

יָדוּי, כַּפְרָה וְחִנּוּנָה

פֶּרֶק מֵתוֹךְ 'מִסַּע הַגְּבוּר' (מוֹדֵן, 2011)

רוֹת נֶצֶר

ברצוני לדון להלן על תהליך ההתפתחות שעל הגיבור לעבור לנוכח חטאיו. אופן ההתמודדות של האדם עם חטאו הוא כאן העיקר, וההתמודדות המוסרית הנכונה הופכת את החוטא מאנטי-גיבור לגיבור. זו ההתמודדות המביאה את הגיבור להכרת "אבל אשמים אנחנו" (של אחי יוסף) או "חטאתי לה'" (של דוד המתעמת עם דברי נתן הנביא). גם ביצוע החטאים הגדולים ביותר, כמו הרג אב ובעילת אם, כפי שעשה אדיפוס, עדיין מותר אפשרות של קיום ושינוי פנימי אחרי החטא.

בספרות המודרנית אנו פוגשים את העיסוק בחטא ובאשמה ובדרך להתגבר עליה. דוגמאות לכך בספרות הן 'החטא ועונשו' מאת דוסטויבסקי והנובלות 'הנפילה' ו'הזר' מאת אלבר קאמי. כיוון שאנו השתקפות הגיבורים כולם, הרי שחטאי הגיבורים מאפשרים לנו לקבל את הצל האנושי, את טיבנו החוטא, כחלק מטיבנו האנושי הבלתי מושלם. אבל ההכרה בחטא ובאשמה הנובעת ממנה אינה מובנת מאליה. האשמה עלולה להיות קשה מנשוא ובעלת כוח הרסני (כפי שמדגימים המיתוס של המלך האצטקי קצ'לקואטל, השלכת האשמה על האחר בנצרות ותגובתו של אדיפוס לחטאו).

מסופר שאורסטס בן אגממון, שנרדף על ידי אלות הנקם אחרי שרצח את אמו, נגס באצבעו והשליך אותה לעברן ואז חלקן עזבו אותו לנפשו. פירוש הדבר הוא שההרסנות העצמית שהאדם מפתח היא כעין קורבן סמלי-חלקי, והפגיעה העצמית החלקית אמורה להיות תחליף לפגיעה המוחלטת של היסוד הנוקמני בנפש.

מוטיב האחריות המוסרית הנובעת מההכרה באשמה קיים מאז ומעולם. מוטיב זה נדון בהרחבה במאמר של מרטין בובר העוסק באשמה וברגשות אשמה (1962). בובר מבקר את הפסיכותרפיה על התייחסותה לרגשות האשמה בלבד ועל שאינה מתייחסת כלל לקיומה של אשמה אמיתית. לדבריו, הפסיכותרפיסטים עוסקים בהתייחסות סובייקטיבית פנימית של האדם למעשיו, ולא באשמה במציאות העובדתית; וכאשר אדם פוגע בסדר העולם האנושי, שהאדם מודה בקיומו ומכיר בנחיצותו - אזי יש אשמה אמיתית.

בנוסף טוען בובר כנגד פרויד, שהוא רואה את המצפון רק כתולדה של האני העליון, שהוא המצפון הקולקטיבי שנוצר על ידי הקודים החברתיים ופועל בצירוף ביקורת, גינוי ועונש. מכאן שרגש האשמה הינו תוצאה של הגינוי של סמכות ההורים והחברה, והוא נובע מהחשש מפני עונש או משלילת האהבה, או כ"מזוכיזם מוסרי שהסדיזם של האני העליון בא להשלים אותו".

בובר מתנגד גם לתיאוריה של יונג. הוא טוען שיונג מעניק חשיבות מוגזמת לנקודת המבט

האינדיבידואלית-סובייקטיבית בתחושת האשמה, ואינו ער לכך שהאדם יכול להיות אשם באופן אובייקטיבי גם כלפי החברה. על פי הגישה היונגיאנית, הגורם העיקרי בתהליך האינדיבידואציה הוא האינטגרציה של הצל-רוע בתוך המבנה של הנפש. לפיכך, אומר בובר, האשמה אצל יונג מצויה באדם בעיקר בהתייחסותו בינו לבין עצמו, אבל אין אנו שומעים הרבה על האשמה כעובדה ש"בין האישיות האנושית ובין העולם המסור לה לחיות בו."¹ לפי בובר, טיפול באשמה אמיתית שונה מטיפול ברגשות אשמה. ראשית יש להכיר באשמה. בובר מתעניין באפשרות של תהליך ריפוי אמיתי שבו האישיות מאירה את אפלתה, מביטה בתהום אשמתה, והאדם מכיר את מהותה ומשמעותה של אשמתו בחייו. בובר מביא את דברי פסקל ש"גדלותו של האדם כרוכה בעליבותו. האדם הוא היצור המסוגל להיעשות אשם, והוא גם מסוגל להאיר את אשמתו". לפי בובר, הווידי של האדם על חטאו הוא, "דו-שיח עם האישיות המוחלטת האלוהית, העונה מחביון סודה בדרך סוד", ולא עם האני העליון. ומכאן יגיע האדם ל"יחס כיפורים אל העולם". כאן עליו לעשות תהליך תיקון-כפרה. באשמה אמיתית, אומר בובר, נכון יהיה שהמטופל יידרש לכפר על חטאו כלפי החברה באופן אקטיבי, בהודאה בחטא, בבקשת סליחה מהאדם שנפגע, במתן פיצוי או תרומה כוללת לחברה: "לשוב ולתקן מה שפגם בסדר ההוויה באשמתו – לתקנו ממקומו ולפי יכולתו, במצבים שמזדמנים לו זימון היסטורי וביוגרפי, על ידי שיתייחס יחס של התמכרות פעילה לעולם – לפי שפצעי סדר ההוויה יכולים להתרפא ובמקומות אחרים ורבים לאין-סוף, ולא דווקא באותם המקומות שבהם היתה הפגיעה". בניסוח של בובר, מציאת כפרה "מקנה מחדש זיקת אמת אל עולם-הסביבה" (שם: 197). הכפרה לדידו של בובר היא פיצוי, לא במובן המקובל, אלא "שאני הולך ובא לקראת האדם, שאשמתי כלפיו, באור ההארה העצמית שלי... שאני מתוודה לפניו על אשמת הישות שלי, ועוזר לו עד מקום שידי מגעת להתגבר על התוצאות של מעשה האשם שלי." ורק אם פעולת כפרה זו תצמח "מתוך הגרעין של יחס-לעולם שנשתנה, של שירות לעולם חדש בכוחות המחודשים של האדם שנתחדש" – יתקיים שינוי מהותי בנפש האדם. אז האדם חוזר בתשובה נפעם מתוך כוח עליון וצומח "לתוך עמידת-ישות שראוי לקרוא לה לידה חדשה".²

רעיון דומה מנסחת אליזבט לוקאס, הנמנית עם מייסדי הלוגותרפיה. היא מדברת על קבלת האשמה והכרה באשמה כתהליך חיוני לאדם, בניגוד לנטייה להכחישה. כן מתייחסת לוקאס

¹ טענה עניינית זו נובעת מהעובדה שהתיאוריה היונגיאנית עוסקת בעיקר בתהליכים הפנים-נפשיים של האינדיבידואציה ואינה נותנת את הדעת מספיק ליחסי אדם לזולתו. נציין שבובר אינו מתייחס לעובדה שבתורת יונג המצפון והמוסר הם ביטוי לקול העצמי, ולא לאני העליון שנבנה על ידי קוד החברה (ראו אריך נוימן, פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש, שוקן, 1963).

² בהמשך יועלה הדמיון בין דברי בובר לעמדת החסידות ולדברי הרב קוק; סביר מאוד שהוא הושפע מהם, מה גם שבובר עסק בחקר החסידות.

לאספקטים חיוביים ומשמעותיים שניתן למצוא באשמתו של הפרט. היא מציעה לפצות וללמוד מהאשמה כך ש"התנסות באשמה כבדה היא לעיתים קרובות נקודת זינוק להתבגרות" (1995: 70).

ואמנם בובר צדק. הפסיכולוגיה והפסיכותרפיה עוסקות בהבנה סיבתית של הביוגרפיה של היחיד, בהבנת מבני הנפש שיוצרים את האשמה ובדרכי ההתמודדות עימה. אולם הן אינן בוחנות מספיק את משמעותם ואת תכליתם של החטא והאשמה במהלך האינדיבידואציה. אני מבקשת להראות שיש לנו עוד מה ללמוד על אופני ההתמודדות עם האשמה ממקורות התרבות: המיתולוגיה, הדת, הפילוסופיה הקיומית והספרות, וכי עלינו לבחון מה מאופנים אלה טרם יושם בפסיכותרפיה. אתייחס כאן לכמה מקורות בתשתית התרבות, שמהם עלינו ללמוד על היחס הנכון לטפל באשמה הממשית. מקורות אלה מלמדים אותנו על המעבר ההכרחי מאשמה לווידוי, לחרטה, לסליחה, לחמלה, לכפרה ולמהפך הלב ואל המעשה בפועל: אל כפרת עשיית החסד. כך נגלה שיחסם של בובר ולוקאס לאשמה הוא ביטוי עכשווי לעמדה מוסרית (ארכיטיפלית) עתיקת ימים.

חשוב להבדיל בין הגיבור שחטאו הוא כלפי הסמכות הגבוהה (ההורים, המלכות או האלים), לבין הגיבור שחטאו הוא כלפי הזולת. כאמור, הגיבור המיתי שחוטא כלפי הסמכות (פרומתאוס, סזיפוס, אדיפוס, ישו), חטאו הוא למעשה גבורתו, ועונשו הוא הקורבן שהוא משלם על דחף ההתפתחות. הגיבור החוטא כלפי הזולת ובכך גם כלפי עצמו, ובכך עוסק סעיף זה, חטאו אימננטי מוסרי-מצפוני, ובעקבותיו עליו לעבור תהליך הכרה בחטא, וידוי, חרטה, כפרה ומחילה.

בתפילת יום כיפור מתקיים הווידוי הקולקטיבי, שבו כל המתפללים אומרים: "אבל אנחנו חטאנו". אחרי אמירה זו באה שורת החטאים הארוכה שנאמרת בקול: "עווינו, פשענו...". האמירה בגוף ראשון רבים מטשטשת את משמעות האמירה האישית של היחיד, ובו בזמן מקלה את ההתוודות, בידיעה שלא רק הפרט הוא החוטא, אלא גם האחרים כולם.

הווידוי הוא תחילת תהליך המודעות, קבלת האחריות והמוכנות לשינוי. הרמב"ם רואה בווידוי את הפעולה הראשונה בתהליך התשובה.³ על פי בטי רויטמן, היכולת להתוודות שומרת על הגיבור, מחזקת אותו ואף גואלת אותו, באמצעות לקיחת האחריות (2008: 53-62). הווידוי בכנסייה וקבלת המחילה מהכומר (במיוחד הכפרה לפני המוות), נוצרו כדי להקל על תודעת החטא האישית ולהעניק ליחיד כפרה.

וידוי מחייב חרטה. בחוק האזרחי החרטה אינה משנה את העונש. אבל לפי היהדות החרטה, הווידוי ושינוי הדרך הפנימית משנים את הדין, מאחר שמדובר בעמידת האדם עצמו מול

³ "עשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה" (הרמב"ם, הלכות תשובה, א' א').

גורלו ונכח קול העצמי שלו. בחסידות חב"ד – עצם החרטה מתקנת את המעשה.⁴ "החרטה היא הסגולה המכפרת על הנשמה כולה", אומר התיאלוג אברהם יהושע השל: "יש בחרטה על כישלונותינו קדושה רבה יותר מאשר בשאננות עקב שלמות" (2003: 317). זו הסיבה שסוניה מאיצה ברסקולניקוב להתוודות על חטאו.

הן במיתוס היהודי והן במיתוס הנוצרי מקבלים הקורבנות, שהם השעיר לעזאזל של חטאי האדם, מקום נכבד בתהליך הכפרה. המקרא מפרט סוגי קורבנות שונים של קורבנות חטאת ואשם. במיתוס הנוצרי, כאמור, ישו הוא הקורבן שסבלו ומותו מכפרים על חטאי האנושות כולה. אולם לפי המקרא תשובת הלב גדולה מקורבנות: "זבחי אלוהים רוח נשברה. לב נשבר ונדכה אלוהים לא תבזה" (תהלים, נ"א 19).

דורותיאה קרוק מדברת על הכפרה על חטא בתפיסה של הטרגדיה היוונית. לדבריה, בטרגדיה היוונית יש תמיד "מעשה מביש"⁵, המחלל את המערכת המוסרית, ויש לכפר עליו כדי שהמערכת המוסרית תשוב לקדמותה. הסבל הנגרם בעקבות המעשה המביש הוא הכרחי, מאחר שהוא נושא כפרה. חשיבות הסבל והכפרה היא בכך שהם מאשרים מחדש את חשיבותה, את עליונותה ואת תוקפה של המערכת המוסרית, וכן את כבוד האדם ואת ערכם של חיי אנוש (1986: 23).

כפרת סבל של ענישה אכזרית אנו מוצאים בנצרות כלפי כופרים; כמו כן מצויה בנצרות ענישה עצמית בהלקאה עצמית מזוכיסטית (כפי שמודגם למשל ב'צופן דה וינצ'י'). ביהדות אשכנז היתה מגמה של כפרה דרך עינוי עצמי בסיגופים ובצום, לפי הפסוק: "יסורים ממרקים כל עוונותיו של אדם" (תלמוד בבלי, ברכות, ה, א-ב). במקרא מוזכרות ענישות קשות של סקילה ובנוסח עין תחת עין, למרות שברוב התקופות היתה מגמת הענישה ביהדות לא דרך סבל ועינויים; מגמתה היתה כפרה וחינוח. (כנגד בית שמאי מוצב תמיד בית הלל.)

ועדיין חרטה וכפרה באמצעות הענישה והסבל הם רק חלק מהדרך שמציעה התרבות. והשלב הבא הוא גילוי רחמים וחמלה כלפי החוטא.

ב'בשורה על פי מתי' כתוב: "ברוכים המרחמים כי הם ירחמו"; "אהוב את האויב שלך"; וכן: "אל תשפטו ואז לא תישפטו". אדינגר אומר שהכוונה היא לאהוב את האויב הפנימי שלנו ושנרדם על עצמנו, שלא נשפוט את עצמנו (Edinger, 1992). כלומר שנתייחס לחטאים שלנו באהבה.

שינוי העמדה הפנימית משנה את המבט האלוהי. כלומר עמדת הדין של שורש העצמי האלוהי באדם עצמו משתנה לעמדת חסד ורחמים. חיים גורי מתאר כך את התחושה שלאחר

⁴ חורחה לואיס בורחס מנסח עניין זה באופן פרדוקסלי: "הגנוסטים נהגו לומר שהדרך היחידה להתנקות מחטא היא לחטוא בו, שאז נפתחת הדרך לחרטה" (מלאכת השיר, בבל, 2007, תרגום פביאנה חפץ ויורם נסלבסקי).

⁵ מעניין שקרוק בחרה בביטוי 'מעשה מביש', המתייחס לבושה יותר מאשר לחטא ולאשמה.

הווידי והחרטה: "כל השערים הולכים ונפתחים כמו בחג אילם / אני הולך ומחכים משעה לשעה, / הולך ומשתלם בחרטות ובכמה סוגי כאב / ואור הרחמים נופל עלי" (2008: 19).

המיתולוגיה היוונית מפרטת במיוחד את תהליכי עיבוד האשמה והכפרה של שלושה גיבורים: אורסטס, אדיפוס, והרקולס. בשלושת המיתוסים האלה החטא הוא רצח של בן משפחה, החוטאים מכירים באשמתם כלפי החברה, כלפי הזולת וכלפי מצפונם כאחת, והם סובלים ומתייסרים בגינה. במובן זה הם גיבורים מפותחים, משום שיש להם רגשי אשמה. ושלושתם זוכים בסופו של דבר בכפרה, בחדס ובחנינה.

אדיפוס חוטא מבלי דעת ברצח אב ואינצסט עם האם, מעניש את עצמו, יוצא לגלות-נדודים ועובר תהליך של תובנה, קבלה עצמית, חמלה וצמיחה מחדש של אישיותו כדמות רוחנית. כמוהו גם הרקולס ביצע את חטאו במצב שבו היה ללא מודעות למעשיו - הוא רצח את אשתו ואת ילדיו במצב נטול תודעה, כתוצאה מכך שהרה הטילה בו שיגעון. בעקבות זאת הוא יוצא למסע של משימות חניכה, שהן ענישה עצמית מחד גיסא, ומאיך גיסא הן מסע טרנספורמטיבי של שינוי אישיותו, התחזקות תודעת האגו שלו וכפרה, ואף שינוי לקראת עמדה הומנית של עזרה לזולת. הרקולס עובד קשה כדי לקבל את הכפרה והחנינה, ואף מוסיף עשייה הומנית למען החברה והזולת.

ברצוני להרחיב כאן את הדיון בסיפורו של אורסטס, ולהדגים באמצעותו את תהליך האשמה, ענישה וכפרה בעקבות החטא. אורסטס רוצח את אמו קלייטמנסטרה, משום שרצחה את אביו, אגממנון, שהקריב את אחותו איפיגניה. אורסטס מוסת על ידי אחותו, אלקטרה. אבל בנוסף הוא מקבל הנחיה ישירה מהאל אפולו, באמצעות נבואה בדלפי, לכפר במוות על מוות. אפולו מזהיר אותו שאם הוא לא יעשה כן, ירדפו אותו האירניות ברגשות אשמה. אבל דווקא אחרי שאורסטס הרג את אמו רדפו אותו האירניות. הרי זה מצב ללא מוצא, שבו הוא חש אשמה על נקמה באם ואשמה על אי-נקמה בה.

לאחר זמן רב מגיע אורסטס להכרה שלמרות אשמתו מגיע לו ששמו יטוהר, משום שהוא נדד שנים רבות נרדף מלווה בתחושות אשמה וחרטה, וכך כיפר על אשמתו. הוא פונה אל אתנה, והיא מייסדת לשם כך את בית-הדין הפלילי הראשון. במשפט מתמודדות האירניות מול אפולו, ששינה את עמדתו ולוקח על עצמו את האחריות להסתת אורסטס לרצח. אתנה משכנעת את האירניות שיקבלו את טענותיו של אורסטס, והוא יוצא זכאי. כאן נקבע חוק חדש של רחמים, והאירניות עצמן הופכות ל'אומינידות', כלומר 'נוטות החסד', והן מגינות מעתה על כל מי שמתחנן ומבקש רחמים. כלומר מתחולל שינוי בתוך העיקרון הנוקמי שהופך לחומל; אורסטס עובר תהליך פנימי של סליחה וכפרה, והרודפנות הפנימית, שעד כה התגלמה בביעותים מפני האירניות, אלות הנקם - שככה⁶.

⁶ מעניין שאדיפוס, שגם הוא נאשם ברצח הורים, ומעניש עצמו בחומרה, מזכה עצמו בהמשך חייו בחנינה ובסליחה בחסות האירניות, שנקראו מעתה אומינידות, 'נוטות החסד'.

בשלב הזה אורסטס כבר רכש ערכי מוסר קולקטיבי בשילוב עם רגש אישי ויכולת לכפר. לכן מתרחש שינוי בתוך הסופר-אגו, שהופך מרודפני לחומל כלפי עצמו. השינוי הזה מתחיל אצל אפולו, שהוא עקרון החוק, אשר לוקח על עצמו את האחריות על כך שעודד את אורסטס לרצח. השינוי ממשיך גם באירניות, ההופכות מנוקמות לחומלות. מן הראוי להזכיר כאן שמהים שאליו הושלך הפאלוס של אוראנוס שסורס נולדו לא רק האירניות, אלא גם אפרודיטה, אלת האהבה. המטריארכט יכול להיות נוקם וגם אוהב. כעת מתרחש שינוי במטריארכט הנוקם לקראת חסד וחמלה, שהם גם פניה של האהבה.

ההשתנות, אם כן, אינה נעשית רק אצל אורסטס, אלא גם אצל האלים: אתנה, אפולו והאירניות משתנים, והם מסייעים לאורסטס להשתנות. כאשר האלים מעניקים לו חנינה יכול אורסטס לסלוח לעצמו. היחס בין הגיבור לאלים בסיפור הוא היחס בין תודעת האגו (הגיבור) לבין הארכיטיפים (האלים). השתנות האלים פירושה שהשינוי הוא ברמת הארכיטיפים ובאופן שבו הם מפעילים את הנפש. השינוי בתודעה (של גיבור) גורם לשינוי בלא-מודע עצמו (אצל האלים), והלא-מודע מתייחס לאגו כשם שהאגו מתייחס ללא-מודע. כשיש שיפוט או קבלה-חמלה מהאגו ללא-מודע, גם הלא-מודע מתייחס כך כלפי האגו, ולהיפך. שינוי כזה מתרחש גם כשאברהם ומשה משפיעים על האל המקראי לפעול כלפי החוטאים במידת החסד ולא במידת הדין. הריכוך שחל באל הוא שינוי בתחום הארכיטיפי של הלא-מודע הקולקטיבי שמעצב את רוח התרבות.

רצח אורסטס את אמו הוא קונקרטיזציה של הכורח להתגבר על הכוח המטריארכלי בנפש. אולם הרג המפלצת המטריארכלית בסיפור המיתולוגי מסמל תהליך פנים נפשי של התגברות על דחפים ראשוניים, ואין פירושו הרג קונקרטי של האם. במונחים אנושיים רצח האם הוא חטא וטעות, במיוחד שכאן בוצע הרצח מתוך רגשות נקם ולא במגמה של היפרדות מהאם. למעשה מבחינה התפתחותית מתרחש כאן תהליך הפוך: כשאורסטס הורג את אמו הוא שבוי בדחף הנקמה שניזון מקומפלקס אם שלילי ומקומפלקס נקם, שאף האם עצמה תפוסה בו. הבן אינו ניפרד ממנה, שכן הוא רוצח כמוהו. ולכן לאחר שהוא הורג אותה, בהשפעת אחותו אלקטרה ומתוך נקמה, הוא בעצמו נרדף על ידי האירניות הנוקמות, וכך שרשרת הנקמה בנפש ממשיכה, בשלב הזה ללא התפתחות.

רצח האם הוא חלק משרשרת של מעשי רצח ונקמה במשפחת אגממנון, שהוא צאצא לבית אטריאוס, שביתר את ילדי אחיו. המיתוס מספר שקללה רבצה על המשפחה וגרמה למעשי רצח שעברו מדור לדור. השינוי שחל בהמשך באורסטס מפוגג את הקללה. השינוי הוא בכך שהוא חש אשמה ומבקש מחילה ובכך שקיבל כפרת חסד. המילטון כותבת: "מילים כאלה לא השמיע עדיין איש מבית אטראוס קודם לכן. הרוצחים שבאו מבית זה מעולם לא סבלו מרגש אשמה ולא ביקשו להיטהר" (1982: 209). כלומר מתרחש תהליך התפתחות של התודעה

והרגש האנושי שמאפשר לחוש אשמה, שהיא בת קול הנעוצה בעצמי. בתהליך זה מתרחש מעבר מהיצר הנוקם אל החמלה האנושית הסולחת והאמפתית-הנשית. כל אלה יוצרים שינוי ומפוגגים את הכוח היצרי, השלילי, הנוקם ואת הסופר-אגו הביקורתי, הפועלים בנפש. זו התמרה של הכוחות השליליים לחיוביים.

המעבר מקללת המשפחה ומהנקמה הרצחנית אל הרגשת האשמה והחמלה הוא המעבר מכוח האיד ומכוח הסדר הגברי והקולקטיבי שתובע רצח תחת רצח, אל הרגש האינדיבידואלי, אל האנושי ואל הנשי. כפרת החמלה מביאה צדק, שמקורו בארכיטיפ האמהי-נשי, הכרוך באמפתיה ובחמלה. זוהי התפתחות שבה מוסט הדגש מהאם-המטריארכט (קלייטמנסטרה הנוקמת והאירניות הרודפות) אל הנשי-האנימה (אתנה והאומינדות).

מוטיב החמלה בעקבות החטא מבוטא בנובלה 'הנבחר' מאת תומס מאן (1962). גיבור הסיפור, גרגוריוס, כמו אדיפוס, ביצע בלא-יודעין מעשה של גילוי עריות עם אמו. הוא עובר תהליך כפרה ממושך של סבל, שבעקבותיו הוא נבחר לאפיפיור, שנודע בהיותו אדם חומל. הכרתו בחטאיו שלו וסבלו האישי פתחו את לבו לחמול על החוטאים. אמו כיפרה על חטאה (קיום יחסים עם אחיה, שמהם נולד גרגוריוס, ובהמשך נישאה לגרגוריוס) בעזרה לנזקקים, שהיא תרגום החמלה לעשייה בפועל.

השינוי של גרגוריוס ואמו הוא לא רק מחיי חטא לחיי כפרה-מחילה, אלא גם מעיסוק במימוש צורכי האיד והאגו (מין, משפחה, שליטה-מלכות) אל יעד שהוא הומניות כלל אנושית. ההומניות והעזרה לזולת - מוצאם מהיסוד הנשי האמפתי בנפש, מהיסוד האמהי המעניק חיים.⁷

תפיסת היהדות בעניין זה מבוטאת בסיפור הבא: ר' יהושע שואל איך אחרי חורבן בית-המקדש יכפרו עוונות בני ישראל, אחרי שאין אפשרות לכפר בהקרבת קורבנות; ועונה לו רבן יוחנן בן זכאי: "אמר לו: בני, אל ירע לך – יש לנו כפרה אחרת שהיא כמותה. ואיזה זה? – גמילות חסדים. שנאמר 'כי חסד חפצתי ולא זבח' " (אבות דרבי נתן נוסח א, ד', עמ' י"א). אנו פוגשים כאן את עקרון החמלה הפעילה, שקיים גם בבודהיזם הטיבטי. החמלה הפעילה אינה רק הימנעות מפגיעה בזולת, אלא גם התייחסות אלטרואיסטית פעילה כלפי הזולת. כפי שנראה להלן, עמדת היהדות כלפי החטא משלבת את הסליחה יחד עם התשובה, שהיא מהפך פנימי לקראת עשיית הטוב והחמלה-החסד הפעילים.

⁷ גם בסיפור של פלובר על יוליאנוס הקדוש מתוארת החמלה בפועל בסיוע לנזקקים ובחיקוק של המצורע ממכפרת על חטאו של יוליאנוס של רצח הוריו (פלובר גוסטאב, שלושה סיפורים; אגדת הקדוש יוליאנוס מכניס האורחים, 1992, עם עובד).

בסופה של תפילת יום כיפור נאמר: "וסליחה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה." הפילוסוף עמנואל לוינס רואה את היהדות כמי שהביאה את הבשורה הנפלאה של סליחה ותשובה, לפיה האדם יכול לשנות, ואפילו למחוק, את עברו (אפשטיין, 2006: 45). יום הכיפורים פועל לחיזוק ממד הסליחה והחנינה של האלוהות והנפש, מתוך עמדת סופר-אגו מרוכך, שמתיר בערב יום הכיפורים את האיסורים והנדרים שאדם גזר על עצמו. חכמים אמרו שהנודר נקרא רשע, מאחר שהוא לוקח על עצמו משימה שספק אם יעמוד בה, ואדם אינו צריך להחמיר עם עצמו. החסידות ערה לעמדת החומרה ההרסנית של הענישה העצמית של תחושת החטא המתמדת. ויתור על האשמה אינו פשוט, כי יש לאדם רווח של היותו נעלה-מוסרי כשהוא משמר את אשמתו.

הבעש"ט מטיף לאדם שחטא שלא להרבות יתר על המידה בנקיפות מצפון על חטאיו, שכן זו עצת היצר הרע להביאו לעצבות, שהיא החטא האמיתי בעיני הבעש"ט: "ואפילו נכשל בעבירה לא ירבה בעצבות... רק שיעצב על העבירה ויחזור לשמוח בהבורא יתברך."

בקבלה, הספירה הראשונה והעליונה של האלוהות, שהיא גם הנקודה האלוהית הגבוהה ביותר שאליה יוכל להגיע מקובל - היא ספירת 'כתר', שהיא גם מידת הרחמים הגמורים. מידת הרחמים, בטרמינולוגיה הקבלית, היא מעבֵר להבחנה בין מידת הדין למידת החסד וגבוה ממנה.

בחסידות בכלל מושם דגש על מידת החסד. המגמה היא ללמד זכות גם על רשעים, בכך שמוצאים בכל אחד גם נקודת זכות: "כי על ידי שמוצאין בו עוד מעט טובה, ודנין אותו לכף זכות, על ידי זה מוצאין אותו באמת מכף חובה לכף זכות" (ליקוטי מוהר"ן, סימן רפ"ב). החוטא יכול לעשות תשובה, להכיר בחטאו ולשוב מדרכו הרעה, להשתנות ולעשות מעשים טובים ומצוות. זהו תיקון החטא בעשיית טוב. הכוונה היא שאם חטא מביא את האדם לתודעת השינוי של עשיית טוב, כי אז החטא נחשב בסופו של דבר לטוב, ועד כדי כך שאמר: "גדולים בעלי תשובה יותר ממלאכי שרת" (היכלות רבתי, פסקה ו'). דומה שגם כאן מתאימים דברי בן-זומא: "איזהו גיבור שבגיבורים - מי שעושה שונאו לאוהבו" (אבות דרבי נתן). זאת כאשר היצר הרע השנא משרת את היצר הטוב והיסוד הפנימי הביקורתי, העוין והמעניש מותמר באהבה כלפי האחר.

הרב קוק אומר: "להעמיק הרבה צריכים ביסוד התשובה עד שאורה יאיר כל כך עד שזיכרון כל חטא יעורר בו רגש שמחה עצומה, מפני הידיעה של הזכות הגדולה שמאירה בהם על ידי קדושת התשובה שהיא אור ה' הפועל בתיקון העולם של יסוד הבריאה" (אורות התשובה, פ"ה, ו'). ובמקום אחר: "כשעוסקים בתשובה, צריכים להגדיר את מהותם של הטוב והרע... ועוד יותר, שצריך לברר את הטוב הנמצא בעומק הרע, ולחזק אותו באותו הכוח עצמו שבורחים מן הרע, כדי שתהיה התשובה כוח פועל לטובה, המהפכת ממש את כל הזדוונות לזכויות" (שמונה קבצים, קובץ א', ר"מ).

הרב קוק רואה את 'התשובה' כתשובה למהות האמיתית של האדם; זו הכרת השפע האינסופי התמידי של האל והסרת מחיצות השווא בין האדם לאלוהים, כך שהשיבה היא שמחה. זו הסטת הדגש מאשמה על קיום הצל והחטא אל שמחה לקראת גילוי צד החסד והשפע הפנימי. נוכל לומר שהרב קוק מבקש להתחבר לחוויית השלמות של העצמי, כדי להתחבר למקור המיטיב, המעניק, השופע, האוהב והאמהי, כנגד הרע הפנימי ששייך לאב הנורא.

התהליך הטרנספורמטיבי, אם כן, הינו מעבר ממידת הדין למידת החסד. כשמידת הדין מתגברת פירושו שארכיטיפ האב הנורא מתחזק. עמדת הדין היא ענישה ונקמה, דחף הרסני נגד היסוד הצלי-החוטא; תוקפנות, שנאה כנגד מקור הרע בזולת ובעצמנו. אמנם ענישה היא חלק בלתי נפרד מהמנגנון של שימור הסדר החברתי, וכשאדם חש אשם הענישה מסייעת לו לכפר על חטאו, אולם העמדה המענישה קשות ומסגפת כדי לכפר על חטא עונה לצורך של סופר אגו רודפני ונוקשה, של הפניית התוקפנות והצל של האדם כלפי עצמו. הסופר אגו הרודפני הוא תוקפנות האיד בשירות עקרון האב, והוא ביטוי של קומפלקס אב שלילי. לעיתים תודעת החטא גדלה ואף מתנפחת בממדיה, כאינפלציה של הצל, והופכת לאשמה-דיכאון. זו ראיית הרע ללא פרופורציה נכונה של הטבע האנושי. כשארכיטיפ האב והדין שולטים, אזי הרחמים והחסד שרויים ב'צל הלבן' שבלא-מודע.

כנגד זה מתקיים בנפש ארכיטיפ האם והנשי, שמשמעותו היא עמדת החסד. זו מאפשרת אמפתיה, הבנה, הכלה וקבלה, מחילה, חמלה, סליחה, כפרה וחינוך. המעבר אל החסד, החנינה והכפרה יוצר טרנספורמציה בהגנות הנוקשות וריכוך הסופר-אגו הפנימי הרודפני. כשמוציאים לאור את מידת החסד, היחס לצל משתנה. וכשעמדת החסד והרחמים מתחזקת בנפש מתגבר ארכיטיפ הטוב כנגד ארכיטיפ הרע. המגמה היא להעלות מתוך הלא-מודע את שניהם ולחברם למכלול, להכליל את הטוב והרע, לקבל את הצל שבנפש ולהמתיק אותו, להמתיק את הדין בחסד. "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך" (משלי, ח' 1) – משמעו השילוב של ארכיטיפ האם והאב; נישואי הדין והחסד. התהליך כולו הוא תהליך של חיבור הניגודים.

חשוב להדגיש שמידת החסד של אדם אל עצמו אינה הכחשת צלו וחטאו. להיפך, החנינה יכולה להיות רק אחרי הכרת החטא. תודעת החטא מניעה את האדם לחרטה ולשינוי מהותו, והחנינה והחסד מאפשרים את המשך הטרנספורמציה של האדם. בניסוח של הרב קוק, החטא הוא שליח של התשובה.

במקרא אנו עדים לשינויים באל היהודי ממידת הדין המענישה שבו אל מידת החסד והחנינה, מתוך קבלת הטבע החוטא של האדם. אחרי המבול אלוהים אומר: "לא אוסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסף עוד להכות את כל-חי כאשר עשיתי" (בראשית, ח' 21). אלוהים נעתר לאברהם שלא להשמיד את סדום אם יהיו בה צדיקים, והוא נעתר למשה שלא להשמיד את ישראל בעקבות חטא העגל: "וחנותי את אשר

אחון ורחמתי את אשר ארחם" (שמות, ל"ג 19). בספר יונה אלוהים ניחם על הרעה, ובמקום להעניש את בני נינווה על חטאיהם, הוא שולח את יונה כדי להשיבם בתשובה, כי חס עליהם. סיפור יונה מהווה דוגמה מעניינת לתהליך ההשתנות משלב החטא ועד שלב החנינה. יונה – ששמו הוא כשם הציפור המסמלת את רוח הקודש בנצרות ואת המהות הרוחנית – נקרא מעצם מהותו להיות שליח הרוח. אולם תחילה הוא בורח משליחות הרוח – מהיסוד הרוחני של העצמי, שהוא האמת שלו. כשאדם בורח מהייעוד של מהותו הוא משלם על כך באשמה קיומית ובנפילה לתהום הים והלווייתן. יונה בורח מהקריאה של אלוהים אל שינה בירכתי הספינה ואל נפילה לים הסוער. זאת מאחר שהלא-מודע, שהים מסמל, מצוי באי-שקט דווקא כשאדם בורח ממה שנתבע ממנו, ממודעות ומהקשבה לקול העצמי. כך קורה גם במצבי דיכאון שבהם בורחים לשינה, שהיא מצב של היעדר מודעות בשל אי השקט הפנימי וסערת הנפש. אדינגר אומר שכשיונה אומר למלחים שיזרקו אותו לים – הוא לוקח אחריות על אשמתו ומוכן להיכנע ללא-מודע. הלא-מודע נענה לו ומזמן את הדג שבולע אותו, וכך מאפשר לו את המפגש האמיתי עם עצמו, ושם הוא משתנה (Edinger, 2000: 120-136). האל מזמן לו דג גדול שבולע אותו, אבל לא משמיד אותו, והוא נמצא במעי הדג.

יונה בורח כי הוא מסרב להחזיק במידת הרחמים של האל שרוצה לרחם ולחוס על נינווה. לפי המדרש, יונה מבקש מהדג: "הראני כל מה שבים ובתהומות." והדג מראה לו את התהומות, את עמודי הארץ ומכוניה, את שאול התחתיות ואת היכל ה'. "הראהו אבן שתייה קבועה בתהומות תחת היכל ה' ובני קורח עומדים ומתפללים עליה. אמר לו הדג, יונה, הרי אתה עומד תחת היכל ה', התפלל ואתה נענה." יונה מתפלל וניצל (פרקי דרבי אלעזר, פרק עשירי, ע' ל"ב).

הדג בסיפור זה הוא כעין מכל טרנספורמטיבי (כמו המכל האלכימי הסגור). אפשר שההיבלעות היא היבלעות ברגש האשמה; אשמה קיומית, לעיתים מוכחשת, של המסרב לקריאה. השהות במעי הדג היא זמן אינקובציה עבור יונה להיות עם עצמו באימת המוות (שלבי המורטיפיקציו והניגרדו האלכימיים האפלים). תודעת מוות ממשי יכולה לשנות את היחס של האדם לחייו. בבטן הדג הוא שרוי שלושה ימים, ואז מתוך הצורך שלו ברחמים עובר יונה טרנספורמציה (אלכימית) ופונה אל אלוהים מתוך הזדקקות לצד המרחם של האל. אבל גם אחרי יציאתו מהדג ונבואתו אל נינווה מתקשה יונה לקבל את השינוי ממידת הדין אל מידת הרחמים. ועל כן האל מייבש את הקיקיון שהצל עליו, כדי להראות לו את חשיבות החמלה על היצורים החיים הנזקקים.

סיפור יונה ממחיש את הקושי לעבור מעמדת דין כלפי עצמנו והזולת אל עמדה של רחמים ואת ההתייחסות שעובר האדם עד שהוא מסוגל להשתנות.

השינוי הטרנספורמטיבי מודגם בספר יונה הן בשינויים שעובר האל והן באלה שעובר יונה. האל ניחם על הרעה לנינווה ועל הרעה ליונה, והפך מאל קנא ונוקם לאל מרחם. השינוי באל מקביל לשינוי בתודעתו יונה: מאדם בורח מהאל הוא משתנה לאדם שפונה אל האל, מדוגל

במידת הדין הוא משתנה לדוגל במידת הרחמים-חסד. והשינוי ביונה מקביל לשינוי בניווה, ששבה בתשובה מחטאיה. זוהי דוגמה ליחסים ההדדיים שבין המודע והלא-מודע. הכניסה ללא-מודע מפעילה את תהליכי הלא-מודע בחסות העצמי הכולל-הכול.

כמו יונה, שבורח מאשמתו כלפי האל, אנשים רבים חשים אשמה משום שהם בורחים מהקריאה הפנימית ומסרבים להיענות למידת החסד, שיכולה לרכך את אשמתם. הם בורחים לחיות בענישה עצמית מתמדת על אשמתם, המתבטאת בסימפטומים נפשיים-גופניים ובדיכאון, ונשארים תקועים ב"מעי הדג" ללא טרנספורמציה. המשוררת זלדה כותבת: "יונה הנביא שדרכו אל אלוהים / מלאה בריחות / בתוך מים זועמים / יבקש עליך רחמים / ועלי / ועל כל הטובעים" (1967: 102).

גם דמותו של אליהו הנביא עוברת שינוי ביהדות ממידת הדין אל מידת החסד. מדמות של קנאי ונוקם בעודו על פני האדמה, הוא משתנה לדמות של חומל ומביא ישועה אחרי עלותו לשמים. בספר מלכים מתואר אליהו כהתגלמות הדין עלי אדמות (מלבד מקרה חסד אחד, של החייאת אישה). אליהו לוחם מלחמת אמת נקמנית כנגד נביאי השקר וכנגד אחאב ואיזבל, כשהיה צורך במידת הדין נגדם. לאחר הסתלקותו למרומים נוצר היפוך בתודעה היהודית, והוא הפך למלאך השלום והגאולה. כנאמר: "הנני שולח לכם את אליהו הנביא... והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבותם" (מלאכי, ג' 23-24). הוא נקרא 'אליהו התשבי' משום שהוא מביא את התשובה והשיבה. בכל פעם שעם ישראל, או כשיחיד בישראל, שרויים במצוקה, מתגלם אליהו כאדם ומגיע בדמות אנושית לסייע כאיש חסד. אליהו הנביא, בניגוד ליונה, לא רק עובר מהפך ממידת דין לחסד, אלא הופך לאיש עושה חסד, כעשייה אלטרואיסטית פעילה לזולת.

דוגמה מאלפת לתהליך של חטא, רגשות אשם, וידוי, מהפך-לב לקראת הזולת וכפרה – אנו מוצאים ב'חטא ועונשו' של דוסטויבסקי. גיבור הספר, רסקולניקוב, רוצח בעלת בית עבט זקנה. בתחילת הספר מתכנן רסקולניקוב את הרצח לפרטי פרטים, מתוך כוונה לבצע את הרצח המושלם. אך בזמן הרצח משתבש כל דבר שיכול היה להשתבש, ורסקולניקוב רוצח גם את אחותה של הזקנה, שנקלעה לדירתה במקרה. עיקר העלילה מתרחשת בנפשו של הגיבור ומתארת את המאבק המתחולל בתוך נפשו בין צד ההיגיון לצד הרגש.⁸ הספר מתאר את תהליך ההידרדרות במצבו של רסקולניקוב ואת חיפושיו אחר הישועה. זו מגולמת בדמותה של סוניה, זונה טובת לב, שחיה למען אחרים, ומייצגת את החמלה האלוהית. רסקולניקוב מוצא את גאולתו בסוניה אהובתו, אך רק לאחר שהוא מכיר בפשעו, מתוודה עליו ונשפט למאסר.

כמו אצל אורסטוס, הרג האישה המבוגרת הוא קונקרטיזציה של הדחף להשתחרר מהאם

⁸ זהו הבדל מהותי בין המיתוסים לבין הרומן המודרני. המיתוסים עוסקים במעשי הדמויות, ואילו הרומן עוסק בעולמן הפנימי.

הפרסונלית, כמו גם מהאם הגדולה (שבמיתוסים מופיע כהרג המפלצת המטרירארכלית). למעשה בהרג הזקנה מבטא רסקולניקוב את היותו שבוי בדחפים היצריים התוקפניים הלא-מודעים שלו ואת העובדה שהוא טרם הצליח להשתחרר מכוחם בנפשו. הרצח הוא ביטוי לדחף המרדני של רסקולניקוב, של סירוב לקבל עליו את החוקים, מתוך מה שהוא חווה כצורך לפעול מתוך חירות. זהו מרד כנגד האב הארכיטיפלי, מרד נגד עקרון החוק והערכים שמסמל האב, אבל מבלי שיהיו לו עדיין ערכים אינדיבידואליים משל עצמו. הוא משלה את עצמו שהוא בר-חירות, אבל אדם שנשלט על ידי דחפים אינו חופשי באמת. רצח הזקנה משלב אפוא את ההתגלמות הקונקרטי של הדחף לשחרור מההורים הארכיטיפליים, האם והאב כאחת, מבלי שיתרחש תהליך שחרור פנימי אמיתי.

השינוי שחל ברסקולניקוב, תוך כדי חשבון הנפש שלו, הוא מחטא ההתנשאות-היבריס של נבחר כביכול, שהחוק וערכי המוסר אינם חלים עליו, שמותר לו לרצוח את מי שלדעתו אין טעם בחייו, אל אהבה לזולת וחמלה, ומכאן לאהבת החיים.

בתחילה רסקולניקוב חי לפי שיקולים רציונליים-לוגיים, תועלתניים, אגואיסטיים וגרנדיזיים. וכשהוא משתנה הוא נפתח לעולם הרגשי; מתרחשת בו גאולת האנימה. במיתוסים מתוארת גאולת האנימה בשחרור דמות נשית מהכלא או בהעלאתה מהשאול. ברומן מתוארת הטרנספורמציה המתרחשת בנפשו של הגיבור מתוך חיבור ממשי אל הממד הנשי שבתוכו, הכולל אמפתיה, חמלה ואהבה לזולת באשר הוא, ולא רק לאישה הנאהבת. זהו הביטוי לשחרור ממד האנימה בנפשו שהיה מודחק-כלוא עד כה. התמרה זו היא המאפשרת לו כפרה עצמית על חטאו. לא זו בלבד שהוא מכיר בצורך שלו באהבה ובחשיבות הרגשית של הזולת עבורו, אלא גם מתעורר בו הצורך לגרום אושר לזולת, לרחם, להיות נדיב, ולהקריב למען אחרים. כל אלה מתרחשים בו בהקשר של חזרה בתשובה נוצרית, מתוך קבלת הערכים הדתיים הנוצריים. הוא מגלה את הצורך להעריך משהו גדול שנמצא מחוצה לו ומעבר לו ברמה הדתית, ברמה הערכית וברמה האנושית. הפשע שלו הוא אפוא שלב מעבר בדרך הייסורים והתשובה אל הגאולה.

הסופר אהרן מגד מתאר תהליכי שינוי דומים שעובר סופר ביחס לדמות החוטאת שעליה הוא כותב.⁹ הוא מביא דוגמאות רבות של סופרים שכותבים על דמויות שליליות, "ותוך כדי אהבת [הדגשת המחבר] הסופר את גיבורו, הוא מגיע לאקט רליגיוזי, של גילוי הטוב שבתוך הרע, של מירוק חטאים, של סליחה וכפרה. הסיפור עצמו, אם הוא עולה בידו, נעשה – כמו המחילה והוודוי – למעשה של היטהרות וגאולה."

הגיבורים ביצירות של קאמי מונעים על ידי אשמה אקזיסטנציאלית-מוסרית: בסיפור 'האבן הצומחת' מודה הגיבור ד'אראסט כשהוא מגיע לעיירה ביער: "מישהו הלך למות באשמת, נדמה לי כי קראתי לו" (1959: 152). הקורא אינו יודע במה מדובר. דומה שד'אראסט מדבר

⁹ אהרן מגד, הסופר כפיגמליון, מאזניים. דצמבר 2007: 10-16.

לא על מישהו, אלא על משהו בקרבו, שהלך למות באשמתו כי הוא הזניח את נפשו. אותו משהו בתוכו זקוק להצלה, ועל כן: "נדמה לי כי קראתי לו". ד'אראסט, שאינו מודע לתהליכי נפשו, מבטל את משמעות הקריאה הזו, שייטכן שהיא הסיבה האמיתית לבואו לעיירה, והוא אומר: "אין לדבר חשיבות". אלא שמוות זה, שהוא מותו-הדחקתו של היסוד האי-רציונלי בנפשו, יצר כפי הנראה, נתק נפשי, גאוות אגו רציונלי ובדידות: "הייתי גא, עתה אני לבדי" (שם). המשך הסיפור הוא הניסיון להיענות לקריאה, להתחבר מחדש לחוויה אי-רציונלית עמוקה וליחד האנושי,¹⁰ וכך לכפר על חטא הניכור.¹¹ נראה שד'אראסט מהדהד את אשמתם של שני גיבורי מפתח אחרים ביצירתו של קאמי: קלמאנס מהסיפור 'הנפילה' ומרסו בסיפור 'הזר'.

בסיפור 'הנפילה', הגיבור קלמאנס הוא שופט. הוא שומע קריאת אישה זרה שנופלת למים. נפילתה למים, התעלמותו ממנה והיעדר פעולה כלשהיא מצדו להצילה - מפגישים אותו עם אשמה שמחוללת בו תהליך של הסתכלות עצמית וחשיפת המנגנונים השקריים של חייו. נפילת האישה היא האירוע המכונן שמעורר בגיבור את המודעות לשקר המוסרי ולקיום הכוזב שלו. מודעות זו חושפת את חיי הפרסונה של אדם מהוגן ועוזר לזולת כביכול, אלא שכל מעייניו נתונים להערצה עצמית נרקיסית. באירוע נחשף הנתק שלו מאנשים בכלל, מלבד יחסי שימוש נצלניים של נשים ואנשים בכלל. הוא אומר על עצמו: "חייתי ללא כל חטא... חיים של עליונות... חופשי מכל חובה, שמור מכל משפט ועונש, מלכתי דרך חירות" (קאמי, 1959: 20). "חשתי עצמי מיועד, מיועד אישית, אחד מכל הרבים, להצלחה קבועה וממושכת זו... על ידי איזה צו עליון" (עמ' 22). לעומת הייעוד המזויף הזה באה תביעה פנימית לייעוד אמיתי, מתוך תודעת המוות: "פרץ הרהור המוות לחיי יום שלי... לא תהיה לי שהות להשלים את ייעודי. איזה ייעוד? לא ידעתי על כך ולא כלום. למעשה רדפני פחד מגורך: חלילה לאדם למות בלי להודות בכל שקריו." המוות מופיע כאן גם מתוך מות האישה, שהופך עבורו לקול קורא: "הזעקה ששמעתי כמה שנים קודם לכן מהדהדת על פני הסיינה מאחורי גבי... לא הפסיקה להתגלגל בעולם ולחצות את מרחביו האינסופיים של האוקיינוס, וציפתה לי עד היום בו פגשתיה שוב. כן הבינותי כי תוסיף לחכות לי על פני ימים ונהרות, ובכל מקום בו נמצאים המים המרים של טבילתי... האינך שומע את קול השחפים הסמויים? אם הם צווחים באוזנינו, אנה הם קוראים לנו?" (עמ' 65). הקריאה שלו למחויבות לזולת נובעת, אפוא, מאשמה קיומית המתקיימת יחד עם אשמה ממשית במות האישה, שהיא הקול הקורא, שהוא המצפון האינהרנטי בנפש.

כך קלמאנס מגלה גם את הבדידות ואת הניכור שלו. לראשונה הוא שופט את עצמו. לכן הוא

¹⁰ ראו נצר 2009. פרק ב': אלבר קאמי - אבנים חיות

¹¹ על הקשר בין גאוה להדגשת הראש הרציונלי אצל קאמי ראו 'המיתוס של סזיפוס', עם עובד, 1978: 46:

"אומרים לי כי השכל חייב להקריב את גאוותו."

קורא לעצמו שופט בעל תשובה. המודעות לשקר הקיומי שלו גורמת לו להידרדרות, שהיא הנפילה הפנימית (שמקבילה לנפילת האישה), ולא י יכולת להמשיך בעבודתו כשופט. הוא אמנם הופך לשופט של עצמו, אבל אינו משנה את עמדתו הפנימית, אין בו חרטה של ממש ולא יכולת כפרה ושינוי פנימי. נראה שתפקיד האשמה כאן להיות קול קורא לא רק לתהליך של הסתכלות עצמית אמיתית ולהכרת הצל שמעבר לפרסונה המוכבדת, אלא גם לאחריות כלפי מעשי הצל.

כשמשווים אותו למרסו, גיבור 'הזר' של קאמי, שרוצח אדם ללא סיבה, ניכר ההבדל ביניהם. למרסו אין כל אשמה; הוא נאשם על ידי החברה, ולא על ידי מצפונו האישי. אולם אפשר לראות את הדמיון ביניהם בניכור, בנתק מהרגש ובהיעדר החרטה. להלכה מרסו נאשם על רצח שהוא ביצע, אבל למעשה הוא מואשם על כך שלא התאבל על מות אמו (ולכן הוא מואשם ברצח אם, כלומר, במות הרגש והאמפתיה בנפשו) ועל כך שהוא לא חש אשמה על הרצח שביצע (ולכן הוא מואשם ברצח אם, כלומר במות הערכים המוסריים (שגיא, 2000: פרקים ח', י"ג)). מרסו חי חיים מנותקים משני הארכיטיפים המרכזיים ביותר של חיינו, האב-האם הארכיטיפיים שהם ההורים הנפשיים שלנו. כתוצאה מכך הוא אינו חש בפועל אשמה ורגש, ועל כך מתעורר זעם החברה כלפיו. הוא ממשיך להיות זר לעצמו ולחברה. החטא של מרסו הוא אפוא גם הנתק נטול האשמה מהמורשת המיתית העתיקה, שמחברת את האדם לאינסטינקטים הארכיטיפיים של הנשמה. וזאת בניגוד לאדיפוס, שבניסוח של אדינגר, אמנם "חילל את עקרון הלוגוס הפטריארכלי ואת עקרון הארוס המטרנאלי" (Edinger, 2001: 82), אבל הוא לקח על עצמו את האשמה בכל כובדה.

ההאשמה שמוטחת במרסו, שהוא אשם במות אמו, דומה לאשמה של גיבור 'הנפילה'. מות האישה הוא מות האנימה, שמסמלת את הקשר לרגש ולזולת. לפיכך מות האישה והאם מסמל את הנתק של שני גיבורי קאמי מהאנימה בנפשם.

מצפון-מוסר פנימי אינו רק קול הסופר-אגו החברתי, אלא הוא שילוב של ארכיטיפ האב, המזוהה עם קיום החוק, הסדר והצדק, ושל היסוד הרגשי, האנימה, הכולל אמפתיה ורגש לזולת. האינטגרציה של שני הארכיטיפים היא הגשר למצפון פנימי אמיתי שהוא קול העצמי.

בסיפור 'הזר' של קאמי מודגשת האדישות והסתמיות שבה מתרחשים הדברים. יחד עם זאת, פעמים רבות מוזכרת התנצלותו של מרסו על התנהגותו על דברים שאין מה להתנצל עליהם, כגון הפסדת ימי עבודה בגלל קבורת אמו. מרסו מתנצל לא בהקשר הנכון של אשמתו. נראה לי שההתנצלויות החוזרות שלו הן בכל זאת ביטוי לאשמה הבלתי מודעת כלפי אמו, בשל הזנחתה ובשל הניכור כלפיה וכלפי עצמו. אפשר לראות זאת בדברים שהוא עצמו אומר: "בין כך ובין כך אתה תמיד אשם קצת." אני סבורה שאשמתו הקיומית המוכחשת היא על כך שהוא מנותק מהעצמי האמיתי שלו, מהרגש ומהמוסר האמפתי האינהרנטי לנפש האנושית. הוא חי עצמי כוזב, הדוניסטי ושטחי. בסיום הנובלה, הוא חווה כעין הארה ברגעים האחרונים של חייו. לדעת רבים מחוקרי קאמי, רגע החוויה הזו הוא רגע גואל המעניק

משמעות לחיים בכלל. לדעתי זהו כיוון חשיבה פאוסטיאני מסוכן מאוד, שהרי למען רגע חווייתי גדול פאוסט היה מוכן למכור את נשמתו ואת זולתו לשטן. בעוד שחוקרים רבים רואים בסיום הזה את אושר השלמות החיובי של אדם עם האמת הפנימית שלו, אני סבורה שההיפך הוא הנכון, לפנינו אדם ששלמותו עם עצמו היא ביטוי לאגוצנטריות הנרקיסית שלו שמנוכרת ליחס אנושי, ומסוכן לראות בה מודל עבורנו.¹²

גיבור 'הדָּבָר' של קאמי מהווה את התשובה לניכור. הוא פועל באחריות מלאה לזולת במחיר סיכון חייו הוא; הוא מטפל בחולי הדָּבָר בעיר. זו האחריות והמחויבות לזולת שעליה מבסס עמנואל לוינס את תורתו במחצית השנייה של המאה העשרים. עמדה דומה מפתח הפסיכואנליטיקן היינץ קוהוט (2007), כשהוא מדגיש את האמפתיה, החמלה, הסולידריות האנושית והאחריות האתית בתהליכי הפסיכותרפיה.

קאמי, לוינס וקוהוט הגיבו בהגותם על חטאי מלחמת העולם השנייה. כשהאנושות חולה ב"דָּבָר נפשי" מנסים הוגי הדעות להביא מרפא באמצעות חינוך מחודש, כך שהאנושות תוכל לכפר על חטאיה, תתנער מהניכור לזולת ותיקח אחריות לזולת בעשייה אלטרואיסטית למען התמרת הרוע בטוב.¹³ זאת בבחינת "סור מרע ועשה טוב", והדגש הוא על העשייה, ובמיוחד עשייה של גמילות חסדים. החסד כאן אינו במשמעות מידת החסד כעמדת סליחה לפי עצמו, כפי שראינו למעלה, אלא כגמילות חסדים; חסד פעיל כנתינה, שהיא עשייה ממשית של השפעת חסד כלפי הזולת.

היהדות, ובעיקר החסידות, המיתולוגיה היוונית, הנצרות, הבודהיזם הטיבטי, הספרות והפילוסופיה - מלמדים כולם על תהליך נפשי שנובע מחטא ומתחושת אשם:

1. מתקיים רצף של חטא, אשמה, וידוי, חרטה וענישה
2. התמרת מידת הדין במידת החסד, ומכאן נובעות קבלה, חמלה, סליחה, כפרה וחנינה
3. התמרת המידה הרעה במידת הטוב; מהפך הלב שביטויו הוא גמילות חסדים, והוא עשייה פעילה של חסד כלפי הזולת.

דומני שהפסיכותרפיה מכירה בחשיבות שני השלבים הראשונים, שבהם התהליך הוא בין אדם לעצמו. הפסיכותרפיה עוסקת בווידוי, בקבלה של החטא, בהכלתו, במתן אמפתיה ובתובנה לגבי נסיבות החטא וסיבותיו ובריכוך תחושות האשמה. כמו כן היא מעבירה את

¹² נראה לי שגם קאמי עבר כברת דרך מאז 'הזר' ועד גיבוריו האחרים.

¹³ שבייד סבור שגם הגותו של הרב המקובל אשלג, שמחייבת מעבר מאגואיזם לאלטרואיזם, היא תגובה לשואה. אף על פי שהשואה כמעט אינה מוזכרת כלל בכתיבתו של אשלג. אין זה מקרה ששלושה מבין ארבעת ההוגים: לוינס, קוהוט ואשלג - הם יהודים, שבאים ממסורת של חסד כלפי הזולת (שבייד אליעזר, בין חורבן וישועה - תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, הקיבוץ המאוחד, 1994).

הדגש מאשמה על חטא העבר אל האחריות לתוצאות המעשה ואל האחריות כלפי מה שייעשה בעתיד: שלא לחטוא שוב. אולם הפסיכותרפיה מסתפקת בכך. אני סבורה שהיא עדיין לא הכירה בחשיבותו של השלב השלישי, שלב מהפך הלב אל שורש הטוב ואל כפרת עשיית החסד.

בובר הפנה את תשומת לבנו לכך שהאשמה הפסיכולוגית עוסקת ברגש האשמה הסובייקטיבי, ולא באשמה האובייקטיבית עצמה כלפי הזולת. למעשה כפרת עשיית החסד לזולת מכירה באשמה האובייקטיבית, שהיא אשמת החוטא עצמו כלפי הזולת. הזולת, שהוא נמען עשיית החסד, הוא לא דווקא הזולת שנפגע מחטאו של האדם, אלא כל זולת. מגמתה של גמילת החסד אינה רק מתן פיצוי לנפגע או כפרת החטא המסוים, אלא אפשרות תיקון לנפש החוטאת, שתהיה מעתה בדרגה גבוהה יותר; גומלת חסד.

בסרטו של אנגלופולוס 'נצח ועוד יום' מתואר מהלך בן יום של איש מבוגר נוטה למות, שפוגש ילד עזוב ומקדיש את יומו האחרון לסייע לו ולהציל אותו. כך הסיוע לזולת מאפשר לו לעשות תיקון וכפרה לחטא יחסי הניכור שבינו לבין עצמו ובינו לבני משפחתו.

המהלך הטורנספורמטיבי בנפש הגיבורים שהוזכרו כאן מעורר השתאות. אין זה מובן מאליו שאדם ישתנה בעקבות חטאו ואשמתו. אין זה מובן כלל שאדם יקשיב לקול הקורא לו מבעד אשמתו ושיהיה מסוגל להכיר במשמעותה, כחלק מתהליך האינדיבידואציה. המסע אל השלמת העצמי, מעבר למאמץ המכוון שהיחיד משקיע בו, מתאפשר בהשראת ובחסד משהו נעלה מאיתנו, שמוליך את תהליכי החיים מעבר למה שהכוונה המודעת מסוגלת לו. וככל שהתהליך הנפשי-רוחני מתקדם ומעמיק, האדם מבחין שהתפתחותו נובעת לא רק מכוח הרצון של האני ומהדחף לאינדיבידואציה שבא מעמקי העצמי, אלא גם מתוך דחף מקודש בחסד האל. חסד זה מבוטא לעיתים כאקט של חסד וגאולה שבא ממרום בעקבות תהליכי חטא וסבל: הרקולס השורף את עצמו במעשה של ייאוש נגאל על ידי האלים ומועלה לשמים אל משכן האלים; המחזה 'פאוסט' מסתיים בקול משמים שחונן את גרטמן ואומר: "היא נגאלה". יוג'ין אוניל אומר: "האדם נולד שבור; חייו הם תיקון; חסד אלוהים הוא איחוי" (קוהוט 2007: 191).

