

בפתח החוברת

לפניכם ארבע התבוננויות בארבע אגדות. התבוננות במובנה החסידי (שקרוב מאד למובן הרגיל, אלא שאצל החסידים הענין ממוסד בהקשר למאמרי חסידות) היינו העמקה, וחיפוש היכן הדברים נוגעים לי המתבונן. היכן הם צומחים מן הקונקרטי, מן העובדות המסוימות שסופרו, אל תובנות כלליות אודות אלקים והנפש.

טבעה של התבוננות כזאת שגולשת היא ומרחיבה בכל עת שמזהה פרט מסויים כמייצג וקצה קרחון של ענין רחב ועקרוני, ובמובן זה אין האמור כאן דבק בפשט. כלומר, חתרנו להבין את הדברים לאמתתם בלא להעמיס עליהם באופן מלאכותי מהרהורי לבנו, אבל לא עצרנו בהצמדות להבנת הספור על כל קפלי, אלא פתחנו את הנושאים שעולים בו אל מרחב עשיר יותר.

ובאשר לתלמידים: נדמה לנו שיש בגישה הזאת כדי לעשות את דברי חכמנו יותר רלוונטיים לתלמידים צעירים, וגם כדי להציף נושאים שטורדים אותם, ויכולים להיעזר במסופר ובפירושו כדי לבררם..בכל זאת, האמור כאן נוגע בעיקר לתוכן, הסגנון לעומת זה "דחוס" במקצת ודורש קריאה איטית משהו, ונראה שמכוון יותר למורה ולא לתלמיד.

במאמרים הועתקו לפעמים (בעיקר בהערות) דברי חז"ל נוספים, וגם קטעים מתורת החסידות. הראשונים כמדומה שווים לכל נפש, והאחרונים הם הצעות להצצה אל שפה חדשה.

הדברים שהתבררו והתחדשו כאן הם תוצאה של לימוד משותף שלנו, כותבי החוברת, וגם האחריות עליהם היא עלינו, אבל לא פעלנו בחלל ריק, לתורה המוצגת כאן יש בית אב. בית האב בית מדרשו של מורנו הרב גינזבורג, שממעיינו הנובע הננו שותים מאז שלמדנו בבית המדרש שאצל יוסף הצדיק בעיר הברית שכם, ת"ו.

נשמח מאד לתגובות ולמשא ומתן של תורה על האמור כאן. מפני שהחוברת עוסקת בדברים שנלמדים במערכת החינוך, תגובות שכאלה, בנוסף לחשיבותן לגופו של ענין, לעמידה על אמיתתם של דברי תורה, יכולות להיות הזדמנות למפגש בין בתי מדרש שונים ושפות קצת שונות. אף חשוב לנו לשמוע התרשמויות, האמנם ההרחבה וההעמקה שכאן הצליחו לנגוע בנפשות התלמידים.

כאן מקום אתנו לברך ולהודות ליחידה להוראת תושבע"פ ולמפמ"ר הרב יהודה זולדן, על היוזמה הברוכה לחשוף לתלמידים ולתלמידות את מעיין האגדה, ולהפגישם עם חכמינו, שלעומק רוחם אין חקר, ולבושם כולו פשטות וענווה.

ישראל אריאל

הרב גדי בן זמרה

אולפנת מעלה לבונה

יש קונה עולמו בשעה אחת

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה יז, א:

אמרו עליו על ר"א בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה.

פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כים דינרין בשכרה, נטל כים דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות.

בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אינו מקבלין אותו בתשובה.

הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה.

אמר: שמים וארץ בקשו עלי רחמים, אמרו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה.

אמר: המה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: וחפרה הלבנה ובושה החמה.

אמר: כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: ונמקן כל צבא השמים.

אמר: אין הדבר תלוי אלא בי,

הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא.

[והא הכא בעבירה הוה ומית! [פירוש: סיפור זה מובא כקושיא על האמירה כי מינות, כלומר, עבודה זרה, היא דבר שקשה מאד לפרוש ממנו, ואם מצליחים לפרוש לא מצליחים להחזיק מעמד ולהשאר בחיים, והנה כאן רואים שאין זה אופייני למינות דוקא. ומשיבה הגמרא:]
התם נמי, כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא (כלומר, דבקות-יתר בעריות אכן מניבה תוצאה דומה)].

בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי.

שתי קריאות, ה'חב'דית' והדרמאטית

טרם העמקה בתוכני הסיפור כדאי לשים לב שמבחינת עצם העלילה עולות כאן שתי אפשרויות קריאה שונות. לפי האחת ראב"ד היה ת"ח שחי בטלטלה בין יצריו לבין מחוייבתו לתורה, בלא שהוא מסוגל להתנתק מיצריו, ולפי השנייה ראב"ד היה מסור "בלב שלם" ליצרו, והארוע המסופר יצר אצלו מהפך שלם. הקריאה הראשונה נוגעת מאד למחשבת חב"ד, העוסקת רבות בסכיזופרניה הקבועה שבין הנפש הבהמית לנפש האלקית, ועל כן ילווה ההסבר במקורות חבדיים. הקריאה השנייה דרמטית יותר, בהציגה תהליך מפתיע יותר ופחות מוכר לאדם מתוכו.

העובדות שעומדות לטובת הקריאה הראשונה: א. נקרא רבי כבר בהתחלה, ואף בסוף, יש יתרון באפשרות שהחזירו לו את שם רבי על פני האפשרות שרק עתה התחדש לו שם זה, כי רבי בפשטות היינו אדון-משפיע-מורה, ואילו ראב"ד מת ולא הספיק ללמד אחרי תשובתו. ב. הזעזוע שלו מכך שעולם הבא שלו אבוד מורה שעד כה קיווה לעולם הבא, וקיווה שבשלב מסויים יחזור בתשובה. כדי להציל את הקריאה השנייה מן הקושיות הללו נאמר כך: א. הוא אכן רבי, כי לימוד גדול כאן, אבל לא לימוד של הוראה והסברה, אלא מעשהו הוא המלמד, והוא הנלמד אח"כ על ידי מורים ותלמידיהם. וכיוון שזהו לימוד של תשובה ולא של תורה, השיעור מתחיל בעוצמת החטא ועומק ההיתפסות בו. ב. לדרך זו לא הזדעזע מאיבוד תקוותו לעולם הבא, אלא מהתקיימותו של העולם הבא כבר מובן מאליו אף אצל הזונה, מה שהמחיש עד כמה מופרך היה להתייחס לתאוות הללו כאל טעם החיים ומשמעות הקיום, כפי שיבואר כשנסביר את אותה קריאה.

העובדות שעומדות לטובת הקריאה השנייה: א. לו היה גם תלמיד חכם, כי אז עולם הבא לא ניקנה לו רק על ידי אותה שעה, אלא אדרבא, אותה שעה היתה מצרפת אליה את כל השעות בהן עמל בתורה, ואז לא היה רבי בוכה ומתפלא כל כך. ב. מדוע לא פנה לעזרתה של התורה כדי שתעורר רחמים עליו. כדי להציל את הקריאה הראשונה מן הקושיות הללו נאמר כך: כל עוד היה שרוי בחטא, לא רק שכף החובה גברה על כף הזכות, אלא השקיעה העמוקה הזאת עשתה את כל תורתו לפלסטר, התורה מושפלת עד עפר כשנתונה בידי מי שמצליח להתעלם ממנה בסדר גודל כזה, ובמקום שתעמוד לזכותו עומדת היא לחובתו. טוענת היא כנגדו: ראה עד כמה היו כל ימיך התגברות על התורה, והמחשה עד כמה אינה מצליחה כביכול לחלחל ללב האדם.

שוטטות קלה באתרים במרשתת שנדרשו לסיפור זה העלתה רושם כי קראו כקריאה הראשונה, ולכן אף אנו נצא בעקבותיהם ונפתח בה, ואח"כ נפנה לשנייה. הקורא ישים לב שחלק מן הדברים שהסברנו בראשונה עשויים להיות יפים גם לשנייה, כי בראשונה הארכנו ובשנייה סמכנו חלקית על מה שכבר התבאר.

קריאה ראשונה

אמרו עליו על רבי אלעזר בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה.

פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כים דינרין בשכרה, נטל כים דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות.

מהיכן לשאוב את החיות

לכתחילה סבר ראב"ד כי אפשר לנהל חיים כפולים. גם להיות שקוע בתאוות זנות וגם להיות קשור עם ה'. לדברי בעל התניא עיקר עבודת ה' של האדם הרגיל הוא להטות עצמו לטוב על אף שמבחינת נטייתו הטבעית אכן אין הוא זוכה ללכד את האני שלו ולהצמד לדמות אחת ברורה ועקבית. כלומר, העקביות שבהתנהגות (לרבות הדיבורים והמחשבות, שכולם לבושים שהאדם בוחר לאמץ לעצמו, ואינם ה"אני" הטהור והבסיסי שלו) היא פרי מאמץ מתמיד ועיקש, והיא מלחמה הנתבעת מן האדם ללא הרף, ואין בה כדי למחוק את הפיצול הבסיסי הממשיך לרחוש במעמקים. לפיכך, מי שמרפה מן המאמץ הזה ונותן לענינים להתגלגל ללא רסן צפוי למצוא עצמו מטוטל בין התנהגויות סותרות (שכן, גם בנטיה לטוב יש ממשות, וגם ממנה זורמות תוצאות)¹.

בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אינו מקבלין אותו בתשובה.

1 ראה למשל פי"ד:

והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם, ואחריה כל אדם ימשוך, שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע, שזהו דבר המסור ללב ולא כל העתים שוות, אלא [הציווי והדרישה] סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה, שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאות לבו והפכה ממש, כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית בהיתר או באיסור ח"ו יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי, באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת, כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן, כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו' רק אני רוצה לדבקה בו נפשי רוחי ונשמת... עיין שם, ובפרק כט,

וראה דברי אדמו"ר הזקן בתורה אור לפרשת וישב ד"ה היינו כחולמים:

וכך הענין בגלות ניצוץ אלקות בנפש האדם, שהוא בבחינת שינה והסתלקות המוחין, יכול הוא להרכיב ב' דברים הפכיים [כמו בחלום שבשינה] להיות כל היום טרוד במו"מ איש לבצעו מקצוהו זה פונה לזיתו כו'; הגם שבתפלה מעורר את האהבה עד שתחפץ להתפשט מלבושיה כו' לדבקה בו ית' מחמת התבוננותו ביחודא עילאה ויחודא תתאה, אעפ"כ אחר התפלה חולפת ועוברת האהבה ואינו שם ללבו כי הוא הפוך ההתבוננות שבתפלה, ומדמה בלב להרכיב ולחבר שני עניינים הפכיים יחד כאלו היה לאחדים, ובאמת הם נפרדים ורוקנים זה מזה...

והנה גם אחרי הדברים והאמת האלה לא יכול לב האדם עליו לומר כי ההתעוררות שבתפלה והתבוננותו הן דמיונות שוא... עיין שם.

הדימוי של הפחה מזכיר עליבות ושוליות, וזו נעשתה - בעזרת הסבר הזונה - למשקפת לו היכן ממוקמים חיי.

[הדימוי של הפחה מזכיר את המושג חיצוניות דחיצוניות שבתניא (אגרת התשובה פ"ד), שגם הוא מומחש עם דימוי דומה במקצת:

אך העניין יובן עפ"י מ"ש כי חלק ה' עמו וכו', חלק משם הוי' ב"ה, כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים ומאן דנפח מתוכו נפח וכו'. ואף שאין לו דמות הגוף וכו' ה"ו. אך דברה תורה כלשון בנ"א. כי כמו שיש הפרש והבדל גדול באדם התחתון עד"מ (על דרך משל) בין ההבל שיוצא מפיו בדיבורו להבל היוצא ע"י נפיחה; שביוצא בדיבורו מלובש בו כח וחיות מעט מזעיר והוא בחי' חיצוניות מנפש החיה שבקרבו, אבל ביוצא בכח הנופח המתוכו נפח מלובש בו כח וחיות פנימי' מבחי' הנפש החיה וכו', ככה ממש על דרך משל המבדיל הבדלות לאין קץ יש הפרש עצום מאד למעלה בין כל צבא השמים ואפי' המלאכי' שנבראו מאין ליש וחיים וקיימי' מבחי' חיצוניות החיות והשפע שמשפיע א"ס ב"ה [אין-סוף-ברוך-הוא] להחיות העולמות ובחי' זו נקראת בשם רוח פיו... ובין נשמת האדם שנמשכה תחלה מבחי' פנימי' החיות והשפע שמשפיע א"ס ב"ה כמ"ש ויפח וכו' ואח"כ ירדה בסתר המדרגה... לכן נקראו המלאכי' בשם אלקים בכתוב... לפי שיניקת חיותם היא מבחי' חיצוניות שהיא בחי' האותיות לבד ושם אלקים הוא בחי' חיצוניות לגבי שם הוי' ב"ה. אבל נשמת האדם שהיא מבחי' פנימי' החיות היא חלק שם הוי' ב"ה. כי שם הוי' מורה על פנימי' החיות שהיא למעל מעלה מבחי' האותיות.

במילותיו של התניא, לאב"ד התבהר פתאום ש"חיותו מעט מזעיר והוא בחי' חיצוניות", ובטח אינו מקבל חיותו מתוכו ופנימיותו של ה'. בשפת המשל שכאן אף נוכל לזהות מדרגה שלישית מתחת להפחת רוח חיים מהאף ודיבור מהפה, והיא הנפיחה היוצאת מאחור שלא לרצון.

וראה שם בהמשך:

אך לאחר שירדו ממדרגתם וגרמו במעשיהם סוד גלות השכינה כמ"ש ובפשעיהם שולחה אמכם... ואזי יכול גם החוטא ופושעי ישראל לקבל חיות לגופם ונפשם הבהמיות כמו שאר בע"ח ממש כמ"ש נמשל כבהמות נדמו. ואדרבה ביתר שאת ויתר עז עפ"י המבואר מזוה"ק פ' פקודי שכל שפע וחיות הנשפעת לאדם התחתון בשעה ורגע שעושה הרע בעיני ה' במעשה או בדיבור או בהרהורי עבירה וכו' הכל נשפע לו מהיכלות הסט"א המבוארים שם בזוה"ק. והאדם הוא בעל בחירה אם לקבל השפעתו מהיכלות הסט"א או מהיכלות הקדושה].

מדוע אומרת לו הזונה כי אינו יכול לחזור? איזה ייאוש היא חושפת בפניו? היא מגלה לו שהתמכרותו לחטא הינה תוצאה של אובדן הכושר למצוא תענוג וטוב טעם בענינים יותר נעלים. הגיעו הדברים לידי כך שתקוותו לשלמות מרוכזת כולה בזנות עד שהפחה הסודקת מעט את אשליית העונג היא סיבה לתסכול, כאילו חמק ממנו שיא החיים. התהייה על העונג באה כאן במגע עם תהייה על מימוש החיים מפני שבפשטות קשה לצייר חיים בלי טעם החיים, קשה למצוא חשק וצידוק להמשיך ולחיות בלא שמתלווה לזה תענוג, ואב"ד, מרוב הליכה מדחי אל דחי ושקיעה בחטא מצא רק שם טעם לחיים. הוא שכח ואיבד את הכושר לחיות ממשוהו אחר, למצוא

ענין בהתמסרות לה' ואפילו להתקשר בהתקשרות פנימית לבני אדם וליהנות מפגישה עם נפשם (כאופייה של הזנות, שמרוקנת מהממד האנושי ומפגישה פנים עם פנים. וגם לזה רומזת ההפחה מאח, כל-כולה פגימה בנסיון להפיק מהגופני את האסתתי ולמצוא שם את "מותר האדם"). הוא הגיע למצב בו רק בביבים מסוגל הוא למצוא מעט חיות, חי הוא רק מחיצוניות דחיצוניות, ולשם כל רגישותו מכוונת (מחזותיו של חנוך לוין הם המחשה לכך שחברה שטופה בעריות הולכת ומאבדת את יכולת הריגוש שלה, וכדי לעורר בה קצת חיות צריך לגלוש לרגשות הגועל מעשיית צרכים, וד"ל)².

2 ראה לקוטי מוהר"ן ח"א רו:

תעיתי כְּשֶׁה אַבְד בְּקֶשׁ עֲבָדְךָ וְכו' (תְּהִלִּים קי"ט) כִּי יֵשׁ חֲלוּק גְדוֹל בְּעֵבֶרָה שְׁעוֹשֶׂה הָאָדָם, חֵס וְשְׁלוֹם, בֵּין אִם נִתְעוֹרֵר תִּכְף וּמְיָד וְיֵשׁ בְּתִשְׁבָּה אֲזִי אֶפְשֶׁר לוֹ בְּקַל לְחַזֵּר לְמְקוֹמוֹ, כִּי כְּשֶׁעוֹשֶׂה עֲבָרָה, חֵס וְשְׁלוֹם אֲזִי הוֹלֵךְ וְנוֹטָה מֵהַדָּרֶךְ הַיָּשָׁר אֶל דֶּרֶךְ אַחֵר מְקַלְקֵל, וְשָׁם יוֹצֵאִים מֵאוֹתוֹ הַדָּרֶךְ כְּמָה וְכְמָה נְתִיבוֹת וּדְרָכִים תוֹעִים וּמְקַלְקֵלִים מְאֹד, שְׂכָשְׁמִתְחִילִיו לֵילֵךְ, חֵס וְשְׁלוֹם, בְּאוֹתוֹ הַדָּרֶךְ הָרַע אֲזִי תוֹעִים וְנִבְוֹכִים בְּאֵלוֹ הַדְרָכִים עַד שֶׁקִּשְׁטָה לְשׁוֹב וּלְצֵאת מִשָּׁם, אָבָל הַשָּׁם יִתְבָּרַךְ דִּרְכּוֹ לְקִרוֹת אֶת הָאָדָם תִּכְף כְּשֶׁרוֹאֶה שֶׁהוּא תוֹעֵה מִדָּרֶךְ הַשָּׂכֵל וְקוֹרֵא שֶׁיָּשׁוּב לְאַחֲרָיו, וְלִכֵּל אֶחָד קוֹרֵא לְפִי בְּחִינָתוֹ: יֵשׁ שְׁקוֹרֵאוֹ בְּרַמְזָה, וְיֵשׁ בְּקוֹרֵאָה מִמֶּנּוּ, וְיֵשׁ שְׁבוֹעֵט בּוֹ וּמְכַהוֹ וְזֵהוּ הַקְרִיאָה שְׁלוֹ, כִּי אוֹרֵתָא מְכַרְזַת קְמִיָּהוּ "עַד מְתֵי פְתִיִים תֵּאֱהָבוּ פְתִי", וְהַתּוֹרָה הוּא הַשָּׁם יִתְבָּרַךְ בְּעֵצְמוֹ, שֶׁהוּא קוֹרֵא אוֹתָם וּמְבַקֵּשׁ שֶׁיִּחְזְרוּ אֵלָיו, וְעַל כֵּן כְּשֶׁעִדֵּן לֹא נָטָה הַרְבֵּה מִדָּרֶךְ הַיָּשָׁר אֲזִי אֶפְשֶׁר לוֹ בְּקַל לְשׁוֹב מִחֲמַת שֶׁהוּא מְכִיר עֵדֵן אֶת הַקּוֹל וְרָגִיל בּוֹ כִּי זֶה סְמוּךְ הֵי אֲצֵל הַשָּׁם יִתְבָּרַךְ וְהֵי שׁוֹמֵעַ קוֹלוֹ קוֹל הַתּוֹרָה וְעִדֵּן לֹא שָׁכַח אֶת הַקּוֹל וְעִדֵּן לֹא תָעָה הַרְבֵּה בְּאֵלוֹ הַדְרָכִים הָאֲחֵרִים הַתּוֹעִים וְהַנְּבֹכִים וְעַל כֵּן בְּקַל אֶפְשֶׁר לוֹ לְשׁוֹב. וְהוּא כְּמִשְׁלַל הַרוּעָה שְׂכָאֶשְׁרָה שֶׁהָאֶחָד תוֹעֵה מֵהַדָּרֶךְ אֲזִי תִכְף הוּא קוֹרֵא אוֹתוֹ, וְכִשְׁהִשָּׂה עִדֵּן לֹא תָעָה הַרְבֵּה מֵהַדָּרֶךְ אֲזִי הוּא מְכִיר הַקּוֹל וְהוֹלֵךְ אַחֲרָיו תִּכְף, אָבָל כְּשֶׁכָּבַר נָטָה הַרְבֵּה מֵהַדָּרֶךְ אֲזִי כָבַר שָׁכַח אֶת הַקּוֹל וְאִינוֹ מְכִיר בּוֹ, וְגַם הַרוּעָה מִיָּאֵשׁ עוֹד מְלַבֵּקֵשׁוּ מִחֲמַת שֶׁזֶה זְמַן רַב שֶׁהָלַךְ וְתָעָה מֵאוֹתוֹ, כֵּן, כְּשֶׁכָּבַר הֶאָרִיר זְמַן, חֵס וְשְׁלוֹם, בְּרָשָׁעוֹ וְנָטָה וְתָעָה הַרְבֵּה מֵהַדָּרֶךְ הַיָּשָׁר לְאֵלוֹ הַדְרָכִים הַמְקַלְקֵלִים וְהַתּוֹעִים וְהַנְּבֹכִים וְהַמְבַלְבְּלִים אֲזִי קִשְׁטָה לוֹ לְשׁוֹב כְּנ"ל. וְדַע שֶׁאֵלוֹ הַדְרָכִים הַמְקַלְקֵלִים וְהַתּוֹעִים כְּשֶׁאָדָם תוֹעֵה בָּהֶם, חֵס וְשְׁלוֹם, הוּא הַרְבֵּה מְאֹד אֶפְשֶׁר לְפַעֲמִים שֶׁיִּתְעָה מְאֹד וְיֵלֵךְ בְּאֵלוֹ הַדְרָכִים הַנְּבֹכִים וְאֲזִי דִיקָא מֵרַב תְּעוֹתוֹ בָּהֶם יִתְהַפֵּךְ וְיָשׁוּב עַד שֶׁיִּהְיֶה סְמוּךְ מְאֹד לְמְקוֹמוֹ הָרֵאשׁוֹן וְלֹא יִהְיֶה רַק הֶרְחַק מְעַט בֵּינוֹ לְבֵין מְקוֹמוֹ הָרֵאשׁוֹן וּבְקַל עַל יְדֵי נְסִיּוֹן קוֹל יָשׁוּב עוֹד לְמְקוֹמוֹ, אָבָל כְּשֶׁהַשָּׁם יִתְבָּרַךְ קוֹרֵא וּמְזַמֵּן לוֹ הַנְּסִיּוֹן אִינוֹ מְכִיר בְּקוֹל, וְאִינוֹ חוֹשֵׁשׁ לְשׁוֹב לְמְקוֹמוֹ. וְזֶה הוּא הַחֲלוּק שְׁבִין עוֹל גְּמִים לְזָקוֹ כִּי מִי שֶׁעִדֵּן בְּבַחֲרוּתוֹ וְעִדֵּן לֹא הִזְקִין בְּחַטָּאִיו אֶפְשֶׁר לוֹ יוֹתֵר לְשׁוֹב מֵהִזְקוֹ מִחֲמַת שֶׁעִדֵּן הוּא סְמוּךְ וְלֹא שָׁכַח אֶת הַקּוֹל הַקְרִיאָה,

וְזֶה "תְּעִיתִי כְּשֶׁה אַבְד", הֵינּוּ שְׂתֵעִיתִי מֵהַדָּרֶךְ הַיָּשָׁר כְּשֶׁה אוֹבַד הַנוֹטָה מֵהַדָּרֶךְ כְּנ"ל עַל כֵּן אֲנִי שׁוֹאֵל מִלְּפָנֶיךָ "בְּקֶשׁ עֲבָדְךָ, כִּי מְצוֹתִיךָ לֹא שָׁכַחְתִּי", הֵינּוּ שֶׁתִּמְהַר לְבַקֵּשׁנִי כֵּל זְמַן שֶׁאֲנִי זוֹכֵר עִדֵּן אֶת הַקּוֹל הַקְרִיאָה שֶׁל הַתּוֹרָה וְהַמְצוּוֹת. וְזֵהוּ: "בְּקֶשׁ עֲבָדְךָ כִּי מְצוֹתִיךָ לֹא שָׁכַחְתִּי" שֶׁתִּמְהַר לְבַקֵּשׁנִי תִכְף כִּי מְצוֹתִיךָ לֹא שָׁכַחְתִּי עִדֵּן, וְעִדֵּן אֲנִי מְכִיר אֶת קוֹל הַקְרִיאָה שֶׁל הַמְצוּוֹת שֶׁהֵם הַתּוֹרָה, עַל כֵּן בְּקֶשְׁתִּי, שֶׁתִּרְחַם עָלַי לְבַקֵּשׁנִי מִהֵרָה מִיָּד כֵּל זְמַן שֶׁעִדֵּן לֹא שָׁכַחְתִּי אֶת מְצוֹתִיךָ דֵּהֵינּוּ שֶׁעִדֵּן אֲנִי מְכִיר אֶת קוֹל הַקְרִיאָה שֶׁל הַתּוֹרָה וְהַמְצוּוֹת: כִּי כְּשֶׁחֵס וְשְׁלוֹם הָאָדָם יִזְקוּ בְּחַטָּאִים קִשְׁטָה מְאֹד לְבַקֵּשׁוֹ כִּי כָבַר שָׁכַח אֶת קוֹל הַתּוֹרָה וְהַמְצוּוֹת וְאִינוֹ מְכִיר בְּקוֹל הַקְרִיאָה. עַל כֵּן צְרִיךְ הָאָדָם לְבַקֵּשׁ מֵהַשָּׁם יִתְבָּרַךְ שֶׁיִּמְהַר הַשָּׁם יִתְבָּרַךְ לְבַקֵּשׁוֹ לְהַחְזִירוֹ אֵלָיו כֵּל זְמַן שֶׁלֹּא שָׁכַח עִדֵּן לְגַמְרֵי אֶת קוֹל הַתּוֹרָה וְהַמְצוּוֹת כְּנ"ל, וְזֵהוּ מֵה שְׂבַקֵּשׁ יְזוּד הַמֶּלֶךְ עָלָיו הַשְׁלוֹם "בְּקֶשׁ עֲבָדְךָ כִּי מְצוֹתִיךָ לֹא שָׁכַחְתִּי" כְּנ"ל.

ובכל זאת, סוף סוף אותה הפחה, ואותה אמירה מייאשת של הזונה, הן שגלגלו בסופו של דבר את התעוררותו ותשובתו של ראב"ד. החיות בצורתה הדלה, בפגישה עמה כחוויה מתנפצת, או כגועל, היא שהצליחה לעורר בתוכו דיון פנימי מה הם חיים ומה מצדיק את קיומם.

האם הדבקות בטוב תלויה ביכולת ליהנות ממנו?

כדי להבין זאת כדאי להכנס לכבשונו של השאלה היכן אכן חשים את החיים, והאם תקוותו של הטוב לנצח במאבק היצרים תלויה ביכולת להתענג מאותו טוב (כלומר, האם מאבק היצרים הוא מאבק היכן נמצא התענוג האמתי, או המועדף)?

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין סד, א

אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בנכרית אחת שהיתה חולה ביותר, אמרה: אם תעמוד ההיא אשה מחוליה - תלך ותעבוד לכל עבודה זרה שבעולם, עמדה והלכה לכל עבודה זרה שבעולם. כיון שהגיעה לפעור שאלה לכומרים: במה עובדין לזו? אמרו לה: אוכלין תרדין, ושותין שכר, ומתריזין בפניה. אמרה: מוטב שתחזור ההוא אשה לחוליה, ולא תעבוד עבודה זרה בכך. אתם בית ישראל אינן כן - הנצמדים לבעל פעור - כצמיד פתיל, ואתם הדבקים בה' אלהיכם - כשתי תמרות הדבוקות זו בזו. במתניתא תנא: הנצמדים לבעל פעור - כצמיד על ידי אשה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם - דבוקים ממש.

מהרש"א חידושי אגדות מסכת סנהדרין סד, א

מעשה בכותית אחת כו'. מוטב שתחזור האשה לחולי' כו'. נראה שנשמך האי עובדא למאמר דלעיל, ורב אמרן תרויהו [לשתי האמרות], שאמר לעיל "יודעין היו ישראל בע"ז שאין בה ממש ולא עבדו ע"ז אלא להתיר להם עריות" - אמר כמו כן בבעל פעור בכותית אחת וכו' [שרואים מן הסיפור כי ניכר בעליל אפילו לנכרי שאין ממש בבעל פעור], והרי ישראל גם כן ידעו שאין בה ממש [מק"ו], אבל היו נצמדים לבעל פעור כצמיד פתיל שהוא נצמד יפה בשעוה, כפירוש רש"י, מפני היתר עריות של בנות מואב שזה הביאם לעבוד ע"ז בזויה כזו, אבל [לעומת זה] הדבקים בה' אלהיכם אינו רק כב' תמרות כו' שאין אתם דבוקים בו כ"כ מפני איסור בנות עכו"ם, כמ"ש ולקחת מבנותיו לבניך וזנו בנותיו אחרי אלהיהן והזנו וגו'. ובמתני' תנא בהיפך [שהדבקות בה' גדולה יותר]: הנצמדים לבעל פעור כצמיד על ידי אשה, דהיינו הצמידים שעל ידיה שאינן דבוקין יפה ממש ובקל יכולה להסירן מעל ידיה, כן היו הנצמדים לבעל פעור שהיה אהבה התלויה בדבר בזנות של בנות מואב - בטל דבר בטלה האהבה; אבל אתם הדבקים וגו' דבוקים ממש לעולם שהיא אהבה שאינה תלויה בדבר, וק"ל:

נראה ששתי האמירות נכונות, גם זו שמצביעה על חיות יצרית שקשה למצוא כמותה בקדושה, וגם זו שאומרת שהדבקות בה' גוברת על הכל.

בדרך כלל קשה למצוא תענוג בקדושה כמו בקליפה, וצריך הרבה זוך נפש ורגישות גבוהה לאלקות כדי להתענג על ה' כפי שמתענגים מן החטא, וכבר הסביר הרמב"ם שצרות הגלות סילקו את הנבואה³, ומאז החורבן ניתן טעם ביאה לעוברי עבירה

3 מו"נ ב, לו. כלומר, השקוע בצרותיו אין לבו פנוי לחוש את ההנאה שבמפגש ואינו מסוגל

דוקא⁴, אבל כל זה נכון מההיבט החיובי, כששואלים איפה יש יותר. אולם כשבאים לנתק אדם מן הקדושה לגמרי כאן יש בזה אימת מות שאינה מצוייה כאשר באים לייבשו מתענוגיו. על דרך השלילה הקדושה היא הגוברת, והניתוק ממנה נתפס כחמור לאין ערוך מאשר ההיפרדות מהנאות החיים. הרי זה כמו החיים, סתם חיים אינם בהכרח רוויי תענוג בזרימתם, אבל נטילתם נתפסת כקטסטרופה, והצלתם כענין שכמעט אין גדול ממנו, ולא כן כאשר נחסמת יכולת כלשהי להתענג. יכולת הראייה, דרך משל, היא ביטוי חשוב של החיים, אבל סילוקה אינו רצח, וכך הוא ביחס לכל הנאה. החיים המימלאיים, אלו שנדמים כקיום בלתי ממומש, נתפסים לפתע כתענוג הכי גדול על רקע האיום עליהם.

כלומר, מיצוי ההנאות לכשעצמו, אפילו עד כדי איבוד הטעם שבהן, יכול אולי להוליד שעמום או תסכול, אבל אין בו לכשעצמו יכולת להפנות אליהן עורף, והאדם ממשיך להסתובב ולחפש צוף, ואילו דברי הזונה כי השקיעה הזאת בתאוות בעצם מנתקת מן הקדושה וחוסמת את הדרך לחזור הם שהולידו את הבהלה ואת הכח לתפנית.

אין זאת אלא שהשלילה נוגעת לעצם, מתייחסת אליו ומטלטלת אותו, בעוד שהחיוב הנו תמיד התייחסות למה שמתפשט מן העצם, ולא פגישה ישירה עם העצם עצמו. הפתגם הידוע "אמור לי מי חבריך ואומר לך מי אתה" נכון הרבה פחות מהפתגם "אמור לי מי שונאך ואומר לך מי אתה". חבריך אפשר שלא באו בסודך, ומגעך אתם נוגע לשכבות החיצוניות של חיך, ואילו שונאך מתעורר לשנוא לרגל תחושה שקיומך מאיים על קיומו ולא רק על התפשטותו. כשמנסים להסביר למישהו שלא ראה צבע לבן מימיו מהו צבע זה, ההסבר יקלע יותר אם נאמר שהריהו הפוך משחור מאשר אם נאמר שהוא קצת דומה לצהוב.

לכן, אף כי טעם ותענוג מצא ראב"ד בניאוף דוקא, שם היו חוויותיו ה'חיוביות' וכמדומה שאיבד יכולת למצוא טעם במשהו אחר, הנה כשצף האיום שמא הוא מתנתק על ידי כך לגמרי, קפצה ונעורה הנקודה היהודית שבו, זיקתו לה', ונעמדה לבקש על נפשה. האיום והשלילה הם שהולידו את הבהלה בתחילה ואת התשובה לבסוף⁵.

להפנות אליו את מלוא תשומת לבו.

4 סנהדרין עה, א.

5 ראה משלו של ר' אייזיק מהומל («חנה אריאל» פרשת בהעלותך) המסביר כי מבחינת החוויה החיובית, הדברים היקרים ביותר הם הנוטים לחמוק מן החוויה החיובית אף שהעומד כנגדם כלל אינו שקול להם. ר' אייזיק במשלו, כפי שיראה הקורא, ממשיל את ה' לבן ואת ישראל לאב, כי לא הצליח למצוא המחשה טובה יותר להגבהת הנפש מאשר התפעמות האדם מבנו המופלא (בעוד שגאוות הבן באביו אינה מפעימה כל כך):

[ר' אייזיק מביא משל זה כדי להסביר מה פירושה של אותה גאווה שניטלה שהקב"ה בוכה עליה במסתרים בלא יכולת לשתף אתו זר בצערן]

אדם עשיר השמח בחלקו, ומוצלח בכל אשר יפנה, ואינו חסר לנפשו כלום. עוד יש לו בן קטן, [מראהו] כתואר פני המלך, נפלא מאד. ומקטפיה [מקטנותו] ידוע שיהיה חכם גדול שאין כמוהו בכל העולם, וגם שיהיה לו [לבן הקטן] מידת הרוממות וההודו על כל בני העולם, שהכל ייכנעו מפניו. והכל ניכר בפניו [של הקטן] - פני ההוד וההדר ויקרת הערך על כל בני אדם שיש בעולם.

הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה [ותסדי מאתך לא ימוש וגבירת שלומי לא תמוט אמר מרחמך הוי': (ישעיהו נד)].

אמר: שמים וארץ בקשו עלי רחמים, אמרו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה [וישביה כמו כן ימותון, וישועתי לעולם תהיה וצדקתי לא תחת: שמעו אלי ידעי צדק, עם תורת בלבם, אל תיראו חרפת אנוש ומגדפתם אל תחתו: כי כבוד יאכלם עש וכצמר יאכלם סם, וצדקתי לעולם תהיה וישועתי לדרור דורים:]

אמר: המה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: והפרה הלבנה ובושה החמה [כי מלך הוי' צבאות בחר ציון ובירושלם ונגד זקניו כבוד:]

אמר: כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: ונמקו כל צבא השמים [...] כי רוותה בשמים ידי, הנה על אדום תרד:]

הייתכנו חיים בעצימות נמוכה?

בפשטות, כשראב"ד שומע שאין לו דרך לחזור בתשובה, הוא מחפש עזרה מבחוץ.

מה פירוש הפנייה לכל הסובב כדי שיבקש עליו רחמים? אולי ראב"ד מבקש 'קיום בעצימות נמוכה'. אם אינו יכול לחיות מרוח פיו של ה', עדיין יתכן לו קיום כשאר היצורים. שמא נוסף כי גנוזה בזה גם הצטדקות: מה כבר אפשר לדרוש מאדם שנקלע לתוך הטבע, והלוא הטבע הוא זה שייצר בתוך נפשו את הדימויים לטוב ולעונג. במעי אמו לומד התינוק את כל התורה כולה,

וזה העשיר, כשמסתכל בבנו זהה יש לו שעשועים גדולים עד מאד, ואין שום דבר מורגש [מובחן בפירוט] לפועל ממש ממה שהוא משתעשע, וגם אין צורך לזכור בשעת השעשועים שהוא בן שלו ואין לזולתו בן כמותו, רק שממילא בהסתכלותו בבנו הנ"ל מתמלא שעשועים גדולים, ומחשבתו תקועה וטרודה בשעשועים הללו. וזה דואי, שזולתו, מי שאינו אביו, לא ישתעשע בשעשועים כאלה ממנו, ואף על פי כן אין שעשועיו [של האב] מחמת הסיבה שהוא שלו ויש לו במה להתפאר שיש לו בן כזה, כי זהו ענין התפארות לעצמו נגד בני אדם [פירוש: כי כשחושב על כך שהבן שלו תשומת הלב מופנית לעצמו, ומשוה עצמו לבני אדם אחרים כדי להרגיש יתרונו עליהם] ולא בעת השעשועים [מה שאין כן בעת השעשועים, אז אין תשומת הלב מופנית לעצמו, לשים לב כי הוא המשתעשע] כי בעת ההסתכלות מתייחד הוא עם הפלאת הבן יקיר, כי יש לו מקום יחוד והתקשרות עמו, כי בנו הוא, ולכן גם מתייחד הוא גם בהפלאות והפלגתהבן על כל באי עולם, באופן שבשעת השעשועים אז כל ההנאות שיש לו הן כלא חשיביה קמיה לגמרי, והוא מתרומם בנפשו ביחוד ורוממות הפלגת והפלאות הבן היקיר.

יצויר, כשנהפך עליו הגלגל - על העשיר הנ"ל - וניתן ביד שונאיו אסור בכבלי ברזל להרוג ולאבד ולמכה ולחרפה, שאז בטל ממנו לגמרי כח ההתעלות להשתעשע בבנו, כי כל כוחותיו [הגלויים] שקועים וטרודים בחיי נפשו בגופו [אע"פ שעצם ההתקשרות ללבנו ונכונותו למסור נפשו למענו לא פגו]... עיין שם.

6 גידה ל, ע"ב:

דרש רבי שמלאי למה הולד דומה במעי אמו? ... ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו... ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטר

אבל משעה שננער⁷, ונוצרה אינטראקציה בינו לבין המציאות החיצונית - אותה הוא חש ואליה מתודע, והיא הנוטעת בתוכו זיקות של עונג ומשיכה - שוב אין בידו להיחלץ מזה. אם כן, כיוון שאתם עומדים וקיימים למרות התוצר הדל שלכם (יושם לב כי מוצגים כאן זוגות זוגות, ואולי רומז שמהם נוצרת חיותו, ואין בו אלא מה שבהם), וקיומכם-המקבל-את-עצמו-כפי-שהוא מקבל את אישורו מרוח פיו של ה' (כאמור, ולא מהרוח שנופח **מתוכו**, "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם"), כי אז אספוני וצרפוני אליכם, ואחיה אף אני בעקיפין כמותכם. יש חיים וקיום אף ללא היות נוכח פני ה', וללא נשימה את נפיחת אפיו.

אפשר אולי למצוא כאן רמז לארבעה מעגלים, זה חוצה מזה, שאפשר להיתלות בהם כדי להתקיים קיום חיצוני, ואף כדי להאשים אותם:

הרים וגבעות - הללו מצויים בחז"ל כדימוי **להורים** (שמא בגלל האסוציאציה הלשונית, ושמא בגלל התחושה שהנה כאן מזדקר בתבליט הנוף גובה יציב וחזק, שאף נוהגים לחצוב ממנו). אם כן, רמז כאן להאשמה השכיחה כל כך בימינו: ההורים אשמים. הן מצד יצירתם את תנאי הגידול שלי, הן מצד הסתבכות היחסים אתם. באופן מופשט יותר: **הביולוגיה** שלי אשמה, הגנים שקבלתי מאבא ואמא (כאמור, האשמה כאן לא בהכרח שתתפרש דוקא כבקורת וטענה כלפיהם. אף אם מתייחסים אליהם כאל נתונים אובייקטיביים, עדיין, הנני פרי הגבולות והמגבלות הללו).

שמים וארץ - הללו יכולים להתפרש כ"עולם ומלואו", ההקשרים הרחבים בתוכם אני שרוי, ובשפה מודרנית: **הסוציולוגיה** אשמה, החברה שגידלה אותי.

חמה ולבנה - הללו מייצגים את החוקיות והקביעות המושלים בכל, את **המדע**. אם כן, הטענה היא שהנני לכוד בתוך תפיסות שכליות נוקשות. החוקיות, שהשכל מתפתה לראות בה חזות הכל, חוסמת את האדם מלהאמין בחירותו וביכולתו להתקשר ולהתמסר אל מי שלמעלה מכל חוק, ומלהבחין שה' בוחר ומעדיף וחפץ לקרב את העובדים אותו.

כוכבים ומזלות - ה' קורא לאברהם "צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בך"⁸, לפיו אברם אינו מוליד. צא **מהאמונות** המוגבלות שלך. אם כן, כוכבים ומזלות משרים אווירה של מסתורין קפוא ותודעה של גורל שאין להמלט ממנו.

כאמור, הפניה היא מהמעגל הקרוב אל המעגל הרחוק - בכל פעם שבקשתו נדחית הוא מטפס לאחריות מקיפה וכוללת, וככזו היא 'אוחזת' בו יותר (כמו שכולם כבולים לכח הכבידה), וביחס אליה הוא 'בורג' קטן.

[מי שמתמצא בשפה הפנימית יוכל לזהות בארבע הבחינות שזיהינו ארבע פגיונות בשם ה'. ה תחתונה מחייה את הטבע, ו שמעליה את עולם הרגש ויחסי האנוש, ה עליונה את השכל, ו-י שבראש רומזת למופלא.]

על פיו ומשכחו כל התורה כולה שנא' לפתח חטאת רובץ...

7 ראה רש"י לבראשית ח, כא: משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע:

8 שם טו, ה.

מדוע ראב"ד לא נענה על ידם? (ומה הם רחמים אמיתיים?)

ראשית, התגובה שלהם משדרת ניכור, בחינת "מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו". חושדים במי שאין בו דעת כי לא יפרש נכון את תשומת הלב אליו, כי יותר לעצמו וישלים עם הריסת צלם אלקים וחניקת רוח ה' שנופחה בו. דעת אינה ההשכלה עצמה אלא התקשרות למה שהתגלה להכרה (כמו "והאדם ידע את חוה אשתו"), והפנמה של זה, ומי שאין בו דעת 'משדר' שאין לו כלים לחוש את האכפתיות אליו, את נקודת התצפית של הבא לסייע לו, ולפיכך הרחמים עליו לא יתפרשו לו נכון ולעולם יצטנף בתוך סבלו האישי ולא יחוש כי המרחמים רואים אותו כמסוגל להיות אחר ממה שהוא בפועל (לפי זה השמים 'מודעים' לתפקידם להצמיח מתוכם אדם, וכשהלה מועל בתפקידו מאבדים הם עניין בו). הנואף, יותר מכל אחד אחר, הוא האדם שאבדה לו הדעת. כי הניאוף פונה מן ההתקשרות והמחוייבות אל הרגעי ואל ההתרכזות בהנאת עצמו, בלא תשומת לב אל הדמות שמאחורי הגוף המהנה. [רחמים אמיתיים, "מותרים", אינם רק השתתפות בסבל, אלא הרגשה שהמסכן נמצא לא במקום הנכון, לא במקום הראוי לו, ואמון שלפיכך אפשר לחלצו משם. רחמים אמיתיים נולדים כאשר "מצא מין את מינו" ופועלים בדרך של "מצא מין את מינו ונעור".]

ואולם, השמים וכו' אינם רק מתנכרים, טענתם בפיהם: "עד שנבקש עליך נבקש על עצמנו", ובזה בעצם רומזים לו שעליו לשנות את נקודת התצפית, את כיוון התקוה. אותו קיום בעצימות נמוכה שאתה מקווה להיושע ממנו אינו באמת חי הנושא את עצמו. יציבותו מדומה, ותלויה על בלימה. כביכול תימה גדול הוא שכל המערכת הזאת, חסרת הזיקה המודעת למקורה, ממשיכה להתקיים, ואין בהאחזות בה כדי לפרנס לאדם את תשוקתו העמוקה לקיום. הצמאון האנושי לקיום אינו יכול להסתפק בראיות עובדתיות שייתכן קיום ללא משמעות, הוא כמה (ב-מ צרוייה) לקיום שיש לו הצדקה.

ושמא אפשר לשמוע בדבריהם הטחת אשמה סמוייה: התנהגותם של בני אדם כמוך היא המולידה את הצורך שלנו לבקש רחמים על עצמנו. התקיימותנו ללא קשר אל קיום עמוק יותר, וללא השתתפות במה שקרוב ללבו של ה' (במושגים דלעיל: רוח פיו של ה' ללא זיקה אל נפיחת אפיו), מאבדת את הצדקתה ונעשית מוטלת בספק. אתה ונוכחותך בתוכנו היו אמורים לקיימנו, ומשמאסת במאמץ ההתקשרות אל מקור קיומנו נעשה זה מוטל כביכול בספק (רק כביכול, מפני שאינך היחיד, אבל ודאי שמה שעובר עליך יש בו מן המייצג, ומעלה חשד שאין לקוות מן האדם להתרוממות מהשתתפותו בטבע ובדחפיו).

את התביעה-ההאשמה הזאת ניתן אולי להסיק מן ההנגדה לשלושת הזוגות המופיעה מיד בסופי הפסוקים (והועתקה כאן לתוך הטקסט בניקוד בסוגריים), ומן ההנמקה המופיעה בסוף הרביעי. לעומת ההרים והגבעות שימושו וימוטו חסדי מאיתך לא ימוש ובריתי לא תמוט. לעומת השמים והארץ שיבלו תהיה צדקת ה' לעמו אשר תורתו בלבם לדור דורים. החמה והלבנה יבושו כי כבודם יחוויר נוכח כבוד מלכות ה' בציון. הכוכבים והמזלות ימקו במסגרת פגיעת ידו של ה' באדם. כלומר, היציבות האמתית עליה אפשר לסמוך היא יציבות הדבקים בה, ולאור

התגלות האמת הזאת בא ערעור על כל יציבות המאפשרת אשליה כאילו אפשר בלי זה.

הניאוף לעומת קיום אמת

יושם לב כי הדיון על מה יציב ומה לא נוגע לעומק כשלון הניאוף. הראייה השטחית חושדת כי ההליכה לקראת מפגש מחייב וכריתת הברית מסכנות את הקיים ומאיימות על הקיום ('עדיף צפור אחת ביד משתיים על העץ', עדיף האני המצומצם המעשיר עצמו על ידי לקיטת חוויות מאשר התקיימות פורצת גבולות עצמה ופרה ורבה על ידי זיקה מחייבת אל האחר), ואילו הראייה העמוקה יודעת שההפך הוא הנכון: רק הנכונות ללכת תוך וויתור על דפוסיי הקודמים, תוך כדי ויתור על ההנאות הנוגעות וממשמשות בישותי, והנכונות להמיר תענוג שרק נוגע פעם אחר פעם בישותי (הצמדות לזנות ולפעור) בתענוג של דבקות ("ואתם הדבקים בה") שהיא הנאה אמיתית מזולת, מחברים אל עצם הקיום ואל מקור היציבות.

מדוע לא פנה לעזרת בני אדם? אם נאמר שבעיני הבריות היה ת"ח, ניחא. כי בוש מפניהם, ושמא חשש לחילול ה'. אולם גם בלי שהיה ת"ח, נראה שעומק שקיעתו בחטא משרה על בני אדם ייאוש מלקוות שיוכלו לעזור לו ושיוכל להיפרד מן החטא.

אמר: אין הדבר תלוי אלא בי

הבדידות מולידה מפנה ומהפך

ראב"ד עובר כאן תהליך של העצמת הקיום שלו. האדם מזהה שעמידתו לפני ה' היא כיחיד, כבר-חירות וכבעל בחירה, והללו חריגה הן מכל מה שיש בטבע. אין זו זיקת הנברא לבוראו, אין זה המסובב הקולט פתאום מהי סיבתו ובמה הוא תלוי, מה שמחייב התאמה למקור קיומו, אלא יש כאן הכרה בעומק הבדידות של הקיום האנושי. דוקא כשזו מתחדדת, מתברר לה חוסר השחר שלה וחוסר הפידבק כל עוד היא מרוכזת ותפוסה בתדמית שלה, בסיפור שלה על עצמה מיהי ומהי, ומאיך, מתבררים עומק האחריות ועומק הציפיות אשר נחשפים בהקשר לצד השני של מטבע הבדידות, צד העצמאות, ושמא נאמר: צד העצמיות. את מה שעצמאות האדם אמורה להניב אי אפשר להפיק משום בריה אחרת ואפילו לא משום אדם אחר, ואין דרך לחמוק מתביעה קיומית זו. רק מכח עצמאותו יכול הוא להעניק לעצמו טעם קיום וחשיבות קיום, ורק מכח אלו יכול הוא לצפות לפידבק וליחסי גומלין משמעותיים.

כיצד מתייחס עתה ראב"ד לדברי הזונה כי אינו יכול לחזור בתשובה? מסתבר שמעתי מתפרשים דבריה כאות משמים. הטענה שאינו יכול לחזור מפיקה ממנו הבנה כי נצרכת כאן תשובה מיוחדת, התעצמות חריגה עם בחירתו החפשית. אין הוא מאלו ש"הבא ליטרה מסייעין בידו". הוא בבדידותו ללא שום תמיכה וללא שום הימלטות, הימלטות לקיום אחר לא תיתכן כפי שהסבירו לו שמים וארץ וכו', ותמיכה לא תימצא לו כפי שהבין מראש כשלא פנה לבני אדם אלא לשמים ולארץ. מבחינה חברתית, התנהגותו שעד כה הפכה אותו למסוכן לחברה, כי תמיכה בו תתפרש בפשטות כתמיכה ב"אחטא ואשוב" (ובדקות כך הדבר גם כלפי שמיא), אבל על רקע הייאוש הזה מחלחלת ההכרה שגרעין העצמיות שלו לא נכחד, ומתוכו יכול הוא

להצמיח התנגדות לדרכו שעד כה ותפנית⁹.

הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא.

הבכיה כצער והבכיה כגילוי

הבכיה פירושה כפול: א. צער, קודם כל על מצבו, על התדרדרותו עד להיותו מגורש מכל העולמות בלא לזכות באמפתיה מאף אחד, ושמא אף על החמצה נוראה של כל החיים. ככזאת מתייחסת הבכיה לחייו של ראב"ד, להווה, לעבר, ולצפוי כתוצאה מכך בהמשך. ב. ביטוי לאי יכולת ההכלה של הנפש את גודל המעמסה שמעמיסה עליה בדידות זאת שהתחוורה לה, וככזאת מתייחסת הבכיה למה שהתחוור עם סירובם של השמים והארץ לסייע.

בכיה כתגובה לגילויים שאי אפשר להכיל מצוייה רבות כתגובה להתגלותם של סתרי תורה, וכפי שיוסבר לקמן, גם בכייתו של רבי שבהמשך מתפרשת היטב כבכיה מעין זו.

אולי אפשר לשלב את שני הפירושים: ראה מה שהעלנו לעיל כי את התענוג קל יותר למצוא בקליפות, אבל לגבי עצם הקיום, ההתנתקות הגמורה מקדושה נתפסת כמוות. אם כך, חיי ראב"ד - הדימויים שהשתרשו בתוכו אודות התענוג וטעם החיים - הובילו אותו למקום בו שוב לא יוכל להתחיות מן הקדושה, וזו בכיה א, ואולם האיום להתנתק לגמרי הוליד את העדפת המות, וזו בכיה ב. ובמלים אחרות: כשאדם מוצא עצמו חשוף מול הדין על עצם חייו, ומעורטל מהעיסוק בתוצאות המתפשטות מהם, שחות כתפיו מהמעמסה הזאת, כי היה רוצה לברוח אל איזור הנוחות של מה מענג ומה לא, וצר לו על התרוקנותו וגלותו מתענוגיו, ומאידיך, הנה הוא ניצב מול עצמו הבלתי מוכר לו, הסודי, הנשגב, והמטלטל החוצה מכל יציבות, ונולדת בכיה. "עזה כמוות אהבה".

בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי.

9 אפשר להצביע על שתי פרשיות בנביא בהן האמירה נועדה לעורר אי-השלמה אתה. א. במל"א, כא, אחאב שומע ממכיהו כי ה' רוצה להטעות אותו ולגרורם לו לצאת למלחמה כדי שייפול בה. לכאורה, כיוון שמכיהו ראה את ה' מעוניין להסתיר מאחאב את הצפוי לו, כדי להכשילו, הרי שאל לו לגלות זאת לאחאב. אין זאת אלא שבפשטות גורלו של אחאב נחתם, ולכן ה' דואג לשים רוח שקר בפי נביאי אחאב, כדי לפתותו לצאת למלחמה וליפול בה, אבל מעבר להחלטה הגלויה ה' חותר לו חתירה (אולי בזכות פנייתו לנביא האמת) ומותיר פירצה להימלט מעונשו. ב. בישיעהו, ו, בנבואת ההקדשה, ה' ממנה את ישיעהו לנביא על מנת שיאמר לעם כי «השמן לב העם הזה, ואזניו הכבד ועיניו השע, פן ... לבבו יבין ושב ורפא לו». בשביל מה לשלוח נביא להגיד לעם שה' יאטום לבם לבלתי שוב? אין זאת אלא שה' רומז כאן שאם מישהו יבין שזו כרגע ה'מדיניות', החטא כבר הצטבר עד שלא יבוא שינוי אמיתי ללא עונש קשה, יבין יחד עם זאת שחזרה בתשובה כן תועיל, כלומר שאם תהיה התעקשות נגד פעולת ה' לאטום את לב העם, זו עשויה להניב תשובה יקיצונית, עמוקה, שכן תועיל לבטל את רוע הגזרה (או שמא יהיו יחידים שיבינו ויצאו מכלל הזירה הכללית להיות הגרעין של ההתחדשות לאחר החורבן).

קשה לומר שבכיינו של רבי מקבילה להסבר הראשון בבכיינו של ראב"ד, כי האמנם הרגיש רבי אומלל ומקופח כל כך על כי אין טעם לטרחתו כל ימיו אם מישהו אחר יכול להגיע לאותם הישגים (של עוה"ב וכבוד) בקלות 'בלתי נסבלת' שכזאת? יותר מסתבר שבכיו הוא ביטוי לפליאה עד בלי יכולת להכיל כיצד ניתן לכווץ לדליגה אחת מעבר אל מדרגת חיים וקיום שזקוקה בדרך כלל להתגייסות של חיים שלמים כדי שתוכל להופיע.

קריאה שנייה

ראב"ד לא חשב מעולם לפני כן על עולם הבא, והשתדל לראות עולמו בחייו, למצות דרך התאוות את ממשותם של חייו. הפיחה, שקלקלה כנראה את תאוותו, המחישה את חוסר הממשות של יעדיו, את קלות התפוררותם. בעקבות זה, הבוז שבזה לו הזונה - מפני שלה ברור כי יש עולם הבא, והנה היא רואה מישהו שעושה ענין גדול וטעם חיים מהותי כל כך ממה שלה נראה מין אילוץ פרנסתי - מנסח באופן יותר עקרוני את חווית ההתנדפות שעבר רגע קודם (הדיון הפילוסופי אתו מעיד שדרך חייו אכן היתה דרך, תפיסה מה הם החיים, ולא תאוות מקוטעות, ולכן מדמה זאת הגמרא לעבודה זרה).

ההתכנסות בתוך עצמו מעידה על אובדן אחיזה במשהו. הוא פונה לכל היקום (לאחרים אינו פונה, כי לבני אדם רגילים זרה האופציה לייסד את החיים על מישוש עצמי ולעשות מזה טראסק גדול כל כך). ראשו בין רגליו ובוש הוא להרים ראשו כלפי מעלה אל ה' ממנו בחר להתעלם עד כה. הטבע מבחינתו הוא הביטוי לכך שה' מאפשר מירווח בינו ובין יצוריו. הטבע רציני ויציב, ומאפשר קיום מתעלם מן ה'. אב"ד מבין שהגזים בהיסחפות שלו, אבל בנסיבות אלו של העדר נוכחות אלקית גלויה בעולמנו והתקיימות מציאות סובלת כל, ניתן להתחשב באשליית הקיום שמנסה אדם לחולל כדי לזכות בעיני עצמו לממשות דרך מישוש חוויותיו-תאוותיו. לשון אחר: אני מבין שניסיתי לנפח ולהפיח רוח חיים במשהו עלוב ומתפוגג, אבל אני מצפה להתחשבות מפני שאני רואה שה' מקיים את העולם בדרך מתן בסתר, בה המקבל יכול להרשות לעצמו לקבל בלי להתעניין במקור. השמים והארץ בהתקיימותם הנצחית, ובהכלתם האיין-סופית, מעידים על האפשרות הזאת. הרחמים, לפי זה, הם הרחמים של רופא החוסך מחולה להיוודע לחומרת מצבו. מוטב שיחיה באשליית בריאות, ממילא אין מה לעשות. לכן לעת עתה, גם חיי שעה יכולים בשעת הדחק להיקרא חיים ולעורר אחרים לצאת לעזרתם.

אבל השמים אומרים שאינם יציבים כפי שהם נראים, כל הקיום רופף, אין הם בצד הבריא והשאנן של התרס. בעומקו של ענין אין אישור אלקי לנתק ממנו, ובה במידה שהם שותפים לטיפוח אשליית הנתק והקיום האוטונומי והחלקי, כך זכות קיומם שלהם אובדת. העתקת האשליה הפרטית אל הצטרפות למין סגנון רווח, "כולם חיים ככה וככה נבראנו וכו'" לא באמת פותרת את אי הקיום של התלוש (דוגמה: הקפיטליסט האגואיסט יכול להיתלות ב"יד הנעלמה" של הכלכלה העולמית, כל אחד דואג רק לעצמו בכל הכוח, ולבסוף, בלא מודע, יוצא שכולם מרוויחים. התוצאות החיוביות שבסוף מרשות ומאשרות לו שזה בסדר להיכנס לסיפור ההזוי כאילו הוא במרכז וכל העולם לא נברא אלא על מנת לשרתו. אלא שלבסוף מומחי הכלכלה

מודים שהשיטה שלהם לא בטוחה, ואם כך, אם לא יתעורר לב האדם לנדיבות, כי אז איש את רעהו חיים יבלע).

ההתפכחות מעוצמתה של האדישות העולמית, ההקשבה לה שבחשבון הגדול אינה חי הנושא את עצמו, אלא קיום הנזקק להצדקה על ידי זיקה אל מה שמעבר לו, מעוררת את אב"ד לחזור ולשים לב שרגישותו להיותו בן חלוף שמה אותו קרוב לאמת ונתבע לאמת הרבה יותר מהטבע שרק במעומעם מצליח לאותת את אי-מוחלטותו. ההתפכחות היא עצמה העדות לשייכותו העמוקה אל הנצחי שמבלה כל.

אולם חוויות החיים צבועות מדי בתאוות, והחיים כפי שמוכרים לו תפוסים מדי בציורים מעוותים. הארת האמת חילצה, אבל אין לה כח לברוא חיים אלטרנטיביים. כל משל לעליון הנבדל צפוי למשול ולהשתלט על נמשלו. לכן הוא בוכה, גם מפני ההרגשה שהחמיץ חייו לבלי שוב, וגם מפני ההתעוררות לגודל שנפתח לפניו פתאום והוא אין בו כח להכילו. הפתרון הוא הרצוא ללא שוב, והשוב יהיה רק על ידי לימודם של בני אדם אחרים מעוצמת הרצוא שלו. הללו שחיייהם לא התגשמו והתעבו כל כך יוכלו לגייסם להיות משל לנצחי.

הבכי של רבי, כמסובר בדרך כלל בחסידות, מעיד על השגה בלתי ניתנת להכלה, כי עוצמת הרצוא שכאן, עומק המהפך, ועומק ההבחנה עד כמה העצם נבדל מן הגילויים, עד כמה עצם הנפש יכול להחלץ מהיסטוריית החיים שלה, אלו דברים שקשה לנפש המיושבת בגוף, והצוברת דרכו את כל השגותיה וחוויותיה, להיודע לו.

ואמנם יתכן כי בכיו של רבי אינו רק על גודל הדילוג ומהירותו, אלא על כך שדוקא הקצנת הפחיתות היא שהקפיצה ופתחה לפני רב"ד שערים חדשים. דוקא השתדלותו הקיצונית להביא את החיים אל מיצויים ושיאם היא שסדקה את תמונת עולמו והשליכה אותו לכיוון ההפוך. אם כך יתכן שאין הבכיה רק פליאה אלא גם צער, צער על כך שהצדיקים חסרים את המנוע רב התנופה הזה.

במאי קא מיפלגי

אמרו עליו על ר"א בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה.

לפי הקריאה הראשונה היה רבי, ת"ח ששקוע בחטא, לפי השנייה, טיפוס עקבי שחיפש שם את טעם החיים.

פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כים דינרין בשכרה, נטל כים דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות.

לפי הקריאה הראשונה עשה כך מרוב היותו שטוף ביצר הרע, לפי השנייה פעל לא מתוך כניעה וחולשה אלא כמי שמחפש באקטיביות את שיא החיים.

בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה.

לפי הקריאה הראשונה התברר לו שאי אפשר לרקוד על שתי החתונות, ושהעבירה רוקנה ממנו את היכולת לחוש את החיות שבקדושה, לפי הקריאה השניה התנפצה

הבועה שטיפח לעצמו כאילו יש בעבירה כדי להעמיד חיים.

הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, וכו'

לפי הקריאה הראשונה קיווה מן ההרים והשמים וכו' שיתאפשרו לו חיים בעצימות נמוכה, גם אם אבדה אצלו החיות של הקדושה, ולפי הקריאה השניה קיווה להיתלות בשמיים כדי לברוא לעצמו עולם אלטרנטיבי, מנותק מן המציאות האמתית.

אמר: אין הדבר תלוי אלא בי,

לפי הקריאה הראשונה התעורר שעדיין לא אבדה לו חירות ההכרעה, לפי השנייה גילה זיקתו של האדם אל מה שמעבר לטבע.

הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא.

לפי הקריאה הראשונה בכה על החמצת תפקידו וגם מחמת כובד ההכרעה שחש פתאום, מחמת ההתבהרות שנדרש ממנו מאמץ עליון לחרוג מסגנון חייו הרפה שעד כה, לפי הקריאה השנייה בכה נוכח אי הבנה יסודית של החיים עד כה, מפני ההחמצה, וגם מפני ההבנה מכאן ואילך עד כמה האדם גדול הרבה יותר ממה שהוא חושב.

בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי.

לפי ההבנה הראשונה מתפלא רבי על יכולת השינוי הקיצונית, לפי ההבנה השניה מתפלא על שרידת נקודת הקודש ותחייתה בניגוד לכל החיים הרגילים, וגם על כך שהקצנת השלילה היא הזרקת אל שיא החיוב.

כוחו של היחיד

מדרש רבה בראשית - פרשה לג פסקה ג

ביומי דר' תנחומא היו צריכין ישראל לתענית, אתון לגביה, אמרין ליה: ר', גזור תעניתא. גזר תעניתא יום קדמאי יום ב' יום ג' ולא נחת מטרא, עאל ודרש להון, אמר להון: בני התמלאו רחמים אלו על אלו, והקב"ה מתמלא עליכם רחמים. עד שהן מחלקין צדקה לענייהם ראו אדם אחד נותן מעות לגרושתו. אתון לגביה ואמרו ליה: ר' מה אנן יתבין הכא, ועבירתא הכא? אמר להן: מה ראיתם? אמרו לו: ראינו אדם פלוני נותן מעות לגרושתו. שלח בתריהון ואייתנון לגו ציבורא, אמר לו: מה היא לך זו? אמר לו: גרושתי היא. אמר לו: מפני מה נתת לה מעות? אמר לו: רבי, ראיתי אותה בצרה והתמלאתי עליה רחמים. באותה שעה הגביה רבי תנחומא פניו כלפי מעלה ואמר: רבון כל העולמים, מה אם זה שאין לה עליו מזונות ראה אותה בצרה ונתמלא עליה רחמים, אתה שכתוב בך חנון ורחום ואנו בני ידידיך בני אברהם יצחק ויעקב, על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים. מיד ירדו גשמים ונתרוה העולם.

בְּיָמָיו שֶׁל ר' תַּנְחוּמָא הָיוּ צָרִיכִים יִשְׂרָאֵל לְגַשְׁמִים.

פֶּאָר אֶצְלוֹ, אָמְרוּ לוֹ: רַבִּי, גְּזֹר תַּעֲנִית.

גְּזֹר תַּעֲנִית יוֹם רִאשׁוֹן, יוֹם שֵׁנִי, יוֹם שְׁלִישִׁי - וְלֹא יֵרְדוּ גְּשָׁמִים.

נִכְנַס וְדָרַשׁ לְפָנֵיהֶם,

אָמַר לָהֶם: בְּנֵי, הַתְּמַלְאוּ רַחֲמִים אִלּוּ עַל אִלּוּ וְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מִתְמַלֵּא עֲלֵיכֶם רַחֲמִים.

עַד שֶׁהֵם מְחַלְקִים צְדָקָה לְעֲנִיָּהֶם - רְאוּ אָדָם מְסִיחַ עִם גְּרוּשְׁתּוֹ,

וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֹׁנֵתֵן לָהּ מְעוֹת.

פֶּאָר אֶצְלוֹ, אָמְרוּ לוֹ: רַבִּי, מָה אָנּוּ יוֹשְׁבִים פֶּאָן וְעַבְרָה פֶּאָן?!

אָמַר לָהֶם: מָה רְאִיתֶם.

אָמְרוּ לוֹ: רְאִינוּ אָדָם פְּלוֹנִי מְסִיחַ עִם גְּרוּשְׁתּוֹ,

וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֹׁנֵתֵן לָהּ מְעוֹת.

שֶׁלַח אַחֲרֵיהֶם וְהִבִּיאוּם אֶצְל הַצְּבֹר.

אָמַר לוֹ: מָה הִיא לָךְ זוֹ?

אָמַר לוֹ: גְּרוּשְׁתִּי הִיא.

אָמַר לוֹ: מִפְּנֵי מָה נָתַתְּ לָהּ מְעוֹת?

אמר לו: רבי, ראיתי אותה בצורה והתמלאתי עליה רחמים.

באותה שעה הגביה ר' תנחומא פניו כלפי מעלה ואמר:

רבון כל העולמים, ומה אם זה שאין לה עליו מזונות -

ראה אותה בצורה ונתמלא עליה רחמים,

אתה, שכתוב בה "חגון ורחום",

ואנו בני ידִידה, בני אברהם, יצחק ויעקב, ומזונותינו עליה,

על אחת כמה וכמה וכמה שנתמלא עלינו רחמים.

מִיד יָרְדוּ גְשָׁמִים וְנִתְרַחַח הָעוֹלָם.

קריאה צמודה:

בְּיָמֵינוּ שֶׁל ר' תַּנְחוּמָא הָיוּ צָרִיכִים יִשְׂרָאֵל לְגִשְׁמִים.

בְּאוֹ אֶצְלוֹ, אָמְרוּ לוֹ: רַבִּי, גִּזְרֵ תַעֲנִית.

גִּזְרֵ תַעֲנִית יוֹם רֵאשׁוֹן, יוֹם שֵׁנִי, יוֹם שְׁלִישִׁי - וְלֹא יָרְדוּ גְשָׁמִים.

התועלת וחוסר התועלת שבתענית

התגובה הראשונה לביקורת של ה' (כך צריך לפרש את מניעת הטוב כשפעל זאת מי שטוב לכל) היא תענית, הכנעה. המתענה מבטא בחסימת מאווייו הטבעיים כי רגילותו היא הליכה בשרירות לבו, כי דאגתו לקיומו ולהנאותו מסתירה ממנו מה ה' אלקיו שואל מעמו (או מביאה אותו להתעלם מזה).

אבל, הנה רואים הם שהכנעתם לא התקבלה ומחפשים עצה בכיוון אחר כיצד לרצות את ה'. בין אם הבעיה היתה אחרת ולא על חוסר ההכנעה באה הביקורת, ובין אם עדיין לא 'השתכנע' ה' מהכנעתם (כי לא היתה פנימית ואמתית), מסתבר שהמשך במסלול הזה לא ישנה את המצב.

נְכַנְס וְדָרַשׁ לְפָנֶיהֶם,

אָמַר לָהֶם: בְּנֵי, הִתְמַלְאוּ רַחֲמִים אֱלֹהֵי עַל אֱלֹהֵי וְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מִתְמַלֵּא עֲלֵיכֶם רַחֲמִים.

שלשה הסברים לתקוה כי החסד האנושי יביא לגשם

לפעמים, למרבה הפלא, ריבוי הכנעה לכשעצמו מפתח ניכור. אתה הצדיק ואנו הרשעים ואין בידנו לרצותך, אם כן, לכודים אנו בתוך מעגל קיום שאינו מצליח לתקשר אתך. בא ר' תנחומא ומציע, השתדלו להידמות לה', להזדהות אתו, "והלכת בדרכיו" - מה הוא רחום אף אתה היה רחום. כשה' יחוש שאתם מלאים רחמים, ימצא מין את מינו כביכול, וה' יפתח לרחם עליכם.

צורה אחרת לראות את עצתו של ר' תנחום: כשתנהגו לפניו משורת הדין, ינהג אף ה' בכך לפניו משורת הדין. כדי שינהג ה' לפניו משורת הדין צריך להכין בנפש כלי לזה.

בלעדי עולול האדם לפרש את טוב ה' כשיפוט שאכן צדיק הנו, ודרכו רצויה לפני ה', ואם התענה קודם כי אז יפרש שתשובתו התקבלה, ומעתה הריהו כדבעי, ור' תנחומא מרגיש שלמרות התענית לא כך הם פני הדברים.

וצורה שלישית, אולי קשורה יותר להתפתחות שבהמשך, היא להסביר שתעניתם הייתה טקסית מדי, מצוות אנשים מלומדה שלא חוללה שינוי בלב (כאפשרות שהועלתה לעיל שהכניעה היתה חיצונית), ור' תנחומא מקווה שהמגע הבין-אנושי שבפעולת החסד ירכך את הלבבות ויפעל שינוי אישיותי¹⁰.

עַד שְׁחַם מְחַלְקִים צְדָקָה לְעַנְיָהֶם - רְאוּ אָדָם מְסִיחַ עִם גְּרוּשָׁתוֹ,

וְלֹא עוֹד אֵלָא שְׁנַתָּן לָהּ מְעוֹת.

כָּאוּ אֲצִלּוֹ, אָמְרוּ לוֹ: רַבִּי, מָה אָנוּ יוֹשְׁבִים כָּאן וְעֹבְרָה כָּאן?!

אָמַר לָהֶם: מָה רְאִיתֶם.

אָמְרוּ לוֹ: רְאִינוּ אָדָם פְּלוֹנֵי מְסִיחַ עִם גְּרוּשָׁתוֹ,

וְלֹא עוֹד אֵלָא שְׁנַתָּן לָהּ מְעוֹת.

אחריות הצבור על חטאי היחיד

הצבור, המתוסכל מאי היענות ה' לתענית, פונה לעשות כהצעתו של ר' תנחום. והנה תוך כדי השתדלותם מבחינים הם בהתנהגות מכוערת, להבנתם, וקופצים על המציאה. לא בנו האשם, כפי הנראה, אלא פלוני הוא שאשם במצבנו, וחטאנו עליו אנו נענשים הוא חוסר תשומת הלב לזהות חריגים כאלה.

יש הרבה הקלה בגילויי כזה. כנראה שאנחנו די בסדר, אלא שלא נשמרנו מספיק מחריגים שעלולים לדרדר את המצב, ומעתה נטפל בזה והענינים יחזרו למסלולם

10 כמדומה שלענין זה מכון הנביא בדבריו על הצום:

ישעיה פרק נח

קָרָא בְּגֵרוֹן אֵל תַּחֲשׁוּ פְּשׁוּרֵי הָרֶם קוֹלָךְ וְהִגַּד לְעַמִּי פְּשָׁעֵם וּלְבֵית יַעֲקֹב חַטָּאתָם: וְאוֹתֵי יוֹם יוֹם יִדְרִשׁוּן וְיַדְעַת דְּרָכֵי יַחֲפָצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר צְדָקָה עָשָׂה וּמִשְׁפָּט אֶלְהִי לֹא עָזַב יִשְׁאֲלוּנִי מִשְׁפָּטֵי צְדָקָה קְרִבַת אֱלֹהִים יַחֲפָצוּן: לָמָּה צַמְנוּ וְלֹא רְאִיתָ עֲנִינוּ וְנִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדַּע הֵן בְּיוֹם צַמְכֶם תִּמְצְאוּ חֶפֶץ וְכָל עֲצָבֵיכֶם תִּנְגָּשׁוּ: הֵן לָרִיב וּמִצָּה תִצְוֶמוּ וּלְהַכּוֹת בְּאָרְצְךָ רָשָׁע לֹא תִצְוֶמוּ כִּיּוֹם לְהִשְׁמִיעַ בְּמִרוֹם קוֹלְכֶם: הִכָּזָה יִהְיֶה צוּם אֲבַחְרֶהוּ יוֹם עֲנוּת אָדָם נִפְשׁוֹ הִלְכֶךָ כְּאִגְמוֹן רֹאשׁוֹ וְשִׁק וְאֶפֶר יִצְיֵעַ הַלָּזָה תִקְרָא צוּם יוֹם רִצּוֹן לַהוִי: הֲלוֹא זֶה צוּם אֲבַחְרֶהוּ פִתַח חַרְצָבוֹת רָשָׁע הִתֵּר אֲגַדּוֹת מוֹטָה וְשִׁלַח רִצּוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִנְתַּקוּ: הֲלוֹא פָּרַס לָרֵעַב לַחֲמֶה וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תִּבְיֵא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרֹם וְכִסְיֹתוֹ וּמִבְּשָׂרָךְ לֹא תִתְעַלֵּם: אֵז בְּקַע כֶּשֶׁחַר אוֹרָה וּבְאֶרְצְךָ מִהֲרֵה תִצְמַח וְהִלֵּךְ לִפְנֵיךְ צְדָקָה כְּבוֹד הוִי יֵאֲסָפָה: אֵז תִּקְרָא וְהוִי יַעֲנֶה תִשְׁנַע וְיֹאמַר הִנְנִי אִם תִּסְיֵר מִתּוֹךְ מוֹטָה וְשִׁלַח אֲצַבֵּעַ וְדָבַר אָנוּ: וְתִפַּק לָרֵעַב נִפְשָׁךְ וְנִפְשׁ נִעְנֶה תִשְׁבִּיעַ וְזָרַח בְּחֹשֶׁךְ אוֹרָךְ וְאֶפְלְתָה כְּצִהְרִים: וְנִחַד הוִי תִמִּיד וְהִשְׁבִּיעַ בְּצַחְצַחוֹת נִפְשָׁךְ וְעֲצַמְתִּיךָ יַחֲלִיץ וְהִיִּית כְּגֵן רֶוַח וְכִמּוּצָא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכָּזְבוּ מִימֵיו: וּבְנוּ מִמֶּךָ חֲרָבוֹת עוֹלָם מוֹסְדֵי דוֹר וְדוֹר תִּקְוֹמֶם וְקָרָא לָךְ גִּדְר פָּרָץ מְשׁוּבָב נְתִיבוֹת לְשֻׁכָּת:

והסדר הטוב ישוב על כנו. והנה, אנחנו הקוראים, בראותנו גישה כזאת, נוטים אנו לראות בה התחמקות שקופה ממה שבאמת צריך לעשות כדי לזכות לברכת ה' ונוטים לבזו לה, אבל טענתם אינה דבר של מה בכך.

התורה בפרשת ניצבים אכן מזהירה "פן יש בכם... שרש פורה ראש ולענה" ומתארת את ההרסנות שיכולה התנהגות היחיד להמיט על הצבור, כמי שקודח תחת המושב שלו בספינה המשותפת ומטביע את כולם. פרשת עכן בספר יהושע אף מכוונת לקרוא בקריאה מתאימה לזה את הפסוק שחותם את אותה פרשה, כפי שנבאר מיד: בפסוק נאמר: "הנסתרות להוי' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת".¹¹ היו¹¹ שפירשו כי מדובר כאן בהבחנה שבין הנסתרות לנגלות. החטאים שנעשו בסתר על ידי היחיד שהתברך בלבבו והלך בשרירות לבו יטופלו על ידי ה' שיעניש את היחיד, כי מה בידי הצבור לעשות כנגד אותו שרש נסתר שפורה ראש ולענה, ואילו הנגלות, החטאים הגלויים, לנו ולבנינו, עלינו להעניש אותם ככל המצווה בתורה (ואם אנו מצדנו לא נעשה כן, כי אז תאבד בקשתנו מה' כי יטפל בנסתרות את כנותה). ואולם פרשת עכן מורה שגם על הנסתרות הננו נענשים, ובעקבותיה נראה לפרש שהכתוב אינו עוסק בהבחנה בין הנסתרות לנגלות אלא בתהליך: מי שיחטא בסתר, מבטיח ה' כי יחשוף אותו, ואז יוכל הצבור לטפל בו, ולפ"י מעולם לא פטר ה' את הצבור מלטפל בחטאים ולעולם האחריות עלינו, אלא שמבטיח כי יסייע בידנו לעשות זאת¹².

עולה מן האמור שהיחיד שאינו מטופל אכן עשוי לחלחל נזק בלתי הפיך בצבור, ועולה שצרות באות על הצבור כדי לעורר אותו לגלות את היחידים הללו, ואם כך, גישת הצבור אינה מופרכת ואינה נלעגת.

שָׁלַח אַחֲרֵיהֶם וְהִבִּיאֹם אֶצֶל הַצֹּבֵר.

אָמַר לוֹ: מַה הִיא לָךְ זוֹ?

אָמַר לוֹ: גְּרוּשְׁתִּי הִיא.

אָמַר לוֹ: מִפְּנֵי מַה נִּתְּתָ לָהּ מְעוֹת?

אָמַר לוֹ: רַבִּי, רָאִיתִי אוֹתָהּ בְּצַרָה וְהִתְמַלְאֲתִי עֲלֶיהָ רַחֲמִים.

בְּאוֹתָהּ שָׁעָה הִגְבִּיחַ ר' תְּנַחֲוֹמָא פְּנִיּוֹ כְּלָפֵי מַעְלָה וְאָמַר:

רְבוֹן כָּל הָעוֹלָמִים, וּמַה אִם זֶה שְׂאִין לָהּ עֲלִיו מְזוֹנֹת -

רָאָה אוֹתָהּ בְּצַרָה וְנִתְמַלְא עֲלֶיהָ רַחֲמִים,

אֲתָהּ, שְׂכָתוֹב בָּהּ "חֲנוּן וְרַחוּם",

וְאָנוּ בְּנֵי יְדִידָהּ, בְּנֵי אֲבֵרָהֶם, יִצְחָק וְיַעֲקֹב, וּמְזוֹנֹתֵינוּ עֲלֶיהָ,

עַל אַחַת כְּמַה וְכַמָּה שֶׁתְּמַלְא עֲלֵינוּ רַחֲמִים.

11 רש"י לדברים כט, כח; ורשב"ם שם כז, טו.

12 ראה ר' יוסף בכור שור לבראשית ט, ה-ו; ובספר מן הפרדס ח"ב, עמ' רפו ואילך.

מִיד יִרְדוּ גְּשָׁמִים וְנִתְרַחַח הָעוֹלָם.

ה' יראה ללבב

רבי תנחומא אינו קופץ על המציאה. הוא רוצה לפגוש. כשפוגשים את האדם ושומעים את סיפורו שלו דברים מקבלים פנים שונות מאשר כשמודדים את הנראה לפי קריטריונים משווים. וכשהוא פוגש ושומע מתברר לו עד כמה האדם יראה רק לעיניי. אותו מפרנס גרושתו מתעלה מעל ההתנהגות המודרכת למלא חובות, לצאת ידי חובה. נתנה לגרושה אינה חלק מיחסי גומלין ומבחינה אישית, פעמים רבות שהיא דבר קשה, ואין ציפיה-דרישה מן האדם שיתעלה מעל המחסום הזה. אם אצל עני אחר קיימת הדרישה שלא להתעלם, הנה מסתבר שבמקרה הזה אין ציפיה כזאת. אבל אותו אדם התעלם מכל הסברות הללו, עמד לפניו אדם אומלל והוא פשוט היה אכפת לו. אכפתיות פשוטה ובלתי מתחשבת זאת היא שהביאה אותו גם להתעלם מן המקובל, ולהתנהג באופן מעורר חשד שעלול לפגוע בכבודו. ספק אם בכלל היה מודע לכך. הוא היה נתון בזולת בתמימות.

התנהגותו זו - וההתנגדות לה - בעצם הטילה צל על נתינת הצדקה הצבורית (או, ליתר דיוק, חשפה אותה לאור). זאת נחשדת כעת במה שנחשדה התענית שקדמה לה, בחיצוניות, בפעולה שהלב נותר מחוץ לה, ובחשיבה שבלי שינוי אמיתי, אלא על ידי פולחן בלבד, אפשר לרצות את ה'.

חברה של קריטריונים וחברה של לבבות

והנה, ר' תנחומא בעצם אינו שולל לחלוטין את גישתם הצרה, הוא "רק" הופך את המטבע, ומגיע למסקנה שכלל לא ציפו לה. אכן היחיד יכול להשפיע על הרבים, אבל לא רק על ידי קלקול, ועל ידי ערעור הלכידות הצבורית התקינה, אלא גם להפך, על ידי התנהגות מופתית חריגה. זו במופתיותה מעוררת את ברכת ה' לא רק מפני משקלה העצום בשקלול הזכויות והחובות, שהרי עד כה לא ירד גשם למרות ההתנהגות הזאת, אלא מפני שהיוודעותה לצבור (יחד עם זה שמנהיג הצבור מעלה אותה על נס) מסוגלת לנער את הצבור מקפאונו, מהסתגרותו בתוך כללים, חיוביים ככל שיהיו. הצבור נושא כעת עיניו אל מישהו שפעל מתוך לב נקי, ללא התחשבות וללא התחשבות בדעת הקהל וללא מאמץ להתאים עצמו אליה, ומבין בזכותו שחפץ ה' הוא בחברה של לבבות נפגשים, ולא די לו בחברה של קריטריונים הגונים.

ואכן, מתבקש ששינוי ייעשה אצל היחיד. הצבור כצבור מוכשר בעיקר לשמר ולבסס, אבל תזוזה מתחילה אצל היחיד. הבחירה החפשית מתחוללת בלבו, ומושג החופש בכלל מכוון קודם כל אליו¹³. חברה ראויה היא חברה שניזונת מהתנהגות אותנטית של

13 העתקה מתוך הספר על ישראל גאוותו, «פכים חביבים» לפרק ג (בתוך הערה י):

...כיון שנגענו בענין הרצון, ובענין המוטציה, נאמר דבר לגבי היחס בין החופש לבין ההתקשרות לכלל. בהשקפה ראשונה קשה ליישב בין התביעה לדבוק בכלל ולהיבטל אליו - מתוך הכרה שחיי הפרט לכשעצמו הינם חיים תלושים ממקור החיים, סופיים ואובדים - לבין התביעה לחיות חיי רצון ובחירה חפשית מתוך ההבנה שההתקדמות הבלתי פוסקת היא עצם החיים וכל האדם. שכן, החופש כל כלו מקוריות והעזה, וחריגה ממי השפיר של ההרגל והסביבה וכו', וחווית הבחירה החפשית נדמית כחוויה אישית מאד, ואילו הביטול לכלל

יחידיה, ואינה מסתפקת בהכנסתם לתלם.

ר' תנחומא נושא עיניו אל ה' ומבקש שדי יהיה בפריט החריג הזה כדי להעיד אף על השאר כי אף אם אינם ברי לבב כמוהו, בכל זאת די יהיה בלקח שלמדו ממנו כדי להסיר את הביקורת החמורה נגד חיצוניותם.

חוש הריח - חוש הגישוש

וירח את ריח בגדיו" - ריח בוגדיו, כגון יוסף משיטא ויקום איש צרורות"

לחוש הריח שני איפיונים שנראים קצת הפוכים זה לזה. מחד גיסא דומה שהוא מבטא עדינות, משהו סמוי מן העין וחמקמק, וגם לא שתלטן ולא מבהם; ומאידך גיסא זהו החוש החייתי ביותר, הנוכח ביותר בעולם החי, ועל ידו הגופים נדחים או נפגשים בלא לתת שום דין וחשבון לצד האנושי שבנו, לצד המבקש הסברים והנמקות (היופי הנראה לעיניים, לעומתו, נזקק הרבה יותר ליכולת שכלית כדי ליהנות ולהתפעל). אולי הניגודיות הזאת קשורה בשאלה נוספת: מדוע חוש הריח של האדם קלוש כל כך לעומת נוכחותו הבוטה בעולם החי.

ובכן, מסתבר שחוש ריח חזק היה מפריע לנו להתפתח כיצורים נבונים. חוש הראיה קשור לצורה וחוש הריח לחומר. על דרך המליצה אפשר היה לומר כי לו נכנס כלב לכיתת לימוד עם כסאות ושולחנות, חלקם ממתכת וחלקם מעץ, והיה צריך אחר כך לספר לנו מה היה בחדר, היה משיב לנו כי היו שם שני סוגי רהיטים: כאלו מעץ וכאלו שממתכת. לעומתו, אדם שנכנס לכתה כזאת, ידווח באופן ספונטני כי היו שם שני סוגי רהיטים: כסאות ושולחנות. האדם התבוני ממיין את הדברים לפי המשמעות שלהם, רהיטים לשיבה עליהם ורהיטים להנחה עליהם, וזאת הוא עושה בעזרת הראייה, ואם חוש הריח היה משתלט עליו, היה מפריע להבחנה הזאת, חוש הריח נודע רק את החומר.

והנה על המשיח נאמר (ישעיהו יא, ב-ג): "ונחה עליו רוח הוי', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת הוי'. **והריחו** ביראת הוי', ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח". כלומר, הכלי המשיחי שעליו תשרה רוח ה' ושבוערתו ישפוט בצדק יהיה לא השמיעה ולא הראיה כי אם הריח! אם כן, יש משהו משיחי בהופעת הממד הבלתי-תבוני שבנפש. כאשר דנים לפי שמיעה וראייה דנים לפי ראיות, ולפי

פירושו דוקא הקשבה ותשומת הלב לאווירה הכללית המתמצה מן הפרטים הרבים, ומאמץ להזדהות אתה.

...לפי כיוון אחד, החפש הוא באמת החיפוש, הצעידה בדרך לא נודעת על מנת להשתחרר מהמסגרות הצרות בהן היינו עד כה. במצב כזה על האדם הנלחם להבין כי ההעזה שבקרבו אינה פרטית שלו, אלא הוא זכה לעמוד סמוך ביותר למפתן כאשר נשמת האומה כולה דוחקת לצאת. הדבר המזכיר ביותר בטבע את תופעת הבחירה החפשית הוא, כאמור לעיל, תופעת המוטציה. המוטציה היא פרי האורגן כולו, וחיפושיו אחרי קיום שונה ומקויים יותר. גם החופש האנושי הוא חיפוש (שלא כמוטציה, חיפוש מודע) לחיים אחרים, יש והחידוש עולה יפה, ואזי הוא הולך ומתפשט יותר ויותר ומשנה את כל האווירה והסביבה, ויש שלהיפך, ואז דינו לאבדון ולחלופה...

קריטריונים מוסכמים שיכולים להיות מוסכמים על הכל, אבל אז יש איזושהי אמת פנימית שעלולה לחמוק. אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות וכתוצאה מזה הוא דן את חברו בלא שבאמת הצליח להגיע אל מקומו¹⁴. כך אכן מתקיימת החברה בעולמנו שלנו, על פי הסכמות ודרישות משותפות שלא מתיימרות לחדור ללב, כי האדם יראה לעיניים ורק ה' יראה ללבב, אבל כשמופיעה רוח הקודש, שכן מצליחה להביט במניעים הנסתרים, ולזהות את האישיות השונה שמאחורי התנהגויות שוות, נאחזת היא בריח. פלוני יכול שלא להראות טוב ושלא להישמע טוב, ובכל זאת להריח טוב.

חוש הריח הוא חוש הגישוש, חוש זיהוי הנסתרות, חוש הנודע את חומר הגלם שפעמים רבות אינו מצליח להתבטא במציאות הגלויה. כשם שהחומר נתפס לנו כנחות וחייתי לעומת הצורה המושכלת, כך נתפס הוא לנו כגולמי ומבטא את עצם הדבר לעומת הצורה שכבר מגבילה ומנגישה אל השכל ומנתבת לזהות שכך ולא אחרת (ההבחנה הזאת בחומר מזכירה את ההתנסחות המצוייה בראשונים כי חומר פחות הוא מצורה, ואולם ה"חומר ההיולי", החומר שנטול צורה כלשהי, מופשט ממנה). להריח את ריח בוגדיו של יעקב היינו לזהות שאינם כפשוטם, שיש בהם ממד נסתר, חומר גלם חיובי. לו היינו באים לשופטם היה עלינו להרחיקם, התנהגותם מכערת את בית ישראל ואינם מצליחים להשתלב ב"שופרה דיעקב אבינו", בתמונה השלמה של עם ישראל המביאה את צלם אלקים של האדם לשלמותו (ראה ב"מ פו, א), אבל יש צדיקים שמצליחים לדלג על המציאות הגלויה ולחוש שכאשר זאת שלילית אינה אלא קליפה, והתוך רוצה אחרת, ולעתים עצם המגע שלהם עם אותו טוב נסתר עשוי לגרום לו לצאת ממחבואו (כפי שהיה בסיפור של אליקים איש צרות)¹⁵.

14 ראה ליקוטי מוהר"ן תניינא תורה א, יז:

כי כשאדם יושב לדבר בחבירו, זה בחי' ר"ה, שהוא יומא דדינא, שהוא יושב ודן את חבירו. וצריך לזהר מזה מאד, ולהסתכל על עצמו היטב, אם הוא ראוי לזה לשפוט את חבירו. כי המשפט לאלקים הוא (יב), כי רק הוא ית' לבדו ראוי לשפוט את האדם. כשרז"ל (אבות פ"ב) אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו, ומי הוא שיכול לידע ולהגיע למקום חבירו, כ"א הש"י, שהוא מקומו של עולם, ואין העולם מקומו (ב"ר ויצא פ' מח הובא בפירש"י (יג) פ' תשא), וכ"א וא' יש לו מקום אצלו ית'.

15 לקו"מ רפב:

דע, כי צריך לדון את כל אדם לכף זכות, ואפילו מי שהוא רשע גמור, צריך לחפש ולמצא בו איזה מעט טוב, שבאותו המעט אינו רשע, ועל ידי זה שמוצא בו מעט טוב, ודן אותו לכף זכות, על-ידי-זה מעלה אותו באמת לכף זכות, ויוכל להשיבו בתשובה, וזה בחינת (תהלים לז ז'): "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו", הינו שהפסוק מזהיר לדון את הכל לכף זכות, ואף-על-פי שאתה רואה שהוא רשע גמור, אף-על-פי-כן צריך אתה לחפש ולבקש למצא בו מעט טוב ששם אינו רשע וזהו ועוד מעט ואין רשע, שצריך אתה לבקש בו עוד מעט טוב שיש בו עדיין, ששם אינו רשע, כי אף-על-פי שהוא רשע, אין אפשר שאין בו מעט טוב עדיין, כי אין אפשר שלא עשה איזה מצוה או דבר טוב מימיו, ועל-ידי-זה שאתה מוצא בו עוד מעט טוב ששם אינו רשע, ואתה דן אותו לכף זכות, על-ידי-זה אתה מעלה אותו באמת מכף חובה לכף זכות, עד שישוב בתשובה על-ידי-זה, זהו "ועוד מעט ואין רשע", על-ידי שמוצא בהרשע עוד מעט טוב, ששם אינו רשע, על-ידי-זה "והתבוננת על מקומו ואיננו", הינו כשתבונן ותסתכל על מקומו ומדרגתו, ואיננו שם על מקומו הראשון, כי על-ידי שמוצאין בו עוד מעט טוב, איזה נקדה טובה, ודין אותו לכף זכות, על-ידי-זה מוציאין אותו באמת מכף חובה לכף זכות. וזהו והתבוננת על מקומו ואיננו כנ"ל, והבן:

וכן צריך האדם למצא גם בעצמו, כי זה ידוע שצריך האדם לזהר מאד להיות בשמחה תמיד, ולהרחיק העצבות מאד מאד (כמבאר אצלנו כמה פעמים). ואפילו כשמתחיל להסתכל בעצמו ורואה שאין בו שום טוב, והוא מלא חטאים, ורוצה הבעל דבר להפילו על ידי זה בעצבות ומרה שחורה, חס ושלום, אף-על-פי-כן אסור לו לפול מזה, רק צריך לחפש ולמצא בעצמו איזה מעט טוב...

לקו"מ תנינא ח ("תקעו תוכחה"):

אף על פי שתוכחה הוא דבר גדול ומטיל על כל אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל לְהוֹכִיחַ אֶת חֵבְרוֹ כְּשֵׁרוּאָהּ בּוֹ שְׂאִינּוּ מִתְּנַהֵג כְּשׁוֹרָה, כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב (וַיִּקְרָא י"ט): "הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ" אף על פי כן לאו כָּל אֶדָם רְאוּי לְהוֹכִיחַ כְּמוֹ שְׂאֵמֵר רַבִּי עֲקִיבָא (כ"ה הגי בע"י) (עֲרִכִין טז): תְּמַה אָנֹכִי, אִם יֵשׁ בְּדָרוֹ הִזָּה מִי שֶׁיִּכְּוֹל לְהוֹכִיחַ וְאִם רַבִּי עֲקִיבָא אָמַר זֹאת בְּדוֹרוֹ, כָּל שֶׁכֵּן בְּדָרוֹ הִזָּה שֶׁל עֲכָשׁוֹ כִּי כְּשֶׁהִמוֹכִיחַ אֵינוֹ רְאוּי לְהוֹכִיחַ אֲזִי לֹא יֵדִי שְׂאִינּוּ מוֹעִיל בְּתוֹכְחָתוֹ אִף גַּם הוּא מְבַאֵשׁ רֵיחַ שֶׁל הַנְּשֻׁמּוֹת הַשּׁוֹמְעִים תּוֹכְחָתוֹ כִּי עַל יְדֵי תּוֹכְחָתוֹ הוּא מְעוֹרֵר הַרִיחַ רַע שֶׁל הַמְּעֻשִׁים רְעִים וּמְדוֹת רְעוּת שֶׁל הָאֲנָשִׁים שֶׁהוּא מוֹכִיחֵם כְּמוֹ שֶׁמֵּנַח אִיזָה דְּבַר שֵׁיֵשׁ לוֹ רֵיחַ שְׂאִינּוּ טוֹב כָּל זְמַן שְׂאִין מְזִיזִין אוֹתוֹ הַדְּבַר, אֵין מְרַגְשִׁין הַרִיחַ רַע אֲבָל כְּשֶׁמִּתְחִילִין לְהִזִּיז אוֹתוֹ הַדְּבַר אֲזִי מְעוֹרְרִין הַרִיחַ רַע כְּמוֹ כֵּן עַל יְדֵי תּוֹכְחָה שֶׁל מִי שְׂאִינּוּ רְאוּי לְהוֹכִיחַ עַל יְדֵי זֶה מְזִיזִין וּמְעוֹרְרִין הַרִיחַ רַע שֶׁל הַמְּעֻשִׁים רְעִים וּמְדוֹת רְעוּת שֶׁל הָאֲנָשִׁים שֶׁמוֹכִיחֵם וְעַל כֵּן הוּא מְבַאֵשׁ רִיחָם וְעַל יְדֵי זֶה הוּא מְחַלֵּשׁ אֶת הַנְּשֻׁמּוֹת שֶׁלָּהֶם וְעַל יְדֵי זֶה נִפְסָק הַשִּׁפְעַת מִכָּל הַעוֹלָמוֹת הַתְּלוּיִים בְּאֵלוֹ הַנְּשֻׁמּוֹת כִּי עֲקָר וְנִיקַת הַנְּשֻׁמָּה הוּא מְהַרִּים (בְּרִכּוֹת מ"ג): מִנֵּין שֶׁמְבַרְכִין עַל הַרִיחַ, שֶׁנֶּאֱמַר: "כֹּל הַנְּשֻׁמָּה תִּתְּלַל יֵה" אִיזָהוּ דְּבַר שֶׁהַנְּשֻׁמָּה נִהְיֶית מְמַנָּה וְלֹא הַגּוֹף, הוּא אוֹמֵר: זֶה הַרִיחַ וְעַל כֵּן, עַל יְדֵי זֶה הַמוֹכִיחַ, שֶׁהוּא מְבַאֵשׁ רִיחָם עַל יְדֵי זֶה נִחְלָשֶׁת הַנְּשֻׁמָּה, שֶׁנִּיְקַתָּה מְהַרִּים כְּנִ"ל וּמִמֵּילָא נִפְסָק הַשִּׁפְעַת מִכָּל הַעוֹלָמוֹת הַתְּלוּיִים בָּהֶם,

אֲבָל כְּשֶׁהִמוֹכִיחַ רְאוּי לְהוֹכִיחַ אֲזִי אֲדַרְבָּא, הוּא מוֹסִיף וְנוֹתֵן רֵיחַ טוֹב בְּהַנְּשֻׁמּוֹת עַל יְדֵי תּוֹכְחָתוֹ, כִּי הַתּוֹכְחָה צְרִיכָה לְהִיטֵב בְּבַחֲיַת הַתּוֹכְחָה שֶׁל מִשָּׁה, שֶׁהוֹכִיחַ אֶת יִשְׂרָאֵל עַל מַעֲשֵׂה הַעֲגָל שֶׁעַל יְדֵי תּוֹכְחָתוֹ נִתְּן בָּהֶם רֵיחַ טוֹב בְּבַחֲיַת (שִׁיר הַשִּׁירִים א): "נְרַדִּי נִתְּן רִיחוֹ", הַנֶּאֱמָר עַל מַעֲשֵׂה הַעֲגָל עֲזַב לֹא נֶאֱמַר, אֲלָא נִתְּן, כְּמוֹ שֶׁפִּירֵשׁ רַש"י שֶׁם וְכִמוֹ שְׂאֵמֵרוּ רַבּוֹתֵינוּ, זְכוֹרֵנּוּ לְבִרְכָה, בְּגִמְרָא (שִׁבְת פח): כִּי עַל יְדֵי תּוֹכְחָה שֶׁל מִשָּׁה עַל מַעֲשֵׂה הַעֲגָל הוֹסִיף וְנִתְּן בָּהֶם רֵיחַ טוֹב, שֶׁהוּא בְּחִינַת מְזוּנָא דְנִשְׁמָתָא כִּי עֲקָר וְנִיקַת הַנְּשֻׁמָּה הִיא מְהַרִּים כְּנ"ל כִּי עַל יְדֵי קוֹל הַמוֹכִיחַ שֶׁהוּא רְאוּי עַל יְדֵי זֶה הוּא נוֹתֵן רֵיחַ טוֹב בְּהַנְּשֻׁמּוֹת שֶׁהוּא בְּחִינַת מְזוּנָא דְנִשְׁמָתָא כְּנ"ל כִּי יֵשׁ מְזוּנָא דְנִשְׁמָתָא וּמְזוּנָא דְגוּפָא (תק"ז כ"א) וְעַל יְדֵי מְזוּנָא דְגוּפָא נִחְלָשׁ מְזוּנָא דְנִשְׁמָתָא כִּי עַל יְדֵי מְזוּנָא דְגוּפָא, דֶּהֱיֵנוּ עַל יְדֵי אֲכִילָה וְשִׁתְיָה עַל יְדֵי זֶה מְגִדְלִין אֶת בְּחִינַת עֲקָב דְסִטְרָא אַחְרָא בְּבַחֲיַת (תְּהִלִּים מ"א): "אוֹכֵל לֶחֶמִי הַגְדִּיל עָלַי עֲקָב" כִּי עַל יְדֵי אֲכִילָה נִתְחַזְקִין הָעֲקָבִים וְהַרְגְּלִין בְּבַחֲיַת (שִׁבְת קנב): דַּק בְּכִי וְתִשְׁכַּח בְּנִגְרִי וְאֲזִי כְּשֶׁנִּתְגַּדֵּל, חַס וְשְׁלוֹם, עֲקָב דְסִטְרָא אַחְרָא עַל יְדֵי זֶה נִחְלָשׁ, חַס וְשְׁלוֹם, בְּחִינַת עֲקָב דְקִדְשָׁה שֶׁהוּא בְּחִינַת (מְשָׁלִי כ"ב): "עֲקָב עֲנֶנּוּהָ יְרֵאתָה" שֶׁהִיא בְּחִינַת רֵיחַ בְּבַחֲיַת (שְׁעִיָה י"א): "וְהִרִיחוּ בְּיֵרֵאתָה ה" שֶׁהוּא מְזוּנָא דְנִשְׁמָתָא וְהַתְּקוּן לָזֶה הוּא עַל יְדֵי בְּחִינַת קוֹל כִּי בְּחִינַת קוֹל הוּא מְשַׁקָּה אֶת הַגֶּן, שְׁשֵׁם גְּדִלִים כָּל הַרִיחוֹת וְהִירָאוֹת בְּבַחֲיַת (בְּרַאשִׁית ב): "וְנִהְרָ יִצְחָק מִעֵדָן לְהִשְׁקוֹת אֶת הַגֶּן" נִהְרָ יִצְחָק מִעֵדָן וְכֵן זֶה בְּחִינַת קוֹל בְּבַחֲיַת (תְּהִלִּים צ"ג): "נִשְׂאוּ נְהָרוֹת קוֹלָם" וְזֶה בְּחִינַת (בְּרַאשִׁית ג): "אֶת קֶלֶךְ שִׁמְעֵתִי בִּגְן וְאִירָא" כִּי זֶה הַקוֹל מְשַׁקָּה אֶת הַגֶּן שֶׁעַל יְדֵי זֶה גְדִלִים שָׁם כָּל הַרִיחוֹת שֶׁהֵם בְּחִינַת יְרָאָה כְּנ"ל שֶׁזֶהוּ בְּחִינַת מְזוּנָא דְנִשְׁמָתָא כְּנ"ל כִּי עַל יְדֵי זֶה הַקוֹל נִכְנַע בְּחִינַת עֲקָב דְסִטְרָא אַחְרָא כִּי זֶה הַקוֹל הוּא בְּחִינַת (שָׁם כ"ד): "הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב" וְעַל כֵּן זֶה יַעֲקֹב לְבַחֲיַת הַרִיחַ בְּבַחֲיַת (שָׁם): "יְרָאָה רֵיחַ בְּנֵי כְרִיחַ שְׁדָה", הַנֶּאֱמָר בְּיַעֲקֹב וְהוּא מְכַנְיַע עֲקָב דְסִטְרָא אַחְרָא, בְּבַחֲיַת (שָׁם כ"ה): "וְיָדוּ אוֹחֲזֹת בְּעֲקָב עֲשׂוֹ" וְזֶה הַקוֹל הוּא בְּחִינַת קוֹל הַמוֹכִיחַ הָרְאוּי בְּבַחֲיַת (שְׁעִיָה נח): "הָרֵם כְּשׁוֹפָר קוֹלְךָ וְהִגַּד לְעַמִּי פִּשְׁעֵם" וְכֵן כִּי הַמוֹכִיחַ שְׂרוּצָה

אפשר שיש קשר בין דרשת חז"ל הזאת לפשוטו של מקרא: כשיצחק מריח את ריח בגדיו של יעקב מוליד הדבר אצלו ברכה - "ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה', ויתן לך אלקים מטל השמים וכו'" - לעומת המישוש שעורר את חשדנותו. כביכול, בגדי השדה של עשו החקלאי, איש השדה, מתאימים ליעקב, בעוד שעירותו - המזכירה את היותו איש יודע צייד ומשתתף כביכול בעולם הג'ונגל - אינה מתיישבת עם דמותו של יעקב בקלות. בעזרת חוש הריח מריחים כי גם הנראים כמו עשו יכולים להתאים ליעקב.

היופי והקדושה

יוסף משיחא - בשעה שבקשו שונאים להכנס להר הבית, אמרו: יכנס מהם ובהם תחלה. אמרין ליה: עול, ומה דאת מפיק, דידך! [אמרו לו: הכנס, ומה שאתה מוציא - שלך]. נכנס והוציא מנורה של זהב. אמרו לו: אין דרכו של הדיוט להשתמש בזו, אלא עול זמן תנינות [הכנס פעם שניה], ומה דאת מפיק, דידך! ולא קיבל עליו.

אמר רבי פנחס: נתנו לו מכס ג' שנים ולא קיבל עליו. אמר: לא דיי שהכעסתי לאלהי פעם אחת, אלא שאכעסנו פעם שניה?! מה עשו לו? נתנו אותו בהמור של הרשים, והיו מנסרים בו. היה מצווה ואומר: ווי, אוי, אוי, שהכעסתי לבוראי!

ממה יוסף משיחא התעורר, מה הוליד אצלו את התפנית? אפשר לומר שעצם העצירה פעל זאת. הוא היה בבולמוס של אין סוף אפשרויות פתוחות למי שבוחר בצד הרומאי, ומניעתם ממנו את ההוללות הזאת גרמה לעצור ולשים לב: נסחפתי.

יוסף משיחא הוא מאלו שקנאים פוגעים בהם

אולם יש נטייה לומר שיחסם של הרומאים למנורה הוא שטלטל אותו ממקומו. יוסף משיחא אינו אידאולוג, הוא טיפוס שיודע לזהות באיזה צד של הפרוסה מרוחה החמאה, ומצטרף לאותו צד. יחסו לערכים עליהם נלחמו אחיו ולמקדש ולקדשי הוא ציני. התנהגותו היא הקצנה של ההתנהגות המעוררת את הקנאים - "הגונב את הקסוה [כלי שרת] קנאים פוגעים בו".¹⁶ הגונב את הקסוה היינו המנצל את הקודש

לְהוֹכִיחַ אֶת יִשְׂרָאֵל וּלְהַגִּיד לָהֶם פְּשָׁעֵם וְחַטָּאתָם הוּא צָרִיךְ לָזֶה הַקּוֹל כִּדִּי שְׁלֵא יִבְאֵי שְׂרִיחַם עַל יְדֵי שְׁמַעוֹרָר עוֹנוֹנוֹתֵיהֶם כִּנְל עַל כֵּן צָרִיךְ לָזֶה הַקּוֹל כִּי עַל יְדֵי זֶה הַקּוֹל הוּא מוֹסִיף וְנוֹתֵן בָּהֶם רִיחַ טוֹב כִּי עַל יְדֵי זֶה הַקּוֹל גְּדֻלִים כָּל הָרִיחוֹת כִּי זֶה הַקּוֹל מְשַׁקֶּה אֶת הַגֶּן וְכוּ כִּנְל וְזֶה: "הָרִם כְּשׁוֹפֵר קוֹלְךָ" כְּשֹׁפֵר דִּיקָא כִּי זֶה הַקּוֹל הַמְשַׁקֶּה אֶת הַגֶּן, שֶׁהוּא בְּחִינַת "וְנָהַר יֵצֵא מֵעֵדֶן" הוּא בְּחִינַת קוֹל הַגֶּן שֶׁל הַשִּׁיר שֶׁיִּתְעַר לְעֵתִיד כְּשֶׁיִּחַדֵּשׁ אֶת עוֹלָמוֹ... (בפיתום הקטרת הננו אומרים: "שהקול יפה לבשמים", ודוק).

16 משנה סנהדרין ט, ו:

הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית, קנאין פוגעין בו.

כהן ששמש בטמאה, אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהנה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין.

זר ששמש במקדש, רבי עקיבא אומר, בחנק, וחכמים אומרים, בידי שמים.

לצרכיו האישיים תוך התעלמות מהיותו קודש.

[בפנימיות, הדין המחודש של "קנאים פוגעים בו" שלא לפי כללי המשפט הרגילים אינו הרחבה של דיני עונשים שבתורה, אלא של דיני רודף, שהורגים אותו כדי להנצל, ולא כדי לענוש. הקנאי בעצם עומד להלחם על נפשו בהרגישו שהמחלל הוא מין רודף הבא לפגוע ביחס המיוחד וב'סובייקטיביות האמתית' שנפשו של הקנאי מלאה מהם, בקשר האינטימי שזר לא יבין אותו ולא יבוא בסודו. כשנוטלים ממנו סובייקטיביות זאת חש הוא כי מרוקנים ממנו את חייו.

המקנא את אשתו אינו יכול לשאת את המחשבה שיחסה אליו הוא כאל כל אדם ולא באמת התייחדה אליו ולא באמת יש ביניהם משהו שזר לא יכירנו, והמקנא לה' אינו יכול לשאת את המחשבה כי היותו מזהה מקומות ואנשים וחפצים כמתייחדים לה' ולעולם הפנימי הנרקם בינו לבין ה' אינו אלא גחמה אישית משלו, ואילו מבחינת הדברים עצמם אין פה מאומה, וה' שאותם דברים הוקדשו לו, אף הוא ח"ו לא אכפת לו מכך, ואין הוא נענה לאותה הקדשה. מי שהקשר האינטימי הוא בנפשו רואה בהשוויה שבאים להשוות את מה שמתקיים במסגרת אותו קשר לדברים סתמיים, ואת שוויון הנפש והאדישות כלפי יחסו המיוחד לדברים הללו, כרציחה¹⁷].

כי זו גישתו לדברים ניכר גם מהצעות הרומאים לו כי כתחליף למנורה יגבה מכס וכו'; שכן הם מניחים שפיצוי בשווי המנורה יפיס את דעתו.

על היופי כמנכיח שלמות ועל הקשת

הרומאים אף הם אינם מבינים בקדושה, אבל מתברר שהם מבינים ביופי, ואם יש משהו מאד יפה, לדעתם אין ראוי שאיש פשוט יכלול אותו בתוך חפציו. כלומר, הם אינם מתיחסים ליפה בשוויון נפש, ואף אינם משווים את היופי לשאר צרכיו ושימושיו של האדם (בהם אין שום הגבלה להדיוט עשיר להשתמש כאוות נפשו).

רע"ב

הגונב את הקסוה - אחד מכלי שרת. מלשון קשות הנסך (במדבר ד); והמקלל בקוסם - המברך את השם בשם עבודה זרה.

והבועל ארמית - נכרית.

קנאים פוגעים בו - המקנאים קנאתו של מקום היו הורגים אותו. והוא שתהיה הנכרית בת נכרית, ובשעת מעשה, ובפני עשרה מישראל. ואם חסר אחד מן התנאים הללו אסור להרגו. אבל ענשו מפורש על פי נביא, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה. ומלקין אותו ארבע מלקיות מדברי סופרים, משום נדה, משום שפחה משום נכרית, משום זונה.

פרחי כהונה - בחורים שמתחיל שער זקנם לפרוח בהם.

בגזירין - בקעיות של עצים.

17 על דרך זה הוא גם חום לבבו של גואל הדם. עליו מוטל לדעת את יקרת נפשו של הנרצח, הוא החש את החלל שנפער עם הסתלקותו, והוא אחראי על כך שלא תיווצר אדישות כלפי החסרון המסויים הזה (שהרי גואל הדם גואל את דם קרובו, ואין ענינו ללחום בשפיכות דמים באשר היא). וראה מלכות ישראל ג, עמ' קנה, שם התבארה סברה כעין זו לגבי התנהגות המחקה את משה והורגת גוי שסטר ליהודי.

פתגם סיני עתיק אומר: אם יש לך ין (מטבע), בחצי ממנו קנה אוכל, ובחצי - פרח. אוכל כדי שיהיה לך ממה לחיות ופרח כדי שיהיה לך בשביל מה לחיות. היופי, בהיותו לא שימושי ולא מביא תועלת לעצם הקיום, מעיד על שאר-הרוח הפרוש על הנבראים. היופי הינו תמיד סוג כלשהו של תואם, והיות הדברים מתאימים מעיד על מקורם האחד, והיות היופי נעים ומרנין מעיד על שלמותו של אותו מקור. [אחת הקושיות החזקות על הטענה שכל הטבע התפתח מאליו בדרך של ברירה טבעית - הבודקת מי יצלח יותר במלחמת הקיום- היא זנבו היפה של הטווס וקרניו המפוארות של אייל הצפון, וכיוצא בהם. הללו אינם מועילים למלחמת הקיום אלא מכבידים עליה, מפני שצבעי הטווס מפריעים להסוואה, וכובד זנבו מפריע לבריחה, וקרני האייל המפוצלות אינן יכולות לנגוח, ומדוע, אם כן, מוטבע אצל הנקבות של בעלי החיים הללו להתפעל מכגון דא, הן לפי תאוריית הברירה הטבעית היו אמורים לשרוד רק אותם יצורים שמוצאים חן בעיניהם דברים מועילים (כגון לביאות הסוברות שאריה שרירי הוא אריה יפה, וכיו"ב)? אין זאת אלא שליופי זכות קיום עצמאית, אף כשעומד בניגוד לתועלת הפשוטה]¹⁸.

היופי כביטוי והמחשה לשלמות שמעבר להווה המפוצל והלוחמני הוא סוד הקשת. חז"ל פירשו: "קשתי - מה שמוקש לי" (ר' יהושע בן לוי אף סבר להשתחוות נוכח הקשת¹⁹), ורבינו יוסף בכור שור הסביר את אות הקשת כך: "הוא אות גדול, כי הקשת דמות כבוד ה', כדכתיב (יחזקאל א) 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב, הוא מראה דמות כבוד ה'". וכשהגשמים מתרבים אני מביא לפניכם דמות כבוד, שתקבלו פני השכינה. ואם דעתו [כנראה צ"ל דעת] להשחיתכם לא הייתי מראה כבודי לכם, שאין דרך המלך לבוא בין שונאיו, שהם נזופים ממנו" (אולי מותר להוסיף: אם פניו למלחמה כי אז אין הוא נראה אף לעיני אוהביו בבגדי היקר שלו אלא במדי מלחמה, כדרך הופעתם של רודנים רבים בשנים האחרונות, שרצו לבטא בזה לבני עמם כי לעת עתה זוהי עת חרום, ועליכם להתאזר בסבלנות עד שזו תסתיים ואז יתאפשר לתת לכם חריות.... בגדי היקר נועדו להשרות אווירה של שלמות).

18 בשפה פילוסופית אפשר לומר כי היופי הוא המגשר בין איכות לכמות. היותו קשור לתואם פירושו שתלוי הוא במדידה, ביחסים בין דברים, וזו התיחסות כמותית, אבל התגובה בנפש להצבת היחסים הללו היא כתגובתה לאכויות: נמשכת או נדחית, ערב לה או צרם וכו' (ברור שיופי אינו רק חזותי, ואף המוזיקה נושאת תכונות אלו, ובאופן מופשט יותר אף האמנויות המילוליות, אלא שחוש הראייה הוא המוביל כאן, כמו שרגילים לומר על מנגינה ועל שיר כי יפים הם, ואכמה"ל). מחד גיסא הכמות נראית לעומת האיכות כריקה מנפשיות, וכמייצגת את העולם החומרי במערומיו, אולם מאידך, היא זו שרומזת לאחדות, לעומת עולם האיכויות שלכשעצמו נראה כמעט אלילי (שהרי האיכויות אינן נערכות זו ביחס לזו, וכל אחת היא עולם בפני עצמו כביכול, ואי אפשר לדון אם מלפפון הוא יותר קר או יותר ירוק). על כן המפגש שבין הכמות לאיכות מצית ניצוץ אלקי, תן לחכם ויחכם עוד.

19 ראה ברכות נט, א, ואמנם אביי שם קילל את מי שיעשה כדבריו. מן הגמרא, כתובות עז, ב, עולה שריב"ל מעולם לא ראה קשת, וכפי הנראה מעולם לא קיים בפועל את הוראתו זאת, ומסתבר שלו היה רואה קשת היה מסכים עם אביי שהשתחויה לה הריהי כהשתחויה לדבר גשמי, אלא שהמקראות היטו לחשוב שכאן מדובר בגילוי אלקות 'שקוף' יותר, ולא במשהו שיכול להתפס כעצמאי מן ה'.

אף כי הטבע גדוש ביופי, כמדומה שאין כמו הקשת תופעה שאינה אלא יופי טהור, ללא שום פונקציה והשפעה, וככזאת הריהי מבטאת את שלמות ה' [אם העיקר בתפיסתנו את ה' הוא היותו בורא - כזה שאינו נזקק לאחרים אבל כולם זקוקים לו - כי אז היתה השמש המשל הכי מוצלח לו. אבל כאשר מתייחסים כך אל ה', מבחינה נפשית נתפס הוא לבסוף כאמצעי, הבריאה חשובה וכל הכבוד למי שבאמצעותו נבראה ומתקיימת. המקדש, ומושג הקדושה בכלל, מעתיק את ה' מהיותו בורא להיותו שלמות נבדלת, כביכול מצדיקה את עצמה ללא שום תועלת שמופקת ממנה, וישראל מזוהים בחכמה הפנימית ככאלו שיכולים "לאסתכלא ביקרא דמלכא ולא יתיר", ככאלו שנהנים מיקרו של ה', בעוד הקליפות מובחנות ככאלו שמבינות שאם כעת לא "מחלקים תקציבים" אין להן מה לעשות בארמון המלך²⁰].

הרומאים, לנוכח יפי המנורה, התעוררו שאין לתתה להדיוט, ויש לשימה בארמון המלך. יוסף משיתא התעורר בעקבותיהם ונשא קל וחומר בעצמו: אם לאותם גויים רגישות כזאת, כיצד אפנה אני עורף לרגישות היהודית המוסרת נפשה למען הקדושה בלא לפנות אל השאלה מה יוצא מזה, ובלא לראות בתועלת, או בנצחון ובמפלה, מבחנים למה חשוב באמת.

חורבן המקדש כחורבן היופי

באופן עמוק יותר, מאחורי התעקשות יוסף מול הרומאים עומד הוויכוח מה פירושו של שאר-הרוח. הרומאים, כתלמידיהם של היוונים, **מזהים** בין היופי והשלמות. על כן אין המנורה ראויה לבשר ודם רגיל, אבל ראויה היא לשימושו של מלך בשר ודם. מצפים כי בארמון המלך תתקדם בועה של שלמות, "כלום חסר לבית המלך?"²¹, "אי אמר מלכותא עקרנא טורי עקר טורי"²² [אם אומרת המלכות: אעקור הר, עוקרת הר], והיכן שאמורה להימצא יכולת ללא גבולות שם מצפים שהכל יהיה גם יפה, וחשים כך מין שיא של קיום. היהודים, לעומת זאת, רואים ביופי **רמז וביטוי** לשלמות, וזו, מהותית, מתנשאת מגבולות העולם הזה אף כשהוא הרמוני (לכן מסביר ר' עקיבא²³ לטורנוס-רופוס הרשע כי דמות האדם הערל, אף כי היא הדמות שברא אלקים, הינה דמות פגומה, ושלמות האדם היא באי-ההשלמה שלו עם הטבע. גוף האדם, כידוע, היה מושא ההתפעלות הנכבד ביותר של היוונים). מבחינתם של ישראל, כאשר היופי מנותק משלמות מוסרית וממאמץ התקדשות הריהו יופי חלול, ואדרבא, מין תחליף ריק²⁴. זמן המקדש הוא הזמן בו השלמות האלקית זוכה להתבטא ולהתלבש במושגי העולם הזה, ואז היופי מגוייס לרמוז על שלמות הקודש, ואילו זמן החורבן הוא הזמן בו הקודש נותר נטול המחשה, והיופי מופיע כמתחרה וכאלטרנטיבה. השווה דברי ר' יהושע בן חנניה לבת הקיסר²⁵ כי טוב להטמין את היין המשובח בכלי חרס, וכי

20 ראה זהר ח"ב קלד:

21 שבת קנג.

22 ב"ב ג:

23 תנחומא תזריע

24 אולי כדאי להזכיר בהקשר זה שהיה משורר גרמני בזמן השואה שתאר בשירו כמה יפה המחזה של נערה יהודיה יפה עולה בלהבות.

25 תענית ז.

החכמים היפים שבינינו - לו היו מכוערים היו חכמים יותר, לדברי ר' יוחנן²⁶ שאמר כי ראוי לבכות על יופיו שעתיד לבלות בעפר יותר מאשר על עוני ועל מיעוט תורה ועל מיתת בנים, ואכן ר' יוחנן אמר על עצמו (דורות אחדים אחרי ר' יהושע) "אני נותרתי מן היפים של ירושלים"²⁷. כלומר, הזיקה ליופי היא שריד לירושלים וגעגועים לירושלים. בגולה, כידוע, לא גילו ישראל כשרונות משמעותיים בתחום הציור, ואילו בתחום המוזיקה כולנו מתענגים גם היום על יצירות חסידיות שדומה כי אין להן מתחרים.

אם כן, יוסף משייתא שחוזר בתשובה מחזיר את היופי למקומו, למקדש, ורואה בשיוכו למלכות רומא צרת גלות וחורבן.

על דרך הרמז מותר אולי להוסיף שהמנורה עצמה, צורתה כצורת הקשת שהסברנו כי ביטוי היא לזיהוי היופי עם שלמותו של האלקים²⁸.

26 ברכות ה:

27 ב"מ פד.

28 הפלגה למחוזות רחוקים תתן לוורט הזה משנה משמעות: ידועה המחלוקת על צורתה הנכונה של המנורה, האם זרועותיה ישרות, ויוצרות צורה של משולש, או מתעגלות, ויוצרות צורה של קשת. המילה בתורה המתארת את זרועותיה היא קנה, וקנה פירושו קו ישר, כגדילת צמח הקנה, וכדברי יחזקאל על מדידה בקנה המידה, ואף מדברי רש"י (המשווה בין הקנים שבצדדים לאמצע, וקורא לו קנה) ומצוירו של הרמב"ם בפירושו המשניות (ומדברי בנו בפירושו התורה) עולה כי מדובר בקנים ישרים. לעומת זאת, בשער טיטוס תבליט המנורה שנלקחה מירושלים מראה על צורה מתעגלת, וכך הוא במטבעות ובמקומות רבים בארץ ישראל בהם סימנו הולכי דרכים את ביקורם של יהודים במקום על ידי חריטת מנורה. שמא מותר לשער: מעיקרא, צורתה קוים ישרים, ואולם בימי בית שני, אולי בעקבות הנס שנעשה במנורה, רצו לייפותה ולקרבה לטעם התקופה, ועיגלו אותה בעת שעשו מנורה חדשה. בימי בית שני לא היה ארון, והכלי העיקרי שייצג את יפי המקדש היה המנורה. בית שני ומנורתו פנו אל תודעת העולם הגויי במגמה לפרסם שם את אלוהותו ית', וכפי שידוע רבים היו ההלניסטים שהתגיירו באותה תקופה. בבית ראשון, בו שורה הנבואה, היופי הוא לפני ולפנים, בכרובים השרויים בחשכת קודש הקדשים, והללו מעידים על אינטימיות שזר לא יבין אותה, ואילו בית שני מדבר בשפת החכמה וההסברה, והכלי המבטא את רוחו הוא המנורה.

הקשת היא אות הברית בין ה' ובאי עולם. מראה דמות כבוד ה' שראה יחזקאל אף הוא כמראה הקשת, אלא שיחזקאל רואה דמות אדם שקווי המתאר שלה (לפחות מחציה ומטה) דומים בצבעיהם וזוהרם לקשת (ראה סוף פרק א), ואילו נח ובניו רואים קשת כפשוטה, קשת בצורת חצי עיגול. צורת הקשת היא הרחוקה ביותר מלהזכיר אדם, שכן, אפילו אין היא עגולה (וראה ציורי השמש והירח אצל עו"ע), שרואים בעיגולם פני אדם, ובכלל, נטייתו הטבעית של האדם היא לזהות בירח פנים, וגם שאר צורות שנתקל בהן בחשכה פעמים רבות שנדמות לו ברגע הראשון כמראה אדם, ועתים שעץ השדה אדם הוא בעיניו, מה שאין כן ביחס לקשת). ליופי ולשלמות מותר לייצג בעיני הגוי את ה' רק אם לא יזכירו לו את עצמו, רק אם התואם יהיה מעין יופי מתמטי, או גאומטרי, ורואה הקשת נופל על פניו ואנושיותו מתמוטטת מול היופי הזה. רק ישראל, שנוספה להם ברית מילה על ברית הקשת - ופירושה שיפי האדם הנברא אינו שלמות לכשעצמה כל זמן שלא יעסוק בעיבודו והסרת עורלתו - יכולים להתייצב בפני ה' במלוא אנושיותם (כדברי ה' לאברהם, על פי רש"י לבראשית יז, ג, כי כאשר תמול לא תצטרך ליפול על פניך. המילה תעשה אותך תמים, ותמים פירושו ההפך מבעל מום ומכוער, כמבואר בקרבנות על ההבדל שבין הבהמות התמימות לאלו שמושחתם בהם ומום בהם, וכדברי שירת

יקום איש צרורות

היה בן אחותו של ר' יוסי בן יועזר איש צרידה
והיה רכיב סוסיא בשבתא [והיה רוכב על סוסו בשבת].
אזל קומי שריתא למצטבלא [הלך (רבי יוסי) לפני הקורה להצטלב (להיתלות) ע"י הרומאים]
אמר ליה: חמי סוסי דארכבי מרי וחמי סוסך דארכבך מרך" [אמר לו: ראה סוסי שהרכיבני
עליו אדוני (=הרומאי), וראה סוסך (=כלומר הצלב שעליו נתלה רבי יוסי) שהרכיבך עליו
אדונך (=הקב"ה)]
אמר לו: "אם כך למכעיסיו, קל וחומר לעושי רצונו".
אמר לו: "עשה אדם רצונו יותר ממך?".
אמר לו: "ואם כך לעושי רצונו קל וחומר למכעיסיו".
נכנס בו הדבר כארס של עכנא (=כארס של נחש).
הלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין: סקילה, שריפה, הרג וחנק.
מה עשה?
הביא קורה נעצה בארץ וקשר בה נימא (=חבל).
וערך העצים והקיפן גדר של אבנים ועשה מדורה לפניו,
ונעץ את החרב באמצע והצית האור תחת העצים מתחת האבנים,
ונתלה בקורה ונחנק.
קדמתו האש נפסקה הנימה
נפל לאש, קדמתו חרב,
ונפל עליו גדר ונשרף.
נתנמנם יוסי בן יועזר איש צרידה (=לפני מותו),
וראה מטתו (=של יקום) פרוחה באויר,
אמר: בשעה קלה קידמני זה לגן עדן.

האזינו כי הצור תמים פועלו, ואילו «לא בניו» שיחת לו). הללו יכולים לחזות מברשם אלו-ה
ולראות אותו כמים הפנים לפנים.

אם כן, מתאים לגויים להתפעל דוקא מן המנורה, ודוקא בהיותה מעין הקשת. היא החכמה
והיא היופי המובנים להם, ויחד עם זה המעוררים אותם לשאת עיניהם מחוגו הצר של האדם
הפגום אל השלמות האלקית.

רבי יוסי דבק בגן עדן

מהערתו של ר' יוסי בסוף הסיפור - "בשעה קלה קידמני זה לגן עדן" - עולה שגישתו הכללית (שממנה נגזרה צורת התמודדותו עם הגזרות שגזרו בדורו היוונים) היא שהמציאות הפגומה שבהווה זניחה לעומת המציאות האמתית, תהיה זו גן עדן (עולם הנשמות) או העולם ההולך ובא בעתיד בו תהיה נוכחות ה' גלויה. הוא חי בדור שלפני החשמונאים, בו החסידים הצטיינו במסירות נפש ונהרגו על שומרם את השבת, ולא עלתה על דעתם האופציה לצאת ולהלחם, לשנות את המציאות המונחת לפניהם ולראות בה עצמה זירה לגילוי אלוקות. (בספר חשמונאים מסופר שהקודמים לחשמונאים נמנעו מלהלחם בשבת, ומשמע שמתתיהו חידש הלכה, ואולם בדורות ראשונים לר' יצחק אייזיק הלוי טוען שהראשונים מסרו נפשם כי לא הכירו את הסיכוי להלחם, וללא תועלת ודאי שאין לחלל השבת, ובא מתתיהו וזיהה שיש טעם להלחם²⁹. אם כך ואם כך, הדור שלפני החשמונאים רואה לפניו מציאות-מכחישה-ה' ללא מוצא, ועיניו נשואות לשמים ולעתיד ההפוך מן ההווה).

לכן, בתחילה, כשבן אחותו (הוא הכהן הגדול אלקימוס שעמד בראש המתיוונים) מתריס: ראה את מצבי הטוב בעקבות דבקוטי ביוונים ואת מצבך הרע בעקבות דבקוטיך בה' אין הוא נבהל. בעיניו מציאות ההווה על כל היתרונות שיש לה להציע היא זניחה לעומת המציאות האמתית. מבחינתו אין בקיום לכשעצמו בכדי להצדיק את עצמו ואין בו כדי להטעים את הקיומיות במובנה העמוק. לכן הוא אומר שאם יש ביתרונותיה של מציאות קלושה כזו של העולם הזה כדי להעניק תחושת עוצמה ורוממות, על אחת כמה וכמה שהמציאות העתידית, שרק לה קיום אמתי ומשמעותי, תזכה את העמלים להשתתף בה בעוצמה ורוממות (או, שמא ננסח, רק רוממות הנובעת מעשיית רצונו ראויה להקרא רוממות, ורק טוב שמוחש כנובע מטוב ה' ראוי להקרא טוב). ר' יוסי לא נשמע מוטרד מהצלחתם של הרשעים, ה' כביכול נדיב, וגם למי שאינו מתאמץ להצטרף אליו משפיע הוא קיום וטוב, אלא שהללו קלושים לעומת הטוב האמתי הנובע מקשר אליו, שרק הוא הקיום האמתי.

הפניית השיח אל יראת העונש מורידה אותו לכיוון העולם הזה

היאחזות בממדי קיום עמוקים שכאלו, וראיית ההווה כצל קלוש של קיום נעלם, לא דיברו אל אלקימוס. כשמדברים אתו על קיום מועצם הוא מודד אותו בכלי הנגלה, ולפי המדידה הזאת, הקריטריון שקבע ר' יוסי - התקשרות לה' - נמצא מופרך, אטין ההתקשרות לה' מעצימה את הקיום אלא תולשת ממנו. לכן משנה ר' יוסי את המנגינה, ושב לדבר עם אלקימוס בשפתו, כלומר, מתוך מבט שמייחס חשיבות למה שקורה כאן. ר' יוסי כמובן אינו עוזב את דבקו בעולם הבא, אבל שוב אינו מתייחס

29 ראה פולמוס הרב נריה והרב גורן בנושא:

<http://www.daat.ac.il/daat/tsava/maamar/al-heter-2.htm>

<http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/shana/lehima-2.htm>

למה שבהווה כזניח, אלא כרציני מאד, כמכין את העולם הבא. אני שסובל, סובל כי גם עושי רצונו נזקקים לצרוף ועיבוד כדי להיות ראויים להתאזרח בעולם הבא. שכן, עם כל ההתכוננות אליו לעולם יש בו מהפך ודילוג לעומת הקיום ההווה, וכל בשר ודם נצרך לצרוף וזיכוך כדי שיוכל להצטרף לאותו עולם אלקי שעתיד לבוא. אבל אתה, בכך שייחסת כל כך הרבה ממשות להווה, ושמת אותו בראש מעייניך עד שדחית מפניו את כל הקדוש והיקר, בזה העדת שאי אפשר להתייחס אליך בסלחנות, ולראות בעולם שרקמת לעצמך משהו זניח. הרי התייחסות שכזאת אליך תגרום לכל המתפעלים מממשות המציאות לחשוב שדרך רשעים צלחה ודרך צדיקים תאבד. אם המציאות רצינית כי אז מזמינה היא התערבות לענוש אותך.

[בספר דברים (ז, ח-י) נאמר: "מאהבת ה' אתכם, ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם... וידעת כי ה' אלקיך הוא האלקים, הא-ל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור. ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, לא יאחר לשונאו, אל פניו ישלם לו".

לא נאמר כאן בפשוטו שה' ממשיך ונותן שכר עוד דור ועוד דור עד לאלף, לעומת הסתפקותו במועט כשבא להעניש, אלא שנאמן הוא, ושומר וזוכר זמן ממושך את מה שבאופן פשוט נוטה להישכח, ולכן, אף כי אפשר שהשכר שהבטיח לאבות אוהביו יתעכב דורות רבים, סופו שפורע הוא לבניהם ומוציאם ממצרים. זאת לעומת יחסו לשונאיו- בבואו להעניש את הללו אינו משתהה.

וכל כך למה, הרי לכאורה עולה מזה שמרובה מידה רעה ממידה טובה? - עיני השונא אינן נשואות אל העתיד הרחוק, אלא מונחות בהווה אותו מתקיף ה' ושואף לשנותו (ומזה נובעת השנאה אליו), ואם תתעכב התגובה לשונא יתפרש הדבר אצל השונא כהשלמה וויתור מצד ה'. על כן "אין מקיפין בחילול ה'" (קידושין מ.), והתגובה אינה מתעכבת זמן רב.

לעומת זאת, אוהבי ה' מסוגלים להמתין (אהבה קשורה מאד בבטחון ובנתינת אמון, ובאה בעקבותיהם, כיזוע שזהו הבסיס לאהבת ילדים את הוריהם), ועל כן מוטב לתת שכר משמעותי יותר, אשר בשבילו יש להתכונן זמן רב. כלפי אוהביו מתנהל ה' באורך רוח, עם חשבונות ארוכים. סומך הוא על כך שהקשר העצמי עמוק דיו, ושהצטבר כבר די אמון כלפיו, ואוהביו לא יעזבוהו גם אם לא תיראנה תוצאות מיידיות, עד ש'מרשה לעצמו' חשבונות מורכבים ועמוקים יותר, בלא סיפוקים מיידים. חז"ל אף סיפרו על אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה על ידי הגילוי שלהם כי גבורותיו ונוראותיו של ה' מתגלות באיפוק³⁰.

לפי זה "מרובה מידה טובה" בעומק שלה, בבטלות ובריבוי ההכנות והכלים שהיא דורשת על מנת להכילה. ה' אכן רוצה להיטיב, אבל כדי שלא יהיה זה טוב שטחי, כזה שתומך את הקיים בלא שיהיה מסוגל לפתוח אותו להתחדשות ושינוי, צריך שתהיה נכונות להתאזר בסבלנות ולעבור תהליכי מירוץ וזיכוך אשר יחלישו את העיקשות להיצמד לקיים.

על כן נאמר על הגאולה העתידה כי תהא היא שונה מגאולת מצרים, ומה שיאפיין

30 יומא סט,ב; וראה בספר תום ודעת עמ' שעו-שעט.

אותה יהיה היסודיות שתאסוף אליה כל: "כי לא בחפזון תצאו [כביציאת מצרים], ובמנוסה לא תלכון, כי הולך לפניכם ה', ומאסיפכם אלקי ישראל" (ישעיהו נב, יב).

ר' יוסי אינו יכול להבטיח לאלקימוס עונש מייד גלוי, אבל יוצר אצלו חוויה ממשית של איום, ואמר לו כי באיזשהו ממד ה' ידבר אתו בשפתו שלו, ולא רק ירחיק אותו מאיזשהו עתיד שכלל אינו מושך אותו ולא 'מדבר אליו'. הגהינום יותר מוחשי מגן עדן (ובאמת עיקר כוחה של יראת העונש אינו ביצירת לחץ חיצוני שייצר התנהגות כפוייה בניגוד לרצונו הפנימי של המאויים, אלא ביצירת איזון, בהשתקת היצר הרע הממאן לוותר על ציפור אחת ביד לטובת שתי ציפורים על העץ, ואומרת היא לו: גם מבחינתך זו עיסקה טובה לוותר על הרע, כי מול פיתוייו ניצב סיכון העונש, ולאחר שיראת העונש מנטרלת את עוצמת הפיתוי שב ונעור רצונה העמוק של הנשמה - ריח בוגדיו - והוא המוליד את חשק התשובה. כלומר, כשמתקרבים ומריחים - הריח הוא חוש הגישוש את הנסתר - מגלים שגם אלקימוס נמשך לאותו עולם שמדבר אל ר' יוסי).

תשובת אלקימוס רומזת לתיקון העולם הזה

ארבע מיתות בית דין שמכין אלקימוס לעצמו יכולות אולי להתפרש כביטוי להבנתו ולציפייתו הכמוסה כי האמיתות הגדולות אכן תופענה בתוך מושגי עולם הזה. ביטול יכולת הענישה של הסנהדרין מבטא כביכול ייאוש השכינה מלעצב את ההווה ולהלחם ברשעים (כפי שרואים שבית דין אפילו מבטלים את עצמם כשמתייאשים, כשרבו הרצחנים גלתה סנהדרין כדי להמנע מלדונם³¹, וכשרבו הנואפים הפסיקו להשקות את הסוטות³²), ואלקימוס מציף את זכר המציאות בה התורה פעילה ולא רק חולמת על העתיד.

יוצא שבתשובתו אלקימוס אינו שב רק אל ר' יוסי ועולמו אלא מחדש משהו, ומשיב אל הקדושה את הממד שהתפתח אצלו כשדבק ביוונים, את רצינות ההווה ואת התביעה להתייחס אליו ולשנותו. בזה בעצם יש מין רמז להופעת החשמונאים, אלו שהעיוזו להלחם ישירות בעולמו של אלקימוס.

31 ראה סנהדרין מא, א, ורש"י שם; וראה בספר שלשה כתרים, עמ' שיז ואילך.

32 משנה סוטה ט, ט.

מבור סוד למעיין הנובע

מעשה ברבי אליעזר בן הורקנוס, שהיו לאביו חורשים והיו חורשים על גבי המענה, והוא היה חורש בטרשין. ישב לו והיה בוכה.

אמר לו אביו, מפני מה אתה בוכה? שמא מצטער אתה שאתה חורש בטרשין? עכשיו אתה חורש על גבי המענה.

ישב לו על גבי המענה והיה בוכה. אמר לו מפני מה אתה בוכה? שמא מצטער אתה שאתה חורש על גבי המענה? אמר לו, לאו. ולמה את בוכה? אמר לו, שאני מבקש ללמד תורה. אמר לו והלא בן עשרים ושמונה שנים אתה, ואתה מבקש ללמד תורה. אלא קח לך אשה ותוליד לך בנים ואתה מוליכן לבית הספר.

עשה שתי שבתות ולא טעם כלום עד שנגלה לו אליהו זכור לטוב, ואמר לו, בן הורקנוס, למה אתה בוכה? אמר לו מפני שאני מבקש ללמד תורה. אמר לו, אם אתה מבקש ללמד תורה, עלה לירושלים אצל רבן יוחנן בן זכאי.

עמד והלך אצל רבן יוחנן בן זכאי. ישב לו והיה בוכה. אמר לו, מפני מה אתה בוכה? אמר לו, מפני שאני מבקש ללמד תורה. אמר לו, בן מי אתה? ולא הגיד לו. אמר לו, מימיך לא למדת קריאת שמע ולא תפלה ולא ברכת המזון? אמר לו לאו. אמר לו עמד ואלמדך שלשתן.

ישב והיה בוכה. אמר לו, בני, מפני מה אתה בוכה? אמר לו, שאני מבקש ללמד תורה. והיה אומר לו שתי הלכות כל ימי השבוע, והיה חוזר לו עליהן ומדבקן. עשה שמונה ימים ולא טעם כלום עד שעלה ריח פיו לפני רבן יוחנן בן זכאי, והעמידו מלפניו.

ישב והיה בוכה. אמר לו מפני מה אתה בוכה? אמר לו, מפני שהעמדתני מלפניך כאדם שמעמיד מלפניו מכה שחין. אמר לו, בני, כשם שעלה ריח פיך מלפני, כך יעלה ריח חקי תורה מפידך לשמים.

אמר לו, בני, בן מי אתה? אמר לו בן הורקנוס אני. אמר לו, והלא בן גדולי עולם אתה, ולא היית מגיד לי!

אמר לו, חייך, היום אתה סועד אצלי. אמר לו, כבר סעדתי אצל אכסניא שלי. אמר לו, ומי הוא אכסניא שלך? אמר לו, רבי יהושע בן חנניה, ורבי יוסי הכהן. שלח ושאל לאכסניא שלו, אמר להם, אצלכם סעד אליעזר היום? אמרו לו, לאו. והלא יש לו שמונה ימים שלא טעם כלום. אחרי כן הלכו רבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ואמרו לו לרבן יוחנן בן זכאי, והלא יש לו שמונה ימים שלא טעם כלום.

אמרו בניו של הורקנוס לאביהם, עלה לירושלים ונדה את בנך אליעזר מנכסוך. ועלה לירוש-לים לנדותו, ומצא שם יום טוב לרבן יוחנן בן זכאי.

היו כל גדולי המדינה סועדין אצלו, בן ציצית הכסת, ונקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע.

ולמה נקרא שמו בן ציצית הכסת, שהיה מסב למעלה מגדולי ירושלים. אמרו על נקדימון בן

גוריון, שהיה לו מזון שלשה סאים קמה לכל אחד ואחד שהיו בירושלים. אמרו עליו על בן כלבא שבוע, שהיה לו בית ארבע כורין של גנות טוחנין בזהב.

אמרו לו, הרי אביו של רבי אליעזר בא.

אמר להם, עשו לו מקום, ועשו לו מקום והושיבו אותו אצלו. ונתן עיניו ברבי אליעזר, אמר לו, אמור לנו דבר אחד מהתורה.

אמר לו, רבי, אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לבור הזה שאינו יכול להוציא מים יותר ממה שהיה מוציא. כך אני איני יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקיבלתי ממך.

אמר לו, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למעין זה שהוא נובע ומוציא מים, ויש בכוחו להוציא מים יותר ממה שהוא מכניס. כך אתה יכל לומר דברי תורה יותר ממה שקבלו מסיני.

אמר לו, שמא ממני אתה מתבייש, הריני עומד מאצלך.

עמד רבן יוחנן והלך לו לחוץ, והיה רבי אליעזר יושב ודורש ופניו מאירות כאור החמה, וקרנו תיו יוצאות כקרנותיו של משה, ואין אדם יודע אם יום ואם לילה.

בא רבן יוחנן מאחוריו ונשקו על ראשו. אמר לו, אשריכם אברהם יצחק ויעקב שיצא זה מחלציכם.

אמר הורקנוס, למי אמר כך.

אמרו לו, לאליעזר בנך. אמר להם, לא כך היה לו לומר, אלא אשרי אני שיצא זה מחלצי.

היה רבי אליעזר יושב ודורש, ואביו עומד על רגליו. כיון שראה אביו עומד על רגליו, נבהל. אמר לו, אבא, שב, שאיני יכול לומר דברי תורה ואתה עומד על רגליך.

אמר לו, בני, לא על כך באתי, אלא לנדותך מנכסי. ועתה שבאתי לראותך וראיתי כל השבח הזה, הרי אחיך מנודים מהם, והם נתונים לך במתנה.

אמר לו, והרי אני איני שוה כאחד מהם.

אילו קרקעות בקשתי מלפני הקדוש ברוך הוא, היה לפניו לתן לי, שנאמר, (תהלים כד, א): "לה' הארץ ומלואה תכל וישבי בה".

ואילו כסף וזהב בקשתי, היה נותן לי, שנאמר, (חגי ב, ח): "לי תִּכְסֶּף, וְלִי הַתְּהַב--נָאם ה' צְבָאוֹת".

אלא לא בקשתי מלפני הקדוש ברוך הוא אלא תורה בלבד, שנאמר, (תהלים קיט, קכח): "על כן, כל-פקודי כל ישרתי כל-ארח שקר שנאתי".

לפנינו מעשה שונה מסיפורי בעלי התשובה, ר' אליעזר בן דורדיא, יוסף משיא ואליקים איש צרורות. ר' אליעזר אינו בעל תשובה במובן זה שהנפילה דוחפת אותו כלפי מעלה, ושכל תנועתו לכיוון התשובה היא גם מנוסה מהעבירה וניתוק מן

הכרוך בה. כאן לפנינו "צדיק מעיקרא" אלא שצדיק גנוז. אם הקודמים הם בוגדים ששבו לדבקות נאמנה הרי ר' אליעזר הוא כמין קטן או טומטום שפתחו סתום והוא מתעקש לפותחו. ואכן, אף כי מתוארים כאן הרבה מאמץ ואומץ, מבחינת החוויה האישית של ר"א אין הוא חווה כלל כי "אין הדבר תלוי אלא בי", אלא אדרבא כלו שוועה לפקידה מבחוץ. כפי שנראה בהמשך ציר הסיפור הוא המהפך מבור למעין ומנוקבא לדכורא, אבל אין כאן הקבלה למעבר מרע לטוב. אדרבא, ההעמקה החיובית בממד הנוקבא היא המגלה את הפתעת הדכורא (בעוד שתהליך התשובה המוכר לנו בסיפורים הקודמים הרבה יותר מזכיר לנו מהפך מזכריות גאה או 'רווקית' לנקביות מתחנת ומשוועת לקשר ולפקידה).

קריאה צמודה

א

רבי אליעזר בבכיו

מעשה ברבי אליעזר בן הורקנוס, שהיו לאביו חורשים והיו חורשים על גבי המענה, והוא היה חורש בטרשין. ישב לו והיה בוכה.

הטרשים

ההתעוררות מאדמת הטרשים, כמבואר בפירוש הרד"ל על פרקי דרבי אליעזר, דומה לאבנים שנשחקו מן המים שראה ר' עקיבא³³. אולם ר"א לא מיד מתמלא תקוה, הוא רואה את הקושי שבטרשים. מי שלא התחיל ללמוד, בתחילה יכולותיו מאד מוגבלות, שכן כך דרכה של הדעת, שככל שמתווספת כך מתרבים כלי הקליטה לדעת נוספת, אבל בתחילה נדמה שהמאמץ מביא לתוצאה מועטה, ונדמה שמעט שמתווסף למעט, כשמתחילים בגיל מבוגר, לעולם לא יצטבר לכמות משמעותית. (ובאמת, הטרשים אינם רומזים רק לקושי. החידוש שבטרשים הוא שלא רק שמתרפים כמו האבנים הנשחקות, אלא שהאדמה נעשית פוריה ומצמיחה כל פעם יותר. השורשים המעטים שמצליחים לגדול שוחקים את הסלע יותר ויותר, והאדמה אף מזדבלת יותר ויותר, ונעשית פוריה יותר ויותר, ממש כמו התפתחות הדעת, אלא שר"א רואה עצמו רחוק מזה, לרגל גילו וההתחלה המאוחרת)

הבכיה

ר' אליעזר בוכה כאן ושוב ושוב לאורך הסיפור. בכיה פירושה שאינו רואה כיצד יכול לפרוץ ממצבו, מבחינתו לפניו קיר בלתי עביר. אולם זהו רק ייאוש מעצמו. יש בפני מי לבכות, יש שומע בכיות, ה' יכול הכל (כידוע, בבתי יתומים שבהם אין נענים

33 אדר"נ (נ"א) 1:

מה היה תחלתו של ר' עקיבא. אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא אי אתה קורא "אבנים שחקו מים"? מיד היה רבי עקיבא דן ק"ו בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשין כברזל על אחת כמה וכמה שיחקו את לבי שהוא בשר ודם. מיד חזר ללמוד תורה.

לבכיות, אלא רק מספקים לתינוקות את צרכי הקיום שלהם בשעות קבועות, אחר זמן מה התינוקות מפסיקים לבכות).

אמר לו אביו, מפני מה אתה בוכה? שמא מצטער אתה שאתה חורש בטרשיין? עכשיו אתה חורש על גבי המענה.

הצלחה לעומת שלמות פנימית

האב מדמה שבפניו בכה ר' אליעזר. מן הסתם בתחילה שם אותו בטרשים לעומת אחריו שבמענה לא מפני שהיה דחוי בין הבנים אלא מפני שהצטיין בחוסנו וחריצותו (כפי שיתברר בהמשך שבכוחו לצום זמן רב, ושהנו שקדן מופלא). כשרואה אותו בוכה מן הסתם משער כי ר' אליעזר חווה עצמו כנחות, ונחלץ לעזור לו. אם בנו אליעזר סובל מאפלייה משפילה או מחוסר תשומת לב, כי אז יש לעודדו.

ישב לו על גבי המענה והיה בוכה. אמר לו מפני מה אתה בוכה? שמא מצטער אתה שאתה חורש על גבי המענה? אמר לו, לאו. ולמה את בוכה? אמר לו, שאני מבקש ללמד תורה. אמר לו והלא בן עשרים ושמונה שנים אתה, ואתה מבקש ללמד תורה. אלא קח לך אשה ותוליד לך בנים ואתה מוליכן לבית הספר.

המשך הבכי מוביל את האב לחשוב שהסיבה יותר נסתרת (מי יודע, אולי כעת מתפרש לו הבכי כתלונה על עבודה קלה מדי שלא מעריכה אותו כראוי), אבל הוא ממשיך לחפש באותו כיוון, בכיוון החברתי-מעמדי.

לבסוף מעיז ר' אליעזר לחשוף סודו ולהפתיע. תחום שאיפותיו שונה לגמרי, ונמצא מחוץ לחוג השאיפות של סביבתו. יש כאן בקשת שלמות פנימית שאינה קשורה למעמד חברתי.

הורקנוס, שהיה אדם מצליח ומכובד, אינו מוצא טעם בפנייה לכיוון בו לא צפויה הצלחה בולטת, שהרי ר"א כבר בן עשרים ושמונה, וכאמור לעיל, בשלבים ראשונים, כשחסר בסיס רחב, ההתקדמות מאד איטית. גם האישייות כבר התעצבה עם הקשרים ותחומי ענין אחרים, וגדילה בתורה היא ענין למתחנכים לזה מהתחלה. ואולם, אפשר שלא רק הגיל מעורר את התנגדות האב, שכן עולה רושם שר"א לא פתאום חפץ בתורה, והמפנה היה רק באומץ ללכת על זה. ואם כך, שמא אי-הלימוד בעבר הוא תוצאה מהתנגדות כללית של הורקנוס לכיוון הזה. אולי הורקנוס, שהוא בעל בעמיו, רואה בחיי תורה בטלנות, וכל הפנייה פנימה וביקוש השלמות וקרבת ה' זרים לו, כל שכן כשמדובר בבנו החזק, החורש בטרשים.

עשה שתי שבתות ולא טעם כלום עד שנגלה לו אליהו זכור לטוב, ואמר לו, בן הורקנוס, למה אתה בוכה? אמר לו מפני שאני מבקש ללמד תורה. אמר לו, אם אתה מבקש ללמד תורה, עלה לירושלים אצל רבן יוחנן בן זכאי.

מבכייה לתענית

גם עתה ר"א אינו מגלה יוזמה ואינו מפתח מרד, מדברי אליהו אליו בהמשך עולה שאף הפעם הוא בוכה. אולם הפעם הבכי משקף לא רק רפיון. הפעם, עם כל מה שאינו רואה עדיין שום פתרון, הוא מתנתק מחייו הקודמים בהם לא מצא מרגוע

לנפשו. תחת שייעבוד הוא מתענה.

מה פירושה של תענית זאת? האם היא בכי לפני ה', ושמה היא מין ביטוי להתנתקות והינקות הנפש מעברה, אף כי אין ידוע כלל מה עתידה? ושמה, כיוון שפסק מלעבוד שוב אינו רואה לעצמו זכות לאכול על שולחן אביו? ואולי הכל כאחד נכון? יהא ההסבר אשר יהא, בין כך ובין כך יש כאן העזה לקטוע את חייו הקודמים, העזה שמתפרשת אצל ה' כפנייה אליו וכהזמנתו להתערב ולעזור (חנה התפללה למרות שסביבתה ייאשה אותה, ולא הסתפקה בזה אלא גם נדרה נדר והביעה וויתור, וכך נפקדה).

ואכן, הפעם, כשכבר ברור שלא אל בשר ודם מופנה הבכי הזה, והלה אין בידו להושיע ואפילו לא להבין את עומק הצרה, מגיעה אמנם ההיענות מן השמים. אליהו מופיע ומכוון ונותן תקוה וכח לפעול.

עמד והלך אצל רבן יוחנן בן זכאי. ישב לו והיה בוכה. אמר לו, מפני מה אתה בוכה? אמר לו, מפני שאני מבקש ללמד תורה. אמר לו, בן מי אתה? ולא הגיד לו. אמר לו, מימך לא למדת קריאת שמע ולא תפלה ולא ברכת המזון? אמר לו לאו. אמר לו עמוד ואלמדך שלשתן.

ישב לו והיה בוכה, אמר לו מפני מה אתה בוכה, אמר לו מפני שאני מבקש ללמוד תורה עמד ולמדו תורה, והיה אומר לו ב' הלכות כל ימות השבוע, ובשבת היה חוזר עליהן ומדבקן.

ה. עשה שמנה ימים ולא טעם כלום עד שעלה ריח פיו לפני רבן יוחנן והעמידו לפניו,

מהצטרפות לקהל יראי ה' אל דבקות בתורה

בתחילה, כשמגיע לריב"ז, שוב בוכה. נראה שגם ריב"ז טועה בדקות בטעות הורקנוס, אביו של ר"א. כמענה לבכי הוא מצייד את ר"א ביכולות להשתלב בקהל היהודים שחייהם מיוסדים על התורה. מעתה יידע ר"א לקרוא ק"ש ולהתפלל ולברך, ולא ייבוש ולא ירגיש נטע זר בתוך קהל יראי ה'. כלומר, יש כאן מעין מענה לבעיה חברתית-זהותית. ואולם ר"א שוב בוכה. לא לשם הוא מכוון, ולא מפני הצורך הזה היה בכיו. נפשו חשקה בתורה. אז, כשמעיז שלא להסתפק בהשתלבות בצבור שאליו אכן ראוי להצטרף, סוף סוף נפתח הפתח למילוי מאוויי נפשו.

יושם לב כי שקדנותו וסבלנותו מעידות על חשק אמיתי בתורה, ולא על מגמה לקריירה תורנית, שאלמלא כן ודאי היה מנסה לחטוף ולבלוע עוד ועוד תורה, והיה מוטרד לצמצם פערים, ואילו הוא ניגש לענין ביסודיות ובסבלנות אין קץ. אך עומק הזדקקותו לתורה, וראייתו אותה כחיונית לו וכסם חייו, מתחדד ומתגלה עם תעניתו.

ישב והיה בוכה. אמר לו מפני מה אתה בוכה? אמר לו, מפני שהעמדתני מלפניך כאדם שמעמיד מלפניו מכה שחין. אמר לו, בני, כשם שעלה ריח פיך מלפני, כך יעלה ריח חקי תורה מפיד לשמים.

אמר לו, בני, בן מי אתה? אמר לו בן הורקנוס אני. אמר לו, והלא בן גדולי עולם אתה, ולא היית מגיד לי!

אמר לו, חייך, היום אתה סועד אצלי. אמר לו, כבר סעדתי אצל אכסניא שלי. אמר לו, ומי הוא

אכסניא שלך? אמר לו, רבי יהושע בן חנניה, ורבי יוסי הכהן. שלח ושאל לאכסניא שלו, אמר להם, אצלכם סעד אליעזר היום? אמרו לו, לאו. והלא יש לו שמונה ימים שלא טעם כלום. אחרי כן הלכו רבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ואמרו לו לרבן יוחנן בן זכאי, והלא יש לו שמונה ימים שלא טעם כלום.

שוב בכי ותענית

שוב איננו יודעים בוודאות מדוע התענה. אם נאמר שהתענה לכתחילה כי אז היא פירוש הדבר שחש כי הוא צריך להתרוקן מישותו הקודמת כדי להיעשות כלי לתורה. אבל אף אם נאמר שבוש להזדקק לרבותיו (ושמא כבן עשירים בוש עוד יותר), עדיין יהיה בזה כדי לספר על חווית כלי ריקן שכולו השתקקות להתמלא, כי נמצא לפנינו מישהו שאין מגמת פניו להידחק קדימה ולהבליט שקדנותו המצטיינת אלא מישהו שרוצה כביכול להיבלע בנוף הכללי ולהקשיב.

ה', שיעד אותו לגדולות, אינו רוצה להותירו בצל. תורה נקנית בדיבוק חברים ובזקיפת גבו של אדם, ועל כן דואגת ההשגחה לחושפו (על ידי הטעם הרע שבפיו). תנועת ההתחבאות התגלגלה אל הפכה. בשלב ראשון, כשריב"ז אינו יכול לשאת את ריחו ומרחיקו, שוב אנו מוצאים את ר"א בוכה. אולי היה מקום לצפות שכעת, כאשר ר"א נמצא בסביבה יותר מתאימה לו, יאזור עוז ויזום פעולה כלשהי כדי לשפר את מצבו ולחזור ללמוד אצל ריב"ז, אבל הוא אוחז בדרכו ובוכה. אי אפשר לומר שר"א הוא טיפוס לגמרי פסיבי, הן שקידתו דורשת אקטיביות רבה, אבל יש שני סוגים שונים של אקטיביות: המאמץ והאומץ. כשנדרשת יוזמה ותחבולה ר"א אינו פונה אליהן, אלא בוכה [אפשר אולי לטעון נגד הצגת דברים זאת שעצם הפסקתו את העבודה בחריש שסופרה לעיל אף היא מבטאת אומץ לשבור את מהלך חייו ולהעזי כנגד אביו, ואמנם באמת כן הוא, אבל מבחינת תודעתו של ר"א אין הוא חווה זאת כיוזמה והעזה. מבחינתו הוא הגיע לחוסר מוצא בדרכו הישנה, וכוחו שלו הוא לבכות ולא לוותר ולא להתייאש (ממש כמו המשנה למלך ב"מעשה מאבידת בת מלך")].

עכ"פ, נראה שהתענית והבכי שבים אצל ריב"ז, אבל מקבלים משמעות חדשה: התענית כאן נלווית ללימוד, וכמעט ממילאית, ור"א אינו מרוכז בה אלא בלימוד, והבכי אינו של מי שאינו יודע מה לעשות עם עצמו, אלא של מי שרוצה משהו מסויים ומחסומים מוגדרים לפניו. כלומר, העמידה הריקה לפני ה' הנסתר מוחלפת בעמידה המוצאת עצמה בתוך התורה. ובכל זאת, עם כל השינוי, ר"א אינו מתנתק מאישיותו שהתפתחה בהיותו עם הארץ, ואינו עוזב את מעלות הבכי והתענית.

הבכי שוב נענה, והננו מוצאים כעת את ר"א כחבר לחשובים שבתלמידי ריב"ז.

רבי אליעזר ברוממותו

הנה כי כן, הסיפור עד כה התקדם מבכיו של המקווה להיושע מבחוץ אל התמסרות ושיקדנות אקטיבית להתמלא, ומהיענות לתפילתו להיענות מצדו. עתה מתכונן הסיפור לנקודת התפנית שלו (של הסיפור, לא של ר"א. מבחינתו עיקר התפנית היה בפנייתו לירושלים ללמוד תורה).

אמרו בניו של הורקנוס לאביהם, עלה לירושלים ונדה את בנך אליעזר מנכסיד. ועלה לירוש' לים לנדרותו, ומצא שם יום טוב לרבן יוחנן בן זכאי.

והיו כל גדולי המדינה סועדין אצלו, בן ציצית הכסת, ונקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע.

ולמה נקרא שמו בן ציצית הכסת, שהיה מסב למעלה מגדולי ירושלים. אמרו על נקדימון בן גוריון, שהיה לו מזון שלשה סאים קמח לכל אחד ואחד שהיו בירושלים. אמרו עליו על בן כלבא שבוע, שהיה לו בית ארבע כורין של גנות טוחנין בזהב.

אמרו לו, הרי אביו של רבי אליעזר בא.

אמר להם, עשו לו מקום, ועשו לו מקום והושיבו אותו אצלו. ונתן עיניו ברבי אליעזר, אמר לו, אמור לנו דבר אחד מהתורה.

אמר לו, רבי, אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לבור הזה שאינו יכול להוציא מים יותר ממה שהיה מוציא. כך אני איני יכול לומר דברי תורה יותר ממה שקיבלתי ממך.

אמר לו, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למעין זה שהוא נובע ומוציא מים, ויש בכוחו להוציא מים יותר ממה שהוא מכניס. כך אתה יכל לומר דברי תורה יותר ממה שקבלו מסיני.

אמר לו, שמא ממני אתה מתבייש, הריני עומד מאצלך.

מבור סוד למעיין הנובע

הורקנוס שעולה לירושלים להדיר את בנו מנכסיו, מסתמא בגלל רוגז האחים על האח שנשתמט מלשאת אתם בעול, מוצא עצמו באירוע שגורם לו להפוך את יחסו. ואולם לא כאן עיקר התפנית, שהרי ר"א ממאן לה, וכפי שנראה לקמן כנראה ר"א אף אינו סבור שיש פה תפנית של ממש. עיקר התפנית לדעתנו הוא בגילוי פנים חדשות בדמותו של ר"א. כאמור לעיל, הוא מבחינת תודעתו העצמית הנו כולו קבלה. חווה עצמו כריק שמשותק להתמלא, **כבור** שהחכמה היא מתנה בשבילו ולא חלק אינטגרלי ממנו³⁴. אבל ריב"ז מזהה אותו **כמעין הנובע**, וכנראה בשם הזיהוי הזה

34 משנה מסכת אבות פרק ב :

חמשה תלמידים היו לרבן יוחנן בן זכאי, ואלו הן: רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניה ורבי יוסי הכהן ורבי שמעון בן נתנאל ורבי אלעזר בן ערך. הוא היה מונה שבחן: רבי אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה ... הוא היה אומר אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה מכריע את כולם...

מעורר אותו לדרוש ברבים, וכשהמעייין מתחיל לנבוע בגלוי הוא מתרגש ובא ונושק לו.

קעת מגיעה חרישת שדה הטרשים למלוא משמעותה. אין כאן רק ריכוך כמו אבנים הנשחקות על ידי מים, אלא הרפיית האדמה גורמת לצמיחה ופריה ורביה (אפשר שאצל ר"ע המשל הוא אבן נשחקת על ידי מים, כי תקופת עמרצותו מאופיינת על ידי גסות רוח - מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור - בעוד ר"א מאופייין בשברון לב).

ראה הקדמת רד"ל בקונטרסו "שם האחד אליעזר" כי האמור על ר"ע וחבריו "כל יקר ראתה עינו, טעמי תורה שלא נתגלו למשה רבינו התגלו לר"ע וחבריו", אמור בפרט על ר"א (בפרט לפי המבואר שם שמדובר בטעמי פרה, ובמסכת פרה ר"א הוא התנא הנוכח ביותר, ומתאימים הדברים עוד יותר לפי הגרסא שבמדרש כי ר"א התעורר לעזוב עבודתו בשדה מפני שנשברה רגל פרתו, והמקרה הזה הוא שגרם לו לעצור את שגרת חייו שעד אז), וראה לקומ"ת ז כי **אליעזר** ר"ת **עין לא ראתה אלקים** זולתך יעשה [למחכה לו], וידועה דרשת הזהר כי **מחכה** אותיות **חכמה**, "אינון דדחקין למלה דחכמתא ודייקין לה ומחכאן לה למנדע ברירא דמלה"³⁵, ומי כר"א מתאים לתואר הזה, שהתברך גם ברצון עז לדברי תורה וגם ביכולת לחכות ולשקוד בסבלנות, ודוק].

ואולם כיצד נכלכל את אותה נביעה עם התעקשותו של ר"א שלא לומר דבר שלא שמע מרבו³⁶? אין זאת אלא כעין דברינו לעיל: מבחינת תודעתו העצמית אינו אלא בור סוד (בחינת **דמשק אליעזר** עבד אברהם שפירשו חז"ל³⁷ כי דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים, אין בהשקיה אלא מה שבדליה, ראה שמועות ראהי בפרשת חיי שרה), ואולם באמת הוא שומע מרבו מה שאחרים אינם שומעים שם, ואפשר שאף רבו בעצמו אינו שומע בתוך דברי עצמו את מה שר"א שומע שם. כדי לשמוע כך צריך אכן להיות בחינת בור, באופן בו הריקות היא פתיחות, והשמיעה היא כפונה אל משהו שחייו תלויים בו, כמצפה שהנשמע יחיה אותו.

עמד רבן יוחנן והלך לו לחוץ, והיה רבי אליעזר יושב ודורש ופניו מאירות כאור החמה, וקרניו תיו יוצאות כקרנותיו של משה, ואין אדם יודע אם יום ואם לילה.

בא רבן יוחנן מאחוריו ונשקו על ראשו. אמר לו, אשריכם אברהם יצחק ויעקב שיצא זה

סוכה כח, א:

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון, ושאלוהו שלשים הלכות בהלכות סוכה, שתיים עשרה אמר להם שמעתי, שמונה עשר אמר להם, לא שמעתי. רבי יוסי בר' יהודה אומר: חילוף הדברים, שמונה עשר אמר להם שמעתי, שתיים עשרה אמר להם לא שמעתי. - אמרו לו: כל דברין אינן אלא מפי השמועה? - אמר להם: הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי. מימי לא קדמני אדם בבית המדרש. ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי, ולא שחתי שיחת חולין, ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם.

וראה שם כז, ב.

35 ח"א קל, ב.

36 ראה בהערה הקודמת.

37 מובא ברש"י לבראשית טו, ב.

מחלציכם.

אמר הורקנוס, למי אמר כך.

אמרו לו, לאלעזר בנך. אמר להם, לא כך היה לו לומר, אלא אשרי אני שיצא זה מחלצי.

האם יתאחדו האב והבן?

בכל הזיווג המופלא הזה שבין הרב והתלמיד (שר' נחמן מתייחס אליהם שם בבחינת אב ובן) עומד הורקנוס מן הצד. הוא אמנם משתדל להתערב, להרגיש חלק מההפתעה שהיתה עת נחשף ר"א לצבור (ובעצם גם לו עצמו), מעורר כי ישימו לב שיצא מחלציו, ועובר לכאורה מהפך שלם ברצותו לתת את כל נכסיו רק לר"א. ואולם תגובת ר"א אינה מובילה את הסיפור למין התאחדות שלאחר הפירוד. כדי להבין זאת נפנה לפחדו של ר"א מאביו, פחד שחוסם אותו מלדרוש.

היה רבי אליעזר יושב ודורש, ואביו עומד על רגליו. כיון שראה אביו עומד על רגליו, נבהל. אמר לו, אבא, שב, שאיני יכול לומר דברי תורה ואתה עומד על רגליך.

אמר לו, בני, לא על כך באתי, אלא לנדותך מנכסי. ועתה שבאתי לראותך וראיתי כל השבח הזה, הרי אחיך מנודים מהם, והם נתונים לך במתנה.

אמר לו, והרי אני איני שזה כאחד מהם.

אילו קרקעות בקשתי מלפני הקדוש ברוך הוא, היה לפניו לתן לי, שנאמר, (תהלים כד, א):
"לה' הארץ ומלואה תבל ויִשְׁבֵי בה".

ואילו כסף וזהב בקשתי, היה נותן לי, שנאמר, (חגי ב, ח): "לִי הַכֶּסֶף, וְלִי הַזָּהָב--נָאֵם ה'
צְבָאוֹת".

אלא לא בקשתי מלפני הקדוש ברוך הוא אלא תורה בלבד, שנאמר, (תהלים קיט, קכח): "על
כֶּן, כָּל-פְּקוּדֵי כָל-יִשְׂרָאֵל כָּל-אַרְצֵי שָׂמַיִם".

בחוותו של ר"א הוא לומד תורה ועוסק בתורה שהיא משוש חיו, אבל זו מין חוויה פנימית שרחוקה מהתחרות וההישגיות שבעולם החיצוני. מבחינתו אביו הוא איש חזק ואיש מצליח, מגדולי עולם שיושב בחברתו של ריב"ז ועשירי ירושלים המופלגים, והוא לעומתו "בטלן", והעולם החדש שמצא אינו אמור "לדבר" אל אביו, ואף אינו משתתף במשחק הכיבודים (מה שאין כן ריב"ז, שנעשה מנהיג צבור וכו'), וודאי מושא הוא להתפעלותו של אביו, אבל את עצמו אין הוא חש כמתקדם בסולם הזה), וכעת, כך הוא מבין, כשראה אביו כי זוכה הוא להרבה כבוד, התבלבל כביכול וסבר שבנו מצליחן גדול הוא, ולכן עמד בפניו. כשמישהו מרגיש שמכבדים אותו בטעות, ושמתכופפים תחתיו אלו שלפי סדרי החיים אמורים להיות מעליו, הרי שכל יציבותו אובדת והוא נבהל.

התפעלותו של הורקנוס חיצונית

ובאמת, במידה רבה ר"א צודק. התרגשותו של הורקנוס היא מהמעמד לו זכה בנו. מרגיש הוא כי עד עתה היה מאוכזב מכך שממשיכו בחר לעזוב את המקום המבוסס והגבוה שיצר בשבילו ופנה להיות בן-בלי-שם, ועתה התחוויר לו שבנו עבר מהצלחה בתחום אחד להצלחה בתחום אחר, הצלחה שאפשר שהיא אף גדולה יותר. לכן חש הוא כי הנה בנו שייצא מחלציו ממשיך אותו, ולכן נכון הוא להעביר כל נכסיו לבנו זה. אם כן, הורקנוס אינו עובר מהפך מהותי.

[ראה המסופר על נעמן וְאלישע במלכים ב, ה. כשנעמן מגיע לפתחו של אלישע הנביא, הלה אינו יוצא לקראתו אלא שולחו לטבול בירדן. נעמן נעלב: "ויקצוף נעמן, וילך; ויאמר הנה אמרתי אליי ייצא יצוא, ועמד וקרא בשם-הוי' אלקיו, והניף ידו אל-המקום, ואסף המצורע. הלוא טוב אמנה ופרפר נהרות דמשק, מכל מימי ישראל, הלא ארחץ בהם וטהרתי; ויפן וילך בחמה. וייגשו עבדיו וידברו אליו, ויאמרו: אבי, דבר גדול הנביא דיבר אליך, הלוא תעשה; ואף כי-אמר אליך, רחץ וטהר". למה ציפה ומדוע כעס? הן ציפה למופת, ומנין לו להכתיב את צורת המופת, ומה אכפת לו באיזו דרך יופיע? כנראה נעמן מצפה לפגישת אליטות. אני מצביא, והוא נביא גדול, וקיימת מן השוויה סמויה ומין הדדיות בין האליטות למיניהן. אלישע סרב לפרנס את גאוותו, והבטיח לו רפואה דוקא דרך פעולה פשוטה שאינה מעידה על מין מקצועיות של יודע סתרים, וכך פעל אצלו הכנעה שהביאה לפתיחות לאלקי ישראל].

לכן כל המתנה הגדולה הזאת זרה לרוחו של ר"א. כאמור, בתודעתו נותר הוא בור וחלל, ואף כל מה שזוכה לו, היינו אותה שמיעה מופלאה ומחדשת, זוכה לו מכח חווית הקליטה שלו, חוויה של ריקות המשתוקקת להתמלא, ולכן מוותר הוא על הונו של אביו. נעשה כאומר לו: אין כוונתי להגיע בדרכים עוקפות/מקוריות להישגים שחשובים לך, אני פשוט הולך למקום אחר.

הנה כי כן, אף כי חילקנו את הסיפור ואת חייו ר"א לשניים, לבכיו ולרוממותו, באמת נשאר הוא אותו ר"א, דבק בתורה וצמא לה, כולו קשב וביטול אליה, ומבחינתו לא התהפכו חייו מחיי מקבל לחיי מנהיג.

הכסף יענה את הכל?

לכשנדייק יותר נשים לב שר"א מבטל את חשיבותו של הממון בשבילו. הכסף קונה את הכל. בכסף אפשר להמיר דברים שונים בתכלית זה מזה ולקרוב בזרוע. אפשר לבדוק כמה שווה משאית מול תמונה של ואן גוך. כשהוקנוס מציע כסף, בזה הוא אומר את שהסברנו לעיל: הצלחתך ניתנת להערכה לפי הקריטריונים המקובלים בחברה. רופא מעולה מרוויח הרבה, וכמותו מצביא גדול, וכמותו שר בכיר (ובימינו גם מדען וגם אומן וגם שחקן ספורט, וכו'). החברה מבטאת את הערכתה ואת מידת התברכותה בכסף. אם כך, העושר שתזכה בו לא רק שינעים את חיך (כי "מגיע" לך), אלא גם יכריז על הצטרפותך למועדון הגדולים (ואכן אומנים, ובמידה מסוימת אף מדענים, וכל שכן ספורטאים, מעשירים מנדיבות לב של עשירים וכיו"ב, ולא ממסים שהחברה מטילה בניה. זאת מפני שקשה יותר לכמת את חשיבותם ואת מידת הברכה שמשפיעים).

בא ר"א ואומר שאותו יתרון שאביו רוצה להבליט אינו רלוונטי בשבילו. יתרונותיו שלו אינם נמדדים בכסף. ממוצא דבר למדנו משהו על התורה. לו חשיבות התורה היתה בתוצאות הברוכות ממנה לחיים ולחברה כי אז היה מקום לתמחר אותה. החברה שהרויחה כך וכך משלמת על זה כך וכך. ואולם, כפי שראינו לאורך הסיפור, ר"א מתייחס לתורה כאל דבר פנימי, כאל חי הנושא את עצמו, ולא כאל מסייע לשיפור החיים ובזה מגדיר עצמו כטפל להם. ר"א אומר שברכת התורה מגיעה למישור אחר, סודי יותר, והיתרונות שנובעים ממנה אינם משתתפים במשחק ההמרה בו הכל נצרך ואפשר למדוד כל דבר ביחס לדבר אחר.

ממוצא דבר נלמד כי אף שאמנם התורה משפרת גם את החיים, וממלאת אותם הגינות ורגישות והתעוררות לתיקון המעוות, עם כל זה, דרך תיקונה אינה על ידי שיפור החיים כמות שהם, והשוויית הצדדים החלשים לחזקים (שהחולים יהיו בריאים ושהעניים יתבססו כלכלית ושהשלטון יתנקה משחיתות וכו'), אלא על ידי הבאת החיים אל מקום מרומם יותר. הצדק והיושר יקבלו משמעותם כשייתפסו כהליכה בדרך ה' והידמות אליו, החכמה תקבל משמעותה כשתראה עצמה שמה את המסתורין ביסוד הקיום, השוויון יקבל משמעותו כשיינק מהיות הכל ברואי ה'; השמחה תתקשר לטעימת השלמות האלקית, יחסי אנוש יתיימרו לעורר את עומק הנשמה, וכו'. תן לחכם ויחכם עוד³⁸.

38 וראה בספר מן הפרדס ח"ב, עמ' עג-עו.