

ירח האיתנים

יהודה (אודי) הרשור

"ירח האיתנים" הוא

אסופת מאמרים העוסקים
בעניינם של חגי תשרי,
החל מחודש אלול - חודש
הרחמים והסליחות - וכלה
בשמחת תורה ושמיני עצרת.
אלו הם מאמרים שחלקם נכתבו
בעיון נמרץ ומנסים לשפוך
אור הגותי חדש בכמה מסוגיות
הליבה הקשורות למועדים אלו,
וחלקם באופן ספוטני,
כרפלקסיה של הרהור
במרוצת העשייה והחוויה הדתית
המיוחדת (לסוגיה השונים)
הרווחת בתקופה זו של חגי
חודש תשרי.

המחבר יהודה (אודי) הרשור,
הוא מרצה לפילוסופיה
והיסטוריה יהודית, ומלמד
במסגרות חינוכיות שונות.

ירח האיתנים

יהודה הרשור

בעזרת החונן לאדם דעת

קונטרס

ירח האיתנים

אוסף מאמרים לחגי תשרי
ועניינם

נכתבו ופורסמו
במהלך חודשי אלול-תשרי תשע"ט-תש"פ

מאת
יהודה הרשלר

ירושלים - ישראל

ה.ה.ה.ה. ה.ה.ה.ה. להשכיל. לדעת. להבין.

להשגת הקונטרס / הערות / תגובות
וכל כיו"ב ניתן לפנות:
יהודה הרשלה - רח' רד"ק 3 ירושלים

+972-52-254-9934 |

udihershler@gamil.com |

www.tevuna.com |

תוכן עניינים

- 5 הקדמה
- 7 מאמר על סוד הבריאה - ליום ח"י אלול

ימי הרחמים והסליחות

- 15..... הרהור לבוקר ראשון של סליחות
- 18..... על תופעת הסליחות המתחדשת בשירה וזמרה, תופים ומחולות
- 20..... על עניינה של תפיסת הגלות ומקומה בסליחות

ראש השנה

- 25..... על מושג הדין והעמידה לעומתו בראש השנה
- 47..... על ראש השנה כיום האיחוד פנים אל פנים
- 51..... על פסטיבל 'אומן' והעלייה ההמונית לרגל בראש השנה
- 53..... מחשבות נוגות על תחושת האפסיות וחוסר האונים
- 56..... ראש השנה - יומה של הלידה וההולדה!
- 60..... דרשה לשבת שובה
- 63..... הרהור בבוקר של ימי תשובה

יום הכיפורים

- 67..... על חתימת הדין ביום הכיפורים ועניינה

89	הדרך למסכת יומא.....
106	על צלילות, ברירות והכרעה, ביום הכיפורים.....
108	הלאה הבינוניות!.....
110	יום הכיפורים וסודו הפנימי.....
112	זכות השביתה ביום הכיפורים.....
116	על תשובה פרטית ותשובה חברתית.....
119	טוב ורע משמשים בערבוביה.....
122	על יום הכיפורים שבו יצאתי לראשונה חוצה. סיפור.....

חג הסוכות

137	מן הפנים אל החוץ - מסע מיום הכיפורים לחג הסוכות.....
151	הכל הכלים בחג הסוכות.....
152	על חיבוקה של הסוכה בחיק האלוהי.....
156	על תורה של כרס וחג הסוכות במשנתו של רבי נחמן.....
159	מחשבה על האושפיזין בחג הסוכות.....
161	על מים של מעלה ומים של מטה, בחג הסוכות.....
169	ליום הושענא רבא.....

שמיני עצרת ושמחת תורה

177	מן החוץ אל הפנים. מסע לאומי מחג הסוכות לשמיני עצרת.....
179	על אופייה של השמחה ביום שמחת תורה.....
182	שמחת תורה - בחזרה אל הישן, האהוב, הקבוע והמוכר.....
184	על חייו ומותו הייחודיים של משה.....
193	הדרך.....

הקדמה

זכות מיוחדת יש לי להציע בפניך הקורא את קונטרס זה העוסק בעניינם של חגי תשרי וחודש הרחמים והסליחות שקודם להם. מדובר באסופת מאמרים שנכתבו והתפרסמו בשנים האחרונות בהזדמנויות ובבמות שונות, כאשר הצד השווה שבכולם הוא האופן שבו ניסיתי לרדת לסוף עניינם של ימים ותקופה הרת משמעות זו, החותמת את השנה שחלפה ושמה את מגמתה לשנה הבאה עלינו לטובה.

והנה מצינו מחלוקת תנאים בתלמוד¹ בין ר"א לרבי יהושע, אימתי נברא העולם, אם בכ"ה באלול (ובריאית האדם בראש השנה) או בא' בניסן. וראה דברי רבינו תם שהובאו תוספות², וז"ל: "אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן ודכוותה אשכחן בפרק עושין פסין³ גבי אדם שעלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד..". ומה שלמדנו מדברים אלו, הוא כי זמן של ראשית השנה, משמש למעשה כנקודה האידיאלית הנעוצה בבסיס הווייה. כך שבחזרתנו מדי שנה לתקופה זו, עלינו לעורר את מחשבתנו להתבונן ולהשיג את עניינה הרעיוני של הבריאה, לחשוב ולחצוב על מה ועל מה, מאין באנו ולאן אנו הולכים. כי עולם שאין לו ראש, הריהו כעולם דומם, ריק ומנוער מכול משמעות ותוכן של אמת. זאת גם הסיבה שאנו שבראש השנה איננו מציינים את בריאת העולם אלא את בריאת האדם, כיצור התבוני ביותר מעולה של הבריאה, והוא זה האמון על הבנת המציאות וההתחקות המכוונת אחר פשרה ותכליתה.

כך שדומני שכדבר שבעתו מה טוב, אין הולם יותר לחלוק מחשבות ורעיונות כמו אלו המצויים בקונטרס זה, אשר בעזרת החונן לאדם דעת, עלו והתלבנו בדעתי במהלך השנים האחרונות, מתוך מגמה ליצוק לחוויותינו הדתית והרוחנית בתקופה זו, תוכן ומשמעות ייחודית.

כפי שעניי הקורא תחזינה מישרים, למאמרים המצויים בקונטרס זה ישנו אופי מגוון, חלקם נכתבו באופן ספונטני יחסית, כהגיגי מחשבה ראשוניים, ואפילו מחשבות

¹ מס' ר"ה דף ח' ע"א

² שם דף כו' ע"א ד"ה כמאן

³ עירובין דף יח.

הקשורות לאפיינים התרבותיים והחברתיים של חגים אלו (ואפילו סיפור על חויה אישית מטלטלת אותה חויתי לפני שנים רבות ביום הכיפורים), זאת לצד מאמרים שנכתבו מתוך לינה בעומקה של הלכה, בלימוד ומחקר מתודולוגי בסוגיות הרלוונטיות למועדים אלו. ומהא ומהא תרווח שמעתתא.

כך או כך, אין כאן קונטרס זה יוצא לאור בחופזה ובאופן בלתי מוגה, כך שלבטח מצויות בו אי אלו שגיאות כאלו ואחרות, ואנא אל תדנוני בכך לחומרא. ועכ"פ, בוודאי שאשמח לקבל הערות והארות, תיקונים וכל כיו"ב, למען אוכל לשפר ולעשות את מלאכתי קב ונקי, הראויה לעלות על שולחן מלכים.

ובצאתי אפרוש כפיי בתפילה שתהיה השנה הבאה עלינו לטובה, רצופה במשמעות ותוכן, במחשבות נכונות וקולעות את השערה, וכי תכלה שנה וקללותיה, ותחל שנה וברכותיה, לשנה טובה ומתוקה, בכריות גופא ונהורא מעליא, וכי לא יישמע עוד צער ומכאוב במחוזותינו.

שלכם בידידות,

יהודה הרשור

ירושלים - אלול תשפ"א.

מאמר על סוד הבריאה – ליום ח"י אלול – יום הולדת הבעל שם טוב והאדמו"ר הזקן

בעולם החסידות בכלל וחסידות חב"ד בפרט נחשב היום ח"י אלול, כיום שבו נולדו שניים ממייסדי תנועת החסידות והבאת בשורתה לעולם; הבעל שם טוב, והאדמו"ר הזקן בעל התניא. חסידי חב"ד מוצאים לנכון לציין את היום המיוחד הזה בשלל אירועים והתוועדויות חגיגיות. ולאדם העומד מבחוץ, נראה העניין מוזר קמעה, מה עניין יש בציון ימי הולדת? ממתי מוצאים אנו שימי הולדת הוא משהו הראוי לציון? איזה אח ורע ישנו למנהג שכזה? וככלל, הלא כבר מקובלנו מהחכם מכל אדם, כי **"טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו"**¹..?

על מנת להתחקות בפשרו של הקשר זה של סוגיית הלידה, עניינה ומשמעותה, נדמה יש ללכת לרגע אחרנית במסע בזמן בתולדות האמונה היהודית - מונותאיסטית לדורותיה;

ההנחה כי העולם הוא תוצר בריאתו של האל, היא ללא ספק ההנחה הראשית המשמעותית והחשובה ביותר בעבור כל אדם מאמין עלי אדמות. אך עדיין כאשר בוחנים את שיטות מחשבה יהודיות לאורך השנים, הלכתיות ופילוסופיות שונות ומגוונות, דווקא נקודה זו היא הפחות נוכחת ומשמעותית באותן הלכי מחשבה ורוח. הגדיל לעשות הרמב"ם במורה נבוכים, שטען כי תיאורטית ניתן לבאר את כתובי התורה בפרשת בראשית ככאלו העולים בקנה אחד עם תפיסת הקדמות, הגם שכמובן טען מיניה וביה, כי סיבת דחיתנו את תפיסה זו, באשר היא מקעקעת את האמונה היהודית מבסיסה.

אפשר לחשוב על לא מעט סיבות, מדוע שיח האמונה היהודית לדורותיו (והאמונה המונותאיסטית בכלל) נמנע מלהעניק תשומת לב הגותית מיוחדת, לסוגיה זו של טיב היחסים בין היש הנמצא לאין האלוהי, ומה פשרה של הבריאה? האם אלוהים הוא

¹ קהלת ז' א'

טרנסצנדנטי להווייה או אימננטי לה? בהיכן נגמר העולם ומתחיל אלוהים ולהיפך? וכמובן, מה המשמעות המוסרית והדתית של שאלות יסוד תיאולוגיות, אונטולוגיות, ואף קוסמולוגיות שכאלו?

מה שבטוח הוא כי בשאלות הללו ישנו ללא ספק יסוד חריף מאוד של נפיצות רעיונית, עד כדי סכנת כפירה וטשטוש אידיאי (לשיא הגיע העימות הרעיוני הזה, במאה 17 בהגותו הפנתאיסטית של הפילוסוף היהודי ברוך שפינוזה, שטען לזיהוי מוחלט בין העולם לאלוהים). אמונת הייחוד מתקשה, שלא לומר בלתי מסוגלת באמת, לנסח נוסחה רציונאלית מובנית שיכולה להתקבל על דעת אנושית, באופן שבו ישות אינסופית בוראת מציאות סופית, כשזו האחרונה ממשיכה להיות מיוחסת אליה במובהק וגוזרת את אפשרות קיומה מזיקה בסיסית ומתמדת שכזו.

יש הרבה מאוד מה להאריך בהקשר זה, באופן שבו האמונה היהודית לדורותיה הכילה ופרשנה, תרגמה והטמיעה את רעיונות אבסורדיים אלו (במובנם התיאולוגי העמוק), בדוגמה היהודית, אבל לא פחות מכך בחיים הדתיים - יהודיים. סדרה ארוכה של כלים וריטואליים דתיים נוצרו על מנת לאפשר לאדם להגיע לאיזושהי תחושת נגיעה בנקודת השקה נעלמה וחמקמקה זו, ביחס שבין העולם והאדם לאלוהים שממעל לו. אך לא פחות מכך, להצליח לקחת את אותו אלוהים שבשמיים ממעל, ולהטמיעו כישות נוכחת ורלוונטית, בארץ מתחת, בחיים הממשיים, הריאליים והשגרתיים.

תורת הקבלה אכן הייתה אולי הראשונה שהחינה לגעת בסוגיות יסוד אלו בצורה הכי בלתי אמצעית, באופן שכאמור, היה לגמרי חסר תקדים בשיח הדוגמטי - יהודי. היא הציעה שורה של נוסחאות תיאוסופיות, שרטוטים וקונסטרוקציות, שתכליתן לגולל את אופן ההשתלשלות מנקודת המוצא - הריש לכל רישין, ועד לנקודה התחתונה והנמוכה ביותר של הבריאה. היא הייתה הראשונה שהמירה את המילה 'בריאה' במילה 'השפעה'. הכול בעיניה הוא בסופו של דבר, אופן וצורה של השפעה מסוימת. הקרנה של אור ותכונה ספציפית, שיוצאת ובאה מנקודת המוצא האלוהית, תוך כדי שהיא מכותבת ומתמזגת עם הארות ותוכנות אחרות הקוטביות לה, ומתוך התייחסות והתכתבות מתמדת שכזו, הולך ומתהווה היקום ההוליסטי הנמצא, עד שהוא מגיע לכלל מימוש בפועל עלי אדמות.

אך הגישה הקבלית לא הסתפקה במישור התיאורטי, היא גם הציעה מנעד של כלים ושפה תיאורגית עשירה וענפה, המאפשרת לאדם לקחת חלק פעיל באותו מערך השפעת, ליצור בו שינויים ויחסי גומלין מכוונים יותר, ובכך להביא לתוצאה משופרת וקולעת יותר להווייה הארצית ולתכליתה האלוהי.

אך עדיין כל זה, נשאר ברובד אזוטרי מאוד, נסתר וחמקמק מהחיים היהודיים היוםמימיים. מאפשרות ממשית המוצעת בפני היהודי המאמין, זה שאינו בהכרח הוגה

דעות דגול, אלא כזה שאך מצפה לחיות את חייו באופן הקרוב והמכוון ביותר לנוסחה האמונית - יהודית, זו המסורה לו מדור דור מיום עמדו של העם היהודי למרגלות הר סיני ועד לימיו הריאליים שלו.

ואז הגיע הבעל שם טוב, אי שם בראשית המאה 18, וחולל את תנועת 'החסידות'. הוא היה הראשון לזהות כמה העם היהודי במתכונתו הגלותית - נוכחית, לוקה בחסר במגע ישיר ובלתי אמצעי לשורשו האלוהי. כמה מסכים ומשוכות עומדים בדרכו בכואו לגעת בראשית האלוהית, זאת הקדמונית ביותר אך לא פחות גם הטהורה, הקסומה והפלאית ביותר. כמה לעתים המנגנונים והריטואליים ההלכתיים, משיגים לעתים דווקא תוצאה של תחושת התניה וריחוק (ובמידה רבה של צדק) מעולם הקדושה והפלא האלוהי. הבעל שם טוב הביט סביבו נכוחה, וראה יהודים לאין מספר שהפסיקו באמת לנשום את הרוח האלוהית המנשבת בכריאה, לשאוף מלוא ריאותיהם תחושה של הכלה ורצייה באשר היותם ברואים בצלם אלוהים. בנים אתם לה' אלוהיכם, קרא הבעל שם טוב לעומתם של אותם יהודים, בינו זאת, אין מי מכם שלא ניחן ביכולת למשוך עצמו ואת הבריאה כולה יחד עמו, אל אותה נקודת ראשית של רעוא דרעווין (הרצון הראשוני לכל הרצונות). אל מקום שבו כולם אהובים, ברורים, נעימים ונחמדים לפני המקום. כך הפכה שמירת התורה והמצוות לדבר שכולו אומר שמחה ותקווה, אהבה ודבקות באינסוף.

כך בזכותה של תנועת החסידות שכמו הפציעה באחת ממרום, זכו אלפים של יהודים פשוטים וטהורים בתכלית, בשיטה חדשה המכילה פרקטיקות שונות ומגוונות שאפשרו להם לחזור ולהתחדש, לגאול עצמם מהמציאות הסופית והדרטמיניסטית הזו שהם לכודים בה. להשתחרר מאפרוריות שגרת חייהם ואתגרי הקיום הנוראיים (בייחוד בתקופה ההיא. פולין של המאה 18), וכמו לעוף אל על. לחזור ולנבוע ממעיין החיים האלוהי, לגעת באינסוף, לחוש את קיומו ואת אהבתו האינסופית. וכפרפרזה לאחת מתורות הבעל שם טוב היותר ידועות, הוא עשה בעדם 'צוהר' לתיבה הסגורה והמקובעת של מציאותם (בחייהם הדתיים והארציים גם יחד), ובכך להחדיר את אותו קרן אור עליונה אל מציאותם זו ההרמטית, כשהיא מחוללת בהם מטמורפוזת רוחנית של ממש. ומה לנו גבוה ונאצל יותר, מן עובדה זו הפשוטה כי רבבות של יהודים, החלו להרגיש פתאום שייכים ורלוונטיים, בתוך הסיפור היהודי העצום הזה. זהו ללא ספק, היה קו פרשת מים שקשה להפריז בחשיבותו, בתולדות האלוהות בישראל, בסיפורה של האמונה היהודית ואופן הנגשתה והכלתה בקיום היהודי - היומיומי.

אלא שעדיין, גישתו זו של הבעל שם טוב, היה בה במידה רבה מן הקוטביות המובהקת לגישה הקבלית - מסורתית. ממקום אוטורי ונעלם של תורות סוד העוברות בין קבוצות אליטה מצומצמות, למקום אקזוטרי וממשי. האלוהים כמו יצא מגבולות

השיח בשפת הסתר הקבלית, ועבר לעם שבשדות, התנחל בממשות הקיומית והאופטימיות האנושית הפשוטה. אפשר בהקשר זה לראות בבעל שם טוב כאקזיסטנציאליסט היהודי הראשון, זה שזיהה עוד הרבה לפני כל ההוגים במאה 20 שהרבה יותר ממה שהאמונה שוכנת בדעתו של אדם, היא לוקחת חבל ונחלה בלבבו ובמציאותו הקיומית.

מה שהיה חסר, זאת השיטה שכמו מסנתזת בין השניים. ושמא אף אדרבה, רותמת את הגישה הנטורליסטית החסידית הזאת, לחלק מובנה מהשיטה הרעיונית המופשטת. או אם נרצה, איך כל זה חוזר ומתקשר לשאלת השאלות התיאולוגית - קיומית ההיא; האלוהים והעולם ומה שביניהם.

כאן נכנס ממשיכו גדול תלמידיו של גדול תלמידיו - המגיד הגדול ממזדריטש, רבי שניאור זלמן מלאדי - האדמו"ר הזקן, בעל התניא. הוא היה הראשון שלקח את השיטה הקיומית המופלאה הזו, ומינף אותה לשיטה מחשבתית ערוכה וסדורה. הוא היה הראשון שהתחיל לדבר על האדם ומהותו האלוהית, כחלק מדיבור שיטתי על אלוהים מחד ועל העולם מאידך. או אם נרצה, הוא היה הראשון שבא בתביעה אמונית ודתית מן האדם, למצב עצמו ככזה שעומד בנקודת התווך הראשיתית הזו. להפוך את שאלת 'לידתו' של העולם והיווצרותו משאלה שהיא קוסמולוגית ותיאולוגית מופשטת, לכזו שהיא בראש ובראשונה ומעלה הכול, שאלה אנתרופולוגית מוסרית, על מיהו ומהו האדם ומה תכליתו עלי אדמות. כך פתאום שאלת ה'לידה' הפכה להיות אולי המשמעותית ביותר בהוויית האדם, הכול נוגע ומחובר לנקודה זו, וממנה תוצאת הלוואי הדתית, המוסרית ואף התרבותית. האם טיבה של לידה זו, הוא ממלא כל עלמין, או שמא היא בהכרח מחייבת את אותו דווקא סובב כל עלמין? מה משמעותה של תיאורית הצמצום המפורסמת (מבית מדרשו הקבלי של האר"י)? האם ניתן לפרשה כפשוטה? ומה תהיה המשמעות של פרשנותה 'שלא כפשוטה'? מהו יחודא עילאה ומהו יחודא תתא? מה בין מקור האור גופא להארה היוצאת הימנו? וכן על הדרך, שאלות וסוגיות לאין מספר, החוזרות ונשנות במשנתו של האדה"ז כחוט השני באופן עקבי ושיטתי. הוא כמו חוזר ומתעקש פעם אחר פעם, לגעת בבסיס הכי ראשוני של הווית הבריאה. אך מעל הכול, בטיבו של האדם האמון על הממשק וההזדקקות של הבריאה לראשיתה האלוהי.

בעוד כ-12 יום יציין העולם היהודי את א' תשרי, ראש השנה - כ'יום הרת עולם'. היום שבו לפי המסורת היהודית נברא העולם, וככזה, כל באי עולם עוברין בו לפני המקום במשפט כבני מרון². אך למי שיודע, יום זה של א' תשרי דווקא אינו היום שבו נברא העולם. זה החל להיבראות דווקא חמישה ימים קודם לכן ככה' באלול, מה

² משנה מס' ראש השנה פ"א מ"ב

שמיניה וביה עושה את א' תשרי ליום שבו נברא האדם. השאלה שכמו עולה מאליה, היא א"כ מה פשר יש ביום זה ביום שבו נברא האחרון ובחיר הנבראים, האדם, שדווקא אותו אנו רואים כיום הרת עולם? אלא כי פה נעוץ הסוד, הורותו ו'לידתו' האמתית של העולם, נעוץ דווקא בבריאתו והופעתו של האדם עלי אדמות. הוא זה שבעצם מעניק משמעות ופשר לכל סוגיות ה'לידה' הזו. בלעדיו, הכול ישן וקדמוני וכמו לא נברא מעולם. הוא זה ההופך את שאלת 'לידת העולם' לסוגיה מוסרית נוכחת, המפעמת ומוטמעת בחיים הממשיים. הוא זה החוזר ומפיח את העובדה הקוסמולוגית ההיא, בבריאה כולה. ביכולתה להיות יסוד של התחדשות והתפעלות מתמדת ואינסופית.

כך שאם נרצה, אם יש מישהו ש'נעשה אדם' נאמר בעבורו בהקשר הזה, מיהו אם לא רבינו הגדול, המאור הגדול לממשלת הלידה והתהוותו של העולם, האדמו"ר הזקן - בעל התניא. כל העולם כולו שנברא באי שם לפני ה'תשע"ט שנים כמו ציפה לרגע לידתו והופעתו, על מנת שיעניק משמעות חדשה ומופלאה לכל סוגיה זו של 'לידת העולם'. כך שאם א' תשרי הוא יום בריאת העולם באשר הוא יום בריאת האדם, דומני שלא תהיה זאת מן הגוזמא לקבוע, שיום לידתם של אבות החסידות הבעל שם טוב, ובעל התניא, הולם לא פחות לראות בו; 'היום הרת עולם' במובנו היותר עמוק ופנימי. היום שבו מושג 'יום ההולדת' הפך להיות משמעותי ורלוונטי, נוכח ומפעם מאי פעם.

ולסיום, אם היה זה האדמו"ר הזקן שאמון על העיסוק העמוק והשיטתי בסוגיית 'לידת העולם' וראשיתו האלוהית, הרי שהרבי, ממשיך דרכו ומורשתו כשבעה דורות לאחוריו, הוא יותר מכל אחד אחר ובאופן חסר תקדים, עסק בסוגיית 'אחרית העולם ותכליתו'. או אם נרצה, באופן שבו העולם שנולד בדבר ה' וברוח פיו, מגיע אל נקודת תכליתו ותיקונו השלם. בבחי', סוף מעשה במחשבה תחילה, וסופו נעוץ בתחילתו. זיהויו של דורנו כדור אחרון לגלות וראשון לגאולה, יש בה מן סגירת המעגל הסופית. בראייתו של הרבי, אין עוד מקום לדבר אך על הלידה הראשיתית ההיא במנותק מן החיבור המידי לתכליתו, לביאת משיח וכו'. ואם אכן העולם שנולד אי שם לפני ה' תשע"ט שנים, נמצא ברגעי תיקונו האחרונים, הרי כי האחריות המוטלת על כתפיו בדורנו זה, היא לעשות הכול על מנת שהוא אכן יגיע אל ייעודו השלם בצורה האופטימלית והמכוונת ביותר. ע"כ המשתמע והנגזר מכך. ובמק"א הארכת בהקשר זה.

אז שיהיה לנו יום הולדת משמעותי ומעצים, וכהכנה ראויה ליום הרת עולם בעוד פחות משבועיים. ושנוכח שיקוים בנו בקרוב: "וַיֵּדַע כָּל פֶּעוּל כִּי אֵתָהּ פְּעַלְתָּנוּ. וַיִּבֶן כָּל יִצְחָר כִּי אֵתָהּ יִצְרָתוּ. וַיֹּאמֶר כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמָה בְּאִפּוֹ: ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְלֶךְ. וּמְלִכּוֹתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה.."

במהרה בימינו אמן.

כתיבה וחתימה טובה - לשנה טובה ומתוקה!

ימי
הרזמים
והסליחות

הרהור לבוקר ראשון של סליחות

"וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבֵי עַל פְּנֵיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחָנַתִּי אֶת אֲשֶׁר אָחֹז
וּרְחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם.."¹

הפסוק הזה הוא נקודת שיא בתהליך ההתפייסות המחודשת של אלוהים עם העם היהודי, לאחר מעשה העגל. כחלק מתהליך הסליחה משה מבקש לראות את פני אלוהים: "וַיֹּאמֶר ה' אֲנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ.."²

כשהוא בתגובה מבהיר לו שהדבר הוא בלתי אפשרי: "וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פְּנֵי כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי..". אך במקום זאת מציע לו שיעביר את כל טובו על פניו וכו'.

הדברים בוודאי סתומים וחתומים, איך מתחבר הגילוי האישי שאליו כה חותר משה רבינו (ואף משיג זאת במידת מה), לסליחה הקולקטיבית שהוא מבקש בעד עמו?

והרהרתי על כך, שלמעשה יסוד חטא העגל, הוא בקושי העמוק של העם היהודי לקבל את האלוהים המונותאיסטי שהתגלה אליהם במעמד הר סיני. אלוהים של ההתגלות, הוא זה המתגלה כסובייקט. כבעל פנים, המעורה וכמו מנהל שיח ומגע אינטימי עם המאמין. אינהרנטי להוויתו המוסרית והתרבותית. זה אלוהים שמאיר פנים מחד ומסתיר פניו מאידך, בהתאם לאופן המוסרי שבו ממצב האדם עצמו לעומתו. זהו האלוהים שמתגלה כאישי. בהכרזה אינטר-סובייקטיבית האצורה בדיבר הראשון: 'אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים'. ומתוך כך נגזר מיניה וביה, הציווי הדרוגמטי הנחרץ של: לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי. והדגש הוא על שתי המילים האחרונות: עַל פְּנֵי. היינו, היזהרו והישמרו לבל חלילה תהינו להמיר את האלוהים המונותאיסטי המתגלה כסובייקט בעל פנים, באלוהים אלילי שמופיע

¹ שמות לג' יט'

² שם לג' יח'

כאובייקט דומם, מנותק ומנוכר. כוח מיתי דמוני, שהאדם מתייצב לעומתו באימה של אפסיות וחידלון.

אך ברגע של תחושת טשטוש ואובדן דרך, העם היהודי לא מצליח להמשיך ולאחוז בפרדיגמה האמונית הזו שהתגלתה לעומתם בסיני. אלוהים כסובייקט לרגע נעלם והסתתר מפניהם. ומכאן קצרה הייתה הדרך, לתביעה לאלוהים אובייקטיבי קבוע, מונוליטי ובלתי משתנה. כזה שיוכל להיות שם בעדם, כיסוד של ביטחון והכוונה קיומית. וכלשונם: **אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנָיו**.. וכך נולד לו העגל ההוא. כזה שהחליף את האלוהים הסובייקטיבי החמקמק, באלוהות אובייקטיבית קבועה ובלתי משתנה.

וכאן מיד לאחר מעשה העגל ותוצאותיו העגומות, נכנס לתמונה משה כמנהיג האומה, העומד בדיוק בתווך האינטר-סובייקטי הזו, בין האלוהים לעם היהודי. אמון למעשה על החזרת התגלות פניו של אלוהים לעומת האומה היהודית. אלוהים החומל והסולח, הוא זה שיש לו פנים. שמסתיר פניו מחד, אך פונה ומאיר פניו מאידך. זהו אלוהים שהיחס לעומתו נגזר מן הפנים המביטים בו. כמים פנים אל פנים. הפניה לסליחה היא פניה שיש בה יסוד עמוק של צניעות, ורצון כנה לקבלה והכלה מחדש. פנייה שבהכרח מחייבת את האדם לשבור ולרכך את עזות הפנים וקשיות העורף שלו, זאת שתוקעת אותו באנוכיות אגוצנטרית, ומונעת ממנו להיות רך ונרצה, אהוב ונסלח. במצב שכזה פני האדם נהפכים להיות בבחי' אחור ולא פנים. זהו מצב המתואר בלשונו של הנביא ירמיהו: **וַיִּפְּנוּ אֵלַי עַרְף וְלֹא פָנִים וְלִמַּד אֶתֶם הַשֶּׁפֶם וְלִמַּד וַאֲיָנָם שִׁמְעִים לְקַחַת מוֹסֵר**³..

כך שאחריותו של משה היא למעשה להחזיר את פני האלוהים, להיות חזרה כנוכחים ומפעמים בחיי האומה. זאת פשר בקשתו לראות את פני האל. אך ההבהרה הניתנת לו, שלמעשה פני האל המתגלים אינם משהו קבוע ונתון, אלא רצון המתגלה תוך כדי תנועה. **פָּנָי יֵלְכוּ וְהִנְחֵתִי לְךָ**.. זהו רצון לטוב והכלה, רצון לקשר וקרבה. כמיהה דו צדדית להכרה. לאהוב ולהיות נאהב בו זמנית. שם בנקודת המפגש הנסתרת (בְּנִקְרַת הַצּוּר), הלימינאלית והאינטימית, מתרחש המפגש הבלתי אמצעי הזה. המפגש שגואל את האדם מנטייתו הטבעית לפטישיזם פגאני. מתלות אינפנטילית באובייקט מיתי גדול, שדווקא ממשותו הדוממת, עושה אותו לרחוק ומנוכר עד אימה.

ושם בנקודה הזאת, ביחס הכה שברירי הנמתח בין האדם, בין מה שממעל לו, נמצא החטא והריחוק מחד, והסליחה והרצייה מאידך. וזהו סוד כל פשרם של הימים הנפלאים שאנו נמצאים בפתחם. ימים שנפתחו אמש בתחינת הסליחות:

³ ירמיהו לב' לג'

דְּרוֹשׁ נָא דוֹרְשֵׁיךָ בְּדַרְשָׁם פְּנִיךָ

הַדָּרֵשׁ לְמוֹ מִשְׁמֵי מְעוֹנֶךָ

וּלְשׁוּעַת חַנוּנֶיךָ אֵל תַּעֲלֶם אֲזַנְךָ

לְשִׁמְעַת אֵל הַרְנָה

וְאֵל הַתְּפִלָּה

ויש עוד להאריך רבות בעניין הכה נכבד הזה. ושמא עוד אעשה זאת בהמשך. אך לעת עתה אסתפק בזה. ומי ייתן ואכן יבואו ימים של סליחה וחסד, ימים רצופי אהבה ורצייה, של נשיאת חן ושכל טוב בעיני אלוהים ואדם. אמן.

על תופעת הסליחות המתחדשת בשירה וזמרה, תופים ומחולות

זה הולך ככה: מתישהו העולם האורתודוקסי, או לפחות חלקים הימנו, גילה, או ליתר דיוק, היה מספיק כנה ואמיץ עם עצמו לגלות, שאירוע הסליחות, דהיינו, שלל הטקסטים הימי-ביניים, ואפילו אלו מבית היוצר של ר"א הקליר ודומיו, הם איך לומר בעדינות, אפעס ארכאיים. קרי, לא באמת מחוברים לשפה ולשיח הדתי העכשווי. וואלה, כמה מפתיע.

אז במקום להמשיך ולמלמל פיוטים שרבים מהם כמעט חסרי פשר לאדם הדתי הממוצע, או אפילו סתם להמשיך בריטואל ההלקאה המסורתי, ולספר לעצמנו שזה בעצם מעשה התשובה (בזמן שרבים מהפיוטים בכלל עוסקים בלתנות את מצבם העגום של היהודים בגלות), השכילו כמה מהאורתודוקסיים (קהל שרק הולך ומתרחב מידי שנה) לשרג. לקחת את האירוע הארכאי והקצת אנוכרוניסטי הזה, ולעצב אותו מחדש. לא עוד גבאי קשיש שמסובב ודופק על החלונות, ומקיץ את היהודים הישנים לסליחות, בקול עמוק ומעורר לבבות, אמור מעתה, אירוע של שירה ודביקות. משהו שהוא בין מן קומיץ המוני, להופעת זמר חסידית.

למותר לציין שכמובן ר' שלוימלע' קרליבך המנוח, הוא ולא אחר, המייסד והמחולל הגדול של ההיתכנות הזאת. של האפשרות לשרג וליצוק תוכן מחודש, מבלי לשנות באופן אקוטי. או אם תרצו להבליע את השינוי בתשוקה אמיתית למשמעות. למגע מוחשי ובלתי אמצעי הרבה יותר, עם רוח הקדושה וההתחדשות ההולכת ופורסת עלינו כנפיה בשבוע הזה, שבוע אחרון לשנת תשע"ח. כן, אפילו אם הדגים אצלנו בצלחת פחות רועדים מאלו של אבותינו. ואפילו אם אנחנו עצמנו רח"ל, כבר לא באמת 'זוחלים ורועדים מיום בואך'. אבל עדיין איננו מוכנים בשום פנים ואופן, לוותר על 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה'. נקודה. ואיך אמר הרב קוק; הישן יתחדש והחדש יתקדש.

כי אנחנו החסידים הלא כבר יודעים, שהמלך בשדה בימים אלו. כך שעם כל הכבוד וההערכה (ויש כזה בשפע), אין לנו כל כוונה לתקשר אתו אך ורק באמצעות טקסים וטקסטים מימי הביניים. מגיע לנו ושמא אף חובה עלינו, למצוא את הדרך איך להפוך את הטקסים והטקסטים ההם, לכלי שרת בתקשורת והחיבור הממשי והאינטימי עם המלך הזה שבשדה. לקיים בעצמנו כדבעי, משהו שהוא אולי בעיני גולת הכותרת של כל הימים הנוראים וחגי תשרי בכלל;

'לֵךְ אָמַר לְבִי בְקִשׁוּ פָנַי אֶת פְּנֵי ה' אֲבַקֵּשׁ'.

והפוך בה והפוך בה, דכולא בה.

שנה טובה ורצופה בהארת פנים שתהיה לנו.

על עניינה של תפיסת הגלות ומקומה בסליחות. הרהור בבוקר של סליחה

בהתחלה זה באמת היה נראה לי קצת מוזר, יהודים באים לומר סליחות, לשוב בתשובה ולהתנקות מזוהמת חטאיהם, או לפחות זה מה שהם אמורים לעשות.

אך בפועל, זה לא בדיוק מה שקורה. במקום כאמור, להכות על חטאיהם, לפרטם, לתנות את מר ליבם על שהלכו בדרכים עקלקלות וכו', הם מוצאים לדבר לא מעט, שמא אפילו ברובם של המקרים והטקסטים שהם ממלמלים לפני קונם, על מר גורלם בחיי הגלות. על עד כמה הם נרדפים, סחופים, דוויים ונדכאים. שזה כמובן לגמרי מובן ובסדר, אבל לא קשור לכאורה לעניין הסליחות ותכליתן.

היו שנים שראיתי את העניין הזה כמין סוג של תירוץ או קו הגנה שכזה. כמו היו אומרים לאלוהים, תראה אנחנו אמנם אכן חוטאים ופושעים וכו', אבל מן הראוי שתיקח נא רק בחשבון, שאין זאת באמת אשמתנו בכך. ראה במצבנו העגום והבלתי אפשרי וכו'. אז מה בעצם אתה מצפה שנעשה, שלא נחטא ונתהולל קצת? בכל זאת, צריך גם קצת לנשום בחיים האומללים האלו.

כך גם על הדרך, הם כמו 'הכניסו' בקטנה לאלוהים. הם לא רק ניקו עצמם מאשמה, אלא אפילו כמעט הגדילו לעשות והעבירו את האשמה למי שהם עומדים מולו בדין, גלגלו כך באלגנטיות את הכדור חזרה לחצי המגרש שלו. כי הלא אם גלותנו ומצבנו העגום הוא מקור כל חטאינו, אז מי בעצם האשם האמתי בהם.. למותר לציין, שלא באמת הרגשתי נוח עם הפרשנות הזאת.

אז הבוקר הייתה לי הארה אחרת בהקשר זה:

הבנתי שההעמדה העצמית הזאת, כגולים ורדופים וכו', אין בה שום דבר אפולוגטי וכוודאי שלא מתבכייין. היא חלק עמוק מהאופן שבו ממצב האדם עצמו לעומת

אלוהים בימים אלו. וכל' הפתיחה של תפילת הסליחות, שהיא בעיניי גולת הכותרת של הסליחות בפרט והימים הנוראים בכלל;

'לְךָ אֲדַנֵּי הַצְדָּקָה וְלָנוּ בְּשֵׁת הַפָּנִים'.. וכל' ההמשך שם 'כדלים ורשים דפקנו דלתיך וכו'.

העובדה שעל האדם למצב עצמו כחוטא לפני המקום בימים אלו, לא נובעת אך ממקום צר של תאוה לכפר על חטאיו ולהפוך עצמו לאיש נקי וצדיק. הבעת החטא הנה חלק עמוק ממיצובו כחלש ותלותי, כמי שמכיר בחוסר האונים שלו על חייו, על מציאותו הרופפת שחוזרת ומוטלת בספק פעם אחר פעם. כשהאדם אומר חטאתי, הוא לפני ומעל הכול אומר וקובע, אין לי שליטה אמיתית על חיי. אני תקוע בתוך רכב שהוא אולי רכב שרד, אבל אני אתו במהירות מסחררת בירידה תלולה, כל הדרך לעברי פי תהום, כשמערכת הבלמים מנוטרלת לחלוטין.

אבל כאן, לא רק שהרכב אינו רכב שרד כלל ועיקר, אלא כזה ישן ומיושן, עלוב ומקולקל בכל מיני קלקולים ובעיות. או במילים אחרות, זהו רכב שגם כשהוא לכאורה במצב תקין, אין לי באמת שליטה אמיתית בו.

אז כל מה שאני מנסה לומר, שתפיסת הגלות כשהיא באה כחלק מאמירת הסליחות והשיבה בתשובה. היא בבסיס המהותי של התפיסה וההעמדה העצמית של מצב התשובה, כמקום ראשוני של יחס ותלות. מקום ששואף לזיקה וחסות אלוהית, על פני החסות העצמית, האגוצנטריות הנפוחה (ותוצאותיה העלובות), שבה אוחו האדם לאורך כל ימות השנה.

אז גם אם אתם מרגישים שאתם יושבים נינוחה ברכב שרד, ולשמחתכם כל תיאורי הגלות הללו לא באמת נוגעים ורלוונטיים לגביכם, אל תהססו לקרוא את התיאורים הללו וליחסם לעצמכם. תכליתם הוא משהו עמוק ופנימי שבעתיים, מסתם תיאור מתבכיין אודות מצבו המר של העם היהודי גלותו.

יום טוב ורצוף קרבה וזיקה אלוהית לכולנו.

ראש השנה



על מושג הדין והעמידה לעומתו בראש השנה

בבואנו לברר את עניין 'הדין' המיוחס ליום זה של 'ראש השנה' - ואף מעניק לו את שמו המיוחד 'יום הדין', עלינו להזדקק תחילה אל המקור הקדום והברור ביותר בו מוצאים אנו את הנחה זו, המשנה במס' ראש השנה¹:

'בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו ככני מרון שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם ובחג נידונין על המים':

בעניין זה של הדין המתקיים בראש השנה ונחתם ביום הכיפורים שורר ערפול רב, מה יש בימים מסוימים אלו אשר מכשירם להיות הזמן הראוי לדינו של האדם? ההנחה הרווחת היא בכך שיום זה הוא למעשה נקודת בריאת העולם כולו - כפי הידוע בל' תפילת הזיכרונות הנאמרת במוסף של ר"ה: 'זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון'. ואף בפיוט החוזר ונאמר במהלך תפילת מוסף של ראש השנה: 'היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים וכו'. ובמידה ואכן כך הם פנים הדברים נשאלת כמובן השאלה מדוע מתייחד האדם בהקשר זה על פני כל הבריאה כולה? וביתר שאת, מדוע כל 'הבריאות' האחרות אינן נידונות בנקודת זמן זו אלא בנקודות זמן אחרות (כפי המפורש במשנה בר"ה טו' ע"ב וכפי שנראה להלן), הלא נקודת זמן זו היא זמן בריאתם בדיוק כפי שהיא זמן בריאתו של האדם? ואם בהשוואה לבריאות אחרות עסקינן, תיתי לן, מה יש ביום זה של 'ראש השנה' שהנו ראוי להיות זמן דינו של האדם כמקבילה לנקודות הזמן האחרות בהן נידונות אותן בריאות אחרות? כי הלא להבדיל מאותם הדברים הנידונים בשלושת פרקי הזמן האחרים, אותן תקופות זמן אינם אלא מועדים הסמוכים ביותר למועד המהווה נקודה קריטית במחזור הופעתם: פסח כחג החל בתקופת הקציר (וע"ש מאורע תקופתי זה הוא גם זוכה לשם 'חג הקציר'), ולכך נידונים בו על התבואה. שבועות כחג החל במועד הבשלת הפירות (וע"כ חג זה הוא גם 'חג הבאת הביכורים'), לכך נידונים בו על פירות האילן. וכך גם ב'חג' ה"ה 'חג הסוכות' - שחל ממש בסמוך להופעתו של החורף - עונת הגשמים,

¹ ר"ה טז' ע"א

ולכך מה טבעי יותר שחג זה יהווה כנקודת הדין על המים. אך לעומת זאת, במקרהו של האדם לא מתרחש כל שינוי או חידוש ולא המזערי ביותר ביום זה של ראש השנה, אדרבה, יום זה הוא שגרתי ורגיל בדיוק כמו כל יום אחר ב365 הימים האחרים, כך שדינו של האדם הנו למעשה שרירותי ביום זה לעומת דינם של אלו האחרים. ועוד יותר יש להבין בל' המשנה 'בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון'; מה משמעותה של לשון זו? מדוע לא השתמשה המשנה באותו מטבע לשון (מתבקש) 'נידונים' - 'בראש השנה על כל באי העולם', בדיוק כפי שהשתמשה בהקשרם של שלושת תקופות הדין האחרות, ובמקום זאת בחרה להשתמש בל' חידתית או אף פיוטית זו ולחרוג בצורה כה ברורה ממטבע לשונו הטיפוסי והפשוט ביחס לשלושת תקופות הדין האחרות? ואף זאת, מבחינה עובדתית-רעיונית מה יש בהתרחשות זו בה 'כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון' כמייצגת את התרחשות הדין ביחס לבני האדם?

ואנסה להטעים את פשרם של דברים בהארה רעיונית אשר תשפוך אור ולו חלקי בעניין חתום ונעלם זה:

נראה לומר בפשטות כי אותן שלושת נקודות הזמן הנוספות האמורות במשנה בהן נידון העולם, אין משמען כי הדין מתייחס אל אותן מציאויות (תבואה, פירות האילן, מים) לכשעצמן, אלא אך בזיקתן אל האדם וזאת בגין אותה תלות קיומית המתוחה בין האדם לביניהם. הראייה החדה לכך שיחסו של הדין אינו אלא כלפי הזיקה המתקיימת בין אותן מציאויות לבין האדם, היא מתוך כך שהמשנה אינה מזכירה אלא את שלושת המציאויות הללו מתוך מגוון גדול ורחב בהרכב של מציאויות וישויות הנמצאות בבריאה, ובחלקן ברמה תודעתית אף גבוהה יותר, כמו לדוג' בעלי החיים שדינם לא מוזכר כלל ועיקר. ובהכרח כי הדברים הנידונים האמורים במשנה הנם אך אותם דברים שלגביהם תלוי האדם בבסיס קיומו, את"ל 'מזונותיו', כאשר תלות זו היא זו 'הבאה בדין' וגורלה נחתם בנקודות זמן מסוימות אלו. לעומת זאת כל אותן מציאויות אשר לא נמתחת ביניהן ובין האדם תלות קיומית מוכרחת (וככאלו, הנן כביכול מתקיימות בטריטוריית קיומן העצמאי), אין עילה להביאם בדין. והדברים מפורשים עוד יותר בדברי הגמ' כפי שנחזה להלן. כמובן, שבהקשר זה תישאל לאלתר השאלה, מהו א"כ פשר דינו של ראש השנה לעומת שלושת נקודות זמן אלו? הלא לכאורה דינו של האדם בראש השנה הוא בין היתר ביחס לקיומו הפיזי - קיום שכאמור תלוי באותם מרכיבים תזונתיים הנידונים בשלושת נקודת הזמן האחרות, וא"כ מה מקום יש להם בנוסף לדין המתגלה בראש השנה?

כאן נוגעים אנו בלב העניין, מדוע באמת אין הדין חל אלא על האדם ולא עם כל ישות אחרת. נראה כי סוד הדבר נעוץ בל' המשנה עצמה: 'בראש השנה כל באי

עולם עוברין לפניו כבני מרון: עניין זה של 'בני מרון' מייצג בעומק משמעו את עניין מעמדו היחידאי של האדם - ואשר בזכות מעמד זה בא האדם לעמוד בדינו של ראש השנה, וכפי המתבאר בגמ' על לשון זו²:

'מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון (אמר) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד'

וכפירוש רש"י שם:

'בראש השנה כל באי עולם כו' כבני אמרנא - ככבשים שמונין אותן לעשרן, ויוצאין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לצאת כאחד: כמעלות בית מרון - הדרך קצר, ואין שנים יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך':

הצד השווה בשתי הדעות הללו האמורות בגמ' הוא במשמעות המונח 'בני מרון' האמור במשנה, והוא כדאמינא; מעמד היחידאיות. עיקרו של דין ראש השנה נעוץ בכך שכל אותם באי עולם עוברים בדין כישויות אינדיווידואליות - כל אחד ויחידאיותו הפרטית עובר ומתייצב בדין. העובדה כי זהו האפיון המובהק אותו בחרה המשנה לזהות כטיבו של הדין המתקיים בראש השנה, מעידה בעליל כי אין המדובר כאן בתיאורו הצורני-טכני של הדין גרידא, אלא בהגדרה המהותית הנושאת בחובה את עצם תכנו הפנימי של דין זה. ולא אף זאת אלא כי כאמור המשנה חורגת ממטבע הלשון המתבקש והרווח בשלושת נקודת הזמן האחרות האמורות בה, ובמקום להשתמש במילה 'עומדים בדין', היא אומרת: 'עוברים לפניו כבני מרון'. אין לנו כאן אלא הבנה רבתי ביסוד עצם עניין הדין ומהותו: וזאת כי הדין אינו חל אלא על היחיד. או ליתר דיוק, המציאות 'המזוהה' בדין אינה אלא היסוד היחידאי המתגלה בבריאה.

ולהטעמת עיקרון זה, אי זיהויה בדין של מציאות ופנומן כלשהו בבריאה אשר אינה מאופיינת ביחידאיות נובעת מכך כי קיומה נטוע ומובנה במרחב שהוא קולקטיבי וקונקרטי, ובהתאם לכך גם חוקי קיומה מעוגנים בחוקיות פיזיקאלית - הישרדותית - דטרמיניסטית, וככזו, מה מקום יש כאן לעמידה ובחינה בדין?! אדרבה, היא מופקעת לחלוטין מעינו הבוחנת של הדין, ואינה מאמתת את קיומה אלא עפ"י אותם דפוסי קיום פיזיקאליים הנעוצים ביסוד הווייתה ואשר אלו בלבד מכוננים את קיומה ושולטים בו ללא מצרים³.

² שם יח' ע"א

³ והאומנם כי הכתוב המסונף במשנה לעיקרון זה של 'עוברין לפניו כבני מרון' הוא: 'היוצר יחד ליכם המבין אל כל מעשיהם' (תהילים לג' טו') וכבר ביארו בגמ' שם (ר"ה יח' ע"א): אמר רבה בר בר חנה

ובעומק הדברים, זוהי ג"כ עניינה של 'ההשגחה הפרטית' לעומת 'ההשגחה הכללית'; 'ההשגחה הפרטית' משמעה: **השגחה על המציאות הפרטית - וזאת מעצם היותה 'פרטית'!** היינו, עצם היותה של מציאות כלשהי 'פרטית' ונבדלת לכשעצמה, מחייבת את ההנחה כי התפעלותה של אותה מציאות נובעת מתוך עצמה בלבד, עצמיות המתאפיינת בחירות מוחלטת הגואלת אותה מכל זיקה תלותית למניע חיצוני נסיבתי כלשהו, וככזו מינה וביה היא 'מושגחת'. לעומת המציאות הכללית אשר קיומה והתפעלותה היא מתוך היסוד הכללי קונקרטי שבתוכו היא נטועה, אשר היא אינה מופקעת מהשגחה מסוימת על קורותיה ואופן התנהלותה, כך שאינה 'מושגחת' אלא בהקשר היותר כללי אליו מסופח קיומה. זאת א"כ המציאות 'העומדת בדין'! או את"ל; זהו גופא עניין הדין - בחינת מעמד העצמיות של הישות החירותית, ה"ה האדם - עד כמה 'עצמיות' זו נקיה מרבב של סטייה וסיאוב מוסרי, וממילא עודנה עומדת

אמר רבי יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר רב נחמן בר יצחק אף אנן נמי תנינא היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא הכי קאמר דברנהו לכולי עלמא ומיחד לבייהו כהדרי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: ובוודאי כי העניין תובע ביאור, מה יש בעניין זה של 'הסקירה כאחת' שמצטרף לכלל הגדרת מהות הדין עד אשר בחרה אותו המשנה כמסתגף להגדרת הדין? אלא כי העניין נעוץ בעצם הגדרתה של אותה 'יחידאיות', כי בהארת העיקרון ולפיו 'כולם נסקרין בסקירה אחת' האירה לנו המשנה כי 'יחידאיות' זו אינה אלא מתוך מקומו 'הקיומי-סובייקטיבי' של האדם באשר הוא תופס 'סובייקטיבית' את עצמיותו האישית (ובכך הוא בעצם מזככה על חירותו האישית ומעמדו האוטונומי), אך כשהדברים נבחנים מנקודת ההשקפה האובייקטיבית - היינו, כביכול מנקודת השקפתו של האלוהים, או אז אין כל היחידאיים כולם 'נראים ונתפסים' באחת. הוי אומר, לעומת הבחינה החיצונית המוחלטת אין כל מקום ליחידאיות! וזהו בדיוק אופיו הפרדוקסאלי של הדין, מנקודת מוצאו ותפיסתו האימננטית-סובייקטיבית של האדם באה העמידה והמיצוב היחידאי ('כבני מרון'), לעומת נקודת ההשקפה הטרנסצנדנטית-אובייקטיבית שבה כולם נתפסים כישות אחת ('סקירה אחת נסקרים'). או את"ל, זהו תמצית הפרדוקס התיאולוגי העצום (ונטול המענה ההגיוני, כדברי הרמב"ם בפ"ה ה"ה מהל' תשובה יעו"ש. ולא בכדי בחר הרמב"ם לעלות את פרדוקס זה במלוא חריפותו דווקא בלב 'הלכות תשובה'. ואכמה"ל) של 'ידיעה לעומת בחירה'. והתבונן עד כמה מופלא הדבר שהמשנה בחרה להעמיד דווקא את פרדוקס זה כמייצג המובהק של דינו האדם בר"ה.

(במק"א ביארתי בהקשר זה את ל' תפילת נעילה - ה"ה נקודת השיא במסע תשובת האדם לאורך היום הגדול - 'יום הכיפורים'; 'הלא כל החכמים כאין נגדך ואנשי השם כלא היו וכו' כי רוב מעשיהם תוהו וימי חייהם הבל לבניך ומותר הבהמה מן הבהמה אין כי הכול הבל' ומייד לאלתר עוברים אנו לתאר את עוצם נבדלותו וייחודיותו של האדם: 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך'. כי כאשר הדברים אמורים 'לפניך' - היינו, לעומת נקודת ההשקפה האובייקטיבית-חיצונית של הבורא עצמו אכן האדם הוא בבחינת 'הבל' ואין לו כל מותר ע"פ הבהמה וכו'. אך כנגד זאת, כאשר הדברים נבחנים מתוך הווייתו הקיומית-סובייקטיבית של האדם או אז תפיסתו העצמית מחייבת את היותו 'נבדל מראש ומוכר ועומד לפני האלוהים'. והדברים ארוכים).

במעמדה 'היחידאי', או שמא נטתה היא לזנות אחר תנועת מצע קיומה הפיזיקאלי וטיבו המגושם, ובכך חיללה את מעמדה הנבדל והמיוחד עלי אדמות⁴.

ועפ"י עיקרון זה מתחייבת עוד יותר ההנחה האמורה לעיל ולפיה אותו הדין האמור במשנה כמופיע בשלושת נקודות הזמן האחרות ביחס לתבואה, פירות האילן, והמים, אינו אלא דינו של האדם. כי אותם ישויות לכשעצמם בוודאי שאינם כלל באים ומזוהים בדין, אלא כמו 'לכודים' במסגרת חוק קיומם הטבעי ועל פיו ייצאו ויבואו ותהי כל אורח קיומם. אלא אך עד כמה שהם מצרפים עצמם אל הישות היחידאית - האדם, או אז בכך הנם כמו 'גואלים' את עצמם ממקומם הטבעי-כללי ומצטרפים אלי השלמות היחידאית ובכך מתכללים בתכלית הקוסמולוגית-אלוהית השלמה. וע"כ בדיוק חל עליהם הדין, לבוחנם עמוקות האם אכן הצטרפותם הייתה ראויה וההלימה הזיקתית בינם לבין בני האדם הייתה מכוונת כתכליתה, או שמא אין הדברים כך. ובהתאם לכך נקבע אופן קיומם העתידי בהקשר זה.

וצא ולמד, כי הצורך במזון הלא הוא בבחינת 'נקודת התורפה' היותר מובהקת של האדם כישות צורנית. כי צורך זה משקף נכוחה את העובדה כי כמה שיהיה האדם גדול ומיוחד ביחידאיותו, לעולם יישאר מקורקע בחוק קיומו הפיזי, דבר אשר ידרוש ממנו בראש ובראשונה להזין תדירות את גופו, ולא, גזירת המוות תהיה עליו כגזירה בלתי נמנעת. כך שלמעשה צורך זה שאין אדם בעולם שיוכל להימלט הימנו, הנו בבחינת המכנה המשותף היותר קולקטיבי של המין האנושי, ולמעשה של כל החומר האורגני באשר הוא. ניתן לדמות את צורך זה כמו היה הוא אוהו העולם בשולי גלימתו של האדם ובלתי מאפשר לו להתנשא ולהתבדל מעל גביו לחלוטין. זאת

⁴ את עיקרון זה מוצאים אנו ברמז בדברי הכתוב בשלהי פרשת בראשית (פ"ו פסוק ג') 'לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה' - היינו, כבר עוד לפני דור המבול א-לוהים כמו מחיל עידון (סובלימציה) על מעמד עמידת הדין בו מתאפיין האדם באשר היותו ישות 'יחידאית', וזאת מתוך כך כי באדם ישנו גם (ל' 'בשגם' וכפי שפירש רש"י שם) יסוד 'בשרני' - קולקטיבי מובהק, דבר אשר באופן בלתי נמנע מצמצם ומקל את מצב 'עמידתו בדין' של האדם: 'לא ידון רוחי באדם'. כאשר מתוך סובלימציה דין זו מסתנף המוות אל הוויתו והופך את הסופיות לנוכחת גם בחיי חיותו בו הוא קיים ועומד בפני הדין: 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה' (פשר הפרש בין המיתה שאומנם הייתה קיימת אף קודם לכן אך עדיין באשר היתה בסוף כמה מאות שנים רבות, הפכה לבלתי נוכחת תודעתית-נפשית בהוויתם החיובית, לעומת מוות בפרק זמן מקסימאלי של 'מאה עשרים שנה' שהופך את המוות למציאות תהליכית הנוכחת בחיי האדם כמעט למן הרגע הראשון של חייו), המוות כמציאות 'שוכבת' (ל' 'וישכב עם אבותיו' וכיו"ב) מציאות שבלתי עומדת וקיימת בדין (וכל' ברכת 'צידוק הדין'. ואכהמ"ל). עכ"פ, מדברי כתוב זה למדים אנו כי 'הדין האלוהי' ('ידון רוחי') נוכח עד כמה שהישות עומדת 'ביחידאיותה'. וראה עוד בזה להלן בדברינו אודות דור המבול ודברי המשנה בסנהדרין: 'דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין שנאמר לא ידון רוחי באדם לעולם לא דין ולא רוח'.

למעשה מתכונת המציאות ההופכת למעשה את העולם: 'לעולם שיש לו אדם!' יחסי תלות סימביוטיים אלו הנם הצורה היחידה של המציאות הכללית-פיזיקאלית בה היא יכולה להבטיח לעצמה כי תוכל להחיל על עצמה את שם זה 'מציאות שיש לה אדם'. ועפ"י האמור, אך זו הדרך בעבורה בכדי שתוכל 'לבוא בדין' - להתייצב ולו במעמד מסוים בפני 'הדין האלוהי' ולקבל את חותמו. זהו א"כ הדין המתקיים באותן שלושת נקודות זמן; בחינה של אופן היטפלותם אל האדם, ובעצם בחינה של היסוד היחידאי המתקיים במציאויות אלו (ובכך במציאות כולה כמתבאר) באשר היותם נטפלים אל האדם. זאת גם הסיבה מדוע מציאויות אלו אינן נבחנות אלא בנקודות הזמן שבהן הזיקה ותחושת התלות השוררת בינם לבין האדם מגיעה לנקודת שיא. בנקודות זמן אלו חש האדם יותר מכל זמן אחר כמה הוא נזקק ומחובר קיומית למציאויות אלו, ובעצם בכך למציאות כולה.

וכמה יפים לאור כך דברי הברייתא המופיעים בגמ' שם⁵:

'תניא א"ר יהודה משום ר"ע מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה'

הקריאה האמורה לעם היהודי - האמור להוות המייצג המובהק של דמות האדם היחידאי האולטימטיבי (בכחי' 'גוי אחד בארץ'), לפעול דווקא באותן נקודות זמן בפעולה מובהקת של צירוף וסינוף אותם מציאויות אל המציאות היותר יחידאית המתגלת בבריאה: 'הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות' - ההבאה לפני ה' היא הפעולה הנושאת בחובה את ההיטפלות היותר מעולה, כל המציאות כולה זוכה להצטרף אל הכוונה והתכלית האלוהית של הבריאה כולה בזכותה של ההבאה אל המקדש. אותה מנת תבואה דלת הכמות אך עצומת האיכות, מייצגת נאמנה את 'התבואה' כולה עלי אדמות, ובזכותה מתברכת (היינו, זוכה להשפעה מצטרפת) 'התבואה שבשדות' - היינו, אותה תבואה הנמצאת במרחב הטבעי, זה האינדיפרנטי למציאות האלוהית-אחדותית, ובכך בעצם זוכה כל הבריאה להגיע לכלל הצטרפות וקבלת חותם הדין האלוהי. וכן הם גם הדברים ביחס לפירות האילן בעצרת וניסוך המים בחג. כל אלו יחד מבטיחים א"כ לעולם כי הוא מקיים את

⁵ ר"ה טז' ע"א

הזיקה הראויה והמחויבת בינו לבין 'הישות היחידאית' הנטועה בתוכו, וזה אשר מעמידו ומצדיק את קיומו במעמד הדין.

לעומת שלושת נקודות זמן אלו, 'מתייבב' האדם לדין במועד הראשית של העולם כולו. ואומנם, אזכורו של דין האדם תחת הכותרת 'בארבעה פרקים העולם נידון' מלמדינו בעליל כי אין המדובר כאן בדינו המסוים של האדם לכשעצמו, אלא כי גם דין זה הוא בבחינת 'דינו של העולם כולו'. וכאמור כך גם הדעת נותנת, באשר מועד זה של 'ראש השנה' הוא בבחינת 'זה היום תחילת מעשיך' - לכלל מעשה הבריאה ולא דווקא לאדם בפרט. אלא כי אכן דינו של האדם ביום זה אינו אלא 'דינו של האדם שיש לו עולם'! היינו, העמידה לדין של האדם ביום זה אינה אלא בבחינת יחסו של האדם אל המרחב, האופן שבו מנכיח האדם עצמו בתוך הבריאה כולה ומיישם בו את מעמדו היחידאי. 'האדם' כישות העליונה ביחידאיותה על פני כל בריאה ומציאות אחרת מצווה לקחת אחריות מוסרית על המרחב כולו, לפעול בו בפעולת שכלול ופיתוח מחד, וליישם ולהטמיע בו את ההכרה המוסרית מאידך. או את"ל, להטביע בחומריותה המתפשטת את 'חותם הדין' - ובכך כמו 'לומר לה די' באמצעות הגבלו של החוק המוסרי. ולא אף זאת, בכוחו של האדם לספר את המציאות, לעלותה ולנשאה ביפעת לשונו המתפייטת, ובכך להעניק לה צורה ומבע אסתטי, ובכך היא אף תזכה להתעלות לכלל מתכונת שלמה ומכוונת של 'בריאה' - של 'מעשה בראשית'! התנאי הראשון והאלמנטארי ביותר להגשמה תכליתית מכוונת זו, היא ההכרה האלוהית. הכרה בדבר היותו של העולם 'מציאות נבראת', כזו שנבראה בדבר ה' - יש מאין. אך הכרה חדה ונחרצת שכזו תוכל להכשיר ולשמש כמצע להכוונה מוסרית נאותה ולהשתלמות מלאה של כלל מעשה הבריאה.

מבחנו של האדם בראש השנה הנו כמי שעומד במרכזו של היקום וממלא את ייעודו היחידאי בתוך המרחב כולו: אכן, האדם הוא זה העומד לדין, אך בפועל אין זה אלא דינה היותר נוקב של הבריאה כולה. יימצא האדם 'זכאי' בדין, היינו, כעומד במצבת יחידאיותו המכוונת, תצא איתו בד בבד - הבריאה כולה 'כעומדת בדין'. ככזו המגשימה בתוכה את ההיררכיה היחידאית בצורה מכוונת וראויה. לעומת זאת, אם חלילה לא יזוהה האדם כ'עומד בדין', תאבד הבריאה כולה את חוט שדרת קיומה המוסרי-קוסמולוגי, כך שממילא תישמט מתחת רגליה זכות קיומה הראשית. ביום זה של ראש השנה מפנה האדם את פניו חוצה, אל כלל המציאות כולה. מחשבתו נושאת אופי קוסמולוגי מובהק, וכל שאיפתו הוא לנצל ולמנף את מעמד יחידאיותו

כבדי להטמיע במציאות את ההכרה הגדולה ולפיה - 'ה' אלוהי ישראל מלך ומלכותו
בכל משלה!⁶

וכמה נעימים שבעתיים דברי הברייתא האמורה לעיל בסיומם;

'ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני
עליכם וזכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר'

להבדיל מל' השאלה והתשובה האמורה ביחס לאותן שלושת נקודות זמן בהן נידונות
מזונותיו ומימיו של האדם ('מפני מה אמרה תורה וכו', מפני שפסח זמן וכו'), כאן
הל' היא כמו מובנת מאליה. כפי המתבאר, הדין החל באותן נקודות זמן אינו שרירותי,
אלא אדרבה, עצם מעמד 'העמידה בדין' מתקיים רק בזכות אותו אקט פולחני של
הבאת העומר, ביכורים, וניסוך המים, אך לעומת זאת מעמד הדין של ראש השנה הוא
מיניה וביה - אלוהים מזדקק לעולמו כפי שהוא אמור וראוי להיות בגרסתו 'כמעשה
בראשית', ותובע מעולמו זה להיות 'עומד בדין' - היינו, להיות מוכר ומזוהה כעולם
המגלה את רצונו האלוהי וכוונתו המוסרית-תכליתית במעשה הבריאה. וע"כ מורה
לנו הברייתא כמו משמו של הקב"ה עצמו; 'ואמרו לפני מלכויות - כדי שתמליכוני
עליכם': 'המלכויות' זוהי נקודת המיצוב בדין הראשונית - ההכרה האלוהית. זאת אבן
הדרך הראשונית, הכרה בהיותה של המציאות כולה 'מציאותו של הקב"ה', כך הופך

⁶ ואכן נקודת זמן זו של 'ראש השנה' היא זמן בריאת העולם, אך לא כבדי נבחר דווקא היום השישי
לבריאה כמציין את היום שהוא 'תחילת מעשיך', באשר האדם הוא נקודת 'המחשבה' היחידאית הנוכחת
בבריאה, ויום זה מציין את נקודת 'הראשית' שהיא אינה אלא נקודת המחשבה ('ראש השנה' - נקודת
ההתחלה שהיא בבחי' 'ראש', קרי: מחשבה). אין מקום לציון בריאת העולם כשהוא 'לכשעצמו' אלא
עד כמה הוא מצטרף ובא אל היום השישי - יום בריאת האדם (וע"ז הדרך 'יום השישי' כיום נתינת
התורה כידוע. ואכהמ"ל). ועיין עוד בדברי התוספות במס' ר"ה (כו" ע"א) ד"ה כמאן וז"ל: 'ומה שיסד
ר"א הקליר בגשם דשמיני עצרת כר"א דאמר בתשרי נברא העולם ובשל פסח יסד כר' יהושע אומר
ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן
ודכוותה אשכחן בפרק עושין פסין (עירובין דף יח. ושם) גבי אדם שעלה במחשבה לבראות שנים
ולבסוף לא נברא אלא אחד: ומה שלמדנו מדברי התוספות הללו כי ראש השנה הנו נקודת הציון של
'המחשבה' - הבריאה במידת 'הדין', היינו בתצורתו התיאורטית המכוונת (כך שממילא יום זה מהווה
את 'נקודת הדין' של הבריאה), ואילו בחודש ניסן זוהי נקודת הבריאה 'בפועל' - הבריאה במידת
הרחמים, וזאת לאור כך 'שראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף וכו'). אך כיוון שמקובלנו כי אין
רחמים בדין' הרי כי בראש השנה ההתייחסות הנה על טהרת עניינו של יום זה - יום הדין. כאשר
'האדם' הוא המייצג הגדול של 'מחשבת הבריאה'. האדם כתיאורטיקן האולטימטיבי תופס בדעתו את
הבריאה כ"מעשה בראשית' ומטמיע בה את החוקיות המוסרית וככזה הוא הראוי לייצג נאמנה את
'העמדה בדין' של 'מחשבת הבריאה'.

האדם את עצמו לכלי טרנספורמטיבי להמלכת האלוהים על כל בריאתו, לקריאה ולציפייה הגדולה החוזרת ונאמרת בסדר במהלך יום של ראש השנה:

‘וּבְכֵן תֵּן פְּחָדְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, עַל כָּל מַעֲשֵׂיךָ, וְאִמְתֵּךְ עַל כָּל מַה שִּׁבְרָאתָ, וְיִרְאוּךָ כָּל הַמַּעֲשִׂים, וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיךָ כָּל הַבְּרוּאִים. וְיַעֲשׂוּ כָּל־אֲגָדָה אַחַת, לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ בְּלִבְבֵי שְׁלָם.’

ואכן, זהו עיקר עבודתו של האדם ביום נורא זה של ראש השנה. והיא חוזרת ונשנית עוד ביתר שאת בווריאציות שונות בתפילת ‘המלכויות’ הנאמרת בתפילת המוסף; ברור ואימות תיאולוגי עמוק בדבר היות של המציאות בבחינת ‘בריאה’, כך שממילא תתאפיין מציאות זו בפחד ואימה גדולה מפני נקודת מוצאה האלוהיראשית. או את”ל: תהיה בבחינת ‘עומדת בדין’! כאשר תחושת רתיעה עמוקה זו הנה כרפלקס מותנה למיצוב זה. ‘הפחד’ הוא תחושת הרתיעה היותר פשוטה, וככזו היא מתייחסת אל ‘כל המעשים’: היינו, המציאויות היותר אדישות (אינדיפרנטיות) להכרה האלוהית. לעומת זאת ‘האימה’ הנה נושאת בחובה תחושת רתיעה עמוקה בהרבה, ולכך היא מיוחסת אל ה-‘ברואים’: היינו, הישויות היותר ‘מתייחסות’ ומצטרפות למתכונת ‘הבריאה’. משוואה זו באה לידי ביטוי גם בהמשכה של תפילה זו: ‘המעשים’ אינם אלא ‘רואים’ את מציאותו ית’ אך עדיין כמו נשאים לעמוד במקומם. לעומתם, ה-‘ברואים’ (ששם ‘בריאה’ חל עליהם, להבדיל מן ‘המעשים’) מגיבים בצורה בלתי אדישה בעליל לאותה ‘אימה’ החופפת עליהם (וזאת באשר היותם מכירים בהיותה של המציאות בבחינת ‘בריאה’), עד אשר הם מגיעים למצב של הצטרפות והיטפלות מוחלטת לשורשם הראשית, מצב הבא לידי ביטוי במצב ‘ההשתחויה’ - ‘והשתחוּ לך כל הברואים’⁷. והצד השווה שבכולם שבכך בעצם נוצרת ההרמוניה ההכרתית המביאה למצב שבו ‘ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם’. כי זהו המכנה המשותף ‘הנאצל’ היחיד שאין בלתו, המסוגל לאגד באגד ששם אגד אמת חל עליו, את היחידים מחד ואת הנפרדים מאידך⁸.

יחס היררכי־יחידאי זה ממשיך לבוא לידי ביטוי בהמשכה של התפילה הנמתחת ובאה כהמשך ישיר לתפילה האמורה:

“וּבְכֵן תֵּן כְּבוֹד ה' לַעֲמֶךָ, תְּהַלֵּה לִירְאֶיךָ, וְתִקְוֶה טוֹבָה לְדוֹרְשֵׁיךָ, וּפְתַחוּן פֶּה לַמְיַחֲלִים לָךְ..”

⁷ ההשתחויה כמייצגת את מצב ההתבטלות המוחלטת. ביטולה של הקומה המייצגת את אוטונומיותו של האדם והיות ‘שליטי’ במרחב נוכחותו.

⁸ ע”ד, ‘קשר רשעים אינו מן המניין’ (סנהדרין כו’ ע”א)

בתפילה זו מתוארת הציפייה למשוב הסביבתי אותו אמורה לתת הבריאה לישויות יחידאיות אשר התקווה היא שיום אחד ינכחו בתוכה - ביום ההוא שבו היא תבוא ותגיע לכלל תכליתה ושלמותה ההכרתית (מצב המתואר בתפילה הקודמת). והנה, גם פה מזהים אנו את המדרג המודולארי האמור לעיל; מעמד 'הכבוד', הוא בבחינת המשוב הסביבתי היותר פשוט. וככזה, הוא מיוחס 'לעמך'. היינו, אלו שאכן מצטרפים להכרה אלוהית זו אך עדיין הם נשארים ברמת שדרת 'העם'. לעומת זאת, 'היראים': היינו, אלו שהכרתם האלוהית הופכת בעבורם לאבן דרך מוסרית כאשר כל מעשיהם נשקלים בפלס לעומת הכרתם זו, אשר כלפיהם תהיה התגובה הסביבתית בבחינת אף בבחינת 'תהילה'. ואף ביתר שאת באה הציפייה ביחס לאלו שבעבורם ההכרה אינה נשארת במישור האפיסטמולוגי-פאסיבי, אלא הם בבחינת 'דורשיך': היינו, כאלו שהכרתם היא כלי אקטיבי שבאמצעותו הם חושפים ומגלים פשר ומשמעות בכל מציאות ותופעה אליה הם נחשפים. בעבור אלו תהיה או אז התגובה, יחידאית שבעתיים. בכחי, 'תקווה טובה'. היינו, המציאות כמו תצטרף כרוח גבית למעשה ברורם התיאולוגי, ותעניק 'תקווה טובה' למעשה הכרתם. ועוד ביתר שאת הם שהם בבחינת 'מייחלים לך', היינו שמעשה ברורם מגיע מהמקום היותר עמוק ומוחלט בהווייתם עד 'מייחלים' אל הזיהוי ההכרתי, בעבורם תגובת המרחב תהיה חריפה עוד יותר, וכמו היא גופא תהווה בעבורם 'פתחון פה' ותדבר יחד עםם את הדיבור ההכרתי (הדיבור כביטוי ההכרתי היותר מובהק).

עכ"פ, מהכרה זו האצורה בהכרות 'המלכויות' ההופכת את העולם 'לעומד בדין', עוברים אנו 'לבחינת הדין'. או אם נרצה: עצם הדין ואופיו. מעמד זה מתואר באופן פרטני ונוקב בתפילת 'הזיכרונות' הנאמרת אף היא בתפילת המוסף דר"ה ובאה לאלתר אחרי תפילת המלכויות:

'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם. לפניה נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית. כי אין שכחה לפני כסא כבודך ואין נסתר מנגד עיניך: אתה זוכר את כל המפעל. וגם כל היצור לא נכחד ממך: הכל גלוי וידוע לפניה ה' אלהינו, צופה ומביט עד סוף כל הדורות. כי תביא חוק זכרון להפקד כל רוח ונפש. להזכר מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית: מראשית כזאת הודעת, ומלפנים אותה גלית. זה היום תחלת מעשיך, זכרון ליום ראשון. כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב: ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב, ואיזו לשלום, איזו לרעב, ואיזו לשבע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות. מי לא נפקד כהיום הזה. כי זכר כל היצור לפניה בא. מעשה איש ופקדתו ועלילות מצעדי גבר. מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש: אשרי איש שלא ישכחה, ובן אדם יתאמן בה, כי דורשיך, לעולם לא יכשלו, ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך: כי זכר כל המעשים לפניה בא ואתה דורש מעשה כלם':

המציאות כמציאות 'נזכרת'! זאת היא בעצם גולת הכותרת של תפילה זו. 'הזיכרון' אינו אלא אותה נקודת הכרה ראשיתית שעודנה מתנצנצת ומתגלית בבריאה. 'השכחה' הוא המצב הקוטבי והמתנגד ביותר למציאות המיוחסת אל האֱלֹהִים. או את"ל, מציאות ה'בריאה'. ככל שמציאות כלשהי רחוקה ממציאותו האחדותית ית', כך היא יותר בבחינת 'נשכחת'. ולעומת זאת ככל שהיא יותר קרובה לתכונתו האחדותית (וזאת בזכות אותה הכרה האלוהית הבאה לידי ביטוי בהכרזת המלכויות), כך היא יותר בבחינת 'נזכרת'. וזהו גופא מבחנו של הדין, עד כמה הישות היא נזכרת.

והתבונן בזה, כי הנה כאשר באדם עסקינן הרי שאי 'היזכרותו' היא עצמה נובעת מבחירתו שלו. היינו, מתוך עצמיותו היחידאית־אוטונומית. או את"ל, האדם דן את עצמו שלא להיות 'נזכר', וע"כ גופא הוא 'נזכר ונפקד בדין'. נמצינו למדים, כי תלותיותו (הטרונומיה) של האדם ועמידתו בדין, היא מוכרחת ואין לו כל דרך בעולם להינתק הימנה. הזיכרון הנו האופן שבו ההכרה מפעמת בתוך המציאות ומשפיעה עליה. אין דבר בעולם שיוכל לעזור להימלט מפני זיכרון זה, שאינו אלא כמין 'רשימו' קדמון להיותה של המציאות 'מעשה בראשית'. ואשר היא זו המצדיקה (היינו, 'מעמדה בדין') את קיומה ומעניקה גושפנקא מוסרית להמשכיותה. ואכן, מחד מאומת בדעתנו ללא כחל ושרק, כי ישנו דין וישנו דיין ע"כ המשתמע מכך. אך מאידך, 'דין' זה הוא אוטורי ביותר, מוכמן עמוקות בחבינה של המציאות. ואדרבה, המציאות הפיזיקאלית הטבעית כמו דוחקת 'ומשכיחה' אותו לחלוטין. אך אבוי לה למציאות שכזו אשר חותמת בהכרח את גזרת כלייתה בהכרח ומיניה וביה. זהו בדיוק עניינו של התיאור הנאמר בתפילה הנזכרת: 'כי אין שכחה לפני כסא כבודך וכו' הכל גלוי וידוע לפניך וכו', כי תביא חוק זיכרון להיפקד כל רוח ונפש, להיזכר מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית': הזיכרון הוא טוטאלי, הוא מקיף והולך מסוף היקום ועד סופו. חוק הזיכרון תובע ללא עוררין, 'היעמדות' ובחינה לעומתו ובהתאם לכך לקבל את חותם צידוק הדין. 'הרוח והנפש' האמורים בתפילה מייצגים את המרכיב ההכרתי של הבריאה. תכונות אלו הן פרטיקולאריות לאדם ולכך אך 'הרוח והנפש' הן בבחינת 'להיפקד', זיהוי שהוא קונקרטי ומסוים יותר. לעומת זאת הבריאה בכללותה על סך המציאויות הנוכחים בה המאופיינת בל' התפילה כ-'מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית', היינו, מציאויות אשר עובדת היותן 'רבות' (אפיון קולקטיבי) גורמת להן בהכרח להיות להתקיים ביתר 'אדישות' לעומת ההכרה האלוהית. ככאלו הן גם מנותקות (כשהן לכשעצמן) מן התכלית והכוונה האלוהית ('לאין תכלית'). אך זאת יש להוסיף ולומר, כי גם אותן 'המון בריות לאין תכלית' 'נזכרות' ובאות (הגם שאינן 'נפקדות' כרוח והנפש) מתוקף אותו 'חוק זיכרון' קמאי. אכן, זהו טיבו המקיף והנוקב מאין כמותו של 'חוק הזיכרון'; זיהוי המפלה את

הבריאה כולה בפילוח אנכי: מהישות היותר יחידאית ('הנפקדת') עד ומתוך כך לישות היותר נמוכה וקולקטיבית⁹.

ואומנם כי במסגרת אותה 'פקידה' בה מאופיין מיצוב דינו של האדם כבעל 'הרוח והנפש', הוא נבחן בחדרי חדריו פנימה. כל מעשיו ופעולותיו באים ועומדים עמו בדין, אף לא מעשה בדיד אחד או מחשבה אשר יוכלו לחמוק מפני בחינת פקידת הדין: 'כִּי זָכַר כָּל הַיְצוּר לְפָנֶיךָ בָּא. מַעֲשֵׂה אִישׁ וּפְקֻדָתוֹ וְעֲלִילוֹת מַצְעָרֵי גְבוֹר. מַחֲשָׁבוֹת אָדָם וְתַחְבּוּלוֹתָיו וַיִּצְרֵי מַעֲלָלֵי אִישׁ: אֲשֶׁרֵי אִישׁ שָׁלָא יִשְׁכַּחְךָ, וּבֶן אָדָם יִתְאַמֵּץ בְּךָ. כִּי דוֹרְשֶׁיךָ, לְעוֹלָם לֹא יִכְשְׁלוּ, וְלֹא יִפְלְמוּ לְנֹצַח כָּל הַחוֹסִים בְּךָ: כִּי זָכַר כָּל הַמַּעֲשִׂים לְפָנֶיךָ בָּא וְאַתָּה דוֹרֵשׁ מַעֲשֵׂה כָּלֵם: הַכּוֹל מַכּוֹל כּוֹל, בָּא וְנִתְבַּע לְעוֹמֵת דִּינוֹ הַיְחִידָאִי שֶׁל הָאָדָם. הַקְרִיאָה הַגְּדוּלָה הַמְצוּרֶפֶת לְקַבִּיעָה נּוֹקֶבֶת זֹו הִיא זֹו הַקּוֹרֵאת לָאָדָם לְהִשְׁאִיר עֲצָמוֹ בְּהַתְאֲמָצוֹת וּדְרִישָׁה מְקִיסִמְאֵלִית לְהִטְעֵמַת 'הַזִּיכְרוֹן הָאֱלוֹהִי' ('שְׁלָא יִשְׁכַּחךָ') בְּכֹל מַעֲשָׂיו וְאוֹרְחוֹת חַיּוֹ, דְּבַר שִׁבְטִיחַ לְקִיוּמוֹ אֵת חוֹתֵם 'עֲמִידַת הַדִּין' וַיִּמְנַע הַיִּמְנָו כִּישְׁלוֹן וְכִלְיָמָה מוֹסְרִית.

⁹ האופן בו מכונה האדם בל' רבים הוא 'אנשים'. וראה זה פלא, כי לשון זו אינה ריבויה של ל' היחיד 'איש', כי או אז היה לקרוא בהטיית הריבוי, 'אישים?' אלא כי אכן אין בנמצא ריבוי של האישי - היחיד בהחלט במינו וככזה לעולם הוא במשמעות יחידאית. לעומת זאת, ריבויים של בני האדם לא ימצא אלא תחת השם 'אנשים'. כי שורש אִנ־ש משמעו 'שכחה' והתרחקות. וכל' הגמ' (סנהדרין לה' א') 'ליבא דאינשי אינשי'. היינו, נקודת התורפה של בני האדם היא בהיותם 'שכחניים' מטיבם ובכך שהמילה 'אנוש' משמעה גם 'שכחה'. כאן נעוצה הסיבה לכך שאכן לאותה גרסה יחידאית הנקראת 'איש' אין ל' ריבוי, כאשר היחידאיות בהכרח משמעה חיבור איתן אל זיכרון והנכחתו באופן מתמיד במציאות ההווה. ולעומת זאת, במקום שישנו ריבוי שם מוצאים אנו את השכחה. ולכך בני האדם בגרסת ריבויים באים הם תחת השם 'אנשים'. וזה סוד דברי הכתוב (תהילים ח') 'מה אנוש כי זוכרנו ובן אדם כי תפקדנו'. כי 'אנוש' הוא האופן שאינו זוכר וממילא אינו ראוי לזכרון, כמתבאר במאמר זה בהרחבה (והתבונן בכך, כי במקום שבו קיים ריבוי שאינו פוגם במרכיב היחידאי הטהור של האדם הבודד, קיבוץ זה לא ייקרא אלא 'אישים' - היינו, מקבץ של בני אדם יחידאיים אשר קיבוצם לא גורע מאיכותם האישית. כך לדוג' מצינו בפ' חלק מהראשונים לל' התפילה בברכת רצה שבשמו"ע 'ואישי ישראל ותפילתם'. כפי המובא בטור. והנה, אף בהגייה העברית המודרנית המילה 'איש' מייצגת לא רק ל' חשיבות ויחידאיות, אלא אף ל' פרטיות ונבדלות. מקום שרוחה מבחינה מוסרית כל חדירה אל תוכניו היחידאיות פנימה). וראה עוד בל' דברי הרמב"ם פ"א ה"א מהל' עבודת כוכבים 'בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה ונבערה עצת חכמי הדור ואנוש עצמו מן הטועים' כי זהו בריוק היה חטאם של אותו הדור, הניתוק מן הזכרון הראשיתי שתוצאתו היא הכרת המלכות האחדותית של הבורא. וראה עוד בפ' הגר"א לכתוב הראשון בס' 'דברי הימים'; 'אדם שת אנוש'. כ"ז מתחבר להפליא עם המשך ל' תפילת הזכרונות 'אשרי איש שלא ישכחך' כי היעדר השכחה נעוץ במרכיב היחידאי 'האישי', ושקידה על שמירת יסוד זה משמעה מיניה וביה הבטחת הזכרון והנצחתו המתמדת בהווית האדם. ודו"ק היטב בזה.

כבר בראשית ימי האנושות המתועדים במקרא, מוצאים אנו התרחשות דרמטית וידועה בה הגיעה הבריאה לנקודה הקוטבית ביותר למצב 'עמידת הדין'. זהו סיפורו של 'דור המבול'. סיפור מבעית זה משמש בעבור המין האנושי לדורותיו, כארכיטיפ פרדיגמטי נוקב לדברינו האמורים: בדור זה הביא עצמו האדם להתרחקות מוחלטת ממיצובו בבריאה כישות יחידאית והגיע לכלל התמזגות נטולת כל התניה בתוך המרחב המגושם-קולקטיבי שבתוכו הוא חי. דבר שכמובן הביא מיניה-זביה לסיאוב מוסרי והשחתה מוחלטת של הממד הצורני 'הבריאתי' של היקום. ומתוך כך באופן בלתי נמנע, לכלל השמדה ומחיה¹⁰ של כל החי מעל פני האדמה. וכפי המתואר בלשון המקרא¹¹;

'ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס: וירא אלהים את הארץ והנה נשחיתה פי השחית כל בשר את דרכו על הארץ: ויאמר אלהים לנח קח כל בשר בא לפני פי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ':

האדם בעל 'הרוח והנפש' מאופיין כאן תחת השם 'כל בשר'. וזאת בגין ההשחתה המוחלטת של המרכיב היחידאי-צורני המקננת בו. מצב של כאוס מוסרי שכזה הביא בעצם למצב בו הבריאה בעצמה גזרה את כליית. המציאות איננה מתקיימת עוד כ-'מעשה בראשית' וככזו גזירת הכליה נגזרת על ראשה מיניה וביה. זהו המקרה הנורא והיחיד בהיסטוריה, בו העולם - כישות כולית אחת גדולה, מאבד את 'צידוק' דינו. וזאת לאור העובדה כי האדם הנוכח בתוכו חדל להיות 'עומד בדין'. והדברים מפורשים במשנה¹²

'דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין שנאמר לא ידון רוח באדם לעולם לא דין ולא רוח'

'הדין' חדל להתקיים בעולם - האדם הפך להיות לישות בלתי עומדת בדין בהחלט! 'הדין והרוח' כרוכים עמוקות זה בזו - כאשר ישנה הרוח ('יחידאות') מתקיימת עמידה בדין - לאדם ואיתו ולעולם כולו. ואילו כאשר פסה והולכת לה, נעקר לו עמה מעמד 'העמידה בדין', לאדם כפרט ולעולם ככלל. זאת המשוואה ואין בלתי. מצב השחת אליו הגיעו בני האדם בדור המבול היה כמה אנוש ועמוק עד אשר לא נשאר מהם כל נצנוץ של 'יחידאות' - דבר ששלל מהם את זכות 'העמידה בדין', וממילא נגזרה הכליה עליהם ועל כל המציאות כולה. זו גם פשרה של גזירת האבדון

¹⁰ 'המחיה' בהגדרתה פועלת כנגד היסוד הצורני. וזהו גם עניין 'מחיית עמלק'. ובמק"א הארכתי במאור בעניין זה.

¹¹ בראשית ו' יא' - יג'

¹² סנהדרין קז' ע"ב

המוחלט הבא לידי ביטוי בשלילת חייהם לעולם הבא: 'החיים לעולם הבא' הנם בבחינת 'החיים היחידאיים' בהחלט. כל עת בו ישנו באדם מין נצנוץ של 'קיום יחידאי' כזה התופס את עצמו מתוך עצמו ואינו מסואב ומעורה במציאות הגשמית הנפסדת, עדיין בכוחו להיחשב כ-'בן עולם הבא' (כשקיומו האלמותי 'בעולם הבא' הוא מתוך הזדקקות אל אותו רובד יחידאי נבדל שעודנו מפעם בתוכו). אך כנגד זאת, בעת שחילל האדם את יחידאיותו זו לחלוטין ונטמע ונטמא בטומאת תכונות הקיום הקונקרטי, הרי שגורלו נחרץ לאבדון ונפסדות מוחלטת - או את"ל, 'אין לו חלק לעולם הבא'.

וכשתבונן בזה תמצא כי זהו בעומק הדברים עניינו של 'הדין' בראש השנה בגרסתו הדיפרנציאלית: 'צדיקים, בינוניים, ורשעים': וכמאמר הגמ'¹³:

'אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה אמר רבי אבין מאי קרא ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו ימחו מספר זה ספרן של רשעים גמורין חיים זה ספרן של צדיקים ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת מחני נא זה ספרן של רשעים מספרך זה ספרן של צדיקים אשר כתבת זה ספרן של בינוניים תניא בית שמאי אומרים שלש כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפיין ועוליין'

בנקודה זו נתייחס באופן מסוים דווקא אל אלו האחרונים והראשונים: 'הרשעים', הנידונים לאלתר למיתה, וזאת באשר אינם מציאותם אינה כלל ברת 'העמדה בדין', כך שגזר דינם למיתה הוא מתוקף כך שאינם באים עם כל מרכיב 'יחידאי' כלשהו בהווייתם דבר המעקר מיניה וביה את קיום האמת. ברי הדבר כי 'מיתה' האמורה כאן אינה אלא אותה מיתה שהיא בבחי' 'רשעים בחייהם קרויים מתים'¹⁴. היינו, הוויה נטולת כל ממד קיומי 'מוצדק' - קרי, עומד בדין. הקוטביים לרשעים הם כמובן אלו 'הצדיקים', במקרה שלהם 'עמידתם בדין' היא קבועה מתמשכת ובלתי מותנית. בכל מצב ובכל פעולה מפעולותיהם מצב 'עמידת הדין' מהווה כמצע מוסרי-קיומי מוחלט

¹³ ר"ה טז' ע"ב

¹⁴ ברכות יח' ע"ב

בעבורם, ואך על גביו ולאורו הן תתעצבנה. 'צדיקים' אלו נידונים לאתר לחיים כאשר קיומם 'מוצדק ועומד בדין' ולמעשה מקבל מיניה וביה את חותם הדין כקיום של אמת אלמותי ובלתי נפסד. במאמר הבא נאיר בעז"ה את עניין הבינוניים שהוא למעשה עניינו של 'האדם' הטיפוסי באשר הוא, ואשר דינו נכתב בראש השנה ונחתם ביום הכיפורים.

והדברים מתחברים עמוקות לדברינו אודות 'דור המבול' ואופי הסתאבותו המוסרית, וזאת לאור דברי הברייתא שם¹⁵ כהמשך לדברי המשנה:

'תנו רבנן דור המבול אין להם חלק לעולם הבא שנאמר וימח את כל היקום אשר על פני האדמה וימח את כל היקום בעולם הזה וימחו מן הארץ לעולם הבא דברי רבי עקיבא רבי יהודה בן בתירא אומר לא חיין ולא נדונין שנאמר לא ידון רוחי באדם לעולם לא דין ולא רוח דבר אחר לא ידון רוחי שלא תהא נשמתן חוזרת לנדנה רבי מנחם בר יוסף אומר אפילו בשעה שהקדוש ברוך הוא מחזיר נשמות לפגרים מתים נשמתן קשה להם בגיהנם שנאמר תהרו חשש תלדו קש ורוחכם אש תאכלכם'

'דור המבול' מהווים מין סוג של 'אב טיפוס' לאותם 'רשעים' הנחתמים למיתה לאלתר, וזאת מעצם היותם נטולי כל מרכיב קיומי של אמת - את"ל, נטולי יחידיאות בהחלט. וכשתבונן בדברי התנאים האמורים שם במשנה ובברייתא, תמצא כי עניין דברי כולם אחד הוא, אלא שכ"א שם את הדגש על היבט אחר ברשעתם של דור זה ובתוצאותיה ביחס לקיום והעמידה בדין.

בהקשר זה בדיוק המשכה של תפילת 'הזיכרונות' אשר כאמור עוסקת למעשה באופיו של 'הדין' ובחינתו, נעשית כמין חומר והיא מקבלת משמעות עמוקה ונוקבת שבעתיים:

"וְגַם אֶת נַח בְּאֵהָבָה זְכַרְתָּ. וְתִפְקְדֶהוּ בְדָבָר יְשׁוּעָה וְרַחֲמִים, בְּהִכְיָאָה אֶת מִי הַמִּבּוּל לְשַׁחַת כָּל בְּשָׂר מִפְּנֵי רוּעַ מַעֲלָלֵיהֶם. עַל כֵּן זְכַרְנוּ בָּא לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, לְהַרְבוֹת זִרְעוֹ כְּעִפְרוֹת תִּבְלִ וְצִאֲצָאֵיו כְּחֹל הַיָּם. כִּכְתוּב בְּתוֹרָתְךָ, וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נַח, וְאֶת כָּל הַחַיָּה, וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבָה, וַיַּעֲבֹר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיִּשְׁכּוּ הַמַּיִם.."

נח היה למעשה הדמות 'היחידאית' הבלעדית שנשארה 'לפליטה' מאותו סיאוב קולקטיבי סוחף וטוטאלי שהתרחש בדורו, כך שהוא למעשה היה הישות היחידה שעליה 'חל' הזיכרון, כאשר בזכות אותה 'החלת זיכרון' זכה העולם כולו להציל עצמו

¹⁵ סנהדרין קח' ע"א

לרדת שחת בצורה שאין ממנה תקנה ותקומה. במקרהו של נח נחשפים אנו לכוחו ועוצמתו של 'זיכרון' זה, כשבעצם רק אדם אחד בודד נושא זוכה 'לעמוד בדין' ובכך מכריע עצמו לזכות ולמעשה 'מציל' עמו את העולם כולו¹⁶.

וצא ולמד, בדברי רבנו הרמב"ם על עוצם עניין הדין ומעמד האדם לפניו ביום נשגב זה¹⁷:

'אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו עורו ישנים משינתכם, והקיצו נרדמים מתרדמתכם; וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל - הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם; ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה: לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה, כאילו חצייו זכאי וחצייו חייב; וכן כל העולם, חצייו זכאי וחצייו חייב, חטא חטא אחד - הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה, וגרם להן השחתה; עשה מצוה אחת - הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות, וגרם להן תשועה והצלה. זה הוא שנאמר "וצדיק, יסוד עולם" (משלי י, כה), זה שצידק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו':

מצב 'השינה' הוא המצב 'האדיש', מצב בו האדם 'הכרתו היחידאית' של האדם לא נוכחת בהווייתו. השופר עפ"י הרמב"ם נועד בכדי לגרום לאדם 'להתעורר' ממצבו האדיש ולהשיא עצמו למצב העירני והמודע, ובכך בעצם מחזיר האדם את 'יחידאותו' לכלל מעמדה המכוון במרחב כולו. 'וזכרו בוראכם!' זאת הקריאה הגדולה - הקריאה להנכחת הזיכרון האלוהי. אך 'זיכרון' זה יכול להבטיח לאדם ולעולם כולו 'הכרעה' לכף זכות. ולהיפך, במצב בו יישאר חלילה יישאר האדם מכונס בישנוניותו ההכרתית

¹⁶ במק"א באתי בארוכה בדברים אורות טיב אישיותו של 'נוח' כאדם אשר נוכחותו כולה נטועה במרחב. 'נוח' הוא האיש אשר באמצעותו מגיעה האנושות למצב של: 'זֶה יִנְחַמְנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲצוֹן יְדִינוּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אָרְרָה ה' (בראשית ה' כט'), היינו, הוא זה המעניק לאנושות את האיזון והתיקון המוסרי וממילא את מצבת החיים השלווה והמתוקנת. אכן אין לו לנוח את אותה 'שלמות אינדיווידואלית' מוחלטת בה מאופיין 'דוג' 'אברהם אבינו' - כאב טיפוס ליחידאות נבדלת, ולכך הוא זקוק לסעד לתומכו ואינו מהלך בצדקו מאליו כאברהם אבינו (ל' רש"י ריש פר' נוח - בראשית ו' ט'). אך נוכחותו במרחב אכן מאופיינת בלקיחת אחריות ובויהוי מעמדו כמי שנושא על כתפיו את גורל האנושות והבריאה כולה. אכן לעיתים 'התמזגותו' הבלתי מותנית במרחב עמדה לו לרועץ כמו במקרה של שתיית היין ותוצאותיו הרות האסון, מקרה אופייני שבו המרחב המגושם מתעצם על היחידאות הנוכחות בתוכו ומכריעו, וזאת כאשר היות יחידאיותו של נוח נעדרת ממד מובהק של פרישה ומידור (עניין יוה"כ כפי שנבאר במאמרנו הבא בס"ד).

¹⁷ פ"ג מהל' תשובה ה"ד

עלול הוא להביא לכלל הכרעתו האישית לכף חובה ומיניה וביה לכלל הכרעתו לחובה של העולם כולו. וזהו פשר שימוש של הרמב"ם במילת ההנמקה 'לפיכך', דבר שעל פניו הוא תמוה ביותר. והתבונן בזה היטב. ודו"ק¹⁸.

וכהמשך ישיר לדברי הרמב"ם הנזכרים, באים אנו לעניין 'השופרות'; השופר כמייצג את האופן שבו מנכיח האדם את עצמו כישות יחידאית בתוך המרחב. או ליתר דיוק, האופן שבו 'היחידאיות' מתגלית בעולם כולו.

להבדיל מן 'הדיבור' מתאפיין השופר בכמה תכונות ייחודיות; האחת, קולו נובע מתוך נפיחה פנימית ביותר. השנייה, הקול הנו גולמי לחלוטין ונעדר כל מרכיב צורני ('הקול הפשוט', כפי שהוא מכונה בל' הקדמונים). והשלישית, קולו עצום וחזק שבעתיים מקולו הוורבאלי הטבעי של האדם. שלושת תכונות ייחודיות אלו גם יחד, הופכות את קול השופר למייצג את נוכחותו של האדם בצורה שהדיבור אינו כשיר לכך. דווקא העובדה כי הדיבור נושא בחובו מרכיב קוגניטיבי מובהק של הבנייה וסדר, פוגמת במידת מה באותנטיות הגולמית של הבעה זו. ולעומת זאת קול השופר אשר הנו נטול הגייה מסוימת כלשהי, ואינו אלא כמין 'בת קול' לנפיחתו הפנימית של האדם, הופכת אותו למייצג נאמן יותר לאותה 'אותנטיות' ראשיתית. בראש השנה האדם אינו מדבר את 'עצמו' ועל עצמו, ובאותה מידה הוא גם אינו מדבר לאוזניו שלו, אלא אדרבה, כל 'דיבוריו' ביום זה מוקדשים לדיבור על המציאות ככלל - כמציאותו של הקב"ה. כך שזוהי א"כ צורת הדברים: השופר בא כשהוא שלוב זרוע עם מעשה הדיבור, עניינו של 'השופר' הוא בעצם 'העמדה העצמית' של האדם במרחב, בהבעה זו יוצא האדם לחלוטין מגבולות טריטוריית הקיום האינדיווידואלית הנבדלת שלו וממצב עצמו במרכזו של היקום. עוצם נפיחת קולו הולך ובא מסוף העולם ועד סופו, וככזה בלתי ניתן לטעות ביחס לנוכחותו. אך בד בבד האדם לוקח אחריות תיאולוגית ומוסרית על המרחב ולאחר הופך אותה 'למדוברת', היינו 'לנתפסת' - כזו המצטרפת לדעתו ומזוהה בה כבריאתו של הקב"ה וכו'. זהו השילוב המנצח שבזכותו יוצא האדם (ואיתו הבריאה כולה) 'זכאי בדין' - נפיחת קול לצד דיבור, אין לזה קיום בלא זה. זאת ג"כ הסיבה שביום זה נדרש האדם שלא להתעסק בשום צורה בעצמו, לא במובן הרוחני - כמו בעסק התשובה (שלכאורה אין נדרש הימנו ביום זה שהוא הראשון בעשרת ימי התשובה), וקל וחומר שלא בהקשר הגשמי

¹⁸ ולאור דברים אלו מתחדדים ביותר גם סיוס דברי הרמב"ם: 'עשה מצוה אחת - הרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות, וגרם להן תשועה והצלה. זה הוא שנאמר 'וצדיק, יסוד עולם' (משלי י, כה), זה שצדיק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו' כי עניינו של 'הצדיק' הוא כלשון הרמב"ם זה 'שצדיק עצמו' - היינו, קיומו 'עמד' וממילא אף 'הוצדק' בדין, ובכך ממילא 'הכריע את העולם כולו והצילו'. כי עניין 'היסוד' המיוחס לצדיק מזהה את אלמנט ההתאפסות באותה נקודת 'יחידאות', דבר שעושה את 'הצדיק' למעין 'נקודה ארכימדית' לבריאה כולה.

של בקשת צרכיו וכיו"ב¹⁹ (במאמרנו הבא נראה איך הדברים הפכיים בהחלט ביום הכיפורים, ביום זה מצוות היום היא 'בדיבור' בדיוקא, ה"ה מצוות הווידוי, כאשר כל עניינו של הדיבור הוא 'דיבור עצמי', האדם מדבר אל עצמו ומתוך עצמו, תוך כדי שהוא מתבדל וממדר עצמו לחלוטין מכל זיקה אל המרחב). כמה מופלא א"כ לחזור לדברי הברייתא האמורה לעיל:

ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר'

ראשית המסע הנו בנקודת ההכרה הראשונית בדבר 'מלכותו' ית' בעולם - היינו, התגלותו של ממד 'האחד' בבריאה כולה. המשכה, ב"דין' המתגלה ואופיו, כמתבאר. וסופו, באותה 'טכניקה' פלאית של 'תקיעת שופר' שבה מנכיח האדם את עצמו ומביע את קולו הפנימי בתוך הבריאה כולה (ולכך קולו של השופר חזק שבעתיים מקול הטבעי של הדיבור, באשר עניינו להתפשט ולהישמע במרחב כולו, ולהבדיל מקול הדיבור שאינו אלא ביסודו כלי להתקשרות בין אישית, ובוודאי שלא להישמע במרחבים ומרחקים שבהם נשמע השופר). לכשתתבונן תמצא כי הופעתו של השופר הוא בכל נקודת זמן שבה המציאות מגיעה אל תכליתה; כך הוא הדבר במעמד מתן תורה, וכן הם פני הדברים לעתיד לבוא שבו 'ייתקע בשופר גדול ובאו האובדים וכו'. 'השופר' מייצג את ההגשמה וההחלה השלמה של 'היחידאיות' בעולם. כך דרכה של 'היחידאיות' 'לבשר' על הנכחתה - זהו הקול היוצא ובא רגע לפני ההגשמה התכליתית המכוונת. נמצינו א"כ, כי אם 'המלכויות' מייצגות את נקודת 'הראשית' של בריאת העולם, הנקודה בה יצא העולם מן האין ליש. ולעומתם, 'הזיכרונות' מייצגות את האופן המתמשך והרציף שבו העולם 'נבחן' כעולמו של הקב"ה כמתבאר. ולבסוף, 'השופרות' כבר נוגעות ומייצגות את 'נקודת התכלית' הסופית והמכוונת, האופן שבו

¹⁹ ועפי"ז עלה ברעתי להאיר דברי חכמים בספר הזוהר (ח"ב מ"ד) שפירשו ע"ד הסוד את דברי הכתובים בס' מלכים (מלכים ב' ד' יא' יג'): 'וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹא שָׁמָּה וַיִּסֶר אֶל הָעֲלִיָּה וַיִּשְׁכַּב שָׁמָּה: וַיֹּאמֶר אֶל גִּיחִזִּי נַעֲרוּ קְרָא לְשׁוֹנְמִית הַזֹּאת וַיִּקְרָא לָהּ וַתַּעֲמֵד לְפָנָיו: וַיֹּאמֶר לוֹ אָמֵר נָא אֵלֶיךָ הִנֵּה חֲרָדְתְּ אֵלַינוּ אֶת כָּל חֲרָדְךָ הַזֹּאת מָה לַעֲשׂוֹת לָךְ הִישׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל שַׂר הַצָּבָא וַתֹּאמֶר כְּתוּב עֲמִי אֲנֹכִי יִשְׁכַּבְתְּ: בְּכַךְ שֵׁאוֹתוֹ הַיּוֹם' היה 'ראש השנה' (ראה להלן הערה 23), וכביכול ניתן לשונמית - ה"ה כנסת ישראל' את ההזדמנות לעמוד לפני 'המלך' - ה"ה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולומר לפניו את דבריה, וכל' הפסוק 'לדבר אל המלך'. ואז, תשובת השונמית להזדמנות הפז הניתנת בידה היא, כי אין היא חפצה לדבר אל המלך את דבריה האישיים וזאת באשר 'בתוך עמי אנוכי יושבת'! בכך היא כמו מעידה על עצמה כי היא מקבלת את העיקרון ולפיו ביום דין זה אין מקום לדיבור אישי כלל ועיקר, אלא אך למעורבות עמוקה במרחב הקיום ('בתוך עמי') תוך כדי לקיחת אחריות 'מוסרית-דינית' עליו, כמתבאר.

המלכויות מגיעות למימוש מלא 'בזיכרונות: 'כדי שתמליכוני עליכם, זיכרונות כדי שיעלה זיכרונכם לפניי ובמה בשופר'!

האופן שבו 'מעמד העמידה בדין' מזוהה במקרא הוא: מעמד 'הניצבות'. וכל' הכתוב בספר איוב:²⁰

"וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבֹאוּ גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם.."

וע"כ פירש"י שם על אתר:

'ויהי היום - אותו יום שהיה ראש השנה (שהוא יום תרועה וצוה הקב"ה לשטן להביא זכות וחובה של כל הבריות הה"ד משוט בארץ). ויבואו בני האלהים להתיצב על ה' - לריב עמו שאין להתייצב אלא על דין שנאמר ניצב לריב ה'. ויבא גם השטן בתוכם - לקטרג הבריות':

'היום' זהו ראש השנה, זהו היום בה"א הידיעה, היותר מיוחד ובולט מכל ימות השנה, וזאת באשר היותו 'יום הדין', היום שממנו 'תוצאות' הימים האחרים כולם. ביום זה מתייצבים כל 'בני האלוהים' לדין אל מול 'אביהם' (נקודת שורשם) האלוהים. שמם זה 'בני האלוהים', נגזר מהיותם 'ישויות יחידאיות' אשר הווייתם נושקת ומצורפת במובהק למציאות האלוהים. מתוקף שמם ומעמדם זה, הם באים להתייצב על ה'. וכאן מגלה רש"י את אוזנינו בסוד נפלא; כי מילת 'להתייצב' משמעה 'עמידה בדין', כך שבעצם זהו גופא תכלית ופשר בואם של אותם 'בני האלוהים': 'להתייצב' - לעמתם ולאמתם אם אכן הנם 'ניצבים', היינו, 'עומדים בדין', או שמא מציאותם חרגה מהזיקה ההולמת אל האלוהים, כך שאין עוד ראויים למעמד הניצבות ולעמוד בדינם

אל מול האלוהים²¹. נמצינו למדים, כי בדברי רש"י הללו, חשף בפנינו רש"י את פשרו היותר עמוק של עניין הדין כולו²².

21 את דברינו כאן, ניתן לקשור לדברי הרמב"ם במורה נבוכים פרק טו, אודות משמעותה של המילה 'נצב' במקרא, בו האריך להטעים, כי משמעות מילה זו, הוא הקיום היציב והמתמשך. ועפ"י דברינו, לא אך שאין הדברים סותרים זא"ז, אלא הנם אף משלימים אהדרי. כי מבחן הניצבות הוא מבחן הקיום, כאשר אותם 'ספרי חיים וספרי מתים' הפתוחים לפני המקום ברה"ה, נושאים בחובם את עומקו מבחן הקיום, כי הניצב הוא הקיים בקיום של אמת, מתוך השקה לעוגן הקיומי הראשיתי - אלוהי. ואילו הנכשל בניצבות זו, אינו ראוי להתקיים ולזכות בחיי אמת. והדרגמא המופתית לכך, היא גזירתם כלייתם של דור המבול, כנבאר. כי כלשון אפשרות עמידתם בדין, הוא גופא שגור מיניה וביה את הכחדתם המוחלטת מעל פני האדמה. ואלמלא, השבוע שנשבוע אלוהים, לאחר תוצאת ההכחדה של המבול, כך גם היה דינם של כל בני האדם באשר הם, עד עצם היום הזה.

22 את הקשר שבין עניין ה'ניצבות' ועניינו של 'היום', כקשורים בטבורם לעניינו של יום זה של 'ראש השנה', מוצאים אנו גם בדברי חכמים על ל' הכתוב; 'אַתֶּם נִצְבִּים הַיּוֹם פְּלִכֶם לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם, רְאִישֵׁיכֶם שְׁבִטֵיכֶם זְקֵנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם פֶּלַאִישׁ יִשְׂרָאֵל' (דברים כט' ט') (פרשה זו נקראת לעולם בשבוע הסמוך לראש השנה). ובדברי הזוהר והתרגום מוצאים אנו כי 'היום' גם בהקשר של כתוב זה, נסב אודות ראש השנה (וראה בהערה 20, אודות הכתוב העוסק בשונמית (מלכים ב' ד' יא' יג'), שגם שם מוצאים אנו בחז"ל את זיהויו של ל' 'היום' כיומו של ראש השנה), דבר שמתחבר ישירות לעניין 'הניצבות' בכתוב. וצא וחשוב כי 'הניצבות' והעמידה בדין, לעולם עניינם קטיעת התנועה הקיומית הטבעית והרוטנינית, זו שהנה אדישה לחלוטין לחוקיות המוסרית ולשורש ההוויה האלוהית, וכל עניינה הוא התכלית ההישרדותית. מצב שכזה אינו יכול להכיל בתוכו את ה'הווה' כשלעצמו, אלא לעולם הנו בתנועת הרצף, של העבר אל העתיד. כך שדיבור על 'הווה' - או בל' הכתוב 'היום', מחייב בהכרח עצירה ואימות, לעומת נקודת שורש ההוויה ונקודת יציאתה בדין מן האין ליש. וצא וחשוב כי 'הניצבות' עניינה עמידה, היינו עצירה מתנועה, כך שאך בזכותה של 'ניצבות' זו יכול האדם לחוש את תחושת היות ההווה, הראשוני והעצמי. וראה עוד ברש"י על הכתוב שם, שפירש את שני המילים הפותחות של הכתוב כך; 'אתם נצבים, מלמד שכינסם משה לפני הקב"ה ביום מותו להכניסם בברית'. והדברים חידתיים ביותר, משתי סיבות, האחת, בהיכן מצא רש"י בשתי מילים אלו את עניין הברית? וביתר שאת, הלא המשך דברי כתוב זה בעצמו, מורים ע"כ בעליל, 'לעברך בברית ה' וכו', וא"כ מה ראה רש"י כמו להוכיח זאת מן המילים 'אתם ניצבים'?! ואומר רק בקצרה, כי לענ"ד, הסוד אותו ניסה רש"י בדבריו החתומים והקצרים כאן להשמיענו, הוא כי מעמד זה של ה'ניצבות', נושא בחובו את הארת הפנים - זה לעומת זה. בסוד; 'וַיִּרְדֵּ ה' בְּעֶנְן וַיִּתְּצֵב עִמּוֹ שָׁם' (שמות לד' ה'), כי זה היה כתובת משקל להוראה; 'וַיֵּאמֶר ה' הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר' (שמות לג' כא'). כי בגילוי הדין, לעולם כמים פנים אל פנים, ולכך 'אֱלֹהִים נִצַּב בְּעֵדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט' (תהילים פב' א'). היינו, שהעמידה בדין מייצרת את המפגש פא"פ, בין האלוהים שהוא כביכול נושא ההתייצבות (אלוהים ניצב וכו'), ובין הישות המתייצבת (בקרב אלוהים וכו'). או את"ל, מעמד ההתייצבות הוא לעולם דו צדדי ושני פנים לו. והבט עוד, כי בתורת הקבלה, ידועים הדברים מפיו של האר"י החי, כי ביום זה של 'ראש השנה' החל תהליך הנסירה בין אדה"ר לחווה אשתו, ובכך שיחסייהם הפכו ממצב של אחור באחור,

לעומת 'בני האלוהים' עניינו של 'השטן' 'ביושבו' כשטן, וכן 'ביושבו' כ'יצר הרע' או 'כמלאך המוות', הוא לערער ולהכחיש את מעמדו היחידאי של האדם. תפקודו 'כשטן' הוא כנגד 'העמידה בדין' או את"ל: כנגד 'ההתייצבות'. תפקודו כ'יצר הרע' הוא להסיט ולהסית את האדם מהחלה ראויה ומכוונת של 'יחידאיותו' במרחב, ולגרום לו לחרוג ממעמדו זה ולנטות אחר תכונות מצע קיומו הפיזיקאלי. ותפקודו 'כמלאך המוות' הוא לעקר ממנו את 'קיום האמת' - אותו ממד קיום 'יחידאי' המבטיח לו חיי אלמוות. המקום היחיד בו מוצאים אנו איזושהי 'דריסת רגל' ל'שטן' זה הוא בראש השנה, השטן כישות שהיא כמו 'אנטי-תזה למעמד היחידאי אינו יכול לבוא בעצמו ל'התייצב' על ה' באשר הוא בעצם ישותו ותפקידו סותר לחלוטין מעמד זה, ולכך עליו 'להסתפח' ל'התייצבותם' של 'בני האלוהים' ולבוא 'בתוכם'. אך כאמור, הוא אינו בא אלא 'לקטרג', דהיינו, לסתור את 'ההתייצבותם' שלהם.²³

כשקומה של חווה נחותה מקומת אדם בעלה, למצב של יחסים פא"פ כשקומת שניהם שווה. ואין כאן המקום להאריך ואין לנו עסק בנסתרות, אך רק ארמוז, כי זהו סוד הניצבות, היינו סוד הברית האצורה במעמד זה. כי הברית לעולם עניינו המפגש פא"פ והחיוב ההרדי, איש את מציאות רעהו. נמצינו, שגם חיוב מציאותנו במעמד זה של הנצבות והדין, הוא מתוך הארת פנים, היינו מתוך ברית. וזהו סוד חיוב המציאות בכתובים הנזכרים בפרשת נצבים, היינו, חיוב מתוך הנצבות, שהיא בסוד הברית. וזה מה שבא רש"י ללמדנו, במילותיו הפלאיות הללו; 'אתם ניצבים, מלמד שכינסם משה לפני הקב"ה ביום מותו להכניסם בברית'. כי ההכנסה בברית, היא בסוד הנצבות, ומתוכה נגזרת תוצאת קיומו של האדם. ודו"ק היטב בזה.

²³ גם דברים אלו מתבארים מתוך דברי הרמב"ם במורה נבוכים ("ח"ג פכ"ד), אודות כתוב זה, וכך חלק מדבריו שם; 'אבל אמרו בבני האלוהים "להתייצב על ה', הוא בפעם הראשונה והשנייה, אבל השטן אף על פי שבא בכללם ובתוכם בפעם הראשונה והשנייה, הרי בראשונה לא אמר בו "להתייצב", ובשנייה אמר "ויבא גם השטן בתוכם להתייצב על ה'.

והבן עניין זה והתבונן כמה מופלא הוא, וראה היאך הושגו לי עניינים אלו כעין חזון; והוא שעניין "להתייצב על ה'" - היותם נמצאים משועבדים בפקודתו ככל מה שהוא רוצה. ממה שאמר זכריה בארבע המרככות יוצאות, אמר, 'זיען המלאך ויאמר אלי אלה ארבע רוחות השמים יוצאות מהתייצב על ארון כל הארץ'. הרי ביאר שאין יחס בני האלוהים ויחס השטן במציאות יחס אחד, אלא בני האלוהים יציבים ותדירים יותר, וגם הוא יש לו תפקיד מסוים במציאות למטה מהם.

ועוד מפלאי המשל הזה, שהוא כאשר הזכיר שוטטות השטן בארץ דווקא, ועשייתו מעשים אלה, ביאר שהוא מגוע מלהשתלט על הנפש, ושהוא ניתן לו שלטון על כל הדברים הללו הארציים, והובדל בינו לבין הנפש. והוא אומר: אך את נפשו שמור, וכבר ביארתי לך שיתוף שם נפש בלשוננו, ושהוא נאמר על הדבר הקיים מן האדם לאחר המוות, וזה הוא אשר אין שלטון לשטן עליו. ומדברי הרמב"ם הללו (שנתגלו לו באופן כמין נבואי), כי מעמד הניצבות נגרע מן השטן כאשר היותו בהגדרתו אמון על ערעורו הנגיטיבי, ולא על אימותו הפוזיטיבי. והדברים מתקשרים בעומקם לדבריו בח"א חלק טו' (כפי שהובאו בהערה קודמת). והאמנם, כי ההבדל בין הפעם הראשונה להגעתם של בני האלוהים להתייצב

וכמה נפלא לקרוא את המשך דברי הגמ'²⁴ לאלתר לאחר דברי הברייתא האמורים:

'ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן ואמר רבי יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה מאי טעמא דלא איערבב שטן'

כמצב בו השטן 'מעורבב' הרי כי נמנע ממנו כהחלט 'להתייצב' בפני עצמו מול ה'. כי כאשר השטן 'ממלא את תפקידו נאמנה' משמעות הדבר מיניה וביה, כי האדם אינו זוכה להיות בבחינת 'ניצב'. או את"ל, כאשר האדם ניצב (והוא בכחי) 'בני האלוהים' זה גופא נחשב כערבובו של שטן ('עירוב עניינו מצב בלתי מעורפל ובלתי מבורר. היפך מצב 'הניצבות'). וכנגד זאת, כאשר 'השטן' חלילה בבחינת 'ניצב', משמעות הדבר שכנגדו האדם, נמצא במצב 'מעורבב' - וזה לעומת זה עשה א־לוהים! וזהו תכלית 'השופר' לברר ולאמת היטב את מעמד 'ניצבותו' של האדם וממילא לגרום 'לערבובו' של השטן. ויש עוד להאריך בזה טובא. וקיצרתי.

יזכנו ה' להיכנס ולבוא ו'להתייצב' כיאות וכמכוון בדין, לטהר מעשינו ואורחותינו שיהיו כולם 'ניצבים' ובאים עמנו ואחת מהנה לא נעדרה, ובכך נזכה להיכתב ולהיחתם לאלתר לחיים טובים ארוכים ולשלום - בספרם של צדיקים גמורים. אמן.

על ה', שבה לא מופיע הל' 'התייצבות' ביחס לשטן, לעומת הפעם השנייה שבה ל' זו מופיעה אף לגביו, היא באשר בפעם השנייה נדרש השטן באופן אקטיבי 'אך את נפשו שמור', דהיינו להגן על קיומו של האדם (להבדיל מהפעם הראשונה שבה ל' הסייג שמורהו האלוהים, אינו אלא באופן פאסיבי 'רק אליו אל תשלח ירך'. כך שכאשר השטן כביכול נוטל חלק בהבטחת קיומו של האדם, מזדכה הוא בכך אף הוא, במעמד הניצבות. ועכ"פ, עפ"י עיקרון נמרץ זה, ניתן לקבוע שאף מבחנו של איוב בעצמו, אינו אלא מבחן הניצבות. היינו, ביכולתו להישאר עומד באיתנות מעמדו הצורני - הכרתי, אל מול האלוהים, גם כאשר כל הקיום סביבו קורס באחת ועולה בעשן של חורבן וטרגדיה. והדברים ארוכים, ובמק"א באתי בהם בארוכה. ועוד יש להעיר, כי דווקא האופן שבו מתוארת הגעתו של השטן 'משוט בארץ ומהתהלך בה', מחדד שבעתיים את אופן התנגדותו למעמד הניצבות, וכפי שהערתי לעיל (הערה 23), בכך שהתנועה לעולם מהווה אנטי תזה מובהקת למעמד הניצבות והיכולת להזדקק אל 'היום'. וראה כי זה בעומק סוד השם 'שטן' - הנגזר מאותו 'שוט' בארץ וכו'. וכן הוא עניין היפך הדעת, שוטה וכו'. כי השוטה הוא המשוטט, היינו המהלך בלא מהלך של קו ותכלית, אלא תנועה חסרת פשר ונטולת קו של ראשית ואחרית (וזהו סוד התנועה במים הנקראת 'שוט', כי במרחב המימי בלתי ניתן לנוע בתנועה של קו, אלא הכול נע ונד אנה ואנה, ונעדר תכלית פיזית ברורה. וביום זה של ראש השנה, תכלית האדם למצב עצמו בתנועה של קו ותכלית, תנועה המושגת על הדעת וההכרה בנוכחות האלוהית וכו', וזהו היפך תנועת השוטטות ומגמתו של השטן, להסית האדם מתנועה זו ותכליתה. ודו"ק).

על ראש השנה כיום האיחוד פנים אל פנים

ראש השנה הוא יומה של ההכרה. היום שבו מתייצב האדם מול הווייתו, איך שהיא כמות שהיא. אם במובן הפרטי והאישי, ואם במובן האוניברסאלי אפילו הקוסמי. ביום הזה, שהוא בראי חז"ל נחשב כ'היום' בה"א הידיעה,¹ הן העבר והן העתיד מתכנסים למצב מוניסטי אחד של הכאן ועכשיו.

במצב התודעתי הזה אנו מביטים בהווייתנו, מעלים ונזכרים בחוויות ורגעים לאין מספר שחלפו עלינו בשנה האחרונה ואף באלו שלפניה, וכל זיכרונותינו אלו מתנקזים אל נקודת ההכרה ההוות. אל הכאן ועכשיו המצוי. בהכרה זו כמו אנו מקבלים את היותם של המאורעות והחוויות שהיו מנת חלקנו כבועים ובלתי נמנעים, את העובדה שישנו מקור דטרמיניסטי אחד ומוחלט לכל מה שקרה אותנו. הדברים קרו כי הם היו צריכים לקרות, כחלק מאיזושהי פרוגרמה גדולה ורכת משמעות בהרבה מאתנו. כך שבהכרה זהו הטוב ביותר שיכול להיות בעבורנו. או ליתר דיוק, מה שקורה אותנו הוא אשר עושה אותנו למה ולמי שאנחנו, והלא אין לנו באמת חיים מעבר למי ולמה שאנחנו. הדשא של השכן הוא של השכן ועושה את השכן למה ולמי שהוא, כך שאין לנו באמת סיבה לחמוד את הטוב ההוא, ולא לראות במה שיש בידנו את המיטב האפשרי בעבורנו.

השקפה פטליסטית זו מאפשרת לאדם לקחת וכמו לאגוד את סך כל זיכרונותיו ולכונן עצמו מחדש מתוך מקום של קבלה ואף השלמה זו. העתיד - היינו, השנה הבאה עליו לטובה, נפתחת מתוך מקום של זיקה אל ספירה גבוהה ונאצלת הימנו והכרה בכך שכל מה שקורה אותו אינו אלא תוצאה של ההרמוניה האלוהית והדטרמיניסטית שהוא חי בה, זאת לצד, סך חוויותיו וזיכרונותיו עד כה. משני נתונים קבועים אלו בחייו לא יכול האדם להימלט; מאלוהים, ומעצמו וזיכרונותיו שלו.

ההכרה הזאת הופכת בעדו למן נקודה ארכימדית שממנה הוא יכול להרגיש בטוח בעצמו ושלם דיו כדי לצאת לדרך חדשה במעגל השנה. זה גם מה שמאפשר לו להכיל

¹ ראה רש"י עה"פ בס' איוב (א' ו') ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ה'

ולחבק מחדש את בן/בת זוגו, משפחתו, חבריו וקהילתו. אין לו לאדם באמת משהו אחר, זהו גורלו ורק עם זה הוא יכול ואמור לנצח.

מעניין לציין בהקשר הזה, דברים יוצאי דופן המופיעים בספרות הקבלית² אודות טיבו וסודו של היום הזה 'ראש השנה'. מקובל לחשוב כי היום הזה הוא יום בריאתו של האדם וככזה הוא ראוי לכתר 'היום הרת עולם וכו'. אך לראיית הקבלה, בריאת האדם כשלעצמה אינה ריה בכדי להיחשב כיום בריאת העולם, מה שבאמת חשוב ומשמעותי שקרה ביום הזה, היא אותה 'נסירה' ידועה שאלוהים כמו 'ניסר' את האדם וחווה אשתו שהיו מחוברים זל"ז מאחוריהם ואפשר להם להביט זה אל פניו של זו, מתוך מקום של עצמיות נפרדת זה מזו.

קשה להרחיב במסגרת צרה זו אודות הארה רבתי זו, אך בקצרה רק אומר, כי היכולת 'להביט' בפניו של העומד מולי היא בדיוק אותה 'הכרה' שאני מדבר בה. האדם וחווה רואים ומשקיפים נכוחה על יפי הבריאה כולה, הכול גלוי לפנייהם באופן חי וססגוני. חוץ מאשר הם עצמם זה לזו וזו לזה. אך הם כמו חווים אחד את השנייה אותה באופן קבוע ומובנה, מן דטרמיניזם הדדי שכזה (נסו לתאר לעצמכם את המצב האבסורדי והבלתי אפשרי שבו היו אדם וחווה כאשר מחד הם לחלוטין כרוכים זה בזו בכל אשר ילכו, אך מאידך אין להם באמת כל דרך בעולם לפגוש ולהתראות זה את זו פא"פ. מה שבהכרח עושה את מצבם לסימביוטי לחלוטין אך באופן שהוא נטול כל זיקה בין-אישית). אך דווקא מתוך מקום כה תלתי ומקובע, מחוללת בהם אותה נסירה מטמורפוזת דרמטית. התלות הגופנית הופכת להיות יחס של 'הבטה הדדית'. של רעים אהובים בגן עדן מקדם. האדם מביט ואשתו ויודע בה שהיא חלק הימנו, שהיא מיועדת לו ולהיפך.

אך זאת ועוד, להבדיל מקביעות גורלית - תלותית הנעוצה בחיבור גופני של 'אחור באחור', לחיבור שהוא נגזרת של הבטה הדדית פנים בפנים, כזה שישנו בו הכרה בייעוד ובתכלית המשותפת, ישנה משמעות מוסרית עמוקה. בהבטה שכזו האדם גם נוטל אחריות על מי שעומד מולו. או אם תרצו, לוקח אחריות על גורלו. מזהה את עצמו בתוך אותו גורל וכמו הוא בוחר בו מחדש. כן, בוחר בגורלו. מן איזושהי הכלאה יהודית - פרדוקסלית שכזו הכמוסה בהבטה ההדדית של האדם בזולתו.

העובדה כי דווקא אירוע הנסירה הוא אשר נחשב לנקודת השיא המשמעותית בבריאת האדם (וממילא בסיפור הבריאה כולו), מצביעה בפנינו, כי אדם שהוא נטול הבטה, שאין מי שמביט בו וכמו מאשר ומקבל את קיומו, הוא אדם חסר. אדם שלא נמצא במדרגתו השלמה הראויה לו. כך אנחנו כמו ניחנים ביכולת פלאית, להפוך את זולתנו

² ראה מהרח"ו, בספר 'מבוא שערים', שער ב' חלק א' פרק ו'

לאנשים שלמים ומתוקנים. וחלילה להיפך, כאשר אנו מפנים אליהם אחר ואל פנים. וכמה אחריו נעוצה בתובנה הזאת.

ובהקשרו של ראש השנה, ההבטה ההדדית היא בראש ובראשונה, הבטתו של האדם בפנים האלוהיים של הבריאה ובמחלשות הווייתו. אך בו זמנית ובאותה מידה, גם הבטתו העומתית של אלוהים באדם. וכפי שכבר פוסקת המשנה; 'כולן בסקירה אחת נסקרים'. אלוהים כמו 'בוחר' גם הוא מחדש באדם ובהווייתו ומאיר לו את פניו בקבלה והשלמה משלו. אך על זאת תחנתנו, כי הארת פנים לעומתית זו, תהיה 'כבנים' אל מול אביהם ולא אך כעבדים אל מול אדונם.

ישנה לשון נפלאה בנוסח הסליחות לער"ה; 'שדי המצא לדורשיך, תאמר הנני למבקשיך'. אין אנו מבקשים 'תאמר סלחתי למבקשיך', או כיו"ב, אלא 'המצא לדורשיך, תאמר הנני למבקשיך'. כל שאנו זקוקים לו זאת אותה הבטה, הנכחה פנים אל פנים. בעברית המילה הנני, קשורה בטבורה למילה 'הן'. כשאדם אומר הנני, הוא בהכרח נענה ומעמיד את עצמו לעומת זולתו ברצייה של חיבה. הציפיה שלנו ביום הזה של ראש השנה, שאלוהים יהיה מצוי בעדנו. שנזכה להיענות, כמים פנים אל פנים, למיצוב ה'הנני' שאנו מתכווננים בו. לנכונות הטהורה שלנו. שניתקל לעומתנו בנוכחות מכילה, ב'המצאות' חיה וממשית, מחבקת ואוהבת. כך אנו מאחלים לעצמנו להיות בנקודה ראשיתית זו של תחילת השנה. זאת תהיה ההיענות האמתית לקריאת הלב שלנו; 'לך אמר לבי בקשו פני, את פניך ה' אבקש'..

כחלק מהאופן שבו אנו מעוררים את נוכחותנו זו ההדדית, אנו מעלים ומזכירים 'זיכרונות' ואהבת קדומים של ברית ומחויבות הדדית. זיכרונות שבהם אב קדמון לנו, אברהם שמו, קרא 'הנני' והתייצב ללא כחל ושרק לעומת הקריאה האלוהית. וזאת גם כאשר היענות זו הייתה היא כרוכה בעקידת בנו ובגזירת כליה על המשכיותו שלו.

אז נכון, חלק מאותם מעשים שעשינו יכולים היו בהחלט שלא להיעשות והנם תוצאה של שרירות לב וגסות רוח, אך לשם כך נועדו הימים הבאים מיד לאלתר לאחר ראש השנה ואשר מגיעים לשיאם ביום הכיפורים. ימים אלו נועדו לחשבון נפש ולביקורת עצמית שתברור מהווייתנו את אותן בחירות שליליות. אך בראש השנה אין אנו עוסקים בכך כלל ועיקר. ביום הזה אנו נמנעים במפגיע מכל צורה של חשבון נפש וביקורת עצמית.

כך שאם ביום הכיפורים עוסקים אנו בעימות עם עצמנו באינטרוספקציה תובענית ומעמיקה, בראש השנה עיסוקנו הוא דווקא באימות אל מול עצמנו ואל מול ההווה כולה גם יחד. או אם תרצו, בראש השנה אנו עוסקים ב'זיכרונות', ואילו ביום

הכיפורים אנו עוסקים ב'מעשים'. כך ש'מעשים' ניתנים לשיפור ותיקון, לעומת 'זיכרונות' שהנם כמו קבועים ויצוקים בהווייתנו ובאישיותנו באשר אנחנו.

אאחל א"כ לכם חברים ומכרים, אהובים ונעימים באשר אתם, שנזכה כולנו 'לאמת' את הווייתנו מחדש. לקבל את המצוי בחיינו על סך זיכרונותינו הרחוקים והקרובים באופן הנכון והמכוון ביותר. ולמנף את כל זאת ליציאה מחדש, לסיבוב נוסף ושמא אף מוצלח יותר, של חוויות וצבירת זיכרונות. ומי ייתן, ויהיו אלו אך זיכרונות של חיוב והעשרה, כאלו שייקחו אותנו צעד אחד נוסף קדימה בחיינו הפרטיים והכלליים.

כתיבה וחתימה טובה - שנה טובה ומאושרת לכולנו.

על פסטיבל 'אומן' והעלייה ההמונית לרגל בראש השנה

קטונתי מלבוא בסוד שיח שרפי קודש, הלך רוחם של צדיקים ודבריהם השמימיים. כך שלא אנסה להבין מה עומד מאחורי ההוראה ההיא של רבי נחמן מברסלב לחסידיו לדורותיהם, לבוא ולחוג אצלו מידי שנה באומן את ראש השנה. אך מה שכן אומר לא פחות ושמא אף יותר, דרשני, זאת העובדה שהוראה זו פשתה והצליחה לקחת מקום בקרב כל כך הרבה יהודים. רבבות של יהודים שרואים בנסיעתם זו לאומן לצינונו של רבי נחמן, כריטואל הדתי המרכזי והמשמעותי ביותר בעבורם בראש השנה ואף במהלך השנה בכלל. רבים מהם אף רואים בחוויה הדתית המסוימת הזאת, כנקודת שיא של עולמם הדתי וחוויתם הרוחנית.

אז למען האמת, הייתי הרבה פעמים באומן, אך לשמחתי או צערי, לא הייתי שם מעולם בראש השנה. כך שיהיו אולי כאלה שיחשבו שאין לי בהקשר זה זכות לפתחון פה אמת, כל עת שלא פקדתי את ההילולא הגדולה הזאת שם בראש השנה, אולי הם צודקים ואולי לא. אך ברשותכם עדיין תרשו לשתף אתכם במחשבותיי בהקשר הזה.

ישנו משהו מאוד ייחודי בחג זה של ראש השנה. להבדיל מהחגים האחרים שהם כולם זכר לאיזשהו אירוע מסוים דרמטי וחשוב בתודעה ההיסטורית של העם היהודי, ותכליתם להנכיח ולהזכיר את המאורעות ההם ולעלות על נס את החגיגה והייחודיות הלאומית. ראש השנה, הוא יום שבהגדרתו הוא אוניברסאלי. שום דבר 'משלנו' לא קרה ביום הזה. הוא עוסק באידיאה הראשונית ביותר של הבריאה. ואפילו לא בבריאת העולם, אלא בבריאת האדם. ככזה שיש בידו להזדקק אל אידיאת הבריאה ולאמתה בדעתו. או אם תרצו, ראש השנה הוא יום של התבוננות, יום שכולו קודש לאמונה ומחשבה טהורה. אפילו קול השופר עניינו קשור בטבורו לאופן שבו האדם זוקק עצמו אל המלכות, אל הראשית של הבריאה. אל המלכויות והזיכרונות הקדומים של ההווה. והדברים כמובן מפורשים במילות תפילת המוסף של ראש השנה.

במילים אחרות הייתי מנסח זאת, כי אם בכל החגים האחרים (כולל ביום הכיפורים), אנחנו מרוכזים בעצמנו, בזיכרון ההיסטורי שלנו, במה שקרה לנו וכו'. הרי שבחג הזה, עלינו להיות מרוכזים לחלוטין במה שרלוונטי אלינו. אל ההתבוננות הקוסמית,

אל היחס שבין אלוהים לבריאה ולהיפך. וכל'ס' הזוהר על אלו המבקשים על עצמם ביום זה; 'הני דצווחי ככלבי ואמרי הב הב - הב מזוני, הב חיי, הב בני'. במילים אחרות מורה בעדנו ס' הזוהר, וכי אתם לא מסוגלים ליום אחד לשכוח את עצמכם? את עולמכם הצר כעולמה של נמלה? לחשוב על דברים ורעיונות גדולים ונשגבים שבעתיים ממציאותכם הצרה שלכם?

זה מה שאולי עושה את החג הזה לכל כך קשה להכלה כמות שהוא, לכל כך הרבה אנשים. הממשות הפרטיקולרית, חגיגת הביחד החברתית המסוימת שלנו, חסרה בחג הזה. אנחנו צריכים את ה'שלנו', משהו שהוא לגמרי צר ומסוים חברתית ותרבותית כאחד. כזה שחלילה לא ידרוש מאתנו לצאת חוצה מעבר לקונכייה שבה אנחנו חיים.

אז מה יותר פרטיקולרי, צר ומסוים, מחגיגה חסידית דחוסה אי שם בערבות אוקראינה. עשרות אלפי בני אדם עולים ומתכנשים לחוג אצל רבם. זה האחרון מתגלם שם בעבורם באמצעות קברו ומורשתו, וכך הם חוגגים סביבו ודמותו ומעלים את מורשתו על נס. שזה הכול אולי נחמד ויפה, אבל במידה רבה מגמה כמעט הפכית למגמתו הראשונה והאידיאלית של ראש השנה.

ואי אפשר שלא להוסיף אלמנט נוסף בהקשר זה. העובדה שאחת הסיבות המרכזיות לנסיעה זו, היא האמונה שאנשים אלו מחזיקים בדבר כוח התיקון ל'חטא הידוע' (הוצאת זרע לבטלה) שאצורה בהתחברות זו ובתאריך ספציפי זה, אל הצדיק הטמון שם. כמה אתנוצנטריות ישנה בגישה הזו. כמה היא מייצגת את החשיבה של 'הב הב'. הנה, מצאנו את הנוסחה אולי הבלעדית, לפתרון ותיקון החטא שאין ממנו חזרה ותשובה. איזה יופי, הוקוס פוקוס, נוסעים לרבי נחמן, קוראים את עשרת פרקי התהילים, ורקדים שרים, שמחים וצוהלים עד לב השמים, וחוזרים זכים וצחים כשלג, מתוקנים ומכופרים. הללויה. אפשר להתחיל את השנה החדשה.

ושוב, זה הכול יכול להיות מאוד נחמד, יש בזה משהו אפילו מעודד ואופטימי. אבל כמה חבל שזה קורה דווקא ביום שמבטנו ומגמתנו אמורים להיות תקועים דווקא בכל הסובב אותנו חוץ מעצמנו. באנושות ובבריאה בהקשרן היותר רחב, עמוק וראשיתי.

מחשבות נוגות על תחושת האפסיות וחוסר האונים – רגעים לפני ראש השנה

בדרכי להלוויה לבנו של חבר יקר ואהוב. נער צעיר שנולד אל כאביו וייסוריו, ועמו משפחתו הכה נדירה ואוהבת.

המחשבות מציפות ומעיקות. מה פשר יש כאן? שלא לדבר על צדק. מי בכלל חושב על צדק ברגעים נוראיים שכאלו. פשר, איזושהי משמעות לכל מטען הכאב הכה מצמית הזה. לומר משהו לפחות לעצמך, כשאתה נתקל בטרגדיה בלתי נתפסת שכזו.

מה שבטוח שברגעים הללו אתה הכי מרגיש מוגבל ואבוד. תוהה ובוהה בחשכה גדולה שאופפת כל פינה של שפיות וצלילות בחיך. זה אולי מה שעושה אותך לאנושי, אנושי במובן הכי פגיע ושברירי, יחסי ובר חלוף. ושמא כאן נעוצה התשואה היחידה בתחושות אלו. העובדה שאתה מבין באופן העמוק והחריף ביותר שאינך אלוהים. שכל מסכת השליטה שאתה בונה לתלפיות בחיך, מרשת עצמך במנגנונים רציונאליים ומפוכחים של קבלת החלטות, של נכון או לא נכון, כדאי או לא כדאי, קבלה או דחיה. הכול בדיה וקשקוש, שקר וכזב, הבל ורעות רוח.

כי כאשר אסון כה מחריד פוקד מישהו קרוב אליך, ואתה נחשף ולו במשהו לעוצמות ותהומות בלתי נתפסות של כאב ואובדן, כאלו שבהכרח הן נעדרות כל פשר ויכולת הבנה, הכול בחיך כמו קורס אל תוך עצמו. כל מארג השליטה השכלתני ההוא, מתברר באחת כאשליה מוחלטת. מקסם שווא שנוח לך למכור לעצמך שכך אכן באמת מתנהלים חיך. והוי כמה שכל זה מופרך, שלא לומר מגוחך ואף פתטי, לחלוטין.

המסורת היהודית השכילה לנסות ולהבנות באיש הישראלי, שתי תחושות עיקריות שעמן הוא אמור לבוא בעדי עדיים של ראש השנה היהודי. תחושת חוסר האונים הקיומי, לצד תחושת האשמה והחטא. במשך כחודש ימים (לפחות), מפמפמים לאדם הדתי, על המשפט בחייו המתרגש ובא, מתוך כוונה להציף כך בעדו עד כמה שרק ניתן, את תחושת קיומו הרעוע והחמקמק, אך לא פחות מכך את תחושת החטא

והאשמה. לגרום לו לחוש שהוא משול כחרס הנשבר, כציץ נובל וכרוח נושבת, לצד היותו רצוף פגמים וחטאים מכף רגל ועד ראש.

ולמען האמת, מעשה התשובה הנגזר מתחושות אלו, הוא משני יחסית. הוא דווקא שייך יותר לימים שלאחר ראש השנה ומגיע לשיאו ביום הכיפורים וכו'. בראש השנה עוסק האדם בעיקר בהתבוננות באידיאת המלכות של אלוהים. או אם תרצו, בהבנה שהשליטה היא גבוה מעל גבוה הימנו, וכמה שהוא אינו אלא חלקיק קוונטי בתוך תמונה עצומה ואדירת ממדים. ובל' הגמ'; 'בר"ה כמה דכיף איניש דעתיה טפי מעלי'. או בעברית פשוטה יותר, בראש השנה מתייצב האדם לפני האל כשהוא כפוף ומורכן ראש. בתודעה של אפסיות וחוסר אונים, כניעה והתבטלות.

ובינו נא זאת, אין באמת דרך לגרום לאדם לצאת חוצה מגבולות קיומו האגוצנטרי, ולתפוס את קיומו של האל, אם לא על דרך השלילה. להבין שהוא אינו אלוהים. שהוא בסך הכול עוד מסמר קטן בפלא הבריאה האינסופי. ובהקשר זה, שתי תחושות אלו של חוסר אונים ואשמה, לוקחות תפקיד מפתח. האדם מרגיש אבוד וחוטא. הוא חש כי אינו מכוון כדבעי ברובד הקיומי והמוסרי כאחד, ביחס למקום שבו הוא אמור למצב עצמו לעומת השלמות האלוהית האידיאלית.

זהו בעומק, יתרונו התודעתי והצורני של האדם לעומת בעלי החיים. יכולתו לנער עצמו משאננות קיומו האדישה והמחוספסת. לגאול עצמו מאשליית האלוהות ושכרון הכוח, ולהשיא עצמו למקום שכולו אומר פלא ושתיקה גדולה, קבלה והתבטלות לעומת מציאות הגדולה ושלמה הימנו לאין ערוך. האדם הוא היחיד המסוגל להתייצב באומץ לעומת החידה הקיומית, להרכין כלפיה ראש, ולשתוק.

וכמה כמו עולות מאליהן המילים המצמררות מתוך תפילת 'ונתנה תוקף', שנדמה שאין מדויקות וקולעות מהן לסכם את תמצית עניינו של ראש השנה;

וּבְשׁוֹפָר גְּדוֹל יִתְקַע

יְקוֹל דְּמִמָּה דְקָה יִשְׁמַע

וּמִלְאָכִים יִחְפְּזוּן,

וְחֵיל וְרִעְדָה יֵאֱחָזוּן

וַיֹּאמְרוּ: הִנֵּה יוֹם הַדִּין

לְפָקֵד עַל צְבָא מְרוֹם בְּדִין

כי לא יזכו בעיניך בדין

וכל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון

כבקרת רועה עדרו

מעביר צאנו

תחת שבטו

כן תעביר ותספור ותמנה

ותפקד נפש כל חי

ותחתך קצבה לכל בריותך

ותכתב את גזר דינם..

אז בדרך להלוויה של אורי המתוק מדבש ז"ל בן טל ושרון, אח לליהי ושחר, המיוחדים והנדירים שייבדלו לחיים טובים וארוכים, שרוחב לבם ויפעת נשמתם לא תסולאנה בפז, אני מהרהר במחשבות הללו ואיכשהו משרבט אותן כאן לפניכם. ולוואי יהיו הדברים לעילוי נשמתו מלאת האור של אורי היקר.

ושתכלה לנו שנה זו וקללותיה ותחל שנה וברכותיה. אמן.

ראש השנה – יומה של הלידה וההולדה!

וְזֶה בְּחִינַת שׁוֹפָר כִּי שׁוֹפָר הוּא בְּחִינַת הַתְּעוֹרוֹרוֹת הַשָּׁנָה כְּמוֹכָא בְּסִפְרֵים, שְׁשׁוֹפָר מְרַמֵּז בְּחִינַת: "עוֹרוּ יְשָׁנִים מִתְרַדְמַתְכֶם" וְעַל יְדֵי זֶה הוּא בְּחִינַת לְהַתִּיר פֶּה אֱלֹמִים, וְלְהַתִּיר פֶּה עֲקָרוֹת כֵּן"ל.. כִּי עַל יְדֵי הַשׁוֹפָר, שֶׁהוּא בְּחִינַת הַתְּעוֹרוֹרוֹת הַשָּׁנָה עַל יְדֵי זֶה הוּא בְּחִינַת לְהַתִּיר פֶּה אֱלֹמִים, וְלְהַתִּיר פֶּה עֲקָרוֹת כֵּן"ל דְּהֵינּוּ שִׁכַח הַדְּבוּר הַיּוֹצֵא בְּכַח מְאֹלוֹ שְׁנַתְעוֹרְרוּ מִשְׁנַתֶּם שְׁמַתְחִלָּה הָיָה בְּבְחִינַת הַעֲדָר הַדְּבוּר, כִּי הָיָה כְּחֻרְשִׁים וְאֱלֹמִים כֵּן"ל וְעַכְשָׁו כְּשֶׁמְעוֹרְרִים מִשְׁנַתֶּם לְהַשִּׁים יִתְבָּרַךְ עַד שְׁשׁוֹמְעִים הַתְּעוֹרוֹרוֹת הַחֲכָם הָאֵמֶת אֲזַי מִתְחִלִּין לְדַבֵּר כֵּן"ל וְזֶה הַדְּבוּר, כֹּא לְתוֹךְ כְּלֵי הַהוֹלָדָה שֶׁהֵם בְּחִינַת בְּטָחָנִי הַדּוֹר כֵּן"ל וְעַל יְדֵי זֶה נַעֲשֶׂה פְּקִידוֹת עֲקָרוֹת שֶׁזֶהוּ בְּחִינַת רֹאשׁ הַשָּׁנָה, שְׁאֵזוּ נִפְקְדָה שָׂרָה וְכו' כֵּן"ל.. וְזֶה בְּחִינַת שׁוֹפָר, כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב: "אִם יִתְקַע שׁוֹפָר בְּעִיר וְעַם לֹא יִחְרְדוּ" וְכו'..

קטעי הדיבור הללו הם מתוך אחת התורות היותר ידועות של רבי נחמן מברסלב. תורה ס' (אות ט') בליקוטי מוהר"ן. התורה הזאת ידועה כתורה של 'סיפורי מעשיות'. עניין שהיה כה חביב וקרוב לליבו של רבי נחמן.

מבלי להיכנס באריכות יתר לכל נבכיו של הרעיון העמוק שאמור שם בתורה היא. אומר רק בקצרה מאוד, כי אחד העניינים המיוסדים במאמר ההוא, הוא האופן שבו לראייתו של רבי נחמן, מתקיימת תלות סימביוטית ממש, בין יכולת האדם להתעורר ולהתחדש, ליכולתו לממש את שתי התכונות היותר יצירתיות שלו, כוח הדיבור וכוח ההולדה.

מדובר בשתי תכונות קונסטרוקטיביות שלמעשה נושאות בחובן את יכולת ההבעה העמוקה ביותר של האדם. הצורה שבה הוא מביע ומנכיח עצמו במרחב, באופן שאין לו אח ורע. אף אחד לא יוכל לדבר את הדיבורים שפלוני ספציפי מדבר, באותה מידה שאף אחד גם לא יוכל להוליד את ילדיו (במשנה האחרונה בספר יצירה הקדום, מופיעים שני כוחות אלו כבולטים שביכולת היצירה של האדם. כוחות שעל שתיהן נכרתה ברית מיוחדת עם אברהם אבינו. ברית המעור וברית הלשון).

ואם יש משהו שהיה כה משמעותי במשנתו ודמותו של רבי נחמן, הוא היכולת להתחדשות. כמו להיוולד מחדש באופן מתמיד. זה גם מה שעשה את יום זה של ראש השנה, לזמן שהוא אולי המשמעותי ביותר בעבורו ובעבור חסידיו. הוא ראה בעצמו, ברוחו הנון-קונפורמיסטית, זו שמהינה לחרוג מכל מה שמוכר ורווח, מקובל ומסורתי, מי שיכול להעניק לבאים אצלו, את רוח ההתחדשות. להשרות עליהם את תחושת החזרה למקום שהוא קדם הוויתי. נחל נובע של התחדשות ומטמורפוזת אישית (ויש גם להניח שהתכוון על עצמו כשהוא מדבר על "שְׁשׁוּמְעִים הַתְּעוֹרְרוֹת הַחֶכֶם הָאָמֵת"). רבי נחמן הוא ארכיטיפ של חידוש, נשמתו חידוש, ובשורתו חידוש. מה פלא א"כ שהוא כך רואה וקורא בעצמו:

"בְּצַחְתִּי וְאֶנְצַח, גְּמַרְתִּי וְאֶגְמֵר, אֲנִי נֶהַר הַמְּטֵהָר מִכָּל הַפְּתָמִים, אֲנִי אִישׁ פְּלֵא וְנִשְׁמָתִי פְּלֵא גְדוֹל, חֲדוּשׁ כְּמוֹנִי, לֹא הָיָה מְעוֹלָם" ..

בעיני רבי נחמן, כולנו חבורה של ישנים. אנשים שמהלכים בחשיכה, מדקלמים את מה שהכניסו לנו לפה. משעתקים את מה שההורים שלנו עשו, ומאמצים באופן עיוור את הכתבותיה הנורמטיביות של החברה והתרבות הסובבת. כך נראה כל מעשה היצירה שלנו במרחב. הכול מחזור חיוור ומשעמם של מה שכבר היה לאין מספר לפנינו, ועוד יחזור לאין קץ לאחרינו. וכלשונו של ספר קהלת: "מֵה שֶׁהָיָה הוּא שֶׁהָיָה, וּמֵה שֶׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיַּעֲשֶׂה, וְאֵין כֹּל חֲדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ".

זה מיניה וביה, מה שעושה אותנו גם לאילמים ועקרים. אדם ישן הוא תפוס בתוך עצמו. כולו מפוקס בזיכרונות העבר שלו. שום דבר חדש הוא לא מסוגל להנפיק מעצמו במצב של שינה. לומר משהו שיש בו מן החידוש, ובוודאי שאין באפשרותו להוליד יצירה חדשה כלשהי. לא בכדי בשפה העברית, המילה ישן, משמעה כפולה: שינה והיפך החידוש. כך שממילא ההתעוררות מן השינה, בהכרח נושאת בחובה פוטנציאל נפלא להתחדשות וליצירה.

מצב השינה הוא למעשה תמציתו של מצב של גלות. הפכה המוחלט של החירות. הגאולה עניינה שחרור האדם מתוך המצוקה הכול כך עמוקה שהוא לכוד בה. כן, אנחנו לכודים, המצוקה היא אמתית. גם אם אולי לא ממש נראה לנו שאנחנו במקום שכזה. לכולנו יש כל כך הרבה מה לומר ולחדש, כמה מילים לאין מספר שהן רוויות בחידוש ומקוריות, מוכמנות עמוק בנפשנו פנימה. או כפי שרווח בל' ההגות החבדית¹: עֵצֶם הַנֶּפֶשׁ מְלֵאָה אוֹתוֹת¹. האדם גם מלא בזרע של קיימא, כוחות אדירים של הבעה ויצירה. כאלו שינציחו את קיומו באופן נפלא וייחודי. יהדהדו את

¹ עי' אגרת הקודש סי' ה'. תורה אור כו' א'. וכן הוא באופנים שונים בהגותן של האדה"ז בעל התניא.

תכונותיו ויתרונותיו האינדיבידואליים, כפי שאף אחד לא יעשה זאת כמותו. אך בכדי שנוכל להוליד באמת, עלינו בעצמנו להיות במצב של לידה עצמית מתמדת.

אבל לשם כך, אין מנוס מלהתעורר. לבעוט קצת בעצמנו. לצעוק לעצמנו חזק באוזניים, עורו! הקיצו מתרדמת השגרה המשמימה הזאת. מן הבינוניות האפרורית, שלא מאפשרת לנו להתרומם מעל המקום הכול כך לא מקורי וייחודי הזה שאנחנו תפוסים בו. במצב שכזה אין מקום להתחיל לנהל שיח ודיאלוג. אנחנו ישנים עמוק ממש, ועם אדם במצב שכזה אנחנו לא מדברים, אנחנו פשוט צועקים באוזניו על מנת להעירו. בשביל שנוכל בכלל לשמוע איזשהן קולות של אמת מבחוץ, אנחנו צריכים לחזור למקום של קדם דיבור ושפה. להדהד באוזנינו משהו קמאי שבאמת עשוי לגרום לנו להקיץ מתרדמת החורף העמוקה שאנו שרויים בה.

אז להתחיל לחיות משמעו להתחיל וליצור באמת. להיות במקום שאנו מרגישים חופשי לומר את הדיבורים הללו שאצורים ועצורים בתוכנו פנימה. להוליד את כל הילדים המדהימים הללו שכל כך רוצים להיוולד. ולא אך בגאולה פרטית ואישית עסקינן, אלא אך בגאולה קוסמית כלל עולמית. כך ורק כך מסוגלת האנושות להביא את העולם לכל גאולתו השלמה. וכפי שכבר אמרו חכמים בתלמוד: "אין בן דוד בא, עד שיכלו כל הנשמות שבגוף". ותחשבו כמה נשמות לכודים בגופנו. כמה יצירות חדשות, מופלאות וכל כך ייחודיות, תפוסים ועצורים בתוך המקום האילם הזה שלנו. במצוקה של שגרה ובינוניות שלא באמת מאפשרת לנו לפרוץ חוצה.

ואם בראש השנה עסקינן, הרי שזהו היום שבו אנו מכריזים, הלאה לבינוניות! ביום הזה, נכתבים ונחתמים האנשים שהם יצירתיים, מיוחדים במה וכמי שהם. או לטוב, היינו הצדיקים שממנפים את ייחודיותם האישית לעשיית טוב, צדק ומוסר בעולם. הם אלו הנכתבים ונחתמים לאלתר לחיים. היינו, ייחודיותם מקבלת את החותם של מה שראוי ורצוי שיהיה. או לחלופין, חלילה לרע. אלו הרשעים העושים הרותמים את ייחודיותם ליצירת רשעה ושחת, קלקול ועיוות מוסרי. הם הנכתבים ונחתמים לאלתר למיתה. היינו, הקיום כמו מוצא אותם כמי שאינם ראויים להיות חלק משלמות ההווה וקידומה היצירתי אל תכליתה המכוונת.

אך מי שבכלל מלכתחילה דינם נדחה מן היום הזה, הם הבינוניים. אותם אנשים סתמיים, התופסים עצמם ואת קיומם כאקראי. פעם לכאן ופעם לכאן. הכול תנודתי, חסר כל עקביות ושורשיות של אמת. הם אלו האנשים בעלי הפנים החיזורות, חסרי כל אמירה וייחודיות אישית. אנשים שכאלה אין מנוס מלדחותם ליום הכיפורים. שמא ביום ההוא בכבשונה של תנועת התשובה, הווידוי וההתבוננות האישית, יצליחו למצוא ולחדש מסילות של ייחודיות, של צדיקות אמת, בלבכם פנימה.

אז איחוליי לכם יקיריי, לשנה החדשה הבאה עלינו לטובה. שנזכה להתחדשות של אמת. לשמוע את קול היקיצה של השופר. להתעורר מתרדמתנו היומיומית, למקום של יצירה, פורצת, נועזת, חתרנית ונוקבת. כזו שלא עושה פשרות לשום דבר, מביעה ומנכיחה את עצמנו בצורה הכי אמתית וכנה. ובראש השנה הבעל"ט נזכה להיפקד, לשחרר את האילמות והעקרות המסרסת הזו שלנו. וכי השנה הבאה תהיה בעבור כולנו, הזדמנות להבעת כל המילים וכל הנשמות שרק אנחנו יכולים להוליד ולממש כדבעי.

זאת תהיה הכתיבה והחתימה הכי טובה שנוכל לקבל. המקום שבו הראש הזה שלנו, יהיה נוכח ומשמעותי לא רק בראש השנה, אלא לאורך ימות השנה כולה. מקום שעליו אמרו חכמים: בכל יום יהיו בעיניך כחדשים.

אז חברים, תתחילו ליצור, לפרוץ, להוליד. שחררו את לשונכם, את כוחות ההולדה שאצורים בכם. ה'תש"פ זאת השנה שלכם. כל הנשמות שלכודים בגופכם מחכים לשעת הכושר הזאת. ראו נא שלא לאכזב אותן, ועמן את העולם כולו. אף אחד אחר לא יעשה זאת בשבילכם, כמותכם.

דרשה לשבת שובה

”שׁוֹבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיהָ כִּי כָשַׁלְתָּ בְּעֹנֶהָ. קָחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל ה' אֱמָרוּ אֵלָיו כֹּל תִּשָּׂא עֵינֶי וְקַח טוֹב וְנִשְׁלַמְהָ פָּרִים שְׁפָתֵינוּ. אֲשׁוּר לֹא יוֹשִׁיעֵנו עַל סוּס לֹא נִרְכָּב וְלֹא נֵאמָר עוֹד אֱלֹהֵינוּ לְמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ אֲשֶׁר בָּהּ יִרְחַם יְתוֹם...”¹

החטא הוא כישלון. בהגדרתו מלכתחילה כמו נועדה דרכו לכישלון, לשבר, לאכזבה. האדם יוצר לעצמו מציאות מדומינת. הוא מספר לעצמו סיפורים, יוצר בדמיונו נרטיבים של כוח, של שליטה. הוא נכנס לדימוי כוחני נרקסיסטי. לרגעים ממש נדמה לו שהוא אדון לחייו, שעל פיו יישק דבר. הרצונות והתאוות נמצאות לו ממש בהישג יד. אין באמת דבר שיכול להגביל את השגת יעדיו, הגשמת החלומות הכי פרועים שלו. זהו מצב שבהגדרתו הוא חטא. ולא בגלל שבהכרח מעשיו של האדם במצב תודעתי שכזה, הם רעים, או מזיקים למאן דהו. ממש לא. החטא נעוץ בכישלון. בהחטאה הטוטלית שלו של מה שהאדם שואף להגיע אליו. העובדה שבמקום מנטאלי שכזה, דרכו סלולה ובטוחה לתהומות. להתרסקות מוחלטת על סלעי יהירותו ושכרון הכוח שהוא שבוי בו. זהו היבריס אשלייתי שבאופן בלתי נמנע גוזרת את תוצאת הנמסים, והיא כמו כתובה לו מראשיתו.

האדם נקרא לקחת עמו דברים. אם תרצו, לפרק ולהרכיב מחדש את כל הסיפורים שהוא מכר לעצמו עד כה. לכונן לעצמו שפה חדשה של זהות, של הגדרת האפשרי והבלתי אפשרי בעבורו. הרצוי לעומת הדחוי, האמתי והאותנטי לעומת הכוזב והמזויף. כך הוא כמו מתקלף מכל מיני שכבות גסות ובלתי רלוונטיות של מעטה זהותי, מכונן עצמו מחדש, במקום קולע ומכוון שבעתיים בעבורו. זאת תמציתה של התשובה כההליך דה־קונסטרוקטיבי בהוויית האדם.

האדם כמו מוסר את עוונותיו אל האלוהים. הוא לוקח את סך מעשיו שטופי שכרון הכוח, ומוסר אותם אל הגדול והנשגב הימנו. הוא מכיר שקימו הוא צר, יחסי ונפסד. מכיר באומץ בעליבות הקיומית שהוא לכוד בה. באקראיות ובשיממון שהוא מצוי בתוכה. ממקום של גבהות לב ועזות פנים, הוא ממצב עצמו במקום של צניעות ועוונה. נושא פניו אל הממעל לו. פתאום יותר ממה שהוא נראה בעצמו כחוטא, הוא נראה בעיניו כעלוב, פתטי. יצור דל שראוי בעיקר לחמלה. הפנמתו הראשונית כשהוא

¹ שם יד' ב'

מתייצב כלפי מעלה היא: כי "לא-בחסד ולא-במעשים פָּאנוּ לְפָנֶיךָ. פְּדִלִים וְכָרְשִׁים דְּפָקְנוּ דְלִתֶיךָ.."² כך הוא לוחש. מגשש דרכו, כמו מנסה למצוא חתירה, מקום לחסות בו. למצוא ולו קורה אחת של אמת, של פשר ומשמעות, להיאחז בה. לזכות במזור של חמלה והארת פנים.

וּנְשַׁלְמָה פְּרִים שְׁפִתֵינוּ.. האדם מקריב את עצמו, את עצמיותו כלפי מעלה. הוא מדבר מחדש. מדבר את הווייתו באופן שונה לחלוטין מהאופן שבו היא דוברת על ידו עד כה. השפתיים הם דרכו של האדם להקרבה. במקום פרים שמנים, הוא מציע שפתיים מדובבות, לוחשות בצניעות. כך הוא מפלס דרכו אל התשובה, לחתוך בבשר החי של גאוותו חסרת הרסן, ברצון הבלתי מרוסן שלו לשליטה וכוחניות. ולא דבר ריק הוא לזעזע כך, כשהוא אולי דווקא בשיא כוחו, את חוצפתו הקיומית שאינה יודעת שובע. ומכאן סלולה גם דרכו חזרה אל הברית. אל ההתקרבות המחודשת למקום שאינו סובל כישלון ואכזבה. מקום שיהיה שמור וספון עמו, וכי גם כי יזקין ועוד יחלש, לא יסור הימנו.

זאת הצהרתו הגדולה של הנביא שהוא כמו שם בפי האדם. הצהרה של אומץ, ללא כחל ושרק; אֲשׁוּר לֹא יוֹשִׁיעֵנוּ עַל סוּס לֹא נִרְכָּב וְלֹא נֶאֱמַר עוֹד אֱלֹהֵינוּ לְמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ אֲשֶׁר פָּךְ יָרַחם יְתוֹם..³ הישועה והאלוהים, אינם עוד נגזרת של המיניה וביה שלו, של מטעני הכוח והיכולות האצורים בו. האלילות נעוצה ביצירת השפה וקשירת הנרטיבים לאובייקטים שסביבנו. חיים ומוות ביד הלשון. אנו מספרים לעצמנו סיפורים על חפצים, על ישויות עלומות, בונים הררים של מיתולוגיות, וכך אנו מעניקים להם חיים, יוצקים בהם נשמה של אמת. הופכים אותם למקור לתשועה, עוגן של גאולה (ומהו המיתוס, אם לא סיפור שעובר כך מדור אל דור, ומייצר דימוי אלמותי של אלוהים וכוחות עליונים).

העם היהודי באחד מרגעי השפל היותר מחפירים שלו, בונה לעצמו עגל לתפארת. ישות דוממת וחסרת פנים ופשר, הופכת להיות להם האלוהים האולטימטיבי. והכול במן אברא כדברא להטוטני, שבו הם קוראים לעומתו: "אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלֹף מֵאָרֶץ מִצְרַיִם..⁴ הדעת מתקשה להבין, איך החוויות והסיפורים האדירים שהיו מנת חלקם אך זמן כה קצר קודם לכן, בנפלאות יציאת מצרים, מתן תורה וכו', הומרו באחת באותו תוקף וחיים שהם העניקו בהכרזתם זו כלפי גוף דומם נפסד מעשה ידיהם? איך כבמטה של קסם הם ייצרו בעדם אלטרנטיבה של תחושת עוצם וכוח ואבסולוטי? כי זהו סוד כוחו של הבל פה, של שפה היוצרת מציאות. הופכת את הזמני

² מתוך נוסח הסליחות המסורתית

³ הושע יד' ד'

⁴ שמות לב' ד'

ובר החלוף לדימוי נצחי של אלוהים. לישות אלמותית מעשי ידי אדם, שתהיה עמם בזה ובבא.

ולא בכדי דימוי חכמים את הגאווה וגסות הרוח לעבודה זרה. עד אשר הכריזו על אדם שכזה 'שראוי לגרעו כאשירה'. האגוצנטריות המרושנת, השטופה בניהיליזם ובצינייות מחוספסת, יש בה מן הפטישיזם האלילי. במקום בו אומר האדם אלוהים לכוחו ועוצם מידו, שבוי בדמיון שווא של קיומיות נצחית, ראוי לו להיעקר כמו היה ישות פגאנית שאחת דינה לעבור מן העולם.

אז לא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו. אנו נושאים התחייבות, מקריבים את השפה שלנו לטובת הגדול והנשגב מכל מי ומה שאנחנו. ניקח סך הדברים כולם, נישא אותם בתנועת התשובה - עד ה' אלוהיך. שם בעומק תנועת התשובה, נעוצה פעולת הווידוי. זה שכול עניינו הוא דווקא בהגייה המילולית. מגמתו של הווידוי היא האנטי תזה המובהקת לאמירת אלוהינו למעשה ידינו..

אָנו עֲזִי פְּנִים. וְאַתָּה רַחוּם וְחַנוּן. אָנו קָשִׁי עֲרַף וְאַתָּה אַרְךְ אַפִּים אָנו מְלֵאֵי עֶוֹן וְאַתָּה מְלֵא רַחֲמִים. אָנו יְמִינוּ כְּצֶל עוֹבֵר וְאַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתְמוּ⁵. זאת תמציתה של ההכרה, האני העלוב, הנפסד, הנכשל בהגדרתו. לעומת האלוהים, מקור בלתי אכזב של כוח ושלמות, נצחיות והצלחה.

ומכאן יוצאת ובאה ההבטחה:

"אֲרַפָּא מְשׁוֹבְתֵם אֶהְיֶם נְדָבָה כִּי שָׁב אִפִּי מִמְּנוּ. אֶהְיֶה כְּטֵל לְיִשְׂרָאֵל יִפְרַח כְּשׁוֹשָׁנָה וְיֶךָ שְׂרָשָׁיו כְּלָבָנוֹן. יִלְכּוּ יִנְקוּתָיו וְיִהְיֶה כְּזֵית הוֹדוּ וְרִיחַ לוֹ כְּלָבָנוֹן. יִשְׁבוּ יִשְׁבֵי כְּצֵל יִחִיו דָּגָן וְיִפְרָחוּ כְּגֶפֶן זָכְרוּ כִּיִּין לְבָנוֹן.."⁶

דווקא המיצוב הזה, בצניעות ובעוונה המתחייבת. בהתייחסות אל המעבר ולא אל המצוי הכוחני הנוכח, היא זו שמבטיחה להיות מקור בלתי אכזב של פריחה והצלחה, שגשוג ונביעה לאין קץ.

וזה אולי קל לדרוש ולהגג, אבל כמה שכה בלתי מובן מאליו. לעתים אפילו נראה בלתי אפשרי ליישום של אמת. כך שכול שנתור הוא להביא את סיוע דברי הנביא:

'מִי חָכֵם וְיָבֵן אֵלֶּה נְבוֹן וְיִדְעֵם כִּי יִשְׂרָיִם דְּרָכֵי ה' וְצַדִּיקִים יִלְכוּ בָם וּפְשָׁעִים יִכְשְׁלוּ בָם.."⁷

⁵ מתוך נוסח תפילת הווידוי

⁶ הושע יד' ה'

⁷ שם יד' ז'

הרהור בבוקר של ימי תשובה

אחד הדברים הגאוניים לדעתי ביהדות, זאת האופן שבו מתבצעת הדמיה, מין שיקוף וצמצום דדוקטיבי, של היחס אדם-אלוהים, ליחסים האינטר-סובייקטיביים בין אדם-לאדם. האופן שבו כמו אלוהים מתגלה בפני האחר העומד לעומתי. כפי שלוויןס כל כך שקד ללמד אותנו. בסופו של דבר, היחס המתבקש אל האלוהים הגדול והנשגב שבשמיים, מתחייב לבוא לידי ביטוי בפתיחת הלב והארת הפנים אל העמית והרע. ביכולת הסליחה, הקבלה וההכלה ההדדית, בין בני האדם. כמים פנים אל פנים, כן לב האדם אל האדם ולב האדם אל האלוהים.

אפשר לראות את האדם כמי שנמצא במן חדר כושר חברתי עצום ממדים. שם הוא מתרגל את פתיחת הלב שלו. את היציאה הבלתי נמנעת שלו מאזורי הנוחות האגוצנטריים, אם הוא רק רוצה להרגיש משהו כלשהו אמתי, בחיים האפרוריים הללו. לגעת באיזושהי נקודה שמעבר, של משהו קדוש, משמעותי, עם פשר מסוים מעבר למה שנגזר עליו בהתנהלותו בשגרת חייו היומיומית.

וכמה זה כל כך נפלא, העניין הזה של האיחולים ההרדיים בימים אלו. בקשת הסליחה איש מרעהו. כמה זה תובע מאתנו תרגול בחדר הכושר החברתי הזה. כמה השריר הזה של הסובלנות, פתיחת הלב ושחרור מעצורי הנפש, חייב להיות במקום רך ומכיל. אם אנחנו באמת רוצים להגיע לכנות ופתיחת לב אמיתי, בעמדנו לפני האלוהים ביום הכיפורים. אך לא פחות מכך, אם אנו רוצים לסלול בפנינו את השנה החדשה אל מקומות חדשים של הפריה והתחדשות. להעניק לעצמנו תחושה של משמעות. ואולי אפילו לתור את עצמנו אל פיסות קיומיות של שלוה והרמוניה שעוד לא התודענו אליהן.

יום/שבוע טוב ורצוף בפתיחת לבבות לכולנו.

יום הכיפורים

על חתימת הדין ביום הכיפורים ועניינה

במאמר הפותח לראש השנה¹ באנו בארוכה בדברים אודות טיב 'דינו' של ראש השנה ואופן מעמד האדם לעומתו. וכבר הזכרנו שם גם אם במרומוז את דברי חכמים ע"כ שדינו של ראש השנה אינו דין חלוט אלא בעבור הצדיקים והרשעים (ואשר את עניינם הטעמנו שם), אך לעומת זאת בעבור 'הבינוניים' אין דינו של ראש השנה אלא בבחינת 'כתיבה' כאשר 'יום הכיפורים' החל כעשרה ימים לאחר מכן הוא זה המהווה את 'חתימת' הדין. ואכן באמרינו 'בינוני' אינו אלא שם כולל לאדם הממוצע עד אשר סתם 'אדם' הנו בבחינת 'בינוני'. ועוד קודם שנבוא בהטעמת הדברים נציין כי עיקרון זה מפורש כבר בל' חכמי המשנה²:

'תנא דבי רבי ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים וכי קתני מתניתין אתחלת דין³

ומדברי חכמי התלמוד למדנו כי 'אדם' זה האמור כאן שדינו נחתם ביום הכיפורים אינו אלא אותו 'הבינוני' וכפי המופיע בגמ' שם בהמשך⁴:

'אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה אמר רבי אבין מאי קרא ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו ימחו מספר זה ספרן של רשעים גמורין חיים זה ספרן של צדיקים ועם

¹ לעיל עמ' 25

² ר"ה טז' ע"א

³ בחרתי להביא את דברי 'תנא דבי ישמעאל' שהם כדברי רבא דעתה של ה'סתם משנה' משנתינו שם. בהמשך נביא דברי מחלוקת התנאים בבירייתא בהקשר דינו של אדם, שגם שם מופיע יום הכיפורים כיום החתימה.

⁴ שם יד' ע"א

צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת מחני נא זה ספרן של רשעים מספרך זה ספרן של צדיקים אשר כתבת זה ספרן של בינוניים'

ובוודאי כי יש לתהות מה עניינה של 'הכתיבה' לעומת 'החתימה', ומה פשר שני 'דינים' שונים אלו? וככלל, מה יש ביום זה של 'יום הכיפורים' אשר מהווה את הזמן ההולם לחתימת דינו של אדם? ניחא ראש השנה המהווה את יום בריאת האדם, מן הראוי לו לשמש כיום דינו, אך מה ליום הכיפורים ולדין זה, ועוד לגזר דינו החתום והסופי? וביתר שאת, יש לתת את הדעת על עניינם של 'הבינוניים' אשר הם אלו שחתימת דינם נדחית ליום זה של 'יום הכיפורים'.

אם במאמרנו הקודם עסקנו בארוכה באפיונו של ראש השנה כיום בו מעמיד האדם את עצמו במרכזה של הבריאה כישות היחידאית הממוצבת בפסגתה של ההיררכיה הצורנית של הבריאה, תוך כדי שהוא לוקח אחריות הכרתית-מוסרית על המרחב כולו - וככזה הוא מתייצב ובה בדין, או כפי שהגדרנו זאת: 'האדם שיש לו עולם', הוא זה 'העומד בדין' (וממילא העולם כולו מתייצב עמו). הרי שבשורות הבאות ננסה להאיר את יום הכיפורים באור קוטבי בהחלט להגדרה זאת:

"וְהִיְתָה לְכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בְּחֻדְשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעֶשׂוֹר לְחֻדְשׁ תֵּעָנּוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְכָל מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֲזֹרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ: שְׁבַת שְׁבַתוֹן הִיא לְכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֻקַּת עוֹלָם.."⁵

המוטיב הבולט והמובהק ביותר בו מאפיינת התורה את יום הכיפורים, הוא מוטיב המידור וההתבדלות. 'עינוי הנפש' מצטרף לאיסור המלאכה וביחד הנם יוצרים את ההשבתה המוחלטת - 'שבת שבתון'. הציווי הגדול שחל על האדם ביום זה הנו כולו על דרך השלילה, הפקעה וניתוק מוחלט מכל זיקה אל המרחב הסובב. ניתוק זה פונה בראש ובראשונה אל אותה נקודת תורפה (בה עסקנו במאמרנו הקודם), זו היוצרת תלות סימביוטית בין האדם לבין המרחב, דהיינו, צרכיו הגשמיים (ובראש ובראשונה אלו התזונתיים). התבדלות שכזו כמו מכניסה האדם לבועה אשלייתית-קיומית של 24 שעות בהם המרחב כולו הנו ממנו והלאה, והוא מכונס עמוקות בד' אמותיו היותר אישיות ואינטימיות. מרכיב 'הכפרה' נכרך בל' הכתוב בתוך הציווי על העינוי וההשבתה: הכתוב הפותח מצווה על עינוי הנפש ואיסור המלאכה, עובר לבשר על

⁵ ויקרא טז' כט-לא'

היותו של יום זה 'יום כפרה מכל החטאים' ומסיים בציווי על 'שבת השבתון' ועינוי הנפש.

סוד העניין נעוץ לטעמי בשלושת המילים המסיימות את הכתוב האמצעי: 'לפני ה' תטהרו! זאת הדרך בו מטעימה התורה את ציווי נוקב זה על 'השביתה ועינוי הנפש'. העובדה כי על האדם להיות במעמד שכולו בבחינת 'לפני ה' - ובכך להגיע 'לטהרתו' וכפרתו מכל חטאיו, יכולה להתאפשר רק עד כמה שהוא ממודר לחלוטין מכל זיקה עם מרחב קיומו. מצב זה של 'לפני ה' כפי שהוא בא לידי ביטוי ביום נורא זה של 'יום הכיפורים' הנו חד פעמי בהחלט, ובעצם אינו באמת מתאפשר בתוך מסגרת הקיום הטבעית שבתוכה חי האדם. או את"ל; מצב קיומו הטבעי והאלמנטארי של האדם אינו לפני ה'! וזאת באשר הקיום בבסיס הגדרתו הוא קונקרטי וסופי בהחלט. ואכן, לא רק כי האדם תלוי במה שהמרחב מספק לו ומכשיר את קיומו, אלא כל פעילותו השגרתית מתחוללת במרחב. האדם משתמש במרחב לתועלתו תוך כדי שכלולה ופיתוחה, וממנה הוא שואבת תמידות את המשוב לתוצאות פעילותו. מצב שכזה גוזר על האדם באופן פטאלי ובלתי נמנע את הגזירה הקיומית המנוסחת בל' הגמ': כ'חרישה בשעת חרישה וקצירה בשעת קצירה'⁶, היינו, מצב המחייב חוק

⁶ ל' הגמ' במס' ברכות לה' ע"ב: וראה שם כי הדעה ולפיה אכן אדם 'חורש בשעת חרישה וקוצר בשעת קצירה' היא דעתו של רבי ישמעאל, וגם המימרא ולפיה גזר דינו של אדם נחתם ביום הכיפורים, גם היא דעתו של רבי ישמעאל, ועפ"י מה שנבאר להלן שתי מימרות אלו משתלבות להפליא זו בזו, כי המצב הקיומי הטבעי של האדם הוא אכן 'חורש בשעת חרישה וכו' (דבר שגם מסביר את פשר עניין הזמן; 'זמן חרישה וכו', ולא סתם 'חורש וקוצר') וכל' של רבי ישמעאל שם: 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ', והוא העונה לשם 'בינוני' (וכל' אביי בסוגיה שם בברכות: 'הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם'), ורק ביום הכיפורים כשממדר אדם עצמו מכל זיקה עם מצב זה של 'חורש בשעת חרישה וקוצר בשעת קצירה' ובעצם מפריש עצמו לחלוטין מכל העונה להגדרה של 'מנהג דרך ארץ', באפשרותו להגיע למצב של היטהרות מוחלטת ומעמד 'לפני ה' המכוון. ובזה גם תתישב קושיית המהרש"א הידועה ע"ד הגמ' שם, בכך מצב בו 'אדם חורש בשעת חרישה וכו' הוא במקום 'שאינ עושים רצונו של מקום'; ולכאורה הוא היפך דברי הכתובים עצמם שבהם נאמר 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי וכו' ונתתי מטר ארצכם וכו' ואספת דגנך וכו'? אלא כי כל פרשת 'והיה אם שמוע תשמעו וכו' מתייחסת מיסודה אל 'בינוני' (לעומת פרשה ראשונה ואכהמ"ל), לעומת המעמד של 'עושים רצונו של מקום'. היינו, מצב של התמסרות מוחלטת. או את"ל, ההבדל בין ההתמסרות ל-'ציווי' של מקום כחובה לעומת ההתמסרות ל-'רצונו' של מקום כרצון. והן הן דברי המהרש"א שם ע"כ שהשמיעה של 'והיה אם שמוע' אינה מוחלטת ולראיה כי לא מוזכר בפרשה שנייה ההדגש הלשוני של 'וכל מאודך' המופיע בפרשה ראשונה. ואשר היא גם בל' יחיד שהיא מטבעה מסורה ליחיד הפרוש 'ממנהג דרך ארץ' (ולכך קרובה פרשה זו להיות סמוכה להוויית יוה"כ שהוא 'יומו של היחיד' כמתבאר לעיל), להבדיל מפרשה שנייה הנאמרת בל' רבים וזאת באשר היא בהגדרתה נאמרת לאדם - 'כרבים' המחזיקים בהכרח 'במנהג דרך ארץ'. ודו"ק.

תנועת הזמן ואת ההכרח הבלתי יגונה להשתלב בתוכו.⁷ ראש השנה הנו היום בו מאמץ האדם את תנועת הזמן כאקסיומה קיומית, אלא שהוא נועץ בה נקודת 'ראשית' - הכרה בהיותו של המרחב כולו בריאתו של הקב"ה. תוך כדי שהוא לוקח כאופן אקטיבי אחריות מוסרית נאמנה על מרחב זה, וכך הוא נידון 'כאדם שיש לו עולם'. אך המתחייב ממצב בלתי נמנע זה הוא כי 'האדם' כישות יחידאית לא מסוגל להגיע לדבקות מלאה ובלתי מותנית ביחידאיותו זו, אלא א"כ ישיא עצמו לכלל התבדלות מלאה מכל זיקה אל המרחב ורק כך יתנשא לכלל המעמד האולטימטיבי של 'לפני ה'. ברם, אותו ממד יחידאי פנימי אינו נעדר מפרופיל אישיותו של האדם, ואדרבה, אישיותו מאופיינת בדואליות ממדית, כאשר שני ממדים אלו של 'הפנים', שהיא בעצם 'היחידאיות הטהורה' לכשעצמה, מקננת בו מחד, ולעומתה ממד 'החוץ', שהיא עצם נוכחותו במרחב וההתערות בו, מתקיימת בו מאידך. ושניהם חיים בכפיפה אחת, תוך כדי שמירה על רצף של איזונים והזנות הדדיות: את ממד 'הפנים' מייבא האדם 'החוצה' ורק כך מבטיח את הנכחתו במרחב כישות יחידאית, ואת 'החוץ' הוא מייבא פנימה אל עולמו הפנימי, מעשיר את עולמו ההשכלתי, מתוודע אל האחר ומאתגר את רגישותו המוסרית כלפי הזולת, ועוד כיו"ב.

הציווי הגדול עליו מצווה האדם בשמירת 'השבת' עניינה בראש ובראשונה להטמיע את האיזון הנכון בהוויית האדם בין שני ממדים אלו. אם ממד הנוכחות במרחב תובע מהאדם 'הליכה' - יציאה ממקומו האינטימי למרחב החיצון, הרי 'השבת' עניינה 'ישיבה'. היינו, התכנסות (פיזית ותודעתית) בתוך ד' אמותיו הפרטיות תוך כדי מניעה מכל פעולה שתכנה 'עשייה' ממשית במרחב, וכפי שקורא משה רבנו לעם היהודי: 'שבו איש תחתיו אל ייצא איש ממקומו ביום השביעי'⁸ או כקריאת הנביא: 'אם תשיב משבת רגליך עשות חפציך ביום קודשי'⁹. מקריאות אלו אנו למדים על טיבו 'ההתכנסותי' של יום השבת ובכך כי באמצעותה מבטיח האדם לעצמו כי שני ממדים אלו ימשיכו לדור בכפיפה אחת במחיצת אישיותו, בהתאמה והלימה מכוונת. מכאן אנו גם למדים כי את שם 'שבת' קוראים אנו על אותו ממד פנימי בה 'יושב' האדם ביום השבת וממדר עצמו מזיקה עם המרחב החיצון¹⁰.

⁷ 'החרישה והקצירה' מייצגים הן את ההיענות לתנועת הזמן, והן את הקרקוע של האדם ותלותו המוחלטת במזונותיו

⁸ שמות טז י'

⁹ ישעיהו נח' יג'. קריאה זו משתלבת בקריאת התשובה בפרק זה כולו, שאף נקרא כהפטרה בקריאת התורה בשחרית דיוה"כ.

¹⁰ המלאכות הבולטות למצב 'ישיבתי' זה הנן מלאכת ההוצאה מרשות לרשות, טלטול ברה"ר, ויציאה מתחום שבת. גם המונח 'קניית שביתה' מייצג בעומקו את עיקרון זה. ואכמה"ל.

אם כך הם פניה צביונה של שבת בראשית, הרי שב'שבת שבתון' האמורה ביום הכיפורים, על אחת וכמה וכמה ואף ביתר שאת שבועתיים. 'השביתה' עליו מצווה האדם ביום הכיפורים היא מוחלטת, עליה להקיף ולהכיל בתוכה באופן ההרמטי ביותר את כל קצוות הווייתו. כך ורק כך, יוכל האדם להגיע לאותה אינטרוספקציה פנימית נוקבת הנתבעת הימנו ביום נורא זה¹¹. אם בראש השנה נבחן האדם, כ'אדם שיש לו עולם', הרי שביום הכיפורים נבחן האדם, כאדם שיש לו אדם! או את"ל, אדם המסוגל להזדכות על יחידאיותו הנבדלת. אין כל אופן לבחון את יחידאיות זו בטהרה אלא א"כ עומדת היא כשלעצמה, מבודדת וממודרת מכל זיקה ותלות חיצונית.

זאת היא ג"כ עניינה של 'התשובה', אשר היא 'גולת הכותרת' של עיסוק האדם ביום זה. זו האחרונה עניינה לכנס ולתחום את האדם פנימה, אל מקומו היותר 'מיושב', זה המשקף בצורה הנכוחה ביותר את מהותו הפנימית אשר ברצף תנועת הזמן הסיזיפית של כל ימות השנה והעשייה הרטינית, היא מוכמנת ואצורה במעבה גס של זחיחות דעת וחוסר שימת לב. 'השיבה' היא לעולם למקום בו היה בו השב קודם לכן, ומקום זה הוא בהכרח אותו 'אני' אישי נבדל בה ניחן האדם. נמצינו למדים, כי אם החטאים עניינם יציאה והתפרסות ממקומו הפנימי, הרי שהתשובה כולה מכוונת פנימה. וכפרפראזה לכתוב האמור בשבת, גם הקריאה המהדהדת בחלל הווייתו של יום הכיפורים כמו קוראת לאדם: 'אל ייצא איש ממקומו ביום הכיפורים'¹².

¹¹ הן מדברי הכתובים והן מל' הרמב"ם, למדים אנו כי איסור המלאכה של יוה"כ הנו חלק בלתי נפרד ממצוות 'השביתה' המצטרפת למצוות היום של עינוי הנפש. ולא בכדי קרא הרמב"ם להל' יום הכיפורים 'הל' שביבת עשור'.

¹² ובעומק הדברים זוהי 'תודעת התשובה' אליה יש לאדם לשאוף באופן תמידי כל ימיו, וכפי המתבאר בדברי חכמים (מד"ר קהלת ט' - ח') 'תני ושוב יום אחד לפני מיתתך שאלו תלמידיו את ר' אליעזר אמרין ליה רבי וכי אדם יודע אימתי הוא מת שיעשה תשובה אמר להם לא כ"ש ישוב היום שמא ימות למחר של אחריו ונמצאו כל ימיו בתשובה לכך נאמר בכל עת יהיו בגדיך לבנים'; כי כאשר ימצב האדם את תודעתו באופן שבו 'היום ההווה' הנו בבחינת היום האחרון של חייו, הרי כי בכך הוא מפקיע למעשה את תודעתו מתנועת הזמן וחוקיותו הפיזיקאלית (כאשר הוא איננו שייך עוד לתנועת זמן זו), דבר אשר יגזור עליו בהכרח להימצא כמכונס בתוך מקומו האישי שלו, ועפ"י מצבת תודעתית זו הוא יכונן את אורחותיו. נמצינו אומרים, כי 'שלילת המחר' עניינה מיצוב מלא בהיכלה הפנימי של התשובה (במק"א, ביארתי כי שלילת המחר עניינה שלילת מידת הרחמים המבטיחה את המשכיות חייו. ומקום התשובה הוא מקום 'חיתום הדין' - הדין בצורתו היותר סופית, וכפי שמתבאר במאמר זה. כך שכאשר ישלול האדם מתודעתו את מחשבת 'המחר' נמצא הוא ממילא חותם את חייו בדין. וזהו גם עניין 'הדין' של האדם בעת מותו: מציאותו כשהיא לכשעצמה בהחלט).

ואם 'החרישה בשעת חרישה וקצירה בשעת קצירה' מייצגת את החיבור אל תנועת הזמן והתלות במזונות, הרי שיום הכיפורים כמו 'גואל' את האדם מזיקה תלוית כפולה זו, הניתוק מן המזון ואופיו הקונקרטי המקרקע הופך את יום הכיפורים עצמו למין 'יחידת זמן' נפרדת ומבודלת מכל תנועת הזמן ותוצאותיה.

וכפי שכבר מצאנו בדברי חכמים במדרש קדום¹³:

ד"א ימים יוצרו ולא אחד בהם זה יום הכפורים לישראל¹⁴

או כלשון הפייטן בתפילת יום הכיפורים:

'יום מימים יוחס יום הכיפורים המיוחס'

'יצירת הימים' משמעה 'יצירת הזמן' ע"כ המשתמע מכך, ואין זמן אלא 'תנועה' ולתנועה זו חוקים ואפיונים משל עצמה, כאשר למעשה בלתי ניתן 'להימלט' מחוקים אלו יהיה אשר יהיה. אך זאת, יום זה של 'יום הכיפורים' הנו נבדל בהחלט מכל תנועת הזמן הטיפוסית והריהו בבחינת 'ולו אחד' - היינו, הוא כולו מסור 'לו' - למציאותו ית', וככזה האדם הנתון בתוך יום זה גם הוא כמו מסור גם הוא 'לו' והנו פרוש לחלוטין מאותה הוויית זמן תנועתית על סך חוקיה הפיזיקאליים. אכן 'עיצומו של יום זה מכפר' - יום שמימים יוחס ה"ה 'יום הכיפורים המיוחס'.

נמצינו למדים, כי יום הכיפורים הוא יומו הגדול של 'האדם' כישות יחידאית - יומה של היחידאיות. דפוס התנהגותו 'היחידאי' של האדם ביום זה בא לידי ביטוי לא אך בדרך השלילה - באמצעות פרישה והתבדלות מכל זיקה אל החומר והקונקרטי, אלא גם בדפוסי התנהגות חיוביים הרווחים באופן ייחודי אך ורק ביום זה ואשר מייצגים בייצוגיות כפולה: הן את היותו של האדם ישות יחידאית נבדלת, והן את היותו של יום זה יום נבדל ומיוחס בבחינת 'היכלה של היחידאיות', כאשר רק השילוב בין השניים יכול לאפשר את קיומם של דפוסי התנהגות אלו. הבולטת מבין אותם דפוסי היא עבודת כהן גדול ביום הכיפורים, עבודה אשר מגיעה לשיאה בכניסתו של הכהן

¹³ תנא דבי אליהו רבה א'

¹⁴ המשך דברי ה'תנא דבי אליהו' שם עוסקים בהרחבה בכך שביום זה ישנה שמחה גדולה לפני המקום בכך שמתכפרים עונותיהם של ישראל, ואולי ניתן לשייך את דברי המדרש הללו לדברי הגמ' במס' חגיגה (ה' ע"ב) ע"כ שהבכיה שישנה לפני 'שמיא' היא 'בבתי גואל' (הבתים הפנימיים). כפירש"י (שם) ואילו השמחה אך היא בבתי בראי (בתים חיצוניים) - דהיינו, ממדה החיצוני והגלוי של המציאות. כי ביום הכיפורים מגיעה האנושות לדרגת כניסה ותיקון של הממד היותר פנימי (וכפי שיבואר להלן בגוף המאמר אודות פשר הכניסה החד פעמית לבית קודשי הקודשים אך ביום נורא זה) ובכך בעצם כמו פוסקת אותה 'בכיה' שבוכה המקום 'במסתרם' ונהפכת להיות אך שמחה של תיקון וכפרה. ולכשתעייך בשני מאמרי חז"ל אלו ותשווה זה לעומת זה תמצאם משלימים להפליא זה את זה. ודו"ק.

הגדול לפני ולפנים - לבית קודשי הקודשים. מקום זה מנוע מכניסה לכל ילוד אישה כאשר הוא במשך כל ימות השנה כאשר הוא מופרש ומובדל לחלוטין מן המציאות הפיזיקאלית כולה¹⁵, ולכך בכל ימות השנה בהם מקורקע האדם לקיומו הארצי - ממד 'החוץ', הדבר בהחלט מן הנמנע בעבורו לבוא אל הקודש לפני ולפנים למקום מטאפיזי מוחלט זה. רק ביום הכיפורים בו הן הזמן כמסגרת קיומית והן האדם היחידאי מובדלים מכל זיקה אל תנועה ומרחב חיצוני, יש בידו של האדם את הזכות הבלתי משוערת לבוא אל הקודש פנימה ולהגיע לייחוד קרוב ואינטימי מאין כמותו עם מציאותו ית'¹⁶. גם בעת שלדאבון לב אין עמנו בית מקדש, רווחים מנהגים שונים בעבודת יום הכיפורים שמביאים לידי ביטוי את עיקרון הבדלתי זה וביניהם; המנהג לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו וכו' בקול רם', אמירת 'שיר הייחוד', לבישת בגדי הלבן, ועוד מנהגים שכיו"ב.

אותם 'בינוניים' שדינם נחתם ביום הכיפורים אינם אלא 'האדם הממוצע' - או את"ל, האדם כאשר הוא אדם. קיומו של האדם נטוע 'בין לבין': בין ממד החוץ שם הוא משועבד לתנועת הזמן וחוקיה, לממד הפנים היותר נבדל ומופרש, שם הוא מתוודע לאישיותו האזוטרתית זו שיכולה לבוא לידי ביטוי של אמת אך כשהיא עם עצמה ולמול עצמה. זוהי תמצית מצבו הקיומי של האדם: בינוניות. כאשר היותו של הדין המתגלה בראש השנה כזה המתייחס לאדם כנוכח במרחב, ובכך ממילא הנו דינו של המרחב עצמו כמתבאר, הרי שאינו בעצם דינו הפרטי ומסוים של האדם כשהוא לכשעצמו, ולכך הוא אינו אלא בבחינת 'כתיבה', היינו, מצב מתמשך ודינאמי. 'כתיבת הדין' עניינה סקירת אופי נוכחותו ועשייתו של האדם כישות הפועלת במרחב ולוקחת אחריות עליה. הכתיבה היא אינה סופית, ביכולתה להשתנות תדירות, ועוד יותר מכך, היא לעולם מתמשכת עד אשר באה ומצטרפת אליה החתימה - לחתימה אין התחלה וסוף, היא אינה אלא נקודת האשרור, זה המעניק לכתיבה הדינאמית כולה חותם של משמעות ואמת. אין לחתימה כל מקום בגוף הטקסט, היא אינה תורמת דבר וחצי דבר להבנתו או כל כיו"ב, אך מאידך, בלעדיה הכתיבה כולה תישאר מסופקת ובלתי מאושררת עד לאין קץ. האדם 'כותב' את עצמו במרחב בכתיבות מכתובות שונות ומשונות לאין מספר, וכתיבתו זו בדיוק היא העומדת בדין בראש השנה, אך 'כתיבה' נשארת תלויה ועומדת עד ליום בו יתבדל האדם ויעמוד

¹⁵ תוך כדי שהוא מופקע אף מחוקי הפיזיקה היותר אלמנטאריים בדמות תכונתו האנטיפיזיקאלית הידועה, כפי שהיא רווחת כל' חכמים כ"מקום הארון אינו מן המידה'.

¹⁶ 'קודש הקודשים' כמקום הייחוד בין העם היהודי לאלוהיו כפי שמתגלה סימבולית בכרובים המונחת ע"ג הארון הנמצא במקום זה. כמו"כ, עיקרון זה של הפרישות המשולשת: המקום המופרש, האדם המופרש, והזמן המופרש מופיע בקדמונים כעיקרון הידוע של 'עולם, שנה, נפש'. והדברים עתיקים ואכהמ"ל.

אך מול עצמו וככזה יבחן הוא בדיון, דין זה יהיה בבחינת 'החתימה' לדין הכתיבה כולה. אכן החתימה היא 'מלבר' - מחוץ לטקסט עצמו, אך עובדה זו בדייקא היא אשר מעניקה לה את שם 'חתימה'. היכולת של האדם 'לחתום' על כתיבתו במרחב כולו, לעמוד אל מול סך כל הכתיבה כולה ולהתעמת עמה ישירות לחיוב או לשלילה, הנה רק עד כמה שהוא מאמת את יחידאיותו באימות שאין למעלה הימנו ביום הכיפורים. **ביום זה כמו מכריע האדם בגופה של 'הבינוניות הקיומית' שבתוכה הוא לכוד במשך כול ימות השנה** (ואשר לא מאפשרת לו לאמת באימות מוחלט את יחידאיותו הנבדלת, וזאת בגין תלותו הקיומית במרחב כמתבאר). הוא חדל מלהיות 'בינוני' - כולו מוסר 'אליו' - אל הפנימיות המוחלטת¹⁷. כך 'חותם' האדם את חותם האמת המוחלטת על מציאותו האישית וממילא נחתמת כל 'כתיבתו' במרחב, זו שנכתבה בימי הדין של הראש השנה. כך ורק כך, היא הופכת להיות כתיבה של 'איש יחידאי' בהחלט. ואומנם, הצדיקים הגמורים נחתמים לחיים כבר בראש השנה, וזאת באשר זוהי עניינה של 'הצדקות' - מצב קיומי חד ממדי בהחלט. בעבור 'הצדיקים' ממד החוץ כמוה כממד הפנים. טיבה של הצדקות הוא בהתכחשות מוחלט לתנועת הזמן וחוקיו קיומו ('חורש בשעת חרישה וכו')¹⁸, מה שעושה מיניה וביה, את כתיבתם

¹⁷ ובהמשך לנאמר בשלהי הערה 5 (דברי המהרש"א על הגמ' ברף לה' וההפרש בין פרשה ראשונה לשנייה) הרי שניתן לקבוע כי ביום הכיפורים מצליח האדם לנשא את מעמדו הרוחני לכלל 'וכל מאורך' האמורה בפרשה ראשונה. וכל' הגמ' 'בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מארך בכל ממונך דבר אחר בכל מארך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה ל' היינו, כי פרשה זו מורה על האופן בו האדם 'משיא' את כל הווייתו 'החוץ' שלו 'פנימה' לאהבתו ית'. ואכן פרשה זו מדברת על מעמד של 'צדיקים גמורים' להבדיל מפרשה שנייה העוסקת בהגדרתה בבינוניים, כמתבאר. ולכך בפרשה שנייה מוזכר אך 'וכל נפשכם' ולא 'וכל מאורכם' הגם שזאת לכאורה התמסרות טוטאלית וגבוהה יותר, אך העניין כי היא 'וכל נפשכם' אינה מביעה אלא נכונות של האדם למסור את נפשו על מצוות מסוימות עד כדי מסירות נפש, דבר שבהחלט מעיד על עוצם מסירותו וכו', אך עדיין אין הדבר מעיד על 'טיב הווייתו השגרתית'. ולעומת זאת המסירות של 'וכל מאורך' שמשמעו 'בכל ממונך' (דבר שעומד בסתירה אפילו לעיקרון הידוע של 'המבזבז לא יבזבז יותר מחומשו') או לחילופין 'בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה ל', היינו להחיל את אמת המידה של 'הפנים' על 'החוץ'. החלה שכזו משמעה הכפפת החוץ אל הפנים וצירופם אהרדי, וככזו היא בהחלט מיוחסת באופן פרטיקולארי ל'צדיקים', באשר ישנה כאן הפרה מובהקת של יחסי הפרדת הרשויות בין שני ממדים אלו היוצרים את תמונתה של המציאות הטבעית - או את'ל, נחלת הווייתם של 'הבינוניים'.

¹⁸ את התיאור החד ביותר למצב תודעתי זה מוצאים אנו בדברי הרמב"ם בשלהי הל' 'שמיטה ויובל' (פי"ג הל' יג') 'ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הריבם אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה יי חלקו ונחלתו

לחתימתם ולהיפך. לעומתם ולהבדיל מהם, הרשעים גם הם אלו שדואליות קיומית זו הנה מהם והלאה, אלא שבעבורם הוא כמובן מן הכיוון ההפכי ביותר: בעבורם ממד פנים כמותי כמד החוץ, ממד הפנים כולו מחולל ופרוץ לחלוטין ומזהם בזוהמה של תועבה ופריצות, כך כי ממילא 'נחתם' דינם למוות מיניה וביה כחלק מובנה מכתיבת דינו של 'ראש השנה'.

את הכרעה זו בליבה של 'הבינוניות' מוצאים אנו למעשה בנקודת השיא של עבודת הכהן הגדול והיא אשר עומד במרכזה; וננסה להורות ע"כ מתוך דברי הכתובים עצמם¹⁹:

"וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אֶהָרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִים גִּרְלוֹת גֹּרֶל אֶחָד לֵה' וְגֹרֶל אֶחָד לְעֶזְרָאֵל: וְהִקְרִיב אֶהָרֹן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּרֶל לְעֶזְרָאֵל יַעֲמֵד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעֶזְרָאֵל הַמִּדְבָּרָה..."

אותו 'גורל' שמקיים הכהן גדול נושא בחובו את הבירור הגדול בין ממד 'החוץ' לממד 'הפנים'. מעשה הגורל מתבקש אך כאשר העירוב שישנו הוא כה עמוק ובלתי ניתן להפרדה, אלא על ידי מין בירור אינטואיטיבי - מאגי שכזה. רק בזכות 'עיצומו' של יום זה - יום הכיפורים, ניתן להגיע לבירור המכוון באותה 'בינוניות'. שני השעירים נעמדים זה לעומת זה כששניהם מוכשרים לקבל ולשאת על עצמם את אותו

לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים לליום הרי דוד ע"ה אומר י"י מנת חלקי וכיסי אתה תומיך גורלי". אכן זהו מצבו של 'הצדיק' שבהחלט מבדל עצמו מ'עול' החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם' והוא בבחינת 'קודש קודשים' אשר 'ה' הוא חלקו וכו'. מצב שכזה הוא בהחלט סותר את מצבו הקיומי-טבעי של האדם, ולראיה כי תוצאתה המעשית לנטייתו זו של אותו האדם עליו מדבר הרמב"ם (מכל באי העולם!) היא החלה של אותה מתכונת מידור מכל נחלה בארץ ומחויבות לנחלה זו כפי שבאה לידי ביטוי ביחס לשבט לוי עליו מדבר הרמב"ם בהלכה קודמת: 'ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובכיותה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן אלא הם חיל השם שנאמר ברך י"י חילו והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך'. ברי הדבר כי מצב שכזה נושא בחובו חריגה אקוטית מטיבו הטבעי-נורמטיבי של הקיום ותצורתו, אשר הוא כאמור מעוגן עמוקות במתכונת 'הבינוניות'. ואכן, כדאיים דברי הרמב"ם הללו בכדי להעמיד את הבנתנו ביתר דקדוק אודות טיבה של המתכונת 'הקיומית-היום הכיפורית' בה האדם באשר הוא אדם (כבינוני) מנשא עצמו לכלל אותו 'מידור' מוחלט ומסיר מעליו את 'עול' החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם' ובכך הוא מתקדש 'קודש קודשים' וה' הוא חלק ונחלתו בהחלט. ולא בכדי נכנס האדם ביום זה למקום העונה לשם זה 'קודש קודשים' ואשר הוא בבחינת 'חלקו ונחלתו של מקום'.

¹⁹ ויקרא טז' ז"י

'צד' קוסמי שיושת על ראשם. זה שעולה על ראשו הגורל לה', זוכה ונכנס עד לפני ולפנים ממש (באמצעות זריקת דמו בבית קודשי הקודשים). וכנגדו, זה שעולה על ראשו גזירת ה'לעזאזל', נשלח אל המקום היותר חיצוני ופראי, ושם כמו נגזרת עליו הכליה על ידי הכוחות החיצוניים ואיתני הטבע האימתניים הפועלים באותו מרחב כאוטי. ההבדלה א"כ הנה דיכוטומית ומוחלטת, אין יותר מקום לערבוב בין שני ממדים אלו. זוהי ג"כ צורתה וטיבה של הכפרה המתאפשרת בזכותו של מעשה הבדלה טוטאלי זה, וכלשון הכתובים²⁰:

וְשַׁחַט אֶת שְׁעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לְעַם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לְפָרְכַת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַפָּרְתַת וּלְפָנֵי הַכֹּפֶרֶת: 'כֹּכֶפֶר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲל מוֹעֵד הַשֶּׁכֶן אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאתָם':

אחד ממרכיבי היסוד של הכפרה הנדרשת ביום הכיפורים היא כפרה על ממד הפנים. האפשרות כי אותו ממד של 'פנים' לא נשמר בצורתו היותר פנימית כיאה וכמתחייב לו, תובעת כפרה מיוחדת. מצב שכזה עלול להיות מסוכן לכל מי שבא בשערי היכלה של פנימיות פרדיגמאטית זו של 'בית המקדש'. וכפי שפירש שם רש"י על אתר:

'מטמאת בני ישראל - (ת"כ) על הנכנסין למקדש בטומאה ולא נודע להם בסוף שנאמר לכל חטאתם וחסאת היא שוגג: ומפשעיהם - אף הנכנסין מזיד בטומאה'

ואכן מי שנבחר לכפר על 'הפנים' הוא אותו שעיר שעלה בגורל לה' - שעיר זה מסור כולו לה', הוא שעירו של 'הפנים', כאשר תכליתו להביא לכלל טהרה וכפרה מוחלטת של אותו ממד פנים ומתוך אותה 'פנימיות' טהורה להשיא את כפרת העוונות כולם. כמה מופלא הדבר שדווקא יום זה 'יומו של הפנים', נבחר להיות כזה הראוי לקיים בו את 'בדק הבית' (תרת"י משמע) הפנימי הזה, שבאמצעותו הוא מכשיר מחדש את 'היכל הפנים' לכלל 'פנימיותו' הממודרת והמכוונת. הכשרה פנימית זו מקבילה 'לחשבון הנפש' הפנימי בו נתבע האדם לקיים זה כחלק 'מבדק הבית' הפנימי שלו. כך שיום זה הופך להיות בעצם 'יומו של הבדיקה הפנימית'. ודו"ק היטב.

לעומת השעיר לה' - 'שעירו של הפנים', 'השעיר לעזאזל' נושא על עצמו את כל הסאובים והקלקולים הבאים מאותו 'ממד של חוץ', ובכך הוא בעצם; 'שעירו של 'החוץ'. הניתוק שאנו נתבעים לבצע מן החוץ הוא כה מוחלט ובלתי מתפשר, עד

²⁰ שם פסוקים טו' טז'

אשר כמו אין עצה ואין תבונה אלא לשלח את שעיר זה למקום היותר מרוחק 'וחיצוני',
וכל' הכתובים²¹;

וְסַמְךָ אֶהְרֵן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהַתּוֹדָה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ
עֵתִי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתֶם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשְּׂעִיר
בַּמִּדְבָּר:

המתח הגבוה בין הפנים לחוץ ביום זה בא לידי ביטוי גם בציווי החל הן על ראשו של
המשלח את השעיר לעזאזל והן על ראשו של השורף את 'פר החטאת ושעיר החטאת
אשר הובא דם לכפר בקודש', לכבס את בגדיהם ולהיטהר קודם שיבואו בחזרה אל
הפנים, וזאת כאשר עצם יציאתם חוצה והתעסקותם במה שראוי לצאת ולהירחות
מפני ממד הפנים, מחייכם לטהר עצמם קודם שיחזרו אל אותו 'ממד של פנים' טהור
ומכופר.

הכתוב המסיים את פרשת עבודת הכהן גדול מסכם להפליא את הדברים האמורים²²:

'וְכַפֵּר אֶת מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ כִּכְפַר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל
עַם הַקְּהָל יִכְפֹּר':

כפרת המקדש, אהל ומועד והמזבח, עניינם כפרת ממד הפנים הנעשית באמצעות
השעיר לה' שדמו נכנס לפניי ולפנים. ואילו כפרת 'כל העם' נעשית בזכות אותו שעיר
חי הנשלח לעזאזל. אך כמתבאר על מנת שיתקיים הבירור המלא בהקשר של אותה
'בינוניות', הרי כי אין קיום לזה בלא זה, ושניהם קריטיים ופועלים בסינרגיה מלאה
בהשגת הטהרה והכפרה המיוחלת. ועתה נביט מחדש על רצף הכתובים החותם את
פרשה זו²³;

'וְהִיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בְּחֻדְשׁ הַשְּׂבִיעִי בְּעֶשְׂרֵי לַחֹדֶשׁ תַּעֲנוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל
מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֲזָרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכְפֹּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר
אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ: שִׁבְתֵּן שִׁבְתוֹן הִיא לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת
נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכַפֵּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמָּשַׁח אֹתוֹ וְאֲשֶׁר יִמְלֵא אֶת יָדָיו לְכַהֵן
תַּחַת אָבִיו וְלִבְשׁ אֶת בְּגָדֵי הַבַּיִת בְּגָדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכַפֵּר אֶת מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל
מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יִכְפֹּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקְּהָל יִכְפֹּר: וְהִיְתָה זֹאת לָכֶם

²¹ שם פסוקים כא' כב'

²² שם פסוק לג'

²³ שם פסוקים כט' לד'

לְחַקֵּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטָּאתָם אַחַת בְּשָׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה:

רצף הכתובים פלאי בהקשרו. התורה פוסקת באחת לדבר על עבודת הכהן גדול ועוברת לדבר על מצוות עינוי הנפש ואיסור המלאכה ביום הכיפורים, ולאחר מכן על הכפרה והטהרה לפני ה' המובטחת ביום זה ושבת השבתון וכו', ואז היא חוזר דיבורו של הכתוב לנסב אודות עבודת הכהן גדול, תוך כדי ציון מדויקדק ע"כ שאך 'הכהן אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו וכו' יכול לבצע את עבודה זאת, ולסיום מציינת התורה את טיב הכפרה המושגת בעבודה זו וכפי שהתבאר. ועל פניו הקשר מתפתל ובלתי קוהרנטי זה הנו תמוה עד מאוד.

אלא כי ברצף כתובים זה כמו חושפת בפנינו התורה את ההקשר המלא והנכון של יום נורא זה: אכן עניינו של יום זה כיום 'יחידאי' מצטרף עמוקות לעניין עבודת הכהן גדול והיותה מכוונת ומעוגנת כאחד ביחידאיות כמתבאר. עבודה זו איננה יכולה להתקיים 'בחלל תנועת הזמן השגרת', כי כאשר היותה 'עבודה יחידאית' עליה להתקיים בהתאמה על מצע של 'זמן יחידאי' - זמן שמעצם הגדרתו הנו בבחינת 'לפני ה'. ולא די בזאת, כי עובדת 'יחידאיותה' זו אף שוללת ממנה את האפשרות כי תתבצע בידי כהן מצוי מן הכוהנים, אלא אך עליה להתבצע אך ורק על ידי האדם המתעטר בכתר היחידאיות האולטימטיבית, הלא הוא; הכהן הגדול²⁴. ובהקשר זה ראוי להדגיש ולחדר את עובדה זו שהיא יוצאת דופן ביותר מכל עבודות המקדש המתקיימות בו לאורך כל ימות השנה ומועדיו: כי אין אח ורע לעובדה זו שהעבודה הנעשית ביום הכיפורים נעשית כולה מריש ועד גמירא על ידי 'אדם אחד'! אדם אחד המצועף עמוק ביחידאיותו ואשר פועל את כל הנדרש בעבודות המקדש ביום זה²⁵, כאשר לעומתו כל העם כולו עומד בדומיה חרישית וצופה בו מן הצד מבצע את עבודות אלו. אין כאמור כל דוגמא למצב שכזה, אשר ללא ספק מחדר בעבורנו שבעתיים את עיקרון זה ולפיו כל המתחולל ביום זה עליו להתקיים כשהוא יצוק מעוגן ביחידאיות היותר מזוקקת. וכשם שהפעולות לא יכולות להתקיים בימים שהנם בבחינת 'רבים' ('ימים יוצרו' - תנועת הזמן ושגרתה), כך הן אינן יכולות להתקיים בהלימה לחוק יחידאיותם אלא א"כ הן נעשות על ידי 'האדם האחד'. וכשם שאינן יכולות להתקיים אלא על ידי שני תנאים קיום אלו, כך אינן יכולות להתקיים אלא במרחב שאין יחידאי הימנו;

²⁴ וכמה נפלא לחזור שוב לאותה משוואה קוסמית של: 'עולם-שנה-נפש' האמורה לעיל, כי כשתבונן ברצף הכתובים לא-לג' תמצא כי הם נושאים בחובם בדיוק את משוואה זו: פסוק לא': 'שבת שבתון היא לכם וכו' - היינו, זמן (את"ל 'שנה'). פסוק לב': 'וכפר הכהן אשר ימשח וכו': היינו, אדם (את"ל, 'נפש'). פסוק לג': וכפר את מקדש הקודש וכו' - היינו, מקום (את"ל 'עולם').

²⁵ כולל גם אותן עבודות שאינן ייחודיות ליום הכיפורים כמו הקרבת התמידין והמוספין. וכפי שנפסק ברמב"ם פ"ב מהל' עבודת יום הכיפורים ה"א.

'לפני ולפנים - בית קודשי הקודשים'. זאת אשר למדנו משזירת כתובים זו אשר כשרגא דליבנא משרטטת בפנינו את טיב היחידאיות האופפת כל צד בהווייתו של יום זה.

נחזור לדברינו אודות הבינוניים ודינם: נראה לומר כי הדברים מקבילים למאמר חכמים הידוע אודות טיבם של 'הבינוניים לעומת הצדיקים והרשעים'²⁶.

"תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו בינונים זה וזה שופטן שנאמר יעמוד לימין אביון להושיע משפטי נפשו אמר רבא כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי אמר רבא לידע אינש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא.."

'המשפט העצמי' - זוהי גולת הכותרת למאמר עצום זה. האדם שופט את עצמיותו. או את"ל; עצמיותו היחידאית של האדם נבחנת לעומת עצמה. 'צדיקים' הם אלו המסורים בידיו של 'היצר הטוב' - ה"ה ממד הפנים הטהור והמוחלט, וממילא הוא אשר שופטם 'לחיים' של אמת (באשר הם מופקעים מיצר הרע שהוא גם מלאך המוות), וככאלה אף 'במותם קרויים חיים'²⁷. לעומתם 'הרשעים' מסורים ביד 'יצר הרע', כל הווייתם מתקיימת על פיו אמת מידותיו ותלותם בו היא מוחלטת ובלתי מותנית, ולכך הוא 'שופטם' - היינו, הוא זה 'המצדיק' את קיומם (דבר שהוא סתירה מיניה וביה), וככאלה הנם בהכרח כאלה שאף 'בחייהם קרויים מתים'²⁸, דהיינו אכדונם הוא מוחלט וחסר תקומה. לעומתם 'הבינוניים' נמצאים בתווך, בין הממד הקונקרטי והנפסד - שזהו בבחינת 'שטח שיפוטו' של יצר הרע, לממד הפנים בו הם מזדכים על 'יחידאיותם' הטהורה - ואשר הוא בבחינת 'שטח שיפוטו' של יצר הטוב. מצב שכזה מונע מהם למעשה להביא את שיפוטם לכלל הכרעה חלוטה וחתומה. יום הכיפורים א"כ הוא היום בו ניתנת ההזדמנות ביד האדם לגאול את עצמו מתנועת מלקחיים זו של מצב הבינוניות שבתוכו הוא נמצא, ולהביא את שיפוטו לכלל חיתום לחיים, וזאת כאמור מתוך אותו 'מידור' מוחלט מממד החוץ, דבר שהופך את כל 'שטח שיפוטו' לזה הנתון בידי היצר הטוב.

²⁶ ברכות סא' ע"ב

²⁷ ברכות יח' ע"ב

²⁸ שם

הדבר שאנו למדים גם ממאמר חכמים הנזכר באחרונה וגם מאלו הנזכרים לעיל (בהם מוזכר האדם באשר הוא אדם כזה שדינו נחתם ביום הכיפורים, ומאידך המאמר הנוסף מזהה בהקשר זה אך את 'הבינוניים'), הוא כי המצב הקיומי-טבעי של האדם מעוגן 'בבינוניות' כאשר הן הצדקות מחד והן הרשעות מאידך נושאים בחובם מרכיב מובהק של חריגה ממצבתו הטבעית של האדם. עד כדי כך אמורים הדברים שאחד מגדולי חכמי התלמוד 'רבא' אשר ברי כי ידע היטב בעצמו את גודל מסירותו ושקדנותו בלימוד התורה לצד היותו ירא א-לוהים עושה טוב וסר מרע בתכלית, ובכל זאת קרא בעצמו; 'כגון אנו בינוניים'. ויש עוד להאריך בטיב המו"מ התלמודי שם, אך אכהמ"ל.

העובדה כי בראש השנה התגלותו של הא-לוהים בעולמו היא בזכות 'האדם' כנוכח מרחב, מעניקה יתרון לאדם בהגדרתו 'הקבוצתית' (גנרית) על פני האדם היחיד, באשר ברי הדבר כי לנוכחותה של קבוצה רושם חזק ואדיר שבעתיים על פני נוכחותה של האדם הבודד. ביום זה קוראים מביעים אנו את הייחול והכמיהה ולפיה **'ויידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו' - וכן כי 'ייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלום..'**²⁹ היינו, שאיפה למצב בו 'האנושות' כזו העומדת בראש היררכיית היחידאיות בעולם תניף את דגל יחידאיותה ותאמת אותו בעצמה, וכך היא תבוא ותעמוד בדין וכד בכד תעמיד בדין את העולם כולו ותצדיק את קיומו. גם קול השופר ההולך ונישא ביום זה ייעודו להדהד בקולו העצום מסוף העולם ועד סופו, להביא את בשורת ההתגלות היחידאית לכל קצוות תבל, ובהקשר זה מעלים אנו על נס את ההתגלות הגדולה בהיסטוריה - מעמד הר סיני, שייחודיותו הגדולה היה בהיותו **'התגלות לרבים!'** ובכך חרג והתייחד מכל התגלות נבואית אחרת לפניו או לאחריו. מוטיב הפומביות מתבלט להפליא בל' הכתובים אותם אנו מציינים בהקשר זה: **'אִתָּה נִגְלִיתָ בְּעֵינֵי כְבוֹדְךָ עַל עַם קְדֹשְׁךָ לְדַבֵּר עִמָּם. מִן הַשָּׁמַיִם הִשְׁמַעְתָּם קוֹלְךָ, וְנִגְלִיתָ עֲלֵיהֶם בְּעַרְפְּלֵי טְהָר. גַּם כָּל הָעוֹלָם כָּלוּ חָל מִפְּנֵיךָ, וּבְרִיּוֹת בְּרֵאשִׁית חֲרָדוּ מִמֶּךָ, בְּהִגְלוֹתְךָ מִלְכָּנוּ עַל הָרַסְיָנִי; וּבְשֵׁאִיפָה לְהִתְגַּלּוֹת פּוֹמְבִית שִׁכּוּזוּ בּוֹחֲרִים אֲנִי לְסִיִּים אֶת רִצְף תְּפִילּוֹת מְלָכוֹת זִכְרוֹנוֹת שׁוֹפְרוֹת; 'כָּל יֹשְׁבֵי תַבַּל וְשֹׁכְנֵי אֶרֶץ, כְּנִשְׂא נֶס הָרִים תִּרְאוּ וְכִתְקוּעַ שׁוֹפֵר תִּשְׁמְעוּ'.**

ואכן, כבר בגמ' מוצאים אנו ביטוי לעיקרון זה בתצורתו הפרוצדוראלית של הדין המתגלה בראש השנה³⁰:

'תניא אידך כי חק לישראל הוא אין לי אלא לישראל לאומות העולם מנין ת"ל משפט לאלהי יעקב א"כ מה ת"ל כי חק לישראל מלמד שישראל נכנסין תחילה

²⁹ מתוך נוסח תפילת הלחש לימים הנוראים

³⁰ ר"ה ח' ע"ב

לדין כדרב חסדא דאמר רב חסדא מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין שנאמר³¹
משפט עבדו ומשפט עמו'

במאמר זה מזהים אנו העדפה מובהקת של האדם כישות קבוצתית, זה אשר מזכה את
'העם היהודי' כקבוצה על פני כל קבוצה לאומית אחרת. 'המלך' על פני כל אדם פרטי
אחר, באשר 'פרטיותו' של המלך כמו נושאת בגלימתה את הלאום כולו.

לא בכדי ראש השנה הוא יומו של האור' היום בו האדם כמו 'מאיר' את מרחב קיומו
כולו, וכפי שקוראים חז"ל³² עה"פ בתהילים³³ 'לדוד ה' אורי וישעי'

"אורי בראש השנה וישעי ביום הכפורים"

ראש השנה הוא יומו של 'האור' המתפשט והמתגלה ביקום כולו, שאיפת התיקון של
יום הכיפורים שונה בתכלית, היא אינה שואפת אלא 'לישועה'. 'הישועה' היא למעשה
ההתגלות הפרטית, ביום הכיפורים מתגלה האלוהים לאדם כיחיד, כאדם בודד
המתכנס עמוקות בד' אמותיה של אינטימיותו המצומצמת. ואדרבה, התגלות זו תלויה
במידור ובהתבדלות והיא בעבורה כדבר שהנשמה תלויה בו. לישועה אין את אותו
'הד' חוצה גבולות שמאפיינת את 'ההארה', כל פעולתה היא אל תוככי האדם פנימה
ושם בחביון נפשו היא מחוללת את נפלאות תשועתה.

להבדיל מראש השנה בו כאמור מעלה האדם על נס את ההתגלות הפומבית-החד
פעמית של 'מעמד הר סיני', ובהתאמה הוא נושא עיניו בצפייה להתגלות גאולתית-
עתידית מסוג אוטופי שכזה, הרי שביום הכיפורים בוחרים אנו לציין דווקא את
ההתגלות היותר פרטית ואישית העומדת בסימן התגלותו הנבואית של אבי הנביאים
'משה רבנו': לאורכו של היום כולו אנו חוזרים ומתוודעים פעם אחר פעם לאותה
'התגלות' אפופת מסתורין שהתקיימה כולה בסתר חביון פרטיותו של משה רבנו, ואנו
מנסים להתחקות וכמו לשחזר בהווייתנו שלנו את התגלות זו; 'כמו שהודעת לעניו
מקדם כמו שכתוב וירד ה' בענן ויטייב עמו שם': לא בכדי משה רבנו מופיע פה
בתואר הסתם 'עניו', הענווה כתכונה המעצבת שבזכותה מכנס האדם את עצמיותו
פנימה ותופס עצמו כמושפע ולא כמשפיע, כמסובב ולא כעילה. לעומת ההתייצבות
בראש השנה המאופיינת כ'להתייבב על ה' - היינו, התייצבות שהיא לעומתית,
שתמצית עניינה הוא סקירה ובחינה. 'ההתייצבות' של יום הכיפורים נושאת אופי של
'התייחדות', ככזו באה הקריאה למשה כיחיד; 'הנה מקום איתי וניצבת על הצור'³⁴.

³¹ מלכים א ח, נט

³² מדרש תהילים כז' ובעוד מקומות.

³³ תהילים כז' א'

³⁴ שמות לג' כא'

כנגד התייצבות זו באה לאחר מכן - כזה לעומת זה, התייצבותו של הא־לוהים; 'וירד ה' בענן ויתייצב עמו שם'³⁵. כך שלפנינו תהליך דו צדדי של גילוי והארת פנים, שבו משיא משה את עצמו לנוכחות אינטימית משותפת בינו לבין הא־ל. כשבפועל תוצאת גילוי ייחודי זה, היא כניסתו לפני ולפנים ושהייתו שם ביחידאיותו המזהרת ומתוך כך לזכות להתוודעות פנים אל פנים עם קונו.

הבה נביט בעוד כתובים המתארים את המעמד הכביר ההוא בו הגיע ארון הנביאים מי שנאמר בו 'כי בכל ביתי נאמן הוא', לפסגת הקרבה וההתגלות לפני המקום:

"וַיֹּאמֶר הָרֹאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ: וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבִי עַל פְּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחֲנַנְתִּי אֶת אֲשֶׁר אַחֲזַן וְרַחֲמַתִּי אֶת אֲשֶׁר אֶרְחַם וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לְרַאת אֶת פָּנַי כִּי לֹא יֵרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי: וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר: וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשִׁכְתִּי כַּפִּי עָלֶיךָ עַד עֲבָרִי: וְהִסְרֹתִי אֶת כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרְאוּ..."³⁶

לאחר שמשה רבנו הצליח במשימתו כמנהיג לפייס דעת קונו בדבר חטאם הנורא של העם היהודי ולהזדכות בעדם במחילה וכפרה, עובר הוא לדבר בעד עצמו, בעד עצמיותו השואפת להגיע לקרבה האופטימאלית כלפי הבורא, וזאת מתוך הכרה צלולה כי בכך תזדכך שבעתיים טהרת הכפרה הכלל לאומית. 'הראיני נא את כבודך' באה הבקשה, וכנגדה ההיענות; 'אני אעביר כל טובי על פניך וכו' וחנותי את אשר אחזן וריחמתי את אשר ארחם'. הרחמים המופיעים כאן עניינם, הכשרת אותה התגלות בלתי אמצעית. 'אני אעביר כל טובי על פניך'; תחושת הטוב, החנינה והרחמים, אינה אלא כמין תחושת לוואי לאותה אינטימיות שמתקיימת בין משה לבין המקום. 'וחנותי את אשר אחזן'; שני פנים לה לחנינה ושניהם חד הם: מחילה, ונשיאת חן. המחילה אינה אלא נגזרת מתוך אותה 'נשיאת' חן, כאשר נשיאת החן לא מתקיימת אלא בזכות אותה 'התוודעות' אינטימית.

גם 'תחינת' האדם למחילה ביום הכיפורים אינה מכוונת אלא לאותה 'נשיאת חן' בדיוק שסופה 'בחנינה'³⁷. אותם 'יג' מידות החוזרות ונשנות לאורכו של היום הקדוש

³⁵ שמות לד' ה'

³⁶ שמות לג' יח' כג'

³⁷ והדברים מרומזים להפליא בדברי רש"י בריש פר' ואתחנן (דברים ג' כג'): 'ואתחנן - אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם אע"פ שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם לפי שאמר לו וחנותי את אשר אחזן אמר לו בלשון ואתחנן. ד"א זה אחד מעשרה לשונות שנקראת תפלה'. כי זוהי עניינה של 'מתנת החינם': נשיאת חן. הצדיקים הנמצאים

כולו, מושתתות כולן על מצע של יחס כפול: של 'תחינה' מצידו של האדם, ו'נשיאת חן', של קרבה אינטימית עצומה מצדו של מקום. וכלשון הפייטן הקדמון בפיוטו הנודע הנאמר בתפילת נעילה - שעת השיא של יום הכיפורים: 'שלוש עשרה מידות האמורות בחנינה'³⁸. כך היו הדברים אצל משה רבנו בשעתו הנפלאה ההיא, כאשר מתוך אותה 'העברת כל טוב על פניו' ונשיאת החן מאת המקום, הקרינה בו אור צחצחות של תחושת קרבה שאין למעלה הימנה, ומתוך תחושת קרבה זו פרצה מתוכו הקריאה התיאולוגית הגדולה: 'ה' ה' אֵל מלא רחמים, ארך אפיים ורב חסד ואמת, נושא חסד לאלפים וכו'.' אין כאן לא שבח במובנו הפשוט ולא בקשה במובנה הרוח, אלא יש כאן כמין ביטוי רפלקסיבי וספונטאני לאותה תחושת 'חנינה' הממלאת ומציפה את כל ישותו של משה רבנו, ואשר היא המאפיין התחושתי הגדול של קרבת השיא אליה הוא זכה להשיא עצמו באותם רגעי פלא, והיא זו אשר הביאה למחילה הידועה לכלל העם היהודי על חטאו הנורא בעגל³⁹. ומיניה וביה, זוהי סודה גם הגדול של מחילת החטאים ביום הכיפורים: אותו מצב אינטימי מתחטא של האדם לפני המקום מביא מיניה וביה לכלל אותה היטהרות ו'חנינה' גדולה, ולכך מה טבעי יותר כי שאיפתנו הבלתי מתפשרת ביום קדוש זה הוא לנסות פעם אחר פעם לשחזר ולו מעט מזעיר כמין אבחה קלה וצרה, את אותו מעמד נשגב של 'נשיאת חן', כאשר הוא מהווה בעוברינו ארכיטיפ מובהק למעמד ההתייחדות ונשיאת החן האולטימטיבית,

במצב של 'נשיאת חן' תמידית לפני המקום מבכרים את ההשפעה מתוך הזיקה האינטימית, על פני זו הניתנת עפ"י משוואת תגמול של 'תן וקח'. והבן זה מאוד.

³⁸ וראה עוד בפיוט נפלא זה: כי לאורך הפיוט בכל הבקשות האמורות בו מדבר הפייטן באופן עקבי בל' רבים: 'מידת הרחמים עלינו התגללי וכו', 'שתשים דמעותינו בנאדך להיות' וכן על זה הדרך. המשפט היחיד בפיוט זה הנאמר כולו בל' יחיד הוא זה העוסק באופי התחינה והעמידה לפני המקום: 'תמכתי יתדותי בשלוש עשרה תיבות וכו', לכן שפכתי שיח וכו', בטוח אני באלה ובזכות שלושת אבות'. כי 'הבקשות' אכן מופנות כבקשה על הכלל וגאולתו וכו'. אך עצם המעמד של 'ג' המידות' ואופיו מעוגן בטריטוריה היותר פרטית ונבדלת של האדם היחיד. ודרו"ק.

³⁹ והאומנם, כי משמעות הכתוב חתומה לכשעצמה, על מי נסבה מילת 'ויקרא'; האם על ה' בעצמו או שמא על משה רבנו? ואכן בגמ' (ר"ה יו" ע"ב) משמע להדיא כי 'הקורא' היה המקום עצמו: 'אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם כשליח ציבור'. לדעת ר"י ייצג הקב"ה כביכול את משה מול עצמו. אך ראה בתרגום ירושלמי לכתוב זה שלהדיא וזיהה 'הקורא' כמשה רבנו: 'ועברת יקר שכניתיה דיי קדמוי וצלי משה ואמר יי אלהא רחמנא'. אך נראה כי ערפול משמעי זה אינו בכדי כלל ועיקר, והוא נובע דווקא בזכות אותה 'התייחדות' פלאית שהתקיימה באותו מעמד עד אשר היא הביא למצב של 'טשטוש זהויות'. גם אם הקריאה יצאה מפי המקום, הרי כי לא היה זאת אלא 'בשליחותו' של משה. או את"ל; עצם מעמד ההתייחדות הוציא מתוכו את קריאה ספונטאנית זו, ואשר היא ממשיכה להיות ביטוי למצבו האינטימי של האדם לעומת הא-לוהים עד היום הזה.

וממילא לזכות ולקיים בעצמינו 'וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם'. ואכן, כי בזמן שבית המקדש קיים הייתה המחילה נעשית בזכות כניסתו של הכהן הגדול 'לפני ולפנים' והתייחדותו שם לפני המקום, אך כל זה 'בהיות ההיכל על יסודותיו. ומקדש הקדש על מכוונותיו. וכהן גדול עומד ומשרת. דורו ראו ושמוחו'⁴⁰, אך אנו שמפני חטאינו ולדאבון לב אין לנו לא כוהנים במעמדם ולא לויים בדוכנם, אין לנו אלא את אותה 'אינטימיות' ו'תחינה' אישית של כל אחד ואחד לפני המקום, ואך מעמד זה יכול להבטיח בעבורנו את ה'חנינה' המיוחדת והשגת ההיטהרות המכוונת.

באותו מעמד נפלא של 'נשיאת חן' לפני המקום זכה משה גם לקבל לידינו את 'הלוחות השניות'. להכביל מההתגלות הראשונה בה ניתנו הלוחות הראשונות 'בפרהסייה', מעמד זה היה כולו 'בצנעה' - כהתגלות פרטית למשה - וכל' הכתוב⁴¹ 'פסל לך שני לוחות אבנים', והוא הוא זה שהנחיל בהם את העם היהודי כולו⁴². השבר הגדול שהתחולל בעקבות חטאם של העם היהודי בעגל, הוא ביחס לאפשרות המעמד הפומבי והגלוי של האדם לעומת הא"ל, ובהתאם כך גם הלקחים שנלמדו והופקו מכך היו בהקשר זה בדיוק - והדברים מתבארים במדרש⁴³:

'בו ביום נאמר לו למשה סלחתי כדבריך וקבעו הקב"ה יום סליחה ומחילה לדורות שנאמר (ויקרא טז) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר ומיד צוה לו למשה ועשו לי מקדש פסל לך והיה נכון לבקר כך בראשונה ויהי ביום השלישי בהיות הבקר וגו' וכאן וגם איש אל ירא הלוחות ראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין הרע ונשתברו וכאן א"ל הקב"ה אין לך יפה מן הצניעות שנאמר (מיכה ו) ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת':

שלושה לקחים בולטים מופיעים במאמר זה;

- א. יום כיפור כיום הסליחה ומחילה לדורות.
- ב. עשיית המקדש.
- ג. נתינת הלוחות בצנעה ובאופן אישי ומיוחד למשה רבנו.

ובעומק העיון, ניתן לזהות כותרת אחת לכל שלושת לקחים אלו ואשר היא המהווה את החוט השני השזור בהם רעיונית: 'ההתייחדות כאופן כינונה המכוון של הזיקה

⁴⁰ ל' הפייטן בסיומה של תפילת 'סדר העבודה' הנאמרת בתפילת המוסף ביוה"כ.

⁴¹ שמות לד' א'

⁴² וכל' הפיוט הנאמר בתפילת שחרית דשבת: 'ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו וכו'.

⁴³ מדרש תנחומא 'כי תשא' לא'

לאלוהים⁴⁴: 'יום הכיפור', הוא יום ההתייחדות - היינו, לא עוד התייחדות בכל יום מימות השנה אלא אך ביום שהוא נבדל בהחלט מתנועת הזמן הטבעית כמתבאר. 'בית המקדש' - כמקום ההתייחדות הנבדל. ו'**משה רבנו**' - שהוא בבחינת 'האדם' הנבחר והנבדל הזוכה להשיא עצמו למעמד ההתייחדות האולטימטיבי⁴⁵

ולא בכדי מזהים חז"ל את אותם שני ימים של 'יום חתונתו ויום שמחת ליבו' האמורים בספר השירים⁴⁶ כמתייחסים שניהם ליום הכיפורים וכלשון המשנה במס' תענית⁴⁷

'וכן הוא אומר צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה בעטרה לו אמו ביום חתונתו וכיום שמחת לכו ביום חתונתו זה מתן תורה וביום שמחת לכו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו'

וברש"י שם כתב:

זה מתן תורה - יום הכפורים, שניתנו בו לוחות האחרונות:

וראה עוד בפירוש רע"ב על המשנה שם שאף את 'יום שמחת ליבו' שהוא בניין בית המקדש, ייחס ליום הכיפורים, דבר המתחבר עמוקות לדברינו לעיל אודות כך שביית המקדש הנו יומו של 'המקדש' באשר היותו 'יומו של הפנים', ולכך מן הראוי לחנכו ביום זה כשם שמן הראוי 'לתקנו ולכפרו' מכל אותם פרצות וטומאות אשר גרעו 'מפנימיותו' הטהורה.

זאת ועוד, העובדה כי רש"י בחר לציין דווקא את 'קבלת הלוחות השניות' כיום 'שמחת ליבו' ולא את מעמד קבלת הלוחות הראשונות שהוא זה הנחשב כמעמד הגדול והידוע ואשר אותו אנו חוגגים ומציינים מידי שנה בחג השבועות, מעידה על המרכיב האינטימי בה התייחדה קבלת הלוחות השניות על פני אלו הראשונות. שני מעמדים אלו של 'חתונתו' ו'**שמחת ליבו**' מציינים את הקשר האינטימי המתקיים בין הקב"ה

⁴⁴ כזו שפותרת את הדיכוטומיה הרווחת במציאות כמציאות 'בינונית'. כי במעמד הר סיני כמו 'הוכרע' האדם ממצבו 'הבינוני' והשיא עצמו לכלל 'יחידאיות' מוחלטת ובלתי מותנית. אך כאשר חטאו ישראל בעגל כמו ביררו בעצמם למפרע שאין בכוחם להתנשא לכלל מעמד נשגב שכזה, ובעצם חזרו אל אותה 'בינוניות' שאפיינה אותם עד לאותו מעמד. וכפי שדרשו חכמים על הכתוב (תהילים פב' ו"ז) 'אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם אחד כאחד האדם תמותון וכאחד השרים תפולו'; שהוא נסב על מעמדם בקבלת התורה עד לנפילתם במעשה העגל. וכפי שפירש"י שם על אתר: 'אלהים אתם - מלאכים כשנתת לכם את התורה נתתיה לכם ע"מ שאין מלאך המוות שולט עוד בכם'. ודו"ק בזה.

⁴⁵ ובהמשך לעיל בהערה 12, הרי שלפנינו עוד רמז נפלא עד למאוד לאותו עיקרון קמאי של 'עולם (בית המקדש) שנה (יום הכיפורים) נפש (משה רבנו). ודו"ק.

⁴⁶ שיר השירים ג' י"א'

⁴⁷ תענית כו' ע"ב

לעם סגולתו, ולכך מה שמייצג בהקשר זה את אותה אינטימיות הן דווקא שני מעמדים אלו בהם כביכול הגיעה אותה 'התייחדות אינטימית' לנקודות של שיא, כאשר שני מעמדים אלו מתקיימים **ביומה הגדול של אינטימיות זו** - הלא הוא, יום הכיפורים⁴⁸. והבן זה מאוד.

ואם לחזור לזיהוי ההבדל בין שני ימי דין אלו 'ראש השנה' לעומת 'יום הכיפורים': הרי כי אם בראש השנה מעלים אנו על נס את ההתגלות הפומבית והחד פעמית של 'מעמד הר סיני', הרי שביומו הפרטי של האדם - יום הכיפורים, אין אנו מתחקים אלא אחר אותו מעמד חביוני של 'נתינת הלוחות השניות'.

אם בראש השנה הבעתו של האדם את עצמו ועצמיותו באה לידי ביטוי באמצעות קול השופר כמתבאר בארוכה במאמר קודם, הרי שביום הכיפורים האדם מביע עצמו באמצעות כלי ההבעה הייחודי לו בהחלט - הדיבור. ניתן לזהות את יום הכיפורים כיומו של הדיבור. מצוות היום 'האקטיבית' היחידה של יום זה הנה 'וידוי' - הוידוי הנו למעשה הדיבור העצמי, האופן שבו האדם מדבר 'את עצמו', מביע במלל את מעמדו האישי. אין הדיבור בהקשר זה ככלי להתקשרות עם זולתו, אלא כולו מתייחס

⁴⁸ ובהמשך לאמור בהערות לעיל, ע"כ שמעמדו של האדם כפי שהוא מעוצב בפרשה ראשונה של קר"ש, הוא כפרדיגמה למעמדו של האדם אל מול האלוהים ביום הכיפורים, הרי כי עפ"י האמור כאן יש להוסיף ולהעיר בכך שפרשה ראשונה פותחת בציווי של 'אהבת את ה' אלוקיך' כאשר רק מתוך מקום זה 'אהבה' - היינו, אינטימיות אישית עמוקה, ניתן להגיע להתמסרות האמורה לאלתר; 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'. אומנם אהבה זו אינה המצב הטבעי של האדם, וכלשון הרמב"ם (פ"י מהל' תשובה הל' ג'): 'כיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שיר השירים משל הוא לענין זה' וביתר שאת כתב בהמשך שם (הל' ו'): 'דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ועוזב כל מה שבעולם חוץ ממנה כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך'. ואכן ככל שמצב זה של אהבה כה עזה הנו חריג ובעצם בלתי מאפשר לאדם לחיות את חייו בצורה תקינה ומסודרת (וכל' של רבי ישמעאל בכרייתא האמורה לעיל; 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ'), כלפי יום הכיפורים הוא רק הופך להיות אקטואלי ומתחייב עוד יותר. כחלק מהותי מהוויית היום ואופן מעמדו של האדם בו כפשוטו ממש; 'עוזב כל מה שבעולם חוץ ממנה'. ובה יש להבין את עניינה של 'תשובה מאהבה' לעומת 'תשובה מיראה', כי זאת הנעשית 'מאהבה' אין מחילת החטאים באה מתוך מקום 'החרטה' והנחמה על החטא, אלא מעצם 'הוויית האהבה האינטימית' המתקיימת בין האדם לאלוהיו. וכפי המתבאר בגוף המאמר אודות עניינה של 'התחינה, נשיאת החן, והחנינה'. וצא וראה כמה עצומה ונבדלת היא 'התשובה מאהבה' עד אשר כל הוויית האדם על סך זכויותיו וחובותיו גם יחד, הופכים להיות מאוחדים ככוליות נפלאה עם מציאותו ית' - מציאות שהיא כולה זכות וחסד. וזהו פי' 'זדוניות נעשות לו כזכויות'. והבן.

אל ועל עצמו. במידה מסוימת 'דיבור' שכזה הנו המייצג היותר מובהק של אותה תכונת 'רוח ממלא'⁴⁹ ייחודית צורנית שניחן בה אדם הראשון כבר בעת בריאתו הגם שלא היה כל זולת הימנו בכדי שדיבור זה יבוא לכלל ביטוי 'תקשורת'. אם קול השופר עניינו הנכחת האדם במרחב, הרי שקולו של הדיבור מייצג את ההיפך מכך, את ההתניה. כאשר האדם מדבר את מעשיו וקל וחומר כשהוא מדבר את סביבתו על סך העצמים הקיימים בה, הוא יוצר התניה וריחוק, וזאת בכך שהוא מזדקק אל נקודת התייחסותו מתוך מקומו המושכל-סובייקטיבי שלו וכך הוא מביא או דוחה את אותו מעשה אל הווייתו פנימה. דברור המעשים בפי האדם ופריטתם בהגיית פיו אחת לאחת, יוצר עימות ישיר ובלתי אמצעי ביחס לכל מעשה אמצעי הדיבור משמש כמתווך בינו לבין אותם המעשים וההתודעות הרטרואספקטיבית אליהם. וביתר שאת, 'הוודוי' אף מעניק ממד שיפוטי-מוסרי מובהק אל אותו המעשה, ובכך הוא מקבל 'אימות' וממשות מחודשת בתודעת האדם, תוך כדי שהוא מחדש עליו את רגש החרטה מחד וההחלטה המחייבת העתידית מאידך⁵⁰.

ולא זאת בלבד, אלא כי עצם אפשרותו של האדם להגיע לכלל תפיסת 'אני' מזוקקת שכזו, ומתוך כך לעימות עצמי עם זהותו ומעשיו אינה אלא בזכות דיבור עצמי זה. נמצינו למדים כי כל קומת האדם נבחנת לעומת תכונת דיבורו; עד כמה הוא נאמן לעצמו ולהגותו ותופס כדבעי את אורחותיו ומעשיו, או שמא אין לדיבורו ערך, ובלתי מתקיימת כל הלימה בין דעתו לבין מעשיו, וכי אדרבה, הוא הולך אחר מעשיו במקום שאלו ילכו אחריו ויתכוננו לאור מחצבת מחשבתו.

וצא וחשוב, כי לא בכדי נפתח יום הכיפורים בתפילה הגדולה העוסקת 'כדיבור' - תפילת 'כל נדרי'! בתפילה זו חוזר האדם להיות נאמן ועקבי עם 'דיבורו'. כל אותם דיבורים אשר אותם דיבר במהלך השנה, ואשר קבעו בעבורו כך או אחרת, חייבו את א' ושללו את ב' וכן על זה הדרך, מקבלים מהאדם הכרה ועימות מחודש. הוא חדל מלהתחמק מהם, ואדרבה, הוא מכיר בהיותם בעלי משמעות וכאלה אשר מייצגים נכוחה את קומתו הצורנית וכמחייבים בהחלט, אך דווקא עניין ותכלית התפילה היא הוא לעקר לעקר מאותם ה'דיבורים' את מרכיב ה'אני-אישי-אותנטי שלו. הוא מתחרט מהם, מסתייג מן המניע שהביאתו לדבר אותם, ובכך הם כמו נותרים חלולים מכל מרכיב זהותי - מחייב שלו. זהו הצעד המקדים אותו עושה האדם כמין רגע קודם

⁴⁹ ל' התרגום עה"פ (בראשית ב' ז') 'ויהי האדם לנפש חיה'.

⁵⁰ למילה 'וודוי' משמעות כפולה: 'הודאה' ו'ודאות' - ולשניהם עניין אחד: הודאות הנה תולדה של ההכרה, וההכרה עניינה 'הודאה'. כאשר האדם 'מתודה' הוא מכיר בעובדה כי אכן עשה מעשה מסוים, ובכך כמתבאר יוצא אותו מעשה מספירת זיכרונו המופשט והאמורפי ומקבל 'ודאות'. היינו, כמין 'חיים עצמאיים' משל עצמו, וככזה הוא כמו 'עומד' לעומת האדם ומעמתו עם השלכותיו המוסריות וכו'.

שיפסע את פסיעתו הראשונה פנימה אל היכלו הנשגב של 'יום מימים יוחס יום הכיפורים המיוחס', וישיא עצמו אל ההתייחדות הבלתי אמצעית עם עצמו ועם קונו, סקירת מידת מחויבותו לעצמו; האם ישנה שם 'עצמיות' כלשהי אשר נותנת את הטון בהווייתו? האם כאשר יעמוד בקרוב ממש וידבר 'בוידוי' את 'עצמיותו' זו יהיה זה בבחינת דיבור של אמת, כזה שאכן מעמתו ומאמתו כואות עם הווייתו? לכך בא האדם בתפילה זו ומחייב את עצמו מחדש על 'אניותו' העומדת למבחנה הגדול ביום נורא זה ע"כ המשתמע מכך, כאשר זאת הופכת להיות למעשה הנקודה הארכימדית ממנה הוא יוצא למסעו פנימה ביום זה: **המחויבות אל האני!**

יזכנו בעל הרחמים והסליחות להיכנס ולבוא אל הקודש פנימה ולצאת הימנו בשלום. וכי כניסתנו זו תעשה בנו רושם עמוק של תשובה ותיקון אמת, ולהגיע לכלל הישועה האישית הגדולה של יום נשגב זה. אכי"ר.

הדרן למסכת יומא

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: מפישי חיי, סגי ומסגי".¹

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 העוונות?

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

הדרן שנשאתי במעמד סיום מס' יומא - בהיכל ישיבת חכמי לובלין, בעיר לובלין שבפולין. חודש אב תשפ"א.

¹ יומא דף פח' ע"א

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 שנכון, 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 אנן 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־דְּבַר־תְּבוֹנָה, לְבָרֵךְ הָאֱלֹהִים; וְלִרְאוֹת, שְׁהִם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם. כִּי מִקְרָה בְּנֵי־הָאָדָם וּמִקְרָה הַבְּהֵמָה, וּמִקְרָה אֶחָד לָהֶם־כְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה, וְרוּחַ אֶחָד לְכֹל; וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָה אֵין, כִּי הַכֹּל הֵבֵל. הַכֹּל הוֹלֵךְ, אֶל־מְקוֹם אֶחָד; הַכֹּל הֵיךְ מִן־הָעֶפֶר, וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הָעֶפֶר.²

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. לחטוא 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 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 הרליטיביסטית והנפסדת, כך שבעצם הוא נטול כל קביעות ואמת בחייו. או שמא,

² ספר קהלת פ"ג, יח' כ'

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..³

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

בשני מאמרים אלו מוצאים אנו את התשובה כיסוד קמאי והיולי, ואפילו טרנסנדנטי להוויה, אשר כמו ניתנה בדינו האפשרות (והזכות) לחזור ולדבוק. לאחוז באותה נקודה שקודמת להוויה, כיסא הכבוד הראשוני שממנו תוצאות החיים כולם, וכך כמו להיגאל מהווית 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 בל' הנביא יחזקאל:

"וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטְהַרְתֶּם מִכָּל טְמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גְּלוּלֵיכֶם אֶטְהַר אֶתְכֶם.."⁵

החטא מתקשר עם הטומאה, באשר מקבע בהוויית האדם את תודעת הארעיות והנפסדות. האדם החוטא דבק באפס ובתוהו, הוא מאבד משמעות אמתית למעשיו,

³ מדרש תהילים פרק צ'

⁴ יומא פו' ע"א

⁵ יחזקאל לו' כה'

פועל מתוך מקום אימפולסיבי של אינסטינקט ותשוקות רגעיות. כך הוא כמו מאמץ את המוות כיסוד המכונן של הווייתו, ומה לנו טומאה גדולה ומממשית מזו? ומילא 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)⁶ שנושק אל הנשגב והמעבר. הטרוטופיה⁷ הנוגעת בנקודת הראשית האלמותית של ההווה, 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 וסופיותו הנם נעדרים 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 חַטָּאתֵיכֶם לְפָנַי ה' תְּטַהְרוּ...”⁸

⁶ 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).

⁷ מונח מפתח בביקורת התרבות של מישל פוקו (Foucault). מקום או מרחב אחר, המובדל מן המרחב הרגיל ומערער על עצם קיומו. המרחב ההטרטופי 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 ההטרטופי 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 הרמיון (מרחב הלשון) והמרחב הממשי, שהדמיון מושקע בתוכו ומורד בו. הטרוטופיות הן מקומות גבוליים המייצרים מתח וחויית קצה:

⁸ ויקרא טז' ל'

הכפרה, שעניינה הניקיון מן החטא, קשורה בטבורה לעניין הטהרה, היינו החיבור אל החיים כמתבאר, דבר אשר מתמשק במידית אל המקום שהוא ראשית ההוויה, או בל' הכתוב "לפני ה'". ההצטרפות אל נקודת האימות הקיומית היא, 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:

"וּכְפַר עַל-הַקֹּדֶשׁ, מִטְמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּמִפְשְׁעֵיהֶם, לְכָל-חַטָּאתָם; וְכֵן יַעֲשֶׂה, לְאַהֲל מוֹעֵד, הַשְּׁכָן אִתָּם, בְּתוֹךְ טְמֵאתָם.."⁹

בכתוב שלפנינו הטומאות והפשעים מופיעים כנוכחים בטביעת אצבעותיהם בתוך המקדש עצמו. הוא זה הסופג את העובדה שהעולם רווי בנפסדות, בסקפטיות של חטא ומוות והיאחזות בהם. הכפרה על הקודש כפי שמתבאר לאורך מס' 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, הַשְּׁכָן אִתָּם, בְּתוֹךְ טְמֵאתָם..". היינו, המקדש אינו כמין אקס טריטוריה נבדלת וטרנסצנדנטית להוויה החלית, אלא היא מוטעמת אימננטית 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 הכיפורים¹⁰. הזיקה המשולשלת הזו (זמן, מקום, אדם) ידועה בתורת הקבלה כ: 'עולם - שנה - נפש'. זאת משוואה קוסמית שכמו מקיפה את כלל ההוויה האנושית.¹¹

⁹ ויקרא טז' טז'

¹⁰ גם עניינו של הכהן הגדול קשור להתבדלות מן הטומאה והמוות, בכך שלהבדיל מאחיו הכוהנים האחרים, אינו ראוי להיטמא אפילו לקרובים ביותר מבני משפחתו.

¹¹ וכך ל' ספר יצירה (פ"ו מ"א) "שלשה אבות ותולדותיהן ושבעה כוכבים. וצבאותיהן ושנים עשר גבוליי אלכסונין וראיה לדבר עדים נאמנין עולם שנה נפש.. וראה שם בפירושו הרמ"ק: "צריך להקדים כי הם שלשה חלקים בנמצא הגשמי המתגלה, והם עולם שנה נפש וסימנין עש"ן." ובספר פרי

וראה כי האופן שבו כפרת המקדש ובדייקא, כפרת המזבח, היינו מקום הכפרה הספציפי, כרוכים בבסיסם לכפרת יום הכיפורים, מפורשים בכתובים: "וְכַפַּר אֶת־מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ, וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ יִכָּפֵר; וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל־כָּל־עַם הַקֹּהֵל, יִכָּפֵר. וְהָיִיתָ־זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם, לְכַפֹּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל־חַטָּאתֵם־אֶחָת, בְּשָׁנָה.."¹² 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.

וכמה יפה לאור האמור, לקרוא את דבריו רבי עקיבא במשנה החותמת את מס' יומא¹³ שבמילים ספורות מעניקות סיכום רעיוני עמוק לעניינה של המסכת כולה (וקושרת בין עניינם של המקדש והתשובה, הטהרה והכפרה):

"אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא אֲשֶׁר־יְכַפֵּר יִשְׂרָאֵל לְפָנָי מִי אַתֶּם מְטַהְרִין וּמִי מְטַהֵר אֶתְכֶם אֲבִיכֶם שְׁבַשְׁמִים וְאוֹמַר¹⁴, "מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל יִי מַה מְקוֹה 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 לחידלון ומוות¹⁵, 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'

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' הראב"ד שם לספר יצירה, שביאר כך את דברי הכתוב (שמות י"ט, י"ח) והר סיני עשן כולו ש"תיבת עש"ן מרמו על עולם שנה נפש.. ועוד בעניין זה והקשר ליום הכיפורים, ראה בס' 'מאור עיניים' על הכתוב שם (שמות יט' יח').

¹² ויקרא טז לג'

¹³ יומא פה' ע"ב

¹⁴ ירמיה יד'

¹⁵ מכאן סוד שמם בעגה המקראית: 'מים חיים'. המים והחיים, החיים והמים, תרי רעי דלא מתפרשי.

ממציא עצמו כיסוד פעיל ואינהרנטי בהווייה היהודית, כאפשרות ריאלית לחזור ולהתמזג מחדש עם אותו ממד אלמותי, זה שאין בו סיג ופגם של חטא וטומאה¹⁶.

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 שְׁבִיתוֹן**¹⁷. זהו היום שבו אנו כמו מאפסים את מציאותנו מחדש, חוזרים לנקודת האֵין 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 האֵין, שהוא בדיוק זה הקבוע והנצחי בחיינו. זאת לעומת קיום הממשי עצמו, שהוא בהגדרתו נפסד ורצוף חידלון, כך שרק בזכות איפוס שכזה, 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

¹⁶ ושמה בעצם הביטוי אֲבִיכֶם שְׁבִשְׁמִים 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"לְפָנַי מִי אַתֶּם מְטַהְרִין" האולטימטיבי. וזהו גם עניינו של הקשר בין המקדש לבין המים האינסופיים והקדמוניים של הבריאה. וכפי שמבואר בארוכה במס' סוכה (מט' 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.

¹⁷ "שַׁבַּת שְׁבִיתוֹן הִיא לְכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֶקֶת עוֹלָם..". (ויקרא טז' לא) וראה כי גם הרמב"ם בהלכותיו, בחר לקרוא לסך כול ההלכות הייחודיות/רלוונטיות של יום הכיפורים כ"הלכות שביתה עשור". הוי אומר, גם חמשת העינויים שעלינו ליישם בזה, הנם חלק מיישומה של חובת 'שביתה עשור' המשחרת לפתחנו ביום הזה.

ושיתין וארבעה יומי אית ליה רשותא לאסטוני ביומא דכיפורי לית ליה
רשותא לאסטוני..¹⁸

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 שהבטחתי בַּזֶּאת יְבֵא אֶהְרֵן אֶל הַקֹּדֶשׁ.."¹⁹

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 והחידלון²⁰.
היום הזה הוא כולו "לו", היינו כמו מסור בידיו של מקום. וכמה יפה בהקשר זה לקרוא
את סיום דברי המדרש הנזכרים, באופן שבו יום זה כמו נגאל מן השטן וזיקתו לחיי
האלמות, קשורים אף באינטראקציה הבלתי אמצעית אל הקודש, דבר שבא לידי
ביטוי בכתוב המובא שם במדרש: "בַּזֶּאת יְבֵא אֶהְרֵן אֶל הַקֹּדֶשׁ..". 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 בל' הרמב"ם:
'בית עולמים', דבר אשר לתפיסתו מאפיין מהותית את המקדש. וכך ל' בריש הל'
בית הבחירה:

"כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו
ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו ריעות המשכן עליו ולא
הייתה שם תקרה ושס"ט שנה עמד משכן שילה וכשמת עלי חרב ובאו לנוב 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

¹⁸ יומא כ' ע"א

¹⁹ ויקרא רבא כא' ד'

²⁰ הזיקה בין השטן למלאך המוות מופיעה להדיא בתלמוד (בבא בתרא טז' ע"א): "אמר ר"ל הוא

שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות.."

המוריה שבה נאמר ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלוהים וזה מזבח לעולה לישראל ואומר זאת מנוחתי עדי עד...²¹

התיאור הזה של הרמב"ם אינו אך היסטורי/טכני גרידא, אלא נושא בחובו את ההגדרה הבסיסית של המקדש, כמקום של קביעות נצחית, וכל' הכתוב: 'עדי עד'. המסע של המקדש וגלגוליו השונים, הוא כמנן 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 והאלמות, 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 "וזה 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 שעתיד להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנה...²²

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.

²¹ הל' בית הבחירה פ"א, הל' ב"ג'

²² שם פ"ב הלכות הל' א"ד'.

זאת גם הסיבה שהנבואות האמורות בשלהי דברי הרמב"ם המובאים, כרוכים זה בזה. העובדה שמקום המזבח מכון 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. הרי 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 לשעתן וקידשן לעתיד לבא..

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..²³

כדברים אלו משרטט בפנינו הרמב"ם את התנאים הפרוצדורליים בכינון הקדושה וקבועה 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 הל' 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

²³ שם פ"ו הל' יד"טז'

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 הארצי־ישראליים, לבין נוכחותו של המקדש ועמידתו על תלו. נוכחות זו יצרה למעשה השלכות תמידיות בכול שדרות החיים וחייבה מודעת של טהרה מתמדת על כול צעד ושעל²⁴.

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 בעניינינו 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 בעניינינו של קרבן זה, וקיצרתי.²⁵

²⁴ עניין זה מטעים את גדולת דורו של חזקיהו בימי 'בית ראשון', כפי המתואר בגמ' (מס' סנהדרין צד' ע"ב): "ברקו מדן ועד באר שבע.. ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה ועל אותו הדור הוא אומר "והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן וגו'.. לא סתם יריעה הלכתית כאן, אלא כזו המשקפת את המודעות העמוקה בכול שדרות העם והגילאים לחיים של טהרה ויישומם הנכון.

²⁵ 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

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, ככול פרט ופרט מתוך אותו סדר העבודה.²⁶

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 בינייהו 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 .."²⁷

זאת סוגיה שהיא מהיסודיות ביותר בהל' 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 לעומתי/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

הנכחתה וקיבועה של ממד הקדושה ברוטינת חיי היום יום. והם כמו משמשים כאלטרנטיבה לעוגן קביעות הקדושה ברוטינת העבודה של המקדש.

²⁶ ראה את הסוגיה הערוכה בהקשר זה בריש מס' יומא דף ד' ע"ב ודף ה' ע"א.

²⁷ יומא פה' ע"א

שאינו הוא עצמו (בלועזית קוראים לכך: אידיאליזציה²⁸). 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 שחסין בפני הפריזמה היחסית הזו. כי כאשר באים אנו לדון על אדם זה אם הם יהודי או נוכרי, 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 ל'כל דפריש', היינו, דבר שאינו נידון מול עצמו ואינו באמת מיוחס אליו. וביום הכיפורים כשהכהן הגדול ניצב בבית המקדש, כששני השעירים השווים לגמרי במראהם, קומתם וכו' עומדים לעומתו²⁹, הוא מבצע בהם הכרעה הרת גורל (תרתי משמע) שעניינה לקבוע מה הוא בבחי' הקבוע והנצחי, זה השעיר הנכנס לפני לפנים וכו'. ומה הוא כולו חוצה ממקום הקביעות, זהו השעיר המשתלח שפריש ויוצא לעזאזל, מקום שאין נפסד וחדלוני הימנו. והבן זה מאור.

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' מקרה³⁰. להבדיל מיחסי מין זוגיים שנושאים בחובם אפשרות ליצירת חיים והבטחת המשכיות, הקרי הוא כולו מוות

²⁸המונח 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.

²⁹ משנה במס' יומא דף סב' ע"א

³⁰ על הקשר שבין המונח 'קרי' לעניין המקריות עמדתי במק"א. הוא מתכתב עם האמור במדרש אסתר פ"ח ה': "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו", אמר 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"

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 ואהבה³¹, 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 כ'כול קבוע', הינו, אינו מייצג כלל ועיקר את תודעתו הקבועה. כך שזו העדות שכמו 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 קבוע' בחיינו, או שמא אנו נתחמים בהגדרתם כ'כול דפריש', משהו שהוא זר ורחוק מעצם הלוז הקבוע והאמתי של הווייתנו.

וכמה יפה לאור כולה האמור, לעבור ולדבר על המסכת שאותה התחלנו בימים אלו, מס' 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 עִמָּךְ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרֶךְ נְרָאָה אור.."³² אנו יוצאים חוצה, אל החיים האמתיים עצמם, אל המקום שכולו בסימן של תנועה ונפסדות, ושם תפקידנו הוא כמו למשוך ולהטמיע את חווית הקביעות והאופטימיות במרחב הטבעי/ממשי. זאת הסיבה שבראייה החזלית³³ חג הסוכות משמש כנקודת ההתחלה להוויית החטא, וכפי שדרשו

³¹ וראה עוד בזה להלן, בכך שיום הכיפורים הוא יומה של האינטימיות (כנקודת הראשית של ההווייה) והגישה הבלתי אמצעית אליה. זו המיוצגת בבית קודש הקודשים ובשני הכרובים המעורים זה בזה המופיעים שם מעל גבי ארון הברית.

³² תהילים ל"ז י'

זאת: 'ראשון הוא לחשבון עוונות'³³. 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 הַבָּלִים הַפֶּל הַבָּל..."³⁴ אך בו זמנית אנו מצליחים לגאול לייצר לעצמנו מרחב של הגנה והכלה בתוך כול אימת הנפסדות הזאת. וכפי שמופיע בל' הנביא ישעיהו: "וְסִפְּהָ תִהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב וּלְמַחֶסֶה וּלְמִסְתוֹר מִזֶּרֶם וּמִמְּטָר..."³⁵. זהו רעיון שלוקח את כל האמור לעיל לכיוון מחשבתי 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 "לייצא" את אפשרות האינטימיות והנכחתה אל המרחב החיצון. וזהו עניינו של חג הסוכות, יצירת האינטימיות בתוך מרחב החוץ החשוף והפתוח לכול עבר. בסוד דברי הכתוב: "כִּי יִצְפְּנֵי בְּסֶכֶה בְּיוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסֶטֶר אֶהְיוֹ בְּצוּר יְרוּמָמַי..."³⁶ 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 מסוימת³⁷.

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

³³ מדרש תנחומא פר' אמור סימן כב'

³⁴ קהלת א' ב'

³⁵ ישעיהו ד' ו'. כתוב זה מופיע בדבריו של רב זירא בדף ב' ע"א בטעם מדוע הסוכה נקראת ע"ש הסכך ועל אדם לשבת בדיוקא בצל הסכך ולא בצלן של הרפנות.

³⁶ תהילים כו' ה'

³⁷ במק"א הארכתי על האבחנה בין מעמדו של המקדש ביום הכיפורים למעמדו בחג הסוכות הבא לאחרי. כי אם ביה"כ, תנועת ההתכוונות של המקדש היא כולה אל הפנים, הצטרפות של שתיקה וקבלת עומ"ש (בהשתחויה ואמירת בשכמל"ו) למעמדו הייחודי של הכה"ג בעבודתו לפני ולפנים. בחג הסוכות לעומת זאת, תנועת המקדש היא במובנים רבים חוצה, כמקור להארה ושפע אל העולם כולו. וזהו סוד עניין שמחת בית השואבה ועוד. ולרעיון זה ישנם סימוכין שונים ואכהמ"ל.

אנו מסיימים כאן הערב מס' יומא. ותרשו לי לומר כמה מילים על המפעל הנפלא הזה של 'הדף היומי', בהמשך ישיר למה שדיברנו עד כאן בארוכה:

הגמ' במס' שבת³⁸ 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 בדיוק 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 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 אמתית ברעיון זה של הדף היומי, זאת בדיוק כנקודה 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!**

ובהקשר זה מן הראוי עוד לציין את הזיקה שבין יום הכיפורים שעניינו מתבאר כאן בהרחבה, ללוחות השניות שניתנו בו, אשר עפ"י המסורת לוחות אלו נושאים בחובם

³⁸ דף לא' ע"א

את התורה שבעל פה³⁹. הקביעות ההגותית כדבר שמוכנה ונוכח בחיי האיש הישראלי, קשור בטבורו בדריקא לעניין התורה שבעל פה. היא זו שהופכת את התורה לתורת חיים הגותית ופרקטית כאחד. כך שלאור המתבאר, נתינת התורה שבעל פה בעת זו של יום הכיפורים, יש בה בכדי לקיבועה של הקדושה והנכחת בית המדרש בחיים הישראליים, באופן שעליו נאמר: **פִּי הֵם חַיֵּינוּ וְאַרְךְּ יְמֵינוּ, וּבָהֶם נִהְגָה יוֹמָם וְלַיְלָה**. והבן, כי אין די בעובדה שהתורה היא חיינו, אלא יש צורך להפכה לאורך ימינו. היינו, לקבע אותה כמציאות נוכחת ומפעמת ברוטינה היומיומית.

זה לוקח אותי לעובדה מעניינת מאוד בחיי 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 ושתיית 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 החכמה שלנו לקביעות התורנית, להטמעת התורה והקדושה בתוך רצף החיים היומיומי: **"הִדְרֵן עֲלֶךָ מִסֻּכַּת יוֹמָא וְהִדְרֵךְ עֲלֶיךָ. דְּעֵתֵן עֲלֶיךָ מִסֻּכַּת יוֹמָא וְדְעֵתֵךְ עֲלֶיךָ. לֹא נִתְנָשִׁי מִיְנֵךְ מִסֻּכַּת יוֹמָא וְלֹא תִתְנָשִׁי מִיְנֵךְ, לֹא בְעֵלְמָא הֲדִין וְלֹא בְעֵלְמָא דְאַתִּי: יְהִי רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ שְׁתֵּהא תוֹרְתֵךְ אֲמְנוֹתָנוּ בְּעוֹלָם הַזֶּה וְתֵהא עֲמָנוּ לְעוֹלָם הַבָּא..".** אמן כי יהי רצון!

•

³⁹ הדברים מפורשים במקומות שונים בדברי חז"ל, אחד הידועים הוא בדברי המדרש: אמר הקב"ה למשה אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא י' דברות לבד, ובלוחות השניים אני נתן לך שיהא בהם כמה מדרש ואגרות, ה"ד, ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושייה (שמו"ר מו' א')

על צלילות, ברירות והכרעה, ביום הכיפורים

"שני שעירי יום הכפורים - מצוותן שיהיו שניהן שווין: במראה, ובקומה, ובדמים, ובלקחתן כאחד.."¹

כמה פעמים אנו מוצאים את עצמנו, לא יודעים. פשוט אין לנו מושג מה נכון ומה לא, מה ראוי ומה פסול, מה בריא, או לחילופין מה חולני בעבורנו. הטוב והרע, האמת והשקר, נראים שווים במראם, בקומתם, בערכם, ובאופן השפעתם עלינו ועל סביבתנו.

אפשר דומני לקבוע, כי רוב הטעויות והתסביכים שלנו בחיים, מקורן בחוסר הודאות הזאת. בהיעדר היכולת לקבל תמונה מוסרית מכוונת וראויה של מציאותנו.

יום הכיפורים, הוא יומו של הבירור הגדול הזה. ביום הזה, אנחנו מכירים בכישלוננו להכריע באמת בצורה נהירה וצלולה. הבחירות שלנו נראות לא משהו. ואנו באים כדלים וריקים, בראש מורכן ובבושת פנים, בעדי עדיים אל הקודש, אל המציאות הנשגבת, זו שהיא גבוה מעל גבוה מהויותינו הראלית. וכפי שאנו קוראים בתפילת נעילה - נקודת שיאו של היום הקדוש: "מָה אָנוּ מְה חַיִּינוּ מְה חֲסִדְנוּ מְה צְדָקְנוּ מְה יְשׁוּעָתְנוּ מְה כַחַנוּ מְה גְבוּרָתְנוּ. מְה נֹאמַר לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵלֵהֵי אֲבוֹתֵינוּ הֲלֹא כָּל הַגִּיבוּרִים כָּאֵין לְפָנֶיךָ וְאֲנֵשֵׁי הַשָּׁם כָּלֹא הָיוּ וְחַכְמִים כְּבָלֵי מַדְע וְנְבוֹנִים כְּבָלֵי הַשֶּׁפֶל כִּי רַב מַעֲשֵׂיהֶם תְּהוּ וַיְמִי חַיֵּיהֶם הֶכֵּל לְפָנֶיךָ.."²

וכך לעומתה, לצד ההכרה בכישלון ובעליבות מטען מעשינו ודרכינו עלי אדמות, אנחנו כמו מצטרפים אל המקום המקודש ההוא, זה שאינו מן המידה המוכרת והראלית שלנו כלל ועיקר. ושם לעומתו - 'לפני ה', אנחנו מבצעים את ההכרעה. אבל זאת איננה הכרעה שיש בה טעם. לא באמת אנחנו יודעים להטעים מדוע מעשים מסוימים ראויים לבוא עד לפני ולפנים, לבית קודשי הקודשים ממש. ואילו מעשים אחרים, מן הראוי להם להיות נדחים ומוקצים חוצה, למקום של שממה ומוות. כי זהו בערבו של

¹ משנה יומא פ"א מ"א

² מתוך נוסח תפילת הווידוי

היתרון והפריבילגיה האמתית שלנו כיצורי אנוש, יכולת העמידה לפני ה'. וכפי שאנו קוראים בתפילת נעילה, בהמשכה לאלתר של התפילה הנזכרת: "אַתָּה הַבְּדִלְתָּ אֱנוֹשׁ מֵרֵאשׁ וַתְּכַיְרֵהוּ לְעַמְד לְפָנֶיךָ.."³

אז את ההכרעה הזאת, עיצומו של יום מבצע בעדנו, מאחורי הפרגוד ומסך ענן הקטורת. אנחנו רק צריכים להיות שם נוכחים בדממה וקשב עמוק, לחללו ההווייתי של היום הנפלא הזה. לכרוע ברך ולהשתחוות בפישוט ידיים ורגליים ולקרוא בקול גדול, מול הארת הפנים החד פעמית הזאת: בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מְלֻכּוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד!

אז שיהיה לכולנו יום של בירור עמוק וצלול. יום של קשב ודממה פנימית. יום שנדע להיכנס אליו בשלום ולצאת בשלום, טעונים בנפשותינו ובגופנו. אוהבים יותר, מתוקנים יותר, בריאים יותר, ושלמים יותר.

גמר חתימה טובה - ושנה טובה ומתוקנת לכולנו.

³ מתוך נוסח הווידוי בתפילת נעילה

הלאה הבינוניות!

כמה אנו רחוקים ממקום שבו שאלת הלהיות או להיות, נושקת שלא לומר הולמת, את שאלת הטוב לעומת הרע, הנכון והראוי לעומת המסואב והקלוקל. כמה אנחנו אדישים קיומית לכל מה שרע ומעוות סביבנו. וכמה הרצון להיות טובים ומתוקנים יותר, הוא מקסימום שאיפה של דימוי עצמי כזה, כי ככה נוח לנו לראות ולמצב את עצמנו חברתית וכו'. לא שום דבר שקשור באמת עם עצם הלזו של ההיות השאנן והשלו שלנו עלי אדמות.

אז נכון, כולנו עושים טוב, ברור. בדיוק באותה מידה שברור שכולנו עושים גם פחות טוב, חוטאים לעתים בגסות רוח ובהיעדר רגישות מובהק. אבל כמה מאתנו הם באמת טובים במהותם הקיומית, כשם שכמה מאתנו הם באמת רעים במהותם? רובנו ככולנו, הם סתם אנשים נעדרי צורה ממשית שכאלה, פעם עושים כך ופעם אחרת. או כמו שאומרים, זורמים עם החיים.

אז ראש השנה הוא באמת הזמן בעבור אותם אנשים נדירים שקיומם מוכרע במובהק לכאן או לכאן. כך שיותר ממה שהוא מכריע בין חיים למוות, הוא מכריע בין הטוב לרע. הטוב משמעו חיים והרע משמעו מוות. כך שאותם אנשים שהצדק והטוב מובנים אימננטית בחייהם, ממילא נידונים לאלתר לחיים. לעומת אלו שהרשע הוא היסוד המכונן בחייהם, שממילא נידונים לאלתר למוות. אבל כאמור מעטים מאוד הם האנשים שקיומם ממש ממוצב באחד משני צדיה הקוטביים של הסקאלה. אז לאנשים האלה, שכמותנו, שזה אני, אתה, את והיא, יש שם, קוראים להם בינוניים. אנחנו לעולם בין לבין, לא פה ולא שם. לא באמת טובים ולא באמת רעים, הכול כל כך לא נחרץ וברור, מן חיים סתמיים, שגרתיים וכינוניים שכאלה.

זה בדיוק מה שלוקח אותנו למסע שעלינו לעשות באותו פרק זמן שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ובדייקא ביום הכיפורים עצמו. להכריע קיומית. להחליט שאנו לא עושים טוב, אנחנו טובים. זה בבסיס הכי ראשוני ועמוק של ההיות שלנו כבני אדם. לשוב אל אותו מקום ראשוני שהאדישות והציניות היא ממנו והלאה. המקום הילדותי והקצת נאיבי הזה, שלא מהסס לזעוק חמס לעומת עוולות וקלקולים, ולשאוף מאידך לתיקון עולם ורק לעשות טוב ולהפיץ חמלה ואהבה מסוף העולם ועד סופו.

אז יום כיפור הוא באמת נקודת השיא של תהליך התשובה הזה. הוא היום שבו אנו נדרשים לאפס לחלוטין את הווייתנו, לעצור לרגע את הנשימה הסדורה והרוטינית

של חיינו הטריטוריאליים. או אם תרצו, ביום הזה אנחנו מפסיקים ולו ל-24 שעות לזרום עם החיים. כך אנו כמו מולידים עצמנו מחדש אל תוך מציאות מוכרעת ונהירה יותר. ההכרעה הקיומית שלנו ביום הזה, היא בין שני השעירים של הטוב והרע, השווים לחלוטין בקומתם ובצורתם. האחד עושה דרכו למקום שכולו חיים וקודש, ואילו השני נשלח כל הדרך אל הצד הנגטיבי ביותר, למקום שכולו מוות, אופל ומרעין בישין.

רק באמצעות הכרעה קיומית נוקבת שכזו אנחנו באמת מסוגלים להפסיק להיות אנשים שעושים טוב (וגם קצת רע), ומתחילים להיות פשוט (..) אנשים טובים בכל רמ"ח איברנו ושס"ה גידנו.

כן, זה נשמע קלישאתי, משפטיים מתייפייפים ומתחסדים שכאלה, אך כנראה שהיא גופא סוד התשובה, ביכולת שלנו להטות אוזן ולב גם למשפטים הקלישאתיים והמתחסדים הללו. להפסיק להיות כל כך בוגרים ואדישים, ולהיות באמת ובתמים בעלי תשובה.

ולוואי שנזכר ולו לרגע אחד שכזה. רגע אחד טהור ובודד של אהבת אמת, שבו איש אחד אומר לאישה אחת, הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור, הרי זו מקודשת ואפילו הוא רשע גמור, שמא הרהר תשובה בליבו¹.

אז נראה לכם שזה במקרה שגם ביום הכיפורים, בדיוק כמו בחג האהבה של טו' באב, היו בנות ישראל יוצאות לחולל בכרמים? כמה רגעים של טוהר וכנות אינסופית שכזו, סיפקו אותם מחולות ומפגשי התאהבות. וכמה רשעים גמורים הפכו כך באחת לצדיקים גמורים בתכלית, באותם רגעים של אהבה ואופטימיות קיומית. וכמה שזה נוקב ונפלא עד מאוד.

¹ מס' קידושין מט' ע"א

יום הכיפורים וסודו הפנימי

סודה של הכפרה ויום הכיפורים בפרט, חתום ונעלם. כמוס גבוה מעל גבוה בענן הערפל, במופשט המוחלט. בטרנסצנדנטי החמקמק.

שם במקום ההוא, במקום ה'כפורת' (שעניינו כיסוי והעלמה) טמונה ה'כפרה'.

ביום זה אנו חותרים למשהו שהוא לא פחות מ'כפרה'. הסליחה אינה אלא השלב הקודם לכפרה. בסליחה אנו מתרצים ונענים, אך בכפרה אנו מתפייסים. פיוס שמתקיים בפגישתנו מחדש זה לעומת זה. בחידושה הארה של הפנים ההיא שנעדרה והתכסתה מעמנו. בסליחה עוד יש טעם והיגיון, באשר יש בה יסוד מובהק של מחילה, של התגברות והליכה הלאה. אבל הכפרה, היא אבסורדית ואניגמטית בהגדרתה. איך אפשר לאהוב ולהתרפק באותה חיבה ורצייה, כמו לא אירע דבר מעולם?

את ההלכה ע"כ שעל הכהן הגדול לעשן בענן הקטורת את חלל בית קוה"ק, בעת כניסתו לפני ולפנים ביוה"כ, לומדים חכמים מן הכתוב: **"כִּי בַעֲנַן אֲרָאָה עַל הַכֹּהֵן..."**¹ והתמיהה גדולה, הלא כתוב זה מתייחס להתגלותו של האל, ולא לאופן כניסתו של הכה"ג? אלא כי סוד העניין, בכך שהוא גופא עניינו של אותו ענן, טשטוש הגבולות בין האנושי לאלוהי. יצירת מציאות לימינאלית מופשטת, כזו שאינה מן המידה ומגבלות החומר. מקום שבו זוכה האדם לקיים זיקה בלתי אמצעית פנים אל פנים, עם הנוכחות האלוהית. במקום שכזה, אותו 'אֲרָאָה' האמור בכתוב, תקף באותה מידה לאלוהי ולאנושי גם יחד. באשר זאת בדיוק טיבה של אותה 'עננות', טשטוש הגבולות וההגדרות. למקום שבו האנושי מוטרם לאלוהי, באהבה הדוחקת את הבשר, ההופכת את התרחשות המפגש עצמו להיות הביטוי המובהק של גילוי הרצון האלוהי עלי אדמות, ההכלה והארת הפנים לאין קץ. והבן זה מאוד.

הכפרה א"כ, נעוצה בחריגה מהותית ממרחב המקום והזמן המוכרים והשגרתיים שלנו. התוודעותנו במפגש בלתי אמצעי, אל הכרובים אשר על הכפורת שפניהם איש אל אחיו. שם בנקודת המפגש הכה חריגה הזאת, ברגע ההוא לפני ה', אנו מכוננים את הזיקה הבלתי אמצעית אל הקודש, אל הנשגב. שם אנחנו מכשירים עצמנו לדעת אל נכונה כי נכנסנו ובאנו בסודה של הכפרה. זו שמחטאת ומזככת אותנו מכל סיג ופגם. הכפרה שכמו גואלת אותנו מכל אותם חטאים, שאינם אלא תוצאת לוואי של

¹ ויקרא טז ב'

אותה בדידות וניכור, אדישות וייאוש קיומי. תחושות שהן מנת חלקנו בכל ימות השנה, בכל אותה שגרת חיים שאין בה מן ההחרגה המובהקת האמורה. את חווית הבדידות והניכור הזאת, המולידה בחיינו רוחין ושדין, מועקה ושאר מרעין בישין, אנו מוודאים להוציא חוצה ולהפקיע מעולמנו הפנימי. את כל העולם האפל והמעיק הזה, אנו שולחים ביום הכיפורים, לעזאזל. למקום שכולו אנטי תזה למקום המפגש האותנטי והמזוכך ההוא של קודש הקודשים. ולמי מאתנו אין כל מיני מרעין בישין שכאלה, המקננים בחייו כמן טרגדיה קיומית מעיקה וכואבת.

אז יום אחד בשנה, יש לנו את הפריבילגיה לחידושה של הברית. לגאול עצמנו מן הטרגדיה הקיומית הזאת. מהסיזיפיות והאקראיות, מתחושת חוסר המשמעות והיעדר התכלית. לחוש ולו לרגע אחד, כפרה וזיכוך של אמת. תחושה אופטימית רגעית, שהיות הזה שלנו, על סך חלקיו המרים והנמהרים, עדיין ראוי, עדיין מצדיק שנשקוד על טיפוחו ואיכותו המוסרית. שיש למי ולמה ולחיות.

גמר חתימה טובה ויום מועיל ורצוף כפרה לכולנו!

זנות השביטה ביום הכיפורים

יום הכיפורים הוא יומה של השביטה. בל' הכתוב הוא נקרא 'שבת שבתון'. השבת של השבתות כולן. ובדייקא קריאתו של הכתוב ביום זה היא על השביטה;

"שַׁבַּת שַׁבְתֹּן הוּא לָכֶם, וְעַנִּיתֶם אֶת־נַפְשֵׁיכֶם; בְּתַשְׁעָה לַחֹדֶשׁ, בְּעָרֶב־מַעְרָב עַד־עָרֶב, תִּשְׁבְּתוּ שַׁבְּתֵכֶם..."¹ וכפי שמוצא לנכון הרמב"ם להכתיר את הלכותיו של יום הזה; 'שביטת עשור'. כך הוא גם הדבר ביחס לשבתות האדמה, אנו סופרים מניין שבע שמיטות, שבע כפול שבע, ולאחר 49 שנים ביום הכיפורים של אותה שנה, אנו מציינים את היובל. ה"ה השבת של כל שבתות האדמה עד כה. בשנה זו של היובל, חוזרים הדברים כולם אל שורשם הקיומי הראשוני. כל השיבושים המוסריים והקנייניים מתאפסים כלא היו. העבדים זוכים בחירותם וחוזרים לבתיהם ומשפחתם, האדמות חוזרות למקורן הבעלותי המכוון. כך כל מערכות היחסים בין בני האדם ובין בני האדם לסביבתם הטבעית, כמו מוגדרות ומתכוננות מחדש. וכמוכן שלא בכדי אנו מצווים על ציונו של היובל ביום הכיפורים בדייקא, באשר ביום זה אנו כמו מכוננים את הווייתנו מחדש. ניתן לראות את יום הכיפורים, כיום שבו אנו מגדירים ומעצבים את חיינו באופן מתוקן והולם, כפי שהם היו אמורים להיות מלכתחילה.

אך על מנת שבאמת יהיה סיפק בידנו לכוונן מחדש את הווייתנו, האישית והציבורית, ביום הכיפורים, יש עלינו להפסיק לנוע, לדמם לחלוטין את מנועי התנועה וההתפזרות שלנו, ולו לזמן קצר וקצוב. יש משהו בעצם התנועה שלא מאפשר לנו להיות נוכחים תודעתית ונפשית באופן מלא במה שקורה אותנו. אנחנו כל הזמן בתנועה, מהכא להתם, ממקום אחד למשנהו. בקושי הצלחנו לנשום ממה שהשגנו והצלחנו עד כה, וכבר אנו ראשינו ורובנו בפרויקט הבא, בלתכנן עוד תכניות ולרקום עוד ועוד שאיפות וחלומות. הכל כל כך דינמי וקצבי, מהיר ומסחרר בחיינו. ואם בתקופת המקרא הבינה זאת התורה היטב, מה נענה אנחנו בני המאה עשרים ואחת אחריה, בהקשר הזה. הלא כל חיינו הולכים וסוככים סביב העדכון האחרון של האיפון, הטרנד העדכני בעולם הגיימינג, או כמה לייקים הצלחנו לקושש בשעה האחרונה על הפוסט האחרון.

¹ ויקרא כג' לב'

כי מה לעשות, זאת כנראה גזירת קיומנו עלי אדמות, לנוע. לתור לעולם אחר האתגר הבא, הפסגה שעוד לא כבשנו, החוויה שעוד לא חווינו, הסרט שעוד לא צפינו וכו'. אחרת חלילה נמות משעמום. נרגיש שאנחנו הולכים וקמלים, מתנוונים בתוך המצוי והמוכר, הישן והמשעמם. אך דא עקא, כי הריצה המתמדת הזאת, משמעה כמעט בהכרח היעדר מודעות, איבוד שליטה ויכולת בקרה. אך בעיקר היא שוללת מאתנו, את הרגע הזה עצמו. את יכולת הנגיעה הממשית והבלתי אמצעית בהווה. בעצם ההיות הכי ראשוני שלנו כאן. או אם תרצו, אולי את הסיבה האמתית ללמה אנחנו כאן. לתכלית, לפשר, למשמעות.

מצב הזה של איבוד הבקרה והטשטוש הזהותי הזה שבתוך סבך הריצות והתנועה המתמדת, נקרא חטא. האדם החוטא אינו בהכרח אדם רע (אני מדבר על החוטא המצוי, לא זה גלוח הראש שמתפקד למפלגה נאצית מקומית), הוא פשוט לא כל כך נוכח שם בהווייתו התזזיתית. זה מה שגם גורם לו להחטיא באופן שיטתי את ייעודו, את המשמעות לכל מה שהוא עושה, חוסר ההכרה הזה, היעדרה של השתיקה מחיינו. כי איך אפשר שלא להחטיא, שלא להיות אדיש ומנוכר למי שסביבך, לתכלית מעשיך, אם אתה כל הזמן בתנועה, לא מפסיק להתנודד? ואם אלו פניו של החוטא, מי מאתנו בעצם, איננו חוטא כמעט באופן תדיר? או באופן אחר, מי מאתנו יכול לפטור עצמו מלהצטרף לבקשה העולה ובאה כבר בפתירתו של יום הכיפורים: **"וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִגְרַם הָגֵר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעַם בְּשָׁגָה.."**²

אז יום אחד, בסך הכול יום אחד בשנה ניתן לנו, שבו אנו מצווים על השתיקה. ביום הזה אנחנו בסימן של דימום מנועים. השביתה, כמו גם התשובה, עניינם בראש ובראשונה לשבת. לעצור את התנועה. להפסיק לחלוטין כל פעילות הקשורה לרגליים ולהיות לגמרי מפוקסים בראש, במחשבה, בתודעה העומדת בכסיס הכול. להרהר ולערער על למה ולהיכן אנחנו לא מפסיקים ללכת כל ימות השנה.

(ההרגלים שלנו למשל, הם דפוסי התנהגות שסיגלנו תוך כדי תנועה. למה אנחנו עושים אותם? כי ככה התרגלנו. כך הרגליים שלנו כמו הוליכו אותנו בתנועה אוטומטית, רוטינית. ומה הם רובם של החטאים, אם לא אוסף אינסופי ומצטבר של הרגלים משובשים. ובמק"א הארכתי בהקשר זה בביאור מאמר חכמים הידוע בתלמוד³ אודות ר"א בן דורדיא, וע"כ שיקיצתו בתשובה באה לה בעת ששהה אצל אותה זונה, והיא 'בשעת הרגל דבר הפיחה' ובתגובה היא אומרת לו: 'כשם שהפחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה'. דהיינו, מצב

² במדבר טו' כו'

³ מס' ע"ז דף יז' ע"א

של אקראיות וניתוק מוחלט מן הדעת. כל קיומו כחוטא הוא בבחינת כמותה 'נפחיה בשעת הרגל דבר'. (והבן)

זהו היום שבו אנו מקיימים בעצמנו באופן העמוק ביותר, את דברי הנביא ישעיהו:
"אם תשיב משבת רגלך עשות חפציה ביום קדשי.."⁵. בשבת, ובוודאי בשבת השבתון, אנחנו כמו משיבים את רגלינו פנימה. למעשה משביתים אותם ל-24 שעות, וביחד אתם את כל חפצינו וחשקינו, את שלל התוכניות והחלומות שאנחנו לא מפסיקים לרקוח ולרקום סביב עצמנו.

זאת הדרך שבה אנו מאפשרים לעצמנו להיות מכונסים באמת עם עצמנו, עם חשבון הנפש האישי והאינטימי שלנו. לצד זה שאנו עושים עם הקהילה והחברה כולה. וזהו בעומק תמציתו של מעשה התשובה, מעשה שיש בו מן השיבה, ההתיישבות, והשביתה גם יחד.

היו אלו היוונים הקדמונים, שכבר זיהו את ההיות כלהיות בתנועה. וכי רק המת נחשב כדומם ואילו החי הוא דינמי בהגדרתו. אז ביום הזה אנחנו אכן מתים במידת מה. משביתים כל אותות ופעילויות שתכליתן לאפשר לנו להמשיך ולחיות. לא מזינים את עצמנו במזון, נמנעים מחיי מין וכו'. כך אנו מדוממים למעשה את הווייתנו (ולא בכדי המילה דומיה מכותבת עם המילה דומם). זאת דרכינו להפסיק ולחיות במרוצה אינסופית, להיות ולו לרגע, בהוויה שהיא למעלה, גבוה מעל גבוה, מהרצף הרוטיני והטריוויאלי של תנועת החיים הטבעית שלנו.

או בקיצור, עלינו להפסיק קצת להיות ולו לרגע, כדי להיות ברגע עצמו. כי ביום הכיפורים אין אתמול ואין מחר, יש רק את הרגע הזה במלוא טהרתו, בעוצם קדושתו. חכמים בתלמוד מצאו לנכון לזהות את יום יחידאי זה עם הכתוב בתהילים: **'ימים יצרו ולא נולדו אֶחָד בָּהֶם'**⁶. היינו, יום המנותק מתנועת סדר הזמן וההוויה הטבעית. יום שכולו לאלוהים, לטרנסצנדנטי שמעבר להיות. כך גם נקראת המסכת בתלמוד העוסקת בענייניו של יום זה: מסכת **יומא**. יום אחד ויחיד, המזהיר בבדידותו מעל ומחוץ לכל ימות השנה האחרים.

כך היא דרכנו להזכיר לנו את יום המוות, את אותו יום אחרון שאין לאחריו מאום. אך בו זמנית, להפוך את השנה הבאה עלינו, לחתומה בחתימה טובה ורצופת משמעות. לתוססת בחיים שיש בהם מן הערנות והרגישות, ולא חלילה דורסניים ופוגעניים (כי זה מה שקורה כאשר אנחנו כל הזמן בתנועה, אנחנו אפילו לא שמים לב שאנו דורסים.

⁴ ושאותה אנו קוראים בהפטרות הבוקר של יוה"כ.

⁵ ישעיהו נח' יג'

⁶ קלט' טז'

מן מצב של 'פגע וברח' מתמיד שכזה). חיים שמעגנים בעדנו את ההיות האישי והעמוק של מי ומה שאנחנו, בתוך המולת חיי היום יום התזזייתיים והמייגעים.

זאת הזכות האדירה שניתנה לנו ביום הזה; זכות השביתה. ולוואי נזכה לנצלו כראוי. ושיהיה לנו יום מזוכך של שביתה ודומיה פנימית, יום של חשבון נפש והתכווננות קיומית מחדשת. ושנצא הימנו מועצמים וחתומים לחיים טובים ארוכים ולשלום.

על תשובה פרטית ותשובה חברתית

אני צופה בסרטון של אירוע הסליחות ההמוני בכותל המערבי, פעם אחר פעם, וזה חוזר ומרגש אותי. מציף ומעלה בי משהו מאוד עוצמתי ועמוק. כמה אלפי שנים חלמו האבנים הללו, העיר מוכת המלחמות והמאבקים הזאת, לרגעים הללו. למציאות הכמעט בלתי נתפסת של מאות אלפי יהודים המתרפקים בהווייתה אצל אביהם. שאגת הרבבות הזאת היא בראש ובראשונה, ושבו בנים לגבולם. אנחנו כאן, חזרנו. או אם תרצו, שבנו בתשובה.

למען האמת, בתחילה הייתי קצת אמביוולנטי ביחס למעמדים עמוסי בני אדם שכאלה. אירועים פומביים ואדירי רושם, של התכנסות רבבות הבאים ועולים מכל קצוות הארץ לבקש סליחה על חטאים ועוונות. משהו בעצם חווית התשובה וחלל התרחשותה המכוון לטעמי, לא לגמרי עולה בקנה אחד עם אירועים כה ציבוריים עם מאפיינים קולקטיביים/אתניים מובהקים. התשובה היא לכאורה התרחשות האמורה להתקיים בחלל היותר אינטימי ופרטי של האדם, בינו לבין עצמו וכינו לעומת קונו. שם הוא אמור להתחטא ולהתוודות, לקיים את חשבון הנפש הנוקב עם עצמו ועם מעשיו. אז מה טעם ישנו בשאגת המונים שכזו?

אך במחשבה נוספת, הבנתי שהדברים רחוקים מלהיות כה שחור ולבן. התשובה כמתכונתה היהודית, נושאת בחובה גם אופי קהילתי ואף אתני מובהק. חזרתו של האדם הפרטי לא מתחוללת בחלל ריק, בוואקום חברתי ותרבותי. כשמתבוננים באופן שבו התשובה מופיעה במקרא, נראה כי כמעט ואין כלל מקום לדבר על תשובה שהיא לגמרי פרטית ואישית.

כך שנראה כי יהיה זה נכון לקבוע כי התשובה היא לעולם, חלק עמוק ובלתי נפרד מהמקום והסביבה שבתוכה חי האדם. יסוד ההתנתקות וההתרחקות שישנו בחוויית החטא, קשור לא רק להתרחקותו של אדם ממקורו הרוחני ומצבו המוסרי המכוון, אלא אף, ושמה בראש ובראשונה, ביסוד של ניכור והתרחקות ממתכונת קהילתית וחברתית מתוקנת. האדם החוטא הוא זה שלא מסוגל לתפוס ולהכיר בהיותו חלק ממרקם רחב ומשמעותי יותר. בהיותו גם בעל אחריות ותפקיד במרחב שבו הוא חי, ולא רק צרכן קפיטליסטי של סיפוק צרכיו ומאווייו החומרניים.

זהו בתמצית סיפורו של יונה הנביא מחד והעיר נינווה כולה מאידך. הסיפור אותו אנו קוראים במלואו ביום הכיפורים. אדם אחד בודד שמתעקש לברוח ממקומו ומאחריותו החברתית והציבורית, לעשות הכול בכדי שלא לראות, שלא להתעמת עם מציאותו הסביבתית המסואבת. אך המציאות הסביבתית הרועשת וגועשת הזאת, רודפת אחריו לכל מקום. גם בלב ים היא תוקפת ומטלטלת אותו, עד שהיא מטילתו למצולות ים היישר ללועו של לווייתן. בסופו של דבר מבין יונה, גם אם בדרך הקשה, כי אין לו מנוס אלא להתייצב באומץ אל מול החברה והסביבה הקלוקלת של העיר נינווה, ולהתרות בהם כי בגין חטאיהם הקשים, עוד ארבעים יום עירם נהפכת. ככה, כמה פשוט כמה נוקב ומטלטל.

ובינו נא זאת, כמו במקרה של סדום, הקטסטרופה המרחפת מעל ראשם של בני העיר נינווה, אינה סתם של מוות וחידלון, אלא הפיכתה של העיר גופא. הוי אומר, יש משהו בעצם הבסיס של החיבור העירוני, בגרעין היסוד של ההתאגדות הקולקטיבית הזאת שהוא חולה אנושות. כך שבאם חלילה לא ישוּבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, או אז עצם קיומם כ'עיר' נמצא בסכנת הכחדה מידית.

ואכן, תשובתם של בני העיר נינווה היא בדיוק שכזאת. הם מבינים באופן העמוק ביותר את משמעות ההתראה הדרמטית שמשמיע יונה באוזניהם. מאדם ועד בהמה, היינו כל היצורים החיים המהווים את תרבותה החיה של העיר (וכן, אף בעלי חיים במשמע), מתכסים בשק, בצום ובבכי ובאווירה של תיקון והתעוררות מוסרית נוקבת. כך מצליחה נינווה להינצל מדינה המחריד, וכמו לזכות מחדש בהווייתה המתוקנת. בהווייה של תשובה שאנשיה השכילו לאמץ ולכונן בחייהם, האישיים והציבוריים גם יחד.

והרהרתי ע"כ השבת, באופן שבו התורה מזהה את פולחן העבודה הזרה, אותו העם היהודי צפוי לאמץ בהגיעו ארצה, וכפי המבואר בכתובים:

”וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנֵּה שָׁכַב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וַיִּזְנֶה אַחֲרַי אֱלֹהֵי נֹכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָּא שָׁמָּה בְּקִרְבוֹ וְעִזְבֵנִי וְהִפָּר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ.”¹

אתם מבינים? אותם אלילים הנם 'אחרים' בראש ובראשונה ביחס אל הארץ עצמה: 'אלוהי נכר הארץ'. ניכורם הוא אל עצם הבסיס הראשוני של היות היהודי הארצישראלי. הארץ הזאת לא מתאימה לכל פולחן שהוא, כמו יש לה מן אופי קיומי

¹ דברים לא' טז'

- מונותאיסטי משל עצמה. ומה פלא א"כ, שהיא אכן מקיאה מתוכה באופן שיטתי, את כל אותן תרבויות פגאניות שניסו להיאחז בה לאורך שנות ההיסטוריה.

כתשובת משקל לאופיו המנותק חברתית של החטא, ראוי להתבונן בחזון התשובה של הנביא הושע (אותו קראנו היום בהפטרה). איך הוא מגולל בפנינו את תהליך ההחלמה מכישלונו של החטא, המזור הלאומי האצור בלקיחת הדברים והתשובה עד האלוהים;

"אֲרָפָא, מְשׁוֹכְתָם--אֲהַבְּם, נִדְבָה: כִּי שָׁב אָפִי, מִמְּנוּ. אֲהִיָּה כִּטֹּל לְיִשְׂרָאֵל, יִפְרַח כְּשׁוֹשַׁנָּה; וַיֵּךְ שָׁרְשָׁיו, כַּלְבָּנוֹן. יִלְכוּ, יִנְקוּתָיו, וַיְהִי כַזֵּית, הוֹדוּ; וַיִּרְיַח לוֹ, כַּלְבָּנוֹן. יִשְׁבוּ יִשְׁבֵי בְצֵלוֹ, יַחֲיוּ דָגָן וַיִּפְרְחוּ כַגֶּפֶן; זָכְרוּ, כִּיִּין לְבָנוֹן. אֲפָרִים, מֵה־לִּי עוֹד לְעֵצִים; אֲנִי עֲנִיתִי וְאֲשׁוּרְנוּ, אֲנִי כְּבֹרֵשׁ רַעְנוֹן--מִמְּנִי, פָּרִיָּה נִמְצָא."²

תקראו נא את הכתובים הללו, תקראו ותחזרו ותקראו. תראו כמה עומק של חיבור ושורשיות יש בהם. כמה תוצאת התשובה מתבטאת לטעמו של הנביא, בחיבור בריא ועמוק אל המקום, אל האדמה, אל הסביבה המתוקנת והמכוונת. כך הם פניה התרבותיים של תשובת אמת, וכנגדה חלילה, מצבו המנותק והמנוכר של החטא.

אם נרצה, אפשר לראות בכל תהליך הכפרה שבמקדש, ככזה שמייצג את תנועת החזרה אל שורש כל השורשים. אל המקור הכי ראשוני והיולי של ההוויה היהודית בארץ ישראל: בית קודש הקודשים. כל עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים מכוונת לשם, למגע אינטימי ובלתי אמצעי עם המקום השורשי ההוא. ביום הזה היו עיני כל העם נשואות אליו בחרדת קודש, לראות איך הוא נכנס ויוצא בשלום. כמו מאמת מחדש את החיבור של האומה הישראלית כולה לשורשה העליון. למקום שממנו תוצאות חיים ופריחה לאורך השנה כולה.

וזה כמובן מחזיר אותנו אל התמונות המפעימות מרחבת הכותל המערבי. תביטו בהן ותראו באיזה אופן פלאי מתגשמת הנבואה הזאת על "אֲהִיָּה כִּטֹּל לְיִשְׂרָאֵל, יִפְרַח כְּשׁוֹשַׁנָּה; וַיֵּךְ שָׁרְשָׁיו, כַּלְבָּנוֹן..". כמה טל חיים ישנה בזעקת ה'אֲדוֹן הַסְּלִיחוֹת, חטאנו לפניך' הזאת. כמה היא מהדהדת את פריחתו המחודשת של העם היהודי בארצו כשושנה והכאת שורשיו כלבנון.

ולוואי אך נזכה שלא לקלקל. שלא להפר חלילה את הברית המחודשת הזאת. שלא לעקור נטוע. לעקר את מה שאנו הולכים וזוכים בו כבר כשבעים שנה, בארץ הצבי המובטחת לנו מאבותינו.

² הושע יד' ו'

טוב ורע משמשים בערבוביה

”שְׁנֵי שְׁעִירֵי יוֹם הַכַּפּוּרִים, מִצֹּתָן שִׁהְיוּ שְׁנֵיהֶן שְׁוִין בְּמִרְאָה וּבְקוֹמָה וּבְדָמַיִם וּבְלִקְיַחְתָּן כְּאַחַד...”¹

תסתכלו היטב על התמונה*. תראו כמה עוצמה של חיים מוכמנת בה. כמה עומק של אהבה ניבט מהזוג המצולם בה. אהבה פנימית, תוססת ומחסירה פעימה. כמה ארוס של תשוקה נמצא שם כמפגש שבין בני הזוג. הבטן ההריונית של האישה, גם מספרת לנו על פירותיה של האהבה הזו, שתיכף ייצא לאוויר העולם. כמו יהיה הד חי לדבר הקסום הזה שנוכח שם ביניהם.

הביטו על עמידתם המדיטיבית המשותפת על רגל אחת. כמו יש להם אך זוג רגליים אחד, כשכול אחד מהם מביא את רגלו היחידה אל הזוגיות היחידאית, החד פעמית הזאת. לרגע הם היו נראים לי מעופפים כאלה. כמו נשלפו מתוך איזה ציור רומנטי – ארוטי מופשט כזה של שאגאל.

אולי זה רק בעיני המתבונן הרומנטיים שלי, אבל מה שאני רואה זה איך הם מכוננים עצמם כך בצוותא, בשיתוף כמעט קוסמי. במבט היוקד ביניהם, הכמיהה ההדדית, הכיסוף והגעגוע. כמו הם מצהירים במבט שתיקתם המשותפת, שהם כך פיצחו את סוד הקסם של החיים, את נוסחת הפלא שעושה את חיהם למרתקים ומאושרים כל כך.

אני לא יודע מתי בדיוק צולמה התמונה, ובוודאי שאני לא מכיר אישית את המצולמים בה. אבל לפחות לפי מה שאומרים בימים האחרונים קרובי משפחה וחבריה של האישה שבתמונה, הרי שתיאורטית, לפי טיב הקשר שהיה נראה שהתקיים בין בני הזוג הנראים בה, סיטואציה מלבבת שכזו, יכולה הייתה להתרחש גם ביום רביעי שעבר (ואולי אף התרחשה. מי יודע). כי מה שקרה למחרת ביום חמישי, זה כבר סיפור אחר לחלוטין. שחור משחור. מחריר ומצמרר. נוראי וטרגי מאין כמותו.

מאמר זה נכתב בעקבות מקרה רצח מזעזע של אישה בידי בן זוגה, אשר אירע לפני מספר שנים, ואשר לאחרי פורסמה תמונה של אותם בני זוג כשהם נראים אוהבים וקרובים, ממש בתקופה שסמוכה לאותו מקרה רצח.

¹ משנה מס' יומא פ"ו א'

כי מה שקרה ביום חמישי, הוא שהאישה שבתמונה, נרצחה בדם קר. מי שהוא בדיוק אותו האיש שכך אולי החזיק בה יום קודם לכן, הביט עמוק בעיניה, ואהב אותה כמעט עד כלות. השתוקק אליה בכל נימי ליבו. חשק בה והעריץ את דמותה, את גופה, את נשמתה הגדולה. ואך למחרת, באותו יום שייקחהו האופל, הוא טבח בה בעשרות דקירות סכין למוות. הוא ביצע בה את הזוועה המבחילה ביותר שבן אנוש מסוגל לבצע בבן אנוש אחר.

שני השעירים שווים הם לחלוטין. נראים אחד לאחד, אותו הדבר בדיוק. אין בהם ולו הבדל קל שבקלים. הכול תואם ביניהם להפליא. אך האחד נכנס לפני ולפנים. אל המקום שכולו חיים וקודש, מקום שהוא על טהרת האהבה הרצופה והתשוקה ההרדית בין האלוהים ליצוריו. ואילו האחר, הוא נדחה אל המקום המרוחק והמפלצתי ביותר. כל הדרך אל התהום הפעורה של העזאזל. מקום שכולו רצוף שדים ופחדים, בהלה ומוות.

"לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב. וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב.

חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה.

עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר: "וצדיק יסוד עולם"². זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו..."³

כך אנו נעים בעולם הבינוני הזה. מהלכים כמו ליוליאניים לא לגמרי מיומנים, על גבול דק מאוד, כמעט לפעמים בלתי נראה, בין שני ממדים של קיום שאין קוטביים ודיכוטומיים מהם. ברגע קל אנחנו עשויים להכניס עצמנו לפני ולפנים. להשיג ולדבוק בעולם שכולו חיים ותשוקה, חיבור ואהבה לאין קץ. לקיים את עצמנו ועמנו יחד את העולם כולו. וברגע האחר, כמו לא אהבנו וחשקנו מעולם, אנחנו יכולים להגיע עד רדת שחת ממש. לדחות עצמנו לתהומות עזאזל. לחרב את עולמנו ועמו להחריב את העולם כולו. כמה מצמררת המחשבה הזו. כמה אימה היא מטילה באחת על קיומנו.

כי האימה הקיומית הנוקבת הזאת, עולה וצפה אלינו מהעיניים הבורקות של האישה שבתמונה. היא תובעת מעמנו להתנער, להתעורר. להיות קשובים, זהירים בתכלית,

² משלי י', כה'

³ רמב"ם הל' תשובה. פ"ג ה"ד

שלא ללכת שבי אחרי העיניים הנוצצות הללו. לא ליפול ברשתה הקסום של האהבה. היא כמו מורה לנו, אל תבטחו בעצמכם בשום צורה, היו חשדניים, פקחו שבע עיניים על נפשכם הסהרורית הפנימית. מי יודע להיכן אנו מסוגלים להגיע, אם לא נהיה מודעים, זהירים וקשובים. כמו מהלכים על בהונות ממש.

ועוד יותר, אל תבטחו בזרועות הפתוחות של בן הזוג, בפני המלאך הניבטים אליכם מחיוכו האינסופי. דעו, כי הכול, אבל ממש הכול, יכול ברגע קט אחד, להיהפך לחלום בלהות, הסיוט בהתגלמותו. כך כמו נד נד שכזה, מרוממות של רגעי אושר נצחי, לתהומות של אופל ובהלה, תאניה ואניה. כמה זה מפחיד. כמה זה בלתי נתפס. כמה זה נוקב ויורד בתובענותו.

אז הביטו שוב בתמונה המצמררת ותראו שם את האישה הכול כך מיוחדת הזאת. אימא טרייה לתינוקת בת שמונה חודשים, שכבר לעולם לא תדע מיהי. אישה צעירה שכול שרצתה הוא לאהוב ולחיות בתכלית. להביא וליצור עוד חיים ועוד חיוך וטוב עלי אדמות (עיסוקה במשך שנים היה בטיפול בנוער בסיכון). והסיטו את מבטכם, והביטו גם באיש שלידה. מי שהיא כל כך חושקת בו והוא בה, ותראו מפלצת של ממש. שטן בפוטנציאל. איש שידידו דמים מלאו. רע ומרושע, צר ואויב.

אז הביטו בהם חזור והבט. ותראו את עצמכם. את תמצית מיצובו הקיומי והמוסרי של האדם באשר הוא. היצור האנושי שכמו מעיד על עצמו: "אָחוּר וְקָדֵם צְרָתְנִי..."⁴

הביטו בהם, ותחזור ותהדהדנה באוזניכם מילות הכתוב הקמאי ההוא על נפש האדם וטיבו:

"הָלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חֲטָאת רִבְץִי וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוּ וְאֵתָהּ תִּמְשָׁל בּוֹ..."

⁴ תהלים קלט' ה'

על יום הכיפורים שבו יצאתי לראשונה חוצה. סיפור

פומא א':

יום כיפור, הוא יום שחשוב ומשמעותי לי במיוחד. תאמרו, ניחא, כיהודי שיהדותו נוכחת ומשמעותית מאוד בחייו, אין בכך מן החידוש שיום שכזה, שהוא הקדוש והחשוב בלוח השנה היהודי, יהיה כה משמעותי בעבורי. אבל לא, זה לא רק בגלל עיצומו של יום כשלעצמו, אלא אף בגלל חוויה ייחודית ויוצאת דופן מאוד אותה חוויתי ביום הזה אי אז לפני כעשרים שנה, ושאותה הייתי חפץ לחלוק עמכם בשורות הבאות.

למעשה יום הכיפורים ההוא שאני רוצה לספר לכם עליו, היה הסיבה לעובדת יציאתי לראשונה בחיי מחוץ לגבולות הארץ. וכפי שאנסה לחלוק עמכם בהמשך, לא מדובר רק ביציאה טכנית לחוץ לארץ גרידא, אלא ביציאה עמוקה, רצינית ואולי אפילו מכוננת בחיי. משהו שקשה לי להפריז בחשיבותו באופן שבו הלכה והתעצבה לה זהותי המורכבת משהו, מאי אז ועד היום.

זה היה אי שם בשלהי שנות התשעים, נשקתי אז לגיל העשרים. עודני ממוקם ראשי ורובי עמוק בהיכלה של הישיבה, בין דפי הגמרא. גמעתי בשקיקה את הוויות אביי ורבא, ונשמתי מלוא ריאותיי את אוויר הפסגות של הישיבה בה למדתי. ואז, כמעט משום מקום, יום לאחר ראש השנה, פנה אלי מכר מסוים, ושאלני אם הייתי רוצה לשמש כחזן ביום הכיפורים שיחול בעוד מספר ימים (מטעם ארגון הגוי'נט), בקהילה יהודית בעיר הנקראת חוסט, הנמצאת אי שם בהרי הקרפטים שבאוקראינה הרחוקה. בעבורי זאת הייתה כמעט כמו הצעה מנאס"א להצטרף לאיזו טיסת מחקר אל הירח. משהו שאין רחוק ומופלא ממני באותה העת. היענותי הייתה כמובן מידית ובהתלהבות גדולה.

באותה עת, כניסה לאוקראינה בעבור אזרחים ישראלים, הייתה כרוכה בקבלת וויזה בשגרירות האוקראינית. וויזה שהייתה מוגבלת בימים ספורים בלבד. מבלי להאריך בהקשר זה (רק סביב עניין הוויזה והיתכנות קבלתה בטווח זמן כה מיד, התחולל

פלאים גדולים) בסופו של דבר קיבלתי וויזה נכספת ליומיים. כזו שזמן פקיעתה בפועל, הוא בחצות הלילה של מוצאי יום הכיפורים.

וכך, שלושה ימים לפני יום כיפור יצאתי לשליחותי הראשונה מעבר לים. לא באמת הבנתי עדיין את המשמעות של יציאה מאזור הנוחות הכה חמים, אינטימי, כמעט קלסטרופובי שבו שהיתי. טסתי לבודפשט, שם שהיתי יומיים. ובערב יום כיפור, בשעה מוקדמת מאוד לפנות בוקר, יצאתי במונית שנשכרה בעבורי למסע ארוך של למעלה מ-10 שעות, מבודפשט שבהונגריה אל העיר חוסט השוכנת במרומי הרי הקרפטים שבאוקראינה. וזאת לא לפני, שהצטיידתי במלאי מספיק של אוכל, שיאפשר לי להזין את עצמי כדבעי בדרכי ליעדי, מתוך הנחה כי הגעתי לשם תהיה כבר ממש סמוך ונראה לכניסתו של החג.

ואכן כך היה. הדרך הייתה יפה אך ארוכה מאוד. חצינו כמעט את כל הונגריה לאורכה. ומשם למעבר הגבול בעיר מונקאטש, שם אף עצרנו על מנת שאוכל לטבול כמצוות היום, במן בור של מקווה מקומי, שהוכשר כמעט בעיקר בעבורי. משם המשכנו בדרכנו העולה למחוז חפצנו שעוד היה מרוחק מאוד. קשה להכביר במילים על הדרך העקלקלה, כזו שהלכה ונעשתה יותר ויותר כמעט בלתי אפשרית ככל שהתקרבו לעיר חוסט. שלא לדבר על מזג האוויר שכבר היה סוער במיוחד. ואף מילה על השילוט וההכוונה שכמעט ולא קיימת, בוודאי שלא בשפה האנגלית. בקיצור, לא הרפתקה שאתה מאחל לעצמך לחוות בערב יום כיפור אחר הצהריים, כשהשעות רק הולכות ונוקפות. אך בדרך לא בדרך, הגענו סוף כל סוף במונית המקרטעת, אל העיר ההיא שם למעלה בהרים.

פרט פלאי נוסף, שמן הראוי להזכיר, זאת העובדה כי במהלך הנסיעה הארוכה, שנדמה בעיניי כנצח, הצלחתי איכשהו לתקשר באנגלית הבקושי רצוצה שהייתה לי אז בשעתו, לצד מן תקשורת על גבול הפנטומימה, שניהלתי עם נהג המונית החביב, כי למעשה האיש שלצדי הוא יהודי. כן, שמעתם נכונה, יהודי לכל דבר ועניין. תשאלו איך הבנתי זאת? טוב, זה באמת יהיה קצת מסובך להסביר. אבל בגדול, מתוך שבירי מילים והבעות הצלחתי להבין כי סבתו מצד אמו, הייתה יהודייה כשרה למהדרין. הוא אפילו זכר שמות של מאכלים יהודיים שהיא נהגה להכין וכיו"ב. אי"צ לומר כי השם 'יום כיפור' לא אמר לו דבר וחצי דבר, הגם שלמיטב זכרוני, הוא כן הזכיר משהו על איזה ביקור רחוק בבית הכנסת. טוב, בעבורי זאת הייתה לא פחות מאשר התגלות של ממש. העובדה שכמו נפלה בידי הזכות לצרף יהודי שקשה לדמיין רחוק ומנותק הימנו, לתפילות של יום הכיפורים, מילאה אותי בחדווה שלא מעלמא הדין ממש. מן תחושה שאני פועל עמוק בתוך מרחב של פלא. משהו שמימי שגבוה מעל גבוה ממה שאני באמת מבין ומסוגל לעשות.

וכך, לאחור שהבהרתי לנהג, שזה עתה התחוויר לו כמה הוא בעצם יהודי, שאת היממה הקרובה הוא לא הולך לעשות בשום מקום אחר, כי אם לצדי ממש, הגענו למחוז חפצנו בעיר חוסט שבאי שם. עם כניסתנו לעיר התחלנו לנסות ולתור אחר בית הכנסת. התברר כי בכתובת שהייתה בידנו אין שום דבר שאפילו מתקרב להיות בית כנסת. וכך כשהשמש כבר עוד רגע כבר כמעט שקעה לה, הסתובבנו קצת כמו רוחות רפאים, ברחבי העיר הסובייטית הנוטה ליפול הזו, מנסים איכשהו לחלץ מהעוברים השבים (עם הרוסית הרצוצה של הנהג מירדעינו), אם יש להם מושג בהיכן נמצא ה'עברייקא-סינגוה' ('בית הכנסת היהודי'). אלו כמוכן הביטו בנו בתימהון מוחלט. לאף אחד לא באמת היה מושג על מה אנחנו מדברים. אלא שאז בזכותו של איש אחד זקן במיוחד, שהוא דווקא ידע והבין את אשר נכספה נפשנו, נלקחנו אל בית הכנסת. מתברר שמדובר במבנה עצום ומרשים בגודלו, השוכן לא פחות מאשר ממש בסמוך את כיכר העיר ולאזור השוק המרכזי. אלא מאי? לרובם המכריע של התושבים אין באמת מושג ועניין בפשרו של המבנה המוזר הזה עם צורת המגן דוד שמתנוסס מעליו.

עכ"פ, עד שסוף כל סוף הגענו אל בית הכנסת, התברר כי לא פחות ולא יותר, המבנה סגור ומסוגר. ולהזכירכם, מדובר כבר ממש בסמוך לשעת כניסת החג. עכשיו, לא רק שבית הכנסת סגור, אלא אין כאן ולו נפש חיה, אפילו לא הבחור שדובר עמי אודותיו, שהוא ישראלי ושהוא יהיה זה שידאג לי שם למקום הלינה וכו'. והנה גם הוא, איננו. ואני שעומד פה עם נהג מונית יהודי-הונגרי, תקוע באמצעו של השוק בעיר הכי רחוקה ומנוכרת הזאת, אמור איכשהו לעשות כך את היום הקדוש בשנה. כשאני בכלל כבר עוד רגע נכנס לצום של יממה.

אלא שאז, כשאני כבר מתחיל להתמלא בייאוש גדול עד לב השמים, צצה לה תקוותי. פתאום הופיע לעומתי בחור צעיר עם כיפה על ראשו, כאילו ירד זה עתה מן השמיים. כשהוא מתקרב ופונה אליי בשפה העברית. ולשמוע שם את השפה העברית, זה היה בשבילי כמים קרים על נפש עייפה. אתה החזן מהארץ? הוא שאל עניינית. כן, ענייתי לו. ואתה לבטח השליח פה מטעם ארגון עזרא, שדיברו איתי אודותיך. כן, הוא אומר. וזה כל כך משמח שבאת, אתה אפילו לא מבין עד כמה. כך הוא מוסיף ומחמם עוד לבי, שכפסע היה בינו לבין ייאוש מוחלט. טוב, הוא אומר, צריך עכשיו ללכת ולאסוף כמה יהודים, אחרת לא יהיה לנו פה מניין. 'אה, ובוא אני אדאג לך למקום השחייה שלך פה.

נלקחתי חיש לביתה של אישה יהודייה אחת, זקנה מופלגת עד מאוד. אל בית שנראה עליו שהוא עומד כך, כמו לא השתנה בו מאום אולי אפילו עוד מהמאה 18. אלא שאך כי נכנסתי אל הבית חשכו עיניי, או אם תרצו, דווקא אורו עיניי. חשכו מרוב אור. פשוט כל הבית היה מלא בעשרות אם לא מאות נרות, שדלקו בכל פינה. כשניסיתי כך בשפת הסימנים לדרוש ולהבין על פשר העניין הכה מוזר הזה, כל שהבנתי ממה

שהיא אמרה, היו צמד המילים 'יום הקודוש'.. היא חזרה על צמד המילים הללו פעם אחר פעם, 'יום הקודוש, יום הקודוש'. אתם מבינים? בשביל האישה הזו, שכנראה זה כל מה שהיא ידעה על יהדותה (כדיעבד התברר שזה היה פלוס מינוס, מה שהיא שמרה מהיום הזה). כך השתמר אצלה המנהג שלבטח הולך עמה עשרות רבות של שנים אחרנית. לכו תבינו יהודים ואופן התפתחות והשתמרות מנהגיהם.

כך או כך, הזמן כבר לחץ מאוד, למעשה השמש כבר שקעה לה, כך שהיה עלינו להזדרז וללכת לכמה בתים באזור וכמעט כמו לשלוף משם יהודים קשישים על מנת שיבואו ויצטרפו אלינו לתפילת כל נדרי וערבית לליל יום הכיפורים. וכך, בליקוטי בתר ליקוטי, הצלחנו להגיע לשבעה יהודים, כולם היו נראים לפחות בני 80 פלוס, שהואילו להגיע לבית הכנסת. כעת אני והבחור הצעיר, היינו השניים הנוספים, הגענו לתשעה, והנהג, כן הנהג ההוא ממקודם, היה לעשירי. שמעתם זאת נכונה. אז מי אמר שסיפורי בעל שם טוב לא יכולים לחזור ולהופיע, גם למעלה ממאתיים שנה אחרי, בדיוק באותם אזורים בו הוא החל לפעול ולהגלות לאור עולם.

טוב, אז אחרי כל התלאות, רגעי הייאוש, לצד תחושות הפלא השמימיות, הגיע זמן כל נדרי. וכאן, אני חש רצון להוסיף כמה מילים. עד לאותה שנה, מבחינתי תפילת כל נדרי' וכך גם כל תפילות יום הכיפורים, היו כמן חוויה שאין טוטאלית, גבוהה וקדושה הימנה. משהו שהוא מצמית ממש. חווית התפילה בימים נוראים בישיבת פונוביז' בה למדתי, הייתה משהו שקשה להעבירה במילים. רווית הוד, רצופה בחרדת הדין. אלו היו תפילות ארוכות, ומלאות כוונה וריגוש דתי שעולה ממש על גדותיו. שלא לדבר על ההיקף העצום של התפילות הללו, מאות רבות של מתפללים ששרים ונושאים קולם בתפילה, במן הד קולקטיבי אדיר. ואילו כאן, במקום שכוח האל הזה באי שם בקרפטים, אני עומד עם קומץ יהודים שבקושי זוכרים את יהדותם, ואני הוא זה שעכשיו אמור לייצר בעדם את כל חווית היום הזה, מכניסתו ועד צאתו למחרת. ואיזה טעם יש בכלל לתפילה דוממת, עלובה ומדולדלת שכזו? אבל אני זוכר היטב דווקא את הרגע ההוא, בו לבשתי (לראשונה בחיי) את הקיטל שהבאתי עמי, התעטפתי בטלית, והבטתי על היהודים הללו איך שהם מביטים בי בעיניים כלות. כמו תולים בי את ציפיותיהם. תן לנו מנה קטנה של יהדות. הזה עלינו אולי איזושהי לחלוחית של יידישקייט, משהו כלשהו מתוק כזה, מבית אבא הכה רחוק מאתנו.

זה היה כמו הרגע שבו בעצם הבנתי, כמה היהדות שבתוכה גדלתי והתחנכתי כל חיי עת אותה העת, היא כל כך צרה ומסוימת, כל כך מרוחקת ממה שבאמת קורה עם יהודי העולם באינסוף מקומות קרובים ורחוקים, עשירים ומפוארים לעומת עלובים וכה דלים, כדוגמת המקום הזה. כמה בעצם אחריות יש עליי. כמה אני מסוגל ביציאה אחת קלה, מבועת הקדושה הכה מרוממת והיא בהיכל התהילה של עולם התורה 'ישיבת פונוביז', להביא מזוור של משמעות, של פשר יהודי כלשהו, לאנשים שכה

משוועים לו. אנשים שבעבורם חווית יום הכיפורים הזו שאני הולך להוביל ולייצר בעדם, היא אולי תמצית ושארית עולמם וזיכרון זהותם היהודי.

ומתוך הרהורים אלו, ניגשתי אל 'כל נדרי'. קשה לי באמת לתאר במילים את התחושות. לראשונה בחיי, אני מוביל. נושא ברמה את התפילה הזו. 'על דעת המקום ועל הדעת הקהל, בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה, אנו מתירים להתפלל עם העבריינים'. כך אני פותח, וחוזר ומשלים. כמה עבריינים יש פה עמי. כמה כאלו שכבר מזמן לא ממש יודעים צורת אות יהודית, השתקעו לחלוטין בסביבתם התרבותית המקומית. והנה הם באים, עולים ומתכנסים, באים להתחמם בקורת הגג היהודית שעוד איכשהו נותרה סמוכה להם. ואני פה עם הישיבה של מטה הקצת עלובה שלי כאן, מצרף עצמי לישיבה של מעלה, שמי יודע מי יושב שם ומאזין. אבל מי שזה לא יהיה, לבטח הוא כל כך שש ושמה, מביט בחמלה ובאהבת אמת על קומץ בניו הקשישים שזה מרחוק ומקרוב באו. ורק אותו יושב בישיבה של מעלה והם עצמם, יודעים אל נכונה, מה עבר עליהם בעשרות רבות השנים האחרונות.

כך שבאופן פרדוקסלי, דווקא הרגעים הכול כך יהודיים הללו, רגעי החיבור המצמיים ממש שחוויתי שם לראשונה בחיי, לבני עמי, למולדתי הלאומית, היו רגעים שבהם בעצם פילסתי דווקא את דרכי חוצה. מהמקום הכה חד ממדי שבו גדלתי והתחנכתי. להשתחררות מלפיתה של עולם חד גוני, קבוע, דוגמטי ומוחלט. כזה שמכונס בעיקר אל תוך עצמו פנימה, מתעסק עם עצמו, מכשכש בזנבו, ולא מגלה כל עניין למי ולמה שחוצה לו. למשהו שהוא שונה ואחר ולו במעט ממי וממה שהוא.

אז היום בדיעבד נראה לי שאני יודע לזהות, כי שמא דווקא ביום הכיפורים ההוא, כמו נחרץ בעדי הדרך ההוא, להביט חוצה. לחוש ולגעת במשהו שהוא כל כך יהודי מחד, אך כל כך שונה ואחר מכל מה שגדלתי והורגלתי בו מאידך.

פנק'ו

עם סיומה של תפילת כל נדרי, עברנו לאלתר לתפילת הערבית ופיוטיה המיוחדים. אלא שאז ממש ברגעיה הראשונים של התפילה, בעוד אני עומד אצל הבימה, מרוכז בתפילתי, אני מבחין בכמה אנשים זרים שנכנסו אל חדר התפילה, והחלו למעשה להרים לצדי מצלמות ותאורת צילום, ממש כמו הכינו את מקום התפילה הכה לא מרשים הזה, לסט של צילומים לכל דבר. לא צריך להסביר כמה שהייתי מופתע, כמה זה היה נראה לי מוזר, שלא לומר הזוי. אך כיוון שהייתי ממש תוך כדי תפילה, לא יכולתי להפסיק מתפילתי ולנסות ולתהות לפשר העניין. כך שאך לאחר תפילת הלחש

של ליל יום הכיפורים, יכולתי לגשת אליהם ולנסות להבין על מה ועל למה כל העניין הכה תמוה הזה. התשובה שקיבלתי הפתיעה אותי שבעתיים. אנחנו צוות צילום מערוץ טלוויזיה פולני כלשהו, ובחרנו סדרה על חיי היהודים ופולחניהם, והחלטנו לבוא דווקא לעיר הזאת חוסט, על מנת להתוודע כאן לתפילת יום הכיפורים המסורתית והידועה של היהודים. אתם מבינים זאת? מכל המקומות בעולם, מכל בתי הכנסת שפועלים בכול רחבי מזרח אירופה, החליטו מפיקי התוכנית בערוץ הפולני, לנרוד מאות רבות של קילומטרים, עד למקום הכה רחוק ומנותק הזה, על מנת לצלם את תפילת היהודים ביום הכיפורים. ובדיוק בסיטואציה הזו, אני הגעתי לפה ועברתי את כל מה שתיארתי לכם קודם לכן.

אז נסו לתאר בדמיונכם את הסיטואציה הכה סוריאליסטית, כמעט הזויה הזו. עומד בחור צעיר, שזה אך יצא משיבת פונוביז' שבבני ברק, נושא את תפילתו כשליח ציבור בליל יום הכיפורים, בקהילה נידחת באי שם בערבות הקרפטים. כשהוא מוקף במצלמות טלוויזיה מאיזה ערוץ פולני כלשהו. כשמאחוריו, קומץ של יהודים קשישים שמנסים למצוא חלק ונחלה בתוך הדבר הכול כך יהודי הזה, שנקרא יום הכיפורים. ואפילו כעת תוך כדי שאני כותב ומשחזר הדברים, אני כמו צובט את עצמי, הייתכן? האכן כך באמת קרה? הלוא רק מהחשבה על כך, כמו נדמה לי שהיה זה כחלום בהקיץ. ולמען האמת, עד היום אני לא לגמרי משוכנע שאכן היו אלו אנשי הפקת תוכן טלוויזיוני פולני. יש לי איזה חשד שזה היה אליהו הנביא ועוד כמה מלאכים עמו, שכמו התגלו אליי באירוע הכה מוזר ומופרך הזה. אולי באו לתעד את האירוע הזה, למען יוכלו להמציא בפני היושב במרומים כמה חומרים מצולמים, על מנת שיראה מקרוב גם הוא את הפלא. איך בניו ובנותיו גם בקצה העולם, ואולי בקצה חיייהם, עודם כה מייחלים להארת פניו, להזדקק מחדש אל יהדותם, ביום הקדוש הזה של יום הכיפורים.

טוב, אבל כיוון שכבר הרגשתי בשלב ההוא, שאני למעשה כבר מורגל בניסים ובאי אלו הזיות של פלא שכאלו, זרמתי עם הסיטואציה. השלמתי את התפילה כך כשאני מוקף במצלמות, מתועד בכל פינה וזווית של פעילותי שם. וכך הסתיימה לה תפילת הערב. יצאנו מבית הכנסת והלכתי לנום את שנתי בבית הזקנה ההיא עם מאות הנרות בכל הבית ביום הקדוש..

בבוקר למחרת, השכמתי קום. יצאתי כשאני כבר עטוף בטלית לרחובה של עיר בדרכי לבית הכנסת. מסופקני מתי בפעם האחרונה נראה מראה שכזה בחוצותיה של חוסט. מחזה כול יהודי ומוזר, של בחור צעיר צועד כך עם קיטל צחור כשהוא עטוף בטלית, כשהוא עושה דרכו לבית הכנסת המקומי. וכמה לא פלא, שזה הוציא מכמה אוקראיניים מקומיים, אי אלו תגובות והערות אנטישמיות מובהקות כלפי היהודון הציורי הזה שנחת להם כך בטבורה של עיר. אך בעבורי זה רק העצים את תחושת

השליחות והקדושה שהייתי בה. כמו הרגשתי שאני מגשים איזושהי שליחות עילאית של קודש, במקום הכה שפל, עלוב ומרוחק הזה. כמוכן שמי שהיה שם לצדי כל הזמן, ודאגתי להעירו ממש עם שחר, היה הנהג היהודי הצדיק שלנו מאמש. אז עכשיו תארו לעצמכם את הסיטואציה כשאני פוסע כך, כשאותו נהג מלווה אותי בדרכי.

כשהגעתי לבית הכנסת, שהו בו כבר כמה יהודים (כליל אמש, הבחור שליח ארגון עזרא שהיה עמי, הצליח לחלץ מכל אחד מהם התחייבות שביום למחרת הם יבואו לתפילה). המתנו מעט להגעתם של יהודים נוספים, וברגע ששוב היינו מניין, החילוננו בתפילתנו.

אלא שאז כאשר התקדמנו מעט בתפילה, הבחנתי שבית הכנסת הולך ומתמלא בעוד כמה וכמה יהודים (ויהודיות). קשישות שהגיעו אף בנוכחות גבוהה יותר מזו של הגברים). כך שבעת שהגענו לקריאת התורה, התברר לי שהגעתם של כל אלו, היא בזכות העובדה שכבר פורסם בעדם שבשעה מסוימת (מיד לאחר קריאת התורה), יתקיים טקס היזכור. באחת כמו הבנתי הכול. שום דבר, לא כל נדרי, לא תפילת נעילה, ולא כל תפילה או מעמד אחר, משתווה באיזושהי צורה למעמד זה של תפילת היזכור. פתאום הבנתי את תמצית סיפורה של הקהילה הזו: קהילה של 'יזכור' (מלעיל). זה מקום ואנשים שכולו תפוס ומכונס בעברו. ב'יזכור' של מה שהיה פה בעבר. והוא כמה שהיו היה כאן. כי למיותר כמעט לציין, שחוסט היהודית הייתה עד להכחדתה בשואה, עיר ואם בישראל. קהילה מפוארת של אלפים רבים, חסידים ומתנגדים, תלמידי חכמים ופרנסים, דתיים וחילוניים, ומה לא בעצם? במקום הזה בו שימשתי שם כחזן, עברו לפני התיבה מיטב החזנים, ושימשו כרבנים ומורי הוראה, גאונים וצדיקים ידועי שם.

והנה אחרי שעלה הכורת על התפארת היהודית הזאת, הכול בעצם מת. שום דבר לא באמת לא נשאר. ומה שבכל זאת שרד, נשאר כמין גל עד של זיכרון. מקום עלוב של קומץ יהודים זקנים שכל זיקתם אל יהדותם עוברת דרך 'היזכור' הזה שהם כל כך מחוברים אליו בעבותות. וכי עם לכתם שלהם מן העולם, ייגדע למעשה גם קצה החוט הכה רופף הזה של החיבור אל העבר. פשוט לא יהיה עוד מי ש'יזכור'. אפילו האנדרטה הקצת חיה הזו, גם היא תגיע אל קיצה.

אך מה שהבנתי לפני הכול, זה את העניין הכה פרקטי ומידי. כי הלא כל העת דאגתי מאוד, שבשלב מסוים לא יהיה סיכוי להמשיך ולתחזק פה מניין. מתישהו הם, מיעוטם או אף רובם, ישונו חזרה לביתם. ובוודאי בהנחה שהם צמים (הגם שלא היה סביר. כמוכן שלא עלה בדעתי לשאול). ואז, אפשר למעשה לנעול את כל חווית יום הכיפורים הזו, כך בעודה באיבה. אלא שאז כמו בחור ישיבה עם ראש לא רע יחסית, הבזיק במוחי הרעיון הבא: פשוט אדחה את היזכור אל סופו של היום. איכשהו אנסה

לספר להם איזשהו סיפור, לומר שישנם מנהגים שונים ביחס למועד הנכון לתפילת היזכור, והשנה פשוט אין מנוס אלא מלאמץ את המנהג הזה. השנה יזכור הוא אחרי תפילת נעילה. כן, שמעתם נכונה, אחרי תפילת נעילה. כך לפחות אדע שבמחצית השנייה של היום, במועד תפילות המנחה והנעילה, הם יבואו בהמוניהם (...).

ואכן, זה עבד. הם בלעו את הסיפור. קראנו בתורה, העליתי אותם לעליות, אחד אחד. כמה מרגש היה המעמד לראות איך הם זוכים כולם בעלייה בתורה. כמו מתחברים מחדש למקור הכה קמאי ועמוק של הווייתם. סיימנו קריאת התורה, ועברנו לאלתר לתפילת המוסף. איכשהו הבחור פעיל תנועת עזרא, הצליח להחזיק את המניין עד לסיומה של תפילת המוסף. היה זה כבר לקראת הצהריים.

הכרזתי על הפסקה של כשלוש שעות. כמדומני שסיום הצום באותו יום הזה בסביבות השעה שבע. כך שמחשבתי הייתה להעניק לתפילות המנחה - נעילה - וכמובן ה'יזכור', כשלוש שעות. החל מהשעה ארבע ועד לצאת הצום. יצאתי למקום אכסנייתי אצל הקשישה ההיא, לישון ולאגור מעט כוח לקראת ההמשך. כאשר לקראת שעת תפילת המנחה המיועדת, יצאתי שוב חזרה לבית הכנסת. ושוב, מזכיר לכם, שמי שכל הזמן כמו כרוך וצמוד אליי, הוא אותו נהג יהודי מבודפסט. קשה בכלל לגולל את קורותיו של יום הכיפורים הזה, במנותק מאותו נהג, היהודי הבלתי נשכח ההוא.

ואכן בעת שחזרנו לבית הכנסת אחר הצהריים, התברר שהטריק ההוא מהבוקר עבד, הפעם לא היינו צריכים להתאמץ ללקט את הקהל, ואף לא להחזיקם. הם לא לקחו סיכונים. הגיעו כבר למנחה, והכול בכדי לוודא שהם נוכחים ומוכנים לתפילת הנכספת של ה'יזכור'. קראנו את קריאת התורה של המנחה והפטרנו בקריאה בספר יונה. וכמה משמעות קיבלו בעדי מילותיו של יונה אי שם במצולות ים, שם במקום הכה נידח ההוא: **וּלְקַצְבֵי הַרִים יִרְדְּתִי, הָאָרֶץ בְּרַחֲמֶיהָ בְּעַדִי לְעוֹלָם; וְתַעַל מִשְׁחַת חַיִּי, ה' אֱלֹהֵי. בְּהִתְעַטֵּף עָלַי נֶפְשִׁי, אֵת ה' זָכַרְתִּי; וּתְבוֹא אֵלַיךְ תְּפִלָּתִי, אֶל־הַיְכָל קִדְשְׁךָ..**¹

וכך סיימנו תפילת מנחה ועברנו לתפילת נעילה. וכאן חשוב לי לציין משהו. כמי שרגיל בתפילות ארוכות עד מאוד. מקום שבו הזמן הממוצע המוקדש לתפילת הלחש ביום הכיפורים, הוא כמחצית השעה. ואילו כאן, במקום שבו אני כחזן, הוא זה שעושה פלוס מינוס את הכול. כמעט ואין משמעות בעבור היהודים הקדושים הללו, לתפילת הלחש. כי מה שהם עשו בתפילת הלחש, זה פלוס מינוס לשבת ולבהות בדממה בבחור הצעיר הקצת מוזר הזה, שכך צנח עליהם מן השמיים, או מי יודע מהיכן. מה שבעצם מייצר בהכרח סדר זמנים שונה לחלוטין. כך שאם לדוגמא, במחשבתי הראשונה

¹ יונה ב' ז'ח'

הקדשתי לשתי התפילות (והיזכור ההוא..) כשלוש שעות, התחוויר לי שהייתי אופטימי מידי, כי בפועל תוך פחות מכשעתיים סיימנו למעשה את שתי התפילות הללו גם יחד. ואל זאת יקל בעיניכם. דומני שכמעט ולא היה שיר או ניגון אחד שיכול להיות איכשהו רלוונטי לתפילות אלו, שלא ניגנתי בעומדי שם.

כי זאת ידעתי אל נכונה, אין מצב בעולם שאני מסיים את היום הזה, קודם צאת הכוכבים וכמו מתיר להם לחזור לבתיהם. כי הלא ברי הדבר, שברגע שהם יחזרו לבתיהם, יהיה זה בעבורם סיום רשמי וברור של היום. כך שגם אם יש סיכוי שמאן דהו צם ביום הקדוש הזה, גם הוא כבר לבטח יאכל את פת הערבית שלו וישבור לאלתר את צומו. מה גם, שעם או בלי קשר לעניין הצום, עצם העובדה של סיום יום הכיפורים קודם זמנו, נתפס בעיניי כדבר בלתי אפשרי, אבסורד מוחלט של ממש. אך דא עקא, עם כל ניסיונותיי למשוך זמן בתפילות המנחה והנעילה בשירים ושלל לחנים וניגונים, איכשהו הגענו לתפילת יזכור, כשעוד יותר משעה לפנינו. וכידוע תפילת היזכור אינה ארוכה במיוחד. גם בבתי הכנסת היותר מהדרים, היא לא לוקחת יותר מאשר עשר דקות עד כרבע שעה.

טוב, אבל מה לעשות זה מה יש. כרגע אין מקום עוד לדחיית תפילת היזכור, כי הלא הקהל דפה כבר ממתין כמעט מהבוקר לתפילה המיוחלת הזו. וזהו, הגיע הזמן לפריעת השטר, ניגשים ליזכור.

ואיזו תפילת יזכור זאת הייתה. מה אומר. אמנם בדקות הראשונות יצאתי מחדר התפילה, באשר תודה לאל, הוריי בחיים, לאורך ימים ושנים טובות. אך ידעתי שעליי לשוב לשם בהקדם, וזאת על מנת לייצר מקסימום עניין ודרמה מהתפילה הכה קצרה הזו. וזאת להזכירכם, הכול בכדי כמו לנצלה עד תום לטובת המטרה היותר חשובה בעיניי: למשוך את חווית בית הכנסת הזו עד תומה. או ליתר דיוק, עד תומו של היום הקדוש. ואכן, מה לא היה שם בתפילת היזכור ההיא. הכרזתי בפניהם (הדיבור עמם היה באמצעות התרגום השוטף של הבחור הצעיר מארגון עזרא. שמעט שלט בשפה הרוסית), שאנו עומדים להזכיר כל קרוב משפחה מן העבר. על קיר בית הכנסת התנוססו אי אלו לוחות זיכרון של חברי הקהילה מהעבר הרחוק. מצאתי את עצמי עובר שם אחר שם מאלו שהונצחו שם. אבל גם אחרי שהזכרנו כמעט כל נשמה אפשרית שאיכשהו ריחפה שם באותו חלל 'יזכורי', עדיין איכשהו נותר לפנינו למעלה משלושת רבעי השעה עד לצאתו של היום.

ידעתי גם שעליי להמתין עם תקיעת השופר. זאת תהיה בעדם ההכרזה היותר רשמית שהאירוע למעשה חלף ועבר לו. וכן נזכה לשנה הבאה. אז הנה לפניי כשלושת רבעי השעה, ומה ואיך אני עושה ומעביר את הזמן פה איתם, עם קומץ היהודים הקשישים הללו, ומוודא שהם נשארים פה איתי?

ואז הבנתי שאין לי מנוס, אלא לפצוח עמם בריקוד. פשוט לצאת במחול. אבל מה אוכל לשיר ולרקוד איתם? שירי עם אוקראינים היו פחות מוכרים לי, באותה מידה שלחנים חסידיים מבית היוצר של קרליבך או חב"ד, היו פחות מוכרים להם. ניגשתי לבחור הישראלי שסייע בידי לאורך כל היום, והסברתי לו את המצב שנקלענו אליו. אנחנו הולכים לרקוד, אמרתי לו. כולנו פה הולכים פשוט לפצוח בשירה. כך שפשוט אשמח אם תאמר לי, מה הם מכירים? מה בעצם אפשר לשיר ולחולל איתם? 'הבאנו שלום עליכם' הם מכירים, הוא אמר לי. אה, וגם קצת 'ובאו האובדים מארץ אשור וכו', בלחנו הידוע של רבי שלמה קרליבך. הוו מעולה. זה הספיק לי לחלוטין. ליקטתי את היהודים כולם למעגל אחד, ופצחתי בשירת שני השירים ההם. והוי, איזה 'הבאנו שלום עליכם' זה היה. כמה שלום הבאנו אז. כמה אור. במשך דקות ארוכות ממש, חזרנו ופיזזנו עם השיר הזה. פעם אחר פעם, כשאני מתאמץ להלהיב עד כמה שירי משגת, את הנשמות הקשישות הללו.

וכחזור חלילה, עברנו לשיר הנוסף שהיה באמתחתי הרפרטוארי. ובאו האובדים מארץ אשור והנידחים מארץ מצרים'. וכמה רקדנו. ואיך קיבלו המילים הללו משמעות בריקוד שהוא אי שם. כמה אובדים, כמה נידחים. והנה האובדים ונידחים, מחוללים בשעת הדמדומים של יום הכיפורים - היום הכי יהודי והכי קדוש בלוח השנה היהודי. ספק אם באמת הם מבינים משהו מהמילים, אבל כמה שהם נגעו והתחברו לרוח התקווה שאמורה בו. כאילו המה שם מן גיזור של געגועי אמת, שהתפרץ חוצה דווקא לקראת תומו של היום. ריגוש של לבבות יהודים פועמים, שמייחלים אולי שם בתוכם פנימה, להגיע ביום מן הימים אל 'הר הקודש בירושלים'. אל מקום שכולו טוב, כולו קודש, כולו יהודי. ממש כפי שאולי הם חשו מתישהו בעברם הרחוק, בבית האבא.

אז אולי הם לא הבינו מילה בשפה העברית, אבל נראה לי שלא היה ביטוי מופתי יותר מהריקוד ההוא, למילות לתפילה הנאמרות בחיתומו של יום:

פְּתַח לָנוּ שַׁעַר

בְּעֵת נְעִילַת שַׁעַר

כִּי פָּנָה יוֹם

הַיּוֹם יִפָּנֶה

הַשָּׁמַשׁ יָבֹא וַיִּפָּנֶה

נְבוֹאָה שְׁעָרֶיךָ

וכך הגענו ממש עד רגעי צאת הכוכבים של יום הכיפורים. או אז נטלתי את השופר שהבאתי עמי לשם כבר ביום האתמול, ותקעתי לפנייהם לא פחות מ-30 תקיעות (נראה לי שעוד לא בית כנסת יהודי בהיסטוריה שלנו כולה, שנתקעו במוצאי יום הכיפורים כל כך הרבה תקיעות. אבל מה לא עושים בשביל להחזיק יהודים עוד קצת זמן בבית הכנסת ביום הכיפורים). אלא שאז, ממש תוך כדי תקיעות השופר, אני נזכר במשימה נוספת אחרת שיש לי פה בעבורם. כי בעת שנשלחתי מהארץ, ציודתי בעשר סטים של ארבעת המינים לתתם בעבור היהודים הקדושים הללו, על מנת שיהיה להם זאת בחג הסוכות הבא עלינו לטובה. והנה עוד רגע חולף לו רשמית יום הכיפורים, והם חוזרים לאלתר לבתיהם, ואני לא הספקתי לתת להם את אותם ארבעת המינים. ניגשתי חיש לבחור הצעיר שהיה עמי, ביקשתי ממנו שיואיל להחזיק ממש עוד כמה דקות את הקהל, באשר אני חייב לחזור למקום בו שהיתי, ולאסוף מן המונית את ארבעת המינים שהתבקשתי לתת להם.

ואכן כך היה. אצתי רצתי ביחד עם הנהג המונית המהולל שהיה עמי, הוא הביא את מפתחות רכבו, ונטלתי את חבילת ארבעת המינים שהייתה מוכמנת שם בתא המטען. וכך חזרנו חיש לבית הכנסת. היהודים שם כבר עודכנו שהם הולכים לקבל מתנת זיכרון מיוחדת במינה. קשה לי לתאר במילים את החוויה היא. את האופן שבו עברתי וחילקתי לכל אחד מהם. האושר שהיה שפוך על פניהם. ועוד אחרי מסכת הריקודים היהודיים הכמעט בלתי נגמרים שלנו שם. והנה הם מקבלים, ממש כך באופן אישי, סט של מן צמחים מוזרים שכאלה, אבל משהו שעדיין הם זוכרים בו שהוא יהודי, מאוד מאוד יהודי.

וכך, כשכל אחד מהם כבר צויד טובא במתנת הזיכרון הזו, ביקשתי מהם שירימו את ארבעת המינים שבידם, ויצאנו לסבב אחרון של ריקוד, הריקוד האחרון במוצאי יום הכיפורים שהוא בחוסט. ריקוד של קומץ יהודים שמנופפים בארבעת המינים ושרים במלוא גרונם: ובאו האובדים מארץ אשור והנדרחים מארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים..

טוב, הרבה זמן להמשיך ולחולל שם לא באמת היה לי. סיימנו את מחולנו זה הסוריאליסטי. נפרדתי מהם לשלום בנשיקות וחיבוקים ממש. קשה שלא היה לראות את הדמעות שהיו בעיניהם. וכמה קשה הייתה עליי הפרידה מאיתם, ונראה שאף להם לא היה העניין קל. אך אני הייתי אמור להגיע תוך שעות ספורות, למעבר הגבול אוקראינה - הונגריה, באשר תוקפה של הוויזה לאוקראינה שברשותי, פג ממש בחצות אותו הלילה.

חזרנו במהירות אני והנהג היהודי שלצדי, אל בית הקשישה היהודית לאסוף מטלטליי ולצאת לאלתר לדרכנו הארוכה. אלא שאז כאשר בדקתי את מזוודתי, חשכו עיניי.

סכום הכסף שקיבלתי לטובת ההוצאות השוטפות שהיו שלי במהלך הנסיעה, על סך \$350 פשוט נעלמו כלא היו. לא באמת היה גם טעם לחפש, הבנתי לאלתר את שאירע, המארכת הקשישה הזו עם הנרות והיום הקודוש וכל זה, פשוט גנבה את הכסף. כמה שזה ברור מאליו. ניגשתי אל הקשישה ואיכשהו ניסיתי לגשש מולה בנוגע אל הכסף, הצבעתי על המזוודה וסימנתי לה על הכסף שחסר שם. קשה לי לתאר את תחושת חוסר האונים, למעשה נותרתי בלא פרוטה שחוקה, ואין לי אפילו איך לשלם את תשלומי הדלק לאורך כל הנסיעה הארוכה הצפויה לנו. וכך אני עומד מולה ומנסה כמו להתחנן על מעט כספי, שתואיל להחזיר לי ולו את חלקו. אלא שבתגובה, קיבלתי הימנה קיתונות רותחים של צעקות וקללות (לא שבאמת הבנתי. אבל זה בהחלט היה נשמע כמו קללות עסיסיות במיוחד). הבנתי חיש שמדובר בברכה לבטלה, ולמעשה זהו המצב וכך אני צריך להתמודד עמו.

ואמנם חמלה גדולה חשתי כלפיה האישה האומללה ההיא וחייה העלובים. ובדיעבד כאשר הבנתי מה משמעות סכום כסף שכזה בעבורה, באופן שבו היא יכולה לחיות בו שם באזור מגוריה, שמא אף למעלה משנה, דווקא נחה דעתי ואפילו הרגשתי טוב בכך. ומי יודע, אולי היא חיתה עם כמה מאות הדולרים הללו, עד סוף ימיה ממש. וככלל, לחשוב ששמא סכום כסף כה לא גדול, יכול להעניק אפשרות חיים לאנשים קשי יום ומרי נפש שכמותה, יש בה מן לימוד מוסר ההשכל, כמה אנחנו מסוגלים להחיות נפשות כפשוטו, ולו אך בסכומי כסף פעוטים יחסית.

כך או כך, ארזתי את מטלטליי, איכשהו הודיתי לאישה הזועמת, וכך יצאנו לדרכנו. הסברתי לנהג הצדיק שעמי את הסיטואציה העגומה, וכי שבלית ברירה אחרת ניאליץ להשתמש בכספו שלו, ולכשנגיע חזרה לבודפסט אחזיר לו שם את כספו עד תום. הדרך חזרה מטה אל מעבר הגבול, הייתה קשה לא פחות מזו שעשינו בדרכנו הלוך, מה גם שזאת האחרונה נעשתה בעלטה מוחלטת, כאשר בחלקים מסוימים מהדרך ירד אף שלג על הדרכים. אבל באשר הלא דומני שכבר הבנתם, שכל המסע הזה לא היה אלא מסע אחד ארוך של פלא, של מן מופתיות כזו שלא לגמרי הולמת היגיון כלשהו, כנראה שגם שהמלאכים שהיו עמנו עד עתה, המשיכו ללוות אותנו שם גם במסענו חזור. הגענו למעבר הגבול 11:50 בלילה. היינו, עשר דקות קודם לפקיעת הוויזה. הבנתם את זה? וכך, בשעת בוקר מוקדמת, הגענו בשערי העיר בודפסט. האור הראשון עלה העיר היפה הזו, והוא כמו סימל לי כי איכשהו עמדתי בשלום, ואולי אף בהצלחה, במשימתי הכול שונה ומיוחדת הזו.

אפילו: זאת הייתה הפעם הראשונה, אך ממש לא האחרונה, בה שימשתי כחזן בקהילות יהודיות שונות ברחבי העולם. מאז הייתי במקומות רבים ושונים ברחבי הגלובוס. ודווקא היום הנשגב הזה של יום הכיפורים, לימד אותי את הלימוד הכפול: כמה פניה של היהדות הם רבים ומגוונים, שונים ותוססים כל קהילה בדרכה ובאופייה

שלה ע"כ המשתמע. אך מאידך, דווקא היום הזה של יום הכיפורים, או אם תרצו 'בעצם היום הזה', מייצג איזושהי זהות עמוקה משותפת, משהו ראשוני, היולי, שעומד בבסיס התמצית היהודית כולה. וכמה כולם, אולי ללא יוצא מן הכלל, בערבו של יום, מחוברים בעבותות ממש אל התמצית הפלאית הזאת. זו שהולכת עם האומה היהודית כבר אלפי שנים, וחוזרת ומאירה, מנביטה ושולחת את ניחוחותיה, שנה אחר שנה, פעם אחר פעם, מסוף העולם ועד סופו.

אז שיהיה לכולנו, יום עמוק ומשמעותי, יום שבו התמציתיות היהודית תחזור ותנבוט בנו, תעורר ותשלח בנו את הארת הפנים הכה מיוחדת שלה. יום של מחילה וסליחה וכפרה, של נשיאת חן ושכל טוב בעיני אלוהים ואדם. ושמנו נצא טעונים ומפויסים, לשנה טובה פורייה ומוצלחת.

גמר חתימה טובה - וחג שמח!

אג הסוכות



מן הפנים אל החוץ – מסע מיום הכיפורים לחג הסוכות

חג הסוכות - השלישי מבין רצף חגי תשרי, מתאפיין במאפיינים שלא רק שהנם ייחודיים אך לו אלא, הנם אף סותרים בצורה מובהקת וספציפית את מאפייניו של יום הכיפורים, היום הקדוש ביותר בשנה, חג החל אך ימים ספורים לפניו. בשורות הבאות ננסה להתחקות אחר המאפיינים הקוטביים של שני חגים אלו - על מיצובם זה לעומת זה, בקו הנמתח בין שתי מועדות אלו - והמסע שעובר האדם מיום הכיפורים אל חג הסוכות:

במאמר הפותח ליום הכיפורים¹ עמדנו בהרחבה, אודות כך כי הדבר הבולט ביותר באופן בו מתארת התורה את 'יום הכיפורים' הוא בכך שיום זה הוא שקדושתו היא בזכות ומתוך עצמו - 'אך בְּעָשׂוֹר לְחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא כִּי יוֹם כִּפּוּרִים, הוּא, לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם, לְפָנַי ה' אֱלֹהֵיכֶם!² ככול אותן מצוות שבהן מצטווה האדם ביום הכיפורים אין ולו מצווה אקטיבית אחת הנתבעת הימנו ביום זה. אדרבה, כול המצוות כולן עניינן השבתת כול פעילות קיומית. האדם בעצם 'מדמם' את מנוע פעילותו הטבעית למען התמסרות מוחלטת אל האטמוספירה המטאפיזית השלטת ביום נשגב זה. אף בראיית חז"ל את יום זה, מזהים אנו את ההשקפה כי יום הכיפורים נידון בתכונה קוסמית פלאית שבכוחה לטהר ולזכך את האדם מחטאיו. עמדה זו מתבלטת שבעתיים, בדעתו הידועה של רבי מסדר המשנה ולפיה: "על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר"³. ואף כי אנו הפוסקים להלכה כי הכפרה תובעת עשיית התשובה של החוטא עדיין נוכל למצוא אנו את האלמנט הקוסמי האצור ביום פלאי זה, וכלשון הרמב"ם⁴ "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם". הוי אומר, יש בו בעצם נוכחות האדם ביום זה את סגולת הפלא לפעול לכפר בעדו ולטהרו מזוהמת חטאיו. 'חמשת העינויים' המושתים על האדם ביום הכיפורים תכליתם בעצם לאפשר לו

¹ לעיל עמ' 67

² ויקרא כג' כז-לב

³ יומא פה:

⁴ הלכות תשובה פ"א ה"ג

להגיע לכלל היטמעות מלאה באטמוספירה הייחודית והנבדלת של יום קדוש זה. 'המרחב' בה"א הידיעה עליו מורה התורה להחיל את פעולת ההתבטלות והכפרה הוא 'בית קודש הקודשים'. או בכינויו הירוע 'לפני ולפנים' - מקום שהוא כולו 'פנים'. כול העולם כולו הוא בבחינת 'חוץ' לעומת פנימיותו הפלאית של מקום זה. מרחב קיומו הטבעי של האדם הוא 'העולם' - העולם הגדול. מרחב זה הוא מרחב מתפשט ומתפתח, וכטיבה של כול תנועת התפשטות תנועתה היא מן הפנים ולחוץ. האדם כישות פועלת ומתפתחת אמון בטיבו על תנועת 'חוץ' זאת ובכך ממצב למעשה את מקומו הטבעי במרחב החיצון תוך כדי שהוא לוקח אחריות על הפעילות המתחוללת במרחב זה, ואשר ממנו הוא אף שואב את המשוב לפעילותו זו.

אך ביום הכיפורים תנועת הקיומית של האדם הנה הפכית בהחלט. ביום זה הוא מתכנס ומקפל אל תוכו פנימה את כול דפוס הווייתו החיצונית ומביא עצמו לכלל התבטלות עמוקה בפני ממד 'הפנים' הפלאי והבלתי נתפס⁵. תוך כדי שהוא בוחן ומבקר את מעשיו ואורחותיו ב'עולם החיצון' לאורו של ממד 'פנימי' נאצל זה - האם וכיצד הנם עולים בקנה אחד עם אמת מידתו המוסרית הנוקבת של ממד פנימי זה - ולא אף זאת אלא האם הם נגזרים ונתבעים הימנה.

'לפני ה'! צמד מילים זה אוצר בחובו את תמצית ראיית התורה את מצב עמידת התבטלותו של האדם ביום הכיפורים. ואם בעמידתו לפני ה' כך, ביציאתו של הכהן הגדול מבית קודש הקודשים אף כפליים לתושייה בהקשר הזה. אירוע היציאה אינו אך כאקט טכני גרידא, אלא כנקודת שיא השגתית, בה זוכה האדם להגיע לכלל יצירת הממשק וההלימה המכוונת בין ספירת הפנים לספירת החוץ, בין הממד הפיזי והאקזוטרי לזה המטאפיזי והאזוטרי. את מעמד 'יציאה' זה מוצאים אנו בתיאורו המלבב של הפייטן בשלהי תפילת 'סדר העבודה' (הנאמרת בתפילת המוסף של יוה"כ), ובמילותיו הרצופות הוד קדומים: **אַמֶּת מֵה נֶהְדָּר הָיָה כִּהֵן גְּדוֹל בְּצֵאתוֹ מִבֵּית קֹדְשֵׁי הַקֹּדְשִׁים בְּשָׁלוֹם בְּלִי פְגַע**: ובלשון המשנה במס' יומא⁶ המתארת את אופן חגיגת 'יציאתו' של הכהן הגדול מבית קודש הקודשים לביתו; **וּמְלוּוִים אוֹתוֹ עַד בֵּיתוֹ; וַיּוֹם טוֹב הָיָה עוֹשֶׂה לְאוֹהֲבָיו, עַל שִׁיצָא בְּשָׁלוֹם מִן הַקֹּדֶשׁ**. הרי כי בהקשרה של חווית 'יציאה' מוצאים אנו 'שמחה' מיוחדת ויוצאת דופן, שמחה שכול

⁵ ניתן לזהות גם הדגש פרטיקולארי מיוחד של 'הזכרת השם המפורש' ביוה"כ. הזכרה החוזרת על עצמה (כריטואל המשותף לכוהן הגדול ולשאר הכוהנים והעם העומדים בעזרה) מספר פעמים ומהווה את נקודת השיא של עבודת הקודש 'לפני ה' ביוה"כ. והדעת נותנת כי הדגש יוצא דופן זה קשור בטבורו לעניין ה'לפני ה' המתבאר

⁶ פ"ז ה"ד

עניינה נסב סביב סיפור 'הצלחתה' של היציאה מן הקודש⁷. והבן, אין השמחה על עצם 'כפרת העוונות' וכיו"ב שהיא לכאורה תכלית ומרכז עניינו של יום הכיפורים והדאגה העיקרית של האיש הישראלי ביום זה, אלא על 'היציאה' בדייקא - 'על שיצא בשלום מן הקודש!' ושומה עלינו לאמת טובא בדעתנו, מה עניינה של 'שמחה' זו? מדוע דווקא היא נתפסת כעילה המרכזית לשמחה וציון חגיגי? תהייה זו מביאתנו היישר לסוד עניינו של החג הצועד בסך לאלתר אחרי יום הכיפורים - חג היציאה מן הקודש - ה"ה: חג הסוכות!

להבדיל באופן מובהק מקודמו מתאפיין חג הסוכות בחיצוניות מוחלטת. האדם מצווה לצאת לחלוטין מגבולות קיומו המצומצם אל המרחב החיצוני תוך כדי שהוא 'מקבע' את כול הווייתו במרחב החיצון באופן שלא תהיה כול חציצה בינו לבין הטבעיות הרווחת במרחב זה⁸. מצוות נטילת 'ארבעת המינים' גם היא קשורה בטבורה לעניין נמרץ זה; האדם נוטל מדגם מייצג של גידולי קרקע המתגלמים במנעד ארבעת המינים ובאמצעותם הוא יוצר את החיבור הבלתי אמצעי בינו לבין המרחב הטבעי. וביתר שאת, אותם 'ארבעת מינים' משמים בעדו ככלי נפלא להתמזג בכוליותן של ארבעת רוחות השמיים במובן היותר רחב (וזאת כמובן באמצעות מצוות הנענועים אל ארבעת רוחות השמים). וכך, אם אך לפני ימים ספורים היה האדם ספון במצב של התנזרות והסתגפות מוחלטת מכול מגע עם חושניותו של הטבע⁹, הרי שבחג הסוכות

⁷ וראה עוד בספר 'שבט יהודה' לחכם (ההיסטוריון והרופא) רבי שלמה אבן וירגה (1460-1554) ממגורשי ספרד) שהביא מובאה בשמו של הקונסול הרומאי מרקאוס, שהיה בירושלים בתקופת בית שני (המאה ה-1 לפנה"ס). וכך מתאר אותו מרקאוס בספר זיכרונותיו את חגיגת יציאתו של כהן גדול מבית קודש הקודשים במוצאי יום הכיפורים; 'אבל בצאתו היה הכבוד כפליים כי כל העם אשר בירושלים היו עורכים לפניו, ורובם באבוקות של שעווה לבנה דולקות וכולם לובשים בגדי לבן, וכל החלונות מעוטרים ברקמה ומלאים נרות. וסיפרו לי הכהנים כי הרבה מהשנים לא היה יכול כהן הגדול להגיע לביתו קודם חצות הלילה, מפני דוחק העם העובר וריבוי הגדול שאף על פי שהיו כולם מתענים לא היו הולכים לבתיהם עד יראו אם יוכלו להגיע לנשק ידי כהן הגדול. וביום שאחריו היה עושה סעודה גדולה ומזמן לאוהביו וקרוביו, ויום טוב היה עושה לפי שיצא בשלום מן הקודש. אחרי זה היה מצווה לצורף יעשה לוח זהב, ויפתח בה זה הלשון; אני פלוני כהן גדול בן פלוני כהן הגדול שימשתי בכהונה גדולה בבית הגדול והקדוש לעבודת מי ששיכן שמו שם והיה זה שנה כך וכך ליצירה. מי ושזיכנו בעבודה זו הוא יזכה בני אחרי לשרת לפני ה'."

⁸ ההלכה הבולטת לכך היא זו הקובעת כי על 'הסכך' המסוכך בסוכה להיות מ"גידולי קרקע' ועוד הלכות רבות הנגזרות מעיקרון זה.

⁹ ראה בנוסח 'תפילה זכה' שאותה נהוג לומר בערב התקדש יום הכיפורים - בה מזהים חמשת העיניים המצוים ביום הכיפורים כמקבילים לחושי האדם.

מצווה האדם בציווי הפכי - להתמסר בהתמסרות חושית ובלתי אמצעית למנעד פירותיו של הטבע האורגאני והבוטני גם יחד¹⁰.

נמצינו למדים, כי רצף מצוות זה של חג הסוכות ממציא את האדם חוצה - להיות נטוע עמוקות בתוך 'העולם החיצון'. מצב הפכפכי זה שבו אך לפני ימים מספר היה האדם ספון ומכונס כולו בד' אמותיה של הפנימיות היותר טמירה ונעלמת ואילו עתה כול הווייתו נטועה במרחב החיצוני אינו אקראי, אדרבה, הוא מכוון בצורה מדוקדקת. השתלמותו האמיתית של האדם יכולה להגיע אך לאורה אותה פנימיות נוקבת ואך היא זו היכולה להכשיר ולהפוך את תנועת היציאה אל מרחב מקומו הטבעי לתנועה מכוונת וראויה - 'תנועה' הנושאת אופי מוסרי מתוקן וחף מכול סטייה והסתאבות. כך בדיוק אמורה להיראות 'תנועה' התפשטותו והתרחבותו של האדם במרחב - **תנועה היוצאת ובאה מבית קודשי הקודשים!** רק באמצעות חוק תנועה שכזה יכול האדם להבטיח כי 'תנועה יציאה' זו תהיה בבחינת תיקונו שלו ותיקון העולם בכלל. התייחסותו של האדם למרחב החיצון ויחסי הגומלין הקיומיים אותם הוא מנהל עם מרחב זה אינם אך בבחינת 'זכותו' של האדם אלא אף בבחינת חובה מוסרית-קיומית של ממש - לפתח ולשכלל את העולם שבתוכו הוא קיים. תוך כדי שקידה על קשב ואחריות לשלמותו ומתכונתו המוסרית של העולם ואופיו הערכי. וזאת בדיוק חובת פעולתו של האדם בחג הסוכות - **לקיחת אחריות על המרחב!** המצב שבו יישאר האדם בגבולות הספירה הפנימית בו היה ספון ביום הכיפורים לא רק שאינה מן האפשר והיא בבחינת אשליה רוחנית משוללת קיום, אלא שהתורה אף שוללת מהאדם את הפריבילגיה לנוח בביתו הקבוע שלו על זרי הדפנה של ההזדכות והכפרה האישית אותה הוא השיג אך לפני מספר ימים והשתעשעות שאננה בתחושת הקתרזיס שלבטח מקננת בו לאחר פעולת התשובה וההתמסרות המאומצת שנתבעה ממנו ביום הכיפורים. אדרבה, חובת האדם היא **לקום ולצאת!** לצאת חוצה אל מרחב קיומו, להבין כי אין לו את הפריבילגיה להישאר 'מכונס' בקודש פנימה: **'אשר ברא אלוהים לעשות'**¹¹: זאת טיבה של הבריאה וזאת חובתו של האדם בבריאה. 'לעשות' משמע לפעול ולהרחיב, ובכך להצטרף לתנועת היציאה וההתפשטות של הבריאה כולה. באותו 'היכל פנים' בו מתמוג האדם ביום הכיפורים אין כול ממד של אחריות אקטיבית המשחרת לפתחו - להיפך, האדם נתון כולו עמוקות בהיכלו של מלך ומתוך התרפקותו בו והתפרכסותו לעומתו הוא זוכה לישועת הכפרה והסליחה. באשר זאת א"כ, חובת האדם הנתבעת ממנו לאלתר לאחר יום הכיפורים היא לצאת מגבולות הקודש ולהתמוג באופן אקטיבי במרחב החיצון תוך כדי לקיחת אחריות על מרחב זה באופן תובעני ומדוקדק (באשר זהו המרחב המסור לידי אדם ונמצא תחת שלטון

¹⁰ ראה בויקרא רבא ל' יב.

¹¹ בראשית א' לג'

בחירתו). וביתר שאת, הלימוד הגדול של חג הסוכות היא כי ההנחה ולפיה חסייה ב' 'צילא דמהימנותא' - צילו של הקב"ה, אפשרית רק בזכות הסתופפות מתבטלת כלפי הספירה היותר פנימית ומקודשת היא שגויה מיסודה - אדרבה, חובת האדם היא 'לצאת'! להיכנס ולבוא אל הקודש פנימה במין אבחת נוכחות (קבועה אך חד פעמית) ולא לתר 'לצאת חוצה' - תוך כדי מתיחת קו ברור בין הפנים לחוץ, ובכך החסייה במרחב החיצון והמתפשט תישא בחובה אופי אלוהי מכוון. חסייה שכזו אף תעניק לאדם ערך מוסף של השראה וגדילה אישית, תוך כדי שהיא מנטרלת הימנו אי אלו 'מעכבים' אגוצנטריים החופפים עליו כול עת שהוא 'לכוד' בגבולות קיומו האישי הקבוע והמצומצם, ואפילו בגבולות הקודש אשר בהן הוא חוסה ולן בצל שרי.

ובכך מתחברים אנו למצווה נוספת המופיעה באופן פרטיקולארי בחג הסוכות: מצוות 'השמחה' - 'ושמחת בחגך'¹². תחושת 'השמחה' באה לאדם מתוך יציאה והשתחררות ממקום צר ומוגבל אל מרחב שהוא נטול גבולות וצמצום. להנחה זו תימוכין בהקשרים רבים הנוגעים בעניינה של השמחה¹³. 'חג הסוכות' הוא חגה של השמחה! בחג זה יוצא האדם אלי מרחב חיצוני נטול כול הגבל ותחימה. שיאה של 'השמחה' בחג הוא באותה חגיגה ייחודית לחג זה 'שמחת בית השואבה'. שמחה זו היא כמין ארכיטיפ לשמחה טוטאלית נטולת כול מעכבים והגבלים¹⁴ החוגגים בחגיגה זו מעלים ראש שמחתם את 'ניסוך המים' - המים כחומר המתפשט ביותר - חומר הגלם של היקום כולו זה אשר לזכותו נזקפת הגדילה הצמיחה והשגשוג הטבעי¹⁵. 'שמחה' פורצת גבולות זו לא יכולה להתאפשר בתצורתה האידיאלית אלא אך אם היא באה לאחר יום הכיפורים - יום שכולו הגבל וצמצום. רק שמחה שיוצאת ובאה מהיכל חביונו של הפנים האלוהי יכולה לשאת את שם 'השמחה'. שמחה הנושאת בכנפיה קתרסיס נפלא של השקה בין עולם הפנים לעולם החוץ. לא בכדי מוצאים אנו בהקשרה של 'שמחה' זו את תיאורו הידוע של הרמב"ם בשלהי הל' סוכה: 'מצווה, להרבות בשמחה זו. ולא היו עושים אותה עמי הארץ, וכל מי שירצה--אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ושמחין במקדש בימי חג הסוכות; אבל כל העם, האנשים והנשים--כולן באין לראות, ולשמוע: שהשמחה שישמח אדם בעשיית המצוות ובאהבת האל שציווה בהן, עבודה גדולה היא; וכל המונע

¹² דברים טז' יד'.

¹³ כמו לדוג' עניינו של היין המכשיר את תחושת השמחה בנפש האדם ע"ד מאמר הכתוב 'יין ישמח לבב אנוש' (תהילים קד').

¹⁴ עד כי דרשו חז"ל כי 'מי שלא ראה 'שמחה' שכזו לא ראה שמחה מימיו' (משנה סוכה ה' ב').

¹⁵ ראה ב'גבורות ה' למהר"ל פי"ח

עצמו משמחה זו, ראוי להיפרע ממנו, שנאמר "תחת, אשר לא עבדת את ה' אלוהיך, בשמחה, ובטוב לבב"¹⁶ יעו' שם בהמשך דבריו. אותם 'גדולי ישראל' ושאר הזקנים והחסידים הם אלו הראויים ביותר להגיע למדרגת 'השמחה' המכוונת. 'יציאה למרחב' מתוך נביעה עמוקה מהספירה היותר פנימית ונסתרת. תנועה שהיא כולה 'מן הפנים אל החוץ'. דברי הרמב"ם כה נפלאים ונוקבים ומדברים בעד עצמם 'שהשמחה שישמח אדם בעשיית המצוות ובאהבת האל שציווה בהן, עבודה גדולה היא!'; אכן 'עבודה גדולה' עד למאור להגיע לכלל תחושת התפשטות ויציאה מגבולות הגשמיות הקונקרטית מתוך אותה ספירה אוטורית של 'עשיית המצוות ואהבת האל שציווה בהן' המשמשת כנקודה ארכימדית לחוויית שמחת האמת.

וכמה נפלאה קריאתם של השמחים בשמחת בית השואבה המתוארת בכרייתא¹⁷ 'תנו רבנן: יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו - אלו חסידים ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו - אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו. קריאה זו משקפת את הכרתם הברורה בכך ששמחתם זו מתאפשרת אך ורק בזכות היותה מתממשקת עמוקות עם הספירה הפנימית - ספירת התיקון וההשתלמות של יום הכיפורים. ולכך 'אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לו' - ואז הוא יוכל גם הוא להיכנס ולבוא בשערי מעלת שמחת האמת הנחוגה בחגיגה זו של שמחת בית השואבה (ברי הדבר שבמידה וחווית היציאה תהיה מעוקרת חיבור ארכימדי לספירת הפנים האלוהית לא תהייה זאת חוויה של 'שמחה' שעניינה הגשמת ומימוש ספירת הפנים במציאות החיצונית הקונקרטית, אלא של התפרקות הוללות ופריקת עול. חווית בלייעל שאחריתה מי יישורנו).

ברם, עניין ה'לפני ה'' המוזכר ביום הכיפורים חוזר ומופיע גם בחג הסוכות 'ולקחתם לכם ביום הראשון, פרי עץ הדר פפת תמרים, וענף עץ עבת, וערבי נחל; ושמחתם, לפני ה' אלהיכם--שבועת ימים'¹⁸ אך להבדיל ממעמד ה'לפני ה'' ביום הכיפורים בו לא נתבע מהאדם כול מעורבות אקטיבית מסוימת, אלא ה'כפרה והטהרה' מתחוללת מעצם העמידה 'לפני ה''. בחג הסוכות השמחה לפני ה' מוזכרת באותו כתוב בו מצטווה האדם על לקיחת ארבעת המינים - הוי אומר, מעורבות אקטיבית מלאה מצידו על מנת 'לשמוח לפני ה''. מה פלא א"כ שעפ"י דעה מסוימת גם 'לפני ה'' המוזכר

¹⁶ דברים כח, מז

¹⁷ סוכה נג'.

¹⁸ ויקרא כג' מ'.

בחג הסוכות הנו שם קוד לעיר ירושלים כולה¹⁹, ואילו ביום הכיפורים בא האדם עד 'לפני ה' - 'לפני ולפנים ממש. אל שמחת חג הסוכות בא האדם ממקומו הטבעי ומתוכו הוא נתבע ליטול חלק פעיל ולשאוב מעולם 'הפנים' השפעה והטבעת חותם במרחב החיצון כולו. בית המקדש הוא המקום שממנו הוא 'שואב' האדם את המשמעות והאמת המוסרית אותה הוא אמור לקיים במרחב כולו. והדברים מפורשים בירושלמי: 'אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית שואבה, שמשם שואבים רוח הקודש על שם ושאתם מים בששון ממעיני הישועה...'²⁰ יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש²¹ זאת טיבה של שמחת בית השואבה ויעיד על כך עוד באופן מטפורי התיאור המופיע במשנה אודות שמחה עילאית זו: 'לא הייתה חצר בירושלים, שלא הייתה מאירה מאור בית השואבה'²². אותו ה'אור' של 'שמחת בית השואבה' מתפשט ויוצא ומאיר את אחרון החצרות בעיר ירושלים כולה.

ובאם נעמיק עוד יותר באבחנה זו בין שני חגים קוטביים אלו, נמצא כי בחג הסוכות זוכה האדם למעמד העצמאי (אוטונומי) לחלוטין לעומת מעמדו התלותי (הטרונומי) והמתבטל בו הוא נתון ביום הכיפורים. הביטוי המובהק ביותר לכך הוא באופיו של עסק 'המקדש' המצווה בחג הסוכות ואשר שונה בטיבו ומהותו משאר עסקי המקדש הרווחים בשאר המועדות. וזאת כי למעשה כול הריטואלים המצווים להתקיים במקדש בכול המועדות עניינם אחד: הבאת קורבנות קמי שמיא ובאמצעותן ליצור את הקרבה החגיגית הראויה בין האדם לבין המקום ובכך לציין את ייחודיותם של

¹⁹ ראה ירושלמי סוכה פ"ג ה"א. וראה עוד בפ"י המשניות לרמב"ם סוכה פ"ג מ"י. וראה עוד לעיל (עמ' 12) אודות מאמר זה.

²⁰ ע"ד דרוש יש להאיר לאור האמור את רצף הכתובים בישיעהו (יב, ב"ו): 'הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה' ויהי לי לישועה: ושאתם מים בששון ממעיני הישועה: ואמרתם ביום ההוא הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו הזכירו כי נשגב שמו: זמרו ה' כי גאות עשה מודעת זאת בכל הארץ: צהלי ורני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל: כי עניין ה' הישועה' קשור בטבורו לעניינו של יום הכיפורים וכאמרו: 'אורי וישעי' - 'וישעי, ביום הכיפורים' (ויקרא רבה פכ"א). וע"כ אומר הנביא ישעיהו 'הנה אל ישועתי אבטח וכו', זה קאי על יום הכיפורים בו האדם זוכה ל'ישועת' הכפרה וההזדכות. וההמשך נסב על החג הבא לאלתר 'חג הסוכות' - 'ושאתם מים בששון ממעיני הישועה' - דהיינו, בחג הסוכות עליכם 'לשאוב' מלוא חופניים התפשטות (מים) מאותם 'מעייני הישועה' של יום הכיפורים. המשך הכתובים מגולל את המשמעות של גילוי האלוהות במרחב החיצון כולו: 'קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו וכו'. 'מודעת זאת בכול הארץ צהלי ורני יושבת ציון וכו'.

²¹ ירושלמי, סוכה ה, א (נה ע"א)

²² משנה סוכה פ"ה מ"ב

מוערות אלו²³. בחג הסוכות לעומת זאת מוצאים אנו כבר במקרא עצמו ציווי על קיומה של 'השמחה' 'לפני ה'' באמצעות נטילת ארבעת המינים. אופן מימוש זה נושא אופי אידיויסינקראטי מובהק בכך שהיא נטול כול ממד מובהק של 'הקרבה' - אלא אדרבה בריטואל זה מצווה האדם 'לייבא' את המצווה בה הוא מצווה באופן לקיים באופן אוטונומי אל בית המקדש פנימה ולממשה 'לפני האלוהים'. גם חגיגת 'שמחת בית השואבה' נושאת בחובה אופי שונה בתכלית משאר חגיגות ההקרבה הרווחות בבית המקדש. ולמעשה מדובר בחגיגת שמחה המונית לכול דבר ועניין אשר מקוימת כולה בתוך מרחב המקדש²⁴ תופעה שגם היא חריגה ביותר ביחס לאופי העבודה והפולחן הרווח בבית המקדש. כול זה מביאנו לכלל ההשקפה ולפיה הדיאלוג המתקיים בין האדם לבין אלוהים בחג הסוכות הוא 'לעומתי' ואף דיכוטומי מטיבו. דיאלוג בין 'שמיים לארץ' - האדם מתוך מקומו 'הטבעי' והאוטונומי האמון על רשות 'הארץ'. והאלוהים מן הצד שכנגד האמון על רשות 'השמיים' ('ע"ד אמרו 'השמים שמים לה והארץ נתן לבני האדם'). כמה נפלא לאור כך לקרוא את קריאותיו הידועות של הלל הזקן בעיצומה של שמחת בית השואבה בטבורה של העזרה בבית המקדש: 'תניא, אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן - הכול כאן, ואם איני כאן - מי כאן'²⁵ (ראה בתוספות שם שמוכיח מל' הירושלמי שכוונתו הייתה על עצמו) ובהמשך שם: 'הוא היה אומר כן: למקום שאני אוהב, שם רגלי מוליכות אותי, אם אתה תבוא אל ביתי אני אבוא אל ביתך, אם אתה לא תבוא אל ביתי, אני לא אבוא אל ביתך, שנאמר 'בכול מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'. שתי קריאות אלו משקפות להפליא את העיקרון האמור - תפיסת ה'אני' החריפה והעצמאית בהחלט בה תופס הלל את עצמו בעיצומה של שמחת בית השואבה, היא זו אשר בשמה הוא מנכיח עצמו במקדש בחג הסוכות, ומתוך חווית 'אני' אקסצנטרית זו הוא מתרומם אלי שמחת האמת של חג זה. זאת ה'עצמאות' שמביאה אותו אל 'בית האלוהים' והיא קריטית לא פחות לביאתו של אלוהים אל ביתו שלו. 'אלוהים' מצידו לא רק שמחייב ומאשר את 'עצמאות' זו אלא אף אלא אף קורא לעומת הלל בנו: 'אם תבוא אל ביתי אני אבוא אל ביתך'. הוי אומר, הכרה והוקרה ברורה ברשות העצמאית של האדם, תוך כדי ציפייה לכך שאותו אדם יכיר גם הוא ב'רשותו של מקום' ויכתת רגליו אליה (באופן טבעי) מתוך אותה 'אהבה'

²³ כגון קרבנות ה'פסח' ה'חגיגה' וכיו"ב

²⁴ ובוודאי ע"פ דעת הרמב"ם (פ"ח מהל' לולב הי"ב) ולפיה חגיגת שמחת השואבה נחוגה כחלק משמחת החג הייחודית של חג הסוכות ולא דווקא בגין שמחת נישוך המים (שגם הוא לכשעצמו היה נחוג ברוב שמחה). ואף לדעת הראשונים האחרים (רש"י ועוד) המזהים את שמחת בית השואבה כנגזרת ממצוות נישוך המים, עכ"פ השמחה מקדימה את המצווה ללילה קודם לכן ואילו נישוך המים עצמו לא מתבצע בפועל אלא למחרת בבוקר בעת הקרבת קרבן התמיד (כמבואר במס' תענית ב' ע"ב).

²⁵ סוכה דף נג עמוד א'.

המניעה מעצמה את הרגליים), ובכך יזכה שגם 'רשותו העצמאית' תזכה להשראת השכינה ולהתממשקות עם 'רשותו של מקום'. מה נאדר א"כ יותר משתי קריאות אל לשקף את אופייה של העבודה והשמחה 'לפני ה'" - בחג הסוכות!²⁶

²⁶ ועפ"י יש להאיר את התיאור הנפלא של המשנה המגוללת את טקס היציאה מן המקדש לשאיבת המים במהלך שמחת בית השואבה. תיאור אניגמאטי הדרוש ביאור: 'קרא הגבר, תקעו והריעו ותקעו; הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו; הגיעו לעזרה, תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין, עד שמגיעין לשער היוצא למזרח. הגיעו לשער היוצא למזרח-הפכו פניהם למערב ואמרו, אבותינו היו במקום הזה "אחוריהם אל היכל ה', ופניהם קדמה, והמה משתחוים קדמה, לשמש" (יחזקאל ח, טז); ואנו, ליה עינינו. רבי יהודה אומר, שונים אותה לומר, ואנו ליה, וליה עינינו'.

קריאה זו הנסבה אודות העובדה כי קודם שיצאו הכהנים מבית המקדש מזרחה היו הופכים את פניהם מערבה לכיוון המקדש - עובדה שהיא טכנית ביסודה ולכאורה שולית בהחלט ביחס לטקס כולו וטיבו - ועדיין עובדה זו 'זוכה' משום מה להצהרה יוצאת דופן שכזו תוך כדי אבחנה היסטורית-תיאולוגית בהקשר מסוים זה בין 'אבותינו' הכופרים לבינינו המאמינים. עפ"י דברינו יש להאיר את קריאה זו בהקשר הרחב והעמוק של חגיגת שמחת בית השואבה כולה - היציאה מן הפנים אל החוץ. מסע זה של הכהנים אל מחוץ לבית המקדש נושא בחובו את לב מהות השמחה כולה ותכליתה המכוונת. וכאן באים הכהנים ומבהירים כי 'מסעם' חוצה זה אין משמעו עזיבה ר"הפניית עורף' אלא אדרבה, משמעה השפעה והקרנה של ספירת הפנים האצורה בבית המקדש במרחב החיצון כולו. האבחנה הגדולה בינם לבין אותם "אבות הקדומים" עובדי עבודה הזרה מבהירה בחדות המרבית את פשרה של הקרנה זו בתפיסת האמונה היהודית לעומת תפיסת עובדי האלילים באותו הקשר בדיוק. באופן בולט ואירוני תנועתם הפאגאנית של אותם 'אבות' היא דווקא 'מזרחה' - פניהם למזרח - קדמה. תפיסת ה'קדם' (הוא אומר תפיסת האלוהים שרווחה בקרבם) הייתה 'אל' טרנסצנדנטי המשמש כמין סוג מנוע טכני המקיים את העולם, כשמאידך העולם מצידו הוא אינדיפרנטי לחלוטין לעובדה קוסמית זאת. בעיני אותם כופרים קדומים אין כול השלכה (מוסרית או אונתית) על המרחב החיצון עקב העובדה שהוא מקיים קשר קיומי-תלתי עם איזשהו גורם חיצון. הביטוי המטפורי לכך הוא בעובדת היותם 'אחוריהם להיכל' - דהיינו, התכחשות גורפת לכול הימצאות של 'היכל' בהווייתם הממשית. ההשתחויה היא לעולם ל-'מזרח' - זהו תמצית היחס הדיכוטומי המתקיים בין העולם לבין אותו האל - הוא מחד תקוע לו 'במזרח' והעולם כולו ממוצב לו בצד הקוטבי ב-'מערב', כאשר אותו 'מערב' הוא חסר כול קיום עצמי 'המה משתחוים קדמה' לשמש': ההשתחויה לעולם עניינה התבטלות מוחלטת בפני ישות חיצונית מסוימת (ראה לעיל בהערה 6 אודות עניין ההשתחויה ביום הכיפורים) וזאת מתוך הכרה בהיותה של אותה 'ישות' המעניקה אפשרות חיים להויה הקונקרטי. לעומת גישה זו מתגלית בשורת תפיסת האלוהות היהודית במעמד זה של שמחת בית השואבה. תפיסה נושאת בבסיסה את עיקרון ההתממשקות בין 'המזרח למערב'. בית המקדש נטוע אינהרנטית בליבו של העולם כקפסולה פנימית הנוסכת משמעות ופשר במרחב החיצון כולו - מעמד 'המזרח' שלו אינו שרירותי ואובייקטיבי אלא הוא נגזרת מן היחס והמתח המתקיים בין המציאות כמציאות חיצונית לאותו ספירת פנים אוטרתית - 'ואנו ליה עינינו'; דהיינו, מתקיים יחס מתמיד בין מיקומנו הסובייקטיבי לבין אותו 'פנים' שאנו מסתנפים אליו. פנינו אינם באופן קטגורי ל-'מזרח' - אלא ל-'יה'. הוא אומר למיקומו היחסי של הפנים

ההבנה שהשגנו עד כמה תאיר לנו באור צח ובהיר את הפרדוקס הגדול המתגלה בחג זה הוא אותו ניגוד הוראתי - מחד מצטווה האדם 'לצאת חוצה' בתכלית היציאה, ומאידך הוא מצטווה לייבא ולממש את 'יציאה' זו דווקא 'לפני ה' (כמו לר' במצוות נטילת הלולב מתוקף מצוות הכתוב 'ושמחתם לפני ה' וכו'). פרדוקס זה מורה לנו את הוראתה הפלאית של חג זה - לצאת מתוך קודשי הקודשים תוך כדי 'יבוא' ועימות תמידי של תנועת היציאה 'לעומת' הממד היותר פנימי - 'לפני ה'.

והעיר לי אאמו"ר שליט"א הערה נפלאה: כי לאור המתבאר במאמר זה ניתן אולי לבאר את עניין טבילת הכוהן הגדול בעת יציאתו האחרונה מבית קודשי הקודשים כמאמר המשנה²⁷ 'קידש ידיו ורגליו, ופשט; הביאו לו בגדי עצמו, ולבש. ומלווים אותו עד ביתו; ויום טוב היה עושה לאוהביו, על שיצא בשלום מן הקודש'. והדבר תמוה, מה עניין יש בקידוש ידיים ורגליים קודם שלובש את בגדי עצמו - פעולה שאין בה כול אלמנט של 'עבודה' אלא אדרבה היא מייצגת את סיומה של העבודה וחזרה לשגרת החולין?²⁸ ואולי עפ"י המתבאר, לאור העיקרון האמור כי ההזדככות המלאה והשלמה מתקיימת ביציאה מן הקודש - בדייקא! הרי שאותה 'לבישת בגדי עצמו' אינה אך בבחינת 'חזרה לשגרה' לאחר עבודת הקודש של יום הכיפורים, אלא היא בבחינת 'מימוש' והוצאה לפועל של פעולת התיקון וההשתלמות בקודש פנימה לפני ה'. ולמעשה קיומו של האדם בנקודת התווך הפלאית הזאת בין הפנים לחוץ מחייבת אותו במובן היותר עמוק 'לצאת' מגבולות ספירת הפנים אלי מציאותו שלו - המציאות

האלוהי בתוכנו. אין כאן תיאור של 'ואנו ליה' משתחוים' אלא 'אנו ליה' עינינו - הוי אומר, מתקיים בינינו יחס לעומתי. יחס הבא לידי ביטוי בעובדה שאנו 'יוצאים' החוצה אל המרחב החיצון הסובייקטיבי שלנו ומתוך מקומנו האישי מתכונן היחס בינינו לבין האלוהים. עם זאת ביציאה זו מן המקדש מעידים הכהנים על עצמם כי: 'פנינו להיכל' - וזאת מתוך הכרה שנקודת היציאה הפנימית שממנה יצאנו זה עתה נמצאת מאחורינו ועלינו להמשיך ולזהותה באופן קוהרנטי כנקודת המוצא הפנימית שממנה אנו שואבים את אפשר למרחב החיצון כולו. וע"כ בדיוק מוסיף רבי יהודה שהיו שונים ואומרים: 'אנו ליה' וליה' עינינו - דהיינו, היחס העומתי אינו קבוע, ובעצם אינו מתאפשר אלא בזכות העובדה ש'אנו ליה' - דהיינו, מייחסים עצמינו כלפיו בהתבטלות מוחלטת (כביכול שייכים לו), ורק אז או 'ליה' עינינו - הוי אומר, יחס לעומתי הנגזר מאותה 'יציאה' החוצה מגבולות מן הפנים המקדשי אל העולם החיצון והטבעי כולו. כך שבעצם הוספה זו של רבי יהודה מזכירה לנו למעשה את הזיקה העמוקה הקיימת בסודם של שתי מועדות אלו - יום הכיפורים (שהוא בבחינת 'אנו ליה') וחג הסוכות (שהוא בבחינת 'ועינינו ליה') ודו"ק.

²⁷ פ"ז משנה ד'

²⁸ וביתר שאת התמיהה היא עפ"י גרסת הירושלמי הגורס כי גם הטבילה (שעניינה היטהרות באופן מובהק) באה קודם לבישת בגדי עצמו ולא קודם ללבישת בגדי הזהב, הקטרת הקטורת והטבת הנרות של בין הערביים, אלא לאחריהם (ודלא כגרסה שלפנינו וכפסיקת הרמב"ם שהטבילה היא קודמת לפעולות אלו).

החיצונית, ושם לממש ולהגשים על הצד היותר מכוון את אשר הוא השיג ופעל בספירת הפנים האלוהית. כך שכביכול פעולה זאת של 'לבישת בגדי עצמו' היא כמין חלק משלים (תרתי משמע) ומצטרף אינטגרלית לרצף העבודה לפני ולפנים. ולכך יש מקום להיטהרות נוספת קודם שיתממש שלב סופי ומשלים זה של ה'יציאה מן הפנים אל החוץ' – מן קודש הקודשים אל מרחב המציאות החיצונית. וכמה מתחברים הדברים להמשך דברי המשנה לאלתר לאחר התיאור האמור אודות 'לבישת בגדי עצמו' - 'יום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש'. ובכך סוגרים אנו למעשה מעגל בהקשר פשרה של השמחה הנזכרת לעיל 'ביציאת הכהן הגדול' מבית קודשי הקדושים - כי זאת למעשה תמציתה של שמחת הכפרה וההזדכות של 'יום הכיפורים' (או ליתר דיוק במוצאי יום הכיפורים), היציאה מן הפנים אל החוץ באופן מתוקן ומכוון! שמחה זו מבטאת בצורה הנפלאה ביותר בתחושה כי הזיקה המתקיימת בין עולם החוץ לעולם הפנים זכתה להגיע לסינרגיה הראויה והאופטימאלית.²⁹

את עיקרון זה ולפיו בחג הסוכות מצטווה האדם ליטול ביתר שאת 'אחריות' אקטיבית על 'המרחב החיצון' תוך כדי יציאה גורפת אל מרחב זה, מוצאים אנו בהקשר ייחודי נוסף האמור בחג הסוכות - הקרבת שבעים הפרים בבית המקדש במהלך כול ימות החג. עפ"י הטעם הידוע בגמ'³⁰ 'הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות'. והדבר תמוה ביותר, מדוע נזקק העם היהודי לפתע 'לתקן' את כלל אומות העולם? והיכן כלל מצאנו אח ורע למין פעולת תיקון אוניברסאלית שכזו? אלא כי עפ"י

²⁹ ייתכן עוד כי ניתן להצליב את עיקרון זה המתלבן לאורכו של המאמר, עם אותו עיקרון ידוע האמור בהל' טהרה ומפורש ברמב"ם (ספ"ו מהל' אבות הטומאות ויעו' בכסף משנה שם) ולפיו טהרת הטמא במקווה אינה מתקיימת אלא בעת עלייתו מן המקווה ולא בשעת הטבילה עצמה בעודו נמצא במימי המקווה (עיקרון שיש לכאורה גם להוכיחו מל' המשנה (מס' יומא ע' ע"א) הרווח פעמים רבות אודות טבילותיו של הכוהן גדול ביום הכיפורים 'ירד וטבל עלה ונסתפג' ולכאורה מה עניין מהותי יש בתיאור 'העלייה וההספגות' (הגם שבפשטות פעולת ההסתפגות מתחייבת בגין איסור החציצה בין הבגדים לגוף)? אך אם נניח כי דווקא 'העלייה' מן המקווה היא המטהרת בוודאי כי יש מקום לתיאור זה). ומה נפלא להשוות זאת למאמר חכמינו במשנה האחרונה במס' יומא (יומא פה ע"ב): 'א"ר עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים מי מטהר אתכם אביכם שבשמיים. שנאמר, וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. ואומר, מקווה ישראל ה'. מה מקווה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל'. ועפ"י האמור הרי שהיטהרות המלאה תתחולל דווקא בעת היציאה מן המקווה - אותו 'מקווה ישראל ה'. ולכך החגיגה נסבה אודות 'יציאתו בשלום מן הקודש' של הכוהן הגדול בדייקא! שהיא בכחינת 'היציאה והעלייה ממקווה ישראל ה' של יוה"כ. ולאור כול האמור בגוף המאמר, מהי 'היציאה מן הקודש' האולטימטיבית יותר מהאופן בו הוא בא לידי ביטוי בחג הסוכות וברצף המצוות ואורחות החג הרווחים בו. ודו"ק היטב.

המתבאר במאמר זה, אכן עניין זה של 'ציאה אל המרחב' הנו ייחודי ומסוים לחג הסוכות, כאשר אותם 'שבעים האומות' מייצגות את כלל החברה האנושית - אוניברסאלית באשר היא, ואשר היא בסופו של דבר חלק אינטגרלי ועמוק מאותו 'מרחב' אליו יוצא האדם לפעול ולעשות - וכאן בדיוק נדרשת ונתבעת מהאיש הישראלי להיות 'אקטיביסט' במרחב זה ולראות עצמו כ-'אחראי' לשלמות המוסרית המכוונת של כלל 'המרחב' שאליו הוא יוצא ובתוכו הוא פועל, ואי לכך ברי הדבר שאחריות זו תכונן בראש ובראשונה לשקידה על תיקונם והשתפרותם של כלל אומות העולם.

ובקהשר ישיר לכך ניתן לזהות את 'חג הסוכות' כחג בו 'זוכים' 'אומות העולם' לנוכחות ייצוגית בצורה שהיא חורגת ביותר ממעמדם ואזכורם בשאר המודעות והפולחנים היהודיים האחרים. כבר בדברי הנביא זכריה³¹ מוצאים אנו את אזכור חריג זה: 'וְהָיָה, כָּל־הַנּוֹתֵר מִכָּל־הַגּוֹיִם, הַבָּאִים, עַל־יְרוּשָׁלַם; וְעָלוּ מְדֵי שָׁנָה בְּשָׁנָה, לְהַשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה' צְבָאוֹת, וְלַחֵג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת. וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא־יַעֲלֶה מֵאֶת מִשְׁפַּחַת הָאֲרָץ, אֶל־יְרוּשָׁלַם, לְהַשְׁתַּחֲוֹת, לְמֶלֶךְ ה' צְבָאוֹת--וְלֹא עֲלִיָּהֶם, יְהִי הַגָּשֶׁם. וְאִם־מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא־תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה, וְלֹא עֲלִיָּהֶם; תְּהִיָּה הַמַּגֶּפֶה, אֲשֶׁר יִגַּף ה' אֶת־הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ, לַחֵג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת. זֹאת תְּהִיָּה, חֻטְאֵת מִצְרַיִם; וְחֻטְאֵת, כָּל־הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ, לַחֵג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת'. וכמוכן שעל פניו העניין תמוה ביותר, מה יש בחג זה שהוא מהווה נקודת מבחן כה נוקבת ותובענית בעבור אומות העולם, ומדוע שיהיה עליהם כלל לחוג את חג זה שהוא חג יהודי לכול דבר כמו כול מקבילותיו החגים האחרים? אלא, כי אכן חג זה הוא בבחינת 'פריצה' של אותה 'התכנסות' יהודית פרטיקולארית הרווחת ואקטואלית בכול ימות השנה ובכלל העשייה הדתית-יהודית. בחג זה 'יוצא' למעשה היהודי אל המרחב החיצון ובכך הוא 'מתמזג' כביכול עם האומות האחרות תושביו הטבעיים של 'המרחב החיצון'. אך 'התמזגות' אינה בבחינת 'היטמעות' חלילה אלא אדרבה היא בבחינת 'הצעה' ייחודית וחד פעמית לאותם אומות להיתקן ולהשתלם מאורה הנפלא של אותה 'פנימיות' ממודרת ממנה יצא היהודי אך זה עתה. נמצינו כי חג הסוכות כחג 'פריצת הגבולות' הוא למעשה נקודת ההזדמנות בעבור אומות העולם לשפר ולשכלל עצמם מוסרית בזכות אותה 'פריצה' המקנה להם צוהר נפלא לעולם הפנים היהודי - עולם שכול תיקון באשר הוא אמור להתקיים לאורו ולעומתו. זאת למעשה נקודת התביעה העמוקה מאותם 'אומות העולם' - תביעה המשחרת לפתחם וקוראת להם 'לנצל' את אותה 'פרצה' ולשקוד על השתלמותם המוסרית לאורה הפנימיות הפלאית היוצאת ובאה מתוך פרצה זו. זאת תמציתה של 'התביעה' - לעלות ולהיראות 'לפני ה'' בחג הסוכות - ובחג הסוכות בדיוק! כי אך בחג זה ניתנת בידם ההזדמנות הנדירה ליצור

³¹ זכריה יד' טז' י"ט'

את הזיקה בינם כיושבי 'המרחב החיצון' למרחב היותר פנימי ונשגב, ומתוך הזדקקות זו להביא להשתפרותם והשתלמותם המוסרית המכוונת. בהיעדרו של בית המקדש והיכולת לקיים את יחס זיקתי נפלא ויוצא דופן זה נמנעת מכלל אומות העולם זכייה ייחודית זו, ועל כך בדיוק מקונן רבי יוחנן בהמשכה של אותה גמ' המטעימה את הקרבת שבעים הפרים בתיקונם של שבעים אומות העולם: 'א"ר יוחנן, אוי להם לעובדי כוכבים שאבדו ואינם יודעים מה אבדו, בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהם ועכשיו מי מכפר עליהם?'

גם במס' ע"ז³² מוצאים אנו להדיא כי מצווה זו של 'ישיבה בסוכה' היא זו המהווה נקודת בוחן בעבור אומות העולם - גם לעתיד לבוא. יעו"ש.

וכמה נפלא לאור הארה זו לקרוא בשנית את דברי הירושלמי³³ האמורים לעיל אודות עוצם ההשגה לה זוכה האדם ב - 'שמחת בית השואבה' 'אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית שואבה, שמשם שואבים רוח הקודש על שם ושאתם מים בששון ממעייני הישועה... יונה בן אמתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש'. והנה הדבר ידוע כי נבואתו היחידה (לפחות זו הנמצאת בתנ"ך) של יונה הייתה 'לך אל נינווה העיר הגדולה וכו' היינו, תיקונה והשלמתה המוסרית של אומה גדולה שהיא איננה יהודית. יונה הנביא זוכה לקבל את השראת נבואתו דווקא באותה 'שמחה בית שואבה' - שמחה שעניינה שאיבה של עוצם וטוהר מוסרי מתוך אותה 'פנימיות' של המקדש אלי המרחב היותר חיצון - תוך מגמה להשלים ולתקן בתכלית את אותו 'מרחב חיצון' לאור ולעומת פנימיות אוטורית זו. אכן זהו הזמן וזוהי השעה היותר הולמים ומכוונים למין 'השראת נבואה' והטלת שליחות נבואית ייחודית ויוצאת דופן שכזו.

בהתבוננות נוספת בל' התורה המטעימה בעצמה את מצוות הישיבה בסוכה נראה כי ניתן לזהות את עיקרון זה שאנו מדברים בו: לְמַעַן יִדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם³⁴. יציאתם של בני ישראל ממצרים לא הייתה היישר למרחב עצמאי ומוגן משל עצמם - מרחב שיאפשר להם לממש בצורה אופטימאלית וקולעת יותר את אפיון הברכה שנתן בהם בלעם בברכותיו 'הן עם לבדר ישכון ובגויים לא יתחשב'³⁵ ולכאורה הדבר היותר מתבקש היה כי לנכס ולמדר את היהודי אל תוך עצמו וכך להנחיל לו את תורתו ומצוותיו המעניקים לו את ייחודיותו הלאומית והמוסרית - ומדוע א"כ לקיימו במדבר במשך

³² ב' ע"א - ע"ב

³³ ירושלמי מס' סוכה פ"ה.

³⁴ ויקרא כג' מג'

³⁵ במדבר כג' ט'

ארבעים שנה ועוד במשכנות כמו 'סוכות' שהנם ארעיים ובלתי 'ממדרים' בעליל? אלא כי זוהי בדיוק הייתה תכלית הכוונה בכך - 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' - בסוכות בדיוקא - ולא במשכנות קבועים וממדרים - כי ההוראה בכך היא לאותה מחויבות 'מרחבית' המשחרת דווקא לפתחו של העם המאופיין לכאורה במידור והתכנסות פנימית. העם היהודי בצאתו במצרים מתכנס דווקא במרחבים 'ארעיים' כאלו המאותתים בפניו ע"כ שבחירתו להיות העם היוצא וכא 'לפני ה'" לא רק שאינה פוטרת אותו מאחריות 'מרחבית' - אלא אדרבה ואדרבה, היא דווקא מחיבתו שבעתיים להיות ער וקשוב לשלמות המוסרית של המרחב החיצון - ה"ה העולם הסובב כולו. זוהי ההוראה לשעתה לדור המדבר, וזוהי ההוראה לדורות במצוות הישיבה בסוכה בפרט ובאורחותיו ומצוותיו של חג זה בכלל.

ואם בחיבור ההשלמה בין 'יום הכיפורים' לחג הסוכות עסקינן, נדמה כי מן הראוי להביא את דברי המדרש על הכתוב 'ולקחתם לכם ביום הראשון' - 'ראשון לחשבון עוונות'³⁶ - והדבר דורש ביאור והטעמה. ועפ"י המתבאר יש להאיר את העניין באור נפלא בכך שעניין 'החשבון' נעוץ בריאליה וזאת באשר במציאות 'האחדותית' המופשטת לא קיים 'החשבון' בהכרח³⁷ - ולכך כול עת שמעמדו של האדם היה מצורף אל 'רשות האלוהים האחדותית' בלתי ניתן בהחלט לבחון את מעמדו ושלמותו המוסרית - או ליתר דיוק 'להתחשבן' עמו ביחס למעמדו וטיבו האמיתי בעולם הריאלי בו הוא מתקיים - ורק לאחר שהוא יוצא למציאות היותר ממשית וריאלית או אז ניתן להגיע עמו לכלל 'חשבון' מדוקדק ונוקב, וכפי שנתבאר 'חג הסוכות' הוא החג של היציאה היותר מלאה אל 'המרחב הממשי' ולכך הוא גם הזמן היותר מתאים לעמת את האדם ולבוא עמו 'חשבון' ביחס למעשיו ואורחותיו - ולכך יום זה הוא ראשון לחשבון עוונות.

³⁶ ראה מדרש ויקרא ל' ח"ט' וביתר פירוט במדרש תנחומא פר' אמור כב'

³⁷ ע"ד אמרו בזהר בנוסח 'פתח אליהו' הידוע: 'פתח אליהו ואמר, רבון עלמין דאנת הוא חד ולא בחושבן'

הבל הבלים בחג הסוכות

אחרי שבראש השנה לקחנו את העולם והבריאה כולה במלוא הרצינות התכליתית, וביום הכיפורים הגדלנו לעשות לקחת את עצמנו וחיינו ברצינות עמוקה ותהומית שבעתיים, הגיע הזמן לשים דברים בפרופורציות. להזכיר לעצמנו, שאחרי ולפני הכול, אנחנו פה בדירת ארעי לחלוטין. שהכול הבל הבלים. שאנחנו לא באמת הבעליבתים על מה שקורה כאן, כולל לא על חיינו הפרטיים שלנו. שהעולם הזה שאנחנו חיים בו, בן לילה היה וכן לילה עבר. שעם כל כוחנו ותפארתנו כאן, עדיין איך שלא נהפוך את זה, אנחנו יצורים קטנים ואבודים, רגישים ומפוחדים עד אימה, שזקוקים לחיבוק אמין ואוהב. ליד מלטפת ולב מכיל, שנוכל להסתפג ולמצוא עצמנו בתוכם. שנוכל להרגיש בטוחים, עטופים, איכשהו אפשריים בתוך כך העולם המטלטל והתנודתי הזה שאנו חיים בו. אנו כמהים לאיזושהי קורת גג בתוך סבך הרוחות המצויות ושאינן מצויות השורקות סביבנו. לאיזושהי אחיזה בממשות קיומית אמתית, חושנית וטבעית, כזו שתאפשר לנו לגרש מעלינו את כל אותם רוחות וטללים רעים שלא מפסיקים להטיל עלינו חתתם..

זאת ועוד, בראש השנה אנו מפוקסים לחלוטין על העתיד, התכלית והייעוד של הבריאה כולה. ביום הכיפורים לעומת זאת, אנחנו מפוקסים בעבר. בחשבון נפש ובחינה אישית קיומית על מעשינו ובחירותנו עד כה. התפקסות שכזו, עם כל חשיבותה, היא בהכרח גוזרת עלינו דאגה ואף מלנכוליות קיומית. המחשבה כי 'מי יודע' וכו', ממלאת אותנו ומשרה עלינו רצינות תהומית שיש בה ממד מובהק של דאגה. אך בחג הסוכות, יש בידנו הזכות, שלא לומר הפריווילגיה, לשכוח מכל העבר והעתיד הזה, דווקא אותה סקפטיות קיומית יכולה לאפשר לנו להיות ברגע. להתמסר אל ההווה איכשהו כמות שהוא. לנסות ולמצוא בו על סך מגרעותיו, את אותה משמעות ופשר שאנו כה מייחלים לה. זה מה שמאפשר לנו להרגיש בשמחה. העבר אין, העתיד עדיין, ואנחנו פה. בהווה הנוכח. עם פיסת קורת הגג הרעועה הזו. אז לחיים! מה מקום לדאגה, לפסימיות, יש כאן?

אז זהו אולי כל עניינו של חג הסוכות בתמצית. הרצון להימצא בתוך המציאות הבלתי אפשרית. למצוא חלק ונחלה, מן 'צלא דמהימנותא', פיסת צל של אמונה ומשמעות קיומית, בין כל ההבל הבלים הדמוני הזה. והפוך בה והפוך בה דכולא בה.

שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני'. זה כל שאנו זקוקים לו. הא ותו לא!

על חיבוקה של הסוכה בחיץ האלוהי

”בִּאֲהַבְתָּנוּ

גוּף הַפֶּךְ מְקוּם,

וּבְזִכְרוֹנֵנוּ

לֹא תֵעַז לְנֶשֶׁם.

מָה שְׁלֹא עָשִׂינוּ,

לִילָה מִתְאַדָּה,

מָה שְׁלֹא הֵיִינוּ

הוּא עֲכָשׁוּ שְׂדָה..”

(יהודה עמיחי)

כשכני זוג נפגשים לראשונה, הם בוחנים זה את זה. שואלים אחד/ת את השני/ה, ובעיקר את עצמם, הרבה מאוד שאלות. מתמודדים עם תהיות וספיקות, מתאים לי או לא? יוכלו או לא להתחבר, להתמודד וכו'. כך הם יושבים זה אל מול זה, מקשקשים, מדברים, צוחקים וכו', אך בפועל, המחשבות של כל אחד מהם יכולות בכלל לנרוד אל מקומות אחרים לגמרי. כי מה שמפריד ומבחין ביניהם, הוא הראש. העולם הנעלם הזה של המחשבות, זה שלעולם לא באמת יוכלו לחשוף לעומת זו. זאת זרות שתמשיך להיות נוכחת, ולא משנה כמה תהיה הכימיה והשפה המשותפת מצויה שם ביניהם.

אין באמת מנוס מלעבור את מבחן הראש בהיכרות ההדדית. כיצורים תבוניים בעלי בחירה, אנחנו רוצים לדעת שהבחירות שלנו, ובוודאי שבחירה בכן זוג, ראוי להן שתעשנה ממקום רציונאלי ומושכל, זהיר ומפוכח.

אך יש רגע אחד במפגש ההרדי, שבו הריחוק וההתניה ההיא, כמו מופרת ומיטשטשת לחלוטין. זהו הרגע של החיבוק. בנקודה מסוימת של היכרותם (נהרא נהרא ופשטיה), ברגע כלשהו של שתיקה, הם יתחבקו. ולפחות באותה נקודת זמן, תהיה קצרה ושברירית ככל שתהיה, הם יהיו יחד. באמת.

כי ברגע ההוא של החיבוק, אנחנו כמו מניחים את הראש ומתמסרים אל הגוף. הראש כמו מורה לגוף, עכשיו זה תורך לקחת פיקוד, לנהל את הדיאלוג הזה מול בן הזוג. למצוא ולנסח את שפת המפגש וההתלכדות. ומה לעשות, להבדיל מהראש, הגוף הוא הרבה יותר פשוט. הוא פחות מסובך ומורכב. לא מקוטב באינסוף מחשבות בו זמנית. כך שכל שנדרש הימנו הוא בעיקר הרפיה. תחושה של אפשרות למתן אמן, של מישהו ומשהו שניתן להיות לא רק לצדו, אל ממש בתוכו. לחבק ולהתחבק בד בכד. למזג את ההוויה שלך עמוק אל תוך הווייתו, ולהיפך. ובשביל זה אין מנוס משחרור כבלי הגוף, להפסיק להיות תפוס בתוך גבולות הגוף שלך, וללכת פיזית, אל גוף אחר, אל ריחות אחרים, דפיקות לב אחרות. זהו הרגע שעליו קורא יהודה עמיחי לעיל: גוף הַפֶּךָ מְקוּם. אין עוד שני מקומות שונים, לעומתיים, שמתקשרים ומנסים לתווך ביניהם, אלא גופניות אחת משותפת המכוננת את היחד המוחלט הזה שלהם. מקום שיכול להיווצר רק בזכות התכת הגופים של כל אחד מהם בכור ההיתוך של אותו יחד גופני-נשמתי משותף.

וכך החיבוק של בני הזוג הולך עמם לאורך כל חייה של זוגיותם המשותפת. בערכו של יום, של עוד יום שגרתי ורגיל, רגע לפני שאנחנו עוצמים עיניים ונרדמים, אנחנו לא בהכרח זקוקים לשיחות נפש והחלפת דעות. מה שאנחנו בעיקר זקוקים וחפצים בו, זהו החיבוק האמיץ, העמוק והמוחלט הזה. שנרגיש שאנו קיימים, מצורפים וחקוקים בהוויה המשותפת הזאת. זו שהשלם שלה גדול ונפלא מסך חלקיה הנפרדים.

כמובן שפעולת החיבוק באה לידי ביטוי לא אך בין בני זוג. היא מופיעה גם בין חברים, בני משפחה ועמיתים. ברגעים שבהם התחושות גדולות מן המילים. אנו רוצים להביע הזדהות, תמיכה, נחמה וכו', אנו מחבקים. בין אם בתחושות של שמחה וסיפוק, ובין אם להבדיל ברגעים של כאב ושבר, החיבוק יהיה שם בשביל לייצר את הביחוד האנושי והפשוט הזה. מה שיהיה משמעותי מכל מילה שננסה לומר ולחלוק. אלו הרגעים שבו אנו יודעים שאנו לא לבד, מישהו עמנו, נמצא שם במלוא נוכחותו.

שְׁמָאֵלוֹ תַּחַת לְרֵאשִׁי וַיִּמְנֵנוּ תַּחְבֵּקֵנִי¹. התיאור המלבב הזה משיר השירים, מהווה בתורת הקבלה והחסידות, אבן יסוד בהבנת טיבם של חגי תשרי. מן תרשים זרימה שכזה לתהליך ההתקרבות וההכניה המחודשת של מערכת היחסים שבין כנסת

¹ שיר השירים ב' ו'

ישראל, לדודה האהוב, האלוהים שכה חפץ מחדש בקרבתה. ימי הדין של ראש השנה ויום הכיפורים מזהים תחת ההגדרה של 'שְׁמָאלוֹ תַחַת לְרֵאשִׁי'. השמאל כמייצגת את מידת הדין, זאת השוקלת, השכלתנית והמאופקת. בימי הדין אנו נבחנים ובוחנים מחדש, את מערכת היחסים. בהיכן טעינו, מה נכון לשפר, להוסיף, לגרוע וכו'. ואכן אלו הם 'ימים נוראים' של חרדת דין וחשבון נפש, על כל המשתמע מכך.

אך כל זה אינו אלא מבוא, מן משחק בחינה מקדים, אל הדבר האמיתי. והדבר הזה, נעוץ ברגע החיבוק. בנקודה שבה כמו צלחנו בשלום את שלב השמאל הרוחה, זה של השְׁמָאלוֹ תַחַת לְרֵאשִׁי, ומרגישים אנו בשלים לעבור אל שלב הימין מקרבת. או אם נרצה, השלב של הימין תַחַת לְרֵאשִׁי. זאת הנקודה שבה אנחנו מביאים את הגופים עצמם אל היחד הזה. חדלים ולו לזמן מה, לבחון ולשקול וכו', ומרשים לעצמנו להתמזג בהוויה שהיא לגמרי מעבר לעצמנו. הוויה מכילה ומגוננת. או אם תרצו, הוויה מסוככת. זהו הרגע שבו אין מנוס לצאת מהמקום הגופני הקבוע ותפוס שלנו, ולצאת חוצה, אל גוף זר אחר. אל ידיים שמושטות לעברנו. קוראות לנו לבוא ולהתרפק ביניהם. למצוא בתוכם נחלה של נחמה קיומית ותחושת שייכות. זהו כאמור רגע של שחרור ונתינת אמון. אם תרצו, רגע של אמונה, של הרפיה ויציאה חוצה מגבולות דירת הקבע הגופנית שלנו, אל מקום שהוא לחלוטין אחר לנו, לא בשליטתנו. מקום של הסתופפות בְּצִילָא דְמְהִימְנוּתָא. זה שעליו קורא משורר תהילים: 'כִּי יִצְפְּנִי בְּסֶפֶה בַּיּוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסֶתֶר אֹהֶלוֹ בְּצוּר יְרוּמֵמִי'..

שם במקום של החיבוק המשותף הזה, מתכוננת מחדש ההוויה הזוגית. היא הופכת להיות כזו שאין בה עוד לעומת, אלא אך יחד אחד הוליסטי, שלם.

בתורת האר"י אנו למדים שאפילו צורתה ההלכתית הבסיסית של הסוכה: "שניים כהלכתה ושלישית אפילו טפח", כמו מורה על צורתה הפיזית של תנועת היד בשעת החיבוק. שני פרקי היד ('שניים כהלכתם') וכף היד שכמו אוזות באהוב ('ושלישית אפילו טפח').

בתורת חב"ד אנו אף למדים, כי הסוכה היא בבחינת 'מקיפין דבינה'. המקיפין אלו הם המקומות הללו מחוץ לכלים עצמם, מקומות שהנם כביכול מחוצה לנו, וכמו מקיפים את הוויתנו מסביב, אך בפועל הם ממש עוטפים אותנו ואנו נספגים לחלוטין בתוכם. המקיפין דבינה, זאת אותה הכלה אימהית ראשונית, שכמו מחזירה אותנו למקום הכי בסיסי בהיות שלנו. הסוכה שמסוככת עלינו בגידולי הקרקע, שאינם יודעים טומאה ומוות. באותה אימא אדמה ראשונית, החובקת אותנו בכנפיה. חיבוק שמעניק לנו את התחושה שלעולם יש לנו להיכן לחזור ולהתרפק, למצוא מזור של נחמה ושייכות. גם אם כבר מזמן התרחקנו מהטבע האימהי הראשוני, והלכנו והתבצרנו (ואף הסתאכנו) בתוך הקביעות הרכושניות, תאוות הקניין, הכיבוש

והתחרותיות. בכל מה שמנתק אותנו מאיזו שייכות מכילה למשהו שהוא מעבר לתנועת האגו הפרטית והבלתי יודעת שובע, שאנו כה תפוסים ולכודים בה לאורך כל ימות השנה.

וכמה מובנת מאליה, העובדה שהדרך אל המגע המיני המלא, עוברת דרך תנועת השחרור של הגוף. או אם נרצה, החיבוק. רק מתוך שחרור גופני הדדי שכזה, יכולים בני הזוג להגיע למקום שתוכו רצוף אהבה וחיבור מלאים, ללא כל התניה וחציצה (פיזית ונפשית גם יחד). מקום שממנו אף יכולים וראויים להיוולד תוצאות חיים חדשות לחלוטין. מה שעמיחי קורא לו בשיר שלעיל: **מָה שְׁלֹא הָיִינוּ, הוּא עֲכָשׁוּ שָׂדָה..**

שדה של צמיחה וגדילה, של משהו חדש שעשוי לנבט מתוך המפגש הזוגי היחידני הזה.

כך שאם נרצה, כך דרכנו כמו להוליד חיים חדשים, בתוך הזוגיות הזו המתקיימת בינינו לבין הדור האהוב. זה שקולו מתדפק על דלת הוויתנו, בימים אלו של הארת פנים מחודשת בחגי תשרי.

הוֹשְׁעָנָא חֲבוּקָה וְדְבוּקָה בָּךְ!

זאת קריאתנו המהדהדת בחג הסוכות. ובינו זאת, לא חבוקה ודבוקה אתך, אלא חבוקה ודבוקה בך. בך, בתוכך ממש. שם נמצאת הישועה והשחרור מכל ההגבלים הגופניים, הקבועים והמצומצמים שלנו. שם אנחנו מגיעים להכלה קיומית אמיתית, טוטאלית ובלתי מותנית. אבל בשביל להגיע אל המקום הזה, אין מנוס מהרפיה מוחלטת, להשתחרר מכל התפיסות והרכושנות הגופנית שאנו תפוסים בה. להבין שהכול הבל הבלים ורעות רוח. הכול חוץ מאשר אותם רגעי פז של חיבוק, של התמסרות אל מי שאנו באמת חושקים ואוהבים. אלו הם רגעים של התכה הדדית. רגעים שאנו הופכים להיות גולמיים, מימיים. רגעים שאנו נידונים על המים הללו וחוגגים את ניסוכם. במובן הזה, חג הסוכות הוא חגה של ההוויה במובנה הראשית, כשהיא עוד נטולת צורה קבועה ומסוימת. ההיוליות ההיא, קודם שכל הדברים הלכו והתגבשו אל מתכונתם הכה שונה ונבדלת זה מזה. כך כל ישראל יוצאים בסוכה אחת. חיבוק אחד עצום, שווה והרמוני לכולם. וכמה שמחה לאין קץ, ישנה בתחושת ההכלה האינסופית הזאת. כמה סיבה שאין טובה הימנה, נעוצה כאן לזכות לתחושת הוֹשְׁמַחַת בְּחַגְךָ..

וְהָיִיתְ אַךְ שְׂמַח

אז שיהיה לנו חג שמח, רצוף אהבה וחיבוק אמת. שנרגיש מספיק משוחררים ורפים, כשביל לצאת חוצה מגבולות גופנו הקבוע, אל מקום של ארעיות חיבוקית אחת. אל חיבוק שיעניק לנו משמעות ופשר, לאורך כל ימות השנה הבעל"ט.

על תורה של כרס וחג הסוכות במשנתו של רבי נחמן

הלילה הוא היארצייט של רבי נחמן מברסלב (יח' תשרי תק"ע. 1810). וזה אולי לא מקרי שזה קורה בדיוק בעיצומו של חג הסוכות. כי שמא יש יש משהו בחג הזה ובטיבו שלפחות באופן שרואה אותו רבי נחמן, עשוי כאור חוזר להאיר בעדנו את האיש ואת משנתו הרעיונית. אך בעיקר, את המהפכה הדתית והתרבותית הגדולה שהוא הצליח לחולל, לא אך בדורו, אלא בכל הדורות שלאחריו, ובדורנו אנו שבעתיים ממש. ועל מנת להבין על מה אני מדבר, מן הראוי להביא קודם את דבריו אודות טיבו של חג הסוכות שאנחנו ממש בעיצומו:

על כן על ידי הספּה שְׁהיא בְּחִינַת שְׁכָל, בְּחִינַת אִם לְבִינָה כִּנּוּי ל

על ידי זה יִכּוּל לְבָנוֹת בֵּית בְּבִחִינַת "בְּחִינַת יְבִנָּה בֵּית" וְכוּ' כִּנּוּי ל

וְזֶה בְּחִינַת: "וַיַּעֲקֹב נָסַע סוּכּוֹתָהּ וַיֵּבֶן לָהּ בֵּית" כִּנּוּי ל

וְזֶה בְּחִינַת שְׁבִיעוֹת

כִּי שְׁבִיעוֹת וְסוּכּוֹת הֵם אֶחָד

כִּי הַתּוֹרָה יוֹצֵאת מִבִּינָה שְׁהיא בְּחִינַת סְכָה

כִּמוֹ שְׁכָתוֹב "וְאֵל תִּטֵּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ"

בְּחִינַת: "אִם לְבִינָה" שְׁהיא בְּחִינַת סְכָה כִּנּוּי ל

וְעַל כֵּן תִּכְרֶה אַחַר סוּכּוֹת הוּא שְׁמַחַת תּוֹרָה

כִּי מִבְּחִינַת סְכָה מְשֵׁם יוֹצֵאת הַתּוֹרָה

נִמְצָא עַל יְדֵי שְׁנִכְנִסוּ בְּסִכָּה, נַעֲשִׂים בְּעֶצְמָם בְּבִחִינַת הַתּוֹרָה כִּי מְשֵׁם יוֹצֵאת הַתּוֹרָה כִּנּוּי ל

וְאֵז מִתְחַלֵּת הַתּוֹרָה שְׁהיא בְּרֵאשִׁית, בְּחִינַת בֵּית

הִינּוּ בֵּית דְּבִרְאשִׁית, בְּחִינּוֹת: "וַיַּעֲקֹב נָסַע סוּפוֹתָהּ וַיִּבֶן לָהּ בַּיִת" פּנ"ל. וְזֶהוּ
בְּחִינַת סִיּוֹן¹

מה שלפחות להבנתי, מנסה לומר לנו כאן רבי נחמן, הוא שישנם למעשה שני סוגי תורות. כזו הבאה מן הראש, הדעת. וכזו הבאה מן הבטן. ממקום פנימי של הכלה ואינטימיות. את זו הראשונה ניתן לזהות כתורה של 'אבא', של חכמה עילאה וכו'. ואילו את זו השנייה, נכון לזהות כתורה של 'אימא', של בינה. רבי נחמן לא מהסס לנקוט פה עמדה בין שתי תפיסות התורה שהצגנו, ובאופן כמעט מובן מאליה, הוא נוקט כי על התורה לנבוע ממקום של 'אם לבינה'. דהיינו, תורה הבאה מן הבטן.

בישיבות נוהגים לכנות סברות תלמודיות תיאורטיות, נטולות בסיס ומקור תורני אמתי, כסברות של כרס. אז אולי זה נכון לדרוש כך לגנאי בנוגע לסוג כזה של סברות, אבל לפחות עד כמה שזה נוגע לתורה של כרס, אצל רבי נחמן זה דווקא נדרש לשבח. לתורה של אמת הקולעת אל השערה בנפש האדם.

ואם תשאלו, תורה זו מה טיבה? כאן רבי נחמן מנדב לנו קצת יותר קווים לדמותה. הוא משתמש בסוכה כמטאפורה לאותו מקור אינטימי, מקום של שייכות וחיבור. לטעמו, עובדת חגיגתנו את שמחת תורה בסופו של חג הסוכות, רחוקה מלהיות מקרית. במשך שבעה ימים, אנו מתרגלים את ההתכנסות ברחם האלוהי, באותה הכלה אימהית ריחמאית. במקום של חיבוק וקבלה ללא תנאי. כאשר רק לאחר מכן, אנחנו יכולים כמו להתחבר מחדש אל התורה. לחגוג את זיקתנו אליה, לא מתוך מקום של הבנה ושכלתנות, אלא מתוך מקום של שייכות וחיבור בלתי מותנה. או אם תרצו, לחגוג את התורה שאנו מקבלים מהבטן, עוד הרבה יותר מזו שאנו מקבלים מהראש.

אז נכון שבשמחת תורה אנחנו אכן מתחילים מ'בראשית', אבל ה'בראשית' הזאת אינה אלא נקודת קצה של לידה, שלפניה שבוע שלם של הריון בחג הסוכות. שבוע שבו התכרבלנו והתחפרנו עמוק ברחם האימהי - אלוהי והכשרנו עצמנו גופנית ורוחנית גם יחד, לצאת מחדש חוצה לאוויר העולם (ושמא ר"ה ויה"כ שקדמו לו, הם בבחינת הזיווג עצמו, שבו אנו כמו נוצרים ובאים לעולם מחדש. אבל זה משהו שראוי לחשוב עליו בנפרד).

התורה לטעמו של רבי נחמן, היא תורה של 'בית'. היא לא מתחוללת בחלל ריק, אלא אדרבה, במקום טעון ומלא של שייכות ואינטימיות. זאת תורה שמדברת אלינו יותר באותות מקורדים של מילים ושפת גוף שכמו ידועים אך לנו, ופחות בתילי תילים של הגיונות פילוסופיים. תכליתה של תורה שכזו, הוא לא להבין, אלא לכונן זהות. ליצור

¹ ליקוטי מוהר"ן ח"א תורה רס"ו

בעדנו מנגנון של יכולת חיבור והכלה מחדש, של פריבילגיה לחזור ולהרגיש שייכים ומזוהים כבני ברית מקבלי תורה. הכניסה לסוכה הופכת אותנו מישויות לומדי תורה, למן גופי תורה מהלכים על שניים. או כפי שרבי נחמן קורא לכך: 'נַעֲשִׂים בְּעֶצְמָם בְּבַחֲיִנּוֹת הַתּוֹרָה'. אתם מבינים? התורה בראייתו לא ניתנת לנו, היא פשוט נולדת בתוכנו, או אנחנו בתוכה, איך שלא תהפכו את זה.

ובהקשר זה, חווית שמחת תורה לטעמו של רבי נחמן, היא הפורמולה הסודית שכמו מוצפנת ביום הזה ובאופן שבו הוא מטעין אותנו לאחריו, להמשיך ולחזור לרחם המחבק והמכיל של הסוכה, למקום האימהי ההוא. גם הרבה אחרי שאורות הניאון של הסוכה יכבו והיא תתפרק כלא הייתה, תמיד תהיה שם התורה בעדנו, כתורה חמימה ומחבקת, להכיל ולהסתפג בה. להרגיש בה הכי בטן שבעולם.

אינני מומחה גדול או אפילו קטן, בתורותיו של רבי נחמן, ובוודאי בנוגע לבשורתו ההגותית ככלל. אך עדיין מן המעט שבכ"ז זכיתי ללמוד, דומני כי גישתו זאת האמורה בדבריו, מייצגת את תורותיו והגותו. את האופן שבו הוא שקד על הפיכתן של תורות לתפילות וכו'. וברי הדבר שתורות הראויות להיהפך לתפילות, הן תורות הבאות מן הבטן ולא כאלו הבאות מן הראש. או אם תרצו, תורות הבאות מן הבטן, הן תפילות.

ועוד לא הזכרנו את הסיפורים של רבי נחמן. הם הלא לגמרי תורות של בטן. עולם מופלא ומקודד של מטאפורות ומשלים קיומיים חידתיים. כמה יש בהם בשביל לגרום לבן אדם לחוש שהוא בין דפנות רחם אמו ומשם הוא כמו סופג ומבין הכול. ושמא בכך גם באנו בסוד 'מעשה בחכם ותם' המיתולוגי שלו. ודי בזה.

אז לא יודע, משום מה בטני אומרת לי, כי התורה הזאת של רבי נחמן על סוכות מייצגת את דמותו ומשנתו. הגם שמי ומה אני שאנסה לתמצת בשורות ספורות, אדם והגות בהיקף ובעומק שכזה. כך שיותר קל מבחינתי לדבר על תורתו כמייצגת את דורנו שלנו. את האופן שבו האוזניים של בני הדור הנוכחי כרויות לשמוע ולספוג תורות. אלו הן אוזניים של בטן, של שייכות וזהות, הרבה יותר משהן אוזניים של דעת מופשטת ושכלתנית. וכמה שרבי נחמן השכיל להבין זאת. השכיל להבין אותנו.

מחשבה על האושפיזין בחג הסוכות

האושפיזין הם הסיפור שלנו. הרצף ההיסטורי, הזהותי שבתוכו ומתוכו מתעצבת התרבות והמקום הנוכחי שלנו.

אנחנו לא יוצאים החוצה לעולם, סתם כך, נטולי נרטיב ו-DNA זהותי קוהרנטי ומוגדר. לא סתם יוצאים לשוטט במרחב הגדול הפתוח בניסיון למצוא בו את עצמנו. ממש לא. אדרבה, אנחנו יוצאים חוצה עמוסים בתעודת זהות ברורה, שורשית, עמוקה ומפוארת. אין לנו דבר מה להסתיר או חלילה להתבייש.

כך אנחנו מצליחים למצוא במרחב החיצון, פיסה של צל ששייך לנו ורק לנו. קורה מסוימת של גג אינטימי, בעת סערה. אמנם לא הסתגרות והתבצרות בתוך קונכייה קבועה וסגורה, אך עדיין מן דירת ארעי שמעניקה לנו בתוך המרחב החיצון הפראי, איזושהי הגדרה ופשר פרטיקולריים. ובהקשר זה, אין כמו כניסה לקורת הגג הפרטיקולרית הזאת, כשאנו שלובי זרוע עם אורחי האושפיזין. עם מי שהשית בעדנו אי שם בראשית ימי ההיסטוריה, את זהותנו ומורשתנו הייחודית. הם אלו שכמו יוצקים את התוכן הפרטי והייחודי שלנו, אל תוך הסוכה הממוצבת בהגדרתה במרחב פתוח, רב תרבותי ואוניברסאלי.

ומעניין לציין ולהוסיף בהקשר הזה, כי הסוכה היא יותר קונסטרוקציה הלכתית מאשר מבנה של אמת. הקריטריונים ההלכתיים להקמתה הנם כה גמישים עד כדי שהם עשויים לעקר הימנה כל משמעות של בית אמת, שלם ומתוקן. הלבד עם הדופן העקומה, בצירוף הפסל היוצא, הגוד אחית ואסיק וכל היתר, לא מותירים הימנה הרבה כשלעצמה, והופכים אותה להיות בהגדרתה מן יישות הלכתית הרלוונטית אך לבעלי הברית, האוחזים במורשת ההלכתית הזאת. מן מבנה סודי שכזה, שאך מי שבאמת ראוי לבוא בתוכה, יכול להבינה ולפענח את צפונותיה הקונסטרוקטיביים. את האור המקיף והפנימי שלה גם יחד.

אז אושפיזין וסוכה הלכתית, הילכו שניים יחדיו מבלי אם נועדו. לתת לנו הניחוח הפרטיקולרי ששייך רק לנו. את התחושה שבתוך כל החוץ הזה שאנו מצוים להשיא עצמנו אליו בימי החג הללו, יש לנו בכל זאת את קורת גג אינטימית, שבתוכה אנו

חוזרים ומתוודעים אל הסיפור והמורשת היהודית, הזהותית וההלכתית. הם אלו המשמשים כיכין וכבועז להמשך החזקת סוכתנו הלאומית כבר אלפי שנים, בתקופות הסוערות והקשות ביותר. והם גם אלו, שבזכותם עוד נזכה לשדרג את סוכתנו הלאומית, לסוכת עורו של ליוויתן. להקים ולכונן את סוכת דוד הנופלת. בב"א.

המשך חג שמח חברים.

על מים של מעלה ומים של מטה, בחג הסוכות

'הנה אל ישועתי אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד כִּי עֲזִי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה. וּשְׂאֲבָתָם מִים בְּשִׁשּׁוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה'.¹

הכתובים הללו בישעיהו הנם חתומים וחדתיים, ובוודאי דורשים הטעמה והארה רעיונית.

צורת ירידתם והתפשטותם של המים מלמעלה למטה, משמשת כארכיטיפ של אופן השתלשלותה והתפתחותה של המציאות הטבעית. המים כיסוד המטריאליסטי הראשוני והבסיסי ביותר, לעולם מתפשטים בכיוון אחד, ממקום גבוה למקום נמוך. הנמיכות א"כ, היא מקומם הכמו טבעי. שם הם מתנקזים ומתכנסים והופכים לאגמים. ואף לימים.

מצב חומרי שכזה, הוא שמהווה בעיני הנביא, את המקור להשוואה אודות מצב רוחו שלא לומר קיומו, של האדם. פחד ובהלה, דיכאון ונמיכות הרוח. זה כמעט חרוט בבסיס הכי ראשוני ודטרמיניסטי של הווייתו. אפשר לראות בכך כמו חוק גרביטציה של הגוף והנפש גם יחד. ומעל הכול, מרחפת גזירת המוות הבלתי נמנעת מעל ראשו של אדם. הוא הולך וצועד אל מותו, מזדקן ונעשה שפוף ככול שהוא קרב אל נקודת יעד סופנית זו. הולך וקמל, וכמו נאסף באופן מתמיד אל מותו. זאת תנועה קיומית - טראגית שהיא כולה כלפי מטה. וכאן עולה השאלה, האם ישנה בכלל אפשרות להשתחרר מכך? האם ישנה דרך לזכות בישועה מן המצב המדכדך הזה, במעט שמחה והתרוממות הרוח?

האמונה, היא זו שבעיני הנביא, מהווה את המקור לישועה האבסורדית המקווה. באופן טבעי האדם אינו מאמין כלל ועיקר. הוא סקפטי, הוא רואה שחורות. וברוב המקרים, יש לו לצערנו גם את כל הסיבות הנכונות לראות כך, בגוון כהה שכזה. אך עדיין, בכוחו להיגאל מכך. להשיא עצמו למקום שבו הדבר הדברים נתפסים כמשמעותיים, ככאלו ההולכים ומשתלמים בתכלית ייעודית גדולה. שם במקום הזה, האדם זוכה

¹ ישעיהו יב' ב'

בביטחון, הוא כבר לא מרגיש אבוד, חלש ורופס במקום הפסימי שלו. הוא לא מדשדש עוד במקום הכה נמוך שבו הוא נמצא.

וכאן לוחש על אוזניו הנביא את סודה של השמחה. אך האדם ברוחו יכול כמו לנצח את תנועת החומר הרטרמיניסטית. להעלות מעלה את אותם המים שלעולם הולכים אך מטה ומטה. האדם הוא הישות האמונה על האבסורד. על האפשרות האחרת, המנוגדת לכל חוקי הפיזיקה וההתנהלות הטבעית. הוא זה הניחן ביכולת לצאת חוצה מגבולות קיומו הקבוע, המסודר והכמו מוגדר מראש, ולהיות פתוח לכל אפשרות אחרת. הוא זה ששואב את המים, שהופך את תנועתם אלי מעלה. ובכך מעלה אותם יחד עמו למקום של אמונה וביטחון. מקום של ניצחון הרוח על החומר.

התהום, הוא המקום היותר נמוך אליו נאספים המים בירידתם ממעלה אל מטה. המצב התהומי מייצג את נמיכות הרוח, שפיפות הקומה, העייפות והיאוש. זהו המקום שאין הפכי הימנו לתנועת השאיבה של מעייני הישועה. האדם המבקש ישועה, כמו מיחל להילחץ מאותן תהומות אפלים ונמוכים שבנפשו, למקום של מעלה וחוצה גם יחד.

וכמה יפה נדרשים הכתובים של משורר תהילים²: 'מה תשתוּחִי נַפְשִׁי וְתִהְיֶה עָלַי הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים כִּי עוֹד אוֹדְנוּ יְשׁוּעוֹת פְּנִי. אֱלֹהִי עָלַי נַפְשִׁי תִשְׁתַּוַּחַח עַל כֵּן אֶזְכְּרֶךָּ מֵאֲרִץ יַרְדֵּן וְחַרְמוֹנִים מֵהַר מְצַעַר. תְּהוֹם אֶל תְּהוֹם קוֹרֵא לְקוֹל צְנוּרֶיךָ כָּל מִשְׁבְּרֶיךָ וְגִלְיָה עָלַי עָבְרוּ. יוֹמָם יִצְוֶה ה' חֲסֹדוֹ וּבִלְיָלָה שִׁירָה [וְשִׁירוֹ] עִמִּי תִפְלֶה לְאֵל חַיִּי. אוֹמְרָה לְאֵל סִלְעִי לְמָה שָׁכַחְתָּנִי לְמָה קָדַר אֵלֶךָ בְּלִחְץ אוֹיֵב. בְּרָצַח בְּעֲצָמוֹתַי חֲרַפְנוּ צוּרֵי בְּאֶמְרָם אֵלַי כָּל הַיּוֹם אֵיךָ אֱלֹהֶיךָ. מַה תִּשְׁתַּוַּחִי נַפְשִׁי וְמַה תִּהְיֶה עָלַי הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים כִּי עוֹד אוֹדְנוּ יְשׁוּעוֹת פְּנִי וְאֱלֹהֵי'..

לאורכם של כתובים אלו, המשורר כמו מנהל עם עצמו דיאלוג של עה' וקריאה להיחלצות ממצבו השפוף. את מצב הקדרות של שחיחות הנפש (שהוא של דכודך ונמיכות רוח), הוא מזכיר ביחד עם התהומיות ('ותהמי עליי'). כשהוא תובע מעצמו, להמשיך ולהוחיל לאלוהים, באשר' אוֹדְנוּ יְשׁוּעוֹת פְּנִי'. היינו, עוד ניתן למצוא ישועה בעמידה לעומת פניו. והנה לנו דוגמא נוספת, לאופן שבו הישועה לפני ה', מחלצת את האדם ממקומו השחוח והתהומי. וכך הוא הולך וחוזר ומנהל עם עצמו את השיח הזה, באופנים שונים. 'תְּהוֹם אֶל תְּהוֹם קוֹרֵא לְקוֹל צְנוּרֶיךָ כָּל מִשְׁבְּרֶיךָ וְגִלְיָה עָלַי עָבְרוּ'.. שוב תיאור של מצב נפשו השחוחה כמצב של תהום. של תנועת מטוטלת מעלה ומטה ('מִשְׁבְּרֶיךָ וְגִלְיָה'). האדם כמו נע בין המים העליונים לתחתונים, בין התקווה כלפי מעלה, למי התהום שאין תחתיים מהם. וכך הוא ממשיך והולך, עד שלא נחה דעת המשורר, ובסיומו של המזמור רצוף הדכודך והתקווה הזה, הוא חוזר

² בפרק מב'

וכופל את הכתוב דלעיל, וכמו שוב תובע הוא מעצמו בכל תוקף: 'מה תשתוּחֲחִי נַפְשֵׁי וְמַה תִּהְיֶינָה עֲלֵי הוֹחֲלֵי לְאֱלֹהִים כִּי עוֹד אֹרְדוּנוּ יְשׁוּעַת פְּנֵי וְאֱלֹהֵי'..

זאת פשרה העמוק של השמחה. פריצת הגבולות, האחיזה באומץ באבסורד הקיומי, ביכולת לשנות סדרי עולם ולקבעם מחדש כראות עיניו של האדם. או אם נרצה, להאמין. לדעת, שהתנועה כלפי מטה, היא אך ביטוי טכני של חוק פיזיקאלי חסר פשר של אמת, מנוער מכל זיק של אמונה וזיקה אל הטרנסצנדנטי העליון.

"בְּגִין דְּמִים תִּתְּאִין אֵינּוֹן בּוֹכִין וְאִמְרִין אֲנֵן בְּעֵינֵן לְמַהוּי קְדָם מַלְפָּא עֲלֵת הָעֵלוֹת, וּבְעֵן לְסִלְקָא לְעֵילָא, (בגלל אותם מים תחתונים שהם בוכים ואומרים, אנו רוצים להיות לפני המלך, סיבת הסיבות, ומבקשים לעלות למעלה). כך ל' ספר תיקוני זוהר³. וכמה הדברים נעוצים עמוקות בדברינו. כי זהו בכיים של אותם מים תחתונים שכמו נגזר עליהם להיות בתחתית של מטה, גם אנו רוצים לזכות בחלק ונחלה בישועה. להיות חלק מתנועת האדם המטמורפוזית והאבסורדית כאחד, מלמטה למעלה. לקחת מקום במסע הניצחון האמוני של האדם, על פחדיו ונמיכות רוחו. והבן, כי הבכי האמור כאן, מייצג את המצב ההפכי לשמחה. כנגד המים בששון, ישנם את המים הבוכים, המשועים כלפי מעלה.

אז בחג הסוכות אנחנו חוגגים את האבסורדיות האמונית - קיומית. אנחנו מעצבים ומכוננים את חיינו באופן המופרך ביותר. כנגד כל מנגנוני ההגנה הקיומיים שלנו. כי הלא תגובתו הטבעית של האדם הלוקה בפחדים וחרדות, היא דווקא של הסתגרות והתחפרות בתוכו פנימה. לסגור עצמו עמוק בתוך ד' קירות ביתו ולהיות שם בטח עד יעבור זעם. אך אנו לעומת זאת, נקראים להכריע את עולמנו החרדתי, דווקא במגמה הפוכה לחלוטין, לחשוף עצמנו חוצה לסביבה הזרה ומנוכרת לנו כביכול. אך דווקא שם אנחנו זוכים למחסה, לתחושת ביטחון של וודאות קיומית. שם אנו מוצאים את האמונה, החופפת ומסוככת עלינו באברת חסדה.

או בקיצור, אבוי לנו באם סתם כך פשוט 'נזרום' עם החיים. תנועת הזרימה הטבעית, אך מגמה ותוצאה אחת לה: מטה, מטה, מטה. שאול תחתיות. איך מנוס מלחולל מטמורפוזת אמתית בבסיס הקיומי שלנו. לשאוב מלוא חופנינו מעלה מעלה, את אותם מים תחתונים, שאילולא נתאמץ כנגדם כך, יהיו הם כמשקולות לרגלינו ויתמידו למשוך אותנו עוד ועוד נמוך ככל האפשר.

אירוע שמחת בית השואבה שבמקדש הנו ללא ספק, אחד מנקודות השיא של החגיגות והאירועים המתקיימים במקום הקדוש שהוא לאורך כל ימות השנה. יש בו בכדי לייצג את המהות הארכיטיפית העמוקה של המקדש, תכליתו ומעמדו הנשגב עלי אדמות.

³ דף יט' עמ' ב'

עד כדי כך, שבגוף הסוגיה העוסקת במאפייניה הנפלאים ממש של שמחת בית השואבה, מוצאת לנכון הגמרא לשתפנו בהרחבה, בסיפור העוסק ברגעים היותר ראשוניים של כינון המקדש והכנת תשתיתו בידי דוד המלך. וכך ל' הגמרא במסכת סוכה;⁴

'אמר רבי יוחנן בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעי למשטפא עלמא אמר דוד חמש עשרה מעלות והורידן אי הכי חמש עשרה מעלות יורדות מיבעי ליה אמר ליה הואיל ואדכרתן (מלתא) הכי אתמר בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשריה בתהומא ומנח ליכא דקאמר ליה מידי אמר דוד כל דידע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו נשא אחיתופל ק"ו בעצמו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה אמר ליה שרי כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי כי חזי דנחית טובא אמר כמה דמידלי טפי מירטב עלמא אמר חמש עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפי גרמיד'..

לפנינו תיאור מצמית של האופן שבו כביכול ידע דוד המלך, לזהות אל נכונה את מקומו המכוון של המקדש (ונקודת ציון בדייקא). ברגע אחד תוך כדי שהוא חופר ומאתר במקום, עלו לעומתו כמויות אדירות של מים. אלו הם אותם המים התחתונים, שכמו התפרצו כגייזר מלמטה למעלה, בתשוקתם האינסופית "לְמַהוּי קָדַם מְלֶכָא". השיתין, הם אותם מי תהום הנזכרים לעיל, וברגעים הוד אלו של כינון יסודות המקדש, כמו הייתה תחושתם כי הנה סוכ"ס אנה לידם הזדמנות הפז, להיגאל ממקומם השפל, אלי שורשם במקורם העליון לפני ולפנים.

דא עקא, כי אמנם אכן זהו ייעודו של המקדש ותכליתו, אך עדיין העולם כמנהגו נוהג, ודרכם של מים לילך מלמעלה למטה ובכך להשפיע מטובם בכל העולם. כל אפשרות אחרת, נושאת בחובה סכנה ממשית ואקוטית להמשך קיומו התקין של העולם. הוי אומר, גזירה זו על אופן השתלשלותם של המים, אינה אלא בבסיס הגזירה הקיומית הראשונית של הבריאה כולה. ואבוי לה באם יתהפך וישתנה הדבר מן קצה אל קצה.

ואכן, הבנתו של דוד המלך הייתה כי אין מנוס, אלא כמו לכוף על אותם המים את גזירת הבריאה הראשונית. לאכוף על ראשם את ההכנעה וקבלת מציאותם כפי שהיא. תוך כדי שהוא מעניק בעדם עוגן של ממש בדמות כינונו של המקדש, להבטיח את

⁴ דף נג'

הטרמתם וזיקתם כלפי מעלה. את אותם רגעים של שמחת בית השואבה, שבהם הם יזכו לעלות ולדבוק בשורשם העליון.

זהו פשרו של השלום, שלעולם מחייב את יכולת הפשרה ואף ההקרבה ההדרית. וזאת עניינה של ההשוואה והקל וחומר שנשא דוד מן אותה הלכה המתירה למחוק שם שמיים בהשקיית הסוטה, על מנת להשכיך שלום בין איש לאשתו. בקנאת איש באשתו ישנו אלמנט של רצון יתר לתלות ושליטה. גם התשוקה הזוגית זקוקה להתניה וסובלימציה. שני בני הזוג צריכים למצוא מסילות של דיאלוג, ברצוא ושוב הזוגי שלהם, כשאף אחד מהם לא ישיג יספק את מלוא תאוותו מן המערכת הזוגית. שמו של אלוהים מייצג את האינסופיות המוחלטת, אך תכליתו דווקא להמציא את האיזון הנכון בין הגבוה לנמוך, העליון לתחתון, השמים לארץ. וההוראה על מחיקתו כמו מאותתת בעדנו על היעדרה של היכולת לתת ביטוי בלתי נשלט ומאוזן לתשוקות הרחניות. וכי אדרבה, הא גופא עניינו של המקדש, מקום לימנאלי שמייצר את האיזון ביחס שבין ארעא לשמיא. בין תשוקתם הרחנית של המים כלפי מעלה, לירידתם ותנועתם הטבעית כלפי מטה. ועל כך בדיוק, ראוי שימחה השם על המים. והבן זה מאור.⁵

שמחת בית השואבה, היא א"כ המתכונת המכוונת לאיזון קיומי נכון ומדויק בין העליונים לתחתונים. בין הקיומיות הטבעית לזו האבסורדית ופורצת הגבולות. זהו אותו "שלום" שראוי ששמו ית' יימחק בעדו. היכולת לקיים יחס מאוזן בין הכוחות והמגמות השונות בבריאה. בין תשוקתם האנרכיסטית של התחתונים לעליונים, למגמת הבריאה הקבועה והטבעית (ואף הטראגית). או אם נרצה, להביא את הגילוי האלוהי, אל תוך הבריאה הטבעית באופן של השלמה, תיקון וסובלימציה. ולא חלילה באופן של כאוס וחורבנם של סדרי עולם.

וכמה א"כ מוטעם להפליא, סוד קריאתם של אותם חמש עשרה שיר המעלות, המייצגים את אותה הסדרה והכנעה נכונה, בין העליונים לתחתונים, דווקא בעת שאנו דווקא כן מעניקים את הזכות לתחתונים לבוא ולהיראות, לצהול ולשוש קמי מלכא. ויש בדברים בנותן טעם, באשר זאת בדיוק האבחנה ביו עליה במדרגות לעליה המתקיימת באמצעות קפיצה וזינוק. כי אם בזאת האחרונה, מדובר בפריצה מוחלטת

⁵ ועל פי זה יש להאיר מאמר חכמים [גיטין צ' ב'] על 'כל כי המגרש אשתו הראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות'. כי תוצאת התגרשותם העגומה של בני זוג, מעידה על כך כי מנע מהם להשיג את יכולת האיזון והסובלימציה ההדרית ההיא. וזהו כפי המתבאר, בדיוק עניינו של המקדש ובדייקא המזבח כמקום ההתקרבות הממשית. התקרבו המחייבת הקרבה. וכך גם לעולם בין בני האדם. ולכך כאשר זוגיות מגיעה אל קיצה, המזבח כמו חש שהוא לא מילא כרבעי את ייעודו עלי אדמות, והוא מבכה עם ועל בני הזוג של הצליחו להגשים נכונה את מתכונתם הזוגית

של הסדר הנתון, הרי שבעלייה הדרגתית ישנו ממד מובהק של סדר ומחשבה. כך באמצעות קריאתם של אותם חמש עשרה פרקי שיר המעלות, על גביהם של חמש עשרה מעלות עצמן, אנו כמו מצהירים על האופן המטמורפוזי המחושב ומדוקדק, שאנו מעלים המים התחתונים לשוב עמנו משוש לפני ה' בניסוך המים חג הסוכות. והדברים נפלאים למתבונן.

וראה מאמר חכמים אודות סיפורו של יונה הנביא: 'למה נקרא שמה בית-השואבה? שמשם שואבין רוח הקודש... יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית-השואבה ושרתה עליו רוח-הקודש'.⁶ ומכאן למדנו, כי את הוראתו הנבואית ההיא, ללכת אל בני העיר נינווה ולקרוא לעומתם לשוב במידית בתשובה, קיבל יונה הנביא, בעת שהיה במעמדו לפני ה' בשמחת בית השואבה. כרגעים הפלאיים ההם שבהם זכו גם המים היותר תחתונים להעלאה והופעה לפני האלוהים. וזאת פשרה של תשובה במובנה הקוסמי העמוק. הקריאה של 'לְבַלְתִּי יָדַח מִמְּנוּ נִדַּח!' היינו, שכאותם מים התחתונים, אין מי שאינו ראוי לחזור ולעמוד לפני ה', עד אחרון אנשיה החוטאים של נינווה.

וכנגד זאת, תנועת בריחתו מן ההוראה ההיא, היא הפכית לחלוטין במגמתה למעמדו בשמחת השואבה שבמקדש. וכפי המתואר בכתובים גופם: 'וַיִּקֶם יוֹנָה לְבַרַּח תְּרַשֵּׁשָׁה, מִלְּפָנָי ה'; וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמְצָא אֲנִיָּה בָּאָה תְרַשֵּׁשׁ, וַיִּתֵּן שָׂכָרָה וַיֵּרֶד בָּהּ לְבוֹא עִמָּהּ תְרַשֵּׁשָׁה, מִלְּפָנָי ה'.'⁷ היעד שאליו הולך יונה, הוא היס. אין הוא בהכרח יודע על יעד מסוים שאליו ירצה להגיע, אלא כל תכליתו הוא ללכת רחוק ככל האפשר, אל אותם מים התחתונים (המיוצגים בים הגדול), ושם כמו להתנתק לחלוטין מאותו מעמד לפני ה' שממנו הדהדה בעדו הקריאה על התשובה ואפשרות החזרה לעמידה לפני ה'.

וכך כאשר מבחין יונה כי גם אי שם בלב ים, הנוכחות האלוהית נוכחת במלוא עוזה, הוא יורד לירכתי האנייה, אך לאחר הטלת הגורלות בין נוסעי האנייה, הוא מושלך למצולות ומשם עמוק למעי הדגה. זאת הנקודה היותר נמוכה שבה יונה מגיע למקום היותר נמוך ומרוחק של 'מים התחתונים'. ושם דווקא במקום שאין רחוק הימנו מאותה נקודה עליונית שבה בשמחת בית השואבה במקדש, מגיע יונה אל התובנה המטלטלת אודות שממנה הוא יוצא בחזרה לממש את הנבואה עליה הוא הצטווה בקריאת התשובה לבני העיר נינווה. וכפי שהוא קורא מתוך מעי הדגה:⁸

⁶ ירושלמי פ"ה ה"א

⁷ יונה א' ג'

⁸ יונה ב' ב"י'

וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה, אֱלֹהֵי אֱלֹהָיו, מִמְּעֵי הַדָּגָה. וַיֹּאמֶר, קָרָאתִי מִצָּרָה לִי אֱלֹהֵי--
וַיַּעֲנֵנִי; מִבֶּטֶן שְׂאוֹל שׁוֹעֵתִי, שָׁמַעַתָּ קוֹלִי. וַתִּשְׁלִיכֵנִי מִצּוֹלָה בְּלִבְבַי מִיָּם, וַנִּהְרָה
יִסְכַּבְנִי; כָּל־מִשְׁבְּרֵיהָ וּגְלִיהָ, עָלַי עָבְרוּ. וַאֲנִי אָמַרְתִּי, נִגְרַשְׁתִּי מִנְּגַד עֵינָיָהּ; אֶךְ
אוֹסִיף לְהֵבִיט, אֶל־הֵיכַל קִדְשֶׁךָ. אֶפְפוּנֵי מַיִם עַד־נַפְשִׁי, תִּהְיוּ יִסְכַּבְנִי; סוּף, חִבּוּשׁ
לְרֹאשִׁי. לְקַצְבֵי הַרִים יִרְדְּתִי, הָאָרֶץ בְּרַחֲמֶיהָ בְּעַדֵי לְעוֹלָם; וַתַּעַל מִשְׁחַת חַיִּי, ה'
אֱלֹהֵי. בַּהֲתַעֲטֹף עָלַי נַפְשִׁי, אֶת־הָ זְכָרְתִּי; וַתִּבּוֹא אֵלַיָּהּ תִּפְלֹתִי, אֶל־הֵיכַל קִדְשֶׁךָ.
מִשְׁמָרִים, הִבְלִי־שׁוֹא־חֲסֶדְךָ, יַעֲזֹבוּ. וַאֲנִי, בְּקוֹל תוֹדָה אֲזַבְּחָה־לְךָ, אֲשֶׁר נִדְרַתִּי,
אֲשַׁלְּמָה: יִשׁוּעָתָה, לְה'.

לפנינו תיאור מצמרר של האופן שבו מגולל יונה את תובנתו המטלטלת, כי כמה שלא ירד עמוק למצולות וללבב ימים, וכמה שיהיה מוקף בנהרות וכל המשברים והגלים יעברו עליו, זה לא יגרום לו "להיגרש מנגד עיני האלוהים". ואדרבה, הוא עוד יוסיף להביט אל היכל הקודש. שזהו כמובן אותו המקדש שם הוא הוא זוכה מלכתחילה לנבואתו. וכך לאורך הכתובים חוזרים שני המוטיבים הקוטביים האמורים, המקדש מחד, לעומת הופעותיו השונות של 'המים התחתונים' (אֶפְפוּנֵי מַיִם עַד־נַפְשִׁי, תִּהְיוּ יִסְכַּבְנִי). כאשר גולת הכותרת של הבנתו, היא בכך שאין מים אשר יצליחו למנוע הימנו את האפשרות והזכות להמשיך ולעמוד לפני ה'. כך שניתן לראות בתנועתו של יונה, כמסע של גאולה בהבנה של בתהומות של המים היותר תחתונים, עדיין ניתנת האפשרות 'למהוי קדם מלפא'.

ומכאן קצרה דרכו להוראת התשובה לבני העיר נינווה, ופתיחה בידם השער לחזור גם הם ולעמוד לפני ה' במעמד מוסרי מכוון. נמצאנו למדים את קולה הראשוני של התשובה מהדהד בדיוקא מתוך תנועת השאיבה והשמחה של ניסוך המים במקדש. דבר שמטעים בעדנו את אותה קריאה המופיעה בדברי חכמים (סוכה ג' א') שכמו הדהדה במהלכה של שמחה פורצת גבולות זו: 'אֵלּוּ וְאֵלּוּ אוֹמְרִים אֲשֶׁרֵי מִי שָׁלֵא חָטָא וּמִי שְׁחָטָא יָשׁוּב וַיִּמְחוּל לוֹ'..

'וְהִיא אֲשֶׁר לֹא יַעֲלֶה מֵאֵת מִשְׁפַּחַת הָאָרֶץ אֶל יְרוּשָׁלַם לְהַשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה'
צְבָאוֹת וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם'..⁹

בראייתו של הנביא זכריה, חטאן הגדול של אותן אומות העולם, כדוגמת מצרים, היא בעובדת ביכורם להמשיך ולשכשך רגליהם במימי הנילוס הנמוכים,¹⁰ מבלי שהם

⁹ זכריה יד' יז'

¹⁰ שהם כאב טיפוס למים התחתונים המנותק ממים העליונים. בסוד דברי הכתוב (דברים יא') 'כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה כָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כָאָרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יִצְאֲתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלֶךָ כִּגְן הַיִּרְק'..

מוכנים לעלות לחוג את האבסורד הקיומי, של שמחת השואבה הגדולה במקום הנחשב כגבוה עלי אדמות, ירושלים. להעניק למים התחתונים את האפשרות והזכות לגאול עצמם מנמיכותם הקיומית, למעלה בקודש: 'קמי מלכא'. אומות אלו, גם לא יוכלו לזכות במים העליונים היורדים מטה כגשמים, בדרכם להיעשות באופן טבעי, נמוכים ותחתונים בתכלית. 'ולא עליהם יירד הגשם'.. לא חגגתם את חגיגת האפשרות האחרת בירושלים, תשכחו מגשמים. תישארו תפוסים במקומותיכם הטבעיים עמוסי הפחדים ורדופי החרדות. כמה פשוט. כמה נוקב.

בחג נידונים על המים, אך מי שאמון על דינם זה, הוא דווקא האדם. הוא נקרא לקחת אחריות על דינם של אותם המים המשוועים לזיק של תקווה וששון, להיוושע מנמיכותם הקיומית מטה, אלי זיקה והתחברות כלפי מעלה. ובאם יעלה כך יפה בעדו, לבטח יזכה הוא לדין של חסד ורחמים, בכל הנוגע למים העליונים האמורים לרדת מטה בשפע גדול לכל באי עולם.

כך ורק כך, אחרי כי במשך שבוע ימים, לילה אחרי לילה, יצאנו לשאוב מתחתיות מימי הגיחון, כל הדרך אלי המקדש המתנשא ממעל. בהביאנו בקול צהלה וזמרה, את אותם המים הכי קרוב וממשי ל'קמי מלכא', או אז אנו מרגישים נכונים וראויים לבוא ולבקש ברגעי דמדומיו של החג, על המים העליונים. שבוא יבואו הגשמים וירדו לחיותנו כהיום הזה, כאן למטה. כי הזכות לחיים טבעיים יכולה להתאפשר רק עד כמה שזוכה האדם לאחוז נאמנה ובאומץ באבסורד, באפשרות האחרת, האמונית, מלאת הששון ורצופת התקווה. כל מתכונת אחרת תהיה בעדנו בהכרח כסימן קללה ע"כ המשתמע.

ואם נחזור לכתובים בישעיהו בהם פתחנו, הרי כי בעיני הנביא ישעיהו, היכולת המטמורפוזית הזאת המסורה ביד האדם באפשרות פעולתו למיזוג והרמוניה, בין המים העליונים לתחתונים, להביא את אלו לעומת אלו ביחודא עילאה ותתאה גם יחד, יש בה בכדי לייצג את התיקון השלם והמלא של הבריאה כולה. את התקווה הגדולה לגילוי שמו ית' במלוא הדרת גודלו ותפארתו. וכמה הכתובים הבאים שם לאלתר, כמו מדברים בהקשר הזה לחלוטין בעד עצמם;

'וְאֶמְרָתָם בַּיּוֹם הַהוּא הוֹדוּ לָהּ קְרָאוּ בְשֵׁמוֹ הוֹדִיעוּ בְּעַמִּים עֲלִילְתִּיו הִזְכִּירוּ כִּי נִשְׁגָּב שְׁמוֹ. וְזָמְרוּ ה' כִּי גָאוֹת עָשָׂה מִיַּדְעַת [מוֹדְעַת] זֹאת בְּכָל הָאָרֶץ. צְהִלֵי וְרִנֵּי יוֹשְׁבֵי צִיּוֹן כִּי גָדוֹל בְּקִרְבָּךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל'..

אז שיהיה לנו המשך חג אבסורד קיומי שמח. ושלעולם נדע להפך את תנועתנו מלמטה למעלה וכך לזכות בכל ההשפעות הטבעיות הבאות עלינו לטובה, מלמעלה למטה.

ליום הושענא רבא

אחרי רצף ארוך של טקסים ומצוות, היום הזה - הושענא רבא, כולו ערבה. כולנו ערבה..

ביום הזה, אין בנו לא טעם ולא ריח, לא הקול הפשוט, ולא דיבור פרטני של ווידוי. בהושענא רבא, אנחנו לגמרי טבולה ראסה. נייר לקמוס שכולו רצוף תקוות ותפילות, ציפייה ואמונה לעתיד החורפי המתרגש עלינו. שלא יתרגש עלינו בזעף ובלא פרופורציה מתאמת ליכולת ספיגתנו הגשמית והנפשית. ומאידיך, שלא יתמהמה חלילה מלבוא בעדנו, שלא נדע ימים של יובש, שממון והיעדר של שפע.

ביום הזה שעיני כולנו אך צופיות פני עתיד, הופכים אנו - באשר אנחנו, להיות שווים וזהים כאחד. כי מי מאתנו יודע עד מה? מה יביא לנו המחר הלוט בערפל? גם העשיר והנישא יכול כך לסיים ימיו באחת, ואילו זה הנקלה והרש, יכול לזכות במן רגע באושרו ועושרו. העתיד הנו הדממה המשותפת של האנושות, וביום הזה אנו דוממים בתפילה. הופכים להיות מן ערבה חבוטה המשפילה עליה וכופפת ראשה פני ארון הקודש, ומפללת בלחש את תחושת אפסיותה העצמית:

הוֹשֶׁעַ נָא אֲדָם וּבְהֵמָה. בְּשֶׁר וְרוּחַ וּנְשָׁמָה. גִּיד וְעֶצֶם וְקֶרֶמָה. דָּמוֹת וְצֵלִים וְרִקְמָה.
הוֹד לְהַבֵּל דְּמָה. וְנִמְשַׁל כְּבִהְמוֹת נְדָמָה. זִיו וְתוֹאֵר וְקוֹמָה
הוֹשֶׁעַ נָא: תְּלוּיָהּ עַל בְּלִימָה. הוֹשֶׁעַ נָא:

על יום שכולו ערבה במקדש.

מִצּוֹת עֲרֵבָה כִּיצַד?¹

מָקוֹם הָיָה לְמִטָּה מִירוּשָׁלַיִם, וְנִקְרָא מוֹצָא.

יִרְדִּין לְשָׁם,

¹ משנה סוכה ד' ה'

וּמְלַקְטִין מִשֶּׁם מְרֵבִיּוֹת שֶׁל עֶרְבָה,

וּבְאֵין וְזוֹקְפִין אוֹתָן בְּצַדֵי הַמְזֻבַּח,

וְרֹאשֵׁיהֶן כְּפוּפִין עַל גְּבֵי הַמְזֻבַּח.

תִּקְעוּ וְהִרְיעוּ וְתִקְעוּ.

בְּכָל יוֹם מְקִיפִין אֶת הַמְזֻבַּח פַּעַם אַחַת, וְאוֹמְרִים:

אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָּא, אָנָּה ה' הַצְּלִיחָה נָּא.

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר:

אָנִי וְהוֹ הוֹשִׁיעָה נָּא.

וְאוֹתוֹ הַיּוֹם מְקִיפִין אֶת הַמְזֻבַּח שְׁבַע פַּעְמִים.

בְּשַׁעַת פְּטִירְתָּן, מָה הֵן אוֹמְרִים?

יְפִי לָהּ, מְזֻבַּח; יְפִי לָהּ, מְזֻבַּח.

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר:

לָּהּ וְלָהּ, מְזֻבַּח; לָּהּ וְלָהּ, מְזֻבַּח.

הושענה רבא הוא היום שבו מופר אולי יותר מכל יום אחר, הקו הדק הלימינאלי, המפריד בין הקודש לחול, בין הממשי והארצי, לנשגב והעליון. הדוגמא הבולטת לכך הוא אופן שימושו של המזבח שבמקדש ביום הזה. כי אם במשך כל ימות השנה, הגדרתו המהותית והפונקציונלית של המזבח, הייתה להקריב על גביו קרבנות שהיו מתכלים על גביו, ובכך ביטאו את ההתבטלות וההצטרפות המוחלטת של עולם החומר (החי והצומח גם יחד) כלפי האלוהים.

כך גם היה אפילו בניסוך המים בימי חג הסוכות. המים כמו היו מתבטלים ומתכלים על גבי המזבח (הגם שלהבריל מהקרבנות הרגילים המוקרבים בכל ימות השנה, המים אינם באמת מתכלים לעולם, הם יורדים ומחלחלים לתהומות וחוזרים למעגל האידוי, ההשקיה והצמיחה האינסופי. אך ע"כ יש להרחיב בנפרד).

אך בולטת וחריגה במיוחד, הוא אופן תפקודו של המזבח ביום זה של הושענה רבא. ביום הזה ההתקרבות אל האלוהים המתקיימת על גביו, לא תובעת את ביטולה המוחלט של המציאות לעומתו. אדרבה, ביום רווי הוד שכזה אנו מביאים דווקא את הערבות, אלו המייצגות את הצומח היותר פשוט וטריוויאלי. אלו שאין בהם לא טעם

ולא ריח, לא שום צבע עז או צורה מרשימה במיוחד, סתם ערבות. אותם עלים שצומחים להם בשולי הנחלים, ונראים כמעט כמתמזגים בפראיות הטבעית של סביבתם. וכך סומכים אותם אצל המזבח. לא מקריבים, סומכים, נסמכים.

אז אחרי רצף של חגי תשרי, ימים שבהם עסקנו בביטול הווייתנו לעומת המקום. החל בראש השנה, שבה נקראנו ל' **כְּמָה דְּכִיף אֵינִישׁ דְּעֵתָה טְפִי מַעְלֵי**' (כמה שאדם מכופף את דעתו, כך עדיף),² לעומת המלכות האלוהית. עובר דרך יום הכיפורים, שבה מציאותינו כולה כמו מתאפסת לפני ה' בתנועה של תשובה ועינוי, בתחינה למחילה וכפרה. וכלה בחג הסוכות, שבו אנו מניחים לאחור את כל הווייתנו הקבועה והשגרתית, ויוצאים להסתופף כולנו **בצלל דמהימנותא**. בממד הווייתי שהוא חריג וזמני בהגדרתו. אם תרצו, אפשר לראות בתהליך הזה שראשיתו בראש השנה וסופו בחג הסוכות, תהליך של התקרבות מחדשת לחסייה בצל שדי. התקרבות שהיא כולה בסימן של הקרבה ויציאה ממקומנו הרגיל והשגרתית. זהו כאמור, טיבו המצוי של המזבח, מקום של התקרבות המחייבת את ההקרבה.

אך ביום הזה של הושענה רבא, אנו לראשונה מתקרבים, מבלי שאנו מקריבים. אדרבה, לוקחים אנו את הטבעיות היותר שגרתית ומצויה, ואותה אנו סומכים אצל המזבח. אך לא בסמיכה גרידא עסקינו, אלא בזקיפה. דווקא אותה ערבה, שהיא כפופה בטיבה, מרכינה עצמה מול סביבתה הטבעית, זוכה אצל המזבח לזקיפה. פתאום קיומה מקבל ממד של יושר ובטחון, כאשר אך קדקודה נזקף על גבי המזבח. הגוף זקוף והראש כפוף. זאת צורה של עצמאות בטוחה, שיש בה במקביל אף ממד של הכנעה והרכנת ראש.

כי כך אנו כמו מכווננים מחדש את הווייתנו, לקראת ימי השגרה שכבר ממש עומדים אחר דלתנו. כל אותם חגי תשרי, עם כול הודם ועצמתם הרוחנית, אין הם משקפים באמת את מצבו של האדם בעולמו. אדרבה, בהגדרתם הם חריגים בהחלט. במציאותנו היום יומית, אנו מחוברים בעבותות אל ההוויה הפשוטה, הרוטינית, זו שאין בה בהכרח טעם וריח מיוחדים. ושם באפרוריות היומיומית הזאת, אנו חווים נמיכות רוח ושפיפות קומה. בימי סופה של גשמים ורוחות, נפשנו נעשית עגמומית, אנו מתכנסים אל תוכנו, מחכים עד יעבור זעף.

אך אנו דווקא ביום הזה, שאנו כה נושאים עינינו לשמיים בתפילה ותקווה לגשמים של שפע שיבואו אלינו ואל שדותינו, אנו באים עם הטבעיות הפשוטה ואף השברירית שלנו, וזוקפים אותה ממש. ממצבים אותה לעומת המקום אצל המזבח, בקומה זקופה ובטוחה. איננו בושים בה, אדרבה היא מעט חלקנו בכל עמלנו היומיומי. כאשר מתוך

² ראש השנה כו' ב'

הרכנת הראש כלפי מעלה על גבי המזבח, אנו מזכים את קומת זקיפותה של הערבה כולה, במשמעות, בתוכן, באמת קיומית. בהשפעת שפע שלא תבוא ביתר זעף, או חלילה בהשפעת חסר שתגזור עלינו שידפון וחידלון קיומי.

וביום הזה, כשאנו באים בתנועה רואלית זו, של זקיפות קומה והרכנת ראש, אנחנו מזכים לא רק את עצמנו בזכייה קיומית מכוונת, אלא אף את המזבח עצמו. זה שייעודו בכל ימות השנה, להכיל את התקרבותנו, הכרוכה בהכרח בהקרבנות העצמית. אך ביום הזה, אנו רק נסמכים בו, כמו באופן פרדוקסלי דווקא בזכותו אנו זוכים לזקיפות קומה. תוך כדי שאנו נסמכים ומרכינים ראש לעומתו. זאת תמונה נפלאה של יחס האדם - אלוהים, דווקא בימים של שגרה יומיומית. ימים שאין בהם לא הקרבה גדולה מחד, ולא התקרבות יוצאת דופן מאידך. ימים שבהם האדם נדרש להמשיך ולעבוד את אדמתו, מתוך אמונה שזה ייעודו עלי אדמות. לזרוע בדמעה ולקצור ברינה, בקומה זקופה ובהרכנת ראש.

זאת גם עניינה של הישועה לעומת הגאולה. כי אם הגאולה עניינה בשורה שיש בה כביכול יציאה וחריגה מובהקת מן המציאות המוכרת והרווחת עד כה. הישועה מתחוללת בתוך המציאות כפי שהיא. אין בה מהפכות גדולות. הישועה מוטמעת דווקא בתוך המציאות הטבעית, השגרתית והמוכרת. שם חלה ציפייתו של האדם לישועה, להענקת משמעות למציאותו הרוטינית. וכך אנו במשך שבעת ימי החג, מבקשים 'אָנָא ה' הוֹשִׁיעָה נָא', תוך כדי שאנו אווזים באומץ בארבעת המינים ונושאים אותם לכל צדי השמיים. הוי אומר, הישועה אינה היציאה מן הטבע, כי אם להיפך, החיבור הנכון והבריא אליו.

וביום הזה שאנו מייחלים ל'הושענה רבא' אף יותר, אנו מתחברים שבעתיים אל הטבע. נושאים אותו בגאון אל המזבח, והוא זה שהופך להיות המייצג הכולט הווייתנו האמתית. כך אנו משיקים את אווירת הקודש הנפלאה (וכה חריגה), של חודש תשרי כולו, לשגרת החולין הבא עלינו לטובה. סומכים את אותה שגרה על מזבח ההכרה וההתבטלות הרצופה ומוטבעת בחגים אלו.

וכמה יפה א"כ, שדווקא ביום הזה, שבו המזבח משמש לתכלית כה חריגה באופיו, אנו סובבים אותו שבע פעמים וקוראים לעומתו: **יְפִי לְךָ, מְזִבְחָ; יְפִי לְךָ, מְזִבְחָ!**³

כך הוא כמו זוכה להיראות בעינינו בתצורתו היותר יפה ושלמה. במתכונת של התקרבות והסתמכות, שמאפשרת לנו דווקא לזקוף את קומתנו, להעניק משמעות למציאותנו הכי בסיסית וטבעית.

³ סוכה ד' ה'

זאת דרכנו לסיים את רצף חגי תשרי, מתוך אותם חגים שעניינם התבלטות והתמסרות, אנו נזקפים ומתמלאים בביטחון קיומי. באמונה שכל עוד אנו סמוכים אצל המזבח, ומרכינים ראש לעומתו, מובטחת קומתנו הקיומית הזקופה והמכוונת לשמי שמיים.

ולוואי נזכה לשפע של מעלה, במידה ובמשורה הנכונה, שפע שכולו מיזוג והלימה נכונה בין מעלה ובין מטה, בין הקודש ובין החול, בין הנשגב לטבעי והיומיומי שלנו.

שמני
עצרת
ושמחת
תורה

מן החוץ אל הפנים. מסע לאומי מחג הסוכות לשמיני עצרת

המסע שלנו בחג הסוכות, הוא מן האוניברסאלי אל הפרטיקולרי. אנחנו מתחילים את החג במקדש, עם לא פחות מאשר 13 פרים שאותם אנו מקריבים ככפרה על אומות העולם. משם ואילך אנו פוחתים והולכים מידי יום, ביום השני 12 בשלישי 11 וכן הלאה, עד שביום האחרון אנו מגיעים ל7 פרים. כך שבחשבון כולל, אנו מגיעים ל70 פרים בסה"כ, שאותם אנו מקריבים כנגד 70 אומות העולם.

לעומת זאת, ביום שלאחר יומו האחרון של חג הסוכות, ה"ה שמיני עצרת, בו אנו מקריבים רק פר אחד בודד.

נקודת המוצא שלנו א"כ, היא התייחסות רחבה ומקסימאלית למרחב האוניברסאלי שאנו קיימים בו. ע"כ המשתמע ונגזר מכך. לשם כך אנו מקריבים ביום הראשון, לא פחות מאשר 13 פרים. אך משם ואילך, אנו מתחילים לצמצם את התייחסותנו חוצה לשלל האומות והתרבויות שסביבנו, והולכים ונעשים יותר ויותר מפוקסים וכשרים, להתייחס אל עצמנו. להתבדל פנימה, ולהגדיר עצמנו ממקומנו האתנוצנטרי המסוים והייחודי שלנו.

שמיני עצרת, הוא ללא ספק המקום הזה בדיוק. הוא היום שבו אנו כבר חוזרים פנימה, למקומנו הקבוע והמוכר שלנו. אנו שוב מצומצמים ומדודים מאוד בחשיפתנו אל העולם הגדול שבחוץ. ביום הזה, אנחנו שוב לגמרי עם עצמנו, כך שאין מקום עוד לקחת אחריות ולכפר על שום דבר אחר שאיננו מי ומה שאנחנו. וכמה טבעי ואפילו מתבקש, שדווקא ביום הזה אנו חוגגים ומעלים על ראש שמחתנו, את שמחת התורה. את הדבר והמקום הכי אינטימי שלנו. לחגוג עם עצמנו זאת כמעט מילה נרדפת לחגיגה עם התורה בצוותא חדא. כי הלא איו כמו תורת חיים זו, מלייצג נאמנה את תמצית הסיפור וההיות שלנו כיהודים וכבני אדם כאחד.

הדבר עוד בולט שבעתיים, כאשר בשמיני עצרת אנו חורגים באופן קיצוני לצד השני. במקום לחזור למתכונת הקרבת הפרים הרגילה של שני פרים, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשני הרגלים האחרים (פסח ובשבועות), אנו ממעטים עוד יותר, ומקריבים רק פר אחד. פר אחד יחיד ומיוחד, המשקף אותנו נאמנה כ'גוי אֶחָד בְּאַרְצֵךְ'.

אך מאידך, שומה לזכור כי שיעור גדול למדנו פה. האדם מתחיל מן החוץ אל הפנים. אין מנוס מלהיות חלק מהעולם, להכיר אותו היטב, להגדיר את עצמנו כחלק הימנו, ואף לקחת עליו אחריות מוסרית ולעשות בעדו תשובה ותיקון. ולא פחות מכך, להטעין את מקומנו, תרבותית, אינטלקטואלית ורוחנית כאחד, ממה שיש לאומות העולם להציע ולתרום בעדנו (וחכמה בגויים תאמין).

אך כנגד זאת, יש לשקוד, שהתנועה תהיה אל הפנים. אל הזהות הפרטיקולרית המסוימת. אלא מקום של קדושה וייחודיות זהותית מרב תרבויות של אומות ולשונות, ליחידאיות תרבותית בוטחת וגאה. העולם הגדול, הוא בסך הכל תחנה ראשונה (וקריטית), במסענו האישי והלאומי. נקודת מוצא התחלתית כל הדרך פנימה, אל תעודת הזהות שלנו, אל היות של אומה שעליה נאמר; **הֵן עִם לְבָרְדִּי וְשָׁכֵן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב.**¹

כך שרק מה ומי שיכול להצטרף ולהתכלל במקום התכליתי הזה, באותה אינטימיות של מפגש יחידאי של החוט המשולש, בין ישראל-קודשא בריך הוא-ואורייתא, בשמיני עצרת, מן הראוי לו להמשיך ולהתקיים ולהיות כחלק ממי ומה שאנחנו.

ולואי כשם שיציאתנו בשלום, כך גם תהיה כניסתנו חזרה אל עצמנו, בשלום.

המשך חג שמח ושבת שלום.

¹ במדבר כג' ט'

על אופייה של השמחה ביום שמחת תורה

הרב חיים נבון פרסם מאמר בו הוא מבקר חריפות את האופן נחגג חג שמחת תורה בקהילות ישראל, מריחת זמן של שעות, חגיגת ריקודים אינסופית, שטופה באלכוהול וברוח עולצת במיוחד. לכאורה דברים כדורבנות, למה באמת שלא נחגוג באופן מתון וסולידי, בשבע הקפות גרידא (במובנם המספרי הפשוט), נתפלל את תפילות החג וקריאת התורה כדבעי. ונלך לביתנו, ששים ושמים להמשיך את החג בחיק המשפחה בשובה ובנחת?

אז מודה שלא קראתי את המאמר רק היום בערב, אך לכשקראתיו, הוא התחבר לי ישירות למחשבה שהייתה לי היום במהלך חגיגת השמחה עד לב השמים בקהילתנו בית הכנסת חב"ד רחביה-שערי חסד. כי הלא לבטח אתם מתארים לעצמכם, אין כמו החבדיקני"ם הללו ושמחת תורה שלהם, שיותר רחוקים מהאופן שבו הרב נבון היה רוצה לראות את שמחת תורה של כולנו. נוו מה לעשות, האלכוהול שם אכן זורם כמים, הריקודים (או מה שזה לא יהיה) והצהלות בוקעים רקיעים ממש. והזמן.. הו כמה שהם גאונים במריחת זמן ביום הנשגב הזה. ורק בשביל שיהיה לכם מושג, סיימנו תפילת מוסף כחמש דקות לפני השקיעה. ואידך זילו גמירו.

אלא שזה מתחבר לי למחשבה שהייתה לי היום, על כך שאולי החג הזה הרבה יותר ממה שהוא חגה של תורה וסיומה, הוא חג של הקהילה. הוא החג המופתי של היחד, של הלכידות, הקרבה והסולידריות. החג שבו כולם, כן כולם ללא יוצא מן הכלל, כמו מתיכים עצמם אל הדחיסות והדביקות הזאת, אל כמה שעות ארוכות שבהן גוזרים הם על עצמם, להיות הכי קרוב אל הרע והעמית בקהילה ובבית הכנסת. שעות שבהן אתה באיזשהו מקום מזכיר לעצמך, כי בית כנסת הוא גם בית וקורת גג לאיזשהו יחד והשתייכות. כאן מקומך, כאן חלקך ונחלתך הקהילתית, שלא לומר המשפחתית.

ולמה חשבתי זאת? כי כפי שאולי אתם יודעים, בחודשים האחרונים, אני מתגורר דווקא בתל אביב. אך עם כל זאת, עשיתי מאמץ שאוכל לחוג את שמחת תורה בחיקה של קהילתי בבית הכנסת הנ"ל בירושלים. ואז אחרי כמה שעות בחיקה הדביק וספוג האלכוהול של קהילתי זו האהובה, נפלה בדעתי התובנה; כי זאת בעומק, מהותו ותכליתו של היום הזה, לחבר וללכד אותך מחדש אל מקומך וגורלך, אל סביבת

קהילתך היהודית והדתית. וכן, כאן בוודאי שהתורה תופסת מקום מרכזי, היא זו שסביבה כולם מתאגדים ומסתנפים מחדש. כך אנו כמו מצהירים מחדש, על כי העוגן האמתי של הווייתנו נמצא שם, בתורת אלוהים-חיים הזאת. היא זו שמהווה בעבורנו מקור לחיבור והתקרבות, הזדהות וסולידריות הדדית. כי זאת בדיוק טיבה; "מורשה קהילת יעקב"! הרצף המורשתי העמוק הזה, הוא אשר יוצר בעדנו בערכו של יום, את הדבר הגדול והמופלא שנקרא; קהילת יעקב. קהילה שבה כוולם חברים ושותפים, מנער ועד זקן, טף ונשים (על נשים עוד ידובר בקרוב. אבל כרגע אמנע מלהתייחס לכך).

וכמה יפה להביא בדיוק בהקשר הזה, את מאמר המדרש על הכתוב הנ"ל;

'מעשה ברכי ינאי שהיה מהלך בדרך וראה אדם אחד שהיה משופע ביותר. אמר לו: ישגיח רבי להתקבל אצלנו. אמר לו: אעשה מה שיהנה אותך. הכניסו לביתו האכילו והשקהו. בדקו במקרא - ולא מצאו, במשנה - ולא מצאו, בתלמוד - ולא מצאו, בהגדה - ולא מצאו. אמר לו: ברך! אמר לו: יברך ינאי בביתו. אמר לו: יש בך לומר מה שאני אומר לך? אמר לו: הן. אמר לו: אמור: אכל כלב פיתו של ינאי. עמד, תפסו ואמר לו: מה? ירושתי אצלך ואתה מונה אותי? אמר לו: ומהי ירושתך אצלי? אמר לו: פעם אחת הייתי עובר לפני בית ספר ושמעתי קול התינוקות אומרים: "תורה צווה לנו משה מורשה קהילת יעקב" - "מורשה קהילת ינאי" לא היה כתוב שם, אלא "מורשה קהילת יעקב". בדייקא (בתרגום חופשי).¹

יש שם עוד המשך במדרש, אבל אלו הם עיקרי הדברים. 'מורשה קהילת יעקב'. המורשת היהודית שאמורה ליצור את קורת הגג הקהילתית, להכיל ולחבק את כל מי שבא בשעריה, יהיה אשר יהיה. ומה לנו יותר מחג זה של שמחת תורה, להוות את הזמן המתאים ביותר, להגיגה זו של הכלה קהילתית, חג שכולו בסוד של קרבה ולכידות. וכן, גם אם זה בא יותר קל ובחופשיות, מכמה לגימות של אלכוהול משובח, או מסעודות חג משותפות, עמוסות לעייפה בכל טוב קולינרי. לגמרי.

במסתו הנודעת והמכוננת של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק (מבוסטון), 'קול דודי דופק',² פיתח הרב טובא, את הרעיון של "ברית גורל" לעומת "ברית ייעוד". שני מצבי התאגדות וצירוף קהילתיים הקיימים באומה הישראלית. "ברית הגורל", מצרפת ומאגדת אל תוכה, כל מי שבשם ישראל ייקרא והגורל היהודי כמו חל עליו - לטוב

¹ ויקרא רבה ט' ג'

² אותה נשא לרגל יום העצמאות השביעי למדינת ישראל, בשנת 1954

או לרע, ברצונו או אף בעל כורחו.³ ואילו "ברית הייעוד", היא כבר מכניזם שבה הצירוף הגבוה והמכוון יותר, זו שבאים בשעריה אך אלו שבאמת נשאם ליבם להיות חלק מהרעיון והערכים היהודיים הנעלים.

מבלי להיכנס יותר מידי לדבריו העמוקים והנרחבים שם, אך אציין, כי בהמשך לדברינו לעיל, ניתן לקבוע, כי המפגש בין שני חגים אלו; שמיני עצרת ושמחת תורה, הוא המפגש והחיבור המשלים, בין שתי בריתות אלו, הגורל (שמיני עצרת). חג שמתאפיין בפרטיקולריות מובהקת, שבו אנחנו רצויים ואהובים לפני המקום, איך ובאשר אנחנו) והייעוד (שמחת תורה). ההתאגדות סביב התורה וערכיה ע"כ המשתמע). כך במפגש מצרף זה, כמו הופך הייעוד (התורה), להיות אף נחלתם של כל בני הגורל היהודי. או כפי שאמרתי; מורשה קהילת יעקב. ויש עוד להאריך בזה וקיצרתי.

זהו גם אולי סודם של מעגלי השמחה שבאמצעותם אנו מציינים את שמחתנו זו פורצת הגבולות, ביום זה של שמחת תורה. תנועת המעגל. כולנו ביום הזה מחוללים במעגלים אינסופיים. מסובבים את התורה ועמה. כך אנו כמו מבטלים כל יסוד היררכי במבנה הקהילתי. כולם שווים במעגל, כולם שווים בפני התורה ולעומתה. הגאון והלמדן, עם הבור ועם הארץ, חולקים את אותו היחס באופן שוויוני לחלוטין. וכך שניהם הופכים להיות חלק מאיזושהי שלמות הרמונית אחת, הגדולה ועשירה טובא מסך חלקיה השונים.

וכאן בדיוק המקום המתאים, להודות מקרב לבי, בהערכה ובאהבה אין קץ, לקהילתי בשנים האחרונות; 'בית מנחם - רחביה, שערי חסד'. מקום שהוא לי כבית לכל דבר ועניין, שחבריו הם לי כמשפחה ולעתים אף יותר מכך. כמה זכייה יש לי במציאת חלק ונחלה עמכם. במקום קדוש שכזה, שבאמת פותח שעריו לכל מי שמתדפק על דלתותיו. יהיה הוא דתי יותר או פחות, למדן או עם הארץ, חסיד או מתנגד, עני או עשיר. בקיצור, לכל מי שהוא בן לאברהם יצחק ויעקב - באשר הוא. והאמינו לי, זה באמת הרבה יותר מאשר, 'קירוב יהודים' טיפוסי מבית היוצר של תנועת חב"ד. מדובר פה בסובלנות ופתיחות אמתית ובלתי מותנית, כזו שמעניקה לי ולעוד כל כך הרבה אנשים, תחושת שייכות וחיבור שאין לה אח ורע. אז תודה לכם שם, אנשים יפים ונפלאים שכמותכם. תודה על השייכות והחיבור הזה. על היכולת להיות ביחד, ברגעים של שמחה כמו גם ברגעים של כאב. על סולידריות ומאור פנים אינסופית, שבעבורי לפחות, עושה את החיים להרבה יותר נסבלים, ואף משמעותיים ועמוקים שבעתיים.

³ הרב סולובייצ'יק נשא את הדברים, פחות מ-10 שנים לאחר השואה. ודו"ק

שמחת תורה – בחזרה אל הישן, האהוב, הקבוע והמוכר

ולעת ערב, אחרי ימים ארוכים שבהם החרגנו עצמנו מכל הרגיל והמצוי, מן שגרת היום יום החולת והאפרורית. ובאנו כך בעדי עדיים, לראות ולהיראות פני המלך שבשדה, בחשבון נככי נפש, תחינה ורעד, אימת דין והסתופפות בצל האמונה. לא נאחו עוד במוט דירת הארעי החגיגית והבלתי שגרתית הזאת, אלא נחזור לאחוז בישן, האהוב והמוכר.

בערב הזה התורה תהיה משובש אחיזתנו באומץ. כן, דווקא היא המיודעת לנו משעות קדמוניות של חסד, של שקידה ושינון. זאת שהייתה, הוות ותהיה, מצויה שם בעבורנו בכל עת ובכל מצב שלא נהיה, נבחרת להיות זאת שבה נחתום את החודש הכה לא שגרת וטריוויאלי הזה. כי זאת היא באמת, תמצית נחמתנו ותקוותנו.

כך אנו עושים את דרכינו חזרה אל ביתנו הקבוע והמוכר שלנו. כך יפו פעמינו בנעלים, בנעלי הבית החמימות, להתחיל מבראשית. לאתחל ולהתחדש. התורה משמשת לנו כמין מצפן אל הקבוע שהוא מקדמת דנא. איך להגיע אליו באופן נאות, חמים ואהוב.

יש בה בתורה את הסוד הסגולי הנפלא הזה המאפשר לנו להרגיש באמצעותה בבית, בכל נקודת זמן שאך נחפוץ. לחוש ולמצוא בה משהו שהוא באמת שלנו, משלנו. כמה ארומה ביתית ואינטימית אוצרת היא בחובה, וכמה ממד של התרפקות יש במגע בין אותיותיה, בהגיה בנפתולי רעיונותיה והלך מחשבתה.

זאת אותה התורה ושמחתה, שאי אז אבא בבית הכנסת, נשא אותנו על כתפיים בשמחת התורה ופיזו אתנו בלהט שם לצידה, למען נחוש יותר קרובים, במרחק נגיעה ממש מהדבר הגדול והנשגב ההוא, ספר התורה.

אותה תורה שאוצרת בחובה את תמצית הנרטיב ההיסטורי שלנו, תעודת הזהות הראשונית ביותר של האומה הישראלית, כפרטים וכלאום. ואף על פי כן, זאת עדיין

אותה תורה שמעולם לא ידענו בה שובע והרי היא בעדנו כ'תורה תמימה' וטהורה בתכלית, שכמו לא ידעה איש מעולם.¹

היא גם זאת תורת קודש ומקור חיים, שהייתה שם עמנו - במחיצתנו, בימים סגריריים ואפרוריים לעשותם ל'ימי חֹרְפָנו' של התעלות בסתר המדרגה של בית המדרש פנימה. באותם לילות טבת ארוכים ובלתי נשכחים, מצמיתים מקור, אך רצופי הארת פנים של הגות בהוויות דאבוי ורבא. בהתבוננות המתבודדת היא בלילות שבת, באיזה רמב"ן נפלא על התורה, או בתורה עצומה בפלאיותה בשפס־אָמֶס או ב'תוֹרַה־אור' של האֶלְטֶע־רֶבֶע. או עוד שְטָקֶל עסיסי בשב־שְמֵעֶסֶע או ב'קְצוּיֶס, שלא לדבר על איזו עֶלְוִישֶׁ־מֶעֶרְכָּה מבית מדרשם של רַב־חַיִּים או רַב־שְמֵעֶן־שְקוֹפ. כמה היא מוכרת, כמה אפשר כמו להסניפה מלוא ריאותינו פנימה. ולוואי זאת תהיה מנת חלקנו גם בחורף הזה הבא עלינו לטובה.

אך זאת ועוד, לצד זאת שאנו עושים דרכינו פנימה אל ביתנו האינטימי שהוא שלנו, כשאנו חבוקים ודבוקים בתורה ובשמחתה עד כלות, אנו גם שוקדים לעשות זאת כשאנו אוחזים באומץ בכפות ידי רעינו. סמוכים ונסמכים אצל החבר לקהילה, העמית בבית הכנסת, או סתם רבים וטובים אורחים לרגע, שזה מקרוב או מרחוק באים ומצטרפים למצהלות החוגגים. איתם ולצדם נזיע כדבעי הערב, נשתה ונצהל עד כלות. כי כן, גם אלו יהיו שם עמנו כתזכורת, שאנחנו לגמרי לא לבד. יש לנו עם מי לצהול ולחלוק, לתמוך ולהיתמך. כי בערבו של יום וברגעי דמדומיו של חודש פלאי זה, חודש תשרי, כולנו מסובכים באותה החוגה ומכרכרים באותו המעגל. מעגלה של רוח אפינו, תורת החיים. והפוך בה והפוך בה דכולא בה.

אז שישו ושמחו בשמחת התורה, כי היא לנו עוז ואורה.

אפריילאכען יום טוב - ולחיים!

¹ ספר 'מאור עיניים' בפי' לפרקי אבות (מהבעש"ט)

על חייו ומותו הייחודיים של משה

מאמר לסיום חגי תשרי ומעבר לשגרה החורפית הבעל"ט.

מידי שנה בעיצומו של יום שמחת תורה, כשמיעת קריאת הכתובים החותמים את התורה המתארים את רגעי חייו האחרונים של משה רבינו, חוזר ועובר בי רעד של ממש. אני חוזר ונפעם ממש מהתיאור הבלתי נתפס הזה. הוא מייצג בעיניי את תמצית החידתיות בחייו של משה ואופן הופעתו כמנהיג עלי אדמות.

הכתובים מתארים איך אלוהים קורא למשה לעלות למרומי הר נבו, על מנת שמשם יוכל הוא לצפות (בפעם הראשונה והאחרונה), על מרחבי הארץ המובטחת. וכך אלוהים כמו משמש בעדו כמדריך טיולים מיומן, הוא מחווה לו בפרוטרוט על כל חבלי הארץ השונים, מדרום לצפון, זוכה משה רבינו לזיהוי ברור וממוקד של אותה הארץ שנגזר עליו רק לצפות בה מרחוק, רגע לפני שהוא מסיים את חייו.

אלא שבדברים הבאים מסיים אלוהים את מסכת ההכוונה הגיאוגרפית והטופוגרפית הזאת: 'וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב לֵאמֹר לְיִרְעָה אֶתְנַנְּהָ הָרְאִיתִיהָ בְּעֵינֶיהָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר'..¹

והדברים תמוהים עד מאוד. עומד שם משה וכל מרחבי הארץ המובטחת כמו פרוסים לרגליו, ואלוהים כמו מוצא לנכון לחזור ולחדד ולהבהיר לו: אתה רואה את כל זאת! התבונן בזאת היטב, כי לשם אתה לא עובר. מה טעם יש בהבהרה צורבת שכזאת? ויתרה אף מזאת, לשם מה בכלל נועדה הצגת הארץ המובטחת לעיניו של משה, וכי אין בכך משום לעג לרש, העצמה שבעתיים של תחושת כאב ההחמצה הנוראית של משה?

וכך מיד לאלתר אחרי הצגתה של הארץ לעיני משה, מתאר הכתוב את מותו: 'וַיָּמָת שֵׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' בְּאֶרֶץ מִוָּאב עַל פִּי ה'..'²

¹ דברים לד' ד'

² דברים לד' ה'

כך באחת פתאום, כמו נחתמו חייו והגיעו אל קיצם. בלי כל תיאורים דרמטיים סוחטי דמעות, ללא מאבק אימתני בין אראלים ומצוקים וכל היתר. ובעיקר, כשהוא כך לגמרי בגפו, בכדידות מוחלטת, עמד שם משה במרומי ההר, ורגע אחרי שסיים לצפות מרחוק בארץ המובטחת, פשוט נפח את נשמתו. יש משהו מטלטל ממש בסתמיות הקפואה הזו. בפער הבלתי נסבל בין חייו אדירי השגב ומעמדו כמנהיג עילאי חד פעמי, לבין הצורה הכול כך חשאית ונעדרת הוד של רגעי סיום חייו.

וממותו כך, לאופן קבורתו: 'וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגִי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוֹל בֵּית פְּעוֹר וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה'.³

ממרומי ההר שם חותם משה את חייו, הוא נלקח מטה, להיקבר בגיא. ולא באיזושהי חלקת רבנים עתירת ייחוס עסקינן כאן, אלא בדיוק להיפך, קבורתו היא דווקא כנגד המקום היותר משוקץ (עניין שיש להקדיש לו מחשבה בפנ"ע). האל כמו משמש לו כקברן פרטי. וכך בסתר המדרגה האלוהית במעמד שכולו פלא, נטמן לו איש האלוהים שם למטה בגיא, מול בית פעור.

אך לא רק עצם התרחשות קבורתו, נעלמה מעין כל חי, אלא מקום קבורתו ככלל, עד עצם היום הזה. דבר שמעצים עוד יותר את הפלא, מה פשרה של הסתרה גורפת שכזו? מדוע שלא יישאר להם לישראל מצבת זיכרון מתקופת אהבת הקדומים הכה ייחודית הזו שלהם הם זכו, בלכתם במדבר בארץ לא זרועה, בהנהגתו החד פעמית של משה רבינו?

אך נדמה שהסוד נעוץ בכתוב שמגיע מיד לאחר מכן: 'וּמִשָּׁה בֶן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בָּמָתוֹ לֹא כִהְתָּה עֵינּוֹ וְלֹא נָס לְחָה'. לפנינו תיאור שנדמה שכמו כבר עוסק בהספדו ובתיאור ביוגרפי לרמותו של משה. אך לטעמי, אין כך הם פני הדברים. כתוב זה בא להטעים את אלו שלפניו העוסקים בתיאור המצמית באופן מותו של משה רבינו. בראייתה של תורה, משה אכן משה כיילוד אישה, נולד ומת כאחד האדם. וכמאמר הגמ': 'משה מן התורה מנין בשגם הוא בשר'.⁴ וכפי' של רש"י שם: 'בשגם הוא - בשגם בגימטרייה כמו משה וכתוב שם והיו ימיו מאה ועשרים שנה וכך היו ימי חי משה כלומר עתיד לבא בשגם משה מן הנולדים וכן ימיו'. הוי אומר, התלמוד דואג לעגן בדברי הכתובים כבר בפרשת בראשית, את עובדת אנושיותו הטבעית של משה. בראיית היהדות, האנושיות המאופיינת בלידה מחד ובמוות מאידך, משותפת היא באופן גנרי ושווה לכל בני האדם כאשר הם, יהיו גדולים וצדיקים, או לחילופין

³ דברים לד' ו'

⁴ חולין קלט: בראשית ו' ג'

רשעים ושפלים, ככל שיהיו. וכלשונו של משורר קהלת: 'מקרה אחד להם כמות זה כן מות זה'.⁵

אך בכל זאת נבדלים בני האדם זה מזה, באופן שבו המוות כעובדת נפסדותם הטרגית ובלתי נמנעת, כמו חודרת פנימה אל תוך הווייתם. היינו, איזו משמעות ומקום לוקח המוות בתוך החיים עצמם פנימה. גזירה על האדם שימות וילך בדרך כל הארץ, אך האתגר שבכל זאת נתון בידיו, הוא באם יש ביכולתו לדחוק את המוות כהתרחשות סופית - טכנית, אל נקודת הקצה של חייו. להעשיר ולהעצים את חייו בתעצומות של עומק ותוכן, להשיק את חייו למקור טהור של נביעת חיים אינסופית, כזה שאין בו מן המוות והסופיות. מקום שתוכו רצוף התחדשות מתמדת, תקווה ואופטימיות. מדובר בהכרעה שיש בה יסוד נפשי ומוסרי כאחד.

וכמה לא דבר ריק הוא, לעתים אף זאת נראה לאדם כמשימה בלתי אפשרית. גזירת המוות הרטרמיניסטית נועצת את ציפורניה כמובנית בתוך מהלך חיי האדם. היא באה לידי ביטוי, במכלול של מבעים גופניים ונפשיים כאחד. האדם הולך ומזדקן באופן מתמיד, גופו בלה ובריאותו הולכת ונעשית רופפת, ככול שהוא קרב לנקודת הקצה הסופנית ההיא של המוות. ולצד זאת, נגזר על האדם להתמודד כמעט למן יומו הראשון, עם פחדים ובהלת נפש, נמיכות ושפיפות הרוח. כל ימיו הוא חי בצלה של המוות, בתחושה שהוא כמו הולך וסוגר עליו. וכך יכול אדם לחיות גם שנים ארוכות, אך בפועל המוות כמו לוקח מקום בחייו כבר שנים רבות עוד קודם. כך שאם נרצה, מבחנו של האדם אינו במוות שלאחר החיים, אלא במוות שקודם למוות. היינו, זה שלוקח מקום של טומאה ועכירות, בחיים עצמם ע"כ המשמעות הטרגית הנגזרת מכך.

במובן העמוק, יכולתו של האדם לדחוק את המוות מחייו, היא לא פחות מניצחון העל אנושי על האנושי, הבלתי אפשרי על האפשרי, הנשגב והנצחי, על הנפסד והקמל. כאן דווקא מתגלה האדם בכישוריו האלוהיים. בייחודיותו על פני כל חיית השדה. ובהקשר הזה, גם הולכים ונבדלים בני האדם זה מזה. כי מעטים הם אלו שבאמת משיגים כך בחייהם. וזהו פשר אמרם: 'רשעים בחייהם קרויים מתים'.

וכאן מופיע בפני האנושות דגם אנושי שאין מופתי הימנו בהקשר הזה. משה רבינו, אבי הנביאים. וכלשונו של הרמב"ם אודותיו: 'והוא היה הנבחר מכל מין האדם'.⁶ הוא האיש משה, אשר הצליח להגיע להשקה היותר גבוהה בין השמים ממעל לארץ מתחת. לקבע את הווייתו במקום שכביכול לית ליה לגרמיה כלום. כולו קודש להגשמת משימתו ההנהגתית עלי אדמות, משימה שהיא הרבה מעל ומעבר לזמן חייו

⁵ קהלת ג' יט'

⁶ הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות

הקצוב והסופי. ובדיוק כפי שהוא מתואר בכתובים האמורים: 'וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה'". זאת בדיוק הגדרתו של משה: 'עבד ה'. שתי מילים בלבד, קצרות ותמציתיות בתכלית, הנושאות בחובן את תיאורו אדם שכולו מסור באופן היותר בלתי מותנה, למשימתו הלאומית, להגשמת הגילוי האלוהי עלי אדמות. וזה מה ומי שמת, באותו יום מר ונמהר.

וכאן חוזרים אנו לתיאורו של הכתוב האמור, המגיע מיד לאחר תיאור עובדת מותו: 'וּמֹשֶׁה בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בָּמָתוֹ לֹא כָהָתָה עֵינָיו וְלֹא נָס לְחָה'.⁷ זהו הביטוי המובהק למופתיות חייו של משה בהקשר הזה. חיים שהם שלמים ומלאים בתכלית, תוססים ורווי משמעות ותוכן להגשמת המשימה העילאית העומדת במרכזם. וככאלה, מן ההכרח שאין בהם ולו נגיעה והשפעה קלה של ממד המוות. זאת נקודת שיא, שמא חד פעמית בהחלט, של אדם שהצליח להפוך את המוות למציאות שאינה רלוונטית כלל ועיקר בהווייתו. אדם שהצליח לטשטש יותר מכל אחד אחר, את הקו הדק המפריד בין האנושי לאלוהי. בין הכאן ועכשיו, לאינסוף הנצחי.

כך היא גם פשר וטיב נבואתו הייחודית והחד פעמית של משה. היא איננה זקוקה להחרגה קיומית כלשהי בשביל שהיא תחול בו. אדרבה, היא פועלת כמציאות חיה ודינמית בתוך הווייתו הממשית שלו. מה שמטעים בעבורנו את עדות אלוהים בעצמו על נבואה זו לעומת כל נבואה אחרת קודמת לה או שתבוא לאחריה: אִם יִהְיֶה נְבִיאָכֶם ה' בְּמִרְאָה אֱלֹוֹי אֲתוֹדֵעַ בְּחֹלֹם אֲדַבֵּר בּוֹ. לֹא כֵן עֶבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמַן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֵּר בּוֹ וּמִרְאָה וְלֹא בְּחִידָת וּתְמִנָּה ה' יְבִיט.⁸ משה רבינו, כמו נושם את ההתגלות האלוהית. היא לחם חוקו הקיומי. זה מה שמייתר בעדו את הצורך (הנכון לגבי כל נביא אחר) כמו לצאת מתנועת הקיום השוטפת, להיכנס למצב פאסיבי של שינה, ומתוך כך לזכות בחלומו לנביעת הגילוי האלוהי.

אך לא אך משה רבינו עצמו זכה בזכייה רבתי שכזו, אלא אף את כל עדת צאן מרעיתו, העם היהודי שאותו הנהיג במשך כארבעים שנה במדבר. וכפי שבא לידי ביטוי בכתובים שאותו מתאר משה בעצמו באוזני העם היהודי, על האופן הפלאי של קיומם במדבר לאורך כל אותם ארבעים שנה: וַיַּעֲנֶה וַיִּרְעַבְךָ וַיֵּאכְלֶךָ אֶת הַמָּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדַעְךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יַחֲיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יַחֲיֶה הָאָדָם.⁹

⁷ דברים לד' ז'

⁸ במדבר יב' ו'

⁹ דברים ח' ג'

לפנינו תיאור נפלא של אופי הקיום האנושי - אלוהי של העם היהודי באותם ארבעים שנה. כי הלא הנס ברדת המן וכו', אינו נופל במאום מן הנס, לו הם היו מצליחים להתקיים ולשרוד במשך ארבעים שנה, מבלי להכניס דבר וחצי דבר לפיהם. אך לא, המטרה לא הייתה לקיימם בנס ולו אך בשביל לקיימם במציאות המדברית, אלא הייתה בכך תכלית שהיא בראש ובראשונה פדגוגית. להעבירם בנהר דינור של שיעור אחד, ארוך ומטלטל, שנמשך כארבעים שנה, אודות טיבו של הקיום האנושי האיריאלי. כן, האדם זקוק להתקיים ולשם כך עליו למצוא את מזונו וכו' ע"כ המשתמע ונגזר עליו באותן קללות שנתקלל אדם הראשון. אך עדיין, ניתן ואף יש עליו לעשות את 'מוצא פי ה', ללחם חוק קיומי, ממשי ושגרת, לא פחות מהאופן שבו הוא עושה את מזונו הפיזי, שאליו הוא נדרש האדם על מנת להבטיח את קיומו.

וזה בדיוק מה שהפך את קיומם שם במדבר לקיום שהוא כולו רצוף חיים וכמו לא נדבק בו דבר מן המוות. מה שמטעים את הכתוב האמור שם לאלתר: 'שְׁמַלְתָּךְ לֹא בְּלִתָּה מְעַלְיָךְ וְרִגְלְךָ לֹא בְצִקָּה זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה'. זהו תיאור של קיום שהנפסדות כמו לא פועלת וחלה עליו. חיים שיש בהם התחדשות מתמדת הדוחקת למעשה את הבלות הטבעית המצויה בקיום האנושי, ובוודאי בקיום בתנאי מדבר קשים מנשוא.

וכך באשר המוות של משה, הוא הדבר היותר בלתי רלוונטי לחייו ולפועלו עלי אדמות. אין פער עמוק יותר בין אופן חייו הכה גדולים, הרואיים ומופלאים ממש, לאופן מותו הכמעט בלתי נוכח, חמקמק ונבלע. ואדרבה, חשוב לתורה להעביר בפנינו את הפער הזה. לעובדה שהמוות לא חדר ולו במאום, אל אותם 'מָאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה' מלאים ושלמים בתכלית.

ומה פלא א"כ, שלמוות זה של משה, לא נותר כל רושם ממשי. וכלשונו של הכתוב: 'וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה'.. היינו, אין שום פשר ומקום לנוכחותו של משה כמת. 'מִשֶּׁה אָמַת וְתוֹרָתוֹ אָמַת'. משה חי וקיים, מפעם עמוק בלב חיי אומת הנצח, ממשיך להשפיע ולהקריץ מהודו ואורו. ומה זרעו בחיים אף הוא בחיים. וכל ספר הזוהר: 'צְדִיקָא דְאֵתְפֹטֵר אֶשְׁתַּכַּח בְּכוֹלָהוּ עַלְמִין יְתִיר מִבְּחֵיָה'.¹⁰ כך שעובדת מותו היא חסרת כל משמעות ורלוונטיות. זהו מוות שאינו אלא התרחשות טכנית, זניחה, בנקודת הקצה של חיי הנצח המלאים והכה חד פעמיים של גדול מנהיגי ישראל בכל הזמנים. אותם חיים שאין משמעותיים מהם בעבור חיי עם היהודי לדורותיו, ואף את בעבור תודעתו ומקומו הרוחני והתרבותי של העולם כולו. כך שחיים שכאלה

¹⁰ אמרה זו הובאה באיגרת הקודש כז'

שניתן לקרוא בהם: **קוֹל גְּדוֹל וְלֹא פֶסֶק, קוֹל גְּדוֹל וְלֹא יָסֵף**.¹¹ בוודאי שאין בהם מקום למצבת זיכרון קפואה ודוממת.

וכמה יפה להטעים לפי דברים אלו, מאמר הגמרא: 'ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבא שאין ת"ל היום מה ת"ל היום מלמד שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש שנאמר את מספר ימיך אמלא'.¹²

זאת בדיוק פשרה של אותו 'מלאות ימיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש', אותה אנחנו למדים דווקא מן האב הטיפוס האולטימטיבי לדפוס חיים מלא ושלם שכזה, משה רבינו ומאה עשרים שנות חייו.

ואם כבר אתינן לדברי הגמרא האמורים, הרי שבסוגיה ההיא עצמה, אנו למדים ע"כ שירידת המן פסקה למעשה ברגע מותו של משה, מה שאומר שבני ישראל אכלו את המן במשך ארבעים שנה, מינוס אותם שלושים יום שלאחר מותו של משה (ובהם ביכו את מותו). וכל' הגמ' שם: 'בשבועה באדר מת משה ופסק מן מלירד והיו מסתפקין ממן שבכליהם עד ששה עשר בניסן תניא אידך ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה וכי ארבעים שנה אכלו והלא ארבעים שנה חסר שלשים יום אכלו אלא לומר לך עוגות שהוציאו ממצרים טעמו בהם טעם מן'.

ועפ"י המתבאר לעיל, הקשר בין עובדת ירידת המן למותו של משה, מאיר באור נפלא ממש. כי האכילה מן המן מייצגת את הקיומית הטבעי - על טבעי. האופן שבו החיים הזמניים הופכים להיות נצחיים בתוכם פנימה. ומי כמו משה בהווייתו לייצג ולהנכיח נאמנה את המודל המופתי הזה. כך שברגע שמודל חיים זה איננו עוד עמם, נמנעת מהם האפשרות והזכות לחיות בתצורת החיים הדואלית והכה ייחודית הזו של: 'לא על הלחם לִבְדוֹ יַחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יַחְיֶה הָאָדָם'.

וכאן לאחר שלושים יום של הספד מר על מותו של המנהיג הפלאי, מגיעה העם היהודי אנו לרגע תכליתו הנכסף, לחצות את הירדן ולעבור ממתכונת החיים המדברית, לזו הארצישראלית. כאן כבר הכול משתנה מן הקצה. לא עוד קיום בחיק חיבוקו החמים של האלוהים, לא עוד נשיאה על 'כנפי נשרים' והסתופפות בצל שדי באותם ענני כבוד, עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה. כאן כבר הכול נעשה לטבעי וממשי. זאת מציאות שעליה נאמר 'אדם זורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה'.

¹¹ דברים ה' יח'. וברש"י שם הביא דברי התרגום: ולא פסק

¹² קידושין לח'. שמות כג' כו'

כמה יזע ודמע נדרש מן האדם בכדי להגיע לתוצאת קיומו המקוות, של לקצור ברינה ולקיים עצמו כדבעי. כמה תחושת יגיעות, תשישות ואפיסות כוח, נגזרת על האדם לחוות במתכונת חיים ממשית שכזו. או אם נרצה, כמה מן המוות יש בחיים התובעניים והסיזיפיים הללו.

ואכן, מתכונת חיים שכזו, איננה עולה בקנה אחד עם צורת חיים השלמה והמלאה של משה. משה הוא המנהיג של חיי הפלא, חיי הממש הטרגיים, לא עולים בקנה אחד עם אופי מנהיגותו האנושי - על אנושי. וכפי שכבר מבואר בדברי חכמים: 'אלמלא היה משה רבינו נכנס לא"י לא היה נחרב בית המקדש ולא הייתה אומה ולשון שולטת בישראל'. מצב חורבן הבית ושליטתם של אומות ולשונות זרים על ישראל, מייצג את חווית הסופיות והחורבן כפי שהיא למעשה מובנית בקיום הארצישראלי. נגזר על היהודי להיות נופל וקם וחוזר חלילה, ומתוך כך להצמיח את קיומו הייחודי בארץ נושבת. ואכן, לו היה נכנס משה עמם לארץ, כמו היה נחסך מהם הגזירה הסופנית הזו. אך כמתבאר, זאת גזירה טרגית שהיא כמו בלתי נמנעת מלהתרחש.

כך שיותר ממה שנגזר על משה למות ולהישאר בגבולות הקיום המדברי, נגזר על העם היהודי להיכנס לקיום הארצישראלי תוך כדי התנתקות מן המנהיג הפלאי שהנהיג ביד רמה זה כארבעים שנה.

אך בכל זאת, ניתנת בידי משה מחד והעם היהודי מאידך, הזכות שמשה לפחות ישקיף על הקיום הארצישראלי. יעניק לו מבטו המיוחד שלו, יטביע בו את חותם של התבוננות וחיבור עמוק ובלתי אמצעי. כך שעם כל היותו של הקיום הארצישראלי, קיום עם מאפייני סופיות ונפסדות, עדיין יש בו מן החיבור המיוחד אל הגבוה, הוא נושק למבטו של המנהיג הפלאי. הוא מחובר למשהו שמעבר לו, אל נשגבות המפעמת ונוכחת בתוכו. ודווקא מתוך הוא כך שואב את פשרו וייחודיותו האמתית לעומת כל מתכונת ארצית אחרת רווחת. וזאת הסיבה שדווקא בנקודת הקצה ממש, רגע לפני שמשה מסיים את חייו המלאים, הוא כמו ממשק את קיומו שלו אל הקיום העתידי של צאן מרעיתו בארץ ישראל. מעניק להם את מתנת הפרידה האחרונה שמנהיג חד פעמי שכמותו יכול להעניק: מבטו האוהב והרחום. וכמה מקבילה הבטה זו של משה, להבטה אחרת האמורה בארץ חמדת אבות: 'אַרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דָרַשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּהַ מְרֻשֵׁת הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרֵית שָׁנָה'.¹³ האלוהים אינו ממש חלק אינהרנטי מההוויה הארצישראלית, אלא אך כמו משקיף עליה כך ממעל, מעניק לה את השראתו והשפעתו הטובה והמלאה. וזאת הלא בדיוק אותה השקפה שהיא לטובה, אליה מייחל היהודי בהביאו את ביכורי הארץ בבית המקדש שבירושלים: 'הַשְּׂקִיפָה

¹³ דברים יא' יב'

מִמְעוֹן קְדֹשׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרַךְ אֶת עַמְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ
כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּינוּ אַרְץ זָבֹת חֶלֶב וּדְבָשׁ¹⁴..

ובהמשך לכך, אחת הברכות האולטימטיביות אותה מוצאים אנו ביחס לדפוס החיים בארץ המובטחת, נוגעת בדיוק האמור. וכל' הכתובים: 'וְעַבַדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּבָרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מִימֶיךָ וְהִסְרֵתִי מִחֶלְהָ מִקְרַבְךָ. לֹא תִהְיֶה מִשְׁכְּלָה וְעַקְרָה בְּאַרְצְךָ אֶת מִסְפַּר יְמֶיךָ אֲמַלֵּא'¹⁵. לפנינו ברכה המקבילה לתיאור הייחודי של משה וחייו. ה'ועבדתם את ה' אלוהיכם', הנו המקבילה ל'משה עבד ה''. וכפי המתבאר במאמר זה, מצב התמסרותי טוטאלי שכזה, מזכה את האדם החיים בארץ בהמשך האמור: וברך את לחמך ואת מימך וגו', לא תהיה משכלה ועקרה בארץ. זהו תיאור המשרטט את החיים ככאלו שאין בהם יסוד מובנה של המוות, אלא הוא מופיע אך כנוכח חיצון נגטיבי. הלחם והמים מעניקים אך ברכה וחיים. והחיים הארצישראליים רצופים בפוריות ותסיסת חיים, נעדרי אין כל אלמנט של סירוס ועיכוב פנימי. תיאורים אלו מקבילים לתיאורו של משה, כמי שלא נס לחו ולא כהתה עינו. ולבסוף, לפנינו מופיע לפנינו אותו כתוב בדיוק, שהובא לעיל בדברי חכמים על מילוי ימיהם של צדיקים (כשמשו רבינו משמש כמובן כאב טיפוס האידיאלי לכך): 'את מספר ימך אמלא'¹⁶. וראה, כי לפשוטו של מקרא, יותר ממה שתיאור זה מתייחס לאנשים פרטיים, התייחסותו היא לעצם צורת החיים הקולקטיבית - ארצישראלית. צורה שהיא מלאה ורוויה בימיה. היינו, נטולת עכבות פנימיות ומרכיב נסתר ומערער של חידלון מתמיד ומאיים. אם נרצה, ברכה זו כמו לוקחת צורת חייו הייחודית של גדול מנהיגי ישראל, ומציבה אותו כמודל האידיאלי לחיים הארציים והקהילתיים בארץ ישראל. זהו המודל שאליה עלינו לחתור ולבחון עצמנו לעומתו.

וכמה סמלי שאנו קוראים את פרשה זו החותמת את התורה, ממש עם סיומם של רצף חגי תשרי. את החוויה הרוחנית והדתית שאנו חווים מלוא ריאותינו בימים אלו של התפעלות והתרוממות הרוח, ניתן להשוות למציאותם של בני ישראל באותם ארבעים שנה. כשבראש השנה, מזדקקים אנו לעולמו הקדמוני של אברהם ומעשה העקדה, לצד התקיעה בשופר המעוררת אותנו אף למעמד הר סיני. כשביום הכיפורים, אנו ממש כמו לוקחים עצמנו לעולמו הנסתר של משה, מתייצבים עמו בנקרת הצור ומעתיירים לסליחה והארת פנים מחודשת. וביתר שאת שבעתיים, בחג סוכות האחרון בסדרת החגים, שכולו זיכרון חי וממשי למציאותנו הקיומית במדבר. וכל' הכתוב:

¹⁴ דברים כו' טו'

¹⁵ שמות כג' כה'

¹⁶ ראש השנה יא' ע"א

'למען ידעו דרתיכם פי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים'.¹⁷ היינו, אנו ממש כמו חוזרים ומשחזרים את חווית הפלא הקיומית ההיא, ומנכיחים אותנו בחיינו ובחיי כל הדורות הבאים. אך ביום האחרון ממש, בחג שמיני עצרת, רגע לפני שאנו כמו חוזרים אל שגרת חיי היום יום, אל הקיום החורפי והסיזיפי שממש כבר מתדפק ועומד אחר דלתנו, אנו קוראים את הפרשה ההיא. את התיאור המצמית אודות אופן פרידתו של משה מחייו ומחיי האומה כולה.

כך אנו עושים את כל התקופה החגיגית והחריגה זו של חודש תשרי, למעין תקופה המשקיפה עלינו מלמעלה. תקופה שיש בה בכדי להעניק לנו גם ברצף חיינו היותר שגרתיים ורצופי הנפסדות, תחושה של תוכן ופשר. ידיעה שיש משהו שם מלמעלה, כזה שהנו הוא עמוק ואמתי, נצחי ועילאי מכל חווית חיינו הנפסדת. כך תיטב בעדנו החתימה, לעשות את חיינו לחיים שיש בהם הרבה יותר מן החיים ופחות משמעותית מן המוות. כך שגם אם נגזר עלינו המוות והחורבן, לפחות בתקופת החיים עצמם, יהיו הם מלאים ומשמעותיים שבעתים.

חורף בריא, מלא ורווי חיים ומשמעות לכולנו!

¹⁷ ויקרא כג' מג'

הדרן

זה היה לפני כמעט עשור, בהופעה ההיסטורית של ליאונרד כהן זצ"ל, בערב יום הכיפורים תשע' 24/09/2009 באצטדיון רמת גן. קשה לתאר במילים את האווירה וגודל רוממות הרוח, ההתעלות ותחושת השמימיות שאפפה את רבבות המשתתפים בהופעה העילאית ההיא.

ואז אחרי למעלה משעתיים שלא מעלמא הדרין, ההופעה הסתיימה לה. וכמאמר המשורר, ולפעמים החגיגה נגמרת.. הצלילים נדמו, ליאונרד קד לקהל קידת פרידה והסיר לעומתו בג'נטלמניות האופיינית לו, את כובעו המיתולוגי. וכך ירד לו מעדנות מן הבמה הענקית. מעיקה מאוד הייתה הידיעה שכל העונג הפלאי הזה למעשה כבר מאחורינו, וכי עלינו לחזור שוב לחיינו האפריריים. ומי יודע, מתי יהיה סיפק בידינו לזכות שוב בכל הטוב הזה, לחזור ולחוות רגעים רצופי הוד שכאלה.

אלא שאז כמובן, הגיע ההדרן. לאחר כמה דקות ספורות, אך ארוכות כנצה, ליאונרד הפציע שוב על במה במלוא קומתו המהודרת. למיטב זכרוני באותו הדרן, הוא ביצע שישה שירים נוספים (!), כאשר האחרון שבהם היה לא אחר מאשר את ה Who by fire המפורסם שלו. את תחושת העונג המזוקקת של אותם רגעים, באמת שאין כל מלאך ובריה יכולים לשער. אתם מבינים? לקבל בהדרן את Who by fire לילה לפני יום הכיפורים! ואם היה חסר משהו בעוצם רגעי הדמדומים הללו, בסיומו של ה'ונתנה תוקף' הזה שלו, ללא כל התראה והודעה מוקדמת, נעמד אותו הכהן הגדול בכבודו ובעצמו, ופשוט פרש את כפיו ובירך בקולו העמוק והמונוטוני את כל אותם חמישים אלף איש שנרחסו באצטדיון, בברכת הכוהנים המסורתית;

'בְּרַכָּהּ ה' וַיִּשְׁמְרֶהּ: יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיהָ וַיַּחַנְנֶהּ: יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיהָ וַיִּשֶׂם לָהּ שְׁלוֹם'.¹

רבבות המשתתפים נעמדו גם הם על רגליהם, הרכנו ראש וקיבלו הברכה בדממת קודש, כשהם עונים לעומתו בקול עצום אחד; א-מ-ן!

וכך באופן כה מצמיית ממש, תם ונשלם לו סופית האירוע הבלתי נשכח ההוא.

ולמה נזכרתי בזה עכשיו ומצאתי לנכון לשתפכם בהשתפכות הנוסטלגית הזאת? כי הייתה לי היום המחשבה, שאולי בעצם כל שמחת תורה זה סוג של מן הדרן שכזה.

¹ במדבר ו' כד'

חוויה מאוד טוטאלית ומזוקקת, דחוסה ועמוסה לעייפה, הכול בכדי לתת לנו את הטעימה/פעימה האחרונה באמת מן המופע העל חושי הזה של חודש חגי תשרי. רגע לפני שהאורות כבים והמסך יורד, ואנו חוזרים עמוק לשגרתנו האפרורית היומיומית.

ואם כך חשתי בנוגע ליום שמחת תורה ככלל, הרי שתחושה חריפה שבעתיים חשתי הלילה בהשתתפות באירועי הקפות שניות. זהו כבר ממש קצה קצהו של ההדרן. עוד רגע אחד של שיא, של לגעת בשמי שמיים, קודם הנחיתה חזרה לכדור הארץ. למציאות הריאלית של הכאן ועכשיו.

אז שתהיה לכולנו נחיתה רכה ובטוחה ככל האפשר. ושנצא אך טעונים ומועצמים מירח האיתנים הנפלא הזה.

חורף טוב, בריא ופורה לכולנו.