

עולם הבא מן המקרא?

הערות מבוא

מבט ראשון מראה לנו ש"עולם-הבא" כמעט ואינו נזכר במקרא, אך מעניין שגם התנגדות לו אינה קיימת. אמונות אליליות רבות מוזכרות במקרא לגנאי, פרט למקומות בודדים "עולם-הבא" איננו, לא לשבח ולא לגנאי. יש כאן שתיקה, למרות שהמקרא מכיר את הבעיה היטב שהרי אוסר הוא, מגנה ומבקר את השאלה והדרישה למתים. מה פשט השתקה זו? אי-אפשר להעלות על הדעת שנושא כזה יהיה בחינת "בלתי-מעניין". גיבורי הדברים, נוסח ארנסט רֶנָן, על ההשקפה השמית המשימיה, אשר בשבילה, כביכול, קיים רק העולם הזה, מבוטלים הם לאור עיון מעמיק במקרא, וכמו כן בציביליזציה שמית כלשהי. דברים אלה מתחברים לאספקלריא הנוצרית המונה את היהדות בגין "העולם-הזהירות" של המקרא, לעומת מרכזיות העולם הבא בברית החדשה. ברור שלפנינו אבסורד, שהרי העולם הבא הנוצרי יונק מאמונות הבית השני. אלא שמעיקרא פרכא. אי אפשר שלא לראות את היש שבמקרא. אם נרצה דוגמאות נוכל "העמק שאלה או הגבה למעלה": קרח ועדתו בשאול ואלהיו בשמים, גיבורי המקרא נאספים לעמיהם, נפש שמואל חוזרת ארצה כדי להינבא שוב, משורר ספר תהילים מחכה שייקח אותו הא-להים אחר כבוד, ואלישע מחייה מתים. על כל פנים, עלינו להתחשב עם העובדה שאמונה בעולם הבא, נניח שהיא מאוחרת, התפתחה בחיק היהדות המקורית על בסיס רעיונות מקראיים. על המקורות האלו רוצה אני לעמוד בעבודה זו. אכן בהמשך העבודה יתוארו קווי התפתחותה של אמונה זו, או אמונות אלו, ומקורותיהן המקראיים "הלגיטימיים", אסכטולוגיה עברית קמאית שהיו בה חיי-עולם, אסכטולוגיה זאת והאמונה בעולם הבא עליה היא מבוססת, מהווה חלק אורגני בתורה, ויונקת מיסודותיה. אך תרצו היא חלק של התורה שבעל פה הישראלית הבסיסית. אמנם פרטיה התפתחו בתקופה מאוחרת, אך בעיקרה כבר היתה קיימת באותה אמונה קמאית שננסה כאן לשחזר. אסכטולוגיה זאת משפיעה בצורה מכרעת של עולמם של חז"ל.

תשובה מלאה לשאלה זו מחייבת אותנו למחקר חדש של סוגיית האלמות, כדוגמת הנידון המבקש שיוחזר דינו בשל עדים חדשים שהובאו, או בשם חקירה לא ממצה של העדים הישנים. ואכן אם נדונה כבר שאלה זו בצורה כמעט פסקנית, הרי העבודה הזאת מתכוונת אם לא לערער על פסק הדין, לפחות להרהר אחריו. מתכונותיה של תזה, שכוחה יפה יותר ביצירת בעיות מאשר בפתרון, ותיזה זו בכלל. עם שאלותיה ובעיותיה, ניסיון היא להתוות הנחות יסוד למחקר נוסף כולל ומעמיק יותר.

חלק א: גן-העדן והשואל

גן-העדן

המפתח להבנת האסכטולוגיה המקראית הראשונית נמצא בהבנת ספור גן-העדן, ומקומו במקרא. פרשה זו מתכונת להסביר את הופעת הרע בתבל, ורואה אכן את קשר הרע עם החטא. ואמנם עקב העונש הושבתה ההרמוניה הקוסמית הראשונה, והופיע הרע בבריאה. לפני זה נאמר על העולם כי הנה הוא טוב מאוד, ועתה התגלה בעקבות עץ הדעת, טוב ורע. העונש על חטא זה היה גירוש מגן-העדן, ובעקבותיו אי האכילה מפרי עץ החיים, כלומר המוות. האם קיימת אפשרות של שיבה לגן-העדן? ברצוננו לענות בחיוב. ההשתחררות מהרע היא הגאולה, ורעיון הגאולה מתבסס על תשובה-שיבה זו, אחריה צריך האדם לעמוד שוב באותו עדר אבוד.

קיים היה רעיון אסכטולוגי קדום. הוכיח את זה בצורה משכנעת יחזקאל קויפמן בדיוניו על אחרית הימים בספר תהלים, בהם גם קבע את טעות התפיסה הישנה של הכרונולוגיה הקלאסית של בקורת המקרא. קויפמן מקדים את זמנם של חלקים חשובים בספר תהלים לפני הנבואה הקלאסית. יש בתהלים רעיונות אסכטולוגיים, שאינם נובעים מתורת הנביאים כשמבדילה ביניהם בעיקר העובדה שהרעיון הנבואי הוא בעיקרו לאומי בעוד שהאסכטולוגיה של ספר תהלים דנה בעיקר בבעיית היחיד וגאולתו, איפיון עליו נחזור מאוחר יותר. רוצה אני לטעון שהאסכטולוגיה הקמאית דיברה על מעין שיבה לגן העדן, למרות הקשיים עליהם מצביע יחזקאל קויפמן. ברור לי שניתן להיווכח בקלות שציורים מסוימים של גן העדן עומדים מאחורי תיאורי אחרית הימים, אף בדברי הנביאים. לפי זה דרך התפתחותה של האסכטולוגיה המקראית הרי היא שונה מהסכימה הקלאסית הגורסת "מבעית הרבים לבעית היחיד". התהליך היה בדיוק הפוך ומשאלת הגאולה האישית הקדומה נכנסו אלמנטים רבים לחזון "תחיית העם, המעידים על קיום חזון קודם – אחרית ליחיד: שובו לגן-עדן. להלן כמה מוטיבים עיקריים, שיהוו דוגמאות ליסודות המצויים אצל הנביאים היונקים מהאסכטולוגיה הקדומה:

[1] *אד העדן והנחל המשקה את הגן*. גם באחרית הימים מעין ונחל יצאו מירושלים, מבית ה'. יואל ד, ח: *והיה ביום ההוא... ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים*. הנביא משתמש כאן באותו צירוף מילים "יצא – והשקה" המצוי בתיאור גן-העדן. זכריה יד, ח: *והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים... יחזקאל מז א-יב: "והנה מים יוצאים מתחת מפתן הבית..."* יחזקאל מטעים במיוחד את ערכם ומהותם של מים אלה, בצורה המורה על מקור העדני של התיאור: *המים מרפאים "וחי כל אשר יבוא שמה הנחל"*. הנביא מדבר כאן על התחדשות תכונותיו המרפאות והמחיות של העדן לעתיד לבוא, דבר הרמוז אולי גם בישעיהו יב, ג: *ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה*.¹

¹ ראה קאסוטו מאדם עד נח עמ' 77

נראה שגם האלגוריה על מי השילוח ההלכים לאט, מול תכונותיו הגועשות של נהר פרת (שם ח, ו-ז) שהנביא מנבא על צמצומו (יא, טו), קשורה עם המודל העדני. העמדת הנחלים זה מול זה היא בעלת משמעות לאומית. בהמשך העבודה יתבאר ששינוי משמעות זה יתקשר במיקומו של גן העדן. תיאור הגן הקמאי וקיום מקור אחד לארבעת הנחלים, אינו מתאים אף לא לגיאוגרפיה כפי שהייתה ידועה במזרח הקדום. ארבעת הנחלים יוצאים ממעיין המצוי באיזו נקודה מרכזית בין מצרים (גיחון ופישון) למסופוטמיה (פרת וחידקל), שמא ארץ ישראל? גן העדן החדש יקום (או ירד) בארץ ישראל הנמצאת עתה בין החטא לגאולה המשנים שניהם את טבע הארץ. אך בינתיים אנו עוסקים באסכטולוגיה אישית טהורה², כנאמר בתהלים (לו, ט): "ונחל עדניך תשקם".

[2]. עצי הגן: לפי יחזקאל (מז, ב): כל עץ מאכל לא יכול עלהו ולא יתם פריו לחדשיו יבכר (לא שנים אלא חודשים) כי מימיו מן המקדש המה יוצאים והיו פריו למאכל ועלהו לתרופה". לעצים אלה הרבה מתכונות עץ-החיים. כפי שניווכח מוטיב זה יתפתח בהמשך, ויופיע בהרחבה בספרים החיצוניים.

[3]. השלום: הרעיון החשוב ביותר שהגיע לתורת הנביאים מאמונת השיבה לגן-העדן הוא כמובן השלום, השורר שם לא רק בין בני-אדם, אלא גם בין החיות, וכמובן בין האדם לחיות ולטבע. החיות יפסיקו לטרוף, ותעלם גם סמל הטרגדיה, האיבה בין הנחש לבין "זרע האשה", כי "ושעשע יונק על חד פתן ועל מארת צפעוני גמול ידו הדה" (ישעיהו יא, ח), "אע"פ שהנחש עצמו לא יגאל "ונחש עפר לחמו" (יש' סה, כה).³

[4]. אחרית הימים היא תקופת שפע ברכה ופריזון, "השם מדברה כעדן וערבתה כגן ה'" (יש' נא, ג)

[5]. יצירת שמים וארץ חדשים, מעין אור גנוז לצדיקים לעתיד לבוא, מעין גן-עדן חדש שנוצר.⁴
[6]. איסור אכילת הבשר. הבשר הותר כוויתור ליצר האדם אחרי המבול (בר' ט, ג), בגן-עדן עצמו נתן ה' לאדם אך ורק את פירות העצים למאכל, שאגב הם אף לא משחיתים את העץ (שם א, כט-ל). בגאולה העתידה "ואריה כבקר יאכל תבן" (יש' יא ז; סה, כט).

² גם תה' מו, ה: "נהר פלגיו ישמחו עיר א-להים".

³ ברור שבגאולה העתידה, תהיה גם חזרה למצב שלפני תוצאות החטאים האחרים: המבול ודור הפלגה. גם תוצאות חטא-סדום ירפאו באחרית הימים (יח' מז, ח)

⁴ יצירת שמים וארץ חדשים, מעין אור גנוז לצדיקים לעתיד לבוא, מעין גן-עדן חדש שנוצר יתכן והרעיון הזה של האור הגנוז לצדיקים הוא גם מובנם הראשון של המליצה שבכמה מקומות על ה' כאור שמש (תה' פד, יא; לו, י). גם להפסוקים הסמוכים לזה האחרון יש כנראה הוראה אסכטולוגית.

[7]. בגאולה העתידה יש גם החזרה למצב של שפה אחת שלפני בבלול השפות: "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה מעבר לנהרי כוש עתרי בת-פוצי יובלון מנחתי" (צפ' ג, ט-י) בצדק הראה קאסוטו על הקשר של השם המוזר הזה עם תפוצת העמים מבבל. גם חטאים אחרים כחטא המבול וחטא סדום יתוקנו.

[8]. מחיקת האלילות מהארץ. "ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים". (יש' יא, ט).

עיון במוטיבים אלה מעורר את השאלה האם לא הכניסה אי-פעם האסכטולוגיה המקראית גם את רעיון האלמוות לתוך אותו אחרית-ימים שאחרי החזרה לגן-עדן? התשובה לדעתי חיובית. אכן רעיון זה קיים במקורותינו.

השיבה לגן עדן

לא לחנם שמו המסורתי של עולם-הבא (החיובי) הוא "גן-עדן". האדם ישוב אליו ואז יחיה חיי עולם. אמונה כזאת הייתה קיימת במובלע באסכטולוגיה המקראית יחד עם המוטיבים אחרים מתוך סיפורי הגן, המבצבצים ועולים לפעמים בספרי המקרא. מעין רמז כזה מצוי בישעיהו (פרק סה) המנבא הארכת ימים כמעט לאין גבול. אך עדות ברורה לאמונה זו נשארה בספרות החיצונית, ששמרה גם שרידים אחרים מתוך הרעיונות הקדומים (המובאות ממנה להלן הן מתוך "הספרים החיצונים" בעריכת אברהם כהנא).

ב"ספר אדם וחווה" מסופר שכאשר חלה את חליו אשר ימות ממנו ביקש אדם להירפא מהעלים של עץ החיים. או אז נאמר לשת בנו (יג, ב): "אל תיגע בתפילה על העץ אשר יזל בו השמן לסוך את אדם אביך כי לא ינתן לך עתה כי אם לקץ הימים", וקצת להלן: "אז יקום כל בשר מימי אדם ועד היום הגדול ההוא והיה לעם קדוש, ואז תנתן להם כל שמחת גן עדן והיה א-להים בתוכם" (שם ג, ד) ביתר דיוק מסכם הספר את כל תורת אחרית הימים במלים האלה: "למען לא תטעם ממנו ולא תחיה לעולם כי עתה תלחם את המלחמה אשר שם בך האויב אך בצאתך מגן-עדן ונשמרת מכל דבר רע וזכרת את יום המוות וביום התקומה אקים אותך ואז ינתן לך מעץ החיים וחיית לעולם". (שם כח, ג-ח) גם בחנוך א' (פרק כה) מדובר במפורש, שבאחרית הימים, אחרי יום הדין הגדול בו יופרדו צדיקים מרשעים, יאכלו הראשונים מעץ החיים: "ההר הגבוה הזה אשר ראית אשר ראשו ככסא א-להים הוא כסאו אשר ישב עליו הקדוש והגדול... ברדתו לפקוד את הארץ בחסד. ועץ הבושם הזה, לא יוכל לגעת בו כל בשר בלי רשות עד יום הדין הגדול אחרי אשר יפרע והביא תכליתו לעולם ואז ינתן לצדיקים וענוים... מפריו ינתנו חיים

ובחירים וצפונה אל מקום קדוש אל עבר בית ה' מלך העולם ישתל. אז יגילו בשמחה ויעלוז בקודש... והאריכו ימים על הארץ".⁵

אכן, נראים הדברים שלפנינו אמונה עתיקה, שקדמה לנבואה הספרותית ושליחותה אותה כעין מסורת אסטרית. עמוס מתפלמס כבר על יום ה', לפי נבואתו לא יהיו בו אותן התכונות של התיאור העממי. מה הוא אותו יום ה' של התיאור העממי? מהי אותה אסכולוגיה ראשונית? לדעתי, מדובר על אותו רעיון של שיבה לגן העדן. מאותה אמונה קדומה נובעת ההשראה לנביאים לפירושם הלאומי. בעתיד עתידה הנבואה להתפרש, כאילו דרש על דרש, ותוחזר העטרה ליושנה.

אלא ששומה עלינו להיזהר משגיאות אפשריות. אין האסכולוגיה הקדומה מיתולוגית. היא לא תוצאה ממלחמה של ה' נגד הרע. הרע איננו אל, הוא רק תכונה של יצורים המורדים בו או שאינם שומעים בקולו. הגאולה איננה ניצחון האל על אויביו. הא-להים איננו נלחם עם הרע, הוא רק שופט אותו, אפילו אם משפט זה מתואר בציורים שלפעמים קשורים הם בעולם המיתוס. ציורים אלה אינם מוסיפים או גורעים מאומה בגופן של רעיונות המקרא. א-להים אינו נלחם נגד השטן, הוא רק יכלה את המוות, ובזה יושגו חיי העולם: "יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר, כי טל אורות מלך וארץ רפאים תפיל" (יש' כו, כ) "בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים" (שם כה, ח).

רעיון אחרית הימים הופיע אכן יותר כביטול הרע, מאשר כתיאודיצאה. הרע מקורו בחטא, ולא היה בתוכנית הבריאה המקורית. לפיכך הוא יעלם, כאשר ייתמו החטאים. זהו כיליונו של הרע הקוסמי, וגם סופו של סבל האדם הקשור ברע הקוסמי, שמקורו בחטא גם הוא. כשם שבתקופה מאוחרת יותר, תקופת המלוכה גילוי הרע הלאומי וסבל העמים הביא איתו את ניסוח האמונה בגאולה הלאומית ובשלום בין העמים, כך הרע הקוסמי, שהוא הוא גם האישי, גרר אחריו מראשית ימיה של אמונת ישראל את האמונה בגאולה הקוסמית, בשיבה אל גן-העדן, הטוב הצפון לצדיקים.

⁵ רעיון זה עבר מכאן גם לחזון יוחנן הנוצרי (כב, 2) עץ החיים שיתן כל חודש פרי, גם פה רואים אנו על הזהוי עצי נבואת יחזקאל עם עץ החיים.

השאל

מעשה עלינו לעצור בתיאורנו את גן העדן ולדון במושג השאל, שהרי הבנה שלמה של הבעיה מצריכה פניה גם למוקד חשוב זה. בדיוני עליו ארשה לעצמי להעלות היפותזה שתאפשר את הדיון, למרות הכרתי שהיא ספקולטיבית במהותה.

מה גורלה של הנפש בזמן הביניים, בין החטא והשיבה. כאן נגלה לפנינו חשיבותו של השאל. לפנינו מקום ריאלי, כארץ החיים למעלה, כך השאל בארץ תחתיות, אולם אפשרויות הפעולה מצד הנפשות השוכנות בו, מוגבלות הן עד למאוד, ואפילו בעבודת הא-להים. קשה לתאר ולחשוב בדיוק את משמעות הקיום האנושי בשאל לאחר המוות, אולם אולי אפשר להגדיר אותו כקיום ללא חיים. הקיום בשאל הוא סטטי, אין בו משום פעולה ואין בו משום סכנה, משום רוגז או משום עולה. אם העולם הזה הוא עולם המעשים הרי השאל הוא המקום בו ינוחו יגיעי כח, בהשקפת המקרא הגוף כלי פעולה של הנפש, אשר אם כי קיימת היא גם בלעדיו, איננה יכולה לפעול מאומה לבדה.

מה מצבה של הנפש בשאל? מה צורתה ומהותה? חוקרים אחדים ניסו להסביר שבשאל קימות רק רפליקות⁶, מיני העתקים של המתים שאינם נפשותיהם, אולם עיון בכתובים מראה שאכן נפש המת עצמה נמצאת בו. רגילים אנו, ביודעים או בלא יודעים, לייחס לקדמונים מחשבה דואליסטית הרואה במוות הפרדת שני יסודות גוף ונפש, ומנקודת מבט זו שופטים אנו גם את המקרא⁷. אולם, ייתכן שהסטרוקטורה האנושית במקרא שונה היא ביסודה מזו. יותר מאשר לנד מלא רוח, דמיון מוכר וידוע, דומה האדם לנר דולק. כמו הנר בו יש שעווה, פתיל ואש, כך גם האדם, מורכב אולי לא משני יסודות אלא משלושה. לא די לא די בקיומו של הפתיל, אלא שצריך להדליק אותו, וזו פעולתו של רוח-חיים, אולי במינוח אחר, שה' נופח בקרבו של האדם, כדי שהוא יהיה ל"נפש חיה".

לא מכיליון הפתיל הנר הזה כבה, אלא מאפיסת האש הא-להית שנתנה בו, ומכאן שהנפש, שהיא האינדיבידואליות האנושית, פעמים היא חיה, פעמים היא מתה, כאשר אין בה רוח חיים יותר. האדם הרי הוא הנפש, השוכן ב"בתי-חומר", אבל הרי אלה הם רק משכנות, ואכן יש והנפש עוזבת את ביתה וחוזרת אליו, תחית-המתים של בן-הצרפתית היתה החזרת נפש הילד אל קרבו: "ותשב נפש הילד על קרבו ויחי" (מ"א יז, כא-כב), והרגע של המוות נקבע ביציאת הנפש (בר' לה, יח). אולם יש במוות יותר מאשר עזיבת הגוף גרידא, כי הרי לא האדם בלבד מת, אלא גם הנפש מתה, "תמות נפשי עם פלשתים" (שופ' טז, ל), "וישאל את נפשו למות" (מ"א יט, ד; יונה ד, ח) "תמת נפשי מות ישרים" (במד' יט, י), ואע"פ שניתן לפרש כאן "נפשי" כשם

⁶ H. E. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*

⁷ יסוד דואליסטי קיים במקרא, והוא מתואר בהבחנה שבין בשר ורוח.

נרדף ל"אני עצמי" או כדומה, ייתכן והדמות הציורית משמעה כפשוטה.⁸ מאידך מראה המקרא שהנפשות נמצאות בשאול כבבית-אסורים (ראה מ"ב ד, לד-לה) הנותן להן חופש ומחסה מעולם החיים ומהזולת (איוב ג' לז-לח) ואולם סוגר אותן ללא אפשרות פעולה כלשהי, אפילו אם עולם ומלואו לפתע נגלה להם. ייתכן ולפני הנפשות החופשיות מהגוף נגלים סודות העתיד מעבר לזמן ולחלל ואם אף אסור לשאול בהן ולדרוש אליהן, אין ביכולת ידיעה וחכמה זו להציל אותן מהמאסר המעיק עליהן. אכן במושג השאול של העולם העתיק, אין המוות סוף לחיים גרידא. אם החיים הם משהו חיובי, אין המוות אין ואפס, אלא משהו במהותו שלילי, רוחות המתים ניתנים לממשלה של המוות, כאילו הוא מלך רע לו משועבדים המתים ואותם הוא רועה.

"יש שלטון ביום המוות"

מספורי אליהו נובעת מסקנה תיאולוגית בעלת חשיבות יתירה: שלטון הא-להים על המוות, על השאול. לא היה קים מושג כזה בדתות הפאגניות.

אך לא רק המתים משועבדים בשאול. בעולם הפאגאני, בו האלים הם בהגבלות מסוימות בני אלמוות והם חופשיים משלטון השאול עליהם, אין האלים שולטים על השאול, שהוא "טריטוריה" של אל אחר. אם אמנם יכולים האלים לפעמים להעניק אלמוות לאשר ימצאו חן בעיניהם, כדוגמת אותנפישתים, לא היו יכולים להחיות מתים, שהרי המפתח אינו בידם. בשאול האדם חפשי משלטון האלים, גישה כזו פירושה במסגרת היהדות פגיעה במונותיאזם, ובעיקר ברעיון השלטון המוחלט של הא-ל, בתור בורא הכל, שמים, ארץ ושאול. כשם שאין גבולות ארץ ישראל מגבילות את כוחו של הא-ל, כך אין "המתים חופשים" מיד ה'. אמנם פסוקים שונים כאילו מורים זאת, אך אסור להוציא מהן מסקנות תיאולוגיות, יד ה' מגיעה לשאול: "אם יחתרו בשאול משם ידי תקחם ואם יעלו השמים משם אורידם" (עמ' ט, א) ושלטון הא-להים אכן אינו רק בשמים אשר לה' המה, אלא גם בשאול כי: "אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך". (תה' קכט, ח). כך מציע ישעיהו לשאול אות מהשאול "העמק שאלה או הגבה למעלה" (יש' ז, יא) היות ובעצם "ערום שאול נגדו ואין כסות לאבדון" (איוב כט, ו וכן משלי טו, יא). ספורי אליהו ואלישע מלמדים אותנו את אותו הרעיון בלבוש "הנס", א-להים הוא בעל מפתחותיו של שערי השאול.

⁸ הסתכלות במטבעות לשוניים מקראיים – אם כי הם אינם חד-משמעיים – מראה לנו שהנשמה והנפש ניתנו לאדם, בעוד שהרוח של ה' הוא הנותן חיים "נשמתי בי ורוח א-לוה באפני" (איוב כז, ג), "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי" (יש' נז, טז) אפילו אם לפעמים נחשבים הם כשמות נרדפים. השוו גם את המושג "חיי-הנפש": "וחי נפשך" (מ"ב ד, ל, ורבים במקרא), כמו כן "וחייתה נפשך" (ירמ' לח, יז).

כפי שנאמר דומה המצב הזה במידה מסוימת לשלטון הא-להים על הארץ, ארץ ישראל היא ארץ ה' למרות שהא-להים הוא יוצר הארץ כולה, ואכן עונשם של ישראל הוא הגלות, הגירוש מלפני ה', חורבן בית המקדש, הסתלקותה של השכינה-הכבוד, וגירוש היהודים מארץ הקודש, אשר ישועבדו תחת עול מלכים זרים בארצות הגלות. בגלות משועבדים בני-ישראל, כביכול תחת אלהים אחרים, אולם ה' הוא א-להי הארץ כולה. אין אלהי עמים, אולי שרים, שרים בלבד. השאול נמצא תחת שלטונו של המוות, שהפך לפעמים ממושג לאישיות, מ'המוות' ל'מוות', שכדמויות מיתולוגיות שונות, הפך במקרא סמל בעל משמעות אחרת. התקיים כאן הפרדוקס עליו השפיע בנו יעקב, שדווקא הנביאים, המרוחקים כבר מכל ההשקפות האליליות, לא מפחדים מלהשתמש בסמלים אלה, שכבר אינם אלא מטבע שחוקה. ואכן נשתנה כאן גם מהותו ממש של מות, שהיה מתחרהו הגדול ושונאו של בעל. 'מות' במקרא הוא מלאך, גלגולו הראשון של מלאך המוות אשר שולט על נפשות השאול ורועה אותם, "מלך בלהות" הוא מות (איוב יח, יד) ו"בכור מות" אוכל את אבריו של המת (שם יג), "מות", תפקידו לכלוא את בני-האדם בשאול,⁹ אולם אין בתפקידו להביא את בני האדם לשאול, אם אף "מתאוה" הוא לקיים תפקידו באמונה (משלי ל, טו-טז).

במקרא קיימת אכן הפרדה נכרת בין פעולות השטן לבין פעולות המוות, שלא הפכו לאחד אלא באמרתו המאוחרת של ריש לקיש. אי-הזוהות הזאת היא אשר שמרה את סימבוליקה המקראית מהמדרון התיאולוגי הדואליסטי. השטן וכן כל המשחיתים הרי הם שליחי ה' המענישים את האדם, ואשר חובלים באדם עקב חטאיו, ובעונש אחרון שולחים אותו שאולה, למעין גלות מלפני ה'.¹⁰ זו היא משמעות הפסוקים השוללים מהמתים את התפילה או ראית הא-להים (תה' קטו, יז ועוד). מופיעים הם על פי רוב בתפילות להצלה ממוות ומחולי, ומהווים מעין תגובה למהות השאול. אמנם יש פסוקים בקהלת (ט, י) ובאיוב (יד, יב; כא, כא) השוללים לכאורה כל ידיעה, חכמה או הרגשה מהמתים, אולם כפי שהעיר בצדק קויפמן אינם אלא טענות פולמוסיות¹¹ נפש המת יכולה לדעת או לעשות הרבה דברים (יש' יד; יח, לד; ש,א כח) אולם אינה מהללת את הא-להים, כי גורשה מלפניו, כי ה' נזף בה ונכלמה.

⁹ פרט למקום אחד מפוקפק (הושע יג, יד), סיבת המחלה אינה רוח רעה אלא החטא גגד ה', (שמי' טו, כה-כו; במ' יב י"ב, וכו'). על מות ושטן, ובעיית הדואליזם ראה י. קויפמן תה"ה כרך ב' י"א ובעיקר מלאכי חבלה 428-429.

¹⁰ "היספר בקבר חסדיך אמונתך באבדון" (תה' פ"ח 13 וכדו' תה' ק"ט 17, יש' ל"ח 18 ואחרים).

¹¹ תה"ה ב' 548.

מקוה ישראל ה'

יתכן וגם מהות הטומאה עצמה קשורה עם מהות המוות כ"גלות" והרחקה. צדק יחזקאל קויפמן כשהראה שאין בטומאה סכנה, ומבחינה זאת היא שונה מהתרבויות האליליות. ואעפ"כ יש בה כאילו שלטון זר, של לא-א-להים. תופעה זו קשורה בהבחנה בין המוות לשטן. הטמא, וכל אדם שבמידה זו או אחרת נפגע, ואף נתקל בתוצאות הטומאה, מורחק מבית המקדש, ולפעמים גם ממחנה ישראל, גם הוא מקום התגלותו ונוכחותו של הא-להים. מקורות הטומאה במובנה הטכני (להוציא ע"ז שטומאתה שונה) הן הן תוצאות החטא הקמאי, עטיו של נחש בלשון חז"ל. כך המוות, המצורע (שמושבו הוא "בית-חפשית", בדומה לשאול עצמו), הנידה והלידה המלוות דם, הורחקו מעם ה', בהיותם תוצאה מהחטא. התוצאה היא הרחקה, גירוש מעם הקודש: "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים, תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה" (במד' יב, יד)

מעניינת גם העובדה שטבילות חמורות נעשות ב"מים-חיים" (וי' טו, יג; יד, ה, טו) טו, יג; יד, ה, טו). בנידון זה יש אכן בטבילה משום חיים חדשים, או יצירה מחדש, כיצירתה של האדמה בעולם המכוסה מים, העתיד להתכסות שוב במים במבול, בעקבות חטא האדם. חיים חדשים המתבטאים בחזרה לקודש, חזרה לראות או להיראות את פני ה'. כאן משתלבים שוב המוטיבים, והמוטיב של טהרת העולם באחרית הימים מביא גם הוא לרעיון של תחיית-המתים, השלב האחרון של גילוי זה, הטהרה הטוטאלית מופיע במחשבת התנאים, כשר' עקיבא דורש ש"מקוה ישראל" הוא ה' המטהר את ישראל, והופך את המלה הרומזת על התקווה האחרונה של האדם למילה הרומזת על טהרתו המוחלטת גם בעולמנו אנו.

שכר ועונש בשאול

ברור שהגישה הדוגמטית הרואה את המקרא כספר השולל מעיקרו את השארות הנפש אינה נכונה. הדיבורים על ה"גישה השמית" המכיר בעולם הזה בלבד הרי הם טעות מאונס או מרצון. יחזקאל קויפמן המתפלמס עם ארנסט רַנֶן בשל השקפתו "הגזענית" בדבר השארות הנפש,¹² ממשיך בעצמו בדרך קרובה לזו שהתווה רנן, אם כי מטעם אחר. הסיבה לחסרון אמונה זו נעוץ לדבריו, בחיץ הקים בין א-להים לאדם. לפי דבריו, הדרך סגורה משני הצדדים, הא-ל לא יכול

¹² תה"ה כרך ב' 544 בהערה.

היה לרדת שאולה כדי לגאול את האדם, וגם האדם לא יכול היה להיהפך אל באפותיאווה אלילית בתחום אמונת היחוד. קשה לי להסכים לנתוח זה¹³.

אין ביכולתי כאן להיכנס לתיאור מלא של השקפת בני-ישראל על השאול¹⁴, אך שאלה אחת חייבת להיות מוזכרת. האם תתכן אמונה בשכר ועונש בשאול? התשובה המתבקשת היא לא. ואף על פי כן, עלינו להוסיף כמה הערות המתאייחות לשאלה. לדעתי, השאול נתפס בעולם העתיק כמעין נתון מדעי. ניתן לשער, שהוא התבסס על הנסיונות הספיריטיסטיים הרבים שבתקופה העתיקה ותוצאותיהם, ואף על חלומות, ביניהם חלומות מעין נבואיים. בקווים כללים, מקבילה התפיסה העממית העברית של השאול לאמונות בבליות ויווניות. כפי ששיערת לעיל, המתים קיימים אך לא חיים, במציאות מסוג שונה, כאילו הנפש מאובנת מחוץ לזמן. התקדמות האדם, פעילותו, התפתחותו בחיים, נעצרה עם המוות, ומכאן הסבל הענקי של אי האפשרות להגיע לתענוג העליון שבחיים, לשבוע פני ה' בגן עדן, במקדש, בארץ-חיים, הרחוקים. אין שם שמחה כי אין ה' מאיר פניו לנפש המת, אשר נמצא בנזיפה, מכאן שהאפשרות ל"שכר" איננו שם בשאול כי אם מחוצה לו. אכן הפתרון יגיע בתחיית המתים, המוות הוא עונש על החטא, האם יכול האדם להיגאל מהעונש? האם קיימת תשובה ותיקון? כן, לכל חטא, ואפילו לאותו החטא הקמאי של אדם הראשון. תתכן גם גאולה מהחטא, והרי היא תחיית המתים, העונש במקרא יותר מאשר הוא עונש, הרי הוא כפרה לחטא, ואפילו חייבי מיתות בית-דין זכאים לכפרה, כי הקב"ה לא יחפוץ במות הרשע, ואפילו במותו של המת, כי אם בשובו של המת – מדרכו וחיה. אף בשאול קיימת אמונה לגאולה, לה' הגואל מן השאול, והרי לפנינו תחיית המתים. הדרך לחיי הנצח מתחילה עם גאולה מהשאול והמתים שיקומו יזכו לחיי-העולם.

לבושי המת

המת קיים בשאול ללא שינוי, אולם איך? נראה שהם שומרים על תכונות מסוימות מחייהם ואיכשהו על מלבושם: "איש זקן עלה והוא עטה מעיל". (ש"א כח, יד). לדעתי איזבל מתאפרת לפני מותה כדי לשהות בצורה נאה בשאול: "ואיזבל שמעה ותשם בכוף עיניה ותיטב את ראשה..." (מ"ב ט, ל), ואכן עונשה הייתה ש"ולא מצאו בה כי אם הגלגלת והרגלים וכפות הידים" (שם לה), האדם נשאר בשאול באותה צורה שהוא מת, או אולי באותה צורה שאפיינה

¹³ בדברי התלמוד אנו מוצאים את הרעיון שהעליה השמימה אינה פוגעת בטרנסצנדנציה הא-להית. כך אומר ר' יוסי: "מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום שנא' השמים שמים לה' וגו'" והכתיב "ויעל אליהו בסערה השמים?" למטה מעשרה". (סוכה ה').

¹⁴ עיין "החיים והמתים" בתה"ה כרך ב' י"ז וכן באנציקלופדיה המקראית כרך ד' ערך מות וביבליוגרפיה המוזכרת שם.

את חייו. יעקב אומר "כי ארד אל בני אבל שאולה" (בר' לז, לה השוה שם מב, לח), כלומר יגנונו, הממלא את נפשו, ילווה אותו גם שמה, מעבר למוות. אכן העובדה הזאת מביאה איתה כבר רעיון מסוים של שכר ועונש אף בשאול, שהרי הקבורה¹⁵ כדין, גורל הבנים, הזכרת המת וכו', משפיעים על הנפש שאחר המוות כפי שנובע מפסוקים רבים. חושבני שיש כמה מקומות אשר בצורה מפורשת מראים על הסבל הבא מהחטא, והרי זו כבר אמונה בשכר ועונש שלאחר המוות ממש. זה מתרחש באופן ברור כאשר העולם הזה מתנהג לפי עקרונות של שכר ועונש. דוד מצטווה להעניש את שבע בן בכרי, כדי שבשאול ימשיך ויסבול. האדם העושה משפט, עושה גם משפט בשאול, אולם האם גם הא-להים עושה משפט שמה? כן, כי כאשר פוקד הוא עוון אבות על בנים, או זוכר חסד לאלפים, הרי ההורים סובלים בסבלם של הבנים סבל ממשי. רחל מבכה על בניה (יר' לא, יד), אולם א-להים מנחם אותה "ויש תקוה לאחריתך" (שם, טז) כאשר בניה ישובו. הדבר מגיע לשיאו בספר יחזקאל. יחזקאל רואה לפניו את השאול (פרק לב), והוא מפריד במקום מסוים לחלוטין את גורל האדם בשאול מנסיבות מותו. זוהי קביעה על קיומם של שכר ועונש בשאול. שם שוכבים "הערלים חללי חרב... שם אשור וכל קהלה... שם עילם וכל המונה...". הם שוכבים "כלם חללים הנפלים בחרב... כי נתן חתיתם בארץ חיים וישאו כלמתם את יורדי בור". פרעה מאמין שגורלו יהיה שונה, אולם "והשכב בתוך ערלים... נאם א-דני ה'". מצב האדם בשאול מתנתקת מהצורה בה הוא מת, היא תלויה בהתנהגותו האישית בחייו. אכן, ברוב המקומות כמעט חסר, על כל פנים בצורה מפורשת, התיאודיצאה. גם אבוד חי-העולם וגם הגורל בשאול הבאים לידי תיקון על ידי הגאולה מהמוות אינם באים בתשובה לבעיית צידוק הדין. רק בתקופה יותר מאוחרת יודגש שאותו העולם הוא הנותן תשובה ופתרון לבעיות צדיק ורע לו. כמה מהספרים חיצוניים נאמנים לדעתי בעדותם ושומרים מסורות קדומות, מה שקשה להגיד למשל על ספרים אחרים אשר כדוגמת "חכמת שלמה" המכילים בתוכם רעיונות המראים את השפעתה של הפילוסופיה היוונית, על כל פנים את לשונה. הספרים השומרים על המסורת הקדומה, מתארים את השאול בדמות המקראית (חנן א, כב למשל) אך בתוספת חשובה. בשאול מעינות מים מאירים לצדיקים, היות והשאול עשוי מדורים מדורים, ומאותו השאול יגאלו ויחזרו לגן-העדן, אם יעברו את הדין הגדול והנורא.

הגאולה

ניתן להניח שהוצאת נפשות המתים הזכאים בדין מהשאול הוא חלק של האסכטולוגיה העברית הקדומה. קביעה אחת חוזרת במקרא וניסוחה הקולע ביותר הוא "ה' ממית ומחיה מוריד שאול

¹⁵ והחית המת על ידי אלישע במוותו מוכיחה, לא ישכן אדם אחר יחד עם אלישע באותו קבר, כי לא קדוש כמוהו הוא, ולפיכך קם המת (מ"ב יג, כא), והשווה גם עמוס ב' 1. יש קשר מסוים בין רעיונות אלו לבין רצון האבות להקבר בארץ הקודש, וכו'.

ויעל" (ש"א ב, ו, השוה גם דב' לב, לט; תה' ל, ד ומקומות שונים אחרים), ואפילו אם נניח שבמקרים אלה עומדים אנו בפני מליצה גרידא שתכנה דברים אחרים, כמו רפוי מחולי, הצלה מסכנת מוות ומצרה, וכו', הרי אם אנו משווים את המליצה הזאת לאחרת "כל באיה לא ישובון" למשל, נראה שגם הראשונה מתייחסת לעובדה מסוימת, אילולי זאת, מה משמעותה?¹⁶ הנחתנו היא שעזיבת הנפש לשאול, השולט על המתים, היא אשר לא נותנת לאדם לראות את א-להים, ולפיכך מתפלל הוא לשובע שמחות את פניו לנצח, כפי שנראה, פסוקים אלה מהווים פרשה אסכטולוגית, חלק של האמונה הישראלית הקמאית.

התקווה

כמה מוטיבים מתאחדים כאן עם החיים: שכינתו לבטח של הבשר, אי עזיבה של הנפש לשאול, ראות את פני ה' ולשובע שמחות אתו, הנועם בימינו של ה', והנצח, הקומבינציה הזאת חוזרת בהרבה מזמורים לדוגמא:

חיים שאל ממך נתת לו, אורך ימים עולם ועד...
כי תשיתוהו ברכות לעד, תחדהו בשמחה את פניך (מזמור כ"א)³⁷
העלית משאול נפשי ותאזרני שמחה... (מזמור ל')
אל אבושה לעולם...
רשעים ידמו לשאול. (הצדיקים) תסתירם בסתר פניך (מזמור ל"א)
כי טוב חסדך מחיים... בי תמכה ימינך... (מזמור ס"ג)
הגואל משחת חייכי... המעטרכי חסד ורחמים... המשביע בטוב עדיך תתחדש כנשר נעורייכי...
(מזמור ק"ג)

בפרקים אלה מופיעים כמה מושגים אחרים שיתכן וקבלו גם הם הוראה אסכטולוגית. ארץ-החיים, שמסמל במזמורים אחדים את החיים שלפני המוות, מקבל באופן פרדוקסאלית את הוראת החיים שלאחר המוות. מילה שבודאי יש לה הוראה אסכטולוגית היא "תקווה", או 'מקווה' במגילות ים-המלח, הוראה שתחזור אצל רבי עקיבא. תקווה ואחרית מתייחסים לסופו של האדם: "כי אם יש אחרית ותקותך לא תכרת" (משלי כג יח; כד, יד). 'תקווה' מופיעה פעמים מספר בקשר עם מתים, בדברי יחזקאל וירמיהו: בחזון העצמות היבשות (יחז' לז, יא: ואבדה תקותנו נגזרנו לנו) ובנחמת רחל (ירמ' לא, טז: ויש תקווה לאחריתך). יתכן והנביאים משתמשים כאן במטבעות לשון שהיו שגורות בספרות החכמה בקשר למתים. אותה תקווה – אם פירוש זה נכון – היא האמונה שהקב"ה עתיד לקיים לישני עפר, בלשון חז"ל. התחיה, והפדיה ממוות, והקירבה אל ה', הם מרכיבים של אותו החסד שטוב יותר מחיים (תה' סג, ד).

¹⁶ השוה גם הושע ו, ב.

השערה הזאת מוצאת סמוכים בספרים הגנוזים ובמגילות ים המלח.³⁹ הטקסטים הלועזיים שומרים על מושג התקווה. כך *בחכמת שלמה* ג, ד: "ואם למראה [עיני] אנשים יענשו, תקותם אל-מֹות מְלֵאָה" וכן במקבים ב (ז, לו): "כי אחינו הסובלים עינויים קצרים קבלו חיי עולם בברית הא-להים"; ושוב בפרק ג, יח: "לא תהיה להם תקוה ונחמה ביום משפט". מקובל להניח שספר 'חכמת שלמה' מתייחס להשארות הנפש. אולם לפעמים נראים ביטויים הניתנים להתפרש כמתייחסת לתחיית המתים, כך שם בפסוקים ז-ח: "ולעת פקודתם יזהירו וכניצוצות בקש יטוסו, ישפטו גוים וימשלו בעמים ועליהם ימלוך ה' לעולם ועד". המונח "פקידה" שאחרי המוות, והחיים הנצחיים עם הא-להים, נראים כמתייחסים דווקא לתחיית המתים.

תקווה לאחרית הימים נאמרה גם *בחנוך* א' (קד, ד): "קו ואל תעזבו את תקותכם" ... (וראו שם פסוק ב'). *בחזון ברוך* א' נז, ב: "ואז נולדה האמונה ביום הדין הבא ונוסדה התקווה להתחדש העולם ונטע היעוד לחיים הבאים אחרי כן"; ע"ח 6: "והיתה לכם תקוה-עולם". *בחזון עזרא* ה' קב: וכי תקווה עולם התבשרנו...

גם במגילות ים המלח קשורה ה"תקוה" או ה"מקוה" עם האמונה בתחיית המתים.

מגילת ההודיות: ג 19-22: אודכה ה' כי פדיתה נפשי משחת ומשאל אבדון העלייתי לרום עולם: ואתה לכה במישור לאין חקר ואדעה כי יש מקוה לאשר יצרתה מעפר לסוד עולם. ו' 6: ואדעה כי יש מקוה לשבי פשע ועוזבי חטאה. *במגילת הסרכים*: י"א 6: מקור צדקה ומקוה גבורה... בכל הפסוקים האלה קשור המקוה עם עדת קדושים אשר יהנו לנצח מזיו השכינה, והם אסכטולוגיים בעליל, תוכן התקווה הוא גם תוכן הסוד המלוה אותה, סוד העתיד לבוא. לאור פסוקים אלה ניתן לשאול האם אין פירוש זה הולם גם את המונח תקווה במקרא^{40 17} ואכן היא החסד עם המתים.

הדוגמא הבולטת ביותר לנפש בשאל הוא יונה במעי הדגה, נהפוך את המשל לנמשל, ונבין את גורלה של הנפש, במועקת השאל, רחוקה מעולם החיים ומה', שנזף בה, ואכן "ארץ רפאים תפיל גם היא" (יש' כו, כ) בדיוק כמו שהדג הקיא את יונה, יקח א-להים את נפש החסיד מהשאל, יגאל אותה מעבדותה, "אך א-להים יפדה נפשי מיד שאל" (תהלים מט, טז), ושמה יצרור בצרור החיים, ותחיה לנצח. זו, התקווה של ישני-עפר, התחייה, כי יש אפילו תקווה לאחרית האדם, לאחר המוות.¹⁸

¹⁷ וראה על כך אצל ביקרס: Die unsterblichkeitlehre des weisheitsbuches 1938. הספר לא היה תחת ידי.

¹⁸ אולי זהו גם מובן הפסוקים באיוב יט, כה-כו.

חלק ב': העלייה לשמים

עליית אליהו

"אך א-להים יפדה נפשי מיד שאול" האומנם מדובר כאן המליצה? האומנם מדובר כאן על תחיית המתים? לדעתי קיימת מסורת נוספת המתייחסת לאלמוות ועליה רוצה אני לדון בחלק השני של עבודתי זאת. נקודת המוצא לדיוני כאן יהיה מאורע המתואר בספר מלכים, עלייתו של אליהו השמימה. חייו של הנביא ושל תלמידו הגדול, אלישע, מלאים מעשים הרומזים לשלטון על הטבע ועל חוקיו. בידיהם נמסרו כמעט כל המפתחות: פקידת עקרות, הורדת גשמים ואף החיית מתים, בחייהם ואף לאחר מותם. אולם הניצחון על הטבע מוצא את ביטוי המושלם ביותר, ביום הסתלקותו של אליהו: "יש שלטון ביום המוות". מאורע זה מעמיד אותנו בפני "צריך-עיון" רציני. האם אנו עומדים בפני מקרה בודד של אפופיאווה ישראלית מעין האפופיאווה האלילית שהפכה רבים ממלכי אומות העולם לאלים, או שמא בפני סוג מסוים של אלמוות?¹⁹

כבר הצביעו החוקרים על קיומם של מוטיבים קדומים על בני-אדם אשר רצו לעלות השמימה, במעין אקט מלחמתי.²⁰ תיזה זו מתבססת בעיקר על הפסוק בשירת חנה (לפי נוסח הכתיב): "ה' יחתו מריביו עליו בשמים ירעם" (ש"א ב, י), ועל שורת מקבילות המראות כולן על תוכן דומה המסתתר בהן: יש' ח ט-י; לז, כד-כה, ובעיקר יד, יג-יד: "ואתה אמרת בלבבך השמים אעלה ממעל לכוכבי-אל ארים כסאי ואשב בהר-מועד בירכתי צפון, אעלה על במתי עב אדמה לעליון, אך אל שאול תורד אל ירכתי בור", וכן יר' נא, נג: "כי תעלה בבל השמים וכי תבצר מרום עזה מאתי יבואו לה נאום ה'".

האם ייתכן שמעבר להתרסה ולמלחמתיות, באותו מוטיב קדום של עליה לשמים היה אלמנט נוסף? לשם מה העלייה לשמים? שמא כדי להשיג את האלמוות?²¹ אם הדרך לגן-העדן חסומה,

¹⁹ חז"ל לימדו אותנו שלגורל דומה במידת מה זכו גם אחרים: שבעה נכנסו בחייהם לגן עדן אלו הם שרח דכתיב אנכי שלומי אמוני ישראל אני שהשלמתי מנין הנכנסים לגן עדן... (מסכת כלה פרק שלישי) וכן במסכת דרך ארץ זוטא פרק ראשון: "ט' נכנסו בחייהם בג"ע ואלו הן חנוך בן ירד ואליהו ומשיח ואליעזר עבד אברהם וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי ויעבץ בנו של רבי יהודה הנשיא ובתיה בת פרעה וסרח בת אשר ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי.

כבר הרמב"ן מזכיר את עלייתו של אליהו הנביא השמימה כהוכחה לתחיית המתים ומהותו "והעוזבים כל עניי העולם הזה ואינם משגיחים עליו כאילו אינם בעלי גוף וכל כוונתם ומחשבתם בבוראם בלבד כאשר היה הענין באליהו בהדבק נפשם בשם הנכבד וחיו לעד בגופם ובנפשם כנראה בכתוב באליהו ובידוע ממנו בקבלה וכמו שבא במדרשים בחנוך ובבני עוה"ב העומדים בתחיית המתים"... המלים האלה נאמרים בפירוש לפסוק "וחי בהם" שבויקרא (יח, ה) "כי הלשון יכלול מיני חיים כולם כפי הראוי לכל אחד ואחד".

²⁰ ד"ר משה מיקס, שריך אגדה על עליה בשמים, ספר ניגור, עמ' 112-115.

²¹ מחנוך א' טו, ו-ז רואים אנו את הקשר בין החיים בשמים והאלמוות: "ואתם מקדם הייתם בני רוח חיים חיי נצח ובני אלמות לכל דורות העולם ועל כן לא "דעת" לכם נשים כי כבני רוח בשמים משכנם בשמים".

ייתכן ולפנינו מעין ניסיון לפרוץ אותה, ואין זה ניסיון בודד. חנוך זוכה ועולה השמימה, חנוך לא מת, א-להים לוקח אותו אליו, הוא רק "איננו", כי כאלהו אחריו יחיה בשמים, דור הפלגה מנסה לעלות השמימה, חז"ל פירשו את הכתובים בספר בראשית, במובן של עליה ממש, ואם אפילו פשט הכתוב יתכן והוא שונה, המסקנות אינן משתנות, הספור הוא מעין מדרש אירוני על השם "בבל". המשמעות המקורית של השם: "שער האל", הופכת למשמעות של דופי (מקום בו בלל הא-להים את השפות) ומשמעות מקורית זו, וכמובן כן הביטוי "וראשו מגיע השמימה", שהוא תרגום חפשי של השם הבבלי שניתן למגדל מצביעים גם הם על אותו ניסיון לעלות לשמים, המוזכר בספרי הנביאים.

האנסטיטיזה המקראית למגדל בבל הרי הוא סולמו של יעקב. שלא כמגדל בבל, ראשו מגיע השמימה ממש (בר' כח, יב), ואכן מכריז אז יעקב שזה "שער השמים" (שם יח). מה משמעות חלומו של יעקב? רואה הוא אותו לפני יציאתו את הארץ, ובחלום נודע לו שהארץ הזאת קדושה, אף אם החזון היה בבית-אל, מכריז הוא על קדושת א"י כולה, שהיא היא בית א-להים, ואין בית הא-להים אלא מעין גן-עדן, המקום בו התהלך הא-להים, הארץ אשר עיני ה' בה מרשית שנה ועד אחריתה.

כאן אנו עומדים בפני מעין "דרש" ראשון על הגן-עדן, ובו זיהוי הגן-עדן עם ארץ-ישראל, אלא שזיהוי זה לא נעשה ישירות כי אם על ידי אלמנט שני: ה' ה'. גן-עדן היה בתפיסה הקמאית על הר ה': "בהר קדש א-להים"²⁹ (יחז' כח, יד, טז), היכן? קאסוסו מראה בצדק, שהתורה מציירת אותו בעולם שונה מעולמנו אנו, אשר השתנה בגלל החטא, אולם האם לא קיים גם בעולם הזה שאחרי החטא, הר ה'? כן, הוא בית הא-להים, שער השמים, ההר אשר ה' יבחר, המקום שבשבילו לוקח אברהם מארם נהרים, וקדושתו הוכרזה בעקידת יצחק, באותו "הר ה' יראה". את קדושת הארץ חוזה יעקב בחלומו, ארץ אשר היא בית ה'. אמנם השמים שמים לה', אולם יש ד' אמות לא-להים כאן: שער השמים אשר יבחר על פי ה', הר ה' היה הר סיני לשעתה. להר סיני היו בעצם כמה מתכונות גן-העדן, שם וכאן העלייה והנגיעה אסורות, כשם שהדרך לגן-עדן אשר היא העלייה להר ה', סגורה, כך גם בהר סיני "והעם אל יחרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בם" (שמות יט, כד). אולם אם הר סיני היה הר ה' ארעי, הרי ארץ-ישראל נבחרת בחירת-קבע, ובעיקר נבחר מקום השכינה, הר ה' בירושלים, "ירכתי ציון" הר ה' הקמאי והמסתורי, הפך להיות הר הבית.²² ובשלב ביניים, במדבר, המשכן היה בבחינת הר סיני הנוסע עם בני ישראל במסעיהם. מדברים אלה ניתן להסיק שיש במקדש-המשכן גם מהדמות והסימבוליקה של גן-העדן. פרט אחד ילמד על הכלל. האבנים הטובות שבגן-העדן (יחז' כח) מופיעות בחשן הכהן הגדול, אם כי יתכן ועובדה זו היא מקרית לחלוטין. על כל פנים, המקדש היה בעיקרו מקום החיים, ומקום הטהרה, והטהרה פירושה ניצחון על הטומאה, כלומר המוות.

²² השוה יש' יד, יג לתה' מח, ג.

מעניינת גם הקבלה נוספת, גם במקדש גם בגן-העדן מופיעים הכרובים הסוככים ושומרים על האוצר, בגן עדן על עץ-החיים, במשכן על לוחות הברית, התורה. האם האסוציאציות האלה קיימות במקרא? כן, ספר תהלים וספרות החכמה שמרו על שני היסודות האלה. המקדש כהר ה' הקמאי,²³ והתורה כעץ החיים.

עץ-חיים היא למחזיקים בה

הפעל "חיה" בעקרו, יותר ממצב החיים, מציין את המשך החיים.²⁴ מכאן עברה הוראת המילה "חיה" להבראה ממחלה, וכדו'. גורלו – גורלם של הרבה פעלים שמיים, אשר קשה לנו להבינם במובנם האמיתי, אחרי שהורגלנו למשמעות הפעלים ההודו-אירופי המקבילים, שהם יותר סטטיים מאשר בעברית, דוגמא יפה למצב זה, ישמש הפעל "היה", שיותר מאשר את "ההויה" מסמן הוא את ה"התהוות".²⁵

את השימוש ב"וחי" בהוראת "וימשיך לחיות" מוצאים אנו למשל בש"ב יב, כב: "יחנני ה' וחי הילד" (בנגוד להתחלת הפסוק בו "חי משמש כשם עצם), בשמות לג, כ: "כי לא יראני האדם וחי". וכן במקומות אחרים (במד' כא ח-ט; דב' ד, מב; ה, כא; יט, ד-ה; ירמ' כא, ט; לח, ב, ועוד). כך גם הביטוי: "וחי אחיך עמך" (וי' כה, לו וכן לה). האדם גורש מגן-העדן שמא יאכל מעץ החיים "ואכל וחי לעולם" (בר' ג, כב). אכילה אחת לא תספיק, חיי נצח אפשריים בגן עדן אם אדם יתמיד לאכול מעץ החיים. המוות נגרם בגלל הגירוש מהגן, שהרי עץ-החיים היה בתוך הגן, והוא אשר נתן חיי-עולם. כאשר אכל האדם מעץ-הדעת גורש מגן-העדן למען לא יאכל, או לא ימשיך לאכול מעץ-החיים ויחיה לעולם.

האם קיימת דרך להשגת אותם חיי עולם אחרי הגירוש?²⁶ מליצות מקראיות קובעות שכן. הצירוף חיי-עולם מופיע עוד מספר פעמים במקרא. בצורתו הבולטת ביותר חוזר ביטוי זה בנבואת דניאל על תחית המתים: "אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם" (דניאל יב, ב).

²³ היכל קדשו של הא-להים בשמים: "ה' בהיכל קדשו, ה' בשמים כסאו" (תה' יא ב, וכן ב, כ). ואולי להגיע למדרגה מסוימת יותר מאשר סתם לעלות להר הבית, אולי הר ה', הוא הר ה' ממש. מכאן המובן של הפסוק: "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (תה' כד, ב). כאן מדובר על עלייה ממש. המגיע לו זוכה לאלמוות. הביטויים "מי האיש החפץ חיים" (לד, יג), ובעיקר: "מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך" (טו, ב), נראים כמדברים על זכויותיו של האדם כדי שיעמוד במשפט, "ומי יעמד לפניך" (טו, ח), על "מי זה האיש ירא ה'" (כה, יב) נאמר ש"נפשו בטוב תלין".

²⁴ מכאן ש"ועל חרבך תחיה" איננו ברכה, אלא קללה: רק על חרבך תשאר בחיים וכך פירוש הפסוק בויקרא י"ח 5 "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם" איננו צווי אלא הבטחה, האדם אשר יקיים את התורה ישיג את החיים, או ביתר דיוק את המשך החיים, חיי שעה או חיי עולם? חז"ל הבינו במשמעות השניה פסוק זה, וראה הערה 25.

²⁵ ראה על זה מחקריו של Boman, על פועל זה במחשבה היוונית והתנכית.

²⁶ אונקלוס תרגם את הפסוק "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה): "ויחי בהון בחיי עלמא" ובת"י: "ויחי בהון בחיי עלמא וחלקיה עם צדיקא".

אולם כמה וכמה פעמים קשור בטוי זה, או בטויים הנגזרים ממנו עם התורה או החכמה. החכמה הרי היא ארחות חיים (משלי ב, יט), דרך חיים (שם ו, יג) מקור החיים (תה' לו, י; משלי יג, יד), האם יש בחיים אלה גם הוראת חיי-עולם? בלי ספק שהוראה כזאת התקבלה בתקופה מסויימת, שהרי היא נמצאת בספרות החיצונית ובדברי חז"ל. האם הוראה זו מצויה גם במקרא עצמו? נראה שכן, ופסוק אחד מוכיחו (תה' קלג, ג) "כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם", לפסוק הזה כאילו אופי של "דרש", במסגרת מזמור הדורש את משמעות ברכת החיים שבתורה, ורואה בחיים, לא את חיי-השעה שבהסתכלות ראשונה, אלא את חיי-העולם. יתכן ופירוש זה מאפשר הבנה אחרת על פסוקים רבים בספרות החכמה, וראשון להם: "עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג, יח). ייתכן ויש להבין מליצה זו דווקא כפשוטה, כלומר שהתורה היא היא עץ-החיים האבוד, יתכן שזה גם כוונת הכתוב במקומות אחרים, כמו למשל (משלי יא, ל) "פרי צדיק עץ-חיים" (אפילו אם במשלי יג, יב הוראתו אליגורית).

גם הצירוף "ארח-חיים" יכול לקבל הוראה אסכולוגית, כדרך לחיי עולם. כך במשלי טו, כד: "ארח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה, כי "וחוסה במותו צדיק" (שם יד, לב), ובמלים מפורשות יותר: "בארח צדקה חיים". על כל פנים, פעם אחת המשמעות האסכולוגית של 'אורח חיים' ברורה (תה' טז, ט-יא): "לכן שמח לבי ויגל כבודי, אף בשרי ישכן לבטח, כי לא תעזב נפשי לשאול"²⁷, לא תתן חסידך לראות שחת, תודיעני אורח חיים, שובע שמחות את פניך... נעימות בימינך נצח".

²⁷ השוה עם הנאמר בספר איוב (יד, כב): "אך בשרו עליו וכאב ונפשו עליו תאבל".

חלק ג: גורלה של אמונה

התחשב עם הנקודות שהועלו כאן, אפשר לקבוע שרעיון האלמוות וחיי-עולם איננו מקרה או מוטיב בודד במחשבה המקראית, כי אם שימש נקודה התחלתית במחשבה ובתיאולוגיה המקראית והבתר-מקראית כולה. אלא שבעצם מדובר כאן על שני מודלים שונים, האחד הגאולה האסכטולוגית מהשואל, והשני העלייה לשמים, לגן עדן שמימי, אחרי המוות.

הנבואה לקחה את הרעיון האסכטולוגי האישי והפכה אותו לדגם לחזון לאומי ועולמי, דוגמת חזון העצמות היבשות של יחזקאל. התורה עצמה עשה את הצעד הראשון, כאשר הראתה שהברית שנכרתה עם הבריאה בין אדם לא-להים, קיבל עכשיו צורה חדשה, ברית בין עם ישראל לה', בברית הראשונה השכר היה גן-העדן וחיי העולם, בברית המחודשת, השכר הוא ארץ ישראל, והחיים הלאומיים. מתוך כך מסיימת התורה את דבריה באותם המלים בהם היא התחילה: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" (דב' ל, טו). הפסוקים בפרשה זו, נשמעים כאילו רומזים לחיפושים אחרי סם-החיים: "לא בשמים היא", התורה אכן ירדה מהשמים, מהר ה' אליו עלה משה, ואותה התורה אוצרת בתוכה את האפשרות להינצל מהמוות, ולחיות חיי עולם.

בגן-העדן לא הייתה בחירה בין טוב לרע. הרע בלתי ידוע היה לאדם מקודם. ייתכן וכך יש לפרש את משמעות האכילה מעץ-הדעת והתוצאות שאכילה כזו גרמה. אחרי האכילה ידע האדם גם את הרע. כך נוצרה בעייה שלא הייתה קיימת קודם הבחירה בין הטוב והרע. בגן העדן עמדה לפניו בחירת הבחירה כביכול. עם האכילה ידע האדם את הרע, ויתירה מכך, נוצר ערבוב בין הטוב והרע, כאילו התערבבו הפירות באילן. מעתה יצטרך הוא לבדוק איזה פרי לאכול. אכן גם עץ החיים ערבב פירותיו, אין יותר עץ החיים, מעתה יהיה עץ החיים והמוות: "זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה" (מגילה יח. שבת פח: ועוד) התורה היא דרך החיים, היא היא עץ-החיים ממש. סמל הברית, הם שני הלוחות הנשמרים על ידי הכרובים, הכרובים שבגן עדן. הקטעים המדברים על המצוות הקשורות עם קדושה וטומאה וטהרה, רואות במקדש את הסמל לשכינתו של הא-להים בקרב בני-ישראל, המקדש עצמו היה מקום החיים, ומקום הטהרה, יש כאן מחשבה שלמה על החיים והמוות אשר טרם הובררה בצורה מספקת.

ההלכה המקראית מקפידה על הקבורה, ורבים רוצים להיקבר דווקא בארץ ישראל, בארץ הקודש, מכאן שלפי המקרא פעולות מסוימות יכולות להיות בעלות תוצאות לגבי הקיום שלאחר המוות. הפרטים שנשארו בידינו הקשורים עם עתיד הנשמות בשואל, מחייבים לדעתי דיון מחודש גם על מושג ה"כרת", ואולי אף קבלת הפירוש המסורתי, "הכרת בעולם הזה, תכרת לעולם הבא". על הנפש החטאת נאמר: "ונכרתה מעמיה". האם אין ביטוי זה ניגוד מדויק

לביטוי המסורתי "ויאסף אל עמיו".²⁸ שוב נראה שבמושג החיים עליו המדובר כאן, יש יותר מאשר חיי שעה. דוגמה המביאה אותנו לידי רמז נוסף נמצא, כאמור לעיל, בספר יחזקאל, המטעים את ערך האחריות הפרטית על החטא, ומובן החיים והמוות כעונש. אותו נביא – המשתמש במקום אחר בתחיית המתים כסמל לאומי – מדבר על הורדתם לשאול של החוטאים בעלי הגאווה. יחזקאל מגיע גם בפרק זה על השאול, לעיקרון האחריות האישית, לעונש בלתי תלוי במקרים אשר ארעו עם האדם בחיים. פרעה ישכב בשאול עם חללי חרב ועם הערלים, אעפ"י שהוא עצמו נמול, ואעפ"י "שחרבו תהיה תחת ראשו" כלומר שלא ימות חלל במלחמה. סיבת העונש היא שנתן את "חיתו בארץ החיים", ולפיכך יענש ב"ארץ החיים" (יח' לב, יז). המילה, עליה יש עונש כרת, הרי היא מפתח לאושר שלאחר המוות, אולם הנביא מטעים כאן שערלת הלב חמורה מערלת הברש, ובה חטא פרעה. השאול מנותק כאן לחלוטין מאופני המוות, והופך להיות תלוי המוסר ויראת הא-להים.

הנבואה והאסקטולוגיה האישית

הנבואה יצאה מהרעיון האסקטולוגי הקמאי, הדגישה בה צדדים מסוימים ופתחה אותה, וככה גילתה לפנינו מסכת אסקטולוגית חדשה. אפשר לסכם אולי את יסודות האסקטולוגיה הנבואית בכמה עקרונות, המבדילים בין השקפתה להשקפת ספר תהלים למשל:

[1] האלגוריה של יום ה': יום ה', הפך להיות סמל ליום הדין שאיננו האחרון, לחרבן, לעונש, לקטסטרופות טבעיות או היסטוריות, וכו'. עם זאת, לא שללה התפיסה הנבואית את המחשבה על יום הדין האחרון.

[2] ההיסטוריה של יום ה': יום ה' הפך למאורע בהיסטוריה. הבהרת הנקודה הזאת מצריכה עיון נוסף, כי היא היא מבדילה בין גישות שונות במחשבה האסקטולוגית בישראל ובעמים. האם אנו קשורים עם העתיד לבוא, על ידי גשר זמני או האם לפנינו עולם אחר לגמרי? הנביאים דברו על יום הדין כמאורע היסטורי ומכאן תוצאות מרחיקות לכת, פוליטיות וחברתיות.

[3] העיקרון המוסרי: החטאים המכריעים במשפט האחרון הם באומות העולם המוסריים. בישראל מתווספים החטאים שבין אדם למקום. מכאן העקרון האוניברסליסטי. שכר ועונש יהיו גורלם של העמים על פעולתם, למרות שאינם מקיימים – ואינם מצווים – על התורה הישראלית ומצוותיה.

²⁸ שמא השארת השם גם היא קשורה עם התחייה. יותר מאשר בצדדים הליגליים הקשורים עם הנחלה, מצביעה מצוות היבוס על "אי-מחית-שמו" בישראל. האם אין כאן קשר עם רשימת שמות הזכאים בספר החיים?

[4] המסגרת הלאומית: באותן נבואות שנשארו בידינו בולטת המסגרת הלאומית של רעיון אחרית הימים, הסבל הלאומי הפך עיקר, והוא ייהפך בהדרגה למוקד הגאולה.

קשה לשפוט מכאן על מה שאין בידינו, אולם ניתן להסיק מקטעים שונים שלידה של האסכטולוגיה הלאומית הייתה קיימת גם אמונה בשכר ועונש פרטי, דבר שעבורנו הוא בבחינת תורה שבעל פה. בנדון זה חשוב עד למאוד ספר מלאכי, בו האסכטולוגיות מתמזגות. מלאכי מדבר נגד אלה הטוענים: "שוא עבוד א-להים ומה בצע כי שמרנו משמרתו" (ג, יד). הנביא מבטיח שכל אותם צדיקים יהיו "סגולה" ליום ה'. קיים ספר זיכרון בו נרשמים יראי ה' וחושבי שמו, שזה וודאי אותו ספר ממנו ביקש משה להימחק אם הקב"ה לא יסלח חלילה לעמו. באותה נבואה מופיעה התייחסות לאליהו הנביא (ג, כג): "הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". למה דווקא אליהו? מה תפקידו? ודאי שחזרתו של אליהו הנביא קשורה עם העובדה שאליהו לא מת, מצד שני נראה שאליהו הוא הסופר הרושם את המעשים החשובים של בני-האדם: "ויכתב ספר זיכרון" (שם, טז), והוא הוא הממונה על תחיית המתים לעתיד לבוא. את הבניין הזה אפשר לראות כדרש כתובים חדש של הנביא, או כמסורת קדומה. בעיני נראית יותר הסברה האחרונה, אם אף יתכן שנבנתה בתקופה מוקדמת כפירוש על הכתובים, בתוך עולמה של הנבואה. בהתפתחותה המאוחרת סגרה הנבואה את המעגל שהיא עצמה יצרה. בהתחלתה יצרה את מושג אחרית-הימים על סמך אסכטולוגיה אישית קמאית. בשלבה האחרון היא עצמה נתנה למאורעות יום ה' גוון יותר אישי ופרטי. לדעתי, פעל כאן כלל חשוב בהתפתחות המחשבתית, הקובע שההוראה הראשונה של מושג, ה"פשט" חוזר לפעמים בצורה של "דרש על דרש", או אלגוריה של האלגוריה.

תהלים וספרות החכמה

מזמורי ספר תהלים רבים מורים על המובן השני של האלמוות, פותח בהם הרעיון שהא-להים יפדה את נפש הצדיק מידי השאול, ויקח את נפשו אחר כבוד. הנפש תעלה השמימה, אחר המוות, שלא כאלהו וחנוך אשר עלו שמה בחייהם, ואכן יתכן שאף המזמורים המדברים על האדם "אשר יעלה בהר ה' ויקום במקום קדשו", רומזים, כאמור לעיל, אל הר ה' בהוראתו האסכטולוגית. עץ החיים היא התורה והחכמה, וגם היא מבטיחה חיי עולם לזכאי, אלא שהזכאי הוא המשכיל, החכם, היודע את החכמה והנוהג לפי דבריה.

השתיקה

ולמרות הכל הכתובים צועקים ושותקים בעת ובעונה אחת. על פשר שתיקתם נאמר רבות. רמזו לעיל על הגישות הטוענות על אי-ידיעה או התנגדות כסיבת השתיקה. אולם, התורה שוקטת גם

בכיוון ההפוך. שלא כמלחמה נגד הדרישה אל המתים, אין מלחמה נגד אמונת האלמוות. במסורת הקלאסית היהודית ניתנו תשובות רבות לשאלה זו.²⁹ תשובות אלה צודקות במידה מסוימת, אך רק אם הן מניחות את מציאותה של מסורת לא כתובה.³⁰ ודאי השפיע על שתיקת המקרא הפחד בפני פירוש אלילי לדבריה. הוכחה מכריעה נמצאת שוב בעלייתם של אליהו וחנוך השמימה, ובייחוד במעמדו של חנוך בספרות החיצונית, וזיהויו מאוחר יותר עם מטטרון. גם בסיפור על מות משה, ארבו סכנות רבות, סכנת האפותיאווה, סכנת להאלהת אדם ובייחוד מלך, סכנת עבודת המתים, סכנת הדרישה למתים, וכו'. ודאי שזה גם עיקרו להעלמת כל התורה הזו בתור תורה נסתרת, שאכן הייתה קיימת. התזה המוצעת כאן רואה בסיפור גן-העדן פתח להבנת מטרת התורה, והסבר נסתר לקיום מצוות הטומאה. יש בכך טענה מרחיקת לכת, לפיה כבר התורה מבינה חלקים מעצמה, בצורה שניתנת להיקרא "דרש".³¹ אולם בעיקרה ידע המקרא בכלל, והתורה בפרט על גורל הנפש. על פי שני עדים יקום דבר, קרח ואליהו, שנכנסו חיים לאותם עולמות להם יגיע האדם רק לאחר המוות.

מעלילות גלגלמש, משירי העלילה הכנעניים על ענת, בעל ומות, וממיתוסים אחרים שבמזרח התיכון, נראה עד היכן בעיית המוות העסיקה את נפשו של העולם העתיק, אם אמנם הספור על מותו ותחושתו של בעל הוא מיתולוגיזציה של תהליכי הטבע, הרי טבעיות המוות כשלעצמה גם היא משתקפת בהם, ואכן הבעיה הזאת הייתה חשובה ומעניינת בעיניו של האדם הקדמון, לא פחות מאשר בעולם המודרני. בנידון זה העובדה שהתורה מקדימה את סיפורה הראשון על האדם להסבר הופעת המוות מוכיחה גם היא "התעניינות" גזו. אולם אעפ"כ אין לאלמוות אותו משקל כמו למשל ביהדות המאוחרת. הסיבה לכך תלויה בעובדה שהבעיה שנפתרה ע"י האמונה בעולם הבא הייתה, כפי שהוסבר לעיל, אחרת, מזו שקיבלה את הבכורה בתקופה המאוחרת, למשל כנבואת מלאכי, ובספרות החיצונית המאוחרת. המקרא התעניין בעובדת המוות, בטרגדיה האישית בעולם שאמור היה להיות 'טוב מאוד'. החשיבות העקרונית הרבה שלאמונה בעוה"ב, בתקופות המאוחרות יותר, תלויה בעובדה שהיא התייחסת לבעיית הצדק כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". כאן תתעורר סכנה חדשה, כי אמונה זאת הפכה לנקודה התחלתית לבריחת האדם מהעולם הזה, שאותה בצעו כתות יהודיות מסוימות והנצרות. תורה דואליסטית

²⁹ השמוש במונח תקווה, והדבור על עולם-הבא בספרים החיצוניים מוליד את החשד שגם שם, היה לתורת עולם-הבא מהות היסטורית מסוימת, והיה "סוד", (השוה חשמונאים ב' כב, ברוך ב' פא ד, חנוך א' לח ד; נח' ה וגם השמוש בשמות 'סוד-עולם', ו'פלאות' בן סירא ג, כא. והשוה תה' פח, יא, ובבלי ב"מ פ"ה ע"ב: מאן גלו רזיא בעלמא).

³⁰ ראה ש"א לוינסטם: "מות משה" תרביץ שנה כ"ז עמ' 142-157.

³¹ דוגמא אחרת של הבנה "דרשנית" כזאת היא נבואתו של דניאל אחרית הימים המתבססת כנראה על הפסוקים האחרונים של ישעיהו (ס"ו 24) "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר", על המקרא כמפרט את המקרא נכתבו בזמן האחרון דברים הרבה, וקדם להם סגל בכרך על פרשנות המקרא, וויס דו"ד ח"א 44-41, ודברי קאסוטו על "עין תחת עין".

זו לא הייתה מקראית. רעיון חשיבה לגן-העדן התכוון לבשר את ההתגברות על הרע הפיסי. האסכטולוגיה המאוחרת התכונה במיוחד לתקן את הרע המוסרי.

האסכטולוגיה האישית לא נוצרה עקב תיאודיצאה, לא באה לפתור את בעיית הטוב והרע, ולא נולדה כתוצאה מדיוניו של איוב וכתשובה לשאלותיו. התיאודיצאה מופיעה במסגרת הנבואה, החוזרת אחר כך לנושא האיש, אחרי טיפולה בבעיות גורלו של העם. האסכטולוגיה האישית הקמאית נולדה עם רעיונותיה היסודיים של תורת ישראל, כפיתרון לשאלת קיומו של רע בעולם שהוא מעשה ידיו של הקב"ה. התשובה היא תפיסה ראשונית של גאולה, פדות מהחטא ומתוצאותיו, ואף מתוצאות החטאים הקמאיים, כחטא דור הפלגה, חטא דור-המבול, ומכל שכן, החטא הקמאי, חטאו של אדם הראשון, ה"אדם". המוות יכחד, האין יאויין, יבלע מן הארץ, כי בני-האדם יחזרו לגן-העדן בתשובה, באחרית הימים, ואז יאכלו מעץ החיים וחיו לעולם.⁴⁰

ההשקפה החז"לית – דברי מבוא לפרקי ההמשך.

האם יכול האדם להגיע לאלמוות? זאת שאלה מכריעה אכן בהסטוריה התנכית, ואכן, יש במקרא שני מודלים של אלמוות. את האחד ניתן לראות כמבוסס על רעיון השאול, את השני על העלייה לשמים.

השאול נוצר בחטא הקמאי של אדם וחווה. אין השאול אלא הגירוש וההרחקה מלפני ה', לפיכך המוות כיתר תוצאות החטא, הן מקור הטומאה המרחיקים את האדם מהקודש, אך נפשו של האדם תגאל. כשם שלאחר הגלות תבוא גאולה, כך גם נפש המת תפדה באחרית הימים מידי השאול. אם תצא זכאית בדין, תחזור ותחיה באותו עולם הבא. אך יש, ולפי השקפת המקרא גם בינתיים, נפש האדם לא עזובה לחלוטין בשאול. אף בגיהנם עצמו לא נמחק ההבדל בין הצדיקים והרשעים, גורל המת נקבעת בצורה טכנית על ידי פעולות מעשים שלו בחייו, ושל משפחתו,⁴⁷ אך אותם המעשים נעשים או לא נעשים, הכל לפי זכויותיו של המת, הצדק ורודף אחרי האדם אף לאחר מותו, ויחזקאל מנסח את הניסוח האחרון של אמונה זו בקבעו שאף מעשים ופעולות אלה לא יועילו כלום עם נפשו של רשע. אך אותו שאול – לעולם הוא מאסר, והנפש בשאול מחכה – לגאולה. המוות קיים, היא האחרית, אולם המקרא מדבר גם על תקווה, תקווה לחיים ולמתים, התקווה שלא אבדה על החזרת גן-העדן בגאולה האחרונה. שוב יחיה האדם, ביום ה' הגדול והנורא.

המודל השני, הוא המודל של העלייה לשמים. האדם מנסה הרבה פעמים לפרוץ דרך השמימה, כמו בעלילות גלגמש. הם מחפשים שם את המפתח לחיי-עולם. בני אדם מנסים, אך נכשלים. עולים בשמים אך שלא בהצלחה, אולם דרך כזו קיימת, מה יעשה האדם וחי? היכן

עץ-החיים? המצוות הרי הן הדרך, והתורה היא היא עץ-החיים למחזיקים בה. א-להים יקים את גן העדן בהר ה' כבימי קדם, ובאותו הר ה' בו שוכן גן-העדן, לא במעמקים, בשאול. הוא המקום אשר יבחר ה', והמקום הוא הקודש, ארץ החיים, מקום הטהרה בו יכולע המוות לנצח. אך הגן-עדן הוא עתה בשמים, וודאי לא בשאול. ה' יפדה את אוהביו מלהיכנס לשאול. לפי מודל זה אליהו אינו יחיד, הוא רק ראשון... אלא שהוא ואיתו בודדים נכנסו בחיים. האחרים, יזכו לכך רק אחרי מותם.

בעולמם של חז"ל חיים ביחד שני המודלים, אלא שלכאורה הם מתנגשים. מצד אחד אורבת הטומאה, מצד שני מצויה ההשקפה שהמוות אינו אלא עלייה להר ה', אחרי חיים שהם ניסיון שבעקבותיו מתגלה באדם קורטוב של קדושה. יש כאן סתירה, ואולי לא. אולי הצדיקים זוכים לתקווה של המודל השני, בעוד שהבינוניים עוברים את המסלול הראשון. על כל פנים, הסתירה הזאת הביאה לאינטואיציה מופלאה, שהצדיקים אינם מטמאים במותם, דבר שגרם למחלוקת עמוקה.