

ראובן שהם

דיוקנו של אדם כיצור אשם

השתקפות וגש האשמה במקורות המקראיים, ב"בעיר ההרעה" וב"אורת נטה ללון"

א

ב"בעיר ההריגה" הביאליקאית, מלגלג האל, הדובר-הסאטירי, שלקולו מאזין הקורא בשירה הזו, על בני ישראל העומדים בתפילת "אשמנו בגדנו" ביום הכיפורים:

וְבָאתָ עִמָּם בְּיוֹם צוּמָם אֶל בְּתֵי תַפְלָתָם
 וְשָׁמַעְתָּ וְעָצַת שִׁבְרָם וְנִסְחַפְתָּ בְּדַמְעָתָם;
 וְהִבִּיתָ יְמָלָא וְלָלָה, בְּכִי וְנֶאֱמַת פְּרָא,
 [-----]
 כָּכָה תִּאָּנֵק אָמָה אֲשֶׁר אָבְדָה אָבְדָה...
 וְאֶל-לִבְכֶם תִּבְשֵׁט - וְהִנֵּנוּ מִדְּבַר נְצִיחָה,
 וְכִי-תִצְמַח בּוֹ חֶמֶת נָקָם - לֹא-תִחְיֶה זָרַע,
 וְאִף קָלְלָה נִמְרָצָת אַחַת לֹא-תוֹלִיד עַל - שְׁפָתֵיהֶם.
 הֲאִין פִּצְעֵיהֶם נֶאֱמָנִים - וְלָמָּה תַפְלָתָם רַמְיָה?
 לָמָּה יִכְתְּשׁוּ לִי בְּיוֹם אִידָם, וְמָה בָּצַע בְּכַתְשֵׁיהֶם?
 וְרָאָה גַם-רָאָה: עוֹד הֵם נִמְקִים בַּיְגוֹנָם,
 כְּלָם יוֹרְדִים בְּבִכִי, יִשְׂאוּ קִינָה בְּנִיחָם,
 וְהִנֵּה הֵם מְתוֹפְפִים עַל-לִבְבֵיהֶם וּמִתְנַדְּדִים עַל-עוֹנָם
 לֵאמֹר: "אֲשַׁמְנוּ, בְּגִדְנוּ" - וְלָכֶם לֹא-יֵאֱמִין לְפִיהֶם.
 הֲיִחַטָּא עֲצָב נְפוּץ וְאִם-שִׁבְרֵי חֶרֶשׁ יֵאָשְׁמוּ?
 וְלָמָּה זֶה יִתְחַנְּנוּ אֵלַי? - דְּבַר אֱלֹהֵיהֶם וְיִרְעַמוּ:
 יְרִימוּ-נָא אֲגָרוֹף כְּנַגְדִי וְיִתְבָּעוּ אֶת-עַלְבוֹנָם,
 אֶת-עַלְבוֹן כְּלֵי-הַדּוֹרוֹת מְרֵאשֶׁם וְעַד סוּפָם,
 וַיִּפְצְצוּ הַשָּׁמַיִם וְכִסְאֵי בְּאֲגָרוֹפָם.

תמונת-השרי תרס"ד: 1904

שורות קשות אלו הניתנות בפי האל מעידות לא רק על האדם החדש, המסרב להצדיק את הדין ומוזמן לפיכך למרד מטאפיסי, הן מעידות עוד יותר מזה על כשלוננו של הנסיון למרוד: כשלון הנובע מרגש אשמה בן דורות המשוקע בלבו של היהודי מראשית ההיסטוריה שלו כעם; כי רק באמצעות האשמה הקיומית ניתן היה להצדיק את הדין, האישי כמו הלאומי, "דין" שלאורך כל ההיסטוריה היהודית היה מפוקפק מבחינת הצדק שבו; ולמען האמת ההזמנה האמיתית בשורות אלה אינה למרד אנטי-אלוהי אלא מרד נגד תחושת האשם הקולקטיבית ונגד צידוק הדין האינרטי של העם היהודי במציאות שבה

כשפרש ממנה: "כי זהו ברוחך מהדרך הטבעי ומהצורך המדיני ליישוב בני-אדם" וכי, על הרקע ועל האווירה של יום הכיפורים בטיפור זה אפשר ללמוד גם מהשוואות לשוניות על מקורות סיפוריים אחרים של עגנון, כגון: "ימים נוראים" עמ' של"ט. חו"ל חישובו את הזמנים וקבעו, שהורדת הלוחות היתה ביום הכיפורים.

25. התסבוכת הגיניאלוגית נפתרת בדרשות הגמרא, שם. באורח עקיף ומופלא נקשרים שם כמה וכמה מקורות באמצעות "האסוציאציה החופשית". ואם לא סטינו מן הדרך כבר בתחילתה, נראה לנו, כי כדאי לעיין בפיתוח הדרשה היא בגמרא וברש"י (יבמות עמ' ס"ג) עד סופה.

26. ראה סיפורים נאים בנדון ב"ימים נוראים" לעגנון, עמ' רל"א-רנ"ו.

27. במסכת ברכות י"ח אנו קוראים על "הצדיקים שבמיתתם נקראו חיים, כגון בניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים --- הוא ירד והיכה את הארי בתוך הכור ביום השלג" ופירושו שם, "ששבר גזיו קרח ונחת וטבל". והזוהר מפרש "ביום השלג" - ביום שגרמו עוונות והדין נידון בבית-דין של מעלה.

28. מסכת בבא בתרא י"ז.

29. מידרש "פטירת משה"

30. פסיקתא רבתי כ', ג'.

31. וראה הסיפור "אחות" ("על כפות המנעול" עמ' ת"ז): "ופתאום הכיר את המעיל... כפרוכת אשר עשה איש מבגד חופתה של אשתו המתה היה המעיל בעיניו".

32. ספרי; ובמסכת סוטה מישנה אחרונה של פרק ט' מונה רבי פינחס בן יאיר את "שרשרת המידות": "זריזות מביאה לידי נקיות, ונקיות מביאה לידי טהרה... לידי פרישות... קדושה... ענווה... יראת-חטא... חסידות... רוח-הקודש, ורוח הקודש מביאה לידי תחיית-המתים".

אל מסכת סוטה, שאף היא ביחד עם מסכת יבמות ומסכת ברכות, מקור חשוב לסיפורנו, פונה עגנון כמה פעמים. אם נבחן את מידותיו של רפאל הסופר על-פי מישנת רבי פינחס בן יאיר, נמצא כמעט את כל חוליות השרשרת משולבות ב"אגדת הסופר", כולל רוח הקודש וכולל תחיית-המתים.

לית דין ולית דיין. יוצא איפוא, שההזמנה נשארת ללא מענה בשל חולשתו העקרונית של "צלם אלוהים" המתגלה כ"שברי חרש". השאלה העקרונית הנשאלת לפיכך היא: כיצד הגיע האדם היהודי למצב זה שאינו מסוגל להשתחרר מאותה עכבה פסיכולוגית ופסיכו-לאומית ביחסו כלפי שמיא, או מהו הבסיס לחוסר אונים זה שאותו מנסח "האל" של עיר ההריגה?

3

התיאולוגיה המקראית, כמו שיטות תיאולוגיות-חברתיות אחרות, מחפשת לה שיער לעזאזל, להשליכו מראש הצוק בשעת הצורך, כדי לכפר על חטאתם של אחרים. (ויק' טז, 1-29). הצורך בקיומו המוחשי של שיער כזה הוא תיאולוגי ופסיכולוגי קיומי.

שני קטבים מנוגדים לכאורה, מאפינים את התיאולוגיה המקראית ביחס לחטא וביחס לאחריות שנושא האדם על חטאיו. הראשון קנה לו את פירסומו (ואת תילי הפרשנויות שנסמכו אליו) בדברי האל לקין, הזומם לרצוח את אחיו: "הלא אם תטיב, שאת; ואם לא תטיב, לפתח חטאת רובך, ואליך תשוקתו, ואתה תמשול בו" (בר ד, 7). מדבריו החצי סתומים של "האל" ניתן ללמוד, ולו רק כללית, שלאדם ניתנה אופציה לשלוט בחטא האורב לו מבחוץ, ושהאל מאפשר לו, לכאורה, לשלוט בחטא, להיות יצור חופשי ומשחרר מתחושת אשם. בקוטב השני, המנוגד כאילו לראשון, נמצא תחושת אשמה כמעט "נוצרית" במישור האישי: "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (תה' נא, 7) וכך גם במישור הלאומי: "אלוהי בושתי ונכלמתי להרים, אלוהי, פני אליך, כי עוונותינו רבו למעלה ראש, ואשמתנו גדלה עד לשמים. מימי אבותינו אנחנו באשמה גדולה עד היום הזה" (עז' ט, 6-7). משמע, אדם ולאום נולדו אשמים מבטן, בחזקת: "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקנהה" (יר' לא, 29; יח' יח, 2); וגם אם ירמיהו וביחוד יחזקאל יוצאים חוצץ נגד פאטאליזם זה, הנה כפי הנראה, הייתה תפיסה זו היותר רווחת בעם. משמע, לפי האמור לעיל, שהחטא והאשמה הם מהויות גנטיות-ארכיטיפיות, המוטבעות בעצם מהותנו הלאומית והאנושית, וכל שנותר לאדם כיצור אשם לעשות הוא לעמוד ולהתפלל, לצפות לרחמי שמים: "תחטאני באזוב ואטהר, תכבסני ומשלג אלביך" (תה' נא, 9).

תפיסה זו של האדם כיצור חטא מגיעה לשיאה בדוגמה הכנסייתית של "החטא הקדמון", שעמו נולד האדם, וממנו הוא ישתחרר רק באמצעות כפרה גואלת מידי יו, האדם השני, המשיח בן-האלוהים.

ג

ברוח הברירה האופטימית מעצב המקרא גיבורים כמו: אברהם, נח, ובעיקר איוב. אך דווקא מגיבור אחרון ומופלא זה אנו למדים עד כמה המחברים המקראיים הינם דו-ערכיים ביחס למידת האחריות של האדם לחטא ולמצבו העגום של העולם. איוב הוא צדיק מושלם, "שמונה עשרה קרט". המספר מאשר זאת, אלוהים מאשר זאת, אפילו השטן מודה בכך, ולפיכך גם הקורא. ואילו רעיו של איוב, הם היחידים שאינם מסוגלים לעמוד על טיבו כצדיק תמים, דווקא הם, שהיו קרובים אליו מכל, נכשלים בזיהויו כצדיק טוטלי, ולפיכך נוזף בהם האל. האם הם באמת ראויים לגינוי זה?

בראשית דבריו טוען אליפז, זקן הרעים, ברוח משורר תהילים: "נער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם" (תה' לו, 25), וכהד להם נשמעים דברי אליפז: "זכר נא מיהו נקי אבד ואיפה ישרים נכבדו; כאשר ראיתי חורשי אוון וזרעו עמל יקצרוהו; מנשמת אלוה יאבדו ומרוח אפו יכלו" (ד, 7-9). משמע, עקרונית ומעשית ניתנת לאדם האפשרות להיות צדיק בארץ, והוא יוכר כצדיק בגמול הטוב, המובטח לו ולזרעו אחריו. והנה שמונה פסוקים הלאה מתברר שאליפז "שכח" את דבריו הראשונים, והוא משמיע לאיוב חזון אלוהי שמשמעותו הפוכה לחלוטין: "האנוש מאלוה

יצדק, אם מעושהו יטהר גבר? הן בעבדיו לא יאמין, ובמלאכיו ישים תוקף, אף שוכני בתי חומר (קל וחומר בני האדם, ר"ש) אשר בעפר יסודם, ידפאום לפני עש, מבוקר לערב יפתו, מבלי משים לנצח יאבדו" (שם, 17-20). ואם נקבל את תיקונו של טור סיני באמצעות חלוקת אותיות שונה בין המילים נקבל: "ידוכאו מלפני עושם, מבקר לערב יוכתו" (טור סיני. תשי"ד: 50-51). אליפז אינו חש בסתירה הפנימית שבנאומו, וליתר דיוק מחברו של הנאום או עורכו אינו חש סתירה זו, והצעתו של טור סיני לראות באותו "קל וחומר" ציטוט שמצטט אליפז מדברי איוב, כדי להתנגד להם (ע"פ איוב ט, 2; 20-24), אינה הכרחית. אליפז, כמו שאר הרעים, מבטא את המוסכמות המקראיות על תורת הגמול: צדיק וטוב לו; וכיוון שהאדם נולד בן-חורין, תחושת האשמה היא לא רק עניין סובייקטיבי אלא גם עניין אובייקטיבי, והיא תלויה בהחלטתו ובשליטתו העצמית של הפרט: לשלוט בחטא או להיות נשלט על-ידו. אך מצד שני, האדם נולד חוטא ולכן אשם מבטן לאלוהים, שאף במלאכיו הוא מוצא דופי, כל-שכן בבני אדם, שהם עפר מן האדמה. באופן זה מבטיח אליפז את אגפיו השונים מפני כל התקפה אפשרית מצד איוב, שכן בכל מקרה ניתן לנמק "הגיונית" את סבלו של איוב, בין אם חטא, בין אם לאו. הדברים נשמעים כמעט כגינוי לאליפז, ולא היא. תיאוסופיה כפולת פנים זו היא הכרח לא יגונה לגבי אדם החי בתוך עולם שבו שולט אל מונותאיסטי, כל-יכול. כפל יחס זה באשר לאשמתו/חפתו הבסיסית של האדם הוא למעשה רק "כפל פנים" לכאורה, שכן המקרא, בפועל, אם כי אולי לא בכוח, תופס את האדם כיצור אשם, שאינו מסוגל לממש, גם במקרה הטוב, את השליטה העקרונית בחטא, שליטה שהוענקה לו ע"י האל (פרט לשתיים-שלוש דמויות מיתיות, יוצאות דופן, שהן לאדם ההיסטורי מופת רחוק ובלתי ממש). "הכל צפוי והרשות נתונה" הוא משפט המקפל בתוכו תפיסה כפולה זו על סתירתה הפנימית: אם הכל צפוי, איך הרשות נתונה? אין ספק שמבחינת תורת הגמול המקראית מכריעה הרישא את הסיפא.

התנ"ך, כולו, על כל כד' ספריו הוא עדות מונומטאלית של דורות רבים, מספרים ועורכים כאחד, לשחרר את האל מכל אשמה נוכח עולם שנברא כגן-עדן אך הופך לסדום. האחריות לכך שהאדם חי בסדום ולא בעדן מוטלת כולה על שכמו שלו. משמע, המקרא הוא עדות פאתטית "לרוח ההתנדבות" האנושית להתהפך ל"שעיר לעזאזל" של האל, שעיר המשלח עצמו המדברה; "התנדבות" של "אין ברירה" להיות יצור אשם ללא אשמה בכפו. האופציה המוצגת ע"י אלוהים לקין. ומודגמת באמצעות צדיקים מופתיים, יחידים סגולה, כיצד ניתן לממש את זכאותו העקרונית של האדם כפי שנברא בצלם אלוהים, אופציה זו תפקידה האמיתי להעמיס על שכמו של המין האנושי את "קלקוליו" של העולם הזה ולשחרר את האל מאחריותו הוא.

ד

בדתות הפוליתאיסטיות עניין של יומיום הוא "לגלות" את האלים חוטאים בשרירות לב, רודפים אחר תאוותיהם ונכנעים לחולשותיהם "האנושיות". האלים נדחפים ע"י יצריהם ללא בוש, והתנהגותם הקאפריסית, האלוהית, מתרצת את שיבושי העולם למטה כמו גם למעלה. חטאיו של האדם מוסיפים רק חטא על פשע, בחינת: "מן הים הכללי ורק טיפה משל". זאת ועוד, הדתות הפוליתאיסטיות אינן מתימרות להציג את העולם כעולם שמטבע בריאתו היה "טוב מאוד"; להיפך, העולם נברא מתוך מאבקים אלימים, מלווים אכזריות "על-אנושית" מצד כל הכוחות השותפים למעשה בראשית. האדם ואלוהיו שותפים בחלקים לא שווים לאלוהים ולאכזריות הקיימת בעולם; כשעפ"ר נושאים האלים בעיקר הנטל. יוצרי מיתוסים אלה לא חששו כלל להטיל את האחריות על אליהם ולגלות בכך את "צלם אלוהים" באדם ואת "צלם האדם" באלים. יתר-על-כן, אדם בן ימינו, בן התרבות המערבית הפוסט-מונותאיסטית, כמעט נדהם כשמתברר לו שאותם אלים אפילו אינם חשים כל מוסר כליות. הם

חיים את חייהם ללא בושה וללא תחושת אשם. היכולת לחטוא לחוקי מוסר אלמנטריים ולהתעלם מחוקי טאבו מושרשים, היא פררוגטיבה אלוהית מובהקת. כך למשל, המבול המסופוטמי אינו אלא קפריזה של אל עצבני (אנלייל), שהרעש האנושי בדיוטא התחתונה הפריע את מנוחתו; ואילו הצלתו של אונתנפישתים, נח המסופוטמי, גם היא קפריזה של אל אחר (אא), ואין לה כל קשר עם היותו "צדיק תמים" כמו נח המקראי (קאסוטו. תש"ט: 3-9). זוהו היווני אינו מכיר כלל את הדיבור הרביעי, ואינו יודע שובעזה בכל מה שקשור ל"לא תנאף"; חלק ניכר מומנו הבלתי מוגבל הוא מבלה בחיזור ובשעשועי מיטה עם אלות ועם בנות תמותה, כשהמטרה מקדשת את האמצעים: כל תחבולה ברוכה וכל נקבה (אנושית או אלוהית) היא אובייקט פוטנציאלי של פיתוי. חורבנה של טרויה היא תוצאה ישירה של ריב ומדון בין שלש אלות רדופות קנאה אנושית תרתי משמע. אילו האדם היה מבצע את אלה, דינו היה נחרץ, לא כן האלים: אלה רק לעיתים רחוקות נשפטים, ורק לעיתים נדירות הם חשים את עצמם אשמים.

לא כן באשר לאל המונותאיסטי, האחד והכל-יכול, שאילו נוקו שפעת הכוחות הפוליתאיסטיים, הסותרים, שנטרלו זה את זה במאבקי כוח לא-פתורים. אל זה, העניק לאדם חוקת מוסר שהובאה לידיעתו בשורת התגלויות ישירות, פומביות, פרטיות, או עקיפות באמצעות נביאים שליחים. העולם הוא יצירה טלאולוגית, נברא במחשבה תחילה, וציונו: "טוב מאוד"! והו עולם שנברא כאוטופיה, ללא מאבקי כוח, ומי שמהלך בדרכי האל יהיה "כעץ שתול על פלגי מים" (תה' א, 3), לא יירא רע, אם לא יחטא, ועל-כך מעיר ה' את אוזנו של קין (בר' ד, 7; וליתר הרחבה עיין אצל קויפמן. תש"ך).

ה

מי שחיבר את בראשית פרק א'-ב', 3, היה לא רק סופר גדול, אלא גם, ואולי בעיקר, תיאולוג ואוטופיסט גדול. מי שסיפר וכתב את בראשית ב', 4-ג', היה קודם-כול סופר גדול ורק אחר כך תיאולוג או אוטופיסט. ומי שסידר את סיפורי הבריאה כפי שהם מצויים לפנינו היום היה בראש ובראשונה עורך ותיאולוג, אך לא סופר או אוטופיסט. עורך זה מארגן את רצף הטקסט באופן שישחרר את האל מכל אחריות לקילקולים שחלו בעולמו, קילקולים המוכרים לכל עובר וסב. התיאולוג יודע מי אשם ומי אסור לו להיות כזה, והוא אינו מתקשה להצביע על האדם כיצור אשם, והחל מרגע זה להפכו ל"שעיר לעזאזל". מחבר פרק א' יודע שהאדם נברא בצלם, ובתוקף זה הוא מקבל לידי מנדט שליטה על העולם, כ"סוכן משנה" של האל, זו לפחות הייתה הכוונה (א', 26-28), והדברים חוזרים גם בסיפור הבריאה השני, (ב', 15). אלא שבמציאות, אוטופיה זו אין לה ממש, ולכן יש לבקש את הנאשם הנצחי, את זה ששייב את התוכנית האלוהית ואף מונע ממנה להתגשם בעתיד הנראה לעין. והמבוקש נמצא בדמותו של האפונים הראשון: "אדם", שלא עמד ואינו עומד במטלה האלוהית. יוצא מזה שהאדם נברא לכאורה ב"צלם אלוהים" ולמעשה כ"שעיר לעזאזל", וזהו תפקידו האמיתי בתיאולוגיה המונותאיסטית היהודי-נוצרית. לכן, למרות הכל חייב ירמיהו להכריז: "וה' צבאות שופט צדק, בוחן כליות ולב" (יא' 20). והדבטרונומיסט, מחבר ספר דברים מתנבא באותה רוח: "אל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא" (לב', 4).

1

בראשית דברי טענתי שהאפשרות לשלוט בחטא היא רק לכאורה, למרות מספר דוגמאות מופתיות שהתנ"ך מספק לנו. האל, לדעת המספרים והתיאולוגים המקראיים, ברא את העולם, ובתוכו הוא מגדר "א" אוטופי, "גן עדן" שמו, ואת האדם הפקיד על ה"א" לעבדו ולשמרו. אך בעוד הוא בורא ומנשא את האדם, כבר שוקד המספר המקראי על תיכנון המלכות בה יפול "צלמו של האל"; כמכשול

הניתן לפני העיוור (ויק' יט, 14) הוא "מצמיח" בגן את "עץ הדעת טוב ורע" (ב, 9) ואוסר עליו, באיסור שהוא טאבו, לאכול מפריו. לכאורה פתוחה הדרך לשמור על צו אלוהי זה ולחיות חיי נצח בגן האוטופי, שכן האל אינו אוסר על אכילה מעץ החיים. אבל דרך זו פתוחה רק למראית עין: המספר חייב לנמק את קיומו של הרע האובייקטיבי הקיים בעולם שמלכתחילה נברא כ"טוב מאוד" ולהצדיק את קיומו של המוות ואת יסוריו של העולם הזה, שאין להם מלכתחילה כל קשר עם המערכת המוסרית הנורמטיבית של המין האנושי. בקיצור, המספר חייב, מתוך מציאות ימיו שלו, לספר סיפור אטיאולוגי ותיאודיציא מובהק. לשם כך הוא חייב לעצב את האפונים של המין האנושי כיצור חלש, עפר מן האדמה, "חרס הנשבר", ולהניח מול חוטמו מלכות פתאים שקשה, אם בכלל, לסרב לה. הוא מחזק את הפיתוי באיסור המדרבן לעבור עליו, באמצעות יצירת "עזר כנגדו", ובנוסף על כל אלה מאפשר לנחש המיתי, בעל העוצמה האלוהית, לפתות את האשה ובאמצעותה את אבי המין האנושי: כל זאת כאשר האל הינו "כל יכול", הלכה למעשה. משמע, האדם אינו קרוץ מן החומר המאפשר לו להתמודד עם הפיתוי ועם מפתים החזקים ממנו, ולכן גם אינו יכול להיות אחראי למעשיו. חולשתו העקרונית מודגמת בתחקיר שמנהל האל "לגילוי" האשמים. בחקירה זו יש הרואים מופת להתפרקותו של האדם מאחריותו למעשיו ולמחלדיו, תוך השלכת האחריות והאשמה על כתפיה של חווה, כשזו, בתורה משליכה את נטל האשמה על כתפי הנחש. (קאסוטו. תש"ט: 104-105). אך ניתן להבין את הטקסט גם באופן שונה מן המקובל: האדם מדבר דברי אמת כשהוא מדווח לאלוהיו על השתלשלות האירועים בגן, וכן עושה גם האשה. שניהם נפחדים, ויש להם סיבה טובה לכך: הם אשמים בהפרת טאבו; אך מי שהציבם בסיטואציה זו הוא האל, וליתר דיוק, המספר, הנקרע בין אהדתו לגיבוריו האנושיים ובין חובתו לאלוהיו ולתיאולוגיה המאלצת אותו להצדיק את האחרון בכל מחיר. כל בית משפט חילוני, מודרני, היה לפחות מקל בעונשם של אבות האנושות בהתחשב בנסיבות המקילות הללו, והיה מכווין יותר מאצבע מאשימה אחת לעבר מי שכנראה נושא באחריות העליונה לפרשה לא נעימה זו. המספר המקראי נאלץ להפעיל את אדם באופן שייפר את הצו, כדי להפכו לאשם, בעל חוב נצחי לאל שליט. והוא הדין בקין. האל רואה ללב ומוזהירו בעוד מועד, אך למעשה גם הוא נברא בקולמוסו של מספר המעצבו כך שהחטא ישלוט בו, ועל כך מעיר ר' שמעון ברי-יוחאי:

קשה הדבר לאמרו, ואי אפשר לפה לפרשו: לשני אתלטין שהיו עומדים ומתגוששים לפני המלך. אילו רצה המלך - פרשו. ולא רצה המלך לפרשו. נתחזק האחד על חברו והרגו. והיה (ההרוג) מצוות ואומר: מי יתבע דיני ודמי מיד המלך, כי דמי בראשו, שאם היה רוצה היה מוחה ביד המכה. כך: "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה." (בר'ר, כב' ט').

אדם מאמין אינו יכול להרחיק לכת בהתרתו כלפי אלוהיו משהרחיק ברי-יוחאי, אך השאלה שהוא מעורר ודווקא מנקודת מבטו של האדם המאמין, היא שאלה קשה שכל מאמין חייב להתמודד עמה לפי מיטב הכרתו ומצפונו, למרות שעפ"ר התשובה הסופית צפיה מראש: יש להניח שתחושת האשם האקזיסטנציאלית הטבועה בו מבטן, תצדיק בסופו של דבר, את האל והאשמה תוטל על אדם, על חווה ועל קין. (חומר רלוונטי לנושא הנידון, במשנת חז"ל ימצא הקורא אצל אורבך. תשכ"ט).

2

המספרים המקראיים, בתוקף השקפתם המונותאיסטית, הוגבלו בכרח במידת התופש שיכלו להרשות לעצמם בבואם להעניק את התואר "צדיק" לכן תמותה. ואכן רק שניים מהם קיבלו תואר של צדיק מצטיין וכפרס קיבלו חיי נצח מטעם השמים: חנוך (בר' ה, 21-24) ואליהו (מלכ"ב ב, 11-12). איוב, על-אף שהיה צדיק מושלם, הפך קורבן של נסיונות חינוכיים לצבא השמים, וכל השאר היו רק צדיקים

יחסיים, כמו נח, שהיה רק "צדיק בדורותיו" (בר' ו, 9), וזאת גם באישורו של האל (ו, 1): "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה"; כמו אברהם, המוסר את אשתו פעמיים למלך זר, כדי למלט את נפשו ולהעשיר את אוצרו (בר' יב, 13; כ, 2); (ולשם איזון הוא גם משלח את פלגשו שתי פעמים אל המדבר עם ילדה ישמעאל, בלחצה של האשה החוקית, שרה (טו, 6-5; כא, 9-12), כשבפעם השניה הוא מקבל את אישורו של האל למעשה הגרוש (12)¹) באופן דומה אנו מוצאים שלוש, כמו נח, ניצל מן המהפכה בזכות צדיקותו היחסית; ואפילו משה, אדון הנביאים, כשל באמונתו ונמצא בו פגם (במד' כ, 12). כלומר, על אף שהאופציה של צדיקות עקרונית קיימת (דב' ל, 15-16), אין המספרים והתיאולוגים המקראיים נוטים לממשה הלכה למעשה בסיפוריהם, ותעיד דמותו האנושית של דוד בספרי שמואל. לפיכך, כאשר ניתנת לרעי איוב ההזדמנות לזהות באיוב את הצדיק המושלם מבעד לצרעת ולאפר, הם "כושלים" ומחמיצים את ההזדמנות הניתנת להם, לכאורה. האל כאמור, מגנה אותם על כך, ועמו כמובן המספר: "חרה אפי בך" (איוב מב, 7), נוזף הראשון באיפיו וברעיו "כי לא דיברתם אלי נכונה כעבדי איוב" (שם); אבל קשה לקבל את הגינוי, שהרי הרעים הם מוצר של חברה המכירה אמנם באפשרות התיאורטית של צדיק בכוח, אבל בתת הכרתה, ובפועל, בחיים הממשיים, היא מכירה רק את האדם כיצור אשם עד שלא הוכח ההיפך מזה, כפי שראינו בחונו של אליפז, לעיל. אפילו מחבר ספר איוב אינו מגיע למחיקה מושלמת של תת-מודע קולקטיבי זה, למרות ה"דאוס אקס מאכונה" של האל בסוף הספר, המגנה את הרעים ומאשר את איוב. הרעים הם בני הזמן והמקום, ואין להם כל אפשרות לחרוג מגבולותיהם, החריגה היא זכות אלוהית בלבד. רק הוא מסוגל לראות ללבב ולא לעיניים: "כי האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב" (ש"מ"א טו, 7), מעיר האל לשמואל בחירו, שעה שהאחרון טעה בבחירת יורשו של שאול "החוטא"². בתרגום השבעים הדברים מנוסחים עוד ביתר תוקף: "כי האדם יראה לפנים...". לכן יש דבר מה בלתי מתקבל על הדעת בדרישה האלוהית מן הרעים להכיר בשבר-צלם שמולם את הצדיק התמים. יש כאן דרישה לראות ללבב ולפיכך זו דרישה לא-לגיטימית, כי היא מחייבת את הנגזפים לאמץ לעצמם נקודת מבט אלוהית, שאפילו שמואל לא היה מסוגל לה. כלומר, מחבר "איוב" מאשר את התיזה המהפכנית: אדם יכול להיות צדיק, למרות שרע לו, אך בעקפיין המחבר מוכיח דבר מה שאולי כלל לא התכוון לו: שאין בן-תמותה מסוגל לזהות את הצדיק האמיתי בשעה שהוא נתקל בו בדרכו. לכן, העובדה שהמספר מגנה את הרעים בקולו של האל, אינה מדברת בגנותם, אלא מאשרת את אנושיותם, אפילו אם הם נחשפים כאנשים בלתי נעימים.

ח

בניסיונותיו של האדם המקראי לממש את הפוטנציאל שהוענק לו, לממש את צלם אלוהים שבו, נתפסים בפרקטיקה המקראית כמרד אנטי-אלוהי, כחטא של גאווה, וכל נסיון כזה נתקל ב"זעמ" חסר הפשרות של האל, וליתר דיוק של המדברים בשמו. האל עצמו אינו כפוף לחוקי המוסר המגבילים את האדם. האל אינו צדיק, ובשעת הצורך חורג אלוהים מן הנורמות המוסריות שהטיל על האדם, כדי להנחות את מהלכיה הגדולים של ההיסטוריה כחפצו. המרד האמיתי בסיפור גן-עדן אינו של האדם, אלא של הנחש, היודע מראש כי האכילה מפרי העץ תהפוך את האדם "להיות כאלוהים יודעי טוב ורע" (ג, 5) והאל עצמו מאשר את נכונות האינפורמציה (ג, 22): וע"פ המודל האלוהי עשוי גם האדם לדעת טוב ורע, תהא אשר תהא משמעותם, ולהיות אדיש לתחושת האשמה, כפי שהאל משותרר ממנה, למרות ידיעתו את הטוב ואת הרע. השחרור מכבלי ה"אשמגרבגדנו" הוא סכנה ממשית מנקודת מבט תיאולוגית, היא מאפשרת לאדם להיות יצור חופשי. הרצון להיות כאלוהים היא שאיפתו של האדם להיות בן-חורין, ריבון בעולמו ושליט על גורלו, ולכך שום תיאולוג מונותאיסטי אינו יכול להסכים, בעוד התיאולוגים הפוליתאיסטיים אינם חוששים מאיפה זו. חטא ה"גאווה" אינו חטא מנקודת מבטו

של האדם הפוליתאיסטי ו/או החילוני, אלא ביטוי לנסינות נפל פאתטיים של ה"צלם" להשתחרר מאשמתו האקזיסטנציאלית ומן האפולוגטיקה שהוא מנהל כל חייו עם "אלוהיו".

ט

בסיפורי יוסף אנו שומעים את האחים מודים באשמתם, לאחר שתומרנו לכך בחכמה רבה ע"י אחיהם החכם: "אבל אשמים אנחנו על אחינו, אשר ראינו בצרת נפשו, בהתחננו אלינו ולא שמענו, על כן באה עלינו הצרה הזאת" (בר' מב, 21-22). אך יוסף מרגיעם לאחר ההתוודעות, בגיבויו המלא של המספר, בטיעון שחטאם אינו חטא מנקודת מבט אלוהית, שכן האחרון תימרן אותם ואת הנסיבות כדי להציל אותם ואת העולם מחרפת רעב: "ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה, כי למחיה שלחני אלוהים לפניכם" (מה, 5). וביתר תוקף: "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוהים" (שם, 8). אך האחים אינם משתכנעים, כי אינם מסוגלים, כבני אנוש ובני זמנם, להשתחרר מתחושת האשם שלהם, שבמקרה זה יש לה גם הצדקה, כיוון שהיא מתרחשת במישור שבין אדם לחברו ולא במישור שבין אדם לאלוהיו; ואחרי מות אביהם הם שוב חוששים מתנאות ידו של האח-השליט: אך זה חוזר ומרגיע אותם בשלישית: "אל תיראו כי התחת אלוהים אני ואתם חשבתם עלי רעה, אלוהים חשבה לטובה, לכן עשה כיום הזה להחיות עם רב" (ג, 19-20).

משמע, לא כל מה שנראה לעיניים כחטא הוא חטא באמת, ויוסף, המייצג את המספר הכל-יודע, נותן גיבוי לתיאולוגיה זו. משמע, כפי שאין האדם מסוגל לזהות בעיניו, בפנים, את הצדיק האמיתי, כך גם אין הוא יכול לזהות את החוטא האמיתי; יכולת זו שמורה לאל, ואותה הוא מנצל לצרכיו. האחים הם "חוטאים" בעל פורחם, כשהם מונעים ע"י אל המפעילים כמכשירים במהלך היסטורי ארוך-טווח, שמטרותיו חסויות, ומהלכיו נעלמים מהם; ולכך מתכוון כנראה רש"י בפרשנותו לפסוק: "וישלחו מעמק חברון" (הכוונה לכך שיעקב שולח את יוסף מעמק חברון אל אחיו הרועים בשכם): "מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון (אברהם, ר"ש), לקיים מה שנאמר לאברהם בין-הבתרים (בר' טו): 'כי גר יהיה זרעך'" (בר' טו, 13). כלומר, ע"פ רש"י, שילוחו של יוסף מ"עמק חברון" אל אחיו הרועים בעמק דותן, היא ראשית ביצוע של תוכנית אלוהית שקויה הונחו כבר בברית בין הבתרים בין אברהם לאלוהיו. אבל אם צודק רש"י הרי חופש הבחירה, "הרשות הנתונה", הניתנת לאדם ע"י האל לבחור בין טוב לרע ולשלוט בחטא (ובשמה גם נתבע האדם לאחריות אישית) הוא חופש שאלוהים שולל מן האדם שעה שהאל נצרך לכך. יוצא איפוא, שצדיק קשה להיות, אם בכלל זה אפשרי; רשע קל יותר, אך גם מי שמבקש לסור מרע אינו יכול לשלוט בחטא, לבחור בטוב, כאשר צרכיו המיוחדים של האל דורשים זאת. כך או כך, תחושת האשם של חוטאים, או של עבדים בעל פורחם, בעינה נשאת. תפיסה זו מתרצת את החטאים, או את חלקם, כתפיסת עולם מוטעית של האדם, מה שלכאורה נראה כרע אינו כזה, ורק האדם בתבונתו הנחותה והמוגבלת מפרש את הדברים לשלילה. הרע הוא אי-הבנה אנושית ותו לא, וזו גם תשובתו של האל לאיוב מן הסערה. תפיסה זו, גם אם אין היא מוציאה לחלוטין את התפיסה שהאדם אשם ברע העולמי, הרי היא מעמידה עצמה כאלטרנטיבה חלקית: לא כל הרע בעולם הוא באמת רע, אבל בין כך ובין כך, תחושת האשם הסובייקטיבית של האדם בעינה נשאת, ויעידו האחים, ולא פחות מזה איוב בעצמו, המודה לפני אלוהיו לאחר נאומו של האל: "לשמע און שמעתך ועתה עיני ראתך. על-כן אמאס וניחמתי על עפר ואפר" (איוב מב, 5-6). אפילו הצדיק המושלם, זה שאין לו כל סיבה לסבול מתחושת האשם של האדם הקונבנציונאלי, גם הוא ניחם על עפר ואפר מונע ע"י תחושת אשמה אקזיסטנציאלית שאינה תלויה ואינה קשורה במעשיו.

פתחנו בספרות העברית החדשה ונסיים בה.
כשלושים וארבע שנים לאחר "בעיר ההריגה" של ביאליק, מתחיל להתפרסם הרומאן "אורח נטה ללון" של עגנון (בהמשכים, ב"הארץ", 18.10.38-7.4.39), ובו עדות מקאברית לכשלושה של ההזמנה האלוהית, הביאליקאית, שתכליתה זקיפת קומתם של "כלי החרס" השבורים באמצעות מרד אנטי אלוהי שסימלו: ניפוץ כס הכבוד. "האורח" העגנוני מזדמן, "במקרה" לעיר הולדתו, שיבוש, היא בוצ'ץ, לאחר מלחמת העולם הראשונה, ושוב "במקרה" הוא מגיע בדיוק בערב יום הכיפורים. העיר כל כולה הרס וחורבן, פיס, אנושי ורוחני כאחת, את העיר ואת יהודיה שורפת אש האירוניה העצובה-אוהבת של האורח, שהוא עצמו מתגלה יותר ויותר כמספר בלתי מהימן, אך עדיין לא בשלב זה:

אנשים שלא היו כל היום בבית התפילה באו ועמדו עצבים ועיניהם מרופפות וצופות בחזן, שהרים קולו ואמר אשרי. כל היום כולו ישבו בבתיים כנוזפים, כיוון ששקעה החמה והגיע עת חיתום הדין עמדו והלכו לבית המדרש. אפשר שלא נתכוונו להתפלל, מפני שאינם מאמינים בכוח התפילה ואינם מצפים לקבל שכר, אבל השעה הכריעה את שכלם. שחה החזן והרכין כל גופו, כחוטא שהוא שפל בעיניו ואמר קדיש, ולא חיסר תג מן הניגון המקובל (...). העביר החזן מיתת בנו מפני גדולתו של אביו שבשמים, (...) אנחות שלא נצטרפו לשום דיבור ולשום לשון התחילו עולות. רק היודע תעלומות הבין לשון זו. (עמ' 21).

תביעתו הפאתטית של האל מ"עיר ההריגה" לא הועילה, והעם בכוח האנרציה ממשיך לנהור אל בית הכנסת, ולחוש עצמו אשם, על אף שאשמתו היחידה, ע"פ ביאליק, היא בכך שעדיין הוא ממשיך להאמין באל שבגד בו בחולשתו והוא ממשיך לחוש תחושת אשם בלתי נתפסת. אין ספק שהקטעים הרלוונטיים ב"אורח נטה ללון" משלחים את הקורא במפורש אל "עיר ההריגה" של ביאליק, ("אורח נטה ללון" עמ' 18) וכפי שהראיתי במאמר קודם (שהם. 1981: 129-130):

הציבור האריך בתפילה זו יותר מבתפילות כל היום. (...) כשהגיעו לויזוי קטן, הכו מקצתם על ליבם, אשמנו בגדנו וכו' (ההדגשה שלי, ר"ש). בית המדרש האפיל, (...) נתקברו המתפללים אצל החזן לקלוט קצת אור מן הנר הדלוק שם. אפשר שראה אותם האור ואפשר שלא ראה אותם, מכל מקום קפץ כנגדם. טפת החזן בשתי ידיו בשמחה ואמר: ישראל נושע בה' תשועת עולמים, וחזר וטפח ככתחילה ואמר, גם היום יושעו מפניך שוכן מרומים (עמ' 22).

המספר נזקק לתפילת "אשמנו בגדנו" במוצאי יום הכיפורים ועל רקע "עיר ההריגה" התורנית, שיבוש, כדי להאדיר את האבסורד הטמון במעמד העצוב הזה. קישינג הפכה ממקרה מזויע אך יוצא דופן, לנורמה היסטורית, למודל ארכיטיפי, ועל רקע נורמה "חדשה" זו של ערי הריגה "הקמות" חדשות לבקרים ברחבי אירופה, נשמעת תפילה עתיקה זו כתופעה שאין לה הסבר במישור ההגיוני, ועצוב מאוד במישור הרגשי-הלאומי. תפילת צידוק הדין, על רקע הנורמות החדשות לא רק שאינה במקומה, אלא מהווה מופת אבסורדי, וזאת עוד טרם מלחמת העולם השנייה. הסאטירה הפאתטית של ביאליק נמסרת כאן לפיכך באירוניה נוגה המקפלת בחוּבָה ראייה מפוקחת של המצב האנושי מול תורת גמול אלוהית, שפשטה את הרגל, וזאת שוב באמצעות רמז ברור לשירה הביאליקאית:

לפני התיבה עמד זקן אחד והתפלל בנעימה. מעמידתו ניכר שהוא שפל ברך. (...) כל תיבה ותיבה שהוציא מפיו העידה עליו שלבו נשבר ונודח. אם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא חפץ להשתמש בכלים שבורים, כלי זה ראוי לתשישו. (עמ' 15: ההדגשה שלי, ר"ש).

ההפרזה בשמות התואר האלוהיים, תוך הנגדה לכלים השבורים, יוצרת כאן את זקירת המחט האירונית השורפת את האלוהי. אבל גם האורח יודע, שהמרידה אינה אפשרית, האינרציה חזקה

מ"שברי החרש"; ואף הוא עצמו, משך כל שהותו בשיבוש, מתגלה כמי שהאינרציה כופה עצמה עליו יותר ויותר ואין הוא נאחז במופתי המרד המגולמים בדמויות כמו אלימלך קיסר, דניאל ב"ח ור' חיים. הענותו של האורח לנוחיותה של האינרציה האמונית, הצוררת בכנפיה גם את רגש האשמה האוטומטי של כלי החרס השבורים ב"צלם אלוהים", היא בין הגורמים המרכזיים בהארתו האירונית של הדובר, החושף בתחילת המפגש עם אנשי העיר את האבסורד הקיומי שבו הם שרויים, ואחר-כך אף הוא עצמו מתמכר לאבסורד זה (שהם. 1981).

כך או כך, כוח התמדה מופלא זה של רגש האשמה המדכא כל מרד אנטי אלוהי של ממש, ניתן להבין על רקע תחושה שטופחה בעם ישראל מראשיתו ובעקבותיו בתרבות המערבית כולה. ביאליק עדיין מנסה לעקור תסביך זה מן השורש, בהפעילו את הטקסט במתכונת של "שוק חשמלי", אבל עגנון כבר יודע שזו מלחמה אבודה. "אתה אשם, סימן שאתה קיים" זו אבן הראשה לתורת גמול שהייתה אולי יפה לזמנה, אך היא אבסורדית לחלוטין בעולם שאלוהיו "ירד מנכסיו", עולם ללא אלוהים. רגש האשמה ימשיך לפעם את התרבות המערבית החילונית-הומניסטית, והוא אחת הפירצות שדרכה מתגנבת או עלולה להתגבב ה"חזרה בתשובה" רחמנא ליצלן.

[יפעת אורנים]

הערות

1. הדברים נאמרים כאן בהכללה, בכל סיפור יש, כמובן, לשים לב לעמדתו של המספר, ולא רק לעמדתו של העורך המאוחר. כך למשל אין דומה עמדתו של המספר של בר' יב לעמדתו של המספר בבר' כ. הראשון נהנה מתעלוליו של "התעלול". האירון אברם, המתגבר בערמתו על מצרים ועל פרעה האלאזוני, ומשמש בכך מופת לצאצאיו ביציאת מצרים; ואילו השני כבר חש בפגם המוסרי של אבי האומה ונותן גיבוי לצדקתו של אבימלך מלך פלישתים.
2. אגב, גם האל "שועה" ורואה לעיניים ולא ללבב, למשל בבחירת שאול, "טעות" היסטורית ואלוהית ששוב יש לתרצה בהחטאת שאול ובזיכוי האל (שמ"א טו-טז, 1).

ביבליוגרפיה

- ביאליק, ח.נ. תשי"א: כל כתבי ח.נ. ביאליק, דביר, תל-אביב.
עגנון, ש.י. תשי"ד: אורח נטה ללון, שוקן, ירושלים ות"א.
אורבך, א. אפרים. תשכ"ט: "חשבוננו של אדם וחשבוננו של עולם". חז"ל - פרקי אמונות ודעות. מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 30-464.
טור סיני, נ.ה. תשי"ד: איוב. יבנה, תל-אביב.
קאסוטו, מ.ד. תשי"ט: מנח עד אברהם. מגנס, ירושלים.
קויפמן, יחזקאל. תשי"ד: "האלילות"; "האמונה הישראלית". תולדות האמונה הישראלית. ספר ב', ירושלים מוסד ביאליק ודביר, תל אביב. ע' 286-485.
שהם, ראובן. 1981: "מוטיבים ביאליקאיים באורח נטה ללון". עלי שיח. 10-11, ניסן תשמ"א, ע' 129-140.