

יהודה (אודי) הרשלר



מַגְדִּים תַּדְּשִׁים



מחשבות ורעיונות להגדה של פסח
על גלות וגאולה, עבדות וחירות,
ומה שביניהם

מְגִדִים חֲדָשִׁים

אוסף מאמרי הגות ומחשבה,
בעניינינו של חג הפסח – חג החירות

הספר מכיל מנעד סגנונות, פילוסופיים
והלכתיים, מבית ומבחוץ לבית המדרש –
רעיונות השוזרים דעת ולב,
מחשבה מגולה באהבה מסותרת.

חובת ההגדה של פסח, והחזרה הנצחית
על סיפור יציאת מצרים ובשורת החירות
האצורה בה תובעת חידוש רעיוני מתמיד,
והתבוננות חוזרת במשמעות המכוננת של
האומה היהודית. הספר שלפנינו מנסה לעשות
זאת, כיין חדש בכלי ישן, ולמזג בין עולמות,
עבר הווה ועתיד.

המחבר יהודה (אודי) הרשור, גדל והתחנך
בבית המדרש הישיבתי מסורתי, וכיום עוסק
בהוראה וכתיבה במרחבי דעת, תרבות ורוח
שונים, בארץ ומחוצה לה. כתיבתו מתאפיינת
בסגנונות שונים, ובניסיון לייצר סינתזה הגותית
רחבה ומעמיקה ככל האפשר, כזו שתאפשר
לקהלים שונים של שוחרי דעת ורוח,
למצוא עניין ופשר רלוונטי בתכנים אלו.

מגדים חדשים

מגדים חדשים'

"הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים,

חדשים גם ישנים, דודי צפנתי לך"

שיר השירים ז, יד

מחשבות ורעיונות להגדה של פסח
על גלות וגאולה, עבדות וחירות,
ומה שביניהם

מאתי

יהודה הרשור

ירושלים עיה"ק תוכב"א

ניסן תשפ"ב – 2022

הבניה
הבניה
להשכיל. לדעת. להבין.

לתגובות, להערות, להארות
וכל כיוצא-בזה ניתן לפנות:
יהודה הרשליר -
רח' רד"ק 3 ירושלים

+972-52-254-9934 |

udihershler@gamil.com |

www.tevuna.com |

תוכן העניינים

7

פְּתִיחֵי מְגִדִים

• מְגִדִים מִקְּדִימִים

לפרשת פרה ופרשת החודש

13

מפורים לפסח: מסע של חירות מן המוות

27

על הטהרה והטומאה, ההתחדשות והגאולה

• מְגִדִים מִסְבִּים

על גלות וגאולה, שעבוד וחירות
ובעניינינו של ליל הסדר

41

הלילה של הסדר

43

על אהבה, סדר ואנומליה בליל הסדר

49

לילה של הוויה – סיפור יציאת מצרים ובשורת החירות

81

בשורת החירות החיובית בליל התקדש חג

91

על ייחודיותו של הבית ורשות היחיד
בהוויית השבת וחג הפסח

97

בשורת לידתו של הסובייקט

- 113 על מימושה של החירות בקריעת ים סוף ושירת הים
- 119 על ה'זאת' ועל ה'זה' בליל הסדר
- 131 "אהיה אשר אהיה"
- על משיחיות וגילוי הסנה בגאולת מצרים
 143 ובדוקטרינת האמונה היהודית בכלל
- 151 על השביתה ונוכחותה בהוויה היהודית בחג הפסח

• מְגִדִים שֶׁל חֶסֶדוֹת

על גלות וגאולה במשנתו של האדמו"ר הזקן,
 רבי שניאור זלמן מלאדי – בעל התניא

- 167 על גלות וגאולה – יְלָדוֹת וּבְגָרוֹת, וּמָה שְׁבִינִיָּהֶם
- על אלוהות פרטית ואלוהות כללית,
 175 ובשאלת הרוע ופשרו עלי אדמות
- על מיצרי הגרון-זעקה-ויצירת שפה –
 187 כרוניקה של גלות וגאולה

פְּתַחַי מִגְדִּים

”כִּי הִנֵּה הִסְתַּי עֶבֶר הַגֶּשֶׁם חִלְף הַלֶּךְ לוֹ
הַנְּצָנִים נִרְאוּ בְּאֶרֶץ עַת הַזְמִיר הַגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאֶרְצֵנוּ”

מה נאה כדבר בעתו מה טוב, בעת אשר תקופת האביב הולכת וצובעת את ארצנו, בגוונים של פריחה והתחדשות, להוציא חדש מפני ישן, לחלוק ולהציע בשער בת רבים, מפרי היצירה והמחשבה, מן המעט שחנני ה'.

ספר זה עוסק בענייניו של חג הפסח – זמן חירותינו, המועד בו נולד עמנו ויצא לדרכו הארוכה.

יש בעיניי משהו נפלא באופן שבו אנו מצווים לעלות על ראש שמחתנו את אותה חירות עולם; בשמירת חודש האביב, וברתימת חירותנו הלאומית למגמת ההתחדשות הכללית של העולם והטבע. זאת בד בבד, עם קידושה של הייחודיות הפרטיקולרית והעלאתה על נס. זאת גישה דואליסטית, ממזגת, הרואה את הייחוד הלאומי והיחד האוניברסאלי, כמקשה אחת. שני רבדים שאך מזינים ומעצימים זה את זה.

בחרתי לקרוא לספר זה “מִגְדִּים חֲדָשִׁים”, ע”ש הכתוב בשיר השירים (ז’ יד):

”הַדּוֹדָאִים נָתַנוּ רִיחַ וְעַל פְּתַחֵינוּ כָּל מִגְדִּים חֲדָשִׁים גַּם יִשְׁנִים דּוֹדֵי צַפְנֹתַי לָךְ”

הארה מדרשית התעוררה לי בכתוב זה. כדרכם של מדרשים אסוציאטיביים, משהו בו הרגיש לי את טהרת האווירה והחוויה הפסקתית. זאת כמובן מעבר לעובדה ששיר השירים מיוחס מעצם טבעו לחג האביב, האהבה והחירות.

הדודאים שנתנו ריחם, משקפים את הפריחה האביבית וריחות ההתחדשות שאופפות את חלל הווייתנו בתקופה זו של השנה. אך דווקא בעת הזאת אנו מצווים לכנס את מגדינו אל הפתחים המיוחדים לנו, לנקודה הלימינלית בין המרחב הפורח החיצון, לחלל הלאומי-אינטימי שלנו. אותה לאומיות שמתייחדת בבתי ישראל, ובאה לידי ביטוי במתן הדם על פתחי הבתים, עוד קודם צאתם מצרים. זאת הייתה ליבתה של הבחירה והפסיחה, שהבדילה את האומה היהודית מכול לשון, כבר אי אז בליל ההולדת ההוא.

למגדים האמורים כאן, באים כמשמעות כפולה; כפשוטו, מיני מתיקה וכו', אך גם כמשמעות הדרשנית – אמור מעתה: **מגדים**. אותם היגדים וסיפורי יציאת מצרים שבהם אנו מקיימים את מצוות ה'מגיד' בליל הסדר. אלו כך אנו מגדירים ומכוננים את הווייתנו הלאומית, מדור לדור, כבר למעלה משלושת אלפי שנה. החדשים עם הישנים, הולכים זה עם זה כשלוכי זרוע. חובתנו לחדש ולעדכן, לא לנוח על זרי הדפנה, להסתפק בזיכרון העבר והנצחתו, שומה עלינו להוסיף משלנו עוד ועוד, להיות כחוליה בשרשרת המתקשרת מחד, ותורמת ומנחילה מאידך.

כך הדודאים עם ריחם הנודף, השלובים במגדים החדשים עם הישנים, הופכים להיות חומרי הגלם עמם אנו מתכנסים ומתייחדים בליל שימורים זה, בייחוד נפלא עם דודינו האהוב. כמה סוד צופן הלילה הזה שכולו אהבה וכיסופים לאל חי. זהו אותו צפון המיוחד ומזומן לכנסת ישראל, העולה מן המדבר, כמהה לחזור ולהתפרק על דודה, מאז ועד עתה.

ספר זה רצוף מאמרים העוסקים בסוגיות ועניינים שונים הקשורים לחג הפסח, שנכתבו ופורסמו בהזדמנויות ובכמות שונות, לאורך לא מעט שנים. זאת לצד מספר מאמרים שתומללו מתוך שיעורים בע"פ שנמסרו במהלך השנים האחרונות, בפני קבוצת חברים מקשיבים. חשוב לי להדגיש, כי לעתים ימצא הקורא עניין מסוים שחוזר ומתלבן לעתים בכמה מאמרים שונים, אך כדרכם של דברי תורה שעניים במקומם ועשירים במקום אחר, בחרתי במודע לפרסם זאת בצורה שכזו, ומהא ומהא תרווח שמעתא.

אני תפילה שיהיו הדברים נכוחים וקולעים אל השערה, ואם יהיה בהם ולו דבר טעם אחד ושראוי לעלות על שולחן מלכים, והיה זה שכרי. ועכ"פ, אם ימצא הקורא משוגה בדבריי, בתוכן או בצורה, אל נא ידון אותי לכף חובה. כי שגיאות מי יבין, וליבא דאינשיה אינשי.

תודה והוקרה מיוחדת ברצוני להביע, לידידי המיוחד שבמיוחדים, הת' מנחם זאב וינגורט שיחי', אשר כדרכו הפלא לעשות בעבודת העריכה והעיצוב של ספר זה. והכול ביעילות וזריזות מעוררת השראה. ועליך מנחם יקירי אני קורא: **חֲזִיטָא אִישׁ מְהִיר בְּמִלְאֲכָתּוֹ לְפָנֵי מַלְכִים יִתְיַצֵּב** (משלי כב' ט').

ואסיים בברכה, שנזכה כולנו לחג פסח כשר ושמח, חג של התחדשות וחירות אמת. חג שבו נזכה שתקויים בנו נבואתו של הנביא ירמיהו (לא' ב):

”מֵרְחוֹק ה' נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֶהְבֶּתִיךָ עַל כֵּן מִשְׁכָּתִיךָ חֲסֹד!”

יהודה (אודי) הרשור

ניסן תשפ"ב – 2022
ירושלים

חלק ראשון

מגדים ומקדימים

מאמרים לפרשת פרה ופרשת החודש

מפורים לפסח: מסע של חירות מן המוות

קריאה בתורה ע"ד בספר "ליקוטי מוהר"ן תניינא"

הקדמה

המאמר הבא, נערך עפ"י שיעור אינטרנטי שמסרתי במהלך ימי חוה"מ פסח תשפ"ב (2021), ובו ניסיתי להתחקות אחר תורה סתומה וחתומה של רבי נחמן – תורה ע"ד בספרו "ליקוטי מוהר"ן – תניינא". למיטב ידיעתי הקריאה המוצעת כאן בפרשנות דבריו של רבי נחמן, היא מקורית ולא נלמדה כך עד כה.

והאמת שזו יומרה לא־פשוטה בכלל ללמוד דווקא את התורה הזו, אבל תקוותי, בתקווה שנצליח לגעת ולו במשהו מהמילים הללו ולהבין אותן, אף על פי שהן מאוד קשות להבנה, ואף התחביר לא עושה לנו עבודה קלה בהקשר הזה.

זו תורה מאוד קצרה, אבל ברור שהיא "מועט המחזיק את המרובה" ורבי נחמן מחדש בה יסודות מאוד גדולים – בעניינינו של חג הפסח, שאנחנו עוסקים בו, וגם בעניינינו של חג הפורים שלפניו, אך בעיקר בזיקה הנמתחת בין שני מועדים אלו, האחרון מחד והפותח מאידך, בלוח השנה היהודי־ירחי.

בעצם, רבי נחמן מעניק לנו פרספקטיבה חדשנית הקושרת ומותחת קו בין חג הפורים לחג הפסח ועניינם המשותף, ולוקח אותנו למעין מסע בין שני חגים אלו. כך 'על הדרך' אנו למדים גם את עניינינו המסוים של כל חג. כמובן שאת הדגש נשים יותר על חג הפסח בו אנחנו עוסקים; אבל מכיוון שהתורה עוסקת גם בחג הפורים ודאי שיש להתייחס גם אליו –

בבחינת "זה לעומת זה".

זו תורה (כמו כל התורות בליקוטי מוהר"ן) שרבי נחמן בחר לומר דווקא בצורה הזו; היכן לעצור, את מה לומר ואת מה לא לומר. עם זה אנחנו צריכים להתמודד, בבחינת "יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן"¹. אם כן, הבה ונראה מה ביכולתנו להבין ולהסיק "מבין השיטין", ממה שהוא אומר-רומז לנו².

פרשת פרה – הזהירות מטומאה

ותחילה אביא את דבריו המלאים של ר"נ, ולאחמ"כ אנסה לפרקם לקטעים, וללמוד ולנסות להבין, כל קטע בפנ"ע, כדבר דבר על אופנו:

"אחר פורים קורין פְּרֶשֶׁת פָּרָה, שֶׁהִיא הַכְּנָה לַפֶּסַח כִּי פְּרֶשֶׁת פָּרָה קוֹרִין, כְּדִי שְׂיִהְיוּ נִזְהָרִין לְטָהָר מִטְּמֵאֵת מֵת כְּדִי שְׂיִהְיוּ טְהוֹרִין לְעֲשׂוֹת הַפֶּסַח פּוֹר, כִּי פוֹרִים עַל שֵׁם הַפָּר (וְעֵין בְּכוֹנּוֹת הָאֲרִיז"ל בְּסוּד הַפִּיל פּוֹר וּבְסוּד פָּרָה אֲדָמָה), וְאַחַר כֵּךְ נַעֲשֶׂה פָּרָה כִּי גַם פּוֹרִים הוּא בּוֹדָאֵי הַלּוֹךְ וְדֶרֶךְ לַפֶּסַח "שְׁפִתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נִטְפוֹת מוֹר עֵבֶר"³ שְׁפִתוֹתָיו זֶה בְּחִינַת פֶּסַח פֶּה סָח (כְּמוֹכָא) שׁוֹשְׁנָה הִיא אֶסְתֵּר, (כְּמוֹכָא בּוֹהַר הַקְּדוֹשׁ וּבְכֹתְבֵי הָאֲרִיז"ל), [שׁוֹשְׁנָה גִימְטְרִיא אֶסְתֵּר] נִטְפוֹת מוֹר עֵבֶר זֶה בְּחִינַת מְרַדְּכֵי מֶר דְּרוֹר⁴ לְשׁוֹן חֲרוֹת, בְּחִינַת חֲרוֹת שֶׁל פֶּסַח וְעַל כֵּן צְרוּף שֶׁל פּוֹרִים מְרַמֵּז בְּפֶסַח, בְּפֶסוּק "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כְּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאֵבִיב, כִּי בּוֹ יֵצְאֵת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם⁵ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם רְאֵשֵׁי תִבּוֹת פּוֹרִים כִּי פּוֹרִים הוּא דֶּרֶךְ לַפֶּסַח, שְׂיִהְיוּ יְכוּלִים לְהִיּוֹת נִזְהָרִין מִחֻמֵּץ וּפֶסֶק בְּאֲמִצֵּעַ הָעֵנִין וְלֹא גְלָה יוֹתֵר] כִּי בְּתַחֲלָה הָיוּ כָּל הַהִתְחַלּוֹת מִפֶּסַח וְעַל כֵּן כָּל הַמִּצְוּוֹת הֵם זָכָר לִיצִיאַת מִצְרַיִם וְלֹא סִיּוּם"

אז תחילה למשפט הפותח את הטקסט החידתי הזה:

"אחר פורים קורין פְּרֶשֶׁת פָּרָה, שֶׁהִיא הַכְּנָה לַפֶּסַח. כִּי פְּרֶשֶׁת פָּרָה קוֹרִין, כְּדִי שְׂיִהְיוּ נִזְהָרִין לְטָהָר מִטְּמֵאֵת מֵת, כְּדִי שְׂיִהְיוּ טְהוֹרִין לְעֲשׂוֹת הַפֶּסַח"

אפתח בכמה מילים בסיסיות על קרבן פסח ופרשת פרה: אם רוצים להבין את החשיבות הקריטית של עניין הטהרה בהקרבן פסח, די אם נביט בעובדה כי הסיבה שבגינה

1. ל' המשנה במס' יומא ע' ע"א, המתארת את טקס קריאת התורה ע"י הכה"ג ביום הכיפורים.

2. זאת גם ההזדמנות להודות במיוחד לידידי היקר והמלומד, יוחאי אלימלך רווה, שבמלאכת מחשבת השכיל לתמלל, לערוך ולעבד את השיעור המוקלט, ולהוציא מתחת ידיו דבר נאה ומתקבל שכזה.

3. שיר השירים ה' יג'

4. חולין קלט' ע"ב

5. שמות יג' ו'

בלתי ניתן לעשות להקריב קרבן פסח, היא לאור העובדה שאנו, כולנו, נמצאים במצב של היעדר טהרה. ובאשר כיום, הלכות הטהרה לא נוהגות, אנו עושים זכר לדבר (למצוות ההיטהרות לפני חג הפסח) וקוראים את הפרשה שעוסקת בטהרה.

וכעת, שימו לב ללשון המאוד־מדויקת בה נוקט רבי נחמן: "כדי שיהיו נזהרין ליטהר מטומאת מת, כדי שיהיו טהורין לעשות הפסח". המשפט הזה קצת מסורבל. הוא יכול היה לכתוב רק "כדי שיהיו טהורין לעשות הפסח", שהרי בסופו של דבר המטרה הסופית היא שאדם "טמא או בדרך רחוקה" (כלשון התורה והמשנה) לא יכול לעשות את הפסח. מדוע, אם כן, הכפילות הזו?

אציין כאן כי מטבע־הלשון "כדי שיהיו נזהרים" יחזור על עצמו בהמשך בהקשר של איסור אכילת חמץ. כלומר: רבי נחמן 'לוקח' אותנו אל אלמנט הזהירות. עוד יש לציין כי הזהירות שייכת יותר אל הסובייקט, האדם שעליו להיזהר; ופחות להקשר האובייקטיבי, שהוא ציווי התורה על הטהרה בשעת עשיית הפסח.

"פורים על שם הפר" – אלמנט הגורל

"כִּי פּוּרִים עַל־שֵׁם הַפֶּר (וְעַיִן בְּכֹנֶנֶת הָאָרֶץ) לְבִסוּד הַפִּיל פּוּר וּבִסוּד פֶּרָה אֲדַמָּה, וְאַחֲרֵיכֶן נַעֲשֶׂה פֶּרָה, כִּי גַם פּוּרִים הוּא בְּיָדָי הַלּוֹךְ וְדֹרֵךְ לְפִסְחָךְ.."

כאן ניתן להבחין באלמנט המרכזי בפניו מציב אותנו רבי נחמן – אלמנט הגורל; ובשפה המקראית, שפת המגילה, "פור" (שמקורו בפרסית). בעצם, העובדה שהמן משתמש בטכניקה הזו שנקראת 'גורל', היא זו שנמצאת בנקודת המרכז של הגזירה ושל הנס – כאשר "כִּי פּוּר הֶמָן נִהְפָּךְ לְפִנְיָנוּ"⁶, הפור הוא שלנו ואנו חוגגים אותו. כל החגיגה הזו סובבת סביב הגורל, בדומה למטבע־הלשון המוכר 'גזירת גורל'.

בצורה פשוטה יותר – זהו אירוע שהרבה פחות תלוי בנו, והרבה יותר ניסך־נגזר עלינו ממרום ועלינו מוטל להתמודד אתו. התמודדנו כפי שהתמודדנו, ובעקבות הניצחון אנו חוגגים את "פורים", חגיגת־הגורל – בדיוק מה שאומר שהעניין לא תלוי בפְּחִירוֹת האישית שלנו. הרי כאשר הוא תלוי בחירות האישית שלנו אין זה גורל, כפשוט. בעצם, אומר רבי נחמן: "כי פורים על שם הפור" – כל האירוע הזה של חגיגת־הפורים הינו אירוע של גורל.

זמן, גורל ומוות

כעת ברצוני לגעת באלמנט הזמן. אני אציע כאן 'תזה', קריאה בתורה הזו, לפיה רבי נחמן מקשר, באופן מאוד הגיוני, את עניין הזמן עם הגורל. אפשר לומר שזמן זו מילה כמעט־נרדפת לגורל. וכאשר נאמר זאת, באותו משפט אמרתי שמוות זו מילה נרדפת לשתיהן. כלומר: התנועה הזו של הזמן, שהיא בלתי־נמנעת וכולנו 'ממולכדים' בתוכה, מחייבת

6. פיוט "אשר הניא", שבסופו מופיעות המילים "שושנת יעקב וגו"

באופן בלתי-נמנע את המוות. ומשמעות האמירה הזו, הגורסת כי אנו חיים בתוך הזמן, היא שאנו בעצם נעים לכיוון המוות. נרצה או לא – המוות הוא נוכח אינהרנטי בחיים שלנו, ואי-אפשר לברוח ממנו.

וכעת נשאלת השאלה: אם אי אפשר לברוח מן המוות, מה כל-כך נורא בהיותנו טמאים?! הרי אדם טמא הוא מי שנמצא במגע עם אדם מת – שזו, כאמור, גזירה שבסופו-של-דבר תפגוש כל אחד ואחת מאתנו באיזושהי נקודת זמן! על מה, אם כן, הסער הגדול הזה?

ובכן, המוות בעצם אינו מאפשר לנו לבודד את עצמנו מהזמן, ובמילים אחרות – לגאול את עצמנו מהגורל ולחיות בממד של חירות. בעצם, רבי נחמן אומר כאן במילים כמעט-מפורשות את לשון המדרש הידועה שמופיעה מספר פעמים בדברי חכמים, בהקשר של הפסוק "וְהַמִּכְתָּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא חֵירוֹת עַל הַלְחָת"⁷. כולנו מכירים את החלק הראשון של המדרש⁸, "אל תקרי 'חירות' אלא 'חירות'" – ומיד בהמשך שם אומר רבי נחמיה שהפסוק בא ללמדנו "חירות מן המוות".

התזה הזו מעמידה את כל מושג החירות בהסתכלות אחרת לגמרי מהאופן בו אנו תופסים את המושג 'עצמאי'. אדם עצמאי אינו אדם שלא מת; כלומר, אין באמת חירות. מכיוון שגזירת המוות תחול על כל אחד ואחת מאתנו באיזושהי נקודת-זמן – ממילא, ברמה האובייקטיבית, החירות היא אשליה מוחלטת.

מהי חירות?

החירות מתקיימת באיזושהו רובד פנימי של הסובייקט. ישנה תחושת-חירות, תחושת-עצמאות, או אם תרצו – תחושת-הווייה. הווייה היא בעצם מציאות שאינה מכותבת עם התנועה הדטרמיניסטית מהעתיד אל העבר, שהיא-היא בעצם התנועה הבלתי-נמנעת אל המוות. משמעות הביטוי "להיות עצמאי" היא גאולת האדם את עצמו מהתנועה הזו, תנועה שכולה טרגדיה, שבעצם מכוונת היישר אל בית הקברות, היישר אל הקבר.

בעצם, תחושת החירות הזו היא הקשר הכי גבוה שיכול להיות לחירות; החירות לא באמת קיימת. עד כמה שהגורל-הזמן-המוות שולט בנו – אין באמת אפשרות להיגאל מהמציאות התלוית בה אנו לכודים. ואם ברצוננו לחוש את אותה תחושת-חירות – אין מנוס מלגאול את עצמנו, דבר שבהכרח משמעו הוא לגאול את עצמנו מהתלות בזמן ובכבליו, ומהתחושה הזו שקיומנו כמעט לכוד בתוך טרגדיה, עמוק באימת המוות. זו בעצם משמעותה של החירות, משמעותו של המושג "בן חורין"; ואם תרצו – משמעותה של הגאולה. זוהי תמצית-סיפור-הגאולה.

מיד לאחר העיסוק בנושא הגורל-הפור, "הפיל פור הוא הגורל לפני המן", אנו עוברים

7. לב' טז'

8. שמות רבה נא; מופיע גם באבות ו, ב'

ממצב של תפיסות-גורלית (לחיוב או לשלילה) למצב של גאולה – שגם היא, בסופו של דבר, אירוע שמעוגן בזמן: הרי אנו חוגגים את הפור – את הזמן.

הגאולה מן הגורל

אני אתייחס לעניין הזה בהמשך בנוגע לגאולה, מפני שכפי שתיכף נראה, רבי נחמן בעצם ממתין את סיפור הגורל. הוא בעצם נותן לנו להבין שתחילת הגאולה של פורים – מה שבצד עושים מרדכי ואסתר – הוא הצעדים הראשונים של הגאולה מן הפור, אלא שהם משתמשים בו באופן יותר מכוון. לא באופן הטרגי של המוות, אותו אופן בו זמם המן להשתמש בו.

בכל מקרה, הקשר הזה בין עניין המוות-הגורל לבין עניין פורים, הוא בעצם נקודת הפתיחה לתורה הזו של רבי נחמן.

בעצם, רבי נחמן אומר לנו כאן שהמפתח נמצא במודעות. האדם שתפוס בגורל הזמן-המוות, האדם הזה שאין לו את הפריווילגיה לגאול את עצמו מהמציאות הטרגית, הדיכאונית הזו, שהיא נוכחות המוות בחייו (שהיא בעצם מציאות של טומאה, כאמור לעיל שטומאה היא נוכחות של מוות בהווייתו של אדם) – הוא בעצם אדם שחי בלי מודעות.

רבי נחמן מניח את האצבע על נושא הזהירות ואומר לנו שהמפתח נמצא בזהירות, שהיא כמעט מילה נרדפת למודעות: "כדי שיהיו נזהרין".

וְאַחֲרֵי־כֵן נַעֲשֶׂה פֶּרֶה.

הדרך לגאול את עצמנו מהפור עוברת דרך הפרה. יש כאן את משחק המילים הזה של "פור" ו"פרה", כביכול התשובה למוות נמצאת דווקא אצל הפרה, שהיא בעצם הטהרה מן המוות, מהמצב הזה של גזירת הפור⁹.

פורים, פסח ומה שביניהם

כִּי גַם פּוּרִים הוּא בּוֹדְאֵי הַלֵּינֵךְ וְדַרְךְ לְפֶסַח.

לאחר שרבי נחמן מחדד את העניין הזה – שהפור, בהגדרתו, הוא אנטייתזה לפסח, בכך

9. ברצוני להוסיף כאן הארה. בכל מה שנכתב כאן אני מסופק האם רבי נחמן אכן התכוון אליו, אך בייחוד לתוספת ההארה הבאה (ולכך מצאתי לנכון להוסיפה כהערה ולא בגוף המאמר). השימוש המשור-לב שאנו עושים במעשה הטהרה באפר מחד ובעפר מאידך, באה לייצג את מגמת הזמן ההפכית באופן שאנו משתמשים בשני מרכיבים; אחד שייך לעבר והשני לעתיד, ושניהם יחד מסוגלים ליצור את ההווה, כביכול: אפר הפרה, שאין לו משמעות עתידית – הוא נשרף; ועפר, שהוא מצמיח והעתיד תלוי בו. כך שהאחיזה הדואלית שלנו בד בבד בעבר ובעתיד, מאפשרים לנו ליצור את ההווה האלמותי, זה שמסוגל לגבור על תנועת הזמן, הרי אומר, המוות.

שעניינו מוות, והגאולה היא היפך המוות, ובשביל להגיע לפסח עלינו להיטהר מן המוות – הוא אומר: לא. נקודת היציאה הראשונית שלנו מן הפור היא דווקא בגאולה, או בתשועה, שהעם היהודי חווה כאשר הוא ניצל מגזירת המן בחג הפורים.

וכאן אזכיר נקודה נוספת: כתשובה לשאלה מדוע לא קוראים הלל בחג הפורים, אומרת הגמרא¹⁰, כי הסיבה היא באשר "אכתי עבדי אחשורוש אנן" (עדיין אנחנו במצב של עבדות לאחשורוש), דהיינו, המצב הזה, בו אנו תפוסים-כביכול באותה מציאות בה היה העם היהודי נתון בימי אחשורוש, הוא מצב-מתמשך. אם תרצו – ממנו אנו לא באמת יכולים להיגאל, ולכן איננו קוראים הלל. אגב, אולי זהו ההבדל בין גאולה לתשועה: תשועה מתרחשת בתוך המציאות עצמה, עד כמה שאנחנו מסוגלים להתמודד ולהתגבר; וגאולה היא יציאה מובהקת מהמציאות¹¹. אנו לא קוראים הלל בחג הפורים, מפני שאיננו יכולים באמת להשתחרר מהמצב הזה.

לעומת זאת, אם ישנו חג שאנו קוראים בו הלל פעמים כה רבות – זהו חג הפסח. הפעם היחידה שקוראים הלל בלילה היא בליל הסדר – בבית הכנסת, וכמובן גם כחלק מההגדה. אמירת ההלל בליל הסדר ובחג הפסח כולו היא מאוד נוכחת ומשמעותית. מדוע אני אומר זאת? משום שאפשר לומר בעצם, לאור הקריאה הזו כאן, שהמסע מחג הפורים לחג הפסח הוא מסע מחוסר היכולת לומר הלל, כפי שהגמרא אומרת, אל חג הפסח, שכולו הלל; כי זאת כאמור, המהות של חג הפסח כ"חג החירות" היא – הגאולה מן המוות. וכפי שאנו קוראים בתוך תפילה ההלל עצמה, ומבקשים כביכול לגאול את עצמנו מן המוות: "לא המַתִּים יְהַלְלוּ יְהִי וְלֹא כָּל יְרֵדֵי דוּמָה, וְאַנְחָנוּ נִבְרַךְ יְהִי מַעֲתָהּ וְעַד עוֹלָם הִלְלוּ יְהִי".

והדברים מפורשים בדברי חכמים שבמדרש¹²

"מהו חרות?"

ר' יהודה אומר חירות מן גליות,

10. מגילה יד', א

11. חשוב להוסיף בהקשר זה, כל מי שקרא הלל – ולו פעם אחת – רואה עד כמה שהתפילה הזו, באופן מאוד שיטתי, חוזרת ומתמודדת עם עניין החיים מחד והמוות מאידך. הרצון והשאפה להינצל מהמוות חוזרים בה פעם אחר פעם. אתן כמה דוגמאות: "אני אמרתי בחפזי כל האדם כזב", "אתהלך לפני ה' בארצות החיים. האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד", "אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא", "מה אשיב לה'... יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", "מן המצר קראתי יי-ה... ה' לי בעזרי ואני אראה בשנאי... כל גוים סבבוני... סבוני כדברים דעכו כאש קוצים", "דחה דחיתני לנפול וה' עזרני... יסר יסרני יי-ה ולמות לא נתנני". כך שההתמודדות עם המוות והמחשבה שהאדם יכול לייצר לעצמו איזושהי גאולה ממנו חוזרות כמוטיב מאוד משמעותי ונוכח בתפילת הלל, וכחלק ממגמתה הפנימית של תפילת הודיה זו.

12. מדרש שמות רבא נא' ח'

פורים ופסח – ריאליה ואוטופיה

מלמדנו רבי נחמן: פורים הוא "הילוך ודרך לפסח", כלומר – כך אנו עושים את המסע מחג הפורים לחג הפסח. בעצם, כבר כאן הוא מגלה לנו שהמציאות האמתית, הריאלית, לא נמצאת בחג הפסח, אלא בדיוקא בחג הפורים¹³. כפי שנראה גם בהמשך, העובדה שחג הפורים הוא החג של החודש האחרון, של המציאות האחרונה והעדכנית ביותר (הריאליה), ולעומתו חג הפסח הוא אוטופיה – איננה עובדה סתמית. על כל פנים, זו הנקודה בה הריאליה, בצורה המקסימלית והמיטבית שלה, פוגשת את האוטופיה. זהו בדיוק המפגש הזה בין חודש אדר לחודש ניסן, בין חג הפורים לחג הפסח.

מרדכי ואסתר ותשועת פורים

כאן רבי נחמן שם לנו את הדגש על שתי הדמויות המרכזיות בחג הפורים, אלו שבעצם אחראיות על כל הנס הזה; וכהקדמה לכך מביא פסוק חשוב משיר השירים:

"וְזֶהוּ בְּחֵינֵת שְׁפֹתַי שׁוֹשְׁנִים נְטָפוֹת מִדֶּבַר¹⁴. שְׁפֹתַי זֶה בְּחֵינֵת פֶּסַח
– פֶּה סָח (כְּמוֹבָא)"

נקודת-השיא של החירות היא בעצם היכולת שלנו לדבר. זה בעצם הביטוי של החירות – הפה-סח. אך את העניין הזה נכניס לסוגריים, מפני שכרגע ההתייחסות היא לחג הפורים:

שׁוֹשְׁנָה הִיא אֶסְתֵּר, (כְּמוֹבָא בְּזֶהר הַקְּדוֹשׁ וּבְכַתְבֵי הָאֲרִיזוֹל), וְשׁוֹשְׁנָה גִימְטְרִיָּא
אֶסְתֵּר

כאן הוא מייצר את הקשר שבין אסתר לבין חג הפסח, כלומר שאסתר מנסה כביכול להקדים משהו מהפסח כבר לפורים. זאת בנוסף לייחוסה של המילה "שושנה" לאסתר דרך הסכום החשובני הזהה של שתי המילים.

נְטָפוֹת מִדֶּבַר זֶה בְּחֵינֵת מְרַדְּכִי – מֶרְדֵּךְ¹⁵ לְשׁוֹן חֲרוֹת,

וכאן מופיע אלמנט החירות באופן מובהק – משמעותה הפשוטה של המילה "דרור" היא חירות, כפי שרבי נחמן עצמו יכתוב במילים הבאות. הוא מביא את הגמרא הידועה בחולין ש"מר דרור" זהו מרדכי. זאת אומרת שלמרדכי ואסתר, לשניהם, יש אלמנט מסוים של חג

13. עניין זה מתקשר להלכה המתירה בעשיית מלאכה בחג הפורים, כמתבאר במס' מגילה ה' ע"ב. וכפי שנפסק בשו"ע או"ח סי' תרצ"ו א'.

14. שיר השירים ה', יג'

15. חולין קלט ע"ב

הפסח שבזכותו, כביכול, הם מצליחים להתגבר על גזירת הפור ולהביא לתשועה הסופית.

כולנו מכירים את דברי חכמים במדרש¹⁶ על כך שהגזירה הייתה במצב בו כמעט בלתי אפשר היה באמת לעשות משהו ולהציל את העם היהודי ממר גורלו. כך שאסתר אמרה למרדכי שאי אפשר להשיב את מה שנכתב בטבעת המלך, ומוסיפה ואומרת שזה בלתי אפשרי לבוא אל המלך. אך תגובתו של מרדכי הייתה: "אַל תְּדַמֶּי בְּנַפְשֶׁךָ לְהַמְלִיט בֵּית הַמֶּלֶךְ מִכָּל הַיְּהוּדִים. כִּי אִם הַחֲרַשׁ תַּחְרִישִׁי בְּעַת הַזֹּאת רִוַח וְהַצֵּלָה יַעֲמֹד לַיְּהוּדִים מִמְּקוֹם אַחֵר"¹⁷ כלומר: נדרש כאן סוג של התגברות, שזו התגברות על מציאות שהיא לחלוטין דטרמיניסטית; אם תרצו – ניצחון על הגורל; ובהקשר המדויק של חג הפורים – ניצחון על הפור. בניצחון שכזה – יש ניצוץ של חג הפסח, כי בלי הניצוץ הזה אין שום אפשרות לנצח את הפור.

זהו עניין מאוד עמוק, ובאמת, כך אנו בוחרים לקרוא לחג הפורים – "על שם הפור". כלומר: אותו הפור, אותו הגורל – שם גם נמצאת נקודת הניצחון, נקודת ההכרעה.

בְּחִינַת חִירוֹת שֶׁל פֶּסַח

אותה חירות מסוימת שרבי נחמן מייחס למרדכי היהודי, היא בעצם ניצוץ של חירות שמתנוצץ כבר מחג הפסח. וזו בעצם נקודת ההשקה של חג הפורים אל חג הפסח.

וְעַל־כֵּן צְרוּף שֶׁל פּוֹרִים מְרָמֵז בְּפֶסַח,

ההתרחשות הזו, הניצחון על הפור, היא כבר אירוע של פסח – והנה, תראו איך חג הפורים נושק בעניינינו לחג הפסח. הם ממש מצורפים אחד לשני:

הזהירות מחמץ

בְּפֶסֶק¹⁸ שֶׁבְּעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת כְּאֲשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, כִּי בּו יִצְאָתָּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיָּקָם. מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיָּקָם – רָאשֵׁי־תְבוֹת פּוֹרִים, כִּי פּוֹרִים הוּא דֶרֶךְ לְפֶסַח, שֵׁיִהְיוּ יְכוּלִים לִהְיוֹת נִזְהָרִין מִחֻמֶּץ: (וּפֶסֶק בְּאִמְצַע הָעֲנִין וְלֹא גְלָה יוֹתֵר).

כאן שוב חוזר אלמנט הזהירות. כפי האמור, עניינינו של חג הפורים, הוא ביכולת להתגבר על גזירת המוות שהייתה אז, האופן שבו האדם היחיד והבודד (או שני האנשים היחידים והבודדים) הצליחו להתגבר על גזירת הפור, הוא דבר ששואב את כוחו מאותו ניצוץ של גאולה של חג הפסח, מאותה יכולת של חירות – שכאמור, היא יכולת מוגבלת. על הגזירה

16. אסתר רבא פרשה ז'

17. אסתר ד', יג"ד

18. שמות כ"ג, ט"ו

של חג הפורים אי-אפשר לומר הלל, כי היא איננה גזירה סופית מן המוות, ועם כל התשועה הגדולה אומרת הגמרא שאנו עדיין עבדיו של אחשוורוש; כלומר, המוות עדיין נמצא פה. על מנת להגיע לחג הפסח עלינו להיטהר ולעבור מהפור אל הפרה, כלומר להיגאל לגמרי מן המוות. לכן אנו לא אומרים הלל בחג הפורים, בהיותנו עדיין בתוך המצב הזה; אבל גם בתוך המצב הזה – ביכולתנו לגאול את עצמנו גם ממצבים של מצוקה מאוד גדולה, כאשר המצב נראה בלתי-הפיך והתשועה נראית בלתי-אפשרית.

תפקידו של הזמן בפסח

כאן אני גם רוצה להדגיש דבר נוסף בדברי רבי נחמן. הוא לא סתם מביא לנו את הפסוק של "שבעת ימים תאכל מצות כאשר ציוויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם".

כולנו מכירים את העניין שנקרא "עיבור השנה": אחת לכמה שנים, במקום שנים-עשר חודשים יש שלושה-עשר חודשים; אנו מעברים – דהיינו מכפילים – את חודש אדר. הסיבה לכך היא כדי שתיווצר הלימה בין המניין של החמה לבין המניין של הלבנה, מפני שאם לא תתקיים הלימה שכזו (אם נלך רק לפי הלבנה, שהרי היהודים מונים ללבנה) יכול להיווצר מצב בו חג הפסח יהיה באמצע החורף או באמצע הקיץ, בעוד הצורך הוא שתהיה הלימה בין תקופת האביב לבין חג הפסח.

הרעיון של מניין החמה הוא בעצם תנועת הזמן, שהיא תנועה דטרמיניסטית. התנועה הזו, שהיא תנועה של התחדשות, "החדש הזה לכם ראש חדשים", היא תלויה באדם, במובן הזה שאותו חודש הוא דבר שמתחדש בכל פעם.

למעשה, כל התנועה של הזמן הטבעי שייכת לשמש דווקא, ולא לירח. לירח כמעט ואין השפעה על הטבע. בעצם, כל התנועה של העונות היא תנועה טבעית לחלוטין ששייכת לצורה הטבעית של העולם, או אם נרצה – לתנועת-הגורל של העולם. היותו של העם היהודי מעל הגורל, כביכול מעל השמש (ובעצם, מונה ללבנה), הוא עניין שמופיע במקומות והקשרים רבים מאוד. ולכן, כאשר התורה מצווה עלינו "שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב", היא מלמדת אותנו כי הגאולה מתרחשת בתוך הזמן, בתוך המציאות הטבעית, כלומר שאיננו חיים באיזושהי בועה – והביטוי של הגאולה הוא בעניין של "ולא יראו פני ריקם"; כלומר, על האדם בהכרח להביא משהו מעצמו.

וכאן רבי נחמן מדגיש את ראשי התיבות "ממצרים ולא יראו פני ריקם" – פורים. מצרים הוא המקום ממנו אנחנו נגאלים – "יצאת ממצרים". וכיצד ייצא האדם ממצרים? "ולא יראו פני ריקם", בכך שהוא מביא משהו מעצמו – ביטוי ייחודי-אינדיבידואלי שלו.

ההיבט הזה נאמר כאן בדרך דרש, אבל לטעמי גם בהסתכלות בפרזימה שכזו, ישנה אמת.

הזהירות מהזמן ומהמוות

וכאן נקודת-המפתח המרכזית יותר. שימו לב: רבי נחמן לא אומר 'כדי שלא יאכלו חמץ', הוא אומר "שיהיו יכולים להיות נזהרין מחמץ". גם למעלה הוא כתב "כדי שיהיו נזהרין ליטהר מטומאת מת", ולא 'כדי שלא ייטמאו'. זו הנקודה בה פתחנו – שרבי נחמן מעלה כאן את עניין המודעות על נס ואומר שבסופו של דבר היא זו שעושה את ההבדל בין חמץ לבין לא-חמץ. בעצם, חמץ הוא האופן בו הזמן נותן את אותותיו על התהליך הכימיקלי שעובר על האוכל. הרי אין צורך בשום פעולה אקטיבית בכדי להפוך את הבצק לחמץ; מוסרים אותו בידי הזמן, ולאחר שתעבור כמות מסוימת מהזמן הזה – הוא יהפוך להיות חמץ. אגב, זה בדיוק כמו שלא צריך לעשות שום דבר בשביל שמישהו מאתנו ימות. הזמן יעשה את שלו במקדם או במאוחר (על אף שכולנו מקווים שזה יקרה מאוחר ככל האפשר). זה הגורל; זו לא התרחשות שנתונה בדינו.

הלשון שלו על החמץ זהה בדיוק לזו של המוות, "כדי שיהיו נזהרין ליטהר מטומאת מת". כביכול אי אפשר באמת שלא תהיה לנו טומאת מת. הרי גם אם אף אחד מאיתנו לא יפגוש שום מת בחייו – באיזשהו שלב הוא יפגוש את עצמו, והוא יהיה מת. רבי נחמן אומר לנו פה במילים מאוד פשוטות: החיים במודעות, בתנועה הזו שנקראת 'זהירות', הם למעשה המפתח היחיד שיכול לאפשר לנו את האילוזיה הזו, את האשליה המתוקה (ואולי נאמר: המתעתעת) הזו, שאנחנו שולטים על הזמן – כאשר הביטוי העמוק ביותר שלה הוא שאיננו מאפשרים לזמן לתת את אותותיו באותו בצק. המצה היא למעשה התמצית של השליטה על הזמן, של האופן בו אנחנו מצליחים לעצור-כביכול את הזמן. ובמילים ספורות: גזירת החימוץ וגזירת המוות – אחת הן!

ואותו אופן בו אנו למדים להיות נזהרים מחמץ הוא האופן בו אנו למדים לנצח את הזמן כביכול. וכאן רבי נחמן אומר לנו: תדעו לכם שהמעבר הזה מחג הפורים לחג הפסח, המעבר למקום שבו אנו כן יכולים לאפשר לעצמנו לקרוא הלל, כן יכולים לאפשר לעצמנו לחוש את תחושת-ההווה הזו – המפתח אליו נמצא במודעות כנגד הזמן. החיים במודעות יש בהם אלמנט של גאולה. איך עושים את זה? התשובה לשאלה הזו היא סובייקטיבית, וכל אחד ואחת יכולים לשאוב אותה מהמקום הפרטי.

אגב, וגם רבי נחמן אומר זאת, 'חיים במודעות' יכולים להיות היכולת שלנו לייצר שפה; לחיות את המציאות ממקום גבוה יותר, לייצר את העיבוד הזה למציאות, דרך השפה. אבל על כך אפשר להאריך בעוד לא-מעט הקשרים.

גאולה מן המוות במשנתו של פרנץ רוזנצווייג¹⁹

”מן המוות, מן אימת המוות, מתחילה כל הכרת המכלול. יש קשוח שאין לבטלו. המוות הוא זה שקובע את קדימותו של הקיום לכל מחשבה. מתוך חרדת המוות עומד אדם על ישותו, ובחרדה זו מקור כל בעיותיו. האידיאליזם הטוטאלי של הגה לא מייחס ממשות למותו של הפרט האמפירי. המוות, מבחינתו, לא הורג את הסובייקט, אלא רק פרט טפל שקיומו משול לאפס במכלול. דווקא אותו אני פרטי, אמפירי, הוא האני שההוגים האקזיסטנציאליסטים שמו לבטלו..”

כך פותח הפילוסוף היהודי פרנץ רוזנצווייג את ספרו הגדול 'כוכב הגאולה'.

בעצם הוא מראה שהתנועה הראשונית ממנה יוצא האדם היא אימת-המוות, והנקודה הגבוהה ביותר היא מה שהוא קורא 'הגאולה', וזהו המודל המשושה של שני הכוכבים, עולם-בריאה-התגלות – כאשר ההתגלות היא בעצם הנקודה הגבוהה ביותר ובה האדם מסוגל להגיע לגאולה-כביכול מאותה אימת-מוות קמאית. אגב, אימת-מוות וטומאה הן כמעט היינו הך. זהו אזכור מאוד קצר ואגבי, אך הרגשתי שנכון לציין זאת, אך בוודאי שבמשנתו של רוזנצווייג יש לדון באופן נרחב ועצמאי.

כל ההתחלות מפורים – זכר ליציאת מצרים

על כל פנים, בנקודה הזו מלמד אותנו רבי נחמן שההינצלות-התשועה מן הגורל ההוא של חג הפורים – היה בה למעשה את הניצוץ הראשוני של הגאולה.

וכעת, שימו לב לסיום:

”כִּי בַתְּחִלָּה הָיוּ כָּל הַהֲתַחֲלוֹת מִפֶּסַח, וְעַל-כֵּן כָּל הַמְצֻוֹת הֵם זָכָר לַיְצִיאַת מִצְרַיִם. וְעַכְשָׁו... (ולא ס״ם).”

לכאורה, מהו "בתחילה"? הרי באמת כל ההתחלות הן מפסח! אומר רבי נחמן – לא. בהתחלה, באמת כל ההתחלות היו מפסח. כלומר: ה'התגלות' הזו, שהיא "זכר ליציאת מצרים", היא העובדה שישנה אפשרות של חירות.

אבל, יציאת מצרים לא מרחשת כל יום, לא כל שנה, לא כל מאה שנה וגם לא כל אלף שנה. רק על גאולה אחת אנחנו מסוגלים לומר "כִּימִי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת"²⁰, שהיא עניין עתידיני לגמרי. במציאות העכשווית אין באמת גאולת מצרים.

19. פילוסוף יהודי-גרמני נודע (1886-1929). חיבורו 'כוכב הגאולה' נחשב כאחת היצירות הפילוסופיות-אקזיסטנציאליסטיות החשובות והמשפיעות ביותר במאה עשרים. בעשר שנותיו האחרונות, התקרב מאוד ליהדות, והגותו הושפעה באופנים שונים ממקורות המחשבה היהודיים.

20. זכריה ז' טו'

מה שיש במציאות ההוֹנָה זאת האפשרות לחירות! אם "בתחילה היו כל ההתחלות מפסח" – מה בימינו? למה אנחנו מסוגלים להגיע? כאן רבי נחמן בעצם מרמז לנו שההתחלות שמותאמות לנו הן התחלות של חג הפורים דווקא.

אם תרצו – אנחנו מתחילים מחג הפסח; השנה היהודית כביכול מתחילה בחג הפסח – שהוא, וכל מה שמתרחש ממנו ואילך, כולל כל המצוות, הכול "זכר ליציאת מצרים". הכול נוגע בנקודת הראשית הזו שנקראת יציאת מצרים – אבל הוא זכר אליה, איזשהו הרהוד שלה. ואילו המימוש של כל זה בפועל באמת נמצא ביכולת הסיזיפית לקחת אחריות אישית לממש את הגאולה באופן של תשועה, ולא באופן של גאולה.

כלומר: הנקודה הכי רחוקה מחג הפסח היא חג הפורים – הרי זהו מעגל. אך לא פחות מכך – הפורים הוא גם הנקודה הכי קרובה לפסח. הווה אומר: כאן נקודת ההשקה. אנו מתקדמים מחג הפסח עד חג הפורים.

אנחנו יודעים ששם "אלוהים" אינו מופיע במגילה. שמה של המגילה, "אסתר", לא סתם דומה למילה "ואנכי הסתר אסתיר". הרי באותו מקום²¹ בו אומרת הגמרא ש"מרדכי" הוא מלשון "מר דרור" היא אומרת גם ש"אסתר" היא מלשון "ואנכי הסתר אסתיר". כלומר, תשועת־פורים הינה לכאורה הכי אנטייתזה לגאולת־מצרים, שבה היה הגילוי הכי גדול של שם הווייה, שלא זכה להתגלות עד לאותה התרחשות דרמטית. וכפי שמורה לנו הכתוב²² להדיא: "וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמֵי ה' לֹא נִודְעָתִי לָהֶם". כל מהות יציאת מצרים היא גילוי שמו של אלוהים בעולם, ואותו השם לא מופיע במגילה כלל ועיקר.

כלומר: היכולת לממש את אותה חירות, את אותה תשועה, דווקא כאשר שם אלוהים לא מופיע, דווקא במצב של אסתר־הסתר – היא "זכר ליציאת מצרים". במצב הזה, החירות היא כבר מאוד פרטית, אישית. וזו בעצם הייתה יכולתם הפלאית של מרדכי ואסתר לממש את אותה חירות. אבל העיקרון של החירות, סוד החירות, האפשרות לחירות, הפריבילגיה לחירות, היא "זכר ליציאת מצרים". כי יציאת מצרים נותנת לנו את האפשרות להיות באמת במקום הזה של גאולה מן המוות – "אל תקרי 'חרות' אלא 'חירות'" ממלאך המוות, כנ"ל. אבל אין באמת חירות כזו.

יתרה מכך, זה דבר נפלא: ליל הסדר, שהוא הלילה של הגאולה, הוא "ליל שמורים", שכל מהותו היא שימורים מן המוות²³ אנו מציינים את חג הפסח כחג בו אלוהים פוסח על בתי היהודים והורג רק את בכורי מצרים.

21. חולין קלט ב'

22. שמות ו' ג'

23. ראו למשל פסחים קט', ב'

הגמרא²⁴ אומרת על כך: "כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים". כלומר: הלילה הזה, לפחות באותו לילה היסטורי, הוא לילה של מוות. ובאותו לילה אומר הקב"ה למשה רבינו שהמלאך המשחית לא יעבור, "וְעַבְרְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלַיְלָה הַזֶּה וְהִפְתִּי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה"²⁵ ואז העם היהודי מסמן על הדלתות את הדם, את החירות מן המוות. כלומר, אופן חגיגת החירות של קרבן הפסח בא לידי ביטוי בחירות מן המוות, כי זו בעצם המהות של חגיגת הפסח – העובדה שבכוורי ישראל לא מתו, על אף שהם היו צריכים למוות. זה הביטוי הכי עמוק, הביטוי האולטימטיבי, של הפסיחה, של האופן שבו המוות לא נכנס לבתי ישראל.

אבל, כאמור, גם הבכורות האלה של ישראל מתו, בסופו של דבר. הרי הם לא חיו לנצח. ובכל זאת, כלילה ההוא הם לא מתו. כלומר: היה שם רגע של ליל שימורים, שהיכולת לייצר אותו תלויה בנו, בכך שניזהר מאכילת חמץ, דהיינו – החיים במודעות. אין עוד ביטוי של חיים במודעות יותר מאשר ליל הסדר. כל הביטוי של ליל הסדר הוא חיים במודעות – היכולת שלנו לספר, לשחזר, לגולל, לייצר מורשת, לייצר שפה, לייצר פה-סח. ואותם החיים במודעות נותנים לנו את הפריבילגיה לייצר את ליל השימורים הזה, שהוא לילה של שימורים מן המוות, מן הפור הטרגי ההוא, הגורל של הזמן.

אז בלילה הזה אנחנו מנצחים את הזמן. ולהיפך: כל התנועה הבינ־דורית היא תנועה של זמן. אבל אנחנו מחברים את תנועת העתיד אלינו עם דור העתיד, הבנים. זוהי היכולת שלנו לשלוט בזמן, לא לתת לחימוץ לשלוט על חיינו; לא לתת לזמן־למוות לתפוס מקום בחיינו. אבל צריך לזכור היטב – בסופו של דבר, במציאות הריאלית, הניצחון על המוות קשור כבר ללקיחת אחריות. אנו רוצים לראות את המודל היותר פרקטי, זה שרלוונטי אלינו, כי לנו אין את משה, ולא את ההתגלות הפנטסטית של גאולת מצרים – אבל יש לנו אפשרות לקחת אחריות. הביטוי המופתי ביותר של זה, אומר רבי נחמן, הוא בסיפור של שתי הדמויות הללו – מרדכי ואסתר.

כל המצוות הן "זכר ליציאת מצרים", כלומר נוגעות בנקודת ההתחלה הראשית של החירות המתגלית ביציאת מצרים. כך הן הופכות להיות ביטוי לחירות העליונה המתגלית בחג זה, אם נרצה, ניצוץ של נצח.

רבי נחמן מצא לנכון לעצור כאן ולהותיר לנו מקום למחשבות ולדמיון. אני תקווה שהצלחתי להאיר את הדברים האלה, כי באמת זהו כתב־חידה.

חג פסח כשר ושמח שיהיה לכולנו!

24. בבא־קמא ס', א'

25. שמות יב' יב'

על הטהרה והטומאה, ההתחדשות והגאולה

‘האוהל’ – מקום הסובייקט¹

”זאת התורה, אדם כי ימות באהל, כל הבא אל האהל וכל אשר באהל – יטמא
שבִּעַת יָמִים”².

עניינו של האוהל, נמצא בלב של פרשת טומאת המת. הרבה מעבר לעצם החידוש שבטומאת מת והלכותיו הרבות, ישנו הדגש ברור שנוגע ליחס בין האדם למרחב קיומו האינטימי “האוהל”. שם בחלל הזה המוות נעשה לנוכח באופן מובהק, עד אשר כול מי ומה שבא אל האוהל, כביכול מצטרף לנוכחות ההיא של המוות המהדהד באוהל.

יש משהו באותו האוהל שמעניק לאדם אפשרות של פלא, משהו שהייתי קורא לו יכולת טהורה של סְפִיּוּקָט. היינו, האפשרות של האדם לשמר את מעמדו כסובייקט נבדל, בעל תכונות ואפיונים אינדיווידואליים/ייחודיים משל עצמו, מבלי שהוא יבלע ויאבד לחלוטין במרחב החיצון. אם נרצה, האוהל הוא כולו של האדם, רשות היחיד במובנו העמוק. אפשר לראות באוהל, את השארית של חוויית האדם בגן העדן קודם גירושו. חוויה שהיא כולה על טהרת האינטימיות והפרטיות, אין בה מתום של ריחוק והתניה, של זרות וניכור. כך שכאשר “אדם כי ימות באהל” מת ביחד איתו אותו ‘האוהל’ שמוכן ומשומר רק לו; גן העדן הפרטי שלו מת יחד אתו, אותו ממד ששימר והנציח את מצבו קודם גן העדן, הפך לשממה ריקה של חידלון.

1. כמו המאמר הקודם, גם מאמר זה הוא תמלול ועיבוד מתוך שני שיעורים שנמסרו בע”פ, בפני קבוצת חברים מקשיבים, בחודש אדר תשע”ב (2012). ניתן לזהות בסגנונו שמדובר בסגנון של מסירה שבע”פ. הרעיונות המתלבנים בו, מוזכרים גם במאמרים אחרים שבספר זה, הגם שבקונטקסט שונה. תודתי נתונה לדידי המלומד יוחאי אלימלך רוה, על מלאכת האומן שעשה כאן, בטוב טעם ודעת.

2. במדבר יט’, יד’.

לא פלא שאנו מוצאים פרשנות של חכמים, בנוגע לכתוב זה, במוכן של ביטול מוחלט של האדם אל המרחב האינטימי, של השקה בלתי מותנית בין האדם למרחב הפנימי של הווייתו:

”אמר ריש לקיש: מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר, זאת התורה אדם כי ימות באהל”³

לימוד התורה במובנה העמוק והמתקיים (זה הנחקק בליבו ואישיותו של האדם), מתאפשר רק כאשר מדובר בזיקה מוחלטת בין הלומד לתוכן הנלמד⁴, באופן שהלימוד לא קיים יותר כאובייקט-תבונה חיצוני של השגה, אלא כחלק מהסובייקט הטהור הנבדל מכול זיקה אל תפיסה חיצונית, המכונס בממד כמוס, בטרנסצנדנטיות של הווייה העונה לשם: 'אוהל'.

לעומתו ניצבת קטגוריה אחרת, והיא **”וְכֹל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשְּׂדֵה בְּחִלּוֹל חֶרֶב אוּ בַמַּת אוּ בְעֵצָם אָדָם אוּ בְקֶבֶר יִטְמָא שְׁבַעַת יָמִים”⁵** – החוץ, הוא ממד של אנטי תזה לכול מה שמיוצג ונוכח באוהל. זהו יחס של 'זה לעומת זה' במובהק. וכפי המפורש בדברי רש"י שם על אתר: **”שאיין שם אוהל מטמא המת שם בנגיעה”**.

הטומאה – אלמנט פוסט-גירושי

מצב הטומאה הוא בדיוק אותו מצב שלא היה מנת-חלקו של האדם קודם גירושו מגן-עדן. ניקח למשל את טומאת הנידה: זאת טומאה הנובעת ממצב שבבסיסו הוא הוא חיבור לחיים. חווה בגן עדן לא חוותה את טומאת הנידה והווסת. אלו הן פשוט תופעות שיש להניח שלא היו קיימים קודם הגירוש – שהרי הם חלק מהקללה של **”הֲרַבָּה אֲרָבָה עֲצָבוֹנָךְ”⁶** שחלה רק לאחר הגירוש ובעקבותיו⁷. לפני החטא המצב הרווח והסטטי היה של זרימת-חיים מתמדת. זהו מצב של ויטליות אינסופית, שהוא בהגדרתו נטול-טומאה – כל סוגי הטומאה, אפילו טומאת שרצים.

3. ברכות סג' ב'

4. זהו עיקרון פילוסופי עמוק שכבר מופיע בדברי הרמב"ם (ואף בפילוסופיה היוונית שקדמה לו) המ-זהה הידיעה במובנה הטהור, כשלמות מוניסטית אחת בין הכוח המשיג הידיעה, לידיעה והדיעה עצמה. וכל' ל' הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ב ה"י): **”הקָרוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְפִיר אֶמְתוֹ יוֹדֵעַ אוֹתָהּ כְּמוֹ שֶׁהִיא. וְאִינוּ יוֹדֵעַ בְּדַעַה שֶׁהִיא חוּץ מִמֶּנּוּ כְּמוֹ שֶׁאֵנוּ יוֹדְעִין. שְׁאִין אָנוּ וְדַעְתֵּנוּ אֶחָד אֲבָל הַבוֹרָא יִתְבָּרַךְ הוּא וְדַעְתּוֹ וְחַיּוֹ אֶחָד מִכָּל צַד וּמִכָּל פְּנֵה וּבְכָל דֶּרֶךְ יְחֹד. שְׁאֵלְמִלִּי הִיָּה חַי בְּחַיִּים יוֹדֵעַ בְּדַעַה חוּץ מִמֶּנּוּ הָיוּ שֵׁם אֱלֹהוֹת הֲרַבָּה הוּא וְחַיּוֹ וְדַעְתּוֹ, וְאִין הִדְבֵּר כֵּן אֶלָּא אֶחָד מִכָּל צַד וּמִכָּל פְּנֵה וּבְכָל דֶּרֶךְ יְחֹד. נִמְצְאָתָּה אֶתָּה אֹמֵר הוּא הַיּוֹדֵעַ וְהוּא הַיּוֹדֵעַ עֲצָמָה הַכָּל אֶחָד. וְדִבֵּר זֶה אִין כֵּן בְּפֶה לְאֹמְרוֹ וְלֹא בְּאִזֵּן לְשִׁמְעוֹ וְלֹא בְּלֵב הָאָדָם לְהַכִּירוֹ עַל בְּרִיו”**.

5. במדבר יט' טז'

6. בראשית ג' טז'

7. כך גם קריאתם של כמה מפרשני התורה (רבינו בחיי, ספורנו, מלבי"ם ועוד)

לאדם יש תחושות של גועל ושל דחייה מאותם דברים שמטמאים – הכול בעצם 'רפלקסים' שנובעים ממידורו של האדם. כמובן, הטומאה הקלאסית היא טומאת מת. אך לעומת זאת, באופן פרדוקסלי, המת בעצמו, כפי שאומרים חז"ל⁸, אינו טמא; הוא מטמא. הוא לא חלק מההוויה, הוא כבר נפלט ממנה. במושג 'טומאה' המוות הופך חלק מובנה מן החיים. אימת המוות וצערו הם חלק מובנה ואינטגרלי מהוויית החיים.

מה קורה כאשר האדם מתחבר עם מת? נוצר חיבור בינו לבין הצד הזה של החיים – המוות, החידלון והטרגדיה. מה שבאופן מידי יוצר מרחק בלתי-נסבל, אם תרצו מעין התניה, שפוגמת בטוהר הראשוני של ההוויה, שבמידה מסוימת עוד יש בכוח האדם להשיג בזכות חווית האוהל האינטימית שלו, כנצנוץ להווייה הטרומ גירושית ההיא של האדם, בגן עדן⁹.

המקדש – מקום הטהרה האולטימטיבי

בראיה זו, אפשר לראות בבית המקדש, כסוג של אקס-טריטוריה קדם-גירושית. מקום שמי שהוא חלק בלתי נפרד מאותה הוויה (הכוהנים), נאסר בטומאה, ואם הוא כהן גדול, אסור בטומאה בשום צורה ואופן. הסיבה לכך נעוצה בעובדה, כי על אותם כוהנים להקדיש את עצמם ללא כל סייג, לפעילות ריטואלית שתכליתה מגע קרוב ובלתי אמצעי עם הנשגב, עם מקור ההוויה והוויטליות האינסופית. זאת הגדרתו של המקדש, מקום המפגש בין שמים לארץ, בין הסופי לאינסופי, הפיזי למטא-פיזי¹⁰. זהו מקום שהוא כטהרתו, מקום של טוהר, שמשפיע את הטוהר הזה על כל מי שמצטרף אליו ועל כל העולם כולו. אין שם שום מקום ולו במשהו, לנוכחות של מוות. שאיפתנו לגאולה ולחזרתו של המקדש, היא חלק בלתי נפרד משאיפתנו הקדמונית להגשמת הנבואה של ו"בַּלְעַ הַמּוֹת לְנֶצַח וּמָחָה אֲדָנִי אֱלֹהִים דְּמַעָה מֵעַל כָּל פְּנִים"¹¹.

על אדם וחווה כתוב¹² "וַיְהִיו שְׁנֵיהֶם עֵרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ". שם, בבית המקדש, מתקיים הכתוב הזה בפשטות – כפי שאומרת הגמרא¹³ "ראו חיבתכם לפני המקום", שהיו מראים את הכרובים המעורים זה בזה. ומה קרה לצערנו בגירוש, בחורבן?

8. ספרי זוטא, במדבר יט' יא': 'נוגע במת טמא, אין מת עצמו טמא. נוגע במת טמא, אין בנה של שונמית טמא'.

9. זאת גם הסיבה שבגמ' במסכת (יבמות סא' א') נאמר, כי לדעת רבי שמעון בן יוחאי, גוי אינו מטמא באהל (חכמים חולקים עליו שם). וכן פסק הרמב"ם בהלכות טומאת מת (פרק א' הלכה יג'). כי עפ"י גישה זו אותו חלל סובייקטיבי-אינטימי של האוהל, אינו מתקיים אצל כול אדם, אלא אצל אלו שבאמת מסוגלים לייצר אותה סובייקטיביזציה אמורה, להמית עצמם באוהל.

10. וכל' הגמ' במס' בבא בתרא (עד' א'): "אמר לי תא אחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיעא אהרדי..".

11. ישעיהו כה, ח.

12. בראשית ב, כה.

13. יומא נד, ב.

”כָּל מִכְבְּדֵיהֶּ הַזֵּילוֹהָ כִּי רָאוּ עֲרוֹתֶיהָ... וַתֵּשֶׁב אַחֲוֵר”¹⁴. זהו בדיוק מה שקרה לאדם וחווה מיד לאחר גירושם – ”וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִרְמָם הֵם וַיִּתְּפְרוּ עָלֶיהָ תֵּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֵרֹת”¹⁵.

בית המקדש הוא מקום שמהותו הוא תכלית הטוהר והטהרה. יש חוקי טהרה לבית המקדש, זאת תמצית הווייתו. כך שברי הדבר, כי כל פרשת פרה קשורה בטבורה עם לב של עניינו בית המקדש.

זאת הבנה עמוקה שמאירה בעדנו את אחד הכתובים היותר קשים להבנה בפרשה זו: ”כָּל הַנֶּגַע בְּמַת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה' טִמְא”¹⁶ ותמיהה עולה מאליה, בהיכן בכלל הוזכר בפרשה זו המשכן וטומאתו? הלא פרשה זו עוסקת לכאורה בהל' הטומאה ללא כל זיקה למקדש ועניינו¹⁷.

אלא כי ברור שהכתוב בא להעמיד בפנינו מיצוב של זה לעומת זה. החיים בטהרתם, שהארכיטיפ המובהק שלהם, הוא המשכן (או המקדש) לעומת המוות וטומאתו, שבעליל מתנגד וחותר תחת הנוכחות המשכנית והקרנתה עלי אדמות. כך שבמובן העמוק, הטומאה אכן פוגעת במשכן, מעכירה את נוכחות הטהרה והוויטליות היוצאת ובאה מהיכל הקודש.

החגיגה הלאומית של קורבן הפסח

מה שמייחד את עבודת קורבן הפסח משאר העבודות שמתקיימות בבית המקדש, ומשאר הקורבנות הקרבים בו, הוא שזהו הקורבן הלאומי, קורבנו של העם. יש כאן חגיגה של העם בהתחברותו מחדש לבית המקדש. כל אחד ואחד מהעם מחויב שיהיה לו קורבן. זה לא חלק מעבודת המקדש; זה חלק מעבודת העם.

העם היהודי אמנם נמצא מפורז ברחבי העולם. אבל יש לו נקודת-ראשית, בשני ממדי הקיום: הזמן. או אם נרצה, היסטורית וגיאוגרפית. נקודת הראשית ההיסטורית של העם היהודי, היא יציאת מצרים; ונקודת הראשית הגיאוגרפית-הווייתית הנוכחת שלו, היא בית המקדש. כחלק מעובדת היותו של העם הזה רחוק מבית המקדש¹⁸ – הוא בא במגע עם העולם, ונטמא. כי מה לעשות, העולם הזה מטמא; בקיום הטבעי, הפוסט-גירושי, יש טומאות כמעט ככול פינה. לא במובן השלילי; אלא הפרקטי.

14. איכה א, ח.

15. בראשית ג, ז.

16. במדבר יט' ג'

17. וכבר הרגיש בכך רש"י על אתר, וכתב: ”את משכן ה' טמא” – אם נכנס לעזרה אפי' בטבילה בלא הזאת שלישי ושביעי”. אך כמובן שדברים אלו לא מסבירים עצם הקישור האגבי האמור הכתוב והצגת הזיקה שכביכול קשורה מאליה.

18. כפי ששייכת בקורבן פסח במיוחד ההימצאות ”בדרך רחוקה”.

ברם, פעם אחת בשנה חוזר העם לנקודת־ראשית טהורה, שהיא לגמרי מסתבייקטת עם ההיות הלאומי הזה. עם איזשהו מקום טרום־חטא. כאשר היהודי אוכל "מן הזבחים ומן הפסחים"¹⁹ הוא באמת במצב של גאולה, כלומר שהוא חי במתכונת שלמה ומכוונת עם הבריאה. מצבו של האדם לאחר החטא הוא גלות, במובן הכי פשוט. אך יש רגע בו הוא חוזר למצב של גאולה הקמאי והעתידי שלו בו זמנית. טועם מאותו טעם אוטופי של: "יום שכולו ארוך, יום שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה"²⁰. זהו תיאור מדויק, של מצב האדם קודם גירושו – בו "אדם הראשון מסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולים לו בשר ומצננים לו יין"²¹, רגע נדיר בטהרתו. אז כך פניה של החזרה אל הראשית, ההיסטורית והמקומית גם יחד.

כבר בבשורה המוקדמת ביותר על הגאולה, מתבשר העם היהודי על הראשית הזו בזמן: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים"²². זאת ראשית פרטיקולרית כה דומיננטית, עד אשר מוצאים אנו בדברי רש"י בפתיחת התורה את השאלה הידועה: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם"²³. כי מה שאנו למדים מכתוב זה, הוא שבלב בשורת הגאולה, היא ביכולתו של האדם לעשות את פסיעותיו המסוימות לאיזו נקודת־ראשית־מטא־פיזית הווייתית פרטיקולרית (ייחודית) משלו.

ההיטהרות כהכנה להתחדשות

כאשר בא האיש הישראלי ומתחיל לעסוק בשעת־החסד הזו של הגאולה. של אותה ראשיתיות שאנו עוסקים בה, הדבר הבסיסי שמתחייב ממנו אז הוא מידור. עליו לקחת את עצמו ולהיטהר. הרי כל פרשת חקת עוסקת בטומאת־מת, שהיא אותה טומאה מהותית שכל הטומאות האחרות הן רק 'וריאציות' שלה. הוא לא יכול לבוא למצב הראשיתי הטהור הזה כאשר שלילת־החיים עומדת כחלק מובנה בתוך חייו. הוא חייב לבוא ממקום טהור, וממנו להתחבר ולהחיל על עצמו את בשורת ההתחדשות.

נמצינו למדים, כי כל ההתחדשות הזו²⁴ לא יכולה לבוא אלא דרך ההיטהרות. היא לא יכולה לחול אם לא קדמה לה היטהרות והתנקות מכל אותם יסודות, מרכיבים, שבאופן טבעי מתקיימת התניה וחציצה בינם לבין האדם. האדם מפחד ממוות ונגעל ממנו. כל אותם הדברים שנפש האדם נדחית מפניהם הם גם מטמאים, כך שבמקום ההתחדשות הזה, ישנו אלמנט עמוק של התנקות מכול אותם אלמנטים של פחד ודחיה.

19. ברכת "אשר גאלנו" בהגדה של פסח, ממשנה פסחים י', ו'.

20. נוסח "הרחמן" לליל הסדר (בסידורים מסוימים).

21. יל"ש רמז ט"ו.

22. שמות יב' ב'.

23. רש"י לבראשית א, א.

24. שקשורה, כמובן, גם לעניין טומאת הנידה וההיטהרות ממנה.

המצב הפנטסטי הזה של הגאולה, של ההתחדשות, הוא מצב קיים. כאשר ישראל על אדמתם הם אכן חווים אותו כפועל ממש, ומי שהוא טמא ובדרך רחוקה, או לחילופין ערל ובן-נכר, באמת אינו יכול להגיע ולהצטרף אליו. כאמור, יש כאן חגיגה של התחדשות במובן הלאומי.

הפטרת פרה – טהרה והתחדשות

נתחיל מהפטרת פרשת פרה²⁵, ונשים לב שהרוח שלה מתכתבת אחד לאחד עם מה שנכתב בכאן, על הטהרה כמתייחסת כמבוא לאירוע קורבן הפסח.

”וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר. בֶּן אָדָם בֵּית יִשְׂרָאֵל יֹשְׁבִים עַל אַדְמַתָּם וַיִּטְמְאוּ אוֹתָהּ בְּדַרְכָּם וּבַעֲלִילוֹתָם כְּטִמְאַת הַנְּדָה הִיְתָה דַרְכָּם לִפְנֵי. וְאַשְׁפֹּךְ חֲמַתִּי עֲלֵיהֶם עַל הַדָּם אֲשֶׁר שָׁפְכוּ עַל הָאָרֶץ וּבַגְּלוּלֵיהֶם טִמְאוּהָ. וְאַפִּיץ אֶתְּם בַּגּוֹיִם וַיִּזְרוּ בְּאַרְצוֹת כְּדַרְכָּם וְכַעֲלִילוֹתָם שִׁפְטִיתִים. וַיָּבֹאוּ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיַּחֲלִלוּ אֶת שֵׁם קְדוֹשִׁי בְּאִמְרוֹ לֵהֶם עִם ה' אֱלֹהֵי וּמְאַרְצוֹ יִצְאוּ. וְאַחֲמַל עַל שֵׁם קְדוֹשִׁי אֲשֶׁר חָלְלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה”

עד כאן כתב האשמה לעם ישראל, ומכאן ואילך כתב הסליחה וההתפייסות של הקב"ה:

”לָכֵן אָמַר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים לֹא לְמַעַנְכֶם אָנִי עֹשֶׂה בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קְדוֹשִׁי אֲשֶׁר חָלְלֵתֶם בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בְּאַתֶּם שָׁם. וְקְדַשְׁתִּי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְּחַלָּל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר חָלְלֵתֶם בְּתוֹכָם וַיִּדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אָנִי ה' נָאִם אֲדֹנָי אֱלֹהִים בְּהַקְדְּשִׁי בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם”

והנה ה"ולקחתי" המוכר לנו מיציאת מצרים:

”וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם וּקְבַצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַתְכֶם. וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטַהַרְתֶּם מִכָּל טִמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גְּלוּלֵיכֶם אֲטַהַר אֶתְכֶם”

עד כאן תיאור של טהרה מהטומאה.

וכאן בא הנביא ומורה לעם היהודי, מה אמור לקרות לאחר שתהיו טהורים – או-אז:

”וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֶּן בְּקִרְבְּכֶם וְהִסַּרְתִּי אֶת לֵב הָאֲבָן מִבְּשָׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר”

ושימו לב כמה פעמים חוזר כאן השורש 'חדש', קשה שלא להבחין את המשמעות שעניין

25. יחזקאל פרק לו.

ההתחדשות מתקשר ישירות לעניינה של הטהרה.

”וְאֵת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחָקִי תִלְכוּ וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם. וַיִּשְׁבַּתֶּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאֲבֹתֵיכֶם וְהֵייתֶם לִי לְעָם וְאֲנִכִּי אֶהְיֶה לָכֶם לְאֱלֹהִים. וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל טְמְאוֹתֵיכֶם וְקִרְאתִי אֶל הַדָּגָן וְהַרְבִּיתִי אֹתוֹ וְלֹא אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב... כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בְּיוֹם טְהַרִי אֶתְכֶם מִכָּל עֲוֹנוֹתֵיכֶם וְהוֹשַׁבְתִּי אֵת הָעָרִים וְנִבְנוּ הַחֲרֻבוֹת”

וכאן אנו מגיעים לתיאור הסופי, האידילי, כיצד ייראה המצב לאחר הטהרה וההתפייסות המושלמת:

”וְהָאֶרֶץ הַנִּשְׁמָה תַעֲבֹד תַּחַת אֲשֶׁר הִיְתָה שִׁמְמָה לְעֵינַי כָּל עֹבֵר. וְאָמְרוּ הָאֶרֶץ הֲלוֹזוּ הַנִּשְׁמָה הִיְתָה כִּגְן עֵדֶן וְהָעָרִים הַחֲרֻבוֹת וְהַנִּשְׁמָה וְהַנְּהַרְסוֹת בְּצוּרוֹת יִשְׁבוּ. וַיִּדְעוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר יִשְׁאָרוּ סְבִיבוֹתֵיכֶם כִּי אֲנִי ה' בְּנִיתִי הַנְּהַרְסוֹת נִטְעֵתִי הַנִּשְׁמָה אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי”

הווה אומר: המצב התכליתי של הטהרה מתבטא בהפיכתה של מציאות שמצד עצמה אנטייתזה לגן עדן, חרבה ושוממה, לגן עדן. ממש מתוארת כאן חזרה לגן עדן, שהוא גן עדן עלי אדמות, שזוהי ארץ ישראל.

לא בכדי אנו קוראים את ההפטרות הזו בפרשת פרה, פרשת ההיטהרות. מופיעה בה הצורה האולטימטיבית של ההיטהרות, שהיא-היא הטהרה עליה אנו קוראים בתורה את פרשת פרה.

למעלה מטעם ודעת

וכעת נוסיף מאפיין לחיבור העמוק הזה, בצורה חדה וברורה: כאשר אנו עוסקים בחיבור אל עצם החיים – הידיעה וההבנה לא תופסות מקום. כלומר: באופן פרדוקסלי, הדעת נכנסת רק כאשר נגזר על האדם מוות. האדם זוכה לדעת טוב ורע, ”וְהֵייתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע”²⁶, כאשר הוא נהיה בר-מוות וחדל להיות ייצור אלמותי. ”אֲמַרְתִּי אֲחַכְמָה וְהָיָא רְחוּקָה מִמְּנִי”²⁷ – מחויב שבטהרה אין דעת, כי במובן הזה ההחכמה היא אנטייתזה אל הטהרה, כי הטהרה היא עצם החיים. הזיקה אל עצם החיים באה על חשבון הידיעה של האדם בהכרח. האדם 'מזדכח' על ידיעתו בדיוק במקביל ל'הזדכותו' על מותו. אלו הם שני צדדים של אותו מטבע בדיוק. ההזדכות על המוות משמעה מיניה וביה יצירת התניה בין האדם לבין החיים.

אם האדם יתעקש להבין ולדעת את משמעות הטהרה – יש כאן סתירה פנימית, אוקסימורון.

26. בראשית ג, ה.

27. קהלת ז, כג.

זה בלתי אפשרי, כי בדיוק כלפי הידיעה – שהצד השני שלה הוא טומאה – מתייחסת הטהרה. המשמעות של הפסוק "וְאָמְרוּ הָאָרֶץ הִלְזוּ הַנְּשָׂמָה הִיְתָה כִּגְן עֵדֶן", שצוטט לעיל מן ההפטרה, היא שיש כאן גריעה מחויבת ומובנית בידיעה.

ההתניה בין החיים למוות – חוסר שלמות בחיים הטבעיים

בבריאת העולם אמר הקב"ה לעצים: "תִּדְשָׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֵוּ אֲשֶׁר זָרְעוּ בוֹ עַל הָאָרֶץ"²⁸, ואנו יודעים שמה שקרה לאלתר הוא "וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֵשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ בוֹ לְמִינֵהוּ"²⁹. וכך כותב רש"י במקום: "שיהא טעם העץ כטעם הפרי. והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי. לפיכך כשנתקלל אדם על עוונו, נפקד גם היא עוונה ונתקללה".

המשמעות של קיום ההתניה המדוברת היא שההרמוניה איננה שלמה, שהחיים לא נמצאים כמצב נתון בסיסי. זהו לא המצב האלמנטרי. האדמה שהיא המקור של הכול, לא מצמיחה חיים, רק אפשרות לחיים. היא מצמיחה עץ (נטול טעם וריח), ורק אותו העץ עושה פרי. זוהי התניה של טומאה. במובן זה, אפשר לומר כי בית המקדש הוא כביכול המקום עלי אדמות, בו הארץ לא חטאה. שם החיים נשאר בטהרתם. זהו מקום שמצמיח חיים בעצם קיומו.

זהו השלב של הטהרה, שלעולם קורה שלב אחד קודם קורבן הפסח, מעין איפוס לפניו; לעולם אנו קוראים את פרשת פרה עוד בחודש אדר, טרם נכנסנו לשלב ההתחדשות של ניסן

השעבוד לזמן והגאולה ממנו – עולם שיש לו אדם ואדם שיש לו עולם

בשורת הגאולה פותחת בשורה אחת: "הַתְּחַדֵּשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים"³⁰. המוות הוא גזירת הזמן, הוא הסופיות. אדם שמסוגל לנצח את המוות משמעותו בהכרח שניצח את הזמן. כך שהמוות הוא לא אירוע אחד טרגי שמצפה לכולנו בנקודת קצה כלשהי, אל כל תהליך ותופעות ההתבגרות/הזדקנות וכו', הנם חלק אינטגרלי ממשועבודותנו מחויבותינו הטרגית והבלתי־נמנעת אל הזמן. עד שאותו הזמן נותן בנו את חותמו הסופי וגוזר עלינו גזירת־מוות. תנועת הזמן היא תנועת המוות. כאשר דבר הולך ונעשה ישן, הוא הולך ומת. מתרחש כאן תהליך של המתה.

הצורה היחידה שיכולה להיות להתחדשות ממצב כזה היא אם האדם ייחלץ ויתעורר מההתיישנות הזו שאופפת אותו, מאותו כוח ההרגל, יצית מחדש את סובייקטיביותו

28. בראשית א, יא.

29. שם שם, יב.

30. שמות יב' ב'

הטהורה וינכיח אותה בתוך המרחב. ובמילים אחרות: אדם שיחדל להימצא תחת בתלות ובבעלות של מציאותו, ויתחיל להיות בעלים על מציאותו והמרחב הסובב, אדם שכזה הוא אדם מתחדש. כולו חידוש.

האביב – האדם והעולם ביחסי הרמוניים

בשורות הבאות אנסה להציג את היחס, או אפילו המתח, הזה המתקיים בין האדם למרחב ההווה, לאורך עונות השנה, ובאיזו מעונות השנה נמצא האדם במודעות המכוונת ליחס המאוזן והנכון הראוי שיתקיים בין השניים:

חורף – התנתקות מהמציאות

עונת החורף היא זמן בו המציאות לא מאירה פנים לאדם. מה שקורה לאדם בחורף יכול להיות אחד מהשניים: א. כניסה למעין 'שנת דוב' לאורך כל חודשי החורף.

ב. הישארות תחומה ומצומצמת בתוך אותן ד' אמות אינטימיות וטהורות שלו, במצב שאין לו שיג ושיח עם העולם, רק עם עצמו.

קיץ – התבטלות למציאות

כנגד החורף עומד הקיץ. אם אנו מתייחסים אל תנועת השמש כמתנגדת לרעיון החודש וכמייצגת של רעיון ההתיישנות, בקיץ השמש לגמרי 'בולעת' את האדם אליה. כך אנו נעשים יגעים מאותה שמש שמכה בנו ללא רחם, מתקשים למצוא מקלט מפני החום שמאין אותנו אל תוכו.

אביב – נשיאת הפכים

כעת ישנה תקופת ביניים, שהיא תקופת האביב. מצד אחד, בתקופה הזו עוצמת תנועת השמש איננה עדיין כה חריפה עד כדי לכידת האדם אליה; ומצד שני, המציאות כולה משגשגת ואומרת חיים. כאן בדיוק נכנס האדם וממוצב בעמדה המאוזנת והנכונה ביותר. וזה לוקח אותנו לעניינה של ברכת האילנות המשקפת זאת.

ברכת האילנות – סְבִיּוֹקֵט המציאות האובייקטיבית

בחודש ניסן כולו ניתנת לנו הזכות לברך את הברכה הנפלאה:

“בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם שֶׁלֹא חָסַר בְּעוֹלָמוֹ כְּלוֹם וּבָרָא בּוֹ בְּרִיּוֹת טוֹבוֹת וְאֵילָנוֹת טוֹבוֹת לִיהְנוֹת בָּהֶם בְּנֵי אָדָם.”

אם הייתי רוצה לתת כותרת לברכה הזו הייתי בוחר את המשפט 'אדם שיש לו עולם'.

הרי הברכה איננה על עצם הבריות או האילנות, אלא על הנאת האדם מהם. על כך שהאדם מייחס ומצרף הכול אליו. זו ברכתו של חודש האביב – תפיסת האדם את עצמו כנקודה המתייחסת, שממנה הדברים נתפסים ואליה הם חוזרים. זו העמדה המוסרית/אונתית האולטימטיבית של האדם החירותי. הוא לא מעוגן במציאות; המציאות מעוגנת בו, ודרך הפריזמה וכושר ההתפעלות שלו, היא זוכה לשלמות וגאולה.

התחדשות – החיים הטבעיים

זהו מצב־חיים טבעי, לא אל־טבעי או טרנסצנדנטי. בלילי טבת הארוכים האדם נמצא במעין ערפילים טרנסצנדנטיים, בבחינת "ארבע אמות של הלכה"³¹. אולם, כאן אנו עוסקים במצב־חיים של קיום טבעי, שעליו הפסוק קורא "וְהַרְבִּיתִי אֶת פְּרִי הָעֵץ וְתַנּוּבֹת הַשָּׂדֶה לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא תִקְחוּ עוֹד חֶרֶפֶת רָעַב בְּגוֹיִם", "וְהָאָרֶץ הַנְּשֻׁמָּה תִעְבֵּד".

ועם היותו מצב של קיום טבעי, יש כאן נוסחה קוסמית בזיקה שבין האדם לבין מרחב קיומו – שעליה באה הברכה שאנו מברכים בכל חודש ניסן. חובתו של האדם בחודש האביב היא להנכיח את הערנות הזו, בזיקתו אל המרחב. כי בערבו של יום, אין מנוס, הסביבה הטבעית, היא היחידה שבה האדם מסוגל לממש את התחדשותו, את גאולתו. ובהקשר זה, האדם הוא במובנו כיחיד וככלל.

החמה מניעה את העולם; הלבנה מחדשת את האדם

תנועת החמה מיוחדת מתנועת הלבנה בהיותה תנועה אינסופית, היא רפטטיבית בצורה שאין שום דרך להיחלץ ממנה.

לעומת החמה, ללבנה אין שליטה על העולם. החלק שללבנה יש שליטה עליו הוא האדם היחיד, ועל היתפסותה בדעתו של אותו אדם. הלבנה פועלת כאשר העולם שובת – בלילה בו אין עולם, רק אדם. אותו אדם, שאינו הולך לישון, אינו מתיישן, תופס את הלבנה. הוא שמקדש את הלבנה. הוא עתיד "להתחדש כמותה"³².

הלבנה – התחדשות מתוך חידלון

נסוגת הלבנה משפיעה על טומאת הנידה. כאשר הלבנה אינה במילואה בלתי ניתן להתחדש, החושך וההיעדר שולטים בכול. אך לעומת זאת, הלבנה מציגה מודל של יכולת השתקמות, של מסע מחידלון לחיים. החידלון כמייצג טומאה, והחיים כמייצגים טהרה. בנקודת השיא, לאחר שהאישה נטהרת ממצב החידלון, היא מגיעה להתחדשות – הביזן, מצב החיבור אל החיים. כל זה קורה מתוך החידלון, "התנערי מעפר [מתוך העפר] קומי,

31. ברכות ח, א.

32. נוסח ברכת קידוש לבנה.

לבשי בגדי תפארתך עמי³³. מתוך המקום הזה היא מגיעה להיות כביום חופתה ממש.

שליטת ישראל על הזמן

הבשורה של "החדש הזה לכם ראש חדשים" באה לידי ביטוי בלשון התפילה במילים "מקדש ישראל והזמנים", כפי שהגמרא³⁴ אומרת "ישראל דקדשינהו לזמנים" – ישראל מקדשים, דהיינו מנצחים, את הזמן. הזמן תלוי בהם ולא הם בו. זמן מקודש הוא זמן שעוצר, שנחלץ מתנועת הנפסדות של עבר-עתיד. זאת הסיבה שלעולם בזמן המקודש, אנחנו מחויבים לעצור, להיות בזמן הנצחי הזה כמות שהוא.

השליטה על הזמן יכולה לבוא רק מתוך בשורה אחת: הנכחת הסובייקט כנקודת המוצא של ההתחדשות. תפיסת המציאות מתוך הנקודה הסובייקטיבית של האדם ולא להיפך. זוהי תמצית בשורת החירות. האדם החירותי. זהו האדם שרואה "בריות טובות ואילנות טובות" ומכריז שמטרתם היא "ליהנות בהם בני אדם".

חשוב להדגיש: גלות מצרים אינה רק המקום ממנו אנו חייבים להיחלץ; היא גם חלק בלתי-נמנע מההתחדשות. הרי אינך יכול להתחדש בלי שהיית בחידלון. כביכול, באופן טרגי משהו, עלינו לחוות קודם את 'טומאת הנידה', את מצב החידלון, ורק ממנו אנו מתחדשים – בדיוק כמו הלבנה, "שהם עתידים להתחדש כמותה".

המסע שאנו עורכים מראש חודש ניסן עד ליל ט"ו בניסן – ט"ו דייקא, בו הלבנה במילואה – הוא בדיוק המסע של "עתידים להתחדש כמותה". האדם של ליל הסדר הוא אדם שיושב ומכריז על עצמו 'אני אדם שיש לו עולם'. אך בינו זאת, אנחנו מקפידים ביותר לשמור את חודש האביב, להגיע לנקודת האמצע של העונה המבלבלת הזאת של הטבע, אך בו זמנית, אנחנו מקפידים לא פחות על "בְּעֶרְבֹ תֵאָכְלוּ מִצֵּת"³⁵. על הזמן שבו הטבע כביכול דווקא ישן. כך שאנו נשארים עם הזמן שהוא כולו בידינו, אותה הלבנה שהיא במילואה בליל השימורים האביבי הזה.

חודש האביב – איחוד מחזורי השמש והירח

חודש האביב מוכרח להתכתב עם מחזור השנה, וחייבים ליצור זיקה בלתי ניתנת לפירוד בין השנה לבין החודש. לשם כך אנו מעברים את השנה לעיתים. יש לנו מניין כפול, שכולל שנה וחודשים. כלומר: האדם נמצא בתוך העולם, בתוך המחזור הטבעי של השמש. הרי האביב נוצר בגלל השמש. מצד שני, כאשר אנו מדברים על "החדש הזה לכם ראש חדשים" אנו לגמרי מתייחסים ללבנה. דהיינו, אנו מדברים על האופן בו "וְהָיָה אֹרֶךְ הַלְבָנָה

33. פיוט "לכה דודי".

34. ברכות מט, א

35. שמות יב' יחי'

כְּאוֹר הַחֲמָה וְאוֹר הַחֲמָה יְהִי שְׂבַעְתֶּימָּ כְּאוֹר שְׂבַעַת הַיָּמִים³⁶, האופן בו הלבנה פועלת כמרחב הטבעי־שמשי. ההתחדשות מתקיימת ביום. הרי בלילה אי אפשר לכרך את ברכת האילנות; וגם אם כן, הברכה שייכת הרבה יותר ביום, בזמן הפריחה.

ההשקה הזו בין השמש לירח מחייבת את ההבנה שיש לנו "חדש האביב" – "חדש" מצד הלבנה ו"האביב" מצד החמה. לכן מצווים עלינו "שמור את חדש האביב" – את שתי תפיסות הזמן־הקיום הללו עליך לאחד ולמזג. קיומו של האדם בחודש האביב מייצג את אותו מיזוג, את אותה השלמה.

הטהרה, שמתייחסת אל הצד הנגטיבי העכור של החיים. זהו שפחות בא לידי ביטוי בחודש האביב – שהוא חודש של חיים ושל פריחה – באה לנקות ו'לאפס' אותנו מאותה טומאה. וכאן אני חוזר לדברי הנביא יחזקאל האמורים: **"וְנִרְקַתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גְּלוּלֵיכֶם אֲטַהַר אֶתְכֶם"**.

קורבן הפסח – בחירת העם היהודי

בהגדה של פסח אנו אומרים על המצה "על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ" – והנה, המצה מונחת לפנינו. מרור הוא מר ואוכלים אותו וזכר למירור חיי אבותינו. שני האלמנטים הללו מאוד ברורים. ונשאלת השאלה, מה בבשר קורבן הפסח מספר את הסיפור של הפסח? איפה מסופר ונוכח סיפור הפסיחה, במנת הבשר שאנו אוכלים כקורבן הפסח? אם כבר הייתי חושב על לעשות משהו עם משקוף, או כיו"ב.

ובכן, זהו בעצם סיפור הבחירה של העם היהודי. חגיגת הפסח היא חגיגת הבחירה. לכן ישנה אפילו דעה מעניינת ולפיה לקורבן הפסח הוא קורבן גירות³⁷, כי הוא הקורבן של הבחירה. וכאן, מתקיימת ההתחדשות ההווייתית המחודשת, בהקשר הלאומי הרחב של המילה.

אמנם, דעת רוב הראשונים היא שקריאת פרשת פרה איננה חיוב מהתורה, וכך נפסק להלכה³⁸. אבל ודאי שזוהו זכר לטהרה האמתית עליה כתוב בתורה, ועל כך צריכה להיות ההתפקסות שלנו, על היכולת להתכנס ולהגיע אל הראשית הווייתית הזו שלנו, מתוך מקום של חיבור אמתי אל החיים, אל ממד שאימת המוות פחות פועלת ומשפיעה עליו, ומכאן יש לנו את היכולת לעבור אל פרשת החודש, היינו, אל נקודת ההתחדשות המסוימת שלנו בזמן. או אם נרצה, אל ההיות שהוא כולו קודש לנו, על טהרת החירות המכוננת את זהותנו.

36. ישעיהו ל, כו.

37. ראה בס' 'משך חכמה' לפר' בא ופר' בלק.

38. אם כי יש מהראשונים החולקים על כך (ראה 'משנה ברורה' אוה"ח סי' תרפ"ה ס"ק ז')

חלק שני

מגדים מסבים

מאמרים על גלות וגאולה, שעבוד וחירות,

ובעניינו של ליל הסדר

הלילה של הסדר

הרבה חוויות אנו צוברים לאורך כל ימות השנה, כלאום וכיחידים. הרבה ידע, נצבר אצלנו. מטען שהולך ומתעבה של זיכרון, היצוק מכול כך הרבה חומרי גלם שונים ומשונים. לכאורה על פניו, אין לדברים כל הקשר ורצף אמתי. הכול נראה מן התרחשות אקלקטית מתמשכת. אנחנו לא באמת מצליחים לשרטט קו של מהלך וסדר, היגיון ומשמעות. כך גם באופן שבו אנו נוכחים בעולמנו. מאן דהו בחר להביא אותנו להנה, ובמקרה או שלא, גם אנחנו בחרנו להביא אחרים. למה? ככה. וכך במן השתלשלות ביולוגית שרירותית, במעגל אינסופי של לידה ומוות וחוזר חלילה, אנחנו הולכים ונמתחים לאורך הדורות. דור הולך ודור בא, והארץ לעולם עומדת.

אבל בלילה אחד ומיוחד במינו, ניתנת בידינו הזכות וההזדמנות, ואף החובה, לגעת בנקודה הכי ראשית של הווייתנו וזהותנו, הלאומית, הקהילתית והמשפחתית. בלילה הזה אנחנו חוזרים כל הדרך למקום שבו הכול התחיל. וליתר דיוק, אנחנו חוזרים אף למקום ולרגע שבו הדברים היו קודם שהתחילו. קודם שהלכנו והתהונו למי ולמה שאנחנו. וכך אנחנו הולכים ושזורים את עצמנו במעגל ההשתלשלות האינסופי הזה. מצרפים עצמנו לרצף הדורות שקדמו לנו, וזוקקים את ילדינו לשרשרת הזאת. בלילה הזה, לדברים פתאום יש פשר. אנחנו חשים במשמעות חמקמקה שכמו מהדהדת מאחורי הדברים ואופן התרחשותם. אנחנו אוהבים את עצמנו, את משפחתנו, את קהילתנו ועמנו. או אם תרצו, את הווייתנו כמות שהיא.

זהו לילה שתוכו רצוף אהבה וחיבור. לא משנה כמה אנחנו יודעים וכמה השגנו והגענו, אם לא נדע לספר את הסיפור, לגולל את הנרטיב שמקיף ומאגד את הכול, לא נוכל להיות חלק מהדבר הגדול הזה. רק צלילה עמוקה ובלתי אמצעית, חווייתית ומילולית, תוכל לקחת אותנו למקום הראשית, לרגע הנביטה הקמאי של הווייתנו.

ובהקשר זה, יש גם לראות את כל הבלגן הגדול של הסדר, השאלות והתהיות, זוכות למענה כולי אחד. להתייחסות הוליסטית שכורכת את הכול ומאירה אותו באור של משמעות ואמת. פתאום אנחנו מבינים שבשביל להגיע לשולחן עורך, למקום שהכול פרוס ומוצע לפנינו, יש לעבור מסע פתלתל וארוך. לחוות הרבה גנות ומרור, בשביל להגיע לשבח של גאולה וחירות.

זהו סודו של אותו 'כלל' שהרשע מפקיע עצמו מתוכו. הכלל הוא האופן הדברים מצטרפים למקום אחד, שלם ומקיף. הכללים מאפשרים לנו לייצר סדר וארגון ואף ליצוק משמעות בחיים האקראיים ונטולי המשמעות שלנו. הם אלו שכורכים את כולנו באתוס משותף, לחטיבה לאומית אחת שלמה. כך שההפקעה העצמית הזאת מאותו הכלל, משמעה בהכרח תפיסה אגוצנטרית ואנוכית, כזו שמבודדת את היחיד ומונעת ממנו להצטרף אל סדר אחד משותף. אל זיכרון היולי שעומד מאחורי כל הפרטים וההתרחשויות.

וכך בסיומו של הסדר, רגע לפני שאנו חוזרים לחיינו השגרתיים, אנחנו מעלים על שולחן הסדר את סך כל אותן חוויות של קושי וכאב. כמה חתולים, כלבים, מקלות, שריפות, שיטפונות, שוורים, שוחטים ומלאכי מוות, אנחנו פוגשים לאורך כל ימות השנה, כמעט דבר יום ביומו. כמה צער ויגון מצויים בכל פינה בהווייתנו. אך הלילה הזה סופו נעוץ בראשיתו. בלילה הזה הכול הולך ומשתלשל ומגיע עד לנקודת הראשית ממש, לסיבת כל הסיבות ועילת כל העילות: ואתא הקדוש ברוך הוא.. הוא ולא מלאך, הוא ולא שרף, הוא ולא השליח, הוא ולא אחר. הוא הוא בכבודו ובעצמו. בלילה הזה, אנחנו לגמרי אתו, חבוקים במחיצתו, אוכלים על שולחנו בהארט פנים שאין לה אח ורע. וכך הכול מקבל לפתע פשר, תוכן ומשמעות.

ומה לנו תחושת חירות גדולה ונפלאה מכך. תחושה שהגורל אינו אקראי, אינו סתמי ונטול תכלית. אדרבה, הכול מתחיל מאפשהו מאוד מסוים, והולך לאנשהו ברור ומוגדר. לכל אוסף האירועים והמקרים, ישנה מגמה חיובית ברורה. וכפי שאנו פותחים ואף מסיימים את הסדר: 'הַשְׁתָּא הָכָא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאֶרְעָא דְיִשְׂרָאֵל. הַשְׁתָּא עֲבָדִי, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוּרִין'. לְשָׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה.

זהו א"כ הלילה של הסדר. הלילה שבו הכול בסדר!

שיהיה לכולנו חג כשר ושמח. חג של חירות, עמוסה במשמעות ובתוכן. בהתעלות והתקדשות של אמת.

על אהבה, סדר ואנומליה בליל הסדר

ליל הסדר, הוא אולי הזמן היחיד בשנה שבו אנו כאומה – באופן המופגן והמובהק ביותר, מפסיקים להתנצל. הלילה הזה הוא כולו שיר הלל לאתנוצנטריות היהודית. לילה אחד בשנה אנו מתכנסים אל תוך עצמנו בגאווה לאומית, משפחתית ומסורתית. בלילה הזה אנו באופן מטפורי מאגפים אחרינו החלונות, סוגרים הדלתות, ונמצאים אך עם עצמנו. עם המאפיינים הלאומיים-יהודיים המסוימים שלנו.

זהו לילה שכולו יהדות גאה וזקופת קומה, נעדרת כל התנצלות. הביטוי ההלכתי שבה התכנסות פרטיקולרית זו באה לידי ביטוי, היא בהוראה המקראית על כך:

**‘וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה’ המול לו כל זכר ואז יקרב לעשתו והיה כאזרח
הארץ וכל ערל לא יאכל בו’¹.**

הוא אומר, על מנת שאותו גר יוכל להשתתף ולקחת חלק, או בל’ הכתוב ‘להתקרב’, עליו לקיים בעצמו את מצוות המילה, ואז הוא יכול להיות שותף אל ה‘אזרחיות היהודית’. אך באותה נשימה מורנו הכתוב, כי הערל, היינו, מי שאינו שותף אל ברית היהודית, אינו רשאי ליטול חלק בחגיגה הזו של הפסח. ולהעיר עוד, כי ה‘ערלות’ במשמעותה המקראית, עניינה ניכור וריחוק, אדישות וחוסר עניין.

הלילה הזה הוא מן חגיגת יום נישואין אינטימית שכזו, בין האומה הישראלית לדודה, האלוהים. זהו גם מקור המנהג היהודי הקדום, לקרוא בלילה הזה (לאחר הסדר) את שיר האהבה היהודי הגדול, שיר השירים. זהו לילה של התרפקות מחדש על זיכרונות קמאיים, חזרה לרגעים של ראשית התהווה הקשר, כן אז, שעוד היינו כה צעירים ויפים, ובעיקר מאוהבים עד כלות ושטופי ברק של תשוקה וכיסופים.

1. שמות יב’ מח’

אנחנו הולכים עמוק אחרנית, מגוללים בפרוטרוט את חבלי הלידה. כמה לא פשוט ומוכן מאליו זה היה. איזו דרך פתלתלה ורצופת ייסורים היינו צריכים לעבור עד שזכינו להתרפק זה על זה ולהתאחד נצח. כך אנחנו מתחילים את סיפורנו בגנות שהייתה כה נוכחת שם בראשית דרכינו, ומסיימים בשבח, שזכינו והגענו עד הלום. וכן, אנחנו לא עוצרים שם ברגע ההוא, אלפי שנים של קשיים ואתגרים בלתי נתפסים עוד עברו ועוברים עלינו, ועדיין אנחנו כאן, ישובים כבכל שנה ושנה, זה מול זה מחזיקים ידיים ומביטים עמוק אחד בעיני רעותו. ומרגישים כאילו אנחנו עצמנו יצאנו ממצרים. כמו רגע המפגש המסחרר והנפלא ההוא התרחש אך אמש. כן, ממש אך זה עתה נפגשנו וזכינו להתייחד לראשונה, אחרי סגת ייסורים וגעגועים ארוכה ומייגעת לאין קץ.

השפה וקודי ההתנהגות רצופים כולם בלילה הזה בקודים אינטימיים ואישיים בתכלית. מן לקסיקון ייחודי שזר לעולם לא יבין זאת. משפטים וקודים אזוטריים שהלכו והתגבשו עמוק בתוך נשמת הזוגיות הפלאית הזאת. מבטים וקריצות, חצאי אמירות והיגדים, שפת ותנועות גוף, שעוברים במן סוד דיאלקטי פנימי של בני הזוג. זאת השפה שהלכה והתהוותה בינינו בזכות אלפי שנות קשר גורדי, שלא לומר סימביוטי.

מה נשתנה הלילה הזה? קם הבן ושואל. זה הקטן אך זה מכבר בא בשערי ההתחוללות האינטימית הקמאית הזאת, והכל נראה לו זר ובלתי מוכר בעליל. אך הוא שואל זאת מתוך רצון להיות גם הוא, להרגיש שייך ונוכח כחלק בלתי נפרד מהסוד האינטימי הזה של ליל הסדר. הוא מבקש לעשות לו סדר בתוך מה שנראה בעיניו כהתחוללות אנומלית של כאוס מוחלט.

זאת הסיבה שההגדה מורה לנו על תגובה כה חריפה של הקהה השיניים כלפי הבן הרשע ותגובותיו לעומתנו. הבן הרשע מסמל בעינינו את מי 'שמוציא עצמו מן הכלל'. היינו, הפקיע עצמו מן הזיקה ותשומת הלב האמתית, אל החידתיות הפרטיקולרית המתגלית בליל הסדר, וכול מטרתו היא רק להתריס ולנגח, כך שממילא אינו יכול להיות עוד חלק מהמשחק הזוגי האינטימי הזה של ליל הסדר. עם כול האהבה שלנו כלפיו, מי שמרגיש ניכור שכזה ממהו כה עמוק וראשוני בהווייתנו הלאומית, חצה למעשה את הקווים, ומיצב את עצמו במקום שאינו יכול עוד (כל עת שכך היא גישתו המתריסה) להצטרף וליטול חלק.

באופן פרדוקסלי, התשובה שאנו מעניקים לשאלות שהדור הצעיר (והבא) מאתגר אותנו כבר בראשיתו של הלילה הזה, מתייחסת דווקא אל טיבה האנומלי של האינטימיות. כך אנו כמו מודים בפני ילדינו, שאין לנו באמת תשובה לוגית סדורה על כול שאלותיהם. למשל, מדוע אנו מטבילים הלילה הזה שני פעמים (השאלה השלישית מארבע השאלות), נו מה כבר יש לומר ולענות על כך?

אבל זו בדיוק טיבה של התקשורת האינטימית, של אנומליית סוד הזוגיות הייחודית הזאת ('אידיוינקרטיות'). אז מיד לאתגר לאחר שהוא שואל, כל שיש לאל ידיו לעשות, הוא

פשוט לאחוז יפה בידו ולקחת אותו אל מסע בזמן, מהנקודה הראשית (והמייסרת) ביותר של הסיפור האינטימי והפלאי הזה, ועד אל הלילה הזה הכה מיוחד ושונה מכל הלילות, שבו אנחנו חוזרים להתרפק ולתנות אהבים כמו אך זה עתה נפגשנו לראשונה.

קרבת הפסח הוא המייצג הגדול של חגיגת ההתייחדות הפרטיקולרית והבלתי מתנצלת הזאת. וכך גם מורה לנו הכתוב בהקשרו של קרבן זה: 'בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה'². אלמנט הבית הפנימי, האישי והאינטימי בולט בחריגותו בחגיגת הפסח. העובדה ששמו של החג מצוין דווקא בקונטציה המסוימת של עובדת הפסחה על הבתים ההיא, באה לחדד ולהדגיש את אלמנט הבחירה ב'בתינו' באופן של פסיחה, היינו, לעומת 'בתיים'. ולא הלילה כעניין לאומני חלול (ומסוכן), אלא דווקא מתוך נקודת מוצא של בחירה אישית, אינטימית ובלתי אמצעית. וכמו שאנו קוראים בהגדה: 'לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו'. אישי חברים, בלילה הזה הכול אישי ואינטימי בתכלית.

ובינו נא זאת, לא 'אותנו' הציל כתיב כאן, אלא בתינו. ההצלה והבחירה נעוצה דווקא בבית. הבית הוא החלל האולטימטיבי (והאקסלוסיבי) למפגש וההתייחדות. באותו בית שהוא כולו קודש והרמטי בתכלית בלילה הזה. בית שעליו נאמר: 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'. זהו לילה מאותם לילות של פלא, שבהם אנחנו נשארים בבית, ספונים עמוק בהוויה האינטימית, מכונסים במרחב האישי והאינטימי שלנו, רק שלנו.

וצאו וחשבו, כי כי פסח מצרים שימש לא רק כחגיגה של בשר וחיירות, אלא אף כסימון הבתים עצמם. היינו, הפסח בעצמו הוא זה שתוחם ומסמן את אותם בתים שעליהם נאמר: 'בתינו הציל'. כי כאמור, הא גופא סודו ועניינו הפנימי.

וצאו ולמדו עוד, כי אכילת הפסח וחגיגת החירות אי שם לראשונה במצרים, התרחשה עוד קודם ליציאה בפועל גופא שהתרחשה אך בחצות הלילה. ולכאורה כל פשר לחגיגתם היה רק לאחר שכבר יצאו ממצרים, נגאלו והשתחררו מעול עבדותם?

אלא בינו נא זאת, דווקא שם במצרים בינות התרבות הזרה שהם היו משוקעים בה ונאנקים תחת עולה, התייחדה שבעתיים הבחירה הפרטיקולרית, אותה פסיחה על הבתים והמפגש הנפלא שהתחולל בתוך בתי ישראל פנימה. ומשל למה הדבר דומה, לבני זוג הבוחרים זה בזו, זאת כשהם מוכרים ופופולריים בחברתם, כך שבחירה זו היא מתוך שפע של אופציות אלטרנטיביות שזמינות ומצויות להם. זאת לעומת זוג הנמצא על אי בודד ואין עוד מי איתם, כך שבחירתם זה בזו, אינה אלא אך ברירת מחדל היחידה העומדת להם.

זאת היא א"כ, חגיגת החירות האמתית. האפשרות למפגש פנים אל פנים. להגשים בעצמנו את הזכות להתייחדות. את הנבדלות והכרה מתוך עצמנו ותרבותנו המסוימת שלנו. להביא לידי ביטוי את העושר התרבותי/דתי ורוחני, הפרטיקולרי והאישי שלנו, ללא כחל ושרק.

2. שמות יב' מו'

או אם תרצו, ללא התנצלויות.

ואומנם קרבן הפסח הזה נאכל בחבורה ועל השוכע, בתחושה של סיפוק וגאווה של אמת על מה שהגענו והשגנו עד כה, אך אבוי לנו אם נאכלהו כך כשלעצמו. הציווי המקראי מורה לנו לצרף אליו את המצה והמרור. ה'מצה' ממצבת אותנו לעולם בנקודת היציאה הראשית. היא לא מאפשרת לנו לנוח על זרי הדפנה של ההישגיות והתשועה אליה הגענו עד הלום. אך מעל הכול, היא תובעת מאתנו לחזור ולענות לעצמנו איך וכיצד הגענו להיכן שהגענו, למה בכלל אנחנו כאן, ומה בעצם מצדיק את כל הסער הגדול, האינטימי והאנומלי הזה?

המצה לוקחת אותנו אל הגאולה בדיוק כשם שהיא לוקחת אותנו אל העבדות. היא מייצגת בעבורנו את המצע האלמנטרי של הכול. היא מאתגרת אותנו לשאול ולחזור ולשאול, כי ביום שנפסיק לשאול נתחיל להתנוון ולשקוע אל תוך עצמנו. הספק הפנימי הוא מתכון בדוק ונפלא להתחדשות ולוודאות זוגית מוצקה ואיתנה. הוא מאפשר לבקר את הדורש תיקון, לשפר ולשכלל, ולהגיע לכלל הכרה תמידית כי פה אשב כי איוותה.

• • •

המרור גם הוא כמובן לוקח אותנו לנקודת הראשית. אך להבדיל ממצה, הוא עושה זאת באופן מייסר ונוקב עוד יותר. הוא לוקח אותנו למצב הפרה-זוגי שלנו, אל אותה ה'גנות' שהייתה מנת חלקנו רגע לפני שזכינו לעלות מן המדבר ולהתפרק על דודינו. המרור מתרה בעדנו מהיכן בעצם באנו, או בקיצור, הוא כמו מתרגל אותנו בתחושת מרירותו, לחוש כמה שהכול כה רחוק מלהיות טריוויאלי ומובן מאליו.

• • •

אז זה בדיוק ההבדל הגדול שבין ה'רשע' ל'חכם'. הרשע שואל מתוך מקום של זרות וניתוק, של היעדר תחושת שייכות וסולידריות כלשהי. ומהו הלילה הזה אם לנטוע בעצמנו את תחושת ההשתייכות? אם אתה מרגיש שייך אתה שם, ובאם לא אתה נשאר בחוץ. עם כל הכאב ותחושת האבדן. כי זה בדיוק תמציתו של הלילה הזה וסוד עניינו.

החכם לעומת זאת, בא מתוך תחושה עמוקה של שייכות, להבדיל מהרשע, לא זרות יש כאן בשאלותיו, אלא סקרנות אמתית שעשויה להיות אבן דרך נפלאה להיכנס פנימה, לחוות חוויה של דיניסוס ותשוקה ב'בית היין', כשדגל אהבתנו הקדמונית מתנוססת ממעל לראשינו.

אך אומנם ראו זה פלא, הרשע נמצא ונוכח בשולחן הסדר – בחגיגת ההתייחדות הזאת, בדיוק כמו שלושת אחיו האחרים, מה שאומר כי מבחינתנו אין כל הדרה של מי מבני הלאום היהודי, כולם ראויים וכשרים לבוא בחדרי חגיגתנו הפרטיקולרית ואך להביע בו

את שאלותיהם, נוקבות ומערערות ככל שתהיינה. ההוצאה מן הכלל והכפירה בעיקר, אינה אלא של הרשע עצמו, הוא זה המוציא עצמו מן הכלל, כאשר אנו בסה"כ גוזרים על ראשו את תוצאת הלוואי העגומה המתחייבת מאותה הפקעה עצמית.

התשובה שאנו מעניקים לו, עוסקת באותה חגיגת הפסח האמורה: 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. הציווי מורה אותנו לאכול הפסח באחרונה וזאת בכדי שישאר בפינו טעם הפסח. טעם הוא שארית למזכרת מאותה אינטימיות נפלאה שאנו כמהים שתישאר צרובה בפינו, חרוטה בגופינו, לאורך עוד ימים ארוכים. כך רגע לפני שאנו יוצאים חזרה לעולם החיצון, ובאופן טבעי מתרחקים ונודדים זה מזו, אנו עוד מנסים לאחוז בטעם האהבה המתוק ההוא, מאותו הלילה רצוף האינטימיות והמגע הבלתי אמצעי. מליל שימורים נפלא שהוא מנת חלקנו אחת לשנה. זאת בעצם דרכנו להכניס את עצמנו כבנים חכמים, עמוק פנימה, לטעם הסודי והכה אישי שאצור בלילה הזה ובטיב חגיגתו. הוי אומר, לא רק חיבור מתוך מקום תבוני של שאלה וחקירה, אלא אף ממקום שכולו רגשי ופנימי, אפילו גופני.

ובשולי הדברים אוסיף, כי מנהגים שונים רווחים בקהילות ישראל שונות, בלילה הזה של ליל הסדר, שמתאפיינים ב'הזרה' חריפה ולעיתים אפילו כמעט בוטה, כנגד ה'אחר' הגוי וסביבתנו הנוכרית³. בעין חיצונית – ביקורתית בוודאי שמנהגים אלו נראים כנטולי סובלנות ורגישות סביבתית, אך דומני שכאשר בוחנים מנהגים אלו בהקשרם האתנוצנטרי הנכון של ליל הסדר, הלילה של ההתייחדות הלאומית הגאה, הם מקבלים את הקשרם המדויק. לא חלילה התנשאות או גזענות יש כאן, אלא התבדלות לאומית פנימית והתרפקות על ייחודיות אתנית יוצאת דופן. אולי מן דרך מסורתית שכזו להנציח את הוראת השעה ההיא על נתינת הדם על המשקופים ובחירת בתי ישראל.

שיהיה לכולנו חג כשר ושמח, ולילה של אנומליה וסדר, מלא וגדוש בטעם של אינטימיות אמתית בינינו לבין עצמנו, ובינינו לבין קונינו-דודינו הרועה אותנו מאז ועד עתה. ושנדע להיות גאים בעצמנו ובוהותנו, במי ובמה שאנחנו, כי אחרי ולפני הכול, יש לנו כל כך הרבה מן המשותף, וכול כך הרבה במה להיות גאים ושמחים בו.

3. הטפת היין באמירת המכות ואף השקיית המשרתת הנוכרית באותו היין – מנהג שהיה רווח בקהילות שונות בעיקר באשכנז. וכן אמירת 'שפוך חמתך' בסיום הסדר.

– לילה של הוויה –

סיפור יציאת מצרים ובשורת החירות

מקורותיה של מצוות סיפור יציאת מצרים

כבואנו לבחון את מקור ההלכה הקובעת את חיוב סיפור יציאת מצרים בליל טו' בניסן, מוצאים אנו חוסר בהירות במקורות ההלכתיים הקדומים, אודות מצווה זו, מאפיינה ומקורותיה. ננסה לבחון הדברים בשורשם;

המשנה במס' פסחים¹, דורשת כך:

'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול ומשעבוד לגאולה ונאמר לפניו הללויה'.

בל' המשנה הזאת, איננו מוצאים כל אזכור מפורש על חיוב סיפור יציאת מצרים. ואדרבה, המשנה בוחרת להשתמש דווקא במילה 'לראות את עצמו וכו', ואפילו לא באותו ל' 'הגדה' שבו משתמשת התורה עצמה, אותו כתוב שהמשנה כמביאה כמקור המקראי לחיוב זה:² **וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מֵמִצְרָיִם.**

1. מס' פסחים דף קטז' ע"א

2. שמות יג' ח'.

הסקת המשנה מכתוב זה הוא כי דווקא את ההוראה שהיא כמן דרש לדברי הכתוב (בכך שהתורה משתמשת בניסוח 'עשה ה' לי'), ולא את עצם ההוראה העקרונית, ע"כ שישנה חובה להגיד לבנים אודות יציאת מצרים? וככלל, מה פשר עניין זה של 'לראות את עצמו וכו', ואיך הוא מיושם באמצעות הוראת הכתוב של 'והגדת לבנך?' ומה גם שאף לגוף דרישת הכתוב יש לתת את הדעת, הלא אין כל חריגה בכתוב זה, שמשה מדבר אל שומעיו בל' גוף ראשון, העם היהודי לאחר יציאתם ממצרים, ומורה להם כי כאשר יגיעו אל הארץ יורו לבניהם, כי 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. כך שמניין הסיקה המשנה, כי בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כי הוא יצא ממצרים? הוראה שהיא ללא ספק חריגה במהותה מכל הוראה הלכתית – מעשית אחרת³.

ואכן, הרמב"ם בהלכותיו⁴, שרטט את באופן שונה את עניינו של חיוב זה. וננסה להציג את דבריו דבר דבור על אופנו:

"מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצריים, בליל חמישה עשר בניסן--שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם" כמה שנאמר "זכור את יום השבת". ומניין שבליל חמישה עשר--תלמוד לומר "והגדת לבנך, ביום ההוא לאמור: בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים--חייבים לספר ביציאת מצריים; וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משוכח. מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו--שנאמר "והגדת לבנך". לפי דעתו של בן, אביו מלמדו. כיצד: אם היה קטן או טיפש--אומר לו, בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצריים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא, ויצאנו לחירות; ואם היה הבן גדול וחכם--מודיעו מה שאירע לנו במצריים, וניסים שנעשו לנו על ידי משה רבנו: לפי דעתו של בן"

התמונה העולה מדברים אלו הנה מורכבת שבעתיים. ראשית למדנו שישנו חיוב עצמאי של סיפור יציאת מצרים, זאת עפ"י הוראת הכתוב: 'זכור את היום הזה אשר יצאתם וכו'. כאשר הכתוב של 'והגדת לבנך וכו', אינו אך בכדי לאמת בפנינו את העובדה שהוראה זו היא בליל טו' בדיוק. ואכן, מכאן ממשיך הרמב"ם ומחדד בפנינו, כי חובה זו לספר ביציאת מצרים אינה תלויה בהכרח בהגדה לבנים, כך שאף מי שאין לו בן, ואפילו חכמים גדולים וכו', חייב לספר ביציאת מצרים. אלא שכאן, מגיע הרמב"ם עם הוראה מחודשת נוספת, ע"כ שישנו חיוב 'להודיע לבנים'. וזאת לאור הוראת הכתוב הנזכרת; 'והגדת לבנך'.

וכאן על פניו, נראה חיוב זה כעומד בפני עצמו ואינו קשור לחיוב הסיפור דלעיל. ואם אכן

3. למשל, לו אך הייתה מורה המשנה על עצם חיוב הסיפור לבנים, בלי ההקשר המנטאלי – תודעתי הנוסף של 'לראות את עצמו וכו'.

4. פרק ז' מהל' חמץ ומצה הל' א-ג.

כוונת כתוב זה של 'והגדת לבנך', היא להורתנו את חובת ההודעה לבנים, תישאל מינה וביה השאלה, מנין לו שהוראת כתוב זה נסכה אף אודות מצוות הסיפור האמורה בדבריו בהל' א? כי שמא מצוות הסיפור אינו בדויקא בליל חמישה עשר, ואך מצוות ההודעה לבנים תקפה בלילה מסוים זה? כך שדבריו סותרים זא"ז, כי אם כמשתמע להדיא מדבריו, כתוב זה של 'והגדת לבנך' אינו בדויקא במקום שיש לו בן וכו' (כפי שאמור בדבריו במפורש בהל' ב), מנין לו שישנו חיוב נפרד שכזה של 'מצווה להודיע לבנים?' וביתר שאת, מנין לו לרמב"ם, למצב כך את מצוות הסיפור בלילה זה של ליל הסדר; מצוות הסיפור בניסים ונפלאות שנעשו וכו', ואפילו במקום שאין לו בן וכו'. ובנוסף לכך מצוות ההודעה לבנים? ומה גם, שאין מסתבר כלל כי לדעתו שתי מצוות נפרדות לפנינו, דבר שלא שמענו כמותו⁵.

הדיאלוג בין אלוהים למשה בסנה

על מנת לבוא בסוד הדברים, ננסה להתחקות אודות פשר הדו שיח המתקיים בין משה לאלוהים כמעמד התגלות הסנה, קודם לכתו למצרים. ולמעשה, בנקודת הראשית של תהליך הגאולה כולו;

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִי בָּא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מַה אָמַר אֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֱהִי אֲשֶׁר אֱהִי וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִי שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם"⁶.

וראה שם בפירוש רש"י: "אהיה עמם בצרה זאת אשר אהיה עמם בשעבוד שאר מלכיות אמר לפניו רבש"ע מה אני מזכיר להם צרה אחרת דיים בצרה זו אמר לו יפה אמרת כה תאמר וגו'".

הדו שיח שלפנינו הוא חידתי ביותר: כי בוודאי בטיעונו של משה יש יותר מאשר נותן טעם. כי מה היגיון יש לדבר אל בני ישראל השרויים עמוק בחשכת גלותם הנוכחית במצרים, אודות גלויות־וגאולות אחרות עתידיות?! וביתר שאת, מה פשר מענהו של אלוהים לשאלתו זו של משה?

אלא כי העניין בעומקו הוא בכך שגילוי שם הוויה הוא למעשה מקור התקווה בעולם. גילוי זה הוא אשר מעניק את האפשרות להיגאל מהכאן ועכשיו, לצרף ולחבר הדברים אל עתיד טוב ואופטימי יותר, כי בתנועה האינסופית, נעוצה האפשרות לראייה אופטימית יותר של העולם.

ישנה כאן נקודה שדורשת העמקה: השם יְהוָה, נגזר דווקא מן התנועה העתידית

5. ואכן, כפי שיובא להלן, בדברי הרמב"ם בס' המצוות – מצוות עשה קנז', מצווה זו של סיפור יציאת מצרים וההודעה לבנים, מובאת כמצווה אחת, כאשר המקור למצוות הסיפור הוא דווקא הכתוב 'והגדת לבנך'. וראה עוד בזה להלן.

6. שמות ג' יג"ד.

האינסופית של: 'אהיה אשר אהיה'. לעולם אין ההווה מתוך מה שהיא כעת, אלא מתוך מה שהיא נזקקת ומצטרפת אל מה שצופן בעדנו העתיד. כך שבהקשר לכתוב האמור, הדרך היחידה של העם היהודי, כמי שאמור להתחבר ולהבין נכוחה את פשר שם האלוהים, היא אך אם ישכילו להוציא עצמם מן הכאן ועכשיו המצוי והמוכר, וימצבו עצמם במקום של 'אהיה אשר אהיה'. של מה שראוי ויכול להיות ביום המחרת. וכאן באה תשובת האלוהים למשה: אכן צודק אתה בדבריך, אין טעם לדבר על גלויות וגאולות עתידיות, אך לא בדיבור אודות העתיד עסקינן הכי, אלא בדיבור אודות ההווה ואופיו! כך שבמקום לדבר על 'אהיה אשר אהיה', דהיינו לדבר במובהק על העתיד, פשוט אזכר בפניהם אך את ההווה באופיו העתידי – אופטימי שלו: "כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲהִי שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם". היינו, גילוי של מציאות שהיא נושקת אל העתיד, אל המחר הטוב והמתוקן. זאת ההפנמה הראשונית והמשמעותית ביותר, שיש בכוחה לגאול את האדם ממחשכי גלות של 'מְצָרִים', אשר אינם מאפשרים לו לראות ולו במשהו, חוצה ומעבר לו. כך שהבשורה על התנועה האינסופית המיוצגת באידיאה של 'אהיה אשר אהיה', מצמצמת לאור שאלתו של משה, לבשורה אונטולוגית עכשווית: אֲהִי שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם.

אך בזאת לא מסתכמת הדרכתו של האל למשה, באופן הוראת מהות שמו לאומה הישראלית הנאנקת תחת השעבוד המצרי. כי לאלתר באה ההוראה הנוספת⁷; 'וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכְרִי לְדֹר דֹּר'.

על פניו הדברים לוקים בחוסר בהירות, איזה שם בסופו של דבר מתבקש משה להציג בפני העם היהודי, כשמו המייצג האמתי של האל?

בסוד שם הווה

אך בעומק הדברים, שמו המלא והמכוון של האל: 'יְהוָה', מהווה תכלול של התנועה האינסופית, מהעבר אל העתיד. כאשר ההווה הוא החוויה ההוליסטית הנושאת בחובה את תמצית ספיגת העבר וכּוֹנֵן וְהַתְּפַקְסוֹת מקסימאלית אל העתיד. ולא בכדי, הכוונה הנדרשת באזכרת שם 'יְהוָה', היא: היה, הווה, ויהיה.

ההווה אינו ממד זמן כשלעצמו, באשר תנועת הזמן היא לעולם ברצף שבין העתיד שהופך לעבר. תנועת הזמן בהכרח לוכדת את הקיום במלכודת של מוות נצחי, של נפסדות אינסופית. היחסיות והמְסוּיָמוֹת הופכות להיות כגזירת גורל של הקיום כולו. שום דבר אינו באמת נמצא ונוכח, העבר אין והעתיד עדיין, והכול הולך ונכחד בתהליך תמידי של חידלון. כך שכל דיבור על מושג 'ההווה', בהכרח עניינו 'גאולה'. היחלצות מתנועת מלקחיים של הזמן, מן העתיד אל העבר. אך זאת ייאמר, היחלצות שכזו, יכולה להתקיים רק בזכות יכולת תודעתית – מנטאלית להתעלות ולתפוס את תנועת הרצף כולה כהתרחשות

7. שם טו'.

הרמונית. למתוח את ההכרה וההתייחסות מן העבר המהדהד, או לחילופין מן העתיד הנעלם, ולהיות נטוע תודעתית בשני ממדים אלו בו זמנית. אם נרצה, ביכולת לזהות את ה'סיפור' השלם ההולך ומסופר בתנועת הזמן. את האופן שבו 'הראשית' הנטועה אי שם בעבר, הולכת מצטרפת ונחקקת בתכלית העתידית השלמה.

תכונת ההתייחסות כמכוננת את החירות

כבר מקובלנו מדברי חכמים⁸ כי; 'עבד אין לו חיים'. קרי, אדם הנמצא במצב של עבדות, נשללת ממנו האפשרות לתפוס את עצמו כמתייחס אל אבותיו, שורשיו וסיפורו המשפחתי וכו'. וברי הדבר כי כמים פנים אל פנים, וכי באותה מידה הוא נעדר יכולת התייחסותית אל אבותיו, כך מן הנמנע ממנו להיות כזה שזרעו מתייחס אליו. טעם הדבר נעוץ בכך, כי העבד הוא אדם שהווייתו וזהותו מוגדרת לחלוטין מתוך הכאן ועכשיו, עובדת שעבודו המוחלט לטובתו ותועלתו של אדונו. העבד נעדר כל יכולת לאותה התעלות אמורה, להיחלץ מגורל מציאותו הקונקרטי שבה הוא לכוד. כך שבפועל, שום דבר מהיותו של העבד סובייקט תבוני לא קיים ולא בא לידי ביטוי, באשר הוא משמש למעשה כאובייקט שכולו מצורף ומוקדש לטובת אדונו וסיפוק צרכיו. זהו הביטוי החריף ביותר של מצב העבדות, היעדר היכולת להתעלות מעל תנועת נפסדותה של הזמן, לתקוע את קיומו בממד ה'הווה' ההוליסטי. ומיניה וביה, באם זהו מצב העבדות, הרי שהחידוש הגדול האצור בכשורת החירות, נעוץ בדיוק בנקודה זו: היכולת להתייחס.

ולכך כאן באה ההוספה ומצטרפת ישירות להוראת שמו באופן של 'אהיה אשר אהיה'; 'ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שֶׁלַחֲנִי אֲלֵיכֶם'. היינו, ההתגלות הבאה אליכם כעת ומחלצת אתכם ממקומכם הצר, המחפיר והטראגי, בהסתכלות עתידית אופטימית, לא אך שמחברת אתכם אל העתיד והתכלית המכוונת, אלא אף רצופת זיקה עמוקה אל העבר, אל המקום שממנו באתם, אל נקודת הראשית של היותכם כאומה: אברהם יצחק ויעקב. כך שמשא מאותה לעם היהודי בכך ששליחותו לא מופיעה כך משום מקום, אלא כחלק מחיבור אינסופי לנקודת הראשית של הבריאה המכוונת בכלל⁹, וראשית האומה הישראלית בפרט. כאשר מצבם הנוכחי, אינו אלא תחנת ביניים – כואבת, קשה ומייסרת ככל שתהיה, כחלק מההגשמה העתידית, המכוונת והאופטימית של הבריאה. וכך מסתיים לו הכתוב בהוראה התיאולוגית המופתית: 'זֶה שְׁמִי לְעֵלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹר'. שם הווייה, הוא השם הקוסמי הראשוני שממנו תוצאת ההווייה כולה, אך שם זה כשלעצמו הוא סתום ונעלם¹⁰, כך שכל אופן תפיסתו הוא באמצעות תנועת ההצטרפות מן העבר אל העתיד, בזיכרון הנמתח והולך במעבר הבין דורי.

8. קידושין ס"ט ע"א

9. האבות כמייצגים את המתכוננת המוסרית המכוונת של הבריאה. וכמאמר חכמים במדרש; 'אלו תולדות השמים והארץ בהבראם – אל תקרי בהבראם, אלא באברהם'.

10. וכפי שכתב שם רש"י על אתר; 'זה שמי לעלם' – חסר וי"ו לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו' (ש"ר).

כך הסיפור האינסופי, הופך להיות הכלי האולטימטיבי להנכחת הגילוי האלוהי ופשרו עלי אדמות. 'זה זכרי לדור דור'. היינו, זכרו – במובן האפיסטמולוגי, נמצא בתנועה שהיא לדר דר'.

זהו פשר ל' התפילה שאנו מתפללים מדי יום: "לְדוֹר וָדוֹר נִגִּיד גְּדֻלָּתְךָ וְלִנְצַח נִצְחִים קְדוּשַׁתְךָ נִקְדִּישׁ, וְשִׁבַּחְךָ אֱלֹהֵינוּ מִפִּינוּ לֹא יִמוּשׁ לְעוֹלָם וָעֶד", או בל' התפילה לימים הנוראים: "לְדוֹר וָדוֹר הַמְּלִיכּוֹ לְאֵל פִּי הוּא לְבַדּוֹ מְרוֹם וְקְדוֹשׁ". בלשונות התפילה הללו אנו מוצאים שני אלמנטים: השבח לאל המתקיים בתנועה הפין דוֹרִית וקדושתו היחידאית של האל. ולפי האמור שניהם כרוכים ונגזרים זה מזה, כי קדושת האל ויחידאיותו היא זו החקוקה בשם 'הווייה' שמתעלה מעל ממד תנועת הזמן היחסית והנפסדת. כך שהיכולת לתפוס את שם ההווייה לא יכולה להתקיים אלא אך בזכותה של תנועת מסורת בין דוֹרִית זו, שכאמור היא היחידה שנושאת בחובה את סגולת ההתעלות האמורה. זה גם מה שלוקח אותנו להמשך ל' התפילה: "וְשִׁבַּחְךָ אֱלֹהֵינוּ מִפִּינוּ לֹא יִמוּשׁ לְעוֹלָם וָעֶד". היינו, רק כך מובטחת תפירתו של האל בעולם באופן מתמשך ואף נצחי, כזה שהוא בלתי תלוי בקונקרטיזציות הפיזיקלית הנפסדת.

הפקידה בגאולת מצרים

אך בינו זאת, כי ההוראה לאומה הישראלית, אינה מסתיימת כאן, אלא ממשיכה והולכת¹¹;

לְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת־זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי, אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם יִצְחָק וְיַעֲקֹב, לֵאמֹר: פֶּקֶד פְּקֻדָּתִי אֲתֶכֶם, וְאֶת־הַעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרַיִם. וְאָמַר, אֲעֲלֶה אֲתֶכֶם מִמִּצְרַיִם, אֶל־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי, וְהָאֲמָרִי וְהַפְּרֹזִי וְהַחֲזִי וְהַיְבוּסִי־אֶל־אֶרֶץ זְבַת חֶלֶב, וּדְבַשׁ.

כאן ההוראה כבר מקבלת ממד מעשי וממשי יותר. משה נקרא על ידי האל, לאסוף את זקני ישראל ולהורות להם, כי 'אלוהי אבותם – אברהם יצחק ויעקב, נגלה אליו, על מנת שיאמר להם: כי הם ומה 'שעשוי להם במצרים' עומד 'להיפקד', כאשר התוצאה הסופית תהיה שהם ייחלצו ממצרים ומקושי השעבוד, ויעלו לארץ הכנעני וכו', ארץ זבת חלב ודבש. ע"כ תורף הדברים. ובוודאי שהם דורשים הטעמה טובה. מה פשרה של אותה 'פקידה' של העם היהודי וממה 'שעשוי' להם במצרים, ואיך היא קשור לעובדת עלייתם אל ארץ זבת חלב ודבש?

נראה לומר כי ל' 'פקידה' האמור בכתוב כאן, משמעו ל' מניין וספירה. הפקידה במובן זה עניינה, האופן שבו מציאות מסוימת הופכת להיות משמעותית ונוכחת, באמצעות הצטרפותה אל המניין, וע"ד ל' הכתוב¹²; 'כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְפָקְדֵיהֶם וְנָתַנוּ

11. שמות ג' – טז' יז'

12. שמות ל' יב'.

אִישׁ כִּפֹּר נִפְשׁוֹ לֵה' בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בְהֵם נִגְף בִּפְקֹד אֹתָם'. דהיינו, האופן שבו היחיד מחליץ עצמו מסכנת ההתמודדות עם קפידתו של אלוהים, היא באמצעות הצטרפותו, או בל' הכתוב 'פקידתו' עם הקולקטיב הלאומי כולו, ובכך להיחקק בגורל הנצח של האומה הישראלית והבטחת הישרדותה¹³. וכן בל' הכתוב¹⁴: 'אַלֶּה פְּקֹדֵי הַמִּשְׁכָּן מִשְׁכָּן הָעֵדֻת אֲשֶׁר פִּקֹּד עַל פִּי מֹשֶׁה'. כי בפרשת פקודי, נמנו כל התרומות והנדבות שהובאו על ידי העם היהודי, ובכך הם הצטרפו לקולקטיב שלם אחד, החקוק בתכלית המכוונת של המשכן, כנקודת מרכז לאומית, תרבותית, דתית ורוחנית¹⁵.

ואם אכן, זהו פי' ל' הכתוב, הרי שמשמעותו מאירה באור יקרות, באשר זהו שמורה משה רבינו לזקני ישראל; אותה הפקידה המובטחת לכם, תיחלץ אתכם מן 'העשוי לכם במצרים'. הדבר 'העשוי' מייצג את המציאות השלמה כשלעצמה, במובן היותר קונקרטי וממשי. מציאות שכזו אינה זקוקה כלל ועיקר לכל הצטרפות והמשכיות¹⁶. הביטוי העמוק והכה נפלא, שמשה רבינו בוחר לתאר את מצב הגלות ואת העבדות המעיקה במתלעות המצרים של שעבודם, הוא 'עשוי לכם במצרים'. היינו, מציאות שהיא כולו אוביקט של מוגמרות, נטולת כל יכולת להיות 'נפקדת'. היינו, להצטרף ולהיות מצורפת ומיוחסת ברצף של משמעות. ומכאן למדנו, כי המשמעות של להיות 'גאול', הוא להיות חסר בדייקא, לשאוף אל השלמות שמעבר, זו המצטרפת והולכת עם הפקידה. וכמה הדברים מתחברים להפליא עם עניין המצה ואופייה החסר, כאשר דווקא היא המייצגת במובהק את בשורת החירות והגאולה. וכפי שעוד יבואר להלן.

את עניין הפקידה יש לראות כקשור לעניין הזיכרון, זאת במובן של גאולה מגבולות העצמיות האגואיסטית, המתחייבת כאשר אדם נעשה להורה. ע"ד מאמר הכתוב¹⁷: 'וְה' פִּקֹּד אֶת שְׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר'. כי מצב העקרות שבו כמו לכוד האדם בגבולות קיומו הנפסדים, מבלי שיש באפשרותו להמשיך את קיומו ומורשתו הלאה אל הדורות הבאים, הוא בהכרח הפכי ביותר למצב 'הנפקדות'. כך שאם נרצה, בפקידתם של ישראל ממצרים, הפכו הם לברי 'התייחסות'. להיות כשירים להורות ולהנחלת מורשתם הלאה בנצח הלאומי של האומה הישראלית¹⁸. וכפי שיבואר עוד להלן.

13. ע"ד מאמר חכמים (בבא בתרא קטו' ע"ב); 'גמירי דלא כליא שבטא'.

14. שמות לח' א'.

15. דבר שהעניק להם את מטרית ההגנה מפני גזירת הכליה שנגזרה על ראשם לאחר מעשה העגל. וכפי שפי' רש"י שם על אתר.

16. בקונטרס 'זיכרון בספר' לחג הפורים שפרסמתי לפני מספר שנים, עסקתי בהקשר זה אודות עניינו וטיבו של 'עשיו', שהוא מל' עשוי, שנולד שלם וכו'. בבחי' 'שור בן יומו קרוי שור' (בבא קמא סה' ב'). וראה במאמר חכמים המופלא (מס' ע"ז, יא' ב'): 'עוד אחרת יש להם ברומי, מביאים אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חגיר'. וכפי שפי' שם רש"י: 'אדם שלם: כנגד עישיו. אדם חגיר, כנגד יעקב'.

17. בראשית כא' א'.

18. והבט, כי הראשון שהבטיח לעם היהודי את גאולתם ממצרים, בל' של 'פקידה', היה יוסף: 'וַיֹּאמֶר

וכאן מקבל הכתוב שלפנינו את משמעות הרצף הנפלאה שלו, מתחילה מדגיש משה את עובדת הגילוי של ה' אלוהי אבותיכם, אלוהי אברהם יצחק ויעקב, וזה מה שמחבר אותו ישירות לבשורת 'הפקידה' את אשר עשוי במצרים. כאשר החיבור המידי הוא אל העתיד, דבר שלוקח אותנו לסיומו של הכתוב; 'אֶעֱלֶה אֶתְכֶם מֵעֵנִי מִצְרַיִם, אֶל־אֶרֶץ הַכְּנָעַנִי וְהַחִתִּי, וְהָאֳמֹרִי וְהַפְּרִזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי--אֶל־אֶרֶץ זְבַת חֶלֶב, וּדְבַשׁ'. כי או אז ניתן להגיע למימוש השלם והאולטימטיבי של שם 'הווייה'.

מן העבר אל העתיד בגאולת מצרים

הדברים מתחברים ישירות, לכתובים האמורים בהמשך¹⁹;

וַיִּדְבֹר אֱלֹהִים, אֶל־מֹשֶׁה. וַיֹּאמֶר אֵלָיו, אֲנִי ה'. וְאָרָא, אֶל־אֲבֹרָהֶם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב--בְּאֵל שְׂדֵי; וְשָׁמִי ה', לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּךָ, לְתֵת לָהֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן--אֶת אֶרֶץ מִגְרִיהֶם, אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהּ. וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי, אֶת־נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר מִצְרַיִם, מַעֲבִידִים אֹתָם; וְאֶזְכֹּר, אֶת־בְּרִיתִי. לְכֹן אָמַר לְבְנֵי־יִשְׂרָאֵל, אֲנִי ה', וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם, וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתָם; וְנִאֲלַתִּי אֶתְכֶם בְּזִרוּעַ נְטוּיָה, וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים. וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעַם, וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים; וַיִּדְעַתֶּם, כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. הַמוֹצִיא אֶתְכֶם, מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם, אֶל־הָאֶרֶץ, אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יָדִי, לְתֵת אֹתָהּ לְאֲבֹרָהֶם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב; וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרֶשֶׁה, אֲנִי ה'.

גם כאן נחשפים אנו לאופן הגילוי הראשוני של שם 'הווייה' לעם היהודי במצרים. וזאת בדיוקא במצבם הנוראי שם, כמצב ביניים המתקשר אל ברית האבות, ומצטרף אל התכלית העתידית. לפנינו בכתובים משורטט התהליך כולו, החל מברית האבות, עובר דרך נסי מצרים והגאולה, וכלה בבחירה הלאומית ומשם אל ההגעה התכליתית אל הארץ המובטחת. כאשר הכתוב האחרון, כמו סוגר המעגל מהראשית ועד האחרית:

וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם, אֶל־הָאֶרֶץ, אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יָדִי, לְתֵת אֹתָהּ לְאֲבֹרָהֶם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב; וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרֶשֶׁה, אֲנִי ה'.

יוסף אל אחיו אנכי מת ואלהים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לְאֲבֹרָהֶם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב" (בראשית נ' כד). כי סוד עניינו של יוסף הוא במידת ה'יסוד' האמונה על המשכה המתוקנת בזרע מכוון (ההיפך מעניין טומאת הקרי). יוסף הוא זה שלעולם רואה פני עתיד (חלומות יוסף וכו'), כך שהוא זה שבכוחו למשוך העבר ולתקוע בעתיד המכוון. כאשר 'עצמות יוסף' הם ביטוי עמוק לאופן שבו כביכול לא שולט המוות בעצמותיו, והם אלו שכמו מביאים את העם היהודי חזרה לארצו בעתיד (גם משיח בן יוסף עניינו ההכשרה לקראת העתיד השלם המתגלם במשיח בן דוד. ואכה"מ). כך שאין כמו יוסף, ההולם להתנבא על אותה 'פקידה' שתחלץ את העם היהודי ממה 'שעשוי להם במצרים'. ודו"ק.

19. שמות ו', ב'ח'

שם ההוויה החותם את כתוב זה, מסמל את ההוליוזם המלא המתממש בכל התהליך. כך מתגלה שם הוויה בתצורתו השלמה והאידיאלית.

ובכך מגיעים אנו לנגוע עמוקות בתמצית סוד העניין בו פתחנו: 'סיפור יציאת מצרים' וההנחלה לבנים לביל הסדר. והבט, כי תכלית כל נסי מצרים אינו אלא הסיפור לבנים וכפי המפורש בכתוב²⁰; 'וּלְמַעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנֵי בְנֶךָ וּבֶן-בְּנֶךָ, אֵת אֲשֶׁר הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם, וְאֶת-אֶתְנִי, אֲשֶׁר-שָׁמְתִי בָם; וַיִּדְעֶתָם, פִּי-אֲנִי ה'". כי הסיפור הוא האופן שבו נסי מצרים הופכים להיות חיים ונוכחים ברצף הזיכרון האינסופי. כך הם הולכים ומצטרפים אל סיפור 'ההוויה' השלם. או אם נרצה, האופן שבו 'העשוי' הופך להיות 'פקוד' ונזכר. כי הסיפור לעולם עניינו חיבור וצירוף, להפוך אירועים בודדים ומקומיים, לכאלו הקיימים בתוך רצף והקשר רחב ושלם, כחלק בלתי נפרד מאלו שקדמו להם וכשזורים ומצטרפים לאלו שיבואו אחריהם.

זהו מהותו של הסיפור לבנים, החידוש הגדול במתכונת הייחודית של 'סיפור יציאת מצרים' לביל הסדר: מחד, הזדקקות אל העבר באופן היותר חי וממשי, ומאידך, משיכת והעברת כל זה אל העתיד. היינו, אל הבנים ובני הבנים. כך גם זהו הביטוי התודעתי – מנטאלי היותר מובהק של תופעת החירות, היכולת להיגאל מחשכת הכאן ועכשיו (היחסים והלכודים בנפסדות תנועת הזמן מן העבר אל העתיד), וטרנספורמציה למצב של שלמות בזמן, שבו העבר והעתיד מתלכדים והופכים להיות יחידה שלמה של 'הווה'. של גאולה נצחית ואינסופית. מצב של: 'וַיִּדְעֶתָם, פִּי-אֲנִי ה'".

מן העבר אל העתיד כמתכונת הסיפורית האולטימטיבית

ועפ"י דברינו המתלבנים במאמר זה, כמה יפה להתבונן במתכונת הסיפורית של סיפור יציאת מצרים, כפי שהיא באה לידי ביטוי בסדר ההגדה. וננסה להתחקות אודות הדגם המדויק והמכוון ביותר של הסיפור כפי שבא לידי ביטוי בהוראה ההלכתית. וכך ל' המשנה²¹: 'ולפי דעתו של בן אביו מלמדו מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש²² מארמי אובר אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה'. ולכאורה אין קשר בין שתי ההלכות האמורות כאן. מחד, האופן שבו יש לאב להתאים את הסיפור ליכולתו התבונית/מנטאלית של בנו, לצד ההלכה המורה ע"כ כי יש לפתוח בגנות ולסיים בשבח, מ'ארמי אובר אבי' עד סוף כל הפרשה שם (כפ' 'כי תבוא').

בגמ'²³, מוצאים אנו את מחלוקתם הידועה של רב ושמואל, אודות הלכה זו של 'התחלה בגנות וסיום בשבח': 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות רב אמר מתחלה עוברי

20. שמות י' ב'

21. פסחים קטז' ע"א

22.

23. שם.

עבודת גלולים היו אבותינו. ושמואל אמר עבדים היינו'. מחלוקת זו נוגעת בשאלה, עד לאיזו נקודת 'עבר' רחוקה יש לנו להזדקק בסיפור, כך שהוא ייעשה שלם ו'הווה' ביותר. לדעתו של רב, העובדה שנקודת המוצא של העם היהודי היא שלילית, בכך שאבותינו היו עובדי אלילים, לא אך שאינה סותרת את הסיפור, אלא אדרבה, מהווה צירוף מובהק וטבעי של סיפור 'העבר' שהוא אל המוטיב המרכזי של הסיפור, זאת בכך שהוא מעיד על האופן שבו הסיפור אינו אלא האופן שבו העולם צועד אל שלמותו, ממקום של חסר בראשיתו, למקום של תיקון ותכלית מוסרית באחריתו.

זאת לעומת דעתו האמורא שמואל, ולפיה די לסיפור לגעת בהשתלמותו של הפרטיקולרית של העם היהודי (במנותק מן ההקשר האוניברסלי), ולכך ניתן לפתוח במרכיב השלילי של עובדת 'עבדים היינו'. וכבר כתב הרי"ף על אתר וכן פסק הרמב"ם²⁴, הן כדעתו של רב והן כדעתו של שמואל, וכפי שאנו אכן נוהגים הלכה למעשה, בנוסח ההגדה שלפנינו. אך עכ"פ, הצד השווה שבהם, שלדעת שניהם יסוד השלילה הנעוץ בראשיתו של הסיפור, הוא קריטי ואינהרנטי ביצירת התבנית הסיפורית ההולמת.

ההגדה לבנים כמימושה של הנכחת ההווה

וכאן באים אנו בסוד ביאור הדברים בהם פתחנו את מאמר זה. ונפתח בל' המשנה²⁵ אותה הבאנו בריש המאמר:

**'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים
שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'**

את ההוראה כי 'בכל דור ודור חייב אדם וכו', ניתן לראות למעשה כפסגת הגשמת 'ההווה'. האופן שבו בזכות הסיפור נחלצים אירועי הניסים הדרמטיים ההם במצרים אי שם לפני כמה אלפי שנים, והופכם להיות נוכחים ב'הווה' נצחי. חובה זו מוטלת על כל איש מישראל כאדם פרטי, בכוחו להשתמש בכושר תודעתו להפוך את הדברים ההיסטוריים ההם, לחיים והווים, תקפים ורלוונטיים בתכלית. וכאן המשנה ממשיכה ומלמדת אותנו לאלתר, לא רק מהיכן היא למדה את הוראה זו, אלא אף באופן מהותי, מה סודה של 'הנכחה' הוות זו? וע"כ באה התשובה; 'שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה וכו'. ההגדה לבן, היינו ההמשכה מן העבר אל העתיד, או במילים אחרות, הפיכת האירועים ההם ל'סיפור' במתכונתו השלמה, בהכרח יוצרת את תוצאת ה'בכל דור ודור חייב וכו'.

ובינו זאת בינה, כי לא אך לימוד מקראי של כתוב אחד גרידא יש כאן בהגותם של חכמי המשנה, אלא הבנה מהותית ושיטתית באופן שבו בוחרת התורה לשזור את עניין זה של 'ההגדה לבנים'. והדברים הולכים ומתפרשים לאורכם ורוחכם של הכתובים העוסקים

24. פ"ז מהל' חמץ ומצה הל' ד'.

25. מס' פסחים קטז' ע"ב

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבֹו וְאֵת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׂתִי אֶתְתִּי אֵלָה בְּקִרְבּוֹ. וְלִמְעַן תִּסְפַּר בְּאָזְנִי בְּנֶךְ וּבֶן בְּנֶךְ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת אֶתְתִּי אֲשֶׁר שְׂמַתִּי בָם וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה'²⁶

בכתובים אלו שנאמרו למשה עוד בעת שהעם היהודי היה משוקע עמוקות בגלות מצרים, כבר אז באה הוראתו של אלוהים למשה, כי תכלית כל הניסים והנפלאות העומדים להתחולל במצרים, אינה אלא: 'למען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר וכו'. ובוודאי שהדברים מתמיהים במאוד, הלא תכלית כל הניסים הוא להוציא את ישראל ממצרים (ואף עניין הגילוי האלוהי, אשר גם הוא לכאורה תכליתו באותה נקודת זמן), ומה עניין הסיפור לכאן כבר בנקודת זמן מוקדמת שכזו? אלא כי בהכרח, תכליתם ומשמעותם של כל אותם ניסים ונפלאות נגזרות מאופן הפיכתם לסיפור. לאפשר לאותו יהודי, אי שם בעוד אי אלו אלפי שנים, לצרף את דעתו אל גילוי ההווה השלם. כך שמחויבותו של העם היהודי ל'סיפור', היא בשורשה מחויבות לעצם הגילוי. אותו גילוי של 'שם הוויה', כפי האמור בריש פ' וארא, יכול וראוי להתממש אך ורק לו תתקיים מחויבות עמוקה בבסיס האתוס של האומה הישראלית; 'לספר באוזני בנך ובן בנך וכו'. וכמה א"כ, סופו של כתוב זה נקרא כמן חומר; 'וידעתם כי אני יי-הויה'.

והדברים ממשיכים להתפרש בפרשה שבה מורה משה רבינו לעם היהודי על קרבן הפסח (שגם היא נאמרה לעם היהודי עוד קודם לצאתו ממצרים):

וּשְׂמַרְתֶּם, אֶת הַדָּבָר הַזֶּה, לְחַק לָךְ וּלְבְנֶיךָ, עַד עוֹלָם. כֹּה וְהָיָה כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ, אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר; וּשְׂמַרְתֶּם, אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת וְהָיָה, כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם: מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת, לְכֶם. וְאָמַרְתֶּם זָכַח פֶּסַח הוּא לָהּ, אֲשֶׁר פִּסַּח עַל־בְּתֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם, בְּנִגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם, וְאֵת־בְּתֵינוּ הִצִּיל; וַיִּקַּד הָעָם, וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ²⁷

גם פה, ההוראה על ההגדה לבנים, איננה מובנת. מה יש לדבר בנקודת זמן זו עוד קודם לצאתם ממצרים, אודות התשובה העתידית הראויה אל אותם הבנים שישאלו 'מה העבודה הזאת לכם?!' וביתר שאת, מה יש לדבר כעת על 'כי תבואו אל הארץ וכו'? כמה הקדמת המאוחר ישנה כאן.

אלא כי זאת מהות כל עשיית הפסח וכו' האפשרות להפוך את האירועים לסיפור, כך שעל מנת שזה יוכל לקרות, יש בהכרח צורך בנוכחותם של הבנים ובהעברה להם את תכנו הפלאי של הסיפור. זאת תהיה ההשלמה המלאה של התנועה מן העבר אל העתיד, היוצרת

26. שמות י' - א', ב'.

27. שם יג', כד'-כו'.

את ההווה. ובהקשר זה אזכורה של התקופה העתידי/עתידינית: 'כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ, אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר' הוא מרכזי ומהותי, כאשר תקופה זו משמט כארכיטיפ של 'העתידי' האוטופי ההוא, אליו נושק העבר ומכונן את חוויות ההווה.

ועפ"י²⁸ אמרתי לפרש דברי הכתובים בס' נחמיה²⁸ ואשר אותם אנו אומרים מידי בוקר בפסוקי דזמרה של תפילת השחרית:

וְכָרוֹת עָמוּ הַבְּרִית לְתַת אֶת־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַחֲתִי הָאֲמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוּסִי
וְהַגְּרָגְשִׁי, לְתַת לְזֹרְעוֹ; וְתִקֵּם, אֶת־דְּבָרֶיךָ, כִּי צָדִיק, אָתָּה. וְתֵרָא אֶת־עֲנִי
אֲבֹתֵינוּ, בְּמִצְרִים; וְאֶת־זַעֲקָתָם שְׁמַעְתָּ, עַל־יַם־סוּף. וְתִתֵּן אֶתְּךָ וּמִפְתִּים
בְּפָרְעָה וּבְכָל־עַבְדָּיו, וּבְכָל־עַם אֶרְצוֹ כִּי יָדַעְתָּ, כִּי הִזִּידוּ עָלֶיהֶם; וְתַעַשׂ לָךְ
שֵׁם, כְּהַיּוֹם הַזֶּה'

כריתת הברית לנתינת הארץ היא המוזכרת בראש ואודות האופן שבו האל קיים את דברו. כאשר לאחר מכן, עובר התיאור לראיית האלוהים את עוני אבותינו במצרים ואת זעקתם וכו', בעוד שקיום הברית בנוגע לגאולת ישראל ממצרים התרחש הרבה קודם לנתינת הארץ. אלא כי אופן הצגת הדברים כאן, הוא כסופו הנעוץ בתחילתו. כריתת הברית וקיומו בפועל בנתינת הארץ לישראל, היא האופן שבו העתידי השתלם עם העבר. כך קיבלו אותם 'אתת ומפתים בַּפְּרָעָה וּבְכָל־עַבְדָּיו, וּבְכָל־עַם אֶרְצוֹ' את מימוש הסיפורי האולטימטיבי.

וכמה יפה מוטעם סיום ל' הכתובים בהקשר הזה; 'וְתַעַשׂ לָךְ שֵׁם, כְּהַיּוֹם הַזֶּה'. כי 'שם' סתם, הוא שם הוויה במלוא תפארת התגלותו, כאשר העבר נושק ומשתלם בעתיד וחוזר חלילה. התגלותו האולטימטיבית של אותו 'השם' באה לידי ביטוי: 'כְּהַיּוֹם הַזֶּה'. היינו, באופן שבו מתחוללת התמזגות בין ממדית, זו המגולמת בממד ההווה. זהו פשרו של אותו 'היום הזה', יום שכולו ארוך, יום שכולו הווה.

על האימפריה המצרית – כמציאות בלתי מתייחסת

אם ב'חיי נצח' עסקינו, הרי שמן הראוי להזכיר, כי אחד מעיסוקיה היותר אובססיביים של התרבות המצרית, היה בניסיון זה בדיוק; לזכות בחיי נצח. האמונה המצרית שעמדה מאחורי מאמציהם האדירים בבניית הפירמידות ופיתוחה של תרבות החניטה וכו', גרסה כי יכולתו של אדם לזכות בחיי נצח ולהיגאל מכיליונו המוחלט של המוות, נגזרת ונקבעת עד כמה שגופו מצליח להישמר באופן המיטבי ביותר. דהיינו, הכאן ועכשיו הגופני – ממשי, הוא הקובע את גורלו של אדם, ומעניק לו את ההזדמנות 'להמשיך הלאה', להנציח את חייו בחיי אלמוות. בעומקה של גישה מוכמנת האמירה שבסופו של דבר 'העתידי' אינו מתקיים כתכלית ייעודית הנמצאת הרבה מעבר לכאן ועכשיו הגופני, אלא אדרבה, היא תלויה בו באופן סימביוטי עמוק.

28. נחמיה ט', ח"י'

שלילת מגמה תנועתית זו אליו בסיפורה של האנושות והבריאה בכלל, לא התייחסה לתפיסתם אך בנוגע אל 'העתיד' של חיי הנצח, אלא נגעה אף בתפיסת ה'עבר' הראשיתית. וכך מתאר הנביא יחזקאל²⁹ את פרעה מלך מצרים המייצג את הגדול של התרבות המצרית; 'אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֹרִי, וְאָנִי עֲשִׂיתָנִי'. זאת תפיסה המזהה את נקודת הראשית של ההוויה, מיניה וביה. המְצָרִיּוֹת איננה נגזרת מכל מציאות קדומה לה, אלא היא בהגדרתה סיבת עצמה. כך שאם תפיסת ה'הווה' היהודית נגזרת דווקא מתוך הסיפור, היינו, בהזדקקות אל מלוא תנועת ההתייחסות, מן העבר הראשית ועד העתיד האחרית³⁰, הרי שתפיסת ה'הווה' המצרית נגזרת דווקא מתוך ניתוק מוחלט של כל צורת התייחסות, אם לפנייה ואם לאחריה. זה מה שעושה את כל ההבדל בין אלילות פגנית שאחריה עדי אובד, להסתופפות אמונית – מונותאיסטית, בצל הוויה והצטרפות אל שלמותה האינסופית³¹.

אלו א"כ אותם המְצָרִים שכמו סוגרים על ההיות המצרי. מציאות שהיא נטולת כל התייחסות, לא בזיקה אל העבר הראשית, ולא אל המציאות העתידית שמעבר לכאן ועכשיו. ובתוך מלכודת שעבודית – תרבותית הזו, היה נתון העם היהודי בשנות שעבודו במצרים. אך סוד גאולתם גם ממעמקי אופל תרבותיים ומוסריים שכאלו³², נבעה מתוך עובדת הצלחתם לשמור על זהותם המתייחסת והפרטיקולרית, גם בעודם משוקעים כה עמוק במציאות בלתי מתייחסת הזו. וכפי שמופיע בל' חכמים³³:

'והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם, כנגד ד' זכויות שבידם. שלא שנו את לשונם, ולא חילפו את שמלותם, ולא גילו את סודם, ולא בטלו ברית מילה. ובמק"א³⁴; 'ויהי שם לגוי, מלמד שהיו ישראל מצוינים שם, שהיה מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצרים'.

29. יחזקאל כט' ג'

30. מה שמעמיד את תפיסת האמונה היהודית, כמושתת דווקא על תפיסת האדם את עצמו והווייתו, כמציאות שסיבתם ואחריתם היא בהכרח מעבר ומחוץ לעצמו המסוים. או באופן אחר, כעלול ולא כעילה.

31. וראה כי שלא כפי' לעיל אודות משמעות השם 'אהיה אשר אהיה', אשר נמסר למשה להעביר לבני ישראל, פי' הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פ' ס"ג) אודות המשמעות הפילוסופית של שם זה; 'הנה זה ביאור עניין שהוא מצוי שלא במציאות. נמצא תמצית אותו העניין ופירושו כך: 'המצוי אשר הוא המצוי', כלומר: מחויב המציאות,, וזה הוא אשר הביא עליו ההוכחה בהחלט, שיש שם דבר מחויב המציאות, לא נעדר ולא יעדר'. והדברים מתיישבים עם דברינו כאן אודות המצויות שדווקא היא זו הרואה את עצה כ'מצוי אשר הוא מצוי'. וכנגד זאת, התגלה למשה גילוי זה אודות טיב היותו של האל-והים. ובעומק הדברים, ניתן אף ליישב את קריאה זו של הרמב"ם עם קריאתנו לעיל, כקריאה משלימה. ואכהמ"ל.

32. וכפי שמופיע בדברי חכמים (מדרש תהלים א, כ; טו, ה, וזהר תרומה קע; ילקוט ראובני בשלח סי' פכ, פט): אודות טענתם של מלאכי השרת לפני המקום, לפני גאולתם של ישראל ממצרים, אודות אופיים המוסרי; הללו עובדי עבודה-זרה והללו עובדי עבודה-זרה.

33. מדרש לקח טוב (הנקרא גם 'פסיקתא זוטרתא לרבינו טוביה ב"ר אליעזר) פרשת וארא.

34. שם פר' כי תבוא.

לפנינו תיאור נפלא לאופן שבו אופיים הגם 'נטול ההתייחסות' של התרבות המצרית, לא הצליח לחדור ולקעקע את זהותם היהודית 'המתייחסת'. ואך בזכות כך זכו לכל אותם ל' של גאולה, עדי הגאולה העתידית השלמה. והדברים מתחברים להפליא לדברינו לעיל אודות כתובים אלו.

הנביא יחזקאל שם בנבואתו האמורה, ממשיך לנבא אותו אחריתה המרה של מצרים בגין תפיסתם זו הפגאנית³⁵:

'לִכֶּן, כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה, הִנְנִי מְבִיא עֲלֶיךָ, חֶרֶב; וְהִכְרַתִּי מִמֶּךָ, אָדָם וּבְהֵמָה. וְהִיְתָה אַרְץ מִצְרַיִם לְשִׁמְמָה וְחֶרְבָּה, וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה': יַעַן אָמַר יְאֹר לִי, וְאֲנִי עָשִׂיתִי. לִכֶּן הִנְנִי אֵלֶיךָ, וְאֶל־יְאֹרֶיךָ; וְנָתַתִּי אֶת אַרְץ מִצְרַיִם, לְחֶרְבוֹת חֶרֶב שִׁמְמָה, מִמְּגֹדֵל סוּנָה, וְעֵד־גְּבוּל פּוֹשׁ. לֹא תַעֲבֶר־בָּהּ רֶגֶל אָדָם, וְרֶגֶל בְּהֵמָה לֹא תַעֲבֶר־בָּהּ; וְלֹא תִשָּׁב, אַרְבָּעִים שָׁנָה. וְנָתַתִּי אֶת אַרְץ מִצְרַיִם שִׁמְמָה בְּתוֹךְ אַרְצוֹת נְשָׁמוֹת, וְעָרֶיהָ בְּתוֹךְ עָרִים מְחֻרְבוֹת תִּהְיֶינן שִׁמְמָה, אַרְבָּעִים, שָׁנָה; וְהִפְצַתִּי אֶת־מִצְרַיִם בְּגוֹיִם, וְזָרִיתִים בְּאַרְצוֹת.'

לפנינו תיאור מצמית אודות האופן שבו נגזרת כליה מוחלטת על התרבות המצרית, לעשותה למציאות שהיא נטולת כל עתיד. ולהדיא בדברי הנביא, גזירה זו נגזרת מעובדת; 'יען אמר יאר לי, ואני עשיתי'. הווה אומר, באשר מדובר בתרבות שכתרה לחלוטין את ההתייחסות אל העבר הראשיתי, בהכרח תיכרת הימנה כל תקווה לקיום עתידי. ודו"ק בזה היטב.

מכת בכורות – גילוי סוד הנצח בשם הוויה

הגילוי של שם 'הווייה' באותו לילה פלאי של גאולת מצרים, פעל לשני הצדדים; האחד על דרך השלילה; היינו, בגזירת המוות שניחתה על האפשרות האמתית לנצחיות מצרית. היינו כדברי הכתוב³⁶: 'יִהְיֶה בְּחֻצֵי הַלַּיְלָה נֹחַ הַכָּה כָּל בְּכוֹר בְּאַרְץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרֹעָה הַיֹּשֵׁב עַל כֶּסֶאֱו עַד בְּכוֹר הַשָּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה'.

וכפי שכבר נאמר בהוראה האלוהית המקדימה על מכה זו³⁷:

'וְעַבְרַתִּי בְּאַרְץ מִצְרַיִם בְּלַיְלָה הַזֶּה וְהִפִּיתִי כָּל בְּכוֹר בְּאַרְץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֻשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'.'

ולכאורה מה קשר ישנו בין 'כל בכור בארץ מצרים וכו', לבין אותם 'אלוהי מצרים'? אלא

35. יחזקאל כט', ח"י יא'

36. שמות יב' כט'.

37. שמות יב' יב'.

כי עניין 'אלוהי מצרים', הנם אותם כלים וטכניקות שכמו יש בידם לחקוק עצמם ב'הווה' שהוא סיבת עצמו (כמתבאר לעיל).

אך יותר ממה שמכה זו הייתה נגטיבית, כנגד הבכורות המצריים וכו', היה בה יסוד פוזיטיבי מובהק. גילוייה משדרד המערכות, העלה על נס – כזה לעומת זה, דווקא את הבכורות הישראליים, וממילא את מושג 'היִשְׂרָאֵלִיּוֹת'. את הנצח העתידי של האומה הישראלית שלמעשה נולדה והגיעה לעולם באותו הלילה. או אם נרצה, את אפשרות האמת להיות חקוקים בהווה של נצח. היינו, כאמצעות הסיפור וההעברה מן העבר אל העתיד. זהו הגילוי המופלא האצור באותה 'פסיחה'. בחירה בין אלו שתוצאת הווייתם הנה כיליון וחידלון מוחלט, לבין אומה שהווייתה נחקקת בלילה זה בנצח אלמותי.

וכמה הדברים מתחברים עם הכתובים האמורים, בנוגע לתשובת האב לבנים: 'וְהָיָה, כִּי־יֵאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם: מַה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת, לָכֵם. וְאָמַרְתֶּם זָבַח־פֶּסַח הוּא לָהּ, אֲשֶׁר פָּסַח עַל־בְּתִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם, בְּנַגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם, וְאֶת־בְּתִינִי הֲצִיל; וַיִּקַּד הָעָם, וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ'. התשובה לבנים נעוצה בדיוקא באותה 'פסיחה' שבה נבחרו בכורי ישראל להיות אלו שאליהם נמשך הסיפור ונשזר עם מציאות העבר, ומתוך כך יצירת ההווה היהודי האינסופי.

ואם אכן כנים דברינו, בכך שמכת בכורות והגילוי האצור בהם, הוא למעשה ההגשמה המלאה של אפשרות התכוננותו של 'הסיפור' וממילא התחברות והנכחה של 'שם הוויה' בתצורתו השלמה, כמה יפה לקרוא את ל' של בעל ההגדה, על יציאת מצרים בכלל, והכתוב העוסק במכת בכורות באותו הלילה בפרט:

"וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם – לֹא עַל יְדֵי מְלָאָךְ, וְלֹא עַל יְדֵי שָׂרָף, וְלֹא עַל יְדֵי שְׁלִיחַ, אֲלֵא הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּכַבּוּדוֹ וּבְעֶצְמוֹ. שָׁנְאֵמַר: וְעַבְרַתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֹּה, וְהַכִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה, וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים. אֲנִי ה'. וְעַבְרַתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֹּה – אֲנִי וְלֹא מְלָאָךְ; וְהַכִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם – אֲנִי וְלֹא שָׂרָף וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים – אֲנִי וְלֹא הַשְּׁלִיחַ; אֲנִי יְיָ־ה־רֹה. אֲנִי הוּא וְלֹא אַחֵר"

כי באשר באירוע זה נוצרה לראשונה אפשרות המימוש של גילוי 'שם הוויה', הרי כי בהכרח הגילוי שהתגלה בו, היה בלתי אמצעי בהחלט. הגילוי השלם במלוא תפארתו ומשמעותו המטלטלת. ודו"ק.

קריאה מסכמת בהוראת המקרא למימושו של ההווה

ולהשלמת התמונה המקראית, אין הולם יותר מהמצאת דברי הכתובים בשלהי פר' בא, שמו מסכמים בעדנו את כל האמור עד כה:

וַיִּדְבַר ה', אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר. קִדְשֵׁ-לִי כָל-בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל-רֶחֶם, בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל--
 בְּאָדָם, וּבַבְּהֵמָה: לִי, הוּא. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָעָם, זָכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר
 יֵצְאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים, כִּי בַחֲזֹק יָד, הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה; וְלֹא יֵאָכֵל,
 חֶמֶץ. הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בַּחֲדָשׁ, הָאֶבִּיב. וְהָיָה כִּי-יִבְאֶךָ ה' אֶל-אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי
 וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי, אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךָ לֵתֵת לְךָ, אֶרֶץ זֹבַת חֶלֶב,
 וַיִּדְבַּשׁ; וְעַבַדְתָּ אֶת-הָעֶבֶדָה הַזֹּאת, בַּחֲדָשׁ הַזֶּה שְׁבַעַת יָמִים, תֹּאכַל מִצַּת; וּבַיּוֹם,
 הַשְּׁבִיעִי, חֵג, לֵה'. מִצּוֹת, יֵאָכֵל, אֶת, שְׁבַעַת הַיָּמִים; וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ חֶמֶץ, וְלֹא-
 יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֵר--בְּכָל-גְּבֻלְךָ. וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ, בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: בַּעֲבוּר זֶה, עָשָׂה
 ה' לִי, בְּצֵאתִי, מִמִּצְרַיִם. וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל-יָדְךָ, וּלְזִכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ, לְמַעַן
 תִּהְיֶה תּוֹרַת ה', בְּפִיךָ: כִּי בְיַד חֲזָקָה, הוֹצִיאָךָ ה' מִמִּצְרַיִם. וְשִׁמְרַת וְשִׁמְרַת אֶת
 הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֵדָה מִיָּמִים יְמִימָה. וְהָיָה כִּי-יִבְאֶךָ ה', אֶל-אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי,
 כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ, וְלְאַבְתָּיִךָ; וּנְתַנָּה, לְךָ. וְהָעֶבֶרֶת כָּל-פֶּטֶר-רֶחֶם, לֵה'; וְכָל-
 פֶּטֶר שֹׁגֵר בַּהֵמָה, אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזֹּכְרִים--לֵה'. וְכָל-פֶּטֶר חֶמֶר תִּפְדֶּה בִּשְׂהָ,
 וְאִם-לֹא תִפְדֶּה וְעַרְפָּתוֹ; וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָךָ, תִּפְדֶּה. וְהָיָה כִּי-יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ,
 מָחָר--לֵאמֹר מַה-זֹּאת: וְאָמַרְתָּ אֵלָיו--בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם, מִבֵּית
 עַבְדִּים. וְהָיָה, כִּי-הִקְשָׁה פִּרְעֹה לְשַׁלְּחָנוּ, וַיַּהַרְג ה' כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם,
 מִבְּכוֹר אָדָם וְעַד-בְּכוֹר בַּהֵמָה; עַל-כֵּן אֲנִי זֹבַח לֵה', כָּל-פֶּטֶר רֶחֶם הַזֹּכְרִים,
 וְכָל-בְּכוֹר בְּנֵי, אֶפְדָּה. וְהָיָה לְאוֹת עַל-יָדְכָה, וּלְטוֹטַפֶּת בֵּין עֵינֶיךָ: כִּי בַחֲזֹק יָד,
 הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם'.

כתובים אלו המסכמים את סיפור יציאת מצרים והנגזרת האופרטיבית הימנה, משרטטים בעדנו באופן מופתי, את המשמעות של אירועים אלו. ניתן לומר כי הכתוב המורה על 'למען תהיה תורת ה' בפִיךָ', הוא משקף את התכלית היותר אידיאלית של כל סיפור יציאת מצרים. ביטוי זה של 'תהיה תורת ה' בפִיךָ', מסמל יותר מכל, את הרלוונטיות והנוכחות ההוות. היינו, שהתורה תהיה משהו ממשי שניתן לטעום בפה, לא משהו רחוק שאך ניתן לקרוא ולשמע אודותיו.

לשם כך, באה ההוראה על אופן ההנחלה של מאורעות הנסים במצרים. שלושה אלמנטים עיקריים אמורים בכתובים אלו; אכילת המצות והימנעות מאכילת החמץ שבעת ימים, קידוש הבכורות, וההוראה לבנים.

המצה, היא חסרה בהגדרתה, כמן מצע ראשוני ובסיסי שממנו ניתן להמשיך לכיוונים והקשרים שונים ומשונים. ולעומת החמץ, שהוא מוצר מוגמר וכמו הגיע אל תכליתו המלאה. זה מחבר אותנו לשני האלמנטים הנוספים: הבכורות עניינם כאמור, תוצאת הזרע המבטיחה את ההמשכיות והתנועה. ובהקשר של בכורות אדם (ישראל) בדייקא, את האפשרות לקיים ולהעביר את הסיפור כדבעי. וזה מה שמקשר אותנו להוראה הכפולה בכתובים האמורים, אודות חובת ההגדה לבנים. וכפי שכבר הצבענו לעיל, הכתובים מורים לנו מפורשות את הזיקה בין ההיגד לבנים לבין סיפור הכאת בכורי מצרים מחד, והצלת

”וְהָיָה כִּי־יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ, מַחְרֵ־לְאֹמֵר מַה־זֹּאת: וְאָמַרְתָּ אֵלָיו־בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם, מִבֵּית עַבְדִּים. וַיְהִי, כִּי־הִקְשָׁה פִּרְעֹה לְשַׁלְּחָנִי, וַיַּהַרְגֵהוּ כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִבְּכֹר אָדָם וְעַד־בְּכוֹר בְּהֵמָה: עַל־כֵּן אָנִי זֹכֵחַ לַה', כָּל־פֶּטֶר רַחֵם הַזְּכָרִים, וְכָל־בְּכוֹר בְּנֵי, אֶפְדָּה. וְהָיָה לְאוֹת עַל־יְדֹכָה, וְלִטּוֹטְפַת בֵּין עֵינֶיךָ: כִּי בְּחֹזֶק יָד, הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם”

גם ההוראה על 'אות על ידכה וטוטפות בין עיניך, עניינם הנכחה קיומית, פרקטית וממשית בתכלית.

הסיפור לבנים כמתכונת המכוונת ליצירת ההווה הנוכח:

וכאן מתחברים אנו לדברי הרמב"ם האמורים בריש המאמר:

‘מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצריים, בליל חמישה עשר בניסן--שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם" (שמות יג,ג), כמה שנאמר "זכור את יום השבת" (שמות כז). ומניין שבליל חמישה עשר--תלמוד לומר "והגדת לבנך, ביום ההוא לאמור: בעבור זה" (שמות יג,ח), בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים--חייבים לספר ביציאת מצריים; וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משוכח. מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו--שנאמר "והגדת לבנך" (שמות יג,ח). לפי דעתו של בן, אביו מלמדו’

הרמב"ם פותח במצווה בזכירת העבר. היינו 'בניסים ונפלאות שנעשו וכו'. אלא שכאן הוא בא בשאלה, מניין שדווקא בליל חמישה עשר בניסן? תשובתו היא לא אך מן צורת לימוד מקראית גרידא, אלא הוראה מהותית ופנימית בטיבה של זכירה זו: 'תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור, בעבור זה וכו'. בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'. המצה והמרור בהקשר זה, אינו כתלייה טכנית גרידא, אלא כזיקה מהותית פנימית. המצה והמרור הם אלו שבאים ומצטרפים אל הסיפור, הופכים להיות רלוונטיים ומשמעותיים, חיים וקיימים, בזכותו של אותו סיפור. הוי אומר, אין מקום למצה והמרור שלא במסגרת ה'היות' של הסיפור³⁸. משמעותם היא רק עד כמה הם מצטרפים אל אותו 'חייב אדם

38. הדברים כמובן מתחברים למאמר הפותח של המשנה שם; 'רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'. מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'. מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבוי תינו במצרים שנאמר, וימררו את חייהם וגו'. כי כאן להדיא רואים אנו, את התלות של הסיפור בהמחזה ההוות של המצה והמרור. איך הסיפור כמו 'מחיה' את המצה והמרור, ואיך המצה והמרור כמו הופכים את הסיפור למציאות נוכחת, חיה ונושמת. והדברים מתקשרים למחלוקת הראשונים אודות פשרו של אותו

לראות את עצמו וכו'. או בדויקא כל' הרמב"ם³⁹: חייב אדם להראות את עצמו וכו'. כך שכאשר מביא הרמב"ם, את הכתוב של 'והגדת לבנך וכו', אינו עושה זאת אך למען חלק הסיפא של הכתוב ב'בעבור זה וכו', אלא אף בעבור חלקו השני 'והגדת לבנך'. היינו, שומה בלילה הזה לייצר את 'ההווה האולטימטיבי'. ואין דרך הולמת לעשות זאת, מלעלות ולשחזר את העבר הרחוק, אותם 'מצות ומרורים'. כאשר הם תכליתם להעביר ולמשוך את הסיפור הלאה אל הדורות הבאים. היינו, 'והגדת לבנך'. כך בכוחה של מתכונת סיפורית זו, להטרים את העבר באופן השקתו אל העתיד, ובכך לחקוק את שני ממדי זמן אלו בנוכחות של הווה אינסופי.

ומכאן מגיעה ההלכה הנוספת: 'מצווה להודיע לבנים וכו'. וברי הדבר שאף לדעת הרמב"ם אין כאן שתי מצוות שונות, אלא חידוד נוסף של המתכונת הסיפורית השלמה, 'להודיע לבנים'. זאת ההמשכה אל העתיד האולטימטיבית. כך יתקיים המימוש היותר מכוון של 'סיפור יציאת מצרים' בלילה הזה. אך עדיין, כפי שטורח הרמב"ם לחדד להבהיר זאת בהל' ב', אף מי שאין לו בן, ואפילו חכמים גדולים וכו'. היינו, גם מי שאין לו זכה באפשרות להעביר את הסיפור לדורות הבאים, עליו להיות במקום שבו הסיפור הולך ונוכח עמו. כך שלעולם אל לו לאיש הישראלי לנוח על זרי הדפנה של ידיעות העבר שלו, כי אלו יישארו כריקות ונעדרות משמעות, במידה ולא תלכנה ותצטרפנה אל הסיפור ההווה, ההולך ונמשך מן הימים ההם אלי העתיד המתוקן והתכליתי.

והדברים מפורשים עוד יותר בדברי הרמב"ם בס' המצוות⁴⁰:

'הציווי שנצטוונו לספר ביציאת מצרים כליל ט"ו בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מה שיוסיף לספר ולהאריך בדברים בהגדלת מה שעשו בנו ומה שענו אותנו המצרים ואיך נפרע לנו ה' מהם, ולהודות לו יתעלה, על כל החסד אשר גמלנו הרי זה משבח, כמו שאמרו: "כל המאריך לספר יציאת מצרים, הרי זה משבח". והכתוב שבא לנו בצווי זה הוא אמרו יתעלה: "והגדת לבנך ביום ההוא". ובא הפירוש: 'והגדת לבנך – יכול מראש החודש? תלמוד לומר: ביום ההוא, אי ביום ההוא – יכול מבעוד יום? תלמוד לומר: (בעבור זה): לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחין לפניך", כלומר: מתחילת הלילה חייב לספר. ולשון המכילתא: מכלל שנאמר 'והיה כי ישאלך בנך' יכול אם ישאלך אתה מגיד לו: ואם לאו – אין אתה מגיד לו? תלמוד לומר: והגדת לבנך – אף על פי שלא שאלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן; בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מניין? תלמוד לומר: ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה" וכבר ידעת לשונם: "אפילו כולנו חכמים, כולנו

³⁹ לא יצא ידי חובתו, האם הוא ביחס למצה ומרור (דעת הרז"ה ועוד), או שמא אודות חובת סיפור מצרים. אך כך או כך, לשתי הדעות גם יחד, רואים אנו במובהק את התלות בין השניים הללו.

³⁹ פ"ז מהל' חו"מ הלכה ו'.

⁴⁰ מצוות עשה קנז'.

נבונים, כולנו יודעים את התורה – מצווה עלינו לספר יציאת מצרים". וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בסוף פסחים'.

כאן מפורש להדיא בדבריו, כי את מצווה זו של סיפור יציאת מצרים, אין אנו לומדים אלא מאותו כתוב של 'והגדת לבנך', וכי אין כאן לפנינו אלא מצווה אחת: **סיפור יציאת מצרים באמצעות ההגדה לבנים**. ההוראה על הסיפור הבאה באופן של 'כפי צחות לשון המספר', עניינה ההנכחה בהווה. כל סיפור שלא יהיה בו יסוד ספונטני וטבעי בעבור המספר (ובהתאמה מלאה לאופיו המנטאלי/קוגניטיבי), יגרע מאותה הנכחה הוות רלוונטית, עכשווית, ממשית. וכאן כאמור, הדברים מתחברים להפליא לעניינם של המצה והמרור, שאותם אנו מצווים להניח ולהנכיח על שולחן הסדר בעת מימושו של הסיפור וההגדה לבנים.

הזיכרון לעומת הסיפור

ובעומק הדברים, המכנה המשותף הרעיוני שבין עניין ה'זיכרון' לענייניו של 'הסיפור', בכך ששניהם עניינם הנכחה הוות ממשית, וכפי שאמרו חכמים אודות כתוב זה אותו השווה הרמב"ם למצוות זכירת יום יציאת מצרים⁴¹: 'זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין'. וכפי שביאר הרמב"ם בס' המצוות⁴²: 'שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר במ יציאת מצרים וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתברך זכור את יום השבת לקדשו. כלומר זכרהו וקדשהו בברכה'. היינו, ליצור הנכחה עכשווית וממשית לעובדת קדושתו וייחודו של יום השבת. אך יתרונו של 'הסיפור' על פני ה'זכירה', בכך שהסיפור הוא הוליסטי שבעתיים, בהיותו נמתח מן העבר אל העתיד. במובן מה ניתן להגדיר את הסיפור ככזה שלעולם נע אל העתיד וצופה את פניו, מה שמעניק לו ממד פנטסטי מובהק. מן אשליה נפלאה ומתוקה שיש בכוחו של האדם להשיג ולהמציא בהווייתו. אם נרצה, לגעת בסוד הטמיר והנעלם של שם: 'י-ה-ו-ה'.

העתיד כפי שהוא מופיע בסיפור יציאת מצרים

אם נחזור לדברי המשנה האמורה, הרי שסוף דבריה שם מתחברים ככפתור ופרח לדברינו פה: 'עד היכן הוא אומר, בש"א עד אם הבנים שמחה. ובה"א עד חלמיש למעינו מים וחותם בגאולה. ר"ט אומר, אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר, כן ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בכניין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים כו', עד בא"י גאל ישראל'.

41. מס' פסחים ק"ו ע"א

42. מצוות עשה קנה'.

לדעתו של רבי עקיבא על החתימה, היינו על סופו של הסיפור, ללכת את כל הדרך אלי העתיד היותר 'עתידיני'. הסיפור לטעמו לא יהיה שלם ומכוון, אם הוא לא יתייחס אל אותם 'מועדים ורגעים אחרים הבאים לקראתנו לשלום'. וכינו זאת בינה: 'הבאים לקראתנו לשלום'.. עלינו להיות צופי פני עתיד ולמשוך את הסיפור עד אותו עתיד מכוון, זאת מתוך הכרה צרופה כי רק בעתיד השלם הוא נוכל באמת להיות 'שמחים בבניין עירך וששים בעבודתך וכו'. כך שנמצא שלדעתו של רבי עקיבא, ההתחלה אי שם ב'ארמי אובר אבי', או ב'עבדים היינו (תלוי במחלוקתם של רב ושמואל), והסיום הוא אי שם בעתיד של ה'שמחים בבניין עירך וששים בעבודתך'.

לילה של 'הוויה' – עבר-הווה-ועתיד משמשים בערבוביה

בבואנו לבחון את שורשי טעם מצוות אכילת מצה בכלל ובליל טו' בפרט, נתקלים אנו בחוסר בהירות מובנה בהקשר זה, אשר ראשיתו כבר בדברי הכתובים עצמם. וננסה לבחון את מצווה זו באופן הוראתה בל' הכתובים:⁴³

וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר, בַּלַּיְלָה הַזֶּה: צְלִי-אֵשׁ וּמִצּוֹת, עַל-מִרְרִים יֹאכְלֵהוּ. וְכָכָה, תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מִתְנִיכֵם חֲגָרִים, נְעָלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמְקַלְכֶם בְּיָדְכֶם; וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפוֹזוֹן, פֶּסַח הוּא לֵה'. וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן, וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לֵה': לְדַרְתֵיכֶם, חֶקֶת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ. שְׁבַעַת יָמִים, מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֹךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תִּשְׁבִּיתוּ שָׂאֵר מִבְּתֵיכֶם: כִּי כָל אֲכָל חֵמֶץ, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן, עַד יוֹם הַשְּׁבַעִי. וְשִׁמְרְתֶם, אֶת הַמִּצּוֹת, כִּי בְעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, הוֹצֵאתִי אֶת-צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם; וְשִׁמְרְתֶם אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה, לְדַרְתֵיכֶם חֶקֶת עוֹלָם. בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, בְּעָרֵב, תֹּאכְלוּ, מִצָּת: עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב. שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר, לֹא יִמָּצָא בְּבֵתֵיכֶם: כִּי כָל-אֲכָל מִחֻמֶּצֶת, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַרְתֵי יִשְׂרָאֵל בְּגֵר, וּבְאֻזְרַח הָאֶרֶץ. כָּל-מִחֻמֶּצֶת, לֹא תֹאכְלוּ; בְּכֹל, מוֹשְׁבֵיכֶם, תֹּאכְלוּ, מִצָּת'.

הבה נתבונן ברצף כתובים אלו, אשר כולם נאמרו למשה ואהרן על מנת שיעבירו הדברים לעם היהודי, אשר באותה השעה עוד היה למעשה בגלות מצרים. ואף יתירה מזו, יישומם של מסכת הוראות אלו, גם הוא אמור להתרחש בזמן שעודנו קודם ליציאה בפועל ממצרים. אך לעומת זאת, כמה ממאפייניה המהותיים ואף המעכבים, של חגיגה זו, הם מצווים בהם באופן שבו כביכול כבר יצאו למעשה ממצרים. או אם נרצה, באופן אבסורדי לחלוטין, העם היהודי מצווה לחגוג את 'זיכרון' יציאתו ממצרים עוד קודם שהוא בכלל יצא ממצרים בפועל.

הדברים אמורים בנוגע למצוות אכילת בשר הפסח על מצות ומרורים, ובייחוד למצוות אכילת המצה באותו הלילה, כאשר בפועל בשעת יציאתם ממצרים, מתוארת אכילת

43. כתובים מתוך שמות יב'.

המצה כאקט של הכרח מתוקף יציאתם בחופזה ממצרים; 'וַיֵּאָפוּ אֶת־הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם, עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חֻמֵץ: כִּי גֵרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם, וְלֹא יִכְלוּ לְהִתְמַהֵמָה, וְגַם צִדָּה, לֹא־עָשׂוּ לָהֶם'⁴⁴.

והתמיהה רבה, הלא סיבת אכילתם המצות באותו הלילה, נבעה מתוקף הציווי על אכילת המצות ואיסור אכילת החמץ, עליהם הם הצטוו להדיא עוד קודם לצאתם ממצרים, כך שא"כ, מה עניין יש כאן לעובדת גירושם ממצרים והיעדר יכולתם לעשות להם צידה וכו'?! וכבר הרגישו בזה מפרשי המקרא⁴⁵.

אלא כי סוד העניין נעוץ במילות הכתוב המובנה שם בתוך רצף הכתובים⁴⁶:

וַיִּשְׁמְרֶתֶם, אֶת הַמִּצּוֹת, כִּי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה, הוֹצֵאתִי אֶת־צְבֹאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'

לפנינו כתוב מפורש המדבר להדיא בל' עבר: 'הוצאתי את צבאותיכם וכו', ולא אמר 'אוציא את צבאותיכם וכו'. כאן נעוץ פשר כל פרשה זו כולה. כי המתבונן ימצא שגם כל אותם ציוויים פרטניים על ההקפדה בהשבתת החמץ ואכילת המצה שבעה ימים, וענישת הכרת הכרוכה בהם. לצד ההוראה על ציון 'מקרא קודש' ביום הראשון וביום השביעי, נאמרו לאומה הישראלית עוד בהיותם בפועל בגלות מצרים⁴⁷. אלא כי כאן נעוץ כל העניין, כי באופן הוראתן של הוראות אלו וההכוונה על יישומן בלילה זה של 'ליל הסדר', מוכמן סודו הגדול של לילה פלאי זה. העם היהודי מצווה בחווייה שהיא על שם העתיד באופן שהיא מכוונת לזיכרון עבר. ממד הזמן – בתנועתו מן העבר אל העתיד, כמו מתאיין בלילה שכזה, לחוויית 'הווה' קוסמית. העבר נעוץ בעתיד וחוזר חלילה, והכל מתמצה לנקודת זמן מטמורפוזית של גאולה – של יציאה מעבדות לחירות ומאפלת הזמן לאור גדול של הוויה. ואם תמצאו לומר, זאת תמצית האבסורד של בשורת החירות, של 'ההוויה' הנסית – הבלתי אפשרית, שהתגלתה באותו הלילה ההוא, וחוזרת ונשנית מידי שנה בזכות המסגלות הספורית שבכול דור ודור.

המצה א"כ, היא המסמל המובהק של אותה ערבוביה בזמן, איננו יודעים להצביע קוהרנטית על סיבתה הראשונית. יש בה יסוד חמקמק מובנה, אנו תוהים אודותיה, האם היא סמל לגאולה או לגלות? המקורות והדעות שונים וחלוקים בזה, אך זאת בדיוק חלק מתכלית מאופייה הראשוני. כזו שהיא לעולם צופה פני עתיד תוך כדי מתיחת התייחסותה האסוציאטיבית הרחק אל העבר. כך הגאולה והגלות משמשים בה בערבוביה. מחד, היא

44. שם לט'.

45. יעו' ברמב"ן, אבן עזרא, ובספורנו על אתר.

46. שמות יב' יז'.

47. אודות ההוראה על 'מקרא קודש' יש להתבונן כשלעצמה, מה פשר מעשי יש בהוראה זו עוד קודם מתן תורה?

ארכיטיפ מובהק של זיכרון למצב העוני והשעבוד המצרי, אך מאידך היא גם מייצגת את מצב הגאולה, אך לא באופן מוגמר וחלוט, כאותו חמץ שכבר תפח והתגדל לממדים מקסימאליים, אלא באופן שיש בו הנצחת הראשוניות הגולמית, זו שעוד ניתנת לפיתוח והשתלמות כהנה וכהנה.

והבט עוד, כי למעשה כל מתכונת עשיית ואכילת הפסח, עליה מצווים העם היהודי באותו ליל גאולתם, נושאת בחובה אלמנטים מובהקים של גאולה וגלות גם יחד. ואדרבה, הרעיון והתכלית היא במצווה על כריכתה עם המצה והמרור אהדדי. כי עשיית ואכילת הפסח על סך הלכותיו הייחודיות, מסמלת במובהק את בשורת הגאולה והחירות, לעומת זאת המצה והמרור נושאים בחובם ביטוי לגלות וקושי השעבוד וכו'. אך המצווה היא בדייקא: 'צלי אש ומצות, על-מַרְרִים יאכְלֶהוּ'. היינו, להזדקק אל הגאולה – כמייצגת את העתיד, באופן השזור לחלוטין אף את הגלות – כמייצגת את זיכרון העבר, באותה החגיגה. וכך לחגוג ולעלות על נס באופן הולם את בשורת החירות עליה הם מזדכים בגילוי המופלא של אותו הלילה.

לילה שכולו 'ביניים'

ושמא ניתן אף לומר, כי למעשה באותו הלילה היה העם היהודי במצרים, במצב שבהגדרתו הוא 'ביניים'. מחד הם כבר השתחררו מקושי השעבוד. אך מאידך, בפועל עוד לא יצאו לחירות ולגאולת עולם. דבר שהתרחש רק בכוקרו של אותו הלילה. הארה זו טעמים בעדנו דברי חכמים בגמ'⁴⁸:

”א”ר אבא הכול מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, על מה נחלקו על שעת חיפזון ר' אלעזר בן עזריה סבר מאי חיפזון? חיפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חיפזון? חיפזון דישראל. תניא נמי הכי, הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום, שנא' ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה? אלא, מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב”

בדברים אלו מתוודעים אנו לאופיו הדואלי של לילה פלאי זה. הגאולה מחד, מתרחשת בלילה, אך רק באופן של 'התחילה להם גאולה'. כאשר בפועל, לא יצאו אלא ביום'. ובוודאי שדבר מכוון הוא ביותר מעם המקום, למצב את העם היהודי בכך חוויה לימינלית שבה הגלות והגאולה משמשות בערבוביה, הן כעבר והן כעתיד. וזאת דווקא בליל גאולתם הגדול.

כי זאת כאמור עניינה המכונן של החירות, האופן שבו העבר והעתיד נכרכים אהדדי לנקודת הוות פלאית אחת. לאופן שבו הגלות מצורפת לגאולה ולהיפך. והכול הוא חלק

48. מס' ברכות ט' ע”א

מסיפור אחד ארוך ואינסופי. סיפור שחוויתו המכוונת בהכרח משמעה; היות בהווה!

'ויהי בחצי הלילה' – הזמן שהוא למעלה מן הזמן

הדברים מתחברים לעניין נוסף האמור בכתובים אלו, והיא ההתרחשות האמורה להתחולל ב'חצי הלילה':

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה' כַּחֲצֵת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם"⁴⁹.

וכתב שם רש"י על אתר: "כהחלק הלילה כחצות כמו 'כעלות'⁵⁰. בחרות אפם בנו'⁵¹ זהו פשוטו לישבו על אופניו שאין חצות שם דבר של חצי'⁵². ור"ד כמו כבחצות הלילה ואמרו שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו ולא אמר בחצות שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות..."

ומתבאר מדבריו כי עניין זה של התרחשות בזמן שכזה של 'חצות לילה', היא בהכרח בלתי אפשרית⁵³ עד אשר אצטגניני פרעה יכולים לקבוע בוודאות כי 'משה בדאי הוא'. אך כפי שממשיך רש"י כי אך העובדה כי התרחשות זו מתחוללת ישירות על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו וכו', וכפי האמור לעיל, יש לראות בה כהתרחשות שכולה בסוד התגלות שם 'הוויה'. כך שממילא הרי כי 'הקב"ה יודע עתיו ורגעיו'. היינו, שכל העתים והרגעים כמו מכווצים בידיעתו האינסופית בהווה הוליסטי, נצחי ואינסופי. ובהמשך למתבאר לעיל, היכולת לדעת את הזמן, נושאת בחובה את הגאולה מתנועת הזמן הנפסדת – מן העבר אל העתיד, ולהיות נוכח בהווה. ומהי 'ידיעת הזמן', אם לא בסוד 'הסיפור' ומסוגלותו בתודעת האדם.

ואכן, כפי שכבר רמז רש"י בדבריו, כאשר התממש הדבר בפועל ל' הכתוב אינה 'כחצות', אלא 'כחצות'⁵⁴: **'וַיְהִי בְּחֻצֵי הַלַּיְלָה וְהָ הָכָה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרֹעֶה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֶּׁבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה'.**

זהו א"כ סודו של הלילה הזה, סוד הצמצום והאיון של ממד הזמן. העבר והעתיד מתנקזים ומוטמרים לאותו 'ויהי בחצי הלילה'. שם נמצא תמצית גילוי המבעית של הלילה הזה,

49. שמות יא' ד'

50. מלכים א' יב'

51. תהילים קכד'

52. ברכות ד'

53. וזאת בדיוק כפי שמתבאר לעיל, באשר כי אי אשר לצמצם ולהקפיא הזמן לנקודה מסוימת, וכל רגע מסוים, יהיה הזעיר והחלקיקי אשר יהיה, הנו נעוץ בהכרח או בעבר או בעתיד. וראה ועוד בפי' של ראב"ע שם.

54. שמות יב' כט'.

במציאות שאך מי 'שיודע את עתותיו ורגעיו', יכול להצטרף ולבוא בסודה.

תחושת הרצוא ושוב, מן העבר אל ההווה ומשם אל העתיד, עוברת כחוט השני לאורך פרשת גאולת מצרים כולה. ננסה להתבונן ברצף הכתובים האמורים בשלהי פרשה זו⁵⁵, ולהטעימם לאור קריאתנו במאמר זה:

וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס, סִכְתָּהּ, כְּשֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף רִגְלֵי הַגְּבָרִים, לְבַד מִטָּף. וְגַם־עָרַב רַב, עָלָה אִתָּם, וַצֹּאן וּבָקָר, מִקְנֵה כְּבֵד מֵאֹד. וַיֹּאפּוּ אֶת־הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם, עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חֵמֵץ: כִּי־גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם, וְלֹא יִכְלוּ לְהִתְמַהֵמָה, וְגַם־צָדָה, לֹא־עָשׂוּ לָהֶם. וּמוֹשֶׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יֹשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה, וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וַיְהִי, מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה, וְאַרְבַּע מֵאוֹת, שָׁנָה; וַיְהִי, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, יָצְאוּ כָל־צִבְאוֹת ה', מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. לֵיל שְׁמֵרִים הוּא לָה', לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: הוּא־הַלֵּילָה הַזֶּה לָה', שְׁמֵרִים לְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם. וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן, זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח: כָּל־בֶּן־נָכָר, לֹא־יֵאָכֵל בּוֹ. וְכָל־עֶבֶד אִישׁ, מִקְנֵת כֶּסֶף וּמִלְתָּה אֹתוֹ, אִזּוֹ יֵאָכֵל בּוֹ. תּוֹשֵׁב וְשִׁכִּיר, לֹא־יֵאָכֵל בּוֹ. בְּבֵית אֶחָד יֵאָכֵל, לֹא תוֹצִיא מִן־הַבַּיִת מִן־הַבֶּשֶׂר חוּצָה; וְעֶצֶם, לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ. כָּל־עֲרֵדַת יִשְׂרָאֵל, יַעֲשׂוּ אֹתוֹ. וְכִי־יִגֹּוֹר אֶתְךָ גֵר, וְעָשָׂה פֶסַח לָה' הַמּוֹל לּוֹ כָּל־זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ, וְהָיָה כְּאֹזְרַח הָאָרֶץ; וְכָל־עֲרֵל, לֹא־יֵאָכֵל בּוֹ. תּוֹרָה אַחַת, יְהִיָּה לְאֹזְרַח, וְלִגֵּר, הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם. וַיַּעֲשׂוּ, כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן, כִּן עָשׂוּ. וַיְהִי, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: הוֹצִיא ה' אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל־צִבְאוֹתָם.”

גם בכתובים אלו מוצאים אנו חוסר בהירות מובנה, מחד בכתובים הראשונים אנו מוצאים כבר מילות סיכום של גלות מצרים, לצד אפיית המצות בגין יציאתם הנחפזת, כאשר המילים החותמות את פרק זה הנן: 'וַיְהִי, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, יָצְאוּ כָל־צִבְאוֹת ה', מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'. היינו, תיאור מובהק בל' עבר־נסתר: יצאו כל צבאות וכו'. והנה, מיד לאלתר, כאשר משה חוזר ומורה שוב על אופן הפסח, ואודות אופיו הפרטיקולרי – ייחודי של קרבן הפסח, בכך שכל ערל לא יאכל בו וכו', כאשר בסיומם של כתובים אלו, באה ההכרזה: 'וַיְהִי, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: הוֹצִיא ה' אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל־צִבְאוֹתָם'. והנה, מלבד ייתורו של סיכום זה כשלעצמו, בולט הפער בין אופן התיאור בסיכום זה לקודמו לעיל, אלא שכאן הניסוח הוא בל' הפעיל, 'הוֹצִיא ה' אֶת וכו'. ושמה ביאור הדברים, כי לא בכדי מטשטשת התורה את ההתייחסות הלשונית, וזאת על מנת שלא לחלץ את אירוע היציאה מנקודת סיכום אחת סופית, כזו שכמו חותמת את גלות מצרים בעבר הלא רלוונטי. אלא כי אדרבה, הל' 'יצאו' ו'הוֹצִיא' משמשים בערבוביה כהתרחשות סימולטנית. וכי האופן הנכון להתוודע אל חוויית יציאה זו, היא באותה חגיגה שהיא כולה ייחודית

55. שמות יב' – לד' – נא'.

ופרטיקולרית, ושמה אף אזוטריט⁵⁶, הלא היא חגיגת הפסח, המצות והמרורים גם יחד.

על מניין שנות הגלות – כשהעבר חזי לאיצטרופי

ובזה יבואר עוד עניין מניין שנות גלות מצרים האמורים בכתובים אלו:

”וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה, וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה.
וַיְהִי, מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה, וְאַרְבַּע מֵאוֹת, שָׁנָה”

והקושי עולה אליו, הלא מניין שנות הגלות אינו עולה על 210 שנים בלבד? וראה שם ברש"י, שחייב את צירופם של כל אותם 220 שנה נוספות שמברית בין הבתרים שנכתרה עם אברהם ועד הירידה בפועל למצרים, ככאלו שאף אותם מחשיבה תורה כשנות גלות. ובוודאי שהדבר טובע הטעמה טובא.

ועפ"י המתבאר במאמר זה, נראה לומר כי הוספתם של שנים אלו, היא כחלק בלתי נפרד מבשורת החירות האצורה בכתובים אלו, זו שמצרפת את ממדי הזמן, העבר מחד והעתיד מאידך, לרגע ההווה המכונן של הגאולה. כאשר אותם 220 שנה משמשים כ'עבר' המובהק ביחס אל גאולה זו, וכפי שמתבאר לעיל, בהיותם של ה'אבות' כארכיטיפ של 'עבר' המצטרף אל העתיד הגאולתי. ואם כנים דברינו באופן קריאת כל רצף כתובים אלו, הרי שאופן מניין זה את שנות הגלות, הנו ככפתור ופרח ממש. כי בכך, מורה בעדנו התורה ע"כ שבגאולת מצרים גם העבר הרחוק ההוא, מתקופת אברהם (והבטחתו בדבר שעבוד מצרים והגאולה העתידה) והלאה, מצטרף ונחקק ברגע בפלאיות התגלותו של ההווה. בהצטרפות שכזו, כל חווית הגלות מקבלת ברטרופקטיבה, משמעות והתייחסות שונה בהחלט. לפתע הגלות וקשייה הנוראיים, אינה אלא כחלק מתנועה אינסופית של 'סיפור' ההולך ומתהווה במגמה מכוונת של תיקון והשתלמות, מן העבר הראשיתי אלי העתיד האחריתי. כשהכול מתמצה בחוויית גאולה הוות, האוצרת בחובה את תנועה זו כולה.

קריעת ים סוף, הנס במציאות המתמשכת

סיפורו של נס קריעת ים סוף, מעורר מחשבה. כי לכאורה מדובר בנס שתכליתו הייתה התגברות על מהמורה, משמעותית ככל שתהיה, בדרכם של העם היהודי חוצה אל החירות. אך בפועל, דווקא נסי מצרים הם אלו שהביאו להשגת להפסקת שעבודם ויציאתם מעבדות לחירות. ובכל זאת, מוצאים אנו בדברי חכמים, העצמה ברורה של אותו הנס של קריעת ים סוף, שבעתיים על פני נסי מצרים. וכפי שאנו טורחים להביא בהרחבה את מאמר חכמים על כמה לקו במצרים לעומת כמה לקו על הים וכו'. ובוודאי שיש כאן בנותן טעם.

נראה לומר, שההבדל הברור בין הנסים במצרים לנס קריעת סוף, שאילו באלו הראשונים,

56. ההוראה בדבר; 'בְּבֵית אֶחָד יֵאָכֵל, לֹא תוֹצֵיא מִן־הַבַּיִת מִן־הַבֶּשֶׂר חוּצָה', יותר מרומזת בעדנו אודות אופייה 'הסודי' פנימי של חגיגה זו. או אם נרצה, אופיו הטמיר והנעלם של 'חגיגת שם הווייה'.

באו הנסים על מנת להביא לסיום את כל אותן שנות שעבוד מזויעות ולשחרר את העם היהודי סוכ"ס לגורלו החירותי. כך שבפועל, מדובר בנסים ששיקפו תכלית מסוימת וממוקדת, כאשר נעדר מהם אותו אלמנט מתמשך, זה ההולך עם הסיפור הלאה אלי העתיד המובטח (הנעוץ ברגע שאחרי יציאתם ממצרים). זאת גם הסיבה שנסי מצרים כולם ללא יוצא מן הכלל, פעולתם האקטיבית הייתה דווקא על הישות המשעבדת, דהיינו המצרים. כאשר העם היהודי, היו נוכחים כפאסיביים לעומת כל הנסים הללו. קרי, המצרים לקו בכל אותן מכות, ואילו לעומתם העם היהודי הצליח להינצל מהם, אך ההתרחשות הנסית כשלעצמה, התחוללה בצד המצרי. אך לעומת זאת, בנס להתנוסס של קריעת ים סוף, דווקא העם היהודי היה זה שבלבו פעל הנס. לקראת העם היהודי התחולל הלא יאומן ונבקע הים והם אלו שהלכו בו בתוך הים בחרבה, כאשר המצרים הם שנכנסו אל תוך הים להמשיך ולדרוך אחרי ישראל, חזר הים לאיתנו הטבעי, כך שכל שאירע הוא, שבהם הנס חדל מלפעול, וטביעתם הייתה כבר כתוצאה בלתי נמנעת.

וסוד העניין נעוץ בכך, שאכן נסי מצרים שמטרתם כאמור, הייתה ממוקדת להוציא את העם ממצרים, כך בהתאם הייתה אופי פעולתם. אך על מנת להמחיש בצורה המופתית ביותר, כי נסים אלו, אינם בבחי' מאורעות חד פעמיים, אשר כמו באו על תכליתם ברגע יציאת העם היהודי ממצרים ביד רמה, היה צורך באירוע מתמשך. למצב את העם היהודי במקום שהוא לחלוטין מחוץ לטריטוריית השלטון המצרי, ואז כמו להמחיש איך אותו 'עבר' מצרי שלכאורה כבר מאחוריהם, עדיין עלול להמשיך ולדרוך, כאשר אילולא אותה השגחה פרטית – אלוהית ההולכת ונמשכת עמם כאשר יישא האומן את היונק, אין להם באמת אפשרות להתקיים ולו שעה אחת. זהו כבר גילוי שכולו קודש לאומה הישראלית, המצרים בהקשר זה לקו כנגזרת לוואי לאותו הנס המופלא התרחש לעם היהודי, זאת כתוצאה מאותו גילוי של השגחה אלוהית פרטיקולרית.

זאת גם הסיבה מדוע התרחשות זו בדרייקא, היא 'בדרך', כשפניו מכוונות אל נקודת העתיד – קבלת התורה ומשם אל ארץ ישראל. כך בזכותו של נס פלאי זה, התגלה בדיעבד, שכול נסי מצרים היו למעשה כחלק מסיפורו המתמשך והאינסופי של האומה הישראלית. או אם נרצה, שנסי מצרים הם חלק אינטגרלי מסיפור ההולך מן העבר אל העתיד, ולא אך כאירועים שתכליתם הנה פונקציונלית גרידא, גאולתם של ישראל ממצרים. וביתר עומק, דווקא באשר תכליתו של נס אינו פונקציונלי אלא נגזרת מאותה השגחה פרטית מסוימת, הייתה המכה שניחתה על ראש העם המצרי, עצומה וקשה שבעתיים. דהיינו, עוצמת הגילוי הפוזיטיבי בנוגע לעם היהודי, עצומה ומטלטלת שבעתיים כשהיא אך כנגזרת לוואי, לעומת זאת המתרחשת כפונקציונלית לגאולתו של העם.

כאן נעוץ גם עוצם הגילוי שהתגלה בנס קריעת ים סוף, גילוי שכולו בסוד שם 'הויה'. וכל' הכתובים⁵⁷;

57. שמות יד' ל'.

וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא, אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם; וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם, מֵת
עַל־שֹׁפֵת הַיָּם. לֹא וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה, אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם, וַיִּירָאוּ
הָעָם, אֶת ה'; וַיֹּאמְרוּ, בְּה', וּבַמֶּשֶׁה, עֲבָדוּ.

הגילוי כאן הוא כבר כזה המתגלה באופן הנוכח מוחשית במציאות, כזה שכמו ניתן לראייה. ה'אמונה' כאן לראשונה הופכת להיות נוכחת כמציאות קיומית, כזו המלווה ועוטפת את האומה הישראלית. וכפי שכבר ביארנו במאמר לחג הפורים, האמונה היא לעולם המצע הקיומי הראשוני שבו ממצב עצמו האדם המאמין. בכח', 'ויהי אומן את הדסה וכו'⁵⁸. הוי אומר, לראשונה מאז יציאתם ממצרים, זוכה העם היהודי להמחשה שאין מופתית הימנה, באופן שבו קיומם מושגת על ההתייחסות וההשגחה האלוהית, וכל תנועתם הולכת ומתהווה על בסיסה של אמונה.

בין סיפור לשירה

וכמה יפה לדרוש בהמשך לדברים אלו, את האופן שבו בחר העם היהודי להודות ולקלס על נס פלאי זה של קריעת ים סוף, שירת הים.

הבדל בולט ישנו בין 'סיפור' ל'שיר'. הסיפור אכן עניינו המשכה מן העבר אל העתיד, כפי המבואר במאמר זה בהרחבה, אך עדיין זאת יש לומר, לסיפור חוקים קוהרנטיים של צורה ומתכונת. הסיפור הוא לינארי. עליו בהגדרתו להיות מושגת על יסודות כרונולוגיים ברורים, לקחת את האירועים עקב בצד אגודל, ולסדרם כשרגא דליבנא דבר דבור על אופנו. אך לעומת הסיפור, בהבעת השירה הדברים שונים לחלוטין. יכולתו של המשורר לנוע באופן א־סימטרי, בין ממדי זמן שונים, להיות אמורפי ומליצי, לדבר על הדברים בראייה שהיא כמו משקיפה עליהם במבט מגבוה, כזה הרואה את עבר בעתיד ולהיפך, נע ברצוא ושוב על פני תקופות והתרחשויות שונות. זאת מדוע ההשראה ששרתה על נפש האומה הישראלית אל מול המופת המופלא של קריעת ים סוף, היא בדייקא השירה. שוב אין מדובר בנס שמיועד פונקציונלית לשחררם וכו', אלא ככזה המעיד למעלה מאלף עדים, על הווייתם האמונית ייחודית. על כך שהפלאיות היא נחלתם הקיומית המתמשכת והולכת עם סיפור הווייתם. וצאו וראו, האופן שבו זיהו חכמים⁵⁹ את הכתוב הפותח של שירת הים:

'אמר רבי מאיר מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר⁶⁰; אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים מן התורה'

58. אסתר ב' ז'.

59. מס' סנהדרין צא' ע"ב.

60. שמות טו, א'.

הקשר לכאורה בין שירת הים לתחיית המתים, הוא תמוה ביותר. אך הבנה עמוקה במאוד ישנו כאן אודות טיבה של השירה, ככזו שאין כמותה לשזור את המציאות מריש ועד גמירא. לצרף ולחבר, אך מעל הכול, לסגור את התנועה. להמחיש באופן מופתי, שהכול היא מציאות אחת הוליסטית והרמונית להפליא. בשפה העברית המילה 'שיר' משמשת גם לשרשרת⁶¹, היינו דבר העשוי כעגול. המעגל לעולם עניינו השלמת הדברים ממציאות נפרדת, למציאות הוליסטית אחת. במעגל ההתחלה הוא הסוף והסוף הוא ההתחלה⁶². כך שעם הסיפור הוא בתנועה של קו, מריש ועד גמירא, השירה היא בתנועת מעגל. וזאת א"כ הייתה השראתם של העם היהודי רגע אחרי שהם ראו את היד החזקה וכו', תחושת השירה. והיא אשר לוקחת אותם היישר עד לנקודת הקצה היותר עתידית וסופית; תחיית המתים. אך מדברי חכמים שם למדנו, כי לא האמונה בתחיית המתים כשלעצמה, היא העניין והתכלית, אלא; 'תחיית המתים מן התורה'. היינו, האופן שבו העתיד נעוץ בראשית סיפורו של העם היהודי. וזאת א"כ, הייתה הפעם הראשונה שכמו 'תחיית המתים' הופיעה בתורה, היינו התגלטה בהשראתם של האומה הישראלית, אי שם בראשית התהוותה והיותה לעם הנבחר.

וצאו וראו, באותם כתובים בשירה מופלאה הזו, הצופים פני העתיד הייעודי;

תבאמו ותטעמו בהר נחלתך -- מכון לשבתך פעלת, ה'; מקדש, אדני כוננו
 ידיך. ה' ימלה, לעלם ועד. כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו, בים וישב ה'
 עלהם, אתמי הים; ובני ישראל הלכו בביבשה, בתוך הים⁶³.

מפליא לראות, איך עומד לו העם היהודי, ממש בצעדיו הראשונים כעם שאך עתה יצא משעבוד קשה של מאות שנים, וכבר ככוחות עצמו, יודע להצביע על נקודת היעד היותר סופית ועתיד, אותו: הר נחלתך, מכון לשבתך פעלת ה'. מקדש ה' כוננו ידיך. ובינו זאת, כי הדיבור העתידי עד כה לעם היהודי, התמצה בהתייחסות אל ההגעה העתידית אל ארץ ישראל וכו', אך מעולם לא נאמר להם דבר וחצי דבר על אותו 'הר נחלתך ומקדש ה' וכו'. אזכורו של מקום אוטופי זה, משמש בעדנו כאות ומופת לעוצם ההשראה העתידית

61. וכל' המשנה במס' שבת (פרק ה' משנה א'); 'וכל בעלי השיר יוצאים בשיר ונמשכים בשיר'.

62. וכך יש להאיר בהטעמת מאמר חכמים: 'אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו שנאמר (ישעיהו כה, ט) ואמר ביום ההוא הנה אלוהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו' (תענית לא' א'). כי זאת תהיה התפיסה לעתיד לבוא, באופן שבו כל הדברים וההתרחשויות כמו התחברו לכלל גילוי הוליסטי אחד. ומכאן גם תחושת השמחה הבאה לידי ביטוי במעגל. ובמק"א הארכת בזה.

63. בחרתי בדיוקא להביא הכתובים באופן הזה, כי הם משקפים את האופן הפתוח והאלינארי של השירה. וכפי שקבעה ההלכה, שירת הים נכתבת כתובה בספר התורה באופן מיוחד, הנקרא בלשון חז"ל "אריח על גבי לבנה", כבניין העשוי מאריחים ולבנים, שאורכם אינו שווה. ולהבדיל מכל התורה הנכתבת "אריח על גבי אריח" בו כל שורה זהה לחברתה, כמו בניין הבנוי מאריחים שכולם זהים זה לזה באורכם. בכל שורה ישנו רווח אחד או שנים בין הפסקאות.

השלמה האופפת את האומה הישראלית באותם רגעים אדירי הוד. זאת השראה ששואבת את רוחה, מאותה הכרה שהתגלתה אך עתה לנגד עיניהם, ע"כ שעצם התנועה של העם היהודי היא פלאית, שלא לומר אבסורדית. היינו, העובדה ש'כי בא סוס פרעה וכו' ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים'. מעידה על כך, שתנועת קיומם של העם היהודי, מנקודת ראשיתם אלי נקודת האחרית – עתידית, היא גבוה מעל גבוה מכל גדר של טבע והגבל. וכי העם היהודי כמו נע בתוכה של הפלאיות, עמוק במימיו של האבסורד הקיומי, ומה ומי שעמד לו ביציאתו ממצרים, עוד יעמדו לו כהנה וכהנה בעתיד.

והבט בשורשן של מילים אלו; 'מכון' ו'כוננו'. שעניינם כוונה, התכווננות, והכנה. מציאות שהיא נקודת יעד לעומתית. תל תלפיות שאליו נשואות עיניהם של ישראל, והוא אשר לעולם משמש כנקודה שבה הדברים מצטרפים ומתחברים לכלל שלמות אחת תכליתית⁶⁴. וקצרתי בזה.

סוד שימורו של לילה

ולסיום ולאור כל האמור, ברצף כתובים אלו מתוודעים אנו גם לאופיו המיוחד של 'ליל הסדר', בכך שהיותו בעבור האומה הישראלית; 'ליל שימורים'. וכמאמר הכתוב:⁶⁵

**"לִיל שְׁמֹרִים הוּא לֵה' לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לֵה' שְׁמֹרִים
לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם"**

הכתוב נאמר באופן כפול: השימורים הם ל'הוויה' להוציאם וכו', היינו לאותה נקודת זמן שבה התגלה שם הוויה באופן הפלאי כפי המתבאר וכו' אך באותה מידה בדיוק, לילה זה הוא 'שימורים' לכל בני ישראל לדורותם'. היינו, היכולת מעתה ואילך להתוודע אל אותו 'שימור' ייחודי של הלילה ההוא, נתונה מעתה בידי של העם היהודי ובאופן יישומו המכוון של חגיגת הפסח, הזיכרון והסיפור. כך כביכול הופכים להיות אלוהים והאומה הישראלית, כמו מאוחדים באינטימיות שאין למעלה הימנה, בסוד השימור הנפלא הזה⁶⁶.

64. זהו רעיון שמטעים להפליא את דברי חכמים בתלמוד, אודות צורת ההתכווננות הראויה בתפילה כלפי מזרח והמקדש: "היה עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר, והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר והתפללו אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצא כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד ואינטימא מאי קראה כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו"

65. שמות יב' מב'.

66. וזהו סוד עניינו של ספר שיר השירים לחג הפסח בכלל, וללילה זה בפרט. בבחי': מְשַׁכְּנֵי אַחֲרֵיךְ

ה'שימורים' האמורים כאן עניינם, בכך שלילה זה מוגן מפני גזירת הנפסדות ופגיעות הזמן. וזאת כמתבאר, כאשר היותו מצורף להווה נוכח שכולו בסוד שם 'י-ה-ו-ה'. זאת המציאות שאין כלפיה כל בהלה ופחד. כי הפחד לעולם עניינו חרדה מפני הבלתי נודע (ולכך המוות לעולם מהווה אב-טיפוס מובהק לפחד), אך בלילה זה העבר והעתיד מתלכדים לכלל הווה שלם ומתוקן, כך שממילא אין מקום לפחד כלשהו. זהו לילה שעליו נאמר⁶⁷ 'יום שכולו טוב, שכולו ארוך, שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה וכו'⁶⁸. זאת גם הסיבה שבראייה המסורתית לילה שכזה כביכול נפקד משרה פעילותו הטבעית של מלאך המוות. לילה שעליו נאמר⁶⁹; 'ולכל בני ישראל לא יחרץ פלב לשנו לַמַּאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר יִפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל'.

ויש עוד להוסיף את עניין הלילה, שהוא דומיננטי מאוד בחגיגת הפסח (בערב תאכלו מצות וכו'). כי הלילה הוא זמן של היעדר הידיעה, והוא משכנה הטבעי של תחושת הפחד, כמאמר הכתוב; 'לא תירא מפחד לילה'⁷⁰. לעומת הבוקר שהוא זמן הידיעה והברירות. אך בדיוק ע"כ נאמר: 'להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות'⁷¹. כי אם בבוקר חסד מתגלה באופן טבעי, הרי שבלילה אך האמונה בכוחה להאיר את המציאות ולגלות את חסדה הפנימי, כך שבזכותה יכול האדם לראות ולגרש הפחד מעליו. וזהו סודו של ליל הסדר, בכך שהנו הלילה הגדול של ה'אמונה'. זהו הלילה שבו בכוח האמונה מציאותו של האיש הישראלי הופכת להיות רצופה באור וחסד, שמורה ומוגנת מכל פגע רע ופחד לילה.

וכמה יפה לאור האמור כאן ולאור האמור לעיל בהקשרו של 'זמן חצות הלילה' האבסורדי בהגדרתו, לקרוא את מילות הפיוט שאנו משוררים בסיומו של ליל הסדר, ושבו אנו מכריזים עליו ועל שכמותו לעתיד לבוא:

'קָרַב יוֹם אֲשֶׁר הוּא לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה, רָם הוֹדֵעַ כִּי לֶךָ הַיּוֹם אַף לֶךָ הַלַּיְלָה, שׁוֹמְרִים הַפֶּקֶד לְעִירְךָ כֹּל הַיּוֹם וְכֹל הַלַּיְלָה תָּאִיר כְּאוֹר יוֹם חֲשַׁפְתָּ לַיְלָה. וַיְהִי בַחֲצֵי הַלַּיְלָה'.

זהו סוד 'זמן ההווה' שמתגלה בלילה ועתיד להתגלות לעתיד לבוא, זמן שהוא מעל הזמן, בכחי' 'לא יום ולא לילה'. ובאשר הוא רצוף שמירה, ממילא גם חשכתו מוארת כאור יום ממש.

נְרוּצָה הֵבִיאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בָּךְ נִזְכִּירָה דְרִיבָה מִיַּזְנוּ מִיִּשְׂרָאֵל אֶהְבֹּךָ (שה"ש א' ד'). ויש עוד להאריך בעניין זה. וקצרת.

67. כך יש נוהגים לומר בנוסח ה'הרחמן' המיוחד ללילה זה, בברכת המזון.

68. ראה מס' ברכות יז' ע"א.

69. שמות יא' ז'.

70. תהילים צא' ה'.

71. תהילים צב' ג'.

העתיד כאורח ממשי בלילה זה

ולסיום, בלילה שכזה אנו כמו מארחים על שולחננו את התגלמותו הסימבולית של 'העתיד'. וזאת בדמותו של 'אליהו הנביא', עליו אנו קוראים בפזמון: 'איש עתיד להשתלח משמי ערבות'. איש שכולו פני העתיד האופטימי, הבשורות הטובות, הישועות והנחמות. בלילה זה מצטרפים אנו לתנועת סיפור הגאולה מן העבר אל העתיד, הבאה לידי ביטוי בסימבוליקה הנפלאה של שתיית ארבעת הכוסות, בארבעת הלשונות של גאולה; 'והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי'. אך את הל' החמישית של גאולה, שהיא בהגדרתה ע"ש העתיד; 'והבאתי'. את הכוס החמישית אנחנו מותירים לו, אך לא כמשהו שמעבר להיותנו, אלא כחלק אינטגרלי מרצף עשייתנו וסיפורינו בלילה זה.

ונסיים בתפילה, כי יהי רצון שבהופעתו של אליהו בלילה זה, שכולו התלכדות של העבר והעתיד לכלל הווה נצחי, נזכה גם שיקויים בנו המשך מילות הפזמון שם: 'איש פקיד על כל בשורות טובות, איש ציר נאמן להשיב לב בנים על אבות'. ומה לנו איחוד עבר ועתיד, אם לא מה שאמורה להיות משימתו הגדולה של אליהו הנביא, כפי שמופיע בל' של הנביא מלאכי⁷²:

"הִנֵּה אֲנִי שֹׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא וְהַשִּׁיב לֵב אֲבוֹת עַל בְּנִים וְלֵב בְּנִים עַל אֲבוֹתָם פֶּן אָבוֹא וְהִפֵּיתִי אֶת הָאָרֶץ חֲרָם"

ועפ"י המתבאר במאמר זה, זאת היא הלא תמציתו של הלילה המיוחד הזה של ליל הסדר, האופן שבו לב האבות מופנים לבנים ולב הבנים אל אבותם, כך הופכת המציאות להיות גאולה, מלוכדת בהוליוזם של הווייה שאין בה מן הגלות של הכאן ועכשיו הקונקרטי. כך שמה פלא שדווקא מי שאמון על בשורת הגאולה הוא גם זה שנושא על כתפיו את האחריות להשיב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. אם נרצה, להיות שאליו הכול הולך, מתכנס ונחתם בלילה הזה של ליל הסדר.

72. מלאכי ג' כג' כד'

בשורת החירות החיובית בליל התקדש חג

הקדמה

מאמר זה עוסק באחת משאלות היסוד אודות אופייה של החירות והאופן שבו היא פועלת האדם ובחברה: החירות השלילית לעומת החירות החיובית'. זהו נושא שנדון בהרחבה בשיח הפילוסופי, בייחוד בחמש מאות השנים האחרונות, מאז החלה האנושות (בייחוד החברה המערבית) לגבש את תפיסת החירות וזכויות האדם. סוגיות כמו הגבלת ואף שלילת העבדות עלו לראשונה, לצד שאלות כמו היחס בין האדם לדת, הלאום והחברה. מי שעסק בהרחבה ובאופן שיטתי בהקשר זה, היה הפילוסוף היהודי – אנגלי בן המאה 20 ישעיה ברלין, אשר הקדיש לכך חיבור שלם¹ במאמר הרצ"ב בחרתי להתייחס לסוגיה הרת משמעות זו, מתוך הפריזמה הדתית/מסורתית של תפיסת החירות ואופן הגדרתה לבנים בליל הסדר. אך כאמור, הקורא המשכיל בוודאי שידע למצוא את ההקשר הפילוסופי הרחב יותר, ויהיה זאת בבחי' תן לחכם ויחכם עוד.

...

לילה אחד בשנה – בליל הסדר – בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, מצווה האיש הישראלי להתכנס ברוב טקס וחגיגות ולעלות על ראש שמחתו את בשורת החירות. להעביר ולהנחיל לבניו ולכל משפחתו את רעיון החירות היהודי תוך כדי שהוא מחדד ומבליט במיני דרכים מדרכים שונות (ומשוונות, בדיוקא) את עובדת זכיינו במעמד ייחודי זה של 'החירות'. ברם, את בשורה זו מצווה האדם להנחיל באופנים שונים, הכול לפי טיב דעתו של בנו, וכפי המפורש ברמב"ם:

1. ישעיהו ברלין, ארבע מסות על חירות (עברית: יעקב שרת), תל אביב: רשפים, תשל"א.

‘מצווה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבנו הכול לפי דעתו של בן².

והנה לשון זו של הרמב"ם בהקשרו של אופן ההודעה לבן הקטן או הטיפש דורש ביאור, כי מה עניין ההמחשה וההוראה באצבע 'כמו שפחה זו או כמו עבד זה'? מדוע יש צורך בכך, ומה תרומה ישנה בהמחשה זו בהעברת המסר המכוון?

נראה לומר כי החלוקה בין אופן ההנחלה בשורת החירות לבן הקטן והטיפש לבין אופן הנחלתה לבן החכם אינה אך בבחינת חלוקה טכנית, ביחס לדרכים השונות להנחלת אותו רעיון עצמו, אלא היא חלוקה מהותית טיפוסית (טיפולוגית) הנוגעת בתשתית הפילוסופית הפנימית של רעיון זה – רעיון החירות – ואופן המשגתו והבהרתו לבנים, ואנסה להטעים:

את מושג החירות יש לזהות בשתי קטגוריות שונות הנפרדות מהותית זו מזו; את הראשונה, ה"ה 'החירות הבסיסית' היא אינה אלא מושג על דרך השלילה – שלילת העבדות, דהיינו, מצב הנעדר כל שעבוד חיצוני הוא מצב העונה לשם 'חירות'. אומנם מצב שכזה יותר תואם את שם התואר 'חופש'. אדם חופשי הוא אדם הפועל אוטונומית אך על דעת עצמו ובחירתו שלו, מבלי שהוא תלוי בישות חיצונית כלשהי הכופה עצמה עליו ומחייבתו לעשות כך או אחרת. לעומת החירות 'השלילית' עולה וניצבת 'החירות החיובית', חירות שכזו מייצגת מצב שהוא מורכב ומתמשך והוא 'תהליכי' ביסודו. תהליך שבו האדם כיצור אינדיווידואלי ועצמאי 'מזדכה' על 'עצמיותו' הפנימית, וזוכה לממשה בצורה היותר קולעת ומכוונת. ניתן לקבוע כי בעצם 'שלילת העבדות' אינה אלא בבחינת המצע המכשיר הראשוני שעל בסיסו מתגשמת אותה 'חירות' תהליכית, כהתגשמות קיומית מתמשכת שבא הולכת ומשתזרת כחוט השני לאורך כול חי האדם, תוך כדי שהיא מלווה אותו בכל צעד ושעל, בבחינה רצופה של בחירותיו ואורחותיו על פי אמת מידתה הנוקבת של מעמד זה: מעמד החירות!

במחשבה היהודית לדורותיה מוצאים אנו פנים שונות לתצורתה האידיאלית של 'חירות' זו והאופן שבו האדם זוכה לממש ולהגיע למעמד זה של 'בן חורין'. אחד המאמרים הידועים בהקשר זה הוא מאמר חכמים במס' כלה:

‘שכל מי שאינו תדיר בתלמוד תורה הרי זה נזוף זהב זו תורה וכן הוא אומר ואתן נזם על אפך ואומר נזם זהב באף חזיר זה שקרא לפרקים אמר הקב"ה למה זו לפני חזיר שהרי תורת יפה אני נתתיה להגותה והוא אינו הוגה עד שמשכחה ואומר והלוחות מעשה אלוהים המה ואומר וממתנה נחליאל מאי

2. פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ב

ואומר וכי תימא אע"ג דנזוף הוא מחשב בן חורין ת"ש חרות על הלוחות אין לך בן חורין אלא ההוגה בתורה³

הרי לנו דוגמא מופתית המצביעה על עיקרון החירות כעיקרון פרדוקסאלי מובהק: מחד, אדם זה דווקא מממש את 'חירותו' וזאת בכך שהנו מאפשר לעצמו חופש עיסוק מוחלט ובמסגרת זאת הוא אינו מוצא לנכון להתמסר אל העיסוק התורני (בוודאי לא באופן 'תדיר', דבר שללא ספק בא על חשבון חופשיותו של האדם ויכולתו להתנהל ולכלכל את עיסוקיו השונים כאוות נפשו) ולכאורה מה לנו זכות יסוד 'חירותית' יותר מכך? והנה דווקא בגין כך מוצאים חכמים להורות לנו על אדם זה כמי שתודעתו עומדת בסתירה לתודעת 'בן החורין' האולטימטיבי. כאשר במקביל הם מורים לנו את ההוראה ההפכית, ולפיה 'בן החורין' הוא דווקא זה המתמסר בהתמסרות מוחלטת ובלתי מותנית ללימוד תורה, תוך כדי נטרול כול עשייה אחרת כעשייה משמעותית בחייו. 'הלוחות' האמורות במאמר זה עניינם המצע הטוטאלי המבדל וממדרת את האדם מכל זיקה למרחב היחסי, כאשר היא זו המאפשרת לו להתגדל ולהתרומם בעיסוקו התורני כיצור יחידאי עצמאי.

וכמה יפה לשון חכמים במק"א בהקשר זה: 'הלוחות מעשה אלוהים המה והמכתב מכתב אלוהים הוא חרות על הלוחות אל תקרי חרות אלא חירות שכל מי שעוסק בתורה הרי הוא בן חורין לעצמו' האדם מזדכה כביכול על 'עצמיותו' בזכות ההתבדלות המובטחת לו בעיסוק התורני והיותה תשתית פלאית לצמיחה והתעלות יחידאית – האדם לעצמו! זאת בשורת החירות האופטימאלית. לפנינו בשורה עצומה אודות רעיון החירות כפי שהוא מואר כאן בדברי חז"ל האמורים, המזהה את החירות כדביקות בלתי מותנית בעיסוק התורני.

מושג זה של 'חירות' הוא 'חיובי' באופן מובהק, כך שאת יסוד 'שלילת העבדות' ניתן לראות כאבן ראשה אלמנטארי לתהליך הגשמה אינסופי זה. העבדות מעקרת מהאדם כול יכולת לעשות ולו פסיעה קלה לכיוון השגת 'חירות' פוזיטיבית זו. השתעבדות אדם אל זולתו משתיתה את הווייתו על מציאות יחסית שהיא מחוצה לו, באופן שכול עצמיותו מסונפת אל השתעבדות זו. זאת מציאות המעמידה אותו למעשה כחסר 'עצמית'. כך שבפועל, רק שחרור מוחלט מעול המחויבות אל ישות יחסית זולתית, תוכל להכשיר האדם להתחיל ולהגשים את יחידאיותו וזכיית בשם 'בן חורין' של אמת.

ובחזרה לדברי הרמב"ם האמורים: 'בשורת החירות' שאותה בכוח 'הבן הקטן או הטיפש' לקלוט ולהפנים בדעתו אינה אלא 'החירות השלילית' – קטנות מוחין זו לא מאפשרת לבן זה להתרשם מאופייה 'החיובי' של החירות וטיבה האישי, אין הוא מבדיל בין אדם 'בן חורין' יותר לזה שהוא 'בן חורין' במידה פחותה, שאלתו של בן זה בלשון 'ההגדה' היא: 'מה זאת?' זאת שאלה ראשונית, אפילו נאיבית במובן מה, נטולת כול התייחסות

3. מס' כלה פ"ח

4. אדר"נ פ"ב משנה ג'

אל הטקסיות החריגה והריטואלים יוצאי הדופן המתגלים לנגד עיניו. הבן הזה אין בכוחו לזהות כול מרכיב 'חיוכי' בעשיות החריגות הנחשפות בפניו, כך שגם כאשר אביו בא להשיב לו ולהנחיל לו כפי צרות דעתו אין הוא מכוון השקפתו אל העשייה עצמה ופשרה החיוכי בעבור האיש הישראלי, אלא אך אל הצד שכנגד, צדה של העבדות והשתחררות הימנה. וכלשונה ההגדה: 'בחוזק יד הוציאנו ה' מבית עבדים'. היציאה 'מבית העבדים', זאת תמציתה של הבשורה כפי שהיא מונחלת לבן זה.

בלשון הרמב"ם עיקרון זה מתחדד שבעתיים. ההוראה הקונקרטית על 'שפחה זו או עבד זה' משמשת כאילוטרציה המכוונת לבן הקטן או הטיפש, כך אנו מנגישים בפניו את היכולת לאבחן דיכוטומית, בין האיש החופשי לאיש המשועבד.

ולחדד, אותה אילוטרציה נדרשת כאן, לא רק לאור העובדה שאותו בן קטן או טיפש נדרש להכוונה מדויקת, כזו שתמחיש בעבורו את מושג החירות המדובר, אלא אף על מנת להמחיו בפניו, את העובדה כי 'החירות השלילית' נעוצה דווקא בצד העבדות. 'אנחנו איננו כמו אותה שפחה ואותו העבד', הא ותו לא מידי.

לעומת ההוראה לבן הקטן והטיפש באה ההוראה לבן החכם, כאן הדברים שונים בתכלית. 'הבן החכם' מייצג באישיותו הייחודית את אותו 'בן חורין' במובנו הפוזיטיבי. אומנם אין הוא יורד לסוף עניינו של מעמד זה ואין הוא יודע לשרטט קווים לאופן הזכייה וההגשמה המכוונת של ההיות החירותי, אך ככול זאת כושרו התבוני ורוחו הייחודית, מאירים בתוכו את צננוצה של ההכרה בדבר בשורתה של החיובית של 'החירות'. כך שכבר בתודעת 'החירות' (הפוזיטיבית) עצמה יש מין ההגשמה 'החירותית'. החכם הוא למעשה אותו 'בן חורין' עצמו, זה 'ההוגה בתורה', כך שהוא יכול לקלוט בדעתו את טיבה של 'החירות' ועוצם מעלתה, כאדם שהולך ומתגדל בה עד לאינסוף.

בעבור הבן החכם נדרש כאן תהליך של הזדכות, למעשה אין נקודת סוף להגשמה האולטימטיבית של החירות החיובית. בעבור החכם סיפור היציאה מבית מצרים אינו אלא אבן דרך, דרמטי ומכונן, אך עדיין 'אבן דרך', בואכה מסעו של האדם הישראלי כפרט והאומה היהודית ככלל, להשגת מעמד החירות. ובהקשר זה, התורה והמצוות שהונחלו לאומה היהודית משמשים כאמות המידה וההוראות המכוונות לרכישת מעמד החירות. זאת הסיבה מדוע החכם בבואו לתהות אודות פשר העשייה החריגה המאופיינת בליל הסדר, מכוון יפה את תהייתו מלכתחילה כלפי עסק המצוות המתגלה לנגד עיניו. הוא שואל: 'מה העדות והחוקים אשר ציווה אשר ה' אלוקינו אתכם?' זהו ניסוח שללא ספק נושא בחובו זיהוי ערכי מובהק אודות טיבה של עשייה זו שעניינה הגשמת החירות.

התשובה הניתנת לחכם, מותחת למעשה את 'סיפורה של החירות' על פני הקשרים רחבים שבעתיים מעצם סיפורה של היציאה מבית העבדים במובנה המצומצם. וכל' הרמב"ם: 'מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבנו', היינו, כללות מסעה של האומה הישראלית ומאורעותיה הניסיים שאינם אלא כלים פדגוגיים נפלאים שנועדו

להנחלת אמיתות אמוניות ידועות, ולחנכו להתעדנות מוסרית ודבקות בלתי מותנית בבורא העולם. נוסחתו של בעל ההגדה בתשובתו לכן החכם, שונה מדברי הרמב"ם, וידועה בנוסח: 'ואף אתה אמור לה כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. הלכה זו של איסור האכילה לאחר אכילת האפיקומן מייצגת במובהק את הרעיון בדבר היותו של 'רעיון החירות' כקול גדול דלא פסק, ההולך וחוצה את גבולותיה של חגיגת הסדר. כך שהרעיון שאנו מרמזים בעד הבן החכם (כמבין דבר מתוך דבר), הוא שכשם שהחירות וההזדכות בה, חוצה את סיפורה המסוים של יציאת מצרים, כך ליל הסדר, כלילה הגדול של החירות החיובית, חוצה את הלילה הזה. זאת טיבה של חריגה זו הבאה לידי ביטוי סמלי בהלכה הנפלאה הגוזרת על האדם לשמר את אותו 'טעם מצה' אף לאחר סיום עריכת הסדר. 'המצה' מייצגת את מצעה הראשוני של החירות, ועל כן על האדם להימנע מלגרם ל'טעם' זה להתמסס בפיו ולהתבטל בפני אכילות אחרות של חולין, ואדרבה, שומה עליו לקחת עמו את טעמה הלאה, לחיי היום יום הממשיים.

ובזה יש להאיר את פשר שינויו הכולט של בעל ההגדה בתשובה ששם בפי האב במענה לשאלת הבן החכם לעומת נוסח התשובה כפי שניתנת בלשון התורה עצמה. נתבונן איפה במעט בלשונם של הכתובים בהקשר זה;

'שְׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְעַדְתִּי וְחֻקֵּי אֲשֶׁר צִוְּךָ: וְעָשִׂיתָ הַיֶּשֶׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ה' לְמַעַן יִיטֵב לְךָ וּבָאתָ וִירַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ הַטֶּבֶה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְתָּיִךְ: לְהַדְּף אֶת כָּל אִיבֶיךָ מִפְּנֵיךָ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה': כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבְנֶךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיִּצְיָאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן ה' אוֹתוֹת וּמִפְתִּים גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הֵבִיא אֶתָּנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִנוּ: וַיִּצְוֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כִּהְיוּם הַזֶּה: וְצִדְקָה תִּהְיֶה לָנוּ כִּי נִשְׁמַר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לְפָנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ כְּאֲשֶׁר צִוְּנוּ:⁵

כולטת ביותר העובדה כי כתובים אלו המדברים על 'העדות והחוקים' בוודאי שאינם מתייחסים באופן מיוחד אל אותם 'עדות וחוקים' המצווים בחג הפסח, הדבר הנכון הן לגבי אזהרתו של משה בראשית רצף הכתובים ע"כ כי 'שמור תשמרון את מצוות ה' וכו' ועדותיו וחוקיו' והן בהמשך דבריו על שאלת הבן 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמור מה העדות והחוקים והמשפטים', ברי הדבר שגם כאן מדובר על כלל ציווי התורה, שאיפתו של הבן הוא להבין את טיבם ואופיים התיאולוגי על בוריים (ועל סך אפיוניהם הקטגוריים), ואז הוא מצווה לתת לאותו הבן את כול הרקע הפלאי שקדם למתן תורה והיותו של העם היהודי העם הנבחר בזכות יציאתו בעוז ממצרים עם כול האותות והמופתים וכו'. כתובים אלו מאירים למעשה את הבשורה המועברת לאוזני הבן החכם באור יקרות, 'יציאת

5. דברים ו' יז'כה'

מצרים' נתפסת בכתובים אלו אך כאבן דרך מכוונת, המכשירה את דרכו של העם היהודי אלי 'הארץ המובטחת', שבה יש לממש נכונה את הציות לצו האל וההליכה בדרכיו.

נמצינו א"כ כי הבן החכם כלל לא מכוון את שאלתו כלפי ההתרחשויות המקומיות הרווחות בליל הסדר, אלא כלפי כלל העשייה הדתית ואופייה התיאולוגי, כאשר האב בתשובתו הוא זה אשר מעלה על נס את 'יציאת מצרים' ובכך מציג למעשה בפני בנו, את המצע הראשוני עליה הולכת ומתחוללת ה'חירות חיובית', הבאה לידי ביטוי בכניסה לארץ המובטחת ובציות לצו האל והדבקות בו.

כהמשך לקריאה זו הרי כי בולט ביותר ההדגש האקטואלי 'ההווה' בתשובת האב לבנו כפי המוצעת בלשון הכתובים; 'ויצונו ה' לעשות את כול החוקים האלה וליראה וכו' לטוב לנו כול הימים לחיותנו כהיום הזה, וצדקה תהיה לנו כי נשמור כו'. האב מחדד לבנו את המסר ולפיו אין דבר שחי ופועם יותר מאותה 'חירות' שתלך ותתעצם בנו ותקרין בנו מאורה ככול שניטיב לשמור ולציית לצו האל ולילך בדרכיו. 'החיים' שאותה 'חירות' מעניקה ונוסכת בנו במציאותינו ההוות (כהיום הזה!) אינם נופלים מהחיים שהיא העניקה לאבות אבותינו ביציאתם ממצרים ואולי אף ביתר שאת.

בעל ההגדה בכואו להציע את התשובה הראויה להינתן לבן חכם זה בליל התקדש החג, בזמן ששאלותיו דווקא מכוונות כלפי הדרמה הדתית ושלל הריטואלים יוצאי הדופן הנחשפים לנגד עיניו בלילה זה בדיוקא, ולכך אינו משתמש בלשון תשובת הכתוב ובצדק, כי התשובה המופיע בכתוב מתייחסת כאמור לכלל המחויבות הדתית ואופייה, כאשר במקרה דנן שאלת הבן מכוונת כלפי דרמת ההתרחשות המסוימת של ליל התקדש החג, זאת הסיבה שבעל ההגדה מכוון את תשובת האב באופן שיעניק לו מענה ביחס לאורחותיו הדתיים החריגים של ליל הסדר, ומאידך ישמר בעבורו את אותה פרספקטיבה רחבה וכוללת אודות 'החירות החיובית', אשר בהגדרתה חורגת מגבולות הסיפור הקונקרטי של 'יציאת מצרים' ונפלאותיה.

מה יפה א"כ ההכוונה האמורה בהגדה; 'ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. היינו, ההסבר על טיבן של הלכות הפסח כמייצגות את חגיגתה והעלתה על נס של 'החירות החיובית' אך הן אינן אלא כפרדיגמה (כהלכות הפסח) המשקפות את תמצית הסיפור, אשר אינו מסתיים אלא הולך ומתמשך, הולך ומתהווה. ומה לנו פרדיגמה מובהקת ונפלאה יותר מאותה הלכה ידועה ע"כ 'כי אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן', כציווי המדגיש את הטמעתה המתמשכת והבלתי פוסקת של 'בשורת החירות החיובית'. זאת בעצם הלכה המבטאת מטפורית את הקריאה על הרלוונטיות ההוות של סיפור יציאת מצרים – 'כהיום הזה'! כן, גם לאחר שנדמו צלילי חגיגת היציאה והלמות תופי השחרור ההיסטורי, עדיין 'טעם המצה' ממשיך ונשאר עמנו גם הלאה תוך שהיא מאותתת לנו על כך, כי לעיתים גם אם מאורעות כלשהן עברו וחלפו מהעולם ואבק התרחשותן שקע כבר

6. (המצה כמסמלת את היותה של החירות מצע קיומי חובתי, וראה להלן בזה)

ממזמן, עדיין טעמם ממשיך להיות רלוונטי ואקטואלי – 'כהיום הזה'!

נחזור לשון הרמב"ם האמור והאופן שבו מורנו על הכוונת המסר לבן הקטן הוא; 'כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות'. ראוי לתת את הדעת למונח 'פדייה' המופיע בהקשר זה, כידוע דווקא לשון 'גאולה' רווחת יותר בהקשרה של 'יציאת מצרים', מה ההפרש בין שני מונחים אלו?

בלשון התפילה מתוארת 'גאולת מצרים' באופן דואלי: 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו'. לשון זו מאירה בעדנו את במשמעות כפולה את מהות שעבוד האומה הישראלית במצרים: האחד, היותם משוקעים בארץ 'מצרים', על סך מאפיינה הלאומיים התרבותיים והפגאניים, לא בנוכחות של 'גרות' עסקינן הכי אלא בהיטמעות של ממש בתוך הסיאוב התרבותי המצרי⁷. 'הגאולה' מתייחסת לאותה 'חירות חיובית' האמורה, היא אינה אך מוציאה את האדם מכבלי השעבוד שבתוכו הוא לכוד אלא אף מאירה בו אור של מעמד חדש; 'גאולה'! האדם 'הגאול' הוא אדם בעל תודעת חירות עמוקה הרצופה בהכרה מוסרית ובהפנמת תכליתו עלי אדמות והיותו ניחן בכתר 'צלם אלוהים'.

שִׁירָה חֲדָשָׁה שֶׁבָּחוּ גְּאוּלִּים! זאת קריאת התפילה כהמשך לתיאור גאולת מצרים. זכייתם הצורנית הייחודית של בני ישראל בשם 'גאולים' היא זו שהכשירה את דעתם והבהיקה בהם את אור ההכרה בהשגה שבאה לידי ביטוי באותה 'שירה חדשה'. היינו, הכרה חדשה הבאה לידי ביטוי בשירה שאיש לא שורר והשיג לפניהם. כמה יפה היא א"כ ייחוסה של הגאולה ליציאה 'מארץ מצרים'. כי לא די בשחרור וקריאת חופש גרידא, כי על מנת שיציאה ממקום תרבותי כה נחות ומסואב תהיה יציאה של אמת, עליה לחולל באדם 'היוצא' תהליך מטמורפוזי מקביל ומתעצם של 'גאולה'. תהליך שכזה מעצים את תודעת בן החורין המכוונת ומשלים את המטמורפוזה האישית הראויה.

לעומת 'הגאולה' מופיע המונח 'פדייה' כמתייחסת ל'בית העבדים'. הפדייה אינה אלא תהליך שלילי, היא מוציאה ומשחררת את האדם ממצב השעבוד הממלכד וקוראת לו דרוור בארץ. האדם 'הפדוי' אינו אלא אדם 'נטול שיעבוד', אין במצב זה כול מטען חיובי, כך שכאשר בשעבוד 'העבדות' הטכנית עסקינן 'היציאה' נקראת בשם 'פדייה': מבית עבדים פדיתנו.

כך שלאור האמור נוסח הרמב"ם המייחס את 'הפדייה' לסיפור הבן הקטן והטיפש מאיר באור נפלא; הקטן שאינו תופס אלא את אותה 'חירות שלילית' אינו יכול להשיג מעבר למסר אותו מנסח הרמב"ם כך: 'כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות'. זאת לעומת סיפור 'הגאולה' שהוא כאמור סיפור ארוך ומורכב לאין ערוך, כזה הנרכש לאורך זמן החוצה את גבולותיו

7. וכאמר חכמים 'בא שטן לקטרע על ישראל לאמור הללו עובדי עבודת כוכבים והללו עובדי עבודת כוכבים, ולמה אלו ינצלו ואלו יטבעו' (שמו"ר כא' ז')

הקונקרטיים-היסטוריים של שעבוד וגאולת מצרים.

את שני צדדיה אלו של הגאולה ניתן לזהות באותן ד' לשונות של גאולה המופיעות בכתוב ומייצגות את אבני הדרך של תהליך הגאולה כולו: 'והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, והבאתי'. ראשיתו של תהליך נעוץ במונחים 'גאולתיים' שהנם על דרך השלילה – 'והוצאתי' 'והצלתי', עובר דרך 'וגאלתי' (כמתבאר לעיל) ו'ולקחתי' (מונח הנושא בחובו מטען חיובי מובהק בבחירת האל באומה היהודית), עד לכניסה הסופית והתכליתית תחת כנפיו של מקום הבאה לידי ביטוי בלשון הגאולה האחרון; 'והבאתי', כממצב הגאולתי השלם של האומה היהודית.

כך שבלי לתקדש החג בעת אשר יושבים אנו אל שולחן הסדר, אנו יוצאים למסע להזדרכת מחדש את 'גאולתנו ועל פדות נפשנו'. ובהקשר זה, משמשים לנו אותם ארבעה כוסו כהבעה סימבולית לאותן ד' לשונות של גאולה. ציוני דרך לחגיגה ארכיטיפית של גאולתנו, זו המתחילה ב'הא לחמא עניא' ו'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' וכו', ומסתיימת ב'והכניסנו לארץ ישראל ובנה לנו את בית הבחירה'. כך שגם את מסע סימבולי זה ניתן לראות כחלק בלתי נפרד מאותה 'התחלה בגנות וסיום בשבח'.

ובהקשר זה, ראוי להוסיף כי מתכונתו הראויה של 'סיפור יציאת מצרים' כ'התחלה בגנות וסיום בשבח', קשורה ללא ספק לעניין המתבאר; ראשית סיפור 'הגנות' נעוץ עפ"י בעל הגדה בסיפורו של בן החורין הגדול, אברהם אבינו ע"ה, כמי שעשה מסע רצוף חתכים עד אשר נחלק מערש הולדתו הפגאני, וכפי המתואר בהגדה:

'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו. שנאמר, ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלהי ישראל, בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים: ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו וכו''

מסעו של אברהם אבינו מייצג כאב טיפוס את מסעו של האדם אל החירות; עזיבה מוחלטת את הווייתו הטבעית (החל במישור המשפחתי וכלה בזה התרבותי הלאומי וכמובן הרעיוני), והליכה אל הלא נודע, מתוך דבקות בהכרה מונותאיסטית ותפיסת עולם מוסרית צלולה. כך שהיה זה אברהם היה זה שעשה את בעבורנו את הצעד הראשון בדרך להגשמת 'החירות' האידיאלית.

וכפי שרואה בו הנביא ישעיהו את כמופת של דבקות ביחידאיותו האישית:

'שמעו אלי רדפי צדק מבקשי ה' הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם: הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם פי אחד קראתיו ואברהם וארבהו',*

* 8. ישעיהו נא' א'

רודפי הצדק ומבקשי ה', נקראים להביט על אברהם אביהם ולראות בו כמודל אולטימטיבי לאותה הגשמה יחדיאית, ואיך נכון לממש את שאיפתם העמוקה לצדק ולדבקות אלוהית.

גם צדו השני של הסיפור 'השבח' שעמו מסיימים אנו את 'סיפור יציאת מצרים' אינו מתייחס באופן קונקרטי לסיפור יציאת מצרים, אלא למאורעות שלפחות מבחינה כרונולוגית התרחשו ז' לאחר מכן: 'וְעַכְשָׁיו קָרְבָנוּ הַמָּקוֹם לְעִבּוּדְתוֹ'. התקרבות זו שקרבנו המקום לעבודתו התרחשה מרגע יציאתם ממצרים אך לחלוטין לא הסתיימה בה. היא כמובן הגיעה לשיאה במעמד הר סיני, המשיכה בהקמת המשכן, בכניסתם לארץ, בכניית בית המקדש⁹, ובעוד נקודות ציון רבות.

כך שזהו הליך זה שהיה ועודנו אקטואלי ומתמשך, והוא רצוף בנקודות שיא לצד נקודות שפל שבהן אותה 'חירות' הייתה נראית כבלתי אפשרית עוד, כמו בחורבנם של שני בתי המקדש, ובעוד מאורעות לאין מספר של גלות ושפל, אך בלילה של הסדר אנו מצווים להזדקק מחדש אל אותה 'בשורת חירות' ולזהותה עמוקות בתוכנו, להעניק לה ביטוי טקסי דרמטי ורב רושם, ולהנחילה לבנינו אחרינו. כך דרכנו לאותת כי בשורה זו הייתה עודנה מקננת בתוכנו ומפעמת בהווייתנו הדתית והלאומית.

זוהי פשרה של הקריאה המהדהדת באוזננו בליל התקדש חג, המילים החתומות את סיפור יציאת מצרים בנוסח ההגדה :

בכול דור ודור חייב אדם להראות (או 'לראות', עפ"י נוסח בעל ההגדה) עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא אלא אף אותנו גאל עימהם שנאמר 'ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו',

וכמה יפה עשה בעל ההגדה ששם לאלתר בפנינו את מילות הברכה וההודיה הנושאות בחובן אף את ההנמקה לחובת הודיה זו:

"לְפִיכֶן אֲנַחְנוּ חַיִּבִּים לְהוֹדוֹת לְהֵלֵל לְשַׁבַּח לְפָאֵר לְרוֹמֵם לְהַדָּר לְבָרֵךְ לְעֹלֵה וּלְקַלֵּס לְמִי שֶׁעָשָׂה לְאַבוֹתֵינוּ וְלָנוּ אֵת כָּל הַנְּסִים הָאֵלוּ. הוֹצִיאָנוּ מֵעֲבֹדוֹת לְחֵירוֹת, מִיָּגוֹן לְשִׁמְחָה, וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב, וּמֵאֲפֵלָה לְאוֹר גְּדוֹל, וּמִשֶּׁעֲבוּד לְגֵאֻלָּה. וְנֹאמַר לְפָנָיו, הִלְלוּיָהּ"

היציאה ממצרים אינה אך 'יציאה' ממצב של שעבוד גרידא, אלא נושאת בחובה כניסה חיובית למצב של חירות. אותה חירות היא זו שמעניקה לנו את השמחה תחת היגון, את היום טוב תחת 'האבל', את האור הגדול תחת האפלה, ואת הגאולה תחת 'השעבוד'. כאשר

9. נקודות ציון אלו מוזכרות בנוסח ההגדה במילות ההודיה; 'כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' שהוציאנו ממצרים ועשה בהם שפטים וכו' עד 'ובנה לנו את בית הבחירה לכפר וכו', כל אלו אבני דרך בהליך השגת החירות והתעצמותו באומה הישראלית.

המצב הפוזיטיבי הייחודי לו אנו זוכים, הוא שמכשיר אותנו תודעתית ורוחנית: 'לומר לפניו שירה חדשה'!

בשולי הדברים אוסיף הארה נחוצה ביותר שהתעוררתי בה בהקשרה של בשורת החירות, כפי שבאה לידי ביטוי בלייל התקדש חג בפרט ובחג הפסח בכלל; כי הנה טעמה של מצוות אכילת מצה מתייחס למרכיב עובדתי שעל פניו הנו לכאורה שולי בסיפור יציאת מצרים:

'מצה זו שאנחנו אוכלים, על שם מה--על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וגאלם מיד: שנאמר "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצריים, עוגות מצות--כי לא חמץ: כי גורשו ממצריים, ולא יכלו להתמהמה, וגם צידה, לא עשו להם'

ולכאורה מה יש בעובדה זו 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ' עד אשר היא מהווה טעם ראוי למצווה הבולטת והחשובה במצוות הפסח, אכילת המצה?

ושמא יש לומר כי אירוע זה הוא אכן המייצג יותר מכול את העובדה כי אותה חירות לה זכו אבותינו ביציאתם ממצרים, לא הייתה רק בבחינת 'שחרור ופדייה' גרידא, כזו המעניקה לאדם את העצמאות והחופש לעשות כל מה שלבו חפץ, אלא אדרבה, באופן פרדוקסאלי זאת 'חירות' הנושאת בחובה מרכיב יסודי של חובה, כזו שאינה נופלת מחובת ההשתעבדות שהושתה עליהם קודם שחרורם. כך ש'החובה לחירות'; זאת הבשורה העולה מתוך ההתרחשות שבה 'לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ'.

נמצאנו למדים, כי העם היהודי לא יצא ממצרים באופן המשקף חופש תנועה ופעולה, כי הלא אין דבר מתבקש יותר ביציאה מסוג שכזה, מאשר הזכות לבחור את לוחות הזמנים ליציאה, להתארגן כראות אל החיים החופשיים, לאן יש למהר? כך שבדיוק בהקשר זה נתקלו יוצאי מצרים בתופעה שסתרה לחלוטין את חופשיותם שזה עתה ניתנה להם, זאת בכך שהיה עליהם להתארגן במהירות המרבית ולהיות מגורשים ממצרים. לפנינו תיאור מובהק של כפייה, של מצב שהושת על ראשם לצאת חיש ממקום שעבודם. כך שכפייה זו משקפת את היותה של החירות בבחינת חובה ולא זכות. חובה החלה על האדם ומחייבת אותו לעמוד בסטנדרטים מוסריים גבוהים. זאת תמציתה של החירות החיובית האמורה. דבר המאיר שבעתיים את פשרה של השורה האמורה במילות הטעמת מצוות אכילת המצה: 'עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וגאלם מיד'. אלוהים לא רק פועל כמשחרר מעול השעבוד, אלא כמתגלה פוזיטיבית לגאולים, כהארת פנים מיוחדת המכילה את החיוביות שבחירות, אך לא פחות מכך, גם את החובה המוכמנת בה. וזהו ההקשר הנמתח בין גילוי אלוהי זה לעובדה כי 'לא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם'.

על ייחודיותו של הבית ורשות היחיד בהוויית השבת וחג הפסח

מאמר רעיוני לסיום מסכת עירובין ופתיחה למסכת פסחים¹

“אור לארבע עשר בודקים את החמץ לאור הנר”

ישנו מאפיין ייחודי שעובר כחוט השני בין שתי המסכתות הללו, עירובין ופסחים, שנושקות זו לזו, והוא עניין הבית. הלב של ההווייה השבתית נעוץ בהוויית הבית. האדם 'קונה את מקומו' ביום השבת, זאת אחת ההלכות היותר בסיסיות במסכת הזו שאנו נפרדים הימנה, עירובין. העיקרון המנחה הרעיוני, ההלכתי והחוויתי של האדם ביום השבת, הוא כי יש לו מקום. וכי המקום הזה הוא ואין בלתו, משמש כמרחב ההווייה שעליו להכיל ולתעל את כל קורותיו במהלך אותן 24 שעות של יום השבת. עד כדי כך, שמכאן גם מגיע הביטוי 'לקנות שבתה'. היינו, להתמקם במקום שהוא כולו שלך. לייצר את אותה אינטימיות שבתית מיוחדת. זאת פשרה של ההוראה הקמאית ההיא בה קורא משה רבינו לעם היהודי: 'שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ, אֶל יְצֵא אִישׁ מִמְּקוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי'²

האדם כביכול יושב ביום השבת תחת עצמו, תחת אותה הווייה היותר ראשונית ואותנטית

1. מאמר זה הוא מתוך דרשה שניתנה בשמחת שבע ברכות לאחי יקירי הר' אי"ש ורעייתו לבי שיחי', בחורף תשפ"א – 2021. באותם ימים גם זכינו לסיים מס' עירובין ולהתחיל מס' פסחים, בסדר לימוד הדרך היומי. כך שניסיתי לקשור בין חגיגת השמחה ההיא לסיום והתחלת אותן מסכתות.

2. שמות טז' כט'

שהוא יכול ואמור להיות בה. כל חריגה ויציאה מן המרחב הזה, כרוכה בהכרח בהגבלות לא מועטות. מרחב רשות הרבים, נחשב כמרחב זר, רחוק ומנוכר ממי וממה שהוא באמת. זאת הסיבה מדוע התקשורת עם המרחב הציבורי (ובתוכו) מוגבלת מאוד ביום השבת. אנו נאסרים בהוצאת דברים מרשות היחיד לרשות הרבים, הטלטול אסור בו יותר מד' אמות (ואף בתנועה עצמה, יש להקפיד שלא להרחיק יותר מאשר 2000 אמה מאותו מקום אינטימי של שביתה. היינו, המקום של השבת).

חווית הביתיות הזו קשורה ללא ספק בטבורה, למהות עניינה של הקדושה. האופן שבו אנחנו מייצרים את אותם מרחבים אישיים/אינטימיים בתוך הזמן והמקום, מתכנסים אל תוכם ומתגדלים דווקא בזכות אותו צמצום והגבל. כך אנו זוכים לחוות משהו שהמרחב הפתוח והמשותף מונע וחוסם בעדנו. בשבת ניתנת בידנו האפשרות להיות עצמנו באמת. לחוש את אותו דבר מה סובייקטיבי נוסף, נבדל, טרנסצנדנטי להוויה הקונקרטית. כך אנו טועמים טעימה קלה מחירות אמת, חירות מעבודה ותלות סימביוטית בתנאי הקיום החומריים, חירות ממשאים ומתנים מתישים וסיזיפיים עם הסביבה החברתית, הכלכלית, ואפילו הקהילתית. זהו אותו 'מעין עולם הבא, שבת מנוחה' שאנו חווים ביום שבת. הסוד הכמוס הזה של השבת שגואל אותנו מן מרוץ החיים הבלתי נגמר של החיים, מטעים אותנו מאותו: 'יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים'³.

זאת מדוע, אנחנו מוצאים שקידה והתעסקות כה גדולה ואינטנסיבית בהקשרן של יחסי הרשויות בשבת, באופן הרצוי של התנועה ביניהן. איך בכול זאת נוכל לנוע בשבת ממקום למקום, מן המרחב האישי למרחב הציבורי, מבלי שתופר בנפשנו אותה הנכחה תודעתית של 'רשות היחיד' (במונחי העמוק) שהיא כה קריטית בהווייתנו השבתית. מסכת עירובין אוצרות בחובה דיונים רבים שונים ומגוונים, שעיקרם הוא איך לייצר מרחבים של הגנה מפני הציבוריות הפומבית ('רשות הרבים'), באופן שיאפשר בכול זאת המשך קיום שגרת חיים מסוימת (כמו למשל במבוי, בחצרות משותפות וכו'). בסופו של דבר הכול נבחן מול היחס לרשות היחיד. כמה אותן רשויות יש בהן בכול זאת, יסוד של פרטיות ושיתוף. רק יסוד שכזה יוכל להתירן לשימוש רוטיני).

ואוסיף בזה, מה ששמעתי מכ' אאמו"ר שליט"א, על כך שבפיוט הנודע להושענות הנאמרות בשבת של סוכות, אנו מציינים רק שני איסורים מתוך שלל המלאכות האסורות בשבת:

"הושענה פורטת ארבע רשיות בשבת, הקובעת אלפים תחום שבת"

בעוד שכל שאר האמור שם אודות השבת, אינו עוסק כלל באיסוריה מלאכותיה, אלא אך באופיה החגיגי המיוחד לה וההתכוננות לעומתה (כמו למשל: לבוש וקסות מחלפת בשבת. מאכל ומשתה מכינה לשבת. נעם מגדים מנעמת לשבת. סעודות שלש מקימת בשבת... וכן על זה הדרך). אלא

3. נוסח המשנה במס' תמיד ז' ד'. ולאור האמור להלן במאמר זה על הקשר בין חווית השבת לליל הסדר, ניתן להבין מדוע אנו מוצאים נוסח דומה באמירת הרחמן בברכת המזון בליל הסדר: 'יום שכולו ארוך, וצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה'

כי להבדיל מכול המלאכות האסורות שהן כמלאכות באשר הן מלאכות באופיין, ולכך הן אסורות, איסורי הרשויות והתחומין, השבת עצמה היא היוצרת שלהם⁴. היינו, עצם העובדה שישנה קניית שביתה ומושגים כמו רשות היחיד לעומת רשות הרבים (בוודאי כפי שהם מופיעים במתכונתם ההלכתית המסוימת בשבת), הא גופא היא שמאפשרת את הוויית השבת והנכחתה במרחב האישי והציבורי.

את מקומו ומשמעותו של הבית כמרכז הכובד של ההווייה היהודית, אנו מוצאים לא רק בהוויית השבת, אלא אף בחג הפסח. אין עוד חג שבו אנו מכינים את ביתנו לכוואו של החג וקבלתו הראויה, כפי שאנו עושים לחג הפסח. בשורת החירות שנעוצה ביסוד חגיגתו של חג זה, קשורה בטובה לעניינו של הבית. ליל הסדר כולו נסב סביב עניינו של הבית ופשוו. כבר אי אז במצרים, באותו ליל אלמותי של גאולה, נחוותה החירות כשהיא כולה חרוטה במתכונת הבית, זאת מדוע משה רבינו מצטווה את העם היהודי קודם יציאתו לחירות כי **‘וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׁה לְבַיִת אֶבֶת שָׁה לְבַיִת’**⁵.

גם התכנסות החירות הגדולה, זו שהעם היהודי כביכול חוזר ומשחזר מזה כמה אלפי שנים, היא במהותה מסתנפת אל הבית, כפי שבא לידי ביטוי באיסור להוציא את בשר הפסח מחבורה לחבורה, כלומר משטח שמיועד לחבורה אחת של אוכלי הפסח לשטח המיועד לחבורה אחרת, ככתוב **‘בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל, לֹא תוֹצֵא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה’**. לפי חז"ל, "הבית" שבפסוק זה הוא השטח השייך לחבורה של אוכלי הפסח. אם הבשר יצא מהשטח האמור – הוא נפסל לאכילה⁷.

ולא אך זאת, ההצלה הפלאית המיוחסת ללילה זה, בהגדרתה מזוהה עם הבית. העם היהודי מצטווה לסמן את ביתו על מנת שאלוהים כביכול יוכל 'לפסוח' על בתים אלו, ולתעל את הפגיעה אך אל בתי מצרים. ובינו זאת, הבית הוא זה שמסומן, וממילא הוא גם זה שניצול. וכפי המפורש בל' הכתוב, באופן שבו מצווה האיש הישראלי להנחיל את בשורת חירות זו לבניו ולדורות שיבואו: **‘וְאִמְרַתֶּם זָבַח פֶּסַח הוּא לָהּ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ’**⁸.

לא 'ואותנו הציל' כתוב כאן, אלא את 'בתינו'. וכמו היה מורה הכתוב ואומר, ההצלה היא לא אך בתוך הבית, אלא אף בזכותו. בעצם היכולת לכונן את המרחב האישי, הפרטי

4. ע"ד דברי התוספות במס' שבת (ב' ע"א) ד"ה פשט: "משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו, חד לעני וחד לעשיר". המלאכה הגרועה באשר אינה נגזרת מעצם היותה של ההוצאה מלאכה טיפוסית (גם בימות החול), אלא העובדה שיש בה הפרה של ההווייה השבתית, כמתבאר כאן.

5. שמות יב' ג'

6. שמות יב' מו'

7. מס' פסחים פה' ב'

8. שמות יב' כז'

והאינטימי הזה. זה שאין מזוהה הימנו עם הלב הפועם של הזהות וההוויה היהודית.

הנבדלות והפרטיות, הם אלו המכוננים ומאפשרים את חווית הקדושה והייחודיות הפרטיקולרית של האומה היהודית. היכולת להבחין בין הכלל לפרט, החוץ לפנים, הריבוי ליחיד. כך הופך העם היהודי להיות בבחי': 'גוי אחד בארץ'. נבדל ממקום של 'גויי הארצות' ותוקע את תכליתו ואופיו הלאומי במקום של יחידאיות המסוימת אך לו. זאת יחידאיות שתכליתה נעוץ בכשורה התיאולוגית של: אתה אחד ושםך אחד. זה היה גילוי החירות הגדול של ליל הסדר שהוא במצרים, כך שממילא הוא התאפיין בקסטטרופה שהתרגשה על מי שבהגדרתו התרבותית התנגד לבשורה האמונית הזו. כאשר דווקא הבית היהודי באופיו המתבדל, הוא זה שסימל את ההפכיות הפוזיטיבית, את אותו גילוי של ייחוד וקדושה עלי אדמות.

ומה פלא א"כ, שדווקא את מצוות הקידושין המסמלת יותר מכול דבר אחר את הופעתו של ה'בית היהודי' במתכונתו הייחודית, בחר הרמב"ם להביא באופן המחדד מאוד את הפער בין לפני הבחירה והכניסה בכרית לאחריו, בקבלת התורה בסני:

"קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר "כי ייקח איש אישה ובא אליה"

הקידושין עניינם יצירת הבדלה ומידור. הבית היהודי מושתת על היכולת ליצור קדושה, אינטימיות שאין לה אח ורע, בין איש לאשתו. אותה פרוצדורה של קידושין תכליתה להפוך את הליך ההתקשרות בין איש לאישה, ככזה שמופקע מן 'השוק' (המסמל את המרחב הציבורי), להכניסו ולקבעו במסגרת של בחירה והתקדשות. כך הופכים היחסים המיניים להיות הרבה פחות נגישים ובלתי אמצעיים, הם עוברים סובלימציה ונהפכים למשהו שנמצא אך בנקודת הקצה של היחסים האינטר-סובייקטיביים של בני הזוג. מעמד הר סיני, מסמל בעבור העם היהודי, את נקודת המעבר האל חזור, להפיכתו לעם סגולה ייחודי שניחן באופי מוסרי נבדל. עם שעליו מורה הכתוב: **וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכַת כְּהֲנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ**⁹. ומהי כאמור הקדושה, אם לא התבדלות והתכנסות ייחודית. זהו גם פשר ההוראה הנאמר למשה לאלתר לאחר מתן תורה: **לֵךְ אָמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאַהֲלֵיכֶם**¹¹. אלו הם אותם אוהלים שכביכול נוצרו בעצם אירוע הבחירה הגדול של מתן תורה. אותם בתים

9. פ"א מהל' אישות – הל' א'

10. שמות יט' ו'

11. דברים ה' כו'

שעליהם ובהם אנו מספרים לבנינו: 'וְאֵת בְּתִינּוּ הַצִּיל'!

החמץ כסמל של התבדלות

ביעור החמץ מן הבית עליה אנו מצווים במשך שבועת ימי חג הפסח, תוך כדי אימוץ המצה כמזון הבסיסי הקיומי שבאפשרותנו לאכול בימים אלו, מסמל את היכולת של האומה היהודית להתבדל לחלוטין מתצורת החיים הטבעית. לתקוע את הווייתו במקום אחר, שהוא ראשוני ועמוק יותר. החמץ הוא הסמל לחיים תוססים, מלאים ורוויים בטעמים וריחות. ואילו המצה, ראשונית היא, בסיסית בהגדרתה, אין בה שום דבר מעבר לאפשרות הקיום האלמנטרית. זאת הצהרה אמונית המהדהדת את ההוראה היא בדבריו של משה, מנהיג החירות הגדול: 'לְמַעַן הוֹדַעְךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לִבְדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יִחְיֶה הָאָדָם'¹². אבל בינו זאת, את ההכשר הקיומי הזה, אנחנו מיישמים לא רק באמצעות השינוי הדרמטי באורח תזונתנו לאורך שבועת ימי החג, אלא בראש ובראשונה בביתנו, באותו חלל הוויה אינטימי משל עצמנו. הבית הוא זה שעליו מורה לנו הכתוב: **שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצָא בְּבֵיתְכֶם**¹³. לא אצלכם, או אפילו ברשותכם, אמור כאן, אלא בבתיכם בדייקא. באותו ממד שלמעשה מכונן את הוויית החירות היהודית.

ערב השבת וערב הפסח כמעצבי השבת והחג

ולא אף זאת, הן בהקשרה של השביתה בשבת וההתקבעות על המקום המסוים האמורה בו (שממנה כאמור, נגזר איטור התחומין וכו'), והן בהקשרו של חג הפסח, מוצאים אנו את האופן שבו איטורים אלו כמו מטרימים את הוויית החג עצמו. להבדיל מכול איטורי השבת האחרים, כמו גם להבדיל ממועדי ישראל השונים באשר הם, אשר מתכוננים אך עם התקדש השבת או החג, הרי שהשביתה נקנית כביכול רגע קודם כניסת השבת. כבר מורה לנו ההלכה, כי דווקא באופן שבו התקבעה הווייתו של אדם ברגע המעבר מן החול אל הקודש, כך היא גם תתקבע לאורכה של השבת כולה. אם נרצה, השבת הולכת אחרי האופן שבו נכנס אליה האדם. כך שמהי שבת אם לא רכישת המקום וההתכנסות אל תוכו.

ובמובן מה, כך הדברים גם אמורים (ושמא אף ביתר שאת שבעתיים), בהקשרו של חג הפסח. אין עוד חג אשר היום הקודם לו נוטל חלק כה משמעותי בעיצוב דמותו של החג כולו. מצוות השבת החמץ וההימנעות מאכילתו, מתחילה בדייקא מבעוד יום. כך שלמעשה ערב הפסח הוא היום שבו אנו כביכול משרטטים את הכשרתו של החג כולו. ממקסמים את היכולת שלנו להיכנס לחג החירות באופן תודעתי ונפשי מתאים ומכוון. אך לא את עצמנו בלבד אנחנו מכשירים כאן, כי אם אף את בנינו. ההוראה המשחרת לפתחנו גורסת, כי על הבית להיות 'כשר לפסח'. כך הוא נעשה כלי אינטימי הולם להכיל ולקפל בהווייתו את הגדתה של החירות והגאולה הנשאית על נס בחג בחירתנו זו.

12. דברים ח' ג'

13. שמות יב' יט'

כך א"כ פותחת המסכת שאותה התחלנו ממש בימים אלו: 'אור לארבע עשר בודקים את החמץ לאור הנר'. אם נרצה, הכשרו של הבית. הכנתו ככלי ראוי להחלת חגיגת שמחת החירות. זאת שעליה נאמר: 'לא תשחט על חמץ דם זבח'¹⁴. רק כאשר הופך הבית להיות נקי מכול שגרת הקיום הטבעית, נבדל ומיוחד בנקיותו, אנחנו מסוגלים להיכנס ולבוא לחגיגת הפסח האמתית. אם נרצה, לעלות על ראש שמחתנו את החירות הפוזיטיבית, לה אנו זוכים בחג המצות ובליל הסדר.

¹⁴. שמות לה' כה'

בשורת לידתו של הסובייקט

על עניין סיפור יציאת מצרים ובשורת הולדת הסובייקט היחידאי
הנעוצה במצוות סיפור זו, וכן אודות מהות ליל הסדר¹

“לשעבר הייתם עבדי, מכאן והילך עבדי ה”

ברצוני להיכנס לעובי-קורה רגיש מאוד ודק מן הדק בהבנת ההתרחשות של “יציאת מצרים”, ואופן חגיגתה. נתחיל דווקא בדברי חכמים, שיפתחו לנו פתח של הבנה דרכו קריאת הכתובים תקבל מגמה מאוד מסוימת, ואולי גם נזכה שתאיר ממנה הארה גדולה.

נפתח בשני מאמרי חז”ל. הראשון – מן התלמוד הירושלמי:²

“אמר רבי לוי, כשם שניתן כוח בקולו של משה כך ניתן כוח בקולו של פרעה”.

ראשית-כול, כבר מזהים כאן מיצוב של “זה לעומת זה” – משה לעומת פרעה. וממשיך הירושלמי ומתאר, תיאור ציורי משהו, מהי כוונת המילים “קולו של פרעה”:

“והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום. ומה היה אומר? קומו צאו מתוך עמי. לשעבר הייתם עבדי; מכאן והילך עבדי ה’. באותה שעה היו

1. מאמר זה הוא מתוך שיעור שנמסר בפני חברים מקשיבים בערב פסח תשע”ב (2012). תודתי נתונה לדידי יוחאי אלימלך רווה שיחי’ על עבודת התמלול והעריכה המהוקצעת.

2. פסחים פרק ה’, הלכה ה’

אומרים 'הללויה הללו עבדי ה', ולא 'עבדי פרעה'."

במאמר הזה חז"ל מתייחסים רק לצד של פרעה במשוואה, אם כי צריך לומר, המשוואה הזו (כטבעה של משוואה) היא דו-צדדית. היא פותחת בהעמדת "קולו של פרעה" לעומת "קולו של משה", ומתעצמת שבעתיים בהמשך בקולו של פרעה: "לשעבר הייתם עבדי [עבדי פרעה]; מכאן והילך עבדי ה'".

"הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדיו של הקב"ה"

הדברים באים לידי ביטוי אפילו בצורה חריפה יותר במאמר חז"ל במקום נוסף³:

"קומו צאו", מלמד שהיה פרעה דופק על פתחן של משה ואהרן. אמרו לו: הא שוטה, בלילה אנו יוצאין. אמר להם: קומו צאו. אמרו לו: וכי גנבים אנחנו? בבקר אנו יוצאין. אמר: הרי מתו כל מצרים, שנאמר 'כי אמרו כולנו מתיים'. אמרו לו: ומבקש אתה לכולת את המכה הזו ממך? הרי אין עצה ואין תבונה".

בהמשך דברי משה ואהרן לפרעה מגיעה כפילות, שהיא בעצם לב-ליבו של העניין בו הייתי רוצה להתמקד:

"אמור: הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדיו של הקב"ה"

אומרים משה ואהרן לפרעה: אם אתה מבקש לכולת את המכה הזו – יש לנו פתרון שבבילך. אם תאמר: 'הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדיו של הקב"ה' – תצליח לכולת את המכה הזו.

"צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו"

המשך המדרש כבר תואם ללשון הירושלמי שנזכרה לעיל:

"התחיל פרעה צנוח: לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם. צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו. שנאמר 'הללויה הללו עבדי ה'".

הפרדוקס שבאמירת פרעה

פרעה אומר למשה ואהרן: "הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם"; ובאותה נשימה

3. ילקוט שמעוני, רח', ח'.

4. שמות יב, לא.

מוסיף ואומר "צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו". לכאורה ישנה כאן סתירה פנימית, סוג של אוקסימורון: כיצד המילים "הרי אתם בני חורין" עולות בקנה אחד עם "צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו"?! אם הם "עבדיו", הם לא "בני חורין"; ואם הם "בני חורין", הם אינם "עבדיו"!

שני צדדים בסיפור יציאת מצרים

בשני המדרשים הללו מציעים בפנינו חז"ל נקודת־מבט, דרכה יקל עלינו לפענח את ההתרחשות שנקראת "יציאת מצרים" או "גאולת מצרים". חכמים מלמדים אותנו כי בבואנו להתחקות אחר סיפור יציאת מצרים, חייבים אנו לזהות שני צדדים: צד אחד נקרא "הרי אתם ברשותכם"; וצד שני נקרא "הרי אתם עבדיו של הקב"ה". אלו הם שני צדדים של אותו מטבע בדיוק.

וביתר שאת: דווקא פרעה (לא משה ואהרן, לא הקב"ה ולא העם היהודי), מנקודת מבטו, חווה תופס את היציאה ממצרים כיציאה מטריטוריית־עבדות מסוימת לטריטוריית־עבדות זולתית.

כך שהתפיסה הזו מובנית בגוף הסיפור־ההתרחשות עצמו, משני הצדדים הנוגעים בו: הצד המשתלח, עם ישראל; והצד המשלח, פרעה ומצרים. זו גישה מאוד ראשונית היושבת בבסיס ההבנה של סיפור יציאת מצרים. וכמובן, היא אומרת דרשני.

כשורות הבאות אנסה לפלס מעט את דרכנו לאורכם ולרוחכם (ובתקווה שגם לעומקם) של הכתובים, לפחות בחלקם, ולהבין מהם האם ניתן לזהות את שני צדי המטבע הללו כפי שהדברים מופיעים בכתובים, מבחינת התיאור העובדתי, ולא פחות מכך – במצוות שנגזרות מתוקף יציאת מצרים.

"וּלְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֵךְ וּבֶן בְּנֵךְ"

בתחילת פרשת בא, אומר ה' למשה⁵:

"בֹּא אֶל פְּרַעֲהַ כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבֹו וְאֶת לֵב עֶבְדִּי לְמַעַן שְׂתִי אֶתְתִּי אֶלָּה בְּקִרְבּוֹ. וּלְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֵךְ וּבֶן בְּנֵךְ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֶתְתִּי אֲשֶׁר שְׂמַתִּי בְּכֶם וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה'".

המילים "ולמען תספר... תמוהות: וכי הסיפור הוא המטרה כאן?! המטרה היא להוציא את עם ישראל ממצרים. מכיוון שפרעה מסרב בכל תוקף לעשות זאת, נדרשים אותות ומופתים בכדי להשפיע עליו. אם כן, מהי חשיבותו הגדולה של הסיפור כאן, עד כדי שהוא

5. שמות י, א-ב

מהותו של סיפור יציאת מצרים – לידתו של הסובייקט

ובכן, שימת הדגש הזו על הסיפור בעצם מלמדת אותנו על מהות סיפורם של האותות, המופתים, הניסים והנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, כלשון הרמב"ם:

"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים".

העיקר כאן הוא בעצם סיפורו של הסיפור.

אני אנסח זאת בצורה שונה מעט, ייתכן שאף חדה ונוקבת יותר מכפי שניסחתי בעבר: החידוש הגדול של יציאת מצרים הוא 'לידתו של הסובייקט'.

ישנם מאורעות היסטוריים רבים בעולם. לכל אחד ואחת מאתנו ישנם ההיסטוריה, הביוגרפיה והרקע האישי שלו; בתוך משפחה ישנם זיכרונות משפחתיים; בין בני זוג יש זיכרונות זוגיים; בתוך קהילה נחקקים זיכרונות קהילתיים; זיכרונות של בני אותו עם קרויים זיכרונות לאומיים; ישנם אפילו זיכרונות אוניברסליים, היסטוריה שמשפיעה על כלל הציוויליזציה האנושית. חלק מהזיכרונות הללו חקוקים בספרי היסטוריה, חלקם בתמונות ובציורים, חלקם בשרטוטים, חלקם אף בסרטים, ובכל אמצעי התיעוד המגוונים שישנם.

בכל המאורעות הללו ניתן להיזכר, את כולם אפשר לציין או לחגוג. אבל כולם קיימים כמאורעות היסטוריים, כמאורעות שהתרחשו; והאדם, שיש לו זיקה מסוימת אליהם (משפחתית, לאומית, או כל זיקה אחרת), נזכר בהם. הם נחקקים בזיכרוננו בצורה מסוימת.

"לספר בניסים ונפלאות" – קריאה מחודשת בדברי הרמב"ם

כעת ברצוני להזדקק לדברי הרמב"ם שציטטתי למעלה. לטעמי, ישנה הבנה בדברי הרמב"ם הללו שהיא הבנה הלכתית פשוטה ואלמנטרית, ותמהני שאחרים לא הבינו כך.⁷

הרמב"ם כותב כך: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים כליל חמשה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו'".

ישנה כאן תמיהה פשוטה: מה הייחודיות שהרמב"ם מזהה בפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", שאינו מזהה בפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים"? הרי מ"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" בפני עצמו ניתן ללמוד באופן מושלם על זכירת יציאת

6. הלכות חמץ ומצה, פרק ז', הלכה א'.

7. אם כי היא מובאת ברמז בהגדת הרב יוסף דוב סולובייצ'יק.

ובכן, את הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" ניתן ללמוד בשתי דרכים:

דרך אחת: בני ישראל יצאו ממצרים. זהו מאורע היסטורי, וצריך לזכור אותו – בשנת x ביום y . ניתן לרמות זאת (להבריל) למנהג לעלות לציון האב או האם ביום השנה שלהם, או למנהגו של מי שניצל מאסון ביום מסוים לחגוג את הנזכר ביום הזה ולהעלות אותו על נס.

את הדרך השנייה אני לא אציג בפירושו, אלא דרך קריאה נוספת בדברי הרמב"ם:

"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'". בנקודה הזו, בא הרמב"ם לשלול את פשטות דברי הכתוב, ולומר שאין במילים "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" הוראה לערוך אירוע-זיכרון לאותו יום שמח בו יצאנו ממצרים. לכן, הוא ממשיך ואומר: "כמו שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו'".

יציאת מצרים אינה סיפור היסטורי!

כלומר: מבחינה מילולית-טקסטואלית פשוטה, בלתי ניתן לומר שפירוש הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" הוא שישנו איזה יום היסטורי, שנקרא "יום השבת", ואותו צריך לקדש. אין יום היסטורי כזה. אלא, הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" מלמד שאת יום השבת מקדש היהודי דרך הזכירה, וכלשון חז"ל⁸ "זכרהו על היין" – ביין אנחנו מקדשים וזוכרים את היום.

ובכן, אומר הרמב"ם: סיפור יציאת מצרים איננו סיפור היסטורי. "היום אשר יצאתם ממצרים" – אין יום כזה בהיסטוריה. אם רוצים לדעת היסטוריה, יש לשאול את ההיסטוריונים מה קרה ביום x בשנה y .

ומה כן? ישנה מציאות הנה שנקראת "היום הזה אשר יצאתם ממצרים", אותו בעצם אנו זוכרים ויוצרים – באמצעות הסיפור. כאן, כמוכך, מאוד מתאימות הוראת חז"ל: "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"⁹, והמצוות שנוהגות בליל הסדר. אני מקצר במקום שיש להאריך, היות והארכת בזה במקום אחר.

תלותה של התרחשות יציאת מצרים בסיפור אודותיה

כעת נתמקד ברובד נוסף שעומד בבסיס ההארה הזו, שהוא לכשעצמו הארה נפלאה בדברי הרמב"ם ובהבנה של סיפור יציאת מצרים והתרחשות ליל הסדר.

8. פסחים קי, א'

9. משנה מס' פסחים קטז' ע"א וכך גם בנוסח ההגדה של פסח

אתאר זאת בשפה פילוסופית מעט: לפנינו מתגלה מתכונת של מה שנקרא 'תודעה יוצרת הוויה', או 'תודעה יוצרת מציאות' – האופן בו העניין הופך ממאורע היסטורי למיתוס מכונן (אולי אפילו לאתוס), שכולו מתקיים בטריטוריה אחת בלבד בצורה מלאה.

ומהי הטריטוריה בה מתקיים המאורע? תודעת האדם.

ישנה כאן בשורה חדשנית, שלא לומר מהפכנית: בהמשך דברי הרמב"ם נכתב: "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"¹⁰. פירושו של המילים "להראות את עצמו" הוא – לתת לתודעתו המחשה; או ליתר דיוק – להוות לעצמו, ואת עצמו, את סיפור יציאת מצרים.

כלומר: אין מושג שנקרא 'סיפור על יציאת מצרים'; ישנו 'סיפור יציאת מצרים', כאן ועכשיו. ובאומרו 'יש סיפור' אנו אומרים 'ישנה יציאת מצרים'.

כאן חשוב מאוד להבין: בעצם ישנה כאן בשורה על הולדת מציאות שהיא כאקס-טריטוריה (טריטוריה נבדלת), שזאת היא מציאותו של הסובייקט כמציאות בלתי-תלויה. היום מציאות כזו נראית לנו טריוויאלית; אבל כמה שהיא לא. זאת משום שפירושה של ההגדרה 'מציאות בלתי-תלויה' אינו רק חוסר תלות של הסובייקט בזולתו. ההגדרה הזו אומרת שהסובייקט איננו תלוי בשום ישות חיצונית לו, גם לא בפרמטרים אובייקטיביים-לכאורה של קיום, כגון זמן ומקום.

זיכרונו של הסובייקט החירותי

התודעותו של האדם להתרחשות מסוימת, שמעוגנת בזמן ומקום אובייקטיביים (סוף כל סוף, יציאת מצרים אכן מעוגנת באלו), יכולה להתבצע בשתי דרכים:

בדרך אחת, האדם יוצא מגבולות סובייקטיביותו ועושה את המסע אל המאורע. בעצם, בדרך זו הוא משתמש בכלים שהם אמפיריים-ניסיוניים-מדעיים: מתי קרה המאורע, כיצד, היכן, מי הדמויות שהשתתפו בו – שאלות רבות. בכך הוא חרג מגבולות הטריטוריה שלו ועבר להתעסק בנקודה רחוקה מסוימת, להקדיש את עצמו אליה. זאת אמנם בשורה גדולה, כי בכך למעשה מעיד בעצמו כי תודעתו יכולה לחרוג בהרבה מן הכאן ועכשיו וכשירה לתפוס את ממד הזמן והמקום הרבה מעבר לגבולות קיומו הזמניים. תודעה היסטורית היא ללא ספק, אחד המאפיינים המובהקים של יתרון האדם על יצורים חיים אחרים. אך מודעות היסטורית שכזו, רחוקה מלמצות את כושרו התודעתי של האדם, כי אותם מאורעות נשארו תחומים בגבולות ממדי התחרשותם בעבר, כאשר בסה"כ האדם הצליח שלא ימושו מזיכרונו.

וכאן באים אנו לאופן הנוסף, הנפלא שבעתיים, שבו כשרו הזיכרוני של האדם מזדקק אל

10. הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א

אירועים שכבר חלפו ואינם עוד. החובה המוטלת עלינו בסיפור יציאת מצרים, תובעת מעמנו לגעת בתפיסה שמוכמנת במאורע, אל הסיפור שלו ביציאת מצרים. הוא מספר את יציאת מצרים. הוא מתיך את המאורע לממד שכולו על טהרת הזיכרון הסובייקטיבי, כך שבעצם אין לו לאדם דבר וחצי־דבר חוץ מעצם הסיפור. אין לנו שום עיסוק במה שמעבר לאתוס המכונן הזה – הסיפור שלנו! האופן בו ההתרחשות הזו קנתה איזושהי חלקה באישיותנו הלאומית, אותה אישיות בלתי־חדירה, הגבוהה ונצחית מכול ממד של הזמן ומקום יחסיים.

לכאורה, כאשר הקב"ה אומר למשה "בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתי אלה בקרבו"¹¹, זהו תיאור הגיוני של השתלשלות הדברים: פרעה נמצא במצב של הכבדת־לב מפני שהקב"ה מכביד את ליבו, ויש צורך לשחרר.

אבל כבר כאן אומר ה' "למען שתי אתי אלה בקרבו", ובכך הוא מדגיש גם את פרסום האותות ואת אופן סיפורם כמטרה. לכן, אי אפשר שלא לקרוא את הפסוק הזה בנשימה אחת עם הפסוק שאחריו: "ולמען תספר באזני בנה ובן בנה את אשר התעללתי במצרים ואת אתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'" (אגב, הפסוק הזה כבר רד"ק מספר דורות קדימה, אל דורות שלחלוטין חסרי זיקה ישירה אל המאורע לכשעצמו).

הפסוק הזה מלמד אותנו על המושג 'ישות מספרת' ועל היותו של האדם ישות כזו. ובמילה אחת – האדם הוא סובייקט. בעצם, סיפורו של האדם את הסיפור הוא בעצם היכולת שלו להכיל את המאורע כסובייקטיבי. כלומר: מרגע זה ואילך, המאורע חדל להתקיים באיזו טריטוריה עצמאית, חיצונית, אוטונומית, והופך להיות לגמרי תלתי בתפיסת האדם, דהיינו באופן סיפורו של האדם אותו. אין קיום למאורע מחוץ לטריטוריית הסיפור. לשם הולכים כל המאורעות ומצטרפים: למען תספר!

היכולת הזו של האדם היא פלא ובניגוד מוחלט להגיון. מה בעצם קורה למאורע כאשר הוא מסתפר (הופך לסיפור)? הוא נכנס לטריטוריה הרמטית לגמרי, הקרויה 'סובייקט' או 'תודעה'. הדברים שמתקיימים בטריטוריה הזו 'משנים פאזה' – יוצאים מן הטריטוריה החיצונית־עצמאית שלהם, שמעוגנת בזמן ובמקום, ומרגע זה ואילך מקבלים משמעות שונה לגמרי. הם עוברים מטמורפוזת, וכעת דינם שונה לגמרי. מעתה, אין את 'המאורע ההוא' שמסופר; אלא, 'ישנו מושג "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים"', ו"היום הזה" הוא כאן ועכשיו.

נביעתה של החירות מהסיפור

וכאן אחשוף טפח נוסף:

מה שאנו למדים מבשורת הסיפור הוא בשורת החירות. האופן בו הסובייקט מממש,

11. שמות י' א'

אולטימטיבית את חירותו, הוא כישרון הסיפור שלו. יכולתו לספר, כלומר להעביר את המאורע מטמורפוזה באמצעות הסיפור. לבצע אדפטציה (התאמה) מסוימת של המאורע לאיזו מציאות שהיא לגמרי תודעתית-דמיונית של המספר.

אני מבקש להתבונן באמת ביסודם של דברים, מפני שטמונה כאן בשורה עצומה בבואנו להבין את בשורת החירות של יציאת מצרים.

האופן בו מלמד הקב"ה את משה רבינו את רעיון החירות הוא בעצם כאמירה: 'אתם הופכים להיות ישויות מספרות'. אומר לו הקב"ה למשה: המאורע לכשעצמו – אין לו מקום. זאת מפני שזמן רב קודם לכן היה הקב"ה יכול לגרום לפרעה לשלח את העם; הרי הוא זה שמכביד את ליבו. אין כאן מעכב אמתי שמונע מהעם היהודי להשתחרר. זו לא הבעיה אותה אנו מנסים לפתור ולה אנו מנסים לתת מענה. במהלך הדורות היה מושג 'הבעיה היהודית' – ובכן, לא הייתה שם שום בעיה יהודית. לא בהא עסקינן בפסוק א: **"בֹּא אֶל פְּרַעֲהַ כִּי אֲנִי הַכְּבֹדְתִי אֶת לְבוֹ וְאֶת לֵב עַבְדֶּי לְמַעַן שְׁתִּי אֶתִּי אֵלֶּה בְּקָרְבוֹ"**.

יש כאן התרחשות שמלכתחילה מעוגנת ומתאימה את עצמה אל הסיפור. התרחשות שכולה משועבדת אל הסיפור. היא מלכתחילה מובנית ומתרחשת, כרונולוגית, באופן כזה בו היא מכוונת אל דעתו של המספר, אל הסיפור, אל ה"ולמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֵי וְבָן בְּנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֵתִי בְּמִצְרַיִם". הדברים מכוונים אל האוזניים היהודיות העתידיות, אל אותו יהודי שיעמוד בסוף כל הדורות ויספר אותם לבנו הקטן בעיניים בורקות.

השבת הקוסמית והשבת ההלכתית

דרך אגב, בנושא השבת, הסברתי באריכות בפעם אחרת (בהקשר של פרשת בראשית) שכביכול ישנן שתי שבתות: ישנה השבת הקוסמית, אותה שבת היסטורית של פרשת הבריאה; ויש את השבת שהיהודים מקבלים והאופן בו הקוסמיות הראשית היא, מעוגנת במימוש של "זכור את יום השבת לקדשו". זאת השבת שעליה נאמר¹² **"לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתֶם בְּרִית עוֹלָם"**. המימוש הקוסמי תלוי במימוש הקונקרטי של העם היהודי. זאת פשרה של נוסח התפילה ליום השבת:

"וְלֹא נִתְּנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְגוֹיֵי הָאָרֶצוֹת. וְלֹא הִנְחַלְתּוּ מַלְכֵנוּ לְעוֹבְדֵי אֱלִילִים. וְגַם בְּמִנוּחֹתָו לֹא יִשְׁכְּנוּ עַרְלִים. כִּי לְיִשְׂרָאֵל עִמָּךְ נִתְּנוּ בְּאַהֲבָה. לְזֹרַע יַעֲקֹב אֲשֶׁר בָּם בְּחַרְתָּ".

הוא אומר, הממד הקוסמי של השבת, הוא תלוי סימביוטית במימוש היישומי-קונקרטי של "זכור את יום השבת לקדשו". אין מקום לשבת מחוץ לשמירת השבת המעשית של האומה היהודית. זאת פשרה של אותה "מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה"¹³. כך גם ניתן

12. שמות לא' טז'

13. שבת י', ב'

להבין את דברי חכמים כי "אלמלי משמרים ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים"¹⁴.

ובכן, כפי שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו", ששם ניתן בידינו כיהודים את הכוח לממש את הסיבה הראשונית שהבריאה, וכפי המפורש בכתובים שם להדיא¹⁵: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנְפֹּשׁ, כאשר לאותו "שבת וינפש" של הקב"ה אין מקום מחוץ ליישום הזה והוא לגמרי מתעגן בתוכו, כך לסיפור ההיסטורי-עובדתי של יציאת מצרים אין קיום מחוץ לטריטוריה של "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים". אין לו קיום מחוץ לזכירה ההוות העכשווית.

אין צורך בכירור עובדתי של מאורע יציאת מצרים

בכל מקרה, לענייננו: הבשורה שטמונה כאן היא בעצם ההבנה שנעוצה בפתחו של סיפור יציאת מצרים, הייתי אומר אפילו במבוא, במענה הראשון שאנו נותנים לאחר שאלת "מה נשתנה":

"עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה. ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

אותם "בני בנינו" המוזכרים כאן, הם אותם ה"באזני בנך וכן בנך" האמורים בפרשת בא. כאשר בעל ההגדה ממשיך ומציין, אפילו אם כולנו יודעים בדיוק, בפרטי-פרטים, מה היה שם, הרי אומר, אין לנו שום צורך בעבודה מחקרית בשביל לברר ולאמת את המאורעות ברמתם העובדתית, עדיין חובתנו לחזור ולספר עד לאין קץ. כי על מנת שהמאורעות לא יחדלו מלהיעשות לסיפור, עליהם להיות מסופרים באופן עקבי ומתמיד, דור דור ודורשיו, דור דור ומספריהו.

וכאן ממשיך בעל ההגדה, ומביא לנו כדוגמא חיה מאותם חכמים "שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה", הם ישבו שם כוועדת חקירה שתכליתה לבחון את פרטי האירועים של יציאת מצרים, וגם לא ביצעו חפירות ארכיאולוגיות בניסיון למצוא זיכרון לאותם אירועים. כך גם בנוגע לאותם חכמים שמנו את מספר המכות שלקו המצרים במצרים ועל הים – לא היה בכך שום זכר ושארית לניסיון כלשהו לבירור עובדתי של מספר המכות.

מה שהיה שם זהו ביטוי לצורת הסיפור האינדיבידואלית, האישית, של כל אחד ואחד מהם; רבי אליעזר, רבי עקיבא, רבי טרפון, רבי יהושע, רבי יוסי הגלילי, וכל אחד מהחכמים

14. שבת קיח, ב

15. שמות לא' יז'

שמוזכרים בהגדה. מה שיש כאן הוא הסיפור, ואם תרצו הסיפור-של-הסיפור. מבלעדיו אין כלום, כך שלא הרי סיפורו של פלוני מסיפורו של אלמוני וכו'.

ולחדד, עד לאותו רגע של גאולה, העם היהודי לא היה קיים כְּמִסְפָּר; ובמובן מה מושג ה'סיפור' לא היה קיים.

מצב השעבוד מייצג את חוסר ההיתכנות המוחלט של הסיפור. זה רעיון שנעוץ באופן שבו מתארים חכמים את העבדות ככזו הנוטלת מהאדם אפשרות ייחוס: "עבר אין לו חיים"¹⁶. כך שבשורת החירות היא שמאפשרת את הייחוס וממילא את הסיפור, כנמתח והולך ברצף הבין דורי.

החניטה המצרית – שימור האובייקט

לא צריך להיות אגיפטולוג מדופלם בכדי לדעת שאחת מאבני היסוד המהותיות של התרבות המצרית הייתה העיסוק בחניטה. אבל החניטה לא הייתה רק דרך לשמר את הפרעונים ולרכך את קושי הפרידה מהם (כדומה לשימורם של הרוסים את ולדימיר לנין מחמת האבתם הגדולה אליו וקושי הפרידה ממנו). מדובר בעיסוק שבעצם היה מרכז הכובד של התרבות המצרית ושל הכלכלה המצרית.

כאשר התורה מספרת על תחילת שעבוד מצרים, היא כותבת¹⁷: "וַיִּשְׂמוּ עָלָיו שְׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם וַיִּבְּן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעָה אֵת פֶּתֶם וְאֵת רַעַמְסֵס".

פיתום ורעמסס בעצם היו גולת הכותרת של הציוויליזציה המצרית. ומהן פיתום ורעמסס? אלו הפירמידות שבעיר גיזה שבמצרים, בהן שימרו המצרים את הפרעונים. מאחורי ההשקעה האדריכלית/תרבותית האדירה הזאת הייתה אמונה. תפיסה שגרסה שכאשר הנשמה נמצאת בגוף, ישנה רוח חיים שמפעמת באדם, רוח החיים הזו מונעת ממנו להיות "אל"; כך שלעומת זאת, כאשר הנשמה נפרדת מהגוף, או אז, במוות, הופך האדם ל"אל". החיים הם זמניים, אבל המוות הוא אינסופי. הגופניות שבמוות היא אינסופית. כך בעצם לתחושתם היו הם מנצחים את המוות: האדם הופך להיות אל-מותי. כך שמה טבעי שאז נגיש לפנינו מנחות וניחוחות של קטורת. זו הייתה תעשיית פולחן פגאנית, שלמעשה הגדירה את התרבות המצרית כמעט ככול מובן שהוא.

אין דבר שעומד בסתירה מובהקת יותר ל'תפיסת הסובייקט' מאשר הגישה האלילית הזו, כיוון שכאשר האדם מת בהכרח מתה גם סובייקטיביותו. הוא חדל מלהיות 'מספר'. המת נקרא בל' הכתוב דומם (מל' שתיקה): "לֹא הַמֵּתִים יִהְלְלוּ יָהּ וְלֹא כָּל יְרֵדֵי דוּמָה"¹⁸. המתים

16. בבא קמא פח, א

17. שמות א, יא

18. תהילים קטו' יז'

הם אלו שאינם מספרים יותר, דוממים כאובייקטים נטולי מודעות על מקומית וזמנית. המוות הוא המצב ההפכי לאותה 'רוח ממלא'¹⁹. רוח החיים של הסובייקט, שאלוהים נופח באפיו של האדם, אשר עושה אותו מדומם גופני ליצור צורני מדבר (או אם נרצה, ליצור מספר).

זאת השקפה הרואה בגוף כנעדר כל משמעות משל עצמו, אדרבה, הוא מסונף אל העפר הגולמי ממנו הוא בא, ואילו קיומו של הסובייקט המספר מתאפשר רק במפגש הפסיכופיזי, וביכולתו של החומר לשמש כמצע להופעתה של הרוח המפעמת בתוכו. בראייה זו, דווקא הרוח הממללת היא האלמותית ואינה יודעת נפסדות, ואילו הגוף לכוד בנפסדות טראגית מובנית²⁰. כך שאין קוטבית יותר להשקפה זו, מהגישה המצרית הרואה בהנצחת הגוף ופולחן חניטתו, ככלי להענקת חיי נצח, זהו פטישיזם גס שתכליתו היא להפוך את הסובייקט היחסי לאובייקט נצחי.

כוח ההרגל – שליטת הזמן על האדם

המציאות שולטת באדם באמצעות כוח ההרגל. וליתר דיוק: כוח ההרגל הוא נגזרת של הזמן. הווה אומר: הזמן שולט על האדם. הוא מיישן את האדם וגורם לו להתנוון עם הזמן. מדובר בשליטה אמיתית של מציאותו. כוח ההרגל מזכיר לנו את הרגליים הללו שמוציאות את האדם ממקומו, מחלל עצמיותו הטרונסצנדנטית. כוח ההרגל, הוא המוציא לפועל את שליטתו של הזמן, במובן מסוים, זוהי שליטת המציאות באדם.

ידוע המשפט "ההרגל על כל דבר שלטון"²¹. יש לזה גם צד חיובי, כי אין רפואה כרפואת הזמן. הסיבה לכך היא תכונת השכחה. הגמר אומרת²² ש"ג' דברים עלו במחשבה ליבראות, ואם לא עלו דין הוא שיעלו", ואחד מהם הוא "על המת שישתכח מן הלב".

ככל שעובר הזמן השכחה מתחזקת והזיכרון נחלש יותר. את האדם שנפטר אתמול, למשל, זוכרים הרבה יותר ממי שנפטר לפני 30 שנה, שאותו זוכרים הרבה יותר ממי שנפטר לפני 300 שנה, שגם אותו זוכרים הרבה יותר מאשר מי שנפטר לפני 3,000 שנה, וכן על זו הדרך. עקרון שליטת הזמן בו אנו עוסקים נכון לא רק לגבי מת, אלא לגבי כל מאורע באשר הוא.

כך שסובייקט הבלתי-חירותי, הוא הסובייקט השוכח, כזה שהוא תלוי... ובאמרנו תלות הכוונה בחוקי הקיום, בזמן ובמקום. המקום שלנו – הגיאוגרפי, התרבותי, הקהילתי –

19. ל' התרגום אונקלוס על הכתוב בפר' בראשית (ב' ז'): "וַיִּפֹּחַ בְּאַפְיוֹ נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.."

20. וכל' הכתוב בס' קהלת (יב' ז'): "וַיָּשֶׁב הָעֶפֶר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה"

21. ביטוי שגור מתקופת הראשונים. ראה למשל שערי תשובה ב, ל'

22. פסחים נד', ב'

הינו אחר ושוונה לחלוטין מאותו מקום של יציאת מצרים לפני 3,000 שנה. על אחת כמה וכמה מבחינת הזמן, אנחנו רחוקים שנות אור מאותם מאורעות רחוקים. התלויות והמוגבלות שלנו בהכרח משמעה חוסר יכולת לגישור על המרחק העצום הזה, כך למעשה אנו מעידים בעצמנו שהחירות התודעתית היא מאתנו והלאה.

זאת גם הסיבה שפרשת גאולת מצרים פותחת למעשה בבשורה הגדולה על סגולתו של האדם לשלוט על הזמן:

”הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה”²³

המילה 'לכם' חוזרת כאן פעמיים, הזמן כביכול מסור בידי האדם ומודעתו. זה הביטוי המופתי ביותר של החירות, כמתבאר. כך אנו מוצאים בדברי ובעניין "מקדש ישראל והזמנים", וכפי שמופיע בדברי חכמים²⁴ על היותם של ישראל מקדשים את הזמני; ובכך ססיפור יציאת מצרים מתרחש בדיוק בנקודה בה הזמן תלוי-אדם ולא האדם תלוי-זמן.

תלותן של מצוות הסדר בסיפור

אחד הדברים הבולטים בכל עשיית הסדר והתנהלותו, מה שאנחנו מצווים לעשות בליל הסדר, הוא שהמצוות וטעמיהן נוכחים באופן פעיל. הם באים אל הסדר כשוויים בין שווים.

זהו מאפיין חריג מאוד באופן קיומם של מצוות התורה. לכאורה הלא, מצוות אכילת מצה היא בדיוק כמו תקיעת שופר והנחת תפילין, נטילת לולב וישיבה בסוכה, וכן על זו הדרך. כך שהתשובה על השאלה הנשאלת בהגדה "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה?" אמורה להיות זהה לחלוטין לתשובה שחכמים עונים בהקשרה של מצוות תקיעת השופר: "אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה?"²⁵ וכפי שהתשובה לשאלה זו היא "רחמנא אמר 'תקעו', כך גם התשובה לשאלת המצה צריכה להיות 'רחמנא אמר 'אכלו מצה'?"

התופעה המעניינת הזו של השותפות המלאה של המצוות ומשמעויותיהן במהלך הסדר מלמדתנו, כי אין בעצם משמעות לקיום המצוות מחוץ לסיפור. קיום המצוות ברמה ההלכתית הקונקרטי, יציאה ידי חובת המצוות, הם תלויי הסיפור. כך כשאנו שואלים 'על שום מה?' כוונתנו בעצם לשאול, מהו הסיפור שמאחורי? איך בעצם יש לנו את האפשרות לדבר את המעשה הריטואלי הזה, להפוך אותו למסופר.

23. שמות יב, ב

24. ראה ברכות מט' ע"א: "מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים"

25. ר"ה טז' ע"א

זה גם מה שמטעים בעדנו את דעת כמה מהראשונים²⁶ אודות הנאמר במשנה²⁷ ובסדר ההגדה: "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור", ע"כ שאי יציאת ידי החובה כאן נסבה על הפסח, המצה והמרור. דהיינו, כי במובן מה, במידה ובליילה הזה המצוות אינן מסופרות, הן ממילא גם אינן נחשבות כקיימות! הכול תובע דברור וחקיקה בדיבור, בהגדה.

יש כאן הנחלה תודעתית שבאה לידי ביטוי בסיפור. אין קיום לדברים מחוץ לקטגוריית הסיפור, הקטגוריה הטהורה של המחשבה. הדברים עומדים ומסתפרים באופן מתמיד. כך מה שאנחנו עושים בלילה הזה בא כחלק ממתכונת סיפורית, או אם נרצה, תחת מטריית של ההתרחשות הגדולה של הלילה: מגיד!

בשורת הפה-סח

וזה מעניין לקשור את הדברים, לאופן שבו תלותן של המצוות בסיפור היא בדיוק אותה תלותן של מאורעות מצרים במתכונת הסיפורית. זאת הבשורה של ליל הסדר, של החג שכולו: פה-סח. הפה הסח הזה הוא הסיפור, המכונן את כל הווייתנו בליל הסדר, עובר כחוט השני הנשזר בכל הפעולות שאנו נדרשים לעשות, אפילו את שתיית ארבעת הכוסות אנחנו מיישמים אינהרנטית בתוך הסיפור.. היא הקיימת ואין בלתה. הפה הסח הוא גם במובן מה, הפה הלש, זה שממוטט סדרי בראשית של זמן ומקום, מביא לידי ביטוי תודעה שחורגת מהכאן ועכשיו, נע אחורה וקדימה בזמן והופך את הכול להיות הווה ונוכח בסיפור המומחז של ליל הסדר. לא בכדי כושר הפה השח מתאפשר בזכות הלשון שבפה, והלשון עניינה לישת הדברים והפיכתם לדיבורים, לשפה, לפריזמה תרבותית קוהרנטית ומסוימת²⁸.

26. כך הוא בדברי הרמב"ן בס' 'מלחמות ה' מס' ברכות כ' ע"ב. וכן בדברי משמע מדברי הפי' המיוחס לרשב"ם בפסחים קטז' ע"א ובדברי הריטב"א שם. ואומנם הראשונים שם מדגישים שאין הכוונה שלא יצא לגמרי, אלא שלא יצא באופן המהודר והרצוי.

27. פסחים קטז' ע"א

28. בשפה העברית המילה לשון משמשת גם במשמעות לשפה והביטוי התרבותי המוכן בדיבור, שבי-עים לשון וכו'. ראייה זו רואה בתהליך יצירת השפה, כתהליך של לישה, היינו פירוק הדברים והרכבתם מחדש על ידי הדיבור, או אם נרצה, הסיפור. הפילוסוף הצרפתי ז'אק דרידה (1930-2004) מדבר על דקור-נסטרוקציה של הטקסט באמצעות הקריאה, בראייה זו הטקסט בעצמו הוא דקונסטרוקציה של המציאות שתובעת את קריאתה, את הפרשנות ויצירת ההקשר הסיפורי. זה רעיון שמפותח מאוד אצל הפילוסוף הגרמני לודוויג וויטגנשטיין (1889-1951), יש הרבה מה להרחיב בהקשר זה, ואביא רק טעם אחד מדבריו: "לעתים קרובות השוויית את השפה לתיבת כלים המכילה פטיש, איזמל, גפרורים, מסמרים, ברגים ודבק. לא במקרה הונחו כל הדברים ביחד – אך ישנם הברלים חשובים בין הכלים השונים, משתמשים בהם במשפחה של דרכים, אם כי לא יתכן דבר שונה זה מזה מדבק ואיזמל, כל אחד מן הכלים מייצר משחק לשון אחר, כלומר משטר שונה של פרשנות, שמוביל למשמעות שונה של הפסוק הלשוני. בין הכלים המונחים בתוך התיבה מתקיים "יחס משפחתי" ("כולם כלי עבודה"), ואולם כל אחד מן הכלים קשור לאופן שונה של ביצוע, ולכן מקיים "משחק לשון" משל עצמו.. משחקי הלשון הבהירים והפשוטים שלנו,

ובהמשך לנאמר לעיל, השעבוד למצרים היא לאופן בו האדם הופך להיות 'גוש בשר'. הרי אדם מת בגלל שהזמן שולט עליו. איך הם מנצחים את הזמן? בכך שהם בעצם מקפידים את ההתיישנותו של האדם. זהו כל הרעיון של החניטה: הקפאת ההתיישנות. הקונקרטי (מוחשי) הגס.

זאת נוסחת הזה לעומת זה: הישראלי מנצח את הסובייקט; המצרי מנצח את האובייקט. איך הוא מנצח אותו? הוא חונט אותו. זו טכניקה רפואית, סוג של 'טריק', לנטרל את אלמנט השליטה וההתיישנות של הזמן. הישראלי לעומת זאת, מספר את הסיפור, כך הוא עושה את הגוף ללא רלוונטי. הסובייקט הוא הנצחי כאן.

רק הסיפור נשאר

בהקשר הזה ראוי לספר סיפור, או אם נרצה, סיפור על הסיפור, שנהג לספר רבי שלמה קרליבך זצ"ל: הייתה אגדה שלבעל־שם־טוב הקרוש הייתה פינה מסוימת, בתוך יער עצום ומלא הוד, ובו מעיין מים חיים מסוים, ולצדו עץ פרי מסוים עם נינוחות שלא מעלמא הדין, ועל אחד מענפי העץ שכנה לה ציפור קסם מסוימת, וכך בינות כל העושר הבוטני והוויטאלי הזה, הוא היה משיג השגותיו הנשגבות ביותר. אבל עם הסתלקותו של הבעל שם טוב, הלך ונשתכח אותה פיסת גן עדן. בתחילה עדיין היה אחד מגדולי תלמידיו שאמנם לא זכר את את המיקום המדויק של העץ, אבל זכר את בערך את יופייה של הציפור ואת המעיין. תלמידו של התלמיד כבר לא זכר את הציפור אבל עדיין זכר את המעיין, תלמיד־תלמידו כבר לא זכר את המעיין אבל עדיין זכר את היער, וכך היו הולכים צדיקי הדורות שלאחר הבעל שם טוב, בעקבות שאריות הזיכרון שעוד נותר להם ממקום הפלא ההוא, וכך היו עוד משיגים השגות וייחודים בזכות אותן רסיסי זיכרון. אבל אנחנו, היה מסיים ר' שלמה, כבר לא זוכרים כלום, אין לנו את היער, לא את המעיין, לא את הציפור, לא את העץ, לא את הריחות, אבל מה שיש לנו הוא הסיפור הזה. את הסיפור אנחנו זוכרים, ומהנינוחות הללו של הסיפור, על העץ והציפור, המעיין והיער, אנו מתבסמים פלאי פלאות.

זהו סיפור שלטעמי נושא בחובו עומק פילוסופי. הדרך להיות במקום ההוא, עוברת דרך היכולת הסיפורית, היא זו שהופכת את כול האובייקטים שרצופים באותו סיפור לחיים ונוכחים, נגישים לנו ולהשגותינו. כאן נעוץ הסוד של "חייב אדם להראות את עצמו

אינם בבחינת מחקרים מקדימים לאיזה מיטור עתידי של השפה – קירובים ראשונים, כביכול, ללא התחשבות בחיכוך ובהתנגדות של האור. אדרבא, משחקי הלשון ניצבים כאן כעצמים להשוואה, האמורים לשפוך אור, באמצעות דמיון והבדל, על מצב השפה שלנו." (ויטגנשטיין, פרקים באסתטיקה 13-14)

כאילו הוא יצא ממצרים", בשורת החירות של ליל הסדר.

חייבים לדבר את החירות

כאן חוזרים אנו לטקסטים המדרשיים בהם פתחנו את המאמר. משה ואהרן מתייצבים בפני פרעה, זה האחרון נמצא במצב של מצוקה גדולה, הוא רוצה להיפטור מכול הקטסטרופה שהולכת ומתרגשת עליו, ומה שהם אומרים לו, לפחות בראייה המדרשית, זה שכול המאורעות המחרידים הללו שתוקפים אותו, בסך הכול זקוקים לדברור. הוי אומר, לא די להסיק את המסקנה האופרטיבית, לשחרר את העם היהודי מהשעבוד והתלות שהם תלויים בו, אלא הוא צריך להבין, לפרשן ולספר את אותם מאורעות כפי שהם אמורים להיות מסופרים. וכך היא קריאתם לו:

"אמור: הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדיו של הקב"ה"

זאת קריאה שתובעת מפרעה לספר את הסיפור של הסיפור. הוי אומר, לראות במה בכול הקטסטרופה כסיפורם של מספרי הסיפור. להיות 'ברשותכם' הוי אומר, יש לכם את האפשרות והזכות לספר הסיפור, להיות אלו שמסוגלים לחלץ את המאורעות ולהעניק להם את המשמעות והפרשנות, ולא לתת למציאות לשלוט עליהם וללכוד אותם ברשתה הטראגית. ומכאן כביכול באים משה ואהרן ומאותתים בפני פרעה, שזאת יכולה להיות גם בחירתו, לו רק ישתחרר ממתכונת המציאות שהוא לכוד בה. זהו המסר המוכמן בדבריהם, כי רק מי שנמצא 'ברשותו' מסוגל לתפוס את הסיפור ככזה שמלכתחילה תועל להיות מסופר; "באזני בנך וכן בנך". זאת הדרך להיחלצות מאותה מהמצב נטול ה"חיים", ממקום שהוא נעדר הנחלה, זיכרון ואתוס.

ובהקשר זה מן הראוי לחדד עוד ולהוסיף, כי לא רק שהעבדות היא נטולת ייחוס, אלא משהו בבסיס התרבות האלילית המצרית, נשא בחובו את היעדר אפשרות היחס. וכדברי הנביא יחזקאל²⁹ בנבואתו כלפי מצרים בכלל ופרעה בפרט:

"דָּבַר וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַנְּנִי עֲלֶיךָ פְּרַעְה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתְּנִים הַגְּדוֹל
הַרְבֵּץ בְּתוֹךְ יֶאֱרֹו אֲשֶׁר אָמַר לִי יֶאֱרֹו וְאֲנִי עָשִׂיתִנִּי"

היאור הוא מקור השפעת החיות המצרית, בלעדיו מצרים לא יכולים להתקיים ולו יום אחד. דרכם של מים להגיע ממקור שהוא מעבר להווייה עצמה, כך הוא הדבר במי גשמים, וכך גם בנהרות ומעיינות, שנביעתם היא רחוקה ומוכמנת מההווייה המוחשית הנתפסת, כך שהתלות במים והציפייה המתמדת להם, מייצרת למעשה יחס בין העולם הנמצא לממד שמעבר, החמקמק והמסתורי. פרעה (בראייתו של הנביא) הוא מקור הייחוס של ההשפעה, הוא הסיבה והתוצאה, העילה והעלול גם יחד. מציאות שכזו לעולם לא יכולה להיות מסופרת, היא נטולת זיקה אל הטרנסצנדנטי, העל טבעי, אל מציאות אינסוף שחוצה

29. יחזקאל כט' ג'

גבולות של זמן ומקום. רק כך יכול הסיפור להתקיים בחלל הנצח של מודעות הסובייקט המספר.

כך יש לראות את המשך המשפט המזהה את החירות של 'הרי אתם ברשותכם', בנשימה אחת עם 'הרי אתם עבדיו של הקב"ה'. העבדות כאן באה במשמעות של תלות זיקתית מתמדת, כזו שתופסת את האינסוף כנקודת הייחוס המתמדת. זהו ייחוס שהוא אתי, דוגמטי. כזו שהופכת את המציאות ממסופקת למחויבת, מרלטיבית לקבועה וחלוטה באמות מידה מוסריות שאין מנוס מאימוצן.

וכמה יפה להביא את דברי הרמב"ן בפי' לתורה על דיבר הראשון בעשרת הדיברות: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי" ³⁰.

"וטעם 'מבית עבדים' שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה. ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלוהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים כטעם 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'.

בעומק הדברים, מה שאנו למדים מדברי הרמב"ן הללו, כי אלוהים כמקור החירות, היא זו שעושה את הזיקה אליו כמחייבת. הופכת את היציאה ממצרים מאירוע של שחרור והשגת חופש, לאירוע מחייב, בעל השלכות אתיות דרמטיות. כך למעשה נפתח המניפסט הדוגמטי הגדול של עשרת הדברות בכותרת: 'אנוכי וכו' אשר הוצאתיך מארץ מצרים וכו', לא יהיה לך אלוהים אחרים על פניי'. כי האפשרות לראות לקבל את החוק המוסרי כמובנה בתוך העולם, נגזרת מנקודת הייחוס, האם זהו אלוהים שמחוץ להוויה שהוא מקור החירות בגאולת מצרים, או לחילופין זהו אלוהים אחרים, שבהכרח יהיה ממשי וקונקרטי מתוך הוויה עצמה, מה ששולל מיניה וביה (ובחידא מחתא) הן את אפשרות החירות והן אפשרות העבדות לאל, היינו, קבלת החוק וההיצמדות הדוגמטית אליו.

30. שמות כ' ב'

על מימושה של החירות בקריעת ים סוף ושירת הים

להיות בן חורין, זה גם לדעת להעזיז, לעשות מעשים שאין חתרניים, שונים, ואף מסוכנים מהם.

המבחן הראשון של העם היהודי, לאחר שהוא מזדכה על חירות העולם שלו, הוא ביכולתו לקפוץ למים. להאמין שאכן כך ראוי להיות, ושזה הדבר הנכון באותה נקודת זמן. מסוגלתו של האדם להתעלות מעל מצב קיומי נתון, לפרוץ מחסומים ולהתגבר על פחדים, קשורה בטבורה לאותה חירות שהוא ניחן בה. הוא חופשי, באפשרותו לעשות מעשים שיש בהם יסוד מובנה של אבסורד, בעלי היעדר מוחלט של היתכנות. ובכל זאת, הוא עושה זאת, כי הוא הולך אחרי צו ליבו. אם תרצו, הוא מאמין. ובאמונה בהגדרתה מוכמן אלמנט של אבסורד, של ניצחון על על ממד האפשרי והמצוי הנתון.

וכשאלוהים קורא אל משה: 'מֵה תִצְעַק אֵלַי דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ'. הוא מכוון בדיוק אל העניין הזה. בן החורין המאמין, אינו צועק ומשווע לישועה, אלא לוקח ועושה אותו כמו ידיו. הוא פועל את האבסורד ולא רק משווע אליו שיופיע כך ממעל. וכפי שבאה הוראתו של אלוהים שם קודם לכן: 'וְאַתָּה הָרַם אֶת מַטְּךָ וּנְטָה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וּבִקְעָהוּ וַיָּבֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבֶּשֶׁה'². היינו, זהו לא זמן מתאים לתפילות וזעקות שבר, אלא עת ללקיחת אחריות, לעשיית מעשה בידיים. מעשה שכולו הנהגה, אך בו זמנית מעשה שכולו אבסורד. מטה אחד שקורע את הים לגזרים. מה יותר בלתי אפשרי מהתרחשות שכזו?

'מֵה תִצְעַק אֵלַי, דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ' (שמות יד') ר' אֶלְיָעֶזֶר אֹמֵר: אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, עַת לְקַצֵּר וְעַת לְהַאֲרִיךְ, בְּנֵי שְׂרׁוּיִים בְּצַעַר וְהַיָּם סוֹגֵר,

1. שמות יד' טו'

2. שמות יד' יג'

וְהָאוֹיֵב רוֹדֵף וְאַתָּה עוֹמֵד וּמִרְבֵּה בַתְּפִלָּה? דְּבַר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ.³

דברי המדרש הללו פותרים בעדנו קושי מובנה בהבנת הוראת האלוהים למשה, רגע קודם ים סוף 'מה תצעק אליי וכו'. והשאלה כמו עולה מאליה, בהיכן מוצאים אנו שמשה רבינו צועק אל ה', ואדרבה, הוא דווקא זה שאך קודם לכן, מרגיע את העם היהודי באמרו אליהם 'אֵל תִּירָאוּ הַתִּיַצְבוּ וְרָאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה' אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לָכֶם הַיּוֹם כִּי אֲשֶׁר רָאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תִסְיְפוּ לְרַאתֶם עוֹד עַד עוֹלָם'.⁴ כך שמה פשר קריאה זו של אלוהים לעומתו?

אלא כי כאן, בא רבי אליעזר במדרש ומלמדנו, כי הוראה זו, יותר משהיא פרקטית, היא קונספטואלית. היינו, האלוהים מלמד בעצם את משה בעיצומה של הסיטואציה המצמיתה הזו, כי ישנם מצבים שאינם הולמים לשאת עיניים אל מעל בתפילה, אלא ללקיחת אחריות ונקיטת מעשים בפועל. דווקא במצבים היותר קשים מבחינה קיומית, נתבע מהאדם לחלץ מעצמו תעצומות נפש ורוח, בנטילת יוזמה של החלטה והנהגה בחייו ובחיי קהילתו.

וכך ל' המדרש בתלמוד⁵:

'היה רבי מאיר אומר, כשעמדו ישראל על הים, היו שבטים מנצחים זה עם זה. זה אומר: אני יורד תחילה לים וזה אומר: אני יורד תחילה לים. מתוך שהיו עומדים וצווחים – קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחילה. אמר לו רבי יהודה: לא כך היה מעשה, אלא זה אומר אין אני יורד תחילה לים וזה אומר אין אני יורד תחילה לים. מתוך שהיו עומדין ונוטלין עצה אלו באלו קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה'

המכנה המשותף של שתי דעות החכמים שלפנינו, הוא באופן שבו הם רואים את הופעתו של נחשון בן עמינדב בתוך הסיטואציה הבלתי אפשרית הזו בו נתון העם היהודי, כאשר המצרים סוגרים עליו מאחור וים סוף נמצא לעומתו. הוויכוחים הולכים ומתעצמים ביניהם, ואך קפיצתו של נחשון בן עמינדב פנימה אל תוך המים, כמו מכרעת את הסיטואציה ומאפשרת לנס הפלאי של קריעת ים סוף לבוא לידי מימוש בפועל. וביתר שאת, רבי יהודה רואה את הסיטואציה ביתר חריפות. בראייתו, הפחד משתק את העם היהודי מליישם את ההוראה הניתנת לו, להמשיך ולנוע היישר אל תוך הים פנימה. וכך תוך כדי ויכוחים וניסיונות לחמוק מלהיות אלו שעושים את המעשה בראשונה ונכנסים אל תוך הים, קופץ נחשון פנימה וכמו הופך את התיאוריה הנסית למציאות מוחשית בפועל.

זאת הוראה עמוקה מאין כמותה. נחשון בן עמינדב, לא נכנס פנימה, אלא קופץ. זהו הזינוק

3. שמו"ר כא' ח'

4. שמות יד' יג'

5. סוטה לו' ע"ב

ההרואי של האמוני. תמצית קפיצתה האבסורדית⁶. ובינו זאת, בעוד השבטים מתווכחים ביניהם מי יורד או לא יורד קודם אל הים, נחשון קופץ. בפעולת הירידה ישנה מגמה שהיא הפכית אל הקפיצה הירידה לעולם מכוונת אל מטה, אל הריאליה הקרקעית. ואילו הקפיצה, בהגדרתה תנועתה היא מעלה. יש מה ממד מבוהק של התעלות, התגברות מעל מגמת הכבידה וממשותה הקונקרטי. אם נרצה, ניתן לראות באותו נחשון, כבן החורין האולטימטיבי. אדם שבתנועת הקפיצה הפסיכו-פיזית שלו, יישם באחת את התרגשות הגאולה היותר שלמה ודרמטית לה חווה העם היהודי מעודו.

ומכאן תוצאת השראת השירה הכה נפלאה לה זוכה העם היהודי, מיד לאחר האירוע הכה בלתי אפשרי הזה. זה שנושא בחובו סתירה לכל חוקי הטבע וסדריו הדטרמיניסטיים. יכולתו של האדם לשורר, קשורה ביכולתו להתנתק מהמבנה הבינארי, המסודר והקוהרנטי של ההוויה. הוא לעתים אפילו רואה את המשולש כמרובע, ואת המשושה כמחומש, וכן על זה הדרך. אז לא, הוא לא הוזה, הוא פשוט חווה את הדברים ממקום עמוק ופנימי בהרבה. מקום שחוקי המתמטיקה, הגיאומטריה, ואפילו הלוגיקה, לא פועלים וחלים בצורה שרירותית. הוא אפילו מסוגל להעניק השקפה אנומלית להוויה, כזו שיש בה משהו מתעתע, מבולבל, סותר ומנוגד. ומשם הוא מצמיח את שירתו. במקום האבסורדי של השירה, הכול פתאום מקבל היתכנות וכמו מסתדר להפליא. זהו מקום שכמו מותח את הוויה, אל ספירה שמעבר, שמחוץ לקווים הנורמטיביים והרווחים של המציאות שבה אנו חיים.

ומכאן סוד מה שדרשו חכמים בתלמוד, על הכתוב הראשון בשירת הים: 'מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר, אז ישיר – אז לתחיית המתים'. זהו אותו האל"ף האבסורדי, העיתוני והאוטופי, שכמו מרחף ממעל הז' המייצג את המציאות הטבעית ושבעת ממדיה המוכרים והריאליים. תחיית המתים היא המקום, שבו פתאום הכול מתהפך. מצב שאין יותר מופרך ואבסורדי הימנו. אבל בשירה, שם הכול אפשרי והרמוני שבעתיים.

ולא בכדי משמשת קריעת ים כאב טיפוס קדמוני, לסיטואציות שונות שבהם אנו מסוגלים לקבל החלטות אך אם מקנן בתוכן יסוד עמוק של אמונה ואופטימיות. הדוגמא הבולטת היא, מאמר חכמים⁷ על 'קשה זיווגם כקריעת ים סוף'. איך בכלל יכול אדם לקבל החלטה להינשא למישהו זולתו, באופן שכורך למעשה את חייהם זה בזו, ותובע משניהם הקרבה והתחשבות לאין קץ. איך בכלל יכולים שני בני זוג שדעותיהם ופרצופיהם שונים (כמעט באופן בלתי נמנע), לממשק את חייהם באופן שיהיה הרמוני ושלם? וככלל, איך יכול אדם לדעת אם אותו בן או בת זוג, הוא/היא ההולם/ת ביותר בעבורו/ה, לאורך ימים ושנים, ובעיקר בכל כך הרבה מקרים וסיטואציות, קשיים ועלילות, שעוד לבטח בוא

6. המונח 'קפיצת אמונה' במובנה האבסורדי, מופיע לראשונה במשנתו של הפילוסוף הדני סרן קירגור (שאף נחשב האקזיסטנציאליזם), בספרו החשוב 'חיל ורעה' על דמותו של אברהם אבינו, בדגש על סיפור עקידת יצחק, כביטוי המופתי לקפיצת האמונה האבסורדית.

7. סוטה ב' ע"א

יבואו בחייהם המשותפים? כאן ראו חכמים את הסוד המוכמן באותה התרחשות של קריעת ים סוף. אותה נקודת מוצא של התעלות אמונית אבסורדית, הליכה כנגד כול הסיכויים. ביכולת להאמין שכאשר מגיע למקום שהוא כה היולי ובסיסי בהווייתנו, הפלא הוא אבן הראשה. כך שכל שעלינו הוא לאחוז בו באומץ, לתת לו להיות המצפן הסולל בעדנו הדרך בתוך הים בחרכה.

'שירה חדשה שבחו גאולים לשמך הגדול על שפת הים'.

סודה של השירה המזוקקת, נבחנת ביכולתה להיות חדשה לגמרי. כזו שלא שוררה מעולם. זאת היא שירה המגיעה מהמקום היותר ספונטני, חופשי ומקורי, הנובעת ממקום חירותי לחלוטין. כל שירה שיש בה מן החיקוי, היא בהכרח כביכול מעידה בעצמה שאינה באמת שירה של גאולה, פואמה של חירות.

כך שאם בלילה הראשון של חג הפסח אנחנו מתפקדים כמו סופרים והוגי דעות, בלילה האחרון אנחנו כבר הולכים ומעלים בקודש, גבוה מעל גבוה למעלת משוררים.

ובזה יש להאיר את פשר ההתרחשות הבאה לאלתר אחר קריעת ים סוף ושירת הים, כאשר העם היהודי בא בתלונות למשה, ע"כ שאין לו עוד מים להרוות צימאוננו. וכמענה לכך באה תגובת האלוהים למשה⁸:

'וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ וַיִּשְׁלַךְ אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם שֵׁם שֵׁם לֹו חֹק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסְהוּ'.

עניין אותו 'חוק ומשפט' האמור כאן בכתוב, דורש הטעמה; מה יש באותה סיטואציה של תלונות העם היהודי ונס המתקת המים, לשימת החוק והמשפט?

ושמא ניתן להטעים, כי הבנתו של משה באותה סיטואציה הייתה, כי היה משהו לקוי במובן העמוק, בעובדה שהעם היהודי נהפך להיות כה מפונק ואינפנטילי בתלותיותו בהתרחשותם של ניסים, באופן שכול קיומם הוא על טהרת האבסורד. ישנו אכן צד נפלא לחיות חיי משוררים, לספוג אויר פסגות של פלא, לחוות את היסוד הא־בינארי של ההוויה. אך למציאות שכזו, ישנן בהכרח גם השלכות חמורות. היא מנתקת את האדם מחיבור אמתי ומחייב אל המציאות, אל הריאליה כמות שהיא. אם נרצה, זהו עולם אנרכיסטי, נטול חוק וממשות משפטית.

תכליתו של החוק, הוא ביצירת הארגון והסדר החברתיים. כמה היעדר סדר נעוץ בהתרחשות זו של קריעת סוף, שכולה אומרת היפוך סדרי הטבע ואופן תנועתם וחלוקתם (והלא זהו סוד ההבדלה בין הים ליבשה, במעשה בראשית)⁹. כך שכאשר מיד לאחר ההתגלות

8. שמות טו' כה'

9. גם סדר הבריאה והטבע נקרא בשם חוק, כדרך ל' ברכת הלבנה: "חַק וְזִמְן נָתַן לָהֶם שְׁלֵא יִשְׁנוּ אֶת

וההשראה הנפלאה, לה זכה העם היהודי בקריעת ים, משחר אל פתחו של משה ואחריותו המנהיגותית, הצד הנגיטיבי של המציאות הא־נומלית הזו. הנה, רק חסר להם מעט מים, והם כבר מתלוננים ומתקשים להתמודד עם המציאות בגרסתו התובענית. כך שכתגובת נגד, מבין משה רבינו, שאו אז עליו דווקא להעצים שבעתיים את יסוד החוק והמשפט, הסדר והארגון החברתיים. אם נרצה, להחזיר את העם היהודי לקרקע, תרתי משמע, ע"כ המשתמע¹⁰.

תְּפִקִּדִם

10. במק"א פירשתי מאמר חכמים (מדרש מכילתא - בשלח - מס' שירה, פרשה ג) ע"כ כי "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי". שבאירוע זה של קריעת ים וההשראה שהיא העניקה לכל מי שזכה להשתתף ולחוות זאת, הייתה בהפרת היסוד ההיררכי. שפחה על הים, הייתה במעלת ההשגה הגבוהה ביותר, בדיוק כמו בעל ההשגות האולטימטיבי. כך פניה של ההשגה הא־נומלית, כשהיא באה באבחה מטלטלת אחת, מתכחשת ומטשטשת כל יסוד של הבניה וסדר, מהלך והתפתחות.

על ה'זאת' ועל ה'זה' בליל הסדר

הקדמה

מאמר זה הוא מתוך שיעור מקיף לחג הפסח שזכיתי להתקיים לפני למעלה מעשור, בפני קבוצת חברים מקשיבים. השיעור התקיים במסגרת סדרה ארוכה של שיעורים שבועיים לפרשת בראשית שקיימתי באותה עת, אשר במהלכה מצאתי לנכון לקיים שיעורים מיוחדים במועדי ישראל וכיו"ב. זאת הסיבה שהמאמר נפתח בהתייחסות לכתוב בפרשת בראשית וכביכול יוצא ונמשך הימנו.

השיעור תומלל, נערך והוגה, על ידי חברי וש"ב היקר והמשכיל, הרב נתנאל אדלר שיחי'. ולמעשה זאת הסיבה העיקרית שמצאתי לנכון להכניס לספר את מאמר זה, באשר הוא רצוף בהערות והארות נפלאות ממש, מלאות בתבונה ועומק, עד אשר ניתן לראות בהן כמאמר בפנ"ע הראוי לעלות על שולחן מלכים. תודתי והערכתי העמוקה נתונה לר' נתנאל על פועלו הנפלא בהקשר הזה.

ובהמשך לאמור, מן הראוי לציין כי חלק ניכר מהרעיונות המופיעים במאמר זה, כבר באו באופן כזה או אחר, במאמרים קודמים, ובדייקא במאמר 'לילה של הוויה', אך עדיין כמה מהרעיונות במאמר הם חדשניים ואינם בנמצא במאמרים אחרים.

...

על הכתוב בפרשת בראשית¹:

וַיֹּאמֶר הָאֱדָם זֹאת הַפֶּעַם עֵצִים מְעֻצְמִי וּבֶשֶׂר מְבֻשָּׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ

1. בראשית ב' כג'

לקחה זאת

כותב הרמב"ן כך:

"ובמילת 'זאת' סוד יודע מדברינו בפרשת וזאת הברכה אם יברכני צורי
להגיע שם ולכך החזיר 'כי מאיש לקחה זאת' והבן".

אלו הם כמובן דברים חתומים רצופי סוד, אך כמובן שאם ברצונו להבין ולו במשהו את
דבריו, עלינו להזדקק כהוראתו לדבריו בפרשת 'וזאת הברכה':²

"והטעם ידוע לכל משכיל וכן על דרך האמת וזאת היא הברכה כי מאת ה'
הייתה זאת³ וכן ביעקב נאמר⁴ וזאת אשר דבר להם אביהם זאת הברכה. הוא
שאמר דוד⁵ זאת הייתה לי כי פקודיך נצרתי, ירמוז לציון עיר דוד כי שם צווה
ה' את הברכה חיים עד העולם והמשכיל יבין. ולזה הסוד נתכוונו רבותינו
במדרש שאמרו בבראשית רבה⁶ וזאת אשר דבר להם אביהם עתיד אדם כיוצא
בי לברך אתכם וממקום שפסקתי אני משם הוא מתחיל כיון שעמד משה רבינו
פתח להם בוזאת הברכה מאותו מקום שפסק להם אביהם. הוי וזאת אשר דבר
להם אביהם אמר להם הברכות הללו אימתי מגיעות אתכם משעה שתקבלו
את התורה שכתוב בה וזאת התורה וגו' כי המלה הזאת תרמוז לברכה שהיא
התורה והיא הברית דכתיב⁷, זאת בריתי וכבר הזכרתי זה"⁸

אין כאן המקום להרחיב בביאור דברים חידתיים אלו, ולהטעים כדבר דבור על אופנו כל
מובאה (מקראית ומדרשית) שמוזכרת שם בדבריו, אך רק אומר כי להבנתי הרמב"ן מנסה
להאיר את עניין ה'זאת' כנוכחות נסתרת. כמשהו שמוכמן אזוטריה בהוויה ולא בא לידי
ביטוי בחיים הטבעיים וברצף שגרתם, אלא אך במקומות, הזדמנויות ומצבים שהם פלא,
כביכול נושאים בחובם החרגה מאופיו הטבעי של העולם וחי השגרה. וזאת פשרה של
הזיקה המתקיימת בין ה'זאת' לציון ונוכחות המקדש. וזאת גם פשר העניין מדוע משה
פותח את ברכתיו ב'וזאת', באשר אותן ברכות של משה, כביכול כבר הוכמנו בברכותיו
של יעקב אבינו לפני אבינו. אם נרצה, ברכות משה הם הברכות הנסתרות והפנימיות יותר.

2. דברים לג' א'

3. תהילים קיח' כג'

4. בראשית מט' כח'

5. תהילים קיט' נו'

6. מדר' בראשית ק' ג'

7. בראשית יז' י'

8. ויקרא טז' ג'

כאן אנו למעשה חושפים הבנה פנימית בעצם טיבה של הנוכחות הנקבית ('זאת') לעומת הנוכחות הזכרית ('זה'). כשאדם הראשון קורא 'זאת הפעם וכו'', הוא בעצם מגלה לנו את אותה פנימיות נקבית המוכמנת בו. כך שבריאית האישה מצלעו של האיש הייתה מיצובה של אותה נוכחות פנימית, כלעומתית. האישה הופכת להיות עזר כנגדו, דהיינו, העזר של הנוכחות הגברית החיצונית, האקזוטריית (המיוצגת בדימוי הפאלי), נעשית באמצעות 'נגדיות' שמתייצבת לעומתו, ותובעת הימנו התייחסות לנקודה פנימית שהוא עלול להתרחק הימנה. זאת נקודה בעלת עוצם מוסרית, המחוברת לשורש ההוויה, לנקודת הראשית של הבריאה. למעשה לפנינו הבנה נפלאה בהבדל שבין "זה" ל"זאת". כאשר אנו מורים על "זה" אנחנו מצביעים על הדבר הנוכח כמות שהוא. אך "זאת" היא הבנת המהות הפנימית של אותו הדבר.

• • •

כאמור, זהו רעיון שדורש הרחבה בפנ"ע, ולכך אנסה לעבור להתייחסות לנושא שלשמו התכנסנו, הלימוד בעניינו של חג הפסח וליל הסדר.

בליל הסדר אנו מוצאים שתי קריאות בולטות שכביכול מובנות באותה 'הגדה' שאנו מצווים עליה, סיפור יציאת מצרים. יש לנו את ההוראה שאנו מורים וקורים "בעבור זה"⁹, זאת לעומת כל מסכת התשובה שאנו מעניקים לבן כמענה לשאלתו: "מה זאת"¹⁰. "בעבור זה" הוא ההצבעה על עצם המצה והמרור. "בעבור זה – לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" (הגדה של פסח). איך אילולא ה"מה זאת" היינו, הטעם והנימוק לכול מה שאנחנו עושים, יישאר אותו ה"זה" בנוכחות סתמית וריקה. אם נרצה ה'זאת' הוא הרעיון העומד מאחורי האמצעים המוחשיים הקונקרטיים והמומחזז על ידיהם. "מצה זו שאנו אוכלים, על שום מה? מרור זה שאנו אוכלים, על שום מה?".

וכאן ראוי לחדד ולומר, כי הזמן היחיד והמיוחד שבו ה"זה" וה"זאת" מתמזגים וזוכים לבוא לידי ביטוי והבעה כאשר הם נוכחים בנוכחות שווה זה לצד זה – הוא בדייקא בליל הסדר¹¹. זהו דבר עצום ונפלא, שהבנת משמעותו דורשת הרחבה. וננסה לקרוא את

9. "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מֵמִצְרָיִם" (שמות יג, ח).

10. "וְהִיָּה כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹאת" (שמות יג, יד).

11. חורש ניסן כולו מוגדר כחורש של "זה": "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ חֻדְשִׁים" (שמות יב, ב). וחז"ל אכן מדגישים שהיתה כאן הצבעה על עצם מוחשי קונקרטי: "החורש הזה לכם. רבי ישמעאל אומר: משה הראה את החורש לישראל ואמר להם כזה היו רואין וקובעין את החורש לדורות. רבי עקיבא אומר זה אחד משלושה דברים שנתקשה בהם משה והראהו המקום את כולן באצבע" (מכילתא שם).

ועבודת הפסח מוגדרת כ"זאת": "וְהִיָּה כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְתֵן ה' לָכֶם פֶּאֶשֶׁר דָּבָר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֶבֶד הַזֶּאת" (שמות יב, כה). היא העבודה עליה שואלים מיד הבנים: "וְהִיָּה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם פְּנִיכֶם מַה הָעֶבֶד הַזֶּאת לָכֶם".

ומה נפלא הפסיק המגדיר את עבודת הפסח כעבודה של "זאת" בתוך מציאות של "זה": "וְעִבַּדְתָּ אֶת

הכתובים בתורה, לאור האמור.

בפרשת וארא, מבשר הקב"ה לישראל כפי משה על גאולתם הקרובה:

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאַרְא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׂדֵי וְשָׁמַי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּם לְתַת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרִיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָהּ. וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נְאֻמַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרִים מַעֲבָדִים אִתְּם וְאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי. לָכֵן אֹמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אִתְּכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אִתְּכֶם מֵעֲבָדָתָם וְגִאלְתִּי אִתְּכֶם בְּזִרוּעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים. וְלִקְחַתִּי אִתְּכֶם לִי לְעַם וְהִיִּיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וַיִּדְעַתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אִתְּכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם. וְהִבַּאתִי אִתְּכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לְתַת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מִוִּרְשָׁה אֲנִי ה'"¹²

סדר הדברים כאן תמוה ביותר.

הפרק הקודם (פרק ה) עסק כולו בתיאור נרחב של קושי וכובד העבודה שהוטלה על ישראל בעקבות שליחותו של משה לפרעה¹³, והפרק הנוכחי פותח בתגובת האלוהים למשה על כך: "עַתָּה תִּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה כִּי בִיד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם וּבִיד חֲזָקָה יִגְרַשֵׁם מֵאֶרֶצוֹ"¹⁴. היינו מצפים שכעת תופיע בשורת הגאולה ממצרים, אך מתברר שישנם כמה דברים "דחופים" יותר.

ראש לכל מודיע אלוהים למשה: "אני הויה". ומדגיש לו שזהו גילוי חדש שלא היה עד כה, גם לא אצל האבות.

וממשיך מיד בכשורה שהוא עומד להקים את בריתו עם האבות לתת להם את ארץ כנען. העובדה הזו מצורפת לבשורה הקודמת, גילוי שם הויה, במילה "וגם", המצביעה מחד על קשר בין השתים, ומאידך על היררכיית עדיפויות.

רק בעדיפות מסדר שלישי מופיעה הדאגה לסבלות ישראל במצרים, ושוב בצירוף של

¹² העֲבָדָה הַזֹּאת בַּחֲדָשׁ הַזֶּה" (שמות יג, ה).

¹³ צירוף חד יותר, המתייחס לעבודת הפסח עצמה כ"זה" וכ"זאת" ובמסגרת ביטוי זהה, אנו מוצאים בצמד הפסוקים: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֹק לְךָ וּלְבְנֵיךָ עַד עוֹלָם. וְהָיָה כִּי תֵבֵאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָתַן ה' לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַעֲבָדָה הַזֹּאת" (שמות יב, כד-כה). יושם לב גם להבדל בין "דבר" לבין "עבודה".

¹⁴ שמות ו', ב'ח'.

¹³ שליחות זו עצמה היתה תגובת האלהים לקושי השעבוד בו נתונים ישראל: "וַיִּאֲנָחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הַעֲבָדָה וַיִּזְעַקוּ וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הַעֲבָדָה. וְכו' וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּדַע אֱלֹהִים" (שמות ב, כג-כה), ומיד בא בתורה תיאור השליחות אל פרעה המוטלת על משה (שם פרקים ג-ד).

¹⁴ שמות ו', א

”וגם” אל שתי הבשורות הראשונות: ”וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם”. בשורה זו עצמה מסתיימת גם היא ב”והבאתי אותם אל הארץ”, ובתווך ישנה בשורה על גילוי שם הויה: ”לכן אמור לבני ישראל אני הויה. וכו’ וידעתם כי אני הויה”.

הבה ונצא ונחשוב, האם באמת בשורת מתנת הארץ היא הדבר הכי חשוב ודחוף שיש להזכירו ולבשר אודותיו דווקא כעת? הלא בפרשה הקודמת אנו קוראים על ”וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבְרָה וַיִּזְעְקוּ”¹⁵, המצב לא יכול להיות יותר נורא, והקב”ה מתחיל לדבר על ”וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּם לְתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן”. כך שכאן הבן שואל, הלא הדבר ראשון המתחייב, הוא להוציא אותם מהר ככל האפשר, מתופת השעבוד. כך שאיזה טעם יש לדבר אליהם כעת דיבורים על ”וְהִבֵּאתִי אֲתֶכֶם אֶל הָאָרֶץ”¹⁶? איזה מקום יש במצב כזה לדבר על ארץ מובטחת זבת חלב ודבש? כשאדם נמצא למשל חלילה, במחנה השמדה כמו אושוויץ, אתה לא יכול לדבר גבוהה ואידילית על מדינת יהודים וצבא יהודי. אין מי ששומע אותך בכלל. איש לא פנוי לשמוע דבר חוץ מ”לצאת מכאן כבר!”. כך שקודם כל שייפסקו הגזים והכבשנים, אחר כך נתפנה לשמוע דברים נוספים.

ואכן זו בדיוק היתה תגובת היהודים הנאנקים. ”וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּן אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מְקַצֵּר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה”¹⁷. משה אומר לישראל את דברי הקב”ה הללו והם כלל לא שומעים אותו. מי יכול לשמוע משהו אחר במצב כזה חוץ מאשר שייפסקו הצרות, שיחדל המצב הנורא העכשווי. מי יכול לחלום עכשיו על ארץ ועל הבטחות אידיליות.

מהו, אם כן, פשרה של הבשורה כאן?

15. שמות ב', כג'

16. נראה כי לפי היסוד בתפיסת החירות שהמחבר האריך במאמר על 'החירות החיובית' בלילה הסדר, נראה כי שאלה מיושבת היטב. דאגה ליציאה = חירות שלילית, חופש, יציאה מ-. לא זו חירות אמיתית. שהיא חירות חיובית, חירות של הגעה אל יעד אינסופי, שקיומו בזכות עצמו והחירות היא השהיה וההוויה בו. לפי זה, אכן כן, זה הכי חשוב לומר דבר ראשון. העניין אינו יציאה מ-מצרים, אלא הבאה אל-ארץ אבותיהם. וכמה מדויק שאכן הפסוק הפותח/מקדים את סדרת הבשורות הללו, ממש הפסוק האחד לפניו הוא הפסוק המורה על איזו חירות מדובר – חירות כפויה, בדרך גירוש וכפי שהארכת בשיעור הנ”ל בביאור העניין והקשר המהותי שלו לחירות אמיתית: ”עֲתָה תֵרָאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה כִּי בְיַד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם וּבְיַד חֲזָקָה יִגְרָשֶׁם מֵאֶרֶצוֹ” (שמות ו, א). ומיד: ”וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'” (שם ב). למעשה, היסוד הזה חד הוא עם היסוד שנתבאר במאמר הנוכחי. אצטט כמה משפטים מהמאמר על החירות: ”חירות במובנה האמיתי היא יעד, מצב קיומי המתייחס לעצמו והגדרתו בתוך עצמו, כי תוכנו אינסופי. חירות זהו מצב קיומי מסוים. האדם מביא את עצמו למקום בלתי תלוי, מקום מוחלט, אינסופי. מצב של חוסר-תלות מוחלט בחומר, בסופיות. אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה (משנה אבות ו, ב; כלה רבתי ח), בן חורין הוא אדם שחי בהוויה מסוימת שהיא אינסופית, שהביא את תודעתו למצב נצחי. אדם המתמסר בהתמסרות מוחלטת ובלתי מותנית לעסק התורה תוך כדי נטרול כל עשייה אחרת כעשייה מרכזית. התמסרות טוטאלית המבדלת וממדרת את האדם מכל זיקה למרחב היחסי”.

17. שמות ו', ט'

נראה לומר, כי הסוד נמצא במילים הפותחות את האמירה כולה. בפתח תהליך הגאולה מתמצת אלהים למשה את מהות כשורת יציאת מצרים, בצורה המדויקת ביותר, וככותרת הוא מציב את האמירה: "אני הויה".

זהו דבר שעומד ביסוד ההבנה של החידוש שמתחדש ביציאת מצרים. "ושמי הויה לא נודעתי להם" – לעומת "אני הויה" המתגלה ביציאת מצרים וכבר כעת בעצם הבשורה עליה, הפותחת את התהליך.

כוונת שם הויה [ככתיבתו] היא "היה הוה ויהיה"¹⁸. מהותו של שם הויה היא הכוליות¹⁹. כוליות שמתאחדת במציאות אחת שהיא אינסופית, שיש לה רצף.

ההבדל בין שם הויה לשם אלוהים הוא שאת שם הויה אי אפשר לתפוס, משום שהוא שם של אינסופיות, ואדם הוא מוגבל, מקורקע בזמן ומקום. אדם מסוגל לתפוס רק את שם אלוהים, את שם אדניי (אדנות)²⁰, דהיינו את היחס שמתקיים בינו לבין הטרינסצנדנטיות,

18. שולחן ערוך אורח חיים ה', א'

19. יש לשים לב כי מדובר על כוליות המצויינת במונחי זמן דווקא. לא במונחי מקום. להמחשת ההבדל: הרמב"ם במורה הנבוכים (א, סא; שם סג) מגדיר את שם הויה כמורה על "מחויב המציאות", כלומר "סיבה ראשונה". ולא עלה על דעתו שאולי אין סיבה ראשונה כי המציאות אינה לינארית אלא מעגלית סגורה, והויה אינו סיבה אלא הוא כוליות הכול עצמה. הכול = הויה. כלומר: מצד "כוליות" גרידא, היה ניתן לומר שהויה הוא כוליות, הכול כאחד, אבל של המקום ושל הכול כאחד, לא של הזמן דווקא. ולפנינו שהויה משתמש במונחי זמן דיקא. נקודה זו טעונה בירור נוסף.

את התשובה אמרת בתוך דבריך. כי בבחינת הזמן דיקא ניתן לדבר על אינסופיות. היה הוה ויהיה כאחד הם יחידה אינסופית בלתי מתחלקת. לעומת כוליות המציאות המקומית שהיא סופית, גם אם מעגלית סגורה.

לתאר את הויה במשהו שאינו ביחס לא למקום ולא לזמן – אי אפשר כלל אפילו כמילים בעלמא. כי תפיסתנו כלל אין לה אחיזה ומושג כמה שאינו לא במקום ולא בזמן. לכן מוכרחים לבטא בהויה יחס של מקום או זמן, אלא שמבין שניהם – ודאי הזמן עדיף, כי בו ניתן לבטא אינסוף כנ"ל. לכן נבחר שם הויה שעוסק בביטוי זמן.

יש להרחיב גם בכך שהגילוי הראשון, ההנצה הראשונה של שם 'הויה' אל ישראל היא שם 'אהיה אשר אהיה' [וראה ביאור הרמב"ם המאיר לכך במורה הנבוכים (א, סג): "המצוי אשר הוא המצוי". כלומר "מחויב המציאות". שאין לתארו אלא במציאותו], ואז הופך לשם 'אהיה' שגם הוא נצחי אבל כולו עתיד, ואז הופך לשם 'הויה' המתאר נצחיות באופן המאחד עבר-הוה-עתיד. ואכן, בחלק הנוסף של המאמר, 'אהיה אשר אהיה', עוסק ע"כ המחבר בהרחבה.

20. יושם לב לכך ששם אדניי גם הוא אינו מקבל שייכות ויחס. כמו כן זהו השם שנבחר על ידי הקב"ה כאופן הקריאה הרגיל של שם הויה [למעט מקומות מעטים ששם הויה נקרא כשם אלהים, זאת כאשר מיד אחריו מופיע שם אדניי]. וראה ברמב"ן על "אהיה אשר אהיה" שלאחר שמסביר כי שם אהיה הוא מעל שם הויה (עייין שם), ממשיך וכותב כי שם אדניי מורכב משם אהיה ושם הויה יחד: הוא פותח באות הפותחת את שם אהיה, ומסיים באות הפותחת את שם הויה, "להורות כי הוא אצילות מהראש ועד הסוף". ובאמצע "דן" שהיא מידת הדין, מידת המלכות, הממשלה והשלטון, עיין שם. ומצד שני, כדבריך, יש משמעות מובנת ומושגת לשם זה. לכן יש לעיין עוד בנוגע לשם זה.

בינו לבין האלוהות. שם אלוהים הוא יחס, ולכן הוא מקבל שייכות, ובצירופים משתנים: אלוהי, אלוהינו, אלוהיכם, אלוהיי. שם הויה אינו מקבל שייכות ויחס. הוא המציאות השלימה כשלעצמה.

משמעותו של גילוי שם הויה בפתח תהליך יציאת מצרים היא כי הדבר שמתחדש בגאולת מצרים הוא הרצף. הגילוי שכל מה שקורה לעם היהודי, כל מה שמתרחש עמו – מתרחש בתוך קונטקסט כולי, שלם, אורגני. הדברים לא מתקיימים כשלעצמם, בקונטקסט מקומי, נסיבתי.

הגילוי הזה עומד בלב לבה של הגאולה, והוא הוא הגאולה.

המהות של עבר הינה שהוא מקורקע לעבודתו. התקרקות זו אל העבודה לא מאפשרת לו ליצור שום התייחסות מעבר לקונקרטי, לעכשווי, לדבר המתרחש כשלעצמו. זו הסיבה לכך ש"עבד אין לו חיים"²¹, אין לו ייחוס לאבותיו. הוא לא מסוגל להתייחס כי לסובייקט שלו אין שום קיום עצמי, אוטונומי, שמסוגל להתייחס. כל הסובייקט משועבד אל האובייקט של העבודה. כשמו כן הוא: "עבד", כולו מתואר ב"עבודה". ההתקרקות הזו לעבודה מנטרלת ממנו את האפשרות להתייחסות.

הבשורה הגדולה שנמצאת כאן בפרשה היא בשורת התייחסות, באופן שבו ההתרחשות הנוכחית, כמה שתהיה קשה וטראגית, לגמרי יוצאת ונחלצת מהגבולות הקונקרטיים, מגבולות הזמן והמקום שלה. זו בעצם המהות של שם הויה. העובדה כי כל מה שקורה – קיים בתוך קונטקסט כולי. את בשורת הכוליות הזו מצטווה משה להעביר לעם היהודי. מכאן רצף הביטויים המתאר את הגאולה: בשורת "והוצאתי" שאינה קיימת לעצמה אלא מצטרפת אל "והצלתי" שהוא מצטרף אל "וגאלתי" והוא אל "ולקחתי", וה"והבאתי" הסופי נותן את החותם השלם של הכוליות.

כוליות, רצף והתייחסות אינם רק כלפי העתיד, אלא באותה מידה ממש גם כלפי העבר. עבר ועתיד הופכים להיות אחד, ומיוצגים בכל נקודת הווה. למעשה, הביטוי הראשוני ביותר של חיים הוא כלפי העבר. עבד ש"אין לו חיים" היינו ש"אינו מתייחס אחר אביו"²². זו הסיבה שהבשורה כאן שזורה לכל אורכה באזכור האבות, ופותחת בהצבת ישראל לעומתם על סקאלת הרצף: אליהם נודעתי כך ואליכם כך.

משמעותה העמוקה של האמירה הזו היא, שכאשר התגלה הקב"ה אל האבות הוא התגלה אליהם מדין היותם אבות עם ישראל, לא מדין עצמם. מי שמאיר את עינינו בנקודה זו הוא רש"י כאן, שנראה שתום ותמוה: "וארא – אל האבות". והרי הפסוק כתב זאת

21. קידושין סט', א'. בהמשך לדברי המחבר בהקדמתו למאמר זה, חשוב לציין כי רעיון זה מתבאר בארוכה גם במאמר 'לילה של הווה' שנרפס כאן.

22. רש"י שם.

ברור: "אל אברהם אל יצחק ואל יעקב", מה מוסיף רש"י? עמד בזה כבר ה'שפתי חכמים' והציע הסבר קשה²³. נראה כי רש"י בא לומר שאל אברהם יצחק ויעקב הגילוי היה מצד היותם אבות. לא גילוי בלתי תלוי, בלתי אמצעי, גילוי ישיר כלפיהם מצד היותם האישים הפרטיים אברהם, יצחק, יעקב. אלא מדין היותם שורש לאותו אילן גדול שנקרא העם היהודי – שהוא זה הזוכה לגילוי²⁴. מושג הגילוי הוא לעם היהודי²⁵, אלא שמציאות האבות, בהיותם אבותיו של העם היהודי, מצטרפת אל המציאות השלימה של העם היהודי ומצד זה הגילוי שלהם.

לכן מתחילה הבשורה ב"וגם הקימותי את בריתי איתם לתת להם את ארץ כנען". זהו החותם שבו הכל מתאחד. בגלות קיימים הדברים כשלעצמם. הארץ, היעד הסופי, מקום מנוחתם של ישראל, היא קורת הגג של הכוליות. הבשורה שעם ישראל מתבשר עליה

23. הסברו הוא כי רש"י קיצר את 'הדיבור המתחיל' (הציטוט מלשון הפסוק שעליו בא הפירוש).

24. ישנו מדרש מופלא (בראשית רבה סג, ג) שיייתכן כי זהו פשר דבריו: "יעקב נקרא שמו ישראל, דכתיב (בראשית לב, כט): לא יעקב יאמר עוד שמך פי אם ישראל. יצחק נקרא שמו ישראל, דכתיב (שמות א, א): ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב. אברהם נקרא ישראל, רבי נתן אמר: מלתא עמיקתא היא, ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובארץ כנען ובארץ גושן שלשים שנה וארבע מאות שנה". המדרש עצמו מתפעל מהבחנה עמוקה זו וקורא לה "מלתא עמיקתא" (ביטוי יחיד במינו וחד פעמי בכל המדרש רבה).

ישום לב כי המדרש הזה מבאר את עצם גלות מצרים כנמשכת כבר מאברהם עצמו, שעל כן שנותיה נמנות (בפסוק שהביא) החל מברית בין הבתרים. עבר ועתיד משתלבים כאן בצורה מופלאה. אברהם ויצחק נקראים כאן "ישראל" על שם העתיד, כאבות ליעקב ובניו, וזוהי בעצמה הסיבה שירידת יעקב לגלות מצרים נחשבת כמתחילה בעבר, מאות שנים לפני כן, בימי אברהם. (ראה הרחבה בנקודה זו במאמר 'לילה של הויה').

הרעיון כי האבות נידונים ביחס אל זרעם העתידי עם ישראל, מופיע גם אצל רבי שלמה קלוגר, בביאור החילוק בין שמירת שבת של אברהם ויצחק לעומת זו של יעקב. "אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת, ירש את העולם במידה. אבל יעקב שכתוב בו שמירת שבת, ירש את העולם שלא במידה" (בראשית רבה יא, ז), "נחלה בלי מצרים" (שבת קיח, א). לדברי רבי שלמה קלוגר הסיבה היא כי אברהם ויצחק לא היו "ישראל" גמורים (מאברהם נולד ישמעאל ומיצחק נולד עשו), ועל כן מצד עצמם היה אסור להם לשמור שבת (באותה הבחינה של "קיימו האבות את התורה קודם שניתנה" (ראה משנה קידושין ד, יד, ויקרא רבה ב, י, מדרש משלי ח ועוד)), כי גוי ששבת חייב מיתה (סנהדרין נח, ב). אבל הם שמרו שבת (והותר להם לעשות זאת) משום העתיד, שישאל זרעם יקבלו את מתנת מצות שבת ושמירתה, ואברהם ויצחק הינם האבות שמהם ישראל נצמחים, ואיך ייתכן שהאבות לא ישמרו שבת והגזע היוצא מהם יקבל את מתנתה. לכן מצד מה שאברהם ויצחק הם שורשם של ישראל שמרו שבת גם הם. ומוסיף שמשום כך שמרו שבת רק הם עצמם, ולא שאר בני ביתם. מה שאין כן יעקב היה כבר ישראל גמור, והוא שמר שבת (בבחינה של 'קודם שניתנה' כנ"ל) מצד עצמו, ולכן שמרו גם בני ביתו. וזהו שכתוב בו שמירת שבת להדיא "ויחן את פני העיר" (בראשית לג, יח) שקבע תחומין מבעוד יום (בראשית רבה שם) לכל הנפשות שעמו.

וכמה מאירים לפי זה דברי המדרש (שם) המקשרים את אותה שמירת שבת שכתובה ביעקב לכך שהוא זכה ל'נחלה בלי מצרים', 'ירש את העולם שלא במידה'. בערך שלושת האבות יעקב הוא היעד, הוא המציאות השלימה שבה מתגלית ההויה הכולית, וממילא הוא חי במציאות אינסופית חסרת גבולות.

25. שנעשה לעם רק ביציאת מצרים, כמוזכר כאן: "ולקחתי אתכם לי לעם".

כאן היא בשורת הכוליות, שהיא בשורת ההתייחסות, והיא עצמה גאולה. ההבנה שהמצב המסוים הרגעי שהם מצויים בו הוא חלק מקונטקסט. באותו רגע חדל המצב הרגעי מלהיות נידון ונתפס כשלעצמו, מעיק או לא, ונתפסת רק הכוליות. כוליות מעצם הגדרתה ומהותה לעולם אינה מצוקה ואינה במצוקה, חסר, גלות או כלא. היא שלימה ומליאה, אחת ומאוחדת. ממילא כל הכלול בה ונתפס מנקודת התייחסותה, דהיינו נתפס כמוה – גם הוא כזה.

לכן ישנה כאן מיד בפתיחה התייחסות של עבר הווה ועתיד. עבר ועתיד השלובים ביניהם על ידי ההווה שהוא נקודת ההתייחסות של שניהם. העבר הוא "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב", שהם עצמם [כדברי רש"י] מקבלים את הגילוי מצד היותם עתידיים, מצד שבעתיד – מקבלי הגילוי [של שם הויה בהווה] יתייחסו אליהם [על ידי גילוי זה] כאל אבותיהם [בעבר], וכך יוכלו לקבל [בעתיד] את הארץ שהובטחה לאבותיהם [בעבר].

כך גם מבנה האמירה החותמת את הבשורה: "והבאתי אתכם אל הארץ" – היעד הסופי, הכי עתידי, הן שלכם והן של אבותיכם. "אשר נשאתי את ידי" – בעבר, "לתת אותה" – בעתיד, "לאברהם יצחק ויעקב" – שכעת כבר עברו. מה מחבר את תשלובת עבר-עתיד זו? אתם שבהווה [שאתם העתיד של אבותיכם שבעבר]: "ונתתי אותה לכם מורשה". מה מאפשר את התשלובת הזו, מה מאפשר את ההתייחסות הזו של ישראל אל אבותיהם וממילא את הבאתם את הארץ שהובטחה לאבותיהם בעבר בעת גילוי שזכו לו אז על שם העתיד? הגילוי החותם פסוק זה: "אני הויה".

הארץ היא הכי עתיד, האבות הם הכי עבר, ואתם בתווך. ובתווך אתם צריכים לעבור את מה שאתם עוברים עכשיו, ואתם תעברו את ה"והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי" ותגיעו אל המציאות השלימה העתידנית שנקראת "והבאתי", שהיא המציאות השלימה שבה הכול מתאחד לחלוטין.

בשורת החייס, ההתייחסות, היא נקודת הגאולה הראשונית, שמחלצת את העם היהודי ממחשכי מצבו הקונקרטי, מחשכת העבדות. הם הופכים להיות ברי חייס, וחייס פועל לשני הכיוונים, אחורה וקדימה. כלפי האבות וכלפי הבנים. יחס האבות והבנים וכריכתם המעגלית אלה באלה הוא תמצית הגילוי של שם הויה.

בשורת ההתייחסות הזו מובנית לאורך כל פרשת גאולת מצרים. היא מתחילה כבר בפרשת שמות הפורטת את ההתייחסות הגנטית, הפשוטה: "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם"²⁶, והיא מגיעה לשיא בפרשה זו, בה לא ניתן לדבר על מרכיב בגאולה בלי להזכיר חייס. כך הקטע הבא בפרשה עוסק בייחוסם של משה ואהרן, ומדוע? מסביר הכתוב בעצמו, כי הם שלוחים להוציא את ישראל מעבדות מצרים: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן וַיֹּצִיאוּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל פְּרַעֲהַ מֶלֶךְ מִצְרָיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם".

²⁶ שמות א', א'

מְצַרִּים. אֵלֶּה רְאֵשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם. בְּנֵי רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל וְכוּ' וּבְנֵי שְׁמֹעוֹן וְכוּ' וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי לְוִי לְתַלְדֹתָם וְכוּ' וַיִּקַּח עִמָּרָם אֶת יוֹכָבֵד דָּדָתוֹ לֹו לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת אֶהֱרֹן וְאֶת מֹשֶׁה וְכוּ' הוּא אֶהֱרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר ה' לָהֶם הוֹצִיאוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם”²⁷.

בפרשה אנו מתוודעים לכך שההתייחסות היא מובנית בגאולה מעברות, בחירות. ומכאן שזו זכות וגם חובה להתייחס. כפי שהרחבנו בעניין במאמר על החירות החיובית. הזכות להיות בן חורין אינה זכות אלא חובה, ובאשר הזכות להיות בן חורין היא הזכות להתייחס, ממילא גם הזכות לחייס אינה אלא חובה לחייס.

ולכן, באופן יוצא דופן ביותר, אין דבר שכל כך מחויב להתייחסות, להנחלה, כמו קרבן פסח: **”וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֹק לְךָ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם”** (שמות יב, כד). החובה הזו מקושרת מיד לביאה אל הארץ: **”וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְתֵן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת”**²⁸. ומיד באה החובה להנחיל את סיפור הגאולה לבנים: **”וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לְכֶם. וְאָמַרְתֶּם זִבַּח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל”**²⁹.

תגובת העם לציוויים האלה מפתיעה: **”וַיִּקְדוּ הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ”**³⁰. מסביר רש”י כי זו קידת הוריה: **”ויקוד העם – על בשורת הגאולה, וביאת הארץ, ובשורת הבנים שיהיו להם”**. העם מבינים מיד כי הגאולה, ביאת הארץ והבנים כרוכים זה בזה באופן בלתי נפרד, ומבינים כי תפיסה זו גופא היא בשורת הגאולה, וממילא משהפנימו זאת – הם כבר גאולים. על כן תגובתם המידית היא הודיה, כעל גאולה שהתרחשה כבר.

החובה להתייחסות ולהנציח את ההתייחסות מובנית בעצם העשייה של הגאולה. **”חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים”**³¹.

”חייב להראות” היינו לשים את עצמו בתוך הקונטקסט של ההתייחסות, שאז ממילא הוא הופך להיות חלק ממקשה אחת שלימה של הגאולה, קיים גם הוא כחלק מהיחידה הכולית הזו. לכן לא משנה כמה שנים אחרי יציאת מצרים הוא קיים, אלפי שנים, או דור לאחר מכן, או שזה הוא בעצמו שיצא ממצרים. אותה חובה בדיוק מוטלת עליו להראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה בהווה הזו ממש ממצרים. משום שזו בדיוק הבשורה של שם הויה. בשורת ההתייחסות. בשורה של יצירת יחידה אחת אורגנית שלימה, כולית,

27. שמות ו', יג' כו'

28. שם כה'

29. שם כז'

30. שם.

31. משנה תורה הלכות חמץ ומצה ז', ו'

שמאגדת את סך כל התנועה בזמן. בזכות מה? בזכות תפיסת החיים, תפיסת ההתייחסות, בזכות תפיסת האב לעומת תפיסת הבן, בזכות המושג של "וכאן הבן שואל וכאן האב משיב". חובת התפיסה וההעמדה העצמית כאב וכבן קיימת באופן מתמיד. משום שאם האדם לא מעמיד עצמו כבן, לא מתייחס אל אביו כאביו – הוא מנתק את ההתייחסות הרטרופקטיבית, ההתייחסות לאחור. ואם הוא לא מעמיד עצמו כאב, לא מתייחס אל בנו כבנו, לא מחויב להנחלה, לא תופס את חובת ההנחלה – הוא מנתק את השלשלת קדימה. וכך עד אינסוף. זהו גוף בשורת הגאולה וליבתה. זו עצם בשורת הגאולה. לכן חובת ההנחלה מובנית בבסיס ההתרחשות של הגאולה. הגאולה היא ההנחלה וההנחלה היא הגאולה, והן אינן אלא דבר אחד, התרחשות אחת.

מעשה חגיגת הגאולה עצמו הוא דרך מעשה ההנחלה³². אופן החגיגה אינו שאנו חוגגים את הגאולה ואז הבן שואל לפשר מעשינו ומתוך כך אנו מסבירים לו על הגאולה. אלא איך אנו חוגגים את הגאולה? על ידי שאלת הבן ותשובת האב. כי היא היא הגאולה. זהו החידוש והתפיסה שנוצרה בגאולה, והנכחתה זוהי חגיגתה³³. כך היא צורת חגיגת הגאולה, ובזה עצמו אנו מביעים את בשורת גאולתנו. באמצעות בשורת ההתייחסות וההעמדה העצמית שלנו כחלק מהקונטקסט האינסופי, כבן וכאב, כחלק מרצף כולי, שבא לידי ביטוי רק בזכות העובדה שיש כאן גילוי של שם הויה. גילוי שמאפשר לחצות את הגבולות של הזמן והמקום ולחגוג גאולה עכשווית ממש, להראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה ממצרים כפשוטו, עבדים היינו ויוציאנו כפשוטו, בתחושה גמורה של:

“לֹא אֶת אֲבוֹתֵינוּ בְּלֶבֶד גָּאֵל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵי אֶפְרַיִם אוֹתָנוּ גָּאֵל עַמָּהּ,
שְׁנֵאמַר: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִמִּצְרַיִם, לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לְתֵת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע
לְאַבְרָהָם” (הגדה של פסח).

הרעיון ממשיך גם בפרק הבא:

“וְהָיָה כִּי יִבְאֶרְךָ ה' אֱלֹהֵי אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלְאַבְרָהָם וְנִתְּנָה לְךָ וְכוּ'
וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה'
מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים”³⁴.

עבר [נשבע לאבותיך, הוציאנו] הווה [נשבע לך] ועתיד [כי יביאך, ישאלך בנך מחר] משמשים בערבוביה כמעשה הנחלה לבנים הנעשה תחת קורת הגג של הביאה אל הארץ.

³². ובאופן שההנחלה איננה רק הנחלת הרעיון המונותאיסטי, רעיון ההתייחדות האלוהית שזכה לה העם היהודי. אלא זו בעיקר הנחלת החיים בעצמו, הנחלת עצם היחס של אב-בן המנחילים זה לזה עד עולם.

³³. אמור מעתה: הסיפור הוא הסיפור שמאחורי הסיפור. כלומר, עצם מעשה הסיפור מספר את הסיפור שמאחורי הסיפור.

³⁴. שמות יג', יא' י"ד'

וכאן אנו חוזרים לעניין "מה זאת".

ההתייחסות, תפיסת הקונטקסט הכולי – היא נעלמת, אוטורית. היא אינה ניתנת להצבעה קונקרטי, "זה". כל כולה במשמעות, בתפיסה פנימית, בראיה של העומד מאחורי הדברים. אם היינו שואלים את עם ישראל כשהיה במצרים: "מה זה?", מה מצבך הקונקרטי, הנוכח, הנמצא, המוחשי – התשובה הוודאית הייתה: "לא יכול להיות יותר טראגי ונורא". מה שהקב"ה מבשר להם בפי משה הוא, שמאחורי ה"מה זה" ישנו "מה זאת". וכחלק מה"זאת" באה ההבנה שבסופו של דבר ה"זה" הוא בסך הכול הביטוי המוחצן של ה"זאת" הפנימי, האוטורי, הנעלם, השלם, האינסופי, שהוא העומד מאחורי מצבם הקשה והאיום הנוכחי³⁵. כעת ניתן להביט גם על ההתרחשות הקונקרטית בעיניים פקוחות, באשר כעת מואר ה"זה" עצמו באורה של ה"זאת". זהו האיחוד הנפלא של "זה" ו"זאת" בליל הסדר, הכרה שאין דומה לה.

זוהי אמת שמבחינה אובייקטיבית, מוחלטת, כפי שהיא ממבטו של האל, הייתה קיימת תמיד. אבל היכולת להשיגה גם בתפיסה הסובייקטיבית האנושית, החלה והתגלתה בגאולת מצרים. תחילה למשה, וממנו לכל ישראל, ומהם לכל האנושות.

35. דבריו כאן עוררוני: הקשר לזכר ונקבה ברור. זה – זכר, זאת – נקבה. עצם לשון השאלה מורה מאיזה מבט היא נשאלת. מה זה – מניח מראש התייחסות של זכר. השאלה כבר נשאלת מנקודת מבט גברית. מה זאת – מניח מראש התייחסות של נקבה. השאלה כבר נשאלת מנקודת מבט נשית. כידוע, מבט גברי – קונקרטי, מוחצן. וכשזה המבט השואל – זה מה שהוא מוצא ועונה. עובדות קונקרטיות ומוחצנות. מצב נשי – הוליסטי, פנימי. וכשזה המבט השואל – זה מה שהוא מוצא. גאולת מצרים היא גילוי/גאולת השכינה, המתוארת כנקבה, כאשה. ביטוי הדבר מבחינת האדם הוא היכולת לראות במבט נשי, כולי, עגול, הוליסטי. שכולל באופן מובנה – רכות וקבלה. הפרטים נעטפים בחיבוק תפיסתי המטשטש את נפרדותם, ומגלה מהם ובהם תוך פנימי המאחד אותם, שבו כולם אחד. זאת לעומת נוקשות אנליטית גברית, שבה גם תפיסת רצף – היא לינארית, סיבה ומסובב, עילה ועלול, ולא כוליות ואחדותיות. כך את המושג "אין תחילה ואין סוף" ניתן לתפוס בתפיסה הנשית של "הכול, אחר" יותר מאשר בתפיסה הגברית הלינארית.

האישה היא המפתחת ומוציאה לפועל את כוחו הנסתר הנעלם של הזכר. הרי לנו דוגמה לכך ש"זה" הוא ביטוי מוחצן של "זאת", וגם לכך ש"זאת" יכולה וצריכה להיות הכוח המחצין לכדי "זה".

"אהיה אשר אהיה"

אם נתבונן נראה כי עיקרו של ליל הסדר, ההנחלה לבנים, מתייחס לעתיד דווקא. אופן ההבעה שלנו את תפיסת ההתייחסות והרצף המתגלה בלילה זה מתבטא בעיקר כלפי העתיד, בהצבת ההווה בקונטקסט עתידי. הבחנה זו תברר לנו נקודה יסודית הטמונה בלב ההבדל שבין שם הויה לשם אהיה.

ראינו כי הגילוי המכונן של בשורת הגאולה והיחס הוא שם הויה, והוא השם שנאמר מפי משה לעם ישראל. אך למעשה, גילוי הרבה יותר משמעותי עבורנו מהגילוי של שם הויה הוא: אהיה אשר אהיה. לאמור: האופן שבו נתפס שם הויה הוא שם אהיה¹.

ניכנס לעומק סוגיה זו, דבר דבור על אופניו:

שם אהיה לא נזכר בבשורת הגאולה שבפרשת וארא משום שעיקר הבשורה לישראל בפרשה זו אינה הגילוי של השם ["אני הויה"], אלא הבשורה הממשית "והוצאתי... והבאתי". זוהי בשורה נתפסת, הכרוכה בגילוי שם הויה. היציאה מעבדות וביאה אל הארץ, וגילוי שם הויה – חד הם. לכן הגם ששם הויה אינו נתפס בעצמו הוא המוזכר כאן, ולא שם אהיה. משום שמדובר כאן על ביטוי נתפס שלו, ובראשו: "והבאתי", מתנת הארץ.

1. אהיה הוא גילוי מעל הויה, ראה רמב"ן (שמות ג, יג) ומשך חכמה (שם יד). ומצד שני מעיר המשך חכמה שנתקשה מעורו מדוע אם כן את שם אהיה מותר להגות ואת שם הויה לא, עיין שם מה שביאר. ולפי דבריך כאן ולהלן יש לבאר כי שם הויה אינו נתפס, אבל הביטוי שלו כשם אהיה נתפס. ועם זאת אין בכך סתירה למה ששם אהיה גבוה משם הויה. כי כאשר עוסקים בגילוי אלוקות מה שחשוב הוא מה נתפס, ולא מה נכון אונטולוגית אבל אין לנו תפיסה בו. מבחינת תפיסתנו – שיא ההשגה הוא אהיה. הויה פשוט אינו נתפס, שזה כמעט שקול אצלנו ל"לא קיים. לא רלוונטי". לכן שני הדברים אמת: אהיה הוא השיא, ואהיה נתפס. ושניהם מאותה סיבה גופא: כי בתפיסתנו עסקינן. שם הויה אינו "שיא" מבחינתנו, אדרבה, הוא כמעט לא קיים מבחינתנו. ומאותה סיבה גופא הוא אינו נהגה על ידינו.

לעומת זאת, בפניה הראשונה, בגילוי הראשון של הקב"ה למשה רבינו, בגילוי של הסנה, כאשר הנידון העומד על הפרק הוא הגילוי האלוהי עצמו, באיזה אופן יתגלה הקב"ה לישראל – הוא מתגלה אל משה וישראל בראש ובראשונה כ"אהיה אשר אהיה".

משה משרטט תסריט ושואל: "הֲנֵה אֲנֹכִי בָּא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאִמַּרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מָה אֶמַּר אֲלֵהֶם"².

הדבר תמוה ביותר. וכי זה מה שהכי יעניין אותם? משה יבוא לישראל הנאנקים בעברות ויאמר להם שאלוהי אבותיהם נגלה אליו ובישר לו שיוציא אותם ממצרים. התייחסותם של ישראל תהיה מן הסתם לבשורת היציאה שבפי משה, וזאת באחת משתי אפשרויות: שלילה או חיוב. או שהם לא יקבלו כלל את משה ובשורתו³, או שיאמרו למשה: "אתה רוצה להוציא? בבקשה. תוציא, ומהר". מה העניין של "מה שמו"? אלוהי אבותינו שאתה אומר שנגלה אליך, מה שמו? זה מה שיעניין אותם ולפי זה הם יקבעו איך להתייחס אל משה?

התשובה שעונה הקב"ה היא לא פחות תמוהה. "וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵל מֹשֶׁה אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם"⁴. למשה עצמו הוא עונה ששמו הוא "אהיה אשר אהיה". ומיד אומר לו שלישראל יאמר שם אחר, מקוצר, "אהיה". מה פשרו של שם זה? ומדוע למשה נאמר שם אחד ולישראל שם אחר? מטבע הדברים עמדו על הקושי בפרשה תמוהה זו כל מפרשי המקרא כולם.

לדעת רבים מחכמי ימי הביניים⁵ השיחה הצפויה בין משה לישראל וההנחיות שמקבל משה מה לומר להם עוסקות בפילוסופיה תיאולוגית. פרשנות זו מותירה את תמיהתנו על כנה. אדם נאנק בשעבוד שאין כמוהו, מגיעים לבשר לו על שחרור קרוב ומה שמעסיק אותו אלה שאלות פילוסופיות במהות האל והתגלותו⁶? רש"י, על פי חז"ל בתלמוד ובמדרש⁷, הולך בדרך קרובה יותר למה שצפוי שיתקיים בפועל, דהיינו שיחה סביב בשורת הגאולה משעבוד מצרים, ומסביר שהנושא הוא צרות ושעבוד עתידיים וגאולה מהם. גם הקושי בגישה זו ברור, וחז"ל ורש"י מרגישים בו. איזה טעם ואיזה ריח יש לדבר על שעבוד עתידי בעת בשורה על שחרור משעבוד נוכחי. למעשה, את שאלת ישראל מעיקרא "מה שמו"

2. שמות ג', יג'

3. וכפי שאומר משה בעצמו: "וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא יֶאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקִלִּי כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֱלֹהֵי ה'" (שמות ד, א).

4. שם יד'

5. פירוש רס"ג על התורה כאן, רמב"ם במורה הנבוכים (א, סג), ספורנו כאן. הרמב"ן מביא דרכים אלה ובעצמו מסביר בדרך קבלית.

6. היה מקום להציע ששאלת ישראל תהיה כדי לברר אם נבואת משה אמיתית. אך הצעה זו נסתרת מסיי פא דקרא. שהרי לאחר תשובת הקב"ה, כולל זו הסופית "הויה שלחני אליכם" (שמות ג, טו), אומר משה לקב"ה: "וְהֵן לֹא יֶאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקִלִּי כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֱלֹהֵי ה'" (שם ד, א).

7. ברכות ט, ב', שמות רבה ג', ו'

רש"י לא מסביר כלל, ושם "אהיה" עצמו מתפרש לפי רש"י: "אהיה עמם בצרה זאת". לא ברור איזה גילוי זה ומה השאלה והתשובה סביבו⁸.

וכאילו לא דיינו בכל זה, מיד באה הנחיה שלישית, הפותחת בביטוי של הוספה או חזרה מהקודם, ונשארת כסיכום המפגש. זהו שם שלישי⁹ המובא תוך הרחבה וקביעת מסמרות בעבר ובעתיד:

**"וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הוֹיָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם
אֱלֹהֵי אֲבֹרְהֶם אֱלֹהֵי יַצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שֶׁלַחֲנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכוֹרִי
לְדֹר דֹּר."**

ואכן, ראינו כי שם זה הוא הנמצא במוקד בשורת הגאולה בפרשת וארא, והוא השם בו מתאחדים עבר הווה ועתיד, אבות ובנים, גאולה מעבדות וירושת הארץ.

נראה כי מה שנאמר פה הוא כך:

"והבאתי" זהו המקום התכליתי הסופי. זו המציאות השלימה הסופית שבה כל הדברים מתאחדים, מקבלים משמעות ופשר נגלים לעין. ה"מה זאת" צף ועולה על פני ה"מה זה". כאמור, זהו גילוי שם הויה.

כלפי המציאות הזו, התכלית הסופית, כל מה שקורה הוא עתידני. מה שקורה עכשיו הוא כחלק מתנועה אל התכלית. סוד שם "אהיה" שכולו עתיד הוא "תנועה אל". זהו שם העוסק ומתאר את ההתרחשות העכשווית – כפי שהיא מוארת באור התכלית העתידית. משום כך הוא כולו עתיד, לאמור: אין הווה, יש רק עתיד. כל התרחשות הווה אינה אלא חלק מעתיד. ההתרחשות היא רצף. המציאות כולה היא רצף של התרחשויות שאחת מצטרפת אל השניה והן נעות אל עבר התכלית הסופית.

זה סוד דברי חז"ל ורש"י שיש כאן דיבור על תקופות שעבוד עתידיות. תפיסת התכלית,

8. ראה רמב"ן בביאור דברי חז"ל ורש"י בתשובה. ולגבי השאלה, מסביר הרמב"ן שגם לשיטת רש"י השאלה עכ"פ היא פילוסופית. מה שמחזיר את הקושי הנ"ל בשיטת חכמי ימי הביניים – גם לשיטת רש"י.

אציין גישה שלישית, מופלאה, במדרש (שמות רבה שם). שם "אהיה אשר אהיה" נאמר ליחיד, משה, כי הוא מתייחס להשגה של יחידים (ובאמת אין הכוונה למשה דוקא, אלא משה כדוגמה). שם "אהיה" נמסר לרבים משום שהוא מתייחס להשגה של רבים. מאופן ההשגה השונה נגזר אופן הנהגה (מלוכה) שונה. וזה לשון המדרש: "אמר רבי יוחנן: אֱהִיָּה לְאִשְׁרֵי אֱהִיָּה – בִּיחִידִים. אֲבָל בְּמִרְבִּים – עַל כְּרָחֵם שְׁלֵא בְּטוֹבָתָם כְּשֶׁהֵן מְשֻׁבְּרֹת שְׁנִיחֵן מוֹלֵךְ אֲנִי עֲלֵיהֶם. שְׁנֵאָמַר (יחזקאל כ, לג): חִי אֲנִי נְאֻם ה' אֱלֹהִים אִם לֹא בְּיַד חֲזָקָה וּבְזִרְעֵ נְטוּיָה וּבְחַמָּה שְׁפוּכָה אֲמַלּוֹךְ עֲלֵיכֶם". ליחידים אהיה כפי שראוי שאהיה, אתגלה למי שראוי שא־תגלה אליו, ואנהיג אותו כנגזר מהשגתו. על רבים אמלוך בצורה קבועה, וללא תלות במעשיהם.

9. אכן עזרא, רשב"ם וחזקוני סבורים שזהו אותו שם "אהיה", רק שאהיה הוא בגוף ראשון, והויה הוא בגוף שלישי.

הכרת התכלית, מנטרלת את האפשרות שישנה מתישהו תנועה לאחור, כי זו נוגדת תיאולוגית את מושג התכלית. מושג התכלית מחייב שיש כאן לעולם פרוגרסיבה, תנועה קדימה, ולא רגרסיבה, תנועה לאחור. לכן אדרבה, בשעת הגילוי הפרוגרסיבי, "אהיה", זהו בדיוק המקום – היחיד! האפשרי ולכן המחויב – לדבר במפורש, לאזכר להדיא ולהביא אל ההכרה והמודעות שהיינה התרחשויות עתידיות שעשויות בשעתן להיתפס כנסיגה. כי כעת בדווקא, בשעת הגילוי שכל הווה הוא בעצם עתיד, כאשר השם המתאר את התרחשויות המציאות כולן הוא שם "אהיה", הכל נע אל התכלית הסופית – כעת פתוחה ההכרה לכך שלעולם לא תיתכן נסיגה, ויהיה אשר יהיה המצב – אין זו אלא התקדמות.

בכך נבין את השאלה "מה שמו" ומדוע התשובה היא דווקא "אהיה".

בהפטרה של פרשת שמות אנו קוראים בישעיהו¹⁰ המקונן:

“אֵת מִי יִרְהַ דְּעָה וְאֵת מִי יִבִּין שְׁמוּעָה גְּמוּלִי מִחֶלֶב עֵתִיקִי מִשְׁדִּים. כִּי צוֹ לְצוֹ
צוֹ לְצוֹ קוֹ לְקוֹ קוֹ לְקוֹ זְעִיר שָׁם זְעִיר שָׁם. כִּי בִלְעָגִי שָׁפָה וּבִלְשׁוֹן אַחֲרַת יִדְבֵר
אֶל הָעָם הַזֶּה. אֲשֶׁר אָמַר אֲלֵיהֶם זֹאת הַמְּנוּחָה הַנִּיחוּ לְעִיף וְזֹאת הַמְּרַגְעָה וְלֹא
אָבֹאוּ שְׁמוּעַ. וְהִיָּה לָהֶם דְּבַר ה' צוֹ לְצוֹ צוֹ לְצוֹ קוֹ לְקוֹ קוֹ לְקוֹ זְעִיר שָׁם זְעִיר
שָׁם לְמַעַן יִלְכוּ וְכִשְׁלוּ אַחֲוֹר וְנִשְׁבְּרוּ וְנִקְשְׁוּ וְנִלְכְּדוּ.”

עיקר אריכות ההפטרה היא בחלק הזה ולא בחלק המתאר גאולה ממצרים¹¹, ולא בכדי. ההפטרה תואמת את הפרשה. יותר משעוסקת פרשת שמות בבשורת הגאולה, היא עוסקת בקושי של ישראל לקבל אותה מפי הנביא¹².

10. כח, ט"יג'

11. החלק בהפטרה המתאר גאולה ממצרים כולל שני פסוקים בלבד: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יַחֲבֹט ה' מִשְׁבַּלְתִּי הַנֶּהָר עַד נַחַל מִצְרַיִם וְאֵתֵם תִּלְקְטוּ לְאַחַד אַחַד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבְאֹז הַאֲבָבִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר וְהַנְּדָחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַשְׁתַּחֲוּוּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם" (ישעיהו כז, יב"ג).

12. שמה ניתן אף לקשר זאת לסוגיית הרצף האחדותי מול הפירוד הנסיבתי הקונקרטי. צו לצו, קו לקו, זעיר שם זעיר שם – מול כוליות. רצף. הויה אחדותית. את דבר הנביא המדבר על התרחשות קונקרטית מתוך מבט כולי – ישראל אינם תופסים כלל, בעבורם זו שפה אחרת שאינם דוברים אותה בכלל. הם דוברים רק שפה של התרחשויות קונקרטיות נפרדות. הנביא אף נלעג בעיניהם "בלעגי שפה ידבר אל העם הזה" משום שאין להם כלל תפיסה והכרה של רצף, ומבחינתם ההכרה שהנביא כנראה שרוי בה היא לא הגיונית.

לכאורה פרשנותך מתקבלת יותר, משום שלדבריי איך באמת יקבלו ישראל ממש דיבורים על עתיד. דיבוריו לא ישנו את תפיסתם, אלא הם יראו בו משוגע ותו לא. אמנם, לדבריי יש לומר דאדרבה, יובנו בכך הפסוקים שם בהמשך. לאחר כל הדין ודברים העמוק והיסודי, ולאחר שכבר ניתנו בידו אותות שיוכיחו שדיבר אליו האל, עדיין נשארה למשה טענה. משמע שזו אינה טענה בנאלית, אלא אדרבה, זו הטענה האולטימטיבית: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִכִּי גַם מִתְמוּל גַם מִשְׁלֵשׁ גַם מֵאֵז דְּבָרְךָ אֶל עַבְדְּךָ כִּי כָבֵד פֶּה וְכָבֵד לְשׁוֹן אֲנִכִּי" (שמות ד, י). לא איש דברים אנוכי. כבד פה וכבד לשון. מזכיר את דברי ישעיהו: בלעגי שפה אדבר אליהם, בשפה אחרת. וזאת לאחר שכבר נאמר למשה למסור להם

כאשר הנביא מגיע אל העם היהודי הם אומרים לו כלשונות של רש"י שם: "כי צו לצו צו לצו – נביא מצוה להם מאת הקב"ה והם יש להם צו של עכו"ם כנגד צו זה. וחוזר הנביא ומוכיחם והם תמיד אומרים יש לנו צו לצו, שלנו חשוב משלך. קו לקו – יש להם קו משקולת משפטי רשע כנגד קו הצדק".

אתה בא אלינו עם צו אלוהי – יש לנו צו אחר. עבודה זרה היא צו לא פחות מעניין. אתה בא עם קו ופולס של צדק – יש לנו תפיסת צדק אלטרנטיבית שהיא לא פחות פוזיטיבית. בעיניהם הרשע הוא קו משקולת של צדק.

כה רחוקים מהם דברי הנביא עד "פי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה". הוא מדבר אליהם בשפה שהם כלל לא דוברים אותה. טרמינולוגית, הם לא מבינים בכלל מה הוא אומר, אין לדבריו שום משמעות ושום פשר בעיניהם.

אין מצב יותר קלאסי של "צו לצו קו לקו" יותר מאשר עם ישראל במצרים, שהיו "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה"¹³ כמו המצרים ממש אומר משה לקב"ה: איך אבטיח לעצמי שאיני בא אליהם בלעגי שפה ובלשון אחרת? באיזו שפה אני בא אליהם?¹⁴ אני אומר להם דברים בשם אלוהי אבותיהם והם יגידו לי צו לצו קו לקו. איזו בשורת חידוש יש כאן, מה אתה מבשר כאן, "מה שמו?", עוד עבודה זרה הבאת לנו, סיפורי גאולה ומופתים כמו כולם. תגיד לנו משהו שכנגד זה איננו יכולים לומר לך צו לצו קו לקו.

"אֲשֶׁר אָמַר אֲלֵיהֶם זֹאת הַמְּנוּחָה הַנִּיחוּ לְעִיף וְזֹאת הַמְּרֻגָּעָה וְלֹא אָבֹא שְׂמוּעָה."

את הגילוי המרעיש של אהיה. ייתכן שזה מה שאומר משה לקב"ה: דבריי לא יפעלו בהם שינוי תפיסה, אלא הם פשוט יחשבוני למשוגע. והקב"ה עונה לו: "ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור הלא אנכי ה'. ועתה לך ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך אשר תדבר. וכו' ואנכי אהיה עם פיך ועם פיהו והוריתי אתכם את אשר תעשון" (שם י"ב; טו). אנכי אהיה עם פיך. אני בכוחי אעשה שפיך שידבר "אהיה" – יפעל בהם שינוי תפיסה לקבלת גילוי זה של "אהיה".

13. זוהר תרומה ח"ב קע', ב'

14. באמת לגבי פרעה אומר כך משה לקב"ה בפרשתנו. 'וינדבר ה' אל משה לאמר אני הויה דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דבר אליך. ויאמר משה לפני ה' הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה" (שמות ו, כט-ל). והשווה לביטוי השונה לחלוטין, "כבר פה וכבר לשון", שנוקט משה כאשר הוא טוען שאינו ראוי להיות שליח אל ישראל: "לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך פי כבד פה וכבד לשון אנכי" (שמות ד, י). וראה הסברו מאיר העיניים של בעל המאור ושמש במקום. משה מבין שהקב"ה רוצה שיאמר לפרעה את הגילוי "אני הויה", אותו גילוי שהוא עצמו נחשף לו ושנצטווה להעביר לישראל. ולפחות לגבי פרעה ברור למשה שאין ביכולתו כלל להעביר אליו את המסר הזה. הוא ערל שפתים מלעשות זאת. ערלה = כיסוי, חסימה. אין בכוח שפתיו של משה להעביר את הגילוי "אני הויה" לפרעה. פרעה שרוי במציאות אחרת, בתפיסה אחרת לגמרי, וכלל לא ישמע את מה שמשה אומר.

בדיוק מה שבא משה ואומר לישראל: זאת¹⁵ המנוחה, הניחו לעייף, יש תקוה לאחריתכם. והם לא אבו שמוע. מדוע? שוב חוזר הנביא: משום ש"וְהָיָה לָהֶם דְּבַר ה' צוֹ לְצוֹ צוֹ לְצוֹ קוֹ לְקוֹ קוֹ לְקוֹ זְעִיר שָׁם זְעִיר שָׁם לְמַעַן יִלְכוּ וְכָשְׁלוּ אַחֲרָיו וְנִשְׁבְּרוּ וְנִקְּשׁוּ וְנִלְכְּדוּ".

יחס זה אל דברי הנביא עוד יפעל את היפך הגאולה ממש, כהסבר רש"י: "והיה להם דבר ה' וגו' – כמידתה ימדוד להם, יגזור בדברו עליהם צו של אומות המשתעבדים בם על צו, פקודה על פקודה, עבודה על עבודה. קו של פורענות כנגד קו של עבירות שבידם, קו לקו – תקוה חילוץ תקוה, יקוו לאור והנה חשך".

וכאן באה העצה כנגד זה. התשובה שהיא היחידה האפשרית בהקשר הזה. זאת תשובה שתהווה בעדם חידוש נפלא, בשורה ששום עבודה זרה לא יכולה להציע, צו שאין כנגדו כל צו אחר

"כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם!"

לדברים יש קונטקסט. זו הבשורה. אני לא בא לספר לכם סיפורי גאולה ונפלאות. אני בא לשנות לכם את התפיסה. לתת מבט מופלא בו מתרחשים הדברים כולם. מי שמבין זאת לעומקו, כמשה, יודע שתפיסת הקונטקסט חלה באופן זהה על דברים רעים כטובים, לכן למשה עצמו כבר כאן נודע על עוד גלויות. זאת בכדי לחדד באופן הכי ברור שלא מדובר כאן על הבטחת מופתים וישועה קונקרטיים מהצרה הספציפית, אלא על שינוי תפיסתי, שכמו שהוא חל על גלות זו כך הוא חל על גלויות נוספות. מושג הגלות בכללותו מאבד את משמעותו לאור תפיסת התכלית, העתיד, ממילא מה לי הכא מה לי התם. לאמור: למשה מונחלת תפיסת העתיד במובנה השלם והעמוק ביותר, וממילא בהתבטאותה המלאה ביותר.

לישראל נאמרת הבשורה במילה אחת: אהיה. עתיד. מילה המשחררת אותם משעבוד ההווה. משה אומר להם שיש תכלית. זו מילה שאין במציאות הנוכחית שלהם מה שמסוגל להעניק להם כמותה. אין להם צו לצו כנגד העתיד, משום שאין להם תפיסת עתיד בכלל. מבחינתם המילה היחידה, ההבעה היחידה שיכולה להוות בעבורם חידוש מרעיש, היא: עתיד. או אם נרצה: תכלית.

מדוע בסופו של דבר מצוה הקב"ה על משה לגנוז גם את זה מישראל, ולומר להם "הויה שלחני אליכם", ועוד קובע שלדורי דורות, לנצח, אך ורק זהו שמו וזהו זכרו, ולא שם אהיה? התשובה היא, משום ש"הויה" הוא תיאור התכלית עצמה. משה מצטווה להעמיק לישראל את ההבחנה. לא מדובר רק על תכלית שאליה נשואות העיניים ושם הגאולה, ורק שכל הפרטים המוליכים לשם מקבלים משמעות ופשר לאור העתיד הגאול הזה. אלא

15. "זאת המנוחה". מנוחה היא רק בתכלית הסופית האולטימטיבית או מתוך מיקום התייחסותי אליה. מציאות ההווה הכללית היא מעצם הגדרתה קבועה ושלימה, מנוחה. ורק לפרטים הנכללים בה ומוארים על ידה תימצא מנוחה.

משום העתיד הזה כבר עכשיו הכול גאול, הכול מוכן. יש פשר להווה לא רק משום שזורח עליו אור העתיד אלא יש פשר להווה עצמו. מדוע? כי אותה תכלית עתידית היא הווה. היא גילוי של כוליות, של אחדותיות, של נצח כפשוטו. בערך אינסוף אורגני, כולי ואחד ממש – שווים כל הפרטים. אין מעלה ואין מטה, אין יותר ואין פחות, אין עבר ואין עתיד, אין לקראת ואין יעד. הכול חד ממש¹⁶.

ובכל זאת הקב"ה מקדים לישראל את תפיסת העתיד, אהיה, לתפיסת ההווה הכולל, הווה. ייתכן שהסיבה היא משום שבתהליך טרנספורמטיבי תודעתי מוכרחת להיות הדרגה. לא ניתן לראות את ההווה הקונקרטי בעצמו כחלק שווה בהווה כוללית לפני שנחלצים תחילה מתפיסה המביטה בקונקרטי ולא רואה דבר מעבר לו. הקפיצה מתפיסה קונקרטי אל תפיסת כוליות היא גדולה מדי, וצריכה שלב ביניים, והוא: ראיית ההתרחשות בהווה בתוך קונטקסט של תכלית עתידית.

נראה כי ישנה לכך גם סיבה תיאולוגית ולא רק פסיכולוגית. שם הווה ללא שם אהיה אינו תפיסה מונותאיסטית. הווה כוללית ללא שקדמה לה תפיסת עתיד יכולה להיפתס כפנתאיזם¹⁷, הכול אלוהות. שם אהיה, תפיסת עתיד, הוא חלק בלתי נפרד מההכרה המונותאיסטית שהאלוהות היא מחוץ להווה ואינה עצם ההווה¹⁸. הוא אומר שהמציאות הנוכחית אינה אלא חלק מתנועה¹⁹, ולא גורל דטרמיניסטי, קרי: הווה מעגלית סגורה,

16. לא בכדי ביטוי הזמן היחיד המופיע כתוב כצורתו בשם "הווה" הוא "הוה". כי עיקר הארתו של שם זה היא את ההווה. הן משום שבערך גילוי – הכול הווה כנ"ל, והן כי עיקר ביטוי בפועל הוא הארת רגע ההווה עצמו. והיות שהארת ההווה היא לאור גילוי בעתיד (והבאתי, אהיה), לכן פותח שם זה ב"י" היסודית של זמן עתיד, שגם היא מצויה במקומה הדקדוקי הטבעי. זמן עבר לא מופיע כצורתו וכסדרו בכתיבת שם הווה כלל, אלא רק נרמז, משום שהוא רק שורש להווה ולעתיד. לכן בערך שם הווה אין עיסוק עיקרי בעבר.

17. פנתאיזם הוא לב תפיסתו של הפילוסוף היהודי-הולנדי ברוך דה שפינוזה (המאה 17), שזיהה את האלוהים כאימננטי (פנימי) לחלוטין לטבע וכעצם אחד. זו תפיסה ששוללת לחלוטין הן את אפשרות הבחירה של האדם, והן את אפשרות ההתגלות של האלוהים.

18. זהו עומק גדול במשמעות של עתיד לעומת הווה. ונשים לב, עיקר תיאור האלוהות הרמב"ם מי מבחינת הנמצאים-הנבראים הינו שהוא סיבתם הראשונה, כלומר הוא העבר שלהם. האלוהות עצמה מתוארת אצל הרמב"ם כ"מחויב המציאות", קיים נצחי, כלומר הווה. במערכת זו, שם אהיה, העתיד, בא לשלול את התפיסה שאלוהים הוא פשוט "הכול", שהוא הכוליות עצמה, כמו שהערנו לעיל. שם העתיד מורה שאלוהים הוא מחוץ לנבראים. ונמצאנו למדים, שתיאור שניתן לקרוא לו 'שלם' של האל מוכרח לכלול עבר הווה ועתיד: הווה – אלוהים עצמו. עבר – הוא סיבת הנבראים. עתיד – היותו מחוץ להוויית הנבראים. [זהו עוד פשר לצורת הכתיבה של שלושת הזמנים בשם הווה, שעמדנו עליה בהערה קודמת. שם הווה עוסק באלוהים עצמו יותר מאשר בנבראים, ועל כן מה שמודגש וכולט בו ביותר הוא 'הווה', וברמת החשיבות הבאה 'עתיד', ואילו 'עבר' נזכר בו רק ברמז].

19. יש לחדר כאן. גם דטרמיניזם מדבר על תנועה, לקראת גורל קבוע מראש. העניין לדעתי הוא ששם אהיה חל בשווה על המציאות כולה, מקיף אותה כולה כאחד – ונותן לה עתיד. כמו כן, גם להתרחשות האחרונה במציאות הוא אומר שהיא עתידית. מכאן שהתכלית נמצאת בהכרח מחוץ להווה כולה, ולא

אך לאמתו של דבר, הסיבה העמוקה ביותר היא דווקא אפיסטמולוגית: אהיה הוא האופן שבו נתפס אצלנו הוויה. הקב"ה הוא הוויה, הוא אינו אהיה. על "הוויה" נאמר "זֶה שְׁמִי לְעֵלָם וְזֶה זְכְרִי לְדֹר דֹר"²¹. אבל מבחינתנו, מה המשמעות של הוויה, מה אנו שואבים מהוויה, איך ומה אנו אוחזים בהוויה? אנו אוחזים בה בצורה של אהיה. הביטוי של הוויה עבורנו הוא שאנו תופסים את מציאותנו כחלק מהתכלית השלימה. בהיותנו נבראים, חלקיים, בהיותנו פרטים, אנו לא התכלית השלימה עצמה, אנחנו לא הוויה. אנחנו מצטרפים אל ההוויה. לאמור: הקב"ה מצדו הוא הוויה, מצדנו הוא אהיה – שזו משמעות ההוויה עבורנו. את מה שהוא הוויה כולית שלימה ואחדותית, אנו מצדנו תופסים כרצף הנע לעבר תכלית עתידית²².

בתוכה, יהיה היכן שיהיה. ודוק.

20. הגם שהביטוי נאמר כלפי האלוהות ולא כלפי האדם, שהרי זהו שם משמות האל, אבל כמובן "שם" היינו "גילוי" היינו תפיסת האדם את ההנהגה האלוהית עמו. וכפי שכבר הראו חז"ל ורש"י שפירשו את שם אהיה כמורה על הנהגת האל עם האדם.

21. שמות ג' טו'. יש לשים לב כי שם הוויה בעצמו מתואר כאן בתפיסת "זה", ולא "זאת". זה שמי. וזה זכרי. הסיבה לדעתי פשוטה ונובעת מהמשך דברי המחבר כאן. ממבטו שלו עצמו, מבחינה אונטולוגית, כמובן שהוא הקונקרציה ולא רק המשמעות. רק הנבראים שאינם משיגים אותו עצמו, עבורם הוויה היא ה"זאת", היא התפיסה שנותנת פשר ומשמעות למציאות הקונקרטיה החלקית שלהם. שאותה עצמה הם יכולים לתפוס רק כאהיה, כחלק מתכלית עתידית.

22. אלו דברים עמוקים שמן הראוי להתבונן בהם. ואכתוב כאן כמה נקודות נוספות בנוגע לשם הוויה, שעוסקות בדיוק בכך, בלי לפרטן ואף בלי לקשרן במלואן לתוכן דבריך שבפנים כי יארכו הדברים. אבל יובן למתבונן, ויהיה בבחינת "תֵּן לְחָכְמָם וַיַּחֲכֶם עוֹד הוֹדַע לְצַדִּיק וַיִּרְסָף לְקַח" (משלי ט, ט). ואלו הן: למעשה, ישנם מפרשים (רשב"ם וחזקוני על התורה כאן, הגר"א בביאורו לשולחן ערוך אורח חיים ה, א, ועוד) שמסבירים כי שם הוויה עצמו יסודו זמן עתיד, 'יהיה', והם מציעים הסבר [דקדוקי ורעיוני] מדוע הפכה האות י' שבאמצע המילה לאות ו'. התוספות יום טוב (סוכה ד, ה) כתב שלפי שורש זה של שם הוויה, שהוא 'יהיה', נמצא כי שלושת הזמנים [עבר הווה ועתיד] כתובים בו כסדרם, עיין שם. בשם האריז"ל מובא כי לעתיד לבוא [היינו בזמן התכלית] אכן יהפוך השם להיות 'יהיה', כמרומו בפסוק "ביום ההוא יהיה הוויה אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), ומובאים לכך הסברים עמוקים. [השווה לדברי הגמרא בסוף ברכות (סד, א): "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר: יִלְכוּ מִחֵיל אֶל חֵיל יִרְאָה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן (תהלים פד, ח)".]

יחד עם זאת מסביר הגר"א (בביאורו לספרא דצניעותא פ"ב) כי המילה 'יהיה' בעצמה משמשת גם לתיאור הווה מתמיד, מציאות קבועה וסטטית שאין בו שינוי [וכלשונו בביאורו הנ"ל לשולחן ערוך: 'נמצא קיים'], כמו "כִּכָּהֵן יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל הַיָּמִים" (איוב א, ה), וכפי שכתב רש"י בכמה מקומות בפירושו על התורה (בראשית יח, יט, שם כד, מה, שם כט, ג, שמות טו, א ועוד). ראה עוד בלשם שבו ואחלמה (הקדמות ושערים פרקים א-ב) שהוראת שם הוויה כלפי עצמותו יתברך היא 'נמצא קיים', שמציאותו הוא בהווה תמיד ואין במציאותו עבר ועתיד, וזו ההוראה העיקרית של שם הוויה. אבל יש בו גם הוראה על היחס שבין הבורא לנבראים, והיא הוראת 'מהווה', על שם שכל המציאות כולה מעת שהמציא אותה וכל זמן קיומה הנה כל התהוותה תמיד הוא רק ממנו ותלוי לעולם רק בו שהוא נושא אותה תמיד בכל מלוואה. ומצד זה, על שם התהוותה שהיא בזמן ונבחנת בעבר והווה ועתיד, הנה נקרא הוא יתברך גם כן בשם תואר 'היה

ליל הסדר, הלילה של "אני הויה והוצאתי", עוסק כולו בתפיסת "אהיה", בתפיסת רצף והתייחסות שכולה צופה פני עתיד. אנחנו בעיני עצמנו כאילו עתה ממש יצאנו משעבוד

והויה ויהיה' שהם אותיות ג' היות, וזו הכוונה של 'היה הויה ויהיה' שיש בשם הויה.

ומוסיף שם עוד שהקב"ה אין בלעדיו יודע מאמיתו מאומה, וכל מה שאנו מדברים ממנו הנה הוא רק על ידי מה שנתגלה אלינו על ידי המציאות, וכן גם הגילוי דשם הויה, הגם שאמרנו שהוראתו הוא על מציאותו האמיתית שהוא בהויה תמיד ובלתי זמן, הנה גם הגילוי הזה נתגלה אלינו [הקב"ה] בו גם כן רק על ידי המציאות של העולמות. כי כל בחינת 'נמצא' ו'הויה' אשר בהוראתו של שם הויה הנה הוא גם כן רק אחר שנתגלה במציאות של העולמות כולם. כי כל לשון 'נמצא' הוא מורה על גילוי בחידוש, שנתחדש דש ונתגלה ונמצא. וכן הוא מורה על גילוי לזולתו, כי כן הוא לשון נמצא, שנמצא לזולתו. ועיקר לשון נמצא הוא מגזירת 'יצא', שיצא מהעלמתו, והרי הוא מורה על חידוש על כל פנים, ורוצה לומר שנתחדש גילוי מהעלמתו שבתחילה, כי בתחילה היה נעלם ועכשיו נתגלה, וזהו לשון 'נמצא'. והרי [באמת] היה גילוי בחידוש, שיצא מהעלמתו ונתן אפשרות לגילוי, וכן נתגלה אחר כך בגילוי ממש, ומאז והלאה הוא נתגלה [=גלוי] ונמצא [ומה נמצא?]? שהוא הויה תמיד, והוא הוראתו של שם הויה 'נמצא קיים' כנ"ל. וגם לשון 'הויה' [ולא רק לשון 'נמצא'] הוא מורה גם כן רק על גילוי לזולתו, כי כל שם ומילה הנה הוא לעולם רק כדי להשתמש על ידי זה לזולתו. עד כאן דבריו, וזו כבר משמעות לשון עבר בשם הויה, כי כל גילוי מחודש פירושו שמתגלה עכשיו מה שקיים כבר מאז ומעולם, עוד מקודם ל'עכשיו' זה. ובו בזמן ממש זו משמעות עתיד גם כן, באשר המציאות בכללותה ככל שהיא מתפתחת ומתגלה וקיימת על ציר הזמן – היא מגלה יותר את מציאותו של המהווה אותה, שהרי רק מציאות העולמות היא המגלה את מציאותו יתברך, וכיחס מציאותה כך יחס גילוי. ונמצא כי מה שאמר הלשם על הוראת שם הויה של היחס לנבראים, שההתהוות היא בזמן וחל בה עבר הויה ועתיד, כך הוא ממש כלפי הוראת שם הויה של גילוי והתגלות הבורא עצמו על ידי מציאות הבריאה. לאמור: האחיזה שלנו בשם הויה – באותה מסקנה של 'נמצא קיים בלתי משתנה' [כולל תפיסת מציאות העולמות ככזו, בהיותה אחת כולית] היא תמיד על ידי תפיסת עתיד, רצף ותכלית של המציאות. וכשיש עתיד – בהכרח יש עבר, והוא ההתגלות המחודשת של דבר זה אלינו, התגלות שבה נודע לנו שזו המציאות מאז ומעולם.

סוף דבר, אכן כדברי המחבר בפנים, את המציאות הקבועה והעצמית של הקב"ה אין אנו תופסים, היא רק מסקנה העולה אצלנו על ידי מציאות העולמות והתבוננותנו בה. התבוננות זו היא בהכרח או של עבר – קרי: שיש למציאות העולמות [ולדברי הלשם ועוד: בכל רגע ורגע] סיבה ראשונה קודמת, או של עתיד – קרי: שיש תכלית למציאות, והיא השלימות של המציאות. התבוננות זו גופא, של עבר ושל עתיד למציאות, מכריחה מסקנה של בורא הויה אחד ובלתי משתנה. בשלב הבא משליכה תפיסה זו של הבורא על תפיסתנו את המציאות. שכן במבט על המציאות כשלעצמה – את ההווה של המציאות אנו תופסים בהכרח כ"רגע בריד", שאף הוא אפסי וחמקמק מאד כידוע, וזאת משום שאיננו יכולים לתפוס את כל הבריאה במקום ובזמן כמציאות אחת כולית. לכן נגזר על ה"הווה" שלנו להיות הכי אפסי, כמעט אינו קיים, הפוך לגמרי ממה שהוא ה"הווה" באמת: מציאות, 'נמצא קיים', 'הווה' כזה שדוחה כל עבר ועתיד. הווה שהוא 'מציאות' ולא 'זיכרון' או 'ציפייה'. אבל כאשר על ידי מבט העבר והעתיד על המציאות מתבססת לנו המסקנה והתפיסה של 'הויה', בורא הויה אחד ובלתי משתנה – לאור תפיסה זו משתנה גם המבט שלנו על המציאות, וכעת אנו יכולים לראות אותה כאחת כולית. באשר כעת היא איננה עומדת בעינינו כשלעצמה, אלא מוארת באור הגילוי של 'הויה', זה שהיא אינה אלא משקפת אותו, מגלה אותו. זה שהווייתו מהווה אותה [בעבר הויה ועתיד שלה גם יחד, בלי שום חילוק והפרש, יחס אחד קבוע ובלתי משתנה, שמצדו הוא באמת חסר זמן].

ואם להשתמש בלשון המחבר במאמר: תפיסת הבורא דרך הבריאה, היא ה"זאת" [הסיפור, המשמעות], שמתגלה דרך ה"זה" [הקונקרטי], וחוזרת ומאירה את ה"זה" עצמו לאורה, ובכך נותנת לו תכונות של זאת" שלא יכולות להיות ב"זה" כשהוא לעצמו.

מצרים, אך האופן שבו אנו שוקדים להביע את ולממש את התפיסה האתנוצנטרית הזו, היא באמצעות ההנחלה לבנים. אנחנו לא הווים כמות שאנחנו, אלא הווים שראייתנו היא אל הדורות הבאים, אל ההתהוות בתנועה, בהתפתחות קדימה. כך אנו הופכים להיות כנוכחים פעילים באותה התהוות אינסופית של "אהיה אשר אהיה". אהיה עמם בצרה אחרת ובשעבוד שאר מלכויות.

יש בכך עניין עמוק הצופן בחובו את סוד הקיום היהודי לדורותיו. הלילה הזה הוא כמין קפסולה שיש בה את תמצית הסוד הזה. היהודיות לעולם צופה פני עתיד, מביטה מעבר למאורעות ולמציאות הנוכחית כפי שהיא. התקווה היהודית נעוצה באותה עין לציון שלא חדלה לרגע להיות צופיה, נאחזת באומץ בנקודת האופק היותר רחוקה, זו שלא חדלה לנצנץ בעדה מפאתי מזרח קדימה. כך ורק כך, היה ביכולתה של אומתנו לזכות בסגולת קיום אלמותית, להתעלות באופן אבסורדי ופלאי, מעל כל צורה של הווה טרגי שריחף ממעל. זהו סוד של נצחיות שכבר נחקקה בנשמת האומה, אי אז בנקודת הראשית הקדם הווייתית ההיא: **אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֶהְיֶה!**

זהו מובנו הפנימי של מה שאנו אומרים בליל הסדר:

"בְּרוּךְ שׁוֹמֵר הַבְּטָחָתוֹ לְיִשְׂרָאֵל, בְּרוּךְ הוּא. שֶׁהִקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא חָשַׁב אֶת הַקֶּץ לְעִשׂוֹת... וְהִיא שֶׁעַמְדָה לְאַבְוֵתֵינוּ וְלָנוּ. שֶׁלֹּא אָחַד בְּלִבָּד עֹמֵד עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ אֶלָּא שֶׁבְּכָל דּוֹר וָדוֹר עוֹמְדִים עָלֵינוּ לְכַלּוֹתֵנוּ, וְהִקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְצִילֵנוּ מִיָּדָם."

ה"וְהִיא" האמור כאן היא אותה הזאת הפנימית המוכמנת מאחורי הָזֶה הריאלי והטרגי. אותו סוד של קיום שמביט אל המַעְבָּר, אל משהו שהוא כולו עתידי וצפון. סכנת הכליה שתלויה ועומדת כנגד האומה היהודית, אינה חד פעמית, אלא כמו קבועה ואינהרנטית בהוויה הריאלית/היסטורית שלה, כאשר מה שחוזר ומציל ומבטיח פעם אחר פעם את הישרדותנו, זאת אותה 'שמירת ההבטחה לישראל'. והגם שאותה הבטחה שחישב הקב"ה בברית בין הבתרים, לא הייתה אלא בנוגע לשעבוד וגאולת מצרים, אך בשורה זו שנקראת בלשונו של בעל ההגדה 'חישב את הקץ לעשות' משמשת כאב טיפוס. כשם שהיא באה לידי ביטוי בגלות הראשונה של מצרים, כך היא חזרה והתממשה לאורך הדורות, גלות אחר גלות, טרגדיה אחר טרגדיה. תמיד היה שם החישוב הקדמוני הזה, שידע לַמְצַב את הקץ התכליתי, את נקודת האור הסופית, זו שמעבר לכל ההתמודדויות, קשות ומפרכות ככל שתהיינה.

"אמר רבי אלעזר: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מהם מראה באצבעו. שנאמר²³: ואמר ביום ההוא, הנה

אלוהינו זה קיוונו לו ויושיענו, זה ה' קיוונו לו נגילה ונשמחה בישועתו".²⁴

המצב האוטופי הזה של 'לעתיד לבוא' האמור במאמר חכמים זה, משמש למעשה כנקודת התכלית הסופית, זו שאליה נשואה ציפיית כל הדרורות לגאולה. במצב שכזה, ה'זאת' האמורה נהפכת ל'זה', לנוכח הווה, מצוי ומוחשי. האלוהים כבר אינו מושא של תקוות אמונה, ציפייה וכיסופים, אלא הוא מצוי נוכח: 'והוא יושב ביניהם בגן עדן'. זהו אלוהים של הווה שלמה וממשית, של שם הווה, ולא של 'אהיה אשר אהיה'.

התקווה לעולם עניינה ביכולת מתיחת הקו מנקודה אחת אל נקודה שניה. תנועת הקו היא זו שמאפשרת לשמור על צלילות ואופטימיות, להאמין שכל מה שבתווך בין שתי נקודות אלו הוא חלק מהמסע והדרך.²⁵ האלוהים של 'אהיה אשר אהיה' הוא אלוהים של קו, של ציפייה, ואילו האלוהים האוטופי התכליתי, הוא כבר בסימן של מעגל, של שלמות הוליסטית שבה כבר הכול מחובר ומצורף בצוותא חדא. זהו אלוהים 'שעתיד לעשות מחול לצדיקים'

זהו אותו צפון פלאי של ליל הסדר. החוויה האחרונה בסדר הערוך של הלילה הזה, אכילת האפיקומן. בערב של לילה ארוך, אחרי שעוררנו בנפשנו את הגאולה על סך רבדיה, גוללנו את הסיפור למן הגנות היותר נמוכה ועד השבח האולטימטיבי, אנחנו חוזרים אל נקודת הראשית ומתהווים הימנה מחדש, מן המצע הראשוני שממנו הכול התחיל. אותה תקווה ראשונית שהיא סמל של גלות וגאולה גם יחד, זו שמזכירה לנו מאין באנו ולאן אנו הולכים. אם נרצה, תודעת ה'אהיה' עליה הזדכינו לאורך הסדר כולו, לוקחת אותנו אל 'אשר אהיה', התקווה שתהיה איתנו בגלות הבאה, בהתמודדויות הבאות, שעוד עשויות לשחרר לפתחנו בעתיד הקרוב או הרחוק.²⁶

ומכאן נובעת הקריאה המהדהדת בסיומו של הסדר, אחרי שאנו חשים כי התקרבונו

24. תענית לא' ע"א

25. במקום אחר ביארתי בארוכה את עניין טהרת המקווה כמקור לתקווה לחיים, ביכולת ההתחדשות והשתחררות מהפסימיות של המוות וגזירת הנפסדות. החיים לעולם עניינם ביכולת ההתגברות, בהמשך כיות התנועה. אם נרצה, באי איבוד המודעות של תנועת הקו, להמשיך ולזהות את המשמעות והתכלית שבהווה.

26. זהו רעיון שמתכתב עמוקות עם רעיון משמו של הרב יצחק זאב סולובייצ'יק ("הרב מבריסק"), שביאר את הכתוב בתהילים (כז, יד): "קְוֵה אֶל ה' תְּזַק וְיֵאֱמָר לְבָבִי וְקִוְוֵה אֶל ה'" בכך ששכרה של התקווה היא התקווה עצמה. דהיינו, התקווה אל ה' מעניקה לאדם את התוקף הנפשי והאומץ, להגיע לנקודה שמשם הוא מסוגל להתחדש וליצור לעצמו אופק מחודש של תקווה. וכך הולך האדם מתקווה אל תקווה, עד לאינסוף. כך שגם בהקשר האמור במאמר, באכילת האפיקומן בליל הסדר ניתן לראות את התקווה המתעוררת לאורך הסדר כולו והאופן שבו היא מחזקת ומאמצת את רוחנו, בכך שבנקודת הקצה שלה היא לוקחת אותנו אל התקווה הבאה, אל אותה פיסת מצה שממנה אנו מייצרים אופק אל העתיד שעוד בוא יבוא.

והתרצינו, התראינו פנים אל פנים בעת הדודים הזו, עם מי שהחירות שלו:

לְשָׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה!

תחושת התקווה, המוגשמת בהמחזה העצמית כאילו אנו יצאנו ממצרים, לוקחת אותנו אל התקווה העתידית הנכספת, אל ציון המצוינת, אליה לא חדלו יהודים לשאת את עיניהם במשך אלפי שנים. כך אנו גם סוגרים מעגל עם התקווה בה פתחנו בנקודת היציאה לסדר: "הַשְּׂתָא הָכָא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאַרְעָא דְיִשְׂרָאֵל. הַשְּׂתָא עֲבָדִי, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוּרְיָן". כי כשם ששם במצרים היו הגלויות העתידיות נעוצות כבר בתחילת תהליך הגאולה, כבשורת ה'אהיה אשר אהיה' האמורה, כך גם בעבורנו, כבר בתחילת מסע המחזות הגאולה בליל הסדר אנו מסמנים את הגלות הנוכחית והגאולה העתידית, כחלק מהגשמת התקווה האינסופית. וכך כאשר אנו כבר מזדכים כביכול על חירותנו ופדות נפשנו בליל הסדר, מתייצבים אנו לעומת התקווה שעוד לפנינו. אם נרצה, זהו מעגל הקסם שנוצר בחובו את תמצית הסיפור היהודי לדורותיו.

על משיחיות וגילוי הסנה בגאולת מצרים ובדוקטרינת האמונה היהודית בכלל

הקדמה

אם במאמרים קודמים עסקתי לא מעט בהקשרם של הכתובים העוסקים בגלות/גאולת מצרים, העליתי רעיונות ופרשנויות תיאולוגיות ופילוסופיות שונות בהקשרים אלו, במאמר הבא ברצוני להציע תזה שהיא רחבה בהרבה. למעשה זהו רעיון בעל אופי היסטורי לא פחות מתיאולוגי. אך זאת יובהר, כי מאמר זה אינו אלא כהבלחה רעיונית, אשר בוודאי ראויה להעמקה והרחבה בהרבה. כך שבאופן הזה יש לקרוא את הדברים ולהעניק להם את מקומם הנכון.

על טיבו של מפגש הראשוני בין האלוהים למשה רבינו

במפגש הראשוני שבין האלוהים למשה רבינו, המתרחש בהוד הגילוי המפעים של הסנה הבורע, מתודעים אנו לדוח שיח מרתק ביניהם. וכך מתאר הכתוב את שאלתו של משה, לאחר שהוא מתבשר על כך כי הוא זה הנבחר לגאול ולהוציא את ישראל משעבודם במצרים:

”וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הֲנֵה אֲנֹכִי בָּא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מַה אָמַר אֱלֹהִים”¹

מדובר בשאלה שהיא חידתית בבסיסה. כי הלא משה אמור לבוא אל עם היהודי ולבשר בפניהם על גאולתם הקרובה ממצוקת שעבודם במצרים. כך שמדוע ששאלתם הראשונית

1. שמות ג' יג'

ביחס לבשורה מרנינה שכזו, תהיה דווקא אודות שמו של האלוהים, ולא כל שאלה אחרת שעניינה יותר לברר ולאמת את בשורת גאולתם באופן היותר טכני ומדויק? ומיניה וביה, מן הראוי לבחון את המשך הדיאלוג והמענה שהאל שם בפיו של משה, על שאלה תיאורטית זו שעשוי הוא להישאל:

**"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיָּה
שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם"²**

ועל כך אמרו חכמים בגמרא:

**"אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם
בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכויות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה
בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם, אהיה שלחני אליכם"³**

והשאלה הלא עולה מאליה, מה תשובה יש במענה זה על הגאולות העתידות, על השאלה אודות שמו של האלוהים?

וכאן ברצוני להציע רעיון שהוא נועז בגישתו, אך לטעמי יש בו גרעין של אמת. נראה לומר כי למעשה ביהדות לא קיימת תיאולוגיה כדיסציפלינה העומדת בזכות עצמה, במנותק מן המשיחיות. דהיינו, עד כמה שישנה מחשבה תיאולוגית שיטתית המנסה לברר ולהגדיר את שאלת קיום האלוהים, טיבו וטיבה הזיקה (וממילא גם היחסים) המתקיימת בינו לבין העולם, הא נושקת בהכרח אל המגמה המשיחית. רצוני לומר, אלוהים אינו מן ישות טרנסצנדנטית המתגלה בעולם, וכמו יש ביד בני האדם להשיגו ולטוות קווים לדמותו, מהותו, ופשר קיומו. ממש לא. אלוהים מתגלה אימננטית בתוך העולם ככזה ששואף לתיקון, להשלמה, לתנועה מתמדת אל תכליתו המכוונת. העולם שואף לגאולה, וזהו למעשה פשרו האמתי של האלוהים ותוכן התגלותו. כך שמעתה, כל מחשבה שהיא אודות האלוהים, תהיה בהכרח כרוכה ומסונפת אל המחשבה אודות תנועת העולם לגאולה. כאשר רק מתוך התוודעות אל שאיפת השלמות הזו, יוכלו הן האלוהים והן העולם, לקבל פשר ומשמעות כלשהי. זהו חוק כלים שלובים, התלויים לחלוטין זב"ז.

היריעה קצרה מלשטוח פה את הדוגמאות לאופן שבו אני מוצא את עיקרון זה בא לידי ביטוי מבחינה היסטורית-רעיונית, בעולם המחשבה היהודי. אך רק אציין פה דוגמא בולטת אחת לכך, וזאת ברמות תורת הקבלה ואופן השתרשורה בהיסטוריה היהודית. כאשר בוחנים את שני החיבורים הקאנוניים הבולטים של המחשבה הקבלית, ה"ה ספר

2. שמות ג' יד'

3. ברכות ט' ב'

הזוהר⁴ וספר 'עץ חיים'⁵. מדובר בשני חיבורים שלמעשה משרטטים באופן מתודולוגי נרחב ומעמיק, את טיבה של האלוהות והתגלותה בעולם, ואופן מערכת היחסים המתקיים בינה לבין העולם בכלל ובני האנוש בפרט.

ברם, כאשר נביט באופן שבו מחבריהם של חיבורים אזוריים אלו ראו את חיבורים אלו ומקומם בתוך ההיסטוריה, הוא בכך שמחשבה זו אמורה ואף עשויה, להיות זו שבסופו של דבר תיקח את העם היהודי ואף את העולם כולו, אלי גאולתו השלמה והתכליתית. והדברים מפורשים באופן שבו מחבריהם של ספרים אלו ראו את תכליתם והשפעתם של אותם חיבורים⁶.

במובנים רבים, ניתן לראות באופן שכזה, גם את ספרות ההיכלות הקדומה⁷. ועל כולנה ניתן כמובן למנות, את מחשבת החסידות, ובראשה את מחשבת חסידות חב"ד, מבית היוצר של רבינו האדה"ץ בעל התניא, אשר יצוקה עמוקות בתוך המגמה והרוח של תנועת הגאולה והתיקון, הן מבחינה מחשבתית טהורה, והן מבחינה מעשית, באופן שבו הפכה תנועה זו להיות גורם חיובי בחזרת העם היהודי לארצו ובתקווה מחדש לתיקון וגאולה⁸.

כאמור, הנושא הוא רחב מאוד, ובאמת דורש התייחסות פרטנית לתנועות ומגמות שונות במהלך ההיסטוריה, אך דומני כי די לפחות במה שציינתי עד כה, בכדי להאיר את הכתובים האמורים בפרשתנו זו. בדו שיח שמתקיים בין משה לאלוהים שם בסתר המדרגה של התגלות הסנה, נחשפים אנו לקשר העמוק, אפילו הסימביוטי, שמתקיים בין

4. שהתפרסם בספרד במאה 13.

5. נכתב על ידי רבי חיים ויטאל במאה ה-16 בצפת, ומכיל את יסודות תורתו הקבלית של רבו המובהק, רבי יצחק לוריא (האר"י).

6. "בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר, יפקון ביה מן גלותא ברחמי" (זוהר פרשת נשא, אות צ). ובה-קשרו של ס' עץ חיים, אביא רק את חלקה הראשון של הקדמת המחבר לשער ההקדמות: "אמר הצעיר מעיר. הדל באלפי, חיים ויטאל בן לא"א הרב יוסף וויטאל זלה"ה, בהיותי בן שלשים לכח תשש כחי יש-בתי משתומם. ומחשבותי תמהים. כי עבר קציר כלה קיץ ואנחנו לא נושענו. רפואה לא עלתה למחלתינו. אין מזור לבשרנו. ולא עלתה ארוכה למכתינו, לחרבן בית מקדשינו, הנחרב זה היום אלף ות"ק וד' שנים. אוי לנו כי פנה היום, יום אחד של הקב"ה שהוא אלף שנים, וגם נטו צללי ערב, שהם ת"ק וד' שנים יותר מחצי היום הב'. וכלו כל הקצין ועדיין בן דוד לא בא. ונודע את אשר אמרו רז"ל 'כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאלו נחרב בימיו'. ואתנה את פני לחקור ולדעת מה זה ועל מה נתארך קיצינו וגלותינו. ומדוע לא בא בן ישי". ושם האריך מאוד בהמשך דבריו לזהות את ההימנעות מעסק לימוד תורת הקבלה, כסיבה העיקרית להתארכות הגלות.

7. מן המאות ה-2 ועד ה-4.

8. אמנם ישנם יוצאי דופן בהקשר זה, והבולטים שבהם הנם כמובן הפילוסופים היהודיים בימי הביניים, ובראשם הרמב"ם. אך לצדו ניתן לזהות גם את רס"ג, ר"ח קרשקש, ועוד אחרים. אך דומה שהמכנה המשותף של אלו, הוא בכך שהגותם מכתבת בראש ובראשונה עם המחשבות הדתיות והפילוסופיות שהתקיימו במרחב פעילותם. וכך באופן שהוא אפולוגטי ביסודו, הם גיבשו את תפיסת עולמם והעניקו ליהדות מענה פילוסופי שיטתי לעומתי. אך גם בזה יש להאריך בפנ"ע.

הגילוי האלוהי לאופן הטמעתו במגמת הגאולה של העולם. הבנתו הראשונית של משה שכשם שאין פשר לדבר על אלוהים במנותק מגאולה, אין פשר לדבר על גאולה במנותק מן האלוהים. או אם נרצה, כשם שאין פשר לדבר על תיאולוגיה במנותק מן המשיחיות, כך אין פשר לדבר על משיחיות במנותק מן ההקשר התיאולוגי. ולכך הוא כמו שם בפי העם היהודי את השאלה: 'ואמרו לי מה שמו?' היינו, מה פשר תיאולוגי ישנו בבשורה זו של גאולה? אך עדיין משה לא עושה את התלות והזיהוי המוחלט המתקיים בין השניים.

וכאן באה תשובת האל שאין חדשנית הימנה 'אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם'.⁹ הוי אומר, שמו של האלוהים ואופן התגלותו ומהותו הקיומית הנוכחת, הולך ונגזר מתוך מגמת הגאולה. היא איננה מתקיימת בחלל טרנסצנדנטי-תיאורטי, מופשט ומנותק, אלא נגזרת וכמו מתגבשת ומתעצבת מתוך הדרמה ההיסטורית של תנועת העולם לתיקון וגאולה. אין שם לאלוהים שיושב לו באי שם, אלא רק לאלוהים המתהווה והולך בתוך סיפור הגאולה. או באיזשהו מובן, האדם בתנועת גאולתו משרטט למעשה את שמו של האלוהים, מעניק לו פנים, פשר ומשמעות. השם 'אֱהִיָּה' נושא בחובו את ההתהוות המתמדת, זו שלעולם אינה סטטית וקופאת על שמריה. ואדרבה, היא מקבלת את מהותה וצביונה מתוך ההשתלמות לעומת מגמת הגאולה התכליתית.⁹

במובן העמוק, זאת הבשורה התיאולוגית-קיומית האצורה בכתובים שלפנינו. ההוראה בפני העם היהודי היא, דעו לכם, המהות האלוהית (שמו) תלך, תתגבש ותשתלם, מתוך התנועה הגאולה האינוסופית שאתם הולכים להיות חלק אימננטי ואף אקטיבי הימנה. או באופן שאינו נוגע ישירות בגאולות העתידות (כפי שטוען משה כלפי האל, ע"כ שאין בכוח העם היהודי בשעה שעודם משועבדים, לשמוע אודות גלויות וגאולות עתידיות (האלוהות היא לעולם בבחינת 'אֱהִיָּה'. תמיד היא עוד תוסיף ותהיה את מה שאיננה כעת. זאת האבחנה הגדולה בין שם 'הווייה' (יִהְיֶה) שהוא מייצג את ההרמוניה השלמה והסופית, לעומת שם 'אֱהִיָּה', שהוא כאמור נמצא לעולם בתנועת התגבשות קיומית אינוסופית, מתוך המגמה המשיחית והתכליתית (שכמובן אמורה לייצר בסופה של המציאות ההרמונית המיוצגת בשם 'הווייה').

וזהו פשר המשך דברי הכתובים האמורים:

וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דָּר.¹⁰

9. יש ברעיון הזה אלמנט אקזיסטנציאליסטי מובהק. הוא מתכתב עם הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית של הפילוסוף הצרפתי ז'אן פול סארטר (1905-1980) את המהות האנושית. לטעמו של סארטר אין מקום לדבר על האדם כישות עצמאית בעלת הגדרה אפריורית קבועה, אלא אך מתוך אופן התהוותו מקיומו פנימה. האקססנציה (קיום) קודמת אל האסנציה (מהות), לפני האידאה, והיא נגזרת ומתהווה ממנה. כל ניסיון להגדיר את האדם יהווה רדוקציה למהותו ההולכת ומתפתחת. כך שהוא אינו אלא מה שהוא יוצר מעצמו באופן מתמיד, וככל שביים המחר יהיה הוא שונה מיום האתמול, כך הוא ישתלם במהותו הקיומית

10. שמות ג' טו'.

כאן כבר ההתייחסות נוגעת לא אל העתיד, אלא דווקא אל העבר. אל האופן שבו גאולת מצרים מגשימה את מגמת הגאולה שכבר נעוצה אי אז בראשית ימי ההיסטוריה האנושית, עוד בהבטחה אל אבות האומה¹¹ ועל כך באה ההוספה 'זֶה שְׁמִי לְעֵלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹר'. היינו, שמו של האלוהים הולך ומתעצב מתוך תנועת הגאולה הזו, וכך נחקק 'זכרו' מתוך הדרמה ההיסטורית (והדינמית) של 'דור דור' שכמו הולך ומשתלם יותר ויותר בתהליך הגאולה והתיקון השלם.

וכמה פלא, שאפילו במעמד הר סיני, שנחשב ביהדות כאירוע ההתגלות החד פעמי בהחלט – הגדול והמשמעותי ביותר מאז ומעולם. באותו רגע מצימת של הדיבר הראשון אותו שמעו ישראל מפי הגבורה עצמה "אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם"¹².

היינו, אפילו גילוי ישיר ובלתי אמצעי שכזה, שעליו קורא משה רבינו:

"אֵתָהּ הָרָאָת לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְכָדוֹ"¹³

גם הוא מתהווה מתוך החיבור אל הגאולה שקדמה לו: 'אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'. כך שבעצם לפנינו התניה ברורה, בין חווית הגאולה לאפשרות התפיסה האלוהית. בשלותו ההכרתית והנפשית של העם היהודי לתפוס את האלוהות המתגלה לעומתו בסיני, נגזרת מעובדת היותו כבר חלק בלתי נפרד מתנועת הגאולה שקדמה למעמד זה. כך שחוויה אפיסטמולוגית חד פעמית זו, חקוקה בליבה של האומה הישראלית. זאת אומה הנושאת עמה בסתר סוד קיומה האלמותי, את האפשרות הנצחית לגאולה ותיקון. אומה שמסעה האינסופי אל הארץ המובטחת, היא כשיקוף של מיקרו־קוסמוס לתנועת העולם כולו אל תכליתו האלוהית, והשלמות המוסרית המכוונת והמוגמרת עלי אדמות. והבן זאת מאוד.

יש כאמור הרבה מאוד להתבונן ולהאריך ברעיון הנמרץ הזה. ושמא לכשירווח עוד אנסה לבררו ולאמתו בהקשרים שונים, רעיוניים והיסטוריים כאחד. אך בשלב זה אסתפק בהארה נוספת שעלתה לי בהקשר זה, בסדר לימוד הדף היומי בשבועות האחרונים. הנה חוזרים ומוצאים אנו בדברי חכמים, אודות החשיבות העצומה שישנה בסמיכת גאולה לתפילה. וכל' הגמ'¹⁴: 'כל הסומך גאולה לתפילה הרי הוא בן העולם הבא' כאשר הגאולה האמורה, היא כמובן גאולת מצרים, אך זו אינה אלא כארכיטיפ אל מגמת הגאולה הכללית. והנה ברכה זו של 'גאל ישראל' שאותה אנו סומכים אל התפילה הבאה לאחריה, אנו סומכים במקביל כברכה הבאה לאחר קריאת שמע, הבאה לפנייה. כך שהיא חלק מובנה

11. ועוד ביתר שאת, כפי שדרשו חכמים על הכתוב 'רוח אלוהים מרחפת על פני המים' – זה רוחו של מלך המשיח (בראשית רבה ב' ד'). הוי אומר, היסוד המשיחי מובנה בבסיס הקוסמולוגי של ההווה, וכנקודת המוצא שממנה הכול יוצא ונע לעברו.

12. שמות כ' ב'

13. דברים ד' לה'

14. ברכות ד' ע"ב

ובלתי נפרד מאופן קבלת עול מלכות שמים האצורה בקריאת שמע.

וכמה נפלא להתבונן בזה, לאור הדברים האמורים, בנוסח תפילת השחרית, בברכות המתווכות בין קריאת שמע לתפילת השמו"ע. כי היסוד ההכרתי שבקריאת שמע, אינו מתקיים בחלל ריק, אלא נסמך מיניה וביה אל הגאולה. אותו האלוהים של 'שמע ישראל' ה' אלהינו ה' אֶחָד', שאת הנחת חיוב הימצאותו (וקבלת העול המתחייבת מכך) קיבלנו אך זה קודם, חייב להתקיים ולהתהוות מתוך סיפור הגאולה ומגמתה. וכפי שלמעשה מציינים היינו במפורש בכרכה זו של הגאולה:

"שִׁירָה חֲדָשָׁה שִׁבְחוּ גְּאוּלִּים לְשִׁמְךָ [הַגְּדוֹל] עַל שִׁפְתֵי הַיָּם יַחַד כָּלֶם הַיָּם וְהַמְּלִיכוֹת וְאָמְרוּ ה' יִמְלֶךְ לְעֹלָם וָעֶד

צוֹר יִשְׂרָאֵל קוֹמָה בְּעֶזְרַת יִשְׂרָאֵל וּפְדָה כְּנָאֲמֶךָ יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל [וְנִאֲמַר] גְּאֻלָּנוּ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּרוּךְ אַתָּה ה' גְּאֻל יִשְׂרָאֵל"

היינו, גילוי שמו של האלוהים הוא הולך ומתהווה מתוך סיפור הגאולה. ולכך, כאשר חווה העם היהודי חוויית גאולה פלאית שבעתיים, בדמות הנס להתנוסס של קריעת ים סוף, או אז ממילא עולה ובוקעת מגרונם 'שירה חדשה'. היינו, כמו תפיסה חדשה באלוהות. באותו 'מה שמו' שהם כה היו חפצים לדעת אי אז כשמשה מופיע ומבשר בפניהם על הגאולה וחירותם הצפויה. זאת לא עוד סתם הודיה על הנס, אלא הכרה תיאולוגית חדשה: ה' יִמְלֶךְ לְעֹלָם וָעֶד!

ומתוך כך, עולה ומתבקשת התפילה והציפייה, כי מגמת הגאולה עוד תמשיך לפעם ולנוע כמלוא עוזה אל תכליתה הסופית: צוֹר יִשְׂרָאֵל קוֹמָה בְּעֶזְרַת יִשְׂרָאֵל, וּפְדָה כְּנָאֲמֶךָ יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל! ומתוך כך מיד לאלתר, חוזרים אנו לדבר על ההקשר התיאולוגי: "גְּאֻלָּנוּ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּרוּךְ אַתָּה ה' גְּאֻל יִשְׂרָאֵל".

היינו, שמו של האלוהים הולך ונגזר מתוך מגמת הגאולה האינסופית הזו. מגאולת מצרים ועד לגאולה השלמה והתכליתית.

אך כשם שההכרה התיאולוגית של קריאת שמע, אינה מתקיימת בחלל ריק, אלא כסמוכה ובלתי נפרדת ממגמת הגאולה. כך הגאולה עצמה אינה מתקיימת בחלל ריק, אלא מתקיימת כסמוכה ובלתי נפרדת ממגמת התפילה. היינו האופן שבו האדם אוחז באומץ בתקווה, באפשרות להביט אל המעבר לו, לבקש ולהעתיר בעד הווייתו. לדעת כי גם אם במקומו הנוכחי הוא לכוד במחשכים של שעבוד ואופל, יש תקווה לאחריתו ולאחרית ההווה כולה.

כך הופכת הגאולה להיות מוטעמת באופן קיומי ממש בהוויית בני האדם. העולם כולו הופך מישות קפואה, לישות מתפללת. זאת מציינות שלעולם מאמינה בטוב ונושאת עיניה

אליו, לא חדלה לרגע לייחל ולכסוף לעולם שלם ומתוקן יותר. זה גם מה שמכניס את האדם להיות בבחי' 'בן עולם הבא'. היינו, אדם במציאות של תנועה אל המַעַבְר, לעולם שכולו שלם ומשמעותי שבעתיים מזה הנוכחי המצוי והרווח.

או אם נרצה, או הדרך היחידה לתפוס את אלוהים המתגלה במגמת הגאולה, הנה אך ורק באמצעות אותה תפילה לתקווה ותיקון. כך שהנה לפנינו הנוסחה המלאה להכרת האל וההתוודעות להימצאותו: אמונה (קריאת שמע), גאולה, ותפילה. כאשר בחוט המשולש הזה נעוץ סוד המענה, לשאלה הנצחית היא של משה בפני האלוהים: **מַה שְׁמוֹ?**

ובליל הסדר כשאנו מתכנסים לעלות על ראש שמחתנו את הגאולה הראשונה היא, עינינו כבר נשואות לגאולה העתידית שאנו מאמינים עוד בוא תבוא. וכל' הנביא¹⁵

”כִּי־מִי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת”

כך אנו מתחילים את הלילה הזה, באמונה של: 'השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין'. וכך אנו גם חותמים את ליל הגאולה החד פעמי הזה: **לשנה הבאה בירושלים הבנויה!**

על השביתה ונוכחותה בהוויה היהודית בחג הפסח

שמות שונים ניתנו לו לחג הפסח – חג החירות, חג המצות, חג הקציר, חג האביב, אך דווקא שם אחד שבו זוהה חג זה על ידי התורה עצמה נעדר מקורפוס השמות המוכר: 'חג השביתה'. או אפילו 'חג השבת'. זיהוי זה מופיע כמובן במפורש בלשון הכתוב:

"וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאְכֶם אֶת עַמְרֵי הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה"¹.

המסורת החזו"לית הפרושית התעקשה ע"כ כי אותה 'השבתי' האמורה בכתוב אינה אלא ממחרת החג הראשון של הפסח, כפי שמבואר באריכות בתלמוד². והנה שם בסוגיה מתבאר אומנם הכרחם של חז"ל לדרחות את הפרשנות הצדוקית והקראית בכך שאותה 'שבת' האמורה בכתוב אינה אלא 'שבת בראשית' (הוי אומר, שבת חול המועד שלאחר החג הראשון), אך לא התבאר הטעם מדוע באמת השתמשה תורה בלשון 'שבת' ביחס לחג הראשון של הפסח. וכי מה עניין 'שביתה' אצל פסח?

ואומנם, אין אנו זקוקים לתור בחורים ובסדקים על מנת למצוא את ההקשר הכמעט מידי לסודה של 'השביתה' והיותה קשורה בטבורה לחג הפסח ועניינו, כי הלא מונח זה של שביתה מופיע בפעם נוספת בהקשרו של חג הפסח, והפעם בכתוב המורה לנו על מצוות ביעור החמץ:

"שֶׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֶךְ בְּיוֹם הָרֵאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ שְׂאֵר מִבְּתִיכֶם כִּי כָּל אֶכֶל

1. ויקרא כג' טו'

2. מס' מנחות סה' ע"א וע"ב

חֲמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשִׁון עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי³.

נראה לומר א"כ שחוט השני עובר בין שני הקשרים אלו, וכי זיהויו של החג כ'שבת' נעוצה במצווה כה דומיננטית זו של חג הפסח מצוות: 'השבתת החמץ'.

אך כמובן שתהייתנו תהיה כעת בעיקר על עצם העובדה שהתורה בוחרת להשתמש בל' זו של 'שבתה' במצוות ביעור החמץ. ועל פניו לכאורה, אין במשמעותו של מונח זה דבר וחצי דבר עם תוכן עניין מצוות ביעור וסילוק החמץ מן הבית? תהיות אלו יהפכו בעדנו לאבן דרך בהבנה עמוקה אודות תוכן עניינו הפנימי של החג.

עניינה של 'השבתה' בראייה התורנית

על מנת לנסות ולהבין בפשר עניין זה, נדמה כי אין מנוס מלבוא בפרולוג קצר אודות מונח זה של 'שבתה' – ונקודות הציון בהן הוא בא במקרא:

את המונח 'שבתה' מוצאים אנו בהקשרם של שני ימים מרכזיים בדת היהודית – הלוא הם, יום השבת ויום הכיפורים. יום שאותו מכנה התורה 'שבת שבתון': 'שֶׁבֶת שֶׁבֶתוֹן הַיָּא לְכֶם וְעַנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֶקֶת עוֹלָם'⁴.

המונח 'שבתה' תובע מאתנו התבוננות. כשאנו למשל למדים ע"כ שאלוהים שבת וינפש ביום השבת, זאת קביעה שמעוררת שאלה, הלא אלוהים סיים למעשה את מלאכת הבריאה ביום השישי, כך שבפועל ביום השביעי הוא עשה את מה שעשה (או ליתר דיוק, לא עשה) ביום השמיני והתשיעי וכל הימים שבוא לאחריהם. כך שמהי בעצם ייחודיותו של יום השביעי?

זה לוקח אותנו להבדל הבסיסי שבין הפסקה לשבתה. ואנסה להסביר:

כאשר עובד מחליט להפסיק לעבוד במקום מסוים, אין בהחלטה זו שום אלמנט פוזיטיבי בנוגע לעבודה שנעשתה עד כה. הוי אומר, היא כולה על דרך השלילה, הפסקת העבודה משמעה, שמנקודה מסוימת ואילך עבודתו של העובד באותו מקום עבודה הופכת לנחלת העבר. אך לעומת זאת, כאשר עובד מחליט לשבות ממקום עבודתו, לא רק שאין כאן החלטה של קטיעה ושלילה, אלא ישנה בכך אמירה פנימית ברורה, והיא תחושתו של העובד שמהו בזיקה שמתקיימת בינו לבין מקום עבודתו, גורם לשחיקה בסיסית בזכויותיו האנושיות כעובד, אם מבחינת גובה תגמולו הכספי או כל כיו"ב. בחברה המערבית מהווה זכות השבתה את הביטוי העמוק ביותר לאופן שבו זכותם של העובדים לתבוע את זכויותיהם כבני אדם מכול גורם מעסיק שהוא, ואף באופן של הפסקה, ולו זמנית, מעבודתם הסדירה, זאת מבלי שזה האחרון יוכל כתגובה לכך לפטרם ממקום העבודה.

3. שמות יב' טו'

4. ויקרא טז' לא'. וכן הוא באופן שבו בוחר הרמב"ם להגדיר את הל' יום הכיפורים כהל' 'שבת עשור'

זהו כוח עצום שניתן למעשה בידיהם של עובדים, האפשרות שלא לעבוד בשביל שהעבודה תהיה בצורה ראויה ומוסרית יותר. ישנה כאן אמירה פוזיטיבית ולפיה חובתה של מתכונת המוסרית להיות אינהרנטית למעשה העבודה וליחסים המתקיימים בין עובדים למעבידיהם⁵. כך שבשורה התחתונה, שביתה היא הפסקה בעלת אופי פוזיטיבי מובהק.

וכאן באים אנו לדבר בהקשרם של אותם שני ימים, השבת ויום הכיפורים:

ישנו מאפיין יוצא דופן שני מועדים אלו, בכך שביסודם אין בהם כול מצווה אקטיבית של 'קום ועשה', כזו שתעצב ותיצוק משמעות פוזיטיבית חריגה וייחודית למועדים אלו על פני שאר ימות השנה (הדוגמא הבולטת לכך, הוא חג הסוכות, במצוות הישיבה בסוכה, שהיא בהגדרתה חריגה מאוד מדפוס החיים הרוטיוני). המצוות (ל"ת ועשה) הרווחות בהם, הנם יותר על דרך השלילה: בשבת, איסור עשיית המלאכה (כאשר מצוות העונג, הקידוש, סעודות השבת, הנן משניות באופן יחסי⁶). וכן ביום הכיפורים, שבו כול מצוות היום אינן אלא על הדרך השלילה, אותם חמשת העינויים שאנו מחויבים בהם⁷.

אך בהמשך לאמור לעיל, נראה לומר כי העובדה שהתורה בוחרת להכתיר את הווייתם של ימים אלו כ'שביתה', היא באשר אותה 'אי עשייה' המאפיינת את אותם ימים היא בבחינת 'אי עשייה' פוזיטיבית. הוי אומר, זאת אי עשייה הנושאת בחובה מרכיב פעיל של הנכחת הוויה של התברלות וקדושה.

זאת ליבתה של הווית השבת ויום הכיפורים, הוויה שאינה יכולה להתקיים אלא בזכות דממה עמוקה שהאדם מחיל על עצמו ועל מרחב קיומו. ניתן לראות בכך כ'נוכחות של דממה', אשר אמורה לאפשר לנו לחוש משהו חמקמק ודק מאוד, אשר אינו יכול להיות מן האפשר בתוך רצף של חיי עשייה רוטיניים. זאת סודה של 'השביתה'. ככול שתתעמק פנימיותה של אותה 'דממה' כך יתעצם המרכיב 'השביתי'. זאת הסיבה מדוע זוכה יום הכיפורים לשם הקוד 'שבת שבתון'. יום הכיפורים הוא היום שבו ה'דממה' חלה בכול הרבדים הקיומיים הפעילים של האדם.

זהו ג'כ סוד 'שביתתו' של האלוהים ביום השבת. אלוהים לא 'הפסיק' מלעבוד ביום השביעי אלא שבת בו! הוי אומר, הטביע את חותם נוכחותו האזוטרתית (הנסתרת) והדוממת בתוך מרחב העשייה הממשי והחיצוני (אקוטריו), של ששת ימי המעשה הדברים ללא ספק

5. על 'זכות השביתה', תולדותיה והשפעותיה במאתיים השנים האחרונות בחברה המערבית, ראה במאמר האינטרנטי הרצ"ב: <https://www.idi.org.il/parliaments/11092/11095>.

6. אף עניין ה'זכירה' המחייבת את מצוות הקידוש, אין בה יסוד אקטיבי מובהק, ולדעת חלק מהראשונים (רמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"ו), מדאורייתא די בקידוש דברים, כאשר חובת הקידוש על היין אינה אלא מדברי סופרים.

7. כאשר מצוות התשובה היא מצווה המסתפחת למצוות יום הכיפורים, עד אשר לדעתו של רבי יהודה 'עיצומו של יום' מכפר אף בלא תשובה (יומא פה' ע"ב)

טעונים לימוד והרחבה באופן מקיף ומעמיק בהרבה, ולא הזכרתי זאת אלא בכדי לעמוד (גם אם בקיצור נמרץ) בעניינה של ה'שכיתה'.

עניין השכיתה לביעור חמץ וחג הפסח

לאור האמור, נראה להאיר בדבר מצוות 'ביעור החמץ' וסילוקו מן הבית המתחייבת בחג הפסח, כי אין מדובר אך במצווה שתכליתה מיגור החמץ לשם מיגורו הנגטיבי גרידא, אלא כמצווה שתכליתה לייצר נוכחות הווייתית 'פוזיטיבית', שהיא כולה ייחודית ופרטית לשבעת ימים אלו של חג הפסח, נקיות והתבדלות מכול זיק אל משהו של חמץ.

ואומנם, לא די בהוצאת החמץ מן הבית וההימנעות מאכילתו לא מנכיח די פוזיטיבית את 'הוויית טוהר' המסוימת של הפסח כי הלוא בעין חיצונית, עשויה להיראות הימנעות זו כמשהו שהוא נטול אמירה פוזיטיבית ברורה, שמא מסיבה כזו או אחרת אין חמץ בבית באותם ימים. זאת בדיוק הנקודה הנוגעת בשתי המצוות המרכזיות של החג, האחת מצוות הל"ת על אכילת חמץ והאיסור על הימצאותו בבית, והשנייה, מצוות העשה של אכילת המצה.

על הקשר בין איסור אכילת חמץ למצוות אכילת מצה

כבר בגמרא⁸ מוצאים אנו את העיקרון הקורלטיבי ולפיו: 'כול שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה'. זהו עיקרון שמעיד על זיקה העמוקה המתקיימת בין שתי מצוות אלו. והאומנם, על פניו אין כול קשר מהותי בין השתיים, כי הלא אחת עוסקת ב'אכילת מצה' המחויבת לקיום באופן חד פעמי בלילה הראשון של החג, ואילו השנייה מצוות ל"ת של 'אכילת חמץ' הנוהגת לאורך כול ימי החג?

ואומנם, המתבונן בדברי הכתובים העוסקים במצוות אלו בכלל, ובדברי אותו כתוב עליו מסתמכת הגמ' בקובעה את העיקרון הנ"ל בפרט, ימצא כי כתובים אלו מדברים מעצמם בעד עיקרון זה. כך שעל מנת שבאמת נוכל לקבל פריזמה ראויה על טיבו וסודו של חג זה, נראה כי אין מנוס מלנסות ולהתחקות אחר סדרת הכתובים (הלא מעטים) המופיעים בתורה ועוסקים בענייניו של חג הפסח ומשרטטים את הקווים לאופיו המיוחד של חג זה, הממוזג

8. פסחים מג' ע"א

9. בהקשר זה ידועה דעתו ההלכתית החריגה של הגר"א שאכן כן רואה כמצווה מן התורה באכילת מצה כל שבעה. ראה ס' מעשה רב – הנהגות רבינו הגר"א ס' קפ"ה, וכן בס' ח' חת"ס פסחים לה' ב' ובשור"ת חת"ס יו"ד ס' קצא' שהביא כך בשם החזקוני (שמות יב' יח'). אך כאמור, זאת אינה הדעה הרווחת, וגם לפיה בוודאי שיש אבחנה ברורה בין המצווה המובהקת בלילה הראשון כמצווה חיובית, לאכילת המצה כל שבעה שאינה אלא כמצווה קיומית. ועכ"פ, הרעיון המתבאר במאמר זה להלן, בוודאי שמעניק משנה תוקף רעיוני לגישתו האמורה של הגר"א. ואכהמ"ל.

על הזיקה בין עניין 'הזיכרון' לעניינה של ה'שמירה'

"וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֲגַתְּם אֹתוֹ חֵג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֶקֶת עוֹלָם תִּחְגְּגוּהוּ: שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֶת בְּיּוֹם הָרֵאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ שָׂאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי כָּל אֶכֶל חֲמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי: וּבַיּוֹם הָרֵאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם כָּל מְלֶאכֶה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם אֶךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבָדוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְּעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֶקֶת עוֹלָם: בְּרֵאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב תֹּאכְלוּ מִצַּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב: שִׁבְעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצָא בְּבֵתֵיכֶם כִּי כָּל אֶכֶל מִחֲמֻצָּת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מִחֲמֻצָּת לֹא תֹאכְלוּ בְּכָל מוֹשְׁבֵתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצּוֹת"¹⁰.

רצף כתובים אלו נפתח בציווי 'לזכור' יום יציאת מצרים באמצעות חגיגת החג כחוק עולם. מבלי להיכנס לסוגיית 'הזכירה' ואופן קיומה, אין ספק כי 'הזכירה' עניינה 'התייחדות והבדלה'¹¹. כאשר לאלתר מפסוק טו' ואילך באה התורה ומתארת איך תתקיים אותה 'זכירה'.

וכאן נחשפים אנו לראשונה בצורה מובהקת לאותו קשר סימביוטי – מהותי, המתקיים בין שתי מצוות אלו: 'שבעת ימים מצות תאכל אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כול האוכל חמץ וכו'. וכמובן שתמיהה גדולה היא, מה עניינו של אותו 'אך', כי הלוא אין לכאורה קשר בין מצוות העשה של אכילת המצה למצוות ה'ל'ת של אכילת החמץ?

נראה שתמיהה זו היא זו שגרמה לחכמים להספיק מל' הכתוב האמור את הקביעה ולפיה: 'כול שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה'. כך שבהמשך למתבאר בפסוק הראשון, הרי שיישומה של 'הזכירה' הוא באמצעות 'אכילת המצה שבעת ימים'. וכאן בא ה'אך' להבהיר ולומר כי על מנת שבאמת שתוכל להיווצר הוויה ייחודית ונבדלת יש בהכרח 'להשבית' את החמץ מן הבתים. הוי אומר, לקיים עשייה אקטיבית של מצוות אכילת המצה. כך המצווה על המצווה מתקשרת בבסיסה ל'שביתה' של ביעור החמץ. כאשר רק באמצעות ביצוע אינטגרטיבי נכון של שתי מצוות אלו, תוכל להתממש אותה 'הזכירה'.

בהקשר זה אחד הכתובים הבולטים ברצף הכתובים זה הוא:

"וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְּעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם

10. שמות יב' יד' – כ"

11. כמו האמור ביום השבת 'זכור את יום השבת לקדשו'. וראה ברמב"ם פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"א המשווה בין זכירת יציאת מצרים לזכירת השבת.

ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם¹².

גם כתוב זה דורש הסבר, מה בין עניין 'שמירת המצות' לעובדה כי 'בעצם היום הזה וכו' ? (ומה בכלל עניינה של 'שמירה' זו 'שמירת המצות'? גם פרשנותם של חכמים שהטעימו את עניינה של שמירה זו כשמירת המצות מפני חימוץ¹² גם היא תובעת ביאור באופן השתלבותה בקונטקסט המלא של הכתוב).

אין ספק כי החזרה על מרכיב זה של 'השמירה' בסופו של הכתוב ביחס ל'שמירת היום' היא זו הנושאת בחובה את פשר עניין הכתוב. 'השמירה' תכליתה לבצר את אותה הוויה ייחודית שלא תיפגע מההוויה השגרתית של שאר ימות השנה, ומה שבעצם 'מאויס' מהמרחב הסביבתי (תרתי משמע. 'המרחב החיצוני' הוא זה שאף עלול לגרום להחמצת הבצק) היומימי, היא אותה 'מצה' המייצגת את ההתבדלות והמידור מההוויה הרוטינית.

ברם, מוטיב זה של 'שמירה' חוזר באותו כתוב בכדי להעמידנו ע"כ שתכלית אותה 'שמירה' אינה אלא 'שמירת היום'! הוי אומר, מידורו של זמן הפסח מרצף הזמן של שאר ימות השנה. ושוב חוזרים הכתובים¹³ וכורכים פעם אחר פעם שתי מצוות אלו זו בזו – עד שלשונו של פסוק כ' כבר נראה כאינגמאטי לחלוטין בהקשר זה: **"כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצּוֹת"**. זהו כתוב שלכאורה הוא נעדר הכרע, על מה מוסכות המילים 'בכול מושבותיכם', אם על איסור אכילת המחמצת או שמא על אכילת המצה?

כך או כך, נראים דברי הכתוב כמו להורות בעדנו, ע"כ שאנו מצווים בכל ש'מושבותיכם', היינו רוצה לומר, בכול מרחב ההוויה האנושית, יהיו נוכחים בחג הפסח שני דפוסי התנהגות ברורים: האחד שלילי, איסור אכילת מחמצת. והשני חיובי: מצוות אכילת מצה¹⁴.

המשך הארת הכתובים

נמשיך בקריאתנו הרצופה לאורך הכתובים במקרא העוסקים במצוות אלו ובענייניו של חג הפסח:

**"שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצַּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לֵה': מִצּוֹת יֹאכַל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים
וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ"¹⁵.**

12. וכפי שהביא שם רש"י על אתר: שלא תבוא לידי חימוץ, מכאן אמור תלטוש בצונן (מכילתא ב' פסחא ט')

13. יח' יט' וכ'

14. מוטיבים אלו של 'מושבות' ו'שמירה' חוזרים גם בכתובים הנוספים העוסקים במצוות הפסח 'וש' מרתם את העבודה' 'ליל שימורים' ועוד, כפי שנראה להלן. כל אלו מעידים בעליל על היותם קשורים בטבורם לענייניו של חג הפסח.

15. שמות יג' ו' ז'

גם לשון הכתוב שלפנינו אומר דרשני, מה פשר יש בניסוח שכזה 'מצות ייאכל את שבעת הימים'? ומה גם שציווי זה מופיע אך כתוב אחד לפניו, ואף באופן ברור ונחרץ יותר?

ועפ"י העיקרון האמור דברי כתובים אלו מאירים כנתינתם מסיני. הכתוב הראשון מתאר למעשה את האופן בו על האדם 'לחגוג' את הפסח לאורך שבעת ימיו, וע"כ מורה הכתוב כי 'תצורת' מתעצבת בזכות אכילת המצה, כאשר ביום השביעי ישנה חגיגה ייחודית בתוך הרצף החגיגי הרגיל של שבעת הימים על היום הראשון ישנם כתובים אחרים מפורשים בעניינו. וכאן בדיוק 'נכנס' הכתוב השני בהבהרה חדה בכך שמצווה זו של 'אכילת מצה' אינה כעוד מצווה 'עשייתית' העומדת בפני עצמה, אלא כמצווה שעשייתה אינה אלא בבחינת קרדום לייחודו של הזמן: 'מצות ייאכל את שבעת הימים!' הוי אומר, התכלית המכוונת אינם אלא אותם 'שבעת ימים' שעליהם להיות 'מיוחדים בחגיגותם', וזהו המשכו המידי של הכתוב 'ולא ייראה לך חמץ ולא ייראה לך שאור וכו', הוי אומר, איסור אכילת החמץ והחיוב על השבתו מכול אזור מחייתו ההווייתית של האדם¹⁶ שזור עמוקות באופן כינונם של אותם 'שבעה ימים ייחודיים'. זאת א"כ ההתוויה התורנית הכה מדוקדקת ומכוונת, איך יצוק האדם את חותם ההתייחדות על הווייתו באותם שבעת ימי החג.

ביאור הכתובים בספר שמות כג' טו'-טז'

הבה נמשיך במסע השקפתנו זה על האופן בו מופיעות מצוות אלו במקומות נוספים במקרא:

**אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כְּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ
הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרְאוּ פָנַי רִיקִם'**

והנה כך לשון הכתוב הבא לאלתר אחר כתוב זה ועוסק בעניינם של שני הרגלים האחרים:

**וְיַחַג הַקָּצִיר בַּפְּנִי מֵעֵשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְיַחַג הָאֶסֶף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפְּךָ
אֶת מֵעֵשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה'**

כמה בולטת היא העובדה שבשני רגלים אלו לא מוצאת התורה לנכון לדבר על החג בהקשרם של אותן מצוות הרלוונטיות לאותם חגים. בשבועות: מצוות הביכורים. ובסוכות: מצוות הישיבה בסוכה ולקחת ארבעת המינים. ואילו בהקשרו של חג הפסח מוצאת התורה לאזכר את מצוות 'אכילת המצות' כשהיא מדברת ומצווה על חג זה.

אבחנה זו מדברת בעד עצמה, בכך ששונה היא מצוות 'אכילת המצות' מן מקבילותיה המצוות האמורות בחגים האחרים, וזאת כאשר מצוות 'אכילת המצה' הרי היא האופן בו

16. מרכיב 'הגבול' בולט גם הוא באיסור זה של קיום ואכילת חמץ, וללא ספק משמש כדרכה של התורה לאפיין את 'אזור מחייתו' של האדם, אם במרחב מחייתו האישי, ואם בזה הציבורי-חברתי.

מקיים ומיישם האדם את 'שמירת זמן הפסח וייחודו'¹⁷. לעומת החגים האחרים בהם לא קיים אלמנט מסוים של 'ייחוד הזמן', ולכך אותן מצוות האמורות בהם אינן נושאות בחובן תכלית פנימית זו לייחד ולבדל את הוויית 'זמן' החג משגרת רצף הזמן הטבעי של מחזור השנה, ואדרבה 'זמנם' של אותם חגים מוטבע עמוקות במחזור הטבעי של השנה 'חג הקציר' 'חג האסיף', ואין צורך 'בשמירה' מיוחדת. ולכך, לצד העובדה שעניין 'השמירה' מוזכר באופן מיוחד בענייניו של חג הפסח, גם לא מוצאת התורה לאזכר את המצוות הרלוונטיות של אותם חגים, אלא בחג הפסח בלבד¹⁸.

הארה בכתובים בספר במדבר

וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לֵה': וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ
הַזֶּה חַג שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת יֵאָכְל¹⁹

גם בכתובים אלו ניתן לזהות באופן ברור שמצווה זו של 'אכילת המצות' אינה מצווה העומדת בפני עצמה, אלא מצווה המכשירה ומכוננת את התייחדותם של אותם 'שבעה ימים'. המצווה על אכילת המצות כרוכה למצוות החג המסוימת של יום החמשה עשר. וביתר שאת, הלשון הלא שגרתית בה משתמשת התורה גם בכתובים אלו בהקשרה של מצווה זו 'שבעת ימים מצות ייאכל' ולא 'תאכלו מצות'. זו הוראה לשונית ההופכת את 'המצות' ממושא המשפט לנשואו, ואילו את 'חג המצות' מנשוא למושא, אשר מעידה על כוונת התורה במצווה זו של 'אכילת המצות'.

עניין 'חגיגת הפסח' המתבאר בכתובים בספר דברים

"שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעִשִׂיתָ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוּצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ
מִמִּצְרַיִם לִילָה: וּזְבַחְתָּ פֶּסַח לֵה' אֱלֹהֶיךָ צֵאן וּבָקֵר בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשִׁכְן שְׁמוֹ שָׁם:

17. ולא בכדי הוא הדבר שהמונח 'שמירה' אם בהקשר המסוים של 'החג', ואם בהקשר הכולל של 'חודש האביב', מופיע באופן מובהק ויוצא דופן בהחלט דווקא בחג הפסח. ומה עוד שחג הפסח הוא החג היחיד בו אנו מצווים לשקוד ע"כ שתתקיים סינכרוניזציה מלאה בין החגיגה ההווייתית של החג לבין ממד הזמן הטבעי של 'חודש האביב', ולשם כך אנו מפעילים את מנגנון מיוחד של עיבור השנה וכו', וכול זאת בגין מאמר הכתוב 'שמור את חודש האביב'.

18. ואילולא דמסתפנא, הייתי אף עוד מרחיק לכת ואומר כי העובדה שחג הפסח הנו החג היחיד בו מצווה האדם גם במצוות 'לא תעשה' מובהקת, להבדיל משאר החגים בהם המצוות אינן אלא 'מצוות עשה' בלבד (דהיינו, אין מצוות לא תעשה ייחודית לאותו החג. להוציא כמוכּן איסורי עשיית המלאכה האמורים בצורה שווה ככול המועדות), נעוצה בכך שההבדלה וההפרשה (בסוד 'השביתה' האמורה לעיל) האונתיים, אינה יכולה להתקיים אלא בזכות מצוות 'לא תעשה' (וקל וחומר במקום בו אותו 'לא תעשה' מתייחס למרכיב כה בסיסי בשגרת קיומו של האדם 'אכילת חמץ' כפי שיבואר להלן), כי אילו מצוות עשה לבדה אין בה בכדי לבדל ולמדר הווייתית זמן מסוים מפני רצף הזמן הרוטיני. ולכך בשאר החגים אין כלל מקום למצוות לא תעשה פרטיקולארית.

19. במדבר כח' טז' יז'

לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך: ולא יראה לך שאר בכל גבלך שבעת ימים ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר: לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך: כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים: ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו ופנית בבקר והלכת לאהליך: ששת ימים תאכל מצות וכיום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה²⁰

אין ספק כי 'גולת הכותרת' של שמונת כתובים אלו אחת היא 'אופייה של חגיגת הפסח ואופן התייחדותה'. 'שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' זו הכותרת הפותחת: הוי אומר, הברלתו של חודש זה נעשית באמצעות 'עשיית פסח'. בזכותו היסוד האקטיבי בדייקא.

וכאן מפסוק א' ואילך אנו למדים על קווי המתאר של אותה 'עשיית פסח'. בתחילה אנו למדים על עניין 'הקרבת זבח הפסח' במקום אשר יבחר ה', כאשר לאחמ"כ מצווינו הכתוב כי 'לא תאכל עליו חמץ' – שבעת ימים תאכל עליו מצות. ואם נבכר את דברי החכמים האמורים²¹, ע"כ שמכתוב זה למדים את העיקרון הנזכר של 'כול שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה', הרי שאותו ה'עליו' בכתוב אינו אמור אלא על 'ימי החג' עצמם²². גם בכתובים שלאחר מכן חוזר המקרא חוזר והדגש על אותם קווי מתאר של 'התייחדות חגיגת' אותה יש להקדיש ל-'חג הפסח' – ושוב חוזר המוטיב של 'ולא יראה לך שאור בכול גבולך'. כאשר מאידך בולטת העובדה שיחסו של המקרא אל 'חג הפסח' (הן בכתובים אלו והן באחרים) הוא כאל דבוקה אחת של שבעה ימים בהם מקיים האדם בהווייתו סדרה של פעולות ורפואי התנהגות שתכלית כולם אחת היא: הנכחתה של הווייה ייחודית.

שיאן של פעולות אלו הוא ללא ספק בחגיגת הקרבת הפסח המתקיימת בערב הפסח, חגיגה זו מהווה חגיגת הפתיחה למסכת חגיגת הפסח כולה, חגיגה שתימשך לאורך שבעת ימי החג. מרכיב 'חגיגת' זה כמאפיין שיטתי של החג כולו בא לידי ביטוי גם באופן בו בוחרת הגמ'²³ ללמוד כתוב זה של 'וזבחת פסח לה' אלוהיך וכו' צאן ובקר במקום אשר יבחר וכו' ככתוב שכלל לא בא ללמדנו את מצוות הקרבת הפסח, אלא את מצוות הקרבת 'קורבן חגיגה'²⁴. זהו קורבן שהוא ייחודי לחג הפסח, ובא במקביל לקורבן הפסח. תקצר

20. טז' א'ח'

21. רבי אלעזר ורבי שמעון

22. להוציא מדעתו של רבי יהודה שלומד מכך איסור מיוחד לאכילת חמץ בעת הקרבת קורבן הפסח. לימוד שיסביר אך את ה'עליו' האמור באיסור אכילת חמץ ולא את ה'עליו' האמור באכילת מצה

23. פסחים ע' ע"ב

24. 'חגיגת י"ד' ולא חגיגת טו' המחויבת בכול חג. והדבר מפורש ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"י ה"ט וז"ל: 'כשמקריבין את הפסח בראשון, מקריבין עימו שלמים ביום ארבעה עשר--מן הבקר או מן הצאן, גדולים

היריעה מלהיכנס לנבכי הסוגיה התלמודית ומסקנותיה ההלכתיות בהקשר זה, אך כך או כך, ניתן ללא ספק להאיר מתוך אופן לימוד זה של דברי הכתובים בקונטקסט האמור, כי טעמו של קורבן זה 'חגיגת ארבעה עשר' הוא להבליט ולייחד את 'חגיגותו של חג הפסח' בצורה שהיא יוצאת דופן אף לעומת החגים האחרים.

קריאה זו ברצף הכתובים מביאה לידי מסקנה כי כתובים אלו עוסקים פחות בהקשרים הקונקרטיים של מצוות החג המוטלות על האדם בחג הפסח²⁵, ומתייחסים יותר אל עצם ההוויה של 'חג הפסח והאופן בו יש ליצור ולהנכיח את אותה הוויה ייחודית. ובהקשר זה 'משתרבות' כביכול לקונטקסט כתובים זה מצוות שהן בבחינת 'רשות', אשר הן מגיעות שלובות זרוע עם איסור 'אכילת החמץ', ובכך הופך איסור זה להיות עובדה נוכחת חיה ופעילה ביצירתה של אותה 'הוויה חגיגית ייחודית' של חג הפסח. יחס אינטגרטיבי זה הולך ומשתמע גם מהמשך הכתובים אשר שוזרים לסירוגין כתוב אחר כתוב ונושאים בחובם את אותו עיקרון משותף – 'ולא ייראה לך שאור בכול גבולך' – 'ששת ימים תאכל מצות וכו'²⁶.

אפילוג רעיוני אודות בדבר שתי מצוות אלו – 'איסור אכילת החמץ' ומצוות 'אכילת המצה'

סקרנו א"כ שורה ארוכה של כתובים במקומות שונים במקרא והארנו לאורם את האופן

או קטנים, זכרים או נקבות, ככל זבחי השלמים. וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר; ועל זה נאמר בתורה, "ובחנת פסח לה' אלוהיך, צאן ובקר"

25. דהיינו, מצוות הקרבת הפסח ואכילתו, מצוות אכילת המצה והמרור בלילה הראשון.

26. ובהמשך לאמור בהערה 9, ראוי להוסיף, כי אם אכן כנים דברינו בהקשרה של מצווה זו 'מצוות אכילת מצה' וכריכתה במצוות הל'ת של אכילת החמץ, מגיעים אנו לכלל הגדרה יוצאת דופן בהחלט ביחס לאותה 'רשות' המיוחסת למצוות אכילת המצה כול שבעה. כי מחד אין ספק כי באורח קריאתנו את הכתובים האמורים במצוות החג, עולה בעליל כי כוונת התורה לחייב במצווה ברורה ומובהקת באכילת מצה כול שבעת ימי החג. אך מאידך, קריאה זו הפקיעה ממצווה זו את קיומה הקונקרטי כחיוב התובע מהאדם לפעול פעולה דתית מסוימת, והכניסתו אל בסיס אופיו של החג וצבינו הייחודי. זאת ראייה שמעצימה את עניינה של מצווה זו (וראה בדברי הראב"ע על הפסוק בשמות יב' כ' /'כול מחמצת וכו') ודבריו שם רומזים לדברינו לעיל אודות אותם הכתובים). ושמא בכך ניתן להטעים את העובדה ולפיה אין ממנהגינו לברך ברכת המצוות באכילת מצה בכול ימות החג, זאת להבדיל ממצוות הישיבה בסוכה עליה נוהגים אנו לברך בכול פעם בו אנו 'יושבים' בסוכה (זאת שאלה שכבר עמד עליה הר"ז – 'בעל המאור' פסחים כו' ב' בדפי הרי"ף. וראה עוד בדבריו במס' שבת פר' ר' אליעזר דמילה. ובהקשר זה דעתו הר"ז"ה מטרימה את דעת הגר"א האמורה לעיל)?

ולאור דברינו ניתן ליישב תמיהה זו בכך שנבדלת מצוות אכילת המצה לאורך ימי החג שאינה מצווה שתכליתה יישום קונקרטי מסוים, אלא היא חלק מאותה הנכחה הווייתית הנוצרת בזכות קיומה, ומה גם שאינה עומדת בפני עצמה, אלא היא מסונפת לאיסור אכילת החמץ, ואך באמצעות הכריכה המלאה ביניהם תתקיים אותה 'הוויה פסחית' אידיוסינקראטית. ומחמת קוצר היריעה קיצרתי מאוד בהקשר הלכתי עצום זה.

בו מביאה התורה לידי ביטוי עיקרון נפלא זה המיוחד בחג הפסח. נותר רק לברר ולאמת בקצרה מן ההיבט המהותי הפנימי, מה יש בהימנעות באכילת החמץ ואימוץ אכילת המצה, כדפוס התנהגות הנושא בחובו אלמנט זה של 'השביתה', היינו, ההתבדלות וההתייחדות?

ואומנם פשוט הוא הדבר בכך שאכילת הלחם מייצגת את דפוס קיומו השגרתי וה'טבעי' ביותר של האדם, דפוס הרווח בצורה קיומית-אלמנטארית בקרב כול בני האדם באופן משותף ושווה. אין א"כ דרך הולמת ומובהקת יותר להביע את ההיבדלות מאורח התנועה הקיומית הטבעית, מאשר ההימנעות מאכילת החמץ, תוך כדי אימוץ מקביל של אכילת מצה. ההבדל בין המצה לחמץ הוא בכך שהחמץ הוא תוצר של הטבע הבסיסי המוצע לאדם וקיומו.

יש בו בחמץ מטען 'פוזיטיבי' משל עצמו, המגע שלו עם המרחב החיצון הטביע בו תכונות של טעם וצורה. המצה לעומת זאת, לית לה מגרמה כלום! הדבר היחיד אותו היא מציעה בפני האדם הוא היכולת להתקיים באמצעותה, ובכך היחס בינה לבין האדם לעולם יהיה יחס חד כיווני, היא תשרת את אפשרות קיומו של האדם.

זוהי תמצית סיפור גאולת ישראל ממצרים, החירות מן אותו מקום הדוניסטי המאופיין כ"בְּשֵׁר חֲמוּרִים בְּשָׂרָם וְזֶרְמַת סוּסִים וְזֶרְמָתָם"²⁷ היינו, רוויה ועוצמה חומרית בלתי רגילה אשר רואה את עצמה כישות אגוצנטרית בתכלית ('לי יאורי ואני עשיתיני'). יציאת בני ישראל ממצרים לא הציעה בפניהם כול הבטחה חומרית אלטרנטיבית, אדרבה, מן המקום בו נתפס בזכרונו כ"זָכַרְנוּ אֶת הַדָּגָה אֲשֶׁר נָאֵל בְּמִצְרַיִם חֲנָם אֶת הַקֶּשֶׁאִים וְאֶת הָאֲבֻטְחִים וְאֶת הַחֲצִיר וְאֶת הַבְּצָלִים וְאֶת הַשּׁוּמִים"²⁸ הצטמצם תזונתם לכדי פונקציונאליות בסיסית, למאכל שכול אפשרותו הוא להעניק את הקיום בגרסתו הראשונית. זאת המצה, אין לה משל עצמה מאום. ואם נרצה, כך הם פניה של החירות: החומר משועבד לקיום האדם ברובד ראשוני בלבד, אך מעבר לכך, בכוחו של האדם להתמסר כולו אל הרוח והמטאפיזי.

ברם, נקודת מוצא 'חירותית' זו היא תובענית. היא הופכת את החירות אך לנקודה ארכימדית שממנה עליו לצאת ולהזדכות בתלות האמתית שלו, חיי הרוח. זהו היישום המופתי של ההוראה המקראית: "לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יַחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִי ה' יַחְיֶה הָאָדָם"²⁹.

וכאן באים אנו להמשכו של המסע שנמתח והולך לאלתר לאחר ליל הסדר, ספירת העומר, שבה מפלסים אנו את דרכינו אל התחנה הייעודית הנכספת, 'חג השבועות יום מתן תורה'.

בחג זה שהוא כהמשך לחג הפסח שקדם לו, אנו מצווים להביא בדייקא את מאכל החמץ

27. יחזקאל כג' כ'

28. במדבר יא' ה'

29. דברים ח' ג'

”ממושבתֵיכֶם תָּבִיאוּ לָחֶם תְּנוּפָה שְׁתִּים שְׁנֵי עֶשְׂרִינָם סֶלֶת תְּהִינָה חֶמֶץ
תֵּאָפִינָה בְּכֹרִים לָהּ”³⁰.

המושבות האמורות כאן, הן אותן מושבות בדיוק שעליהם אנו מצווים בחג הפסח לנקותם מכול שארית של חמץ ולהנכיח בהם את הווית המצה (כמתבאר בארוכה לעיל). וכינו זאת, חמץ בדִיִקָא, זה מה שנתבע האדם בו! להביא את אותו חומר ראשוני של בצק, למקסימום של עושר ותפיחה. זאת אמירה שמעמידה אותנו בפני האופן הנכון שעלינו לדעת ליהנות מהטבע ועושרו. בראייה זו, לא רק שאל לו לאדם להתנזר מהנאות העולם, אלא עליו לדעת לכרוך ולמזג את חוויותיו אלו באופן חירותי, שלא יהיה תלוי ומשועבד להם, אלא אדרבה, דווקא מתוך הצטרפותו אל הרוח והנשגב.

30. ויקרא כג' יד'

חלק שלישי

מגדים נשל חסידות

על גלות וגאולה במשנתו של האדמו"ר הזקן,

רבי שניאור זלמן מלאדי – בעל התניא

הקדמה לחלק שלישי

את חלקו זה האחרון של הספר, בחרתי להקדיש להגותו של דמות הרת השפעה עליי ועל אורח מחשבתי, רבי שניאור זלמן מלאדי – הידוע גם כאדמו"ר הזקן – מייסדה של חסידות חב"ד וכ'בעל התניא'. באופן לא לגמרי מכוון, זכיתי לעסוק לא מעט (ובאופן יוצא דופן) בהגותו הנוגעת בענייני שעבוד וגאולת מצרים, זאת באשר יום פטירתו כ"ד בטבת (בשנת תקע"ג – 1812), לעולם חל בפרשיות העוסקות בעניינים אלו ("שמות" או "ארא", שבחומש שמות).

אוסף ואומר בזהירות, לטעמי במשנתו של האדה"ז מוכמנת שיטה רעיונית נפלאה הנוגעת בצורה שאין לה אח ורע, בסוגיות אלו. במשנה זו מצאתי התייחסות נועזת ומרתקת, שעונה על שאלות הבסיס שכמעט ואין מי מעמנו שמתחבט בהן, כמו: פשרו של הסבל והרוע, תכלית הגלות, משמעותה של גאולה, ועוד.

בשנים האחרונות זכיתי להיות על ציונו, בעיר האדטיש שבאוקראינה, בימי הסמוכים ליום ההילולא. באותם ימים הקדשתי שעות רבות להגות בדברי תורתו שבס' 'תורה אור', העוסקים בעניינים אלו, כאשר אני משתדל אף לעלות על הכתב אי אלו רעיונות ומחשבות שהתעוררו בי בדרך הלימוד. חלק מאותם רעיונות, מצאתי לנכון לעלות ולשתף כאן בחיבור זה לחג הפסח.

בימים אלו מתחוללת מלחמה נוראית על אדמת אוקראינה, דמם של אנשים נשפך כמים, ומיליוני בני אדם נעים ונדים בגלות נוראה. פתאום המקום הנפלא שהוא בהאדיטש, נראה רחוק ובלתי נגיש עד מאוד. תקוותי ותפילתי שבקרוב יחזרו השלום והבטח לשכון בארץ ההיא, שגידלה דורות של יהודים ויהדות אדירה, ויקוים בה חזון הנביא ישעיהו: "וְכִתְּתוּ חֲרֻבוֹתֵיכֶם לְאֵתִים וְחֲנִיתוֹתֵיכֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה"¹.

1. ישעיהו ב' ד'

על גלות וגאולה – ילדות ובגרות, ומה שביניהם

פתיחה

מאמר זה הוא קריאה פרשנית בתורה הראשונה לפרשת וארא בס' 'תורה אור'. בראשית דבריי אמסוד מודעה, כי הדברים שאציג להלן, הנם קריאה פרשנית שלי, לדברים העמוקים מני ים בדברים של האדמו"ר הזקן שבכוונתי ללמוד ולנתח במאמר זה, זאת לצד עיבוד ועריכה שלי של סדר דבריו¹. אך עדיין למי מכם שיאזור אומץ ויעשה את המתבקש לעיין בגוף דבריו שם, לבטח יוכל לזהות את הדברים האמורים להלן אף בדבריו שלו. אך באשר קטונתי מלבוא אחר המלך ולקלוע באמת לסוד כוונת דבריו, ברצוני להבהיר כי אם תמצא משוגה בדבריי, יראה הקורא לנכון לתלות זאת בקוצר המשיג שלי, לעומת עומק המושג של רעיונותיו של האדה"ז.

ועתה אגש לגופם של דברים:

"ולהבין משל ומליצה צריך להבין מהו ענין העיבור. כי הנה אמרו רז"ל דרש ר' שמלאי למה הולד דומה במעי אמו לפינקס מקופל ראשו בין ברכיו ועקבותיו על עגבותיו ואוכל ממה שאמו אוכלת וכו' ופיו סתום וטבורו פתוח וכשיצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח כו' דהיינו שיש להעובר כל חתוך האברי' ראש ועינים ואזנים כו' אלא שראשו מקופל ומונח בין ברכיו שאינו משמש כלום שאינו מחשב ומהרהר וכן עינים לו ולא ירא' ואזנים ולא ישמע וגם המאכל שלו אף שאוכל ממה שאמו אוכלת אינו הולך לו דרך הפה רק

1. עמ' נה'

2. להבריל ממאמרי פרשנות אחרים המופיעים בספר זה, המאמר לא בא כקריאה הרמנויטית בגוף הטקסט, אלא כפרשנות ועיבוד עצמאיים, כאשר המובאות מתוך דברי האדה"ז, לא בהכרח באו ברצף הכרונולוגי הנכון, ואף בצורה חלקית בלבד, לפי מה שמצאתי לנכון להביא בהקדם לדבריי באותו קטע רלוונטי.

דרך הטבור לבני מעיים בלבד להגדיל הגוף כמו שנראה בחוש שבתשעה ירחי לידה נגדל גופו אבל להיות המאכל עובר דרך הפה דהיינו לשלוח חיות ללב ומשם למוח שהם אברי הנשימה אף שנגמרו כל אבריו ויש בו אברי הנשימה ג"כ מכל מקום הרי אין לו נשמת רוח חיים עד שיצא לאויר העולם שאז מוציא הקול כמ"ש רז"ל שהוא סימן הלידה דשמעי לולד דצוין משום שהוציא ראשו ולכן אינו שולח חיות לאברי הנשימה, אלא לאברי המזון בלבד דרך טבורו ששם הוא משכן הבני מעיים אברי המזון משא"כ ראשו עם כל אברי הנשימה אין משמשין כלום והרי הם כמתים ולכן ראשו מוטל בין ברכיו

מפני שאין לו חיות"

את מאמרו פותח האדה"ז באבחנה בסיסית אודות שני מקורות הזנה קיומיים שונים שבהם ניחן האדם; האחד, הוא מה שהוא קורא לו 'אברי המזון'. היינו, בני מעיו וכו', אשר ברמה העקרונית, על מנת לקיים את האדם במישור הגופני – תזונתי השוטף, אין באמת צורך שהוא יוכל לאכול באמצעות פיו (וכפי שאנו רואים בימינו באמצעות הזנה ב'זונדה'). ואילו מקור ההזנה הקיומי הנוסף, הוא הגבוה יותר, באמצעות מה שהוא קורא 'אברי הנשימה'. או אם נרצה, פיו של האדם.

עיקר ההבחנה בין שני מקורות התזונה הללו ואופני ביטויים, הוא בין שתי מצבים קיומיים אנושיים; האחד הוא ה'מצב העוברי' ואילו השני הוא המצב האנושי העצמאי. העובר נמצא במצב שהוא לית לו למעשה מגרמיה כלום. הוא כולו תלוי וכרוך בדרך אמו. ובשאר על כן, אופן צריכת תזונתו עובר דרך אברי תזונתו – דהיינו, ישירות לבטנו. במצב העוברי החלק הכי פחות רלוונטי וחיוני בגופו של העובר, הוא ראשו. כל הפונקציות השונות הקיימות בראש, אינן כמעט רלוונטיות בעבורו. הביטוי הפיזי – סמלי למצב שכזה, הוא באופן שבו העובר 'ראשו מקופל כפנקס בין ברכיו'.

וזהו השוני הגדול והמשמעותי, מהמצב הקיומי – העוברי, למצב שבו העובר יוצא מבטן אמו. ברגע הלידה, דווקא אותו הראש הכה לא משמעותי במצב העוברי, הוא זה המגיח ראשונה לאויר העולם. או אם תרצו, זהו החלק שבאמת נוצר בשעת הלידה. וכך באמצעות ובזכות ההזדכות על 'ראשו' עובר הרך הנולד את המטמורפוזה הגדולה והמטלטלת של הווייתו; ממצב של עובר למצב של ישות אנושית עצמאית העומדת בזכות עצמה. מרגע זה ואילך, קיומו תלוי באברי נשימתו. עליו לנשום בכוחות עצמו. ולא פחות מכך, בכדי להזין את עצמו, עליו ללמוד לבצע כל תהליך האכילה מפיו ועד להגעת המזון לבני מעיו.

זאת היא תלות שהנה אינפנטילית מיסודה. מצב הטרונומי המשקף במובהק כמה העובר הוא במצב בלתי מפותח בכל בחינה שהיא. כך שאין מנוס אלא מתלותו המוחלטת בהווייתו של אמו.

וכאן מקשר אותנו האדמו"ר הזקן לתופעה נוספת, וזאת אותו הבכי המתפרץ של התינוק

ברגע שבו מבליח ראשו לאוויר העולם. אותה צווחה ראשונית, היא לטעמו הביטוי העמוק לאותה הזדכות 'חירותית' לה זוכה העובר באותו הרגע. ניתן לזהות את הרגע ההוא, כמפץ הגדול של האטונומיה האנושית. מעבר לטראומה העצומה שישנה בחוויה זו של היווצרות כישות עצמאית, יש בה מיניה וביה בצווחה זו גם פרץ מידי של געגוע. של רצון לחזור לאותו קן חמים בטוח ונעים שהיה מנת חלקו אך לפני רגע. התינוק לא מוכן לקבל את מצבו העדכני כישות התלויה מעתה אך ב'אברי הנשימה' ולא באברי המזון. הדרך היחידה שבה ניתן להרגיע את התינוק מבכיו זה, הוא באמצעות הזנתו המידית משדי אמו. וכאן אנו מגיעים למצב ביניים קיומי, היניקה.

בתקופת יניקתו של התינוק, נמצא הוא במקום, שמחד הוא ניזון באמצעות פיו, אך מאידך הוא תלוי בגופה של אמו ובתזונתה שלה. במצב שכזה שבו אמו ממשיכה לשמש לו כמקור מחייתו, היא נתפסת כולה כאובייקט, כל ישותה היא אותם שדיים שבאמצעותם הוא ניזון. יש בו במצב היניקה מן אותה האינפנטיליות התלותית שהייתה לו במצבו הקודם כעובר. כאשר התינוק בוכה, הוא אינו מתגעגע לאמו, אלא לפונקציית תזונתה אותו.

כך שבפועל, תהליך גמילתו של התינוק ממצב יניקה זה, הוא תהליך שבו האם שלעומתו מתגלית כסובייקט העומדת בזכות עצמה. מעתה האם היא לא מקור לתזונה, אלא ישות שהוא ניצב לעומתה ע"כ המשתמש. וכך גם למעשה גם הוא הולך ותופס את עצמו כסובייקט עצמאי. כך ככל שיתבגר התינוק ויתפתח בדעתו, כך גם תשוקתו תהיה אל 'האם' כפרסונה עצמאית, תילך ותיעשה פחות ופחות אינפנטילית ויותר בוגרת, כזו הכמהה לקשר, חיבוק, עידוד ומילה טובה.

או אם נרצה, מעתה ואילך התינוק הופך להיות אדם שתזונתו ותקשורתו עם זולתו נמצאים באותו המקום – בפיו. הפה הוא הכלי לשפה, להגדרה, ביטוי ותקשורת. ובאותה העת, הפה הוא גם הכלי לנשימה ותזונה. כך שאין כמו הפה לשמש כמבטא מובהק לעצמאות, הן של האדם אל מול עצמו והן אל מול זולתו וסביבתו.³

ואם כך הדברים במיקרו – קוסמוס האישי של האדם, הרי שהם באים לידי ביטוי באותה המידה בדיוק, במאקרו – קוסמוס, במישור הלאומי רוחני. וכאן באים אנו לעניין הגלות והגאולה במשנתו זו של האדמו"ר הזקן:

"הנה ככל הדברים האלה וככל המשל הזה כך נמשלו בני ישראל בעת הגלות דכתיב ה' ממרום ישאג פי' כמ"ש בזהר דסליק קוב"ה לעילא וכת'י רחל מבכה על בניה כו' כי איננו ופי' בזהר דקאי על הקב"ה כי איננו בגו בנהא דסליק כו' פי' שסילק שכינתו וגילוי אלהותו מהתחתונים ודומה לעיני בשר

3. אני מכניס פה קצת מונחים פרוידיאניים – לאקאניים. ומה שידוע כיום בתורת הפסיכולוגיה ההת-פחותית, בעיקר מבית מדרשה של הפסיכואנליטיקנית מלאני קליין. כמובן שדברים אלו לחלוטין לא כתובים מפורשות בדבריו של האדמו"ר הזקן, אבל לפחות לקריאתי, הרעיונות הללו מובנים שם עמוקות בדבריו.

כאלו העולם דבר בפני עצמו והשמן לב העם ועיניו השע עינים להם ולא יראו אור ה' כי בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד ואפי' השפעת מצות ומעשים טובים שהם מזון לנפש אינו עובר להם דרך הנשימה לשלוח חיות ללב ולמוח למען דעת ה' ולאהבה אותו ולעבדו בכל לבכם בלב שלם ונפש חפצה ותשוקה מורגשת בלב כרשפי אש שלהבת וצמאון כו' כי אם כענין שנאמר ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה דהיינו בכחי' עשיה גשמית בלבד ובקרירות כו'. וזהו עיקר הגלות ברוחניות. והנה תכלית השלימות של ימות המשיח שהוא בחי' לידה והתגלות אור ה' בקרב איש ולב עמוק כמ"ש ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר וגו'. וכתוב כי עין בעין יראו וגו' הוא תלוי במעשינו ובעבודתנו בימי הגלות ע"י התעוררות אהבה המסותרת ודאי בלבו של אדם עד שתחפוץ בחפצה ותשוקה ונפש שוקקה ולהיו' אהבת ה' בהתגלות לבו"

הגלות היא המצב שבו האדם נמצא כמצב עוברי. מצב שהתזונה הקיומית עוברת כולה דרך אברי התזונה. ואם כך הדברים בגלות, הרי שמיניה וביה כנגדו בגאולה, שם נמצא האדם במקום שתזונתו הרוחנית עוברת דרך אברי נשימתו.

ובינו נא זאת, ברעיון ולפיו הגלות הוא מצב עוברי ותזונתנו בו היא כמצב עוברי ישנו יסוד פרוקסאלי מובנה ובוודאי שהוא רדיקאלי במהפכניותו. כי היא שמה את הגלות דווקא במקום שהוא לכאורה כולו תחת חסות האל. מצב שבו כל תזונתנו היא ישירות משולחנו של גבוה. ואילו דווקא כנגדו במצב האידיאלי של הגאולה, אנחנו אמורים להגיח את ראשנו חוצה. כביכול מזדכים על היותנו עצמאיים ועומדים בזכות עצמנו. מה שמגדיר את הגאולה דווקא כניתוק ולא כחיבור ואיחוד (וביתר שאת, למי שיתבונן בגוף דבריו של האדמו"ר הזקן שם, ימצא שהוא מתאר את הגלות ככזו 'שדומה בעיני בשר כאילו העולם דבר בפני עצמו'. דבר שמעצים שבעתים את הפרדוקס. כי הלא זהו אנטי תזה ממש למצב התלות העוברי).

אלא כי בהתאם למתלבן לעיל, דווקא מצב העוברי – ולאחריו במידת מה, מצב היניקה, הוא המקום שבו העובר תופס את כל הסובב אותו כאובייקט תזונתי העומד לרשותו להזינו ולקיימו. אין באמת 'אימא' המזינה אותו. לכאורה אין תחושת עצמאות גדולה מזו. אבל אנו יודעים שדווקא מצב שכזה משקף את חוסר בשלותו וכמה שהוא רחוק מלהיות עצמאי ובוגר. כך שהתלות האינפנטילית אין כמוה מלשקף את אשליית העצמאות ומוגבלותה. וכמה שהיא נגזרת מעוברת היותו של העובר 'נטול ראש'. ואילו כנגדה דווקא במצב הגאולה, אשר בה אנחנו הופכים להיות עצמאיים ועומדים בזכות עצמנו, או אז ביכולתנו להכיר בתלותנו לעומת האלוהים. לקיים עמו שיג ושיח, של פנים בפנים, של פה אל פה, ומתוך כך לבטל את כל ישותנו לעומתו.

וכאן באים אנו להמשך הדברים המתלבנים שם במאמר, בהקשרם של הכתובים הפותחים בפרשת וארא:

וַיִּדְבֹר אֱלֹהִים, אֶל־מֹשֶׁה; וַיֹּאמֶר אֵלָיו, אֲנִי ה'. וְאַרְא, אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק
וְאֶל־יַעֲקֹב־בְּאֵל שָׁדַי; וְשָׁמִי ה', לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם. וְגַם הִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּם,
לְתֵת לָהֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן־אֶת אֶרֶץ מְגַרִּיהֶם, אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהּ. וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי,
אֶת־נְאֻקַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר מְצַרִּים, מְעַבְדִּים אִתְּם; וְאֶזְכֹּר, אֶת־בְּרִיתִי⁴.

אותה צעקת בני ישראל, היא המקבילה לצעקת התינוק ברגע הבלחת ראשו חוצה. צעקה זו אמנם כאמור, משקפת את טראומת החירות, אך עדיין היא כולה תובעת חיבור מידי אל אותה תלות אינפנטילית. התינוק במצב שכזה מרגיש מאוים, העצמאות היא שאיננו מסוגל לשאת בשלב מוקדם שכזה, כך שיש מיד לחברו אלא ההקשר הקיומי המוכר והטבעי שלו עד כה – שדי אמו. העם היהודי זועק, הוא מרגיש שהעבדות היא לא נכונה ומתאימה לו (הצעקה לפי דברי האדה⁵ היא השיקוף העמוק של החירות. או אם תרצו, הרגע שבו העבד לא מוכן להיות יותר עבד. זוהי המטמורפוזה הגדולה של הווייתו מעבד לבן חורין), אך מאידך הוא רחוק מלהיות בשל לחירות של אמת. כך שיש לחברו מיד להקשר, לרצף קיומי מוכר. וזהו ההקשר ההיסטורי שלתוכו הוא נוצר 'אברהם יצחק ויעקב'. אלו הם האבות שיניקת החיבור אליהם היא 'באל שדי'. ולא, לא טעיתם, שם 'שדי' הוא אותם ה'שדיים' האמורים אצל האם לעיל.

וראו זה פלא, כי לעולם כאשר נשמעת צעקת ההאנחות מן העבודה וגורלה המר, וכנגדה באה זכירת האל וידיעתו, תעלה ותצוף ההזכרות בברית שנכרתה עם האבות וההזדקקות אליהם. וכפי שמופיע לעיל בפר' שמות⁶:

”וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם, וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם, וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבָדָה,
וַיִּזְעָקוּ; וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל־הָאֱלֹהִים, מִן־הָעֲבָדָה. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים, אֶת־נְאֻקָּתָם;
וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ, אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב”

עפ"י רעיונו של האדה⁷ הדברים הם כפתור ופרח. כי הצעקה היא בעצמה הביטוי הראשוני לגאולה. היינו, כצעקת התינוק בעת הבלחת ראשו חוצה מבטן אמו. ולכך תגובת ההיענות היא בהכרח זכירת האבות וההזדקקות ליניקה משדיהם, בסוד "וארא וכו' באל שדי".

וכאן מגיעה ההבטחה הייחודית למשה כאבי הנביאים: 'ושמי הוויה לא נודעתי להם'. 'נודעתי' כתיב כאן ולא 'הודעתי'. ההתוודעות היא העמידה פנים אל פנים. משה כוחו בפיו 'אנוכי אהיה עם פיך'. הוא זה שמביא את בשורת החירות האמתית – האצורה בפה (כאברי הנשימה). תכליתו של משה, לחלץ את האומה הישראלית ממצב התלות האינפנטילית ב'אל שדי', למקום של הוויה שלמה, עומדת וניצבה בזכות עצמה. או אם תרצו, למצב של תלות בוגרת ועצמאית. זו שזוכה להיות נוכחת במעמד הלעומתי והבוגר של מעמד הר סיני. וכפי שמעיד בו משה לעם היהודי: "פָּנִים בְּפָנִים דָּבַר ה' עִמָּכֶם"⁸.

4. שמות ו' ב'ה'

5. שמות ב' כג'

6. דברים ה' ד'

"והנה בחי' עיבור דהיינו בימי הגלות סליק קוב"ה לעילא לעילא דהיינו לגבי בחי' מהותו ועצמותו בחינת יחיד ומיוחד שאינו בגדר עלמין כלל ואינו שורה ומתגלה יחודו ואחדותו בתחתונים וכדכתיב ביום ההוא (דהיינו לעתיד) יהיה ה' אחד ושמו אחד כדאמרי' בגמ' אטו האידינא לאו אחד כו' והיינו משום שבזמן הגלות אינו נראה יחודו ית' בהתגלות ונראה כאלו העולם הוא דבר ויש בפני עצמו אלא שאף בגלותנו לא עזבנו ה' אחד ונותן לנו הכח להיותנו בני ישראל עם קרובו להיות יכולים להמשיך בחינת יחודו ואחדותו ית' למטה בתחתונים להיות שם ה' אחד בגילוי גם בבחי' התחלקות הקצוות מעלה ומטה כו' בגשמיות ורוחניות (וכן להמשיך על נפש האדם בבחי' ששה קצוות שלו שהם המדות אהבה ויראה כו' שיהיו בהתגלות לבו) וזהו שמע ישראל פי' שישראל עם קרובו לכן ניתן להם הכח להמשיך בחי' הוי"ה למטה שיהא אחד ומתיחד בתחתונים וזהו תכלית כל העבודה מפני שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דייקא לאתכפיא סט"א ואסתלק יקרא דקוב"ה כו' וזהו וידעו מצרים כי אני ה'"

בהמשך לאמור לעיל, חשיבותה הקריטית של תקופת הגלות כמייצגת את מצב העיבור, באה לידי ביטוי בהשפעתה המכוננת על התפתחותו של הילד, או במקרה דנן, של האומה, קוגניטיבית, מוטורית ומנטאלית גם יחד. יש בה בתקופה זו את תמצית תענוג החיבור הבלתי אמצעי אל האם. מה שמקשר אותנו מידית לעניין הגלות. אכן, יש עונג מיוחד של התקשרות דווקא בתקופת הגלות. במקום שבו החיבור לא נעשה מתוך הכרה צלולה, אלא דווקא מתוך תחושת חיבור פנימית ואינסטינקטיבית. זאת התקשרות המשקפת את התמצית היותר עמוקה של הזהות היהודית ומהותה. וכן על זה הדרך, בתקופת הביניים של היניקה 'מאל שדי'. התינוק זוכה לעונג וקורת רוח שאינן לו עוד בנמצא כל חייו. כך הוא כמו מתקשר בקשר סימביוטי עם אמו, עובדה אשר תהיה לה השלכה והשפעה בקשר הבין אישי ביניהם לאורך כל ימיהם.

האבות הם המקור האינסטינקטיבי של ההווה הדתית. הם 'קיימו את כל התורה כולה' מתוך מקום של חיבור פנימי ובלתי אמצעי. וככאלה, הם גם אלו המהווים בעבורנו את הרצף וההקשר ההיסטורי. את תחושת השייכות אנחנו מקבלים הישר מהם. מ'שדיהם' אנו יונקים את תמצית הווייתנו וזהותנו כלאום. אך הם עדיין בבחינת ה'שדיים' הניתנים לתינוק ברגע הגחת ראשו חוצה. ברי הדבר שאין תכלית הראש לינוק מאותם שדיים, וכי אין מדובר אלא בתקופת ביניים שתכליתה להביא את הראש למקום היותר העצמאי היותר ראוי ומכוון לו. או אם תרצו, להכשיר את הראש אל ההכרה האולטימטיבית של: "אַתָּה הָרֵאָת לְדַעַת" וע"כ בדיוק אמון משה רבינו. הוא העומד ומכה על ראשי אלפי בני ישראל ואומר להם 'גדלו'. וצאו וראו, כמה פעמים העם היהודי לא הצליח לעמוד בתביעת הבגרות התובענית הזאת, ובאו בטרוניה למשה 'זכרנו את האבטיחים וכו'.

שיא כוחו של הפה – או אם נרצה, שיאו של מצב הגאולה, הוא באמצעות הביטוי הגבוה של פי האדם; פעולת הדיבור. הדיבור מחד מסמל במובהק את היותו של האדם עצמאי בתכלית ושליטתו כסובייקט במרחב. ומאידך היא גם זו המאפשרת לו להגיע לחיבור היותר עמוק ופנימי – בבחי' ישקני מנשיקות פיהו וכו'. משה רבינו, נושא בכוח פיו את ההלימה המלאה בין שתי תכונות הפה הללו. הוא דבריו הם הם גופי תורה ממש באשר עליו נאמר "וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ"⁸ ו"פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֵּר בּוֹ"⁹ אך בחי' זו של משה, נמצאת בכוח תורה שבעל פה שבאפשרותו של כל אדם מישראל להשיג. זהו המצב שבו האדם מדבר את דיבוריו של 'כביכול' שלו, אך למעשה הוא מתחבר ומתבטל להוראה האלוהית. כך דווקא מתוך פרדוקס זה שבין עצמאות שפתית, לתלות בוגרת ומזדקקת, מתכוננת ההלכה היהודית לדורותיה.

ואם בהגותו של האדה"ז עסקינן, חשוב להזכיר את עניין זה גם בהקשר לדמותו ופועלו העצום. הוא ראה את עצמו ואת הנהגתו הציבורית כתואמת למודל הנהגתו של המנהיג היהודי הראשון, משה רבינו. לא פחות. וזהו כאמור, מודל ההנהגה של התלות הבוגרת.

וכך הוא כותב באחת מאיגרותיו הנודעות לחסידיו:

"והנה מי לנו גדול ממשה רבינו ע"ה שאמר איכה אשא לבדי וגו'. והנה לא היה עליו צרכי ציבור הנוגעים אל הכלל ולא ליחידים, כי אם לדון ביניהם במשפטי התורה. כמשארז"ל, דדין היינו תורה והוא אחד מעמודי העולם. ועם כל זה ארז"ל, 'וכי תעלה על דעתך שמשנה רבינו ע"ה יושב ודן כל היום כולו – תורתו מה נעשית'. דהיינו, מלהתבודד בינו לבין עצמו בדברי תורה ששמע מפי הגבורה. אבל ליתן עיצות לכל יחיד שלא בדברי תורה ויראת שמים לא הייתה זאת מעולם"¹⁰

כך גם תבע האדה"ז מחסידיו בגרות ועצמאות חשיבתית ורוחנית. כאשר אף את תלותם בו והתייחסותם אליו (כולל מועדי ההגעה הפיזית אליו), מצא הוא לנכון לתחום לערוצי התקשרות מצומצמים וממוקדים מאוד. וזאת הייתה גם הסיבה שהניעה אותו להדפסת ספר התניא. להפוך את ההתקשרות שעד עתה באה לידי ביטוי 'בדיבור של חיבה שהיה מצוי בינינו'¹¹, הצטמצמה למשנה תיאוסופית סדורה ומתודולוגית (אך קצרה ומזוקקת בתכלית). ומאי אז עיקר התקשרות החסידים אליו התחייבה לבוא מתוך לימוד משנתו בספר זה. או במילים אחרות, האדה"ז ביקש לשדרג את הזיקה התלוית הנעוצה באברי המזון, לזיקה הקשורה ביסודה לאברי הנשימה והדעת.

8. שמות ד' יב'

9. במדבר יב' ח'

10. זאת איגרת משנת תקנ"ג (1803). ומסומנת כאיגרת לה' בקובץ האיגרות של האדה"ז.

11. לשונו בהקדמה לס' התניא

האדה"ז הוא לא המאור הגדול של אברי הנשימה, אלא הוא באותה המידה גם רבינו הגדול והמובהק של אברי התזונה. הוא זה שלימד אותנו שלא להפסיק להתגעגע ולכסוף, הוא זה שלימד אותנו לצעוק בקול גדול בכמיהה אל אותם 'שדיים' קמאיים העומדים בבסיס הווייתנו. הוא אשר חוזר ומצוות (ל' חיבור) אותנו לריש לכל רישין. כך ממילא הופכים אנו לשייכים ומצורפים, חקוקים ברצף נשגב של התקשרות וחיבור אל קורא הדורות מראש.

אותו האדה"ז שהנחיל לנו את ספר התניא ו'תורה אור' ו'ליקוטי תורה', שלימד אותנו איך לעשות את הראש שלנו לרלוונטי ובעל פשר, שנדע לפחות להבליח אותנו חוצה ולו לרגעים מספר, הוא גם זה שהנחיל לנו את ניגוני ה'ארבע בבות' ו'הקול דודי דופק'. וכמה ניגונים אלו רצופי געגוע וכיסופין לאל חי. האדה"ז לימד אותנו לחשוב ולנגן בו זמנית. לאחוז בד בכד, באברי הנשימה ואברי התזונה גם יחד. כך הוא ידע כי מחשבותינו תהיינה מחשבות של אנשים בוגרים ואחראים, אך לא כאלה שתנתק אותנו חלילה מנקודת מוצאנו הרגשית-ראשונית, אלא אדרבה, זאת תהיה חכמה שעליה נאמר: **וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא**¹².

12. איוב כח' יב'

על אלוהות פרטית ואלוהות כללית, ובשאלת הרוע ופשרו עלי אדמות

הקדמה

המאמר הבא של האדה"ז¹ שברצוני להתבונן בו ולנסות לבוא בסודו, עוסק באחת הסוגיות התיאולוגיות הנוקבות והנפיצות ביותר, זאת המוכרת כשאלת התיאודיצייה. היינו, מה פשרו של הרוע והסבל בעולם? איך אלוהים שכולו טוב ושפע, יכול להיות מקור למה שאנו חווים כאסונות וטרגדיות קשות מנשוא?

למעשה מי שהיה הראשון ששאל באופן ישיר את אלוהים את השאלה הנוקבת הזאת, היה לא אחר מאשר משה רבינו. בשלהי פרשת שמות, לאחר שמשה מקיים את שליחותו לפרעה, אך כתגובה לכך, לא רק שפרעה לא משלח את העם היהודי ממצרים, אלא מצבם נעשה אף גרוע שבעתיים, מתייצב הוא מול המקום ושואל באומץ: "לָמָּה הֲרַעַתָּה לְעַם הַזֶּה לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי?"²

אלוהים לא עונה ע"כ ישירות למשה. כך שהתשובה היחידה שניתן לראות בה כמענה על שאלה זו, נמצאת למעשה בכתוב הפותח של: "וַאֲרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמֵי ה' לֹא נִודְעָתִי לָהֶם"³. ועל פניו אין בכתוב כל מענה על השאלה התובענית ההיא של משה. מה עניין צורת הגילוי לאבות לעומת זו של ישראל, בהטעמת פשר השעבוד האיום, הכאב והסבל שעובר העם היהודי במשך למעלה ממאתיים שנה?

1. תורה אור, וארא, עמ' נו'

2. שמות ה' כב'

3. שמות ו' ג'. גם רש"י על אתר למד כך שזאת הייתה תשובתו של אלוהים למשה על שאלתו הנ"ל.

כך שבהקשר זה, המהלך שטווה האדה"ז במאמר דלהלן, הוא מרתק. כדרכו בקודש, הוא לוקח אותנו במהלכו הרעיוניים, עמוק אל ראשית טיבה של הבריאה והנהגת האלוהים בה. הוא משרטט את אופן הזיקה המתקיימת בין האדם אל האלוהים, וצורת ההשפעה האלוהית על האדם. הצורה האחת, היא זו הטבעית, הרווחת בבריאה ובין כל בני האדם. זו צורה הבאה במתכונת שהיא אינדיבידואלית בהגדרתה. למעשה כל צורת הבריאה מלכתחילה, באה באופן דיפרנציאלי של אבחנה פרטית בין כל היצורים עלי אדמות. אם נרצה, להשפעה האלוהית ישנו אופי סובייקטיבי (וממילא אף יחסי) מובנה.

אך תחילה אביא קטע נרחב מדבריו בהקשר הזה, ולאמח"כ אנסה לבוא בסוד דבריו, כדבר דבור על אופןנו:

"הנה אלהים לשון רבים. כמ"ש כי אלהים קדשים הוא. והוי' הוא אחד. והענין דהנה כתיב גדול ה' ומהלל מאד ולגדלתו אין חקר ואימתי גדול כשהוא בעיר אלקינו כו'. כי מהיות לגדלתו ית' אין חקר ולית מחשבה תפיסא ביה כלל לא שיך לומר עליו לשון גדולה כי אם בהתפשטות זיו והארה מבחינת מלכותו ית' וכדכתיב מלכותך מלכות כל עלמים.

והנה כתיב מה רבו מעשיך וכתיב מה גדלו מעשיך. מה רבו מעשיך קאי על עולמות התחתונים וכל הברואים שבעוה"ז המתחלקים למיניהם בכמה מיני התחלקות רבי רבבות מדרגות בדצ"ח שפמה מיני דומם וכמה מיני צומח כו'. וכל מין ומין יש לו טעם בפ"ע כמו תפוחים ואגוזים ושקדים. וכיצא בהם בצומח שכל א' יש לו טעם בפ"ע שאין הא' דומה לחברו. וכן בכל עשבים כל עשב יש לו טעם בפ"ע. והטעם הוא רוחני ממזל השופע עליו. שאין לה כל עשב מלמטה כו'. וכל זה הוא מפסלת עולמות עליונים וכמ"ש וכל קרבי את שם קדשו שיש בחי' קרביים עליונים שמבררים הפסלת להשפיע לעוה"ז הגשמי. וכמארוז"ל נטה שמאלו וברא ארץ. ונטה ימינו וברא שמים ונעי' מזה בזהר ח"ב ד"כ ע"א. ל"ז ע"א. פ"ה סע"ב. ח"א ד' למ"ד ע"א] שהארץ מקבלת מבחי' שמאל וע"ז נאמר מה רבו מעשיך. אך מה גדלו מעשיך קאי על העולמות עליונים מלאכים ונשמות שמתענגים על ה' ואין תענוג א' דומה לחברו. וכמארוז"ל עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות. שנאמר להנחיל אוהבי יש כו'. ולכאורה אינו מובן למה צריך כל צדיק כ"כ עולמות וכי לנכסים הוא צריך. אך הענין כי שכר מצוה מצוה היא המשכת ענג העליון להיות נהנים מזיו השכינה וכל מצוה ומצוה יש לה ענג בפ"ע גם אין מהות צדיק אחד דומה לחברו בעבודתו בהתפעלות אהו"ר. כי יש מתפעל כו' ויש מתפעל כו'. ולכן עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק כו'. כי כל א' הוא מדור בפ"ע בבחינת זיו והשגה פרטית מיחדת אשר משיג ונהנה ומתענג על ה' תענוג פרטי מיחד ונבדל מתענוג והשגת צדיק חברו כי כל חד לפום שעורא דילה. וזיו השכינה כולל רבי רבבות מדרגות ומיני

תַּעֲנוּג לְנִשְׁמוֹת עַד אֵין קֶץ וְתִכְלִית מִמֶּשׁ שֶׁהָרִי נִמְשָׁךְ מֵאוֹר א"ס ב"ה. וְהִנֵּה הַתְּחַלְקוֹת הַחַיּוֹת מֵאוֹר א"ס לְכָל הָעוֹלָמוֹת בְּרַבּוּי הַתְּחַלְקוֹת הַמְּדַרְגּוֹת בְּהַרְבֵּה מִיְּנֵי תַעֲנוּג לְכָל חַד וְחַד לְפָנֵם שְׁעוֹרָא דִּילָהּ הִיא הַנְּקָרָא בְּשֵׁם אֱלֹהִים לְשׁוֹן רַבִּים ע"ש רַבּוּי הַתְּחַלְקוֹת בְּהַתְּפַשְׁטוֹת הַחַיּוֹת מְלַמְעָלָה וְהִיא הַיָּדוּשָׁתוֹת גְּדֻלְתוֹ ית' בְּבַחֲוֵי גְלוּי שִׁיכִירוֹ וַיִּדְעוּ גְדֻלוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ שֶׁע"כ הֵם מֵתַעֲנֻגִים לְחַזוֹת בְּנוֹעֵם ה'. וְזֶהוּ וְאִימְתִי גְדוֹל כְּשֶׁהוּא בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ. עִיר נֶק' מֵה שְׁמֻקּוֹבֶץ מִכְּמָה בְּתִים. וּבְתִים הֵם צְרוּפֵי אוֹתִיּוֹת וּכְמ"ש בְּס"י שְׁתֵּי אַבְנִים בּוֹנוֹת שְׁנֵי בְּתִים. דְּהֵינּוּ בַחֲוֵי אוֹתִיּוֹת וְהִמְשָׁכוֹת הַתְּחַלְקוֹת הַחַיּוֹת בְּכְמָה בְּתִים וּמְדַרְגּוֹת כְּמוֹ הַשְּׁכָל שֶׁמֵתְחַלֵּק בְּאוֹתִיּוֹת הַמְּחַשְׁבָה עַד"מ. כֵּךְ הַתְּפַשְׁטוֹת גְּדֻלְתוֹ ית' מֵתְחַלֵּק בְּכְמָה בַחֲוֵי הַתְּחַלְקוֹת וּרַבּוּי הַתַּעֲנוּגִים בְּכָל עוֹלָמוֹת לְכָל חַד לְפָנֵם שְׁעוֹרָא דִּילָהּ וְאִז נֶק' אֱלֹהִים לְשׁוֹן רַבִּים ע"ש רַבּוּי הַתְּחַלְקוֹת בְּהַתְּפַשְׁטוֹת הַחַיּוֹת.

לפנינו תיאור איך תהליך שהוא קוסמולוגי מטיבו, אובייקטיבי וקבוע, נמצא למעשה בתהליך דדוקטיבי מתמיד ואינסופי של הפרטה, כזו ההולכת ונמשכת עד לפרטים האחרונים הקטנים ביותר. אין מוזכרים כאן רק בני האדם שהם פרטיים בטיבם, אלא אפילו הדומם והצומח. וכלשונו: 'התפוחים, האגוזים והשקדים, וכן בכל מיני עשבים כל עשב יש לו טעם בפ"ע'. והטעם הוא רוחני ממזל השופע עליו.. ובינו זאת, הטעם הוא רוחני ממזל השופע עליו מלמעלה! היינו, האופי הפרטי – פנימי ההוא, המאפיין את אותו העשב, הוא כמין בריאה נפרדת ופרטית המתייחדת ומהווה את אותה מציאות, שאין לה כלל אח ורע בכל בריאה אחרת.

ישנה כאן קריאה מהדהדת לסובלנות. להכרה קוסמולוגית בממד דווקא פלורליסטי של הבריאה. כל התייחסות קנאית אחרת, תחטא לאמת הזו שמוכמנת בטיבה הראשוני הבריאה.

ואם כך הוא בכל הנוגע לראייה אודות 'מה רבו מעשיך ה''. היינו, האופן שבו בריות רבות לאין מספר ותכלית, כמו זוכות לאופי אלוהי עצמאי משל עצמן, ולהתגלות שהיא ייחודית אך להן, כאשר הדברים נוגעים בבני האדם, או אפילו כלשונו: 'בין צדיק לצדיק', או אז המתכונת הפרטנית מקבלת ממד מובהק שבעתיים, עד אשר היא מתרוממת לכלל 'מה גדלו מעשיך'.

היינו, כך היא צורת הופעת 'הגדולה'. כאן כבר לא מדובר באופי הווייתי (אונתי) עצמאי שונה, אלא בחוויה דתית – סובייקטיבית ששונה בבסיסה, האחד מחברו. או בל' של האדה"ו: 'כי יש מתפעל וכו' ויש מתפעל וכו''. האדה"ז מזהה בהתפעלות ייחודית הסובייקטיבית, את עובדת זכייתו של כל צדיק וצדיק בש"י עולמות משל עצמו. היינו, מייצר לעצמו כמין ממד של בריאה פרטית-אינטימית המיוחסת אליו בלבד.

זאת היא דתיות פרטית נבדלת, המתכתבת עם עצמה ועם ותחושותיה הפנימיות בלבד.

גם מוטיב 'התענוג' חוזר ונשנה שם בדבריו. היינו, האופן הדיפרנציאלי שבו אנו זוכים לעונג וקתרזיס רוחני, ולא ראי זה כראי זה, הוא זה שעושה את ההתגלות האלוהית ואופן מימושה הפרטית ומסוימת בהגדרתה.

הביטוי המובהק ביותר לגישה זו, נמצאת לטעמו של האדה"ז, באופן שבו עצם שם 'אלוהים', הוא בל' רבים, ויש בו אפשרות להטיות שונות (אלוהי, אלוהיו, אלוהינו וכו'). כאשר ברי הדבר, שכולם אמת. ואכן כשאני אומר 'אלוהי', הזיהוי הוא פרטי ואישי ביסודו. זהו כאמת האלוהים שהוא לגמרי שלי, בדמותי ובצלמי המסוימים.

בהמשך דבריו במאמר זה, מוסיף האדה"ז ומטעים את פשר את טיבה של פרטיות דתית המתקיימת כמסגרת קניינית עצמאית בעבור האדם. הוא מדייק בל' הכתוב בקריאת שמע: 'לְאֱהָבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיכֶם'⁴. ולכאורה הניסוח המדויק אמור היה להיות: 'לאהוב את ה' אלוהיכם? ומבאר שם האדה"ז כי אותה האהבה המתעוררת בלב האדם לאל חי, אינה אהבה עצמית, אלא כביכול האדם משמש כמין כלי שאל תוכו כמו יצוקה האהבה העליונה. אותה רגש ששורשו נעוץ גבוה מעל הווית האדם הריאלית, ומייצג את הרשימו של האור-חוזר כתגובה לגילוי האלוהי. וכך הם הדברים גם ברגש היראה, או בשילובם כסינתזה זה בזה. האדם בעולמו הרגשי כמו מקבל את הארתן של אותן צורות התייחסות, מצמצם אותן בעולמו האישי, מעצב אותן בדמותו, ואף רותם להן את 'שני יצירי', היינו, משתמש במנעד כוחותיו הנפשיים⁵, ובכך מעניק להן את האופי הסובייקטיבי האופייני שלו. זאת דרכו של האדם כמו 'לנכס' את אותה האהבה, ולהציג מודל ייחודי אידיאליסטי (כזה שאין לו אח ורע), של גילוי אלוהי.

אותם רגשות עליונים מיוצגים על ידי שלושת האבות, אשר הן כלשונו של האדה"ז: 'הן הן בחינת המרכבה'. היינו, הם המודל הראשוני, אל אותן תגובות קמאיות אל ההארה האלוהית. כאשר כל מי שמצטרף אליהם, כמו יונק מדמותם הארכיטיפית את היחס המסוים שלו אל הגילוי האלוהי. באופן שבסופו של דבר אין רגש דתי כלשהו, שאינו בנמצא באותם מודלים ראשוניים שמציגים האבות. מה שהופך אותם להיות בבחי' 'אבות' בעצם, לכל מי שיבוא אחריהם. וזהו פשר מאמרים חכמים 'אין קורין אבות אלא לשלושה'. היינו, שהם אבות הטיפוס האולטימטיביים, ומהם משתלשלים צירופים שונים לאין מספר, הבאים לידי ביטוי כ"א במקומו ובאופיו הוא. וזאת הסיבה מדוע לאבות לא התגלה שם הוויה אלא אף שם 'אלוהים', באשר כפי שביארנו, שם אלוהים הוא כזה ההולך ומתפרט לאינסוף תתי ותתי גילויים אלוהיים שונים לאין קץ.

ואם לא די בכך, האדה"ז חוזר ומעצים שבעתיים את אלמנט הפרטיות בהתגלות האלוהית והמבנה הקוסמולוגי של הבריאה, והוא מכניס למשוואה את העניין הקונסטרוקטיבי.

4. דברים יא' יג'

5. גם אלו הנתפסים כ'צר הרע'. בבחי' 'אתכפייא'. בהקשר זה האדה"ז מאריך רבות בספר התניא.

6. ברכות טז' ב'

היינו, האופן שבו למעשה בלתי ניתן לייצר מציאות דתית שלמה ומכוונת, במנותק מאותה הפנמה פלורליסטית. העולם הדתי בראייתו של האדה"ז הוא כמין 'עיר קטנה' הבנויה משכונות, רחובות, בתים, חצרות ודירות. היינו, אוסף של יחידות בעלות אופי עצמאי משל עצמן, ההולכות ומתקבצות, נושקות ומתחברות, והופכות להיות 'עיר'. מרחב ציבורי משותף, שהוא סך כל היחידות הפרטיות והנבדלות המתקיימות בתוכו.

וכאן הוא בוחר להשתמש בל' הידועה של ספר יצירה: 'שתי אבנים בונות שני בתים'⁷. היינו, כאשר שתי אותיות מתחברות, לא רק שהן לא הפקיעו את הממד הנפרד והייחודי שלהן, אלא שכעת ישנן שתי צורות הבעה שונות. לדוג' החיבור בין האותיות אל"ף לבי"ת, מוליד שתי מילים עצמאיות שונות 'אב' ו'בא'. דבר שלא היה קודם. כך שלמעשה להבדיל מהחשיבה הרווחת, ולפיה החיבור תכליתו לאחד ולמעט את השוני, הראייה בהקשר הזה היא הפכית, החיבור דווקא מאפשר יותר יצירתיות, כך שמשתי אותיות דוממות וחסרות פשר, קיבלנו שתי מילים שלכל אחת פשר לכשעצמה, וכן על זה הדרך בהתפצלות מתמשכת, ככל שנוסיף אותיות, תגדלנה האופציות לבניית מילים נוספות, שייצרו משפטים וכו'. כך שבפועל, אנחנו למדים שהמתכונת הקונסטרוקטיבית של הבריאה, נגזרת דווקא מתהליך הפיצול וההתרחבות, ולא להיפך. על מנת שהעיר תוכל להמשיך ולהתרחב, יש ליצור עוד ועוד טריטוריות עצמאיות, נבדלות והרמטיות, אשר מחד תתקיימנה כ"א אוטונומית כשלעצמה. אך מאידך, תהינה ותצורנה בצירופן את מתכונת העיר ההוליסטית הרחבה.

אך זאת ייאמר, כי מתכונת הגילוי האלוהי הפלורליסטי הזה, תקפה לכול באי עולם במידה שווה, ואפילו כמתבאר, לכל פרט ופרט מהטבע הסובב, לפי טעמו וטיבו המסוים שלו. ובאשר כל גילוי מסוים שכזה, זוכה לטריטוריה אלוהית עצמאית משל עצמו, הרי כי אין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא הנימה. כך שאין כל סיבה לתרבות אחת לחוש כנחותה לעומת התרבות האחרת, ולכולם מקום יש תחת השמיים של הגילוי האלוהי הזה. זאת הסיבה שבגינה אין בעצם לעם היהודי יתרון מהותי על פני כל אומה אחרת ביחס לאופן קבלת ההארה של גילוי שם 'אלוהים', כך שאין סיבה שאומות העולם יחושו קנאה, וממילא גם לא שנאה, כלפי העם היהודי בהקשר הזה.

ובכל זאת, ייחודיות ונבדלות יש לו לעם היהודי על פני התרבותיות האחרות, כאשר סודה של ייחודיות זו נעוץ בכתוב הנ"ל הראשון הפותח את פר' וארא. לאחר שאלוהים מבהיר למשה כי עד עתה לא נתגלה אבל האבות ואל בני האדם בכלל, בשם הוויה, הוא מבשר לו כי מעתה ואילך, הוי אומר במצב הנוכחי של הגלות – רגע לפני הגאולה המתעתדת ובאה, הגילוי יהיה בסוד שם הוויה. וכל' הכתוב: 'לְכֵן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֵתָם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזִרְעֵ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים'.

הבשורה על גילוי שם הוויה, היא העומדת בבסיס כל חווית העם היהודי במצבו הנוכחי

7. ס' יצירה ד' יב'

בגלות שעבוד מצרים, ומשם אלי הגאולה המובטחת בערו, עד לנקודת השיא, הלא הוא מעמד הר סיני. שם בתחתית ההר מתוודע העם היהודי באופן היותר בלתי אמצעי, אל גילוי שם הוויה במלוא עוצם משמעותו, וכפי שמשה רבינו מעיד באוזני העם היהודי על טיב גילוייו של מעמד זה: **'אַתָּה הָרֵאָתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ'**⁸.

גילוי זה נושא בחובו אופי שהוא ספונטני לחלוטין. הוא אינו תלוי בעבודת האדם ואופיו (וכלשונו, של האדה"ז: 'שאינו בא לידי גילוי בנפש מחמת אתערותא דלתתא'). העם היהודי זוכה לו כאשר הוא נבחר (שרירותית) להיות זה שאמור לקבל את ההארה הבלתי אמצעית ההיא ('אתערותא דלמעלה למטה'). זאת למעשה הארה שמציבה את העם היהודי כישות קולקטיבית אחת, שלמה והומוגנית, אשר זוכה להארת פנים מיוחדת שאין לה אח ורע. עפ"י תפיסה זו, גם כאשר מקיים היהודי מצווה מסוימת, כמו למשל הנחת תפילין, הוא זוכה לגעת בזיקה הבלתי אמצעית המתקיימת בינו לבין האל, ובהתכללות בתוך השורש האלוהי של אותה מצווה. או בלשונו של האדה"ז: **'רַק מִפְּנֵי כַּח אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו, דִּיֶּקָא, הַקַּב"ה מְנַיֵּחַ תְּפִלִּין'**.

הוי אומר, בהקשר זה, הנחת התפילין של האיש הישראלי, אינה רק עבודה רוחנית המתבצעת בעולמו הדתי הפנימי שלו, ובהתאם לכך הוא זוכה בהארה האלוהית הנגזרת ממעשהו הדתי, אלא יש בה גם יסוד של חיבור בלתי אמצעי אל מציאות שהיא הרבה מעל ומעבר לו, אל אותה הנחת תפילין קמאית שכביכול מיוחסת אל האלוהים עצמו. זאת פעולה שכולה עניינה ציות ומשמעת אל צו האל. ומבחינה זו, עניינה של המצווה הוא כפי שרווח להטעים בחסידות, מל' 'צוותא חדא'. היינו, איחוד בלתי אמצעי עם שורש ההשראה האלוהית עלי אדמות. או אם נרצה, אל 'שם הוויה עצמו' (לשונו של האדה"ז). ובהמשך להאמור, זאת גם הסיבה, מדוע דווקא מעמד הר סיני הוא זה אשר גרם לאומות העולם לחוש קנאה, וממילא שנאה, לעם היהודי. כי זהו בדיוק הגילוי שהוא ייחודי לחלוטין להם⁹.

וכאן מגיע האדה"ז להטעים את סוד וטעם הגלות. בראייה הזו, על מנת שגילוי זה יוכל לבוא לידי בפועל במילואו, יש צורך להטרימו ביצירת וואקום, מציאות תהרהר בחללה את היעדרו של הגילוי השלם ההוא. או ביתר דיוק, התצורה שבה בא לידי ביטוי גילוייו של שם הוויה, הוא באופן של היעדר גילוי מתחילה, וגילוי לסוף. ובל' של האדה"ז:

'כִּי שְׂרָשׁוּ לְמַעְלָה הוּא בְּחִינַת מְטִי וְלֹא מְטִי, וְהַחִיּוֹת רְצוּא וְשׁוּב. וְכִדֵּי שִׁיחֵי בְּחִינַת מְטִי, צְרִיכָה לְהִיּוֹת תְּחִלָּה בְּחִינַת לֹא מְטִי. וְכִפִּי עֶרְךָ ה' שׁוּב' בְּגִלּוּי, כֶּךָ יְהִי הוּא בְּחִינַת הָרְצוּא שְׁבַתְחָלָה'.

זאת משוואה בינארית של גילוי, שרק באופן המסוים הזה יכולה היא לבוא לידי ביטוי.

8. דברים ד' לה'

9. וכמאמר חכמים, ששמו של ההר הוא סיני, באשר שם ירדה השנאה לאומה היהודית (שבת פט' ע"א)

הדוגמא הנוספת שנותן האדה"ז למתכונת זו, היא דווקא הגלות האחרונה, הידועה כ'גלות אדום'. העובדה שגלות זו הנה ללא ספק הארוכה והקשה מבין כל הגלויות (והיא למעשה במובנים מסוימים, הולכת ונמשכת עד עצם היום הזה), יש בה דווקא יסוד אופטימי מובנה, באשר היא מעידה על עוצם פלא הגאולה העתידית שתבוא מיד לאחריה. כי כגודל ההיעדר, כך ממילא עוצם הגילוי, שאף יעלה שבעתים על הגאולה הראשונה, ה"ה גאולת מצרים.

ברם, כי מעבר להצגה בפנינו של מודל הגאולה ואופן גילוי של שם הוויה, האדה"ז לא כאמת מטעים בגוף דבריו את פשר העניין. היינו, מדוע באמת זה נעשה באופן שכזה? או אם נרצה, איך וכיצד זה מיישב את השאלה הנוקבת הראשיתת היא של משה: 'לָמָּה הִרְעַתָּה לְעַם הַזֶּה?' מדוע באמת יש צורך במסה כה בלתי נתפסת של צער וכאב, ייסורים תופת של שעבוד, ולו אך בכדי לזכות בגילוי האלוהי הבלתי אמצעי הזה?

נראה לומר, כי העובדה שכמתבאר ישנו לגילוי זה אופי גנרי, משותף ושוויוני בהחלט, יש צורך לייצר איפוס שיעמיד את כל בני האומה הישראלית, בשורת גורל אחת, ובמיצוב רוחני התקף לכולם במידה שווה. אחד מהתסמינים הטרגיים של הרדייה הכפייתית בבני האדם, הוא האופן שבו מצב המצוקה מכהה לחלוטין את היסוד האינדיבידואלי – הפרטי של בני האדם, ובוודאי שהוא מחרב עד היסוד את אותה אפשרות ליצירת עולם אוטונומי של דת ורוח, כפי ששרטטנו לעיל. במקום הזה, כולם נושקים במידה שווה אל המוות, אל האימה הרובצת ממעל. גדול כקטון, חכם כטיפש, עשיר כעני. כל המעמדות בטלות ונדמות כחסרות פשר.

וכך מתאר הסופר היהודי-איטלקי הנודע פרימו לוי¹⁰ את האופן שבו חווה את שיווניות אכזרית וטרגית זו, אי שם בשאל האימה של מחנה הריכוז 'אשוויץ':

'אם גדרות תיל סוגרות על אלפי בני-אדם בני כל הגילים, בני לאומים שונים, דוברי שפות שונות, בעלי תרבות שונה ומנהגים שונים; אם כופים עליהם תנאי קיום קבועים, שווים לכל נפש, כופים עליהם גם משטר קפדני, ואין מספקים להם את צורכי החיים הבסיסיים, הרי שכך יוצרים תנאי מעבדה קפדניים ביותר שאפשר להסיק מהם איזו התנהגות טבעית ואיזו נרכשת אצל האדם-החיה הנאבק נואשות על חייו'.

וכך הוא מוסיף לתאר, את אותם 'מוזלמנים' שהיו מהם ל"ע כה רבים במחנה ההשמדה:

'המוזלמנים הם-הם יורדי דומה. והם-הם תמצית צידוק קיומו של המחנה. המון שזורם ומתחדש ללא הרף. לא אלו בני-אדם. שווים איש לרעהו, דומים זה לזה כשתי טיפות מים. צועדים בלאות, בשקט. הניצוץ האלוקי שבנפשם כבה, והם כבר נבוכים כך שלמעשה אינם סובלים באמת. בעצם אין לראות

10. 1919-1987 נחשב כאחד מגדולי היוצרים באיטליה. ספרו 'הזהו האדם' תורגם לעשרות שפות ונחשב לאחד המשפיעים בהטבעת חותם הזיכרון ההיסטורי של השואה ולקחייה.

אותם כבני־אדם חיים. יש המהססים לכנות את מותם מוות, משום שאין הם רואים מפניו, בגלל תשישותם אינם יכולים להבין מהו המוות'.

לפנינו תיאור מצמרר, מבהיל ממש, של האופן שבו מכונת הכפייה וההשמדה, יצרה למעשה מציאות שיוונית – הומוגנית, שכמעט כמו הכחידה מאותם אסירים אומללים, את צלם האלוהים האינדיבידואלי הייחודי להם. ושמא כאן נעוץ הסוד, העובדה שבאופן טרגי ופרדוקסלי כאחד, דווקא בזכות מצב נוראי זה של שעבוד וגלות, 'זוכה' העם היהודי להתוודע ליסוד היותר משותף ובסיסי, זה שכמו מקנה לו את ייחודיות הגילוי היא. ודווקא אחדות הגורל הטרגי, היא זו שסוללת את הדרך אל הגילוי הפרטיקולרי הכה מיוחד של מעמד הר סיני¹¹.

וראה עוד, כי בערבו של יום, בראיה רטרוספקטיבית – היסטורית, כל אותן תקופות אימות של גלות ומצוקה, אותן חווה העם היהודי פעם אחר פעם, היוו פלאי פלאות לא פחות מאשר פלאיותן של תקופות הגילוי והשפע. וכלשונו הידועה של רבי יעקב עמדן¹² "מי שמעיין בייחוד ענייננו ומעמדנו בעולם, אנחנו האומה הגולה, שה פזורה, אחרי כל מה שעבר עלינו מהצרות והתמורות אלפים מהשנים... כל האומות הקדומות אבד זכרם... ואנו הדבקים בה' חיים היום, חי נפשי כי בהתבונני בנפלאות אלה, גדלו אצלי יותר מכל ניסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל. וכל מה שארך הגלות יותר, נתאמת הנס יותר, ונודע מעשה תקפו וגבורתו"...

ואם כך כתב החסיד יעב"ץ לפני למעלה ממאתיים שנה, מה נעני אנן אבתרי, לאחר שמאז עבר העם היהודי עוד תלאות וייסורים רבים ושתה את כוס התרעלה עד תום, כפי שלא חווה זאת נוראות מעודו.. ואין זאת אלא כי דווקא לאור העובדה שמתכונת הגילוי של שם הוויה מייצרת את אותה אחדות ושותפות גורל מוחלטת, ומיניה וביה מייצרת את הפלא הקולקטיבי, שהוא כאמור נס להתנוסס שאינו נופל מפלא הגילוי ונעימותו.

אותה הומוגניות לאומית הנוצרת בחוויית הגלות, מתגלית במובהק אף בחוויית הגאולה. זכיות החמדה הרוחניים להם זוכה העם היהודי בגאולת מצרים, נושאים בחובם אופי הומוגני שכמו תקף לכולם במידה שווה (בניגוד לאופיו של גילוי שם אלוהים. כמתבאר). הדוגמא הבולטת לכך, היא מאמר חכמים הידוע¹³, אודות אופייה של החוויה הרוחנית אותו חווה העם היהודי על הים בקריעת ים סוף: 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי'. וברי הלא הדבר, שאותה שפחה על הים כשלעצמה, לא הייתה במעמד רוחני שכלל קרוב למעמדו הרוחני יוצא הדופן של הנביא יחזקאל. אלא כי, אופי השגתו הרוחנית

11. או עפ"י ניסוחו של הרב יוסף דוב סלובייצק במאמרו 'קול דודי דופק': 'ברית הגורל' (הבאה לידי ביטוי דווקא בעת המצוקה והגלות), היא הסוללת את הדרך אלי 'ברית הייעוד' (ששיאה במעמד הברית של סיני).

12. בהקדמה לסידורו 'בית יעקב'

13. מכילתא דשירה ג, ד"ה זה אלי

– נבואית של יחזקאל, הוא כולו על טהרת הגילוי הפרטי – אינטימי, בסוד גילוי שם אלוהים, לעומת הגילוי בחוויית השיא של גאולת מצרים, שהיה גילוי מובהק של שם הוויה, וכפי שקורא העם היהודי בשירת הים: 'ה' יִמְלֶךְ לְעֵלָם וָעַד'.

זיהוי תיאולוגי זה מתחולל כחלק בלתי נפרד מחוויית הגאולה שנתפסה בעד העם היהודי כגוש קולקטיבי אחד גדול, כך שממילא הייתה אותה שפחה כחלק בלתי נפרד מאותה חווית גאולה פנטסטית, ולא פחות מכך מעוצם החוויה הרוחנית ואפילו הנבואית, של נס הגאולה בקריעת ים סוף. ובאופן דומה ומובהק לא פחות, כך גם ושמה ביתר שאת, בחוויה הגדולה של מעמד הר סיני, שבו עניין הלכידות ההומוגני היה מובנה בגוף המעמד. וכפי שדרשו חכמים על הכתוב 'וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר – כאיש אחד בלב אחד'¹⁴ היינו, המהות של חווית הגילוי החד פעמי בסיני, מתקיימת באופן אינהרנטי בלבה של האומה היהודית, שאותו הוא חווה כחטיבה לאומית מגובשת ושוויונית אחת.

זאת א"כ הייתה תשובתו של מקום למשה, העובדה כי 'וּשְׁמִי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם', מחייבת, עם כל הצער והכאב הנוראי הכרוכים בדבר, לייצר את אותו 'איפוס' של הנהגה, ולגלות בעד העם היהודי את הנהגתו הייחודית, הייעודית אך לו. כאשר ה'רצוא והשוב', הגילוי הפנטסטי כרוך ומשולב עמוק בחוויית ההיעדר, השבר והטרגדיה. והנם כתרי רעי דלא מתפרשין אהרדי, ע"כ המשתמע מכך.

כך למעשה שורטטו בעדנו שתי התפיסות המובנות בטיב הגילוי האלוהי, כפי שהן באות לידי ביטוי בעבור העם היהודי. זה המשותף והמוחלט, המגולם בגילוי שם הוויה. אך לא פחות מכך, התפיסה הפלורליסטית, האינדיבידואלית והפרטית, המגולמת בשם אלוהים. וכך יש להתייחס כאשר באים אנו לאמץ נכונה את הגילוי האלוהי המשחר לפתחנו בחוויה היהודית, בלימוד התורה ובקיום מצוותיה.

ולסיום, האדה"ז חותם את מאמרו זה המרתק, בפרשנות נגזרת על הכתוב בקריאת שמע: 'וּלְעֵבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם'. את העבודה שהיא בבחי' 'בכל לבבכם', הוא מייחס אל אותה עבודה במתכונת הראשונה האמורה, באופן שבו הגילוי מתיישב על לב האדם ומקבל את צביונו הסובייקטיבי. איש איש ולבבו המסוים שלו. ואילו את מתכונת העבודה שהיא בבחי' 'בכל נפשכם', הוא כבר מייחס למתכונת זו השנייה, הקשורה ליכולת האדם להתמסר כולו אל ממד הגילוי הגבוה. כאן הוא נתבע כמו לצאת לחלוטין מגבולות עצמו (ועצמיותו), ולהיות קודש אל הגילוי האלוהי העליון¹⁵.

אך יתירה מכך, ברי מתוך דברי האדה"ז כי העובדה שסדרו הכרונולוגי של הגילוי האלוהי בקרב האומה הישראלית, התכונן באופן מסוים שכזה, בדייקא. היינו, שתחילה בא הגילוי

14. שמות יט' יב'. דרשה זו מובאת ברש"י שם על אתר.

15. רעיון זה מתקשר לעניין הרווח במשנתו של האדה"ז אודות כך שתכונת מסירות הנפש, יש בה יסוד יהודי פרטיקולרי, והיא כמו נוכחת באופן גנרי בקרב אחד מבני האומה הישראלית.

אל האבות, באופן של הגילוי הפרטני האמור, כמטרים אל הגילוי האצור בגלות וגאולת מצרים, ומשם אלי מעמד הר סיני וכו'. סדר זה אינו מקרי כלל ועיקר. ואדרבה, כך אמורה להיות צורת עבודתו המכוונת של האדם. בתחילה עליו לעצב ולכונן את הגילוי בעצמו פנימה, באופיו המסוים האינדיבידואלי שלו. ורק לאחר מכן, להגיע לאפשרות ההסתופפות תחת כנפי השכינה, באופן הגילוי הגנרי המוחלט, כמתבאר כאן בארוכה. או אם נרצה, תחילה לאמץ ולאמת את אותה התמסרות האמורה בהוראת העבודה של 'בכל לבבכם', ורק לאחר מכן את הוראת העבודה המתמסרת של 'בכל נפשכם'. כאשר רק באמצעות הכלה של שתי תפיסות גילוי אלו אהדדי, תוכל עבודתו של האדם להיות מכוונת וקולעת אל שערה של האמת.

לגישה זו ישנה בעיניי משמעות פדגוגית עצומה ומרחיקת לכת. היא מעניקה משמעות חדשה לגישה החינוכית הרווחת בלשונו של ס' משל¹⁶ 'חֲנֹךְ לְנֶעֶר עַל פִּי דָרְפוֹ'. עפ"י הדוקטרינה המוצגת במאמר שלפנינו, אין כאן אך עצה גרידא על מנת להבטיח את סיומו של הכתוב שם: 'גַּם פִּי יִזְקֵן לֹא יִסּוּר מִמֶּנָּה'. אלא הגדרה מהותית פנימית של עצם סדר העבודה והחינוך. תחילה אכן החינוך אמור להטמיע בלב הנער את הגילוי האלוהי באופן של 'על פי דרפו'. ורק כאשר כך הדברים מתיישבים על לבו ומתעצבים בדמותו, ניתן להכשירו לכלל הגילוי האלוהי המשותף והגנרי, זה שיש בו אלמנט של תובענות חריפה יותר להתבלטות וקבלת עול וכו' (בבחי 'נעשה ונשמע' במעמד הר סיני). ועפ"י הדברים המתבארים של האדה"ז, אותה ההבטחה הנגזרת אודות כך כי 'גם כי יזקין וכו'". היא בדייקא באשר תחילה הדברים נתקנו וקיבלו את הממד האישי המסוים של אותו הנער, וכמו נרכשו על ידו. זאת הצורה היחידה להבטיח את החינוך לאהבת האל ויראתו, באופן שיקנה שביטה של קבע בלב הנער ובנפשו פנימה, לאורך ימים ושנים.

אפילוג

ובימים שבהם רווחת בקרב צעירים רבים התהייה, ותנועת החיפוש והבירור מוצאת חלק ונחלה בנפשם הסוערת פנימה. עד אשר במקרים רבים הם מוצאים לנכון להניח מאחורי גבם, את עולמם הדתי עד כדי זניחה מוחלטת של מורשת אבות, וניתוק מכל זיקה אל שורשיהם היהודיים. נדרשת חשיבה מחודשת על הפרדיגמה החינוכית הרווחת.

נשאלת השאלה, האם באמת אין מקום לחשוב על יצירת מודלים חינוכיים חדשים, אשר יעניקו יותר אפשרות ומרחב אל אותה תפיסה דתית של 'בכל לבבכם', עוד קודם שנבוא לכלל התובענות המוכמנת בזו הבאה לאחריה, של 'בכל נפשכם'. דהיינו, עוד קודם שאנו מציעים בפני הצעיר או הצעירה, את מודל האלוהות הדוגמטי, הטוטאלי, התובעני ואף הקנאי (זה המתגלה לפנינו במעמד הברית של סיני), להציע בפניהם את אותו 'אלוהים' שעשוי להתגלות בלבבם שלהם פנימה. זה שהם יכולים לצקת בו את דמותם וצלמם. להפכו להיות האלוהים היותר מסוים ופרטי משלהם. להעצים בתוכם את מנעד תכונותיהם הייחודיות,

16. כב' ו'

הרגשיות והאינטלקטואליות כאחד, ובהתאם לכך לְהִבְנֹת בתוכם ומתוכם את האלוהות המסוימת שלהם (לטפח את אותה 'התפעלות' ייחודית המקננת בלב כ"א מבני האדם באופן המסוים לו). כך יהיה זה אותו אלוהים שהוא לגמרי שלהם, שאין בלתו בשום צורה ואח ורע. זה כאמור, אותו האלוהים שעליו קורא החכם בס' משלי¹⁷: 'גַם כִּי יִזְקֵין לֹא יִסוּר מִמֶּנָּה'.

רק כאשר מגלים בתוך אותם צעירים את הגילוי שהוא בכחי' שם 'אלוהים', ניתן להנחיל להם את הגילוי האולטימטיבי השלם, הבא לידי ביטוי בשם 'הווייה'. וכך או כך, לעולם לשקוד על הכלה דואלית אהדדי של שני גילויים אלו.

אפשר ואף צריך להאריך עוד בהערה פדגוגית זו, ולא הייתי אלא כמראה מקום לגישה שעשויה בעיניי לשמש כפתח של תקווה, לחיבור ותיקון מחדש. ולהבטחה מרבית להגשמת נבואתו של הנביא מלאכי¹⁸: 'וְהָשִׁיב לֵב אֲבוֹת עַל בְּנֵים וְלֵב בְּנֵים עַל אֲבוֹתָם'.

17. כב' ר'

18. מלאכי ג' כד'

על מיצרי הגרון־זעקה־ויצירת שפה – כרוניקה של גלות וגאולה

סיכום רעיוני של מאמר 'לכן אמור לבני ישראל' – תורה אור עמ' נז'ס'

הקדמה

אם במאמרים קודמים מצאתי לנכון להציע בפני הקורא קטעים נבחרים מתוך דבריו של האדה"ז, וכך לדון ולהתעמק בדבריו, במאמר זה ביכרתי את מלאכת הסיכום והקריאה הרעיונית שאני מסיק מתוך דבריו. זאת בראש ובראשונה בשל אורכו והסתעפותו הרבה, אך גם באשר הקריאה המוצעת להלן רצופה בפרשנות ועיבוד בדבריו, בתקווה שדבריי כאן קולעים נכונה לעומק כוונתו במאמר זה.

על עניינו המטפורי של הגרון

את גולת הכותרת של מאמר זה ניתן להכתיר באופן המטפורי שבו רואה האדה"ז את עניינה של גלות ושעבוד מצרים בפרט ועניינה של הגלות בכלל, כ"מיצרי הגרון".

הגרון הוא זה האמון על מלאכת המיצוע והתיווך בין הראש אל הלב. אין דרך בעולם להעביר דבר מן הראש אל החלק היותר תחתון של הגוף, מבלי שהוא ידרש לעבור בתעלת הגרון.

שני מאפיינים בולטים לגרון בגוף האדם. האחד, בהקשר הפונקציונאלי, ככזה שמשמש כצינור דו כיווני. תפקידו של הגרון הוא להעביר את דברי המאכל והשתייה פנימה, אך

במקביל לאפשר את פעולת הנשימה באופן סדיר (הוצה ופנימה) ובנוסף לאלו, משמש הגרון כמוצא הקול. היינו, אפשרות ההבעה של האדם נעוץ למעשה שם, במיתרי הקול שבגרון. לצד שימושים פונקציונליים אלו, ניחן הגרון בתחושת הטעם.

הצורך להמיר את האידיאה מספירת השכל שבראש, לספירת המידות המיוחסת ללב, מחייב את המעבר בתעלת הגרון. הסיבה נעוצה בכך, כי על מנת שנוכל באמת להשיג את טיבה של האידיאה בליבנו, נדרשת תחושת הזדקקות והצטרפות. בהקשר זה, תחושת המחנק במעבר הצר של הגרון, מבטאת את הרצון לפרוץ ולהשתחרר מן המצר אל המרחב. להביא את מה שהתחייב והובן בשכל, אלי חדרי הלב המבין והנפש החפצה.

על אברהם אבינו כסמל של הרמוניה

אם ישנו מישהו שראוי לייחס לו את בשורת הגאולה, עוד הרבה קודם התממשותה, הרי שזהו אברהם אבינו. הוא זה שזוכה להתוודע בכרית בין הבתרים, לסיפור הגלות ולאחריה הגאולה, ולקבל ע"כ הבטחה מפי האל. וכפי שאנו קוראים בארוכה בהגדה של פסח, באופן מימושה של הבטחה פרטיקולרית זו. בראייתו של האדה"ז זה מעיד על דמותו המסוימת של אברהם, ככזו שנושאת בחובה את בשורת הגאולה של זרעו, העם היהודי.

למעשה ניתן לזהות שלושה מאפיינים בולטים באישיותו וסיפור חייו של אברהם: האחד הוא, בהיותו מבושר האמונה המונותאיסטית הגדול. מי שנחשב כראש וראשון להכרה באחדות האל ושלילה גורפת של האלילות הפוליתאיסטית. מאפיין נוסף, הוא בהיותו אדם שופע חסד, מקריץ משפעו הטוב לכל הסובב אותו, מכניס אורחים, דואג לנזרכים וכו'. והמאפיין האחרון, קשור לסיפור חייו, באופן שבו הוא עסק בכמעט למן עמדו על דעתו, בניסיון לזכות בזרע של קיימא. עיסוק מאוד אינטנסיבי ומפותל, שנגזר עליו לאור הנסיבות, עד אשר זרעו (המיוחד, בלידת יצחק) הגיע לו ולשרה אשתו, באופן שהוא מאוד לא טבעי ובלתי טריוויאלי בהחלט.

והעניין הוא, כי הכרתו של אברהם כשלעצמה, נעוצה בעולמו התבוני – קוגניטיבי, אך על מנת שהכרה זו תהפוך להיות חלק נוכח ואימנטי באישיותו, או אם נרצה, בהיעשותו מאדם עם הכרה תבונית-יאולוגית מסוימת, לסובייקט מאמין (או במילים אחרות, הפיכתה של ההכרה לאמונה), יש צורך בדבר מה מעבר להכרה כשלעצמה. מה גם, כי באם האדם לא ייהפך להיות מייצג חי וממשי של אמונתו, בכל נימי הווייתו, הרי שאותה ידיעה כשלעצמה, לא תהיה מסוגלת לחולל מטמורפוזה מוסרית אמיתית בבריאה. היינו, להפוך את אותה ידיעה לקרדום שבאמצעותה ניתן להשלים ולאחד את הבריאה עם שורשה העליון, בשלימות הוליסטית – אלוהית אחת. והלא זאת התכלית ואין בילתה.

כאן נכנס יסוד החסד וההשפעה כגורם מכריע. החסד עניינו חיבור ונתינה, כך שהוא נעוץ בעומקו ברגש האהבה¹. כך שהכרתו האידיאית הנזכרת של אברהם, לחלוטין לא נשארת

1. וכל' הכתובים: 'ואהבת עולם אהבתך, על כן משכתך חסד' (ירמיהו לא' ב') או במק"א; 'זכרתי לך

ברובד הקוגניטיבי – תיאורטי המופשט, אלא נמשכת מטה לכלל אישיותו. היא פועלת עליו ומייצרת בו מוטיבציה עמוקה לפעולה. רצון לחבר ולאחד, לקרב ולהעניק. כך דרכו לראות את הכול באור הוליסטי ומצרף.

העולם הפגאני-מיתולוגי בראיתו של אברהם, הוא עולם של פירוד המשקף אך את האגואיזם הצר של האדם (זה שעושה לעצמו אלוהים כשיקוף של עולמו הצר שלו, הכוחות והרגשות הפועלים בו ועליו, הופכים לאלים) לעומת זאת המונותאיסטי, בהכרח עניינו חיבור וצירוף, של כלל ההוויה גם יחד. שלמות שהיא הרבה יותר גדולה ורחבה מסך מרכיביה. כך שאומנם האדם הוא זה האמון על אחי קרעיה של הבריאה לכלל חטיבה אחת², אך בפועל ובערבו של יום, אינו אלא פיסה אחת קטנה בתוך השלם ההוליסטי – אלוהי הגדול³

האדה"ז חוזר ומדגיש, כמה אברהם אבינו היה יוצא דופן בהחלט בהקשר הזה. באופן היה ביכולתו לייצר את אותה הלימה בין ממד הדעת לממד הלב. כביכול להתעלות מעל אותה מצוקת מחנק דיס-הרמונית של מצרי הגרון. אברהם היה למעשה מן אב-טיפוס של המודל הנכון שאליו עלינו לשאוף. אם נרצה, הוא היה זה שכביכול מימש בחייו ובמסעו, את התנועה האולטימטיבית מגלות לגאולה. וככזה, אין פלא שהוא אף זוכה להתוודע בנבואה לתנועת התהליך כולו, מריש ועד גמירא.

דא עקא, כי אברהם עודנו זקוק לזרע, להמשכיות. וזאת על מנת לממש את בשורתו זו עמוק בתוככי התרבות האנושית לדורותיה. כך שרצונו של אברהם בזרע שימשיך את דרכו, הנו חלק בלתי נפרד (ובלתי נמנע) משאיפתו להטבעת חותם אמתי בעולם, בהיסטוריה, בדמותה של אומה שתייצג נכונה את אותה הכרה נוכחת עלי אדמות⁴

על האומה היהודית כממשיכת האבות

כאשר באים אנו לדבר על האפשרות לייצר אומה שאכן תייצג בנוכחותה את ההרמוניה

חסד נעוריך – אהבת כלולותיך' (ירמיהו ב' ב').

2. וכל' חכמים במדרש: "רבי ברכיה פתח: "אחות לנו קטנה", זה אברהם שאיחה את כל באי העולם. בר קפרא אומר: כזה שהוא מאחה את הקרע. "קטנה", שער שהוא קטן היה מסגל מצות ומעשים טובים וכו'." (ילקוט שמעוני, בראשית יב' א').

3. האדה"ז מזכיר שם במאמר את דברי חכמים (פסחים נו' א') בהם אנו מוצאים, כי "אנשי יריחו היו כו' רכים את שמע'. היינו, שלא היו מפסיקים כלל בין ה'אחד' שבכתוב הראשון של 'שמע ישראל', ל'ואהבת את ה' אלוהיך' וכו'. כי מימוש של הבשורה התבוננית – אמונית בדבר אחרות האל הנצחית, מחייבת לאלתר התממשקות מכוונת עם רגש האהבה והרצון לדבקות באלוהות והצטרפות בה. ולאור הדברים האמורים, יש בזה בנותן טעם עד מאוד.

4. ובהמשך לאמור בהערה קודמת: בגוף דבריו שם, מזכיר האדה"ז בהקשר להאמור אודות אנשי יריחו ואופן כריכתם את 'שמע', כי למעשה אין הכריכה מסתיימת כאן. באשר בשלהי הפרשה השלישית של קריאת שמע 'ויאמר', אנו מכריזים 'ה' אלוהים אמת', אך מיד לאלתר מוסיפים ומצרפים את המילה הבאה בראשית התפילה שלאחר קריאת שמע, 'ויציב'. ומבאר שם האדה"ז כי 'יציב' הוא למעשה תרגום הלעז

ההיא שהתגלמה אצל האבות (ובייחוד אצל אברהם), אנו נתקלים בעצם בקושי מובנה. כי האבות באשר היותם אבות, מייצגים את נקודת ראשית בדייקא, היינו את ממד ההשגה השכלית המופשטת (הראש). זאת לעומת דור 'הבנים' המייצגים את 'המידות' (היינו הממד המנטאלי/לבבי). הסיבה לכך נובעת ממגמתם השונה ואפילו ההפכית של הראש והלב. הלב שואף חוצה לנוע ספונטנית אחר רגשות ותחושות המבעבעות בו, ואילו הראש מגמתו היא רציונלית, מחושבת ומבוקרת⁵.

אך כיוון שאנו מודעים לכך שאי אפשר לזה בלא זה, וכי על מנת לממש רעיונות בעולם המעשי, אין מנוס משימוש בכלים רגשים ואף חושניים במובהק, אך מאידך מתחייבת ההכרה האידיאית הטהורה, אשר אך היא זו היכולה באמת להכתיב את הנכון והראוי לעומת המגונה והרחוי. כך שאין מנוס מיצירת סיתזה הרמונית בין שני הממדים הללו, כזו אשר תאפשר למעשה לחברם כהוגן, בין השכל העליון ללב המוחשי. ובכך להכשיר את ה'אבות' להתממש להוליד את תוצאת ה'בנים', הרצויה והמיוחלת. אלא שכעת נותרה רק שאלה קטנה, האם ואיך באמת הרמוניה שכזו היא מן האפשר?

המצוקה הגרונית כנקודת המוצא לגאולה והרמוניה

וכאן מגיע האדה"ז, עם רעיון נועז ופרדוקסלי מאין כמותו; לפי רעיון זה, הפתרון ביצירת

למילה 'אמת' האמורה קודם. ואנו מצרפים את מילה זו, כאשר התכלית הייעודית בסופו של דבר, הוא קיום ממשי בעולם הריאלי. או אם נרצה, בעולם הלועזי, זה המייצג יותר מכל את התפיסה הארצית – טבעית של הבריאה. כך שעל ה'אמת' להיתפס אף כ'ציב'. בבחי' 'כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה, לקרוא בשם ה' ולעברו שכם אחד'.

5. יש בכך אם נרצה, דיסוננס פדגוגי קלאסי. העובדה שבמובן מה, דור ההורים כבר פחות מחוברים להוויה הממשית, העדכנית יותר, מאפשר להם דווקא לייצג בצורה טובה יותר את התבונה הטהורה והאידיאל הרצוי (שכל), את מי שאמורים להיות תמרור של הכוונה לדורות הבאים אחריהם, להורות את הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו. אך לעומתם לדור הילדים, חיים משל עצמם. הוי אומר, דווקא עובדת חיבורם אל המציאות היותר ממשית ועדכנית, ולא פחות מכך אל עולמם הרגשי התוסס שמגיע לשיאו דווקא בימי הנעורים, מקשה להם להיות קשובים לקול התבוני הצלול הקורא בעדם מלמעלה ומכה על קדקודם.

6. חשוב להוסיף בהקשר הזה, כי האדה"ז דואג שם במאמר לציין, כי אמנם העם היהודי ניחן ברגש פנימי דק של רצון לדבוק באלוהות ולצרף בה הכול, אך מאידך מדובר ברגש מעומעם וראשוני שבאמת לא יתעורר מעצמו (להבדיל מאברהם עצמו, שבעדו רגש זה פעל באופן טבעי וספונטאני). ויש צורך קריטי לגורם חיצוני שכמו יעורר ויפעיל את רגש פנימי זה וילהיטו לשלהבת של דבקות, העולה ומת-פרצת מאליה.

ה'התעוררות' הנדרשת לרגש הפנימי הדק ההוא, הוא קולה של הגאולה. אותה קריאה של 'אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ'. אותה אהבה מסותרת פנימית, עצורה ומכוסה, נכספת למשהו שיעורר אותה, שיגרום לה לצאת ולדרוש אחר דודה האהוב. התעוררות זו מתרחשת אך בזכות אותו 'קול דודי דופק'. הדפיקה על הדלת באישון הליל, שכמו מעורר משנתה את מי שקוראת על עצמה 'אני ישנה ולכי ער' (בבחי' אותו רגש פנימי האמור, שכביכול ממשיך לפעם). וזהו למעשה סודו של כל ספר שיר השירים. האופן שבו כמו מעוררים הדוד האהוב והאהבתו, את רגש האהבה המסותרת האצורה עמוק בלבוותיהם

אותה הרמוניה, יכול להתאפשר אך ורק על ידי תחושת מצוקה דו צדדית. הוי אומר, כאמצעות דווקא נקודת שבר של ניתוק שתתקיים בין שני הממדים האמורים, אשר כביכול תגרום לשני הצדדים גם יחד, הראש מחד והלב מאידך, לחוש באופן העמוק והטרגי ביותר, את משמעותו של המצב הדיס הרמוני העלול להתקיים בין שניהם.

כך, רק כאשר כביכול יגיע אותו מצב של נתק לנקודת קיצון חריפה, או אז נוכל להגיע לכלל השקה הרמונית מחודשת, וממילא ליישום ראוי של הרעיונות והתכלית הראשונית שאותה אנו רוצים לממש ולהנחיל.

כאן בדיוק בקשר הזה, נכנסת 'מצרים' לתמונה, כמקום תרבותי/רתי/רוחני המייצג במובהק את 'מיצרי הגרון'. אותו גרון שאמור בעצם להיות זה שמייצר את ההרמוניה האמורה. אך מצרים באופייה הפגאני היא כמין גרון חסום. יש במצריות 'מיצר' מובנה, שלא מאפשר לחלק העליון של הראש להתממשק עם החלק התחתון של הלב, ולהיפך. במצב שכזה, המצוקה הקיומית היא חריפה מאין כמותה, היעדר האפשרות לנשום באופן סדיר, לצד חוסר האפשרות לממש משהו כלשהו מלמעלה למטה, להעניק לו משמעות וטעם, כול אלו הופכים את הנתק שבגרון לטרגדיה של ממש.

חציצה זו מתעצמת שבעתיים, בגינה של העבדות במצרים. מצב העבדות מסמל למעשה את כניסת דור ה'אבות' למקום שכולו תקיעות ומלכוד חמור. 'עבד אין לו חיים'⁷ כבר קבעו חכמים. הוי אומר, העבד הוא אדם שזהותו נטולה כל התייחסות למי ולמה שלפניו, כולו משוקע בהווה של השעבוד ובמחויבותו הבלתי מותנית למימוש רצון ושלטון אדונו. מן הראוי להעיר ולקשר את הדברים הללו, לאופן שבו ס' הזוהר רואה במצוקת הדיבור של משה רבינו ('כבר פה וכבר לשון') והקושי שלו כמנהיג האומה, לבוא ולדבר בפני פרעה, כמצוקה לשונית המשקפת אינדוקטיבית את טיבה של גלות מצרים ככלל. זאת בכך שגלות זו בהגדרתה היא: 'גלות הדיבור'. היינו המצוקה הגרונית שלא מאפשרת את ההבעה הלשונית.⁸

פנימה, וגורמים זה לזו, לחזור ולחזור, לכסוף ולחשוך, ולהתאחד שוב בצוותא חדא. כי אכן, במצב הגלות קורי השינה כמו עוטים ולוכדים את שניהם במקומות רחוקים ומנותקים זו מזו, אך האפשרות לקרוא ולהדהר איש באוזני רעותו, היא הביטוי לתהליך הגאולה וההתקרבות המחודשת.

7. קירושין ס'ט' א'

8. וכפי המפורש בדברי ס' 'הזוהר' לפר' וארא (עמ' כה' ב'): "תא חזי, כתיב הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים, מאי ואני ערל שפתים, והא בקדמיתא כתיב לא איש דברים אנכי וגו', כי כבד פה וכבד לשון אנכי, וקודשא בריך הוא הא אותיב ליה מי שם פה לאדם וגו', והוא אמר ואנכי אהיה עם פיך, סלקא דעתך דלא הוה כן, והשתא אמר ואני ערל שפתים, אי הכי אן הוא מלה דאבטח ליה קודשא בריך הוא בקדמיתא. אלא רזא איהו, משה קלא, ודבור דאיהו מלה דיליה הוה בגלותא, והוה איהו אטיס לפרשא מלין, ובגין דא אמר ואיך ישמעני פרעה, בעוד דמלה דילי איהי בגלותא דיליה, דהא לית לי מלה, הא אנא קלא מלה גרע דאיהי בגלותא, ועל דא שתף קודשא בריך הוא לאהרן בהדיה..." ברי הדבר שהאדה"ז מכון במאמר זה לדברי הזוהר הללו.

כל זה לוקח אותנו לנקודה האמורה, ולפיה באופן פרדוקסלי, דווקא במקום שבו אנו מוצאים את גודל ועומק המצוקה, שם מוכמנת נקודת הראשית של הגאולה. כמה שזה חדשני, פתאום מצרים ואופיייה הפגאני, הופכים בקריאה הזו, להיות דווקא נקודת המוצא האפשרית היחידה לגאולה. הוי אומר, אין באמת גאולה בלי גלות, אבל לא סתם גלות, אלא כזו שלוקחת אותנו עד לנקודת הקצה ממש. מה שנקרא בל' חכמים: "כלו כל הקיצין (תרתי משמע)

האדה"ז רואה באותה נקודת שפל טרגית, כרגע שבו מתממשת למעשה תכליתה של הגלות כולה. או בהקשר דינן, תכלית הכניסה לתעלה הצרה והדחוקה של מיצרי הגרון. כי מה שקורה ברגע המשבר ההוא, שהעם היהודי פשוט זועק את מצוקתו חוצה, וכמאמר הכתוב: **'וַיְהִי בַיָּמִים הַרְבִּים הָהֵם וַיָּמַת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה**¹⁰. זהו למעשה הרגע שבו העם היהודי כביכול מצליח לפרוץ חוצה ולו בדרך ראשוני, את מחסום הגרון שבו הוא לכוד.

התגובה המידית לתחושת לחץ מעיקה זו, היא צעקה. יש משהו בצעקה שהוא כולו ספונטני, ביטוי אותנטי של רצון להיחלצות, להשתחרר מעול המחנק ולהגיע למרחב של יכולת התממשות גמישה וחופשית. דבר שממילא סולל את הדרך אל נקודת היעד הסופית, של השחרור והגאולה בספירת הלב ויכולת הכלתה.

זאת ועוד, האדה"ז מלמדנו כי ההידחקות והצמצום במצרי הגרון, מייצרים אפקט של התפרצות כגייזר בחלל חדרי הלב. כך הופכת המידה להיות ממושטת ונוכחת באופן חי ופועם עוד יותר בממד התחושתי והקיומי של הלב.

וכמה מופלא לקרוא לאור האמור, את הכתוב שמופיע מיד לאחר התיאור על זעקת ושעוות האומה אל האלוהים¹¹, אותה זעקה שכמו קרעה ופרצה באחת את מיצרי הגרון שחסמו את הזיקה אל ממד הראש שממעל לה:

"וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וַיֵּדַע אֱלֹהִים"

העובדה שאלוהים שומע את נאקתם, באה לידי ביטוי באופן שבו לראשונה כביכול התעוררה בו ההיזכרות בכרית הקדומה, אותה הוא כרת עם אברהם, יצחק ויעקב. כך אלוהים כביכול מסוגל לראות ולהכיר עם היהודי, ויודע אותם כראויים לגאולה. כאשר מיד לאלתר תבוא פרשת התגלות אלוהים בסנה למשה ותחילת בשורת הגאולה והתפתחותה הדינמית.

9. סנהדרין צז' ב'

10. שמות ב' כג'

11. שם ב' כד' – כה'

אתם מבינים? מצב הגלות הוא בעצם אותה תחושת מחנק בלי נסבלת. תחושה של תקיעות, של היעדר כיוון, משמעות ויעד. תחושה שאנו חיים במציאות נעדרת הרמוניה. מציאות שהשכל לא יכול לפגוש את הלב ולהיפך. הכול אקראי ונעדר שיח של אמת, שום דבר לא באמת מצטרף לשום דבר. אנחנו לא מסוגלים לייצר רציפות כלשהי בין תופעות, לראות סיבה ותכלית במשהו כלשהו. אבל דווקא ברגע המצוקה היותר קשה, שם נמצאת גם ההזדמנות לפריצה חוצה.

ברגע ההוא שאנו מבינים שכלו כול הקיצין, שאין מנוס מהרמוניה, שאין לנו באמת אפשרות להיות בלי קצת אויר חוצה, בלי איזושהי התקשרות עם משהו שהוא מעבר ומחוצה לנו. שם אנו זועקים חוצה, ופתאום זה משתחרר, אנו חשים בקתרזיס של גאולה, שפתאום הדברים חוזרים להאיר ולהתחבר בחיינו. זה אולי נשמע אוטופי, אבל ממש לא בלתי אפשרי. לו רק נדע להיות קצת יותר כנים עם עצמנו, עם קצת פחות ציניות וסקפטיות, כזו שאופפת אותנו כחלק מגזירת הגלות הדיס הרמונית ומחניקה הזו.

מהצעקה הגולמית אל השפה התבונית

באותו מאמר, ממשיך ללמד אותנו האדה"ז, כי אותה זעקה מתפרצת, זאת שבעקבותיה התעוררה זכירת האבות, אינה אלא כמובן אך התחנה הראשונה בלבד. משם עוד ארוכה היא הדרך עד ליציאה בפועל ממצרים, מאותם מיצרי גרון מחרידים. אך אפילו גם היציאה היא, רחוקה מלהיות התחנה האחרונה, אדרבה, היא בסך הכול אבן דרך ראשונית במסע ארוך ורצוף תחתים, בדרך העולה לארץ ישראל.

זוהי הארץ שבראייתו היא המרחב של השפה. האפשרות ליצירת שפה עצמאית, אישית ופרטיקולרית. או אם תרצו, התורה שבעל פה. לא בכדי התורה שבכתב (חמישה חומשי תורה), מתרחשת כולה דווקא במדבר, שזהו מרחב אילם וקפוא. האדם חש במדבר אבוד וחסר כיוון, כך שהוא מנוע מליצור לעצמו שפה וראיית תרבות משל עצמו. במצב שכזה אנו כמו מקבלים על עצמנו את השפה הטרנסצנדנטלית – היינו, התורה שבכתב¹² ורק כאשר אנו זוכים להגיע לארץ נחלת אבות, אנו מיישמים את עצמנו, מגשימים את עצמאותנו במרחב.

אם נרצה, אנו מייצרים שפה ההופכת להיות ביטוי ריאלי מובהק למציאותנו הפרטית, המיוחדת שלנו. זהו המימוש הגבוה של החירות, ביצירת השפה, הראש והלב כמו מתאחדים זה בזה באחדות מלאה. השפה נושאת בחובה יסוד אפיסטמולוגי/נורמטיבי מובהק. אך בו זמנית, היא גם מבטאת את הלך הרוח החופשית של מי ומה שאנחנו. את הלב הפועם של חיינו הדינמיים, של התרבות המתפתחת, והוויטאליות המבעבעת בעולמנו החברתי¹³.

12. ושם מכאן מגיע הביטוי בנבואת ישעיהו (מ' ג'): 'קול קורא במדבר'. היינו הקול האלוהי שמהדהד באופן של התגלות, ולא באופן של שפה אנושית – דיאלקטית.

13. האדה"ז רואה בהגדרתה של ארץ ישראל כארץ הציבי, כמייצגת את יכולתה להכיל שפה שאינה קבועה, אלא כדיאלקטיקה מתפתחת.

אם נרצה, השפה היא גרסת הסובלימציה הבוגרת והמודעת של אותה 'זעקה' גולמית-ראשונית של חירות. זאת זעקה שפרצה חוצה את המצר שהיה תפוס שם בין הראש לגרון. לעומתה, בשפה כבר ישנו אלמנט של שיח, מחשבה וביקורת. היא מייצגת תנועה מתונה ומחושבת של נשימה, רצוא ושוב בין הפנים לחוץ, בין הראש והלב¹⁴.

כך שהיכולת שלנו 'לספר', הוי אומר להפוך את התרחשות הגאולה, לשפה, לרצף של קודים סמנטיים/ערכיים, היא זו שבעצם מקנה לנו את האפשרות למתוח את הגאולה, להמציאה עד ימינו אנו. להפוך אותה לנוכחת ומפעמת בהווייתנו העכשווית. אז אם במצרים ההיא, זעקנו חוצה, עכשיו הגיע הזמן לדבר, ליצור שפה, או במילה אחת: **לְסַפֵּר!** כך אנו מעגנים את הגאולה בחיינו, ולא פחות מכך, כמורשת הממשיכה והולכת גם לדורות שיבואו לאחרינו.

אין פלא א"כ, שדווקא סיפור יציאת מצרים, דיבור בכלים הלשוניים שלנו, בשפתנו המקומית, היא זו שמבטאת יותר מכול את חגיגת החירות מאותם 'מיצרי גרון'. ויפה דרשו דורשי רשומות בשמו של החג הזה, **כפה־סח**. אותו הפה שהיה לכוד במצרי גרון, הפך עתה לרוח חיה של הבעה לשונית שהולכת ונמתחת מדור לדור, עד ימינו אנו.

אפילוג – לימי קורונה

בימים אלו מציין העולם כשנתיים לפרוץ מגפת הקורונה שהייתה בעבור כולנו אחת החוויות הקשות שחוה העולם בעשרות השנים האחרונות. שנה איומה של מחנק וקוצר נשימה, פיזית ומטפורית כאחד. זאת הייתה שנה שבה כמעט ולא יכולנו לתקשר בין הראש ללב. תהינו ותעינו (וכמה אף טעינו), מה נכון או לא נכון לעשות, מה חשוב יותר ומה פחות, מה עלינו לעשות או לא לעשות, וכיו"ב דילמות וספקות לאין מספר. אלו היו שנתיים, שבהם חוינו רגעים, שבהם כבר באמת שלא ידענו האם ישנו עתיד כשלהו לאחרינו, ואף אם כן, מה צופן לנו אותו עתיד. פתאום הכול היטשטש והתערבל, השתבש והתדרדר לו. אך לשמחתנו זכינו בשכיית חמדה של פתרון החיסונים, אלו שפתאום אפשרו לנו באחת, פשוט לחזור ולנשום קצת יותר נורמלי. פתאום הדברים (ואנחנו) חזרו להתחבר, ההרמוניה חזרה להיראות לאיטה בחיינו. הדברים כבר לא כל כך כאוטיים כפי שהם היו אף לפני חודשים ספורים. פתאום יש בחיינו ממד של חסד, של אור ותקווה.

אך זאת עלינו לזכור, כי דווקא בשחרור קתרטי שכזה, טמונה הזדמנות פז לגאולה עמוקה ופנימית בהרבה, לו אך נדע להפוך את המצוקה הזו לשפה, לספר נכונה את הסיפור השעבוד והגאולה הזה. להמיר את חווית המצוקה לסיפור ומורשת, עם משמעויות מוסריות ונורמטיביות ארוכות טווח. אך לא פחות מכך, להעריך ביתר שאת שבעתיים, את תנועת החירות הזו, את הפריבילגיה שיש לנו לנשום באופן חופשי ורציף, לחיות את חיינו

14. ניתן להמשיל זאת לתינוק שפורץ בכבי מר ביציאתו ממעי אמו, כביטוי לעצמאותו, בה הוא הזדכה ברגע היציאה. אך מאידך הביטוי המלא של עצמאותו ובגרותו האישית, יבוא רק כאשר ישכיל לרכוש את כישרון השפה במלואה מורכבותה, ויוכל להביע עצמו באופן אוטונומי/קוהרנטי.

בהרמוניה חברתית, כלכלית ותרבותית.

ושרק לא נדע עוד מיצרי גרון, תחושות מחנק וקשיי נשימה. שבאמת נזכה שתחזור
ההרמוניה לשכון בטח בחלל עולמנו. וכמה שאנחנו זקוקים לכך, וכמה שהתגעגענו!

• על מיצרי הגרון זעקה ויצירת שפה - כרוניקה של גלות וגאולה •



חֶסֶל סְדוּר פֶּסַח כְּהַלְכָתוֹ
כָּכָל מִשְׁפָּטוֹ וְחֻקָּתוֹ
כִּאֲשֶׁר זָכִינוּ לְסִדֵּר אוֹתוֹ
כִּן נִזְכָּה לַעֲשׂוֹתוֹ

לְשָׁנָה הַבָּאָה



זָה שׁוֹכֵן מְעוֹנָה
קוֹמֵם קֹהֵל עֵדֶת מִי מָנָה
בְּקָרוֹב נִהְלֵל נִטְעֵי כֶּנֶה
פְּדוּיִם לְצִיּוֹן בְּרָנָה

בְּיַרְוֵשָׁלַיִם!

