

תוכן העניינים

2	בין שמחה להצהרה ובין מקדש לבית / נעם סמט
10	מפחד להצילי / איתן אברמוביץ'
16	להתבַיֵּשׁ / שלמה שוק
17	התנתקות, ארץ ישראל וגבריות / ד"ר זוהר מאור
19	ללמוד וללמד, לשמור ולעשות / צבי רוט
24	הארוס היווני והזוהר היהודי / אברהם זדה
32	השש-בש / דרור בר-יוסף
33	שפת אמת – שלמות החסרון / מתן ריבקין
38	"וואדם אין לעבוד את האדמה..." / אורי בן-דוד
40	אִיּוֹב / איתמר שחר
41	בין הפטיש לסדן / צבי ויינגרטן
52	מלאכה שאינה צריכה לגופה / רולי בלפר
53	"לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות" / רוני בר-לב
58	הסלון / דרור בר-יוסף
59	מדוע נתקנה מסכת ידיים / יעקב מאיר
62	שׁוֹגָה / אביתם
63	נגלה ונכסה / אריאל ברטוב
67	"ה' מלך גאות לבש..." / עילום שם



ישיבת "שיח-יצחק"
 ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל
 גבעת הדגן 1, אפרת

עריכה: צביקה ויינגרטן
 עריכה לשונית: איתמר שחר
 איור שער: שמואל פייפר

בין שמחה להצהרה ובין מקדש לבית

מפת הקשרים לסוגיית 'מאי חנוכה'

(ס"ח נ"ו)

ב'קונטרס' של ערב חנוכה בשנה שעברה, עסקתי במימרת רב הונא בחתימת סוגיית 'מאי חנוכה'¹, והצעתי לראות בה מעין קוד להקשרים השונים של נר החנוכה. ברצוני לתקוף השנה את אותו הנושא מזווית מעט שונה: במהלך הסוגיה עצמה, מעלה הגמרא מספר נושאים, שחלקם עולים במפורש בעת ההשוואה לנר החנוכה, וחלקם מובאים כביכול בדרך אגב. המשותף המפתיע לכולם הוא שדמיונם לנר החנוכה רב, ושיש להשוואה בינם לבין הנר הרבה מה ללמד על הדיונים ההלכתיים השונים העולים לדיון במהלך הסוגיה.²

.א.

נציג קודם כל את שני ההקשרים הראשונים והבולטים בסוגיה, ולאחר מכן נעמוד על ההשלכות ההלכתיות שיש לכל אחד מהם.

ההקשר הראשון והמרכזי העולה בסוגיה כרקע לנר חנוכה הוא **מנורת המקדש**. ההקשר בין נר חנוכה לבין מנורת המקדש הוא כביכול פשוט: במספר מקורות נקשרת הדלקת הנרות בחנוכה לנס שהתרחש במנורת המקדש. המקור המרכזי הוא ברייתת 'מאי חנוכה' המפורסמת שבסוגייתנו:

שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה.

(שבת כ"א:)

מעניין, שמנורת המקדש מוזכרת במקום נוסף בסוגיה, כביכול בדרך אגב:

מחויץ לפרוכת העדת יערך, וכי לאורה הוא צריך? והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו; אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות? אמר רב: זו נר מערבי, שנותן בה שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים.

(שם, כ"ב:)

¹ 'אור חדש', קונטרס חנוכה תשס"ה.

² את גרעינים של הדברים המובאים פה שמעתי מר' יהושע וייסברג.

אגב הדיון בשאלת השימוש בנר מעלה הסוגיה כהוכחה את מנורת המקדש, ומזכירה את הנס המיוחד שהיה מתרחש במנורה: נר המערבי היה דולק זמן ארוך הרבה יותר משאר הנרות, על אף שהיתה בו אותה כמות השמן. הזיקה בין הנס הזה לבין נס פך השמן בולטת: בשניהם מתרחש נס של בעירה מעבר לזמן הנורמלי. ההשוואה למנורת המקדש מחדדת גם את משמעותו של הנס: דליקתו של השמן היא 'עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל'. הנס הופך להיות סוג של הצהרה כלפי העולם, המעידה על נוכחותה של השכינה בעם ישראל.³

הקישור השני הבולט לעין בסוגיה הוא הקישור בין חג החנוכה לבין חג הסוכות. שלושה אזכורים אגביים של החג מופיעים במהלך הסוגיה: הראשון – בטעמם של בית שמאי, הסוברים שהדלקת הנרות היא בסדר 'פוחת והולך', ומטעימים את דבריהם 'כנגד פרי החג'; השני – בדין גובהו של נר החנוכה, הפסול למעלה מעשרים אמה – 'כסוכה וכמבוי' והשלישי – בדין השימוש בעיטורי סוכה, העולה תוך כדי הדיון באיסור להשתמש בנר החנוכה.

הקשר בין סוכות לחנוכה הוא קשר שיש לו תימוכין במקורות רבים נוספים.⁴ הבולט והידוע שבהם הוא ספר מכבים ב' המתאר את חג החנוכה כזכר לחג הסוכות, שאותו לא יכלו החשמונאים לחוג:

ומכבי ואשר אתו שבו ויכבשו בעזרת ה' מנהיגם את המקדש ואת העיר... וביום אשר טחא המקדש בידי נכרים ביום ההוא היה טהור המקדש בעשרים וחמישי בחודש ההוא, הוא כסלו. ויחוגו את שמונת הימים בשמחה, כחג הסוכות, בזכרם את רעותם לפני זמן מה בחג הסוכות בהרים ובמערות, כחיות השדה. ועל כן בענפי עץ עבות ובענפי הדר בכפות תמרים בידיהם הודו לאשר הצליח בידם לטהר את מכונו.

(ספר מכבים ב, י)

ב.

כאמור, נוכחותם של שני ההקשרים הללו בסוגיה גלויה על פני השטח, אך דומה שעומת סמוי ביניהם מתרחש כבר לפני פתיחת הסוגיה! סוגיית חנוכה עולה לדיון בפרק זה אגב הדיון בפתילות ושמונים הפסולים להדלקת נר שבת. בהקשר זה מביאה הגמרא, לפני שהיא מתחילה לדון בנר החנוכה, מימרא משמו של רמי בר חמא:

³ דיון רחב בזיקה שבין נר החנוכה למנורת המקדש נמצא במאמר 'נרות המקדש ונרות חנוכה' של הרב רא"ם הכהן, שהתפרסם בספר 'באורך נראה אור'.

⁴ להרחבת ההקשר הזה, ראה מאמרו של הרב יואל בן נון 'יום יסוד היכל ה' במגדים יב.

תני רמי בר חמא: פתילות ושחנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת –
 אין מדליקין בהן במקדש, ...
 תנן: מבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהם היו מפקיעין, ומהן מדליקין!
 – שמחת בית השואבה שאני.

רמי בר חמא מלמד שאין להדליק במקדש בפתילות ושחנים גרועים. הגמרא מקשה עליו מדברי המשנה במסכת סוכה, המתייחסת לשמחת בית השואבה, ואומרת שאת אור בית השואבה היו מעלין בפתילות העשויות מבגדי הפשתן של הכהנים – חומר האסור בשימוש כפתילה לנר שבת! תשובתה של הסוגיה היא שיש להבדיל בין ההדלקה הרגילה שבמקדש – הדלקת המנורה, לבין הדלקת שמחת בית השואבה. רש"י במקום תולה את ההבדל בכך ששמחת בית השואבה היא מדרבנן בלבד.

לאור ההקשרים שהצענו לעיל, בולטת העובדה שכאן למעשה מוצבים זה מול זה שני ההקשרים המרכזיים לנר חנוכה: הדלקת המנורה שבמקדש מוצבת כניגוד להדלקה שבשמחת בית השואבה – הדלקת סוכות. מתבקש לומר, שהאזכור של שמחת בית השואבה אינו אלא השלמה לזיקה שבין חג החנוכה לבין סוכות, המדגישה את אחד ההקשרים הבסיסיים ביותר: שני החגים הם חגים של אור. מוטיב האור הוא ללא ספק המוטיב הבולט ביותר בתיאורי שמחת בית השואבה:

מוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תקון גדול,
 וחנורות של זהב היו שם וארבעה ספלים של זהב בראשיהן וארבע סולמות
 לכל אחד ואחד וארבעה ילדים מפרחי כהונה ובידיהם כדים של שמן של
 מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל: ...ולא היה חצר בירושלים
 שאינה מאירה מאור בית השואבה: חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפנייהם
 באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפנייהן דברי שירות ותושבחות.

(משנה סוכה, פרק ה, ב-ד)

מתברר, אם כן, ששני ההקשרים שהעלינו מנגידים שני סוגים של הדלקה: הדלקת מנורת המקדש מול הדלקת שמחת בית השואבה. מה היחס בין שתי ההדלקות הללו? מה יהיו השלכותיו על נר החנוכה?

ג.

בדיון הגמרא במימרת רמי בר חמא, אותו הצגנו לעיל, ההבדל בין מנורת המקדש לבין שמחת בית השואבה הוא סוג הפתילות – בעוד שבשמחת בית השואבה ניתן

להדליק בכל הפתילות, את מנורת המקדש ניתן להדליק בפתילות איכותיות בלבד. מהי משמעותו של הדיון הזה? מה החשיבות בסוג הפתילה בו משתמשים?

נושא איכות הפתילות והשמנים שבהם יש להשתמש, הוא גם הפותח את העיסוק בנרות החנוכה בסוגייתנו. הסוגיה פותחת באזכור מחלוקת אמוראית משולשת בשאלה האם מותר להדליק את נר החנוכה בפתילות ושמנים גרועים:

אמר **רב הונא**: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול.

אמר **רבא**: מאי טעמא דרב הונא – קסבר: כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה.

ורב חסדא אמר: מדליקין בהן בחול, אבל לא בשבת; קסבר: כבתה אין זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה.

אמר **רבי זירא** אמר **רב מתנה**, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר **רבי ירמיה**: מאי טעמא דרב – קסבר: כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה.

(שבת, כ"א:)

הגמרא תולה את מחלוקתם של האמוראים בשתי שאלות מרכזיות: ההיתר להשתמש בנר החנוכה, והצורך להדליקו בחזרה אם כבה ('כבתה זקוק לה'). שתי השאלות הללו, העולות כאן באופן מרוכז, הן למעשה גם השאלות המרכזיות שיטרידו את הסוגיה במהלך שני הדפים הבאים: ראשית – האם ובאיזה אופן מותר להשתמש בנר החנוכה, ושנית – מהי הגדרת המצוה המדוייקת ומה משמעותה של פעולת ההדלקה. ושוב נשאל: מה משמעותם של הדיונים ההלכתיים הללו? מהם הצדדים לאסור או להתיר שימוש בנר החנוכה?

ד.

דומה, שבנקודה הזו מתחילים הקצוות להיקשר זה בזה. ניגש לשאלת משמעות ההלכות הללו מתוך העמקת ההקשרים שהצגנו לעיל:

מנורת המקדש היא אור שבא להעיד על נוכחותה של השכינה בישראל – 'עדות היא לבאי עולם'. אורה של המנורה הוא האור של הצהרת האמונה, אור הנס. השוואה בין החנוכה לבין מנורת המקדש תדגיש את הפן הזה שבחנוכה: פרסום הנס, הצהרת האמונה ברחוב, עדותו של היהודי המזדהה עם גבורתם וצדקותם של החשמונאים.

העדות שבמנורה מודגשת דווקא על הרקע של חוסר השימושיות שבה – 'וכי לאורה הוא צריך?' – המנורה דולקת בתוך המקדש, במקום שבו איש אינו נהנה מן האור. כל מטרתה היא רק העדות וההצהרה. ממילא ברורה ההשלכה ההלכתית לחנוכה: השוואת החנוכה למנורה תדגיש את הפן ההצהרתי-פרסומי שבחנוכה, על ידי איסור שימוש גורף בנרות החנוכה.

הדברים הללו נאמרים למעשה בפירוש על ידי הר"ן בדבריו בסוגיה:

אסור להשתמש לאורה – פירוש: כל תשמישין, ואפילו תשמיש מצוה, דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה – עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה...

הר"ן עוסק בשאלה מדוע אסור כל שימוש בנר החנוכה, ותולה זאת בפירוש ביחס בין המנורה לבין החנוכה. כשם שאין משתמשים במנורה, והיא חפץ קדוש – כך גם החנוכה.⁵

לעומת זאת, ההשוואה בין חנוכה לשמחת בית השואבה תיקח אותנו לכיוון ההפוך בדיוק. אורה של שמחת בית השואבה הוא אור של שמחה והתלהבות ולא אור של קדושה דווקא. זהו אור שמאיר את הלילה בכל חצרות ירושלים, ומביא להתפרצות שמחה אקסטטיבית. ברור, שאור כזה לא רק שאינו אסור בשימוש, אלא שהשימוש בו הוא חלק מרכזי ממטרתו. זהו אור שאמור להאיר את פניהם של האנשים ולקרבתם לשמחת החג.

לכאורה, ההשוואה שבין חנוכה לבין שמחת בית השואבה מציבה בפנינו הבנה חדשה ולא מוכרת של משמעות הדלקת החנוכה: אור החנוכה הוא ביטוי לשמחה והתלהבות! הדגש בחנוכה כאן לא יהיה דווקא על פרסום הנס, אלא על התודה והשמחה על הצלתם של ישראל באופן ניסי בימי החשמונאים.⁶

הקישור בין חנוכה לשמחת בית השואבה מרמז גם לאפשרות אחרת להבין את משמעותו של חג החנוכה. נזכיר בקצרה⁷ כי יש מקורות המעידים על קרבה בין חג החנוכה לחג אמצע החורף הפגאני. ניתן, אם כן, להבין כך את משמעותם של הנרות – אלו הם נרות המודלקים כביטוי לשמחה על כך שהימים מתחילים להתארך, וסוף

⁵ יש צורך להרחיב כאן במשמעות קדושתה של החנוכה ובהסבר איסור השימוש בה, על אף העובדה שכביכול איננה אלא תשמיש מצוה, ואין כאן מקום וזמן.

⁶ כמובן, שני הצדדים המוזכרים כאן קשורים למתח שבין תיאור חג החנוכה בברייתא שבמגילת תענית ובבבלי, המדגישה את נס פך השמן וחשיבותו, לבין תיאור החג בתפילת 'על הניסים' לדוגמא, השם את הדגש על ההודאה על הניצחון במלחמה דווקא.

⁷ להרחבה – ראו ב'שיח השדה' 2, 'בלאגן על בוא החורף'.

החורף כבר מורגש באויר. בכך הופכים חנוכה וסוכות להיות זוג חגי האור, המלווים ומאירים את חשכת תחילת החורף.⁸

על רקע זה יובנו דבריהם של בית שמאי, המנמקים את דעתם שהדלקת החנוכה תעשה בסדר 'פוחת והולך' בהשוואה לפרך חג הסוכות. השוואת חנוכה לסוכות מדגישה את מעמדו כחג טבעי, המתרחש על רקע אמצע החורף. המעטת הנרות, אם כן, מקבילה לתהליך התרבות האור בחוץ, ומסמלת את התלות הפוחתת והולכת של האדם באש.

ההבחנה בין שני ההקשרים נותנת עומק גם לדיון השני בסוגיה – האם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ובלשון אחרת – האם כבתה זקוק לה או לא. הגישה הראשונה שמה דגש על פעולת ההדלקה כמעשה מצוה דתי, בניגוד לשניה – המדגישה את עצם דליקת הנר והארתו. הקבלת החנוכה למנורת המקדש תדגיש כמובן את **הדלקת הנרות**, כמעשה דתי של פולחן ועבודת ה', בעוד ההקבלה לסוכות תדגיש דוקא את הצורך באור החנוכה המשמח לב, ולא תסתפק בפעולת ההדלקה.

ה.

שני ההקשרים שהצגנו לעיל משייכים שניהם את החנוכה אל המקדש – בין אם בתוכו ובין אם בחצרותיו. מבט נוסף בסוגיה מגלה פן נוסף של החנוכה: הפן הביתי. הביטוי הבולט ביותר הוא בפתירתה של הברייתא התנאית "מצות חנוכה – נר איש וביתו". להלכה, מובן הביטוי הזה כביטוי של צמצום חובת ההדלקה: יש להדליק נר אחד לכל בני הבית. הביטוי 'איש וביתו' נדיר למדי במקורותינו, אך הוא מופיע גם במקור מקביל, ביחס לתקיעת השופר בראש השנה לאחר החורבן:

תקיעת ראש השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין, איש וביתו. מאי איש וביתו? ... איש בביתו.

(ראש השנה, ל.)

בדברי הגמרא בראש השנה, פשוט שמשמעות הביטוי 'איש וביתו' אין משמעה צמצום של החובה לאיש אחד בלבד, אלא משמעה הוא המעבר מחיוב תקיעה בבית המקדש בלבד, לחיוב רחב וציבורי – כל איש בביתו. ניתן לטעון שזוהי גם משמעותו

⁸ לא נעסוק כאן בשאלות מקום ההנחה המדויק של החנוכה, על אף שברור שגם שאלה זו קשורה לדיון שלנו. די אם נזכיר שהמנורה נמצאת בבית המקדש פנימה ('על שולחנו ודיר' – כמנורת המקדש הניצבת מול השולחן), לעומת אורות שמחת בית השואבה המודלקים בחצרות דווקא. אולי יש לקשר זאת גם ללשון 'על הניסים' המדגישה 'והדליקו נרות בחצרות קדשך'.

המקורית של הביטוי אצלנו. הדגש החשוב שמחדשים התנאים בברייתא הוא שמצוות חנוכה היא המעבר מן המקדש אל הבית – כל איש בביתו יחקה את המתרחש במקדש, וידליק נרות.

בהקשר הביתי, משלימים את מפת ההקשרים של חנוכה שני הקשרים ביתיים נוספים: **נר השבת והמזוזה**.

1.

כפי שכבר הזכרנו, הרקע לכל סוגיית 'מאי חנוכה' הוא הדיון בהדלקת **נר שבת**. מהו היחס בין נרות השבת ונרות החנוכה? באופן פשוט, נראה לקשור את נר השבת לאפיוני השמחה והחום שהצענו לנר החנוכה.

מספר נימוקים מוזכרים לחובת הדלקת נר שבת – עונג שבת, כבוד שבת ושלום בית. בשלושתם, ברור שהדגש הוא דווקא על החובה והיכולת להשתמש באורו של הנר. כך פוסק הרמב"ם בפשטות בהלכות שבת – 'מותר להשתמש בנר של שבת' (פ"ה ה"ב). מכאן גם החובה להשתמש להדלקת הנרות בפתיחות ושמינים איכותיים, שיאירו באור יפה. הקישור בין חנוכה לבין נר שבת ידגיש, אם כן, את הפן המשמח והמשפחתי שבהדלקת הנר.⁹

מנגד, עולה בסוגיה גם הקשר בין נר החנוכה לבין **המזוזה**:

אמר רבה: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח.

והיכא מנח ליה? רב אחא בריה דרבא אמר: מימין, רב שמואל מדפתי אמר: משמאל.

והילכתא – משמאל, כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין.

(שבת, כ"ב.)

תפקידה של המזוזה מזכיר מאוד את פן פרסום הנס שבחנוכה. המזוזה היא הצהרה שהבית מצהיר על עצמו: האדם שם על פתח ביתו את הצהרתו על קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות. המיקום בפתח ממקד את ההצהרה הזו בנקודת המעבר שבין הבית ובין החוץ – ההצהרה איננה מוצהרת ברחובה של עיר, אלא דווקא בפתחו

⁹ כמובן, התמונה איננה כל כך חד ממדית: במספר מקורות ניתן למצוא זיקה דווקא בין נר שבת לבין מנורת המקדש. כך לדוגמה במקור הבא: "שבעה נרות נעשו בבית המקדש, ונר של שבת היה מאיר כנגד ששתן, שני' אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" (פרקי דרבי אליעזר (היגר) – "חורב" פרק יט). במקור אחר נמצא אזכור של ניסים בנר שבת, המזכירים מאוד את ניסי החנוכה ונר המערבי: "ר' ליעזר אומר בירכו בנר ובי היה המעשה, פעם אחת הדלקתי את הנר בלילי שבת ובאתי במוצאי שבת ומצאתיו דולק ולא חסר כלום" (בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה יא ד"ה ויברך אלהים וגו').

של הבית, ובכך היא הופכת להיות מאפיין של הבית – זהו בית מאמין.¹⁰ ודאי, שהמזוזה איננה נתפסת כדבר שימושי,¹¹ והממד המרכזי שבה הוא ממד ההצהרה והקדושה.

הקבלת החנוכיה למזוזה תדגיש את הפן ההצהרתי שבחנוכיה – הדלקת החנוכיה כאקט של פרסום אמונתו של המדליק בריבונו של עולם.

בכך למעשה מושלמת¹² תמונת ההקשרים של חנוכה, המציבים את נר החנוכה על התפר שבין שמחת החיים להצהרת האמונה ובין הבית הפרטי לבין בית המקדש.

¹⁰ עיין בגמרא בפסחים ד' עמ' א' – בדיון האם מזוזה היא חובת הדר או חובת הבית. להלכה, המזוזה היא חובת הדר, אך ברור שנשאר בה פן מסויים של קשר לבית.

¹¹ גם כאן, כמובן, התמונה אינה חד ממדית. בקידושין ל"ד עמ' א' מוזכר שמזוזה מגינה על הבית ונותנת חיים ליושבו.

¹² אלה, לענ"ד, ההקשרים המרכזיים בסוגיה. כמובן, עולים בה גם הקשרים נוספים, כמו קידוש היום וציצית. ניתוח ראשוני שלהם – ראה במאמר 'אור חדש', שהתפרסם בשנה שעברה במסגרת זו.

מפחד להצילי

נהלני לציון קדש גורלי

אירן אברמוביץ

.א.

בערב ראש השנה, שנת תקנ"ט, ירד ר' נחמן לחופה של ארץ ישראל. "וגודל עצם השמחה שהיה לו באותו הרגע, שנכנס ועמד על אדמת הקדש, אי אפשר לשער במוח"¹. ואמר שתיכף כשהלך ארבע אמות בארץ ישראל – פעל מיד מה שרצה להשיג. בבוקרו של החג "נתעורר בו דאגה ולב נשבר מאד בלי ערך, ולא דיבר מאומה עם שום בן אדם". עם צאת החג רצה לשוב מיד לביתו.

רבות נכתב על הסיבות לנסיעה. גם ר' נחמן עצמו עסק הרבה במעלתה של ארץ ישראל ונתן הסברים שונים למטרת נסיעתו. החזרה, לעומת זאת, פשוטה יותר. באף שלב לא נראה שהיתה לר' נחמן כוונה להישאר בארץ, כאשר משפחתו וחסידיו בהם היה תלוי מכל הבחינות נשארים מאחור. החזרה לאוקראינה נראית כצעד מובן מאליו, גם אם קרתה מוקדם מהצפוי.

כל זה ברור ברמה המעשית, הביוגרפית. אלא שר' נחמן עצמו דרש את פרטי חייו, גם הסתמיים ביותר, כמבטאים רבדי עומק רוחניים. בתור צדיק האמת, שום פרט קטן ממעשיו אינו חסר משמעות: "והיה מספר כמתגעגע ואמר, שכשהיה יושב על העגלה היה ענין מיוחד, וכשהיה בא לעיר שנסע לשם ויצאו לקראתו ועשו לו כבוד – היה נעשה ענין אחר"². לכן נראה שגם לנו ניתנה הרשות לנסות ולהעמיק גם במקומות בהם פני השטח נראים ברורים, ואולי זה מה שר' נחמן מצפה מאיתנו. ננסה להבין מתוך תורתו ושיחותיו על הנסיעה לארץ ישראל, על עומקה של הדרך חזרה.

.ב.

לפני שניכנס אל הדברים עצמם, ניתן לראות מהתיאור שצוטט לעיל, שהחזרה לא נחוותה כהתקדמות ישרה, בבחינת "ילכו מחיל אל חיל", אלא באה בעקבות נפילה גדולה. ניתן היה לצפות שאם מדרגת ארץ ישראל הושגה במלואה, ולכן אין עוד צורך להישאר בה, יוכל ר' נחמן לחזור לאוקראינה כמנצח. במקום זה התעורר הרצון לחזור מיד מתוך "דאגה ולב נשבר מאד בלי ערך".

¹ שבחי הר"ן, נסיעתו לארץ ישראל.

² חיי מוהר"ן, מקומות ישיבתו ונסיעותיו. נאמר לגבי נסיעתו השנתית אל חסידיו בשבת שירה.

גם כאן אפשר להסתפק בנימוק הביוגרפי, להיתלות בתיאורים הרבים של התפוכות הנפש המהירות של ר' נחמן, ולטעון שמדובר כאן בסך הכל בדוגמא קיצונית. אבל לפי דרכנו, על גבי ההסבר הפסיכולוגי ניתן לראות כאן ביטוי לתנועה של התקדמות בדרך של רצוא ושוב. המעבר ממדרגת ארץ ישראל והלאה אינו המשך התעלות ישרה, אלא בהיטלטלות לעמדה נפשית הפוכה, בנסיון להכיל את ההפכים בזה אחר זה. המעבר בין הקצוות עובר דרך משבר, כאשר ר' נחמן נופל מהשמחה על השגת ארץ ישראל בדרכו הלאה, אל המדרגה הבאה. אם כן הדרך חזרה לאוקראינה אינה ויתור על מה שהושג, אבל גם אינה המשך באותו הכיוון. ההתעלות הלאה מושגת בתנועה לכיוון ההפוך, כשהמדרגה הקודמת הופנמה בעומק הנפש.

ג.

תורת ר' נחמן מתאפיינת בעיסוק במקרי נפילה קיצוניים. תורות רבות עוסקות באדם ששקע בעומק הקליפות, שאיבד כל קשר עם הקב"ה עד שאינו מודע אפילו לרוע מצבו, ואינו יכול להיחלץ. הליקוטים שנאספו בספר "משיבת נפש" והכינוי "ספרם של רשעים" שהוצמד לליקוטי מוהר"ן מבהירים את היקף ההתעסקות במצבים כאלה. ושוב, גם כאן צף ועולה ההסבר הביוגרפי – ברור שתורות אלה נאמרו מתוך התנסויותיו של ר' נחמן במצבים כאלה, הדבר נאמר על ידו בפירוש פעמים רבות. מתוך הנפילות הרבות צמחו דרכי התמודדות שונות, ואלה הפכו לתורות שתחזקנה לבבות נפולים.

גם כאן אפשר להציע הסבר עקרוני יותר לדברים, שאינו מבטל את ההסבר הנפשי. נראה שר' נחמן עוסק בנפילות הקשות לא רק כמענה לקשיים שחוה, אלא גם כעיסוק לכתחילה, כמו הצדיק המכניס עצמו לעומק הקליפות. אבל לא מדובר כאן רק על סלילת דרך תשובה לרבים, אלא גם על צורך עצמי. נראה שמציאת דרך התשובה גם ממצב בו כל הדרכים המוכרות אבדו, מהווה שחרור מהתלות באותן דרכים. כמו פריצה מכוונת של גבולות מוכרים, כדי לבחון את היכולת להתקיים בלעדיהם קיום עצמאי ומזוכך יותר. אם למרות שאיבד את כל מדרגותיו יכול ר' נחמן לשוב אל ה' – על ידי שאלת "איה מקום כבודו"³, או השלכת ראשו לאחור במרירות⁴, או היזכרות בדרך לארץ ישראל⁵ – הרי הוא משוחרר מהתלות בכל אותן המדרגות. זוהי סיבה מספקת לחפש את התשובה למקרים האבודים ביותר, וככל שהמצב גרוע יותר כך תגדל שמחת היציאה לחופשי.

³ ליקוטי תניינא יב.

⁴ בחלום המובא בחיי מוהר"ן, סיפורים חדשים.

⁵ ליקוטי תניינא עח.

ד.

אחת הבולטות מבין תורות ההתחזקות היא התורה על הדרך לארץ ישראל, בליקוטי תניינא ע"ח. ע"פ המתואר⁶ היא נאמרה בשבת נחמו, זמן קצר לפני הסתלקותו של ר' נחמן. הוא היה שרוי בחלישות גדולה, וטען שאין לו דיבורים כלל כעת, ושהוא עכשיו "רק איש פשוט לגמרי", והוא "מחייה את עצמו במה שהיה בארץ ישראל". מתוך כך נאמרה התורה שענינה משמעות נפילת הצדיק לפשטות וחיותו ע"י מדרגת ארץ ישראל. מתוך הדברים התחזק ר' נחמן והתמלא שמחה, ואז גם הכריז: "אהה! אל תייאשו עצמכם, יאוש אינו בעולם כלל".

ברור מהדברים שהנפילה אז היתה נפילה אמיתית ולא ירידה מכוונת. אבל ההסתמכות על הדרך לארץ ישראל מחזירה אותנו אל מטרת הנסיעה, וזו היתה מתוכננת מראש. אם הדרך לארץ ישראל היא פתח לעלייה מהנפילה, נראה להסביר את הנסיעה עצמה כירידה צורך עלייה, כקניית מדרגה שתהווה משענת לעתיד. המעלה שהושגה בארץ ישראל מאפשרת לר' נחמן להתעלות גם ממצב של איש פשוט לגמרי, שאין לו דיבורים להיאחז בהם⁷. בכך הוא משתחרר מהתלות בעמדת הצדיק, ופותח דרך חדשה אל ה'. נעיין בתורה בקצרה כדי לנסות להעמיק בדבר.

התורה נפתחת בשאלה איך מתקיים יהודי בזמן שאינו דבוק בתורה, מכורח הנסיבות הכופות עליו לפרוש ממקור חיותו ולעסוק בעניני העולם הזה. עיסוק זה נתפס כירידה עצומה שנעשית רק בלית ברירה, אבל גם ככורח שמוטבע בעולם. מקור החיות החלופי הוא אוצר מתנת חינם, ממנו התקיים העולם לפני מתן תורה. החיות אז נבעה מהתורה הנעלמת בפעולות של דרך ארץ וישוב העולם, מעשרת הדברות שנגנזו בתוך העשרה מאמרות בהם נברא ומתקיים העולם. עשרת המאמרות הם המקור לקדושה שלפני התורה והמצוות, קדושה אנושית שאינה מתגלה ככזו אלא מתלבשת בלבוש חולין. כיון שכל העולם נברא ע"י הקב"ה, מוכרח שגם בו נמצאת חיות נסתרת המקבילה לתורה שנתגלתה אחר כ"ו דורות. הזמן שניתן לעולם להתקיים ללא תורה, מקביל לזמנים בהם כפוי היהודי להתבטל מהתורה, ובהם הוא שב אל המקור הנסתר.

קדושת הדרך ארץ היא גם קדושת ארץ ישראל, כיון שעצם האפשרות של קדושה הקשורה בארץ מקורה בעשרה מאמרות, המטביעים אותה בעולם הגשמי. מכאן שהיכולת לדבר על קדושת הארץ, וכן היכולת לכבוש מקום בחו"ל ולקדש אותו בקדושת ארץ ישראל, תלויות באותה קדושה אנושית הגנוזה בעולם החול. הצדיק, שהיה בארץ ישראל ומסוגל להחיות את עצמו מהתורה הנסתרת, פותח את צינור החיות הזה לשאר בני האדם בעת פשיטותם. מתוך כך יש תקווה גם למי ש"מונח

⁶ חיי מוהר"ן, שיחות השייכים להתורות.

⁷ אולי זהו הד לשתיקתו של הצדיק העובר על פני החלל הפנוי, בליקוטי מוהר"ן סד.

בשאל תחתיות", גם הוא יוכל לקבל חיות מהתורה ע"י הצדיק שהיה בארץ ישראל, ועל כן אין שום יאוש בעולם כלל.

ה.

בשובו מארץ ישראל, הכריז ר' נחמן כי השיג את מדרגת קיום המצוות של האבות⁸, ושעכשיו גם אם ייפול בשבי הגויים, "והוא ישלח אותי לרעות בהמות, ואפילו אם לא אדע מתי שבת ויום טוב, ולא יהיו לי טלית ותפילין... אף על פי כן הייתי יכול לקיים כל התורה כולה"⁹. נראה שאמירות אלה, אם נפרש אותן ע"פ התורה שהזכרנו, מורות על אחת מכוונות הנסיעה לארץ ישראל. היכולת של ר' נחמן להחיות את עצמו מהקדושה הגנוזה בעשיות החולין הפשוטות ביותר, גם אם היא נתפסת כנפילה ביחס לקבלת החיות מהתורה, יש בה שחרור גדול. יהודי שעבודת ה' היא מרכז חייו, ואינו מוצא טעם בחייו בלעדיה, על כורחו קיומו תלוי בעולם הנתפס כחיצוני לו. ברובד החיצוני זו התלות ביכולת הטכנית לקיים מצוות מעשיות – שבתות וחגים, טלית ותפילין – ובעומק, כל עולם התורה והמצוות מחייב אותו לחרוג מעצמו כל הזמן, לקבל עול, לשאוף הלאה, מעלה מעלה. הבעייה מחריפה פי כמה אצל ר' נחמן, המחויב גם למעמדו כצדיק וכ"בנם של קדושים", והדרישות ממנו גבוהות בהרבה. כפי שר' נחמן מדגיש בתורה, בכל יהודי קיים גם רובד הקיום האנושי הפשוט שאי אפשר להתחמק ממנו, וכמה שינסה להזדהות לגמרי עם קומת עובד ה' שבו, תמיד יבוא הזמן בו יאלץ לרדת ממנה אל קומת הדרך ארץ שבבסיסה.

הדרך המקובלת בדורותינו לפתרון המתח הזה, כפי שנלמדה מתורת הרב קוק, היא הרמונית: נסיון לתפוס את הקומות השונות כהמשך ישיר, כחיות אחת המתעלה והולכת, כך שהירידה לעולם האנושי לא תיתפס כמעבר לעולם אחר אלא כתנועה במורד אותו הסולם, שרגליו בקרקע וראשו בשמיים. מצד שני, גם הרבדים הגבוהים לא יתפסו כחריגה וכתלות חיצונית, אלא כטבע עליון שאין מועקה בהתקשרות אליו. תורה זו קשורה גם היא בשיבה לארץ ישראל, אל הקיום הלאומי הפשוט והאנושי, אבל לא כירידה אלא כהתעלות, השתלבות של העולמות זה בזה ליצירת אחדות גבוהה יותר. הדברים מוכרים וידועים, ועומדים בבסיס התפיסה הציונית-דתית. ההשוואה בינם לבין התנועה של ר' נחמן מדגישה את ההבדלים.

נסיעתו של ר' נחמן לארץ ישראל לא החזירה אותו אל הטבע היהודי השלם, הכולל בתוכו אנושיות וקיום תורה ומצוות ברצף אחד, אלא להיפך – היא שחררה אותו מהתלות בעולם היהודי כמקור חיות רוחני, בכך שקנה את היכולת לחיות כאדם

⁸ שבחי הר"ן, נסיעתו לארץ ישראל.

⁹ חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל.

פשוט. בשובו מארץ ישראל יודע ר' נחמן שיש חיים גם מחוץ לבית המדרש, שאפשר לקום בבוקר כדי לצאת לשדה ולעבוד אותו, במקום להתפלל עם העשבים. אפשר לסגור את הספרים הכבדים ולצאת לאחו "לרעות בהמות", ועדיין להיות קשור לקדושה. החיות של עולם התורה נחבאת בתוך הדרך ארץ הפשוטה, וגם לה יש את הקסם שלה.

התנועה של ר' נחמן אינה התנועה של הרב קוק, נראה שהיא קרובה הרבה יותר לתנועה הציונית הכללית. הרצון להשתחרר מעול התורה והמצוות ולהתחיות מחדש מהשיבה אל הקיום האנושי, עבודת האדמה כעבודת קודש, כל אלה היו שם, מאה שנה אחרי שר' נחמן שב אל העיירה. אמנם השפה בה תיאר ר' נחמן את דרכו היא השפה הדתית, ממנה אינו רוצה להשתחרר, אבל התנועה הנפשית המבצבצת ממנה דומה לתנועה שהתפרצה הרבה אחריו. ההיאחזות בשפה הדתית היא משמעותית: הקב"ה והקדושה שטבע בעולם נשארים מקור החיות הבלעדי, גם אם כל הלבוש היהודי הכבד העוטף אותם הוסר – הנחות יסוד שאבדו במהפכה הציונית. גם ה"חיות" שקיבל ר' נחמן מארץ ישראל היתה ודאי שונה מה"אידיאליזם" החלוצי. אבל מעבר להבדלי השפה, התנועה הנפשית הקודמת לניסוח הרעיוני נראית דומה.

1.

כאן צץ ועולה ההבדל הגדול בין דרכו של ר' נחמן לבין התנועות שהזכרנו, והוא מחזיר אותנו אל השאלה בה פתחנו. בעוד שהרב קוק והתנועה הציונית באו לארץ לבנות ולהבנות, ר' נחמן רק פסע כמה אמות ושב לאוקראינה. הציונות הדתית והכללית אחזו בדרך של התקדמות ישרה במעלה ההיסטוריה, ואילו ר' נחמן בדרך של רצוא ושוב, נופל וקם, נוסע וחוזר.

את ההבחנה ניתן לערוך מול שתי תמונות העולם המקבילות. בניגוד לרב קוק, נראה שר' נחמן לא רואה במדרגת ארץ ישראל המדוברת מקור שאמור להחיות את הקיום היהודי הרגיל. בתפיסתו אלו שתי מקורות חיות שונים, והוא אינו מנסה להביא ארצה את התורה והמצוות ולשנות אותן. אין כאן נסיון להכליל את עבודת ה' הרגילה בטבע המתחדש, ולהפוך אותו לטבע יהודי. האנושי נשאר בעשרת המאמרות, והיהודי ממשיך לאחוז בעשרת הדברות. העולמות ממשיכים להתקיים במקביל.

מצד שני, אין גם כוונה להחליף את הקיום היהודי בקיום הטבעי. ר' נחמן לא שינה את לבושו בדרכו לארץ, גם לא נטש את השפה החסידית. השחרור מהעולם היהודי מראש לא כוון להשתקעות בעולם החול, לקיום ככל העמים. בעוד שהציונים השתחררו ונשארו חופשיים, ר' נחמן לקח את החופש האנושי איתו חזרה לקלויז. חודשיים לפני מותו, הוא מתייחס לפשטות האנושית כנפילה של הצדיק ממדרגתו

האמיתית, שנועדה בעיקר כדי להחיות עם רב של פשוטים. מה נותר מהמרחבים של ארץ ישראל?

כיוון שמדובר במהלך של רצוא ושוב, יש לחפש את מה שהופנם ממדרגת הארץ ונלקח אל העיירה. איך נראית השיבה אל קיום התורה והמצוות לא מתוך תלות, אלא מרצון חופשי? מה מקור המשיכה שלהם, אחרי שנפתחה האפשרות האחרת? ההחלטה לקבל את העול מחדש אחרי השחרור יכולה לבוא רק מהכרעה פנימית בלתי תלויה. הבחירה בקיום היהודי המסוים והמגביל מתוך מרחבי החופש האנושי, יכולה להיות מוסברת רק בהעדפה פנימית סתומה, שהלבוש היחיד שהיא יכולה להתלבש בו הוא של העדפה אסתטית; כך מלמד ר' נחמן שהקב"ה, שכבודו מלא את כל הארץ, השרה את שכינתו בבית המקדש לא בגלל מעלתו אלא רק "מחמת שהיו שם דברים נאים"¹⁰. יתכן שדווקא מתוך השחרור מהתלות בו, אפשר לראות את העולם היהודי כיצירה, כבריאת עולם חדש וצבעוני, ולהתעורר לשוב אליו מתוך הרחבה ושמחת חיים. תחושת ההכרחיות, המחשבה שזו דרך החיים האפשרית היחידה, ושלבדה הכל סתמי וחסר חיות, לא מאפשרים מבט מבחוץ על הדברים. תחושת הבטחון בקיום הבסיסי, מאפשרת להתיחס לרובד הנוסף כבנין יהודי ייחודי, כאופציה, ועל כן אולי גם מלהיבה.

"אחר כך הבאתי הכתב לפניו"¹¹... והסתכל וראה בו כל מה שכתוב עד הסוף. אחר כך ענה ואמר: מה זה כתבת, הלא זה שחתי לי בעצמי."

¹⁰ ליקוטי תניינא א, יד.

¹¹ של התורה על הדרך לארץ ישראל. חיי מוהר"ן, שיחות השייכים לתורת.

לְהַתְּבִישׁ אִמָּה שׁוֹק

מְהַרְצוּעָה

שֶׁל הַיָּם הַנִּסְעָר

וּפְרָדָה

וּמִשְׁמֵשׁ הַיּוֹם הַיּוֹרֵד

גַּם חוּט

בְּתֵם יְהוּיָהּ

וְנִיעַ

בְּבִיסָה אַחֲרוֹנָה

מִתְּבִישָׁת.

התנתקות, ארץ ישראל וגבריות

צ"ר זוהר מאור

מטבע הדברים ההתמודדות עם המכה שהונחתה בתהליך ההתנתקות לא פסחה גם על קונטרסנו. מעיון בעיתונים, עלונים וכתבי עת אחרים בעלי מעמד נכבד יותר (לפחות בינתיים) עולה כי ההתמודדות מעל דפיו הצנועים של הקונטרס אמיצה ומבוגרת יותר מאשר זו הרווחת, העוסקת בעיקר במחשבות על הצעד המדהים שאם רק היינו עושים אותו הכל היה נמנע. קצרה היריעה מלשטוח את כל הרהורי בנושא, אך מאמרו של אלחנן וחילופי הדברים בין הר' אבישי ונועם הולידו בכל אופן את הדברים הבאים.

דבריו של אלחנן היו נכוחים ומעוררי מחשבה ואצלי – גם הזדהות עמוקה. צרם לי רק דבר אחד, והוא רווח בעולמנו: המסקנות הפוליטיות מהמהלך שהוא הציע – נעדרו. אמנם יתכן כי מסקנות אלו כואבות אך מן הראוי להעלות אותן לדיון גם בבית מדרשנו, כי בנפשנו הם.

האם אין השלכה פוליטית לזאת על האחיזה הגברית, על אידיאל השליטה והשלטון? יש ויש, וכמדומני שהראשון ואולי היחיד שהביא אותן אל פתחנו הוא הר' פרומן. אני לא לגמרי מסכים עם כל מסקנות אלו, אך כמדומני שיש להכיר בקשר ביניהן לבין הדברים שהביא בפנינו אלחנן: ביקורת הצינונות, ששבה אל הארץ ואל הנשיות (המקבילות זו לזו בקבלה אך גם בעולם הדימויים האנושי כולו), אך בחשבון אחרון העדיפה את השליטה הגברית. מעין קלקול המלכות ב"אנא אמלוך" הגברי. לא ניתן להסיק את המסקנות הרוחניות ממהפכה זו (במאמר מוסגר אעיר שאדמיאל קוסמן שטח כבר את הדברים בראיון לפני מספר שנים) מבלי הסקת המסקנות הפוליטיות: מבט על פועלנו המפואר בנחלת אבותינו בי"ש (והדברים לא נכתבו בצניות) המסוגל להכיל גם את העובדה שאף אנו חטאנו בחטא זה. "ארץ ישראל" (או "ארצשאל") הפכה לאידיאולוגיה בדיוק באותו מובן עליו מדבר הרב שג"ר בהקשרים אחרים: למשהו שאין לו כל קשר למציאות ומתוך כך צריך להנחית אותו עליה עם זפטה הגונה. מה ארץ ישראל אומרת לאדם הממוצע בישראל? מדוע זהו ערך שעליו צריך למסור את הנפש? מה העניק מפעל ההתנחלויות למדינה, מדינה שהשקיעה בו סכומים לא מבוטלים, מלבד זה שבינינו לעצמנו בתי מידות ובתי מדרש רבים וחשובים?

בוודאי שניתן להשיב תשובות לשאלה זו, אך רק אם נחזור אל ה"ארץ", באותו מובן עליו אלחנן הצביע. בראש ובראשונה חובה להחזיר לנדנה את חרב ההלכה או "מלחמת האחים" שכמה וכמה רבנים כבודים מנופפים בכדי לכפות את הארץ על

יושביה. יתכן שהבחירות האלו יהיו חטא המרגלים שלנו – העם יאמר ח"ו לא בא' רבתי לארץ ישראל; "וימאסו בארץ חמדה". אך מה היתה תרומת חסידי "ארץ ישראל השלמה" לכך?

התבצרות הר' אבישי מאחורי התמימות ונועם מאחורי הערמומיות נראית לי מוזרה. אריק שרון אינו תמים וגם אינו תינוק שנשבה. המאבק הוא מאבק בנו (גם בשמאלני שכמוני), אולם חובה לשאול איך הגענו עד הלום? איך הפכו המתנחלים לציבור השנוא ביותר במדינה, שנוא יותר אף מהחרדים? בוודאי שהתשובה נעוצה גם באימוץ תרבות המערב בישראל, אימוץ ההופך כל מפעל דתי ללא-רלבנטי ואולי אפילו פשיסטי, אך גם בהתנהלות מנהיגי הציבור הדתי, שהחליטו להמשיך במפעל הציוני בלי בחינה נוקבת של כשלונותיו וחסרונותיו.

כמתנחלים (המיועדים לפינוי לפי יוזמת ז'נבה) מן הראוי שלא נזניח את השאלות שהועלו כאן. מישיבתנו הקטנה צריכה לצאת "תורה חדשה", תורה מציון, תורה לציון.

ללמוד וללמד, לשמור ולעשות

זכי לך

הפסוקים

בתחילת ספר דברים ישנם מספר פסוקים העוסקים במצות תלמוד תורה. בכדי לסייע לעיוננו בפסוקים, נחלק אותם כבר עכשיו לשתי קבוצות²:

קבוצה א' לימוד על מנת לעשות	קבוצה ב' לימוד לשם לימוד	
<p>(א) ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ אשר ה' אלקי אבותיכם נתן לכם:</p> <p>(ה) ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלקי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה:</p>	<p>(ט) רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך:</p> <p>(י) יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון:</p>	<p>פרק ד'</p>
<p>(א) ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אלהם שמע ישראל את החקים ואת המשפטים אשר אנכי דבר באזניכם היום ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם:</p>		<p>פרק ה'</p>
<p>(א) וזאת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה:</p>	<p>(ז) ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך:</p>	<p>פרק ו'</p>

¹ המאמר נכתב בעקבות לימוד בישיבה בקיץ התשס"ה, שעסק במצוות הבן על האב והאב על הבן.

² הבאתי רק את הפסוקים שמזכירים בפירוש את לימוד התורה. מומלץ ביותר לראות את ההקשר המלא במקרא עצמו. החלוקה לקבוצות נעשתה עפ"י מטרת הלימוד, כדלהלן.

(יט) ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך:		פרק י"א
---	--	---------

מטרתו של הלימוד בקבוצה הראשונה נראית ברורה. בכדי לקיים את המצוות במלואן יש צורך לדעת את כל פרטיהן ודקדוקיהן. עם ישראל נמצא ערב הכניסה לארץ ישראל, ומשה עומד לעזוב אותם לתמיד. לא עוד "את הדבר הקשה יביאון אל משה"³. מעתה הכל מסור לעם, ואם בכוונתם לעשות, עליהם ללמוד.

אולם מהי המטרה השנייה של הלימוד? בפס' של הקבוצה השנייה לא מוזכרת מטרה נוספת. ושננתם, ולמדתם, בשבתך ובלכתך, לומדים ולומדים... לשם מה? אמנם בפרק ד' פס' ט' נראה כי ישנו נימוק – "פן תשכח". אך בהנחה שאכן מדובר בלימוד תורה (ולא במצוה בפני עצמה – זכירת מעמד הר סיני, למשל⁴), זה אינו נימוק ללימוד עצמו אלא המשך באותו כיוון שצינו – יש ללמוד את התורה כדי שלא תשכחו אותה (סיבה מעגלית). אך נראה כי הפס' הבא, פס' י', מסביר לנו מה עומד מאחורי הלימוד – "אשר ילמדון ליראה אותי"⁵. יש ללמוד תורה מפני שכך ה' ציוה, והעיסוק התמידי בתורת ה' יחדיר יראת ה' בלומדים.

ייתכן כי מהמטרות השונות של הלימוד נובעים גם היקפים שונים שלו. אם המטרה היא לדעת את כל המצוות על מנת לקיים אותן כראוי, נראה שיש סוף ללימוד. לכן אם אדם סיים את ה'שולחן ערוך' כולו, נראה שהוא לא צריך ללמוד יותר. אולם אם מדובר בלימוד בשביל השגת יראת ה', או במילים אחרות לימוד לשם לימוד, אין קץ ללימוד. תמיד יש מה ללמוד. גם אם נניח שניתן לגמור את כל התורה כולה, חובת הלימוד בעינה עומדת ותמיד אפשר לחזור על החומר שוב.

אך החלוקה בפסוקים מעלה הבדל נוסף בין שני חיובי הלימוד. אם נשים לב למילים המודגשות נראה שהפסוקים בקבוצה השנייה, העוסקים בלימוד לשם לימוד/יראה, מחייבים את האדם ללמד את בנו. הקבוצה הראשונה, לעומת זאת, העוסקת בלימוד לשם לימוד, מחייבת את האדם ללמוד, או ללמד את עצמו.

³ שמות יח, כו.

⁴ ראו מחלוקת רש"י ורמב"ן על פס' ט'-י'.

⁵ חצי המשפט הזה נראה יוצא דופן, גם בגלל שמנמק את הלימוד, וגם מפני שנראה שמדבר על לימוד עצמי, בנוסף ללימוד הבן (ראו בהמשך), ועל כן מעמדו לא ברור.

לסיכום, ראינו כי קבוצת הפסוקים הראשונה מחייבת את האדם ללמוד תורה ע"מ לעשות, ועל כן כשיודע את כל המצוות יצא ידי חובה. הקבוצה השנייה מחייבת את האב ללמד את בנו תורה כשהלימוד עצמו הוא המטרה, והחובה הזו היא אינסופית ולעולם לא ייצא האב ידי חובתו.⁶

הגמרא

נעבור עתה לסוגיה בגמרא, מסכת קידושין דף כט ע"ב. הגמרא דנה כבר בחובת האב למול את בנו ולפדותו, ועתה היא הגיעה לחובתו ללמד את בנו תורה.

י'למדו תורה'. מנלן? דכתיב: ולמדתם אותם את בניכם (דברים יא). והיכא דלא אגמריה אבוה – מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב: ולמדתם. איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: ולימדתם ולמדתם, כל שמצווה ללמוד – מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד – אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה? דכתיב: ולימדתם ולמדתם, כל שאחרים מצווין ללמדו – מצווה ללמד את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין ללמדו – אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה? דאמר קרא: ולמדתם אותם את בניכם – ולא בנותיכם.

הגמרא לומדת את חובת האב ללמד את בנו מפסוק שבקבוצה השנייה – "ולמדתם אותם את בניכם". את חובת האדם ללמד את עצמו היא לומדת מפסוק השייך לקבוצה הראשונה – "ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם". הגמרא אף מקשרת בין שני הפסוקים בשל המילים הדומות "ולמדתם" – "ולמדתם".

הגמרא אף נוגעת בהיקף החיוב. "והיכא דלא אגמריה אבוה – מיחייב איהו למיגמר נפשיה" – אם אביו לא לימדו, הוא חייב ללמד את עצמו. כלומר, שאם אביו לימדו, הבן פטור מלימוד תורה. זאת מכיוון שהחובה העצמית היא חובה מוגבלת. אם אביו כבר עבר איתו על כל המצוות, הוא פטור מללמוד מכיון שיודע "לעשותם".

ת"ר⁷: הוא ללמוד ובנו ללמוד – הוא קודם לבנו; ר' יהודה אומר: אם בנו זריו ומחולח ותלמודו מתקיים בידו – בנו קודמו.

⁶ בראשונים מופיעה דעה הפוכה לגמרי. מאירי: "אין האב חייב בלמוד תורת הבן אלא תורה שבכתב עד שידע ענין המצות ויקיים אותם כראוי, ומכל מקום הוא חייב בעצמו להוסיף וללמוד כפי רוחב לבו וישוב דעתו". חיוב האב ללמד את בנו הוא המוגבל ואילו החיוב על עצמו הוא אינסופי. מלבד הפסוקים שאומרים אחרת, ישנן מספר קושיות על שיטה זו מהסוגיות בגמרא, למשל: א – "והיכא דלא אגמריה אבוה – מיחייב איהו למיגמר נפשיה" – והרי גם אם אביו לימדו הבן חייב להמשיך וללמוד! ב – "ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה – ללמוד תורה ואח"כ ישא אשה" – הרי חובת הלימוד היא אינסופית, ואם כן מתי עליו לישא אשה?

⁷ זהו המשך הישיר של הציטוט הקודם (קידושין כ"ט).

חיוב האב ללמוד הוא חיוב סופי ומוגבל ויש באפשרותו לצאת ידי חובת חיוב זה. אולם חיובו ללמד את בנו הוא אינסופי. אם כן, ההיגיון של תנא קמא הוא: עדיף שיצא ידי חובת לימוד עצמו לפני שיתחיל במלאכה שלעולם לא יצליח לגמור – לימוד בנו⁸.

מדוע ר' יהודה חולק? ייתכן שהוא מסתכל על חיוב האב ללמוד מול שני חיובים הקשורים בבנו: חיובו ללמד את בנו וחיובו של הבן עצמו ללמוד. הרי, כפי שראינו, וגם נראה בהמשך, אם האב מלמד את הבן מספיק תורה, הבן פטור מללמוד. אם כן, לא מדובר בהתלבטות בין חיוב מוגבל לחיוב אינסופי, אלא בין חיוב מוגבל (על האב ללמד את עצמו) לבין שני חיובים: האחד אינסופי (ללמד את בנו) והשני סופי (חיוב הבן ללמוד). זהו מצב יותר מסובך (שהרי ההתלבטות היא מצדו של האב, ומצוה דגופיה עדיף), ולכן במקרה שיש סיכוי ריאלי שהבן ייצא ידי חובתו, הוא קודם לאביו.

בהמשך (כט:): הגמרא דנה בהיקף חובת הלימוד:

עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אמר רב יהודה אמר שמואל: כגון זבולון בן דן, שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות. מית'בי: למדו מקרא – אין מלמדו משנה; ואמר רבא: מקרא – זו תורה! כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן – שלמדו אבי אביו, ולא כזבולון בן דן – דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד.

לכאורה, לשיטתנו השאלה עצמה לא מובנת. "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה?" והרי אמרנו שזו חובה אינסופית, תמיד חייב ללמדו⁹. אלא שהגמרא כנראה מתיחסת לדבריה הקודמים "והיכא דלא אגמריה אבוה – מיחייב איהו למיגמר נפשיה". כפי שאמרנו כבר, יוצא מכך שאם אביו לימדו, הבן פטור מללמד את עצמו. על כן הגמרא שואלת "עד היכן"? אמנם חובת האב לעד קיימת, אך באיזה שלב נפטר הבן מחובתו שלו? בעצם השאלה עוסקת בעקיפין בחובת הבן – כמה הבן חייב ללמוד כדי לצאת ידי חובה?

בסופו של דבר, תשובת הגמרא היא: למדו מקרא – אין מלמדו משנה. כלומר, שאם לימד האב את כל תורה שבכתב, אזי הבן יודע את כל המצוות, ופטור מלימוד נוסף. אך הניסוח בברייתא אומר דרשני: למדו מקרא, אין מלמדו משנה. ואם לימדו

⁸ מעניין לציין שהגיון הים של שלמה' הוא בדיוק הפוך: "...מאחר שאינו מחוייב כלל ללמוד בנו יותר מתורה פשיטא דאיהו קודם, שהרי הוא מחוייב כל ימיו ללמוד..." (קידושין, סימן נו), עיי"ש.

⁹ הסברו של הרמ"ה הוא (הובא בטור יו"ד סי' רמה סע' ו'): "הני מילי דלא אפשר ליה, דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה חייב לאגמריה משנה תלמוד הלכות ואגדות". הסבר זה יכול להסתדר גם לשיטתנו, אולם לפי דעתי היא נראית דחוקה בגמרא.

משנה? כנראה שאז – אין מלמדו מקרא! מלשון הברייתא נראה שיש כמה אפשרויות לימוד שיוציאו את הבן ידי חובתו. הרי מטרת לימודו היא "לעשות" ועל כן חייב לדעת את כל המצוות. אם כך לא רק לימוד תורה שבכתב יספיק, אלא גם לימוד המשנה, או לחלופין לימוד הלכות. כל לימוד שמקיף את כל המצוות לרוחב פוטר את הבן מלימוד נוסף.

מסקנות

לאחר שראינו את הדיונים בגמרא, נשאלת השאלה: למה התורה ציוותה את מה שציוותה? לכאורה היה יותר הגיוני לחייב את האדם ללמוד בלי סוף, ולהגביל (אם בכלל) את החיוב ללמד את בנו. גם הפן השני, של מטרת הלימוד, נראה הפוך מן ההיגיון: שהאב ילמד את בנו את מה שצריך לדעת בשביל להיות יהודי טוב ולקיים מצוות, וכשיגדל ילמד את כל התורה כולה, בבחינת לימוד לשם לימוד.

נראה שהתורה רוצה להבהיר לנו שבבסיסה היא עוברת רק מאב לבן. לכן צריך שהאב יעביר כמה שיותר תורה לבנו, כי דבר זה אינו יכול להגיע אליו משום כיוון אחר. האב הוא חוליה קריטית בשרשרת העברת התורה. "לומר לך, שכל המלמד את בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות"¹⁰. "אמר ריב"ל: כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני"¹¹. שחזור מתן תורה יכול לקרות כשאב מלמד את בנו (או את בן בנו), לא כשרב מלמד את תלמידו.

ומעבר לכך, התורה מבהירה לנו שלימוד תורה קודם לכל. קטן פטור מכל מצוות שבתורה, "אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה"¹². לימוד תורה קודם לקיום מצוות. לימוד תורה לשם לימוד תורה קודם ללימוד תורה על מנת לעשות. בכדי שזה הקטן יגדל להיות יהודי שומר מצוות יש צורך בבסיס מוצק בתורה. וככל שהבסיס יהיה יותר רחב ומוצק, כך (נקוה) הוא יקיים מצוות יותר בדקדוק ובדבקות. "וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד"¹³.

¹⁰ קידושין ל.

¹¹ שם.

¹² רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, א:א.

¹³ שם, א:ג. תודה לרולי, על הקישור הרעיוני.

הארוס היווני והזוהר היהודי

על אהבת החכמה וחכמת האהבה

אברהם לבה

"להגדיר את הארוס משמע להרגו"

פרופ' יהודה ליבס

הקדמה

מסופר בשם שפינוזה שמהות האדם היא התשוקה-הארוס: הכמיהה של האדם לחרוג מעצמו לכיוון האחר החוצה. מה מכונן את התשוקה הזו? מה מעורר את האדם לצאת מחוץ לעצמו?

אנו ננסה לבחון במהלך השורות הבאות את המשמעויות המכוננות את הארוס, כפי שבאו לידי ביטוי ב"משתה" לאפלטון. כמו כן, נבחן האם וכיצד נתפס הארוס בעולמה של היהדות, לאור תובנות מאירות העיניים שניסח הפילוסוף היהודי עמנואל לוינס. נטען שהארוס האפלטוני הוא במהותו ארוס פילוסופי המעמיד את החכמה (– האידיאה) כפסגת מושא תשוקתו; בניגוד למקורות יהודיים שמעמידים את החכמה כשלב המוביל לאהבה, למפגש עם האחר; ה"אחר" במובן הלוינסיאני כמבט של האינסוף המטאפיזי המתגלה בפנים של הזולת.

פרק א' – אימא אידיאה

הארוס ידוע מזה אלפי שנים ככינוי לאל האהבה המיתולוגי בתרבות היוונית. ההתעסקות באל אהבה מיתולוגי זה באה לידי ביטוי בצורה מרוכזת בספרו של אפלטון "המשתה". הספר מציג בפנינו מפגש חברתי, אשר בו נכחו חשובי הפילוסופים באותה תקופה; כל אחד מהנוכחים מציג את תפיסתו על מהותו ותפקידו של הארוס בחיי התרבות. לקראת סופו של המשתה מגיע סוקרטס, אשר מציג משנה מסודרת בנוגע לארוס לאחר סדרה של קושיות על הגישות של קודמיו.

המגמה העולה מנאומיהם של הנוכחים הראשונים היא של עידון הארוס. ההבחנה הבסיסית היא בין ארוס המכוון לאפרודיטה ההמונית המייצגת אהבת בשרים רדודה בשיתוף של זכריות ונקביות, לבין ארוס ותשוקה לאפרודיטה שמימית שאינה נוטלת

חלק בנקבה אלא בזכר בלבד, כך שהארוס שלה מופנה כלפי נערים בלבד – נקודה המגלה ניצנים שמאפיינים את הארוס הנעלה כשכלי ויציב.¹

צעד נוסף מופיע בנאומו של אריקסימכוס: "האהבה בעיני אינה נחלתה הבלעדית של נפש האדם... היא נמצאת גם בדברים אחרים... היא נוגעת לכל בעל חיים ולכל הדומם בתוך האדמה – קיצורו של דבר לכל מה שקיים... במישור האנושי ובמישור האלוהי כאחד."² חידושו הוא שהיקפו של הארוס לא מצטמצם בזירת האנושי אלא הוא גורם השזור בַּיֵש בכוליותו. אחת הדוגמאות שהוא מוצא לקוחה מעולמה של המוזיקה: "יהיה זה חסר טעם לומר על הרמוניה שהיא מתפרדת ואף נוצרת מדברים מתפרדים... שהרי ההרמוניה אינה אלא התלכדות של צלילים, והתלכדות של צלילים אינה אלא התמזגות כלשהי, והתמזגות אינה יכולה להיווצר מדברים נפרדים כל עוד הם נפרדים... המוזיקה מיזגה את כל הגורמים הללו בהשכינה ביניהם אהבה ותמימות דעים, כי גם המוזיקה אינה אלא תורת אהבה העוסקת בהרמוניה ובקצב."³

הארוס מאופיין כמשכין אהבה בין גורמים נפרדים ונוגדים כך שתיווצר מהם הרמוניה אחידה, למרות ובזכות הנפרדות שלהם. כך הוא באדם וכך בעולם.

בנאום השלישי מיוצג הארוס לא רק כיוצר מבנה מוזיקלי מתוך פרטים ניגודיים, אלא כבעל שאיפה ותכלית להגיע לשלמות ראשונית שאבדה לאנושות הקדומה. האנושות בתחילתה הורכבה משלושה זנים של בני אדם: זכרים שמוצאם מהשמש, נשים שמוצאן מהאדמה, ואנדרוגינוסים שהיו מיזוג של זכר ונקבה. מוצאם של אלה היה מהירח, שהיווה מעין "ממוצע" בין שמש לאדמה כשיתוף של זכרי ונקבי. החלטת ה"נסירה" שנעשתה באנדרוגינוס התקבלה בין האלים לאחר הניסיון של האנדרוגינוסים לתקוף את האלים.⁴ בהפרדה זו נחלש זן זה של בני אדם. מאז הפרדה זו משתוקק כל "חצי בנאדם" לחצי השני של עצמו מתוך תשוקה לחזור למציאות הראשונית השלמה שלו: "ולהשתוקקות הזאת להיות שלם ולרדיפה אחרי השלמות הזאת קוראים בשם "אהבה".⁵

העולם בנאום זה מוצג כשבור אשר יש להחזירו למצבו הקודם – כפי שהיה בגן עדן – הרצון הוא לחזור אל העבר הקדום, השלם, מתוך געגועים נוסטלגיים. ועל כך מעיר פרופסור נפתלי רוטנברג, הארה שמקדמת את הבנתנו: "אין כאן איזה אינסטינקט

¹ עמ' 39, "המשתה" אפלטון, בהוצאת חרגול תל אביב, מהדורה ראשונה תשס"א 2001, בתרגומה של מרגלית פינקלברג. להלן כל ציטוט מ"המשתה" במאמר זה נלקח ממהדורה זו.

² שם עמ' 46.

³ שם עמ' 48.

⁴ אמנם אפלטון חוסך מאיתנו את הנימוק למרד באלים, אך מעיר על כך פרופסור רוטנברג (איילת אהבים עמ' 17) שהמרד הוא בהשתוקקות לאידיאות, בשאיפה לשלמות; מאבק שמתנגד לניסיון האלים להנכיח את האידיאות במעשי בני האדם.

⁵ 'המשתה' עמ' 57.

חייתי חסר משמעות, אלא תכונה רוחנית, נפשית ושכלית שקשורה בראש ובראשונה בחכמת השאיפה לשלמות... המעבר מן המיתוס אל הדיון הפילוסופי מתאפשר אפוא על ידי מעבר לשימוש במבנה טרמינולוגי: לסיפור האגדה מוסיף אפלטון שני מושגים – שלמות וחוכמה. הדיון בהם מעלה את המיתולוגיה למעמד של פילוסופיה. העברתה של המשיכה לאחדות בין המינים למישור של האידיאה מחייבת לצרף את המושג "חכמה". אין להשיג את האידיאה ללא החוכמה, ולכן מימושה אל התשוקה לשלמות היא בחוכמה: 'המין האנושי יהיה מאושר אם נביא את החכמה לכלל שלמות' ⁶. המעבר מראייה מיתולוגית לפילוסופית משנה גם את אופיו של הארוס: מארוס וויטאלי, קמאי, השוכן בכאוס הנפשי-האנושי, לעבר ארוס פילוסופי מובנה ומושלם, נקי מממשות העולם החומרי, כפי שנרחיב בהמשך.

אגתון מציג בנאומו את הארוס כאל צעיר ויפה תואר, בעל מתינות ואומץ לב. הוא אינו גורם עוול לאיש מכיוון שהאהבה לא כופה עצמה אלא מגיעה מתוך חופש: "מתינות, שהרי מן המפורסמות הוא שהמתינות פירושה שליטה בתענוגות וביצרים ואין תענוג גדול מאהבה, ובמידה שהם פחותים ממנה, נשלטים כל התענוגות על-ידי האהבה." ⁷ הרעיון, אותו מוביל אגתון, הוא של הארוס ככליל היופי, השלמות והטוב, שמגעו מרחיק ניכור וממלא קרבה.

סוקרטס בנאומו פותח בחקירה 'למדנית': האם האהבה מתייחסת לאובייקט ממוקד או שהאהבה היא לעצמה. התשובה היא שהאהבה היא לאובייקט שנמצא מחוצה לה, ומתוך התשוקה אנו למדים שהאובייקט הנחשק אינו קיים בקרב המשתוקק. התשוקה אליבא דסוקרטס נובעת, לא מתוך דמיון וזהות, אלא מתוך החוסר והשוני. לכן הארוס חסר יופי וחסר מן הטוב; מצד שני הוא לא רע ומכוער – הוא מתקיים על קו התפר שבין הרע לטוב ובין היפה למכוער. וכך ביחס לשאר הדברים. הארוס משתוקק ליופי ומשתוקק לחכמה. לכן הארוס הוא הפילוסוף שתאב לחכמה כשזו לא ברשותו. ומנין התשוקה ליופי ולחכמה של הארוס? "הסיבה לכך טמונה במוצאו של ארוס. שהרי הוא נולד מאב חכם ובעל תושייה, ומאם לא חכמה וחסרת כל... מי שלא זכה לחינוך נאות, גם יכולת החשיבה שלו אינה מפותחת די הצורך, ומי שאינו סבור שחסר לו משהו, גם אינו שואף לאותו דבר שלדעתו לא חסר לו." ⁸

ממשיך סוקרטס במהלכו וקובע שהארוס הוא: "ההשתוקקות לכך שהטוב יהיה שלנו לצמיתות" ⁹. לנכס את הטוב אליך ולרכוש אותו. זאת אומרת, הארוס לא נמצא

⁶ 'איילת אהבים, עיונים בחכמת האהבה', פרופסור נפתלי רוטנברג, הרצאת 'דיעות אחרונות – יהדות כאן ועכשיו' 2004, עמ' 17.

⁷ 'המשתה' עמ' 63.

⁸ שם עמ' 77.

⁹ שם עמ' 81.

בשאיפה לשלמות הראשונית, כפי שהציג אחד הנואמים הקודמים, ולא מתוך מגמה לעשות טוב במובן הטהור של המילה ("ללא פניות" כלשונם של בעלי המוסר) היוצא כלפי חוץ אל העולם, אלא הוא חוזר בתנועה מעגלית מרוכזת אליך. ההתעסקות היא בשלמות האישית שלך.

מכאן מסיק סוקרטס תובנה נוספת. הארוס בהשתוקקותו לטוב מגלם בעצם שאיפה עמוקה יותר להיות בן אלמוות. טבענו בן התמותה מבקש לחיות לנצח, והוא לא יכול להשיג את מבוקשו אלא על ידי התרבות, פרסום, השארת חותם בעולם וכדומה.

כאן עוברת הכוונה המסתורית לשתף את סוקרטס בהבנה עמוקה יותר של תורת האהבה, הנקראת כיום בפי כל "אהבה אפלטונית", האמורה להביאו להתגלות הסופית: ההשתוקקות הגבוהה ליופי נמצאת ביופי כשלעצמו. לא באובייקט יפה כזה או אחר המהווה רק ביטוי קלוש ליופי הטהור, הנצחי: "ואלה החיים שראוי לו לאדם לחיות, אם בכלל, כלומר להתבונן ביפה כשלעצמו, ואם תראה אותו, ולו פעם אחת, לא יהיו עוד חשובים בעיניך לא זהב ולא בגדים, ואפילו לא ילדים ונערים יפים... רק בשלב הזה, כשיראה את היפה בדרך שצריך לראותו הוא יזכה להוליד לא חיקויים של המידה הטובה אלא דברים אמיתיים, שכן לא בחיקוי הוא מחזיק כי אם בדבר האמיתי. ומי שהוליד וכלכל את המידה הטובה האמיתית הוא ידיד האלים, ואם אפשר בכלל לאדם להיעשות בן אלמוות, הרי זה האיש."¹⁰

כאן אנו נפגשים עם רעיונות אפלטוניים אשר ספק אם אכן מייצגות את רבו סוקרטס. האהבה, היופי והחכמה וכו' הינן אידיאות נצחיות, שכליות, מושלמות, בלתי מתכלות וטרנסנדנטיות לעולם התופעות אשר בו אנו חיים; כאשר הקיום של התופעות הינו חיוור, ובמובן מסוים לא ממשי, לעומת האידיאות; הן בשל היותן חלקי, חולף ומתכלה והן בהיותן יונק מהיופי כשלעצמו אך אינו זהה לו.

עולה מכאן תמונה בסיסית של העולם המורכב מעולם של מקור (אידיאות) לעומת עולם של תופעות מופשטות (קונקרטיות). עולם התופעות מאבד את חשיבותו בשלב ההתעלות למושגי המוחלט. בשלב הזה גם האדם עצמו יוצא מהיחסיות שבו אל המוחלטות בת האלמוות. כאן יכולה להיווצר החלוקה של טוב ורע. הרע הוא החלקי הפרטי לעומת הטוב, שהוא המושלם הנצחי העליון. יוצא שהארוס הוא ההשתוקקות לטוב המוחלט והחיצוני. אפלטון מציב את השאיפה של הארוס כבר השגה לצד הטלת ספק בדבר. ואולי ההשתוקקות לטרנס' המושלם היא אינסופית בדרכה למושלמות.¹¹

¹⁰ שם עמ' 90.

¹¹ ואולי הספק החבוי בטקסט הוא האם האדם באמת יכול לחרוג מ"אדמיותו", לחולשות האנוש שבו, הכלואה בתוך שלשלאות השפה אל עבר שלמות חיצונית, שהיא אחת עם עצמה, וממילא נמצאת מעבר לגבולות השפה? האם ניתן להתגבר על הדואליות הדיכוטומית הנמצאת באפה של הבריאה? האין זה המפגש הטראומטי עם הממשות שנמצאת מעבר לשפה, כלשונו של סלברי ז'יז'ק, מפגש שבו אדם מאבד אז את שפיותו ואולי את אנושיותו? (מפגש

בשלב המתקדם והמושלם של האהבה, התשוקה מומרת להיות התאהבות בחכמה כביטוי לאידיאה כשלעצמה. המאהב המושלם שלה אינו אחר מאשר הפילוסוף אוהב החכמה, זה העומד מול אידיאת היופי הנצחית. **האידיאה כדבר מושלם היא שכלית בטוהרתה**; לכן יש בה – בחכמה האידיאית – ניכור וריכוז עצמי. בעצם היותה טרנסצנדנטית היא מחפצנת את השלמות ומסירה כל מעטה של צניעות המותיר באידיאה מבט אינסופי. תופעה שאכן משתלבת בנוף התרבותי של איי יוון שההסתרה גנאי לו. אדרבה, העין המגלה את הגוף החשוף היא זו שמגשימה את התשוקה שלה חסרת הארוטייות. במובן זה, המטרה היא לכבות את התשוקה ולהגיע למצב של שקיעה מוחלטת באידיאה דרך מגע בבשר החי המודע וחשוף ליופיו וחכמתו.¹²

אין מקום לארוטיקה בפילוסופיה האפלטונית. אין גם פריון לאהבה כזו שהרי הרצון שלה היא לחזור למקור האידיאי ולא ליצור ניתוקים נוספים בהיפוסטזה (יצירת ממשות קונקרטיית) נוספת.¹³ אם נשתמש בדימוי אזי אפלטון שוקע בנוסטלגיה (במשמעותה המילולית ככאב של ריחוק מהמקור) לחלב שְׂדֵי אימו.

פרק ב' – על האחר

את סיפור התשוקה וחיבורה העמוק לידע וצניעות אנו מוצאים כבר בגן העדן בעץ החיים ועץ הדעת. "והאדם ידע את חווה אשתו" – הידיעה כאן משמשת במובן הפשוט של יחסי אישות וגם במובן של ידע. הידע (גם במובן של חכמה) מוביל אותך למפגש האינטימי עם האחר, "האחר המוחלט" – האישה.¹⁴

ונרחיב: המודל שהופנם במדרשי חז"ל רבים הוא של האנדרוגינוס המופיע ב"משתה"; אך לא כפשוטו וכלשונו במקור היווני – שם הוא נעוץ במלחמה בעליונים ובנסירה לשם השפלה – אלא כהתקדמות אל עבר אחדות גבוהה יותר: "אמר רבי שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון אנדרוגינוס בראו. אמר ריש לקיש: בשעה שנברא דו פרצופין נברא ונסרו ונעשה שניים גבים, גב לזכר גב לנקבה".¹⁵

שוויטגנשטיין הכחיש מכל וכל בגלל שלשלאות השפה). האין זו האימה ההידגריאנית החבויה בעצמתה במפגש עם האין, שם כבר מאבד ה"היות בתוך העולם" את היותו?

¹² המגמה להסיר כל מעטה של בושה מהגוף האנושי בתרבות המערבית היום נעוצה בכך שהיא רואה בבושה עצמה את החטא – האדם בגד בגוף של עצמו. התורה, לעומת זאת, רואה את החטא לא בבושה עצמה אלא באכילה מעץ הדעת. הדעת שכעת מתבוננת בדברים כפי שהם מופיעים וגלויים לעין ללא כל מימד של סוד אינסופי המסתתר מאחורי המציאות הגלויה. התיקון לכך היא הבושה המבוטאת בצורך לעטות בגדים – על מנת להחזיר את מימד האינסוף לעולם הטבע הנוקשה והחשוף.

¹³ ואולי זו הסיבה לכך שבשכבות האינטלקטואליות שבאתונה בתקופתו של אפלטון היחסים הרצויים היו של גברים-נערים. האהבה בטוהרתה היא שכלית ולכן ראויה להדבק בשכל המזוהה עם הגבריות.

¹⁴ רחמנות בארמית ידועה כאהבה. שמו של האלוקים בשפה זו היא רחמנא. דהיינו "אהבה". יש חידוש מרנין בכך שהאלוקות מסומנת כתשוקה של אהבה.

¹⁵ ויקרא רבה, פרשה יד', סימן א'.

כשאדם וחווה באחדות הראשונית שלהם היו מחוברים גב לגב, החיסרון הבסיסי בקיומם היה באי היכולת להכיר את הזולת שלידיך. אינך מסוגל לראותו, ובאשר כן יש להטיל ספק בעצם המודעות לקיומו. גם אם נניח שהיו מודעים זה לקיומו של זה, הרי זה קיום מנוכר ללא כל יכולת להביט בפני הזולת ולדעת אותם. בעורף כולם נראים אותו הדבר. שלב הנסירה הוא מתוך רצון הבורא, הטבוע בבריאתו, ליצור מפגש של פנים בפנים בכך שהנך מכיר את פני הזולת על הייחודיות שבו. רק כאשר גילית מי הוא ואתה יודע אותו, אזי הנך יכול לפגוש אותו ולהתחבר ולהתאחד איתו.

ובלשונו של הזוהר (בתרגום): "ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו" וגו' (בראשית ב', יח'). אמר רב אחא: וכי לבדו היה? והרי כתוב "זכר ונקבה בראם". ולמדנו: אדם בשני פרצופים נברא. וכאן אמר לא טוב היות האדם לבדו? אלא שלא השתמש בנקבתו, ולא היתה לו עזר כנגדו. לפי שהיתה בצידו, והיו כאחד מאחור ואז היה האדם לבדו. "אעשה לו עזר כנגדו" מהו כנגדו? כנגד פניו, להאיר פנים בפנים. מה עשה הקב"ה? נסר ונטל את הנקבה ממנו... התקין לה ככלה והביא אותה להיות כנגד פניו, להאיר פנים בפנים.¹⁶

עומק הידע הוא אהבה ורחמים. על מנת לרחם וכמובן לאהוב, עליך לדעת את הזולת – לראות אותו מהפרספקטיבה של עצמו ובכך להעניק לו את הזכות למבט אינסופי.¹⁷ כך גם בארוטיקה – התשוקה המטאפיזית לזולת לא מגיעה ממקום של תלות ורגשי נחיתות אלא מתוך חיבור עמוק ומאוזן לזולת, בנקודת האחדות וההתכללות עמו. ובמילותיו של לוינס: "התשוקה ל"זולת" – החברתיות – נוצרת באדם שלא חסר דבר, או ליתר דיוק נוצרת בלי קשר לכל דבר שהוא שיכול להיות חסר לו או לספקו. ב"תשוקה" ה"אני" פונה לעבר ה"זולת" באופן המסכן את ההזדהות השלטת של ה"אני" עם עצמו, אני שהצורך אינו בשבילו אלא נוסטלגיה והמודעות לצורך צופה אותו מראש. התנועה לעבר ה"זולת", במקום להשלים אותי או לספק אותי, מסבכת אותי בצירוף נסיבות שאינו נוגע לי ואמור להשאיר אותי אדיש: למה נכנסתי בראש בריא למיטה חולה? מאין בא זעזוע זה כאשר אני חולף אדיש תחת מבטו של ה"זולת"?... האם ה"תשוקה ל"זולת" היא תיאבון או נדיבות?¹⁸ התשוקה

¹⁶ זוהר, פרשת תזריע, חלק ג', דף מד', עמ' ב'.

¹⁷ 'זו התורה כולה על רגל אחת' על פי קטעים רבים בזוהר טוען פרופ' ליבס, במאמרו "זוהר וארוס" (בתוך 'אלפיים' גיליון 9): הזוהר הוא המלה העברית לארוס, כאשר סביבו עיקר הספרות הזוהרית נעה. ליבס מבחין בין שני "סוכני ידע" הקיימים בספרות הזוהרית: יש את ה"יודעים" שהם בעלי האינפורמציה הסודית הקבועה מראש. לעומתם יש את ה"משכילים" אשר מזהירים לכל עבר באמצעות זוהר התורה המאיר בהם. "זוהר" זה איננו ידיעת אינפורמציה, אלא קרוב יותר להשראה נבואית. הזוהר מזוהה כחינויות יצירתיות ופורה הנובעת מהאיזון שבחיבור זכר ונקבה. כך לדוגמה שיר השירים – קודש קדשים – מבוסס על שם בן ארבע של הקב"ה, המקביל לשם הוי"ה, שהוא אהב"ה (זוהר חלק ב' עמוד א'-ב'). חיבור בין ארבעת הזוהרים של המציאות: זכריות שבזכריות, נקביות שבזכריות עם זכריות שבנקביות והנקביות שבנקביות. וזהו סוד הנשיקה. בדומה לחיבור של הכרובים בקודש הקודשים שבו דמויות של נער ונערה מתייחדות זה עם זה. באיזון שבין השניים מתגלה השכינה, בבחינת אם זכו שכנה ביניהם.¹⁸ עמנואל לוינס, "הומניזם של האדם האחר", הוצאת 'מוסד ביאליק' ירושלים תשס"ד, עמ' 72-67.

יכולה להגיע מתוך חיסרון או תיאבון למשהו, כפי שהגדיר סוקרטס, אז מתגלה שבתשתית התשוקה עומדת התלות במושלם וזאת מתוך ראיית עצמה כפגומה ונחותה לעומת השלם האידיאלי, השכלי, הטהור. לעומת זאת לוינס מכונן תשוקה ארוטית שבתשתיתה נמצאת הפתיחות לְשׁוֹנָה וְלִזְר' בגובה העיניים, מתוך עין טובה על עצמי ועל הזולת. תנועה המאפשרת מפגש אמיתי עם הזולת אשר בד בבד היא מערערת את הגדרתי את עצמי.

החשיבה היוונית שיש לחזור ל"אמא אידיאה" מתוך מבט צר עין על הנוכח והעכשווי, מגמדת ומצרה על החיים השלמים. הרצון, אליבא דלוינס, הוא להתחבר לאחר ומתוך כך להתחדש¹⁹.

החידוש הוא נצחי, והתשוקה, לפי זה, נצחית גם היא. מכאן היא שואבת את מושגי הצניעות שלה על מנת להשאירה ארוטית ואינסופית. כפי שכותב לוינס בהמשך בדבריו: "מושא התשוקה" אינו גודש את תשוקתי אלא חופר בה, מזין אותי, בצורה זו או אחרת, ברעב חדש. ה"תשוקה" מתגלה כטוב... זו ה"תשוקה": לבעור באש שהיא אחרת מן הצורך שהרוויה מכבה, לחשוב מעבר למה שאנו חושבים... פירושה להתקשר עם הבלתי מושג ובאותו זמן להשאיר את מעמדו כבלתי מושג.²⁰ החידוש בדברי לוינס כאן הוא שהאדם רוכש את נצחיותו בת האלמוות בהזדהות עם התשוקה. אין טעם לנסות למצות אותה אלא להחיות אותה, ובכך האדם מחובר לנצח²¹.

את הקפיצה הזו מהשד האימהי לשד הארוטי, היהודי מבצע באופן סמלי בטקס הבר מצווה, בו הוא יוצא למרחב שבו הוא יגלה את עצמאותו ביחסו לחברה ולאלוקים עד שיגיע הזמן בו יהיה מסוגל לעמוד בזכות עצמו פנים בפנים מול אישה אחרת. ובמשל אחר – לצאת מארץ מצרים המסמלת את המולדת, האימא, ולא לחזור אל הרחם שלה במובן הארוטי, להתבגר במתן תורה עד הכניסה לארץ שהיא האישה החדשה. ורבו הדימויים המפגישים את הארץ והעם כחתן וכלה, וכך גם בין כנסת ישראל לקב"ה.

¹⁹ ההבדל נעוץ בין האופציה למחזר את עצמך לבין האפשרות להתחדש, דהיינו: למשוך אורות חדשים מהאין. בדומה להבדל בין לשאת אישה ולהקים בית חדש הכולל בו אור חדש, לבין מגורים בבית ההורים – להיות תקוע במקום שלא מאפשר לך להתפתח. יש שלב בחיים שצריך לבעוט בהנחות הקודמות ולצמוח למקום אחר. לראות את החיים שלך מבחוץ ולא לחפש את אמא (כמו בסדרת הילדים המצוירת 'מרקו'). זה עניין לא פשוט. דורש נכונות להפתעות ותגליות שבאות מן החוץ המוחלט, נכונות לקבל החלטות אמיצות. האומץ מפתח ומגדיל אותך. אם נשאת חבוי בסינר של אמא הרי שהנך מתכווץ. כביכול מגיע לאידיאה גדולה ומוחלטת. אבל זה הכול רק כביכול. בסך הכל נשאת תקוע.

²⁰ שם.

²¹ בנקודה זו חופפים דבריו של לוינס את הראי"ה קוק זצ"ל שראה בשאיפה ובהשתלמות את "הצד הנצחי, הבלתי סופי, שהוא כמוס במהותו של אדם... מפני שהוא נעוץ בנטיית משך החיים של הדורות כולם" (אורות הקודש חלק ג' עמ' רצו'-רצח').

סיכום

"אילו לא ניתנה התורה, שיר השירים כדאי היתה לנהוג את העולם".²² ר' עקיבא דבריו אלה מתמצת את תוכן הדברים. האהבה היא מקור החכמה. 'החכמה הגדולה' היא להיות חכם האהבה. מדבריו אלה של ר' עקיבא אנו רואים את ההבדל הבסיסי בשאיפה ובמגמה אצל חכם האהבה היהודי – ר' עקיבא, לבין אוהב החכמה האפלטוני: מטרת החכמה אצל ר' עקיבא היא ללמד אותנו את הדרך לאהוב, ולעורר את התשוקה אל הזולת במעגלים השונים שלו; לעומת תפיסה יוונית-מערבית שבה האהבה מאפשרת לך לרכוש ידע. וידע, כידוע, שווה כוח.²³

עקבנו אחר הגלגולים השונים של הארוס במהלך המשתה, מתוך תשומת לב מיוחדת להבנת הארוס הסוקרטי, על מנת להבין את תשתיתה לאור תורת האידיאות האפלטוניות. הנגדנו בין הארוס האפלטוני-יווני לבין זה העולה מתוך דבריו של לוינס המושתתים על מקורות היהדות. בין הארוס השואף להיטמע, ולבסוף להעלם, באידיאה שכלית, מושלמת וחשופה לעין, לבין התשוקה למפגש עם האחר המכיל בתוכו מבט אינסופי הנסתר מן העין אך חושף את האין. תשוקה שיונקת את חיותה מתוך החיבור של השונים והמנוגדים; תשוקה שמקבלת את ביטויה ועיגונה במצוות פרו ורבו²⁴; תשוקה שמחדשת ומרחיבה את היש שלב אחד קדימה ולא מתייסרת בנוסטלגיה על העבר.

במסגרת רחבה יותר היה ראוי לבחון את החיבור והיחס שבין מיניות, ידע, וקדושה לעומת הארוס על פי תורתו של פרויד, לאקאן, תורות חסידיות-קבליות ועוד; את החדירה של התובנות האפלטוניות בתפיסות נוצריות מוקדמות ומאוחרות, והשפעותיהן בעולם המערבי של ימינו אנו; לבחון את ההשפעות שיש לאלה על העולם היהודי בן ימינו, ולהעלות מגמות אפשריות של ארוס יהודי אותנטי בעולם מודרני ופוסט מודרני.

²² אגדת שיר השירים, עמ' 5.

²³ וכפי ששמעתי מיהודי תלמיד חכם ויקר שהאהבה לא יודעת לנצח. במקום שיש אהבה אין מנצחים.

²⁴ יש המזהים בתשוקה הזו את צלם האלוקים שבאדם. כפי שכותב הזוהר בהקדמה (חלק א', דף יג', עמ' א'): תרגום: "ומי שנמנע מפרייה ורבייה, כביכול ממעט הוא את הדיקון הכולל כל הדקיונות, וגורם לאותו נהר שאין מימיו מושכים, והוא פוגם את הברית הקדושה בכל הצדדים". ועיין במאמרו של ד"ר זוהר מאור, 'פרו ורבו – בין טבעית לצלם אלוקים', עמ' 34 והלאה, בתוך הקובץ "ויקרא את שמם אדם", מכון בינה לעיתים, תשס"ה.

השש-בש

ברור בר-יוסף

יוני ב. היה צד בקוביה של שש-בש. משהו בגלגולים, בסיבובים, בלמעלה והלמטה, בחוסר השליטה, משך אותו. המאבק בין השכל לגורל, המתח בין התכנון לזריקה, הפנטו אותו. בשבילו השיא היה להיות בידיים של שחקן מתרגש, צועק ומתפלל. אבל, לכאורה בניגוד לכך, קוביה נענית דווקא לשחקן שזועק ומתפלל ממקום שליו ורגוע. הנאה נוספת שלו היתה להפוך את המשחק על פיו ברגע האחרון, בניגוד לכל מחשבה.

יש שני מיני שחקנים. האחד הנאחז בסטטיסטיקה, בתפילה או בתכנון המדוקדק של המהלך. בד"כ אלו השחקנים המשעממים. מולם נמצאים פותחי האופציות – הם משאירים חיילים פתוחים ומתפללים תפילות שלא ייענו. אלו הם השחקנים עם העוצמה, אלה המשחקים השווים, שבהם החיילים עצמם פתאום נכנסים למשחק, מלכלכים על הקבוצה השניה, לוחצים על הקוביות וכו'. אבל יוני בד"כ לא הטיל את כובד משקלו בנסיון להטות את הקוביה, למעט עבור שחקנים חדשים, להם כמעט תמיד הקוביות מתגייסות לעזור (אחרת הסיבוביות של המשחק תעלם).

לחבר'ה בלוח יש מנהג לצחוק על חיילי השח-מט, שכשמים כן הם – מתים, זומבים מהלכים. מדהים שרגשי העליונות חילחלו גם לחיילים שם. הם מלאי חשיבות עצמית ובטוחים שהם חכמי העולם. מגנים על ראשיהם בהירארכיה המסודרת והמקובעת שלהם, ללא מעגליות – הלמעלה למעלה והלמטה למטה. משום מה הסדר מקנה להם את הרגשת הבטחון והשליטה, בלי קוביות שיפריעו.

מידי בוקר יוני ב. היה קם ומשחק משחק של שליטה, עובד, סוחר וכו'. כך היה עובר את היום עד הערב, כשהיה חוזר למציאות וקופץ לידו השלווה של השחקן.

שפת אמת - שלמות החסרון

מתן ריבין

תורה זו של השפת אמת שכבה אצלי בדיסק קשיח כבר כמה זמן, לאחרונה נתקלתי בה שוב. הקריאה בה האיצה בי להענות להפצרותיו של צביקה ולהעלותה על דפי העלון.

במדרש¹ משל לנשיא שברחו ממנו בני המדינה כו'. כי התורה היא שלמות הנבראים, וכפי מה שהנבראים חסרים בעיני עצמם ומקוין אל השלמה – זוכין לתורה. ומאוד קשה לבעל בחירה להיות חסר בעיני עצמו כראוי, ולכן ברחו בני מדינה. אבל מי שהוא כמדבר כמו שכתוב במדרש² שאינו זוכה לתורה עד שנעשה הפקר במדבר. וזה היה הכנת בני ישראל קודם קבלת התורה שהגיעו לבחינת מדבר, להיות ברור בעיניהם וגם לברר זה בכל הנבראים שיהיו מקוין אל השלמה כנ"ל. ובחינה זו נקראת מדבר, שחפץ להיות נמשך אחר המנהיג אותו מלשון דבר אחד לדור³.

(במדבר, תרל"ד)

מדרש

המדרש בתנחומא¹ מובא בתחילת התורה של השפת אמת. בכדי לעמוד על העומק בדבריו נלמד את המדרש כשלעצמו.

משל לנשיא שנכנס למדינה, וראו אותו בני המדינה וברחו, נכנס לשניה וברחו מלפניו, נכנס לעיר אחד חרבה, ראו אותו התחילו מקלסין אותו. אמר הנשיא זו העיר טובה היא מכל המדינות, כאן אני בונה לי אכסניא ובכאן אני דר. כך כשבא הקב"ה לים ברח מלפניו, שנאמר: הים ראה וינס. נגלה על הר סיני ברחו, שנאמר: ההרים רקדו כאלים. בא למדבר חרבה קבלה אותו וקלסה אותו, שנאמר: ישאו מדבר ועריו וגו'. אמר הקב"ה זה המדבר טובה מכל המדינות, כאן אני בונה לי אכסניא. ירד לתוכה התחילו הכל שמחים שהקב"ה ירד לתוכו, שנאמר: ישושם מדבר וציה ותגל ערבה ותפרח כחבצלת.

¹ תנחומא פרשת במדבר סימן ב

² " וידבר ה' אל משה במדבר סיני, אלא כל מי שאינו עושה עצמו כמדבר הפקר אינו יכול לקנות את החכמה והתורה, לכך נאמר במדבר סיני". (במדבר רבה פרשה א).

³ בבלי סנהדרין ת.

נפתח בשאלה, מדוע בני המדינות ברחו כשהנשיא נכנס למדינתם, לעומת אנשי העיר החרבה שדוקא נשארו וקילסו אותו. לכאורה, היינו מצפים לתגובה הפוכה – שאנשי העיר החרבה יתביישו בעצמם ובדלותם על שאין להם איך לפאר את הנשיא. ואילו אנשי המדינה, שבה יש כל טוב ובידם היכולת לפאר ורומם את הנשיא בדרך יותר נעלית, יקבלו פניו בשמחה וכבוד.

אפשר להציע הסבר פשוט לקושיה: אנשי העיר החרבה נשארו כיוון שהם ידעו בדיוק את ערכם. לא היה להם מה להציע מלבד עצמם, וזה בדיוק מה שהם עשו. לכן הנשיא רצה להישאר עימם. אנשי המדינות, שהרגישו עצמם נשיאים קטנים, היו חשובים בעיני עצמם והיו גאוותנים – לא יכלו לעמוד בפני כבוד אחר מלבד כבודם הם ובגלל זה ברחו. כך מובן גם הדימוי שמתייחס לעיר החרבה – מדבר. כיוון שאין למדבר מלבד עצמו כלום, אין הוא מסתיר ואינו מסתתר מאחורי שום דבר, הוא יודע בדיוק את ערכו ועניוּתו וזו היא עוצמתו. לעומתו, בני המדינות שברחו מדומים לים שראה וינס. הגדולה והמלאות שהים מייחס לעצמו לא מאפשרת לו לשהות יחד עם המלך. הים הגדול ורחב הידיים מנסה לכבוש עוד ועוד יבשה בעזרת הגלים, ולמראית עין נראה שהים מתקדם ומכסה את היבשה, אך הגלים שְׁבִים כלעומת שבאו. הפער בין תפיסתם העצמית של אנשי המדינה לעומת אנשי העיר החרבה מקבל, לפי הסבר זה, ביטוי בתגובותיהם השונות להגעת המלך.

חסרון או שלמות

לאחר שעיינו במדרש, נשוב לדבריו של ה"שפת אמת".

...ומאוד קשה לבעל בחירה להיות חסר בעיני עצמו כראוי ולכן ברחו בני מדינה...

לפי דבריו אנשי העיר ברחו כיוון שלא יכלו להתייבב מול עצמם, להתעמת עם חסרונם העצמי. הנשיא מבטא את קב"ה, הבוחן כליות ולב. בכדי לשהות במחיצתו יש צורך לאדם להכיר בחסרונותיו ובמקומות הכי כואבים שלו. קב"ה, הנושא את ההפכים ומהווה את העולם על השלילי והחיובי שבו, מחייב את העומד מולו להכיר את עצמו באופן מלא. עובד ה' נדרש לא להדחיק את המקומות בעצמו שדרושים תיקון ואף לקבל אותם ככאלה. אנשי העיר החרבה המשולים למדבר לא הסתירו כלום. הם עמדו עם הכאב הגדול ביותר שלהם, עם החסרון הכי עמוק, וזה עצמו נתן להם את האפשרות לפגוש את הנשיא. אולם צריך להבין: היכן נכנסת כאן אותה תחושת חסרון שהשפת אמת מדבר עליה? הרי הכרת החסרון – או במילים אחרות: קבלה עצמית – דוקא מובילה לתחושת שלמות, למקום שהאדם מודע לעצמו ומקבל את חסרונותיו. אמנם כן, השלמות הגדולה ביותר שהאדם יכול להגיע אליה היא ההכרה שיש בו

מקומות קשים והוא מקבל אותם. אלא ששלמות זו – בחסרון – מתאפשרת רק ע"י הכנסת קב"ה לתודעה כמקור של השלמות וההשלמה. כך האדם חי בשלמות עם ההכרה בחסרונותיו⁴, מודה באחריותו עליהם ומתוך כך מתאפשרת לו חירות של עשייה, של עבודה, מתוך קבלה עצמית.

כי התורה היא שלמות הנבראים וכפי מה שהנבראים חסרים בעיני עצמם כך זוכים אל התורה ... מי שהוא כמדבר, כמו שכתוב במדרש שאינו זוכה לתורה עד שנעשה הפקר כמדבר...

יש כאן חוליה מקשרת בין הנקודה שלנו לבין התורה כשלמות הנבראים. בכדי להבין נקודה זו, ובכך לעמוד על המשמעות הרלוונטית לענייננו, נקדים ונבאר בקצרה את הקשר המהותי בין התורה לבין עם ישראל.

התורה והמצוות הם רצון ה' כפי שהוא מתבטא בעולם הזה. בזוהר הקדוש⁵ מובא כיצד התורה קדמה לעולם והיא מהווה את הבסיס שלו:

באורייתא כתיב בה: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (בראשית א), אסתכל בהאי מלה וברא את השמים, באורייתא כתיב בה "ויאמר אלהים יהי אור" אסתכל בהאי מלה וברא את האור, וכן בכל מלה ומלה דכתיב בה באורייתא אסתכל קודשא בריך הוא ועבד ההיא מלה, ועל דא כתיב "ואהיה אצלו אמון", כגוונא דא כל עלמא, כיון דאתברי עלמא כל מלה ומלה לא הוה מתקיים עד דסליק ברעותא לחברי אדם דיהו משתדל באורייתא ובגינה אתקיים עלמא, השתא כל מאן דאסתכל בה באורייתא ואשתדל בה, כביכול הוא מקיים כל עלמא, קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא, אשתכח דעובדא וקיימא דכל עלמא אורייתא איהי, בגין כך זכאה איהו בר נש דאשתדל באורייתא דהא איהו מקיים עלמא.

יוצא מדברי הזוהר שהתורה היא הבסיס של העולם הזה, לא רק מצד קב"ה אלא גם מצד האדם. על ידי לימוד התורה של האדם העולם הזה מקבל חיות. בזכות לימוד התורה וקיום מצוות שהם עשיית רצון ה' האדם מתקשר אליו ומתדבק בו ואף משפיע

⁴ "עיקר החטא (של קרח וכל עדתו) כי רצה לבוא להשלימות בעצמו, וזה חטא כי הכל בחסד עליון... רק שהיה צריך לבטל עצמו להאמת..." (שפת אמת, קרח, תרמ"א).

"כשאני לעצמי מה אני, שצריך כל אחד לבטל חלק פרטי שלו אל הכלל... הגם כי המחלוקת צריך שיהיה, שכל אחד יאמר דעתו, אבל הכל כדי שיהיה אח"כ אחדות אחד... להודיע כי כוחות משה ואהרן משמים, דכתיב: בוטח בעשרו יפול וכעלה צדיקים יפרחו... ופירוש הפסוק כי הצדיקים הם כעלה שהיא רכה ודקה, ועי"ז עצמו יש להם חיות וכח חדש בכל עת שהם דבוקים בשורש ע"י הביטול... אבל הבוטח בעשרו, והוא קשה כעץ, נופל..." (שם, שם, תרמ"ז). ועוד בהרבה מקומות.

⁵ זוהר כרך ב (שמות) פרשת תרומה דף קסא עמוד א.

לקב"ה⁶. ככל שההתקשרות מעמיקה כך מגיע העולם לתיקונו והשלמתו. לכן, לעם ישראל יש יעוד ותפקיד חשוב בעולם וכל פרט מעם ישראל רלוונטי ומשפיע לתהליך כולו. לפי זה, אם יחיד מעם ישראל נפל הוא פוגם לא רק בממלכת כהנים⁷ אלא בעולם כולו. תיקון העולם נעשה, לפי דברינו, על ידי לימוד תורה. הלימוד ממשיך את השכינה לעולם וגורם להתבהרות מציאות ה' בעולם.

מבט פנימה

כאן חוזרים אנו לנקודה שהעלה השפת אמת: ככל שהיהודי חסר בעיני עצמו כך הוא זוכה לתורה. התורה מסמלת כאן את היכולת לראות את ההשגחה בתוך המציאות, שהיא היכולת לחיות בעולם הזה עם משקפיים של עולם הבא⁸. הסתכלות זו מאפשרת לחיות ולפעול בעולם מתוך תודעת חירות. לא להיות כבולים לעולם וחוקיו, התודעה כולה משתנה, כשהעולם הזה מופקע מערכו העצמי וניטלת חשיבותו כשלעצמו. כדי להגיע למקום הזה היהודי צריך להרגיש שהוא חסר. מהו אותו חסרון וכיצד זוכים אליו? כאמור לעיל, החסרון הוא הקבלה העצמית שמחדדת ליהודי את ההבנה שהוא בלתי שלם.

החסידות על פי הקבלה מסבירה שכל המציאות הגשמית שלנו היא תוצאת השבירה של עולם יותר קדום ועליון. שבירתו התרחשה בגלל אותם כוחות עליונים שהרגישו את עצמם למלכים⁹. הרגשת העצמיות היא שגרמה לחוסר יכולתם להתכלל אחד בשני ולפעול יחדיו באותה מציאות תחת הנהגת קב"ה. בשפה הקבלית אותן כוחות הן שש המידות האלוקיות, חג"ת נה"י, שכאשר נפלו נשברו לרפ"ח ניצוצות, ובירידה מעולם לעולם נהפכו לריבי רבבות ניצוצות שדורשים תיקון. כהמשך לאותו מהלך, התיקון של השבירה יהיה להראות כיצד כל הכוחות מקושרים לקב"ה, ובכך לאחד אותם. זו היא משימת האדם בעולם הזה. כאשר אדם מתבונן בסובב אותו ובקורה אותו בתודעה של אחדות, בהבנה שמקורה של המציאות הוא בשלמות, באין סוף שמכיל את כל ההפכים, הוא בעצם מעלה את המציאות לשורשה. זוהי, במילים אחרות, העלאת הניצוצות.

⁶ "ע"י התורה והמצות, שהתורה כמו שהיא לחם ומזון לנפש כך ע"י התורה מפרנסין ישראל לאביהם שבשמים ועי"ז נקרא כנסת ישראל רעיתי, ומהמצות נעשים לבושים לנפש בג"ע וככה על ידן נקרא כנסת ישראל יפתי, שעושה לבוש מלכות למלך מלכי המלכים הקב"ה..." (ליקוטי תורה, שה"ש, טז' ד).

⁷ ראה את הקשר בין הפרט לכלל, כיצד היחיד הקשור לכנס"י כגוף אחד במצות אהבת ישראל, בתוך דרך מצוותך לאדמו"ר צמח צדק.

⁸ "כי צריכים לשמור מאוד את הזכרון, שלא ליפול לשכחה, בחינת מיתת הלב, ועיקר הזכרון הוא לשמור תמיד עלמא דאתי, שלא יהיה בדעתו חס ושלום שאין עולם אלא אחד, ועל ידי מה שמדבק מחשבתו בעלמא דאתי. נעשה יחוד אלוקי הנ"ל". תורה נ"ד בליקוטי מוהר"ן. ראה בתורה זו באריכות כיצד זכרון עולם הבא מאפשר התבוננות של אין סוף בתוך העולם הזה.

⁹ בשער הגילגולים בע"ח האריז"ל, על הפסוק בבראשית (לו, לא): "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום".

בהסתכלות על נפש האדם, ניתן לראות תהליך זהה בכוחות הנפש. נפש האדם מורכבת מכוחות שונים שכל רצונם לשלוט בגוף לבד. כאשר האדם כועס על מישהו אין בתוכו מקום גם להרגשת חמלה. על האדם לשאוף להתכלל, למצוא את המקום בתוכו בו המידות עובדות במשותף ולא אחת נגד השניה ומחלישות עקב כך את האדם. איחוד זה בנפש, השלמה זו, מתאפשרת רק בהכנסת הקב"ה פנימה, שכפי שנאמר – אפשרית רק בהבנת האדם את חסרונו וחלקיותו, הבנה המובילה למקום שדורש תיקון. אם האדם יסתכל על עצמו במבט של שלמות, אין לו לאן לשאוף. הוא ירגיש מלא מעצמו ולא יוכל לקבל שום טובנה ולימוד חדש. הוא לא יוכל להתכלל עם התורה.

כאן אנו חוזרים לנקודה של השפת אמת: האיחוד של האדם עם התורה מתאפשר רק עם תחושת חסרון, עם הרגשת המדבר. החסרון הוא אותו מקום שבו האדם פוגש את האין שבו, את המקום שבו הוא ריק. כך ישנה אפשרות למלאות אותו, ולצקת בו תוכן אלוקי. הרגשת השלמות, הגאווה, איננה מאפשרת לאדם ללמוד תורה, ואף אינה מאפשרת לו לתקן את עצמו. הדבר דומה לאדם שמקשיב לחברו וכל הזמן רוצה רק להגיב לדבריו. כאשר חברו יסיים לדבר הוא לא יהיה מסוגל לשחזר את דבריו, כיוון שהוא היה מלא בדברי עצמו. היכולת לקבל את דברי השני ועל אחת כמה וכמה לזכות לדברי תורה, היא באותה הרגשת חסרון, במקום הריק של האדם.

כאן אולי המקום לעמוד על הסבר האדמו"ר הזקן למידת הענוה. אנו רגילים לחשוב שענוה משמעותה התקפלות, שפיפות. כאותו יהודי שהולך וכל הזמן מסרב לכיבודים שמציעים לו מתוך תחושה של אפסיות, תחושה שמעלימה את האדם. אדה"ז מסביר את הענוה בצורה אחרת. ענוה משמעותה היכולת להכיר את כל כוחות הנפש והיכולות הטמונים בי, לדעת בדיוק מה האדם יכול לעשות, לא להעלים את כשרונותיו. אלא שהעבודה נמצאת ביכולת לפעול מתוך תודעה שכל הכוחות הללו מה' יתברך. האדם לא פחד להכיר בכוחותיו ואף להשתמש בהם כיוון שהחשק לגאווה, לניכוס עצמי של כוחותיו, מתבטל עם הבנת המקור והתכלית שלהם. כך יכול האדם לפעול במשחרר מן הבחינה העצמית והחשד המתמיד שלו בעצמו השואל – האם הכוחות האלה ממשיים ומה מניע אותי לפעול. כאשר אדם חי בתודעה של שליחות, שכל כוחותיו אינם שלו אלא בחזקתו, ניתנו לו בשביל שישתמש בהם – הקולות המשתקים שבו משתתקים ואינם מפריעים לו בעבודה. בדיוק כאותה תחושת חסרון של השפת אמת, שבה האדם אינו רודף כל הזמן אחרי איזו שלמות בלתי מושגת אלא דוקא מכיר בכוחותיו בחסרונותיו ואיתם הוא בא אל האלוקים.

“ואדם אין לעבוד את האדמה..”

אורי קן 313

השאיפה, בה' הידיעה של האנושות כולה היא לחזור לגן עדן. לחזור למקום שבו נולדנו ושם התחיל הכל בפסטורליות נפלאה שלפני החטאים והצרות כולם. אבל מבט עמוק יותר מגלה שלא הכל התחיל בגן, ישנו מקום קדום יותר עוד לפני היות גן בעדן. בראשית הייתה האדמה.

“ויברא ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה..”, ורק אחרי היותנו נושמים את נשמת החיים על פני האדמה. נטע ה' את הגן **“וישם שם את האדם אשר יצר..”**.

בגן קרו דברים נפלאים. בגן נבראה האשה, נוצרו החיות והיכולת שלנו לקרוא בשמם. בגן התהלכנו ערומים ללא בושה ואלוקים התהלך לרוח היום.

אבל בגן גם חטאנו. הסתבכנו עם עצי החיים והדעת, עם כוחות הגן הצומחים. חטאנו והוחזרנו למקור, למקום הבראשיתי שם שיח השדה טרם צמח. אל **“האדמה אשר לוקח משם”**.

האדמה גם היא נתקללה בעבורנו, כמו אמא הסובלת עוונות בניה. חזרנו מלוכלכים ועצובים, כשעמוק בתוכנו כבר נמצא המוות. המוות שהוא גם החזרה אל האדמה, למקום שמשם נצבר עפרנו. המוות הוא בעצם להתפורר ולהמצות דמנו אל תוכה. והיא בעוונותיה מקבלת דמינו, **“עלי קללתך בני”**.

הילד הראשון חזר מייד אל האדמה, אל פרותיה. אבל הקללה כבר התחילה לתת אותותיה, חזרנו לאדמה עם תחושת בעלות. במקום שאנחנו בניה שלה, היא שלנו, שלנו עד כדי רצח.

ואז הגיע הגירוש השני. גירוש שכמעט ושכחנו שהיה, אבל עד היום סובלים את סבלו, גורשנו מעל פני האדמה לנדודים של נצח. וכבר שכחנו את המגע העדין של פני האדמה ובנינו עיר ורחובות אספלט. ולמדנו את רעיית הצאן, את מלאכת הברזל והחרושת, ואת סודות המוזיקה. הכל בנדודינו מן האדמה לחיים במצע מנותק.

ואפילו זה לא היה מספיק, כי עדיין דבק בנו החטא והחמס. ועם האדם שחטא גם מלא העולם חמס. **“אמחה את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה”**.

ופני האדמה כוסו, ונמחו הפנים, חמש עשרה אמה של כיסוי מיימי. והכל נעלם. ורק נשאר איש האדמה, נשאר בזכות האדמה, בזכות היכולת לתקן, לחדש את הקשר.

לנחם אותנו ואת אמא אדמה אשר קוללה בגללנו. למצוא חן בעיניה ושהיא תמצא חן בעיננו.

ועדיין לא נגמר הסיפור, כי גם הכרם שניטע היה נגוע בלהיטות אחר האדמה, להיטות שהובילה לשיכרון ולגילוי עריות. משהו מהכוחות האדירים שטמונים באדמה, כוחות פראיים של בריאה ותוהו שמתפרצים בטרם תיקון. וכמו מקודם ההתקרבות הלהוטה נתקללה, הפעם לעבדות עולם.

וחזרנו להתרחק, בנינו עוד עיר והוספנו מגדל שירחיק אותנו מהאדמה. עיר ומגדל אוניברסליים חסרי משמעות של מיקום ושפה. האדמה כבר לא מעצבת את תבנית נוף אישיותינו, כי כל הארץ שפה אחת, ואופנה אחת, וגורד שחקים אחד. מגדל שמכיל בתוכו את כולם ומתנשא הרחק מהאדמה.

וגם כשהמגדל הזה התנפץ, וביחד איתו נפוצנו על פני כל הארץ לחזור איש לאדמתו, לשפתו ותרבותו. עדיין אנחנו נודדים, בונים שמלות בטון, קניוני ענק וגינות עם טוף מלאכותי – כמה שיותר להרחיק נדוד. וכבר אין משמעות לאדמה, ואפשר לוותר על כל פיסה ופיסה מגופה תמורת כל מה שרק נקבל. אפילו בקץ ימינו כבר איננו חוזרים אליה, רק נקברים בקומות מאין אדמה שתכיל אותנו, שתפצה את פיה לכסות את דמינו.

ואולי זה הזמן לחזור הביתה, כי לכל איש יש שם שנתנו לו. והאדמה נתנה את שמה לכולנו כבניה בני האדמה. להבין שאין כאן חומר דומם, יסודות קרקעיים. יש כאן חיים, דופק שעליו עומדים כולנו, שאנחנו ילדיה שבגללנו ככה נתקללה. ועלינו לחזור ולחדש את הקשר, את היכולת להבחין בפניה, לבקש ממך שתתן עליהם ברכה, ותחדש פני אדמה.

איוב

אימתי אמי

ואחריתו התברכה מראשיתו.

אָבַל בְּשֹׁהַרְדִּים אֶת יְמֵימָה
רָאָה בְּעֵינֶיהָ גְּלָגְלוֹת,
וּבְשִׁקְשׁוּק הָעֲדָרִים מִהַחֲלוֹן
שָׁמַע עֲצָמוֹת וְחֲרָסִים.

וְעַד מוֹתוֹ

שׁוֹב לֹא צָחַק.

עוֹד הִתְעַנְתָּ בְּשִׁירְד הַחֲשׂוֹךְ,

שְׁלָדִים סוֹעְרִים בְּדַמְיוֹנֹו,

בְּשָׂדִים נוֹפְלִים עַל הַנְּעָרִים.

וּבְשִׂאֲרָבְעָה דוֹרוֹת

סָבִיב לְמִטָּתוֹ,

זָקֵן, שָׁבַע,

עֵינָיו פְּקוּחוֹת,

עוֹד בָּתוֹ צוֹרַחַת

מִתוֹךְ הַהֲרִיסוֹת.

בין הפטיש לסדן

אשנב לדמותו של אלישע בן אבויה – חלק א'

כ"ב ו"א ר"א

"Reasons why God never received a PhD:

1. He only had one publication.
2. It was in Hebrew
3. It had no references..."

הקדמה א' – התנצלות

חז"ל נוהגים לדרוש פסוקים וסיפורים מקראיים שלמים לפי מה שנראה לנו כהסתמכות על קוצו של יוד, בניית מגדלים הפורחים באוויר ותילי תילים של אגדות התלויים בשערה. ברוב המקרים אנחנו אלו שטועים.

חז"ל מסתמכים על הרבה דברים בדרשם פסוקים, בין הכלים הבולטים, הקבלת קטעים ופסוקים ממקורות נוספים, לשון משונה, מילים מיותרות, היסטוריה וכו'.

למדנו ש"לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה" ולכן נהגו חז"ל לא להאריך בצירוף כל המקראות שהובילו אותם לדרשה מעין זו שהביאו בפנינו. אף אני נהגתי כך כיוון שדפי העלון מעטים והמקורות רבים. לכן הבאתי כאן רק את המקורות שנוגעים בצורה ישירה לנושא וגם הם נמצאים ברובם כהערות שוליים. מי שמתעניין מוזמן להכנס לנושא ולעיין בעיקר במקורות הבאים: בבלי – חגיגה ט"ו, קידושין ל"ט; חולין קמ"ב; ירושלמי – חגיגה פ"ב, ה"א; במקורות הרשומים ובהפניות.

הקדמה ב' – עניינית

אחת מנקודות הבסיס שאליה חשוב במיוחד להתייחס היא המפגש בין אלישע בן אבויה ורבי מאיר (המקורות הארצישראליים אף נובעים מתוך המפגש הזה). המפגש הזה, שנידונים בו פסוקים וקטעים אגדתיים, נפתח¹ במה, שלענ"ד, הוא גולת הכותרת של המפגש ושל מאמר זה:

"שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה: מאי דכתיב, 'גם את זה לעומת זה עשה האלוקים?'
אמר לו: כל מה שברא הקב"ה – ברא כנגדו, ברא הרים – ברא גבעות, ברא ימים – ברא נהרות.

¹ בבלי, חגיגה, ט"ו.

אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא: ברא צדיקים – ברא רשעים,
 ברא גן עדן – ברא גיהנום. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן
 ואחד בגיהנום, זכה צדיק – נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע –
 נטל חלקו וחלק חברו בגיהנום."

הפסוק מדבר על הפכים, רבי מאיר מפרש אותם כהפכים יחסיים – הרבה מים
 (=מים) ומעט מים (=נהרות); אלישע, לעומתו, מפרש שמדובר בהפכים מוחלטים,
 שמול הצדיק עומד ניגודו המוחלט – הרשע. נראה שהמגמות העומדות מאחורי הדעות
 המוצגות הן שרבי מאיר מנסה למשוך את אלישע חזרה, טענתו היא שאומנם יש
 מקומות שאליהם אלישע איננו יכול להגיע, אולי הפוטנציאל שלו איננו מקסימלי, אך
 אין זה אומר שאלישע הוא רע מטבעו. אלישע, לעומת זאת, חותך, או זה או זה, אם
 נולדת להיות צדיק תוכל לנסוק עד השמיים ומעבר להם ואם נולדת רשע – אין לך
 אלא להדחות בסוף חיך עד תחתית השאול.

הקדמה ג' – מקור התחלתי²

ארבעה נכנסו לפרדס: בן עזאי, בן זומא, אחר, ורבי עקיבא.
 בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר "יקר בעיני ה' המוותה לחסידיו"
 (תהילים קט"ז).
 בן זומא הציץ ונפגע, עליו הכתוב אומר "דבש מצאת אכול דייך" (משלי
 כ"ה).
 אחר הציץ וקיץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר "אל תתן את פיך לחטיא את
 בשרך" (קהלת ה').
 ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום, עליו הכתוב אומר "משכני אחרך
 נרוצה" (שיר השירים א').

התוספתא מביאה קטע סיפורי/מדרשי/אגדתי זה כחלק מהפרק השני בחגיגה הדין
 ברמה השונה של תלמידי חכמים ותלמידי החכמים³. הירושלמי מקשר את ציטוט
 התוספתא למשפט הבא: "שלושה הרצו תורתן לפני רבן: רבי יהושע לפני ריב"ז, רבי
 עקיבא לפני רבי יהושע, חנניה בן חכנאי לפני רבי עקיבא, מיכן והילך אין דעתן
 נקייה..." אפשר להבין מתוך כך שהטענה העומדת בבסיס הברייתא היא שמכאן ואילך

² תוספתא חגיגה, פרק שני.

³ הקטע נחתם ע"י המשנה והתוספתא מהמשנה הראשונה "אין דורשין... אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" ועד
 המשנה שדנה במחלוקת הראשונה בישראל ונמשכת עם הצהרתו של רבי יוסי "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא
 שימשו כל צורכן..." והדוגמאות לכך בתוספתא עד סוף הפרק (ואף במשנה נרמזו הדוגמאות).

אין דעתו של התלמיד נקייה, והברייתא מביאה לנו דוגמאות לכך בשלושה תלמידים⁴ גדולים שנכנסו ל"פרדס"⁵. אך הדוגמאות, על פניו, נראות לנו תמוהות, כיוון שלא מופיע הסבר ליד השמות אלא רק מובאות מכתבי הקודש.

במבט שני ניתן לראות שפסוקים אלו מגלים הרבה יותר מטפח וטפחיים, הם משמשים כהערות שוליים, הפניות ומראי מקומות. אפשר לראות כבר במבט ראשון במקורותיהם של הפסוקים עניין משונה. לרוב נוהגים חז"ל ללמוד במדרש אחד את אופיו של קטע כולל בפרק כלשהו בתנ"ך⁶ או נושא אחד שמובא בכמה מקומות שונים בתנ"ך⁷. אולם הפעם בוחרים חז"ל לצטט ארבעה פסוקים מארבעת הספרים של דוד ושלמה⁸. ההבדל הבסיסי בין הספרים הללו מצביע אולי על ההבדל הבסיסי בין החכמים שעליו מנסים חז"ל לרמוז:

ספר תהילים, או תהילות הוא ספר תפילה. עוד לפני שניגע בפסוק עצמו שמתאר את בן עזאי כחסיד, הספר כבר מצביע על כך. בן עזאי, טוענים חז"ל, היה איש התפילה⁹, "ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו"¹⁰.

ספר משלי, ספר החכמה, עובד בעיקר על בסיס של אמת מול שקר, ולא טוב מול רע. בין השאר היחס הזה מזכיר את המצב של קדם-חטא-הדעת, ואת התעסקותו של בן זומא במעשה בראשית ומעשה מרכבה¹¹.

ספר קהלת, עניינו חוסר יציבות בכל עמל האדם. במרומז אפשר להצביע על כך שלא רק שהאדם אינו יכול לשפר ולשנות את העולם, הוא איננו יכול לשפר את עצמו. כך אלישע (=אחר) שניגע בו בהמשך.

⁴ שבהגדרתם נחשבו תלמידים וראה ברכות נ"ז: "שלושה תלמידי חכמים הם: הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות, בן זומא יצפה לחכמה, אחר ידאג לפורענות".

כמובן שרבי עקיבא לא נכלל כיוון שא. ידוע שהוא הרצה תורתו, ב. לא קרה לו דבר – הוא היחיד שנכנס בשלום ויצא בשלום.

⁵ פרדס הוא משל לעולם, אומנם אכמ"ל אך ראה מאמרי "ארבעה נכנסו לפרדס" להרחבה.

⁶ לדוגמה ראה ה' קנני ראשית דרכו", שמואל פיפר, קונטרס חנוכה תשס"ה.

⁷ לדוגמה ראה "אתה אלוהים לבדך", שמואל פיפר, קונטרס שבועות תשס"ה.

⁸ גם אליבא דסתמא בב"ב (טו). שטוען שחזקיה וסיעתו כתבו משלי, שיה"ש, וקהלת, הדיון הוא על ההוצאה לאור / הכנסה לתנ"ך וראה רש"י שם.

⁹ וראה את מה שכתב חננאל רזונברג ב"הארבעה, הפרדס והשדה" בשיח לוחמים, שבט תשס"ד: "בן עזאי הציץ ומת. נותר בתוך הפרדס, במים העליונים. מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. אהבה של תוהו, אהבתו של בן עזאי, אהבת המים העליונים: מ'מישרים אהבוך – זה היה בן עזאי וחבריו...".

¹⁰ דברי רבי יוחנן בברכות (כ"א). קיצרתי באופן מודע בדברים שנוגעים בבן-עזאי ובן-זומא כיוון שהנושא הוא "אלישע בן אבויה" ותקציר הברייתא מובא רק כהקדמה.

¹¹ ראה במאמרו של יותם לייכטר "בן זומא – האיש, המיתוס והפרדס", קונטרס-שיחון אדר תשס"ג לניסיון פירוש בנושא של בן זומא, כמו כן ראה הערה קודמת.

שיר השירים הינו מגילת האהבה. זוהי אהבה שאיננה באה בדרישות אל האהוב אלא בקבלתו "משכני אחריו נרוצה", רבי עקיבא נותן לאהוב למשוך אותו ואיננו מפיל את עצמו על האהוב בעל כורחו.

את השלבים הבאים נעבור תוך התמקדות באלישע בן אבויה, וכדאי להעיר שיש מקום לעשות את אותו הדבר לגבי האחרים.

כוויית קור¹²

"סיפרו לו לרבי מנחם-מנדיל שניאורסון, בעל ה'צמח צדק' שיהודי המיר. נענה רבי מנחם-מנדיל ואמר:
שקר הדבר! יהודי אינו ממיר..."¹³

כדי להסביר את דרכו של אלישע בן אבויה בפרדס מביאה הברייתא את הפסוק הבא (קהלת ה', ה')::

"אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצוף אלוהים על קולך וחיבל את מעשה ידיך"

ההבנה הבסיסית של הפסוק היא, כפי שאומר רש"י, כעוסקת בעניין נדרים¹⁴. אל... את בשרך – אל תשבע באופן שיחשב לך לחטא ויפקד העוון על בניך; ואל... שגגה היא – אל תאמר לשליח שבשגגה הבטחת; למה יקצוף... מעשה ידיך – מצוות שעשית, כבר אבדתם, כתוצאה מקול שהשמעת. על מנת להבין את הקשר למעשיו של אלישע יש לראות כיצד חז"ל תופסים את מעשיו. מתברר שלהבדיל מבן זומא שהקשר של מותו המתקרב ברור בכל המקורות החז"ליים¹⁵, בנוגע לאלישע ניטשת מחלוקת, שאיננה ברורה. בירושלמי ובמקורות ארץ-ישראליים נוספים מוסבר הסיבה למצבו בארבע אפשרויות שונות:

¹² ראה תוספתא חגיגה פרק שני.

¹³ ספר הבדיחה וההיחידוד, 1430, א. א. דרויאנוב. ראה הערות שם.

¹⁴ סיכום דברי רש"י בקהלת (שם, שם). אומנם חכמים פירשו פסוק זה כנוגע גם בלשון הרע, צדקה, ועצלנות בלימוד (ראה קהלת רבה פרשה ה').

¹⁵ ראה בבלי, חגיגה, ט"ו. את המעשה בבן-זומא שעומד על גב הר הבית (אולי עוד ארחיב על כך בפרקים הבאים), ובמקבילות: תוספתא חגיגה פרק שני, ירושלמי, חגיגה, פרק שני, בראשית רבה פרשה ב'.

א. משום שאמו בשעת הריונה נתאוותה למאכל עובדי כוכבים, כיוון שאכלה נכנס המאכל בתינוק כארס של עכנא¹⁶.

ב. משום מעשה שבבריתו של אלישע ראה אבויה אביו את עוצמת כוחה של התורה וכתוצאה מכך רצה להקדיש את בנו ללימוד התורה ומכיוון שאביו לא הקדישו לשם שמיים לא התקיים בו¹⁷ (אלישע עצמו מספר זאת).

ג. משום שחזה בבקעת גינוסר באדם שעלה לדקל לשלח את הקן, כיוון שירד הכישו נחש ומת¹⁸.

ד. משום שראה את לשונו של רבי יהודה הנחתום בפי כלב¹⁹.

השאלה שמתעוררת כאשר דנים בחילוקי הדעות (במיוחד לאור הטענה שאותה מביא אלישע בן אבויה בעצמו) היא: כיצד, בעצם, אפשר לחלוק במציאות? גם אם נוציא את טענות א' וב' מהעניין, טענות ג' וד', לכאורה, סותרות אחת את השנייה ויותר מכך – כיצד יכולים חכמינו לחלוק על מציאות העבר²⁰?

¹⁶ הגירסה בירושלמי, שנמצא בדינו – "אמו כשהייתה מעוברת בו, הייתה עוברת על בתי עבודה זרה והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה" אולם, לענ"ד הגירסה שמובאת ברות רבה (פרשה ו') וכן במקורות נוספים (קהלת זוטא,) מדויק יותר וע"פ גירסה זו אעבוד: "שכשהייתה אמו מעוברת בו, עברה על בתי עכו"ם והריחה ונתנו לה מאותו המין ואכלה והיה מפעפע בכריסה כ(א)ריסה של חכינה".

במאמר בשם "העכנא" הארכתי בהשלכות מסוימות של הסיפור, בחרתי להתייחס לעניין באופן טיפה שונה.
¹⁷ "ובי היה מעשה, אבויה אבא מגדולי ירושלים היה, ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד, ולרבי אליעזר ולרבי יהושע בבית אחד. מן דאכלון ושתון, שרון מטפחין ומרקדין. אמר רבי ליעזר לרבי יהושע: עד דאינון עסיקין בדידהון, נעסוק אנן בדידן. וישבו ונתעסקו בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמיים והקיפה אותם. אמר להן אבויה: רבותי, מה באתם לשרוף את ביתי עלי? אמרו לו: חס ושלום, אלא ישבין היינו וחזרין בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני... אמר להן אבויה אבא: רבותי, אם כך היא כוחה של תורה, אם נתקיים לי בן הזה לתורה אני מפרישו. לפי שלא הייתה כונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש."

¹⁸ "אלא פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת גניסר. וראה אדם אחד עלה לראש הדקל ונטל אם על הבנים. וירד משם בשלום. למחר ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל. ונטל את הבנים ושילח את האם. וירד משם והכישו נחש ומת. אמר, כת' "שלח תשלח את האם ואת הבנים תיקח לך למען ייטב לך והארכת ימים". איכן היא טובתו שלזה? איכן היא אריכות ימיו שלזה?..."

¹⁹ "על ידי שראה לשונו שלר' יהודה הנחתום נתון בפי כלב שותת דם. אמר, זו תורה וזו שכרה? זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן? זה הוא הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו? (זו תורה וזו שכרה?) דומה שאין מתן שכר ואין חתיית המתים". חשוב לציין שבבבלי מביאים את המקרה הזה (קידושין ל"ט): עם שני שינויים: 1. לא מדובר ברבי יהודה הנחתום אלא ברבי חוצפית המתורגמן. 2. לא מדובר בכלב אלא ב"דבר אחר". בנוגע לדין שלפנינו אין הבדל משמעותי בין הדברים (ההבדל קשור לשמות שמופיעים בירושלמי ובבבלי באופן כללי וגם להבדלים ברשימת עשרת הרוגי מלכות, ואכמ"ל).

²⁰ מקרים דומים מצאנו במקומות נוספים, למשל, המחלוקת בין סורר ומורה ובעיר הנידחת האם היו מקרים תיאורתיים או מקרים שקרו במציאות (סנהדרין ע"א). אלא ששם קשה יותר כיוון שמצד אחד עומדת טענת רבי שמעון שמקרים אלו לא היו ולא נבראו ומנגד עומדת טענת רבי יונתן שהוא ישב על קברו/תילה. במקרה זה, אם נביח שמדובר בוויכוח על המציאות הרי שיש לנו עדות לכך שהדברים היו קיימים ואם כך מה פתאום חולק רבי שמעון על רבי יונתן? בקטע ללא כותרת בקונטרס שבט תשס"ג ניסיתי לתת פתרון לשאלה זו, אינני בטוח שעמדתי כיום עולה בקנה אחד עם אותו פתרון.

בכוונתי לעקוף שאלה זו מתוך גישה שונה לדברים²¹ שבבסיסה עומדת הבנה שלא מדובר במעשים קונקרטיים (לפחות בטענות ג' וד') אלא בסיטואציה השקפתית מסויימת.

לשתי הטענות הראשונות (א' וב') יש משמעות תמידית על חייו של אלישע, גם אם לא נבין אותם כפשוטם (אין מניעה מהבנתם גם כפשוטם בשלב זה). ננסה לעמוד על משמעותם בשלב זה:

א. ההקשר הראשון שעולה (לי לפחות) הוא המדרש על רבקה המעוברת שעוברת על בתי עבודת כוכבים ועשיו מבקש לצאת²². האם לזה מרמז הסיפור, האם לדעת ה"ש אומרים" הזה אלישע הוא כמו עשיו?

על עשיו (ע"פ מדרשים מסויימים) אנו יודעים שהיה מיועד לרע. נוכל אפילו להזכיר את תחילת הפסוק ממלאכי²³ "הלוא אח עשיו ליעקב, נאום ה', ואוהב את יעקב. ואת עשיו שנאתי..." , אלוהים שונא את עשיו ולכן נגזר עליו את שנגזר עליו. ואעפ"כ אנו רואים הרבה ביטויים לחיקוי אצל עשיו – נישואיו בגיל ארבעים (כגילו של אביו בעת נישואיו), לקיחת בת ישמעאל (אחרי שנודע לו שאין הוריו מעוניינים בבנות חת), ואפילו שאלות התבן והמלח המופיעים במדרשים. ניתן להבין שמדובר אך ורק ב"ציד בפיו", אך ייתכן שעשיו ניסה לחקות את הטוב, אולי השלה את עצמו שהוא יכול להגיע לאותו מקום ואכמ"ל ובכל זאת כפי שאומר רבי אמי, כולי האי ורק) אולי.

מכיוון אחר נוכל להסתמך על המדרש המביא את משל ההדס והעיצבונית בשם רבי לוי²⁴. ולטעון שעשיו התגלה כ"רשע" רטרואקטיבית (ולהוסיף שישנם מקרים רבים בהם קורה דבר דומה למי שהיה בתוך המערכת ויצא לתקוף אותה).

אלישע בן אבויה נתפס על פי מגמה זו כדמות מקבילה לעשיו, כדמות הרשע שנועד להיות רשע ועם זאת הביצוע של השינוי מעולם הצדיק לעולם הרשע מתרחש מאוחר יותר. בכך אפשר (אולי) לראות כבר את השלב הראשון בדמות שחז"ל מנסים לנטוע בראשנו.

²¹ אולי אין זו עקיפה אלא מדובר, למעשה, במה שהתכוונו חכמים להסביר לנו בעצם העמדת הדברים במחלוקת "אבסורדית" על מקרה שקרה (אפשר גם להעיר שכך הבינו האחרונים, למשל, את המחלוקות בסיפוריו של רבה בר בר חנה).

²² בראשית רבה, ס"ג.

²³ מלאכי א', ב'-ג'.

²⁴ בראשית רבה, שם: "משל להדס ועיצבונית שהיו גדלים זה על גבי זה. וכיוון שהגדילו והפריחו – זה נותן ריחו וזה נותן חוהו. כך כל י"ג שנה שניהם הולכים לבית הספר... לאחר י"ג שנה זה הולך לבתי מדרשות וזה הולך לבתי ע"ז..."

מבחינת ההלכה, שמופיעה בפרק שמיני ביומא²⁵, לא עשתה אימו של אלישע דבר אסור מכיוון שהייתה במצב של פיקוח נפש אך אעפ"כ רוח ההלכה אינה נוחה ממנה²⁶. אולם, ההבנה של הסוגיה שם היא שלא העוברה מריחה את המאכל אלא התינוק הוא שמתאוה²⁷.

האם טענת הסוגיה שאלישע כבר היה רשע מרחם אימו? ייתכן.

דעתי היא שבכל מקרה, בין אם הייתה זו אימו שהתאוותה או שהיה זה הוא עצמו, הירושלמי מבין שריח זה הוא שהפך את אלישע לרע²⁸. ההשקפה הזו רואה ב"שינוי השקפת עולמו"²⁹ שינוי שהיה מוכרח לקרות כיוון שאלישע כבר היה פסול עוד במעי אימו, כביכול אלישע הוא כמו כלב שלשונו אולי מפיקה מרגליות אך בסופו של דבר הוא נשאר כלב³⁰ (מה שמקשר אותנו בטבעיות לסיפור הרביעי).

הירושלמי מוסיף בפיו של אלישע גם את הזעקה ש"זו תורה וזו שכרה". זעקה זו היא שאלה שמצד אחד מתייחסת לסופו הלא צודק של רבי יהודה הנחתום, כיוון שלא הגיוני שאדם שהשקיע את כל כולו בתורה ייפול לכדי סוף שכזה. חוסר הצדק האלוקי זועק מכל פינה עד שאפילו "שרפי מעלה צעקו במרה: זו תורה וזו שכרה? עוטה כשלמה אורה, אויב מנאץ שמך הגדול והנורא, ומחרף ומגדף על דברי תורה"³¹. מצד שני העוול לא נעשה רק למי שעמד בין הנידונים למוות אלא גם לכל מי שעמד סביבו³². כל זה נכון במימד אחד, של רוח התקופה³³, ואולם

²⁵ ראה מסכת יומא דף פ"ב ב"עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר... מאכילין אותה שומן עצמו שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש".

²⁶ את זה אנו למדים מסיפור כפול המופיע שם, על שתי נשים מעוברות שהריחו מאכל ביום הכיפורים. אחת נמנעה מלאכול ויצא ממנה רבי יוחנן; השנייה לא הצליחה לעצור בעד עצמה ולבסוף יצא ממנה 'שבתאי אצר פירי' שהיה רשע.

²⁷ וראה רש"י שם: "עוברה שהריחה – העובר מריח ריח התבשיל והוא מתאוה לו ואם אינה אוכלת שניהן מסוכנין".

²⁸ נראה לענ"ד, שזה מגיע כחיזוק דווקא לטענה שהאם הייתה זו שהריחה. כיוון שבסיפורים האחרים המסקנה היא שהמעשה לא היה הכרעה אלא סימן לכך שאחד היה טוב והשני – רע, ואילו כאן המעשה הוא שמכריע את גורלו של אלישע.

²⁹ הרבה הסתפקו במושג חטאו של אלישע, כאילו ברור שחייו היו בחטא. הירושלמי לא משתמש במושג הזה כלל (למיטב זכרוני), הבבלי מנסה להציב את חטאו בכל מיני סיטואציות מוזרות – הוא בא אל זונה וחוטא בפניה בכך שהוא עוקר צנון מהערוגה בשבת (וראה שבת קמ"א). לכן, אני מעדיף לא להגדיר עדיין בהגדרה חותכת את מעשיו (היה מי שהגזים לכיוון השני וקרא לעבודתו "אלישע בן אבויה: הכופר שלא חטא", לא נוח לי עם הגדרתו של אלישע בן אבויה במצב אליו הגיע כמצב שורה לבינוני של התניא).

³⁰ נראה לי שקישור זה זועק, הכלב מתאר מצב בו האדם איננו יכול לשנות ולהשפיע על המצב כלל מרגע לידתו הוא כלב וימות כלב. (דומה מאוד לדבריו של אותו נסיך שמדבר אל אלאדין "You were born a street rat, and you'll die a street rat, and only your fleas will mourn you").

³¹ מתוך "אלה אזכרה", מוסף ליום הכיפורים.

³² וזכור הביטוי של המשכילים במהלך המאות האחרונות, בתקופת הפוגרומים והשוואה, ש"אלוהים בחר בנו כעם סגולה והיינו מעדיפים לו היה בוחר במישהו אחרו" ("Yes, We are God's chosen nation but I wish he would've chosen someone else") שמבטא את אותה ההתרסה.

בנוסף מעניין לראות את המדרש על מכירת הבכורה (בראשית רבה ס"ג) שמצביע על יחס מאוד דומה מצד עשיו כאשר הוא ניצב לפני האמת הנוראית שאף אחד איננו ניצל מהמוות:

כשהמשפט נאמר ע"י אלישע הוא טעון במשמעות נוספת. בשלב זה ההקשר כבר איננו תקופתי, ואולי אין כלל הקשר. זוהי שאלה שדנה בעצם במשמעות העולם. האם נתת לי הזדמנות, שואל אלישע, האם אותו כלב 'מיוחד' איננו שווה יותר מכלב רגיל גם כשפיו מפיך מרגליות כמו פיו של רבי יהודה הנחתום? בעיני רוחי אני רואה את אלישע מתיימש בשלב זה, קם ועוזב.

ב. מהצד, הסיפור על הברית³⁴ לא נשמע נורא אך מעמדתו של המספר/החווה את הסיפור, קרי אלישע, הסיפור טראגי.

כבר בקריאות ראשונות של הקטע אפשר לשים לב למספר נקודות:

נקודה ראשונה היא ההתרחשות והדיאלקטיקה בין אבויה אביו של אלישע והחכמים לאורך כל הסיפור, הניגודיות ביניהם עומדת כבר ברובד הפשטני ביותר של הסיפור: אבויה מזמין את חבריו לבית אחד, ואת שני הרבנים מכניס לחדר נפרד (עד כדי כך שאפשר לדמיין אותם יושבים שם לבד). בנוסף לכך, בולטת הזרות שאיתה הוא נכנס ושואל אותם האם באו לשרוף את ביתו ואפילו בהודעתו הרשמית של אבויה על הקדשת הבן לשמיים. האם אבויה יודע מה הוא עושה? הוא משליך את בנו אל עולם שמנותק לגמרי מהעולם בו הוא חי (לא חדר אחר אלא בית אחר) עולם שהכרותו איתו היא חיצונית בלבד.

נקודה נוספת היא דמות המספר. אלישע הוא תינוק בן שמונה ימים כשהסיפור מתרחש, לא ייתכן שהוא זוכר את הסיטואציה! ואעפ"כ הוא מתאר את המתרחש בצורה כל-כך חיה. אפשר להסיק מכאן שאלישע גדל על הסיפור הזה, כל החינוך שלו התבסס על המעשה הזה. מכאן שמסקנתו של אלישע "לפי שלא הייתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש", איננה חסרת הצדקה; אלישע לא רק מסיר מעצמו אחריות אלא טוען כנגד כל גישת החינוך בה נהג אביו.

הסיפור בכללותו הוא בעצם סיפור של בן הנשלח ע"י אביו לסדרה של אירועים אומללים ושמטרתם הפרדתו מהמסורת המשפחתית. יותר מכך, אבויה שולח את אלישע להשיג דבר שהדרך היחידה לזכות בו היא מתוך שלא יעשה זאת

³⁴ ויזיד יעקב נזיד. אמר (עשיו) לו: מה טיבו של נזיד זה? אמר (יעקב) לו: שמת אותו זקן. אמר: באותו הזקן פגעה מידת הדין? אמר לו: הין. אמר: אם כן לא מתן שכר ולא תחית המתים! ורוח הקודש צוחת (ירמיהו כ"ב): 'אל תבכו למת ואל תנודו לו' – זה אברהם, בכו בכה להולך – זה עשיו."

עשיו מגלה בתוך העמידה מול המוות את ייאוש הקיום בצורה חודרת וממוטטת ביותר.
³³ אולי תקופה זו אופיינה יותר מכל בהקרבה למען התורה – שלושה מתוך ארבעת הנכנסים מתו כתוצאה מתורתם, וכמה דורות אח"כ נכנסת ההקרבה בכל כובד משמעותה כשריש לקיש (ברכות, מג:): טובע את הגדרה חדשה "מניין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר, זאת התורה אדם כי ימות באוהל".
³⁴ בנושא זה כבר עסקתי באריכות במאמר בשם "בריתו של אלישע" ראה שם. כאן אביא את ראשי הפרקים בקיצור.

בשליחות אביו. למעשה נוצר מצב אבסורדי בו הילד צריך לעשות משהו שכדי להצליח בו הוא צריך לאבד את הסיבה להצלחה³⁵ (ואת ההתמקדות בהצלחה).

מקום נוסף בו המצב הזה קיים הוא מצוות "שילוח הקן"³⁶, זוהי המצווה היחידה בתורה שלא רק שעיקרון ה"לשמה" לא קיים בה, הוא איננו יכול להיות קיים בה:

"מעשה באחד שעלה לראש האילן לקיים מצוות שילוח הקן ונפל ומת, לפי שנאמר, כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך – לא שתראה אותן בראש האילנות ותעלה אחריה.³⁷"

לענ"ד, אלישע, בין אם הוא רואה את האיש מטפס על העץ ובין אם לאו³⁸, מבין שזהו מצבו, הוא נקלע לתוך פרודיה של מציאות שאין ממנה פליטה. זעקתו של אלישע במקרה זה איננה "זו תורה וזו שכרה?" אלא "איכן היא טובתו של זה? איכן היא אריכות ימיו של זה?" (שיכולה להתפרש, אולי, כ: האם לשכוח את המטרה? או לוותר כבר על הדרך אליה?)

נשים לב לכך שהסיפור (ג') דן במקרה שבו האדם הוכש ע"י נחש ולא נופל ומת. הבדל זה משמעותי משום שהוא מדגיש שהאדם לא מת כתוצאה מעלייתו לעץ, כלומר, הוא מת ללא קשר לעלייתו לעץ. הכעס של אלישע אינו יכול להיפטר ע"פ התרוץ שניתן בתנחומא, מכיוון שהסיפור פה מבטא את הבעייתות בצורה הרבה יותר בוטה.

³⁵ במידה רבה זה מזכיר את מילכוד 22 (ג'וזף הלר, 1955; זהירות: ספויל"ר לפניך):

- התירוץ היחיד להפסקת טיסות הפצצה לאדם מסויים הוא תירוץ אי-השפיות.
- כל אדם הרוצה להפסיק לטוס במשימות הפצצה חייב לבקש זאת רשמית.
- כל אדם שמבקש להפסיק לטוס במשימות הפצצה הינו אדם שמייחס לחייו חשיבות מסוימת. חשיבות זו הינה הוכחה לשפיותו, ומעצם היותו שפוי הוא מחוייב להמשיך לבצע גיחות הפצצה.
- אדם לא-שפוי לא יבקש, ככל הנראה, להפסיק לטוס במשימות הפצצה. בשל כך, הוא ימשיך לבצע את המשימות למרות שבהיותו לא שפוי הוא יוכל להפסיק לטוס אם רק יבקש.

³⁶ יש, לדעתך, קשר חזק ביותר בין מצוות שילוח הקן ומצוות כיבוד הורים שמבטא בין השאר ע"י הדמיון בנוגע לשכר המצווה. אחת מהמטרות המרכזיות של מצוות כיבוד הורים היא, לענ"ד, המשכת המסורת (הכבוד למבוגר הוא כלי בסיסי בתהליך זה), והיא מבטאת, בסופו של דבר, את הקירבה בין דור אחד לשני, בעוד שמצוות שילוח הקן מבטאת דווקא את הניתוק וההפרדה בין הדורות (ייתכן שיש לזה גם קשר לחילוף בסדר בין למען ייטב לך → והארכת ימים).

³⁷ מדרש תנחומא, פרשת כי-תצא, ד"ה "כי יקרא קן ציפור". מעניין לציון שהמשפט האחרון לפני קטע זה הוא: "...לפיכך לא פירש הקב"ה שכר עושי מצווה בתורה, שיהיו ישראל עושיין אותן מעצמן להרבות שכר, שכך שנינו: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הווי כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, לכך כתיב מכל משמר בצור ליבך". שמדבר על עשיית מצוות 'לשמה' – מה שעומד בסתירה מוחלטת להמשך רצ"ע.

להרחבה בנוגע למצוות שילוח הקן בכלל ובפרט בעניין ה"לשמה": חולין, פרק "שילוח הקן"; שיעור "כי תצא, שכר והעולם הבא" בתוך ספריית "שיעורים מוקלטים", ישיבת שיח-יצחק.

³⁸ המילה חזא מתרגמת כ'חזה' – מלשון לראות – "עיניו יחזו עפעפיו יבחנו" (תהילים י"א, ד'), מלשון חזיון / נבואה – "חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה" (ישעיהו א', א'), ומלשון הבנה "אשר אני אחזה לך" (איוב י"ט, כ"ז).

לא רק שאלישע עומד במצב בעייתי מלכתחילה, הוא מבין גם שאיננו יכול לצאת מהמילכוד כיוון שכל מה שיעשה ינבע ויקושר לחינוך שקיבל בבית. מותו, נפילתו, הכישלון במבחן התוצאה נקבעו מראש.

הדטרמיניזם שעומד בסיכום המשל (וירד משם והכישו נחש ומת) והדטרמיניזם שעומד בסיכום הנמשל ("לפי שלא הייתה כוונתו לשם שמים לפיכך לא נתקיימה באותו האיש") חופפים.

יוצא מכאן שהאדם, שהוא מרכז הסיפור, איננו יכול לשנות בשום אופן את גזר הדין הקטלני שנגזר עליו. יתירה מכך, מותו של האדם מתרחש כתוצאה מהנעשה בארץ ולא מהנעשה על העץ, המוות שלו תלוי לגמרי במקום אותו עזב כדי להגיע לקן הציפור ולא במה שקורה בקן הציפור עצמו. אם נעשה את מהלך הקישור נוכל להבחין בפער שבין שני עולמות – העולם שלמטה שמקביל לעולמו של אבויה שצוחק עם החבר'ה ושם את שני החכמים בבית נפרד; והעולם של הציפור והביצים שנמצא גבוה בראש הדקל³⁹ שהוא עולמם של החכמים. אם האדם היה מוצא את מותו, או לפחות את סיבת מותו בעולמם של חכמים ייתכן והייתה לאלישע מנוחה, דווקא מותו בעולמו התחתון וללא התייחסות להיותו בעולם הגבוה של החכמים היא שמקוממת את אלישע⁴⁰. ייתכן שאלישע מבין שהוא מעולם לא נכנס ממש לעולמם של חכמים כיוון שהעליה לדקל תמיד הייתה מושתתת על התהליך שיסתיים עם השגת השכר והורדתו, אך הוא מבין לא רק את זה, אלא גם את אי-יכולתו להיכנס לעולם זה. מה שיכול להיראות פשוט – משיכת קולמוס ומחיקה, מעבר מעולם אחד לעולם אחר⁴¹ איננו כה פשוט כפי שהיינו רוצים להאמין. והאמת המרה שלפעמים ישנו צדיק שרע לו⁴², ולא לכולם יש את אותם הקישורים ואותם היכולות להגיע למקסימום. וחלק מזה נוגע גם ביחס בין ניתוק מהמסורת (=שילוח הקן) וההתחברות אל המסורת (=כיבוד הורים) יחס שלא תמיד ניתן להסתדר איתו, כמו שאלישע לא מצליח ולכן מוריד את המושכות וסוגר את הספר.

³⁹ לענ"ד, לא לחינם מציין הירושלמי שהעץ היה דקל, בפירושי חלומות למדנו "וגמירי דכל דזקפוהו בדיקלא רישא הורי" (יומא פ"ז:), כלומר, מי שרואה בחלומו דקל סופו שיהיה ראש ישיבה.

⁴⁰ מצד שני לו היה נכתב שהילד נופל מהעץ עדיין יש מקום להאשים את האב כיוון שבכל-מקרה האחריות איננה על הבן.

⁴¹ וייתכן שהסיפור עומד כאנטיתזה לסיפורים על רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי עקיבא ומפגשם עם התורה.

⁴² וראה ברכות ז: "אמר לו (הקב"ה): משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו – צדיק בן רשע..."

סוף דבר

אמר: "ליני הלילה" – ליני בעולם הזה שדומה ללילה. "והיה בבוקר" – זה העולם הבא שכולו בוקר. "אם יגאלך טוב יגאל" – זה הקב"ה שהוא טוב, דכתיב ביה "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו". "ואם לא יחפוץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה'..."

המקורות הארצישראליים תופסים את יציאתו של אלישע בן אבויה לתרבות רעה כמעשה שנעשה בשוגג ו/או אונס. הסיבה להידרדרות היא כניעה ולא החלטה בחירתית.

שני הקצוות האלו של הסיפור הארצישראלי ממחישים תנועה דומה, בין אם הייתה זו החדרה לתוך אישיותו ההתחלתית שנגרמה ע"י אמו (א'+ד' = ואז התכונות מולדות) ובין אם הייתה זו "הרעלה" של החברה הקרובה ביותר (ב'+ג' = "טבולא רסא"). בסופו של דבר נוטים חז"ל להסיר את רוב האחריות מאלישע בן אבויה ומהדומים לו, כיוון שיש הבנה לקושי הרב בניתוק מהשורשים והמקורות, דטרמיניזם אם תרצו, ובאופן כללי הבנה שדברים נמשכים ולא את הכל ולא את כולם באמת יש אפשרות לשנות ולהציל'.

בחי היום יום, פירוש הביטוי "הסרת אחריות" הוא הבנה שלא תהיה לסיפור כל תוצאה שלילית, אך לא כך במקרה שלנו. אלישע נשלח לגיהנום, בדומה לאדם הראשון שנענש גם אם חטא באונס מוחלט⁴³, כיוון שלדרך חיים מסוימת יש תוצאות מסוימות. האם אלישע נתקע בין הפטיש לסדן? ייתכן מאוד, אני משוכנע שיהיו כאלו שיאמרו שכל אחד ניצב לפני אותן ההחלטות הקשות בחייו אולי בשינוי אדרת (ולכן להסיק שאלישע פשוט בחר בבחירה מוטעית), אני לא מאמין בזה. מה שכן, חושבני שבאיזשהו שלב כל אדם עומד בפני בחירה בין שתי רעות⁴⁴ ועליו להחליט את איזה מהמחירים הוא מוכן לשלם. לא הייתי רוצה לעמוד במקומו של אלישע כאשר ניצבה בפניו ההחלטה לסגור את הספר או לנתק את עצמו משורשיו, לא הייתי רוצה לעמוד במקומו של ריב"ז כאשר ניתנו לו רק שלוש משאלות מהקיסר, ולא הייתי רוצה לעמוד במקומו של מתתיהו כשהחליט על מרד חסר-סיכוי ביוונים.

הפחדים והיראות שלי עומדים במקום הרבה יותר קטן והרבה יותר הרה גורל – הכאן ועכשיו. וכולי תקווה שגם אם אטעה וגם אם אפול יבוא החבר או התלמיד-חבר וימשוך אותי החוצה.

המשך יבוא (אי"ה)...

⁴³ בראשית רבה, פרשה י"ט. לפרשה בבראשית יש קונוטציות רבות למאמר כאן אך אכמ"ל.

⁴⁴ רעה=דבר שאינך רוצה לבחור בו (מכיוון שהתוצאות שלו יכולות להיות קטסטרופליות). הסיפור על מותו של רבן יוחנן בן זכאי (ברכות כ"ח:) ממחיש את הידיעה הזו, כאשר ריב"ז לא יודע אם בחירתו היתה נכונה.

מלאכה שאינה צריכה לגופה

ח"י זאב

פתאום היא נהייתה כל כך חשובה, המלאכה שאפילו לגופה אינה צריכה. כבר שנים שמדברים עליה מאחורי גבה (לו איננה זקוקה). ביום חול היא נעשית ללא הפרעה, עמלה, בונה – ולפעמים אף חופרת בור, ככה סתם. מלאכה שנשכחה מפני שדבר לא ביקשה בתמורה, אפילו לא לגופה.

כשגררנו ספסל או כיבינו נר, היא הייתה שם, נאמנה לכל צרכינו, צורך גופינו ממש. אפילו עד מוות היא הייתה שם, לדאוג לגופתנו שלא תסרח. רק לגופה שלה לא דאגה המלאכה, כי היום קצר והמלאכה מרובה ופשוט חבל על הזמן.

ויהי היום – היום בו שבת מכל מלאכתו, ידעה המלאכה שאינה צריכה דבר בעולם, כי בורא העולם דואג אף לה, ואפילו למלאכה שאינה צריכה אף לגופה, מגיע יום מנוחה.

אך פתאום קול בפמליה של מעלה נשמע – 'הלכה כר' שמעון או ר' יהודה, הלכה כרב משמואל, כבית שמאי מבית הלל?' וכל המלאכות נזדעזעו, וכל המבטים נפלו על המלאכה שלנו העייפה – זו שלא דאגה לגופה: ומלאכת מחשבת הסבירה לה בעדינות כי עליה מדברים כולם, ועומדת היא למשפט – האם מלאכה שכל כך דואגת לאחרים ולא לגופה שלה – האם היא מלאכה כלל?

והויכוחים בפמליה של מעלה נמשכים עד עצם היום הזה, והמלאכה המסכנה שלנו, ביום חול עובדת ללא הפסקה, ובשבת עומדת היא מול ועדת החקירה, בעדות תחת אזהרה, על עבודתה המסורה. וכך, גזרה על עצמה מלאכתנו המסכנה את גורלה – גם ביום חול וגם בשבת – אין צריכה היא המלאכה לכולם, לא להכרה, לא לחיוך קטן של הערכה – ואפילו לא למנוחה.

לעתיד לבוא בעולם הבא, כשכולם כבר יוכלו סוף סוף לנוח ועטרותיהם בראשיהם ומסיבים ונהנים מזיו השכינה: כל המלאכות יזהירו כזוהר הרקיע, ורק אותה מלאכה תמשיך במלאכה לטרור – לבשל, לנקות, לבנות ולסתור באין צורך, באין גוף – והכל בלי מילה, תלונה או טענה. המלאכים כבר הספיקו לשכוח את שהמלאכות עוד לא למדו: המלאכה על אמיתה אינה צריכה לגופה.

כשכל המלאכות נגמרות גם אז ממשיכה היא,

המלאכה שאינה צריכה לגופה.

לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות¹

חוני בר-אל

כי כשבא אדם לעשות איזו עשייה בעולם הזה צריך שיפעלו אחרים עמו. וככל שירבו העושים במלאכה כן ייטב. ועדיין תהיה זו עשייה שלו, רק שאת הפעולות יפעלו הרבה אנשים עמו. כי כאשר אדם בא לעשות איזו עשייה בכלל ובפרט עשייה של קדושה, כמה מניעות קמים עליו וכמה יבואו להפריע אותו ממלאכתו, וכבר כתב רבינו שבני אדם הם מונעים גדולים מאוד¹ ואפילו הקב"ה בעצמו ירד להפריע לאנשי מגדל בבל ממלאכתם שרצו לעשות לעצמם שם, והוא שרצו לעשות שיהיו אחד במגדל אחד ולא רבים ובא השי"ת ובלבל מחשבתם והפיצם על פני הארץ, לכן ידע האדם שצריך שיפעלו אחרים עימו. וכשאחרים פועלים עימו אזי יש לו הסכמה מצד העולם והעולם מסכים עם העשייה שלו ואין עליו התנגדות. כי כל אחד שפועל עימו נותן לו דעתו והדעות מתחברות בתוך העשייה. וזה בחינת מה שכתוב: "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאוד".

שיש בזה כמה קושיות, מהו כבד מאוד, למי היה כבד? וכי בני ישראל נשאו עליהם את הצאן והבקר! ואם נשאו את עצמן מהו כבד מאוד? ועוד קשה, מדוע העלה משה רבינו את הערב רב ממצרים והלא אלו הביאו למה שהביאו וכבר שאלו בזה רבים. ועוד קשה מה שייכות יש לאלו עם אלו והלא בהמתם של ישראל קדושה מאוד כמו שמצינו בחמורו של רבי פנחס בן יאיר והעיזים של ר' חנינא בן דוסא, ולמה דיברה בהם התורה ביחד?

אלא שדור המדבר היה דור דעה וכל אחד מהשישים ריבוא היתה לו הדעת של הנשמה שלו והדעת דרכה לבוא מלמעלה למטה וזהו "אתם ניצבים היום כולכם" שהיו ניצבים לפי שהם היו דעת נקיה כיון שהיו אוכלי מן, וכיון שהיו אוכלי מן קצה נפשם בבשר צאן ובקר, ולא רצו בהם כלל, ולכן היה להם כבד מאוד לקחתו עימם ואפילו לא נשאו אותם בעצמם, וראה משה שכל אחד מישראל הוא חיה יחידה וכשם שפרצופיהן שונים כך דעותיהם שונות רצה לקרבם זה לזה "והיו לאחדים בידך", לכן העלה עימם את הערב רב שהם בחינת ערב שבבגד. שהבגד עשוי שתי וערב, השתי הוא החוט היורד מלמעלה למטה והערב הוא החוט המבריח מן הקצה אל הקצה, והיותר חשוב הוא השתי ולכן אומרים שתי ואחר כך ערב, שתי וערב, שאם חס ושלום הופכים הסדר והחשיבות, ודעת הערב רב שולטת, מתקלקל הדעת האמיתי של בני ישראל ונעשה

¹ שיחות הר"ן פא.

'ושתי' היא דעת סרוחה דמלכות דסטרא אחרא, ולכן הביאם משה רבינו כדי שיהיו ערב ואוגד לכל הדעות השונות. והם אלה שהתאוו תאוה "והאספסף וכו' ויאמרו מי יאכילנו בשר", והאספסף הוא הערב רב כפי שפירשו המפרשים. והביא שם רש"י "ויהי העם כמתאננים" – אין 'העם' אלא רשעים וכו' וכשהם כשרים קרואים 'עמי' וכו' עי"ש². והוא הדבר, שאין העם יכול לעמוד מצד עצמו אלא כשהקב"ה קוראו 'עמי' אזי הוא עם והוא צריך להתייחס אחר השי"ת, ואין לו יחס עצמי, שאינו יכול לומר "לי יאורי ואני עשיתיני". והואיל והערב רב הרימו ראש ונעמדו בבחינת ניצבים הנ"ל ודעתם התרוממה וצווחו טענתם היו העם כמתאוננים, והיו העם רשעים, לפי שהערב קדם לשתי וכנ"ל, וכשרצו להיות עם והתאוו תאוה מיד בערה בהם אש ה' וכמו שראינו במגדל בבל וכנ"ל. וזהו תירוץ על הקושיות כנ"ל ולכן באו בכתוב ביחד שבגלל ש"גם ערב רב עלה אתם" לכן עלה אתם גם "צאן ובקר מקנה כבד מאוד". וזוהי תכונתם של הערב רב שכל ענינם היה להצטרף לבני ישראל העולים ממצרים והם החיצונים, והצטרפות שלהם דבקה בין דעות ישראל, לפי שכאשר בני ישראל עומדים לפני השי"ת והוא קורא להם אזי נקראים עם וכנ"ל ואפשר גם שכאשר עומדים לפני החיצונים להם והם הערב רב אזי גם כן נקראים עם. שהחיצונים נדבקים למלכות ומנסים להיזון ממנה וכמו שמצינו בביתו של ר' חנינא בן תרדיון שפעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי, שהיו מזנים בה עיניהם בבחינת מלאך המוות שכולו עיניים, אמרו כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו מיד דקדקה בפסיעותיה³, דהיינו שהואיל והיתה לפנייהם והם דנו אותה מיד אחזה בעצמה והשתפרה. וזו גם בחינת קליפה של הפרי שמחזיקה את האברים של הפרי יחד שלא יתפרדו. והקליפה איננה חלק מהפרי אלא שהיא דבקה בו וניזונת ממנו ומדביקה אותו. והגם שהם רשעים גדולים, בזה מקיימים שליחותם בבחינת "ואת העורבים צויתי לכלכלך".

והואיל ובחינה זו של קליפה בחינת חיצונים בחינת ערב רב טבעה השי"ת כל כך בטבע העולם עד שאי אפשר לעשות שום עשייה ואי אפשר להתקרא בשום שם בלעדיה, יש לו לאדם לשום לב כיצד לרתום את הסוסים והפרדות למעשה המרכבה, בבחינת "כסוס כפרד אין הבין במתג ורסן עדיו לבלום בל קרוב אליך" שהסוס בחינת 'זרמת סוסים זרמתם' בחינת ניאוף בחינת שכיבה בחינת ערב שהוא הערב רב העולה עם ישראל ממצרים שהיא ערות הארץ ששטופים בימה, כמו שאמר אברהם "והרגוני על דבר אשתי" שהם רצו שתהיה שרה ללא יחס לאברהם רק אשה ופחד שיהרגו אותו על דבר זה היינו 'אשתי' שהיא מתייחסת אליו וכנ"ל. והפרד בחינת אל אחר דאסתריס ולא עביד פירין בחינת חיצונים וקליפות שאין בהם חיות כלל, אלה המתים בחייהם, גם כן בחינת שכיבה, ואינם מולידים שום חיות בעולם רק ניזונים מחיותם של אחרים,

² במדבר יא.³ עבודה זרה יח.

וזהו 'אין הבין' שאין בהם בינה בחינת 'אם לבינה' שאינם מולידים שכל קשטו היינו 'עדין' הוא 'במתג ורסן'⁴ ומתג בחינת אנך (אחד מסימני הניקוד) בחינת שתי בחינת דעת המרסן ובולם את הערב רב הוא הזימה הוא המוות. וזהו פלא גדול איך שהאדם שהוא בדעת לא נכנסים בו הרהורי ניאוף והדעת עוצר מחשבות זרות והוא איננו מצד הגבורות ואינו דין לעצור והוא פלא גדול. "בל קרוב אליך" הוא שיבלבל את החיצונים בחינת ערב רב וכו' שיחשבו שהם קרובים אליו וימלאו תאוותם, אך לא כך יהיה באמת רק שלא יהיו קרובים אליו והוא ירתום אותם למרכבה.

וזה בחינת צדיק נסתר וצדיק מפורסם. שצדיק נסתר נעלם מעיני כל וכל מעשיו וייחודים עליונים שעושה הכל העלם גמור ואין אף אחד בעולם שמפריע לו וטורד אותו ואפילו הוא בעצמו פעמים אינו יודע שהוא צדיק ולכן המפריע הגדול לאדם הוא האדם עצמו אפילו הוא אינו מפריע לו כי אינו יודע כלל שהוא צדיק מחמת שהוא נסתר כל כך ולכן עומד העולם על ל"ו צדיקים נסתרים שאם אחד מהם שכח לגמרי שהוא צדיק נסתר ויצא ממקומו אזי העולם כבד מאוד על הצדיקים האחרים והם קוראים לו לשוב ומעוררים אותו על גודל מעלתו ותוקף צדקתו הנסתרת עד ששב אל מקומו ונושא גם הוא את העולם. אבל צדיק מפורסם קשה עליו מאוד כל תנועה ואפילו להזיז את ידו מעט לגרש איזה זבוב או יתוש קשה עליו מאוד לפי שכל תנועה שלו נמדדת באלף עיניים והמבטים ששולחים אליו כל העם ממלאים את האויר והאויר נהיה צפוף מאוד וכל הצפיפות גדולה מאוד אצלו לפי שכולם מביטים בו ולכן קשה להרים יד או רגל וזהו שאמרו חז"ל 'הרבנות מקברת את בעליה' שהואיל והוא רב אזי כאילו הוא בקבר שאז אם בא עליו זבוב או יתוש אינו יכול לגרשו מעליו. וכל דבריו של הצדיק המפורסם וכל שיחותיו בסכנה גדולה כי לפעמים מתגלגל שמו בפי הריקים ודבריו נעשים פלסתר לכסות על בורים ועמי ארצות שבהמון שאין בהם ידיעה מהתכלית ואומרים דבריו ביד רמה ונמצאת לשונו מלחכת עפר, וכמה גדולה הזעקה והכאב שבא מחמת שדבריו של צדיק האמת מתגוללים בעפר, ולפעמים כותבים אותם בשאול תחתית בהערה על חצי מאמר סתום שקורין בלע"ז "פוט נוט" דברים שאדם דש בעקבו ולכן צריך הצדיק המפורסם ליגע ביגיעות עצומות כיצד לפעול ולעשות ולדבר דיבורים ועשיות אמיתיות בעולם הזה. עשיות שבהם ישתתפו כל בעלי העיניים ויתנו דעתם וחיותם בפעולה ולא יזרקו בו חיצים של מבטים וצריך לרתום אותם אל המרכבה.

וזה בחינת סרט רגיל וסרט מצויר שקורין בלע"ז 'אנימציע'. שבסרט רגיל לוקחים אנשים והם עושים מיני ליצנות שקורין משחק בבחינת 'שחקו הנערים לפנינו' וכמו שפירשו על "בן הגר המצרית... מצחק" שהוא לשון גילוי עריות ד"א לשון רציחה ד"א לשון עבודת אלילים. שגילוי עריות הוא בחינת ערב רב כנ"ל וגם רציחה בחינת מיתה

⁴ עיי"ש שם בביאור המילות של המלבי"ם (תהילים לב, ט) שזהו הקישוט שלהם.

הוא בחינת ערב רב כנ"ל וגם עבודת אלילים שמתרגם שם יונתן מצחק "מגחך לפולחנא נוכראה וגחין ליי" שמצחק הוא מגחך הוא הגחינה בחינת שכיבה בחינת ערב וכנ"ל לפי שהשחקן עושה את הליצנות שלו שקורין משחק, שלפעמים מראה פנים שוחקות ולפעמים פנים נפולות וכו' על זה הדרך, ואין בו אמת בשום איבר רק הכל אחיזת עיניים שמבקש לאחוז את עיניהם של אנשים ואפילו שלא רוצים באמת להסתכל בו אלא שהוא מראה דברים ועושה תנועות כאילו הוא באמת חי אבל האמת הוא שאינו חי בכלל רק שהוא כקוף אחר בן אדם והעולם מתנגד לו הרבה האיל והוא מאחז את עיניהם בכח נגד רצונם וכל אחד מוצא בו דופי וטוען עליו שהוא שקר. ואין שם חיים כלל רק מוות הואיל והוא מבקש מזונו וחיותו מהעולם שמסתכל עליו, וכל הסתכלות זו של העולם היא באה לינוק ממנו חיותם, כיון שזה גופא מה שהוא מנסה לפתות אותם 'בואו וחזו בי את החיים' אך באמת אין בו חיים כלל כנ"ל והעולם נשאר רעב כי אין לו חיות מהשחקן כלל אבל הוא מאחז את עיניהם עד שמתים ומואסים בו לגמרי ועוזבים אותו והוא מת גם.

אבל בסרט מצויר שקורין 'אנימציע' בלע"ז אותיות אני מציע, אומר האומן הצייר לעולם שהוא מציע בפניהם דפים ועליהם ציורים שמזיזים אותם במהירות גדול דף אחר דף וחופץ מזה אין שם ממשות כלל רק העולם מסתכל על הציור הראשון ואומר: זה איש ובציור שאחריו מצויר אותו האיש שהסכימו עליו קודם במקום אחר בדף ומעבירים את הציור במהירות גדול והעולם אומר שהאיש זה ובציור אחריו צייר האומן ציפור והעולם אומר שהנה ציפור מעל האיש וכך על זה הדרך עוד כהנה וכהנה ציורים ותמונות והעולם מסכים על כל דבר ודבר ולולא שהעולם מסכים על כל ציור שהוא הדבר שאליו כיון האומן לא יהיה כאן כלום רק דף ועוד דף, וכן התנועות והמחשבות שרואים העולם בציורים הכל בא מן ההסכמה שיש להעולם על זה ואין האומן מכריח אותם על זה כלל רק מציע בפניהם והם יעשו מה שהם רוצים והעולם נותן לציורים מיני מחשבות ומזימות ומיני רגשות וחושים ונותנים בהם חיים ממש והכל בא מן העולם. וזו חכמה גדולה של האומן לתת הכח המכריע בידי העולם במחשבה ותכונה כזו שיתנו הדעת והחיות והשם הנכון לכל ציור כפי כוונתו הראשונה. וזה מחמת שיש בחירה להעולם וכבר אמר רחמנא שכאשר יש בחירה בבחינת 'הנה נתתי לפניכם את החיים ואת הטוב את המוות ואת הרע' אזי 'ובחרת בחיים'. וזו קושיא גדולה על השי"ת כיצד מודיע לנו כיצד נבחר ואיפה הבחירה של האדם אם הכל גלוי לפניו יתברך? אלא שזה מודיע לנו הכתוב שבמקום האמיתי של בחירה שם אין בחירה וודאי שאדם יבחר בחיים ונא עיין בזה במקום אחר והוא האחר הנ"ל שכאשר יש אדם והאדם הזה יש לו אחר אזי יש בזה בחירה גמורה. וצריך עוד לידע שלא כל זמן הוא זמן מסוגל לפעול עם העולם עשיות שיש זמן שרץ בבהילות מחמת שיש הרבה מעשים בעולם שצריכים לקרות ויש זמן שהולך במתינות כמו הבעלי בתים שחוזרים מאכילת חמין של שבת הוא בחינת שלהי דקייטא שאז האויר חם והזמן מתון ביותר ועוד

בחינות רבות בזמן וצריך שיפעל פעולתו עם העולם בזמן שהוא בחינת בין ערביים שאז אין השמש מאירה בכל עוזה וכמעט שנכנסת לנרתיקה לגמרי ואין האויר חם ויש בעולם אור חשוך זמן עומד שאלו דברים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת ובכל זאת אלו מעשים שבכל יום וזו הדרך יבור לו האיש הבא לפעול פעולות עם העולם ויבין אל ליבו ויידע בשכלו שאין הוא יכול להיות עם העולם באמת בבחינת 'להיות עימה לעולם הבא' שהוא עולם האמת לפי שהם העולם ולא העולם הבא ולכן לא יכולים להיות יחדיו כנ"ל אך עם כל זה יבוא לעשות עימם עשיות ויוכל לעשות כך מעשים בכל יום וכו'. והאופנים בהם יפעל האדם עם האחר הם רבים כחול אשר על שפת הים אשר לא ייספר מרוב שכל גרגיר אחר לחבירו ולכן לא ייספר ואין שייך בו בחינת רוב ועיין בזה היטב דוק ותשכח שצריך לרתום את הסוסים בחינת ערב רב אל המרכבה וכך יכול האדם לנוע ממקום למקום אחר ולבוא פנימה עוד ועוד אל הבחירה הגמורה יותר ושם יבחר עוד יותר בחיים וכו' וכו"ל. (וזהו מה שקורין אופטימיות בלע"ז, והוא מורכב משתי מלין אופ שהוא מילת קישור באידיש, וטימי שהוא עצמות בארמית. שהאיש האופטימי קשור בעצמותו ולא מוכן להיפרד ממנה ולומר שהיא לא טובה ח"ו והואיל ועצמותו טובה בעיניו הכל טוב עיניו ולכן יבחר בטוב וכו"ל ואין זה מכתובת המאמר) וזהו שאמרו חז"ל לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, מעורבת הוא בחינת ערב רב בחינת ערב של השתי וערב בחינת 'ואת העורבים צויתי לכלכלך' בחינת בין הערביים כנ"ל (בחינת כנ"ל בלע"ז שהוא תעלה, שכמו שיש תעלות שמחברות בין הימים בעולם כך בין הערביים מחבר בין הימים בשבוע וגם זה לא מכתובת המאמר) שתהא דעתו של האדם פועלת כל הנ"ל עם הבריות ויוכל לעשות עשיות בעולם הזה כנ"ל.

הסלון

ברור בר-יוסף

תכל'ס, אני כאן מאז שהם התחתנו ועברו לגור יחד. אמנם אני באמצע הסלון, אבל אני תופס רק קצת מקום. האחים שלי ואחותי במרכז החדרים האחרים. עם אחותי אני מסתדר הכי טוב. ב"ה היא קרובה אלי, במטבח היא אפילו מעבירה לי מדי פעם מטעמים (שאריות שנופלות להם).

הזוג הזה דווקא די בסדר. נחמדים, מנומסים, בתחילת דרכם (מרגישים את זה מאד). לאט לאט, עם הזמן בטח אלמד להכיר אותם יותר, אבל בינתיים, אני פשוט לא מבין איך הם לא רואים אותי. בעצם אולי צריך לנסח את זה אחרת – איך הם מצליחים להתעלם ממני? יש ימים שהם כמעט עוברים עלי, אבל ברגע האחרון לא. זה ממש פלא, ניסי ניסים, היכולות הללו שלהם – הם גם ככה אטומים אחד כלפי השני, חיים בקופסא (כמובן, כל אחד בקופסא נפרדת). אחותי טוענת שכל בני האדם ככה עם כולם, לי קצת קשה להאמין. טוב, סה"כ גדלתי על סיפורי ילדים אופטימיים.

שמעתי שהכי קשה זה כאשר זוג מתגרש. נוצר פיצול. גם אנחנו הרי נפרדים בגלל זה, ברוב המקרים עוברים למקום חדש. מצד שני בבתים החדשים נוסף לנו מקום. פעם אבא אמר לי שבכל מקרה יוסיפו לנו בחלוף הזמן מקום, אבל כדאי שאני אפסיק עם המחשבות שהיחס אלינו ישתנה; מאיפה בכלל בא לי הרעיון הזה, שצריך להתייחס אלינו?! ככה הוא 'שטף' אותי חצי שעה. אבל בסוף הנאום הזה לא שינה אצלי הרבה (אולי, בעצם, אני אטום כמוהם?).

יש ימים, שבהם אני כמעט צועק, "הלו! הלו! כאן לידך!". אה, הנה הוא עובר פה, "שלום, פה, פה, קרוב אליך, הריק האפור הזה, כאן, כאן, ליד הרגליים שלך. אפור, לח, די גדול, ממש לידך... נו, אתה לא מסוגל להסתכל ולהגיד שלום?!". שום דבר, כרגיל.

אבל מה אני רוצה. כשהוא פותח את החלון הוא לא שם לב אלינו, רק מצייר לעצמו פנטזיות, בלי לראות ששם, אנחנו, זה הכל.

מדוע נתקנה מסכת ידיים ווארט זה הוא פרי לימוד משותף עם אבי בבקרי ראשון בשעות בלתי אפשריות לחלוטין.

יעקב מאיר

הלכות טהרות היו בפסגת הפופולריות שלהן בימי ביהמ"ק. לקראת סוף ימי בית שני אנו מוצאים חילוקים בין ה'חברים' לבין 'עמי הארצות': ה'חברים' מקפידים על הלכות טהרה אפילו ברגעים הקשים ביותר של המצור ואילו 'עמי הארצות' – לא. בחפירות הארכאולוגיות בירושלים נמצאו כלי אוכל רבים מאבן; היעילות של כלים אלו מוטלת בספק כעתה כן אז וכל יתרונם הוא בכך שאינם מקבלים טומאה. בבתי שבהם נמצאו כלים אלו ניתן לראות עד היום כדים חתומים שהכילו מזון ונשמרו בבתי ה'חברים' כדי שלא ייטמאו, זאת על אף הרעב ששרר ברחובות. לאחר החורבן מאבד רובו של סדר טהרות את הרלוונטיות שלו ובתהליך ארוך והדרגתי נעשה למעין 'סדר רפאים'. בדורות המאוחרים הוא נשנה כנראה בעיקר למען הזיכרון ההיסטורי ולמען התקווה לגאולה ולא כהלכות פרקטיות, אולי זו הסיבה שלא נשנה תלמוד בבלי וירושלמי על רובו של הסדר.

הלכות טהרה הן הלכות קדומות ביותר ורבות מן העדויות הקדומות שיש בידינו מזמן הזוגות עוסקות בהן. כך למשל בברייתא במסכת שבת דף י"ד ע"ב: "יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית. שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה, וגזר טומאה על כלי מתכות. שמאי והלל גזרו טומאה על הידים", ונחלקו שם אם מדובר בהלל וביתו ושמאי וביתו או בהלל ושמאי עצמן, וכן אם גזרו לתלות או לשרוף ממש; אין ענייננו כאן להכריע על זה. זוג היוססים הוא הזוג הראשון הידוע לנו, הם מקבלים את שמועותיהם מאנטיגנוס איש סוכו שקיבל משמעון הצדיק. שמעון בן שטח, יחד עם יהודה בן טבאי, הוא מן הדור השלישי לזוגות, והלל ושמאי מכהנים בדור האחרון לזוגות.

בשלושת הפרקים הראשונים של מס' ידיים נזכרות שמועות מפי ר' יוסי בן חלפתא, ר' מאיר, שמעון התימני, רשב"ג המביא מעשה מבית רבן גמליאל אביו, ר"ע, ר' יהושע, ר' שמעון, ר' יהודה, בן עזאי ור' יוחנן בן יהושע בן חמיו של ר"ע. בפרק האחרון מככבים תנאים מזמנים ומקומות שונים מאלו שבפרקים הקודמים, מתוך כך וכן בגלל שפתו הסיפורית של הפרק (נמצא בו סיפור המעשה הארוך ביותר בש"ס משנה) נראה שהוא שונה מן הפרקים הראשונים וזמנו וכוונתו אחרים. הרכב גיבורי המסכת אינו שונה בצורה משמעותית מהרכב גיבורי מסכתות אחרות בסדר טהרות ובש"ס משנה כולו, זהו בית הלל המתגלגל בבית ר"ע. ננסה לעשות מעט סדר במהלך הדורות:

ראשונה גזרו הלל ושמאי, ריב"ז קיבל מהם, ר"א ור"י קיבלו ממנו, ר"ע קיבל מהם, ר' יוסי, ר' מאיר, ר' יהודה, ר' שמעון, שמעון התימני, בן עזאי ור' יוחנן בן יהושע קיבלו מר"ע, וחלקם זכו עוד לקבל מר"א ור"י טרם נידויו של ר"א והרחקתו של ר"י מיבנה.

השנים הללו (חורבן – יבנה – טבריה – ציפורי) היו השנים בהן הצטמצמה תורת הטהרות ל'חברים' בלבד, וכשהשתכחה גם מהם הפכה לתורה תיאורטית כמעט לגמרי. מהברייתא בשבת למדנו שאלו בדיוק השנים של בניית הלכות טהרת ידיים. מדוע ייסדו הלל ושמאי הלכות חדשות בשלב מאוחר כל כך? התמיהה בולטת במיוחד למראה דור ייסוד ההלכות האחרות שבברייתא, שמעון בן שטח וזוג היוסים הם מראשוני הזוגות, ומה להם ולזוג האחרון, שמאי והלל? האם קרה בשנים האלו תהליך של נטישת ההלכות הללו או של בניין?

אולי נסיונם של הלל ושמאי ובתיהם עד ר"ע לנסח תורת 'טומאת ידיים' מקביל לניסיונות הרפורמה של ריב"ז לפזר את הקדושה מרגע החורבן (לולבין ניטלין במדינה כל שבעה, תן לי יבנה וחכמיה וכו'). אולי חשו הלל ושמאי כי הלכות טהרה לא יוכלו להשמר במצב הגלותי ולכן תיקנו מעין תחליף ארעי – במקום 'אהלות', 'מקוואות' ו'כלים', הלכות השייכות לאזור הבית ומתאימות לעם היושב בארצו, תיקנו מסכת 'ידיים', שבה הלכות שהולכות איתנו לכל מקום. מכאן גם ההתייחסות ל'כתבי הקודש' שהם ארעיים ומתניידים עם הגולים.

הדים לתיקון המאוחר של הלכות אלו עולה גם מן ההתנגדות להן. אחרי סיפור נידויו של עקביא בן מהללאל הנשנה במסכת עדויות אומר ר' יהודה: "חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. ואת מי נדו? אליעזר בן חנוך, שפקפק בטהרת ידיים. וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן על ארונו. מלמד שכל המתנדה ומת בנדויו סוקלין את ארונו".

עקביא בן מהללאל נודה (ע"פ ת"ק) מכיוון שלא הורה כחכמים בארבע הלכות בענייני טומאת נגעים, מומי בכורות והשקאת סוטה. שלושת הנושאים הללו מקורם בתורה שבכתב. אליעזר בן חנוך לא הורה שלא כחכמים, הוא רק פיקפק בטהרת ידיים, שנתקנה, כאמור, בזמן מאוחר יותר, וכתוצאה מכך נודה ומת בנידויו. מתקיפותה של האכיפה ניתן ללמוד עד כמה רעועות היו הלכות ידיים בהווסדן ועד כמה חשוב היה לחז"ל לקבען ולשמרן (ככלל, ככל שהלכה נאכפת ביתר תוקף מתבררת גם הרדיקליות וחוסר ההסכמה הרחב לגביה. כך למשל גם דרך בדיקת העדים של ר"ג בסוף פ"ב ממס' ר"ה, חובת תפילת ערבית בבבלי ברכות פ"ד ועוד).

מעניין שהביטוי 'ידיים' משמש גם כביטוי מושאל, למשל 'ידות לנדרים' ('ידיים' במשמעות ידיות). כך מגדירה זאת האנצ' התלמודית: "ידות נדרים ונזירות הן לשונות של התרת נדר או קבלת נזירות בלשון שאינה גמורה, ודנים בהן אם נחשבות כדיבור

שלם; ונקרות 'יד' מפני שהן התחלה ופתיחה של הדיבור, כאדם האוחז בבית יד הכלי, ומטלטל את כולו בכך".

מסכת ידיים משמשת כ'ידות לטהרה'. כשראו הלל ושמאי שהלכות טהרה עומדות ליבטל מן העולם התקינו להן 'ידות, הלכות ידיים. באמצעות הלכות אלו, אותן ניתן להמשיך ולקיים גם לאחר החורבן, נוכל 'לאחוז בבית יד הכלי ולטלטל את כולו בכך' וכך ישאר זכר להלכות טהרה גם לדורות הבאים.

השרדותן של הלכות נטילת ידיים עד היום היא ההוכחה לראיית הנולד שבמעשה בניית הלכות אלו בדורות החורבן.

שׁוּגָה אב"מ

בין השמשות מימות עולם
הוא הולך וכלה במדבר
שבתו של עולם.

שבת בשבתו נצבת
מלפניו מאחוריו ומצדדיו
הוא העומד.

הימים במדבר ריקים
מלאים חול טובע
בצורת נשמות.

בעינים בלות הוא רואה
וסופר ומביט ומונה,
ושוכח שבתות הרבה.

נגלה ונכסה

אריאל זכאי

לפנים כשהיה חזן מוסף בבית הכנסת שלנו מנעים קולו בתפילת מי שברך לגבאים ולעסקנים, שה' ישלם שכרם באמונה, היו כל היושבים בירכתי בית הכנסת ליד ארון הסידורים מסתכלים על פישל הזקן הכובש את צחוקו, בזוכרו את מה שהרשקוביץ' תמיד היה אומר על זה – "הקב"ה ישלם שכרם – כי ממני הם לא יראו שקל!". באותו רגע תמיד היו כמה צעירים מזנקים על רגליהם בחושבם שהחזן מברך את חיילינו העומדים על משמר ארצנו בכל מקום שהם ביבשה, באוויר ובים. אחר-כך היו אותם צעירים, כדרכם של אנשים, נשאים לעמוד על רגליהם או נשענים על עמוד מזדמן כדי שהם יוותרו העדים היחידים לטעותם.

ברכת מי שברך זו חביבה הייתה על אבי מאוד. כל אימת שמישהו היה נושא על שפתיו את שמו של הסופר עגנון, אבי היה אומר לו 'ואתה יודע שנתגלגלה לו הזכות לחבר את הברכה לחיילי צה"ל!', ומוסיף "אני לא מבין גדול בספרות, אבל רק על זה היה מגיע לו לקבל את הפרס בשבדיה". בקידוש של חתני תורה ובראשית שמע אותנו שמעון אייל ואמר לו שעגנון לא חיבר את המי שברך לחיילים, אלא את התפילה לשלום המדינה, אבל הוא בשלו, כך הוא קרא לפני כמה שנים בהצופה וזהו.

אחזור ברשותכם לבית הכנסת שלנו, עליו התחלתי את הדיבור. המבוגרים שלא חשו לעמוד בברכה, היו נעמדים איש בזמנו. דוד, אביו של יוסי בן-צבי שהיה בצבא הקבע תמיד היה מזדרז להזדקף. מאירק'ה שכנו תמיד היה עומד לידו, ואבי אמר לי שזה בגלל שהוא ילד ניצול שואה, אבל אני חושב שזה בחינת טוב לצדיק וטוב לשכנו. שאר המתפללים היו נעמדים רק בהמשך, ודומה שהדבר תלוי במידת הציונות וכאבי הגב שלהם. אפילו וייס ששלח את ילדיו לחינוך העצמאי היה נעמד בסוף וממלמל בלחש "לא תתגודדו", עד שהרשקוביץ פעם אמר לו, נו, אז למה אתה שם אגודה בבחירות. אריה כהן היה היחיד שנשאר לשבת במקומו בזמן הברכה ובזמן התפילה לשלום המדינה שאחריה, והיה ממשיך לקרוא בחומש או באחד מדפי פרשת השבוע. כששאלו אותו למה הוא לא עומד הוא היה מתחמק, אבל אבא שלי אמר שזה מאז מלחמת יום-כיפור, בה מת לו אחיין.

בחודשים האחרונים הכל השתנה. הצעירים כבר לא קופצים, ודומה שהמבוגרים עושים ביניהם תחרות מי ישאר אחרון על מושבו. תמיד היו את אלו שקיבלו עליהם את מנהג אחינו הספרדים שאינם קמים בקדיש, אך במי שברך לחיילים הזדרזו וקמו. אולם לאחרונה כאבי הגב הטורדניים החלו מתפשטים מבעלי השיבה אל בני התשחורת שבחבורה, ואנחות קלות מלוות את קימתם. החזן כבר לא אומר את

התפילה בנעימה אלא חוטפה בנשימה אחת, כקורא את עשרת בני המן. וייס וילדיו הפסיקו לעמוד, וכשכיפתו השחורה מבריקה הוא מסתכל סביבו בחיוך ניצחון על פניו. דומה שרק דוד בן-צבי ומאריק'ה שהמשיכו לעמוד על משמרתם ליד הבימה, לא שינו ממנהגם.

אבל אין לי מה להלין, בשבועות הראשונים היה קשה ומסובך שבעתיים. חיים וולף שהיה חזן מוסף בכל שבת מברכין, לא ניגש לפני העמוד כשברכו את חודש אלול, לשלמה שור הגבאי הוא אמר 'אני לא אתן ברכה למי שמגרש יהודים'. בבית הכנסת התחילה מהומה אותה ניסו להשתיק כמה מתפללים שאמרו את יקום פורקן בקול רם. בסופו של דבר הרשקוביץ הגיע לפשרה, וולף יהיה חזן, ושלמה שור יאמר את המי-שברך לחיילים ואת הברכה לשלום המדינה. שלמה שור עמד בהסכם ואמר את הברכה ואת התפילה, רוב האנשים קמו לבסוף, אבל היו לא מעט שנותרו במקום ואף דיברו עם שכניהם. אבל, אתם יודעים, יהודים חוזרים מהר מאוד למה שהם רגילים, ועכשיו כולם כבר עומדים ורק הצעירים לא חזרו לזינוקם הראשון.

עד שחשבנו שהדברים שבו לתקנם והשקט ישוב לשרור במקומנו, קפץ עלינו רוגזו של מאירק'ה. מאירק'ה רוכברג היה מוותיקי בית הכנסת, וכיאה לזקנים ששנתם קלה היה מגיע בכל בוקר בחמש וחצי, פותח את בית הכנסת ולומד חוק לישראל עד שעת התפילה. מאירק'ה היה דייקן גדול. היו שתלו זאת באמו שהייתה ייקית, והיו שייחסו זאת למות אשתו, שמיום שנתאלמן לא בזבז את זמנו, כמו החל מחשב את קיצו שלו. כיוון שלא היו לו ולאשתו בנים הוא היה עובר לפני התיבה בכל בוקר בשחרית. בכל בוקר, בשעה חמש חמישים ותשע וחמישים שניות בדיוק, היה מתחיל לומר 'וכן שני כתובים המכחישים זה את זה'. כששאל אותו פעם שלמה שור למה הוא מתחיל עשר שניות לפני הזמן הוא ענה שמניין הוא צריך רק לקדיש. למרות שכבר עברו שלוש שנים מאז שמתה אשתו, מאירק'ה לא הפסיק לעבור לפני התיבה, ועדיין לא מצאנו מישהו שהקדימו ליד העמוד.

דבורה רוכברג הייתה בתו הקטנה של מאירק'ה. כבר לפני כמה שנים, כשהייתה מגיעה להתפלל בשבת ובימי חול לרפואת אמה החולה, החלו לדבר בה בעזרת הנשים, ובוודאי שלאחר מכן כשגדלה והייתה באה לענות 'אמן יהא שמיה רבה מבורך' אחר הקדיש של אביה. על פי רוב, היא הייתה המתפללת היחידה בעזרת הנשים בתפילות החול, מלבד ימים בהם היו נערכות שמחות בבית הכנסת, ברית או עליה לתורה של אחד מהנכדים של המתפללים הקבועים, או אז הייתה עזרת הנשים מתמלאת במתפללות. לפני כמה חודשים כמעט שחדלה דבורה לבוא לענות אמן בערבית, וגם לשחרית, שלא כדרכה, לא תמיד הגיעה בזמן. בליבי חשבתי שטוב הדבר, שהרי גזירה על המת שישתכח מן הלב, וממילא בנות ישראל הכשרות קיבלו עליהן להתפלל שתי תפילות, וזו לא רק שהקפידה על שחרית ומנחה, כל ימיה מאז שנתיתמה התפללה אותן בציבור בעזרת הנשים. בחצי אוזן שמעתי את הרשקוביץ סונט במאירק'ה 'נו

מאירק'ה, איפה התכשיט שלך? תגיד לי, הילדה שלך שמה עם כל הילדים ששמים מחסומים על הכבישים?'

מנהג קהילות החסידים הוא שמי שהגיע יום השנה למות אביו, אמו או אשתו, ואף אם מתו לו אח או אחות שאין מי שיאמר אחריהם קדיש או אפילו ישתה לחיים לזכרם, או, לא עלינו ולא עליכם, אם מת לו בן או בת, באותו היום היה מביא לחיים וקצת מזונות לבית הכנסת בתפילת שחרית. המהדרין היו מביאים גם קצת דג הרינג וקרקרים, והמהדרין מן המהדרין היו מביאים שני סוגים של הרינג מהחנות של מוטל בשוק של פתח תקוה. כך נהגנו גם אצלנו. הרשקוביץ היה הגבאי של ה'לחיים', בפנקס של הרשקוביץ היו רשומים ימי היארצייט של כל אחד מהמתפללים, ושבוע לפני התאריך היה הרשקוביץ אומר לו 'אנחנו לא נשכח לבוא בשבוע הבא לשתות איתך לחיים ולאכול א-שטיקל הרינג לכבוד אמא שלך הצדיקה עליה השלום'. ביום היארצייט היה הרשקוביץ פורס בזמן 'אין כאלוקינו' מפה על השולחן בכניסה לבית הכנסת ומסדר עליה את המשקה והכוסיות שהביא בעל היארצייט, ולידם את השאריות של היארצייטים שעברו. בזמן שהקהל קיפל את הטלית ואת התפילין, הרשקוביץ היה נוטל בקבוק ליקר וכמה כוסיות מהבימה ומוזג כוסית לו, לבעל היארצייט ולכל המעוניין. אחר כך היה מגביה את ידו ומברך שהכל נהיה בדברו, שומע את ה'אומן' של וייס ושותה את הכוסית שלו בלגימה אחת.

נחזור עתה לרוגזו של מאירק'ה, אותו זנחנו. בראש חודש כסלו שהיה ביום שישי שעבר, אחרי שסיים מאירק'ה את התפילה הוא הוציא מאחורי עמוד התפילה שקית עם משקה, הרינג ועוגיות, וקרא להרשקוביץ 'בוא, חיים, זה בשבילך'. חיוך התפשט על פניו של הרשקוביץ, ששאל 'נו, מאירק'ה, מה איתך? בראש חודש לא עושים יארצייט, וחיוך מזה היום של רבקה שלך כבר היה בקיץ'. מאירק'ה השיב להרשקוביץ בחיוך ואמר 'זאת דבורה, היא התארסה אתמול בלילה עם אביעד גלעדי. דבורה מצאה לה בחור ישיבה. אשה כבר אין לי, אז חשבתי שאני אשתה אתכם לחיים'. הרשקוביץ, שלמה שור ופישלר אמרו 'מזל טוב מאירק'ה, בשעה טובה', והרשקוביץ מיהר למזוג לכולם כוסית. אפילו יענקל'ה ואריה כהן שבדרך כלל לא היו שותים הצטרפו גם הם הפעם ולקחו כוס משקה.

בשבת בא אותו אביעד והתפלל בבית הכנסת. כשראיתי אותו נזכרתי שכבר ראיתיו מתפלל אצלנו, במנחה וערבית לפני כמה שבועות. אלא שלא כמו אז ישב כמנהג האורחים ליד החלון, הוא ישב עתה ליד מאירק'ה שישב במקומו שליד הבימה. אביעד זה צנום היה, ובימינו ליטף את זקנו שעוד לא התמלא. בקריאת התורה עלה אביעד לתורה, ואחרי שסיים את הברכה בזמן שהקהל שר לכבודו, אמר לו שלמה שור 'בפעם הבאה תקבל מפטיר וגם סוכריות על הראש'.

אחרי שקרא את ההפטרה המשיך יוסי בן צבי, שבא מהצבא לחופשה בבית הוריו, ואמר את יקום פורקן. כשהתחיל לומר מי שברך לחיילי צה"ל קמו כרגיל דוד בן צבי ומאירק'ה ראשונים, אחריהם המשיכו וקמו שאר מתפללי בית הכנסת, חוץ מאריה כהן ווייס, והנה אביעד לא זע ממקומו והמשיך קורא בחומש עם רש"י. מאירק'ה נתן בו עיניו וממקומי אף ראיתי שברגלו הוא מזיז את רגלו של חתנו המיועד. הרשקוביץ, שישב ספסל אחד לפניו, אף סיפר אחר כך שמאירק'ה גם לחש לו 'אביעד תקום, אביעד תקום'. דוד בן צבי שיושב ממש ליד מאירק'ה, אמר שלא לחש לו דבר, ובטח שלא בעט בו ברגלו. אבל את מה שסיפר לנו ביום שני שמעון אייל בשם מירב ביתו, חברתה של דבורה ששמעה זאת מפי דבורה עצמה, הוא כבר לא יכול היה להכחיש.

שמעון אייל סיפר לנו, שאחרי שעשה מאירק'ה הבדלה בביתו ליוותה דבורה את אביעד לתחנת המרכזית, שם הוא עלה על האוטובוס בחזרה לשיבה. אחרי כן הושיב מאירק'ה את דבורה ליד השולחן במטבח ואמר לה: 'מזל שאמא שלך לא בחיים ולא ראתה היום את הבושה שהייתה לי בבית הכנסת. החתן של הבת היחידה שיש לי לא קם לא לכבוד המדינה ולא לכבוד החיילים שנלחמים ומתים בשבילנו. המזל העוד יותר גדול שיש לנו הוא שעדיין לא שברנו צלחת עם ההורים של הבחור הזה שלך'. דבורה לא ענתה לאביה דבר ורק החלה בוכה, ואז חתם מאירק'ה: 'אני מצטער זה לא החתן שלו אני ואמא שלך עליה השלום חיינו. השידוך מבוטל'.

אז אני שואל אותך שמעון, מה עגנון היה אומר על זה?

ה' מלך גאות לבש...

כי לפעמים מגיע לאדם גדלות והאדם רואה עצמו בעיני רוחו כאילו גדול הוא מגופו הגשמי ואין גופו יכול להכילו כלל. ויכול שייצא הוא מדעתו מכיוון שאין דעת מיושבת עליו כראוי, היינו כי ידוע שהדעת מלובש בשכל הגשמי וכשהדעת מיושבת היטב כ"כ אין מבחין בין גוף לרוח בחינת שנת המוחין שעוברים עליו הימים כמו שעוברים, אך כעת נמצא הרוח בגדלות היינו דעת האדם ולכן הגוף מתכווץ בחינת שפלות כי 'לית ליה מגרמה כלום' באמת. ורוח האדם מתבהלת ורוצה לשוב. אך מחמת הכיווץ הנ"ל אין שום פתח לכנוס דרכו חזרה, ומתחלת הרוח להרגיש שהיא בשיגעון בחינת שיג וגאון בחינת גאווה. ונבהלת מזה מאד מחמת אותו העוון. שחושב בדעתו שנתפס לגאווה.

ומוכרח לדעת כי זהו עצת הבעל-דבר שידמה האדם כאילו עוון גאווה חש בליבו.

ולכן צריך האדם לאורך רוח כי עכשיו הרוח רחבה, וכשהגוף לחוץ ומכווץ אין דבר יכול לכנוס אליו כלל מחמת הכיווץ הנ"ל, ואין הוא מרפה כלל. ולכן העצה לזה הוא נחת רוח בחינת נח (בתבה) בחינת צדיק תמים כי צריך שיהיה מתנהג עם ה' בתמימות וידע כי מה' היתה זאת ויתפעל גם כן בתמימות בחינת "מה גדלו מעשיך ה'" וישמח מאד שזכה לזה ויכול גם כן לרקוד ממש כמו שכתב הרב¹ כי "הגדולים חיבים לדלג בכדי להכנס למחשבות גדולות..." וכל זה בחינת רצוא שבעת כזו מסוגל מאד לרוץ אל ה' יתברך. אך צריך שידע איש הישראלי שכמו שצריך הוא להיות בקי ברצוא כך צריך הוא להיות בקי בשוב כמו שכתב רבנו, וזהו בחינת "משכני אחרין נרוצה, הביאני המלך חדריו" בחינת סוף מעשה במחשבה תחילה בחינת נעוץ תחילתן בסופן. וידוע גם כן ששורש הכלים גבוה וכו' ולכן נראה שמוכרח הוא לשוב.

ובשביל זה ראוי שיעשה עצמו צדיק ויקבל על עצמו על מלכות שמים ויתפלל ויאמר ה' מלך בחינת מה שרצה ולכן 'גאות לבש'. ומסוגל מאד להפוך לאיש גיבור ממש וזהו פרוש 'לבש ה' עוז התאזר'. ואפשר לו ע"י זה לשוב כי עכשיו הוא גיבור וחרב בידו בחינת תפילה ויכול שיעשה צהר לתבה ויצמצם עצמו באורך רוח לכנוס חזרה ליישב בגופו. ומועיל מאד לתפילה עכשיו, בחינת "אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה".

וכל זה העניין הוא גדול מאד, שיזכור האדם וידע שלא יתפחד ולא יחשוש כלל על גאווה שכזו ולא יפול ח"ו לשיגעון באמת בחינת שיג וגאון כנ"ל בחינת מגדל בבל ולזה פרוש 'אף תיכון תבל' היינו אע"פ שנדמה לו שנתפס לגאווה אל ייאש עצמו כלל וזהו 'בל תימוט' כי באמת מה' היתה זאת. והבן.

¹ שמונה קבצים, קובץ א, פסקה שיח.

וכל זה העניין מרומז ג"כ בפסוק הנ"ל "מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך".
ועיין שם כל הפרק ותראה דברים נפלאים מאד.