

# קונטרס

עלון ישיבת שיח-יצחק

כסלו תשס"ח



- קובץ פנימי -

ישיבת "שיח-יצחק"

ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל

גבעת הדגן 1, אפרת

אתר אינטרנט: <http://www.siach.org.il>

דוא"ל: [siach@zahav.net.il](mailto:siach@zahav.net.il)

תגובות לקונטרס ניתן לשלוח ל: [moshelyashiv@gmail.com](mailto:moshelyashiv@gmail.com)

עריכה: משה אלישיב לויין

סיוע בניקוד: איתמר שחר

## תוכן העניינים

5	כסלו וחנוכה כפרויקט עיצוב / הרב יאיר דרייפוס
21	למה זה אנוכי / איתן אברמוביץ'
32	מחלת גִּבְהִים / שמואל פ.
33	כתובת תועה / רולי בלפר
37	* / שלמה שוק
38	קר שם בחוץ / צבי ויינגרטן
42	קץ דְּחֹק בְּאוֹטוֹבוֹס / אביתם
43	אומן בבשר / רוני בר-לב
46	זהות יהודית חילונית / אור יחזקאל הירש
50	רְבֵנו / אביתם
51	הפולני / אביחי צור
62	לדמותה הקדומה של השמיטה / שרית תהילה בלפר
83	משִׁפּוֹן לְנִפְאֵחַ / משה אלישיב לוי
84	זכר לדבר / יעקב מאיר



# כסלו וחנוכה כפרויקט עיצוב

הרב 'א'ר זר"פוס<sup>1</sup>

בשיעור זה אנסה להציג את מה שנאמר בפילוסופיה המודרנית על המטאפורה, שהיא מכוננת את השפה. אבחן זאת באמצעות מקורות מגוונים של הרב קוק, של ה'שפת אמת', של הזוהר ומקורות נוספים שהבאתי. אני רוצה להראות איך אפשר לכוון את הרוחניות שלנו, לכוון את התורה, באמצעות יצירת השפה, באמצעות יצירת הסמלים ובאמצעות יצירת המטאפורה. אדבר על היכולת לקרוא את הפסוקים ברמה של חלום, ברמה של פסיכודרמה, ברמה של משחק. באופן הזה, המילים שמשתנות משנות את משמעותן בנוף אחר מהמוכר; ולא רק זה, אלא בכוחנו לעצב את הדמות שלנו ואת המוכנות שלנו על ידי שאנו מדברים ומכוננים את השפה – דבר זה עצמו איננו היענות ותיאור של דבר קיים שאנחנו עושים באופן פסיבי, אלא עצם יצירת השפה היא עצמה משפיעה, היא עצמה מכוננת.

כסלו הוא החודש של החושך, וחג החנוכה, כמו שהמהר"ל אומר, הוא השיא של החושך שמתגבר ביותר, שהרי בחנוכה מתהפך החושך ומתחילה הארה. שאלת היחס בין האור לבין החושך, בצורות שונות ובמסגרות שונות, העסיקה את כולם – את הקדמונים ואת האחרונים. בהקשר הזה בחרתי לפתוח קודם כל בדברים של הרב קוק על ה'שפת אמת', ושל ר' שלמה קרליבך. החלק השני עוסק במשפטים מהספר 'על מוטיבציה ומתודה בלימוד הגמרא' של הרב שג"ר, שיצא בע"ה לאור בקרוב, בו הוא מתאר את לימוד התורה של טלז. התיאור של המהר"ל בלוח מטלז, שמאוד תפס אותי, הוא על כך שכל לימוד ההלכה איננו אלא מטאפורה של המושגים הקבליים שמונחים בתשנית. הוא לא בא מתוך איזו מגמה ללימוד תורה כמו לימוד קבלי – הוא דיבר על לימוד הלכה למדני, אלא שזה יונק את חיותו מהכרת המטאפורות בעולם העליון ובעולם התחתון, בכדי להגיע לאמיתה של הלכה. הרב שג"ר מציע לציבור הדתי לאומי לאמץ, בין השאר, את השיטה של ישיבת טלז ולא את השיטה של בריסק, ובסוף הספר הוא גם מנמק מדוע. בחלק השלישי אני רוצה לקרוא משהו מהזוהר, על תיאור הסולם כתיקון הברית; גם זה סוג של מטאפורה.

1 שיעור שניתן בישיבה בה' כסלו תשס"ח, תומלל ונערך ע"י בנימין פילצר.

## היחס הפסיכולוגי שבין הדברים המוחשיים לבין ההד הרוחני המתלווה להם

נתחיל מדברים מתוך 'עין אי"ה':

אמר רב הונא: הרגיל בנר הוויין ליה בנים תלמידי חכמים. הדמיונות שבין הציורים המוחשיים לדברים הרוחניים הנעלים, ראוי שלא יתענג האדם לומר שהם דברים של תוהו, כי ה' אשר עשה לנו את הנפש הזאת, תיקן אותה עם כל כוחותיה. גם כוח המדמה והמצייר, חוקותיהם חוקות איתנים על-פי חכמת אלוקים וטובו, וכיוון שיש יחש בכוח המדמה והמצייר בין אור הנר המאיר את המחשך החושי, לאור התורה המאיר מחשכי הנפש, אותו היחש הוא דבר שיש בו כדי לפעול בזה על זה על-פי השימוש ביחש זה בדרך הטוב והישר, באופן המטה את האדם לדרכי חיים לשמור דרך ה'. והנה הרגילות בנר פועלת באדם את התכונה שירגיש כמה טוב הוא האור וכמה קשה היא הישיבה בחושך, מה שבלא הרגל לא ירגיש כל-כך, ויחשוב את האורה רק לדבר של יתרון, ולא לדבר של הכרח שבהשלמת האדם... מכל מקום הרגיל בריבוי נרות יחשוך בהם אף-על-פי שלא ירגיש כל-כך יתרונו החושי, אלא שכך היא התכונה הנפשית באדם, לאהוב את האורה אחרי שהורגל בה... וזאת תהיה לאדם להערה, כי אורה של תורה, מי שהורגל בה ונהנה מזיוה, מרגיש כמה הכרחית היא וכמה החושך וחסרון הידיעה רע וקשה, וכפי מידת ההרגל כך תגדל האהבה וההכרה שהאורה התורית היא תכונה עצמית לאדם, כאהבת האור החושי לעיניים הגשמיות... הוויין ליה בנים תלמידי חכמים – וזה תלוי רק בערך הכרתו את אור התורה לעניין הכרחי, עד שמי שחסר אותה ידמה ליושב בחושך...<sup>2</sup>

מה שהרב מלמד כאן, זאת אמירה שאפשר לקרוא אותה קריאה פסיכולוגית, אפשר לקרוא אותה קריאה מוסרית ואפשר לקרוא אותה קריאה קבלית. ישנן כל מיני אפשרויות איך לנסח את הדברים שיש כאן. על כל פנים, התנועה של הרב מפתיעה במידה מסוימת. הוא אומר לגבי העלאת הנר בחנוכה, כיון שמבחינה לשונית יש זיקה בין המילים (וזה, אגב, דבר שמהר"ל בלוח אומר על היחס שבין הלכה לנסתר), כמו שיש זיקה בין חריפות הפילפל לבין חריפות הסברא, כך גם כאשר מדברים על האור של הנר, זה גם האור של התורה. הרב מלמד, שמה שבדרך-כלל תופשים כאיזו מין הדמיה חיצונית ולא משמעותית, זה מאוד עמוק. זאת אומרת, שמושג הרגיל בנר, מבטא כאן אדם שרגיל להיות באקלים של נרות דולקים. הרגילות בנר – המצאות אדם בסביבה בה כל הזמן מדליקים נרות, אולי באופן לא מודע, משפיעה על ההכרח של ההארה בנפשו.

2 עין אי"ה שבת, דף כג עמ' 75.

זה מתחבר ישירות עם הצימאון, עם הכיסופים לצאת מן החושך אל האור. איך אדם יוצא מחושך אל אור מהבחינה של הדעת? על ידי העלאה של המודעות, על ידי שאדם מתרגל לצאת מהחושך ולחפש את האור. מי שרגיל בנר (אפשר לדבר גם על מנורה), כיון שהוא אדם שרגיל להיות באור, ולא אצל החושך, האור תמיד מזכיר לו ומעורר בנפשו את הכמיהה לצאת מן החושך. הוא לא תופס את זה כאיזה יתרון צדדי באדם, אלא כעיקר העניין. הרב אומר שזה משפיע עד כדי כך, שמי שזהיר בנר יהיו בניו תלמידי חכמים.

למה יהיו בניו תלמידי חכמים? כאן צריך להוסיף עוד נקודה יותר מדויקת. כלומר, לא מדובר פה רק בכך שאדם מעלה את האור מתוך החושך בהקשר של התורה, בהקשר של חכמה רצינאלית, אלא שהאור מתחבר אצלו עם הישות, החכמה מתחברת עם הישות עצמה, אם תרצו – עם הארוס, עם ההתענגות ועם התשוקה שמתלווים לאור. כי האור הוא לא אור פלורוסנטי, הוא לא אור מלאכותי, אלא אור שאדם מונהר ממשו וממש מרגיש ריגוש. כשאדם לומד משהו, תופס משהו ומשהו ניצת בו, אי אפשר לקרוא לזה הארה במובן של פלורוסנט, אור סינתטי, אור מלאכותי – יש כאן תנועה שמתלווה לריגוש. כלומר, החוכמה והישות נמצאות באיזשהו יחוד, באיזשהו זיווג. הישות עצמה עוברת איזשהו תהליך, גם הגוף מתנוועע. כשאדם תופס משהו שמונהר לו, אפשר להרגיש את הגוף מתנוועע, יש איזו מין השלכה שממש מטלטלת אותו.

זה קורה, כך טוען הרב, כאשר האדם נמצא באופן קבוע בסביבה שבה יש הארה, סביבה שתמיד מחפשת את ההארה. זה דבר מובן מאוד. אני לא הייתי אומר את זה ככה, אבל הרב אומר את זה – עד כדי כך, שזה באופן פיזי ממש. אמנם, ההארה של הנר, ההארה של החכמה וההארה של התורה הן בשדות שונים לגמרי, אבל זו בדיוק הנקודה של השפה, היא משנה את העניין. בן אדם שרגיל בנר, זה לא רק עניין עובדתי פיזי, שאדם נמצא ליד נר, אלא הוא גם מסגל את הלשון לדבר על זה ככה. כאשר אדם אומר שהנר מאיר, והלפיד מאיר, או משהו כזה, זה יוצר אפקט שלמעשה משפיע (אולי, כמו שאמרתי, בצורה לא מודעת) על העמקת הכיסופים להנהרה וכו'. כאן הרב בעצם מזהה שעיקר העניין של עבודת ה' ושל לימוד התורה הוא בעצם להגיע לבהירות, להארה, להנהרה, והיא מתעצמת כשאדם נמצא בסביבה שזה מה שקורה בה, כיוון שהמילה, כמו שאמרתי, היא מטאפורה.

למעשה, הארת הנר של חנוכה היא לא עניין של זכר לעבר, אלא הרב טוען בהקשר הזה שהעלאת הנר בעצם יוצרת כאן את התורה, יוצרת את התשוקה, יוצרת את הכמיהה. זה לא איזה נר זיכרון, שבא רק להזכיר דברים שקרו בעבר, אלא ההדלקה של הנר עצמה היא זו שמכוננת את הדבר. כאשר אני עולה להדליק נר של חנוכה, ההדלקה הזאת עצמה מדליקה בי את האור של התורה, את החיוניות, את השמן, את החכמה, את הבהירות, את התשוקה, את הכמיהה. כל זה עצמו תנועה אחת. זה דבר שאפשר

להוריד עד רמת החוויה, אפשר להיכנס למקום שבו הדיבור באמת מכונן. אנחנו אולי לא שמים לב לכך שהדיבור בשפה כזאת באמת משפיע עלינו. אדם שמדבר, למשל, על חדות – זו יכולה להיות החדות של הסכין, וזו יכולה להיות החדות של הסברה, זה אותו עניין עצמו. אדם שזאת השפה שלו, והוא מדבר על לחדד, יכול לומר ברגע מסויים "לחדד את העיפרון", אבל כשהוא אומר את זה, בתנועה הזאת עצמה הוא נמצא בתנועה של חידוד. תנועת החידוד בעצם מחלחלת ומפעפעת לכל מקום, לכל הרבדים של התודעה.

כשאני קורא לזה 'פרויקט עיצוב' אני מתכוון לפתוח כאן אפשרות ואופציה שאנחנו לא כל כך רגילים אליה. אנחנו נענים כאן למצווה, נענים לזיכרון ההיסטורי, בין אם זה כנגד נרות המקדש, בין אם זה כנגד הניצחון, לא משנה – תמיד באיזשהו מקום אנחנו משחזרים דרך הנר דברים שהיו בעבר. אבל מה שהרב רוצה לטעון כאן, שזה לא ככה. התנועה עצמה היא היא זו שמכוננת. בכל שנה, בחג החנוכה, אנחנו מעלים את הנרות ובה אנחנו מעצימים את התורה, זה גם מאוד מתחבר לדברים של הרבי, שחודש כסלו הוא חג מתן פנימיות התורה. סיון הוא חג מתן תורה, וכסלו הוא חג מתן פנימיות התורה. זה נוגע באותו עניין עצמו שאנחנו מדברים עליו עכשיו: דווקא היכולת לסגל שפה של חושך, שפה של התרחשות בחושך, היא עצמה יוצרת כאן את ההארה.

מדוע הרגיל בנר יזכה לבנים תלמידי חכמים? התשובה היא כי התודעה המועצמת של רצון להעלות את אור החכמה היא בעצמה מתקבעת והופכת לטבע – הרגל נעשה טבע. ההתבוננות בנר היא סוג של ריכוז, מדיטציה שמעוררת את התעוררות ההארה של החכמה.

זאת הנקודה שאני קורא כאן ברב, זה מה שהוא בעצם אומר כאן. אנחנו תמיד נמצאים בתנועה של 'מה הסברא?', 'מה כתוב כאן?'. ניתן לשאול – מה זה קשור לנרות חנוכה? הרב טוען שהרגיל בנר זו תגובה פרללית כזאת, מקבילה, שלא דווקא נמצאת בשדה של הלימוד. יש כאן קשר הרבה יותר רחב שאנחנו לא מודעים לו, שמשפיע עלינו.

בכל מיני מסעדות, כשרוצים לעשות מין אווירה רומנטית, מעמידים נרות על השולחנות. הנר גם מתפקד בתרבות כאביזר של עוררות. בהקשר הזה, גם כאן המחשבה די ברורה. זו לא כמיהה במובן היבש, במובן הרציונאלי, המנוכר; יש כאן איזה סוג של עוררות – שבאמת בהארת התורה עצמה יש גם צד כזה – של 'הארוס של החכמה', כמו שזה נקרא, שזה מין סוג של התעוררות. אנחנו חיים במרחב תרבותי, במרחב מושגי, במרחב של מילים. אני חושב שיש כאן איזו נקודה מאוד נכונה, מאוד צודקת, מאוד מונהרת, בדברים של הרב. ניתן לומר שזה לא משכנע, אני לא בא לשכנע. זה מה שאני רואה כאן. לפחות אותי, זה כן קידם.



אני רואה כאן שדה שנוגע לי מכל מיני כיוונים אחרים. למשל, תמיד אנחנו רואים את הנר בהקשר של המצווה. הנר של המסעדה הרומנטית והנר של חנוכה נתפסים תמיד כחוויות שונות. זה לא אותו נר. להפך, מנסים אפילו להרחיק את המשמעות של הנר במסעדה מהנרות של חנוכה. הרב רוצה לחבר אותם, לומר שזוהי נר – זה בדיוק אותו נר עצמו; הנר עצמו, שבעצם קיומו כנר הוא פונה לאותם מחוזות – אלא שזה מופיע בשדה אחד, וזה מופיע בשדה אחר. עד כדי כך זה מחובר, שכך הוא רוצה לפרש את דברי רב הונא, שהרגיל בנר בניו יהיו תלמידי חכמים.

באיזה מובן יהיו בניו תלמידי חכמים? במובן הזה שמי שנמצא במקום הזה של הכמיהה, של התשוקה לתורה, זה מן הסתם ידביק גם את הילד שלו. הילד מחפש הזדהות עם מה שבאמת מעורר בתוכו את התשוקה לאור, כי זה טבע האדם. לכן הוא אומר שאדם שלא יכול בלי התורה, כמו הסיפור של ר' אריה בינה ע"ה, ששאלו אותו פעם כמה צריך ללמוד, והוא אמר: "עד שאי-אפשר בלי זה". זאת הנקודה, שיש מקום שאדם לא יכול בלי התורה. כשהוא לא לומד הוא מתייבש, הוא חש שמהו מנותק ממקורו. התורה היא לא עוד משהו, זה לא קיום מצווה. התורה היא איזו מין תנועה של אי שקט, של איזו מין תודעה של חושך, תודעה שצריך להנהיר אותה ולרסן הרבה אנרגיות; הולך להיות שיעור רציני, אנרגיות, מקשים ומתרצים, איזו מין תנועה. זה משקף בדיוק את הנקודה הזאת שאמרנו, שדיבוק בתורה הוא תמיד דיבוק בחיפוש של היציאה מן החושך. כי בתורה כל המאמץ הוא להנהיר, להסביר, להנגיש, לחדד, וכן הלאה וכן הלאה. את התנועה הזאת הרב מזהה עם התנועה של האדם בכלל, במובן האוניברסלי, לצאת מן החושך, לצאת מן המערה. איך הוא יוצא מהמערה? בכך שהוא מדליק את האור, שהוא מעלה נרות. ויש חג כזה, חנוכה, שהוא אמור להיות החג של החושך, כניסה לשיא החושך. התנועה של חנוכה היא בדיוק זאת – החגיגה של ההארה, חג האורות, חג האורים (כמו שקוראים לו דווקא במחוזות החילוניים). הנקודה היא שעושים פה איזו חגיגה של אורות.

לפני עשר שנים, כשהייתי בארה"ב, חנוכה היה בדיוק מקביל לחג המולד שלהם. אני חושב שפשוט חוויתי את החוויה הזאת, של ההבדל בין האור הפלורוסנטי לבין האור הפנימי. העיר מקושטת להפליא, זה חג של ילדים – בכל חנויות הצעצועים עומדים אלפי אנשים בתור. מצד שני, חשתי תחושה ממש סינתטית. תאמרו שאני משוחד? נכון, אני לא נאמן לומר דברים אובייקטיביים על הנצרות; אבל התחושה הפשוטה, התחושה הבלתי אמצעית, אם אהיה כן עם עצמי, היתה בדיוק התחושה של הפער הזה. הפער הוא מהאור שהוא האור של התשוקה, של גילוי הפנימיות, של קיום הפנימיות, שזו תנועה של הווה, הנכחה של עצמי כאן ועכשיו, בזה שאני כוסף ופועל לצאת מהמחשכים. זו בעצם התנועה של היהודי, התנועה של הברית, זה השדה שבו אלוקים מתגלה. הדבר הזה עצמו בא לידי ביטוי במצוות נר חנוכה, כך טוען הרב.

## פרויקט עיצוב

מעין רוח זו כותב ה'שפת אמת':

בספר קדושת לוי פירש בזמן הזה ממש עתה שיש בכל שנה הארה מהנסים שהיו אז עיין שם. אך מכל מקום להרגיש הארת הנס צריך האדם להיות נפרש מהטבע. וכפי מה שאינו משוקע בטבע וגשמיות יכולין להרגיש. כי נס הוא למעלה מהטבע. ומכל מקום על-ידי המצווה נר חנוכה להיות נדבק במה שלמעלה מהטבע. שזה עיקר בחינת המצות לדבק ולחבר האדם במה שלמעלה מן הטבע. אף שעושה עניני עולם הזה מ"מ יוכל להיות נדבק על-ידי אור המצות שהם בבחינת עשי' גשמיות כנ"ל. ואא"ז מו"ר זצלה"ה אמר קבעום ימים טובים בהלל והודאה. שתקנו שעל-ידי הלל והודאה יעורר האדם הארת הימים שהיו נפתחים ומאירים לו. וכן פירש זכר עשה לנפלאותיו להיות נזכר הארת הנסים והנפלאות בכל שנה בימים ההם עד כאן דבריו ז"ל:<sup>3</sup>

זה ממש אותו עניין עצמו, כך אני מבין את החידושי הר"מ שהוא מביא בסוף דבריו. ההלל וההודאה הופכים את הימים לטובים. זה לא שהימים הם טובים ולכן אני מהלל – אלא על-ידי שאומרים הלל, אני הופך את הימים לטובים. זה אירוע של הנכחה בהווה.

דרך אגב, הרב סולובייצ'יק מבחין בדברי הרמב"ם שיש שתי מצוות: פרסומי מצווה, שזה הארת הנרות, 'להאיר את העיר', וזה שייך לזכר לניצחון, לפרסם את הנס. וישנה המצווה השנייה ברמב"ם, שזה להאיר זכר למנורה במקדש. אני לא רוצה להיכנס כאן למשא ומתן ההלכתי, על כל פנים ההבחנה בין שני הצדדים האלה של הנר נמצאת אצל הרב סולובייצ'יק בפירושו שלו על הרמב"ם בחנוכה. יש שם תיאור שהעלאת האור ברבים וההלל וההודאה הם יוצרים את ההלל וההודאה. כלומר, זה לא שאני נענה כאן למה שהיה פעם, אלא בזה שאני מדליק נר, הדלקת הנר עצמה, כמו שהרב סולובייצ'יק מתאר בדברי הרמב"ם, היא היא חלק מההלל וההודאה. הוא גם משווה את זה לפורים; כמו שקריאת המגילה היא ההלל, לפי הגמרא, כך גם הדלקת הנר בחנוכה אצל הרמב"ם היא בעצם ההלל וההודאה. העלאת הנר עצמה היא אופן של אמירת הלל, היא אופן שבו אתה מהלל. הדבר הזה מאוד ברור, מאוד מונהר. זו פעולה חיונית, ולא פעולה קפואה, סטטית, שאתה מדליק נר כדי 'לצאת ידי חובה'. יש כאן תנועה שבה כל חלק מהשמחה – אם זה השירים, אם זה הסביבון, אם זה הכינוס המשפחתי, אם זה כל מה שנעשה בחנוכה – כל זה מכונן את העניין. זה לא נענה לעניין, זה יוצר אותו. זה מכונן אותנו לכך שזה תלוי בנו. לכן נקרא לזה סוג של 'פרויקט עיצוב'. אפשר לעצב את

3 חנוכה תרל"א.

החנוכה באופן שבו אנחנו באים מצוידים בתודעה ובדברים עליהם דיברנו, ובזה עצמו אנו מכווננים. זה מאוד תלוי באדם, בכמה שהוא מתמסר לזה. ברור שאדם יכול להפרות את כל האווירה של החג, את כל האור הפנימי שנובע מתוכו, ככל שהוא נכנס לנקודה הזאת.

עוד ביטוי של השפת אמת בלשונו אחר כך:

הנס דחנוכה היה באור והוא למצוא ההארה הגנוזה גם בחושך ובגלות. ובזה יש לומר מה שכתב אא"ז מוז"ל על הגמרא דכפורים לא קבעו הלל דאכתי עבדי דאחשורוש כו'. וגם בנס זה לא היתה יציאה וביטול לכל מלכות יון. ולהנ"ל על-ידי הנס הרגישו שהם עבדי ה' אף שהיו בגלות וזה עצמו הנס שהם עבדי ה' בהתגלות אף בתוך החושך כנ"ל. ונשאר גם לדורות הרגשה ממה שלמעלה מן הטבע אף בעולם הזה. וזה שכתוב בני בינה ימי שמונה קבעו כו'. ויש לומר דהוה ליה למימר שמונה ימים. מהו ימי שמונה. ונראה שהם ימים בבחינת שמיני שלמעלה מהטבע ובכל יום יש בחינת שמונה כנ"ל: <sup>4</sup>

גם כאן הוא מדבר על ההשוואה שמונהרת אצל הרב סלובייצ'יק – הוא כותב בדיוק את אותה השוואה להלל של פורים, שזו בעצם ההארה שגנוזה בגלות. כמו שאמרתי, עצם העובדה שאני אומר את ההלל, בזה עצמו אני מנכיח את העובדה שאני מואר, כוסף לאור וכן הלאה.

## לראותם

נעבור לביטוי מאוד יפה של ר' שלמה קרליבך, באותה רוח, גם כן בשם הרב'ס:

מה אתם חושבים, כשהקדוש ברוך הוא ברא את העולם ואמר 'יהי אור', האם הוא אמר את זה כמו פקודה של שוטר: 'יהי אור!'? כמובן הקדוש ברוך הוא שר את זה. <sup>5</sup> אדם שרואה את האור בלי המנגינה לא רואה כלום... אבל אדם שזוכה לשמוע את המנגינה איך שהקדוש ברוך הוא ברא את האור... זהו 'אור הגנוז', גנוז בתוך הדברים... רבינו הקדוש ר' משה מקוברין היה אומר: כל מה שכתוב בתורה, כמובן, הקדוש ברוך הוא אמר את זה **כדי שגם אנחנו נעשה את זה**. ולכן, הוא אמר, כשהיהודי רואה שיש חושך על פני תהום, אז אין עצה אחרת אלא 'ויאמר', כלומר שאני אומר 'געוואלד! אלוקים! יהי אור!', **ואז באמת 'יהי אור'...** ועוד משהו וזה העומק שבעומק. מדוע כשאנשים אוהבים זה את

4 חנוכה תרל"ב.

5 מן הסתם הוא שר קרליבך.

זה, הם מביטים זה לזה בעיניים? מה יש לראות? וגם בנרות חנוכה אנחנו יושבים ומסתכלים במשך שעות. הרבי הקדוש מסלונים היה יושב מרותק, וגם הריז'ינר הקדוש... כשאתם אוהבים מישהו ומביטים בו הרבה זמן, אתם בעצם אומרים לו: אני רואה מה שאף אחד אחר לא רואה...<sup>6</sup>

היו כנראה הנהגות אצל חלק מהרב'ס, שהיו מביטים בנרות חנוכה. "אלא לראותם בלבד" – הם לא לקחו את זה כאמירה שאומרת שלא להשתמש בהם, אלא כראיה שהיא עשיה אקטיבית. לראותם זאת עבודה, של לשבת זמן רב ולראות אותם, להתרכז בהם. זה סוג של מדיטציה, סוג של התכוונות, איך שתקראו לזה. אני חש כאן את אותה רוח עצמה. גם אצל הרב, גם אצל חידושי הר"מ, גם אצל ה'שפת אמת' שהביא אותו וגם אצל ר' שלמה קרליבך – אני חש כאן את אותה תנועה עצמה, שבעצם ההתבוננות ו'הרגיל בנר', הקשר בין המטאפורות באמת יוצר כאן כנראה איזושהי תנועה מקורית. הבאתי כאן כמה מאמרי חז"ל, רק בשביל לסבר את האוזן:

הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה.<sup>7</sup>

החלום הוא שדה שבו המילים מקבלות משמעות שלא נמצאת במודעות. זה מתנהל היטב על פי מה שדיברנו עכשיו. יש קשר מאוד עמוק בין שמן הזית לבין התורה – לא בגלל שהשמן הוא רק סמל, כמו של מסמן ומסומן – כיוון שהשמן מסמל את החכמה, הרי שזה מדבר על התורה; אלא השמן עצמו הוא הוא האור של התורה. לכן, מי שרואהו בחלום זה מה שיקרה לו – הוא יזכה למאור תורה.

תקוע, מתוך שרגילין בשמן זית חכמה מצויה בהם.<sup>8</sup>

עוד מדרש אחד:

מנורת זהב יש ז' נרות כנגד ז' מאורות בעולם שהם ז' כוכבים (כוכבי לכת). ז' ימים טובים בשנה, ז' שערים בנפש: שתי עינים שתי אזנים שתי אפים ופה אחד. מנורה בדרום כנגד חמה שהיא מאירה לחכם, ועל ימין היא שנאמר לב חכם לימינו (קהלת י'). ומנורה כנגד העולם הבא שאין שם אלא אור שכינה.<sup>9</sup>

וכן:

6 לב השמים לחנוכה, שיחות שלישית-רביעית.

7 ברכות נו, א.

8 מנחות פה, ב.

9 אוצר המדרשים (אייזנשטיין), פנחס בן יאיר עמוד 479.

אמר רבי יצחק: הרוצה שיחכים – ידרים, ושיעשיר – יצפין, וסימניך: שלחן בצפון ומנורה בדרום.<sup>10</sup>

כאן אנחנו חוזרים שוב ליחס שבין המטאפורה לבין האור של החוכמה, שזה נתפס אצל חז"ל כדבר אחד. הרי זה לא סתם עניין אסתטי או צורני שהמנורה נמצאת בדרום, ושהרוצה שיחכים ידרים. זה לא סתם עניין חיצוני – תסתכל לדרום, תהיה חכם, תזכה לחוכמה, אלא יש כאן משהו בדרום שמזכיר את המנורה. אני לא יודע מדוע דווקא דרום בהקשר הזה, שאנחנו מדברים עליו, זה כבר מחייב דין וחשבון שעוד לא עשיתי. מה שברור הוא שהמנורה בדרום, ומכיוון שהמנורה בדרום, הרוצה שיחכים ידרים. פה זה גם בהקשר של חנוכה, שמדליקים חנוכה בבית הכנסת בדרום, וזה קשור לכך שהחכמה שייכת לדרום. ברור הוא שכבר במדרשי חז"ל מוצאים את מה שהרב והאדמו"רים דיברו בהקשר הזה, על היחס הזה בין המטאפורה לדבר, שהמטאפורה הופכת להיות הדבר עצמו. ולכן זה הולך גם הפוך – אם אדם פונה לדרום, הוא בעצם נהיה בחינת מנורה, ובעצם מתחבר ומזדהה עם המנורה. אולי הוא לא רואה את הנרות, כי אין כאן מנורה, אבל הוא לגמרי נמצא שם, הוא נמצא במנורה.

## זיקת ההלכה לנסתר

בעניין ההשלכה של הדיבור הזה על לימוד תורה, בחרתי כמה קטעים של הרב שג"ר, וגם ציטוטים של מהר"ל בלוך.

תפיסת היסוד של המהרי"ל, יסודה במוצהר בתפיסה הקבלית. שורש כל המציאות הגשמית הוא בעולם הרוחני וממנו אף השתלשלה לעולם הגשמי. כך ישנן לעניין הרוחני במרומים השתלשלויות שונות, אולם קיימת בין העולמות קורלציה המבוטאת יפה באמצעות השפה: העובדה, למשל, שלעלייה רוחנית ולעלייה גשמית שמור אותו פועל. לקמן נראה עד כמה מרכזית הנחה זו של קורלציה גם בפולמוסו של המהרי"ל כנגד הלמדנות הבריסקאית.

מכאן הוא גוזר את תפיסת התורה: **"הטעמים הנגלים והנסתרים (למצוות) אינם טעמים נבדלים אלא באמת טעם אחד הוא. הטעם הנסתר הוא שורש הטעם הנגלה ונשמחו"**. ההסבר האנושי, הפסיכולוגי, לתורה, לגיטימי מכיוון שהוא לא סותר את הטעם הנסתר כפי שטען למעשה הגר"ח. הוא שלב אחד בדרך אפשרית אל עבר הטעמים הנסתרים. ההעמקה ההולכת וגדלה בטעם זה היא מטרת הלימוד:

<sup>10</sup> בבא בתרא דף כה ע"ב.

וזוהי כל התעודה של לומדי התורה לחדור יותר אל נשמתה, כל אחד לפי כוחו בכל מקצוע שעוסק בו בין באגדה בין בהלכה, שרק אז אפשר להתעלות ולהבין את אמיתתה ובוזה נמצא את נעימות התורה וערבותה. כי מי שלא ישתדל להתעלות אל נשמת התורה אי אפשר לו למצוא את העדן והנועם הקדוש שיש בה.

...

עיקר מהותו ומחשבתו המכוונת אל מציאותו האמיתית היא המכוונת לפי התורה, כי רק ענייניה, רגשותיה ומצוותיה מתאימים באמת למחשבתו הפנימית של האדם ולרגשות היותר נאמנים שבתוך עומק נפשו... כי האדם יכול למצוא את אמיתת דעת תורה, שכליה וסברותיה רק בו בעצמו על פי שורש נשמתו כפי ה'אני' העיקרי שבו.<sup>11</sup>

כאן הופכת האימננטיות של התורה את הלימוד ללימוד קיומי. גם על הגרש"ש מספרים שבשיעוריו ניסה להבין "מה מרגיש מקדש האשה". אף שהמהרי"ל הוא בשר מבשרה של תנועת המוסר הרי שאין הוא מקבל את עמדתו של הר"י מסלנט שלפיה הקיומיות היא הנגיעות, היצר...<sup>12</sup>

מהי בעצם הטענה של המהרי"ל בלוח? שלמעשה, כשאדם לומד הלכה, הוא צריך ללמוד את הטעמים הנסתרים שלה. לא כדי ללמוד קבלה כרקע ללימוד ההלכה, אלא הוא טוען שאדם צריך לגלות את התורה בתוך עצמו. כל מושג שהוא לומד, צריך לגלות איפה זה פוגש אותו. בניגוד גמור לשיטה הבריסקאית, שצריכים לנתק וליצור ניכור בין הצד הקיומי לבין התורה, וליצור מודל מטאפיזי של ההלכה, כמו מודלים מתמטיים – את זה המהרי"ל בלוח תוקף בחריפות. ההצעה שלו כאן היא הפוכה: דווקא לומד התורה מנהיר את המושגים, מדבר על המושגים ההלכתיים עצמם. אדם, למשל, מקדש אישה. לא מספיק לדבר על רציונל הלכתי מנוכר, אלא אדם צריך לבדוק עם עצמו איפה זה פוגש אותו. מה זו קדושה? מה זה קדוש? וכן הלאה. רק מי שמתעמק בעצמיותו – וכאן הוא אומר צעד עוד יותר עקרוני, שזה כבר עיקרון ברמה המוסרית של האדם – ככל שאדם נמצא ברמה מוסרית גבוהה יותר, ההבנה שלו את ההלכה מונהרת יותר. כלומר, החתירה של המהרי"ל בלוח בלימוד היא ליצור איזה סוג של דבקות במושגי ההלכה, שמקורותיה הם הדבקות במושגים שמקורם בשורשים העליונים. נוצר חיבור ישיר לרובד הנסתר, שאתה פוגש דרך הזהות של המטאפורות. הוא מזכיר בפירוש את המקומות האלה של החדות של הפלפול והחדות של הסכין.

11 מהרי"ל בלוח, 'נשמת התורה', עמ' רכד-רכו.

12 מתוך: 'זבתורתו יהגה', על מוטיבציה ומתודה בלימוד גמרא, הרב שג"ר, יצא לאור בע"ה בקרוב.

גם הוא נזקק כאן לדבר על השפה. בהקשר הזה הוא טוען: אתה עושה מזה מושג הלכתי. אתה מדבר על גנב, על שומר או מה שזה יהיה, ואתה לא יכול להסתכל על זה רק בעין משפטית מוחצנת – כלומר, מה זה אומר מבחינה משפטית – אלא איפה המושג הזה, שהוא מושג של תורה, יונק את חיותו מהרובד הנסתר, מהרובד הפנימי. כל מילה, באיזשהו מקום מאותתת, יש לה רבדים. זה בדיוק העניין של השפה, השפה היא טעונה.

הוא בפירוש אומר, שהוא לא בא לומר שצריך ללמוד קבלה. לא זאת הנקודה. הוא בא לומר שכאשר אתה עוסק במילים, בשפה של הלכה – רק אם תתעמק בפנימיותך ותזהה את הנקודה, את המקור של אותה מטאפורה בעולמות אחרים לגמרי, תוכל באמת להנהיר את ההלכה. למשל, הסיפור על ר' שמעון שקאפ מאוד יפה, הוא לא רצה לדעת מה זה קידושין, או מה זה לקדש אישה – הוא רצה להרגיש מה זה לקדש אישה. מה זה נקרא להרגיש? כאן בדיוק הנקודה. אתה יוצר כאן איזה דבר, אתה מכונן קידושין, אתה יוצר אישות. הדבר הזה ברובד החווייתי, ברובד הפנימי הקיומי, העסיק את ר' שמעון. הוא לא מסתפק בגישה כמו של בריסק, בה אמירות כאלה נשללות מכל וכל.

ככל ש"אני" זה גבוה יותר כך ניתן להגיע להבנה מעמיקה יותר.<sup>13</sup>

יש כאן נקודה יותר מרחיקת לכת, שלמעשה, התורה יכולה לבוא לביטוי הלכתי שהוא תמיד דינמי. מה שאני לומד כרגע חושף משהו מתוכי. מחר תהיה לי התחדשות, אני אראה דבר אחר, אני גם אגיע למסקנה אחרת. התורה היא תורה חיה. עולה השאלה איך אפשר לפסוק הלכה, שהרי כאשר אתה פוסק הלכה, אתה מנתק אותה מההארה הפנימית שלה, ואתה יוצר דבר מלאכותי.

למעשה עולה כאן שוב מושג הברית: לימוד התורה הוא המפגש בין ה"אני" למוחלט, המתבטא בכך שסברתי והרגשתי הופכות לסברת התורה. לכן מודגש כאן, שרק בן ישראל יכול להבין באמת את התורה. הרא"ם מדגיש במפורש על פי דברי ר"מ בסנהדרין שגם לגוי אפשרית ברית זו בלימוד ז' מצוות שבהן הוא מצווה. אם כך, הצווי הוא המאפשר את הלימוד ואת ההבנה. בעצם, בתחום זה של ז' מצוות, שהוא תחום אנושי ואוניברסלי, מתגלה פתיחותה של התורה באופן מוחלט כאשר כל אדם ישר שותף ללימוד.<sup>14</sup>

13 ש.ם.

14 ש.ם.

אפילו גוי, בשבע המצוות שלו, אם הוא אדם ישר, אם הוא לומד את הדברים מתוך נאמנות לכנות הפנימית שלו ולהארות שבתוכו, יכול להגיע לברית על פי דרכו, בשבע מצוות – עד כדי כך. כלומר, יש פה איזו הקצנה שמהופכת ב-180 מעלות לתפיסה הבריסקאית, אבל היא מהופכת גם לרבי ישראל מסלנט, אבי המוסר. באיזה מובן? כל המאמץ של ר' ישראל בלימוד הוא להרחיק את הנגיעות. כיוון שהנגיעה היא מילת המפתח אצל בעלי המוסר, וכיוון שאדם הנשען על הקיומיות שלו מוטה על ידה, לכן אדם לא יכול להישען על הקיומיות שלו כשהוא לומד תורה, ולכן ר' ישראל הולך לכיוון של הפלפול – דווקא של לימוד התורה שלא לשמה. זה אחד הדברים שהם 'הפוך על הפוך' בספר: דווקא לימוד התורה שלא לשמה מעורר את הפלפול, ויוצר את היסח הדעת מהקיומיות. אתה יוצר סיעור מוחות שמרחיק אותך מרגשות בלתי אמצעיים. דווקא הדבר הזה הוא המלחמה של ר' ישראל ב'אני', בנגיעות של האני'.

המהר"ל בלוח הלך לכיוון הפוך: אני זה התורה. כמו שהחזון-איש היה נוהג לומר: "ליבי אומר לי". אני צריך לגלות את האור שיש לי בתורה. הנאמנות שלי לעצמיות שלי, היא עצמה תורה. בנקודה הזאת יש קירבה עמוקה בין שיטות הלימוד של טלז, לבין התיאור של הרב קוק וה'שפת אמת' את הדלקת הנר, שבאמצעות המטאפורה אתה מעצב את הדבר. לימוד התורה הופך להיות, למעשה, פרויקט עיצוב. אני לומד תורה ככל שאני נוגע יותר בדקות של העצמיות שלי, ושם אני בוחן את המושגים. שוב, לא מדובר כאן שאדם יהפוך את לימוד הגמרא ללימוד קבלה או ללימוד חסידות, מדובר על לימוד גמרא מחמיר, שהוא לימוד הלכתי עם כל השקלא וטריא וכן הלאה. אבל, מכיוון שהמטאפורות, לטענתו, בנויות מהעולם העליון לעולם התחתון, ויש זיקה ישירה בין המושג המשפטי לבין שורשיו בעולם המטאפיזי, הנסתר – מי שלומד תמיד צריך להדביק עצמו באותו מסלול, שהולך מהפנימיות אל ההלכה וחוזר חלילה.

ר' שמעון לא היה רבי, הוא היה ראש ישיבה. מהבחינות הללו הוא לא בא לומר תורה חסידית, אבל כשהוא בא לדבר הוא היה ער לזיקה שיש בין הנקודות שאתה מוצא בעצמך, בשפה שלך, ברגישות שלך, בעצמיות שלך. ככל שהן נקיות יותר, אתה תוכל גם לפרש את המושגים ההלכתיים באופן נכון יותר. זה עצמו כבר הופך להיות תורה. בכל אחד יש תורה שהוא מעצב ומכונן, כיוון שאם מדברים כאן על הסובייקט שהעצמות שלו מכוננת את התורה, אז ברור שלכל אדם יש את התורה שהוא מכונן.

כמובן, לא מדובר על עולם פוסטמודרני שבו כל גחמת בטן הופכת להיות תורה. מדובר כאן על עבודה רצינית, עבודה עם דין וחשבון. זו לא אנרכיה. היום כל אחד משרבט לו מילים, פסיקים ונקודות בשורה חדשה וחושב שהוא משורר. אין פה דבר



כזה, זה לא ככה. יש כאן דין וחשבון מחמיר של לימוד רציני.<sup>15</sup> אבל, מצד שני, יש כאן באמת הארת פנים עצומה, נקרא לזה אקזיסטנציאליזם מוקצן, בהקשר של לימוד גמרא, וזה דבר שהוא באמת מהפכני. לא במקרה, אחרי שהרב שג"ר מסיים לסקור את מסורת טלז בספר, הוא מציע את זה כאופציה הרבה יותר נוחה ונכונה לציבור הדתי לאומי, מאשר האופציה הבריסקאית, ששוללת כל עירוב של מחקר, מצד אחד, או פנימיות מצד אחר, וזה לא בא בחשבון בלימוד גמרא.

הבעיה של הצעיר הדתי לאומי ושל ישיבות ההסדר היא, שאנשים לא באו מתוך מקום מושרש בתורה, הם באים כבעלי תשובה מבחוץ. אם אדם מושרש בתורה, זאת השפה שלו, זה הבית שלו, אז אין לו כל כך בעיה, הוא פשוט נמצא בתורה. בן אדם שרוצה לקנות לעצמו תורה, לא יכול להישען על הערכות לא נכונות, ואלו הערכות לא נכונות. מה קורה כאשר יש לאדם זמן פנוי – הוא ילך לפתוח דף גמרא? הוא ילמד ר' שמעון, או שהוא יקרא ספר או שפחות מזה, יקרא עיתון (ותלוי גם איזה עיתון)? ברור שמשיכת הלב הטבעית של אדם מהציבור שלנו אינה לכיוון לימוד גמרא, ועל הרקע הזה, כאשר אתה מתייחס לדברים, ויוצר כאן דבר, אתה בעצם מוציא את הדבר, יוצר יש מאין, יש כאן איזו פניה שצריך לעבוד עליה. היא לא פשוטה, אבל יש כאן התחלה, לפחות, של כיוון, שבו אדם לא מאולץ להתלבש בלבוש שהוא לא מעוניין בו, של איזה תלמיד ישיבה, תלמיד של ר' חיים סולובייצ'יק, שהוא בכלל לא מוצלח בזה וזה לא מתאים לו, והוא נאלץ לעשות את זה כיוון שהוא נמצא בישיבה שזאת האווירה הדתית שלה, זאת הרוח וזאת החברה.

זה נוגע באותה נקודה שבאמת נוגעת ומדברת לאנשים שבאים אל ההלכה מבחוץ. לכן, לדבר על השפה כמכוננת, על המטאפורה כמכוננת ויוצרת שפה, מבחינת אנשים כמונו, זה נותן צורה, זה נותן עיבוי, החייאה. זה אפילו מרגש בצד מסוים.

---

15 מה ההבדל בין משורר גדול לבין אדם שהוא דמוי משורר, פסבדו? אפשר לראות בזה גם כללים. מה ההבדל בין תלמיד חכם גדול שיושב ולומד תורה, לבין אדם שיש לו אפשרות לגלגל בלשונו כאילו-סברות, וכאילו-למדנות שבעצם אין מאחוריה הרבה? זאת בדיקת הנקודה. אני לא יכול לתת פרמטרים איך מודדים את זה. אנחנו יודעים להבחין. זה תלוי מאוד בהתמסרות, זה תלוי בכנות, זה תלוי בלב הנשבר, בקבלת עול מלכות שמיים, זה מתחיל מהדברים האלה. אם אדם באמת נמצא שם, ושם הוא באמת נכנס לעבודת ה', אז מן הסתם בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכים אותו. אם אדם עושה שרלטנות ומניפולציות, כל מיני אקרויטיקות מלאכותיות, זו תורת שקר. כאן השאלה היא הנאמנות של האדם לעצמיותו, זה מה שמונח ברקע של הדברים. זה גם דבר מאוד מתאים לבעלי המוסר. הנקודה היא הפנימיות של האדם. משם אין משהו אחר. תורת אמת נתן בליבם. הוא נתן את התורה בליבו, בנשמתו, ושם הוא יכול לכוון את עצמו.

## הנהרה כירידה בסולם

לזוהר על סולם יעקב יש שני חלקים. החלק הראשון דן בשאלה: למה יעקב ראה חלום, ולא זכה למראה? ידוע שהחלום הוא רק שיטית מהמראה, שיטית משיטית מנבואה. אז למה יעקב, הבחיר שבאבות, זכה רק לחלום ולא למראה? רק מאוחר יותר כתוב שיעקב ראה מראה, אבל בחלום הזה כתוב שיעקב ראה חלום ולא מראה. זה הדיון של הזוהר, והוא משיב שיעקב לא היה נשוי, ועדיין אביו קיים. כנראה, שאם אביו קיים, הוא לא יכול לזכות להארה גבוהה. אביו היה צריך להסתלק בשביל שיזכה למראה, ובינתיים הוא רק ראה חלום. ואז הוא שואל, למה אחר כך, כאשר הוא הגיע, כתוב: "וַאֲרָא בַחְלוֹם" הזוהר אומר שהמקום גרם, וכשהיה בארץ ישראל כבר ראה מראה.

מה ההבדל בין חלום למראה? הזוהר מסביר שחלום שייך למידה של גבריאל, והמראה שייך לחיה ששולטת בלילות, והחיה זו בחינת החיה שבנפש – זה מזוהה עם האור של החכמה. וכאן, מה ההבדל בין החלום לבין המראה? הזוהר אומר שהמראה הוא סתום, והחלום מנהיר את המראה. הוא אומר שכל הדיוקנים נראים בגויה. אפשר לתאר את זה כאיזה מן חזיון שמלא בצבעים ובצורות ובמטאפורות, אין בו מילים. אדם רואה דבר, אבל זאת ראייה לא מילולית. יש פה נקודה שהיא למעלה מן השפה. אם תרצו, למעלה מהשתלשלות. והחלום, הוא כבר המקום הירוד יותר, זה המקום שבו הוא מונהר. זה החלק הראשון שמסביר מדוע יעקב זכה רק לחלום, ולא זכה למראה. החלק השני, הוא החלק שמתאר את תיקון הברית. שני החלקים מאוד קשורים אחד בשני.

מהו שלם דרגא דשאר דרגין ביה תליין והוא יסוד דעלמא.<sup>16</sup>

הסולם זוהי ספירת היסוד, זוהי ספירת הברית, יוסף שייך לספירת היסוד, 'צדיק יסוד עולם', שהוא כובש את יצרו.

וראשו מגיע השמימה הכי הוא לאתקשרא בהדיה, וראשו מגיע השמימה, מאן ראשו, ראשו דההוא שלם, ומאן איהו דא דכתיב ביה ראש המטה<sup>17</sup> (בראשית מ"ז) בגין דאיהו ראש להאי מטה ומנה נהיר, מגיע השמימה בגין דאיהו סיומא דגופא וקאים בין עלאה ותתאה כמה דברית איהו סיומא דגופא וקאים בין יריכין וגופא ועל דא מגיע השמימה.

16 זוהר כרך א (בראשית) פרשת ויצא דף קמט עמוד ב.

17 זה כמובן רמז עבה ליעקב – מיטתו שלמה.

יש כאן תיאור של הסולם שקשור גם לגוף האדם. הסולם זה היסוד שעליו הכל נשען, והשמיים מזוהים כאן עם תמונה מהופכת של הגוף. בתמונה של הגוף, הרגליים לא נחשבות, והמקום של המילה נחשב "סיומא דגופא", בעוד הראש הוא בעצם המקום הנמוך. בניגוד לתפישה הרגילה, שהראש הוא המקור של הדעת והמוחין, בניגוד למקום המילה, שם הכאוס, האידי והיצר וכן הלאה, התמונה בזוהר מתהפכת.

זה מתקשר היטב ליחס שבין המראה לבין החלום. המראה הוא המקום הסתום, המקום של ההארה השמימית, המקום הכמוס ביותר. זה באמת מזוהה כאן עם ברית המילה, והראש, שהוא דווקא המקום של ההארה של החכמה, הוא המקום הירוד, כי הראש הוא המנהיר, הוא נותן את השכל, את ההגיון, את ההנהרה, את החכמה וכן הלאה. אבל בתיאור של הזוהר, המקום הגבוה הוא המקום הסתום, שנמצא למעלה מן השפה.

יש לזה השפעות מרחיקות לכת להתייחסות שלנו. בהקשר הזה כאן, בצד מסוים זה בניגוד ובהיפוך לבעלי המוסר, שמציירים את היצרים של האדם כפראיים וככאלה שצריכים לכבוש אותם ולסנדל אותם באמצעים חיצוניים: באמצעות לימוד מוסר, ובאמצעות כל מיני כבלים אחרים. התיאור של הזוהר, ושל הרבה אדמו"רים חסידיים בעקבות כך, לוקח נימה הפוכה. התשתית של המראה, דהיינו, המקום שבו אלוקים מתגלה, מתחיל במקום הכמוס והעמוק ביותר, שורש ההוויה של הסובייקט.

כאן זאת הנקודה של ברית המילה. ברית המילה היא בדיוק התנועה שגואלת את המקום הזה מנפילה אל הסטרא דשמאלא, אל השדים ואל הכאוס, ומביאה אותו אל הקדושה, אל המקום שבו יש התגלות. מכאן מתחילה התורה, התשוקה, הארוס של החכמה והשמן, שנתפס אפילו בשיר השירים כסמל של אהבה ועוררות. כתוב שם "שֶׁמֶן תוֹרַק שֶׁמֶן, עַל פֶּן עֲלְמוֹת אֶהְבוּךָ"<sup>18</sup>. כאן בפירוש מופיע השמן כסמל של הריגוש.

במובן הזה, יש עוד נקודה מאוד מעניינת על השמן. מצד אחד, הוא אינו חיבור (במסכת טבול יום), ומצד שני, השמן מפעפע. מי שלמד יורה דעה, איסור והיתר, יודע שהשמן מפעפע ומטריף את האוכל. אם יש באוכל שמן הוא מעביר את הטעם לכל המאכל. אפשר לזהות אותו עם האור המקיף, ולא עם האור הפנימי. מהבחינות הללו כאן, התיאור של הזוהר לוקח אותנו אל אותו המקום עצמו, שבעצם סוגר את המעגל.

מה עומד מאחורי האמירה של המהר"ל בלוך, שיש ללמוד את התורה ומושגי ההלכה מהמקום הסתום שלהם? הדברים של הרב, שהמטפורה של האור משפיעה על האור של התורה. זה התחיל מכך שיש סולם, שמוצב ארצה, וראשו מגיע השמימה:

18 שיר השירים א, ג.

ה"אַרְצָה" – זה הדעת, זה המקום הירוד, ה"שְׁמִימָה" זה ראש המיטה, זה המקום של היצריות. כאן, המקום שבדרך כלל נתפש ככאוס, כאנרגיות האפלות, כעולם של התוהו שקודם לתיקון, המקום שנמצא בברית המילה, הוא עצמו הופך להיות המקום של ההתגלות. שם אלוקים מתגלה, משם הוא פונה לנפש, פונה להוויה, עד שהוא יורד אל הראש, שהוא המקום הירוד, אל ההארה, אל האור של החכמה.

כאן התיאור של חנוכה מקבל הנהרה נפלאה. הרי לא במקרה פרשת 'ויצא' נקראת בחודש כסלו. זה חודש של קבלת פנימיות התורה. מה ההבדל בין פנימיות התורה לבין תורת הנגלה? פנימיות התורה זאת הנגיעה במקומות הסתומים. זה לעורר את המקומות שדווקא בחושך מונעים יותר, ולעורר את פנימיות התורה דווקא בכסלו, בשיא החושך, זאת הנקודה שלא באה להנהיר. פנימיות התורה איננה ללמוד זוהר או כתבי האריז"ל, או את אחד האדמו"רים. אין הבדל: אתה יכול ללמוד ר' צדוק, או ללמוד תוספות, זה אותו דבר. הנקודה של פנימיות התורה היא לא מילים, לא שפה, אלא היא אותו מגע עם הסופר-אגו, עם המקומות התת-מודעיים, עם העל-מודע, עם המקומות שנמצאים בתשתית. הייתי אומר, בהקשר של הזוהר, שזה המקום של התשוקה, מה שרבי נחמן בתורה ל"ג מכנה "אהבה למעלה מהימים והמידות", שזה שייך בעצם לאותו מקום. זאת התשתית של הריגוש של האדם שלומד תורה. זה נובע מעצם התנועה של האדם. מה שקושר אותו לברית זה עצם התשוקה, הכמיהה, זאת הנקודה של הארת האור בחנוכה, כמו שאמרנו קודם. הכל כאן בעצם נסגר באותו מעגל, שבאמת מתאים מאוד לכסלו, דווקא מהסיבה של החושך.

# למה זה אנוכי

## אֵת אַבְרָמֹבִיץ'

א.

הפשטות והקיצור של פסוקי פרשת העקידה מעמידים תיאור גבישי של ניסיון והתגברות: התורה אינה נדרשת לתיאור רגשותיו של אברהם כלפי בנו, לציור הקושי אתו הוא מתמודד כשהוא שומע ומציית לציווי הפונה אליו. הדרמה מתרחשת מאחורי הקלעים, וגיבוריה הם שניים – האל המצווה, והאדם המציית. הציווי האלוהי מוצג בלשון קצרה וברורה, ללא צורך בנימוק או הקשר; ומולו מובלטת השתיקה של אברהם, הכובשת מאחוריה את כל מה שנרמז בלשון "בְּנֶךְ, יְחִידְךָ, אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְּ". אם נקרא את הדברים מתוך הנושא אליו אנו פונים, אפשר לראות בציות השותק את השיקוף של הדרמה הבסיסית המתוארת – האל מצווה, האדם אוהב, האדם מציית ועוקד.

פשטות כזו היא מבוא לערעורים וביקורת, שהקיצוניות של הסיפור מזמינה אותה. הד ראשון לכך ניתן לראות בדברי הרמב"ם, הלומד מהפרשה פרק בסיסי בהלכות ההתגלות:

פרשת אברהם בעקידה כוללת שני עניינים גדולים שהם מיסודות התורה. העניין האחד הוא להודיענו את קצה גבול האהבה לאל יתעלה והיראה מפניו, עד איזה גבול הן מגיעות... העניין השני הוא להודיענו שהנביאים מקבלים כאמת את מה שבא אליהם בהתגלות, שלא יחשוב מישהו שמכיוון שזה בחלום ובמראה, כמו שהבהרנו, ובאמצעות הכוח המדמה, יש שלא יהיה מה שהם שומעים או מה שמוצג להם ודאי (להם) או שיתערב בו דמיון-שווא כלשהו... הראיה לכך היא שהוא פנה לשחוט את בנו יחידו אשר אהב כמו שנצטווה, אף-על-פי שציווי זה היה בחלום או במראה... ובאמת ראוי היה שתהיה פרשה זאת, כלומר העקידה, על-ידי אברהם וכלפי מישהו כמו יצחק, שהרי אברהם אבינו הוא שהתחיל להודיע את הייחוד, לאמת את הנבואה, להנציח דעה זאת ולמשוך את האנשים אליה.<sup>1</sup>

1 מורה נבוכים, מהדורת שורץ, חלק ג פרק כד.

ברקע הדברים עומדת תפיסה מורכבת יותר של ההתגלות, מבט ביקורתי המניח שהקשר בין האדם לאלוהים אינו יכול להיות מתואר בפרוזה פשוטה שכזו. דווקא מתוך כך נזקק הרמב"ם להוכיח את הוודאות והבהירות הכרוכים בהתגלות הנבואית, עד שהמענה לספיקות אלה הופך להיות חלק מהלקח של העקידה עצמה, חלק מהשליחות החינוכית של אברהם (ושל הרמב"ם) ממש כמו מסירות הנפש סביבה בנוי הסיפור. התיאור המורכב של המדיום הנבואי (חלום, מראה, כוח מדמה), שהפסוקים מתעלמים ממנו, מוצא בסיפור דווקא בסיס לחזרה לתפיסה הפשוטה המתוארת בו – אחרי כל התייכונים אנו נשארים שוב עם אל שמצווה ואדם שמציית.

על גבי הדיון של הרמב"ם בביקורת ההתגלות הנבואית ניתן לקרוא את דבריו של ר' צדוק. כצפוי, יש בהם מבט מורכב יותר על הפרשה, אבל בנוסף לכך ננסה להראות שהם גם מובילים את הדיון למרחב אחר, בו נראה שהדיון של הרמב"ם אינו נוגע.

## ב.

ר' צדוק קורא את סיפור העקידה על-פי פירושו של מי השלוח,<sup>2</sup> וכדרכו הדברים מנוסחים אצלו בצורה חדה וברורה יותר, ומשתלבים במערכת מושגים רחבה יותר. רצף הדרשה בו משתלבים הדברים עוסק בחטאו של שאול שחמל על עמלק, חטא שעליו דרשו חז"ל את הפסוק "אַל תְּהִי צְדִיק הַרְבֵּה"<sup>3</sup>. ר' צדוק רואה בחטא זה דגם לכשלונו של צדיקים, ומביא רצף של נפילות דומות. בתוך משתלב גם תיאור העקידה:

וגם בזה צריך הבחנה, שפעמים נדמה לאדם למצוה ואינו אלא עבירה, רק היצר הרע מראה לו על רע טוב. וכידוע דעל זה אמרו בהרואה<sup>4</sup> דיושב על שני מפתחי הלב, גם על הלב צדיק לימינו, כאילו מסיתו להיות צדיק... וכמו שאמרו בבראשית רבה<sup>5</sup> גבי ניסיון העקידה, שאמר לו השטן לאברהם אבינו ע"ה למחר יאמר לך שופך דם אתה, שהראה לו שדבר זה אסור לעשות, והיא שפיכות דמים. ואף שנצטווה מהשם יתברך, מסתמא הסביר לו כי אדרבה הניסיון היה להיפך. שאף על פי שהשם יתברך ציווהו, וידע שכשיעבור ציווי השם יתברך יענש ואפשר יאבד גם חלק עולם הבא לגמרי – יש לו למסור נפשו גם כן עבור

2 מי השלוח חלק א, פרשת לך לך, ובקצרה גם בחלק ב.

3 קהלת רבה פרשה ז, טז, וכן ביומא כב ע"ב.

4 ברכות סא ע"א.

5 פרשה נו, ד: בא לו סמאל אצל אבינו אברהם אמר ליה: סבא סבאו אובדת לברך, בן שניתן לך לק' שנה, אתה הולך לשחטו? אמר לו: על מנת כן? אמר לו: ואם מנסה אותך יותר מיכן, את יכול לעמוד? הנסה דבר אליך תלאה (איוב ד) אמר לו: ויתר על דין? אמר לו: למחר אומר לך שופך דם, את חייב ששפכת דמו של בנך? אמר לו: על מנת כן...

קיום יצחק ואומה הישראלית היוצאה ממנו. ואף על פי שעל-ידי זה יאבד את נפשו ח"ו משני העולמות, התעהו לומר שעל זה היה הניסיון. שיתרצה למסור גם נפשו במה שיעבור על ציווי ה' בשביל קיום יצחק ושלשלת זרע ישראל העתיד לצאת. וזה היה עיקר הניסיון הגדול לאברהם, במה שהיה היצר הרע מראה לו פנים בהיפך, ושהניסיון בהיפך.<sup>6</sup>

בניגוד לרמב"ם המשמר בפרשנותו את הפשטות והוודאות של התיאור הרזה של התורה, ר' צדוק בונה את דבריו על המדרש שהוסיף לסיפור את קולו של השטן. הצטרפותו של שחקן נוסף לזירה מערערת בהכרח את הפשטות של התמונה ומוסיפה לה גוון של מאבק – פנימי או חיצוני. הדברים מסתבכים יותר כשהפיתוי של השטן אינו מצטמצם לתחום המוכר שלו, כלומר להדגשת הצד האנושי והאינטרסים שלו כנגד הציווי האלוהי. כבר בדברי חז"ל משתמש השטן בטיעונים מוסריים, ואף מערער על משמעותו של הציווי – "מראה לו פנים בהיפך, שהניסיון בהיפך".<sup>7</sup> לגבי ר' צדוק הדברים מורכבים אף יותר, כיוון שהוא שם בפיו של השטן את הטיעונים שלו עצמו:

ומצד האהבה יוכל להכניס עצמו לעניין כזה על דרך עבירה לשמה של יעל,<sup>8</sup> ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר... והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל ולבער צורר ואויב ה' כמוהו מהעולם לא הביטה על העבירה ועל הזוהמה שהטיל... מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה, שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תענש על זה, מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם... ועל זה אמר במצות האהבה בכל נפשך, דפשוטו הוא כמו שאמרו למסור נפשו נשמתו גם כן בשביל אהבת השם יתברך.<sup>9</sup>

6 פוקד עקרים אות ה, עמ' 254 בהוצאת הר ברכה. דיון מקביל וקצר יותר נמצא במאמרי קדושת השבת בתחילת פרי צדיק לספר בראשית, מאמר ד. בניגוד מעניין לרמב"ם שהעמיד את העקידה כדגם לנבואה, בדיון המקביל ר' צדוק שם בפי השטן את הטענה שהציווי שניתן לאברהם לעקוד את בנו הוא נבואת שקר, שכן הוא מצווה לעבור על ההלכה.

7 במדרשים אחרים מגיע הערעור גם לוודאות של הציווי, ולדברי השטן נוספת הטענה: "אני הוא שהתעיתי אותך ואמרתי לך קח נא את בכך" (מדרש אגדה בהוצאת ר"ש בובר, וירא עמ' נב), אך ר' צדוק לא ביסס את דבריו על מדרשים אלה ולא הלך בדרכם, שכן בדבריו אין השטן מציג את הציווי כהתעיה אלא כניסיון, ה' הוא שציווה אלא שרצונו שאברהם יתמרד. הרב שג"ר עוסק במדרשים אלה במאמרו "אי הוודאות כניסיון העקידה" (בתוך: "הישן יתחדש", אסופת מאמרים לזכר משפחת פל), בלי להתייחס לדיון האיז'ביצאי, ואכן מגיע למסקנה כי במדרשים אין אפשרות של מרד. דבריו משוקעים במידה מסוימת בדברים כאן, למרות שכאמור הוא הלך בעקבות המדרשים למקום אחר במקצת.

8 בהוריות (דף י"ב ע"ב) לומד רב נחמן בר יצחק ממעשה יעל שגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה.

9 תקנת השבין סימן ה, עמ' 23 בהוצאת הר ברכה. מידה זו מוצגת שם דווקא כמידתו של אברהם.

המרחב הלשוני של מושג העבירה לשמה בכתבי ר' צדוק – מסירות נפש עד איבוד העולם הבא, עשייה מתוך אהבת ה' כנגד הציווי הפשוט – מונח כאן בדבריו של השטן, ומוצג כתעתוע האחרון של היצר שבכוחו להפך את הרע לטוב. מכאן שלא ניתן לדחות את דבריו של השטן בפשטות, כיוון שבהקשר אחר התנהגות כזו תיחשב למדרגה העליונה. העולם של העבירה לשמה הוא המקום בו נוצר פער בין הציווי הנורמטיבי לבין התגלות כלשהי של רצון ה' שנתפסת כגבוהה יותר, והקריאה האיז'ביציאת המסורתית היא להיות מוכן לשלם את המחיר המוטבע בעולם הנוהג על פי מידת הדין, כדי לקיים את הרצון העליון שמעבר לכל העולמות. בהקשר שלנו, ההנחה כי ישנו מקור התגלות מקביל שיכול לערער על הציות הפשוט, הדורש לראות את הניסיון בעצם היכולת להתנגד אליו, משנה את המרחב בו מתרחש הסיפור: חוסר הוודאות העולה כאן אינו זה שהתמודד אתו הרמב"ם, כזה הנובע מהמדיום דרכו מתגלה הנבואה, אלא מונח כבר במקור ההתגלות. אהבת ה' עשויה להביא את האדם לעבור עבירה, ובכל זאת הוא יענש על כך לאחר מכן. הפיצול וההתנגשות מונחים כבר במקור, ומהם צומחת מסירות הנפש האמיתית, הקרבה גבוהה יותר מהתנועה המקורית של עקידת האינטרסים האנושיים למען הציווי האלוהי. כתוצאה מכך הופכים הדברים כאן למורכבים עוד יותר: לא ניתן לדעת בבהירות האם הציווי לעקוד הוא רצון ה' כפשוטו, או שהוא הרצון הנמוך שעליו יש להתגבר ואף לשלם את המחיר.

## ג.

התשובה של ר' צדוק נראית פשוטה למדי, ולכן דורשת עיון שפוחת מרחב נוסף לדברים:

אלא שמכל מקום שם (בדברי השטן) היה גם צד תאוה נוגע בדבר זה, שלא לעקרו בשביל אהבתו ליצחק. ועל כן חשד עצמו יותר בזה, שמא הנגיעה לאהבת יצחק היא המסיתו ומטעתו לומר לרע טוב... ושאלו שהיה נקי לגמרי... רק הנגיעה שהטעתו היתה מה שהיה רוצה להיות צדיק הרבה ולהתחכם ביותר איך להזהר מכל צד חטא כל שהוא. ולא השליך על ה' יהבו כדוד המלך, שכל ימיו היה בתפילה להשם יתברך שהוא ינחהו במעגלי צדק. דאלמלא הקדוש ברוך הוא עוזר אין יכול לו, ואי אפשר כלל להתחכם נגד ערמונית היצר המתעה אם לא בתפילה להשם יתברך שיראה לו דרך האמת.

התשובה של ר' צדוק מורכבת משני חלקים: היציאה מהספק בנויה על זיהוי הנגיעה המושכת לאחד הכיוונים, והכרעה לכיוון השני. אליה נוספת הדרישה להכריע מתוך תפילה, להשליך על ה' יהבו ולא לנסות להגיע לבירור המוחלט בכוחות עצמו. התשובה מעוררת לבחון מחדש את ההתלבטות לפי המושגים שעלו בה.



ההתגברות על הנגיעה מחזירה אותנו לתמונה הראשונית של הניסיון – הציווי האלוהי דורש מהאדם לעקוד את האינטרס הפרטי שלו. אבל הקושי הוא שבדיוק על ההבחנה הזו כבר ערער השטן, כשטען שמסירות הנפש האמיתית נמצאת בצד של העבירה. הטיעון שלו היה שהציות אמנם מציג עצמו כהקרבה, אך למעשה הוא בנוי על הפיצוי הקיים בעולם של שכר ועונש, ועוד לפני כן – בדימוי העצמי של הצדיק המקריב, ביציבות עולמו של המאמין הצייתן. השטן מצליח להפוך את היוצרות גם בהקשר של הנגיעה, ואיך ניתן לחזור ולמצוא וודאות בתמונת העולם הפשוטה? הדברים מורכבים יותר במקרה של שאול – אצלו הנגיעה היא עצם הרצון לברר את דרכו בתוך חוסר הוודאות, ולהזהר "מכל צד חטא" שעשוי להסתתר גם בציווי עצמו. אבל אם הנגיעה יכולה להיות בעצם הרצון לחפש אחר נגיעות, איך אפשר להשתחרר ממנה?

קושי נוסף העולה מהדברים הוא מקומה של התפילה. אם ר' צדוק מציע את בירור הנגיעה כעצה לבחירת הדרך הנכונה, עולה כי התפילה היא רק מרכיב נוסף המצטרף להכרעה הקיימת לפניו, תוספת המבטאת מידה מסוימת של שרירותיות וחוסר בטחון המתקיימים בה. אבל נראה שהניסוח של ר' צדוק הוא קיצוני יותר – ללא הסיעתא דשמיא אי אפשר כלל למצוא את דרך האמת, ולכן התפילה היא הפתח העיקרי לבחירה, ובלעדיה לא תועיל כל עצה ומחשבה. הדרמטיות של התיאור בסוף הקטע המציג את "ערמומית היצר" כדבר שאין דרך להתמודד אתו, מאפילה על העצה הפשוטה יחסית שנתנה קודם לכן ומחייבת לקרוא אותה מחדש. מתוך שאלות אלה ננסה להוסיף נקודת מבט נוספת לדיון, ומתוכה לקרוא מחדש את מקומה של התפילה במענה של ר' צדוק.

## ד.

בעקבות הרמב"ם, הדגשנו בדברינו את השאלה ההכרתית – איך ניתן להגיע לוודאות לגבי רצונו של ה'. אבל אפשר לראות בדברי ר' צדוק דיון אחר המונח מאחורי הדיון ההכרתי, והוא נוגע לשאלת הזהות העצמית של האדם והיחסים בינו לבין הקדוש ברוך הוא.

את העמידה של הרמב"ם על הוודאות של הנבואה אפשר לקרוא כנוגעת לשאלה יסודית יותר, שאלת הטרנסצנדנטיות של האל ביחס לאדם. הנבואה נקלטת בכלי הנפש של הנביא, ודווקא בכלי הדמיון הלא-מבוררים, נגועי הסובייקטיביות. הפרויקט של הרמב"ם אינו רק לאשש את וודאותה האלוהית של הנבואה, אלא גם את ההבחנה החותכת בין האלוהי לאנושי. ההתעקשות על הוודאות של הנבואה קובעת כי גם כשה' מתגלה לאדם מתוך עצמו, עדיין נותרת ההפרדה הברורה בין חוץ לפנים, בין התגלות לקול פנימי. ההתגלות אולי מערערת לרגע את הגבולות, אבל הרמב"ם דואג לכונן

אותם מיד מחדש. מכך עולה שוודאותה של ההתגלות נדרשת לא רק כדי להסביר את נחישותו של אברהם, אלא גם כדי להציב מחדש את הדילמה של הניסיון במבנה הבסיסי שלה: האדם האוטונומי העומד בפני הצו ההטרונומי לעקוד את עצמו.

הערפול שיוצר ר' צדוק מכוון קודם כל לנקודה זו: לא ניתן לדחות את קולו של השטן בכך שהוא יוצא מפיו של טיפוס לא אמין במיוחד. ההתגלויות השונות והסותרות מגיעות כולן מאותו מקום, והאמת לא ניתנת לחלוקה פשוטה על-פי ציר של פנים/חוץ. העיסוק של ר' צדוק בהתגלות מכוון באופן קבוע להפנמת הקול האלוהי לתוך הנפש, להבנת ההתגלות החיצונית כבוקעת מבפנים. ביטוי מוקצן לכך עולה בקביעה שעשרת הדברות נאמרו בקולותיהם של ישראל, ולא בקול מן השמיים או בקולו של משה.<sup>10</sup> אבל ההפנמה מביאה בעקבותיה את טשטוש הגבולות, כיוון שההתגלות הפנימית היא חסרת איפיון אלוהי ברור ולא ניתן לבודד אותה בוודאות מתוך שלל הקולות המתעוררים בנפש. בנוסף לכך, הנחת האפשרות של עבירה לשמה שוללת את היכולת לבחון את ההתגלות על-פי מדד חיצוני יציב כלשהו,<sup>11</sup> כיוון שרצון ה' עשוי להתגלות בכיוונים שונים וסותרים. אם קודם אמרנו שהערפול שיוצר ר' צדוק קיים כבר במקור ההתגלות, במתח שבין שורת הדין לצורך המתעורר לעתים בהפרתה, כאן עולה שהמתח קיים גם בכך שהקולות הסותרים מהדהדים כולם בתוך הנפש עצמה. יתכן שבמקרה מסויים מקורה של קריאה כלשהי, צייתנית או מרדנית, יהיה בנקודה חיצונית-נפרדת ולא פנימית-אלוהית.

השלב הבא העולה מהדברים לענייננו הוא שינוי תפיסת ה'אני', נושא שנראה כעומד בבסיסו של הדיון המתמשך של ר' צדוק בשאלת הידיעה והבחירה. במקום אחר<sup>12</sup> מבחין ר' צדוק בין הביטוי "הקדוש ברוך הוא ליכן של ישראל"<sup>13</sup>, לבין "פְּלִגִּי מִים לְבַּ מְלֶךְ בְּיַד ה' עַל כָּל אֲשֶׁר יַחֲפֹץ יִטְנֶנּוּ"<sup>14</sup>, המתפרש על מלכי הגויים. הוא מבחין בין חוסר בחירה הנובע מכפייה חיצונית, המניח את קיומו של רצון פרטי ואישיות נפרדת הקודמת לכפייה האלוהית, לבין מבנה האישיות המורכב של ישראל, אצלם "קדוש שרוי בתוך מעיו ובמעמקי לבו הנעלם". התיאור הוא של 'אני' שאינו סגור בתוך עצמו ועומד מול הרצון האלוהי, אלא של 'אני' שבמרכזו מונח ה'אחר' (ולפיכך איננו אחר), שהרצונות השונים כולם עולים מתוכו. העיסוק בהשראה ובחוסר הבחירה הממלא את

10 צדקת הצדיק קצג.

11 כאמור, בדיון בפרי צדיק הופך ר' צדוק את הקריטריון לפסילת נביא השקר (שעשוי היה לפוגג את תורת העבירה לשמה) לטענתו של השטן.

12 רסיסי לילה יט.

13 שיר השירים רבה, פרשה ה, ב.

14 משלי כא, א.

כתבי ר' צדוק מובן לפיכך לא כמקום בו מתגלה ה' לאדם, אלא כמקום בו נעלם הגבול ביניהם, ומקום זה מונח במעמקי הנפש הפרטית.

כמובן שהתמונה המסודרת של הקדוש ברוך הוא בלב והיצרים מבחוץ מתערפלת כאשר משליכים את המערכת הזו על הנושא בו אנו דנים, שכן השאלה כאן היא בדיוק מה לזהות כמרכז אלוהי ומה כהתעיה שטנית. משילוב הדברים עולה כי ההתלבטות אינה רק בשאלה לאיזה ציווי לשמוע, או איך ניתן להכריע בין אמת לשקר, בין טוב לרע. ההתלבטות נוגעת למבנה הבסיסי של הניסיון, לזיהוי הדמויות המתמודדות בו. ברגע שמניחים שה' מתגלה לאדם מתוך עצמו, ושהגבול בין האל המצווה לאדם העוקד הוא בהכרח מעורפל ולא ברור, קורסת ההבחנה הנדרשת כדי להבין מה פירוש הדבר לעמוד בניסיון – מהו הצד האלוהי אותו יש להשליט ומהו האנושי אותו יש לכבוש, מה נובע מהלב ומה מהקליפות. בתמונת העולם שמצייר ר' צדוק אין אל מצווה ואדם מציית, אלא רק אדם חסר מרכז ברור הקרוע בין קולות סותרים המתרוצצים בתוכו, קולות העשויים להיות אלוהיים ושטניים באותה מידה, ולא ניתן לכפוף אותם למפתח חיצוני כלשהו. בציור שמביא כאן ר' צדוק יושב השטן גם על הלב החכם שלימינו, ועשוי לרתום לחלקו גם את הצד הטוב. הזיהוי של מרכז האישיות כמקום ההתגלות, הטוב והאמת הופך להיות השאלה הבוערת, כאשר ההתלבטות נוגעת לעצם תפיסת הזהות העצמית.

על הרקע הזה נראה המענה של ר' צדוק הקורא לחפש אחר הנגיעה קשה עוד יותר, שהרי זיהוי הנגיעה הוא בדיוק קביעת האישיות הפרטית האינטרסנטית באחד הצדדים, וההתגלות האלוהית בצד השני. אבל איך אפשר לשחזר את המבנה הבסיסי של אינטרס מול ציווי לאחר שהמחיצה ביניהם התפוגגה? אם כל הקולות בוקעים מבפנים, איך ניתן לקבוע את מי מהם יש לעקוד עבור מי?

## ה.

המורכבות הקיצונית של הבעיה דורשת להבין גם את המענה בצורה מורכבת יותר. ר' צדוק אמנם מנסה לכונן מחדש את מבנה הניסיון הפשוט, אבל תנועה זו אינה תנועה פשוטה כלל. השיבה אל הפשטות היא הכרעה שאינה מתבססת על סדר ידוע כלשהו, על הבחנה ברורה בין ציווי חיצוני לנגיעה פנימית, אלא קפיצה שיוצרת את המבנה עליו היא מתבססת בעצם הכרעתה. הקביעה שהנגיעה של אברהם היתה ברצון לחוס על יצחק ולא ברצון לציית לדבר ה' ולקבל שכר אינה מבוססת על כך שהרחמנות היא המאפיין האנושי הבסיסי ואילו הציות הוא ההכנעה אל מול ה', שהרי במקום אחר יתכן והתמונה היתה מתהפכת. המענה העקשני של אברהם המתריס "על מנת כן!" בפני טענותיו של השטן הוא אמנם שרירותי כמו שהוא נשמע, אבל ההתעקשות עצמה היא היוצרת את ההצדקה להכרעתו, את המבנה הבסיסי של אדם העומד מול צו האלוהים

ונכנע בפניו. אברהם מכריע להזדהות עם הצד הרחמן שלו, לזהות את ציווי העקידה עם רצון ה' ולהיכנע לו. הכרעה זו היא הבניית הסובייקט שלו, היא תנועה שנועצת אותו במקום אחד, וממילא נקבע מולו גם האחר האלוהי. ההבחנה הנוצרת משיבה אותנו אל ה'אני' האחדותי ואל העמידה מול ה', ובכך מתאפשרים שוב הניסיון וההתגברות העצמית. בתנועה זו אברהם נחלץ מהערפול שיצר השילוב של שרירותיות הרצון האלוהי, העשוי לפנות מדי פעם נגד עצמו, עם טשטוש הגבולות בנפש האנושית, שרק בה נגלה דבר ה'. בעקבותיה חוזר האל להיות דמות בעלת רצון חד-משמעי, והאדם חוזר להיות דמות נפרדת ואחדותית העומדת בפניו למבחן.

מתוך הדברים יובן אולי גם הצורך בתפילה. נראה שאפשר היה לקרוא בר' צדוק קריאה פשוטה יותר, ולראות במציאת הנגיעה את גילויו של רובד אנושי פשוט שניתן להבחינו מהתעיות השטן. אפשר לטעון שלמרות הערפול עדיין ברור שהנגיעה נמצאת ברחמנות על יצחק ולא בעקידתו, ואפילו היא גוררת אחריה שכר נצחי, כבוד ויקר. קריאה כזו תראה בהכרעה זיהוי של אמת שהיתה מונחת שם כל הזמן, ובנגיעה קריטריון ברור למדי להבחנה בין טוב לרע, בין אדם לאלוהים. כפי שאמרנו לעיל, הקושי העיקרי בקריאה כזו מונח בדגש אותו שם ר' צדוק על הצורך בתפילה ובסייעתא דשמיא כדי להכריע ולהתגבר על "ערמומית היצר המתעה". אם נבין את ההכרעה כנובעת מקריטריון הניתן לזיהוי יהיה בכך גימוד של הניסיון המתואר פה במימדים על-אנושיים, וכתוצאה מכך תובן התפילה כתוספת חיצונית ולא מחוייבת להחלטה. לעומת זאת, על-פי דברינו לעיל מובנת ההכרעה כקפיצה שרירותית, היוצרת את תמונת העולם בה היא מתקיימת מתוך עצמה. יצירה כזו חייבת לכלול בתוכה צד של ביטול ותפילה, וזו הופכת להיות חלק בלתי נפרד מה'אני' אותו היא מכוננת. ללא תפילה תהפוך השרירותיות שבהכרעה לאטימות אלימה המתעלמת מכך שהיא בהכרח רומסת פה צד מסויים שיכול להיות לו צידוק, קול שצמח מתוך הנפש עצמה ובתוך מרחב האפשרויות האלוהי יתכן וימצא לו מקום. הטעות של שאול המתוארת בסופו של הקטע היא לא בכך שלא זיהה את הנגיעה שהטתה אותו לרחם על עמלק, אלא בכך שהכריע מתוך בטחון עצמי מופלג, מתוך רצון להגיע לאמת ולבירור מוחלט. הכרעה כזו, הנעשית על רקע של חוסר וודאות ומורכבות הקיימים במציאות עצמה, חייבת להיעשות מתוך מודעות לשרירותיות שבה ולצורך לקבל את משמעותה מהשראה אלוהית הנותנת לה עומק אינסופי.

לכך יש להוסיף שהשרירותיות של ההכרעה אינה הופכת אותה למוצלחת בהכרח. דוד המלך, המתואר כמי שלעולם לא חדל להשליך עצמו על ה', הוא זה שהוצג כמה שורות לפני כן כמי שטעה בזיהוי הנגיעה שמשכה אותו אל בת-שבע. לא מדובר כאן בבריאת יש מאין שאינה צריכה לתת דין וחשבון לכל מבנה חיצוני, אלא בניסיון לעצב מחדש את העולם בסדר הנכון, לשקף את מה שמונח מאחורי הערפל הבלתי עביר שבין האדם לאלוהים. ההתלבטות היא אמנם בין קולות שונים המתעוררים בנפשו של

האדם, אבל ההנחה היא שלמרות חוסר היכולת להבחין ביניהם, בכל זאת אחד מהם הוא התגלות אלוהית והשני התעיה של השטן. הבנייה מחדש של עמידת האדם מול האלוהים אינה חיקוי של מודל דמיוני ומיושן, אלא החצנה של שניות מהותית המונחת בנפש פנימה. מכך עולה שהתפילה נוכחת כאן בשתי משמעויות שונות: היא גם בקשה לסייעתא דשמיא שתכוון את האדם לדרך הנכונה, וגם כוח פנימי המעצב את העולם האנושי מתוך עצמו כעולם רך ונכנע יותר.<sup>15</sup> הכרעה ממקום כזה מעצבת אחרת גם את דמותו של מי שטעה וחסא בהצבת הגבולות, "וְהָיָה הַנִּקְשָׁל פֶּהֶם בַּיּוֹם הַהוּא פְּדוּיִד"<sup>16</sup>. ההבדל בין הכרעה המלווה בתפילה להכרעה עצמאית מודגש בהבחנה בין שאול ודוד: שניהם מוצגים כמי שתעו בבחירתם, אך שאול נדחה ודוד הופך למופת של הכנעה, תפילה ותשובה.<sup>17</sup>

## 1.

על-פי דברינו עולה כי הפירוש על עקידת יצחק נותן מענה ייחודי הנדרש בתמונת העולם של תורת איז'ביצא. כאמור, את הערפול וטשטוש הגבולות לא יצר רק הפיתוי השטני, אלא גם מורכבות העולם אותו מתאר ר' צדוק, עולם המשקף את חווית האמונה במצב של הסתר פנים. נראה שר' צדוק אינו מוכן לבודד את ההתגלות לחוויה טהורה ומזוככת כפי שדרש הרמב"ם, כיוון שחוויה זו אינה זמינה במצב בו הוא נמצא ואף אינה נחשבת כרצויה.<sup>18</sup> במקומה הוא מחפש את דבר ה' דווקא בתוך הנפש המסוכסכת, שמורכבותה גדלה עוד יותר כאשר מחפשים את ההתגלות בתוכה. הקושי להחזיק בתמונת העולם הדיכוטומית נובע משני הכיוונים: אלוהים כבר אינו מופיע כמישהו אי-שם בחוץ, והאדם כבר אינו נחוה כמישהו אחד שם בפנים. מתוך כך עולה

15 נוכחותם בדרשה של אלוהים והשטן כשני גורמים מתנגדים אינה מאפשרת קריאה פוסט-מודרנית קיצונית, כזו שתראה את האמת כיצירה אנושית שאינה כפופה לכל גורם חיצוני. מצד שני, כפי שנטען לעיל, ר' צדוק מרחיב עד הקצה את טענת חוסר היכולת לזהות את האמת ולהציב גבולות כגילוי ולא ככינון. ר' צדוק אוזז בחבל בשני קצותיו בכך שמצד אחד הוא מאמין שיש פנים ורצון מעבר למסכי הסתר והשרירותיות, ומצד שני הוא פונה ליצירה עצמית כיוון שאין הוא מאמין ביכולת (ואף בצורך) להתחקות אחריהם.

16 זכריה יב, ח.

17 כפי שאמר אביחי צור בחבורת "בני מחשבה טובה" בקיץ תשס"ז, ההבחנה העולה כאן בין שאול לדוד היא פיתוח של ההבחנה הבסיסית של ר' צדוק בין יוסף ליהודה, הצדיק ובעל התשובה. בקצרה – שאול מופיע כאן כצדיק שמנסה ללכת בדרכו של בעל התשובה ולעשות עבירה לשמה, אלא שגם אותה הוא עושה מתוך צדיקות יתר ("אל תהי צדיק הרבה"), מתוך הפרפקציוניזם והאחריות האופייניים לו, המבטאים תחושת 'אני' מופרזת וחסרת ביטול.

18 באופן עקבי למדי ר' צדוק מושך את מושג הנבואה בהווה ובעתיד למקום של התגלות המופיעה מתוך החכמה האנושית, נבואת התורה שבעל-פה.

בדברי ר' צדוק החיפוש אחרי ההתגלות הקיימת בתוך המורכבות ומתוך הערבוב וההסתר, הניסיון להפוך את ההסתר והערפול לצניעות שבה מתאפשר הייחוד.

בקטע בו עסקנו אפשר לראות ניסיון שיבה לתמימות. יש בו כיוון של חזרה למבנה הבסיסי של ההתגלות, למערכת היחסים הדיכוטומית המאפשרת את ההכרעה והיציבות. יתכן שמאחורי פרשנות זו עומד דחף דומה לזה של הרמב"ם – הצורך ליצור את הבסיס לסיפור מכונן כמו העקידה, בו מוצגת אמונה קיצונית היכולה להתקיים רק במרחב יציב ומואר. גם הרמב"ם מתמודד עם הסיפור ממקום שההתגלות בו אינה מובנת מאליה, אבל הוא בוחר לתאר אותה במצבה האידיאלי, ובכך להחליש את משמעותה האקטואלית.<sup>19</sup> ר' צדוק לעומתו קורא את הסיפור מתוך המציאות שלו, ולכן נדרש לתנועה ייחודית כדי להבין את העוצמות המתגלות סביב העקידה ולאפשר לה להיות דגם לקיום הדתי גם בימיו.

מתוך כך מובן שלא תיתכן שיבה למצב התמימות הראשוני. אם מקבלים את ההנחות של ראיית העולם האיז'ביצאית, הופכת התמימות הפשוטה לתנועה אלימה, שכן ההפרדה שבה חותכת בבשר החי, במורכבות הקיימת במציאות עצמה. התביעה לצייתנות פשוטה לציווי החיצוני מדחיקה את הטענה שיש חשיבות ומשמעות גם להתגלות הפנימית, שלא הכל ניתן לרדוקציה לאינטרסנטיות אישית אותה יש לעקוד. לעומתה, התנועה אותה מתאר ר' צדוק אמנם מכוונת ליצירת הבחנה בין אני לאחר, להחצנה של מה שנחוה כחלק מהאישיות ולכפיפת הפנימי לחיצוני, אבל התפילה המצטרפת אליה משנה את המנגינה. חוסר הבטחון המונח בבסיס התפילה משמר את ההתלבטות, את מקומו האפשרי של הצד שכנגד אותו הכרענו לעקוד. יתכן שהנגיעה היא קול ה', ויתכן שחטא יהיה לכבוש אותה, כיוון שהאני הנכבש אינו מוגדר ומובן מראש, ורק ה' יכול "להראות את דרך האמת". העצמי הנפרד המתגבר על עצמו נחוה לא כעצם מוצק שיש לכובשו בפני ה' העומד בפניו, אלא כיצירה רופפת שנוצרה מעצם ההכרעה להתגבר, מתוך הצורך להכריע ובלי לאבד את המודעות אליו.

התמונה העולה מהדברים רחוקה מאד מהאוטופיה העולה לעתים בכתבי ר' צדוק, המתארת את ההכרעות ככתובות מראש לטובה. במקום תיאור ההתמזגות הפנימית של האדם ואלוהים, איבוד הנפרדות והבחירה והנגיעה במקום בו ההבחנות מאבדות את משמעותן, מתוארת כאן יצירתו של 'האני המתפלל'. המתפלל צומח מתוך המרחב האיז'ביצאי המעורפל, מרחב של הסתר פנים שאינו מאפשר הכרעות פשוטות. היציאה מהמקום הזה דורשת ממנו תנועה ייחודית בה הוא מעצב מחדש את עצמו ואת המרחב בו הוא מתקיים, למקום בו יש אדם ויש אלוהים, יש ציווי ויש עקידה. המרחב המחודש משמר את התמונה הכללית של האמונה הפשוטה, ולכן יכול להכיל בתוכו את

19 ואולי הרמב"ם דווקא מעוניין להוציא את אפשרות העקידה מהלקסיקון הדתי הזמין לנו?

התנועה המסורתית של עמידה בפני ה' והתגברות עצמית. עם זאת, כיוון שבתנועה הראשונית נמסכת איכות תפילתית, מרחב זה ודימויי האדם והאל המתקיימים בו אינם נתפסים כנתון מוצק אלא כהכרעה הנעשית בסייעתא דשמיא ומתוך השלכה על ה',<sup>20</sup> ולכן משמרים משהו מהערפול והחופש האינסופי שעומדים בבסיסם. נראה שתמונה זו קרובה יותר למקום בו אנו מונחים מאשר שני הקצוות האחרים – הפשטות שמתאר הרמב"ם, המתרפקת על זכר ההתגלות ומצפה לשובה, והערפול האוטופי של חלק ניכר מכתבי ר' צדוק.

---

20 צריך עיון כמובן – היחס בין האל עליו משליך עצמו המתפלל בהכרעתו לבין האל לפניו הוא עומד לאחריה, היחס בין ההשראה האלוהית הממשמעת את כינון העולם לבין האל המתגלה בתוכו. כאן מתבקש לשלב מבנים קבליים, אבל לא עכשיו.

# מַחֲלַת גְּבוּהִים

## שמואל כ.

הָכִי גְבוּהָ בְּעוֹלָם  
 וְלִגּוֹף לֹא קָל  
 (כָּל הַלֵּבָן הִזָּה)  
 רִיאוֹת מִתְמַלְאוֹת  
 וְהַעֲיִנִים, אֲוִיר פְּסָגוֹת מִשְׁלֵג  
 דָּלִיל בְּחֻמְצָן נוֹכְחוֹתָךְ  
 וּבִתְנַאי רָאוֹת נְאוֹתִים  
 הַבְּדוּרִיּוֹת הָאֲדָמוֹת  
 לֹא יִסְפִּיקוּ לְדָם  
 (כָּל-כָּךְ הִרְבֵּה לִבָּן)  
 מִטְשֻׁטֵשׁ, הָרָשָׁם שֶׁהוֹתֵרְתָה  
 הַגְּבוּל הָאוֹרִירִי בֵּין שְׁלֵג לְעָנָן  
 עוֹלָה לְרֹאשׁ בְּאַחוּר  
 נִדְמָה בְּעֶרְפֶּל, בְּסַחֲרֵחֶרֶת  
 (כָּל-כָּךְ מִשְׁלָם)  
 וְדוֹקָא בָּא-לִי  
 טָרְסוֹת אֶרֶז מְשֻׁבְּרוֹת אֶת הָהָר  
 שֶׁהֵנוּף הַבְּתוּלִי יִזְרַע הַתִּישְׁבוֹת  
 תִּיר כְּמוֹנֵי זְקוּק הָרִי  
 לְמַעַט תִּרְבוֹת  
 גְּעֻגוּעַ שְׂיִפִּיג אֶת הַפְּסֻטוֹרְלִי  
 קָמַט דָּק בְּחִיבֵךְ הַמְשָׁלָם  
 לֹא אֲגִמִי הַקֶּרַח בְּעֵינֶיךָ

בין גונקפור לדהיה, ברכבת, תשרי תשס"ח.



# כתובת תועה

## רולי בלפר

משלושה או ארבעה בחדר

משלושה או ארבעה בחדר  
תמיד אחד עומד ליד החלון.  
מכרח לראות את העול בין קוצים  
ואת השרפות בגבעה.  
וכיצד אנשים שיצאו שלמים  
מתזרים בערב כמטבעות ערף לביתם.

משלושה או ארבעה בחדר

תמיד אחד עומד ליד החלון.  
שערו האפל מעל למחשבותיו.  
מאחוריו המלים.  
ולפניו הקולות הנוודים בלי תרמיל,  
לקבות בלי צידה, נבואות בלי מים  
ואבנים גדולות שהושבו  
ונשארו סגורים כמכתבים שאין  
להם פתבת ואין מקבל.

שיר זה הגיע אלי לפני כמה שנים כפי שהגעתי אליו אני, כמכתב תועה, בלי שולח וכתובת. המילים הכו בי מיידית וההד בהחלט קרא לתהום, אבל הרב שג"ר עזר לי להבין שאני היעד שלו, לא רק מוצאו ובעליו.

בשל כך, הדברים שלהלן אינם פרשנות שלו, כפי שגם אינם הרצאת שיעור של הרב שג"ר. אני לא טוען לאובייקטיביות חמורה, סובייקטיביות רוטטת או התכללות העילאית. רק למכתב שהגיע על ידי, עד ולא עד בכלל.

המציאות דורסת אותנו; טובעת אותנו בחולו של עולם, מטביעה אותנו בים התורה. רוח וגשם חוברים יחדיו נגד הקיום האנושי, במזימת עומק טוב ועומק רע של בריאה יצירה ועשיה זדוניים ונאצלים. כמעט שאי אפשר להביט מבעד לחלון מבלי לראות זאת. יש רק לגשת ולראות את הקולות.

אנשים מוחזרים לביתם כעודף של הפוטנציאל העצום שבהם. חייהם נפרסים עד דק במסגרת כלכלית בה הם נמדדים ונפרטים לפרוטות. גם ה'מימוש העצמי' מותר אותם פאסיביים – כמטבעות עוברים לסוחר המצביעים על ערך שלם, אמיתי, חריף, שאיננו.

מימושם של דברים רק חושף את הריקנות, את חסרותו הבסיסית של ההווה, של הקיום והאמת. זוהי לא אמת השוואתית של הגדרה לוגית וטבלאות-אמת, או אפילו אמת מהותית של מציאות אותנטית. חסרה היא אמת פראית הצומחת מארץ אליה נזרקה לאחר הביקורת המוצדקת שהטיחה בה בישיבת הצוות האחרונה לפני הבלאגן הגדול. מעט מוטרדים מכך, וגם אלה בדרך כלל מקוטלגים בקופסת הנעליים של 'הרגישים למציאות הפגומה' ול'חסרון במימוש האידיאל בעולם', או שאר ביטויים של רוחניות סיטונאית ועיתונאית, ולעיתים גרוע מכך – 'מתיקות' ו'ראיית אורות' של הולכי רכיל מגלי סוד בגרוש.

אך גם מתוך מתי מעט אלה שבכלל טורחים להביט על נוף עלמא דשיקרא והסיפור הנורא בנפלאותיו, השקט כעכבר וצווח ככרוכיה, ישנם הבודדים האמיתיים, אותם אבנים שאין להן הופכין, אותן נבואות בארץ ציה בלי מים. מבטם החוצה הוא מבט פנימה. הכשל, הפיספוס, ההחמצה, אינם רק לקות במציאות ראויה, אלא מטבעם של דברים. הסתכלות כזו כבר לא מחפשת את גאולתם של הדברים אל חוף מבטחים. החדר ממנו מביט אדם נדיר כזה, איננו כה שונה מן החוץ. המכנה המשותף איננו אחדות הרמונית אלא אוסף של שברים.

האדם המושב לביתו בסוף יום, עם המבט פנים/חוץ שלו, נותר סגור ומסוגר (כדבר המשורר – אדם בתוך עצמו הוא גר) למרות ובגלל הרפלקסיה החודרת שלו. הוא לא מגיע למימוש מלא, הזרימה הניו-אייג'ית הלאה-פנימה-החוצה לא מפיחה בו חיים חדשים. האדם הוא המכתב, ובעולמם של בודדים אלה, אין לו כתובת ולא מקבל.

התפילה היא מסירת מכתב שכזה, לו אין מקבל וגם אין שולח. האין מקבלו והאני שולחו. מתוך הריקון של הנמען החסר מבצבץ הנמען המוחלט, שפעם לא היתה בושה לנקוב ישירות בתארי שלילתו ולהעיר לו על שגיאות כתיב וקרי ושאר דברים ברומו של עלמא הדין.

הרב שג"ר מיישם את פרשנותו של לאקאן (בעקבות ביקורתו המהתלת של דרידה על האבידה בדרך של המסר) להגעת המכתב ליעדו, להבנת התפילה. האפשרות לתפילה היא האפשרות לתת את הבעיה, למסור אותה הלאה, לקבל את חוסר היכולת לגמרי. אין כאן קבלה המרמזת לכך שמישהו ירים את הכפפה ויפתור את הבעיה עבור המתפלל. קבלת החוסר היא התפילה.

תפילה מתמצית במסירה שהיא גופא קבלה. הרב שג"ר מביא את הדרש האיז'ביצאי להבנת 'מי ברא אלה?' כשאלה שהיא עצמה תשובה (ובתנאי שהשאלה נוקבת עד-כדי-מוחלטות שאיננה מסוגלת לקבל אף תשובה). המקום ממנו שאלה שכזו חורגת מן ההשתוממות (השאלה הפילוסופית הבסיסית של הדין וחשבון על ההוויה – 'מדוע') ומגיעה לסוג חדש של קיום, כזה המניב את השאלה עצמה, הוא המקום שבו גם הפסימיות האפלה הופכת להיות בהכללתה לחיי החיים.

שורש המרי הוא שורש האמונה. הרב שג"ר (בוריאציה על ויטגנשטיין) מעמיד את המילים כמרחב שלא יכול להכיל את דברי האמונה כיון שהוא נפרש באמצעותו. כך גם עם 'מי ברא אלה'. חוסר-המובנות-מאליה של המציאות מאפשר מגע אותנטי עימה. "מאחוריו המילים" – גם אלה הריקות של היושבים בחדר, וגם אלה העמוקות, בהן מצפים שישתמש כדי לברוא עולמות ולכתוב שירים.

כל עוד אין לנו זמן, שאנחנו בדרך להשיג את, החיפוש אחר המנוחה הוא עצמו מעייף. הרב שג"ר מדגיש את חוסר האפשרות להסביר תפילה כזו. ההסבר של הדבר הוא מעין הכנת רשת ביטחון ומתודולוגיה של אמונה התלויה בדבר.

ויטגנשטיין מתאר את התרשמותו האינטואטיבית מן התפילה כתנועה הדומה לנשיקה של תמונה ישנה. אין נסיון ותקווה ליצירת קשר, או פעולה של קבלת אישור טקסי מסוג כלשהו. המחוות פנימה והחוצה שתיהן נעלמות, ונותרת רק התפילה הטהורה.

כשלימד הרב שג"ר את סוגיות התפילה והשאלות הבסיסיות כהגעתו המופלאה של המכתב המושלך בבקבוק לים מרגע יציאתו, נתלתה מאליה שאלת האפשרות לקבל

מכתב שכזה, להופכו 'מכאן ולהבא למפרע' (אליבא דר' שמעון שקאפ) לשלוח על ידי קבלתו.

אינני יכול בכנות לקבל את החוסר, לתת את עצמי ולהתפלל. אבל בעידן של אימיילים והודעות רינגטונים בטכנולוגיית 'פוש' על מכשירי איתור סלולריים, זהו תענוג נדיר לקבל מכתב של ממש, ועל אחת כמה וכמה מכתב הנוצר אצלך בידיים. השלב הבא אותו לא אומר הרב שג"ר בשיעור, ואותו יש לקבל, הוא האפשרות לשליחה ולקבלה בלי האילוץ הלכאורה-מלאכותי של חיבור מכתב. העולם הוא מכתב כזה; שירו של יהודה עמיחי שהגיע אלי הכתובת התועה, הוא תפילה הפוגעת בדרכי. דווקא מפני שאינו כזה עד לרגע שאני מקבל אותו.

\*

## שלמה שוק

בְּכֹל שְׁהַחֲכִים וְהַעֲמִיק  
נַעֲשֶׂה הָרֵב  
יֹתֵר וְיֹתֵר אָבוּד.

מִדֵּי פַעַם  
הַתְּנַחֵם  
בְּזִכְרוֹנוֹת יְלָדוּתוֹ,  
בְּאַלֹהִים,  
וְחֹזֵר אֶל עֲצָמוֹ  
וְיָדַע  
שֶׁחֹזֵר עַל עֲצָמוֹ  
בְּשַׁעוֹר  
הַגָּדוֹל  
שֶׁל  
בְּיַת מְרוֹר.

# קר שם בחוץ

## הערה בנוגע לדמותו של (רבי) יהודה בן גרים

### צבי וינגרטן

רבי יהודה בר גיוריא ורבי יצחק ורבי נתן הלכו לשמוע פרשת נסכים מרבי שמעון בן יוחי.

**פסיקתא דרב כהנא, פרשת בשלח**

רבי יהודה בן גיוריא – בעברית נראה נכון לתרגם ל"רבי יהודה בן גרים" (אם כי ניתן לפרש את "גיוריא" כשם אדם – אך לא סביר). ר' שלמה בובער מוכיח מכאן שיהודה בן גרים הידוע לשמצה (מהמקור הבבלי לסיפור הבריחה למערה<sup>1</sup>) לא היה דמות של מה בכך, אלא אישיות משמעותית באותה תקופה. סברה זו ניתנת להוכיח על-פי מקורות שונים, ביניהם מקבילות לסיפור זה, שם מגיב רשב"י בחיוב ובאהדה ביחס לחכם זה: "רבי יונתן בן עסמי ורבי יהודה בן גרים תנו פרשת נדרים בי רבי שמעון בן יוחי... אמר ליה (רשב"י לבנו) לבריה: בני אדם הללו אנשים של צורה הם (רש"י – כלומר: חכמים), זיל גביהון דליברכוך"<sup>2</sup>, וכן: "רבי יצחק ורבי יוחנן ורבי יודן גיורי הלכו לשמוע תורה מר"ש בן יוחאי... וכיון שראה אותן שהן בני אדם של יישוב שלח עמהם זוג אחד של תלמידי חכמים לידע מה הם דורשין בדרך"<sup>3</sup>.

1 דיתבי רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גבייהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהון של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי ששתק – יגלה לצפורי, שמעון שגינה – יהרג... נפק לשוקא, חזייה ליהודה בן גרים, אמר: עדיין יש לזה בעולם? נתן בו עיניו, ועשהו גל של עצמות. (בבלי שבת, לג ע"ב – לד ע"א).

2 בבלי מועד קטן, ט ע"ב.

3 בראשית רבה, פרשה לה.

הריטב"א מנסה להסביר ש"אין זה ר' יהודה בן גרים המוזכר בתעניות דהוה גברא רבה", אולם התוספות<sup>4</sup> חולק על כך, ובעצם איננו נותן מקום לפירוש מעין זה. אולם, ניתן להבין מדבריו של הריטב"א ומנסיונו לפתור את הקושיה אף בתרוץ דחוק, שני דברים: א. הקושיה, אכן, איננה פשוטה. ב. גם ההסבר של התוספות איננו מניח את הדעת.

הבעיה, כאמור, היא בהתמודדות עם שני פנים (לכאורה) של אותה דמות 'ביוגרפית' – תמונת הגאון, של 'איש של צורה', מול תמונת התלמיד הכושל והטועה בלשונו. בשלב זה נראה לי שחשוב להדגיש את הסברו של רש"י: "וסיפר דבריהם – לתלמידים או לאביו ואמו, ולא להשמיען למלכות, ונשמעו על ידו למלכות"<sup>5</sup>. (רבי) יהודה בן גרים איננו בוגד או מלשין, אלא מתואר כמי שלא היה זהיר עד שהתגלגלו הדברים ונשמעו למלכות. אני מדגיש זאת דווקא בגלל הדמיון שעולה בעת קריאת הסיפור בין דמותו של יהודה בן גרים לדמות שהיא תירוץ הנצרות לשפיכת דמינו במשך מאות שנים – יהודה איש קריות.

יהודה איש קריות מופיע בספרי האוונגליון המאוחרים (מתי, לוקאס, מרקוס) כאחד משליחיו של יש"ו שבגד בו והסגירו לכוהנים שהסגירוהו לרומאים. גם כאן מדובר במישהו שהיה בפנים, יצא לחוץ, וכתוצאה גרם גזר דין מוות לרבו. יתרה מזאת, הגרסאות השונות אמנם חלוקות על אופן המעשה, אך כל ספרי האוונגליון (המוזכרים) מסיימים בכך שיהודה איש קריות מת כתוצאה מהסגרת מורו. מעניינת האטימולוגיה של שמו; חוקרי הנצרות הציעו שתי הצעות לפירוש השם "איש קריות":

1. השם (Iscariot) הוא שינוי כתוצאה של מטאטיסס<sup>6</sup> על המילה הלטינית

"*sicarius*" שפירושה "פגיון". ה"*sicarius*", או "סיקרים", היו קבוצת קנאים שלפי המסורת הובילו את המרד הגדול;<sup>7</sup> ולפי טענת החוקרים שמציעים פירוש זה, יהודה איש קריות היה מכת זו ומטרותיו היו קשורות למטרות הקבוצה.

2. רוב החוקרים סוברים שהשם נובע מהעברית, "איש קריות" = מהעיר קריות. אולם גם כאן מסתתר חידוש, שכן ידוע שהיו שתי ערים שנסאו את

4 שבת, לג ע"ב: "הכי גרסינן רבנו תם: 'הלך רבי יהודה בן גרים וסיפר דברים ונשמעו למלכות' – ויש ספרים שכתב בהן 'יהודה' ואין נראה לרבינו תם, דאמרינן בפרק קמא דמועד קטן (דף ט.) 'כי הוה מיפטרי רבי יהודה בן גרים ורבי שמעון בן חלפתא מרבי שמעון בן יוחי אמר ליה לבריה אנשים הללו אנשי צורה הם זיל גבייהו דליברכוך', מכלל דגברא רבה היה, ובסוף שמעתא לא גרסינן 'אל של עצמות' בלשון גנאי אלא 'נח נפשיה'.

אמנם, העידון בסוף אינו מספק, שהרי רשב"י עדיין גורם את מותו ותולה בו אחריות לנעשה.

5 רש"י על שבת, לג ע"ב.

6 בפונולוגיה – שינוי הברה בעקבות תופעות בגוף המילה והבניין.

7 השווה למשל (בבלי גיטין, נו ע"א): "אבא סקרא ריש ברינדי דירושלים בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה".

השם "קריות" ושתיהן היו בארץ יהודה. אם הדבר נכון, שיהודה איש קריות היה מיהודה ולא מהגליל – הדבר מייחד אותו בתור השליח היחיד שהתלווה ליש"ו מאזור יהודה (כל שאר השליחים היו גליליים).

הצד השווה בשתי האופציות שמציעים החוקרים הוא שיהודה איש קריות הוא חיצוני. ניתן לומר שהוא מעולם לא נכנס פנימה מכיוון שלא התנתק מהחוץ (לפי 1), או שלא נכנס כחלק מחוג החברים (לפי 2).

זהו גם ההסבר האפולוגטי ביחס לבוגד בחברה. האדם שהחברה נתנה בו אמון ואז בגד בה או הפנה אליה את הגב נהפך מהר מאוד לדמות שהייתה אמורה להיות חשודה מלכתחילה, לפרי רקוב מבפנים ולפסולה מעיקרה (אמנע מלתת דוגמאות קונקרטיים). כמדומני שדמותו של יהודה בן גרים<sup>8</sup> בסיפור בריחתו של רשב"י היא מעין דמות שנכנסת לתוך קטגוריה זו. אוסיף, שלענ"ד, הקשר בין הסיפור הנ"ל לדרישת פרשת נסכים/נדדים רופף, אולם חז"ל בחרו ביהודה בן גרים כדמות שעונה לקריטריון כפול ולפיכך בחרו בו. במילים חריפות יותר: לו היינו מכריעים שאכן רבי יהודה בן גרים (ששובח ע"י רשב"י) היה קיים ממשית – אין שום הכרח שהוא אכן ישב מול רשב"י, רבי יהודה ורבי יוסי בסיטואציה הנזכרת, אלא שחז"ל – עורכי הסיפור שמופיע בבבלי – בחרו בו כמייצג. גם הסיפור עצמו אינו נצרך לדמות זו:

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום? דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון... פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס... ונשמעו [דבריהם] למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי ששתק – יגלה לציפורי, שמעון שגינה – יהרג...

הסיפור שומר על מבנהו גם בלי עזרתו של יהודה בן גרים. אך חז"ל ביקשו ללמד משהו בהלכות תלמידי חכמים, ושמו של יהודה בן גרים, כפי שציינו, עונה למטרה זו.

רש"י מסביר בתחילת הסיפור הנ"ל את אטימולוגיית שמו של יהודה בן גרים: "בן גרים – בן גר וגירת היה", שלא נטעה לחשוב ששם אביו היה "גרים". כלומר, מי שמפשל כבר מצויין מתחילת הסיפור כמי שבחוץ, הוא לא אותנטי – הוא בן של גרים.

ישנו מקור בבלי נוסף המאיר לנו באור דומה: "ותלמיד אחד היה לו לרבי אליעזר שהורה הלכה בפניו... ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אותו תלמיד יהודה בן גוריא שמו, והיה רחוק ממנו שלש פרסאות"<sup>9</sup>. את מקור זה ניתן להשוות ל"רבי יהודה בן גוריא" או "רבי יודן גוריא" המופיע במקורות הארצישראלים. כמדומני שגם את זה ניתן לקשר למה

8 שאמנם מתקשר, כפי שמציג התוספות, לרבי יהודה בן גרים.

9 בבלי עירובין, סג ע"א.



שאמרנו לעיל על "יהודה בן גרים". סימונו של המחנה עולה כך כבר בתורה – סיפור המקלל נפתח בהגדרות יחוס – "וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרָיִם"<sup>10</sup>. כאילו חז"ל ניסו לאותת שחטאים מסוימים שמורים רק לאנשים שנמצאים בחוץ.

אם נחזור לסיפור בריחתו של רשב"י – לכאורה, ההבדל בין רשב"י לרבי יהודה – שגם לא הצטיין באהבתו לרומא (כפי שניתן ללמוד ממקורות שונים בספרות חז"ל) – היה ש"רבי יהודה סתם דבריו מפני יראת מלכות"<sup>11</sup>. המסקנה מהסבר זה של המהרש"א היא שרשב"י לא היה זהיר בדבריו. אלא שמהסבר שהעלינו ניתן לגשת לסיפור מכיוון אחר, ולטעון שהבעיה היתה בכך שבית המדרש היה פרוץ. זאת גם הסיבה שהסיפור נסגר בהפיכתו של יהודה בן גרים לגל של עצמות – רשב"י בסוף הסיפור מבקש לבנות מחדש את בית המדרש כמקום סגור, ולכן הוא דואג לסגור את הפרצות – זו של אותו סבא המבקר (מלשון ביקורת) אחר פסיקת ההלכה, וזו של המוציא את דברי המדברים בבית המדרש לכל מקום.

מבחינה מסוימת, כנראה שחזרנו לתירוצו הדחוק של הריטב"א – "אין זה ר' יהודה בן גרים המוזכר בתעניות דהוה גברא רבה".

---

10 ויקרא כג, י.

11 מהרש"א (חידושי אגדות) על שבת לג ע"ב.

# קֵץ דְּחֵיק בְּאוֹטוֹבוֹס אביתם

רְאִיתִי אֶת סוֹפֵם שֶׁל דְּבָרִים  
נְעוּץ וּמְדַמֵּם.  
הֵם לֹא יִדְעוּ בְּעֵצָמָם לְמָה  
וְעַל מָה.

הַמְשַׁכְתִּי וְעִשִׂיתִי לְלֹא הַבְּחִנָּה  
לְלֹא כְּחֵל וְשִׂרְקָה.  
בְּסוֹפוֹ שֶׁל יוֹם זָרַח  
לִילָה חֲדָשׁ וּמְסֻנָּר.

# אומן בבשר

## יוני בר-לב

שמחת תורה. כולם רוקדים בבית הכנסת הקטן, ואני עם הספר תורה במרכז רוקד לעצמי. כתבו שאנ"ש באומן (בניגוד לשאר ריקודים) בשמחת תורה לא היו רוקדים במעגלים, רק לבד עם הספרי תורה. אני מצרף את זה להנהגה נוספת המסורה לאנ"ש, שבפורים שותים לשכרה אבל לא בשמחת תורה. בלי יין ובלי אנשים, רק הגוף שלך והיא – התורה, רק לרקוד. הגוף של הדברים, המשכן של התוך, דיבר אלי השנה.

כולנו, ואני מתכוון לאנשים, או לפחות רובנו, מנסים, משתדלים, גם אם לא רוצים, לצאת מגדרנו, כך או אחרת. האנוש, אם אפשר לומר כך סתם, הינו יותר ממה שהוא, ההצגה שלו, הפוזה שלו, הסטייל שלו. לעומת זאת, מקומות הם לא כך, מה שיש זה מה שיש. אורך רוחב גבולות זהו. כבר אמרו חז"ל שחן המקום על יושביו, למקום אין אחריות במקרה של אבידה או גניבה.

אומן לא התאפרה לכבודי ולא לכבודו של אף אחד. נסעתי אליה לראש השנה, להיות אצל רבי נחמן שלה, והשנה אומן נכנסה לי בבשר. היא כאבה לי בעצמות, היא דקרה אותי עוד ועוד, וכל דקירה קורעת ממני את כל הרושם המתוק והרומנטי שהיה לי איתה. כל מה שהיה בעיניי סמל לכח האדיר של המשיכה לברסלב, של עומק הנפש ורוחב היריעה שארג הרב נחמן לפני מאתיים שנה והצליח למשוך אליו את כל הגיוון הזה, הפך את פניו לרוח רפאים מעוררת חלחלה ובחילה. החיוכים בין כולם הפכו לנכלוליים, הצעקות קורעות הלב לצווחות מפלצתיות, האחוה להמוניות, והשפיצים בנעליים לסתם שפיצים (חדים ומכאיבים) בנעליים.

הרב נחמן דיבר על כך שלפעמים הקב"ה בעצמו מסתתר בתוך המניעה, ואכן כל שנה מתעורר הספק אם לנסוע לראש השנה, והדחיפות, והזהומה, והבלאגן... ונוסעים ופוף, הכל נעלם, הציון הקדוש מחכה לי להתרפקות, להשתטחות, לדמעות לחיבוקים לרעד, ככה הצטברו לי החוויות עד כה. הפעם הזו, אחרי שנה שבה האמת קיבלה זוית חדה, אומן לא תחליף תפקיד, היא תתנפץ אלי ועלי יותר חזק מכולם. הפעם היתה אומן המניעה בעצמה.

אז (אוי) מה היה לנו? צידינית האוכל שלא הגיעה איתנו לקייב, כל החבר'ה שהסתובבו עם התיקים בלי שינה ומקום להרגע מהנסיעה כי לא מצאו את הדירה,

הגשם, הקור, הבוץ, כל אלה ועוד, לא נורא במיוחד, אבל כשהתישבנו בערב הראשון לאכול וצביקה קיבל את הקערה הגדולה של מרק פטריות רותח על עצמו (בלי הקערה), היה רושם של דין קשה. הבהלה, הזוועה, הבשר החרוך, הריצה למרפאה, האוקראיני שלא הבין לאן להסיע אותנו, המשטרה שעצרה אותו בדרך, וכו'.

ישבנו מאוחר בלילה לאחר שצביקה כבר היה מטופל במרפאה המומים ורצוצים. הדין, המסדרון שהולכים בו לקראת הכרעה, היה קשה. הקירות סוגרים, התאורה מאיימת, והסוף נראה סופי מתמיד. אומן בשלב זה היתה ההפרעה שבינינו לבין צביקה, בינינו לבין תקשורת והבנה וקיום, שכמו צביקה סבלו מכוויות בדרגה הקשה.

שנה שעברה היה שמח. כל ארוחה היתה גדושת אורחים, רווית אלכוהול, עליזה ומזמרת, וצוחקת להתפקע. הפעם, האורחים עזבו תמיד לפני שסיימנו, האויר היה קשה, המילים היו קשות, הבידוד סגר עלינו, הרגשתי כמו מצורע, או שכל העולם הם מצורעים, ורק אני לא, ואין באמת הבדל.

אומן נכנסה לי בבשר. הבוץ מילא את העורקים, ובמח דחפו המחשבות זו את זו כמו שמנסים להגיע אל הציון. אין לי כוונות ואין לי רעיונות, אין לי עין טובה, ואין לי עין רעה, אין לי עיניים בכלל, וגם לא ידיים, ואין לי גוף לחבק, אין לי כלום. שכני לחדר לא מצליח לנשום, ונשמע כמחרחר למוות בין שברי המיטה שקורסת פעם אחר פעם. כל האלרגיות מתעוררות לאנשים מסביב והעיניים אדומות מסיבות נפולות.

בתוך החבורה שלנו כבר אמר לי מישהו שהשנה קשה לו, והציניות שבחבורה מכה בו, ואיפה שנה שעברה...

אבל אין שנה שעברה, נוסטלגיה לא משחקת אצלנו, כי כשבאים למקום (והשנה זה קרה שבאנו יותר לאומן מאשר לראש השנה) המקום קובע ולא הזמן, ואומן קבעה בשבילנו השנה חוקים אחרים.

השנה נחתכה תודעת אומן שלי בסכין קצבים, והקצוות נצרבו עמוק פנימה. ישנו הציון הקדוש, הנחמה שאינה מושגת, ישנו הקלויז שלא מפסיק להדהים, וישנו הציבור, שמשמר את הפלא שניצח וינצח גמר ויגמור. ויש גם את העיר אומן, זו ששרים לה כל הדרך, 'אומן אומן ראש השנה'. הפעם הבנתי שאין זו קרקע להתרחשות בלבד, אלא קרקע עולם היא. מקום, חיוניות, שפה.

אומן צעקה לי בקול שהלך מסוף העולם ועד סופו, תכיר אותי, זו אני, דע אותי. מי את? מה את? רדי לי מהוריד, את בסך הכל הרצפה של הציון, של הקלויז, של חסידי ברסלב! הו לא גבר, אני זו שרועדת תחתך, תהיה בתוכי כמו הרב נחמן שאתה כל כך אוהב, ואל תדרוך עלי.

כפות הרגליים של צביקה, שקיבלו את עיקר האש (הוא הוריד נעליים דקות לפני הארוע) לא דורכות עכשיו על שום דבר, הן חבושות היטב ונחות על המיטה. מבחינתו הוא טוהר. ('אתה נראה ממש מוטרד, מצטער שהרסתי לך את החג רוני').

בשבת שלאחר החג, הלכנו לטייל קצת, לא רחוק מידי. רצינו לבקר בבית העלמין היהודי החדש והישן. הישן היה נגיש, החדש נעול. נכנסנו בדרך לחורשה נטועה עצים מסודרים שורות שורות, נזכרים בכל סיפורי השואה, 'הוציאו אותם ליער ופשוט ירו בהם', בכלל השואה צפה כל הזמן בשיחות. שורות שורות של עצים. נזכרתי באיזה סרט שבו הנדון למוות מובל בינות לשורות עצים למעבה החורש כדי להירות שם 'כמו חיה טפשה' – כך קבל אותו יהודי בסרט. בסרט, המצלמה – היא עיני הגיבור – עולה מידי פעם ומתבוננת אל השמיים, מאין יבוא העזר. אני מסתכל למעלה, והשמיים אפורים, דהויים, תוריד את הפרצוף שלך לפני שאתה נכנס באיזה עץ. ומאחורי החורש, נפתחים לפנינו כרי דשא גדולים ורחבים ככל שהעין יכולה להביט. הכל בגדול כמו שאפשר רק בחו"ל, עליות ומורדות של דשא ואגם גדול עם אדוות קטנות. איפה הם, אם כן, עלמי ועלמות אומן שירצדו על המסך הזה במשובת נעורים, בחדווה נטולת דאגות? בעיניי אין כאן חדווה. מידי כמה עצים פוגשים באחד שמרכז תחתיו שלל בקבוקים ריקים של אלכוהול, רובם מנופצים, ואין מחירד אותם מאסיפתם.

כשהמקום באמת מדבר איתך אזי הוא מדבר איתך בשפה משלו, אפשר לקרוא לה שפה מקומית. אם אתה רוצה להיות שם אתה חייב להיכנע לה. עפר באוזניך, אבנים מתגלגלות במורד הגרון, והלשון מלחכת חצץ. השנה אומן גילתה לי שהכל פיקטיבי. אין באומן שום דבר בעצם. לא רק אי וודאות בדרך אליה, זו שמחכה להפתעה הצפויה של 'אשרינו מה טוב חלקינו שזכינו להתקרר לרבינו', אלא וודאות בכך שאין בה כלום. היא עומדת לעצמה, לא מקבלת אותך, הזר, העולה לרגל, שקנה חוויה בעבור חופן דולרים ורק מחכה למימושה. אם אתה רוצה שיקרה משהו, שיהיה משהו, אתה חייב להיות פעיל, חייב לעשות את זה, להתחיל הכל מהתחלה. תגשש כמו עיור, תתמתח כמו חיגר, אחוז בשיניים כמו גידם, תתפלש באומן האדמה כאילו שהיא שלך, תאמין שהיא שלך. כי תכל'ס מה ליהודי שכמוני ולחתיכת ארץ? מה יש למקום להציע לי? יותר מזה, מה יש לי להציע לה? מה הקשר ביננו לכל הרוחות (אליהן כנראה אני שייך יותר, גם אליבא דידי, וגם לרצונם של המתנגדים לי)? איך ארחוש עליה מבלי לדרוס אותה?

בואי ארץ, כסי אותי. אעלם בתוכך תחת שמיך האפורים. כמו שמיכה, כמו שינה פי תהום, כמו מצבה. את קבר פתות, רק צריך להבחין בך. להיכנס אלייך זה לבחור בחיים.

# זהות יהודית חילונית

## אור יחזקאל הירש

בבואנו לחקור את התופעה הנקראת 'זהות יהודית חילונית', מזדקרות לפנינו שאלות שונות לגביה: מה הגדרתה, ומה משמעותה? כיצד לטפחה? ומה יחסנו אליה?

אנו נבקש להתמקד בשאלה – מהי הגדרתה.

ראשית, הבה נציג את הסתירה-לכאורה הקיימת בעצם המושג:

ידוע אופייה האמביוולנטי של הגדרת המונח 'יהודי' – מחד גיסא, המונח מבטא זהות לאומית-גנטית; ומאידך גיסא, ובמקביל, מבטא המונח זהות דתית.

ברור הוא שכאשר מדברים אנו על 'זהות יהודית חילונית', ממילא אין אנו מדברים על יהדות במובנה הדתי (המסורתי), כי אז הלא נקבל סתירה מיניה וביה. ניתן למצוא זאת בדבריו של פרופ' יעקב מלכין, ממשתתפי הספר "תרבות היהדות החילונית"<sup>1</sup>:

יהודי בשבילי הוא פשוט חבר בעם היהודי... הוזהות היהודית השתנתה בין עידן לעידן. בעידן התנ"כי הוזהות היהודית לא חפפה לזהות הדתית, להפך. היו הרבה דתות בתוך התרבות היהודית, החל מימי הביניים התפצלה היהדות, והיו לנו קנאים ורבנים ומיסטיקנים שמאכלסים את השמיים המונותאיסטים בהרבה ישויות על-טבעיות. בתקופת הנאורות, החל משפינוזה, שהיה היהודי החילוני הראשון, מתפצלת היהדות באופן ברור לחילונית ודתית. כך שיהודי בעיני הוא מי ששייך לאחת התרבויות הרבות שמרכיבות את התרבות היהודית.<sup>2</sup>

אמנם, שורשה של זהות זו נעוץ בתנועה הלאומית, שהיוותה את הבסיס והמנוף לצמיחתה של התנועה החילונית, ואשר מעצם מהותה, הטעימה את היסוד הלאומי שבקיום היהודי וראתה בדתיות רק גורם משני, לא הכרחי, להגדרה עצמית של

1 תרבות היהדות החילונית – הגות חדשה בישראל, עורך: יעקב מלכין, הוצאת כתר, 2006.

2 הציטוטים במאמר הם מתוך ראיון שערכה מאיה פלדמן באתר Ynet עם שולמית אלוני, פרופ' יעקב מלכין, פרופ' שלמה זנד ואורן יהי-שלום, כולם משתתפים בספר "תרבות היהדות החילונית".

מומלץ לקרוא בעניין את המאמר "זהות יהודית חילונית: בין ליבוביץ' למלכין" בתוך "מותר הרוח – יומן הרשת של דוד מרחב" באתר [notes.co.il](http://notes.co.il).

היהודים. אולם, למרות האמור לעיל, אין אנו מדברים על היהדות במובנה הלאומי-גנטי, מכיוון שבצורתו הערטילאית של מובן זה אין הזהות היהודית-חילונית באה לידי ביטוי כל שהוא, וממילא מתעקר המונח זהות יהודית חילונית מכל משמעות מעשית שהיא.

אי לכך, אין מנוס מהגדרה מחודשת של המונח יהדות בהקשר זה. אמנם, בהקשר המדובר ראוי לומר כי אין ב'תנועות היהדות החילונית' קול קורא אחד, לפיו מתיישרים כל המזדהים עימה, אלא ניתן למצוא בה מגוון של התייחסויות למהות היהדות החילונית ולאינטראקציה שלה עם הדת. אולם על גבי הנחה זו, ניתן לנסות ולמצוא מספר גורמים משותפים המניחים איזו שהיא תשתית משותפת להגדרה.

ראשית, מהותה של היהדות החילונית איננה רק בהגדרה יחסית השוללת את הדתיות, כדבריו של פרופ' מלכין לעיל. ככל תנועה הנובעת מזרם ההשכלה, גם היהדות החילונית המודרנית, מושפעת מעקרונות החילוניות וההומניזם ושואבת מהם את ערכיה. אי לכך, היסוד החיובי החזק ביהדות החילונית, כמו בכל חילוניות, הינו החוויה הצרופה של חירות האדם. החילוניות מותירה את האדם לברור לו את דרכו ומחייבת אותו לחשיבה עצמאית ולביקורתיות מתמדת. בצורה בולטת עומדים גם עקרונות הפלורליזם והסובלנות כעקרונות יסוד בעצם מהותה. אמנם, עקרונות אלו דומיננטיים אף בצורתה הדתית-לאומית של היהדות, אולם דומה כי ביהדות החילונית אלמנטים אלה מודגשים אף יותר.

בנוסף, ועל גבי אלמנטים חילוניים אלו, ה'יהדות' בהקשר זה תוגדר, כאמור, לא כזהות גנטית או דתית, כי אם כיסודות התרבותיים המשותפים לכלל היהודים – או בקצרה: **תרבות יהודית**.

בתוך תרבות יהודית חילונית זו משולבים סממנים יהודיים קלאסיים. ניתן להציג זאת כשילוב של שלושה רכיבים:

- א. הרכיב האתני של היהדות, הכולל את הדאגה והמחוייבות המיוחדות שאדם יהודי חש לאדם אחר בשל 'הודיותו' של אותו אדם.
- ב. הרכיב התרבותי, הבנוי הן ממערכת של אמות מידה שיפוטיות, אמונות ודפוסי התנהגות אשר נרכשים ומועברים בתהליך החברתי, והן מן המוצרים הסמליים והחומרניים שנובעים מדפוסי ההתנהגות הללו.
- ג. מרכיבים מהרכיב הדתי של היהדות, שמשמעותו מערכת של אמונות וטקסים הנובעים מהן (מצוות), אשר במקורם נועדו לקשר בין המאמין למהות טרנסצנדנטית כלשהי – אלוהים, אך בגלגולם החילוני הם

מקויימים לא מתוך תפיסה הלכתית כלשהי, אלא מתוך אמונה כי קיום המצוות הללו קשור למחויבות מודעת ועמוקה להמשכיות העם היהודי.

בהתייחס לאוצרות התרבות המסורתיים של היהדות, הרי שהחילוניות היהודית רואה בשפה, בתרבות ובמסורת היהודית את המטען הרוחני שהיא שואבת ממנו. אולם, עקרון חשוב המבטא את אלמנט ההומניזם החזק בחילוניות בכלל ואת האמונה בכוחו של היחיד בפרט, הוא שאין היהדות החילונית מקבלת מטען זה של מסורת כפי שהוא, אלא היא מבקשת לפרש ולעצב את האופן שהוא מתקבל בו – ואף להשפיע עליו. כך למשל שולמית אלוני, אף היא משתתפת בספר "תרבות היהדות החילונית":

היהודים התפתחו בחברה שהיתה כולה חברה דתית. להתפתחות של כל הדתות היה חלק באי-ההבנה של מהות העולם, ועם התפתחות המדע והנאורות אנשים השתחררו מחלק מהתכנים הדתיים וזה הגיע גם ליהדות. עד תקופה מסוימת ליהדות היתה זהות מלאה עם דת, אבל הזהות היתה ספוגה בהרבה מאוד תרבות. ברגע שהתפכחנו, ואנחנו לא זקוקים לאלוהים אלא משתמשים בתבונה שלנו, נשארנו כמושגים שלנו, בספרים שלנו, אבל נעשינו סלקטיביים. אדם שיודע שיש מדע, שיודע שהעולם לא נברא בשישה ימים, יודע שהרבנים האלה עם החומרה שלהם הם למעשה שמרנים.

אולם מעבר לכך – הערכים ואוצרות התרבות של היהדות החילונית אינם שאובים מאוצרותיו של הזרם האורתודקסי שביהדות בלבד, כי אם כוללים את הדת היהודית כולה, על כל פלגיה, זרמיה וחצרותיה, בבחינת תרבות יהודית גדולה ועשירה, וגם את אותם החלקים בתרבות היהודית שלא התקבלו על דעתה של היהדות הרבנית ונדחו על ידה. תפיסה זו מתייחסת ל'ארון הספרים היהודי' כאל הספרות, התרבות וההיסטוריה של היהדות. התנ"ך נתפס כספר ההיסטוריה והגיאוגרפיה הקולקטיבי, ומקור ההשראה של אתוס ההיווצרות של העם היהודי (וממילא בגין כך זוכה הוא ליחס מיוחד בקרב הנמנים על שורותיה – זאת בשונה מיחסם לגמרא, משנה ושאר מקורות חז"ל, הזוכים ליחס משני).

ניתן אם כן לסכם ולומר, כי ייחודה של החילוניות היהודית על פני חילוניות בכלל הינו:

- א. הלידה להורים יהודיים.
- ב. המסורת היהודית כמטען תרבותי המשותף לכלל הקולקטיב היהודי.
- ג. הזיקה המיוחדת – לתנ"ך מחד גיסא, ולארץ ישראל מאידך גיסא.



ד. השימוש (בדרך כלל) בשפה העברית, ותחושת שותפות הגורל בין כל המגדירים עצמם כיהודים.

ומן הצד השני, ייחודה על פני היהדות הדתית הוא:

- א. התייחסות שווה ומקבלת לכלל הזרמים ביהדות.
- ב. האמונה בכוחו של היחיד וממילא בפרשנותו, הכרעותיו וכיוצא בזה.
- ג. יחס מיוחד לתנ"ך על חשבון מקורות היהדות האחרים.
- ד. יחס למצוות מתוך אוריינטציה של מחויבות להמשכיותו של העם היהודי, ולא מתוך אמונה דתית כלשהיא.

## רַבְּנוֹ אביתם

וְנַחֲזֵר בְּמוֹבֵן  
לְאוֹתוֹ גְּבוּל שֶׁל שְׁפָה  
שְׂכוּלָא בְּעוֹלָם בְּלִי מוֹבֵן.

עַל קָפָה שֶׁכָּבַר הִתְקַרְרָה,  
נִישֵׁב בְּ(לִי) נַחַת רוּחַ  
נִשְׁמָה יַחֲידָה זוֹכֶרֶת נִיחוּחַ עוֹלָם אַחֵר.

הַבְּרִית הַפְּגוּמָה עַד בְּלִי הַכֹּר  
תַּחֲפֹשׂ בְּהִרְסוֹת הַבִּירָה הַדְּלוּקָה  
מֶלֶךְ אֶסוּר בְּרֵהֲטִי יְגוֹן קוֹדֵר.

אֵךְ אֵת זֹאת נַעֲשֶׂה בְּעֶצְמֵנוּ  
עַם כָּל חַטָּא הַחֲקוּק וּמִשְׁקַל הַתְּשׁוּבָה  
כְּמוֹ-בְּרֵגִיל, כְּשֶׁתִּפְלֶה שְׁגוּרָה תִּקְוָעָה בְּצַדְנוּ.

# הפולני

## אביחי צור

בדרך כלל, כשאנחנו נתקלים במישהו שהרגישות שלו לארועים בחיים מוטחת בנו בצורה של רגשות אשמה, באופן שבו אתה מרגיש שזה ממולך מנסה להוכיח שלך טוב ורק לו רע ומה שלך טוב זה על חשבוננו, אנחנו קוראים לאדם הזה 'פולני'.

בשלב ראשון ננסה להוכיח לו שמה שרע לו אינו מיוחד כל כך, שלכולם קורים דברים מרגיזים. שזה טבע העולם. וחברך הפולני – גם לו כשרונות ויכולות לא מבוטלות להתמודד עם העולם. מן הסתם גם תיכנס איתו לפרטים אפשריים להראות לו כיצד זה אפשרי.

כמובן שהפולני יתחיל מיד בהוכחות נחרצות לכך שרק לו יש מזל רע. רק הוא מסכן. מצד אחד הוא יוכיח שהארועים הם למעלה מדרך הטבע וממה שבדרך כלל קורה לשאר האנשים, ואם לא כאן הייחוד המתרחש לו הרי שזה לפחות ברצף העניינים שללא ספק יש בו משהו מן ההשגחה הפרטית שבאה – לא עלינו – לדפוק אותו. הוא ישתדל להראות עד כמה המתרחש, גם אם בפרטיו ניתן להתמודדות, הרי שבכמות וברצף זו כבר איכות אחרת שלא ניתנת להתמודדות. ולגבי הפרטים שתציע – על כל דבר תהיה לו תשובה כחומה הסגורה מכל צדדיה, וכל יתרון יהיה בעיניו חסרון המכשיל אותו (למרות שלרוב הוא לא יכחיש את הכשרון, אלא יראה בו כעודף החוסם אותו 'הפוך על הפוך').

מצד שני הוא ישתדל להראות עד כמה כל הסובבים אותו נמצאים אמנם בהתמודדויות קשות ודומות, אך להם לעומתו יש את הכלים, הכשרונות והאפשרות הממשית – ובכלל סיעתא דשמיא – להתמודד עימם, מה שממנו נעדר לגמרי. הוא ינסה ללכת בין הטיפות ולהראות שאכן יש לו כשרונות מסוימים ואין הוא סתם בכיין, הוא אכן מנסה עד כמה שאפשר, אך מצד שני, בסופו של חשבון אין הוא יכול למציאות שהיא גדולה עליו ונגדו.

כאן כבר תיכנס לשלב השני, השלב בו אתה מנסה להגן על עצמך. זו סיטואציה מעצבנת בה אתה מרגיש אשם: על זה שרע לו; על זה שטוב לך; על זה שקשה לך והיכולת שלך להתמודד היא מין מתנה מן השמים שלא מגיעה לך; שהיא באה על חשבוננו, שהרי הוא לא מצליח להתמודד כמוך, וכשאתה עומד לידו כולם רואים בו בכיין לעומתך – אם רק היה לך גם קשה הוא לא היה יוצא כזה קטן; אבל מצד שני אם

לך קשה – לא באמת קשה לך כמו לו, הרי הוא מוכיח לך גם עד כמה הוא מיוחד בקושי ובחוסר היכולת להתמודד. ככה לא רק שרע לך וקשה לך ואתה מנסה להתמודד – בא הפולני (שהוא חבר שלך ואתה אוהב אותו) ומוציא אותך אשם גם על זה. כל המאמץ שלך בחיים הופך לרע לידו.

כאן, או שתדע עליו שהוא פולני; או שתעזוב אותו לנפשו ותשאל את עצמך מדוע אתה חבר שלו בכלל; או שתרחם עליו נורא ותידרדר עימו לעומק מעגל הקסמים; או שתמשיך להתווכח עמו על האפשרויות האחרות שאפשרויות כאן, על כשרונותיו, על ראית המציאות המעוותת, על הסתירות בדבריו וכו';

אבל דבר אחד לא תעשה – לא תשאל את עצמך ואתו, למה לעזאזל בחור טוב וכשרוני כמוהו נכנס לכה מעגל מסריח שמסרס אותו עוד ועוד? מה המודל שעומד מאחורי זה? מהי הרגישות המיוחדת הנפגעת כל פעם ונכנסת לצומת הזה? איזה פיצוי רגשי מקבל הפולני כשהוא נכנס לפינה הזו? איזה ניצוץ אלוקי חבוי כאן? מהו היתרון הגדול של אותו בחור, שדווקא בגלל גודלו ושונותו נתקל במחסום המציאות שלא מסוגלת בכליה הרגילים להכיל אור חדש כזה ועל כן גורמת לו לסרוס עצמי? הרי את המציאות הזו הוא הפנים, וגם בבגרותו הוא מסרס את עצמו במקומה! מה ניתן ללמוד ממבטו של הפולני על ההשגחה בעולם? הרי יש בה מבט של שרירותיות יחד עם תחושת השגחה לרעתו; מבט שהעולם פועל באופן עיוור והוא כל הזמן נתקל במכשולים, ומאיך תחושה שמישהו תכנן לו את זה; בנוסף הוא מרגיש אשמה על הכשלונות ועל הבכיינות ורוצה אישור ממך על מצבו, כלומר הוא מאמין בכל זאת בבחירה; ואתה אל מולו מנסה להראות לו עולם שכמנהגו נוהג לכולם – והיכן ההשגחה לשיטתך?

בדברי להלן אנסה לענות על הדברים באופן ראשוני. אטבע מושגים שאינם מבוררים ומדויקים דיים, ויש לראות בהם אמצעי הבהרה מושאלים בלבד לצורך הבהרת העניין.

אז ככה:

כדי שהאדם יוכל להסתדר בעולם הגדול, דרוש לו אמנם ארגז כלי עבודה של כשרונות מחד וידע ממשי כיצד לפעול מאידך, ידע אותו למד ועליו חונך במהלך השנים. אולם, כדי שאלו יעבדו, ואף ובעיקר כדי שיוכל להתמודד במצבים בהם אין הם פועלים, עליו לרכוש בתוכו תחושה בסיסית של קיום ושל קיום ממשי ושווה ערך, אולי כלשהו אך מיוחד. תחושה זו אנו רוכשים מן ההורים ומסביבתנו, אך מקורה גם ב'כשרון' המולד הקיים באדם להעריך את עצמו. אדם שבאופן כללי משתלב בסביבתו ובאופן התנהלותה, לא יתקל במחסומים רבים – הן חברתיים והן פנימיים – להוציא את ייחודו החוצה. כך ייווצר מעגל פשוט בו האדם בוטח בעצמו, וגם כשכבר כן יתקל

במחסום, הוא יוכל להתנחם במה שכבר יש בו והוא בוטח בו. הוא יראה בכשלון דבר חולף, וגם אם יחזור יוכל לראות בו מעין מחיר אותו הוא משלם עבור שאר כשרונותיו (למשל, טיפוס רוחני יותר ויותר על כשלונותיו בשמירת כספו בבנק וכו', ויראה בכך תשלום לחופש היצירה הרוחני והזמן הנדרש לו אותו אין הוא 'מבזבז' בבנק ובתור). הוא יראה את הכשלון שלו בעין קורצת, המקבלת את החיסרון בבת צחוק. מובן שגם האדם הכשרוני ביותר לקבלה עצמית כזו צריך סביבה, ובמיוחד הורים, שיעזרו לו להוציא לפועל כשרון זה. אם ח"ו יקבל תחושה קיומית שהוא לא-יוצלח חסר תקנה – כל הכשרון לא שווה כלום. מאידך, מי שנולד ללא כשרון זה חייב עודף קבלה מסביבתו והוריו לצורך הפנמה של ייחודו. לא רק חסרון בכשרון הוא הגורם המאיים, אלא לעיתים דווקא כשרון ייחודי מאוד של האדם, שהעולם בתבניתו הקיימת לא מסוגל כלל להבין ולקבל, הוא הגורם לתחושת חוסר הקיום. אותו אדם ינסה פה ושם ובתמימות להוציא את כשרו לפועל, אך הסביבה תיבהל ותנסה מיד להחזירו ל'דרך הישר' ובכך לסרסו, בחיך בינתיים. אם הוא יתעקש, החיך ייהפך לאיום וכעס. מן הסתם, הכשרון החדש גם ייכשל באופן טכני בנסיונות הראשונים ליישמו (כמו כל דבר חדש, ואף בגלל המחסומים של העולם הישן שלא יודע איך לבלוע את זה), ואז לכעס יתלווה משפט כמו: 'אתה רואה, אמרנו לך שהרעיונות שלך הם פנטזיה, ועכשיו רק יותר רע לך ובאשמתך...' ('אמרתי לך' הוא אולי שיא הפולניות, כידוע ליודעי ח"ן).

את המעגל הזה של האדם, שהוא הוא עיקר מהותו ובסיס חייו, אכנה להלן המעגל הסובייקטיבי. הסיפור האישי והמיוחד של האדם. למרות שבדרך כלל ננסה למצוא את ייחודו של אדם דרך הוכחות אובייקטיביות וכמותיות (גאונות דרך **כמות** ידע, למשל), הרי שלאמיתו של דבר זהו חיפוש נואל, והוא סובייקטיבי ואיכותי כמעט לחלוטין (למרות שביטוי בעולם יופיע הרבה באופן כמותי ואובייקטיבי).

נראה לי שהפולני שלפנינו נתקל בבעיה בדיוק במעגל זה, ואין זה משנה אם הסיבה מתחילה בו או בסביבתו. מן הסתם זו מורכבות כפולה, של הורים שהקשו על קבלת עצמו אך בניגוד לאחיו הוא לקח זאת קשה יותר; ומאידך אולי הקשו עליו יותר, בגלל שונותו שכנ"ל מעוררת פחד וריאקציה של סרוס, ובגלל רגישותו – שכאשר ראו ההורים את חוסר יכולתו להתמודד עם כשלון מיד דחקו בו מתוך דאגתם 'להיות כמו כולם', ללכת בדרך הישר. הורה שרוצה להכין את בנו לעולם, לעיתים רבות דווקא יקשה עליו, שהרי 'קשה באימונים קל בקרב'. ואם הוא כל כך נח להיעלב צריך לחשל אותו...

כאן כדאי לנתח מעט את הסביבה המסרסת. בעולם הפולני מעניקים ללא שאלות וחשבונות רק למי שהוא 'חסר אוניס'. תינוק, למשל, הוא חסר אוניס לכולי עלמא. אין זה בגלל שכל התינוקות הם כך וכך הוכח אובייקטיבית. גם אילו היה תינוק יחיד

בעולם, כל אדם היה רואה מיד את חוסר האונים הסובייקטיבי שלו, את סיפורו הפרטי והייחודי שאין הוא יכול לעזור לעצמו. כיוון שכל התינוקות ככה, הרי לנו הוכחה אובייקטיבית לכך...

לעומת זאת ישנו הנזקק. מטבעה של המילה יש בה זיקה. אין בה אותה פאטרנאליזם כלפי התינוק שחסר מודעות בחוסר האונים שלו. יש כאן אדם בעל מודעות ועולם פרטי ובחירה חופשית ואף 'אונים' מסוימים, ובכל זאת הוא מבקש עזרה. עם הנזקק, הפולני לא יודע כל כך להתמודד, שהרי נוצר פה סוג של יחס ותלות ביניהם, הדורשים מהפולני התמודדות עם חדירה של משהו בעל תודעה לתוך השטח הפרטי שלו. את הנזקקים הפולני שונא. ממש. הוא גם שונא את עצמו על זה, לכן הוא מיד יגיש לנזקק עזרה אך עם מנה גדולה של רגשות אשמה המשודרת כלפיו. אפילו התינוק נהיה בשלב זה או אחר כתובת לרגשות אשמה כשאמו תאמר לו כמצטחקת ש'טוב נו, רציתי לראות את התכנית הזו, אבל אתה צריך לינוק כל היום...'. כלפי עני, למשל, מיד יחוש הפולני שנאה: 'מדוע אתה לא עובד במקום להסתובב בכל הבתים ולהתעלק עלינו. גם לנו אין כסף. אבל אנחנו עובדים...' וכד'. אמנם הפולני הוא איש טוב ורחום, ואף החובה האצילית של אצילי פולניה ו/או החובה הדתית שהוא באמת מאמין בהן – מכריחות לעזור לנזקק. אך ההתגברות מגיעה למעשה בלבד – לא לרגשות. ואלו צפים ומשודרים בהמון דרכים.

הסיבה לרגשות אלו קשורה שוב ברגשות אשמה פנימיים, בחוסר בטחון בסיסי בקיום. חוסר הביטחון מוביל לעמל קשה ולכשלונות רבים. לכן, בפגישה עם נזקק, כמים הפנים לפנים פוסל הפולני במומו את הנזקק, ונכנס למעגל אינסופי של אשמה כלפי עצמו וכלפי הנזקק. הוא רואה בו את הכשלון של עצמו. העני אולי למד לקבל את הכשלון והלך לבקש עזרה, אך הפולני מתבייש בכשלונו, ולכן יתאמץ שוב לעבוד עליו וכך יכשל שוב ויכנס לתסכול אינסופי. כשהוא רואה את הנזקק, הוא נזכר בתסכול הזה ומוציא אותו על הנזקק. הוא שונא אותו אך בעצם שונא את עצמו. אם גם הנזקק הוא כזה ששונא את הזדקקותו כמים הפנים לפנים ובמידה כנגד מידה, תעלה בזה העוזר לו תחושת האשמה על בקשתו. ואם העוזר הוא פולני – חבל על הזמן...

מכל מקום, הנזקקות, בניגוד לחוסר האונים, היא עמדה אותה מודד הפולני באופן אובייקטיבי – גם לי אין כסף, אבל אני עובד... וכד'. משלב מסוים בילדות, כל כשלון וקושי אינם עוד אותו חוסר אונים סובייקטיבי, אלא התרחשות אובייקטיבית עימה נדרש הילד להתמודד ולנצח. כשלון הינו 'לא-יוצלחות' ורחמים עצמיים של מי שלא מסוגל לעשות ולעבור 'את מה שכולם עושים ועוברים'. עמדת הסובייקט שלו – שבתוכה, באופן 'אובייקטיבי', אין הוא יכול לבצע ולהיות דברים מסוימים – מפורשת מיד לנזקקות אובייקטיבית, עם עין הרע על כל כשלון כחוסר התמודדות ורחמים עצמיים.

אכן, העולם איתו אמור להתמודד האדם, הוא המעגל האובייקטיבי. מי שמגיע אליו מתוך עמדת סובייקט מתוקנת, מסוגל לומר ש'אובייקטיבית אנשים מתמודדים ואף אני ניסיתי, אך יש לי סיפור סובייקט שמלמד אותי היכן אני כשרוני יותר, היכן כמו כולם והיכן אני 'לא יוצלח', אבל זה סבבה...'. אולם, אותו בחור פולני רגיש נופל לעולם זה נפחד מרגישותו אותה הוא שונא כבר – גם בגלל שהיא מבלבלת אותו במחשבות לעשות אחרת, וגם בגלל שכבר למד שהיא 'שטויות'. עמדת הסובייקט שלו מלאה פחדים, שהרי כל כשלון שלו הוא סתם התבכיינות, הרי הוא כמו כולם ומדוע הוא לא מצליח? כל כשלון שלו, גם אם הוא נובע מיתרון מיוחד וגם אם סתם כי אין לו כשרון לכך, מיד מפורש, לא כחוסר אונים מותר השייך למעגל הסובייקטיבי, אלא כנזקקות שאובייקטיבית היא 'סתם בכיינות'.

כאמור, גם עם מה שנכשל בו, היה יכול הפולני להתמודד באמצעות קבלה עצמית שאומרת 'זה לא ביכולתי וזה לגיטימי'. אך אין לו עמדת סובייקט מתוקנת שתקבל זאת. והסביבה ודאי שלא תקבל... מובן, שגם דברים איתם יכול היה הילד להתמודד אילו היתה לו עמדת סובייקט מתוקנת – נידונו לכשלון כעת: בין אם אלו דברים שאין לו כשרון אליהם, אך כיוון שהיה בוטח בעצמו היה מסתדר איכשהו; וכל-שכן אם אלו דברים שהם הכשרון המיוחד שלו (שדורש בטחון עצמי בסיסי כדי לצאת אל הפועל ואז להתמודד עם העולם בדרך חדשה) – כשרון כזה ודאי לא יצא לפועל ללא תמיכה בסיסית, וממילא אין התמודדות; כך מעגל האשמה גובר. בשלב זה, גם עם מה שיכול היה להתמודד באופן רגיל, וללא כשרונות מיוחדים – גם עם זה הוא לא מצליח, והפחדים רק מתעצמים. כעת גם ברור יותר מדוע כשייפגש הפולני עם נזקק הוא מיד יפסול אותו במום עצמו. גם אם הנזקק הוא בעצם חסר אונים סובייקטיבי – מיד יפרש אותו כנזקק אובייקטיבי לשיטתו, כשם שגם אותו כבר בילדותו פירשו כנזקק עצלן המרחם על עצמו. מעגל הקסמים פועל לא רק עליו אלא גם על הסביבה, וממילא מובן שאת ה'גנים' הללו הוא גם יוריש לבנו בעתיד וכן הלאה עד שבירת המעגל. או שלא.

אנו מקבלים לפנינו את הפולני ברגעי משבר ותסכול בהם הוא מבקש תמיכה, אך מסוג מורכב ביותר. ה'שפה' בה משתמש הפולני תהיה רק זו האובייקטיבית של עולם התופעות הכמותי, כיוון שהוא חונך שרק זה העולם הממשי, ורק בו יש הוכחות אמיתיות, כיוון שהן 'אובייקטיביות'. היתלות בסיפור אישי היא סתם התבכיינות. לכן, מה שנמצא לפנינו, הוא אדם המנסה בכל כוחו ליצור את אותו סיפור סובייקטיבי, פשוט בשפה אובייקטיבית. כך אנו מוצאים בדבריו סיפורים מעולם התופעות עם הוכחות 'אובייקטיביות' למסכנותו, כנסיון נואל להוכיח שהוא 'יותר מסכן'; קריאה זו לראות שהוא הכי מסכן היא בעצם בקשה לאמון בסובייקט, אך מתוך ביטויים **אובייקטיביים**. הפולני עצמו ידחה, כאמור, נסיון לדיבור סובייקטיבי, כי אין הוא רוצה לרחם על עצמו, וסובייקטיביות היא בריחה לרחמים עצמיים. הוא מפחד שמשם באים כל הכשלונות. מחוסר מאמץ ובכיינות. כך נבין מדוע הוא לא מוכן לקבל כל נסיון

להוכיח ש'לכולם זה ככה' – כי הוא מיוחד; אולם אין זו מיוחדות סובייקטיבית, של ייחוד והשגחה אלוקית שנתנו לו כשרון מיוחד וחדש, שנדרש ודורש להכיר ביתרונות והחסרונות שבו (שהם אחד) ולקבלם, אלא ייחוד של השגחה פרטית שהיא 'נגדו'; ואכן, כשזו ראיית העולם שלו, שמטבעה היא תחושת נרדפות – מידה כנגד מידה באופן אימננטי, הקב"ה אכן יהיה 'נגדו'. הוא יחוש יותר נכשל בכל ארוע פשוט, יותר מתוסכל, ושוב תחזור הפרשנות שה' נגדו. כך יתווסף פחד, ובארוע פשוט יותר שוב הוא יבהל ויפחד מיכולתו, ושוב יכשל וירדף, ושוב ה' נגדו וחוזר חלילה. כך גם נבין מדוע כל עצה נדחית ותמיד ומכל כיוון אי אפשר לחדור למסכת הקשיים של הפולני: הרי אם נחדור לשם, לקחנו לו את הסובייקטיביות האחרונה שנשארה לו – הנרדפות. כל עצה שהוא יעזיז לקבל גם תיראה בעיניו כטמטום שלו על שלא ראה את האפשרות קודם – ושבעצם הוא סתם מרחם על עצמו. הוא יוכיח שוב ושוב, שבעצם הוא כבר חשב על כך אך זה בלתי אפשרי אובייקטיבית – בגלל שאין לו את האפשרויות שיש לאחרים; בגלל ההשגחה הפרטית שנגדו.

כאן הבנו מדוע הוא בכלל נכנס לסבך הזה; יש כאן פיצוי רגשי עמוק: 'אם אין לי אות מיוחדת טובה בתורה – לפחות אדע שאני קין המיוחד באות על מצחו כארור הנצחי והנרדף. לפחות יש לי ייחוד בעולם האובייקטיבי'. אולי זה מה שהתכוון הרב שג"ר כשקטרתני על זה שאני מקטר כל הזמן: 'מה ישאר מהבנאדם אם ניקח ממנו את הקיטורים שלו...!'

הקטע הטראגי הוא, שהשגחתו של הקב"ה נקבעת לפי בחירת האדם.<sup>1</sup> הבחירה בידי האדם כי הכל בידי שמים. הוא זה שנתן את הבחירה ולכן היא בכלל יכולה להיות קיימת, והיא זו המבטאת את ידיעתו האינסופית בעולם. כל תנועה היא תנועתו של הקב"ה, ועל האדם מוטלת כל האחריות לכך...

לכן, ה'מידה כנגד מידה' טבועה במציאות עצמה. אם חותם האדם את דינו לחיים – כך יהיה, ולהיפך וכו'. אם הוא ינהג לפנים משורת הדין – כך תנהג בו המציאות בחזרה, כי במבט זה גם יראה ויפרש אותה. אם יעשה עבירה מתוך מודעות של לפנים משורת הדין, אז לפי הדין עצמו של מידה כנגד מידה – תהיה המציאות כלפיו לפנים משורת הדין, והעבירה תיכלל באופן פרדוקסאלי בתוך הדין עצמו. ואם יראה את העולם בדין – כך העולם יתפרש לו. לכן, אם אין לו עמדת סובייקט בריאה (פנימיות שהיא לפנים משורת הדין), אם הוא נדרש למדוד את עצמו בכלים 'אובייקטיביים' וללא 'בכיינות' סובייקטיבית, הרי שמידה כנגד מידה הוא שרוי בעולם של דין, והכל יראה לו כרודף אחריו. הכל נוקשה ועיוור.

1 כן כן, זו פרשנות שלי לר' צדוק.



אלא שנפש האדם (הסובייקטיבית) רחבה יותר, והיא נאנקת ממיצר הדין. היא דורשת לה בתוך עולם הדין האובייקטיבי את ייחודה ואת סלחנות העולם האנושית, בצורת הוכחה אובייקטיבית לחוסר האונים הסובייקטיבי. כאילו שהחל מרמה מסוימת של כמות הוכחות וסיפורים אובייקטיבים יחד עם רצף מסוים, יש לנו כבר 'איכות' אחרת המעידה 'אובייקטיבית' על הקושי הבלתי אפשרי של אותו סובייקט. אכן, דווקא כאן עולה מקומו הייחודי של הרדוף: הכרה בהשגחה בעולם של הסתר. אלא שפרדוקסאלית, השגחה 'אובייקטיבית' זו, בה האל רודף אותך ובעצם מסתתר כל הזמן, נותנת מיד תחושה של עודף מקריות. הגורל האכזר הופך למקרים אינספור שרודפים יותר ויותר. המן מאמין במקרה כעמלק אביו, אך הוא מטיל גורל בסופו של דבר. האדם מרגיש שאלוקים משגיח לרעה, רודף אותו על ידי מקרים לא צפויים ורעים. "וַיִּהְיוּ לְקָתָם עֲמֵי בְּקָרִי, וַיְהִלְכֵתִי עִמָּכֶם בְּחַמַּת קָרִי..."<sup>2</sup>.

אמנם, כל זאת במקום שהסובייקט יקבל את עצמו לכתחילה, וזו כבר תהיה הוכחה אובייקטיבית לכשרונו מחד וכשלונותיו מאידך, שמעצם קבלתם ככאלה הם מתקבלים על דעת הכל. הרי אנו מאד מעריכים אדם היודע את מקומו, שאומר שבזה וזה אין לו כשרון. אין זו בכינות אלא ענוה. כך, מי שיאמר באופן דומה שבזה הוא טוב, אין זו מיד גאווה, אלא ענוה של היודע את מקומו. באופן זה בו מקבל האדם את עצמו, מאורעות העולם יכולים להיות 'מקרים' בלבד. הוא מתנהל בעולם פנימי מלא משמעות, ואילו התרחשויות בעולם התופעות ברובן הגדול הינן חסרות משמעות. ההשגחה האלוקית נמצאת רק בתוכו, שהרי הוא לפני משורת הדין, וכך גם העולם מתפרש בידו מידה כנגד מידה. אך במציאות אלוקים נסתר, והכל במקרה.

אם כן, למה כל זה טוב? האם האדם סובל סתם ועכשיו רק נחשוף לו את זהותו הסובייקטיבית והכל יהיה בסדר? האם סבל לשוא? האם כל מעגל הקסמים הפולני הכללי הוא 'סתם' טעות המועברת מדור לדור? האין טמונה כאן רגישות מיוחדת שעלתה על שירטון?

במידה ונקשיב לפולני ונחשוף לו את הסובייקט שלו, הרי שיתרון האור הבא מתוך החושך גדול פי כמה. כלומר, באופן פרדוקסאלי, סגולתו הסובייקטיבית לא היתה יכולה לצאת אל העולם בלי כל הבלאגן הזה. דווקא בגלל רגישותו הוא נכנס למעגל הקסמים, ודווקא מעגל זה הוא שאיפשר לאותה נאקה לפרוץ עד שעלתה השוועה אל האלוקים. בתחילה הוא בגלות הדיבור – שהרי אין מי שיבין לליבו ולכשרונו החדש. אין לזה כלל מושגים. אך אין זו רק בעיה טכנית: אותה גלות היא זו המאפשרת לאותו

אור לפרוץ במלוא עוצמתו. החיסרון עצמו, הטראומה עצמה ושיא נמיכותה היא היא היתרון והאור עצמו. שפע האור שובר את הכלי.

מה מוטל עלינו? כיצד נחשוף לחברנו הפולני את ייחודו? כיצד נקטע את מעגל הקסמים האישי הזה, העובר מדור לדור והופך כללי? כיצד נעשה זאת בלי שכל הסבל והטראומה רבי השנים יהיו לשווא?

במקום לפנות לפולני ולנסות לשכנע אותו בטעותו האובייקטיבית (בין זו של הבנת העולם ובין זו של הבנת עצמו ויכולותיו כלפי העולם), ובמקום לנסות ולהעבירו לתחום הסובייקטיבי מיד (מה שלא ניתן, שכן הוא צריך כרגע אישור אובייקטיבי 'מבחוץ' ופנימיות מבחינתו היא בכינות) – עלינו לרדת למקומו של הפולני בבחינת 'עימו אנכי בצרה'. צריך לשמוע את הנרטיב שלו ממש<sup>3</sup> ולקבל הבנה שלו באופן טנטטיבי – מתוך המושגים שלו. עלינו לעזור לו למצוא צידוק סובייקטיבי לכשלונותיו – ומתוכם להגיע גם ליתרונותיו – דווקא מתוך העולם האובייקטיבי בו הוא שרוי, שכן זה הנרטיב שלו, וכנ"ל – הוא לא נמצא בו סתם. יש לו פיצוי חשוב שם שאין הוא יכול לוותר עליו. (סיזיפוס לא יכול סתם להניח את האבן. יש בה פיצוי על הפסד אחר. וגם אם לא – מה תהיה משמעות סחיבתה כל השנים אם זו פשוט 'סתם טעות').

כשנפגין אמונה באובייקטיביות הסובייקטיבית, נוכל גם לבקר אותה ואת סתירותיה, כגון: ההשגחה שמובילה למקריות; הכמות שרוצה איכות; ההשוואה לאחרים אך הרצון להיות מיוחד; חוסר היכולת לקבל שום פתרון בבחינת עדות שאי אתה יכול להזימה; ועוד. ביקורת זו לא תבוא כדי לסתור לפולני בפניו את הטעויות, אלא דווקא על מנת להעמיק באותו נרטיב אובייקטיבי ולשכללו לכדי בסיס סובייקטיבי מתוקן. הסתירות קיימות רק במישור האובייקטיבי, אך כנרטיב סובייקטיבי ישנה קוהרנטיות מוחלטת. רק בדרך זו נחדור אל בסיס האישיות הסובייקטיבית. וחשוב לשאוף אל הבסיס הסובייקטיבי דווקא, שכן אם נאמינו רק במישור האובייקטיבי, ואפילו באמונה שלמה – נמצא אותו עדיין חסר מנוחה ומנסה עוד ועוד להעמיק בתפישת ההשגחה שנגדו, שהרי רק לה מאמינים לו, ובעצם בעומק העניין הוא מבקש אמון סובייקטיבי. כלומר – עלינו לפנות אל האובייקטיבי (שאם נפנה לסובייקטיבי הוא יחסם מחשש לרחמים עצמיים), אך מתוך התכוונות לסובייקטיבי (שמא נקבע את ההשגחה השלילית והמימד האובייקטיבי, ובכל מקרה לא ניתן לו את האמון המבוקש – הסובייקטיבי).

3 על הפסיכולוגיה הנרטיבית בהקשר יהודי עיין בספרו של פרופ' מרדכי רוטנברג, *פרד"ס הנפש*, ובשאר ספריו.

גם כאן טמון מכשול: קבלת העולם האובייקטיבי של הפולני עלולה להיות גם היא גורם מקבע – הפולני לא מאמין לעמדת הסובייקט, ולכן תולה את קיומו באמון של מי שמקשיב לו ולהוכחותיו האובייקטיביות. כשהשומע יקבל אותן, הפולני לא יחוש את המרגוע אליו ייחל: 'או – עכשיו אני קיים, עכשיו מאמינים לי', שכן זו אמונה לא בו – בסובייקט – אלא בלבושים האובייקטיביים שלו. דוגמא לכך היא סבתא פולניה הרוצה נשיקה מנכדה; אולי הנכד אוהב אותה באופן פשוט ופנימי (סובייקטיבי) ורוצה מעצמו להעניק לה אהבה. אולם הסבתא שרדופה בחוסר אמון עצמי זקוקה לאישור חיצוני (אובייקטיבי) לקיומה, ולכן היא תגיש את הלחי לנכדה על מנת שזה ינשק אותה. בכך היא הפכה את הרצון לחובה והפסידה את מה שרצתה, שכן כעת הנכד אולי ינשק אותה, אך מתוך כפיה ומרחק. מתוך אובייקטיביות ולא סובייקטיביות. במקום שהנשיקה תהיה עודף של אהבה היא הפכה לסוג של 'איפוס מערכות', שבעצם לא יספק את הצורך הבסיסי שלה: עודפות של אהבה לעמדת הסובייקט.

מכאן גם המקור לפנקסנות הפולנית: מעבר לניסיון להוכיח אובייקטיבית את ייחודו מאחרים, הפולני לא מרגיש קיים וראוי לאהבת העולם. לכן, אם מישהו יעשה משהו לטובתו הוא מיד יכנס לו לראש ויחשוב מה הפסיד השני כשעשה משהו לטובתו של הפולני. הוא מיד מרגיש על כך אשם. וברגע שעושה הטובה יחשוף חולשה כלשהי – למשל שהוא עייף – ירגיש הפולני ש'הנה הוא אומר לי שהוא עשה זאת למרות החולשה – העייפות – הוא בא לעשות לי מצפון'. ברגע זה, בגלל המצפון הקשה שלו עצמו, יראה הפולני לעושה הטובה שגם הוא עצמו מסכן ואף יותר ממנו – 'אני אובייקטיבית יותר עייף ממך, אז אל תתבכיין'. הפולני יוצא כאן רשע: באו לעשות לו טוב והוא עושה מצפון. אולם המצב הפנימי הפוך: יש לו מצפון שעשו לו טוב, הוא לא מרגיש ראוי; אז הוא מנסה להראות שהוא 'באמת' יותר מסכן וכן ראוי לטוב שעשו לו. הוא מנסה לשכנע את עצמו שמגיע לו קצת טוב מן העולם. הוא זועק: 'תאהבו אותי'.

לכן, הפניה שלנו צריכה להיות כלפי העמדה האובייקטיבית, אך לא ככזו הנתפסת בפרטים ובהוכחות – שכן אלו לא יתנו לו את המרגוע אותו הוא מחפש, ומערך נקיפות המצפון ההדדי יתחיל לפעול. הפניה הינה אל הסובייקטיביות הצפה מתוך האובייקטיביות. האמירה הינה: 'אני מאמין לך. אתה באמת מתוסכל מכל המצב שעוטף אותך מכל הכיוונים'. מתוך הדיבור על האובייקטיבי ניתן להביע אמון בסובייקטיבי, אך כאמור לא באופן ישיר, שכן אז יראה זאת הפולני כרחמים עצמיים ויחסיים. לאט לאט ניתן לפרק את האובייקטיביות ולחשוף את האמון הסובייקטיבי.

בכך אנו רואים את השלב הראשון של יתרון האור מתוך החושך<sup>4</sup>: אין כאן רק סובייקטיביות סגורה בעצמה, המתקשרת רק לעיתים עם העולם, אלא סובייקטיביות שמתוך שהתבטלה לגמרי לעולם – עד כמעט העלמות – היא יכולה ליצור את עצמה מתוך העולם עצמו, ולתת גם לו קיום ממשי ולא רק כתופעות חולפות.<sup>5</sup>

כאן עולה עומק האור מתוך החושך בעניין ההשגחה. הפולני, בזמן 'מחלתו', הצליח לחשוף את ההשגחה הפרטית במלוא כוחה ואימתה. אלא שזו היתה השגחה צרת עין של דין שאין העולם (והפולני) יכול לעמוד בו. סופה היה חזרה אל המקריות הפטאלית. כאן דרוש שיתוף של מידת הרחמים כבבריאת העולם. במידה והיינו חושפים לפולני את הסובייקט שלו מיד – היינו מפספסים את כל העניין, וחוזרים למעין השגחה פנימית שתכל'ס אין לה ביטוי בעולם. מי שבסיסו סובייקטיבי מתוקן הוא בבחינת יוסף שומר הברית, בעל האופי הקבוע של נופל-ולא-מתרגש במאורעות העולם עליו, הוא יודע להפיל כל חלום שלו ולהוציאו אל הפועל כי 'אביו אהבו' ודמות דיוקנו תמיד לפניו. חנון. הוא יכול לנצח את עמלק ואת היצר ואת הדיכאון, כי הוא בכלל לא מכיר אותם.

הפולני שלנו הוא בבחינת דוד, שנופל במלכותו ובכשרונו המיוחד והמתנווד, והיכול להעלות ניצוץ בהיסח הדעת ממקום הרע. הוא כל כך מודע שזה חוסם אותו. אך לבסוף המודעות עצמה היא היסח הדעת. כך הפכה ההשגחה עצמה למקרה! זה מדהים – להביא את הקב"ה עד למקום הרחוק ביותר – המקרה, שהוא ההיפוך הגמור מידיעתו ית': זה יותר הפוך מאשר בחירה! תיקון הסובייקט של הפולני יאפשר לנו לראות את השגחתו ית' אפילו במקרי המציאות: לא התעלמות מהם, שהיא התעלמות מההשגחה; אך גם לא בליעתם והפיכתם כולם לידיעתו המלאה כמו התגלות ונס. זו יכולת לראות בהם מעשי הקב"ה, אך עדיין מקרים (ועיין "פור הוא הגורל"). השינוי יהיה בזה שהפולני יאמין בעצמו, ולא ייבהל יותר מן העולם וממקורו. הוא אכן יראה

4 בהקשר הנפשי. להלן נעסוק בהקשר הרוחני בעניין ההשגחה.

5 וכפי שהראה עמוס גולדברג בעבודת הדוקטורט שלו – "אני חסר אונים: כתיבת יומנים בתקופת השואה", עמ' 89-59 – את פרוק האני' בשואה, בניגוד להיסטוריונים שלפניו שתארו 'אני' שלא נפגע ולא התערער מנוראות השואה. רצונם של האחרונים לחפש ולשמור על הצלם האנושי של קורבנות השואה הופך את הקרבנות ללא אנושיים, בכך שהם לא מגיבים למתרחש סביבם. בעבודתו הוא אף הבחין בין משבר המתייחס דווקא לתיקון ולאור שבא אחריו ומתעלם מן הכאב עצמו, לבין טראומה שאינה מסוגלת לצאת מעצמת הכאב ונידונה לכפיית חזרה. הטראומה היא עודפות של המציאות על השפה, ולעיתים היא בעייתית בהקשר של הצורך להמשיך ולהתמודד עם מאורעות העולם באופן רציונאלי. מאידך, היסטוריה משברית אמנם זועקת את הטראומה, אך בכך בעצם מתעלמת ממנו עצמו. זהו שימוש פטישיסטי בטראומה, לדעת ז'יז'ק, בניגוד להתמודדות סימפטומטית. אולם, האם יש אור בטראומה עצמה? האם נוכל לדבר עליה ולקבל אותה כפי שהיא – ללא שנבטל אותה מחד, אך ללא הסרת אחריות רציונאלית מן המתרחש סביבנו – כפי שעשו הוגים פוסטמודרניים, שהתעקשו על העודפות עד שכבר לא ניתן להבינם כלל – מאידך?

שה' מזמן לו מקרים הן בשביל הכרה זו עצמה – שה' שולח לו; הן להכרה שאם הוא יראה בהם לרעתו – הם יהיו לרעתו וימשיכו להיות מקרים, ואם יראה בהם לטובתו, יוכל – או לראות בהם התגלות ממש, או עדיין מקרים המלמדים אותו לראות דברים בטוב; בנוסף יוכל ללמוד מכל מקרה לגופו עניינים ספציפיים יותר; בכל מקרה הוא כבר יוכל להתמודד עימם, או להודות ולשמוח במוגבלותו ללא רגשות אשם, וזה הלימוד הכי גדול מהם **כמקרים שנשארים מקרים אך אין הם השגחה רעה יותר**. תפישת ההשגחה כבר אינה צרה ומצמצמת, רודפת ומפחידה, אלא מעניקה ביטחון שאיננו מוגבל, המרחיב את הסובייקט כמגדל הפורח באויר.<sup>6</sup> זהו אור בתוך החושך והטראומה עצמם, ללא סובלימציה הרואה את האור מיד ובכך מפספסת את הכאב האנושי. ניתן למצוא 'מקום' חסר מקום לסבל הפולני, שכל כך קשה לנו לסבול מבחוץ. אל תדון אדם עד שתגיע למקומו – כמו מקומו של עולם – או שתגיע למקומו החשון ואז **תדון** אותו. הוא זקוק לזה. זוהי שפיטה אמיתית לכף זכות. זו לא 'פרוטקציה' סלחנית של חסד נוצרי, בה כיוון שהכל אפשרי – הכל חסר ממשות. זהו מקום מוגדר **שבתוכו** הכל אפשרי. זהו אמון שיש לו סיפור באמת. סיפור שלפחות בתוך עצמו הוא אמיתי והגיוני. אמון ב'מקום' יתן לסיפור ממשות וגם יפגיש אותו עם העולם הממשי, וממילא תעלה הביקורת הנ"ל ותיעשה המתקת המר במר – דין בדין. חסד שבדין.

הפולני מבקש **דין** אובייקטיבי לעולמו הסובייקטיבי. תקשיב לו. הוא בגלות הדיבור. הוא לא שומע את עצמו.

או שסתם תרד עליו כרגיל. הרי הוא סתם קוטער פולני.

---

6 עיין ר' צדוק, *מחשבות חרוץ* י"ב.

# לדמותה הקדומה של השמיטה

## שירת תהילה בלפר

### פתיחה

רשימה זו עוסקת בשנת השמיטה על צביונה הלאומי והדתי, ובשינויים שחלו בה בסוף ימי בית שני ועל התפר שבין ימי הבית וספרות התורה שבעל-פה, כשזו הפכה ל'תורה-שבכתב'. בסקירת המקורות הכיתתיים וה'רבניים' נראה שוני גדול בהתייחסות לשנת השמיטה כשנת מנוחה מלחימה, כאשר האופי הלאומי בספרות הרבנית שומר על מוקד כלכלי (שנשמר עד לימינו, להלכה גם אם לא למעשה), ובספרות הכיתתית המנוחה הלאומית נוספת עליו, בהדגשת מימד הקדושה של הזמן והתבנית הזמנית של הבריאה.

מצוות שנת השמיטה, כפי שאנו מכירים אותה מימות המשנה ואילך, הינן חקלאיות וכלכליות מטבען. גם היובל מקבל צביון כלכלי, וקריאה זו נתמכת על ידי פסוקי המקרא. עם זאת, ישנם רמזים היסטוריים בכתבי יוספוס פלביוס ובמגילות קומראן, שלשמיטה היה קו מעמיק יותר, לשד רדיקאלי שלא רק מצביע על נטישה כלכלית של האדמה אלא מחייב מנוחה לאומית; השלכות השנה השביעית הרחיקו מעבר לדיני עבודת הקרקע, בתארן את אופי התנהלותו של עם שלם כגוף ריבוני הנע נח במעגלי שבתות השנים.

במאמר ננתח את השביתה ממלחמה בשביעית במגילת מלחמת בני אור בבני חושך, והקדשת השנה לפעילות המקדשית כמתואר בסרך היחד, יחד עם העדויות של יוספוס על הימנעות מלחימה בשנת השביעית עוד בתקופת החשמונאים. הדרשנות החז"לית המוקדמת לדיני שביעית תובן באור שונה במקצת בהינתן מציאות זו. בעיקר תובן הקטגוריה הבלתי מבוררת של 'קדושת שביעית', המופיעה הן כדבר המובן מאליו והן כטיפוס בלתי מסווג של קדושה בעולם בו קדושות היו עניין חמור, עם מדרג ברור.

לאחר הצגת חלק מהופעות השבת והשביעית במקרא, נסקור את המציאות ההיסטורית של השמיטה בסוף ימי בית שני. לאחר מכן נעבור ליחסן של כתות מדבר יהודה לשנה השביעית. כמו כן נזדקק ליחס הכללי המופיע באותה תקופה ל'מצוות התלויות בארץ' – גוף מצוות עם מאפיין לכיד של קדושת הארץ והעם היושב עליו.

לאור מידע וניתוח זה ניגש אל המדרשים השונים (בעיקר בהלכה) המתייחסים אל השביעית, ונראה את ההלכות המופקות מן הפסוקים כעוברות דרך התייב ההיסטורי, הרעיוני והמעשי אותו סקרנו.

## השבת והשביעית במקרא

מהתבוננות ראשונית במקרא ניתן מיד לגלות כי השבת והשביעית אינן רחוקות זו מזו בהופעותיהן,<sup>1</sup> במרחב ובעניין:

וְהַשְּׁבִיעִית תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עַמְּךָ וַיִּתְּרֶם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה כִּן  
תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ: שְׁשַׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן  
יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֵּן אֲמָתֶךָ וְהַגֵּר:

הסמיכות בין הציוויים אינו תואם את רצף הפירוט הכרונולוגי, הממשיך הלאה בפסוקים עם ציווי על חגים ומועדי חודשים. ניתן (גם אם לא הכרחי) לראות את השבוע היומי והשנתי כמכלול – המסגרת הזמנית הקטנה והגדולה, שהן ככותרת לשאר הציוויים שיבואו. אך גם אם לא ניכנס לשאלת המשמעות, הסמיכות עצמה מספקת הבנה של קרבה פנימית בין המבנים השבועי, היומי והשנתי.

קיימת גם הקבלה בין הפרנסה היום-יומית של דור המדבר – כלכלת המן נגדה התרעמו שוב ושוב – וכלכלת הארץ השנתית עליה הם מצווים לקראת הכניסה:<sup>2</sup>

וְכִי תֵאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית הֲזֵן לָא נִזְרַע וְלֹא נִאָּסַף אֶת תְּבוּאֹתֵינוּ:  
וְצִוִּיתִי אֶת בְּרַכְתִּי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂית אֶת תְּבוּאָה לְשֵׁלֶשׁ הַשָּׁנִים: וַיִּזְרְעוּם  
אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וְאָכְלוּם מִן תְּבוּאָה יִשָּׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא  
תְּבוּאָתָה תֹאכְלוּ יִשָּׁן:

עבודת הקרקע בארץ ישראל אמורה להתנהל כפי שהם חיים במדבר – כשהשבוע מסתיים ללא תכנון כלכלי מוסדר מעבר לביטחון שהאל יתמוך כלכלית בעמו. הדמיון לציווי על המן ברור: מנה כפולה תופיע בשנה השישית, ובשנה השביעית אין להשתמש במה שיעלה מן הארץ אלא במה שיגיע בחסדי שמים. בתבנית זו, הארץ משמשת בתפקיד השמים, משם מגיע המן במדבר. ארץ זו היא מקודשת כמו מקור המן.

1 שמות כג, יא-יב.

2 ויקרא כה, כ-כב.

## מציאות היסטורית:

### א. השמיטה בימי הבית השני

לפני שניגע באופייה של השנה השביעית בהלכה הקדם-תנאית והכיתתית, יש להכיר את המציאות של קיום מצוות השמיטה לאורך תקופת הבית השני, או לפחות בסופה.

לדעת יחזקאל כהן,<sup>3</sup> שנות השמיטה נשמרו באדיקות לאורך ימי הבית השני:

מצוות שמיטה, על אף שקשה היה לקיימה, קיימה בא"י לאורך כל ימי הבית השני, פרט, אולי, לשנים קשות במיוחד. הפטור ממיסים בשנה זו, שנהג, כנראה, כבר מימי השלטון הפרסי והמשיך לנהוג במשך כל ימי הבית, הקל במקצת את העול, אך עדיין זקוקים היו יהודי א"י, ובעיקר העניים שבהם, לסיוע חומרי מידי אחיהם שבחוצה לארץ.

שנת השמיטה היוותה נושא מבסס ביחסי היהודים והשליטים על הארץ לאורך התקופות. יוסף בן מתתיהו<sup>4</sup> מתאר מפגש בין אלכסנדר מוקדון ומנהיגי יהודי ארץ ישראל, שבו פטר את יהודי הארץ ממיסוי בשמיטה. כהן מתפלמס<sup>5</sup> עם החוקרים שרואים במפגש זה רק אגדה, ומדגיש את הגרעין ההיסטורי של המפגש והשלכותיו.

תחת השלטון הרומאי, היו יהודי ארץ ישראל פטורים ממס בשנות שמיטה. יוסף בן מתתיהו<sup>6</sup> מדווח על מיצוק של מצב עניינים זה בפקודה של יוליוס קיסר בשנת 47 לפנה"ס:

גאיוס קיסר אימפרטור בשניה, קבע, שהיהודים יעלו מס לירושלים העיר, להוציא יפו, מדי שנה, חוץ מהשנה השביעית, שהם קוראים לה שנת שבתון הואיל ואינם אוספים את פרי העצים ואינם זורעים בה.<sup>7</sup>

3 כהן, יחזקאל; עדויות על קיום מצוות שביעית בימי בית שני; בתוך: שמיטה; מקורות, הגות, מחקר; עמ' 116. לסקירה ממצה של התפתחות המצב הקנייני החומרי, והשפעתו על אופי המצווה וקיום השמיטה בארץ ישראל לאורך הדורות, ראו שרייבר אברהם, זכויות קנייניות כגורם מעצב בהלכות שמיטה (מכללת ליפשיץ, פרסומי סגל אקדמי).

4 קדמוניות יא; ח, ה (338). מקור נוסף המתאר פגישה זו הוא מגילת תענית (כ"ב) לכ"א כסלו (מהד' ליכטנשטיין), עמ' 340-339. בתלמוד הבבלי: במסכת יומא, ס"ט, ובסנהדרין צ"א. השנה בה שהה אלכסנדר הגדול באזור היתה ערב שנת השמיטה, בחודשים ינואר-יולי 332, ובאביב 331.

5 כהן, עדויות, עמ' 103-102; למשל, דברי נורט שהסיפור נועד לחזק את הצו של קיסר משנת 47. כהן מסביר כי צו זה לא היה זקוק לחיזוק היסטורי.

6 קדמוניות יד; י, ו (202).



פטור זה בא בעקבות תמיכתם של היהודים במאבקו של קיסר ובמאמציו במצרים לאחר נפילת פומפיוס. לדעת כהן, גם בימי הורדוס<sup>8</sup> נשמר מצב דומה של הקלה במיסים בשנת השמיטה.

כהן אף עושה שימוש במועדי שנות השמיטה על מנת לברר מידע היסטורי מתקופת הבית. בעזרת השמיטה מימות יוחנן הורקנוס הוא ממקם את שנת המצור של הורדוס על ירושלים,<sup>9</sup> ואת פרשת הצלם בהיכל של הקיסר גאיוס קליגולה.<sup>10</sup> יש לציין ששיטתו כוללת את ההנחה שבימי בית שני לא מנו את שנת היובל כשנת החמישים.<sup>11</sup> כמו כן גורס ספראי.<sup>12</sup>

## ב. תקופת החשמונאים והשביתה בשביעית

שנת השמיטה מופיעה בתיאור ההיסטורי של ימי החשמונאים בהקשר של לחימה והתמודדות עם אויבים מבית ומחוץ. המצביא ליסיאס שפלש לארץ ישראל על מנת לטפל ביהודה המכבי באביב שנת 163, התמודד עם מציאות שנת השמיטה:

ויעש שלום עם אנשי בית צור ויצאו את העיר כי לא היה להם שם אוכל להיסגר בה כי שבת היתה לארץ ... ויחן [ליסיאס] על המקדש ימים רבים ... ואוכל לא היה באוצרות בהיות השנה השביעית והנמלטים ליהודה מן הגויים אכלו את שארית האוצר.<sup>13</sup>

7 כהן (בעדויות, עמ' 108) מעיר כי פקודה זו ניתנה כשהקיסר היה בסוריה ואושרה שנה לאחר מכן על ידי הסנאט הרומי.

8 כהן, עדויות, עמ' 110. הוא מסתמך על בקשת ביטול המלוכה שהוגשה לאוגוסטוס לאחר מות הורדוס. בתיאור המעשים השליילים של הורדוס לא מוזכר מיסוי בשמיטה. אצל יוספוס – בקדמוניות, י"ז, י"א, ב' (307).

9 כהן, עדויות, עמ' 109. הוא מסתמך על דברי א. שליט (הורדוס המלך, עמ' 509, נספח ד', ירושלים, תשכ"ד): "ולא היה קץ לצרות שכן את הממון מצד אחד גזלה תאוות הבצע של השליט, שהיה זקוק (לכסף) ומצד שני הכריחה שנת השמיטה שתישאר האדמה לא-מעובדת כי שנה זו הגיעה אז ואסור לנו לזרוע את האדמה באותה (שנה)".

10 כהן, עדויות, עמ' 111-112.

11 כהן, עדויות, עמ' 116.

12 שמואל ספראי, מצוות, עמ' 119, 124. כמו כן זאב ספראי, דף שבועי בר אילן, בהר תשנ"ח מס' 236, המשטר הכלכלי היהודי.

13 חשמונאים א; ו, מט, נא, נב.

המחסור במזון פגע קשות בעם הארץ, אך להם היו מאגרים אותם יכלו לנצל, לפחות במידה מוגבלת. הצבא הכובש שנכנס לשטח בו לא היו גידולי קרקע מסודרים באותה שנה, ניצב מול הקושי הגדול ביותר שיכול לעכב צבא – קיבתו.

ויאמר [ליסיאס] למלך ולשרי החיל ולאנשים: אנחנו הולכים ודלים מיום ליום ואוכל לנו מעט...<sup>14</sup>

לדעת כהן,<sup>15</sup> "בידינו ראייה ברורה וחד משמעית על קיום מצוות שביעית בימי יהודה המכבי בעיצומה של מלחמת השחרור הכבדה. באותה שנה התנהלו קרבות רבים עם הנוכרים תושבי ארץ-ישראל, שהתנכלו ליהודיה ולמלחמתם במשעבד הסלוקי, ועם צבא הסלוקי עצמו. בשנת שמיטה זו הביאו יהודה ושמעון החשמונאים יהודים רבים מהגלעד ומהגליל ליהודה, כדי להציל אותם מיד שכניהם הנוכרים, ועל אף כל זאת נשמרה השמיטה. יש בכך כדי ללמד מה מושרשת היתה מצווה זו בעם כבר בראשית התקופה החשמונאית...".

כהן, כאמור, אינו מקבל את דעתו של נורט<sup>16</sup> המפקפק בקיום השביעית באותה השנה.

יוחנן הורקנוס, בנו של שמעון החשמונאי, רדף את תלמי וביקש לנקום בו על רצח אביו.<sup>17</sup> הוא צר על תלמי במבצר סמוך ליריחו במשך זמן רב. מדי פעם העלה תלמי את אמו ואחיו של יוחנן על החומה ועינה אותם לעיניו. בסופו של דבר נטש יוחנן את המצור:

כך נמשך המצור זמן [רב] והגיעה השנה שבה נוהגים היהודים לשבות. הם שומרים [מנהג] זה בכל שנה שביעית, כמו [שהם נוהגים] ביום השביעי. ותלמי, שנפטר מן המלחמה מטעם זה, הרג את אחיו ואת אמו של הורקנוס.<sup>18</sup>

על כן ארך המצור זמן רב, עד אשר הגיעה שנת השמיטה, אשר בה שובתים היהודים אחת לשבע שנים, כדרך שבת השבוע, ובעבור זה נפדה תלמי מן המצור.<sup>19</sup>

14 חשמונאים א; ו, נג.

15 כהן, עדייות, עמ' 105.

16 Maccabean p. 507, 514, שמסתמך על היעדר הסיפור מדברי יוספוס וחשמונאים ב'. כהן מבהיר שיש להתייחס לדברי בעל חשמונאים א' כבעלי משקל ומדויקים יותר מחשמונאים ב' ויוספוס: "בעל חשמונאים א' נכתב על ידי בן ארץ ישראל שהכיר את זירת ההתרחשויות והיה קרוב אל פרטי המאורעות". (כהן, עדייות, עמ' 105).

17 שנרצחו על ידי תלמי במשחה, בחדש שבט בשנת 136. חשמונאים א; טז, יד.

18 קדמוניות יג; ח, א (234).

19 מלחמות היהודים א; ב, ד.

בסתיו של שנת 136 לפנה"ס התחילה שנת השמיטה (28 שנים לאחר השמיטה בימי יהודה המכבי) שנמשכה על פני השנים 135/136. הקשר שבין השמיטה ובין הסרת המצור אינו ברור. בניגוד לתיאור מלחמות השחרור של יהודה, יוסף בן-מתתיהו אינו טוען שהמצור הוסר בגלל מחסור במזון בעקבות השמיטה. המצור הוסר בראשית השמיטה, ובארץ לא התנהלה באותו הזמן מלחמה כללית ומתישה כבימות יהודה. מדובר במצור על מקום אחד, ולכן לא סביר שמחסור במזון הוא שאילץ את יוחנן הורקנוס להסיר את המצור. הסרת המצור הביאה להמתת משפחתו, כפי שיכול היה יוחנן עצמו לשער שיקרה.

יוספוס מתייחס ל"דרך שבת השבוע" כאל סיבה סטנדרטית להימנעות מלחימה. אין תיעוד הלכתי פרושי המשלים תפיסה זו של שביתת השביעית. המקבילה היחידה בהלכה הפרושית היא בעיסוק בלחימה בשבת, אותה נראה להלן.

תיעוד חיצוני של היהדות והלכותיה (מנקודת מבט שלילית) מובא אצל טאקיטוס. גם הוא מצרף את השבת והשביעית באותה קטגוריה של שביתה ו'עצלנות':

We are told that the rest of the seventh day was adopted, because this day brought with it a termination of their toils; after a while the charm of indolence beguiled them into giving up the seventh year also to inaction.<sup>20</sup>

לעומת החוקרים המבטלים יחס זה אל השביעית כטעות המתגלגלת ממקורות יווניים בהם השתמש יוספוס, מעמיד כהן<sup>21</sup> את חזקתו של יוספוס כמי שלא היה מביא מידע בעל שורשים הלכתיים או מנהגיים מבלי לעמוד על הרלוונטיות המציאותית לקיום הממשי שלו. כהן ממשיך ומשתמש במידע הנשאב ממגילת מלחמת בני אור בבני חושך (אותה נראה להלן) כדי לצייר את תמונת דמות שנת השמיטה בתקופה הקדם-תנאית.

הביקורת על דיווחו ופרשנותו של יוסף בן מתתיהו למידע ההיסטורי של פרישה ממלחמה מובא אצל כהן באופן כללי כשימוש שלו במידע היסטורי ממקורות הלניים – ניקולאוס איש דמשק, וסטראבון ההיסטוריון.

20 *The Histories*, By Tacitus; Written 109 A.C.E.; Translated by Alfred John Church and William Jackson Brodribb; Book V. Chap. 4.

21 כהן, *עדייות*, עמ' 107.

## שביעית ושבט קומראן

המקום המרכזי שתופס המחזור השביעוני נחקר רבות, ואין אנו מעוניינים כאן בסקירה שלו אלא בקשר שניתן להפיק בין השבת והשביעית בעולמם של בעלי הסרכים.

בסרך הברכות מופיע המחזור השביעוני בדרך של הילול לירי:

ורזי פלאים בהראותמה

ושבועי קודש בתכונמה

ודגלי חודשים [ ]

וראשי שנים בתקופותמה

ומועדי כבוד בתעודותמה

ושבתות ארץ במחלקותמה

ומועדי דרור דרורי נצח.<sup>22</sup>

הדרור של זמני הקודש כולל את החופש מעבודה, משיעבוד אנושי, ולפי אליאור<sup>23</sup> – מבטיחים צדק חברתי ושמחה. היא גם מצביעה על התקבולת הבין-תבניתית – שבעת השבועות והמועד, ושבעת השמיטין והיובל.<sup>24</sup> מה שחסר בניתוחה הוא האיזכור לאטימולוגיה<sup>25</sup> של המילה 'דרור' – duraru – המנהג האכדי של שחרור עבדים ושמטת כספים כחנינה מלכותית בשעת הכתרה. הכללת הדרור, החופש הניתן כצו חנינה מלכותי לכלל הארץ והעם, היא שינוי מהותי מן המקור השרירותי התלוי בגחמת המלך, ונועדה בעיקר להצביע על כוחו והשיעבוד בזמן מלכותו. החנינה המובנית מראש במעגלי הזמן מבטיחה חופש של ממש, ויותר מכך, שחרור מהעול האנושי החזק ביותר, דבר שה-duraru המקורי בעצם הנציח על דרך הדחיה הזמנית של הבלתי-נמנע.

22 4Q286, fragment Iii:8-12; DJD XI p.12.

23 אליאור, רחל; מקדש ומרכבה, כהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה; מאגנס, ירושלים תשס"ג, עמ' 57.

24 אליאור, שם, עמ' 107.

25 גרינץ, יהושע מאיר; מונחים קדומים ב"תורת כהנים"; לשוננו לט (תשל"ה) 5-20, 163-181; מ (תשל"ו) 32-5. גרינץ דן גם במונח המקביל ל'שמיטה' – wussuru. כמו כן ראו:

J. B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*; Princeton Univ. Press, pp. 526-528.

שינוי עמוק זה מייצג סעיף במעבר הפרדיגמאטי הרחב יותר,<sup>26</sup> מן הבריתות שמיוצגות בחוזים הווסאליים<sup>27</sup> אל הברית שבין העם לאלוהיו.<sup>28</sup>

הזמנים המקודשים שאליאור מצביעה עליהם, במחזורים רביעוניים ושביעוניים, מייצגים לפי שיטתה סדר עולמי מוחלט<sup>29</sup> שנשמר בידי המלאכים<sup>30</sup> ונועד לחבר בין הרובד האלוהי לזה האנושי<sup>31</sup> תוך ניסיון 'לגעת בנצח' ולהחמיר עם הנוכחי, ההווה. השבת והשביעית נמצאים מלכתחילה באותה קטגוריה טמפורלית של שיקוף הסדר האלוהי, והקשר ביניהם הוא מכונן ואינו עומד לניתוח פנימי.

בציטוט הקטע הבא מן הסרך, מביאה אליאור<sup>32</sup> את הקשר שבין חלוקת הזמן בשמים ובארץ, מועדי עבודת הקודש, השבועות ושבטות השנים:

וחסדים וענות טוב וחסדי אמת ורחמי עולמים ורוי פלאים

בהר[אותמ]ה ושבועי קודש בתכונמה ודגלי חודשים

[ראשי ש]נים בתקופתמה ומועדי כבוד בתעודות[מה]

ושבתות ארץ במחל[קותמה ומעודי דרור

26 כפי שמסביר יהושע ברמן במאמרו, "כל יחיד הוא מלך", תכלת 26, 2007, הוצאת מרכז שלם, עמ' 90-65. 27 שם, עמ' 71, 76-74. ההקבלה וההנגדה נעשות בעיקר עם חוזים חיתיים אך גם עם האשוריים של סוף תקופת הברונזה התיכונה.

28 ברמן מצביע על המעבר מחוזה בין מלכים לחוזה בין עם (בו כל אחד הוא מעין מלך - ראי לחוזה של כבוד) ואלוהיו. 'הפרטת' החוזים מלווה גם בהפשטה ובאיזון יחסי הכבוד בין בעלי הברית. הברית הזו מעמידה את האדם כפרסונה של ממש ביחס אל חייו ואל דתו, ולא כנתין כפוי של מערך פוליטי ודתי שמתבצע הרבה מעליו על ידי אנשי השררה והאיליות.

29 אליאור, שם, שם, ובעמ' 106. המונח של נצחיות הלוח "כל הוי עד" (עמ' 107) משמש את אליאור שוב ושוב לאורך הספר. זאת בניגוד לשיטת וולהאוזן (ראו אנציקלופדיה העברית, כרך לב עמ' 70 ערך שמטה), שצימד עניינית בין נטישת הפירות בשביעית ומצוות שחרור העבדים. לדעתו, עד ימי בית שני המחזור היה תלוי-קרקע ולא היה סדר שביעוני כלל-ארצי. גם אם לא נרחיק עד לבעל תורת התעודות, מספיקה לעניין זה ביקורתו של בר אילן (ביקורת: רחל אליאור, *מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה*, ירושלים: מאגנס, תשס"ג: מועד, יד (תשס"ד), עמ' 114-131) על השימוש המוגזם בתבניות שמשיות-שביעוניות לשם תיאור הלך המחשבה של בני הכת, הגובל אצל אליאור בנטישת הניתוח המדעי לטובת הנומרוולוגי.

30 אליאור, שם, עמ' 91.

31 אליאור, שם, עמ' 71: "קדושת הזמן התייחסה לנקודת הראשית בזמן ובמרחב ולנצחיות מחזורי הזמן המכונים 'מרכבות השמים' ונמנים על פי מספרים קבועים של לוח השמש. קדושת המקום התייחסה למקום החורג מגדרי הזמן והמקום - מקום שהמוות אינו שולט בו, 'אן עדן הוא בין החלוף והאי חלוף' (חנוך ב ה 3) - ולנקודת החיבור בין העולם הנצחי לעולם הארצי המצויה בקודש הקודשים ונשמרת בחוקי טהרה...".

32 אליאור, שם, עמ' 107.

דן רורי נצח ו

אור וחשבוני...<sup>33</sup>

בעל הסרך מפאר את הטוב האלוהי והמוסרי הטמון בתבניות הזמן האלה. הקשר בין השבת והשביעית מתואר לפי אליאור כך:

היום השביעי הוא ציר החישוב של הלוח השמשי הנמנה בשבתות השנה ונלמד ממלאכי הפנים, שכן הוא היום המקודש הנשמר ביחד עם בשמים ובארץ...

מערך היחסים בין הטבע, החקלאות האנושית והמחזור המקודש והפולחני מתוארים על ידי אליאור מכיוונים שונים. מצד אחד, הכוהנים הגולים במדבר יהודה מעוניינים בקדושה מוחלטת, הממוקדת במקדש ובתבניות זמן ומקום שאינן מוחשיות. מצד שני, מתוארת התאמה מעמיקה בין המועד הנצחי הקבוע<sup>34</sup> לבין העונות הטבעיות המצביעות עליו. כפי שנראה להלן,<sup>35</sup> תפיסת הארץ של בני הכת לא היתה משנית בלבד למקדש. יסודות ה'מצוות התלויות בארץ' מתחילות עם 'חוקי אדמת הקדש'.

במגילת מלחמת בני אור בבני חושך, מתוארת המלחמה הארוכה בת ארבעים השנים בין אנשי הכת ואויביהם השונים. מלחמה זו מהווה שיא בתפיסת המאבק.

ידין מתווה את חלקי המגילה השונים, וביניהם את סדר שנות הלחימה:

בעל המגילה קובע שבשנות השמיטה לא יילחמו בני-אור בכלל, ולכן תימשך הלחימה גופה כשלושים וחמש שנים, לפי החלוקה הבאה: מלחמת כל העדה נגד הכתיים<sup>36</sup> ובעלי בריהם תימשך שש שנים, ואילו מלחמת המחלקות נגד כל

33 4Q286, fragment Iii:8-13 ; DJD XI, pp.12-16

34 אליאור, שם, עמ' 114.

35 בפרק קטגורית מצוות התלויות בארץ.

36 האויב המסורתי של בני הכת, עליהם מסביר ידין (מלחמת, 1960, בתחילת תוכן המגילה) כי: "בה בשעה שאדום, מואב, בני-עמון ופולשת הן הארצות הסובבות את ארץ ישראל והיו מאז ומעולם אויביה המסורתיים, הרי 'כתיי אשר' הם בגדר מונח שאינו מוגדר בפני עצמו, אם גם ידוע היה בודאי לאנשי הכת, ויש לעמוד עליו בנפרד בכל מקרה ומקרה. בכתיים כבר נתקלנו ב'פשר חבקוק', ועל זהותם בכלל נעמוד בפרק שידון בכת ובתקופתה. כן יש לציין ש'מרשיעי ברית' הנזכרים - הם אויבי בני-אור שבקרב ישראל עצמם, ולמעשה הרי זה הרמז היחיד עליהם בכל המגילה כולה. כל הנ"ל מהווים את 'בני חושך'. ונגדם ילחמו בני-אור בשלב הראשון. בני-אור עצמם מוגדרים כ'בני לוי ובני יהודה ובני בנימין גולת המדבר'. התואר 'גולת המדבר' הולם ביותר את אותם בני אור שעשו מרבית תקופתם במדברות יהודה. שלב זה של המלחמה יהיה 'בשוב גולת בני אור ממדבר העמים לחנות במדבר ירושלים'."

מלכי הצפון תימשך עשרים ותשע שנים. התכנית קובעת במפורט אף את שמות האויבים ומספר השנים שיש להלחם נגד כל אחד ואחד.<sup>37</sup>

מה כן יעשו בני האור בשנות השמיטה? – את עבודת המקדש. אלה שנים המיועדות לפעילות מקדשית ולא מלחמתית:

את כל אלו יסרוכו במועד שנת השמיטה, ובשלוש ושלושים שני המלחמה הנותרות יהיו אנשי השם קרואי המועד וכל ראשי אבות העדה בחרום להם אנשי מלחמה לכול ארצות הגויים. מכל שבטי ישראל יחלוצו להם אנשי חיל לצאת לצבא כפי תעודות המלחמה שנה בשנה ובשני השמיטים לא יחלוצו לצאת לצבא כי שבת מנוח היא לישראל.<sup>38</sup>

שיפמן מסביר<sup>39</sup> את ה'סריכה' ב"כל אלו יסרוכו במועד שנת השמיטה", כמינויים של הכהונה הגדולה והקשורים אליה, סידור המערך הצבאי והכהוני בתוכן ובתבנית. מינויים אלה מתבצעים בשנת השמיטה,<sup>40</sup> לא רק בהזדמנות פרגמטית של הפוגה מן הלחימה הממושכת אלא בגלל מהותה הקדושה<sup>41</sup> של השנה.

כשיוספוס מתאר את השביעית והשבת כקשורים, "כדרך שבת השבוע", הוא משקף גם את תפיסת בני הכת אותם הכיר לטענתו מניסיון אישי.<sup>42</sup> כפי מידת חומרתם בדיני השבת והטהרה, כך גם בשבוע השנים. בשל כך אפשר לחשוב בתיאור שלו את התנהלות מלחמות החשמונאים בשנת השמיטה כמוטה לכיוון הסברי התואם כזו הלכה.

הקדושה האינהרנטית לשביעיות השונות אצל בני הכת – ימות השבוע, ספירת העומר, חג השבועות, שנות השמיטה ושנת היובל – נחקרה רבות, ויש שתיארוה כאבן

37 יגאל ידין, *מלחמת בני אור בבני חושך* (ירושלים 1955), בפרק 'תוכן המגילה'.

38 יגאל ידין, שם, פרק ב', 9-6.

39 יהודה שיפמן, *הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה* (ירושלים 1993) עמ' 79.

40 שיפמן (שם, הערה מס' 271) מציע כי המינויים נכנסו לתוקף בסתיו של השנה הראשונה במחזור, לפי הבנת "במעד שנת השמיטה" (דברים לא, ז) כהתייחסות למחזור שלאחר השמיטה.

41 ניתן להנגיד בין הפעילות התכנונית והמערכתית הזו לבין האיסור המאוחר על יצירת תוכניות בשבת, אך אין סתירה מהותית כיון שהפעילות המקדשית כן היתה מותרת בשבת, וגרעין זה נשמר גם בשבת השנים, עם הרחבת התפקיד הכהוני להנחלת העולם כולו.

42 *חיי יוסף*, §§10-11. אמנם יש לתת את הדעת לחוסר המתגלע לעיתים בין חיי יוסף לשאר כתביו (קדמוניות, מלחמות). ראו למשל הסברו של מנחם שטיין (מבוא, *יוסף בן מתתיהו, חיי יוסף*, הוצאת מסדה – תשי"ט – 1959, עמ' צד) הנשען על הופעת ספרו של יוסטוס איש טבריה בו האשים את יוספוס בבגידה. ישנם גם הסברים מזווית כללית וביוגרפית (ראו לדוגמה: דוד פלוסר, *יוספוס פלביוס*, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשמ"ו – 1985, עמ' 60) לפיה הוא ניסה בחיי יוסף להצדיק את חייו לקראת סופם.

היסוד בכל עולמם של בני הכת. תמונת העולם של הכתות במדבר יהודה אותה מציירת אליאור, היא אימוץ קיצוני של חומרת הקדושה ההלכתית למציאות אונטית של דין מוחלט – אור וחושך. מושלמות הזמנים השמשיים איננה מותרת מקום להתפשרות המשפטית נוסח הפרושים בזמנים (שילוב השנה הירחית והשמשית) ובעניינים הלכתיים (תמרון ההלכות המחמירות הכתובות בתורה שבכתב).

למרות הרדיקליות של כתיבת אליאור, החורגת לדעת אחרים מן התחום המדעי אל ההתפיסות ושוברת את העמדה המחקרית, ניתן בכל זאת לאמץ חלק מן התובנות שהיא מעלה מבלי להתחייב לשיטה כולה: תפיסת הסידור והטוהר של האיסיים לא היתה משנית במדרג התפיסה הדתית שלהם. לא השיקול ההלכתי הוא המנחה אותם ליצירת לוח שנה, אלא להיפך. בעוד שבלוח השנה הפרושי, המערב ישירות את השמש והירח, ומתחשב בקשיים אנושיים ופרגמטיים למניעת חלות של חגים בימים מוגדרים מראש ('לא אד"ו ראש'), הרי שכת בני אור הולכים בכיוון ההפוך: הזמנים העליונים והסדר האלוהי שבהווה הם הקובעים את דמות ההלכה – ההליכה בנתיב המוחלט 'האלוהי' אותו יודעים הכוהנים בני האור.

שיפמן מבאר את ניתוחו של ידן, שהשביתה מלחימה בשנת השמיטה קשורה להלכות שבת. לדעתו, קשר כזה בין השביתה בשבת ובשביעית נובע מסוג של היקש בין הופעות הזמנים בתורה: "כל שימוש במילה 'שבת' בהקשר לשנת השביעית עשוי היה בהחלט להסתיים בהיקש, שממנו נובע שתקנות המתייחסות לשבת מתייחסות אף לשנת השמיטה"<sup>43</sup>.

שתי בעיות עומדות כנגד הסבר כזה:

**ראשית**, עקרון ההיסק והלימוד משבת לשביעית מצריך שיטת לימוד המבוססת על היקשים והיסקים בסגנון פרושי (כפי ששיפמן עצמו מביא<sup>44</sup>), דבר שאיננו ברור מאליו.

**שנית**, שיפמן מסיק מכיוון זה של חקירה כי ייתכן ואף מלחמות מגן היו אסורות; הוא מביא את היעדר הנכונות להילחם מלחמת מגן בשבת כדוגמא. לעומת זאת ידן גורס כי מלחמת מגן כן היתה מותרת. היכן מתחיל ומסתיים הקשר בין השבת לשביעית? אילו מלאכות או תקנות אסורות בשנת השמיטה כמו בשבת, אם כנים דברי שיפמן? – כלומר, אם מדובר בתהליך הלכתי עיוני ומעשי, הוא צריך לפעול גם ברמת הפרטים, ולא רק בהיקש כללי בין השבת לשביעית.

43 שיפמן, עמ' 92.

44 שיפמן, שם, הערה מס' 21.



היקש כזה קרוב יותר להיות פרי הניתוח המחקרי של הדיסציפלינות האקדמיות (ארכיאולוגיה, היסטוריה), דמיון בין מבנים חברתיים ואיסוריים בתחומי זמן ומרחב מקבילים. הטיפולוגיה של האיסיים/כת קומראן היא המעלה את התבנית הזו, ובצדק. התבנית של שבת-שביעית אכן מספקת כוח הסברי. לא מוכח מכך כלל שתהליך יצירת ההיסק היה גם במקור.

יש לציין שישנו קשר מדרשי בספרות חז"ל, במדרשי האגדה המוקדמים, בין הכישלונות הצבאיים הכוללים של העם בשמירת ריבונותו, ובין השבת והשביעית יחדיו. לדוגמא, באיכה רבה: <sup>45</sup>

פִּי מִפְּנֵי תְּרֻבּוֹת נִדְדוּ (ישעיה כ"א), מפני חרבו של נבוכדנצר נדדו, מפני חרב נטושה, מפני שלא היו שומרים שמיטותיהן כראוי כד"א וְהַשְּׁבִיעֵת תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה (שמות כ"ג), ומפני קשת דרוכה, על ידי שלא היו שומרים שבת כראוי כד"א בַּיָּמִים הָהֵמָּה רָאִיתִי בִּיהוּדָה דְרָכִים גְּתוֹת בְּשַׁבָּת (נחמיה י"ג), ומפני כובד מלחמה מפני שלא היו נושאים ונותנים במלחמתה של תורה דכתיב בה עַל כֵּן יֵאָמֵר בְּסֵפֶר מִלְחָמֹת ה' (במדבר כ"א).

כמובן שמדרש זה אינו מהווה בהכרח עדות להלך מחשבה הלכתי, והוא מובא כאן כדי לתאר את הכיוון ההפוך לזה של שיפמן ודין: השבת אינה מוקשת אל השביעית, אלא שתיהן מהוות ביטוי של דבר-מה עמוק יותר. השבת והשביעית משחקות תפקידים מקבילים בחורבן <sup>46</sup> ובגאולה <sup>47</sup>. שמירה על השבת והשביעית היא תנאי מסורתי לביאת הגואל. במדרש מבואר שאותו קשר בסיסי של ברית העם והארץ הופר באופן מקביל על ידי חילול השבת והשביעית. רוצה לומר – הקשר ביניהם איננו דרשני אלא תשתיתי, לא תוצר של תהליך הלכתי אלא יצירתו דרך העשייה. <sup>48</sup>

45 איכה רבה (וילנא) פרשה ב ד"ה ד בלע ה'.

46 למשל, תוספתא מסכת תענית (ליברמן) פרק ג הלכה ט: 'ר' יוסה אומ' מגלגלין זכות ליום זכיי וחובה ליום חיבי, כשחרב בית המקדש בראשונה מוצאי שבת ומוצאי שביעית היה'.

47 כשהיחס התלמודי הקלאסי מבוטא באמרתו המפורסמת של רבי יוחנן בשם רשב"י, המובאת בתלמוד בבלי מסכת שבת דף קיח ע"ב: 'אמר רב יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט (שמות טז) וכתיב בתריה ויבא עמלק. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן – מיד נגאלים, שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי (ישעיהו נז) וכתיב בתריה והביאותים אל הר קדשי וגו'."

48 דוגמא לכך בגבול שבין ההלכה הצדוקית לחז"לית, אצל צבי שטמפפר ומטמאים היו את ההכח (נטועים ד). שם, הערה מס' 56: על המעשה כיסוד להלכה; א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', תרביץ כח (תשי"ח), עמ' 168-169; ע"צ מלמד, 'המעשה' במשנה כמקור להלכה', סיני מו (תש"כ), עמ' 152 ואילך. ובגמרא ראה: א' קמיניקא, 'המעשה מקור ההלכה', מחקרים במקרא ובתלמוד ובספרות הרבנית, ספר שני (מחקרים בתלמוד), תל אביב תשי"א, עמ' 1 ואילך.

אנו נעבוד תחת ההנחה הקרובה יותר לזו של אליאור (עד ולא עד בכלל), שתפיסת הזמן היתה תשתיתית, וההתרחשויות והפעילויות נתפסו כמוכתבות על ידי סדר אלוהי אותו יש לשמור ולהפעיל. מנקודת השקפה כזו, לא ההיקש בין השבת לשביעית הוא שמייצר את איסור הלחימה בשנת השמיטה, אלא שתיהן גם יחד נובעות מן השביעיות המשותפת למערך הזמנים המידי – ימים, והכללי-שנים. בכל הופעה של שביעית מורגשת בחריפות האפוקליפטיות והחשיבות של העמידה בתנאים האלוהיים.

לפי תפיסה קדומה זו, אופייה החמור של השבת משתקף בשביעית כיון ששתיהן גם יחד מייצגים זמן טהור יותר, ימים ממשמשים ובאים של מוחלטות, אור כנגד חושך. המקצב המשיחי הוא של שביעיות, ופעימת השביעית – בשבוע הימים, בספירת העומר או בשנים, מייצגת רמז עבה לנוכחות אלוהית ממנה אסור בשום פנים להתעלם.

אלו מלחמות לא נלחמים בשביעית? מגילת מלחמת בני אור ומגילת המקדש לא מבררות את הנושא ישירות, והוא מובא אגב-אורחא. עם זאת, מדובר בתכנון רחב (בלי לבטל את אוירת ההתנבאות השמורה לכתות פורשות ורדיקאליות) של מלחמת קודש לאורך שנים רבות, ובתכנון כזה נלקחות בחשבון מסגרות (שבת, כשרות, קידושין) שאינן מוקפדות במלחמה הנכפית על המשתתפים בה.

יש לזכור כי המעמד ההלכתי של הלחימה בשבת עומד לדיון ופיתוח חשמונאי<sup>49</sup> – מן התקדים למוות בשל הימנעות ממלחמת-מגן, ועד להיחלצות לקרבות מנע אסטרטגיים במצורים הרומאיים. לעומת זאת הלחימה בשנת השמיטה פשוט אינה מתרחשת לפי יוספוס. אמנם המקרה של יוחנן אריסטובלוס הוא של מלחמה פנימית, אך משפחתו המיידית היתה מעורבת, ואיסור הלחימה מנע את הצלתם. אין אופיו והיקפו של האיסור מבורר כל צרכו.

דמותה של שנת השמיטה והפעילויות האסורות בה מצריך מחקר רחב יותר. אין די במתיחת קו היקשי בין השבת לשביעית. יש להבין את דיני השביעית הקדומים כיסודיים יותר.

---

49 לפי יוספוס פלביוס, וכן מניתוחו ההיסטורי של פינקלשטיין (1930) בעיקר בהנגדה להלכות אחרות באותה התקופה, שם עמ' 41-40; כמו כן מורה דיונו ההלכתי של הרב שלמה גורן (תשי"ח), חלק ב', *מלחמה בשבת בתקופת החשמונאים*.

## משמיטה ממלכתית לשמיטת הארץ

במקרא מצווים בני ישראל על שמיטת הארץ דווקא לאחר הכניסה אליה. מצווה זו פרדיגמאטית למצוות התלויות בארץ, ואף מגדירה בהלכה המאוחרת את גבולות הארץ.

בספר היובלים, הברית בין העם לאלוהיו הינה שלב בדרך לברית כוללת שבה העולם כולו יהיה הארץ. המצווה היחידה בספר יובלים לגביה מוזכרת הארץ כישות עצמאית היא מצוות השמיטה המובאת בסוף הספר:<sup>50</sup>

ואחרי החק הזה הודעתי את ימי השבתות במדבר סין אשר בין אילים ובין סיני: ואת שבתות הארץ הודעתי לך על הר סיני ושנות היובלות בשבתות השנים הודעתי לך ושנתו לא הודעתי לך עד בואך אל הארץ אשר תנחלו: ושבתה הארץ בשבתותיה בשבתכם בה וידעו את שנת היובל: לכן קבעתי לך שבועות שנים, שנים ויובלות מימי אדם עד היום הזה ארבעים ותשעה יובלות ושבע אחד ושתי שנים, ועוד ארבעים שנה תעבורנה עד אשר ידעו את מצוות ה' עד הגיעם אל ארץ כנען בעברם את הירדן מערבה: והיובלות יעברו עד כי יטהר ישראל מכל הזנות והחטא והטומאה והעוון והשגגה וישבו בכל הארץ לבטח ואין שטן לו ואין רע וטהרה הארץ מן העת ההיא לכל הימים:

השמיטה והיובל הם המסגרת של הספר למציאות כולה ולמציאת הפיתרון למציאות הלקויה של עם הפוגם בברית עם אלוהיו. משה שמתחנן למניעת ההידרדרות הישראלית מקבל אפשרות לחזרה בתשובה של העם, ופירוט היסטורי של היובלות השבועות והשנים. המתווה ההיסטורי והיחס בין העם לאלוהיו קשורים בטבורם, וחתמת הספר עם הלכות השביעית וריצוי שבתות הארץ לשם תיקון מדגישה זאת.

למרות שהשביעית מופיעה בסוף הספר, היחס השביעוני לזמן מתחיל מן הפתיחה<sup>51</sup> ומדגיש את חשיבות שמירת השבת על ידי העם. העם המקודש ישמור את הזמן המקודש, ועונש מוות צפוי למי שחורג מימי החג. מושג השבת מוצג כבר בשלב הפתיחה המציעה את תבנית הספר שיסקור את השנים והיובלים. מה שראוי לציון הוא המעבר הטבעי לגמרי בין העיסוק בימי השבוע ושני השבוע.

במקביל, סיום הספר בפרק נ' ממשיך, לאחר הפסוקים שהבאנו, עם תיאור מצוות השבת היומית, בדומה למובא בתחילת הספר. הפסוק האחרון המסכם את הפרק מכליל את השבתות והחשיבות החיובית והשלילית הבאה עימהם:

50 ספר יובלות פרק נ א-ה.

51 ספר היובלים (כהנא, תש"כ), עמ' רכ"ה (ב, יד-כו).

יג. והאיש אשר יעשה דבר מכל-זה ביום השבת ומת למען ישבתו בני ישראל במצות שבתות הארץ ככתוב בתוך לחות השמים אשר נתן בידי לכתוב לך חקי עת ועת בחלקת ימיה.<sup>52</sup>

כשפסוק זה מאגד את 'שבת בראשית' ו'שבת הארץ' גם במובן של היחס האיסורי, מובנת האפשרות של יחס אל שנת השמיטה כאל שנת שבתון במובן הפשוט של המילה – שבייתה לא רק מפעילות חקלאית.

המאפיין של שנת השמיטה כשנת שבתון מפעילות, כמו השבת – כזמן מקודש, בולט בספר היובלים. בהמשך מקבלת שנת השמיטה משמעות ההולכת ומתמקדת באדמה, כ'מצווה התלויה בארץ'. התפתחות זו משנה את המוקד של הפעילות בשנה זו משבייתה 'כוללת' לשבייתה מפעילות כלכלית וחקלאית. נרצה לומר להלן ששינוי זה יכול להאיר את המעבר משנת שמיטה הכוללת שבייתה ממלחמה בהלכה של החשמונאים והכתות, אל הלכה חז"לית בה אין רמז לשבייתה 'ממלכתית' שכזו.

לדעת מרגלית,<sup>53</sup> יוספוס איננו מכיר במושג 'מצוות התלויות בארץ' כפי שהוא מופיע בהלכה המאוחרת, אלא במובן מצומצם של "חוקת המדינה", לפיה החוקים עקרונית יכולים לחול בכל מקום. ספר היובלים לעומת זאת איננו מכיר במושג של 'מצוות התלויות בארץ' בגלל חוסר הלגיטימיות של התפוצה. גלות נוספת איננה צפויה. יש לקיים את החוקים בארץ, וזו עוד עתידה להתרחב ולכלול את כל העולם.

קטע ממגילת דמשק המפרט את המצוות החקלאיות, מתפרש באופן שנותן משקל גדול יותר למצוות-הארץ כקטגוריה<sup>54</sup> העומדת בפני עצמה:

חוקי° אד° מת° ה[קודש]<sup>55</sup>

במקרא, קיום המצוות מביא למצב ראוי (דתית וכלכלית) של העם בארץ. בכתבי הכת, קיומם של החוקים בצורה הנכונה, כפי שמקיימים אותם בני הכת, מכפר על הארץ באופן מעשי ומיידי, ואמור להביא בזמן הקרוב (המיידי אך מעורפל) לגירוש

52 ספר היובלים, שם, עמ' שי"ג (ב, ג).

53 מרגלית (2006), פרק ג' "יוספוס פלביוס".

54 הדבר זוקק ביסוס נרחב יותר, אך אני מצפה שניתן יהיה להצביע על קשר בין המעקף אל קטגוריות מוסדרות ומבוססות הקשר קונקרטי וקונספטואלי כאחד, לבין השינוי שחל בחשיבה הדתית, מתודעת ברית אל שפה דתית בה הדקדוק הוא של המתנה הניתנת לבני ישראל לטוב ולמוטב (מינוח 'הדקדוק-של-המתנה' הוא של אסף שגיב, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים 2007, טרם פורסם).

55 באומגרטן (1999). הגירסא הראשונית של באומגרטן (1996) עמ' 147, לפיו הקריאה היא: [על] חו[קי] ארצות... זוהי קריאתו בקטע Q270 3i line 19: [ ] ° [ ] ארצו°. [ ] בקטע זה של מגילת דמשק, סודרו לפי הסדר הבא המצוות החקלאיות: קציר, עוללות גפנים, לקט, ניקוף הזית, תרומה מהלקט, חלות התרומה, נטעי הכרם ועצי המאכל, מעשר הגורן.

האויבים ממנה.<sup>56</sup> אבל בניגוד לאווירה של ספר היובלים, בני הכת תפשו את עצמם כגולים – מן המקדש, גם אם לא מהארץ.

לדעת מרגלית, בניגוד לקומראן ולקריאה המסוימת במחקרו של באומגרטן, אצטט:

...אצל יוספוס יש הכרה בכך ש'חוקי מדינה' ניתנים לקיום מלא רק במדינה, אבל זו קטגוריה שבדיעבד. בספר יובלים אולי כל החוקים תלויים בארץ, אבל הארץ עתידה להתרחב לכל העולם.

בניגוד לקביעתו הגורפת, ראינו לעיל בדברי יוספוס יחס הדוק בין התנהלות ברמה הלאומית (התגייסות למלחמה) ובין שנת השמיטה. זו אינה 'קטגוריה שבדיעבד' אלא חיים של עם היושב בארצו, כשמחזור החיים של העם והארץ מאוחד לא רק ברובד החקלאי אלא גם הדתי והמדיני.

בעולם של אנשי קומראן, קטגוריית הקדושה של העם, הארץ והזמן היא מרכזית ביותר, ואי אפשר לנטרל אחד מן הרכיבים מבלי לאבד את התמונה כולה. מחזורי הזמן השביעוניים (אותם הזכירה אליאור), הארץ (מרגלית), והטוהר/קדושה, מתפקדים יחד ליצור את המציאות 'הקומראנית' המושלמת.

השביעית היא הזמן המיועד לעיצוב הפעילות בבית המקדש, מוקד ההתרחשות בעולם כת בני האור. אין בכך ניתוק מן הארץ, אלא הידוק הקשר אליה, במובן של השאיפה להפוך את כל העולם למקום של קודש בתום המלחמה בכל סוגי בני החושך. הקשר הכפול אל השמים ואל הארץ הוזכר לעיל בדברי אליאור, ובסופו של חשבון אין התעלמות ממקצב החיים של החקלאות,<sup>57</sup> בניגוד למה שניתן היה לצפות מכת מסתגרת של אנשי-מקדש וטוהר.

## שביעית בהלכות חז"ל

הפסוקים בפרשת בהר<sup>58</sup> מפרטים את ההלכות הבסיסיות של שנת השמיטה:

וְהִיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֹכְלָהּ לֶךָ וְלַעֲבָדֶיךָ וְלַאֲמֹתֶיךָ וְלַשְׂכִּירֶיךָ וְלַתּוֹשְׁבֵיךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהִמְתֶּךָ וְלַחֲמֵיהָ אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לְאָכֹל:

56 למשל, סרך היחד 9:5, 8:7, 8:10, 9:3, 19:2. מגילת דמשק 2:9, 4:10.

57 ראו מרגלית (2006), פרק 4, קומראן.

58 ויקרא כה, ו-ז.

במדרש ההלכה (ספרא בהר<sup>59</sup>) מפותחות ההלכות על בסיס ציווי האכילה וקדושת היובל המוצהרת במקרא, ומעניק לשנת השמיטה את התואר החסר בפסוקים: קודש.

יובל היא שנת החמשים שנה, שיכול בכניסתה תהיה מקודשת מראש השנה וביציאתה תהיה מושכת והולכת עד יום הכיפורים שכן מוסיפין מחול על הקודש תלמוד לומר יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם, אין קדושה אלא עד ראש השנה. לא תזרעו לא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזיריה כשם שנאמר בשביעית כך נאמר ביובל. כי יובל קודש, מה קודש תופס את דמיו אף שביעית תופסת את דמיה, אי מה קודש יוצא לחולין ודמיו נתפסים יכול אף שביעית כן תלמוד לומר היא, הרי היא בקדושה נמצית אומר האחרון אחרון נתפס כשביעית ופירי עצמו אסור, כיצד לקח בפירות שביעית בשר אילו ואילו מתבערים בשביעית, לקח בבשר דגים יצא בשר ונכנסו דגים, בדגים שמן יצאו דגים ונתפס שמן האחרון אחרון נתפס ופירי עצמו אסור. מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית, כלה מן השדה כלה מן הבית.

הענקת תואר הקדושה לשנה השביעית היא מהלך מובן וטבעי על רקע היחס השבתי שקיבלה השמיטה בזמן החשמונאים וסוף ימי הבית אצל אנשי קומראן. כמו כן, דברי ספר היובלים מקבלים כאן יישום דיפרנציאלי: במקום לצבוע את כל מהלך העולם ובני האדם בצבעי היובלות והשמיטות עם הטיהור הדרוש מהם לשם השגת מציאות גבוהה, מתואר יישום הפוך בכיוונו, אל הקטן והיום-יומי. אותה קדושה גבוהה של היובל<sup>60</sup> נרתמת ליצירת מציאות של קדושה חדשה וייחודית – 'קדושת שביעית'.

קדושה זו איננה בעלת דמות הלכתית מסוימת הדומה לקדושות האחרות בהלכות קודשים. ניתוחים מאוחרים של קדושה זו מעמידים אותה מצד אחד בשיא החומרה,<sup>61</sup>

59 ספרא בהר פרשה ב, פרק ג' א-ד.

60 לגבי הקשר בין דברי ספר היובלים להלכה החז"לית, בפירושו לדברי הימים (הוצאת רפאל קירכהיים, פראנקפורט דמיין תרל"ד, עמ' 36) כג, ג מעיד אחד מתלמידי רס"ג שספר היובלים היה בידי רבו. מובא אצל כהנא (תש"כ), עמ' ריח. כמו כן ראו דימנט (בני שמים), עמ' 98 הע' 6.

61 משנה שביעית ח, ב – על ההבדל בינה לבין תרומה ומעשר שני בשימוש.

פרופ' שמואל ספראי (מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני, בתוך: בימי הבית ובימי המשנה; מחקרים בתולדות ישראל; מאגנס, ירושלים, תשנ"ד), מבין (עמ' 118, הערה מס' 5) כי "ההלכה רואה בפירות שביעית קדושה למעלה מכל דבר שבקדושה אחר ואין הם מתחללים על-ידי תמורה ומכירה ואם המיר... אחרון נכנס בשביעית ופירי עצמו אסור (סוכה מ, ע"ב). כן החמירה ההלכה בתערובת שביעית (שביעית פ"ח, ח'-י"א) וחומרות רבות כיוצא באלו".

ומאיך כמכלול פיקטיבי של דיני איסורים וחובים.<sup>62</sup> הקדושה הזו לא מגיעה מן המקדש – ובמעגלים מתרחבים לשאר הארץ – אלא מן הזמן. כפי שאמרנו לעיל, השביעית איננה מוסקת בהיקש מן השבת כיון שהדמיון ביניהם איננו סמנטי-חיצוני, אלא כפי שמבינה אליאור, פנימי ומהותי לתפיסת הזמן הקדומה והמוחלטת של הכתות. קדושה כזו איננה ניתנת לניתוח סטנדרטי של תיחום פנים וחוץ, מציאת תחום הטאבו וכן הלאה. המדרש מדגיש את הקדושה (שבדרך כלל נוגעת בדיני איסור ומידור בין חוץ של חול ופנים של קודש) תוך פירוש הפסוקים המפרטים דווקא את דיני האכילה והשימוש בתבואה המאחדים את הבית והחוץ, חית השדה והאדם.

ניתן להסביר דיסוננס הלכתי-פרשני זה של המדרש בנוגע לקדושת השביעית, אם לוקחים בחשבון את המקורות הקדומים של היחס לשביעית כקדושה של זמן ומקום, המייצר איסורים כגון השבתת לחימה, ולא רק כמערך חיובים חקלאיים בטבעם. הגלגול ההלכתי המאוחר של הלכות שביעית מכניס אל התחום הכלכלי והחקלאי את התוכן המקודש שבעבר הכתיב מציאות לאומית ומדינית.<sup>63</sup>

היחס של חז"ל אל שנת השמיטה כמסגרת הלכתית נותר כלכלי-חקלאי לגמרי. הרמז היחיד לקשר אל מלחמות מגיע ממדרשים העוסקים בנושאי גאולה, ולא ישירות בשביעית:

ומה ראו לומר גאולה בשביעית? – אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר: בששית – קולות, בשביעית – מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. – מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא.<sup>64</sup>

השביעית איננה מושא למחקר הלכתי בדיני מלחמה. היא מתוארת דווקא כתקופה של מלחמה, של הרס המהווה שלב חשוב בתהליך גאולי.

62 שאלת אופיה של קדושת השביעית במובן ההלכתי אינו מגיע למיצוי מלא רק דרך הסוגיות ההלכתיות. ניתן להבין דרכן שהקדושה איננה אלא הבניית מציאות איסורית, כפי שאומרים התוס' – "אין מספר לדינים ולאיסורים שיש בפירות שביעית, שצריך לנהוג בהן קדושת שביעית" (תוספות סוכה לט ע"א ד"ה שאין מוסריין). גם הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ו הלכה ו) מתפתל סביב הגדרתה – "...שנאמר בה תהיה בהיותה תהא לעולם, ולפי שנקראת קדש...". אפשר לראות זאת כירושה ממהלך הספרא בהר פרשה ב, המדלג בין השוואה והנגדה לקודש, לבין כינוי השביעית כקודש בעצמה כדבר שבדאי.

חשוב לציין את שיטת הראי"ה קוק בקדושת הפירות הממשית, שאינה 'תוצר של'. אלא סיבה לאיסורים ולחיובים בשביעית. לסיכום שיטתו ראו מאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי קדושת פירות שביעית במשנת הרב קוק זצ"ל. מופיע גם בתוך התורה והארץ שביעית (כרך ו', אייר תשס"א), עמ' 249-254.

63 השביעית כשביטת העם המכלילה את שביטת השבת לכלל עם שלם ופעילותו ככזה, מופיעה בפרשנויות התורה המאוחרות (רש"י הירש על ויקרא כ"ה), למשל בדברי הראי"ה כי "את אותה הפעולה שהשבת פועלת על כל יחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכללותה".

64 מגילה יז ע"ב.

ההתרחקות מיישום הלכות מלחמה בשביעית מתרחשת במקביל להתגבשות המושג של 'מצוות התלויות בארץ' כפי שמחקרו של מרגלית מעלה. ייתכן ומחקר היסטורי פרטני ומדויק יוכל לבדוק אם ישנו קשר כלשהו בין מצבם הפוליטי והריבוני של היהודים בארץ ישראל לפני ואחרי החורבן, לבין אופיין של המצוות התלויות בארץ, ולענייננו מצוות שנת השמיטה, בגלל החוסר המוחלט בכיוון של איסורי הלחימה בשביעית בעיון ההלכתי של חז"ל.

## שביעין חביבין

נחזור לנושא השבת והשביעית, שהופיע לעיל אצל ידן, שיפמן ואליאור. כפי שראינו, אין הכרח לראות את הקשר בין השביעית והשבת בקומראן ככזו של היקש מילולי. הדמיון, עד כמה שהוא קיים, בין הלכות השבת והשביעית – הינו כזה של הכללה ולא שכפול מדויק ומלא. דיני שביעית אינם מקבלים פירוט איסורי נרחב כמו השבת גם בספר היובלים.

לאחר שסקרנו את הרקע ההיסטורי וההלכתי הקדום הנוגע להלכות שנת השמיטה, נגיע לשאלת האופי של איסור הלחימה בשביעית. אם לוקחים בחשבון את ההקבלה לאיסור הלחימה בשבת – ישנן שתי דרכי הסבר:

א. מדובר במעין הכללה לאומית של מצוות השבת; אם נשתמש בניסוחו המאוחר של הרב אברהם יצחק הכהן קוק:<sup>65</sup> "את אותה הפעולה שהשבת פועלת על כל יחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכללותה".

ב. גם השבת וגם השביעית מהוות יישום של מה שאליאור מנתחת כ'קדושה השביעונית'. אין השבת מקורית יותר מהשביעית, אלא שתיהן מהוות ייצוג של סדר אלוהי.

כיוון הסבר אחרון זה שולט בכיפה בעידנים הקדומים יותר של הקיום היהודי, וחלקים ממנו שורדים עד למדרשים חז"ליים מסויימים, בהם השבת והשביעית מופיעות כחלק מאיגוד של מהות שביעונית יסודית (ולא כשירשור סמנטי של המילה 'שבת' מתחום הלכתי אחד למשנהו כפי שהציע שיפמן):

כל השביעין חביבין לעולם למעלן השביעי חביב שמים ושמי השמים ורקיע ושחקים זבול ומעון וערבות וכתוב סולו לרוכב בערבות ביה שמו (תהלים סח),  
**בארצות** שביעית חביבה ארץ אדמה ארקא גיא ציה נשיה תבל וכתוב והוא  
 ישפוט תבל בצדק ידן לאומים במישרים (תהלים צו),

65 שהולך בתלם חרוש בעקבות הרמב"ן והאב"ע על ויקרא כה, ב, ובעקבות הרב שמשון רפאל הירש ועוד.



**בדורות** שביעית חביב אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך וכתוב ויתהלך חנוך את האלוהים (בראשית ה),

**באבות** שביעי חביב אברהם יצחק ויעקב לוי קהת עמרם משה וכתוב ומשה עלה אל האלוהים (שמות יט),

**בבנים** השביעי חביב שנאמר דוד הוא השביעי במלכים השביעי חביב שאול איש בושתי דוד שלמה רחבעם אביה אסא וכתוב ויקרא אסא אל ה' (דברי הימים ב יד),

**בשנים** שביעי חביב שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה (שמות כג),

**בשמיטין** שביעי חביב שנאמר וקדשתם את שנת החמשים (ויקרא כה),

**בימים** שביעי חביב שנאמר ויברך אלוהים את יום השביעי (בראשית ב),

**בחדשים** שביעי חביב שנאמר בחדש השביעי באחד לחדש (ויקרא כג).<sup>66</sup>

כמובן שלפי שיטת אליאור ביסודות המיסטיים של הזמן והמקום, מדרש זה מפעיל שלל מונחים הקריטיים לחשיבת כתות מדבר יהודה – חנוך, שביעיות, קדושת שנת החמישים, רקיעים. אך יש לשים לב לעיסוק במשה (כ'אב שביעי') ובדוד (כבן שביעי). ה'חביבות' איננה קטגוריה הלכתית. היא גם לא מופעלת ככזו אלא כתיאור-על פרדיגמטי, הנותן משמעות גורפת להשתלשלות עניינים מימות עולם, באמצעות מפתח שביעוני המסביר את המרכזיות שתופסים מקומות, זמנים ואישים.

השביעית כשבת רבתי מצריכה מערך מחשבתי זהותי והלכתי שתיאורו הראוי חורג בהרבה מהיקף עבודה זו. המאזן המורכב בין תפיסה לאומית ודתית מערב את מושגי הגאולה והגלות, הזמן והמקום בתודעה האישית והכללית.

בין אם נבחר בנתיב א' או ב', ההבדל שבין השבת והשביעית התפתח והינו בהלכה החז"לית מציאות מוגמרת: שבת בראשית מקבלת אופי זמני לחלוטין ונשמרת בכל אתר ואתר, ואילו השביעית מוגדרת מלכתחילה כמצווה שתחול עם הכניסה לארץ (גם אם עדיין לא נטבע המונח 'מצווה התלויה בארץ'). מצוות השבת מצומדות לעבודת

---

66 ויקרא רבה, (וילנא) פרשה כט ד"ה יא כל השביעין. כמו כן בניסוח מעט מורחב, מדרש אגדה (בובר) ויקרא פרק כה ד"ה ו והיתה שבת.

המשכן,<sup>67</sup> ומצוות השביעית לעבודת הקרקע.<sup>68</sup> השבת והשביעית אינן מעומתות הלכתית כאותו סוג של איסור.<sup>69</sup>

השביעית, בתבנית 'מצוה התלויה בארץ', ספק-מבטאת-ספק-יוצרת מתחים המוכרים כיום בקיום היהודי בארץ ישראל. ייתכן והמציאות ההיסטורית והדמות ההלכתית הקדומה של השביעית יכולות לשפוך מעט אור על שורשה של בעייתיות זו.

## סיכום

התבוננות על שנת השמיטה מניבה תמונה לאומית המערבת את תחומי העיסוק הלאומיים כקומה שלמה: החקלאות, הכלכלה, הלחימה ומגוון הדעות והכתות בעם לאורך היסטוריה רבת שנים. על ידי הסתכלות אחורה למקורות שנת השמיטה ניתן הבסיס ממנו עיצבה השמיטה את אופיה.

ההשוואה לשבת מתבקשת טריויאלית, ולו בשל השביעיות הכובלת אותן יחדיו, ואכן אפשר לראות את הצביון של השבת הדומה לזה של שנת השמיטה, כשחלק מפרטי ההלכות הדומות בשבת ובשביעית שרדו זה לצד זה עד ימינו – כגון עבודות הקרקע וההגבלות על חיי המסחר. איסור המלחמה לעומתן בשביעית לא שרד בספרות הרבנית, ובשבת נשאר כמעט אך ורק לשם לימוד דיני פיקוח נפש.

'קידוש' השביעיות – המצוות המגדירות שבת ושביעית, האיסורים מהם אנחנו נמנעים והדיון הלאומי הלמדני או הפוליטי הנגזר מהן, מאפיין את המצוות הללו מתחילת עיצובן ועד לימינו.

67 שבת דף עד.

68 לפי הניחוח לעיל, המאחד את כל הטווח של הציוויים הכלכליים של שמיטת כספים, שחרור עבדים ונטישת הקרקע תחת הגדרת ה'חקלאות'.

69 ישנה ההשוואה של חומרת האיסורים: שבת סח ע"א: "גדול עונשו של שבת יותר משל שביעית, דאילו שבת – איתא בין בתלוש בין במחובר; ואילו שביעית, בתלוש – ליתא, במחובר – איתא...". אך אין כאן העמדה על אותו יסוד, כפי ששאר הסוגיה מראה. מעניין שברובד המחשבת והאזוטר, המייצג בחלקו מורשת ממהלכים קדומים, נותר כיוון חשיבה הפוך של חומרת השביעית על פני השבת. פירוש הרמב"ן לויקרא כה: "והנה הימים רמז לאשר ברא במעשה בראשית, והשנים ירמזו לאשר יהיה בבריאת כל ימי עולם. ועל כן החמיר הכתוב בשמיטה יותר מכל חייבי לאוין, וחייב הגלות עליה כמו שהחמיר בעריות, שנאמר אז תרצה הארץ את שבתותיה. והחזיר הענין פעמים רבות, כל ימי השמה תשבות, ונאמר והארץ תעזב מהם ותרחץ את שבתותיה, וכן שנינו גלות באה על עינני הדין ועל עוות הדין ועל שמיטת הארץ, מפני שכל הכופר בה אינו מודה במעשה בראשית ובעולם הבא. וכן החמיר הנביא וגזר גלות על שלוח עבדים בשנה השביעית, שנאמר אנכי כרתי ברית את אבותיכם וגו' מקץ שבע שנים וגו', כי גם בעבד שביעית כיובל כו'".

## משזפון לנפאח משה אלישיב לזין

תל יְהוּדִי מִתְפַּלֵּל בְּרוּכָה לְשִׁלּוּמֶךָ,  
נָא יִנְעַם לְךָ רוּכָה מְעוּבָב מִנַּגֵּן!

אורי צבי גרינברג,

“אזור מגן ונאום בן הדם”, כרך ב', עמוד 135.

קֶצֶת מְאַחֲרֵי הַמְּקוֹם בוּ יַעֲצְרוּ הַזְּחִלִים  
שֶׁם נוֹכַל לְרְאוֹת עֹשֵׁב רְמוּס, יְלָדִים  
שֶׁם יַעֲלֶה הַכֹּל בְּאַבְקַת דָּק  
שֶׁם נִרְאָה אֶת מַעְיֵו הַשְּׁפוּכִים שֶׁל צֵב  
שִׁשְׁרִינוֹ לֹא עֵמֵד לוֹ בְּפָנָי בּוֹחֲתִינוּ.

— — —

תֵּל יְהוּדִי מְקַלֵּל וַיִּזְרַק הַצֵּדָה.  
לֹא בְרוּכָה, לֹא בְתוֹתָח, לֹא,  
גַם בְּשֶׁהוּא מְסַתְּכֵל בְּפִנְתֵי חֹזֶק מְאֹד,  
לֹא,  
הוּא לֹא יוֹדֵעַ לְהִתְפַּלֵּל.

כ"ז חשון תשס"ז

וּפֹה אֶחָד בְּלוֹ אֹמֵר: כְּבוֹד  
בְּלוֹ מִשְׁתַּפֵּף הוּ! מְרַבֵּבֹת  
הַבְּרִזָּל הַדוֹרְסוֹת הַלָּלוּ  
הַמְּגַשְׁמוֹת הַמְּגַמְּגָמוֹת  
הַמְּקַלְלוֹת וַיִּזְרְקוֹת אֵשׁ  
מִמְּלֶךְ מַלְכֵי אַמֶּל־חַיִּים  
תִּפְתֵּי לְאוֹיְבֵינוּ בְּכִנּוּן יְשִׁיר  
תֵּלִים יְהוּדִיִּים מִתְפַּלְּלִים בְּתוֹתָח,  
מִתְפַּלְּלִים בְּמֵאָג,  
תֵּלִים יְהוּדִיִּים מִתְפַּעֲלִים מְעַצְוִרִים  
הֵם שְׁמִים אֶת הַצֵּלֵב עַל  
תֵּלִים יְהוּדִיִּים מְכֻנְיִים הַיֵּטֵב — —

# זכר לדבר

## העריכה המשיחית של רבי יהודה הנשיא

### 'עקב מאיר'

## חלק א'

מאמתי קורין את שמע בערבים? משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן.

ברכות א, א, על-פי כתב-יד קויפמן

המשנה הראשונה בש"ס איננה דווקא המשנה הבסיסית ביותר, או זו שנותנת ללומד את המידע הבסיסי ביותר בעזרתו יוכל להתחיל ללמוד את התורה – תעיד על כך השאלה הראשונה של הבבלי "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?". כאילו אמר הבבלי – רגע, רגע, לאן אתה קופץ? קודם תגיד לי שיש קב"ה, אחר כך שהוא אחד, אחר-כך שיש להזכיר זאת שלוש פעמים ביום, אחר כך תשאל ממתי קוראים קריאת שמע בערבית.

אך לא זו דרכה של המשנה. המשנה פותחת באמצע ענין, פעמים רבות יהיה תורף הענין באמצע הפרק ולא במרכזו, פעמים אחרות יהיה תורף הענין מסומן בצורת ארמז לפסוק.<sup>2</sup> יתרה מזאת, משנת 'מאימתי' לא נהגתה כדי לשמש כפתיחת הש"ס, היא נערכה כמשנה הראשונה שבש"ס ע"י רבי יהודה הנשיא בסוף ימי התנאים (שנת 170 לספירה בערך). אך אף על פי שאין בתכנה הגלוי כל סממן של פתיחה, הרי שבעריכתה של המשנה ישנם סימנים המעידים על כוונת העורך ועל המסר העקיף שהוא מבקש להעביר. נדמה לי שאפשר לטעון שרבי יהודה הנשיא שיבץ את המשנה הזו בתור

1 תודה לאחותי טל, שבחברותא איתה נבט הגרעין של הרעיון.

2 כמו כאן, כפי שמפענח הבבלי במדויק – "תנא אקרא קאי דכתיב 'בשכבך ובקומך'", וכפי שטענתי גם לגבי משניות נזיר וביכורים במאמר 'מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי הקדש טעות' בתוך קונטרס סיון תשס"ו. ועוד נוספו מאז דוגמאות רבות; למשל, דוגמא אחת היא משנת 'שנים אוחזין' שברקע שלה עומד סיפור משפט שלמה. רעיון זה הוא של אורי בן דוד, ואם כבר הזכרנוהו אפשר גם לאחל לו מזל טוב על אירוסיו עם כרמלו יו-

פתיחה לכל הש"ס, משום שהיא מכילה את תמצית עבודתו ואת תמצית רעיונותיו ותקוותיו על הגאולה.

השאלה בה פותחת המשנה היא "מאימתי קורין את שמע בערבין". קריאת שמע היא מצווה שחלה על כל אדם מישראל, ועל כן כל אדם מישראל צריך סימן שיזכיר לו שאפשר להתחיל לומר קריאת שמע. המשנה עונה מיד "משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן", ה'שעון' של המשנה נלקח מסדר עבודת הכהנים. בזמן בית המקדש היו הכהנים טובלים בכל יום ולא היו נכנסים לאכול עד הערב שמש, כדי שגם כהן טבול יום יוכל לאכול איתם, וזמן זה היה ידוע בעם.

קביעת הזמן יוצרת מרכז אליו נשואות עיני כל מי שרוצה לדעת מתי לקרוא קריאת שמע. המדד על פיו נקבע הזמן משמש כמדדל שעון, כמו 'ביג-בן' המחבר את כל ישראל ביחד. המשנה בחרה לקשור את כל ישראל בזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. במלים אחרות – בעבודת בית המקדש. ובמשנה זו בחר רבי יהודה הנשיא לפתוח את הש"ס שלו.

מה פירוש 'בחר'? לפני רבי יהודה הנשיא היו שתי אפשרויות – לשבץ את המשנה שלנו או לשבץ ברייתא אחרת; על אף שרבי בחר בסופו של דבר שלא להכניס אותה אל המשנה, שמרו אותה תלמידיו, ר' חייא רבה ור' אושעיא עורכי התוספתא, ושיבצו אותה בראש התוספתא:

מאימתי קורין את שמע בערבין? משעה שבני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבתות דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומה<sup>3</sup> סימן לדבר צאת הכוכבים, ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר "חציים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים".<sup>4</sup>

התוספתא פותחת בדעה של ר' מאיר, מתלמידי ר' עקיבא, בן דור יבנה שחי אחרי החורבן, והוא מסמן 'שעון' אישי: "משעה שבני אדם נכנסים לאכול פיתן בלילי שבתות". השעה כאן היא קבועה, אכילת הפת בליל שבת חייבת להיות אחרי השקיעה,<sup>5</sup> אבל ה'שעון' אליו נשואות עיני כל ישראל איננו אחד. אין כאן מרכז. אין כאן מקדש.

חכמים, לעומת זאת, משאירים את המרכז בבית המקדש, אבל בשינוי חשוב: "משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן". 'זכאין' ולא 'נכנסין'. בזמן שנשנתה המשנה היו

3 בכת"י וינה ובדפוס ראשון: 'בתרומתן'.

4 תוספתא ברכות א, א, ע"פ כתב-יד ערפורט.

5 למשל ירושלמי פסחים ריש פרק י'.

הכהנים נכנסים ממש לאכול בתרומה, אבל בזמן שנשנתה הברייתא שבתוספתא היו הכהנים זכאים אמנם להיכנס – אך לא היה להם לאן. חכמים מבקשים להשאיר את הזיכרון של בית המקדש חי בלב העם, ולכן הם קובעים את זמן קריאת שמע לפי הזמן בו היו אמורים הכהנים להיכנס לאכול בתרומתן אם היה המקדש בנוי. כל אדם מישראל שיתלבט מתי להתחיל לקרוא קריאת שמע, יעלה על שפתיו את הברייתא ומיד יזכר בחסרון המקדש. דא עקא, שעבודת המקדש כבר איננה עבודה חיה ועל כן לא יוכל לדעת האדם מישראל מתי היו הכהנים אמורים להיכנס לאכול, ולכן היו חכמים צריכים לקבוע "סימן לדבר צאת הכוכבים".

לכאורה, אם צאת הכוכבים היא הסימן לתחילת זמן קריאת שמע, היה אפשר לוותר על המשפט הקושר את הזמן לזכאותם של הכהנים לאכול, אלא שאז היה אובד הפוטנציאל המשיחי של ההלכה הזו. חכמים ביקשו לטעון את תחילת זמן קריאת שמע במטען משיחי, שהלכה זו תגרום לכל יהודי לזכור את הזכות שנשללה להיכנס ולאכול, ולהתאבל, ולשמור להבה קטנה של תקווה בלב שהנה, עוד מעט יוכלו הכהנים לשוב ולממש את זכותם.<sup>6</sup>

בקטע גניזה של התוספתא שלנו השתמרה מסורת חריפה אף יותר: "מאמתי קורין את שמע בערבין משעה שבני אדם נכנסין לאכל פיתן בלילי שבתות דברי ר' מאיר וחכמים אומרים משעה שהכהנים נכנסין לאכל פיתן בלילות וסימן לדבר יציאת הכוכבים... (ההמשך פחות או יותר כמו בנוסח שהבאתי למעלה)". על-פי גירסה זו – מה הנפקא מינה בין ר' מאיר לחכמים? ר' מאיר מבטא את האבל על אבדן המקדש בפיזור ה'שעון' לכל אחד ואחד מישראל, אך חכמים שונים את משנתם כווריאציה על המשנה המקורית – במקום "שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" – "שהכהנים נכנסים לאכול פיתן בלילות". כמה צער יש בשינוי הקטן הזה – כמו אומרים: 'איך הגענו לכדי כך שכהנים נכנסים לאכול את פיתם כאחד האדם ולא את התרומה המגיעה להם?'

ולא בזו בלבד הסתפקו חכמים – כדי לטעון את ההלכה במקסימום מתח משיחי הם קשרו אותה לפסוק, ולפניו הקדימו הקדמה שכולה אבל: "ואף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר". כאומרים – אנחנו מתעסקים כאן בזיכרון היסטורי, לא בראיות. אין לנו ראיות. יש לנו זיכרון שהולך איתנו באמצעות ההלכה ובאמצעות הפסוקים השגורים על לשוננו. אם נשמור על התורה ימשיך ה'זכר', משום ש'ראיה' כבר אין. והפסוק אותה בחרו חכמים לקשור לכאן הוא: "חציים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים".

6 בכתב-יד קויפמן הגירסה של המשך המשנה, בחלק בו מסביר ר"ג את דעתו מדוע מותר להמשיך לקרוא עד צאת, היא "אם לא עלה עמוד השחר וְכֵאֵן אתם לקרות", במקום "רשאיך" על-פי הנוסח בדפוסים שלנו. ועל דרך הדרשה אפשר לומר שהזכאות מלאת הציפיה המשיחית של דור המקדש הוחלפה בזכאות של האפשר אבל בקושי של בניו של ר"ג בדור יבנה.

הרי הפסוק בהקשרו המלא, בפרק ד' בנחמיה:

**א** וַיְהִי כִּאֲשֶׁר שָׁמַע סַנְבַּלַּט נְטוּבְיָה וְהָעֲרָבִים וְהָעֲמֻנִים וְהָאֲשֻׁדּוּדִים כִּי עָלְתָה אֲרוּכָה לְחַמּוֹת יְרוּשָׁלַם כִּי חָחְלוּ הַפְּרָצִים לְהִסְתֵּם וַיַּחֲרֵם לָהֶם מְאֹד. **ב** וַיִּקְשְׁרוּ כָל־סוּרֵי יַחְדָּו לְבֹאֵי הַלְּחָם בִּירוּשָׁלַם וּלְעִשׂוֹת לוֹ תוֹעֵה. **ג** וַנִּתְפַּלֵּל אֶל אֱלֹהֵינוּ וַנַּעֲמִיד מִשְׁמֶר עֲלֵיהֶם יוֹמָם וְלַיְלָה מִפְּנֵיהֶם. **ד** וַיֹּאמֶר יְהוָה כִּשְׁלֹ פֶּשֶׁל כַּחַסְפֵּי וְהָעֶפֶר הַרְבֵּה וַאֲנַחְנוּ לֹא נוֹכַל לְבָנוֹת בְּחֹמָה. **ה** וַיֹּאמְרוּ צְרִינוּ לֹא יָדָעוּ וְלֹא יָרְאוּ עַד אֲשֶׁר נִבְּאוּ אֶל תוֹכֶם וְהִרְגָנוּם וְהִשְׁבַּתְנוּ אֶת הַמְּלָאכָה. **ו** וַיְהִי כִּאֲשֶׁר בָּאוּ הַיְהוּדִים הַיִּשְׁבָּיִם אֲצֵלָם וַיֹּאמְרוּ לָנוּ עֲשׂוּ פְעָמִים מִכָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר תִּשְׁוּבוּ עֲלֵינוּ. **ז** וַנַּעֲמִיד מִתַּחְתֵּיּוֹת לְמִקְוֹם מְאֻחָרִי לְחֹמָה בְּצַחְחִים (בְּצַחְחִים) וַנַּעֲמִיד אֶת הָעַם לְמִשְׁפָּחוֹת עִם חֲרֻבְתֵיהֶם רַמְחֵיהֶם וְקִשְׁתֵיהֶם. **ח** וַאֲרָא וְאָקוּם וַאֲמַר אֶל הַחֲרֻיִם וְאֶל הַסְּגָנִים וְאֶל יֵתֵר הָעַם אֵל תִּירְאוּ מִפְּנֵיהֶם: **אֶת אֶ-דָּנִי הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא זְכוּרוּ וְהִלְחֲמוּ עַל אַחֲיָכֶם בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם נְשִׂיכֶם וּבְתִיכֶם.**

**ט** וַיְהִי כִּאֲשֶׁר שָׁמְעוּ אוֹיְבֵינוּ כִּי נִדְּעָ לָנוּ וַיִּפֶּר הָאֱלֹהִים אֶת עֲצָתָם וְנִשְׁוּב (וַנִּשְׁוּב) בְּלָנוּ אֶל הַחֹמָה אִישׁ אֶל מְלֻאכְתּוֹ. **י** וַיְהִי מִן הַיּוֹם הַהוּא חֲצִי יוֹמֵי עֲשִׂים בְּמְלָאכָה וְחֲצִיִּם מִחֻזְקִים וְהִרְמַחִים הַמְּגֻנִים וְהַקְּשָׁתוֹת וְהַשְׁרִינִים וְהַשְׁרִים אַחֲרֵי כָּל בֵּית יְהוָה. **יא** הַבּוֹנִים בְּחֹמָה וְהַנְּשָׂאִים בְּסֻבָּל עֲמִשִּׁים בְּאַחַת יְדוֹ עֲשֵׂה בְּמְלָאכָה וְאַחַת מִחֻזְקַת הַשְּׁלַח. **יב** וְהַבּוֹנִים אִישׁ חֲרָבוֹ אֲסוּרִים עַל מִתְּנֵי וּבּוֹנִים וְהַתּוֹקֵעַ בְּשׁוֹפָר אֲצִלִּי. **יג** וַאֲמַר אֶל הַחֲרֻיִם וְאֶל הַסְּגָנִים וְאֶל יֵתֵר הָעַם הַמְּלָאכָה הַרְבֵּה וְרַחֲבָה וַאֲנַחְנוּ נִפְרָדִים עַל הַחֹמָה רְחוּקִים אִישׁ מֵאַחֵיו. **יד** בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל הַשׁוֹפָר שְׁמָה תִּקְבְּצוּ אֵלֵינוּ אֱלֹהֵינוּ יִלְחָם לָנוּ. **טו** וַאֲנַחְנוּ עֲשִׂים בְּמְלָאכָה וְחֲצִיִּם מִחֻזְקִים בְּרַמְחִים מְעֻלוֹת הַשְּׁחָר עַד צֵאת הַכּוֹכְבִים. **טז** גַּם בְּעַת הַהִיא אֲמַרְתִּי לָעַם אִישׁ וַנַּעֲרוּ יְלֵינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם וְהָיוּ לָנוּ הַלֵּילָה מִשְׁמֶר וְהָיוּ מְלָאכָה. **יז** וַאֲיִן אֲנִי וְנַעֲרֵי וְנַאֲשֵׁי הַמְּשֻׁמֶר אֲשֶׁר אַחֲרַי אֵין אַנְחָנוּ פְּשֻׁטִים בְּגִדֵינוּ אִישׁ שְׁלַחוֹ הַמֵּים.

עולי ציון מגיעים לירושלים ומתחילים לבנות מחדש את חומות העיר. מול הצקותיהם של סנבלט וטוביה אומר להם נחמיה דברי חיזוק ועידוד – "אל תיראו מפניהם, את א-דנִי הגדול והנורא זכרו והלחמו על אחיכם, בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם, נְשִׂיכֶם וּבְתִיכֶם". הפסוק בו משתמשת התוספתא שלנו מתאר את יום העבודה של הבונים את בית המקדש מחדש, יום מלא מהבוקר ועד צאת הכוכבים. אם כן מהו ה"זכר לדבר"? כך כותב ר"ל גינזבורג בחידושיו לירושלמי על הברייתא שלנו:

...שהפסוק בנחמיה שנאמר בו שהיו עושים במלאכה עד "צאת הכוכבים" הוא כעין סמך לדבר שצאת הכוכבים התחלת לילה ולכן זמן קריאת שמע בשעה שהכהנים נכנסין שהוא צאת הכוכבים. ולפי דרכינו למדנו שצ"ל בירושלמי צאת במקום משיצאו, וכן הוא לנכון בתוספתא ... שכווננו כאן להמלים צאת הכוכבים

שבנחמיה. ועיין בדבור הבא שהערותי שלא מצינו לתנאי ארץ ישראל שהשתמשו בצאת הכוכבים להגבלת הלילה, וזו מחזיק השערתנו ש"צאת הכוכבים" בברייתא זו שבתוספתא ובירושלמי הוא צִטט מנחמיה וכווננו לומר שכשם שבזמנו שלנחמיה היו עושים שמלאכתם עד צאת הכוכבים כך הכהנים נכנסין לאכול תרומתן אחרי שנפנו ממלאכתם...<sup>7</sup>

זמנו של נחמיה הוא זמן בנין בית המקדש השני. היהודי, המכיר את התנ"ך על פה, איננו יכול להתעלם מן הסיטואציה שבה נאמר הפסוק הנסמך לכאן, ועוד יותר מכך איננו יכול להתעלם מן הקריאה שמופיעה פסוק אחד בלבד לפניו: "בְּמָקוֹם אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר שָׁמָּה תִּקְבְּצוּ אֵלַינִי, אֲלֹהֵינִי יִלְחֶם לָנֹכַח". קשירת זמן צאת הכוכבים עם מעשה בנין בית המקדש השני, ולו מתוך בחירת הצירוף התנ"כי, הלא-תנאי – "צאת הכוכבים", יוצר רצף אסוציאטיבי בלתי נמנע.

הקורא קריאת שמע ושואל מאימתי לקרותה ויודע את הברייתא (על-פה כמובן), יזכר מיד שזמן זה הוא הזמן בו הכהנים זכאין לאכול בתרומתן, אך לא נכנסין משום חורבנו; יזכר מיד שזמן זה הוא זמן צאת הכוכבים; ויזכר מיד במעשה בנין המקדש השני "אִישׁ תְּרַבּוּ אֲסוּרִים עַל מַתְּנֵינוּ" שהוא 'זכר לדבר' זמן קריאת שמע. הלימוד על-פה יוצר עולם אסוציאציות קולקטיבי של עם ישראל כולו.

## סיכום ביניים

המשנה הראשונה היא משנה מזמן הבית, הכהנים בה יכולים ממש להיכנס ולאכול בתרומתן, לאפוקי מהברייתא שבתוספתא בה הם רק זכאין להיכנס לאכול, או למצער נכנסים לאכול פיתן בלילות כאחד האדם.

לעומת זאת הברייתא שבתוספתא נשנתה מאוחר יותר, ואפשר למקם אותה בדור יבנה על פי איזכור שמו של ר' מאיר, תלמידו של ר' עקיבא, בתוכה. ניכר שר' מאיר וחכמים הכירו את המשנה ושנו את הברייתא כווריאציה של המשנה המפורסמת. הברייתא יוצרת עולם אסוציאציות שלם שמעורר מצד אחד אבל ומצד שני קורא לפעולה – לקום ולעלות לבנות את בית המקדש. האבל – על-ידי המילה 'זכאין' שמזכירה את הזכאות שאינה יכולה להתממש; הקריאה לפעולה – על-ידי הציטט מנחמיה, ציטט שיוצר גזרה שווה בין החורבן ההוא, מתוכו נבנה בית המקדש השני, לבין החורבן הנוכחי, מתוכו מבקש יוצר המשנה לקרוא לבנין בית המקדש השלישי. משנה זו היא משנה משיחית במובהק, ותוך פסיקת הלכה 'תמימה' היא מציפה מסר

7 חידושים בירושלמי, כרך א' עמ' 13.



חתרני וצועקת צעקה חד משמעית.<sup>8</sup> יתכן מאוד שהרקע ההיסטורי לשניית הברייתא היה מרד בר-כוכבא (2-131 לס').

אם היתה הברייתא הזו משובצת בראש הש"ס היה זה מעשה חד משמעי שאין לטעות בו, ושמשמעותו היא כמו קריאתו של מתתיהו במודיעין 'מי לה' אלי'. אולי אף בצורה חריפה יותר ממתתיהו, שכן הברייתא מכילה את הרבדים ההיסטוריים הטוענים אותה במתח משיחי עצום ובציפיה אין קץ. על פי הברייתא כל אמירת קריאת שמע היא אמירת שמע על קידוש השם, אמירת שמע שרגע לפני היציאה למאבק לחיים או למוות, וכל זאת על אף שאין הבדל להלכה בין הברייתא למשנה.

## חלק ב'

דור יבנה התפזר מסיבות שונות – כשלון מרד בר כוכבא והוצאתו להורג של ר' עקיבא, יחד עם תיגבור הכוחות הרומאיים שנועד למנוע מרד נוסף, חתמו את הגולל על יבנה וחכמיה.

דור אחד מאוחר יותר קם ר' יהודה הנשיא, והוא נושא מסר משיחי מסוג אחר בכנפיו. ר' יהודה הנשיא החליט לערוך כסדר את כל המשניות שהסתובבו בימיו בפיות החכמים. כפי הנראה לא היתה עריכה זו עריכה שבכתב, והמסורות המשיכו לרוץ בעל-פה עוד זמן רב; עיקרה של העריכה היה בחירה מה יכנס לתוך הקאנון ומה לא. בחירתו של ר' יהודה הנשיא להכניס את משנתנו "משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן" ולא את הברייתא המשיחית של דור יבנה, היא בחירה נושאת מסר. רבי יהודה הנשיא החליט להעמיד בראש סדר המשניות שלו משנה מזמן הבית ולא משנה מדור יבנה הקוראת לבנות מחדש את הבית. מדוע?

כדי להבין זאת נציץ בפרק משניות מיוחד ויחיד בימינו – הפרק הראשון של מסכת אבות. הפרק מונה את שלשלת הקבלה של התורה שבעל פה ממשה רבינו ועד רבן שמעון בן גמליאל. גם לפרק זה מספר מקורות מוקדמים שערך ר' יהודה הנשיא. אחד מהם הוא אבות דרבי נתן:

---

8 אני זוכר שקראתי בספר 'אהל אלימלך' (ואני לא מצליח למצוא עכשיו את המקום בו מופיע הדבר) שר' אלימלך ור' זושא ישבו ללמוד. ר' אלימלך קרא 'מאימתי' ותירגם 'פון ווען' (ממתי). קם ר' זושא וצעק "איך אתה יודע שזה 'פון ווען' ולא 'פון מייך פיר' (מאימתי מלשון אימה)?" – תפס את ראשו בבהלה ויצא מן החדר בצעקות פחד. על דרך המדרש אפשר לראות בסיפור הזה את שני רבדי הקריאה במשנה שלנו; על פני השטח אפשר לקרוא כאן שאלה פשוטה – ממתי זמן קריאת שמע? אך מי שמוכן לטרוח ולהסתכל מעט מתחת לפני השטח, ימצא רבדים של אימה ומתח שכמעט ואי אפשר לעמוד בו.

משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לשופטים, ושופטים לנביאים, ונביאים לחגי ולזכריה ולמלאכי, חגי זכריה ומלאכי מסרו לאנשי כנסת הגדולה...<sup>9</sup>

ההבדל הבולט בין מקור זה לבין המשנה באבות הוא שתי 'תחנות העברה' נוספות שהושמטו ממשנתנו – השופטים וחגי זכריה ומלאכי (שלושתם בחדא מחתא, כתחנה אחת). פינקלשטיין, אחד מראשוני החוקרים, מונה מספר 'שרשראות קבלה' שכאלו ומציין שהמשותף לכולן הוא המספר 14, ושמי שמגיע אחרי מספר 14 הוא בדרך כלל נושא בשורה חדשה.<sup>10</sup> נראה שהיתה זו מעין מוסכמה שמעבר משלב לשלב חייב להיות דרך 14 חוליות שלשלת, כך היא שלשלת הקבלה הכהנית בדברי הימים, כך גם שלשלת הקבלה הנוצרית בברית החדשה וכך גם פרק א' באבות. שתי המשניות היחידות שאינן מופיעות ברצף של המקור באבות דרבי נתן הן שתי המשניות האחרונות, משם רבן גמליאל, שמעון בנו ורבן שמעון בן גמליאל.<sup>11</sup> רשב"ג ושמעון בנו הם אותו אדם, פעם אחת כשעוד ישב לפני אביו ופעם שניה מאוחר יותר כשכבר נעשה 'רבן' בפני עצמו.<sup>12</sup>

נראה שרבי יהודה הנשיא השמיט שתי תחנות משרשרת הקבלה כדי להכניס שתי תחנות נוספות בסופה, הן משניות ר"ג ורשב"ג, ולא לחרוג מהמספר 14. חובבי ספקולציות ורכילויות יאמרו שרבי ביקש לקבוע את אבותיו בנושאי התושב"ע, אך על אף שהסיבה הזו מתקבלת על הדעת, לי נדמה שישנה סיבה נוספת.

אביו של רבי היה רשב"ג דיבנה, סבו היה ר"ג דיבנה (שנת 120-130). סב סבו היה רשב"ג הראשון שחי בזמן החורבן ואב סב סבו היה ר"ג הראשון שחי בזמן הבית (60-

9 אבות דרבי נתן נר"ב פ"א א.

10 פינקלשטיין, 'מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן', עמ' ט'-ל"ד.

11 רבן גמליאל אומר, עשה לך רב, והסתלק מן הספק; ואל תרבה לעשר אומדות. שמעון בנו אומר, כל ימיי גדלתי בין החכמים, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה; ולא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה; וכל המרבה דברים, מביא חטא. רבן שמעון בן גמליאל אומר, על שלושה דברים העולם קיים – על הדין, ועל האמת, ועל השלום. מקורותיהן הנפרדים נמצאים באבות דרבי נתן נר"א סוף פרק כ"ב ל"ח, נר"ב פל"ב ל"ה.

12 אם כן מדוע בכלל לטרוח ולכלול מימרא נוספת של רשב"ג ולא להסתפק במימרא הראשונה? אולי משום שהנוסח של המימרא שלו קרוב לנוסח של המימרא של שמעון הצדיק איתה נפתחה שלשלת הקבלה. סגירה נאה זו של השלשלת יכולה להיות מניע להוספת המימרא. יש לציין שישנן שתי נוסחאות למימרא זו: "על ג' דברים העולם קיים", כך בכתב יד קאופמן ופרמה וכן בחלק מהדפוסים, מול "עומד" בדפוס ראשון ובחלק מהראשונים. ודאי שהנוסחה "עומד" סוגרת בצורה יפה יותר את הפרק, אלא שהיא גם מעוררת קושיה. המאירי נסמך על ההבדל בגירסאות בביאורו, עמ' 80: "וצריך לעיין היאך נחלק רשב"ג עם שמעון הצדיק שהיה מאנשי כנסת הגדולה, וראוי לפרש שאין כאן מחלוקת ושנוי הלשון יורה כן שבזו אמרו לשון עומד ושם אמרו לשון קיים..."

70). האם שתי המשניות האחרונות בפרק הן של ר"ג ורשב"ג של דור יבנה או של אלו מזמן הבית?

ארשב"ג אל תהא מגלגל [בדין<sup>13</sup> שהוא] אחד מג' רגלי העולם, למה, ששנו חכמים על שלושה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום. תן דעתך שאם הטית את הדין שהיא מזעזעת העולם שהוא אחד מרגליו.<sup>14</sup>

רשב"ג מצטט את המשנה שאנו מכירים משמו שלו בלשון "ששנו חכמים". במקרים רבים אחרים ניתן לומר שמימרות שנשנו משם חכמים נלמדו בעצם מרביותיהם, אך במשניות אבות ודאי שהמימרות המצוטטות בשם חכמים היו יחודיות להם ומשום כך הובאו. פרק א' באבות הוא אחד הפרקים המוקדמים ביותר שבידינו, ולכן אני מניח שהוא עמד לפני דברים רבה ולא להיפך. נראה שרשב"ג השני, דיבנה, מצטט את דברי רשב"ג הראשון, סבו, מזמן החורבן. אם כך נמצא שמשנת 'רשב"ג אומר' באבות היא של רשב"ג הראשון וממילא גם משנת 'שמעון בנו', ומלשון 'בנו' נלמד שמשנת 'אמר ר"ג' היא של ר"ג הזקן. ניתן להקשות על כך – שאם זהו הסיפור, מדוע לא מזכיר רשב"ג את סבו בשמו? ואין לי תשובה על הענין.

רבי עורך את הפרק הראשון באבות כך שהוא מונה את שלשלת הקבלה ממשנה עד רשב"ג הראשון כשרשרת של "ד תחנות, שמשמעותה ששלב אחד הסתיים ושמיד אחריו צריך להגיע השלב הבא, החידוש. והנה, המשנה הראשונה בפרק ב' באבות היא:

רבי אומר, איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם – כל שהיא תפארת לעושיה, ותפארת לו מן האדם. והוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות; והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה. והסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך – עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין.

רבי מעמיד את עצמו כתחנה הבאה אחרי שלשלת הי"ד שמגיעה עד חורבן הבית. אילו היתה המימרה האחרונה בפרק א' שייכת לדור יבנה, היתה האמירה שבשילוב שמו של רבי מיד בפתיחת פרק ב' שרבי הוא ממשיכו של דור יבנה שפוזר בידי הרומאים. אך רבי מדלג על ריב"ז, מדלג על ר' עקיבא ותלמידיו, מדלג על ר"ג ורשב"ג דיבנה – אבותיו, וממקם את עצמו כחוליה הבאה אחרי דור החורבן. ולא זו בלבד, העריכה המתבקשת היתה למקם את ריב"ז בתור החוליה הבאה משום שהוא האחרון

13 'בדין' הושלם בין השורות, וההשלמה – על פי ההקשר – נכונה במובהק.

14 דברים רבה פרשת שופטים, מהד' ליברמן, עמ' 95.

שנשנתה בו לשון 'קיבל', הוא האחרון לקבלה החיה מסיני, אך רבי דוחה אותו אל המשך הפרק ומעמיד את עצמו בראשו.

רבי ראה את עצמו כמשיח. החידוש שבעריכת המשנה יכול להיחשב ודאי כפתיחתה של שרשרת מסירה חדשה. ולא זו בלבד – הפרוייקט העצום של עריכת המשנה אמור היה, בעיני רבי, להחליף את בית המקדש בתור מרכז החיים היהודיים. רבי קשר את פועלו בצורה ישירה לחורבן המקדש, ובחידושו ההלכתיים ניסה לכונן תודעה חדשה בעם, תודעה 'משיחית ריאלית'<sup>15</sup>. "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, רחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז ובקש לעקור תשעה באב, ולא הודו לי"<sup>16</sup>. רבי ביקש להפסיק להתאבל<sup>17</sup> ולהתחיל לראות במצב הפוליטי הפושר ונטול המקדש שבזמנו את ימות המשיח, ובפועלו בעריכת המשנה את התחלת שלשלת הקבלה הבאה. גם מול תלמידיו רבי נוהג ומציג עצמו כמשיח:

בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר?<sup>18</sup>

כלומר – האם דיני כדין מלך? וכן אחרי שישבו ודרשו במגילת תענית וניגף רבי באצבעו:

א"ל ר' חייא: בחובינו מטתך כן דכתיב "רוח אפנו משיח ה"<sup>19</sup>...

15 "בסוף תקופת התנאים עולה לזמן קצר שוב עדות לתפיסה ריאלית של תקוות גאולה הקשורה במאורע הסטורי ממש. קשורה היא באישיותו המיוחדת של רבי יהודה הנשיא. חכמי הדור, ר' חייא הגדול ור' שמעון בן חלפתא, אומרים: 'כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת' ... כסימן לקידוש החדש נבחרה הסיסמה: 'דוד מלך ישראל חי וקיים', ויתכן שיש קשר בין מציאת מגילת יוחסין, שנאמר בה 'הלל מדוד' ועלייתם של חכמים לירושלים וחידושו של 'קהלא קדישא בירושלים' – לבין תקוות משיחיות ריאליות". א. א. אורבך, *חז"ל אמונות ודעות*, עמ' 609.

16 מגילה ה.

17 "רבי היה דורש 'בלע ד' עשרין וארבע אפין, ור' יוחנן הוה דריש אשיתין אפין, לאו ר' יוחנן רבא מן דרבי, אלא רבי על שהיה סמוך לחרבן בית המקדש היה נזכר והיה דורש ובוכה ומתנחם וחוזר ובוכה ומתנחם ופוסק, ור' יוחנן על ידי שלא היה סמוך לחרבן בית המקדש היה דורש והולך ולא פוסק". *איכה רבה* ב', וגם ירושלמי תענית פ"ב ה"ד (הבאתי כאן נוסח איכה רבה ע"פ שלמה באבער שלשונו פשוטה ושלמה יותר). שבע הפעולות שמבצע רבי (דורש ובוכה וכו') מקבילות אולי לשבעת ימי השבעה, בזכותם יכול היה רבי לקום מן האבל. רבי חי באמצע-סוף המאה השנייה לספירה, ור' יוחנן חי בדור השני של האמוראים והיה תלמיד של ר' אושעיה, תלמידו של רבי. פער הזמן ביניהם לא היה גדול עד כדי כך. אולי הכוונה כאן היא שדמותו ופועלו של רבי סמוכה יותר לחורבן בית המקדש, אך אולי כבר הפלגתי בדרשתי...

18 הוריות י"א ע"ב.

19 ירושלמי שבת פרק ט"ז הלכה א.

זמן לקשור קצוות. לפני רבי יהודה הנשיא עמדו שני מקורות שהיו יכולים להיכנס לראש המשנה – המקור מזמן הבית בו הכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, ולעומתו המקור המשיחי מזמן יבנה, הקורא לעם לקום ולבנות את המקדש מחדש. רבי בחר להניח בצד את משנתם המשיחית של דור יבנה ולהכניס את המקור מזמן הבית, כמו אומר בעקיפין – אין מה לקום ולבנות את הבית מחדש, תראו, הכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ממש. אני, רבי, הקמתי לכם את המקדש מחדש, בעריכת המשנה הזו עצמה. בחירתו זו של רבי היא בחירה לדורות; האם צדק בבחירתו? האם בחר נכון? אינני יודע. מצד אחד המקדש עודנו חרב, ומצד שני התקוות לקום ולבנותו קמות ועולות בכל דור מחדש, ומכך נראה שהמשנה איננה מספיקה לנו.

תלמידיו של רבי, ר' אושעיא מקיסרין ור' חייא רבה, לא הסכימו עם דעתו<sup>20</sup> וערכו את הברייתא החיצונית בראש התוספתא שלהם. תפקידה של התוספתא, מחד, לשמור על כל הברייתות שרבי לא הכניס אל המשנה (עובדה זו היא זו שהעניקה להן את שמן – ברייתות) ומאידך להיות כלי להכיל בו רעיונות ודעות שרבי ביקש להוציאם אל מחוץ לגדר. עריכת הברייתא המשיחית בראש התוספתא יש בה מעין 'זה כנגד זה' לראש המשנה, ואף הצהרת כוונות בדבר הדרך שר' חייא ור' אושעיא בחרו ללכת בה. לא לחינם ר' חייא הוא זה שמביא את הברייתא כדעה נוספת בירושלמי על אתר.

אמנם רבי הכריז על עצמו כמשיח, אך התקבלותה של משנתו איננה ענין של יום אחד; נדמה שעד שהגיע ר' יוחנן בן נפחא, בדור השני לאמוראי ארץ ישראל, והכריז "אני אין לי אלא משנת רבי"<sup>21</sup>, לא הפכה המשנה, ועמה אמירתו המשיחית הריאלית של רבי, למציאות.

לימות המשיח עצמם הקדיש רבי פינה חמה דווקא בסוף הפרק הראשון של משנתו, שנערך 'זה כנגד זה' מול פתיחת הפרק, במשנה שהיא במובהק מימות יבנה (ראב"ע היה הנשיא הצעיר של הסנהדרין וכן זומא הוא תלמידו של ר"ע) –

מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצריים בלילות, עד שדרשה בן זומא: שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצריים, כול ימי חיך" (דברים טז, ג) – "ימי

20 ר' חייא הוא דוגמא מובהקת לתלמיד החולק על רבו, וזכור גם הסיפור בו רבי שוכח את כל מה שלמד ור' חייא מלמד אותו בחזרה... עוד מחלוקות כאלו: מועד קטן ט"ז. נדרים מ"א. ובאופן מובהק ואידאולוגי – סנהדרין ל"ח.

21 בכל מקום שתזרוק בו אבן בירושלמי.

חייך", הימים; "כול ימי חייך", הלילות. וחכמים אומרים, "ימי חייך", העולם הזה; "כול ימי חייך", להביא את<sup>22</sup> ימות המשיח.<sup>23</sup>

---

22 'את' ולא 'ל', ע"פ כתב-יד קויפמן ופרמה ולא כפי שמופיע בדפוסים שלנו.

23 ברכות סוף פרק א'.