

## הדרן שנשאתי במעמד סיום מס' יומא – בהיכל ישיבת חכמי לובלין, בעיר לובלין שבפולין:

ברשות המשתתפים הנכבדים, חברי המסע המיוחד שאנו בעיצומו, אל לב סיפור הקיום היהודי ב-300 השנים האחרונות, כאן על אדמת מזרח אירופה. זכות בלתי רגילה היא בעבורי לעמוד כאן, בהיכל הישיבה הזו, ולסיים בשעה טובה ומוצלחת את מסכת יומא, שנלמדה בסדר לימוד הדף היומי, אותו ייסד בליבת הווי החיים היהודי, מייסד הישיבה הזו שאנו נוכחים בה, רבי מאיר שפירא. אנסה תחילה להתייחס לטקסט החותם את מסכת יומא ולנסות לדלות הימנה את איזושהי הבנה בסיסית העומדת ביסוד עניינה של המסכת כולה, ולא פחות מכך, בענייניו של היום הנורא והייחודי הזה של יום הכיפורים, בו כמובן עוסקת המסכת כולה.

**"תני תנא קמיה דרב נחמן: הרואה קרי ביום הכפורים – עונותיו מחולין לו. והתניא, עונותיו סדורין! מאי סדורין – סדורין לימחל.**

**תנא דבי רבי ישמעאל: הרואה קרי ביום הכפורים – ידאג כל השנה כולה, ואם עלתה לו שנה – מובטח לו שהוא בן העולם הבא. אמר רב נחמן בר יצחק: תדע, שכל העולם כולו רעב והוא שבע. כי אתא רב דימי אמר: מפי שחי, סגי ומסגי".<sup>1</sup>**

העניין הזה של ראיית קרי ביום הכיפורים, שדווקא בו בחרו מסדרי התלמוד לחתום את המסכת הארוכה הזו, הוא סתום וחתום. וככלל, מה פשרו של הקשר בין ראיית קרי ליום הכיפורים ומחילת העונות?

נראה לומר כי סוד גדול מוכמן כאן בשורות אלו אשר לו רק נשכיל להתחקות אודותיו נכונה, נפלס את דרכנו בהבנת עניינה של המסכת כולה.

מסכת 'יומא' עוסקת ברובה הגדול, בעניינה של עבודת המקדש בכלל (ואף בהקשרים נוספים הנוגעים לצורתו האדריכלית והמסתעף מכך), ועבודת יום הכיפורים בפרט. אין עוד מסכת שבה אנו מוצאים סוגיות ערוכות וארוכות הדנות באופן כה פרטני ומעמיק בהוויית המקדש, אם זו הרוטינית – יומיומית, ואם בזו הייחודית ויוצאת הדופן, כמו למשל בסדר עבודת כהן גדול ביום הכיפורים. והשאלה העולה מאליה, היא מדוע דווקא במסכת העוסקת ביום הכיפורים, שהוא כאמור יום ייחודי בכול קנה מידה, מצאו לנכון עורכי המשנה והתלמוד להמציא בפנינו את ההלכות העוסקות בלב ליבו של המקדש וסדר עבודתו התמידית?

מה שעולה בדעתי לומר בזה, נעוץ בהבנה מקדימה אודות תפיסת הקביעות והארעיות בחיינו. מציאות האדם רחוקה מאוד מלהיות תואמת אל המציאות המקדשית. ישנם מאפייני יסוד בהווייתנו השגרתית, שסותרים בעצם הגדרתם את הוויית המקדש ומאפייניה. ובראש ובראשונה, כוונתי אל העניין של הנפסדות, או אם נרצה, המוות. בראייה היהודית, החידלון הוא למעשה המאפיין המובהק של עולם החולין. הכול ארעי ויחסי, היום כאן, מחר שם, מה שנוון, אם נכון, ברגע זה, ממש לא בהכרח יהיה נכון ותקף ברגע הבא, וכן על זה הדרך. זאת מציאות ששמה את החיים שלנו כולם במקום שהוא בלתי רציני וקבוע, הכול בו מתעתע ובר חלוף, זמני, רגעי, וכול כך שברירי.

עובדת נפסדות זו, נושאת בחובה מקור כמעט בלתי נמנע לסקפטיות, פסימיות ואף ייאוש. הכול מאבד את משמעותו האמתית, הן הרע והן הטוב, האמת והשקר יחדיו, נדונו לכיליון ולחלוף להם עם הרוח, ומה נעשה אנו ולא נחטא? או שמא אף גרוע מכך, נחדל למצוא משמעות כלשהי בהווייתנו ובבחירותינו כאן עלי אדמות. וכפי שהטיב לתאר זאת משורר קהלת במילותיו החדות:

**'אֲמַרְתִּי אֲנִי, בְּלִבִּי--עַל-דְּבַרְת בְּנֵי הָאָדָם, לְבַרְם הָאֱלֹהִים; וְלִרְאוֹת, שֶׁהֵם-בְּהִמָּה הִמָּה לָהֶם. כִּי מִקְרָה בְּנֵי-הָאָדָם וּמִקְרָה הַבְּהֵמָה, וּמִקְרָה אֶחָד לָהֶם--כָּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה, וְרוּחַ אֶחָד לְכָל; וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן-הַבְּהֵמָה אֵין, כִּי הַכֹּל הֶבֶל. הַכֹּל הוֹלֵךְ, אֶל-מְקוֹם אֶחָד; הַכֹּל הִיָּה מִן-הָעֶפֶר, וְהַכֹּל שָׁב אֶל-הָעֶפֶר...'<sup>2</sup>**

בראייה הזו האדם כישות ייחודית, נבדלת ובעלת יתרון צורני מובנה, מאבד בעצם את יתרונו ונעשה כאחד מבלי החיים. כי הלא הנפסדות פועלת ותקפה על שניהם באותה מידה, כך שמה יתרון יש לאדם ומעשיו על פני הבהמה ואורח חייה האינסטינקטיבי – ספונטני?

כאן למעשה טמונה תמצית הוויית החטא ומאפייניו. לחטא היינו, לפעול באופן שאינו מכוון לאיזושהי אמת קיומית (טרנסצנדנטית) ראשונית, המזהה פשר ותכלית בהווייה בכלל, ובהוויית כל אדם כישות אינדיווידואלית, בפרט. הוויית החטא בבסיסה מאמצת לחלוטין את הנפסדות, כנקודה הארכימדית הערכית שלמעשה מעניקה

<sup>1</sup> יומא דף פח' ע"א  
<sup>2</sup> ספר קהלת פ"ג, יח' כ'

לגיטימציה מלאה לפעולת החטא. כך שמבחנו האמתי של האדם החוטא נעוץ בדיוק בנקודה הזו, היינו, בבחינה הערכית, האם באמת חטאיו מייצגים את אימוצה של הגישה הרלטיביסטית והנפסדת, כך שבעצם הוא נטול כל קביעות ואמת בחייו. או שמא, חטאיו אינם אלא מעידה חד פעמית, חריגה מהותית מנקודת אמת קבועה ויציבה, שרירה וקיימת, המקננת ביסוד הווייתו? ואם נרצה, כאן נעוצה עניינה של התשובה כולה.

האמירה המוכמנת ביסוד תנועת התשובה, היא כי ישנה נקודה פנימית, חזקה ואיתנה, שממנה כביכול גרם החטא להפקעה והתנתקות, וכי חלילה אין באותו החטא מן ההתכחשות המהותית לקיומה של נקודה פנימית זו, ואדרבה, כעת בדיעבד, אנו כמו שבים ומאמתים מחדש את הווייתנו במקום האלמותי ההוא. באותו מקום שאין קבוע ומשמעותי הימנו.

וכמה יפה לקרוא לאור כך שני מאמרי חכמים העוסקים בעניינה של התשובה:

**"תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם". אמר ר' אבהו בר זעירא: גדולה תשובה שקדמה לבריאת העולם.. שבעה דברים קדמו לעולם אלפיים שנה, התורה, וכסא כבוד, וגן עדן, וגיהנום, ותשובה.."**<sup>3</sup>

**"אמר רבי לוי: גדולה תשובה שמגעת עד כיסא הכבוד, שנאמר: שובה ישראל עד ה' אלהיך.."**<sup>4</sup>

בשני מאמרים אלו מוצאים אנו את התשובה כיסוד קמאי והיולי, ואפילו טרנסנדנטי להווייה, אשר כמו ניתנה בידינו האפשרות (והזכות) לחזור ולדבוק. לאחוז באותה נקודה שקודמת להווייה, כיסא הכבוד הראשוני שממנו תוצאות החיים כולם, וכך כמו להיגאל מהוויית החטא שנגעלנו ונתפסנו בה. בראייה זו, התשובה היא למעשה מן מסע חוצה מתנועת החיים הנפסדת ורצופת החידלון והמוות, אל מקום אלמותי ונצחי, ראשוני וקבוע. כך שיותר ממה שהתשובה פועלת על החטא ותיקונו באופן פרטני, היא פועלת על תודעת האדם ומיצובו הקיומי.

זאת גם הסיבה שבדברי הנביאים התשובה ופעולתה, מקבילה לפעולת הטהרה מן הטומאה. וכפי המפורש בלי הנביא יחזקאל:

**"וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִים טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גְּלוּלֵיכֶם אֶטְהַר אֶתְכֶם.."**<sup>5</sup>

החטא מתקשר עם הטומאה, באשר מקבע בהוויית האדם את תודעת הארעיות והנפסדות. האדם החוטא דבק באפס ובתוהו, הוא מאבד משמעות אמיתית למעשיו, פועל מתוך מקום אימפולסיבי של אינסטינקט ותשוקות רגעיות. כך הוא כמו מאמץ את המוות כיסוד המכונן של הווייתו, ומה לנו טומאה גדולה ומממשית מזו? וממילא אם כך הוא מצב החטא, התשובה אינה אלא מסע עמוק של היטהרות, כזה ששם את האדם במקום שהוא למעלה מזוהמת הנפסדות והסקפטיות הקיומית.

וכאן באים אנו לסוד עניינו של המקדש ומשם ספציפית לסוד עניינו של יום הכיפורים.

המקדש הוא המקום שכולו על טהרת החיים. המוות הוא ממנו והלאה. מהות הקדושה היא ההתבדלות וההתכנסות אל תוכו פנימה, באופן שאין למוות כל נגיעה בו. הדרך כמו לייצר את ההתבדלות הטוטאלית הזו, היא ביצירת מרחב ספי (לימנאלי)<sup>6</sup> שנושק אל הנשגב והמעבר. הטרטופיה<sup>7</sup> הנוגעת בנקודת הראשית האלמותית של ההווייה, וכמו ממוצבת בתוך היקום עצמו נקודה של אין שבו היש לא תקף באופיו הסופי והנפסד. זאת התגלות שיש בה יסוד אינהרנטי של אבסורד ופלא. כך שיום הכיפורים כיומה הגדול של התשובה, בהכרח עניינו חזרה אל המקדש. או באופן אחר, הידבקות מחודשת בממד החיים האינסופיים, באותה נקודה שבה החטא

<sup>3</sup> מדרש תהילים פרק צ'

<sup>4</sup> יומא פוי ע"א

<sup>5</sup> יחזקאל ל" כה'

<sup>6</sup> Limen = סף. חציית גבולות בין מצבים חברתיים. מונח בשיח האנתרופולוגי המגדיר מצבי סף שאותם חווים בני האדם בנקודות הכרעה בחייהם. המונח, המזוהה עם ארנולד ון גנפ (Van Gennep) מצביע על התפקיד האוניברסלי של ריטואלים המבליטים ספיות ושל טקסי מעבר ("Rites de Passage") שבהם האדם חורג משגרת חייו ומתנסה במצבים של שינוי רדיקלי.

<sup>7</sup> מונח מפתח בביקורת התרבות של מישל פוקו (Foucault) מקום או מרחב אחר, המובדל מן המרחב הרגיל ומערער על עצם קיומו. המרחב הטרטופי הוא בעת ובעונה אחת ממשי ומיתי, פיזי ומדומיין. מצד אחד, הוא יוצר זיקה אל המרחב הממשי המקיף אותו; מצד אחר, הוא מהפך את תכונותיו וחותר תחת הקודים הטופוגרפיים, הסמליים או הלשוניים שלו. המרחב הטרטופי מציין את החריג והסוטה ביחס למרחב הממשי והתקני שעמו הוא מתכתב. חריגות זו לובשת צורה מרחבית ומייצגת את התשוקה ואת הפנטזיה האנושית. ההטרטופיה מכוננת אפוא מרחב טרוגני חדש, המורכב משני מרחבים שונים: המרחב של הדמיון (מרחב הלשון) והמרחב הממשי, שהדמיון מושקע בתוכו ומורד בו. הטרטופיות הן מקומות גבוליים המייצרים מתח וחוויות קצה:

וסופיותו הנם נעדרי אחיזה לחלוטין. כך הצטרפות שכזו, הופכת להיות האופן העמוק שבו אנו נחוות חווית ההיטהרות מזוהמת החטאים ותוצאת הנפסדות הנגזרת מהם. וכמה יפה לקרוא בהקשר הזה, את הכתוב שמופיע בליבת הפרשה העוסקת בעבודת כהן גדול ביום הכיפורים:

**"כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה תְּטַהְרוּ..."**<sup>8</sup>

הכפרה, שעניינה הניקיון מן החטא, קשורה בטבורה לעניין הטהרה, היינו החיבור אל החיים כמתבאר, דבר אשר מתממשק במידית אל המקום שהוא ראשית ההוויה, או בלי הכתוב "לִפְנֵי יְהוָה". ההצטרפות אל נקודת האימות הקיומית ההיא, מחוללת מיניה וביה את הטהרה וממילא את הכפרה ומחילת החטאים.

רעיון זה לוקח אותנו במידית לעובדה, שאותה כפרה ייחודית של יום הכיפורים שאנו מדברים בה עוסקת בראש ובראשונה בכפרה על המקדש בעצמו, או אם נרצה, על האפשרות לקיום ממד הטהרה והאלמותיות עלי אדמות. והדברים הלא מפורשים בכתובים העוסקים בסדר עבודת יום הכיפורים:

**"וְיִכַּפֵּר עַל-הַקֹּדֶשׁ, מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּמִפְּשָׁעֵיהֶם, לְכָל-חַטֹּאתֵם; וְכֵן יַעֲשֶׂה, לְאַהֲל מוֹעֵד, הַשְּׂכָן אִתְּם, בְּתוֹךְ טְמֵאתֵם..."**<sup>9</sup>

בכתוב שלפנינו הטומאות והפשעים מופיעים כנוכחים בטביעת אצבעותיהם בתוך המקדש עצמו. הוא זה הסוג את העובדה שהעולם רווי בנפסדות, בסקפטיות של חטא ומוות והיאחזות בהם. הכפרה על הקודש כפי שמתבאר לאורך מסי' יומא, היא בראש ובראשונה על אותה הטומאה שכמו חודרת פנימה אפילו עד העוגן המרכזי של הקדושה והאלמוות עלי אדמות. כך שטהרת המקדש היא הנקודה המטרימה את התשובה עצמה, בלעדיה אין להיכן לשוב ולתשובה לפעול. וביתר שבעתיים בא ההדגש בכתוב על כך ש"וְכֵן יַעֲשֶׂה, לְאַהֲל מוֹעֵד, הַשְּׂכָן אִתְּם, בְּתוֹךְ טְמֵאתֵם...". היינו, המקדש אינו כמין אקס טריטוריה נבדלת וטרנסצנדנטית להוויה החלית, אלא היא מוטעמת אימנטית בתוך ההוויה, כמייצגת ממד האינסופיות בתוך הסופיות, אפשרות האלמוות בתוך מציאות הנפסדות והחידלון.

ניתן לומר שכפרת יום הכיפורים באה על עצם יום הכיפורים, אם בממד הזמן (י' בתשרי) אם בממד המקום (המקדש), ואף בממד האדם, הכהן הגדול המייצג האנושי של המקדש, אשר הוא האמון האקסקלוסיבי על עבודת הכפרה של יום הכיפורים. הכהן הגדול הוא גם זה שאמור להיות מנותק לחלוטין מכול זיקה אל המוות והטומאה, עד שלהבדיל מאחיו הכוהנים האחרים, אינו רשאי להיטמא אפילו לקרובים ביותר ממשפחתו. הזיקה המשולשלת הזו (זמן, מקום, אדם) ידועה בתורת הקבלה כ: 'עולם – שנה – נפש'. זאת משוואה קוסמית שכמו מקיפה את כלל ההוויה האנושית.<sup>10</sup>

וראה כי האופן שבו כפרת המקדש ובדייקא, כפרת המזבח, היינו מקום הכפרה הספציפי, כרוכים בבסיסם לכפרת יום הכיפורים, מפורשים בכתובים: **"וְיִכַּפֵּר אֶת-מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ, וְאֶת-אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת-הַמִּזְבֵּחַ יִכַּפֵּר; וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל-כָּל-עַם הַקֹּהֵל, יִכַּפֵּר. וְהָיְתָה-זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם, לְכַפֵּר עַל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל-חַטֹּאתֵם--אֶחָת, בְּשָׁנָה..."**<sup>11</sup> בכתובים אלו ישנה כריכה בסיסית בין קודש הקודשים, המקדש, המזבח, הכוהנים וכול עם הקהל, זהו תיאור פרטני המכיל למעשה את היקפה המלא של הקדושה והופעותיה השונות בקהילת הברית.

<sup>8</sup> ויקרא טז' ל'

<sup>9</sup> ויקרא טז' טז'

<sup>10</sup> וכך ל' ספר יצירה (פ"ו מ"א) "שלשה אבות ותולדותיהן ושבעה כוכבים. וצבאותיהן ושנים עשר גבולי אלכסונון וראיה לדבר עדים נאמנין עולם שנה נפש...". וראה שם בפירוש הרמ"ק: "צריך להקדים כי הם שלשה חלקים בנמצא הגשמי המתגלה, והם עולם שנה נפש וסימניך עש"ן." ובספר פרי הארץ (לרמ"מ מוויטבסק) כתב: "מבואר בספרי המקובלים שבכל דבר יש עולם שנה נפש עולם הוא השטח וכלי המקבל, שנה הוא הזמן, נפש הוא החיות שבתוכו, והוא ענין שבכל דבר מהותו וכמותו ואיכותו, מהות הוא ענין העצמות והחיות איכות הוא ענין העולם, כמות הוא זמן." וראה עוד בהקשר זה, בפ"י הראב"ד שם לספר יצירה, שביאר כך את דברי הכתוב (שמות י"ט, י"ח) והר סיני עשן כולו ש"תיבת עש"ן מרמז על עולם שנה נפש.. ועוד בענין זה והקשר ליום הכיפורים, ראה בס' 'מאור עיניים' על הכתוב שם (שמות י"ט יח').

<sup>11</sup> ויקרא טז' לג'

וכמה יפה לאור האמור, לקרוא את דבריו רבי עקיבא במשנה החותמת את מס' יומא<sup>12</sup> שבמילים ספורות מעניקות סיכום רעיוני עמוק לעניינה של המסכת כולה (וקושרת בין עניינם של המקדש והתשובה, הטהרה והכפרה):

**”אמר רבי עקיבא אֲשֶׁרִיכֶם יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מִי אַתֶּם מְטַהְרִין וּמִי מְטַהֵר אֶתְכֶם אֲבִיכֶם שְׁבַשְׁמִים וְאוֹמְרִים<sup>13</sup>, ”מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל יֵי מַה מִּקְוֵה מְטַהֵר אֶת הַטְּמְאִים אֶף הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְטַהֵר אֶת יִשְׂרָאֵל..”**

המים הם היסוד הראשוני ביותר של ההוויה, המקום שממנו הכול נוצר והתחיל. אפשרות המציאות לצמיחה והתפתחות תלויה לחלוטין במים. כאשר מציאות כלשהי של חיים, אינה מקבלת אספקת של מים, היא בהכרח נידונה לחידולן ומוות<sup>14</sup>, מכאן נובע סוד אפשרות הטהרה התלויה במים, ביכולת כמו לחזור למקום היולי קדם-הווייתי. וכאן עושה ר"ע אנלוגיה עמוקה, לטעמו עצם אפשרות התשובה והכפרה בהכרח מעידה ע"כ שאותו ממד 'קדם הווייתי' נוכח ומפעם. אותו ה'אֲבִיכֶם שְׁבַשְׁמִים' ממציא עצמו כיסוד פעיל ואינהרנטי בהוויה היהודית, כאפשרות ריאלית לחזור ולהתמזג מחדש עם אותו ממד אלמותי, זה שאין בו סיג ופגם של חטא וטומאה<sup>15</sup>.

אך זאת יש לחדד, כי החזרה לשורשם הקבוע והאלמותי של החיים, מחייבת באופן פרדוקסלי דווקא את השבתתם. כי השביתה לעולם עניינה הפסקת התנועה וההתקבעות על מקום מסוים אחד. זאת הסיבה שיום הכיפורים הוא היום היחיד שעונה לשם: **שַׁבַּת שְׁבַתוֹן<sup>16</sup>**. זהו היום שבו אנו כמו מאפסים את מציאותנו מחדש, חוזרים לנקודת האין הקדם הווייתית, נקודה שממנה הכול התחיל והתפתח. זהו מקום שלא מאפשר לנו לעשות שום דבר ממה שהקיום המתמשך גוזר עלינו (אם זהו באיסור האכילה, קיום יחסי מין וכו'). וכאן מוכמנת אמירה עצומה של עומק, בכך כי שעל מנת לגעת באותה נקודה קדם הווייתית, בהכרח עלינו שלא להיות, לפחות לשעות ספורות. להיות במקום שכולו על טהרת האין, שהוא בדיוק זה הקבוע והנצחי בחיינו. זאת לעומת קיום הממשי עצמו, שהוא בהגדרתו נפסד ורצוף חידולן, כך שרק בזכות איפוס שכוה, תוצאות החיים הממשיים עצמם, נעשות כשירות לקבל מחדש משנה תוקף של אמת וחותרת נצח.

את הזיקה בין חיי האלמוות ויום הכיפורים מוצאים אנו כבר בתלמוד, במס' זו של יומא:

**”ושטן מאי אמר א"ל שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני ממאי אמר רמי בר חמא השטן בגמטריא תלת מאה ושיתין וארבעה הוי תלת מאה ושיתין וארבעה יומי אית ליה רשותא לאסטוני ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני..”<sup>17</sup>**

מאמר זה מתחבר למאמר כמעט זהה במדרש:

**”בימות החמה שס"ה יום השטן גימטריא שס"ד שכל ימות השנה השטן מקטרג וביום הכפורים אינו מקטרג אמרו ישראל לפני הקב"ה אם תחנה עלי מחנה של סמא"ל לא יירא לבי שהבטחתיני בְּזֹאת יְבֵא אֶהְרֵן אֶל הַקֹּדֶשׁ..”<sup>18</sup>**

שני מאמרים אלו מלמדים אותנו על נבדלותו של יום הכיפורים מתנועת הזמן, שסימנו המובהק הוא מחזור השנה, ובעגה התלמודית: 'ימות החמה'. זאת נבדלות שכמו גואלת את היום הזה מזיקה אל 'השטן', זה שאמון על הנפסדות והחידולן<sup>19</sup>. היום הזה הוא כולו "לו", היינו כמו מסור בידיו של מקום. וכמה יפה בהקשר זה לקרוא

<sup>12</sup> יומא פה" ע"ב

<sup>13</sup> ירמיה יז'

<sup>14</sup> מכאן סוד שמים בעגה המקראית: 'מים חיים'. המים והחיים, החיים והמים, תרי רעי דלא מתפרשי.

<sup>15</sup> ושמה בעצם הביטוי אֲבִיכֶם שְׁבַשְׁמִים מוכמן האבסורד שבאפשרות הטהרה/תשובה: מחד במונח 'אביכם' ישנה משמעות של נוכחות קרובה ואינטימית, ומאידך במונח 'שבשמיים' ישנו יסוד טרנסנדנטי מובהק. כך שבדיוק באפשרות ההכלה האבסורדית הזאת, טמון ה'אשריכם' האמתי. והבן. ולאור האמור, המקדש הוא זה שמשמש כזירה שבה מתחוללים שתי ההתרחשויות הללו, הטהרה והכפרה כאחד. הוא זה שמהווה את ה'לִפְנֵי מִי אַתֶּם מְטַהְרִין' האולטימטיבי. וזהו גם עניינו של הקשר בין המקדש לבין המים האינסופיים והקדמוניים של הבריאה. וכפי שמבואר בארוכה במס' סוכה (מס' ע"א) באופן שבו ההתחקות אחר מקור נביעת המים הללו, היא זו שהיוותה בעבור דוד המלך את האות למציאת המקום המכוון של המקדש בכלל וקודש הקודשים בפרט, ובאמצעות כך לאפשר את הנחת היסודות לכינונו העתידי של המקדש. ובמק"א הארכתי בכך.

<sup>16</sup> "שַׁבַּת שְׁבַתוֹן היא לְכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֶקֶת עוֹלָם..” (ויקרא טז' א') וראה כי גם הרמב"ם בהלכותיו, בחר לקרוא לסך כול ההלכות הייחודיות/רלוונטיות של יום הכיפורים כ-'הלכות שביתת עשור'. הוי אומר, גם חמשת העינויים שעלינו ליישם בזה, הנם חלק מיישומה של חובת 'שביתת העשור' המשחרת לפתחנו ביום הזה.

<sup>17</sup> יומא כ" ע"א

<sup>18</sup> ויקרא רבא כא' ד'

<sup>19</sup> הזיקה בין השטן למלאך המוות מופיעה להדיא בתלמוד (בבא בתרא טז' ע"א): **”אמר ר"ל הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות..”**

את סיום דברי המדרש הנזכרים, באופן שבו יום זה כמו נגאל מן השטן וזיקתו לחיי האלמוות, קשורים אף באינטראקציה הבלתי אמצעית אל הקודש, דבר שבא לידי ביטוי בכתוב המובא שם במדרש: **"בְּזֹאת יָבֵא אֱהָרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ"**.<sup>20</sup> והדברים מאירים ושמחים.

וכאן חוזרים אנו לעניין הקביעות והארעיות בו פתחנו: לאור המתבאר, נראה לומר כי עובדת היותו של המקדש כעוגן לחיים הבלתי נפסדים, עושה אותו מיניה וביה, לסמל מובהק של הקביעות האולטימטיבית עלי אדמות. וכפי שהמקדש נקרא בלי הרמב"ם: **"בית עולמים"**, דבר אשר לתפיסתו מאפיין מהותית את המקדש. וכך לי בריש הלי' בית הבחירה:

**"כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא הייתה שם תקרה וש"ט שנה עמד משכן שילה וכשמת עלי חרב ובאו לנו ובנו שם מקדש וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש ומגבעון באו לבית העולמים וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה.**

**כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה נאמר ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלוהים וזה מזבח לעולה לישראל ואומר זאת מנוחתי עדי עד..."**<sup>20</sup>

התיאור הזה של הרמב"ם אינו אך היסטורי/טכני גרידא, אלא נושא בחובו את ההגדרה הבסיסית של המקדש, כמקום של קביעות נצחית, וכלי הכתוב: **"עדי עד"**. המסע של המקדש וגלגוליו השונים, הוא כמון התחקות ודרישה אחר אותה קביעות מטאפיזית המפעמת בהוויה, עד ההגעה אל נקודת היעד הסופית, אותה נקודה שכמו מצפה להתכוננות הקביעות הזו מששת ימי בראשית. זה מה שעושה את המקדש לנקודת הטהרה והאלמוות, מקום שנתפס כקביעות הקמאית של ההוויה שהכול כמהים וחוזרים אליה. והדברים מפורשים בהמשך דברי הרמב"ם שם:

**"המזבח, מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר "זה מזבח לעולה לישראל" ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר "ולך לך אל ארץ המוריה" ונאמר "ויבן שלמה את הבית בהר המוריה."**

**ומסורת ביד הכול שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא.**

**מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתידי להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה..."**<sup>21</sup>

**ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה אחד העיד להן על מקום המזבח ואחד העיד להן על מידותיו ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אף על פי שאין שם בית..."**

בהלכות אלו חוזר הרמב"ם ומחדד בפנינו על אלמנט הקביעות של המקדש ובדייקא המזבח, אלא שהפעם ההדגש הוא על עניין הדיוק והמכוונות, שהן כמו משולבות ונגזרות מעניין הקביעות. מציאות שהיא קבועה, היא בהכרח גם יצוקה על אדנים של דיוק מקסימלי. התנועה היא ליבתה של הנפסדות, ולעומתה הקביעות והרציפות מחייבים את דחייתו של כל אלמנט דינאמי. זאת הסיבה שישנה חשיבות כה עליונה למקומו המכוון והמדויק להפליא של המקדש בכלל והמזבח בכלל. ושם במקום המזבח ההוא, שאנו רואים בו כיסוד המיתי המטא-קיומי של האדם, מתחוללת ממילא נקודת השיבה והכפרה שלו.

זאת גם הסיבה שהנבואות האמורות בשלהי דברי הרמב"ם המובאים, כרוכים זה בזה. העובדה שמקום המזבח מכוון הוא להפליא, קשורה לעובדה שכך גם מידותיו, ושתי העובדות הללו גם יחד, מחייבות את הנבואה השלישית הדרמטית מכולן: מקריבים אף על פי שאין שם בית. הוי אומר, אותה קביעות היא כה נצחית ואלמותית, עד אשר אינה אף תלויה בנוכחותו של הבית עצמו. אין שום דבר בעולם שעשוי לגרום לקדושה להתנדף, לחלוף עם הרוח. עקרונות אלו מובילים אותנו ישירות להלכות הנוספות המוזכרות בהמשך הלכות הרמב"ם:

**"כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור וזה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתו וקידשן לעתיד לבא:**

<sup>20</sup> הלי' בית הבחירה פ"א, הלי' ב"ג.

<sup>21</sup> שם פ"ב הלכות הלי' א"ד.



לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא:

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר "והשמותי את מקדשיכם", "ואמרו חכמים" אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים..<sup>22</sup>

בדברים אלו משרטט בפנינו הרמב"ם את התנאים הפרוצדורליים בכינון הקדושה וקיבועה אותה בהווה הארצית: מלך ואורים ותומים. המלך מייצג את המצב המדיני הקבוע והשלם של האומה היהודית, והאורים והתומים מייצגים את המגע האינטימי והקרוב עם הגילוי האלוהי. שני אלו העניקו להופעתה של הקדושה הראשונה את האפשרות להתקבע באופן נצחי ובלתי משתנה, מבלי שהדבר בתלוי בקיומו או מצבו של המקדש. וכמה יפים בהקשר זה ה' שבו משתמש הרמב"ם: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר" והשמותי את מקדשיכם", "ואמרו חכמים" אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים..". "השכינה" מייצגת את האפשרות להטמעתה של הקדושה במרחב הארצי. המשפט 'שכינה אינה בטלה' הוא כמעט טאוטולוגי (והיפוכו הוא אוקסימורון), השכינה בבסיס הגדרתה אינה יכולה להיבטל. זאת הופעה מטא-פיזית שאינה ברת חלוף ושינוי, ואשר אותה בלתי ניתן 'להשמים' בשום צורה ואופן.

ובהמשך לאמור, כמה יכולים אנו ללמוד מן המציאות ההיסטורית בהקשרם של הלכות הטומאה והטהרה, ואופן הופעתן בחיי האומה הישראלית. בקשר הגורדי, כמעט סימביוטי, בין יישומן של הלכות אלו והאופן שבו הן לידי ביטוי ואף רווחו כרוטינה בחיי היום יום הארצישראליים, לבין נוכחותו של המקדש ועמידתו על תלו. נוכחות זו יצרה למעשה השלכות תמידיות בכול שדרות החיים וחייבה מודעת של טהרה מתמדת על כול צעד ושעל.<sup>23</sup>

וכמה סמליות ישנה בעובדה שהקושי האמתי כיום בעליה להר הבית, חידוש עבודת המקדש וכל המסתעף מכך, הוא עניין טומאת המת המעכבת. ולפי דברינו האמורים כאן, לא עניין טכני/פרוצדורלי גרידא כאן, אלא מהותי, פנימי. מציאות של גאולה היא כזו שבהגדרתה מצליחה להיחלץ מטרגדיית הסופיות והמוות (וכנגדה עניין הגלות ופשרו), כך שהעובדה שאנו עדיין משוקעים בסקפטיות קיומית, ספקנות והססנות, הטומאה כמו נגזרה להמשיך ולהיות נוכחת בהווייתנו ולמנוע מאתנו גישה למקום שכולו טהרה ואלמוות.

הקביעות בענייניו של המקדש, מופיעה בראש ובראשונה בהקשרו של סדר היום המקדשי, סוגיה אותה למדנו בארוכה במס' זו. מה שבולט מאוד בהקשר הזה, הוא **קרבן התמיד**. זהו קרבן שלהבדיל מכול הקרבנות האחרים, הוא לא פחות ממכונן את עצם המקדש. או את"ל, מהווה את עוגן הקביעות שבלעדיו אין הקדושה יכולה להתממש בהווייה. ראייה זו מטעימה בעדנו את האופן שבו קרבן התמיד משמש ככזה שקובע ומגדיר מסגרת הפעילות הריטואלית של המקדש, או את"ל, זהו הקרבן שתכליתו לוודא את קביעותה הרוטינית של הקדושה. זאת הבנה הרת משמעות בענייניו של קרבן זה, וקיצרתי.<sup>24</sup>

ובהמשך לאמור לעיל, הזיקה שבין הקביעות לדיוק והחשיבות הקריטית של כלל הפרטים וסדרם, באה לידי ביטוי ביתר שאת ובאופן ייחודי ביום הכיפורים, יומה של התשובה והתכוננות הקביעות והקדושה מחדש, החשיבות של הסדר והירידה לפרטים היא משמעותית וקריטית שבעתיים. זהו עניינו של הקשר בין שבעת ימי המילואים ליום הכיפורים, שכשם שבאותם ימים 'כול הכתוב בהם מעכב בהם', כך ביום הכיפורים. כי כאשר מקבעים את הקדושה וכמו יוצקים אותה לראשונה ו/או מחדש, יש חשיבות כפולה ומכופלת, בכול פרט ופרט מתוך אותו סדר העבודה<sup>25</sup>

<sup>22</sup> שם פ"ו הל' יד' ט"ז

<sup>23</sup> עניין זה מטעים את גדולת דורו של חזקיהו בימי 'בית ראשון', כפי המתואר בגמ' (מס' סנהדרין צד' ע"ב): 'בדקו מדן ועד באר שבע.. ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה ועל אותו הדור הוא אומר "ויהיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן וגו'.." לא סתם ידיעה הלכתית כאן, אלא כזו המשקפת את המודעות העמוקה בכול שדרות העם והגילאים לחיים של טהרה ויישומם הנכון.

<sup>24</sup> זאת גם הסיבה מדוע לדעת ר' יהושע בן לוי (במס' ברכות כו' ע"ב), התפילות נתקנו כנגד הקרבנות: תפילת שחרית נתקנה כנגד תמיד של שחר, ותפילת מנחה נתקנה כנגד תמיד של בין הערביים. כי התפילות היומיות משמשות כעוגן וכציר המרכזי של החיים הדתיים, אשר מבטיחים את הנכחתה וקיבועה של ממד הקדושה ברוטינת חיי היום יום. והם כמו משמשים כאלטרנטיבה לעוגן קביעות הקדושה ברוטינת העבודה של המקדש.

<sup>25</sup> ראה את הסוגיה הערוכה בהקשר זה בריש מס' יומא דף ד' ע"ב ודף ה' ע"א.

רעיון זה האמור, לוקח אותנו לסוגיה אחרת המופיעה בשלהי המס' אותה סיימנו כעת, זו הידועה בשם 'כל קבוע כמחצה על מחצה'. ונביא תחילה את ההלכה אותה למדנו אך לפני ימים ספורים:

**"אמר רב יהודה אמר שמואל לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב היכי דמי אי נימא דאיכא תשעה ישראל וכותי אחד בנייהו רובא ישראל נינהו (אלא) פלגא ופלגא ספק נפשות להקל אלא דאיכא תשעה כותיים וישראל אחד הא נמי פשיטא דהוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי לא צריכא דפרוש לחצר אחרת מהו דתימא כל דפריש מרובא פריש קמ"ל דלא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב .."**

זאת סוגיה שהיא מהיסודיות ביותר בהלי' חזקות, ובוודאי שאין כאן המקום להרחיב, אך לאור הדברים האמורים לעיל, אציין כאן שהעובדה שסוגיה זו מופיעה במס' זו, ובדייקא בפרק שחותם את המסכת ועוסק בליבת עניינו של יום הכיפורים: מעשה התשובה, אינה מקרית. התייחסות חזקתית זו למצב הקביעות וכנגדו למצב הארעיות (או כפי שהוא מכונה בעגה ההלכתית: 'כל דפריש') נושאת בחובה הבנה מהותית בעניינם של אלו, ואנסה להטעים:

עניינה של הקביעות, הוא ביכולת לנתק את האובייקט מהקשר חיצוני שאיננו הוא עצמו. עצם ההנחה שלדברים ישנו מקום, שייכות, מצע שמייצר להם זיקה פנימית המנתקת אותם מכול יחס לעומת/סביבתי, יש בכך חידוש מופלג. לדוג', כאשר אנו בוחנים את אותו אדם האמור בסוגיה, האם הוא יהודי או כותי, כל עת שהוא נמצא במקומו שלו, בלתי ניתן להחיל עליו כל יחס חיצוני/לעומתי. הקביעות כמו מייצרת בעדו מרחב שכל התכתבותו הוא אל תוכו פנימה, הוא כמו לא קיים ביחס למשהו שאינו הוא עצמו (בלועזית קוראים לכך: אידיאליזציה<sup>26</sup>). ומכאן נגזרת הקביעה: 'כל קבוע כמחצה על מחצה'. הוי אומר, אינו נידון אלא מול עצמו, וכשכך ההתייחסות השאלה הופכת להיות בינארית, אותו אדם הנידון, יכול להיות או נוכרי או יהודי, ואין לנו יכולת באמת לקבוע דבר וחצי דבר בהקשר הזה.

אך לעומת זאת כאשר מציאות כלשהי יוצאת מנקודת קביעותה המסוימת ונמצאת בתנועה, היא בהכרח. נידונה ביחס שהוא לעומתי בהגדרתו. היינו, באופן שהיא היא נוכחת במרחב גדול ומגוון בהרבה הימנה. כשהמבחן הראשון הוא מעמדה כלפי האובייקטים האחרים שבסביבתה. הוי אומר, תפיסת המרחב שלנו מטיבה היא יחסית, ואין דבר שחסיך בפני הפריזמה היחסית הזו. כי כאשר באים אנו לדון על אדם זה אם הם יהודי או נכרי, הוא, ולהחיל עליו את עובדת היות רוב נכרים באותו מרחב, עליו להיות נוכח במרחב של התייחסות. זאת פשרה של ההלכה הקובעת כי 'כול דפריש מרובא דפריש'. הוי אומר, על הדבר לצאת ולפרוש ממקומו הקבוע שלו, בכדי לקבל מעמד של 'אחד מני'.

וזאת בשורתה העצומה של אפשרות התשובה. ההנחה שלאדם ישנו מקום קבוע משל עצמו, שהוא יכול לשוב אליו, לתקן ולמצב עצמו מחדש באותה הקביעות. כך שממילא הווייתו כחוטא נעשית מיניה וביה ליכל דפריש', היינו, דבר שאינו נידון מול עצמו ואינו באמת מיוחס אליו. וביום הכיפורים כשהכהן הגדול ניצב בבית המקדש, כששני השעירים השווים לגמרי במראיהם, מדותם וכו', עומדים לעומתו, הוא מבצע בהם הכרעה שעניינה לקבוע מה הוא בבחי' הקבוע והנצחי, זה השעיר הנכנס לפני לפנים וכו'. ומה הוא כולו חוצה ממקום הקביעות, נידון כמי שפריש ויצא לעזאזל, מקום שאין נפסד וחדלוני הימנו. והבן זה מאוד.

וכאן חוזרים אנו לראשית דברינו במאמר החותם את המסכת: עניין ראיית הקרי, הוא האופן שבו מעשה שאין קבוע, פנימי ואינטימי הימנו, הופך להיות אקראי וחסר משמעות. זאת חוויה מינית עקרה שכולה בבחי' מקרה<sup>27</sup>. להבדיל מיחסי מין זוגיים שנושאים בחובם אפשרות ליצירת חיים והבטחת המשכיות, הקרי הוא כולו מוות ונפסדות. זאת הסיבה שאירוע זה של ראיית הקרי מתנגד במהותו לחוויית ההיטהרות והחיים של יום הכיפורים. אלא שנקודת הבחינה בראיית הקרי, האם מדובר באירוע חולף אקראי, כזה שאינו מייצג בשום צורה ואופן את תפיסת החיים והקביעות של האדם, זאת לעומת יום הכיפורים שהיא כולה בסוד של איחוד ואהבה, שכפי המתבאר, הוא המייצג האולטימטיבי של הקביעות המטא-פיזית עלי אדמות. וכאן בא המאמר התלמודי הנזכר וממצב את שני יסודות אלו זה לעומת זה, כאשר בראיית בעל המאמר, דווקא העובדה שהאירוע שכזה מתרחש ביום הכיפורים, למי שמתאמץ להימנע מכול עניין של מיניות מודעת, יש בכך מן האות שאותו הקרי, אכן קרי, בבחי' 'כול דפריש' ולא כיכול קבוע', הינו, אינו מייצג כלל ועיקר את תודעתו הקבועה. כך שזו העדות שכמו

<sup>26</sup>המונח אידיאליזציה מתייחס לדבר שהוא בעל תכונות ומאפיינים שהם בלעדיים אך לו. הרעיון האמור כאן גורס, שהקביעות כמו מייצרת את אותה אידיאליזציה מעצם היותו של עצם קבוע במקומו שלו.

<sup>27</sup> על הקשר שבין המונח 'קרי' לעניין המקורות עמדתו במק"א. הוא מתכתב עם האמור במדרש אסתר פ"ח ה': "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו, ואמר להתך לך אמר לה בן בנו של קרהו בא עליכם, הדא הוא דכתיב אשר קרך בדרך". ובהקשר זה ראה עוד רש"י עה"פ בחומש דברים כ"ה יח': "אשר קרך בדרך - לשון מקרה דבר אחר לשון קרי וטומאה שהיה מטמאן במשכב זכור"

מעידה בו, על כך שהוא רצוי ומקובל בהוויית התשובה של יום הכיפורים. וכמה מוסר השכל נפלא של תשובה ישנו כאן, כי הלא חיי כולנו כבני אדם, רצופים בחוויות כאלו ואחרות של חטא, אך המבחן האמתי הוא לא לגופם של אותן חוויות, אלא אם ועד כמה הם הופכים להיות כ"כול קבועי בחיינו, או שמא אנו נתחמים בהגדרתם כ"כול דפרישי, משהו שהוא זר ורחוק מעצם הלזו הקבוע והאמתי של הווייתנו.

וכמה יפה לאור כולה האמור, לעבור ולדבר על המסכת שאותה התחלנו בימים אלו, מסי' סוכה. שעוסקת כמובן בחגיגת חג הסוכות שבאה לאלתר אחרי יום הכיפורים. ובינו זאת, כי אם יום הכיפורים הוא כולו בסימן של קביעות כפי המתבאר, חג סוכות באופיו הבסיסי ביותר, הוא כולו בסימן של ארעיות: 'צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי', זאת הקריאה ההלכתית וההווייתית המובהקת של החג הזה. כול מהותו של החג הוא לצאת חוצה ולמצב את עצמנו במקום שרחוק מלהיות עיקר קבוע בחיינו, לחוות את הזמניות והנפסדות החולפת של העולם באופן ממשי ובלתי אמצעי.

תנועה זו נושאת בחובה את תמצית חובתנו עלי אדמות. הקביעות אינה באמת נוכחת רוטינית בחיינו, אנו מתוודעים אליה לרגעים ספורים ביום הנשגב הזה של יום הכיפורים, כך שמיד לאלתר לאחר שזוכים אנו להסתופף במקום שעליו נאמר "כי עמף מקור חיים באורף נראה אור.."<sup>28</sup> אנו יוצאים חוצה, אל החיים האמתיים עצמם, אל המקום שכולו בסימן של תנועה ונפסדות, ושם תפקידנו הוא כמו למשוך ולהטמיע את חוויית הקביעות והאופטימיות במרחב הטבעי/ממשי. זאת הסיבה שבראייה החזלית חג הסוכות משמש כנקודת ההתחלה להוויית החטא, וכפי שדרשו זאת: 'ראשון הוא לחשבון עוונות'<sup>29</sup>. היינו, אנו כמו חוזרים באופן ממשי לעולם של 'חשבונות' שזאת מציאות שכולה יחס ונפסדות, כך שממילא היא גם מציאות של עוונות. אלא כי הרעיון הוא שדווקא החיבור העמוק לו זכינו ביום הכיפורים בחוויית הקביעות, כמו מעניקה לנו חוסן ועוגן שחלילה לא ייעשו אותן עוונות למשהו של קבע משל עצמם.

כך שאם חג הסוכות הוא חגה של ספר קהלת, בו אנו מחד אנו מכריזים: "הַבֵּל הַבֵּלִים הַבֵּל.."<sup>30</sup> אך בו זמנית אנו מצליחים לגאול לייצר לעצמנו מרחב של הגנה והכלה בתוך כול אימת הנפסדות הזאת. וכפי שמופיע בלי הנביא ישעיהו: "וְסִפָּה תִהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מְהֻרָב וּלְמַחְסֵה וּלְמַסְתֹּר מִזֶּרֶם וּמִמְטָר.."<sup>31</sup>. זהו רעיון שלוקח את כל האמור לעיל לכיוון מחשבותי נוסף, בכך שמקודש הקודשים, אותו מקום שאך ביום הכיפורים זוכים אנו בהרשאת גישה אליו, מסמל את ממד האינטימיות לעומת כול ממד החוץ. כאשר החיים עצמם הנם תוצאת האינטימיות וסוד הברית המתקדשת במקום זה, והם עניין הקביעות והעוגן האמורים לעיל. כאשר התכלית היא כמו "לליבא" את אפשרות האינטימיות והנכחתה גם במרחב החיצון, וזהו עניינו של חג הסוכות, יצירת האינטימיות בתוך מרחב החוץ החשוף והפתוח לכול עבר. בסוד דברי הכתוב: "כִּי יִפְגְּנִי בְּסִכָּה בְּיוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסִתְרֵי אֱהָלוֹ בְּצִוּר יְרוּמָמְנִי.."<sup>32</sup> ה"יום רעה" הוא אותו יום בו חשים אנו ביתר שאת את אימת המוות והחידלון האופף, והתפילה היא לכך שהסוכה כמו תעניק לנו משענת של אינטימיות, קביעות והגנה מסוימת.

ולסיום, אי אפשר שלא להתייחס למיקום המיוחד בו אנו נמצאים כאן, בהיכל 'ישיבת חכמי לובלין' שבעיר לובלין שבפולין, מקום אותו ייסד ושימש כראש ישיבה, הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל, מי שכמובן גם ייסד את סדר לימוד 'הדף היומי', שבמסגרתו אנו מסיימים כאן הערב מסי' יומא. ותרשו לי לומר כמה מילים על המפעל הנפלא הזה של 'הדף היומי', בהמשך ישיר למה שדיברנו עד כאן בארוכה:

הגמ' במס' שבת<sup>33</sup> מתארת את המעמד בו כביכול עומד האדם לדין לאחר מותו, ואביא כאן את חלק המאמר הרלוונטי לדברינו: "אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו.. קבעת עתים לתורה..". והשאלה כמו עולה מאליה, מדוע השאלה היא בדייקא על 'קבעת' עתים לתורה, ולא פשוט האם למדת תורה? אלא כי נראה לומר שלא שאלה טכנית גרידא כאן, אלא שאלה מהותית על עצם החיים וטיבם של אותו אדם. ישנם הרבה מאוד כאלו הלומדים, אך אותו הלימוד אינו יצוק כנקודה המרכזית של קבע בחייהם. זאת התייחסות שיותר ממה שהיא עניין כמותי/טכני, היא איכותית/תודעתית. השאלה היא כמה אנו באמת מצליחים ליצוק את אותו הלימוד כנקודת המרכז, זו שמשפיעה ומקרינה על החיים כולם. ולא פחות מכך, עד כמה אנו מסוגלים לייצר מנגנון של קביעות ואבטחה, בכך שאותו לימוד יהיה נוכח בכול מצב ובכול מחיר בחיינו. כך שלעתים גם אם מדובר במעט, הוא עשוי להיות כזה המחזיק את המרובה. ובאותה מידה אף להיפך, גם את מדובר במרובה, הוא

<sup>28</sup> תהילים ל"ו י"י

<sup>29</sup> מדרש תנחומא פ"א אמור סימן כ"ב

<sup>30</sup> קהלת א' ב'

<sup>31</sup> ישעיהו ד' ו'. כתוב זה מופיע בדבריו של רב זירא בדף ב' ע"א בטעם מדוע הסוכה נקראת ע"ש הסכך ועל אדם לשבת בדייקא בצל הסכך ולא בצלן של הדפנות.

<sup>32</sup> תהילים כ"ז ה'

<sup>33</sup> דף לא' ע"א



עשוי להיות, כתפסת מרובה שאפילו את המועט אינו מחזיק. זאת באשר אין מדובר בהכרעה קיומית של קביעות ומשמעות. כך שהאתגר הוא להטמיע את ה'קבעת' בתוך העתים, היינו בתוך ממד תנועת הזמן המשתנה והבלתי קבוע.

דומני שלא יהיה זאת גוזמה לקבוע, כי אם ישנה בשורה אמיתית ברעיון זה של הדף היומי, זאת בדיוק בנקודה המסוימת האמורה, היינו, באופן שבו פרויקט מופלא הצליח להטמיע את הלימוד בתוך הרוטינה היומיומית, להפוך את דף הגמרא למשהו שהוא אינהרנטי לחיים עצמם. חלק בלי נפרד מחזונו, היה לייצר מציאות שבה כמה שיותר יהודים מסוף העולם ועד סופו, ילמדו את אותו הדף גמרא, דבר אשר יאפשר ליהודים להמשיך ולהתמיד בסדר לימודם זה גם כאשר הרחק ממקום מגוריהם. כל אלו הנם כלים נפלאים אשר כיום בדיעבד אנו יודעים כמה שאכן היה בהם לממש בדיוק את חזונו ההוא, לעשות את לימוד הגמרא למשהו שהוא חלק בלתי נפרד מאדני ההווה היהודית היומיומית. ובהמשך לאמור, לא היה כמו רבי מאיר שפירא באופן שבו הוא הצליח להפוך את הלימוד היהודי מסתם לימוד, ללימוד שניתן לקרוא בו **קבעת עתים לתורה!**

זה לוקח אותי לעובדה מעניינת מאוד בחייו ובאישיותו של ר"מ שפירא, שרלוונטית ומתקשרת לכול האמור. אחת ממטרותיו של הייתה שבישיבה זו שאנו נמצאים בה כעת, ילמדו בעיקר את המסכתות העוסקות במקדש ועבודתו (וכמובן מס' יומא בפרט). הוא קשור בכול נימי נשמתו לעניין המקדש, עד אשר לפי בקשתו, נבנה מודל של המקדש, לטובת התלמידים שבאו בשערי הישיבה, מודל אשר גם שכן כבוד ממש בישיבה זו. ולא זו בלבד, אלא כי אף להתקבל מלכתחילה לישיבה זו של 'חכמי לובלין', היה על המועמדים לגלות ידע בכמה עשרות דפי גמרא ממסכות שונות שבש"ס, העוסקות בסוגיות הקשורות למקדש ולעבודתו. וכמה יש בעובדה נפלאה זו, בכדי לחבר אותנו לכול אשר דיברנו כאן בהפלגה גדולה. וכדבר בעתו מה טוב, ביתר שאת שבעתיים, העובדה שאנו חוגגים את חגיגה זו ממש בעיצומם של ימי האבל של תשעת הימים, בהם אנו מציינים את היעדרו של המקדש והחלל שהיעדרות זו יצרה בחיינו. וכשאנו נמצאים במסיבת סיום, אשר כמו מתירה לנו את האפשרות לחגוג באכילת בשר ושתית יין, יש בכך סמליות נפלאה. כי חגיגה זו של סיום (וההתחלה במקביל של המסכת הבאה לאלתר), כמו מעידה כמה עדיין העוגן נוכח ומקובע בחיינו, כמה אנו נאמנים ומסורים לו, בעבר, בהווה ובעתיד.

ואין סיום יותר יפה לסיים את כול האמור, במילות הסיום ממש, אשר כמו מבטאות את הכמיהה שלנו לקביעות התורנית, להטמעת התורה והקדושה בתוך רצף החיים היומיומי:

**"הדרן עלך מסכת יומא והדרך עלן, דעתן עלך מסכת ודעתך עלן. לא נתנשי מינך מסכת יומא ולא תתנשי מינן, לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתהא תורתך אומונתנו בעולם הזה ותהא עמנו לעולם הבא.."**

אמן כי יהי רצון!