

עלי שיח

47

הוצאת הקיבוץ המאוחד
וברית התנועה הקיבוצית
קיץ תשס"ב, 2002

בשורת גאולה ותורת המצורע מחלת הצרעת בראי המקרא, המדרש והספרות העברית החדשה

מאמר זה מוקדש לבחינת כמה מפסוקי פרשות "תזריע" ו"מצורע" שבספר ויקרא, ולבדיקת האופן בו נידונו מוטיבים המצויים בפרשות אלה במדרשי חז"ל ובספרות העברית החדשה. כפי שמתברר, כבר בימי קדם נתפשה הצרעת לא רק כמחלה פיזית קשה, כי אם גם כסמל רב עוצמה לציון ליקוי מוסרי חמור. כידוע, נגזר על הלוקים במחלה זו בידוד מן החברה, ועוד משכבר הימים הפך הכינוי "מצורע" לשם נרדף לכל מי שנרתעים מלהסתופף במחיצתו. יחד עם זאת, עיון במקורות השונים מגלה כי הדיון במחלה – בסיבותיה, מאפייניה והשלכותיה – שימש גם מגוף לעיסוק בשאלות היחסים המורכבים שבין יחידים לבין החברה במסגרתה הם חיים: עד כמה עליהם לקבל על עצמם את חוקיה ואת הנורמות הנהוגות בה, מה הם היתרונות שניתן למצוא בחיים בחברה האנושית, ומתי הופכים חיים אלה לחוויה המעיקה על האישים האינדיבידואלים המרכיבים חברה זו.

*

פרשת "תזריע" ופרשת "מצורע" כוללות את פרקים יב-טו בספר ויקרא. פרקים יב-יג – הם פרשת "תזריע" – פותחים בדיני נידה והקרבת קורבנות החלים על היולדת, אך מרבית הפרשה דנה באופן הטיפול במחלות עור שונות ובייחוד בצרעת. הפרשה מתארת את תפקיד הכוהן באבחון המחלות ובקביעת אופן הטיפול המתאים לכל מחלה. אחד מתפקידיו העיקריים של הכוהן הוא לקבוע האם יש להגדיר את החולה כטמא ולבודדו מחברת בני אדם אחרים. הכוהן הוא גם זה שקובע מתי נרפא החולה, ובכך מוציאו מחזקת טמא והופכו לטהור.

הפסוקים מספקים תיאור חי ומפורט של מצב הטומאה:

וְהַצֹּרֵעַ אֲשֶׁר בוּ הִנָּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרָמִים וְרֵאשׁוּ יִהְיֶה פְרוּעַ וְעַל שִׁפְסָפֵי יַעֲטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא:

כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הִנָּגַע בוּ יְטָמֵא טָמֵא הוּא כָּדָד יֵשֵׁב מְחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ.
(ויקרא יג מה-מו)

זהו תיאור פיזי עז, הרומז גם למצבו הנפשי של החולה, שמלבד ייסורי מחלתו נאלץ גם לסבול מבידוד ולהכריז במו פיו על טומאתו.

פרשת מצורע פותחת בפסוקים:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

זֹאת תִּהְיֶה תֹרַת הַמְּצָרֵעַ בַּיּוֹם שֶׁתִּהְרָתוּ וְהִיבֵאתָ אֶל תְּהֵן (ויקרא יד, א-ב).

הפרשה מפרטת את אופן היטהרותו של הנרפא מן הצרעת ואת תהליך שיבתו אל המחנה או החברה. תהליך זה כרוך בבדיקתו על ידי הכוהן, רחצה, כביסה, תגלחת והקרבת קורבנות. במרכז הפרשות "תזריע" ו"מצורע" מצויים אם כן הצרעת ומושגי הטומאה והטהרה הכרוכים בה.

בכתבי חז"ל ניתן למצוא דיון מפורט במחלת הצרעת ובסימניה, ולמעשה הקדישו חז"ל מסכת שלמה במשנה ובתוספתא, "מסכת נגעים", לדיני הצרעת. אך להלן נעסוק במקור אחר, אשר מוציא את הפסוקים בפרשה מידי פשוטם. במדרש ויקרא רבה נאמר כי מצורע הוא "המוציא שם רע". פירוש זה מובא בהקשר לסיפור על ר' ינאי, המספר על תוכנה אליה הגיע בעקבות דברי רוכל הסובב בשווקים:

מעשה ברוכל אחד שהיה מחזיר בעיירות שהיו סמוכות לציפורי והיה מכריז ואומר: מי רוצה לקנות סם חיים! השקיפו עליו [הבריות]. ר' ינאי היה יושב ופושט בטרקלינו, שמעו שמכריז: מי רוצה לקנות סם חיים! אמר לו, בוא עלה לכאן מכור לי.

אמר לו הרוכל: לא אתה צריך לו ולא שכמותך.

הטריח עליו ר' ינאי, עלה אצלו הרוכל והוציא לו ספר תהלים, והראה לו פסוק: "מִי הָאִישׁ הַחֲפִץ חַיִּים אֲהֵב יָמִים לְרֵאוֹת טוֹב" (תהלים לד, יג). מה כתוב אחריו: "נִצֵּר לְשׁוֹנֵךְ מֵרַע וּשְׁפָתֶיךָ מִדְּבַר מְרָמָה: סוּר מֵרַע וַעֲשֵׂה טוֹב בְּקֶשׁ שְׁלוֹם וְרַחֲמָהוּ" (שם, יד-טו).

אמר ר' ינאי: אף שלמה המלך מכריז ואומר: "שִׁמְרֵם פִּי וּלְשׁוֹנוֹ שִׁמְרֵם מִצְרוֹת נַפְשׁוֹ" (משלי כא, כג).¹

אמר ר' ינאי: כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא ידעתי היכן הוא פשוט עד שבא רוכל זה והודיעו – מִי הָאִישׁ הַחֲפִץ חַיִּים.

לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם: "זֹאת תִּהְיֶה תֹרַת הַמְּצָרֵעַ" – תורת המוציא שם רע.²

ר' ינאי, שעיסוקו היה בפירוש פשוטם של פסוקים, מעיד על עצמו כי מעולם לא הבין למה התכוון שלמה באומרו: "שִׁמְרֵם פִּי וּלְשׁוֹנוֹ שִׁמְרֵם מִצְרוֹת נַפְשׁוֹ". רק דברי הרוכל, הקושרים בין הימנעות מלשון הרע ומדברי מירמה לבין זכייה בחיים, ובחיים טובים, הבהירו לו מה משמעה של "שמירת הפה והלשון", ומאלו צרות יכול להינצל מי ששומר את פיו ולשונו.

בהתאם להכנה חדשה זו יכול המדרש לפרש כי "המצורע" – המתואר במקרא כמי שמפאת מחלתו מורחק מן החיים החברתיים והקהילתיים המלאים – אינו בהכרח זה החולה באותה מחלה קשה, כי אם מי שהוציא עצמו מן הכלל על ידי הטלת דופי וזריעת מדנים בחברה. עם זאת, על סמך מקורות מקבילים סביר יותר לפרש כי כוונת המדרש לומר שהמצורע הוא אכן חולה ממש, ואולם מחלתו באה עליו מחמת העובדה שחטא בהוצאת לשון הרע.³

אם מאמצים פירוש זה ובוחנים לאורו את דברי המקרא על מצבו של המצורע, הרי הדברים שנאלץ המצורע לומר על עצמו – "טמא טמא" – ובידודו מן החברה יכולים להיתפש כמעין מידה כנגד מידה. כלומר, מי שהוציא לשון הרע על אחרים נאלץ לבזות את עצמו, ומי שניסה להרחיק אנשים מן הקונצנווס החברתי סופו שנוודה בעצמו.

רעיון זה כבר מצוי בגמרא:

מה נשתנה מצורע שאמרה תורה "בְּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ" (ויקרא יג, מו) הוא הברדיל בין איש לאשתו בין איש לרעהו לפיכך אמרה תורה "בְּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבוֹ" (תלמוד בבלי מסכת ערכין דף טז ע"ב).

דברים ברוח זו כתב גם הרמב"ם בפירושו למשנה:

שראיית הצרעת הנזכרת בתורה אמרו שהוא עונש בעבור לשון הרע כי יפרד מן האנשים וירחיקו אותו מהיזק לשונו ויתחילו בכיתו.

(מסכת נגעים, פרק יב הלכה ה)

וכן בהלכות טומאת צרעת שפָּלַל בספרו היד החזקה:

משתנה עורו ויצטרע ויהיה מובדל ומפורסם לבדו עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים שהוא הליצנות ולשון הרע. ועל עניין זה מזהיר בתורה ואומר: "הִשְׁמַר בְּנֶגַע הַצֵּרַעַת".

(דברים כד, ח; הלכות טומאת צרעת, פרק טז הלכה י)

במדרש עצמו טמונה אירוניה מעניינת, והיא שר' ינאי, המומחה לפשוטן של המקראות, נאלץ ללמוד שיעור מרוכל. ייתכן שהשימוש במילה זו אינו מקרי, ונועד להזכיר את חטא הרכילות ממנו מזהיר ספר ויקרא בפרשת קדושים: "לֹא תֵלֵךְ רְכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה'". לכאורה דווקא מרוכל הסובב בעיירות היינו מצפים שילך רכיל, ויעסוק בהפצת רכילות, אך אולי אין כאן אירוניה אלא הבנה מפוכחת של המציאות. מי שמעורב בין הבריות וסובב במקומות שונים, מבין היטב כמה קשה יכולה להיות פגיעתה של לשון הרע וכמה זמור הבידוד אליו היא יכולה להשליך את מי שנפל לה קורבן. אין ספק כי הוא מבין זאת טוב יותר ממי שספון בטרקלינו ומקדיש את זמנו לביאור המקרא, תוך הסתגרות והתרחקות מחיי הציבור.

פיסקה נוספת במדרש ויקרא רבה קושרת בין מחלת הצרעת לבין הוצאת שם רע, באומרה כי ישראל לקו במחלה זו כעונש על פגיעה בשם הטוב של מנהיגיהם: תני ר' שמעון בן יוחאי: בשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו "וַיֹּאמְרוּ לָלֵךְ אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כד, ז) באותה שעה לא היה בהן זכ ומצורע ולא חיגרים ולא סומים ולא אילמים ולא חרשים ולא שוטים. על אותה שעה הוא אומר "כִּלְכֵּף יָפָה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּהּ" (שיר השירים ד, ז).

וכיוון שחטאו לא עברו ימים קלים עד שנמצאו בהן זכין ומצורעים. על אותה שעה הוא אומר "צוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צְרוּעַ וְכָל זָב וְכָל טָמֵא לְנַפְשׁוֹ" (במדבר ה, ב).

מהיכן נתחייבו ישראל בזיבות וצרעת? רב הונא בשם ר' הושעיא אמר על ידי שהיו מליזין אחר גדוליהן ואומרים משפחה זו של פלוני לאו של מצורעים היא?! ללמדך שאין הנגעים באים אלא על לשון הרע.⁴

הקושי אליו מתייחס המדרש טמון בעובדה כי מן הדברים שאמרו ישראל בעת מעמד הר סיני "כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" נובע כי באותה שעה לא לקה איש מהם בכל מום פיזי. ברור כי לא לקו בחירשות שכן העידו כי שמעו את כל מה שנצטוו, וכן משתמע כי לא לקו בכל מום אחר, שכן ציינו שיוכלו לקיים את כל המצוות בשלמות. והרי מי שנפגע, באופן תמידי או זמני באחד מן המומים הנזכרים – כגון זיבה, צרעת וכו' – לא יכול לקיים בשעת מחלתו את התורה כולה.

אם כן שואל המדרש, כיצד ייתכן שזמן לא רב לאחר מתן התורה, בעת מסע בני ישראל במדבר, נאלץ הקדוש ברוך הוא להורות כי ישלחו אל מחוץ למחנה "כָּל צְרוּעַ וְכָל זָב וְכָל טָמֵא לְנַפְשׁוֹ"?

למדרש ברור כי מחלות אלו הן תוצאה של חטא והוא מסביר כי החטא הוא הוצאת לשון הרע. באופן קונקרטי מדובר על כך שהיו "מליזין אחר גדוליהן" ומייחסים להם צרעת. קרוב לוודאי כי אותם "גדולים" שברכילות אודות מחלתם עסק העם הם משה ומרים, שכן המקרא מתאר במפורש כי אכן לקו במחלה זו. צרעתו של משה נזכרת בפרק ד בספר שמות, והיא אירעה בעת שהאל התגלה אליו בסנה הבורע והטיל עליו להוציא את העם ממצרים. משה ביקש אותות בהם יוכל להוכיח שהאל אכן נגלה לו, ואחד האותות היה שזרועו נוגעה בצרעת ונרפאה בעת ששם אותה בחיקו והוציאה משם. לגבי מרים מסופר בפרק יב בספר במדבר כי לקתה בצרעת בעת בה ירד האל בעמוד ענן בפתח אוהל מועד, והתגלה לה ולאחרן כרי להוכיחם על שערערו על גדולתו ועל סמכותו של משה אחיהם.

עובדה מעניינת היא, כי המדרשים הדנים במחלות הצרעת שבאו על משה ומרים מסבירים, כי השניים לקו במחלתם כיוון שהם עצמם חטאו בהוצאת לשון הרע. משה הוציא כביכול לשון הרע על עם ישראל בכך שהטיל ספק באשר לנכונות

העם להאמין לכך שנשלח על ידי אלוהים:

משה בשעה שאמר לו האלהים שילך אצל ישראל אמר לו: רבוני ורחי אינן מאמינין אותי שנאמר "ויצען משה ויאמר ויהן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי לאמר לא נראה אליך ה'" (שמות ד, א).
ויהן לא יאמינו לי וגו', אמר לו האלהים: הא משה הא משה כבר את יודע שאינן מאמינין אותך? מאמינין בני מאמינין הם! אמרת לי: ויהן לא יאמינו לי וגו', "הבא נא ידך בתיקך" (שמות ד, ו). מיד "ויוצאה והנה ידו מצרעת פשילג" (שם) (במדבר רבה פרשה ז פסקה ה).

מרים דיברה כידוע עם אהרן על משה:

ויתדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הפשית אשר לקח פי אשה כשית לקח (במדבר יב, א).

והתוצאה:

ויתר אף ה' גם וילך: ויהענן סר מעל האהל והנה מרים מצרעת פשילג ויפן אהרן אל מרים והנה מצרעת (במדבר יב, ט-י).

ובלשונם של חז"ל:

"זכור את אשר עשה ה' אליהיך למרים" (דברים כד, ט) וכי מה עניין זה לזה אלא מלמד שלא נענשה אלא על לשון הרע (ספרא פרשת מצרוע פרשתא ה).⁵

ייתכן שהמדרש הקובע כי ישראל לקו בצרעת כיוון שהליוו על צרעתן של משה ומרים, מהווה תשובה או ביקורת למדרשים המייחסים לשון הרע למשה ומרים עצמם. על פי מדרשים אלה הצרעת היא עונש על חשד בכשרים, על פקפוק במניעיו של הוולת. אך אם זהו הקריטריון, במה חטאו ישראל? הרי משה ומרים אכן לקו בצרעת וזוהי עובדה ברורה שהמקרא מעיד עליה. עולה מכאן כי הרף שמציב המדרש שלנו גבוה יותר: ישראל לקו בה לא בגלל תוכן דבריהם, כי אם בגלל סגנונם, ובגלל המשמעות שייחסו לעובדה האובייקטיבית של המחלה. הם חזרו על עובדה זו שוב ושוב, דנו בה ברבים, וקרוב לוודאי שייחסו לה קונטוציות שליליות, ברומזם לכך שעצם המחלה מעידה על פגם מוסרי או דתי באורחות חייו של הלוקה בה. לדעת המדרש שלנו מעשה זה, ולא הפצת שקרים הוא לשון הרע. ניתן להבין זאת בכך, ששקר יכול להיות מופרך בקלות וכך יכול האדם להסיר מעליו את החשד שדבק בו. אולם את העובדות האמיתיות לא ניתן לשנות, והטלת דופי על בסיס של אמת היא אכזרית יותר, כיוון שמשמעה אי קבלת הזולת נפי שהוא, והכתמת דמותו מתוך חוסר פתיחות וסובלנות לשונותו. וחמור מכך, בשעה שאדם לוקה במחלה פיזית קשה העלולה להטיל בו גם דופי

מוסרי, חרי דווקא אז הוא זקוק לכל סיוע ותמיכה אפשריים. הימנעות ממתן סיוע זה, ובחירה מודעת להכביד על החולה את התמודדותו עם המצב אליו נקלע – קשות שבעתיים מהפצת בדותות על מי שיכול להודפן ללא מאמץ רב.

נעיין עתה בסיפור אודות ארבעת המצורעים, הנזכר בספר מלכים ב, פרק ז. סיפורם פותח בפסוקים:

(ג) וַאֲרַבְעָה אַנְשִׁים הָיוּ מְצֻרְעִים פָּתַח הַשָּׁעַר וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ מָה אֲנַחְנוּ יֹשְׁבִים פֹּה עַד מָתָנִי:

(ד) אַם אֲמַרְנוּ נְבוֹא הַעִיר וְהָרַעַב בָּעִיר וְמָתָנוּ שָׁם וְאִם יִשְׁכְּנוּ פֹה וְמָתָנוּ וְעַתָּה לָכֵן וְנַפְלֵה אֶל מַחְנֵה אֲרָם אִם יַחֲיֵנוּ נַחֲיֵה וְאִם יָמִיתָנוּ וְמָתָנוּ:

אנשים אלה הם "מצורעים מן השורה". הם אינם גדולי ישראל, זהותם אינה ידועה כלל, והמקרא אינו טורח לספר כי חטאו בהוצאת לשון הרע מסוג כזה או אחר. פסוקים אלה ממחישים את האופן בו קוימו החוקים הנוגעים למצורעים באופן יומיומי, ואת גורלם האכזר של אלה שלקו באותה מחלת עור קשה ונאלצו לסבול בבדידותם, כשאימת מוות, מן המחלה או מן הרעב, מרחפת עליהם. ארבעה אנשים אלה זכו בכל זאת להיזכר, וזאת בשל העיתוי בו לקו במחלה אשר גרם להם למלא תפקיד מכריע בהיסטוריה של ישראל. היה זה בעת המצור שהטיל הדרד מלך ארם על שומרון. המצור גרם לרעב כה כבד עד כי המקרא מספר על אנשים שבישלו ואכלו את בשר ילדיהם כדי לשבור את רעבונם. ייאושם הרב של ארבעת המצורעים הביאם להחלטה לפנות למחנה ארם, אך משהגיעו לשם ראו לתדהמתם כי המחנה ריק מאדם. המקרא מספר כי חיילי ארם נטשו את המחנה מחמת קולות מלחמה שהשמיע אלוהים, אשר גרמו להם להאמין שצבא עצום ורב עולה עליהם. המצורעים השביעו קודם לכל את רעבונם, לקחו מעט שלל, אך לאחר מכן אמרו לעצמם:

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ לֹא כֵן אֲנַחְנוּ עֹשִׂים הַיּוֹם הַזֶּה יוֹם בְּשָׂרָה הוּא וְאֲנַחְנוּ מַחֲשִׁים וְחַפְיֵנוּ עַד אֹרֶן הַבְּקָר וּמְצָאָנוּ עֹוֹן וְעַתָּה לָכֵן וְנִבְאָה וְנַיְיָה בֵּית הַמֶּלֶךְ (מלכים ב' ז, ט).

וכך חזרו לשומרון, וכישרו למלך ולעם כולו על מנוסת צבא ארם ועל תום המצור.

בהשראת סיפור זה כתבה רחל המשוררת את שירה "יום בשורה":

וארבעה אנשים היו מצורעים
פתח השער --- ויאמרו איש
אל רעהו: --- היום הזה יום
בשורה הוא (מלכים ב' ד' ג-ט)

בְּשִׁכְרֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּיךָ הַגּוֹרָא
אֶת שְׁמִירוֹן הַבֵּיא בְּמִצּוֹר;
אֲרַבְּעָה מְצַרְעִים לָהּ בְּשׁוֹרֵי בְּשׁוֹרָה
לָהּ בְּשׁוֹרֵי בְּשׁוֹרֵת הַדְּרוֹר.

כְּשִׁמְרוֹן בְּמִצּוֹר - כָּל הָאָרֶץ כְּלָה,
וְכִבְדוֹ הִרְעִיב מִנְשׂוּא.
אֵךְ אֲנִי לֹא אָבִה בְּשׁוֹרֵת גְּאֹלָה,
אִם מִפִּי מְצַרְעֵה הִיא תְּבוֹא.

הַטְּהוֹר יִבְשֶׁר וְגְאֹל הַטְּהוֹר,
וְאִם יָדוֹ לֹא תִמְצָא לְגְאֹל -
אִז נִבְחַר לִי לְנַפֵּל מִמְצוֹקֵת הַמִּצּוֹר
אוֹר לְיוֹם בְּשׁוֹרָה הַגְּדוֹל.

כיצד יש להבין שיר זה?

מן הסיפור המקראי, גם אם הדבר אינו נאמר מפורשות, משתמע שבח למצורעים על שמיהרו להביא את בשורת הגאולה לעמם. הם לא נטרו טינה לאיש על הגורל הקשה שהוטל עליהם, וכמעט מייד לאחר שהשביעו את רעבונם הכבד, עוד בטרם עלה אור הבוקר, שבו אל שער העיר וסיפרו את שראו.

רחל מודעת לנימה זו, ושירה בנוי על היפוכו של אותו שבח מרומז. השיר מציב את המצורע כמנוגד לטהור, ומכאן שהוא גם מודע לפרקי המקרא המתארים את המצורע כטמא, ואולי גם רומז לאותו פסוק בו מעיד המצורע עצמו על טומאתו. יחד עם זאת השיר גם מעצים את הסיטואציה הקשה המתוארת במקרא, שכן הוא מתאר מצב בו לא רק עיר אחת נתונה במצור, כי אם הארץ כולה.

בשורה הראשונה של הבית השני חל מעבר מאיזכור האירוע ההיסטורי אשר התרחש בשכבר הימים, לתיאור המצב אשר המשוררת חשה כי היא נתונה בו בהווה. הקושי במצב זה טמון לא רק ב"רעב הכבד מנשוא" השורר בארץ, רעב שיש להניח כי אינו בהכרח רעב ללחם. אולי חשה שהיא מצויה בתקופה מעין זו שעליה ניבא עמוס:

הֲגַה יָמִים בָּאִים נָאִם אֲדַנִּי וְהִשְׁלַחְתִּי רָעֵב בְּאָרֶץ לֹא רָעֵב לֶלְחֵם וְלֹא צָמָא לַמַּיִם פִּי אִם לְשִׁמְעֵ אֶת דְּבָרֵי ה': וְנָעַו מַיִם עַד יָם וּמְצַפֵּן וְעַד מְזִרְחַ שְׁוֹטְטוֹ לְבַקֵּשׁ אֶת דְּבַר ה' וְלֹא יִמְצְאוּ: בַּיּוֹם הַהוּא תִתְעַלְּפֶנָּה הַכְּתוּלֹת הַיְּפֹת וְהַבְּחוּרִים בְּצָמָא (עמוס ח, יא-יג).

אולם הקושי שחשה הדוברת אינו נובע רק מן העובדה שהרעב כולל יותר, כי אם מבדידותה בחברה בה היא חיה. כפי שקרה בעבר, וכאן חוזרת רחל ונשענת על הסיפור המקראי ששימש לה נקודת מוצא, היא צופה עת בה יופיע אי מזה מצורע כלשהו אשר יביא לארץ בשורת גאולה, וכי יום בואו אכן יהפוך בעיני הרבים ל"יום בשורה גדול". אך הדוברת מדגישה כי היא עצמה לא תקבל בשורה זו. יש לשים לב כי הדוברת איננה מוחה נגד המלך או העם אשר אימצו את בשורת המצורעים והצילו את נפשם באמצעותה. היא גם איננה מתיימרת לדבר בשם אנשי תקופתה או להכתיב להם את דרכה שלה. מדבריה משתמע כי היא מבינה ללבם, שכן היא עצמה מעידה כי "כבר הרעב מנשוא". הזדהות עם אף באה לידי ביטוי בכך שגם היא כמותם מחכה לבשורה, לגאולה שתגיע ממקור חיצוני כלשהו, שכן המצב אותו היא חווה הוא כה נואש עד כי ברור שאין איש בעיר או בארץ כולה, שיכול לחלץ עצמו או לגאול את עמו בכוחות עצמו.

אך מחאתה האישית של הדוברת מתבטאת בכך שהיא מוציאה את עצמה מן הכלל ומסרבת לקבל את בשורת הדרור. בכך היא אומרת כי גם אם המצב הוא כה נורא עד כי אדם לא יכול לעשות דבר כדי להיחלץ ממנו, עדיין יש בידו לבחור אם להיענות לגאולה בעת שהיא מוצעת לו. הדוברת אינה מבקרת את הציבור אך אומרת שהיא עצמה בוחרת ליפול אור לאותו יום בשורה גדול. במילה "לנפול" מהדהדת בחירתם של המצורעים "לָכוּ וְנִפְלָה אֶל מַחְנֵה אֲרָם" אך בניגוד להם, שאינם יודעים מה יעלה בגורלם עם "נפילה" זו, בוחרת הדוברת במותה הוודאי. בחירה מפוכחת זאת מעידה כי אין לה אמון בבשורת המצורעים, ואכן בחינה נוספת של השיר מעלה, כי היא מייחסת למצורעים אפשרות למתן בשורה של דרור, כלומר לדבר על הגאולה, אך לא לגאול ממש. ייתכן שיש בכך הוד לדברי המדרש המאשים את המצורעים בלזות שפתיים, בהוצאת לשון הרע. גם רחל רואה את חטאם או את טעותם בדיבור בלתי אחראי, בהבאת בשורת גאולה שאת קיומה אינם יכולים להבטיח, ואולי בהוצאת שם רע לגאולה עצמה. דהיינו, ביצירת אשליה כי החלה תקופת גאולה, אף כי בפועל לא נפתר כל קושי מהותי.

היחיד עליו נאמר כי הוא יכול לא רק לבשר, כי אם גם לגאול בפועל, הוא "הטהור": "הטהור יבשר וגאל הטהור". מי הוא אותו "טהור", מתן, היכן ואם בכלל יבוא - כל זה לא ברור, ונראה כי הדבר כלל אינו ידוע לדוברת. דומה שבעולמה אין כל אמונה שלמה בבואו, ואין שום הבטחה כי "גם אם יתמהמה בוא יבוא". שכן, לו היתה קיימת הבטחה מעין זו, הרי לא היתה כל רבותא

בויתור על בשורת המצורעים ובחלטה להמתין לבואו. יתרה מכך, ייתכן מצב בו הטהור יבוא גם יבוא, אולם "ידו לא תמצא לגאול". כל המשברים והספקות הקשים הללו, אינם מצדיקים, לדעת המשוררת, קבלת בשורה שככל שהיא מושכת ומפתה – יש להודות על האמת ולומר כי מדובר בסיסמה ריקה מתוכן.

אסיים בעיון בפסיקה המופיעה בסיום ספרו של ש"י עגנון, שירה, המתארת את פגישתם של מנפרד הרבסט ושירה בבית החולים למצורעים.⁶ מנפרד בא לבית זה לבקר את שירה החולה בצרעת, והוא גומר ואומר בנפשו להצטרף אליה ומכאן ואילך לחיות את חייו במחיצתה, בבית המצורעים:

אמרה שירה, אם כן ברח לך מכאן, כל זמן שאתה ברשותך ידידי. אמר מנפרד, שירה יקרתי אני החלטתי אחרת. נעצה בו שירה עיניה ושאלה, מה החלטת? צחק מנפרד צחוק עצב ואמר, הלוא רואה את. אמרה שירה, איני רואה כלום, ואיני רוצה לראות כלום, אבל זאת אומר לך לך מכאן, לך מכאן, לך מייד. אמר מנפרד, ואם אלך מייד אשוב אחרי כן. תהתה שירה ושאלה, למה? למה אתה אומר אם תלך תשוב. אמר מנפרד, למה? וכי יודע אני למה. אפשר ואף זה הוא על פי גזירתו של אותו שאנו עושים את מעשינו לפי רצונו.

עמדה שירה והביטה בו ושחקה. אמר מנפרד בקטנותי קראתי סיפור אחד על קדוש אחד הודי. בעירו של אותו קדוש היתה דרה אשה אחת נאה שכל הגברים היו רצים אחריה. לא אאריך בדברים ולא אנסה לספר לך על יופיה ועל כל הגברים כמה היו משתדלים להתקרב אצלה, אבל אספר לך על אותו נזיר, אותו קדוש הוא היה יחידי בארץ שלא רצה להכיריה ואפילו לא להביט בה. שלחה אצלו שיבוא אצלה ולא בא. חזרה ושלחה אצלו ולא בא. לימים לקתה בצרעת וכל מאהביה נתרחקו ממנה. בא הוא אצלה. אמרה לו, אהובי וקדושי אחרך לבוא, עכשיו איני יכולה להיות לך כלום. שומעת את שירה? אמרה שירה, אני שומעת. ומה השיב לה אותו קדוש? אמר מנפרד, איני זוכר מה השיב לה, אבל זוכר אני את סוף המעשה. אמרה שירה, סוף המעשה מה הוא? אמר מנפרד, המתני שירה, כבר נזכרתי מה סוף המעשה. אמרה שירה, ובכן סוף המעשה מה הוא? אמר מנפרד, סוף המעשה שמכל מאהביה נשתיר הוא עמה. אמרה שירה ומה אמר לה? אמר מנפרד כך אמר לה, כבר בימי אושרך ראיתי את סופך. אמרה שירה, ואף אתה ראית בי מה שראה אותו קדוש. אמר מנפרד, אני לא ראיתי אלא... היאך אומר לך פעם אחת קראתי שיר ומצאתי שם שורה שאינה זזה מפי. – מה היא? – בשר כבשרך לא במהרה יישכת.

עם שהם עומדים באה אחות רחמנית ואמרה לדוקטור הרבסט, אדוני הדוקטור הגיעה השעה לפרוש מן הגברת. אמר מנפרד, הרשיני אחות

יקרה לעמוד כאן עוד שעה קטנה. אמרה האחות עוד חמישה רגעים אני מרשה לך לשהות כאן. חמישה רגעים ולא יותר.

שחה מנפרד לפני האחות ועמד לפנייה ככורע ומשתחויה ואמר חן חן לך גברת טובה, השם יקבל את תפילותיך. בפתאום החזיר פניו כלפי שירה ואמר, והוא כלומר אותו הודי נשתיר עמה. בפתאום שינה את קולו ואמר לה, וכאותו הודי אעשה אף אני, אני אשתיר עמך שירה. בפתאום נטל ידה של שירה בידו ואחז אותה. ביקשה שירה לתוציא את ידה מידו. אבל הוא אחז את ידה בדביקות עד שלפפה הזיעה את ידה ואת ידו. עם שהוא אחז את ידה הרכין פיו על פיה ונשקה. עת רבה נשאר שפתייה תלויות מעצמן בשפתיו. בפתאום שמטה פיה מפיו וניגבה בידה את שפתיו. אחר כך ניגבה את שפתיה. עם שהיא עשתה כך חיבק אותה באהבה וקרא, שירה שירה.

פתחנו לעיל בהסבר חטאם של המצורעים, בדיון בתפישה הרואה אותם כמי שחטאו בהוצאת לשון הרע, בהפרדה בין איש לרעהו, ולכן לקו במחלה המרחיקה אותם מן החברה. מצב זה – של ריחוק מן החברה – נתפש הן במקרא והן במדרש כמצב מדכא, שפל ומשפיל, וכמעט קשה מנשוא. עצם הבדידות וחוסר האפשרות ליטול חלק פעיל בחיים החברתיים נדמים כסנקציה החמורה ביותר שאפשר להטילה על אדם.

בשירה של רחל התמונה משתנה. גם במרכזו של שיר זה ניצבת דמות בודדה, אך אין היא המצורע. המצורע מוצג בשיר דווקא ברגע בו הוא חודר אל לב הקונצנזוס החברתי ומתמקם במעלה הגבוהה ביותר בו – כגואל, כמשיח, אשר מביא בשורה של דרוו. בחברה המעניקה למצורע מעמד שכזה אין המשוררת רוצה ליטול חלק. היא, בבחירתה, מרחיקה עצמה מן החברה וגוזרת על עצמה ריחוק מארץ החיים, מתוך תחושה שבחירה זו ובדידות זו מעמידות אותה במקום גבוה יותר מזה שבו מצויים האחרים.

סיפורו של עגנון, והקטע שלעיל, ממשיכים באופן מסוים מהלך זה, ואף מרחיקים לכת מעבר לו.

הספר כולו מתאר את האופן בו מיטלטל גיבורו, מנפרד הרבסט, בין שני עולמות, בין אידיאלים ודרכי חיים מנוגדים. הרבסט הוא מרצה להיסטוריה באוניברסיטה העברית, נשוי ואב לילדים. וכך כותב עליו עגנון:

על חיבור ספרים חשב, על ביקורת ספרים חשב, על קניית ספרים חשב, על הפרופיסורה חשב, על קשרי חברה חשב, על הנריאטה חשב, וכן חשב על שירה. (עמ' 520)

שירה היא אחות בית החולים בה פגש בעת שאשתו הנריאטה ילדה את בת הזקונים שלהם. פגישה זו היא ראשיתו של קשר אהבה סבוך ובעייתי, קשר אשר

חושף את הקשיים, התסכולים והמצוקות הרובצים לפתח חיי הבורגנות השלווים לכאורה אותם הוא מנהל. ועגנון מוסיף וכותב:

מקנאי האמת לא היה הרבסט, אבל התרחק מדברי שקר ולא שיקר עד לאותו לילה שביקר אצל שירה כפעם הראשונה. מה היה עליו שיעשה אחר אותו לילה? לא היה בידו אלא לקשר שקר בשקר, ולחפות את שקריו בשקרים משום שקשר דעתו באותה אשה לחזור ולשנות. דבר הגון דבר נאה הם הנישואין ובוודאי לא באה האנושיות לידי זה אלא אחר נסיונות מרובים וקשים, אבל לא כל נישואין מרבים את האמת.

(עמ' 521)

חיפוש אחר האמת הוא אחד הנושאים הבולטים בספר. כחוקר ואיש מדע, ובייחוד כהיסטוריון, מקדיש הרבסט את חייו ללימוד, קריאה, ועיון במסמכים עתיקים מתוך מטרה להבין ולתאר באופן מלא ומדויק ככל האפשר מאורעות היסטוריים רחוקים. הספר מתאר את מאמציו הרבים, את הצלחותיו אך גם את כישלונותיו, ואת רפיון הידיים המשתלט עליו ומונע ממנו להשלים את עבודתו. הרבסט שרוי בחברת מלומדים כמותו, ואף כי יש ביניהם חוקרים המוסרים את נפשם על מזבח המדע, רבים הם המקדישים את רוב זמנם לרדיפה אחר תארים, מינויים וכבוד. אחד מידידיו קורא למדעי הרוח "מדע של קהוה ועוגות", ועגנון שם בפיו של הרבסט את מילות ההסבר הבאות:

יושב לו מין אדם שכזה שקרוי פרופסור, בידו ספל קהוה ובפיו פרוסת עוגה, וספר פתוח לפניו, שותה את הקהוה ולועס את העוגה וקורא בספר ורואה מה כדאי להעתיק לשם תיבת פתקאותיו לשם ספרו שהוא מתעסק לחבר (עמ' 536).

תחושת מיאוס מן המחקר המדעי מביאה את הרבסט להחלטה להפוך לאמן, ולחבר טרגדיה. אך גם ניסיון זה אינו עולה יפה, והוא נמלט לקריאת כתבים תיאורטיים על כתיבת מחזות מתוך תקווה שהללו יחלצוהו מן המבוי הסתום אליו נקלע.⁷

כל אותו זמן מרחפת דמותה של שירה לנגד עיניו. למעשה, כמעט שאינו פוגש בה, ולמעט הפעם הראשונה בה התייחד עימה לאתר לידת בתו, לא זכה לממש את אהבתו אליה. ניתן לתאר גם יחסים אלה כמצב של תסכול מתמשך, אולם לקשר זה, למרות חמקמקותו, יש נוכחות עזה ויומיומית בחייו.⁸ דמותה המיוחדת והחריגה של שירה מהווה הוכחה לכך, שניתן לבנות חיים בעלי משמעות ומטרה אף מתוך לזום החברתי המרכזי, והיא דוחפת אותו לבטא כלפי חוץ את המיאוס ההולך וגובר שהוא חש כלפי המסגרות המשפחתיות, החברתיות והמצצועיות בתוכן הוא שרוי.

בפיסקה שלעיל הרבסט בוחר בצרעת, ובחירה זו היא גאולתו.

אם נשווה זאת למקורות הקודמים, הרי במקרא המצורע הוא טמא, ומורחק מן החברה. בשיר של רחל המצורע נתפש על ידה כטמא, אולם כטיטואציה אותה תיארה, המצורע חוזר לחברה ומוכתר על ידי החברה כגואל, אף כי ניתן לומר שהמשוורת רואה בו משיח שקר.

תפישת הצרעת בספרו של עגנון משלבת בין האלמנטים המצויים במקורות שלעיל. כמו במקרא, גם אצל עגנון המצורע מורחק מן החברה. אך שלא כמו במקרא הוא אינו נתפש כטמא מבחינה ערכית. מבחינה זו, לפי הבנתו, המצורע, או ליתר דיוק המצורעת – היא הגואלת, היא זו שיכולה למשוך את הרבסט מחוץ למעגלי החיים המעיקים עליו.⁹ השאלה האם זוהי גאולה אמיתית או כוזבת נותרת פתוחה, בשל העובדה שהיא יכולה להתממש רק לפרק זמן קצר ומיוסר, בגלל טיבה של מחלת הצרעת.¹⁰

נקודת דמיון מעניינת נוספת בין השיר לרומן טמונה בבחירתם של המשוורת ושל מנפרד הרבסט. שניהם בוחרים להרחיק עצמם מן החברה אותה הם חווים כפגומה, כמי שמכשילה אותם בדרך למימוש ייעודם. בהצגת עמדה זו מתרחק עגנון מרחק ניכר מרוח המקורות היהודיים עליהם כה הירבה להישען, שכן מקורות אלה מציגים בדרך כלל את החיים במסגרת חברתית כחיוניים לשם מימושו העצמי של היחיד כאדם, וכמובן כיהודי. זאת מפני שמערכת ההלכה והמצוות, המהווה את הביטוי לעולם האמונות והדעות היהודי, אינה ניתנת לקיום, ברובה המכריע, אלא במסגרת חברתית.

לא מקרה הוא אפוא, שמנפרד הרבסט, בבואו לחפש דגם שלאורו יוכל להצדיק את בחירתו, מביא את סיפורו של אותו קדוש הודי. בתרבות הרואה את העולם הזה כאשליה, בתרבות המקדשת את הנזירות ואינה רואה במצוות פרו ורבו ערך עליון, זהו מעשה מובן. עגנון מייבא דגם זה לסיפורו, ובכך לא רק אומר שחיי המשפחה והחברה של מנפרד הרבסט הם עבורו אשליה חסרת ערך, אלא גם רומז למונולטיטיות הרעיונית והערכית של החברה המתוארת בספר, וגורמת לכך שמי שלא חי בשלום עם ערכיה, נאלץ להוציא עצמו מן הכלל ולשלם על כך מחיר כבד. הרבסט איננו יכול יותר "לבחור בחיים", כפי שמצווה המקרא:

"הַעֲדֹתַי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשְּׂמִים וְאֶת הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נִתְּתִי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבְחִרְתָּ בְּחַיִּים לְמַעַן תִּחְיֶה אִתָּה יְיָרָעָךְ" (דברים ל, יט).

ממש כמו רחל הוא בוחר למעשה במוות, באמצעות הצרעת. בחירה קיצונית זו – היא לבדה מאפשרת לו להשיל מעליו את כל התפקידים והחובות החברתיים בתוכם הוא כבול – החוקר, המורה, הבעל, האב והעמית. זהויות אלו הפכו עבורו קליפות ריקות. החלטתו להתמסר לשירה התולה גורמת לחיבור בין תחושותיו הפנימיות לחייו החיצוניים. במובן זה אלה הם החיים האמיתיים עבורו, גם אם הם נדמים כמוגבלים ודלים יחסית לשפע הפעילויות בהן עסק קודם לכן.

אך אסור לשכוח שבניגוד לאותו קדוש הודי, אין זו בחירה מטפיזית גרידא.

לאורך הספר חוזר מנפרד הכמה לקרבתה של שירה על שורת השיר "בשר כבשרך לא במהרה ישכח"¹¹ ותשוקה זו לבשרה השיאה אותה לחפשה אף בבית המצורעים. על משפט זה הלובש בהקשר הצרעת משמעות אירונית ומצמררת, הוא חוזר אף שם. תאוות הבשרים לשירה היתה כה עזה עד כי משכה את מנפרד הרבסט אל מחוץ לגבולות עולמו היציב, המסודר והמוגן. היא גרמה לו לחוש בזיוף האופף את כל המסגרות החברתיות אליהן השתייך. אולם דומה כי רגליו היו נטועות כה עמוק בעולם זה, עד כי לא יכול היה לחרוג מתוכו אל עולמה של שירה בטרם נאכלה גם היא. תאוות הבשרים יכלה אפוא להגיע אל מימושה רק בשעה שסופה הטרגי קרוב וידוע מראש.

הערות

1. קרוב לוודאי כי פסוק זה נזכר כאן מחמת העובדה שבמקורות מקבילים מצוייה הדרשה: "שִׁמְר פִּי וּלְשׁוֹנִי שִׁמְר מִצְרוֹת נַפְשׁוֹ" (משלי כא כג) אל תקרי מצרות אלא מצרעת נפשו". ראו למשל: מדרש תנחומא מצורע פרק ב, ועוד.
2. ויקרא רבה פרשה טז פסקה ב. הנוסח מובא על פי תרגום משה אריה מירקין.
3. מאמרים רבים נכתבו על הצרעת כמחלה הבאה כעונש על הוצאת לשון הרע, וראו את מראי המקום שציינה ניצה בן-דב במאמרה הנזכר בהערה 6 להלן, עמ' 425 הערה 8.
4. ויקרא רבה פרשה יח פסקה ד
5. מדרש זה דורש את סמיכות שני הפסוקים הבאים: "הַשִּׁמְר בְּנִגְע הַצְרַעַת לְשִׁמְר מֵאֵד וּלְעִשׂוֹת פֶּכַל אֲשֶׁר יוֹרוּ אֶתְכֶם הַפְּתָנִים הַלְוִיִּם כְּאֲשֶׁר צִוִּיתֶם תִּשְׁמְרוּ לְעִשׂוֹת: זְכוֹר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַרְיָם בְּדֶרֶךְ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם" (דברים כד ח-ט).
6. פיסקה זו היא סיומו של הפרק שכותרתו "פרק אחרון", והוא נדפס בסיום הספר במהדורות הרומן שירה שיצאו לאור החל משנת תשל"ד. לפי עניינו מקומו של פרק זה בסוף הספר השלישי של הרומן, אולם עגנון נמלך בדעתו ובמקום לסיים את חיבורו בפרק זה, החל בכתיבת הספר הרביעי, וראו על כך באחרית הדבר שצירפה אמונה ירון לספר. דעות שונות על משמעות פרק זה בהקשר הרחב של הרומן ראו במאמריהם של גרשום שוקן, אריאל הירשפלד וניצה בן-דב: גרשום שוקן, "מוטיב הצרעת בשירה ובעד עולם", ש"י עגנון, מחקרים ותעודות, עורכים: גרשון שקד ורפאל וייזר, ירושלים תשל"ח, עמ' 227-240; אריאל הירשפלד, "את שירה לא אראה לך", על סיומו של "שירה", קובץ עגנון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 132-177; ניצה בן-דב, "ולא מצאת לך זמן לבקר אותי אלא עכשיו", עגנון - פרק אחרון, אדרת לבנימין, ספר היובל לבנימין הרשב, כרך ב, עורכת: זיוה בן-פורת, תל אביב 2001, עמ' 412-435. במאמרו של שוקן מצוי חומר רב ומאיר עיניים באשר לאופנים הרבים בהם נוכחת הצרעת בסיפורי עגנון.

7. גרשום שוקן ראה בכך מעשה אופייני ל"יהודי גרמני לפי הרגם הקלאסי", ראו במאמרו הנזכר בהערה 6 לעיל.
8. בן-דב עמדה על תופעה זו והראתה שזהו מוטיב חוזר כיצירת עגנון: "שירה, כמו נשים אהובות אחרות ביצירות עגנון, נעלמת בהדרגה מטווח הראייה הפיסי של הגיבור אבל לא מהמרחב הנפשי שלו". (בן-דב, עמ' 415). רוגמאות מפורטות לכך ראו בעמ' 417-418 במאמרה הנזכר בהערה 6 לעיל.
9. בן-דב ציינה כי בפסיקה הנדונה נתפשת הצרעת כמחלה קדושה: "מקומה של שירה, המצוין בכינוי רומז ("כאן"), הוא אפוא מקום קדוש, מנזר, מקום ייחוד, וכך גם מחלתה" (שם, עמ' 429). בן-דב הדגישה כי תפישה זו מנוגדת לרוח המקורות היהודיים הקלאסיים, וכי היא אופיינית לנצרות הקדומה, שהאמינה כי המצורעים הינם בחירי-אל (שם, עמ' 426).
10. בנקודה זו יש להעיר כי הצרעת המקראית והצרעת המודרנית, אליה התייחס עגנון, הן שתי מחלות שונות זו מזו בתכלית. הצרעת הנזכרת במקרא היא נגע באדם, בבית, בבגד או בכלי עור. כאשר היא פוגעת באדם, מדובר במחלת עור קלה, שאינה מדבקת וניתנת לריפוי במהירות. הצרעת אותה תיאר עגנון ידועה גם בשם "מחלת הנסן" על שם הרופא הנורווגי שאיבחן אותה וטיפל בה בסוף המאה ה-19. זוהי מחלה כרונית ומדבקת, המתאפיינת בסימפטומים קשים כגון: נפיחות, עיוורון ונשירת איברים. נסיבות שאין המקום כאן להאריך בהן הביאו לכך, ששתי מחלות שונות אלה נתכנו באותו שם בעברית ובלעז - lepra. המקרא גזר בידוד על המצורעים לא מחמת סכנת הפצת המחלה, אלא מפאת חוקי הטומאה והטהרה, שעל פיהם נחשבו חולים אלה לטמאים. עובדה מעניינת היא, כי בידוד החולים במחלת הנסן נשמר בימי הביניים בקפדנות על סמך המקרא, בגלל זיהויה השגוי של מחלה זו עם הצרעת המקראית, וקרוב לוודאי כי דבר זה הביא לחיסול הצרעת כרוב חלקי אירופה. לענייננו יש להעיר, כי מכאן נובע שהבידוד שגזר עגנון על שירה ועל הרבסט חמור מזה המתואר במקרא ובמדרש, כשהחבל המהותי בין השניים הוא, שמבית המצורעים אין כל דרך חזרה אל החברה האנושית.
11. קורצוויל העיר, כי זו היא פרפרזה על שורה מתוך הסוניטה הי"ג של הכליל "מעבר לדם" מאת ש. שלום. ראו: ברוך קורצוויל, 'חשבונו האמנותי האחרון של שמואל יוסף עגנון', מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים תשל"ו, עמ' 404.

