



עין היח"ל
כתב עת לחקר יצירת עגנון

גליון א', תשע"א - 2011

לא על האדם לבדו

עיון אקולוגי בסיפור "מזל דגים" מאת ש"י עגנון

דן משייקר

מאמר זה עוסק ביצירת עגנון מן הזווית האקולוגית. הוא בוחן את בעל החיים כישות עצמאית (במקרה זה דג) ומנסה להוכיח כי עגנון מחולל מהלך אקולוגי יהודי בקורפוס יצירתו. מקרה המבחן שלפנינו הוא הסיפור "מזל דגים", אך יש מקרי מבחן רבים נוספים הראויים לניתוח מסוג זה.

למיטב ידיעתי, עד כה ראה המחקר אודות יצירת עגנון בבעלי החיים שביצירתו בעיקר כמשלים, אלגוריות, מטפורות או סמליות לאדם¹ ולא כישות עצמאית הבאה לייצג את בעלי החיים השונים ולהעביר מסרים לבני האדם באשר הם. אין בכוונתי לטעון כי כל בעלי החיים ביצירת עגנון מיוצגים כישות עצמאית,² אלא שקיים מהלך משמעותי שבו בעלי החיים

¹ החוקרת היחידה שעסקה בנושא זה באופן שונה היא רינה לי שכתבה את הספר **עגנון והצמחונות**. רשפים 1993. לי פותחת צוהר לנקודת מבט זו, אך עקב הצמחונות של עגנון ולא כנושא המרכזי, וגם אז בקיצור. כשאינה דנה בהיבט הצמחוני, נשארת לי, ברוב המקרים, ברמה הסמלית והמטפורית בדיוניה על בעלי החיים.

² אציין כי ברצף כתיבתו של עגנון על בעלי החיים הם מופיעים גם בתפקיד משל או דימוי. לדוגמה סיפור "העכבר והתרנגול" בהכנסת כלה המופיע כמשל, או תיאורים אחרים שבהם האדם מדומה לבעל חיים. ראו למשל **הכנסת כלה** (שוקן), מהדורה מחודשת עם תיקונים שנמצאו בעזבונו של המחבר, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח-1998 [כל ההפניות ליצירות עגנון בהמשך – למהדורה זו], עמודים 35, 79, 132, 276. "קול האם",

© כל הזכויות שמורות

פרויקט חקר עגנון בסיוע מחשב. מהדורה מדעית אלקטרונית
המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן
www.biu.ac.il/js/li/aj

מיוצגים כישות עצמאית בכמה וכמה יצירות. במקרים רבים ביצירת עגנון בעלי החיים אינם משמשים משל או רקע לאירועים המתרחשים לבני האדם בלבד, אלא יש להם מעמד עצמאי וחשוב, ולעתים אף מרכזי, והם מתוארים באופן קרוב מאוד למציאות.

מאחר שהמקורות היהודיים השפיעו מאוד על כתיבתו של עגנון, עלינו לבדוק קודם כול את יחסם כלפי בעלי חיים בטרם נטען כי עגנון מחולל מהלך אקולוגי ביצירתו. יש להבדיל בין היחס הערכי לבין היחס הפיגורטיבי רטורי כלפי בעלי חיים הקיים במקרא ובמקורות יהודיים נוספים. שלא כמו המשלים המקראיים ומשלי חז"ל המתארים את בעלי החיים מבחינה פיגורטיבית-רטורית, עגנון מדגיש את היחס הערכי כלפיהם בכתיבתו. גם ההיבט הדמוני במפגש בין האדם לבעל החיים בולט מאוד אצל עגנון בהשפעת הדמוניות מתקופת חז"ל ומימי הביניים.³ נוסף על כך חשובה השפעתם של הרב קוק והרמב"ם על עגנון ועל מחקריו

אלו ואלו, עמוד 195. "סיפור פשוט", על כפות המנעול, עמודים 215, 216, 218, 220, 227, 237. אורח נטה ללון, עמוד 317. תמול שלשום, עמודים 287, 321. "אצל חמדת", סמוך ונראה, עמודים 45, 55, 66. עיר ומלואה, עמודים 27, 152. תכריך של סיפורים, עמודים 98, 215. לעיסוק בגלגולי נפשות בבעלי חיים ביצירת עגנון ראו: רנה לי, עגנון והצמחונות, עמודים 135-138. שמואל ורסו. "בין האדם לבעל-חיים – מוטיבים וגלגוליהם ב'עיר ומלואה'", בתוך: ש"י עגנון, מחקרים ותעודות. עורכים: גרשון שקד ורפאל וייזר. מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח-1978, עמודים 253-287.

³ ראו ספרו של עלי יסיף. סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו. מוסד ביאליק 1994, עמודים 163, 164, 380, 381, 390. יסיף מציין כי "הסיפור הדמוני ממלא מבחינה מסוימת את תפקידו האטיולוגי של הסיפור המיתי – כעין 'פסידו-מדע'. כל אותן תופעות בחיי היום-יום שאדם לא יכול היה לנמקן בהסבר רציונלי: הדוחק, עייפות הברכיים, בליית הבגדים מצאו את פתרונם באותו 'עולם מלא שדים' שבתוכו אנו שקועים" (שם, עמוד 163). התנהגות שחורגת מן הנורמה, פוגענית באחר באופן קיצוני שאינו רציונלי, בלי מחשבה על המשמעות הרוח האסון, אלא להפך, היאחזות בטירוף עד תום, מוליכה אותנו למסקנה שדיבוק או דמון השתלטו על האדם וטירופו חזק ממנו. יסיף מוסיף כי "השדים, המצויים בכל מקום, מצפים למעידתו של האדם. ישנם מקומות – או תקופות, בהם כוחם של השדים או חולשתו של האדם גדולים יותר, ואז הם תוקפים אותו. השדים 'נכנסו בו' – זו צורת תקיפה מקובלת מאוד באמונה העממית, וממנה נתפתחו האמונות ברוחות המשתלטות על אדם (דיבוקים) או השדים התוקפים אותו. באופן מעשי, משמעותה של צורת תקיפה זו של השדים היא, שאדם מתנהג באורח משונה, או מגלה סימני מחלה, בדרך כלל הפרעות נפשיות יוצאות דופן, וההסבר לכך [...] הוא ששדים תקפוהו משלא נזהר כראוי" (שם, עמוד 164). מהסבר זה אפשר להבין את התנהגותן של הדמויות אצל עגנון, ביחוד בעת פגישתן עם בעלי חיים. לא אחת מנגדת התנהגותן של הדמויות לנורמות ואף מפרה את ערכי היהדות, ועל כן מצא עגנון לנכון לתת להן צידוק ופתרון בדמות הדמונים והדיבוק. יסיף אף מציין ש"משתקפת האמונה שהתורה היא המגן הבטוח ביותר מפני הסכנות הדמוניות" (שם, עמוד 167). ואכן כשאדם כלשהו ביצירת עגנון מגיב למצב הקשור בבעל חיים ומתנהג כאחוז דיבוק, הוא מתואר כמי שנמצא הרחק מן התורה, מן האמת, מן האמונה ומדרך הישר באותה תקופה של חיו. התאכזרות בלא מטרה או סיבה ראויה (שחיטה כשרה המותרת או הגנה עצמית) היא מיסודה פגיעה בערכי היהדות והמוסר. הפגיעה בבעל החיים היא בעצם פגיעה באדם עצמו, ובשיאו של הטירוף באה לידי ביטוי מובהק התרחקותו של האדם מהאמונה ומאפשרותו לגאולה. עוד מוסיף יסיף: "כאן עדים אנו לתופעה המוכרת היטב אף מתרבויות אחרות: הנציגים של הממסד הדתי משתמשים בפחדים הבסיסיים של החברה: המוות, העולם הדמוני, רעב, מחלות וכיוצא באלו כדי לכפות את השקפותיהם

בהקשר זה.⁴

ידוע שעגנון התייעץ עם הוטרנר הראשון של ירושלים, ד"ר יוסף שם טוב, ועם הזואולוג ישראל אהרוני כאשר כתב את ועל בעלי חיים שונים.⁵ עם זאת חשוב לציין כי עגנון מעולם לא גידל בעלי חיים ולא היה לו עניין בכך.⁶ יחסו אליהם, ויש שיטענו אף היותו צמחוני,⁷ מעידים

על המוני העם. אחת הדרכים היעילות ביותר לכך הם סיפורים אקסמפלריים המקובלים כדיווחי אמת על אירועים שאכן התרחשו, ולכן אף השפעתם מרובה" (שם). אפשר שגם עגנון משתמש בתופעת הדמוניות והדיבוק ובפחדיו של האדם: מחלות, מוות, ריחוק מגאולה ומהצלחה, כדי להעביר לקורא באופן מתוחכם יותר את השקפותיו (במקרה הנדון בכל הקשור ליחס האדם לבעלי חיים, והקשר שלהם לאמונה, ליהדות ולגאולה). לא פעם הוא בוחר להציג את האירועים כדיווחי אמת שאכן התרחשו (ואמנם רבים המקרים אצל עגנון שסיפור התפתח ממקרה שקרה), ועל ידי כך יוצר אמון גדול יותר אצל הקוראים, והשפעתו עשויה להיות מרובה יותר.

⁴ על השפעת הרמב"ם על עגנון ראו בהמשך המאמר וגם: דוד כהן. **חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית – אורות – מהמאמרים: אפיקים בנגב וטללי אורות להרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, "נזר דוד" לתורה למחשבת ישראל.** ירושלים תשמ"ג. לעניין השפעתו של הרב קוק על עגנון ראו: רנה לי. **עגנון והצמחונות,** עמודים 177-185.

⁵ בעניין זה ראו **עגנון והצמחונות,** עמודים 103-104, חיים באר. "ממי קיבל בלק את אזניו הקצרות, או הגהות הב"ח על **תמול שלשום**", **הארץ.** מוסף לתרבות וספרות 22.07.1988; אריה שושן. **בעלי חיים בספרות ישראל – בין יהודי לבהמתו.** שושנים, רחובות תשל"א-1971. גם בועז ערפלי עומד על נקודה זו: "על פי ההתנהגויות הגופניות הוא כלב בשר ודם לכל פרטיו ודקדוקיו (היבט זה של עיצובו מעיד על הסתכלות מדוקדקת של המספר בכלבים ובהתנהגויות כלביות (ו/או על קריאתו המדוקדקת בטקסטים המתארים כלבים)" ("בלק כפשוטו וכמדרשו: צומת עלילתי, פסיכולוגי, סימבולי, אלגורי, וגרוטסקי". בתוך: **רב רומאן.** הוצאת הקיבוץ המאוחד תשנ"ח 1998, עמוד 259). ראו קטע המדגים את תפיסתו המורכבת של עגנון: "ידוע אני שיש לך טרוניא עלי שעירבבתי מעשה במעשה ואדם בבהמה, שהרי לפי דעתך קורא תמים צריך הייתי להפריד בין יצחק לכלב ולעשות שני סיפורים... וכן אתה מתרעם עלי שאני מסיח את הכלב ונותן לו לדבר בלשון בני אדם ומהרהרו בדברים שאין כל בהמה חיה ועוף נזקקים להם חוץ מסיפורי משלות שאינם אלא משלים. דייך המחבר אתה אומר שהטרחת שני סוסים משכני ונרוצה במעשה הכנסת כלה ונתת להם לדבר כבני אדם וכבר קבלת ענשך, שבא מבקר שנון והוכיח שאין דרך בני אדם לקרות שמות לסוסים ואין דרכם של סוסים לדבר כבני אדם. וכשסיפרתי על תרנגול ועכבר ונתתי להם להתווכח חלק עלי המבקר והוכיח שעופות ושרצים אינם בקיאים במקרא. לפיכך רואה אני חובה לעצמי לומר לך שכל מה שנאמר כאן אמת לאמיתה" (ש"י עגנון, מתוך "התנצלות המחבר ועוד ליצחק" שהושמט **מתמול שלשום. מחקרים ותעודות,** 1978, עמוד 89). עוד ראו קטע ממכתב תשובה שכתב עגנון לברוך קורצווייל על שאלתו של קורצווייל על מקומו של הכלב בלק ברומן: "אבל אומר לך את האמת, פעמים הרבה שאלתי את עצמי מה ענין בלק אצל יצחק. וכל אימת שביקשתי להשמיט את פרשת בלק מתוך הסיפור ראיתי בו צורך פי כמה מרובה מבראשונה. איני רואה בבלק לא סמליות, וכל שכן לא סמליות אחידה, אבל יודע אני שפרשת בלק מוסיפה על הסיפור מה שיצחק וכל חברינו אינם יכולים לעשות כן. אפשר שבאמת אין עורו של בלק מחזיק את כל ענייניו, מכל מקום הוא חלק בלתי נפרד מן ההוויה האיזומה של חיינו מדעת או שלא מדעת. אתה יודע שאיני אוהב אלגוריות, ואף בבלק לא נתכוונתי לשום אליגוריא שבעולם, אלא ביקשתי ליתן פה על ידי בהמה וחיה מה שאין אני יכול לעשות על ידי אדם" (בתוך **קורצווייל – עגנון – אצ"ג: חילופי אגרות.** ההדירה, בצירוף הקדמות והערות: ליליאן דבי-גורי. אוניברסיטת בר-אילן 1977, עמוד 264).

⁶ ראו תגובתו של עגנון לאשתו אסתר לאחר שקיבלו הזמנה מגרשם שלום ואשתו פניה לגור בביתם, ובין השאר

על כך שראה בהם חלק מרכזי מההוויה וכיבד את קיומם העצמאי הבלתי תלוי, ועם זאת בלתי נפרד, מעולם בני האדם. בעניין זה חשוב להזכיר את הקטע מנאומו של עגנון כאשר זכה בפרס נובל לספרות ב-1966:

"כדי לא לקפח שכר כל ברייה חייב אני להזכיר בהמות חיות ועופות שלמדתי מהם. כבר אמר איוב, (פרק לה פסוק יא) מִלְפָּנָי מִבְּהֵמוֹת אֶרֶץ וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם יִחְפְּמֵנוּ. מקצת מה שלמדתי מהם כתבתי על ספרי. אבל חוששני שלא למדתי כל צרכי. הרי ששמעתי קול כלב נובח קול ציפור מצייצת, קול תרנגול קורא איני יודע אם מודים לי על כל מה שסיפרתי עליהם או אם קוראים עלי תגר".⁸

יחס המקורות היהודיים כלפי בעלי חיים

המקורות היהודיים הם ללא ספק מקור ההשפעה המובהק ביותר על יצירתו של עגנון, והם עומדים לנגד עיניו בשעת כתיבתו. שמואל ורסס מציין כי "הסיפור 'מזל דגים' מעוגן בספרות המקראית והמדרשית, ובו גם כמה קונוטאציות סמליות-מיתיות והיסטוריוסופיות המשמשות כתשתית לסיפור מן ההווי היהודי שבמחצית המאה הי"ט".⁹ מעידים על כך דברים שנשא עגנון בנאום שהוזכר לעיל, לרגל קבלת פרס נובל לספרות: "ראשון לכולם כתבי הקודש, מהם למדתי לצרף אותיות. שניים להם משנה ותלמוד ומדרשים ופירוש רש"י על התורה. אחריהם הפוסקים ומשוררינו הקדושים וחכמי ימי הביניים ובראשם אדונינו הרמב"ם ז"ל [...] אם כן למה פרטתי את ספרי היהודים? מפני שהם העמידוני על עיקרי".¹⁰ דן לאור מציין שעגנון שקד על לימוד המקורות היהודיים מגיל צעיר מאוד:

בהתאם לנוהג המקובל בחינוך היהודי במזרח אירופה החל עגנון את לימודיו בחדר בגיל שלוש. במסגרת זו למד שש שנים, ובמהלכן ביקר בשלושה חדרים שונים. בין גיל ארבע לגיל שש למד בחדר אצל המלמד שמשון שור, ושם סיים ללמוד חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י, שני ספרי נביאים, שלושה פרקי משנה ממסכת בבא מציעא ותשעה דפי גמרא. כשהיה קרוב לגיל תשע, החל ללמוד גמרא במשך שנה וחצי במסגרת חבורת נערים בהדרכתו של דיין העיר, ר' שמואל יששכר שטארק, שהיה גם מחברם של כמה ספרי הלכה ואגדה. לאחר מכן נעשה תלמידו של אביו, שלום מרדכי הלוי צ'צ'קס, שהתמקד בהוראת ש"ס ופוסקים, **שולחן ערוך**, ספרי מחקר, כתבי הרמב"ם ומעט

שכלבם של הזוג שלום יישאר כדי לשמור על הבית מפני גנבים: "אבל לטפל בכלב איני רוצה בשום אופן שבעולם". בתוך: דן לאור. **חיי עגנון**. שוקן, ים ותל-אביב 1998, עמוד 418.

⁷ ראו הערה 1.

⁸ **מעצמי אל עצמי**. תש"ס-2000, עמוד 90. ההדגשה וניקוד הציטוט מן המקרא, שלי -- ד.מ.

⁹ שמואל ורסס. "בין האדם לבעל-חיים – מוטיבים וגלגוליהם ב'עיר ומלואה'". עמוד 260.

¹⁰ שם. עמוד 89.

שירה.¹¹

כאשר אנו בודקים את היחס לבעלי החיים במקרא, ברור לנו שקיימת אמביוולנטיות בנוגע למקומו של האדם כחי החזק והשולט מול בעל החיים הנשלט. לסוגיה זו התייחסויות רבות במקרא וכן התייחסויות של מקורות יהודיים רבים אחרים הבודקים את תפיסת העולם היהודית בנוגע לבעלי חיים. מחד, "רוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אין" (קוהלת ג יט), מאידך רואה היהדות את האדם כבחיר היצירה, החסר אך "מעט מאלוהים" (תהילים ח ו).¹²

עוד בסיפור הבריאה נזכרים בעלי חיים רבים. נדרשת לכך תמימה דוידוביץ: "האדם והחי כאחד מוגדרים במונח 'נפש חיה', אך בעל תרגום אונקולוס יצר בידול סמנטי בין בעל חיים המתורגם כ'נפשא חיתא' (בר' א, כ; ב, יט ועוד) דהיינו שיש בה חיות, לבין האדם שתורגם כ'רוח ממלא' (בר' ב, ז), שכן האדם, נזר הבריאה, מצטיין כחי החושב ומדבר".¹³

באנציקלופדיה התלמודית מוגדרים בעלי חיים כך: "בריות שיש בהן רוח חיים... השם בעלי חיים הונח על בהמות חיות ועופות ודגים, ויש שאף האדם בכללם".¹⁴ כלומר בראשית הבריאה מוגדרים כל היצורים החיים בעולם "נפש חיה" (בראשית א, כ), בלי להבדיל ביניהם מבחינה כלשהי. ההבחנה בין האדם ובין בעל החיים תבוא בשלב מאוחר יותר:

לאדם, נזר הבריאה שפרנסתו ומזונותיו הוכנו מראש, הוענקו שלטון והיתר שימוש בבעלי-חיים לצרכיו כנאמר: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ" (בראשית, א כח). לאדם ניתן לכתחילה היתר אכילה מן הצומח,¹⁵ ורק לאחר המבול הותרה לו אף אכילת בשר, בציון הגבלות: איסור אכילת אבר מן החי ואיסור אכילת דם.¹⁶

¹¹ לאור. **חיי עגנון**, עמודים 21-22.

¹² ראו: לי. **עגנון והצמחונות**, עמוד 101.

¹³ תמימה דוידוביץ. "בעלי-חיים במקרא – היבט ערכי וספרותי", **תלפיות – שנתון המכללה**. תשס"ו 33.

¹⁴ **אנציקלופדיה תלמודית**. עורך: ש"י זווין מוסד הרב קוק ירושלים תשי"ב, כרך ד, עמוד קמח, ערך "בעלי חיים".

¹⁵ "הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זָרַע, לָכֶם יְהִי לְאֹכֶלָה" (בראשית א כט).

¹⁶ דוידוביץ. "בעלי-חיים במקרא – היבט ערכי וספרותי", עמוד 34. קיים היתר לאכילה בשחיטה כשרה בלבד רק חיות המותרות למאכל. בעניין זה ראו: אריה שושן. **אנו ובעלי – חיים**. הוצאת שושנים תשכ"ז-1963, פרקים 8-7, עמודים 81-105. אריה שושן. **בעלי-חיים בספרות ישראל - בין יהודי לבהמתו** (הערה 5). מנחם סליי. **חיתו ארץ** (ענייני הטבע וביחוד מעמדו של בעל-החיים במקורות היהדות: ספרי חז"ל, הלכה ואגדה, קבלה, מחשבת ישראל, פסקי הלכות וש"ת). ירושלים תשמ"ח.

אם כן, גם במקרא עצמו יש אמירות שונות בנוגע ליחסים בין האדם לבעלי החיים. הגבול הדק הזה שבין שליטת האדם על בעלי החיים ובין חיים בהרמוניה זה לצד זה מעורר תהיות ושאלות בדבר המתח הקיים ביחסים אלו.

בחלק זה ארצה להדגיש את המצוות וההלכות מן המקרא ומן המקורות היהודיים השונים המכוונים לדאגה, לחיים בהרמוניה, לשמירה על זכויות בעלי החיים ולהבנת האדם כחלק מן העולם ולא כריבון השולט בו.

ההיבט הערכי

דוידוביץ בוחנת במאמרה את ההיבט הערכי שבמקרא כלפי בעלי החיים לנוכח מצוות אחדות.

א. **מצוות פריקה** – "כי תראה חמור שֶׁנֶאֶךְ רֹבֵץ תחת משאו וחדלת מְעַזְבֵּ לֹ עֵזב תעזב עמו" (שמות כג ה). "מצווה זו נועדה למנוע צער בעלי-חיים. אין כאן משום עזרה לזולת בלבד [...], אלא בראש ובראשונה דאגה לבעל-החיים".¹⁷ כלומר קיימת דאגה לבעל החיים וקריאה לשמור על זכויותיו, גם כאשר הוא נוכח כעזר לאדם.

ב. **איסור בישול גדי בחלב אמו** – "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג יט). "איסור זה שמשלתש בתורה (שמות כג, יט; לד, כו; דברים יד, כא) נדרש על ידי חז"ל כמוסב על שלושה איסורים: בישול, אכילה והנאה של מאכל בשר בחלב [...]. בפירושו הקצר נימק ראב"ע את האיסור במניעת אכזריות הלב [...] רשב"ם ביאר איסור זה ברצון התורה להקנות לאדם התנהגות נאותה, דרך ארץ' וללמדך דרך תרבות צוה הכתוב', כדי להרחיק את האדם מדברים שיש בהם משום 'גנאי'".¹⁸ הדגש באיסור זה הוא על ערכיות, נורמות ומוסר. הפרשנים מדגישים איסור זה כדי למנוע מן האדם מלהתנהג באופן לא מוסרי.

ג. **איסור הכלאת בהמה** – "את חקֹתֵי תשמוֹרוּ: בהמתך לא תרביע כלאיים" (ויקרא יט יט). "הציע רשב"ם הסבר רציונלי, בנמקו איסור זה משום פגימה במעשה בראשית: בבריאת העולם נברא כל חי וכל צומח 'למינהו' אל לו לאדם להכליאם לצורך יצירת בריאה חדשה. הרמב"ן הרחיב והבהיר כי בני אדם אינם יודעים טעם המצווה 'אבל כולם בטעם נכון ובתועלת שלמה'. בהרכב שני מינים יש משום הכחשת מעשה בראשית וניסיון להשלים כביכול את העולם. אך אם האדם יוצר הכלאה, התוצר של אותו מעשה כלאים (פרד, למשל) אינו יכול להתרבות ובכך נפגמת המשכיות המין".¹⁹ איסור זה בא להדגיש את "נסתרות דרכי האל" (ישעיהו נה ז-ח), את האמונה באל אשר ברא את העולם ויודע

¹⁷ דוידוביץ. "בעלי-חיים במקרא – היבט ערכי וספרותי", עמוד 35.

¹⁸ שם. עמוד 36.

¹⁹ שם.

את מלאכתו. יש כאן גינוי לאדם החושב כי הוא יכול לשנות סדרי עולם ולשלוט על הנעשה בו.

ד. **מצוות שילוח קן** – "כי יקרא קן צפור לפניך... לא תקח האם על הבנים" (דברים כב ו-ז). הרמב"ם מסביר בספרו **מורה נבוכים** כי איסור לקיחת האם על הבנים מקורו במניעת צער בעלי-חיים: "כן נאסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד (ויקרא כב, כח)... דבר שיש בו צער גדול לבעל-החיים, שכן אין הבדל בין צער האדם וצער שאר בעלי-החיים, מפני שאהבת האם לילדיה וגעגועיה אליו אינם נמשכים אחר השכל אלא אחר פעולת הכוח המדמה הנמצא ברוב בעלי-החיים כמו שהוא נמצא באדם... וזה גם הטעם למצוות שילוח הקן".²⁰ מצווה זו מדגישה בבירור שאל לו לאדם להתערב בסדרי העולם הטבעי ולנהוג בניגוד לאופן הבריאה. הרמב"ם אף מדגיש שאהבה וגעגועים של אם לילדיה קיימים אצל רוב בעלי החיים, ובמובן זה מתקיים צער בעלי חיים בהפרדה זו, שכן אין היא מתרחשת כדרך הטבע ברגע שהאדם מתערב. מצווה זו, אולי יותר מהמצוות האחרות, מחדדת את הגישה כלפי חיים בעולם ללא שליטה והתערבות בטבעי.

ה. **הזנת בעלי חיים ודאגה לקיומם ולמנוחתם** – "אחד מגילויי החוכמה האלוהית במקרא היא הדאגה למחייתם של הנבראים ולתנאי גידול הולמים. על האדם להקדים הזנת בהמתו למאכלו שלו: 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת' (דברים יא, טו). בכך ילמד האדם מבוראו ש'רחמיו על כל מעשיו' (תהלים קמה, ט) [...] חובה על האדם לדאוג לא רק לכלכלתם ולקיומם של בעלי-החיים שברשותו, אלא אף לנוחותם, ושבייתם למנוחתם, כאמור בהלכות שבת".²¹ בעניין זה ראו למשל מקרה בעל העגלה בסיפור "הגלילה", שבו עגנון עוסק במצווה זו ישירות: "לאחר שהתפלל נתן אוכל לשוורים. עמדו השוורים ואכלו והוא עמד עליהם ואמר, רואה אתה ידידי מעלים הם גרה כמו שכתוב. עכשיו שאכלה הבהמה נאכל אף אנו".²²

²⁰ רבי משה בן-מימון. **מורה נבוכים**. תרגום: מיכאל שוורץ. ידיעות אחרונות, תל-אביב 2008, עמוד 390.

²¹ דוידוביץ. "בעלי-חיים במקרא – היבט ערכי וספרותי", עמוד 39.

²² עגנון. **פתחי דברים**. עמוד 232. ראו גם **עיר ומלואה**, עמוד 145, ו**תכריך של סיפורים**, עמוד 9. בעניין היחס הערכי חשוב להזכיר כמה דמויות מרכזיות בתרבות היהודית, דוגמת רבי יהודה הנשיא; היחס לבעלי חיים נלמד, למשל, מסיפור המובא בתלמוד (ב"מ פה, ע"א), על פיו נענש רבי יהודה הנשיא בשל יחסו לבעלי חיים (עגל). העגל ביקש את רחמיו של הרב בדרך לשחיטה, והרב הגיב בביטול ואמר לעגל שלשם כך נולד. משריחם על בעלי חיים אחרים (גורי חולדה) נסתלקו ייסוריו. "ייסוריו של רבי – על ידי מעשה באו, ועל ידי מעשה – הלכו". ראו דינה המקיף של תמימה דוידוביץ במאמרה "היחס לבעלי-חיים במקרא ובמקורות היהדות", **תלפיות – שנתון המכללה**. יב' (תשס"א – תשס"ב), עמודים 88-89. ראו גם יעל שמש. "רבי יהודה הנשיא לומד לרחם על בעלי-חיים", **טבע-און ובריאות**. 102 (1999), עמודים 27-28. ולעניין זה ראו גם את הסיפור "כפורים" בתוך עגנון. **אלו ואלו**, עמודים 161-169. "מנהיגות משה במדרש נתגלתה בדאגה לגדי האובד (שמו"ר, פב), וכמו כן דברי חז"ל: דרש רבי שמעון בן פזי – 'ובדרך חטאים לא עמד' (תהילים א, א) – זה

היבט נוסף, חשוב לא פחות, עוסק בחיים העצמאיים של בעלי החיים לצד האדם ובצורך והיכולת של האדם ללמוד ולהחכים מתוך התבוננות ביופי הבריאה ובחכמתה המשתקפים בדמותם של בעלי חיים שונים: "מִלְפָּנוּ מִבְּהֵמוֹת אֶרֶץ וּמֵעוֹף הַשָּׁמַיִם יִחְפְּמֵנוּ" (איוב לה יא).²³ בסיפורו של עגנון – "פיבוש גזלן" מזכיר המספר את הציטוט מאיוב: "ואם אתה רוצה, מלפנו מבהמות ארץ, שהאדם מבחר היצורים שנאמר בו ותחסרהו מעט מאלוהים צריך ללמוד מן הבהמה. מה בהמה אוכלת ושותה ורובצת לה תחתיה ושוכבת עד שנתעכל המזון שבמעיה כן כל אדם צריך לפוש אחר סעודתו".²⁴

האדם לומד יותר מכול מבהמות הארץ, ונעשה נבון ופיקח בהתבוננו בעוף השמים. משפט זה מייצג את ניסיונותיו הכנים של עגנון ללמוד מבעלי החיים ולהעביר את תובנותיו לקוראיו, שילמדו ויחכימו גם הם. לא פעם ציין עגנון בכתביו שמה שהיה יכול להיאמר על ידי בעלי החיים לא היה יכול להיאמר על ידי אדם: "ביקשתי ליתן פה על ידי בהמה וחיה מה שאין אני יכול לעשות על ידי אדם".²⁵ לסיכום חלק זה אדגיש שוב שהיחס לבעלי החיים מקרין גם על יחס האדם כלפי עצמו וכלפי החברה הסובבת אותו. האזכור הערכי של בעלי החיים במקרא מלמדנו שתורת ישראל מבקשת ואף דורשת לחנך את האדם לכך שיגלה התחשבות בבעלי חיים, ידאג לקיומם, יגלה רחמים כלפיהם ויימנע ככל האפשר מהתעללות בהם ומפגיעה בדרכי חיהם. יתר על כן, המקרא אף מגנה אנשים שעסקו בציד ובכל מעשה אכזרי אחר כלפי בעלי חיים, שלא נועד לשם מאכל (שחיטת חיה כשרה) או לשם הגנה עצמית.²⁶

שלא עמד בקנגיון' (ע"ז יח, ע"ב). דוידוביץ. "היחס לבעלי-חיים במקרא ובמקורות היהדות", עמודים 88-89, כלומר אדם שנמנע מלהשתתף במופעי בידור (כגון מופעי קרקס עם בעלי חיים) הכרוכים בצער בעלי חיים – יבורך. מכאן אפשר לראות שמקורות יהודיים שונים לא רק מגנים יחס שלילי כלפי בעלי חיים, אלא אף מעודדים יחס חיובי כלפיהם. אף משה מובא כדוגמה – מנהיגותו מתגלה כאשר הוא דואג לגדי אובד. המנהיג שאנו לומדים ממנו ורואים בו דוגמה ומופת, מגלה חמלה כלפי בעל החיים חסר האונים ובכך מראה דוגמה לכלל ישראל כיצד לנהוג. דוגמה נוספת המוצגת באור שלילי במקרא היא ציד חיות: "כבר במלאכת הבריאה נתברכו דווקא העופות והדגים בברכת "פרו ורבו" (ברא' א, כב), כי מהם מחסירין הרבה". דוידוביץ. "היחס לבעלי-חיים במקרא ובמקורות היהדות", עמודים 88-89.

²³ ראו הערה 8.

²⁴ עיר ומלואה. עמוד 301.

²⁵ קורצוויל, עגנון, אצ"ג, חילופי אגרות. עמוד 20.

²⁶ "מן המקרא עולה, כי אנשים שעסקו בציד נתפסו כדמויות שליליות במדרש: נמרוד (ברא' י' ח-ט); עשו (ברא' כה, כז-כח). על עם ישראל להתרחק מאומנותו של עשו. נראה כי העיסוק במלאכת הציד נתפס כהימנעות מיישוב העולם והמרתו בהשחתת הנברא שהוא 'דרך משחק ואכזריות'" (תמימה דוידוביץ. "בעלי-חיים במקרא – היבט ערכי וספרותי", הערה 21, עמוד 89). לעניין איסור הציד ראו מנחם סליי, חיינו ארץ, הערה 15, עמודים 103-107, וכן ראו הערה 15, אריה שושן, אנו ובעלי-החיים, עמודים 39-54.

ההיבט הספרותי

היחס לבעלי החיים במקרא מבחינה סמלית לצורך רטורי, בא לידי ביטוי במופעים שלהם כרכיב מטפורי – כאשר מילה או קבוצת מילים מקבלת משמעות אחרת ממשמען המילוני,²⁷ כדימוי, המופיע כדי להבליט את המתואר על ידי העלאת קווי דמיון של תכונות,²⁸ וכמשל – סיפור דידקטי המלא יסודות מאגיים, שכוחו אינו בתיאור הדמויות (בעלי חיים צמחים, חפצים), אלא בלימוד דרך ארץ, יחסים שבין אדם לחברו, הנחלת ניסיון חיים, וכיוצא בזה.²⁹ יש הפרדה בין ההיבט הערכי העוסק בהתנהגות האדם מול בעלי החיים, ובין ההיבט הספרותי, שבו בעלי החיים אינם מופיעים בזכות עצמם, אלא כדי ללמד את האדם דבר כלשהו על עצמו. כדי להמחיש את דברי אציין להלן שלוש דוגמאות, שתיים מן המקרא ואחת מספרות חז"ל.

מטפורה – תמימה דוידוביץ מסבירה במאמרה כי הלשון המטפורית רווחת אצל הנביאים הגדולים: ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל. לדוגמה: חקיקת צורתה של העיר ירושלים על גבי לבנה: "ונתתה עליה מצור ובנית עליה דִּיק ושפכת עליה סִללה ונתתה עליה מחנות ושים עליה כָּרִים סביב" (יחזקאל ד ב).

דוידוביץ מפרשת מטפורה זאת כך:

להמחשת האויב המתקרב נצטווה הנביא לצור על העיר, לבנות דייק (לצפייה על הנעשה), לשפוך סוללה (להקלת ההסתערות), להציב מחנות ולשים "כרים" מסביב. תיבת "כרים" משמעה הראשוני הוא כר, כבש רך (כגון בדב' לב, יד). תיבה זו הושאלה לציון אילי הברזל המשמשים לניגוח חומה, או למנהיגי העם, השרים הבכירים. אם נפרש בהוראת אילי ברזל, לפנינו תיאור צעד אופרטיבי נוסף במהלך המצור; ואם נפרש על המנהיגות, יהא בכך השלמה בתיאור ההנהגה העומדת בראש המחנות הלוחמים.³⁰

כלומר השימוש המטפורי בבעלי החיים, במקרה זה בכבש, הוא להדגשת המנהיגים, חוד החנית, העומדים בראש מחנה הלוחמים. אין כל קשר בין הכבש כפשוטו, על אופיו ותכונותיו, ובין השימוש המטפורי. הכבש נוכח אך ורק כאמצעי רטורי.

דימוי – עופות:

1. "כסוס עגור כן אצפצף אהגה כיונה" (ישעיהו לח יד).

²⁷ ראו עזריאל אוכמני. **תכנים וצורות – לקסיקון מונחים ספרותיים**. כרך א', ספרית פועלים, תל-אביב 1986, עמוד 201.

²⁸ שם. עמודים 133-134.

²⁹ שם. כרך ב', עמוד 67.

³⁰ ראו הערה 13: דוידוביץ. "בעלי-חיים במקרא – היבט ערכי וספרותי", עמוד 40.

2. "גם חסידה בשמים ידעה מועדיה ות'ר וסוס ועגור שמרו את עת ב'אנה ועמי לא ידעו את משפט ה'" (ירמיהו ח יז).

דוידוביץ טוענת ש"בפסוק שבישעיהו נזכרו שלושה עופות: סוס [ו]עגור, יונה. בפסוק שבירמיהו נמנו ארבעה עופות: חסידה, תור, סיס ועגור. הדימוי הראשון משמש לצורך השוואה והקבלה בין מצבו החולני של המלך חזקיהו לבין צפצוף העופות. הדימוי השני משמש לצורך השוואה ניגודית בין עם ישראל לעופות השמים".³¹ בדימוי הראשון חוליו של המלך חזקיהו מדומה לצפצוף העופות. בשל החולי קולו מדומה לצפצופי העופות הללו, והעגור הוא למעשה סנונית.³² עופות אלו נבחרו להופיע יחד בשל הדמיון בקולם, בגודלם ובמועדי נדודיהם.³³ כאמור, אין חשיבות לעופות השונים כשהם לעצמם, אלא בהיותם מדומים לאדם, ומשמשים אמצעי רטורי ללמדנו על האדם ותו לא. גם לעובדות הזואולוגיות בנוגע לעופות אין מטרה מלבד יצירת דימוי מדויק. אף בפסוק השני נעשה שימוש בעופות השמים לא כדי ללמדנו על העופות עצמם, אלא כדי להראות ולהדגיש את דבקותם במטרה – הדיוק והשמירה על הדרך, לעומת עם ישראל הסוטה מדרך הישר, מדרכו של ה'. פסוק זה מקשר אותנו לפסוק באיוב בדבר החכמה של עופות השמים.³⁴

במובן זה הדימוי מופיע בהיבט רחב יותר, ועניינו מה שהאדם יכול ללמוד מעופות השמים. את הלמידה הזאת, ולא את השימוש בבעלי החיים כבמשל, מנסה עגנון ליישם ביצירתו כאשר הוא כותב עליהם.

כמו המשלים המקראיים, גם משלי חז"ל שימשו אמצעי להתבטאות פומבית במצבים של משבר פוליטי או למתן תשובות לשאלות פולמוס, והם סופרו בעיקר בבתי הכנסת בזמן הדרשה ובבתי המדרש בזמן לימוד. גם חז"ל ראו במשל כלי שנוצר לשם פרשנות.³⁵ על פי דוד שטרן, הגישה הרווחת רואה במשל סיפור בדיוני שגיבוריו בני אדם, בעלי חיים או צמחים. מטרתו כמוסה, לשבח או לגנות נושא שאליו הוא מכוון. לפי תפיסה זו המשל משמש כלי שכנוע להעברת מסר; אבל אין הוא מכריז על מטרתו ואין הוא מגלה אותה, אלא משאירה לשומע להבינה בעצמו, ובזאת טמון כוחו.³⁶ אין מדובר כאן על קהל שומעים מסוים שיש לו יכולת מיידית להבין את המסר ולא על פישוט של מסר מורכב, כי אם על דרך שכנוע מתוחכמת ומורכבת – השומע צריך לחשוב על הדברים ולהקיש את ההיקשים הנחוצים

³¹ ש.ם.

³² ש.ם. עמוד 42.

³³ ש.ם.

³⁴ איוב לה יא. ראו הערה 8.

³⁵ דוד שטרן. "תפקידו של המשל בספרות חז"ל", מחקרי ירושלים בספרות עברית. ז: תשמ"ה, עמודים 92-91.

³⁶ ש.ם. עמוד 96.

בכוחות עצמו כדי להבין את המסר החבוי. המשל הוא אמצעי ולא מטרה. דוגמה למשל כזה הוא המשל על השועל והדגים:

תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה. בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר לו: 'אמשול לך משל, למה הדבר דומה – לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום'. אמר להם: 'מפני מה אתם בורחים?' אמרו לו: 'מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם'. 'רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם?' אמרו לו: 'אתה הוא שאומרים עליך פיקח שבחיות? לא פיקח אתה, אלא טיפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה!' אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה 'כי הוא חייך וארך ימיר' (דברים ל, כ) – כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו.³⁷

טוענים כי השועל ערמומי בשל היכולת שלו ללכוד את טרפו בלי שזה ישים לב לכך ובשל היכולת לחמוק מטורפו וממי שרוצה לפגוע בו. מכאן ועד הערמומיות המיוחסת לו במשלים ארוכה הדרך, ועל כן המטרה ברורה: תבנית הערמומיות של השועל משמשת להעברת מסר על מלכות רשעה שרוצה לפגוע בישראל ולעודד התבוללות. אין קשר ישיר לשועל או לדגים, ואזכורם נועד לצורך רטורי בלבד, כדי שיוכל רבי עקיבא להעביר את המסר שבמשל, כמו שמסביר אהרון זינגר:

הדגים אינם צריכים לחשוש מן הרשתות שבים או מן השועל החמדן שבחוף, כי אם מן הניתוק ממקור החיים, שיש למנעו בכל מחיר. הקריאה לאחוות אחים [...] הייתה חיזוק הטיעון שבפי הרומאים ומשתפי הפעולה היהודים בניסיונם להניע את ישראל לעזוב את דרך התורה. לדגים, המסמלים את ישראל, אסור להתפתות להבטחות האהבה והביטחון, ותהיינה מושכות ומפתות כאשר תהיינה. המפלצת צריכה להיראות באורה האמיתית: ריקה מתוכן והרסנית בכוונותיה.³⁸

בהמשך המאמר נראה את השימוש השונה שעושה עגנון כאשר כותב את בעלי החיים ועליהם, במקרה זה, בדג. כאמור, עגנון מתאר בעלי חיים כמו שהם במציאות – דמויות מורכבות ובעלות רצון עצמאי – ולא לצורך רטוריקה והעברת מסרים בלבד.³⁹ עגנון היה

³⁷ בבלי. ברכות סא ע"ב; ילקוט שמעוני. ב, תתפז; תנחומא, ב, פרשת כי תבא.

³⁸ אהרון זינגר. "עיון במשלי שועלים בספרות חז"ל", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי. ד', תשמ"ג, עמודים 81-82.

³⁹ לעניין זה ראו גם הדיונים בזיקה בין משלי חז"ל למשלי איסופוס מתוך חשיבות הקשר ביניהם ומתוך ההנחה שעגנון היה חשוף גם למשלים אלו. ראו למשל הערה 48 וראו גם חיים שוורצבוים. "משלי איסופוס ומשלי חז"ל", מחניים. קיב (תשכ"ז) 1967, 112-117; יאיר זקוביץ. "בין משלי איסופוס לספרות המקרא", ידע עם: במה

חשוף מאוד לכתיבה ולשימוש הפיגורטיבי רטורי בבעלי-חיים. הוא הביא לידי ביטוי את השקפתו הערכית לכתיבתו וכך יצר דמויות בעלי-חיים מורכבות, מסועפות, בעלות חיים עצמאיים ורצון משלהן, יחס אחר ומורכב יותר מן היחס לבעלי-החיים בכתיבת המשלים.

אקוקריטיסיזם

התאוריה במרכזו של מחקר זה היא התאוריה האקולוגית. את המונח "אקוקריטיסיזם" (Ecocriticism) טבע לראשונה ויליאם רוקרט (William Rueckert) ב-1978.⁴⁰ התאוריה בוחנת את תחום הכתיבה הספרותית מן הזווית האקולוגית: יחסי הגומלין בין האדם לסביבה, לטבע ולבעלי החיים, בכלל ובין סופר וסביבת החיים שבה הוא חי וכותב בפרט. באופן כללי המחקר האקולוגי בוחן את היחסים בין הסופרים, הטקסטים והעולם,⁴¹ כלומר את נקודת ההשקפה בין הסביבה הפיזית ובין הספרות שרואה בסביבה הפיזית חלק בלתי נפרד מן הקיום.⁴²

אחד המשפטים החשובים ביותר, החוזר בכמה וכמה מאמרים העוסקים בתחום הוא: "Every thing is connected to everything else"⁴³. ואכן אי אפשר ולא נכון לנתק את

לפולקלור יהודי. כ' (47-48): 1980, עמודים 3-9; ומאמרו של מ' בר אילן, "משלי אסופוס בספרות העברית לדורותיה": <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/aesop.html>

בעניין זה חשוב להזכיר גם את שלמה המלך ויחסו לבעלי חיים. ראו למשל עלי יסיף. "משלים של שלמה המלך", מחקרי ירושלים בספרות עברית. ט': תשמ"ו, עמודים 357-373; אדמיאל קוסמן. "שלמה המלך כדוליטל היהודי", בתוך: הארץ, ספרים. 05.12.2007.

⁴⁰ ראו: William Rueckert. "Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism", in: *The Ecocriticism Reader -- Landmarks In Literary Ecology*. C. Goltfelty & H. Fromm (eds.). University of Georgia Press, Athens & London, United States of America 1996. pp. 105-123

⁴¹ Cheryll Glotfelty. "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis", in: *The Ecocriticism Reader*, p. xix

⁴² חשוב להזכיר את מאמרו של אבידב ליפסקר: "השיח על הרפובליקה הספרותית והשיח האקולוגי על הספרות", מכאן – כתב-עת לחקר הספרות העברית. ג (2003) עמודים 5-32. מאמר זה פונה אל השיח האקולוגי מזווית שונה בתכלית. ליפסקר פונה אל השיח האקולוגי כ"שיח על החיים הספרותיים כמערכת סוציו-ספרותית, בו נעשה שימוש במושגים מתחום הביולוגיה לתיאור תופעות שונות, אם כי בלא שייחסו אותם למסגרת מאגדת כגון מערכת ביולוגית או מערכת אקולוגית [...] "אקלים תרבותי", המושג המפרה שעל גבו שימשו הבנות מתחום הביולוגיה והגיאוגרפיה לתיאור תפישות חברתיות ופוליטיות" (שם, עמוד 17). כלומר ליפסקר פונה אל השיח האקולוגי מתוך התייחסות הבאה כמודל חשיבתי בין "חיים ספרותיים" ובין דרך שבה אקולוגים פונים אל כל מערכת חיים אחרת. התייחסות למרחב, לתקופה, לסביבה ולזמן שבו נכתבו יצירות, פן אחר בשיח על ה-Ecocriticism, שאינו קשור לשיח בין הסופר לסביבה שבה הוא חי, לטבע, לבעלי החיים, לצמחים וכדומה, כלומר על שיח אקולוגי הדן בכל הקשור ליחסי הגומלין של האדם עם הביוספירה.

⁴³ ראו הערה 41: Glotfelty. "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis"

הקשר, את יחסי הגומלין ואת המפגשים בין הכול לכול או לחלופין להתעלם מהם. חשוב להדגיש כי בתאוריה האקולוגית נכלל לא רק העיסוק בטבע, כי אם כל מה שקשור לסביבה הפיזית המקיפה את האדם. כדברי גלוטפלטי (Glotfelty): "Nature per se is not the only focus of ecocritical studies of representation. Other topics include animals, specific geographical regions, rivers, mountains, deserts and the body".⁴⁴

הוקרט מדגיש כי הכתיבה האקולוגית מדגישה את הספרות ואת הביוספרה – אזור תפוצת החיים על פני כדור הארץ.⁴⁵ כמו כן הוא טוען שבני האדם אינם יכולים לנהוג בטבע כרצונם בלבד. עגנון מסכים עם גישה זו ועוסק בה רבות בכתיבתו. הוא מנסה לייצג את בעלי החיים בתור מי שמתנגד לנטייתם של בני האדם לעשות בהם ובטבע כרצונם.

המורכבות האנושית – שנכללים בה היבטים שונים כמו אמונה, דת, מסורת, נורמות, קדמה ועוד – שמציין הוקרט, הסתירה בין תרבות וציביליזציה ובין הטבע והחיים הטבעיים, עומדת במוקד הקונפליקט האנושי אשר עולה בכל פעם מחדש. היצר האנושי להתפתח ולפתח – לא פעם על חשבון האחר ועל חשבון הטבע ובעלי החיים בו – בלי לחשוב על העתיד, פוגע בביוספרה כולה.⁴⁶

ג'וזף מקר (Joseph W. Meeker)⁴⁷ עורך אנלוגיה מעניינת בין הקומדיה והטרגדיה באמנות, ובין יחסם של בני האדם ובעלי החיים לחיים, ובפירוט – הקבלה בין יחסם של בני האדם כלפי העולם, כלפי הביוספרה, ובין יחסם של בעלי החיים כלפי הביוספרה. הוא טוען שבני האדם מנהלים את חייהם מנקודת מבט טרגית, ואילו בעלי החיים – מנקודת מבט קומית. האדם נצמד לטרגיות משום שיש לו צורך להרגיש גיבור, קדוש מעונה. הטרגיות מוכיחה שחיינו הם בעלי חשיבות. מקר מציין גם את שביעות הרצון הלטנטית הנלווית למצב טרגי שבו אדם שרוי. מקר סבור שאם תמציתה של האקולוגיה היא איזון, הרי תמציתה של הקומדיה היא ענווה וכושר עמידה. המצב הקומי של ההתנהגות האנושית המוצג בספרות הוא הקרוב ביותר להישגיה של האמנות בתיאור האדם כחיה הנוטה להסתגלות. הקומדיה מדגימה שהישרדות תלויה ביכולתו של האדם לשנות את עצמו ולא את הסביבה, וביכולתו לקבל על עצמו מגבלות ולא לגדף את הגורל על שהוא מגביל אותו. זו אסטרטגיה לחיים המסכימה עם דרישות של חכמה אקולוגית ואסור להתעלם ממנה כמודל להתנהגות אנושית,

⁴⁴ שם.

⁴⁵ מילון אבן שושן.

⁴⁶ בעניין זה חשוב להזכיר את האנתרופולוג קלוד לוי-שטראוס ואת עבודתו החשובה בחקר תפיסת בני שבטים ברחבי העולם, או כפי שהוא קורא להם – ילידים, גילוייה והבנתה. הדברים באים לידי ביטוי בחיבורו **החשיבה הפראית**. תרגום: אליה גילדין. ספריית פועלים תשל"ג. בחיבור זה עוסק שטראוס בין השאר ביחסם של בני השבטים השונים אל הטבע.

⁴⁷ Joseph W. Meeker. "The Comic Mode", in: *The Ecocriticism Reader*, pp. 155-169

בהנחה שהמין האנושי מעוניין לשמור על מקום לצד בעלי החיים החיים על פי הקוד הקומי. בעלי החיים מתאימים את עצמם כמעט תמיד לסביבה שבה הם חיים ולקוד הסביבתי, ואינם מנסים לערוך מניפולציות על הסביבה כדי שתתאים להם. האדם, לעומת זאת, נוטל לעצמו את ה"זכות" להתאים את הסביבה לצרכיו, לשנות את הטבעי והמקורי למה שמתאים עבורו, גם אם הדבר כרוך בהרס בעלי חיים, צמחים ואוצרות טבע אחרים, ובסופו של יום פוגע אף בעתיד הקיום שלו עצמו בביוספירה.

ההבחנה של מקר בין הטרגי לקומי עוזרת להבין את בעלי החיים ביצירתו של עגנון. בדרך כלל יופיעו בעלי החיים אצל עגנון עם תובנות פשוטות יחסית, יסתגלו לסביבה ולא ינסו לכפות את עצמם עליה. התנהגותם אכן מבוססת על רוח ספורטיבית, על כושר הישרדות ועל חיזור כעל ערכים המובילים אותם. בעלי החיים אינם מעוניינים בטרגיות, אלא מבקשים לחיות את חייהם בהשלמה עם הביוספירה. ייתכן שנקודת מוצא זו היא שגרמה לעגנון לכתוב בהומור, ולא בטרגיות, גם כאשר בעל החיים קרוב למוות או כבר מת.⁴⁸ ואמנם ההומור עובר כחוט השני בתיאוריו של עגנון את בעלי החיים. הם מבקשים לשרוד לצדו של האחר, ולא על חשבונו, ולא פעם אינם מבינים את התנהגותם הטרגית של בני האדם, אשר פוגעת בהם ובעצמם. אציין שביצירתו של עגנון קיימים גם בני אדם שמנהלים את חייהם על-פי אורח חיים קומי, כלומר לא על חשבונו של האחר, באמונה ובאהבה כלפי היקום והזולת, בין שהוא בן אנוש ובין שלאו,⁴⁹ ולצדם מתקיימים בני אדם שמנהלים את חייהם על-פי אורח חיים טרגי, ועל כך אדון בפירוט בניתוח הספרותי של הסיפור "מזל דגים".⁵⁰

גלן א' לאב (Glen A. Love)⁵¹ בודק את יחסם של סופרים ומשוררים אמריקאים כלפי הטבע. הוא מדגיש את היצירות המזהירות מפני הכפייה האנושית על הטבע, המסכנת את קיומו התקין, ומבהיר שכדי לחיות בעולם טוב יותר לזמן ממושך יותר על האדם להשקיע מאמץ יתר להשתלב בטבע, בביוספירה. זוהי התאוריה של הספרות האקולוגית. להלן אנסה להוכיח שגם עגנון, בין שאר מסריו, מנסה להתריע על כך, ולכוון להתנהגות נאורה יותר, אגוצנטרית פחות, בעלת אופק וחכמה.⁵²

⁴⁸ ראו לדוגמה: "התרנגול ותפילת בני האדם", **תכריך של סיפורים**. עמוד 249.

⁴⁹ לעניין זה ראו למשל: רבי יודל חסיד ברומן **הכנסת כלה**. האם וילדיה בסיפור הקצר "על השחיטה" והבן בסיפור "מעשה העז", ובדרך שונה מהסיטואציות המתוארות בסיפורים האחרים. ראו גם את האלוף בסיפור "כיפורים" בתוך: **אלו ואלו**.

⁵⁰ ראו גם: הירשל ב"סיפור פשוט", **על כפות המנעול**, יצחק קומר ברומן **תמול שלשום**, והאב בסיפור הקצר "מעשה העז" בתוך: **אלו ואלו**.

⁵¹ "Revaluing Nature: Toward an Ecological Criticism", in: *The Ecocriticism Reader*, pp. 225-240

⁵² ראו לדוגמה: ש"י עגנון. "יום אחד. סיפור של סיורים", בתוך: **תכריך של סיפורים**. עמוד 8. דוגמה זו מביאה

ביצירותיו יש יחסי גומלין בין האדם לבעלי החיים, ובעלי החיים משמשים מראה לאדם: ככל שהאדם קרוב יותר לבעל החיים מבחינת כבוד בסיסי ליצורים אחרים בביוספירה, כך הוא נעשה קרוב יותר לעצמו. וככל שהאדם קרוב יותר לעצמו, כך הוא שלם יותר וקרוב לגאולתו.⁵³ ולהפך – ככל שהאדם מנותק מבעלי החיים, מזכויותיהם הבסיסיות כיצורים חיים, כך הוא מתרחק ומתנתק אף מעצמו, מצדק, מאמת, מאהבה ומגאולה, ובזאת ניווכח בניתוח הסיפור שלפנינו "מזל דגים".

לא על האדם לבדו

הסיפור "מזל דגים" מספר על פישל קארפ, אדם הרחוק מאוד מן התורה, מן המוסריות והערכים של העולם היהודי, וכל הווייתו היא חטא גדול ומתמשך. קארפ הוא אדם רעב ותאב אכילה שעבורו אוכל ותאוות האוכל הם הדבר החשוב מכול מבחינתו. הוא קונה דג גדול ושמן ומעבירו לאשתו חינטשי – על ידי בצלאל משה, אמן צעיר ויתום – כדי שתכין ממנו סעודה. יצר האמנות משתלט על משה והוא מצייר על הדג, פעולה שגורמת בסופו של יום למותו של קארפ ולציור של בצלאל משה על מצבתו של קארפ – ציור של מזל דגים. דמות חשובה ומרכזית נוספת בעלילה היא כמובן דמותו של הדג שקונה פישל קארפ.

בתחילתו של הסיפור מדגיש עגנון שמדובר בסיפור אמת: "לפי שראיתי שרוב העולם אינו מכיר את מעשה פישל קארפ, או שמכירים מקצתו ואין מכירים את כולו [...] והרי אין אויב לחוכמה כידיעה שטחית, לפיכך נטלתי עלי לספר דברים כהווייתם [...] ולא היופי הוא העיקר, אלא האמת הוא העיקר. ובכגון זה מותר לי לומר כאן, כל דבר דבור על אמיתו".⁵⁴ גם בסיום הסיפור מזכיר לנו עגנון "ואיני מספר אלא מה שהוא אמת, שאני אומר אין לך יפה מן האמת, שמלבד שיפה היא האמת מחמת עצמה מלמדת היא את האדם דעת" (עמודים 649-650).

יהודה פרידלנדר טוען כי "מוטיב האמת בסיפור הוא פרובלמטי ביותר [...] על-כל-פנים על הקורא להיות ער וקשוב לקול צלילי ה'אמת' הבוקעים מסיפור זה".⁵⁵ פרידלנדר מגיב לאמירת

לידי ביטוי את גישתו האקולוגית היהודית של עגנון.

⁵³ לעניין הגאולה ביצירת עגנון ראו למשל: הלל ויס. **קול הנשמה – חקר "הדום וכסא" ספר דברי הימים לש"י עגנון**. אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ה-1985; הלל ויס. "מקורות יהודיים ותיפקודם בסיפור 'כיסוי הדם' לש"י עגנון", בתוך: **ידע עם**, כ, 47, 48, (תשמא) 1981, עמודים 29-40; הלל ויס. "פירוש לסיפור 'כיסוי הדם' לש"י עגנון", **ביקורת ופרשנות**, 9-10, 1976, עמודים 117-159; צחי ויס. **מות השכינה ביצירת ש"י עגנון. קריאה בארבעה סיפורים ובמקורותיהם**. אוניברסיטת בר-אילן תשס"ט-2009.

⁵⁴ שמואל יוסף עגנון. "מזל דגים", **עיר ומלואה**. עמוד 619. הציטוטים מהסיפור יצינו להלן בגוף הטקסט במספרי העמודים בלבד. כל ההדגשות במובאות שלי -- ד.מ.

⁵⁵ יהודה פרידלנדר. "המארג הסאטירי ב'עיר ומלואה' לעגנון – הערות לסיפורים 'הצפרדעים' ו'מזל דגים'", בתוך: **שמואל יוסף עגנון, מבחר מאמרים על יצירתו, בין הלכה להשכלה**. הוצאת עם עובד תשס"ד-1982,

האמת בציניות, ומציין כי אמירה זו מרמזת דווקא על ההפך ממנה. גם גרשון שקד עוסק בעניין הפתיח והסיומת ומציין: "מן הדברים מסתבר, שהפנטסטי והגרוטסקי אינו פחות 'ממשי' מכל מה שמייצג את היומיום הטריביאלי. ואכן, בהמשך הדברים מסתבר, שגם אם אין הדברים אמינים במישור הריאלי יש להם, כנראה, אמינות במישור שמעבר לריאלי".⁵⁶

לאמירה של עגנון בפתיח ובסיום יש חשיבות רבה מבחינתו, מכיוון שהוא מבקש שהקורא יהיה קשוב לאמת שבדבריו, למהות הנאמרת בין השורות, ועל כן הוא כותב על בעלי החיים באופן קומי. עגנון יודע שרק באופן כתיבה זה יהיה הקורא קשוב לנאמר בסיפור ויעקוב אחר סדר הדברים. בוודאי שאין בכוונתו לומר לנו שאכן אמר הדג דבר זה או אחר, אלא להעביר לקורא את המסר שבסיפור והוא שלא פעם מתרחשת התנהגות דומה לזו של פישל קארפ ושל בצלאל משה, וללמד את הקורא על תופעות אנושיות כגון אלו ולהעביר, בין השאר, דרך נקודת מבטו של הדג כמו שהוא מבינה.

מזל דגים הוא מזלו של חג פורים, החג שבו קיימת מצוות שמחה. בתיאור הדגים העצובים שמצייר בצלאל משה נאמר על מזל דגים שהוא "מזל אדר, חודש שמרבין בו בשמחה" (626). למשמעות של מזל דגים וחודש אדר היבטים רבים,⁵⁷ וחשוב להוסיף את ההיבט הקומי המופיע בסיפור שבעזרתו מועבר המסר הרציני והכבד שמייצגים הדגים בכלל ומסמלים הדגים העצובים שמצייר בצלאל משה בפרט; דרכם עוברת הביקורת של עגנון בסיפור.

פישל קארפ הוא אדם גס והמספר מתארו כך: "ערפו היה שמן וכולו כמו שאומרים אצלנו בביטשטש, באמת ידו של עגלון מלך מואב נמדד. מלבד כריסו שהיתה בריה בפני עצמה" (619). עוד הוא מתואר כמי שאוכל בלא הפסקה ובלא בקרה: "גלל כן כיבד את כריסו וטרח עליה שלא תהיה חסירה עמו כלום" (שם). חוקרים שונים עסקו בעניין תאוות האוכל של קארפ. גרשון שקד טוען שעניין האכילה בא להבליט את ההיבט הקומי והגרוטסקי שבסיפור, את השתלטות האוכל בתודעתו של קארפ על הווייתו הדתית, וכן את היבלעותו של קארפ בדמותו של הדג.⁵⁸ שמואל ורסס טוען כי המוטיב הראבלזי המגולם באוכל, מדגיש גם הוא את ההוויה הגרוטסקית ואת גלגול האדם בדג והדג באדם.⁵⁹ רינה לי מגנה את אכילת היתר

עמוד 396.

⁵⁶ גרשון שקד. "עד דלא ידע – על 'מזל דגים'", בתוך: **אמנות הסיפור של עגנון**. דעת זמננו-הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה ותל-אביב 1976, עמוד 140.

⁵⁷ בעניין זה ובמשמעות נוספות לשם עסקו יהודה פרידלנדר, "המארג הסאטירי", הערה 55, עמוד 396; גרשון שקד, "עד דלא ידע", הערה 56, עמוד 140; וראו גם מיכל ארבל. **כתוב על עורו של הכלב – על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון**. כתר, תל-אביב 2006, עמוד 133.

⁵⁸ ראו הערה 56, עמודים 143-145, 148-149.

⁵⁹ ראו שמואל ורסס, הערה 2, עמודים 261, 264-265, 269.

מן ההיבט הצמחוני, את הזיקה בין הטורף לקרבנו ואת תאוות הזלילה.⁶⁰ גם מיכל ארבל טוענת כי יש היבט קומי באכילה ובזלילה בהגזמה ובהפרזה, המובילות לאיבוד צלם אנוש, ומצביעה על אנלוגיה בין פישל קארפ לדג במשמעויות קניבליות.⁶¹

אכן יש בסיפור היבט קומי וגרוטסקי שנועד להבליט את הרציני והמהותי דרך הקומי, וכמובן להאיר את פישל קארפ, המתנהג בפרמיטיביות, באור שלילי וביקורת. גם ורסו ושקד גורסים כי מתקיימת תחלופה גרוטסקית בין האדם לדג כדי להבליט את החיצוניות ואת הגשמיות, את האבסורד ואת המגוון הנוטה לדמוניות המתקיים אצל האדם.

האוכל אמנם משתלט על הווייתו הדתית של קארפ, אולם אני סבור שהיא הייתה חסרה מלכתחילה, כשם שהאובססיה לאוכל הייתה שם תמיד. מבחינתו של קארפ אין חשיבות לבריות שמסביבו ולתפילה. הרי אילו הייתה בעיניו משמעות לדברים האלה, לא היה מכניס את הדג שקנה לתוך השק עם התפילין, הטלית והסידור (624), ולא היה מתייחס בזלזול כה רב לבצלאל משה ולדג (626).

לאדם אמנם הותר לאכול בשר ודגים, אך קיים פער עצום בין התייחסות לדג במקרה זה כאל דבר מאכל ובין התעללות לשמה, שהיא בגדר איסור ואכזריות הלב, ואין לה מקום אצל אדם בכלל ואצל אדם שומר מצוות בפרט. מיכל ארבל מוסיפה על גרשון שקד בעניין הקשר בין הדת לאוכל: "גרשון שקד עמד על כך שכל מצווה דתית וכל טקס דתי מתורגמים מיד בתודעתו של פישל לערכים קולינריים; ואולם, גם ההפך הוא נכון: כל זלילה וכל אכילה נקשרות כאמור למצוות, לטקסים או לטקסטים דתיים".⁶² אם נמשיך בקו של שקד וארבל ונסכם את ההיבט הזה, הרי כל הבנתו ותפיסתו של קארפ את הדת קשורה לאוכל, ולמעשה מחמיצה את המהות והעיקר שבדת, ועל כן הוא נוהג כמו שהוא נוהג, ואין לו כל אפשרות להתנהג אחרת כל עוד הוא מקשר את הדת לאוכל ואת האוכל לדת.

פישל קארפ רחוק מאוד מכיבוד ערכי מוסר וענווה: "אחז בו פישל בכוח ואמר, מפרפר אתה, קר לך, צינה אחזתך, מיד אני שולח אותך לביתי וחינטשי רעכיל אשתי עושה אש ומחממת לך חמין ומאכילה אותך בצלים ופלפלים שמרבים את החום ומפיגים את הצינה" (623). לא זו בלבד שפישל קארפ לוקה בתאוות הזלילה, אלא שרוע טהור, אכזריות לב נקייה מכל אשם ממלאת אותו וגורמת להתנהגותו, והוא גם מתגאה בה ובמעשיו: "עמדו קשקשיו ונפתחו סנפיריו ועמדו עיניו לצאת כשהן רואות עד היכן רשעתן של בריות בני אדם מגעת. הביט פישל על הדג ואמר, קשקשת גרועה מעתה אתה יודע שפישל אינו כאותם הצדקנים שבזמן שעושים כפרות עושים עצמם רחמנים שלא לצער את התרנגול" (שם). ובכך מרמז עגנון על

⁶⁰ ראו הערה 1, עמוד 126.

⁶¹ ראו הערה 57, מיכל ארבל, עמודים 134, 137-141.

⁶² שם, עמוד 142.

קרבתו של קארפ למנהג האמורי,⁶³ ומביע את התנגדותו להתנהגות זו ואת התנערותו ממנה.⁶⁴

ארבל טוענת שאין הפרזה במידותיו של קארפ, כי אם תיאור של הוויה מסוימת כדי להדגיש את השקפת עולמו של עגנון. בהקשר זה מצוין גרשון שקד: "עגנון הביא לביטוי קיצוני ביותר את המהפכה היהודית בעת החדשה שהעלתה את עם הארץ לראש הסולם והורידה ממנו את התלמיד החכם".⁶⁵ בקשר לאכילת היתר ולתאוות הזלילה חשוב להזכיר את הרמב"ם כמי שהרבה להשפיע על עגנון. בספר המדע מתוך **משנה תורה** עוסק הרמב"ם באכילה ובאכילת יתר: "לְעוֹלָם לֹא יֵאָדָם אֶלֶּא כִּשְׁהוּא רָעֵב, וְלֹא יִשְׁתֶּה אֶלֶּא כִּשְׁהוּא צָמָא [...] לֹא יֵאָדָם עַד שֶׁתִּתְמַלֵּא כְרוֹסוֹ, אֶלֶּא יִפְחֹת כְּמוֹ רְבִיעַ מִשְׁבָּעָתוֹ. [...] כָּלְלוּ שֶׁל דְּבַר: יַעֲנֶה גּוֹפוֹ וַיִּיגַע כָּל- יוֹם בְּבִקְרַעַד שְׂיִתְחִיל גּוֹפוֹ לְחַ'ם וַיִּשְׁקֹט מֵעַתְּ עַד שֶׁתִּתְיַשֵּׁב נַפְשׁוֹ וְאוֹכַל".⁶⁶

פישל קארפ מיישם בקיצוניות בוטה בדיוק את ההפך מדברי הרמב"ם בספרו, והתנהגותו מבליטה את התנגדותו הנחרצת של עגנון לאנשים כמותו ואת סלידתו מהם. מאחר שהרמב"ם מייצג את היהדות הנשגבת, כלומר מי שסותר בעצם קיומו את התפיסה היהודית שלו רחוק מגאולתו ורחוק מרחק שאי אפשר לגשר עליו מהאל ומכל מה שהוא מייצג.

בדג רואים חוקרים את כפילו של קארפ. גרשון שקד הגדיר את קארפ "דג מכוח שמו ובכוח זלילתו, הופך במשך העלילה לכעין דג וכנגד זה מתגלגל הדג לדמותו של פישל".⁶⁷ עוד מוסיף שקד כי "נוצרת השוואה נסתרת בין הדג לבין מקבילו האנושי",⁶⁸ והדג הוא למעשה האלטר אגו של פישל קארפ,⁶⁹ ושתי הדמויות מתאחדות לדמות אחת.⁷⁰ כן מצוין שקד כי

⁶³ ראו: ש"י עגנון. **ימים נוראים**, עמודים קפא-קפב. העיסוק באמורים שאותם מזכיר עגנון **בימים נוראים** – אמורי "אחד העמים אשר ישבו בארץ כנען בזמן הכיבוש יש סוברים כי האמורי והכנעני חד הם, וההבדל הוא במקום מושבם. מושב האמורי היה בעבר הירדן מזרחה, הארץ הנקראת ארץ האמורי. שם חיו שני מלכי האמורי: סיחון מלך חשבון, ועוג מלך הבשן. הכתובים האחרונים מדברים על האמורי כעם כבד עוון ומלא כשפים, אשר עלה בחטאותיו וכשפיו על כל יתר העמים, והם היו צאצאי הנפילים מעם הרפאים. בתלמוד קוראים חז"ל 'דרכי האמורי' לכל הבלי הגויים, קסמיהם וכשפיהם, אשר הזהירה עליהם התורה בפסוק 'ובחוקותיהם לא תלכו'" (על פי אוצר ישראל ל"ד אייזנשטיין) מחזור ליום הכיפורים – סדר הכפרות. ש"י עגנון. "התרנגול ותפילת בני אדם", בתוך: **תכריך של סיפורים**, עמוד 249. ראו דיונה המקיף של רנה לי, **עגנון והצמחונות**, הערה 1, עמודים 142-176.

⁶⁴ על סלידתו של המספר מאכילת היתר של קארפ ראו שמואל ורסו, "בין האדם לבעל-חיים", הערה 2, עמוד 261.

⁶⁵ **אמנות הסיפור של עגנון**, עמוד 153.

⁶⁶ משה בן מימון, **משנה תורה הוא היד החזקה**. ספר המדע. מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז, עמודים נט-ס.

⁶⁷ **אמנות הסיפור של עגנון**, עמוד 142.

⁶⁸ שם. עמוד 144.

⁶⁹ שם. עמוד 148.

נוכחותו של הדג בסיפור מבליטה ומדגישה את הזלילה הנצחית של האדם.⁷¹ בסופו של המאמר מגיע שקד למסקנה כי הדג הוא "הרחבתו של האדם (הווה אומר לא רק מטפורה אלא גם מעין מטונימיה)".⁷²

איני מסכים עם הקביעה כי הדג וקארפ מתגלגלים זה בזה. פישל קארפ איננו דג; אדרבה שמו וכוח זלילתו מראים את המרחק בינו ובין הדג הזה בפרט והדגים בכלל. אכן שמו, שפירושו דג קרפיון קטן, מורה על השוואה הכרחית בינו לבין הדג, אולם, רוצה להציע שהשוואה זו באה כדי להבליט את השוני המהותי הקיים ביניהם. בחירת שם זה באה כדי להבליט את הגרוטסקי, את הציניות שבהתנהגותו של אדם זה, ובעיקר את התרחקותו ממהותו כאדם. תאוות הזלילה של קארפ שונה בתכלית מזלילתו של הדג, מכיוון שדג אוכל את הכמות שהוא זקוק לה לצורך קיומו בלבד,⁷³ ובכל אופן הוא פועל מתוך אינסטינקט הישרדותי ולא מתוך מחשבה. פישל קארפ לעומתו אוכל בהגזמה מתוך ידיעה, אך בהתעלמות מוחלטת ממנה ומן המציאות, וכן אינו פועל מתוך אינסטינקט אנושי, אלא מתוך הפרזה מוחלטת. ברור לנו שהשוואה בין קארפ לדג נועדה להדגיש עד כמה התרחק פישל קארפ מעצמו ומהתנהגות ההולמת אדם. המסר העובר בהשוואה זו הוא שדג הוא דג ואדם הוא אדם, ואל לו לאדם להתנהג כדג.

שקד טוען שאדם מסוגל לחיות רק כאשר הוא נפרד מן האלטר אגו שלו, וכאשר הם מתאחדים אין האדם מסוגל להחיל זאת בישות אחת. השקפת העולם האקולוגית, לעומת זאת, סבורה שדווקא כשהאדם מחובר לעצמו, לצניעות, לערכים מוסריים ולענווה, הוא מסוגל לחיות. כשהוא חי בדיסוננס מוחלט עם עצמו הוא פועל כביכול מתוך חיבור ליהדות ולאמונה, אך בפועל לא כך הם פני הדברים, ואין לו סיכוי ממשי להצליח בחיים אלו. אם כן, הדג אינו הרחבתו של האדם ואין הוא מופיע לא כמטפורה ולא כמטונימיה, אלא בא כדי להוכיח את האדם על שפלותו, על התרחקותו מפנימיותו וממהותו האנושית, שהיא המהות הגבוהה ביותר במדרג.⁷⁴

⁷⁰ שם. עמוד 149.

⁷¹ שם. עמוד 150.

⁷² שם. עמוד 154.

⁷³ ראו מידע זואולוגי על דג: מנחם דור. **לקסיקון דביר לזואולוגיה**. כרך א-מ, הוצאת דביר, תל-אביב 1987, עמוד 151. לב פישלזון (על פי יהושוע מרגולין) **זואולוגיה – חלק ב': דגים, דו-חיים, זוחלים, מהדורה מתוקנת**. הקיבוץ המאוחד תשמ"ד-1984, עמוד 108. הקרפיון החי במים מתוקים נקרא בפי הגויים העממיים "הדג היהודי" – אריה שושן, הערה 5, עמודים 254-255. ראו דיוקים זואולוגים של עגנון ב"מזל דגים": עמודים 623, 627-630, 635, 637.

⁷⁴ "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ, וַיְרֵדוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבְבְהֵמָה, וּבְכָל [חַיִּית] הָאָרֶץ, וּבְכָל הַרְמֵשׁ הָרֶמֶשׂ עַל הָאָרֶץ! וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א כו-כז).

יהודה פרידלנדר מציין בהקשר זה "חוקיות סתומה הקיימת בעולמנו".⁷⁵ החוקיות הסתומה הזאת עשויה להיות הדגש לאי הפעלת השכל האנושי שהיא למעשה עליונותו של האדם על החיה. שמואל ורסס משווה בין פישל קארפ לדג וטוען: "אמנם, לכאורה שומר פישל קארפ על זהותו האנושית, אך למעשה מסגל הוא לעצמו אורחות התנהגות של בעל-חיים השש ומתאווה אלי טרף".⁷⁶ בהקשר זה מביא ורסס את הדוגמה שלהלן: "ריתתו שפתיו של פישל ונתכסו שיניו תיאבון כקיפונות שמרובה בקשקשים ובסנפירים ונתעממו עיניו [...] ועמד לו פישל כשהוא בולע את הדג חי" (622).

לתפיסתנו אין פישל קארפ מתנהג כבעל חיים, אלא כאדם שהטירוף בקרבו, דעתו נטרפה והדמוניות משתלטת עליו.⁷⁷ אין בתיאור זה ולו קורטוב של אנושיות, ויש בו יותר מתיאור בעל חיים השש אלי טרף; הוא גולש למחוזות דמוניים, שם ההיגיון אינו בנמצא, השיגעון שולט והפגיעה הדמונית בשיאה. הדמוניות משתלטת על קארפ כאשר הוא פוגש בדג, והדג עצמו רחוק מלהבין את הטירוף שאוחז אותו או לקבלו: "זה סבור אלך ואביאנו לעשות לי מאכל דגים וזה סבור עד אימתי אני נתון בתוך כפיו של זה" (623). קארפ חושב אך ורק על עצמו, בייחוד ברגעים דמוניים אלו, ועל הנאותיו – הפיזית, החושית, החומרית, הרגעית – שלעולם לא יהיה להן שובע, מכיוון שברגע שיסתיים פרץ הדמוניות שבמרכז עומד חיסולו של הדג באכזריות בוטה, יתחיל מיד פרץ חדש. הדמוניות לא עצרה ולו לרגע מאז פגש קארפ את הדג ועד הסוף הטרגי שהכריע קודם את הדג ולאחר מכן גם את קארפ עצמו, ועל כך נרחיב בהמשך הדברים.

הן ורסס והן לי טוענים כי בדג מתחוללת האנשה. ורסס טוען כי "בעת ובעונה אחת נוהג הוא בדרכי ההאנשה של הליכות בעלי-החיים וטיב הרהוריהם, מתוך דביקות בעיקרון אשר לפיו 'כל שיש ביבשה יש במים' (חולין קכז ע"א). ברוח זו, של יצור אנוש מהרהר הדג על המות הקרב ובא",⁷⁸ ואילו לי טוענת ש"בהאנשת הדג, הדג מצטייר כבריה בעלת ייחוד משלה".⁷⁹ לדעתי עגנון אינו מנסה להאניש את הדג. הוא משתמש ברוח הקומית כדי להעביר את המסרים החשובים והרציניים שלו באופן שהקורא יוכל לקלוט אותם ולהכילם. אין בכוונתי לטעון שעגנון אינו חורג מן הראליה בתיאורו את הדג, אולם לא בגלל האנשתו, אלא בגלל כמה רגעי דמוניות, וכן כמה רגעי שעשוע, והפניה לספר יונה (626), שלכאורה נתפסים כהאנשה, אך יש בהם כדי לייצג את הדג על הצד הטוב ביותר.

⁷⁵ פרידלנדר. "המארג הסאטירי", עמוד 398.

⁷⁶ ורסס. "בין האדם לבעל-חיים", עמוד 269.

⁷⁷ ראו הערה 3.

⁷⁸ ורסס. "בין האדם לבעל-חיים", עמוד 266.

⁷⁹ לי. עגנון והצמחונות, עמוד 124.

פרידלנדר אף הרחיק לכת וטען ש"נוח לו להסתתר במסוה של חקר מוצא הדגים, כתחליף לחקר תולדות ישראל".⁸⁰ תיאור תולדות הדג משקף את חייו ואת המצבים השונים שעברו עליו⁸¹ ומשתלב עם היסוד הקומי שעליו כבר נתנו את הדעת. ברור לכול שעגנון מושפע מן המקורות ומכיר מדרשים המזכירים דגים ומשווים אותם לעם ישראל, אך בכונתו להציג זווית ראייה נוספת – זו של הדג. ראו את תיאורו של הדג לאחר שהוא מבין כי מותו האכזר קרב:

עצם הדג את עיניו מחמת צער, שבאותה השעה הראוהו כל מה שמוכן לו במיתתו. באותה שעה נשא קינה על עצמו. אם מעתיקים אנו את דבריו ללשון שלנו בקירוב כך הם: לא־בָּמִים רַבִּים אֲדִירִים מֵנֵת יָמֵי פְּלִיטִי אֶף לֹא בְּנַחַל קְדוּמִים כִּי אֵי אֶרְכָּה אֶת אֶחְרִיתִי בְּכַף אִישׁ אֲנִי הִנֵּה אֲנִי כִי גֹעַ: גַּם כִּי אֶרְכָּה תִפְּלֶה אֵינְנוּ שׁוֹמְעִ: לאחר שהקיא הדג את שארית כחו הניחו פישל על שולחן הקריאה והוציא את כלי תפילתו מן השק ונטל את הדג וחזר ותחבו לתוך השק. הדג שכבר ניטל כוחו וכבר היה חצי מת קיבל ייסורים בשתיקה ולא מיחה בידי פישל (626).

תיאור סבלו של הדג אינו חורג מגבולות הראליה במובן הזה שהתיאור מחובר לחוויית הדג הגוסס במלואה. עגנון אף טורח לציין כי אילו דיבר הדג היו דבריו נשמעים כך, ויש בהם משום חיזוק המודעות למגבלה האנושית לחדור למוחו ולהרגשותיו של דג, אך עם זאת מודגשת חוויית הדג.

תיאור הוצאת הדג מן המים, מאבקו של הדג במכמורת ופרפורי גסיסתו גורמים לקורא לרחם על הדג החף מפשע אשר נקלע לידי של אדם אכזרי, שאינו מבקש לאוכלו בלבד, אלא גם מעבירו מסכת ייסורים, מתעלל בו ומתאכזר אליו. עגנון אף מתאר את הדגים הקטנים ממנו השמחים לאידו כי סכנתם חלפה (631, 632) ואת הרהורו של הדג על צמצום המקום לאחר שהועבר לגיגית (633). תיאורים משעשעים אלה מעידים על דקדקנותו של עגנון בדבר חווית הדג אשר נתפס בחכתו של האדם. הדגים הקטנים השמחים לאדו, מתוארים באופן משעשע, אך מבעד לקומיות זכורה הסיטואציה שבה דג גדול מגיע לאזור מסוים במים, וכל הדגים הקטנים ממנו נסים על נפשם כאינסטינקט הישרדותי. הרהורי הדג בגיגית כאילו נדלו היישר מפיו. כל זה כדי ללמדנו שחשוב מאוד לעגנון להעביר את "מסר הדגים" והוא אכן עושה זאת בתיאור מצבים שונים.

הדג עצמו מתואר כגאוותן; תיאור שושלת הדגים מזכיר לקורא את הכלב בלק⁸² ומעבירו בין קטעי קומיות לדמוניות של הדג. הדמוניות שלו בולטת בייחוד סביב סיפור שושלתו, מפני שהסיפור אינו אנושי ואף חורג מאוד מגבולות הראליה של הדגים. זו אחת הסיבות לכך

⁸⁰ פרידלנדר. "המארג הסאטירי", עמוד 396.

⁸¹ ראו הערה 73.

⁸² ראו **תמול שלשום**. עמודים 358-363.

שחוקרים רבים מוצאים את הדמיון בין הדג לפישל קארפ גם באופיים, דמיון המעמיד את פישל קארפ באור שלילי מאוד ומגוחך.

כדי לסכם את ההבדלים בין האדם לדג, נבחן את הקטע אשר מובא ממחשבתו של הדג, ואותו כבר ציינו ורסס⁸³ ולי⁸⁴ כקטע אשר מציג עגנון כאשר הוא חודר להווייתו הגופנית הקיומית של הדג:

שווים הם היהודים לדגים ואינם שווים לדגים. שווים לדגים שאוכלים דגים כדגים ולא שווים לדגים, שהדגים אוכלים דגים בכל סעודה וסעודה והיהודים רוצים אוכלים דגים, רוצים אינם אוכלים דגים. חומר ביהודים מדגים, שהיהודים טורחים הרבה עד שמביאים דג לפיהם, משכימים לשוק וחוטפים זה מידי של זה וזה מידי של זה, זה קורא ואומר, לכבוד שבת וזה מלגלג ואומר, אל תאמר לכבוד שבת, אמור לכבוד הכרס, לסוף נוטלים אותו ומחכים אותו וממליחים אותו במלח כדרך שעושים טפשי הדגים המלוחים ומעלים אש תחתיו, לסוף אוכלים אותו מי באצבעותיו ומי במקל של שיניים, ואין הנאתם שלימה, שמתיראים שמא תתחב להם עצם בגרונם. ואילו הדגים אינם צריכים אלא לפה. אוהב הקדוש ברוך הוא את הדגים יותר מן היהודים, שהיהודים מייגיעים עצמם הרבה על כל דג ודג ואילו הדג שט לו במים והקדוש ברוך הוא הוא מזמין לו דג שנכנס מאליו לתוך הפה. תדע לך שהוא כן, שהרי דג שאתה מוצא בתוך דג, היאך הוא מוטל בתוך כרסו של הדג, לא ראשו של זה כנגד זנבו של זה? למה כן, לפי שהוא נכנס בראשו לתוך פיו של זה, ואילו בבריחה ורדיפה היית מוצא ראש כנגד ראש (634).

אם כן, בקטע זה שם עגנון דגש על כמה הבדלים מהותיים בין אדם לדג. מובן שיש בקטע הומור ואף מבט גרוטסקי כלפי האדם אך בד בבד מעביר עגנון ביקורת קשה כלפי התנהגותו של אדם. אלה בדיוק ההבדלים שאליהם התייחסנו קודם לכן: דג הוא דג וחלק עיקרי ממשמעות קיומו הנו לשחות במים ולאכול דגים קטנים ממנו ששוחים לקראתו, ואילו על האדם לערוך הרבה מאוד הכנות בשביל לאכול דגים ובשביל לאכול בכלל. הווה אומר, אל לו לאדם להפוך לדג, מכיוון שזה מנוגד להווייתו ולמטרותיו בחיים, ולעולם לא יוכל "לשוט" במרחבי העולם ולבלוע דגים ושאר בשר, אלא יאכל כשיהיה רעב ויעשה עוד דברים רבים אחרים, משמעותיים הרבה יותר לנפשו, נשמתו ורוחו. צריך לשים לב להדגשה שדג במהותו אינו רודף אחרי אוכל, ואילו פישל קארפ רודף אחריו, אינו מסתפק באוכל שמגיע אליו, ומכאן שהתנהלותו של פישל קארפ שונה גם בהיבט זה. הדג הווייתו פשוטה באופן יחסי, ועל אף החריגות המסוימות בדרכי אפיון הדג על-ידי עגנון, עדיין נשמר צביון הדג לחלוטין ומואר האדם שמנגד באור שלילי וביקורת.

⁸³ ורסס. "בין האדם לבעל-חיים", עמוד 261.

⁸⁴ לי. עגנון והצמחונות, עמוד 126.

בצלאל משה הוא הדמות השלישית אשר קושרת קשר של חיים ומוות בין האדם לדג. כמו שצינתי קודם לכן, בצלאל משה מקבל את הדג מקארפ כדי להעבירו לחנטשי רעכיל שתכין ממנו סעודה. אולם משה מתבונן בדג, נתקף ביצר האמן שבו ומשתוקק ליצור ממנו יצירת אמנות. בטרם נתקף בצלאל משה בתשוקת האמנות הוא מבדיל את עצמו מן הבהמה, שמלבד יצר האכילה קיים אצלה גם יצר הישרדות חזק יותר (מזה של דג) "ואלמלא ציורים שהוא מצייר דומה היה עצמו כבהמה, שכל מחשבותיה אכילה ושתיה" (637), אך דווקא בהבדלה זו מודגשים ההבדל והדמיון בינו ובין פישל קארפ, שכן בסופו של יום אין התנהגותו של משה טובה יותר או מעוררת כבוד יותר מהתנהגותו של קארפ.

גרשון שקד ראה בבצלאל משה "אמן הגרוטסקה" ומי ש"מדמה לעצמו את דמויות הענק של פישל ושל הדג הפורצות כל גבול [...] האמן עצמו, [...] מסוגל לתאר את הקסם והחרדה, בלא שישא באחריות להרס הטמון בהם. הוא מואר כאן, כמו ביצירות אחרות [...] באור אירוני. האמן אינו אלא כאותו ילד קטן ויתום, שאין לו בעולמו אלא כשרון המכחול".⁸⁵ שמואל ורסו טוען שהתנהלותו של בצלאל משה הייתה לשם "תעלול בהיסח הדעת שלא נועדה לשם משימה אידיאלית" ויותר מזה, שאין בכוונת עגנון להעלות "כנושא מרכזי לסיפורו את סוגיית המופרך שבאמונה זו" (גלגול נשמות בדגים, ד.מ.).⁸⁶ מיכל ארבל, לעומתם, רואה במעשה האמנות מעשה בריאה ויציאה לחיים חדשים מלאי משמעות, ובזאת נדון בהרחבה בהמשך הדברים.

אם כן, גישתנו כלפי מעשה האמנות קרובה יותר לגישתם של שקד וורסו ושונה מגישתה של ארבל. אכן, מעשה האמנות מצטייר כמהתלה ומוצג באירוניה, אבל לאו דווקא כמעשה בהיסח הדעת, כמו שטוענים שקד וורסו. האירוניה מתקיימת בשל ההרגשה שהמעשה קרה בהיסח הדעת; אך בפועל מתקיימת התפרצות דמונית המשתלטת על האמן וגורמת לו להתנהגותו להיות פוגענית, לצאת מכלל שליטה ובסופו של דבר להיות אחראי, בגלל ההתעללות בדג, לנורא מכול – מותו של קארפ. מובן שהפגיעה אינה ישירה, אבל יש בה כדי ללמדנו שלמעשי האדם יש השלכות גם אם אין הוא רואה או מבין אותן מיד וישירות.

הבחנה חשובה נוספת של ורסו היא שאין בכוונת עגנון לטעון כי מתקיים תהליך של גלגול נשמות בדג, אלא להפך. בתחכמו הוא בז למחשבה זאת.

נבחן את תהליך שיגעון האמנות התוקף את בצלאל משה מרגע שהוא מוציא את הדג מתוך שק תשמישי הקדושה על פי גישתה של מיכל ארבל ולפי תפיסתנו. ראשית, כבר בתיאור המפגש הראשוני של בצלאל משה עם הדג, לאחר שהוא מוציאו מתוך שק תשמישי הקדושה, ניתן להבחין בתגובה יוצאת דופן:

⁸⁵ שקד. אמנות הסיפור של עגנון, עמודים 151-152.

⁸⁶ ורסו. "בין האדם לבעל-חיים", עמודים 262-263.

תמה אני אם כל אוכלי דגים שבעולם נסתכלו בדג כאותו היתום באותה השעה. התחילו עיניו גדולות והולכות ומקיפות את הדג, אותו ואת סנפיריו, אותו ואת קשקשותיו, אותו ואת ראשו, אותו ואת עיניו, שבראן יוצרן לראות בו את עולמו [...] הצייר כשהוא מבקש לצייר צורה מסיר עיניו מכל דבר שבעולם חוץ ממה שהיה חפץ לצייר. מיד הכל מסתלק חוץ מאותה צורה. וכיון שהיא רואה את עצמה יחידה בעולם הרי היא מתמחת והולכת ומתפשטת ועולה וממלאה את כל העולם. כך אותו הדג. משנתן בצלאל משה דעתו לציירו התחיל מגדיל עצמו ומרחיב עצמו כמלוא כל העולם. ראה בצלאל משה ואחזתו צמרמורת והתחיל לבו מפרכס ואצבעותיו מרתתות, כדרך בעלי אומנויות שמרתתין מתוך יסורי הרצון מתוך שמבקשים לספר מעשיו של הקדוש ברוך הוא כל אחד לפי דרכו, הסופר בקולמוסו והצייר במכחולו. ונייר לא היה לו. עכשיו ציירו לעצמכם עולם שנתבטל יישותו בשביל צורה אחת שמרחפת על פני החלל ותופסת את כל ההווה ופיסת נייר אין לצייר עליו [...] נתפשטו עיניו כאותן המכמורות שצדין בהן דגים וכאותן המראות שמסתכלים בהן לנוי. באה צורת הדג וקבעה עצמה שם וקיבלה תוספת חיים, כביכול יותר ממה שהיה בו בדג בזמן שהיה חי. חזר בצלאל משה ופשפש בכיסו. נייר לא מצא, אבל פיסת גיר שחור מצא. משמש בגיר ונסתכל בדג. ואף הדג נסתכל בו. כלומר צורתו עלתה לפניו ונאחזה בו (637-638).

בצלאל משה מתואר כאדם שיצר האמנות חזק ממנו ובא לידי ביטוי בדמות ידיו המרטטות, אדם אשר היצר שלו דוחק את המוסר ואת הערכים מחוץ לתמונה. מיכל ארבל טוענת ש"מעשה היצירה של בצלאל משה הוא מעשה היחלצות של אדם המושך עצמו בשערותיו מתוך ביצת האכילה וההיאכלות אל משהו שמעבר לה – וזה משמעו של מעשה האמנות".⁸⁷ אמנם בשלב הזה עוד לא התרחש מעשה "האמנות", אבל בצלאל משה קרוב מאוד להביא את היצר שלו לידי מימוש. אין בהתנהגותו משום היחלצות מתוך ביצת האכילה וההיאכלות, כדברי ארבל, כי אם זווית שונה של אותה ביצה. הוא אמנם עוסק באמנות ולא באוכל, אבל תאוות האמנות זהה כאן לתאוות הזלילה של קארפ. מעשה האמנות שארבל מגדירה כמשהו שמעבר למעשה אמנות, משהו טרנסצנדנטלי, נשאר על מקומו בשינוי צורה. כאשר מעשה האמנות חורג לאזור פוגעני ומשחית, אין הוא בגדר יציאה למשהו אחר ואין הוא נחשב לגיטימי; הוא נשאר בגדר תאוות זלילה, אלא שבמקום מזלג מופיע מכחול.

צורת הדג נאחזת בבצלאל משה והוא מנסה להשתלט על יצרו ולהכניס את הדג בחזרה לשק תשמישי הקדושה, אלא שהוא מגלה כי בשק יש תפילין וטלית. במקום לחפש שק אחר לדג, או לחלופין למצוא את פישל קארפ ולתת לו את תשמישי הקדושה, בוחר בצלאל משה בפתרון הפשוט בעבורו, המתאים למצב הטירוף שבו הוא שרוי, קרי: תשמישי הקדושה פסולים ואפשר להשתעשע ולערטל בהם: "אמר לו בצלאל משה לדג [...] אתה שכשר אתה ומאכל

⁸⁷ ארבל. כתוב על עורו של הכלב, עמוד 136.

שבת אתה [...] על אחת כמה וכמה שראוי אתה למצוות תפילין, אבל מה אעשה לך שלא ברא לך יוצרך ראש להנחת תפילין, שראשך צר וארוך ודומה לראשו של בר אבא,⁸⁸ מכל מקום הריני קושר לך התפילה ברצועותיה ואם אין אתה מסיח דעתך מן התפילין נמצאת חבוש פאר"^(1999, 639).

אדם שפוי, שיש בו מידה של כיבוש היצר, לא היה נוהג כבצלאל משה. לא זו בלבד שיש כאן פגיעה סתמית בבעל חיים, שסותרת את ערכי היהדות, אלא יש כאן זילות וביזיון של התורה על כל ערכיה. מעשה זה מסמל את אחד משיאי הדמוניות בסיפור בכלל, ובהתנהגותו של בצלאל משה בפרט. לא רק שאינו נאור מקארפ, אלא אפשר שהוא אף עולה עליו באכזריות הלב. לא זו בלבד שהוא מניח תפילין על ראש הדג, אלא גרוע מזה: "היה בצלאל משה יושב בצלו של אילן ומצחק בדג ובתפילה שבראשו של הדג. משום לועג לרש איני מזכיר כל הלשונות שאמר בצלאל משה לדג, כגון קרקפתא דלא מניח תפילין⁸⁹ וכיוצא בזה" (641). בצלאל משה משועשע ממעשה ההתעללות שלו בזמן שקארפ מחפש את תשמישי הקדושה לתפילה. לעגו לדג דומה מאוד ללעגו של קארפ לדג ויש בו כוחניות ושליטה על אחר, והם הגורמים לו לאבד את ראשו ומאפשרים לדמוניות להשתלט עליו, ועל ידי כך לאבד צלם אנוש. טירופו של משה נמשך גם כשהוא מוריד את התפילין מראש הדג. הוא אומר לדג: "שלא יבוא השטן ויקטרך על פושעי ישראל בגופם, שאתה שאינך מצווה להניח תפילין והם שהם מצווים אינם מניחים תפילין" (שם). בצלאל משה אינו חושב שכדאי להסיר את התפילין מראשו של הדג בשל אכזריות הלב ואיבוד צלם אנוש, אלא מזכיר את השטן בהקשר ליהודים שאינם מניחים תפילין. כלומר מעשיו נראים לו הגיוניים משום שהוא שרוי במצב דמוני. הטירוף נמשך: "כיון שנגע בדג להוריד את תפילתו מראשו חזרו אצבעותיו לרתת מחפץ הציור, כדרך האומנים שידיהם להוטות אחר אומנותן, שאם עלתה להם לעשות צורה מבקשים לעשות אחרת נאה הימנה, לא עלתה להם, על אחת כמה וכמה שהם בהולים לעשות עד שבע פעמים עד מאה פעמים עד אלף פעמים" (שם). המספר מסביר את טירוף היצירה בכך שברגע שנחה על האמן הרוח ליצור הוא אחוז ביצר זה ולא נח עד אשר הוא מגשים את כוונותיו. מכיוון שבאותו היום צייר בצלאל משה מזל דגים שלא עלה יפה, ופישל קארפ לעג לו על כך, הוא אחוז טירוף לצייר את הדג של קארפ, ואצבעותיו כמו אחוזות כיסוף ואינן מרפות:

נטל את פיסת הגיר והעבירה על עורו של הדג כדרך הציירים שקודם שעומדים לצייר רושמים כמין קו ואותו הקו מראה להם מה יעשו. כך בצלאל משה, רשם קו וחזר ורשם קו

⁸⁸ ראו על כפות המנעול, עמודים 128, 212.

⁸⁹ "קרקפתא דלא מניח תפילין" (תלמוד בבלי, מסכת ראש השנה ז,א). הכוונה לפושעים גויים הפוגעים בישראל ובשאר אומות עולם בגופם. כלומר בצלאל משה לועג לדג באופן קיצוני ביותר, כביכול הוא הבא לפגוע בישראל, בעוד מי שלמעשה מתנהל כפושע הפוגע במישרין בישראל, המניח תפילין ללא כל כוונה והבנה, הוא בצלאל משה עצמו. עגנון בוחר להכניס ציטוט זה בכדי להדגיש את התנהלותו החוטאת.

ומקו לקו יצאה צורת ר' פישל קארפ, עד שנתבטלה צורת הדג מפני צורתו של ר' פישל קארפ. וזה דבר שאינו שכיח כל כך, שהרי ר' פישל ראשו מעובה ועגול ואותו הדג ראשו ארוך וצר כשל בר אוז. ומה ראה בצלאל משה שצייר צורת אדם, והלא לצייר צורת דג נתכוון. אלא כשהושיט ידו לצייר נתגלגלה צורת הדג בצורת ר' פישל וצורת ר' פישל בצורת הדג וצייר צורת ר' פישל על עורו של הדג. משונות דרכיהם של בעלי אומנויות, שכיון שברוח מפעמת בהם יישותם מתבטלת והרי הם נפעלים ופועלים כמצווה עליהם מפי הרוח הפועל במצות אלקי הרוחות לכל בשר. ובמה זכה ר' פישל שנתגלגלה צורתו בצורת דג, בשביל שאוהב דגים היה (641-642).

מעשה הדמוניות מגיע לשיאו כאשר בצלאל משה מצייר את פישל קארפ על עורו של הדג, אולי כדי להדגיש את הפגיעה והשליטה של קארפ בדג. המספר מסביר שצורתו של פישל קארפ התגלגלה בדג משום שאוהב דגים הוא, אך אם לדייק אוהב הוא לאכול דגים, ואינו אוהב את הדגים עצמם. הכול היה מתנהל על מי מנוחות לו היה קארפ שומר על גבולות האכילה והיה רואה בדג דבר מאכל ולא חפץ להתעללות כמו שציינתי לעיל.⁹⁰ האנלוגיה בין קארפ לדג בולטת מאוד ונועדה להדגיש את אכזריותו של האדם כלפי בעלי החיים, את פטרוניותו עליהם ואת ניסיונותיו הבלתי פוסקים להשתלט על הביוספירה.

אפשר לראות בפעולתו של בצלאל משה מעשה ארס-פואטי הבא להדגים דבר מה מעולמו של אמן, אבל יש בו גם להדגים את ההיבט השלילי שבאמנות – איזו עצמה יש לאמן כאשר הוא יוצר יצירה, כמה הרס הוא יכול להביא לעולם. אולי התכוון עגנון ללמדנו שעל האדם לשים גבול למעשה יצירתו, או לפחות להיות מודע לסכנות שיש בהתמסרות טוטלית למעשה האמנות. מיכל ארבל עוסקת באקט היצירה: "בשל חסרונו דל מצע חומרי, בשל היעדרו של 'גוף' לייצג בו את הצורה, הוא נאלץ להשתמש בגופו של הדג כבמצע; ועליו הוא מצייר לא צורת דג אלא את צורתו של פישל, את צורת הזהות בין פישל לדג. עצם המגע עם עולם הצורות הטרונסצנדנטי מאפשר לו לשנות את צורת המציאות".⁹¹ בצלאל משה אינו נאלץ להשתמש בגופו של הדג כבמצע, אלא הוא אחוז טירוף ואינו שולט במעשיו. הוא אינו רואה את הדג, אלא רק את הגשמתו העצמית, בלא מחשבה על ההרס ועל הנפגעים הממשיים והפוטנציאליים. ארבל רואה במעשה האמנות את גילום האנושי:

מה יש בה המאפשר לאמן לחרוג ממידת הגוף? לכאורה נראה הדבר שבצלאל משה נבדל מפישל ומן הדג ביכולתו לא רק לחיות אלא גם להתבונן בחיים. ההתבוננות, שבסופו של דבר איננה אלא אינטרוספקציה, מובילה בהכרח לקפיצת המדרגה אל ההפשטה והייצוג,

⁹⁰ בנוגע להפיכת בעל החיים לחפץ, ראו: ז'ורז' בטאיי. **תיאוריה של הדת**. מהדורה מחודשת, רסלינג, תל-אביב 2008, עמודים 36-37.

⁹¹ ארבל. **כתוב על עורו של הכלב**, עמוד 150. ההדגשה שלי -- ד.מ.

והיא המצילה אותו מקיום כבשר טורף ונטרף. על פי הבנה זו, דרך ההתבוננות והייצוג מוציא בצלאל משה מן הכוח אל הפועל את האמת החבויה, את הזהות בין פישל לדג; ולא זו בלבד שהייצוג האמנותי של מה שהרסני במציאות איננו הרסני עבור האמן, אלא שזו הדרך היחידה עבורו להינצל מאותה הרסנות.⁹²

בצלאל משה אולי נבדל מפישל קארפ ומן הדג בעצם חייו, אך אין אלה חיים של ממש, משום שהוא עסוק בהרס ובפגיעה באחר ובהנצחת המתים, וחיים כאלה אינם יכולים לצאת ממעגל המוות. בצלאל משה מתבונן בעצמו ובטירופו, ולא החוצה כמו שטוענת ארבל.

ארבל טוענת ש"בצלאל משה חושף – ומייצג – את הזהות שבין פישל לדג פעמיים. בפעם הראשונה הוא מצייר את צורת פישל החי על ראשו עטור התפילה של הדג המת ומביא למותו, או לפחות להתמוטטותו, של פישל; בפעם השנייה הוא מצייר זוג דגים עבור מצבת הקבר של פישל. המצבה שוקעת אך צורת הדגים החקוקה בה נותרה כסימן".⁹³ בפעולת הציור על הדג בצלאל משה אכן חושף את ניסיון השליטה של פישל בדג עד כדי הפיכתו לדמות דג, ואת ההרס והרוע של קארפ, שאינו מזהה בו עצמו. חשיפה זו היא הרת אסון וגורמת לכך שאין למשה אלא לצייר את זוג הדגים על מצבתו של קארפ. מעגל המוות מתחיל ומסתיים בו.

עוד טוענת ארבל:

גם עיניו של בצלאל משה וגם עיני הדג נבראו כך שיוכלו לראות את עולמו של בוראן, אולם עיניו של בצלאל משה שונות מעיני הדג ושונות אף מעיניו של פישל, המשוגרות לפניו לראות את המזון בחנויות. עיניו של בצלאל 'בולעות' כביכול את הדג הקיים, אך הבליעה הזו אינה השתתפות במעגל הבליעה וההיבלעות של החי, אלא היא היחלצות ממנו. עיניו של בצלאל משה רואות מעבר לעולם הנברא, והוא זוכה לגילוי צורה.⁹⁴

תאוות האוכל של בצלאל משה, הבאה לידי ביטוי בעיניו הבולעות את חנויות האוכל, מתחלפת בתאוות דמונית יצרית ופוגענית, הבאה לידי ביטוי בבליעת האנושי, בהרס הדג בלא צורך ובפגיעה אנושה בקארפ אשר מובילה לבסוף למותו. אין כאן היחלצות, אין ראייה מעבר לעולם הנברא, וגילוי הצורה שהוא זוכה לה, סופו – היעלמות הצורה בגופו המפולם של הדג (647) ומוות לקארפ.

פישל קארפ חוזר לביתו, מבחין בדג השחור והמלוכלך המוטל על הקרקע, עם התפילין שנצבעו גם הם בשחור, וחוטף שבץ פעמיים ומוצא את מותו (647, 649). גרשון שקד ציין כי

⁹² שם. עמוד 145.

⁹³ שם.

⁹⁴ שם. עמוד 147.

"פישל מוצא את מקומו לבסוף בכרסה של האדמה הגדולה, שהיא הגדולה מכל הכרסים – אוכלת בניה".⁹⁵ שקד צודק, אלא שעלינו להרחיב מעט בעניין כרסה של האדמה הגדולה ולציין שלבסוף קארפ מוצא את עצמו במקום שאליו הוא שייך, הארצי, הנמוך, הדמוני. היטיב להגדיר זאת צחי וייס בספרו **מות השכינה ביצירת ש"י עגנון**: "נקודת ההתייחסות של האדם החוטא באופן כרוני הופך להיות הסטרא אחרא, ולא עולם הקדושה. לפיכך, גם אם החוטא המתמיד יקיים מצווה, היא תועיל דווקא לעולמות הרעים [...] תאורגיה חיובית או שלילית אינה נמדדת בכל מעשה ומעשה כשלעצמו, אלא בהתבוננות מקיפה יותר על כלל מעשיו של האדם".⁹⁶ פישל קארפ הוא חוטא במהותו, ולכן גם כאשר הוא מקיים מצוות אין המצווה מועילה אלא לעולמות הרעים ולהתרחקותו מן הגאולה. אין במעשה טוב כלשהו של חוטא כדי לשייכו לתאורגיה חיובית, מכיוון שמעצם היותו חוטא שייכים מעשיו לתאורגיה שלילית.⁹⁷ יהודה פרידלנדר כותב לקראת סוף מאמרו: "הקורא הנאיבי יבוא ויאמר כי מוסר-ההשכל שבסיפור הוא כי כשם שמת הדג כיון שהוצא מן המים, כך מת ר' פישל קארפ כיון שזנח את המצוות ונתמסר להנאות חושיו. עגנון היה מעוניין במסקנה זו של הקורא, ולשם כך סיים את הסיפור כפי שסיים".⁹⁸

בצלאל משה היתום אמנם אינו זוכה לסוף טרגי שאפשר לסמנו ולהאירו, אך מעשה האמנות הדמוני וההרסני שיצר ימשיך בוודאי לרדוף אותו בחייו, ונראה כי עונשו, פרט להיותו יתום ועני, יהיה להוסיף ולדשדש ביצירת יצירות אמנות נחותות כגון ציור על מצבות, אשר מסמלות את מעגל המוות שהוא סובב בו.

אין בקריאה שערכנו לעיל משום נאיביות, כי אם כניסה לעומק תפיסתו של עגנון, המושתתת על ערכים יהודיים עמוקים מאוד ועל תפיסותיהם של הרמב"ם, של הרב קוק ואחרים. יתר על כן, תפיסה זו מוציאה לאור את ההיבט האקולוגי היהודי הקיים אצל עגנון, והוא שזור לאורכו ולרוחבו של קורפוס יצירתו. גרשון שקד טוען כמה טענות המרמזות להשקפת עולם אקולוגית לקראת סוף מאמרו: "הסיפור אינו זקוק, לפירוש חברתי, משום שאותו ניגוד דיאלקטי בין כוחות החיים לכוחות המוות – המופעלים בנפש האדם בבת אחת והמביאים לידי כך שכל שגובר יצר הקיום מתגבר והולך יצר ההרס העצמי – עשוי להתבטא במערכות סמלים שונות ומשונות [...] מי שמגיע עד דלא ידע עלול לאבד את שפיון הדעת".⁹⁹ משפט זה קשור ישירות לתפיסה האקולוגית, המתריעה מפני הסכנה הטמונה ברצון וביצר האדם לשלוט על הביוספרה כחלק מיצר החיים שלו; ככל שיצר השליטה גובר, כך ההרס שגורם האדם

⁹⁵ שקד. **אמנות הסיפור של עגנון**, עמוד 144.

⁹⁶ י.ס. עמוד 41.

⁹⁷ ש.ם. עמוד 41.

⁹⁸ פרידלנדר. "המארג הסאטירי", עמוד 399.

⁹⁹ שקד. **אמנות הסיפור של עגנון**, עמודים 152, 154.

לסביבתו, ובסופו של דבר לעצמו, הולך וגובר. האמרה ברוח הפורימית שבה מסיים שקד את מאמרו מדגישה את השיגעון הגרוטסקי וההרסני ברצון האדם לשלוט על הביוספירה בלא מעצור, ומי שאינו עוצר, מאבד את שפיות הדעת, את הסיכוי לגאולה ואת חייו. התנהגותם ופעולותיהם של פישל קארפ ובצלאל משה מלמדות אותנו על הביקורת החברתית של עגנון כלפי מי שמנתקים את עצמם מן הסביבה ועל ידי כך גורמים לנזק בלתי הפיך הן לעצמם כפרטים והן לביוספירה כולה. לפישל קארפ ולבצלאל משה מתאים המשפט האקולוגי: "Everything is connected to everything else"¹⁰⁰.

לסיכום, פישל קארפ ובצלאל משה חיים על פי תפיסה מחשבתית כי הם השולטים, במקרה זה על בעלי החיים, וייעודם לבדוק את כל תופעות הטבע השונות ולהתערב בהן אף בגופם שלהם. פישל קארפ מתנהג כמי ששולט על הסביבה, מתערב בתופעות הטבע במובן זה שהוא הופך את סוגיית מזונו לעניין המנוגד לטבע האדם הן מבחינת תאוות האכילה והן מבחינת ההתעללות בדג. בצלאל משה בודק את תופעות הטבע השונות ומתערב בהן באמצעות מעשה היצירה הדמוני, שבו הוא חוצה את גבולות הטבעי ויוצר את הלא טבעי, את ממלכתו שלו, אשר כולה הרס וחורבן. במובן זה שניהם פועלים על פי הקוד הטרגי.¹⁰¹ הערכים האנושיים של פישל קארפ ושל בצלאל משה מתבססים על התפיסה שלפיה האדם לבדו נמצא במרכז הבריאה, ועל כן סופו של קארפ טרגי, ובצלאל משה רחוק מאוד מגאולתו. הדג לעומתם משתדל לחיות את חייו באורח קומי, אף שתודעתו המפותחת, המגיעה לממדים דמוניים, מקשה עליו להתנהג באופן שלם כבעל חיים נורמטיבי. הוא חי את חייו בהתאם לסביבה שבה הוא נמצא – שוחה במימי הסטריפא ואוכל את הדגים השוחים לפניו – ואינו מנסה לערוך עליה מניפולציות כדי שהיא תתאים לו. אין בהתנהגותו משום כפייה או שבירת הטבע. התנהגותו מבוססת על רוח ספורטיבית הישרדותית. תיאורו ההומוריסטי של עגנון את הדג יוצר אווירה קומית גרוטסקית המאפשרת לו להעביר לקורא מסרים רציניים בנושאים החשובים לו, ולהזכיר לו פעם אחר פעם שלא על האדם לבדו.

¹⁰⁰ Rueckert. "Literature and Ecology"

¹⁰¹ ראו הערה 46.