

# קונטרס

עלון ישיבת שיח-יצחק



- קובץ פנימי -

## **קונטרס**

אדר תשס"ח

הגיליון ה-כ'

ישיבת "שיח-יצחק"

ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל

גבעת הדגן 1, אפרת

בשיתוף מוסדות 'אור תורה סטון'

עריכה: צביקה ויינגרטן ומשה אלישיב לוין

סיוע בניקוד: איתמר שחר

איור: מנחם הלברשטט

להזמנת הקונטרס ולתגובות ניתן לפנות אל: [tsvikaw@gmail.com](mailto:tsvikaw@gmail.com)

או באתר הישיבה: <http://www.siach.org.il>

## תוכן העניינים

5	התחדשות ויחסי אורות וכלים / הרב יאיר דרייפוס
12	ההתריס נגד האושר הרווח / אלחנן ניר
29	איווי, תפילה ורצון אלוקי / גדי פֿישר
37	"אבל אני רוצה להיות שם!..." / אביחי צור
58	הפסקת חשֶׁמל / בניה שטכלברג
59	משומשות / עמיחי רוזנפלד
62	נחמנו כימות עניתנו / צבי ויינגרטן
72	שֶׁלֶג יְרוּשָׁלַיִם עַל עֵיר מְרִיָּם / בנימין פילצר
73	ההתנגדות כ'אירוע' של אמת / דרור בר-יוסף
81	וחסרון לא יוכל להמנות / רולי בלפר
106	איך שאתה מבין
107	וְלֹא מִיָּיִן / צביקה
108	סודות וסימנים / איתן אברמוביץ'
120	עוד נדבר / חגי וייס
122	מה שהיה ומה שנעשה / צבי ויינגרטן
140	לְהַתְעַטֵּף בְּעֵנָן / טובאל אונסדורפר
141	שביעי של פסח: חזרה לאהבה / הרב צבי לשם
143	האם היה ר' יהושע בן קרחה בנו של ר"ע? / יעקב מאיר
151	קליפת הַזְּמַן וּפְרִיָוֹ / אהרון שלום חבר



# התחדשות ויחסי אורות וכלים

הרב 'א'ר זר"פוס<sup>1</sup>

## אמונה בי

פורים רווי בהרבה רעיונות והרבה עקרונות שאולי שייכים לימי התשובה; ה"פורים-כיפורים" שכולל הרבה הארת פנים בין אדם לחברו, משלוח מנות ומתנות לאביונים.

מדובר בראש ובראשונה בהתחדשות שמתחילה באמון שאפשר להתחדש, אמונה שאיננה פשוטה כלל ועיקר. האמונה היא קודם כל בכך שיש יכולות ואפשרויות ויש לנו את היכולת, שאכן אפשר להשתנות. אפשר להשתנות באמת, אפשר להגיע למקומות שלא שיערנו ושלא ניתן היה לשער שבכלל ניתן להגיע אליהם. צריך אולי קצת משקה, בשביל להיות 'עד-זלא-ידע' קצת, כדי ללכת לאותם מקומות שאפשר להגיע אליהם, ואני חושב שפורים זה זמן של התחדשות עצומה; לא רק במובן שבפורים עצמו ניתן להיות בהתחדשות, אלא שפורים הוא סוג של מפנה. אולי אפילו יותר משיום הכיפורים עשוי להיות מפנה – פורים יכול להוות מפנה בתודעה, באמונה עד היכן הדברים מגיעים (ויכולים להגיע).

באחת מהדרשות של הרב שג"ר, הוא מתייחס לאמירה הקבלית שיש לאדם נרנח"י. נר"נ זה הצד הנמוך, צד שיש לכל אדם נגישות אליו. לעומת זאת הח"י, החיה והיחידה, אלו המקומות בנשמה, באדם, שלא כל אחד יכול לחשוף אותם; צריך לפעמים את הרבי הגדול, הצדיק, שיכול להוציא לאור את אותם מקומות שאדם לבד לא יכול להגיע אליהם, בגלל שאין חבוש מתיר עצמו.

אבל יש גם מצבים שבהם אדם צריך להיות הצדיק של עצמו. בעבודה נכונה עם סייעתא דשמיא אדם יכול להגיע למקומות העמוקים ביותר בדמות שלו. זאת שאלת האמונה.

אמונה מבחינתי אינה עניין של מה בכך. אמונה היא האמונה של האדם בעצמו ושהאור נמצא בו, בסובייקט האנושי; זוהי אמונה שהשכינה בתוכנו ואמונה שהמקדש נמצא בתוכנו – 'נְעִשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנֹתַי בְּתוֹכְכֶם' – כפשוטו ממש.

1 על-פי שיעור שניתן ב-א אדר א תשס"ח. שכתוב: בנימין פילצר; עריכה: הרב אורי ליפשיץ וצביקה ויינגרטן.

היכולת של האדם לגעת במקומות הללו בנפשו ולהתקדם, לפתוח את עצמו לקווי אופק חדשים של דמיון, של דעת, של חוכמה עמוקה, של הכתר שלמעלה מן הטבע, שלמעלה מן הדמיון – היכולת הזו היא יכולת אדירה ועצומה, שמונחת לפתחנו. כל זמן שאנחנו חיים כאן בעולם – אנחנו יכולים. זאת שאלה של אמונה. אנחנו צריכים אמן בעצמנו, שאכן משהו יכול לקרות לנו, משהו יכול להשתנות בתוכנו. זאת שאלה שלא נוכל לפתור ברמת השפה והמילים, כי השפה חוסמת.

השנה יש אדר אריכתא. המשמעות של זה היא שיש הרבה זמן, זה לנשום פורים כמעט חודשיים. אני חושב שדווקא באדר אריכתא שלפנינו עכשיו עם שני אדרים, יש בכוחנו, אפשר להתחדש. השנה במיוחד, יש לי תחושות אינטואיטיביות עזות שישנה עכשיו תקופה שיכולה להיות מאוד עוצמתית, מאוד בעלת ערך לכל אחד מאיתנו וגם לכולנו יחד כחבורה.

## השינוי כאור

ישנה סוגיה במסכת ברכות<sup>2</sup> שמדברת על היחס בין האור והכלים:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו: משה רבינו, מנהגו של עולם – אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר: עשה לי ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה – להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא: עשה משכן ארון וכלים? אמר לו: שמא בצל אל היית וידעת?!

הדיון המפורסם הזה בין משה לבין בצלאל דן, בין השיטים, ביחס בין הפרספקטיבה האלוהית לזו האנושית. את ההבחנה בין הפרספקטיבות אני מוצא הרבה במפגש עם אנשים שמתלבטים האם להתארס; וכל כך למה? כי לאנשים שמתלבטים האם להתארס יש בראש כל מיני דברים: 'ומה יהיה?' 'ומה עם פרנסה?' 'ואיך יהיה, כך או אחרת...' ואז יש צורך בפרספקטיבה של משה, הפרספקטיבה האלוהית, שהארון קודם למשכן, האור קודם לכלים. הרבה פעמים אני מגלה להפתעתי שאנשים צעירים כבר שכחו את עידן הרומנטיקה, והם שואלים את השאלות הזקנות האלה של 'איך נסתדר?' 'ומה יהיה?'. זה ממש מפתיע אותי. בתנועות האמיתיות, הממשיות, של

2 בבלי, ברכות נה, ע"א.

הקיום, האור תמיד קודם לכלים! יש לאדם את האינטואיציה – הוא הולך על זה, גם אם אין לו את היכולת להסביר לעצמו למה.

אחרי האור צריכים להיות גם מסודרים, לדאוג גם לכל מיני דברים נמוכים יותר, לכלים שיחזיקו את האור, אבל ברור שכאן, בסדר הזה, בפרספקטיבה האלוהית של משה – האור קודם לכלים. בצלאל נמצא בצל, בהיפוך של האור, לו יש את הפרספקטיבה של העולם הזה. בעולם הזה הכל תמונת תשליל. בעולם של הצל – 'אתה אומר לעשות ארון, אבל איפה אני אשים אותו? צריך שיהיה קודם משכן!'. זה מאוד הגיוני, זה מאוד סביר, אבל זאת הפרספקטיבה של הצל, הפרספקטיבה של העולם הזה, ויש לה מקום. אדם לא חי בעולם וירטואלי. יש בעולם גם נשיאה בעול ואחריות.

במילים אחרות: בנקודת המוצא, כמו שר' צדוק אומר בכמה מקומות, כשאדם מתחיל בלימוד התורה, יש לו סייעתא דשמיא ראשונית, ואח"כ כבר יבואו העמל והיגיעה (אך הם יגיעו בסוף). זה נכון לגבי המשכן, זה נכון לגבי אירוסין וזה נכון, למעשה, בכל ההכרעות הממשיות והמשמעותיות של האדם – החיפוש אחרי האור, אחרי ההשתנות, צריך לבוא לפני הדאגות. הדברים הללו עולים בקנה אחד גם עם התובנות שעלו בתחילת דברינו ביחס לפורים.

הרבה פעמים אנחנו שבויים במארג של הרגלים – הראש שלנו, הדמיון, עובד עם החומרים המוכרים, ולכן הוא תמיד מנסה למחזר אותם. היכולת של האדם לפרוץ את המעגל, לצאת למקום שמעולם לא היה בו קודם, היא להיות בבחינת ארון שקודם למשכן. כלומר, כל מה שאנחנו מדמיינים, מגיע מדמיון שניזון מהחומרים המוכרים, ולכן נגיע תמיד לאותה נקודה – לא נוכל להחלץ מזה. אבל אצל כל אחד קיימת גם נקודה שחורגת מהמעגל האינסופי הזה, נקודה של אור שמטרימה את השפה ואת המילים. לכל אחד יש רגעים בהם הוא מתעורר למשהו, שהוא אומר: "זהו זה, אני מחליט כך ולא אחרת". לרגעים האלה, להארות הללו, צריך להיענות. כאן בעצם חבוי הסיכוי של כל אחד מאיתנו להתחדש, מתוך הקשבה למה שבתוכנו. לא תמיד לחזור אל המוכר והידוע, אלא להיענות לאור שמטרים את הכל. בדרך כלל אנחנו פוחדים לעשות דברים שיאימו על הסדר, על מה שאנחנו מכירים. לכן, הדברים האלו קורים בעיקר כשמשהו מתערער מבחוץ, כשרח"ל קורית לאדם צרה כזו או אחרת, והוא מתעשת ומשנה הכל.

אבל אין צורך להגיע לטראומה חיצונית בשביל להשתנות. אפשר להשתנות גם מתוך הקשבה עמוקה לעצמך. אנו יכולים להיות, כפי שהגדיר זאת הרב שג"ר בערוב ימיו, "נועזים בעזות דקדושה", פה בעצם חבוי הסיכוי. עזות דקדושה – זאת בדיוק הנקודה של האור שקודם לכלים.

## בעלי דעה שובבים – סכלות מעט

יש גם כלים שקודמים לאור. לפעמים צריך שיהיה סדר, כך במסכת כתובות:<sup>3</sup>

תנו רבנן: יתום שבא לישא, שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אשה, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו", "די מחסורו" – זה הבית, "אשר יחסר" – זה מטה ושלחן, "לו" – זו אשה.

וכן הרמב"ם<sup>4</sup> פסק להלכה:

דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה, שנאמר "מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו", "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו", "מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה", אבל הטפשין מתחילין לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה, וכן הוא אומר בקללות "אשה תארש... בית תבנה... כרם תטע..." כלומר, יהיו מעשיך הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך, ובברכה הוא אומר "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו".

מעניין שבנושא זה העולם לא נוהג לפי הרמב"ם. אני לא בטוח שהרמב"ם עצמו לקח את הרמב"ם איתו. על כל פנים זה מאוד יפה, שכשהרמב"ם בא להכריע להלכה, הוא אומר: "רבותי, אני אומר לכם מה הדרך הנורמלית, אדם נורמלי לוקח אחריות על עצמו! קודם דאג שתהיה לך פרנסה, שיהיה לך בית, אחרי זה תתחתן" – כמו שהדודה הפולנייה דואגת לומר. אבל אני חושב שהרמב"ם עצמו, באיזשהו מקום – אני לא יכול להוכיח את זה – אבל ברור לגמרי שמתבקשת כאן קריצת עין על הדבר הזה. כשבאים לדון ברובד ההלכתי צריך לשאול מה ההלכה, מה צריך להיות, מהו הסדר האידיאלי. והרמב"ם עונה על השאלה הזו, ואומר 'זאת דרך בעלי דעה, והטיפשים עושים הפוך'. אבל בסופו של עניין, השאלה שהאדם צריך לשאול את עצמו היא האם הוא מוכן באמת להיות טיפש? "קָרָה מְחַכְמָה מְקַבֵּד סְכָלוֹת מְעַט"<sup>5</sup>.

הזרימה של פורים היא לכיוון של ה"סכלות מעט" – לא צריך להיות טיפש יותר מדי, לא צריך להיות חסר אחריות במובן הנמוך, אבל ה"סכלות מעט" היא היא סם החיים. אם לאדם אין את הממד השובב, הממד המתפרע קצת, הממד שמרשה לעצמו,

3, טז, ע"ב.

4 הלכות דעות פרק ה, הלכה יא.

5 קהלת י, א.



אם אין לו את התנועה הזאת, הוא תמיד יהיה בדרך בעלי דעה, אבל הוא יהיה חסר דעת – הוא אמנם יעשה את כל הדברים הנכונים, אבל את זה בעצמו לא נכון לעשות.

בויקרא רבה נאמר ש"כל תלמיד חכם שאין בו דעת נבלה טובה הימנו"<sup>6</sup>, ובמקום אחר כתוב ש"כל תלמיד חכם שאין בו דיעה בהמה טובה ממנו"<sup>7</sup>; בין אם זו נבלה או בהמה, שני הנוסחים בוודאי לא מאוד מחמיאים, וזה בדיוק העניין: לתלמיד-חכם הזה יש ידע, אבל אין בו דעת. זה אדם שאין לו את קריצת העין של ה"סכלות מעט", הוא חי את החיים באופן מרובע, באופן מאוד שמרני (במובן הקפוא של השמרנות). כתוצאה מכך, הוא לא יכול להגיע למחוזות חפץ חדשים, אלא נשאר כלוא בתוך העולם המוכר. וזאת בדיוק ההזמנה ל"עד דלא ידע", לדעת העמוקה שב"עד דלא ידע", מה שנקרא ברדל"א (=רישא דלא ידע ודלא אתידע). כלומר, זו הזמנה להגיע למקום שנמצא למעלה מן המודעות, שם בעצם נמצאת ההתחדשות – זה המקום של הכתר, של האין סופיות, שהוא למעלה מן המילים.

שלא נטעה, לא מדובר באיזה מבנה קבלי או חסידי רחוק, אלא בפשוטו ממש – במובן הקיומי הפשוט ביותר. אנחנו חוזרים לשאלה: כמה אדם מוכן באמת לערער על הסדר המוכר לו? הרב קוק אמר באחת האגרות שלו, שרק מי שמוכן להריסות גדולות יזכה לבניינים גדולים.

## שורש הכלים הגבוה

החוליה הבאה בדיון היא דברי אדמו"רי חב"ד ששורש הכלים גבוה משורש האורות – לפי אדמו"ר הזקן, בכלים, כלומר בסדר עצמו, נמצאת הרדיקליות. כאן אנחנו חוזרים לרמב"ם עצמו. מתברר שהוא מתווה את ההלכה באיזשהו סדר שלמראית עין מזכיר את האמא הפולנייה, אבל במבט שני רואים שהוא יוצר כאן סדר עמוק.

זאת המטרה החלקית של הדרשות שבספר "רעים האהובים". מצד אחד, הדרשה נאמרת מתחת לחופה שמבטאת הזמנה לעולם של סדר, בו אנשים מתחננים ורואים את הבית שלהם. החופה איננה רומנטיזציה פרועה, אלא עולם מרסן. אבל דווקא העולם המרסן הזה, הוא הוא זה שמאפשר את החירות האינסופית, את התשוקה האינסופית, את הכמיהה האינסופית. זה בדיוק היחס שאדמו"ר מדבר עליו, ששורש הכלי גבוה משורש האור. דווקא מי שנושא אישה בחופה וקידושין ולא חי חיים אחרים, רח"ל, דווקא הסדר הזה משמר את האפשרות, ששורש הכלי יהיה גבוה משורש האור. האור הזה מתעצם דווקא כשהוא נמצא בעולם של הריסון, בעולם של האיפוק.

6 ויקרא רבה (מרגליות) א, טו ד"ה 'דבר אחר'.

7 אליהו רבה (איש שלום) ז, ד"ה 'הביאני המלך חדריו'.

בדומה למה שנוהגים לומר בחב"ד, שהעולם של ההימנעות גבוה מהעולם של הלבביות והנעימות – דווקא ההימנעות, והקדושה שמתלווה למקום הזה, היא היא שמכוננת את האופציה של האין סופיות.

מה שאמרנו עכשיו נכון לא רק ביחס לחתונה: באים ללמוד תורה בְּישיבה – החיים בבית המדרש יכולים להיות מאוד משעממים, יכולים להיות מחזור של דברים, ניתן לראות את הלימוד כגיוון – פעם בסוגיה זו ופעם באחרת – שבסופו של דבר מתבצע בו חזרה על אותו תהליך שוב ושוב. אולם הלימוד יכול להיות אחר. מצד אחד, הלימוד עצמו הוא המסגרת והסדר, הוא הברית והחופה של היהודי עם התורה, ומצד שני, הברית הזו עצמה היא הזמנה עמוקה ביותר שלא להיגרר לשגרה. כשנמצאים בשגרה, כל אחד מאתנו חש את המצוקה בחיפוש אחר התחדשות, ולכל אחד יש את הנפילות שלו על הרקע הזה. אבל כאן בדיוק נמצא גם הסיכוי – באמון ששורש הכלי גבוה משורש האור.

## חידוש כמותו

אני תמיד מנסה למצוא את נקודת החידוש במה שאני עושה, במה שאני לומד, ולא תמיד זה הולך. לפעמים אני נמצא בתקופות משעממות וירודות – גם לזה אני רגיל. אבל האמת היא שמה שאני עושה היום, גם בתקופות הלא טובות שלי, כשאין לי דיבורים (כמו שאמר רבי נחמן) – אני שואל את עצמי האם מקום ה'אין דיבורים' עצמו הוא מקום שצריך להיות בו? ואני חושב שיש חידוש גם במוכנות להימצא ב'אין דיבורים', במקום הזה, לא לקפוץ מדבר לדבר, אלא לשהות גם בשעמום ולראות שגם השעמום הוא רצונו יתברך (כלשון ר' צדוק) – זה עצמו חידוש גדול.

## אלוהים פה

כשאנחנו נמצאים במצב של 'אין דיבורים', של שעמום וחזרה על עצמנו, השינוי וההתחדשות לא תלויים בנו – או שזה קורה או שזה לא קורה. אנחנו לא יכולים לעשות את ההתחדשות, כי זה לא דבר שתלוי בנו. אפשר להיפתח, להתכונן, להעריך, להאמין שאפשר, אבל מה שיקרה או לא יקרה לא תלוי בנו, זה תלוי בסייעתא דשמיא. מה שמתבקש מבחינתנו זה באמת לשהות במקום הזה של ה'אין דיבורים' ולא לברוח ממנו. רק אם האדם דבק במקום, ויודע שבמקום ש'אין דיבורים' אולי יהיו דיבורים – שהשורש של ה'אין דיבורים' הוא השורש של הדיבורים – רק כשגמיעים מהמקום הזה קיים סיכוי שמהו יקרה.

מה אנחנו בדרך כלל עושים? כשנמאס, כשאין חשק, אז יאללה, עושים משהו אחר, עושים את חוצה ישראל. אבל אני חושב שהרבה פעמים זו ההחמצה הגדולה. יש תקופות רדומות, יש תקופות יותר משועממות ובנאליות, ולא תמיד צריך להיבהל מזה, חשוב לדעת שגם שם צריכים להיות. היכולת להיות במקום הזה, היא מה שרבי נחמן מכנה "כיבוש היצר" (לא כפשוטו) – לא להחניק את המאוויים שלי – צריך לדעת לכבוש את היצר. אפשר להיות בנעימות גם במקום המשועמם. והנעימות נובעת מכך שיש איזושהי השראה במקום הזה, השראה של אמן שמכאן יש סיכוי שמהו יצא. יש סיכוי שאלוהים מקשיב לי, שהוא נמצא איתי.

כשאני מגיע להבנה שאלוהים נמצא איתי, אני לא צריך לברוח משום מקום. אני פשוט נמצא עם עצמי, ושוהה בתוך עצמי. וכך ניתן להעלות את המקום שלפני רגע היה חסר משמעות ובנאלי. ברגע שאני מחליט שזה בעצם המקום שצריך להיות בו, כשאני כובש את היצר, מהרגע הזה אני כבר יכול להיות בנעימות, אני כבר לא לחוץ, אני כבר לא צריך לברוח.

הרבה פעמים אנחנו מנסים למצוא פתחי מילוט ברגעים כאלה. זה קורה לאדם בלימוד תורה, זה קורה לאדם ביחסים עם אשתו, לפעמים גם במצבים יותר בעייתיים – למשל, זוג שמתלבט אם להתארס או לא. יש רגעים של נפילות, של שעמום, כשהדברים לא עונים לציפיות, ואז לרוב התגובות הן תגובות חריפות: אולי זה לא זה וכו'. אני חושב שצריך לחנך את עצמנו לגישה הפוכה: דווקא הרגעים היותר נמוכים הם הרגעים שבהם אתה עומד מול עצמך באמת – בענווה שלך, בלב הטוב שלך, בכיבוש היצר, זה המקום שאם אתה יודע לשהות בו ולא בורח ממנו – אתה מקבל את עצמך, אתה יודע שזה חלק מהעניין.

צריך לגלות שצללים הם חלק מהעניין, ולא הכל אורות. וכשאתה יודע להימצא בצללים, ולהימצא שם באמת בלב טוב, בלי לחץ, בלי צורך לברוח, דווקא ההימצאות בצללים מאפשרת סיכוי. שם באמת נמצא את המבחן העמוק של האמונה, לפחות בעיני.

\*

כאן הייתי רוצה לסגור את המעגל. ההשתנות של פורים מגיעה מאותו מקום. זה באמת ככה – אם אדם חי כל הזמן בפנטזיות על פורים כזה או פורים אחר, שום דבר לא יצא מזה, אין שום סיכוי שמהו יצא אם אדם נעל מראש בכל מיני פנטזיות. צריך להיות בהווה – נהיה בלב טוב, נעשה לחיים, ויהיה טוב.

# להתריס נגד האושר הרווח

פריה ורבייה וברית מילה

אלחנן נ"י

.א.

אדם מביא ילד אל העולם. מעבר לחלומות הרבים והגדולים שהוא תולה בו, שיש לקוות שלפחות מיעוטם יתממש,<sup>1</sup> יש לו רצונות אלמנטאריים, הנחשבים בחברה כ'מקובלים', שאותם הוא מבקש ממנו. הוא רוצה למשל שילדו יהיה 'בן אדם', 'מענטש'; שיתנהג כדרך שנוהגים בעולם מתורבת, שיהיה יצרני, שידאג לעצמו ביושר, שיפעל למען הצדק, שיאמין באמונות כאלו ואחרות, ועוד מעין זאת. אולם מההתבוננות בבורא העולם, הדומה לאב המביא את בנו בצלמו – צלם אלוהים – לעולם, עולה תמונה שונה.

הקב"ה בורא את האנושות, ומסגיר את החלומות שלו ממנה אף טרם היותה, כמו בעוד העובר ברחם האם, והאב כבר אץ ומציין לעצמו את ציפיותיו ממנו:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם  
וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַרְמֵשׁ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ.

בראשית א, כו<sup>2</sup>

זהו החלום: יהיה מי שישלוט וירדה בכל שסביבו.

ואכן, עם יצירת המין האנושי פונה הקב"ה, בדיבור הראשון שהוא מפנה לזכר ולנקבה הראשונים בעולם, לשני יצורי הבשר ודם היחידים, הכוללים בתוכם את כל הדורות כולם העתידים לצאת מהם, ומברך אותם – "וַיְבָרֶכְךָ אֱלֹהִים". וכמו משתהה מעט, ואז מבקש ומורה:

(כח) וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבַשְׁתֶּהּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם  
וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ.

1 חלומות, שלא אחת גם עלולים למלכד את הבן בתסביכי האגו של האב.

2 כל הציטוטים הבלתי מצוינים להלן הם מספר בראשית.

יש כאן אמירה פשוטה מאוד: הביאו ילדים – פריה, רבים – רבייה, ומלאו את הארץ באותם ילדים, כבשו את הארץ ושלטו בחי הרוחש בארץ, בשמים ובגים. כלומר, כעת ניתן מהעליונים 'תו התקן' לאנושות המתחילה את צעדיה על האדמה – לשלוט בתחתונים. תו תקן שהוא גם בקשה וגם הצעת שותפות בניצן זה, המתחיל את צעדי פריחתו, הנקרא 'עולם'. מה התועלת בהבאת הילדים, מה המצופה מהם ומהו הרווח במילוי הארץ באותם ילדים ובהשתלטותם על פני כל מרחב החיים האפשרי, זאת כבר לא נאמר.

רבה של קניגסברג, רבי יעקב צבי מקלנברג (1830-1865) בעל פירוש ה'כתב והקבלה' על התורה, נזקק גם הוא לסתמיות הציווי האלוהי ולתמיהה, המרחפת לה כאן, כיצד "האמירה הראשונה ממנו יתברך אל האדם [היא] בדברים הנוגעים אל הגופני לבד"<sup>3</sup>, כך בלשונו. סתמיות זו מביאה אותו, באותו מקום, לדייק מהמלה "וכבשוה", שיש כאן בקשה מהעולם האנושי להתנשא מעל העולם החייתי:

חתם הברכה "וכבשוה" – השתדלו שתהיו אתם הכובשים בחזקה על העולם הארצי, ואתם תהיו המכניעים תחתיכם את התבל הלזו להשתמש בהם רק לתועלתכם. והישמרו מאד שלא יהפך עליכם הסדר, ויהיה העולם הארצי מושל עליכם ואתם כבויים תחתיו, ללכת אחרי תענוגות הארציים. וזהו 'וכבשוה' – הארצי יהיה כבוש תחתיכם, ולא הפכו. ובדרך זה אין האמירה הראשונה ממנו יתברך אל האדם בדברים הנוגעים אל הגופני לבד, שאינו תכלית האמיתי המכוון בבריאת האדם.

אולם גם אחר דבריו, השאלה המנקרת כאן נותרת בעינה. גם כשהארצי כבוש תחת האנושי, נותרות עדיין שאלות חשובות, כמו: כיצד יש לכבוש את הארצי, מה התועלת בכיבוש ולאן, בכלל, מכוון וחותר כל תהליך הכיבוש הזה. הקושי הנזכר מתחדד עם החזרה כמה פסוקים לאחור, ועם הראיה כי אותה האמירה עצמה, על ברכת הפריה והרבייה, לא התייחדה למין האנושי אלא נאמרה עוד קודם למין אחר:

(כא) וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּיִם הַגְּדֹלִים וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרָץ הַיָּם לְמִינֵהֶם וְאֶת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.  
(כב) וַיִּבְרַךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלאוּ אֶת הַיָּם בַּיָּמִים וְהָעוֹף יִרְבֶּה בָאָרֶץ.

כלומר, החיים כולם – ולא רק המין האנושי – מצווים על פריה ורבייה. אמנם, בפרק ב', מופיעה התשובה מדוע הניח הקב"ה את האדם בגן – "לעבדה ולשמרה" (פס')

3 הכתב והקבלה, בראשית א, כח.

טו), אך אין בכך ציווי אל האנושות, אלא רק חיווי של מספר אוקטוראלי. גם הציווי המופיע מיד לאחר מכן (טז-ז), על האיסור לאכול מעץ הדעת, אינו נותן פענוח ותכלית לקיום, אלא רק מורה על איסור מקומי וספציפי של האכילה.

## ב.

עד כאן השלב הראשון: האנושות של אדם.

האנושות הצעירה שמספיקה לחטוא בעץ הדעת, לרצוח את, לייצר כלי משחית, למלא את הארץ בחמס ולחטוא בזנות של בני האלוהים בבנות האדם, נתחמת בהגבלת החיים למאה ועשרים שנה (פרק ו, פס' ג), ובסיכום האלוהי מלא האכזבה וההחמצה, הכל כך נוגע ומרטיט:

(ה) וַיֵּרָא ה' כִּי רַבָּה רַעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל יֶצֶר מַחְשָׁבֹת לִבּוֹ רָע כָּל הַיּוֹם.

(ו) וַיִּנְחֶם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לִבּוֹ.

ההינחמות על עשיית האדם בארץ, וההיעצבות עליה, מביאות אל המסקנה הנחרצת של מחייה כללית וטוטאלית, כאשר בראש רשימת העומדים למחייה מתייצבת האנושות, ולאחריה עולם החי:

(ז) וַיֹּאמֶר ה' אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחֲמֵתִי כִּי עָשִׂיתֶם.

היה מבול. כעת, אחר הכישלון הגדול של האפשרות לתפקוד בעולם נטול הוראות, יש לצפות שנח יצא מן התיבה ויקבל את הלוחות על הרי אררט, את התורה שתורה לו כיצד לנהוג בעצמו ולא להתייש ולכלות את עצמו שוב. אבל זה לא קורה. הכתוב, בפרק ט', שב ומצווה אותו, ואף בציווי כפול, לפרות ולרבות, ואף מוסיף ואומר לו 'לשרוך' בארץ, משל היה כאחד השרצים:

(א) וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ.

(ב) וּמוֹרְאֵכֶם וְחַתְכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמָשׁ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגַי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ.

(ג) כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כַּיְיָרֵק עֲשׂוּב נִתְּתִי לָכֶם אֶת כָּל.

(ד) אַךְ בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ.

(ה) וְאֵךְ אֵת דְּמָכֶם לְנַפְשֵׁי תִיכֶם אֲדַרְשׁ מִיָּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנָהּ וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ אֲחִיו אֲדַרְשׁ אֵת נַפְשׁ הָאָדָם.

(ו) שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפַךְ כִּי בַצֶּלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֵת הָאָדָם.

(ז) וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרָצָה בְּאֶרֶץ וּרְבוּ בָהּ.

אכן, בקריאה פשוטה של הפסוקים יש כאן עידון; יש כאן כבר איסור אכילת אבר ודם חי ואמירה מפורשת האוסרת על שפיכת דמו של האחר, שהיא הבסיס למשפט ולחוק הטבע הבסיסי ביותר.<sup>4</sup> אולם דבר לא נאמר, בינתיים, מעבר לאיסור האלמנטארי של שפיכת הדם.

והנה, כאשר התנאים קוראים את הפסוקים הללו, הם אינם רואים את התיעול המתבקש כל כך לפרו ורבו, כפי המובן בקריאה פשוטה וכפי שהצענו כעת, אלא עמלים למצוא באיסור שפיכת הדם חיזוק נוסף, ומלא תוקף, דווקא לקריאה הנמשכת לפרות ולרבות, כמו אין הדברים חוזרים ונשנים ללא הרף:

תניא רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורבייה כאילו שופך דמים, שנאמר: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", וכתוב בתריה: "ואתם פרו ורבו". רבי יעקב אומר: כאילו ממעט הדמות, שנאמר: "כי בצלם אלוהים עשה את האדם", וכתוב בתריה: "ואתם פרו" וגו'. בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: "ואתם פרו ורבו".<sup>5</sup>

## ג.

מהי פריה ורבייה, שעליה עומד כל הקיום; שרק עליה מצווה הבורא את בריאתו בראשיתה? זו באה ממקום בלתי מוסבר ומושג, ממקום של 'קדמות השכל' שהוא למעלה מהשתלשלות, והיא בעצם האמירה הנחרצת כי לא הכול מרוכז בי, וכי מישהו מחוץ לי, ורק הוא, עשוי ונכון לגלות לי את עצמי. פרו ורבו היא האמירה, שרק בכוחו של זה שלמולי וכנגדי להדהד את הטוב והברכה הכנוסים בי בצורה הטבעית והבריאה ביותר. מכאן ואילך, לא עוד רק אני, אלא לעולם מישהו למולי, תובע ממני ללא הרף, מחלף אותי – בחילוף המרשים ביותר הקיים במציאות – מעיסוק מוגזם בעצמי; מציל אותי מקץ כל בשר: מהאגוצנטריות. לא הזולת הוא הגיהנום, אלא הוא, ורק הוא, הסיכוי היחיד שלי דווקא להיחלף מן הגיהנום, לשוב אל העדן. שכן אין חיבור ביני

4 ראה: ג'ון לוק, על הממשל המדיני, תל אביב תשל"ט, עמ' 9.

5 בבלי, יבמות סג, ע"ב.

לעצמי לולא השני, ואין חיבור בין שנינו ללא השלישי הנשפע ופורץ מתוכנו. רק השלישי הוא שהופך אותנו, השניים, לאחד – "כאשר הוולד נוצר ע"י שניהם ושם נעשה בשרם אחד"<sup>6</sup>. ניסוח קדום למשמעות השלישי היוצא מבין שניים, שדווקא הוא שנותן להם את שייכותם זה לזה, נמצא בספר הפליאה,<sup>7</sup> המיוחס לתנא רבי נחוניא בן הקנה:

"ויאמר אלוהים יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן". ומלת יקוו מיעוט רבים שנים, ר"ל: יעשו שני קווים: קו הראשון, קו השני. ואלו השני קווים צריכים עוד מקום להשפיע, הוא שנאמר: אל מקום אחד, היא כנסת ישראל הנקראת י"ם... א"ל: בני קנה דברים גדולים ונוראים מקנה אשר אמר לי אבי ז"ל שקבל מפי אליהו ז"ל מפה לפה שאמר לו יקוו המים בכנסת ישראל ע"י קו האמצעי, שהרי מכתר עליון נשפעים ובאים בהיכל עליון היא הבינה דרך אמצעית חכמה, ומהיכל עליון באים לשאר הספירות עד שמתקבצים כלם בתפארת, ומתפארת ביסוד, ומיסוד לכנסת ישראל.

הבאת הילדים, המתרחשת – לרוב – בשיא כוחו וכישרונו של האדם, היא, לכאורה, ויתור של האדם על חירותו, יצירתיותו ועצמאותו, לטובת הצורך הפרוזאי בקיום החיים הנמשכים ממנו ודאגות היומיום המוכרות לטובתם של הילדים, דאגות שלעולם אין מנוח מהן. וזהו שמבקש אלוהים מן האדם: שיתן את כל הון ביתו, כוחו ויכולותיו, לטובת מה שהוא לא הוא. שיחלץ מעצמו. שיביא ילדים.

בלשון יפה ניסח את הדברים אחד מהסוציולוגים המרשימים של העת הזאת, זיגמונט באומן:

ההחלטה להביא ילדים לעולם משמעה להתריס נגד אסטרטגיות הרדיפה אחר האושר הרווחות כיום. החלטה כזאת מצריכה בסופו של דבר כניסה להתחייבות בלתי מותנית ואינסופית, בלי אפשרות ל'שבירת החוזה'; זו אחריות שאינה ניתנת לביטול ולא משנה מה יקרה, אחריות לחובות ולמחויבות שאי אפשר לנבא או אפילו לדמיין. זו הסיבה שהחלטה כזאת שכרוכה בעלויות כספיות מופרזות, ושבאה על חשבון כל כך הרבה פיתויים אחרים, מנוגדת לכל מה שנתפס כמתכון ל'חיים טובים' בחברת הצרכנות המודרנית הנזילה.<sup>8</sup>

אמנם, גם ההחלטה להביא ילדים, כמו כל החלטה שבבסיסה אלטרואיזם וממד רוחני, עשויה דווקא להיות חלק מהליך מודע, או לא מודע, של בְּיָצוֹר האגו והרחבת שטחי האני – ולא התרסה או היחלצות מהם. אולם כאן הכוונה לתנועת בסיס

6 סנהדרין נח, ע"א, וברש"י שם ד"ה 'מי שנעשה לבשר אחד'.

7 ספר הפליאה, ד"ה 'ויאמר אלוהים יקוו המים'.

8 זיגמונט באומן, **ירידות חדות בשער האהבה** (ראיון, אבנר שפירא), הארץ (ספרים), ד' בכסלו תשס"ח.



אפשרית, שכאשר היא מתפרטת ו'משתלשלת' מטה, פעמים היא נופלת אל המקום שכנגדו היא עצמה יוצאת.

נקודה נוספת: 'הקנאות', אם מותר להתבטא כך, והחזרה ההולכת ונשנית של הקב"ה ביחס לפרו ורבו, הן למעשה הטמעה אין סופית בעולם כי איננו בנוי רק על ציר הנוכחות, שבו רק מה שלמולו הוא הקיים, אלא מונח הוא בעיקר על ציר ההיסטוריה. נוכחותו של כל דבר, גם של האדם, איננה מסתכמת רק בעצם היותו, אלא נושאת על גבה היסטוריה ליניארית של מי הביא אותה לכאן ואת מי תביא היא, וזוהי תכלית הפריה והרבייה. במילים אחרות: האנושות איננה חפץ מטריאליסטי, אלא חומר אמנותי: עלילה, קו או מלודיה, וכזו ראוי לה לתפוס את עצמה.

## ד.

המדרש יוצר זיקות חשובות בין הפריה והרבייה למקום האנושי:

רבי תפדאי בשם ר' אחא: העליונים נבראו בצלם ובדמות ואינן פריין ורביין. והתחתונים פרים ורבים ולא נבראו בצלם ובדמות. אמר הקב"ה הריני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים. פרה ורבה מן התחתונים.

רבי תפדאי בשם ר' אחא אמר: אמר הקב"ה אם בורא אני אותו מן העליונים הוא חי ואינו מת. מן התחתונים הוא מת ואינו חי. אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים. אם יחטא – ימות, ואם לא יחטא – יחיה.<sup>9</sup>

הפריה והרבייה, כך לפי דברי המדרש, היא נקודת הזיהוי של האנושות כשייכת לעולם התחתון; לעולם של ריבוי. אולם הייחוד של הרבייה האנושית, היא יכולתה לחלץ את עצמה ממעגל הרבייה ולפרוץ אותו בעצם הזיהוי העצמי של צלם ודמות, לשמר בתוכה את סוד האחדות שטרם הריבוי.

האדם ממזג בין עליונים לתחתונים. כלומר אין הוא מסתפק אך ברבייה – המיוצגת כקיום התחתונים, אלא מוסיף לו את הצלם – את המהות, המיוצגת בברית המילה, שבה נעסוק לקמן.

רבי תפדאי ממשיך בדבריו. הצלם, הדמות, הפריה והרבייה במימרה הראשונה, מתקשרים אל המימרה הסמוכה העוסקת בחיים ובמות. ללא המוות לא הייתה פריה ורבייה, וכן להפך. או במילים אחרות: המשך החיים ואינסופיותם באים רק בשל

9 בראשית רבה ח, יא. ראה: יאיר לורברבוים, **בצלם אלוהים**, ירושלים ות"א תשס"ד, עמ' 395-396.

הסופיות הידועה מראש, והפריה והרבייה היא, למעשה, האקט הבולט ביותר של ההתגברות על המוות.

ודוק: הן דרך הפריה והרבייה והן המוות, הקשורים לעיל בדברי רבי תפדאי, נגזרים מאותו צמד מילים עבריות: **דרך ארץ**. דרך ארץ היא כינוי ליחסי האישות, כמו "איש אין פֶּאָרְץ לְבוֹא עָלֵינוּ פְּדָרְךָ פֶּל הָאָרְץ" (יט, לא)<sup>10</sup> המביאים חיים, וגם כינוי למוות, כמו "אֲנִכִּי ה'לֵךְ פְּדָרְךָ פֶּל הָאָרְץ"<sup>11</sup>.

הבאת ילדים לעולם היא למעשה ההתרסה האנושית, הנענית לקריאת ההתרסה האלוהית, כנגד המוות. לא עוד מוות שהוא סוף מוחלט, אלא קודם בוא המוות, בא לו המענה: פרו ורבו. החי יביא ילדים, ובכך גם כשימות, הרי לעולם הוא יוותר כאן. אפשר לראות טרגדיה בכך שלעולם יחיה החי ולא יאפשר לעצמו באמת ובתמים למות, כפי שניתן לראות באמונה בתחיית המתים טרגדיה ואחיזה כוחנית שאינה מוכנה 'לשחרר' את הנפש לדרכה. אולם באמונה בתחיית המתים (ובתחיית ה'שטחים המתים' אצל החיים, תחיה כה יומיומית וסיזיפית), ניתן להבחין כי הנפש איננה קומבינציה שכן רגע היתה וכן רגע אבדה, אלא יצירה ספציפית, מלאת כוונה והתייחסות, שלעולם תיוותר. ואם לשוב לענייננו: לעולם אתה ערב ושותף לקיום העולם, אומר הקב"ה לאדם, וגם אם אתה כבר אינך בגוף אלא בלה בעפר, הרי שבנך וכן בנך ימשיכו את שהתחלת אתה. חיים עד העולם.

"אני פוחד מהריבוי"<sup>12</sup>, כתב המשורר הנפלא יאיר הורביץ. ממה הוא פוחד? אכן, מהדבר עצמו, מעצם העולם, מעצם הריבוי והבאת החיים. רגשות האשמה התשתיתיים והשורשיים ביותר<sup>13</sup> עשויים לבוא בשל שתי הפחיתויות שבהבאת ילדים; הן בדרך הבאתם – "פרה ורבה מן התחתונים", והן בשל המקום הקשה – העולם הזה – שאליו מביאים אותם. אולם הציווי החוזר ונשנה לפרות ולרבות בא לתת מענה לשתי המצוקות הללו:

10 ראה עירובין ק, ע"ב; אבישר הר-שפי, 'כוונה והתכוונות ביחסי אישות', בתוך: **ויקרא את שמם אדם**, אפרתה התשס"ה, עמ' 147-150.

11 מלכים א ב, ב.

12 יאיר הורביץ, **ארץ בחירה**, תשמ"ב, עמ' 99.

13 ראה: הרברט מרקוזה, **ארוס וציביליזציה**, תל אביב תשל"ח, פרק 4.

ראשית, אכן הפריה והרבייה היא מן התחתונים, אבל היא שנותנת להם את הגדרתם, ואת רצונם התמידי לשאוף ללא הנח אל העליונים. דווקא הארציות מלאת הוויטאליות הזו, מחייבת לפרוץ מעצמה גם אל המעבר לה, אל הצלם והדמות.

שנית, המקום שאליו מביאים ההורים את הילד הוא מקום טוב. "ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי"<sup>14</sup>; כך אומר ה' לאדם הראשון וכך אומר ופונה ה' לכל אדם, שכאדם הראשון חושש ונרתע לאחוריו, ובלא מעט צדק, מהגן הרוחש בנחשים.

## ה.

רק אחרי שני השלבים הראשונים, של אדם ונח, וכשמגיע השלב השלישי של אברהם, חופנת בחובה הברכה הנמשכת על הפריה והרבייה, אף את המעבר הנדרש:

(ו) וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בְּמֵאֵד מְאֹד וְנִתְתִיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּנּוּ יֵצְאוּ.

(ז) וְנִקְמְתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶיךָ וּבֵין זָרְעֶךָ אֲחֵרֶיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וּלְזָרְעֶךָ אֲחֵרֶיךָ.

(ח) וְנִתְתִי לְךָ וּלְזָרְעֶךָ אֲחֵרֶיךָ אֶת אֶרֶץ מִגְרֶיךָ אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזֹת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים.

(ט) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאָתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אֶתָּה וְזָרְעֶךָ אֲחֵרֶיךָ לְדֹרֹתָם.

(י) זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זָרְעֶךָ אֲחֵרֶיךָ הַמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר.

(יא) וְנִמְלַחְתֶּם אֶת בָּשָׂר עֲרֻלְתְּכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם.

(יב) וּבֶן שְׁמֹנֶת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בְּיַת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֶכֶד אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ הוּא.

(יג) הַמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בְּיַתְךָ וּמִקְנַת כֶּסֶף וְהָיְתָה בְרִיתִי בְּבִשְׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם.<sup>15</sup>

עכשיו מתחילה הברכה לעבור בחזרה מהאנושות לקב"ה, המצווה אותה:

- לא עוד, אתם – "פרו ורבו", אלא, מעתה, אני – "והפריתי אתך במאד מאד".

14 קהלת רבה ז, יט.

15 פרק יז.

- לא עוד, האנושות שותפה שוות קומה בפיתוח העולם, אלא מעתה חוזרת האחריות אל בעליה, האלוהים.
- לא עוד אנושות נטולת פשר האמורה לבוא מעצמה אל תכליתה, אלא מעתה הקב"ה מבאר לה את תכליתה: הקמת הברית.
- לא עוד קיום נטול פענוח והסתפקות בעצם הבאת הילדים, אלא מעתה **ברית מילה**.

הנה לפנינו שתי המצוות הראשונות, שעליהן הכול עומד ואותן מנו מוני המצוות כמצוות הראשונות: פרו ורבו, וברית המילה; אלו כמו ניצבות כדיברות הראשונות, ומהן הכול מתחיל ואליהן הכול שב וחוזר. בפרו ורבו אדם הופך לאדם היוצר קשר **סתמי** עם זולתו, בברית המילה הוא הופך לאדם היוצר קשר **בריא ומתוקן** עם זולתו.

את המעגל, המתחיל כאן באדם ובנח ובא עד אברהם, נחתום בחטא שני בני יהודה: ער ואונן. למרבה הפלא, לא בדור המבול, לא בדור הפלגה ואף לא אצל אנשי סדום מוזכרים האנשים שהומתו ונכחדו בשמותיהם הפרטיים, כמו היו רק קורבן של רוח תקופה הגדולה מסך שמות אנשיה. רק השניים הללו מוזכרים בשמותיהם, לזיכרון ולדיראון דורות:

(ז) וַיְהִי עַר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּמְתְּהוּ ה'.

(ח) וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֶּן אֵל אֲשֶׁת אָחִיךָ וַיִּבְּסוּ אֹתָהּ וַהֲקִים זָרַע לְאָחִיךָ.

(ט) וַיִּבְדַּע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזָּרַע וַהֲיָה אִם בָּא אֵל אֲשֶׁת אָחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָהּ לְבִלְתִּי נָתַן זָרַע לְאָחִיו.

(י) וַיִּרַע בְּעֵינֵי ה' אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּמָּת גַּם אֹתוֹ.<sup>16</sup>

שני האחים 'בסך הכול' לא עסקו בפריה ורבייה, אלא שזהו רע בעיני ה', ודי לו בכך כדי להמיתם. או המשך החיים בפועל, או רע בעיניו והמוות. לא תמצא דרך הביניים.

## 1.

מה משמעותה של אותה ברית, הנחקקת וחותרמת את חותמה החי והכואב בבשר? משמעותה היא האמירה, כי יחד עם הצורך בהבאת ילדים ובחריגה מהעצמי, הכנוסה

16 פרק לח.

בעצם הבאתם ובנאמנות האין סופית להם, יש גם צורך למול. לא רק הזולת – הילד – פורץ בי פרצות מעצם היותו ופותח בי פתחים אל עצמי, אלא הנה גם אני – האב – פותח בו פתחים אל מעבר לו, ומל אותו. הוא לי ואני לו, ושנינו יחד מוכווני אל הנעלם משנינו, אל נקודת הברית. המילה יוצרת את המוליות, הנה מישהו מולי, תובע ממני לא רק להיחלץ מעצמי אלא גם לחלץ אותו; תובע את המוליות.

כשהאריז<sup>17</sup> בא להסביר את מהות המילה דווקא ביום השמיני, הוא מסביר שהיא כנגד המלך השמיני שמלך "בְּאֶרֶץ אֲדוּם לְפָנַי מֶלֶךְ מֶלֶךְ לְבָנַי יִשְׂרָאֵל" (פרק לו, פס' לא). בסיומה של פרשת וישלח מובאת רשימה של שמונה מלכים, שמקריאה פשוטה לא ברור כלל מה טיבם ומדוע קושרים אותם דווקא לבני ישראל. הקבלה הרחיבה על כך מאוד את הדיבור וייחסה את אותם מלכים לעולם התוהו ש'נפל' ו'נשבר', לעולם הפירוד שבו כל אחד חפץ להיות מעל האחרים, ולא להיות משתלם ומתכלל באחרים. המלך האחרון והשמיני ברשימה הוא הדר, הנשוי למהיטבאל, מהעיר פעו, והוא שמסמל את ראשית התיקון שבא אחר התוהו. בעוד שהתוהו הוא מציאות מלאת אנרגיה, אך חסרת כיוון, תועלת והמשך (מה שגם נרמז יפה בכך שאין כל המשכיות במלכותם של שבעת המלכים, וכל אחד מהם מולך במקום אחר ובעיר חדשה), בא התיקון ונותן למציאות כיוון ותכלית והמשך, באה הברית ונותנת כיוון לפריה ורבייה שעלולות להיוותר בסתמיותן, באטימותן ובגסותן. באה הברית ומגלה את הסוד שבסתמיות.

הדר הוא הראשון שיש מישהו למולו: יש לו אשה, בעוד שאצל שאר אותם מלכים לא נזכר כלל שהיתה להם אשה; הוא הראשון שעָר לכך כי המציאות הנכונה בנויה כך שהכול הוא 'זה מול זה' וזה מזה, ולא דורסנות של 'זה תחת זה'<sup>18</sup>, דורסנות שבה השאלה המרכזית היא 'מי בראש'. הדר, המלך השמיני, הוא הראשון ששייך לברית המילה, ולכן הברית ביום השמיני היא סימבול למעבר מעולם התוהו – עולם הפריה והרבייה בלבד, שנפל ונשטף במי המבול – לעולם המילה המהדָר את האקט הבסיסי של הרבייה, לעולם התיקון.

## ז.

כשהבורא מבקש מאיתנו לפרות ולרבות, הוא לא רק מבקש מאיתנו שנעזור לו לגרום לכך שיהיו כאן הרבה אנשים, אלא הרבה מעבר לכך. הוא מבקש שנגלה את

17 עץ חיים, שער לג, פרק ד.

18 רבי מנחם מנדל מליובאוויטש – ה'צמח צדק', דרך מצותיך כח, א-ב.

הסוד הפנימי והאינטימי ביותר שיש לו, את הסוד מדוע הוא כל כך רצה ורוצה בבריאת העולם ובקיומו. הוא אכן אומר לנו "פרו ורבו", אך בקריאה רגישה נבחין כי מסתתרת כאן תחינה שנבין אותה, שניקח חלק במוטיבציה שלו ליצור דבר השונה ממנו, שרק השונה הוא שיהדהד אותו וישיב לו את עצמו בצורה השונה מכפי שהוא מכיר את עצמו. הביאו ילדים, הוא כמו אומר, ובכך תבינו גם אותי, את אביכם. הבינו אותי כשהייתי אך לבדי, והייתי משתעשע בעצמי ובעצמותי, אך לא בדבר חוץ לי, והבינו אותי עכשיו, בגילוי של השעשוע בדבר שנראה כחוץ לי.

ואכן, רק כשהילד מביא ילד משלו לעולם ובכך הופך לאב, יכול הוא להבין את אביו, זה שעכשיו הוא כבר סבו של הנולד. כמו כן, רק כשמקיים הבן את הפריה והרבייה – באים ההורים, בינם לבין עצמם, ליחוד נכון ומכוון. לא רק מפני שעד כה היו טרודים בדאגה ההורית לבן שטרם התחתן, אלא גם מפני שעד כה טרם זכו לאשרור מן העולם על מה ש'הביאו' לו, טרם זכו להכרה. בחיבור של הבן לעולם, ובגילוי של פוריותו<sup>19</sup> דרך הולדת ילד, ניתן למעשה האישור שנותנת ההווה להורים, אישור על עצם היותם.<sup>20</sup>

ממה שמגלה העולם על בשרו, או מוטב: בקץ בשרו, הרי שאין די בהבאת הילדים – כלומר אין די בבריאת העולם. יש צורך גם למול אותם, ליצור בהם זיקה אל שמעבר להם – כלומר לתת תורה. מעכשיו, משעת נתינת הברית בעולם, חרפה היא – כך אומרים בני יעקב לאביהם בפרשת שכם, וכך גם מכנה הכתוב בכניסה לארץ את הערלה כ'חרפת מצרים' – לשוב אל המצב התוהי, ולהסתפק רק בהבאת הילדים, אלא יש להביאם מהתוהו אל התיקון, אל הברית.

אותם בני יעקב, המציינים לראשונה את הערלה כחרפה, מזכירים את התייחסותו של הקב"ה לסיטואציה דומה. הזכרנו לעיל את הרגע שבו הבורא רואה עד כמה היצירה שלו, העולם, מתענה תחת הדורסנות האנושית, ועד כמה הוא מתעצב אל ליבו ומוליד בו את הרצון למחות את הקיים, ולהתחיל קיום חדש מתוך נקודת ברית אחת במציאות: נח. גם אצל בני יעקב, השומעים על עינוי דינה, אנחנו מוצאים את אותה לשון של עיצבון:

19 ואכן, מהסוגיה התלמודית (יבמות סב, ע"ב) העוסקת במהות חיוב מצוות פריה ורבייה, עולה כי קיום המצווה מתקיים רק אם הבן אינו טריס.

20 כך הסבירו המקובלים את דברי הגמרא בתענית (ה, ע"א) "לא אכנס בירושלים של מעלה עד שאכנס בירושלים של מטה", כביטוי לכך שכל עוד אין כניסה, ייחוד, בירושלים התחתונה – אצל הבן, המקביל לספירות התפארת והמלכות, לא ייתכן ייחוד בירושלים העליונה, המקבילה לספירת הבינה. ראה: פרדס רימונים, שער ח, פרק יג.

וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נִכְלָה עֲשָׂה בְּיַשְׂרָאֵל לְשֹׁכְבֵי אֶת בֵּית יַעֲקֹב וְכֵן  
 לֹא יַעֲשֶׂה.<sup>21</sup>

ובני יעקב, כבורא, גומרים אומר להביא על מעציביהם חורבן ומבול. הנקודה שאמורה להציל מהמבול שלהם היא הברית, אולם הם לא התייחסו אליה כאל כזו. לכן אומר יעקב לבניו כי עכרו אותו, שכן הברית היא נקודת ההצלה, היא שאמורה להציל מהמבול, וחוסר קבלתה – בידי בני יעקב עצמם – היא ההבאשה.

## ח.

בברית קוראים לילד שם.

מדוע זקוק הילד לשם? מדוע כרוכה קריאת השם דווקא עם הברית? את השאלות הללו שואל רבי דובער, האדמו"ר האמצעי מחב"ד, ואף מוסיף עליהן:

וזהו כמו דבר פלא לכאורה, שהרי בודאי לא יש [-אין] בחינת אור וחיות מעצם נפשו באותיות שמו כלל וכלל, גם לחיות מצומצם כחיות השערות וציפורניים – כי בלא שם יוכל לחיות ממש. וגם כשיש לו שם – כשיושב לבדו, ואין מי שיקראנו בשמו – אין צריך לשמו כלל ויכול לשכוח שיש לו שם לגמרי.<sup>22</sup>

התשובה לדבריו הרבה יותר פרוזאית משניתן לחשוב. הוא לא מדבר על כך ששם הוא מהות הנפש ושורשה הפנימי. הוא גם לא אומר שרק ייצוג דרך מילה מכונן את הדבר, או שלולא שמו של דבר תלוי ועומד ספק על קיומו, כפי שמפתחת באריכות בלשנות הדורות האחרונים. אך נראה שדווקא הפרוזאיות הזו שבדבריו, היא תורף הברית כולה:

כי אין צריך לשמו רק שעל ידי זה יוכל זולתו לקרוא אותו, ויהיה במה להיתפס אצל זולתו.

כל קריאת השם היא כדי שתהיה לזולת אפשרות להגיע אלי; היא בניית הידית שבה הזולת יוכל לתפוס בי, ידית שלא תאפשר לי להתבצר ולהיות אך לעצמי. אלו הן כפות המנעול, זהו השער לזולת. אדם יכול לבכר להיות בלתי נתפס בעיני עצמו, וכמובן שבעיני זולתו, אולם בקריאת השם נמצאת התחינה הדו כיוונית להיתפסות. לאנושיות. לקיום העומד דווקא בזכות זה שמחוץ לאדם עצמו. "כאדם הקורא לחברו

21 לד, ת.ז.

22 מאמרי האדמו"ר האמצעי, קונטרסים, עמ' תקס"א.

שיבוא אליו, וכבן קטן הקורא לאביו לבוא אליו, להיות עמו בצוותא חדא ולא להיפרד ממנו ולהישאר יחידי חס ושלום"<sup>23</sup>.

## ט.

ספר יצירה מסתיים בקשר שבין ברית המילה – הנקראת גם 'ברית המעור' – לבין ברית הלשון, קשר המתאר כיצד שתי הבריתות הללו הולכות כשלובות יחד והרי הן כמהדהדות האחת את חברתה.

וכשהבין אברהם אבינו וצר (וחקק וצרף ויצר) וחקר וחשב ועלתה בידו, נגלה עליו אדון הכול וקראו "אוהבי". וכתת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו, והוא ברית לשון, ובין עשר אצבעות רגליו והוא ברית מילה. וקרא עליו: "בטרם אצרך בבטן ידעתיך"<sup>24</sup>.

זהו כנראה תורף היצירה האנושית המיוחלת: האיחוד שבין המלה (word), הדיבור והלשון, לברית המעשית והפיזיולוגית,<sup>25</sup> לממשות; איחוד וחיבור המקבלים תוקף כה משמעותי בהכנסת ברית הלשון אל ברית המעור – בקריאת השם דווקא בעת ברית המילה.

קריאת השם, היוצרת חיץ, היוצרת הגדרה ואמירה כי אתה אינך כאחרים, ושמן אינו כשמים, היא גם שתביא, בסופו של דבר, לאפשרות להימהל באחרים ולחבור אליהם חיבור אמת. דווקא על-ידי המילה, המבדילה ומפרידה ואומרת לילד שהוא שונה ואינו כשאר יצורי הטבע, המוהל מוהל – מערבב – את הילד בתוך הכלל. המילה היא שתאפשר לו, בעתו ובזמנו, להימהל נכונה עם החברה האנושית, עם הכול, מבלי שהדבר יביא לשיטפון עצמי של זהותו או לדהייתו.

אין די בהבאת ילדים – יש לתת להם שפה; לברוא בעבורם את המילה. ליצור בפניהם את אפשרות ההתייחסות לעצמם ולזולתם. עד ברית המילה יש עולם נטול מילים, עולם אילם – ולכן כל כך אלים, ועלוב, וקורס אל עצמו, ומברית המילה נברא עולם המילים שיכול להיות לא רק פונקציונאלי – עדיין ברמה המינימאלית של "פרו ורבו", אלא כמביא מלים שהן כולן מדיום של תקשורת בריתית, שהיא המילה עצמה. הנה הדבר עצמו נטול כל מסמנים.

23 תניא, ליקוטי אמרים, סוף פרק לז.

24 ספר יצירה ה, ח.

25 ראה: כוזרי מאמר רביעי, כז, ובפירושו שם של ר' יהודה מוסקאטו, 'קול יהודה', לדברי החבר.



המילה היא שמאפשרת ללשון הקודש שלא לאבד את כוחה וליפול ולהיות רק שפה של פריה ורבייה, אלא להמשיך את עצמה מברית המילה אל הקיום הרגיל והשגור ולחזור ולשוב אל הקודש, שכן "תיקון הברית ושלמות לשון-הקודש – הם תלויים זה בזה"<sup>26</sup>. ואם נשוב לאדם הראשון, נמצא שהוא מדבר רק בשפה של פריה ורבייה – בלשון ארמית, כך לפי התלמוד<sup>27</sup>, אך אינו פורץ אל שפת המעבר – שפת ברית המילה – שפת לשון הקודש:

וזהו: 'אדם הראשון מְשׁוּךְ בְּעֶרְלָתוֹ הָיָה'; 'אדם הראשון בְּלִשׁוֹן אַרְמִית סָפַר', כִּי הָא בְּהָא תְּלִיָא, כִּי עָקַר פְּגָם הַבְּרִית, בְּחִינַת מְשׁוּךְ בְּעֶרְלָתוֹ, נִמְשָׁךְ עַל-יְדֵי לִשׁוֹן אַרְמִית, שֶׁהוּא לִשׁוֹן תְּרַגּוּם, כְּשֶׁאֵין מְעַלִּין אוֹתוֹ לְלִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ כִּנ"ל.<sup>28</sup>

כבן הדור השלישי לשואה אני חש שהציווי הכפול והמתפתח, הן על הפריה והרבייה והן על המילה, מקבל את כוחו בעוצמה רבה ומזעזעת. אצל זקנינו וזקנותינו ראינו את המספרים על היד, את אות הברית הכפויה, הרצחנית, את תמצית הגנום היהודי שנחרת עלינו ביד הכורת.

על אמת ידי השמאלית חקוק המספר של אושוויץ; קצר הוא לקריאה מן החומש ומן התלמוד, ובכל זאת יש בו מידה ממצה יותר. הוא אף מהימן יותר בתור נוסחת-יסוד של הקיום היהודי.<sup>29</sup>

כעת אנחנו שבים לפרות ולרבות. אך לא עוד מצרים הם שנותנים בנו את 'נוסחת היסוד של הקיום היהודי', אלא אנחנו, הנכנסים לארץ, מלים את עצמנו, כיהושע המל את דור הנכנסים לארץ. רק הכניסה למקום שלעולם מצוי בו מישהו למולנו, מישהו שתמיד עיניו בנו, היא שמאפשרת את המילה. לכן מצוות המילה היא המצווה הארץ-ישראלית הראשונה. בעוד הפריה והרבייה היא אוניברסאלית, ובאה להבטיח את קיום המין בכללו, באה מצווה זו – ברית המילה – ומבטיחה את הנבדלות, את היותך אחר לעד.

ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו. לאחר שיצא

26 ליקוטי מוהר"ן יט, ג.

27 סנהדרין לח, ע"ב.

28 ליקוטי מוהר"ן יט, ט.

29 אמרי ד'אן, מעבר לאשמה ולכפרה, עם עובד 2000, עמ' 198.

אמר עליה שירה שנאמר "למנצח על השמינית מזמור לדוד" – על מילה שניתנה בשמיני.<sup>30</sup>

לכך ניתנת המצווה על ברית המילה לאברהם אחרי ההבטחה על הארץ, ויוצרת בכך את הזיקה הכל כך הדוקה בין השתיים. במדבר, בגלות, בני ישראל אינם מלים, שם יש מילה אחרת – מילת העמים לדורותיהם – ממצרים ועד הנאצים. רק עם השיבה לארץ יש לשוב ולמול את בני ישראל, כדברי ה' ליהושע, יש ליצור נבדלות עצמית שאינה תלויה בהצקות ובמילות האחרים. יש למול אותנו בעצמנו.

## י.

ברית המילה היא אירוע קשה. אך מעבר לאקט הספציפי, הכואב כשלעצמו, יש בה הטראומה הגדולה של ההיזרקות מן הרחם, כפי שיקראו לה הפסיכולוגים, הגוברת על כל כאב; יש בה מעבר מתוך הרחם האימהי והחום הנשי העוטף, אל העולם האבהי, הגברי והקר. האם מוסרת את התינוק לאב, וזה מביא אותו לעולם הגברים והם עושים בו, לכאורה, כבשלהם.

זוהי מסירה ראשונה לעולם הגברים. המסירה השנייה תהיה כשהתינוק יהפוך לילד, ואביו יוליכו ללמוד אצל המלמד בגיל שלוש. המסירה השלישית תהיה בבר המצווה, כשהילד יהפוך לנער, והאב יגיד בקול ולעין כל "ברוך שפטרני מעונשו שלזה". והמסירה הרביעית תהיה כשהנער יהפוך כבר לאיש, ויעזוב את אביו ואת אמו, וידבק באשתו ויעסוק עמה בפריה ורבייה. הניתוקים והמסירות הללו כואבים. אך כך לומדים ההורים כי לפנייהם אדם עצמאי, שאינו הם, שאינו רק רגל האב וירך האם, כניסוחים התלמודיים על העובר. אכן, הוא מופקד בידיהם, אך אט אט, או מוטב: מהר מהר, הם נדרשים לשחררו לעצמאותו. להיפרד. ולהפריחו מן הקן.

האם רוצה להשאיר את העובר ברחמה, אך האב הוא שבא ומכיש אותה, ואומר לה כי יש להביאו אל העולם, אל המציאות החיצונית.

"חולל אילות תשמור" – אֵילָה זו, רַחֲמָה צָר, וּבְשָׁעָה שְׂכוּרַעַת לִילָד, אָנִי מְזַמֵּן לָהּ דְרָקוֹן שְׂמִפְיָשָׁה כְּבֵית הָרָחֵם, וּמִתְרַפָּה וְיֹלְדָתָהּ, וְאֶלְמָלִי מְקַדִּים רַגַע אֶחָד, אוּ מֵאַחַר רַגַע אֶחָד, מְזַד מִתָּה.<sup>31</sup>

30 מנחות מג, ע"ב.

31 בבא בתרא טז, ע"ב. נקודה זו התחדדה לי בדיבור עם הרב אמנון דוקוב.

הדרקון, אם נתבונן בכך, הוא סמל פאלי וארכיטיפ לאב, ובכל שלב הוא אמור לבוא בדיוק ברגע הנכון – ביום השמיני, במלאת לילד שלוש שנים ובמלאות לו י"ג שנים, ולדפוק ולהקיש, ואם אין די בכך: אף להכיש, כדי שהילד יגיח מהרחם הנמשך של האם ויצא אל אֶחיו אל השדה, יגדל ויתפתח.

## יא.

לידה-ברית-פדיון הבן. פדיון הבן הוא למעשה הסגירה של אירועי הימים העוברים על הוולד, שלאחריהם יוכל להשתלב פנימה, באיטיות הנדרשת, ברצף החיים, בחיי המשפחה שלחיקה בא. הלידה הכניסה אותנו אל **המציאות**, ברית המילה אל ה**לאומי-היסטורי**, ופדיון הבן אל ה**קיומי**. עד עכשיו כמו היה בקיום שאיננו במציאות, והנה קיבל את כוח השיהוי, וכבר אינו 'נפל'.<sup>32</sup> הנה הוא קיים.

במלאת כ"ב ימים לברית המילה יפדה האב את הילד מיד הכהן. המספר הזה – כ"ב, הוא מספר רב משמעות, והוא מוכר לא רק מן הימים הנוראים, אלא אף מימי בין המצרים:

כ"ב ימים הם נגד כ"ב אותיות התורה שפגמו, כמו שאמרו ז"ל באיכה רבתי דלכך בי"ז בתמוז נשתברו לוחות ונשרפה התורה, והוא נגד אות א' שמתחיל בו אותיות התורה, ובאותו זמן יורד שפע דברי תורה הרבה, רק שהוא בראיה כטעם מראות יחזקאל.<sup>33</sup>

עשרים ושתיים האותיות העבריות מייצגות את מרב אפשרויות החיים והנפשות, עד כי העמיקו בכך המקובלים ואמרו כי "מי שירד לעומק העניין הזה (– של רוחניות האותיות ומציאותן, וחיבורן זו בזו) יוכל לברוא עולמות"<sup>34</sup>. התינוק עובר את כ"ב הימים הללו מאז בא בברית, ובאלו הימים הוא עובר את כל מרחבי האפשרויות-האותיות השייכות ומהוות אפשרות למהותו, עד שהוא מזהה ומוצא את האפשרות הנכונה והשייכת לו, ביום הכ"ב – יום הפדיון. הכהן, שממנו פודים ההורים, בתשלום ה' סלעים, את בנם הבכור, מזכיר במשהו את המלאך שהעובר פוגש, לפי דברי התלמוד,<sup>35</sup> טרם לידתו. כמו המלאך, הסוטר לעוֹבֵר ומשחרר אותו מחזקתו, כך הכהן משחרר את הילד מחזקתו.

32 שבת קלה, ע"ב.

33 **צדקת הצדיק**, קע"א.

34 **פרדס רימונים**, שער כז, פרק א.

35 נדה לא, ע"א.

בראשית תולדותיו של עם ישראל, כל בן בכור היה בעצם כהן המוסר את חייו לעבודת ה'. אלא שחטאו הבכורים, בחיפוש אחר ויטאליות רוחנית נוכחת הם זנו אחר העגל, ומזמן החטא יבוא מי שלא חטא, הכהן איש שבט לוי שלא חטא בעגל, ו'ישחרר' את שחטא לחייו שלו (דבר זה מזכיר את הכהן הפותח פתח בנדר. המשותף לשני המקרים הללו הוא מציאות האדם הלוקח משא הגדול מכפי יכולתו, והכהן בכוחו לפרק ולהניח עליו הנחה נכונה של משא זה). לא עוד נמצא בכל בית ומשפחה איש הקודש – הבכור, שהוא מעין במת יחיד נידת, אלא יהיה שבט מיוחד, יהיה מקום מיוחד להשראת הקודש. התהליך שהחל במילה, נסגר בפדיון. המילה פתחה את תהליך ההבנה כי החיבור אל הרוחני דורש גם מהגשמי, וכי לא בעלֵה לשמיים הרוחניים ובחריגה מהארץ ומן הקרקע מצוי החיבור הנכון של התחתונים לעליונים, אלא בהתהלכות נכונה בחיי הממשות עצמם, ובגילוי כי דווקא בהם יתרחש החיבור הנכון.

בהקשר זה אזכיר כי הפסוק, שנדרש בתיקונים<sup>36</sup> ביחס לברית המילה, הוא "מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשְּׁמַיִם". ראשי תיבותיו הם המילה: **מילה**, וסופי תיבותיו הם שם הוי'. אבל מה בסך הכול טומן בחובו הפסוק הזה? הפסוק מציין שהתורה איננה נפלאת מאיתנו ואיננה מצויה במרחק, ושהיא אינה מחוץ לאדם אלא בתוכו – "כִּי קְרֹב אֵלַי הַדָּבָר מְאֹד כְּפִיךָ וּבִלְכַבְּךָ לַעֲשׂוֹתוֹ"<sup>37</sup>. בבחירה בראשי התיבות הללו, בעצם, חבוי היחס בין החיים הטבעיים והפיזיים לחיים הקדושתיים והמטא-פיזיים. בראשי התיבות, בסדר הרגיל והטבעי, דע כי אתה על הארץ ולא בשמיים, ומי יעלה לנו השמימה: על כן יהיו דבריך מעטים, עשה את שלך, פדה את בנך (ואת עצמך) מן הכהונה, זָרַע בשעת זריעה וחרוש בשעת חרישה, הִיָּה איש משפחה ונוח בשלום. אולם בסופי התיבות, בסאב-טקסט, רוחש לו שם ה'.

הפדיון הוא סוד מציאת האיזונים בתוך מוקדי הכוח של המציאות עצמה. לא התמכרות לכסף בלבד – אותם מסמלים חמשת סלעי הפדיון – אלא משפחה, אלא פרו ורבו, אלא זיכרון תמידי כי בחר אדם בבנו וויתר על השתקעות בכסף מחד ועל כיסופי הרוח מאידך.<sup>38</sup>

36 תיקוני זהר קלא, א.

37 דברים ל, יא-יד.

38 נקודה זו אמרה אמי ע"ה בפדיון הבן שלי.

# איווי, תפילה ורצון אלוקי

## להגותו של תנא שכוח

### גד' פ'שר'

אין זה סוד גדול במיוחד, שבש"ס (בבלי) ישנם פרקים שהעיסוק שלהם הוא בקבוצות שוליים ובהתרחשויות הגבוליות החלות עליהן. לדוגמא, פרק שלישי במסכת ברכות, 'מי שמתו', או פרק שמיני במסכת יבמות, 'הערל'. אולם הפרק שככל הנראה מייצג תופעה זו הוא פרק שלישי במסכת מועד קטן, 'ואלו מגלחין', שרובו הגדול עוסק באבלים ובדיניהם, ובתחילתו ישנה יחידה שלמה העוסקת במצורעים ובמנודים. וכך, אי אז במהלך לימודי את פרק זה, נתקלתי בסוגיה מסוימת שהתחושה שלי ביחס אליה היתה שהיא מנסה לרמוז איזו שהיא אמירה מתחת לפני השטח. ניסיתי לחקור קמעה, והתוצאות הריהן לפניכם. כמובן, כמו שתבינו לאחר הקריאה, אני מתנער מכל אחריות ביחס למה שאני הולך לכתוב עתה.

על מנת שלא להקשות על הקורא, אביא להלן את הסוגיה, ולאחר כל מימרא ומשפט אביא את פרשנותי, להיכן השלב הזה מוביל אותנו (הפיסוק והעימוד הוא כמובן שלי):

**משנה** ואלו כותבין במועד: קדושי נשים, וגיטין, ושוברין, דייתיקי, מתנה, ופרוזבולין, איגרות שום, ואיגרות מזון, שטרי חליצה, ומיאונים, ושטרי בירורין, גזרות בית דין ואיגרות של רשות.

בבלי, מועד קטן יח, ע"ב

המשנה עוסקת בשאלה אלו דברים מותר לכתוב במועד. הבעייתיות העומדת ביסוד השאלה היא, כמובן, העיקרון המכונן של כל מסכת מועד קטן. מה הגבול של העבודה המותרת? המתח הוא בין האפשרות להסתכל על חול המועד כיום של קודש – אם כי בחלות מועטה, שמאפשרת לעבוד למען אוכל נפש – או האפשרות השנייה, שמדובר בימי חול – ימי עבודה, שחלות קדושה התערבה בהם וצמצמה את אפשרויות העבודה עד לרמת דבר האבד. כך או כך, לענייננו ניתן להציב את ההלכות השנויות במשנה תחת העיקרון של כתיבה שאיננה קונה, אלא רק יוצרת אפשרות לקניין.

1 ברצוני להודות לרב אורי ליפשיץ שסייע רבות בהכנת המאמר, וכמה וכמה מהגיונותיו וניסוחיו שוקעו במאמר.

דין זה הוא די מובן, אך נראה שיש מה לחקור עליו מבחינה למדנית. אולם בסוגייתנו נראה שמתעלמים מכל המרחב הזה, וכניסוחו של המאירי,<sup>2</sup> כל המימרות הללו הגיעו עקב סירכא לקידושי נשים, שהם המניע לכל דיונונו על שאלת דבר האבד.<sup>3</sup> ומכאן אנו מגיעים לנקודת המוצא של הגמרא:

אמר שמואל:

"מותר לארס אשה בחולו של מועד שמא יקדמנו אחר".

לימא מסייע ליה –

"ואלו כותבין במועד קדושי נשים".

מאי לאו, שטרי קדושין ממש?!

לא! שטרי פסיקתא!

וכדרב גידל אמר רב, דאמר רב גידל אמר רב:

"כמה אתה נותן לבנך כך וכך כמה אתה נותן לבתך כך וכך" – עמדו וקדשו, קנו. הן הן הדברים הנקנין באמירה".

שאלת הגמרא העולה פה, היא "האם קידושין הם דבר האבד ועל כן מותר לעשותם?". ביחס למימרא אמוראית של שמואל שנתפסת כמכרעת, נשאלת השאלה האם המשנה היא מקור לעמדה זו, והתשובה היא שלא. ישנו צמצום של הגדרת הכתיבה לא למעשה הממשי של הקידושין אלא רק כתנאי, כזיכרון דברים. עמדה זו תופסת את מעשה הכתיבה המותר לא כאקט ממשי אלא רק כרושם. אולם יש לשים לב לעוד היבט בניסוחו של שמואל. מה שמטריד את שמואל הוא 'אחר' כל שהוא שיעקוף את החתן בסיבוב ויקדם אותו.

לימא מסייע ליה –

"אין נושאים נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו".

הא לארס שרי?!

לא מיבעיא קאמר!

לא מיבעיא לארס דלא קעביד מצוה, אלא אפילו לישא נמי, דקא עביד מצוה, אסור.

2 "וטעם רובם מסרך מלאכת האבד" (המאירי על אתר).

3 עיין תוספות ד"ה 'מתקיף ליה אביי'.

התנועה השנייה המתבקשת היא לאזן את האמירה הקודמת – שהציגה את האירוסין כמעשה בעל תוקף – בכך שמציגים את הקידושין כאקט אוורירי, לעומת הנישואים החד משמעיים, בעלי התוקף של השמחה – סימן מובהק של דין העומד בפני עצמו. אולם גם צעד זה נדחה על ידי הטיעון העומד על תוקף הדין של מועד, הדוחה אפילו את האווריריות של האירוסין, וכך נקודה זו מדגישה את העוצמה של הטענה הקודמת, על ההיתר לכתוב רק את זיכרון הדברים ולא את המעשה המכונן כשלעצמו. ניתן לחוש כי זוהי העמדה המקבילה לעמדתו של שמואל במסכת יבמות<sup>4</sup> שעל אדם להיות נשוי אפילו אם אין הנישואים מובילים אותו לפריה ורבייה. על אדם להיות נשוי. והנישואים מתבטאים בצורה עמוקה במושג השמחה.

ואולם:

תא שמע –

דתא דבי שמואל:

מארסין אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין, ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו.

ש"מ.

הדין הוכרע. שמואל פסק. מעשה האירוסין – קרי, הכניסה למצב הגבולי בזמן הגבולי של חול המועד – מותר. מרחב הזמן חסר הביטוי העצמי אינו עומד לעצמו, אלא הוא יכול להכיל בתוכו את ההבטחה ליצירת הקשר רוחני שעומד בפני עצמו במישור אחר לחלוטין. ניתן לומר שלמעשה ההיתר מוחל רק על מעשה האירוסין. זאת אומרת, חול המועד כזמן שיש בו חלות מועד מועטה יכול להכיל רק את הדבר האבד, רק את האירוסין האוסרים, רק את ההבטחה אבל לא את המימוש.

נראה שעל העורך התלמודי לוותר בנקודה זו, שמואל ניצח במישור ההלכתי. אולם אותו עורך מסתורי מסרב לוותר, והוא עובר בחריקה לערעור על הנחות המוצא ההלכתיות של שמואל מעמדה אגדתית.

ומי אמר שמואל שמא יקדמנו אחר ? !

והאמר רב יהודה אמר שמואל:

"בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת – בת פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני".

4 בבלי, יבמות עז, ע"א וסא, ע"א, ועיין במאמרו של זוהר מאור 'פרו ורבו: בין טבעיות לצלם אלוקים' בתוך ויקרא את שמם אדם.

האם באמת יש פה דבר האבד? האם בכלל משהו יכול להיות דבר האבד? כשהרצון האלוקי מנטרל כל היבט של הכרעה אנושית אודות מה שחשוב ומה שלא חשוב, איזו משמעות ישנה להתעקשות אנושית, לתחרותיות, להישגיות?

אלא שמא יקדמנו אחר ברחמים.

התחינה יכולה לעבוד, יכולה להסיט את הרצון המנוכר לאיזה שהוא מקום. אולם, כמו שמוכיח הסיפור הבא, גם העורך התלמודי עצמו לא בטוח אם שווה לשלם את המחיר.

כי הא דרבא שמעיה לההוא גברא דבעי רחמי, ואמר:

"תזדמן לי פלניתא".

א"ל:

"לא תיבעי רחמי הכי. אי חזיא לך – לא אזלא מינך, ואי לא – כפרת בה".

בתר הכי שמעיה דקאמר – "או איהו לימות מקמה, או איהי תמות מקמיה".

א"ל:

"לאו אמינא לך לא תיבעי עלה דמילתא הכי?!"

בפרשנות סיפור זה התחבטו רבות הפרשנים. החל משיטת הנימוקי יוסף שמנסה להסביר את הדיון מעמדה למדנית, היינו כיצד מתרחש המצב שתפילת הרחמים מובילה למותו של הבעל – ההצעה מובילה למהלך שבו שתי המימרות עולות כאחד, אדם מסוים זוכה באישה המיועדת לו ואזי הוא מחוסל ומפנה את מקומו לחתן המתחנן. שיטה נוספת שהולכת בכיוון דומה היא שיטת הריטב"א, שמנסה להסביר כי רבא באמת חזה מלכתחילה כי האישה הזו לא מתאימה לו, ועל כן כל אמירתו של רבא היא רק נזיפה ולא אמירה בעלת חלות הלכתית כל שהיא. מול העמדה הזו מוצגת התפיסה הקיצונית לכיוון השני, שיטת רש"י שתפס את התפילה כפשוטה – הבעל שכה ייחל לאותה אישה, רוצה עכשיו לקבור אותה.

ניתן לראות שהפער בין שתי הפרשנויות טמון בתשובה על שתי שאלות. הראשונה – מהי המשמעות של הסיפור ביחס למימרא הקודמת אליו, ומה היא העמדה הטמונה בתוך דבריו של רבא? האם רבא מונע ממנו באופן הלכתי להתפלל, או שהוא רק מתנגד עקרונית? שאלה נוספת מתבקשת בעקבות השאלה הראשונה היא: אם יש כאן סיכון ממשי, למה רבא לא מנסה באופן פעיל למנוע ממנו את התפילה?

נראה ששיטות הנימוקי יוסף והריטב"א מנסות להסביר את ההתרחשות המעורפלת במישור המקומי, למה התכוון רבא ומה היו האפשרויות שעמדו לאותו



איש. אולם בחינה של הסיפור לאור האמירות הקודמות בסוגיה, מובילה אותנו להבנה מעמיקה יותר בשיטת רש"י. הנתון הבסיסי לפרשנות הוא דווקא ההתחמקות של רבא מאמירה חד משמעית. נראה שרבא מודע לחוקיות הפנימית של הרעיונות בסוגיה. וכך – מחד הוא מכיר בעוצמת התפילה ובאיווי שעומד מאחוריה, ומאידך הוא מודע לניכורו של הרצון האלוקי ובנטייתו לפעול על פי החוקיות העצמית שלו. כך שלמעשה הוא ממליץ לאותו אדם לבטל את רצונותיו ותאוותיו, מתוך הידיעה שדווקא המימוש שלהם עלול לטפוח על פניו של האוהב המתוסכל.

לאור מה שנאמר עד כה, פותחת הגמרא בשלב השני בדיון על הפער שבין האיווי לבין התממשות הרצון האלוקי.

אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי:

מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים – מה' אשה לאיש.

מן התורה דכתיב – "ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר"<sup>5</sup>.

מן הנביאים דכתיב – "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא"<sup>6</sup>.

מן הכתובים דכתיב – "בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת"<sup>7</sup>.

רבי ראובן בן אצטרובילי הוא תנא די אלמוני מדור אושא, שהיה ידוע במיוחד בנסיונותיו לבטל גזירות בממשל הרומי.<sup>8</sup> נותרו ממנו רק מספר מימרות, אולם שתיים מהן משמעותיות במיוחד לדיוננו ונעסוק בהן בהמשך. בשלב זה אנו יכולים לומר שכאן מכריע רבי ראובן בן אצטרובילי באופן כמעט הלכתי, שיסודות מסוימים בהוויה מוכרעים באופן מוחלט, אולי אפילו דטרמיניסטי. 'הבאשערט' הופך להיות מושג מטאפיזי.

כהנגדה לכך, מוצגת עמדה של רבי ראובן לגבי המרחב העצמי של האדם:

ואמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי, ואמרי לה במתניתא תנא א"ר ראובן בן אצטרובילי:

"אין אדם נחשד בדבר אלא א"כ עשאו, ואם לא עשה כולו, עשה מקצתו, ואם לא עשה מקצתו, הרהר בלבו לעשותו, ואם לא הרהר בלבו לעשותו, ראה אחרים שעשו ושמה".

5 בראשית כד, נ.

6 שופטים יד, ד.

7 משלי יט, יד.

8 עיין איכה רבה א, מג ד"ה 'תנו רבנן'.

הקביעה שמציג כאן רבי ראובן בן אצטרובלי היא ממש מתבקשת לאור תחילת סוגייתנו – מה שמתאווה אליו האדם הוא ההתרחשות במציאות. התאווה הפנימית תמיד תיחשף כשחבר השופטים הוא ההמון, העד שעומד מן הצד ומזהה את התאווה המגונה, ואין זה משנה עד כמה היא היתה מודחקת ושולית.

לאור אמירות אלו בגמרא אנו יכולים לבחון שתי מימרות נוספות של רבי ראובן בן אצטרובלי שהתחושה ביחס אליהן היא שסוגייתנו ממש מתכתבת איתן. המקור הראשון הוא תוספתא<sup>9</sup> המספרת על ויכוח בינו לבין פילוסוף בטבריה, ויכוח שעסק בסעיף מתוך שאלת ההשגחה, ויש בה כדי להאיר היבט מסוים בדיוננו. וזה לשונה:

פעם אחת שבת ר' ראובן<sup>10</sup> בטבריה, מצאו פלוספוס אמר לו, איזה הוא שאנוי שבעולם? אמר לו זה הכופר במי שבראו. אמר לו: היאך? כבד את אביך, לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה, לא תחמוד, דהא אין אדם כופר בדבר עד שכופר בעיקר, ואין אדם הולך לדבר עבירה אלא אם כפר במי שצוהו עליה.

אמירה זו יכולה להיתפס כ'וורט' דרשני קלאסי המדבר על הכרה בבורא עולם כמקור רוחני מחייב, אך מספר מאפיינים חריגים בדרשה מזמינים התייחסות מעמיקה יותר. כשהאמירה הבסיסית היא שמדובר פה בוויכוח עם פילוסוף ולאור מגעיו עם אומות העולם, ניתן להעלות השערה כי רבי ראובן מציב את ההכרה במוחלטות הבורא כמקור לכל התנהלות רוחנית. אין כאן גלישה לדיונים פילוסופיים אודות חלות המעשה המוסרי, אלא יש כאן התבוננות באלוקים כמעשה מכונן.

בעוד שהתוספתא בשבועות הציגה את הגותו של רבי ראובן ביחס לאלוקים, אנו יכולים למצוא מימרא יוצאת דופן באבות דרבי נתן,<sup>11</sup> שיכולה לשקף בצורה עמוקה יותר את יחסו לטבע האדם:

רבי ראובן בן אצטרובלי אומר: היאך מתרחק אדם מיצר הרע שבמעיו, לפי שטיפה ראשונה שאדם מטיל באישה הוא יצר הרע.

ויצר הרע אינו שרוי אלא על מפתחי הלב, שנאמר: "לפתח חטאת רובץ" אמר לו לאדם בשעה שהתינוק מוטל בעריסה האיש מבקש להורגך, הוא רוצה שיתלוש ממנו בשער תינוק מוטל בעריסה הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו הניח ידו על גבי גחלים ונכוה, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו, לפי שיצר הרע זורקו בבת ראש אבל בוא

9 עיין תוספתא שבועות ג, ז.

10 הקישור בין רבי ראובן של תוספתנו לבין רבי ראובן של הסוגיה נעשה ע"י האנציקלופדיה התלמודית של מרגליות, אולם קישור זה מתבקש לאור העובדה שאין תנא אחר ששמו ראובן.

11 אבות דר' נתן (נוסחא א), פרק טז.

וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר, הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר הרע בבהמה.

התפיסה כי יצר לב האדם רע מנעוריו אינה חריגה בקרב מחשבת חז"ל, ומימרתו של רבי ראובן משולבת בתוך פרק שלם באבות דרבי נתן העוסק ביצר הרע ובמקום המרכזי שהוא תופס בנפש האדם. אולם המגמה החד משמעית בדבריו של רבי ראובן בן אצטרובלי כמו שהיא מוצגת באדר"נ ובסוגייתנו, היא כי יצר הרע הוא היסוד שיצר את האדם וגילוי האמיתי הוא המקום ההרסני, האובדני, של נפש האדם, או בניסוחים מודרניים – 'תנטוס'.

כך שבאיזשהו מובן, טהרת הלב הופכת מאידיאל דתי לכורח הישרדותי.

מתיב רבי יעקב "ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלוהיהם"<sup>12</sup>?

התם להכעיס הוא דעבוד.

תא שמע "ויקנאו למשה במחנה לאהרן קדוש ה'"<sup>13</sup>.

רב שמואל בר יצחק אמר:

"מלמד שכל אחד קינא לאשתו ממשה".

התם משום שנאה הוא דעבוד.

יש לזהות – מוסיפה הגמרא – את המומנטום של ההתרחשות. השנאה והכעס של בני ישראל היו בסופו של דבר משוללי יסוד. העד יכול להיות גם עד עוין, ונשאלת השאלה מתוך כך, מה צריכה להיות העמדה של החשוד התמים? וכאן מציעים שני אמוראים מאוחרים מהלך על בסיס דברי רבי ראובן בן אצטרובלי.

ת"ש אמר רבי יוסי – "יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו".

ואמר רב פפא – "לדידי חשדון ולא הוה בי".

לא קשיא – הא בקלא דפסיק, הא בקלא דלא פסיק.

וקלא דלא פסיק, עד כמה?

אמר אביי:

"אמרה לי אם – דומי דמתא יומא ופלגא". והני מילי דלא פסק ביני ביני, אבל פסק ביני ביני לית לן בה. וכי פסק ביני ביני לא אמרן אלא דלא פסק מחמת

12 מלכים ב יז, ט.

13 תהילים קו, טז.

יראה, אבל פסק מחמת יראה לא. ולא אמרן אלא דלא הדר נבט, אבל הדר נבט לא, ולא אמרן אלא דלית ליה אויבים, אבל אית ליה אויבים, אויבים הוא דאפקוה לקלא.

העמדה שמוצגת במשפט האחרון של הסוגיה כתגובה (אולי כאקורד סיום) להגותו של רבי ראובן בן אצטרובלי, היא שהביזוי העצמי יש בו משהו ראוי, אולי אפילו מטהר. אבל על מנת שיהיה לו ביסוס, יש צורך שאותו אדם יהיה נקי לחלוטין מהמבט של ההמון העוין שמשליך מעצמו אל האדם החף מפשע.

השאלה האחרונה שנשארנו איתה היא למעשה השאלה שאיתה פתחנו את המאמר. מה ראו עורכי הסוגיה שלא לפתוח את הדיון הלמדני המתבקש על שאלת החלויות של כתיבה בחול המועד, אלא לקדם את הסוגיה לדיון בנושאים אודות הוויית האדם ורצון האל תוך מיקוד בהגותו של תנא עלום?

ההסבר המתבקש מבוסס על ההבחנה ששמה לב לכך שברצף המימרות בסוגיה אנו רואים כי שמות מוסרי השמועה מסודרים באופן כרונולוגי. אולי אפשר לטעון כי עורכי הסוגיה זיהו את הגותו של רבי ראובן בן אצטרובלי כזרם עומק מתחת לפני השטח שהשתקף בהגותם של אמוראים מכול הדורות. אולם לאור האמירה המוקדמת שלנו בתחילת הדיון על עיקרון השמחה אצל שמואל, אנו רואים כי האמוראים מקיימים יחס אמביוולנטי להגותו של רבי ראובן – מחד הם אמנם מזדהים עם רעיונותיו, אך מאידך ישנו מאמץ גדול בכל אחד מחלקי הסוגיה לצמצם את הפרספקטיבה החותכת של התנא השכוח.

# "אבל אני רוצה להיות שם!..."<sup>1</sup>

## אביחי צור

"חשבתי שאתה בהודו" (אמרת לי לך),

"אני בהודו" (הוא אמר), "וגם אתה עכשיו בהודו, אתה לא מרגיש מוזר?!"

משהיות קצרות בבית המדרש אני קולט שוב ושוב שמאוד מקובל בכל רגע מת לצטט את הרב שג"ר מתוך ניסיון לשחזר אחד לאחד את מה ש'הוא אמר' כאילו כשזה 'הוא' אז זה 'שם', זה אובייקטיבי ואמיתי יותר. אם בכלל הבנתי אותו במשהו היה זה בניסיונו לאפשר לכל אחד להיות הוא עצמו ושזו ה'אמת' שאיננה אובייקט קבוע הניתן להצבעה מבחוץ. "תהיה הצדיק של עצמך". באופן זה גם נלמדו הטקסטים (כתובים או בע"פ) – מתוך אמון והתקשרות מעמיקה לכותב אך מתוך האינטואיציה והפרשנות של הקורא שיוצר טקסט חדש. ובמובן הזה אצטט את ישי: "לא מעניין אותי מה הרב שג"ר אמר. מעניין אותי מה אני אומר". וד"ל.

לכן אנסה להבין מה אני מבין במה שפעם הוא אמר לי באחת מההתלבטויות מלאות הפחדים שלי על נסיעה להודו: "כבר היית שם".

הפשט היה לפי ההקשר של דברי אז: הרגשתי תקוע. הרגשתי שגורם משמעותי לתקיעות הוא בית המדרש בו הייתי ספון כבר כמה שנים ולא 'חייתי באמת', לא ראיתי עולם ולא נפגשתי בחוויות חדשות. בבני עקיבא לימדו את המשל החסידי על האוצר שמתחת לגשר בוינה שבעצם נמצא מתחת לתנור בבית, כמסר לכך שצריך להשבית את כל יצר הנדודים, שהרי האמת כבר כאן וכל היצרים הם דמיונות מיותרים. בשיח למדנו שללא המסע, עזיבת המוכר והשקיעה בדמיונות, לא היינו מגלים בכלל אפשרות של אוצר – בטח לא מתחת לבית. אך אבוי – עודף המודעות יכול לתקוע גם את המסע עצמו: כשאתה נוסע בידיעה שהאמת כבר כאן, ושהמסע – למרות שהוא נחוץ ואמיתי – הוא רק אמצעי, אין סיכוי שהמסע יתממש ויוביל להכרה שהאמת כבר כאן; כדי שזה

1 רחוב סומסום, שם, שם.

<http://www.youtube.com/watch?v=Sm8QpI-A5fE>

יקרה צריך את הנאיביות של הנעורים שרוצה לשבור את הגבולות ולנדוד למרחק. רק בהיסח דעת זה ניתן למצוא מציאה מתחת לגשר של וינה המלמדת על הבית, ולשוב לתמימות שניה, בחינת ספירת הבינה. אך אם אתה מודע מראש – אתה מנטרל את כל העסק. כשם שאינך אחד עם עצמך בבית כך אינך אחד עם עצמך במסע, והשניות לא תאפשר לך לצבור את חוויית המסע באופן ממשי, אם בכלל. מראה זו הבנתי את הרב שג"ר כאומר – כבר עשית את המסע כאן בעולם הרוח בבית המדרש. טובנה כמו זו שאמרת היא היא מציאת האוצר מתחת הגשר בווינה, ועכשיו אפשר לחזור הביתה. אדם יכול לחוות את כל העולם כולו דרך חוויה אינסופית ספציפית. אילו היית רוצה לנסוע לא היית מפחד כל כך. הפחד עצמו הוא המסע, וכעת שהבנת את הפרדוקס של המשל נראה שהשלמת את המסע ואפשר לוותר על הפחד המניע אותו.

נרגעתי לתקופת מה. אך הפיתוי לעשות משהו אחר, ובעיקר אינסוף הדיבורים מסביב על הודו כחוויה פותחת שרק היא חסרה לי כדי להשתחרר ממועקות שונות, השאירו את העניין פתוח.

אז נסעתי. וחזרתי אחרי 12 יום. מה הדמיון שמשך אותי? מה החזיר אותי? כולם שואלים. גם אני. אם נסעתי כדי לנקות את הראש וחזרתי עם תובנות ניתן להסיק כמה סיטי היה כל העניין. אבל זה עוד יותר מורכב: חזרתי בגלל הגוף – נועה ואני היינו חולים, רעבים ומותשים. אז מה מקום התובנות? "מְבַשְׂרֵי אֶחְזָה אֱלֹהִים" איננו רק תיאור הקדושה האלוקית בתחושת הרמוניה של גופנפש. "לית אתר פנוי מיניה" גם במבואות המטונפים, לא רק של התאוות, אלא גם של החולי והפחדים הנמוכים ביותר כשאדם מאבד לאיטו את הצלם. ויש הרבה מה לומר בעניין זה על השואה. הבירור של מציאותו יתברך בבריאה הוא בירור הייחוד האלוקי גם ברע עצמו: האם הוא יתברך מסתתר גם בנורא מכל? אין כוונתי לומר שהוא הסתיר פנים ואז התרחש הרוע בשלטון השטן – זוהי גנוסטיקה נוצרית. האם הוא נמצא ברע עצמו? וחשוב יותר – מדובר על רע שהוא ממש רע בלי סובלימציה של הפיכת הרע לטוב על ידי מציאת הניצוץ בתוך החושך, שבעצם מתמקד באור ובגאולה שבסוף המשבר. אני מתכוון לניצוץ שמחיה את הטראומה ככזו שאין בה אור בקצה המנהרה.<sup>2</sup> שיש בה איבוד צלם ממש. האם נוכל לייחד כך את השם? אינני יודע. אך מבחינתי שום דבר אחר לא שווה.

ארצה לברר את הסיוט הפיזי כשלושה מעגלים זה בתוך זה כקליפות הבצל. המעגל הראשון והפיזי ביותר הוא העם ההודי. אורי אלון קרא להם משפחות האדמה. ההתנהלות ההודית שזוכה לכל כך הרבה שבחים במסגרת אימוץ ה'שאנטי'

2 עיין במאמרי 'הפולני', בתוך קונטרס כסלו תשס"ח, הערה 5.

היא בעיני חלום בלהות. הייתי מצביע שוב על האלמנט הפיזי שבהתנהלותם. ראשית כל הם נוגעים. הרבה. זה ממש מעיק. החל בפניה חוזרת ונשנית לתשומת לבך – גם אם כבר סירבת – על ידי נגיעה בכתף או במותן. נגיעה ועוד נגיעה. ועוד אחת. עד שלא תתנדף משם הם ימשיכו לגעת; דרך המגע ביניהם הכולל זוגות גברים ההולכים זה עם זה יד ביד, סתם כך, ללא הקשר מיני (הומוסקסואליות הינה מחוץ לחוק); ועד המבט שלהם: הוא ממש נוגע בך. הוא לא דווקא מנכס בצורה רכושנית או מינית. אך הוא לא מודע לעצמו והוא בוחן את זרותך עד הסוף עוד ועוד וממש אפשר להרגיש אותו שורט אותך. בואו נסיף למרקחת את דלהי: עיר ענקית, מלוכלכת ומסריחה, רותחת מחום ולחות ערפילית (החום איננו קיצי ומאיר, אלא אפור ומדכא. אתה יודע שהשמש שם אך לעולם לא תראה אותה. הלחות וזיהום האוויר מכסים אותה מן העין. היא רק מחממת אותך, או יותר נכון מבשלת אותך בלחות), מחניקה מזיהום אוויר, באוויר מרחפים נשרים ביום כמעל פגרים (שלנו ל"ע??) ועטלפים (כאלה גדולים ואמיתיים, כמו בסרטים, לא כמו הקטנים בגבעה) בלילה, והיא מוצפת בבני אדם שחומים ללא סוף. ללא סוף. והם נוגעים בך. ישירות או בעקיפין – הם ממשיכים לגעת. במבט מגג המלון זה נראה כמו הצריח של סרומן במרכז בקעה גדולה ומלאה אורקים העשויים אדמה.

אז מה עומד בתיאור הזה (חוץ מהאוויר)? הלכנו ל'טייל' ב'אינדיה גייט' כי נמאס לנו להתחבא במלון (עאלק מלון). כשהסתובבנו שם נדבקו אלינו (פשוטו כמשמעו) עשרות הודים שכולם מכרו את אותו הדבר הנוצץ. ברגע שהנוצץ הראשון הסב את תשומת לבנו הם זיהו את תשומת הלב ומיד נדבקו. הם לא עזבו אותנו גם כשראו שאנו מסרבים לחברם זה או אחר. גם לו היינו קונים הם היו ממשיכים. בהתחלה נתקפתי רגשי נחיתות אל מול ה'שאנטי' של הסובב אותי, ללא זמן וללא מודעות. אבל אז נפל לי האסימון: כל הלימוד הגדול – אותו מלמדים אותנו בסדנאות מזרחיות למערביים – אודות ה'אין אני' הבודהיסטי או בגלגוליו השונים בדתות המזרח, ואפילו מלמדים זאת ברצינות ולא בכל מתודות הניו-אייג' הרדודות; כל הלימוד הזה שהאדם המערבי מתלבש בו כבלבוש זר – בין אם בצורה חיצונית בלבד, כמישהו 'זורם' ורגוע שבעצם מתעלם מהמתרחש סביבו, ובין אם כעוד מכשול כאשר הרצון להשתחרר מן ה'אני' הופך להיות עוד ריכוז ב'אני' ולבסוף רק עוד שוט מצליף בגב האדם המסובך בתודעתו; כל הלימוד הזה כלל איננו לימוד לאותם הודים. פשוט אין להם 'אני'. וגם יש לכך סיבה – יש אינסוף מהם. כשאתה ספוג באינסוף לא יכולה להתפתח בך שום תודעת אני. הם כולם אותו דבר. אולי מה שכל כך מסקרן אותם בנו הזרים, באופן לא מודע כמוכן, הוא השדר התת מודע שהם מקבלים מאיתנו – שאנו קיימים בפני עצמנו לא רק כחלק ממין שלם אלא כמין בפני עצמנו. אמנם לא התחלתי להנות, אך לרגע קטן הפסקתי להרגיש את רגש הנחיתות והבנתי שבמובן עמוק אני קיים והם לא. אולם אי הקיום האינסופי שלהם עלול לבלוע אותי בכל רגע. הפחד הציף אותי.

כך הבנתי הרבה מהתנהלותם: הם ימשיכו להציע לי או לבקש צדקה ללא הרף גם אם סירבתי כבר, כי זו תנועה כללית של גוף גדול המבקש לשרוד בעזרת הכסף שאתן לו. מבחינתו, אין הבדל ביני ובינו ובין שכננו שכבר הציע. הכל אותו דבר ולא משנה שמישהו אחר כבר מכר לי. תפקידו להמשיך ולהתנהל בתוך השטף במה שהוא עושה – וכך הוא אכן ממשיך. הוא לא רואה אותי כאינדיבידואל הזקוק או כבר לא זקוק למשהו – כפי שאין הוא רואה את עצמו כך. ולכן הוא ממשיך מכאנית בענייניו.

כך גם הבנתי שהמבט שלהם או בקשתם לכסף איננה מנכסת ולא תהפוך (אלא על ידי משוגע שבאופן פרדוקסאלי כבר יש לו אינדיבידום) לתוקפנות, כיוון שאין להם רצון עצמי משלהם אלא רק סקרנות בשונה, כמו ילד המביט בך עד אינסוף ללא תוקפנות, אך מאידך גם ללא הבושה שלבסוף תעלה בילד (המערבי), כשמודעותו (המערבית) תעלה והוא ישים לב לעצמו (שניות. יש 'אני') ולכך שהוא בוהה בך.

כך גם אוטובוס יכול לצאת לנסיעה של 10 שעות ולהגיע אחרי יומיים ואף אחד לא יתעצבן או ידאג – כיוון שהם המון ותמיד יש מישהו במקומך ואין זהות פרטית הדורשת מקום – מקום בודאי שאין – וצורך פרטי. גם אין מי שיחכה בתחנה כשתגיע וידאג כשלא תבוא. מכאן אולי נבין את האמונה הרגועה בגלגול נשמות ובהשלמה הנינוחה עם המוות, שהרי המת מיד מגיע בדמות אחרת באינסוף הנפשות המתנהלות שם. לא פלא ששני נהגי ריקשות פשוט השאירו אותנו באמצע הדרך בתוך רחוב הומה ללא כל סיבה נראית לעין ובלי להסביר למה ואיך להמשיך, כשכל הקבצנים מסביב מיד נדבקו אלינו כמו זבובים.<sup>3</sup>

וכך עלתה סצנה נוספת שכעת ברורה. באמצע הלחץ של לנסות ולהבין איפה אנחנו אני מרגיש יד מציקה לי שוב ושוב במותן. ראיתי ילד מטונף המבקש כסף. סירבתי. ושוב. ושוב. כשעליתי סוף סוף לריקשה אחרת הוא עזב אותי וחזר לביתו: כמה שטיחים על אי תנועה רחב בין שני הנתיבים בכביש ראשי. שאלתי את עצמי – למה כאן? טוב, אתה הודי שהולך למות ברחוב וכולם אדישים בתוך תפישה ש'הכל זורם' וצריך לשחרר ולא להפעיל כח. אבל למה שם? אין איזה עץ למות תחתיו? אי אפשר לעבור את הכביש? – אז זהו, שההודי ודאי לא שואל את עצמו את השאלות האלה. הן בכלל לא באופק שלו, ומבחינתו זה המצב, אותו הוא לא מנסה – או צריך – לקבל כהכרעה. הוא בתוך המון ששם תנועתו העצומה הניחה אותו. ושם הוא ישאר עד הגלגול הבא. אך אין זה מתוך הכרעה הבאה מהבנה של תורה מזרחית שמחוצה לו ואותה הוא מקבל על עצמו. התורה המזרחית נובעת מאורח החיים הזה בו אין שניות ואין הכרה כלל.

---

3 צביקה צנזר אותי.



כך גם תופעה נוספת: אין תשובות. לא נתונים כמו זמן (מתי הרכבת יוצאת?) ובודאי לא שאלות דיכוטומיות של כן ולא. או שאין תגובה; או שעולה חיוך על חשבונך וחשבון הלחץ שלך – גם כשאתה לחוץ לתפוס טיסה כשהוא לא מרשה לך להיכנס לשדה התעופה כי אין לך כרטיס, אבל הכרטיס מחכה בשדה עצמו (והוא לא ינדב את המידע שמשרד הכרטיסים מחוץ לשדה במרחק 2 דקות...); או תנועה לא ברורה עם הראש האומרת כן ולא יחד – ולעיתים יענה תמיד 'כן', לפי מה שההודי יחשוב שתרצה לשמוע, או פשוט 'כן' בכל מצב, על שאלה והיפוכה. תוסיף לזה את הביורוקרטיה האנגלית שנשארה שם – גם בחור לא מוכר באמצע הלילה בידי חייל שלא יודע לקרוא, תישאל בטופס על המקצוע שלך... – שעל אופי התנהלותה לא תקבל תשובה והסבר לעולם – והסיוט מושלם.

אז זהו, שהם לא 'זורמים' והשתחררו מהלחצים שלנו, המערביים. זו תפישה פוסט-אוריינטאליסטית שבמקום לזלזל במזרח היא מפארת אותו על חשבון עצמה. אניני בא לזלזל. אני מאמין בכל האמיתות שישנן שם ושאותן למדתי בטאי-צ'י וכד'. אך יש לדעת את המחיר ואת יתרונות החשיבה המערבית, כשם שאנו לומדים להבין את מחיר המערביות וחסרונותיה דרך החשיפה למזרח.

ובחזרה לעניין – ההודים לא משתחררים מהצורך בתשובה, כמו המערבי לאחר ששאל ובא לסדנת מדיטציה. ההודים בכלל לא שואלים כי אין 'אני' שישאל על 'זה', אין שניות בין אובייקט לסובייקט וכל הדיסקורס של שאלה ותשובה נראה בעיניהם כתמוה (וגם הניסוח הזה שלהם יראה בעיניהם זר, כי הוא בנוי על חילוק והפרדה, בעוד הם מצויים באחדות אינסופית).

התיאור הנ"ל של הגשמיות החונקת שקשורה ברוחניות ההודית מתאימה בעיקר להינדואיזם בו האלמנטים הפאגאניים בולטים יותר – בכמות האלים, בעבודה הגשמית של סגפנות מלוכלכת ברחובות מטונפים על גחלים ומסמרים ובסמלים הפאליים הרבים. אולם הריחוק מדיסקורס ותודעה שניותית היה חזק גם בטיבט, שם הבודהיזם אמנם מלא פולחן אלילי אך הרוחניות המופשטת זועקת ממנו. באחת ה'סטומפות' שם פניתי לנזיר טיבטי, שדיבר אנגלית עם תיירים אמריקאים והיה נראה שהוא משכיל בהשכלה מערבית (כאדונו הדלאי למה) מעבר לידיעותיו הבודהיסטיות. הסתקרנתי מכל מיני דברים סביבי ולאחר התלבטות ארוכה פניתי אליו ושאלתי כמה שאלות. העיקרית היתה האם בודהה=אלוהים? הוא שתק מעט וענה שזו שאלה טובה. אולם אני הרגשתי שעשיתי דבר נורא. כאילו בעצם זה ששאלתי כבר חיללתי את הקודש – אך לא באופן נוצרי בו הפחד שולט ושאלה ביקורתית שוברת את הדוגמה, אלא בגלל שעצם השאלה מפספסת את כל העניין. בודהה זו האחדות האינסופית של המציאות. שאלה שוברת אותה מיד. נזכרתי בטאי-צ'י שעשיתי בארץ. היינו מתרכזים בכל פעם בתנועה אחרת אך בעיקר ב'צ'י', כלומר באנרגיה שבתנועה ולא במבנה. כיוון שידעתי שלכל אור צריך כלי (שניות...) ושדווקא הסינים מקפידים על מבנה התנועות, ביקשתי מהמדריך שילמד

אותי את סדרן ושיהיה לי הקשר לתנועות השונות. הוא העביר לי את אותה התחושה שהשאלה, בבסיסה, היא הבעיה שלי (מוזר: בעיה גם היא שניות, ומנין לו על בעיות?...). עלי להפסיק לנסות לעשות את התנועה הבאה ולחפש בתודעה את התנועות; עלי 'לזרום' לתנועה הבאה שתבוא מאליה. הלכתי עם הביקורת זמן ארוך מאוד. ניסיתי שוב ושוב להשתחרר. טאי-צ'י כבר אינני עושה, ואף בעבודת המידות גיליתי כיצד הניסיון לשחרר ולהיות פאסיבי רק הופך אותי יותר אקטיבי כש'אני' מנסה להשתחרר. ואז הכי גרוע – גם התחלתי לכעוס על עצמי שאני כזה 'כבד' ומעגל הקסמים כבש אותי.

בהודו נפל האסימון: לעזאזל<sup>4</sup> לזרום. אני מערבי וכזה אשאר, אך כעת מתוך בחירה (קשור להיידגר לא עלינו); מאידך, גם הרב סולובייצ'יק מדבר על הפיכת הגורל לייעוד, ור' נחמן על הפיכת אפשרי המציאות למחויב המציאות...; מתוך מודעות לחסרונות; אך סוף סוף גם מתוך מודעות ליתרונות ולביקורת על המזרח.

נראה לי שאחרי התיאורים הנ"ל הביקורת ברורה. לפחות בפן המוסרי-חברתי שלה. אפשר לנסח זאת גם ברמה רוחנית: בתפיסת העולם היהודית ישנה מעין נקודה שלישית המכלילה פרדוקסאלית את השניות המערבית והאחדות המזרחית. השניות חשובה הן מצד המוסר והן מצד הייחוד עצמו, על מנת לשמור על הטרנסצנדנטיות האלוקית והימנעות מהגשמתה. האחדות חשובה על מנת למצוא את החיות האלוקית שבכל דבר ולדבוק בה, ולא להגיע למכאניות מושגית ולעבודה זרה פטישיסטית, המוצאת מושג קפוא של אמת חסרת פניה והתגלות מוסרית ואישית.

את הפסוק "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" מתרגם אונקלוס "לרוח ממלא". הגדרתו של אריסטו את האדם כחי מדבר, וניתוחי המציאות שלו בניסוחים מוגדרים התלויים בשפה, קולעת במידת מה לתרגום. הקב"ה היה אינסוף הממלא הכל לפני הבריאה. אך הוא היה חסר את הפניה ואת החיסרון עצמו היוצר תנועה, השתלמות, השפעת חסד והתגלות. ואם כן, העולם נברא לשם השניות מחד, אך על מנת שהשניות עצמה מתוך שניותה (ואפילו במבואות המטונפים ובטראומה כנ"ל) תכיר באופן פרדוקסאלי באחדות המקיימת אותה. תפקידו של האדם הוא לדבר ולברר בהגדרות מילוליות את השניות. המערב הגזים בשניות זו עד שפגם באחדות ובאינסוף עצמו. כך למדנו מן המזרח – ואף על הפגיעה האנושה בנפש של עצמנו החצויה בתוך עצמה בין הסובייקט המספר והאובייקט המסופר (המשפט 'אני עייף' כולל את המספר שאמר משפט זה ואת ה'אני' שעליו מסופר במשפט עצמו), עד כדי אי יכולת נוראית לדעת מי אתה בכלל ומה עליך לעשות ולמה לחיות. המזרח, מאידך, חזר אל לפני הבריאה, לאינסוף החסר את ההתגלות, וממילא עולה הבעיה המוסרית כלפי בני האדם, אך גם הבעיה כלפי האל,

4 וגם כאן. זה התחיל ב: על...

הגשמתו (ולפי הזן בעצם אין אלוהים, באופן דומה לשפינוזה רק מן הצד המיסטי ולא הפילוסופי), התגלותו, השגחתו, אהבתו, ורצונו הפשוט לברוא עולם שיכיר בו דווקא מתוך עצמאות ופירוד, הגדרה מושגית ואקטיביות.

היהדות השכילה ללכת בין הטיפות ולהכיל את הפרדוקס, שאין הפה יכול לאומרו, לא כי אסור, אלא כי זו אינטואיציה שמעל לשפה. אולם על האדם נדרש להמשיך לדבר מתוך ידיעה שהדיבור עצמו יוצר פירוד, אך מאידך, זהו התפקיד הפרדוקסאלי והטראגי שלו: לדבר ולהפריד על מנת להגיע לשיא הייחוד – ייחוד של הנפרד עם האחד. התודעה הזו עצמה המלווה את הדיבור המפריד היא שתביא לייחוד זה. זהו עומק – “תכלית הידיעה שלא נדע”, כלומר, עלינו לדעת להבין ולהמשיג בדיבור את מה שאי אפשר לדעת, מתוך ידיעה שאי אפשר אך מתוך ניסיון עניו להבין בכל זאת. להביא את השפה להיות שפה ברורה של ה' אחד ושמו אחד שנקרא ונכתב אותו דבר. השפה תמשיך להיות היא – בתפקידה המפריד. אך התודעה שאכן ישנו הבלתי ניתן להבנה מצריכה בירור של מה לא ניתן להבנה ובאיזה שלב ומדוע איננו ניתן להבנה, ובכל מקרה תכוין את החקירה להיות ענווה ומודעת לייחוד המפעיל אותה. “אורות דתוהו בכלים דתיקון” במובן זה ישמרו על הפירוד של השפה (כלים) ואף על האחדות (אורות), אך הייחוד יהיה בין האחדות לפירוד עצמם (ובניגוד לתפישה שמבליטה את הייחוד האלוהי שהוא בעצם בליעה של הפירוד והיעלמותו. כך גם במזרח כשמלכתחילה אין פירוד).

זוהי מידת היחידה שבנפש השומרת על הפרטיקולאריות שלה בתוך האינסוף. בדרך כלל פרטיקולאריות דורשת גבול נפרד וגשמי (גם אם הוא מושגי), בעוד האחדות היא רוחנית. הפרדוקס של ה'יחידה' הוא היטמעות באינסוף אך שמירה על הייחודיות הפרטיקולארית בממד רוחני.

את הנקודה השלישית של היהדות מבטא למשל הדיסקורס של הגמרא שבנוי משאלות ותשובות ומחקירות שונות, אך מאידך אין שם כללים קבועים ומקובעים לפי היגיון אריסטוטלי, אלא ניסוח קזואיסטי של מקרים מקרים, המדומים זה לזה עד אינסוף. האינסוף האחדותי של אור אחד מתגלה בעולם הזה באינסוף פרטים שלפי איז'ביצא הם הפריצות של האלוהות לעולם הכללים ההלכתי. כך אנו מחונכים בליל הסדר על שאלות שניותיות של 'מה נשתנה', המכוונות דווקא אל הייחוד האלוהי והתגלותו לגאול את עם ישראל ממצרים.

אז שוב זכינו להיות הכי טובים? אין זו תחרות ואינני בא להיות עדיף על אף אחד. את היתרונות של המזרח יספר כל תרמילאי או משתתף בסדנת יוגה מצויה. וטוב שכן. את החשיבות של הפילוסופיה המערבית כמו גם הקידמה הטכנולוגית והשפע הכלכלי יספר כל יקה מיוקק וכל יאפי צעיר. סבבה לכל. אני רק מנסה להבין ממה סבלתי ומהי בחירת. אכן קשה שם. סבלתי כי כולם צובעים זאת באור מסוים וטוב, ולי יש אורח

חיים מסוים שלא כל כך מתלבש על מה שיש שם. ואולי אנשים קצת מנוכרים למקום שלהם אז הם נהנים לברוח למקומות אחרים ומעלימים עין ממה שבעייתי שם. אולי לא. בכל מקרה הם הסתירו ממני את הפער וצבעו ורוד מדי את מה שיש שם. ואני 'רוצה להיות כאן'. מתוך ביקורת על מקומי ופתיחות למקום אחר – אך עדיין כאן.

ועוד הערה על תורת המזרח: המדיטציה בנויה על נשימות. לנו זה חידוש גדול. גם זה לא בא להם כרעיון חיצוני אותו אימצו על עצמם (כפי שניסיתי לעשות פעם, אך מרוב ניסיון לנשום נכון רציתי להפסיק לנשום לתמיד), אלא הרעיון צמח מתוך המציאות עצמה – פשוט בהימלאיה אין חמצן, ואם לא תנשום כך – תמות.

המעגל השני הוא התיירות המערבית. כששאלתי את עצמי מדוע אני בכל זאת רוצה לנסוע להודו, למרות ש'כבר הייתי שם', מדוע אני נמשך בכל זאת לנסיעה, עניתי לעצמי שככל הנראה אינני בא למצוא שם את האור ואת הגאולה, שהרי מראש אני יודע שהגאולה שלי נמצאת כאן. גם אינני מחפש חוויה אנתרופולוגית של מביט מן החוץ החוקר בהתנשאות כזו או אחרת את התופעה החברתית-תרבותית שלפניו. התשובה הנגלית היתה בעלת צד אחד של חוויית 'ניקוי ראש' וסבבה ומצד שני שאיפה למפגש אותנטי עם תרבות שונה. מפגש שאיננו מתיימר להשתלב בתרבות שם – שכן אני בא עם המטען שלי ואני מאמין בו (כפי שהורחב לעיל) – אך גם לא מנוכר, לא בצורה אנתרופולוגית ולא בצורה נהנתנית החושפת תייר הבא להנות על חשבון היליד.

לצערי, הדרכים למפגש כזה היו מבחינתי חסומות. בהגיעך היום כמעט לכל ארץ, המסלול אותו תעבור ידוע מראש. כל האטרקציות כבר מוכנות בתא המידע לתיירים ובספרי ההדרכה, ואם לא – אז בתייר הראשון שיקרה בדרכך. כשתגיע לכפר הכי נידח תמצא שם שפע של דוכנים שיציעו לך את מרכולתם בצורת מזכרות או בגדים הודים/טיבטיים, שרק התיירים (ובעיקר הישראלים, אליהם עוד נשוב) לבושים בהם. התושבים עצמם לבושים בג'ינס וטי-שירט. כל סוכנויות המידע והטיילות נקראות בשמות מסחריים וניו-אייג'ים Himalaya spirit וכד'. הכל נודף אמריקאיות גם ללא הימצאות של אף תייר כזה. השפה סוגרת עליך: עליך ללכת במסלול מסוים ולחוות חוויה ידועה מראש. עוד לפני שטסתי ידעתי היכן אהיה מכל הסיפורים האינסופיים, ואף ידעתי מה תהיה החוויה הרגשית המקובלת באותו אתר תיירות. כשאמרתי למספר שחזר וניסה לשכנע אותי בכל זאת לטוס, שהכל ידוע מראש, קיבלתי תשובה שאף אותה שמעתי באותן מילים מעוד 5 טיילים אחרים: 'אחי (כמובן, שם כולם אחים יותר מהצבא), הודו זה תת יבשת. אתה לוקח 2 מעלות ימינה או שמאלה אתה בעולם אחר לגמרי'. אפילו ה'אחרים' שם שבויים בתוך השפה. ועוד נחזור לעניין זה.

כך גם התושבים המקומיים. כולם שבויים בכלכלה הקפיטליסטית-קולוניאליסטית של אמריקה. אין ברירה ובשביל להתקיים חייבים כסף. מקור כסף חדש שחידשו

האמריקאים הוא התיירות שהיום כל מדינה יודעת לשווק. אך גם האזרח הפשוט לומד שאין יותר סחר חליפין וצריך כסף הנמצא בתיירות – אז הוא מוכר אותה ובכלי השיוק האמריקאים, כלומר בחוויה אינסטנט: אני אקח אותך, אני אביא לך, no problem; everything is possible; אני אתן לך את חוויית המזרח בשעה שעתיים. כשאני לבוש בגדי מערב ואתה מזרח ומיד תהיה לך הארה ונירוונה – העיקר שתשלם. אפילו המנזרים שמאות שנים מבודדים בצוקי הרים, נאלצים להיכנע לכלכלת המטבע ופותחים את שעריהם לתיירים הבאים לצפות בהם מתפללים וכד'.

בתפילת בוקר בה צפיתי היו סביבי עוד כ-30 תיירים מארצות שונות שבאו לצפות. הם התחלקו לשתי קבוצות עיקריות: רובם צילמו, בבחינת – "ישחקו הנערים לפנינו". כלומר, למרות שכולם היו מאוד אדיבים וכיבדו את המעמד ולא באו לחנך לדעה עדיפה – שהרי אין זה קולוניאליזם ישן אלא חדש ותרבותי – עדיין חדרו עדשות המצלמה למעמד אינטימי והפכו אותו לפורנוגרפיה מסחרית של ילדים פרימיטיביים, שחיים בצורה עתיקה, מוזרה ו'אותנטית'. תיאתרי לי איך הייתי מרגיש אם היו נכנסים לצלם אותי לומד או מתפלל בבית המדרש.

מיעוט התיירים 'השתתף' בתפילה מיוזמתו: טיילנים מערביים יושבים בעודף רצינות עצמית בישיבה מזרחית ועושים מדיטציה לקול המלמול הטיבטי. אם היית שואל אותם הם היו מספרים כמה זה אותנטי וכמה הם 'התחברו לעצמם'. מה לעשות שהמדיטציה תפקידה לאיין את העצמיות וה'אני' – רק שבליל הניו אייג' לוקח אנשים חסרי כל כיוון ומשמעות ונותן להם נוסחת בודהה אינסטנט שתתן להם משמעות. אם היו מסתכלים מסביב היו רואים שהנזירים אינם כה חמורי סבר ורציניים כפי שהם ישבו למדיטציה. המעמד הזכיר לי בית כנסת בו יש את המתפללים יותר, ובתוכם גם ילדים שרק רוצים את הסוכריה או – במקרה שלהם – את התה של הבוקר, או נדלקים על מי יכה בגונג ויתקע בחצוצרה הטיבטית. גם בקרב היותר מבוגרים לא כולם כל כך רציניים והם יותר כמו בלעבתיים, שעצם ההשתתפות בריטואל היא העושה את שלה, את ההתקדמות הדתית הפרטית ואת הבסיס להתקדמות הדתית הכללית והמסורת הממשיכה זה דורות. שהרי לא כל הנזירים זוכים להארה, ומן הסתם על כל אחד שכן ישנם עשרות בלעבתיים כאלה שדבקים במשימה ומהווים בסיס להארת הנבחר. אך גם הם מקומם גבוה, לכל חד לפום מה דמשער בליביה. אז גם הבנתי שמן הסתם הנהגת המנזרים משכילה לפתוח בפנינו מנזרים וטקסים מסוימים, כשאת האותנטיות היא שומרת ככזו בדלתיים סגורות. לך תפגוש באמת.

בהזדמנות אחרת, התחלתי לדבר עם נזיר זקן שישב לבד, על נזירותו לעומת נזירות יהודית. די מהר נתקלתי בפער השפה הפשוט (הוא לא ידע מספיק אנגלית). אך גם כשרציתי לנסות לתקשר מעבר לזה הוא כבר היה חסום בשפה התיירותית ומיד הציע לי להצטלם איתו...

בכדי לפגוש בצורה אותנטית ולא כמתואר לעיל, עליך לצאת למסע ממשי שאיננו כלול במסלול האטרקציות שכל תייר עובר בו בהודו (ובכל ארץ). עליך להיות אמיץ מספיק בכדי לדעת לעצור את האוטובוס המוביל אותך מנקודה ידועה אחת לחברתה באמצע הדרך, ולנסות להסתדר מנקודת אפס זו לבד, מתוך מגע בלתי אמצעי עם התושבים. אז תפגוש בתרבותם ללא מחיצות של תיירות ממוסחרת, מתוך התנהלות החיים עצמם.

אולם אני אינני כזה. אני ילד של בית. אני יכול לאכול את עצמי עד מחר על הפחדנות שלי וחוסר ההרפתקנות – אך ללא הועיל: תכונת הצמצום שבי לא תשתנה, וכמו במחנה קיץ שהייתי נהיה חולה וחוזר הביתה – כל שכן בהודו. ואכן הייתי חולה.

אולם במבט מעמיק יותר אוכל לומר שבכל אדם נעוצה תכונת הצמצום. הלא נודע מפחיד כל אחד – כל אחד בתחומו: יש המפחדים ממרחבים פיזיים, כמוני, ויש המפחדים ממרחבים רוחניים חדשים – רעיונות חדשים; ספרים חדשים; אומנות חדשה; וכד'. אני מניח שלכל אחד עולה בכל תחום שזר לו תכונת הבלעבתי, כשהוא שואל את עצמו: "למה הם צריכים את זה? מה רע להם בבית?" ניתן לשאול זאת כמוני על התרמילאים; ניתן לשאול זאת על מי שמחפש לו דרכים חדשות ברוח וכו'. לא פעם תמצא אדם שדווקא תכונת הצמצום המפותחת שלו מאפשרת לו רוחב דעת עצום. הרחבה על תכונת הצמצום האלוקי תהיה כאן מיותרת (ולכן אצטמצם...) ונוכל להסתפק בדוגמא של הרב שג"ר, שכולנו ראינו את לחץ הבית שלו ותכונותיו ה'חרדיות' שאפשרו לו רוחב ושיוט בינלאומי עצום. הרוצה להרחיב בעניין יקרא את 'ישראל קדושים' של ר' צדוק שם עולה הסתירה בין הקדושה כצמצום – בכל מקום שאתה מוצא גדר ערווה שם אתה מוצא קדושה – ומאידך ההתפשטות שהקדושה מאפשרת – בבחינת הייחוד והידיעה שבה כבר אין כללים, והרי כל ישראל קדושים, גם הרחוקים ביותר, בבחינת "בְּכָל דְרָכַיךָ דָּעָהוּ וְהוּא יִישֶׁר אֶרְחֶיךָ".

ואכן, גם תכונת הנדודים הינה מיוחדת לאנשים שזה כישרונם: וסקו דה-גמא, בנימין מטודלה או כריסטופר קולומבוס. מן הסתם נדודים מסוג אחר היו להם לזרא. אבל כיום אנו נמצאים בתוך הלך רוח בו כולם כחלק ממסע חייהם חייבים לעשות מסע בארץ רחוקה ולגלות את עצמם. מה קרה? למה מישהו כמוני שכבר מכיר את לחץ הבית, מוצא עצמו נדחק לנסות בכל זאת עוד ועוד נדודים כאלה ודווקא כאלה?

נראה לי שהדבר שקוע שוב בכלכלה הקולוניאליסטית של אמריקה. אסכולת פרנקפורט היטיבה להעמיד את הדברים על דיוקם ופרטיהם, כשדיברה למשל על 'חרושת התרבות' בה גם התרבותיות עצמה והדברים הנראים כשבירת גבולות מובנים לתוך חוויית התרבות עצמה: אתה בטוח שאתה בוחר למשל איזה משחת שיניים/אוטו/ספר תקנה – אבל ברור שתקנה. התרבות עצמה הפכה לשבלונה של פס

ייצור המייצרת את אותה הדמות כל העת. ניל מנוסי הראה זאת יפה לגבי ה-MTV<sup>5</sup> בו המרד עצמו מקודש עד שהצופה בטוח שזה כבר מאחוריו ברגע ש"בחר" לצפות בערוץ זה – וכעת השטח פנוי לדחוף לו כל מסר ו/או כל מותג שיקנה על מנת שירגיש "חופשי".

כך גם התיירות הפכה למותג שכל בן מערב חייב לעבור אותו. זה חלק מהכלכלה; זה חלק מהמסלול; והגרוע ביותר – זה חלק מהשפה והשקפת העולם:

כשהסתכלתי על המצלמים והמודטים במנזר נפל לי עוד אסימון: ז'ז'ק הוא אנטישמי רשע<sup>6</sup> – אבל גאון. ראיתי מול פני את שתי הדמויות שהוא מצייר: הסובייקט בעל האמונה המושהית והסובייקט שאמור להאמין. בימינו המערבי הוא אדם שיפחד לומר על עצמו שהוא מאמין במשהו במובן חד וחלק שהוא מוכן גם למסור את נפשו עליו. הוא 'תרבותי' כשדבר זה מכיל בליל של רעיונות אותם ליקט מאמונות רבות ושונוות, אך המכנה המשותף הוא חוסר המוכנות ללכת עם אף אחת מהן 'עד הסוף'. לכל שאלה על אמונתו הוא יענה בהתחמקות שהינה כביכול שמירה על האותנטיות של אמונתו, אך לאמתו של דבר היא התחמקות מעמידה מול האמת של חייו בפנים. כשהטאליבן הפציצו את פסלי בודהה, כולנו, מערביים יפי נפש שכמונו, הזדעזענו על הריסת 'אוצרות תרבות' שכאלה. אז זהו, שבשביל שאנו נוכל להיות כאלה תרבותיים חסרי עמדה נוקבת ובעלי אמונה מושהית, אנו זקוקים לקיומו של סובייקט שאמור להאמין, שמוכן ללכת 'עד הסוף' כי בשבילו בודהה זו עבודה זרה. מובן שאנו נתייחס אל האחר כאל פרימיטיב בעמדתנו המתנשאת, אך אנו זקוקים לו כדי להיות מי שאנחנו. ובמידה רבה אנו גם גורמים לו להיות פרימיטיב, שכן מאמונה בעולם של אמונות הפכנו את אמונתו לעוד אפשרות וירטואלית שרק פרימיטיב כמוהו יאמץ עד הסוף. בעולם ושפה כאלו הוא נאלץ להוכיח את עמדתו שהפכה להזיה באופן נוקשה: בפונדמנטליזם ובטרור של 'מגה-פיגוע' המופיע במדיה הוירטואלית ומעורר פחדים קמאיים המתגברים על הרציונאליות האינסטרומנטאלית התרבותית ומחזירים אותנו ישירות אל ה'ממשי'.

בכל מקרה, המערביים נזקקים לילידים על מנת 'לממש את עצמם' ולגלות את עצמם' בטיולים אותם הם עוטפים בשפה רומנטית של מפגשים אותנטיים כשלאמתו של דבר החוויה שלהם לא רק ידועה מראש כלא אותנטית, אלא שהיא נשענת על אנשים שלא עושים יותר מאשר פשוט חיים את חייהם. הסתכלתי על הטייבטים ושאלתי את עצמי אם גם הם חושבים על לטייל בעולם, למשל לאמריקה הגדולה. נראה לי שהתשובה היא חד משמעית ושלילית. למעט אותם שזה הג'וק שלהם, הם מן

5 ניל מנוסי, יום בחייו של MTV, 2004.

6 ושוב צנזור.

הסתם לא מבינים מה הקטע של כל המערביים האלה שמנסים להיות הם לחצי שנה. בשביל להיות הם צריך מצד אחד רק לחיות את החיים כפי שהם: לגדל משפחה ולעבוד – מה שבעיני המערבי הוא הסיוט הגדול ביותר והחסימה של החיים, המערבי רק חוסך לקראת הנסיעה הבאה שיספיק מהר לפני שיתחייב לילדים ומשפחה; ומסירות נפש ליומים האפור של המשפחה והאמונה – מה שבעיני המערבי הוא פרימיטיבי. הילדים כבר מזמן 'גילו את עצמם'. ה'מימוש העצמי' שלהם נמצא כבר כאן, ביומים חסר הזוהר של העבודה האמונית והמשפחתית שלהם. המימוש העצמי של המערבי לא נמצא בשום מקום, חוץ מהפיתוי להמשיך ולחפש אותו. זה כמו היצר הרע במשל של ר' נחמן על אדם ההולך עם יד קפוצה שכולם מתפתים לדעת מה יש בה ולבסוף היא ריקה. אך הם יתפתו שוב לכל יד קפוצה וימשיכו להזין את הקפיטליזם בתחושה מסולפת של מימוש עצמי.

באחד הימים נסענו לאיזה אגם רחוק בג'יפ עם שני הודים וגרמניה. השיחה היתה מעניינת לפרקים כשהצלחנו להתגבר על פערי השפה (לך תסביר את הקונפליקט בארץ בראיה המורכבת שלך באנגלית...). הגרמניה לא היתה בבית כבר שנה וחצי וגם לפני כן היתה במסע של כמה שנים. היא נראתה מאוד שלווה ו'זורמת'. היא רוצה להמשיך בעולם ולבסוף להשתקע במקסיקו. הקנאה שרפה אותי: הנה אני עם כל התאוריות, והנה בחורה פשוטה ששמה את הפחדים בצד וצוברת חוויות מכל העולם. מגלה את עצמה כפשוטו וללא גבולות – גם כן כפשוטו ממש. אולם, כשניסיתי לברר את החוויות שלה ואת חוויותינו המשותפות מאותו יום ארוך, כשניסיתי להעמיק בשיחה על רעיונות ותיאוריות – לא היה עם מי לדבר. והיא לא היתה מטומטמת או בורה. הייתי נבוך. לא הבנתי את הפער. אולם הפער היה בראש שלי ובפנטזיה המערבית שלי כאילו מי ש'רואה עולם' הוא זה שמכיר את עצמו בעמידתו מול מצבי קיצון של עצמאות ומפגש עם אחרות מוחלטת. אבל זה לא כך. היא רק עוד תיירת נחמדה שנוסעת במקומות המתוררים, בלי מצבי קיצון יוצאי דופן יותר משל כל אחד שסתם חי לנפשו בביתו הרגיל. ראיתי את הגלובליזציה מתגלמת מול עיני: אותה בחורה שסבה היה שייך לעולם לאומני שבו השורשיות עלתה על גדותיה, הינה בחורה טובה אך חסרת כל שורש. הקטסטרופות של המאה העשרים שבאו מעודף סגירות בשפה, אידיאולוגיה, לאום, גזע ועוד, הגיעה לקיצון ההפוך: עודף פתיחות. אולם, מתברר שכשאיך לאדם שורש הוא איננו פתוח באמת שכן אין ממה ולמה להיפתח. חוויית הפתיחות שלו רדודה ביותר. הוא בטוח שהוא למעלה מכל חלוקה, ובזה הוא מתעלם מן העולם המתנהל לידו ובו חלוקות משמעותיות עליהן יש לתת את הדעת ולהתגבר. החסד עולה על גדותיו ואין הוא הכתר שמעל למידות. אם לפני 60 שנה היתה זו מידת הדין שהתפוצצה והימין הלאומני שלט – כעת מידת החסד מתפוצצת בשמאלניות יתר, שגרועה יותר כי יש לה חיוך יפה על הפרצוף ולא כעס מפלצתי. זהו חיוך מסוכן דווקא בגלל הכוונה הטובה שבו, הבטוחה שהיא מעל למתרחש, ובכך גם מכסה על הבעיות



וגם מעודדת את הצד השני: דין הפונדמנטליזם והג'יהאד. רק כשיש שורש כלשהו ניתן להיפגש מתוך השוונות עצמה. מתוך המידות ולא למעלה מהן. תמיד ניתן למצוא מכנה משותף בסיסי שבעצם לא אומר כלום ולא פותר את הקונפליקט שעל הבסיס. שורשם של ישראל הוא ה'אין' המאפשר דינאמיות וקליטה מכל השורשים כולם ללא עודפות מסוכנת של אור תוהו המגזים את מידתו ללא גבול ומיתון שכנגד.

כשהסתכלתי על הטיבטים חשבתי עוד שהם בטח רואים אותנו כפתטיים לחלוטין, אנשים שלא חיים ממש, שחיים בסרט של חיים אך לא מכירים אותם באמת. החיים ממש נמצאים בעמל. רציתי לחזור הביתה ולעבוד, להקים משפחה ולטבוע בתוך קשיי החיים. רציתי פתאום להיות 'גבר' ולספר להם שגם אני מכיר את האדמה, כגון או אפילו, לא עלינו, כחייל שדמו או רוקו ניגר בה. רציתי לומר להם שלי יש שורש. שאני לא כמו התיירים שחיים בכפר גלובלי וירטואלי, שאין להם שום אמונה אז הם מחפשים אותה ללא הועיל – כי אינם מתמסרים לשום דבר אותו מוצאים אלא רק ממשיכים הלאה. רציתי לצעוק שאני יהודי, אולי חוטא ובעייתי, אבל מאמין בשורש שלי, מאמין להם בשורשם ואין לי רצון להחליף או להתחרות, רק להיפגש וללמוד. אבל אי אפשר בגלל התיירות. בגלל שאני פחדן ואינני טיילן.

כשכתבנו לכמה אנשים שאנו חוזרים, קיבלנו מייל אחד שדיבר בשבח המסע ושזו ההזדמנות האחרונה שלנו, לפני שאנו נכנסים למחויבות של החיים, לגלות את עצמנו ואף לבחון את עמידות הזוגיות שלנו. עד כדון! כל האלמנטים היו בו: האשליה ששם נגלה את עצמנו; ההנחה שעצמיות נקנית במסע בו פוגשים מי שחי במקומו; ההנחה שמחויבות החיים הן עול סוגר – במקום להבין את מה שהעול פותח ושהוא הוא המימוש העצמי; ולא זו אף זו – ההנחה שהזוגיות תיבחן בהצלחתנו לעמוד במסע, ולא בהחלטתנו המשותפת לחזור, בתמיכה זה בזו, ואף יותר מכך – בהצלחתנו בעתיד להקים משפחה לתפארת זקניה.

בשלב זה היה לי ברור עומק דבריו של הרב שג"ר: כבר הייתי שם. חשבתי שאתה בהודו, אני בהודו, וגם אתה בהודו. מה שאני מחפש שם נמצא כאן – יומיום; משפחה; עבודה; עבודת ה'; שורש. באופן פרדוקסאלי המודעות המוגברת שכביכול נטרלה את המסע מעיקרו הפכה להיות בעצמה היסח הדעת, ובאופן לא צפוי גיליתי את הרצון והצורך לתקן דווקא בבית. המודעות ידעה זאת מראש, אלא שפתאום למדתי שהתחלת התיקון הוא להפסיק לשנוא את עצמי על שאינני עומד בסטנדרטים של הסדר החברתי, ושמה שנתפס לעולם ולי כפחדנות יכול להעיד גם על תפיסת עולם שונה שעלי להאמין בה וממילא גם איננה פחדנות. שיכול להיות שלא היה זה לחץ הבית שתמיד דחק בי להפסיק מסע אלא החנק הטמון בתוך השפה המדברת על מסעות. שפה זו סגורה בעצמה וללא ספק איננה יוצאת ל'מסע' בו יש חידוש מושגים הרפתקני. כשהיא פוגשת במי שחושב אחרת היא דוחקת אותו לחשוב כמוה ו'להישאר בבית'. ואף אם זו כן פחדנות – לא צריך להתנגש בה ראש בראש, ולכל אחד מרחב המסע

שלו. מרוב מודעות לא האמנתי לעצמי שבאמת רע לי. חשבתי שזה סתם רחמים עצמיים. התיקון מתחיל בבית: אכן בבית, בארץ ובמסגרת המוכרת והשורש המשפחתי; אך קודם כל בבית הנפשי ובתיקון המידות.

כאן גם הבנתי מה שאמר הרב שג"ר – ושוב לפי ז"ז'ק – שהחכמה היא להאמין אפילו כשזה נוח לך. כשזה רע – אנחנו בטוחים במסירות הנפש שלנו שאיננה נוגעת בדבר. זו עמדה בטוחה ונוחה באי-נוחותה. אך האם אנו מסוגלים למסור את הנפש על מה שכן טוב לנו? האם נהיה מוכנים לומר שזו אכן האמת למרות שיש לנו נגיעה בדבר? האם נאמין לעצמנו שכשרע לנו זו לא רק עצלות ופחדנות אלא נצנוץ של אמת הרוצה לצאת החוצה?

כך שאת האותנטיות במפגש עם תרבות אחרת, מפגש של שווים מול שווים ללא התנשאות וללא רגשי נחיתות, לא מצאתי. לשם כך צריך להיות תייר בנפשך. כשאינך כזה, מיד הינך זר ומוזר, אם לא מרגל כתיירים-מרגלים של משה. גם יוסף האשים את אחיו שהסתובבו במצרים כמרגלים. מן הסתם לא היה מאשימם בשטות שהיתה מחשידה אותו על שאר המצרים בחדר. ומסתבר לפי המדרש שגם הם חיפשו את יוסף שם, ובעצם חיפשו את עצמם ותשובתם...

אותנטיות מצאתי בעצמי הלא אותנטי. האותנטיות והחיפוש אחריה הופכים להיות המחסום העיקרי בפניה. קבל את חוסר האותנטיות שבך על ידי בחירה והכרעה במי שאתה, אפילו כשזה נוח לך. תובנות כאלו על אותנטיות בודאי מנעו ממני את המניע השני לנסיעה: לנקות את הראש.

המעגל השלישי הוא הביצה הישראלית, ועוד יותר – הדתית. על סוגיית הישראלי המכוער שמגעיל כלפי מארחיו אדלג, שכן דשו רבות בדבר. בכל מקרה לי הפריעו דברים אחרים: כידוע, העם בישראל דורש להוכיח שהוא על המפה ושהוא נשאר שם. בכל תחום הישראלי האפולוגטיים יוכיחו ש"הנה גם אנחנו יכולים ל..." כך שגם בנושא המסע לגילוי עצמך – שקיבל עודף תוקף בגלל השירות הצבאי והצורך להתפרק אחריו – באים הישראלים ומראים לכולם מה זה. על אלו נוסיף כרגיל את הקבוצה המצויה תמיד רק בעקבות שאר החברה, זו שרק יותר אפולוגטית ובאופן כללי תמיד מרחיבה ומגזימה את מה ששאר החברה כבר גילתה מזמן לפניה: הצינונות הדתית, או איך שלא תכנו את המזרחוניקים הצעירים שם. כשמוסיפים לאפולוגטיקה את המגויסות של המזרחוניקים ועוד את הקדושה והמצווה המחייבת העומדת בבסיס כל פעילותם – לפחות באופן תת מודע – הצפיפות הנפשית עולה על גדותיה ומאימת להיחנק.

איך שנחתנו ב-לה שבצפון הודו, ניגש אלינו ישראלי נחמד והציע לנו להצטרף לגסט-האוס בו הוא שוהה. מיותר לציין שהפניה החלה ב"אחי". גם הלבוש ידוע:

חולצה שאנטי עם סוודר מצמר יאק, גרבי צמר צבעוניות וכפכפי אצבע. צבעוני ומשתלב בנוף הטיבטי (שכאמור לובש ג'ינס וטי-שירט). הצטרפנו. בשניה מהירה זו נחתנו לתוך השפה הישראלית המדוברת בהודו, שפה סגורה בעלת מושגים משלה ('לונלי' – ספר הדרכה למטייל; 'להתכלב' – להתקמצן ולחיות כמו כלב בשביל כלום כסף רווח; ועוד ועוד עד אינסוף); ניגון משלה (מתחיל תמיד באחי ומסתיים בסבבה, אך המנגינה היא איטית ונינוחה, קולית וחסרת אכפתיות אמיתית למרות שהמילים מביעות איזושהי אכפתיות באופן חיצוני); וכמובן תפיסת עולם משלה (וכדלהלן). לכאורה אין בעיה. זכותם. דברו איך שבא לכם, העיקר שיהיה סבבה, הא אחי?

אלא שכמו לכל שפה גם לזו אורבת סכנת הסגירות העצמית המותירה בחוץ את ה'אחר', זה שלא דובר את השפה – מרצון או מחוסר רצון – שבאמת מנסה להבין ורוצה להשתלב, אך בשאלותיו הוא פוגע בכל מיני חללים שהשפה לא מילאה ובכך הוא מהווה סיכון לדובריה: הם מקבלים שיקוף של השקרים שהשפה מכסה עליהם ונבהלים. הם יהרגו אותו. העיקר שלא יפריע להם להמשיך בהנאה המדומה שלהם.

האמת היא שמצד עצמם הם באמת נהנים. "אין שכל אין דאגות". אם אתה לא מתחכם ונכנס לשפה – אתה באמת תהנה. אולי זו לא ההנאה ממפגש אמיתי עם תרבות ועולם אחרים, אך עדיין יש בה את ההנאה של מושבה ישראלית בהקשר ומקום אחרים. כך שאו שלכתחילה אין לך מודעות, או שאתה יכול להתנהג בתמימות ופשיטות ולשחק את משחק השפה ולהנות למרות המודעות. בשביל זה צריך להיות טיילן מקצועי כפי שתיתרתי לעיל: כשכל הבעיות הפיזיות והמנטאליות של ארץ זרה לא מטרידות אותך, אתה יכול לבחור ללכת במסלול אחר ואותנטי או להיכנס למשחק התיירותי בלי שזה יבלע אותך – שהרי תמיד תוכל לקום וללכת לחוויה האותנטית של האחרות התרבותית – ואז להנות ממה שכן יש בשפה הסגורה (חבר'ה; שפה מוכרת; ועוד) ואף לצחוק עליה מבפנים.

אולם, אני לא טיילן והייתי זקוק למישהו שאוכל לתקשר איתו בקלות, שכבר נמצא פה ויודע איך להסתדר ולאן כדאי ללכת וכד'. אז עשינו את הטעות הראשונה ונכנסנו לבית היהודי. היה טוב מאוד עם נחום שנתן מקום ממשי, הקשיב והשמיע – בעיקר על הרב שג"ר שרק נפטר – אלו היו הרגעים היחידים שבהם הצלחתי לנשום (תרתי משמע: אין שם חמצן, אבל דיבור טוב הרחיב את הריאות). אבל מסביב לנחום – אוי ואבוי: חבורת ישראלים לבושים כליצנים המונים כרשימת קניות את האטרקציות האפשריות, כשהתחושה היא שיש להספיק לעשות את הכל כדי שתוכל לסמן V שבאמת היית ולספר אחר-כך לחבר'ה. הכי מפחיד בעולם זה לשמוע אחר-כך: "מה? היית ב-לה ולא עשית ראפטינג?? בחחח. אחי – אתה לא מאמין מה הפסדת! ומה – קנית את השרוול ב-200 רופי?! אחי דפקו אותך. אני קניתי ב-55 וקיבלתי כובע חינם..."

אבל הכי גרוע זה שבמסגרת הרשימה ישנה דרישה בסאב-טקסט אותה צריך גם להספיק אך היא אמורה ללוות אותך בכל מעשיך: "אבל אחי! בסבבה! אחי פה זה הודו אז תהיה בשאנטי אף אחד לא רודף אותך!" – אה כן? אז איך זה שהשאנטי נכנס לרשימה בכלל!?

האמת שכל האטרקציות לא ממש עניינו אותי. את מה שחיפשתי תיארתי לעיל ולזה לא תמצא שפה אצל הישראלים. מה שישאר זה רק רגשי נחיתות כי אם אתה לחוץ בית ולא יודע איך להסתדר – אז לא כיף לך. ואז אתה מגיע לישראלים שמה-זה נהנים – ומיד מתחילים רגשי נחיתות על זה שאתה לא עושה את זה נכון. ואתה מתחיל לשמוע להם ולעצות שלהם, שהן עצות שטובות לחלק, והשאר אולי לא כל כך נהנים אך נכנסים לשפה כי מפחדים להמציא אחת אחרת ולהיות שונים מכולם. אז הם 'לומדים להנות'. מישהו שמע פעם כזה פרדוקס?? או שנהנים או שלא. מה יש ללמוד??

אז ניסינו ללמוד ונסענו 5 שעות על דרך נוראית של סה"כ 120 ק"מ (תארו לכם כמה הדרך נוראית) כדי לראות אגם שנראה כמו ים המלח רק בגובה 4000 מטר ובלי טיפת חמצן או לחות לרפואה. האמת היא שהוא מאוד יפה וגם כל ההרים בדרך – אבל אחרי 3 הרים ושעתיים של קפיצות את מי זה מעניין? רק את הטייל האמיתי המשוגע לדבר ועוד כמה אלפים שנכנסים לשפה שאומרת שזו הדרך להנות ולמצוא את עצמך. אף אחד לא מכין אותך, לא לזה שקשה ובטח לא לאמצעים להתגבר על הקושי.

כשכבר היה לנו רע, התחלנו לחשוב ברצינות על חזרה ארצה. פה ושם שאלו לשלומנו וכשהשבנו שרע ואנו כנראה נחזור הופתענו לגלות עוד מנטרה שגורה בפי הישראלים: "לחזור?! מה?! לא נכון!... עזבו אותכם, זה רק השבוע הראשון. עוד חודש אחרי שתתרגלו לא תבינו איך בכלל חשבתם לחזור". הפליאה שליוותה את הדברים, כמו הניסיון להרגיע, רק חשפו עד כמה הם עצמם נלחצו למשמע רצוננו לחזור. הרצון הפשוט שלנו – שהובע בתמימות וללא כל ניסיון להוכיח טעות של מישהו – דווקא משום שעלה בהיסח הדעת, העמיד להם מראה לקשיים איתם הם מתמודדים – אם המדובר על חדשים כמונו במסע, או העלה את הקשיים הראשוניים – למי שכבר שם הרבה זמן, קשיים שעדיין היו לו אלא שכבר למד להדחיק אותם. המשפט "זה רק השבוע הראשון" הושמע אפילו על ידי בחור שהגיע כמה ימים אחרינו וכבר 'התרגל'. מעבר לאבסורד שצריך להתרגל למשהו שמהותו הנאה וניקוי ראש, בו השקעת זמן, כסף ומאמץ, הרי שהמשפט הזכיר לי את ההיגיון הפנימי והסגור של מערכות אבסורדיות כמו הצבא: כשנחתת בצבא אתה מיד 'צעיר'. אתה לא מכיר את המערכת וממילא נבוך בה. לא רק זה אלא שעצם ההתייחסות אליך כאל צעיר (בנוסף לכל הקשיים שלך כטירון כמו חוסר בזמן וציוד הולם, שמיד עושים אותך פאתטי בהתנהגות ובמראה), דנה אותך להישאר כזה לעולם. מה ניתן לעשות כדי להתגבר?

כמו שמלמד המשורר: “if you can't beat them, join them”. ושוב – אם אתה מצוי בעניינים כמו אותו טיילן, או בענייננו – אתה חייל בשורש נפשך (ולא זקוק לחינוך של צבא מסוים כדי להיות כזה) – תוכל להצטרף לכלל מתוך מודעות והתנהלות עצמית אחרת. אך רוב בני האדם אינם חיילים, ומאיך רוצים להפסיק את סבל הצעירות. לשם כך עליהם להיכנס להתנהלות הצבאית על כל מושגיה ולאמץ את השפה. לכן, הנטיה הראשונה של הצעיר היא להשיל מעליו את הצעירות ולהפנות אותה הלאה. הוא מתחיל לרדת על חבריו לסיוט כעל צעירים שעוד לא הבינו איך הדברים עובדים, יורד על השוק שלהם ומכנה אותם 'הלמוט' וכד'.

כך גם בהודו – רע לך? אתה לא יודע איך להתנהל? תלמד מהותיקים את השפה וההתנהלות. אף אחד לא ילמד אותך כיצד להתגבר על הקשיים באופן ממשי. יותר מזה – אף אחד לא יעדכן אותך בזה שיש קשיים (ואם כן אז רק בדרך אגב ובביטול), שכן זה יכריח אותו לעמוד אל מול קשייו הוא ויהרוס לו את ההנאה. מכל הסיפורים הלא נגמרים על הודו שמעתי על סירחון ונסיעות ארוכות. על הסירחון מתגברים כשבורחים מיד מדלהי. על הנסיעות חשבתי שאתגבר כמו טיסות ארוכות בקריאה ושינה. אבל אף אחד לא תיאר עד כמה הנסיעה עצמה קשה וקופצנית. אי אפשר לקרוא, ואם יש לך מעט מודעות לקשיים שלך שאינך מעוניין להדחיקם – גם לישון לא תוכל. העצה היחידה שיתנו לך היא לזרום בשאנטי. להיכנס לשפה ולהעביר את השבוע הראשון ללוצר הבא.

הדבר הכי גרוע הוא שאם אתה סובל מאוד, מודע לכך, לא מסוגל להדחיק ותמים מספיק כדי להעלות על הדעת שתקבל עזרה ממישהו (ואולי בהתמודדות עם הקשיים ללא הדחקה באמת אפשר להנות...), התגובה שתקבל כשתשתף מישהו בקשיים תהיה עוינת ומפחידה:

כשסבלנו ב-לה מחוסר חמצן, החלטנו להמשיך למקום אחר. הסתובבנו ברחוב הראשי וישראלי היודע את מלאכת השיווק ה'סבבה' של הודו פיתה אותנו להצטרף לג'יפ שהוא וחבריו שכרו לנסיעה לילית לסרינגר שבקשמיר. אמנם הבנו שאותו מעניינת בעיקר השתתפותנו הכספית, אך הוא היה נראה בחור אחראי שכבר מכיר את העסק, וראינו בזה סוג של אות לנסות הלאה, להמשיך ולא לחזור מיד. הובטחה לנו נסיעה של 14 שעות. היא לקחה כמובן 18. קשה לתאר את הסיוט. הרכב קופץ כל כך שאי אפשר לעשות כלום. הנוף כבר לא מעניין וגם ככה נהיה לילה. היינו רעבים, עם חום, כשהחברים למסע עסוקים כל הזמן בהספק של מה עשו, איפה, ובעיקר – מה אכלו, איפה ובכמה. הם עצרו כמה פעמים לארוחות שחיתות כשאנו גוועים ברעב ומתים מעייפות. הם מצדם ישנו: היתה שם נוסעת שלפי התנהלותה די ברור שמעולם לא יצאה לטיול שנת. זה מלוכלך מדי. אבל להודו ברור שנוסעים, כי כך השפה מלמדת – אחרי הצבא קורעים ת'תחת כמה חודשים ונוסעים להודו להתפרק. אם כך עושים –

אז גם היא. אין שכל אין דאגות ואפשר לישון. אבל אנחנו סבלנו ממודעות יתר. עד שכבר נרדמתי לחצי שעה העירו אותי למלא טפסים בפעם המיליון במקום לא קיים בכלל לחייל שלא יודע לקרוא, ומאוד חשוב היה לרשום שוב את תחום העיסוק שלי ושם אבי. כשהם אכלו אפילו תפילין לא רצו שאני בגלל שהאזור מוסלמי. והם נמרחו בכל עצירה ונהנו מהחיים. בשעת בוקר מוקדמת נתקענו בשיירה ארוכה על כביש צר ומפחיד בגובה עצום. הייתי מסטול מרעב, עייפות ותסכול. למה כל זה טוב? התחלתי בציניות משתפכת וארסית על מנת לקחת את הדברים הפרופורציה. ככל שהמשכתי אמנם השתחררתי אך הסתבר לי (מסימניה של נועה) שחברי לנסיעה רק צוברים כלפי יותר ויותר שנהא. השתתקתי. כשנסענו מעל כפר מעניין וגדול יחסית שאלתי את הבחור היודע כל מה זה כאן. הוא התעלם. שאלתי שוב. ונועה אמרה לי – 'עזוב אותם, אל תציק, מאיפה שידעו?' 'למה שלא ידעו', עניתי, 'הם יודעים הכל על הודו'. זו היתה תשובה רצינית. הם הצטיירו לי כמכירים ושולטים בעניינים. אך הם קלטו אותי כעוקץ אותם ומאשים אותם בזה שרע לי כיוון שהם שכנעו אותי לבוא. זו ממש לא היתה כוונתי. רק חשבתי שהם יכולים לעזור לי להבין למה כל זה טוב ואיך אוכל להתחיל להנות. בכנות פשוטה וחסרת מודעות זו נהייתי להם למראה המשקפת להם את הקשיים שלהם. הם השליכו עלי את תחושת האשמה כלפי ושנאו אותי. השיא היה כשהגענו לסרינגר, שבניגוד לשיווק של אותו החור – נוף מדהים; בית-סירה על אגם; ראש שקט; חמצן ואוויר טוב – נתגלתה כמגעילה כמו דלהי וגרוע ממנה – חום ולחות; בתי סירה רעועים ומסריחים; אגם מסריח שהשתן שלך זורם מן הסירה ישר לתוכו; הודים גסים (בניגוד לטיבטים האדיבים ושפלי הרוח) ועוד מוסלמים מפחידים. איך שנכנסנו לעיר קפצו עלינו כמה הודים שמיד דחפו את הראש לג'יפ וניסו לשכנע אותנו לבא ל'בואוטהאוס' שלהם. תמונות של המקום נשלפו, דיבורים לא נגמרים על כל הישראלים שבאים אליהם, והם כבר יסדרו לנו מחיר... ברחנו, אבל הם מיד נכנסו למכונית ועקבו אחרינו. כשיצאנו התחיל המגע הדוחה ללא הפסקה. עוד שכנוע ועוד אחד. עברנו על רבע אגם ובתי הסירה שלו. הישראלים לא ידעו מנוח – "כמה עולה? מה תיתן לארוחת בוקר? ערב?" משא ומתן על 10 רופי (=שקל!!!), ובלי להיכנע ממשיכים הלאה, שוכחים את התשיות שלנו, הרעב (גם ככה איננו מתכוונים לאכול אוכל של גויים...), החום – העיקר לא לצאת פראירים. ניסיתי להוציא מחיר מכמה הודים מתוך הבהרה שאינני אוכל – אבל שוב: אין תשובה. "בוא תיכנס ואני אסדר לך מחיר..." בסדר, אבל למה אתה משחק איתי – תגיד כבר מחיר, אני עייף.

כשההודים הכניסו את הראש בפעם השניה למכונית הייתי רצוף ותשוש והלחץ הכניע אותי. זעקתי לבחור ה'מנהיג' – "יאללה תעיף אותם כבר", סתם מתוך בקשת עזרה ומתוך זה שהם דיברו איתו. הבחור התעצבן וענה: "אחי, מה 'תעיף אותם'? ככה זה הודו והגיע הזמן שתתרגל". אז הבנתי. זו הזמנה להתבגר (הוא היה צעיר ממני

בלפחות 5 שנים). אך מהי הדרך להתבגר? לא להכיר בבעיות אלא להדחיק ולהיכנס לשפה. להתרגל בשביל להנות. כאן כבר ידעתי שאני חוזר לארץ.

הביצה הדתית מוכרת מספיק ושם היא רק מעצימה את הישראליות עליה הרחבת. הפרטים ידועים: משחקי 'מכיר את מכיר את' לא נגמרים; סעודות שבת דביקות מעודף מרגישנות והארה שלא ברור לי כיצד זוכים בה בכלל, בטח לא בכזו עוצמה ותדירות ובכזו כמות של אנשים. ממש מעמד הר סיני; בריחה למכנה משותף נמוך של דתיות סטייל סוכנות, העיקר להתעלם מהקשיים של המסע וחוויתיות היות 'אחר' במקום שונה (למרות שזה מה שבעצם כולם ביקשו לפי דברי עצמם...); חבורות של 'מתחזקים' שמערבבים בודהה ויהדות על ימין ועל שמאל, שכל כך רואים את האור שכל ברכת המוציא שלהם ארוכה עד שמתים מרעב; הם גם יודעים עכשיו כל כך הרבה על אלוהים שהם יקרבו גם אותך ויסבירו לך איפה לעמוד בברכת כהנים (הרי יש לי שיער ארוך והלכתי גלוי ראש...).

עיני אינה צרה בחשיבות הדברים, הקירוב דווקא במקום נטול הקשר לארץ ומתחיה, הפתיחות הרוחנית שקיימת בהודו. אני מוכן לקבל את הצורך בצמצום הדברים ואפילו השטחתם וחיבורם לבודהה באופן ישיר מדי. אבל דביק שם. מבחינה כללית יש כאן פספוס, שכן גם היהדות הופכת שם למטרה הסגורה בתוך עצמה, חסרת התמודדות פשוטה עם שאלות שברגע שינחתו בארץ (ובכלל מכל הסטלה) ה"אור" הגדול הזה לא יחזיק לשניה. יש כאן עטיפה של ממתק שאי אפשר לקלף אותה. עליך לקבל אותה כמו שהיא, להיכנס לשפה ה'מתחברת' והמרגישנית ובכך התקרבת לה' יתברך. מי שישאל יותר וינסה לקלף את עטיפת הממתק – ישאר בידיים ריקות ויואשם כמעכיר את האווירה הטובה. מבחינה אישית – ודאי שאין לי מה לעשות שם. אם יש לך מודעות – גם כאן אין מקומך. אתה צר עין שרק מעכיר את האווירה – ואם בחרת לשתוק (כפי שעשיתי), לא רק שרואים זאת גם כן כהעכרת אווירה אלא שאתה מתבשל מבפנים ואין לך מקום. אז הלכתי משם.

מכאן (סרינגר) הסיוט רק החמיר. כל סיטואציה של חוסר תשובה הודי במצב של תשישות הוביל להחרפת ההיסטריה האי-רציונאלית, עד תחושת אבדון כמו מרקו שלעולם כבר לא יחזור הביתה (למשל – נהג ריקשה שנסע בדרך לא מוכרת, צחק לניסיונותינו להסביר לו את הטעות וכמובן מלחצנו, הסתבך בסמטאות כמו הקסבה של שכם, עד שעצר, כיבה מנוע והלך לו. חשבתי שזה הסוף. אין לאן ללכת. הוא עוד יביא חברים לקחת את כל הכסף, הדרכונים ומי יודע מה עוד... מזל שכמו שכבר אמרתי, זו לא התנהלות של רוע אלא פשוט 'אחרות' גמורה מאיתנו. הוא לבסוף הביא אותנו ליעד, לאחר תיווך של הודי דובר אנגלית. אך מבחינתנו כבר היה מאוחר מדי). ישבנו ובכינו נעולים בחדרנו מפחד מי שעוד ירדוף אותנו. כאן כבר אין תובנות

עמוקות יותר – כאן כבר הגוף ניצח לגמרי – מעבר לאשליית החופש של העולם הדמוקרטי. הדמוקרטיה מוכרת חירות וחופש, אך בשם כל גחמה של 'ביטחון לאומי' יכול כל שוטר למנוע ממך להיכנס לשדה התעופה (בלי לתת תשובה למה. זה קרה לנו 4 פעמים!); למשש את כל חלקי גופך; לחטט בחפצים (כמעט זרקו לי את התפילין); לבקש כל פרט על חיך באינסוף טפסים; לחשוך בך כמחזיק סמים (זה כבר היה בארץ. השוטר הסמוי ניגש אלינו ושאל איך היה שם. ענינו שנורא.<sup>7</sup> הוא התפלא ושילף תג בלש. "הבאתם סמים?" – "מה פתאום?!" כלומר – הוא ידע הכל: היינו היחידים שחזרו בטיסה זו מהודו [היינו בתחנת ביניים ארוכה בירדן] וחזרנו מוקדם מן המתוכנן. נוסף לזה שיער ארוך והנה סוחר סמים. ניחא. אבל הוא המשיך ותחקר על הקשר ביני לבין נועה. מה זה ענייניו? אבל אנחנו אשכנזים אזרחים שומרי חוק פחדנים מיד נענים לכל גחמה של בעל שררה, גם כשזו לא מגיעה לו – לא עקרונית ואף לא חוקית [החוק אמנם נטרל את הכוח ויצר סדר חברתי, אך הוא יצר מונופול עליו בידי הרשויות (נראה לי שזה פוקו שמדבר על זה – תשאלו את רוני). זה לא נכון עקרונית. אבל במקרה הנ"ל גם החוק לא מתיר לו להיכנס לנו ליחסינו הפרטיים]].

בשולי התובנות אוסיף בבירור: אין לי יומרה ל'בעלות' כלשהי על החוויה של הודו בכלל או על חוויות בכלל. אינני מטיל ספק בהנאתם של רבים וטובים ממני, שחלקם אף בקי ממני בנייתוחים שאביא. אך השפה שבה אנו שרויים מכוונת הכל לחוויה אחת ומסוימת. אפילו הטיפוסים היותר שונים מדברים אותו דבר. ושוב – אינני מטיל ספק בחוויה שלהם ועומקה – ואף לא בזו של הפחות שונים. הנקודה היא שאפילו את החזרה שלנו מיד ניסו להכניס לאיזשהו תרחיש מוכר, מושג שכבר נטבע ומגירה שניתן להכניס אותנו אליה. אין לי התנגדות להגדרות. יש לי התנגדות לאחיזה הנוקשה והדוגמאטית בהן. אחיזה הממיתה את מי שעבורו זהו סיפור חייו ולא רק הגדרה למגדר להשתייך אליו.

גם אין בכוונתי להמציא את הגלגל. אין ברצוני לטעון שכדי לחיות ולא להיות 'מוגדר' צריך חוויות מיוחדות. בסופו של חשבון כולנו עושים את מה שאנו מכירים מהשפה המובנת מאליה בה אנו חיים. השאלה היא אם נוכל לשמור על המקום שלנו בתוך שטף ההמון שמסביב הנלחץ להגדיר ולתייג. גם ברור לי שחוויה טובה כלשהי פספסתי, לצערי. אך אולי זכיתי לחוויה אחרת.

עוד ברור לי שיש בי צד איסטניסי. רק שאחרי שעושים צבא ועוברים כמה חוויות של גועל פיזי – ואף מפיקים מהתאמצות זו דבר או שניים, באמת – הייתי סבור ש"קטן עלי הודו. תכל'ס עכשיו זה לא בשביל הקצין אלא בשביל הכיף!" אז זהו

7 ועוד צנזור אחרון של צביקה.



שגיליתי שוב ש"מְפָשְׁרֵי אֶחְזֶה אֵלֶיךָ". החוויה הפיזית שכבר לא היה בה אלמנט הכפייה או האידיאולוגיה (ר"ל), לימדה אותי שאמנם אני יכול להתגבר על הקשיים וכאנתרופולוג מסור נפש אני אף יכול ללמוד כאן דברים נפלאים, אולם לא בזה אני רוצה. אני אינני לומד עוד ממסירות הנפש אלא מחוויית הגועל עצמה. מזה שלא זה אני ולא בזה טוב לי ומה שניתן להפיק מכך כפי שניסיתי לעיל.

כפי שהבאתי לעיל, הרב שג"ר ציטט את ז'ז'ק שיוורד שוב על בן התרבות המערבית: אנו רגילים תמיד להטיל ספק בעצמנו ובנקיות כפינו. לכן נעדיף לעשות תמיד את מה שהפוך מרצוננו הפשוט. אולם היצר הרע יכול להיות זה עצמו – שכשלעצמו נשמע לי כמו נצרות סגפנית וטמאה. האם אנו מסוגלים לומר את האמת ולבחור בה גם כשהיא נוחה לנו ולאיסטניסיות שלנו?! האם נדע שגם בהצטמצמות זו ואולי דווקא בגללה אנו שומרים על הפתיחות שלנו לעולם, או נהיה שוב עמלק המטיל ספק וטוען שזו היסגרות ופחדנות מעולמות אחרים?

והדבר נכון גם לגבי ההגות המזרחית והביקורת הנגזרת ממנה על הפילוסופיה ואורח החיים המערבי, אינני בא ח"ו לזלזל או לטעון טענת כזב על הדברים. אני שותף לסקרנות מן העולם החדש שמתגלה ממזרח. אני עוד יותר שותף לביקורת. אך אנכרוניסטי וילדותי לבטל את מה שכן יש לנו בגלל ביקורת. אחרי מרד הנעורים ניתן לשוב הביתה עם שכלולים מבחוץ אותם מיישמים בפנים. כל שכן אם הביקורת הופכת לרדודה וסיסמאית דוגמת: "תזרום אחי". וכל שכן אם לפני מסע הנעורים אתה כבר מודע לכך שהאוצר נמצא מתחת לתנור בביתך...

כבר לפני הרבה זמן חשבתי על אהוד בנאי בשיר שציטטתי לעיל. תמיד הזדהתי איתו, עם השאיפה להצטרף לחברים ששוברים את המוסכמות, בורחים מן השיעור לשמוע ביטלס ונוסעים להודו. הזדהתי עם תחושת הפספוס וזה שזמני עבר. אולם במשך הזמן ראיתי שכל המורדים למיניהם – פיקסמן, רוזמן ווקסמן נהנים לטעום מן התווה, אולי יותר מאחרים, אך לאחר תקופה של היפיות הם חוזרים לתלם ונהיים יאפים שמרנים עם ג'יפים, שני ילדים, כלב ווילה בגבעת שמואל. לעומתם, טיפוס שחש כל העת פספוס מזכיר לי את דוד המלך שתמיד מרגיש חיסרון וחטא, ולכן תמיד ממשיך לנסות לחפש ולהתקדם, בניסיון למלא את החיסרון. במבט שני דווקא הבחור הפחדן שזמנו עובר, ממשיך לחפש ובאופן עמוק יותר לשבור את המוסכמות מתוך שהיה בתוכן, מתוך התבוננות בהן ובפורציהן, ומתוך העמקה בהבנת הדברים ופעולתם הרוחנית. ואם כן, זמנו של מי עבר בסופו של דבר?

אבל, אני לא ביקשתי תובנות ופריצות. סך-הכל רציתי ירח דבש והנאה פשוטה.

# הַפְּסֵקֶת חֲשֵׁמֶל בניה שטכלברג

מי יודע להדליק חשך?

כִּאלֹהֵינוּ יִבְעִיר אֵשׁ  
שְׁחָרָה  
יֵאֱזִין לְשִׁירַת הַשָּׂדִים.

פֹּה הַחֲשֵׁךְ נִדְמָה בְּיָשָׁן  
מִתְפָּרֵשׁ בְּשִׂמְיָכָה אֵינְסוֹפִית  
הַבָּרֶק שְׂיִבּוֹא, הַבְּהוּב נֵר  
יִנְעוּ בּוֹ  
כְּבַעוּיֹת.

# משומשות

## עמיחי רוזנפלד

וְקַבַּע אֶת קַבְעֵיהֶם נֶפֶשׁ

מְקַדֵּשׁ יָדַי,  
 מְסִיךְ אֶת רַגְלִי,  
 לְבֹא בַתְּפִלָּה לְפָנָיו,  
 אֵךְ  
 הֲלֹא יוֹשֵׁב בְּשָׁמַיִם  
 יִשְׁחַק, יִלְעַג  
 רוּאָה,  
 וְהַמְנַהֵג מְנַהֵג, בְּשִׁגְעוֹן יְנַהֵג  
 בְּעָרֵב הוּא בָּא וּבִבְקָר שָׁב  
 וְלִצְהָרִים לֹא הָשִׁיב יָדוֹ  
 וּפְנֵה לְמַעַלָּה וְאָמַר  
 הֲתִשִּׁים דְּמַעוֹתַי בְּנֹאד  
 הַמְשֻׁמְשׁוֹת?

הרהור תועה בשעת המנחה הפך להיות שיר קצר, והרהורים מרובים בשיר מנסים להפוך אותו מתפילה לתורה.

התפילה מסרבת להרפות ממני, מסרבת להתיישן, להזדקן ולהתברגן, תובעת להיות צעירה לנצח. לא מתאים לה להיות חיי עולם, רק כחיי שעה מוכנה לחיות.

ואני, שנולדתי לתוכה, נפגש בה שלוש פעמים ביום, עונה ומענה שוב שוב, מנסה לזרות שמץ של חידוש באותן אמירות שחוקות. מתאמץ שלא לאכזב אותה, שלא לעייף ולשעמם אותה, באותן מילים משומשות.

איפה טעיתי? אי אבדה לי אותה דרך, לאותו המקום, לאותה הזעקה? היכן השארתי את התפילה המתחדשת לבקרים? או נותרה יחד עם התחדשותי, אי שם בילדות?

על מזבח מי הקרבתי את תפילתי. האם עלתה עולה על מזבח הציבור, על תפילתו שאיננה שבה ריקם? לר' מוישה מכרנו את נפשנו, שלדידו אין תפילה כתפילה בציבור.<sup>1</sup> עמוק בנפש מוטמעים דבריו, עוד לפני שאמרם. הן אל כביר לא ימאס בתפילת הרבים, אך האם הוא מוותר ליחיד בגללה? או שמא תפילת הציבור איננה אלא במה לציבור, שיתקיים, והיחיד זובח עליה את יצר העצמיות שלו?

ואולי לקרבנות הוקרב הקרבן. לתמיד ולתמידות, ערב בוקר וצהריים. האם אעז פעם להתפלל תפילה דאורייתא, ואולי כרמב"ן, ורק בעת צרה, וכרב יהודה, כל תלתא יומין. אהין ואקיים דברי חז"ל שאסרו על הבא מן הדרך להתפלל שלשה ימים. לא אתפלל בשכרות ולא מיי<sup>2</sup>. או אפסיק לקריאת שמע ולא לתפילה. אולי אז אוכל לעסוק בחיי שעה, להפסיק להחזיק טיבותא לרישא, ואכרע בעצמי.<sup>3</sup>

אבל אולי, לוחש לי קול, זעם שווא הוא. אולי זוהי תפילה. לספור אפרוחים או לבנים. אולי רק כוונת המילות, ולא יותר. אין כאן אלא מעשה מצווה, ואיננו דורש ממך אלא זה. אם אמצא את עצמי בשומע תפילה, סירכא נקט ואזיל, חזקה שהיתה כוונה. נשמתנו מתפללת תמיד, ומדי פעם אנו מקדישים לה קצת זמן, מצטרפים לרגע קט, ובכך די. התפילה איננה קשה כמוך, לוחש לי אותו קול, היא רכה הרבה יותר, הוא מקבל אותנו גם אם היינו ביריד בלייפציג או בשער הדולר הצונח. היא איננה רק בלב ובדבקות וביצירה, אלא גם בעשייה, היומיומית, במו"מ באמונה.

1 **אגרות משה** אורח חיים ב, כז: "ותפלה כשליכא אפשריות להתקבל אינה תפלה כלל. ולכן כיון שבצבור נשמעת תמיד, ותפלת יחיד אף של אדם גדול וצדיק אינו ברור שתתקבל, יש חיוב על כל אדם שיתפלל בצבור, והוי טעם זה שתפלת הצבור נשמעת יותר, עצם הדין ממילא".

2 ירושלמי, ברכות ה, א: "ר' ירמיה בשם ר' אבא הבא מן הדרך אסור להתפלל. ומה טעם? 'לכן שמעי נא זאת ענייה ושכורת ולא מיי' (ישעיה נא, כא)". בבלי, עירובין סה, ע"א: "אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים, שנאמר 'ואקבצם אל הנהר הבא אל אחוזה ונחנה שם ימים שלשה ואבינה בעם' וגו'. אבוה דשמואל, כי אתי באורחא לא מצלי תלתא יומי. שמואל לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרא. רב פפא לא מצלי בביתא דאית ביה הרסנא". רמב"ם הלכות תפילה ד, טו: "כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרב דעתו ואח"כ יתפלל".

3 ירושלמי, ברכות ב, ד: "ר' ליא ר' יסה בשם ר' אחא רובא נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה, חזקה כוין. רבי ירמיה בשם רבי אלעזר נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כיונית, אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא. א"ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי דכר הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה".

ואולי אחרת. אולי נִכְנַע לאותו דמון קטן הלוחש לנו שתפילה זו, שהתפללת ואתה מתפלל, תאלץ להתפלל שוב ושוב פעמים אין ספור. לכך נידונת, ובכך חפץ אותו אל. אולי אינו דמון, ודבריו דברי אלוהים חיים?  
כולי האי, ואולי...

## נחמנו כיחות עניתנו

צב' ו"גרטן

### הראש השנה שלי עולה על הכל...

לכל אחד יש את תחילת הזמן שלו, שממנו הוא מתחיל לספור שנה; לפעמים יום הולדת, לפעמים ראש-שנה (אזרחי), לפעמים הוא בוחר לעצמו יום בעל חשיבות אישית – אם זה חג או אירוע שנחרט ואי אפשר להסבירו לאדם אחר. פורים של שיעור א' הפך ליום שממנו מתחילה הספירה, ממנו מתחיל הכל, המעגל הזה שמזכיר לך כל פעם מחדש ששוב אתה מתחיל מאפס, שוב מזג האוויר בחוץ דומה לזה שהיה אז, שוב צריך להתחיל לנקות לקראת חג האביב ובין לבין גם לנקות את האבק מעל זיכרון של שנה נשכחת ולשאול את עצמי – איפה אני היום ואיפה הייתי אז?

כולם כבר יודעים שזה היה מרק פטריות. כשעוד צעקתי ללא קול, שם על המיטה כמעט ערום ומתכסה בשלפוחיות רציתי לנשוך משהו, לחשוב על משהו, רק לא זה. רוני ואמיתי כבר יצאו בגשם להזמין אמבולנס, האחרים אולי הלכו בעקבותיהם, אולי ניקו את הרצפה, ארגנו את הדברים, התפללו. יותם ישב לידי מנסה לדבר איתי, להציע נחמה. ראש השנה, בעצם יום הדין, היה המקום הראשון שאליו ניסיתי לברוח, להתחמק לחיבוק של משהו אחר, להתעלם מהקשר המוחלט בין דין לזיכרון, בין פה לשם.

הדקות עברו כנראה יותר מהר מששיערת, ידעתי אח"כ רק שהיו קשיים ולקח זמן – המון זמן. אבל הזמן היה חיצוני לי, בשבילי הייתי שם לבד בגוף שנקרע מרוב כאב, בלי יכולת להחזיק את עצמי, יותם התערפל והייתי לבד מול חלון שחור בחדר מלא אדים, בדין.

במרפאה, שלוש מאות מטר מהציון, הייתי כבר באור; יום הכיפורים היה אחר. במיטה אתה זורם בין ערות לשינה, בין היות לאין, בין מחשבות וסיוטים לחלומות. למה אני פה? איך ניצלתי מבית החולים של אומן?

יש דברים שמעירים אותך, שאומרים לך בפנים: בן אדם, לא מגיע לך להיות פה. מין נשייה כזאת של החיים שמרעידים אותך ואתה ניצב לרגע בין חיים למוות, בין פה לשם. זה רק רגע וזה מספיק – כך אומרים אנשים מסוימים. בהפסקות שעשיתי לעצמי בין התפילות, חשבתי על חצי שנה שעברה בין פורים ליום כיפור, נזכרתי – מימשת.

והכל חוזר ברוורס, תחילת זמן אלול, שלושים, התמונות והדיבורים של השבעה, הלוויה, פסח, אימיילים, גבס, מפגש אחרון.

כשראיתי את אמא שלי לראשונה אחרי הש' בעה, היא סיפרה בעקבות ביקור שם (כך סיפרו לי, היא אמרה) שכשהרב הודיע שהוא חולה הם בכו והוא אמר שהוא קיבל שלושים וארבע שנים במתנה.

אני מסתכל מחלון שמשקיף על רחובותיה הריקים של פתח תקווה, מדי פעם קבוצת ילדים על אופניים עוברת בכבישים הריקים. זרועי החבושה קולטת את עיני ואני נזכר בזרועותיו הכוויות, מה הוא היה רואה אם הוא היה פה? כולם מנחמים אותי באומרם שהיה יכול להיות הרבה יותר גרוע, ואני מנסה לחשוב האם אני במקום שהייתי רוצה להיות בו בזה יום הדין, והאם אני עכשיו כבר בשלב המתנה? כלומר, ברור לי שאני פה עכשיו כי אני שונה מאז, המשפט התחיל, לא ביום הדין, אלא באירועים שקדמו לו (כך אני משנן לעצמי). ראש השנה איננו היום של בריאת העולם – כך מספרים לנו – אלא יום בריאת האדם, העולם מתחיל כמעט שבוע לפני...

## זה הכל – כלום

בו' אדר תשס"ז ולקראת שבת זכור, עברתי כמנהגי על הקריאה וההפטרה. כזכור, ההפטרה פותחת בכישלון שאול במבחן מלחמת עמלק, ונמשכת בבשורת ה' אל שמואל "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך כי שב מאחרי ואת דברי לא הקים"<sup>1</sup>. שמואל מגיב בחרון (על עצמו? על שאול? על ה')? וזועק אל ה' כל הלילה, בתקווה (?) אולי לשנות את דעתו, שיתחרט על חרטתו ויחזור בו מהחלטתו לוותר על שאול. הפרשייה נמשכת, פסגת הדרמה בהפטרה מתרחשת במחנה ישראל כששמואל מודיע לשאול ש"קבע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך. וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם"<sup>2</sup>. השורש נח"מ, שאינו שורש מצוי כל כך במקרא, שהופיע בתחילת הפרשייה העגומה הזו, שב ומופיע מספר פעמים פה ובהמשך. אמנם, ע"פ הקריטריונים של הרב אלחנן סמט לא מדובר במילה מנחה, ובכל זאת ניתן להבחין בתנועה המרתקת שמילה זו עושה בין הופעה להופעה.

בקצותיה (הפותח והסוגר) של מסגרת היחסים הנרקמים (הנפרמים?) בין שאול, שמואל והקב"ה בעקבות מלחמת עמלק, מופיעה – פעם כדיבור ופעם כעובדה מוגמרת

1 שמואל א טו, יא.

2 שם, כח-כט.

– התנחמות הקב"ה ממלוכת שאול. מאידך, דבריו של שמואל<sup>3</sup> סותרים לחלוטין את דברי הקב"ה. ובצורה בוטה: ה' אומר "נְחֲמֵתִי" וכנגדו שמואל עונה "לֹא יִנְחָם", על ה' נאמר "וְהָיָה נֶחֱם כִּי הִקְלִיךְ אֶת שְׂאוֹל"<sup>4</sup> ושמואל מוחה "כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנְחָם".

כמדומני שזו גם הסיבה ששמואל, לאחר סירובו הראשון לשוב ולהיראות עם שאול לנגד כל העם, חוזר בו והולך עם שאול. אם נאוומו המוחץ של שמואל כולו אמת – ומשמע שה' לא ניחם, אזי החרטה שמציג הקב"ה איננה חרטה אלא החלטה קבועה מראש. ובעקבות דברים אלו עולה שמלחמת עמלק היתה רק אמתלה שכביכול בגללה נושל שאול ממלכותו, ואולי גם החטא הנורא כל כך שעשה שאול (ושמכעיס את שמואל כל כך) הוא פיקציה.<sup>5</sup> ושמואל חוזר, הורג את אגג ושב לביתו.

מנקודת מבטו של שמואל ושל האדם בכלל, הקריאה הזו מדכאת ונשארתי בצריף עיון.

\*

בז' אדר הלכתי לבקר את רבנו בביתו. ישבתי שם עם הרב דרייפוס, ר' שמעון ועוד שתי דמויות לא מוכרות. הדיבורים נסובו מעניין לעניין ואני בעיקר ישבתי בצד, מאזין לשיחה ומחייך. נהנה לשמוע את הקול של הרב שג"ר, ללא צורך ביותר מזה. בשלב כלשהו, כשהשיחה התגלגלה לכיוון פורים, הרב שג"ר סיפר שכל שנה הוא שואל את עצמו מה המשמעות של קריאת המגילה השנה, והפעם הוא רצה להציג את השאלה

3 שאולי מסתמכים על דברי בלעם: "לֹא אִישׁ אֶל יִכְזֹב וְכֵן אָדָם וְיִתְנַחֵם הֵהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדָבָר וְלֹא יִקְיָמָה" (במדבר כג, יט) – מעניין לראות את הפרשנות ההחלטית יותר שם שלא מופיעה פה (על רקע הסתירה שנידונה במאמר זה).

4 שמואל א טו, לה.

5 לא הכרתי זאת אז, אבל במבט מפורח מעט של שנה אחרי נראה לי נכון להביא את דברי התנחומא (וישב):

זה שאמר הכתוב, "לכו חזו מפעלות אלוהים נורא עלילה על בני אדם". א"ר יהושע בן קרחה: אף הנוראות שאתה מביא עלינו – בעלילה את מביאן, בא וראה, כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון ברא מלאך המות. מניין? א"ר ברכיה: משום שנאמר, "וחושך על פני תהום" – זה מלאך המות המחשיך פניהם של בריות, ואדם נברא בששי ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם שנאמר, "כי ביום אכלך ממנו מות תמות".

משל למה הדבר דומה, למי שמבקש לגרש את אשתו. כשבקש לילך לביתו, כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה, אמר לה: מזגו לי את הכוס שאשתה. מזגה לו, כיון שנטל הכוס מידה אמר לה: הרי זה גיטך. אמרה לו: מה פשעי? אמר לה: צאי מביתי, שמזגת לי כוס פשור. אמרה לו: כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור שכתבת הגט והביאתו בידך. אף כך אמר אדם לפני הקב"ה: רבש"ע, עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה היתה תורה אצלך אמון שכך כתיב, "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום" ב' אלפים שנה וכתוב בה, "זאת התורה אדם כי ימות באהל" – אלולי שהתקנת מות לבריות היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה הוי, "נורא עלילה על בני אדם".

כל העולם כולו מתנהל על בסיס אמתלות...



בפני הנוכחים. כמדומני שהשאלה נשארה פתוחה וממנה עברו לנושאים אחרים. ואני שקעתי בה.

הפסוקים התנגנו לי בראש בלופ אינסופי: אלוהים לא מתנחם, אלוהים לא משנה את דעתו.

\*

באחד הסיפורים האהובים עלי, שח רשב"י עם תלמידיו על משמעות הפורים:

שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו 'שונאיהן של ישראל' שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם! אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. – אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו! אמרו לו: אמור אתה! אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם. אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר?! אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים – אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים, והיינו דכתיב, "כי לא ענה מלבר".

**מגילה יב, ע"א**

המגילה, שמספרת סיפור הכולל מתח של גזרות, צום ותחינה לפני בורא עולם, ובסיום – נס גדול, היא מרכז העיסוק של החג. התלמידים מנסים לחשוף את הרובד הנסתר במגילה זו, את הסיבות שהובילו את הקב"ה להעניש את ישראל עם גזרות השמד. רשב"י עובר לעמדת התלמיד ומעוניין לשמוע את דעתם. הם מציגים את הרעיון בפניו, הנאה מסעודת הרשע, ומיד רשב"י סותר אותו. כשהתפקידים מתחלפים שוב, מציע רשב"י חטא חמור בהרבה משהציעו התלמידים, חטא של עבודה זרה. אך מהר מאוד נחשפת התרמית – "הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים" – הכל הצגה. הציטוט נגמר פה, הגמרא לא עונה על השאלה הבאה, והמתבקשת כל-כך: אם הגזרות היו אשליה אזי גם הנס הוא פיקציה ותו לא! את מה אנחנו חוגגים בפורים?

\*

כשישבנו אצל רבנו והדיבור זרם, בליל המחשבות הזה – שעבר משמואל ושאלו אל רשב"י ותלמידיו, וחוזר חלילה – ניסה להתגבש לכדי רעיון ברור ואחיד, אך ללא הועיל.

בסביבות השעה שבע, על פי רמז של רבנו, קמנו ללכת. לפני שעזבתי את החדר, ביקשתי להציג את הדברים – אמרתי שאני לא בטוח מה המסקנה המתבקשת אבל עד פורים אני מקווה לגבש דעה. הוא הניד בראשו, בירך אותי ברפואה ובשלום ויצאתי.

\*

ישבתי לחברותא עם ארנון ולמדנו מדרשים שונים, ואחת מהדרשות הרתיעה אותנו (עד כדי כעס):

אמר רבי יהושע בן לוי: למה הדבר דומה? למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו, בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים שמע המלך והצילה. לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, היה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה, מה עשה המלך? גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך, כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך, לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך.

**שמות רבה כא, ה**

המדרש הזה, כפי שאמר אז ארנון (ובצדק), מציג יחסים דיספונקציונליים בין בני זוג – המלך מתקשר עם אשתו לעתיד רק ברחמים, מתוך אהבתו לנערה הוא גורם לה סבל, הסמן היחיד שהוא רואה לאהבתה הוא זעקת הכאב. ולא זו אף זו – דבריו של ריב"ל באים כהסבר לתקיפת המצרים על גדות ים-סוף, תקיפה שהובילה לנס קריעת הים ולייחודו של 'שביעי של פסח'. הקושי העמוק בדבריו של ריב"ל הוא – אם ה' הוא המגרה את הלסטים בבני ישראל, אזי האם ניתן להודות לו בלב שלם? הרי לולי היה מכניס אותנו לצרה, הגאולה לא היתה נצרכת כלל!

## מכתב

כשלמדנו את הדברים שנה שעברה, מצאנו בדבריו של רשב"י על רקע דברי ריב"ל שמץ של נחמה. באימייל לרבנו מפורים של שנה שעברה נכתב כך:

רציתי להתייחס לקריאת המגילה של השנה (כפי שהגדרת את זה) וקודם לא הצלחתי לבטא את זה כ"כ...

הגמרא אומרת שהטעם שאיננו אומרים הלל בפורים, היא שהנס לא התרחש בא"י, אבל דומה שמיחת רשב"י ותלמידיו עולה משהו אחר... ע"פ רשב"י כל האירוע היה עניין של העמדת פנים, ומשמע – שלא התרחש שום נס! גם אם

היהודים לא היו מתחננים על נפשם... הכל היה שב על מקומו בשלום... העמדת הפנים הזו היא גם הסיבה שאנחנו לא אומרים הלל – מכיוון שהלל אומרים על נס, ופה לא היה שום דבר!

מישהו אמר בליל שבת שהשאלה שאנחנו צריכים לשאול היא למה "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש"?

רבי נחמן מסביר (אני חושב שלפני כן שמעתי את זה באחד משיעורי המדרש בשיעור א') שמעמד הר סיני היה נטילת זכות הבחירה של עם ישראל... אבל מה זה "כפה עליהם הר כגיגית"? יש משל מדרשי שמתאר את עם ישראל כנערה ואת הקב"ה כמלך... כך עם ישראל זעק אל הקב"ה על ים סוף ואז נוצרה ההתאהבות (אז ישיר) וכשבא הקב"ה לתת את התורה העמיד את עם ישראל מול עמלק כדי להצילו.

ההתאהבות הזו, לדעתי, נוראית. היא לא מבטאת רצון אמיתי להתאהב, אלא מחויבות (מתוך איום). בהתנהגותו של המלך ישנה לא מעט סדיסטייות, ורצונות של שליטה יותר מקשר רציני. ייתכן גם שזו הברירה היחידה, כי ביחס של בורא-נברא, כולנו הרי תמיד נהיה אסירי תודה...

זוהי הקריאה שעולה מהתנ"ך – עם ישראל נמצא בצרה, הקב"ה עושה נס ועם ישראל ניצל ומתאהב בקב"ה; לאחר מכן ישנה נטישה של עם ישראל את הקב"ה – הם נופלים לעור צרה והמעגל חוזר לתחילתו – במצב כזה, כל התאהבות בקב"ה היא התאהבות שטומנת בחובה מכה אחר מכה. והנה מגיעה מגילת אסתר וחורגת מהכללים – עם ישראל לא באמת חטף מכה וכתוצאה מכך הוא לא באמת ניצל, אלו בעצם עשרה פרקים שבהם לא קורה כלום. אבל כחלק מהכלום הזה, עם ישראל נמצא במצב שבו הוא לא חייב לקב"ה כלום – אנחנו עשינו "לפנים", הקב"ה עשה "לפנים", כולם עשו 'כאלו' אחד לשני וזהו. במצב הזה אנחנו לא מתאהבים בקב"ה כי הוא הציל אותנו (= הוא הרי לא הציל אותנו), אנחנו אוהבים כי אנחנו אוהבים – וזהו.

אני מרגיש שהקריאה (שלי) משנה שעברה היוותה המשך ישיר למאמרי בקונטרס דאז, שקראו בעיקר להתאהבות, בצל המאורעות הנוראים שפקדו אותנו.

לו רק היה ניתן לנתק חלקים מהמציאות ולומר שאלו אירועים השווים יחס ומהשאר ניתן להתנתק – החיים היו הרבה יותר קלים להתמודדות. האמירה לגבי פורים יפה, אנו חוגגים את התאהבותנו בקב"ה, את "הדור קיבלוה". אבל יש גם המשך לשנה, המשך שעומד בסימן של ליסטים הפוגע בבת המלכים רק כדי שנוכל להתאהב מחדש בצעקותיה...

\*

אני קורא דברים שחשבתי ושכתבתי בשנה שעברה ומנסה להבין: האם היתה זו פרשנות אפשרית יחידה? האם לא ניתנו המילים להיקרא אחרת? הרי הליסטים איננו מהווה צרה יותר אמיתית מאותו המן המטיל גורלות – גם אותו, המלך משכיר ללילה, כאילו לאיים על אהובתו. מאידך, לא ניתן להתכחש לסבל שהוא קודם כל מנת חלקנו. כמה פעמים בכו יהודים לנוכח הסבל הזה – מדומה ככל שיהיה? סיפורו של רשב"י חוזר ועולה...

שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל, שבאותו הדור כליה? אמר להם: אמרו אתם! אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

התלמידים מנסים למצוא את סיבת סבלם של יהודי הדור ההוא, אך בשקט בשקט, תחת איצטלה זו, הם מחפשים אחר סיבת סבלו של כל דור ודור. אם החנופה לרשעים לא מספיקה אזי יש גם את אלו שמוכנים עוד להנות מהסעודה, זהו עיוות של גלות. כך, שהתלמידים המחפשים אחר חטא ממשי יכולים להיתלות בחטא זה שמופיע מחדש בכל דור ודור.<sup>6</sup> מצד אחד, יש בכך נחמה – אנחנו נופלים וקמים (ותמיד נשאר מספיק מקום לקימה החוזרת); מאידך, זהו מעגל אינסופי – כל עוד נהיה כפופים לגויים, ימשיכו החנפים להוות חלק מעם ישראל.

אם כן שבשושן יהרגו, שבכל העולם כולו אל יהרגו!

ההגיון מעוות – למה שהעם כולו יסבול רק בגלל עשירון מקורב, שלא מבין (וכשהוא מבין – מתכחש) שהוא סובל בגלות? אמנם, כפי שרבי שמעון בן חלפתא אומר במקום אחר,<sup>7</sup> החנופה הינה סמל לעיוות בכל מיני רמות – אך עדיין אין הצדקה לכיליון של העם כולו.

אמרו לו: אמור אתה! אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם.<sup>8</sup>

6 תנא משמיה דרבי נתן: באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס. אמר רבי שמעון בן חלפתא: מיום שגבר אגרופה של חנופה - נתעוותו הדינין ונתקלקלו המעשים, ואין אדם יכול לומר לחבירו מעשי גדולים ממעשיך. (בבלי, סוטה מא, ע"ב).

7 ראה הערה קודמת.

8 הצלם המדובר, הוא הצלם שהקים נבוכדנאצר (בדמותו) בבקעת דורא וציווה שכל הכפופים לו ישתחוו לצלם.

השקיעה תחת אומות זרות, ההיטמעות בתוכם והעבודה הזרה שעומדת ממעל לפירמידה מצדיקים את סבלו של עם ישראל. התשובה של רשב"י תמוהה – האם בחרנו לחיות בגלות, האם בחרנו לחיות בצלו של נבוכדנאצר ולחוש את תחושת המחנק תחת שיעבודו? לא עם ישראל בחר להשתחוות לצלם, לא ניגשנו ויזמנו את העניין – נבוכדנאצר הצמיד אותנו לקיר והעמיד בפנינו ברירה: למות או להשתחוות.

אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר?!

את קושייתם של התלמידים ניתן לפרש לשני כיוונים שונים:

1. האם היתה להם ברירה? הרי אפילו חנניה, מישאל ועזריה שהיו מקורבים למלכות נידונו לכבשן האש – כיצד ניתן להאשים את כל היהודים בכך שלא הקריבו את עצמם? הדרישה של רשב"י כלפי העם, נראית לתלמידים מוגזמת (לפי הסבר זה). לא ייתכן, אפילו בתקופת השמד, לבקש שעם שלם יצא באופן גלוי נגד ציווי השלטון. **יש להדגיש**: דרישתו של רשב"י איננה למרד אלא להקרבה, בקידוש ה'.<sup>9</sup>

2. האם ניתן לסלוח על כך? נראה שהסבר זה (שעולה מתוך הפירושים השונים וכן ממה שאמרנו לעיל) מבטא קשיחות חמורה אצל התלמידים ביחס לעמדה שהיא לכאורה עמדת רשב"י. הם מתעלמים מאפשרות הסינגור ותמהים על עצם יכולתו של הקב"ה לסלוח על דבר כזה. תשובתו של רשב"י בהמשך תבוא (מתוך הסבר זה) דווקא לחנך את התלמידים<sup>10</sup> שיכירו בכך שחומרת הדין איננה הדרך הנכונה בכל מקרה.

אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים – אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים, והיינו דכתיב "כי לא ענה מלבו".

התנהגותם של עם ישראל היתה "לפנים", מקובל לפרש זאת כך (בדומה לאפשרות הראשונה שהזכרנו קודם): כפי שציינו, מצבו של עם ישראל לא הותיר לו הרבה ברירות ולכן מוכרחים היו היהודים למלא אחר ציווי של נבוכדנאצר. אע"פ שעשו את המעשה, הרי שעשו זאת רק כלפי חוץ ומראה, וכלפי לייא לא היה בזה דבר. **כעונש** הקב"ה מתייחס אליהם באופן דומה – הוא מכניס אותם למצב בו גם הוא עושה הצגה.

9 לדעתך, פה ובהמשך לא ניתן להתעלם מהקישור לסוגיית קידוש השם (סנהדרין עד, ע"א). רשב"י שם סובר שלא רק שיש חובה למות על קידוש ה' ולא לעבור על איסור עבודה זרה – אלא שיש חובה אף להרוג את העובד כדי להצילו בנפשו (ראה מה שכתב על כך הרב שג"ר, **אהבוך עד מוות**, עמ' 35-36).

10 כשרשב"י אומר להם שמדובר בחטא ש"הם לא עשו אלא לפנים", יש בכך רמיזה לריכוך עמדות.

כך, בדרך זו, נפרש את הציטוט מאיכה (!): "כִּי לֹא עָנָה מְלִבּוֹ" – נאמר על הקב"ה שאיננו מענה אותנו מלבו אלא רק כלפי חוץ.

## סוף דבר

אחד שאל אותו על אודות ש... מלבישים השגותיהם במקרא ומאמר חז"ל. ולפעמים מפרשים מאמר חז"ל א' בכמה וכמה פנים ובכל פעם מרמזים בו השגות אחרות. ושאל אותו אם גם התנא או האמורא שאמר את המאמר הזה כיון ג"כ לכל זה והשיב לו: לאו. רק מחמת שע"י מעשיהם הטובים זכו לרוח הקודש נורא ונשגב הנמשך מהשי"ת בעצמו אשר אין סוף לדעתו ית' וע"כ בכל דבריהם הנאמרים ברוח הקודש כזה מלובשים בו השגות גבוהות ונוראות מאד בלי שיעור וערך מה שגם הם בעצמם לא ידעו אז מזה.

**ליקוטי הלכות אורח חיים א, הוספות בעמוד אחרון**

אך הקריאה של ערב פורים השנה זורמת כעת למקום שמנסה למצוא מפלט שאיננו אותו פשט שהצענו למעלה. לכאורה, גם התלמידים וגם רשב"י מציגים "מידה כנגד מידה" של "עונש כנגד חטא", אלא שניתן להדביק פרשנות אחרת לדברי רשב"י. עבודת הצלם, שלפי התלמידים היא אירוע שמהווה נקודת אל-חזור, מתרחשת כבר במעמד הר סיני, ושם כמדומה שהקב"ה כן חזר בו – וַיִּנָּחֵם ה' עַל הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ<sup>11</sup>. אבל ה' לא ניחם, אני חושב לעצמי (וכבר לא בטוח אם רע, אם טוב), חז"ל מסבירים את דבריו של הקב"ה (שם, בספר שמות) לא כחזרה בהחלטה להעניש את ישראל אלא כחזרה מהאופן שבו התכוון להעניש את ישראל. הוא אמנם מחליט לא להענישם כעת, אך בכל דור ודור הוא פוקד עליהם את אותו עוון. כשרשב"י אומר שעם ישראל היה חייב בעונש הוא מתכוון לאותו חטא קדמון, עבודת העגל בסמוך למעמד הר סיני. במידה מסוימת (לשיטתנו), הופך חטא העגל לחטא הקדמון של עם ישראל (גם הוא, כמו חטאו של אדם קשור בדרך הפשוטה ביותר ל"פגם הברית").

דבר אחר, "מי יתן" אמר רבי מאיר: מי גדול הגנב או הנגנב? הוי אומר הנגנב גדול שהוא יודע שהוא נגנב ושותק. כך כתיב, "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יזכרו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו" כביכול והוא אומר "מי יתן והיה לבכם זה להם"...

**דברים רבה ז, י<sup>12</sup>**

11 שמות לב, יד.

12 הרחבתי על דרשה זו במקום אחר, ראה: 'לב לדעת', שיח לשבת פרשת כי תבוא, באתר הישיבה.

רבי מאיר אומר: אף לא יום אחד היה [הברית עם הקב"ה] אלא היו עומדים בסיני ואמרו בפיהם נעשה ונשמע ולבם היה מכוון לעבודת כוכבים.

#### שמות רבה מב, ח

סיטואציית מתן תורה, כפי שמשתקפת מדברי רבי מאיר (ותסלחו לי על המילים), סנסציונית עד כדי גיחוך. הטקס כולו נראה כמתנהל במלוא הרצינות, אך מאחורי הקלעים מתרחשים דברים שפורמים ומבטלים את האירוע כולו. הקב"ה כורת ברית עם ישראל אך מתברר שהכל נעשה "לפנים", כהצגה. במקום אחר<sup>13</sup> מסבירים האמוראים שקבלת התורה נעשתה בכפייה ולכן המחויבות כולה מוטלת בספק. ה"לפנים" של ישראל במעמד הר סיני ניתן לפירוש בשני אופנים: האחד, כדרך שפירשנו עד עתה, כהצגה – מהפנים ולחוץ. השניה, לעתיד – עם הפנים קדימה: עם ישראל רצה להמשיך הלאה, רצה לעבור כבר לעגל, ופשוט רצה לסיים את הטקס כמה שיותר מהר.

אם דברי רשב"י ניתנים לקריאה בהקשר זה, אזי דבריו מתפרשים כך: ישראל כרתו את הברית עם הקב"ה כדי לעבור את משוכה זו בדרך לעתיד (לעשות את העגל),<sup>14</sup> אף הקב"ה מתנהג באותה צורה – הוא מציל אותנו רק כדי שנעבור למשוכה הבאה, הוא לא עושה עמנו אלא בשביל העתיד.

בעזרת ראי מנותץ או שברי מחשבות אני מנסה לצייר את עצמי. מסכת האסוציאציות נשזרת כמו קורי עכביש ואני שואל את עצמי האם מחר אשאל את עצמי שוב את אותם שאלות? האם מחר ארגיש את הרלוונטיות של מילות העכשיו?

כנראה שלא.

13 שבת פח, ע"א.

14 ובאותה מידה ניתן להסביר שאף ההשתחוויה לצלמו של נבוכדנאצר לא היתה אלא לפנים/בשביל העתיד (לעשות עכשיו כדי לקיים מצוות בעתיד).

אני מרגיש שהתלמידים שואלים לא על צרותיהם של מרדכי ואסתר, אלא על הצרות של עכשיו – למה אנחנו טובלים. התשובה שהם מנסים להציג היא תשובה של אחריות חלקית של בני הדור – לא לכולם מגיע העונש, רק החנפים צריכים להיענש. רשב"י מעביר אותם לפאזה אחרת – כולנו אשמים, כולנו פגמנו בברית בזמן זה או אחר, מה גם שהחיוב הקולקטיבי קיים עד עתה.

# שֶׁלֶג יְרוּשָׁלַיִם עַל עֵיר מְרִים בְּנִימִין פִּילְצֵר

מי, פעם, רָאָה אֶת בֵּית לָחֶם לְבָנָה?  
אָפְלוּ הַחַיִּים בְּמַגְדָּל לֹא רָאוּ.  
כִּי מְעוֹלָם לֹא הִתְלַבְּשָׁה עַד הַסּוֹף  
תְּמִיד הוֹתִירָה טְפָחִים מְגֵלִים מְעַצֵּי תְרַפְתָּהּ  
מְנֹסָה לְפִתּוֹת אֱלֹהֶיהָ  
שׁוֹבָא שׁוֹב לְלֵילָה אֶחָד  
אֶל בֵּין תְּרַפֵּי צְרִיחֶיהָ



# ההתנגדות כ'אירוע' של אמת

זרור בר-יוסף<sup>1</sup>

בעבודה זו ננסה לבחון את מושג 'ההתנגדות' וכיצד הוא מכונן בשתי תפיסות מעולמות שונים את האפשרות להיווצרותו של הסובייקט. אנו נפתח בספרו של אלן באדיו 'מסה על תודעת הרוע'. באדיו בונה בספר תפיסה, שבמהלכה הוא מגדיר מושגי יסוד בסיסיים מחדש (בהם 'אמת', 'טוב', 'אתיקה' וכו'), ובכך הוא מנסה, מחד לערער על התפיסה הרווחת כיום, ומאידך לבנות משהו אחר. באדיו מעתיק את מושג האמת ממקומה 'בחוץ' – 'פנימה'. טענתו היא, כי 'אמת' איננה מצביעה על טענה, חשיבה או אידיאולוגיה מסויימת, כי אם על תהליך.<sup>2</sup> תהליך זה הינו ההתנגדות של האדם לזרם החיים השוטף, בין אם יהיה זה במישור הפוליטי, אומנותי, מדעי, או אפילו זוג אוהבים – ל'אירוע' זה ניתן לקרוא אמת. אולם אמת זו איננה אמת אוניברסאלית, כי אם משתנה לפי הפרטים.<sup>3</sup> מתוך כך באדיו בונה מחדש את מושג האתיקה, לא כעקרונות אוניברסאליים של מוסר, כי אם תוצאה של ההתנגדות והאירוע של אמת שהתרחש בשל כך אצל אותו אדם.

בהמשך אנסה להשוות חלק מדבריו של באדיו אודות האדם לתפיסות חסידיות בנושא, וכהמשך לכך את דבריו על אתיקה לקיום מצוות, זאת למרות הפער התשתיתי ביניהם. על ידי השוואה זו אני מקווה לחדד מעט את אחד מהעקרונות של קיום מצוות, וכך להבין מעט טוב יותר את מקומה של האתיקה. אחת השאלות העולות מאופן הצגת דבריו של באדיו בספר (ובה נתמקד בחיבור זה) הינה יחס בין 'האמת'

1 עבודה זו מוקדשת לעילוי נשמת מו"ר הרב שג"ר הכ"מ, איתו שוחחתי קצרות אודות חלק מהרעיונות שיעלו במהלך העבודה ושסייע לי רבות גם בתחום זה.

2 במבוא לספר הנאורות – פרויקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, מצדין העורך, עזמי בשארה, את האוניברסאליזם ועקרון התבונה כמושגי יסוד שעוצבו (יחד עם האינדיבידואליזם) במאה השמונה עשרה. בשארה עומד על המתח בין הפרט לציבור אצל קאנט (הנאורות – פרויקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, 'ובכן מהי נאורות?' (מבוא), עזמי בשארה, עמ' 12 ו-20, הקיבוץ המאוחד, תל אביב יולי 1998). לצורך העניין אצלנו, רציתי להדגיש דרך זה את המעבר שבאדיו עושה מאמת חיצונית, אוניברסאלית, לכך שהמבחן היחידי לאמת מתקיים אצל האדם עצמו (כפי שיובהר לקמן).

3 לענ"ד ע"פ באדיו יהיה נכון להרחיב את ההגדרה ואף לומר כי האמת של כל פרט עשויה להשתנות לפי הזמן והמקום, ולכן לא ניתן גם לדבר על אמת אחת אצל האדם עצמו.

לפעולות שאנו עושים (עד כמה ניתן לדבר על אתיקה כאמיתית? על פעולה ספציפית כאמיתית?). בסוף המאמר אנסה לטעון, בדומה לבאדיו, כי האמת של מעשינו נמצאת לא בפעולה עצמה, כי אם ב'אירוע' שהיא יוצרת ועל ידו מתאפשרת.

## האמת של באדיו

באדיו פותח בביקורת חריפה על האדם בתקופה המודרנית; הקיום היומיומי של האדם מושווה לקיום חייתי פשוט. קיום שנמצא מתחת לטוב ולרוע, מתחת לאמת ולשקר. קיום שאין קורה בו כלום. 'הדלק' המוסרי והקיומי בחברה המודרנית הוא ההימנעות מהרע; הטוב – אינו טוב, אלא 'לא-רע'. נראה שלפי באדיו אפשר לחלק בין הישות ה'נצחית' באדם לבין ישותו ה'חייתית'. הישות החייתית איננה שלילית או חיובית – היא לא רלוונטית לאמירה מסוג זה.

מקורה של ההתנהלות הרגילה של החיה האנושית מצוי במה ששפינוזה כינה "ההתמדה בישות", שאינה אלא החתירה אחר העניין, קרי אחר שימור העצמי. שימור זה הינו החוק של ה"מישהו" כפי שהוא יודע את עצמו.<sup>4</sup>

מה שמכונן את האדם הוא הישות הנצחית שבו, היא המאפשרת את קיום הסובייקט וכלפיה את 'האמת', 'הטוב' או 'הרע'. באדיו מבסס את קיומו של האדם הנצחי, על התנגדות האדם להיותו (או להתייחסות אליו כאל) חיה. באדיו מבסס את טענתו על ההתנגדות של בני האדם להשפלתם כחיות:

התנגדות שונה מזו של הסוסים, התנגדות שאינה מתרחשת בגופה השברירי אלא בהתעקשותה להישאר מה שהנה, כלומר בדיוק דבר מה שונה מהוויה קורבנית, שונה מהוויה-לקראת-המוות – דבר אחר מישות בת תמותה. ישות נצחית: הנה מה שהמצבים הקשים ביותר שעוברים אל האדם מעידים עליו שהוא.<sup>5</sup>

לפי המודל שבונה באדיו הסובייקט נברא מהתרחשויות בהן מתנער האדם 'החייתי' על ידי ארועים 'נצחיים', אותם הוא מחלק לארבעה טיפוסים כלליים: מפגש אוהבים, מציאת בסיס מדעי חדש,<sup>6</sup> המצאה אומנותית ומהלך של פוליטיקה של

4 אלן באדיו, **אתיקה – מסה על תודעת הרוע**, עמ' 59, עדי אפעל, רסלינג, תל אביב 2005.

5 שם, עמ' 30. עוד על הנושא ראה עמ' 27-30.

6 נראה כי מושג זה בא על רקע ההתייחסות לתבונה כדרך ל'אמת' בתקופת הנאורות. במסה על יסודות הפילוסופיה או: על עקרונות הידיעה האנושית, מאת ז'אן לה-רונד ד'אלמבר, כתב ד'אלמבר כי התבונה היא

חירות.<sup>7</sup> המהלך של 'שבירת' המצב הרגיל והנאמנות, ההמשכה הממשית, של נקודת המשבר היא, על פי באדיו, תהליך של אמת. 'אתיקה של אמת', לפי באדיו, היא:

עקרון התמשכותו של תהליך אמת, או באופן מדויק ומורכב יותר: הוא זה אשר מעניק עקביות לנוכחות של "מישהו" בקומפוזיציה של סובייקט המוסק על ידי התהליך של אמת זו.<sup>8</sup>

לפיכך, אי אפשר לדבר על אמת אחת:

ואין בנמצא סובייקט אחד, אלא כמניין האמיתות כך מניין הסובייקטים; כמניין הסוגים הסובייקטים כך מניין תהליכי האמת... כל חיה אנושית, משתתפת באמת ייחודית מסוימת, רושמת את עצמה באחד מארבעת הטיפוסים הסובייקטיביים.

פילוסופיה מסוימת מציעה לבנות מרחב של מחשבה שבו הסוגים הסובייקטיביים השונים, הניתנים באמיתות הייחודיות של זמנה, מתקיימים בצוותא. אולם קיום בצוותא זה אינו האחדה – לכן לא ניתן לדבר על אתיקה אחת.<sup>9</sup>

נקודה זו היא אחת מהנקודות הבסיסיות בהגותו של באדיו, כל טענה שתנסה לצמצם את האינסופיות של ההוויה לכדי דבר אחד הרי היא פוגמת באמת. לכן, אין אל, כי האחד איננו (עמ' 41). על כן, להבדיל, הנאצים הם ההיפך מהאמת ומהטוב, כי במקום להתבסס על האינסופיות של הריק, של השבר של הנצחי ביומיום, הם מילאו את נקודת הריק "בפרטיקולריות הסגורה של המכלול המופשט (ה'גרמנים' או 'הארים')". פעולתה הקבועה היא ההבניה הבלתי פוסקת של מכלול זה, אין לה כל אמצעי לעשות זאת זולת זה

הכלי להתקדם לעבר האמת, ותפקיד הפילוסוף הוא להבחין בטעויות קודמיו (המרחיקות אותנו מן האמת) ולעזור לנו ולחברה לצבור את הידע הממשי האמיתי (הנאורות - פרויקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם. עזמי בשארה. "מתוך: מסה על יסודות הפילוסופיה", ז'אן לה-רונד ד'אלמבר, עמ' 2-31, אריאלה אזולאי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב יולי 1998). עוד על חשיבות התבונה כמובילה ל'אמת' ראה באותו ספר (הנאורות - פרויקט שלא נשלם?) חיבורו של עמנואל קאנט בתרגומו של ידידיה פלס, 'הנאורות מהי?'. בפתח המאמר כותב קאנט, כי "אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך! היא איפוא סיסמת הנאורות" (עמ' 45). התבונה והאמת הם אוניברסאליים והחכם יכול להבחין בחוקי טבע אלו ולשם לכוון את החברה (דידרו מציג תפיסה דומה לזאת של ד'אלמבר לגבי החוקים וטוען כי בעצם מערכת החוקים הטבעית היא הטובה ביותר, ומערכות החוקים שהאדם כפה הן הבעייתיות (ראה, **דידרו דיאלוגים**, עמ' 2-261). נקודה זו מדגישה את הפער בין באדיו, הרואה בטבע רק את הבסיס לקיום האנושי, להוגי 'הנאורות'.

7 באדיו, עמ' 55-53.

8 שם, עמ' 58.

9 שם, עמ' 44.

של 'ריקון' מה שמקיף אותו"<sup>10</sup>. כפי שאלי שיינפלד מציין באחרית הדבר לספר, 'האמנם האמת אוניברסלית?', "היכולת לאשר את הלא-יש, לעמוד לנוכח הבלתי-ניתן-לחשוב היא זו המאפיינת את האדם כנצחי"<sup>11</sup>.

נראה, כי נקודה זו ('הריק' והשבר) היא אמת אוניברסאלית. היכולת לשבר אימננטי, הקיימת אצל כל אדם באשר הוא, ההיפתחות לאחד מארבעת טיפוסים האמת היא אמת כללית, שיכולה (מתוקף היותה ריקה ואינסופית) להיות אמת בכל מקום ובכל זמן. לכן, להערכתנו ניתן לומר כי באדיו שינה את ההתמקדות מהאמת כקיימת וכתכלית אליה ניתן להגיע, ל'דרך', להתנגדות. בעצם, לפי באדיו האמת נמצאת אצל כל אחד ואין זה משנה מה היא מכילה, כי האמת מכילה הכל. מכך יוצא, שהשבירה או ההתנגדות להתכנסות בעצמי, היא אמת. בנוסף, אותה התנגדות להתכנסות החוזרת בעצמי היא זו שתלמד אותי שאני לא היחיד, ולכן, גם לאחרים יש אמת.

באדיו מתייחס באופן ישיר לגבי אי קיומה של "אתיקה כללית – מכיוון שהסובייקט המופשט, זה שהיה יכול לאחוז בה כשריון גם הוא נעדר ישנה רק חיה מסוימת, הנקראת על פי נסיבות מסוימות להיעשות סובייקט, או שמא נאמר: להכנס אל הקומפוזיציה של סובייקט. משמעות הדבר שכל הווייתה של החיה – גופה, יכולותיה – נדרשת ומגויסת ברגע מסוים, כדי שאמת אחת תוכל להמשיך בדרכה. ברגע זה נקראת החיה האנושית להיות אותה הוויה נצחית שטרם היתה"<sup>12</sup>. בקצרה, אתיקה אפשרית רק כתוצאה של תהליך של אמת שעבר על הסובייקט, לכן דיבור על אתיקה אוניברסאלית אינו אפשרי.

לסיכום, נראה שההבדלים בין הפרטים אצל באדיו הם חסרי חשיבות, הם לא מקרבים אותנו ולא מרחיקים אותנו מ'האמת' שהיא, "הביאה להווייה". עבורו, ה'הווייה הנצחית' אינה תלויה בהבדלים בין האנשים (וגם בין אדם פרטי לציבור), מה שקובע הוא "מסוגלותו לאמת" (שהיא לפי הבנתי ההתנגדות 'להתמדה ביישות').<sup>13</sup> הדרך לפי באדיו לקיום שווה ערך, לאנושיות ולאיתקה, חייבת לעבור ע"י אירוע של אמת, קרי התנגדות לזרימת החיים הרגילה המאפשרת לישות נצחית לחדור למעגל החיים הטבעי, וכך לאדם להפוך לסובייקט. מכאן יוצא, כי האיתקה איננה אמיתית, אין דרך הכרחית לפעולה, נותר רק לדבר על 'אירוע' אמיתי המכונן את האפשרות לאיתקה.

10 שם, עמ' 81.

11 שם, עמ' 102.

12 שם, עמ' 54.

13 שם, עמ' 3-42.

## ישות נצחית כנפש אלוקית

ניתן להשוות את דבריו של באדיו על ישות בהתמדה וישות נצחית לחלוקה בין נפש אלוקית לנפש בהמית בקבלה ובחסידות, בעיקר כפי שהיא מופיעה בספר התניא של חסידות חב"ד. האדמו"ר הזקן מסביר בפתיחת ה'תניא':

דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב "כי נפש הבשר בדם היא" וממנה באות כל המדות רעות... וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח (גמילות חסדים – ד.ב.) באות ממנה... שיש בה ג"כ (גם כן – ד.ב.) טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע. ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש כמ"ש (כמו שכתוב – ד.ב.) "ויפח באפיו נשמת חיים" ואתה נפחת בי וכמ"ש בזוהר "מאן דנפח מתוכיה נפח" (מי שנפח נשמת חיים מעצמו נפח! – ד.ב.)<sup>14</sup>.

מעניין לראות, כי גם בחב"ד האדם מחולק ל'ישות בהתמדה', הנפש הבהמית שאחראית לקיום הגוף, ולעומתה ל'ישות נצחית', הנפש האלוקית. לנפש הבהמית תכונות חיוביות ושליליות, אולם אם ננסח זאת לפי באדיו, היא 'מתחת לטוב ולרוע'. לעומתה, ישנה הנפש האלוקית, שהיא הצד הגבוה באדם ומה שמייחד אותו (היא הצד הנצחי באדם, שבניגוד לגוף אינו מתכלה). על כן, אחד הנושאים החשובים בספר התניא, ובעבודה בחב"ד בכלל, יהיה לכופ את הנפש הבהמית תחת הנפש האלוקית. לפי דבריו, הדרך של הנפש האלוקית לכופ את הנפש הבהמית (במושגיו של באדיו ניתן היה לנסח לחדור ל'ישות בהתמדה') היא ע"י קיום מצוות. בהמשך הוא אומר כי קיום מצווה דומה ל'לחבק את המלך' (קרי, הקב"ה).

אם נדייק בדבריו נראה, כי גם כאן, האמת איננה פעולה כזו או אחרת, אלא אמצעי (לחבק את המלך או בשפה הקבלית 'לייחד ייחודים'). בניסוח זה, אחת מההתנגדויות להתנהלות של הנפש הבהמית תהיה קיום מצוות, המאפשרות לנשמה האלוהית לנכוח (או 'לכוף' את הנפש הבהמית). מכאן יוצא, שבמונחיו של באדיו המצווה הינה 'אירוע של אמת'.<sup>15</sup> דוגמא לכך ניתן לראות בברכה שלפני דבר מאכל, ברכה העוצרת את הזרם, ומחדדת את העובדה כי אתה עתיד ליהנות בעוד זמן קצר.

14 תניא דף ה-ו.

15 כך גם ניתן להבין מדוע בספר 'הזוהר' מכנים את המצוות כ'עצות'. את הרעיון להשוות את המצוות ל'אירוע של אמת' אצל באדיו למדתי מהרב שג"ר הכ"מ.

לגופו של עניין, נראה כי תיאור זה, בדומה לדבריו של באדיו, מעבירים את נקודת הכובד של האמת כקיימת באיזושהי נקודה בחוץ – פנימה. הן עבור בעל התניא והן עבור באדיו האמת היא אירוע שבמהלכו הסובייקט מתכונן (עבור בעל התניא יהיה זה באמצעות המצוות ובעבור באדיו דרך הפוליטי, אומנותי וכו'). נקודה נוספת ומשמעותית לא פחות היא, שמכאן יוצא, שהמצוות (בדומה לאירוע של אמת עבור באדיו) הינן א-מוסריות, אין בכוונתן ליצור אדם מוסרי, אלא הן המאפשרות למושגים כגון אלו להתקיים.

מעניין לציין כי הרב מנחם מנדל שניאורסון (האדמו"ר האחרון של חב"ד) מעניק ממד חדש של הסתכלות על המפגש בין הנפש האלוקית לנפש הבהמית. בדרשת חתונה שהרבי העביר הוא מציין את העובדה, כי לעיתים המציאות מתנגדת לנפש האלוקית, ודווקא התנגדות זו היא שמעוררת את הנפש האלוקית ומאפשרת לה לנכוח. הרבי לא מדבר באופן תאורטי בלבד, כי אם מסביר את חוויית הגלות (!) (גם חורבן בית המקדש והתפוצה של ישראל בין האומות, אך גם החוויה שמסמלת את השברון וחוסר האפשרות לקשר) על רקע זה. בדברים אלו מאיר הרבי את הנפש האלוקית (או בניסוח הקודם 'הישות בהתמדה', ההתנהלות הטבעית של העולם) כמה שמתנגד לנפש האלוקית ובכך בעצם מסייע לה להופיע באופן טוב יותר אצל האדם עצמו. בניסוח אחר (המתאים למאמר זה) ניתן לומר, כי הרבי מוכן לקרוא גם למציאות הטבעית כאשר היא מתנגדת כ'אירוע של אמת' (!), זאת משום שההתנגדות מחדדת את עצם הימצאו של 'שבר אימננטי' בעולם (כדברי באדיו).<sup>16</sup>

## סיכום

באדיו מנסה לבנות מחדש פילוסופיה, שבעצם מתנגדת לתפיסה הליברלית מודרנית הרווחת כיום. במסגרת זאת, הוא מתייחס / בונה על מושגים שהתבססו על ידי הוגים בתקופת הנאורות. באדיו מנסח את האמירות מחדש, כך שבעצם הדגש עובר כולו אל האדם עצמו, המנסה 'להשתחרר' מקיום סתמי אל משהו אמיתי יותר. עקב כך,

16 אדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן, **תורת מנחם דרושי חתונה**. ש"פ בשלח, י"א שבט מאמר ב, התשכ"ד. "אמנם נקודת היר"ש שלמעלה מהשכל היא מצד עצמותו ית' דלא אתרמיז בשום קוץ. וגילוי בחינה זו היא ע"י המנגד דוקא. וכמרז"ל 'הנצח זו בנין ירושלים', שדוקא כאשר יש מניעות ועיכובים על תורה ומצוות, הנה אז מתעורר התוקף דמס"נ שלמעלה מהשכל... כי הצדקה שעשה הקב"ה בישראל ע"י שפיזור לבין האומות הוא העניין דפרונו שלמעלה ממדידה והגבלה, בחי' פרונו תשב ירושלים. והיינו שע"י המניעות ועיכובים כו' שבזמן הגלות (פיזור לבין האומות), ע"י דוקא מתעורר ומתגלה בחי' (ירושלים, היינו) האוצר של יראת שמיים שבכ"א מישראל... וע"י נמשך גם מלמעלה מבחי' אוצרו הטוב שלמעלה מהשתלשלות" (עמ' עדר-ערה).

מושג האמת אצל באדיו משתנה לחלוטין, ובמקום מטרה קיימת אותה יש לגלות – האמת הופכת לדרך חיים, לאירוע המכונן את הסובייקט. על כן, האמת היא שונה ומרובה אצל אנשים שונים ותרבויות שונות. בנוסף לכך, מכיוון שתהליך האמת 'אדיש' לתוכן, הוא יכול להכיל את כל ההבדלים והשונויות. לכן, רב תרבותיות היא לא רלוונטית לאמת. כך יוצר באדיו מציאות בה ניתן לדבר על 'האמת' האוניברסאלית (התוכן והתנאים משתנים, מה שחשוב זה הדרך, אמיתות התכנים היא רבה מספור).

ברצוני להדגיש, כי לא היה בכוונתי לנסות ולהוכיח קרבה או השפעה הדדית בין עמדותיו של באדיו לתפיסה של הנפש האלוקית בחב"ד או בתורת הסוד היהודית (בין אם של באדיו או של אחד מההוגים מהם שאב את מושגיו, כגון שפינוזה או ניטשה), כי אם לנסות ולהבין טוב יותר אם אכן ניתן לדבר על פעולות מסוימות שאנו עושים כ'אמיתיות'. במהלך החיבור ניסיתי להראות, כי מה שמכונן את האדם ואת הפעולה כאמיתית איננו האקט עצמו, כי אם האירוע שבו האדם מתנגד לקיום הסגור והשוטף שלו בעצמו, ובעצם מנסה להיפתח לאפשרות של אחר (בין אם זה יהיה האחר הלוינסי, האחר 'הרגיל' – השכן שלי, או לחילופין האחר שבתוך האדם עצמו).

כפי שמדגים באדיו בספרו, אירוע כזה של אמת אשר במהלכו האדם מתנגד לקיום החייתי שלו (קיום של 'סברות' מתחת לטוב ולרוע), וחותר לכינון של עצמי גבוה, הוא זה שמאפשר את הקיום האתי. הדיבור על אתיקה של החברה האנושית לא מתמצה בזכות לחיים ולחירות, זכויות אלו רלוונטיות אף לחיות. כאמור לעיל, האדם מתכוון כסובייקט כאשר הוא מתנגד לזכויות אלו ובלבד שהוא מפנה מקום ל'אירוע' נצחי.<sup>17</sup>

על כן, האמת היא, "שבר אימננטי – 'אימננטי' מכיוון שאמת מתרחשת בתוך המצב ולא בשום מקום אחר". האמת היא מהלך, התרחשות אינסופית המתקיימת באדם. לפיכך, דיונים על אמת אוניברסאלית אותה יש לגלות אינם רלוונטיים. אמיתות

---

17 העמדה זו של האדם מול החיה והשאלה החדה על היחס ביניהם (הבדל שכלי, מוסרי, תודעתי וכו') עולה במקומות רבים. לענייננו, ראה 'מעשה מאינדיק' אצל ר' נחמן (מעשיות ומשלים בתוך **כוכבי אור**) וסיפורו הקצר של פראנץ קפקא, 'דין וחשבון לאקדמיה'. ר' נחמן מדבר על בן מלך שקם בבוקר וחושב שהוא תרנגול הודו ולא מצליחים לשכנעו שהוא אדם, וכן בסיפורו של קפקא מדברים על קוף שהופך לאדם. בשני הסיפורים לא ברור מה הדמות 'באמת': קוף, תרנגול או אדם, אך בשני המקרים בסוף התהליך הם נוהגים (אוכלים, שותים וכו') כבני אנוש. מעניין לראות כי דרך ההתמודדות של ר' נחמן ושל קפקא שונה לחלוטין, הן צורנית (באמצעות סיפור) והן תוכנית. שניהם פורכים את העמדה הדיכוטומית, של אדם מול חיה, ודרכה מפתחים אמירה חדשה (לענ"ד ייתכן שאף מעניינת יותר). ראה **מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב**, צבי מרק, הוצאת עם עובד ומכון שלום הרטמן תשס"ד.

הערכים והחוקים נובעות רק מהיותם תוצר של תהליך של אמת, תהליך אישי אצל כל אדם ואדם או קבוצה שבה התרחש שבר כזה. אך גם כאן התנאי הוא לשבר 'ריק' שמבין שהוא אחד מיני רבים.

עם בעיות וטענות דומות מתמודד האדמו"ר הזקן, ואף הוא מקשר את כינונה של ישות נצחית (ובשפה שלו נפש אלוקית) באתיקה (העומדת מול המצוות). כאמור, אין כאן ניסיון לקשר אתיקה למצוות או את הישות הנצחית אצל שפינוזה לנפש האלוקית, כי אם בחינה של מנגנון ההתמודדות (או ההתנגדות) אצל הוגים שונים מעולמות שונים, וכיצד הוא בעצם מכונן את הסובייקט.

בשלב שני, בחנו כיצד המצוות, ולהבדיל, האתיקה או המוסר, אינן אמת מצד עצמן, כי אם מהוות 'אירוע של אמת'; אירוע אשר במהלכו הסובייקט יכול להיפגש עם הנצחי. במובן זה, מצוות הינן א-מוסריות, וניסינו מכאן לטעון כי אף אתיקה הינה א-מוסרית, ואיננה מכווננת מעשה כ'טוב' (!) או ההפך.



# וחסרון לא יוכל להמנות

## כול' בלפר

לע"נ הרב שמעון גרשון רוזנברג

To see a World in a Grain of Sand  
 And a Heaven in a Wild Flower  
 Hold Infinity in the palm of your hand  
 And Eternity in an hour

**William Blake**

... דרבי יעקב איש כפר חיטייא הוה מקביל אפיה דרביה כל יומא, כי קש אמר  
 ליה: לא נצטער מר, דלא יכיל מר.

אמר ליה: מי זוטר מאי דכתיב בהו ברבנן "ויחי עוד לנצח לא יראה השחת כי  
 יראה חכמים ימותו"; ומה הרואה חכמים במיתתן יחיה, בחייהן – על אחת כמה  
 וכמה!

בבלי, חגיגה ה, ע"ב<sup>1</sup>

## הקדמה

ברשימה זו אנסה להציג את הבעיה המהותית של הספירה, ודרכה את חוסר  
 השלמות של הקיום הנספר והמסופר. הספירות השונות שאנו נדרשים אליהן במעגלי  
 שביעיות – ימים, שבועות ושנים, מציעות אפשרות להתעלות על הספירה הריקנית,

---

1 וראו בעין יעקב המסביר את מנגנון הקל וחומר, לפיו האפשרות ללמוד מחיי הצדיקים נובעת גופא מהיותם בני  
 מוות, לא הלימוד מהנהגות הצדיקים המתחייב ממילא. מות הצדיק, המאחד בינו לבין הרשע, הוא גם המייחד  
 אותו, ובסופו של חשבון גם את חייו. והדברים ארוכים (ראו עין יעקב ומהרש"א על אתר).

החסרה כשלעצמה. על ידי התמימות, **השלמות** שמושגת דווקא בקבלת החיסרון שאינו יכול להימנות.<sup>2</sup>

לשם כך נתבונן באופיים של מספרים ואינסופים במתמטיקה, בספירת העומר ובחיים האוזלים כמו מים שאין להם סוף, אבל (כולי האי ו)אולי יש להם תכלית.

הסקירה עוברת דרך הגדרות פורמליות (בנפנוף ידיים כמובן) ויבשות של האינסוף המתמטי. דרך המבנים המושלמים של חקירת חב"ד את יחסי ה"יה ואלוהים, אל דברי ר' נתן הממחיש את הבעיה הממשית של הסופי והאינסופי; הספירה שהיא תמיד חסרה והימים הספורים המדודים והרגילים לגמרי, ממש בלי מ"ה.

בסופו של חשבון נשאף להנהיר את ההשלכות המחשבתיים והמציאותיות של עיסוק ישיר באין ובסופו הנעוץ בתחילתו. ההכרח והבלתי אפשריות שבדבר זוקקים הנהרה לשם לימוד הלכות ואגדות החיסרון, סיפורים משנים קדמוניות ועיוותים מתוקנים וחרוצים עד אין סוף.

בדרך כלל מבנה שכזה נחשב כבלתי נגיש מכיוון כלשהו: לאלה שלא עברו את ההכשרה המתמטית (אינפי – לפחות לא בפעם הראשונה), העיסוק בעצמת האינסוף המספרי הוא זר ומוזר. לבקיאים בתבניות הפורמאליות קשה במסגרת כזו למצות תיאור מדויק של שלדי קומות האינסוף השונים; וגם אם משימה זו צולחת, הקשר בין אלה ובין החוויה האישית או המשמעות הדתית כלל אינו ברור מאליו (בלשון המעטה).

הפער בין העיסוק במספרים לבין המשמעות האישית של הסדירות (וחוסרה) בחיים ובעולם, אינו נפתר גם במציאת תקבולות ומבנים קשיחים בחכמת האלוהות וחיתוכי השברים, שהלא אנשי הנומרולוגיה והאסטורולוגיה ידעו תמיד לתמרן את התבניות על פי הכסף והרצון. כמעט כל ניסיון לתת משמעות למספר נידון מראש ל'מיסטיקות/מאגיות/ניאו-פיתגוראיות' שאחריה אין יותר פתחון דברים וערך. אבל אכן תורה היא ולימוד היא צריכה, מעבר לכל מינוח והצרנה.

נבהיר כאן שתי נקודות מוקד בסיסיות המצריכות לדעתי עיון אמיתי בהופעות השונות של האינסוף, ולא נוסף (זהו לא ניסיון לחדש ימי קדם של עיסוק איכותי במספר):

2 המחשבה היהודית מסוגלת להכיל גדלים שליליים כבעלי ממשות אונטית, יכולת שאין להמעט בחידושה המהותי. ראו למשל בבלק, בבא בתרא ז, ע"א: "דרש ר"י רבבי שלום: כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, כך *חסדונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה...*"

ההלכה מסוגלת לשכלל חשיבה שוללת זו, ראו מאמרו של ר' יעקב יוטקוביץ' על 'היזק ראייה', **עלון שבות** 159, פרק ד'. החלל הריק, *תוסט*, הוא המזיק.

א. **המספר והאות:** הכמות והאיכות, ההיגיון והדמיון, מאז ומתמיד לכודים<sup>3</sup> בסחרחורת של ריקוד הגובל פעם בהעמסת משמעות עד-כדי חוסר לכידות, ופעם בסידור מוקפד ורשמי עד-כדי איבוד העומק. אך הריקוד נשאר ועודנו חובק את שניהם, ככל שיתכחשו אחד לשני.

ב. **האין, הסוף ומה שביניהם:** קשה לדמיין תחום פעילות אנושית שבו לא חדר מושג האפס (החוסר, והאינסוף, השפיעה) אל התיאור והחוויה האנושית היסודית. היכרות מלאה עם תחומי הופעה אלה נתבעת.<sup>4</sup> הטיעון של עיוות המושג בשל השימוש בדיסציפלינה 'אחרת', ושמירה על 'טהרת המושג', אינם אלא כליאת התורה בקרן זווית והכרזה שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, ויקרא באותיות הקטנות של מכרז בעמוד האחורי של עיתון.

הקישור שנעשה כאן בין המספר והמשמעות נוגע למחקר על טבעו המתמטי של האינסוף מלפני כמאה וחמישים שנה, והעיסוק באינסוף האלוהי בחסידות שקדמה לה בשנות דור. על מנת 'להקל' על הפער בין התחומים ישנה העבודה בחומר ובלבנים של העיון הפילוסופי לאורך אותה התקופה בטיפוסי האינסוף השונים, עיון שכולל גם הנהרה כמותית וגם שיפוט מוסרי ואונטולוגי שלהם. האינסוף הפילוסופי הינו (ותמיד היה) רלוונטי למאמין, לחוקר, ואף לאדם שדוחה כל תואר.

אנו מחויבים אל האינסוף והאין ולו בגלל השימוש שלנו בהם לתיאור חיינו שלנו. 'רצף תודעתי', 'הפוטנציאל האינסופי' הטמון באדם, 'האפסיות האנושית' – כל אלה מוטמעים עמוק בדיבור ובכל דור ודור מתגלגלים אחרת<sup>5</sup> ומבטאים את סיפורו של האין והסוף הנובעים ופתוכים זה בזה כשלהבת בגחלת. המציאות הפשוטה, הסופית, נשענת על המתח בין שני קצוות<sup>6</sup> אלה ונקרעת<sup>7</sup> ביניהם.

עם כל זאת, על החלק הראשון, הפורמאלי יחסית, ניתן לדלג בקיפוף הדרך והבקיאים בשוב לוואי וירצו לבוא שעריו גם ברצוא. הדברים נאמרים בימי ספירת

3 ראו במאמרי 'ספר ספר וספור - מדענים פילוסופים וסופרים', **קונטרס** חנוכה תשס"ז.

4 במשל של חיי משפחה - אפשר להתעלם מחייהם של יקירי לבנו במסגרות רחוקות וזרות, אך העובדה הפשוטה היא שהם חיים ביותר ממקום אחד, והם נשארים עצמם בכל מקום, ושונים בתכלית בכל מסגרת של הופעתם.

5 בלייז פסקל, **בעל הרוח הגיאומטרית**, עוסק ב"שני האינסופים (האינסופי והאינפיניטסימלי)", עיסוק שממשיך הן בעבודתו המתמטית-גיאומטרית, והן בהגיגיו.

6 כפי הסברו של פרופ' מארק שטיינר לעקרון האנתרופי - אנו נמצאים באמצע הדרך בין האפסי והמוחלט, וזהו מקומנו כתוצאה ובעיקרון.

7 תהלים ח, ו-1: "מִה אֲנֹשׁ כִּי תִזְכְּנוּ וְכֵן אֲדָם כִּי תִפְקְדְנוּ. וְתַחֲסְרְהוּ מֵעַט מְאֹלֵהֵם וְכָבוֹד וְהָדָר תִּעֲטְרְהוּ".

שנים, ימים נצברים ושעות אוזלות, ולוואי יעלו לפניו לרצון ויתרבו השעות לימים חיים, והנקודות יהיו לעדרים בעידנא דידן אמן.

## 1. סיפורו של מספר

ישנם שני סוגים בסיסיים של מספרים אותם עלינו להכיר בעידנא דידן. לא מדובר במספרים מיוחדים עם שמות מרשימים ומתמטיקאים שוויצריים-איטלקיים שרימו את זנון ופענחו את סוד ההתכנסות אליהם מבלי לגעת בהם ממש. מדובר במספרים היום-יומיים, השלמים (שנקראים בצדק כמעט מתבקש) הטבעיים.<sup>8</sup>

**הסוג הראשון הוא המספר האורדינלי** – הסוד: המקום הסידורי בספירה הנמשכת ונמשכת. ניתן להגיע בספירה לכל מספר שרוצים, ומספר זה מייצג בדיוק את הפעולה הזו – הספירה.

שיטת הספירה מתייחסת אל כל מספר כאל סדרה של איברים, והספירה של כולם מניבה בסופה את המספר המייצג את הגודל המבוקש.

**הסוג השני הוא המספר הקרדינלי** – הערכי: מספר זה מייצג גודל (magnitude), לא כזה אליו הגענו בבנייה מן היסוד אלא בו אנו נתקלים ועמו אנו צריכים להתמודד כנתון, ככמות.<sup>9</sup>

השערה מקובלת<sup>10</sup> לגבי המספר הקרדינלי היא שיסודו של פן זה נעוץ (היסטורית ומושגית) בהשוואה שבין אוספי חפצים וקבלה מיידית של גודל יחסי – כוסות מלאות וריקות, ציפורים על ענפים וכן הלאה. הגודל ה'אמיתי' של המספר מגיע משימוש בקבוצת מבחן שימושית שכבר איננה תלויה בחפצים ממשיים. הגודל הוא מוחלט ואין צורך להגיע אליו בשלבים של ספירה.

רס"ג משתמש בהבדל הבסיסי שבין שני סוגי המספרים כדי להסביר את ההבדל שבין הגעה אל האמונה בכלי השכל לבין קבלתה כפי שהיא. פעולת השכל היא הספירה הסדורה שתגיע בסופו של כל חשבון אל התוצאה הבלתי נמנעת של מספר המעות.

8 כלומר, 1,2,3, וכן הלאה מספרים שלמים הגדולים מ-0. השיטה להלן מסתמכת על ההבחנה של קנטור בין קרדינלים לאורדינליים ועוקפת את מושג המספרים השלמים, אך חופפת לה בהרבה מהמובנים השימושיים.

9 המתמטיקה היוונית פיצלה בין העיסוק במספרים הבדידים והיחסים ביניהם (אריתמטיקה) והעיסוק בגדלים רציפים (גיאומטריה), היכולים לתמוך לכאורה בקיומן של מפלצות מסוכנות ואי-רציונאליות כמו השרש הריבועי של 2.

10 מבית מדרשם של המתמטיקאים הגדולים של המחצית השנייה של המאה ה-19, מבית מדרשו של גיאורג קאנטור. לסקירה בהירה ראו בספר הפופולארי והנגיש *Number, the Language of Science – פרקים I-IV*.

האמונה בקבלה שלמה היא התבוננות ישירה בחופן המעות שביד הקמוצה וקבלת הגודל הבלתי מתפשר של האמת הפשוטה.

אך לא מדובר בשני מספרים שונים. שני פני המספר מאולחים ללא הפרדה, מצומדים ללא תקנה עד שלא ניתן להבחין בין שני התחומים. אין קדימות בזמן או בעומק המושרשות בחשיבה לפן מסוים של המספר. כל מספר הוא גם קצה של סדרה מתמשכת, וגם גודל קשיח, לכיד, בלתי ניתן לחלוקה. מושלם.

## תוכו רצוף

האופי הכפול של המספר חושף את סימני הדרך אל האינסוף המתמטי<sup>11</sup> ו'עצמת הרצף':

בהינתן קבוצה A וקבוצה B, ההכרעה למי משתייהן יש 'יותר' (מהותית ולא בכימות ישיר, בגלל האינסופיות בפוטנציה בה נתקלנו לעיל של קבוצות) איברים מתפצלת לשני הנתיבים שראינו לעיל בהבנת אופי המספר:

**אפשרות אחת** תהיה לספור במקביל את שתי הקבוצות – אם מספר (קרי – ספירת) האיברים של A גדול יותר אזי היא הקבוצה הגדולה מבין השתיים, ואם המספרים שווים אזי גם הקבוצות שוות.

דרך זו אפשרית, אך יש לה לפחות שני ליקויים. הליקוי האחד הוא הצורך הנואש בביסוס לוגי.<sup>12</sup> הליקוי השני יותר מידי, וקשור להשוואת הגודל של קבוצות אינסופיות. את הספירה אפשר ליישם בצורה אפקטיבית רק לגבי קבוצות סופיות. בהשוואת קבוצות אינסופיות, אפשר רק להתחיל ולספור את איבריהן, אך לעולם לא ניתן לסיים את התהליך. אם מישהו מתעקש ורוצה להכליל את מושג ה'גודל' של קבוצות גם לקבוצות אינסופיות, עליו לזנוח את דרך המספור, ולמצוא דרך טובה יותר, דרך אותה אפשר להכליל. דרך המספור בעצם נוגעת רק בפן האורדינלי של המספר, ובאופן מהותי אינה מסוגלת לגעת באמת בגודל עצמו, גם כשזה סופי. חקירת האינסוף רק מצביעה על בעיה זו של אופי המספר ה'רגיל' ביתר חדות.

11 הניתוח להלן בחלק זה מהווה עיבוד של תוכן מאמרו של שמעוני גרטי, 'משמעותו הרוחנית של הרצף'. טרם פורסם.

12 אותו ביסוס שראסל ווייטהד ניסו לתקן באמצעות ה-Principia Mathematica to 64, יצירה רחבה שלא זכתה לעדנה אחרי (ולפני) מחקרי ק. גדל. אך גם קודם לכן, חוסר הפשטות הלוגי של המתמטיקה נחקר ע"י ויטגנשטיין עד זרא במעגלי דינוני אודות ה'עקיבה אחר הכלל' (חקירות פילוסופיות). הוא חושף את הבעייתיות הטמונה בהבנת כלל לפיו סופרים או ממשיכים כל סוג של סדרה. כיוון אחר של חוסר פשטות הוא השימוש המעגלי במושג הפונקציה לכינון של מספר, וההנחה של אפשרות ההפעלה הנוספת מעבר לפינה.

הדרך השנייה היא השוואה בין שתי קבוצות סופיות. זו תתבצע ע"י מציאת הגודל של מספר קרדינלי לעיל, והחזרתה על עצמה כבמשל דלהלן: מרצה נכנס לכיתה, והוא מעוניין לדעת האם יש בה יותר כיסאות או יותר סטודנטים. כלומר – איזו קבוצה גדולה יותר, קבוצת הסטודנטים שבכיתה, או קבוצת הכיסאות שבכיתה? ההשוואה תתבצע באמצעות הושבת התלמידים וראייה בסקירה מיידית את כמות הכיסאות הריקים או התלמידים שנותרו חסרי מקום. כמו שנעשה לעיל לשם הבנת גודל של מספר, נעשה כעת למציאת תוצאה המקבילה לזו של הספירה, אך נוגעת ישירות במושג הגודל של קבוצות.

עד כאן פשוט, ממש כמו משל הרס"ג על דרכי הוראת האמת.<sup>13</sup> אך אם ננסה להשוות גדלים של קבוצות השונות בצפיפותן (המספרים הטבעיים והמספרים הזוגיים) ניתן להגיע לפרדוקס לפיו כל קבוצה גדולה מן השנייה בהתאם לכיוון ההשוואה. גלילאו הגיע למסקנה שאי אפשר להשוות את הגודל של קבוצות אינסופיות, והניסיון לעשות כן מוביל לסתירה. אולם בדיוק בנקודה זו המשיך קנטור את קו המחשבה של גלילאו.

קנטור טבע את המונח ע'צמה כהכללה של גודל עבור קבוצה אינסופית. לע'צמה (קרי ה'גודל') של המספרים הטבעיים קרא קנטור סא (דהיינו – אָלְף<sup>14</sup> אָפֶס). לע'צמה של קבוצת המספרים הממשיים, קרא קנטור ע'צמת הרצף.

הכינוי נעוץ בהבדל שבין שתי הקבוצות. קבוצת הטבעיים (N) היא קבוצה של מספרים בדידים, ותמיד אפשר להוסיף איבר בין כל שני מספרים טבעיים.<sup>15</sup> ואילו

---

13 ספר **האמונות והדעות**, הקדמה, ד"ה "ואחר כן אומר בהקרבת זה כמי ששקל מממונו אלף זוז... ורוצה לאמת אצלם במהרה מה שנשאר מן הכל...".

14 ישנה דעה מעניינת (ומעט מפורקת) של לואיס פרייר ( Lewis S. Feuer; **America's first Jewish Professor:** James Joseph Sylvester at the University of Virginia; AJA XXXVI/2 1977 pp. 192) (ממורשת יהודית עמומה) השתמש באות העברית בעצתו של י' סילבסטר היהודי.

אי אפשר שלא להזכיר את השימוש שעושה בורחס באל"ף ככניסה לאינסוף הנגיש ביום-יום הבנאלי, הפיכת הקיום למרכז-שבכל-מקום ממורשת התיאוסופיה של קוזאנוס והפילוסופיה של פארמנידס, באיגוד העברי שנותנת האות המגיעה לפני תחילת התורה – דפתראות ופנקסאות העולם.

15 יש לדייק ולהעיר כי בטבעיים ניתן להוסיף בין כל שני איברים איבר **שאינו מן הקבוצה**. השוני שבין הטבעיים לממשיים מנקודת מבט מתמטית היא הפוכה מן המוצג בגוף הדברים: המספרים הטבעיים אינם "רציפים" מכיוון שבין כל שני איברים **לא ניתן** בהכרח למצוא איבר מהקבוצה שנמצא ביניהם ועל כן הקבוצה אינה צפופה (ותודה לאליאב משה).

לעומת זאת, במספרים הממשיים בין כל שני איברים **ניתן** למצוא איבר בקבוצה השוכן בין שני האיברים, ולכן ישנה צפיפות/רציפות של המספרים הממשיים.

קבוצת הממשיים (R) היא רצף אחד ארוך של מספרים, שלא ניתן לתקוע ביניהם טריז של מספרים נוספים – כל איבר שננסה להוסיף כבר קיים שם.

קנטור הראה שכל התאמה בין הטבעיים לבין הממשיים תותיר עודפים בקבוצת הממשיים. לפי ההגדרות שהגדרנו לעיל, המשמעות היא שהאינסוף הממשי גדול ממש מהאינסוף הטבעי, שוב – לא ב'מרחק' או 'גודל' אליו אפשר להגיע בספירה, אלא במהות ("דחיסות") האינסופיות שלהם.

בשלב זה עדיין אין לנו יודעים מהי עוצמת הרצף. אנו יודעים שהרצף גדול ממש מ- $\aleph_0$ . אך איננו יודעים בכמה הוא גדול ממנו. קנטור העלה בנקודה זו את השערת הרצף:

קנטור הכליל את ההשוואה שבין הטבעיים לממשיים: אם A היא קבוצה כלשהי, ניתן ליצור מתוכה קבוצה שנקראת  $P(A)$ . זוהי קבוצת החזקה של A, המייצגת את אוסף כל תתי הקבוצות של A. הסימון (וגם ייצוג גודל אמיתי בקומבינטוריקה בסיסית) לקבוצת החזקה הוא  $2^A$ .

קנטור הראה שבאופן כללי (וזו הצהרה חזקה מאד במתמטיקה) – העצמה של  $2^A$  גדולה ממש מהעצמה של A. בדרך הזו ניתן ליצור עוד ועוד אינסופים. מתחילים למשל מקבוצה כמו קבוצת הטבעיים, שעוצמתה  $\aleph_0$ . בונים את קבוצת החזקה שלה, ומגיעים לעצמה גדולה יותר. ניתן להמשיך ולבנות<sup>17</sup> את קבוצת החזקה של קבוצת החזקה ומגיעים לעצמה עוד יותר גדולה, וכן הלאה. בקטע הזה הכניס קנטור את הסימון הסדרתי הבא של האינסופים – הסימון של האלפים. האינסוף הראשון הוא  $\aleph_0$ . אחריו מגיע  $\aleph_1$ . אחריו  $\aleph_2$ , וכן הלאה. למעשה, ניתן להמשיך בדרך זו הרבה יותר ממה שנראה לעין, ואכמ"ל (ממש).

העצמה של הטבעיים כונתה בידי קנטור  $\aleph_0$ . העצמה של  $2^{\aleph_0}$  היא  $2^{\aleph_0}$  כפי שראינו. ומאחר שהעצמה של  $2^{\aleph_0}$  היא העצמה של הרצף, הרי שעוצמת הרצף היא  $2^{\aleph_0}$ . וזוהי בדיוק דמותה של השערת הרצף: קנטור שיער שהקפיצה של הרצף היא קפיצה

בצורה זאת, בכל אחת מהדוגמאות (טבעיים/ממשיים) אין חריגה מהקבוצה שנידונה בדוגמה ואין צורך לדבר על הרחבה של אותה הקבוצה. קורא שאינו דובר מתמטית מן הסתם יחלוף על זה ולא ישים לב אך זה עלול לצרום לאלו שכן.

16 כך, למשל, אם נקרא לקבוצת הטבעיים N, אזי נסיק שהעצמה של  $2^N$  גדולה ממש מן העצמה של N. במילים אחרות, האוסף של כל 'תתי הקבוצות' המורכבות ממספרים טבעיים, גדול ממש מן האוסף של כל המספרים הטבעיים.

17 כאן חבויה כמובן אותה הנחה סמויה העומדת בבסיס האפשרות לספור, אך עקרות ה'המשכיות' הנ"ל אינה עומדת כרגע למבחן. על נקודה זו עמד המילטון.

מינורית – הרצף מקפיץ את עצמת הטבעיים בדרגה אחת בלבד. כלומר – אם התחלנו בעצמה  $\aleph_0$ , הרי שאחרי ש'נרצף' אותה נגיע בדיוק לעצמה הבאה בתור –  $\aleph_1$ . בניסוח מקוצר, השערת הרצף היא –  $\aleph_1 = \aleph_0$ .

## 2. יוצר אור ובורא חֶשֶׁן, עֵשָׂה N ובורא את R

בעל שיטת הבחינות ההלכתית, שמעוני גרטי, מסביר כי שני סוגי האינסוף – של המספרים הטבעיים והרציונליים – ניתנים לתיאור כהתפצלות לשתי דרכים באינסוף: 'על דרך השלילה' ו'על דרך החיוב'.

'דרך השלילה' היא שלילת הסוף של המספרים הטבעיים. כל מספר גדול ככל שיהיה יכול להתגמד ליד הבא אחריו. האינסוף איננו מספר אליו ניתן להגיע, אלא פוטנציאל הכרחי העולה מאופי המספרים עצמם. אין סוף למספרים.

'דרך החיוב' היא התייחסות לאינסוף באופן חיובי, כשהשימוש במילה 'אין' הוא על דרך ההשאלה כביטוי לחוסר של תיאור במילים של אובייקט ממשי ('אקטואלי') מתמטית – יש אין סוף בפועל ממש.

יש לזכור, כי עצם האפשרות של אינסוף אקטואלי איננו מושג מוסכם ומוחלט: קיומו של אינסוף שכזה תלוי ועומד זה מכבר במחלוקת הפילוסופים. אריסטו שלל את מושג האינסוף הממשי,<sup>18</sup> ואילו אפלטון קיבל אותו.<sup>19</sup> האפשרות של קיום אינסוף לבד באופי של עצמת הרצף של המספרים עצמם.<sup>20</sup>

העיסוק באינסופים לא שֶׁכַּךְ לאורך הדורות, ולקראת הפיתוח של ניסוח ריגורוזי עבור הרצף המתמטי, היה גם הקשר של שיפוט פילוסופי ערכי לגבי האינסופים השונים. ג. פ. הגל הבחין בין אינסוף 'טוב' לאינסוף 'רע'. האינסוף הרע בשיטת הגל הוא זה של המספרים הטבעיים, של "הטבע המת": חוסר הסגירות של הסדרה, הריבוי

18 האינסופיות שיכולים הפילוסופים האריסטוטליים לקבל היא מעגלית; ראו אריסטו, פיסיקה III/8-4, מטאפיסיקה II/2.

19 במערכת של ZFC (Zermelo–Fraenkel set theory, with the axiom of Choice) קיימת קבוצה אינסופית, אך קיומה הוא אקסיומטי. יתר על כן, האקסיומה שקובעת את קיומה של קבוצה כזו – אינה תלויה בשאר האקסיומות, ובהחלט ניתן ליצור מודל שבו כל שאר האקסיומות תתקבלנה למרות שלא תהיה בו שום קבוצה אינסופית.

20 יש לזכור כי העיסוק בסוגי האינסוף השונים האפשריים נכנס לתמונת המחשבה האנושית מאוחר יחסית, לא מפאת חוסר שכלול של מחשבת הקדמונים, אלא בשל השמירה על חשיבה מושגית מושלמת ולכידה מצידם – כזו שאיננה מתירה מושגי ביניים שאינם מתיישבים עם המציאות הבלתי מתפשרת הסובבת אותנו. אין מקום לאינסוף בעולם בו גם המספרים הם אך ורק אובייקטים בדידים, ומבנה העולם הפיתגוראי הוא של היחס ההרמוני המושלם של המספר. משוואות מערבבות את היחסי והמושלם, את המדויק והמוערך, והופכות אותו לתלי נעלמים שיכולים ללבוש ולפשוט צורה כאוות נפשם המספרית.



של צרכים אנושיים, חוסר ההכלה של הקו הישר הם סממנים של אינסוף זה, מנוכר, המאפיין לדעת הגל את האלוהות המקראית. האינסוף הטוב הוא אינסוף מעגלי, במסורת העתיקה של אינסוף המצליח להקיף שטח סופי, ניתן להעמקה אינסופית ומפיק נוכחות מלאה ומיידית – זוהי בשורת האינסוף של הברית החדשה.<sup>21</sup>

בהמשך השטף ההגותי הומרו המינוחים של 'טוב' ו'רע' – good\bad, ל- proper\improper<sup>22</sup> או ל-authentic\inauthentic.<sup>23</sup> האינסוף מתגלגל עדיין במחשבה אודות האדם והעולם, אך כעת התכונות שלו הן המונחות בבסיסם שלדברים, ומונחים אלה משמשים בכינון של תמונת העולם, פילוסופית וערכית. הפיצול המהותי בין תפיסת האינסוף של הגל וקאנט משתמר עד היום.

נביא כאן את דבריו של אחד מגדולי חקר הייחוד הפיסיקאלי,<sup>24</sup> הביטוי החזק ביותר לאינסוף בעולם הפיסיקאלי. הוא סוקר את הופעות האינסוף בפילוסופיה ובמתמטיקה, ומסיק כי:

One might say that on the question of infinity Hegel and Kant recapitulate the classic struggle between Athens and Jerusalem. For Hegel as for the ancient Greeks the idea of an uncompletable, inexhaustible reality was obnoxious; it violates their sense of form and order. For Kant as for classical Judaism, to the contrary, a true infinity, inexhaustible and even unconceivable in content, is the most majestic conception possible. Its very "irreality" is held to be the origin of all reality.<sup>25</sup>

21 יש"וע מציע עצמו במסורת הנוצרית כאלפא ואומגה – המעגליות של האותיות והעולם. ההצהרה 'אני המילה'; הלוגוס, מציינת עולם של דחיסות מילולית ומשמעית מוחלטת. ביקורת יהודית על יומרה זו היא שמימוש ישיר ופשוט כזה בעצם דוחה החוצה משמעות, וכך גם ההכלה היא אדנותית וזרה ביסודה עבור המוכל.

22 בניסוח האנגלי של ראסל, Bertrand Russell *The Principles of Mathematics*, London 1956, p. 330.

23 אצל תיאודור אדורנו, ולא במנותק ממנו אצל סארטר ו(להבדיל) לוינס.

24 ייחוד כאן במובן של סינגולריות במרקם של החלל-זמן – חורים שחורים.

Steven S. Schwarzschild; *The Religious Stake in Modern Philosophy of Infinity*; Bar Ilan Annual 22-23; 25 p. 63. הוא משתמש בעיקר בהבחנה בין אינסוף 'פורטנציאלי' ו'אקטואלי'. המינוחים קשורים לקרדינליות ואורדינליות וניתנים לרדוקציה הדדית.

המנסח של עצמת הרצף המתמטית עצמו, גיאורג קנטור, מציע שלושה סוגי אינסוף<sup>26</sup> פילוסופיים-דתיים שלכולם ממשות חיובית. אנו נרחיק לכת יותר מן התיאור של מחלוקת אתונה וירושלים ונראה את פריחת האינסופים השונים בבית המדרש (או לפחות בשטיבעל) ולא נדיר גם את מקומה של האלילות מחוויית האינסוף.

בנפרד מן המסורת הפילוסופית, מתאם גרטי בין הדרכים לתיאור האינסוף המספרי לשמות האל, בהמשך מתודולוגי ותוכני לשיטתו המלכדת את שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר והחילוקים הבריסקאיים של הרב אהרן ליכטנשטיין.<sup>27</sup>

גרטי<sup>28</sup> מציע כי:

שני מושגי האינסוף הללו מתאימים לשתי הנהגות שונות של הקב"ה – הנהגת שם אלוהים והנהגת שם הוי"ה. בשם אלוהים יש לנו אינסוף פוטנציאלי בלבד. שם אלוהים מורה על כוחות בלתי מוגבלים, אך זוהי דוגמה קלאסית לשיטה של שלילת התארים. כוח בלתי מוגבל הוא תמיד כוח סופי כאשר מפעילים אותו, אלא שהסופיות הזו היא בלתי מוגבלת. אין עצמה מוגדרת שאותה הכוח הזה אינו יכול לעבור, אך גם כאשר הוא יעבור אותה – הוא יישאר סופי.

לעומת זאת, בשם הוי"ה אנו מקבלים אינסוף מסוג שונה. תיאוריו של הקב"ה בשם הוי"ה (לא רק ביחס לאינסופיות) אינם מחוייבים לשלילת התארים. בשם הוי"ה תאמר התורה שהקב"ה ניחם ומתעצב אל ליבו. בשם הוי"ה קיימים גם תיאורים חיוביים, שאמנם יש להבינם בצורה אליגורית, אך ניסוחם הלשוני אינו נשען אך ורק על אדני השלילה. בפרט – האינסופיות של הקב"ה בהתגלותו בשם הוי"ה, היא אינסופיות מהותית, אינסופיות שמבטאת תכונה מסוימת.

ופה נוכל לחזור לסוגי האינסוף השונים שניסח קנטור, ולהשערת הרצף. האינסוף הקטן ביותר, זה הקרוי  $\aleph_0$ , הוא אינסוף של שם אלוהים. הוא האינסוף של קבוצת המספרים הטבעיים – אינסוף של שלילת התארים בלבד, אינסוף רק עד כמה שהוא לא נגמר.

26 א. הא-ל-העל-טבעי (extra-mundane) שהוא, *Infinitem aeternum in creatum Absolutum...* the actual set of all, even and especially of, contradictory sets

ב. מספרים אינסופיים קיימים אונטולוגית *Infinitem creatum sive Transfinitum*

ג. מספרים בתר-סופיים (transfinite) המזוהים עם אידיאות קבטיאניות היריריטיות.

דין מלא מובא ב: Joseph W. Dauben; 'Georg Cantor and Pope Leo' XIII: **Mathematics, Theology and the Infinite**; Journal of the History of Ideas, XXXVIII/1 1977, pp. 92, 103

27 מומלץ לעיין בחיתוך המעניין של תחומים אלה כפי שמופיע בספריו של ש. גרטי – סדרת **היבטים בשיטת הבחינות ההלכתית**.

28 המשמעות האמונית של עצמת הרצף, קובץ לזכר הוניג, טרם פורסם.

לעומתו – האינסוף של הרצף הוא אינסוף כתכונה. כאן נוסיף עוד מילת הסבר על הוכחותיהם של גדל וכהן. גדל לא רק הוכיח נקודתית, שהשערת הרצף אפשרית במסגרת ZFC. גדל בנה 'מודל' של עולם מתימטי, ובו מתקיימות כל האקסיומות של ZFC, וגם השערת הרצף מתקיימת בו.

בהמשך – כהן הצליח לבנות מתודה חדשה לבניית 'מודלים'. בעזרת מתודה זו, ניתן לבנות מודל ובו 2א0 ילבש עצמה כלשהי, כרצוננו (למעט הגבלות מעטות, עוצמות מאוד ספציפיות שהרצף לא יכול ליפול עליהן). במילים אחרות – הרצף, ולא אינסופיות המאפיינת אותו, יש תכונה חיובית. ראשית כל הוא אינסופי במובן הצר שבו אין 'סוף' לקבוצות שעצמתן כעצמת הרצף. אך מעבר לכך – גם אם מנסים לאפיין את גודלו של האינסוף הזה, לא ניתן לעשות כן.

האינסוף של הרצף הוא אינסופי גם בתוך סדרת ה'אינסופים'. הוא יכול ללבוש בחמקמקו כמעט כל גודל אינסופי, ולא ניתן לחסום אותו. למעשה, הוא יכול להתלבש ב'אינסוף' מודלים שונים, וללבוש 'אינסוף' גדלים של עוצמות. וזהו, כאמור, האינסוף של שם הוי"ה.

כפי שפעל הרב מרדכי ברויאר על המחקר בתנ"ך, כך מפעיל גרטי מינוחים מקבילים<sup>29</sup> לאלה של הגל ומשתמש בהם לשם עיון בשיטת הבחינות והנהגת האלוהות. את האבחנה השיפוטית שעושה הגל בין האינסוף ה'טוב' וה'רע' ממיר גרטי ל"עושה שלום ובורא את הכל", כל דייקא. האינסופים השונים אכן קשורים, כפי שהבין הגל, בפנומנולוגיה של האלוהות, אך בגרסתו של גרטי יש מקום לסוגים השונים של אינסוף כהנהגות האל. אלה מידות של דין ושל חסד, במקום הרוע והטוב. מלכי אדום הפילוסופיים המוחלטים של הגל, כל תכליתם להתנוצץ ולרדת. גם ההיררכיה הפורמאלית של הרצפים בדחיסויות שונות אינה מדיחה את האינסוף הראשוני של המספרים הטבעיים ממקומו בשמי המתמטיקה – לא יותר משהאסטרופיסיקה יכולה להפקיע את ההדר של שמי הלילה.

יש להבחין שכל מה שנאמר עד כה, גם אם הוא נוגע להופעות המקראיות וההלכתיות של הבורא, אינו אלא תבנית, מודל של סוגי אינסוף שהיטלם עבורנו (ועלינו) יותר אסתטי מאשר מוסרי ודתי-רוחני. הגישור על פער זה אינו רק נצרך, הוא

---

29 קרי, המהלך שהפעיל הרב פרופ' ברויאר בשיטת הבחינות על ביקורת המקרא מבית וולהאוזן (התעודות וספיחיהן), מתבצע על ידי גרטי במישור הקונסטטואלי-מתמטי לאחר השכלול הפורמאלי-הלכתי שהכין אותו לקראת מינוחי האינסוף המופשטים והקונקרטיים.

מוכרח; לא לשווא התיאורטיקנים של האינסוף הגו אותו בנשימה אחת כמושג ערכי ופורמאלי.<sup>30</sup>

העיון המתמטי והחקירה הפילוסופית רוויים בעל-כורחם, שלא בטובתם, במטען המוסרי והדתי שדורש במפגיע יחס וחורג מן התבנית הפורמאלית בה נוצקים מושגי האינסוף, כאותה מטבע של מלך שאינה מוגבלת לצורה אחת קפואה, למרות הטבעתה בדיוקן אחיד.

קל לפצל בין העיון המתמטי והאמוני בתואנה של ההבדל המהותי בין השכל והרגש, המוחין והמידות, הסובייקט והאובייקט וכו'. הפרדת רשויות זו היא מאחד חזק בין המאמין והבלתי-מאמין. הקריאה של מושגים אלה הלאה, אל מעבר לתהום, יכולה להיות אפשרות של איחוד<sup>31</sup> עמוק עוד יותר.

להלן נשתמש בדברי גרטי כנקודת מוצא, על מנת להגיע למהות הספירה היום יומית, בתודעה בהלכה וברוח. גם אם לא נסכים בכל שלב טכני לדברי גרטי, שיטת הבחינות המתמטית' שלו מהווה פרדיגמה מתאימה להבנת החיסרון המהותי במספר ובספירה – מופשט ומוחשי כאחד.

### 3. אור אינסוף, מצוחצח ומסודר

אלוהים ברא את המספרים הטבעיים; כל השאר הוא מעשה ידי האדם.

#### Leopold Kronecker

האינסופים בהם דן גרטי נובעים משני סוגי המספר, וליתר דיוק, משני המאפיינים הבסיסיים שלו – האורדינלי (הסודר) והקרדינלי (הערכי). ניתן באופן גס להצביע על אֶ

30 הרמן כהן, מייסד אסכולת מארבורג והדובר הגדול של הניאו-קנטיאניזם, העמיק לחקור את המשמעות הפילוסופית והדתית של האינפיניטסימל (*The Principal of Infinitesimals and its History: A Chapter* Contributed to Critical Perception, Schriften zur Philosophie, vol. 2 p. 137, Berlin 1883) ועשה שימוש חיובי במינוח של קנטור ל"מתמטיקה חופשית". והמשך, החרה (ושינה כיוון) אחריו גם תלמידו פראנץ רונצווייג (בכרכב הגאולה, על האינפיניטסימל כקיום ואפסיות יחדיו). פעילותו של קנטור בנושא מקבילה לשיא הפריחה של הניאו-קנטיאניזם. על תפיסות האינסוף של כהן וקאנט, כתב המתמטיקאי יוסף בלוך את עבודת הדוקטורט שלו.

31 כפי שהיא עושה, למשל, עבור דרידה ולוינס בדיון על הצורך באינסופיות של אופק, דווקא תוך המחלוקת לגבי החשיבות של הדיסטוריה לעומת המחויבות לאחר. (ראו בהרצאותיו על difference, פאריס 1967, עמ' 117-128). למרות העמדה הקנטיאנית של דרידה וההגליאנית של לוינס, עומק המפגש, לדעתך, הוא בהבנה ששת השיטות דרשות דבר מה מהאדם ואינן מותירות אותו כשהוא אלא מחזירות אותו למקומו.

ואינסופיותו של שם אלוהים כצומחים מהאופי האורדינלי של המספר, ועל עצמת הרצף ואינסופיותו של שם הו"ה, כהכללת מושג הגודל – הקרדינליות של המספר.

הביטוי השלילי והחיובי של האינסוף, עוסקים למעשה באינסופים מכיוונים הפוכים: ה'אינסוף האורדינלי' מנסה לאפיין את האינסוף של האופק, השואף אל מרחבי המספרים הגדולים ואינו מסתפק בנוכח. האינסוף הקרדינלי מאפיין את תוך תוכם של מספרים הנגישים לגמרי אלינו, הם אינם רחוקים כמותית אך מכילים אינספור קירובים ודיוק הופעה, מספרים שלא נגמרים וכאלה שלעולם לא יגיעו ליעדם אך תמיד יישארו קרובים ככל שנרצה. זהו מגרש המשחקים של זנון: האינסוף הקרדינלי גדול, כפי שראינו, **בדילוג ערך** מהאינסוף האורדינלי, באופן שהאינסוף החזק יותר דווקא קרוב ונגיש אלינו יותר,<sup>32</sup> ואנו נמצאים על הגבול הכמותי והמחשבתי שבין אינסופים אלה. בעולם שכבר אינו יכול להתהדר בפשטות ובסופיות הראשונית של מספרים טבעיים נתוני אל, אנו נדרשים לקיום (הלכתי ואונטולוגי), למשמעות (של שפה ושל דיני המשפט).

האינסוף של שם הו"ה מהווה בסכמה זו את האינסוף החיובי, החזק יותר ובה-במידה קרוב יותר מזה של הנהגת שם אלוהים. אינסופיות ראשונית של הנהגה זו האחרונה, קשורה גם עם הספירה והקדמוניות של האלילים וכוחות הטבע האוחזים בעולם כצבת בצבת עשויה. זוהי האינסופיות שהאדם חווה באופן חזק בעמדו אל מול האופק, הים והמדבר. קריאת התיגר על ספקות באשר ליכולת האנושית לייצר כזה מושג. בחוויית אינסוף כזו, המציאות גועשת וגודשת את האדם במידה כזו שאין הוא יכול אלא ליפול ארצה ולהשתחוות בחיל ורעדה. האכסטזה של הארוס והתנטוס קורעת אותו וממחישה את קיומו באותה תנועת קריעה שהכאוס מסתתר מאחוריה, ממתין להיווצרות הפער<sup>33</sup> הקדמוני בטבע, באדם.

אך האינסוף של שם הו"ה הינו **עוד יותר** דחוס (לא רק כמותית, כפי שהוכיח קנטור,<sup>34</sup> אלא איכותית). המספרים הקרובים, המקומיים והמוכרים מתגלים כרוויים וחמקמקים. הניסיון לגעת בהם במלואם מביא לשיגעון. זהו החשש הפיתגוראי שבעטיו נענש מגלה המספר האי-רציונלי הבכור בעונש הנורא.<sup>35</sup> יש בכך אלמנט עוד יותר

32 השוו לפרשנות הפחות פופולארית בעירובין נה, ע"א – "לא בשמים היא, שאם בשמים היא אתה צריך לעלות אחריה".

33 כאוס = הפער, התהום. האפשרות האינסופית והמאיינת כל שלבשה ביוון את דמות האב.

34 בטכניקת ה-Diagonal Proof.

35 לא משנה הדבר אם אכן הכת הפיתגוראית היא ששפטה והענישה, או שמא בא העונש במידה כנגד מידה בידי שמיים, אך אופיו נשאר קבוע בכל המסורות: המגלה מת בהיטרף ספינת השלמות, בקריעת גופו ותקוותיו

מאיים מאשר האינסוף האילי (האליליות והכוח). עצמת הרצף מחד כבר לא מאפשרת מגע מוחשי עם הדברים, ומאידך כובלת לעד את התודעה והמציאות למושג מספרי שאפילו הפשוט ביותר בו הינו מורכב לאין קץ.

ספר יצירה מלמד כי עומק רום ועומק תחת, עומק ימין ועומק שמאל, אינם טווח התנועה אלא מאפייני הקיום בעולם זה. זהו אינסוף שאין הגנה מפניו גם אם לא עוסקים בנספרות. המרחק בין כל שתי נקודות הוא אינסופי ממש, כפי שהראה גלילאו, וזרותן ההדדית של נקודות אלה לא מאפשרת עמידה יציבה על קרקע מושגית בוערת. זאת גם במידת המרחב והזמן, וגם ברצף ההתרחשות, החיים, בהם אנו מוכרחים אל הפעילות ונתקלים בסיזיפיות שלה על כל שלב.

## שמש ומגן

הפוטנציאל (האופציה הדתית המלהיבה) של כל אחד מסוגי האינסוף מלווה במחיר נורא. הסופי נחשף לאינסופי ומתגמד לכדי אפס או מתפורר לסך נקודות חסרות אחיזה עם (ודווקא) שהן ארכימדיות.

במבנה החב"די של העולם (המושגי והממשי) אנו זקוקים לשם אלוהים כממסך<sup>36</sup> מפני עצמת הרצף של שם הוי"ה, בבחינת שמש ומגן הוי"ה אלוהים. אינסופיות זו צריכה ממצע מהותי (בנמשל לממצע המקומי של הנרתיק והשמש), שיצליח להביא את המוגבל אל הנתיב לאינסוף שהוא גם האחדות.

נתבונן בדוגמא בודדת מיני רבות במשנת חב"ד,<sup>37</sup> בדברי האדמו"ר הזקן:<sup>38</sup>

ולכן מבחינת מלכותו יתברך שהוא בחינת אין-סוף ותכלית נעשו ונתהוו עולמות בעלי גבול בכריאה יצירה עשייה גם-כן בבחינת אין-סוף ותכלית, כמ"ש "היש מספר לגודריו", אלא מפני שהם חיים וקיימים מבחינת התנשאות מלכותו יתברך המתנשא מימות עולם. לכן יורדים בבחינת פירוד והתחלקות

לגזרים על ידי הטבע שהתפכח מאשליית ההרמוניה שלו. זיקין ומרעין בישין מצד צפוננו של עולם ממתנינים ליורדי ים נוספים.

36 ליקוטי תורה, פרשת צו ח, א, כמו"כ ליקוטי תורה, פרשת שלח נ, ג - "וכמ"ש כי שמש ומגן הוי" אלקים דשם אלקים הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה".

37 למשל ספר המאמרים תער"ב ח"ג עמ' א' רסז לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. שם עוסק באין סוף כמגבלה לעומת הכלים הסופיים הנובעים מהרשימו. עולם האצילות הכללי (לפני הצמצום) שהוא אור אין סוף אימננטי, המידות במהותן אין סופיות, לעומת עולם האצילות הפרטי (שלאחר הצמצום) שהוא אין סוף בהתפשטותו. ותודה לאחי שלמה-חיים שיחי' על ההפניה והערותיו.

38 ליקוטי תורה, פרשת בלק סח, א.

לכמה מינים ממינים שונים. אך איך הם מקבלים חיותם ממדת מלכותו יתברך והוא מתנשא מהם. הנה באמת על זה כתיב "כי שמש ומגן ה' אלקים" והוא כח אלוהי שהוא כל יכול והן הן גבורותיו כו'. וכמ"ש בספ"ב (=ספר של בינוניים) חלק ב', אך דרך כלל ההתנשאות הוא בחינת הסתלקות שלא ירד החיות אליהם כל כך. והוא כמשל המים ששואבין אליהם הלחלוחית ונעשה על שפתו חול בחינת פירוד כנ"ל. והנה בחינת מספר הזה אינו מספר ממש כדכתיב "היש מספר" וגו' אלא שהוא נקרא בגדר מספר, מפני שהוא מפוזר ומפורד לחלקים ויכול לחול עליו שם מספר, אבל אינו מספר ממש כי לא יספר מרוב כמשל חול הים אשר לא יספר מרוב, רק הוא בגדר ובחינת מספר מפני שמפורד לחלקים, וכיון שכל חלק נפרד ונבדל לעצמו יחול עליו שם מספר.

#### ליקוטי תורה, פרשת צו ח, א

שם הו"ה הוא האינסוף אותו לא ניתן לתפוס באמת, למרות ובגלל הקרבה המלאה שלו בכל מקום ומקום – סובב כל עלמין וממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מינה. אינסופיות המצליחה לשמור על אופיה גם כשהיא ניתנת למישוש. לרצף אכן יש עצמה ועצמות.

השלב הראשון בהכרת האינסופיות, קרי הנהגת שם אלוהים, הינו רק ממדר ומכין (מושגית – בשלבי הלימוד, ומדרגית – ברבדי ההוויה המקומטים) לקראת ייחוד מלא, שהוא התכללות הריבוי למעלה מעלה מריבוי עצמת הרצף, שהניסיון להרכיבו מרכיבי יסוד כלשהם רק מפוררם לאבק.<sup>39</sup>

הכח האלוהי האמיתי הוא זה המסוגל לכוון אינסופי בסופי מבלי שאחד יוותר על השני או יאינו. הדבר חורג הרבה מעבר לבעיית נשיאת ההפכים, מלאכים של קרח ואש. חסרונו של הסוף נוקב ויורד עד לתהומו של עולם, עד לצמצום עצמיות האינסוף שנותן 'מקום' לעולם בהיעלם דעת עליון ובהתגלות דעת תחתון.

הן הן גבורותיו. אותה אמירה כמובן משמשת להבנת בית המקדש בחורבנו, כששועלים נכנסים ויוצאים בו. הגדולה והשבר לבודים זה בזה, וכאן צוחק ר' עקיבא, הוא שידע לא לצעוק מים מים בהגיעו לעמודי שיש גבוהים עד אינסוף.

האדמוה"ז מדגיש את הפוטנציאל המסחרר של מספר שכבר אינו יכול לענות להגדרות המקוריות של תכונות המספריות מהן התחלנו על מנת להגיע אליו.<sup>40</sup>

39 עם כל ההשלכות של אבק לעומת ערפל, כבמאבק יעקב עם המלאך, שמעלה אבק השמימה.

40 ברקלי עשה שימוש בחמקמקותו של המספר המוזר הזה במתקפתו המושחתת נגד האנליסטים' המשתמשים ב'שטפיהם' (כלומר הפיסיקאים שמשמשים בחשבון האינפיניטסימלי).

מכיוון אחר, גם הקשר למספרי גדל (בעיקר ביישום למשפט אי השלמות הראשון) מתבקש, אך הדבר חורג ממסגרת הצגת הדברים, ויידון במקום אחר.

המספרים כמאפייני האלוה והמורכבות הבלתי נתפסת (ובלתי אפשרית) של תכונות תארו, מתאימים ככפפה ליד החסידות שעוסקת באלוהות ובאדם על מבניהם המושלמים והחסרים. יש צורך להתעלות מעל למספריות הרגילה, לנגיעה בעצמת הרצף שאיננה מייצגת מספר אלא הכללה שלו – ובעולם החב"די, התכללות של אחד ואינסוף. זוהי דרישת הייחוד העליון והתחתון.

ראינו אם כן את הדרגות השונות של האינסוף והנהגות שמות ההנהגה התואמות אינסופים אלה. אך מה נעשה<sup>41</sup> בעודנו נמצאים בעולם המוגבל? מה יעשה אדם שיועד על האינסוף הטמון בגרגר חול אך לא מצליח לגעת בו?

תּוֹכוֹ רְצוּף אֶהְיֶה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלַם ... עֲזָה כְּמִנֵּת אֶהְיֶה ... אִם יִתֵּן אִישׁ אֶת כָּל הַזֶּן  
בֵּיתוֹ כְּאֶהְיֶה בּוֹז כְּבוֹזוֹ לִי.

## חסר כל

ר' נתן מוצא בחיסרון את עומק הבעיה, ובתפיסת חיסרון זה את תחילת האפשרות להכלתה (אך לא פתרונה; הוא לא חב"דיניק).

עצם המספר, על ערכו וסידורו, עומדים למבחן בספירה ההלכתית של זמנים. אלה נחשפים על חולשתם הפנימית, באבחנה המפלחת את האופי הקרדינלי והאורדינלי כאחד. ר' נתן<sup>42</sup> מתאר את האופי המתקן של ספירת העומר והחיסרון הבסיסי של כל מנייה:

(יב) וזה בחינת "שבע שבתות תמימות תהייה". תמימות דייקא. תמימות ולא חסירות. כי על ידי ספירת העומר מ"ט יום שבע שבתות על ידי זה נשלם החסרון כנ"ל, וזהו "תמימות תהייה", תמימות דייקא. כנ"ל.

וזה בחינת ספירה "ממחרת השבת" וכו'. כי כל המנינים הם בבחינת חסרון. כי בכל מקום שיש מנין יש חסרון כי אין שלימות, כי אם למעלה מהמנין שהוא אצל הש"י כביכול שהוא יתברך כביכול למעלה מהמנין. כ"ש לפני אחד מה אתה סופר ושם עיקר השלימות. אבל אחר הבריאה ששם מתחיל המנין שם יש

41 אין בדברים אלה משום שלילה של השלמות מרובת הממדים של התמונה החב"דית. הדרישה לתפיסת נקודת המבט הגבוהה והנמוכה כאחד איננה דבר של מה בכך ותוצאותיה אינן צריכות הצגה למי שעמל בהן, אך השאלה המוצגת כאן מיועדת הן למעמיקי ההשכל במוחין דחב"ד, והן לאלה החשים דלית ביה מששא.

42 בליקוטי הלכות, אורח חיים חלק ג, הלכות פסח הלכה ג.



חסרון. כי עיקר הבריאה היה על ידי חסרון שנצטמצם ונחסר האור, שבלא זה לא היה אפשר לברוא את העולם כידוע, ותיכף אחר הבריאה שאז מתחיל המנין מתחיל החסרון, וכל מה שמתרחק אחר הבריאה מקודם הבריאה ונתרבה המנין יותר ויותר נתרבה החסרון יותר ויותר, **כי במקום שיש מנין יש חסרון**. למשל כשרוצה למנות מאה נמצא שהוא מונה והולך מאחר עד מאה להשלים חסרונו שנחסר לו עד מאה כי הוא רוצה ותאב שיהיה לו מאה בשלימות, וכשמונה והולך ומשלים עד מאה ונדמה לו שמשלים חסרונו. אך תיכף שמגיע למאה חסר לו יותר ויותר עד מאתים. וזה בחינת "יש לו מנה מבקש מאתים" וכו'. כי כשהאדם נופל בתאוות ונופל **חס וחלילה תחת המנין** אי אפשר לו להשלים חסרונו לעולם, **כי כל מה שהמנין מתרבה ביותר מתרחק מאחד ביותר**. ואזי נתרחק מן השלימות ביותר **כי אין שלימות כי אם אצל הש"י שהוא כביכול למעלה מן המנין**. ומי שמקושר בו ומקשר אחר הבריאה שהוא בחינת מנין לקודם הבריאה שהוא למעלה מהמנין אזי נשלם חסרונו, כי ממשיך חיות מחי החיים שמשם שלימות כל החסרונות. אבל אם נופל חס וחלילה תחת המנין ורוצה להשלים חסרונו על ידי מנין, אזי אי אפשר לו להשלים חסרונו לעולם כי כל מה שיבא להשלים מנינו יחסר לו ביותר בבחינת יש לו מנה מבקש מאתים, כי כל מה שיש לו מספר ומנין ממון יותר נתרחק מאחד ביותר ונתרחק מהשלימות ועל כן יחסר לו יותר וכו' כנ"ל... וזהו<sup>43</sup> "וחרסרון לא יוכל להמנות" כנ"ל:

נמצא **שעיקר שלמות החסרון הוא רק למעלה מהמנין** שמשם נמשך רוח חיים דקדושה כנ"ל. וזה בחינת רוח חיים של ישראל שהם כלולים באחדותו יתברך והם בבחינת למעלה מהמנין, כי אסור למנות את ישראל וכ"ש "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר" וכ"ש "אשר לא יספר מרוב" וכיוצא בזה, ועל כן ע' נפשות ישראל נקראים נפש אחד כ"ש "כל הנפש הבאה לבית יעקב" וכו' כפירוש" כי ישראל עם קדוש, כל מה שמתרבים יותר נכללים באחדותו ביותר, כי כל אחד מישראל הוא מקושר בו יתברך וממשיך רוח חיים מחי החיים, וכל מה שנתרבים ישראל יותר הם ממשיכין רוח החיים יותר ונכללים יותר באחדותו יתברך. ועל כן כל ישראל חשובים כאחד כי כלולים על ידי רוח החיים בו יתברך וכו' כנ"ל.

(יג) וזה בחינת ספירת העומר. שעל ידי הספירה והמנין שסופרין ישראל את הימים. שהוא מנין דקדושה, על ידי זה מגביהין ומרמין את בחינת המנין והמספר שהוא אחר הבריאה בחינת חסרון מגביהין אותו לבחינת למעלה

43 הקטע הזה נכתב פעמיים, כשבסופו הראשון מצוין החיסרון הנ"ל כבחינת חסרון לא יוכל להימנות, ואילו בפעם השנייה זהו אותו הדבר עצמו

מהמנין וממשיכין רוח החיים להשלים החסרון שהוא בחינת מנין, כי מנין דקדושה שסופרין ישראל את הימים לצאת מטומאה לטהרה. זה בחינת אנחה דקדושה... כי כל המנינים שבעולם הם בבחינת אנחה כנ"ל... בבחינת האנחה של הרשעים שמקבלים מהרוח סערה של עשו איש שעיר שנפשותיו רבים כפירש"י שם כי הוא רחוק מאחדותו יתברך. ועל כן אף על פי שהרוח סערה שלו גדול בשעתו, ועל כן הם נקראים רבים בחי' ריבוי המנין והמספר בחינת "בקשו חשבונות רבים". בחינת רשות הרבים שהוא הס"א אף על פי כן הם חסרים תמיד. ואין להם שום שלימות מאחר שרחוקים מחי החיים שמשם עיקר שלימות החסרון וכו' כנ"ל... וזה בחינת דעת חסרת מה קניית דעת קניית מה חסרת, כי עיקר שלימות כל החסרונות היא על ידי הדעת שהוא התורה שמשם עיקר תוצאות הרוח חיים שמשלים כל החסרונות כנ"ל...

ר' נתן נוגע בסלע היסוד של מציאות חסרה, רעה. החיסרון הטמון בה מועצם בדיוק בדחף המתמיד להמשיך הלאה<sup>44</sup> (אותו 'מאבק של מפסידים' שיש ומנציחים אותו כהתגלמות הטוב, כבשיטת המוסר של מקי), בהנחה הכמעט-מובנת-מאליה אך נתפסת כגלגל הצלה אחרון: הנחת<sup>45</sup> ההמשכיות הטבועה במספרים שאנו מספרים לעצמנו בחושך ובסנוורים. הבעיה על עומקה מובנת יותר למי שרואה את המספרים במשקפת (למספרים הטבעיים ככוכבים בשמי המתמטיקה) ובמיקרוסקופ (לעומק הקטנות של פרטי המספרים האי-רציונאליים), אבל היא נמצאת שם, נאמנה, ממתינה ברקע גם לסופר מנה ורוצה מאתיים כמנהגו של עולם.

הנפילה אל מתחת למנין, קבלת הצמצום כפשוטו והניסיון לפעול בעולם הניתן לפריטה לפרוטות, לאינסוף בר מניה,<sup>46</sup> רק מרחיקה את המונה מן השלמות, מהאחדות המשותפת לאחד<sup>47</sup> ול'למעלה מן המנין'.

אנחנו נשענים על מספרים וחישוביהם כעל אבני יסוד מוצקים של העולם, הן הטבעי והן המושגי. המתמטיקה מדויקת גם אם כל השאר הם רק קירובים. אז זהו, שגם אם נתעלם מכל הדיונים הסובבים את עצם ביסוס תורת המספרים והקבוצות

44 שזו מעמיקה אף יותר מזו של הגל בתפיסת הלזז של החיסרון האינסופי המלווה אותנו. מה שהגל מתאר כרוע 'עברי' אצל ר' נתן הוא המציאות בעלמא דשיקרא, כזו שאמיתת המציאות המושלמת של החסד הנוצרי לא יכולה לחפות עליה.

45 אותה הנחת המשכיות עליה משבר ויטגנשטיין את קולמוסו בניסיונות לפצח את סוד חוקיות (עקיבה-אחר-הכלל בחקירות פילוסופיות) התשתית ההגיונית והמתמטית עצמה.

46 דרגת האינסוף של המספרים הטבעיים היא ברת מניה לעומת המספרים הרציונאליים.

47 האינטואיציה הבסיסית והחזקה של רוב התרבויות לא העמידה את אחד כמספר, אלא כיסוד קדם-מספרי, הניתן אמנם לפעמים ליישום בודד. בעיית המספריות של האפס שואבת את עומקה משאלת זהותו של האחד. יחד, במפגשים מכיוונים שונים (פרמנידס, זנון, גלילאו, קושי, קנטור) הם מייצרים את בעיית האינסוף.

במאה השנים האחרונות, ר' נתן נוגע בעצב החשוף העובר בתשתית כל חשיבה מוסדרת המוגנת מהוות העולם: עצם הספירה מעידה על חיסרון. הספירה היא היא החיסרון.

המספר עצמו, הניסיון לספור את העולם ומעבר לעולם, הוא גופא אינו אלא ביטוי לחיסרון שלא יכול להימנות. אנו בעל כורחנו נמצאים תחת המניין. השאלה האנושית היא אם ניפול תחת העומס או שנגיע אל השלמות מבלי לספור את דרכינו אליה.<sup>48</sup> לא מדובר במבנה של סוגי אינסוף שונים בהם התשובה כבר נתונה בתבנית המושלמת של ההו"ה, אלא במציאות בדידה, מפורדת ומפורדת של בני נשא. אמנם ניתן לזהות בין השלמות-שמעבר-למספר עליה מדבר ר' נתן לבין האינסוף בהנהגת שם הו"ה של גרטי, בין המנייה החסרה והאינסוף-שבשלילה של המספרים הטבעיים, אך הדרך עליה מציב אותנו ר' נתן מובילה אל האינסוף דרך חוסר השלמות האנושית, לא דרך המבנים הגבישיים והמושלמים של חב"ד, הלובשים ופושטים צורה בגמישות טופולוגית (ויש אומרים פתולוגית) בהתאם לזווית המרחבית בה הם נפרשים.

ר' נתן עוסק בחיים ממשיים, חיים שלגביהם יש רלוונטיות לאמירה שהם חסרים – חסרים דייקא. ההגדרות הפורמליות של הניסוח המתמטי מקבלות ממשות כואבת, לא כזו של הגשמה (אין מדובר בבעיה המקבילה לזו של שאלת ממשות הספירות בקבלה ובמחקר, כיוון ש) – גם חיים דמיוניים יכולים להיות קשים מנשוא. סבלה של תודעה מזויפת הוא אמיתי מאד.

זוהי דרכה של האנחה הקורעת עומק לב, של חוסר בקדושה, של עמימות היכן שאמורה להיות תחושה צלולה. לא רעב ללחם ולא צמא למים, אבל בכל זאת גוועים במוחש. נמקים בין מיצרי הגבול של עולם ספור ומדוד, בו לא נשאר דבר שלא חצה

---

48 במתח החריף הזה מצוי עמנואל לוינס ב-**Totality and Infinity** (שמרבים לצטטו בהקשרים חסידיים, אך הוא גופא כותב פירוש על 'נפש החיים', וה'מתנגדות' הליטאית שלו מוטמעת עמוק בהגותו), בצדדו דווקא את הריאליזם החיובי של האינסוף מבית מדרשו של הגל:

"The Kantian notion of infinity figures as an ideal of reason...without the incomplete being confronted with a privileged *experience* of infinity... The infinity referring to the infinite marks the most anti-Cartesian point of Kantian philosophy as, later, of Heideggerian philosophy. Hegel returns to Descartes in maintaining the positivity of the infinite... In returning to the Cartesian notion of infinity, the 'idea of infinity' put in the separate being by the infinite, we retain its positivity." (pp. 196-197).

לוינס מפליא את המחקר הפילוסופי בהתעקשות שזוהי מחשבה יהודית (anti-Occidental). כאן באים הדברים למקומם בשלום, ומובחנים היטב ממחקריו הפרוטסטנטיים של נאטרפ – כהמשך ישיר של הרמן כהן וקנטור – באינסוף הריאלי.

מזמן את הגבול אל פגם הברית של החפץ חסר הנשמה, שמזכיר בעמימות שיש לו חלל בקרבו.

הדחף הטבעי בנטל הזה הוא לפרוץ<sup>49</sup> את גבולנו ולנסות להתקדם, לבנות, ליצור. לספור. אך זהו רק מימוש של החיסרון אותו ביטא גם איינשטיין בהכללה לעוד ממדים: הניסיון לנפח את בלון הידע צובר אמנם נפח ספור מדוד וקצוב, אך חושף עצמו בהכרח ליותר חוסר תמיהה ומבוכה (אחותה הסוררת של הפליאה) משהיו קודם לכן. הספירה, יותר משהיא מספרת לנו את שיש לנו, היא מדגישה את שאין. בניסוח אחר זה יכול להיות אך זן-קואון יפה, אך כיון שהוא נובע מהניסיון הכן לספור (דייקא) ולהיות, הריהו מהווה תרופה שהיא גופא הקדמת המכה לנפשות רבות בחסרונן.

בינתיים, נסתפק בחסרון שאינו יכול להימנות גם עבור המספרים הטבעיים, באינסוף שנמצא תמיד מעבר לאופק. הניסיון לספור שביעיות במעגלים גדולים וקטנים של ימים שנים ויובלות,<sup>50</sup> מביא אותנו אל סף האין והסוף. הכינוס של שבע בתוך שבע, מרמז על פתרון החבוי עמוק מאחורי הנקודה העשרונית – אך לא נשתדל להכריח קריאה זו בדברי ר' נתן כאן דווקא.

חשוב שלא נבלבל את קריאתו של ר' נתן עם ערעור גורף של יסודות הסדר במעין 'קפיצה' ששוללת עולם ומלואו. ההיפך הוא הנכון:

ועיקר כוונת הספירה בפשיטות, הוא שצריכין לדעת שימי האדם מנויים וספורים במספר ובמנין כל יום ויום והאדם יצטרך ליתן דין וחשבון מכל יום ויום, כי אין שום יום הולך לבטלה חס ושלום. ואפילו שעה ורגע אחת אינו הולך לבטלה חס ושלום בבחינת "שבע שבתות תמימות תהיינה", שהשבע שבתות שהם ימי הספירה צריכין להיות תמימות ושלימות בעבודת ה' ולא ילך מהם רגע לאיבוד חס ושלום. כי שבע שבתות מרמזין על כל ימי חיי האדם שכלולים בשבעה ימי השבוע. כי כל ימי עולם כלולים בשבעה ימי השבוע, שהם שבעת ימי בראשית, כי אין נמצא יום בעולם חוץ משבעת ימי השבוע שהם חוזרים חלילה כל ימי עולם. על כן כל ימי חיי האדם כלולים בשבעת ימים שהם בחינת שבעת ימי השבוע, וכל יום כלול מכל השבעה ימים על כן הם

49 דחף הקידמה, שמקביל לכל התרחשות הנספרת למעלה, מציג בגלעינו אפשרויות שונות של פריצה או נסיגה: פרופ' שלום רוזנברג (שיעורי מכון יעקב הרצוג להכשרת מורים, העשור האחרון של המאה הכ'): "כי דורות משופנהאואר לניטשה, וכר'... מניטשה להיידגר, וכר'... מהיידגר..."

50 ראו מאמרי 'בהווייתה תהא', קונטרס תשרי תשס"ח. השביעיות מסמנות את שלמות הטבע ותיחומו הפנימי המלא, שאינו יכול לקבל את השמונה, על-הטבע. מניית השביעיות מנכיחה שמיניות זו בתוך השביעיות. אמנם יכולת זו איננה ברורה מאליה ודורשת יכולת מוכחת מחד לפרוץ את מעגלי הטבע, והגנה מן התוצאה של פריצה זו מאידך. ראו פלח הרימון (ר' הלל מפאריטש) ויקרא, פרשת בהר עמ' שצ-שצא, שמסביר את הצורך בשבת בת שמונה (ימים) – לאובד במדבר, שנים – לבנ"י בכניסתם מן המדבר לארץ).

בחינת שבע שבתות שהם מ"ט ימי הספירה, שהמצוה לספור כל יום ויום כדי לידע ולזכור את ימי חיי הבלו, שכל הימים אשר חי על פני האדמה הם מנויים וספורים במספר ובמנין כמו שנאמר "כי שנות מספר יאתיו אם כימי שכיר ימיו" (איוב) וכתוב "מספר ימי חיי הבלו" (קהלת) וכתוב "למנות ימינו כן הודע" וכו'. ועל כן אסור להאדם לדחות את עצמו מיום ליום, רק לידע היטב שזה היום לא יהיה לו עוד כל ימי חייו. כי יום האחר הוא ענין אחר לגמרי, והלוואי שיפרע בזמנו שיזכה למחר לצאת ידי חובתו מה שצריך לפרוע להשי"ת חובת הזמן של יום מחר בעצמו. אבל עכ"פ חלילה להטעות את עצמו לדחות מיום ליום וכמו שאמר אדמו"ר ז"ל על פסוק "היום אם בקולו תשמעו" שעיקר העבודה, מי שרוצה לשמוע בקולו יתברך ולדבקה בו, העיקר הוא שידע שהעיקר הוא היום. היום דייקא וכו' כמבואר שם (בסי' ער"ב עיין שם). וזה בחינת מצות ספירת העומר שהוא התחלה והכנה לקבלת התורה להורות שאי אפשר לקבל את התורה כי אם כשיודעין שהעיקר הוא היום הזה שהאדם עומד בו ולא לדחות מיום ליום, כי כל ימי האדם מנויים וספורים וכו"ל. שזהו בחינת "היום אם בקולו תשמעו", היינו אם תרצו לשמוע בקולו ולקבל את התורה אי אפשר לכם לקבל כי אם ע"י בחינת היום. לידע שהעיקר הוא היום הזה דייקא וכתוב "אשר אנכי מצוך היום" וכן הרבה היום דייקא כנ"ל, כי ע"י שמונין וסופרים שבת שבתות קודם קבלת התורה, שהם בחינת כלל ימי האדם כנ"ל, ע"י זה יוצאין מטומאה לטהרה וממשיכין האמת והקדושה על עצמו שידע תמיד בכל יום ויום שעיקר הוא היום הזה דייקא כנ"ל...

ועל כן סופרין הימים לעומר, כי העומר הוא בחינת תיקון והמתקת כל הצמצומים והגדרים של המוחין<sup>51</sup> כדי לקבל המוחין בהדרגה ובמידה, ושלא ליתן יניקה חס ושלום להסטרא אחרא יותר מדאי מהצמצומים והמידות כדי שלא יהפכו האמת וכו"ל. ועל כן סופרין הימים לעומר, כי באמת כל יום ויום יש בו חכמה ושכל מיוחד שזה עיקר אור יום, שהוא אור השמש שהוא השכל כמו שכתבנו בהתורה הנ"ל, וכן מבואר בהמעשה של יום השלישי שכל יום ויום בא עם שירים וחידות וכו' שכלולים בהם כל החכמות שבעולם, עיין שם היטב ותבין שכל החכמות שבעולם כלולים בהימים כי אור יום הוא השכל וזהו "כי יש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מהחושך". אבל בכל יום יש חושך שקדם לאור, כי הלילה קודם אל היום בסדר הבריאה כמו שנאמר "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". ובשורשו בקדושה הוא תיקון גדול מה שהחושך קדם לאור כי החושך הוא בחינת העדר הדעת בחינת צמצום המוחין שזהו בחינת לבנה ששליטתה בלילה שהיא בחינת מלכות, וכו"ל שעיקר תיקון וקבלת המוחין על

51 היחס השונה של חב"ד וברסלב למוחין רק ממחיש את הצורך להתמודדות עם הבעייתיות של נושא התוקף אותנו בכל הרבדים, ולא ניתן לחפור פרות ולהימלט מפני אימת הסוף והאין שלו.

ידה דייקא וכנ"ל. אבל מחמת פגם מעשי בני אדם, שהם בחינת פגם מיעוט הלבנה, ע"י זה נמשך להסטרא אחרא יניקה חס ושלוש משם מבחינת צמצום הנ"ל כי משם עיקר יניקתם כנ"ל... שמזה נמשכין כל הטעיות הנ"ל שהאדם רוצה לדחות זה היום עד שעל פי הרוב נדמה לו כאילו אין זה היום נמנה ונספר כלל בימי חייו, כאילו היום הזה אי אפשר לעבוד את השי"ת. ובאמת בודאי כפי השתטחות והתפשטות הסטרא אחרא והקליפה שבכל יום ויום בודאי קשה מאד לעסוק בעבודת ה', בפרט בתפילה ששם באים כל הבלבולים שבעולם (כמו שכתבנו בהתורה מישרא בסי' ל' עיין שם). אבל צריכין לידע שאעפ"כ זה היום הוא יום ועולה בחשבון, ובודאי יש בו טוב.

... על כן צריכים לידע שמה שנדמה להאדם כאלו היום אי אפשר לו להתפלל בכונה וללמוד ולעסוק בעבודת ה', זה נמשך רק מהחושך שקדם לאור שנמשך מפגם הצמצום הנ"ל שמשם נמשך הגדר מלבר שיש על הטוב שבכל יום כמבואר בזוהר הנ"ל, ומשם באים כל הטעיות והדחיות של כל אדם שבכל יום, שנדמה לו כאילו היום הזה אינו כלום, כאילו אינו מימי חייו, כאילו היום אי אפשר להתקרב להשי"ת כלל. כאשר נמצא זה ברוב בני אדם שאינם מפקחים על דרכיהם היטב, בפרט כשיש לו איזה סיבה ומאורע לטוב או להיפך חס ושלוש, שאז היום מתבלבל אצלו לגמרי עד שרוב ימיהם כלים בזה להבל ולריק רחמנא ליצלן כגון ביום זה הוא יריד ויומא דשוקא, וביום זה צריך לחשוב חשבונותיו ובזה היום יוצא לדרך ובאלו הימים הוא בדרך נע ונד ומטולטל ובזה היום בא מן הדרך וצריך להרים המשוי מעל העגלה ולסדר הסחורה ולחלקה כראוי וכו', וביום זה מזדמן לו איזה מריבה וקטטה עם אחד וביום זה נקרא על איזה סעודה וכיוצא בזה ביטולים ובלבולים שונים בכל יום ויום, עד שכמעט בכל יום נמצא בו ביטול ובלבול גדול. ואפילו בשאר הימים שאין בו מאורעות כאלה. נדמה לו גם כן על פי הרוב בכל יום כאילו היום הזה אינו כלום וכנ"ל... על כן סופרים הימים לעומר דייקא, כי העומר הוא בחינת המתקת הצמצום הנ"ל בחינת תיקון מעוט הלבנה שע"י זה נתבטל יניקת החושך והסטרא אחרא שהוא בחינת הגדר שיש על כל יום ויום, שע"י זה זוכין לידע האמת שבכל יום ויום יש בו טוב, וצריכין להשתדל להתקרב בזה היום דייקא להשי"ת כפי אותו היום, כי כל הימים מנויים וספורים, שזהו בחינת מצוות ספירת העומר וכנ"ל.

**ליקוטי הלכות, הלכות פיקדון סימן ה**

רבי נתן מצרף בדבריו שתי תובנות לגבי מהותו של יום: **האחד** – סופיותם המוחלטת של ימי חיי הבלו של אדם, **והשני** – האמונה במטען ובתוכן הצפון בכל יום ויום. שני כיוונים אלו לא רק שאינם סותרים זה את זה, אלא הם אף מזינים זה את זה. סופיות החיים אינה מביאה את ר' נתן ליאוש, חולשה או ספק, אלא אדרבה, מדרבנת

אותו לנצל כל יום ולצקת בו תוכן, לגלות את הצפון בו. סופיותו של יום מוסיפה לו חשיבות שהרי אין לו תחליף, ובה במידה מדגישה היא את הקיים ועומד בו כפי שהוא. האיום הגדול ביותר הוא הסתמיות, המפוררת את היום עד לכלום ממש. ר' נתן תוחם את הקוטב השני של הדברים (הדיבורים, התמונה) בהם אנו כלואים:

ומן הסופיות בחזרה אל האינסוף:

ר' נתן מרמז לנו כי מקור היאוש מן הימים הרגילים הוא הפחד מן ה'אין בו כלום' (שכה דומה ל'אין בו סוף'), מן החסר הטבוע עמוק ברגילות. החלוקה בחוסר דוחפת אותנו אל האין-סוף מן הסוג הבעייתי, זה שלעולם לא נוכל לרדת אל סוף דעתו למרות היותו ממש כאן מולנו – בין כל מספר ומספר, לא בשמיים, לא מעבר לים – לא בנצח. החשבונות היום-יומיים, הקטנים והקטנוניים – גם הם יכולים להיות חלק מן הספירה שהיא סיפורים משנים קדמוניות אם רק נצליח לשאת ולתת באמונה. כל יום הוא ייחוד של יום בו זרוע אור-אינסוף, אך דווקא בשל הרגילות שבו, ה'אין כלום' שבו, אפשר להשתמש כמקפצה אל העולם המלא שבגרריר החולין.

#### 4. וחסרון להימנות. מעוות יתקון.

יוצא, איפוא, שהמחלוקת בתחתונים, בין קאנט להגל על מהות האינסוף, על גלגוליה השונים, יש לה גם מהלכים בעליונים. את הרוע ההגליאני של האינסוף החסרוני ממתיק ר' נתן. את הקטגוריה הבלתי אפשרית, הקנטיאנית, של האינסוף, מפצח האדמוה"ז למציאת הלז של מספר שאיננו מספר.

ה'אין' הקודם לספירה, ה'מה' של ספר יצירה אותו סופרים לפני אחד והוא הוא הנמצא בלז של מספר לאמיתו,<sup>52</sup> אותו אין מלווה אותנו בלבושים שונים. אותו 'אין' הוא ההופך אותנו לכלים שבורים ולמקבלי שפע מים עליונים מבלי להתפקע.<sup>53</sup> בלי 'אין' זה, אנחנו כלואים בקטנות ממשותנו בכוח ובפועל. בחשיפה גדולה מדי לאין, אנו כלים באהבה כשלהבת אש.

52 ראו מאמרי 'ספר ספר וספור - מדענים פילוסופים וסופרים', קונטרס חנוכה תשס"ז. המספרים כולם מקבלים חיותם מן האין, אבל לא מזה של הזוהר וספרי המקובלים, לא מזה של הצמצום ואוא"ס. לפני אחד מה אתה סופר. מה חסר יומרה ובעל לב גדול שרץ לאחד.

53 ראו זוהר כרך ב, מד, א: "...כד נפקו ישראל ממצרים רוחיהון הוה תביר בגווייהו והוה שמעין אינון תושבחן ולא יכלין למחדי ובשעתא דכלהו אוכלסין ורתיכין נפקו בשכינתא כלהו ארימו תושבחן ושירין קמי קודשא בריך הוא ואתער קודשא בריך הוא רוחיהון דישראל והוה שמעין אינון תושבחן וקאים רוחיהון בגווייהו דלא פרחן...".

כמו כן שם, כרך א, ריב, א: "...זירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר יעקב לבניו למה תתראו, תא חזי דלא אתייהבת נבואתא אלא לתבירי לבא...".

אפילו בתחום החיים הפועלים, הצומחים וקמלים בתווך הממשי, הפועם, אין מנוס משגעון האהבה.<sup>54</sup> נדמה שגם בעבודה המתמדת, הרצינית עד כדי חוסר הומור (לכאורה, רק לכאורה), אין מפלט מגרעין האין סביבו מצטברות קליפות היש כפנינים כואבות. בנגיעה מן הצד באין, בהערכת הסופיות הנובעת מן האינסוף והאינסופיות היונקת מן הסופי, אנו מתחלקים בו ללא שליטה; אין משחקי ביניים כשלוקחים אינסופים בחשבון. אנו מקבלים ריבוי שאין הגוף יכול להכיל ואין הלבב יכול לקבל. אין טעם לנסות ולכבות שלהבת כזו במים רבים<sup>55</sup> או בספירתה המשוכללת במספרים טרנסצנדנטיים (או אימננטיים).

ועדיין יש לקבל את האין כפי שהוא טמון בכל מספר, בכל ספירה, בכל סיפור. ראשית במצה חסרת הריבוי המיותר, ואז במספר בתוך מספר של שבע שבתות תמימות, בבניית קומה שלמה על ידי ספירה הסובבת את מה שאין הדעת קונה.

סופיותנו איננה מעוררת באף שלב, אבל משום מה היא מערערת קיומית בכל פעם מחדש. היא גורמת לרצות ולחוש באינסוף שברגע, בעצמה שברצף השבור. אמנם אין בידי אדם לשלוט במרוצת המספרים ובחלוקת התאים שבגופו עד לכריתת הקשר בינינו (לבד מן הכאב, תמיד הכאב, אפילו ויטגנשטיין יסכים – גם אם יתווכח על האפשרות להביעו או להזדהות עם החווה אותו), אבל גם אם נפל גופי תחת המניין, הרי שיש למעלה הימנו, שבו גם ההתפרעות המספרית של הגשמים איננה אלא חלק מתבנית הייחוד של התכללות כל המספרים והסיפורים, סוף מעשה במה שחשבה תחילה.

54 ראו מאמרי 'שוגה באהבה רבה', קונטרס פורים תשס"ו, בנוגע לחשיבות ומקום השיגעון בעבודת ה' לפי הרמב"ם. החשיבות והסכנה מומחשות בדמויותיהם של המתמטיקאים הגדולים שהיו (כמעט בהכרח) בעלי אישיות גבולית.

55 למרות שהאפשרות כן מועלית שוב ושוב ע"י האדמו"רים, למשל בדברי הרבי:

"ים הגדול - כמבואר בחסידות שאמיתית התואר 'גדול' לאמיתתו שיין לומר רק על מי שאין גדול ממנו, היינו, שיצא לגמרי מגדר הגבול - קאי על התגלות הבל-גבול למטה מעשרה טפחים בביאת המשיח, שאז יקויים היעוד 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים (ים הגדול) מכסים'". (תורת מנחם ט, שנת תשי"ג, חלק שלישי, שיחת יום ה' פ' בלק, י"ב תמוז).

וכמו-כן:

"וע"ד מצב העולם לעתיד לבא, וכדברי הרמב"ם בסיום וחותם ספרו, ש'באותו הזמן... לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' - שמצב העולם לעת"ל דומה למבול ('כמים לים מכסים'), שהעסק ב'דעה את ה' ('מי הרעת') יהי' באופן ד'מלאה הארץ דעה' (ועד שלא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד).

ובדרגא זו הי' מצב העולם בתחילת הבריאה, כשהי' 'כל העולם כולו מים במים', ו'לא הי' קלוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים' - דהיינו שאין העולם נראה כלל כמציאות בפ"ע (כדוגמת דבר שנטבל [אותיות בטל] במים), אלא כל מציאותו היא רק הכח האלקי המהווה אותו ומקיימו". (ליקוטי שיחות, כרך ל, נח, שיחה א, 20).



“מעוות לא יוכל לתקן” (קהלת א, טו), משנתעוותו המים מששת ימי בראשית, וכבשן במי אוקיינוס ושוב לא נתקנו.

משנתעוותו מאורות מששת ימי בראשית, וחסרו הקב”ה שנת הלבנה משנת החמה הרי כמה קיצין, וכמה שנים, וכמה חדשים, וכמה עיבורים, עוד לא נמנו.

ד”א משנתעוותו דור המבול עוד לא נתקנו, משחיסר הקב”ה את שנותיו, דכתיב “והיו ימיו מאה ועשרים שנה” (בראשית ו, ג) עוד לא נימנו.

מדרש זוטא קהלת, פרשה ב, ד”ה ‘אין זכרון לראשונים’

**אין סוף כאן.**

## איך שאתה מבין

לא תמיד הולך. בדרך כלל לא. אף פעם לא. מי הוא זה שלא עקבי? אני או העולם?  
התנהלות. מה נענה אבתריה?

העיקר הוא השתא דאתית להכי. כעת שהגענו עד כה. וזהו באמת עיקר במלוא מובן המילה ובצמצומה. (הרב נחמן סטייל). כי עד כמה שאפשר לומר על משהו שהוא עיקר, זהו העיקר. ההתחדשות. עיקר לכל התרחשות. זוהי הנשימה החדשה. זוהי קבלת הפנים. קבלת העבר לאור ההווה. הפסקת האשליה לקראת העתיד. מחאת כף פוסקת. הלמות תנועה הנפגשת בתנועה. יאללה, מה הלאה. בום צ' קא בום. זהו בן שני.



# ולא מיין צביקה

עכשו

לו הכוס עוד היתה בידי  
הייתי מנדנדה שם על שלחן בעצבות  
היה מתעורר בי החשק  
לצפות מחלון על מצעדי הילדים  
לנחש איזה דף תשלף מקפולו

אם King David היה כבר זרם בתוכי

הייתי צוחק

מהבדיחות המספרות פה באידיש

ולא חושב על דבר

מעבר לרגע

ועכשו

בשהתדר ריק

הוא לא פה ולא שם

ורק החלום (כמו החלון) שבויר בשברי זכרון

העט כמו נטרף בכח לא לו

מכאיב לי עם ספורים של פעם.

כ"ג שבט תשס"ח

## סודות וסימנים

### איתן אברמוביץ'

פורים מזמין דרשות על משחקי הסתר וגילוי, על לבושים והסרתם, ועל חותמות המתהפכים. כאן נתחיל מתורה פורימית אופיינית של ר' צדוק, ונעקוב אחר המבנה שלה בתורות אחרות עד שיתהפך. מתוך הדברים עולות מחשבות לגבי מקומם של הסוד והברית, הסימן והמילה, וכמו כל סיפור ילדים טוב – יגיע בסוף גם שלב השינה.

א.

כל אומה כמו שיש לה רע מיוחד, כך יש לה גם כן איזה ניצוץ קדוש מיוחד שממנה חיותה כטעם "ואתה מחיה את כולם", דלולי כן כלא היה. וחיותו ההשם יתברך ודאי הוא דבר טוב, ועל זה הוא הגלות לקלוט אותו דבר טוב לישראל... וזה טעם לקיחת אחשורוש לאסתר... והיא רומזת לכנסת ישראל כנודע. ואז בגלות השפע יורד לכנסת ישראל דרך אומות העולם. ואז לצורך בנין בית שני שהיה הסתלקות הנבואה, ומכל מקום מפורש בפרקי היכלות כי עיקר רזי תורה לא נגלה אלא בבית שני, וכנודע דאז יסוד תורה שבעל פה מאנשי כנסת הגדולה. ובאמת חכם עדיף מנביא... רק שהנבואה היא התגלות מאמר ה' בביורר והשגה דחכמה הוא בהעלם. וזה טעם בנין בית שני על ידי מלכי פרס כמו שאמרו בשבח הפרסיים צנועים וכו'<sup>1</sup> שזה היה ניצוץ קדוש שלהם מדת הצניעות.<sup>2</sup>

הקשר בין לקיחת אסתר לארמון אחשורוש לבניין בית המקדש השני חורג מעבר למישור הפוליטי: הזיווג של כנסת ישראל עם האומה הפרסית מניע את המעבר מעידן הנבואה לעידן החכמה. אפיון הנבואה כחוסר צניעות מביא לדימוי חזק של האקסטזה הנבואית – יש בה יותר מדי חושניות מתפרצת, עודף אנרגיה של מפגש ישיר וגלוי שמטשטש את העומק והדיוק של התוכן המועבר בו. הצניעות העדינה של החכמה מעבירה את תשומת הלב מהמאורע אל המסר, מפריצת הנפש מתוקף ההתגלות – אל

1 בבלי, ברכות ח, ע"ב: "תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים: הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר".

2 **צדקת הצדיק**, רנב.

ההרהור הפנימי, השקט של החכם בחדרו המחומם. ואם להקדים את המושגים שיעלו בהמשך – החכם אינו פוגש בדבר עצמו אלא עוסק בעקבותיו, אולי גם מתעלם מהדבר ומעלים אותו באמצעותם.

רק דמייתי עלה תיכף אחר כך "אלו פרסיים המקודשים לגיהנום"<sup>3</sup>, דאסור לספור בשבח עכו"ם. ובאמת הם מעלתם היא המביאתם לגיהנום, כי צניעותם הוא כדי למלאות תאוותם ביתר שאת... ומכל מקום לגבי ישראל הוא טוב וזכתה אסתר... והיא קלטה מדת הצניעות הטובה "הצנע לכת עם אלוהיך", שגם היא ממדה זו להיות בהעלם ולא בהתגלות. וזה אי אפשר לקלוט רק מצד אומות העולם ומכוחם כי מצד שיש רע צריך צניעות, כמו שנאמר באדם הראשון אחר החטא נתחבאו וכאומרם ז"ל בלוחות שניות אין לך יפה מן הצניעות, והיינו אחר החטא. וכן היה בית שני נגד בית ראשון שהיה בהתגלות. וכאשר היא קלטה מדת הצניעות שבו שהוא כללות האומה אז היה ישועה בהתגלות, כמו שאמרו ז"ל "אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוהינו בימי מרדכי ואסתר".

ושמעתי דמגילה לשון התגלות כי אז נתגלה כי דרך הטבע גם כן הוא הנהגת השם יתברך... וישועה בדרך הטבע היינו צניעות והלבשה ולא בנס מגולה. ומכל מקום זהו באמת התגלות יותר גם לאפסי ארץ, דהכרה שגם דרך הטבע הוא מהשם יתברך הוא הכרה מגולה יותר. וכן חכמה הגם דהוא בהעלם הוא השגה גדולה מנבואה.

עם כל הצורך והתועלת שבו, החיבור בין אסתר לאחשורוש מביא מייד להנגדה החותכת ביניהם, המבחינה בין שני סוגי צניעות: יש הסתרה שמכוונת ליצירת מתח, למשחק שבין הגילוי והכיסוי, להגברת הסקרנות והעניין – כל אלה מקוטלגים אצל ר' צדוק תחת הכותרת של הגברת היצר והתאוה.<sup>4</sup> לעומתם, הצניעות הישראלית מטרתה לשמור על הסוד מהמבט היצרי שלאחר החטא, להסתיר את נקודת הייחוד הייחודית של ישראל עם הקב"ה מעיניים זרות ומנוכרות. ובכל זאת, המשותף הוא רב: שתי הגישות חוששות מבנאליזציה של ההתרחשות המדוברת – המפגש בין האיש לאישה ובין ישראל לה' – על ידי המבט החיצוני, ומגינות עליה ע"י הסתרתה.

אמנם לצניעות של ישראל יש גם צד חיובי, שכן היא מאפשרת הנכחה ממשית של הסוד דווקא דרך הסתרתו. הפרדוקס של ההסתרה והגילוי מתרחש כאשר הכיסוי מתחיל לייצג את מה שמאחוריו, כאשר המסמן לא רק מבליט את העדר המסומן אלא מצליח

3 ברכות שם, תיכף אחר כך.

4 השווה לדבריו של הרב שג"ר בשבח משחקי הכיסוי והסימון של הצניעות במאמרו בספר **כתנות אור**. למרות שר' צדוק מתבסס על הנחות דומות, נראה שהוא הולך לכיוון שונה ואף מתנגד לעמדה שמציג הרב שג"ר שם, כפי שיפורט בהמשך.

להעביר את משמעותו. הפלא הוא כשתהליך הייצוג אכן עובד, כשהמשמעות נוכחת ומאירה דרך המסך האטום של עולם הסימנים, ובהקשר של החכמה – כאשר תהליך החשיבה האנושי הסגור מצליח פתאום להנכיח משהו שמעבר לו. נראה שההתרחשות הזו תלויה גם בהתכוונות של המתבונן: הצניעות הפרסית מעצימה את המתח כיוון שהמבט מנסה תמיד לחדור אל מה שמאחוריה, להסתכל ולא להסתכל בו זמנית; אבל האור בוקע רק כאשר העין מקבלת את ההסתרה של המסך, כאשר מאפשרים ללבוש לעשות את שלו בלי לנסות לעקוף אותו. רק ממקום כזה יכול הסוד לכבוש לעצמו נוכחות גם במרחב הפתוח.

ומצד זה התחלת הגזירה על השתחוות לצלם, הגם דהם לא עשו אלא לפנים ובהצנע עבדו ה' בכל לבבם, מכל מקום זה היה בתכלית ההעלם. ועל זה נתעורר המן, כי עמלק היפוך הצניעות... והוא ראשית גוים, שאינו רוצה בתיקון חטא אדם הראשון רק להיות אחר החטא כקודם בלא בושה, והוא מביט רק על הנגלה... ולכך התחלת הגזירה על ידי צניעות דאסתר, כי בודאי אילו הגידה מיד על מרדכי מה הוא לא היה על לב המן לפעול כלום נגדו.

המן מציג עמדה מנוגדת לזו של אחשורוש ואסתר, מבט המפרק את המבנים המפותלים וקורע את הפרגודים החצי-אטומים. במושגים שהחדרנו לדיון, עמלק נתפס כאן כמין ספקן פוסט-מודרני<sup>5</sup> המפרק את מבנה הייצוג, וטוען שאין כל סוד מאחורי המסך, אין ממד עומק למציאות מעבר למרחב המסמנים. הסוד אינו קיים מאחורי המסך אלא נוצר על ידיו, הוא רק אשליה מטאפיזית ועדיף לוותר על כל העניין. משחקי הצניעות וההסתר מושכים אליהם את המבט הביקורתי, והוא מפורר את כובד הראש החיוני הן ליצריות והן לסוד. "התחלת הגזירה היא על ידי צניעות דאסתר", ומרגע שהקטרוג התעורר לא ניתן להגן על מבני העומק מפניו.

וההצלה על ידי שנכנסה ברצון, וזה פריצות היפך צניעות וכמו שאמר ז"ל דכעס על זה אחשורוש. רק באמת בהצנע ופנימיות היה טוב וקדושה והוא גם כן צניעות... ואז היה תכלית ההצנע דאם יסתר במסתרים, לעשות מעשה רעה כזו ולהיות בו כוונה קדושה מאוד. ואז נתקיים "ואני לא אראנו", "וראו כל אפסי ארץ" וגו'.

כמקובל בתורות על פורים, סיום המהלך הוא בהפיכת הדברים על ראשם. הדרך היחידה לנצח את עמלק היא לשכוח את כל התורות על הצניעות והסוד, על חשיבות ההסתרה ומשחקי הסימון, ולקפוץ למרחב הסתמי של מסמני השפה והגוף החשוף. כל הנאמר עד כה אינו יכול לביקורת העמלקית, ולא נשאר אלא לקבל את כללי המשחק

שלו ולוותר על כל מרחב המסתורין. התהפכות הגורל מתרחשת רק כאשר אסתר מוכנה לנטוש את מידתה, כאשר כנסת ישראל נוטשת את התדמית הצנועה והעדינה ופורצת אל תחום הפריצות, ובכך מזעזעת את מוסכמות המוסר הפרסי. ואכן כפי שטען המן, הסוד מתפוגג עם הסרת המסך, הכל נותר גלוי לעין.

אבל כל זה רק למראית עין, כיוון שההיפוך מקבל פה מבנה של מהלך דיאלקטי: הצניעות עוברת ממישור הפעולה למישור הנפשי, והופכת בלתי מנוצחת. תכלית הצניעות היא דווקא ביכולת לחשוף את הסוד, כיוון שכפי שלימד ר' נחמן סוד אמיתי הוא כזה שגם כשמגלים אותו נותר סוד. כמובן שר' צדוק נותן לביטוי הפרדוקסלי של ר' נחמן מבנה פורמלי מסודר: התנועה של הצניעות מתנגשת בתנועה ההמנית של הגילוי, כיוון ששתייהן מתקיימות באותו מישור; אבל התוצאה אינה אובדן הצניעות אלא העלאתה למישור אחר של קיום, בו לא נוגעת הביקורת העמלקית. מעבר לכך, כעת הצניעות כבר אינה עשייה שאפשר להציגה כאשליה והנחת המבוקש, היא אופן של קיום – הסוד פשוט נמצא שם ולכן אין צורך להסתירו. באקט של שלילה עצמית היא הופכת מטכניקה לתכונה מהותית.

מעבר למבנה הפורמלי, משמעותם של הדברים מתבהרת דרך התחומים המקבילים שעלו בדיון, שהבסיסי שבהם הוא הצנעת הזיווג. הדרישה לצניעות בתחום זה נקשרת אצל ר' צדוק לחשש מהמבט היצרי המכוון להנאת עצמו.<sup>6</sup> ההתכוונות של היצר אינה מאפשרת את המפגש והחיבור, כיוון שהאגואיזם שבבסיסה מותיר את האדם סגור בעצמו ואת הזולת כאמצעי עבורו. הזיווג האמיתי דורש את ביטול החיצוניות, מחיקת העמדה האגואיסטית העומדת מבחוץ. כיוון שר' צדוק מניח שביטול מוחלט של היצר אינו אפשרי, נדרשת הצנעת הזיווג מכל מבט זר, כולל כמובן מבטם של בני הזוג עצמם.<sup>7</sup> הצנעה אינה מתגברת על היצר, אבל היא מונעת מהמבט היצרי להוכיח את מה שהניח מראש, את הנפרדות שמכוננות הנחות היסוד שלו. ע"י ההסתרה ניתן להמשיך ולטעון שהזיווג קיים, שיש מקום של מפגש אמיתי בו מיטשטשים הגבולות והאני נפתח אל הזולת, גם אם לא ניתן לגשת אליו ישירות. כמובן שההנחה היא שההסתרה אינה מניפולציה ריקה, אלא שהיא משקפת מציאות עמוקה וממשית שהמבט היצרי המשחית אינו מאפשר את גילויה. ר' צדוק מצמיד למהלך הזה גם את העולם של התורה שבע"פ: כאן המפגש הוא בין החכמה האנושית להתגלות, בו האדם נדרש להסתתר מפני מודעות עצמית עודפת, כזו שתנכס לעצמה את כל מה שאינו פורץ את גבולותיה בבוטות האופיינית לנבואה. ההצנעה כאן היא היכולת לא לחקור על המקום המעורפל ממנו נובעים החידושים, לאפשר למפגש בין ההשראה ליצירה

6 עיין 'התורה והייתור', שיח לשבת פרשת יתרו, באתר הישיבה.

7 על כך במאמרי 'דרך כל הארץ' בקונטרס קיץ תשס"ז.

העצמית להתקיים מאחורי הפרגוד, כדי שלא לפעור מחדש את התהום שבין האנושי למוחלט. בצורה דומה מתרחש המהלך הזה במישור הלשוני: היכולת להשתמש במטאפורות כדי לעקוף את שחיקת האמירה הישירה דורשת שלא לחקור יותר מדי אחרי הצורה בה הן עובדות, כיוון שתפיסה לוגית מדי של השפה (שהיא עצמה עמדה חיצונית ומנוכרת) תגרור בהכרח את תיוגן כחסרות פשר.

המלכוד של המהלך הזה הוא כאמור בכך שהוא אינו יכול להתמודד עם הביקורת העמלקית שתטען שאחרי הכל מדובר רק באשליה; אבל יש לכך השלכות נוספות. הסוד כבר אינו מציאות קיימת שיש כורח להסתירה, הוא מקבל את תכונותיו של הכיסוי עצמו – מופנמות, עדינות, ערפול. בשלב הבא מתגלגל חוסר הממשות של הסוד לאופיו של הנושא אותו, ומכאן צומחת דמותו של הצדיק החי בצל וחומק ממבטו הלטוש של הרשע.<sup>8</sup> מהנכחת הסוד דרך היעדרו הופכת ההסתרה להיות הסוד עצמו, והוא נדחק לגבול המעורפל שבין מציאות לדמיון. לסוד ולנושאו לא נותר מקום במרחב הגלוי שטוף אור הצהריים בו נחתכים הדברים, והוא נשאר מופקר בידי ההמנים המקטרגים.

המענה של ר' צדוק לכל זה הוא בשבירת המורכבות של המערכת, בכניסה אל הסדר הבנאלי והשטוח שמכתיב המבט המנוכר, מתוך אמונה בכך שברובד עמוק ונסתר מהותית הסוד ממשיך להתקיים גם כשלא מסתירים אותו. בהקשר המיני נראה שהדימוי לכך מונח באחד המקורות המצוטטים ביותר על ידיו:

רבי אחא אמר: אפילו אם יהיה חסיד שבחסידיים אי אפשר שלא יהיה לו צד אחד מעוון. אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים! כלום נתכוון אבא ישי להעמידני, והלא לא נתכוון אלא להנאתו! תדע שהוא כן שמאחר שעשו צרכיהן, זה הופך פניו לכאן וזו הופכת פניה לכאן, ואתה מכניס כל טיפה וטיפה שיש בו. והוא שדוד אמר: "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני".<sup>9</sup>

עטיו של נחש ממנו לא נמלט אפילו החסיד שבחסידיים חוסם בפני ישי את הדרך לזיווג אמיתי, אבל נראה שהחידוש של ר' צדוק הוא בכך שלמרות הפירוד שגורר היצר, בסופו של דבר המפגש מתרחש. המבט חסר הצניעות של המדרש חושף את מה שהוסתר מאחורי המסך – כל עוד היצר שורר בעולם, כל זיווג הוא בסופו של דבר יחסים של אחר באחר. הטענה של ר' צדוק כאן תהיה שגם ביחסים כאלה יש סוד, שהמפגש מתרחש מאחורי מסך הניכור. דווקא החשיפה של המציאות כפי שהיא נראית במבט נוקב מאפשרת את ההעלאה של המפגש למקום גבוה יותר, כאשר מקבלים את קיומו של הסוד כפי שהוא, בלי לנסות להנכיח אותו דרך הסתרתו. בכך מתאפשר

8 ליקוטי מוהר"ן תורה נה, הרב שג"ר באפילוג של על כפות המנעול ובמקומות רבים נוספים.

9 ויקרא רבה יד, ה.



הקיום בגוף כפי שהוא, בלי לנסות להחדיר לתוכו משהו אחר דרך כיסוי, כיוון שהסוד נמצא שם בפשטות ממש כמו שהגוף נמצא. הפניית הגב אל הזולת מקבלת את הקיום האישי והאגואיסטי בלי לנסות להתגבר עליו או להדחיק אותו, בהנחה שיש רובד נוסף בו הגבולות אינם חתוכים והמפגש הוא אפשרי. זהו הרובד בו יכולה אסתר לעשות מעשה של פריצות לשם שמיים, כיוון שאין ניגוד בין היצר האגואיסטי למסירות הנפש על עם ישראל. אותו הדבר קורה בהקשרים המקבילים: החכם משוחרר לחשיבה ויצירה אישית בלי לנסות להנכיח את ההשראה האלוהית או את הכפיפות לטקסט ההתגלות, כיוון שבעומק המתקיים לעצמו הגבול בינו לה' הוא פרוץ. הפתרון לחוסר היכולת לומר "אני אוהב אותך" אינו לכתוב על זה שיר, אלא לומר זאת ישירות ולהאמין שהכוונה האמיתית נמצאת מעבר להישג ידה של הבנאליות. הנצחון על עמלק עובר דרך קבלת טענתו שיש רק מילים ריקות וגופות ערומים, בקבלה שהסוד הוא מעבר להשגתנו.<sup>10</sup>

## ב.

מהלך דומה עם דגשים נוספים עולה בדבריו של ר' צדוק לגבי ברית המילה. כאן בסיס המהלך הוא כבר בדברי חז"ל במשנה:

קונם שאני נהנה לערלים – מותר בערלי ישראל ואסור במולי עובדי כוכבים,  
שאני נהנה למולים – אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין  
הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים.<sup>11</sup>

על בסיס המציאות פורצת הגבולות של ערלי ישראל ומולי אומות העולם הופכת המשנה את ההבחנה הגופנית מהול/ערל להבחנה האתנית ישראל/גוי, ובכך שוללת את המישור הגופני של הביטוי המקורי. אצל ר' צדוק<sup>12</sup> מקבל המהלך הזה מבנה דיאלקטי ע"פ הגמרא<sup>13</sup> הקובעת שאברהם אבינו מציל את כל המהולים מהגיהנום, מלבד בועל ארמית שערלתו נמשכת ועל כן הוא חומק ממבטו ונכנס. בעילת ארמית מתפרשת ע"י

10 אם כבר הזכרנו את הרב שג"ר, אין מנוס מהעתקת הדברים גם למרחב שלו – אולי התיקון לכל תככי ותסבוכי הכתבים יהיה בחשיפתם לעין כל, כפי שהם (באינטרנט למשל), מתוך אמונה שהסוד שבהם יישאר תמיד גנוז בלב מכיריו?

11 משנה, נדרים ג, יא.

12 המהלך הזה חוזר אינספור פעמים בכתביו. הדברים כאן מתבססים על הניסוח ב**ישראל קדושים** אות ה, פסקה כ בהוצאת הר ברכה, אך הפעם בקצרה וללא ציטוטים.

13 עירובין יט, ע"א.

ר' צדוק כשיא היצריות האגואיסטית, כיוון שהוולד אינו מיוחס לאביו;<sup>14</sup> בו זמנית היא גם פריצת הגבול בין ישראל לעמים המאופיין על ידי שמירת הברית.<sup>15</sup> בעילת ארמית הופכת לחטא מטפאיזי דרך הזיהוי בין ההבחנה ישראל/גוי להבחנה פרוש/יצרי, וכיוון שבועל הארמית פורץ את כל הגבולות האלה, מובן מדוע מילתו מתכסה והוא הופך לערל.<sup>16</sup> כאן מצטרף המהלך שעשתה הגמרא: ברית המילה כסימן להבחנה בין ישראל לעמים על רקע הפרישות המינית אובדת אצל החוטא הפרוץ, אבל דווקא בעקבות כך נחשפת ההבחנה ברובד עמוק ונסתר יותר, כאשר היהודי נקרא מהול למרות פריצותו. הזהות היהודית כבר אינה מתקיימת במישור של שמירת הברית בפועל, אבל הברית מתעלה למישור גבוה יותר שהחטא המעשי אינו נוגע בו, ושם מוצב מחדש גבול בלתי עביר בין יהודי לגוי – "שאינן הערלה נקראת אלא לשם עובדי כוכבים".

המהלך הדיאלקטי שראינו בתורה על אסתר חוזר שוב, אלא שכאן מה שמתעלה מתוך השלילה אינו הסוד אלא הגבול שבין ישראל לגויים,<sup>17</sup> גבול שעבור ר' צדוק הוא הבסיס לקיומה של התורה כולה ולכן אינו נחצה בפריצתה. אבל אם נתמקד בדימויים מהם מורכב המבנה הפורמלי נראה שהתמונה כאן הפוכה: אצל אסתר הסרת הכיסוי היא זו שמעבירה את הסוד מלהתקיים מאחוריו אל הקיום בסודיות המהותית; ואילו כאן דווקא כיסוי הברית במשיכת הערלה מעביר אותה לתחום אחר. איך מגיעות תנועות מנוגדות לאותו המקום?

נראה שהיחס בין הדברים נובע מצורות שונות של סימון. הצניעות היא הניסיון להנכיח את הסוד דרך כיסוי, כאשר הלבוש מתייחס ישירות אל הסוד עצמו ע"י יצירת האשליה שהוא אכן מונח ממש כאן, מאחורי המסך. ההנחה המובלעת בכך היא שהגוף אינו מה שהוא נראה, שיש בו סוד שאפשר לחוש אותו רק בהיעדרו. גם חשיפת איבר הברית בהסרת הערלה מייצגת את האמונה במציאותו של הסוד מאחורי המסך, אלא שכאן הגוף הוא זה שמייצג את הכיסוי אותו יש לעקוף. המילה מסמנת את הסוד בצורה פשוטה יותר – הוא נמצא שם מאחור ואפשר לגשת אליו, אם רק מסירים את הרובד החיצוני של הדברים. על גבי הגישה הזו באה הצניעות בטענה שאת הסוד לא ניתן לייצג ישירות גם בצורה סמלית, ולכן את אותו המקום שנחשף יש לשוב ולכסות

14 סוף ליקוטי מאמרים.

15 גם זה רעיון שנרמז כבר בדברי חז"ל, בסמיכות שבין שאור שבעיסה לשעבוד מלכויות בברכות יז, ע"א.

16 ע"פ דברי ר' צדוק שם, גם כאן נכנס עמלק כמי שכופר בקיומו של הסוד: "ועמלק שהוא הראשית דגויים כל התרעמותו על הבלדל זה שבין ישראל לגויים, ורוצה שיהיו חס ושלוים ככל הגויים בית ישראל, ועל כן כשראה אותם שפולטן הענן מצד השורש פורה ראש שבהם, שיש לו איזה שייכות לגויים שיוכל להגיע לחטא כזה דממשכא ערלתייה עד שלמראית עין נחשב ערל. וכל תפיסת עמלק הוא רק למראית העין כי אין לו שום שייכות ואחיזה לאמת".

17 כמובן ששני אלה הם עבור ר' צדוק דבר אחד, כדרכו של המדרש (תנחומא וירא, ה) המזהה את ישראל בנושאי המסתורין האלוהי.

כדי להמשיך ולהאמין בקיומו. הצניעות היא על כן כיסוי כפול: היא אינה מכסה על הסוד עצמו אלא על ייצוגו.

לפי זה הפריצות של אסתר וכיסוי הערלה של בועל הארמית הם תנועות הפוכות המובילות לאותה תוצאה: שניהם מביאים להשטחה של המציאות, כאשר מה שנשאר הוא הגוף החשוף והאיבר המכוסה. המציאות השטוחה נענית לספקנות העמלקית ואינה מאפשרת סימון כלשהו של הסוד, אך הטענה של ר' צדוק היא שדווקא הפסקת הניסיון לייצג מאפשרת לסודות לשוב לצורתם הטהורה – הברית המבחינה בין יהודי לגוי, המפגש שבזיווג ובחידוש התורה, המשמעות שבשפה, כולם ממשיכים להתקיים גם כשלא מנסים לייצגם. זוהי אינה רק התגוננות מפני הביקורת, אלא גם העלאה של הדברים לרובד גבוה יותר, שהיותו בלתי נגיע היא סימן לאינסופיות שלו, למשיחיותו.

## ג.

אחרי כל זה, קטע קצר העוסק בתשובה על ראיית קרי לוקח את הדברים לכיוון אחר.<sup>18</sup> על בסיס דברי הזהר ששלל את אפשרות התשובה על חטא זה,<sup>19</sup> ר' צדוק מבחין את פגם הברית משאר החטאים: בכל איסורי התורה עיקר הפגם הוא המחשבה והרצון שמאחוריהם, ולכן התשובה פועלת ע"י "חרטה בלב ותוהה על הראשונות ומחשבה מוציאה מיד מחשבה", שעל ידם "עושה כשגגות או כזכויות ועבירה לשמה". העיסוק הפסיכולוגי הזה אינו מועיל לפגם הברית, שכן הוא "ישנו גם במעשה בלא מחשבה, כידוע דגם מראיית קרי בשינה נוצרים מזיקים רחמנא ליצלן". המעמד האובייקטיבי הזה ניתן לו בגלל היותו המייצג של הברית, המונחת ברובד הקודם למעשה או המחשבה. הברית אינה מוצדקת ומתבססת על רובד גלוי כלשהו, מעשי או נפשי. הבחירה השרירותית ביעקב משתקפת/משקפת את הגרעין הלא-אישי שמעבר לכל מודעות, נקודה לא-מושגית, חסרת פשר, שהיא מקום הברית. הברית השורשית הזו מסומנת באיבר הברית ובשמירת טהרתו, ומכאן החומרה הגדולה של פגם הברית: "ומאחר שהברית הוא בלי שום טעם והתחכמות והשתדלות כלל... לכך באבר זה צריך שיהיה טהור אפילו בלא דעת ומחשבה והשתדלות כלל כגון לאונסו ובשינה שהרי שם הוא האות על עומקו הטוב בלי שום השתדלות כלל".

לאור המהלכים שסקרנו לעיל אפשר היה לחזות שר' צדוק ילך בדרך דומה – בתחילה הברית מסומנת בגבול המציאותי של האיסור, אך לאחר פריצתו היא מועלית

18 ליקוטי מאמרים עמ' קיב.

19 חלק א, סב ע"א. לא בכל הגרסאות מופיעה האמירה הזו, רצ"ע.

למישור נסתר ועצמי יותר שאינו ניזוק, כפי שראינו לגבי הסוד, הייחוד ועוד. אבל כאן התיקון הולך לכיוון אחר:

ולכן התיקון על ידי הכוונה בקריאת שמע, שהוא היחוד שמיחד כל העולם כולו ומלואה הכל אחדות ה' יתברך, ונמצא ה' יתברך הוא הפועל כל זאת ובעל המעשה וממילא מתוקן המעשה גם כן. וזהו נקרא בזוהר<sup>20</sup> תשובה דחזיא לחפיה על כל עובדיו, פירוש שמחפה ומכסה על כל המעשים שעשה היא מכסה וחופפת עליהם לומר שאינם מעשיו רק מעשה ה' יתברך... עד שאין נגלים כלל מאחר שהם מיוחדים באחדות ה' יתברך. ועל ידי זה נעשה מן קרי יקר, היו"ד בראש, שחזרת הטיפה למוח וכאילו לא יצתה כלל דכל היכי דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, על ידי היחוד דקריאת שמע שעל המיטה נאסף שם במקום שהוא לאוצר המלך מלכו של עולם.

בדומה לתורות שראינו, גם כאן הפגם הוא בפריצת הגבול: הוצאת זרע לבטלה מקבילה לביאת ארמית ולחוסר צניעות, שכן כולם מציינים את הזהות הישראלית הנבדלת. אבל אם עד כה התיקון היה בקביעה שהזהות מתקיימת ברובד לא מהותני, שהסוד נשאר גם ללא הסימון הנגלה שלו, ושיהודי נשאר יהודי גם כשפרץ את כל גדרות הזהות היהודית המוגדרת, כאן ר' צדוק מרפה מהניסיון לכוון את הזהות מחדש. במקום לומר שהברית מתקיימת בסתר גם לאחר שנפגמה בגלוי, ר' צדוק משיב את הדברים לייחוד הגמור שלפני הבריה. התנועה של ייחוד ה' בקריאת שמע שונה מהתנועות שראינו לעיל, כיוון שאין כאן העלאה של הזהות אלא ויתור עליה ומחיקתה באינסוף. ראינו שההגדרה המהותית של הזהות היהודית סביב הפרישות, המסומנת בברית המילה, שוחזרה לאחר פריצתה כהבחנה סתמית נסתרת, חסרת מהות וסימון מעשי. כאן אין שרטוט מחודש של הגבול ברובד אחר אלא מחיקה גורפת של ההבחנות כולן, המאבדות את משמעותן בייחוד האלוהי. למה לא הלך ר' צדוק לכיוונים שראינו עד כה? מה מבחין בין ראיית קרי לפריצות הגבול בהם עסקנו?

ניתן לראות שהתורה כאן מתחילה במקום בו הסתיימו הקודמות: בשתי התורות שראינו הוביל המהלך הדיאלקטי לתפיסה מופשטת של הצניעות/הסוד/הברית, תפיסה המשוחררת מתלותה במימוש כלשהו שייצג אותה. כאן המהלך מתחיל בהצגת הברית ככזו, הצגה המשמשת להדגשת הטוטאליות של פגם הברית. הברית, שהפכה בלתי תלויה ובלתי מסומנת, שבה ומתגלמת בשמירת הברית בפועל, וכאשר הפגם נוגע בה הוא מוצג כבלתי ניתן לתיקון דווקא בגלל כובדה המוחלט. את הייצוג של הברית המוחלטת באיבר הברית מסביר ר' צדוק בכך שעומק הראשית שלפני התודעה נחשף בבנים ובתלמידים, "וזהו אות הברית שהוא בסוף מעשה כנודע בסוד עטרת היסוד הוא בסוד

נעוץ סופה בתחילתה". איבר הברית מסמל כאן את נקודת המעבר בין האב לבן ובין הרב לתלמיד, כאשר דווקא היציאה לפועל והקפיצה לשלב הבא מגלה את נקודת ההתחלה הנסתרת. פגם הברית לפיכך הוא פגיעה במקום בו אמורה להיחשף נקודת השורש של האישיות, הזהות העמוקה והבלתי משתנה, ולכן אין אפשרות לתקנו. הקושי בהסבר זה עולה מתוך השוואתו למהלכים שראינו לעיל: אם הברית היא מוחלטת ואינה תלויה בדבר, איך היא נפגמת בצורה קשה כל כך בעקבות התרחשות חיצונית כזו? ובמקביל, מדוע הברית העמוקה והנסתרת שחרגה מכל סימון מהותי שבה ומסתמנת בשמירת הברית בפועל? וגם אם נקבל את הסימון, ר' צדוק לא מבאר מהי משמעותו של הפגם, זאת בניגוד לתיאורים הסמליים של כיסוי הערלה והסרת הצניעות שראינו לעיל.

ננסה להציע הסבר מתוך ניתוח של מבנה הדימויים בהם משתמש ר' צדוק. בתורות בהן עסקנו לעיל שלט המתח בין כיסוי לגילוי, אותו הסברנו על רקע היחסים בין המסמן למסומן: כיסוי הברית וגילוי הגוף הוסברו כוויתור על פעולת הסימון. כאן הכיסוי שב ומופיע כפעולתה של התשובה, המכסה על כל המעשים בשטיח אחיד של ייחוד ה', אבל נוסף אליו גם דימוי מרחבי: "שחוזרת הטיפה למוח וכאילו לא יצתה כלל דכל היכי דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, על ידי היחוד דקריאת שמע שעל המיטה נאסף שם במקום שהוא לאוצר המלך מלכו של עולם". בניגוד למימד העומק בו מתקיימים יחסי המסמן והמסומן, המרחב מופיע כאן כמקום בו מתרחש פגם הברית. משמעותו של הפגם היא הפיזור במרחב של טיפות הזרע שמקורן במוח, לאחר שחצו את נקודת הגבול של היסוד.

הסימון של הברית הנסתרת באיבר הברית המשמש כגבול האני, יובן אם נטען שיש להפוך את הדברים על פיהם: המושג של הברית שאינה תלויה בגילוי ברבדי המחשבה והמעשה צומח מהזהות העצמית של האני עם עצמו, ובמקביל ההבחנה האינסופית בין ישראל לעמים עולה מהגבול המוחלט שבין האני לאחר. את מושגי היסוד של ר' צדוק אפשר להבין על רקע החוויה הקיומית הבסיסית של האדם היחיד, ומתוכה מקבלת המוחלטות שלהם את משמעותה. לכן כשם שאני נשאר אני גם לאחר שאחרו מכל התדמיות שתיארתי בהם את עצמי, ואולי דווקא אז נחשף הגרעין היסודי שלי, כך גם לגבי הזהות היהודית של החוטא. במקביל, גם יחסי ישראל וה' לא ייתפסו כיחסים בין אישיים אלא כייחוד של הדבר עם עצמו, ומכאן העיסוק הרב של ר' צדוק בדמותו של יעקב כאדם שעל הכיסא.<sup>21</sup> כיוון שהברית מזוהה עם האני היחיד, משמש הגוף כביטוי המידי שלה. מתוך כך מובן פגם הברית כפריצה של גבולות האני, כפיזור במרחב החיצוני של מה שאמור להישמר בנקודת המרכז שבמוח. הפגם שבפיזור מובן

21 כל זה דורש פיתוח רב, ולוואי שנזכה. כאן מובא רק מה שנוגע לפירוש של התורה המדוברת. הכוונה אינה לעשות פסיכולוגיזציה לר' צדוק, אלא לזהות את החוויה הקיומית העומדת בבסיס האמירות הגדולות, שבלעדיה עלולות להיראות תלושות למדי. כאן הטענה היא שחוויה זו מופיעה שוב ברמה הסמלית.

על רקע החשיבות הטוטאלית של לכידות האני והבחנתו מהחוץ, שכן האני מוגדר רק על בסיס פנימיותו וניגודו לאחר ולחוץ ולא על בסיס תוכן חיובי כלשהו, כפי שהברית מוגדרת רק על בסיס ההבחנה הסתמית בין ישראל לעמים. הגוף ושמירת הברית אינם סימון נוסף לברית הנסתרת, עליו אפשר היה לוותר כפי שוויתרנו על הסימונים הקודמים; הוא הפרדיגמה הראשונית שלה והחוויה המכוננת אותה, בלעדיה אין לברית קיום ממשי. היכולת לוותר על הסימונים החיצוניים היא עצמה מבוססת על החוויה הקיומית של היחיד, אותה ניתן להרחיב לגוף הלאומי. כאשר יחידותו של היחיד אובדת, מאבדת גם הברית את משמעותה.

כמו הפגם, גם התיקון מתרחש במימד המרחבי. ר' צדוק אינו מנסה לבסס מחדש את האני שפוזר לכל עבר, אלא מחליף את חוויית היחיד האנושי בביטול ליחידות האלוהית. ייחוד ה' לא רק שאינו נזקק לסימון חיצוני, הוא גם אינו תלוי בהנגדה בין פנים לחוץ ובין אני לאחר, מרכיבים שאינם נוכחים בקריאת שמע. הייחוד הוא פנים שאין לו חוץ, הוא כולל בתוכו את המרחב כולו ושום פיזור לא חורג ממנו. היחס בין היחידות האנושית שנפרצה לבין הייחוד האלוהי עולה בביטוי "כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה"<sup>22</sup>: הייחוד חופף על היחיד כמו בעלותו הפוטנציאלית של ההקדש המרחפת כאפשרות מעל הבעלות האנושית, אחידות המוכנה בכל רגע לכסות על כל ההבחנות והגבולות שתחתיה. הכיסוי כאן אינו כיסוי הסימון אלא ביטול הגבולות, מחיקת כל ההבחנות בין האני לאחר בפני היחידות שמעליהם. לאחר הייחוד אין זה משנה אם הטיפה נמצאת בראשית המחשבה שבמוח או מחוץ לגבולות הגוף, בכל מקרה אין פרץ ואין יוצאת והכל שב אל מקומו בשלום. התיקון פה הוא אימננטי לתיאור המחדש של המרחב: כיוון שהבעיה לא היתה במשמעותו של החטא (כי הברית נמצאת מעבר לכל משמעות) אלא בפריצת הגבול המרחבי, תיקונה הוא בכינונו מחדש מעבר לגבולות שנפרצו.

אם ביססנו את הברית על חוויית היחידות, אפשר לשאול מהי התודעה המכוננת את הביטול. אפשר להציע כאן חוויה אחרת, אם נקשר את הדימוי של כיסוי המרחב בו משתמש ר' צדוק לפרקטיקה של קריאת שמע. כמו פגם הברית עצמו, גם כיסוי העיניים אינו מעשה סמלי אלא פתח לחוויה קיומית אחרת, כזו בה יחידותו של האני אינה צומחת מהניגוד בין פנים לחוץ ובין האני לאחר, אלא מתקיימת במרחב אינסופי שכולו פנים. את הביטול המתרחש בכיסוי העיניים יש להבין לא כמחיקה מוחלטת של האני, כיוון שתנועה זו אינה משתלבת עם המהלך של ר' צדוק כאן ובמקומות אחרים: קשה לתפוס תנועה כזו כחוויה קיומית מעבר להצגה האנליטית שלה כדיכוטומיה בין קיום להעדר. בנוסף לכך, טענו שהחוויה הבסיסית המניעה את החשיבה של ר' צדוק היא

22 חולין קלט, ע"א.

החוויה הקיומית של היחיד, ואילו הביטול מובן כשלילה מוחלטת של חוויה זו בצורה שמהווה חריגה מכיוון החשיבה אותו זיהינו עד כה. לכן נראה שהביטול כאן גם הוא סוג של העלאה: היחסים בין האני לבין הייחוד האלוהי אינם יחסי ניגוד של אני/אין; הייחוד הוא תודעת אני אחרת, כזו הנובעת מביטול הגבולות המגדירים את האני ולא ממחיקתו. אמנם אני אינסופי שכזה יש רק לקב"ה, אך הדרך אליו אינה תנועה של התכווצות אלא להיפך – תנועה של התרחבות לכל עבר המקיפה את כל מה שנחוה עד עתה כחיצוני ומנוכר. הייחוד של קריאת שמע על המיטה הוא מסירת הנפש למיתה כפשוטה, אבל מסירה זו פועלת כתיקון להתפוררות ומות האני הכרוכים בפגם הברית. במקום פיזור טרגי ושבירת גבולות האני, באה תנועה של הרפיה המוותרת על הצורך באותן הגבולות, ומרשה לעצמה להתכסות בשמיכת הייחוד ובחשיכה החמימה שמאחורי כף היד.

## עוד נדבר

אג' ו"ס

כאשר התייסר הרב כל כך עד שאי-אפשר היה להיכנס אליו, סיפר ר' שמעון דויטש שהרב אמר: "עוד נדבר".

וכך, כאשר חלפה כמעט שנה מהסתלקותו, הרי מלבד מה שהוא מופיע לעיתים נדירות גם בחלום, אני מוצא את הרב מופיע במין הבזקים קצרים, עם אמירות כמו קוצקאיות, שמבליחות פתאום אל תוך המחשבה; הנה לפני איזה ספר מרתק בפנימיות התורה, ופתאום אני שומע את הרב אומר כמו מאחורי אוזני: "אסור להיות פרעסר גם ברוחניות", ואני נרתע, ושוב הרב מדבר. שומע על הוצאת ספר חדש של הרב ויודע – שוב הרב מדבר. אף על פי שזהו אחד מסוגי הדיבור של הרב, אני יודע שרק כאשר אני נמצא בין תלמידיו אני שומע את קולו שוב.

חסד עשה עמי הרב בין שאר החסדים ששלח כמה מתלמידיו ל'בר-אילן', ובכל מפגש כזה הרב מדבר שוב.

בכולל בבר-אילן אתה מתפלא לגלות איזה "ייחוס" כאן להיות תלמיד שלו – אנשים מגלים עניין ברב הרבה יותר משחושבים ותמיד ירצו הסבר מדויק, מה היו תפיסותיו ומה היתה שיטתו ומדברים קצת, ואז תמיד עולה תחושה של חוסר מיצוי, ואת השיחה אני רוצה לגמור ב"עוד נדבר".

וכך, הרב זולג ושותת – ולעולם אין אתה מרגיש רווה, והדברים מזכירים לי את "הלב והמעיין" הידוע. השאלות שאין ביכולת בן אנוש לפתור, איך זה התהלכת בינינו תמיד המת-החי? איך זה עזבת אותנו לבסוף באמת, והמוות שמעולם לא הרפה ממך הפך לממשי?

האם באמת נהיה אמיצים כמו שביקשת, ציווית? האם המפגש איתך יתן לנו את אותו נס אמונה של שמע ישראל אחרון?

הרב, שכל תזוזה גרמה לו כאב, מיעט לזוז. לא רק הקמת הישיבה היא פלא, אלא אפילו המעבר לגבעת הדגן. בדרך כלל הרב היה קם רק אם כבר לא היתה לו אפשרות להישאר במקום הקודם. בשנים האחרונות דיבר הרב כמה פעמים על הר הבית ועל רצונו לעלות לשם, אבל לא מצא את הכוחות עד שכבר היה מאוחר מדי.



עם כל החשיבות שבעיסוק בכתביו, כמו אצל הרב – כך אצלנו, תלמידיו, תמיד קיימת הסכנה שהנטייה להתבונן פנימה תביא לשקיעה או קריסה. אחד הדברים הראשונים ששמעתי מהרב הוא שהחסידות עשויה להיות תורה מצוינת לבטלנים. את מה שהרב לא זכה לעשות יכולים אנחנו תלמידיו לעשות. כמו שכבר זכו כמה מתלמידיו, כך לא יהפוך השיח הפנימי של 'שיח' עקר, אלא יתחדש מן המקום שממנו הכל מתחדש.

בראש השנה כולנו נפגשים באומן: תלמידים מ'שיח', 'עתניאל', 'מקור חיים' ו'תקוע'. אבל כל כמה שהדברים מופלאים הרי שבסופו של חשבון, כמו שהיה אומר הרב, לחזור אל ההווי של אומן באמת – לא נוכל לנצח, הפנים צריכות להיות קדימה ולמעלה. אנחנו מכירים את תחושת ההתעלות של ישיבות ההסדר בעלייה בְּרַגְלִים ונראה שעליית הישיבה צריכה להיות בהעלאת עבודת ה' שבין הרגלים, והרגל הבא (פסח) הולך וקרב, כמו איוב מתוך הסערה, אפשר לראות את העתיד כמו שמופיע בספרים: עולם הבא – עולם שהולך ובא.

לעלות ולדעת שעוד נדבר.

# מה שהיה ומה שנעשה

## צבי ו"נגרין

לע"נ סבי מרדכי דוד בן יצחק אייזיק ז"ל

### הקדמה

הביטוי "מאי/מה דהוה הוה"<sup>1</sup> מופיע רק שמונה עשרה פעם בשש עשרה סוגיות בנוסח הגמרא שלפנינו.<sup>2</sup> אורבך,<sup>3</sup> שמנסה להוכיח שהיהדות ההלכתית ניסתה לדחות את דרישת ההיסטוריה לחלוטין, משתמש בטרמין הנ"ל בעיקר כסמן של סוגיות המדברות על דחיית ההיסטוריה, קרי, הוא איננו דן במשמעות הביטוי עצמו אלא במשתמע מתוך הסוגיה כולה. מטרתנו איננה לדון בנושא שאורבך בחר בו אלא במשמעות הביטוי הספציפי. ייתכן ונתייחס למאמרו בעקיפין, אך זו איננה המטרה המוצהרת של המאמר.

### א.

ניתן למצוא קשר הדוק בין מקרים שונים. כך למשל, בארבע סוגיות שונות מועלית הלכה שנקבעה ביחס למספר פריטים/מקרים. בכל אחת מהסוגיות ישנה הנגדה: בין הפריט/המקרה שמוסבר ע"י "מאי דהוה הוה" (שע"י הסבר זה אנו פוטרים התלבטות מסוימת) לבין מקרה/פריט אחר שלא מקבל תירוץ זה, אע"פ שלא תמיד קיים ההכרח לפתור רק את אחד המקרים/פריטים באופן כזה.

1 למעט הסוגיה בכתובות לג, ע"א ופעם שנייה בסוגיה מזבחים ק, ע"ב, הביטוי מתחלף (בין "מאי" ל"מה") בכת"י השונים בצורות השונות. כמו כן, באחד מכתבי היד (כ"י יד הרב הרצוג-1) מופיע הביטוי גם בסנהדרין לא, ע"א; בכ"י מינכן 95 הביטוי לא מופיע כלל בסוגיה בהוריות י, ע"ב; ובחלק מכת"י (למעט וניציה ווילנה) לא מופיע הנוסח שלנו לסוגיה ביומא פח, ע"א.

2 הסוגיות נמצאות בבבלי ב: פסחים קח, ע"א; יומא ה, ע"ב; שם כט, ע"א; שם לז, ע"א; שם פח, ע"א; מועד קטן כה, ע"א; חגיגה טז, ע"א; כתובות ג, ע"א; כתובות לג, ע"א; נזיר כג, ע"א; גיטין פ, ע"א (2); מכות ה, ע"ב; עבודה זרה לג, ע"א; הוריות י, ע"ב; זבחים ק, ע"ב (2); נדה ו, ע"א.

3 א.א. אורבך, 'Halakha and History', בתוך *Collected Writings in Jewish Studies*, ירושלים, 1999. (להלן: אורבך).

ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. איתמר: מצה – צריך הסיבה, מרור – אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא – בתרתי כסי קמאי, הא – בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי – בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה – מאי דהוה הוה.

### פסחים קה, ע"א

**הפריטים הדומים:** ההלכה לגבי ארבע כוסות (שיש חיוב לשתותן בליל הסדר) נחלקת עתה לשני דינים: האחד הינו הלכה לגבי הכוסות הראשונות, והשני, הלכה לגבי הכוסות האחרונות.<sup>4</sup> ההסבר לגבי הכוסות האחרונות, לפיו: מה שהיה היה – כלומר, איננו בני חורין עכשיו ולכן איננו מחויבים בהסיבה – לא צריך לשכנע אותנו כל כך מהר. האם בתחילת הסדר מצבנו היה שונה? איך שונה המצב הקיומי שלנו בשעתיים (נ"א: ארבע שעות) האחרונות? על מנת להבין יש לבדוק את היחס בין התשובה הזו (שמסבירה למה לא צריך להסב) לתשובה שניתנה לעיל (שמסבירה למה כן להסב) ב"תרי כסי קמאי". ההסבר שם הוא: 'עכשיו הוא מתחיל את הגאולה' – כלומר, בחלק זה של הסדר אנו חווים את תחילת הגאולה. עולה, שההבדל בין הכוסות הראשונות לאחרונות איננו הבדל ממשי, אלא ההבדל בין תודעת העבר (=גאולה) לתודעת ההווה (=שעבוד). במילים אחרות: אנחנו משווים בין העבר הרחוק (בו נגאלנו) להווה ואמנם אין כאן התרסה, אך גם לא ניתן לתאר את העולה מההסבר "מאי דהוה הוה" כתחושה של אופטימיות ורודה או 'נוסטלגיה חיובית'. "מאי דהוה הוה" מסביר למה אינני יכול לראות את עצמי בלב שלם כאילו יצאתי ממצרים, כאילו שחיי טובים. המצב פעם היה יותר טוב, ועכשיו? עכשיו המצב כמות שהוא...

**משנה:** כתב לשום מלכות שאינה הוגנת, לשום מלכות מדי, לשום מלכות יון, לבנין הבית... תצא מזה ומזה, וצריכה גט מזה ומזה...

### גיטין עט, ע"ב

**גמרא:** לשום מלכות יון. וצריכא; דאי אשמועינן מלכות שאינה הוגנת, משום דמליכא, אבל מלכות מדי ומלכות יון **מאי דהוה הוה**; ואי אשמעי' מלכות מדי ומלכות יון, משום דמלכותא הוה, אבל בנין הבית **מאי דהוה הוה**; ואי אשמעינן

4 כדאי לשים לב לכך שחלוקת דיני ארבע כוסות ל: "א=צריך הסיבה" ו"ב=לא צריך הסיבה" מקבילה לחלוקת המצה והמרור בתחילת הסוגיה. טענתי היא שאין זה מקרה. יותר מכך, הרבה הבינו את הדין ש"אין צריך הסיבה" ביחס למרור **כאיסור** להסב – האם ניתן ללמוד על כך גם ביחס לארבע הכוסות?

בנין הבית, דאמרי: קמדכרי שבחייהו, אבל חורבן הבית דצערא הוא – אימא לא, צריכא.

### שם פ, ע"א

**הפריטים הדומים:** המשנה ציינה ארבעה מקרים בהם ייפסל הגט אף למפרע (מאותה סיבה<sup>5</sup>) – כתיבה לשם מלכות שאינה הוגנת,<sup>6</sup> כתיבה לשם מלכות מדי/יוון, כתיבה לבניין הבית, כתיבה לחורבנו. מתוך ארבעה מקרים אלו קיימת הוה אימא שהגט יהיה כשר רק בשלושת המקרים האחרונים, אולם רק בשניים מהם עלה ההסבר "מאי דהוה הוה", ואילו בנוגע לחורבן הבית לא עלה הסבר זה. מתוך ניגוד זה בין "צערא" ל"מאי דהוה הוה" ניתן ללמוד, לכאורה, שתקופות מלכות מדי ומלכות יוון היו טובות לעם, וכך נוכל להסיק – בדומה לעולה מהסוגיה בפסחים (קח, ע"א) – שמקומו של "מאי דהוה הוה" הוא רק בדיבור על עבר שניתן להגדירו כ"טוב יותר". אלא שניתן גם לפרש את "חורבן הבית" אחרת – ניתן לפרש שחורבן הבית הוא ההווה, גם כיום אנו חיים בחורבן הבית (ראה מנהג הספרדים לתשעה באב). אולם בהכללות שבשלבי הסוגיה ("משום דמליכא"/"משום דמלכותא הוה" וכו'), שצריכות לכלול בתוכן את כל המקרים שהוזכרו לעיל, מצוינת תאוריה/אפשרות זו במפורש: "קמדכרי שבחייהו"<sup>7</sup>. כמו כן, נראה שהמשנה, שבחרת להזכיר את מדי ויוון אך נמנעת מלהזכיר את בבל (שהחריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו), עושה זאת בכוונה על מנת להסיק מסקנה ברורה: ביחס ל"עכשיו" (תחת שלטון רומי), ימי שלטון מדי ויוון – ועל אחת כמה וכמה ימי הבית – היו ימי "תור הזהב". העבר שהמשנה בוחרת להציג הוא העבר שאליו אנו מתגעגעים, ולפיכך סופרים את הימים שעברו מאז.<sup>8</sup>

5 הסבר הגמרא: חשש מתגובת השלטונות (שלום מלכות).

6 הגמרא מסבירה שמדובר בכינוי לרומי. בעקבות זאת נחלקו הפרשנים (בפירוש המשנה): רש"י מעמיד את המשנה במקרה של אדם שחי בבבל וכותב לשמה של מלכות רומי – הגט ייפסל. אולם קשה לפירושו: בהנחה ש"מלכות שאינה הוגנת" היא כינוי לרומי בכל מקום (לפי הגמרא), נצטרך להעמיד את המשנה כאילו נכתבה במקום שאיננו תחת שלטון רומי, ומכיוון שא"י היתה תחת שלטונם נתקשה בהסבר בהמשך (למה יכעסו השלטונות על אזכור תאריך מלכותם?).

הרמב"ם (וה. אלבק בעקבותיו) מפרש שמדובר במלך רומאי קודם, שמלך זה תפס את מקומו (וישנן עדויות שאכן היו אירועים כאלו בתקופתו של רבי, ראה אורבך עמ' 48).

7 "הם (=הרומאים) יאמרו: הם (=היהודים) נזכרים בימי השבח (=תור הזהב) שלהם". כלומר, אנו חוששים שהשליטים עכשיו (הקיר"ה דנן) יחטפו קדחת פרנויה ויתנכלו ליהודים מתוך הבנה (מוטעית?) שאולי אוטוטו ימרדו בהם היהודים, מכיוון שחיהם אינם טובים כפי שהיו פעם. לענ"ד אין הכרח שהשליט הקודם היה תמיד טוב יותר מהשליט הנוכחי אך, כפי שאמרנו, מדובר בפרנויה של שליטים.

8 ההווה נכנס לתוך הספירה של "חורבן הבית" (ולפיכך "מאי דהוה הוה" לא מופיע כתירוץ פה) – אנו סופרים את הימים להימצאותנו במצבנו העגום.

תני אבזה דרבי אבין: לא זו בלבד אמרו, אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תשרף. בשלמא עולת העוף – מאי דהוה הוה, אלא קומץ, נהדרה, ונהדר ונקמצה ביממא!

**יומא כט, ע"א**

**הפריטים הדומים:** בהלכה ששונה אביו של רבי אבין מובאת הקבלה מלאה בין עולת העוף שנמלקה בלילה למנחה שנקמצה באותו הזמן. הגמרא משלימה עם עולת העוף שדינה להישרף, אך תמהה לגבי המנחה שיש בידינו אפשרות "להצילה". ההשוואה בין ההשלמה הפשוטה שמתבטאת ב"מאי דהוה הוה" לקושיה (ולקורא הרגשני: למאבק) שמטרתה "הצלת" המנחה, מלמדנו שגם עולת העוף היתה צריכה לזכות לאותו יחס (קושיה/מאבק), אלא שאין מה לעשות – לא ניתן לחבר את ראשה לכתפיה.<sup>9</sup> כאן, הדגש הוא דווקא על השלמה עם המצב הקיים, כמובן, רק במקרה שמצב זה הינו מוחלט.

אנו יכולים לחזור, אם כן, לשתי הסוגיות שכבר ראינו, ולטעון שאולי גם שם העניין הוא דווקא להשלים עם ההווה. וחשוב לציין את המובן מאליו: השלמה באה רק בהקשר של משהו שאיננו עונה לציפיותנו, איננו טוב כפי שרצינו.

ההולכין לתרפות – אסורין לשאת ולתת עמהם. אמר שמואל: עובד כוכבים ההולך לתרפות – בהליכה אסור, דאזיל ומודי קמי עבודת כוכבים, בחזרה מותר, מאי דהוה הוה; ישראל ההולך לתרפות – בהליכה מותר, דלמא הדר ביה ולא אזיל, בחזרה אסור, כיון דאביק בה מהדר הדר אזיל.

**עבודה זרה לב, ע"ב – לג, ע"א**

**הפריטים הדומים:** ההלכה התנאית שיש להימנע ממשא ומתן עם ההולכים לתרפות (לעבוד ע"ז) נחלקת בדברי שמואל לשניים – דינים הנוגעים לגוי שהולך לעבוד עבודה זר, ודינים השייכים בישראל שהולך לעבודה זר. אע"פ שהסיטואציה דומה (איש הולך לעבוד ע"ז), הדין חולק. הסיבה לכך נמצאת בהסבר הגמרא לדברי שמואל<sup>10</sup> ביחס לישראל, "דלמא הדר ביה/מהדר הדר אזיל": ההבדל נובע מההשפעה שלי על אותו ישראל שהולך לעבוד ע"ז – ייתכן ואני הוא שמונע את הליכתו, ובאותה מידה, ייתכן ואני הוא שנותן לו לחוש לגיטימציה. שלא נטעה: מדברי ההסבר להלכת שמואל

9 אם ברבות הימים תיפתח אופציה כזו, ולא יחשיבו את אותו עוף כבעל מום, ייתכן והקושיה תחזור לדוכתה. ©

10 דברי שמואל נכתבו בעברית, הארמית איננה מדבריו.

משתמע שהדין שפסקנו ביחס לגוי היה צריך להשאר גם ביחס לישראל,<sup>11</sup> אך בשל השיקולים הנוספים התחדש הדין ביחס לישראל.

נמשיך בשיטה שהתחלנו בה ונשאל את עצמנו למה איננו אומרים "כיון דאביק בה מהדר הדר אזיל" גם ביחס לגוי? התשובה, משום שלגוי אין שום עניין בלגיטימציה שלי, רוצה לומר: אין לי שום יכולת לשכנע את הגוי כפי שאני מקווה לשכנע את אותו ישראל. גם כאן, "מאי דהוה הוה" מבטא השלמה עם המציאות העכשווית – בדומה מאוד לסוגיה ביומא (כט, ע"א) – אנו משלימים עם המציאות הקיימת, וזו השלמה שאולי יש לה מעט טעם של בדיעבד,<sup>12</sup> אך אנו משכיחים אותו.

**לסיכום:** בארבעה מקרים אלו מופיע הביטוי "מאי דהוה הוה" בניסיון לריכוז במציאות העכשווית. הוא איננו נסיון להביע חוסר עניין בעבר, אלא אמירה שגם כאשר ההווה איננו מושלם כמו העבר ואף קשה/חסר ממנו בצורה ניכרת – ההתנהגות שלנו, וכמוה ההלכה, צריכה לנבוע מתוך המציאות הקונקרטיית.<sup>13</sup>

## ב.<sup>14</sup>

סוגיה נוספת שמובילה לאותה מסקנה נמצאת במסכת זבחים. לענ"ד, מקרה זה מעט יותר מסובך מהמקרים הקודמים ולכן החלטתי לתת מקום להסבר מפורט יותר:

ר"ש אומר: אונן אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים, תדע, שהרי אמרו: **אונן טובל ואוכל את פסחו לערב**, אבל לא בקדשים...

ר"ש אומר: שלמים – כשהוא שלם מביא, ואינו מביא כשהוא אונן... מנין לרבות<sup>15</sup> [בכור ומעשר ופסח? מרבה אני] בכור ומעשר ופסח, שכן אינן באין על חטא...

**זבחים צט, ע"ב**

11 שכן, אם אותו ישראל באמת מאמין בכוחו של האליל, אין שום סיבה שלא יודה לו על הצלחתו במו"מ.  
12 גם במקרה של מליקת העוף בלילה וגם במקרה של עכ"ם ההולך לתרפות לא ניתן לומר שמדובר במציאות טובה. במקרה הטוב, העוף לא היה נפסל "וכל בני בשר יכרעו לשמך".

13 "קונקרטי" שהינו תרגום מוצלח של המילה concrete, מאבד את משמעויותיו הנוספות מכיוון שניתן להשתמש בו (בעברית) רק כ"שם תואר". בלע"ז, ניתן להשתמש במילה גם כ"שם עצם" שמשמעו "קָטוּן" – בשל קשיי שפה אלו, אינני יכול ליהנות ממשחק מילים זה.

14 אזהרה: פרק זה מסובך ואיננו מוביל למסקנה חדשה מעבר למה שראינו עד עתה בפרק א'. לפיכך, למי שאיננו נהנה מה"שקלא וטריא" העומדת לפתחנו – מומלץ לדלג על פרק זה.

15 שגם אותם הוא איננו מביא.

רבא אמר: אידי ואידי אחר חצות, ול"ק: כאן קודם ששחטו וזרקו עליו, כאן לאחר ששחטו וזרקו עליו. א"ל רב אדא בר מתנה לרבא: אחר ששחטו וזרקו את דמו? מה דהוה הוה! א"ל רבינא: אכילת פסחים מעכבא מדרכה בר רב הונא, א"ל: ציית מאי דקאמר לך רבך.

מאי דרבה בר רב הונא?

דתניא: יום שמועה כיום קבורה – למצות שבעה ושלשים, ולאכילת פסחים – כיום ליקוט עצמות, אחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב;

הא גופא קשיא, אמרת: יום שמועה כיום קבורה למצות שבעה ושלשים, ולאכילת פסחים כיום ליקוט עצמות, מכלל דיום קבורה אפילו לערב נמי לא אכיל, והדר תני: אחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב! אמר רב חסדא: תנאי היא; רבה בר רב הונא אמר: ל"ק – כאן ששמע שמועה על מתו סמוך לשקיעת החמה, וכן שליקטו לו עצמות סמוך לשקיעת החמה, וכן שמת לו מת וקברו סמוך לשקיעת החמה, וכאן לאחר שקיעת החמה; לאחר שקעה"ח?! מאי דהוה הוה! אלא ש"מ: אכילת פסחים מעכבא.

#### שם ק, ע"ב

הסוגיה שלפנינו מתמודדת עם מילוי חובת הקרבת קרבן פסח (חיוב דאורייתא שעונשו בכרת), כאשר ברקע מרחפת מצוות האוננות שיש בה איסור אכילת קדשים.<sup>16</sup> הנחת המוצא של הסוגיה – עד שיוכח אחרת – היא שהחיוב של הקרבת קרבן פסח נשלם אחרי שדם הקרבן נזרק; אכילת הקרבן, אף היא מהווה מצווה, אך זוהי מצווה אחרת והעובר עליה אינו חייב כרת. ישנה דעה (שמציג אביי מוקדם יותר בסוגיה), לפיה קיים חשש מסוים שבמקרה שאדם מחויב להקריב את קרבן הפסח אך אסור באכילתו הוא גם יוותר על עצם ההקרבה (ויחויב בכרת), וחכמים ש"לא העמידו דבריהם במקום כרת", ביטלו את חובת האונן מדרבנן במקרה זה והתירו לו לאכול מקרבן הפסח כדי שלא ימנע מהקרבתו.

הסוגיה מתמודדת עם שתי סתירות פנימיות באופן כמעט זהה לחלוטין, ויוצרת מעין מהלך מקביל. הסתירה הראשונה: סתירה פנימית בדברי ר"ש (בין שתי הברייתות) שאומר שאסור לאונן להקריב את הפסח, ומאידיך מחייב את האונן לאכול את פסחו. הסתירה השנייה: בדברי הברייתא האומרת בראשיתה שאכילת פסחים מותרת ב"יום שמועה" ו"יום ליקוט עצמות", ומשמע שב"יום קבורה" אסור; בסיפא של אותה הברייתא נפסק שזה וזה (דהיינו גם "יום קבורה") מותרים באכילת קדשים (הכוללים בתוכם את הפסח הנחשב "קודש קל"). בשני הפתרונות מציעים האמוראים (רבא/רבה

<sup>16</sup> "לא אכילתי באני מקנני" (דברים כו, יד).

בר רב הונא) לחלק את המימרות לשני קטעי זמן שונים, כשהעיקרון בשני הפתרונות הוא: מציאת מצב בו האדם איננו אונן "חמור"<sup>17</sup> לא בשעת ההקרבה ואף לא בשעת האכילה.

הסוגיה, כאמור, בנויה על מהלך אחד שמוצג פעמיים – פעם אחת כשיטת רבא (לפי הסברו של רבינא) ופעם אחת כשיטת רבה בר רב הונא. המהלך בעיקרו הוא כדלהלן: בשלב הראשון מוצגת סתירה ממקור תנאי (תנא/ברייתא). האמורא מציג לפתור את הקושי ע"י הצגת המימרות הבעייתיות כמתייחסות לשני פרקי זמן שונים, כאשר ההיתר לאכילת הפסח הוא במקרה שהקרבת הוקרב כאשר לא היתה בעיה כלל<sup>18</sup> והקרבת נאכל כאשר האדם היה אמור להיות אונן מדרבנן. כפי שהזכרנו, לשיטת הגמרא, לאחר שנתקיימה מצוות הקרבתו של הפסח אין מקום להתיר את אכילתו (בדומה לאיסור החל על אכילת קודשים אחרים) אלא אם כן נטען שהאכילה קשורה באופן ישיר להקרבה שבחובה קיים דין כרת (כפי שהראינו בשיטת אביי). במקרים שלפנינו, מוצגת סיטואציה של אירוע המתרחש בשעה מאוחרת ביום ולאחר הקרבת הקרבן. לפיכך, לכאורה, אין שום סיבה שהאונן/האבל יטבול בערב ויאכל את הקרבן. ועל כך מגיעה השאלה "מה/מאי דהוה הוה?" כלומר, "חובת ההקרבה כבר קוימה! למה שנתיר לו לאכול את הקרבן?"

מתוך מה שראינו עד עתה, נראה שיש מקום להעמיד את השאלה ברוח זו: מחאה (בהוה אמינא) כלפי אמורא שאיננו מוכן להשלים עם המציאות ושאיננו מוכן להכיר בכך שלא ניתן להתיר את אכילת הקרבן במקרה זה.<sup>19</sup> גם התשובה, לפיה "אכילת פסחים מעכבא", מקבלת השקפה זו – לולי היתה משמעות מעשית להתיר (לאכול את הפסח), באמת לא היתה לי זכות להתיר.

17 מדאורייתא או "ביום קבורה" עצמו (שהוא אמנם מדרבנן אך נחשב חמור יותר – ראה רש"י).

18 במקרה שמתאר רש"י לפירוש הסיטואציה שמציג רבה בר רב הונא, בעת הקרבת הקרבן היה האדם אונן מדרבנן (כשאנינות דאורייתא היתה ביום לפני, בי"ג ניסן למשל).

19 השאלה שעליה אנו מתבקשים לענות היא: מה עומד מאחורי הסברו של האמורא? או, במילים אחרות – מה הוא מנסה להרוויח? התשובה היא שהוא מנסה להרוויח את אכילת הפסח. כלומר, לכאורה, לא היתה סיבה להתיר את אכילת הפסח, במקרה של אונן שכבר קיים את מצוות ההקרבה (במיוחד לפי ההסבר של אביי שהזכרנו מוקדם יותר) – ההסבר של רבא/רבה בר רב הונא מאפשר לאונן לאכול את הפסח אע"פ שבהוה אמינא הוא היה נדחה מכך.

אם היינו רוצים להמשיך, ניתן היה לדבר על שאלת ההחמצה: האם האונן יחמיץ את מצוות אכילת הפסח? בתשובת האמורא/הגמרא "מאי דהוה הוה" אנו שומעים שכן (באופן חד משמעי). בכך אנו מתקשרים לפרק הבא.



**ג.**

השלמה עם המציאות אמרנו, אך לפעמים גם כשאנחנו מוכנים להשלים הטעם המר של ההחמצה מוצא את דרכו לגוף הסוגיה. לפנינו ארבע סוגיות שתחושת החמצה זו עולה מהם:

רבי אליעזר אומר: עדים זוממין ממונא משלמי ומילקא לא לקי, משום דלאו בני התראה נינהו. אמר רבא: תדע, ניתרי בהו אימת? ניתרי בהו מעיקרא – אמרי אישתלין, ניתרי בהו בשעת מעשה – פרשי ולא מסהדי, ניתרי בהו לבסוף – מאי דהוה הוה.

**כתובות לג, ע"א**

בדברי ההסבר, אומר רבא, ניסינו כל אפשרות – לא ניתן למצוא זמן מתאים להתרות בו. ברגע שדבריו של העד נאמרו והמילים השתחררו לאוויר העולם, המציאות הזו קיימת וכבר לא ניתן למנוע מאותו עד להעיד עדות שקר – כך מתפרש ה"מאי דהוה הוה" של רבא. דבריו של רבא באים כהסבר לדברי רבי אליעזר, כשהלכה זו ביחס לעדים זוממים כבר פסוקה, וכל תפקידו של רבא הוא לבארה ולסמוך את ידו עליה (עד שיבוא אביי לחלוק עליו).

אולם, במקום אחר, גם כחלק מעיסוק בעדים זוממים מופיע רבא שוב, והפעם "מאי דהוה הוה" מופיע כהקדמה לדבריו:

**משנה:** רבי יהודה אומר: איסטטית היא זו, ואינו נהרג אלא כת הראשונה בלבד.

**מכות ה, ע"א**

**גמרא:** אי איסטטית היא זו, אפי' כת ראשונה נמי לא! אמר ר' אבהו: שקדמו והרגו. מאי דהוה הוה! אלא אמר רבא, הכי קאמר: אם אינה אלא כת אחת – נהרגת, אי איכא טפי – אין נהרגין.

**שם שם, ע"ב**

הצעתו של ר' אבהו<sup>20</sup> מתיישבת יפה על הנוסח הכתוב במשנה ועל השאלה שנובעת מהגיגונה (הבריא) של הגמרא. מאידך, טעם דבריו תמוה, כפי שהגמרא אומרת; שכן, דברי המשנה (לשיטתו) מיותרים! פרט לעגמת נפש לא עולה מהסברו שום חידוש.

20 ניסוח דומה מופיע בירושלמי (מכות פרק א, ה"ג / דף לא, א) כדברי ר' בא בר ממל. לפי הבנתי (ולא התעמקתי כל צרכי), מסקנת הסוגיה שם היא שאינה נהרגת אלא הכת הראשונה שהגיעה להעיד כנגד החייב מיתה (ולא: עדים שניסו להזים את הכת הראשונה והזימום, למשל), ומכך ניתן להסיק שדברי ר' יהודה "איסטטית היא זו" אינם מכוונים כלפי הכת המזימה (כפי שמפרשים פרשני הבבלי) אלא כלפי המשפט כולו.

לפיכך, הגמרא איננה תוקפת בשאלה אלא בתקיפה ומחאה – ההלכה צריכה לדון במציאות, ודבריו של ר' אבהו אינם דנים במציאות אלא בעבר, ומשום כך מעדיפה הגמרא את דברי רבא שמתמודדים עם ההווה ללא התייחסות להחמצת העבר (החמצה שבמקרה שציין ר' אבהו, עלתה לשני עדים במחיר חייהם).

עוד שני מקרים בהם הסתמא דגמרא מסיקה מהי ההבנה הנכונה של המשנה:

תנו רבנן: הרואה קרי ביום הכפורים – יורד וטובל, ולערב ישפשף. – לערב?  
מאי דהוה הוה! אלא אימא: מבערב ישפשף...<sup>21</sup>

יומא פח, ע"א

תא שמע, רבי יהודה אומר: אף בשעת עברתן מלאכול בתרומה. והוינן בה: מאי דהוה הוה! אמר רב חסדא: לא נצרכה אלא לתקן שירים שבפניה!<sup>22</sup>

נדה ו, ע"א

### המשותף לשניהם:

3. הביטוי משמש כשאלה, ואולי יתרה מזאת – כמחאה.
  4. בשני המקרים עולה אפשרות הפשט, שהיא – פספסנו משהו ואנחנו מנסים להתוודע אליו רטרואקטיבית.<sup>23</sup> אפשרות זו נסתרת, מאותה סיבה שסתרנו את דברי ר' אבהו – אין טעם בניסיון רטרואקטיבי של תיקון העבר.
- להבדיל מהפרק הקודם, בו מצאנו שפירוש הביטוי הינו השלמה, ובתוכה התודעה של "אנחנו ממשיכים הלאה", פה עולה דווקא ההתייחסות הקשה לעבר, והמחאה כלפי חוסר מוכנות להשלים עמו. אולי פרק זה היה צריך להקדים את הפרק הקודם בסדר כרונולוגי, שבו היינו מראים את ההיתלשות מהעבר ואחריה הצעידה כלפי העתיד. מאידך, אולי מגמה אחרת יש לדברינו. בכל מקרה, חובה עלינו להעיר שהעבר

21 הסבר קצר על הסוגיה: הברייתא מדברת על מקרה שמישהו נטמא בטומאת קרי ביוה"כ (ולפיכך חייב לטבול). לכאורה, דין הברייתא הוא שבמוצאי יוה"כ חייב האדם לשפשף את האזור מחשש שעל גופו היו חציצות (שפוסלות את הטבילה). כמובן שהסבר זה לא ייתכן (ראה הערה 23) ולכן מוצע הסבר חלופי.

22 הסבר קצר על הסוגיה: אנו מצטטים משנה שבה מוזכרים זמנים שונים בהם נהגו נשות הכהנים לבדוק את עצמן מחשש טומאת הנידה. מדבריו של רבי יהודה עולה שהיו בודקות רטרואקטיבית לדעת אם היו טמאות בשעת אכילת התרומה (ראה הערה 23).

23 במקרה הראשון: הטבילה לכאורה היתה עם חציצה, ואנו מנסים להיפטר מהחציצה לאחר הטבילה, רטרואקטיבית.

במקרה השני: לפי ההבנה הראשונית של דברי רבי יהודה, הנשים בודקות כדי לבדוק האם היו טמאות בשעה שאכלו את התרומה (ולפיכך היה אסור להם לאכלה).

שמתייחסים אליו בפרק זה שונה מהעבר של חלק מסוגיות הפרק הקודם (מפסחים וגיטין) מכיוון שלא מדובר בעבר טוב אלא בעבר מוחמץ.<sup>24</sup>

## ד.

נראה שלפרק על מקרים של עבר "מוחמץ" נכון היה להוסיף גם את המקור הבא:

ומנין שבאנא? נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה, מה להלן באנא אף כאן באנא. ומנין שבשם? נאמר כאן כפרה ונאמרה בעגלה ערופה כפרה, מה להלן בשם אף כאן בשם. אמר אביי: בשלמא חורב מעגלה ערופה לא יליף, מאי דהוה הוה. אלא עגלה ערופה תיליף מחורב! וכי תימא: הכי נמי – והתנן: הכהנים אומרים: "כפר לעמך ישראל", ואילו באנא לא קא אמר! – קשיא.

יומא לז, ע"א

הגמרא עוסקת בווידויו של הכה"ג בעיצומו של יום ומנסה להבין כיצד הגענו לתפילה המצוטטת במשנה "אנא השם! עויתי, פשעתי, חטאתי לפניך, אני וביתי. אנא השם! כפר נא" וכו' (שם לה, ע"ב). מסקנתה (לפני קושייתו של אביי) היא שתפילה זו אכן "איכותית ביותר" מכיוון שהתקבלה משילוב שתי תפילות – זו של משה (בעקבות חטא העגל) וזו של הכהנים (כחלק מטקס העגלה הערופה).<sup>25</sup> אביי שואל (בדומה לנוסח הקושיה על שריפת הקרבנות הפסולים<sup>26</sup>), מתוך שהיא מבחין בייחודיות התפילה של הכה"ג, למה לא חשבו על זה קודם? כלומר, למה משה לא התפלל בניסוח זה ואף הכהנים לא אומרים כך? לגבי משה, אביי מרים ידים, הוא מסביר שהשאלה לא שייכת משום שהאירוע כבר קרה ולא ניתן לתקנו. אך מה לגבי עגלה ערופה? הגמרא נשארת בקושיה (ההלכה נשארת למרות הקושי) אך לענייננו חשוב המשתמע מדבריו של אביי<sup>27</sup> לגבי תפילת משה בחורב – שהיה עדיף לו היה מתפלל ב"אנא השם" במקום "אנא" בלבד, אך לא ניתן לשנות את העבר.

24 גם אם "מוחמץ" זו לא המילה הנכונה, עדים שנהרגו בהזמתם (ולא ברור שהדבר נעשה בצדק), עדים זוממים שלא ניתן למצות עמהם את הדין (בהלקאה), טבילה עם חציצות ואכילת תרומה בטומאה – נראים בעיני בעייתיים.

25 כמדומני שחז"ל למדו משתי פרשיות אלו בכוונת מכוון גדולה: מדובר ברצח ועבודה זרה, כאשר המשותף לשניהם הוא שבשניהם לא מוצה הדין עד תום (אם בכלל) עם העבריין ו/או הקולקטיב סביבו – אנו, שמגיעים בתור הקולקטיב החוטא, מבקשים את אותה כפרה. כמו כן, חטאים אלו הינם החטאים המוחלטים, הפגיעה הקיצונית ביותר באדם/כלפי שמיא (ראה עוד על שני חטאים אלו באהבוך עד מוות).

26 יומא כט, ע"א; לעיל פרק א'.

27 ייתכן ואף כאן כמו בדברי שמואל לעיל (מעל הערה 10) דברי אביי היו רק "בשלמא חורב מעגלה ערופה לא יליף אלא עגלה ערופה תיליף מחורב!" אך אין הוכחה חד משמעית לעניין (ולענייננו אין זה משנה).

לסיכום פרקים אלו (ג-ד) חזרנו במשנה תוקף לאותה החמצה מדוברת.

## ה.

עד עכשיו עסקנו במקורות שמלמדים על היחס לעבר כמות שהוא וההשלמה איתו. ראינו שמחאה באה בעיקר ביחס לעבר שלא ניתן ליישם מוסר השכל (כלשהו) הנשאב ממנו להווה. דוגמה ליישום שכזה ניתן לראות במקור הבא:

אמר רב שמואל בר יצחק: לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי, אבל קודם תקנת עזרא שבתי דינין קבועין בכל יום, אשה נשאת בכל יום. קודם תקנת עזרא? **מאי דהוה הוה!** הכי קאמר: אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום. הא בעינן שקדו! דטריח ליה.

### כתובות ג, ע"א

במין רדוקציה מסביר רשב"י (האמורא!), שהקביעה לפיה מחתנים את הבתולה בלילה שבין רביעי לחמישי משום שבתי הדין ישובים בימי חמישי, התפתחה בעקבות שינויים היסטוריים. תקנת עזרא<sup>28</sup> ששינתה את המציאות גרמה, בין השאר, אף לשינוי זה. הגמרא מוחה על הנאמר ובעיקר על ההסבר שמוסיף רשב"י על המצב לפני תקנת עזרא – למה אתה מספר לי את כל זה? אין פה ביקורת על הדיון בהתפתחות ההלכה,<sup>29</sup> אלא על הידע ההיסטורי שמוסיף רשב"י. פה, הגמרא תוקפת את הזכרת ההיסטוריה בגלל חוסר השימוש בידע כזה.<sup>30</sup> טענת הגמרא מוצדקת כל כך (לשיטתה, כפי שראינו בדוגמאות עד עכשיו) ולפיכך אנו צריכים למצוא סיבה/הצדקה לדבריו של רשב"י, וכך אנו מגיעים להסבר ש"האידנא" – כשיקרה (במהרה?) בימינו אותו מצב נדע איך לנהוג

28 ראה בבא קמא פב, ע"א. הפרשנים הסבירו שהתקנה שיפרה את המצב לטובת האזרחים הפשוטים (והציעו מספר אופציות כהסבר לאופן שהשתפר), אולם ניתן גם להסביר (ויותר קרוב גם לפשט סוגייתנו) שהשיפור היה לטובת הדיינים, שעד אז היו פותחים את בתי הדין כל יום, ולטובתם תיקן עזרא שיפתחו רק בשני ובחמישי. לענייננו, נמנעתי מלהכריע.

29 תודה לאיתן אברמוביץ' שהסב את תשומת ליבי לכך.

בנוגע להתפתחות ההלכה: לפני מספר שנים היה ויכוח מעל דפי כתב העת "צוהר" ביחס להלכות נידה. דרור פיקסלר כתב מאמר שקרא להקל את "חומרות הרחקות הנידה", והאופן שבחר להציג את טענותיו היתה בהצגת התפתחות ההלכה והחומרה המתווספת בכל דור ודור. מספר אנשים ענו לו, ביניהם הרב שלמה לוי; הרב שג"ר עסק בכך בשיעור הסיכום לדיון בהרחקות. לא נכחתי בשיעור (צבא), ולצערי ההקלטה נקטעה אחרי שעה ועשרים כך שהמסקנות אינן ידועות לי, ובכל זאת מומלץ לשמוע: "הרחקות נידה 3 – חומרות והלכה" (אל חשש, השיעור עוסק בהתפתחות ההלכה ולא בהרחקות נידה דייקא).

30 ניתן לחזור גם לשתי הנקודות שהעלינו קודם: ההשלמה וההחמצה – "אין צורך להעיר את המתים" כפי שאומר הביטוי הלועזי, כלומר, העלאת העבר ללא הקשר מצדיק מדגישה את חוסר ההשלמה איתו.

– כלומר, הבנת התהליך ההיסטורי נדרשת בכדי לדעת כיצד להתנהג במקרה שתהליך זה יתרחש שוב לנגד עינינו. העבר, אם כן, משמש ככלי להבנת העתיד, ויותר מכך: ההווה. כך, במין פראפראזה על דברי הפתגם ש"אלו שאינם לומדים מעברם מקוללים בהישנותו"<sup>31</sup>, ניתן לומר שהעם היהודי "לומד מעברו לקראת (אולי) הישנותו".

ישנו מקרה נוסף שגם אותו צריך להבין, לענ"ד, ב"אותו ראש", של הסתכלות כלפי העתיד:

כיצד הלבישן? – כיצד הלבישן? מאי דהוה הוה! אלא: כיצד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי – לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם! אלא: כיצד הלבישן למיסבר קראי? פליגי בה בני רבי חייא ורבי יוחנן, חד אמר: אהרן ואחר כך בניו, וחד אמר: אהרן ובניו בבת אחת.

#### יומא ה, ע"ב

אורבך כבר אמר ביחס לגמרא זו: "העורך של חלק זה של התלמוד איננו מעוניין לעסוק בעניינים שאינם נוגעים לעכשיו. וכן אין הוא מעוניין לעסוק בהלכה ברמה האסקטולוגית... העילה היחידה המצדיקה עניין הלכתי בבעיה ארכיאולוגית זו הנוגעת לבגדי אהרון ובניו, היא סתירת המקראות"<sup>32</sup>. ואכן, ניתן להעלות מסקנה זו מתוך קריאה פשוטה של הסוגיה.<sup>33</sup> ובכל זאת נאמר כך: הביטוי "מאי דהוה הוה" מוביל אותנו לנטישת החיפוש אחר אמת היסטורית שנמצאת בעבר ומעבר לחיפוש אחר תקוות העתיד. אמנם, בהמשך תיסתר גם מגמה זו, אך זה קורה לאחר שהביטוי הנ"ל כבר סיים את תפקידו. העבר והעתיד מצטיירים פה באותה צורה, והשוואתם מלמדת (או מעידה) רבות על ראיית העבר – שאינה שונה כל כך מה"עתיד לבוא" (והנלמד יוצא ללמד, על היחס בין ה"עתיד לבוא" למציאות הקונקרטי).<sup>34</sup>

ויצאנו בכך, כשבידינו שתי סוגיות שמלמדות לאן נשואות העיניים בעקבות נטישת העבר, שנייה לפני שהן מוחזרות להווה הקשוח.

31 לא ממש, תרגום עצמאי שלא הושקע בו זמן.

32 אורבך, עמ' 49-50.

33 ראה 'נספח' (בסוף המאמר) לקריאה "לא פשוטה".

## 1.

דיברנו על נוסטלגיה, החמצה ותקווה, ומעל לכולם הזכרנו את ההשלמה עם העבר – החשובה כל כך למען הקיום בהווה. אך לפעמים דומה שההשלמה היא שנמצאת בעוכרנו.

תנא משום רבי יוסי בר רב חוני: למה נקוד על וי"ו "ובקומה" של בכירה? לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע. ומאי הוה ליה למיעבד? מאי דהוה הוה! נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא.

נזיר כג, ע"א<sup>34</sup>

כי נח נפשיה דרב ספרא לא קרעו רבנן עליה. אמרי: לא גמרינן מיניה. – אמר להו אביי: מי תניא הרב שמת? חכם שמת תניא. ועוד: כל יומא שמעתתיה בפומין בבי מדרשא. סבור: מה דהוה הוה. – אמר להו אביי: תניא: חכם, כל זמן שעוסקין בהספד – חייבין לקרוע. סבור למיקרע לאלתר. אמר להו אביי, תניא: חכם כבודו בהספידו.

מועד קטן כה, ע"א

התבניות של המקרים הנ"ל אינן זהות, וכן צורת הצגת התגובה שהיא מרכז דיונונו – "מאי/מה דהוה הוה" – שונה בתכלית (פעם במחאה ופעם בניחותא). אולם, לענ"ד, מבחינה רעיונית שניהם מציגים את אותו הדבר.

הסוגיה שדנה בענייניו המשפחתיים של לוט מביאה חידוש לגבי ההתרחשויות כשהיא מוצאת רמיזה לכך שלוט גילה מיד אחרי האירוע את מעשיה של בתו. הגמרא (כפי שראינו בדוגמאות הקודמות) לא מבינה מה העניין בדרשותיו של רבי יוסי בר רב חוני – הרי עד עתה ביקשנו ודרשנו השלמה עם העבר, "מה אתה רוצה מלוט? הוא הרי משלים עם העבר!". תשובת הגמרא: הוא היה צריך להזהר באירוע הבא.<sup>35</sup> הדיון בין אביי ליושבי ביהמ"ד סביב מותו של רב ספרא יוכל להאיר את עינינו גם ביחס ללוט:

למה אביי מציק להם? מה מפריע לו? השאלות הללו, כמדומני, לא עולות על הפרק משום שהתשובה עליהן ברורה ועומדת מולנו לאורך הסיפור: הם אדישים, זה מה שמפריע לו ולכן הוא מציק להם. האדישות שלהם נמדדת בכך שלא קרעו עליו,

34 מקבילה בהוריות ז, ע"ב.

35 במקרה של לוט יש עניין נוסף שלדעתי רמוז באופן מקסים בסוגיה: אע"פ שהעיסוק של הסוגיה הוא בעבר, דבריו של רבי יוסי בר רב חוני אינם מופיעים עם הסבר של "למיסבר קראי" וכדומה – כלומר, אנחנו לא מסבירים שהסיבה לעיסוק שלנו בעבר היא אך ורק בשביל מטרה מסוימת. לכאורה, אם לא היה לנו עניין כלל בהיסטוריה הגמרא היתה צריכה לשאול על הנושא כולו 'מה זה מעניין אותנו, למה לנו לדון במעשיו של לוט, הרי "מאי דהוה הוה"?!'.

וההסבר שמזמין את אביי להתקפה הוא ש"לא למדנו ממנו"<sup>36</sup>. הקריעה היא הבעת צער כלפי חוץ, והמשנה דורשת שתבוצע, ובכך (בין השיטים) מטילה חובה שהצער יבוטא, קל וחומר שיורגש. החכמים מביעים בהתנהגותם ובדבריהם את הצער המועט שהם חשים בעקבות הסתלקותו של רב ספרא. לאחר שנוכחנו לדעת שאדישותם המתמשכת היא שמפריעה לאביי, נוכל להבין גם את מיקומו של ה"מה דהוה הוה" במרכז הסוגיה. ההשלמה שעולה מדברי החכמים היא יותר בריחה מאשר השלמה, מין "מה לעשות" שכזה – הכניעה של אדם לנוכח מציאות שהוא היה קונה בהזמנה מוקדמת. ההשלמה של החכמים עם חששם המדומה שפספסו את מצוות הקריעה – מציגה פנים אחרות של הרעיון שהצגנו עד עתה: הם אמנם משלימים עם המציאות, אך הבעיה נמצאת בכך שהשלמתם עם מציאות זו מהירה מדי ומבטאת חוסר אכפתיות. ניתן לראות זאת גם אצל לוט, שמתנהג בדומה לחכמים – הוא רואה את החטא הנורא שנעשה,<sup>37</sup> משלים עם המציאות בלי לקחת על לב, ועושה זאת כל כך מהר עד שהשנות המקרה אינה צריכה להפתיע כלל. כך עולה מדברי אביי וזהו העוקץ בדברי רבי יוסי בר רב חוני – ההשלמה לא צריכה לבוא על חשבון הפנמה.

## ז.

בארבע עשרה סוגיות ובהם שבעה עשר מופעים של "מאי/מה דהוה הוה" ראינו שעולה ההשלמה עם העבר פעם אחר פעם. ההשלמה הזו, כך הסיק אורבך, מלמדת שאין לנו (דמויות-הלכתיות-אנונימיות) עניין בהיסטוריה.<sup>38</sup> אך כמדומני שהראינו יפה כיצד הביטוי ה"ל מהוה לא רק עניין זה אלא כולל בתוכו גם סממנים של תחושות שנובעות מהיחס בין האדם לעברו. מצד אחד, העבר מלא בחרטה ובתחושות של החמצה: אם ניתן ללמוד מהחמצה זו – מה טוב, אחרת – ההחמצה יכולה להפוך למלכודת שגורמת לאדם לחיות בעבר. מאידך, העבר גם מלא טוב ולפיכך שזור הוא בתקווה לעתיד טוב יותר, אנו מבקשים מהקב"ה "חַדֵּשׁ יְמֵינוּ כְּקֶדֶם", וחולמים על ימים בהם תערב מנחת יהודה "כִּימֵי עוֹלָם וְכִשְׁנַיִם קְדָמֶיךָ".

36 לא נעסוק בכך במאמר זה, אך דומה שעולה חידוש עצום בדבריו של אביי: התורה איננה מכלול של הלכות אנונימיות, חידושים וכו' – יש פה אנשים! החכמים אומרים שהם לא הכירו את רב ספרא, הם מעולם לא פגשו בו פנים בפנים. אביי טוען כנגדם – הייתם צריכים לפגוש אותו דרך התורה שלו (וברמז: זאת הרי התורה שלו)!

37 "משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה – וצדיקים ילכו בס, הוא שנתכוין לשם עבירה – ופושעים יכשלו בס". (בזיר, שם).

38 בתחילת מאמרו מסביר אורבך שהתרגום המילולי הנכון למילה היוונית "היסטוריה" הוא "דרישה", אך השרש דר"ש הולאם למשמעות של דרישת התורה (לא כספר היסטורי אלא כספר דתי). זוהי אחת מהוכחותיו לחוסר ההתמקדות בהיסטוריה.

ודומה שלא לחינם הזכרנו את קודשא-בריך-הוא, מכיוון שנותרה עדיין סוגיה אחת לא פתורה שדנה ביחסנו עם האל שנמצא בהיסטוריה.

כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו שלא בא לעולם כו'. בשלמא מה למעלה מה למטה מה לאחור – לחיי, אלא לפנים – מה דהוה הוה! רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו: משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: בנו לי פלטירין גדולין על האשפה, הלכו ובנו לו. אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה.

#### חגיגה טז, ע"א

הסתמא לא מסבירה מדוע אל לו לאדם להסתכל למעלה/למטה/לאחור,<sup>39</sup> אלא רק סומכת את ידיה על כך. אולם ההסבר על "לפנים" כ"כבר היה", מזכיר במעט את הסברה שהוזכרה לעיל (בפרק א – ממסכת גיטין) שבאה להכשיר גיטי נשים, לפיה העבר חסר משמעות ולכן הוא לא צריך להוות בעיה.<sup>40</sup> אך רבי יוחנן ורבי אלעזר מסבירים את הבעייתיות – הזכרת העבר פוגם בכבודו של המלך. ההסבר "הקלאסי" למשמעות משל זה הוא שהעולם הוא הפלטירין והאשפה היא התוהו ובוהו.<sup>41</sup> אולם, להסבר זה קושי בסיסי: הקב"ה יצר את העולם לבדו, ואילו המשל פה בפירוש אומר שמדובר במלך ש"עבדיו" בונים לו פלטירין. לכן, נראה נכון שלא העולם הוא הפלטירין המדובר, אלא מדובר במשהו אחר, וכמדומני שה"משהו אחר" הזה הוא ההווה. ואם הפלטירין הוא ההווה, אזי משמע שהאשפה היא מטאפורה לעבר (לדבר זה ניתן לתת סימוכין מתוך ההקשר השכיח של "מאי/מה דהוה הוה").

בעבר מלא ההחמצות האדם מוצא לא פעם שנסתרות דרכי ההשגחה, לפעמים אף יותר מזה. גם תולדות האנושות לא תמיד מצדיקות אותה בהיותן מלאות החמצות וחטאים, בינה לבין קונה ובינה לבין עצמה. אבל נראה שהסיבה להתרחקות והדחייה של העבר כמעבירה את האדם מהעולם מוסברת במשל בצורה טובה משנוכל להעלות מעצמנו. "אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה" – היכרות עם אדם, ובמקרה זה, עם הבורא/המלך מתבססת באופן טבעי על בסיס המפגש הראשון בתוספת ידע מוקדם. ההווה הוא פלטין והמפגש עם המלך מתרחש בתוך פלטין זה. ניתן לאהוב את הפלטין וניתן גם להתנגד לארכיטקטורה, לשנוא את המבנה, או להסתייג מתמונות הקיר, אך ההתמודדות צריכה להיות עם אותו פלטין. האשפה, שעל מקומה נבנה הבניין, לא

39 אחר מלשון אחרית – לעתיד.

40 "שלום מלכות" מופיע שם (בגיטין כחלק מסוגיה מקדימה) כסיבה לכך שהתיארוך יפסול גט. ולכן, חלק מהסברה של הגמרא להכשיר גיטי נשים בעלי תיארוך "פסול" הוא שלשלטון לא יפריע תיארוך של מלכיות עבר/בניין הבית.

41 כפי שנאמר בפירוש בבראשית רבה (א, ה), אם כי יש להבחין בין המקרים – המשל בבראשית רבה איננו בדיוק המשל שמופיע פה, לדוגמה: העבדים שמופיעים פה אינם מופיעים שם.



קשורה לעניין, וכמו כן להכרעה ביחס למציאות העכשווית שתתבסס על תחושותינו ביחס לעבר – אין הצדקה.

כמדומני, שזוהי האמירה שנרמזת בתוך "מאי דהוה הוה" לא רק פה אלא גם בכל שאר המקומות. אינני חושב שהגמרא דוחה את 'העבר כזיכרון', אינני משוכנע שנושא זה אפילו עולה על הפרק, הגמרא דנה במשהו אחר: הגמרא כספרות מחנכת מנסה ללמד אותנו איזוהי דרך טובה שיבור לו האדם. שורשיה של דרך זו מצויים ביכולת האדם להשלים עם מה שאינו יכול לשנות, לא להיתפס להחמצות העבר ובתוך כך לשאוב מהעבר את הכלים הנכונים לקראת התמודדות עם העתיד. כלומר, הביטוי הנ"ל מעיד על התמודדות עם השפעת העבר על ההווה, כאשר ההכרעה היא שאמנם העבר יכול לשמש כלי עזר להווה, אך לנטילת העבר (כעבר) והשפעתו על המציאות – אין הצדקה.

## צורך המפתחות של סבא

רבים יגידו ששכרו של העיון מופיע כאשר המעיין זוכה לראות בקרימת עורו וגידיו של רעיון ההופך לממשות ואט אט לובש צורה. אך מעטים הפעמים שרעיון מתלבש בנוכחותו האהובה של אדם מוכר עד לכדי יצירת מפגש עימו.

מנהגו של עולם לצייר את האדם בדמות חוויותיו. סבי ז"ל נרתע מהעבר כמו מאש, הוא לא סיפר סיפורים ולא הזכיר חוויות. רק סיפור אחד שמעתי מפיו, ויותר משהיה זה סיפור, היה זה הסבר להווה מסוים. כל מסכת חייו מתחילת מלחמת העולם הראשונה ועד אחרי סיומה של השנייה כביכול נעלם בחוסר משמעות. סבתי גילתה פרטים שונים על חייו מאנשים שונים שהכיר (שהכירו אותו) בתקופות חייו השונות אך כמעט ולא שמעה מילה ממנו. התשובות שלו, "אני לא יודע", "אני לא זוכר", היו סמן של התחמקות. וכך, כשעמדתי להספידו גיליתי שהנה אני עומד מול מיטתו של אדם שעבר כל כך הרבה "חוויות" בחייו ואני אינני יכול לשתף את הקהל בכך, אינני יכול לספר על עברו, כי מעולם לא שותפתי בדברים הללו בעצמי. סיפרתי רק משהו אחד קטן, משהו מהסיפור היחיד שהכרתי, על המפגש הבלתי אמצעי בינו לביני. ובמשך ארבעה חודשים שיגעו אותי המחשבות עליו, ועל ההימנעות שלו מהעבר. וכששאלתי קיבלתי תשובות רק על ההווה של האנשים שסביבי, שיכלו להוסיף לי רק מתוך ההיכרות הבלתי אמצעית שלהם עם אותו אדם. וכשהגעתי לשורות האחרונות של מאמר זה פתאום גיליתי שעם האדם שהכרתי – שחששתי שאולי הסתיר ממני איזה משהו, שאולי היה לו איזה סוד מקסים לספר ולא סיפר – בסה"כ נפגשתי בצורה הנכונה והאמיתית ביותר, בפלטריין של מלך.

כששאלנו אותו – אם כי לא במילים האלו – כיצד הוא מרגיש ביחס לפלטרין הזה, ביחס להווה, תשובתו היתה חוזרת על עצמה עד שהיתה חודרת לעצמותי, והתחושה הזו מלווה אותי לכל מקום. ולפעמים אני נזכר איך היה חוזר שוב ושוב, שוב ושוב, על אותה אמירה: כל טוב.

## נספח

הייתי רוצה להציע קריאה מדרשית:

הגמרא מנסה להבין את משמעות השאלה, וקושרת כבדרך אגב את העבר והעתיד יחד. מסקנתה, שענייננו הוא אחד: "למיסכר קראי" – להבין את המקרא שלפנינו. כלומר, ענייננו הוא ההווה, ומכיוון שבהווה נמצאות רק המקראות – לפיכך רק הן מעניינות אותנו. העלאת העבר, העתיד וההווה (בהתאמה) איננו מקרי, והייתי רוצה לטעון שהמעבר בין העבר לעתיד – סתירתם – על מנת לחזור להווה מכוון.

מסכת יומא (שבתלמוד הבבלי), שסוגיה זו נמצאת בפתיחתה, מרתקת מבחינת אופיה.<sup>42</sup> פרט למקרה אחד<sup>43</sup> היא כוללת בתוכה מימרות אגדתיות וסיפורים רבים, שהמשותף לכולם הינה התייחסות לא חיובית לכהנים, כך למשל:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה", "יראת ה' תוסיף ימים" – זה מקדש ראשון, שעמד ארבע מאות ועשר שנים ולא שמשו בו אלא שמונה עשר כהנים גדולים; "ושנות רשעים תקצרנה" – זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים. צא מהם ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק, ושמונים שמש יוחנן כהן גדול, עשר שמש ישמעאל בן פאבי, ואמרי לה אחת עשרה שמש רבי אלעזר בן חרסום – מכאן ואילך צא וחשוב: כל אחד ואחד לא הוציא שנתו. (ט, ע"א).

מעשה ככהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והווי אזלי כולי עלמא בתריה. כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון – שבקוהו לדידיה ואזלי בתר שמעיה ואבטליון. לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה דכהן גדול אמר להן: ייתון בני עממין לשלם! – אמרו ליה: ייתון בני עממין לשלם – דעבדין עובדא דאהרן, ולא ייתי בר אהרן לשלם – דלא עביד עובדא דאהרן. (עא, ע"ב).

42 חתרתי לקראת רעיון זה בהערת הסיום האחרונה במאמרי 'נלכדה בשחיתותם', קונטרס תשרי תשס"ז, עמ' 66.  
43 ביחס לדמותו של שמעון הצדיק: דף לט, ע"א/ע"ב – ונראה שגם שם ניתן (ואף צריך) לקרוא את המעשים בתיאום עם שאר המסכת.

אשריהם לצדיקים, לא דיין שהן זוכין אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות. שכמה בנים היו לו לאהרן שראויין לשרף כנדב ואביהוא, שנאמר "הנותרים" אלא שעמד להם זכות אביהם. (פז, ע"א).

ואמנם, גם אם ניתן היה ללמוד איזשהו שבח של הכהנים מסיפורים אלו, הרי שהאופן בו הם מוצגים נתפס כשלילי ביותר.<sup>44</sup> אכמ"ל בסיבת הדבר,<sup>45</sup> נאמר רק שהמעמד הכוהני לא היה אהוב במיוחד על חכמים, ונראה שסוגיה זו מבטאת מין הצהרת כוונות מסוימת, או במילים אחרות: אמנם בעבר הכוהנים היו מנהיגי העם (המוכתרים בצו אלוקי) ואולי אף בעתיד יוכתרו לכהן בתפקיד זה, אך ההווה שייך לבני (ותלמידי) רבי חייא ורבי יוחנן.<sup>46</sup>

---

44 במקרה הראשון: ניתן היה להתרכז באורך תקופות הכהונה של יוחנן כה"ג ושמעון הצדיק, אך מלכתחילה ההקשר הוא "ישנות השעים תקצ'נה". במקרה השני: ישנו כהן שיצא חי מעבודת יוה"כ, אך כמובן שהריכוז נתון ליחסו כלפי שמעיה ואבטליון. במקרה השלישי: המאמר עובר מהתרכזות בשבח אהרן לגנות בניו.

45 ראה הערה 42.

46 וייתכן מאוד שגם אזכור שמותיהם של רבי חייא ורבי יוחנן (שתי דמויות המפתח של תקופת האמוראים בא"י) איננו מקרי.

# לְהַתְעַטֵּף בְּעֵנָן טובאל אונסדורפר

בְּשָׁמַיִם – עֲנָנִים  
וּבְאָרֶץ – שְׁקִיּוֹת, עֲטִיפוֹת.  
מִפְּלֶסְטִיק  
חַד פְּעֻמִּיּוֹת.  
פֶּעַם אַחַת יָכִילוּ קְנִיּוֹתֶיךָ  
וְאִז תִּשְׁלִיכֵן  
בְּדִין כָּלִי אֵין חֶפֶץ.

הָרִינִי מִתְעַטֵּף בְּצִיצִית.  
בֶּן הַתְעַטֵּף  
נִשְׁמָתִי  
וּרְמ"ח אֲבָרֵי  
וּשְׁס"ה גִּידֵי  
בְּאוֹר הַצִּיצִית הָעוֹלָה תִּרְי"ג.

לֹא יָמִישׁ עֲמוּד הָעֵנָן יוֹמָם  
הָרִינִי מוֹטֵל בְּאוֹר הָעֵנָן  
עֲטוּף בְּעַרְפֵּל  
עַד שֶׁתִּשָּׁב הָרוּחַ  
וּתְפֹזֵר הָעֲנָנִים  
וְיִזְרַח אוֹר הַחֲמָה.

וְיוֹם יוֹם  
בְּגִמְרַת הַתְּפִלָּה  
אֶקְפֵּל הַטְּלִית בְּרֶךְ  
וְאֶשִׁיבָה אֶל שְׁקִיּוֹת הַפְּלֶסְטִיק.  
וְטְלִית קָטָן תִּלְבִּישָׁנִי  
כָּל הַיּוֹם בְּלוֹ.

# שביעי של פסח: חזרה לאהבה

## הרב צבי לשם

בעל ה"נתיבות שלום"<sup>1</sup> מתאר שלושה שלבים בגאולת מצרים: היציאה, קריעת ים סוף וקבלת התורה. קריעת ים סוף היתה, כידוע, בשביעי של פסח – חג שלא מברכים בו שהחינו "לפי שאינו חג בפני עצמו"<sup>2</sup>. אם אינו חג בפני עצמו, אזי נשאלת השאלה, מה באמת מיוחד ביום הזה?

בשבת חול המועד אנו קוראים את מגילת שיר השירים, שמתחילה במילים "יִשְׁקֶנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ פִּי טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּיִן"<sup>3</sup>. אהבת ה' לנו היא ההסבר לכך שנגאלנו אע"פ שהיינו כמעט ללא זכויות. על פי המסורת של הגר"א והגר"ד, שיר השירים משמש כתיאור גם לגאולה האחרונה, שגם היא תהיה בניסן – ושמטוארת כחתונה בין ה' לבין עם ישראל. גם בקריעת ים סוף קיים רעיון החתונה, כמו שחז"ל אמרו "וקשינן לזווגין כקריעת ים סוף"<sup>4</sup>. הגמרא (שם) מסבירה שהזיווג הראשון של אדם בא ע"פ הכרזה מלמעלה, אבל זיווג שני קשה כקריעת ים סוף.

השל"ה<sup>5</sup> יוצר השוואה בין ספירת העומר ל"שבעה נקיים" שהאישה סופרת לפני שהיא טובלת וחוזרת לבעלה כמו לליל חופתם. אנחנו מטהרים במשך שבעה שבועות לפני החתונה בהר סיני. ר' שמחה בונים מפשיסחה היה אומר<sup>6</sup> שפסח הוא המפגש הראשון בין החתן ובין הכלה, ובשבועות מתחתנים. הבעש"ט היה נוהג לצטט את בעל "הרוקח"<sup>7</sup>, שהחסידות הכי חזקה בראשיתה – בתחילת העבודה יש לנו הרבה כח ורצון, אבל עם הזמן יש ירידות לפני העליות הבאות, ובדומה לכך יש לנו ירידות ועליות בחיי הנישואין שלנו.

1 מאמרי שביעי של פסח, מאמר ששי.

2 מסכת סופרים יט, א.

3 שיר השירים א, ב.

4 בבלי, סוטה ב, ע"א; סנהדרין כב, ע"א.

5 פירוש השל"ה להגדה של פסח, ד"ה 'פיסקא זו', בשם הזוהר.

6 מובא בפרי צדיק, פסח מ.

7 פרי צדיק, האזינו י, ועוד הרבה.

ב"פחד יצחק"<sup>8</sup> יש הסבר נפלא על חג הפסח: ביציאת מצרים העולם התמלא באור הגאולה, והיהודים חשבו שמתחילה הגאולה השלמה. אבל כשהמצרים החלו לרדוף אחריהם כל האור הזה נעלם, וחזר רק בשביעי של פסח כשהופיע שוב בקריעת ים סוף. ע"פ דבריו, מהות שביעי של פסח היא "סוד חזרת הגנוזה", זאת אומרת שהאור של יציאת מצרים שנעלם ונגנז, חוזר בשביעי של פסח. כהמשך לכך הוא מסביר את סיבת הנהגת המנהג החסידי "סעודת המשיח" בשביעי של פסח דווקא – כי הגאולה האחרונה היא בעצם המשך של הגאולה הראשונה וכוללת בתוכה את תקוות חזרת אותו האור.

מתוך כך אפשר להסביר גם את הקושי בזיווגים, שהם כמו קריעת ים סוף. כל אחד נולד עם זיווגו בדו-פרצופים,<sup>9</sup> אחרי הנסירה הוא יוצא בחיפוש לחדש את הקשר. יוצא, שכל זיווג מהוה מעין "זיווג שני". גם זו גאולה (אישית) שמכינה אותנו לגאולה השלמה. בפירושו לשיר השירים מסביר רש"י שהנשיקה על הפה היא גם חזרה למצב קדום: "אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון כחתן אל כלה פה אל פה"<sup>10</sup>. גם זה תיאור של החזרת האור הנעלם, החזרה הביתה.

בכל חג אחר אנו מרגישים חידוש מוחלט, ולכן מברכים שהחיינו – בשביעי של פסח אנו חוזרים הביתה, לישון, למוכר ולאהוב. היתה לנו נסיעה ארוכה ולפעמים קשה, אבל אנחנו באמת מרגישים שאנו בבית, הכל מוכר, והכל טוב. אין צורך ב"שהחיינו".

חג שמח.

8 פסח, קונטרס רשימות ד.

9 עי' רמב"ן על התורה, בראשית ב, יח.

10 רש"י על שיר השירים א, ב.

# האם היה ר' יהושע בן קרחה בנו של ר"ע? יעקב מאיר

מחלוקת רש"י ורבנו תם היא. ידוע שלר"ע היה בן בשם יהושע:

מעשה ביהושע בנו של ר"ע שנשא אשה ופסק עמה ע"מ שתהא זנתו ומפרנסתו  
ומלמדתו תורה...

תוספתא כתובות ד, ז

וכן מהברייתא בשבועות:

דתניא אמר רבי יוסי שאל יהושע בנו של רבי עקיבא מרבי עקיבא מפני מה  
אמרו מראות נגעים שנים שהן ארבעה...

בבלי, שבועות ו, ע"א; מקורו בתוספתא נגעים א, א

וכן ידוע לנו שר"ע היה קרח:

והתניא בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח  
הזה.

בכורות נח, ע"א

ואכן כך הסיק רש"י על הגמרא בשבועות:

יהושע בנו של ר' עקיבא הוא ר' יהושע בן קרחה, שרבי עקיבא קרח היה  
כדאמרינן בכורות "חוץ מן הקרח הזה".

וכך רש"י בכורות:

"חוץ מן הקרח הזה", היינו ר' עקיבא, והא דגרסינן בכול' תלמו' רבי יהושע בן  
קרחה היינו בן של רבי עקיבא, כדגרסינן התם "אמר לו ר' יהושע בנו של ר'  
עקיבא לר' עקיבא וכו'..."

לעומת זאת אומר רבנו תם כך:

יש מפרש דר"ע קרוי קרחה שהיה קרח, כדתניא בפרק בתרא דבכורות (ג"ח).  
 "אמר בן עזאי כל חכמי ישראל דומין לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה",  
 ואומר שזה היה ר"ע והיה לו בן ששמו יהושע, כדאמר בפ"ק דשבועות "א"ל ר'  
 יהושע בנו של ר"ע לר"ע". ואין נראה לר"ת, דמה שקראו בן עזאי לר"ע קרח  
 בבדיחותא בעלמא אין לנו לקרותו כן כל שעה דלשון גנות הוא, שנא' "עלה  
 קרח עלה קרח", ואמרינן נמי לקמן (קנב). "אמר ליה ההוא צדוקי לר' יהושע בן  
 קרחה מהכא לקרחינאה כמה הוי", הרי שהיה מגנה אותו על שהיה קרח, ועד  
 אמרי' במגילה פרק בתרא (כח). "שאל רבי את ר' יהושע בן קרחה במה הארכת  
 ימים כו' א"ל רבי ברכני א"ל יהי רצון שתגיע לחצי ימי", ואי ר' יהושע בן קרחה  
 בנו של ר"ע והא קיימא לן דלא נשא ר"ע בת כלבא שבוע עד שקיבל עליו  
 לעסוק בתורה ואז היה בן מ', דתניא בסוף ספרי "מ' שנה שימש ת"ח מ' שנה  
 פירנס את ישראל וכל ימיו ק"כ שנים" ואמרי' בקידושין פרק בתרא (ע"ב). "עד  
 שלא מת ר"ע נולד רבי", ואפילו נולד ר' יהושע בשנה ראשונה שנשאה לא  
 נשאר כי אם פ' שנים מר"ע, ורבי יהושע בשעה שבירך את רבי היה בן ק"מ  
 שנים לכל הפחות שבפחות מע' שנה לא היה מברכו ואז היה רבי לכל הפחות בן  
 ס' וא"כ לא היה מברכו רק מ' שנים, ועוד נראה שלא נשאה עד שעסק בי רב  
 תרי סרי ותרי סרי שנין, נמצא כשהיה רבי יהושע בן קרחה בן ק"מ היה רבי יותר  
 מחצי ימיו. לכך נראה לר"ת דלא ר"ע היה אלא איניש אחרינא היה ששמו  
 קרחה, וקרחה הוא שם אדם כמו קרח ונולד הרבה קודם ר' יהושע בנו של ר"ע.<sup>1</sup>

לרבנו תם שני תירוצים עיקריים לסברתו. הראשון הוא "דלשון גנות הוא", והשני  
 נובע מחישוב זמנים בו הוא משתמש בבדיחותא אחת ובשתי אגדות בבליות.

טענתו השנייה של רבנו תם איננה מחויבת המציאות, והיא נובעת משיטתו  
 ההרמוניסטית בפירוש הגמרא, שיטה המנסה ליצור אחידות בין כל חלקי ורבדי הגמרא  
 ולתרוץ את הסתירות שביניהם. במקרה הזה לוקח רבנו תם שלושה מקורות שנוצרו  
 בבתי מדרש שונים ובתקופות שונות, ויוצר מהם תמונה היסטורית אחת. עדיין יכול  
 היה התירוץ להחזיק מעמד לו בא לבדו, אך הסמכתו לטיעון 'דלשון גנות' נראית כאילו  
 תורץ כסמך לתירוץ הראשון, כלומר הטיעון 'דלשון גנות הוא' הוא העיקרי ואילו  
 החישוב מטרתו להוכיח את אותה נקודה בעזרת הפלפול על ציר הזמנים. במילים  
 אחרות, אינני יודע אם רבנו תם היה עושה את כל המהלך הזה אילו לא היה סובר  
 ש'קרחה' הוא לשון גנות.

1 תוס' שבת קנ, ע"א, ד"ה 'ורבי יהושע בן קרחה היא'. פלפול כמעט זהה בלשונו מופיע גם בתוס' בכורות נח, ע"א,  
 ד"ה 'חוץ מן הקרח הזה', תוס' ב"ב קיג, ע"א, ד"ה 'ומטר' ותוס' פסחים קיב, ע"א, ד"ה 'צרה'.



נדמה לי שאין להשליך מן האגדה הבבלית אל הברייתא "עד שלא מת ר"ע נולד רבי". המספרים הטיפולוגיים הרבים שבאגדה (120 שנות חיים המחולקות לשלושה חלקים שווים באורכם של 40 שנה) והציור המתמטי שבברייתא – רומזים לכך שלנגד עיני מנסחי הברייתא לא עמד דווקא הדיוק ההיסטורי כערך עליון. מטרתם היתה להגיד אמת אחרת, לא היסטורית, אך ודאי 'אמיתית' יותר בעיניהם.<sup>2</sup>

פירכה אחרונה לדברי רבנו תם היא מן העובדה הפשוטה שקרחת איננה גנות. זאת אפשר גם לראות בחוש ממש וגם להסיק מלשון השבח של בן עזאי "כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה".<sup>3</sup>

לכן נדמה לי שניתן להכריע כשיטת רש"י. השאלה היחידה מול שיטת רש"י היא מדוע לא מוזכר שמו של ר"ע במפורש, כלומר למה לא נאמר 'ר' יהושע בן עקיבא? אם נאמר שהוא לא היה תלמיד חכם או שלא היה הגון (כפי שיכול להשתמע מתלותו המוגזמת באשתו בתוספתא כתובות ד, ז), הרי ר' אלעזר ברבי שמעון נזכר עם שמו של אביו והוא היה טיפוס קשה בהרבה כדאיתא בבבלי ב"מ (פד, ע"א). רש"י איננו מעלה קושיה זו וממילא גם לא עונה עליה.

מי שהכריע כשיטת רבנו תם היה האריז"ל, וכך כתב מהרח"ו, תלמידו –

גם א"ל מורי ז"ל, כי הוא ראה בעיניו את ר' יהושע בן קרחה, ואת ר' יהושע בנו של ר' עקיבא, ואינם איש אחד, הפך מ"ש רש"י ז"ל בפ"ק דשבועות בסוגיא דבהרת ששניהם אחד.<sup>4</sup>

האר"י מזהה את ר"ע ור' יהושע בן קרחה כשייכים לשני שורשי נשמה שונים, חילוק שאיננו בגדר האפשר אצל אבא ובן (לא בקטע שלפנינו, אלא בקטעים אחרים הנמצאים בשער הגלגולים ובספר החזיונות). נשמת ר"ע היא משורש קין, ואילו נשמת ריב"ק משורש הבל (שורשים לפיהם מחלק האר"י דמויות רבות לאורך ההיסטוריה,

2 נדמה לי שמטרתה של הברייתא היא לצייר ציור ממנו ברור עקרון הרצף של התושב"ע. לטובת מטרה זו נזנח התיאור המדויק של שנות הלידה ושנות המיתה לטובת הציור הסכמתי 'כשנולד זה מת זה'. יתכן שבאמת היתה סמיכות הזמנים מתאימה, אבל נדמה לי שככל שהתרחק מעביר השמועה מן הזמן ההיסטורי אודותיו דיבר, כך הוא דייק פחות במסירת הזמן המדויק והתחשב יותר במסר. אין כוונתי שהוא שיקר, אלא שככל שהוא התרחק יותר מרבי עקיבא עניין אותו פחות מתי בדיוק הוא חי, אך עניינה אותו הרבה יותר העובדה שמסלול חייו היה סימטרי (כלומר, החל מדור מסוים, מכוון מלמעלה) ודומה למסלול חייו של משה (ונדמה לי שאפשר לומר שאלו אכן אמיתות חשובות יותר...). דבר דומה חל גם על האגדה במגילה.

3 ר' מאמרי 'כיצד מת בן עזאי' בקונטרס תשרי תשס"ז.

4 שער הגלגולים הק' ל"ו.

לרבות את עצמו ואת מהרח"ו), ולהבחנה זו הוא מוסיף את עדות הראייה הנ"ל. על פי עדות זו הכריע גם החיד"א כדעת רבנו תם.<sup>5</sup>

אינני בא להתווכח על עדות ראייה זו, כפי שאינני בא להתווכח עם חישובו של רבנו תם. נדמה לי שהפרספקטיבה דרכה בחרו הפרשנים הנ"ל לקרוא את הסוגיא היא שהובילה אותם לסבור כפי שסברו – ר"ת מנסה ליצור הרמוניזציה של המקורות האמוראיים והתנאיים השונים, והאר"י מנסה לסדר את חז"ל על ציר שורשי הנשמות, לפי תמונת עולמו המטאפיסית. שניהם חשפו רובד חדש ולא הסתירו את הקיים.

אך לצד חוסר הרצון והאפשרות להתווכח, עדיין הסוגיה עומדת וללמוד אנו צריכים. נדמה לי שניתן למצוא סמך נוסף לשיטת רש"י מההבדל בין אופן הלימוד של ר' יהושע בן קרחה את משנת ר"ע לבין אופן הלימוד של תלמידיו המובהקים של ר"ע את המשנה הזו. המהלך נסמך על השערה סבירה ולא על הוכחה מופתית, אבל הרי תורה כפשטה מונחת בקרן זוית, כל הרוצה יבוא וייטול, ובשביל מה לטרוח ולכתוב אם לא בשביל להעלות השערות?

ובכן, במשנה ברכות פ"ב שנינו:

...

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב,

ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב,

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר,

באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד,

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם.

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה נסובה על העצירה באמצע ק"ש כדי לברך או לענות שלום לאדם אחר ועל הסיבות האפשריות לעצירה, סיבות שיש להן השלכה על אופן העצירה. מחלוקתם היא מחלוקת הלכתית, האם וכיצד יש לעצור.

5 ניתן למצוא זאת בתוך 'סדר מקבלי התורה' שבמחזור ויטרי, חלק כללי הש"ס. צילום של חלק זה נמצא גם בסוף משניות ע"א פירושים, כרך נזיקין ב.

המשנה הבאה בפרק איננה מופיעה בשם תנא. מטרתה היא להסביר את הביטוי 'בין הפרקים':

אלו הן בין הפרקים –  
 בין ברכה ראשונה לשנייה,  
 ובין שנייה ל"שמע"  
 ובין "שמע" ל"והיה אם שמוע"  
 בין "והיה אם שמוע" ל"ויאמר"  
 בין "ויאמר" לאמת ויציב.  
 רבי יהודה אומר,  
 בין "ויאמר" לאמת ויציב לא יפסיק.

בין 'ויאמר' לבין 'אמת ויציב' ההפסקה היא מוחלטת פחות ולכן טוען ר' יהודה שאין לעצור בשלב זה של ק"ש (כך ע"פ ר' אבהו בשם ר' יוחנן, בבבלי).

מחלוקתם של ר' מאיר ור' יהודה היא מחלוקת של זוג בעלי הלכה המחדשים הלכות. מול מחלוקתם הקלאסית מופיעה המשנה המפתיעה של ר' יהושע בן קרחה –

אמר רבי יהושע בן קרחה,  
 למה קדמה "שמע" ל"והיה אם שמוע" –  
 אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמיים תחילה,  
 ואחר כך יקבל עליו עול מצוות;  
 "והיה אם שמוע" ל"ויאמר" –  
 ש"והיה אם שמוע" נוהג ביום ובלילה,  
 ו"ויאמר" אינו נוהג אלא ביום.

ר' יהושע בן קרחה איננו חולק בדבר הלכה, אלא מסביר את הטעם המסתתר מאחורי המשנה הראשונה. הטעם במקרה הראשון הוא טעם רעיוני הנוגע לתנועת הנפש שצריכה להתלוות לאמירת קריאת שמע, והטעם השני הוא טעם פונקציונאלי, מעין 'תדיר ושאינו תדיר קודם'. פרשנותו של ר' יהושע בן קרחה שונה לחלוטין מזו של ר' מאיר ור' יהודה.

נדמה לי שגם הלכותיהם הקצובות של ר' מאיר ור' יהודה הן משניות פרשניות – אבל פרשניות מסוג אחר. מן הדמיון בין לשונות החולקים נראה ששניהם חולקים על פירושה של מימרא אחת שכנראה היתה יכולה להתפרש לשני הצדדים.<sup>6</sup> ניתן לברר את האיברים העיקריים של המימרא המופיעים בדברי שניהם, לזקק את ההבדלים שביניהם ולפי הבדלים אלו לנסות ולשחזר את המימרא המקורית. במימרא אוזכר כנראה הפער האפשרי שבין 'פרקים' לבין 'אמצע'. ייתכן שהיתה מצורפת למימרא גם סיבה שהיתה מנוסחת בלשון 'מפני' ואולי היה בה איזשהו צירוף של 'שואל' ו'משיב' כסוגי הפסקה מול 'כבוד ו'ראה' כסוגי סיבות. ייתכן מאוד שאחד מן הזוגות האמורים הוא החילוק שחילקו ר' מאיר ור' יהודה עצמם והוא החידוש שלהם שנעדר מן המימרא הראשונית. יכול להיות שהמימרא הראשונית היתה משהו מעין: 'בפרקים שואל מפני הכבוד ובאמצע שואל מפני היראה' ואז נסבה המחלוקת על המושג 'משיב', או: 'מפסיק בפרקים ובאמצע, מפני הכבוד ומפני היראה' ואז נסבה המחלוקת על חלוקת ה'מפסיק' ל'שואל' ו'משיב'.

גם אם לא כך בדיוק היתה המימרא, נראה לי שאפשר לסמוך על כך ששניהם חולקים בפירוש מימרא אחת. אפשר להביא תימוכין להיסק זה בעזרת הברייתא המופיעה בבבלי (יד, ע"א), ברייתא המעלה ואריאציה נוספת של אותם האיברים.

תניא נמי הכי הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו בפרקים שואל מפני הכבוד וא"צ לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה וא"ל שהוא משיב  
דברי ר' מאיר...<sup>7</sup>

אם אכן חולקים שניהם על פירוש נוסחה של מימרא ראשונית שאיננה מפורטת דיה, סיכוי סביר הוא שבעל המימרא הוא רבם המשותף, רבי עקיבא. אני מניח שהמשנה הבאה 'אילו הם בין הפרקים' גם היא משנה שהתגלגלה בבית מדרשו של רבי עקיבא – הן משום הסמיכות ולשון הביאור ('אילו הם') והן משום מחלוקתו של ר' יהודה.

משנת ר"מ ור"י ומשנת ריב"ק מציגות שני סוגי פרשנויות. ר' יהודה ור' מאיר מניחים את הטקסט מולם, מחפשים את המקומות בהם הוא איננו 'מוהדק' דיו

6 באופן גלוי ניתן למצוא מקור משותף שכזה גם במשנת פסחים: "ולמה אמרו שתי שורות במרתף" – זהו המקור המשותף, והסברו: "מקום שמכניסין בו חמץ". המחלוקת היא על הבנת המקור המשותף: "בית שמאי אומרין, שתי שורות על פני כל המרתף; בית הלל אומרין, שתי שורות החיצונות שהן העליונות". באופן סמוי ניתן למצוא דוגמא למקור משותף כזה גם במחלוקת ר"א ור"י בתענית "מאימתי מזכירין גבורות גשמים רא"א מיו"ט הראשון של חג רי"א מיו"ט האחרון של החג", ונראה ששניהם נשענים על מקור שאומר שמזכירין גבורות גשמים מיו"ט של החג.

7 דברי רבי יהודה שבברייתא זהים לדבריו במשנה ולכן לא ציטטתי אותם.

ובמקומות אלו מדייקים את דיוקיהם. הטקסט צריך להורות עבורם 'אורח חיים', ולכן הפערים בו הם כר ליצירתם שמטרתה לגשר על פני האזורים בהם לא ברור עד הסוף מה צריך לעשות. ר"מ ור"י מדייקים בדברי רבם ונסמכים עליו כדי לרקום את הניואנס האישי והדק שלהם בתוך הדברים הכלליים יותר של רבם.

ר' יהושע בן קרחה מציב במרכז את הטקסט עצמו, לא את הוראותיו, ומנסה להסביר מה גרם לר' עקיבא להגיד את מה שאמר. הוא לא מחפש 'אורח חיים', כלומר טקסט מהודק המורה כיצד להתנהג בכל מצב, אלא נותן אמון בטקסט כפי שהוא, לכן כל מטרתו היא לחשוף את נימוקיו של ר"ע ולא לחדש הלכות על גביו. לשונו של ר' יהושע בן קרחה שונה – במקום להביא מקרה ולדון בו כמו "בפרקים שואל מפני הכבוד", הוא פותח בשאלה "למה קדמה שמע לזהיה אם שמוע?". גם ר"י ור"מ שואלים שאלה, אלא ששאלתם סמויה והם עונים מייד את התשובה. שאלתם הסמויה היא אולי 'מה ההבדל בין שאילה להשבה?' או 'מתי יש לפעול מפני הכבוד ומתי מפני היראה?'. הם מאתרים את המקום החסר במימרא וממלאים אותו בחילוק שלהם.

ר' יהושע בן קרחה איננו נמנע מלחשוף את השאלה, אולי מפני ששאלתו איננה מערערת על שלמות הטקסט. מטרת השאלה היא לחשוף את מבנה העומק הלוגי של המימרא, את ההיגיון הפנימי שלה. ר' יהושע בן קרחה נותן אמון מוחלט במימרא ובכך שהיא מדויקת, מהודקת וצופנת בחובה משמעות והיגיון כפי שהיא, ללא צורך בתוספת. ר"י ור"מ אינם מתעסקים בשאלה 'למה' אלא בשאלה 'איך'. מתוך בחינה לא מקיפה דיה כדי לקבוע מסמרות אך מספקת כדי לסקור תופעה, ניכר שגישה זו איננה מאפיין כללי של דעותיו של ר' יהושע בן קרחה. הוא איננו מסביר 'למה' במקומות נוספים מלבד זה.

ייתכן ששורש ההבדל בין פרשנותם של תלמידיו המובהקים של ר"ע לבין פרשנותו של ר' יהושע בן קרחה הוא כשורש ההבדל ביחס אל ר' עקיבא. עבור ר' יהודה ור' מאיר ר' עקיבא הוא רב שאת דבריו יש לפרש. דבריו של ר"ע אינם טקסט קדוש, יש לנסות ולמצות מהם את מירב התוכן ההלכתי האפשרי אף במחיר 'פציעה' (והעלמה) של המימרא שלו.

דבריו של ר' יהושע בן קרחה נאמרים לא כתלמיד אלא כבן החייב בכבוד אביו. ר' יהושע בן קרחה מסביר את ההיגיון הפנימי שבדברי אביו, הוא נותן אמון בכך שאם ישאל 'למה' – ימצא תשובה, ממש כמו האמון שנותן ילד ששואל 'למה', אבא?'. אין לו רשות לשאול 'איך' כדי שלא ימצא חולק על דברי אביו (לא מבחינה פורמאלית אלא מצד ההיררכיה הפנימית, מצד היחס האישי שלו אל אביו). דבריו של ר' עקיבא קדושים עבור ר' יהושע בן קרחה והוא מפרש אותם ממש כמו שמפרש רש"י את התורה.

אם ההשערה נכונה, אזי דרך פרשנותו של ר' יהושע בן קרחה הסגירה את מידת  
כיבוד האב בה הוא מתייחס למימרא של ר"ע, ואם כך הוא הדבר הרי שהעלינו סמך  
נוסף לשיטת רש"י בסוגיה.

# קְלִיפַת הַזְּמַן וּפְרִיּוֹ

## אהרון שלום חבר

מה אֶכְזֹר הוא אֱלֹקִים  
 שְׂגוּזַל מֵאֵתֵנוּ  
 אֶת אֲשֶׁתְּקֹד, וְאֶת־מֹול  
 וְהִרְגַע שְׁעֵבֵר  
 לֹא נֹתֵן לְגִשְׁתֵּי אֱלֹהִים  
 לְחַיּוֹתֵם  
 מוֹתִיר רַק רְסִיסי זְכָרוֹנוֹת  
 פְּחֻלְצֵי רְגָעִים שְׁמֵתוֹ

מה נְדִיב הוא אֱלֹקִים  
 שְׁמַעֲנִיק לָנוּ  
 אֶת הַשְּׁנָה, הַיּוֹם  
 וְהִרְגַע שְׁעֵבֶשׁוּ  
 נֹתֵן לָנוּ לַעֲשׂוֹת בָּהֶם  
 לְחַיּוֹתֵם  
 רְגָעִים שְׁלָמִים מְתוֹקִים וּמְשֻׁבְּרִים  
 בֵּינָן אֲבִיב

מה נִפְלָא הוא אֱלֹקִים  
 שְׁבָרָא לָנוּ  
 עַתָּה, יוֹם  
 נִצְחָה  
 בּוֹ הַמָּוֶת יִבְלַע