים הפשוטים בתוכו מוליך מזיכרונות ילדותו האידיליים של יעיש אל הגינה היפה שטיפח בחצר ביתו, ומהם אל האתר שכונן שם (בחלקו על חשבון הגינה): הפתח לגן הקוסמי, מצע תור הזהב של ההתחלות המאושרות והאחרית האוטופית.

לאורך כל השנים שקדמו להתגלות סבל יעיש מבעיה אישית מציקה, שפגעה באיכות חייו וביכולתו למלא את חובותיו הדתיות. בהיותו טיפוס מופנם וביישן, שאינו מרגיש בנוח מחוץ לביתו, סבל יעיש מתחושת מתח עזה במפגשים חברתיים, ובעיקר בבית הכנסת. אימת הציבור שאחזה ביעיש לבשה ממדים של פוביים, במיוחד בעת שהתפלל: "בזמן התפילה אני כמו משוגע. מאז שאני מתפלל עומד השטן מול הפנים שלי בשביל לבלבל אותי בתפילה. עד שלפעמים אני לוקח את הציצית, מקפל לי על העיניים שלי כדי שאני לא אראה שום דבר". כה עזה הייתה חרדתו עד כי החל להדיר את רגליו מבית הכנסת בשבתות; אולם תחושת המתח המשיכה להטרידו במצבים חברתיים. משהלכה החרדה ונתעצמה, התקשה יעיש להתפלל ולקרוא תהילים אפילו בביתו.

האם מצוקותיו של יעיש שיחקו תפקיד בהתגלות בחצר ביתו? לדבריו, גם לאחר ההתגלות, מזגו נותר כשהיה. הפתרון במקרה שלו היה שינוי הסביבה יותר מאשר שינוי

ההתנהגות. ההתגלות העניקה לו לגיטימציה להישאר בבית, וכך נמנע ממוקדי המתח החברתי והבין-אישי שהציקו לו בעבר. ההתרגשות במצבים חברתיים דחוסים לא נעלמה, אך עוקצה ניטל כאשר האחרים החלו לבוא אליו, למרחב המקודש שהקים בטריטוריה המוכרת של הבית. גם ההשתתפות בתפילה נעשתה נסבלת כאשר בית הכנסת מוקם בצל קורתו.

ההבחנה בין שינוי סביבתי והתנהגותי שהוצגה כאן רחוקה מלהיות מוחלטת, משום שלהפיכת הסביבה הביתית למקום של קדושה היו השלכות מיידיות על התנהגותו של יעיש. אומנם עם ההתגלות הגיעו המתח וההתרגשות שסבל מהם לשיאם, ובתיאורם נרמז פעם אחת ויחידה קונפליקט מיני ביסודם: "וכשהתגלה המקום הזה (השטן) ממש לא נתן לי לזוז. שבוע רצוף בא אלי בכל מיני דמויות של בחורה". אולם המאבק הפנימי, המוחצן אל דמות השטן ופיתוייו, הוכרע בזכות האקולוגיה של הקדושה וסדר היום הנוקשה שהכתיבה: "אבל מאז שנפתח המקום הזה, ברוך השם, תודה לאל, בית כנסת, מנחה, שחרית, ערבית, הכל. מתפללים פה, במקום הזה, בערב שבת, ביום שבת מנחה. באים בשעה אחת, קוראים תורה, תהילים, דינים. בשלוש מנחה, ואחרי מנחה באים לערבית. קוראים עוד קצת דינים עד לערבית, מתפללים הרבה, קוראים זוהר, עושים מסיבה, הכל". כנגד השטן, הנראה כהשלכה של יצר הרע, מנווט יעיש על ידי מצפן מוסרי, המוחצן בדמות אליהו הנביא והצדיקים: "ברוך השם, עכשיו אני רק אשכח לברך, כאילו בא מישהו ומזכיר לי: 'תברך'; אפילו לוקח מים, לחם: 'תברך!' ופעם לא הייתי מקפיד, פעם (בא) עייף מהעבודה ולא מתפלל ערבית". אם קודם היה "עומד השטן מול הפנים שלי כדי לבלבל אותי בתפילה", הרי היום "...באים, עומדים לי על הראש: 'קום להתפלל', ככה! ואני קם, קופץ מהמיטה, מתפלל".

אין בידי מידע על הדינמיקה הנפשית שביסוד פחדיו של יעיש, אך הסימטריה שבין השטן לצדיקים כמערכות השלכה תרבותיות של דחפים אסורים מזה ומוסריות דתית קפדנית מזה ניכרת כאן בעליל. דומה שהמתח והחרדה המגולמים בשטן, שקודם מנעו מיעיש לעלות לתורה ולהיפגש בניחותא עם חברים, הועתקו עתה לצדיקים כייצוגים של אני-עליון מוחצן, המונע מיעיש כל סטייה מחוקי הדת.

הגורם המאיץ שביסוד גילוי "פתחו של גן-עדן" הייתה החלטה נחרצת לעקור מבית-שאן. למרות שהיה קשור בעבותות לאביו, למשפחת המוצא שלו ולעיירה שבה חי מיומו הראשון בארץ, להוציא את תקופת מצדה, נכנע יעיש להפצרות אשתו לעבור מבית-שאן ליבנה, שם חיו רוב בני משפחתה. במהלך ההכנות לעזיבה הוטרד יעיש על ידי חלומות חוזרים אודות מקום קדוש בחצר ביתו, אך הוא השתדל להתעלם מהם. הסיפורים הסתיימו ביום שישי אחד, בשלהי אלול, ובני הזוג התכוננו לשבת האחרונה שלהם בבית-שאן, לפני העזיבה שנקבעה ליום ראשון בבוקר.

באותו ערב, אחרי ברכת המזון בתום סעודת השבת, זכה יעיש לראות את הפתח המופלא בחצרו. זה היה שיאו של תהליך ההתגלות, שסיכל באחת את תוכנית העקירה והביא לכינון "פתחו של גן עדן". העלילה התפתחה כאן כבסיפור מתח, שכן רק סוף שבוע אחד הפריד בין בני הזוג הנחושים לממש את תכניתם לבין דירתם החדשה ביבנה, ואז התהפכו היוצרות באחת. סיפור-הנגד של ההתגלות, שרק נרמז קודם בחלומות המטרידים, פרץ אל פני השטח ויצר את התפנית הדרמטית בעלילה: הבית הדחוי נהפך למקדש מעט שאסור לעוזבו.

דומה שהדרמה העזה שביסוד גילוי האתר, כמו גם ההוד והשגב הקשורים לזהותו, ניצבים ביחס ישר למצוקתו של יעיש עקב הכורח לעזוב. הפרידה מאחיו, ובמיוחד מהוריו המתגוררים בסמוך לו, היתה קשה עליו, כפי שניתן היה ללמוד מאפיזודת מצדה בחייו. את ההחלטה לעזוב הוא קיבל בעל כורחו, נכנע להפצרותיה של חנה, רעייתו, ודומה שגילוי "פתחו של גן עדן" נתן בידו נימוק להישאר שאי-אפשר להתנגד לו. חנה אכן נאלצה להשלים עם ביטול

תכנית העקירה בעקבות ההתגלות, ולאחריה שיתפה פעולה עם יעיש בכינון האתר ובהכנת הסעודות לאליהו.

יעיש מצדו ניסח את זיקתו המחודשת לביתו בלשון נחרצת, המעידה עד כמה היה שלם עם המהפך: "אמרו לי, 'פה תשב, אין לאן ללכת'... האדמה רוצה אותנו עוד פה. לא רוצה שנעזוב אותה. מה נעשה?" הניסוח הרגשני מעיד על תחושה פטריוטית של השתייכות למקום, שאכן עלתה במפורש כאשר סיפר יעיש על חוסר נכונותו לעזוב את העיירה, ואפילו להיכנס למקלט, בעת התקפות הקטיושות מירדן, בשנות השבעים. אולם בראש ובראשונה נתנה ההתגלות ליעיש לגיטימציה ללכת אחר לבו ומזגו ולבלות את רוב יומו במרחב המוגן והמקודש שכוון בביתו.

מהלך ההתגלות השלם מפורט ב"הודעה לציבור", שיעיש העלה על הכתב (בעזרת ידיד בהיר ניסוח) ואחר כך הדפיס, שיכפל והפיץ בבית-שאן ומחוצה לה:

הודעה לציבור

"אני יעיש אוחנה הגר בבית-שאן שיכון ד' מס 1\210 זיכני ה' לראות נפלאות בחלומותיי. בחלומי הראשון נגלה אלי צדיק ואמר לי לחפור מאחורי חצר ביתי. התחלתי לחפור ולפתע התגלה אלי פתח. נכנסתי דרך הפתח ונתגלו לעיני דברים מרהיבים. ראיתי ברכת מים חיים והמון ירק מסביב לה. המשכתי ללכת וראיתי גן נפלא וכל טוב בו, ומסביבו רבנים מטיילים מסביב לגן ונהנים מזיו המקום.

פנה אלי אחד הרבנים ואמר לי שאני צריך לשמור על המקום מפני שהמקום קדוש, ועוד אמר לי להודיע שכל מי שירצה להיכנס למקום חייב לטהר את עצמו.

לאחר שבוע ימים שלא התייחסתי לחלום שזה יום יום אותו חלום, שוב הוטרדתי בשבוע השני שאני חולם שאני נמצא בחצר ביתי. עומד אני בין שני עצי ברוש ואני שומע קול קורא אלי במילים אלו: תשמע, תשמע, תשמע, שלושה פעמים נשמע הקול. עמדתי כשכולי צמרמורת והקול ממשיך לקרוא אלי ואמר לי שהמקום בו אני עומד מקום קדוש הוא ועלי לשמור על קדושתו.

ושוב בשבוע השלישי שזה היה חודש אלול, יוצא אני בערב שבת לבית הכנסת להתפלל. התפללתי וחזרתי הביתה, עשיתי קידוש וישבתי לאכול. לאחר הארוחה יצאתי מפתח ביתי אל החצר ולפתע התגלה אלי מאותו מקום פתח ואור דולק בפתחו. עמדתי והסתכלתי כ- 5 דקות לעבר המקום. ושוב שומע אני את אותו קול קורא אלי באותם המלים תשמע, תשמע, תשמע, והפעם זה היה במציאות ולא בחלום, ואמרו לי שזה פתחו של גן-עדן. ועוד דרשו ממני לעשות שער ברזל ולנקות את המקום. ולאחר שאגמור לסדר את המקום דרשו ממני להודיע לכל בתי הכנסת ולציבור שכל מי שירצה לבוא למקום עליו לגזוז את ציפרוניו ולטהר עצמו ויחזור בתשובה.

לאחר מכן חלמה אשתי חלום שאני בא אליה ואומר לה שאנחנו צריכים לעשות את סעודה ולקרוא אותה על שם אליהו הנביא. וכך עשיתי את כל אשר אמרו לי.

א. יעיש

בית שאן, שכון ד' מס' 1\210

ההודעה המודפסת מתארת את מכלול ההתנסויות שהובילו את יעיש לגילוי "פתחו של גן-עדן" בחצר ביתו. האירועים המתוארים בהודעה התרחשו במשך שלושה שבועות בחודש אלול, שבמהלכם הלכה והתחזרה ליעיש זהות המקום הקדוש בחצרו. חלום הפתיחה, החוזר ומטריד את יעיש במשך שבוע, הוא העשיר ביותר מבחינה חזותית. התמימות של החולם – אמצעי מובהק להגברת אמינותו – מסתברת מהתעלמותו העיקשת מן המסר הלילי ומאי-זיהויים של

הצדיק המוביל לגילויי ושל האתר המתגלה, למרות שהאחרון משופע בדימויים האופייניים לתיאורים מסורתיים של גן-עדן. בהודעה נרמזת זהות האתר באמצעות ביטויים דוגמת "גן נפלא" או "... שאני צריך לשמור על המקום". הבלטת הסבילות של החולם, המציג עצמו ככלי להעברת המסרים של ישויות וקולות סמכותיים, תואמת ומחזקת את טענת ההתגלות שמקורה בהשראה חיצונית. עם זאת, מבצבצים בתיאור גם תיאורים אקטיביים ("התחלתי לחפור... נכנסתי... המשכתי ללכת"), המכוונים לאופי האישי והספונטני של ההשראה ומטרימים את גילויי היוזמה והפעלתנות שאפיינו את הקמת האתר (ושראשיתם בעצם כתיבת ההודעה).

באירועים שלאחר החלום הראשון שוב אין יעיש חוצה את הפתח אל הגן, ובכך הוא מחזק את רישומו של החלום כאירוע חניכה חד-פעמי ומופלא. תחת זאת הוא נחשף למסרים קוליים, החוזרים ומדגישים את קדושת המקום עד לזיהויו הסופי. במסרים אלו, על נוסח הפתיחה הטקסי שלהם, מהדהדות אולי התגלויות קלאסיות לאבות האומה, החל מחלום יעקב (שגם בו פתח מופלא – "שער השמיים"), דרך מעמד הסנה, וכלה בחניכת שמואל בשילה. הזיקה לשני האירועים האחרונים נרמזת בדמיון הפונטי שבין "תשמע, תשמע, תשמע" בהודעה לבין שמות האישים בפי האל: "משה, משה" ו"שמואל, שמואל". הקישור למעמד הסנה מסתבר גם מן הדמיון במסרים: "... ואמר לי שהמקום בו אני עומד מקום קדוש הוא" בהודעה לציבור, לעומת "המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא" במעמד הסנה.

רצף אירועי ההתגלות מגיע לשיאו עם תום השבוע השלישי, כאשר זהותו של המקום הקדוש נמסרת ליעיש. חשיבותו המכרעת של הגילוי מובלטת על ידי אופן הגילוי, המתרחש "במציאות (בהקיץ) ולא בחלום" כקודמיו, ובכך הוא מקנה לו משנה תוקף. עיתוי הגילוי – ערב שבת של שלהי אלול, חודש ה"סליחות" שעל מפתן הימים הנוראים – ומכלול הפעולות שקדמו לו – תפילת ערבית בבית הכנסת, עריכת קידוש וסעודת שבת – יוצרים אף הם מסגרת המותאמת לחשיבותו. מאורע ההתגלות הסופי מייצג מפגש של זמן ומרחב מקודשים, ונכללת בו הפעילות הדתית-הטקסית האופיינית להם.

בעקבות זיהויו המפורש של המקום כפתחו של גן-עדן באות דרישות המתמלאות בנאמנות. יעיש מיהר להרוס צריף ישן שניצב במקום ההתגלות, והקיף את רצפת הבטון שנותרה חשופה בשבכת ברזל מעוטרת. ליד האתר הקים בית כנסת זעיר, שמאוחר יותר יוסט, כפי שצוין, אל פני המשטח ויכסה אותו, ובכך ירכך את הישירות היומרנית של היוזמה הראשונית. חלום הסעודה החותם את רצף אירועי ההתגלות לא נחלם על ידי יעיש אלא על ידי חנה אשתו, אולם מקומו שלו לא נפקד ממנו; הוא מופיע בחלום כמתווך המעביר לה את זהות הצדיק, אליהו הנביא, שלכבודו תיערך הסעודה במקום. חלום הסיום מופיע בשולי ההתגלות, אך קשה להגזים בחשיבותו: הוא מעניק לאתר את פטרונו הקדוש, ובכך מציב אותו במרחב התרבותי של פולחן הקדושים.

בראשית הפרק הוזכרה המסורת המקשרת את גן-עדן של מטה לבית-שאן. הזיקה ההדוקה בין גן-עדן לבין אליהו הנביא מסבירה מדוע הפכה דמות מופלאה זו לצדיק הפטרוני של האתר. לבד מהיותו נביא בן אלמוות, מבשר המשיח, "מלאך הברית", מורה סודות ונסתרות, שליח שמימי ומושיע מצרה ומצוקה, אליהו מופיע במקורות שונים כשומר פתחו של גן-עדן, וכמוציא והמביא בו – אולי משום שזכה להיכנס לשם בעודו בחיים. על רקע זה הופעתו של אליהו כפטרוני האתר המקודש היא טבעית ומובנת. כראש וראשון למחוללי הנסים ועושי הנפלאות בתרבות היהודית העממית בכל התפוצות, הוא משתלב היטב בפולחן הקדושים של יהודי מרוקו. עם זאת, הגרסה הבית-שאנית במסכת חידושים של פולחני הקדושים בישראל מתייחדת במקוריותה וביומרנותה: חלומותיו של יעיש ניזונים ממסורת אגדית מקומית, המאפשרת לכרוך יחדיו אתר וצדיק-פטרוני, הממוקמים במישור המקודש ביותר של

הקוסמולוגיה היהודית. אמינות חלומות ההתגלות התעצמה משצצה סביב "פתחו של גן-עדן" קהילת חולמים, רובם נשים משיכון ד', שהעניקה לאתר תוקף בין-אישי, או ליתר דיוק אינטר-סובייקטיבי (השוו Bilu 2000).

יעיש עצמו חש כי ברכת המקום שורה עליו. לטענתו, מאז שנתגלה המקום לא חש עייפות או חוסר כוח. גם את מראהו הצעיר מארבעים שנותיו (בראשית שנות השמונים) ייחס לאנרגיות השופעות מהמקום. שינויים אלו משקפים את מהפך החיים שעבר בעקבות ההתגלות, אך לא ממצים אותו. על התמורה שחלה בו ניתן לעמוד מהחלומות, שהמשיכו לפקוד אותו לאחר ההתגלות. החלום הבא, שנחלם חודשים אחדים לאחר ההתגלות, בעקבות הקמת בית הכנסת והיווצרות מניין במקום, מתייחד במהלכו הנועזים ובאוורירתו הבוטחת:

"אני קם ככה בחלום ואני הולך, כאילו אני חופר במקום, בידיים שלי, ואז יוצא לי מים שחורים כאלה. שאלתי בחלום: 'מה המים השחורים האלה?' אז המים האלה הולכים, הולכים עד המקום שאנחנו מתפללים וחוזר הכל זהב. אז אני אומר: 'מה זה? מים שחורים וחוזר זהב? זה לא יכול להיות'. אז אני נכנס בפתח, ובפנים יש עוד פתח, ובתוך הפתח השני מעיין מים באמצע ועצים וירק בצד הזה ועצים וירק בצד השני, והייתה מיטה לכיוון הזה, ושניים יושבים עליה: דוד המלך ואליהו הנביא. אמר לי: 'מי שנכנס פה הוא לא יוצא'. אמרתי: 'כבוד הרב, אני לא יכול להישאר במקום הזה, אנשים מחכים לי, צריך לקבל אותם'. אז אומר: 'טוב, כיוון שאמרת ככה, לך לפתח, ושם יש יהלום אחד, וזה סוד. תלחץ על היהלום והפתח יפתח לך ותצא. בפנים היה תענוג, מעיין מים עוברים, גן-עדן בעצמו. יצאתי וראיתי תור של אנשים, מכאן (הבית) ועד המקום, עומדים. אמרתי להם: 'תדעו לכם כי המקום הזה, מי שנכנס לא ייצא. אבל מי שרוצה להיכנס וירצה לצאת, שמים היד על יהלום אחד ליד הפתח, והפתח נפתח".

חלום זה משקף את אוורירת ההתפעמות של יעיש בשלב הכריזמטי של ההתגלות, לנוכח ההצלחה הראשונית בכינון האתר ופרסומו. התנועה בחלום היא אנכית, אל מעבה האדמה, ומודגשת בה הפעלתנות של החולם. כמו בחלום ההתגלות הראשון שלו, יעיש חופר וחושף את הגן המופלא, אך ראוי לשים לב להבדלים בין שני החלומות. אם בראשון נגלה לפניו צדיק ומצווה עליו לחפור, הרי כאן סדרת הפעולות הפותחת מוצגת בגוף ראשון, כיוזמה שאינה זקוקה להמרצה חיצונית: "אני קם... ואני הולך... אני חופר בידיים שלי". ההבדל בין הסבילות היחסית של הגיבור בחלום הראשון לבין פעלתנותו ויוזמתו מייצג תהליך פסיכולוגי ברור: מעבר מתחושת הלם ובלבול עקב המפגש הבלתי צפוי עם הקדושה (ומהצגה עצמית מצטנעת לנוכח החשש מתגובות של ספקנות וביטול) לתחושת יעוד ונחישות בעקבות כינון האתר (ולהצגה עצמית בוטחת ומועצמת בעקבות ההיענות הראשונית).

האיכות הכריזמטית של ההשראה, המוליכה לגילוי "פתחו של גן-עדן" בעיירה קשת-יום וחסרת ייחוד, מתורגמת בשפת החלום לתהליך אלכימי, ההופך מים שחורים לזהב. פשרו של תהליך זה מסתבר בהמשך החלום, כאשר גן-עדן מתגלה לחולם במלוא הדרו. דימויי הטבע המסורתיים המיוחסים לגן-עדן, שהופיעו בחלום הראשון, חוזרים גם כאן, אך הפעם המבט על הדמויות המאכלסות אותו ממוקד יותר: במקום "רבנים מטיילים מסביב לגן" מזהה החולם את דוד המלך ואליהו הנביא ישובים על מיטה. הזיהוי המיידי של הדמויות במקום, שאיננו אופייני לחלומות ביקור, ואף נעדר מהחלום הקודם של ההודעה לציבור, מציין שהחולם מנוסה ו בטוח יותר במגעיו עם הקדושה יחסית לחלום הראשון. נוכחותו של דוד המלך בחלום איננה מפתיעה לנוכח המסורת המציבה אותו כתושב קבע בגן-עדן, כמלך המשיח המיועד או כאב קדמון שלו. האיום בהילכדות ללא מוצא במערה משקף אולי את תחושת הסכנה הנובעת מגילוי סודות מיסטיים עקב החדירה למקום הקדוש. מוטיב זה מוכר מאגדות קברו של דוד המלך

וקברי האבות במערת המכפלה. אולם בסופו של דבר נמסר ליעיש סוד הפתח, והוא יוצא בשלום. הדגש על פתח בתוך פתח בכניסה, ההשהיה המאיימת בתווך - "מי שנכנס פה הוא לא יוצא" - וגילוי היהלום הנסתר לפתיחת שער היציאה, מקנים לביקור בגן-עדן איכות של טקס חניכה תלת-שלבי, מעין מוות ולידה-מחדש סמלית.

בניגוד לחלום ההתגלות הראשון, שבו החולם פועל ללא קהל, בחלום הנוכחי הוא כבר מציג עצמו בתפקיד שגיבש לעצמו בחיי העירות - כמארח מבקרים באתר. בזכות העובדה ש"אנשים מחכים לי, צריך לקבל אותם", זוכה יעיש שסוד היציאה יימסר לו, והוא ממהר לשתף בו את קהל המבקרים הצובא בחוץ. ניתן לדמות את הטרנספורמציה האישית שעבר יעיש, מאדם מופנם הנרתע ממגעים חברתיים לאיש ציבור המקהיל קהל בביתו, להפיכת המים השחורים לזהב. מעבר זה בחלומות מהזירה האינדיבידואלית למרחב הקיבוצי משקף את המסלול שבו יוזמה אישית יצרה הד ציבורי וקהילת מאמינים. תפקידו של החולם, השולט על הכניסה לאתר, מעוצב על פי הדגם של פטרונו הקדוש: כשם שאלוהו הוא המוציא והמביא בגן-עדן, כך יעיש בסיום חלומו מדריך את המבקרים בסוד הכניסה והיציאה.

תפקידו של יעיש כ"שומר הסף" באתר הקדוש, המוצג בהבלטה בסיום החלום, לא צמח יש מאין. הזיכרון המיידית היחיד שהעלה יעיש כאסוציאציה לחלומות ההתגלות שלו מרמז שתחושת הייעוד הייתה נטועה בו זה מכבר. עוד בנערותו, כשהייתה המשפחה נוהגת להתכנס בשבתות בבית האב, היו האחים והאחיות נוהגים לדון בבדיחות הדעת בשאלה חלקו של מי גדול יותר בעולם הבא. יעיש, שמעולם לא היה מהיר לשון, התקשה להשתלב בעקיצות המילוליות שהוחלפו סביב השולחן עד שהכריז פעם בהארט-פתאום: "אני אהיה ראש ועד בעולם הבא... אתם יודעים מה, אם אני לא אכניס אתכם מפתחו של גן-עדן, לא תיכנסו בכלל". בהנחה כי זיכרון זה אכן מייצג אירוע שקדם להתגלות, נראה כי הפנטסיה לגבי תפקידו בגן-עדן החלה לקנן ביעיש בגיל צעיר. מתחת למעטה העליצות וההתבדחות, יתכן והחלום משקף טון רציני יותר של תחרות בין האחים על בכורה ונבחרות. עולה כאן התימה התרבותית של כניסה מוגבלת למקום הקדוש, ובאמצעותה - תיקוף עליונותו של המספר על המתחרים.

כאילו לתקף את הטענה כי גילוי סוד הפתח בחלום האחרון מרמז על מהפך חיים שלם, מעין "לידה-מחדש" סמלית, בא חלום מאוחר יותר של יעיש ומציג תימה זו בישירות שאין למעלה ממנה:

"הייתי יושב והנה רואה אנשים לבושים לבן. תפסו אותי, הפכו אותי לתינוק. אמרו לי: 'עכשיו אתה כאילו נולדת מחדש'. אתה צריך סבלנות, ואתה בעזרת השם, תהיה מלך'".

המסע לגן-עדן: ניבי מצוקה ומטפורות מרפאות באתנו-פסיכולוגיה היהודית
בין שני המקרים שהוצגו כאן קיימים הבדלים ניכרים. הראשון עסק ב"סוכן צדיקים" מהפריפריה העירונית בישראל, אשר בעקבות שורה של התגלויות ספונטניות בחלום כונן בחצר ביתו מקום קדוש, "פתחו של גן-עדן", הנסמך על מסורת תלמודית, אך הנטוע במורשת פולחני הקדושים של יהודי מרוקו. השני עסק בטיפול בטכניקה היפנוטית המבוססת על דמיון מודרך בהפרעה פוסט-טראומתית של תלמיד ישיבה חרדי ממוצא מזרחי במרפאה לבריאות הנפש. הטיפול הסתיים באופן בלתי צפוי ב"ריפוי נסי" בעקבות מסע מדומיין לגן-עדן. הבדלים אלה אינם מבוטלים, אך הם מסווים מבני עומק דומים, שחשיפתם עשויה לתרום להבנת מקומה של "עבודת התרבות" בשינויי חיים משמעותיים.

ראשית, למרות שמהפך החיים במקרה הראשון היה ספונטני ואינדיבידואלי ואילו במקרה השני התרחש במהלך טיפול נפשי, שני המקרים מייצגים התמודדות עם חוויות של סבל ומצוקה באמצעות סמלי מפתח תרבותיים דומים. אומנם, ההקשר שבו צמח האתר החדש בבית-שאן אינו קליני-טיפולי; אך יעיש סבל כזכור מאימת ציבור שצמחה לממדים של פוביה חברתית והקשתה עליו למלא את חובותיו הדתיות והחברתיות. את המהלך הטראנספורמטיבי של "גילוי אליהו" והקמת "פתחו של גן-עדן", שבאמצעותו הוא שינה את חייו ושיכך את מצוקותיו, ניתן לראות לכן כמהלך של ריפוי עצמי. באותו מטבע, ניתן לזהות בתהליך הטיפולי שעבר אברהם מרכיב חזק של ריפוי עצמי, שהרי הוא עצמו נתן מבע לחוויות המצוקה שלו באמצעות המפה הסמלית הדמונית והוא שגייס את הצדיק כניב תרבותי כנגד השד. בניסוח זה אין ברצוני להפחית מתרומתם התרפויטית של המטפלים, שידעו להקנות לאברהם מסגרת מרחבית ועילית נאותה ("מסע במדבר") לתמרון הסמלים התרבותיים עד לאקורד הסיום הטראנספורמטיבי בגן-עדן. להפך, ברצוני להציע כי בכל התערבות טיפולית טמון גרעין של ריפוי עצמי, משום שהצלחת הטיפול הסמלי לסוגיו מותנית ביכולת המטפל להפעיל בקרב מטופליו מנגנוני ריפוי פנימיים (אנדוגניים), המשלבים בין הרמה הקוגניטיבית (יצירת סכמות-עצמיות של אופטימיות ואמונה), הרגשית (מהפך מייאוש לתקווה), והביולוגית (שחרור אנדורפינים מעוררי אופוריה; המרצת המערכת החיסונית).

תיאורי המקרים, המעגנים את הטראנספורמציה העצמית שעברו יעיש ואברהם במרחב המופלא של גן-עדן, מציגים את האחרון כסמל אישי מובהק. עבור יעיש ל"פתחו של גן-עדן" יש שלל משמעויות אינדיבידואליות, הצומחות באופן ישיר או עקיף מתוך התנסויותיו וחוויותיו. העיקריות שבהן היו: הניסיון היומרי לתקף את "זכות האבות" שלו שנתרה מקופלת כולה בצד האימהי; בריאה מחדש של גן העדן של ילדותו בכפר אולד מנסור, ששילב – על פי זיכרונותיו האידיליים – טבע שופע, חיים שלווים ובריאים וסגנון חיים רוחני; ריפוי פצעי הילדות שמקורם בנטישה הטראומטית של מסלול הלימודים בעקבות המעבר ממרוקו לישראל; יצירת מרחב מוגן להפגת אימת הציבור שממנה סבל; חשיפת העבר המפואר במתכונת החפירות הארכיאולוגיות הגדולות בבית-שאן ובמצדה, שבהן היה מעורב; ומימוש פנטסיה משנים עברו הקשורה אולי במאבק על מקומו במשפחה (תחרות אחאים).

במקרה של אברהם, המשמעויות הסמליות האישיות של גן-עדן כאתר מרפא קשורות לשתי הטראומות הקשות של חייו. התקפת המחבלים שביסוד התמוטטותו הנפשית התרחשה כזכור בשעה שהתפלל ליד הכותל המערבי. לנוכח ההקבלה המטאפיסית בין הכותל לבין גן-עדן, שני אתרים מקודשים, סוגים של "ציר עולם" (axis mundi), הראשון "מערבי" והשני במזרח, בעדן, ניתן להצביע על ההגיון התרפויטי ברצף העלילתי, המוליך את אברהם למצוא מזור בגן אשר מעדן למצוקות שלקה בהן בכותל ממערב למקדש. מעבר לסיומת הנאראטיבית המרשימה שמספק הביקור בגן-עדן כנגד הביקור הטראומטי בכותל (Herzfeld, Kermodé), יש בו גם פתרון לטראומת הילדות של מות האב הנערץ, שהרי זהו גם המקום שבו ניתן להתאחד עם קרובים שנפטרו ולפצות על חסרונם הכואב בחיי היום-יום. אברהם אכן זכה להיפגש בגן המופלא עם אביו, וכן עם סבו ומורו האהוב בישיבה. בנוסף, גן-עדן הוא משכנם של הצדיקים, שמשאבי הריפוי הבלתי נדלים שלהם עשויים להיטיב עם המאמין הסובל.

נחזור ונזכיר כי המשמעויות האישיות והאסוציאציות הייחודיות של גן-עדן עבור יעיש ואברהם אינן מפקיעות את האתר המופלא ממעמדו כסמל מפתח במסורת היהודית, אלא רק מעצבות אותו מחדש כנגד הסדן של חוויותיהם האינדיבידואליות. אומנם, "פתחו של גן-עדן" הוקם בעקבות השראה ספונטנית בחלום, אך שורשיו נטועים במסורת אגדית ידועה, הנזכרת בתלמוד. גם פטרונו של האתר, אליהו הנביא, לא נבחר בגלל גחמה פרטית, אלא משום שהוא

מוכר במקורות כשומר הסף של גן-עדן, המוציא והמביא בו. דימויי גן-עדן אצל יעיש ואברהם - מעיינות המים, הירק השופע, העצים והפרחים, האוויר הבשום והצדיקים המהלכים בשבילי הגן - כל אלה נסמכים על תיאורים רווחים במקורות. אין זה מפתיע, לכן, כי כפל הפנים של הסמל האישי - שבו החוויות האינדיבידואליות המעצבות צומחות ממצע תרבותי משותף - עשוי להקנות למשמעויותיו הד גם במישור הבין-אישי והציבורי. בניגוד לחוויה המיסטית של אברהם, שלא חרגה מעולם מכותלי חדר הטיפולים ולא הועמדה במבחן של אימות ותיקוף קהילתיים, חזונו של יעיש אכן הצליח לגעת במיתר קולקטיבי ועורר פרץ של חלומות אודות האתר החדש בקרב תושבי בית-שאן, למרות שצמח כפתרון למצוקה אישית.

קווי המתאר של העלילות המתפתחת בשני המקרים מתבססים על מערכים סמליים דומים, הצומחים ממצע משותף של אתנו-פסיכולוגיה יהודית מסורתית. במוקד ניצב סמל המפתח של גן-עדן, מרחב מקודש שקשה להגזים בעושר המשמעויות התרפויטיות הגלומות בו על פי המקורות. מחד גיסא, גן-עדן הוא טבור העולם ותחילתו; מאידך גיסא, זהו משכן המשיח. מכאן שהגן המופלא נושא בחובו בשורה כפולה של תקווה לתיקון המעוות, לריפוי ולהתחדשות: הן בחזרה ל"תור הזהב" של חיים טהורים ומאושרים - המתקשרים אצל יעיש לחיים האידיליים בכפר ילדותו במרוקו ואצל אברהם להרמוניה המשפחתית לפני מות האב - והן בציפייה לאחרית הימים המאושרת לא פחות שאותה יביא המשיח. מרחב אידיאלי זה ניצב בניגוד בולט למרחב החולין המתסכל, של חיי היום יום על מצוקותיהם, בין אם הוא תחומה של עיר פיתוח חסרת יחוד, הנתפס כמאיים בגלל מצוקה פובית (במקרה של יעיש), ובין אם הוא עולמו המיוסר של פצינט פוסט-טראומתי, המובנה על ידי המטפלים במהלך הטיפול ל"מדבר" או "שממה" (במקרה של אברהם).

אם גן העדן שבוראים שני גיבורינו מהווה זירה ותפאורה מתאימות מאין כמוהן למהפכי חיים והתחדשות, מעין "מוות ותחייה סמליים", הרי עלילת הריפוי בתוך הזירה המדומיינת של גן-עדן מונעת על ידי צמד נוסף של סמלים או ניבים תרבותיים. צמד סמלים זה מתייחס לישויות תרבותיות בעלות מעמד אונתולוגי מיוחד, הממוקמות בקטבים מנוגדים בקוסמולוגיה היהודית (שאותה ניתן לראות כבבואה של האתנו-פסיכולוגיה היהודית), והמייצגות (במישור הפסיכולוגי) מערכי חוויות, מניעים וערכים בעלי אופי חיובי לעומת מערכים מקבילים בעלי אופי שלילי. הניב התרבותי החיובי מתייחס לצדיקים כדמויות אב מיטיבות. בשני המקרים שהוצגו, המהלך הטראנספורמטיבי המחלף את הגיבורים ממצוקתם מתבצע בחסותו של צדיק-פטרון כל-יכול - אליהו הנביא אצל יעיש, רבי חיים בן-עטר אצל אברהם. בשני המקרים מסייעים הצדיקים לגיבורינו להתמודד עם מצוקותיהם, המוחצנות והמואנשות בדמות השטן (אצל יעיש) או בדמותו של שד רודף אימתני (אצל אברהם).

נסכם ונאמר כי כוחם הטראנספורמטיבי של הייצוגים האישיים שדנו בהם, הסמל המרחבי של גן-עדן והסמלים המואנשים של הצדיק והשד (או השטן), אינו בא לידי ביטוי ממשי אלא כאשר הם משתבצים במהלך נאראטיבי מסעיר, תפנית עלילתית, המחלצת את הגיבורים מסיפור חיים פתולוגי ו"תקוע" (עומר ואלון,). במובן זה ההתייחסות ליעיש ולאברהם כ"גיבורים" הוא כפולת משמעות, הן כדמויות המרכזיות (protagonists) בתיאורי המקרה והן כגיבורים (heroes) עשויים ללא חת, המתגברים על כל המכשולים במהלך מסעם המופלא לגן-עדן. בשני המקרים נראית העלילה כגרסה של מיתוס מסע הגיבור הארכטיפי, שבו יוצא הגיבור לדרך עתירת-סכנות, מתגבר בנחישות ובתעוזה על המהמורות והמפגעים בדרכו, משיג את מבוקשו וחוזר לביתו מצויד בחוויות מסעירות ובתובנות חדשות.

המסע לגן-עדן של יעיש ואברהם מהווה עדות מרשימה לפונקציה המיתו-פואטית, היכולת האנושית היצירתית לרקום עלילות כמו-מיתיות במרחבים סמליים מדומיינים. יכולת

זו תבוא לידי ביטוי מרבי במצבי תודעה מיוחדים בעלי אופי טקסי, המקנים תחושה של "חוויה" שיא" נשגבת, כמו בחלומותיו של יעיש, המעוגנים בסוגה (genre) המקודשת של חלומות צדיקים, ובמצב הטראנס ההיפנוטי שבו היה שרוי אברהם במהלך מסעו.

הרצף הנאראטיבי של חלומות ההתגלות של יעיש מייצג מעבר רטורי מהשתאות, פליאה ואפילו היסוס מול עוצמת ההתגלות לנחישות ואמונה בייעודו, המוליכים אותו למסע חניכה נועז במעבה האדמה. חלום מסעו השני, הרה הסכנות, של יעיש לגן עדן, המסתיים בכי טוב בעזרת דוד המלך ואליהו הנביא ומכשירו כשומר הסף של הפתח המופלא, הוא שיאה המיתי של ביוגרפיה החלומות שלו, הרגע הטראנספורמטיבי שבו "מים שחורים הופכים לזהב". ביוגרפיה החלומות הזו מתוקפת על ידי העלילות המסעירות הקשורות בפתחו של גן-עדן, שמקורן בקהילת החולמים שצצה סביב האתר. הרצף הנאראטיבי במקרה של אברהם נבנה באמצעות דמיון מודרך במצב היפנוטי, שבו הוא מתנהל זמן רב במדבר, כמה להגיע אל נאת המדבר הירוקה המזדקרת באופק ונאבק באומץ, בעזרתו של רבי חיים בן-עטר, בשד התוקף אותו. הדרמה מגיעה לשיאה כאשר אברהם מזהה את נווה המדבר כגן-עדן, אך החומות המקיפות את הגן והשד שאינו מרפה ממנו, מקשים עליו את הכניסה. המתח מתפוגג בהתפעמות קתרטית משזוכה אברהם להיכנס לגן-עדן, לנשום את אוירו הבשום, לשתות ממימיו ולהתאחד עם קרוביו האהובים.

הצבת המרחב הסמלי של גן-עדן בתבנית המיתית-נאראטיבית שבה מחלץ הצדיק הפטרון את הגיבור ממצוקתו, מצביעה על כוחם המרפא של ניבים תרבותיים ההופכים לסמלים אישיים. הבנייה מיתו-פואטית זו אפשרה ליעיש ולאברהם לסלול במחוזות הדמיון ובשדות החלום את דרכם לריפוי. בניגוד לעבודותיו החדשניות של מרדכי רוטנברג, אין בדיון בצמד תיאורי המקרה שהוצגו כדי לספק בסיס למטאפסיכולוגיה חדשה, המבוססת על אפיסטמולוגיה יהודית מובחנת; אך יש בהם אולי כדי להצביע על כוחם הטראנספורמטיבי של סמלים אישיים ועלילות מיתו-פואטיות באתנו-פסיכולוגיה היהודית.

* מעובד על פי: *מדרש בנפש: עיונים בפסיכולוגיה ויהדות לכבוד מרדכי רוטנברג*. עורכים: שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא. מועצה מדעית: משה אידל, אבשלום אליצור, הרווי גולדברג, יהודה ליבס, אביעזר רביצקי וזאב קליין. הוצאת "ידיעות אחרונות", 2003.

זי-שטראוס, ק. (1980): יעילותם של סמלים. פרקים באנתרופולוגיה חברתית, מ. שוקד, ע. מרקס, ש. דשן (עורכים). י-ם: שוקן, עמ' 235-244.
Dow, J. (1986). Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* 88: 56-66.
Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's Hair*. Chicago: University of Chicago Press, Part 1, pp. 13-51

'ניב תרבותי (cultural idiom) המקנה מבע לחוויות לא מעובדות ראו:

Crapanzano, V. (1975). Saints, Jnun, and dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology. *Psychiatry* 38: 145-159.

Stromberg, P. G. (1985). The impression point: Synthesis of symbol and self. *Ethos* 13: 56-7
Winnicott, W.D. (1971). *Playing and Reality*. New York: Basic Books

Spiro, M. (1987). Collective Representations and Mental Representations in Religious Symbolic Systems. In: *Culture and Human Nature*, pp. 161-186.

לר, י. (1990). חלומות פתחו של גן עדן, תיאוריה וישום בפסיכולוגיה, ק. בנימיני ואחרים, עורכים. ירושלים: מגנס, עמ' 371-356.

Bilu, Y., E. Witztum and O. Van der Hart, (1990). Paradise Regained: 'Miraculous Healing' in the Psychiatric Clinic, *Culture, Medicine and Psychiatry* 14: 105-127.

Bilu, Y. (1991). Jewish Moroccan 'Saint Impresarios in Israel. *Psychoanalytic Study of Society* 15: 247-26

Greenberg, D. and E. Witztum (2001). *Sanity and Sanctity: Mental Health Work Among the Ultra-Orthodox in Jerusalem*. New Haven: Yale University Press.

- ימוד בבלי, עירובין יט, ע"א.
 זו ז' וילנאי (תשל"ו). *אגדות ארץ ישראל*. ירושלים: קרית ספר, עמ' 387-388.
 ין-עמי, י. (תשמ"ד). *הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו בישראל*. ירושלים: מגנס.
 ילו, י. (1998). פולחן ומקום קדוש בדת האזרחית ודת העממית בישראל. *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי* 19-20, עמ' 652-684.
- עמי, עמ' 300-316.
 דמויות מיתיות שליליות וחיוביות ומעמדן הפסיכותרבותי כמגלמי מערכות מניעים שליליים וחיוביים ראו:
 Csordas, T.J., (1983). *The Rhetoric of Transformatioin in Ritual Healing*. *Culture, Medicine and Psychiatry* 7: 333-375; (1994).
 Csordas, T. (1994). *The Sacred Self: Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Bilu, Y., and A. Abramovitch, (1985). In Search of the Saddiq: Visitational Dreams Among Moroccan Jews in Israel", *Psychiatry* 48(1): 83-92.
 ניאורי גן-עדן במסורת היהודית ראו:
 זענשטיין, י' ד' (1990), *אוצר מדרשים*, בני ברק: מישור, כרך א', מסכת גן עדן, עמ' 84-85.
 זבורג, ל. (תשלכ"ו), *אגדות היהודים*. רמת-גן: מסדה, כרך ראשון, עמ' 47-46.
- Manuel, F.E. and Manuel, F.P. (1971). Sketch for a natural History of Paradise. In: *Myth, Symbol, and Culture*, C. Geertz, ed., New York: W.W. Norton.
 שו בראשית ב' 16: "ויקח יהוה אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה".
 ראשית כה, 17.
 זות ג, 4.
 זואל א ג, 10.
 זות ג, 5.
- משגה קלאסית של מקום קדוש זמן קדוש ראו:
 Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt, Brace and World (ראשית ג, 23)
 זו מלכים ב ב, 11: "ויעל אליהו בסערה השמים". והשוו דרך ארץ זוטא פרק א.
 זו גינזבורג (תשל"ב, עמ' 14); י' ד' איזענשטיין (1990), כרך א', עמ' 24-28.
- Wiener, A. (1978). *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*. London: Routledge & Kegan Paul.
 צבורג (תשל"ז), כרך 5, עמ' 73-74.
- ינר, א. (), *השקר הגלוי והאמת הנסתרת: נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ-ישראל במאה הי"ב*. ציון. הלום בשער מזכיר את התיאור במסכת גן עדן שבסוף ברייתא דשמואל הקטן: "שני פתחים שערי כדכוד יש בגן-עדן" (איזענשטיין, 1990, עמ' 84).
- Gennep, A. van (1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul
 נימה זו של "תחרות אחאים" ראו:
- Bilu, Y., (1988). The Inner Boundaries of Communitas: A Covert Dimension of Pilgrimage Behavior. *Ethos* 16(3): 302-322
- Obeyesekere, G. (1990). *The Work of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
 Kleinman, A. (1988). *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. New York: The Free Press
 Ch. 6, pp. 108-141.
- Castillo, R.J. (1997). *Culture and Mental Illness*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, Ch. 5, pp. 77-9
- זענשטיין (1990).
 ו' אידל, "המסע לגן-עדן – גלגולו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות. *מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי* ב', עמ' 16-7,

- Eliade, M. (1941). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Raglan, 1956; Segal, 1999**
- Price-Williams, d., (1999). In Search of Mythopoetic Thought. *Ethos* 27: 25-32.
- Bilu, Y., (2000). Oneirobiography and Oneirocommunity in Saint Worship in Israel: A Two-Tier Model for Dream-Inspired Religious Revivals. *Dreaming* 10 (2): 85-101.
- רוטנברג, מ., (תשנ"ד). שבעים פנים לתורה: רה-ביוגרפיה מדרשית כפסיכותרפיה אישית. ירושלים: מוסד ביאליק.
- Rotenberg, M. (1991). *Dia-logo Therapy: Psychonarration and PaRDeS*. New York: Praeger.**