

קונטרס

ישיבת שיח יצחק



- קובץ פנימי -

קונטרס

אלול תשע"ה

גיליון ל"ו

ישיבת "שיח יצחק"

ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל

גבעת הדגן 1, אפרת

עורכים:

רועי כדורי

לביא שוורצגורן

הגהה: יהונתן כהן

עיצוב כריכה: איתיאל אטלו

להזמנת הקונטרס ולתגובות ניתן לפנות אל: kuntresiach@gmail.com

■ תוכן עניינים

5	מאמר מערכת
	השקט שאחרי הסערה
7	שיחה לשעת הנעילה, יום הכיפורים תשס"ו הרב יאיר דרייפוס
	שוה ראש השנה ליובל?
11	עיון בסוגיית מקור השופר בעקבות פסיקה תמוהה של הרמב"ם הרב נעם סמט
	"ככה לא בונים חומה"
24	המאגד הקהילתי כפי שהוא משתקף בשני דפים במסכת בבא בתרא - קריאה בקיאותית יאיר ברלין
	נעשה אדם
35	איתן אברמוביץ
	להשיב את הכל למעליל העלילות
41	התבוננות רטרוספקטיבית בחטא במשנת ר' צדוק לביא שוורצגורן
	הגוף זע בחושך
51	לביא שוורצגורן
	מעשה מביטחון
55	ר' נחמן מברסלב
	חֲפֻצַּת בְּטָחוֹת וּבְסֵתֶם
58	מעשה מביטחון על דרך האפשר אחיה סנדובסקי
	אינטרפרטציה במעשה מביטחון
67	ליאל דוד-פור
	וְהָשִׁיב לֵב אֲבוֹת עַל בְּנִים וְלֵב בְּנִים עַל אֲבוֹתָם
76	אליקים ברנר
	משיח – אמונה?
84	דביר מימון
89	בֵּין הַשּׁוֹרוֹת - מוסף שירה

■ מאמר מערכת

וְיִתֵּר מִהֶמָּה בְּנֵי הַזֶּהָר עֲשׂוֹת סִפְרִים הַרְבֵּה אֵין קֶץ וְלִהְיוֹת הַרְבֵּה יָגַעַת
בְּשׂוֹר¹

נהגו מחברי ספרים בישראל להתנצל מפני אזהרת החכם 'לא ירבה לו ספרים'. הספריה כבר גדושה, עמוסה לעייפה, ומדוע להכביד עליה עוד? בעידן שבו מרחביה הכבירים של הספרות התורנית והכללית נגישים כל כך שאלה זו מטרידה ביתר שאת. ארון הספרים גבוה כמגדל בבל או כסולם יעקב והאדם עומד על הקרקע ומשתאה. אם פעם היו שואלים מאין התעוזה, כיום התהייה העיקרית היא מהי התוחלת.

זָכְרָנוּ לְחַיִּים מֶלֶךְ חֶפֶץ בַּחַיִּים, וְכָתְבָנוּ בְּסֵפֶר חַיִּים לְמַעַן אֱ-לֹהִים
חַיִּים²

זכרנו וכתבנו. הכתיבה היא חקיקה, שלב בדרך לקראת החתימה. הכתב לא רק משמר את הזיכרון אלא מנכיח אותו והופך אותו לממשי. "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב"³ משום שהקביעה גם מקבעת ומאבדת חלק מהרוח. אלה הם הסיכוי והסיכון של הכתיבה. התפילה המלאה היא לזכירה ולכתיבה. זיכרון שיגיע אל הכתב, וכתב שיהיה בו מן הרוח של הזיכרון.

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים.⁴

באים תולדותיו ומעשיו של האדם, עדרים עדרים, מתייצבים ונכתבים בספר. הכתיבה מעמידה את האדם בדין, בפני סיכום - 'זה מה יש'. כבר לימדנו בעל התניא שנדירים הם

¹ קהלת יב, יב

² תוספת לברכת אבות בעשרת ימי תשובה

³ בבלי גיטין ס:

⁴ בבלי ר"ה טז:

הרשעים הגמורין והצדיקים הגמורין. נראה שאפשר לדמות את שלושת הספרים לספר אחד, עבה מאוד, עם שני צידי כריכותיו. שני הצדדים ה"גמורין" הם קשיחים והם המעטפת של הסיפור ה'בינוני' שכתוב בתוככי הספר, בין הדפים. אדם פוגש בספר - יכול הוא להחזיק אותו, לעטוף אותו ולתת במתנה לידיד, או לשים בספריה היפה שלו, אבל כל עוד הוא לא פותח וקורא בו- הספר 'גמור', חתום, אטום. צדיק או רשע? לעניינו אין זה משנה, כי "כגון אנו בינונים"⁵. משפתח האדם את ספרו והחל לקרוא, הוא משיב בו את רוח הזיכרון. ואולי שם תהיה גם התשובה.

המעלעל בדפי הקונטרס הזה ייווכח שהדברים אינם כתובים וחתומים. זהו קונטרס "אלולי", וככזה הוא משפיע על כותביו. אין כאן ניסיון מוקפד לכתיבה מהודקת, המאפיינת זמנים תחומים וארוכים יותר. הסגנון המהורהר מאפיין גם את המאמרים ה'תלמודיים'. אין סוף פסוק. זהו אסיף של מחשבות מגובשות במדה המשתנה לפי אופי הכותב והדברים.

ומכאן ההזמנה לבאי שערי קונטרס זה- קראוהו. גאלו, ולו מעט, מזיכרונותיו.

וּבְסֵפֶר חַיִּים בְּרָכָה וְשָׁלוֹם וּפְרִיָּסָה טוֹבָה וְיִשׁוּעָה וְנַחֲמָה, וּגְזֵרוֹת
טוֹבוֹת, נִזְכָּר וְנִכְתָּב לְפָנֶיךָ אֲנִיחָנוּ וְכָל-עַמְּךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל, לְחַיִּים
טוֹבִים וְשָׁלוֹם.⁶

רועי ולביא

⁵ בבלי ברכות סא:

⁶ תוספת לברכת שים שלום בעשרת ימי תשובה

השקט שאחרי הסערה

שיחה לשעת הנעילה, יום הכיפורים תשס"ו
הרב יאיר דרייפוס

היום יפנה, השמש יבוא ויפנה, נבואה שעריך.

נבואה שעריך כדלים וכרשים כי פנה יום, ונאמר לפניך "תפלה לעני כי יעטף, ולפני ה' ישפך שיחו". ה' שמעה תפילתי, וישועתי אליך תבוא. אל תסתור פניך ממני ביום צר לי, הטה אלי אָזְנְךָ, ביום אֶקְרָא מִהֵרָ עֲנֵנִי... מקול אֲנַחְתִּי דְבָקָה עֲצָמִי לְבָשָׁרִי... אֵתָה תְקוּם תִּרְחַם צִוֶּן כִּי עַתָּה לְחִנּוּנָה כִּי בָא מוֹעֵד"¹. שעת נעילת שערי השמים, תהיה שעת נעילת שערי הסבל, הזעזוע והחורבן שפקד אותנו בקיץ האחרון, בעקירת הישובים קרבנות ה'התנתקות'.

אנו נתונים כעת בשקט שאחרי הסערה. א-להים מתגלה לעתים כזעם משמיד, ולעתים כשלווה מאושרת; זהו היחס שבין הדין לבין הפיוס. רגעי הנעילה הם רגעי הפיוס והשלווה, 'ההחפצה' – מלשון חפץ – של הקיום, רגעים שאין בהם לא אהבה ולא שנאה, לא חטא ולא מחילת עוון. אדם ניצב על קברו של אביו, שיחסיו איתו היו סבוכים; האם ייטור לו טינה? האם נותר כעס? נוכח השלווה הדוממת נפתחים אצל הבן פתחים של מבט טהור על אביו, מבט נקי ממשקעים, גבוה אף מהרחמים והחמלה.

רגעי הנעילה השנה עטופים בשקט שאחרי הסערה, באווירת השקט של בית העלמין. הקיום החי, הדינאמי והפועל, משתנה באורח פלא לשלווה עילאית. משל לעליה על קברו של אדם מוכר, אדם שהיה חלק ממני, מהביוגרפיה שלי, ועכשיו אני ניצב ליד המצבה הדוממת שלו. הדממה האילמת של בית העלמין, של היותו מושלך כחפץ באדמה, רק מעצימה את נוכחותו מעל ומעבר לעוצמתה בחיים חיותו. "וזכר את

¹ תהילים קב

בוֹרְאֵיךְ בִּימֵי בְּחוּרְתֶיךָ עַד אֲשֶׁר לֹא יָבֹאוּ יָמֵי הָרָעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין לִי בָהֶם חֶפֶץ.²

בערב יום הכיפורים, בעת פקידת קברו של אבי ע"ה, חשתי כלפיו לראשונה בעוצמה אדירה תחושה שמעולם לא הכרתי. התבוננתי במאות הקברים שסביבו, מקבץ מקרי של אנשים שפעם אהבו ושנאו, השתוקקו וכעסו, התאכזבו ושמחו. איפה הם היום? אין בהם חפץ. הם עצמם הפכו לחפץ, דוממים, אילמים, נטולי שם, חסרי מקום, נטולי זמן. המצבות השוכנות זו לצד זו נראות מפויסות. פתאום תפסתי את אבי ז"ל ממבט של החפצה. לא ניסיתי להציף לתודעה שלי זיכרון, חוויה או ריגוש כל שהוא שינכיח לי אותו. זיהיתי את קיומו בחדות בנצח הא-להי. קשה לתאר חוויה כזו במילים. המתים קמו לתחייה, הם במקום אשר אין בהם חפץ, קיומם הפך לשלווה.

המבחן הקיומי המאד ממשי של יהודי ברגעי הנעילה, הוא ביכולתו להישיר מבט איש לאשתו, אישה לאישה, אב לבנו ובת לאימה, ולומר בפה מלא "אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך". בעת שהשני, האחר, הוא 'חפץ טוב', במבט זה של הדממה, שלווה ופיוס, נמחה העוון והלב נפתח להתכללות באהבה אינסופית. בערב יום הכיפורים יכולתי לראשונה בחיי לומר לאבי בליבי 'אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך'. זה דיבור פשוט, ישיר, ממשי, ללא תיווך של הסובייקט הנגוע והמהסס. בנקודה זו נחשפת אפשרות המחילה לעושי העוול. זו מחילה שמקורה בויתור על הכול, גם על העוול שבעוול. 'התאבדות' רוחנית-מוסרית שעשויה לבשר לידה והתחדשות.

האם נזכה לכך בשעת הנעילה? האם נוכל לדמיין ויתור על הכל? האם נוכל 'להחפץ' את קיומנו? רגעי נעילת שער מזמינים אותנו לאפשרות וסיכוי לומר בפה מלא ובקול ברור דיבורים של אהבה עצומה לכלל ההווה, לכל יציר נברא, לכל יהודי באשר הוא שם – הצדיקים, הבינונים והרשעים העבריינים עושי העוול. אלו בני עמי, שותפי לגורל ולייעוד, ולעולם לא אדבר סרה ולא אחשוב מחשבות לא טובות על מי מהם, כי אין לנו חפץ בעולם טוב מהיותנו בני ברית, הקרובים עם האבודים והנידחים באשר הם שם. זו איננה עבודת מידות אלא תחושה ראשונית, פשוטה בתכלית הפשיטות.

² קהלת יב, א

בשעת הנעילה ניתן להשתחרר ולו להבזק קל לפרספקטיבה של 'החפצה', "אתה הברדלת אנוש מראש ותכירוהו לעמוד לפניך... כי מי יאמר לך מה תפעל ואם יצדק מה יתן לך", ולהתמלא באהבה עצומה לבורא, לאינסופיותו, להיותנו אנשים חיים באמת. ברגעים אלה אין חטא ואין מחילה, אין עוון ואין תיקון, אין כעס ואין פיוס. נותרת רק האמירה הטהורה 'אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך'.³

חתמנו בספר החיים, למענך א-להים חיים. "והרי דברים קל וחומר: ומה אם בשר ודם על שאמר לבשר ודם שכמותו אין לי חפץ בעולם טוב ממך נפקדו, ישראל המחכים לישועת הקב"ה בכל יום ואומרים אין לנו חפץ טוב בעולם אלא אתה על אחת כמה וכמה. הוי נגילה ונשמחה בך".⁴

לאן ניקח את הדיבורים הללו? האם חיינו עשויים להשתנות באמת? שינוי ממשי אינו תוצאה של מאמץ אלא של הארה. אולי רגעי הנעילה יפלו פתאום לתודעתנו. אלו רגעים שאין בהם חפץ, נטולי משמעות, למעלה ממושג המשמעות. הם גם חפים ממחילת עוון ופיוס. הם החיים עצמם באמת. אלו רגעי האחרית שחוזרים לימי הראשית, בסוד סופו נעוץ בתחילתו.

*

"הִרְפוּ וְדַעוּ כִּי אֲנִי אֶ-לֹהִים, אֲרוּם בְּגוֹיִם אֲרוּם בְּאֶרֶץ".⁵ בשעת הנעילה נלמד להרפות, להקשיב. למי? לקב"ה, שבעצמו זקוק לרחמים כי שכינה בצער, ועולמו מלא עוול ופגעים. המלך עזב את המלכה ואין זיווג בעולמות. נקשיב לעצמנו, לקולה של רחל שמבכה על בניה כי איננו, לקולות של הנאנקים. אבל נקשיב גם לקולות השופר הגדול, קולות שמחת הזיווג וחידוש הברית בין המלך והמלכה, קול חתן וקול כלה. נאזין בדומיה לקול דממה דקה, נתפלל נעילה כחנה ששפתיה נעות וקולה לא ישמע, נצעק בקול גדול כל כך שאחר לא יוכל לשמוע. נפתח לרוח החמלה של האינסוף ב"ה, רוח של טהרה בעולמות למעלה ולמטה, רוח אפינו משיח ה'.

³ שיר השירים רבה א

⁴ שם

⁵ תהילים מו, יא

שעה זו של נעילת שער, יש בה צד מוחץ טוטלי. אין זמן לחשוב יותר מחשבות, לתכנן תכנונים, לקוות להשתפר ואף להתחדש. רגעים אלה הם רגעים של מחילה בשעת הנעילה. זו היפתחות של הלב מאטימותו. אלו רגעים שבהם אין עוד טעם לשמור משהו לעצמנו, להסתיר משהו, לברוח מעצמנו, לשמור על הדימוי, להמשיך 'לשחק אותה'. זה זמן להיפתח לאהבה, לשלוח אהבה להוויה, לסביבתנו, איש לאשתו, אישה לבעלה, ילד לאביו ולאימו, אב ואם לילדם, איש לרעהו אישה לרעותה, עם לעם, עולם לעולם, פנים בפנים. נתלבש ברוח חן ותחנונים ואמירת הן לחיים ולעצמנו.

אתה תקום תרחם ציון, כי עת לחננה כי בא מועד.

שוה ראש השנה ליובל?

עיון בסוגיית מקור השופר

בעקבות פסיקה תמוהה של הרמב"ם

הרב נעם סמט

א. מהו 'שופר של ראש השנה'?

העיסוק במצוות שופר מרכז בעיקרו¹ בפרק ג של מסכת ראש השנה. מספר משניות בפרק זה מתייחסות לשאלת מקור השופר, ועולות מהן אמירות שונות ולכאורה אף סותרות:

1. [ב] כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן
אמר רבי יוסי והלא כל השופרות נקראו קרן שנאמר במשוך
בקרן היובל [כשומעכם את קול השופר]:
2. [ג] שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי
חצוצרות מן הצדדין
שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר:
[ד] [ו] בתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי
חצוצרות באמצע
שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות:
3. [ה] שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות
רבי יהודה אומר בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות
בשל יעלים²

¹ יש מספר התייחסויות לנושא זה גם בפרק ד, בעוד המשנה הראשונה בפרק ג קשורה עדיין לקידוש החודש. לגבי עריכת משניות מסכת ראש השנה ראה עבודתו של א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, ירושלים תשס"א. למעשה, ניתן לראות את המאמר הזה כהמשך ופיתוח לעבודתו של וולפיש על המשניות שם.

יחידה זו מורכבת באופן ברור ממספר יחידות משנה מובחנות (המצויינות לעיל במספרים 1-3):

הראשונה שבהן עוסקת בכשרות השופר בכלל, והיא פותחת באמירה הכללית 'כל השופרות כשרין', וממשיכה בדיון בין חכמים לבין ר' יוסי באשר לקרן הפרה.³ היחידה השנייה מושה בין אופי התקיעה בראש השנה לזה של התעניות, ונראה שהיא משקפת את הנוהג המקדשי – היא מתארת את התקיעות כהתרחשות, ואיננה מנוסחת כהלכה. בנוסף, יש בה התמקדות בשאלות של צורה ואופן, המאפיינת את הקפדנות הפולחנית שבמקדש. גם בגמרא מתפרשת יחידה זו כמתייחסת למקדש בלבד.⁴

היחידה השלישית פותחת בהשוואה בין היובל לבין ראש השנה "לתקיעה ולברכות". באופן פשוט,⁵ על רקע היחידות הנוספות ועל רקע דברי ר' יהודה, ההשוואה "לתקיעה" מתייחסת לשאלת מקורו של השופר בראש השנה וביובל. כנגד ההשוואה מציב ר' יהודה עמדה חולקת, המפרידה בין תקיעת ראש השנה שהיא בשל זכרים, לבין תקיעת היובלות שהיא בשל יעלים.

על גבי שלוש היחידות הללו שבמשנה, נוספת בגמרא עמדתו של ר' לוי: "אמר רבי לוי מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין ושל כל השנה בפשוטין".⁶

הבעיה הפרשנית הברורה שמעוררת היחידה הזו נעוצה בפערים המשמעותיים בין היחידות השונות בה, שהמשנה איננה מתייחסת אליהם באופן מפורש. מהו השופר של ראש השנה? האם 'כל השופרות כשרין' כלשונה של משנה ב, או ש'שופר של ראש השנה של יעל פשוט' כלשונה של משנה ג? מה היחס גם בין עמדת ר' יהודה במשנה ה, הטוען שבראש השנה תוקעין בשל זכרים, לבין זו של תנא קמא שבמשנה ג המתאר את התקיעה ביעל פשוט?⁷

² משנה ר"ה ג, ב- ה

³ הדיון בין חכמים לר' יוסי הוא סתום מעט, והוא זוכה למספר פרשנויות בסוגיית הגמרא. באופן כללי נראה לומר שלקרן הפרה יש בתודעת חכמים הקשרים אלימים. ר' יוסי, לעומת זאת, רואה את הממד המלחמתי כחלק מובנה בתודעות הקשורות לשופר. ואכמ"ל.

⁴ ע"י בבלי ר"ה כז.

⁵ ניתנו גם פרשנויות אחרות להשוואה זו. ראה סקירתו של וולפיש (לעיל הערה 1), עמ' 111 הע' 29.

⁶ בבלי ר"ה כז:

⁷ ראה וולפיש (לעיל הערה 1), עמ' 110 הע' 28

גם עמדתו של ר' לוי תמוהה מאוד – כמי מן התנאים הוא פוסק? הגמרא כבר עמדה על כך שלמעשה דבריו הם צירוף של שיטת ר' יהודה בתקיעת ראש השנה עם שיטתו של תנא קמא, המשווה בין תקיעת ראש השנה לזו של היובל. אלא שאפילו הצירוף הזה אינו מושלם, שהרי עיון מדויק מגלה שר' יהודה התמקד דווקא בשאלת מקור השופר (בשל זכרים) בעוד ר' לוי מתמקד דווקא בצורתו של השופר (בכפופין). מהו, אם כן, מקור עמדתו של ר' לוי? גם לשונו של ר' לוי אינה ברורה – מה ראה להחליף את ה'יובל' שאליו התייחסו המקורות עד כה, ב'יום הכיפורים'?

לתמונה הסבוכה הזו מצטרפת גם אמירתו של ר' אבהו המנמקת את ההלכה (הפשוטה כנראה) לתקוע בשופר של איל דווקא:

אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.⁸

טעמו של ר' אבהו, נראה כנימוק מסדר אחר לאותה ההלכה ששנה ר' לוי לפניו – התקיעה בשופר של איל, אלא שהפער בינו לבין הדיון שלפניו במשניות ניכר מאוד. מהו אם כן ה'שופר של ראש השנה'?

ב. האם הפריז הרמב"ם על מדותיו?

הפער בין המקורות השונים הביא את הראשונים מבית המדרש הספרדי להציג מספר רמות חיוב במצוות שופר – מצוה מן המובחר, מצוה לכתחילה ותקיעה הכשרה בדיעבד. כך אומר הרמב"ם בדרשתו לראש השנה:

נמצא עכשיו שלש מדות בשופר: כל השופרות כשרין בדיעבד בין פשוטין בין כפופין, חוץ משל פרה שהוא קרן. ולכתחילה מצוה בכפופין, ופירשו בירושלמי כדי שיכופו לבם לתפלה, בכל הכפופין תוקעין ומצוה מן המובחר בשל איל, והוא מן הכפופין לזכרון העקידה...

⁸ בבלי ר"ה טז.

למעשה, הרמב"ן פירש את משנה ב כמביאה את הדין הבסיסי והדיעבדי המכשיר את כל השופרות. במשניות ג-ה ראה הרמב"ן מחלוקת בין ר' יהודה [זכרים] לבין ת"ק [יעל פשוט] והכריע בה כשיטת ר' יהודה, על פי דברי ר' לוי בגמרא, שהתמקד דווקא בכפיפותו של השופר ולא עסק בשאלה מאיזו חיה הוא בא. דברי ר' אבהו, המתייחסים דווקא לשופר של איל התפרשו על ידי הרמב"ן כמתייחסים רק למצוה מן המובחר.

עמדתו הפרשנית הבסיסית של הרמב"ן המפרידה את יחידות המשנה דלעיל למספר דיונים מקבילים [לכתחילה, בדיעבד, מובחר] התקבלה גם בפרשנותם של הרשב"א⁹ והריטב"א, והיא מובאת גם בפסיקת הטור¹⁰ והשו"ע בעקבותיו.¹¹

הרמב"ם, לעומת זאת, פסק באופן אחר ומפתיע. כך הם דבריו בפתיחת הלכות שופר:

מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר
(במדבר כ"ט) יום תרועה יהיה לכם, ושופר שתוקעין בו בין בראש
השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף, וכל השופרות פסולין
חוץ מקרן הכבש.¹²

הרמב"ם נוקט כאן את לשון המשנה – 'כל השופרות' – אלא שבכיוון ההפוך בדיוק: בניגוד גמור ללשונה של משנה ב' פוסק הרמב"ם שכל השופרות פסולים חוץ מקרנו של הכבש. פסיקתו של הרמב"ם נגד משנה מפורשת, תוך שימוש בלשון המשנה ממש, היא אכן מפתיעה ותמוהה. ברורים דברי הראב"ד בהשגתו שם:

אמר אברהם: הפריז על מדותיו, אלא מצוה בכפופין ואם תקע
בשל יעל יצא.

באופן פשוט, המקור לפסיקתו של הרמב"ם הוא בשיטתו של ר' יהודה במשנה, ובמימרא של ר' לוי בגמרא – 'מצוה של ראש השנה ושל יום הכיפורים בכפופין'. ניתן לומר, עקרונית, שהרמב"ם ראה את המשניות כולן כיחידה אחת שחלקיה חלוקים זה על זה, ומובאות בה למעשה שלוש שיטות: 1. כל השופרות כשרין [משנה ב.]. 2. ר"ה

⁹ בניואנסים שונים, וייתכן שמשמעותיים, אך אכמ"ל.

¹⁰ טור אורח חיים תקפו

¹¹ שולחן ערוך אורח חיים תקפו, א: "שופר של ראש השנה מצותו בשל איל וכפוף; ובדיעבד, כל השופרות כשרים, בין פשוטים בין כפופים, ומצוה בכפופים יותר מבפשוטים; ושל פרה פסול בכל גוונא..."

¹² רמב"ם הל' שופר וסוכה ולולב א, א

בשל יעל פשוט ובתעניות בשל זכרים כפופים. [משנה ג] 3. ר"ה בשל זכרים/כפופים. [ר' יהודה/ר' לוי].¹³ על רקע המחלוקת הזו – בחר הרמב"ם לפסוק כר' לוי שבגמרא, ולהכריע שתקיעת ראש השנה והיובל – שתיהן בשל זכרים כפופים. אלא שהכרעה זו – תמוהה מאוד. מדוע התעלם הרמב"ם מדין המשנה לחלוטין?

ג. שוה ראש השנה ליובל

פעמים רבות פסיקתו של הרמב"ם נשענת על קריאה ביקורתית של הסוגיה, הרואה את הסוגיה על רקע מקורותיה ומבחינה בין הרמות השונות של הדיון בסוגיה. נשוב לאחור, לעיון במקורות הסוגיה, בנסיון להעלות מתוכם ביאור לשיטתו של הרמב"ם.

נעיין שוב בשני החלקים האחרונים של יחידת המשניות שהצגנו לעיל:

[ג] שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי

חצוצרות מן הצדין

שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר:

[ד] [ו]בתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי

חצוצרות באמצע

שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות:

[ה] שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות

רבי יהודה אומר בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל

יעלים:

כבר הזכרנו שיחידה זו בנויה למעשה משתי יחידות משנה. ניתן לזהות מספר רב של פערים בין שתי היחידות הללו. הזכרנו שהיחידה הראשונה היא מקדשית באופיה – היא מתארת את הנוהג המקובל, ומתמקדת בשאלות של צורה ואופן. על רקע המקדש מבחינה היחידה בין ראש השנה לבין התעניות – זה מצוותו בשופר הפשוט המצופה זהב, ואלו מצוותן בחצוצרות ושופרן כפוף ומצופה כסף.

¹³ כך ביאר הרמב"ם בדרשתו את דעת הרמב"ם, תוך שהוא חולק עליו בחריפות: והרמב"ם ז"ל פסק כל השופרות פסולין חוץ מקרן של כבש, היה סבור דסיפא דמתני' פליגא ארישא, וזה ודאי אינו נכון כמו שפירשנו, ולא כן דעת כל הגאונים, וכבר הגיה עליו הראב"ד ז"ל ואמר הפריז על מדותיו.

היחידה הבאה מתחילה בפתיחה חדשה – 'שוה היובל לראש השנה', והנושא שלה שונה לחלוטין. היא איננה ממוקדת באופן מפורש לא בצורתו של השופר ואף לא באופן התקיעה. גם דבריו של ר' יהודה כאן אינם מתייחסים כלל לצורתו של השופר [כפוף/פשוט] אלא רק למקורו [זכרים/יעלים].

מהי משמעות הפער בין שתי היחידות הללו?

נראה, ששתי היחידות הללו מציגות למעשה שני הקשרים מקראיים שונים לראש השנה, העולים לדין כבר במדרשי ההלכה.¹⁴

אופיו ומשמעותו של ראש השנה לא נתפרשו במקראות, שקמצו מאוד במילים ביחס לתיאורו של החג. האמירה היחידה למעשה לגבי ראש השנה היא שהוא 'יום תרועה'.

לתרועה הקשרים רבים במקרא, כאשר שניים מן המרכזיים הם תרועת הצרה והזעקה (המוזכרת בפרשת החצוצרות שבבמדבר י) ושל היובל (המוזכר בויקרא כה). שופר התענית נקשר במשנה לתודעת הצער וה'כפירות', והוא קשור בתודעות הדין, החרטה והתשובה הנכרכות בתענית ובצרה. שופר היובל, לעומת זאת, הוא השופר הפשוט של הדרור והשחרור, שעיקרו בהכרזה החגיגית על פתיחתה הטקסית של שנת היובל. עריכת המשנה מציבה את ראש השנה בתווך בין התענית לבין היובל, ומאירה למעשה את הכפילות המובנית באופיו של יום ראש השנה.¹⁵

¹⁴ בספרא (אמור, פרשה יא), הושוותה תקיעת ראש השנה לתקיעת היובל:

ומניין שהוא בשופר

תלמוד לומר והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים

שאינן תלמוד לומר בחודש השביעי, ומה תלמוד לומר בחודש השביעי

הרי תרועת שביעית כזו, מה זו בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר.

בספרי לבמדבר (פרשה עג) לעומת זאת, נלמדה תקיעת ראש השנה דווקא מתקיעת החצוצרות שבמדבר:

הא למדנו שתוקע ומריע ותוקע

אין לי אלא במדבר בראש השנה מנין

נאמרה כאן תרועה ונאמרה להלן תרועה

מה תרועה האמורה כאן תוקע ומריע ותוקע אף תרועה האמורה להלן תוקע ומריע ותוקע.

¹⁵ כפילות זו מוצגת יפה בתיאור בנחמיה פרק ח, לפיו שבי ציון המתכנסים במקדש מתאבלים בראש השנה, בעוד הכהנים ונחמיה מעודדים אותם לחגוג 'כי קדוש היום לאדנינו'. וראה מאמרו של ש' וויסבליט, לאופיו

הכפול של חג ראש השנה, מחקרי חג 5, כפר סבא תשנ"ד, עמ' 14-6

על עריכת המשנה באופן הזה – ראה וולפיש (לעיל הערה 1), 112-115. כנגדו טוען ח' יחיאלי (otniel.org/show.asp?id=29427) שהמשנה קושרת את ראש השנה ליובל בלבד, ולא לתענית.

אלא שכאן יש לשים לב היטב: ההבחנה החדה בין שתי היחידות 'מולידה' עמדה חדשה במשנה, שבה לא עסקנו עד כה. בקריאה שוטפת של המשנה, נתפס המשפט 'שוה ראש השנה ליובל' כהמשך של המשניות שלפניו. על רקע התיאור המקדשי ממשנה ג, המסקנה המתבקשת היא שבראש השנה וביובל תקיעת השופר היא בשופר של יעל פשוט. אלא שכפי שטענו קודם – משנה ה היא פתיחה ליחידה נפרדת, שנראה שאיננה המשך ישיר של המשניות שלפניה. נתבונן כעת במשפט הפותח של משנה ה כשלעצמו: "שוה ראש השנה ליובל לתקיעה ולברכות". כיצד נפרש אותו ללא הרקע של משניות ג-ד?

פתרון מפתיע לשאלה זו נמצא בדברי ר' עקיבא, שהובאו בסוגיה הקודמת, ועוסקים בדיוק בשאלת משמעותו של ה'יובל':

מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכרא הוא?
דתניא אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא.

מסתבר, שמשמעותה הפשוטה של המילה 'יובל'¹⁶ אינה אלא איל, זכר הכבשים – או בארמית 'דיכרא'.

מעתה, מתבקש מבט חדש על הלכת צורת השופר: ההשוואה הבסיסית בין שופר ראש השנה לשופרו של היובל מלמדת שהשופר של ראש השנה צריך להיות שופר האיל! אם כך, כאמור, נולדה במשנה עמדה חדשה – שיטת תנא קמא דר' יהודה, המלמד ששווה ראש השנה ליובל – ובשניהם יתקעו בשופר האיל. בכך מצאנו פתרון לשאלת מקור שיטתו המפתיעה של ר' לוי: עמדת ת"ק דר' יהודה זו, היא היא למעשה המקור לעמדתו של ר' לוי (שכזכור – היא גם עמדתו של הרמב"ם), לפיה בראש השנה וביובל תוקעים בשופר האיל.

עיון בהמשך לשונו של הרמב"ם מחזק אף הוא את ההשוואה שבין ראש השנה ליובל כמקור המרכזי לאופיו של השופר. כך היא לשונו של הרמב"ם בפתיחת הלכות שופר:

¹⁶ משמעות זו מסתברת גם מתוך לשונות הפסוקים המתארים ביהושע את היובל ככבש, וראה ערך 'יובל' באנציקלופדיה המקראית ובאתר האקדמיה ללשון העברית.

מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר
 "יום תרועה יהיה לכם",
 ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים
 הכפוף, וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש,
 ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה הרי
 הוא אומר ביובל "והעברת שופר תרועה וכו' תעבירו שופר, ומפי
 השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה
 בשופר.¹⁷

הרמב"ם תולה במפורש את הלכותיו של שופר ראש השנה בהשוואה שבין ראש השנה
 והיובל! השוואה זו חוזרת ומודגשת גם בדבריו בהלכות שמיטה ויובל,¹⁸ המסתמכים
 ממש על לשונו של תנא קמא דר' יהודה:

שופר של יובל ושל ראש השנה אחד הוא לכל דבר, ואחד ראש
 השנה ואחד היובל לתקיעות...

לסיכום, ההפרדה בין חלקי המשנה השונים מציעה מקור מפתיע במשנה לעמדתו של ר'
 לוי, וממילא – מסבירה גם יותר את פסיקתו של הרמב"ם בעניין.

ד. זכרים – כפופים?

אלא שעדיין, ההבחנה הביקורתית בין החלקים השונים שבמשנה איננה מבהירה את
 המבנה המוזר של המשנה. אדרבה – השאלות שהעלינו לעיל מתחזקות: מה ראה רבי
 לערוך את הפרק הזה באופן כל כך לא קוהרנטי? מדוע 'הועלמה' שיטת תנא קמא דר'
 יהודה?

כדי להבין טוב יותר את תהליכי העריכה של המשנה והתפתחות הסוגיה, נבחן היבט
 נוסף של המורכבות הלשונית שבמשנה – היחס בין 'זכרים' לבין 'כפופים'. במשנה ד,
 מציגה המשנה את שופרות התענית כשופרות של 'זכרים כפופים'. על רקע הדיון
 במשנה וההשוואה ליובל – פשוט שעיקר העניין הוא כפיפותם של השופרות, המייצגת

¹⁷ רמב"ם שם

¹⁸ רמב"ם שמיטה ויובל י, יא

באופן חזותי את כפיפות הלב שבתענית. הבחירה בשופר האיל דווקא תתפרש כאן כתוצאה פשוטה של העובדה ששופרו של האיל – שופר כפוף הוא.

אמנם, כפי שהעלינו לעיל, השוואת שופר ראש השנה לשופר היובל מציגה מבט אחר על שופר האיל. תקיעת היובל בשופר של איל, באופן פשוט, אינה כרוכה בכפיפותו של השופר הזה. אדרבה, הזיקה שבין שופר היובל לבין כפיפות הלב קשה להסבר.¹⁹ נראה יותר להסביר שהבחירה בשופר האיל כרוכה דווקא בזכריות שלו, המבטאת כח ופריצה, ומתאימה לחגיגות של שופר היובל.²⁰

מעתה, תשומת הלב להבדלי הלשון שבמשנה תסייע בידינו להשלים את התמונה שאותה התחלנו לשרטט לעיל. כאמור, נראה שהשוואה הבסיסית שבין ראש השנה ליובל, שמקורה בספרא, מלמדת על תקיעה בראש השנה בשופרו של האיל-הזכר, מעין שופר היובל. במשנה שלנו, לעומת זאת, הובא הנוהג המקדשי לתקוע בראש השנה דווקא בשופר של יעל פשוט, והנוהג הזה הונגד לתקיעת התעניות בשופרות כפופים. כך – קיבל שופר האיל משמעות חדשה, כאשר הכפיפות שבו הודגשה ועצבה מחדש את התקיעה בו כתקיעה שיש בה כפיפות הלב. בדברי ר' לוי – הופנמה הכפיפות הזו גם אל השופר של ראש השנה. דברי ר' לוי מבוססים על העמדה הבסיסית של הספרא (תקיעת השופר בר"ה וביובל בשופר הכבשים), תוך שהיא משתמשת בטרמינולוגיה של המשנה שהגדירה את השופרות לפי צורתם:

אמר רבי לוי מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין ושל כל השנה בפשוטין.

כך עוצבה מחדש תקיעת השופר של ראש השנה כתקיעה כפופה, כאשר הכפיפות (שבמקורה אפיינה את התעניות דווקא) חזרה וצבעה את תקיעת ראש השנה בשופר של

¹⁹ כבר הראשונים תמהו מאוד על עמדתו של ר' לוי לאור הקושי הזה, ויש שאף תלו בכך מפורשות את התפתחות עמדתו של הרמב"ם – ראה למשל את דברי הרא"ם המצוטטים בבית יוסף, אורח חיים סי' תקפו. ²⁰ המתח בין הממד הזכרי לנקבי נמצא ברקע הבחירה של המשנה לתאר את שופרות ראש השנה כשופרות 'זכרים', אך אינו מפורט במשנה או בגמרא. מקור מעניין שמציב את המתח הזה בחזית הדיון הוא שיטת הערוך המובאת בתוספות, לפיה ה'יעל' שבמשנה אינו בעל חיים בפני עצמו, אלא הוא פשוט שם כללי לנקבת הכבש. לפי דברי הערוך עולה שהבחנה הבסיסית במשנה היא בין זכרים לנקבות!

כבש (שבמקורה היתה כרוכה דווקא בחגיגות היוכל).²¹ ייתכן, שהתהליך הזה יכול להסביר גם את הבחירה הלשונית המוזרה של ר' לוי לדבר על 'יום הכיפורים' במקום על יובל. המשנה הזכירה במפורש את תקיעת היוכל, ור' לוי בוחר לשנות את המינוח ולהתייחס ליום הכיפורים דווקא. נראה, שהניסוח 'ראש השנה ויום הכיפורים' מחדד את אופיין של התקיעות הללו כתקיעות ימי הדין והרחמים, ומחזק את הזיקה הסמויה שבין התקיעה הזו לתקיעות התענית.

ה. ראש השנה כיום דין

התהליך שתארנו כאן משקף את התהליך הרחב שעבר על ראש השנה בספרות התנאים, בו התעצב ראש השנה כיום דין. הקביעה שבתשרי נברא העולם ומיקומו של ראש השנה כהכנה והטרמה של יום הכיפורים, עיצבו את פניו של ראש השנה כחג שיש בו ממד נוקב של דין ותשובה.

באותו האופן התעצבה גם תקיעת השופר של ראש השנה. לאור הדברים דלעיל, ניכר המבנה המורכב והרב-שכבתי של הלכת השופר: ביסודה, תקיעת השופר של ראש השנה נלמדה מהשוואתו ליובל. התקיעה החגיגית של היוכל היא שלמדה שתקיעת 'יום התרועה' היא בשופר של איל דווקא. אלא שמשמעותה של התקיעה הזו התעצבה מחדש במשנה, ומתוך ההקשרים הרבים של תקיעת השופר במקרא הודגש דווקא הפן של תקיעת הצער והצרה, מעין תקיעת החצוצרות בזמן מלחמה.

²¹ בכך מוסברת גם גרסה בעייתית בגמרא. כאשר הסוגיה מנמקת את דברי ר' לוי, היא כורכת אותם בעמדתו של ר' יהודה. כך בנוסח הדפוס: הוא דאמר כי האי תנא

דתניא [דתנן] רבי יהודה אומר בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים הבעיה ברורה: בלשון המשנה שלנו – לא מופיעה המילה 'כפופין'. נראה שתוספת זו גרמה למהדירים להחליף את הדתנן' המפנה אל המשנה, ב'דתניא' המפנה לברייתא סתמית (וראה שכן היה הנוסח כבר לפני חלק מן הראשונים – בריטב"א לדוגמא).

אמנם, בכמה וכמה מכתבי היד (מינכן 140, ניו יורק 1608, אוקספורד 23) המילה 'כפופין' אינה נמצאת, ונראה שהיא תוספת ללשון הגמרא. לאור דברינו – מטרת התוספת ברורה. ר' יהודה שימר את הדיון המקורי ביחס שבין ר"ה והיובל, ולא הזכיר את כפיפותו של השופר. הכפיפות של שופר האיל, שיסודה בתיאור המקדשי של שופר התענית במשנה ג', עברה אל דברי ר' לוי ואפיינה מחדש את שופרו של ראש השנה. בגמרא – נתלו דברי ר' לוי באלו של ר' יהודה, אך התלייה לא היתה מושלמת, שהרי ר' יהודה עצמו כלל לא דיבר על שופר כפוף. ההגהה 'כפופין' בתוך דברי ר' יהודה מתבקשת להשלמת הזיקה שבין עמדתו לעמדת ר' לוי.

עולה, שלשונו של הרמב"ם, שלימד שבראש השנה תוקעים ב"שופר הכבשים הכפוף" מכילה יפה את שני המרכיבים של תקיעת השופר: ראשית כל תוקעים בשופר הכבשים (הוא שופר האיל, מעין שופר היובל), ותקיעה זו היא התקיעה בשופר הכפוף.²² מעתה, את החגיגות של תקיעת היובל תחליף כפיפות הלב של שופר התענית.

התהליך הזה משנה לא רק את האווירה שסביב התקיעה, אלא גם את משמעותה של התקיעה עצמה. תקיעת היובל נראית כתקיעה חגיגית של הכרזה. ייתכן שיש בה גם היבטים של המלכה וחדוש הברית שבין הקב"ה ובריותיו. מה משמעה של תקיעת התענית?

הדיון על כפיפות הלב, כפי שכבר העלה רש"י, מקביל בדיוק לדיון האמוראי על שאלת תנוחת הגוף בזמן התפילה:

ר' חייא ור' שמעון בר רבי הוו יתבי
פתח חד מינייהו ואמר המתפלל צריך שיתן עיניו למטה שנאמר
"והיו עיני ולבי שם כל הימים"
וחד אמר עיניו למעלה שנאמר "נשא לבבנו אל כפים"
אדהכי אתא ר' ישמעאל בר' יוסי לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו
אמרו ליה בתפלה
אמר להו כך אמר אבא המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו
למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו.²³

ההשוואה בין שני המקורות מלמדת על כך שכפיפותו של השופר מפרשת למעשה את תקיעת השופר כפעולה של תפילה!

הגרי"ד הדגיש יפה עמדה זו בשיעורו בעניין:

²² על רקע דברינו ברורים יותר דברי נושאי הכלים שבקשו להציע שהרמב"ם מכשיר תקיעה בשופר של כבש שאינו כפוף, וכווננו למעשה לקרן היעל הפשוט (ראה בט"ז או"ח תקפו סק"א). הבחנה זו משמרת את ההבחנה בין הדיון המקורי של תקיעה בשופר הכבש (הנלמד מן היובל) לבין הכפיפות, המתפרשת רק כשכבה לא הכרחית ואקראית. עמדה זו קשה ביותר בדברי הרמב"ם, אך היא מסמנת יפה את הפערים שמתוכם צומחת עמדתו.
²³ בבלי יבמות קה: בבל

כתב הרמב"ם בפ"א משופר הל"א "ושופר שתוקעין בין בר"ה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף". ועיין בהשגות הראב"ד "א"א הפריז על מדותיו אלא מצוה בכפופין ואם תקע בשל יעל יצא" וע"ש בהרב המגיד דדעת הרמב"ם דכפוף מעכב בדיעבד. והנה יסוד הדין כפוף בשופר של ר"ה הוא מצד מילתא דתפלה דאית ביה בשופר של ר"ה, כמבואר בגמ' ר"ה דנחלקו תנאים אם פשוט עדיף או כפוף עדיף... והנה מהרמב"ם דפסק דבעינן כפוף לעיכובא, ש"מ דס"ל דענין התפילה שבשופר אינו הידור ותוספת בעלמא, אלא הוא מגוף מצות שופר ומעכב בדיעבד...²⁴

אם כן, עיצובה המחודש של תקיעת השופר בזיקה לתקיעת התענית מעצב גם אופיה של התקיעה, והופך אותה מפעולה של הכרזה חגיגית לתפילה כפופה.²⁵

ו. חתימה

כפי שראינו כבר בראשית הדברים, פנים רבות למצוות שופר. המקורות השונים בעניינה, החל מן המשנה, הציגו זה לצד זה פנים רבות, סותרות לעיתים, של אותו המעשה. כך, מהווה העיון במצוות שופר דוגמא מרתקת לאופן שבו מעשה מצוה אחד צובר על גביו לאורך הזמן משמעויות רבות, הנערמות זו על גב זו ומעצבות בדרכן את אופיה של ההלכה ואת גופו של השופר.

המעקב אחר דרכי הייחודית של הרמב"ם בסוגיה זו אפשר הבחנה דקה בין המרכיבים הטקסטואליים השונים של הסוגיה, ובין מאפייניה העקרוניים של מצוות שופר.

בסופו של דבר, מתבקשת השאלה מהי באמת תקיעת השופר שלנו? האם תקיעת התפילה הכפופה בלבד? במובנים רבים, דומני שהתקיעה שלנו משמרת משהו מן האנרגיה ה"יובלית" הראשונית של השופר. שופר הזכר כשופר חגיגי של הכרזה והמלכה, שופר של גאולה וישועה – קולו ודאי נשמע בין קולות השופר וברכות התפילה של ראש השנה. נראה, שכדברי הסוגיה ביבמות ביחס לתפילה, גם ביחס

²⁴ הגרי"ד סולובייצ'יק, הררי קדם, ירושלים תש"ס, סי' ז, עמ' יג.

²⁵ מתבקש להציג את התנועה הזו גם על רקע חורבן הבית והמעבר מהתקיעה במקדש (שתוארה במשנה ד') לתקיעה בכל מקום, מעין התפילה המחליפה את הקרבנות, ואכמ"ל.

לְשׁוֹפֵר – כְּפִיפּוֹת הַלֵּב וּפְשִׁיטוֹתוֹ מִשְׁמָשׁוֹת בּוֹ יַחַד,²⁶ וּמַעֲצָבוֹת בְּסוֹפּוֹ שֶׁל דְּבַר יַחַד אֶת
אוֹפִיָּה הַיִּיחֻדִּי שֶׁל הַמִּצְוָה.

²⁶ רֹאה בַּהֲקָשֶׁר זֶה אֶת דְּבָרָיו שֶׁל הָרֵב קֶאֱפַח בְּמֵאֲמָרוֹ "שׁוֹפֵר שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה", סִינִי סֵט (תִּשְׁל"א). לְטַעֲנַת
הָרֵב קֶאֱפַח, רֹבֵב הַשׁוֹפְרוֹת שֶׁלָּנוּ הַיּוֹם הֵם שׁוֹפְרוֹת פְּשׁוּטִים, כִּיּוּן שְׁפִיטָה שׁוֹפֵר מִיּוֹשֶׁרֶת בְּתִהְלִיךְ הַיִּיצוֹר
וְאֵינָנָה מִשְׁמֶרֶת בְּאוֹפֶן מֵלֵא אֶת הַצּוּרָה הַמִּקְוִיָּה שֶׁל הַקֶּרֶן הַעֲגוּלָה. לְדְבָרָיו עוֹלָה שֶׁלֹּמַעֲשֶׂה הַשׁוֹפְרוֹת שֶׁלָּנוּ,
גַּם בְּצוּרָתָם הַפִּיזִית, הֵם שִׁלּוּב בֵּין הַשׁוֹפֵר הַכְּפוֹף לְבֵין הַשׁוֹפֵר הַפְּשׁוּט !

”ככה לא בונים חומה”

המאגר הקהילתי כפי שהוא משתקף

בשני דפים במסכת בבא בתרא - קריאה בקיאותית

יאיר ברלין

הדברים הבאים הינם סיכום של שבוע אחד בלימוד הבקיות בישיבה, ניסיון להציע מבט בקיאותי על כשני דפים במסכת בבא בתרא. הדיון מבוסס על קריאה מרפרפת ועל אינטואיציות ואסוציאציות שעולות תוך כדי לימוד הדפים. זוהי קריאה שהיא פחות מחויבת ומרשה לעצמה יותר 'להתפרע'. על אף חוסר המחויבות לקנה מידה עיוני או אקדמי אני מקווה שקווי המחשבה שיועלו פה, המבוססות כמובן על הדיבור המשותף של הלומדים, כן מצליחות למשש את ה"עניין" של הסוגיה, את הלב שלה, את הכיוונים שבהם היא מנסה ללכת ולהוליך.¹

”דלת החצר נעול והעני צועק”²

במסגרת הדיון של פרק א' במסכת בבא בתרא מביאה עמה משנה ה' הלכות העוברות מהעיסוק בשכנות בין האדם הפרטי לרעהו, וליתר דיוק – את עיסוק בכותלו של היחיד, לטובת העיסוק בשכנות הכוללת יותר – של החבר בחצר ובעיר – בכותלם של הרבים. וכך אומרת המשנה:

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר, רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל החצרות ראויות לבית שער.

¹ במידה מסוימת אפשר לומר שאופי הקריאה שמוצע כאן מתאים לשיטת "תגובת הקורא" בספרות, תשומת הלב וההצבעה על הדברים החשובים בסוגיה נעשית תוך כדי קריאתה הראשונית (כשם שקוראים יצירה ספרותית בפעם הראשונה ובקריאה רציפה שסומכת על השקיעה הראשונית בדברים) ורגישות למה שתופס ומעורר את הקורא – איסוף הנקודות הללו יוצר את האופי, את העלילה של הסוגיה.
² רש"י ב"ב ז:

כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתים ובריה, רבן שמעון בן
גמליאל אומר: לא כל העיירות ראויות לחומה.
כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר? שנים עשר חודש. קנה בה בית
דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד³

ההשתתפות של הפרט בקהילה מתבטאת כאן בהשתתפות ב'כותל' התוחם את הקהילה,
המגדיר ומגדר אותה בפני עצמה. השתתפות זו היא בגדר חיוב של כל אחד מבני
הקהילה - ניתן לכפות ולהכריח את יושבי העיר או החצר לתרום לבניית 'כותל' זה.
קביעה זו של המשנה גוררת בגמרא תגובה מרתקת:

למימרא, דבית שער מעליותא היא, והא ההוא חסידא דהוה רגיל
אליהו דהוה משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא משתעי
בהדיה!⁴

הגמרא תמחה על היחס החיובי שנותנת המשנה לתיחום המרחב ולחסימתו מפני הנכנס
עד כדי חיוב של כל בני הקהילה להשתתף במעשה זה. בניית בית השער נתפסת בעיני
הגמרא כעוול שמונע לא רק את כניסת הזר המאיים אלא גם את כניסתו של אליהו.
רש"י, בלשונו הזהב, מתאר היטב עוול זה: "ולא אישתעי בהדיה - לפי שמפסיק בעניים
הצועקין ואין קולם נשמע".⁵ אליהו נכנס במקום שבו נותנים למסכן להיכנס.

אין זה חשוב לענייננו כיצד מיישבת הגמרא באופן הלכתי תמיהה זו, הנקודה העיקרית
עבורנו היא שהעני חתר תחת דין המשנה ובית השער נפרץ, אשיותיו נתערערו – באופן
כזה או אחר יש להשאיר את הדלת פתוחה. מעשה דומה עושה הגמרא גם להלכה
הבאה במשנה, הגמרא שואלת באיזה אופן מיצרים דיפרנציאציה בתוך מערכת הגביה
לבניית החומה ומציעה שלושה קטגוריות: "לפי נפשות גובין? ... לפי ממון גובין? ...
לפי קירוב בתים הן גובין?"⁶ אחת מהקטגוריות ("לפי ממון") מעלה את האופציה
שהגבייה תשתנה לפי מצבם הכלכלי של תושבי העיר. מהרגע שהגמרא מעלה אופציה

³ משנה ב"ב א, ה.

⁴ ז"ע"ב.

⁵ אולי לא בכדי אליהו מופיע פעמים רבות בעצמו כעני בסיפורי ההתגלות העממיים עליו, כל זר ומסכן
שאינו שייך לסיטואציה החברתית מביא עמו גילוי אליהו קטן. סיפור "גילוי אליהו" של עגנון ממחיש
בצורה יפה נקודה זו.

⁶ שם, רש"י על אתר: "רמא דשורא אדרבן - הטיל יציאת חומת העיר על החכמים כמו על שאר בני אדם".

זו, גם אם על פניו היא אינה מתכוונת לאמץ אותה להלכה, נפתח כאן פתח שמקהה את הסכין החריפה של הכפייה במשנה. לא כולם יהיו שווים בפני גביה זו. הראשונים לא יתנו לכך לקרות:

כתב הרב אבן מיגש ז"ל דהאי לישנא בתרא לטפויי קא אתי ולומר דהאי שבח ממון לפי קרוב בתים הן גובין אותו שאלו עשיר שביתו קרוב ועשיר כמותו רחוק גובין מן הקרוב יותר, אבל לעולם לפי שבח הממון ג"כ שאלו עשיר רחוק ועני קרוב מה יגבו מן העני ואין לו, אלא מן העשיר הרחוק גובין יותר ממה שגובין מן העני הקרוב⁷

הר"י מיגאש מציג את הקטגוריה "לפי ממון" כמובן מאליו שאינו צריך לפנים, כל הדיון של הגמרא הוא רק האם ישנם גם קטגוריות נוספות.

שתי הסוגיות, שצריך לדעתי לראות אותם כסוגיות פתיחה לחטיבה של הדיונים הנגררים מן המשנה, מעלות בפנינו את העני כמושג שמייצר בקעים באחדות של המארג הקהילתי ובסגירות שלו. על משמעותו המלאה של המושג בהקשרינו נעמוד בהמשך, כעת נזרום עם הסוגיה שמציגה בפנינו גיבור נוסף.

"אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות – אלו ת"ח"

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן, אמר ריש לקיש: רבנן לא צריכי נטירותא⁸

"רבנן לא בעי נטירותא", אפשר לראות במשפט זה המשך לאותו תהליך אותו ראינו קודם – החכמים מוחרגים מן החובה לבניין החומות משום שהם אינם מעוניינים בהם, מצידם אפשר היה לייצר עולם מפולש ללא קירות וללא מחיצות. חיזוק מסוים לקו הזה אנו יכולים לשאוב משורה בהמשך הסוגיה ומדברי בעלי התוספות שעליה:

במתניתא תנא: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע - זה דין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד -

⁷ רשב"א ב"ב ז:.. באופן דומה מפרשים גם בעלי התוספות.
⁸ ב"ב שם

אלו מלמדי תינוקות. ... ורבנן מאי? אמר רבינא: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו"⁹

ואריב"א כי מצא בפרקי דרבי אליעזר דרקיע דהאי קרא דהמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע היינו רקיע שעל ראשי החיות שמזהירין מכוכבים שאורו כאור החמה, והאי דקאמר ורבנן מאי אמר רבינא ואוהביו כצאת השמש היינו שמש של עתיד לבא דהוא שבעתים כאור שבעת הימים ואור שבעת ימי בראשית היה שבעתים מאור חמה של עכשיו כדמפרש תרגום של רני ושמחי (זכריה ב).¹⁰

בניגוד לכתלים שמחלקים את העולם לחלקים ולאזורים ומונעים פלישה וכניסה של הלא רצוי לתוך התחום, החכמים מביאים איתם את האור של ימי הבריאה שצופים בו מסוף העולם ועד סופו¹¹ ואין מחיצות שעשויות לחוץ בפניו. אור זה מסמל את אותו עולם עתידי שבו המרחב יהיה "מפולש", כלומר מצוי במצב מתמיד של פלישת המרחבים זה לזה.¹² אפשר להיזכר כאן גם בדמותו של החכם העיוור מן הדפים הראשונים של המסכת, בבא בן בוטא, שפחד להגיד מילה רעה על המלכות, משום שהוא תפס שאין מקום בעולם שבו אפשר להסתתר שהרי "כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת הַקּוֹל".¹³ בבא בן בוטא היה גם האנטיגון של הורדוס, הבנאי הגדול, שקיר המקדש שבנה כמעט, (או שלא רק כמעט), ו"גנב את ההצגה" למהותו האמיתית של המקדש, אנשים באים למקדש כדי לראות בנין יפה – "אמרי מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו".¹⁴

אולם, אנו ממשיכים לקרוא את הנימוקים של הסוגיה לדין זה ומגלים שהדברים אינם כה פשוטים:

⁹ ב"ב ח ע"ב.

¹⁰ תוס' שם.

¹¹ בבלי חגיגה יב ע"ב.

¹² בדרשה נוספת של הגמרא התלמיד החכם גם מצטייר כמו העני שעובר בין המרחבים על מנת לקבץ נדבות: "והם תכו לרגלך - תני רב יוסף: אלו תלמידי חכמים, שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה", (ח ע"ב). על המשמעות של "התלמיד החכם כעני" נעמוד לקמן.

¹³ קהלת י, כ

¹⁴ בבלי ב"ב ד.. צריך לשים לב שבמשפט זה בית המקדש הופך להיות "בנין הורדוס" בסתמא.

כי אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, מאי טעמא לא תימא ליה מהא: "אני חומה ושדי כמגדלות", אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות - אלו ת"ח? ור"ל סבר לה כדרש רבא: "אני חומה" - זו כנסת ישראל, ושדי כמגדלות - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.¹⁵

בדרשה זו לא רק שתלמידי החכמים אינם מתנגדים לקירות אלא שהם עצמם מזדהים איתם ומהווים אותם.

כדאי להמשך כאן אחרי המילים של הגמרא "זו כנסת ישראל" על מנת למשמע את מה שהסוגיה מעסקת בו. בעקבות המשנה שדברה על המתחם הקהילתי הפיזי שמקיף ושומר על היחידה הקהילתית מנסה הגמרא להציב שני מושגים אלטרנטיביים שמייצרים מרכז קהילתי מסוג שונה, כזה הממוקם בתוככי הקהילה והמסוגל להימתח ולייצר מרחב מופשט ורחב יותר, עד כדי "כנסת ישראל". אלטרנטיבה אחת, עליה כבר דיברנו קמעה ועוד נרחיב עליה את הדיבור הינה העני, השנייה הינה התלמיד החכם. שני דמויות אלה מהוות חריגה ממעמד הביניים הממצע – האחד הינו החרוג הנמוך החרוג שבשוליים, כמעט בחוץ, ואילו השני הינו המתנשא כמגדלות.

אין ספק שפן מסוים בקיומו של מעמד גבוה, המוכתב על ידי אתוס, תומך בהקמת כתלים תוחמים, יעיד על כך הסיפור על רבי:

רבי פתח אוצרות בשני בצורת, אמר: יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו. דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, אמר לו: רבי, פרנסני! אמר לו: בני, קרית? אמר לו: לאו. שנית? א"ל: לאו. אם כן, במה אפרנסך? [א"ל:] פרנסני ככלב וכעורב, פרנסיה. בתר דנפק, יתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ! אמר לפניו ר' שמעון בר רבי: שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו? בדקו ואשכח, אמר רבי: יכנסו הכל.¹⁶

¹⁵ שם ז: - ח.

¹⁶ שם ח.

הנוכחות של אזורים תחומים נוכחת היטב בסיפור הזה – יש מי שמותר לו להיכנס ויש מי שאסור לו, ושוב, כמו העני העומד מחוץ לבית השער, יש את מי שדוחק ומנסה לפרוץ את החיץ.

"עכשיו, שאין בהמ"ק קיים, אם עושין צדקה – מוטב"

דומה שמקומו של המקדש (המבנה – אב הטיפוס של בנייה באשר היא) נוכח מאוד חזק בסוגיות שלנו, מתחילת המסכת, הוא נמצא בתת מודע של הסוגיות ומוצא את דרכו פעם אחר פעם לתוך הדיון. בעקבות הדברים שאמרנו ניתן לראות את המקדש כסמל של איחוד קהילתי רוחני המתנשא במרכז הקהילה. נקל גם לזהות את המקדש עם יסוד השמירה מפני היזק לעם, כאשר המקדש בנוי והשכינה שורה – הקב"ה שומר על עם ישראל מפני צר. הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות קובע קביעה מופלאה בעניין זה:

וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות השלטון כולן, מן המיסים, והאכסניות, ומיסי הנפש, והם אשר יקראו כסף גולגלתא, יפרעום בעבורם הקהל, ובנין החומות וכיוצא בהן. ואפילו היה תלמיד החכמים בעל ממון רב לא יחוייב בדבר מזה ...
וזה דין תורה, כמו שפטרה התורה הכהנים ממחצית השקל.¹⁷

את הפטור מבניית החומה של הסוגיה מזהה כאן הרמב"ם כדין תורה¹⁸ ומקביל אותו לזכויות הכהנים. אינטואיציה זו של הרמב"ם מנהירה את דמותו של הת"ח בסוגייתנו כנגזרת של האליטה הכהנית מימי המקדש. דבר זה מחדד את ההתלבטויות עליהם הצבענו לעיל, האם תלמידי החכמים מייצרים אליטה שמסוגרת בתוך עצמה וקונה לעצמה זכויות יתר? מוטיב השמירה בסוגיה חושף זאת היטב:

רבי לטעמיה, דאמר רבי: אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ. כההוא דמי כלילא דשדו אטבריא, אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקינו, [א"ל:] ערוקו. ערקו פלגיהון, דליוה פלגא. אתו הנהו פלגא קמי דרבי, א"ל:

¹⁷ פירהמ"ש לרמב"ם אבות ד, ו

¹⁸ הסוגיה שלנו מחפשת את המקור לפטור תלמידי החכמים מחובות אלה בצורה נפתלת יותר, הרמב"ם, כדרכו, מתאים את הדין לאחד מטעמי המצוות וכולל אותו תחת כנפי מצווה זו.

ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. ערוקין, ערוקו. ערקו כולהו, פש
ההוא כובס, שדיוה אכובס. ערק כובס, פקע כלילא. א"ר: ראיתם,
שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ.¹⁹

חכמים אינם צריכים שמירה משום שהם מגנים על עצמם, הפורענות לא תפגע בהם,
אבל באחרים היא בהחלט יכולה לפגוע.

את ההשוואה בין חכמים למקדש מצאנו כאן רק ברמז רחוק,²⁰ הקישור העז יותר עם
המקדש מתבצע בסוגיה לגבי נתינת הצדקה:

וא"ר אלעזר: בזמן שבהמ"ק קיים, אדם שוקל שקלו ומתכפר לו,
עכשיו שאין בהמ"ק קיים, אם עושין צדקה - מוטב, ואם לאו -
באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע, ואעפ"כ נחשב להן לצדקה,
שנא': "ונוגשיך צדקה"²¹

כאן מוצג הפן הכולל של המקדש אליו מתנקזות הנדבות והכספים של העם, השקל
שנגבה מכלל העם בזמן המקדש מומר להגדרתו של עם ישראל כעם "עושה צדקה".
כזכור, פעולת הגביה הכללית היא הטריגר במשנה שעורר בראשיתו את דיונינו. בניגוד
למגבית לצורך חומות העיר, אותה צמצמה הגמרא, עוברת המגבית לצדקה וחלוקתה
לעניים האדרה.

תנו רבנן: קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, נגבית
בשנים - שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת
בשלשה - כדיני ממונות; תמחוי נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה,
שגבויה וחלוקה שוים ... אמר מר: אין עושין שררות על הצבור
פחות משנים. מנא הני מילי? אמר רב נחמן, אמר קרא: "והם יקחו
את הזהב וגו'"²²

הפסוק ממנו הגמרא לומדת ש"אין עושים שררה על הציבור בפחות משנים" לקוח
מתוך פרשת תצווה ומעלה בזיכרון את אוירת התרומה למשכן כאשר התגייסות

¹⁹ בבלי ב"ב ח.

²⁰ כאשר היא נמצאת באופן מפורש הרבה יותר בסוגיה הראשונה של המסכת, אותה הזכרנו כבר.

²¹ שם ט.

²² שם ח:

הכספית ההדרית מביאה עמה רוח אידאית של השראת שכינה ושל שפע מתגבר. בהמשך הסוגיה מובא פסוק נוסף שמנשב רוח דומה:

ת"ר: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין, ואף על פי שאין ראיה לדבר - זכר לדבר, שנאמר: "ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים"²³

כאן עולה רוח ההתעוררות וההתחדשות שבחידוש בדק הבית בזמנו של יואש. בנוסף על כך, הגמרא משווה את חלוקת הכספים לעניים לדיני ממונות ונותנת לה בכך משקל רב. חשוב לציין בעניין זה שבתוך ההקשר של מסכת בבא בתרא קביעתו של דבר "דיני ממונות" היא רבת משמעות עוד יותר משום שזוהי המסכת ה"הסכמית" שמשוללת ממשקל דאורייתאי.²⁴ יכולת הכפייה שנתנה המשנה לבניית המארגן והשומר על הקהילה בדמות בית השער והחומה הופכת ליכולת כפייה למען מגבית הצדקה.

אם נחدد את התמונה שעולה מדברינו לגבי הצדקה ניטיב להבין באיזה אופן מהווים העני והצדקה אלטרנטיבה יוצאת דופן כמושג המייצר קהילה. "קהילת נותני הצדקה" הינה קהילה שמארגן סבוך של חוטים נמתח בה בין האליטה לשוליים, קהילה שבה ישנו תהליך מתמשך שבו המרכז מתמסס ומתערבב בשוליים. ריבוי החוטים והזרימה המסועפת של משאבים מייצרת קהילה שבה המרכז כבר אינו מובחן כל כך. בניגוד למגבית שנעשתה למען המקדש שבה כיוון זרימת הכסף הינה מן החוץ אל הפנים כאן נמשך הכסף מן הפנים החוצה והחריג מאתגר ללא הרף את המרכז. כפי שראינו לעיל גם חומות הקהילה עצמה אינם הרמטיים מחמת קיומם של עניים גם מבחוץ לה, המימרא הבאה ממחישה זאת גם כן:

תמחוי - לעניי עולם, קופה - לעניי העיר; ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו...

²³ שם ח.

²⁴ בשלב מסוים בסוגיה בעלי התוספות מתפלאים מרמת החיוב שניתנת לגביית הצדקה בסוגיה ומחפשים לה צידוק, ראה תוספות ב"ב ח: ד"ה "אכפיה לרב נתן".

אמר אביי: מריש הוה עביד מר תרי כסי, חד לעניי דעלמא וחד לעניי דמתא, כיון דשמעה להא דאמר ליה שמואל לרב תחליפא בר אבדימי: עביד חד כיסא²⁵

כל עניי העולם עשויים להתגנב לבית התמחוי של הקהילה, העוני מרחיב את מבטה של הקהילה ומותח אותה עד גבול הקוסמוס – עניי עולם.

“הלל הזקן היה חוטב עצים ולומד לפני שמעיה ואבטליון, והוא בתכלית העניות”

שאלה שעולה מאליה מתוך הדברים שאמרנו היא כיצד נכלכל זה לצד זה את דמותו של התלמיד החכם כמרכז ואת דמותו של העני כמאגד קהילתי המצוי בשוליים? יתרה מזו, ראינו שגם דמותו של התלמיד החכם יכולה למשוך אותנו לכיוונים שונים: מחד, תלמידי החכמים מורדים בבניית הכתלים אך מאידך אין זה בטוח שהם יאפשרו לאדם מבחוץ לפרוץ את חומותיהם שלהם.

הזכרנו לעיל את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות, אחד הדברים המעניינים שעשויים לצמוח מדברי הרמב"ם שם הוא האתוס של התלמיד החכם העני:

לפי שאנו אם נעיין בתולדות החכמים, זכרם לברכה, לא נמצא אצלם לא הטלת חובות על בני אדם, ולא קיבוץ ממון לשיבות המרוממות הנכבדות, ולא לראשי גלויות ולא לדיינין ולא למרבצי תורה ולא לאחד מן הממונים ולא לשאר האנשים, אלא נמצא קהילותיהם כולן יש בהם עני בתכלית, ועשיר רב הממון בתכלית, וחלילה לה' שאומר שהם לא היו גומלי חסד ונותני צדקה, אלא זה העני אילו פשט ידו לקחת היו ממלאים ביתו זהב ומרגליות, אבל הוא לא היה עושה כן, אלא מסתפק במלאכה שיתפרנס ממנה, בין ברווח בין בדוחק, ובז למה שבידי בני אדם, הואיל והתורה מנעתו מזה. וכבר ידעת כי הלל הזקן היה חוטב, והיה חוטב עצים ולומד לפני שמעיה ואבטליון, והוא בתכלית העניות, ומעלתו - עד כי

תלמידיו הם אשר הושוו למשה ויהושע, וקטן תלמידיו רבן יוחנן בן זכאי. ולא יסופק לבר דעת שאילו היה מסכים לקבל מבני דורו, לא היו מניחים אותו לחטוב עצים. וחנינה בן דוסא, אשר קול קורא עליו: "כל העולם כולו אינו ניזון אלא בשביל חנינה בני וחנינה בני דיו קב חרובין מערב שבת לערב שבת", ולא ביקש מבני אדם. וקרנא דיין בכל ארץ ישראל, והוא היה משקה שדות, וכשהיו באים בעלי הדין, היה אומר: או שתתנו לי מי שישקה במקומי כשאני מתעסק עמכם, או שתתנו לי שיעור מה שאבטל מעבודתי, ואדון לכם ... ולא מצאנו חכם מן החכמים שהיה מצבם דחוק שיגנה אנשי דורו שאינם מרחיבים לו²⁶

דמותם של הלל ושל חנינא בן דוסא, תלמידי חכמים שהיו יכולים למלא את ביתם זהב ומרגליות אילו רק היו פושטים יד ובחרו להישאר בעניותם ולא להיכנע לפיתוי הכלכלי מרמזים לנו אולי על הדרך לישב סתירה זו. יתכן שהא תליא, ואולי דמותו של התלמיד החכם היא המשלים ההכרחי למושג העני. התלמיד החכם מביא איתו מרד מוחלט בחומות, הוא קורא לעולם עתידי שאינו נענה לכללי המשחק של העולם הזה. בצורתה הטהורה ביותר מתגלגלת קריאה זו בדמויות כגון זו של הלל ור' חנינא. אולם באופן שהוא מעט פרדוקסאלי לא יתכן שמרד שכזה בכללים יצליח למצוא מקום להתגדר בו מבלי לבנות סביבו חומה בצורה ש'מוציאה אותו מן המשחק'. החומה של התלמיד החכם במצבה המתוקן היא למעשה 'אנטי חומה'. באופן הזה התלמיד החכם הוא זה שמביא את הבשורה למפעל הצדקה ומונע ממנו להפוך לבנאלי. המערכת המשומנת של הצדקה עלולה "להרדים" את המאבק בחומות משום שהיא בסופו של דבר נענית לכללי המשחק, היא מקימה מוסד – מוסדות צדקה.

אם נדרש שוב למוטיב המקדש יהיה ניתן להיאמר שהמקדש האידיאלי הוא המקדש שאכן מתנשא לגובה במרכז הקהילה אך תשוקתו אל השוליים, מקדש שקירותיו הגבוהים והמתנשאים לא נעשו אלא כדי להכריז:

²⁶ פירמה"ש לרמב"ם אבות ד, ה

כֹּה אָמַר ה' הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הַדָּם רַגְלִי אִי זֶה בַּיִת אֲשֶׁר תִּבְנֶנּוּ
לִי וְאִי זֶה מְקוֹם מְנוּחָתִי²⁷

²⁷ ישעיהו סו א.

נעשה אדם

איתן אברמוביץ

הדרשות של ר' צדוק לראש השנה ויום הכיפורים נראות פעמים רבות כהתמודדות עם הצדדים השונים של מה שהרב שג"ר כינה 'מועקת הימים הנוראים'.¹ למועקה זו ולהשלכותיה פנים רבות; אצל ר' צדוק נראה שהיא מתחילה לעתים בשאלת הכנות של התשובה, לאור המעגליות הסיזיפית של 'אחטא ואשוב' המזינה את החזרה הנצחית של הימים הנוראים, ומשם היא עשויה להגיע עד לכדי ערעור על המרכיבים היסודיים של עזיבת החטא-חרטה-קבלה לעתיד, והצעת מסלולי תשובה ועמדות דתיות אלטרנטיביות. העוצמה שאני מוצא בדיונים האלו מונחת בכך שהם נעים בין שאלות היסוד התיאולוגיות לבין הרובד הקיומי המיידי – איך מתכוננים לימים האלו, למה מצפים מהם, איך חוזרים אחריהם אל השגרה בדיעה שבעוד שנה הכול שוב יחזור על עצמו.

האדם כריבוי

אחד מהרגעים היפים בהתמודדות הזו הוא הפירוש של ר' צדוק למדרש על הפסוק 'נעשה אדם', המובא בתורה לה בספר רסיסי לילה. לשון הריבוי בפסוק זה הביאה לתיקונו כבר בתרגום השבעים,² וקודם לכן כבר תמה עליה משה רבינו במדרש בו אנו עוסקים: "רבון העולם, מה אתה נותן פתחון פה למינים?".³ מדרש זה אמנם פותח בשאלה "במי נמלך" ומציע לה כמה פתרונות, אך הדיון בו אינו מתמצה במציאת תשובות לשאלה זו. באופן עקבי למדי, המדרש מקשר בדרכים שונות את הריבוי שבתהליך הבריאה לכשלים שבעולם, ובאופן ספציפי יותר לריבוי ולניגודים הפנימיים

¹ ראו בדרשה 'חרדת הימים הנוראים' בספר 'על כפות המנעול'.

² בבלי מגילה ט.

³ בראשית רבה (וילנא) פרשה ת. כל המובאות מהמדרש להלן מקורן במדרש זה.

המאפיינים את האדם עצמו: "משל למלך שבנה פלטין על ידי ארדכל ראה אותה ולא ערבה לו... בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראות את האדם הראשון ראה צדיקים ורשעים יוצאים ממנו". הריבוי משקף כאן מורכבות: האדם אינו יצור שלם ומושלם המשקף את אחדותו ושלמותו של בוראו, יש בו קונפליקט פנימי שלא הגיע לפתרונו.

למעשה, המדרש רצוף בתיאורים של התחמקות מפתרון: אם במשל הראשון המלך כועס על ה'ארדכל', הרי שבהמשך הקב"ה עצמו "הפליג דרכן של רשעים מכנגד פניו ושיתף בו מידת רחמים ובראו", ולפי דעה אחרת הוא העלים מהמלאכים את הצדדים השליליים שבאדם: "גילה להם שהצדיקים עומדים ממנו ולא גילה להם שהרשעים עומדים הימנו, שאלו גלה להם שהרשעים עומדים הימנו לא הייתה מדת הדין נותנת שיברא". מכאן כבר ברור מדוע ר' צדוק נתפס למדרש הזה: עוד קודם לבריאת האדם כבר ברור שאת הדין יש לעקוף, אי אפשר לעשות את המאמץ ולזכות במשפט.

במקורות רבים ההנחה הזו מובילה לאחיזה במידת הרחמים, כפי שראינו גם באחת המובאות לעיל. בגרסה החסידית תהיה זו הנקודה הטובה שמעבר לחטאים, הנשמה שאינה חוטאת שבה אפשר להיאחז כדי להתמודד עם הכישלון הידוע מראש מול מידת הדין. גם ר' צדוק הולך פעמים רבות בדרך זו, אבל בתורה המדוברת הוא פונה לכיוון אחר. הוא מתמקד בתיאור של רבי סימון המובא בהמשך המדרש, שבו מביאה ההתייחסות עם המלאכים למחלוקת ביניהם:

בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא... חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה.

הפתרון למחלוקת זו בגרסת רבי סימון הוא השלכת האמת ארצה; אך ר' צדוק הולך דווקא עם רב הונא, המתאר פתרון אחר:

ר' הונא רבה של צפורין אמר עד שמלאכי השרת מדיינין אלו עם אלו ומתעסקין אלו עם אלו בראו הקב"ה, אמר להן מה אתם מדיינין כבר נעשה אדם.

בדומה להעלמת הרשעים מעיני המלאכים שתוארה קודם לכן, גם כאן אין לקב"ה תשובה לביקורת על רעת האדם. אין גם מידת רחמים שתעניק משמעות לעקיפת הדין, שתציע נקודת מבט אלטרנטיבית. איכשהו, ללא הצדקה ברורה, נקטע פתאום הדיון לפני שהגיע למסקנה, ומתברר שהאדם כבר נברא. ברמה הפרשנית נראה שיש כאן משחק עם שתי אפשרויות הקריאה של לשון הפסוק: 'נַעֲשֶׂה אָדָם' מתפרש כהצעה לדיון, ואילו 'נַעֲשֶׂה אָדָם' מסמן שהעניין כבר סגור. אבל מהי משמעותו של התהליך הזה?

יברא או לא יברא, זאת השאלה

כיאה לדרשן חסידי, ר' צדוק נזקק לשאלה זו רק בגלל שהיא אקטואלית, שהרי ראש השנה הוא יום בריאת האדם, "וכל ראש השנה מתעורר זה כידוע".⁴ בכל ראש השנה מתחדש הדיון על בריאת האדם, ועולות שוב השאלות היסודיות – גומל חסדים או כולו שקרים? עושה צדקות או קטטות? לתיאור הזה, שכאמור משקף קריאה חסידית קלאסית, תורמת הקריאה של ר' צדוק במדרש שני חידושים יסודיים: האופן שבו הוא מפרש את דיון המלאכים, ותנועת ההתחמקות של "כבר נעשה אדם".

את המלאכים מתאר ר' צדוק בדרכו של הרמב"ם:

פירוש מלאכים הם הכוחות שונות שישד השם יתברך, שכולם כלולים באדם שהוא בצלם א-להים, בעל הכוחות כולם, וכפי מספר הכוחות הם מספר המלאכים. ומדיינים היינו כל כח נתגלה ונתברר ענינו איך הוא באדם, אם לטב וכו'.

זהו אמנם פירוש רמב"מיסטי, אבל בלבוש חסידי: תכליתו אינה לטהר את המלאכים מגשמיות, אלא להעניק להם ולמשפט שהם מופקדים עליו משמעות קיומית. הדיון אינו מתרחש בפמליה של מעלה, מאחורי הפרגוד, בעוד האדם עומד בחוץ ומתחנן על גורלו, אלא בתוך האדם עצמו. באדם כלולים כוחות שונים, אך הם אינם מתחברים לשלם הרמוני אלא משקפים עמדות שונות ומנוגדות. הדין, כפי שהדגיש הרב שג"ר במקומות רבים, הוא שפיטה עצמית. האם האדם דן את עצמו בצורה קשוחה או רכה

⁴ רסיסי לילה לה. כל הציטוטים של ר' צדוק להלן לקוחים מתורה זו.

יותר? ברור שההפנמה של הניגודים אל הנפש לא מרככת את קיצוניותם: מהמדרש אנו לומדים שבדיון עולה גם הערעור על עצם קיומו של האדם (אל יברא!), ור' צדוק מדגיש את נוכחותו של השטן, המתפרש קודם לכן בתורה זו כדמיון המשכיח מהאדם את ייעודו וגורם לו לכלות את חייו לריק: "וזה מתעורר בכל ראש השנה, עניין בריאת היצר הרע, שמזה ויבוא גם השטן בתוכם להתיצב (איוב א, ו), הוא היצר הרע שיסד השם יתברך בעולמו, בכלל המלאכים שהם כוחות האדם יש גם כוח זה דשינה, ויושב בטל כישן שהוא השתקעות בדמיונות, ומזה בא ההשטנה".

בתוך המהלך של תורה זו, הפנמת הניגודים מקבלת משמעות נוספת. שכן במהלך דבריו מתמודד ר' צדוק עם החזרתיות בה פתחנו, שבה ההתעוררות של ראש השנה נידונה לשקוע שוב בשכחת היומיום: "וזה כל עסק האדם בעולם הזה להיות רצוא ושוב ולהתחזק להתעורר עצמו משינתו בכל פעם. ותכלית הבריאה הייתה על כך שיהיה לו יצר המשכיח והוא יתגבר כנגדו". המאבק האינסופי בין ערות לשינה, בין חטא לתשובה, הוא חלק מהגדרת האדם, ואם כך לא מדובר בדיון שאמור להגיע למסקנה כלשהי; ועם זאת, זהו עדיין דיון שתוהה על הראשונות ומעמיד הכל בסימן שאלה – יברא או לא יברא? להיות או לא להיות?

הדין והחיים

אך גם הדיון הדרמטי הזה נדחק לבסוף הצידה בקביעה "כבר נעשה אדם". בהמשך למהלך אותו ראינו, גם את הקביעה הזו מפרש ר' צדוק לא כעקיפת המלאכים על ידי הקב"ה, אלא כתהליך אימננטי שבו הדיון בורא את האדם:

ומדיינים היינו כל כח נתגלה ונתברר ענינו איך הוא באדם, אם לטב וכו', וממילא על ידי זה כבר נעשה אדם. כי עשייתו יתברך האדם אינו אלא על ידי ההתבוננות בכל מיני כוחותיו, דזהו במאמר נברא העולם. כמו שאמרו בשבת דדיבורו של השם יתברך כמעשה, ודיבורו של השם יתברך הוא עולם המלאכים, כמו שדרשו ז"ל על פסוק וישם ה' דבר בפי בלעם – מלאך. ועל ידי שהם מדיינים ומבררים כוחותיהם, שהם פרטי כוחות האדם, ממילא נעשה אדם בעולם העשייה הכולל כל מיני כוחות ההם.

גם כאן, עוצמתו של הפירוש האימננטי מתגלה בהשלכות הקיומיות שלו. הדיון של המלאכים הוא הדיבור הא-להי הבורא, ולכן ממילא נברא מכוחו אדם; אבל האדם הזה הוא עצמו שיקוף של דיון שלא הוכרע, של ריבוי וניגודים שלא באו אל המנוחה. ההשתלשלות המיידית של המעשה מן הדיבור הופכת את האדם ליצור שנברא 'ממילא', שתכליתו לא התבררה עד הסוף, שקיומו קודם לבירור ההיגיון הפנימי שבו. הדיון הוא חלק מתהליך הבריאה, כפי שהוא נדרש גם בתחילתה של כל שנה; אבל למרות שהוא תוהה על הצדקת הקיום עצמו, הוא לא באמת מתנהל מחוץ לזמן, בחלל הפנוי שבין השנה שחלפה לשנה הבאה. גם יום הדין בו נגזרים החיים הוא חלק מהחיים, ואלו נמשכים תחתיו ומעבר לו, ובעזרת ה' ימשכו גם אחריו.

מהי משמעותו של התיאור הזה? כאמור, ר' צדוק יודע לעקוף ולבטל את הדין בצורה נחרצת, כפי שהוא עושה למשל כשהוא מתאר את התשובה בראש השנה כשקר הכרחי.⁵ כאן לעומת זאת התיאור הוא עדין ומורכב יותר. הדין הוא חלק ממהותו של האדם, כי הוא נובע מהדחפים השונים הקיימים בו, שכל אחד מהם שופט את האחרים. יצר הרע, דחף המוות וסתם שאיפות סותרות הם הכוחות מהם אנו עשויים, לכן אי אפשר לוותר על המאבק בין טוב לרע, על השאיפה להשתפר ולהפוך את השנה לטובה יותר, למרות התסכול הנובע מכך ש"אי אפשר להיות קבוע וקיים בעבודתו שלא ינתק כלל". ההכרה בכך מעמידה במבחן נוקב את הניסיונות השונים להציב את מידת הרחמים כתחליף לדין, או לדבר על הנקודה הטובה שמעבר לחטאים; האמנם יש בנו את היכולת להשתחרר מהמבט של הדין, להפסיק לשפוט את עצמנו ואת זולתנו? או שהתורות האלו משחררות אותנו מהמחויבות לדין א-להי שממילא אנחנו לא כל כך מאמינים בו, אבל מתעלמות מקיומם של דינים נחרצים ביותר בהקשרים אחרים – אישיים וחברתיים?

נראה לי שבשל השאלות האלו, התשובה של ר' צדוק כאן אינה נטישה של הדין והצעת אלטרנטיבה, אלא תשובה מינורית יותר – השיפוט והמאבק הם חלק מהחיים, עם כל הדרמטיות שבהם, אבל הם לא קובעים אותם. האדם מטבעו שופט את עצמו ומערער על עצמו, והדין כשלעצמו הוא טוטלי ללא כל משענת בלתי תלויה, אבל מהמאבק הזה נעשה ראש השנה ונעשה האדם. החיים הנמשכים תוך כדי הדין ולאחריו אינם נשענים

⁵ ראו קומץ המנחה ח"ב סימן סז, ובדרשת הרב שג"ר שהוזכרה לעיל.

על מידת הרחמים, או על הנקודה הטובה שנותרת מחוץ לדיון; הם מורכבים מחומרי המאבק האינסופי עצמם. השאלה אם להיות או לא להיות תמיד נשאלת, אבל נוכחותה רק מראה שעל כורחך אתה חי.

להשיב את הכל למעליל העלילות

התבוננות רטרוספקטיבית בחטא במשנת ר' צדוק
לביא שוורצגורן

עיסוקו של רב צדוק בנושאי החטא והתשובה מביא אותו להתבוננות בליבו של החוטא ובתודעות שהחטא מעצב בקרבו. ר' צדוק מבקש להציג תפיסה הפותחת פתח לתשובה ולמפגש מחודש עם הקב"ה בעקבות יכולתו של האדם להיפתח להבנות וגילויים חדשים ביחס לחטא.

להשיב לה' יתברך

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך, כמו שאמרו ז"ל (ברכות ל"א:): שלושה פסוקים וכו' ואתה הסבות את לבם (מלכים א', י"ח, ל"ז) ואשר הרעותי וגו' (מיכה ד' ו'), וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האריז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף, ששניהם אמת כל אחד במקום בפני עצמו במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה, וכשמשיג לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת השם יתברך והוא ודעתו ורצונו הכל אחד¹

כשר' צדוק דן בתשובה הוא מדגיש את העובדה שעיקר התשובה היא בהכרה ובהתפקחות בייחס לחטא. מבחינת ר' צדוק ישנה הנחת יסוד בסיסית שבסופו של דבר

¹ צדקת הצדיק מ

כל המתרחש בעולם נעשה ברצון ה'. בעקבות כך היחס לחטא הוא התנערות,² משום שהתפיסה היא שהחטא מיוחס לרצון הא-לוהי המפעיל את האדם שאינו אחראי למעשיו.

הבסיס לקביעה הזאת, הוא בחלוקה בין הידיעה לבחירה המופיעה כבר בתורת האר"י, והיא מתפתחת אצל רבו של ר' צדוק האדמו"ר מאיזביצה). התפיסה היא שהידיעה והבחירה נתונים במישורים שונים לחלוטין ומשום כך אין להקשות ממישור למישור. שאלת הידיעה והבחירה כפי שהיא נתפסת אצל הוגים דוגמת הרמב"ם³ נובעת מהעובדה שידיעת המעשה מנכיחה כבר בהווה את ההתרחשות שתבוא בעתיד ובכך בעצם מפקיעה את אפשרות הבחירה. אצל ר' צדוק שאלה זו אינה מתעוררת משום שהידיעה שייכת למישור שאינו בנמצא. הידיעה אינה מתפקדת בעולם הפועל במערכת של סיבה ותוצאה. העולם הזה הוא עולם בעל מסגרת היררכית של טוב ורע ולכן אפשר לדבר על בחירה, על טוב ורע ועל מעשים השייכים לכל אחד מהם. הידיעה, לעומת זאת, שייכת לעולם א-לוהי שהוא גבוה יותר.

אך למעשה, אומר ר' צדוק, ישנו מישור גבוה יותר בו גם "הידיעה" נוכחת בעולמנו. הידיעה היא מישור 'העצמות'. לפי ר' צדוק, שורש הדברים, שייכותו של כל דבר למקורו הא-לוהי⁴ או בלשון אחרת- אור ה"ממלא כל עלמין", אור המגלה כי הכל חלק מהידיעה והעצמות הא-לוהית. ובתרגום של המושגים - לפי ר' צדוק "הידיעה" היא הסיפור בו אנחנו נתונים, הסיפור שלכאורה מתעצב על ידינו ועל ידי החלטותינו אך למעשה נתון ומסופר מראש על ידי הקב"ה ומהווה את הרצון האלוהי המתגלה בעולם.

אם כן, כאשר נחזור לפסקה נראה כי לפי ר' צדוק העבר שייך למישור הידיעה המתגלה את רצון ה'. ה"זדונות" החטאים שעשה האדם הם למעשה "זכויות"- רצון ה' המתגלה בעולם, חלק נוסף בסיפורו של האדם המסופר על ידי הקב"ה.

² בניגוד לתפיסות אחרות כגון תפיסת הרמב"ם אשר אצלו התנועה הבסיסית כלפי החטא היא תנועה של לקיחת אחריות.

³ הרמב"ם משמש כמודל השוואה לר' צדוק לא מעט פעמים לאור הקטבים השונים שהם מייצגים בסוגיות שונות ולאור העובדה שר' צדוק בעצמו מתעסק ברמב"ם ובדבריו בתורות שונות.

⁴ אחד הביטויים לכך הוא בתפיסת החלק לעולם הבא- "מנשה אין לו חלק לעולם הבא" "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" ר' צדוק מרחיב על כך בצדקת הצדיק פסקה קל. לעיון נוסף בנושא הן בתורותיו של הרבי מקוצק והן ב"מי השילוח" במאמרו של פרופ' שלום רוזנברג "תורת הייחוד במשנתה של החסידות" בספר "מאת לצדיק" וכן במאמרו של פרופ' יוסף ויס "תורת הדטרמיניזם הדתי של מי השילוח".

נחדד את העניין על ידי פסקה נוספת:

תשובה היינו שמשיב אותו דבר אל השם יתברך, רצה לומר שמכיר שהכל פועל השם יתברך וכוחו אפילו המחשבה טרם נוצרה בלבו של אדם, כמו שאמרו ז"ל (בראשית רבה ט' ג') נמצא השם יתברך נתן לו כח אז גם בהעבירה ועל ידי זה אחר התשובה הגמורה הוא זוכה שזדונות נעשין זכויות כי גם זה היה רצון השם יתברך כך כמו שאמרו (שבת פ"ט ב) אם יהיה חטאיכם כשנים וגו' (ישעיה א' י"ח), וכענין שאמרו ז"ל (תנחומא וישב ד') על פסוק (תהלים ס"ו ה') נורא עלילה על בני אדם, וכדרך שאמר דוד המלך ע"ה (שם נ"א ו') למען תצדק בדברך רצה לומר לכך ניטלה ממנו הסייעתא, ואם כן הוא ממש כזכויות מאחר שגם זה רצון השם יתברך⁵

"תשובה" היא מלשון השבה, החטא שב להקב"ה. במעשה התשובה האדם מגלה את רצונו של הקב"ה העומד בבסיס כל המעשים, גילוי זה הוא ההופך זדונות לזכויות, את חיי האדם ואת סיפורו לביטוי ישיר לרצון האלוקי ולתכנוניו. הקב"ה מתפקד כמספר הסיפור, "מעליל העלילות" כלשון המדרש. מעשה התשובה הוא יכולת האדם להשיב את החטא לקב"ה ולמעשה למסור את חייו לידיו.

מודגשת כאן הבטה רטרוספקטיבית ביחס לחטא המגלה את משמעותו המחודשת, את היותו חלק מהסיפור המתעצב על ידי ה'. ההתייחסות מודגשת בפסקה על ידי הפסוק "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" לא מדובר על כך שהחטאים עצמם יעברו שינוי אלא שצבעם, ההקשר והמשמעות שלהם תשתנה, מאדום ללבן.

מי השילוח כדגם להתבוננות

את הרעיונות שהצגנו בפסקאות של ר' צדוק ניתן לראות גם במהלך פרשני של מורי האדמו"ר מאיזביצ'א בעל מי השילוח אשר יכול להוות דגם נוסף לרעיונות שהצגנו.⁶

⁵ צדקת הצדיק ק

⁶ כאן כדאי אולי לעמוד על הקשר בין ר' צדוק למי השילוח. מי השילוח - רבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצ'א הוא תלמידו של הרבי מקוצק שפרש מחצר קוצק עם תלמידים רבים בזמן הסתגרותו של הרבי מקוצק. ר'

מי השילוח לומד מפרשיית הביכורים שרשרת של רעיונות אודות הקשר בין האדם לקב"ה:

בזה שהאדם מחזיר לקב"ה ראשית פרי האדמה בזה מברר את עצמו כי יוכל לעבוד את ה' בכל מאודו... הגדה רומז על דברים הקשין, כי בזה אומר דברים קשים נגד הכהן כי מרמז להכהן אף כי הכהן עובד בבית המקדש והוא עובד בשדה, עכ"ז כאשר יגיע הנפש מישראל למקום המקדש ומביא ביכורים, אז מברר כי בכל מקום היה בקדושה כמו הכהן העובד⁷

הבאת הביכורים היא היכולת להקריב לה' את התוצר הגולמי ביותר מעמלו של האדם- את פרותיו ותבואתו הראשונים. השימוש בלשון "מחזיר" מדגיש את הנקודה שתמשיך להתבטא אצל ר' צדוק בהקשר התשובה עליה עמדנו. מי השילוח מדגיש כי היכולת הנ"ל היא זאת שמאפשרת את עבודת ה' ברמה הגבוהה של "בכל מאודך".

בהבאת הביכורים מצטיירת בפנינו תמונה של עימות המתרחש בין עובד האדמה לכהן המצוי ועסוק כולו בענייני המקדש. עימות זה מגלה באופן רטרופקטיבי נקודה פנימית לגבי עבודת האדם שהיא לכאורה עבודת הכפיים ששקועה ושייכת לגמרי ל"עולם הזה". הבאת הביכורים מגלה כי למעשה בבסיס המעשים כולם שוכן הקב"ה ורצונו האינסופי, ועל כן נשברת היררכיה השייכת לגבולות העולם הזה. בכך הופך עובד האדמה לקדוש כמו הכהן המתעסק בענייני המקדש.

ניתן לדעתי לראות במהלך הפרשני של מי השילוח דגם לדבריו של ר' צדוק אודות החטא. היכולת לשייך דבר לה' יתברך, לגלות כי לו הארץ והמעשים כולם הוא המאפשר את הגילוי כי הכל נובע ושייך לרצונו המתגלה במערכת הסיבתית של העולם הזה. מעשה ההקרבה, השבת המעשה והחיים עצמם אל ה' יתברך הוא המאפשר את גילוי הקדושה שבמציאות חיו של המקריב, בדרשתו של האיזביצ'ר, ואת הגילוי כי

צדוק הגיע למי השילוח כאשר כבר היה ת"ח בעצמו בזמן שחיפש מאה חתימות של רבנים כדי לגרש את אשתו. זה היה מפגשו עם החסידות ועולמה. הוא נהיה לתלמיד של מי השילוח ולממשיך תפיסתו בנושאים רבים אם כי לא באופן מוחלט.

⁷ מי השילוח א פרשת כי תבוא ד"ה והיה כי תבוא וד"ה הגדתי היום לה' (בהתאמה).

החטא אינו אלא ביטוי לרצונו של הקב"ה כחלק מסיפור חייו של האדם, בתפיסת התשובה של ר' צדוק.

האדם כמכוון הסיפור

ברצוני לדון בנקודה נוספת לפני שנדרש להשלכות של תפיסה זו הן לגבי החוטא והן, ואולי בעיקר, ליחסים המתעצבים בין האדם לקב"ה.⁸

הנקודה שעמדנו עליה עד עתה היא שהחטא הוא אינו אלא ביטוי של רצון ה'. תפיסה זו נובעת מההבנה כי החיים הם הסיפור שמסופר על ידי הקב"ה. ההתרחשות, העובדה שקרה משהו בעולם, נובעת מרצונו של מקום. הנקודה הזאת, הרוואה את רצון ה' כמתגלה במרחב של האדם מופיעה בצורות שונות אצל ר' צדוק. כך לדוגמה המחשבות העולות בדעת האדם מתפרשות כצורת דיבור של הקב"ה עם האדם.⁹ האדם מגלה את הרצון הא-לוהי בגופו, מעשיו ומחשבותיו. האל מתגלה דרך האדם וחוויותיו השונות.¹⁰

את המסקנה הזאת ניתן לקחת צעד אחד קדימה ולומר שההבנה ביחס לקב"ה, התשובה בהקשר זה, נוצרת ע"י התודעה עצמה. ההבנה של האדם היא היוצרת את נוכחותו של הקב"ה בחייו.

כי יש מאין ידוע ליודעים שיש מקום שנקרא אי"ן וכשמשיג אור
נעלם כזה משם משיג בריאה חדשה יש מאין, ואיך משיג זה ידוע

⁸ שאלה קריטית נוספת שאיני פותח כאן במודע היא שאלת הבחירה. היחס לאחריותו של האדם על מעשיו. האם לא יוכל האדם לומר כי מעתה אין לו לבחור כך ולא אחרת שהרי הכל משתלשל מהרצון האלוקי? האם אין כאן תפיסה דטרמיניסטית המבטלת כל מימד של חירות בחיי האדם? שאלה זו היא שאלה מורכבת בדיון זה. אצל ר' צדוק מצויות סתירות בעניין זה בין הפסקאות שהבאנו ובין פסקאות העוסקות בנושאים כמו יצירה, עשייה ובחירה. מפני מורכבות הנושא ומפני הניסיון להתמקד בהתבוננות בעבר בחרתי שלא לעסוק בשאלה זו. אסתפק בציטוט מדבריו של פרופ' שלום רוזנברג שפותחים פתח לדיון בנושא: אי הבנה בתהליך הנכון של חיינו הנפשיים היא התרדמה שהקב"ה הפיל על האדם בעת הבריאה, והממשיכה אתנו עד עצם היום הזה. עדיין אנחנו בתרדמת זאת. תורה זו צריכה בירור. על כל פנים נוצר כאן פרדוקס לפיו העתיד פתוח וחופשי ואולם כשהוא הופך לעבר מתברר שהוא היה קבוע מראש. יש לגישה זו השלכות פסיכולוגיות חשובות. לפיה יש אחריות לגבי החלטותינו בעתיד אולם לא תיתכן אשמה וייסוריה. יש כאן גם פיתרון לשאלת האקטיביזם והפסיביות האנושית. אנו צריכים לפעול על פי תודעת החופש, ולמרות זאת אנו חלק של תוכנית אלוקית.

(ש. רוזנברג, "תורת הייחוד במשנת החסידות")

⁹ צדקת הצדיק קמג

¹⁰ להרחבת העניין ליקוטי מאמרים קסח

מאמר הבעש"ט על פסוק ה' צלך, וכאשר הוא שפל רוח עד שהוא לאין ממש אז זוכה לכך למרום [המרומם מכל, שהוא עילת הכל ושורש כל הנמצאים שהם כולם יש מאין כנודע] וקדוש.¹¹

ר' צדוק מתייחס בפסקה זו לדרוש של הבעש"ט על הפסוק "ה' שִׁמְרָךְ ה' צִלְךָ עַל יַד יְמִינְךָ"¹² - כמו שהצל הולך אחר האדם כך גם האל פועל בתגובה לפעולת האדם. ישנה התערותא דלעליא בעקבות התערותא דלתתא. לאור זה, כל שאלת ההבנה הרטרופקטיבית ביחס לחטא מקבלת פנים חדשות. תוכן ההבנה באמת לא היה קיים בזמן החטא והוא רק התגלה כעת, הוא נוצר יש מאין. על האדם המבקש להבין את חטאו להתבונן בו וע"י כך לפתוח פתח לגילוי נרחב יותר, לשייך את חייו לקב"ה ולתת לרצון ה' מקום בעולמו. הגילוי בעניין זה הוא אינו עובדתי-היסטורי, אלא כינון הסיפור עצמו.

נקודה זאת מתחדדת בדברי ר' צדוק ביחס לראש השנה:

כי בריאת האדם הוא במאמר 'נעשה אדם' ודרשו חז"ל (בראשית רבה ח, ה) שאמר למלאכי השרת ונעשו כתות כתות וכו' אמר להם עד שאתם מדיינים כבר נעשה אדם. פירוש מלאכים הם הכוחות שונות שישד השם יתברך שכולם כלולים באדם שהוא בצלם אלוהים בעל הכוחות כולם וכפי מספר הכוחות הם מספר המלאכים. ומדיינים היינו כל כח נתגלה ונתברר ענינו איך הוא באדם אם לטב וכו' וממילא על ידי זה כבר נעשה אדם. כי עשייתו יתברך האדם אינו אלא על ידי ההתבוננות בכל מיני כוחותיו דזהו במאמר נברא העולם.^{13 14}

בריאת האדם מתוארת כאן כהתבוננות ובירור של כוחותיו השונים. אך בריאה זו אינה חד פעמית, היא נמשכת ע"י האדם, ע"י הדיון וההתבוננות בעצמיותו ובכוחותיו. ההתבוננות היא המכוננת את הקב"ה כבורא בכך שהיא מגלה את רצונו העומד בבסיס המעשים מאז בריאת העולם.

¹¹ צדקת הצדיק מה

¹² תהלים קכא, ה

¹³ רסיסי לילה לה

¹⁴ להרחבת העיון בפסקה זו ראה מאמרו של ר' איתן אברמוביץ בגיליון זה (הערת העורך, ר"כ)

דיאלוג תמידי עם הקב"ה

מכאן ניתן לפנות ולדון במשמעות המעשית של התפיסה שעולה מכתבי ר' צדוק ליחסים שבין האדם לעצמו ובין האדם לקב"ה.

הכיוון הראשוני שעולה לדעתי מהדיון הנ"ל הוא קבלה עצמית. על נקודה זו עמד הרב שג"ר זצ"ל באריכות בפרק על ר' צדוק בספרו "שובי נפשי"¹⁵. לדבריו, קבלה עצמית היא תוצאה ישירה של היכולת לראות בחטא ובעבר של האדם את הרצון הא-להי. כעת אני יכול לקבל את עצמי במקומי לא מתוך תודעה מסוכסכת המלאה רגשות אשם, אלא מתוך בחירה לראות במעשי העבר תוצאה ישירה של הרצון הא-להי המספר את סיפורי. ההתבוננות הרטרופקטיבית המגלה את הרצון האלוקי המניע את החיים, היא המאפשרת לאדם לשוב אל ההווה ולקבלו כמתעצב על ידי הרצון האלוקי שפעל כך. דווקא כך.

הרב שג"ר מרחיב ואומר כי היכולת שלי לקבל את עצמי ואת סיפורי רלוונטית לא רק בייחס לעבר והיא מפתחת מבט גם כלפי העתיד. מכאן השאלה הנוכחת בחיים תהיה- מהו הרצון הא-להי? תנועה כזו מביאה לחיים מלאי כנות, משום שהמניע למעשים נעשה מתוך הקשבה לקולות הפנימיים שעולים מאישיותו של האדם.

אני מעוניין להציע כיוון נוסף שעולה מתפיסת החטא והתשובה של ר' צדוק, הקשורה לנקודת הכנות שהעלה הרב שג"ר. ראינו שבמבט לאחר הקב"ה נתפס כ"מעליל העלילות" שחיי האדם מסופרים על ידו אך בפניה לעתיד האדם תופס את עצמו כמעצב את חייו ואת הסיפור שסיפר לעצמו אודות מעשיו. כאן לדעתי נפתח פתח לדיאלוג תמידי בין האדם לקב"ה, בין המעשה הנעשה מתוך הכרה ובחירה לבין ההתבוננות בעבר המגלה את הנוכחות הא-להית השורה בכל.

סימן לתשובה גמורה ושנתקבלה תשובתו על עוון זה דהוצאת זרע לבטלה ובכלל קלוקל הברית הוא כאשר נפתחו לפניו מראות

¹⁵ תשובה כקבלה עצמית. עמ' 151-125

האלוהים. רצה לומר שרואה ומכיר שהשם יתברך נכחו שדבר זה נקרא אצל דוד המלך ע"ה רוח קודשך וששון ישעך כי איתא בבראשית רבה ריש פרשת וירא (מ"ח ב') על פסוק (איוב י"ט כ"ו) מבשרי אחזה אלוה דלשמירת ברית בשר תיכף מגיע מחזה וירא וגו'. והנה בעל תשובה איתא בזוהר חיי (קכ"ט סוף ע"א) דבשעתא חדא ברגעא חדא זוכה לכל המדריגות [ושמעתי בשם הרבי ר' בונם ז"ל כי דבר זה מיגיעת רבי שמעון בר יוחאי ע"ה]¹⁶

כמו שנתבאר במקום אחר מענין יוסף שידא, וכמו שאמרו (שבת פ"ט:): דעוונות נעשו זכויות וממים הזדונים נהפך למי הדעת והנפש שוקה נכנסה לקדושה ונעשה ממנו דברי תורה כידוע שנפשות מישראל הם עצמן דברי תורה והתחדשות דברי תורה הוא הולדת נפשות קדושות¹⁷

אפילו הפשר עצמו, על נטיותיו, חשקיו, מעשיו וחטאיו מגלה את הנוכחות האלוקית ואת סיפור החיים שמסופר על ידיה. החטא והעבר פותחים פתח ל"מראות א-להים" כעת "מבשרי אחזה א-לוה" נוצר דיאלוג עם האלוקים. הסטת המבט, לכאורה, היא המעידה על קיומו של מבט. כעת ניתנת האפשרות להחלפת מבטים בין הקב"ה לאדם.¹⁸

אם כן, לאור פסקאות אלו אישיותו של האדם מתעצבת על ידי הדיאלוג התמידי בין האדם לקב"ה. בין מעשיו הבחירים ובין רצון ה' העומד בבסיס כל המעשים, בין העוונות לזכויות, בין המים הזדונים למי הדעת. ולמעשה- בין התפיסה האנושית של המציאות לבין הפרספקטיבה הא-להית. הדיאלוג מביא את האדם לקבל את עצמו ולפנות לקב"ה מתוך החיים עצמם.

החטא עצמו והמחשבות אודותיו הופכים לחלק נוסף בדיאלוג שבין האדם לבין הקב"ה. דיאלוג המכוון את הקב"ה ורצונו כמעליל העלילות ואת האדם המתעצב נוכח

¹⁶ צדקת הצדיק קכו

¹⁷ צדקת הצדיק קו

¹⁸ הפסוקים משתמשים בסמנטיקה של ראייה- "אחזה אלוה" ו"מראות אלוהים"

רצונו של מקום. דיאלוג המשנה הן את תודעת העבר והן את הפנייה לעתיד ולמעשה הוא היוצר את סיפורו של האדם.¹⁹

סיכום- אינטרפרטציה של החטא

במהלך המאמר ראינו כיצד מבקש ר' צדוק ליצור אינטרפרטציה של החטא, תפיסה מחודשת שלו ושל מקומו בעולם המאירה אותו באור חדש. ר' צדוק מודע לעובדה כי התפיסה הרווחת רואה בחוסר אחריות מצידו של האדם את המקור לחטא, תפיסה שמקורה בהבנה הרמבמיסטית ביחס לאדם ולבחירתו²⁰ והוא מבקש ליצור תודעה חדשה ביחס לחטא. בתפיסתו נפתח פתח לתפיסה הרואה את רצונו של הקב"ה כעומד בבסיס המציאות כולה. "ממלא כל עלמין". תפיסה כזו מאפשרת לתפוס את העבר כסיפור המסופר על ידי הקב"ה ומתוך כך לפנות להווה ולקבל את עצמי ואת מקומי כחלק מרצונו של מקום. ר' צדוק נועץ את הגילוי בהבנתו של האדם ובתודעתו ובכך מאפשר לראות בחטא ובהתבוננות בו חלק בדיאלוג שבין האדם לבין הקב"ה, בין הרצון האלוקי המעצב את החיים לאדם המתעצב על ידם. דיאלוג זה הוא המנכיח את הקב"ה ורצונו בעולם.

החטא, אם נסכם, הוא רצונו של מקום. הוא הסרת המבט המאפשרת לפתוח בדיאלוג עם הקב"ה ועם רצונו, רצון המתגלה בחייו של האדם עצמו.

אבל אז כשיתוקן יהיה בטוב סוף מעשה במחשבה תחילה, בסוד
(יחזקאל א' י"ד) החיות רצוא ושוב כמראה הבזק, שממקום שפוסק

¹⁹ אני רוצה להדגיש נקודה נוספת שעולה מתפיסת הדיאלוג שהצגתי: ההתבוננות הרטרופקטיבית אינה מגלה באופן מיידי את המשמעות. ר' צדוק מתאר בפסקה קסב (אניה מופיע בחלק מההוצאות) בצדקת הצדיק את החטא כנועד לעורר לתשובה. המבט על החטא שראשיתו "מרמור" בלשונו של ר' צדוק הוא המוביל לתשובה ולגילוי האלוקי העומד בבסיס החטא, אותו הגילוי שיוצר את הדיאלוג. מתחדדת כאן שוב הנקודה כי הגילוי הוא "תשובתו של ה' יתברך" למבט של האדם על החטא ולתחושותיו הקשות בעניינו. רק כך ניתן להגיע לאותם מראות א-להים ולכינון סיפורו של האדם. אחרת אומר ר' צדוק האדם נהייה בבחינת מי שהציווי אינו נוגע לעניינו, כגוי, שכאשר אינו מצליח פותר עצמו ופותרים אותו מן השמיים מהחטא ועונשו. באופן כללי בפסקה זו טמונים רעיונות רבים ממה שהעלנו במאמר ומומלץ לעיין בה.

²⁰ דוגמה נפלאה לכך היא בתיאורו של הרב סולובייצ'יק בספרו על התשובה את תודעתו של החוטא לאחר החטא. בתיאור מופלא ומבהיל כאחד מתאר הרב סולובייצ'יק את התחושות הקשות והאשמה הקיומית המוטלת על כתפיו של האדם ללא מזור. על התשובה עמ' 159-160

משם חוזר ומתחיל להאיר ונעשה זה ראש ונתהפכו תחתונים
למעלה וכמו שאמרו ז"ל (פסחים נ.) עולם הפוך ראיתי:

הגוף זע בחושך

לביא שוורצגורן

"Born to Run"
(Bruce Springsteen)
"הריצות הללו הם געגוע של הגוף"
(אני לאבא שלי מוצש"ק כי תצא)

א. יש געגוע שהוא של הגוף. זה מושג שהולך איתי בזמן האחרון. אנשים כמו יהודה גזבר (שגם הוא פעם ישב וכתב בדגן) כתבו עליו והזכירו אותו בשמו. וכמו שכתב המשורר שאני באמת לא יודע את שמו "והיה כי ימצאו הדברים הד בלבבך וידעת כי היו שם תמיד". ומי שמעולם לא חש את הגעגוע של הגוף מתרוצץ בו, אני כמעט ומוכן להתחייב לאחד מהשניים - הוא מעולם לא יצא לריצה, הוא מעולם לא פתח ספר של ר' צדוק.

ב. ר' צדוק כתב בצדקת הצדיק קמד ש"במקום שהוא המחשבה שם הוא כל האדם כי עיקר האדם אינו הגוף רק הנפש" והפסקה הזאת מצליחה לשכנע אותי כל פעם מחדש. אבל יש שאני קורא אותה ומתמלא מבוכה כי איך שאני לא מביט על זה אני יודע שיש געגוע של הגוף, וגם אם אתבונן רגע ואסתכל על זה מהצד השני אז אוכל לומר כי ישנו בעולם

גוף של געגוע.

ג. יש ואתה יושב בבית מדרש לבדך, ומניח את הראש בין הידיים, והשעה מאוחרת ומנסה לעשות סדר במחשבות. לתת ליום קצת מקום להתמקם בו. ופתאום הגעגוע של הגוף שם. פתאום הוא מונח במחשבות, רץ בזרם הדם. כבר כמה שנים מאז שהתחיל ומעולם לא הפסיק. ואתה עומד ומביט סביבו בבית המדרש הריק של

שיח (כי השעה הנ"ל) ויודע שעכשיו אתה צריך לחייך חיוך קטן ולצאת החוצה אל סיבוב הדינים החשוק להפליא שבין בית המדרש לפנימיות ולישון, כי הנה מחר היומנים של האדמו"ר מפיאצ'סנה נפתחים מוקדם והוא כאילו יושב ליד השולחן. ואתה חש פתאום שהסיפור כמו וחוזר, ודי בגסות, על העמוד הקודם.

ד. וברגעים כאלה אני נמשך לציון של הרב שג"ר ומבקש לגעת בו ברכות. כי לא זכיתי. ולומר, שמעולם לא שמעתי את צליל קולך, אבל הנה אני כאן והגוף כל כך מתגעגע, ואין לי מילים לגעגוע הזה, ובבקשה, מה עושים עכשיו? מתפללים? מה? כי-

ריבוננו של עולם

אני פוחד

לדבר על דברים שאיני מבין

וכאן, בין ארון הקודש למיטה

אני שואל את עצמי למה אני מתכוון

שאני אומר- ואהבת.

ואני רוצה שתבין

זה לא שאני לא

רוצה

לדבר

אבל מה אעשה ואני

קצת פוחד.

ה. ואני יודע שברגעים כאלה אני קם ויוצא לרוץ.

ו. הרב אלחנן כתב בשיר שלו שהוא "רץ בתוך הסוגיה" ואני חושב כמה שזה נכון שאדם רץ בתוך הסוגיה, ובשיר אחר כתב שהוא רץ בתוך בית כנסת. ואולי הנה אפשר לומר לרב צדוק שאכן האדם נתון במקום בו מחשבתו. והנה זה הרגע שמתבאר כי האדם מונח בגוף. ואני חוזר לשיר של הרב אלחנן וחש כמה שסוגיות יכולות לפעמים להכיל געגוע.

ז. "כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא סתריה ועייל לפורי" להתם ולא אפקיה עד דמתקין ליה שפיכי" (בבלי ב"ב ג:). כי הנה אדם מתבונן ובמקום בו הוא יושב בפניו ובפני א-להים יש סדקים. ועכשיו הורסים. ואע"פ שאין להרוס כל עוד לא בנה, כי מה יהיה עליו בינתיים בחלל הפנוי הזה, פה מותר, שמא ייפגע, שמא יורחבו הסדקים בין הבית ובין החוץ והנה יותר ויותר חוץ, עד שיקבור אותו הבית לנצח. ורב אשי הורס ושוכב שם בגופו עד שיתקן הכל. כי הנה קירות נבנים הנה פותחים חלונות לעולם. וכמה געגוע לבית שנבנה מסביב. שיכיל מעט. מהבקשה.

ח. וכשאני חושב על ריצה אני חושב על כל החברים שלי שאולי וסיימו מד"ס לפני שעה קלה ומתנשפים מריצה כי צריך לרוץ, כדי שאולי ולזכות להגיע, לצבא. ואני חושב שאני בכלל לא שם. וצבא? אהה, מדים, מאמץ, סיפורים בשולחן שבת, חזרה הביתה עם נשק דבוק לגב וחיוך מבויש ומודע לעצמו, על שזכה. לא אני לא שם. ובסופו של דבר הנה אני כאן, שהגוף כל כך ומתגעגע ואפילו ריצה אני לא יכול לתת לו.

ט. והנה בעיה. כי בגבעת הדגן קשה לרוץ. כי המסלול מפותל וחשוך. ופחד בלילות. ובכללי זה לא כזה כיף חושך שכזה. אז מה עושים.

י. ואני מחזיק חזק את המשענת של הכיסא ונוזכר במוצ"ש בבית כאשר יצאתי לרוץ אחרי שבועיים ופתאום הגוף כמו שחרר אנחה והגביר קצב, וכמו בתנועות אחרונות בתפילה סיים בספרינט, בצעקה, שאולי ויהיה מענה, אולי ונזכה להגיע. והלכתי הביתה ואמרתי לאבא שכל הריצות הללו הם בעצם געגוע של הגוף.

יא. יש אנשים שהולכים ויש שרצים, אני איש של גם וגם. אבל הליכה היא כמו ושייכת לערב שבת. פתאום הכל מסתדר על מקומו, וגם האוכל נח נכון בין הבטן המעכלת לפה שמברך ואפשר להסתובב עם כמה חברים ולדבר על מכבי. כי בין כל המקיפים והסובבים גם מכבי מקבלת פתאום מקום. ואז הולכים.

יב. אבל כשמתגעגעים רצים. כי הנה עניין- יש אנשים שהליכה ריצה ונסיעה בשבילם היא ממקום למקום, ודייק יהודה גזבר שאמר שלפעמים בורחים ממקום למקום ולפעמים פשוט נעים ביניהם כי צריך. אבל אני תמיד חשתי שאני נע כדי להיות. לחוות רגע בתנועה, שאינה מחויבת למרחב ולזמן. לפעמים השקט מניע אותה, לפעמים הרעש, לפעמים הגעגוע. תכל'ס הגעגוע. וכמו בתנוחה ההיא ביוגה שלמדנו, אתה מותח רגע את עצמך, ושווהה.

יג. ולגעגוע של הגוף יש אפקטים נוספים. כי מסתובבים סביבך אברכים. ויש טבעות על הידיים שלהם שגורמות לחשוב מחשבות על בית ורוך. ואתה מחייך ויודע שלא באמת. מעולם לא היית בל"ח, וגם עכשיו לא. מעולם לא ראית בעובדה שבצד השני של הרחבה בבני עקיבא יש בנות זו סיבה לומר, אני רוצה או אני אוהב. אבל זה מעורר מחשבות. ובעצם מחשבות תמיד היו, מקיפות את הגעגוע של הגוף שבינתיים עסוק בלדבר על ברית ועל תיקון, משם הם פולשות מידי פעם, הופכות את הגעגוע לרך יותר, אבל כואב יותר.

יד. מכירים את השאלה עם מי הייתם רוצים להיפגש לו יכולתם? ברגעים כאלה אני חושב על הרבי מקוצק. הייתי שואל אותו האם כשאמר שהוא רוצה יהודים שיעלו אתו על גג ויצעקו ה' הוא הא-להים הוא גם התכוון לגעגוע של הגוף. הגוף כולו כוסף ומבקש ואולי ככה אפשר לעמוד ולצעוק. ואני יודע שאז הייתי מסיט את המבט מהר מהעיניים שמביטות כך ודרכם אתה רואה את ההיאחזות בסולם, ואיך מלאכי א-להים מבקשים לדחוף אותו, כי מה לילוד אישה ביניהם. והנה והוא נופל אל מחוץ לעולם. ולפני שהאמת הבודהייתית משתקת, הייתי חוזר לבית המדרש בגבעת הדגן ותוהה על העייפות ועל הגעגוע.

טו. ובינתיים אני הולך לישון. יורד לשכיבות שמיכה מחוץ לבית המדרש. ובין הנשימות של החברים מהמדסי"ם וליווי של אחרי הדייטים בירושלים אני מרגיש איך בקצב הדפיקות של הלב פועם

הגעגוע של הגוף.

מעשה מביטחון*

שספרה רבינו הקדוש זצוק"ל ליל ד' אלול תקס"ו פ"ק
ר' נחמן מברסלב

ענה ואמר, עוד סיפרתי מעשה מביטחון וזו היא: מלך אחד אמר בלבו מי ימצא שלא יהיו לו לדאוג יותר ממני, כי יש לי כל טוב ואני מלך ומושל, והלך לחקור אחר זה. והיה הולך בלילה והיה עומד אחורי הבתים להקשיב ולשמוע את דברי העולם. והיה שומע דאגות כל אחד, שזה אינו הולך לו כסדר בחנות, ואחר כך הלך לבית אחר, ושמע שיש לו דאגה שהוא צריך להמלכות, וכן שאר כל הדאגות של כל אחד ואחד.

אחר כך הלך וראה בית אחד נמוך עומד בתוך הקרקע והחלונות למטה סמוכים ממש להארץ והגג נופל ונשבר. וראה ששם יושב אחד ומנגן על הכינור שצריך להקשיב מאוד כדי לשמוע את הקול והוא שמח מאוד וקדירה עם משקה עומדת לפניו והמשקה היה יין ומאכלים עומדים לפניו והוא שמח מאוד מלא שמחה בלא דאגה כלל. הלך ונכנס לתוך הבית ושאל בשלומו, והשיבו. וראה הקדירה עם המשקה לפניו והמיני מאכלים והוא רק מלא שמחה, וכיבד את המלך לשתות ושתה אל המלך והיה המלך שותה גם כן למען האהבה, אחר כך שכב [שם המלך] לישון, וראה שהוא אך שמח בלי שום דאגה ובבוקר עמד המלך וגם הוא עמד וליוה את המלך ושאל המלך אותו מאין אתה לוקח כל זאת והשיב לו אני יכול לתקן כל תיקוני הדברים שנתקלקלו (שקורין נאפריווקיס) כי מלאכה שלימה איני יכול רק תיקוני הדברים שנתקלקלו, ואני יוצא בבוקר ואני מתקן איזה דברים וכשאני מקבץ מזה איזה סך חמישה-שישה זהובים אני קונה לי כל אלו הדברים של אכילה ושתיה. כששמע המלך זאת, אמר בליבו אקלקל לו זאת.

הלך המלך ונתן כרוז שכל מי שיהיה לו דבר לתקן לא יתן לשום אדם לתקן, רק יתקן בעצמו או יקנה לו הדבר הזה חדשה. בבוקר הלך לשאול אחר תיקוני הדברים ואמרו לו

* המעשה מובא כאן בעקבות שני המאמרים שאחריו העוסקים בו

שגזר המלך שלא ליתן לשום אדם לתקן שום דבר וירע בעיניו אך בטח בה'. והלך וראה גביר אחד שחוטב עצים, ושאל אותו: למה אתה חוטב עצים, האם זה כבודך? אמר לו, חזרתי אחר איש שיחטוב עצים ולא מצאתי והוכרחתי לחטוב בעצמי. אמר לו, תן לי ואחטוב עמך, וחטב העצים ונתן לו הגביר זהב אחד, ראה שזה טוב והלך לחטוב עוד עצים עד שקיבץ שישה זהובים וקנה שוב כל הסעודה (ובזה הלשון אמר רבנו ז"ל: "און דיא סעודה איז גיווען א סעודה"), והיה שמח והמלך הלך שוב אחרי חלון ביתו לראות וראה שזה יושב והמשקה והמאכלים לפניו. והוא שמח מאוד, הלך המלך ונכנס לתוך הבית וראה כנ"ל ושכב גם-כן שם כמו הלילה הראשון ובבוקר עמד האיש וליוה את המלך, ושאל לו: מאין אתה לוקח זאת כי זה צריך להוציא עליו ממון? והשיב לו, דרכי היה לתקן כל הדברים שנתקלקלו ואחר-כך גזר המלך שלא ליתן עוד לשום אדם לתקן וחטבתי עצים עד שקיבצתי ממון לזה כנ"ל.

והלך המלך מאיתו וגזר שלא ליתן לשום אדם לחטוב עצים. ויהי כאשר בא אל האדם לחטוב עצים והשיב לו, שגזר המלך גזר-דין שלא ליתן לשום אדם לחטוב עצים, וירע בעיניו כי אין כסף. אך בטח בה'. והלך וראה אחד מנקה הדיר, ושאל אותו: מי אתה שתנקה הדיר? השיב לו, חזרתי ולא מצאתי מי שינקה לי והוכרחתי לנקות בעצמי, אמר לו: תן לי ואני אנקה. עמד וניקה אותה ונתן לו שני זהובים, הלך וניקה עוד דירים וקיבץ שישה זהובים וקנה שוב כל הסעודה הנ"ל, והלך לביתו (והסעודה היא סעודה) והיה שמח מאוד. הלך המלך שוב לראות וראה שוב ככל הנ"ל ונכנס לבית כנ"ל. ואחר כך בבוקר ליוה עוד את המלך ושאל אותו המלך שוב כנ"ל, והשיב לו כל הנ"ל.

הלך המלך וגזר שלא ליתן לשום אדם לנקות דיר. בבוקר הלך האיש לחזור לנקות דירים והשיבו לו שהמלך גזר על זה כנ"ל. הלך האיש והשכיר לאיש חיל אצל המיניסטער שלוקח חיל למלך כי יש חיל שלוקחין אותם בזרוע מה שמגיע לו מהמדינה ויש חיל ששוכרין אותם והלך הוא והשכיר עצמו לאיש חיל והתנה עם המיניסטער שאינו משכיר עצמו לעולם כי אם לזמן ובכל יום ויום בבוקר יתן לו שכרו והמיניסטער הלביש אותו תיכף בבגדי אנשי חיל ותלה לו חרב בצידו ושלח אותו למקום שצריך, אחר-כך לעת ערב כשעשה כל פעולתו השליך הבגדים מעליו וקנה לו כל הסעודה הנ"ל והלך לביתו (והסעודה היא סעודה) והיה שמח מאוד. הלך המלך שוב לראות וראה שהכל מוכן

לפניו והוא שמח מאוד כנ"ל ונכנס לביתו ושכב כנ"ל, ושאל אותו כנ"ל, וסיפר לו ככל הנ"ל.

הלך המלך וקרא להמיניסטער וציוה עליו שלא ירים את ידו לשלם מהקאסע (=מהקופה) לשום אדם באותו היום. בבוקר הלך להמיניסטער שישלם לו שכרו עבור היום ולא רצה, ושאל לו: הלוא התניתי עמך שתשלם לי בכל יום? השיב לו, שהמלך גזר שלא לשלם לשום אדם היום. וכל מה שטען עימו לא הועיל, והשיב לו מוטב אשלם לך מחר בעד שני ימים והיום אי אפשר לשלם לך. מה עשה? הלך ושבר חתיכה מהחרב ותיקן שם עץ במקומה ולא היה נראה וניכר מבחוץ כלל, והלך והשכין אותה החתיכה וקנה שוב כל הסעודה הנ"ל (והסעודה היא סעודה) הלך שוב המלך וראה שהשמחה בשלימות כמקודם ונכנס שוב לביתו ושכב שם כנ"ל, ושאל אותו כנ"ל וסיפר לו ככל הנ"ל שהוכרח לשבור הלהב של החרב מן הקתא והשכין אותה כדי לקנות לו צרכי הסעודה, ואחר כך כשאקבל מעות בעד אותו היום אפדה ואתקן את החרב ולא יהיה ניכר כלל, כי אני יכול לתקן כל הדברים שנתקלקלו (ולא יגיע שום היזק להמלך).

הלך המלך לביתו וקרא את המיניסטער וציוה עליו באשר שיש חייב מיתה, בכך תקרא אותו האיש חיל ששכרת שיהיה איש חיל ותצוה אותו דיקא שהוא יחתוך ראשו של החייב מיתה הלך המיניסטער ועשה כן, וקרא אותו ובא לפני המלך והמלך ציוה שיתאספו כל השרים כדי לראות השחוק הזה שנמצא איש שנעץ חתיכת עץ במקום החרב והא בא לפני המלך ויפול לפני רגליו ושאל לו, אדוני המלך על מה נקראתי? אמר לו, כדי לחתוך הראש של החייב מיתה. השיב לו והתחנן לפניו, באשר שמעולם לא שפך דם בכך יקרא אחר לזה. והמלך השיב לו שהוא דוקא מוכרח עתה לשפוך דמו, אמר להמלך וכי יש פסק ברור על זה אולי אין הדין ברור שהוא חייב מיתה ואני לא שפכתי דם מעולם מכל-שכן שאשפוך דם שאינו ברור אם הוא חייב מיתה. השיב לו המלך בודאי הדין ברור שחייב מיתה, כי בודאי יש פסק על זה (שקורין: דעקריט) ועתה מוכרח שאתה דוקא תשפוך דמו. ראה שאי-אפשר לפעול אצל המלך פנה עצמו אל השם יתברך ואמר: "אל שדי אני לא שפכתי דם מעולם ובאם זה האיש אינו חייב מיתה יהיו נעשה מהברזל עץ" וחטף החרב ושלפה מתערה וראו הכל שהוא עץ ונעשה שם שחוק גדול, ראה המלך שהוא איש נאה כזה ופטרו לשלום:

חִפְצֵי בִּטְחוֹן וּבִטָּה

מעשה מביטחון על דרך האפשר

אחיה סנדובסקי

א. דמות הגיבור

במילה "ביטחון" יש תעתוע פנימי. מחד ביטחון נותן וודאות, תחושה ש"הדבר יקרה", "הפינה סגורה", בטוח? בטוח. כשאני מבטח את הרכב אני בעצם מקדם את פני האפשרויות - מונע מהן מלהפחיד אותי יתר על המידה, סוגר את היכולת של דברים להפתיע אותי או לתפוס אותי לא מוכן. יש בביטחון מליאות של מעגל סגור, אפילו מעין אוטיזם. מאידך - ביטחון הרי הוא ה'הסתמכות על', המוכנות להשליך את עצמי 'לעבר', ההסכמה לעצום עיניים ולאפשר למשהו או מישהו אחר להופיע ולהושיע. יש בביטחון הזדקקות, אפילו תלות.

נראה ששני צדדים אלו מאפיינים סוגים שונים לגמרי של "בטחונות": הראשון מסתמך הרבה על ה"אני" - "אני אסדר את העניינים", "יש לי איזה חבר", "דיברתי איתו - הכל תפור" וכד' - ביטחון כוודאות. הביטחון השני מדגיש את הפנייה אל האחר, ואולי אף אל עצמי פנימה - ביטחון כאפשרות. הביטחון כוודאות רוצה להבטיח את האפשרות וממילא להפקיע אותה מאפשרויותה ולהפכה למוכרחת.

הסיפור שלנו מתחיל בתיאור של מלך שרוצה להיות בטוח שכל בני הממלכה בעלי דאגות יותר ממנו. על מנת לוודא את העניין ובכך לממש את מה שהוא כבר יודע שיש לו, "כי יש לי כל טוב ואני מלך ומושל", הוא הולך ו"עומד אחורי הבתים להקשיב ולשמוע את דברי העולם". יש כאן מעין היפוך של הביטחונות - על מנת להיות ולחיות

¹ תהילים נא, ח. ניתן לדרוש את הפסוק כחפץ בביטחון סתום, בביטחון שאינו צועק את עצמו אלא שותק, סמוי, מתפלל. ביטחון שלעיתים רבות גם חמקמק ונעלם מן הבוטח ומן הבטוח. אצל פרשנים רבים משמעות המילה 'בטוחות' היא צפון ומכוסה בטיח. כך במילה ביטחון עצמה יש כבר רכות ושמיכה של טיח.

בוודאות שיש למלך כל טוב הוא חייב לשלול את כל האפשרויות ה'מתחרות'. יש כאן תלות בפידבק מהעולם על מנת למשש את הוודאות ולהפוך אותה מ"סובייקטיבית" ל"אובייקטיבית". תלות זו מכשילה את הוודאות וחושפת את פניה הרעועים והשבירים של המלכות.

המלך מאבד את ביטחונו העצמי האינטואיטיבי על מנת לרכוש ביטחון כמותי שעובר מסנן של השוואה וחוזר לאישור פנימי - אכן, אני מלך. כמובן שטמון כאן מכשול 'build in' - עצם הדאגה מכך שלא יהיו בעלי דאגות קטנים ממנו מגדילה אותו לבעל דאגה אין סופית. תחושת הערעור על המלכות כל עוד קיימת דמות פחות דאגנית מולידה קנאה, צרות עין ויכולת לשמוע "כל הדאגות של כל אחד ואחד".

נעבור אל האחד שיושב ומנגן על הכינור (להלן - המתקן). בקריאה ראשונית, נראה כי הוא אכן בעל ביטחון. הוא שמח מאד, מלא שמחה בלא דאגה כלל. גם כאשר נאסרת המלאכה בה הוא עוסק, אמנם "וירע בעיניו", אך זה להרף עין בלבד ומייד שוב "בטח בה". הביטחון של המתקן בכך שתימצא עבודה או יימצאו ששת הזהובים הנדרשים נדמה כביטחונו של חתול הקופץ מגג ובטוח שינחת על רגליו. יש כאן אוטומציה שלא נותנת מקום לתהליך, שלא באמת מתמודדת. הביטוי "וירע בעיניו אך בטח בה" מופיע פעמיים אך הוא לא משדר עבודה פנימית של ביטחון אלא יותר מנטרה הנאמרת ואיתה ניתן להמשיך הלאה.²

מקובל להגדיר כ"גיבור" את מי שעובר במהלך הסיפור תהליך משמעותי, חיצוני או פנימי, עדיף גם וגם. המתקן בסיפור איננו עובר שום שינוי. שום מחשבה על הגורמים לאיסורי המלאכה, שום חיבור בין המתארח אצלו בבית מדי ערב לאיסורים אלו המופיעים מדי בוקר, ושום התבוננות פנימה - על מה עשה ה' לי ככה? יש בקיבעון בו מצוי המתקן ביטחון של וודאות, ביטחון שנפרש כמו רשת ולא מאפשר לדברים אחרים להשפיע עלי - "אני יכול לתקן כל תיקוני הדברים שנתקלקלו כי מלאכה שלימה אני יכול רק תיקוני הדברים שנתקלקלו, ואני יוצא בבוקר ואני מתקן איזה דברים וכשאני

² יצוין שבפעם השלישית שמלאכתו נאסרת עליו לא מופיע ביטוי זה והוא מיד פונה למלאכתו הבאה, ללא שהות.

מקבץ מזה איזה סך חמישה- שישה זהובים אני קונה לי כל אלו הדברים של אכילה ושתייה". בתיאור זה נעדר הביטחון בה' כפנייה מחוץ אלי, ומצוי הביטחון העצמי.

לעומתו - דווקא המלך עובר מהפך, מצליח להשתנות. המלך מתחיל ממקום של עין רעה וחיפוש דאגות כל אחד ואחד. אחרי דאגה אובססיבית להגדיל את דאגתו של המתקן ואחרי ניסיון ההתנכלות אליו על מנת לצחוק עליו, "כדי לראות השחוק הזה שנמצא איש שנעץ חתיכת עץ במקום החרב" מצליח המלך לצחוק על עצמו.

יש כאן תנועה נפשית שמצליחה לחבב את יכולת האילתור ואת השמחה הקטנה, היום יומית שיכולת זו מביאה איתה. המתקן נושא חן בעיני המלך וזה מדבק. המלך בעצמו מפסיק לדאוג שלא יהיו בעלי דאגות קטנים ממנו ומתחיל לאלתר, להיות כאן ועכשיו, העיניים המלכותיות מצליחות לראות גם יופי ולא רק דאגות, "ונעשה שם שחוק גדול, ראה המלך שהוא איש נאה כזה ופטרו שלום".

ב. תפילה שהבדיחה תצחיק

נחזור אל המתקן וננסה למצוא גם בו את "נקודת הגיבור".

המתקן חי לבד בבית. תיאור הסעודה עם הכינור, הקדירה, היין והשמחה הגדולה שהיא "בלא דאגה כלל" הוא גם תיאור של בדידות שלא מורגשת על ידי המתקן ככזאת. המתקן נראה קצת כ"אוטיסט". החיבור לאנשים אקראי ומזדמן ונמשך למשך הזמן הדרוש להשגת ששה זהובים. אפילו כאשר כבר מגיע אורח לביתו אין כאן שמחה באורח או פנייה אליו. המלך נכנס, שואל בשלומו והוא משיב. אין הוא שואל בשלום המלך. אין הוא נצרך לכך, הוא מלא שמחה.

תחושת המלאות פעמים רבות מייתרת את הצורך בזולת. בשונה ממצב של חיסרון ושל דאגה המזיקים אותי לפנות ומייצרים אצלי תלות, כאשר אני שמח ושלם קשה יותר להתקשר אלי. המלך מודאג ולפיכך הוא יורד ועומד מאחורי הבתים. הוא זקוק לשמוע את דברי העולם, הוא זקוק לקשר. אמנם זהו קשר עקום, התלות כאן הפכה לעיוות, ובכל אופן - זהו קשר. לכן נכנס המלך אל המתקן פעם אחר פעם, שואל בשלומו. המלך חסר ועל כן המתקן מדבר אליו, נוגע לליבו.

הסדק הראשון באותה מלאות של המתקן מגיע כשהמיניסטער (שר צבא) לא מוכן לשלם לו תשלום יומי עבור יום העבודה הנוכחי. במקום לחפש עבודה אחרת, כפי שעשה בשלושת הימים שעברו, מחליט המתקן להישאר בעבודה זו ולהתעמת עם המצב. במקום לברוח מהקושי אל המוכר לי אני בוחר להישאר. דווקא אותו אחד שיודע לתקן "תיקוני הדברים שנתקלקלו" נדרש כעת לקלקל על מנת לתקן לעצמו סעודה. יש גבול ליכולת האלתור וה'הסתדרות'. בסופו של דבר יש רצון להתמודד עם המקום התקוע. לשבור ולהזדקק ולהיתלות.

הסדק מתרחב כאשר המתקן מתפלל. עד לרגע זה לא בא הביטחון לידי ביטוי מעשי בחייו. הבדידות היא לא רק למול אנשים אלא גם בדידות מול הקדוש ברוך הוא. רק כאשר "ראה שאי אפשר לפעול אצל המלך" - "פנה עצמו אל ה' יתברך". מדוע הוא ראה שא"א לפעול אצל המלך? האם לא יכול היה לומר ללא התפילה, ללא הפתיחה "אל שדי" אלא "אני לא שפכתי דם מעולם ובאם זה האיש אינו חייב מיתה יהיו נעשה מהברזל עץ" בלבד?

יש כאן הבנה שכדי שהתעלול יצליח, כדי שיהא נושא חן, צריך לשתף אותו יתברך. הלא נשיאת החן הזו אינה מובנת מאליה. בקלות ניתן לראות איך הסיטואציה בה נשלפת החרב מעץ הופכת משחוק על המלך לשחוק על המתקן, ואפילו ענישתו בגין השחתת ציוד צבאי. כאן הביטחון הופך מביטחון של וודאות לביטחון של אפשרות. של תפילה. אצל ה' יתברך הכל אפשר.

יכול היה המתקן להתפלל רק מן השפה ולחוץ, לומר את המשפט רק לאוזני המלך והשרים ולסמוך על חוש ההומור העצמי שלהם אך הוא לא מסתפק בכך. הפרקטיות והמקצועיות שבליטוש החרב לא מספיקות ואפילו הכנת הבדיחה או האלתור שלה לא מבטיחות מאומה. צריך שהבדיחה גם תצחיק. הוא לראשונה דואג, רואה שאינו יכול לפעול במישור הארצי. הוא נותן לשבר להישמע ואחר כך גם להיראות.

המתקן נחשף רק עכשיו אל מקור ביטחונו. הוא מגלה למפרע ש"א-ל שדי" הוא זה שעשה מהברזל עץ. רק כאן רואה המלך שהוא איש נאה כזה ופוטרו לשלום.

ג. מלכו של עולם - שלם וחצי

גם המלך, מלך מלכי המלכים, מחפש פנייה והזדקקות, גם המלך נדרש להד בעולם, זקוק לעם שיאשר מלכותו. מלכו של עולם נתלה בעולם, מגדיר את עצמו על פיו. המלך מחפש אנשים שדואגים, שמתפללים. "והיה הולך בלילה והיה עומד אחורי הבתים להקשיב ולשמוע את דברי העולם" – "עומד אחר פתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן התרפים".⁴

המתקן מלא בעצמו, באור עצמי. הוא לא מקרין אור חוזר, הוא לא מקרין חושך. המתקן איננו דואג מיום המחר, איננו דואג מחמת איבוד הפרנסה וממילא השמחה שלו לא צריכה לשתף נוסף. כל ניסיון של המלך לקשר - נתקל (פרדוקסלית) בחומת הביטחון. "ושאל המלך בשלומו... והיה המלך שותה גם כן למען האהבה", אבל כלום לא עוזר. גם הביקורים החוזרים של המלך בבית המתקן במקביל לשינויי מקומות העבודה לא 'מפילים' למתקן את האסימון' ולא נרשמת אצלו תנועה כלפי חוץ. המתקן לא דואג. המלך מתאוה לתפילה, מתפלל לתפילה אך זו צריכה לצמוח מלמטה, מבפנים. דרושה תפילה המגיבה לנעשה בחוץ, תפילה להשלמת החיסרון, אך המתקן לא זקוק לתפילה בשביל להשיג שישה זהובים. רק כאשר המצוקה היא בנפשו והוא נדרש להרוג אדם אחר מגיע הרצון ומגיעה הפנייה - "והוא בא לפני המלך ויפול לפני רגליו ושאל לו, אדוני המלך על מה נקראתי? ... והתחנן לפניו, באשר שמעולם לא שפך דם".

ניתן לראות את המלך והמתקן לא כניצבים זה מול זה, כאשר הראשון מבקש לדכא ולהדאיג והשני מנסה להתעלם ולנהוג כבשגרה (כפי שאכן עלול להיות מורגש לעיתים מול הקב"ה), אלא כמשלימים זה את זה, כמגלים זה את זה. המלך מגלה בעצמו את נשיאת החן הפשוטה והמתקן מבין שהוא יכול להיות מלך גם (ואולי רק) אם יצא מעצמו. המלך מצליח ליהנות מההפתעה, מחוסר הביטחון. הקב"ה מסכים לתת לאדם לגלות אותו גם במקומות חדשים, חסרים, אנושיים ומאלתרים.

³ את המושג 'שלם וחצי' חידש המקובל ר' אברהם אבולעפיה לגבי שלימותו של הקב"ה הכוללת בתוכה גם חוסר שלימות, גם משהו חצוי וחלקי. בסלנג הישראלי הישן ל'חצי' יש גם משמעות של 'לגמרי' וכך 'שלם וחצי' הופך להיות 'שלם ממש'.

⁴ שיר השירים ב, ט

בימים אלו של אלול⁵ מתחיל המלך להכין בעצמו מקום פנוי לבריאת עולם, להכין בעצמו מקום לעצמו. באלול - הקב"ה בעצמו כביכול ממתיך להתהוות שהרי אין מלך בלא עם, "פִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ"⁶ - כשאני עמך אז אהיה. האינסוף חפץ להיפגש בעצמו דרך שער, דרך צמצום. אמנם גם העולם המצומצם חייב להכיל בתוכו גרעין אינסוף על מנת שאכן יוצר מפגש - אמיתי, נוגע וחי - בין ה' לבין העולם. עולם סופי לא יוכל לשקף לה' את פניו, לגלות את פניו.⁷ לפיכך העולם הוא סוד, הוא שיר, כזה שגם אחרי כל הדיבורים והפירושים הוא בעצמו עומד כבראשונה - מלא קסם, מסקרן ומעורר למפגש אינסופי. כאשר המתקן חוזר לשגרת יומו לאחר גזירות המלך משהו מתחיל 'לשעמם'. בלב הקורא מתעורר החשש שאולי הסיפור ימשיך כך עוד ועוד. גם בלב המלך מתעורר החשש הזה ואם כך - אין העולם מהווה סיפור המספר לו את עצמו.⁸

ראש השנה הוא יום מכוסה - "בַּכֶּסֶה לְיוֹם תִּגָּנוּ".⁹ הסימנים בר"ה מהווים מחוות של סוד ו'לינקים' לעולמות שלמים וגבוהים ותקיעות השופר מקלפות את השפה ומזכירות לנו (מה שידענו בפנים כל הזמן אך הספקנו לשכוח) שיש כל כך הרבה מעבר. אני נזכר שהניסוח המילולי לא מצליח לבטא, שאני לא יודע לדבר אך עוד יותר מכך - אני נזכר שאני לא יודע כלום. גם לגבי התקיעה בשופר אין לי ביטחון - האם לגנוח או ליילל? ואולי גם וגם? ולשבת או לקום? מתוך חוסר הביטחון הזה נולדים מאה קולות, מתוך הספק והלב החצוי נולדת שלמות שמערבבת את השטן, נוצרת גמישות שלא מאפשרת לו להיתפס על משהו, מפתיעה אותו, תופסת אותו לא מוכן. השופר המכוסה¹⁰ נחשף כחבר של המתקן, חרב שכוחה בחולשתה - כוחה בכך שהמירה ברזל לעץ, דין לרחמים, ביטחון של ודאות לביטחון של אפשרות. "ראה המלך שהוא איש נאה כזה

⁵ המעשה מסופר על ידי רבי נחמן בליל ד' אלול

⁶ שמות ג, יב

⁷ מול ברכת כהנים - "יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ" (במדבר ו, כה), עומדת הארת הפנים ההדדית, זו שתלויה בנו - "יָאֵר פָּנָיו אֶתְּנוּ סֵלָה". (תהלים סז, ב)

⁸ "אנוכי נוטריקון אנה נפשי כתבית יהבית. העניין בזה שכביכול השי"ת מסר את עצמו לישראל יחד עם הדיברות כמו שביאר בזה כ"ק אמו"ר הגה"ק זצלה"ה החילוק שבין אני לאנכי - שאות כ' מורה על מקור החיים, שאילו היה נאמר 'אני' היה משמע שגילה או הקב"ה לישראל את כל אורו בשלימות ולא יוכלו אח"כ להעמיק בדבריו כי כבר גילה הכל אך הכ"ף מורה שאינו בשלימות ורק דמות ודמיון הוא להאור שיגלה הקב"ה לעתיד." (ר' יעקב ליינר, בית יעקב, ספר הזמנים, שבועות, עמ' יח)

⁹ תהלים פא, ד

¹⁰ "ויש לכסות השופר בשעת הברכה". (באר היטב תקצג סק"ג בשם הב"ח)

ופטרו לשלום", "ישראל אוכלין ושותין ושמחים בראש השנה לפי שיודעין (בוודאות) שהקדוש ברוך הוא יעשה להם נס (שככזה - הוא אפשרות)".¹¹

ד. הלבנה תופסת ראש

כתיב 'ויעש א-להים את שני המאורות הגדולים' וכתוב 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן' - אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה לך ומעטי את עצמך. אמרה לפניו - רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי? אמר לה לך ומשול ביום ובלילה... חזייה דלא קא מיתבא דעתה אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח והיינו דאמר ר"ש בן לקיש מה נשתנה שער של ראש חדש שנאמר בו 'לה' אמר הקב"ה שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.¹²

ניתן להסתכל על השמש כמשל לה¹³ ועל הירח כמשל לעם ישראל או למציאות כולה.¹⁴ כיוון שבעם ישראל ובמציאות כולה משתקף האינסוף - יש א-לוה בקרבנו, הייתה בבריאת העולם אפשרות שהחמה והלבנה, ה' ואנחנו נשתמש בכתר אחד. אך מסתבר שהעולם לא יכול היה להחזיק כך יותר משלושה ימים. העולם צריך מלך. אחד. הלבנה אומרת לפניו דבר הגון והקב"ה 'נאלץ' לחטוא, לחבוש את 'כובע' המלך היחידי בעולמו ולמעט את הלבנה. בראש חודש רגיל הלבנה ממועטת לגמרי והקב"ה מבקש כפרה על כך שמיעט, על כך שמלך לבדו ושלא אפשר לנו למלוך ביחד עימו בכתר אחד. הסוד של ראש השנה מאפשר גם לקדוש ברוך הוא להתכסות. 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו' - ראש חודש מכוסה בראש השנה.¹⁵ בראש השנה חטא היות

¹¹ טור או"ח תקפ"א

¹² בבלי חולין ס:

¹³ כי שמש ומגן ה' א-להים (תהלים פד, יב)

¹⁴ לישראל - "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידין להתחדש כמותה" (ברכת קידוש לבנה), ולמציאות - "כי ממשלת הלבנה בלילה, והוא לרמוז כח מלכותו יתברך אשר נתלבשה תוך הטבע, ואינו ניכר שם כביכול כחו יתברך". (שפת אמת, שמות תרל"ה)

¹⁵ על בסיס הגמרא שאומרת "איזהו חג שהחודש מתכסה בו - הוי אומר זה ראש השנה" (בבלי ר"ה ח:); מביא המשנה ברורה (סימן תיז סק"א) רמז לכך שאין מזכירין את ראש חודש בראש השנה - "מנהג קדמונינו לברך את החודש בשבת שלפני ר"ח חוץ מלפני ר"ח תשרי ורמז לזה בכסה ליום חגנו". בתוספות שם (ד"ה 'שהחודש מתכסה בו') מובאת דעת רבי משולם - "שהחודש מתכסה בו - שאין חטאת ראש חודש

הקדוש ברוך הוא מלך יחיד בעולמו נעלם, סמוי מן העין. כשם שה' סולח לישראל ביום זה כך כביכול מתכפר חטאו של ה' ואנו מוחלים לו ביום זה.

על הפסוק "לא יקום עד אָחָד בְּאִישׁ"¹⁶ אומר פירוש הסולם:

...שני עדים הם על האדם - עין רואה ואוזן שומעת, והבית דין סופר ודן עוונותיו. ולא עוד אלא השמש והלבנה מעידים על האדם, כמו שכתוב - 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו', מהו בכסה? ביום שהלבנה מתכסה בו. ולמה היא מתכסה? משום שכשמיגיע ראש השנה יבוא השטן לבקש דין על בניה - דהיינו ישראל - לפני הקב"ה והוא יאמר לו שיביא עדים והוא מביא עימו את השמש. הלך להביא את הלבנה והיא מתכסה. באיזה מקום היא מתכסה? היא עולה לאותו מקום שנאמר בו - 'במכוסה ממך אל תחקור' כדי לפייס את הקב"ה על בניה.¹⁷

בניגוד לראש חודש רגיל שהלבנה רק מתכסה בו, מתמעטת, מתבטלת, בראש השנה הלבנה מתכסה במישור הגלוי כדי לפייס במישור הסמוי. החטא של שני הצדדים מביא להמתקה, להבנה שאנו מכפרים זה על זה, לייחוד. לאחר חודש אלול, חודש הרחמים והסליחות, בו אנו סולחים לה' והוא סולח לנו אנחנו מצליחים לעצום עיניים. הקב"ה עוצם עיניים ובכך בעצם מאפשר, יום אחד בשנה, לשני מלכים להשתמש בכתר אחד.¹⁸ מתוך ההפנמה ש'לא טוב היות האדם לבדו' מגיעה בראש השנה התרדמה ומתוכה

קריבה בראש השנה". לאחר קושיה של רבינו תם הוא אמנם חוזר בו ומסביר שלא מזכירים חטאת זו בתפילה שכן היא אינה מוזכרת בפסוקים - "ויבחדש השביעי בְּאָחָד לַחֹדֶשׁ, מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם פֶּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: וְעֲשִׂיתֶם עֲלֶיהָ לְרִיחַ נִיחָח לַה'.. מְלֹכֶד עֲלֵת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֲלֵת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְפִיקֶהֶם כְּמִשְׁפָּטֶם לְרִיחַ נִיחָח אֲשֶׁה לַה'". (במדבר כט, א-ה)

¹⁶ דברים יט, טו

¹⁷ פירוש הסולם, פרשת שופטים, אות י"ד

¹⁸ על פי האר"י, תהליך בריאת האשה שקרה בראש השנה על ידי הפלת תרדמה על האדם, מקביל ומשקף את תהליך בריאת העולם המחייב הפלת תרדמה על הנוכחות הא-לוהית, שכן כשהיא במלוא עירנותה אין העולם יכול לעמוד ברוב האור. כשהאשה נבראת, האיש ישן וכך, לרגע אחד שקט, היא יחידה בעולם. תהליך בריאת העולם חוזר על עצמו מדי שנה בראש השנה ואיתו - גם התרדמה הא-לוהית. "כשישראל עושין תשובה בראש השנה ובעשרת ימי תשובה - הם נעשין כבריה חדשה, כידוע לך דבראש השנה חוזרים כל הרברים לשורשן כמו בשעת בריאת העולם, וידוע לך סוד התרדמה, הנה נעשין כבריה חדשה ופנים חדשות באו לכאן. וזהו הנרמז "ועשיתם אשה לה", קרי ביה אשה, כביכול כנסת ישראל נעשית כאשה חדשה לדודה וטהורה היא, אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו" (בני יששכר, מאמרי חודש תשרי, מאמר ב', כ"ה) ועיין להרחבה - אורות התחיה א, יג

האישה נבראת, המציאות נבראת. ה' מתפעם ואומר "זאת הפעם עצם מעצמי וכשר מבשרי, לזאת יקרא אשה"¹⁹ אך ברור גם שזאת הפעם - לזה יקרא איש.²⁰

גם אנחנו מצליחים לעצום עיניים ביחד אתו - להסב את המבט פנימה, מהעדות של העין הרואה לעדות של האוזן השומעת, מהביטחון הוודאי של השמש לביטחון האפשרי של הלבנה. לשמוע קול שופר. ביום זה מתגלה כי מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה,²¹ כי לא הפיט אָנן בִּיעֶקֶב וְלֹא רָאָה עֶמֶל בְּיִשְׂרָאֵל ה' אֶל-לִהְיוֹ עִמּוֹ - עִמּוֹ מִמֶּשׁ, וְתִרְוַעַת מִלֶּךְ בּוֹ²² - בו ממש. הפגימה כבר לא נתפסת כחיסרון אלא נחשפת כמשלימה את השלימות, מעלה חן ומאפשרת התחדשות כאותה חרב שבורה. הטיית האוזן אל החטא מאפשרת לשומעו כמעלה המאפשרת לחסד לסבוב אותנו²³ ולחגוג את המיעוט, לחגוג את ההמלכה. להתעורר ביחד מהשעון המעורר של השופר, לגלות שלמלך יש כתר מלוכה ולמלכה יש בית חדש בעולם.

¹⁹ בראשית ב, כג

²⁰ "כל דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא - לאו איהו דיוקנא עילאה כדקא חזי... דאפי' אדם לא איקרי אלא דכר ונוקבא כחדא' (זוהר ח"א דף נה:). וכן: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד - מהו אחד? דא כנסת ישראל דאחיד ביה בקוב"ה דאמר רבי שמעון זיווגא דדכר ונוקבא איקרי אחד - באתר דנוקבא שריא אחד איקרי. מאי טעמא? בגין דדכר בלא נוקבא פלג גופא איקרי ופלג לאו הוא חד, וכד מתחברן כחדא תרי פלגי אתעבידו חד גופא וכדין אקרי אחד" (שם ח"ג דף ז:)

²¹ בבלי ר"ה כג:

²² במדבר כג, כא

²³ "רַבִּים מְכַאוּבִּים לְרָשָׁע", אך רשע "הַבּוֹטֵחַ בָּהּ" - חֶסֶד וְסוֹבְבָנוּ" (תהילים לב, י)

אינטרפרטציה במעשה מביטחון ליאל דוד-פור

הסיפור ומשמעותו

נכתב בהשראת לימוד מעשה מביטחון בחבורה של ר' אחיה בקידוש אחרי שחרית

את מעשה מביטחון סיפר ר' נחמן באלול תקס"ו, לקראת פטירתו חמש שנים מאוחר יותר.¹

הדמות הראשונה שזוכה לתיאור היא המלך. עובדה זו יחד עם העובדה שהסיפור מסופר במידה רבה מנקודת מבטו של המלך גורמת לנו לספר לעצמנו את הסיפור בהסתכלות על המלך כדמות הדומיננטית בסיפור.

המלך נתפס בקריאה ראשונה שאינה יורדת לפסים עמוקים (שללא ספק אינה מחזיקה זמן רב אצל רב מי שמתעכב כמה שניות על הטקסט) כטיפוס מלכותי-מתנשא מלא ביטחון ומקריין עוצמה. הוא מלך ומושל בכל, וגם אם הוא יחפש, 'מי ימצא שלא יהיו לו לדאוג יותר ממנו'?

אם כן, המלך יוצא מנקודת הנחה שהוא האדם הכי פחות מודאג מכיוון שהוא המלך ויש לו כל טוב. מדוע אם כן הוא הולך לחקור אחר העניין? אין זאת אלא שלהיות אדם נטול דאגות משמע לדאוג 'מכאן ועד להודעה חדשה'. את הרעיון הזה ניתן למצוא בשיחה לג בה ר"ן מספר ש"אצל העולם אמונה הוא דבר קטן ואצלי אמונה הוא דבר

¹ ר' נחמן נולד ב'א' בניסן תקל"ב, ונפטר ב"ח בתשרי [ג' חוה"מ סוכות] ה'תקע"א (4 באפריל 1772 – 16 באוקטובר 1810). הוא נעשה אדמו"ר באופן רשמי בערך בשנת תק"נ (1790-1789) אם כי הוא אף פעם לא היה אדמו"ר רשמי ככל האדמו"רים. לקראת פטירתו החל לספר סיפורי מעשיות וזו הייתה המעשייה הראשונה.

גדול מאוד". לא רק שהאמונה היא דבר זנוח בעולם שר"ן מאמץ אל ליבו, אלא שהדבר 'אמונה גדולה' משמעו גם התמודדות גדולה יותר. לאור השיחה הקודמת לשיחה זו, שיחה לב², בה מדגיש ר"ן את הצורך של האדם להתחזק כל העת באמונתו, אפשר לקרוא את שיחה ל"ג כעידוד להתחזקות באמונה. אך דומה שאפשר לראות כאן גם גילוי של ר"ן בפן אישי-פנימי. גילוי שבא לומר שה"דבר" שקוראים לו אמונה – הוא גדול, וכמו כל דבר גדול הוא מרשים ונחשב יותר, אך ממילא דורש תחזוק שוטף. בסוף שיחה לג אומר ר"ן משפט שמקשה על הבנת שיחה זו כ"חיזוק באמונה" בעלמא: "ועקר האמונה היא בלי שום חקירות וחכמות כלל. רק בפשיטות גמור כמו שהנשים וההמון עם הכשרים מאמינים". כאן יש דגש על אמונתו 'הגדולה' של ר"ן. פתאום מסתבר שהעיקר להגיע לפשיטות, שבאמונה קטנה של העולם מתקבלת ממילא. העבודה האמתית היא להנחיל משהו מהפשטות הזו גם באמונה הגדולה. הנחה זו תלויה אותנו בהמשך הפירוש למעשיה זו.

כיאה למלך, הוא לא ילך לחפש את דאגות נתיניו בפומבי לאור יום כדי להשקיט את רחשי ליבו, דבר זה יוריד מערכו כמלך. לכן הוא יוצא בלילה ומאזין אחורי הבתים ומתבשם מהצרות הקטנות של נתיניו. בהגיעו לבית קטן, שהמילה 'בית' עושה עמו חסד, הוא "מוצא את מבוקשו". תיאור העני (שלהלן נקרא לו 'פשיטא' היות ואין לו לא שם ולא כינוי בסיפור, ועוד נעמוד על כך) בסיפור הוא של אדם שחי מכל הדברים הבסיסיים ביותר ומבחינה זו – יש לו שפע מסוים שגורם לו להיות שמח. בית – יש, גג – יש, חלונות – יש, כינור – יש, קדירה – יש, משקה (במלעיל) – יש, ולפיכך – "ושבחתי אני את השמחה"³! אך למלך כל זה זר – "ולשמחה מה זו עושה"⁴? הבית נמוך ודומה למערה. החלונות למטה ולא מכניסים אור. הגג לא סגור על עצמו. הקדירה – פויקה; זרוק מה שיש לך לתוך קדירה מלאה מים (כי אין שום דבר אחר) ויהיו לך "מיני אוכלים". המשקה – יין, המשקה הבסיסי ביותר.

בין אם מצבו העגום של המלך ידוע לו ובין אם לא, התפרץ השמח הזה מעניין אותו והוא נכנס מיוזמתו לבית הקטן. הוא שותה אתו למען האהבה, שהרי ידוע שכוסית מקרבת אנשים מתוך שהיא הופכת אותם לפשוטים. הזהויות מיטשטשות והוא נשאר

² איני טוען לקשר כרונולוגי

³ קהלת ח, טו

⁴ קהלת ב, ב

לישון בבית. למחרת בבוקר, אחרי החוויה הפשוטה להדהים שחוה המלך, בשעה שמארחו מלווה אותו החוצה, נזכר המלך לשאול את מארחו מאיפה הוא משיג את המעט שהוא משיג; ברגע שיצאנו מהבית הקסום ירדנו חזרה לעולם. פשיטא עונה לו שהוא יכול לתקן כל דבר. נשמע מרשים בקריאה ראשונה, אבל ר"ן טורח לשים בפיו שהוא מיוחד לתיקון – מלאכה שלמה הוא אינו יכול. לדעתי מדובר במוגבלות באותה המידה שמדובר ביתרון, וזהו מה שעומד בבסיס הקשר המוזר בין המלך והתפרן ועל כך נעמוד בהמשך המאמר.

יש מנהג חמוד שכאשר אדם מארח את חברו, חברו "חייב" לו אירוח בתמורה. מדובר במחווה פשוטה של הכרת תודה (לפחות כך זה היה פעם). עם זאת, בהתחשב בכך שמדובר בפגישה חד פעמית ומקרית כמעט - לא היינו מצפים מהמלך להחזיר לתפרן טובה. "כששמע המלך זאת, אמר בליבו אקלקל לו זאת" – בחור סימפטי, ממש משדר חום ואהבה לסביבתו. אבל כנראה שהשליחות של המלך עומדת מעל הכל ומדי פעם עליו לפעול בדרכים שלו, בלי להסביר, וממילא לא נבין מה מניע אותו. כהוכחה לנדיבות לבו וטובו המלך מחליט לגזול מהעני את עבודתו ע"י כך שהוא אוסר על נתיניו למסור חפצים לתיקון. כאן אציע שאלה מכיוון אחר שלא הופך את המלך לאנטגוניסט: האם המלך באמת עושה משהו מרושע כל כך? האם קלקול היא מילה גסה? נשאיר את השאלה פתוחה לעת עתה.

חזרה למעשייה: פשיטא משכים לשגרת יומו כשזו מופרעת ע"י הגזירה החדשה. נדמיין אותו מביט סביב או בד עצות, אך הוא בוטח בה'. ולפתע פתאום הוא מוצא דרך אחרת – הוא יחטוב עצים! ישועת ה' כהרף עין! פתאום מצאנו את פשיטא מידוענו עושה מלאכה!⁵ בסוף היום הוא מקבץ שישה זהובים, "און דיא סעודה איז גיווען א סעודה"⁶ חזרנו אל נקודת ההתחלה.

בהמשך הסיפור המלך חוזר לבדוק מה עם "ידידו". מה גורם למלך לרצות לבדוק מה עם פשיטא? מה גורם לו לחזור ולבדוק גם בפעמים הבאות? אותה תחושה כפייתית

⁵ לא מקובלת עלי האמירה שאין להפריד ברמה הרעיונית בין חטיבת עצים לתיקון, שהרי כביכול חטיבת עצים שווה לתיקון העצים לשימושם, אלא אם כל המלאכות הם בבחינת תיקון. זהו הסבר מתקבל על הדעת מכיוון שהוא מחלק את התיקונים לכמה שלבים וכל עלייה בשלבים היא חידוש עצום.

⁶ "והסעודה הייתה סעודה"

כמעט מתחילת הסיפור שגורמת לו לצאת לחפש מתחרים. מה שמחזיר אותנו לקריאה שמתמקדת במלך כדמות המרכזית בסיפור. הוא מחפש, ומשהו בהתנהגות של העני שובה אותו ומחזיר אותו אליו שוב ושוב כדי ללמוד כיצד לא דואגים. נראה לי שהמילה "פשטות" תתאר את המגנט שפשיטא מהווה בצורה ראויה.⁷ אפילו אחרי שהוא חווה שינוי גדול הוא חוזר לשגרת יומו הישנה - סעודה צנועה, משקה פשוט, כינור שלא מנגן. ואפילו הכי - הוא שמח. את זה המלך מבקש.

המלך הוא אדם גדול. לא במובן הפיזי או במובן החברתי-היררכי אלא במובן הרוחני-רעיוני. כאדם גדול הוא נדחף⁸ להתעסק, לרצות, לעשות. אין לו פנאי לקפוא על שמריו. המניע הרבה פעמים הוא הסתכלות על המציאות וההחלטה כי יש דברים שצריכים להיעשות, יש להכריע בין דרכים מסוימות. אדם שפועל או חושב מתוך נאמנות מוצקה לדרך שבחר, כמעט תמיד יראה לסביבתו כאדם מרשים שיש להתחשב בגדולתו, אך הכי חשוב – הוא נראה חסר דאגות. תמיד הוא יודע מה לעשות, אפשר לסמוך עליו. ולא היא! התמונה הפשוטה והסכמתית של אדם ללא דאגות והיסוסים היא מסכה וזיוף. מתחת לפני השטח בוערת אש שעלולה לכלות אותו.⁹ המלך, באופן בלתי מודע ממש, מחפש אחר הפשטות והשלווה שבבית הקטן וההרוס. הארמון ה"גדול" והמוצק לא עושה את העבודה כמו אותו צריף שברירי.

כאשר חוזר המלך לביקור נוסף, הוא שוב מתכנן כיצד לגרום לתפרן לאבד את ביטחונו ושלוותו. וכך העני מוצא עצמו עובר מעבודה לעבודה כאשר כל עבודה בזויה יותר מקודמתה. מתיקון חפצים - עבודה שנחשבת כמעט כמקצוע, במיוחד בעולם הישן - לחטיבת עצים, עבודה מאומצת שלא דורשת מחשבה. מחטיבת עצים הוא עובר לעבודה מלוכלכת וסיזיפית אף יותר – ניקוי דירים. העבודה האחרונה שבה מתנסה האיש היא שכירות חרב, שלכאורה היא עבודה מכובדת היות והשכיר מקבל מדים וחרב, אך כל נשכח שמדובר בסיכון גדול ובהפקדת החירות בידי הממשל. בעקיפין הוא כפוף למלך עוד יותר מאזרח פשוט. המלך מונע ממנו משכורתו גם בתפקיד זה ועל

⁷ כאן המקום להזכיר שוב את סוף תורה לג: "ועקר האמונה היא בלי שום חקירות וחכמות כלל. רק בפשיטות גמור כמו שהנשים וההמון עם הכשרים מאמינים".

⁸ "אנכי הנני נדחף מעצמותי לדבר על דבר התשובה" - הקדמת אורות התשובה לרא"ה

⁹ השימוש במטאפורה האש הוא מכוון. המצב שבו נתון המלך מזכיר לי מאוד את מה שכתוב על רכב של כל נ-נח מצוי (ובחיי מוהר"ן שו): "שמעתי מאיש אחד ששמע מרבנו ז"ל שאמר בזה הלשון: האש שלי תוקד עד שיבוא משיח". לפי הבנתי מדובר (בין השאר) על חוסר המנוחה שיש לאדם עד ימות משיח.

כן מיודענו נאלץ לשבור את חרבו ולמשכן את הלהב. מדובר במעשה חמור במונחים צבאיים – זו פגיעה ביכולתו של הצבא ובמונו של המלך עצמו! כנראה שלא נותרה לפשיטא כל ברירה אלא לשבור את הלהב. כך גם עולה מאופן השיחה של פשיטא עם המלך בביקור האחרון של המלך בביתו – "ואח"כ כשאקבל מעות בעד אותו היום אפדה ואתקן את החרב ולא יהיה ניכר כלל, כי אני יכול לתקן כל הדברים שנתקלקלו (ולא יגיע שום היזק להמלך)".¹⁰ פשיטא מודע לחומרת המעשה והוא בעצם עשה מה שעשה מחוסר ברירה.

הניסיון האחרון בסיפור שמנסה המלך את פשיטא נעשה בנוכחות המלך, בארמון. המלך, בטוח בניצחונו, מזמין את כל השרים לחזות בכדיחה של חרב מעץ. כשנוכח פשיטא שאין לו ברירה אלא להטיל יהבו על הקב"ה (שוב), כפי שעשה עד עכשיו, אך הפעם מתוך התחכמות (שהרי ידע שחרבו עשויה מעץ ואין הוא מסוגל לבצע את פסק המלך בלי שתתגלה חתיכת העץ שהוא תקע בקת חרבו). המלך מגיע למסקנה שהוא איש נאה כזה ומחליט לעזוב אותו לנפשו.

כפי שהצעתי לפני כן, הסיפור מעמת שתי תנועות אינהרנטיות, שלא ממש נמצאות במודעות של הדמויות. האחת היא תנועה זורמת של התעסקות ורצון גדול ל"דברים" גדולים ("ואצלי אמונה הוא דבר גדול מאוד") והשניה היא תנועה שקטה ויציבה, שלא תופסת מקום רחב בין הרצונות השונים ("אצל העולם אמונה הוא דבר קטן"). יש בה אפילו משהו נרקוטי ביחס לשלל האפשרויות המוצבות מחוץ לתודעה כזו. את התנועות הנ"ל מייצגים המלך ופשיטא בהתאמה.

כבר עמדנו על כך שחיפושיו של המלך אחר "מתחרה" והתנכלויותיו החוזרות ונשנות לפשיטא מעמידות אותו בפוזיציה אומללה מעיני הקורא. ברם, אני חושב שבבחינה של הסיפור מנקודת מבט אחרת המלך איננו אדם מעורר רחמים שמכביד על החברה באומללותו. אני רואה את מעשה המלך כהכרחי לפשיטא, מנקודת המבט של תודעת המלך. פשיטא הרי זכה לביקור אישי מהמלך, גם אם הוא לא מודע לכך, והמלך מעוניין "לעזור" לו! העזרה חייבת לעבור דרך קלקול דבר מה בתודעה הקודמת, שתפסיק לתפוס את כל מרחב המחשבה. כשאדם מצמצם את עצמו רק לתיקון דברים הוא לא

¹⁰ הסוגריים מופיעות במקור, ההדגשה לא.

יכול להתרומם לחידוש דברים. מה הכרחי בחידוש? לפעמים מה שנוכח כבר לא מספיק. במילים אחרות, למה לדור במערה כמו ניאנדרטל כשאפשר לשכון בוילה בקיסריה? אומנם החידוש בדרך כלל מביא לאופן סוער יותר של חיים, אך כשמדובר בסערת יצירה, גם לכאב ולאי נוחות יש מקום (בהנחה שמקומות כאלה יכולים לכאוב).

פשיטא מצדו מתנהג באטימות כלא שת ליבו אל ניסיונות המלך לרומם אותו מעל חייו הרפטיביים, אך במהלך החלפת העבודות הוא עובר שינוי לא מודע. מאדם שמסוגל רק לתקן הוא הופך לאדם רב-תכליתי. מעניין מאוד שהתפתחותו של פשיטא נמצאת ביחס הפוך לכבוד עבודתו – ככל שפשיטא יורד נמוך יותר הוא הופך יצירתי יותר, עד שהוא מגיע למעמד ההוצאה להורג. במעמד זה – בניגוד לשאר המקרים – לא נותרה לו ברירה אלא 'לשבור חזק' חזרה לפשטות שלו ע"י התחכמות, דבר שלא מצאנו עד עכשיו בפשיטא. גם כאשר פשיטא מתחכם, הוא משתמש בביטחון שלו בקב"ה כמפלט. זו אולי הנקודה שמבהירה הכי טוב שפשיטא תמיד חוזר לפשטות שלו. הפשטות, שבמקרה זה מתבטאת באמונה הפשוטה של פשיטא, מצילה אותו שוב.

בשלב זה כאמור עוזב המלך את פשיטא לנפשו מסיבה פשוטה: הוא מוצא חן בעיניו! נשאלת השאלה: מה קרה למלך בניסיון האחרון? נראה שהמלך הבין סוף סוף שגם אם פשיטא לא יושב, כמותו, ברום העולם, אין הוא רחוק יותר מגדלות הרוח ומה'. המסקנה הזאת עלולה להצטייר כניצחון של פשיטא על המלך. פשיטא הצליח להוכיח שגם אמונה פשוטה יש בה גדולה חשובה.

אך המהלך כאן הוא דו צדדי: פשיטא הוכיח למלך את גדולת האמונה הפשוטה, זהו המקום שבו הביטחון מונח, והמלך הצליח לגרום לפשיטא לחקור אחר דרך מילוט ולהשתמש בעורמה ע"מ להאמין, אחרי שלאורך כל הדרך הוא מותח את האמונה הפשוטה של פשיטא. המלך הצליח להוכיח לפשיטא שיש ברירות נוספות של חיים. נראה המלך ופשיטא אינם שרויים במאבק סמוי, אלא בעצם משלימים ומפתחים אחד את השני.

המעשייה כאלגוריה ליחסי ר' נחמן ותלמידיו

המבטים הללו לא סותרים אחד את השני. לדעתי הם מצביעים יחד על האיזון הדק שבין אור שאי אפשר להכיל לבין הישטפות ע"י נהר החיים ועמעום כל שביב אור. הסתכלות כזו על סיפורו של ר"ן מעוררת מחשבה על המסר הנוקב והאינטימי שר"ן מעביר לחסידיו. הוא צריך אותם כפי שהם צריכים אותו. אין מלך בלא עם. יחסי ההדדיות שהסיפור משדר בנויים על הצורך של הרבי בחסידיו וכן להיפך.¹¹ מדובר במציאת הביטחון של כל צד. השם המורחב של הסיפור צריך להיות "מעשה מביטחון של המלך שנמצא אצל העני, וביטחון של העני שנמצא אצל המלך". כפי שהזכרתי לפני כן, ר"ן מספר את הסיפור בתקס"ו,¹² כלומר בעת שהוא כבר אדמו"ר מוכר ושבע קרבות. לדרכו של ר"ן קמו מתנגדים רבים, גם מתוך החסידות. החסידים שהסכימו לדרכו היו אנשים שיותר מכל היו זקוקים לו. יתכן שר"ן, שכבר תקופה ארוכה (ביחס לאורך חייו) מלווה את חסידיו, מטפף לסיפור את הברית שקשורה בינו לבין צאן מרעיתו, שבה, גם אם לא בצורה מודעת, כל צד תורם את חלקו.

נראה שר"ן מקריא לנו בין השורות אפילו חלק מאופן הנהגתו עם חסידיו בעניין השהות אצלו. בסיפור, המלך מבקר אצל העני, נשאר לישון והולך למחרת וכך עד הפגישה הבאה. לעולם אינו נשאר ליותר מלילה. גם אם אין התאמה מדויקת בין איך שהסיפור מתפרט לבין אופן ההנהגה של ר"ן, נראה שיש כאן קווים ברורים ליחסי קירבה וריחוק הכרחיים בין החסידים והרבי. ידוע שר"ן היה מצמצם ומקצר ברעיונותיו מכיוון שאי אפשר להוריד חוויות אישיות בצורה שבאמת שווה לכל נפש אלא אם כן מפרטים את החוויה לרעיון. הרעיון נעדר את מימד החוויה, שהיא הנותנת לו את תוקף גדולתו.¹³ חוויות קשה לתאר בריבוי מילים. קיצור הדברים מותיר מקום לרוח הדברים להתבטא.

¹¹ המלך גורם לפשיטא להתחדש בבחינת גזרות שמונעות ממנו את העסקים כרגיל, והעני מעניק למלך את ההבנה שבשביל יציבות צריכים רגליים בקרקע, בבחינת "בית אחד נמוך עומד בקרקע".

¹² כך כתוב בתחילת המעשה. בחיי מוהר"ן נט ("סדר הזמנים של אמירת המאמרים הנודעים לנו") מופיע שזהו המעשה הראשון שסיפר ר' נחמן: "מעשה ראשונה – תקס"ו בקיץ".

¹³ ראה הקדמת ליקוטי מוהר"ן. אביא מקצת מה שמוזכר שם: "והנה אע"פ שהדברים גלויים ומובנים קצת ע"פ פשוטן של דברים אעפ"כ עוד דברים בגו... שצריכין לכסותם ולגלותם. כדי להכניסם בזה העולם.... שפעם אחת אמר שהתורה שהוא מגלה, היא נמוכה אלפים ורבעות מדרגות. מכפי מה שהשיגה במקומה

בנוסף, החסידים היו מתקהלים אצל ר"ן שלוש פעמים בשנה: ר"ה,¹⁴ שבת חנוכה ושבועות. חוץ מפגישות אלו לא היו אירועים של ממש יחדיו.

עוד מאפיין בהנהגת ר' נחמן מתבטא בכך שלדמותו של "פשיטא" בסיפור אין שם או אפילו תואר. דבר זה מרמז לכך שהקשר בין המלך, ר"ן, לחסידיו הוא לא ספציפי לאנשים מסוימים, אלא כל אחד - יהיה שמו מה שיהיה ותהיה אישיותו מה שתהיה - יכול להתקרב אליו ולהתרומם יחד אתו.

גולת הכותרת של הנהגת ר"ן שמתבטאת בסיפור היא ההשפעה על החסידים בלי שהם יבינו או ישימו לב לכך. הנהגה זו מתבטאת בסיפור בכך שפשיטא לא מגלה סימני הבנה לכך שהמלך הוא זה שמפריע לשגרת חייו. דרך נוספת שבה הנהגה זו מתבטאת שזורה בדרך בה ר' נחמן מספר את הסיפור – קשה לשים לב לכך שבמהלך הסיפור פשיטא באמת משתנה, בכל פעם הוא חוזר לשגרתו הישנה.

* * *

מעט על חודש הרחמים והסליחות והימים הנוראים

יְבֹשֶׁה הַפְּנוֹת אֶת כָּל בְּיֻצֹת הַסְּלִיחָה

הָאֶפִּילָה,

בְּעֵצִים שֶׁהֶפֶל נְמוּךְ תַּחֲתָם

אֶמֶת נִקְוֹת בְּמִסְוָה,

הַצִּינּוֹרוֹת מוֹכִילִים בְּכוּוֹן הַהֶפּוּךְ

צִמְאָה נִפְשִׁי

לְזִרְיַת מֵים חַיִּים

שְׁאֲעֵלָה מֵהֶם חֵדֶשׁ-יֶשֶׁן

ידועה ומוכרת הבעיה של בקשת סליחה באלול ובימים הנוראים. לפעמים הכנות מתעוררת על האדם והוא שואל את עצמו מה מועילה סליחה במתכונת של אחטא

העליון. והן הן גבורותיו, והן הן נוראותיו, אשר השיגה יד שכלו הקדוש הרם ונישא להלביש ולהוריד...להלבישם בלבושים רבים וצמצומים עד אשר יהיו דברים השווים לכל נפש...".¹⁴ ביום זה הפליג בחשיבות האספות החסידים אליו. בעז"ה ביום מן הימים...

ואשוב, אפילו אין הוא מתכוון לחטוא שוב. מעשה מביטחון הצית בי כיוון חדש בנוגע למשמעות התשובה. התובנה שנובעת מהמעשייה כפי שהצגתי אותה מראה ששגרה (אותה מייצג פשיטא) הכרחית ממש כמו יציאה מהשגרה (אותה מייצג המלך), אפילו היא מביאה לידי נפילה וריחוק, והמשמעות (הביטחון) של כל אחד מהמצבים האלו מונחת אחת אצל השנייה. כך גם בקשר ארוך הטווח שיש לי עם הקב"ה - יש תקופות הכרחיות של ריחוק¹⁵ על מנת שהעלייה הבאה תהיה משמעותית יותר. מעין התקדמות לינארית משנה לשנה, פחות בסגנון מעגלי שבו חוזרים אל נקודת ההתחלה כל שנה. הייתי ממשיך זאת לטבילה בנהר: מתחת לפני המים הסחף זורם והראייה מטושטשת - אך עלייה מעל פני המים מטהרת.

¹⁵ אין כוונה לתת לגיטימציה לחטא ח"ו. אני מתכוון לתת לגיטימציה למסלול לינארי של התקדמות.

וְהָשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אָבוֹתָם

אליקים ברנר

פרולוג

ידוע ומפורסם הוא שקיים מתח בין הורים לילדים, באופן כללי, ובפרט בתהליך ההתבגרות. נראה לי שכמעט כל אדם חווה את הרצון לשחרור מהמקום בו הוא גדל, ומהצד השני את הקושי בראיית ילדיו שהולכים בדרך אחרת משקיווה וציפה. המתח הזה כל כך טבוע בנו עד שמתנבא הנביא מלאכי ואומר שתפקידו של אליהו בעת הגאולה יהיה להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.¹

רציתי להאיר את המתח הבין-דורי באור חדש, שיאפשר לחוות את התהליך הזה באופן שונה והרמוני יותר. משני מקורות עיקריים ינקתי בדרכי לראייה הזאת. הראשון- שיעורים של הרב פדיה נגר בישיבת עתניאל בהם למדתי להתבונן בתודעות שיש לנו, כתודעות שעוברות מדור לדור, במישור הפרטי והכללי. השני- סוגיית התבררות הדורות, 'התולדות', במשנתו של ר' יהודה ליאון אשכנזי, מניטו.

שם מ"ב – אנא בכח

אָנָּא, בְּכַח גְּדֻלַּת יְמִינְךָ תַּתִּיר צְרוּרָה:	(אב"ג ית"ץ)
קָבֵל רִנַּת עַמְּךָ, שְׂגִבְנוּ, טְהַרְנוּ, נוֹרָא:	(קר"ע שט"ן)
נָא גְבוּר, דּוֹרְשֵׁי יַחוּדְךָ כְּבַבְתָּ שְׁמֵרָם:	(נג"ד יכ"ש)
בְּרַכֶּם, טְהַרֶם, רַחֲמֵי צְדָקָתְךָ תְּמִיד גְּמִלֶם:	(בט"ר צת"ג)
חֲסִין קְדוֹשׁ, בְּרֹב טוֹבְךָ נִהַל עֲדָתְךָ:	(חק"ב טנ"ע)

¹ מלאכי ג, ד

יְחִיד גָּאָה, לְעַמּוֹךְ פְּנֵה, זֹכְרִי קִדְשִׁתְּךָ:
(יג"ל פז"ק)
שׁוּעֲתָנוּ קָבֵל וְשִׁמְעַ צַעֲקֹתֵנוּ, יוֹדֵעַ תַּעֲלָמוֹת:
(שק"ו צי"ת)

תפילת אנא בכח, שמאז לחנו של עובדיה חממה קיבלה תפוצה בעם ישראל כולו, היא תפילה קדומה מאוד שמקורה אינו ידוע. המסורת מייחסת אותה לתנא ר' נחוניה בן הקנה. לימדו אותנו המקובלים שתפילה זו היא אחד משמותיו של הקב"ה המכונה 'שם מ"ב'. "וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תְּהוֹ וְבָהּ וְחֶשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם". לאחר בריאת העולם והגעו למצב של תהו ובהו, היה צריך שם שיניע את העולם מתוך המקום של התהו ובהו, שיקרא לו מהמקומות הנמוכים, לעבר מקום של תיקון. שם זה מקביל לאותה "רוח א-לוהים" שמרחפת על פני המים. על כן, שם זה משפיע על ששת ימי המעשה, הימים בהם מתבקשת המציאות לצאת ממקומותיה הנמוכים לתיקון.

מבנה התפילה משקף רעיון זה. כל בית הוא למעשה "שם" בפני עצמו. אמנם לשיר שבעה בתים,² אך הבית האחרון- 'שועתנו קבל ושמע צעקתנו' אינו מבטא אמירה אלא שתיקה – בקשה שהתפילה והקולות יתקבלו. בנוסף, בכל בית שש מילים. התוכן העיקרי של התפילה מכוון בששת הבתים לששת ימי המעשה.

נהגו קהילות ישראל בלילי שבתות לאחר אמירת 'מזמור לדוד' לומר את תפילת 'אנא בכח'. יסוד המנהג הוא באר"י, אלא שהאר"י לא תיקן להגיד את התפילה אלא לכוון את השמות בקולות של 'מזמור לדוד'. ב'מזמור לדוד' מופיעה שבע פעמים המילה 'קול'. אלה הם אותם שבעה קולות שהקב"ה טמן במציאות עם שם מ"ב בבריאת העולם, הקוראים לעולם לצאת מן התהומות ולשוב ולהתקן. לכן האר"י אומר לכוון כל בית בכל אחד מהקולות, כי כל בית מהווה אחד מהקולות הקוראים לעולם לצאת מהתהומות.

נראה לי שאין זה מקרה שלא אמורים להגיד את השמות, אלא אמורים לכוון אותם באמירת הקולות. אופיים של שמות אלו הוא שאינם מפורשים במציאות הגלויה, אלא

² המילים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' אינן חלק מהשיר אלא אנחנו אומרים אותם משום שבאמירת השיר אנחנו אומרים שם ה'

נמצאים בתשתית הפנימית של החיים – 'בעל מודע' ושם הם קוראים לנו לצאת. הם רוח א-להים שמרחפת על פני המים.

מלאכים שהם קולות

המקובלים השוו את שם מ"ב לכנפיים של המלאכים. כל שם הוא אחד מששת הכנפיים של המלאכים. הכנפיים מסמלות את כוח התנועה במציאות הקורא לנו לצאת ולנוע. כמו בבריאת העולם כך גם בתוכנו. בכל אחד מאתנו טמונים אותם קולות שקוראים לנו לנוע ולצאת מתהומות ומקומות שעדיין אינם מבוררים בחיינו. אין הכוונה לקולות קונקרטיים אלא קולות תשתיתיים, הם קוראים לנוע ממקומות נמוכים אל עבר מקומות שעוד לא ידועים לנו. כפי שנאמר, קולות אלו הם אינם גלויים, הם נסתרים וחבויים במרחב בו אנו קיימים.

לכל אחד מאתנו יש קולות שנוכחים בתשתית של הדרך בה הוא ניגש למציאות, קולות שהולכים איתו כל הזמן ולכל מקום. קולות של מה 'נכון' ומה 'לא נכון', מה חשוב ומה לא חשוב, מה כדאי לעשות ולאיזה כיוון כדאי, צריך או חשוב ללכת. לפעמים אלה קולות שקוראים לנו לתיקון. את הקולות האלו אנחנו מגלים בדרך כלל ברגעים בהם אנו עוצרים מהשטף המודע, ברגע של נסיעה שקטה, של יציאה מהמקלחת, של עמידה לתור בסופר, ופתאום אנחנו מוצאים את עצמנו חושבים על איזה דבר, שבכלל לא עסקנו בו ביום.

אין זה מדויק לתאר כך את המצב, משום שאין הכוונה רק לקולות פנימיים של הדברים שמעסיקים אותנו בפנים ללא ידיעתנו, אלא גם לתפיסות מחשבתיות של החשוב ולא חשוב, הנכון והלא נכון. כדי לשים לב לקולות האלו יש לעצור ולחקור את הבסיס שעליו נמצאים כל המחשבות, לשאול מהן הנחות היסוד שעליהן נבנית התפיסה כולה. קל יותר לגשת לקולות דווקא ברגעים בהם אנו לא חושבים באופן מודע. ברגעים אלו בדרך כלל עולים אותם קולות פנימיים בעלי הנחות יסוד תודעתיות של מחשבתנו.

אם נשוב לרגע ל'מזמור לדוד'; כוונת השמות שמופיעים ב'אנא בכח' כנגד הקולות של 'מזמור לדוד', משמעה להיכנס לקשב פנימי ולשמוע את הקולות שהם קוראים בנו, ולשים לב למה הם קוראים. אלה הם צלילים ותנועות שמתפשטים מהנשמה, מהחיים

הא-להיים הטמונים בנו והם מכים על המים, על ה'על מודע' שלנו, שולחים צלילים לנפש ולרוח שבנו.

מלאכים בחדר הילדים

אותם מלאכים שתוארו כהנחות יסוד לחשיבה ולגישה אל החיים, יסודם בחדר בו שהינו בילדותנו. כילדים אנו לומדים מההורים את דפוסי החשיבה וההתנהגות שלנו. לתוך חדר זה נכנסים הרבה מאוד הנחות יסוד, דרכי חשיבה והתנהגות. גם אם אין אנו מודעים לכך, זה פשוט קורה וכך אנו גדלים עם אותם מלאכים שיצרו בשבילנו ההורים שלנו.

בעולם הפסיכולוגי, טבוע המושג "רוחות רפאים בחדר הילדים". את המושג הזה טבעו סלמה פרייברג ועמיתיה. במאמר בשם זה,³ היא עוסקת בהורים שבילדותם חוו יחס פוגעני או לא יציב מההורים. היא עומדת על כך שהורים חווים העלאה באופן בלתי מודע של טראומות או סיטואציות שחוו בילדותם ומתנהגים כלפי ילדיהם בצורה דומה לזו שהתייחסו אליהם ובכך פוגעים בהם. כך עוברת הפגיעה לדור הבא. בטיפולם פסיכולוגים מתבצעת עבודה על מנת לשחרר את אותם מקומות, ולהפוך את ההורות של אותם אנשים לתיקון של אותם חוויות ילדות. המחקר הפסיכולוגי הזה עוסק באזורים השליליים, אך הדברים נכונים גם לכיוון השני. אנשים שבילדותם חווים הורות טובה ונצרכו בהם חוויות טובות ינחילו אותה כהורים כלפי ילדיהם. מאמר תגובה בשם 'מלאכים בחדר הילדים'⁴ מתאר ומביא עדויות של אנשים, לפיהן, תוך כדי הטיפול בילדיהם הם שמו לב שהם מושפעים מדרכי ההתנהגות החיוביות של הוריהם. תשומת לב למעשינו תגלה לנו שפעמים רבות התגובה הראשונית שלנו לסיטואציות חדשות, תהיה התגובה שראינו את הורינו מגיבים לסיטואציה זו, גם ובעיקר אם מדובר הזיכרון בלתי מודע.

³ S. Fraiberg, E. Adelson & V. Shapiro, Ghosts in the nursery: A psychoanalytic approach to the problem of impaired infant-mother relationships, Journal of the American Academy of Child Psychiatry, 1975, 14(3), 387-421

⁴ Lieberman, A., Padron, E., Van Horn, P., & Harris, W.W. Angels in the Nursery: The intergenerational transmission of benevolent parental influences. Infant Mental Health Journal, 2005, 26, 504-520

מאמר זה תורגם על ידי מכון "חרוב", וניתן למצוא אותו ברשת: haruv.org.il/_Uploads/dbsAttachedFiles/angelsemail.pdf

כל דור מקנה לדור שאחריו תודעות מסוימות שאיתם הדור הבא יוצא לדרכו.

התבגרות

כאשר אנו מתבגרים ומתחילים לעצב אישיות משל עצמנו, אנו מקבלים יכולת לבחון את אותם התודעות שקיבלנו, אותם מלאכים שמלווים אותנו מחדר ילדותנו. אנחנו יכולים להחליט מה הולך אתנו ומה לא הולך אתנו, מה אנחנו מאמצים ומה אנחנו רוצים לשנות. לא תמיד זה אפשרי בכל כך פשטות, אבל זה ייתכן. בגיל כזה אנחנו גם יוצרים מלאכים בעצמנו. אט אט נוצרות תפיסות והנחות יסוד נוספות ואף שונות מאלו שהיו לנו. פעמים רבות אותו תהליך של שחרור ממלאכי ההורים ומעבר למלאכים עצמאים מלווה במתח וכעסים רבים של המתבגר כלפי ההורים. המתבגר מאשים את הוריו בהתיישנות וחוסר רלוונטיות, ואף בכך שהם כופים אותו ואינם נותנים מקום לעצמאותו ולביטוי.

רובד זה קיים במישור הפרטי והכללי. כל דור פונה אל הדור שלפניו ומנסה להתנער ולהגיע למקום יותר טוב ויותר מתקדם. התנערות זו מלווה גם היא בפעולה של זריקה והתנכרות. ביטוי לדברים אפשר למצוא בדבריו של הרב קוק במאמר הדור, מאמר שכתב על דור הציונות והכפירה:

האבות נבהלים ונואשים, הבנים מלאים רגז וקצף, ואיש שפת רעהו לא ידע ולא יבין. כל אחד מתגדר בצרותיו המיוחדות לו, כל אחד מאשים את חברו, ותולה הקולר רק בצוארו. ולהשיב את הלבבות אלה לאלה, וקל וחומר לשלב את הידים לעבודה חשובה וכוללת – אין דורש ואין מבקש, "נהפכו צירי עלי", "ואלך מר בחמת רוחי ויד א-להים עלי חזקה".⁵

תיקון

⁵ הראי"ה קוק, מאמר הדור, בתוך: עקבי הצאן

אבקש להציע בעקבות דבריו של ר' יהודה ליאון אשכנזי, 'מניטו', דרך שונה להסתכל על המעבר הבין-דורי, נקודת מבט שנראה לי שמשחררת הרבה מאוד מטען ואת מכלול התגובות של המתבגר שהצגנו לפני כן.

בספר "סוד מדרש התולדות" המבוסס על שיעורים שהעביר מניטו בעל פה, מובאת הדרך בה מפרש מניטו את המושג "פרו ורבו":

..כפי שכבר למדנו מספר פעמים, על הפסוק בבראשית א-כח: "ויברך אתם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה", יש חשיבות לסדר בברכה זו: השלב הראשון הוא שלב ה'פרו' - הכנת הפרי החדש ההתקדמות בתהליך התולדות, ורק אחר כך בא השלב של ה'רבו' - הריבוי של הפרי החדש. כאשר אין "פרי" ויש רק ריבוי, הופך המצב להיות קטסטרופלי – פיצוץ אוכלסין ובעיות קשות של חלוקת אוכל. אנשים שידם משגת מתנהגים כמו קין, ששומר לעצמו את החלק הטוב ומוכן לתרום רק את הנוצר לו בסוף השנה... מהו הפרי? הוא גילוי הברכה שיש בעץ בפועל, גילוי ה"בכח" שיש בעץ.⁶

מניטו מלמד שיש לחלק את המושג לשניים: למילה 'פרו' משמעות אחת, ולמילה 'ו'רבו' משמעות אחרת. משמעות המילה 'רבו' היא 'להיות הרבה'. היא מתייחסת לרובד הפשוט של הבאת הילדים לעולם, ריבוי האדם בעולם. המילה 'פרו' קשורה למילה "פרי". זוהי איננה רק רבייה, הכפלת המין, אלא הולדת דבר בעל טעם וערך התורם לשכלול לעולם. כל דור משכלל את העולם, ולא רק ממשיך את קודמיו.

מבט שרואה את הדברים בצורה של שכלול, מאפשר לשחרר את ה'מטען' שקיים ביחס הבין-דורי. הדור המבוגר יכול לראות את הדור הצעיר כשכלול שלו, ועל הדור הצעיר להבין שהשכלול שלו אפשרי בזכות כל הדורות שלפניו. אבותיו גם הם שכללו את תודעת הוריהם והביאו אותם משוכללת לידינו על מנת שימשיך את דרכם.

הערת שולים בספר זה מלמדת את הדברים באופן בהיר:

⁶ סוד מדרש התולדות חלק א 307-309

הפסיכולוגים יודעים שבגיל ההתבגרות מכינים את עצמם המתבגרים לתפקידי גיבורים. כל מתבגר בטוח במאה אחוז שהוא יצליח לתקן את העולם. אולם חיש מהר, כאשר הוא מגלה שתיקון העולם אינו דבר קל והוא דורש זמן ומאמץ, הוא עלול לוותר ולהרים ידיים לחלוטין. הוא מפתח אז אסטרטגיה של "הכול או לא כלום". אסטרטגיה זו מסוכנת ביותר משום שהיא מביאה את המתבגר לידי כישלון מתמיד. הוא מבין שהוא אינו יכול להצליח, ולכן הוא מרים ידיים ומתחיל להאשים את העולם כולו או את החברה שבה הוא חי. "לו הייתי הראשון, הייתי מצליח ללא ספק", אומר לעצמו אותו מתבגר. הוא רואה את עצמו כ"קדוש", כ"בלתי טועה" והוא מאשים את כל הסביבה שלו בכישלונו, על אף מאמציו הכנים. אז בא שלב המרד - המרד נגד ההורים שהולידו אותו בעולם כה מקולקל וכו'. חסרה לו ההבנה, ההפנמה שהוא אינו אחראי למצב העולם שבו הוא נולד. אם למרות הכול הוא מכיר במצב כפי שהוא באמת, הוא יכול לתרום את חלקו במאמץ המשותף.

זה נכון גם במישור המשפחתי. בשלב ההתבגרות קשה לאותו צעיר לקבל את הוריו כפי שהם. לא בחינם מצווה אותנו התורה "כְּבֹד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ". זה דורש מאמץ כביר. אני מכיר במצבו של העולם, אני יודע שאיני אשם בדבר ואני לוקח על עצמי לתקן את המצב, לא כגיבור בודד אלא כחלק ממשפחתי, מעמי, מן החברה שבה אני חי, ויחד אנחנו נתקדם צעד אחרי צעד. כך אני מגלה שאני באמת ירא שמים.^{7 8}

מניטו מציג את התהליך שעובר על המתבגר. בהתחלה הוא חושב שהוא יכול להציל את העולם, אך כאשר הוא מגלה שהעולם גדול לעומת יכולותיו, הוא מאשים את כל סביבה בכישלונו. המפתח לשחרור האשמה הוא דרך ההסתכלות של האדם על עצמו לא כמרכז אלא כמכלול של דורות, כחלק מתהליך של השתכללות שהוא גדול ממנו. הבנה והכרה שתפיסות יסוד במחשבותי נובעות מהצטברות של דורות שהתקדמו ושאפו

⁷ ההדגשה איננה במקור.

⁸ סוד מדרש התולדות חלק ג עמ' 84-83

להגיע למקום טוב יותר, ושאני חלק מתוכם מאפשרות להתבונן על היחס הבין-דורי בעין טובה יותר, בהשלמה.

אפילוג

לפני זמן מה, ישבתי עם חבריי ושיתפתי אותם בזיכרון מתחילת כיתה ב'. במפגש הפתיחה המורה תלתה שלטים על הלוח של כל מיני תחומים או מידות: תורה, חשבון, נחמדות, סבלנות, ספורט וכו'. כל אחד מהתלמידים התבקש לבחור את הדבר שהוא היה קונה אם הוא היה מגיע לחנות בה מוכרים דברים ככגון אלה. אני זוכר שהיה לי ברור שאני אמור לבחור בתורה, שהרי זה מה שחשוב ונכון, למרות שבליבי כמו אחרים בכיתה שאכן בחרו כך, רציתי לבחור בספורט.

את הסיפור סיפרתי עם מעט טינה כלפי ההתרחשות ההיא. כבר בגיל צעיר החדירו לי את חשיבות התורה, שלפי נקודת מבטי, סתרה את רצון החיים הפשוט שבליבי.

כשסיימתי את הסיפור, אחד מהחבר'ה 'זרק' שנראה לו שלא ההורים שלי החדירו לי את התודעה הזאת, אלא דורות רבים של יהודים שהנחילו לילדיהם את התודעה שעוברת מדור לדור. בדורנו, כשאנחנו מבקשים להשלים בין הרצון לחיים לבין התורה, אנו מתקשים לקבל את התודעה הזאת כפי שהיא. המילה שהוא זרק לי, אפשרה לי לראות את הסיפור לא כמתח או כמטען כלפי ההורים, אלא כסיפור יותר רחב של העולם היהודי שממשיך ומתברר.

משיח – אמונה?

דביר מימון

אָנִי מֵאֲמִין בְּאַמוּנָה שְׁלֵמָה. בְּבִיאַת הַמָּשִׁיחַ. וְאֵף עַל פִּי שְׂיִתְמָהּמָה.
עִם כָּל זֶה אֲחַכָּה לוֹ בְּכָל יוֹם שְׂיָבוֹא¹

בתפילת "תקע שופר גדול לחרותנו..."² יה"ר שבזכות שופר של ראש השנה נזכה לשופרו של משיח, במהרה בימינו אמן.

* * *

בקריאתי את שלושה עשר עיקרי האמונה, בהגיעי לעיקר הזה, משהו מרגיש לי 'תקוע'. איך אני מתחיל 'לגעת' בעניינים הרחוקים הללו- משיח גאולה וכו'? כמו כן, כשאני שומע אנשים מדברים על הנושאים הללו, משהו באווירת השיחה מרגיש לי לא טבעי, מאולץ. זהו נושא מדובר שאין לנו כמעט 'נגיעה' בו. לכאורה, אנו מנכיחים אותו בחיינו באופן לא טבעי.

בעקבות הרהורים אלו, ניסיתי להבין ולחשוב על רעיון. אינני אלא איש פשוט שרוצה לנסות ולהבין. כל מה שאכתוב להלן הוא הצעת רעיון לכיוון מחשבתי ולא פתרון שלם.

תהיות

בדיקה במקורות מתי בא המשיח מעלה תשובות רבות, שונות זו מזו. הן מעלות תהיות מסוגים שונים. אציג את המקורות ואת התהיות, ולאחר מכן אנסה לתת ראייה כללית שתייחס לתהיות הללו.

¹ העיקר הי"ב מתוך י"ג עיקרים שבנוסח התפילה, המבוססים על דברי הרמב"ם בשמונה פרקים.
² תפילת שמונה עשרה

באגדתא במסכת סנהדרין³ מסופר על שיחה בין ר' יהושע בן לוי לבין אליהו, בה הם עוסקים בשאלה- "אימת אתי משיח", מתי בא המשיח. אליהו שולח את ריב"ל לפגוש את המשיח, וכששואל אותו "לאימת אתי מר" הוא עונה על פי הפסוק בתהילים: "היום אם בקלל תשמצעו".⁴ לפי תשובתו של המשיח, הוא יכול לבוא בכל יום, והדבר תלוי בשמיעה לקול ה'.

הקביעה שהמשיח יכול לבוא "היום" אמרה להביא למצב של ציפייה אליו כל יום. מצד שני, התנאי לבואו הוא קשה מאד. "בקולו תשמעו". כיצד ניתן לגרום לכל העם ללכת בדרך התורה? איך אפשר להשפיע על עם שלם? איך אפשר לצפות למשיח כל יום, כשתנאי רחוק כל כך מהמציאות, ולא תלוי באדם הבודד.

מקורות אחרים מורים על זמן מסוים בו המשיח יגיע: "...דאמר רב אסי: אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף".⁵ ובמקום אחר: "במוצאי שביעית בן דוד בא".⁶ האם הדברים כפשוטם או שרמוז כאן איזה רעיון? וכמו כן, כיצד מתיישבים מקורות אלו עם האמור לעיל, שהמשיח יכול לבוא בכל יום, הרי כאן מתברר שבואו תלוי בזמן מסוים.

"ואמר רבי יוחנן: אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב".⁷ גם ממקור זה עולה שיש זמן מסוים בו המשיח יגיע. יש זמן ותנאים מסוימים בהם המשיח אמור להגיע. תפילה וציפייה למשיח שלא בזמנו עלולה להיות לא רק תמימה אלא אפילו בעייתית. זוהי עמדה שמצאנו באחת מאגרותיו של הרב קוק: "...שחוששני בהיותכם עוסקים יחד בציונות תייתו משיחא בלא זימניה".⁸

ממקורות אחרים עולה לכאורה שאין עניין בציפייה למשיח. "ג' באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב".⁹ המשיח מגיע בהיסח הדעת. כך גם עולה מדיון האפשרות של כהן לשתות יין. השאלה העולה היא האם יש לחשוש שמא יבנה המקדש, וממילא לאסור על כהן לשתות יין שהרי הוא לא יהיה כשיר לעבודה. "רבי אומר: אומר אני -

³ בבלי סנהדרין צח.

⁴ תהלים צה, ז

⁵ בבלי יבמות סב.

⁶ בבלי סנהדרין צז.

⁷ בבלי סנהדרין צח.

⁸ אגרות ראי"ה א, יד

⁹ בבלי סנהדרין צז.

כהן אסור לשתות יין לעולם אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו".¹⁰ רש"י¹¹ מסביר שלפי רבי "לשמא ייבנה לא חישיינן", לא חוששים שמא יבנה המקדש, ולכן כהן יכול לשתות יין. לאן נעלמה האמונה, הציפייה?

בנוסף לכל תהיות אלה שואל הלב: משיחיות עלולה לאדם לגרום להיות לא הגיוני, לא מחובר למציאות, לא טבעי. איך אפשר להישאר נורמלי, ובכל זאת לצפות לישועה?

הצעה

את הרעיון ארצה לעגן בשני מקורות.

את הראשון כבר ראינו: "ג' באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב". כדי להיות בהיסח הדעת צריך להפסיק להתרכז, לדעת להרפות. כך במציאת מציאה. התרכזות במטרה שלשמה האדם מתהלך, תמנע ממנו למצוא את מה שנקרה בדרכו. כך גם בציפייה למשיח. יש לדעת לבנות בחיים מקום של הרפיה, של שחרור, ולא להיות מרוכז תמיד. רק כך ניתן להתחבר לעניינים שמעליך, שגבוהים ממך, ובכלל זה גם עניין המשיח. כך "ישועת ה' כהרף עין".

השני: "אם היתה הנטיעה בתוך ירך ויאמרו לך הרי משיח בא, נטע את הנטיעה ואח"כ צא והקבילו".¹² יש חשיבות בעצם התהליך. הנטיעה מסמלת את הפעולה שתביא בעתיד לפירות. למעשה, עיקר החשיבות היא הדרך. המשיח בא, אך ההוראה היא להמשיך ולנטוע, ולא לזנוח את התהליך.

התנועה הנפשית של הציפייה למשיח קשורה ביכולת דווקא להרפות מהמטרה, מחזון מדויק. הדרישה היא להיות מרוכז במה שקיים כרגע, ויחד עם זאת לא להיות שקוע בו, אלא פתוח לאפשרויות גבוהות מהמקום הנוכחי. זו תודעה שמתבטאת ביכולת לצחוק על עצמך, 'לזרום', ובעצם לא לקחת את עצמך ואת החיים ברצינות רבה מידי. על ידי כך ניתן להתחבר למקומות שהם מעל הטבע שלנו, שאינם מוכרים לנו. זוהי "ציפייה לישועה".

¹⁰ בבלי תענית יז.

¹¹ שם

¹² אבות דר' נתן (נוסחא ב) לא

בעזרתו יתברך, ארצה להציע לקרוא את המקורות שהובאו קודם לכן בעקבות התובנה הזאת.

במקור אחד ושניים שמדברים על בוא המשיח ועל היום אם בקולו תשמעו שאלתי- איך ניתן לדרוש ממנו דרישה כזו? שכל העם ישמור על המצוות באותו הזמן? הרי בקושי קשה לדרוש זו מהפרט?

השמיעה בקול ה' היא התנאי לבואו של המשיח- "היום אם בקולו תשמעו". שמיעה בקול ה' היא היכולת לשמוע קול שמקורו גבוה ממך. הדרך לשמוע קול כזה קשורה בתנועה של ההרפיה. משום כך, היא מצד אחד פשוטה ומיידית "היום", ומצד שני מתעכבת ומסובכת. המיוחד בהרפיה זו שהיא "מדבקה". מכיוון שלא מדובר על איזה מסר ברור שהאדם נושא ומפיץ לכולם, אלא בתנועה נפשית, היא משפיעה על כל סביבתו. זאת ה"שמיעה".

להרפיה זו מתקשרים תיאורי הזמן בו יבוא המשיח. השביעית היא שנה של שמיטה, של הרפיה. במוצאי שביעית בא המשיח. הוא יבוא "שיכלו כל נשמות שבגוף". הרב שבתי סבתו מסביר שנשמה היא שאיפה פנימית. משמעות הדברים היא שכאשר יגמרו השאיפות נגיע למקום גבוה יותר, מקום של משיח. זהו תהליך ארוך של הקשבה לשאיפות פנימיות, שקשורות בהקשבה לדבר שמעבר אליך. זהו השילוב בין ההרפיה לריכוז וההתמקדות.

המורכבות של הציפייה, שמורכבת מההכרה במה שנוכח וקיים, ומהקשבה למה שמעבר, יוצרת את המצב המיוחד של התפילה לגאולה. אנו מכירים בכך שהמשיח צריך לבוא בסוף תהליך, אך אנו מצפים לו עכשיו. הציפייה היא עצמה הדרך לקרב את בואו, בלעדיה לא נהייה פתוחים לאפשרות של מצב חיים נעלה משלנו.

ההסתכלות המפוכחת, שלא מתעלמת מהווה, היא הגורמת לרבי להתיר לכהנים לשנות יין. "לשמא לא יבנה לא חיישין". הציפייה למשיח איננה המחשבה שדבר מסוים יתרחש כעת, מחר או מחרתיים, אלא התהלכות עם חזון ושאיפה למצב שאנו לא מכירים עדיין. מסיבה זו, הציפייה לא סותרת את ההתמודדות עם העובדות של החיים.

ההרפיה מהמשיח מאפשרת להתרכז בדרך אליו. כך אפשר לצפות למשיח ולהישאר מחובר למציאות.

לסיכום אני רוצה לומר משהו בנימה אישית: תמיד הדרך החיים - 'זרימה', נתונה במחלוקת. טוענים: דג מת שוחה עם הזרם. מצד שני צריך לזכור שחיים בזכות הדם שזורם בגוף. הטבע הדברים 'זורמים'. לדעתי, 'זרימה' עם החיים תאפשר לנו להכיל מציאות גבוהה יותר, מציאות של משיח. על ידי כך נזכה להיות ב"היום אם בקולו תשמעו".

שנזכה לביאת גואל במהרה בימינו אמן.

בֵּין הַשּׁוּרוֹת

מוסף שירה



סדר השירים

95	אבי פרנק תקיעה לא פשוטה
96	אבי פרנק נוכחות שקטה
97	יונתן כהן אביסליה אלול
102	נריה לוין סופה בלב
103	לביא שוורצגורן ויברא גוף
105	לביא שוורצגורן זמן אלול
106	לביא שוורצגורן לרבי נתן מנימרוב
107	דביר מימון הלב מתפוצץ
108	אבישר הר שפי כשהזיגער הגדול עמד
109	אבישר הר שפי הייקן סתיו
110	אביה ולפיש הגשם והאדם

■ פתיחה

מוסף 'בין השורות' מנסה להביא את הקולות העולים מבין ההתרחשויות השונות, מבין המאמרים הנכתבים, השיעורים ומבין כל אדם ואדם.

ואולי לפני הכל ראוי להתייחס למיקומו של קובץ בתוך הקונטרס. הימצאו של מוסף שירה לצד קובץ מאמרים מבטא תנועה שאני חש שקיימת בבית המדרש ובאנשים השונים המרכיבים אותו. זוהי תנועה שבין המבט האישי והבלתי אמצעי המבקש להחיל על המציאות את תחושותיו ועולמו של אדם, לבין ההתבוננות בטקסט, בתורה חיצונית לאדם והפנמתה לתוכו. תנועה תמידית שבין הפנים לחוץ, בין האדם למקיפיו, בין תורה לתפילה.

המרחבים מהם צמחו השירים שבקובץ זה הם מרחבי זמן אלול על התרחשויותיו השונות והימים הנוראים העומדים ברקע של תקופה זו. אני מרגיש כי ניתן למשש את הרקע לכתיבת השירים בעת קריאתם, את הזמן והמקום המעצבים אותם ואת התחושות השונות, האישיות והבית-מדרשיות, הטמונים בהם.

דווקא משום כך אני מעוניין לבקש בקשה. העובדה כי השירים מאוגדים יחד וצומחים מרקע דומה מבחינת זמן ומקום עלולה לגרום לטשטוש קולו האישי של כל כותב וכותב בקובץ. משום כך אני ממליץ מאוד לעבור על הקובץ לאט, לשהות בכל כותב וכותב ולאפשר לו להשמיע את דבריו, ולא לעבור במהירות ולקלוט שביבי רעיונות שמתערבבים זה בזה לכדי יחידה לא מגובשת וכללית.

קריאה נעימה

לביא

תקיעה לא פשוטה

אבי פרנק

טיפות של הבדלות אדישותית
 נוטפות מהמולת בית המדרש
 אל קרבי החלל.
 יריות של ענן וסקרנות
 רחוקות ממני הרחק הרחק
 מכוח חרב והתנצחות
 שתכליתיהן ומהותן אינן מהדהדות בי
 ממלאות את חלל האוויר.
 פעמוני התמימות מצלצלים במרחקים
 ואני
 ענבל בלי זוג
 זוג בלי ענבל
 תקיעה לא פשוטה
 בלויז פנעני.

נוכחות שקטה

אבי פרנק

כתר דו-טרפזי

שולח צמד קרניו

אל כסלו ואל סיון

שאיפות גדולות נושא באמתחתו

בטחב הרוחני הממית ומוליד

בין תאומיו הקרובים

תאומיו האהובים.

אביסל'ה אלול

יונתן כהן

א.

בִּישִׁיבָה הַתְּכַנְסוּ כְּמִדֵּי פָעַם

לְרַכֵּל עַל אֱלֹוֹל.

אָמְרוּ שְׂפָחוֹת אֶהְבוּ

אֶת הַחוּלְצָה הַלְבָנָה שֶׁבַחַר הַשָּׁנָה

דְּבָרוּ עַל הַמַּכְט הַמַּעֲיִק שְׁלוֹ.

הָיוּ שֶׁסִּפְרוּ שְׁלִחִיצַת יָדוֹ

הַזִּיתָה דְּוִוְקָא חֲמִימָה

(מִישׁוֹ סִנֵּן שֶׁהוּא עֲדִין מְחַכֶּה).

אָנִי הַתְּכַנְוֹצְתִי מִכָּל הַדִּיבוֹר

בְּגוֹף נִסְתָּר

וְחִכְתִּי שֶׁכָּבָר יִגְמֹר

וְאוּכַל לְדַבֵּר אֶתוֹ בְּנוֹכַח

(אָבֵל לֹא אֶסְפֹּר לוֹ מָה כּוֹלֵם אָמְרוּ,

שְׁלֹא יַעֲלֵב וְיַחֲלִיט לֹא לָבוֹא בַּשָּׁנָה הַבָּאָה).

ב.

"מה לי מלדבר באחרים"

הוא נאנח ביהודית,

השאיר אותי לבד

עם העפיפון.

והשלכתי עצמי מפזר כמו צעצועים

אחרי שבת משפחתית סוערת

להיאסף אל חדר המשחקים

כמו הספרים בבית המדרש

כל יום ששי לקראת שבת המלכה,

לצבר מעט אבק במדפים

לימים שיבואו, לחידושים

שיפרצו במחול מצהוב הדפים.

ג.

(לפעמים הדמעות

לא מספיקות לשטף פנים

או להתבשם,

הן יוצאת בחפזה

סתורות שער

לא ממש מודעות לעצמן)

ד.

עכשיו, מלים של אחרית שנה
 כנוס פתקי זיכרונות.
 כמו אז, ילדות בית כנסת
 רפי הדר תוקע פזמונים
 סלסולי פיוט מפלחים
 צפיפות כיסאות פלסטיק
 ברעד. כאב בטן.

בסעודת ליל החג
 רוצה כמו דג מלא מעצמו
 לשחק צפיות. שנהיה
 ולא לזנב.

בבוקר בישיבה
 עם רב ירחמיאל עטוף טלית
 בדממת כיסא גלגלים
 מקווה לשמע תשר"ת שמים
 לפתוח יחד גלובוס
 במנגינות מארש.

ה.

בְּמִסְדְּרוֹן הַהִמְתָּנָה הָאֶרֶץ
 שֶׁל עֲשָׂרַת יָמֵי תְּשׁוּבָה
 יוֹשְׁבֵימַי עַל סִפְסָל עוֹר מְרַפֵּד.
 יֵשׁ הַחוּזָרִים בְּשִׁעְמוֹם עַל פְּרִיטֵי הַפְּגִישָׁה
 וּמַעֲלֵעֵלִים בְּעוֹד דְּרָשָׁה
 כְּבִמְגֻזִין אוֹפָנָה יָשָׁן.
 יֵשׁ שָׁלֹא מְרַפִּים
 יְדֵיהֶם מִהַפְתָּק הַמְּסַפֵּר
 וְעֵינֵיהֶם מִצָּג הַתּוֹר
 רוֹעֲדִים כְּדָגִים שְׂבִיִּים.
 אֲנִי מִתְנַמֵּן לִי בִּינְתִימִים
 לִפְעָמִים שְׁתוּפִיעַ בְּחָלוֹם.

ו.

רָקַע יוֹם כְּפוֹר
 אוֹר בּוֹהֵק מְלוּכָן בְּגָדִים
 מְסַפְּרֵי עֲמוּדִים מְרַחֲפִים
 מְצִיפִים דְּמָעוֹת עֲצוּרוֹת
 מְרַעֵב תְּפִלוֹת וְכִיפוֹף סֵטְנֶדֶר.

ז.

אַחֲרֵי הַכֹּל, רָגַע לִפְנֵי שְׁמֵת־חֵיל
 דּוֹפֵק עַל דְּלָתוֹת שְׁעָרֵי הַיֵּכָל שְׁטָבְעוֹ
 וּמִבְקֵשׁ סֶכֶר וְתַפּוּחַ,
 שְׁתִּהְיֶה שְׁנָה טוֹבָה וּמִתּוֹקָה
 וְתַפּוּחָהּ וּפְתוּחָהּ.
 סָגוּר. לֹא עוֹנִים.
 זֶה כְּמוֹ מִשְׁחָק, לְצַלֵּל בַּפַּעַמּוֹן
 וְלִכְרוֹחַ לִפְנֵי שֶׁהוּא יִגִּיעַ
 וְיִבְקֵשׁ פָּנֵי דֶרֶךְ הָעֵינִיית
 הַזְעִירָה כְּפִתּוּחוֹ שֶׁל מַחַט.

סופה בלב

נריה לויץ

וְרוֹק כָּבֵד לְאַחַר הַחֹג
אורות עֲלִיוֹנִים בְּכָלִים שְׁבוּרִים
תְּזִיז בְּלֹא רֶעַם מִמַּעַל עַג
וְהָרוּחַ נוֹשָׂאת אורות רְתוּמִים

תְּקִיעַת שׁוֹפָר שֶׁל צֵאת הַמָּלָךְ
עוֹלָה מִבְּעֵד לְמִסַּף הַשָּׁחַר
תְּהִילָה קְטֹנָה שֶׁל אוֹתוֹ הַהֶלֶךְ
מִקְדָּמַת פְּנֵי הָאוֹר

סופה בלב וגִּשְׁמִים מִמַּעַל
הוֹמִים מִבְּחוּץ וּמִבְּפָנִים
אִימָה וְרַעְדָה חֲדוּדָה וְצִהָל
תְּבָרֵךְ הַשָּׁנָה מִשָּׁנִים.

ויברא גוף

לביא שוורצגורן

ויברא גוף

בצלמו. בדמותו. בכאבו.

שנרגיש איך זה לברא עולמות

להחזיק בהם בעדינות

(ככה למדנו שנוהגים עם חסרי אונים).

ויברא מטה לשכב בה ברכות

לתת לאדם מנוחה מכל מלכתו

בעולמות שברא וכעת טועה בהם

וכמה מהר הם גדלו

עד שלרגע החדר נוגה בהם.

כמה רכות.

וייתן בו בושה

שלא יקום בלילה

בשעות בהן בדידות ויפי פוגשים זה את זה בגעגועים

(כמה הוא יכול כבר להעריך מבט לחפש את הגוף שלצדו)

שינשם לרגע ויזכר

שצריך לישון כדי לשמור

על הדבר היחיד שלעולם לא יבין באמת.

וַיִּהְיוּ כְּכֹהֵן הַקִּירוֹת לְצֹדִיקִים
וַיִּבְיט בְּחָשׁד תַּחֲתֵיהֶם.

כְּמָה

קָל

לִיפּוֹל

זמן אלול

לביא שוורצגורן

מִהֶרֶב נָעַם לְמִדְנוּ שְׁהִגְמָרָא הִיא כְּמוֹ יָם
 וּבְאַלּוּל אָנוּ שְׁטִים בְּמִסְלִיל הַיָּרֵחַ
 בְּחִיפּוֹשׁ אַחֵר נִמְלֵ
 בְּיָמִים הַבָּאִים עִם הַתְּגִבּוֹת הַחֹשֶׁךְ בְּלִילוֹת
 שְׂפָכָר רוֹאִים מִכָּאן אֶת הַקֶּצֶה
 שָׂרֵק לֹא נִמְצָא אֶת עֲצָמָנוּ
 נוֹפְלִים אֶל בֵּין הַסְּפָרִים.

לרבי נתן מנימרוב

לביא שוורצגורן

והלילות ההם היו חדר
והיצרות והצערות היו בחוץ
עולים במעלה הגבעה אל המשכילים
ואתה בתוך חדר
ואתה,

כסא שלחן ועט.

"אומר רבנו" אתה כותב ומתאפק שלא
לשלח בדרך את האוירים שעמדו ביום ההוא
את הטון והמבטים שנתפרו בחלל
את התורה-

התורה ההיא שמקיפתך בקר וערב
ומביאה אותך לרגליו ולדבריו בכל יום ויום
וכל מכתבי העגונות ובקשות העזרה
ושאלות הממיתים עצמם על למודם
ימתינו בצד

פי הנה רבי נחמן יושב אצל המשפילים
ואתה בלילות
סוף הקיץ העיף.

הלב מתפוצץ

דביר מימון

אֶצְלִי אֶלּוּל נִגְמַר בְּכַפּוֹר לֹא

הַגִּיוֹנִי בְּסֶדֶר הַגִּיוֹן זֶה לֹא

הַכֹּל...

הַלֵּב מִתְפּוֹצֵץ

מַמְלִים, מְשַׁקְרִים, מְחַטְּאִים,

מְנִיסִים, מְחַלְקִים, מְשַׁלְמִים, מְכַאֲבִים,

מְחַרְוִזִים פְּשׁוּטִים.

מִלְשָׁפוֹךְ אֶת מֶה שֵׁשׁ אֶל

הַדֶּף בְּלִי לַחֲשׁוֹב, רְמֵה

לֹא רְמֵה, יָפֵה לֹא יָפֵה, כָּזֶה לֹא

כָּזֶה, מְלֹא סִיבּוּכִים, וְשִׁנְסָגֵר כֹּל

הַצֹּהֵר לְשִׁירִים עֲמוּקִים

וְחוֹדְרִים.

אֶחָד הַיּוֹתֵר שְׁלֵמִים וְאַמְתִּיִּים,

וְגַם אֶחָד הַמוֹזְרִים

יוֹם הַכְּפוּרִים אַח אֱלֹדִקִּים. (-)

כשהזייגער הגדול עמד

אבישר הר שפי

גם אמר להם הסימן, שכאשר יפטור
יעמדו השני זייגערש (השעונים).
ובבואו (מבית הכבוד) רחץ ידיו, והזייגער הגדול עמד.
(שבחי הבעש"ט)

הַזְמַן סוֹגֵר אֶת רוֹכְסָנִיו עֲכָשִׁיו

עוֹד תִּקְתּוּקִים קִטְנִים

נְמָלִים טוֹפְפוֹת עַל הַמִּשְׁקוֹף

כְּבֵר נְשָׁמַעִים הַשׁוֹפְרוֹת

אֶךְ בַּמְרוֹחַ בֵּין מְחוּגִיו

צוֹעֵקֶת נְשָׁמָתִי

שְׁהוּיִגְעֵר הַקָּטָן

לְבִי

חַיִּי

היִיִקו סתיו

אבישר הר שפי

*

בְּיָדַיִם וְדוֹמָמִים

דְּחָפוֹרֵי הַיּוֹם

רוֹחַ הַהָר

בְּכַנְפָּם

*

מִטָּה עַל צֶדֶו

לֹא מְרוֹחֵם

בְּקִבּוּק הַבִּירָה

שָׁתֵם

*

מְלֶאָה עַד גְּדוּתִיָּה

קְעֶרֶת הַתְּפוּחִים

שְׁעֵבֶר זְמַנָּם

הגשם והאדם

אביה וולפיש

גֶשֶׁם,

טיפות מתופפות על האדמה, ברעש, יוצרות ביה תלמים וחורים.
 צונחות כיתידות אבל נוחתות יחד, במכה אחת, בלי רחמים.
 נופלות הישר מהשמים השחורים, החשוכים.
 אין להם מקור או שולח, רק השמים, שמים שהם פולם מים.
 לפעמים מבזיק איזה ברק ותפארתם מתגלה, עמודי טפות שנשפכים ארצה.
 והרעמים, נובחים בקול רועש, בלי הפסקה, נותנים למהומה הרבה עוד ניחוח דרמטי.
 ובלב כל המהומה הזאת עומד בן אדם.
 הוא פשוט עומד שם, עומד ובוהה.
 האדם הזה, נבוך, נרטב מהגשם ששוטף אותו בזעם.
 במבט ראשון נראה שהוא אדיש.
 שלא אכפת לו מהאדמה הבוצית,
 לא מהרעמים המרשימים,
 ולא מהגשם המצליף והמרטב.
 אפילו הכלום לא מעסיק אותו כבר.
 אבל אם מסתכלים בפניו, לתוך עיניו, רואים שעיניו בורקות.
 במבט חטוף עליו אפשר לראות שמתרחש בו משהו, שהוא זו.
 ואולי אפשר לומר שהאיש הזה אדיש
 דווקא בגלל
 שהוא סוער פי כמה וכמה
 מהגשם.

