

## הרב משה ליכטנשטיין

### תורת האדם

“זה ספר תולדות אדם”

קיימות שיטות פרשניות רבות הניגשות לכתוב תוך כדי התעלמות מהדרמה האנושית או מיעוט דמותה והדגשת האלמנטים הסמליים, המטפיזיים או הלאומיים. בין אם הגישות הללו עושות כן במודע ובמכוון, מתוך הנחה שמעשיו ולבטיו של האדם ילוד האשה, קצר הימים ושבע הרוגז, אינם חשובים דיים כדי להעסיק את התורה הקדושה, ובין אם נעשה הדבר מתוך חוסר עניין במצבו ובמכאוביו של האדם, הרי שאין נקודת הראות האנושית, המתמקדת בנפש האדם ובתלאותיה, נחשבת משמעותית בעיני פרשנים רבים. הן הפרשנות הסמלית לגוניה, הרואה את סיפורי התורה כמקפלים בתוכם אידאות וסמלים נשגבים (מטפיזיים-קבליים, לאומיים או פילוסופיים), הן הפרשנות הסגנונית והלשונית, המתמקדות בלשון הכתוב ובסגנונו, מסיטות את המפעל הפרשני מעולמו של האדם לעולמות אחרים.

הטענה שהסיפור הכתוב כשלעצמו ועולמו של האדם המקופל בתוכו אינם צריכים להעסיק אותנו, נוסחה בתקיפות רבה על ידי הזוהר, בקטע המשקף נאמנה תפיסה זו:

ר"ש אמר: ווי להווא ב"נ [= בר נש] דאמר דהא אורייתא אתא לאחזאה ספורין בעלמא ומלין דהדיוטי, דאי הכי אפילו בזמנא דא אנן יכלין למעבד אורייתא במלין דהדיוטי ובשבחא יתיר מכלהו. אי לאחזאה מלה דעלמא, אפילו אינון קפסירי דעלמא

\* פרק מתוך ספרו של הרב משה ליכטנשטיין, ציר וצאן, אלון שבות תשס"ב. מובא כאן עם תוספות ושינויים.

אית בינייהו מלין עלאין יתיר, אי הכי נזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא כהאי גוונא, אלא כל מלין דאורייתא מלין עלאין אינון ורדין עלאין. ת"ח [= תא חזי] עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו, ישראל לתתא, מלאכי עלאי לעילא. מלאכי עלאי כתיב בהו 'עשה מלאכיו רוחות' (תהילים ק"ד, ד), (האי באתר עלאה) בשעתא דנחתין לתתא, (אף על גב דנחתין) מתלבשי בבושא דהאי עלמא, ואי לאו מתלבשי בבושא כגוונא דהאי עלמא לא יכלין למיקם בהאי עלמא ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך, אורייתא דברא להו וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה עאכ"ו כיון דנחתת להאי עלמא אי לאו דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל. ועל דא האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו. מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אחרא – תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהילים קי"ט, יח), מה דתחות לבושה דאורייתא. ת"ח [= תא חזי] אית לבושא דאתחזי לכלא, ואינון טפשיין כד חמאן לבר נש בבושא דאתחזי לון שפירא לא מסתכלין יתיר. חשיבו דההוא לבושא גופא, חשיבותא דגופא נשמתא. כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא, ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה. האי גופא מתלבשא בבושין דאינון ספורין דהאי עלמא. טפשיין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא, דאיהו ספור דאורייתאף ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא. אינון דידיעין יתיר לא מסתכלן בבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא. חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינון דקיימו בטורא דסיני, לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש, (ולעלמא) ולזמנא דאתי זמינן לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא. ת"ח [= תא חזי] הכי נמי לעילא אית לבושא וגופא ונשמתא ונשמתא לנשמתא. שמיא וחילהון אלין אינון לבושא, וכנסת ישראל דא

גופא דמקבלא לנשמתא דאיהי תפארת ישראל ועל דא איהו גופא לנשמתא. נשמתא דאמרן דא תפארת ישראל, דאיהי אורייתא ממש, ונשמתא לנשמתא דא איהו עתיקא קדישא. וכלא אחיד דא בדא. ווי לאינן חייביא דאמרי דאורייתא לאו איהי אלא ספורא בעלמא, ואינן מסתכלי בלבושא דא ולא יתיר. זכאין אינן צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות. חמרא לא יתיב אלא בקנקן, כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא. ועל דא לא בעי לאסתכלא אלא במה דאית תחות לבושא. ועל דא כל אינן מלין וכל אינן ספורין לבושין אינן.

[תרגום: רבי שמעון אמר: אוי לו לאותו אדם האומר, שהתורה באה להראות סיפורים סתם ודברי הדיוטות, שאם כך אפילו בזמן הזה יכולים אנו לעשות תורה בדברי הדיוטות, ואף יותר משובחים מכל אלה. אם להראות ענייני העולם, אפילו אותם קונטרסים שבעולם יש ביניהם דברים נעלים יותר, אם כן נלך אחריהם ונעשה מהם תורה?! אלא כל דברי התורה דברים נעלים הם וסודות עליונים. בוא וראה: העולם העליון והעולם התחתון במשקל אחד נשקלו, ישראל למטה, מלאכי עליון למעלה. מלאכי עליון כתוב בהם: 'עשה מלאכיו רוחות', בשעה שהם יורדים למטה, מתלבשים הם בלבוש העולם הזה; ואם אינם מתלבשים בלבוש כעין העולם הזה – אינם יכולים לעמוד בעולם הזה ואין העולם סובל אותם. ואם במלאכים כך, התורה שבראה אותם ובראה את העולמות כולם והם הקיימים בגלגלה, על אחת כמה וכמה כיוון שהיא יורדת לעולם הזה, אלמלא נתלבשה בלבושי העולם הזה לא יכול העולם לסבול (אותה). על כן סיפור התורה לבוש התורה הוא. מי שחושב שאותו לבוש הוא התורה ממש ולא דבר אחר – תיפח רוחו ולא יהא לו חלק בעולם הבא. משום כך אמר דוד 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', מה שתחת לבוש התורה. בוא וראה: יש לבוש הנראה לכול, והטיפשים, כשרואים אדם בלבוש הנראה להם יפה, אינם

מסתכלים יותר. (אבל) חשיבות הלבוש היא הגוף, חשיבות הגוף – הנשמה. כבדוגמה זו יש לתורה גוף – מצוות התורה הנקראות גופי תורה. גוף זה מלובש בלבושים שהם סיפורי העולם הזה. הטיפשים שבעולם אינם מסתכלים אלא באותו לבוש, שהוא סיפור התורה, ואינם יודעים יותר, ואינם מסתכלים במה שתחת הלבוש ההוא. אותם שיודעים יותר אינם מסתכלים בלבוש אלא בגוף, שהוא תחת הלבוש. החכמים, עבדי המלך העליון, אותם שעמדו בהר סיני, אינם מסתכלים אלא בנשמה, שהיא עיקר הכול, תורה ממש, ולעתיד לבוא מזומנים הם להסתכל בנשמת הנשמה של התורה. בוא וראה: כך גם למעלה יש לבוש וגוף ונשמה ונשמה לנשמה. השמים וצבאותיהם הם הלבוש, וכנסת ישראל היא הגוף המקבל את הנשמה, שהיא תפארת ישראל, ועל כן היא גוף לנשמה. הנשמה שאמרנו היא תפארת ישראל, שהיא תורה ממש, ונשמה לנשמה היא עתיקא קדישא. והכול אחוז זה בזה. אוי לאותם הרשעים האומרים שהתורה אינה אלא סיפור סתם, והם מסתכלים בלבוש זה ולא יותר. אשריהם הצדיקים המסתכלים בתורה כיאות. יין אינו יושב אלא בקנקן, כך התורה אינה יושבת אלא בלבוש זה. ועל כן אין להסתכל אלא במה שתחת הלבוש. ועל כן כל אותם עניינים וכל אותם סיפורים לבושים הם.<sup>1</sup>]

ברם, בנושא זה, כבנושאים רבים אחרים, אין דעת הזוהר דעת יחיד, וניתן למצוא במרכז הזרם של מחשבת חז"ל, גישה נוספת הרואה באדם ובעולמו את אחד המוקדים המרכזיים של התורה. מקור בולט לכך היא אמירתו המפורסמת של בן עזאי בדבר הכלל הגדול של התורה: "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, יח) – רבי עקיבא אומר:

1. זוהר בהעלותך קנב ע"א. התרגום (בשינויים קלים) הוא של פרופ' י' תשבי, משנת הזוהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תב-תג.

זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: 'זה ספר תולדות אדם' (בראשית ה', יא) – זה כלל גדול מזה.<sup>2</sup>

גישה זו של בן עזאי יושמה על ידי חז"ל במלאכתם הפרשנית, כאשר פעם אחר פעם המדרשים מתעמקים במציאות האנושית ובוחנים את משמעותה. כל הקורא את התיאור המרטיט של הגמרא בסוטה (ל"ו ע"ב) את רגעי המתח העוברים על יוסף כאשר אשת פוטיפר משדלתו, מבין עד כמה הדרמה האנושית באשר היא מעסיקה את חז"ל בפרשנותם המקראית, וכל המתבונן במדרשים המתארים את המתח הדתי או האישי שעברו על אברהם ושרה או על יעקב ורחל ברגעים הקשים שעברו עליהם, עומד על העניין הרב שגילו חז"ל במערכות היחסים שבין בני אדם ובמציאות האנושית באשר היא.<sup>3</sup>

יתר מכן, תפיסה זו, הרואה את האדם ועולמו כנמצאים במוקד סיפורי התורה, בוקעת ועולה מתוך הכתובים עצמם. לא בכדי הדרמה האנושית היא המסגרת הבסיסית של ספר בראשית. כידוע, ספר בראשית מקדיש מקום נרחב ביותר ליחסים הבין אישיים, אם בתוך התא המשפחתי, על כל המתחים הנלווים אליו, ואם מחוצה לו. החל מיחסי אדם וחוה וקין והבל, ועד ליעקב ונשיו וליוסף ואחיו, מופנה מבטו של הספר לנפש האדם, ודרכה באים לידי ביטוי יסודות הספר. אין עלילת הספר ומוקדו האנושי מסגרת אלגורית גרדא, חסרת משמעות כשלעצמה, ואין בסיפוריו חיים נטולי רגשות וחויות אישיות, אלא מופיעה בהם עצמת חייו האנושיים המורכבים של בשר ודם. אם בספר בראשית הדברים בולטים ביותר, הרי שאף בשאר חלקי התורה אין העניין האישי נעלם, והגורם האנושי אינו נדחק הצדה.

2. תורת כוהנים קדושים פרק ד יב.

3. לדוגמה: בראשית רבה פרשה לט ו; פרשה מא ב; פרשה נז, ג-ד; פרשה עא ז; תנחומא וירא כג; ויקרא רבה פרשה כ ב, ועוד רבים.

אמור מעתה, עולמו האנושי של האדם הנו מרכיב מרכזי בסיפורי התורה, ולא רק לבוש העוטף אמתות מטפיזיות בעטיפה ספרותית. התורה היא תורת האדם, ומפרשים קדמונים ואחרונים, מני חז"ל ועד ימינו, נזקקו פעם אחר פעם לעולם זה כחלק מן המפעל הפרשני.

לכן, ענייננו בסיפור חטא אדם הראשון אמור לכלול אף התייחסות נרחבת למערכת היחסים שבין אדם וחיה, תוך כדי מהלך החטא והפיתוי, בשעה שא־להים מאשימם בחטא, בזמן הגירוש מגן העדן ולאחריו בחייהם החדשים בעולם זיעת האפיים שמחוץ לגן. הפירוד והניכור, הבאים לידי ביטוי בהאשמתו של אדם את חיה בחטאו, וההרמוניה השוררת ביניהם בעקבות החטא, הנם דרמה אנושית ממדרגה ראשונה. כשם שדרמה זו היא מעניינה של התורה הקדושה, כך היא מענייננו אנו. לא רק מטפיזיקה, אלא אף סיפור אנושי שזור כאן בין הפסוקים.

כך הם פני הדברים אף ביחס לנח, לאברהם ולשרה, ליצחק ולרבקה, למשפחת יעקב ועוד. פרשות דוגמת יחסי שרה והגר, בריחת יעקב לחרן או ירידת יוסף למצרים אינן רק בעלות משמעות סמלית או לאומית כללית, אלא יש מאחוריהן נפשות רגישות, המתמודדות עם מכלול מצבי הקיום האנושי והדורשות את תשומת לבנו. התורה חפצה שנעסוק בכך, הן משום שאלו חוויות יסוד בהווייתם של אבותינו, הן כדי שנבין את הסיפור המסופר על ידי הכתוב לאשורו, הן כדי שנלמד את מצבו של האדם המשתקף לנו דרך הליכותיהם.

ניקח, דרך משל, את פרשת שרה והגר. עלינו להתייחס לדרמה האנושית שבסיפור ולהבין את מצבה של שרה אמנו, המוסרת את שפחתה לבעלה, תוך סיכון הגשמתו של החלום המשותף שרקמה עם בעל נעוריה, מני ימי נדידתם המשותפת מחרן ולאורך כל הדרך והשנים, כאשר התעה אותם הא־להים מבית אביהם. צריכים אנו לחוש בדילמה המוסרית ובמתח הנפשי שבו נתונה שרה כאשר

שפחתה מקלה בה ראש, ועלינו להיות קשובים ללבטים האוחזים באברהם בעקבות כך, הן מן הצד המוסרי, הן מן הפן האנושי של היחסים בינו לבין אשת נעוריו.

אמנם, ניתן לגשת לפרשות הללו גם מן הזווית הסמלית ולהתמקד בשאלה המטפיזית, האם ייתכן בניין העם על ידי שפחת אברהם, במאבק הלאומי הנרקם בין בנה העתידי של הגר לבין בנם העתידי של שרה ואברהם, או אף להתייחס לסימבוליקה של עולם השדה והמדבר ולראות בישמעאל סמל או אלגוריה לכוחות חיצוניים למיניהם. עם זאת, אין ברבדים הללו בכדי לבטל את מרכזיותו ואת חשיבותו של האלמנט האנושי.

“אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך”

לאמתו של דבר, השאלה כאן אינה נוגעת רק להעדפת גישה פרשנית מסוימת על פני האחרות אלא לעצם תפיסתנו את מקום האדם ומעמדו בעולם. הקדשת מקום מרכזי בעיסוק הפרשני לעולמו של האדם מוצדקת מפאת ראותנו עולם זה כעולם בעל חשיבות כשלעצמו. האדם העומד במרכז העולם, הנברא כיצור שנבחר לעמוד לפני ה', שניתנה לו הארץ לעבדה ולשמרה ושהוענקה לו דעת ובחירה, הוא המעניין אותנו. קביעה זו תקפה אף שאין המדובר כאן בטקסט ספרותי אנושי, המתמקד מעצם הגדרתו וייעודו בעולם האדם, אלא בתורה הא-לוהית העומדת בבסיס גישתנו והתייחסותנו למציאות בכלליותה.

לא נטעה אם נאמר, שכמה וכמה משאלות היסוד המנסרות בחלל עולמנו המחשבתי ביחס למעמדו של האדם בעולם, עומדות בבסיס דיוננו על מקומו של האדם בפרשנות. מידת הפסיביות או האקטיביות שאנו מייחסים לאדם ביחסיו עם היקום, היותו בתוך הטבע כחלק ממכלול רוחני רחב ומקיף יותר או ראייתו כיצור המסוגל לגאולה מן הטבע וליציאה אל מחוץ לעולם החומר הסובב אותו, האיזון שבין ערכו של היחיד לעומת הכלל ועוד שאלות מעין

אלו צצות ועולות בהקשר זה. מובן שאין כאן המקום לדיון נרחב בנושאים הללו לגופם, ועלינו להסתפק בהצבעה על משמעותם לעניין הפרשני.

ראייה אחדותית, המציבה את האדם כחלק ממכלול היקום, הרואה אותו כמאוחד עם עולם הדומם, הצומח והחי, כשרוח אלהים מרחפת על פני היקום ומפעמתו, אף שהיא מרוממת את האדם כחלק מתפארת היקום הכללית, היא מנמיכה את דרגתו העצמאית של האדם, אשר איננו נבדל באופן מוחלט משאר עולם החי ואיננו חולק רשות לעצמו. יתר מכך, ראייה זו ממעיטה אף את משמעותו הרוחנית של עולמנו הנפשי הפנימי ואת עצם הקיום האישי, שהרי מעמדו הרוחני של האדם אינו נובע מעצם היותו אדם אלא מהיותו חלק ממכלול רחב ונשגב. על כן מתמעטת אף דמות דיוקנו של המוות הפרטי, ואימת החידלון האישי חדלה לתקוף; משמעותו הקיומית של המוות המטילה את צלה על החיים האנושיים נדחקת ונמוגה.<sup>4</sup> אף עולמו הנפשי-הפסיכולוגי של האדם על מכלול אהבותיו, שנאותיו, חרדותיו ושאר נפתולי אישיותו ולבבו, אינו תופס מקום נכבד בסכמה כזאת, שהרי כל אלו הנם מקרים פרטיים למין האדם, שאינם נוגעים למהותו של המכלול הרחב יותר.<sup>5</sup>

4. לא בכדי בחרנו בדוגמה זו של היחס למוות; יותר מכל תופעה אחרת, היא מבליטה את הבדלי הגישות ביחס למקומו של האדם בתוך המכלול. השוואה בין גישתם של הרב קוק והרב סולובייצ'יק לנושא המוות מבהירה נקודה זו היטב. בעוד הראשון, בעל התפיסה האידאליסטית המובהקת, מכנה את החידלון האנושי "חיים עד העולם", וכותב ש"המות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו, מה שבני אדם קוראים מות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומותם" (אורות הקודש ב, עמ' שפ), הרי שהאחרון, המרומם את חיי האדם ויצירתו, חרד מן המוות, מצדיק את האימה ממנו ורואה בו טרגדיה נוראה שנגזרה על האדם. ביקורתו הנוקבת של פ' רוזנצווייג כנגד הפילוסופיה האידאליסטית בפתחת כוכב הגאולה, מדגישה ומבליטה הנגדה זו בעצמה רבה.

5. אין זאת אומרת שישנה התכחשות לחוויות ולחרדות האנושיות, אלא שלא מוענקת להם הכרה נורמטיבית מחשבתית כתופעות משמעותיות. עם זאת, כאשר שיטה מחשבתית מצליחה להטביע את חותמה על חייה הרוחניים של חברה מסוימת, יש לכך השלכות גם על עיצוב חוויותיה הפסיכולוגיות של הקבוצה.



תפיסה כזו אף נוטה לראות את האדם כיצור פסיבי ביסודו, הקולט את השפע הרוחני המושפע עליו מלמעלה יחד עם שאר היקום, שהרי אם ישנו מכלול אחיד המקיף את הצומח ואת החי, אזי הרוח אינה שוכנת בהם אלא מושפעת עליהם מלמעלה.

למותר לציין, שהתפיסה הקבלית, הרואה את העולם כטעון סמלים ודרמות מטפיזיות, דוחקת בכך את רגליו של האדם ממרכז הזירה. בעולם תאוצנטרי, שבו הספירות האלוהיות ודרכי פעולתן עומדות במרכז הזירה, וכאשר הגישה התאוסופית שלטת לרוב, לא נופתע אם אף הפרשנות אינה בוחנת באופן מדויק את הלבטים האנושיים.

יתר על כן, הגישה האימננטית, הרואה את השכינה כשזורה במציאות עולמנו, גם היא תורמת להמעטת דמות דיוקנו של האדם בעולם. ככל שנדגיש את הפן הטרנסצנדנטי ביחס לשכינה, אזי התהום האין סופי הקיים בין הקב"ה לאדם יגרום להעמדת ילוד האישה במוקד העולם הזה. אמנם זהו פרדוקס, אך ככל שא־להים ואדם דרים יחדיו בכפיפה אחת, נוכחותו של הא־להים מתגברת ומשתלטת על המרחב, והאדם נמחק ומתמעט אל מול גדלותו האין סופית של קודשא בריך הוא. אם הא־להים נמצא בעולמו של האדם, אזי עצמאותו וזהותו של האדם מיטשטשים ומתמעטים. לעומת זאת, ככל שהפער הטרנסצנדנטי שבין האדם למה שלמעלה ממנו מתקיים ומודגש, נותר מרחב לאדם להתקיים כישות עצמאית ומרוממת. אותה הפרדה טרנסצנדנטית, הרואה מציאות שבה "השמים שמים לה" (תהילים קט"ו, טז), ועל כן מעולם לא עלה בשר ודם למרום, אף קובעת כתוצאה מכך ש"והארץ נתן לבני אדם" (שם), ולכן לא ירדה שכינה למטה מי' טפחים לתוככי העולם הזה, היות שהוא עולמו ומקומו של האדם.<sup>6</sup> לעומתה, הגישה האימננטית מטשטשת

6. "רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואלהיו למרום, שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב 'ירד ה' על הר סיני' (שמות י"ט, כ) ! למעלה מעשרה טפחים. והכתיב

את התהום ומגשרת על פניה, בהדגישה את הימצאותה של השכינה בעולם, ומשום כך מערערת על מרכזיותו של האדם בעולם כישות החשובה שבו. לכך יש להוסיף, שהגישה האימננטית שלובה עם ראיית היקום כחדור רוח פנימית, עמדה הנוטה אף היא למעט את מעמדו העצמאי של האדם, כפי שצוין לעיל.

לכן, באים בעלי אסופות וטוענים: "מה לה לתורה ולענייניו הקטנים של האדם? וכי המתחים והחרדות של בשר ודם הינם עניין לתורה א־לוהית לענות בו?! האם נפתוליו הפסיכולוגיים של האדם והתמודדותו עם העולם והחברה יהיו נושאי התורה? הייתכן שסיפור אהבה אנושי כאהבת יעקב לרחל או מערכת היחסים שבין שני אחים יטופלו על ידי התורה בתור דרמות אנושיות בלבד?!", ותשובתם בצדק, שאכן יש להסיט את זווית ראייתנו מן המתחים המשפחתיים והמטענים האישיים לאלמנטים המטפיזיים יותר, בין אם על ידי שינוי זווית הראייה בתוככי הפרשות הללו, ואם על ידי הסטת העניין הפרשני לפרשות אחרות.

ברם, בעלי מחלוקתם רואים את האדם ואת עולמו במוקד היקום. האדם הוא העומד לפני ה', הוא הוא שיוצרו נפח באפיו נשמת רוח חיים, והוא שנוצק בו דעת, תבונה, מודעות עצמית וחיים רגשיים. הוא הוא שגידלו הקב"ה ורוממו, עד שנאמר עליו "ותחסרהו מעט מא־להים וכבוד והדר תעטרהו" (תהילים ח', ו). נר לעינינו דבריהם של חז"ל על מעלת האדם ועל הפוטנציאל הטמון בו: "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת";<sup>7</sup> "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת".<sup>8</sup> על כן, ענייניו של האדם אינם זוטות חסרות חשיבות, אלא בבת עינו של הקיום בעולם הזה. אכן, בפה מלא מכריז

<sup>7</sup>ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים' (זכריה י"ד, ד) ! למעלה מעשרה טפחים. ולא עלו משה ואליהו למרום? והכתיב 'ומשה עלה אל הא־להים' (שמות י"ט, ג) ! למטה מעשרה. והכתיב 'זיעל אליהו בסערה השמים' (מל"ב ב', יא) ! למטה מעשרה" (סוכה ה ע"א).

<sup>7</sup> חולין צא ע"ב.

<sup>8</sup> סנהדרין צג ע"א, ועיינו סנהדרין לח ע"א.

האדם לפני מלך מלכי המלכים ביום הקדוש: "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך", בזכרו שעמידה זו היא המקנה משמעות לקיומו.

צמצום הדיון הפרשני בדרמה האנושית והעדפת זוויות אחרות אינם נחלת הגישה הפרשנית הסימבולית-מטפיזית בלבד. אף האסכולה הפרשנית הדתית המושפעת מממצאיה של ביקורת המקרא נוטה לכך. גישה זו, עיקר עניינה בסגנון המקרא ובדרכי כתיבתו, והיא מתמקדת בגיבוש הפרשות ובעיצובן, תוך כדי הארת העקרונות השונים הגלומים בהן. לכן אף היא מסיטה את מרכזו הדיון מן האדם כמושא הסיפור המקראי וכגיבורו למספר ולדרכי הסיפור. במילים אחרות, העניין מתמקד בטקסט עצמו, ולא בתכנים המסופרים על ידו. אף אין זה מקרה שפעמים רבות מביאה גישה זו לראיית הפן הסגנוני והמסגרת ההיסטורית והגאוגרפית כבעלי חשיבות יתרה, גורם התורם אף הוא לדחיקת רגליה של הזווית האנושית. סיכומו של דבר, לא האדם מקבל התורה וגיבור העלילה נמצאים במוקד העניין הפרשני, אלא נותן התורה ודרכי התגלותו.

למותר להדגיש, שאין אנו טוענים לבלעדיות הגישה האנושית בפרשנות, אלא ללגיטימיות שלה מחד גיסא, ולצורך לראות בה אספקט מרכזי של הפרשנות המקראית מאידך גיסא. אין צריך לומר שישנם בתורה אף אלמנטים נוספים וכלי פרשנות אחרים המאירים את הכתובים באור יקרות, אם בפרשות אחרות שהעניין האנושי נעדר מהן, ואם באותן פרשות עצמן, הנתונות לפרשנות רב-ממדית. אבוהון דכולהו הוא, כמובן, פירושו לתורה של רבנו הגדול הרמב"ן, המשלב מכלול זוויות כדי להוציא לאור את העושר העצום שבכתובים. הרמב"ן מרבה לעסוק בשאלות אנושיות מובהקות, כדוגמת התנהגותו של יוסף שאינו משגר מכתב ליעקב, או ניתוח הדרמה האנושית במפגש המחודש של "האב הזקן המוצא את בנו חי

לאחר היאוש והאבל" עם "הבן הבחור המולך"; אך לצד השאלות האנושיות, עולים בפירושו של הרמב"ן גם דיונים לגבי העיקרון של "מעשה אבות סימן לבנים", משמעותן הסמלית של הבארות שחפר יצחק, עקרונות הנהגתה של ההשגחה בעולם, פירושים על דרך האמת, הארת התנהגותו ההלכתית של אברהם בעקדה, דיון פילולוגי במשמעות המילה 'טוטפת', ועוד רבים כהנה וכהנה.

#### "ואין כל חדש תחת השמש"

הנחתנו הבסיסית היא, היות טבע האדם שבתנ"ך דומה לטבע האדם המוכר לנו. ראייתנו את הדרמה המקראית והצעותינו לניתוח הפרשות והפסוקים נסמכות על ההבנה, שרגשות האהבה, השנאה, הקנאה, החמלה, ושאר מכלול עולמו הרגשי של האדם המוכר לנו, אחד המה עם עולמם הפנימי של אבותינו. על אף השינויים המפליגים בתנאי החיים, ועל אף התמורות המדעיות והטכנולוגיות שעברו מני ימי אבותינו ועד ימינו, הרי שמצבו הקיומי הבסיסי של האדם כלפי הנצח, כמו המתחים המונחים ביסוד קיומו של האדם בעולמו האישי, המשפחתי והחברתי ואופיו של האדם, לא השתנו במאום מאז ימי קדם. יכולתן של יצירות ספרותיות דוגמת 'אנטיגונה' או 'המלך ליר' להאיר את עינינו ביחס למצבו הטרגי של האדם, מושתתת על ההנחה שהמציאויות של נאמנויות סותרות או של מצבו של האב הזקן, שעמן מתמודדות יצירות אלו, מוכרות לנו היטב ומשמעותיות לחיינו. האמפתיה שאנו חשים לגיבוריהן ויכולתנו לעקוב אחר מצוקותיהם מעידות כאלף עדים על עובדה זו. האמור ביחס לעולמו הפנימי של האדם נכון אף לגבי עולמו החברתי-פוליטי. אף במישור זה קיימים מצבי יסוד ומתחים קיומיים הנובעים מעצם היותו של האדם יצור חברתי שנברא יחידי, מן

הצורך ללכידות חברתית ולאומית, מצרכיו הלאומיים, הדתיים והכלכליים של האדם, ועוד כהנה וכהנה.

פרשנות הלומדת אורחות חיים בהווה מתוך סיפורי התנ"ך אינה בהכרח ניסיון סמוי או בלתי-מודע להשתמש באצטלה של מדרש הכתוב לנקיטת עמדה בשאלות ציבוריות וחינוכיות דהשתא. אין כאן מגמה של העברת עולמנו העכשווי תחת שבט הביקורת, אלא פרשנות המונעת מהנחת היסוד הנזכרת, שהאתגרים הבסיסיים בפניהם ניצב האדם אינם שונים באופן מהותי מני ימי קדם ועד ימינו אנו. ברם, תופעות מסוימות מחודדות ומובלטות יותר בחברה אחת מאשר בחברתה. מתחים סמויים יותר או פחות נכבשים מתחת לפני השטח בחברה אחת, ואינם גלויים אלא לעיניו של המתבונן המעמיק חד העין, ואילו בחברה אחרת הם גלויים לעין כול. אם בזמן או במקום מסוימים משמשים בערבוביה גורמים שונים החוברים יחדיו ליצור מציאות מורכבת, הרי שנסיבות אחרות עשויות להביא להפרדת הנימות הללו ולאפשר הבחנה מחודדת ובהירה יותר. לכן ההיסטוריה מסוגלת לשמש נר לרגלינו להבנת מציאות חיינו העמומה, וכן להפך, משקפי ההווה עשויים אף ללמדנו על העבר. ההתבוננות בהווה כדי להאיר את הנפשות הפועלות בעבר, במידה שהיא נעשית בזהירות הראויה, היא כלי רב-ערך באמתחתו של ההיסטוריון. דרך הפריזמה הזאת הוא מסוגל לחדור מבעד לערפל העבר ולזהות את המצבים ואת הדינמיקות של החיים האנושיים באותן תקופות, וכבר העיר על כך החכם מכל אדם: "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש".<sup>10</sup> מצבו הבסיסי של האדם, על יצורו, על ניצחונותיו ועל תבוסותיו, מתמיד לאורך הדורות.

10. קהלת א', ט. חז"ל מביאים מדי פעם ראייה מפסוק זה לשלילת חידושים במשטר הטבעי של העולם, ואין הם משתמשים בו לאישוש הרצף שבין הדורות במישורים האנושיים. אין זאת אומרת, כמובן, שהם שוללים תפיסה זו, אלא שאין הם נזקקים לדבריו של קהלת בשביל להוכיח זאת.

”ודבר ידוע הוא מי דמעתו מצויה...”

ברם, אם טענה זו נראית מובנת ביחס לעבר בכלליותו, ואין אנו מפקפקים בתקפותם של האומדנות הפסיכולוגיות שקבעו חז"ל ביחס לנפש האדם, הרי שעלינו לבדוק אם אפשר לעשות השלכה זו גם ביחס לדמויות הנערצות והקדושות של גיבורי התנ"ך. כבר היה מי שטען, שלא דרכיהם דרכינו ולא מחשבותיהם מחשבותינו, כי בהיותם בעלי נשמות ייחודיות, אכן גבהו דרכיהם מדרכינו ומחשבותיהם ממחשבותינו. עמדה זו, המניחה שהרגשות האנושיים הטבעיים המוכרים לנו אינם מהווים גורם בהבנת מעשי האבות ועלילותיהם, בהיותם דמויות קדושות ונשגבות, נקוטה בידי רבים מתופסי התורה בדורנו, ונוסחה באופן ברור ומפורש בידי ר' אהרן קוטלר זצ"ל:

כשנגשים לענין ישמעאל ויצחק, בהשגות והשקפות של בני אדם גיילים ובפרט בדור הזה, אפשר לטעות שהיתה כאן תגרה בין שתי נשים על זכויות בניהן. אסור להעלות זאת על הדעת ומחשבה זו היא כפירה ממש. זה גם לא מתקבל על השכל, כי הרי הקב"ה ציוה לאברהם לשמוע בקול שרה, ובסתם תגרה בין שתי נשים לא היה הקב"ה מצוה זאת. ובכלל מעשי האבות, שכפי שאמרנו היו יסודות לבנין עם ישראל והעולם כולו, לא יכלו להיות מושפעים השפעה כל שהיא מנטיות ורצונות עצמיים. להבין ענין זה לפי כמות ואיכות השגתנו, צריך לדעת שאין אבות אלא שלשה, ואילו היה פגם כל שהוא באבות, ויהי זה פגם דק מן הדק, היתה כל מציאות עם ישראל אחרת.

והרי למשל עוד פרשה שאנשים מן השוק מבינים אותה בצורה מסולפת, פרשת יעקב ורחל. כתוב בתורה ורחל היתה יפ"ת ויפ"מ וגו' ויאהב יעקב את רחל וגו'. וכל היחס שהיה בין יעקב

ורחל, אם מעריכים פרשה זו בתערובת כל שהיא של רצונות, אז ממש פוגעים ביעקב אבינו...<sup>11</sup>

והנה, מלבד הקביעה הנחרצת שאין לדון את העלילה לפי הרצון הפרטי של האדם, מבין השיטין מבצבצת העמדה שהחוויה האנושית המוכרת לנו אינה תקפה בהבנתנו את חיי האבות, ועל כן אף לו רצינו, לא יכולנו לשקול את מעשיהם של האבות בפלס שכלנו. ברם, גדולי תורה אחרים בדורנו לימדו, שהתורה מציגה בפנינו את האבות כבני אדם ואת מהלך חייהם כחיים אנושיים, וקראו לנו לחוות יחד עמם את הדרמה האנושית. כך כתב הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק:

התנ"ך נותן את דעתו על הטרגדיה האנושית והצלחותיה, על הסתירות שבקיום האנושי, על קטנות האדם ועל גדולתו, על ייעודה של החברה היהודית, על דירוג ערכיה הרוחניים, על ניצחונותיה וכישלונותיה, על דרכה הנפתלת המיוסרת והלולינית, על נפילתה ועלייתה, על תקוותיה ועל יאושיה. אך כל זה איננו מושך את תשומת לבנו, ואין אנו מנסים להבין את המדד המטפיזי של הכתובים או את תורת הערכים (אקסילוגיה) הגנוזה בהם. מסה זו היא ניסיון להציע גישה של פרשנות מטפיזית ואקסילוגית לכתובים, תרגיל בחיפוש אחר עצמיותי שלי בתוך תיאורי האדם שבתנ"ך. תוך עיון בגיבורי התנ"ך, אני עומד על בעיותי ושאלותי הבערות, על חששותי ופחדיי המדאיבים, על תקוותי ושאיפותיי מלאות ההשראה. מציאת עצמך באדם של התנ"ך היא חוויה מלהיבה. היא מחזקת את רוחו של האדם ומרגיעתו מדאגותיו. זו מודעות גואלת ומרוממת רוח.<sup>12</sup>

11. משנת רבי אהרן ח"ג, ליקוואד תשמ"ח, עמ' קעט-קפ.  
12. אדם וביתו, ירושלים תשס"ב, עמ' 25-26. גם מסתו 'איש האמונה הבודד' מבוססת על מתודה דומה ופותחת באמירות הקרובות למצוטט בפנים. לדידו,

וכן כתב:

ייעוד האדם וגורלו משתקפים בספר בראשית – ניצחון האדם ותבוסתו, גדלות האדם וקטנותו, הפוטנציאל הגלום בו, האפשרויות הניתנות לו, ואפילו מרדנותו כלפי שמיא.<sup>13</sup>

תפיסה זו מבוססת על ראיית האדם בן ימינו כמתמודד עם מציאות של קיום אנושי, הדומה לזו שהתמודדו עמה האבות והאמהות, בחירי המין האנושי. דרגתם גבוהה יותר, אך המציאות הבסיסית זהה.

אכן, מובן שהאבות היו בני אדם נשגבים ונעלים, גדולי האומה, בחירי המין האנושי ובכירי הנביאים, שזכו לתואר אהובי הקב"ה, אך זה בא להם בהיותם בני אדם – ובכך גדלותם. כל הקורא בפסוקים את חרדותיו של אברהם ואת נחמתו של הקב"ה בנוגע לעתידו, כל המהרהר ביצחק המתנחם על מות אמו, כל החש מעט מזער מכאבו של יעקב על אבדן בנו, או המתוודע למתחים הקשים שבין השבטים, מכיר מיד בממד האנושי שבחייהם. הן האבות והן האמהות מתמודדים עם בעיות המוכרות לנו היטב מן ההווי האנושי הסוער והרוגש, למן הצחוק והשמחה בעת רווחה, ועד לכאב ולמועקה של בדידות העקרה. מדרשי חז"ל המתארים את תגובתה האמהית האינטואיטיבית של שרה אמנו לעקדה,<sup>14</sup> או המטיחים ביעקב טענת

זהו משמעות המושג "מעשה אבות סימן לבנים", המופיע במדרש ומנחה את הבנים לנהוג כאבות (עיינו בראשית רבה פרשה עה ה ורמב"ן בראשית ל"ב, ד). מושא זה מבוסס על ההנחה שהאבות והבנים מכירים דינמיקת חיים משותפת, שהרי אם לא כן, מעשי האבות לא יכלו להדריכנו ביחס לחיי הבנים.

<sup>13</sup>. 18 p. *Abraham's Journey*, Jersey City 2007, (התרגום שלי).

<sup>14</sup>. תנחומא וירא כג: "הלך השטן אצל שרה ונודמן לה כדמות יצחק. כיון שראה אותו אמרה לו: בני, מה עשה לך אביך? אמר לה: נטלני אבי והעלני הרים והורידני בקעות והעלני לראש הר אחד ובנה מזבח וסדר המערכה והעריך את העצים ועקד אותי על גבי המזבח ולקח את הסכין לשחטני, ואלולי שאמר לו הקב"ה 'אל תשלח ירך אל הנער' – כבר הייתי נשחט! לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצאה נשמתה".



חוסר רגישות כלפי אשתו העקרה, חושפים טפח מחרדותיה האמהיות של האם הזקנה לבנה יחידה ומעלים בפנינו את הרגש האנושי המבעבע בתוככי הפצע הפתוח של רחל,<sup>15</sup> כשם שקריאת שמות השבטים על ידי האמהות מאפשרת לנו הצצה נדירה לתוך עולמן הפנימי, על המתחים האישיים שבו.

אמנם, אין להכחיש שהדרמות שבין שרה להגר ובין יצחק לישמעאל מתנהלות ביותר ממישור אחד, ואין להתעלם מן הצדדים הלאומיים והמטפיזיים המשולבים במאבק שבין אבי האומה הישראלית וראש אומות ישמעאל ומגורמים נוספים. עם זאת, אל לנו להתעלם מן המתח האישי ומן המאבק הבין אישי הקיימים בסיפורים אלה כבאחרים.

חז"ל הורונו אין ספור פעמים, שסיפורי התורה מלמדים אורחות חיים את כלל הדורות ומתייחסים למציאות האנושית המוכרת לנו. בעשותם כך, הניחו שהמצבים היסודיים של חיי האדם משותפים לנו ולגיבורי התנ"ך, אף אם כל אדם מתנהג במצבים הללו לפום דרגא דיליה.

כך, לדוגמה, ראו חז"ל בסיפור מכירת יוסף בעיה של העדפת בן אחד על פני האחרים והניחו שהנהגתו של יעקב את ביתו רלוונטית עבורנו ומשמשת תמרור אזהרה לכל אדם המגדל את ילדיו:

15. בראשית רבה פרשה עא ז: "ויחר אף יעקב ברחל' (בראשית ל', ב) – רבנן דרומאה בשם ר' אלכסנדר בשם ר' יוחנן אמר: 'החכם יענה דעת רוח' (איוב ט"ו, ב) – זה אברהם, וישמע אברם לקול שרי' (בראשית ט"ז, ב). 'וימלא קדים בטנו' (איוב, שם) – זה יעקב, ויחר אף יעקב ברחל ויאמר 'גו'; 'אל הקב"ה: כך עונים את המעיקות? חיך שבניך עתידים לעמוד לפני בנה. ויאמר התחת אלהים אנכי אשר מנע ממך פרי בטן' – ממך מנע, ממני לא מנע. אמרה לו: כך עשה אביך לאמך? לא חגר מתניו כנגדה? אמר לה: אבי לא היה לו בנים, אבל אני יש לי בנים. אמרה לו: וזקינך לא היה לו בנים, וחגר מתניו כנגד שרה! אמר לה: יכולה את לעשות כשם שעשתה זקנתך? אמרה לו: מה עשתה? אמר לה: הכניסה צרתה לתוך ביתה. אמרה לו: אם הדבר הזה מעכב, 'הנה אמתי בלהה בא אליה ואבנה גם אנכי' (בראשית ל', ג), מה זו נבנית על ידי צרתה, אף זו נבנית על ידי צרתה".

ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו – נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים (שבת י ע"ב).<sup>16</sup>

בנקודה זו, מן הראוי להיזקק לעמדתו של רבנו הגדול הרמב"ן. דבריו החשובים ביותר לענייננו נאמרו במסגרת פרשנותו למפגש רווי הרגש שבין יעקב ליוסף, לאחר שנות הנתק הרבות שהפרידו ביניהם. בהתמודדותו עם לשון הפסוק המתאר את המפגש בין האב הזקן לבן שאבד, "וַיֵּאָרָא אֵלָיו וַיִּפֹּל עַל צוּאָרָיו וַיִּבֶךְ עַל צוּאָרָיו עוֹד" (בראשית מ"ו, כט), כותב הרמב"ן כדברים הללו:

והנכון בעיני, כי כבר היו עיני ישראל כבדים קצת מזוקן, וכשבא יוסף במרכבת המשנה ועל פניו המצנפת כדרך מלכי מצרים, לא היה ניכר לאביו וגם אחיו לא הכירוהו, לפיכך הזכיר הכתוב, כי כאשר נתראה אל אביו שהביט בו והכירו, נפל אביו על צוארו ובכה עליו עוד, כאשר יבכה עליו תמיד עד היום הזה כשלא ראהו. ואחר כך אמר 'אמותה הפעם אחרי ראיתי את פניך' (שם, ל). ודבר ידוע הוא מי דמעתו מצויה, אם האב הזקן המוצא את בנו חי לאחר היאוש והאבל, או הבן הבחור המולך.

והנה, מלבד ההבנה הפסיכולוגית הנוקבת שלו ביחס לסיטואציה המתוארת בפסוק – הן לגבי יעקב והן לגבי יוסף – נמצאנו למדים אף על גישתו המתודית של גדול פרשנינו, שהרי בנוסף לעצם טענתו הפרשנית, מסתמך הרמב"ן בטענתו על ניסיוננו אנו ועל היכרותו את נפש האדם. מן הראוי להדגיש ולהבהיר, שקביעתו הברורה של ר' משה בן נחמן, "ודבר ידוע הוא מי דמעתו מצויה", שואבת את ידיעותיה מתחום תורת הנפש של אלו המכונים בפי ר' אהרן קוטלר

16. כך גם הביא הרמב"ם בהלכות נחלות פ"ו הי"ג.

”בני אדם רגילים”, ואין בכך כדי למנוע מהרמב”ן להשתמש בדיעות אלו להבנת מניעיהם ומעשייהם של יעקב אבינו ויוסף הצדיק.

לא קשה לראות את הקשר שבין הדגשת הרצף בין עולמנו וחוויותינו אנו לעולמם של גיבורי התנ”ך לבין הדגשתנו לעיל את היות התורה תורת האדם. האדם הוא מוקד הבריאה, יצור העומד לפני ה’, שנופחה באפיו נשמת רוח חיים מפי עליון, ושניתן לו המנדט ליצור עולמות רוחניים ולשלוט בעולם הנברא, ולכן האדם ועולמו הרוחני והנפשי הם עניין מרכזי בתורה. על כן, מאותה סיבה ומאותו הטעם של היות האדם יצור בעל שיעור קומה ופוטנציאל רוחני נשגב, אין אנו ממעטים את דמותם הרוחנית של האבות בהדגישנו את אנושיותם ובראותנו אותם כבעלי מבנה אנושי דומה לשלנו. המזלזל באדם המוכר לנו וממעט את דמות דיוקנו בראותו בו יצור שפל ועלוב, לא יראה את ענייניה של אותה ברייה שפלה ועלובה כראויים לתשומת לבה של התורה הא־לוהית, וגם לא ירצה לדחוק את אבות העולם לתבנית מצמצמת זאת; לכן, לא נופתע שהוא יטען לנבדלותם המוחלטת מעולמנו אנו. ברם, מי שרואה באדם ’הרגיל’ יוצר עולמות, השותף לקב”ה ונאהב על ידו כאהבת הדוד לרעייתו, לא יהסס או יירתע מהענקת מעמד דומה לאבות הקדושים. קדושתם וגדלותם אינן בהיותם מופקעים מעולמנו, אלא בהגיעם לדרגות הגבוהות ביותר הניתנות להשגת אדם יילוד אישה.

”אביך הראשון חטא” (ישעיהו מ”ג, כז) ?

דברינו עד עתה סובכו סביב לשאלה האם אפשר לשפוט את הפעולות ואת המניעים של גיבורי התנ”ך מתוך תובנות המבוססות על היכרותנו את הטבע האנושי, או שעלינו לראות את שיעור קומתן של דמויות אלו כייחודי ונעלה עד כדי כך, שאין אנחנו יכולים להתחיל להעריך אותן כלל. לאחר שתמכנו יתדותינו בתפיסה הרואה בגדולי האומה אנשים שדמעם מצויה, נוכל לפנות לדילמה

המתבקשת בעקבותיה: האם ניתן לבקר את מעשיהן של הדמויות הדגולות שבתנ"ך ולהגדירם כפעולות שגויות או כחטאים? האם מותר לקורא בן זמננו לטעון שאף הן שגו וחטאו, או שמא שומה עלינו להניח כהנחת יסוד, שמידת צדקותן היא כזאת שאי-אפשר לייחס להן עברות של בני אדם רגילים, ויש לראות את החטאים המיוחסים להן בכתובים באור אחר לגמרי מזה שבו אנו רואים את חטאיהן של דמויות המוכרות לנו? המכנה המשותף לשתי הדילמות הללו הוא, האם אנו מתייחסים אל הדמויות התנ"כיות כאל דמויות אנושיות במהותן או שמא כאל דמויות נשגבות המתנשאות מעלינו.

במסגרת זו נתמקד בלגיטימציה של ייחוס החטא מפאת הגורם האנושי ובאפשרות ההרמוניזציה בין יראת שמים ובין פרשנות הרואה בגיבורי התנ"ך דמויות אנושיות ולא בסוגיה הפרשנית כשלעצמה. בהקשר זה חשוב להבהיר כי מי ששולל את הלגיטימציה להערכת אברהם אבינו כדמות אנושית רגילה מפני שזו פרשנות שגויה מיסודה, טוען טענה פרשנית ואיננו מעלה האשמה דתית, אך הטענה שפרשנות כזו משקפת יראת שמים פגומה היא האשמה דתית שאינה נובעת מן הטענה הפרשנית. טעות פרשנית אינה בהכרח סימן ליראת שמים הלוקה בחסר, ויש לדון בכל אחת מן הטענות הללו לגופן.

הטענה שיראת שמים מכתיבה תפיסה על-אנושית של הדמויות המקראיות ומחייבת למנוע מהן כל חטא או טעות היא טענה שלא ניתן להצדיקה, כל עוד הלומד שומר על הכבוד הראוי לשיעור קומתם של גדולי האומה וצדיקי התנ"ך. אכן, הבא ללמוד תנ"ך ללא הכרה בגדלותן של דמויות כמו אברהם, יצחק ויעקב, או המתלבט בדבר צדקתם של משה, אהרן ודוד מתוך שלילת מסורת התנ"ך וחז"ל בדבר גדלותם הבסיסית, מקצץ בנטיעות. כל לומד שיראתו קודמת לחכמתו מכיר בגדלותם של האנשים הללו ולומד את הכתובים לאור הנחת יסוד זו. ברם, ההכרה בצדקתם של האבות אינה סותרת בהכרח את ההכרה באנושיותם, וההכרה באנושיותם אינה

גורמת בהכרח לקריאה קלת דעת ונעדרת כבוד של התנ"ך או מפחיתה מההערכה שאנו רוחשים לאישים גדולים אלו. קריאה בספר בראשית הבוחנת את חיי האבות דרך פריזמת הניסיון האנושי שלנו, אינה מזלזלת בצדקתם של האבות והאמהות או ביראת השמים שלהם; אדרבא, היא מדגישה את הישגיהם. אם אברהם אבינו הגיע אל הפסגות הרוחניות שאליהן העפיל מנקודת מוצא של אנושיות הדומה לזו של האדם המצוי, ואם יחסיו עם הקב"ה באו לידי ביטוי הדומה ליחסים של אדם עם זולתו כפי שאנו מכירים אותם, כשהוא מתמודד עם קשיים וחשוף לחולשה האנושית באשר היא, הדבר רק מעצים את גדלותו והופך את הישגו למרשים ולמדהים יותר. גם אם האבות או האמהות מגלים חולשה או טועים, כפי שהרמב"ן ופרשנים אחרים קובעים מדי פעם, הרי שיש בכך כדי להאיר את המצב האנושי ואת המורכבות של החיים, אך אין הדבר פוגע בגדלותם הבסיסית של האבות והאמהות.

אם ננקוט דוגמה נוספת, גדולתו של דוד המלך אינה מצטמצמת כי אם גדלה בשל העובדה שהיו לו תשוקות חזקות ושהוא הצליח להתגבר על כישלונותיו. פרק נ"א בתהילים, המזמור שדוד חיבר בעקבות חטאו עם בת־שבע ("למנצח מזמור לדוד. בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע" – פס' א-ב), המפרט את תיאור מצבו הנפשי לאחר החטא, הוא דוגמה מזהירה ליראת שמים רבת עצמה דווקא מפני הכרתה בגורם האנושי. הכרזתו של דוד, "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (פס' ז) – מגדירה בבירור את מצבו הקיומי האנושי כאדם החשוף לתשוקה ולדחף. ההתנגשות בנפשו בין החולשה האנושית הטבועה בנו לבין החובה המוטלת על האדם המצווה ועומד לפני קונו, המתח בין תחושת ההשפלה הפנימית הנובעת מן הכישלון לבין הצדקת החטא כמאפיין את האדם, פונה ישירות אל הנושאים הבסיסיים של יראת שמים הנוגעים לכולנו. כדי שלא נחשוב שהטענה הקודמת הושמעה רק ממעמקי הייאוש שלאחר החטא ואינה משקפת אמת מהותית יותר, דוד עצמו נזקק

לעניין בהזדמנות נוספת, שבה חזר על אותה התחושה אך כתובנה על מצבו הכללי של האדם באשר הוא: "כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו" (תהילים ק"ג, יד).

שאלת הגורם האנושי והשלכתה על יראת השמים של הלומד היא במהותה שאלה של הגדרת הישגים רוחניים. אם אנו מתייחסים לגדולה רוחנית מזווית הראיה של הישגים מוחלטים, אפשר לטעון כי ככל שהדמויות המקראיות נשגבות ומרוחקות יותר ממציאיות חיים נורמלית, וככל שעולמן הקיומי רחוק מחייהם של בני אדם רגילים, כך ההישג שלהן גדול יותר. לא הדרך והנסיבות קובעות אלא המדרגה הסופית שאליה מגיעים. ואולם, אם אנו מתמקדים בהתפתחות האישית ובמחויבות הסובייקט לקב"ה, אזי גדולתם של האבות ושל דמויות מקראיות אחרות נובעת דווקא מצמיחתם הרוחנית במסגרת מגבלות טבע האדם וביכולתם לנסוק מעל ומעבר לדרגה האנושית הרגילה. הקדשת חייהם לבורא, כאשר מפעמים בקרבם הרגשות האנושיים המוכרים, היא ההישג המרשים. די אם נזכיר בהקשר זה את העקדה, כדי להראות שככל שאנו מתייחסים ליחסים ולרגשות הכרוכים בסיפור כאנושיים, כך המחויבות הדתית מרשימה יותר. האם ניתן לחשוב על הקדשת שמואל בידי חנה ולא להתפעם עד עמקי הנשמה, וזאת בגלל מודעותנו לעצמת הרגש האמהי של חנה? דווקא מפני שחנה משתוקקת לוולד ככל עקרה, ובכל זאת מוותרת על הגשמת חלומה להיות אמא לפרי בטנה, המעשה שלה הוא כה מעורר השתאות. זאת ועוד, אם אנו רואים את אברהם כדוגמה שלאורה נשאף ללכת, הרי שככל שמאבקיו דומים יותר לבעיותינו, כך נוכל להזדהות יותר עם הישגיו ולהשתמש בהם למען העצמת הרוחניות שלנו.

אם ננסח את העיקרון האמור כמונחים התואמים את הסוגיה של יראת שמים ולימוד תנ"ך, נוכל לקבוע שהמחויבות הדתית – ולא ההישג המטפיזי – היא מה שנוגעת לנו. לכן, למרבה הפרדוקס, אם אנו רואים את הגורם האנושי כחשוב ביותר, הרי שקנה המידה

האנושי המופנה אל גיבורי התנ"ך משמש להעצמת מעמדם הרוחני ולהדגשת יראת השמים שלהם כסימן ההיכר של גדלותם. יתר מכן, גם השולל פרשנות אנושית מנקודת מבט לימודית ודתית, לא יוכל להכחיש שגדולי ישראל אימצו עמדות כאלה. דוגמה בולטת לכך הוא הרמב"ן, שכפי שראינו השתמש בחוויה האנושית המוכרת לו מסביבתו בספרד של ימי הביניים להבנת הדינמיקה הפסיכולוגית שבין יעקב ליוסף,<sup>17</sup> ואף לא נרתע מלבקר פעולות מסוימות של האבות ושל האמהות,<sup>18</sup> וכך נהגו גם פרשנים נוספים.<sup>19</sup> יתר מכן, לא נחה דעתו של רש"י עד ששם בפי הנביא (!) את הקביעה הגורפת שכל האבות וגדולי האומה חטאו. כך פירש רש"י את דברי ישעיהו "אביך הראשון חטא ומליציך פשעו ביי" (מ"ג, כז): "אביך הראשון חטא באומרו 'במה אדע'. ומליציך פשעו ביי – אין לך בכל מליצים שאתה סומך על זכותם שלא מצאתי בו פשע. יצחק אהב את שונאי".

למותר לומר שרש"י אינו חשוד בהיעדר יראת שמים או בגישה מזלזלת לאבות האומה. המסקנה המתבקשת מדבריו היא ששיעור קומתם של אברהם ויצחק אינו נפגע מהערתו, אלא מתעצם מכך שהרגשות האנושיים שבאו לידי ביטוי בספק מכרסם ובהורות אמיצה לא עמדו בדרכם להיות עבדי ה' נאמנים בה"א הידיעה. בכך הגיעו לדרגה הראויה ביותר של "ואנשי קדש תהיון ליי" (שמות כ"ב, ל), והפכו מופת לכולנו ומרכבה לשכינה.<sup>20</sup>

17. רמב"ן לבראשית מ"ו, כט.

18. ראו שם י"ב, י; ט"ז, ו.

19. דוגמות לכך ניתן למצוא במדור המקורות של ספר זה ובמקומות נוספים.

20. אני מודע היטב לטענה כי מה שמותר לרש"י ולרמב"ן הוא מחוץ לתחום עבורנו בגלל שיעור קומתם הייחודי. אף שאין ספק בגדלותם ובפער שבינם לבינינו, הוויכוח היסודי הוא על עצם הלגיטימציה של הגישה האנושית מבחינה עקרונית. מדובר בשאלות תאולוגיות ורוחניות שאינן יכולות להיות מושפעות מגדולתו של פרשן זה או אחר או ממידת צדקותו. אם לייחס תכונות אנושיות רגילות לדמויות מקראיות זו טעות תאולוגית, המסקנה המתבקשת היא שרש"י ורמב"ן טעו טעות חמורה. מאחר שהם לא נרתעו מכן, ניתן לקבוע באופן חד-

משמעי כי הם הכשירו את העמדה הבסיסית הזאת (כמו גם אחרים שנהגו כמותם). כאמור בפנים, ברי שגישה כזאת צריכה לבוא מתוך כבוד והערכה עמוקים ומתוך צניעות וענווה כלפי הדמויות המקראיות, אך לא צריך להיות הרמב"ן על מנת להכיר בכך ולהעריך את מעשיהן מתוך כבוד והתפעלות.