



הודו : הצמא המציק לדגים במים

מאת : רות נצר

"מה אנחנו יודעים על דרך אמונתם באלוהים - של הקנגורים והנמלים?... ואת מי עובד ולמי משתחוה רחוק במעמקי ימים הלוויתן הכחול?" לב ברינסקי[1]

ג'נטר-מנטר, מבנה אסטרונומי מהמאה ה-17 האתר הראשון שראינו בדלהי, שם נחת המטוס, היה פתח דבר למפגש עם הודו: ג'נטר-מנטר הינו קובץ של מבנים פסוליים גאומטריים גדולים, שמשלבים צורות של ריבוע, עיגול, גלגל, מדרגות, קשת או ציר מרכזי וחישוקים. מבנים אלה פונים אל תוך האדמה ובוקעים ממנה כלפי על, אל שום מקום, כמו נהיה אל אי-אן, כמו חומר שמושך אל המשכו הנעלם, כמו צורות חידה, דימויים מאגיים שהתגלמו בלבנים אדומות. מבנים אלה הזכירו לי את תרשימי הקרקע המסתוריים של נסקה בפרו, אשר נראו לי כצופן איתות לאלים. אחר כך נודע לי שג'נטר מנטר פרושו בסנסקריט - יאנטרה של מנטרה, כלומר, דיאגרמות של מנטרות, שהן צפנים של מהויות קדושות. במלים אחרות אלו "תאורים סימבוליים ליקום רווי אלוהות"[2].

אבל מי הם האלים ומהי האלוהות בהודו? הודו היא ארץ אינסוף מקדשים ואלים. בכל קרן רחוב תראה אותם. קטנים כגדולים, עתיקים כחדשים. ואפילו סתם כך, צלמי אלים ניצבים בשולי הדרך, על המדרכות, ולצידם משטחי פולחן להגשת מנחות פרחים ואוכל. צלמי האלים ועלילותיהם מעוצבים באבן או מתכת, או כבוכות מרוקמות(!). אלים, אלות, אלי חיה ואלים מלווי חיה, מרובי ראשים וידיים לבטא את ריבוי יכלתם. בתוך שגרת יומם, העוברים ושבים נכנסים למקדשים, כורעים, מניחים פרוטה או מנחה, ולעתים ישירו במקדש לבדם. אבל הם אינם לבדם. כי האלים והאלוהות מצויים בכל.

יחדיו מתקיים האדם עם אלי טבע פגניים (כמו אינדרא אל הברק והרעם, סוריא אל השמש) עם פנתאון ענקי של אלי המיתולוגיה (העיקריים הם ברהמה, שיוא ווישנו), עם הוויה מופשטת מוחלטת אינסופית שמעבר לכל, ובו בזמן עם אלוהות פנתאיסטית אנימיסטית אשר בה האל מצוי בכל, כדברי המשורר בסאוה: "הקערה היא אל והכברה היא אל והאבן ברחוב היא אל הקשת היא אל הדלי והכוס אלים אף הם בין כל האלים הללו אין מקום לשים כף רגל"[3. ע'118]. וכך

האמונה בהודו כמו נעה בגליות ריתמית הרמונית בתוך אחדות ופיצול של האלוהות, האדם והעולם. כל זה כלול בהינדואיזם שהיא הדת העיקרית בהודו והיא דת מאגית-מיתולוגית חיה. זוהי דת שמעבר לזמן, שהילדים יונקים עם חלב אמם, שהרי "על פי האמונה ההודית ספור האלים יחיה, יעמוד על תילו כל עוד ההרים עומדים או שהנהרות זורמים. ספורי האלים הם חלק טבעי מההוויה התרבותית והילדים יונקים אותם עם חלב האם" [4]. יונג אומר שההודי עדיין יכול לחוש את מחשבותיו כחזיונות או דברים חיים. ההודי "הציל את אליו והם חיים בתוכו, יתכן שההודי חי בעולם האמיתי ואילו האירופאי חי בעולם של הפשטות" [5]. והמשורר ההודי כביר אומר: "כשם שלא תמצא לעולם יער, אם אין אתה מכיר עץ, כך לא תמצאו לעולם במופשטות" [6].

במקדשים מתקיימים טקסי ה'פוג'ה', הטקסים היומיים, בהם הכהן הברהמין הלבוש לבן, שר ומנגן עם מלוויו והקהל בתופים במצלתיים, ובתרועות חוצצרה וקונכיה. הטקסים מלווים מים ואש וקטורת עזה. במתחמים הגדולים של המקדשים אנשים יושבים, אוכלים, מכבסים, וישנים. גם להקות קופים מנהלות את חיייהם הערניים בינות לאנשים ולפסלים. פסלי אלים מוצבים במקדשים כמו גם ברחוב. גם טקסים רבים מתקיימים ברחוב: תהלוכות טקסי נישואין, מוות, לידה, יציאה לפנסיה - כל אלה עוברים ברחובות. דומה שאין כאן הבחנה בין פנימיות וחוץ, בין רשות הפרט ורשות הרבים, בין תחום החיה ותחום האדם, ובין הקודש והחול. גם בין הטמא והקדוש אין הבחנה - הזוהמה, הסרחון והקטורת מצויים בכל אתר של קדושה.

הודו - אמר מי שאמר - מסריחה מקדושה. המבקר המערבי שבא עם הבחנות תרבותו נותר חסר אונים מול תערובת מהממת זו של חיים נטולי הבחנות בסיסיות. אתה שואל את עצמך - מהיכן מתקיימת ראשיתה של תרבות אנושית (מודעת לעצמה ולחוקיה), אם לא מהבחנה בסיסית בין הניגודים, כגון חיה ואדם, טמא וטהור, פרטי וקולקטיבי. הלא לקדש פרושו להפריד דבר מדבר בשל יחודו (כגון: "קדש לי כל פטר רחם"). ומהי רוחניות אם עדיין לא הופרד הרוח מן החומר? הרי האל כאן הוא פסל חומר שנעבד בחומר של מנחה וקרבת ולא רק בתפילות. עד שאני סחרחרה משאלות אלו, אני נזכרת בכתוב בהגדה של פסח: "בתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" - שרש נפשנו בהשתוקקות זו של אבותינו אל עגל הזהב. ואולי זה בדיוק סוד קסמם של פולחנים אלה השרויים באחדות הקדומה הרוויה מאגיה, אשר בה אין אפילו את ההבחנה בין אדם ואל מבחינת יכלתם להשפעה מאגית זה על זה ועל כוחות היקום. האם בינתי המפוצלת באבחנות יכולה לתפוש באמת חיים אלה שמתקיימים במישור של 'השתתפות מיסטית', חיים שטרם מיינו את הקונקרטי מהסמלי, ואת המאגי מן המיסטי? והאם לא אחדות קיום זו של 'אונוס מונדוס' היא זו שמאצילה על באי המקדשים את אותו תום מתמיד של האמונה? מי שיצליח לפנות עצמו מחשיבה מערבית קטגורית המבחינה בין פרימיטיבי ומפותח, מאותה עמדה אנתרופולוגית (מתנשאת?) שמעניקה ערכיות היררכית לצורות שונות של קיום - יוכל לפגוש את הודו שנפתחת לפניו קודם כל כארץ של אמונה. אמונה של השתחויה, שירה ונגינה, של כחם הבראשיתי של המיים, האש, השירה הקצבית מונוטונית וריח הקטורת הממכר.

אמונה של סיגוף נזירי, של תרגילי יוגה אקרובטיים, ושל תפילה מנחה וקרבת. אמונה שקסמה באותה אמונת אומן של ילדים המשחקים באלים וחיותיהם כמו היו משחקים בבובותיהם, אמונה שלעתים היא פנים חתומות של שגרה טקסית, ולעתים היא פני דבקות, פני להבים ופני מאור פנים. אמונה שהיא שתיקתם של המודטים מול מי הגנגס ושל המתפללים וכורעים לשמש בעודם טובלים באמא גנגס, אמונה שזורמת מיפי בדי הסארי עזי הצבע שמזדהרים בתוך המיים מול השמש העולה. וכך כותב המשורר מהפטארה, בן זמננו: "גם אני מזהה, הו צפור, את אל השמש בעיניים עצומות בחזקה במדיטציה עוורת: \ את מזמוריו אני קורא... גם אני משתחוה בתוך קהל המאמינים" [7]. ע' 8]. אל השמש הוא סוריא. (גם לבני האינקא בדרום אמריקה השמש היה האלוהות, וכן ביפן - ארץ השמש העולה. והצייר הבריטי טרנר, שהרבה לצייר את ערפילי השמש המסתוריים, לפני מותו אמר: "השמש היא האל").

אומרים כי בהודו כל הביטויים האמנותיים, כגון פסלי האלים, הם בבואות של האינסוף. (והרי גם הארכיטיפים בנפשנו הם בבואות של האינסוף). בלכתי בין האנשים במקדשים תהיתי מה בלבם. מי מהם סוגד לפסל האבן שבעבורו הוא האל עצמו, ומי מהם חווה דרכו את האלוהות

הנעלמת? וזה אשר חווה את הפסל עצמו כאבן, האיך נפשו שלו במעמקה יודעת כי פסל זה אינו אלא עקבות האל? כי בהודו הנעלם נוכח והנגלה נסתר. לכן את עקבות האל - את תבנית כפות רגליו מצאנו מוטבעות באבן במקדש ברהמה בעיר פושקר, והמשורר ההודי שר על עקבות האל בלבן.

את נוכחותו של המורה הרוחני של הג'אינים, מציינת צללית דמותו שנגזרה מתוך לוח מתכת, כך הרוחני נוכח כל כך בתוך העדרו. ויש אשר מכירים את נוכחותו של האל בתוכנו: "מדוע עולים לרגל לקידארה ולשאר המקדשים? האיך בנארס כאן בחצרו הר קאליאסה בלבכך בראותך כך את רגלי האל?" [3 ע' 124]. זה האל "אשר בא בחשאי" התמוג בלבי וברוחי... והפכני למלאו"ן [105]. יותר ויותר התחוויר לי שבהוויה הקדומה המרפרפת בשולי הטרומ סמלי, ההבחנה בין פוליתאיזם ומונותאיזם, בין אלילות ורוחניות, בין מאגיה ומיסטיקה, בין פרימיטיבי ומפותח - היא הבחנה המתקמת רק בתודעתנו. אז חלמתי שאנחנו מטיילים בהודו ומראים לנו דברים רבים, וקול אומר בי - "האם הם לא יודעים שאנחנו יודעים, בסופו של דבר, שהגדר תפתח אל שביל-נהר אחר, האמיתי?" אחר-כך הכרתי שחלומי ניסח לי - ככתוב באופנישדות - את ממשותו של ה'ברהמאן' שהוא הממשות המוחלטת, האחדות האינסופית המצויה ביסודן של כל הצורות (הצורות הנפרדות של העולם, של האלים, ושל 'האטמן' - נפש היחיד). כנאמר באפוס הגדול 'המהבראטה': "החיים זורמים מהאינסוף, הלבנה שותה את נשימת החיים, השמש שותה את הלבנה, האינסוף שותה את השמש... אני כל מה שאתה חולם, כל מה שאתה אומר. הכל תלוי עלי כמחרוזת פנינים. אני רוח האדמה וחום האש. אני ההתגלמות וההעלמות, אני להטוט הקוסם, אני זיוום של כל המאורות, אני הזמן שהתישן, כל הישויות נופלות אל תוך הלילה, וכל הישויות מוחזרות אל אור היום."

אני מנסחת לעצמי שתשתית האחדות הנומינוזית של העצמי-עצמות אלוהים, מעניקה לנו את הדימויים הארכיטיפיים כאברי חישה כדי להענות להוויה המתגלמת בריסיה ובמלאותה ביקום ובתוכנו. וככה מתקיים לו המגוון הזה של דימויים ואמונות שבזרימתם נפרדים ומשתלבים כפעמימת מניפה הנפרשת ושבה ומתאחדת אל עצמה כדי להפתח מחדש לעינינו. אלא שהנסיון להבין תרבות זו במושגינו מקים חייץ של רציונליות המפצלת אותנו מהם ומעצמנו. פטריק וויט, שבספרו 'ווס' קראתי בהיותי בהודו, אומר: "להבין את הכוכבים פרושו לקלקל את יפעתם" [8], והמשורר כביר אומר: "הייתי נע ונד במסע החיים... יפי המסע הזה פטרני משאול שאלות... החולי למינהו שוכן באותן שאלות" [6]. האם נוכל לחדול לשאול שאלות ולשוב אל החיים בשרשם?

בהודו, כמו בתרבויות קדומות אחרות, המיתוס, השירה, עבודת האל והבריאה נולדו יחד. המיתוס הוא 'היגד', שירה היא הגד בורא עולם, האלים בוראי עולם, והאדם בורא ונברא של אלים, מיתוס, ושירה.

מסופר על פרג'אפטי, הבורא-המוות, שהזדווג עם הרעב והוליד את העולם-התינוק ומיד רצה שוב לבלעו, משום הריקנות שנתרה בו. התינוק הנבהל צעק, וכך נולדה השפה [3, ע' 17], (גם השמש שנולדה מהביצה הראשונה בקעה בצעקה). השפה הראשונה היא השירה. כפריים הודיים שנשאלו לבקיאותם בשירה הקלסית השתוממו שנשאלו על כך וענו: "מה פרוש מניין אנחנו יודעים את השירות האלה? הרי זאת הדת שלנו" [9, ע' 9]. המיתוס מייחד מקום מיוחד לשירה. מסופר על סרסואטי, אלת הדבור והחכמה, שילדה את אדם-השירה, והיא אמרה לו: "ילדי, אתה שחיברת את מלות החרוז, עולה אתה עלי, אמך, שהנני אם כל דיבור" [שם]. והשירה עצמה הינה "כלי שקוף ומרוקן הפתוח כולו לאמת שמעבר... מעתה השיר הוא בבחינת פוג'א - עבודת קדש לאל", כדברי המשורר דורג'טי: "הדימויים יעטפון בלבוש נאה" כמנורה ברק החרוזים וכמנחה מתיקות השיר" [3, ע' 126].

השירה היא פלחן האל וגם הערגה לו, אשר מחברת את האדם עם 'טעימת המחלט', ומקשרת את האדם עם ה'ראסה' "הקימת מקדמת דנא בלב לבו של כל אדם ומהווה את הרמה העמוקה ביותר והאמיתית ביותר של תודעתו - קיומו" [3, ע' 58]. השירה גם מחברת את האדם עם 'ואסאנא', ריחות בלתי מודעים, שהם כעין זכרונות טמונים מיסתוריים בלתי מודעים, (שהוא נושא איתו מגלגוליו קודמים). באמצעות זכרונות אבודים אלה העולים בעת קריאת השירה, אפשר לאדם

להזדהות עם כל רגש אנושי. לכן "להגיב על יצירה ספרותית ולהכיר את עצמך באמת, הרי זה היינו הך" [שם, ע' 59]. וכאן עולה בדעתי הנסוח של נוימן את הלא-מודע כ'בלתי אבוד' שבקרבו, וכן דבריו של יונג על האנימה שהיא "כללות החיים שהיו בעבר ושעדיין חיים בו", ודבריו ש"מיתוסים שהימים השכיחום מסופרים בלילות, ודמויות רבות עוצמה שהמודע זנחן כחסרות ערך ומוזרות זכות להכרה על ידי השירה" [10, ע' 263 267-].

המגמה של הנפש הקדומה היא להיות שרויה בתוך עצמה: האל הקדום נריאנה, בטרם נברא ממנו העולם, צף על עלה בננה, מצץ את אגודלו - תנוחת אחדות עצמית המסמלת בהודו את הנצח - תנוחה אורובורית. אבל משנפרדה הנפש מעצמה, היא מבקשת לשוב לאחדותה. אחד המיתוסים של הבריאה מספר איך האל של היקום, כשנבקע מתוך הביצה הקוסמית, חש את בדידותו, ולכן התחלק לשניים ויצר לו זולת נקבית. אבל אז לא חש מחובר, ולכן הזדווג עמה כדי לשוב לאחדותו [11, ע' 31], כפי שמבקשת לעשות שירת הדבקות, ה'בהקטי'.

כאשר הופרה האחדות הראשונית של אל-אדם-עולם על ידי קיומם של סמל-מיתוס- פלחן, שכבר מכירים באדם העומד נכח האל ואינו זהה איתו - קמה בהודו תנועת מחאה המבקשת לבקוע מבעד לסמל ולמיתוס ולהתאחד מידית עם האל. ספור המבטא מגמה זו, מהמאה ה-12, מספר על אשה שראתה את פסלו של שיווא שנראה מוזנח ושערותיו פרוצות, והחליטה לעזור לו בבדידותו, כאם לבנה. היא הושיבה את פסלו בחיקה והניקה אותו [3, ע' 116]. נדהמתי למקרא הספור הזה, כי כדבר הזה ממש ראיתי כמו עיני בכנסיה בבוליוויה, חדשים אחדים קודם לכן, כשכפריה אינדיאנית טפסה על מזבח הכנסיה, חלצה שדה והתיזה אל פי הצלוב. והמשורר המקסיקאי, אוקטביו פאז, שהיה שגריר בהודו, מתאר את אחדות האל-אדם-עולם, שקיימת בהודו,

כמו גם בתרבותו: "שיווא ופרוטי... הנכם מה שהאדם עושה ומה שהוא איננו... שיווא: ארבע זרועותיך ארבעה נהרות ארבע מזרקות כל ישותך מעיין ופרוטי היפה רוחצת בו מטלטלת בו כספינה כלילת חן הים פועם תחת השמש אלה שפתיו הדשנות של שיווא המחייך הים שלהבת ארוכה אלה צעדי פרוטי על המיים. שיווא ופרוטי: האשה שאתי היא ואני" [9, ע' 83].

אבל בהודו אתה פוגש גם עוני מזעזע, קבצנות טפילית דוחה, הצקה נצלנית תובענית כלפי התייר, רמאות והונאה בכל אשר תפנה, עד שאתה שונא אותם. ועוד אתה שונא אותם על שגורמים לך לשונא את עצמך על יחסך כלפיהם, שהיית מצפה מעצמך רק ליחס חמלה כלפי הנזקקים (והיכן כאן בכלל חמלתו הנודעת של בודהה?).

מלכתחילה התאים לי מה שפ. וויט כותב: "ונמשך בגעגועים אל כח התמימות שבדרך כלל היה מגנה אותך כבערות, או חושד כי אינו אלא מסווה לערמוניות" [7, ע' 144]. אבל כאן נעשיתי חשדנית כלפי כל. גם כלפי הדת: ה'סאדו' הם קדושים שמתקיימים מנדבות. ואיך תבדיל בינם לבין קבצנים שמתדמים ל'סאדו' - שערם פרוע, לבושם מינימלי, לצווארם מחרוזות מיוחדות ובידיהם קלשונו של שיווא ותיבת נדבות?

רמיה זו בקדושה, הסרחון שבקדושה והקושי להבחין כאן בין האמיתי והשקרי, עירערו בי את האמון כלפי חפוש הקדושה של אלו שזנחו הכל למען התמסר לרוח, עירערו את האמון באמונה. והרי אמון ואמונה משרש אחד הם. אבל אולי דווקא הפיתוי העז שבתוכי, להתמסר לאמונה במה שנראה שלם ואחדותי, הוא זה שמחבל בו עצמו, כשהוא שולח קדימה את נציגיו החשדניים כדי לבלום את התום הפתייני שבי.

סופו של דבר הבנתי שטעות היא לפגוש את הודו בעיניים הרומנטיות בהן פגש אותה ע. קרליבך [12]. כשבאתי לפגוש את הרוחני פגשתי את צילו, וכגודל הרוחני כן גדול צילו, וחלומותי תבעו ממני לראות את צילי שלי שהשתקף בצילו של העם הזר.

אולי זה פשרו של המשפט שהתנסח לי בחלומי: "הזרוע של קרישנה נשלחת לחבל ולקבל" - צילי וצל האל חברו יחדיו. רק כשיכלתי להתפייס עם קיומו של הצל הקשה שהוא כורח קיומי השרדותי - יכלתי להנצל מהכללה שלילית טוטלית, ולראות שהצל אינו שולל את קיומו של האור. רמיה, גנבה ושקר אינם שוללים קיומם של אמונה ושל רוחניות הנוגעת בקדושה. הם קיימים זה בצד זה בנפש היחיד, כמו גם בנפש העם, כל עם. גם עמנו שלנו. הייתי צריכה להגיע אל הודו הרחוקה כדי להכיר במהותו המתעתעת של הרוחני, כאשר בהודו, הוא מכיל בתוכו את צילו בשוויון נפש. לא בבמקרה נוכל למצוא במקדשים גם זוהמה וגם רמיה, ולכל אל יש גם התגלמות

פיסולית שלו בשחור. (כך שיווא, וישנו, ברהמה, הנומן ועוד).
הרוחני מכיל בהודו ההינדית (אף כי לא באסכולות הנוזריות כמו הג'איניים, או הסאדו האמיתיים) גם את הצל במוכן חיי הגוף-היצר. כך האלים מלווים חיות. בכל מקדש של שיווא תמצא את אברי המין של שיווא ואשתו ואת שור הפריון הגדול שמלווה את שיווא. במקדשים הארוטיים בקאג'וראו ובמקומות אחרים - שקשורים לזרם הטנטרה העובד את האל במיניות מלאה - מעטרים משגלים את הקירות, כפי שאמר ידיד הודי לע. קרליבך בהיותו בהודו: "בניגוד אליכם, אנחנו הכנסנו את השטן למקדש ועטרנו צווארו בפרחים" [12].

שאלת הצל כוללת בה את שאלת המוסר. הדחף ההודי לשכלול-התעלות הנשמה - האם הוא כולל בו עמדה מוסרית? ההינדי מבקש להתעלות אל נירונה, אל מעבר לסבל, במקום למנוע את קיומו של הסבל. הוא מתעלם מהעולם במקום לתקן אותו, ומה גם את נפשו שלו. - הנה כאן בדיוק מצאנו את הרוחני של הודו בלתי מוסרי, אם אפשר לומר כך. ההינדי שואף לשכלל את גורל גלגוליו בהתאם ל'דהרמה' שלו, או גם להתעלות אל הרוחני המוחלט. זו מחויבות לפלחן האל המתעלמת ממחויבות להתייחס לזולת. גם הנשמות המושחתות ביותר יש להן סיכויים להגיע לנירוונה.

שיטת הקאסטות מנציחה את העוני באדישות של קבלת גורל, שהרי הקסטות בקעו מגופו של האל והן חוק עולם, והיחיד נתבע לדאוג לנשמתו שלו ולא לעניי עירו. שאיפת השכלול האישי מתעלמת מצרכים בסיסיים של החברה בהיגיינה, בריאות, רפואה והשכלה לכל, תומכת באינטרס של הפרט ומקדמת לעתים פרזיטיות פסוידו רוחנית. לעומת זה, למרבה המזל, קיימת משפחתיות מורחבת כשהכנסתו של היחיד היא של המשפחה כולה. (שונים הם המיעוט של הבודהיסטים, הג'אינים והסיקים שנבדלו מן ההינדואיזם, בין השאר מתוך מחאה על שיטת הקאסטות. הג'אינים והסיקים מקיימים קהילות של עזרה סוציאלית. במקדשי הסיקים קיימות אכסניות ומטבח הפתוחים לכל).

בידרמן מציין כי "בניגוד בולט לפילוסופיה המערבית לא הורגשה בהודו חשיבותן של השאלות המוסריות" [13, ע' 61]. גם יונג מציין זאת: "לאיש המזרח הסוגיה המוסרית אינה ממלאה תפקיד ראשון במעלה כפי שהדבר קיים אצלנו" [10, ע' 257]. ובכל זאת גוון של אידאליזציה נשמע בדבריו כשהוא כותב: "אנשים אלה מסוגלים להכליל את מה שקרוי רוע בלי לאבד צלם. במערב איננו מסוגלים לעשות זאת... לאיש המזרח הטוב והרע מוכללים במלא משמעם בטבע, ובעצם אינם אלא דרגות משתנות של אותו דבר". אולם בהמשך הוא מבטא את התנגדותו לעמדה ההודית המבקשת להיות בנירוונה, מעבר לטוב ורע: "הסתגותי נובעת מכך שעמדה כזו שוללת הן את מעמדו של הרוע והן את מעמדו של הטוב, והדבר מביא קפאון מסוים. היחיד אינו מאמין ברע וכיוצא בזה אינו מאמין בטוב." [10, ע' 258]. אין הכוונה שאין הבחנה בין טוב ורע. במיתולוגיה יש גם אלים נוראים הרסניים ורצחניים, למשל האלות קאלי ודורגא, ולשיווא יש הבט של מוות והרס. כמו כן לאלים יש את המחויבות להלחם ברע ובשדים. מה שחסר בהינדואיזם הרי זו דוקא המחויבות האנושית למאבק ברע. כך בהודו של היום מעדיפים לפתח פצצת אטום ולא להלחם בעוני הנורא ובכל חולייו ותורת הנירוונה נועדה להתעלם מהסבל. יונג מתנגד לנירוונה: "בנגוד לנירוונה ההודית אינני רוצה להשתחרר לא מן הישויות האנושיות, לא מעצמי ולא מהטבע, הואיל וכל אלה מופיעים בתודעתי כפלאי פלאים...המשמעות העליונה של ההוויה כלולה רק בעובדת קיומה, לא בשלילתה או באיונה...אדם שלא חצה את תופת תשוקתו לעולם לא יתגבר עליהן...הן תגוררנה בשכנותו ובמועד כלשהו תפרוץ הלהבה ותשרוף את ביתו שלו... הדברים אשר זנחנו ישונו בכוחות מוגברים" [10, ע' 128].

אינני יודעת אם יונג הושפע בעליל בפתוח תורתו מהודו, אבל ברור שיש דמיון מהותי בתפיסה הארכיטיפית השמה דגש על הרוחני בחלק השני של תפיסת העצמי של יונג מזכירה מאד את התפיסה ההינדית את ה'אטמאן' - הנפש הנצחית של היחיד כנועדה להתמזג עם הנפש הנצחית של ההוויה - ה'ברהמאן'.
הופתעתי לגלות דמיון נוסף: ההינדואיזם מחלק את בני האדם לארבעה טיפוסים: הגותי, רגשי, פעלתן ונסיוני - כה דומה לארבע הפונקציות של יונג - לכל אחת מן הפונקציות הללו מציע ההינדואיזם שיטת יוגה מסוימת להתקרבות אל אלוהים. הואיל ומעטים בני האדם המשתייכים רק

לטיפוס אחד, אפשר לשלב את השיטות בהתאם להעדפה אישית.[14, ע' 34].

היסוד הנשי מגולם בהודו בביטוי 'שאקטי'. אלות רבות יש בהודו אבל יש אלת אם קדומה, אם האלים המרכזיים, היא אדיטי. כמו כן קימת ישות נשית אחת קדומה אשר ממנה התפצלו של האלות המרכזיות, נשות האלים. מסופר ששלשת האלים ישבו והביטו זה בזה, וכשמבטיהם נפגשו נוצרה אנרגיה שלבשה צורה נשית כה זוהרת שהאירה את השמיים באדום-לבן-שחור. כיון שכל אחד מהאלים רצה בה, חילקה עצמה לעבר, עתיד והווה: האדומה - לקשמי, אשת וישנו. הלבנה - סרסוטי, אשת ברהמה, והשחורה - פרווטי, אשת שיוא. האשה נוצרה אפוא מהאלים ולמענם.

אשת האל היא השאקטי שלו. ובגילומיה השונים משקפת וממלאה בעבורו את תפקידיו השונים. לכל תפקיד שם אחר. כך לשיוא יש את דיווי שמתגלמת בפרוטי, סאטי, קאלי, ודורגא. השאקטי היא האנרגיה היוצרת, הרצון לפעולה והתושיה הפעילה של כוחות האל, אשר מגולמים באשתו. למשל קאלי היא יסוד רצחני של שיוא. סרסוטי היא המוציאה לפועל את מה שברהמה הגה. היא אלת האמנויות והשירה ואם הוודות (כתבי הקודש).

האלה-אם השאקטי תופשת מקום פולחני חשוב, לעתים בלעדי. בהר אבו התפעמנו לראות מקדש לאל שיוא, אשר נבנה סביב סדק עמוק אל תוך תהום האדמה, שצורתו דמוית 'יוני', אבר המין הנשי. סדק יוני זה נחשב טבור העולם. נראה לי שהשאקטי היא שילוב של אם גדולה טרנספורמטיבית עם נשיות-אנימה בעלת יסוד גברי. היא שונה מהאנימה שנוטה לפסיביות לפי תפיסת יונג, משום ההדגש הפעלתני המוציא לפועל שבה. יש הקבלה בין מהות השאקטי ובין פעילותה המרכזית של האשה בהודו - בביתה, ומחוץ לבית, עובדת ומפרנסת בכל עבודה קשה בשדה ובבנין.

את האחרות שמעבר לריבוי שראינו במהות הנשית ובאמונה ההודית בכלל, נראה גם בשלשת האלים המרכזיים. היה אל קדום שהכיל את שלשתם, את השילוש ההודי: את ברהמה הבורא, וישנו המשמר ושיוא ההורס. מענינת במיוחד המורכבות של שני האחרונים, שהם בעצם אלי הפלחן הראשיים בהודו, וכל אחד מהם הוא ריבוי הבטים של אחדות האל.

אצל וישנו ריבוי ההבטים נפרש על רצף זמן. הוא לובש עשרה גלגולים ובכל גלגול (אווטאר) הוא נאבק בשדים וכוחות הרס או פועל בדרך אחרת להצלת העולם: דג, צב, חזיר-בר, איש אריה, גמד, גרודה הרוכב על צפור, ראמה, קרישנה, בודהה (כך הבודהיזם שפרש מההינדואיזם נשאר כלול בו), וקאלקי הגבור המשיחי לעתיד לבוא.

אצל שיוא, 'האל של הכל', יש ריבוי הבטים פרדוקסליים בו זמנית: סגפן-מלומד, מתבודד במדיטציה וגם שתיין מתהולל, נואף מתמיד וגם איש בית, גם מציל את העולם, גם אנדרוגינוס, גם בזוג מתמיד עם פרווטי, וגם נושא זיקפה מתמדת. הוא אל המוות, הזמן וההרס, אך בו זמנית אל הריקוד המחולל-בורא את העולם בריקודו.

לדעתי, שני אלים אלה הם שני פני יאנוס של מהות העצמי. וישנו הוא העצמי בתהליך, והוא מגלם את תהליך ההתפתחות של התודעה. הוא אל שעובר התגלמות מהחיתי עד לרוחני (מדג עד אריה ועד רוכב על צפור) ואחר כך אל התגלמות אנושית (רמה וקרישנה הם גבורים אנושיים. רמה מאפוס הרמאיינה וקרישנה מאפוס המהמבראטה) לכל הגלגולים תפקיד במהלך מסע הגבור אשר ממאבק באויבים מגיע אל השלב היותר רוחני של בודהה ואל געגועי הגאולה. וישנו מסמל לדעתי את קשת האינדובירואציה: מסע הגבור של החצי הראשון של החיים יחד עם מסע הקווסט של חציים השני.

לעומתו שיוא מגלם בעיני את העצמי כאחדות הניגודים המתקיימים קיום דינמי מתמיד, של הרס והבראות עצמית מתמדת מתוך הניגודים של היצרי-רוחני. גם בהודו היתה מגמה המכירה כי וישנו ושיוא הם פנים שונים של אל אחד שנקרא האריהרה. לעומת זה, האל ברהמה הבורא הוא פרסונליזציה של מהות הברהמן, המהות המופשטת שמעבר לכל, ושלשתם, כאמור, הם גם אל אחד. דהיינו, העצמי בכל הבטיו.

בכל מקדשיו של שיווא נמצא את הלינגאם, הפאלוס בזיקפה מתמדת, לעתים ענקי בממדיו ועיקרו של המקדש. במקדש קטן אחד שבנוי סביב פאלוס ענקי במרכזו (כמעט כמו אקסיס-מונדי, הוא ציר העולם), נזכרתי בחלום שיונג מספר עליו בזכרונותיו: בהיותו בגיל שלוש חלם על פאלוס הניצב על כס מלכות בחדר תת-קרקעי, שהתבאר לו כאל התחתון, המשלים הניגודי של ישו. ודאי

התכון לאלוהות הקטונית בניגוד לרוחניות של ישו. יונג לא מקשר בין הפאלוס בחלומו ובין פאלוס האל שיוא, אולי לא ידע ששיוא הוא גם אל המוות-ההרס שגלגלות שזורות לצוארו, ולכן הוא באמת הפאלוס 'אוכל האדם' כפי שנגלה ליונג הילד בחלומו!

מבין הבטיו השונים של שיוא, הפאלוס הוא מהבולטים ביותר. במקדשים בהודו פעמים רבות הפאלוס מוקף ביוני הנקבי. קיימת תחושה חזקה שכאן (כמו בפסלי פאלוסים במקומות עתיקים אחרים בעולם) מקודשת המיניות עצמה, הפוריות הבסיסית של הטבע, כהמשכה של פגניות מאגית. יש הרגשה של יצוג - הנכחה, עוד בטרם הסמלתו של הפאלוס ככח בורא-גברי-רוחני. זהו פאלוס מיני גרידא, נוסח האל פריאפוס היווני. גם אם המשמעות הארכיטיפית של הרוחני מהדהדת אי-שם בקרקעיתו, מי שומע אותו? הזווג של שיוא ופרוטי מופיע במקדשים בעיקר כזווג של אברי המין - הלינגאם והיוני - זיווג מיני נטו, טרום אנושי, שנועד להפעיל באפן מאגי את הפיריון של הטבע. שאלתי את עצמי - במאבק השרידה היומיומי האלמנטרי ביותר בו חיים רב ההודים, מי מתפנה לזווג הגברי והנשי בנפשו? (הרי רק אנשי הקאסטה הגבוהה עוסקים בלמוד רוחני).

בחלום של אשה בת זמננו, הופיע פאלוס ענק בתוך ערמת מאכלים. בטרם אפשרות להתיחס אל הגבר כאדם, כפרטנר שלם, הפאלוס הוא אוביקט חלקי שנו לסיפוק צרכיה הראשוניים, והמין הוא כמו אכל. היא עדיין כה רחוקה מלהכיר בפוטנציאל הסמלי-רוחני שיש ביסוד הפאלי-גברי בנפשה ובעולם. נראה לי שהנטייה לפרשנות סימבולית-רוחנית תהיה שגויה כשנשכח את הקונקרטיזציה הקיומית וקשיי ההסמלה של אנשים רבים. במלים אחרות, מין קיים כמין, כמשאלה יצרית (פרויד...) לפני שהוא מסמל דבר מה. אולי רק שיוא האל מכיל את כל ההבטים של הפאלוס - יצריות ורוחניות של הגברי, וכן כוחו הבורא וההורס של הגברי.

*

בהינדואיזם המוקדם שואפת המאגיה להשיג שליטה מירבית על עולם התופעות. בהינדואיזם המאוחר מוצבת מגמה הפוכה - לנסות להשתחרר כליל מעולם התופעות כדי שהנפש הנצחית - האטמן - שהיא מעין רוח חיים או אני או עצמי, תתמזג עם ההוויה האינסופית - הברהמאן[13]. זו המיסטיקה ההודית שהמשורר ההודי ראבינדראנאת טאגור הוא דובריה הנאמן[15]. אולם הבודהיזם שולל מכל וכל את קיומם מלכתחילה של ישויות נפרדות של אני או עצמי או אלוהות כלשהי. הבודהיזם היא כעין תנועה אתאיסטית שבמרכז לא אל אלא דמותו של בודהה 'המואר', שהביא את ההארה לארח החיים התבוני הנכון. ה'עצמי' של יונג קרוב דווקא למיסטיקה ההינדית, שהרי הבודהיזם כלל לא מכיר באני או בעצמי. על כן הופתעתי לקרוא בזכרונותיו של יונג, בפרק של ביקורו בהודו, את הטענה שבודהה כמו ישו הוא התגלמות העצמי. אבל יתכן שמשום שבמרוצת השנים דמות בודהה הפכה מושא פלחן, כאילו היה אל, הפך לארכיטיפ הפסיכופומפ, מורה הדרך לנשמה, וככזה נהיה נציגו של העצמי, המתווך בין אל ואדם, כמו ישו.

ואמנם תפילת המנטרה העתיקה של הבודהיסטים - 'אום מאני פאדמה אום' - פרושה שיהלום הבריאה הוא הלוטוס, ('אום' היא הברת הבריאה המקודשת) והרי זו נגיעה בתמצית העצמי. מנטרה זו מכילה שילוש של סמלי עצמי: יהלום, בריאה ולוטוס. מנטרה זו כתובה בדגלים המתנופפים ברוח סביב המקדשים הבודהיסטים, וכך נישאת ברוח אל האלים. המאמינים סובבים את המקדשים העגולים ומסובבים את הפעמונים אשר גם עליהם חקוקה אותה מנטרה, כדי להוציא לפועל את כוחה הבורא. גם אני סבבתי סביב המקדש והנעתי את פעמוני התפילה בתנועה מעגלית המבקשת להטמע במאגית האמונה. והרגשתי מה שיונג כתב על חוויתו במקדש הבודהיסטי: "משהו בתוכי הודה להם על הנגיעה חסרת המלים ברגשותי"[10, ע' 260]. קואן זן מספר על שני נזירים בודהיסטים שהתווכחו על הדגל המתנופף בראש המקדש. אחד אמר: "הדגל נע!" השני אמר: "לא! הרוח נעה!" ואז הו-נג אמר: "זה לא הדגל שנע. זו לא הרוח שנעה. התודעה נעה". הנזירים הביטו בו ביראה"[16, ע' 332].

בניגוד לשילוש האלים ההודי, בודהה הוא אדם מחפש דרך תבונית רציונלית. כדברי יונג: "בודהה גילה וחשף את הגדולה הקוסמוגנית של המודעות האנושית"[10, ע' 261]. מכיוון שבודהה 'סופח' להתגלמויות של וישנו, נראה לי שהוא האספקט של המודעות האנושית בתוך האלוהות הקיימת לעצמה. את הכפילות הזו של הוויה לעומת התבוננות מודעת בהוויה, מבטאת התמונה ההודית הידועה של שתי צפורים על עץ: אחת אוכלת מפרי העץ והשנייה מתבוננת בה.

בודהה הוא המואר. אולם בודהה וממשיכי דרכו, הבודהיסטות, הם אלו שבניגוד להינדים המתמסרים רק להארה ולשחרור הנצחי של נפשם הם, ביקשו למנוע את הסבל האנושי והעדיפו את שרות הזולת בהענקת הידע שקיבלו. ואכן קמפבל אומר: "המטרה הסופית של הקווסט אינה שחרור או אקסטזה לעצמו, אלא החכמה והכוח לשרת אחרים" [xiv', 17]

הצעירים המערביים נמשכים בחבלי הקסם של העתיק-הקדמון-הראשוני אל הודו ואתרי קדושתה, כפי שנמשכים לאתרים כאלה בדרום אמריקה, שם הם סוגדים לפירמידות ולאבני הענק של האינקה. כנראה שהרוחני-דתי הממוסד של הכנסיה איבד את כוחו והם מחפשים את האחר המקודש שיפרוץ לנשמתם דרך תרבות שקשורה לשרש החוויה שבחיים המיתיים. אלא שאם הארכיטיפ מתגלם בתוכן זר ורחוק מדי תתקשה התודעה להטמיע את משמעותו. מעשה באשה שחלמה לפני שנים רבות על פסל בודהה שטמון עמוק במרתף. כפי הנראה, בגלל התנגדותה העזה לדתיות המזויפת של הוריה, בחר החלום בסמל רוחני של תרבות אחרת. למרבה הצער, אשה זו שחיה כאקסטרוברטית שטחית, מעולם לא הצליחה להתחבר אל מה שבודהה יכול להקרין ולסמל בנפשה שלה. בודהה הזר נשאר במרתף.

על החיפוש בשדות זרים את שרש הנשמה אפשר לצטט את המשורר כביר: "שמע, ידידי! אדוני אהובי בפנימה שוכן...אצחק בשמעי כי הצמא מציק לדגים במיים. אין אתה רואה כי בביתך שרוי ממשו של עולם ובפזור דעת תועה הינך מיער ליער" [8, ע' 48 - 47]. והנה בהיותו בהודו יונג חלם חלום אודות הגביע הקדוש. הוא הבין שהחלום בא לנער אותו מהודו כדי להשיבו למוטיב המערבי של הגביע: "הודו לא היתה מטרת חיי אלא אך חלק קטע דרך - אמנם משמעותי מאד - אשר נועד לשאת אותי אל מטרתי ... היה זה כאילו שאל אותי החלום: מה מעשיך כאן בהודו? מוטב שתחפש לך ולעמיתך את הכד המרפא" [10, ע' 264]. נראה שיונג לא הכיר בהודו את גילום אותו מוטיב; את כד המרפא המכיל את משקה הנעורים האלוהי והנצחי, שצורתו מעוצבת ככד קטן בראשי מקדשים. ראשיתו במשקה פולחני משכר והמשכו במיתוס על כד הסומה שעלה מים החלב שהאלים חבצו, ורבים חפשוהו. סומה הוא אל של ויטאליות מרפא והתעלות. נראה לי שסומה מקביל למרקורי באלכימיה המערבית.

וכיסוד מרקוריאני-דיוניסאי משנה מצבי תודעה, הוא נועד לחבר את האדם עם שרש הנצח של נשמתו הוא. בריגוודה כתוב: "סומה שתינו וננחל אלמותו הגענו אל האור, את האלים גילינו מה תוכל עתה איבה להזיקנו? ומה אל נצחיסו רשעת בני מוות" [14, ע' 31].

*

שני ספורים הודיים שבמיוחד אהבתי: האחד הוא משל בודהיסטי לפיו הדרישה לידע מעכבת את הטיפול, שהוא, קודם כל, שליפת החץ המשוח ברעל מהלב. שהרי האדם במילא ימות בלי שיקבל תשובה לכל שאלותיו על מקור צרותיו [18]. השני הוא דברי רמהקרישנה לאשה שהתאוננה על שאיבדה את האהבה לאל: אהבתך לילדך היא אהבתך את האל [xvii', 17].

מהודו הבאתי לי שני פסלונים: פסל שיווא בתנועת מחול תזזיתית בתוך מעגל התמיד המקיף אותו (ראה קמפבל: "אין לנו אידאולוגיה, אין לנו תאולוגיה, אנחנו רוקדים" [17]) ואת פסל בודהה ניגודו השלול לנצח בתנוחת מדיטציה. עכשיו בחדרי נוכחים שני פסלונים קטבי ההווה: תנועת ההתהוות המתמדת והשלווה המופנמת. כמו גלגל החיים הסואן והציר שבפנימו - עין הדממה.

מקורות

1. ברינסקי ל., עתון 77. ינואר 96, ע' 18.
2. דאור ד. ולב ש., טיול קטן מסביב לשמש. מסע אחר, ע' 62. מרץ 96.
3. שולמן ד., פרקים בשירה ההודית. אוניברסיטה משודרת, 1986.
4. שולמן ד., מסע אחר - הודו, ע' 70, 1995.
5. Jung C.G., What India Can Teach Us. C.W. X, Princeton University Bollingen Series, Press, 1976.

6. מילוש צ', כוכב הלענה. שירי כביר, ע' 50 - 44, עם-עובד, 1989.
7. מאהפאטרה ס., עתון 77. ינואר 96, ע' 8.
8. וויט פ., ווס. זמורה ביתן. 1985.
9. אור א., מבוא למיתוס ופולחן, הליקון, ביתן, 1996.
10. יונג ק.ג., זכרונות חלומות מחשבות. רמות, אוניברסיטת תל-אביב.
1994
11. Ions V., Indian Mythology. Parakash Books, New Delhi,
. 1967
12. קרליבך ע., הודו. הוצאת מעריב, 1950.
13. בירמן ש., פילוסופיה הודית. אוניברסיטה משודרת, 1980.
14. בראון ג'.ד., הודו. ספרית העולם של לייף, הוצאת מעריב, 1967.
15. טאגור ר., בינת האינסוף. הוצאת גל, 1995.
16. שילר ד., מורה דרך זן, ע' 332, מודן, 1996.
17. Campbel J., The power of Myth. Anchor Books,
New-York, 1991
18. בירמן ש., ראשית הבודהיזם. אוניברסיטה משודרת, 1996.