

קין, הבל ושת: על אלימות ומוסר מלחמה

בשורות הבאות רוצה אני ללכת בעקבות תלמידי הרמב"ם שלימדו אותנו שבניו של אדם - קין, הבל ושת - מייצגים השקפות חיים שונות. שמותם אכן, סמליים. על משמעות השם 'קין' אנו קוראים בפרשה (בראשית ד, א): "וַתֹּאמֶר [חַוָּה] קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'". אולם, בשם זה מהדהדת אסוציאציה נוספת. על אחד מגיבורי הפלשתים שהוכו על ידי דוד ואבישי נאמר: "וּמִשְׁקַל קִינוֹ שֶׁלֹּשׁ מֵאוֹת מִשְׁקַל נְחֹשֶׁת..." (שמואל ב כא טו-טז). ה'קין' הוא לפי רד"ק, "עץ החנית", לפי אחרים דווקא הלהב. על כל פנים חנית יש כאן. משמעות השם 'הבל' ברורה מאליה: "אֲמַרְתִּי אֲנִי פֶלְפִּי... אֲנִסְכָּה בְשִׁמְחָה וְרָאָה בְטוֹב - וְהָיָה גַם הוּא הֶבֶל" (קהלת ב, א). הדמות השלישית היא שת, עליו צריך להיות מושתת עולם חדש.

כשם שסופו מעיד עליו, קין מייצג את החנית ואת האלימות. הבל - את האדם הרוצה לשבת בשלווה תחת גפנו ותחת תאנתו. קין שנא את הבל וארב לו. למה? המדרש מעלה תסריטים שונים: רומנטיים, כלכליים, דתיים. אולי אפילו צדק קין בכעסו. התורה עצמה אינה מסבירה את הסיבה. ואולי יש בכך רמז, שבעקבות הרצח, הסיבות חדלות להיות רלבנטיות. רצח הוא רצח. אפשר שנרמז במקרא משהו שונה. קנאה וכעס קיננו בלבו של קין. על שום מה? "וַיֵּשֶׁעַ ה' אֶל הֶבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ. וְאֶל קִין וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה" (בראשית ד, ד-ה). הקב"ה ברך את הבל, ובעקבות כך הוא חטא "חטאים נוראים": עסקיו הצליחו, ובמשך הדורות הוא בנה ציביליזציות ותרבויות ליברליות, מתקדמות, שבעות: אתונה לפני הכיבוש, בגדאד לפני פלישת המונגולים, גרמניה של ויימר. רגיל היה הבל לכתוב על חולצותיו: "עשה אהבה ולא מלחמה". ברם אוזניו של קין אטומות היו. ותרבות הבל חלשה הייתה בהתמודדות עם תרבות קין: "וַיְהִי בְהֵיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקֶּם קִין אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ" (בראשית ד, ח).

* * *

הרמב"ם לימד אותנו ששת היה שונה. רק עליו נאמר: "וַיֹּלֶד בְּדָמוֹתָיו פְּצִלְמוֹ" (בראשית ה, ג), רק הוא זכה בצלם א-להים, שאיננו מתנה מלידה, אלא תכלית שהאדם חייב להשיג בעמלו המוסרי והדתי. צלם א-להים פירושו לחפש את המשמעות שמעבר להבל, להיות קשוב לרעב הזולת. אך האם יכול שת לחיות במחיצתו של קין? כיצד עליו להתגונן מרוצח הבל? חלק מצאצאי שת חושבים שכאשר אדם מרים חרב נגד קין, הוא עצמו הופך לקין. ב'גטו' של יהושע סובול, הצגה שהוצגה במקומות שונים בעולם ואף בגרמניה עצמה, אומר קיטל, הקצין הנאצי, לוויסקופ, מנהל המפעל בגטו: "המזיגה הכואבת, אבל המפרה כל כך בין הנפש הגרמנית לנשמה היהודית עוד תחולל גדולות". ואכן, הגדולות התחוללו! בעקבות הידיעות על

פלוגות הלילה שקמו בהשראתו של אורד וינגייט, מלמד אותנו ד"ר פול הנאצי, ש"היהודים הציונים בארץ-ישראל... התוקפנות... אינה זרה להם... האם זה יצר-המוות, שסוף-סוף הצלחנו להעלות מתוך נפשנו לתוך הנפש היהודית?". וכך אומר גם קרוק הבונדיסט, מנהל-הספרייה בגטו, לראש-הגטו, גנס, "הפטריט והנאציזם ליסט היהודי האמיתי":

קרוק: חבל שד"ר פול איננו כאן. הם הצליחו יותר מכפי שהם מתארים לעצמם.

גנס: מה? ! מה הדיבורים האלה?

קרוק: לאומנות מעוררת לאומנות.

גנס: מה אתה מנסה לרמוז בזה: שאני מושפע מהגרמנים? !

קרוק: תבין איך שתוצה.

לא קשה להבין. נאמר כאן, שאם אתה מתגונן בחרבך מקין, גם אתה קין, או אם לדייק: יודא-נאצי. כל אדם תם וישר יתקומם וודאי נגד טעון זה. נניח שאני מצווה לוותר על חיי למען מוסריות מושלמת ואידיאלית זאת. האמנם מותר לי לוותר על חיי האחר? האמנם מותר לעמוד על דם רעי, משפחתי, חברי, עמי?

אכן, הדילמות קשות. אנו יכולים לתאר לעצמנו את ההיסוסים של אנשי בגדאד בפני סכנת המונגולים "הברבריים" ב-1258, ושוב ב-1400. אני מנסה לתאר לי זאת לאור תגובות האירופאים, בניו הרוחניים של הבל, כאשר ארצות שמעבר לתעלה ולים, מנסים להתמודד עם הברברים השולטים בבגדאד היום. היסוסיו של שַׁת קשים עוד יותר, בהיותו מודע לכך שפעולותיו נעשות בזירה של קרקס טלביזיוני, במגרש לא ביתי, במדיום עליו שולטים בניו של הבל. ואגב, גם לקין יש מצלמות טלביזיה מוצלחות. יובל "אָבִי כָּל תַּפֶּשׁ כְּנֹר וְעוֹגֵב", מורו של ווגנר, היה מצאצאי קין (בראשית ד, כא). וכמוהו הייתה גם לְנִי רִפְנִשְׁטָאָל, הבמאית המוכשרת של הנאצים. ובינתיים, בן אחר, מבני בניו של קין, "תוֹבֵל קִין לֵטֵשׁ כָּל חֶרֶשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזָל" (בראשית ד, כב) עוסק בנשק אטומי, כימי ובקטריולוגי.

אמנם כן, בתוך כל סיפור מלחמה יש תת סיפור לא אסתטי. סיסרא הבורח מעורר רחמנות. קל וחומר אם סיסרא אשר בחרושת הגויים, המבטאת בחלון חדרה את כאב האמהות: "בְּעֵד הַחֲלוֹן נִשְׁקָפָה וַתִּיבֵּב אִם סִסְרָא... מְדוּעַ בָּשָׁשׁ רָכְבוּ לְבוֹא מְדוּעַ אֶחָדוּ פְּעָמִי מִרְפָּבוֹתַי" (שופטים ה, כח). תמונה מרגשת, אידיאלית לצילום טלביזיוני. כל אב ואם יזדהו עם כאב זה. ממוסקבה ועד הוטיקן יישמעו אנחות האמפתיה. כמה צמאת דם היא דבורה הנביאה, הדוחפת למלחמה. קנאותה משכיחה ממנה את הסולידריות הנשית! אך בשירת דבורה יש שני פסוקים נוספים. "חֲכָמוֹת שְׂרוּתֶיהָ תַּעֲנִינָהּ", שרותיה, שגם בעליהן במלחמה, מנסות להשקיט אותה, "אֵף הִיא תִּשָּׁיב אֶמְרֶיהָ לָהּ" ומנסה לנחם את עצמה. הם וודאי מאחרים, כי הם עוסקים בחלוקת השלל: "הֲלֹא יִמָּצְאוּ יַחְלְקוּ שָׁלָל רַחֵם רַחֲמָתִים לְרֹאשׁ גְּבֹר". סיסרא ושריו מאחרים כי לא גמרו לחלק את הנשים שנפלו שלל... כך מתנחמת האם הדוויה בחלון ביתה.

אינני בטוח איך ייראה הדבר בעיני הצופים בטלביזיות העולם, אך למדנו: "וְחָרַב אֵין בְּיַד
דָּוִד. וַיִּרְץ דָּוִד וַיַּעֲמֵד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּקַּח אֶת חַרְבּוֹ וַיִּשְׁלֹפָהּ מִתַּעֲרָה וַיִּמָּתְתְּהוּ (שמואל א, יז נ-נא).
אם אמנם מסרבים הם להירצח כהבל, חייבים הם לשלוף את חרבו של הפלשתי. למה קין רוצח?
הסיבה בעצם לא חשובה. רצח הוא רצח. אך פעמים רבות שומעים אנו שרצח הוא רצח הוא
רצח, כלומר כאשר שֵׁת משתמש בחרבו של קין גם הוא רוצח. הוא וודאי, לא הומניטרי דיו, לא
רגיש לקדושת חיי אדם. אמנם כן, אדם הראשון, וודאי הקב"ה, עצובים על בנם קין. ולמרות
זאת, אנו בני שת העצובים, משוכנעים שדמו של הקורבן אדום יותר מדמו של הרוצח. רצח הוא
רצח, וודאי. רצח הוא רצח הוא רצח? לא ולא.

שלום רוזנברג

פרשת נח

מגדל בבל וגאולת השפה

בפרשתנו, קוראים אנו על מאורעות השייכות לעידן אחר בתולדות האנושות. ואף על פי כן, כפי שלימדה אותנו החסידות, פרקים אלה, למרות הריחוק לכאורה, מתארים אותנו, את בעיותינו הקיומיות, בעיות האנושות ובעיות עם ישראל, כאן ועכשיו.

אחד הפרקים האלה הוא סיפור דור הפלגה, חטא מגדל בבל. לכאורה מלמדת אותנו התורה כאן שהלאומיות היא עונש. לפני הניסיון לבנות את המגדל הייתה הארץ "שפה אחת ודבָרִים אֶחָדִים" (בראשית יא א). אחרי החטא, "בָּלַל ה' שִׁפְתֵי כָל הָאָרֶץ, וּמִשָּׁם הִפְיָצָם ה' עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ". בעקבות הניסיון לבנות את המגדל נולדים הפילוג ואי-ההבנה בין בני האדם: "אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׁפְתֵי רֵעֵהוּ".

אכן, למדנו בספר בראשית על שני עונשים שהוטלו על האנושות; העבודה: "בְּיָצַעַת אֶפְיָךְ תֹּאכַל לֶחֶם" (בראשית ג, יט) - בעקבות הגרוש מגן העדן, והלאומיות - בעקבות חטא מגדל בבל. הפלא ופלא! האמנם העבודה - הקדושה לשמאל, והלאומיות - הקדושה לימין, הן, גם יחד, קללות?! ההסבר למוזרות זאת ניתן על ידי חכם יהודי בן המאה הי"ט, ר' שמשון רפאל הירש. אנסה לפשט את דבריו: שלא כעונשים שבשר ודם מטיל, עונשיו של הקב"ה הם עונשים מחנכים, בקללתו יש גם ברכה. העבודה והלאומיות מוטלות עלינו כעונש, אך בעצם, הם באים לחנך ולעצב את האנושות.

יש אכן בעבודה ובלאומיות, צד קללה. העבודה יכולה להפוך לעבודות וניצול, והלאומיות - לאגואיזם קולקטיבי, קולוניאליזם, שאיפות שליטה, התפשטות ונקם עקובים מדם. אך, בעונשו של הקב"ה יש גם ברכה. כל עוד לא הגענו לעידן הגאולה, העבודה והלאומיות, הן הכרחיות לקיומה ולהתפתחותה של הציביליזציה. העבודה בונה את האדם, והיא גם תרפיה פסיכולוגית. אחד מהמושגים הקלאסיים שבתורת הקבלה היא שלילת ה"נהמא דכיסופא", דהיינו לחם החסד, המבייש את אוכליו מפני שהושג כמתנת חנם, כמענק סעד, ולא כשכר לעבודה. מכאן הערך הדתי של המושג "עבודת ה'". העבודה נותנת כבוד לאדם, עבודת ה', אך גם העבודה אליה נכספים אחינו המובטלים.

הלאומיות מצדה מגינה כנגד סכנה אחרת האורבת על האנושות באופן מתמיד, סכנת

האימפריה עולמית שתצליח להטיל את מרותה על כל הארץ: "וְזֶה הַחֵלֶם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת" (בראשית יא, ו). יש כאן הבטחה א-להית מופלאה לפיה לא יוכלו הכובשים הגדולים, למן סרגון, יוליוס קיסר וג'ינג'יס חאן ועד לנפוליאון ורודני דורנו, להגשים את חלום הכיבוש האוניברסלי. ההסטוריה היהודית היא עדות מתמשכת לחשיבות החסד האלקי הזה, שהשאיר מקלט מחוץ לאימפריה הגדולה, המנצחת לכאורה. מבחינה פוליטית הסכנה מובנת כמעט מאליה. לדעתי גם בהשתלטות הכלכלית המסתתרת מתחת לחזון הגלובליזציה, יש ניסיון מחודש לבנות את מגדל בבל, כשהממון מחליף את החרב.

* * *

בכל דור ודור חולם האדם את חלום אחדות האנושות. הנביאים היו חלוצי החזון הזה. הנביא צפניה מנבא במפורש בשם ה', שבאחרית הימים "אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׁפָה בְּרוּרָה" (צפניה ג ט). זהו תיקון הקללה, האפשרות שתהיה שפה ברורה, בו כל אחד יבין את רעהו. ברם, חסד עשה הקב"ה עם האדם, שלא נתן לו, עד עתה, להגשים את חלומו האוטופי. התנסותנו עם האימפריה הקומוניסטית והרטוריקה של אחוות עמים בה היא הלעיטה את האנושות שנים רבות מהוות הוכחה ניצחת לסכנות הגדולות הכרוכות בחזון, כשהוא נופל טרף בידי הצבועים. יש משהו נוסף ב"קללת" הלאומיות. הרי"ד סולובייצ'יק לימד אותנו שעלינו להבחין בתופעות שונות בין 'גורל', לבין 'ייעוד'. הלאומיות היא צו הגורל, חסד ההגנה בפני הדורסנות של הגדולים והחזקים. ברם, יש במציאות הלאומית גם 'ייעוד'. האנושות זקוקה לפיתוח האפשרויות השונות שבה. אם "נזכה" לתרבות אוניברסלית טרם עת, התרבות האנושית תאבד הרבה מתכניה.

* * *

היחס אל הלאומיות היא אחת הדוגמאות למה שעלינו ללמוד מתולדותיה של המחשבה היהודית. כאן היה נעוץ אחד ממוקדי המלחמה הרוחנית-דתית כנגד הנצרות. אולם, לא רק נגדה. ניתן לאפיין את היהדות כאמונה במשיח ויחד עם זאת, כפירה במשיח שלכאורה כבר בא. המשיחיות החייה בעולם שטרם נגאל, בעולם בו הזאב עדיין מחפש לטרוף את הכבשה, היא משיחיות שקר. האמונה חייבת להיות מלווה במאבק נגד האשלייה המציירת מציאות אידיאלית שאינה קיימת, ולפיכך רתומים אנו לפעמים למשימה טראגית. לעתים חייבים אנו להילחם כנגד אידיאלים, לכאורה בשמם של עמדות פרימיטיביות. אך זאת, לא מפני שאנו רשעים אלא מפני שאנו משוכנעים שיריבנו צבועים, ולפעמים, יחד עם ידידינו העיוורים, והם, גם יחד, מנסים להפוך אותנו לדיירים בעולם אשלייתי שאינו קיים כלל.

עולם אשלייתי זה מקבל כל פעם פנים חדשות. אחד מבולי דואר ישראל הנפוצים היום, נושא את דיוקנו של שמעון דובנוב, אחד ההיסטוריונים היהודיים החשובים של המחצית הראשונה של המאה העשרים. דובנוב חשב שעם ישראל פיתח כבר צורת קיום מתקדמת הרבה יותר מהצורה הקיום הפוליטית הרגילה. כשם שהלאומים מייצגים שלב מתקדם יותר, בהשוואה לשבטים הפרימיטיביים, כך מייצגת היהדות שלב מתקדם יותר, שלב שאינו זקוק יותר לסממנים הפוליטיים. שוטר לטבי רצח את דובנוב הישיש, באקציה בסוף 1941. השואה רצחה את חלומו. עד היום שומעים אנו בגרסאות שונות, את הטענה לפיה הלאומיות אינה אלא שריד פרימיטיבי. טענה זאת מרגיזה במיוחד כששומעים אותם מפיהם של אידיאליסטים הנלחמים לזכויותיהם הלאומיות של האחרים אך בזים לפרימיטיבים "הפשיסטים" הנאבקים לזכויות עמם הם. האידיאליסטים חוטאים פעמים רבות בחטא המר של שכחת ההבחנה שבין הווה לעתיד, בין הריאלי לבין האוטופי.

* * *

והערה אחרונה. שמעתי בשמו של מורי המיסתורי, פרופ' שושני, פירוש מופלא על הפסוק הקלאסי: "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ - בַּיּוֹם הַהוּא יְהִיָּה ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד" (זכריה יד ט). באחרית הימים תכיר "כָּל הָאָרֶץ", האנושות כולה, במונותיאזם, באחדות הא-להית. דבר זה מתואר בהבטחה הציורית שביום ההוא "יְהִיָּה ה' אֶחָד". אך, מה מובן סיום הפסוק: "וְשֵׁמוֹ אֶחָד"? כאן מבוטאת טרגדיה גדולה, קללת ריבוי השפות. האלילות התבטאה בשחיתות. אולם גם המונותיאסטים חטאו. הם עובדים לא-ל אחד, אך למרות כך, בגלל שהם אינם קוראים את הא-להים באותו שם, הם נלחמים ביניהם מלחמות דתיות, ללא סוף. אחרית הימים היא גם גאולת השפה. ביום ההוא יהיה שמו אחד.

שלום רוזנברג
פרשת לך-לך
אנשים אחים אנחנו

יש תחומים שכדי להבחין בהם, אנו חייבים להתקרב אליהם ואף להשתמש במיקרוסקופ. יש לעומת זאת, תחומים אחרים, שאדרבה, כדי להבחין בהם, חייבים אנו להתרחק מהם ולהשתמש בטלסקופ. אנו נאבד את הפרטים, אך מתוך כך נוכל לראות את תמונת המכלול. סמוך לכנסת בירושלים, יש שעון העשוי פרחים. נמלה המתהלכת בין הפרחים יכולה לשלוט ב"מיקרו" ולהבחין במכלול הפרחים. אולם, רק אנו, בני אדם יכולים להתרחק מהתמונה ולראות את ה"מקרו", להבחין בשעון, שהוא תוצר לא של הפרטים אלא מבנה הכוליות. בשורות אלו מבקש אני מהקורא להתרחק מהטקסט, ולנסות להסתכל על ספר בראשית, כאילו באמצעות טלסקופ.

* * *

זיגמונד פרויד לימד אותנו על מרכזיותו של תסביך אדיפוס. תסביך זה מסמל את הקונפליקט שבין אבות לבנים, על מימדיו השונים. זהו מתח ויריבות שבין הדורות. פרויד הסתמך על המיתולוגיה והתרבות היווניות, בה מצא את מיתוס אדיפוס. לעומת זאת, אין בעיני ספק שהקונפליקט המעסיק את ספר בראשית, איננו זה שבין אבות ובנים אלא דווקא הקונפליקט שבין האחים. תחילתו של הספר לא ברצח אב, אלא ברצח האח - קין רוצח את הבל, וסופו במכירת האח, בסיפור האחים ויוסף. בתווך מצויים המאבקים שבין זוגות האחים: יצחק וישמעאל, יעקב ועשו. בפרשה השבוע מתרחשת אחת המערכות הראשונות שבקונפליקט בין האחים, בין אברהם ולוט: "וַיְהִי רִיב בֵּין רֵעֵי מִקְנֵה אַבְרָם וּבֵין רֵעֵי מִקְנֵה לוֹט" (בראשית יג, ז). אברהם מנסה להשקיט את הריב: "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אֵל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ... כִּי אֲנָשִׁים אֲחִים אֲנַחְנוּ". אכן בהסתכלות מרחוק, נראה כאילו ספר בראשית מנסה ללמדנו שהקונפליקט בין האחים, היא הבעיה המרכזית בחיינו. מכאן הקריאה הגדולה לתודעת האחוה. המהפכה הצרפתית ראתה בשלושה אידיאלים את השורשים של הדמוקרטיה המודרנית: חופש, שוויון ואחוה. מאתים שנות היסטוריה לימדו אותנו שהחופש הוא יחסי והשוויון המוחלט אשליה. ספר בראשית רואה כמרכזי את אידיאל האחוה. ומכאן המסקנה, שבכל מלחמה יש משהו ממלחמת אחים. חייב כל אדם לחזור על דברי הנביא מלאכי (ב, י), כקריאתה של האנושות כולה: "הָלוֹא אָב אֶחָד לְכָלֵנוּ - הָלוֹא אֶל-אֶחָד בְּרָאֵנוּ מִדּוֹעַ נִבְגַּד אִישׁ בְּאָחִיו".

מהו הפתרון לקונפליקט שבין האחים? השורה האחרונה שבפרשת אברהם-לוט היא –הפרדה כואבת: הלא כל הארץ לפניך הפך נא מעלי אם השמאל ואימנה ואם הימין ואשמאלה (בראשית יג, ט), וזאת, למרות הקושי הדתי הגדול בצעד זה הכרוך בויתור טריטוריאלי מצד האבות, שהרי ההפרדה קבעה את הגבולות שבין בני ישראל לעמון ומואב. כך גם יפרדו יצחק וישמעאל, יעקב ולבן, ולאחר מכן יעקב ועשו. המפגש בין האחים, יהיה מפגש של פיוס, אך גם של פרידה. כך יקבעו הגבולות ההסטוריים שבין ישראל ואדום.

מסיפור יוסף ואחיו, בפרשות האחרונות שבספר בראשית, לומדים אנו על פיתרון מסוג שונה. האחים נפגשים ומתפייסים. הקונפליקט בין יוסף והאחים, ובראשם יהודה מטרים את אחד המאורעו הטראגיים ביותר שבהסטוריה היהודית, את הפילוג שבין מלכות יהודה ומלכות אפרים. כאן הפתרון שונה, אנו חייבים ללמוד לשבת ביחד. זו הסיבה שאנו קוראים להפטרות פרשת 'ויגש', הפרשה בה האחים מתאחדים שוב, את חזונו של יחזקאל על איחוד העם באחרית הימים: "הנה אני לקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושכטי ישראל חברו ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתם לעץ אחד והיו אחד בחד" (יחזקאל לז, יט-כ). מסיומו של ספר בראשית לומדים אנו אכן, על הפיוס שבין האחים, על עתיד המובסס על המפעל המשותף של כולם.

סיומה המאושר של ההיסטוריה האנושית יתאפשר רק עם אחדות האחים. בלשונם של חז"ל, הגאולה תבוא דרך מפעלם המשותף של יוסף ויהודה, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. אולם יש בפיוס זה הרבה יותר. פיוס האחים עם יוסף במצרים, מתרחש כאשר יהודה מוכן לשחרר את אחיו בנימין במחיר חרותו הוא. אחרי רצח הבל שואל ה' את קין: "אי הָבֵל אָחִיךָ?" וקין עונה לו: "הֲשֹׁמֵר אָחִי אֲנִי?" (בראשית ד, ט). יהודה במעשיו מוכיח שאמנם "שומר אחי אנוכי". בכך מגיע ספר בראשית לסיומו. יש במעשה יהודה, מעין תיקון של הרצח הקדמון. כפי שלימד אותנו הפילוסוף היהודי הגדול עמנואל לוינס, האחריות פירושה הלקיחה על עצמי של סבלו של האחר. זאת היא האחוה שבספר בראשית.

ספר בראשית, הוא אכן, ספרה של משפחה, אך גם ספר פוליטי, בבחינת "מעשי אבות - אזהרה לבנים". בחיינו עומדים אנו שוב ושוב בפני קונפליקטים: חיצוניים עם לוט, עשו, לבן וישמעאל, המתרחקים והופכים "בני דודים", ופנימיים בין אחים ממש, יוסף ויהודה. קונפליקטים אלה פושטים צורה ולובשים צורה חדשה בכל עידן. זאת תהיה המחלוקת שבין קמצא ובר-קמצא, בין חסידים ומתנגדים, בין דתיים וחילוניים, או בין ימין ושמאל. לפעמים, מביאים קונפליקטים אלה לרציחות פוליטיות, בהם נפלו חלל גדליהו בן אחיקם ויצחק רבין.

אכן, עלינו ללמוד לפעמים להפרד מלוט ועשו, כך בדיוק במהופך חייבים אנו כולנו, ללמוד לחיות ביחד, ללא הרמת יד רשע, אך גם מבלי להוציא את דבת האחים רעה, מבלי למכור את אחינו, ומבלי אלטלנה. ספר בראשית מלמד אותנו שבגלל שנאת אחים ירדנו למצרים, או אחרי דורות, בגלל קמצא ובר קמצא חרב בית המקדש. בכיטוי זה מתוארת הטרגדיה שבעצם ימי המלחמה עם הרומאים פורצת מלחמת אחים בין הנצורים בירושלים. רבים מבינו קראו וחוזרים וקוראים "למה תכה אחיך", כנגד הרמת יד על אח, כנגד הסכנה ההיסטורית של מלחמת אחים. כשהפוסט-ציונים שומעים דיבורים אלה הם יוצאים מכליהם: אמור "מלחמת אזרחים" ולא "מלחמת אחים". האחוה הזאת מטרידה אותם. ואנו – חוזרים על דברי אברהם בפרשתנו: "אֲנָשִׁים אֲחִים אֲנֶחְנוּ" (בראשית יג, ט).

* * *

הערה אחרונה. התורה תארה לנו את ברכתו של אברהם: "וה' בֵּרַךְ אֶת אַבְרָהָם בְּכָל" (בראשית כד, ב). חכמים שונים רצו להסביר מה מוסיפה מילה סתמית זאת: "בְּכָל"? ר' לוי, אחד מגדולי חכמי האגדה, פירש אותה בצורה מופלאה: "שעשה ישמעאל תשובה בחייו" (בראשית רבה נט, ז). זאת היא הברכה שהרבה אבות מיחלים לה. זאת היא הברכה שגם אברהם שואף אליו, לראות את בניו, כאחים שהשלימו. וכדברי משה אל מלך אדום, קוראים בני יצחק לישמעאל: "פֹּה אָמַר אָחִיךָ יִשְׂרָאֵל" (במדבר כ, יד) - אֲנָשִׁים אֲחִים אֲנֶחְנוּ.

פרשת וירא צדיקים בסדום

אחד המוקדים העיקריים שבפרשת 'וירא' הוא תיאור חורבנה של סדום וסיבותיו. בבסיס תיאור זה מצוי אחד המושגים המרכזיים שבתורה: 'יראת א-להים'. בדברי אברהם בארץ פלשתים מתגלה לנו משמעותו של ביטוי זה: "וְרָק אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה וַהֲרֹגוּנִי עַל דְּבַר אִשְׁתִּי" (בראשית כ, יא). יראה זאת מבטאת את מה שלפעמים קרוי "מוסר טבעי", המוסר המחייב את האנושות כולה, אף כשאנו נאכף על ידי מושלים ושוטרים, ואפילו אם הוא מנוגד לפקודתם המפורשת. זאת היא יראת א-להים של המילדות במצרים שאינן נשמעות לגזרתו של פרעה: "וַיִּתְּרָאן הַמִּלְדֹּת אֶת הָאֱלֹהִים... וַתִּתְּיֶינָן אֶת הַיְלָדִים (שמות א, יז).

יראת א-להים היא, לפי המקרא, תשתית החוק הבינלאומי. בשבט, מוגן האדם על ידי מאזן האימה של גאולת הדם. במדינה, מוגן הוא על ידי המלך, שלטון העיר והמדינה. הגר והזר חסרים הגנות אלו, ולפיכך הם חסרי אונים, חשופים לעוול והתעללות. ללא יראת האדם, רק יראת א-להים יכולה להגן עליהם. סדום ועמורה הם אבטיפוס לציביליזציה ללא יראת א-להים, הרומסת את המוסר, בשם חוקים אכזריים וסדיסטיים. ציביליזציה זאת חייבת להיחרב.

* * *

הסדר הבינלאומי יצר מוסד המגלם את ההגנה על הזר: הקונסול, המגן הסמלי של אזרחי מדינתו בנכר. 'הקונסול' הוא שמה של אחת האופרות המודרניות המעניינות ביותר. היא נכתבה ב-1950 על ידי ג'ון קרלו מנוטי. אי שם, במדינה דיקטטורית נרדפת הגיבורה, מְגֵדָה, בגלל פעילות בעלה. היא מנסה להשיג ויזה בקונסוליה כל שהיא, אך היא טובעת בים של תעודות, תרגומים ושאלונים שאף פעם לא ניתן למלא בהצלחה. כבסיפור הקפקאי מחכה הגיבורה על יד דלת הקונסול הסגורה. רק פעם אחת היא נפתחת, אך מי שיוצא ממנה אינו אלא איש המשטרה החשאית הרודף אותה ואת בעלה.

אופרה זאת מבטאת מציאות שהייתה מוכרת יותר מדי ליהודים במחצית הראשונה של המאה העשרים. הקונסול אמור להגן על בני מדינתו הזרים במדינה זרה. האם הוא ייתן מחסה לזרים? והיהודים היו זרים בכל קונסוליה. המדינות לא שמעו את "וַיִּצְעַקְתָּ סֹדֶם וְעֲמֹרָה", הן לא קלטו את המתדפקים על דלתותיהן כאשר "מִחוּץ תִּשָּׁפֵל חֶרֶב - וּמִחֲדָרִים אֵימָה" (דברים לב, כה). השגריר עוסק בפוליטיקה. הקונסול באדם הפרטי ובסבלו. אין כוחו בגייסות אלא בניירות ודיו, בפספורטים, בוויזות ובחותמות. בעולם קפקאי זה, השאלונים הופכים כבלים של נייר הסוגרים את גשר הנייר שהויזה מעניקה, גשר אל החופש וההצלחה. הגשר הזה - חזק הוא יותר מגשרי

הברזל והבטון, והחותמות – מגינות לפעמים כחומות. הבירוקרטיה של שרשראות הנייר ביטאה נאמנה את אדישות העולם בפני פליטי סדום. אידיאולוג חרדי, ממתנגדי הציונות, ביטא את דעתו בשאלה מוחצת: מה רוצה הציונות? - שאל – להפוך עם עולם למדינה כפרגוואי? מדינה (יעזור לה הקב"ה), למודת סבל, ללא מוצא אל הים וללא משאבי הטבע של שכניה האדירים. אכן קושיה עצומה! רק כאשר קראתי את זכרונותיו של הלל זיידמן התגלתה לי התשובה: הוא ניצול כי הייתה לו ויזה פרגוואית. פרגוואי יכולה להעניק ויזות.

* * *

מעטים היו הצדיקים בסדום, וביניהם בולטים כמה קונסולים זרים שעמדו בניסיון: אריסטיד סוסה מנדז מפורטוגל, סמפו סוגיהרה מיפן וראול ולנברג משוודיה. אוסיף גם את פול גרונינגר משווייץ, מפקד משטרה שאיפשר ב-1939 למאות פליטים יהודים מאוסטריה להיכנס לשווייץ. סוסה מנדז הנפיק בערים שונות בדרום צרפת עשרת אלפים ויזות פורטוגזיות, כתובות אפילו על פיסות עיתון. סמפו סוגיהרה ואשתו יוקיקו בקובנה, הנפיקו אשרות מעבר, אף מן החלון הפתוח של הרכבת הנוסעת, כאשר היה מוכרח לעזוב את העיר. ראול ולנברג, השוודי הנפיק בבודפשט, אלפי "דרכוני חסות", שהצילו את המחזיקים בהם מגירוש למוות. הוא אף רדף במכוניתו אחרי צעדות המוות שאייכמן אירגן, כדי להציל יהודים, ורבים אחרים הציל בתחנת הרכבת שממנה עמדו להישלח לאושוויץ.

הצד השווה שבהם, שכולם פעלו בניגוד להוראות ממשלתם. ארבעתם שילמו מחיר כבד עבור מעשיהם. סוגיהרה פוטר משירות החוץ. דומה היה גורלו של סוסה מנדז, משפחתו נזקקה לעזרת ה"האיאס", הארגון היהודי שתמך בפליטים שהציל. גרונינגר פוטר מן המשטרה ללא זכויות, וכידוע גורלו של ראול ולנברג היה מר הרבה יותר. עם שחרור בודפשט, נאסר על ידי חיילים סובייטים ומאז נעלמו עקבותיו. הוא ניצול מעמה של סדום ונפל חלל בידי קציני עמורה. הטוטליטריזם במסכותיו הרבות רדף אחריו והכריעו.

* * *

האם עולמנו התקדם? ביחסים הבינלאומיים עדיין פועלים חוקי ג'ונגל, בפורומים הבינלאומיים השקר שולט, בעקבות האינטרסים של החזקים או קואליציית הרבים. על רקע זה מנסים רבים לשמור על זכרו המבורך של ראול ולנברג והדומים לו. ודבר זה כרוך בפרדוכס ממנו אין אני יכול להשתחרר. ארגון הנושא את שמו של ולנברג, והמנסה לאגד את גדולי העולם, הוקם על ידי יהודי דרום-אמריקאי חסר לאות, ברוך טננבוים, שבעקבות הרודנות שהשתלטה על ארצו, גלה לארה"ב. אחת המשימות שארגון זה לקח על עצמו, היא להעביר את מסר צדיקי סדום לעולם הדיפלומטי. זוהי ללא ספק חוצפה מעין כמורה, פרדוכס מופלא! האם ללמד קונסולים להישמע הוראות ובו בזמן לסרב פקודה?

התשובה לדילמה אינה קלה. אולם הפרדוקס הכרחי הוא. אותם הקונסולים הצילו קורטוב של כבוד עבור הדורות הבאים העתידים להיוולד בסדום, הם הפכו לדמויות ההזדהות היחידות שאותן המדינות יכולות להתגאות בהן בימי האימים של השואה. חסידי אומות העולם פעלו כיחידים. הקונסולים זייפו פקודות וניירות. הם גילמו את המצפון האבוד של העולם הפוליטי. ב-1987 ביקש נשיא פורטוגל סליחה ממשפחתו של סוסה מנדז על ה"צדק" שנעשה נגדו. שווייץ ויפן עדיין לא עשו זאת. על כל פנים, על האנדרטה שנבנתה מול ביתו של סוסה מנדז, נחרתה כתובת המבטאת מה זה יראת א-להים: "ראוי לעמוד עם הא-להים כנגד האדם, מאשר עם האדם כנגד הא-להים"! לא הכל שלטון החוק, יש משהו טרנסצנדנטי, מעבר לחוק. אינני יודע אם המפעל הפרדוקסלי יצליח. אינני יודע אם דמותם של צדיקי סדום יחדור אל הקוקטלים הדיפלומטיים. על כל פנים, ברור לי שאלו הם הצדיקים שאברהם חיפש. הם היו קונסולי-הכבוד של הקב"ה בסדום.

הדילמות הנפתחות בפרדוקס זה קשות מנשוא. סרבני הצבא, נוער גבעות, ופרקליטים המגינים על קציני סדום תוך הזדהות אתם, יסתמכו גם הם על המצפון. רק השכל הישר יכול להבדיל בין הנשגב, למגוחך המנסה לחקות את הנשגב. אך לדאבוננו, השכל הישר הוא מצרך נדיר.

חיי שרה

בין אברהם לשרה

שרה אמנו, הנותנת את שמה לפרשה, מסמלת את האמהות, בכמיהתה לבן ובאהבתה אותו עד מוות. על פי המדרש מבטאת שרה גם את התפילה והאהבה לאמהות עצמה, ומכאן שעל פי המדרש יחד עם שרה נתברכו בפרי בטן, כל העקרות, לומר לנו שהשמחה לא תהיה שלימה אלא אם שותפים בה כולם: "היא ששרה אומרת "צַחֵק עֲשֵׂה לִי אֶלֶּהִים כָּל הַשָּׁמַע יִצְחָק לִי" (בראשית כא, ו). זהו צחוק של שמחה, וכל השומע יזכה לשמוח איתה.

* * *

פרשת 'חיי שרה' מספרת על מותה של שרה. לטקסט המקראי הקצר מוסיפים חז"ל מדרש מופלא לפיו שרה מתה כשנודע לה על עקדת בנה. למדרש זה יש נוסחים שונים, הנועז בהם הוא התיאור לפיו יצחק עצמו מספר לאמו את סיפור העקדה. הכל עבר, בנה עומד לפניה, ולמרות זאת אין בכוח לבה להחזיק מעמד: "וכשבא [יצחק] אל אמו אמרה לו 'היכן היית, בני?' אמר לה: 'נטלני אבא והעלני הרים והורידני גבעות והעלני להר אחד ובנה מזבח וסדר מערכה ועקדני עליו ונטל מאכלת לשוחטני אלו לא בא מלאך אחד מן השמים... כבר הייתי שחוט', כיון ששמעה שרה אמו כך, צווחה ולא הספיקה לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתה" (קהלת רבה ט, ז).

אכן, יצחק נעקד על המזבח. אברהם שולח "אֶת הַמֶּלֶךְ לְשַׁחֵט אֶת בְּנוֹ", אך המלאך עוצר בעדו: "אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר". זהו סיום "מאושר" של הפרשה. המדרש שקראנו הופך את הסיום לטרגי. יצחק ניצול, אך שרה מתה. למה? למה הוסיפו החכמים סיום טרגי זה? כדי לענות על שאלה זאת אביא כאן את דבריו של רבי קלונימוס קלמיש שפירא הי"ד, הרבי מפיאסצנה, באחד מדרשותיו בגטו וורשה, ב-1940-1942. הרבי רשם את דבריו, שם אותם בכד, והטמין אותם במעמקי האדמה בגטו. אחרי המלחמה, מצא אותם פועל בעת הנחת היסודות לבניין שנבנה על תלי הבית שחרב. הכתבים הגיעו למכון ההיסטורי היהודי בוורשה ושם אותרו על ידי איש רב-פעלים בעלייה הלגלית והבלתי-ליגלית, ר' ברוך דובדבני. הכתבים שכונסו בספר "אש קודש", מהווים תעודה יחידה במינה בהגות היהודית.

בדרשה שנשא בשבת "חיי שרה", "מפרש" הרבי מפיאסצנה את מותה של שרה. שרה מייצגת את האם היהודיה, בגטו וברדיפות, בפיגועי התאבדות ובהתנכלויות בדרכים. הבן, לא עלינו, איננו. הטרגדיה והכאב הם עצומים, ולמרות זאת דורשת היהדות משרה להחזיק מעמד. לבה של שרה סרב. הוא נשבר, ובשבר זה התבטאה מחאתו. וכך כותב הרבי: "שרה אמנו... שנתנה

כל כך על לבה מעשה העקדה עד שפרחה נשמתה, לטובת ישראל עשתה! להראות לה' איך אי אפשר לישראל לסבול יסורים יותר מדי, ואפילו מי שבחמלת ה' נשאר חי, גם אחר יסוריו, מכל מקום חלקי כוחו ומוחו ורוחו נשברו ונאבדו ממנו. "שרה, מוסיף הרבי, הייתה צדיקה, בחייה ובמותה, בנאמנותה ובמחאתה.

* * *

מה הייתה העקדה? תשובות רבות אפשריות. הרבה מהן נכונות. לכאורה, עומד אברהם בפני הוראה שרירותית. לא כך נתפסה העקדה בתודעתה של המחשבה היהודית. יצחק עלה לעקדה לא עבור ציווי שרירותי, אלא עבור אידיאלים. האמנם? מנין לנו? את התשובה לשאלות אלו אתן מפיו של אחד מבני בניו של אברהם, שעמד גם הוא בפני ניסיון העקדה, באושוויץ. סיפורו נמסר על ידי פליט שהגיע אחרי הגליות ונדודים רבים לשיקגו, הרב צבי הירש מייזליש. בהקדמה לספרו ההלכתי: "שאלות ותשובות מקדשי השם", מספר לנו הרב מייזליש שבערב ראש השנה תש"ה, נערך מצוד ואחריו סלקציה על הנערים שאיכשהו הצליחו לשרוד במחנה. בלשונו של הרב מייזליש: "ואחרי הבחינה וצירוף הלז [הסלקציה] נשארו בערך ארבעה עשר מאות נערים... ולקחו אותם תיכף בבלוק מבודד סגור ומסוגר עד יום מחר... ולא קבלו יותר שום אוכל ומשקה לפיהם, והשומרים הקאפוס עמדו על השער". יום המחרת היה כאמור יום ראשון של ראש השנה, והיה ברור "שלעת ערב יקחו את הנערים לבית המוקד". לרבים במחנה היו בנים אלה השרידים היחידים שנשארו לפליטה ממשפחותיהם והם ניסו להצילם. פדיון הבן "בזהב או מרגליות" שהצליח האב להגניב במחנה, פירושו שליחת נער אחר במקומו, שהרי הקאפוס היו אחראים למספר הכולל של הקרבנות. והנה, מספר הרב צ"ה מייזליש "ניגש אלי איש יהודי, שהי' נראה ליהודי פשוט... שאמר לי כדברים האלה: 'רבי! הבן-יחיד שלי, היקר לי מבבת עיני, נמצא שמה' בתוך הנערים הנדונים לשריפה, ויש בידי היכולת לפדותו; והיות שידוע לנו, בלי שום ספק, שהקאפוס יתפסו אחר במקומו, על כן, אני שואל מהרבי להלכה ולמעשה, לפסוק לי הדין על פי התורה אם אני רשאי לפדותו, וכאשר יפסוק כן אעשה".

רעדה אחזה את הרב מייזליש. הוא הסביר שאין באפשרותו לפסוק בשאלה כה חמורה, ללא ספרים, ללא התייעצות עם חכמים, וללא ישוב הדעת. בתוך תוכו היה ברור לו לרב שה"טכניקה" בה הקאפוס משתמשים, יצרה דילמה מוסרית איומה. הוא סרב לפסוק הלכה. אולם, האב בשלו: "רבי! אתם מוכרחים לפסוק לי כעת". היהודי הפציר, הרבי סירב, הפצרות וסירובים אמר היהודי לרב בידיש: "משמע שאין אתה יכול להתיר לי..." הרב מתחנן ומוחה: "יהודי יקר, אינני אוסר ולא מתיר, אינני פוסק כלל... כאילו לא שאלת אותי כלל". אולם היהודי ענה לו בהתרגשות גדולה: "עשיתי מה שצויתי, שאלתי רב. אתה הרב היחיד כאן... היות ולא פסקת שמותר לי לפדות את בני, סימן שלא הצלחת למצוא היתר להתיר לי זאת. אחרת, וודאי היית מודיע לי שזה מותר. עבורי זה פסק דין..." היהודי הפשוט והתמים הזה לא פדה את בנו.

כידוע בראש השנה קוראים אנו על לידתו של יצחק, ועל העקדה. והרב מספר שהיהודי היה כל היום "הולך ומדבר לעצמו ... כי אף שיש ביכולת בידו לפדותו עם כל זה אינו פודהו מחמת שרואה שהתורה לא התירה לו לעשות כזאת, ויהי' חשוב לפני השם יתברך כעקידת יצחק אבינו שהיתה גם כן ביום ראש השנה". הרב מייזליש מסיים: והקב"ה "כינס את כל חיל שמיא [חיל השמים] ומשרתי מעלה, והשתבח והתפאר כביכול... ישראל אשר בך אתפאר". זאת העקדה באשוויץ, אחד הגילויים הנשגבים ביותר של המוסריות האנושית. וכך חי עם ישראל, בין מוסר אבינו אברהם לתורת אמנו שרה.

פרשת תולדות

על טובעים ומצילים

במוקד פרשת תולדות מצוי סיפור לידתם והתבגרותם של יעקב ועשו. יעקב מקבל את שמו כי בלידתו אוחזת ידו בעקב עשו. אחרי המאבק עם המלאך, יקבל יעקב את השם 'ישראל'. במקומות אחרים למדנו על שם נוסף: 'יִשְׂרוּן'. אכן, קיים מתח בין השמות, בין הדרכים העקלקלות והערמה, המיוצגות בשם 'יעקב' לבין היושר המסומל על ידי השמות 'ישראל' ו'יִשְׂרוּן'. ואולי מהדהדים במתח זה, דברי הנביא: "וְהָיָה הָעֵקֶב לְמִישׁוֹר".

בשם 'יעקב' בא לידי ביטוי ההתמודדות עם מה שניתן לכנות 'הדילמה של התחום האפור'. בהתמודדות זאת קיימים שני מחנות: בעלי הטוהרה המוחלטת, ואלה המוכנים להסתכן כדי להציל את השוקע במצולות החטא, או את הסובל מייסורי הדיכאון, מהרהורי התאבדות, או ממצוקות נפש אחרות. על הדילמה הזאת למדנו במשנה, בדבריו של רבי יהושע בן חנניה: "הוא הָיָה אוֹמֵר, חֲסִיד שׁוּטָה, וְרָשָׁע עָרוֹם... הָרִי אֵלָיו מִכְלִי [=הורסי] עוֹלָם". התלמוד הירושלמי (סוטה טז ע"א) מפרש את המושג: "אי זהו חסיד שוטה? ראה תינוק מבעבע בנהר אמר לכשאחלוץ תפילי אצילנו עם כשהוא חולץ תפיליו, הוציא זה את נפשו". התלמוד הבבלי (סוטה כא ע"ב) נותן דוגמה רדיקלית יותר. לפיו חסיד שוטה הוא מי שנמנע מלהציל אישה הטובעת בנהר, היות ובפעולות שעליו לעשות יש, בלשוננו, משום הטרדה מינית. היו חכמים שהסתגרו באוהל של תורה. מסורת רבנית אחרת, שהגיעה לשיאה בחסידות קראה לאחות את קרעי הלב של בשר ודם. זהו הרועה הנאמן שלמד מהקב"ה את ייעודו: "אֵת הָאֲבֹתָ אֲבָקֶשׁ וְאֵת הַנְּדָחַת אֲשִׁיב וְלִנְשָׁבֶרֶת אֲחַבֵּשׁ וְאֵת הַחוּלָה אֲחַזֵּק (יחזקאל לד, טז). אלה הם החכמים שקפצו למים כדי להציל, כשחסידים שוטים הביטו מהחוף הבטוח, ומבקרים טהורים הפכו את עיטיהם לחרבות ומצלמותיהם לחניתות.

* * *

על הסכנות האורבות למצילים עמדה הפסיכולוגיה המודרנית מראשיתה. ברויאר, חבירו של פרויד הרגיש שפציינטית אחת התאהבה בו. פרויד, שבמובנים אלה איש חסיד ועניו היה, חשב אחרת. כך התגלתה ההעברה, ה"טֶרַנְסְפֶּרֶנְצִיָּה". המטופלים משליכים על המטפל את מאווייהם ואת דמיונותיהם. הם לא התאהבו בפרויד, אלא בתפקיד שהפסיכולוג שיחק בשלב זה בחייהם. אולם פרויד דרש 'פרישות', דהיינו להיזהר מהתהליך ההפוך, תהליך מסוכן ואיום. לפעמים משליך המטפל את בעיותיו, על המטופל. על המטופל להימנע מלערבב בתהליך את היצר הרע, את האינטרסים האישיים שלו. ואכן, מדי פעם בפעם עדים אנו למעשיהם של רופאים,

פסיכולוגים ומקובלים-לכאורה וגם מורים ופרופסורים, המנצלים את הפונים אליהם, לפעמים בצורה עדינה ונסתרת, לפעמים - גסה ובוטה. לסכנת המערבולות והגלים מתווספת סכנת המצילים העכורים המנצלים את החלשים הקוראים לעזרה.

* * *

כשאדם רואה טובע בים, חייב הוא במצווה המבטאת את אחריותו כלפי הזולת: "לֹא תַעֲמֹד עַל דָּם רֵעֶךָ". ואי לכך, חייבים לפעמים, הפסיכולוג, העובד הסוציאלי, אולי אף הרופא, להגיע למה שהחסידות כינתה "ירידת הצדיק". כדי להציל את הטובע, חייב המציל לצלול לא למימי נהר צלולים, אלא למערבולת של בעיות סקסואליות, לגלי שנאה עצמית הרסנית, או לביצת הסמים, הפרברטיות, האלימות, לעולם של חלאה וזוהמה. אשרי הטהורים שנשארים בחוף, שבבגדיהם אין רבב. לא כך הרועה הנאמן, הוא חייב להשתמש כיעקב בחנופה, ערמה, בכלי הנשק הבלתי קונבנציונליים של החכמה. החסידות הייתה מודעת לסכנות הרבות האורבות למצילים. את זאת ביטאו הם במשל מופלא לפיו המציל, לא יחבק את הטובע, אלא ימשוך אותו משערות ראשו. וזאת כדי שהניצול לא יטביע את המציל. זאת סכנה איומה ומעציבה: אדם מטפל ומנסה לעזור לטובע והטובע מנסה להטביע את המציל. לפעמים, זה מתרחש בגלל מנגנונים בלתי מודעים, דברים המתרחשים בעולם הדמיוני שלו. לפעמים פתיחות לא קונבנציונלית של המטפל מובנת בצורה בלתי נכונה. הפסיכולוג מוגן בשעות הקבועות, ואולי לא מעט פעמים במצבים קריטיים חורג משעות אלה. לרועה הנאמן אין גבולות כאלה, הוא מכניס לעתים את הטובע אל חייו ואף אל ביתו, אך לפעמים הטובעים לא יודעים שובעה. הגבול שהמציל ישים בפניהם יתפס כבגידה, ואת הבגידה יש לנקום. עלינו להלחם מלחמת חורמה כנגד ההטרדה המינית, להקשיב לכל אישה נפגעת ולהגן עליה. אך עלינו להיזהר מעלילות מפקפקות, ממה שעלול להתפתח להטרדה מינית הפוכה.

* * *

כולנו חייבים בחשבון הנפש. והעיתונות? היא בור ממנו שותים אנו מים, ועל כך אמרה הגמרא: "בִּירְא דְשִׁתִּית מִיְנִיה מָא - לֹא תִשְׁדִּי בֵּיה קָלָא" (בבא קמא צב ע"ב), "בור ששתית ממנו מים – אל תזרוק בו אבן". לפעמים זהו עונש ראוי. העיתונות הטובה מנסה להציל את החברה מהזוהמא. גם היא אחד המצילים, אך עליה להיות הוגנת כשהיא שופטת אנשי דת, המהווים מעין קומנדו אזרחי העוזר למי שמצוי במצוקה יותר מהמשמר הפסיכולוגי הפרופסיונלי, דווקא באי הקונבנציונליות שבה, בשעות ובמקומות הלא קבועים, ובתודעת החובה שאסור לאדם לעמוד על דם רעהו. החסיד השוטה יכול לראות בהתגייסות הזאת דופי. אך, לשיפוטו זה יש תוצאה חמורה. הטלת הדופי עלולה לנעול דלת בפני הסובלות ואף הסובלים. והיו דברים מעולם, היראה בפני מערכת המשפט גרמה לכך שבני אדם נמנעים "בארצות מתוקנות" מלעזור לנפגעי תאונות, אף כשהמצב הוא קריטי. דוגמאות נוספות יש לרוב.

האם מותר לי להטיף מוסר לעיתון אשר באצילותו מארח אותי? ארשה לעצמי לעשות זאת! נכון, כל מה שפורסם הוא רק לכאורה. הלוא עיתון איננו בית משפט! אמנם כן, הוא אינו שופט, הוא "רק" תליין בראש חוצות. אנו נלחמים בעתות מצוקה אלו נגד פסק דין מוות. אך לפעמים פגיעה בכבודו של אדם, כפסק דין מוות, גוזל מהאדם את משמעות חייו. בית המשפט מנסה לשקול במאזנים זהירות את הצדק שבהאשמות. הניתוח העיתונאי אינו מאפשר לשקול נכונה את המצבים הגבוליים, את ההליכה על חודו של תער כדי לעזור לזולת.

כשלפני שנים חטאתי בפוליטיקה, הוזמנתי עם מתמודדים אחרים אל ביתו של הרב אברהם שפירא שליט"א, שסיפר לנו סיפור: היה הָיָה אדם שהשטן שמר אותו כל חייו שלא ייכשל בדבר שקר, כדי שברגע הקריטי, "יצליח" בלשון-הרע שלו, להבעיר את בעֶרַת המחלוקת. לפעמים גם עיתונאים אנשי אמת נכשלים ומכשילים, וזקוקים לכפרה. אך חטאו של הזולת אינו מהווה היתר עבורנו לחטוא. עלינו למחות, ללא תנאי וללא הסתייגות, נגד כל מי שפוגע בעיתונאים, בגופם ובנפשם, ועל אחת כמה וכמה בעדים הדוויים, אף אם חטאו או הטעו. חלילה לנו לשפוך דם. ובאשר לעיתון עצמו, בטוח אני שהוא יצליח לנצח את "היצר הרע" המיוחד לו, "יְהִי הָעֶקֶב לְמִשּׁוֹר".

שלום רוזנברג

פרשת ויצא

הרהורים על האם היהודיה

"וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע" – "וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה" (בראשית כח, י). מאחורי מסעו של יעקב, מצויה דמות אמו, רבקה. ברקע שאלת הנישואים. עשו לוקח נשים מבנות חת, "וַתִּהְיֶינָּה מֵרַת רוֹחַ לַיִצְחָק וּלְרִבְקָה" (בראשית כו לה). רבקה נאבקת נגד. כדי למנוע נישואי-תערובת מעין אלה מיעקב, פונה רבקה ליצחק, ויעקב נשלח חרנה לקחת משם, ממשפחת אמו, אשה. אכן, ספר בראשית קרוב לנו מאוד. מצויים בו שלושה מוטיבים המלווים את היהודי בחייו: ברית מילה בלידה: "וַיִּמָּלְתֶּם אֶת בְּשָׂר עֲרֻלְתְּכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם (יז, יא), קבר ישראל במוות: "אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמַצָּרַיִם" (מז כט), ובתווך, קריאתה של רבקה: "קָצַפְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בָנוֹת חַת. אִם לִקְחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה... מִבָּנוֹת הָאָרֶץ, לָמָּה לִּי חַיִּים?" (כז מו).

לפנינו המערכה הראשונה במאבק היהודי ההיסטורי נגד נישואי תערובת. את הניסוח היפה ביותר על מאבק זה שמעתי לפני שנים רבות, מפיו של אהרן שטיינברג, אחיו של יצחק נחמן שטיינברג. היו אלו שתי דמויות מופלאות של מהפכנים חברתיים קיצוניים ברוסיה של 1917, ויחד עם זאת יהודים יראי שמים. יצחק נחמן שטיינברג היה הולך בשבת לשיבות הוועד הקומוניסטי כשהוא נמנע מלחלל את השבת. את אהרן שטיינברג זכיתי לשמוע לפני שנים רבות בהרצאה יפהפיה על חייו וחלומותיו. לדבריו אחזור בהזדמנות אחרת. כאן רוצה אני להיזכר בדבריו על נישואי התערובת: "אנו פונים אל גויים ורוצים להיות אחים, לאו דווקא גיסים".

"אֲמָנו שבשמים"

התורה מדגישה את מורת הרוח שנשות עֲשִׂיו גרמו גם ליצחק וגם לרבקה. אך הלוחמת הגדולה נגד בנות חת הייתה רבקה. עובדה זאת מביאה אותנו, לאחת הדמויות החשובות בתרבות עמנו בתקופה המודרנית, דמות שלדאבוני עומדת בסכנת היעלמות. כוונתי ל"ידישע מאמע" המייצגת את האמהות היהודיות, על כל גווניהן: אשכנזיות, ספרדיות ובנות עדות המזרח בכלל זה.

בנפש האנושית פועלים תכנים ודמויות, פסיכולוגים מכנים אותם "ארכטיפים". דמות האם היא אחת מהם. קל וחומר האמא היהודיה. התרגשות תוקפת את כל מי ששומע את השירים

הקלאסיים שביידיש ובעברית מעלים את דמותה של האמא היהודיה. והנה, דמות זאת הפכה בתפוצות ישראל לקריקטורה. מעידים על כך הבדיחות העוקצניות הרבות על האם, אך גם במיוחד, ההתייחסות אליה בכתביהם של סופרים יהודיים באמריקה, הבולט ביניהם בתחום זה הוא פיליפ רוט. בפולקלור היהודי בן-זמננו מתוארת האמא היהודיה כשתלטנית המנצלת נשק איום, את רגש אשמה. לשיאה הגרוטסקי הגיעה קריקטורה זאת בקולנוע האמריקאי, בסרטיו של א"ס קניגסברג, הידוע לקוראים יותר בשמו הקולנועי: וודי אלן. בסרטו הקצר משנת 1989 Oedipus Wrecks ("חורבות אדיפוס"), הקטע השלישי באוסף 'סיפורי ניו יורק', מתוארת האמא היהודיה. בסרט זה הפכה האם היהודיה לדמות ענקית המשקיפה על בנה מן השמים לעיני כל, ל"אִמְנו שבשמים" פשוטו כמשמעו. ואנו עומדים ותמהים, על שום מה? התשובה ברורה. האם נאבקת באישה הלא-יהודיה שהבן בחר. גם היא אומרת: "קֶצְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חַת", והיא משלימה עם בנה רק כשהוא עוזב את האשה הנוכריה, ומביא במקומה כלה יהודיה.

מעניין, שבסרטיו של וודי אלן, פרט ל'פשעים ועבירות קלות' היוצא דופן, ההתייחסות לאב מועטת ביותר. זוהי הדגמה מופלאה לקביעתו של פרופ' הראל פיש ע"ה, שהעיר שבצורה סמלית, בראשיתה של התקופה המודרנית, נעלם האב כאב-יהודי. נעלמו אז בית הכנסת ובית המדרש, הסידור והגמרא, הדברים שהאב מייצג. האמא היהודיה נשארה לבדה להילחם את מלחמתה של היהדות בחזית האחרונה. היא נלחמה להמשכיות האומה, ומתוך כך ניהלה מאבק מאסף נגד נישואי תערובת, נגד הטמיעה המוחלטת. אולם, הבית היהודי זקוק גם לאב, לתרבות יהודית. המאבק נגד נישואי התערובת בלבד, ללא בניית זהות יהודית הפכה את היהדות למשפחה חד-הורית טרגית, הנלחמת להמשכיות לשמה, שאין מאחוריה לא משמעות ולא ערכי תרבות.

את הדברים הללו יכולים אנו ללמוד מסרט נוסף, דוקומנטרי, Wild Man Blues המתעד את הופעותיו של וודי אלן כקלריניסט באירופה. בסיומו של סרט זה פוגשים אנו את הוריו האמיתיים של וודי אלן. וודי אלן מבקר אותם בלוויית אשתו האסיאתית שלא נתגיירה, אותה נשא בנישואים שערוריתיים. האם שבסרט הצליחה במאבקה, האם האמיתית נכשלה. בין האם והבן מתפתח ויכוח סוער ומדהים. האמא קובעת שבגלל נישואי התערובת העם היהודי יחדל חלילה להתקיים. וודי אלן לא יכול להיות קשוב לטענה זאת. חסר היה כאן קול נוסף שיסביר שאיסור נישואי התערובת אינו רק אמצעי להישרדות שבטית או גזענית. במקום מודל גיאוגרפי, בו מוגדר עם על ידי טריטוריה, בחרה היהדות במודל משפחתי. יהודי הוא מי שנולד מאמא יהודיה. האמא אכן שומרת על ההמשכיות. אולם, זאת משפחה שיש בה שתי דלתות-כניסה: לידה וגיוור. הגיוור הופך את הזר לבן המשפחה. המודל המשפחתי, מבטיח את ההמשכיות ההיסטורית, אבל ההמשכיות מהווה רק הזדמנות ליצור חיים יהודיים משמעותיים, והנישואין

הם פרוייקט לבניית חיים משותפים בעלי משמעות. היהדות היא רוחו של שיתוף זה. וזאת לא רק לטובת הכלל, אלא לטובת הפרט והזוג.

קולו של האב

וודי אלן התעלל באמא היהודיה. הרבה לפני זה חיבר פרנץ קאפקא ב"מכתב אל אבא", כתב אישום קשה נגד האב-היהודי שנכשל בתפקידו: "בימי בחרותי מתקשה הייתי להבין כיצד יכול אתה מכוח אותו לא-כלום הקרוי בפיך יהדות... לבוא אלי בטענות על שאין אני מתאמץ לקיים... אפסות תפלה כזאת". היהדות הקלושה ששמר האב מילדותו הספיקה להחזיק את האב כיהודי, "אך למסירה-מדור-לדור היא לא הספיקה". קאפקא מוסיף שלא הייתה בביתו יהדות מעשית: "קשה להניח שסייגים דתיים עשויים היו להחרידך ממנוחתך, אלא אם כן הללו השתלבו שילוב הדוק בסייגים חברתיים". העניין החברתי עמד עבור האב כערך עליון, מעל לאמונה ולמצווה.

כוחם של ההורים התערער בחברה הפוסטמודרנית. ולמרות זאת הם עדיין יכולים לבנות ארכטיפים עמוקים ביותר בנפש האנושית. ארכטיפים אלה בוטאו באופן מופלא על ידי חז"ל. אחד החכמים ביטא זאת באגדה (סוטה לו ע"ב) המוסיפה קטע קטן לסיפור המקראי (בראשית לט יב). אשת פוטיפר הצליחה לפתות את יוסף הצדיק: "וַתִּתְּפָשֶׁהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר שְׂכָבָה עִמִּי, באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון... וַיַּעֲזֹב בְּגָדוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנֶס וַיֵּצֵא חֻצָּה". במדרש אחר (שמות רבה ג, א) למדנו דבר נוסף: "אמר רבי יהושע הכהן בר נחמיה בשעה שנגלה הקב"ה על משה... נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה "הנני, מה אבא מבקש?" אמר הקב"ה איני אביך אלא א-להי אביך... "מכאן האחריות הרבה המוטלת על ההורים. גילינו כך שכיבוד אב ואם היא מצווה המוטלת גם על האב והאם. כבדו את התפקיד, את המשימה והאחריות המוטלת עליכם.

שלום רוזנברג

פרשת וישלח

רומא וירושלים

על השררה והנרקיסים, המחלות הפרופסיונליות של הפוליטיקאים.

פרשת וישלח מתארת את הפגישה המחודשת בין יעקב ועָשָׂו. בעקבות הפגישה יתפייסו האחים, פיוס שברירי ובעייתי. במקרא, מייצגים היחסים בין יעקב ועשו את היחסים שבין ישראל ואדום. במסורת החז"לית מייצגים הם את היחסים שבין רומא וירושלים. לא אכנס כאן להסבר הזיהוי אדום – רומא. היו לכך וודאי, סיבות ונסיבות רבות. אסתפק בקביעת העובדה: המפגש עם עשו הפך באגדת חז"ל לסמל המפגש עם האימפריה הרומית, ולדעתי מעבר לכך, למפגש עם הרצון לשררה ולשלטון.

היצר הרע ונביאיו

שלושה המה ממדי היצר הרע. ביטא אותם רבי אֶלְעָזָר הַקָּפָר במשנה קלאסית: "הַקְנָאָה וְהַתְאָוָה וְהַכְּבוֹד מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם" (אבות ד, כא): כוחות אלה מנהיגים ומניעים את העולם, והם גם עלולים להרוס אותו. לכל אחד מכוחות אלו היה נביא משלו. קרל מרקס לימד שהכל מסתובב סביב ל'קנאה', למאבק הכלכלי. פרויד, ראה את המוקד ב'תאווה', בליבידו. ואדלר, חוקר תסביך הנחיתות, חשב שה'כבוד' הוא ציר החיים האנושיים. לדעתי, יש להוסיף לשלושת ממדים אלה, ממד רביעי: השררה והשלטון. יש ברצון לשררה הרבה יותר מאשר הזדמנות ליהנות מההנאות האחרות, התאווה והכבוד למשל. קיים רצון שררה, רצון לעוצמה לשמו. ולרצון זה נביא משלו, פרידריך ניטשה.

השאיפה לשררה באה לידי ביטוי בזירה הפוליטית. יש פוליטיקאים הגונים ואף אידיאליסטים הרואים בפוליטיקה שְׂרוּת. אך יש רבים מדי, הרואים רק את השררה. המאבק בין המפלגות מבטא לפעמים עימות בין אידיאולוגיות או אסטרטגיות פוליטיות מנוגדות. המאבק בתוך המפלגות מתבטא על פי רוב, במאבק לשררה, שבקושי מצטנע מתחת לעלי תאנה מינימליים. מספיק להקשיב לקולות הנשמעים בבחירות המקדימות. מי שלמד במסורת היהודית על חשיבותה של הענווה, אינו יכול שלא לשמוע בלעג וברחמים את הפוליטיקאים המציגים את

מרכולתם, דהיינו את עצמם. לפעמים נדמה שהם מאמינים בדבריהם עצמם. או אז, מגלים אנו שהנרקיסים, ההערצה העצמית הדמיונית והחולנית, היא המחלה הפרופסיונלית של הפוליטיקאים.

אמנם כן, ללא רצון מינימלי לשררה ולשלטון, לא יפנה אדם לפוליטיקה, ואפילו אם יהיה האידיאליסט שבאידיאליסטים. על הצורך לעוצמה עמד במידה מסוימת הרמב"ם, בדיון על הנבואה (מורה נבוכים ח"ב, לח): "דע כי כל בני אדם - כח גבורה בהכרח". עוצמת הכוח שונה מאדם לאדם, "עד שאתה תמצא מן האנשים מי שיתגבר על האריה, ומהם מי שיכרח מן העכבר". הנביא הוא איש התבונה וההשראה, אך מן ההכרח שיהיה בו גם מידה רבה של עוצמה. הדוגמה הקלאסית היא משה רבנו, שבזכות עוצמתו, התגבר "במקלו על המלך הגדול, להציל אומה מתחת עבודתו, ולא פחד ולא ירא זה, באשר נאמר לו: 'וַיֹּאמֶר פִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ' (שמות ג יב)". ההבטחה 'אֶהְיֶה עִמָּךְ', מתבטאת בעוצמה, באומץ המאפשר לאדם לעמוד על דעותיו כנגד רבים וחזקים. זוהי העוצמה שהייתה נחלתם של כל מי שהשפיעו על ההיסטוריה. "הגדולה", העיר מרטין בובר, "כוללת לפי טבעה גם שררה, אך אינה כוללת את הרצון לשררה", השררה לשמה..

הפוליטיקאי והאטד

מרטין בובר ז"ל לימד אותנו שהאדם צריך לחפש את הכוח הפוליטי כדי להוציא לפועל את דעותיו. כאשר בני האדם מתרוקנים הופך חיפוש השלטון למטרה כשלעצמה. אלה הם אותם האנשים "שמתוך שהם משוללי-כוח מטבעם טורחים ועמלים כל ימיהם להשיג שררה, להגדילה ולהפגינה יותר ויותר לאין שיעור, כדי שיהנו מן האשליה שמחוננים הם בכוח פנימי".

הביטוי הגדול של הרצון לשררה למען השררה, בא לידי ביטוי באחת הפנינים שבספרות המקראית, משל יותם. אנשי שכם ממליכים את אבימלך בן גדעון (שופטים ט), ויותם יוצא נגדם במשל פוליטי שהפך קלאסי: "הַלֹּחֶף הִלְכוּ הָעֲצִים - לְמַשַּׁח עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ". העצים פונים לזית, לתאנה ולגפן. עצים אלה מתנצלים, הם עסוקים בדברים חשובים יותר מאשר חיפוש השררה. כדברי עצי הפרי: הִתְדַלַּתִּי אֶת דְּשָׁנִי? ... הִתְדַלַּתִּי אֶת מִתְקִי? ... הִתְדַלַּתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי וְאֶת תְּנוּכָתִי הַטּוֹכָה וְהַלֵּכְתִּי לְנוֹעַ עַל הָעֲצִים?"

אנשי המדע, האמנות, היצירה הכלכלית לא חיפשו את השררה. מי שחיפש אותה הוא האטד: "וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעֲצִים אֶל הָאֹתָד - לָךְ אִתָּה מֶלֶךְ עָלֵינוּ". והאטד העקר מסכים, ומולך בעריצות:

"אם בָּאֵמֶת אַתֶּם מְשִׁחִים אֶתִּי לְמֶלֶךְ עָלֵיכֶם בָּאוּ חֲסוּ בְּצִלִּי", אַךְ אִם לֹא "תֵּצֵא אִשׁ מִן הָאֶטֶד וְתֹאכַל אֶת אֶרְצֵי הַלְבָּנוֹן". הָאֶטֶד מִחַפֵּשׁ אֶת הַשְּׁלֹטוֹן לְמַעַן הַשְּׁלֹטוֹן. הוּא הַפּוֹלִיטִיקָאִי הַנּוֹבֵב.

יוֹתֵם דִּיבֵר עַל הָאֶטֶד כְּרוֹדֵן טוֹטְלִיטְרִי. בְּמִשְׁךְ הַדּוֹרוֹת הוֹפִיעַ זֶן חֹדֶשׁ שֶׁל אֶטֶד, הָאֶטֶד הַדְּמוֹקְרָטִי. רִיקְנוֹתוֹ שֶׁל אֶטֶד זֶה בָּאָה לְיָדֵי בִיטוּי בְּתִלּוֹת הַמוֹחֲלָטֶת בְּמִשְׁאֲלֵי דַעַת הַקֹּהֵל: "אָמְרוּ לִי מָה פּוֹפּוֹלָרִי, וְזֹאת תִּהְיֶה דַעַתִּי!". אֶת הָאִישִׁיּוֹת תִּיאָרוּ חֲכָמֵי הַמוֹסָר בְּבִיטוּי "כְּבוֹד דּוּמָה לְכָלֵב". הַכָּלֵב רָץ לִפְנֵי בַעְלִיו, אַךְ בְּאוֹפֶן מִתְמִיד מִפְנֵה הוּא אֶת מִבְטּוֹ אַחֲרָה כְּדֵי לִרְאוֹת שְׂמָא שִׁינָה אֶת כִּוּוֹן הַהֲלִיכָה, וּפְנֵה יְמִינָה אוֹ שְׂמָאלָה. אוֹ אִז, רָץ הַכָּלֵב אֶת כָּל הַדֶּרֶךְ חֲזֹרָה. הַפּוֹלִיטִיקָאִי בַעַל הָאִידִיאוֹת וְהַתּוֹכְנִיּוֹת חָיִיב לְהִילָחֵם לְאִידִיאוֹת שְׁלוֹ, לְחַפֵּשׁ אֶת הַשְּׁרָרָה כְּאֻמְצָעִי, לְהַנְהִיג וּלְחַנֵּךְ אֶת הָעָם. הָאֶטֶד הַדְּמוֹקְרָטִי, בְּמָקוֹם לְהַנְהִיג אֶת הָעָם, מוֹנֵהג עַל יְדֵי סִקְרִי דַעַת הַקֹּהֵל, הָעֲרִיץ הָאֲנוֹנִימִי הַחֹדֶשׁ.

אֲנִי אִמְלוּךְ

פִּרְשֵׁת 'וַיִּשְׁלַח' מִסְתַּיִּמֶת עִם רִשִּׁימַת הַמְּלָכִים שֶׁמִּלְכּוּ בְּאֶדוֹם לִפְנֵי מֶלֶךְ בִּישְׂרָאֵל (בְּרֵאשִׁית לו). לְכָל מֶלֶךְ בְּרִשִּׁימָה תִּיאוֹר מְקוֹצֵר, הַגּוֹמֵר בְּהַתִּיחֲסוֹת לְמוֹתוֹ: "וַיִּמְלֹךְ בְּאֶדוֹם בָּלַע בֶּן בְּעוֹר... וַיָּמָת בָּלַע וַיִּמְלֹךְ תַּחְתּוֹ יוֹכָב בֶּן זֶרַח מִבְּצָרָה... וַיִּמְלֹךְ תַּחְתּוֹ בְּעַל חֲנָן בֶּן עֲכָבוֹר, וַיָּמָת". יוֹצֵא דּוֹפֵן בְּרִשִּׁימָה הוּא הַמֶּלֶךְ הָאַחֲרוֹן "וַיִּמְלֹךְ תַּחְתּוֹ הָדָר... וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהִיטְבָּאֵל בֶּת מִטְרָד בֶּת מִי זָקָב". עַלִּיו לֹא נֹאמַר 'וַיָּמָת'.

פִּירוּשִׁים שׁוֹנִים נִכְתְּבוּ עַל פְּסוּקִים טְרִיוִיאַלִּים-לְכֹאֲרָה אֱלֹהִים. בּוֹלֵט בִּינִיָּהם פִּירוּשָׁה שֶׁל הַקְּבֵלָה. הַהִיסְטוֹרִיָּה מִיִּצְגַת אֶת הַמִּיסְטִיקָה. הַמְּלָכִים שֶׁמִּתּוֹ אֵינֶם אֵלָּא יִיצוּגִם שֶׁל עוֹלְמוֹת הַתּוֹהוֹ שֶׁנִּחְרְבוּ. אַחֲרֵיהֶם חָיִיב לְהוֹפִיעַ עוֹלָם הַתִּיקוֹן. לִפִּי הַקְּבֵלָה, עוֹלְמוֹת הַתּוֹהוֹ נִחְרְבוּ כִּי הֵם הוֹדְרָכוּ עַל יְדֵי הָעִיקְרוֹן: "אֲנִי אִמְלוּךְ". זֶהוּ חִיפּוֹשׁ הַשְּׁרָרָה לְשִׁמָּה, וּבִגִּין כֵּךְ נִחְרְבוּ. יוֹצֵא מִן הַכֹּלֵל יַחֲדֵי הוּא הַמֶּלֶךְ הָאַחֲרוֹן, עַלִּיו לֹא נֹאמַר 'וַיָּמָת'. לִפִּי הַקְּבֵלָה הַיְשׁוּת לֹא נִחְרְבָה, הוֹדוֹת לְאִישָׁה, הַמוֹפִיעָה כֹּאֵן לְרֵאשׁוֹנָה בְּשׁוֹשְׁלַת. אִישָׁה זֹאת הִיא סְפִירַת מַלְכוּת, מַלְכוּת שׁוֹנָה. שְׁלֹא מִסְתַּפְקֶת בְּעִצְמָה, אֵלָּא מִנְסָה לְחִבֵּר בְּתוֹכָהּ אֶת הָאִידִיָּאִלִּים הָעֲלִיוֹנִים: חֶסֶד, גְּבוּרָה וְתַפְאֶרֶת.

הַקְּבֵלָה הַפְּכָה אֶת הַהִיסְטוֹרִיָּה לְמִיסְטִיקָה. לָנוּ מוֹתֵר לְנִסּוֹת וּלְהַחֲזִיר אֶת הַמִּיסְטִיקָה לְהִיסְטוֹרִיָּה. הָעוֹלְמוֹת שֶׁנִּחְרְבוּ, מַלְכֵי אֶדוֹם, מוֹדְרָכִים הָיוּ עַל יְדֵי הָעִיקְרוֹן 'אֲנִי אִמְלוּךְ'. אֵלּוּ הֵן הָאִיִּמְפְּרִיּוֹת הַגְּדוֹלוֹת שֶׁכִּבְּשׁוּ אֶת הָעוֹלָם. הָאִיִּמְפְּרִיָּה בַּה"א הִידִיעָה הִיִּתָּה הָאִיִּמְפְּרִיָּה הַרּוּמִית, הַבִּיטוּי הַבּוֹלֵט בִּיּוֹתֵר לְשְׁלֹטוֹן וּלְשְׁרָרָה. עֲשׂו - עוֹלָם הַתּוֹהוֹ נִפְגַּשׁ עִם יַעֲקֹב - עוֹלָם הַתִּיקוֹן. נִצְחוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם הַתּוֹהוֹ הִיא תְּבוּסָתָהּ שֶׁל הָאֲנוּשׁוֹת.

פרשת וישב

על קולו של המצפון

"המצפון הוא המצאה יהודית", אך : הזהירו מחיקויים !

אחד הספרים האנטי-נאציזם הקלאסיים, הוא ספרו של המנהיג הנאצי של דנציג, הרמן ראושנינג. ראושנינג התאכזב מהנאצים והוקיע את תוכניותיהם עוד לפני המלחמה. ספרו הממשיך לעורר עניין ופולמוס, מבוסס על שיחות עם הצורר הנאצי ימ"ש. מספרו זה רוצה אני להביא כאן רק אחת מאמרותיו של הצורר שנשתמרו בספר: "המצפון הוא המצאה יהודית". יש בטענה זאת הבאה מן הטומאה, עדות על מהותו של אחד מעמודי הקדושה: המצפון. שורשים שונים למצפון, בישראל ובעמים. אחת העדויות החשובות ביותר על הופעתו של המצפון מצוי בפרשתנו, פרשת וישב. בסיפור יוסף ואשת פוטיפר, עומד יוסף בצדקתו. אשת פוטיפר מנסה לפתות אותו. אין איש בבית, שום סכנה חיצונית לא נראית באופק, אך יוסף מתגבר על יצרו ולא מתפתה: "וַאִיֶּךָ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֹא-לֵהִים" (בר' לט, ט). יוסף הופך לסמל הצדיק העתיד לשלם מחיר יקר על צדקתו. בסיפורים האחרים שבפרשה: מכירת יוסף, וסיפור יהודה ותמר, מספרת לנו התורה דווקא על כשלונותיהם של בני יעקב. אולם מתוך כך, מתואר איך בתוך הכשלון מתרחשת המהפכה המקראית: גילוי של המצפון, שגרירו של המוסר בלבו של האדם. זהו השגריר שעתיד להפוך את יהודה לסמל של בעלי התשובה.

המצפון הבוקע בשעת הפשע

הסיפור המרכזי שבפרשתנו הוא סיפור מכירת יוסף. את העלילה עצמה מכירים אנו מאז גן הילדים. יוסף נשלח על ידי אביו לראות את שלום אחיו. שליחות זאת הופכת טראגית. כמה מן האחים זוממים להרוג את יוסף: "וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ מִרְחָק... וַיִּתְנַבְּלוּ אֹתוֹ לְחַמְּתוֹ. וַיֹּאמְרוּ... הֲנֵה בָּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזָה בָּא, וְעַתָּה לָכֹו וְנַהַרְגֶהוּ וְנִשְׁלַכֶהוּ בְּאֶחָד הַבְּרוֹת... וְנִרְאָה מֶה יִהְיֶה חֲלֹמָתוֹ" (בר' לז, יח-כ). הם גם מציעים את ה"אליבי" שיציל אותם מן העונש: "וַאֲמָרְנוּ חֲזֵה רָעָה אֲכַלְתָּהּ". אולם, דברים אלה לא מתקבלים על דעת כולם. ראובן מסתייג ומציע שינוי בתוכנית: "אַל תִּשְׁכְּחוּ דָם הַשְּׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בְּמִדְבָּר וְיָד אֵל תִּשְׁלְחוּ בּוֹ" (שם לז כב).

התורה מעידה שראובן התכוון להציל את יוסף, לחזור אל הבור ולהוציאו משם: "לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם לְהָשִׁיבוֹ אֶל אָבִיו" (שם). האחים לא יודעים זאת. הם מקבלים את דברי ראובן כפשוטם, ועל רקע זה ההסתייגות של ראובן מעניינת. הוא מבחין בין שני סוגי רצח: האקטיבי והפסיבי: "וְיָד אֶל תִּשְׁלַחוּ בּוֹ" אל תהרגו אותו אתם, תנו לו למות מעצמו. עתה מתערב יהודה בדיון, ודבריו מקבלים משמעות מיוחדת לאור דבריו של ראובן. יהודה טוען: "מָה בָּצַע כִּי נִהְרַג אֶת אֶחָיו וְכָסִינוּ אֶת דָּמוֹ. לָכוּ וְנִמְכְּרֵנוּ לְיִשְׁמָעֵאלִים וְיִדְנֵנוּ אֶל תְּהִי בּוֹ, כִּי אֶחָיו בְּשָׁרְנוּ הוּא" (בר' לז, כו-כז). יהודה מתנגד לרצח אף אם הוא פסיבי ועקיף. ההתחכמות המוסרית של ראובן, אינה מועילה, רצח הוא רצח. "מָה בָּצַע כִּי נִהְרַג אֶת אֶחָיו וְכָסִינוּ אֶת דָּמוֹ" ? "מָה בָּצַע" אינו כאן מושג כלכלי, אלא מוסרי. אם אמנם אסור לרצוח, אסור לעשות זאת אף באופן פסיבי. זאת ועוד. מה בצע אם במשפטו של אדם נצא זכאים. הרי שופט כל הארץ, את הנגלות ואת הנסתרות הוא יודע. יהודה מציע למכור אותו לעבד, מעין "רע במיעוטו".

דבר מקביל מתרחש בסיפור יהודה ותמר. לא אספר את כל הסיפור, הלוא הוא כתוב על ספר התורה. תמר מואשמת ש"הָרָה לְזִנוּנִים", אך אין הדבר כך. מבלי שידע, יהודה הוא האב האלמוני. תמר שולחת ליהודה לאמר: "לְאִישׁ אֲשֶׁר אָלָה לוֹ אֲנֹכִי הָרָה... הִכָּר נָא לְמִי הַחֲתָמָה וְהַפְתִּילִים וְהַמָּטָה הָאֵלָה" (בר' לח, כה). דילמה קשה עומדת בפני יהודה. הודאתו תמיט עליו קלון: "פֶּן נִהְיֶה לְבוֹז" (לח, כג). אם הוא לא יודה - תוצא תמר להורג. תמר אינה מאשימה את יהודה במפורש. ואף אם יואשם, יכול היה להסתתר ולכפור בעובדות. גדלותו של יהודה באה לידי ביטוי ברקע הקריטי: "וַיִּכָּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צָדִיקָה מְאֹדָה" (שם, כו). הוא בוחר בקלון כדי להציל את תמר החפה מפשע.

הפרשה מתארת את החטא, ויחד עם זאת את הופעתו של המצפון. ולמרות זאת לומדים אנו מהפרשה עקרון חשוב. כפי שתיאר זאת הגיבור של "פת שלימה" לעגנון, זאת התורה: "אין כאן המקום לפרש טיבו של אותו ספר. ברם דבר זה צריכני לומר שמיום שנתפרסם בעולם נשתנה העולם קצת לטובה". החכמים ביטאו זאת בצורה מופלאה כשהשתמשו בסיטואציה בה יצחק העיוור המנסה לזהות את הבן שנכנס אליו. יצחק משתמש בחוש המישוש ובחוש הריח. הפסוק מתאר זאת "וַיֵּרַח אֶת רִיחַ בְּגָדָיו וַיִּבְרָכֵהוּ" (בראשית כז כז). חז"ל קוראים את הפסוק באופן מפתיע, לא 'ריח בגדיו' אלא 'ריח בוגדיו'. אם ננסה להבין משמעות דברים אלה, נוכל ללמוד עקרון חשוב. חינוך נמדד לא רק בהצלחותיו, אלא גם בכישלונותיו. החינוך שהצליח לפתח את המצפון קובע גבולות לנפילתו של האדם, ומאפשרות לו להתרומם במקצת אפילו באותם רגעים קשים.

המצפון לקח על עצמו מכלול תפקידים. הוא מחוקק, מעין יצר "טוב" המנחה ומצווה. הוא שופט, 'אנטי-שטן' - קטגור רב עצמה. לפעמים הוא אף תליין ומלאך המוות המשתמש בנשק 'יום הדין': האשמה, נשק שהכריע את רסקולניקוף הגיבור הראשי ב'חטא ועונשו' של דוסטויבסקי. באינטואיציה פסיכולוגית עמוקה הסתייגה החסידות מתפקיד התליין, שלפעמים ממלא המצפון בקנאות מוגזמת. אולם, יש סכנות מסוג אחר. המסורת היהודית לימדה אותנו תמיד: "כבדהו וחדדהו"! גם כאן, יש לכבד את המצפון אך גם לחשוך בו. לא תמיד הקולות הבוקעים מתוכנו תמימים הם. מה שנשמע כקול המצפון, פעמים רבות אינו אלא הפנמה של ערכים שליליים שבחברה. הקלברי פין (Huckleberry Finn) אחד מגיבורי סיפוריו של מרק טוויין, נקרע בין דרישותיו של "המצפון", להסגיר את העבד ג'ים שברח מאדוניו, לבין חיבתו אליו. מצפוננו פועל כאן בכיוון הפוך. המצפון הפנים כאן את ציפיותיה של החברה, של המשפחה, של קבוצת הגיל, של המעמד החברתי-כלכלי.

אכן, לפעמים החברה מרמה אותנו, אך לפעמים אנו מרמים את עצמנו. המצפון המאורי מלמד אותנו לעשות את הטוב לא מתוך פחד מהשטר, לחץ חיצוני, חיפוש המעמד החברתי וכבוד הבריות. מכאן, הדרישה לפעמים לפעול לפי החובה והאחריות שהאדם מרגיש, כנגד הדעה המקובלת. יש כאן משהו מופלא. המצפון מלמד אותנו להרגיש אשמה אף שאין החברה מאשימה אותנו, אך לפעמים לעמוד על דעתנו ועל צדקתנו, אף כנגד דעת הרוב. כדברי איוב: "בְּצַדִּיקָתִי הִתְזַקְתִּי וְלֹא אֶרְפֶּה" (איוב כז, ו). אלא שכאן יש שוב סכנה. האם באמת הסרבנות היא מצפונית? היא יוצאת כנגד הקונצנזוס בחברה הלאומית, אך מוצאת לה עוגן נוח בדעת קהל הבינלאומית המחבק אותו לחיקה. חבר פרלמנט טוען שהצביע נגד הוראות מפלגתו בהצבעה "מצפונית", אך מה מסתתר מאחורי הצבעה זאת? לפעמים מניעים שפלים. כמו כל דבר נעלה יכול גם המצפון להפוך כסות לחולשה, השחתה, אינטרסים כלכליים או שוחד פסיכולוגי. ה'מצפון' הוא שגרירו של המוסר בלבו של האדם, בממלכת היחיד. אך פעמים רבות מדי בוגד השגריר, ממשיך להחזיק בכתב ההאמנה שלו, אך הופך להיות משרתו של אדונים אחרים, אינטרסים זרים לפעמים גסים לפעמים מעודנים. איך נאמר על כך בפרסומת: הזהרו מחיקויים!

פרשת מקץ

חנוכה

שם ויפת, ברית או עימות

חגי הלוח העברי קוראים ליהודי לעצור את שטף החיים כדי להתבונן במשמעותם ובמשמעות הסמלים הכרוכים בהם. גם חג החנוכה יוצר הזדמנות מעין זאת, הזדמנות לעריכת מעין חשבון נפש על היחסים שבין שתי התרבויות העתיקות שהשפיעו השפעה מכרעת על ההיסטוריה היהודית: אתונה וירושלים. על פי רוב, מתבטא חשבון נפש זה בעמדה מקובלת ואף נדושה, המדגישה את הניגודים שבין שתי התרבויות, ורואה בחנוכה ייצוג העימות שבין יוון לישראל, בין המקרא לבין הפילוסופיה. המוקד שבעימות, מוסיפים על פי רוב, מצוי בהבדל שבין שני הדרכים: בין האתיקה של ירושלים לבין האסתטיקה של אתונה.

ההבחנה הזאת הפכה לנדושה ובנלית. אכן, יש בה הרבה מן האמת, אך לא כל האמת. הדגשת העימות בין האתיקה והאסתטיקה, המוסר והיופי, היא הכללה שיש בה עוול גם ליוון וגם לישראל. קיימות שתי 'יוון', האלילית והפילוסופית. במאבק נגד האלילות השתתפו גם יפת וגם שם, גם ירושלים וגם אתונה. חנוכה הוא סמל המאבק היהודי נגד האלילות. עבורי, משפט סוקרטס ומותו מייצגים את המאבק היווני נגדה. אכן, יש במסורת היהודית השקפה אחרת שאינה מבליטה את העימות אלא דווקא את השותפות, מעין ברית בין שם ליפת: "יִפְתָּ אֶל־לֵהִים לְיִפְתָּ וַיִּשְׁפֹּן בְּאֶהְלֵי שֵׁם" (בראשית ט, כז). זו הייתה גם דעתו של הרמב"ם, אך אפילו הזוהר (על פי אחת הנוסחאות) על פרשת פקודי (חלק ב, רלז ע"א) מפרש את הפסוק בספר במדבר (יט, ב) "אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוֹם" דא [=זאת] מלכות יון, דאינון קריבין לארחי מהימנותא", הם קרובים לדרך האמת והאמונה. יש אכן קרבה בין הדרכים. האתיקה והאסתטיקה הם ערכים בשתי החברות. היופי של יפת חייב לשכון גם באוהלי שם.

פיתויי ואגנר

ובכל זאת, למרות הקרבה בין הדרכים יש לפעמים התנגשויות. שני ערכים לפנינו, אך כיצד פותרים אנו את הבעיות כאשר יש ביניהם סתירה והתנגשות? אנסה להמחיש את דברי בסוגיה

בה אנו מתלבטים יותר מששים שנה: נגינת ואגנר בישראל. עמדתי שלילית. יש ערך אסתטי רב במוסיקה של ואגנר, ולמרות זאת נגינתה היא עבורי פגיעה אנושה באתיקה.

נדמה שכל הטיעונים כבר הועלו במשך השנים. לדעתי, מי שקורא את חיבורו של ואגנר "היהדות במוסיקה" לא זקוק לניתוחים מלומדים כדי להרגיש את האנטישמיות והגזענות הספוגים בו. אף ההתנצרות לא הייתה שער להתקבלות בתרבות הגרמנית. לפי ואגנר, הדבר הוא בלתי אפשרי. פליקס מנדלסון ברתולדי, דור שני לנצרות, המלחין מוסיקה דתית נוצרית, הוא עדיין עבור ואגנר דוגמה בולטת ליהודי במוסיקה. לדידו, מראהו הדוחה של היהודי וקלוקל השפה הבא לידי ביטוי ביידיש המעוותת ילוו את היהודי תמיד. הגאולה היחידה האפשרית עבור היהדות, היא האבדון. ומילה זאת מסיימת את החיבור. ובכל זאת, האם ניתן להפריד בין האמן ליצירתו? "ואגנרולוגים" חשובים כמרגרט ברירלי (Margaret Brearley) והרטמוט צלינסקי ניסו להראות, שבאופרות של ואגנר קיים מעין תת-טקסט אנטישמי. האנטי-גיבורים, המעוררים שאט-נפש: מיכה ואלברוך שני הגמדים ב"טבעת הניבלונגן", וקונדרי וקלינגסור ב"פרסיפל" הם כנראה קריקטורות סטריאוטיפיות של יהודים. ובכלל הרקע לאופרות של ואגנר, הם המיתוסים הגרמניים העתיקים. הטיב להבין אותו היינריך היינה כשקבע שבמיתוסים אלה, ממנה קיבל ואגנר השראה, שולטים עדיין המחשבה והרגש האליליים ללא השפעה יהודית-נוצרית, "שם הכוח הברוטלי טרם מותן לאבירות".

אולי צודקים הטוענים, ששמיעת ואגנר הכרחית לחינוך המוסיקלי, ולא ייתכן לדלג עליו. בצער אסכים ש"ילבשו שחורים" וילמדו אותה, שישמעו אותה בערוץ המוסיקלי הגרמני, שיצפו באופרות בוידאו או ב-dvd, שיסעו לביירוית ה"מופלאה", אך שלא ישמעו אותה בציבור בארץ. זאת לא רק פגיעה בשארית הפליטה, זאת פגיעה ברבדים העמוקים ביותר של הכבוד האישי של כל אחד ואחד מאתנו. החרם הוא סמל, אך הוא יותר מסמל. הוא מבטא את הסירוב של הנרדף ליהנות מהשירה של מי שרצה לרוצחו נפש, את הסירוב של הנאנסת ליהנות מהציורים של האונס, את האדם שמרשה לעצמו לשנוא את השנאה של השונאים אותו.

שאלת החרם על ואגנר מבטאת את בעיית גבולות האמנות. "זַפֶּתְ אַ-לֵהִים לִיפֶת": פירשנו לשון נופל על לשון זה כמתייחס ליופי. רבי שמשון רפאל הירש פירש אותו כרומז לכוח הפיתוי שיש ליפת. גם על פיתוי היופי, גם על יצר האמנות והתרבות יש לשלוט, ולפעמים בצער ובכאב, לדכא. גם יצר זה הוא יצר. גם לקדושת האמנות יש גבולות.

המיתוס והוירוס

עולמנו הפוסט-מודרני מתמחה בשחיתתן של פרות קדושות, של הפיכת סמלים למיתוסים וניתוצם. מאבק זה מעורר בי פרנויה. ניתוח המיתוסים מעורר בי את האסוציאציה של המאבק נגד הוירוסים במחשבים. מאבק אציל! אך לפעמים חושש אני שבתוך האנטי-וירוס שאני מוריד או רוכש, יכול להיות מושגל במחשב שלי וירוס אחר או "סוס טרויאני" המשרת אינטרסים כלכליים ואולי פוליטיים של זרים. במיתוסים אין זאת פרנויה. תוכנות האנטי-מיתוס של רבים מאנשי התרבות והאקדמיה, נראים כניסיון להשתיל מיתוס חדש המשרת אינטרסים אחרים, לפעמים שקופים למדי, לפעמים סמויים ועמוקים. החרם על ואגנר, כמשפטים נגד פושעים נאציים שבעבר, נתפסים על ידי התוכנה האנטי-מיתית כמיתוס לגיבוש האומה. אדרבה! האנטי-חרם הוא המיתוס. תיאור החרם כמיתוס הוא ניסיון להרוס את התודעה הציבורית של השואה, ואף ליצור מיתוס שנרצחנו כי היינו "אחרים" ולא כי היינו יהודים. המיתוס החדש בא לקעקע את התודעה הקולקטיבית, את הסולידריות היהודית, אשר על ערכה מעיד דווקא אחד מניצולי השואה הרגישים ביותר, הנס מאיאר, הידוע בשמו הספרותי ג'ן אֶמְרִי (Jean Amery): "הסולידריות בפני האיום זה כל מה שמקשר אותי אל יהודי זמני, מאמינים ככופרים, ציונים כמתבוללים. עבורם זאת מעט, אולי כמעט כלום. אבל עבור אישיותי וציבותי זה הרבה... לולי ההזדהות עם המאוימים הייתי הופך גולה מהמציאות, מוותר על עצמיותי..."

הצ'ולנט ואילי יוון

חנוכה מייצגת את העימות בין אתונה וירושלים. בדרך שביניהן תעה במשך ימי חייו היינריך היינה. היינה הוקסם על ידי יוון ופיתוי פרחי היופי, אך בערוב ימיו, ביטא את רגשותיו במנגינות העבריות. ולכבוד החנוכה מן הראוי להוסיף קטע משירו על שבת המלכה". בקטע סטירי ושנון זה (בתרגומו של שלמה טנאי, עם תיקונים קלים), עושה היינה את חשבון הנפש הפילוסופי בין הצ'ולנט המסורתי לבין האמברוזיה המאכל המיתולוגי של אלי יוון:

צ'ולנט הלא הוא האמברוזיה

הכשרה של א-ל אמת,

לחם עונג של גן-עדן.

לעומתו של מעדן זה,

צואת שֶטָנִים תִּפְלָה

האמברוזיה של יוון,

זו של אלילי השקר

השטנים המחופשים.

שלום רוזנברג

פרשת ויגש

תשובה וסליחה

עם סיפור יוסף ואחיו נפגשנו וודאי בפעם הראשונה בילדות. אצל רבים מאיתנו נשאר הטעם של אז, כשהוא מעורב, כדברי הפרודיה, עם המכבים, טיטוס הרשע, וטרומפלדור גיבור. אולם סיפור יוסף והאחים לא נכתב בשביל ילדי הגן. האגדה מספרת שבגדי בני ישראל במדבר, גדלו אתם. גם הטקסט המקראי חייב לגדול אתנו. כשאנו, הקוראים, יוצאים ב"מהדורה חדשה", רבדים עמוקים יותר מתגלים לעינינו. מאחורי העלילה מסתתרים מסרים שעלינו לחזור ולגלות.

המערכה השנייה של סיפור יוסף ואחיו במצרים מוזרה. יוסף מתעלל באחים. הוא מביים בצורה מחושבת היטב עלילה, בה הוא מאשים את אחיו בריגול. לאחר מכן, שותל יוסף את גביע-הקסם באמתחתו של בנימין, מאשים אותו בגניבה, ודן אותו לעבדות. בפרשת ויגש מגיע הסיפור להשלמתו. יהודה מבקש לרצות את עונש העבדות במקום בנימין. או אז, אין יוסף יכול לעצור ברוחו. הוא פורץ בבכי ומתפייס עם אחיו.

בימיו העלילה מוזר. אולם, משמעותה תחווה אם נשים לב לכמה פרטים חשובים. האחים, בעקבות הרעב, חייבים לחזור ולרדת מצרימה, והפעם, עם בנימין. יעקב מתנגד. שניים הם המנסים לפייס אותו, ומוכנים לקבל את האחריות להחזירו: ראובן ויהודה. אלה הם השניים שבמערכה הראשונה, ניסו למנוע את הרצח ואת המכירה, אך לא בעוצמה ובתוקף הדרושים. לאור הפרטים האלה, העלילה מתבהרת. אין אנו יודעים בבירור מה היו תכניותיו הנסתרות של יוסף ולמה ביים את ההצגה. יתכן ורצה לחנך את אחיו, יתכן והוא חשב להביא לכך שכל חלומותיו יתקיימו. להשגחה העליונה היתה תכנית אחרת. היא שמה את האחים בפני סיטואציה הדומה לראשונה, כשהפעם מי שעמד בסכנה היה בנימין ולא יוסף. האחים בגדו ביוסף, האם הם יבגדו גם בבנימין? האחים עמדו הפעם בניסיון ולא היו מוכנים לעזוב את בנימין. כפי שניסח זאת הרמב"ם, זאת מהות התשובה השלמה של החוטא: "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו... וכן יתנחם על שעבר... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם (יד החזקה, הלכות תשובה ב, ב). אצל אחי יוסף יש תשובה, אך לא רק, יש גם תיקון, כאשר יהודה בהחלטה גורלית, לוקח על עצמו את עונש העבדות כדי לשחרר את בנימין: "יִשָּׁב נָא עִבְדְּךָ תַּחַת הַנֶּזֶר עֶבֶד לְאֹדְנִי וְהִנָּעַר יַעַל עִם אָחִיו (בראשית מד, לג). האחריות שיהודה לוקח על עצמו, מוכנותו להיות עבד במקום אחיו

בסיום ספר בראשית, היא לא רק מעשה תשובה על מכירת יוסף, כי אם גם תיקון לרצח הראשון, רצח אח, רצח הבל שבתחילת הספר.

גם יוסף חוזר בתשובה. השלטון והכוח נמצאים בידו, אך למרות זאת, אינו נוקם באחיו, ומתפייס עמם. יתירה מכך, נראה לי מעיון בפרשת ויחי, שיוסף, שהוציא את דיבת אחיו בפני אביו, לא סיפר כלל לאביו את האמת על התנכלות אחיו האחראיים למכירתו.

האבסורד שבתשובה

רעיון התשובה איננו ברור מאליו. הוא מתנגד לתפיסות אנושיות בסיסיות. חז"ל מתארים זאת באגדה מופלאה (ירו' מכות ז ע"א): "שאלו לחכמה: חוטא מהו עונשו?" אמרה להן "חטאים תִּרְדְּף רָעָה" (משלי יג, כא), שאלו לנבואה: 'חוטא מהו עונשו?' אמרה להן "הַנֶּפֶשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת" (יחזקאל יח כ), שאלו לקב"ה חוטא מהו עונשו? אמר להן "יעשה תשובה ויתכפר לו". "חַי אֲנִי" מכריז הקב"ה בפי הנביא, "אִם אֶחָפֶז בְּמוֹת הָרָשָׁע פִּי אִם בְּשׁוֹב רָשָׁע מִדְּרָכּוֹ וְחָיָה" (יחזקאל לג יא). דרכה של החכמה היא דרך הצדק והמשפט: 'חטאים תִּרְדְּף רָעָה'. החטא חייב להיענש. הביטוי הדרמטי ביותר לדרך זו מצוי במפקח ז'אָכָר ב"עלובי החיים" הרודף ללא חמלה אחרי ז'אָן ואלד'אָן. בית דין של מטה המונהג על ידי החכמה, סגר שעריו בפני הפושע. הקב"ה, לעומת זאת, פתח דלתות תשובה מעבר לחוק ולמשפט.

זוכר אני את הדרשה שלפני יותר מחמישים שנה שמעתי ממורי רבי, הרב יעקב פינק ז"ל, ובה ניסה להסביר לנו את מהותה של התשובה: "הפילוסוף היווני הגדול, הרקליטוס, לימד שאין אנו רוחצים פעמים באותו נחל". מימי הנחל זורמים, ולפיכך אין הנחל זהה עם עצמו. גם אנו, בני האדם, נחלים זורמים אנו. אנו מחליפים ללא הרף את התאים שבגופנו, או את המולקולות שבתאים. באיזה מובן אנו זהים עם עצמנו? לא קל לענות על השאלה הזאת, אך ברור שאנו זהים עם עצמנו בעקבות הזיכרון וההמשכיות שבדפוסי חיינו. התשובה שוברת המשכיות זאת, ולפיכך היא משנה את זהותי. ומכאן, שאם נעניש אדם אחר התשובה, על פשעים שעשה לפני התשובה, הרי זה כאילו הענשנו אותו על פשעים שביצע מישהו אחר, החף מפשע. זאת, אם באמת הוא השתנה.

מהו הבוחן לחזרה בתשובה? מפרשתינו לומדים אנו, כדברי החכמים, שהבוחן האמיתי, הוא עמידת האדם שוב בפני הסיטואציה בה נכשל. אם הפעם תגובתו תהיה שונה, לפנינו אדם אחר. לכן, להעניש על העברות שחטא לפני שחזר בתשובה, הוא עוול משווע.

ייסורים או טיוח

דעה קדומה שמקורה מחוץ למחנה, אך מחלחלת פנימה, רואה בא-להי המקרא, א-ל קנא ונוקם, לא כאל האוהב וסולח שבנצרות. מי שמכיר את מקורות היהדות, לא יפול במלכודת של טעות מרגיזה זו. א-להינו הוא א-להי הסליחות ובעל הרחמים. אולם, בדרך לסליחה מצויה התשובה. היהדות היא לא דת המשפט, ולא דת הסליחה, היא דת התשובה. על הנפגע מוטלת חובה דתית לסלוח, אך הפוגע בו חייב לחזור בתשובה. תשובה פירושה עזיבת הרוע, שהרי מי שלא עוזב אותו, "הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו". אולם, התשובה מחייבת גם ביקורת על העבר. הסליחה יכולה להגיע רק אם

ייסורי המצפון מתאימים לגודל החטא. ללא דרישה זאת יש בסליחה רמאות. האמנם הרוצח השתנה? האם היו לו אי פעם נדודי שינה בגין מה שעשה? האם אמרו הרוצחים אי פעם "אָבֶּל אֲשָׁמִים אֲנִי וְעַל אֶחָיו אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְּנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמְעָנוּ" (בראשית מב כא). הסליחה צריכה לבוא רק בעקבות הטרנספורמציה העמוקה של נאצים, טרוריסטים ופושעים אחרים, וחייבת לקדם לה חשבון הנפש והווידוי, קבלת האחריות על העבר, ולא נסיון לטיח את הנגע ולכסות את המעשים, עזיבת החטא בהווה. וקבלה לעתיד, שלא יפול עוד הפעם באותו עוון. תשובה פירושה המלחמה נגד הקריקטורה של הסליחה "ההומנית" ורמאות הרחמים. שינוי האישיות, הייסורים על העבר, הם המדד לתשובה. אילו יכולנו לראות שהרוצח עוזב את השרץ שבידו, אילו יכולנו לגלות את השינוי בנפשו, את הייסורים על הרצח, היינו חייבים כא-להים לסלוח לו ולא להזכיר את עברו. רק אם תזרח השמש המבשרת על לידתו של אדם חדש, יכופר עברו, אז ורק אז חייבים אנו לפרוש אליו את ידינו במחווה של פיוס.

שלום רוזנברג

פרשת ויחי

לידתה של הגלות

על מלכודת הרומנטיזציה של הגלות

"מעשה אבות סימן לבנים". ספר בראשית מהווה מעין דגם של ההיסטוריה היהודית. מוקדי הספר הם הבעיה הדמוגרפית והבעיה הגיאוגרפית, המאבק נגד העקרות והניסיון להשתרש בארץ. בסיומו של הספר, נגלה לפנינו פן אחר של ההיסטוריה, העתיד להיות עצוב וטרגי: הגלות. הספר מסתיים בירידה, אולם גם בביטחון בגאולה: "פֶּקֶד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהָעֵלָה אֶתְכֶם מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב" (בר' נ, כה). יעקב אבינו משביע את יוסף "וְעֵשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאֶמֶת, אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרַיִם" (בראשית מז כט). וכך משביע גם יוסף את אחיו. את הגלות מלווה הציפייה לגאולה, ותודעת קדושתה של ארץ ישראל.

ניכור, פיזור, שעבוד

המהר"ל מפראג לימד אותנו שיש בקללת הגלות שלושה מימדים: ניכור, פיזור ושעבוד. ניכור מאדמת המולדת וארץ הנחלה: "וְיֹלֶךְ ה' אִתְּךָ וְאֵת מְלִכְךָ אֲשֶׁר תִּקֶּיֶם עָלֶיךָ אֶל גּוֹי אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָ אֶתָּה וְאַבְתָּיֶךָ" (דברים כח, לו). פיזור, שאינו מאפשר את ריכוז הכוח והפעולה: "וְהִפְיֹצְךָ ה' בְּכָל הָעַמִּים מְקֻצָּה הָאָרֶץ וְעַד קֵצָה הָאָרֶץ" (כח, סד). ושעבוד: "וְהִתְמַכְּרְתָם שָׁם לְאִיִּכֵּי לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת וְאֵין קִנְיָה" (כח, סח).

הגאולה, היא האנטיזה לגלות, השאיפה לתיקון עולם. ראשיתו של חזון הגאולה בביקורת הגלות, בתפיסת הגלות כקללה, כשבר הדורש תיקון. והנה, עינינו שזכו לראות בהמתקת הקללה ובתקומת העם, עדים לחזיון אבסורדי: הרומנטיזציה של הגלות. זיכרון סלקטיבי משנה רטרואקטיבית את ההיסטוריה ויוצר ברבים נוסטלגיה לקיום שלא נזקק לגדרות ביטחון ולנשק. לפעמים מרגיש אני כאילו הרבה מצאצאי פליטי הנאציזם ועולי המצוקה של שנות השלושים, בייחוד אלה שהגיעו ממרכז אירופה, לא סלחו לציונות על חטאותיה, כשהמירה את בתי הקפה של וינה, ברלין ואולי גם ורשה, בחולות הלבנטיניות של המזרח התיכון.

שורשים וכנפיים

הגלות היא תופעה פוליטית, כלכלית וחברתית. אולם מעבר לכך, היא תופעה קיומית ופילוסופית, זהו ה'ניכור', חיים חסרי שורשים, הקוסמים לרבים. הבית הוחלף בבית הקפה ובאי-המחויבות של חדר במלון. ואכן, בעולם האינטלקטואלי המודרני והפוסט-מודרני התפתחה תרבות המחייבת את הניכור והתלישות. לפנינו קונפליקט ערכי, שאצלנו הוא בא לידי ביטוי בהתנגשות בין מולדת לגלות, בין נאמנות פטריוטית לבין "אזרחות העולם". זהו עימות בין שרשים לבין כנפיים. הגלות יצרה דמות של יהודי תלוש מהקרקע אך בעל כנפיים, כנפיים שאפשרו לו להמריא לשיאים תרבותיים. הציונות הרדיקלית רצתה להחזיר ליהדות את השורשים. הציונות לימדה שהגלות אינה עכשיו עונש, היא הפכה לחטא. זהו חטא, שעונשו בצדו, שיצרה רוח ללא גוף, ופגעה פגיעה אנושה בשלמות האנושית. הפתרון נמצא בסינתזה. נראה לי ששני המרכיבים גם יחד, קיימים במסורת היהודית. היהודי הוא עם החייב לפרוש כנפיים ולעוף, ויחד עם זאת כעץ שתול על מים, חייב הוא שורש לבקש. הוא בעל כנפיים ושורשים גם יחד.

לדעתי, הכנפיים היהודיות חסרי השורשים מיוצגות באופן מופלא בדמותו של ההוגה והמבקר היהודי וְלִטְר בנימין. הוא סירב לקבל את הזמנתו חברו גרשם שלום, להגיע ארצה ולהמשיך באוניברסיטה העברית את עבודתו התרבותית. שמי ארץ ישראל היו מצומצמים למעופם של יהודים גדולים אלה. הוא נשאר באירופה התרבותית. בספטמבר 1940, בתוך קבוצת פליטים, עבר בנימין את הרי הפירינאים לכפר הקטלני פורטבו (Portbou). הוא רצה לעבור דרך ספרד כדי להגיע לארה"ב, אך התקיימה בו בכל אכזריותה התוכחה שבפרשת 'כי תבוא': "וְהָתְמַכְּרָתָם שָׁם... וְאֵין קָנָה". הפספורט והויזה ספרדית היו בידיו, חסרה הייתה לו חותמת היציאה מצרפת, ממנה ברח. הספרדים לא רצו לתת לו להיכנס, בתוך מחווה מיוחדת הרשו לבנימין לישון אותו לילה במלון בעיר. למחרת היה אמור להיות מגורש שוב לצרפת הכבושה וליפול בידי הגסטפו: "וְהָיִיתָ לְשִׁמָּה לְמִשָּׁל וְלִשְׁנִינָה בְּכָל הָעַמִּים... וְהָיִיתָ מְשָׁעָה מִמֶּרְאֵה עֵינֶיךָ". אותו ערב, שלח ולטר בנימין יד בנפשו. היום מתכבדת פורטבו בפילוסוף הגרמני שהגיע לשעריה, מראה למבקרים את המלון הנטוש, ומתגאה ב'מעברים', האנדרטה שהקים דני קרוון לזכרו. פורטבו מכניסה היום אורחים לזכר האורח אותו דחתה, בחייו ובמותו. כשמצאו את גופתו של בנימין, היה בכיסו חופן פזטות. פזטות אלו הספיקו כדי לשכור בבית הקברות, עבור גופתו את הגומחה מס' 563 למשך חמש שנים. או אז נזרקו עצמותיו לקבר משותף בלתי ידוע, ואין אנו יודעים היכן. כמה סמלי זה לדמותו של ולטר בנימין, לקללה המלווה את הקסם שבגלות. בעלת כנפיים הייתה היונה שנוח שלח מהתיבה, לתור את העולם שנהרס, "וְלֹא מָצָא הַיּוֹנָה מְנוּחַ לְכַף רַגְלָהּ (בראשית ח, ט). כיונה, גם אותם הפליטים בעלי הכנפיים לא מצאו מנוח: "וּבְגוֹיִם הָהֵם לֹא תִרְגֵּעַ וְלֹא יִהְיֶה מְנוּחַ לְכַף רַגְלָךְ" (דברים כח, סה). כל הציפורים מוצאים מנוח באדמה אחרי מותם. המוות מחזירה אותם אל האדמה ממנה נלקחו. יונים אלו לא מצאו מנוח, אף אחרי מותן.

כפי שכתבה נלי זק"ש, המשוררת היהודית הגדולה, בשירה 'הוי הארובות': "וגופו של ישראל בעשן הנישא באויר". הארובות הפכו את השמים לבית קבורתם של הקורבנות ולמקום מנוחתם. לחלקת אדמה, לא היו היהודים זכאים אף אחרי מותם. הפסוק התמים בנבואת ישעיהו, קיבל עכשיו משמעות טרגית שלא שערו אבותינו: "מִי אֵלֶּה פָּעַב תַּעֲוִפִּינָה וְכִיּוֹנִים אֶל אֲרַפְתִּיהֶם" (ישעיה ס, ח).

גורל וייעוד

הציונות היא חיפוש המנוח לכף הרגל, אך הרבה יותר מכך. ביטא זאת הרב יוסף דוב סולובייצ'יק כשפיתח את הרעיון, לפיו מאוחד עם ישראל בשתי בריתות, ברית גורל וברית ייעוד. ברית הגורל באה לידי ביטוי בספר בראשית בברית בין הבתרים: "וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ לְבֹא... וְהָיָה אִימָה חֲשֹכָה גְדֹלָה נִפְלֹת עָלָיו. וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה וְרָעָף בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם" (בראשית טו, יב-יג). אולם, לפנינו גם ברית ייעוד: "וְאַבְרָהָם הָיוּ יְהוָה לְגוֹי גָּדוֹל... כִּי יִדְעֻתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָכַי ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יח-יט). צדקה ומשפט מהווים את האתגר הקיומי שלנו במדינת ישראל. אמנם כן, אנו מצווים במצוות ניכור, אך זהו ניכור לפני הקב"ה: "כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי... כִּי יִמוּךְ אֶחָד וּמִכָּר מֵאַחֲזָתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ" (ויקרא כה, כג-כה). גרים אנו בארץ, ומכאן המחויבות והאחריות, לגרים, לחלשים, לעניים, לנמצאים בינינו בגלות, לחסרי הגג, לאלה שנזרקו מבתיהם כי לא יכלו לשלם את המשכנתא או את שכר הדירה. אנו נדרשים להחזיק בפרדוקס של שרשים וכןפיים גם יחד. לעוף עם הכנפיים, אך לא להיתלש מהשורשים. להיות גרים בארץ, ולמרות זאת לא להסכים לגלות ולא להיכנע לה.

שלום רוזנברג

פרשת שמות

הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ

אחת הפנינות של ההומור הפסיכולוגי מלמדת אותנו שהנברוטי בונה מגדלים באוויר, הפסיכוטי גר בהם, והפסיכולוג והפסיכיאטר מקבלים את שכר הדירה. קביעה זאת מתארת לדעתי באופן מופלא שלושה סוגי אנטישמיות הקיימים בעולם.

בין נברוזה לפסיכוזה

האנטישמיות מהסוג הראשון היא נברוטית. כפי שפסיכולוגים שונים הראו במחקריהם, קיימת נטייה כמעט 'טבעית' להפוך את השונה, הזר והאחר למעין מסך עליו משליך האדם את הפחדים, הקנאות והטראומות שלו. בספר בראשית עדים אנו לשנאה נברוטית מעין זו. כך מתייחסים הפלשתים ליצחק (בראשית כו, יג-יז): "וַיִּגְדֹּל הָאִישׁ... וַיִּקְנְאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים... וַיֹּאמְרוּ אֲבִימֶלֶךְ אֶל יִצְחָק לֵךְ מֵעֲמָנוּ כִּי עֲצַמְתָּ מִמָּנוּ מְאֹד". וכך מתייחסים ליעקב, גיסו ואף חותנו (בראשית ל, מג-לא, ב): "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד... וַיִּשְׁמַע אֶת דְּבָרֵי בְנֵי לָכֵן לֵאמֹר לָקַח יַעֲקֹב אֶת כָּל אֲשֶׁר לְאֶבְיָנוּ... וַיֵּרָא יַעֲקֹב אֶת פְּנֵי לָכֵן - וַהֲנֶה אֵינָנו עִמּוֹ כְּתָמוּל שְׁלֹשׁ". מעמד אבותינו כזרים מתואר במזמור ידוע (תהלים קה, יב-יג, דברי הימים א טז, כ): "בְּהִיּוֹתָם מְתֵי מִסְפָּר כְּמַעֲט וְגָרִים בָּהֶם, וַיִּתְּהִלְכוּ מִגֹּי אֶל גֹּי מִמַּמְלָכָה אֶל עַם אֲחֵר". כזרים הם קורבנות עושק והתעללות על ידי עמים ומלכיהם, כשרק חסדי ה' יכולים להגן עליהם: "לֹא הִנִּיחַ אֲדָם לַעֲשֹׂקָם וַיִּזְכֹּחַ עֲלֵיהֶם מְלָכִים". שנאה ובוז אלו הם תוצאת העובדה שהיינו זרים, או נחשבנו לזרים בארצות לא לנו. היינו ה'אחר' בה"א הידיעה. ואת זאת הזכירו אבותינו כשהיו מביאים את הביכורים: "אֲרָמִי אֲבֹד אֲבִי" (דברים כו, ה), כלומר אבותיי היו אובדים, נודדים בין העמים.

פרשת שמות מהווה מפנה. השעבוד מלווה באנטישמיות שהפכה פסיכוטית: "הֲנֶה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמָּנוּ, הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלָּחֵם בָּנוּ" (שמות א ט-י). השנאה הפסיכוטית מגיעה לשיאה במגילת אסתר, והופכת לאנטישמיות, כמעט במובן המודרני של המילה, כדברי המן הרשע: "יִשְׁנֹנוּ עִם אֶחָד מִפְּזֹר וּמִפֶּרֶד בֵּין הָעַמִּים בְּכָל מְדִינֹת מְלָכוֹתָי וְדַתֵּיהֶם שְׁנוֹת מִכָּל עַם וְאֵת דַּתִּי הַמֶּלֶךְ אֵינָם עוֹשִׂים וְלִמְלָךְ אֵין שָׁהָ לְהַנִּיחָם" (אסתר ג ח-ט). הקיום היהודי שמעבר לגיאוגרפיה ולהיסטוריה, הפך על פי אנטישמיות זאת לשטנית ומסוכנת. ועתה, מקבל הפסוק "אֲרָמִי אֲבֹד אֲבִי" משמעות חדשה, כפי שהוא התפרש בהגדת פסח: הארמי 'אֲבֹד' - רצה להשמיד את אבי.

האנטישמיות מהסוג השלישי, המשתמשת בשנאת היהודים כבנשק פוליטי, מאפיינת את העולם המודרני. היא הגיעה לשיאה ברוסיה הצארית, בה הייתה אמצעי מכוון כדי להפנות את זעם ההמונים מהשלטון ליהודים. כך נוצרו 'הפרוטוקולים של זקני ציון' שהזינו את הפסיכוזה האנטישמית.

הנאציזם מייצג אנטישמיות מסוג רביעי. היא מחברת את כל השנאות, אך מוסיפה להם ממד מיתולוגי. היהדות הפכה לאויב המטפיסי של גרמניה. האנטישמיות הנאצית ציירה את דמותו של היהודי כתוקע סכין בגב, מנצל ומוצץ דמם של הגויים, בוגד ומרעיל בארות. עבורם, מייצג היהודי את הרוע. אך, מתחת לפני השטח, בתת-ההכרה הנאצי הקולקטיבי התרחש תהליך הפוך: האנטישמיות הפכה למאבק נגד אלה שבעיניהם ייצגו את המוסר, דווקא. פותחו כאן שורשים קודמים, הנמצאים למשל במשנתו של ניצ'שה. העם היהודי אשם בגלל שהוא הוליד את הנצרות, ומתוך כך את כפיית המוסר על אירופה. לפיכך רצה הנאציזם להשמיד לא רק את היהודים, אלא גם את ספריהם. הוא ראה בתורתם ניגוד מוחלט לכל מה שהוא לימד.

בין ימין לשמאל

אבותינו חשבו שהאנטישמית תעלם עם ניצחון הציונות, כשלא נהיה יותר זרים. הקמתה של מדינת ישראל אמורה הייתה להביא לנורמליזציה של החיים היהודיים. זאת הייתה טעות טרגית. הייתה זאת תרופה מתאימה נגד האנטישמיות הנברוטית, אך לא נגד סוגיה האחרים. הפסיכוזה של שונאינו בימין הפוליטי הייתה רדומה, ועתה היא שוב התעוררה. מהצד השני, הצד השמאלי של הקשת, הפכה ברית המועצות את האנטי-ציונות קרדום פוליטי לחפור בו ולהשיג רווחים טקטיים ואסטרטגיים. אחריה צעדו מדינות שהשתכרו מריח הניחוח של הנפט המזרח-תיכוני.

עובדות אלו מביאות אותנו אל הגותו של הרמב"ם ב'אגרת תימן'. לפי דבריו, היו לנו בהיסטוריה שני סוגי אויבים. הסוג האחד, מיוצג על ידי עמלק, שסיכן את קיומו הפיזי של עם ישראל. הסוג השני, הנצרות למשל, התנכלה לנפש היהודית. היא ניסתה להציל את נפשו על ידי המרתו, אם כי כידוע "רצון אלטרואיסטי" זה, גלש פעמים רבות לרדיפות ופוגרומים. דבריו של הרמב"ם קיבלו בדורותנו משמעות חדשה. הנאציזם רדף את הגוף היהודי, והקומוניזם - את הנפש היהודית. זהו ממד אחר של שנאת היהודים ששרד אף אחרי נפילת הקומוניזם. הימין המשיך את המסורת הנאצית. השמאל - את השנאה המרקסיסטית, בה נדבקו יהודים רבים מדי !

חצי נחמה

האם יש משמעות וצורך להטיף נגד האנטישמיות לנו המשוכנעים? כן, בגלל כוחה של ההסכמה הכללית בארצות רבות, הבאה לידי ביטוי ביצירותיהם של סופרים, אומנים, עיתונאים ואנשי תרבות למיניהם. מבלי להיות מודעים לכך, קונצנזוס שלילי זה משפיע לא רק על העולם אלא גם עלינו, ופוגע בדימוי העצמי הפנימי שלנו. על בעיה זאת כתב אחד העם את אחת המסות היפות ביותר בספרות העברית: 'חצי נחמה'. במסה זאת, שנכתבה לפני למעלה ממאה שנה, בשנות צמיחת האנטישמיות המודרנית, עומד אחד העם על הכוח העצום של ההסכמה הכללית. ההסכמה הכללית מאשימה אותנו בגלל ה'תכונות היהודיות' שבנו, והיהודים מושפעים מכך: "וכי אפשר לאמור שכל אותן התכונות הנשחתות והמעשים הרעים שכל העולם מיחס ליהודים אינם אלא בדוּתא?" שואל אחד העם. בעלילת הדם, המאשימה את היהודים בשימוש בדם גויים לאפות את המצות בפסח, הביטוי הנאלץ ביותר של שנאת היהודים מוצא אחד העם את התשובה לשאלה זאת:

- וכי אפשר שכל העולם חייבים והיהודים זכאים?

- אפשר ואפשר, ועלילת הדם תוכיח...

הלוא ברור לכולנו שעלילת הדם היא בדוּתא, מכאן 'חצי נחמה': ייתכן וטענות נוספות בקונצנזוס האנטי-יהודי גם הן עלילה, אז ועתה.

השנאה הערבית כרתה ברית עם כל סוגי האנטישמיות. היא הפכה את הסכסוך הפוליטי לסכסוך דתי, ולאחר מכן לסכסוך מטפיזי. בסוריה כותבים עדיין על עלילת הדם בדמשק. הקריקטורות הנאציות קמו לתחייה בעיתונות הערבית. ובכלל, כדי להרוויח רווח פוליטי, חברו שמאל וימין באנטי-ישראליות, כפי שהיה בהכרזת הציונות כגזענות. אויבינו הפוליטיים הכשירו שוב את האנטישמיות ובכך הגיעו אל תהומות התועבה. הכשר זה חייב ליצור אצלנו מבט שונה על האנטי-ציונות. אף אם חצי עולם, ואולי אף יותר מכך, מגנה אותנו, עלינו למצוא את הכוח לעמוד נגדו. האבסורד והתועבה שבאנטישמיות חייבים ללמד אותנו להגן על דימוינו העצמי, אף כשדימוי זה מוכפש בעולם. אמנם כן, עלינו לתקן את דרכנו עד כמה שהדבר אפשרי, ואף יותר מכך. ולמרות זאת, אנו חייבים להיות ביקורתיים כנגד ההסכמה הכללית השקרית שהיא עתה נגדנו.

אנו ממשיכים לחיות את הגורל היהודי ההיסטורי כיחידים וכאומה. אנו מד-חום טרגי של המצב העולמי, אולם המחלה עליה המד-חום מצביע, היא סכנה קיומית לעולם כולו. האנטישמיות

מעידה כמאה עדים שאידיאולוגיות הנגזרות בה אינן אלא רוע שלבש בגדים מוסרניים, והדתות הנותנות מחסה לה אינן אלא אלילות החבויה במונתיאיזם רשמי. הם הנשפטים האמיתיים בבית הדין של ההיסטוריה.

שלום רוזנברג

פרשת וארא

מלחמת האות והתמונה

ספר 'שמות' חב את שמו לרשימת שמות בני יעקב שבתחילתו. אך בספר שזורים גם שמות אחרים, שמותיו של הקב"ה. בחזון הסנה מגלה הקב"ה למשה את שמו, השם המפורש. בפרשתנו, פרשת 'וארא', מגלה הקב"ה למשה ששם זה טרם התגלה בהיסטוריה: "וַאֲרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֶ-ל שֵׁ-דֵי וְשְׁמִי ה' לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם". שמות הקודש מבטאים תוארים א-להיים, את פעולתו של הקב"ה בעולם. בסיפורי האבות פעולות אלו היו נסתרות או כמעט נסתרות. מעתה ייודע הקב"ה לעם ישראל ולעיני העולם כולו, בשם המפורש. שם זה מסמל את שלטון הקב"ה על העולם ועל חוקי הטבע, שלטון ללא מיצרים.

שמות ותמונות

המקרא מהווה מהפכה דתית ותרבותית נגד האלילות, כשאחד ממוקדיה הוא המאבק נגד תיאור הא-ל בדמות ובתמונה: "לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה" (שמות כ, ד). וכך גם נאמר בספר דברים (ד, טו-יח): "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֵׁיכֶם פִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה" (דברים ד טו). את מקומם של הפסלים והתמונות יתפסו ביהדות השפה והכתב. הביטוי החשוב ביותר למהפכה זאת מצוי במשכן. במוקד המשכן, ולאחר מכן המקדש, מצוי ארון הברית ומעליו כפורת וכרובים היוצרים מעין כסא כבוד "ריק" עבור הקב"ה הבלתי נראה, והארון הוא הדום רגליו, ובתוכו מצויים שני הלוחות המהווים עדות לברית שבין הקב"ה לעם. האבן חדלה להיות חומר לפסל, היא הפכה מצע לכתוב, הלוקח את מקומם של התמונה והפסל. אכן, הקב"ה מצוי מעבר לחושים אך גם מעבר לתפיסתנו המחשבתית. ביטוי לכך נתון שוב על ידי שמות. שמו המפורש של הקב"ה נכתב אך לא נקרא או מבוטא. ואנו משתמשים בשפתנו היומיומית במלה 'הָשֵׁם' כדי לבטא את מה שאי אפשר לתפוס ולבטא.

בעיני מסמלים השמות את מרד השפה והאות נגד שלטון העריצות של התמונה בעולם האלילי. מעתה יכולים אנו להודות ולהורות שיש תחום סגור בפני היצירה הפלסטית, התחום הא-להי.

ואכן, בכלל יש לומר שהשמות הן דלתות הפותחות את הדרך להפשטה, לאבסטרקציה. אמת זאת נתגלתה לי כשלפני שנים, ראיתי סרט המבוסס על אחד מסיפורי חורקה לואיס בורקס. הרגשתי אז באופן פרדוכסלי את אין-האונים, או על כל פנים את קוצר היכולת של הקולנוע להתמודד עם השפה. תמונה אחת מתארת יותר מאלף מילים. בכך עדיף כוחו של הסרט, אך בכך גם חולשתו. ה'הר' שבספר מופשט הוא, ערום מאפיונים. ה'הר' שבסרט לעומת זאת גבוה או נמוך, קרח או פורח, בעל מדרון מתון או קירות ניצבים וכדו'. כוחה של השפה בחולשתה. היא יכולה להצביע על אדם מבלי להראות את יופיו, גובהו, חוטמו או צבע אורו. השם, שם העצם הכללי, הוא הביטוי הנפלא לאידיאה המופשטת, למה שמתרומם מעבר לתמונה החומרית והמוחשית. השפה מקנה לנו את האפשרות לדבר על אדם, נושא האנושיות, בעל הזכויות האוניברסליות.

שמות ואותיות

במוקד נוסף במהפכה המונותיאיסטית מצוייה האות, וליתר דיוק האלף-בית. לא לחינם קוראים אנו בהתחלתו של 'ספר יצירה' המסתורי ש"בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק ה'... את עולמו". אלו הן 22 האותיות ו-10 הספריות או הספרות. הקבלה העניקה לנתיבות אלו משמעות מיסטית. אולם מתחת למיסטיקה טמונה משמעות יסודית יותר. בעזרת מספר קטן של סימנים ניתן לתאר את המציאות כולה את העולם כולו, על כל מורכבותו. כאן בא לידי ביטוי מופלא פרק נוסף בעימות השפה עם התמונה.

כתב החרטומים של המצרים ככתב הסיני בימינו, הוא כתב תמונות. כל סימן מייצג אובייקט או אידיאה מסוימים. מסובך עד למאוד ללמוד כתבים אלה. והנה כאן מתרחש פרדוקס. כל זמן שהסימנים ייצגו רעיונות לא הייתה אפשרות להתקדם. המהפכה התרחשה כאשר הסימנים הגראפיים התחילו לייצג לא את הרעיונות אלא את השפה. התמונות התחילו לייצג הברות ולאחר מכן עיצורים. בשלב זה, השפה נהפכה למתווכת בין הכתוב לבין המציאות. האדם התחיל לייצג בכתב את השפה, מבלי להתייחס למציאות. לא ציירו יותר אדם, אלא כתבו את המילה 'אדם'. או אז הפך הכתב פונטי (הגאי) ופשוט. השפה המדוברת הפכה לכתובה. הופעתן של האותיות היא עוד פרק במאבק שבין השפה לבין התמונה. הפשטות של הכתב האלף-ביתי, מאפשרת לילדים רכים להשתלט על הכתב תוך זמן קצר ביותר. כתב התמונות יוצרת תמיד עילית אריסטוקרטית שבידה השלטון על התרבות. יפן היא יוצאת מן הכלל אך היא מגיעה לכך במאמצים אדירים. הוראת הקרוא וכתוב, מסתיימת רק בתיכון, עובדה, שלדעתי, כרוכה במחיר רב. לעומת כתב התמונות, פותחות האותיות דלת לדמוקרטיזציה של התרבות. עדות לכך מצויה

בפסוק בספר שופטים (ח, יג-יד). הוא מעיד לפי תומו על תרבות ישראל הקדומה: "וַיָּשָׁב גִּדְעוֹן בֶּן יוֹאָשׁ... וַיִּלְכָּד נָעֵר מֵאֲנָשֵׁי סִכּוֹת וַיִּשְׁאַלְהוּ וַיִּכְתֹּב אֵלָיו אֶת שְׂרֵי סִכּוֹת וְאֵת זִקְנֵיהָ". נער שנלכד באופן מקרי, מסוגל לכתוב !

"שמות"

אבותינו היו מביאים לחדר את ילדיהם הקטנים, מכוסים בטליתות, כדי שיתחילו ללמוד את האותיות על גבי לוח המרוח בדבש. וה"רבי" לימדם: "קמץ, אלף, אָ". אלו הן עדויות על האהבה לאות ועל הקשר העמוק שקיים היה במשך כל הדורות בין העם היהודי לאות ולספר. אהבה זאת באה לידי ביטוי במנהג היהודי להיזהר מלזרוק קלף או נייר קרועים בהם נכתבו דברי קדוש. ניירות אלו נקראו "שמות". אותם חייבים אנו לכבד אף אחרי "מותם". כך נולד מוסד קלאסי: הגניזה, בה "נקברו" השמות. ואכן, כך הצילה האות העברית פרקים נעלמים בהיסטוריה היהודית. ב-1896 נתגלתה הגניזה שבעליית הגג שבבית הכנסת בן-עזרא בפוסטאט, החלק העתיק של קהיר, ובה מאות אלפי דפים מספרי קודש, מסמכים ומכתבים. דפים בלים אלה, מלפני מאות בשנים, ניצלו כי היו כתובים באותיות עבריות. הם ניצלו והחזירו לארון הספרים היהודי ולזיכרוננו ההיסטורי עולמות אבודים שקמו לתחייה.

אולם, האות העברית הצילה לא רק דפים אבודים, אלא גם את יצירתם החיה של אבותינו. השפות הזרות שאבותינו דיברו נכתבו באותיות עבריות והפכו יהודיות. היידיש, הלאדינו והערבית-יהודית הן דוגמאות בולטות לכך. האות העברית גיבשה את השפות הללו, והן הפכו חֲצִיץ חול וחצין קודש. תיאור מרשים לכך ניתן על ידי ההוגה היהודי הגדול יהודה (פרנץ) רוזנצווייג ב'כוכב הגאולה' (עמ' 327). בדבריו על העברית טעה, אך מופלאים הם דבריו על לשונות היהודים: "חיי הלשון של היהודים חשים שהם שרויים בנכר, שמכורת-הלשון העצמית שלהם היא במקום אחר, בתחום לשון-הקודש... עדות לכך משמשת העובדה המתמיהה שלשון היומיום משתדלת לקיים לפחות באותיות האלמות של הכתב את המגע עם הלשון העתיקה-הקדושה".

התרבות היהודית נבנתה על ידי קואליציית השפה והאות, שאיזנה את כוחה האדיר של התמונה האלילית. האות והשפה מבינות את חשיבותה של האומנות, שהרי הן יכולות לרדת ולהתקרב גם אל עבר החושני. אולם, התמונה אף באומנות האבסטרקטית, זקוקה לעזרתה של השפה. לכן נלחמת גם היום קואליציה זאת נגד עריצותה והשתתתה של התמונה, כפי שהן באות לידי ביטוי

באלילות החדשה הנוצרת בטלביזיה ובקולנוע. לגאולתה של התמונה, כדי שתיכלל בקואליציה, מכונים תפילותנו ומאמצנו.

שלום רוזנברג

פרשת בא

וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ

שתי מצוות בולטות בפרשתנו. האחת, המצווה הראשונה בספר 'שמות', מתייחסת ללוח השנה: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רִאשׁ חֳדָשִׁים, רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב, ב), האחרת, היא מצוות הפסח (י"ג, ח): "וְהַגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֶבֶר זֶה עָשָׂה ה' לִי, בְּצֵאתִי מֵמִצְרָיִם". שתי מצוות אלו והמושגים המבוטאים בהם: זמן וחינוך קשורים זה בזה.

שני השעונים

אנו חיים על פי שני שעונים. האחד, במחוגיו הנעים בתנועה מעגלית מתמדת, מחקה את הזמן המחזורי של הטבע, את "יְמֵי הָאָרֶץ, זֶרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וַלַּיְלָה" אשר "לא יִשָּׁפְתוּ" (בראשית ח', כב), ויחזרו על עצמם. השעון השני, המראה את השעה הנוכחית בלבד, מחקה את הזמן הקווי של ההיסטוריה והביוגרפיה, זמן שהוא בלתי הפיך ולעולם אינו חוזר על עצמו. אלה הם "עִיגוּלִים וְיוֹשֵׁר", שני פרצופי הזמן. הזמן העגול והאדיש, מול זמן ה'יושר', הזמן שהוא קווי וקטעי. זהו הזמן הטורף את יצוריו, הוא שעון חול, כשעל ידו מוצב חרמש הכיליון.

הכיליון מתבטא במוות, אך גם בשכחה, מותן והיעלמותן של חוויות חיינו, הנסוגות ללא הרף אל העבר. סכנת השכחה מאיימת על היחיד, קל וחומר על החברה. היחיד נלחם בשכחה על ידי הזיכרון, יסוד חשוב בחייו הביולוגיים והפסיכולוגיים. כיצד עושה זאת החברה? החברה האנושית מורכבת מבני תמותה; כשייעלם הדור שחי את החוויה, יציאת מצרים או הקמת המדינה, ייעלמו גם זיכרונותיו. החברה חייבת לבנות מנגנון זיכרון תרבותי, לא טבעי, כדי שהדורות הבאים לא יחזרו שוב אל הפראות. זיכרון מושתל זה, הוא החינוך. לולי החינוך, תאבד התרבות, ואף הקשר לטבע, שהרי ידיעת הטבע, תרבות היא. "והגדת לבנך" מבטא את סוד ויסוד החינוך, את החובה להוריש את רכושנו הרוחני לדור הבא, כדי לדאוג להמשכיות,

ולאפשר את ההתפתחות וההתקדמות, שהן קומה נוספת על הקומה הקודמת שכל דור מעביר ליורשיו: חוויות, ידע, ערכים.

לידתו של החינוך

החינוך הוא הכרחי בחיינו החברתיים, אך גם בחיינו האישיים. רק החינוך יכול להבטיח את התפתחותו ומימושו העצמי של האדם. מתי מתחילים אנו לחנך למוסר וערכים? פרויד לימד שאנו עושים זאת כאשר אנו קובעים בפני הבן גבול אדיפלי: את ההבדל בין היחס אב-אם, ליחס בן-אם. כך נולד הבסיס לדיני העריות. ברור שיש מערכה קודמת בתהליך החינוך, וזאת כשהתינוק לומד לשלוט בעשיית צרכיו. כאן נפגשות האתיקה והאסתטיקה, וכפי שכתב ר' שמשון רפאל הירש בפירושו לבראשית (ב, ט): "חברה שאינה חסה על היפה, גם האדם יגדל בה פרא. שמחת האדם בהרמוניה אסתטית קרובה לשמחתו בהרמוניה מוסרית".

בעיני קיימת מערכה נוספת בחינוך המוסרי, החינוך ה"אורלי", וזאת כשהתינוק לומד לדבר. הציווי "והגדת לבנך" מכיל את סודו. ההגדה עצמה, השפה, היא עצמה העברת הזיכרון הקולקטיבי, והיא גם, לדעתי, היסוד הראשון של החינוך המוסרי. בטוח אני שכולנו מכירים את התופעה בה ילדים קטנים נואמים נאומים ארוכים, במעין ג'יבריש בלתי מובן. הילד מצוי אכן בפני אתגר ענק. כדי לתקשר עם הסביבה האנושית, להביע את רצונותיו ולהשיג את מבוקשו חייב הילד הקטן ללמוד את המשמעות השרירותית של המילים, שלא הוא קבע אלא החברה (כיסא, בקבוק, דלת וכדו') ולקבל את עול כללי המשחק של השפה, את הדקדוק המאפיין כל שפה ושפה. אמרתי "כללי משחק", ואכן חייב הילד ללמוד לשחק, מהשפה ועד לשחמט ולכדורסל. לשחקן יש חופש, אולם חופש זה אפשרי במסגרתם של כללים וחוקים. לא קל להישמע בנאמנות לכללים אלה, היצר הרע מפתה אותנו לרמות ולזייף. ואכן, זהו מהותו של המוסר, לשלוט עליו, להיות חופשיים במסגרת חוקים.

חינוך ודיכוי?

פעמים רבות שומעים אנו את הטענות שאין לחנך לערכים, כאילו "והגדת לבנך" אינו אלא אמצעי דיכוי נוסף, "כאילו" אנו מכריחים אותו ללכת בדרכנו. הראי"ה קוק היה מודע לשאלה זאת, ובעקבות רמ"ח לוצאטו, הפנה אותנו במאמרו "טללי אורות" לפסוק מופלא (ירמיהו לא, לג): "וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דַּעוּ אֶת ה' כִּי כֹלֶם יִדְעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנִם וְעַד גְּדוֹלֶם". ירמיהו מנבא כאן על ביטול החינוך! והראי"ה קוק מסכים לכך, כי הוא

האמין שהאדם יכול לשאוב ממעמקי נפשו הוא את כל האידיאלים והערכים. אני רוצה להאמין שהצדק אתו, והדברים יתגשמו בעידן המשיחי. המשיחיות קובעת עבורינו מטרות, אך היא לפעמים מסוכנת, כי היא מביאה אנשים רבים לחשוב שהעידן המשיחי כבר הגיע. או אז הם מפסיקים לראות את המציאות האפורה על בעיותיה וסכנותיה. האידיאלים הדמוקרטיים על פתיחות וחופש בחינוך הם מופלאים, אך טרם הגענו לעידן המשיחי. הסכנות מאיימות על בית הספר, והן באות לידי ביטוי לא בכיתה, אלא בחצר, במיקרוקוסמוס של המציאות האמיתית, המודרך ו"מחונך" על ידי ספרות זולה, סרטי וידאו וסדרות טלביזיה.

בהקשר זה בולטים דבריו של רבי לוי בן גרשם (הרלב"ג) על הפסוק במשלי (כב, ו): "חֲנוּךְ לְנֶעֶר עַל פִּי דְרָכָו - גַּם פִּי יִזְקֶיךָ לֹא יִסּוּר מִמֶּנָּה". הוגים רבים ראו בפסוק הזה ביטוי לצורך להגיע אל הנער ואל הנערה כפי מה שהם, "בגובה העיניים". דווקא לאור זאת מרשימים דבריו של הרלב"ג, שפירש את הפסוק בצורה הפוכה: "חנוך לנער - אשר יחנוך לנער על פי הדרך אשר מנהגו וטבעו ללכת בה, לחשבו והשגתו שכבר יקבל המוסר כאשר יגדל, הנה ימשך שלא יוכל להסירו אחר זה מהדרך הרעה ההיא וגם לא יסור ממנה מעצמו וגם בעת זקנתו". לפי הרלב"ג הפסוק מבטא אירוניה מרה, המבטאת את מציאות בהרבה ממוסדות החינוך בעולם המערבי. לפעמים דרכו של הנער מסוכנת, ועל כך אומר החכם בפסוק קלאסי (משלי יג, כד): "חֹשֶׁן שֶׁבֶטוֹ שׁוֹנֵא בָנוּ - יֶאֱחָבוּ שְׁחָרוֹ מוֹסֵר". ה"שֶׁבֶט" איננו דווקא המקל של העונש הגופני. אולם הוא שבט-שרביט האוטוריטה, הסמכות, המשמעת. החכם מלמד אותנו פרדוקס טריוויאלי. טועה מי שחושב שההשלמה עם מעשי הבן פירושה אהבה. אדרבה, "חֹשֶׁן שֶׁבֶטוֹ" אינו אוהב אלא "שׁוֹנֵא בָנוּ". האוהב האמיתי "שְׁחָרוֹ מוֹסֵר". "שְׁחָרוֹ", מה מופלאה מילה זאת! הקדם והשכם את המוסר ל'שחר', לשעות השחרית של האדם, לימי ילדותו וצעירותו. המאבק באלימות בבית הספר מיועד לא רק להגנת החלשים הזכאים לחיות ללא סכנים וללא סיכונים, אלא למניעת הפיכת החצר לחממה לצמיחת פושעים עתידיים. ההתחשבות הליברלית בבריונות אינה אהבת האדם, היא בפועל שנאה והפקרה.

אלה הם יסודות מצוות החינוך. התורה מחנכת על ידי המעשים והסמלים. מצוות הפסח יוצרות מחזה תיאטרלי שכולנו שחקניו, הבא לעורר את הבנים וליצור הזדמנות להעביר לדור הבא את הזיכרון ההיסטורי (שמות יג, יד): "וְהָיָה פִּי יִשְׂאֵלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֹאת - וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצֵאתֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים". במצוות חינוך זאת מגדיר ספר 'שמות' את זהותנו הישראלית. אלא שדרך ארץ קדמה לתורה. מצווה זאת מצטרפת אל מצוות החינוך שבספר 'בראשית' (יח, יט) המגדירה את זהותנו האנושית בדרכו של אברהם: "כִּי יִדְעִתִּי לְמַעַן אֲשָׁר יֵצֵא אֶת בְּנִי וְאֶת בֵּיתוֹ אֶתְרִיו, וְשָׁמְרוּ דֶרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט".

פרשת בשלח - ט"ו בשבט

על עצים, ציפורים ועל העיט

אגדה קדומה מספרת שכאשר גורש מהעדה איבד האדם את כל שכיות החמדה שבגן, פרט לשריד אחד שהשתמר אצלנו עד עצם היום הזה: הריח, שהוא לפי חז"ל החוש הרוחני ביותר. בהבדלה, בה נפרדים אנו מהשבת, נוהגים אנו להריח בשמים, כדי לקחת אתנו לימות החול, משהו מעדן השבת.

ארשה לעצמי להוסיף נספח לדברים אלה. לעניות דעתי גם עצי הפרי הם שריד לגן העדן האבוד. יש בהם הרבה מהחסד והתום הראשוניים. כמובן, אין בגן עדן אכילת בשר, שהרי היא קשורה בהריגת בעלי חיים. יתירה מכך, אין שם אף אכילת דגנים או ירקות, שהרי באכילתם אנו מכלים את הצמח. לא כך עצי הפרי. יש בהם לקח מוסרי עמוק, האדם קוטף את הפירות מבלי להשחית את העץ, הממשיך לחיות. אכילת הבשר ואף הדגנים כרוך לדאבוננו באלימות. לא כך העץ, המעניק את פירותיו לאדם במחווה של חסד אצילי.

תופעה זאת היא פלא עצום המהווה לדעתי חידה ללא פתרון עבור תורת האבולוציה. לשם מה ישקיע עץ אנרגיה מרובה ויצירתיות מופלאה של חומרים שונים המהווים מזון ומרפה לחיות ולבני האדם? להבטיח את תפוצת זרעיו? הלוא אילנות הסרק ורוב הצמחים מצליחים לעשות זאת בדרכים עצלות וחסכניות יותר. לא שימוש בתורת המשחקים ולא הישענות על הגנים האגואיסטיים של ריצ'רד דוקינס יעזרו לתורת האבולוציה להסביר בזבז משווע זה. הרבה יותר מתקבלת על הדעת להניח את התורה המיסטית לפיה הפירות ניתנו לאדם במחווה של אלטרואיזם וחסד. עצי הפרי הם שרידי גן העדן בעולמנו האנוכי, האכזרי והאליים. זאת לדעתי, האינטואיציה הבסיסית שביודעים או לא יודעים הביאה את אבותינו להגן על עצי הפרי. הם נוהרו מלכרות עצי פרי, תוך הרחבת הציווי המקראי (דברים כ, יט): "כִּי תִצּוֹר אֶל עֵץ... לְהִלָּחֵם עִלָּיָהּ... לֹא תִשְׁחִית אֶת עֵצָהּ לְנֹדֶחַ עָלָיו גֶּרֶזָן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאַתָּה לֹא תִכְרֹת", והפסוק מסיים באמרה מופלאה ומסתורית, "כִּי הָאָדָם - עֵץ הַשֶּׁדֶה?": האם אדם הוא, האם חטא לך שאתה בא להשחיתו?

השנה, תשס"ד, חל ט"ו בשבט בשבת פרשת 'בשלח', הקרויה 'שבת שירה' על שם שירת הים המובאת בפרשה. שבת 'שירה' מצרפת את הציפורים לעצים. על פי מנהג יהודי קדום, עלינו לפזר בחוץ אוכל עבור ציפורי הדרור. הטבע משתתף בשמחת השחרור, ושירת הציפורים מלווה את שירת הים של בני ישראל. אולי גם שירת הציפורים היא שריד של גן העדן. האגדה הוסיפה למנהג הזה הסבר "מעניין" יותר. בפרשתנו מסופר על המן שירד במדבר יום יום, פרט לשבת (שמות טז כה-כז): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הוֹי הַיּוֹם כִּי שָׁבַת הַיּוֹם לַה', הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֶהוּ בַשָּׂדֶה". ולמרות ציוויו "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יָצְאוּ מִן הָעֵץ לֶלֶקֶט, וְלֹא מָצְאוּ". האגדה המאוחרת פיתחה את התיאור החסכני, והוסיפה סיפור על דתן ואבירם, שני האויבים הארכטיפיים של משה, שיצאו בליל שבת ופיזרו בשדה את המן שלקטו ביום שישי. הם התכוונו לחזור ולאסוף אותו בשבת כדי להוכיח שמשה בדאי. דתן ואבירם חזרו בשבת ללקוט מן "וְלֹא מָצְאוּ". ציפורים נשאו את המן למרחקים, כדי שהשבת לא תחולל. כשכר למעשיהם מאכילים אנו את ציפורי הדרור בפרשת 'בשלח' בה מסופר על המן. ציפורי הדרור שמרו על היושר הטבעי שלא הושחת במזימות בני האדם: "כי האדם - ציפורי הדרור?"

פדיון הציפורים

בספרו 'אור הגנוז' (עמ' 227) מביא מרטין בובר סיפור חסידי שסוגן על ידו. ר' זושא, הדמות החסידית התמימה נודד ממקום למקום כדי לקבץ כסף ל"פדיון שבויים". נודמן ר' זושא לפונדק, ורואה כלוב ציפורי דרור המנסים לשווא לחזור אל החופש. נכמרו רחמיו: "הנה אתה מכתת רגלך להשיג מעות עבור פדיון שבויים, והנה נודמן לך... להתיר הציפורים ממאסרם". אמר ועשה, ושמא הוסיף: "עוף גוזל, חתוך את השמים, טוס לאן שבא לך". הפונדקאי חוזר. "היאך העזת בלבך לגזול ממני את הציפורים ולאבד ממון הרבה ששילמתי עבורם"? שואל הפונדקאי. ר' זושא עונה לו: "הלוא פעמים רבות אמרת 'ורחמיו על כל מעשיו'? בסיום הקלאסי, מתנקם הפונדקאי באכזריות רבה. על כך הוא נענש מהשמים והפונדק נשרף. בובר מיתן את הסיום: "מיד הכה אותו הפונדקאי... וזוסיא הלך לדרכו בלב שמח".

ר' זושא ראה בשחרור הציפורים קיום מצוות פדיון שבויים! על כך אני מצר ודואג, שמא כשאבוא בפני בית דין של מעלה יאמרו לי: "שלום שכנא, למה לא היית זושא?" אמנם כן, אין מעשה יהודי יותר מאשר פדיון שבויים. אך תמה אני מה היה עושה ר' זושא אם במחיר שחרור ציפורי הדרור היה מתחייב לשחרר גם בז ועיט? האם מותר לשכוח כי "יש עיט בשמים, גור לך!". עיט? כן, כי הנשר למרות היותו עוף דורס "על גוזליו ירחף יפרש כנפיו יקחהו ישאֶהוּ על אֶבְרָתוֹ" (דברים לב, יא). הנשר מרחם על גוזליו, העיט שולח אותם להתאבד.

על קן ציפור

מצווה אחת קשורה לציפורים, מצוות 'שילוח הקן' (דברים כב ו-ז): "פִּי יִקְרָא קֵן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ... וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרָחִים אוֹ עַל הַבִּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים. שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ - לְמַעַן יִיטֵב לָךְ וְהֶאֱרַכְתָּ יָמֶיךָ". רבים ניסו לעמוד על משמעותה של מצווה זאת. על פי הרמב"ם מטרתה היא למנוע צער, רגש אוניברסלי המשותף לאדם ולבעלי החיים. ר' עובדיה ספורנו איש הרנסנס, ראה בה מצווה אקולוגית: "שלא להשחית זרע עופות השדה שהם הפקר, וזה בשלוח האם". הרמב"ן פתח אפיק חדש כאשר תפס שבמרכזה נמצא לא הציפור אלא האדם. דרך זו פותחה על ידי ר' שמשון רפאל הירש. אדם פוגש קן "וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרָחִים אוֹ עַל הַבִּיצִים". הציפור היא אם, והאמהות הופכת אותה לפגיעה. קל ונוח לתפוס אותה במצב זה. אם אמנם לא יכול אתה לעמוד בפני יצרך, ורוצה אתה לקחת את הקן, חייב אתה לשלח את האם לחופש. "הרגע של קיום תפקידה כאם מגן על נקבת הציפור בעצמאותה ובחירותה". מצוות 'קן ציפור' באה לחנך אותנו ולעצב את יחסנו לאמהות. ועלינו להכליל מצווה הזאת לעיקרון-על מוסרי. אל לו לאדם לנצל את ההומניות של יריבו כדי להרוויח רווח רגעי. גם במלחמה חייב האדם בהוגנות ובאצילות מינימלית.

אינני חושב שהיה מותר לנו להמיר ציפור וגופות בעיטים המסכנים את ציפורי השיר שביער. אסור היה לשחרר את "העיט הצבוע" (ירמיהו יב, ט), הדורס המעמיד פנים שהוא ציפור טהורה ותמה. כיצד יכולה תרבות להתגאות ולהשתחץ שנצחה את האויב, כאשר השיגה מה שהשיגה בנצלה את רגש האמהות וההומניות. לא יודעים העיטים שההיסטוריה היא "נָתִיב לֹא יָדְעוּ עֵיט... לֹא הִדְרִיכֻהוּ בְּנֵי שָׁחֵץ" (איוב כח, ז-ח). היא תרשום בדפיה מעשים אלה בדיו של קלון. אבינו המשותף, אברהם, מביט מן השמים, מתבייש, ונוכח בברית בין הבתרים (בראשית טו, יא): "וַיֵּרֶד הָעֵיט עַל הַפְּגָרִים" סחרת בגופות החללים – תגורש, "וַיֵּשֶׁב אֹתָם אֲבָרָם". לא יירשני העיט - כי אם הציפור !

פרשת יתרו

כבד את אביך ואת אמך

במשפחה הגרעינית נוצרים שלושה סוגי יחסים (דו-סטריים): בין ההורים, בין הילדים להורים, ובין האחאים. אתמקד כאן בצלע השני, העומד במוקד הדיבר החמישי שבפרשת השבוע: "כְּבֹד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ", וזאת לא במישור המשפטי, אלא ברבדים הקיומיים העמוקים שבהם.

תרבות זמננו הושפעה באופן מכריע על ידי מפעלו של פרויד. פרויד ניסה לרדת לתהומות היחסים שבין ילדים והוריהם, וחשף את חמדת הבן לאמו, 'תסביך אדיפוס' הנודע, המקנן, לדעתו, בכולנו. השליטה על חמדה זאת ותיעולה, הם, לדבריו, בסיס התרבות. קארל יונג טבע בעקבותיו את הביטוי 'תסביך אֶלְקָטֶרָה' כדי לציין את התופעה המקבילה, את חמדת הבת לאביה. סיפור אדיפוס, הוא בקווים הכלליים, נחלת הכלל. לא כך אגדת אלקטרה. נדמה לי שמן הראוי להקדיש לה מחשבה שנייה.

אלקטרה והמלט

אגממנון, מלך מִיקֵנִי, חוזר מנצח ממלחמת טרויאדה הארוכה, אך נרצח עם שובו, על ידי קליטֶמְנֶסְטֶרָה אשתו ומאהבה אֵיגִיסְטוֹס. אלקטרה בתו מצילה את אחיה הקטן אוֹרֶסְטֶס, ומשלחו. היא עצמה נשארה בצער ובבדידות. שנים עוברות, אורסטס חוזר, והאחים נוקמים את דם אביהם ורוצחים את הבוגדים. שלושת גדולי הטרגדיה היוונית, איסכילוס, סופוקלס ואוריפידס, מתארים בשינויים שונים את הדרמה. הצד השווה שבהם: ייסורי האחים, ושרשרת הנקמה המאיימת להתמשך. אורסטס נרדף על ידי האַרְיִינוֹת, אלות הנקם של המיתולוגיה היוונית.

איך להבין אגדה זאת? אמנם כן, שערי הפירוש לא ננעלים אף פעם. המדרש הפסיכולוגי ראה כאן מקבילה למיתוס אדיפוס. אך אם ניצמד לפשט, תצטייר לפנינו תמונה שונה. בעיני אין ספק, שהטרגדיה של אלקטרה מקבילה לחלוטין לדרמה של המלט. המלך, אביו של המלט, נרצח על ידי דודו קלאודיוס, המשתלט על המלוכה ועל המלכה גרטרוד, אמו. הפעם לא על הבת, אלא על הבן מוטל עול הנקמה. לפנינו שני סיפורים שונים ובהם משהו יסודי, עמוק ובוגר יותר מ"תסביך אדיפוס". הייסורים והנקמה שבמחזות מבטאים את הצער שבסיטואציה הבלתי

אפשרית, בה חייבים הבת והבן לקרוע את נאמנותם ואהבתם, ולהמיר כיבוד, יראה ואהבה - בשנאה. אלקטרה, אורסטס והמלט מבטאים דווקא תסביך פוסט-אדיפלי. הם מבטאים את החלום, הרצון, הערגה של הבנים השואפים שההורים יהיו שייכים זה לזה, שלא ייפרדו, שיחזרו לחיות יחדיו, שיאחזו בידיהם זה מכאן וזאת מכאן.

ראובן

גישת הפרשנות הפסיכולוגית מתאימה לדעתי לגישת ה'סוד' בפרשנות היהודית הקלאסית. ביסודה מצויה הטענה שאין המחבר חייב להיות מודע לכל מה שהוא מבטא. הוא כלי בידי מישו עמוק יותר, גבוה יותר, ואולי קדוש יותר, וה'סוד' נכתב מאליו. סוד מעין זה, קיומו של "תסביך פוסט-אדיפלי" מתגלה, לדעתי, באחת מאגדות חז"ל. בספר 'בראשית' מסופר על מעשה מעין-אדיפלי שהתרחש אחרי מותה של רחל: "וַיְהִי בִשְׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בְּלָהָה... וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל" (בראשית לה, כב). בשעת מותו מבטא יעקב את כעסו על מעשה זה (מט, ג-ד): "רְאוּבֵן בְּכָרִי אֲתָה... פָּחַז כַּמִּים אֶל תּוֹתֵר - כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבִי אֲבִיךָ אֲזַחֵלְלָהּ יְצוּעֵי עֲלָה". בדברי הימים (א, ה, א) פורש עונשו של ראובן: "וַיִּכְנֶי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר, וַיַּחֲלֵל יְצוּעֵי אֲבִיו נִתְּנָה בְּכֹרֶתוֹ לְבָנֵי יוֹסֵף". בגלל חטאו נתנה הבכורה ליוסף והמלוכה ליהודה.

למרות הדברים הברורים לכאורה, מתארים חז"ל (שבת נה ע"ב) את מעשה ראובן שלא כפשוטו: "רבי שמעון בן אלעזר [רשב"א] אומר... מה אני מקיים "וישכב את בלהה?... עלבון אמו תבע! אמר: "אם אחות אמי [רחל] היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי [בלהה] תהא צרה לאמי?" עמד ובלבל את מצעה". לפי רשב"א, בפעולה של מחאה סמלית, הופך ראובן את המיטה, כדי להחזיר את יעקב לאמו לאה. רוב הקוראים ייראו וודאי באגדה זאת ניסיון אפולוגטי כדי להגן על אחד מאבות האומה. לא כך רואה אני אגדה זאת. עבורי, היא מציינת, במודע או לא במודע, טרנספורמציה פסיכולוגית. על היחסים בין ההורים העיבה הטרגדיה הקדומה – החלפת רחל בלאה - שלא יעקב גרם. עם בלהה המצב היה שונה. יהיה מה שיהיה מהות המעשה, מלמד אותנו הסוד שבאגדה, שראובן היה מונע, לא על ידי תאוה או תסביך אדיפלי, אלא על ידי העלבון והכעס, הכאב והאכזבה על כך שאביו עזב את אמו, אף אחרי מותה של רחל. ראובן היה מוכן שבניו יהיו ערבים לשובו של בנימין בן רחל 'צרת אמו', וזאת בגין אהבתו לאביו. אכן, הוא חי את הטרגדיה האיומה של המלט ואלקטרה, הסתירה בין כיבוד אָם לכיבוד אב.

בהבנת זאת למדתי רבות מניתוחיה של אשתי הפסיכולוגית, שהעיזה ליישם את ההבנות של הדינמיקה המשפחתית לביתו של יעקב, אם כי הלכתי בדרך משלי. "ראובן תבע עלבון אמו",

אמר רשב"א. ואכן יחס זה היה מורגש כבר במעשיו הקודמים של ראובן (בראשית ל, יד): "וַיֵּלֶךְ
רְאוּבֵן בְּיָמָיו קְצִיר חֲטָיִים וַיִּמָּצֵא דוֹדָאִים בַּשָּׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם אֶל לָאָה אִמּוֹ". אלה הם הדודאים
שהולידו תיאורים אינספור על סגולותיהם המטפחות אהבה ופיריון. אינני יודע אם ראובן קרא
את "איש הזאב" של פרויד, על כל פנים ברור לי ש"הסצנה הראשונית" של זוג, הייחוד
האינטימי שבין אב ואם, היה עבור ראובן לא טראומה אלא חלום מוסרי. את הדודאים קנתה
רחל מלאה, אך באופן פרדוכסלי ואירוני, מה"אין-דודאים", נולד יששכר מלאה. היה זה שכרו
של ראובן.

ראובן חטא ואיבד את הבכורה. אלא, שלפי חז"ל, לא כבדרמה היוונית, אפשרית התשובה. הוא
מתהלך "בשקו ובתעניתו". תשובה זאת תהדהד, לפי חז"ל, בדבריו של אחד מצאצאיו, הנביא
הושע, הקורא (הושע יד, ב). 'שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל'. אולם, ממעמקי "תסביך המלט-ראובן", פונה
קריאה זאת גם להורים שיבינו את אחריותם המוסרית לסבל הבנים. רק מתוך כך יוכלו הבנים
לקיים את ה"ואת" שבעשרת הדברות: "פֶּגַד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ".

המיסטיקה של ההורות

מופלא להיווכח איך שדברים אלה באים לידי ביטוי גם בסימבוליקה הקבלית. על פי הקבלה,
לתורה, אך גם למציאות כולה, אף למציאות היומיומית, יש משמעות סמלית נסתרת. הטרקיות
בה ספוגה המציאות ההיסטורית מבוטאת בדרמה של היחסים שבין הספירות 'מלכות'
ו'תפארת'. דרמה זאת מסומלת על ידי האורחות העקלקלות והכואבות בהן מתנהל הקשר שבין
הדוד והרעייה, האהוב והאהובה שב'שיר השירים'. יש בין רומיאו ויוליה קבליים אלה, אהבה,
זיווג, אך גם אושר מושבת, כבקיום האנושי בכלל. והנה, מעל ל'מלכות' ו'תפארת', יש שתי
ספירות נוספות: 'חכמה' ו'בינה' המבטאות מדות א-להיות, ויסודות חיי הרוח והתבונה,
ומסומלות ב"אבא ואמא". כך קוראים אנו בזוהר (ח"ג קכ ע"א): "אלין אבא ואמא דלא
מתפרשן לעלמין" [אלו הם אבא ואמא שאינם נפרדים לעולם]. הקשר בין רעים אהובים אלה
הוא המקור למציאות האידיאלית, שכוללת גם מצבים שבהם, לפי הקבלה, הם פונים עורף ולא
פנים. מעבר לסערות, הם מתאחדים בנשיקה שבאי-ההפרדות, נשיקה שהבנים חייבים להרגיש.

היהדות הבינה שהחיים הריאליים מסובכים וטרגיים. היא הוסיפה לבית האידיאלי דלת מילוט
במקרים של שריפות: הגירושין. ולמרות ראייה מציאותית זאת, היא מצווה לנו, בני תקופה
המסרבת לקבל עליה עול, לא להסיר עין מהאידיאל. "פֶּגַד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ", כבדו את
תפקידכם להיות אב ואם.

שלום רוזנברג

פרשת משפטים

לְפָלֵב תִּשְׁלֹכֶנָּה אֶתֹ

'פרקי שירה' הוא אחד החיבורים המוזרים ואם תרצו המופלאים שבמסורת היהודית. זאת היא רשימה של פסוקים, תפילות ודברי הלל שישויות הטבע: שמים וארץ, גשמים וטללים, צמחים וחיית, שרים לבוראם. כל יצור מבטא בפסוק משלו את מהותו ואת תפילתו: "שמים אומרים: "הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֱ-ל... טל אומר: "אֶהְיֶה כְּטַל לְיִשְׂרָאֵל יִפְרַח פְּשׁוּשָׁה... נחש אומר: "סוּמָךְ ה' לְכָל הַנְּפִלִים וְזוּקָךְ לְכָל הַקְּפוּפִים"... כלבים אומרים: "בָּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה נִבְרָכָה - לְפָנֶי ה' עֲשֹׂנוּ" (תהלים צה, ו).

והכלבים עזי נפש

שירה זאת של הכלבים עוררה התנגדות ותמיהה (ילקוט שמעוני שמות יא, קפז): "רבי ישעיה תלמידו של ר' חנינא בן דוסא היה מתענה שמונים [וחמש] תעניות, אמר כלבים שכתוב בהם "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה..." (ישעיהו נו, יא) יזכו לומר שירה זו: "בָּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה...? נענה אותו מלאך מן השמים ואמר: ישעיה! עד מתי אתה מתענה? ... גזירה היא מלפני הקב"ה. [מיום] סודו לחבוק הנביא לא גלה דבר זה לשום ברייה שבעולם, אלא בשביל שאתה תלמידו של חכם גדול לכך זקקו לי מן השמים ושלחוני אליך... כלבים כתיב בהן (שמות יא, ז): "וּלְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִחַרְץ פֶּלֶב לְשָׁנוֹ..."

רבי ישעיה תמה על כך שהכלבים הורשו לומר שירה לפני הקב"ה, והלוא "הכלבים עזי נפש"? ! אכן בישעיהו נ"ו, מככבים הכלבים. אולם, הם מהווים שם משל למנהיגי העם. המנהיגים חייבים להיות ככלבי שמירה המזהירים בנביחותיהם את העם מהסכנות המתרחשות לבוא, והנה הם "כְּלָבִים אֲלֵמִים לֹא יוֹכְלוּ לִנְפֹחַ" (נו, י). המנהיגים חייבים להיות ככלבי העדר השומרים אותו מ"חיתו שדי", חיות השדה והיער, והנה הם "הַזִּים שְׂכָבִים אֲהִבֵּי לָנוֹם". והנביא ממשיך: "והכלבים עזי נפש - לא ידעו שבעה...". נביחותיו של הכלב אומרות: "הב הב". הם "עזי נפש"

לתבוע את מאכלם: "לא יָדְעוּ שְׂבָעָה", ובו בעת לייקר את לחם הכבשים. דור כלבים אלה, הוא, כדברי החכם (משלי ל, יד) "דֹּר חֲרָבוֹת שָׁנִיו וּמֵאֲכָלוֹת מְתַלְעָתִיו - לֹאֲכָל עֲנִיִּים מֵאֶרֶץ וְאֶבְיוֹנִים מֵאֶדֶם". "עֲזִי נֶפֶשׁ" נאמר באירוניה, אך מעבר לאירוניה מבטא הפסוק הזה את אכזריות הכלבים לציד ולשמירה. דורות מאוחר יותר יחזור על עדות זאת הרמב"ן בפירושו (דברים כג, יט): "כי [הציידים] הצדים בכלבים ושומרי החומות יגדלו כלבים עזי נפש מזיקים את הרבים". ואמנם, תבליטים רבים נשארו מימי המקרא ובהם תמונותיהם של כלבי הציד, ובייחוד של המאסטיף, שליוו מלכים ורוזנים במסעותיהם.

מכאן תמיהתו של החסיד ר' ישעיה. האמנם כלבים אלה יאמרו שירה? המלאך מגלה לו את הסוד. אמנם ראויים הכלבים לומר שירה. כאשר יצאו בני ישראל מבית העבדים לא נבחו הכלבים: "לֹא יִחָרֵץ פֶּלֶב לְשֹׁנוֹ". דברים אלה של המלאך מהדהדים במדרש אחר (שמות רבה לא, ט). בפרשתנו המשפטית מובא דין המהווה אחד היסודות לדיני הכשרות (שמות כב, ל): "וְאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבָשָׂר בְּשָׂדֶה טָרֶפָה לֹא תֹאכְלוּ". והפסוק מוסיף: "לִפְלֶב תִּשְׁלַכְוּ אֹתוֹ". מהתוספת הזאת למדנו הלכה: בשר הטריפה אסור באכילה, אך מותר בהנאה. אולם, לפי המדרש התוספת רומזת יותר מכך. כדברי המלאך, הכלבים ששתקו אז ראויים לשכר. הכלבים אולפו על ידי האדם כדי שזרים לא יפרצו, אך גם כדי שעבדים לא יברחו. והנה, בשעת יציאת מצרים שכחו הכלבים את ייעודם ולא נבחו, כאילו תפסו באופן אינסטינקטיבי את הצדק שבשחרור, כאילו חזר הטבע לשלמות הראשונה בו טבע ומוסר שכנו יחדיו.

נאמנות ואוטונומיה

האמנם יש מוסריות בטבע? לפי המהר"ל מפראג חיינו בנויים על מעין מעין פירמידה בעלת שלוש קומות: טבע, תבונה ותורה. התרבות והמוסריות אינן בטבע, הן שייכות לקומה השנייה. ואף על פי כן, לפי המהר"ל, יש בטבע תופעות הרומזות לשלב עליון יותר, ומהן עלינו ללמוד. באופן עצמאי ביטא זאת ר' יוסף אלבו [רי"א], בהערותיו ל'פרקי שירה' (עיקרים ח"ג, א). האדם, טוען ר"י אלבו, הוא לכאורה פגיע יותר מבעלי החיים, המוצאים בקלות יתירה גומחה לקיומם. בתוספתא (קידושין ה, יג) שואל רבי שמעון בן אלעזר: "הראית מימיך ארי סָבֵל צבי קִיִּין, שועל חנוני, זאב מוכר קדרות... אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי פרנסתי". ולמרות חולשתו הפיסית של האדם, כוח ההפשטה של התבונה [שהשגותיו כולם הן כלליות והשגות כל הבעלי-חיים הן פרטיות] איפשרה לאדם לחקות את בעלי החיים, על כליהם ותחבולותיהם בגמישות מדהימה. כדברי רי"א, האדם "ייקח בהם הרומח מקום הקרניים... והסייף מקום המלתעות בחזיר, וייקח המגן בידו או ילבש השריון להגן עליו מקום המגן בחומט... וכן המלבושים". פרקי השירה מלמדות לפי רי"א, שיש גם תכונות אחרות, "מידה טובה או מוסר

השכל" שעלינו ללמוד ולחקות: "ועל הכוונה הזאת נתייסד 'פרק שירה' שאמרו רז"ל". מכאן המפתח להבין את נוסח תפילת הכלבים: "בֹּאוּ נְשַׁתְחֶנָּה וְנִכְרַעַה... כי ממה שהכלב מכיר את קונו ואת המטיב לו... יש לקחת מזה מוסר השכל להודות לא-ל... ושלא נהיה כפויי טובה". עלינו ללמוד מהכלב ערך חשוב: נאמנות.

אלא, שעלינו להיזהר. המדרש שציטטנו לעיל (שמות רבה לא) מסתייג מתכונה כלבית אחרת. הוא עושה זאת שוב מתוך הקשבה לפסוק שבפרשתנו: "וְאִנָּשִׁי קִדָּשׁ תִּהְיוּ לִי, וּבִשָּׂר בְּשָׂדֶה טָרְפָה... לְכָל בֶּשָׂר אֲתוֹ"; והמדרש מפרש: "הכלבים אחד נובח וכולם מתקבצים ונובחים על חינם, אבל אתם לא תהיו כן מפני שאתם אִנָּשִׁי קִדָּשׁ". כולנו התנסינו וודאי בחוויה הזאת. כנגדה מלמד המדרש ש'אנשי קודש' פירושו האפשרות לשמור על דעתנו האישית, ולא להיות נגררים על ידי הזרם, או על ידי עמדותיו של הזולת. נאמנות אך אוטונומיה! איך אולי היה מנסח זאת קאנט: האוטונומיה והמוסר האוניברסלי ירדו כרוכים מן השמים.

ecce homo - זהו האדם !

נאמנות הכלב מבטאת את הצלחת הביות והאילוף, וממילא את השפעת האדם בעיצוב העולם. אלא שברצותו הפך האדם את הכלב לרצו ושותפו במעשי חסד, ברצותו הפך אותו לרועץ. עבור יהודים רבים מייצג הכלב עד עצם היום הזה את האכזריות. שמעתי לפני שנים ניצול שואה שתיאר את איש הס.ס. ימ"ש, שהיה פונה אליו בכינוי hund, כלב! את כלבו, אותו אילף להתאכזר באופן סדיסטי ביותר ביהודים, קרא mensch, אדם! את התיאור הזה אינני מסוגל לשכוח, אלא שעל ידו, שומר אני תמונה אחרת, רשימה של עמנואל לוינס, אחד מגדולי הפילוסופים שבדור האחרון, יהודי ברמ"ח איבריו. לוינס תיאר בה אחת מחוויותיו מתקופת שביו כחיל צרפתי, במלחמת העולם השנייה. במחנה הם היו חפצים, לא בני אדם. לדה-הומניזציה מוחלטת זו, היה יוצא מן הכלל אחד ויחיד, יצור שלא הבחין בין נאצים ליהודים, שהכיר את צלם האנוש שבעבדים. הוא היה מחכה להם בשובם מהעבודה המפרכת, קפץ בשמחה עליהם, וקיבל את פניהם באהבה מופגנת. היה זה בופי, כלב הפקר שהופיעה מאי שם, ושהה אתם במחנה עד שהשומרים הגרמנים גרשו אותו. הכלב הזה, שלא הבחין בין בני אדם, ששמר על האוניברסליות שבמוסר, היה, מסיים לוינס, הקאנטיאני האחרון בגרמניה. ואולי היה הוא מצאצאי הכלבים שלא חרצו לשונם בצאת ישראל ממצרים.

שלום רוזנברג

פרשת תרומה

אמנות הקדושה וקדושת האמנות

"וַעֲשׂוּ לִי מִקֶּדֶשׁ - וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שמות כה, ח). במסעו לארץ ישראל, עוזב העם את הר סיני בו חווה את המפגש עם הקב"ה. כיצד תתפרש עזיבה זאת? שמא כניתוק הקשר עם הקב"ה? בניית המשכן היא התשובה הסמלית לכך. העם יישא אתו את סיני לכל מסעותיו. הקשר לא ינתק: "וַעֲשׂוּ לִי מִקֶּדֶשׁ - וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם" (שמות כה, ח), וכפי שהדגישו המפרשים "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם", בתוך לבבות המאמינים. אוהל המועד, הוא המוחש אשר בתוכו שוכן המופשט.

מצווה זאת היא כדברי המדרש (במדבר רבה יב, ג) פרדוכסלית:

"בשעה שאמר לו הקב"ה 'וַעֲשׂוּ לִי מִקֶּדֶשׁ - וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם', אמר משה: 'מי יוכל לעשות לו מקדש שישרה בתוכו (מלכים א ח, כז): 'הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְלוּךָ אֶף כִּי הִבִּיתָ הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי' ואומר (ירמיה כג, כד): 'הֲלוֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֲנִי מְלֵא נָאֻם ה'': ואומר (ישעיה סו, א): 'הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ רֶגְלִי אֵי זֶה בֵּית אֲשֶׁר תִּבְנֶנּוּ לִי?'. אמר הקב"ה 'איני מבקש לפי כוחי אלא לפי כוחך... כל העולם כולו אינו יכול להחזיק כבודי... אני איני מבקש מידך אלא עשרים [קרשים] בדרום ועשרים בצפון ושמונה במערב...' הקרשים, המיתרים והיתדות בונים את המוחש בו שוכן המופשט. המשכן אינו חלק של הטבע, אלא פרי פעולתו הצנועה של האדם. כאן יסוד האומנות שבקדושה.

מלחמת הערכים

בכל אחד מתחומי פעילותו של האדם מתבטא ערך. במדע ובפילוסופיה - האמת, בכלכלה ובטכנולוגיה - התועלת והאינטרסים, באסתטיקה - היפה, במוסר - הטוב, במשפט - כיבוד הזולת, בדת - הקדושה. לפנינו רבגוניות של ערכים, אלא שהסיכוי שבעושר כרוך בסיכון רב. האדם חייב ליצור אינטגרציה בין הערכים, הרמוניה בין הדגלים אותם הוא מניף. או אז כורת ערך ברית עם ערך אחר, האמנות שבקדושה היא דוגמה לכך. אולם, לפעמים הערכים נמצאים בסתירה, בעימות, ואף במלחמה. ערך משעבד ערך, הפנטיזם הדתי למשל, בו הקדושה-לכאורה מעוותת את המוסר. אך בכך לא תמו הבעיות. הערכים שנויים במחלוקת, ופעמים רבות מדי יש המזייפים אותם, "הַאֲמָרִים לָרַע טוֹב וְלַטּוֹב רָע, שָׁמַיִם חֹשֶׁךְ וְאֹרֶךְ לְחֹשֶׁךְ שָׁמַיִם מֵר לְמָתוֹק וּמָתוֹק לְמֵר" (ישעיהו ה, כ). הערך חייב מעתה להתמודד עם האנטי-ערך, מה שהקבלה כינתה 'סטרא אחרא'.

הדרמה שבין הערכים מתוארת בסיפורו של ר' נחמן מברסלב: "מעשה מאבדת בת מלך". בת המלך, אחות יחידה לששה אחים, נעלמה. המשנה למלך, נשלח לחפש אותה. ר' נחמן מתאר את מקום המצאותה: "הלך [המשנה למלך] מחדר לחדר ומטרקלין לטרקלין... עד שהגיע לטרקלין אחד מפואר [של מלך זר] והנה... עומדים ומנגנים לפניו בכלים שונים ומשונים... והמלך מצווה להביא לפניו את המלכה. מיד הריעו כולם בשמחה גדולה... הביאו את המלכה והושיבוה על כסא מפואר... ראה אותה המשנה-למלך והכיר בה מיד. היא בת-המלך האבודה.

- המכיר אתה אותי? שאלה המלכה את המשנה למלך.

- הן, מכיר אני אותך. הלא את בת המלך שאבדה. הגידי לי איך באת לכאן?

אמרה לו:

- מקום זה הוא מקומו של הלא-טוב, של הסמך מ"ם".

באותיות אלו כינתה המסורת בכוונה בצורה מעוותת את 'סמאל' השולט על כוחות הטומאה והשטניות. בת המלך נלקחה בשבי של הסטרא אחרא, עולם האנטי-ערכים! המשנה-למלך, האדם, מנסה פעמיים לגאול אותה, אך ברגעים הקריטיים ממש, נכשל. ר' נחמן מסיים את הסיפור בצורה לכאורה אופטימית. הוא הוציא אותה "ואיך שהוציא לא סיפר".

הסיפור רווי ברמזים קבליים. ששת האחים הם הספירות, האידיאלים, הערכים השונים. אך מי היא בת המלך, ספירת מלכות? רבי נחמן מקשר אותה בסוד הצמצום וב'בת-עין', סמלים קבליים מובהקים. עבורי, מייצגת כאן בת-המלך את האמנות, את בבת-העין של האמן ואת צמצם המצלמה. הסיפור טוען בצורה בוטה שהאמנות נפלה בשבי השטן. קשה לכתוב זאת בעידן התקינות הפוליטית, אולם להגנתי אומר, שנדמה לי שהרבה מהנמענים לא ירתעו מייחוס מחתרניות ושטניות ליצירותיהם. לפנינו טרגדיה הסטורית מתמשכת, שעבוד חלקים רבים של האמנות לכוהני-אליל, לכובשים ולעריצים, לשועי העולם, מאז העולם העתיק ועד לְלִנִּי ריפושטאהל הבמאית הכישרונית ששרתה את הנאצים. בפיתולים היסטוריים רבים, שרתה האמנות את השקר, את הגזענות וודאי את הפורנוגרפיה. אך אם פירושי נכון, למרות הכל, האמנות אינה טמאה או נוכריה, היא כח מהכוחות העליוניים, היא בת המלך הנמצאת לפעמים בגלות או בשבי. ובעת שבייה עליה לדעת שאנו מתגעגעים אליה, לחזרתה לאוהלי שם.

המשכן והיתדות

ואנו, צרכני האמנות, האם רשאים אנו לבוא בדרישות אל האמנים? המותר לנו להגביל את חרותם? לפגוע בקדושת האמנות? לא! אך אולי עלינו ללמוד משהו ממה שהתרחש בשטוקהולם. לא, אין כוונתי ל"שלגיה וטירופה של האמת", "המיצג האמנותי" בו הרוצחת ממסעדת מקסים שטה בחיוך של מלאך בספינה לבנה בתוך בריכה של דם. כוונתי למאורע אחר שהתרחש במאי 1999, ואני מתנצל בפני קוראי על כך שכדי לתארו אצטרך להחזיר אותם לשלב האנלי-אורולוגי של התפתחותם, שלב המאפיין חלק לא מבוטל ביצירה התרבותית בת זמננו. ב-1917 הכניס מרסל דושאן (Marcel Duchamp) "מתקן למי רגלים" לתערוכה בניו יורק, תחת השם "Fountain". המתקן האורוגינלי נעלם, אך ב-1964 נעשו ממנו, בשיתוף האומן, כמה העתקים מדויקים שהתפזרו במקומות שונים ומכובדים. אחד ההעתקים נמכר לאספן יווני בסכום הצנוע של \$1,762,500. העתק אחר הגיע למוזיאון לאמנות מודרנית בשטוקהולם. ב-1999 טען סטודנט לאומנות שעשה את צרכיו במתקן האמנותי, חילול הקודש שגרם סקנדל לא קטן. המוזיאון פתר את הבעיה מתוך כך שכפר בעובדות, למרות התצלומים שהסטודנט שמר ברשותו. מעשיו, כך טענו רבים, היו גם הם מיצג אמנותי. אינני יודע מה רצה דושאן להביע ב"יצירתו". ברור לי שהוא הצליח להוכיח טענה מכרעת שחוקרים חשובים בעולם ובארץ פיתחו: טיבה האומנותי של יצירה אינו נקבע על ידי תכונותיה, אלא אך ורק על ידי העובדה שהיא מוצגת בתנאים תקינים בתערוכה או במוזיאון. המשכן קובע את הקדושה. מכאן לקח לצרכנים. חלילה מלפגוע בחרות היוצר, אך בהחלטותיהם של האוצר והמוזיאון יש לחברה כולה, דעה.

דברים אלה מביאים אותי למה שכתב באחד הערותיו הראי"ה קוק. הספרות והאמנות, יעודם "להוציא אל הפועל כל המושגים הרוחניים, המוטבעים בעומק הנפש האנושית, וכל זמן שחסר גם שרטט אחד הגנוז בעומק הנפש... חובה על עבודת האמנות להוציא". האמנות חושפת את עולמו הפנימי של האדם, תוך שהיא מוסיפה בושם למציאות האפורה של היומיום. אולם יש דברים, הוסיף, שמוסיפים לא בושם אלא בְּאִשָּׁה, שמקורה בסטרא אחרא. אלה הם "הדברים הגנוזים, שקבורתם הוא ביעורים, להם מתוקנת היתד שעל אִזְיָנִינוּ לחפור ולכסות". כאילו בתגובה לדושאן, נרמז כאן הפסוק (דברים כג, יד): "וַיִּתֵּן תְּהִיָּה לָךְ עַל אֲזַנְךָ", בחגורך; "וַיְהִי בְּשִׁבְתְּךָ חוץ - וַחֲפָרְתָּהּ בָּהּ וְשִׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צִאֲתָךְ". האומן ונאמן האמנות, החברה והמוזיאון, חייבים להשתמש ביתד כדי לקבור את אותם הדברים שנוצרו "למען הרבות בְּאִשָּׁה". יתד זה הוא אחיו של היתד בו קשורים מיתרי המשכן, והוא האחראי לשמירת קדושתו.

ימי הפורים הם עדות להופעת האנטישמיות בתולדות ימי עמנו. הפרנזיה האנטישמית והסכנה הכרוכה בה באים לידי ביטוי ב'שבת זכור' ובתענית אסתר שלפני פורים. החג עצמו, מבטא את שמחת ההצלה, הישועה והעמידה נגד האויב, אויב המסומל במסורת ובפולקלור בדמותו של המן הרשע. השנאה להמן מבטאת את שנאת השנאה, תופעה מובנת ולדעתי במידה מסוימת - חיובית. אלא, שלפעמים פרץ הפולקלור גדרות, שלא היו צריכות להיפרץ. הרעש בכתי הכנסת כאשר מזכירים את 'המן' נראה לי הטרדה אולי נסבלת. אבל שריפת בובה, האמורה לייצג את המן או דמות שנאה אחרת במדורות ל"ג בעומר, היא בעיני חרפה. לפעמים גם האדם האתי זקוק להקפיד להקפיד על האסתטיקה של האתיקה, הערך שבאמת שמטריד את העולם, הערך הנקבע על פי קריטריון ברור: כיצד הדברים מצטלמים, הערך שלצערי קובע את השתקפותי בעיני הזולת.

שוב נדון על אסתטיקה ואומנות? אכן, כן, וזאת כי בימינו אלה ממש נתונים אנו במערבולת איומה של אתיקה ואסתטיקה, דת, מוסר ואמנות, בעקבות הקרנת ה'פסיון', סרטו של מל גיבסון, ה"מיכאלאנג'לו של ימינו", "מחדש האומנות הנוצרית" ששקעה בעולם המודרני. מערבולת זאת פותחת בפנינו שתי חזיתות. בחזית האחת חייבים אנו להתעמת עם המאמינים בחופש היצירה ובקדושת האמנות אשר חייבים להבין שלפעמים נוטף רעל אף מיצירה אומנותית גדולה. אך לפנינו חזית שנייה, בה מתעמתים אנו שוב עם הנצרות, המבטאת עצמה ב'פסיון', תיאור סבלו וייסוריו של ישו ב-12 שעותיו האחרונות. עד כמה שיכולתי להתרשם מהמרחקים, הסרט עושה זאת בתיאורים אכזריים ואיומים של עינויים וסבל, שהיהודים כביכול גרמו ל"בן-האלהים".

הדמות והצלמים

הטרגדיה של הסרט נעוצה לדעתי בכך שהוא מחזיר אחורה את מחוגי השעון 40 שנה. אחורה, לעידן שלפני ההתקרבות היהודית-נוצרית שיוחנן ה-23, איש החסד, יזם; אחורה, לפני הקאת האנטישמיות ולפני המפנה שבא לידי ביטוי בהכרזה Nostra Aetate ("בזמננו") של מועצת הוותיקן השנייה, שבלשון דיפלומטית ניסתה להוריד את האשמה מיהודי זמננו. כשיוחנן פאולוס השני הגיע ארצה, התלוננו רבים על כך שלא ביקש סליחה היסטורית בשם הכנסייה.

טוב שלא ביקש ומתוך כך שלא נענינו. האמנם יש לנו רשות לסלוח בשמם של אבותינו שסבלו במשך דורות 'פסיון' אין קץ? רק בית-דין של מעלה יכול לשפוט ולסלוח. ולמרות זאת, חייבים אנו להשתדל לבנות עתיד חדש, בו תחדל הדת להיות מקור לשנאה וסבל, בתהליך עקבי וממושך בו תקיא הכנסייה מתוכה את השנאה, וכמרים ומאמינים יחונכו מחדש.

הסרט 'פסיון' מסכן לא את הדיאלוג הממסדי אלא דבר עמוק וחיוני הרבה יותר: דימוי הזולת, צלמו המצוי בתוך עולמו הפנימי של האדם. הדימוי הריאלי והריאליסטי של היהודי הוא המאויס. במקומו יוצר הסרט דמות מיתולוגית, מפלצתית וסדיסטית הדורשת את מותו של ישו, ונהנית מייסוריו. האמנות מסוגלת לפעמים לחדור אל הרבדים העמוקים של האדם, המודעים והבלתי מודעים, תוך שהיא יוצרת שם צלם מעוות של האחר. זאת הסכנה שבדמותיהם המפלצתיות של שיילוק ופייגין ב'אוליבר טוויסט' לדיקנס, הכהן הגדול שבמתיאוס-פסיון של באך, והיהודים בהצגת הפסיון בעיירה הגרמנית Oberammergau. היטלר ימ"ש ראה מחזה זה ב-1934, וקבע שחובה על כל העולם לראותו. הנוצרים לא סלחו לנו את הריגתו של ישו הנוצרי, הנאצים לא סלחו לנו את לידתו של ישו היהודי, לידת המוסר "היהודי נוצרי". הדברים סותרים, אך כבר נאמר "ישו לא היה ולא נברא, אבל היהודים הרגו אותו". האמנות עלולה לפרוס את התפרים העדינים המחברים בין יהודי לבין שכנו הנוצרי. בשם היחס הבינאישי והשמירה על דמות הזולת, חושב אני, שעלינו לא להקרין בארץ סרטים הפוגעים באמונת הנוצרים, למשל ה'פיתוי האחרון של ישו', סרטו של סקורסזה המהווה מעין אנטיזה ל'פסיון'. ובשם הפיוס והשלום, מבקש אני מאחי המאמינים לא להוסיף עוד גרשיים של לעג ועלבון לישו. הוא שם ואנחנו כאן.

ה'המן' הרומאי

ישו נרצח בצליבה, המוות הרומאית, בגלל היותו מועמד משיחי וממילא מסוכן. הוא נצלב על ידי 'המן' רומאי, פונטיוס פילטוס, שאולי נעזר באנשי היודנראט ובקאפוס שבימים ההם. אנשי פילטוס הוסיפו בצליבה כתובת הלועגת ל"מלך ישראל" הצלוב. הוא נהרג כיהודי, ואת זאת ביטא מרק שאגאל בצורה מופלאה באחת מתמונותיו. נראית בה דמותו הקלאסית של ישו כשהיא לבושה טלית קטן, צלובה על רקע השואה. הגויים צלבו את ישו, בדיוק כשם שצלבו את אחיו בשואה. אילו היה שם, לא היה נגאל.

אך אף אם נקבל את סיפורי הברית החדשה כשם שהם, מסתבכת הנצרות בסיפור הפסיון בפרדוקס בלתי פתיר עליו עמד כבר ר' חסדאי קרשקש. היהודים ראו בצליבה את כשלון התוכנית המשיחית של ישו. לדעתי גם ישו חשב כך, ולפיכך מלותיו האחרונות היו "א-לי א-לי

למה שבִּקְתָּנִי (=עֲצָבְתָּנִי, על פי תהלים כב, ב). באמונה הנוצרית המאוחרת הוסבר מותו של ישו לא ככישלון התהליך המשיחי, אלא כשיאו של התהליך המשיחי עצמו. ישו סבל ומת כדי לגאול את האנושות מהחטא הקדמון. והנה, התוכנית האלוהית הגדולה מכולן, מתגשמת, ואם כך, מדוע היהודים שהיו מריונטות במימושה נאשמים? ומכאן לפרדוקס האיום מכולם: מאמיני המשיח שמוקד תורתו היא הסליחה, לא סיימו את מסע נקמתם, אף אחרי 2000 שנה!

רוח הקודש והשדים

מל גיבסון ביים את הסרט בשכנוע העמוק שהוא מודרך על ידי רוח הקודש. רוח הקודש? מעניין! כמה בחר גיבסון ממכלול תולדותיו של ישו? לא במשלים ובלקחים, אף לא בנסים ובתחייה. אלא דווקא הייסורים והמוות, וממילא באשמת היהודים. רוח הקודש? או שמא השדים שבלב האומן? ייסורים ועינויים בוטים באו לידי ביטוי גם בסרטו הקודם: "לב אמיץ" (Braveheart). שם צלבו האנגלים את הסקוטים. כנראה שלמרות הכל, מאחורי האמונה הדתית, יכולים להחבא שדים הנהנים בתיאורים מזויעים, ומשליכים בפרויקציה נאמנה את עולמו הפנימי של היוצר על האקרנים. אכן, כדי ליצור את הפסיון לא יכול היה גיבסון להסתפק בברית החדשה, החסכנית מאוד בתיאור מותו של ישו. הוא נזקק למקורות נוספים, ובייחוד לחזיונותיה והזיותיה של הנזירה האוגיסטיניאנית מהמאה הי"ט: Anne Catherine Emmerich. למה להיכנס לפסיכואנליזה של יצירתה? מספיק לראות איך שתיאורה המזעזעים ערכו לשדים של גיבסון.

אילו הסרט היה דן בתורתו של ישו, הייתי מן הסתם צריך להקדיש אנרגיה רבה כדי להסביר לקורא היהודי את ההבדלים בין המוסר הנוצרי והיהודי, להגן על עקשותי בשמירת המצוות שהנצרות ביטלה, להסביר את דבקותי בעם ישראל ומסורתו. הפרדוקס הוא שהיום אני פטור מכך. היום אני דואג ליחסנו עם הנוצרים. שוב עיוותו הנוצרים את דמותו של ישו ב'פסיון' רוחני? ואני יהודי, מה עלי לומר? לחזור שוב, כנגד רצוני העמוק, לדברי אבות אבותי לפני דורות רבים? לדברי אלו שלמדו מהפסיון שבחייהם שרק לכאורה בא ישו לגאול במותו את האנושות, אליבא דאמת, הוא לא בא אלא לתת אמתלא נוספת לשנאה. אוי לנו, אם מחוגי השעון יחזרו אחורה. נראה היה לי שבאקט של תשובה היסטורית הקיאה הנצרות מקרבה את השנאה, והנה בסרט הזה התקיימו דבריו האכזריים של החכם (משלי כו, יא): "כָּכָלֵב שָׁבַע עַל קָאוּ -- כָּסִיל שׁוֹנֶה [=חוזר] בְּאֵלָתוֹ"

שלום רוזנברג

פרשת כי תשא

על עקרונות המוסר

בפרשה 'כי תשא', מתגלה הקב"ה אל משה בעקבות מעשה העגל, ומגלה לו מה שבמסורת יהודית ייקרא 'י"ג מדות של רחמים' (שמות לד, ו-ז): "ה' ה' א-ל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת, נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחתאה ונקמה". כפי שנראה הפכו פסוקים אלה לאחד היסודות של המוסר העברי.

מצוות האהבה וצלם א-להים

המוסר היהודי הקלאסי, בנוי, לדעתי, כבניין של שלוש קומות. שתי הראשונות מתוארות במחלוקת קלאסית (ספרא, קדושים ד'): "ר' עקיבא אומר: "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךְ אֲנִי ה'" (ויקרא יט, יח) זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: "זו ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א) זה כלל גדול מזה".

דבריו של רבי עקיבא הם התשתית לקומה הראשונה. המצווה "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךְ" פונה ללב ולרגש, אך יותר מכך לתבונה. המצווה היא 'כלל גדול', עיקרון ממנו ניתן להסיק נורמות התנהגות וכללים נוספים. את העיקרון הזה ניתן לכנות עיקרון האוניברסליזציה וההכללה, כפי שעמנואל קאנט ינסח זאת במאה הי"ח, ובלשונו של המלבי"ם, המפרש הגדול בין המאה הי"ט: "וכבר בארו הפילוסופים [=קאנט] שהחוק הראשי שהוא שורש לחכמת המידות [=המוסר] הוא שירצה שכל מה שיעשה יהיה חוק כולל". פעולה היא מוסרית רק אם היא יכולה להיחפך להתנהגות של כל האנושות מבלי להרוס את החברה האנושית. כלל זה אינו רק עיקרון פילוסופי המלמד אותנו דמוקרטיה ושוויוניות. הוא גם הדרכה פסיכולוגית חינוכית, המכוונת אותנו לצאת ממקומנו הסובייקטיבי ולנסות להבין את הזולת. בדרך כלל דן האדם את המצב בו הוא מצוי מתוך פרספקטיבה אישית ואגואיסטית, המביאה אותו לראות את העוול שנעשה לו, אך פעמים רבות, לא את העוול שהוא גורם לאחרים. "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךְ" היא הקריאה להבין את מקומו של האחר, את הפרספקטיבה שלו. זאת הנקודה הארכימדית של המוסר, בסיס ה'אחר'-יות.

ועתה לבן עזאי. מה משמעות הסתייגותו של בן עזאי: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם"? אם נקרא את הפסוק בשלמותו נבין את מטרת דבריו: "זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם... בְּדִמוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ". בסיס המוסר מצוי לפי זה בקביעה שהאדם נברא "בְּצֶלֶם אֱלֹהִים". בן עזאי בא להוסיף לשוויונות גבולות שאסור לעבור אותם באופן מוחלט, היות ואני והאחר גם יחד נבראנו בְּצֶלֶם אֱלֹהִים. נסביר זאת בדוגמא בדיונית(?) ואכזרית. מדינה מחליטה להשתמש באיבריהם של כמה מאזרחיה החיים, כדי להציל על ידי כך אנשים רבים שחייהם בסכנה. נניח שבחירת הקורבנות תעשה בהגרלה בה ישתתפו גם המיוחסים והעשירים, ואף האח"מים והפוליטיקאים. תהליך הוגן זה לא פוגע ב"וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ", בעיקרון האוניברסליזציה והשוויונות, אך הוא פוגע בְּצֶלֶם אֱלֹהִים שבאדם. אסור להפוך אדם לאובייקט, למחסן של חלקי חילוף. יש בפנינו גבולות אותם אסור לנו לעבור: "שִׁפְךָ דָם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפַךְ - - כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט, ו).

והלכת בדרכיו

מצאנו בתורה עיקרון שלישי, ההליכה בדרך ה'. אלו הם דברי הקב"ה על אברהם (בראשית יח, יט): "כִּי יִדְעֹתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יַצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת אֶחָיו וְשִׁמְרוּ דְרָכָי ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט". עיקרון זה מחזיר אותנו לפרשת השבוע, "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו... מה הקב"ה נקרא חנון אף אתה חנון, מה הקב"ה נקרא רחום אף אתה רחום..."

ל"וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ" ואפילו ל"כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" יש מגבלות. בעולם המתעב לכאורה את ההפלייה על בסיס צבע העור, גורלי נקבע על ידי צבע הפספורט שברשותי. "רֵעֶךָ" מצטמצם לאזרח במדינתך, רק הוא כמוך. לא כך העיקרון הדתי "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו". וכך פוסק הרמב"ם (הלכות מלכים י, יב): "אפילו [לגבי] הגויים צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם עם כל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר "טוב ה' לָפֶל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (תהילים קמה, ט), ונאמר "דְּרָכֶיהָ דְּרָכֵי נֵעַם וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שְׁלֹום" (משלי ג, יז). זהו האוניברסליזם שמעבר לאוניברסליזם.

מכאן החובה לקרוא מחדש את העקרונות הקודמים. הלל ניסח את הכלל הגדול בצורה שלילית: "דעלך סני לחברך לא תעביד [=השנוא עליך אל תעשה לחברך] (שבת לא ע"א). זהו הבסיס למשפט. המוסר, לעומת זה, דורש מאתנו נוסח חיובי, החסד שמעבר לצדק, 'דרכי השלום', רחמים וחנונה: "מה הוא חנון אף אתה חנון". וכך ניסח זאת הרמב"ם: "שציונו לאהוב" את האחר, "כאשר נאהב עצמנו ושתהיה אהבתו וחמלתו [של האדם] לאחיו כאהבתו וחמלתו

לעצמו בממונו ובגופו, ובכל מה שיהיה ברשותו [=ביכולתו לעשות, יעשה לזולת]. אם ירצה אותו [רעי] ארצה אני אותו, וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו". נוסח הרמב"ם מעניין וחכם. אינני אמור לתת לזולת את מה שאני רוצה, אלא את מה שהייתי רוצה אילו הייתי במקומו; במילים אחרות את מה שהוא באמת זקוק לו".

לא תעשוק את רעיך

מהעיקרון השלישי נובעת מחויבותנו החברתית, לא רק במניעת הרע, אלא גם בעשיית הטוב. מניעת הרע באה לידי ביטוי באיסור העושק: "לא תעשק שכיר עני ואביון, מאחיק או מגרף... פיומו תתן שקרו... פי עני הוא" (דברים כד, יד-טז). "לא תעשק שכיר... מאחיק!" אחיק, שמדינתך ועיריותך עושקות את שכרו חודשים רבים, "מגרף!" - הפועל הזור הנעשק פעמים רבות מדי. "מאחיק או מגרף!", במחויבות אוניברסלית כדרשתו של אליהו הנביא (!) בקובץ המופלא 'תנא דבי אליהו' (טו): "בני! כתיב 'לא תעשק את רעך... רעך הרי הוא כאחיק ואחיק הרי הוא כרעך, הא למדת שגזל עכו"ם אסור, כי גזל הוא", גזל הפועל הזור הנעשק. עד כאן הצד השלילי. אלא שלמשמעות השלילית של מצוות האהבה, עלינו להוסיף ציווי חיובי המקשר אותנו עם העני והמובטל: "וכי ימוך אחיק ומוטה ידו... והחזקת בו גר ותושב נחי עמך" (ויקרא כה, לה).

הראוי — כאן ועכשיו

אחת הטרגדיות הגדולות של האנושות נעוצה בכך שהצדק נושא בחובו את הזרע העלול להרוס אותו. אשתמש בדוגמה המדהימה אותי כל פעם מחדש. התחיקה החברתית המתקדמת בנתה מערכת המגינה על העובד, למשל, מפיטורים. אך כדי שהמערכת לא תחול על העובד, מפטרים אותו כל תשעה חודשים, ולאחר מכן משביתים אותו באונס תקופה מסוימת. כך, כדי להימנע מבעיית זכויות העובדים, נמסרת העבודה לחברות-כוח-אדם העושקים את עמל כפיהם של העובדים.

מוסריות חיה, אמר מרטין בובר, איננה נמדדת במערכת ערכים בלבד, אלא, בזה שהיא קובעת "מה הראוי ומה הבלתי ראוי - עתה וכאן". מוסריות חיה זאת מחייבת אותנו לדרוש מהחוק והמשפט למצוא את הפתרונות לעושק 'עתה וכאן'. ומעבר לאיסור העושק, קורא המוסר היהודי לכל אחד מאתנו, לשמוע את דבריו של רבי מרדכי יוסף הרבי החסידי הרדיקלי ('מי השילוח', קדושים): "לא תעשק את רעך... כל דבר טוב שיוכל האדם להמציא לחבירו ולא ימציא לו נקרא שהוא עושק אותו". "וְאֶהְיֶה לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה'": האפשרות להיטיב עם האחר, שלא על מנת

לקבל פרס, היא הביטוי העמוק ביותר של האהבה, שטביעת האצבעות של הקב"ה ניכרת עליה.
וְהִלַּכְתָּ בְּדֶרֶךְיו.
שלום רוזנברג

פרשת ויקהל-פקודי
בין האנלוגי לדיגיטלי

בפרשיות 'ויקהל-פקודי' מגיע ספר שמות לסיימו. שני רעיונות שזורים בספר. שמו ותחילתו של הספר מבטאים את המאבק נגד האלילות. הדיבר "לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה" (שמות כ, ד) משתזר עם ציווי ה' אל משה (שמות לד, א): "פֶּסֶל לָךְ שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים... וְכַתַּבְתִּי עַל הַלַּחַת אֶת הַדְּבָרִים". "פֶּסֶל לָךְ" הוריש את ה"פֶּסֶל", "הַדְּבָרִים", דברי ה' החקוקים על האבן, באו במקום התמונות והצלמים. אולם, בחציו השני של הספר, מתמזגת המופשטות שבמתן תורה עם ההמחשה האומנותית שבמשכן וכליו. אלא, שהביטוי הפלסטי נותן כבוד למופשט. במרכז המשכן מצוי ארון הקודש והכרובים שעליו. הם מהווים מעין כסא-כבוד שנשאר ריק מביטוי גשמי, בו "יושב" הבלתי נראה. בהדום הכסא מצוי הטקסט, שני לוחות האבנים. לפנינו אחד המאפיינים הבולטים של המסורת היהודית לדורותיה. מול ציורי הפֶּרְסֶקוּ של מיכלאנג'לו בקאפֶּלֶה הסיקסטינית בוואטיקן המתארים את בורא העולם כשיש בעל הזקן הלבן, בחרה היהדות לדבוק באותיות התורה. "יֹשֵׁב בְּסֵתֶר עֲלִיּוֹן" (תהלים צא, א), הקב"ה, נשאר נסתר מעיני בשר ודם ומתיאור אמנותי כלשהו. לא רק מעיניו של האדם נסתר הקב"ה, אלא גם מידיעתו. "אֲסַפְּרָה כְבוֹדְךָ וְלֹא רְאִיתִיךָ, אֲדַמְּךָ אֲכַנְּךָ וְלֹא יִדְעִיתִיךָ", נאמר ב"שיר הכבוד", המושר בבתי כנסת רבים בסיום תפילת השבת. השמות בהם אנו מתייחסים לקב"ה אינם אלא כינויים למי שמצוי מעבר לאפשרויות הידיעה האנושית. לפיכך נוהגים אנו לכנותו "הַשֵּׁם", המצוי מעבר לכל שם ומהות שאנו יכולים לייחס לו. הקבלה ביטאה זאת במושג האחרון שהתבונה האנושית יכולה לבטא: "אינסוף". כשהתבונה תופסת דבר, היא שמה אותו במדגרת גבול וגדר - דהיינו הגדרה. אין לנו גדר כזה המסוגל להקיף את האינסוף.

]

בין פילוסופים לנביאים

האם אין בבניית המשכן ויתור למוחשות? שתי תשובות נתנו לשאלה זאת. הן מהוות שתי קריאות מנוגדות של הטקסט המקראי. לפי האחת, נצטווה עם ישראל לבנות את המשכן מלכתחילה, עם מתן תורה. לפי השנייה - רק בעקבות מעשה העגל, כאילו מתוך פשרה,

בדיעבד, עם חולשתו של העם. העם "הוכיח" בחטאו שאינו כשיר לדבוק באמונה שהיא כולה הפשטה. העם נזקק לסמלים גשמיים.

שתי קריאות אלו מלמדות אותנו רבות על קיומם של שני סוגי קוראים. קיימים באדם מעין הורמונים רוחניים שונים הקובעים את דרכי מחשבתם. מתוך כך התגבשו שני בני אדם שונים. ארשה לעצמי למתוח במקצת את המונחים הטכניים ולכנותם: האדם הדיגיטלי והאדם האנלוגי. את השוני שביניהם ביטא הרמב"ם במורה-נבוכים כשאפיין את ההבדל שבין פילוסופים לנביאים. אריסטו (שלא כאפלטון), הפילוסוף בה"א הידיעה, פיתח את המחשבה הרציונלית מתוך כך שיצר שפה טכנית. שפה זאת היא כולה אינטלקטואלית, ורק יחידי סגולה המתמחים בה, יוכלו להבינה. הנביא לעומת זאת, לפי הרמב"ם, הביא לשיאו את המיזוג שבין אינטלקטואליות ודמיון, בשפה פלסטית ואלגורית. הפילוסוף הוא דיגיטלי, הנביא - אנלוגי.

כדי להבין את יצירתו של האדם הדיגיטלי, אנו חייבים לרכוש את שפתו המיוחדת, שפה המשתנה כמובן בכל דור. אני זוכר עוד את ה"FORTRAN" של אריסטו והכרטיסים המנוקבים בהם השתמשתי בו. מאז השתנו השפות. כל שיטה פילוסופית יצרה שפה חדשה, אלא שהיא סיבכה אותנו בכך שהיא הרשתה לעצמה לתת משמעות חדשה לביטויים הקלאסיים. אני מתגעגע ל- Visual Basic ולשפת C של דיקרט ותלמידיו. שפת הפילוסופיה התפתחה מאז בכיוון הפוך למה שהתרחש בשפות התכנות. פרס נובל לסיבוכיות מגיע להוגים הגרמניים, ובייחוד להיידגר ותלמידיו הצרפתיים. שפת C הפילוסופית הפכה אצלם לא ++C אלא להיפך - C-, ולפעמים למעין ג'יבריש מתוחכם, כשאתה לא בטוח אם הכותב הבין את מה שהוא כתב. ואולי צדקה עשו אתנו הפוסט-מודרניסטים בסגנון הכתיבה שלהם. אילו היו מובנים, נוקם היה גדול יותר, עד לאין שיעור.

עד כאן ההוגים הדיגיטליים. הנבואה, ויורשתה האגדה, היו אנלוגיים. הם יצרו מטפורות ואלגוריות. אמנם כן, גם כאן לא תמיד ניתן להבין את הנמשל. אולם, איך ביטא זאת הרמב"ם במבואו למורה נבוכים, שיטה זאת היא (משלי כה, יא): "תפוחי זָהָב בְּמִשְׁכֵּי־כֶסֶף". תכשיט הזהב דמוי התפוח נתון בכלי כסף עשויים רשת ושבכה. אף אם אין הוא מגיע לזהב הפנימי, יש בכסף החיצוני מספיק כדי לפתח את אישיותו ולהזין את נשמתו.

אנו כה מוקסמים מפלאי העולם הדיגיטלי שאין אנו מבינים יותר את האדם האנלוגי. המחשבון הדיגיטלי הכחיד את סרגלי החישוב זצ"ל בהם למדתי לפני יובל שנים. ובכל זאת, אולי נוכל לסנגר על האדם האנלוגי. הבה ננסה לקרוא את השורה המוזרה הבאה: 1. ה4 ה6 2. ד4 ד5 3. פג3 פו6 4. רז7 רה5 5. ה5 פד3... היינו יכולים להסתפק בחיפוש הדינמיקה הפנימית של

הסימנים המוזרים האלה. אולם האדם האנלוגי מחפש את מה שמסתתר מעבר לסימנים אלה, דהיינו ההגנה הצרפתית שבפתיחת משחק השחמט. המחשבים הדיגיטליים ינצחו את האדם באלימות של עוצמת המיחשוב שלהם, ולמרות זאת כדברי ירמיהו (ה, כא) הם "עם סָכָל וְאֵין לָב עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יָרְאוּ". המחשבים הדיגיטליים מאושרים בַּמְשָׁפִיּוֹת הכסף ובמשיכות הכסף שבידיהם. אבל "עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יָרְאוּ" את הדמיית המלחמה שבלוח השחמט, את הטקטיקה והאסטרטגיה הנראית לשחקן. ואם אינם רואים מעשי בני האדם, קל וחומר שהם אינם יכולים לראות ולהבין את יצירתו של הקב"ה, נפלאות המתמטיקה ונסי המדע.

על שתי הסעיפים

במאמרו החשוב והבעייתי "על שתי הסעיפים" דן אחד-העם ביסודותיה של היהדות: "אילו בא לפני אותו גוי שבקש ללמוד כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת, הייתי אומר לו: לא תעשה לך פסל וכל תמונה – זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא". לדבריו, היהדות נבדלת מכל דת ב"נטייתה המוחלטת להרים את ההכרה הדתית והמוסרית למעלה מכל צורה מוחשית מוגבלת ולקשרה בלי אמצעי באידיאל מופשט שאין לו כל תמונה". והוא מזכיר לנו שהיוונים והרומאים היו מאשימים את היהודים שאין להם א-לוה, כי לא יכלו להבין א-להות ללא תמונה. כאשר הנצרות השתלטה על אומות העולם לא יכלה שלא לשתף עם א-לוהי ישראל "אידיאל אלוהי בצורת אדם, כדי לשכך את הצורך המורגש בלב לאידיאל יותר קרוב".

אחד העם טועה. אנו חייבים להבדיל בין המאבק נגד ההאנשה לבין ההיזקקות לדמיון ולחזון. המאבק נגד ההאנשה היא התבגרות האנושות. תולדות הידע המדע מהווים ניסיון מתמיד להתגבר על התפיסות האינפנטיליות שלנו, אך היא זקוקה תמיד להיעזר בכוח הדמיון. עשרת הדברים שבלוחות הברית זקוקים לארון קודש ולמשכן כדי לשכון בו. היהדות אינה דת דיגיטלית בלבד. היא דיגיטליות בעלת משכן אנלוגי. אנו זקוקים לשני סעיפים אלה. אפשר לעבוד ביהדות ב'אסמבלי', בשפת סף, אך היא זקוקה גם לשפות עילית הבונות את משכנה האנלוגי: הספרות, השירה, האומנות, הקולנוע, התיאטרון, וכו'. על פי רוב השפות שבזמן עדיין בשבי ההאנשה, התאוות והאינטרסים, ההשלכות הפסיכולוגיות, השנאות והפחדים, הרייטינג ובצע הכסף. בהר הבית שוכנים משכנים זרים. איך אומר קהלת "עת להדר ול"קמפל", ועת להעלות את שפת הסף בהנדסה הופכית. זאת היא משימתה הגדולה של היהדות בעידן המודרני: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ אֲנִלּוּגִי וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכָם".

שלום רוזנברג
פרשת ויקרא
הרהורים על השוחד

בפרשת 'ויקרא' קוראים אנו על עבודת הקורבנות, ומתוך כך גם, בעקיפין, על עבודת ה' בימינו, התפילה. פולחן הקורבנות היה בעל חשיבות מכרעת בעולם האלילי. הכנענים האכילו את האלים מעדנים, ההודים, עד היום, בפולחנם "מטעינים" את האלים אנרגיה שבלעדי זאת תאזל. האלים האצטקיים במקסיקו, דרשו קרבנות אדם, הם רצו את לבו של האדם כדי להבטיח את המשכיות מחזורי הטבע. ההתנגשות עם המונותאיזם הייתה בלתי נמנעת. תפיסת הקורבנות המקראית שונה לחלוטין. על כך למדנו בקטע מופלא בתהילים (נא, יח-יט) "כִּי לֹא תִחַפֵּץ זֶבַח וְאַתָּנָה - - עֹלָה לֹא תִרְצֶה". אין כאן שלילת הפולחן. הפרק מסתיים בחזון ירושלים הבנויה והצודקת: "הִיטִיבָה בְּרִצּוֹנָךְ אֶת צִיּוֹן - - תִּבְנֶה חֲמוֹת יְרוּשָׁלַם, אֲזִ תִּחַפֵּץ זֶבַח צֶדֶק עֹלָה וְכָלִיל..." (כ-כא) מוקד העבודה נמצא במזבח שבלב: "זֶבַחִי אֶ-לֹהִים רוּחַ נְשָׁכָה - - לֵב נִשְׁכָּר וְנִדְכָּה אֶ-לֹהִים לֹא תִבְנֶה". הקורבן אינו אלא סמל. הבורא אינו זקוק ל"שוחד" העלוב שהאדם מסוגל לתת לו. הוא רוצה את "לבו".

על החשבונאות המוסרית

מלוא משמעותו של הבוז הנבואי כלפי השוחד, בא לידי ביטוי בפסוק קלאסי, המהדהד בתפילותינו: "הָא-ל הַגָּדֵל הַגָּבֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד" (דברים י, מז). המשכו מצוי בדברי רבי אלעזר הקליר (אבות ד, כב): "... הוּא הַיּוֹצֵר, הוּא הַבּוֹרָא, הוּא הַמְּבִיֵן, הוּא הַדֵּיִן, הוּא עֵד, הוּא בֹעֵל דֵּין, וְהוּא עֶתִיד לְדוֹן. בְּרוּךְ הוּא, שֶׁאֵין לְפָנָיו לֹא עֹלָה וְלֹא שִׁכָּחָה וְלֹא מִשּׁוֹא פָנִים וְלֹא מִקַּח שׁוֹחַד, שֶׁהִפֵּל שָׁלוֹ..."

כמה מוזר! למה בכלל לומר "ולא יקח שוחד"? הצעת שוחד לקב"ה היא אבסורד, ובדברי הרמב"ם בפירושו לדברי רבי אלעזר: "זה מן השטות". שלילת השוחד היא טריוויאלית. אפשר לענות בפשטות שלפנינו אמצעי רטורי כדי להדגיש את הצדק שבמשפט הא-להי. רעיון נאה, אולם, שמא כדאי לנסות להעמיק יותר כדי לחשוף, בעקבות הרמב"ם, מה עוד טמון בטקסטים שלפנינו?

כדי להאיר את דרכו זאת של הרמב"ם אזקק לדברים ששמעתי לפני שנים מפרופ' מרדכי ניסן, חוקר ההתנהגות המוסרית האנושית. באחד ממחקריו חשף פרופ' ניסן תופעה פסיכולוגית חשובה. יש והאדם מנהל במכמני לבו מעין הנהלת חשבונות מוסרית, ולפעמים הוא מגיע

למסקנה שהיות ובחשבונו בבנק האתיקה, הצטברה כמות הגונה של זכויות, מותר לו לחטוא. החטא יתקזז עם כמה מהזכויות. כאן נעוצות, לפי הרמב"ם, מהותו וסכנתו של השוחד. "וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד" - "עניינו... שוחד הטובות כמו שיעשה אדם אלף טובות ורעה אחת שלא ימחול הש"י מעבירה שהוא לרוב טובותיו". במכניזם פסיכולוגי זה, עלולים מצוות ומעשים הטובים להיחפז לשוחד הניתן עבור רשיון לחטוא. ההיסטוריה פיתחה מכניזם נוסף ציני יותר, שיצר ברית בין הון וכפרה. הדוגמה הקלאסית התרחשה בשלהי ימי הביניים, במכירת ה"מחילות", וזאת במחירי-חיסול כנסיתיים.

על סכנתה של גרסה נוספת של שוחד תיאולוגי, העמיד אותנו הרמב"ן בפירושו לדברים (כג, יט): "לֹא תָבִיא אֶתְנֶן זֹנָה וּמַחִיר כָּלֵב בֵּית יְהוָה אֲלֶהֶיךָ... כִּי תוֹעֵבֶת ה' אֶלֶּהֶיךָ גַּם שְׁנִיָּהם". הרמב"ן, צופה ער למנהגי דורו, כותב: "הזונות יעשו באתנן שלהם מצוות, חושבות לכפר על חטאתן... ולכך אסרה תורה אתנן... כי עתה יוסיפו לחטוא בהן. וכן עניין מחיר כלב, בעבור כי הצדים בכלבים ושומרי החומות יגדלו כלבים עזי נפש מזיקים את הרבים, וידירו [=ינדרו לכנסיה] במחיריהם [=בשווי הכלבים] להיות כוֹפֵר לנפשם. וכן המנהג עד היום בפרשים אנשי הצייד, שיעמידו צורת כלביהם בשעווה לפני עבודה זרה שיצליחו בהם." הרמב"ן מסיים במשל עממי עתיק ("משל הדיוט") ששרד במדרש (שמות רבה לא, יז): "מנאפת בתפוחים [באתנן תפוחים] וחולקת לחולים". רועי הזונות, חרפת מדינתנו, אפילו זאת לא עושים.

במדרש זה מתארים החכמים את תופעת השוחד על בסיס הפסוק במשלי (כח, ח): "מִרְכָּה הוֹנֵה בְּנִשְׁן וְתִרְבִּית - לְחֹנֶן דָּלִים יִקְבָּצֻנוּ". הפסוק מנבא שהמלווים בריבית יאבדו את הונם הרווי בדמעות העניים. הם מקבצים רכוש שיגיע לבסוף "לְחֹנֶן דָּלִים". האמנם יגיע הון זה לְחֹנֶן דָּלִים, לבעל צדקה, או שמא ייתפס על ידי שליטי רומי המושחתת ושליחיה? תשובת המדרש היא שיש לקרוא את הפסוק באירוניה מרה: "ואיזה חֹנֶן דָּלִים? זה יֵעָשׂוּ [רומי בלשונם]... "והלא עושק דלים הוא? אלא כגון הגמונים ודוכסים ואפרכין שהן יוצאין לעיירות וגוזלין ובווזין וכשהם חוזרין אומרים הביאו לנו עניים ונפרנסם". ההגמונים הגזלנים מתחזים לרובין הוד חונן הדלים, ומחלקים פרוטות כדי להכשיר ביזה וכסף לטהר ממזרים. גם הברונים השודדים בזמנים המודרניים הקדישו קרנות מחקר "מכובדות", ואולי אף מלגות לעניים.

על חטא... במסירות נפש

כפי שראינו הביטוי הראשון לשוחד התיאולוגי היה הקורבן. כנגדו יצאה הנבואה לדורותיה, וראשון לה שמואל הנביא בתוכחתו לשאול המלך: "הֲחִפֵּץ לֵה' בְּעֹלֹת וּזְבָחִים כְּשֹׁמֵעַ בְּקוֹל ה'." הנה שֹׁמֵעַ מִזְבֵּחַ טוֹב, לְהִקְשִׁיב - מִחֶלֶב אֵילִים, כִּי חֲטָאת קֶסֶם מְרִי וְאֶנֶן וְתִרְפִּים הִפָּצַר..."

(שמואל א טו, כב-כג). דברים אלה היו בסיס לדברי הנצי"ב, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (1817-1893), ראש ישיבת וולוז'ין המפוארת במשך כארבעים שנה, ואחד ממנהיגי שיבת ציון. הנצי"ב מדגיש את ההקבלה הניגודית שבין הקרי וההפצצ. 'מרי' הוא המרד, הסירוב לעבוד את ה'. 'הפצצ' הוא לעומת זאת, הרצון לעבוד את ה' מעבר לחובה, כאדם ה"מפציר את המלך לקבל ממנו דבר". התנדבות זאת שמעבר לחובה יכולה להיות "שלא כהוגן", בדיוק כמו אֶנֶן ותַּרְפִּים. ההתנדבות וה"התקרבות ועבודת ה'", ואף "מסירות הנפש" למען "כבודו", יכולים להיחפך ל"שוחד... לפני ה'", שוחד שהקב"ה מתעב! דברים אלה שנאמרו לפני יותר ממאה שנה, כמוסר לבני עמינו, מקבלים עתה, משמעות חדשה ואיומה שהנצי"ב לא חזה. זה השוחד של הפנטיות הדתית, "זִבְחֵי מֵתִים" של מתאבדים "לשם שמים", המקריבים את עצמם באלילות חדשה, שתלייניה מחופשים כאנשי דת.

הפסוק "אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד" מקבל עתה על פי הנצי"ב, משמעות שלימה. הקב"ה "לֹא יִשָּׂא פָנִים" לאדם החושב שתרומתו לחברה נותנת לו פטור מהחובה "לחצוב דרכו... ביהדות". אך גם "לֹא יִקַּח שֹׁחַד". למדנו על חטא נוסף "החטא שחטאנו לפניך במסירות נפש הרסנית". ההתלהבות הדתית עלולה להשתלהב בלהבות הגיהנום.

ובכל זאת, מוכנים חז"ל להודות שהקב"ה מוכן לפעמים לקחת שוחד! במדרש תהלים (יז) מתואר דיאלוג בין דוד לקב"ה. דוד מבקש סליחה על חטאותיו, אך הקב"ה עונה לו: "בחנם בראתי סנהדרין? לָךְ ודון בפניהם!" אך דוד מסרב וטוען: "ריבונו של עולם כתבת בתורתך (דברים טז, יט) "וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד", והם [הסנהדרין] מתיראים ליקח שוחד, אבל אתה נוטל שוחד מן הרשעים שנאמר (משלי יז, כג) "שֹׁחַד מְחִיק רָשָׁע יִקַּח". פירוש נועז לפסוק, הקב"ה לוקח שוחד מהרשע? ! כן! "אמר הקב"ה לישראל בְּנִי! עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה..." השוחד היחידי הוא התשובה. הקב"ה – שלא כשופטי בשר ודם – פותח בפני האדם את דלת התשובה והמעשים הטובים, אך כדי להיכנס בה חייב האדם לעזוב את הרוע. לקורבנות יש להוסיף זבח נוסף, התשובה (תהלים נא, יט): "זִבְחֵי אֱ-לֹהִים רוּחַ נְשָׁבָרָה - - לֹב נְשָׁבָר וְנִדְפָּה אֱ-לֹהִים לֹא תִבָּזֶה". וכל זמן שהנר דולק, אפשר לתקן.

פרשת צו- שבת הגדול

על החמץ והיצר הרע

ברשימתי ל'שבת הגדול' אשתקד, עמדתי על מצוות בדיקת החמץ וביעורו בערב פסח. טענתי שם, שלפנינו תיאטרון המסתיר משמעות סמלית. השאור שבעיסה, החמץ, הוא סמלו של היצר הרע, המסתתר בחורים ובסדקים של תודעתנו, כשלפעמים אין אנו מודעים למלכודות שהוא טומן לרגלינו.

האם מכירים אנו את היצר הרע? בסיפור "פת שלימה" אשר בספר המעשים, השיב ש"י עגנון בחיוב: "מכירי הוא, מן המיוחדים שבמכירי... אפשר שמיום שעמדתי על דעתי מכיר אני, ולא אפריז אם אומר שמיום שאני מכיר אותו לא פסקה אהבתנו". היצר הרע מיוצג בסיפור זה בדמותו של מר גרסלר, ש"טרח עמי והיה מראה לי כל מיני תענוגים". גרסלר זה הוא ה-Id שבתוכנו, ה"סתמי" של פרויד, המפתה הקלאסי, הממונה על התאוה והפועל על פי עיקרון העונג. אולם, האמנם רק יצר אחד שוכן בחורים ובסדקים של תודעתנו? אולי מסתתרת שם קואליציה של יצרים, בעלי אסטרטגיות וטקטיקות שונות. בעקבות מלחמת העולם הראשונה גילה פרויד להפתעתו, יצר-רע נוסף, ה-tanatos, יצר המוות, השואף לכיליון. שני יצרים אלה מככבים במסורת היהודית לדורותיה. אולי יש גם שלישי? אכן, ר' צדוק הכהן מלובלין, ההוגה החסידי הרדיקלי דיבר על שלושה יצרים בסיסיים, "שורשי הטומאה" (תקנת השבים, ו'). ר' צדוק זיהה אותם עם "הַקְנָאָה וְהַתְּאֵנָה וְהַכְבוֹד" שלפי רבי אלעזר הקפר (אבות ד, כא), "מוציאין את האדם מן העולם". כמה שהדברים נכונים! עדות לכך מצוי בעובדה שהאנושות הייתה זקוקה לשלושה תיאורטיקנים שונים כדי להסביר את מעלליו של היצר הרע: מרקס לקנאה (הכלכלית), פרויד לתאוה, ואדלר לכבוד.

ה-Id וה'עוד'

החמץ מסמל את היצר הרע בכללותו, אך בעיקר את הכבוד, דהיינו את הנרקסיזם, הגאווה, האגו המתנפח והיוהרה הטופחת. אולם, אם כך הם פני הדברים, מדוע שבע שבועות מאוחר יותר, בחג השבועות חייבים אנו להקריב את קרבן שתי הלחם. דווקא קרבן חמץ! כאילו, להחזיר את הלגיטימציה ואת הכבוד האבוד לחמץ?

כדי להבין זאת חייבים אנו לחשוף, פרצוף רביעי של היצר, האחראי גם הוא לטרגדיה האנושית. לפי ר' צדוק (פרי צדיק לט"ו באב, א) זאת "קליפת עמלק... שמשליך עצבות... על האדם". הנפש האנושית הופכת לפעמים למטוטלת המתנדנדת בין גאווה לעצבות. הגאווה מכניסה אותנו למנוחה, העצבות לזעזוע, דיכאון וייאוש. וכפי שלימד אותנו הרמב"ם, באופן פרדוכסלי, כדי להגיע לשיווי המשקל בין הקטבים השונים, כדי לנצח את המרה השחורה שהיצר הרע מטיל עלינו, חייבים אנו להיזקק לחמץ, לשמינית שבשמינית של גאווה, גאוות הדברים הטובים שבתוכנו.

זאת הייתה גישתו של רבי נחמן מברסלב, אשר ציווה עלינו להלחם ללא הרף נגד העצבות והמזוכיזם (ליקוטי מוהר"ן, רפב): "דע כי צריך לדון את כל אדם לכף זכות... צריך לחפש ולמצא בו איזה מעט טוב, שבאותו המעט אינו רשע... וזה בחינת (תהלים ל"ז): "יְעוֹד מְעַט וְאֵין רָשָׁע..." אנו חייבים לחפש את ה'עוד', את הנקודות הטובות שבכל אדם ולהשתדל ללמד עליו זכות, אולם גם על עצמנו. 'ואהבת לרעך כמוך', 'כמוך' הוא תנאי פסיכולוגי, גם את עצמנו, "על ידי שאינו מניח להפיל את עצמו... כמה שמחפש ומבקש ומוצא בעצמו איזה נקודות טובות ומלקט ומברר אלו הנקודות טובות, מתוך הרע והפסולת שבו". זה ה"עוד" שבתוכי, אותן נקודות טובות ש"עוד" יש בי. אנו חייבים לשמור מהגאווה שמינית שבשמינית ולטהר אותה, כדי להילחם נגד סכנת המזוכיזם האורבת לנו מבפנים. וכך מוסר לנו ר' נתן תלמידו וסופרו של רבי נחמן: "וזהו רבנו ז"ל ... כי הוא יסוד גדול לכל מי שרוצה להתקרב להשם יתברך, ולכל יאבד עולמו לגמרי חס ושלום... מחמת שרואים בעצמם גודל קלקולם שקלקלו מעשיהם כל אחד כפי מה שידוע בעצמו את נגעי לבבו ומכאוביו, ומחמת זה הם נופלים בדעתם, ורובן מייאשים עצמן לגמרי... ואינם עושים אפילו מה שהיו יכולים לעשות עדיין... והעצבות והמרה-שחורה שנופל עליו על ידי זה, הכל הוא רק מעשי הבעל-דבר", דהיינו השטן שהוא היצר הרע. וכך נצטוונו בספר תהלים (קד, לג): "אֲמַרְהָ לֹא-לֵהִי בְעוֹדִי" ב'עוד' שקיים בתוכנו.

המאבק בחמץ בפסח מסמל את הדרישה להיטהר מהגאווה, מהאגוצנטריות המתנפחת ומהיהרהר הטופחת, מהרצונות המעוותים והרגשות ההרסניים. אך הקרבת 'שתי הלחם' בשבועות מלמדת אותנו שאנו חייבים בשמינית שבשמינית של גאווה, הגאווה המטוהרת על ה'עוד' שבתוכנו.

הלב השבור והשלם

כאנשים כך גם הפתגמים ואמרות הכנף תלויים במזל. לפעמים הם נעקרים ממקורם, מתגלגלים ומשתנים, זוכים לרייטינג או נשכחים. לעתים הם מעוותים, ופעמים רבות בלתי מובנים. אמרה

חסידית אחת זכתה בצדק לפופולריות רבה, תוך שהיא נתלשה ממחברה. כוונתי לאמרה השגורה: "אין דבר שלם יותר מלב שבור". בטקסט חסידי (קול מבשר על תהלים קמ"ז) היא מובאת בשלמותה בשמו של ר' שמחה בונם מפרשיסחא (או פשיסחה), רבו של הרבי מקוצק:: "ואומרים בשם הרבי רבי בונם זצ"ל, שמרגלא [מרגלית] בפיו לומר: "אין דבר שלם יותר - מלב נשבר, אין דבר ישר יותר - מסולם עקום, ואין דבר עקום יותר - מפתגם ישר". רבי שמחה בונם החכם לימד אותנו על הסכנה שבמחשבה התמימה המתעלמת מהפרדוקסליות של המציאות. הסולם המונח באופן ישר במקביל לקיר, אינו יכול להוות משענת לעלות בו. הפתגם הישר (תרגום מהידיש: אגלייך-ווערטעל), אמרת הכנף "החינוכית" לכאורה, היא פעמים רבות מדי ביטוי לציניות ולייאוש המוסרי והקיומי של אומרים, או מהווה חץ רטורי מורעל לפגוע בזולת. דומה לכך היא הפרדוקסליות שבלב השבור, המאפשר לפעמים לתפוס מה באמת חשוב בחיים, להבין את הסובל ולהזדהות אתו ולנסות להקן את המעוות. לב האבן חייב להפוך ללב בשר. אלא שהרבי הוסיף מימד נוסף, בפרשו את הפסוק בתהלים (קמג, ג): "הָרַפָּא לְשִׁבּוּרֵי לֵב וּמַחְכֵּשׁ לְעִצְבוֹתֵם" (תהלים קמ"ז ג). והלא "לכאורה, אם הוא [הקב"ה] מרפא, שוב אין כאן לב נשבר?" שואל הרבי. והוא עונה: "שמרפא לב נשבר - שלא יהיה בעצבות": "וּמַחְכֵּשׁ לְעִצְבוֹתֵם".

החסידות למדה אותנו שהעצבות מונעת את אפשרות התשובה. לכאורה מכוונים דברים אלה רק אל המאמינים. אליבא דאמת, הם פונים לכל אדם. אכן נשבר הלב בגלל טרגדיות שאין באפשרותינו למנוע. אולם, לפעמים הוא נשבר בגלל מעשינו. אין צדיק בארץ שלא שגה וטעה בהחלטותיו. או אז, אסור לו לתת לעצבות להשתלט עליו. זוהי מלכודת איומה של "הבעל דבר", היצר הרע, מעגל מכושף בו האָבֶל על העבר הורס את העתיד; לא העתיד המושלם של האשליות, אלא העתיד הטוב ביותר בין העתידים האפשריים. גם כאן חייבים אנו "לחזור בתשובה", ואולי אף להאמין באמונה תמימה ומיסטית שמשגיאותי ניתן לבנות עולם טוב יותר, כצייר אומן המתוקן שרבוט של תוהו, מוסיף לו קווים וצבעים, והופך אותו ליצירת אמנות חדשה. זה סוד התיקון.

גם על הלב השבור מוטלת מצווה וחובה גדולה: להיות בשמחה. ואולי עלינו להיות מציאותיים, קצת בשמחה. וכך מוסיף רבי שמחה בונם במקום אחר: "שצריך בודאי לב נשבר, אך שצריך להיות שלם גם כן, ושניהם יהיו יחדיו תואמים - שבור ושלם". (רמתיים צופים, ה, יא). השבירה של התוהו, והשלמות של התיקון.

שלום רוזנברג

שבת חול המועד פסח

שיר השירים : אהבה ומיסטיקה

בשבת חול המועד פסח קוראים בבתי הכנסת את מגילת שיר השירים [שה"ש]. טעמים רבים ניתנו לקביעת מועד זה. ראש וראשון ביניהם, האביב, אותו אנו נושמים בפסוקי המגילה, אביב שבטבע ואביב שבלב. כפשוטה מהווה המגילה שיר אהבה, או אוסף שירי אהבה, אהבת בשר ורוח. המסורת היהודית טענה לעומת זאת: "כל השירים קודש ושיר השירים קודש קודשים". האהבה שבין הדוד והרעיה, נתפסה כמתארת את הברית הקולקטיבית שבין עם ישראל לקב"ה או כאלגוריה לאהבה האינטימית והמיסטית שבין נשמתו של האדם לא-ל. על גישה זאת רוצה אני לדון כאן. כדי להבינה מבקש אני מהקוראים להתלוות אלי במסע חטוף אל המסורת המיסטית היהודית, כפי שהיא נתפסה על ידי החסידות.

כדי להתחיל את המסע, אציע לפני הקורא משל. נתאר לעצמנו במאי היוצר סרט מופלא, ובונה בו עולם ומלואו. מופלאות הסרט באה לידי ביטוי בכך, שגיבוריו חיים, חושבים ומרגישים. הם אפילו בעלי בחירה חופשית. אמנם, הבמאי יכול לשלוט על העלילה, אך למרות זאת הוא מכבד את עצמאות הגיבורים ומטיל עליהם את המשימה להמשיך את בניית העולם שהוא יצר. לפי המסורת המיסטית, העולם הוא מעין סרט כזה, שמציאותו אינה בצלולואיד, אלא כביכול בדיבורו או מחשבתו של הקב"ה, הבמאי השמימי. אנו גיבורי סרט אשלייתי מעין זה. המיסטיקה החסידית מלמדת אותנו שאנו מסוגלים לפרוץ אל מחוץ למסך. זהו "ביטול היש", 'יש' שהוא בעצם אשליה, תנאי להתקרבות אל הבמאי שנמצא מעבר. זהו אידיאל ה'דבקות' המבוטא בשיר השירים (א, ד): "הִבְיֹאנִי הַמָּלֶךְ תְּדַרְּיוּ".

העולם כחלום

החסידות השתמשה באמצעים שונים כדי לבטא את הגישה המיסטית. יש כאלה שאמרו שכל העולם כולו אינו אלא משל. אחרים השתמשו בדגם החלומות, הסרטים הפרטיים שאנו (?) יוצרים ומקרינים לעצמנו בשעת השינה. כשם שאנו מתעוררים משנתנו ותופסים שהחלום לא היה מציאותי, כך מבקשת המיסטיקה להעיר אותנו דווקא ממצב הערנות, שאינו אלא חלום אשלייתי מסוג אחר. את זאת ביטאה החסידות באמצעות הפסוק הקלאסי (תהלים קכו, א): "בְּשׁוֹב ה' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחִלְמִים". על פי פשוטו מתאר הפסוק את הגאולה העתידית. היא תהיה כה מופלאה ובלתי צפויה שקשה יהיה להאמין שהיא אכן התרחשה, ונאמר לעצמנו ההיית

או חלמתי חלום? החסידות פרשה את הפסוק בצורה הפוכה: בְּשׁוּב ה' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן, בשעת הגאולה, הָיִינוּ כְּחֻלָּמִים, נבין שכל ההיסטוריה האנושית הטרגית לא הייתה אלא חלום. כך כותב ר' משה חיים אפרים מסדילקוב נכדו של הבעש"ט (דגל מחנה אפרים, פרשת ויצא): "שהגלות נמשל לחלום... כמו בשעת השינה אדם רואה בחלום דברים המדומים, שהם שקר... שלכל אחד דומה לו שהוא אמת". והוא מוסיף "והגאולה הוא שה' יאיר עיניים שהכל יראו מה הוא האמת הגמור ויצאו מן הגלות שהוא השקר... וזה יש לומר שמרומז בפסוק 'וַיִּקֶץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ' (בראשית כה, טז)... והמשכיל יבין כי קיצרתי בזה". המציאות האנושית הנורמלית היא מציאות של גלות וחלום. הגאולה היא שינוי ב"אופטיקה" של תפיסתנו. או אז נראה את הדברים בצורתם האמיתית, מה שיוביל אותנו אל מעבר למגבלות הזמן והמקום. זוהי המשמעות העמוקה של דברי הפיוט שבהגדת הפסח: "קָרַב יוֹם אֲשֶׁר הוּא לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה".

מיסטיקה וחסד

בהגות היהודית שבשלהי ימי הביניים, נתפסה המיסטיקה כעץ החיים שבגן העדן, שאבד לאנושות כאשר היא נשבתה על ידי הפילוסופיה הרציונלית, היא עץ הדעת. לאור ניסיון הדורות האחרונים עלינו להוסיף שרבים חיפשו קיצור דרך של מיסטיקה כימית בעזרת הסמים, עוד אחד מלהטוטי החרב המתהפכת של הסטרא אחרא שרוצה להטעות את הבריות. הפרספקטיבה המיסטית הזאת, הלהיבה ומלהיבה רבים. אולם לא כל ההוגים קיבלו אותה, אפילו בעולמה של החסידות עצמה. הרחיק לכת עמנואל לוינס, שהזדהה עם ההתנגדות האנטי-חסידית ופסל לחלוטין גישה זאת. הוא רואה במיסטיקה מעין שכרות האסורה בעבודת ה': "זֵין וְשִׁכָּר אֶל תִּשְׁתֵּי אֶתָּה וּבְנִיךָ אֶתָּה, בְּבִאָכְךָ אֶל אֱהֱל מוֹעֵד" (ויקרא י, ט). החוייה המיסטית נראית ללוינס, כבגידה בייעודה המוסרי של היהדות.

לא אשפוט במחלוקת זאת. אולם עלינו להבין שהמוסר הוא דווקא מרכיב מהותי במיסטיקה היהודית. כדי להסביר זאת עלינו לחזור אל משל הסרט. הבמאי השמימי מלווה את גיבורי הסרט במעשיהם ובהרגשותיהם. אין בכך פלא. גם במאים בשר ודם, "חשים" את גיבוריהם, סובלים ונהנים אתם. הבמאי השמימי, עליו אנו מדברים כאן, יכול היה לעשות כך, וללוות בהרגשותיו את גיבורי העלילה שהוא חיבר, כבני האדם הממלאים את מַאֲוֵיהֶם ותאוותיהם באשליית הקולנוע. זאת הייתה אכן אפשרות, אלא שלבמאי השמימי יש "בעיה"! הוא לא נהנה, מסרטי פעולה, דרמה, וודאי לא מפורנוגרפיה. הוא נהנה רק ממעשי החסד של הגיבורים, חסד הנעשה מתוך חופש וללא כפייה. אכן, בספר היסוד של הקבלה ה'זוהר', יש תיאורים ארוטיים רבים שכביכול מתרחשים בא-להות. אך כשאנו קוראים אותם אנו רואים שהם מתארים מעשי חסד, שבני אדם עושים זה עם זה, לשם שמים, מעבר לאגואיזם האנושי.

חרות ואהבה

ועתה הערה אחרונה על הבמאי. הוא יכול היה לברוא לגיונות נוספים של מלאכים, כרובים ושרפים, מקהלות מקסימות השרות לפניו תשבחות המלוות במוסיקה שמימית שאוזן אנושית טרם שמעה. אולם, הקב"ה בחר בדרך אחרת. הוא ברא את האדם כייצור חופשי, כאתגר האמיתי היחידי הקיים לפניו. הקב"ה מצפה מהאדם אהבת ה' ואהבת הריע. אלא שהאהבה האמיתית תתכן רק מתוך חרות. אפשר לאנוס ולכפות, אפשר לקנות שירותי אהבה, אבל אי אפשר לקנות אהבה: "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו" (שה"ש ח, ז). אין ספק שבקרוב תייצר האנושות בני ובנות זוג רובוטיים, משרתי אהבה ונישואים. אני מקווה שצאצאינו יהיו שייכים לשמורת הטבע שתכריז אז: "אם אֶשְׁכַּחךְ אהבה - תִּשְׁכַּח מִיָּנִי, תִּדְבֹּק לְשׁוֹנִי לְחִכִּי אִם לֹא אֶזְכְּרֶיךָ". באובדן האהבה נאבד את הביטוי החשוב ביותר לחרות, ואת הדגם הנעלה ביותר שביחסינו אל הקב"ה.

לכאורה מהווה הפרשנות המיסטית של שיר השירים, בריחה מפשוטו המביך של הספר. דורנו החופשי והחשפני אינו זקוק לפרשנות מעין זאת. הוא הלוא חוגג את האהבה ואת המיניות ללא הגבלות ומעצורים. תרשו לי תגובה ספקנית. חוגגי המיניות לא התחילו להבין את שיר השירים. לאהבה יש שם מימדים רוחניים וגשמיים גם יחד. היא אינה מיניות ערומה. כבר הדגישו חז"ל (אבות ה, יט) את הניגוד שבין האהבה ללא מרכאות, לבין התאוה הזולה של אמנון החומד בתמר: "וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ, וַיִּשְׁנֶאֱהָ אֱמָנוֹן... גְּדוּלָּה הַשְּׁנֶאֱהָ אֲשֶׁר שְׁנֶאֱהָ מֵאֲהָבָה אֲשֶׁר אֲהָבָה" (שמואל ב, יג, יד-טו). סיום זה דרמטי ואולי מוגזם, אבל הבנליות שבהמשך הפסוק מתאימה לביטויי ה"אהבה" שבדורנו: "וַיֹּאמֶר לָהּ אֱמָנוֹן קוּמִי לִכִּי". כנגד אהבה זאת מעלה על נס הנביא את האהבה השומרת אמונים ומנצחת את הזמן: "וְאַשֶׁת נְעוּרִים" האם ייתכן "כִּי תִמָּאֵס?" (ישעיהו נד, ו). זהו המסר של שיר השירים. כנגד האהבה אשלייתית ובעד האהבה העמוקה והאמיתית, פונה אלינו הכתוב (ח, ו-ז): "כִּי עֲזָה כְּמֹנֶת אֲהָבָה קִשָּׁה כְּשֹׂאֹל קִנְיָה רִשְׁפִּיהָ רִשְׁפִּי אֲשֶׁ שִׁלְהֶבְתִּי-הָ. מִיָּם רַבִּים לֹא יוּכְלוּ לְכַבֹּת אֶת הָאֲהָבָה וְנִהְרֹת לֹא יִשְׁטְפוּהָ".

שלום רוזנברג

פרשת שמיני – יום השואה

וידום אהרן

33' 4' היא יצירה מוזיקלית של ג'ון קייג' (John Cage) בה עולה הפסנתרן על הבמה, יושב בדממה על יד הפסנתר במשך 4 דקות 33 שניות, קם, קד קידה ויוצא. יש הרואים ב'33' 4' יצירה חשובה, היוצרת חלל בזמן, בו אנו מוכנסים לתוך עצמנו. אחרים, רואים בה טריק חסר משמעות, ומצביעים על כך שבקלות ניתן ליצור יצירת המשך, "6' 53" למשל, או אף לבצע את היצירה האורגינלית בכלים אחרים, תוך סגירת הרדיו במשך זמן זה. כשלעצמי נראית לי יצירה זאת כאיור מוזיקלי, לרעיון מופלא של פרנץ רוזנצווייג, אחד ההוגים החשובים במאה העשרים. בחלק הראשון שבספרו 'כוכב הגאולה' (עמ' 115) טוען הוא שהטראגי יצר את "צורת האמנות של הדראמה, כדי שיכול להציג את השתיקה". השתיקה מבטאת את העצמיות, את הרובד הפנימי של האדם, שאינו המסכה בה הוא מופיע בחברה (זאת האישיות). גדולתו של התיאטרון נעוץ לפי זה ביצירת האפשרות לשחקן הטראגי לעלות על הבמה ולשתוק, "וכך הוא עושה בטררגדיה של אייסכילוס".

צעקת הדממה

השנה חל יום השואה מיד אחרי שבת שמיני. ואכן, תחושה של טרגדיה איומה עוטה על פרשת שמיני, מותם, ל"ע, של שני בני אהרון, נדב ואביהוא. הכתוב מוסר לנו את דבריו הקצרים של משה אחרי הטרגדיה ומוסיף להם שתי מלים (ויקרא י, ג): "וַיִּדַם אֶהָרֹן". תגובת אהרון הייתה דממה. אלא שכבר אמר חכם שלפעמים "אין צעקה גדולה יותר מאשר הדממה".

צעקת ואנחת האבל והסובל בוטאה במקרא במילה "אנקה": "בְּכִי וְאֲנָקָה" (מלאכי ב, יג). זאת צעקה אינדיבידואלית גם קולקטיבית כ"אֲנָקַת אֶסִיר" בתהלים (עט, י-יג): "לָמָּה יֵאמְרוּ הַגּוֹיִם אֵיךְ אֶלֹהֵיהֶם - יִוָּדַע בַּגּוֹיִם לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דָם עֲבָדֶיךָ הַשְׁפוּף. תָּבוֹא לְפָנֶיךָ אֲנָקַת אֶסִיר..." זאת צעקתם של השבויים והגולים: "וְאֲנַחְנוּ עִמָּךְ וְצֹאן מִרְעִיתֶךָ". האנקה היא אכן צעקה. אך הנה כאשר יחזקאל מקבל את בשורת איוב על החורבן, אומר לו הקול השמימי "הֲאֵנָּק דָם". כדי להבין ביטוי זה לפי פשוטו, יש כנראה להפכו: "דָם מִלְּהֲאֵנָּק". אלא שהמלבי"ם מתעקש לקרואו כלשונו, והוא מפרש אותו כמבטא את הצעקה שבדממה. זאת צעקה שלא נשמעת על ידי אנשים אחרים, ואף על פי כן היא ממלאת את העולם כולו. זהו המעמד של היהודי בשואה שעמד על הבמה בתיאטרון הטרגי והאבסורדי, כאשר כל "הצופים" באולם-העולם, אטמו אוזניהם ועמדו על הדם. רק האדמה שומעת את דבריו של איוב (טז, יח-יט): "אֶרְצִי אֶל תְּכַסִּי

דְּמִי - - וְאֵל יְהִי מְקוֹם לְ[הַבְלִיעַ בּוֹ] זַעֲקָתִי... הִנֵּה בְּשָׁמַיִם עֲדִי וְשִׁחָדִי בְּמִרְוָמַיִם". איוב הוא לא רק היחיד הסובל, הוא סמל של העם היהודי בהיסטוריה רבת הסבל שלו, ובתהומה - השואה.

בין דממה לוויכוח

פרנץ רוזנצווייג הצביע על דממת הגיבור בטרגדיות של אייסכילוס. לטענתו, אצל ממשכיכו סופוקלס ואוריפידס "אינן מצויות שתיקות ארוכות אלה", אך גיבוריהם בדיבוריהם "אין הם לומדים לדבר, לומדים הם רק להתווכח". בהיסטוריה היהודית, הסבל היה מלווה בוויכוחים מעין אלה. איוב-ישראל היה חייב להתווכח עם "רעיו", הדתות השונות שטענו שייסוריו הם עדות לכך שא-להים דחה אותנו. הייסורים היו עדי שקר.

לפעמים הויכוח הוא פנימי, וגם אז אנו נקראים לדממה, שלא לשאת את שם השואה לשווא בוויכוחנו הפנימיים. משה שמיר הצביע בצדק [זרקור לעומק: 261] שרעי איוב עלולים להיות צפונים במחשבותינו. זה וודאי נכון ביחסנו לזיכרון השואה. מצפונינו הקולקטיבי עלול להפוך מזוכיסטי. אמנם כן, אנו חייבים להפוך את הייסורים למקור לחשבון הנפש, תשובה והתעלות, שהרי כולנו, אישית וקולקטיבית, עשינו שגיאות איומות בעברינו, מהאמון שנתנו בתרבות הגרמנית ועד ליוזנרטים, אבל הרוצחים היו הנאצים. אם נעשה את חשבון העבירות והייסורים של קדושי השואה, לפי נטיותנו האידיאולוגיות, נחטא פעמיים. לא נהיה רגישים לניצולי השואה, עד מאה ועשרים, שפצעיהם עדיין שותת דם. אך יתירה מכך, לא נבין את משמעותה האמיתית של השואה. לא בגלל חטאנו נרדפנו, אלא "כִּי עָלִידָה הָרָגְנוּ כָּל הַיּוֹם" 'עָלִידָה' כי נשאנו את שמך, כי היינו יהודים (תהלים מד, כג). לא אלאה מלכתוב שהנאציזם הוא התגשמות הרוע המוחלט, ההופך טוב לרע ורע לטוב. הנאציזם הוא השטני פשוטו כמשמעו. טענה מוזרה זאת, נראית לי רציונלית ואמיתית יותר, מאשר ההסברים האחרים שנתנו לשואה, מדעיים ופילוסופיים גם יחד.

כיהודים, כולנו היינו מועמדים להילקח לאושוויץ, פלנטת האבסורד. ולמרות האבסורד, בוקעת משם צעקת משמעות חרישית. בדורנו לא זכינו לראות בעינינו את השכינה יורדת על הר סיני, מכריזה עלינו, העם היהודי, "אהובי אתם". אולם, "זכינו" לראות את השטן יורד עלי אדמות ומכריז עלינו, "אתם אויבי". מתוך כך מעיד השטן עצמו, שאויביו הם העם הנבחר, על ידי הקב"ה. המועמדות לאושוויץ היא טרגדיה אישית, אך תואר כבוד תיאולוגי ופילוסופי. באופן בלתי מודע הבינו זאת אלו שרצו לבנות מנזר באושוויץ כדי לטעון שגם הם נכחו שם כקורבנות השטן. באופן בלתי מודע מבינים זאת גם אלה הטוענים שנרדפנו כי היינו 'אחרים' ולא דווקא יהודים. ויקטור פרנקל תיאר את גילוח שערותיו של אסיר אושוויץ כסמל לכך שנגזל ממנו, באופן מוחלט, הכל. אולם, משהו נשאר לו, יהדותו הטרגית. חכמים רבים רוצים היום לגזול

ממנו אף את זה. לפעמים תחכום החכמים מתבטאת בחריפות של הבל. נרדפנו וסבלנו ייסורי תופת, כי היינו יהודים.

ועל כך כתב ג'ן אמרי (Jean Amery): "הסולידריות בפני האיום זה כל מה שמקשר אותי אל יהודי זמני, מאמינים ככופרים, ציונים כמתבוללים. עבורם זאת מעט, אולי כמעט כלום. אבל עבור אישיותי ויציבותי זה הרבה... לולי ההזדהות עם המאוימים הייתי הופך גולה מהמציאות, מוותר על עצמיותי..." אחינו אתה, וזה לא מעט, בייחוד כשאנו עוד נהרגים בגלל היותנו ישראלים ויהודים.

פסק הדין שבשמים

2'. ביום השואה תיעצר התנועה וכל פעילות במשך שתי דקות. חלל ייווצר בזמן, חלל של דממה - "יָדֵם אֶהְיֶה" - שיוציאו מדל"ת אמותיו של העצמי, אל עבר עמינו בשואה. כל אדם חייב למלא את החלל הזה במחשבותיו הוא. אני כשלעצמי אהרהר בהם השנה, בדברים שסיפר לי ידידי פרופ' מיכאל צבי נהוראי, על אחד מפליטי השואה אותו הכיר בשנות לימודו בישיבת 'מרכז הרב'. אותו אדם היה מוכר בעולם הישיבות בכינוי הַרְדִּיץ' קוֹבִיץ'ר, על שם עירו. מסור אז, שהחזון אי"ש היה קם לפניו כי אמר ש"שברי לוחות מונחים בארון". ואלה הדברים שמסר לי פרופ' נהוראי, כפי ששמע אותם מהַרְדִּיץ' קוֹבִיץ'ר:

מעשה ביהודי שהגיע לשמים וביקש להיכנס לגן העדן. באיזה זכות? שאלו אותו. עברו על המצוות והעבירות, והתוצאות היו רעות. בייאוש, פנה היהודי אל הקב"ה ואמר לו (ביידיש) "ביי היטלר בין איך געווען א ייד, און ביי דיר נישט?": עבור היטלר הייתי יהודי, ועבורך לא? ענה הקב"ה: "הלכה כהיטלר!", ושערי גן העדן נפתחו לפניו.

הלכה כהיטלר? ! אכן, שנאת השטן הוכיחה מעל לאבסורד שיש משמעות בעצם הקיום היהודי על כל פלגותיו. השנאה היוותה אשורר טרגי לברית סיני.

בפרשתנו נושאים שונים, המתמקדים סביב ציר מרכזי אחד, הטומאה, אחד המושגים החשובים בהשקפה ובהלכה המקראית. דיני טומאה יוצרים מערכת בעלת משמעות פסיכולוגית וסמלית, כשבמרכזה העימות בין החיים והמוות. בעקבות רעיונות של ר' שמשון רפאל הירש והרי"ד סולובייצ'יק אומר, שלפנינו ניגוד פילוסופי אותו נוכל לבטא בעזרת שני מונחים ארמיים השגורים בספרות התלמודית: ה'גברא', האדם, הסובייקט וה'חפצא' – החפץ, האובייקט. כך למשל, בחיים, מאפשר הגוף את הפעילות בעולם, פעילות העושה את האדם ל'גברא'. המוות הופך את הגוף ל'חפצא', ומתוך כך למקור הטומאה. התורה מבטאת כאן מחאה נגד המוות שהוא "הכישלון" האדיר של הקוסמוס. הקשר זה, מהווה המקדש, מעין סימולציה של גן-העדן, עולם שכולו טוב. ההלכה המקראית סילקה ממנו את המוות, על כל הופעותיו. המוות שולט בטבע. הקדושה של המקדש מסמלת את הניצחון על המוות וממילא על הטבע. כדברי ישעיהו הנביא בפרק קטן ומופלא (כה, ח): "בְּלֹעַ הַמָּוֶת לִנְצַח וּמָחָה אֶ-דְּנִי א-לֵהִים דְּמָעָה מֵעַל כָּל פָּנִים".

פסוק זה מבטא את חזון הגאולה, הניצחון על המוות השולט בטבע, אך מסיים עם חזון הגאולה ההיסטורית: "וְחִתְּפֶת עֲמֹ יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ, כִּי ה' דִּבֶּר". תחיית העצמות היבשות והתגשמות התקווה תסלק את החרפה. על פי המלבי"ם במאה הי"ט, זאת החרפה שעמי כָּל הָאָרֶץ "מחרפים את עם ה' לאמר... אבדה תקותכם". זאת חרפת השעבוד ההופך את האדם מ'גברא' ל'חפצא'. החרות הוא שחרור ה'גברא' שבאדם, תנאי ותשתית להסרת החרפה ולהחזרת הכבוד האנושי.

השעבוד

כשהאדם כובש את ראש ההר הוא 'גברא', כשהוא נופל הוא 'חפצא'. מטפורה יפה יותר למעמד זה, מצויה לעיני, באפשרות לשחות, ובייחוד לשחות נגד הזרם כדי לא להיגרר למפל המאיים עלינו. חרות, היא האפשרות לא להיות חפץ, אובייקט, הנשטף על ידי זרמי הכוחות הלא-אנושיים של הטבע, או על ידי הזרמים הבלתי-אנושיים שבהיסטוריה. בפרק בישעיהו בו אנו מעיינים מדבר הנביא על "רוּחַ עֲרִיצִים כְּזָרָם קִיר". "רוּחַ עֲרִיצִים", זאת היא רשעות בני האדם המאיימת עלינו "כְּזָרָם קִיר", כמפל מים מסוכן. 'גברא' הוא האדם היכול לעמוד נגד איומים אלה.

בעולם שולטת הטומאה ההופכת אדם לחפצא בשעבוד מלכויות, או בידי העריצות החברתית. החברה עלולה להפוך את הסובייקט לאובייקט, לחפץ של שימוש. לדעתי, השפה משתפת פעולה עם מעשים אלה, בביטוי "כוח אדם". כנגד הסכנה שבטומאה זאת, נלחמת הקדושה, שמדברת על האדם כבעל צלם א-להים. מיוצגת כאן הדרישה המוסרית, שלא לעשות את הזולת לאמצעי, כל כל פנים לא לאמצעי בלבד. תמיד חייבים אנו לראות את האדם כתכלית כשלעצמה. זוהי משמעות המאבק בעד החירות. השעבוד הוא דה-הומניזציה, דהיינו הפיכת "ההומני" - ה'גברא' ל'חפצא'. השעבוד הפך גברים שחורים או נשים לבנות, לחפצים. השיא שייך כמובן לנאציזם, בבתי החרושת למוות, ובהפיכת האדם לסבון, המטפורה השטנית ביותר של הדה-הומניזציה, ביטול האנושי.

בעימות עם הטומאה מצויה הקדושה. יש ב'קדושה' משמעויות שונות. כפי שלמדתי ממורי פרופ' שושני ז"ל, כדי להבין מושג זה, עלינו להבין את ההבחנה ההלכתית בין תשמישי מצווה לתשמישי קדושה. אנו מקפידים לבחור אתרוג מהודר לסוכות. האתרוג הוא תשמיש מצווה, אנו מברכים עליו. אולם לאחר החג אנו יכולים להפוך אותו לריבה. לא כך, תשמישי קדושה, ספרי תורה ישנים למשל. אין למחזר אותם. המצווה היא כלי, אינסטרומנט למטרה דתית חשובה, ה'קדושה' מייצגת את העובדה שיש דברים שאינם אמצעי. אנו מכבדים את קדושת האדם בטקס הקבורה. ולהבדיל אנו הופכים את חוזה הנישואים ל'קידושין'. הטומאה הופכת את הכל לכלי למניפולציה. הקדושה שומרת על הדברים החייבים להיות תכלית.

העצמאות והחרות

יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום העצמאות הם סמל המאבק הציוני לחרות לאומית. גאולת העם מ'גברא' ל'חפצא'. מקובל לראות בציונות את חזרתו של העם היהודי להיסטוריה. לדעתי, יש באמירה זאת אמת חלקית בלבד. הציונות פירושה מאבק נגד ההיסטוריה.

ההיסטוריון יעקב טלמון העיר פעם, שהעמים התנסו בסוגים שונים של מאבק לאומי. רבים חייבים היו להילחם נגד שלטון קולוניאלי. איטליה וגרמניה, היו חייבים להאבק כדי להתאחד, בעוד שאחרים – נלחמו כדי להינתק מ"שותפיהם". יש שהיו חייבים להיאבק כדי לרכוש מחדש את תרבותם, ואף, לחזור ללשונם המקורית, הצ'כים למשל. יש שהיו חייבים לנדוד כדי לחזור למכורותם, כמיסדי ליבריה, ויש כאלה שהיו מוכרחים אף לנסח מעין חוק השבות, כגרמניה,

יוון, פולין, צ'כיה וארמניה, אחרי מלחמת העולם השנייה. כל עם נלחם מלחמה אחת. הציונות הייתה חייבת להלחם בכל המלחמות גם יחד, ולנצח בכולם.

על יום העצמאות מעיבה העובדה שעדיין אנו במלחמת דמים עם שכנינו הקרובים. הזכרתי את דימוי השחייה כמאפיין את ה'גברא'. גם ישעיהו באותו פרק מופלא (כה, י-יא) מדבר על השחייה ו"כאילו" רומז עלינו היום, ועל השכן אתו נמצאים אנו במלחמה, נכנה אותו בעקבות הנביא - מואב. מואב מכריז על עצמו כשוחה הנלחם לשחרור לאומי, "וּפְרֹשׁ יָדָיו בְּקֶרְבוֹ פֶּאֶשׁר יִפְרֹשׁ הַשְׂחָה לְשָׁחוֹת", אך הוא שוחה "בְּמִי מְדַמָּנָה" ממנה לא הצליח לצאת. זאת השחייה של מי שלא רצה לקבל מדינה שהיה מוכן "אויבו" לתת לו. עבור מואב, רק מה שמקבלים במלחמה מעניק כבוד. ה'גברא' וכוחו לכאורה, הפך ל'חפצא' בְּמִי הַמְדַמָּנָה של הכבוד והגאווה הלאומיים. והנביא מנבא על מואב: "וְהַשְׂפִּיל גִּאְוָתוֹ" אוילית זאת, "עַם אֲרָבוֹת יָדָיו", עם ידיו האורכות לדם והמלאות מרמה. ◌

ביום עצמאות זה מלחמתנו טרם תמה. אנו נלחמים מלחמת דמים, אך בנוסף לכך מלחמה רוחנית על זכות לזהותנו הלאומית, והכרת העולם בה. לדה-הומניזציה של היחיד, יש מקבילה פוליטית, הדה-לגיטימיזציה של מדינת ישראל, ההכרזה שהציונות היא גזענות. עד היום לא הכיר הצלב האדום הבינלאומי, בסמל המגן-דוד- אדום. אף הנלחמים להכרה בלאומיות הפלשתינאית מעיזים לכפור בלאומיות היהודית. אינני רוצה להתווכח עם דברי ההבל של "חכמים" אלה. איך אמר פעם חיים ווייצמן, כשהם טיפסו עדיין על העצים, אנו, ("בני הקופים והחזירים") כבר היינו חולים בסכרת". המלחמה לא תמה, היא מתמשכת לעיני עולם שפניו מכוסים במסכה של צביעות, צביעות המשפט הבינלאומי, לוט המכסה על האינטרסים ועל תאוות הפטרו-דולרים. על כך הוסיף הנביא (כה, ז): "וּבְלַע... פִּגְי הַלּוֹט הַלּוֹט עַל כָּל הָעַמִּים וְהַמְסָכָה הַנְסוּכָה עַל כָּל הַגּוֹיִם".

אנו חוגגים ביום העצמאות את ניצחון המאבק נגד חוקי הג'ונגל של ההיסטוריה. זוהי תחיית המתים של עצמות ה'חפצא' ההופכות שוב ל'גברא'. יום העצמאות מתקשר במחשבותיי בדמותו של הרבי מסדיגורא ז"ל. הוא היה יוצא ביום זה השכם בבוקר ומטאטא ברחובות תל-אביב. הרבי גר בוינה, כשאוסטריה נספחה לגרמניה. הנאצים התעללו בו, והכריחו אותו, עם מכובדים אחרים, לטאטא את רחובות העיר. הוא הבטיח לעצמו אז, שבעזרת השם, הוא יטאטא את רחובות העיר במדינה יהודית עצמאית. הוא זכה לקיים את הבטחתו. מקווה אני שכדברי הנביא ישבית הקב"ה חיה רעה מן הארץ, החיה השוחה במי המדמנה. או אז, נכתת כולנו את הרובים למטאטאים, ולא נזדקק יותר למעשי גבורה עילאיים. או אז נוכל לבטא בצורה בנלית את אהבתנו לעמנו ולארצנו, ונטאטא גם אנו את הרחובות. כן יהי רצון.

שלום רוזנברג

פרשת אחרי-מות – קדושים

בין אהבה לשנאה

'קדושים' היא כדברי חז"ל פרשה "שורב גופי תורה", עקרונות המוסר היהודי - "תלויין בה". במרכזם 'וְאַהֲבָתָה לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ', כלל גדול בתורה, מעין עיקרון-על ממנו ניתן לגזור ולהסיק הוראות מוסריות בנסיבות המשתנות של החיים. הילל הנשיא נתן ניסוח אופרטיבי, תפעולי, לפסוק, באמרתו הידועה: 'דעלך סני לחברך לא תעביד' (מה ששנאוי עליך, אל תעש לחברך). רצונך לדעת, האם מעשה מסוים מוסרי הוא, תשפוט אותו מנקודת מבט הפוכה, כשה'אני' הופך ל'אתה' וה'אתה' - ל'אני'.

התורה משתמשת בפרשתנו במספר מונחים: ריע, עמית, אח. הילל הוסיף מונח רביעי, 'חבר'. רבי שמשון רפאל הירש מסביר מונח זה, בצורה נועזת. 'רֵעֶךָ' יוצר חוג מצומצם, ל'חברך' משמעות רחבה יותר, הכוללת ישראל והעמים, אך גם "כל נברא, ולא רק כל אדם". האתיקה מורחבת מעבר לגבולה הצר. גם חובותינו האקולוגיות הן מצוות ש'בין אדם לחבירו'. הן קובעות את יחסנו לעולם הלא-אנושי, לחי ולצומח, לישויות אתן אין לנו יחסים בגובה העיניים. מתוך כך יוצרים דברי הלל, על פי רש"ר הירש, תהום בין 'שנאה' ('סני') לבין 'חבר' ('חברך'), "שהרי זו כל כוונת התורה: היא מרחיקה אותנו מכל 'סני'", מכל שנאה המהווה איום "לשלומינו ולשלום כל נברא שבחברתנו".

קראנו את 'וְאַהֲבָתָה לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ' כעיקרון תפעולי המלמד אותנו מה לעשות. ולמרות זאת המצווה שומרת על המשמעות המיידית, האמוציונלית, של הפסוק. התורה דורשת מאתנו לא רק מעשים חיצוניים אלא גם תיקון הלב, אהבה וביעור השנאה: "לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְכָּךְ - הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עַמִּיתְךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֶטָּא" (ויקרא יט יז). ורש"ר הירש מעיר: "השנאה בלבנו... היא רגש טבעי בלב", טבעי לאדם "שלא זכה לעידונה של תורה. אך אל יעלה רגש זה על לבנו". למרות שזה כמעט בלתי אפשרי, התורה דורשת מאתנו לא שנאה אלא תוכחה. התוכחה היא הדיאלוג האמיתי. לא דיאלוג של חיוכים שקריים, העמדת פנים, או נימוסים חלולים, אלא דיאלוג של כנות, בו אנו מעמידים את אחינו בפני מה שאנו רואים בו כרע. זהו דיאלוג שלא ישאיר טינה בתוכנו אך שמצד שני, יהיה בונה עבורו ולא יעורר בו טינה כלפינו.

האמנם מצווה לשנוא ?

האם למרות זאת מותר לנו לפעמים לשנוא? בצורה אבסורדית הייתה סוגייה זאת מוקד ב"דיאלוג" היהודי-נוצרי. ר' חסדאי קרשקש [רח"ק], אחד מגדולי הפילוסופים היהודיים בכל הדורות, מתייחס לשאלה זאת בספרו הפולמוסי 'ביטול עיקרי דת הנוצרים' שחובר ב-1398. ר"ח קרשקש דן שם באחד הטקסטים הקלאסיים שבתרבות הנוצרית, דרשת ההר, בה נאמר: "בתורה הקדומה [דהיינו תורת ישראל] נאמר 'ואהבת את רעך ותשנא את אויבך, ואני אומר 'ואהבת את שונאך'". ר"ח קרשקש מעיר שכמובן אין פסוק כזה בתורה, אלא שאת האבסורד שבדיון ירגיש מי שיודע שבנו יחידו נרצח בגזירות קנ"א (1391) על ידי מאמיני דת האהבה. ולמרות זאת, עלינו להודות, יש במסורת היהודית מעין מוטיב של השבת השנאה: "הָלוֹא מְשֻׁנְאִיךָ ה' אֲשֶׁנָּא - - וּבִתְקוּמְמִיךָ אֶתְקוּטָט. תְּכַלִּית שְׁנָאָה שְׁנֵאתִים - - לְאוֹיְבִים הָיוּ לִי" (תהלים קלט כא-כב). והחכם מוסיף: "יִרְאַת ה' שְׁנֵאת רָע" (משלי ח יג). שוב פוגשים אנו במקורות ישראל שערורייה שעלולה לזעזע יפי-נפש. אלא מה האלטרנטיבה? אסור לנו לשנוא את הרוע? אף את הרוע המוחלט והשטני של הנאציזם?

האמנם מצווה לשנוא? המקורות הקלאסיים מזהירים אותנו לא לטעות בכך. רבי, הרב יעקב פינק ז"ל לימד, שמצווה זאת של שנאה היא כמצוות לולב, ברגע קט שהחזקת בהם, יצאת ידי חובה. כמו ב-1984 לג'ורג' אורוול אנו מחויבים ברגע של שנאה. אלא, שבהבדל למה שמתרחש שם, כל תוספת גורעת. עלינו להיזהר. הרבי הראשון בשושלת חב"ד, האדמו"ר הזקן ב'תניא' (פרק לב) ביטח אזהרה זאת בצורה של פרדוקס: "ואלו שמצווה לשנואתם, מצווה לאוהבם גם כן". השיא בהסתייגות מהשנאה שייך לקול הנשי. רבי מאיר מתפלל נגד הפוגעים בו (ברכות י ע"א). ברוריה אשתו חולקת עליו תוך שהיא מסתמכת על הפסוק בתהלים (קד, לה): "יִתְמוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וְרָשָׁעִים עוֹד אֵינֶם". לדבריה יש כאן ביעור ה'חַטָּאִים' – דהיינו היעלמות החטא, ולא ביעור ה'חוטאים'. זאת הדרך שהודגשה שוב ושוב על ידי הנבואה בכלל ויחזקאל בפרט (יח, כג): "הַחֶפֶץ אֶחָפֶץ מוֹת רָשָׁע? ... הָלוֹא בְּשׁוּבוֹ מְדַרְכִּיו וְחָיָה".

על 'שימור השנאה'

אך מהי אותה שנאה שלמרות הכל מצויה במקורותינו? לדעתי הכואבת, יש כאן לא רק השלמה ריאליסטית עם עובדה, אלא במידת מה ציווי שבִּתְרַפִּיָּה. ציווי זה מבטא אזהרה בפני סכנה מחרידה המאיימת על הקורבן: ההזדהות עם התוקפן שהתנכל לו. תופעה זאת מצויה אצל חטופים ובני ערובה. מנגנון אבסורדי גורם שאנו 'נתקן' את הדימוי העצמי שלנו. אם תוקפים אותנו, יש וודאי סיבות לכך. מתוך כך אנו מסבירים את העוול שהתוקפן עולל לנו ואף מצדיקים אותו. אכן, קיים באדם מעין עיקרון של 'שימור השנאה'. כשהיא לא מופנית החוצה נגד הרוע, היא עלולה לחזור פנימה, להיהפך לשנאה עצמית במעין מחלה פסיכולוגית אוטו-חיסונית.

מהפך זה מוכר לנו לדאבוננו מפרקים רבים בהיסטוריה היהודית. היא התבטאה בשנאה ליהדות ולאחים הסובלים שמצאנו אצל 'משומדים', יהודים שהמירו את דתם, והפכו לשונאי ישראל. הם רדפונו "ויענונו" מטיבריוס אלכסנדר שצר על ירושלים עם צבאות טיטוס, דרך אבנר מבורגוס, פאולוס דה סנטה מריה, יהושע הלורקי (חרונימו דה סנטה פה), ומשומדים כמותם שתדמו באופן מכריע לחורבן יהדות ספרד, ועד ליבסקציה הקומוניסטית ולקאפוס במחנות ובגטאות. ב'ילדות בלהבות' מתאר אחד מניצולי השואה, משה מרגלית את חייו כילד בין החורבות. הקורא מזועזע מהשוטר היהודי המוציא יהודים ממסתריהם, ובתוכם אמו, במכות וצעקות: "מספיק חייתם! הגיע הזמן שתשכבו כבר בבורות", ואת ראש עובדי הכפייה, הצועק שאסור לאף ילד יהודי להישאר בחיים, אחרי שבנו יחידו נרצח על ידי בקופרודוקציה נוצרית-פולנית וגרמנית-נאצית..

על סכנה זאת עמדנו בספר שמות (ב יא-יד). משה מציל איש עברי המוכה על ידי המצרי. למחרת פוגש הוא "שְׁנֵי אֲנָשִׁים עֹבְרִים נָצִים", והוא מנסה להציל את המוכה: "וַיֹּאמֶר לָרֶשֶׁע: לָמָּה תִּפֹּה רֶעֶךָ?" "רֶעֶךָ" שאתה מצווה לאהבו. תשובת הרשע מהדהדת באוזנינו עד עצם היום הזה: "הֲלֹהֲרֹגְנִי אַתָּה אָמַר, פֶּאֶשֶׁר הִרְגַּת אֶת הַמִּצְרִי?" הרשע העברי מזדהה עם משעבדיו? והפסוק מסיים: "וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֲכֵן נֹדַע הִדְבָּר". אחד מאחיו העבריים דאג להעביר לערכאות הבינלאומיות שמשה היה מעורב בחיסול ממוקד ואף דאג ששמו יירשם באינטרנט המצרי. משה דאג מהסכנה. אך לרש"י, בעקבות המדרש פירוש שונה: "וַיִּירָא מֹשֶׁה: דאג לו על שראה בישראל רשעים דִּלְטוּרִין [מלשינים] אמר, מעתה שמא אינם ראויין להגאל? וַיֹּאמֶר אֲכֵן נֹדַע הִדְבָּר... נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל... אבל רואה אני שהם ראויים לכך!!".

עיקרון "שימור השנאה" מאיים על כל אדם, הוא גורם לשנאה עצמית, לדיכאון ההופך תוקפנות נגד הקרובים, ואף להרס האישיות. אל מול הסכנה הזאת, עומדת אותה מצווה שבמסורת, המחייבת אותנו ל'משהו' שבשנאה, כדי לא להיכנע לרוע ולשמור על שלמות ובריאות אישיותנו.

שלום רוזנברג

פרשת אמור

על קידוש השם

"וְלֹא תַחֲלִלְוּ אֶת שֵׁם קְדוֹשִׁי וְנִקְדָּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כב, לב) קוראים אנו בפרשתנו. מכאן צמד מושגים קלאסיים: חילול השם וקידוש השם. אלה הם שני הקטבים, השלילי והחיובי, בשדה כוח תיאולוגי וקיומי בעל עוצמה מכרעת ובעל השפעה מגנטית בהגות ובחיים היהודיים. שדה זה רב-ממדי הוא. האסוציאציה המיידית שהוא מעורר היא נכונותם של הגיבורים למסור את נפשם כדי לא לבגוד בנאמנותם לא-להי ישראל. זאת המיתה על קידוש השם. ממד אחר מתבטא בחיים על קידוש השם, ולכך יוקדשו השורות הבאות.

'קידוש' השם? האדם מסוגל להקדיש ולהבדיל לחלל חפצים ודברים. האדם יכול ל'הקדיש' עצים למזבח, להפוך אותם "קדושים". הוא גם יכול, לחטוא ולהוציא דברים מתחום הקודש לתחום החולין. או אז הוא מועל בהם, מחלל אותם, או אם תרצו, "מחלן" אותו. ממשמעות ראשונית זאת התרוממה המחשבה המקראית והעמידה אותנו בנקודת מבט גבוהה יותר. ניתן לקדש את הזמן, את המועדים למשל, או חלילה, לחלל את השבת. וכפי שנראה כאן, הקידוש והחילול יכולים להתייחס גם לדברים מופשטים ועקרוניים הרבה יותר, לשם ולחיים.

זבובי-מוות ושמן הרוקח

קידוש **השם**? במקרא מייצג השם את הכבוד האנושי. על כך קוראים אנו בקהלת (ז, א): "טוב שם מִשְׁמֵן טוֹב". שמו הטוב של האדם, עדיף על פני הבושם המשובח ביותר, "שֶׁמֶן רוֹקֵחַ", בלשון המקרא. שמו של האדם וכבודו "הולכים לפניו", כריח הנודף ממנו. השם הטוב, כבושם, הוא מקור לברכה. לעומת זאת (משלי י, ז): "וְשֵׁם רָשָׁעִים יִרָקֵב". השם הרע, ריח ריקבון מוסרי הנודף מהרשע, 'יבאיש' כדברי העם המשלה את עצמו (שמות ד, כא) "הַבֹּאֲשָׁתָם אֶת רִיחֵנוּ". קהלת (י, א) מזהיר אותנו בפני הסכנה העלולה לפגוע בבושם - השם: "זְבוּבֵי מָוֶת יִבְאִישׁ יָבִיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ", זבוב קטן מת יביע, יתסיס ויבאיש את השמן המשובח ביותר. בדומה לכך, מוסיף קהלת "יִקָּר מִחֻמָּה מִכָּבוֹד - סְכָלוֹת מַעֲט". אקט של סכלות יכול להיות "יקר", כבד, בעל גרביטציה גדולה יותר מ"מִחֻמָּה, מִכָּבוֹד". ואולי, "זְבוּבֵי מָוֶת" אינם זבובים מתים, אלא זבובים הגורמים מוות, כדברי רב (ברכות סא ע"א): "יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב", כנאמר "לִפְתַּח חֹטְאֵת רִבְיָן" (בראשית ד, ז). "וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקְתוּ", הזבוב הטורדן רודף דווקא

אותך ! ולמרות זאת "וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ", אתה יכול להתגבר עליו, כדי שהשמן, השם הטוב לא יחולל.

האדם בונה את שמו בחייו. על זאת רמזו חז"ל בחפשם את השם הטוב, במדרשים שהיו בסיס לשירה הקלאסי של זלדה. במדרש קהלת (ז, ג) אמרו: "שלשה שמות נקראו לאדם... אחד שקראו לו אביו ואמו, ואחד שקראו לו אחרים ואחד שקרוי לו בספר תולדות ברייתו". בתנחומא (ויקהל א) מוגדר השם השלישי כשם "שקונה הוא לעצמו". הוא השם ה"טוב מכולן". ומתוך כך מבינים אנו את סיומו של הכתוב: "טוֹב שֵׁם מְשָׁמֵן טוֹב יוֹם הַמָּוֶת מִיוֹם הַנָּלְדוֹ". רק ביום המוות גומר האדם לבנות את שמו. רק אז נוכל לדעת אם הוא לא חילל אותו.

פעמים רבות מדי, מצליח זכוב היצר הרע להשחית את שמו וכבודו של האדם. אולם, בעל ה'כלי יקר', ר' אפרים מלונטשיץ בפירושו לויקרא (יד, ד) מזהיר אותנו מפני מזכובים אחרים. אלה הם בעלי-לשון-הרע, שדרכם "להניח כל מקום טהור שבגוף וכשמוצא איזו מקום מטונף... שם ירביץ [זכוב] על מקום השחין... לעולם אינן מספרים ממעלתם [של האחרים], אלא רואים אחר מומי בני האדם כי אדם אין צדיק בארץ שלא יחטא בסכלות מעט". על זכובים אלה נאמר "זְכוּבֵי מָוֶת יִבְאִישׁ יִבְיַע", 'יִבְיַע' בפיו ויחלל את שמו של האחר.

שְׂאֲרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עוֹלָה

"כִּי שְׁמֶךָ נִקְרָא עַל עֵינֶיךָ וְעַל עַמְּךָ" אומר דניאל בתפילתו (ט, יט). בביטוי זה 'שְׁמֶךָ נִקְרָא עַל' מבטאת הלשון המקראית את האצלת השם לאחר ויצירת ברית, כמו בנישואים למשל. קשר זה יוצר אחריות. ואכן לפעמים שמו של אדם מוכתם לא בגללו, אלא בגלל בני ביתו החוטאים, חבריו המפוקפקים או שותפיו הפליליים. הקב"ה שיתף, ייחד, קרא את שמו על ישראל (שמות ה, א): "כֹּה אָמַר ה' אֶל-לִהִי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת עַמִּי". הוא "אֶל-לִהִי יִשְׂרָאֵל" ועם ישראל הוא 'עַמִּי'. המסקנה האיומה היא שמעשיו של עם ישראל, משפיעים על שמו. זהו הבסיס לעימות שבין קידוש וחילול שבחיים. אחריות זאת בוטאה בדבריו המופלאים של ר' משה בן יעקב מקוצי (Coucy) החכם הצרפתי בן המאה הי"ג, שהיה מטיף-נודד מעיר לעיר וב-1236 הגיע לספרד. וכך קוראים אנו בחיבורו "ספר מצוות גדול" (סמ"ג, מצוה עשה עד): "כבר דרשתי לגלות ירושלים אשר בספרד ולשאר גלויות אדום [הנצרות] כי עתה שהאריך הגלות יותר מדאי יש לישראל להבדיל מהבלי העולם ולאחוז בחותמו של הקב"ה שהוא אמת ושלא לשקר לא לישראל ולא לגויים ולא להטעותם בשום עניין ולקדש עצמם אף במותר להם שנאמר (צפניה ג, יג) 'שְׂאֲרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עוֹלָה וְלֹא יִדְבְּרוּ כָזָב וְלֹא יִמָּצֵא בִפְיָהֶם לְשׁוֹן תַּרְמִית'".

זאת חובה קשה מנשוא המוטלת עלינו. ר' משה מקוצי מקשר אותה עם הגאולה שבוא תבוא: "וכשיבוא הקב"ה להושיעם יאמרו הגויים 'בדין עשה כי הם אנשי אמת ותורת אמת בפיהם'. אבל אם יתנהגו עם הגויים ברמאות יאמרו 'ראו מה עשה הקב"ה שבחר לחלקו גנבים ורמאים'..." פשעים אלה יש בהם משום חילול השם. וכאן באה תוספת מדהימה, כאילו לענות על מה שלא נשאל: "הלוא גונבים מאתנו, האם לנו אסור לגנוב חזרה"? ור' משה עונה: "והרי הקפיד הקב"ה על גזל הרשעים", גם כשהצדיקים "משלמים" גניבה בגניבה.

באגדותיהם ניסו חז"ל להביא אותנו להתייחסות הוגנת, ללא עוולות, ליהודי ולגוי כאחד. וזאת לא רק בגלל נימוקים תועלתניים. לדאבוננו, אין אנו יכולים להרשות לעצמנו להיות 'סתם' בני אדם הזכאים לחיים בנליים. מאתנו דורשים כנראה יותר, כאילו איבדנו את החופש לטעות ולחטוא. בכל מעשינו אנו נציגה ושגרירה ושל היהדות ושל הישראליות, מה ש'הישראלי' המכוער איננו מסוגל להבין. אולם, אנו גם שגריריו של הקב"ה, שגרירים שאינם פטורים מקנסות חנייה. בהתנהגותנו אנו מחייבים לא רק את עצמנו, אלא כביכול, גם את הקב"ה "בכבודו" - בשמו, ובעצמו, שהרי שמו נקרא עלינו.

"ולא יִדְּבְרוּ כְזָב וְלֹא יִמָּצֵא בְּפִיהֶם לְשׁוֹן תַּרְמִית" ניבא צפניה על שארית ישראל. זכריה הוסיף (ח, ג): "וְיִנְקְרָאָה יְרוּשָׁלַם עִיר הָאֱמֶת". בשם האמת חייבים אנו להילחם נגד זכובי המוות המשמיצים אותנו ורוצים להביא לידי דה-לגיטימיזציה של ירושלים. האמת, תמונה הדדית אמיתית, היא תנאי לשלום. אך בשם האמת חייבים אנו להילחם גם נגד הזכוב שבתוכנו ולתקן את עצמנו, ואולי גם להתפלל עם רבי נתן, תלמידו וסופרו של רבי נחמן מברסלב (ליקוטי תפילות, קפא): "... רבון כל העולמים! תקרא ירושלים עיר האמת, שהרי באמת שלך תבנה אותה... יאמר בה שומר אמת לעולם... וכן תתקן לישראל שהם מקווים לך, להעביר מהם כל כזב ויאמר בהם שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב כדי שיהיו ראויים להִתְקַן באור ייחודך, ה' אל תאחר, לישועתך קויתי ה'".

שלום רוזנברג
פרשת בהר בחוקותי
על הונאה והגינות

"וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לַעֲמִיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תֹּנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו" (ויקרא כה, יד), קוראים אנו בפרשתנו. מכאן איסור 'אונאת ממון'. פעמים רבות מדי מכה אותנו ההונאה, במידה ובמשקל, במחיר, בשם מטעה היוצר אשליות, בטיב מפוקפק המוסווה על ידי פרסומת מפתה ואגרסיבית, באותיות הקטנות של החוזה, ועוד היד נטויה. המאבק בהונאה והדבקות בהגינות חייב להיות נר לרגלינו בכל תחומי החיים. ואכן, לימדו אותנו חז"ל, שמושג ההונאה רחב הרבה יותר. הוא כולל גם "אונאת דברים", דברים מעליבים ופוגעים. ועל כך אמר רבי יוחנן בשם ר' שמעון בר יוחאי: "גדול אונאת דברים מאונאת ממון". פגיעה בנפש האדם, עלולה להיות חמורה יותר מפגיעה בכיסו או בגופו.

על מחלות הנפש

אכן, ההונאה מאיימת עלינו בכל התחומים, אפילו באקדמיה ובאומנות. בהקשר זה רוצה אני להביא את דברי הרמב"ם, במבוא לספרו הרפואי: 'פרקי משה'. ספר שנכתב על בסיס כתבי ג'לנוס. ג'לנוס היה מגדולי הרופאים בעולם העתיק (שני רק להיפוקרטס), בן דורו של רבי יהודה הנשיא, מסדר המשנה. השפעתו של ג'לנוס הייתה מכרעת, ולמרות זאת העיז הרמב"ם לחלוק עליו בפרטים רפואיים מסוימים. הייתה זאת העזה יוצאת דופן בימי הביניים. אלא שג'לנוס ניסה את כוחו גם בפילוסופיה. באחד מכתביו מתקיף ג'לנוס את תורת משה, בסוגיית בריאת העולם, ומתוך כך, גם בסוגייה מסוימת שעל קווי התפר בין רפואה לפילוסופיה. הרמב"ם מבקר את ג'לנוס על כך, בדברים החשובים גם לנו כיום, דברים שנביא בתרגום העברי העתיק, של ימי הביניים.

הרמב"ם טוען בצורה נועזת, שדבריו של הרופא, הן תוצאה של מחלה, מחלת נפש בה חלה. כבפירושו ל'פרקי אבות', קובע הרמב"ם "שיש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי". אלא שמחלות אלו אינן שייכות לתחום הפסיכיאטרי, אלא לתחומי הפילוסופיה והמוסר. מחלות הנפש הן סברות, עמדות או דפוסי התנהגות פתולוגיים, מוטעים או מזיקים, שהשתלטו על האדם. הרמב"ם דן במחלות אלו "כאילו" מנקודת מבט אפיִדְמולוגית. בין מחלות הנפש, בולטת אחת, שניתן לכנותה פְּנְדְמִיָה, כלומר מתפשטת מעבר לארצות ולגבולות: "ומכלל החולאים הנפשיים חולי כולל", אוניברסלי, "שאחשוב שלא ימלט ממנו כי אם אחד בזמנים

רחוקים". רק בודדים לעתים נדירות, חסינים נגד חולי זה. אמנם יש דרגות חומרה בחולי זה, מוסיף הרמב"ם. אולם אלו הן דרגות ש"בתוספות וחסרון", בעוצמת המחלה, ולא בקיומה האוניברסלי. המחלה מתבטאת, לפי הרמב"ם, בתופעה מדהימה: "ומפני החולי הכולל הזה תמצא אנשים בעלי חריפות ותבונה שכבר ידעו אחת מהחכמות... ובחכמות האחרות לא ידע בהן כלל או יהיה חסר בהן, וישים דיבורו באותן החכמות כדברו באותה החכמה שהוא בקי בה". פרופסורים חשובים במקצועם, חושבים שמומחיותם נותנת להם סמכות לדבר גם בתחומים אחרים.

אולם בכך לא די! "מומחיטיביטיס" זאת יכולה לגרום סיבוכים חמורים. סיבוך אפשרי אחד מתבטא בפיתוי המומחים להביט על כל הבעיות מנקודת המבט המוגבלת של מקצועם ולשלול כל שמעבר לו: "וכבר הגיע מקביעות החולי הזה בקצת אנשים... שיטענו ויבארו שאותן החכמות אשר לא יכשרו אצלם [שאינן ממומחיות] הן בלתי מועילות, ואין צורך בהם, ושאין שום חכמה שראוי שיכלה האדם זמנו בה, אלא החכמה אשר ישרה בעיניו לא זולתה..." והרמב"ם מוסיף "הנה זה החולי יש לו רוחב גדול". לזלזול בחכמות, במדעים ובמתודות של האחרים יש ביטויים רבים, ולפעמים אין אנו מודעים להם ולסכנותיהם. חובה עליך, אומר לנו הרמב"ם "שתעיין ותבין דיבור זה האיש, בעין המשפט והצדק". עליך להיות ביקורתי בשמעך את דברי הפרופסורים, הסופרים והאומנים רמי המעלה. עליך להיות ביקורתי עד ש"יתבאר לך שעור חוליו זה" דהיינו לאן החולי נוטה: "היותו קרוב מן הבריאות, או קרוב מן המות". לפעמים המחלה הנפשית הזאת חשוכת מרפא!

המחלה נהפכת למסוכנת ביותר כאשר "המזל" מתערב, כאשר המומחה מצליח כלכלית או ציבורית, באמנות, בספורט, בתיאטרון, בספרות וכדו'. המצליחנים נתפסים אוטומטית כבעלי סמכות גם בתחומים אחרים. וכך כותב הרמב"ם: "כל שכן", יהיה חולי זה מסוכן, "כשיהיה האיש אשר נודמן לו מזל... ונראה באותו האדם מעלה ושררה". ה"סְלָבְרִיטִי", הוא אוטוריטה, סמכות המצויה מעבר לכל ביקורת. על טענותיו אין להתווכח "שלא יקשה אדם [עליו] במאמרו, ולא יטען ולא יערער עליו". או אז "יחזק קביעות אותו החולי" ויאבד כל בקרה. התהליך מתגבר ו"הולך עם הזמן", האוטוריטה בטוחה בעצמה יותר ויותר, "אומר מה שירצה... כפי דמיונו או כפי עיונו, וישיב מה שיעלה בלבבו לשאלות שירבו עליו..."

הרמב"ם התריע על סכנת המחלה הזאת. לנו ברור היום, שההתפתחות הטכנולוגיה המודרנית החריפה אותה. כלי התחבורה המודרניים תורמים להפצת חולאי הגוף. אמצעי התקשורת תורמים להפצת מחלות הנפש. אכן, לא נוכל להדביר את המחלה, ולמרות זאת עלינו למחות ולהתריע על כך, כדי לא ליפול לרשתה של סמכויות אשלייתיות ופיקטיביות. במרחק של 800

שנה, לימד אותנו הרמב"ם שגם בעולם האקדמי ובתחומי המדע יש מאבק בין הגינות והונאה. זאת ההגינות המחייבת אותנו להיזהר מההיפנוזה של דמויות כריזמטיות ומצליחות.

על מוגזמי-הטיפוח

עלינו לשמור מכל משמר על החופש האקדמי, אולם חופש איננו הפקרות. החופש בא לדעתי לבסס שלושה עקרונות של הגינות אקדמית. [א] החופש האקדמי בא ליצור מצב סטירילי כביכול, כדי למנוע שאינטרסים שמחוץ למדע ולדעת ישפיעו על מה שמתרחש בתוך כותלי המוסדות האקדמיים. [ב] הוא בא להבטיח שבחברה השסועה בדילמות איומות, גם 'בוגדים' וגם 'פשיסטים' יוכלו להמשיך ללמד. וזאת בתנאי אחד ויחיד, שישמרו על העיקרון הראשון של הגינות, ולא ילמדו את דעותיהם הפוליטיות. [ג] העיקרון השלישי הוא פנימי. הוא בא לאפשר, פיתוחן של גישות אלטרנטיביות, החייבות למנוע הסתיידות עורקים במדע. אומרים שהאוניברסיטאות חייבות לרדת ממגדל השן. האמנם? עלינו דווקא להיסגר במגדל השן, ולשבת יחד, השומרים במחסומים והמפגינים נגדם; לשבת, כן! "אחים" גם יחד, לשבת ולדון על שאלות משותפות בכל תחומי הידע והחכמה. אל דאגה. כשנצא מהמגדל, ממילא, דרכנו יתפלגו.

זאת באקדמיה. קל וחומר לגבי האומנות. הפרסים ואותות הכבוד חייבים להינתן ליוצרים לפי הישגיהם בתחומם הצר. הפסילה הפוליטית פסולה לחלוטין, ויהי מה. ועלינו לבקש סליחה ומחילה משמואל שניצר וישעיהו לייבוביץ' על העוולה שנעשתה להם כשנלקח מהם פרס ישראל. על הפוליטיקה להישאר בחוץ. אך נאום תודה שהופך השמצה או מחטף ווגנריאני בקונצרט, הם הונאה, חטא נגד ההגינות האנושית.

האמנם כולם שווים, אך יש שווים יותר? האמנם דעותיהם של פיזיקאי, רופא, סופר או במאי, חשובות יותר מדעות ההמון? האמנם עלינו לשמוע את דעתם כי דמם אדום יותר, או אולי דעותיהם אדומות יותר? החינוך הארוך פיתח את כישוריהם האינטלקטואליים, אך על חינוך זה אורבות סכנות. כולנו מכירים את בעיות טעוני-טיפוח. אולם, יש גם בעיות למוגזמי-טיפוח. האינטלקטואל למד לצאת מעצמו ולהגיע למקומו, לנקודת המבט של האחר. אלא שפעמים רבות מדי הוא לא הצליח לחזור, לחזור לעצמו. מוגזמי-הטיפוח שוכחים פעמים רבות מדי שני עקרונות של השכל הישר הפרימיטיבי: ה'שם' של ה'שם' הוא כאן, והאחר של האחר – הוא אני.

שלום רוזנברג

פרשת במדבר – שבועות

חרות על הלוחות: בין חוק לאהבה

“צִיִּינָה וְרָאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלֶּךָ שְׁלֹמֹה בְּעֶטְרָה שְׁעֶטְרָה לֹא אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שְׁמִיחַת לְבוֹ” (שיר השירים ג, יא). פסוק זה מתפרש במשנה (תענית ד, ח) באופן אלגורי: “ביום חתנתו, זו מתן תורה”. יום מתן תורה, חג השבועות, נתפס כיום הנישואין בין כנסת ישראל לקדוש ברוך הוא, נישואין שבעקבותיהן נתנה תורה. המדרש (שיר השירים רבה ג, כה) משלים את הפירוש האלגורי: “ביום חתונתו” זה סיני - כחתנים היו, ‘וביום שמחת לבו’ אלו דברי תורה”. ‘שְׁמִיחַת לְבוֹ’ כי “פְּקוּדֵי ה’ יִשְׁרִים מְשֻׁמְחֵי לֵב” (תהלים י”ט, ט).

שמחת הלב בעקבות עול המצוות? פלא. מועקת עול החוק מלווה את האנושות מאז לידתה. משה ירד מהר סיני “וַיֵּשְׁנִי לַחַת הָעֵדֻת בְּיָדוֹ” וחוק הא-להים “חֲרוֹת עַל הַלְּחָת” (שמות לב, טו-טז). מאז שמעה האנושות את עשרת הדברות, נטוש מאבק בין ה‘חֲרוֹת’ ל‘חֲרוֹת’. זהו מאבק קיומי והגותי, בין הנורמטיביות, קבלת עול מערכת מצוות לבין מה שרגילים לכנות במונח הלועזי ‘אנטינומיזם’, דהיינו המרד נגד ה‘נומוס’, החוק, המכריז “נִנְתָּקָה אֶת מוֹסְרוֹתֵינוּ וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵינוּ” (תהלים ב, ג). העימות הזה מתקיים בזירה הפסיכולוגית, בנפשו של כל אדם, ובזירה ההיסטורית, בצמתים מרכזיים בתולדות האנושות. המכריע בין צמתים אלה, בו נפרדה הנצרות מהיהדות, עמד פאולוס, שאול מתרשיש היהודי שרצה לגאול את האדם מהחוק: האהבה תירש את החובה והרוח את האות. בשביל היהדות לא הייתה כאן דילמה אלא השלמה. הדרך לגאולה עוברת באופן פרדוכסלי דרך החוק. מעמד הר סיני הוא הקדמה הכרחית לכל שחרור. אדם ועם שלא יקבלו עליהם את עול ה‘חֲרוֹת’, ישחיתו את החירות הפוליטית והפסיכולוגית. זוהי המשמעות העמוקה של דברי רבי יהושע בן לוי (מסכת כלה ח) “אַל תִּקְרָא חֲרוֹת אֶלָּא חֲרוֹת, שְׁאִין לָךְ בֶּן חוֹרִין אֶלָּא מִי שְׁעוֹסֵק בַּתּוֹרָה”. חירות ממה? רב אחא בר יעקב (עירובין נד ע”ב) דיבר על חרות משעבוד מלכויות, חרות הפוליטית של האנושות. אחרים דיברו על חרות ממלאך המוות, מהסבל והמחלות. החסידות פירשה ‘חירות מהיצר הרע’, אלא שבאופן פרדוכסלי רק ה‘חֲרוֹת’, ההשמעות לחוק, יכולה להבטיח שהחירות לא תהפוך להפקרות והניצחון - לתבוסה איומה.

בשתי חזיתות סותרות

אלא שעד כאן ראינו רק צד אחד של המאבק. המציאות סבוכה יותר. המגן-דוד היהודי המסמל את החוק, נמצא זה אלפיים תחת אש “צולבת” משתי חזיתות סותרות. הנצרות העמידה אותנו

בפני פיתוי. לא היה זה הפיתוי הגשמי המצוי. היה זה פיתוי שונה, מסוכן לא פחות, פיתוי האידיאלים הגדולים, פיתוי החירות ופיתוי המוסר המוחלט. מצד אחד – פאולוס וממשיכיו רוצים שהאנושות תשתחרר מחומרת החוק המיוצגת על ידי היהודים. מצד שני, בשם דרשת ההר של ישו, טענה הנצרות שהחוק, המוסר המקראי, איננו האידיאלי; הוא איננו מוסר של סליחה, של הושטת הלחי השנייה. למשל, התורה, הריאליסטית, התירה את הגירושין וחז"ל התייסרו בקבעם את הגבולות של מוסד זה. ישו, לעומת זאת, פקפק אף בלגיטימיות של הנישואין, שאינם בעצם אלא וויתור ליצר הרע. כאן, ובכלל ביחס לגוף ולעולם הזה, רובצת תהום בין היהדות לנצרות הקלאסית. אולם בשאלות מוסר רבות דרשת ההר אינה אלא חזרה ואולי הקצנה, של החסידות החז"לית שישו הכיר. ואכן, מדברי התלמוד יודעים אנו שהחכמים הכירו והוקירו את הדרישות החסידייות המקסימליסטיות, אבל להלכה פסקו על פי מוסר ריאליסטי. אף אילו היה מותר לי לוותר על הלחי שלי, האם רשאי אני לוותר על הלחי של האחר? האם מותר לי לשתף פעולה עם הרשע, בחוסר התגובה שלי?

תמיד שאלתי את עצמי כיצד שכנע פאולוס את עצמו שהאהבה והחסד מספיקים? נדמה לי שרק תשובה אחת אפשרית. פאולוס חי בהרגשה שהגאולה כבר הגיעה, ושלפנינו אדם חדש, אדם אשר רוח א-להים בו וממילא הוא חופשי מהחטא. אך מה נעשה והעידן המשיחי טרם הגיע? המשיח עוד לא בא!

התשובה להתקפת פאולוס מצויה עבורי בדברים ששמעתי פעם מעמנואל לוינס הפילוסוף היהודי הגדול: "אילו היו בעולם רק שניים, הייתה האהבה מספיקה. אולם, היות וישנם לכל הפחות שלושה, זקוקים אנו לחוק". ואני בחוצפתי ארשה לעצמי להוסיף שאפילו שניים זקוקים ביניהם לחוק, לעולה של ההלכה.

על ה-SPAM התיאולוגי

המרחב הוירטואלי של האינטרנט הוא אחת היצירות המפוארות של דורותינו. אוטוסטרדה המידע והתקשורת מחברת אותנו אל כל העולם. בעולם וירטואלי זה ניתן לאדם חירות שלא הייתה לו אף פעם. בעולם הוירטואלי הזה ניתן לאדם, אחד משישים מהכוח ליצור עולם. והנה, החירות ללא חרות, העניקה לאדם הזדמנויות חדשות של פשע, והחוק צעיר ותמים מדי כדי להתגונן. שדים מתלוצצים ושטנים האוהבים רע לשמו, המסתובבים גם יחד באותו מרחב. מילא, כל מכתב אלקטרוני מכיל בתוכו את סכנתם של וירוסים הרסניים. אולם, השדים מתוחכמים הרבה יותר. פעמים רבות מדי, מקבל אני הודאה המוסרת שהמכתב ששלחתי

למישהו שכלל לא מוכר לי לא הועבר ליעד, היות והוא מכיל וירוסים מסוכנים. מישהו נושא את שמי לשקר, ומשתמש בכתובתי כדי לנסות ולהתעלל באחרים. "שמי" שולח מסר שלא שלחתי!

להפתעתי גיליתי תופעה אינטרנטית נוספת, דואר SPAM תיאולוגי. בכל שבוע מקבל אני תגובות למאמרי, באתר האינטרנט של מעריב. והנה בזמן האחרון מקבל אני תגובות 'לכאורה', תגובות שאינן אלא תעמולה מיסיונרית המופנית למבקרים באתר. חשבתי שעם הקמת מדינה ישראל לא נצטרך שוב להתווכח עם הנצרות. והנה הימצאותם של מיסיונרים ודואר SPAM התיאולוגי שאני מקבל, מכריחה אותי שוב לעשות זאת, וחבל. וכדי לעשות זאת בצורה הכי עדינה, ארשה לעצמי להזדהות עם דמותה הנשית של כנסת ישראל, ולבטא את מה שהיא, לדעתי, חושבת:

"אכן רבים מבקשים את נפשי לקחתה. זאת האנטישמיות הלאומית והדתית. והנה מופיעים עכשיו אנשים שאוהבים אותי. כמה זה מרגש. אני מכבדת אותם, אבל עלי לומר להם: אני נשואה לא-להי ישראל, ואינני רוצה לעזוב את אישי. אמנם כן, את המרד שלו תיאר פאולוס, במשל האשה ה"משתחררת" במיתת בעלה. את המשל זה לא הבנתי אף פעם עד סופו. מי הוא הבעל המת? לי יש רק בעל אחד, הקב"ה. ביום הנישואים, בשבועות, מודה אני שכמו בכל נישואים יש לנו טענות הדדיות לא מועטות. פרקליטי, עו"ד לוי יצחק מברדיצ'ב אף קרא אותו פעם לדין תורה. ולמרות כל הצרות, בנינו מבטאים את המציאות בפסוק סינטטי מופלא משל אחד מבני, שלמה'לה קרלבך: "עם ישראל חי – עוד אבינו חי". אני ב"ה עוד חיה, למרות מסעי הצלב, רדיפות לוֹתֵר והשואה, אך גם אביכם שבשמים, בעלי, הקב"ה, עוד חי, למרות הכרזתו של ניצ'שה שא-להים מת. אינני אלמנה, אף לא גרושה: "אֵי זֶה סֵפֶר פְּרִיתוֹת אִמְּכֶם אֲשֶׁר שָׁלַחְתִּיהָ?" (ישעיהו נ, א). אנה, מיסיונרים, היו לכם אלפיים שנה להוכיח את צדקת דרככם... עתה, אל נא תטרידו אותי. תנו לי בביתי הצנוע, לנסות את דרכי שלי, אני ובעלי שבשמים".

שלום רוזנברג

פרשת נשא

הנזירות ומחלות הנפש

סוגיית הנזיר היא אחד הנושאים המרכזיים בפרשת 'נשא'. הנזירות היא מעין כהונה שכל "איש או אשה" יכולים לקבל על עצמם למשך זמן שעליהם לקבוע (במדבר י, ב-ח): "איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר... מִיֵּין וְשָׁכַר יֵזִיר... תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רִאשׁוֹ... קֹדֶשׁ יִהְיֶה... עַל נַפְשׁ מֵת לֹא יָבֹא... פֶּל יָמֵי נְזִירוֹ קֹדֶשׁ הוּא לָהּ". התורה מפרשת את המונח 'נזיר' תוך משחק בדו-משמעות. שערותיו הארוכות הן מעין כתר: "נִזְרֹא-לָהֶּן עַל רִאשׁוֹ" (י, ז), כסמל למעמד הכהונה שבו. מצד שני 'נזיר' פירושו הרחקה והתנזרות: "מִיֵּין וְשָׁכַר יֵזִיר". ככוהנים אסור הוא בטומאה ובשתיית יין. התנזרות סמלית זאת אינה הנזירות אשר לה מקום כה מרכזי בנצרות ובהודו. ולמרות זאת, במסורת היהודית מאז חז"ל, הייתה פרשה זאת מוקד לדיונים בשאלה הקלאסית: "אִיזוֹהִי דְרֶגֶךְ יִשְׂרָאֵל שְׂבִיבוֹר לֹא הָאָדָם" (אבות ב, א). כיצד על האדם לחיות? במוקד הסוגייה עומדת שאלה שקבלה משמעות אחרת בתרבות זמננו: כיצד על האדם להתייחס לגופו ולצרכיו.

הדגם הפוליטי

בשביל הקדמונים, הדיון בשאלה הזאת היה חלק של האתיקה, הכוללת לדבריהם לא רק התייחסות למה שבין אדם לחבירו, אלא גם למה שבין אדם לעצמו. ואכן, אפלטון דן בשאלה זאת בספרו הקלאסי 'המדינה'. אם נלך בעקבותיו נוכל לקבוע שקשה לנו לפתור את בעיותינו האנושיות, בגלל שספר האתיקה כתוב כביכול באותיות זעירות. עלינו להשתמש במעין זכוכית מגדלת לקרוא בו. ואכן כאשר האותיות גדלות, ה'מיקרו' הופך 'מקרו', והאתיקה הופכת פוליטיקה. כך הפכה הפוליטיקה לדגם של האתיקה והפסיכולוגיה. תופעה מקבילה מצויה בעולמם של חז"ל. הפסוקים המדברים על המלכות בקהלת מתפרשים באופן פסיכולוגיסטי: "טוב ילד מספן וחסד מן המלך וכן וחסיל - - אֲשֶׁר לֹא יָדַע לְהִזָּהֵר עוֹד, כִּי מִבֵּית הַסּוּרִים יֵצֵא לְמֶלֶךְ..." (ד, יג-יד), "עֵיר קִטְנָה וְאֲנָשִׁים בָּהּ מְעַט - - וְכָא אֱלִיָּה מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבֵב אֹתָהּ וּבָנָה עָלֶיהָ מְצוּדִים גְּדֹלִים, וּמֵצֵא בָּהּ אִישׁ מִסָּפֵן חָכֵם וּמְלֵט הוּא אֶת הָעֵיר בְּחֶכְמָתָהּ" (ט, יד-טו). הילד המסכן הוא היצר הטוב, אם תרצו, ה'אגו' וה'סופר-אגו' הפרוידיאנים, והמלך הזקן והחסיל, היצר הרע, הוא ללא ספק ה-Id המלווה אותנו מאז הלידה.

החסיד והמושל

המודל הפוליטי הבא לתאר את הפסיכולוגיה האנושית, מלווה את המחשבה היהודית הקלאסית. בספר הכוזרי (ג, ג) מזהה רבי יהודה הלוי (ריה"ל) את החסיד, האדם האידיאלי, עם המושל, מנהיג המדינה: "החסיד הוא המושל", המושל על כוחות הנפש. המודל הפוליטי חזר אל העולם התרבותי בדורות האחרונים, כשהדוגמה הבולטת היא הרברט מרקוזה (Marcuse) שניסה לחבר את הפסיכואנליזה למרקסיזם הגוסס. המוסר המסורתי, בייחוד בהיבטו המיני, לימד מרקוזה, מקביל למשטר דיכוי כלכלי ופוליטי. האדם מדכא כוחות פסיכולוגיים שבתוך אישיותו. בני האדם, ובייחוד הסטודנטים, חייבים לשחרר את הכוחות והיכולות הללו במהפכה כפולה, אישית וציבורית. המסקנה היא אנרכיה שידעה להרוס אך לא לבנות. שתי גרסאות קוטביות של הדגם הפוליטי עומדות בפנינו. האחת הסמכותית, משטר של רודנות במלכותו הפנימית של היחיד. השנייה, האנרכית, כזו של מרקוזה, בה המבנה ההיררכי של כוחותיו הפנימיים של האדם נהרס. אין להטיל כלל מרות ומשמעת בתוך הנפש. האדם מבטל את החובה ומוותר על הזכות, לעצב ולבנות את אישיותו. כנגד גרסאות אלו מעמיד ריה"ל דגם שלישי: "החסיד הוא האיש המפקד על מדינתו, הנותן לכל יושביה את לחם חוקם ומספק להם כל צרכם במידה נכונה. והוא נוהג בכולם בצדק לא יעשוק איש מהם ולא ייתן לאיש יותר ממנתו הראויה לו". זוהי התוכנית הקומוניסטית האוטופית: "לכל אחד כפי צרכיו, מכל אחד כפי יכולתו".

האדם האידיאלי נוהג "מנהג צדק בגופו ובנפשו". הוא נותן לכוחות החיוניים והפסיכולוגיים "כלל" השייך [להן] כפי הצורך", אך הוא גם שם גבול לתאוותם. אם כי בשיא הפירמדה של הכוחות הנפשיים עומדת התבונה, יש לתת ליתר הכוחות גירויים מספיקים, "ואף לחושים נותן החסיד את חלקם... וכן יעשה לדמיון... למחשבה ולזיכרון ולבסוף לכוח הרצון". אי אפשר להשיג בריאות גופנית ונפשית אלא דרך פעולה הרמונית ושלמה של כוחותינו הנפשיים. ריה"ל דורש "לכוחות הטבעיים מנוחה ושינה (!) במידה מספקת ולחיוניים ערות ותנועה די צרכם". כדי להגיע למדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר, זאת שלכאורה רק המיסטיקנים משיגים, חייב האדם לגייס את כל כוחותיו. או אז "קורא האדם לעדתו זו", עדת איבריו וכוחותיו, "כי תבוא לעזרתו" להגיע למדרגה הא-לוהית.

על האנורקסיה הרוחנית

חז"ל היו חלוקים בדעותיהם אף לגבי הנזירות המקראית. הנזיר חייב קורבן חטאת אם הוא נטמא בימי נזרו. והפסוק קובע "וְכִפֹּר עָלָיו [הקורבן] מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ" (ו, יא). רבי אלעזר הקפר מרחיב את משמעות הפסוק (תענית יא ע"א): "וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא - המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה!". הקל וחומר מופנה כנגד הנזירות שהתפתחה בעמים, שחייבה רווקות וחיי עוני, סיגופים ובדידות. היא נתפסת כפשע של האדם כנגד עצמו. הרמב"ם המשיך דרך זאת וראה בנזירות מחלת נפש (שמונה פרקים, ו'). מחלת-נפש היא בלשון הרמב"ם אסטרטגיית חיים מוטעת. כאן מתמזגת מחלת הנפש, עם מחלת הרוח בעברית של זמננו. היא תוארה על ידי ריה"ל בחריפות ובאירוניה. הנזיר "משקיע עצמו בחולי נפשי וגופני". בפניו ייָראו "דכדוכי החלאים, אך בני האדם יחשבו לענווה וכניעה" לשמים. הנזיר יהפוך "לשבוי המואס בחיים מתוך שהוא קץ במאסריו ובייסוריו... וכך הוא נשאר יומם ולילה במצב שנפשו תובעת ממנו ספוק צרכיה הטבעיים: ראייה, שמיעה, דיבור, פעולה, אכילה, ושתייה, חיי משפחה, בקשת רווחה... הלא יוסיף להתרחק מן העניין הא-לוהי שאליו ביקש להתקרב". הנזירות הזאת היא פתולוגיה שהיהדות דוחה. ההתקרבות אל א-להים, אסור לה שתבוא על חשבון צרכי האדם. היא אינה דורשת מהאדם, מוסיף הרמב"ם "שישכון במדבריות ובהרים, ולא שילבש הצמר והשער, ולא שיענה גופו". וכך גם, בעקבותיו, ב'ספר החסידים' (נב), ספר היסוד של חסידות אשכנז: "כללו של דבר ילך אדם במידה בינונית... שבכל דעה

ודעה... שלא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד דרך רעה... אתרחק מהן ביותר לצד האחרון... ולא ילבש... כי אם השק והצמר הקשה וכיוצא בהן, כגון כומרי אדום", דהיינו הנזירים הנוצרים. "ויו דרך רעה היא ואסור ללכת בה, וחייב אדם להתרחק ממנה. והמהלך בדרך זו נקרא חוטא".

ואולי, הפתולוגיה הנזירית היא ביטוי למחלת נפש כללית יותר, לסינדרום נפוץ יותר. הכמיהה אחרי מדרגות גבוהות של הרוחניות מביאה את האדם לידי חיפוש הקדושה והטהרה ואפילו המוסר המוחלטים. מכאן נובע פשע, פשע האדם נגד עצמו! כך מופיעות בפנינו, בעבר ובהווה, דמויות החולות במעין אנוקקציה מוסרית. זאת דמות המסתכלת בראי, ורואה את עצמה תמיד חסרה, חוטאת, מכוערת ושמנה, המייסרת את עצמה בדרישות אבסורדיות. גם זאת מחלת נפש ורוח, דמות אדם, שכדברי רבי אלעזר הקפר, "חָטָא עַל הַנֶּפֶשׁ, פשע כנגד נפשו הוא.

שלום רוזנברג

פרשת בהעלותך

תאוות התאוה

לפנינו אפיזודה נוספת במסע אבותינו במדבר. העם מתלונן: "מִי יֵאָכְלוּ בָשָׂר" (במדבר יא, ד). לא סבל העם מרעב. כדברי המשורר בתהלים (עח, כג-כד): "וַיֵּצְאוּ שְׁחָקִים מִמָּעַל - וַיְדַלְתִּי שָׁמַיִם פֶּתַח. וַיִּמָּטֶר עֲלֵיהֶם מֶן לֶאֱכֹל - וַיִּדְגְּן שָׁמַיִם נֶתֶן לָמוֹ". לא הגוף התלונן אלא הנפש: "וַיַּעֲתָה נַפְשִׁנוּ יִבְשָׁה - אֵין כֹּל בְּלִתִּי אֶל הַמֶּן עֵינֵינוּ" (יא, ו), או בנוסח אחר (כא, ה): "וַנִּפְשְׁנוּ קָצָה בַּלֶּחֶם הַקָּלָקֵל". הבשר מתקומם כנגד המן. אלא שהבשר אינו אלא שליח זוטר, אולי רק סמל, של כוח איתנים העומד מאחוריו: התאוה! הכתוב מעיד: "וְהָאִסְפָּסְפָּא אֲשֶׁר בְּקֶרְבוֹ הַתְּאֻוָּה תִּאָּוָה". סמל התאוה התקומם במדבר, הוא ילווה אותנו ביתר עוז בבואנו ארצה: "כִּי תֵאָוָה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר" (דברים יב, כ).

בין תאוה לנחת

מלחמה נטושה בין הבשר והמן. הם מסמלים שתי גישות קיומיות, שתי אסטרטגיות חיים מנוגדות. מהו מקור העונג? תשובה לשאלה זאת ניתנה בסיפור יהודי, אירוני ומר, עליו עמדתו ברשימתי לסוכות. מעשה ביהודי שהיה נועל נעלים קטנות ממידתו. כשנשאל לפשר התנהגותו המשוונה, ענה: "כל חיי – צרור צרות, ההנאה היחידה שנשארה לי – הוסיף – היא לחזור הביתה ולחלוץ את נעלי. גם הנאה אחרונה זאת רוצים אתם לגזול ממני?" אפלטון ביטא תובנה זאת בדיאלוג הקלאסי שלו, "המשתה". האָרוֹס, או נאמר התשוקה והתאוה, היא בתם של העוני והעושר. העונג, אינו אלא מילוי מחסור, הפסקת הסבל. בהתרגשות של הניצחון על העוני, דהיינו המחסור, עיקר משכן התאוה. סמלה – הבשר.

"לָחֶם אֲפִירִים אָכַל - אִישׁ צִידָה שָׁלַח לָהֶם לְשֹׁבַע" (תהלים עח, כה), כך מתאר המשורר את המן. 'לְשֹׁבַע'? האם אנו מסוגלים ליהנות מהשובע? להרגיש חוייה שמילה עברית מופלאה מתארת – 'נחת', שסמלו המן. חז"ל מדברים על "כלי עץ העשוי לנחת" (יומא כא ע"ב) דהיינו כלי, שאין מטלטלים אותו. אנו מסוגלים להרגיש את התענוג הדינמי שאחרי טלטול הנפש, אך

לא את הנחת, שהוא כולו סטטי. זהו פרדוכס מוזר שרק היצר הרע ההרסני יכול היה להמציא. אנו מסוגלים להרגיש באופן איום כאב סטטי, מתמשך, מתמיד, אך לא ליהנות הנאה סטטית. את הנחת מסוגלים אנו להרגיש רק כאשר איבדנו אותה, כשהגן-עדן זוטא בו לשעה היינו מצויים, הפך כולו עבר ונוסטלגיה.

"הַתְּאוּוֹ תִּאָּנָה" אומר הכתוב. הכפילות שבביטוי לא צריכה להתמיה אותנו. אולם, אם נצמד דווקא להוראתה המילולית, נבין שהיא מלמדת אותנו משהו נפלא. תלונת המתאוננים ביטאה לא את התאוה, אלא את תאוות התאוה. משהו מקביל למה שעמנואל לוינס כינה: 'פיתוי הפיתוי'. מסופר על אנשי סיבריס, מושבה יונית באיטליה בתקופה העתיקה, שהיו נוהגים להקיא אחרי האוכל כדי שיוכלו ליהנות שוב מהזלילה. הקב"ה גמל אתנו חסד, והטביע בנו את המחזוריות, ביטויה של בריאות, המאזנת את ארעיות התענוג. לסיבריטים זה לא היה מספיק. מנהגם מבטא באופן מופלא, את העובדה שהתאוה מתעתעת בנו פעמיים, היא מאכזבת אותנו בדינמיות הארעית שבה ובוגדת בנו מהר מדי. כך מביא ר' משה אלשיך בשם הרמב"ן (לא מצאתי זאת בפירושו) מבלי להסכים אתו: "הַתְּאוּוֹ תִּאָּנָה, שהתאוה יהיה להם תאוה לבלתי שבוע גם כי ירבו לאכול, למען ההנות...". המתאוננים בפרשתנו הם הסיבריטים המקראיים. אך הם לא מסוגלים לנצח, הפרשה גומרת עם פסק דין איום: "וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא קְבֵרוֹת הַתְּאוּוֹה". "צִדִּיק אֵל לְשֹׁבַע נִפְשׁוֹ" אומר החכם (משלי יג, כה) "וּבִטָּן רְשָׁעִים תִּחְסָר". הרשע בזבז את התאוה שנטמנה ב'קְבֵרוֹת הַתְּאוּוֹה'. נשארה בידו רק תאוות התאוה, וסמליה המתאבנים לסוגיהם, מקרן הקרנף הנרדף ועד לפלפל ולחרדל.

בין תאוה להתאוות

"הַתְּאוּוֹ תִּאָּנָה". בשתי צורות לשוניות שונות מופיע השורש 'אוה' במקרא, בפיעל ובהתפעל. בפירושו 'הכתב והקבלה' (דברים יב, כ) מבחין ר' יעקב צבי מקלנבורג בין שני מובנים אלה בעקבות ענק הרוח, ר' שמואל דוד לוצאטו (שד"ל): "המאווה - מעצמו תבוא אליו תאוה, והמתאוה איננו צריך בטבעו אל הדבר ההוא רק ברצונו הביא בלבו התאוה". "בַּפִּי תִּאָּנָה [תאנה בשלה] אֶתְּהָ נִפְשִׁי" (מיכה ז, א) "היא תאוה טבעית". לא כן ההתפעל, המציין תאוה מלאכותית, "שהאדם מביא את עצמו אליה". אינני יודע אם אנשי האקדמיה ללשון יסכימו עם הבחנה זאת. אבל היא מופלאה. ההתאוות קוראת להמצאת תאוות חדשות, היא ביטוי תאוות התאוה.

חברות השוליים עשו זאת בדרכים מסוכנות ביותר. אני מתאר לי שהחכם היה מנסח היום את פסוקו הקלאסי בצורה שונה במקצת (משלי לא, ו): "תָּנוּ סָמִים לְאוֹכֵל וְיֵין לְמָרִי נֶפֶשׁ". לסמים יש הכשר רפואי. תאוות התאוה חשבה אחרת, ושוב רימתה את האדם. היא הבטיחה דרך הסמים שיאים של התרגשות. ואמנם, הם מעניקים תענוג אך עד מהרה גובים תשלום שטני ביותר. הם יוצרים גירוי שאין האדם יכול להביא לידי רוויה, ולידי השלווה של מילוייה. הכסילות מביאה לאדם את הסמים, ויוצרת אנטיזה לנחת: "וְחֶסְרוֹן לֹא יוֹכֵל לְהַמָּנוֹת" (קהלת א, טו). תאוות התאוה מבטיחה לאדם לגרד שחקים. מה שנשאר בידו היא רק גרדת, בה לא יוכל האדם, אפילו להתגרד.

אחרים, ולא מעטים הם, חיפשו גירוי אחר. החכם במשלי תיאר את מאבק האיתנים הניטש בין שתי נשים. אשת-החכמה ואשת-הכסילות הפונה ל'קַרְאִיָּה', לפתיים המתפתים, ומכריזה (משלי ט, יז): "מִים גָּנוּבִים יִמְתְּקוּ". תאוות התאוה כרתה ברית עם הרוע, והפכה את הפשע והסכנה להתרגשות. הפסוק מוסיף דוגמה מצויה: "וְלֶחֶם סֶתֶרִים יִנָּעַם", ה'לא תגנוב' הופך את ה'לא תנאף' לפירות מתוקים. הכסילות מסתירה מן הפתי את העובדה כי "בְּעֵמְקֵי שְׂאוֹל קַרְאִיָּה", השאול של הרס האהבה על ידי הרפתקה זולה ובנלית. חברות השוליים יוצרות התרגשויות על ידי שמשעבדים את עצמם להתרגשות הפשע. אך גם בני אדם הגונים הרסו את משפחותיהם בגלל הפיתוי של תאוות התאוה.

על הבריחה

התאוה מאכזבת אותנו אך תאוות התאוה תיצור ללא הרף תאוות חדשות. כאן המסר של דבריו הקלאסיים של ר' יודן בשם ר' איבו: "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו" (קהלת רבה א, לב). בחברה המהוגנת יצרה תאוות התאוה צרכים מלאכותיים חדשים, לנוחיות, לוקסוס ובידור, ולדברים מפותקים שספק אם בכלל אנו זקוקים להם. זאת היא תרבות הצריכה. אלא שכאן הפסיכולוגיה מתקשרת עם הכלכלה, ועליה אמר קהלת (ד, ו) "טוֹב מְלֹא כֶּף נָחַת - מִמְּלֵא חֲפָנִים עֶמֶל וְרָעוֹת רֵיחַ". האדם שילם לתאוות התאוה ב'שכרות העבודה'. הבריחה מלחץ התופעה הזאת משכה צעירים טובים ורבים אל המזרח. רבים מחפשים שם את התאוה, אך רבים אחרים את השחרור מתאוות התאוה, בחיפוש השקט והשלווה. המזרח עושה זאת על ידי מחיקת התשוקה וכיבוי התאוה, שביטוי הגדול ביותר היא כמובן הנירוונה. גם כאן, כמו במקומות רבים אחרים, מלמדת אותנו היהדות שבין הקצוות יש דרך ביניים. עלינו לאלף את התאוה ולהעלותה, לשמור עליה כעל משאב מתכלה. אל נא נבזבז אותה. הבה ונלמד עליה זכות ונשמור אותה מסכנתה של תאוות התאוה הבלתי מרוסנת.

בדרשתי זאת לפרשת 'שלח' בחרתי נושא שרבים יכנו מיסטי, ואחרים ייראו בו שריד של עולם העבר. ובכל זאת רוצה אני להקדיש הרהור נוסף לנושא הקברים והגופות. השבוע עליתי עם משפחתי, לקברה של חותנתי ז"ל, ביום השנה למותה. העלייה לקברי האבות רמוזה על פי החכמים בפרשתנו. הכתוב מתאר את מסע המרגלים היוצאים לתור את הארץ. היה זה מסע בן ארבעים ימים, בהם עברו המרגלים "ממדבר צן" בדרום, "עד רחב לבא חמת", בצפון. אחד ממוקדי הדרך היה חברון, אלא שבפסוק המדבר על כך מצויה מוזרות דקדוקית (במדבר יג, כב): "וַיַּעֲלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד חֶבְרוֹן"; לשון הרבים (וַיַּעֲלוּ) הופך ללשון יחיד (וַיָּבֹא). האמורא הגדול, רבא, בונה על מוזרות זאת נרטיב שלם (סוטה לד ע"ב). כלב בן יפונה, איש יהודה, היה עד לייאוש שתקף את רעיו המרגלים, את חוסר אמונתם באפשרות לרשת את הארץ. כפי שהעיר ר' דוד שלמה אייבשיץ ב'ערכי נחל', ניתן להניח שהספק כרסם אף בלבו. לכן עזב כלב את הקבוצה ו"התגנב" למערת המכפלה, כדברי רבא: "שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות. אמר להן 'אבותי! בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים'". התבוסתנות והייאוש של המרגלים גרמו לכך ש"הדור הרע הזה", לא יראה "את הארץ הטובה". ודבר ה' מנבא: "זולתי כלב בן יפנה הוא יראנה ולא אפתן את הארץ אשר דרך בָּהּ וּלְבָנֶיךָ" (דברים א, לה-לו). חברון הובטחה לכלב ולבניו, והיא נתנה להם על ידי יהושע (יד, יג): "וַיִּבְרְכֵהוּ יְהוֹשֻׁעַ וַיִּתֵּן אֶת חֶבְרוֹן לְכָלֵב בֶּן יִפְנֶה לְנַחֲלָה".

ההליכה אל הקברות היא אכן, מנהג עתיק יומין. על יד הקברים מתייחדים בני האדם עם זכר המתים, אך פעמים רבות הם שופכים שם את לבם יחד עם דמעותיהם. ובשעות ספק ומשבר הם פונים שם אל אביהם שבשמים, בתפילה לסעד ולעזרה. 'קבר ישראל' מבטא את הקשר הנצחי בין הדורות. הביטוי 'וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוּי' מתאר המשכיות זאת (בראשית לה, כט): "וַיָּגֹעַ יִצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוּי... וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עֲשׂוֹ וַיַּעֲקֹב בְּנֵי"ו", וכך מבקש גם יעקב מבנו יוסף (בראשית מז, כט-ל): "וַעֲשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וָאֱמֶת אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וְשָׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתִי וַיִּנְשָׂאֲתָנִי מִמִּצְרָיִם וַיִּקְבְּרֵנִי בְּקִבְרֵתָם". יחס הכבוד אל הקבורה מתבטא ביחס לגופו של המת, אם בשלמותו ואם בשרידיו. ההקפדה על קבורת המת ועל שרידיו, מסמלת באופן פרדוכסלי את העובדה שהמוות איננו הסוף המוחלט. כדברי קהלת (יב, ז): "וַיָּשָׁב הָעֶפֶר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה" – בקבורה חוזר הגוף אל האדמה ממנה נוצר: "וַיֵּצֵר ה' אֶת-לֵהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה", "וַיְהִי וַתֵּשֶׁב אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה", כנאמר בבראשית: "וַיִּפַּח בָּאָפוֹ נִשְׁמַת חַיִּים". גוף

העפר הופקד באדמה, אך היהדות מאמינה בחיים שאחרי החיים: "יְחִי מֵתֶיךָ... הָקִיצוּ וְרַנְּנוּ שְׁכֵנֵי עֶפְרָיִם כִּי טַל אֹרֶת טַלְךָ וְאַרְץ רַפָּאִים תִּפְּלֶה" (ישעיהו כו, יט).

ממד אחר ביחס לקברי אבות למדנו מדבריו של ר' ישראל בעל שם טוב (הבעש"ט). הבעש"ט מתייחס גם הוא להליכתו של כלב בן יפונה לחברון אך הוא מלמד אותנו שקיימים קשרים אחרים עם המתים, מעבר לקרבה הפיזית הנוצרת בעלייה אל הקבר, וזאת כשאנו מזכירים את דבריהם ולומדים אותם. "כשלומדים... [את תורתו של] תנא וחכם מדברי הקדמונים... [אפשר] לומר כי זהו בחינת [כמו] השתטחות על קברי הצדיקים" (מאור עיניים, לקוטי מס' שבת). או אז מעניקים אנו חיות חדשה לאלו שלכאורה אינם ולדבריהם. כך פירש רב יהודה בשמו של רב (יבמות צו ע"ב) את הפסוק: "אֶגְוֶהָ בְּאֶהְלֶךְ עוֹלָמִים" (תהלים סא, ה): "וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים [העולם הזה והעולם הבא]? אלא אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא 'ריבונו של עולם יהי רצון שיאמרו דבר שמועה [מה ששמעו] מפי בעולם הזה [אחרי מותו]". וכך הוא ימשיך להיות נוכח אתנו. יתירה מכך. רבי יוחנן בשמו של רבי שמעון בן יהוצדק לימד אותנו (סנהדרין צ ע"ב): "כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר [שלו] שנאמר 'דוֹבֵב שְׁפִתַי יְשָׁנִים' (שיר השירים ז, י)". כשאנו לומדים את תורתו של הנפטר ומקבלים ממנה השראה, מתרחשת ההתקרבות האינטימית ביותר, "אתדבקת רוחא ברוחא" בדברי הבעש"ט. רוח הלומד ורוח החכם מתקרבות ומתדבקות זו בזו, כאילו בנשיקה רוחנית.

עור וּבִשָּׁר תִּלְבִּישָׁנִי

כאן חייב אני להביא את דבריו של ר' ישראל מאיר הכהן מרדין, הידוע יותר בכינויו ה'חפץ-חיים'. בהקדמה לספרו 'שמירת הלשון' מפנה אותנו ה'חפץ-חיים' אל פסוק באיוב "המגדיר" את הגוף (י, יא): "עור וּבִשָּׁר תִּלְבִּישָׁנִי וּבְעֶצְמוֹתַי יְגִידֵם תִּשְׁכַּנֵּנִי". האני האמיתי של האדם מסתתר בתוך הגוף הגשמי, ב"פְּתָנוֹת עוֹר" (בראשית ג, כא) ובשר. מחכמי הקבלה למדתי שבעולם הבא נלבש "כתנות אור" המקבילות ל"פְּתָנוֹת עוֹר" הגשמיים שבחינו אנו. החפץ-חיים מתאר איך נבנה "גוף" זה. המסורת היהודית הקלאסית ערכה הקבלה בין רמ"ח (248) מצוות 'עשה', לבין רמ"ח האיברים שבהם חילקו חז"ל את גוף האדם. הקבלה זאת מלמדת אותנו מסקנה מופלאה. ה"גוף" של החיים שאחרי החיים, ייבנה לא מהבשר שבקבר, אלא מהמצוות והמעשים טובים שאדם עשה במשך חייו בעולם הזה. עלינו לבנות אותו בחיינו, ולהיפך, להיזהר מהמעשים הרעים העלולים להפוך את "גופנו" העתידי חלילה, לבעל מום. מעתה, מקבל פסוק קלאסי שב'ויקרא' (יח, ה) משמעות חדשה: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקְתִּי וְאֶת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וְחֵי בָהֶם". דרך החוקות והמשפטים אנו "עושים" את עצמנו, את ה"גופות"

בהן אנו חיים. ושמא מותר להוסיף: 'נְחִי בָּהֶם' ולא שימות בהם, בחיפוש אחרי חלקי הגופות, או בהחלפת גופות עבור רוצחים צמאי דם.

רבים מבני משפחתי לא זכו להיטמן באדמה. הם עלו בארובות העשן השמימה, ושם דורשים חסד לקרוביהם. הטרגדיות נמשכות. חיילים ואזרחים נפגעים, כש רק שרידים מועטים נשארים מהם ולפעמים אף לא זה. זאת לא מציאות חדשה בתולדותינו. חז"ל מספרים לנו (גיטין נז ע"ב) על ארבע מאות הנערים והנערות "שנשבו לקלון", דהיינו לשפחות ולעבדי מין, ונלקחו לרומי באנייה. בדרכם זו "הרגישו בעצמן למה הם מתבקשים. אמרו אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: 'אָמַר אֶ-דָּנִי מְבָשֶׁן אָשִׁיב מְמָצְלוֹת יָם' (תהלים סח, כג)". וצעיר חכם זה שהיה ביניהם פירש את הפסוק בצורה מופלאה: "מְבָשֶׁן אָשִׁיב - מבין שיני אריה, אָשִׁיב מְמָצְלוֹת יָם - אלו שטובעין בים" המילה 'מְבָשֶׁן' אינה מתייחסת לחבל ארץ גיאוגרפי, היא מעין ראשי תיבות; מְבָשֶׁן: מבין-שיני האריות אליהם נזרקו בקרקסים הרומאיים. גופות הגיבורים נטרפו, נטבעו, נשרפו. קדושים אלה, וכמוהם, שלא זכו לקבר ישראל, 'אָשִׁיב' אלי, מזומנים הם לחיי עולם הבא.

פעמים רבות מדי אנו קוברים שרידים, שרידי אחינו שנרצחו על ידי בני עוולה, הגרועים מחיות טרף. אחינו ז"ל בנו את גופם הרוחני בקורבנם. הם דבוקים אתנו ברוחם. עליהם נכתב בשמים פסוק נוסף: "אָמַר הַקֹּב"ה: מְנַגֵּם שֶׁ שְׂרוּף אָשִׁיב, אָשִׁיב מְמָצְלוֹת הַכָּאב'.

שלום רוזנברג

פרשת קורח

על דמגוגיה ורייטינג

"וַיִּקַּח קֹרַח... וְדָתָן וְאַבְיָרִים... וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן" (במדבר טז א-ג). קורח ועדתו מורדים נגד משה. דתן ואבירים צובעים את מצרים, בית העבדים, ברומנטיקה ורודה, כאותם ישראלים המתגעגעים למנדט הבריטי: "הַמַּעַט פִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זִבְתַּח חֶלֶב וְדִבְשׁ" – מצרים! – "לִהְיוֹתָנוּ בְּמִדְבָּר, כִּי תִשְׁתַּרֵּר עָלֵינוּ גַם הַשְׁתַּרֵּר?" קורח מצדו, נתן למרד מעטה אידיאולוגי: "כָּל הָעֵדָה כָּלָם קָדָשִׁים... וּמִדּוּעַ תִּתְּנָשְׂאוּ עַל קָהָל ה'?" על פי חז"ל, ביים קורח מחזה סטירי נגד סדרי החברה והכלכלה שמשה הנהיג (מדרש תהלים א): "קורח ליצן היה" – קומדיאנט ואולי סטנדאפיסט – "מה עשה? כינס כל הקהל... אמר להם: אלמנה אחת הייתה בשכונתי ועמה שתי נערות יתומות. באה לחרוש, אמר משה 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדו'... באה לקצור... אמר לה 'הניחי להם לקט, שכחה, ופאה...' הפלא ופלא! חז"ל שמים בפיו של קורח, את חזון השחרור מעול המיסים וביטול הביורוקרטיה, דרישות שעמן יכולים כולנו להזדהות! אלא שהפליאה תעלה אם נהיה מודעים לביטוי הקלאסי 'עשיר כקורח'. דאגתו למסים המוטלים על העני, אינה אלא דמגוגיה צבועה, הבאה לפטור אותו ממחויבותו החברתית.

לשיא בדמגוגיה הפוליטית המקראית הגיע ללא ספק אבשלום (שמואל ב טו ב-ו): "וְהַשָּׁפִים אֲבִשְׁלוּם וְעָמַד עַל יַד דָּרֶךְ הַשָּׁעַר וַיְהִי כָל הָאִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רֵיב לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְמִשְׁפָּט... וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲבִשְׁלוּם רָאָה דְּבָרֶיךָ טוֹבִים וְנִכְחִים וְשִׁמְעֵ אֵין לָךְ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ". אבשלום אף המציא את פוליטיקת הנשיקות: "וַיִּהְיֶה בְּקֶרֶב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ" מנע זאת אבשלום מתוך ענווה מעושה, "וַיִּשְׁלַח אֶת יָדוֹ וַיַּחֲזִיק לוֹ וַיִּנָּשֶׁק לוֹ". והכתוב מסיים "וַיִּגָּב אֲבִשְׁלוּם אֶת לֵב אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל", תאור מופלא של הדמגוגיה.

את שורותי הבאות רוצה אני להקדיש לרייטינג, אחיה הצעיר ומלא האון של הדמגוגיה, המשתמש גם הוא בחנופה כדי לצוד את האדם. אנסה לעשות זאת תוך עיון ב'לישרים תהילה', מחזהו של אחד מענקי הרוח של היהדות לדורותיה, ר' משה חיים לוצאטו, הרמח"ל.

תהילה בת המון

'לישרים תהילה' כתוב בסגנון מיוחד. הרמח"ל הקדים למחזה את מה שהוא כינה "פְּתִשָּׁן המשל", מעין סיכום כללי של העלילה. כך כשאנו באים לצפות במחזה 'לישרים תהילה', או לקרוא בו אנו כבר מכירים את העלילה, וכמובן יודעים את הסוף. אנו מסוגלים אז להפנות את הקשב לדמויות, לדיאלוגים, לפרטים, ולמימד הפואטי והשירי שבדבריהם. בשורות מועטות דלהלן אדון בעיקר בעלילה, ואשתדל לעשות זאת עד כמה שהדבר ניתן, בלשונו המקראית של הרמח"ל. כפי שנוכח שמות הגיבורים הם אלגוריים בעליל (אמת, יושר, המון, משפט וכו'): "לאמת יולד בן", ושמך יושר. אמת מייעד לבנו התינוק כלה: "ויאמר [אמת] להמון, אם יש את נפשך תהי נא תהילה בתך ייעודה לבני לאשה. וישמע המון לאמת ויכרתו ברית שניהם". העלילה מסתבכת. "בעת ההיא ילדה תאוה שפחת אמת גם היא בן. ותהי היא ובנה אתו בבית. ויבא צבא המבוכה ויבוזו העיר ואת הילדים לקחו וינהגו וילכו". בשבי מתבלבלת זהות הילדים. סיטואציה מעין זאת מצויה בסיפורו של רבי נחמן מברסלב 'מעשה בבן המלך וכן השפחה'. שם אף הילדים עצמם לא יודעים את זהותם האמיתית, וכך גם במקור לשניהם שבמשנה (יבמות יא, ה). כאן מודעים הבנים לזהותם האמיתית. אמת חשד מראש שבעקבות השבי, עלול בלבול מעין זה להתרחש, והוא משאיר אצל אדון משפט סימנים שעשויים לזהות את בנו האמיתי, אך יושר אינו יודע זאת.

הילדים חוזרים מהשבי. בן השפחה מאומץ על ידי דמיון, הקורא את שמו רהב. לרהב חבר ושמך תרמית. יושר - מתרועע עם שכל, ומוצא סעד במי שהייתה מינקתו, סבלנות. מעתה מתנהל המאבק על תהילה. מבלי לדעת שהוא המיועד לה, מתאהבת תהילה ביושר. אולם תרמית משכנע את המון, שחברו רהב הוא בן אמת. המון מכריח את תהילה להינשא לרהב. אלא שבמשטה שהמון עורך לפני החופה, מתרחשות תופעות מוזרות: "ויהי הם אוכלים ושותים, והנה רעש גדול ורוח גדולה... והקירות נטו לנפול". המסובים מבינים שמן השמים רוצים למנוע את העומד להתרחש. אחד הזקנים נזכר אז בסימני זיהוי בנו שאמת השאיר, "ויבקשו את הדבר... ולא נמצאו ברהב הסימנים הקמה". או אז מתערב שכל: "ברוך ה' א-להי אמת, הנני אבוא ואציג בן אמת לפניכם... ויקח יושר את תהילה..."

בין שכל לסכלות

רמזים רבים מצאו אנשי ההגות ומבקרי הספרות במחזה. הרמזים פזורים במונולוגים ובדיאלוגים השונים, אך העלילה גם היא מדברת בעד עצמה. בעברית ארכאית, היא שואלת שאלה המטרידה אותנו עד עצם היום הזה. מי יזכה ברייטינג, במדרוג, או בלשונו של הרמח"ל, בתהילה בת המון. שולטת ברייטינג, חברת פרסומאים מוכרת ומובילה, 'א. א. דמיון ותרמית

בע"ם'. דמיון הוא קופירייטר יצירתי. ד"ר תרמית-תדמית (הוא שינה מאז את שם המשפחה שלו), הוא יחצן צמרת ומומחה למשאלי דעת-קהל. הם מייצגים את בן השפחה. דמיון אף נתן לו את שמו - רהב, אולי בעצתו של ד"ר תרמית, כדי להבליט את האסרטיביות שבו. אכן, איך הייתה נראית פרסומת ללא רהב, יהירות והתרברבות? ואולי כרש"י, ראה הוא ב'רהב', רמז לגסות הרוח (על פי ישעיהו ג, ו), סגולה בדוקה לזכות ברייטינג. גם סכלות עוזרת המון הוותיקה משתפת פעולה אתם. במונולוג המסיים את המערכה הראשונה, היא חורצת את ההוכחה המכרעת. ידידי השכל למיניהם, קובעת סכלות, "את כל צבא שמים" מעיזים "בשם לקרוא", "וספרים מילאו תבל כחול הים מאין תועלת", "יגכה לבכם [אך] בביתם אין לחם!" לסכלות קנה מידה ברור, ערך מודד ערך, ההצלחה הכספית מודדת את ערכם של היצירה והיוצר.

במחזה זוכה יושר בתהילה רק הודות להתערבות השמימית. ומה נאמר אנו, דור יתום? רעידות אדמה ציבוריות מתרחשות יותר מאחת, אך האם יכול נינו של המון החי אתנו היום, להבין את הסימנים? מעניין שכמו ב'דיבוק' של אנסקי, מתרחש במחזה דבר מופלא. תהילה מתאהבת ביושר, מבלי לדעת שהוא המיועד האמיתי. התאהבות זאת מרמזת שבתוך תוכו, מצפה ההמון לתרבות מושכת אך רצינית יותר, בעלת דמיון אך גם שכל, לא רהב ריק שמאחוריו רק תדמית ותרמית. הרמח"ל הפך את תאוה לשפחתו של אמת! יש גם תאוה לדעת אמת, לידע ולאמנות, לאגדה ולהלכה. חלילה מלשבור את הכלים, אמצעי התקשורת ההמוניים. אך הכלים זקוקים לאורות.

מאבק מתקיים בין המופע של קורח לבין המחזה של הרמח"ל. השאלה נשאלת במלוא עוצמתה. למה שלטת ברייטינג ברית בין סכלות לתרמית? האמנם רק רהב ודמיון יקבעו עבורנו תרבות מה היא? למה צריכה להיות מערכת בחירות להיות מנוהלת על ידי פרסומאים? האמנם חסרי אונים הם הפוליטיקאים ללא הדרכתו של תרמית-תבנית? האמנם לא יוכל המון להשתחרר מ"שפחתו" סכלות המושלת עליו? השעבוד לסכלות הוא לוקסוס שהדמוקרטיה המסתמכת על שיפוט ההמון, איננה יכולה להרשות לעצמה. ושלא, למרות הכל, תהילה מאוהבת ביושר, והמון משווע: 'תן לי קרדיט', האמן ביכולתי ל"צרוך" תרבות שיש בה גם אמת, שכל ויושר. אולי הוא משווע, אך קולו לא נשמע.

שלום רוזנברג
פרשת חוקת
על גבולות ופרדוכסים

פרשת 'חוקת' פותחת במצוות 'פרה אדומה'. לפנינו מעין קורבן יוצא דופן. הוא נשרף כליל ואפרו נשמר בקפדנות לדורות. מקצתו ניתן מדי פעם במים שהוכנו לכך במיוחד. הזאת מים אלה מהווה מוקד בטכס הטוהרה של מי שנטמא בטומאת מת. לכך רומזת נבואת יחזקאל (כו, כד-כו): "וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אֲדַמְתְּכֶם. וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיֵּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם מִכָּל טְמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם... וְרוּחַ תְּדַשֶּׁה אֶתְּךָ בְּקֶרְבְּכֶם וְהִסְרֵתִי אֶת לֵב הָאָבֶן מִבְּשָׁרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר".

החגים הנחבאים

חגים ומועדים מיוחדים יש בלוח היהודי, שלוש הרגלים והימים הנוראים למשל, אשר זכו לעניין רב, בהגות ובמחשבה. על ידם מצויים ימים, שלמרות שיצאו מהאנונימיות של החולין וזכו לציון ולשם, הם מתחבאים בענווה רבה. הדוגמה הקלאסית לימים צנועים אלה, מצויה עבורי בארבע שבתות שבאדר וניסן: שבת של פרשת שקלים - בכניסת אדר, פרשת זכור - לפני פורים, פרשת פרה ופרשת החודש, שתי השבתות שלפני ניסן. בהן קוראים אנו בנוסף לפרשת השבוע, קטעים מהתורה אשר נתנו לשבתות את שמן. כאן מעניינות אותי שתיים משבתות אלו: שבת שקלים זכר להבאת השקלים לבית המקדש, ושבת פרה בה נקראת שוב מצוות פרה אדומה שבפרשתנו, זכר היסטורי להיטהרות העם לפני הפסח, והיום, על פי החסידות, מעין היטהרות סמלית קולקטיבית.

ההגות שכחה ברובה זמנים צנועים אלה. לא כך הפיוט, השירה הדתית העתיקה, שהשתמרה – ועל פי רוב גם נשכחה - בסידורים העתיקים. הקורא בפיוטים אלה לומד שמבוטאת בהם השקפה שיונקת מדברי חז"ל ונותנת משמעות מיוחדת לאותן שבתות. כך למשל, בפיוטים הנאמרים בשבת שקלים, נתפס השקל כנציג של תופעה כוללת יותר: ההלכה והיקום בכללותו בנויים בשיעור, במידה ובמשקל. וכך קוראים אנו באחד מאותם הפיוטים הקדמונים:

אז ראתי וספרתי. והכנת וחקרתי. ומדדת וכלת ושקלת.
ואמדת וצברתי. ופקדת וחסבת וספמתי. ומנית וספרתי.
וקצבת וחרצת וגזרת. וטפחת ושערת והבטת...
כל מנין ומפקד וחשבון ומספרי...
כל פיל לח ויבש ומשורי. כל קו וקצב ומדד ושעורי.
היאך לדקדק חשבון לכל דבר...

הפיוט לימד אותי ששבת 'שקלים' הוא מעין מועד החוגג את העובדה שקיים סדר מתמטי המתבטא בכל תופעות הטבע, הגיון הבונה עולמות ברורים ומוכחנים. פרשת 'פרה' לעומת זאת, על פי הפיוטים, הוא "חג" הפרדוכסים, שנציגם מצוי בדיני פרה אדומה. בתהליך הכנת אפר הפרה, מתבלטת תופעה יוצאת דופן. הכנת האפר שעתידי לאפשר טוהרה, גורם בשלבים מסוימים טומאה במטפלים בו, כדברי חז"ל: "מטהר טמאים ומטמא טהורים!" חז"ל ראו בכך דגם כללי יותר ל פרדוכסים, העומדים בעימות למחשבתנו האינטואיטיבית ואף לתבונתנו הרציונלית. הם מצויים לפי חז"ל בהלכה ובמחשבה, ואנו בני המאה ה-21, חייבים להוסיף: גם במדע, במוסר ובמציאות בכלל: "כל זה נסיתי בחקמה - אפיתי אפמה והיא רחוקה ממני. רחוק מה שהיה - ועמק עמק מי ימצאנו" (קהלת ז כג-כד).

וכך קוראים אנו באחד הפיוטים לפרשת פרה:

אין לשוחח עוץם נפלאותיה. אין להגיד חקר דתותיה.
אין להבין תוקף מפעלותיה. אין לפענח עומק פלאותיה.
אין לעמוד על ספן מדותיה. אין לחקור סוד חידותיה...
המפורשות סתומות. הגלויות עלומות. המבארות חתומות...
בין אין להבין סוד תורתך. ולא זקוק אמרתך. ולא צרוף גזרותך:

פרקים במדעי הפזל

כדי ליצור תמונה על מהות הפרדוכסים אשתמש בדגם פשוט אך בעיני מופלא, דגם הפזל, התצרף, משחק ההרכבה המוכר לכולנו משנות הילדות. קיימים סוגים שונים של פזלים. נתחיל בפזל שילדים מקבלים, פזל מסדר הראשון. אף אם לפעמים קשה להרכיבו, אין בו בעיות תיאורטיות. על הקופסה, או בתוכה, מצוי הפתרון, התמונה האמורה להתקבל בסיום ההרכבה. חיינו המבוגרים קשים יותר. בשאלות רבות חייבים אנו להרכיב פזל מסובך יותר, מסדר שני בו אין אנו מקבלים מראש את התמונה הסופית. אנו חייבים לגלות אותה בעצמנו. אולם בכך לא תמו בעיותנו. לפעמים עומדים אנו בפני פזל מסדר השלישי. אין לנו לא תמונה סופית, ואף לא את כל החלקים שלו. כאילו בעקבות שבירת כלים קוסמית, התפזרו החרסים לכל עבר, ואנו

מוכרחים לחפש אחריהם ולאוספם. זאת ועוד, בעזרת ניצוצות השראה אנו חייבים גם לנסות ולגלות את התמונה האבודה. זהו הפזל שהמדע חייב להרכיב, כשלפניו שתי משימות, לחפש חרסים - זהו המדע הניסויי האוסף נתונים, ולאסוף ניצוצות ולהרכיבן בתמונה כוללת, דהיינו ליצור תיאוריות מדעיות המתארות את המציאות.

שלושת הפזלים הקודמים מתאימים לשבת 'שקלים'. אלא שהמציאות מסובכת הרבה יותר והיא מעמידה בפנינו סוג רביעי, קשה ו"אכזרי" יותר. נתאר את עצמנו שוב יושבים ומנסים להרכיב פזל. נניח שאנו מצליחים לקבל תמונה של ארנב. אלא שאין אנו רשאים לשמוח, כי כמה מחלקי הפזל נשארו מחוץ לתמונה. אסור להתייאש. אנו מנסים שוב, והפעם בחכמה רבה, מתחילים אנו את ההרכבה דווקא מהחלקים "הגולים" שנשארו בחוץ. שוב מצליחים אנו, ומקבלים תמונת ברווז. אלא ששוב יש חלקים בגלות, הפעם דווקא מבין אלה שהשתתפו בהצלחה בהרכבה הקודמת. האם נוכל להגיע אי פעם לתמונה כוללת, קוהרנטית בלשון הפילוסופים, על פיה ניתן לסדר את כל החלקים במעין פזל ותמונת-כל? או שמא נדונים אנו להסתפק בתשובות מצוינות אך חלקיות. קנאים רבים להיגיון הצרוף מתפתים לבחור באחת התמונות וממילא לזרוק את החלקים "הגולים". חלילה לנו מלעשות זאת. גם חלקים אלה, שנשארו בחוץ, חיוניים לנו. כאלה הם היחסים שבין דת למדע. אם נבחר בתמונה הדתית בלבד, נאבד מפתח חשוב להבנת המציאות ולעיצובה. אם נבחר בתמונה המדעית בלבד נאבד עקרונות מוסר ומשמעות החיים, חלקים הזרים בכלל לתמונה המדעית. בין התמונות יש מתח. כל אחת מהן חלקית, ולפעמים הן אולי סותרות זו את זו. ולמרות זאת שתיהן הכרחיות.

תורת הפרדוקסים תאפשר לנו להבין יותר את החידה הגדולה ששמה היה ישעיהו ליבוביץ' ז"ל. לכאורה, כל אתאיסט יכול היה להזדהות עם דבריו. אלא שהוא לא שם לב, לתופעה "כאילו" שולית בהגותו. ליבוביץ' המאמין הגדול, הדגיש את קיומם של פרדוקסים במדע. יש פרדוקסים מופלאים בפיסיקה בת זמננו. ליבוביץ' הדגיש פליאות אחרות: בתורשה וההתפתחות, במהות החיים ומעל לכל בקשר שבין גוף ונפש. האדם משתקף בשתי תמונות מנוגדות: האחת נפשית, פסיכולוגית, על העולם הפרטי והאינטימי שבתוכו; השנייה - תמונתם לכאורה של מדעני המוח, הרואה בו מחשב-על מסובך ומוצלח. שוב עומדות בפנינו שתי מפלגות פילוסופיות היסטוריות, האידיאליסטית והמטריאליסטית, כל אחת מהן מוכנה לוותר על תמונת הפזל של היריבה. חלילה לנו מלעשות זאת, אף אם מתוך כך נצטרך להניח קיומו של גשר מיסטורי ופרדוקסלי הקיים בין גוף ונפש. בעקבות ר' משה איסרליש (הרמ"א), לימד אותנו ליבוביץ', שבפעולה הבנלית של הרמת יד, יש פלא עצום המתואר בברכה הקלאסית "ומפליא לעשות". הפרדוקסים מצביעים על כך שאנו בני אנוש הגענו לגבול ההבנה הרציונלית. על גבול זה מצביעה הסימבוליקה הקבלית-חסידית. הספירה העליונה 'כתר' מסומלת באות אל"ף. החסידות הדגישה

שאותיות אל"ף הן אותיות פלא ! זהו הפלא, הפֶּרֶה-דוכס, משמר הגבול של הידע האנושי. מעבר
לגבול מצוי המיסתורין אליו פונה האדם באמצעות התורה.

בפרשה זאת מופיע בהופעת בכורה, דמות שעתידיה להיות בעלת נוכחות בולטת והשפעה עצומה בתיאטרון התרבות הכללית: השטן. בלק מלך מואב פונה אל בלעם הקוסם, כדי שיקלל את ישראל, שלדעתו מאיימת עליו (במדבר כב). למרות "הסתייגות" הקב"ה, מקבל בלעם את הזמנת בלק, "וַיִּחַבֵּשׁ אֶת אֲתָנּוּ וַיֵּלֶךְ עִם שָׂרֵי מוֹאָב". והנה, "וַיַּחַר אֶף אֱלֹהִים כִּי הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְּצֵב מִלְאָךְ ה' בְּדֶרֶךְ לְשָׁטָן לוֹ". האתון רואה את המלאך, לא כך בלעם. רק מאוחר יותר מגלה הקב"ה את עיני בלעם: "וַיֵּרָא אֶת מִלְאָךְ ה' נֹצֵב בְּדֶרֶךְ וַחֲרָבוֹ שְׁלֶפָה בְּיָדוֹ... וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִלְאָךְ ה'... הִנֵּה אֲנִי יֹצֵאתִי לְשָׁטָן נֹגֵד. כֵּךְ מְבוֹטָאֵת בַּמְּלֹאֵה הָאִירוֹנִיָּה יַחֲסֶה שֶׁל הַתּוֹרָה לְבַלְעָם. הוּא מַחֲשִׁיב אֶת עֲצָמוֹ לַחֲזוּזָה "אֲשֶׁר מִתְּחִלָּה שֶׁ-דִּי יִתְּחֶזֶה", נִבִּיא "וַגְּלוּי עֵינַיִם" (כד, ד), אֵךְ אֵין הוּא רואה מַה שֶׁהַאֲתוֹן רואה.

הייתה זאת הופעה בכורה גלויה אך מהוססת. גלויה - שהרי ייתכן ודמות הנחש בסיפור גן העדן, הייתה כבר הופעתו הקודמת בתחפושת ובעילום שם. היא מהוססת, כי המילה 'שטן' מתארת כאן פונקציה, תפקיד לשעתו. המלאך יצא "לְשָׁטָן לוֹ". השטניות באה לידי ביטוי בחזות החיצונית: "וַחֲרָבוֹ שְׁלֶפָה בְּיָדוֹ". ולמרות חזות זאת פירש רש"י על פי המדרש תנחומא: "מלאך של רחמים היה והיה רוצה למנעו מלחטוא שלא יחטא ויאבד". המלאך המאיים, מלאך של רחמים היה!

השילוש הטמא

ספריות שלמות נכתבו על דמותו של השטן. בשני אפיקים עיקריים התגבשה דמות השטן. המחשבה הפופולרית והפולקלוריסטית, הפכה את השטן, לדמות מעין-אנושית בעלת יכולת רשע אדירה, הפועלת לא מתוך שנאה ותחרות לא-להים (כמו בנצרות למשל) אלא מתוך שנאה ובוז לאדם. כך נצטיירו דמויותיהן של סמאל ואשמדאי הזכריים ולילית הנקבית. האפיק האחר, הפילוסופי, נלחם נגד האנטרופומורפיזם, האנשת השטן. הוא פירש את דמות השטן כמשל ומטפורה לרוע ממנו סובל האדם.

במורה נבוכים (ג, כב) מפענח הרמב"ם את דמות השטן על בסיס שתי אמרות תלמודיות (בבא בתרא טז ע"א). האחת, משל "חכמי המשנה הקדמונים" מדברת על שלושה תפקידים: "יורד ומתעה, עולה ומשטין, נוטל רשות ונוטל נשמה". השנייה, משל רבי שמעון בן לקיש, מדברת על מעין שילוש טמא מקביל: "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות. אלה הם מושגים מופשטים שהמקרא הפך לייצוגים מוחשיים. כך מצאנו את היצר הרע המסית את האדם ('יורד ומתעה'): "וַיַּעֲמֵד שָׁטָן... וַיִּסֶּת אֶת דָּוִיד" (דברי הימים א כא, א); הוא מלאך המוות ('נוטל נשמה'): "הַמְשָׁחִית... וַחֲרַבּוּ שְׁלוֹפָה בְּיָדוֹ" (שם, כז); הוא השטן ('עולה ומשטין'), הקטגור הבלתי מתפשר המלמד חובה על האדם בבית המשפט הקוסמי: "וְהַשָּׁטָן עֹמֵד עַל יְמִינוֹ לְשָׁטְנוֹ" (זכריה ג, א). שלושה אלה הם אחד, ייצוג הטרגדיה האנושית.

הרמב"ם (מורה נבוכים ג, יב) לימד אותנו שיש שני מקורות לטרגדיה זאת: מלאך המוות - הרע והסבל שמקורם בטבע, והיצר הרע - הרע שנגרם על ידי בני אדם שפוגעים זה בזה, או שהאדם גורם לעצמו. לפי הרמב"ם, רבות הרעות הנובעות מהאדם, מאשר אלו שמקורן בטבע. רבות מכולן הן הרעות שהאדם גורם לעצמו. לפי הרמב"ם השם 'סמאל' מצביע — על כך שלפנינו מעין צד שמאלי המצוי באדם. האויב נמצא לא בחוץ, אלא בתוכנו.

בדברים אלה באה לידי ביטוי אינטואיציה טרגית שתחזור אחרי מאות בשנים בהגותו של זיגמונד פרויד. האנושות מילאה את הארץ וכבשה את הטבע, אך נכשלה כליל ביחס לזולת. הזולת שנברא "עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ" הפך פעמים רבות לאויב קט לשעבוד ולהתעללות. המדע והטכנולוגיה פתחו שערים חדשים לאושר האנושי, אך הפכו לסכנות המאיימות על עתידו של האדם. הקב"ה נתן לאדם את האפשרות לעמוד כנגד החרב השלופה של מלאך המוות. האדם לקח מידו את החרב, והפנה אותה כנגד אחיו ברצח ובמלחמה.

הכניעה לשטן

בחרב זו עושה האדם את מלאכתו של השטן. בכך נעוצה לדעתי, המשמעות הסמלית העמוקה של 'מכירת הנפש לשטן'. הדוגמה הקלאסית מצויה כמובן בדמותו של פאוסט, שאולי — כפי שרבקה שכטר טענה בספריה — תרמה לא מעט להופעת הנציזם. אלא שבמקום פאוסט רוצה ניהל העלות כאן את זכרו של פאוסט עברי, יוסף דה-לה ריינה' מקובל ספרדי מהמאה ה-15. את תיאור מעשיו רשם ר' אברהם הלוי בראשית המאה ה-16, תיאור שזכה לעיבודים רבים במשך המאות הבאות. דה-לה ריינה ש"לבו כלב אריה ולא פחד ולא רגז" השתלט על סמאל ועל משרתו אמון בעזרת שמות הקודש, אך עד מהרה, כשל. סמאל שכנע אותו: "אנחנו מרוצים להיות קשורים תחת ירך והיינו לך לעבדים אם את הדבר הזה תעשה, כי תכנס בבית הזה ותערוך שולחן ותקטיר עליו קטורת". מבלי שדה-לה ריינה ירגיש זאת, הפכה הקטורת למעין קורבן לעבודה זרה. קדושת השמות חוללה, השטנים השתחררו ודה-לה ריינה נוצח. אגב, למרות

שכנראה דלה ריינה לא הגיע ארצה, מצביעים רבים על חלקה על יד בית הכנסת על שם ר' יוסף קארו בצפת, כמקום קבורתו של המקובל הטראגי.

המקובלים הגדולים הסתייגו המעשים אלה. כך כותב רבי חיים ויטאל ב"שערי קדושה". המעשים האלה מסוכנים "שהטוב והרע מתדבקים יחד מאד... ולכן מעורבת ההשגה בטוב ורע, אמת ושקר... ולכן אסור להשתמש בה [בקבלה המעשית], כי בהכרח יתדבק גם ברע... וחושב [האדם] לטהר נפשו ומטנפה בסבת הרע ההוא, וגם אפילו שישגי, הוא אמת בתערובת שקר... וקח ראייה מרבי יוסף דילא ריינה... שנשתמשו בקבלה מעשית ונאבדו מן העולם". המקובלים היו משוכנעים שסיפור דה-לה ריינה היא אמת היסטורית ועובדתית. אינני רוצה להתווכח אתם. כאן רוצה אני להצביע על הסמליות שבסיפור. דה-לה ריינה ניסה להביא גאולה, להביא למהפכה. אך נכשל. הוא לא מכר את נפשו לשטנים, אולם, הוא האמין להם, "ואז מפתים אותן ומטין אותן לדרכים לא טובים עד שמאבדים נפשם". מקבילה לסיפור הזה מצויה לדעתי, בספור של יצחק בשביס, 'השטן בגוריי'. לכאורה כתב בשביס בוורשה ב-1932 על "הגאולה" של שבתי צבי, אך אין לי ספק שהוא התכוון גם לברית המועצות השכנה, שגם היא רצתה להביא גאולה אך הקטירה קטורת לשטן. הגאולה הרדיקלית שהבטיח הקומוניזם הפכה ממאירה. עתה יכולים אנו להבין את המשמעות הסמלית של הדמות השלישית שבשילוש הטמא - השטן. השטן מייצג עבורי את היומרה לבנות מערכת ערכים אלטרנטיבית, במקום המוסר והקדושה. נראה לי שהצעירים העובדים את השטן, מבינים זאת באופן בלתי מודע. הם רוצים להשתחרר דרך החטא וההתעללות. לא מעטים הם ניסיונות אלה בהיסטוריה. הגאולה נתפסת פעמים רבות מדי – מאז פאולוס הנוצרי - כהשתחררות מכבלי החוק והמוסר הקושרים לכאורה את האדם. כמובן, לשיאה הגיעה השטניות בנציזם, ביומרה להפוך את הרע לטוב ואת הטוב לרע, בהושבת השטן בכיסאו של הקב"ה.

קשה לסיים מבלי להזכיר את השטן בספר איוב. הקב"ה והשטן התערבו על טיבו של איוב נציג האנושות. השטן, כיורשיו הפסיכולוגיים והסוציולוגיים העתידיים, קובע: "הֲחַנֵּם יֵרָא אִיּוֹב אֶל-לִהְיוֹת? מַעֲשֵׂיו הַטּוֹבִים שֶׁל הָאָדָם אֵינָם אֶלָּא לְבוֹשׁ לְאֵינֶטְרָסִים נִסְתָּרִים. הַקֶּבֶ"ה לְעוֹמֶת זֹאת מֵאֲמִין בְּאִיּוֹב וּבָאָדָם. אֵל נָא נֹאכֹז אוֹתוֹ.

שלום רוזנברג

פרשת פנחס

בין פנטיות לאידיאליזם

פרשת פנחס היוותה בכל דור מוקד לדיונים על קנאות ופנטיות. דורנו הדמוקרטי והפוסט-מודרני בוחל במושג זה, אך בזה לא די לו. פעמים רבות מדי, נפסלת מילה אחרת יחד עם הפנטיות: האידיאליזם על כל צורותיו, ובייחוד בלבשו הקלאסי - קידוש השם. יש לכאורה צדק בפסילה זאת, בשני המקרים נפגעה הקדושה המוחלטת של החיים. בעקבות דעותיו מוכן הפנטי להרוג והאידיאליסט - למות. דורנו הציני, לא רואה בכך הבדל. את ההבדל הזה עלינו, לדעתי, לפדות. משימה זאת חייבת להוביל אותנו אל מעבר לפרשה, למסע עיוני בנופי המוסר היהודי.

מסעינו יתחיל בפולמוס רעיוני שהתעורר בראשית המאה העשרים בין אחד העם לבין קלוד מונטיפיורי מראשיה של התנועה הרפורמית הרדיקלית באנגליה. מונטיפיורי סבר שעלינו לקבל את ספרי הבשורה הנוצריים כספרות מוסר יהודית. כנגד מיזוג יהודי-נוצרי זה, כתב אחד העם, שישב אז באנגליה, את אחד המאמרים הקלאסיים שלו: "על שני הסעיפים".

שניים שהיו מהלכין בדרך

אחד העם התבסס במאמר זה על מחלוקת תנאים המצויה בתלמוד, בפרק 'איזהו נשך' שבמסכת בבא מציעא (ס"ב ע"א): "שניים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים. אם שותים שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב". זאת דילמה החוזרת בצורות שונות לאורך הדורות, כמו למשל בחלוקת אנטיביוטיקה המספיקה לאחד, אך לא לשניים. החכמים חלוקים בסוגיה: "דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'וְיָחִי אֶחָיֶךָ עִמָּךְ', חייך קודמים לחיי חברך".

אחד העם מזדהה עם דברי ר' עקיבא, "שרוח היהדות מדברת מתוך גרונו". אך בצדק, הוא מחברם לתשובת רבא לאדם שביקש ממנו הדרכה (פסחים כ"ה ע"ב). השאלה כאילו נלקחה מסרטי מאפיה. הוצע לשואל הצעה שאי אפשר לסרב לה: או שהוא הורג את פלוני, או שיהרגו אותו. מה עליו לעשות? רבא השיב: "יהרגוך ואל תהרוג!.. מניין לך שדמך אדום יותר מדם האחר". חיבור שני המקרים מבטא לדעת אחד העם את מהות המוסר היהודי, הנאבק נגד האגואיזם - התשובה האלילית, ונגד האלטרואיזם - העמדה הנוצרית. ה"אגואיסמוס" בוחר תמיד ב"אני", האלטרואיזם דורש ממני להקריב את עצמי למען הזולת. המוסר היהודי, לפי אחד

העם, מחייב בסיס אובייקטיבי מופשט, "וכשם שאין לי רשות להרוס חייו של אחר בשביל חיי אני, כך אין לי רשות להרוס חיי אני בשביל חייו של אחר". זהו הצדק. בדרך זו הלכו הוגים רבים. ביניהם בולטת דמותו הנפלאה ולדאבוני השכוחה של ישראל אפרויקין (חשבון הנפש: 67), שהדגיש שההיסטוריה הוכיחה שהדרישה לאלטרואיזם הבלתי ריאליסטי טומנת בחובה את הסכנה להתנהגות הפוכה: "ישו וודאי היה אומר: שבעל הקיתון חייב למסור אותו לחברו". בפועל, "עומד האדם והורג את בעל הקיתון ונוטל את המים לעצמו". המוסר היהודי מבוסס לפי זה על צדק ריאליסטי.

למרות החיוב שבכמה מקביעותיו, נראה לי שעמדתו של אחד העם היא חד-מימדית, ובשל כך בלתי נכונה. הוא הפנים מבט זר, ולעיתים אף עוין, על המוסר היהודי. הברית החדשה הוצגה על ידי תיאולוגים נוצריים, כתורת חסד ואהבה, לעומת הברית הישנה, תורת קנאה ונקמה. אחד העם תיקן את הסכימה הזאת וגרס, לא נקמה אלא צדק. את החסד הוא השאיר בחוץ. בכך קיבל במקצת את התזה הנוצרית. אחד העם חטא בבטלו את עמדת בן פטורא, עמדה של חסד. הוא חטא באופן עקרוני כי סבר שניתן להעמיד את המוסר היהודי על רגל אחת, רק על הצדק. מהותו של המוסר נעוץ דווקא בכך שלדילמה "שניים שהיו מהלכים במדבר..." אין פתרון חד-משמעי, ואלו ואלו דברי א-להים חיים. ההלכה מחפשת את המוצא הנורמטיבי מהקונפליקט, אך קיומה של מחלוקת קובעת שבכל העמדות השונות יש מקצת מהאמת. החסד והצדק ירדו כרוכים מן השמים.

מלאכו של אחד העם

בן פטורא חשוד, ה'אלטרואיסמוס' איננו יהודי. זהו פסק דינו של אחד העם, אבותיו וצאצאיו הרוחניים. אך קיימת אפשרות אחרת, והיא הוצגה על ידי ש"י עגנון בסיפורו "מפני מה לא הניחו את מורנו הגאון רבי ישראל איסרליין ליכנס לגן עדן מיד לפטירתו" ('אלו ואלו', עמ' שיח-שכא).

ר' ישראל איסרליין, בעל תרומות הדשן היה גדול רבני אשכנז במאה ה"ו. בשעה שנסתלק, הצדיקים בגן העדן, "עמדו כולם מכסאותיהם ואמרו 'ישראל אשר בך אתפאר' ויצאו כיתים כיתים והקבילו את פניו". שישים ריבוא של מלאכי השרת, וודאי אלה שנולדו מתפילותיו, מעשיו הטובים והרהוריו והגיוניו הקדושים, הובילוהו לגן עדן. ההרמוניה נפגמה בגלל מלאך אחד צנום "שכנפיו לא העלו נוצות". הוא "עמד בפתח ופרש כנפיו לכאן ולכאן, ועכב מן המלאכים מלהכניס את הגאון לגן-העדן". היה זה מלאך שנידח מפמליא של מעלה, מחמת

עבירה אחת שרבי ישראל עבר. האמנם ר' ישראל חטא? המלאך הצביע על מסכת בבא מציעא ואמר "גמרא זו תוכיח".

בשמים עוברים על המסכת, ושואלים פרק אחר פרק, האם פגע בו ר' ישראל. "שאלו לפרק 'שנים אוחזין בטלית', וכי אחז רבי ישראל בטליתו של חברו ואמר שלי היא? פתחו הדפים פיהם ואמרו חס ושלום. שאלו לפרק 'אלו מציאות', שמא מציאה מצא ולא הכריז עליה? נענו הדפים ואמרו חס ושלום..." אולם, כשהגיעו לפרק 'איזהו נשך', "הטיחו הדפים זה בזה ולא אמרו כלום". שתקו כדי לא להעיד כנגד ר' ישראל. כלום חטא הוא בנשך, אף קל שבקלים? "נענו הדפים ואמרו חס ושלום". עתה מגלה המלאך הפגוע את העבירה: "פעם אחת היה רבי ישראל וחברו מהלכין בדרך ובידו קיתון של מים שלא היה בו אלא כדי שישתה אחד מהם. נתן את הקיתון לחברו. הרי שעבר על דברי רבי עקיבא שהלכה כמותו... ולא עשה כדין..." ר' ישראל קיבל עונש של "שהיה קלה" לפני היכנסו לגן עדן. ואותו מלאך? "יש אומרים שנתמעך בין רגלי הצדיקים", ויש אומרים שביקש עליו ר' ישראל רחמים, "והעלוהו לכת של מליצי יושר".

האם היו מקורות לעגנון, או שמא היה זה 'מיתוס סינטטי' שהוא המציא כיד ה' הטובה עליו. פרופ' דוד תמר, שיהיה בריא, מסר לי לפני שנים, שעגנון לא הכחיש האשמה זאת. ואולי הייתה בידו מסורת. לדעתי רוחו של הסיפור מתאימה לחסידי אשכנז. על כל פנים, עגנון הכיר וודאי מקור אחר, עמדתו של הראי"ה, מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק. הראי"ה לימד אותנו (משפט כהן, עמ' שי) שעמדתו של ר' עקיבא באה רק להוציא מדבריו של בן פטורא. במילים אחרות, אסור לשניהם לשתות כי שניהם ימותו. אך, פוסק הראי"ה, אם ייתן בעל הקיתון את המים לחברו, והוא יחיה, יהיה זה מעשה מוסרי והלכתי, למרות שהנותן ימות. זהו מעשה אידיאליסטי, וקידוש השם. לפנינו מסורת חסידית, מימי התלמוד, דרך רבי יהושע בן לוי הענק, ועד לגלגוליה החדשים של החסידות, ועמנואל לווינס בכלל זה.

ר' ישראל הוא מיתוס? כשלפני שנים, הרציתי על סוגייתנו, ניגש אלי אחד משומעי ואמר לי: "ניחמתני". בנו היה קצין שהקריב את חייו, כשהציל את אחד מפיקודיו שעמד בפני מוות בטוח. אנו אמנם חלשים, אך יש גיבורים. אחד מהם, ר' ישראל, מביט מלמעלה ברחמים על המלאכים מנתצי-המיתוסים שדורנו הציני מייצר בהגיונותיו. יהדות, לימד אותנו ר' ישראל, היא צדק וגם חסד, אך לא פנטיות של נתינת הלחי השני לרשע ולטרור.

הימים שבין שבעה עשר לתמוז לתשעה באב ידועים כימי 'בין המצרים', על שם הכתוב במגילת איכה (א, ב-ה): "כָּל רַעִיָּה בָּגְדוּ בָּהּ הָיוּ לָהּ לְאִיבִים. גָּלְתָה יְהוּדָה מֵעֲנִי... לֹא מָצָאָה מְנוּחַ, כָּל רֶדְפָּיָהּ הִשְׁיגוּהָ בֵּין הַמָּצָרִים". אחת הפרשיות הנקראות בשבתות בין המצרים היא פרשת מסעי. הפרשה מתחילה בתיאור "יבש" של 42 המסעות של בני ישראל במדבר, ממצרים ועד ליריחו: "וַיֵּסְעוּ מֵרַעְמֶסֶס... וַיַּחֲנוּ בְּסֶכֶת. וַיֵּסְעוּ מִסֶּכֶת וַיַּחֲנוּ בְּאֶתְם... וַיֵּסְעוּ מֵהָרִי הָעֶבְרִים - - וַיַּחֲנוּ בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יַרְחוֹ".

דור דור ומפרשיו. המפרשים המדעיים בני זמננו קוראים את פרשת המסעות בהקשרים היסטוריים שונים. כאן נביא קריאות אחרות, של קוראים שקפצו על פני ההיסטוריה והגיאוגרפיה וקראו את הפרשה בפרשנות קיומית. או אז ניווכח שאכן, אווירה של בין המצרים שורה על פרשתנו.

עם תקווה בגיהינום

הראשונה היא קריאתו של ר' אברהם בן יעקב סבע, מרבני קשטיליא, שעם גירוש ספרד מצא מקלט בפורטוגל, והתיישב ב-Guimarayes לא רחוק מהעיר פורטו. אלא שעד מהרה הפך המקלט לגיהינום. ב-1496 בעקבות נישואיו לאיסבל מספרד, ציווה המלך מנואל על גירוש יהודי פורטוגל. מנואל הבין את הנזק הכלכלי הכרוך בכך, ונקט בתחבולות שטניות שונות כדי למנוע את יציאת היהודים בפורטוגל ולנצחם בעל כורחם. הוא הטביל בכוח את כל הקטינים, וכלא אותם כדי למנוע את עזיבת הוריהם. ביניהם היו גם בני ר' אברהם. בצוו אחר, הכריח המלך את המתעתדים להגר להתאסף בבירה ליסבון. התאספו אכן, כעשרים אלף יהודים, אך הם הוטבלו בעל כורחם, ונאסר להם להגר. בין הבאים לליסבון היה גם ר' אברהם סבע. ילדיו וספרייתו נלקחו ממנו לפני בואו. מכל רכושו הביא בהיחבא רק את כתביו, כדי להצילם. דבר דומה יקרה 500 שנה מאוחר יותר עם ויקטור פרנקל, הפסיכולוג היהודי הגדול, המביא אתו לאושוויץ בהיחבא, כתב יד של חיבורו. כשהוא מתייעץ על כך עם אסיר אחר, עונה לו זה במילה גסה, הבאה לתאר את האבסורד שבמאווייו. מעין זה קורה לר' אברהם. כמה מיהודי ליסבון קידמו את פניו, והסבירו לו שאם ימצאו בידיו כתבים עבריים יוצא להורג. בדלית ברירה הוא מטמין את ספריו מתחת לעץ זית שהפך עבורו ל'אלון בכות', כי שמה קבר את שרידי

מחמדיו שנשארו לפליטה מכל אשר לו. אך בכך לא תמה מסכת ייסוריו. יחד עם כמה מחכמי ליסבון, נכלא ר' אברהם במשך ששה חודשים, עד שהצליח להימלט ולהגיע לפס שבמרוקו. כנראה שלפחות גם אחד מבניו הצליח לחזור ליהדות. בצפון אפריקה שיחזר ר' אברהם כמה מספריו האבודים. אחד מהם הוא 'צרור המור' - פירושו לתורה.

את פרשת מסעי תופס רבי אברהם כייצוג הנדודים וההגליות העתידות להתרחש בהיסטוריה היהודית: "נכתבו בכאן אלו המסעות בשם ה', להשרישנו שורש וביטחון גדול בגאולה העתידה, ובעניין הצרות העוברות עלינו, ולחזק ידים רפות. לפי שה' צופה ומביט עד סוף כל הדורות וראה הגלויות שיעברו עלינו, ובפרט הגלות הרביעי החזק (גלות אדום - הנצרות), וכתב אלו המסעות להבטיחנו ביטחון גדול וחזק, כי אף על פי שנעבור צרות רבות ורעות, ה' יחיינו ויוציאנו מגלותנו". המסעות מתארים את גירושיו ותלאותיו הוא: "וזה להבטיחנו כי כן יעשה ה' בגאולה העתידה. שאף על פי שנהיה נעים ונדים מְהֵרָה לגבעה וממלכות למלכות ומגירוש לגירוש, מארץ ישראל לחוצה לארץ, ומצרפת לספרד, ומספרד למלכות ישמעאל... כי בעוונותינו גלות ירושלים אשר בספרד כבר נתגרשו כולם ולא נשאר איש בכל המלכויות, זולתי הנשארים אשר נשארו מן השבי ומן המלקוח, ומן הדבר והרעב, נסים ופלאים מחרב אדום למלכות פרס ולמלכות ישמעאל... עד שנתקיים בנו בעוונותינו "וְנִשְׁאַרְתָּם מִתִּי מִסְפָּר" תחת אשר הייתם ככוכבי השמים לרוב, ואנו בטוחים בה' שיוציאנו מגלותנו ומדלותנו, כמו שהוציא לאבותינו ממצרים, אף על פי שלא נהיה ראויים וכל זה מצד רחמיו".

כעדותו של וויקטור פרנקל בתנאים השטניים שבאשוויץ, החזיקו מעמד אותם האנשים שהייתה להם משמעות בחייהם. המשמעות היא ה"מצרך" האנושי הראשוני והחיוני ביותר, מעבר לאוכל, למיניות, לעושר, לכבוד ולהצלחה. המאבד את משמעות חייו גוזר לפעמים בכך, דין מוות על עצמו. בחזון המשיחי ובייעוד להעביר את תורתו לדורות הבאים שמר ר' אברהם על משמעות חייו למרות שדרכי המסעות עברו בגיהנום.

הספר הבלתי חתום

לפי ר' אברהם פרשת המסעות נכתבה על פי ה', כדי לבטא את צערו של הקב"ה שרצה "להצטער בצרתם" של הסובלים. גם היום כותב הקב"ה בספר שמימי את מסעות בני ישראל. הנביא מלאכי ראה זאת בנבואותיו (ג, טז): "וַיִּקְשֹׁב ה' וַיִּשְׁמַע וַיִּכְתֹּב סֵפֶר זִכְרוֹן לְפָנָיו, לֵימֵי ה' וּלְחֻשְׁבֵּי שְׁמוֹ". ור' אברהם מוסיף: "ואם כן כשיבוא אותו עת הרמוז בדברי הנביאים באחרית הימים, ויקשב ה' וישמע התלאות והמאורעות הכתובים בספר זכרון לפניו, מיום אשר גלינו מארצנו עד היום הזה, שהוא קרוב מאלף חמש מאות שנה, יעלו המסעות לאין מספר...

ויזכור תלאותינו ומהומתינו". כגודל הסבל כן יהיה גודל הגאולה: "וכמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו לפי רוב הצרות והתלאות ורוב המסעות".

מושג הספר שבשמים שעדיין לא נחתם, מהדהד בהגות החסידית. בפירושו החסידי 'שם משמאל', מזכיר ר' שמואל בורנשטיין, משושלת סוכצ'וב, את 'צרור המור' לרבי אברהם סבע, ומוסיף את דברי סבו הרבי מקוצק: "כי מאורעות הגלות נכתבים בשמים ולעתיד יהיה נעשה מזה ספר". שמעתי מדברי חסידים, שאף לפני הרבי מקוצק, אמר דבר דומה אחד מהמיוחדים שבין גדולי החסידות, ר' מנחם מנדל מרימונוב: "בספר שבשמים כתוב 'ויסעו מפריסטיק ויחנו ברימונוב'", שתי העיירות החשובות בחייו. ומי שסיפר זאת הוסיף, "באחרית הימים ייקרא כתוב זה באותו ניגון בו אנו קוראים היום את פרשת המסעות מספר התורה".

החיים כמסע

אולם, המסעות הקולקטיביים הם רק מימד אחד של המציאות. החסידות לימדה אותנו שפרשת 'מסעי' רומזת על המימד הנוסף, האינדיבידואלי, על מסכת חייו של כל אדם. ר' משה אפרים, נכדו של רבי ישראל הבעל-שם-טוב, כותב בספרו 'דגל מחנה אפרים': "אך דע ששמעתי בשם אדוני אבי זקני (הבעל שם טוב) ... 'כי כל המסעות... הם אצל כל אדם מיום, היוולדו עד שובו אל עולמו'... כי מיום הלידה והוצאתו מרחם אמו... נוסע ממסע למסע עד בואו לארץ החיים העליונה". החיים הם בעצם שורת מסעות ולדאבוננו, לפעמים גם נדודים וגלויות, לא רק גיאוגרפיים, אלא גם פסיכולוגיים וקיומיים. לפעמים מרגישים אנו כישראל במסע הראשון בו יוצאים אנו "בְּיַד רַמָּה לְעֵינֵי כָל מִצְרַיִם", ולפעמים כמו במסע השלישי בו נאמר עלינו "נִבְכִּים הֵם בְּאֶרֶץ, סָגְרָה עֲלֵיהֶם הַמֶּדְבָּר". ועתה שומעים אנו שוב את דברי ה'שם משמאל': "שזהו עניין סיפור פרשת המסעות, שלא ללמד על עצמו לבד יצא אלא גם על העתיד... שלא יפול לבם עליהם באורך וצער הגלות... ולא ירבצו תחת משאם". מסעות היהודי באים ללמד אותנו על גורל האנושות. פרשתנו קוראת לנו, להביא קצת מהתקווה המשיחית של ר' אברהם סבע לעולמנו הפרטי, שתוציא אותנו מ'בין המצרים' הקיומי אל ירושלים הבנויה שבתוכנו.

אחת הקינות הקלאסיות הנקראת בתשעה באב: "אש תוקד בקרבי..." מבטאת בשורותיה את הניגוד שבין הגאולה: "בצאתי ממצרים" לבין הגלות: "בצאתי מירושלים". הקינה מסתיימת בתקווה: "שֶׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה, וְנֶס יִגְוֹן וְאַנְחָה, בְּשׁוֹבִי לִירוּשָׁלַיִם". ואכן, מאז קום המדינה מתלווית באוזני שורה חדשה, של שמחה והלל: "בצאתי מאשׁוּוִיץ – בְּשׁוֹבִי לִירוּשָׁלַיִם". השנה, תתנגן באוזני שורה נוספת, נוגה ועצובה על גלות חבל קטיף. אני מהרהר על שורה בלתי כתובה זאת, דווקא על רקע פרשת 'דברים', הנקראת לפני תשעה באב. שלא כספרים הקודמים, 'דברים' הוא ספר הממוקד בפוליטיקה. על הדילמות והפרדוקסים שהפוליטיקה שמה בפנינו, רוצה אני להתייחס כאן.

הדילמות של התחבורה הציבורית

המשטר הפוליטי הראוי הוא הדמוקרטיה. אין בכך ספק. אך דמוקרטיה מהי? רבים מביטים עליה מבעד למשקפיים ליברליות. הם תופסים את המדינה כרשת כבישים בה נעות מכוניות פרטיות כשכל נהג קובע את מטרותיו על פי רצונו. על הממשלה מוטלת החובה למנוע תאונות דרכים ואם אפשר גם פקקי תנועה. איש באמונתו ובמכוניתו יחיה.

זהו דגם מופלא אך בלתי מספיק. אילו המציאות הייתה כזאת, לא היינו זקוקים אלא לשופטים עליונים ומנהל יעיל. אולם קיימות בעיות משותפות שעלינו לפתור. כיצד עלינו למנוע את הסכנות המאיימות על רשת הכבישים כולה, פגעים שמקורם בטבע או איומיהם של אויבים חיצוניים? כיצד לקבוע את סדרי הכלכלה והחברה? כיצד לדאוג לאותם האנשים שאינם מסוגלים לנהוג או לשלם עבור הדלק? אכן, החברה נזקקת גם לתחבורה ציבורית ועליה להגדיר יעדים ולקבוע מסלולים לכלל. מתוך כך נוצרות התנגשויות בין התחבורה הציבורית והפרטית. הדואגים לצלם המכוניות הפרטיות, מזדעזעים כל פעם שמישהו מעיז לדרוש מסלול מיוחד לתחבורה הציבורית, או אפילו זכות קדימה לאוטובוסים. אך מה נעשה והדאגה לזכויות הפרט הן מרכיב עקרוני של חיינו, אך לא בלעדי, עובדה שהמשקפיים הליברליות אינן מצליחות לראות.

אולם בכך לא די. התחבורה ציבורית יוצרת דילמות חדשות. נתאר לעצמנו קבוצה הנוסעת ברכב משותף, והחייבת לעזוב בחשכת הליל, מקום מסוכן בדרך הררית ומפותלת. הפעילות המאוחדת של כולם חשובה, אלא שאחד הנוסעים משוכנע שהמסלול שנקבע ייגמר באסון, בעקבות מפולת שהתרחשה בדרך, מפולת שרק הוא יודע עליה. איך הוא יודע? מה זה משנה?! מספיק להניח שנוסע זה משוכנע בתכלית השכנוע, שהמסלול שנקבע מהווה פסק דין מוות לנוסעים בו. מה עליו לעשות? זכותו וחובתו למחות, להסביר ולנסות לשכנע. הוא ניסה זאת ללא הצלחה. אז עומדות בפניו שלוש, ורק שלוש, אפשרויות פעולה:

(א) מצפוננו מחייב אותו להציל את רעיו, אפילו נגד רצונם. עבורו זאת משימה מוסרית ממדרגה ראשונה, אף אם הוא ישיג אותה באלימות, למשל, על ידי פגיעה בכלי הרכב או בנהג המפעיל אותו. זהו 'הקנאי'.

(ב) יצר ההישרדות שבו דוחף אותו לעזוב את רעיו, ולברוח כדי להציל את נפשו. הוא 'היורד-העריק'.

(ג) הרגשת האחריות שבו מביאה אותו להכרה במחויבות ההדדית. הקבוצה זקוקה לו. אָמְנָה בלתי כתובה מחייבת אותו להמשיך במאמץ המשותף, אף אם פירושו - התאבדות. הוא ה'דמוקרטי'.

אולי הציווי הדמוקרטי להתאבד לא יזעזע את הקנאים לצלם האדם. אולם הדמוקרטיה מצווה גם לרצות. נחשוב על רופא מרדים, היחיד באזור, השותף בצוות העומד לבצע ניתוח מסוכן. נתוני הבדיקות אינם חד-משמעיים, אולם הרופא המרדים בעקבות ניסיונו, משוכנע שהניתוח יגרום למותו הוודאי של החולה. האם מותר לו להשתתף בניתוח ול"הרוג" את החולה? או שמא ניתן לו, וממילא לכל רופא, זכות וטו על ביצוע ניתוחים. בפנינו עומדות שוב שלוש החלופות שהזכרנו לעיל. הפתרון הדמוקרטי פירושה קבלת עולה של החלטת הכלל, גם אם בעינינו נתפסת כבלתי מוסרית בהחלט.

שתי הסכנות

העמדה הראשונה, הקנאות המצפונית, יכולה להתבטא למשל, בפגיעה במבנים שעל הר הבית, העלולה לגרור תהליכים פוליטיים שליליים מרחיקי לכת. היא מתגשמת גם בקצה השני של הקשת, בפעילותו של מרגל אטומי הפוגע באסטרטגיה מדינית וביטחונית חיונית. לדעתי, הד לחטאים מעין אלה מצוי גם בפעילותם של פרופסורים ישראלים מצפוניים השותפים ביזמת חרם על המוסדות האקדמיים הישראלים בגלל "פשעי ישראל" בשטחים. וכן כאשר חשובים ומכובדים מנהלים מדיניות חוץ אלטרנטיבית, או גורמים לדמוניזציה של יריביהם הפוליטיים בדעת הציבור העולמית. באיזה זכות מפילים אותי, מימין ומשמאל, למצבים של מלחמה או

לשלום שבהכרזתם לא הייתי שותף, לא ישיר ולא עקיף. אלה הם פשעים נגד הממלכתיות, הנעשים על ידי נבלים ברשות התורה או נבלים ברשות החוק.

העמדה השנייה היא עמדתו של הבורח או היורד. עד היום קשה לי להבין כיצד נציגי קהלים שאינם משרתים בצבא משתתפים בהכרעות על מלחמה ושלום. אינני מבין כיצד אדם שמשוכנע ש"יש גבול", ובשם גבול זה הוא מסרב להשתתף בפעילות הקולקטיבית, מרשה לעצמו להשתתף בהחלטות הכלל. אמנם כן, ייתכן ואנו יכולים להרשות לעצמנו ולבוא לקראת "סרבני מצפון". אלא שבמותרות אלו יש פסול מוסרי איום. כשאנו חייבים לעשות פעולות שיש בהם חילול שבת למען חולה, "אין עושין אותן לא על ידי גויים, ולא על ידי קטנים... אלא על ידי גדולי ישראל, וחכמיהם" (הרמב"ם הלכות שבת ב, ג). בצורה פרדוכסלית נראה לי ששרות בשטחים ופינוי ישובים, חייבים להיעשות דווקא על ידי אנשי מוסר ואמונה, מימין וגם משמאל.

שלא כדמוקרטיה האוטופית והאווילית של שומרי זכויות המכוניות הפרטיות בלבד, הדמוקרטיה האמיתית היא עצובה. היא "דמוקרטיה בדיעבד", הפחות גרועה בין האפשרויות החפוליטיות. ההלכה מחייבת אותי לכתחילה. אך בפוליטיקה הריאלית, שולט ה"בדיעבד". על המאמין להיאבק, למחות ולהתריע, אך לשמור על אחדות העם והמדינה, ומעל לכל להימנע מלהרים יד על אח. קל להבין את הייאוש, אך אולי על כך "היה רבי אלעזר הקפר אומר [אהוב את] השלום ושנא את המחלוקת. גדול השלום שאפילו עובדין עבודת אלילים ויש שלום ביניהן, כביכול אין שכינה יכולה לנגוע בהן שנאמר (הושע ד, יז): חָבוּר עֲצָבִים אֶפְרָיִם - הִנָּח לוֹ" (דרך ארץ זוטא, פרק ט). מאמר מוזר. במקורות הוא מופיע בכמה נוסחים שונים. לפנינו – נוסח רדיקלי ביותר. אם לא ינותק החיבור, דהיינו אחדות העם, לא יעניש אותנו הקב"ה לא יעניש אותנו על העבירה שבידנו. סיום האמרה הוא חד-משמעי: "אם יש ביניהן מחלוקת מה נאמר בהן? (הושע י, א): חָלַק לָבָם עֲתָה יֶאֱשָׁמוּ. בית שיש בו מחלוקת סופו ליחרב", חס וחלילה. ההוכחה, תשעה באב. המחלוקות המצפוניות גרמו למלחמת אחים בעצם ימי המצור.

בהיסטוריה המדינית הישראלית יש לדעתי שתי טראומות פוליטיות איומות: רצח רבין ופרשת אלטלנה. רצח רבין הוא תוצאה של מי שחשב שהוא רשאי להרוג את הנהג כדי למנוע מה שנתפס במצפוןנו כאסון. פרשת האונייה אלטלנה היא תוצאה של דמוניזציה של היריב, ראייתו כסכנה קיומית והתרת דמו. אינני מאמין שהיו חייבים להפציץ את אלטלנה. אולי כן. אך העובדה שאלו שנמלטו מהאונייה בשחייה נורו, היא כתם נורא על אלו שנתנו את ההוראה ועל אלו שהוציאו אותה לפועל. בפני שתי הסכנות מעין אלו עומדים אנו שוב היום. תשעה באב הוא פעמון אזהרה הקורא לנו: עצור!

שלום רוזנברג

פרשת ואתחנן

שרי הטבעות

"שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד". פסוק זה שבפרשתנו הפך סמלה של האמונה היהדות ושל קידוש השם. מבין הדברים הרבים שנכתבו על פסוק מופלא זה, רוצה אני להביא כאן רק את פירושו של רש"י. לדבריו, הפסוק מלמד אותנו ש"ה' שהוא א-להינו עתה ולא אלהי העובדי כוכבים, הוא עתיד להיות ה' אחד... ונאמר (זכריה יד, ט) "בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד". מורי פרופ' שושני לימד אותנו שהנבואה על "ה' אֶחָד" מבטאת את האמונה בניצחון המונותיאזם. לכאורה הנבואה התקיימה, אלא שכל דת קורא לא-להים בשם אחר, וזאת, עילה מספקת למלחמות דת. לסיום הנבואה "וְשֵׁמוֹ אֶחָד", ולהכרה שהא' האחד הוא אותו א', עדיין אנו מצפים.

הקונפליקט בין הדתות המונותיאסטיות מצא את ביטוי במשל קלאסי: סיפור שלוש הטבעות. הניסוח האחרון לסיפור מצוי במחזהו של גוטהולד אפרים לסינג 'נתן החכם' (1779). הוא מבוסס על אחד מסיפורי ה'דקמרון' של בוקצ'יו, בו איש יהודי, מלכיצדק, מספר אותו לצלאח אדין. לסינג הפך את מלכיצדק לנתן, ועיצב אותו על פי דמותו של משה מנדלסון, גיבור ההשכלה, הנאורות בלשון זמננו.

לשאלת השולטן 'מהי הדת האמיתית?' עונה היהודי במשל: טבעת בעלת סגולות מופלאות עברה מדור לדור, מאב לבן הנבחר. אחד האבות בשרשרת התקשה בכך. שלושת בניו היו אהובים עליו. כדי לא לפגוע באף אחד מהם פנה לצורף שעשה שני העתקים של הטבעת, העתקים כה מוצלחים עד שאי אפשר היה להבחין ביניהן לבין הטבעת המקורית. האב התייחד עם כל אחד בניו, בירך אותם ונתן לכל אחד מהם טבעת. כל אחד מהם היה משוכנע שבידיו הטבעת המקורית. למותר להוסיף את הנמשל. שלושת האחים הם היהדות, הנצרות והאיסלאם...

נוסח קדום של הסיפור מצוי ב'שבט יהודה' לר' שלמה אבן וירגא (מהד' שוחט, עח). ניקולאו די וואלנסיה מסית את המלך דון פדרו נגד היהודים: המלך עומד לצאת למלחמה נגד הכופרים המוסלמים, אך מה עם הכופרים שבתוכנו, היהודים? "אין אני דואג אלא מעזותם, אשר על פניך, אדוננו, יאמרו שדתך דת שקרית". המלך פונה אל חכם יהודי, אפרים אבן שאנג'ו (או סנצ'ו), שבתשובה לשאלתו מביים מעין מקרה שהיה: "קיללוני היום על לא חמס. כי זה חודש ימים שהלך שכני למרחוק, ולשני בניו כדי לפייסם הניח שני אבנים יקרות. ועתה באו שני האחים אלי ובקשו ממני שאודיעם סגולת האבנים וההבדל בין זו לזו. ואמרתי להם: מי היודע

בזה יותר מאביכם? הנה הוא אומן גדול בהכרת האבנים וציורם, הנקרא לפידארי (lapidario). שילחו אליו והוא יגיד לכם האמת". הנמשל ברור מאליו: "הנה עשו ויעקב אחים היו, ונתן לכל אחד אבן, ואדוננו שואל: איזו יותר טובה? ישלח מלכנו ציר לאבינו שבשמים, כי הוא הפידארי הגדול והוא יאמר הבדל האבנים".

המשל שב'שבט יהודה' שקוף יותר. הוא בא לאפשר ליהודי להתחמק מוויכוחים דתיים, שהיו לחלוטין לא הוגנים, ומסוכנים. ב-1263 כפה המלך על הרמב"ן וויכוח פומבי בברצלונה עם פבלו כריסטיאני, המומר, הבוגד והרודף. הרמב"ן עמד בכבוד במשימה, אלא שהנזירים קראו אותו לדין על השמצת הנצרות, וגם האפיפיור קלמנס הרביעי הצטרף אליהם. בקושי רב הוא הצליח להמלט מספרד. לא לחינם בשלושת הסיפורים, המספר הוא יהודי. מניסיונו, הוויכוחים רק הוסיפו שמן למדורות השנאה. אלא, שיש בסיפור הזה הרבה יותר מאשר התחמקות.

איש בטבעתו יחיה

משל מוצלח מאפשר לנו לשנות את פרטיו, ומתוך כך את משמעותו. נרשה זאת לעצמנו. יהודי אפולוגטי פחות, היה מספר שהאב נתן את הטבעת לאחד הבנים, ואחיו, מתוך קנאה שהפכה לאנטישמיות, זייפו העתקים. בדור אחר, יכול היה להוסיף, שדרכי הזיוף היו עמוקים יותר. דמות הופיע לאחד האחים בחלום ובישרה לו: "אני אבי אבות השושלת. אחד מזקניך זייף את הטבעת לפני דורות. עשה לך טבעת חדשה, ואני אברך אותה". לסינג שינה את הסיפור לכיוון ההפוך. לדבריו, הטבעת האמיתית אבדה. לשם חיפוי הכין האב שלוש טבעות מזויפות.

מאחורי השינוי המתוחכם של לסינג, עומדת הנאורות ששללה את תקפות הדתות ההיסטוריות. אך מה נטען בשינוי זה? שהנאורות מצאה את הטבעת המקורית שהלכה לאיבוד. מעכשיו לפנינו ארבע טבעות, ועוד היד נטויה. בעולמנו סיפור הטבעות תקף. אנו חלוקים בינינו בסוגיות רבות: פוליטיות, תרבותיות ורוחניות. בכל סוגיה נעמוד בפני טבעות שונות המתיימרות להיות אמיתיות, ואנו נצטרך להכריע בתנאים של אי-וודאות וחוסר ידע. אצל הפוסט-מודרניסטי. כל טבעת היא סיפר, נרטיב, ואסור לטעון שיש עדיפות לנרטיב כלשהו על פני האחרים. אין מקורי ומזויף. זהו מסר פלורליסטי של הוגים עיפיים, עבורם הכל כבר שווה-ערך. אין טעם לחפש את האמת, איש בטבעתו ובאמונתו יחיה! לא כדאי להתאמץ וודאי לא למות בעד טבעת. סנצ'ו ומלכיצדק ניסו להעביר מסר מורכב יותר. אי אפשר להוכיח באופן אובייקטיבי בפני בית משפט, שהטבעת שאני מאמין בה היא האמיתית. בית המשפט יפסוק: 'זכאי מחוסר ראיות'. ולמרות זאת, האם אין עניין ציבורי בידיעת האמת? בנפשנו היא. מה שאין אנו יכולים להשיג בעזרת בית המשפט התבוני, עלינו לחפש בקפיצת האמונה.

בין לסינג לטולקין

סיפרנו ועיבדנו את המשל, אך טרם הבנו אותו עד תומו. מהן אותן הסגולות שהטבעת מעניקה. לפי לסינג "מכח הטבעת יהיה לראש הבית". לפי מלכיצדק יוכל בעל הטבעת "לנחול את כל כבוד שלטון הבית". הסגולה היא - זכות לשלוט?! יצר הרע לא-יהודי בעליל. הוא מתאים לניצ'שה, לא לפרויד. במקורות היהודית למדנו משהו אחר על טבעות. לפעמים נתפסת הטבעת כאובייקט מאגי, אך עליה נאמר: "וְנִחַתָּם בְּטַבְעַת הַמֶּלֶךְ" (אסתר ג, יב). הטבעת נושאת את החותם, ורבי חנינא לימד אותנו (שבת נה ע"א) ש"חותמו של הקב"ה - אמת". אכן, בוויכוחיו עם הנצרות הראה משה מנדלסון, נתן החכם המקורי, שהסובלנות היא הסגולה המוכיחה את אמיתות הטבעת. אני חייב לחפש את האמת, לדבוק בה, אך להיות סובלני כלפי הטועים. ההוכחה המכרעת שטבעת הא-להים בידינו, אינה לא בסלים בכדורסל ולא בניצחון במלחמה. אף לא ב"להיות נאהב"! זאת תחרות אבודה מראש, ההוכחה מצויה באפשרות לאהוב; להאמין שהקב"ה אוהב את כל מעשי ידיו. ואולי הראי"ה קוק היה מוסיף, שכאשר הוא הרשה שיזייפו טבעות, דאג שבכל אחת מהן ישכנו כמה ניצוצות של האמת.

לאהוב את כולם? ואולי הסיפור עדיין זקוק לתיקון. אמנם כן, הסיום החדש נכתב במיתוס המודרני שטולקין יצר: 'שר הטבעות'. גם שם יש טבעת בעלת כוחות אדירים, אך היא אפלה ומסוכנת. ייצר אותה שר האופל, סאורון, הרוע בהתגלמותו. הטבעת משפיעה לרעה על המחזיק בה. אם היא תחזור לידי השטן, הרוע והחורבן ישתלטו על העולם. כדי להציל את העולם יש להשמיד את הטבעת הזאת! רבים חשבו שההיסטוריה הגיעה לסיומה הטוב והגלובלי. אך, אם עדיין טבעת הרשע קיימת, אסור להיות סובלני כלפיה. שר האופל ייצר את הנאציזם, טבעת הרשע. אך ניצוצות של שטניות התפזרו במקומות רבים, בקואליציה שעשתה מטבעת הרשע העתקים בצבעים שונים: חום-אדום-וירוק (על גוונים). אולי אי אפשר להוכיח איזה טבעת היא האמיתית, לא קשה לדעת איזה היא המזויפת. רק אם ייתמו טבעות כאלה מן הארץ "הַיְהִי ה' אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד".

פרשת עקב

כי לא על הלחם לבדו

שורות אלו נכתבות בימים בהם התרחש ה"מיני-משבר" של השבתת טחנות הקמח, מחסור בלחם האחיד (או אולי "לחם עוני") וההחלטה שבעקבות כך נתקבלה. בשעות מסוימות הזכיר המצב במאפיות את אמרתה של מרי אנטואנט: "אם אין לעם די לחם, מדוע אין הוא אוכל עוגות". על רקע זה נשמעת במשנה תוקף הקביעה שבפרשת השבוע: "פי לא על הלחם לבדו" (דברים ח, ב-ג): "וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הוֹלִיכָה ה' אֶל-לִהְיוֹת זֶה אֲרֻכָּעִים שָׁנָה בְּמִדְבָּר... וַיֹּאכְלֶךָ אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָ וְלֹא יִדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֶךָ פִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם פִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִּי ה' יִחְיֶה הָאָדָם..."

במבט ראשון, ניתן ללמוד מפסוקים אלה חובת המאבק נגד הייאוש. אף אם לפעמים עומדים אנו במדבר שומם, בפני בעיה שאין ממנה מוצא, קיימת אלטרנטיבה. שערי השמים לא ננעלו. פירוש זה אמת הוא, אך לא כל האמת. בספרו המונומנטלי "עקדת יצחק" (שער מא) מלמד אותנו ר' יצחק עראמה שבפרשת המן יש מסר נוסף, מסר ההופך את המן מאירוע היסטורי חד-פעמי לסמל לדורות. המן ירד "כדי שיהיה להם מזון להווה ולימוד נכון ומועיל... בכל זמן ומקום". ואכן, כשהתורה מתארת את ירידת המן, היא מספרת לנו (שמות טז, ט-יא): "זֶה הַדֶּבֶר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לָקֵטוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אֹכְלוֹ... אִישׁ לֶאֱשֹׁר בְּאֶהְלוֹ תִקְחוּ. וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל - וַיִּלְקְטוּ הַמֶּרְכָּה וְהַמֶּמְעִיט... וַיִּמְדּוּ... וְלֹא הֶעֱדִיף הַמֶּרְכָּה וְהַמֶּמְעִיט לֹא הִחְסִיר אִישׁ לְפִי אֹכְלוֹ לָקֵטוֹ". יש כאן לקח מוסרי דתי. יש עניים ועשירים: "בני אדם גם בני איש... מהם שמחסרים לצורכם ומהם שעודפים עליו". "והנה ביוצאם מן העולם", כלומר ביום המוות "המרבה לא העדיף כי גם כי יעשיר וירבה כבוד ביתו לא ישאר בידו מאומה מכל עמלו", בני האדם לא ייקחו לקבר את עושרם. העוני מסוכן, אך גם העושר, "שהעודף הוא עניין רע נתן א-לוהים לבני האדם". ר"י עראמה מוסיף לדברים אלה הערה צינית על אותם האנשים "שלא שמעו אל משה... ולא השליטו עצמם לאכול ממנו", דהיינו שחיפוש העושר הפך עבורם למשהו אובססיבי ומטרה לשמה, "כמו שהוא עניין הרבה בני אדם שמחסרים את עצמן מכל טוב לשמור ממונם לבעלי נשותיהם". מהדהדים כאן דבריו הציניים של קהלת, על אדם, או חברה, שלא "יִשְׁלִיטֶנּוּ הָאֲ-לֹהִים לְאָכֹל מִמֶּנּוּ". פִּי אִישׁ נִכְרִי יֹאכְלֶנּוּ " (קהלת ו, ב). איש נוכרי זה הוא, לפי עראמה, מי שיתחתן עם אלמנתו אחרי שהאדם ייפול חלל במרוץ לעושר, "זֶה הַכֹּל וְחָלִי רָע הוּא".

עד כאן הלקח המוסרני. אולם יש במן גם מסר חברתי וכלכלי. שלא כלחם מן הארץ, הלחם מן השמים איננו מכיר בהבדלים בין המעמדות. הוא נותן לבני האדם "אֵישׁ לְפִי אֶכְלוּ", כדי למלא את צרכיו המינימליים של כל אדם, כדי שלא יהיה רעב בארץ. אמנם כן, הלחם-מן-השמים הוא אידיאלי מדי, ואולי קומוניסטי תמים. הוא ניתן לכל אחד לפי צרכיו! והוא נאבק נגד שתי סכנות האורבות לחברה, העוני אך גם העושר המופרז, האבטלה ושכר העתק של הבכירים. אף אם הלחם-מן-הארץ לא ילך עם האוטופיה הזאת עד הסוף, חייב הוא להתחשב עם חזונו של המן, ולשאול את עצמו כמה שאלות קשות ומכריעות: האם מותר לנו להסתכל על המדיניות הכלכלית דרך משקפיים מוסריות? האם ירשו לנו הכלכלנים להרים את מבטינו אל גובהי החזון החברתי, ולא לדבר רק על אינטרסים וריבית? תשובת הפרשה היא: כן! זאת חובתנו האנושית.

לפנינו מחלוקת יסודית בין השקפות עולם. קהלת ביטאה אחת מהן בעוצמה רבה. בהסתכלותו הריאליסטית והבלתי-אשלייתית על העולם, תיאר קהלת את הפעילות הכלכלית כמודרכת על ידי הקנאה והתחרות ולא על ידי הרצון למלא את צרכיה של האנושות (קהלת ד, ד): "וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת כָּל עֵמֶל וְאֶת כָּל פְּשָׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה כִּי הִיא קִנְאָת אִישׁ מְרַעְהוּ". העיקרון הזה הוא התשתית של הפילוסופיה הליברלית והקפיטליסטית. אדרבה, אילו נהגנו בויתור, הסתפקות במועט, צניעות, ענווה, היינו הופכים את השגשוג הכלכלי לבלתי אפשרי. תן לטבע האנוכי של האדם ולאמביציה שלו, לעשות את מה שהוא חומד. כולנו נרוויח מכך. זהו המיתוס המייצג פילוסופיה כלכלית שלִימה: אם יש את נפשך לדעת את המעיין, ממנו שאבו כלכלות את איתנותם... אל הבורסה סור!

האמנם מיתוס זה אמיתי הוא? קריסתן של חברות ענק בגלל מניפולציות בבורסה בחודשים האחרונים, "מתיר" לנו להעלות כמה שאלות וקושיות נגד הקפיטליזם הטורף, בעל הגאווה והביטחון העצמי, הסובב אותנו. האמנם כללי המשחק הבלתי מרוסנים של החוק החופשי מדי, יביאו פריחה לאנושות. קהלת תיאר לנו עולם המתקדם בעקבות הקנאה הכלכלית, אך הוא חותם את הדברים בחותמו הקלאסי: "גַּם זֶה הֶבֶל וְרָעוֹת רוּחַ". יש באגואיזם הכלכלי פוטנציאל חמור של הרס. ולהפך, "טוֹב מְלֹא כֶּף נָחַת מִמְּלֵא חֲפָנִים עֵמֶל וְרָעוֹת רוּחַ" (ד, ה-ו). נהיה פחות עשירים, אך ניתן לכל אדם "כף נחת". זאת זכותו. האירוניה האחרונה של קהלת באה לידי ביטוי בפסוק נוסף (ה, יב): "מִתּוֹקָה שְׁנֵת הָעֶבֶד אִם מַעֲט וְאִם הִרְבֵּה יֹאכֵל". העובד העני, יכול להתנחם בשינה העמוקה בה הוא נח מעמלו המפרך (אם לא פוטר!), ולעומת זאת "וְהַשֹּׁכֵעַ לַעֲשִׂיר אֵינּוּ מֵנִיחַ לוֹ לִישׁוֹן". יש קנה מידה אמין למדוד את אי-הנחת שבתרבות השפּע, כמות כדורי השינה בה חברה משתמשת.

השמימיות של ה'לחם מן השמים' באה לידי ביטוי במערכת החברתית. העיקרון "כי לא על הלֶחֶם לְבַדּוֹ" מלמד אותנו שהפעילות האנושית חייבת להיות מודרכת לא רק על ידי עקרונות כלכליים אגואיסטיים. ולפיכך עתידים אנו לקרוא בפרשה הבאה, פרשת ראה (דברים טו ז) את הציווי החברתי העליון: "כִּי יִהְיֶה בְּךָ אָבִיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ... לֹא תֹאמַר אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֲחִיךָ הָאֲבִיוֹן, כִּי פֶתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ ... דֵּי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֹר לוֹ... נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יִרַע לְבָבְךָ בְּתִתֶּךָ לוֹ... כִּי לֹא יִחְדַּל אָבִיוֹן מִקֵּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אֲנֹכִי מִצְוֶיךָ לֵאמֹר פֶּתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ לְאֲחִיךָ לְעֹנֶיךָ וּלְאָבִיֶנְךָ בְּאַרְצֶךָ". נכונה היא ההחלטה לשמור על מחיר הלחם האחד, וזאת למרות העיוותים האפשריים. הכלכלה היא יותר מדי חשובה כדי להשאיר אותה בידי הכלכלנים בלבד.

ספר דברים אינו רק "משנה תורה", חזרה על הנאמר בארבעת הספרים הראשונים של התורה. הוא במהותו ספר פוליטי, מעין הקדמה לחיים המדיניים ולסכנותיהם. לפני כל מלחמה אמור הכוהן "משוח המלחמה" לפנות אל העם כדי להתגבר על הפחד האינסטינקטיבי של היוצא להלחם (דברים כ, ב-ד): "וַיִּנָּגֶשׁ הַכֹּהֵן וַדְּבַר אֶל הָעָם, וַאֲמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קָרְבִּים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אִיְבֵיכֶם - אֵל יִרְךָ לְבַבְכֶּם אֵל תִּירָאוּ וְאֵל תַּחֲפֹזוּ וְאֵל תַּעֲרֹצוּ מִפְּנֵיהֶם, כִּי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם הֵחָלֵף עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אִיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶּם". ספר דברים הוא קריאה מעין זאת, קריאה המלווה את העם בראשית דרכו המדינית, הכרוכה במלחמות וסכנות.

עד כאן הסכנות הבאות מבחוץ. אולם, ישנו תהליך פנימי לא פחות מסוכן, והוא ההסתאבות המלווה עמים שזה עתה קיבלו את עצמאותם, והדוגמאות רבות מספור. כדי למנוע סכנה זאת, מתווה ספר דברים יסודות לחוקה פוליטית, גבולות לרשויות השונות האמורות לכוון את עתידה של המדינה. כך בפרשת ראה ובפרשת שופטים, מתייחסת התורה לארבע דמויות המתחלקות בשלטון: השופט, הכהן, המלך והנביא. נדמה לי שלא אטעה אם אומר, שבצורה זאת, מבטאת התורה את עקרון חלוקת הסמכויות בין רשויות שונות. כאן מבוטא עקרון איזון האמור למנוע השתלטות ומונופולין מסוכן על השלטון.

* * *

"מוסד" חמישי מובלע בין הרשויות הללו. על קיומו ועל חשיבותו והשפעתו מעידים פסוקים שונים במקרא. בולט ביניהם הפסוק בספר ירמיהו (יח, יח), המדבר על שלושת הגורמים המעצבים את רוח האומה: "תֹּרָה מִפֶּהוּן וְעֶצָה מִחֶכֶם וְדָבָר מִנְּבִיא". על יד הכוהן והנביא מצוי החכם, שיורשיו המודרניים הם האינטלקטואלים.

אינטלקטואלים רבים רוחשים בוז עמוק לפוליטיקאים. מיותר להביא על כך ראיות רבות. ביקורתם חדה כתער: השלטון משחית, ורק הם – האינטלקטואלים – שומרים על הטוהרה המוחלטת. האינטלקטואלים גם יודעים להשיא עצות וכמובן לחתום על עצומות בשם המצפון המוסרי המוחלט. בפרפרזה לדברי דב סדן, ניתן לומר שסטודנטים משוכנעים שאתם נולדה החכמה, והפרופסורים – שאתם החכמה תמות. כאלה היו הרעים האינטלקטואלים שבאו לנחם את איוב, כנגדם התמרמר: "וְעַמְּכֶם תָּמוּת חֲכָמָה! גַּם לִי לָכֵן כָּמוֹכֶם..." (איוב יב, ב).

על רקע זה מהדהדים הדברים שכתב הרמב"ם על האינטלקטואלים לפני כשמונה מאות שנה. הדברים נכתבו בפולמוס עם ג'לנוס, הרופא היווני הנודע, שניסה את כוחו גם בפילוסופיה. בתחום זה מבקר אותו הרמב"ם קשות. הרמב"ם שהיה רופא, טוען שקיימות גם מחלות הנפש: "אמר משה" - כך כותב על עצמו הרמב"ם - "מן הידוע מאמר הפילוסופים שיש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי". במחלות אלו הוא לא התכוון למחלות הפסיכיאטריות הרגילות, אלא בפתולוגיה עדינה יותר. בני אדם פוגעים באחרים ובעצמם בגלל פגמים "במידות", בטקטיקות בלתי נכונות בהתנהלותם בחיים. היום היינו מבטאים זאת אולי במושג "אינטליגנציה רגשית". "חולאים" אלה הם תופעות פתולוגיות נפוצות. אולם לפי הרמב"ם, ישנן גם תופעות שניתן להגדירן כמחלות פרופסיונליות רבות, שהרפואה הקונבנציונלית טרם טיפלה בהן. אין ספק בעיני שהנרקסיזם, ההתאהבות וההערצה העצמית, היא המחלה המקצועית המסכנת את הפוליטיקאים. לפי הרמב"ם יש גם מחלה אחרת, "חולי כולל", אשר כפי שנראה תוקף את כמעט כל האינטלקטואלים.

וכך כותב הרמב"ם: "ומכלל החולים הנפשיים חולי כולל, שאחשוב שלא ימלט ממנו כי אם אחד בזמנים רחוקים", החולי הזה יש בו דרגות שונות של חומרה ("ומתחלף... בתוספות וחסרון"). ועתה מגדיר הרמב"ם את המחלה: "ומפני החולי הכולל הזה תמצא אישים מן האנשים בעלי חריפות ותבונה שכבר ידעו... חכמה מן החכמות המונחות שהיו בקיאים בה, וידבר אותו האיש בחכמה אשר השיג, ובחכמות אחרות לא ידע בהם כלל או יהיה חסר בה, וישים דבורו באותם החכמות כדברו באותה החכמה שהוא בקי בה". כלומר, אינטלקטואלים מומחים בתחומיהם, מרשים לעצמם לדבר בתחומים שאין הם מבינים בם, או שהבנתם היא הבנת בשר ודם רגילה. דבר זה מחמיר כאשר מדובר באינטלקטואלים שבנוסף לכך הצליחו מבחינה כלכלית או זכו בפרסים יוקרתיים: "כל שכן כשיהיה האיש אשר נודמן לו מזל מן המזלות הנחשבים". או אז החולי מחמיר "יחזק קביעות אותו החולי ויגמר בו, וישוב... ואומר מה שירצה שיאמר כפי דמיונו או כפי עיונו או כפי השאלות שירבו עליו, וישיב כמו שיעלה לבבו, שלא ירצה שיאמר שיש שם דבר שלא ידעהו". חולי זה מחמיר עוד יותר באותם התחומים והמדעים המשוכנעים שבידם המפתחות להבין את הסיטואציה האנושית כולה "ושאין שום חכמה שראוי שיכלה האדם זמנו בה, אלא החכמה אשר ישרה בעיניו, לא זולתה".

* * *

האינטלקטואלים בזים באופן עמוק לפוליטיקאים. בוז זה, כה גדול הוא, ששקול הוא רק כנגד הדחייה ש"יפה הנפש" רבים מעוררים אצל האיש הקטן וההמוני. האינטלקטואל דוחה ומקסים.

למה? התשובה לדעתי, נעוצה בעובדה שיש ברכה מרובה באינטלקטואלים, אולם היא ברכה שמלכודת בצידה. החינוך האינטלקטואלי מלמד את האדם לחשוב פעמיים, לצאת מעצמו, לעמוד גם בנקודת המבט של האחר. על פי רוב, האדם הפשוט לא מעוניין ואף לא מסוגל לעשות זאת. עליו נאמר שלפעמים הוא רואה את כל הנגעים, חוץ מנגעי עצמו. האינטלקטואל לעומת זאת, לומד להבין את ה"אחר", ואף את האויב. היציאה מהעצמי היא אצילית. אך, כדי לעשות צדק שלם, חייב האדם גם לחזור לעצמו ולהגיע על ידי כך לשיווי משקל בין האני לבין האחר. לפעמים מוכן האינטלקטואל להבחין חוץ מדיכוי עצמו. לפנינו פרדוקס מופלא. למרות שאני קרוב אצל עצמי, הצריך להשתחרר כדי לראות את האחר, אולי בכל זאת, גם אני צודק, או אף רק אני הצודק, ומתוך כך חייב אני להגן על הצדק שלי, של משפחתי, של עמי. האינטלקטואל שלמד לצאת מעצמו, חייב לא לשכוח איך אדם חוזר לעצמו. אולי צריך לחשוב שלוש פעמים, ולא רק פעמיים. אכן, דברים שרואים משם לא רואים מכאן. אולם, השם של השם הוא כאן. נקראים אנו לאהבת החיים, פרימיטיבית, בשרית, אהבה כפשוטה, אהבה שתנצח את הפילוסופיה הדכאונית אליה נדחפים אנו פעמים רבות. כך לימדה אותנו התורה בפרשת השבוע: "רָאָה אֱנֹכִי נֹתֵן לַפְּנִיָּם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה: (דברים יא, כו), ומאוחר יותר את אחת המצוות הגדולות והחשובות ביותר: "הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נִתְּנִי לַפְּנֵיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה, וּבְחַרְתָּ בְּחַיִּים! (דברים ל, יט).

* * *

מעשה שלא היה, כך היה. כאשר הקב"ה ברא את האדם, ראה כי טוב, והחליט לברוא עותק מושלם יותר ממנו, בעל חכמה ומוסר, כריזמה וענווה, כוח רטורי וחוש הומור, וברא את הפרופסור. אחרי שהסתכל עליו, החליט שכדי להבליט יותר את מעלותיו, מן הראוי לברוא את האנטיטזה, אוויל וחסר מעצורים, משעמם וגאוותן, מנופח ואפור. או אז ברא הוא את העמית, הקולגה בלע"ז. אל נא תיבהלו מן האינטלקטואלים. תמיד כדאי לבדוק מי הפרופסור ומי הקולגה.

שלום רוזנברג

פרשת שופטים

צדק, משפט ואמת

פרשת השבוע פותחת בהלכות שופטים: "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ... וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשֹּׁפֵט צֶדֶק. לֹא תִטֶּה מִשֹּׁפֵט לֹא תִכְיֹר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד -- כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶה עֵינֵי חֲכָמִים וַיְסַלֵּף דְּבָרֵי צְדִיקִים. צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וַיִּרְשָׁתָּ אֶת הָאָרֶץ" (דברים טז יח-כ). הדרישה לשפוט משפט צדק ולהלחם נגד השוחד תשמע שוב ושוב בתורה, בייחוד בברית המתחדשת עם כניסת בני ישראל לארץ: "אָרוּר לְקַח שֹׁחַד לְהַכּוֹת נַפְשׁ דָּם נָקִי - וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן" (דברים כז, כו).

המקרא כולו נאבק בקנאות ובנחישות בשוחד תוך דרישה קנאית למשפט צדק. הפסוקים הפותחים את פרשת השבוע הם חלק במאבק זה. אולם לפי קריאתם של חז"ל במדרש ההלכה על דברים (ה'ספרי') יש בפסוקים אלה חידוש חשוב. ה'צדק' שאנו מדברים עליו כאן, אינו הצדק השופט את הפושעים, אלא זה השופט את השופטים עצמם. הציווי 'צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף' שבפרשה, מתפרש לפי חז"ל כך: "הלוך אחר בית דין יפה". זאת מצווה המוטלת עלינו, על כל הקהל, קל וחומר על "וועדות המינויים". הן חייבות להתעלות מעבר לכל אינטרסים פוליטיים, נגיעות אישיות או נטיות פסיכולוגיות, וזה כמובן לא קל.

הדמות האידיאלית של השופט התממשה, על פי חז"ל, בשמואל הנביא. דרכו, לימדו אותנו חז"ל, את אחד העקרונות החשובים ביותר של המשפט על פי רוחה של היהדות, ומתוך כך הצביעו על סכנה חמורה האורבת על המערכת המשפטית. חז"ל דיברו על כך בתלמוד (שבת נו ע"ב) תוך שהם מפרשים את הפסוקים המדברים על בני שמואל, שכידוע לא הלכו בדרך אביהם (שמואל א ח, א-ג): "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר זָקֵן שְׁמוּאֵל וַיֵּשֶׁם אֶת בָּנָיו שֹׁפְטִים לְיִשְׂרָאֵל... וְלֹא הָלְכוּ כְּבָנָיו בְּדֶרֶכָיו - וַיֵּטוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ וַיִּקְחוּ שֹׁחַד וַיֵּטוּ מִשֹּׁפֵט". לכאורה יש כאן עבירה על הכתובים שהוזכרו לעיל, המצווים להימנע מלקיחת שוחד ובצע כסף. לא כך פירש את הפסוק רבי יונתן, האמורא הארץ-ישראלי הגדול (שבת נ"ה ע"א-ע"ב): "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה... אלא מה אני מקיים 'וַיֵּטוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ', שלא עשו כמעשה אביהם; שהיה שמואל הצדיק מחזור בכל מקומות ישראל, ודן אותם בעריהם שנאמר (שמואל א ז, טז): "וַהֲלֹךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית אֵל וְהִגְלִיל וְהַמְצָפָה - וְשָׁפֵט אֶת יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה. וַתִּשְׁכְּתוּ הָרִמָּתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שָׁפֵט אֶת יִשְׂרָאֵל..." והם [בני שמואל] לא עשו כן אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהן ולסופריהן".

אכן לפי ר' יונתן, יש לפעמים במערכת המשפט 'בצע', שאיננו ה'בצע' הרגיל, דהיינו השוחד, אלא משהו חמקמק יותר, והוא מסביר לנו את מהותו. שמואל לא חיכה באופן פסיבי למבקשים צדק. הוא נדד מעיר לעיר, כדי לתת לכולם הזדמנות לשטוח לפניו את תלונותיהם. הוא פתח את שערי המשפט לכולם. לא כן בניו: "והם לא עשו כן, אלא ישבו בעריהם, כדי להרבות שכר לחזניהם ולסופריהם". מערכת המשפט, זקוקה ל'חזנים' - לשמשים המומחים בשפת החוק, ולסופרים ועורכי דין היודעים לכתוב את האותיות הקטנות כנדרש. הנרדפים והסובלים המבקשים צדק תלויים בהם, ותלות זאת יקרה היא. האם אדם הנלחם, למשל, כנגד בנייה לא חוקית יכול להתחרות עם עורכי הדין המפולפלים המשרתים את הקבלנים החזקים? האם יש סיכוי למי שנאבק נגד חברות גדולות? האם יכול האדם להגן על עצמו בפני התובעים המנוסים, כשהוא נשען על הסנגוריה הציבורית? לפי רבי יונתן - ודבריו תקפים כאן ועכשיו - המערכת המשפטית של בני שמואל, לא הייתה מושחתת, היא הייתה יקרה מדי. ולפיכך, למרות יושרם של השופטים, מעלה עליהם הכתוב 'כאילו' "וַיִּקְחוּ שֹׁחַד וַיֵּטּוּ מִשְׁפָּט". שערי המשפט נעולים פעמים רבות מדי בפני האזרח הקטן.

אידיאל המשפט הוא הצדק. כך מצווה משה על השופטים (דברים א, טז-יז): "וְאֶצְנֶה אֶת שְׁפִטֵּיכֶם בְּצֶת הֵהוּא לֵאמֹר שְׁמַע בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפִטָתָם צֶדֶק... לֹא תִפְּרִי פָנִים בַּמִּשְׁפָּט, כִּקְטָן כְּגֹדֶל תִּשְׁמָעוֹן לֹא תִגְוִרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֹא-לֵהִים". החכמים הבינו פסוקים אלה כדורשים צדק בפסק הדין, אך גם הגינות בתהליכים עצמם. על כך לימד אותנו רבי מאיר (אבות דרבי נתן. י): "כְּקִטָּן כְּגֹדֶל תִּשְׁמָעוֹן שֶׁלֹא יִהְיֶה אָדָם אֶחָד עֹמֵד וְאֶחָד יוֹשֵׁב, אֶחָד מְדַבֵּר כָּל צָרוֹ וְאֶחָד אוֹמֵר לוֹ קֹצֵר דְּבָרֶיךָ". השופטים לא חשודים על עיוות הדין, חלילה וחס. אולם לפעמים בדבריהם הם פוגעים בביטחון העצמי של אחד מבעלי הדין. אך גם בכך לא מספיק! התורה דורשת תנאי נוסף (שמות כג, ו-ז): "לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֶבְיֹנָךְ – בְּרִיבּוֹ. מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְיֶה...". אזהרה זאת "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" היא עבור החכמים מרחיקת לכת.

כולנו מכירים את המנהג הנוהג בצורה זו או אחרת בבתי משפט שונים בעולם, והמעורר בנו לפעמים חיוך. כבוד השופטים, ו/או עורכי הדין המלומדים, לובשים אצטלאות או טוניקות מיוחדות ואף פאות נוכריות. לפעמים מתגנב במחשבתי התחושה הצינית שבזה מועבר אולי מסר, אל תיקחו אותנו יותר מדי ברצינות. זה סך הכל תיאטרון... ולפעמים כמו בבית המשפט בהאג, תיאטרון האבסורד. גם חז"ל אימצו שיטה דומה, אלא שפרט אחד שונה. לא השופטים חייבים ללבוש את האצטלא הטקסית, אלא בעלי הדין (שבועות לא ע"א): "תנו רבנן, מניין לשניים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש אצטלא בת מאה מנה, שאומרים לו לבוש

כמותו או הליבישהו כמותך, תלמוד לומר מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק". אין כאן דרישה אסתטית, אלא דווקא אתית ומוסרית. אין כאן חובה להתלבש כיאות כדי לכבד את מעמד השופטים ולא לפגוע בכבודם. הלבוש האחיד הזה מטרתו לנסות ולנטרל עד כמה שהדבר אפשר כל השפעה זרה על השופט, במקרה זה הופעה שונה. "מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" מצווה אותנו למנוע כל אפשרות ליפול, באופן מודע או לא מודע, במלכודות פסיכולוגיות שיביאו אותנו לידי משפט שקר. האם החכמים חושדים ביושרם של כבוד השופטים? חלילה וחס. יש להם אמון שלם בהם, הם רק חושדים בבלתי מודע שבהם. עשרות שנים בצוותא עם אשתי הפסיכולוגית לימדו אותי שהלא-מודע האנושי ראוי לחשד כזה.

שלום רוזנברג
פרשת כי תצא
מוצא שפתיך תשמור

בין שפע המצוות והדינים שבפרשה מצוייה בולטת מצווה אחת, מצווה שניסוחה הפך קלאסי: "מוצא שפתיך תשמר" (דברים כג, כד). דבר דומה למדנו בספר במדבר (ל, ב-ג) בפרשת מטות: "וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה'... לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה". פסוקים אלה מהווים עוגן ונקודת מוצא לסוגיית הנדרים והשבועות בהלכה ובתרבות היהודית. אולם הם מהווים חלק בסוגייה כללית יותר שהעסיקה לא מעט את ההגות ההלכתית היהודית, סוגיית השפה.

שתיים אוחזים בשפה, האסתטיקה והאתיקה. האחת מעוניינת בדקדוק ובהיגוי הנכון, ביופי, באמנות שאינה צריכה לשרת תכנים, אידיאולוגיות או מטרות. השנייה עניינה במוסר, ואולי אף בקדושה שבפה. כאן מקורו של האיסור: "לא יחל דברו", כדברי רש"י "לא יחלל דברו". קדושת השפה משמעותה שאסור לנו להשחית אותה. אך השחתה זאת איננה מתבטאת בפשע נגד הדקדוק או נגד הפואטיקה. זהו הפשע של האדם שאינו עומד בדיבורו, שאינו שומע את האזהרה (שמות כג, ז): "מדבר שקר תרחק", ומתוך כך מחלל את חותמו של הקב"ה, שהוא ה'אמת'. לפי המקרא קדושת השפה הוא תנאי לחיים: "מי האיש הקפץ חיים, אהב ימים לראות טוב? נצור לשונך מרע - ושפתיך מדבר מרמה" (תהילים לד יג-יד)

מצוות אלו מחייבות כל אדם, בכל שכבות האוכלוסייה שהרי "מנות וחיים ביד לשון" (משלי יח כא). כולם שווים בכך, ברם, יש שווים יותר. אזהרה זאת משובצת במסגרת של צמד פסוקים הראויים לתשומת לב: "מפרי פי איש תשבע בטנו - תבואת שפתיו ישבע. מנות וחיים ביד לשון - ואהביה יאכל פריה". לפנינו משל המשווה את השפה לאוכל. המילים הן כפירות הפה שעלינו לשמור. ארשה לעצמי לפרש את הפסוקים בצורה שונה, כשאני דבק במובנם המילולי. עבור אנשים רבים המילים מהוות את המוצר שהם מייצרים. זהו האדם השבע - מ"תבואת שפתיו". אלה הם אנשי העיתונות, קל וחומר אנשי התקשורת האלקטרונית, אך גם הסופרים והאינטלקטואלים, כל אלה הסוברים ש"שפתינו אפתנו מי אדון לנו" (תהילים יב, ה). בדורותינו, כשאיכותם, ובעצם גם "כמותם" של חיינו תלויים יותר ויותר במילה הכתובה והמשודרת, יש לאתיקה של השפה חשיבות מכרעת. ובמאבק מוסרי זה יש למסורת היהודית כמה מסרים חשובים.

הפסוקים שהובאו לעיל "מי האיש החפץ חיים... נצור לשונך מרע - וּשְׁפֹתֶיךָ מִדְּבַר מְרָמָה", היו סיסמה לפעולתו המסורה של ר' ישראל מאיר הכהן, המוכר יותר בשם ספרו הקלאסי, ה'חפץ חיים'. בעל ה'חפץ החיים' לקח על עצמו ליצור שיטה ערוכה מהעקרונות השונים המתייחסים לשפה בספרות חז"ל. בעקבותיו, ניתן לסכם את רבגוניות העקרונות במסורת היהודית במעין עשרת דברות. וכך לומדים אנו שהמפרסם אינפורמציה שקרית ומזיקה עובר על הוצאת שם רע. זוהי עבירה השונה מאיסור לשון הרע, המגביל פרסום מידע מזיק ללא סיבה ראוייה, למרות שהוא אמת. המסורת היהודית גם אוסרת על עד אחד בלבד להעיד, כי רק על פי שני עדים יקום דבר בבית המשפט. העיקרון הזה בא להגן על האדם מלהיות קרבן של לינץ' ציבורי, ללא משפט.

איסור מרכזי נוסף הוא איסור הרכילות, שפירושו מאבק בפעולתו של "המרגל בחבירו" דהיינו האיסור לפגוע באינטימיות של האדם. זוהי הגנת האלמוניות והצנעה, הגנת קיומו של תחום הנעול לזולת. אך מעבר לסייגים על האינפורמציה, ישנם איסורים אחרים. "השמר לך פן תשכח את ה' א-להיך" מקבע על פי חז"ל את זכות האדם שנכרא בצלם - לכבוד, ומכאן את החובה להבדיל בין ביקורת לבין לעג וגסות הרוח של ה"מלעיג ומתלוצץ על חבירו".

הנזק הגופני והכלכלי שאדם גורם לחברו, ניתן למדידה ובמידה רבה לתיקון. אולם חז"ל טבעו מטבע לשון "אונאת דברים", כדי להתייחס לנזקים אחרים, לצער הנגרם לאדם על ידי החצים המורעלים של הלשון והעט. מכאן איסור "הלבנת הפנים" של אדם ברבים. אך יש גם איסור "תשליך", איסור החנופה, עליו עוברים מבקרים שנונים כאשר הדבר נוגע לאדמו"רים שלהם או לאלילים שהם מטפחים עד לנפילתם הרועשת. החנופה קשורה לצביעות עליה הוזהרנו קשות (ויקרא יט, יז): "לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְכָּךְ". איסור נוסף מוטל על שיתוף פעולה עם עושי עוול, למשל, שלא לשרת את האינטרסים של ארגוני הפשע. אכן, יש בפעילות בלתי מוסרית של אמצעי התקשורת, משום "וְלִפְנֵי עֵינֶיךָ לֹא תִתֵּן מִכָּשֶׁל" (ויקרא יט, יד), היות והיא תורמת לשקיעתה המוסרית של החברה. אולם מעניין שלפי סיכומו של ה'חפץ חיים', יש גם מצווה המוטלת על הקורא או הצופה (שמות כג, א): "לֹא תִשָּׂא שְׁמֵע שְׁוֹא" דהיינו, לפי חז"ל, האיסור לשמוע ולקבל לשון הרע. הקורא והצופה אחראיים גם הם לטוהר אמצעי התקשורת, בעמדתם הביקורתית. הם צריכים להרים את קולם, ובמקרים קיצוניים להפוך לסרבני קריאה וצפייה.

דיברנו על עשרת דברות, ואלה הם רק ההתחלה. הצד השווה שבהם, הסכנה שבחופש, כפי שתיאר זאת פעם משה שמיר: "שניים אויבים לאמת: היפוכה וניפוחה. למוסיקה שני יריבים:

השתיקה והרעש", לצדק שני הפכים: הרשעה, הצדקנות". ועל כל אלה הוסיף משה שמיר בצדק "שניים מסכנים את חופש הביטוי: המונעים אותו – המשתמשים בו לרעה".

מה מעמדם של עשרת הדברות האלה? האם הם שייכים למוסר או למשפט? יש כאלה השייכים לתחום המשפט. מוציא שם רע למשל, ושאר פשעי המידע הגורמים נזק. עקרונות אחרים שייכים לתחום המוסר. בשנים האחרונות מתמודדת הציבוריות הישראלית עם שאלת ההסתה. זהו פשע מגונה ואיום. מלכתחילה מצווים היינו לנהוג בכך בכל חומר הדין, אולם למרות זאת נראה לי שבדיעבד כאן ובמקומות מעין אלה, יש להשאיר זאת לתחום המוסר, ולא לתחום המשפט.

כפי שכתבתי לעיל, אתיקה ואסתטיקה, קדושה ואמנות, אחזו בשפה. המציאות מוכיחה שהאמנות טוענת לעצמה גם את כתר הקדושה, והיא דורשת שבשום אופן ופנים לא ניגע בה. דבר זה גורר פרדוקסים איומים. מה שאסור לומר או לכתוב בעיתון, מותר לומר אם הוא ייכתב בחרוזים, או אף בשורות לא מלאות, או יוצג בתיאטרון, לפעמים במפורש, לפעמים על ידי רמזים בלבד או על ידי צורת הדיבור? ביקורת פוליטית וחברתית ברוכה והכרחית. אולם האם האמנות נותנת רשות אבסולוטית כמעט, לפגוע בסמלי דת, ברגשות לאומיים או אף אישית במגזרים שונים ההופכים מזוהים כפושעים ורוצחים, בארץ ובחו"ל. פעמים רבות החופש האומנותי פירושו יצירת מקלט בעל חסינות מוסרית. אם למישהו יש רשיון אבסולוטי לירות ללא כל מעצור, הצדק דורש שהרשיון הזה יוענק לכ-ו-ל-ם.

שלום רוזנברג

פרשת כי תבוא

גלות וגאולה

'כי תבוא' היא אחת הפרשות המעיקות ביותר בתורה. קריאת התוכחה, נבואת הזעם על הגלות, השעבוד והפיזור, הטילה תמיד צללי עצב, תוגה וחרדה על בית הכנסת. "כי תבוא" ביטאה את טרגדיית הגלות. אך עד מהרה, בפרשות הבאות יישמע הקול המבשר את הגאולה, שיגיע לשיאו בסיום שירת האזינו (דברים לב, מג): "הֲרַנֵּינוּ גוֹיִם עִמּוֹ כִּי דָם עֲבָדְיוֹ יָקוּם וְנָקָם יָשִׁיב לְעַרְיוֹ - וְכָפַר אֶדְמָתוֹ עִמּוֹ".

* * *

המהר"ל היטיב להגדיר את הגלות כשדיבר על שלושת הממדים שבה: ניכור, פיזור ושעבוד, כלומר ניכור מהמולדת, פיזור בין העמים, ושעבוד לשלטון זרים. לפעמים, בשנות הפוגה, אובדת תחושת הגלות. ברם גלות וגאולה קשורות זו בזו, ללא תודעת גלות אין גאולה. מחזון כפול זה ינקה הציונות, הניסיון הפוליטי להביא לתחיית האומה ובלשונה לחזור אל ההיסטוריה ולקחת את גורלנו בדינו. הציונות התממשה, אולם, שתי חוויות היסוד שבה, גלות וגאולה הגיעו לידי תפנית ומשבר בדורות האחרונים. ישנם המתגעגעים למנדט הבריטי, וכמוהם ישנם המרגישים נוסטלגיה לגלות שאיננה עוד. במקום בית, נכספים הם אל חדרי המלון ובמקום מטבח אינטימי – מסעדה הומה. יש הרבה סיבות לאי-הנחת מחיינו הריבוניים. את החוויה הקיומית המרכזית באי הנחת הזה, ניתן לבטא בדברי הכתוב על יעקב אבינו בפגישתו עם עשו הרשע: "וַיֵּרָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ" (בראשית פרק לב, ז) הדברים נתפרשו על ידי רבי יהודה ברבי אֶלְעָאי (בראשית רבה, עו, ב): "וַיֵּרָא שְׁלֵא יִהְיֶה, וַיֵּצֵר לוֹ שְׁלֵא יִהְיֶה. הַחֲוִיּוֹת הַקְּשׁוֹת שֶׁל קִיּוּמֵנוּ הַיִּשְׂרָאֵלִי הַכּוֹלֵל אֶת שְׁנֵי הַצַּדִּידִים הָאֵלֶּה, גִּרְמוֹ לֵאדִיאלִיזְצִיה מוֹזֶרֶה שֶׁל הַגְּלוּת, וְאֵף לְשִׁנּוּי עֲרֻכִּים בַּחֲלָק חֶשֶׁב שֶׁל הַאִינְטֶלֶקְטוּאַלִּיזְצִיה הַיְּהוּדִית.

אכן, המהפכה הציונית עשתה עוול להיסטוריה היהודית בגלות, על ידי שלילתה הקיצונית. ולמרות זאת, הקיצוניות הקוטבית, שדרוג הגלות וגדיעת קרנו של רעיון הגאולה הם עוול. מחוץ – הציונות היא גזענות. ובחדרים – הופכת האוטופיה הציונית למפלצת במיתוס האנטי-משיחי החדש. כפי שראינו יש בכך סיבות ישראליות פנימיות, אך התהליך מושפע גם מהלך-רוח פוסט-מודרני כלל עולמי, הרואה דווקא בתקווה ובמשיחיות סכנה. הלך רוח זה ניזון מקריסתם

של האידיאולוגיות הגדולות דוגמת הלאומיות והסוציאליזם, אשר רצו לגאול את העולם והביאו עליו בפועל, דם ואש ותמרות עשן. הגאות המודרנית של האוטופיה והגאולה התחלפה בשפל הפוסט-מודרני של הייאוש מכל אידיאליזם.

* * *

אנסה להמחיש את דברי בשתי תמונות מתוך סרט ישראלי: "הסדר". בתמונה האחת נראית מחלקה של חיילי "הסדר" במסע מפרך. כל פעם שהם עומדים להישבר, נשמעת צעקה "לְשִׁמָּה!" והחיילים אוזרים כוח וממשיכים. הקצין החילוני תמה על משמעות המילה המוזרה הזאת, והקצין השני, איש ה"הסדר" מסביר לו אותה. בתמונה האחרת, לקראת סוף הסרט, מוצא אותו קצין את גופתו של חייל שניסה להרוס את המסגדים שבהר הבית, ואז הוא צועק כנגדו את אותה מילה משונה: "לשמה!". "לשמה" היא מילה הספוגה במשמעות דתית. היא מנסה לתאר את האידיאליזם האותנטי ביותר. היא קריאה לעשייה "לשם שמים" ולא לשם אינטרסים אנוכיים. היא דורשת מאמצים, אך גם נותנת כוח עצום. שתי התמונות בסרט מעבירות מסר אידיאולוגי חמור. הן מקשרות את הטרור עם האידיאליזם. הן טוענות לסכנה הטמונה בפטריוטיזם ובנאמנות לעם ולארץ. אחרים יתעלו מעל לסרט הזה ויסיפו – אף הנאמנות בכלל מסוכן. נותר לנו רק הערך המוחלט של החיים, שפירושו – לפי הקודים הפוסט-מודרניסטיים של היום – האינטרסים האנוכיים של האני, כאן ועכשיו.

ההסתכלות הזאת המגנה את ה"לשמה" מתבטאת גם ביחס לגאולה. ביטול ה"לשמה" היא הבקשה שייתנו לאדם לחיות את החיים הקטנים שלו, כאן ועכשיו. אולם היא גם משקפת את שאיפתם של השִׁבְעִים, שייתנו להם ליהנות מהשפע שלהם מבלי שיטרידו אותם בדרישה לרגישות חברתית. זאת תרבות המנסה ללמד אותנו שהעולם יהיה טוב יותר, דווקא אם נהיה אגואיסטים ולא נצעק חלילה "לשמה". החזונות סובלים את מחיר הכישלון של האוטופיה הקומוניסטית שרימתה את מאמיניה. אכן ראויה הייתה המפלצת הקומוניסטית ליפול ולקרוס. אולם, טרגדיה גדולה היא שקריסה זאת גרמה גם לקריסת הרגישות החברתית. למרות סטלין, אינני מתגעגע לצאר, ואף לא לקיר"ה [הקיסר ירום הודו] של האימפריה האוסטרו-הונגרית, כור מחצבתי. אולם, משוכנע אני שאם לא נבקר את כלכלת השוק בחזון חברתי בעל שיניים, ניפול שוב למשברים כלכליים חדשים ואיומים. המאבק הפוסט-מודרני נגד האידיאליזם נראה לי אבוסרדי ומסוכן. האידיאליזם על כל ביטויו, המשיחיות והאוטופיה, הם המניע האמיתי לכל דינמיקה חיובית בהיסטוריה ובחברה. הם לא היצר הרע.

* * *

זהו הלקח הנלמד לדעתי, מאחת המופלאות שבין אגדות חז"ל, המתארת באופן סמלי את מאבקם של החכמים נגד היצרים הרעים (יומא סט ע"ב). אתעלם כאן מחלקה הראשון, הדין במלחמתם המוצלחת של החכמים ביצר העבודה זרה. את החלק השני, הדין במאבק ביצר המיני, אביא בתרגום עברי עם תוספות קלות משלי: "אמרו [חכמי ישראל] הואיל ועת רצון הוא נבקש רחמים על יצר העבירה. בקשו רחמים [ונענו] ונמסר בידם. אמר להם [הנביא] היזהרו!, אם אתם הורגים אותו יכלה העולם. חבשו אותו שלושה ימים. חיפשו ביצה בת יומה בכל ארץ ישראל ולא נמצאה. אמרו [חכמי ישראל] כיצד נעשה? אם נהרוג [את היצר] – יכלה העולם. ואם נבקש רחמים על חציו – חצי מן השמים לא ניתן, [הכל או לא כלום]. כחלו את עיניו [צבעו וכיסו את עיניו של היצר, כדי להכביד על ראייתו] והניחוהו, והועיל הדבר שאין האדם מתגרה בקרובותיו [שלא יתאוה תאוה לבנות ולבני משפחתו]".

לפנינו תיאור סמלי מופלא של המאבק על המיניות. אנו מסוגלים בקלות למנוע אונס והטרדה מינית. משל למה הדבר דומה? הפתרון הוא לסרס את אוכלוסיית העולם. אכן, המיניות והאידיאליזם מסוכנים הם, יכולים הם לפרוץ את הגדרים, אולם הם הגורמים הפוריים הבלעדיים בחברה. היזהרו, צועק אלינו הנביא הנעלם של האגדה, היצר אותו אתם עומדים לבער, הוא דווקא היצר הטוב. עלינו להלחם נגד ההשחתה האכזרית, לו הוא מסוגל, אך לא במחיר ביטול המיניות. הוא הדין בענייננו. עלינו להלחם כנגד הסטיות המסוכנות של האידיאליזם, אך לא במחיר ביטולו, ולא במחיר עזבן התקווה, או קידוש האגואיזם הפטור לכאורה, מהמשימה האנושית החשובה ביותר: 'תיקון עולם'.

עלינו להישמר מההרפתקנים, הזייפנים, המאכזבים, המתחזים, במילים אחרות, ממשיחי השקר, אך לא במחיר עזובן הרעיון המשיחי. למרות הכרזותיהם של הציניקנים, התקדמותו של האדם אינו תוצאה של סיכום מכלול האנוכיות האנושית, אלא של התגשמותם של החלומות שאידיאליסטים ואולי גם "הוזים" חולמים. זהו ה"לשמה".

בערבות מואב, לפני מותו, קורא משה לבני ישראל ללכת בדרכי ה'. העם והאדם עומדים בפני פרשת דרכים (דברים ל, טו): "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע". האדם יכול לבחור את דרכו. חרות זאת גוררת אתה אחריות. מכאן המצווה המכרעת המוטלת עליו: "וּבְחַרְתָּ בַּחַיִּים" (שם, יט). בהמשך הפסוקים מופיע ביטוי שהפך קלאסי במסורת היהודית, וזכה לפופולריות מחודשת בדורנו: "לֹא בַשָּׁמַיִם הִיא". על ידי ביטוי זה מדגישה התורה שהמשימה הזאת, הבחירה בחיים - אפשרית. האדם מסוגל להבחין בין טוב לרע: "כִּי הַמַּצְנָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מַצְוֶה הַיּוֹם - לֹא נִפְלְאת הִוא מִמֶּךָ... לֹא בַשָּׁמַיִם הִיא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשָּׁמַיִמָה וְיִקְחֶהָ לָנוּ... וְלֹא מֵעֵבֶר לָיִם הִוא לֵאמֹר - מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחֶהָ לָנוּ... וְנַעֲשֶׂנָּה. (דברים ל, יא-יב). אנו מסוגלים להכיר את הטוב והאמת ואף את הדרך המובילה אליהם: "כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבָר מְאֹד - בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ" (שם, יג).

עד כאן המובן הפשוט של המילים. אולם, חז"ל נתנו לביטוי זה משמעות אחרת, מעבר לפשוט. לפי דבריהם, הנמענים של הטקסט הם החכמים. באחת האגדות המפורסמות ביותר שבתלמוד, מסופר על מחלוקת שפרצה מסביב לסוגייה בהלכות טומאה, שמאז ידועה כסוגיית: "תנורו של עכנאי" (בבא מציעא נט ע"ב). הבעיה קשורה לשאלה הפילוסופית על זהותם של עצמים המשתנים במשך הזמן. החכמים טימאו את התנור, ר' אליעזר טיהר. למרות היותו במיעוט, היה ר' אליעזר משוכנע בצדקת עמדתו. נסים שונים התרחשו כדי להוכיח שהצדק אתו, אך הם לא הרשימו את החכמים. לבסוף פונה ר' אליעזר אל השמים שיכריעו במחלוקת, ואכן "בת-קול", מעין הד שמימי, יורד מן השמים ופוסק שהלכה כרבי אליעזר:

"חֲזַר וְאָמַר לָהֶם [רבי אליעזר]: אִם הִלְכָה כְּמוֹתִי, מִן הַשָּׁמַיִם יוֹכִיחוּ! יִצְאָתָה בַת - קוֹל וְאָמְרָה, מָה לָכֶם אֲצִל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר? - שֶׁהִלְכָה כְּמוֹתוֹ בְּכָל מָקוֹם. עָמַד רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עַל רִגְלָיו וְאָמַר, (דברים ל) "לֹא בַשָּׁמַיִם הִיא..."

בת קול היורדת מן השמים איננה יכולה לקבוע הלכה. ההמשך לא פחות נועז. מסופר שם שרבי נתן פגש באלהיו הנביא ושאלו: "מה עשה הקב"ה באותה שעה? על כך ענה לו אליהו "חייך ואמר: נִצְחוֹנִי בְּנִי, נִצְחוֹנִי בְּנִי".

הרבה ניתן לומר על אגדה זאת. היא היוותה מקור השראה ליהודים וללא-יהודים כאחד. הקביעה "לא בְּשָׁמַיִם הִיא" הפכה להיות לכאורה, הכרזה מופלאה בזכות האוטונומיה האנושית. האדם שהגיע לבגרותו, ריבון הוא במעשיו. והקב"ה מודה בניצחון בניו. לדעתי "לקח" הסיפור מורכב הרבה יותר. לקביעה "לא בְּשָׁמַיִם הִיא", קדמה קביעה הפוכה (דברים ד, לו): "מִן הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעַ אֶת קוֹלוֹ". לפנינו פרדוקס המחייב אותנו להרהר שוב בסוגייה. המפתח לקביעת ההלכה ניתן בידינו, יש בידינו חופש, אך חופש זה אינו שרירות. התשובות לא ניתנות לנו על ידי נבואה, אלא הן תוצאה של התמודדות קשה ומפרכת עם הבעיות, תוך ניסיון כן ואמיתי להגיע לפתרונות. החכם זקוק לחכמה, הוא חייב להיות מקצוען בתחומו כמו כל אדם שגורל אחרים תלוי בהחלטותיו. נדרשים ממנו יושר אינטלקטואלי, שאיפה להגיע לאמת, אך גם אומץ לתת את התשובות שדורו זקוק להם. לא בשמים היא" איננה הקביעה הצוהלת של אדם שיש צ'ק פתוח בידו, ולא היוהרה של מי שמאמין שלכל אדם יש אמת משלו, ומתוך כך הוא יכול להשליך אותה על כל טקסט המזדמן בדרכו. קשה לעשות את הישר והטוב, אולם גם קשה לדעת מה הוא הישר והטוב, מהן הפתרונות לדילמות הקשות המאיימות עלינו בכל פינה, ועליהן נצטרך לתת דין וחשבון לפני בית הדין שבשמים. לדילמות יש תשובה או תשובות נכונות, והחכמים חייבים לחפש אותן במאמצים אנושיים כבירים, כשאחריות קשה רובצת על שכמיהם.

* * *

הפסוקים שהבאנו לעיל לימדו אותנו לכאורה, שקל לפתוח את השער המוביל אל הטוב. המחלוקת מסביב לתנורו של עכנאי, מלמדת אותנו שמציאת שער זה אינו פשוט כלל. כך למשל, ניתן לומר שהחוק המוסרי קרוב לכל אדם, ואפשר ללמד אותו בפשטות יתירה. כשאדם פונה להילל הנשיא ומבקש ממנו: "גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת", עונה לו הילל: "דעלך סני לחברך לא תעביד [מה ששנא עליך – אל תעשה לחברך] זו היא כל התורה כולה" (שבת לא ע"א).

אולם, בדברי הלל, יש תוספת מפתיעה: "זו היא כל התורה כולה - ואידך פירושה הוא, זיל גמור" [והשאר – פרוש הוא, לך ולמד]. אכן, העקרונות המוסריים הם "מושכלות ראשונים", אקסיומות, עקרונות שיכולים להיות מובנים ומקובלים על כל אדם ישר עלי אדמות. לפנינו מעין תורה שבכתב הכתובה בלב כל אדם, כמעט נבואה, בת-קול שירדה מן השמים, ועתה היא שוכנת בלבו של כן אדם. אולם, בכך לא די. הכללים המוסריים זקוקים לפירוש. וכך, מ"זיל גמור" נולדה ה"גמרא", התורה שבעל פה.

כאן נעוצות סכנות חדשות, בייחוד בימינו. הקורא את "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", ייווכח כמה יפים הם הדברים הנאמרים בו: "אין פוגעים בחייו, בגופו, או בכבודו של אדם באשר הוא

אדם. אין פוגעים בקנינו של אדם... כל אדם זכאי לפרטיות ולצנעת חייו". כמה יפה טקסט זה. כמה קצר טקסט זה! אך החיים מלאים דילמות, ובכל מצב נתון מסתבכים אנו בסתירות שהטקסט אינו פותר. דוגמאות ניתן להביא עד אינספור: זכות הפרטיות וצנעת החיים - מול זכות הציבור לדעת; זכות העיסוק בפורנוגרפיה - מול הפגיעה בכבוד האישה; חרות האדם וחופש הביטוי - מול הפגיעה בסמליה הדתיים של דת אחרת, וכו' וכו'. וכך, בהמשך החוק אנו קוראים: "אין פוגעים בזכויות שלפי חוק-יסוד זה אלא בחוק ההולם את ערכיה של מדינת ישראל, שנועד לתכלית ראויה..." מהי תכלית ראויה? זהו ה"שאר" של הלל, הזקוק לגמרא שתפרש אותה. חוקי היסוד יפים הם, אך הם זקוקים לפירוש. מתוך כך עלול בית הדין הגבוה לפירוש להפוך לריבון האמיתי של החברה שאי אפשר להתווכח על החלטתו, כאילו היא הייתה בת-קול. ללא תרבות של מחלוקת אמיתית עלולה הברכה להיהפך לסכנה. בנוסח משופץ של דברי ארכימדס, ניתן לומר, שבמנוף פירושים ארוך, תמיד תמצא נקודת משען בטקסט כדי להזיז את הארץ כולה. ועל כגון זה אמר קוהלת (ב, יט): "וְיָמִי יוֹדַע הַחֶכֶם יִהְיֶה אוֹ סֶכֶל וְיִשְׁלַט בְּכָל עַמְלִי שְׁעַמְלָתִי... תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, גַּם זֶה הֵבֵל".

שלום רוזנברג
הימים הנוראים
קולות השופר

רמזים שונים בשופר. השופר הוא הכלי המזעיק את העם בשעת סכנה: "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יתרחדו?" (עמוס ג, ו). הוא גם עתיד להזעיק את הגלויות השבות ציונה: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים" (ישעיה כז, יג). על שופר זה אנו מתפללים: "תקע בשופר גדול לחרותנו. ושא נס לקבץ גליתינו".

השופר מכריז על סכנות המלחמה ומבשר את הגאולה. אך יש בו משמעות נוספת. ממקומות שונים במקרא לומדים אנו שהוא מסמל את המלכת המלך. כך נמשח שלמה למלך (מלכים א, א, וט): "ויקח צדוק הפהן את קרן השמן מן האהל וימשח את שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה". כך גם הומלך יהוא (מלכים ב, ט, יג): "ויתקעו בשופר ויאמרו מלך יהוא". ואף אבשלום דואג לפרסום המלכתו בצורה זאת (שמואל ב פרק טו, י): "וישלח אבשלום מרגלים בכל שבטי ישראל לאמר כשמעכם את קול השופר ואמרתם מלך אבשלום בחרון". השופר מכריז בפני העם כולו שהמלך הומלך. הכרזה זאת של מלך בשר ודם הפכה מודל להמלכתו של הקב"ה כמלך על העולם, דבר הבא לידי ביטוי במזמור המרגש הנקרא בבתי הכנסת לפני תקיעת השופר (תהילים מז ו-ח): "עלה אלהים בתרועה - ה' בקול שופר... וזמרו למלכנו וזמרו. כי מלך כל הארץ אלהים". זאת היא מלכות שמים.

בעולם האילי הקדום, המלך היה אל. אחת העדויות האכזריות והאבסורדיות ביותר לתפיסה זאת מצויה במפגש שבין משלחת יהודית מאלכסנדריה לבין הקיסר הרומי קיוס קליגולה. במשלחת זאת השתתף פילון, ההוגה היהודי הגדול שהשפיע השפעה מכרעת על תולדות הפילוסופיה הדתית של המערב. שיגעון הרודנות של קליגולה ואצילות המחשבה של פילון נפגשו כאן פנים אל פנים. המשלחת היהודית הסבירה לקיסר שעם ישראל מקריב קרבנות לשלום הקיסר. קליגולה ענה להם בטרופו: "אתם מקריבים קרבנות עבורי, אך אינכם מקריבים קרבנות לי, הלוא אלוהים אני!".

אכן, המלך האילי ראה את עצמו אל. המקרא מכריז את ההיפך: האל הוא המלך. השליט חייב לראות את עצמו כעבד ה', העתיד לתת לפניו דין וחשבון על מעשיו. יתירה מכך, לפי האידיאל המקראי, בעצם שלטון האדם באדם, יש משום השחתה, כדבריו המופלאים של קוהלת (ח, ט): "עת אשר שלט האדם באדם באדם לרע לו".

* * *

"מלכות שמים" הוא האידיאל היהודי הקלאסי. אלא שיש לדייק בהבנת מושג זה. עבור הנצרות זאת היא "המלכות שבשמים", מלכות שלא מן העולם הזה. עבור היהדות היא חייבת להיות "המלכות של השמים", מלכות השמים על הארץ.

איך נראית בפועל מלכות שמים? המודל האידיאלי התגשם חלקית בראשיתה של ההיסטוריה היהודית, בתקופת השופטים, שהרי "בַּיָּמִים הֵהֶם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל". גישה זאת קיבלה ביטוי עז בדבריו האציליים של גדעון השופט, המסרב לקבל את המלוכה (שופטים ח, כג) "לֹא אֶמְשַׁל אֲנִי בָכֶם וְלֹא יִמְשַׁל בְּנֵי בָכֶם, ה' יִמְשַׁל בָּכֶם". אילו היינו מסתכלים מבחוץ על משטר מעין זה היינו יכולים להגדיר אותו כמשטר אנרכיסטי. אולם אנרכיזם זה אינה אנרכיה. מלכות שמים פירושה הפיכתנו למעין משפחה אידיאלית גדולה, בה כל אחד יודע את מקומו, תורם לחברה כפי יכולתו ולוקח ממנה לפי צרכיו, ללא צורך בשוטרים ונוגשים: "שָׁמַר וְשָׁמְעָה אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַמַּעַן יִיטֵב לָךְ וּלְבִנְיָךְ אַחֲרָיֶךָ... כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה' אֶל-לִהְיוֹת" (דברים יב, כח). אמנם במשטר האידיאלי כל אדם עושה את הישר בעיניו ה', אולם האידיאל לא התגשם במלואו: "בַּיָּמִים הֵהֶם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל - אִישׁ הָיָשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה" (שופטים יז, ו). העיניים הקובעות את היושר הן אנושיות ולפעמים מעוותות.

מלכות שמים, הוא אכן משטר אידיאלי, אך יותר מדי אידיאלי. בעולם הריאלי הבלתי נגאל בו אנו חיים, חייב העם להיזקק לפוליטיקה. אין החברה יכולה לסמוך על רצונם הטוב של בני האדם. תקופת השופטים נכשלה כי איש הישר בעיניו יעשה. לפעמים זקוקים בני האדם לממשלה החלטית, אשר כשאל המלך תכריז על התייצבות כללית למלחמה, הכרזה המלווה באיום ובהפחדה: "וַיִּקַּח צֶמֶד בָּקָר וַיִּנְתְּחֵהוּ וַיִּשְׁלַח בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל... לֵאמֹר אֲשֶׁר אֵינְנוּ יֹצֵא אַחֲרֵי שָׂאוֹל וְאַחֵר שְׂמוּאֵל כֹּה יַעֲשֶׂה לְבָקְרוֹ וַיִּפֹּל פָּחַד ה' עַל הָעָם וַיֵּצְאוּ כְּאִישׁ אֶחָד" (שמואל א יא ו-ז). וזאת הטרגדיה האנושית. מלכות שמים נשארה כאידיאל לאחרית הימים. ולמרות זאת, יש משהו ממנה המחייב אותנו אף בעולם בלתי נגאל זה.

* * *

מה היא המלכות של השמים? לא הפיכתנו לנתינים כנועים ומשועבדים החייבים לכבד את המלך השמימי. התגלות ה' לעם ישראל באה לידי ביטוי לא רק ביחסים שבין האדם לא-להיו. לא בדרישת כבוד או יראה בלבד, אלא גם, ואולי בעיקר, במכלול חוקים למען האדם. תפילת ראש השנה מקשרת את התקיעות עם קול השופר שנשמע במתן תורה: "אָתָּה נִגְלִיתָ בַּעֲנַן כְּבוֹדָךְ עַל עַם קְדוֹשְׁךָ לְדַבֵּר עִמָּם, מִן הַשָּׁמַיִם הַשְׁמַעְתָּם קוֹלְךָ וְנִגְלִיתָ עֲלֵיהֶם בְּעַרְפְּלֵי טָהָר... בְּקוֹלוֹת וּבִרְקִים עֲלֵיהֶם נִגְלִיתָ וּבְקוֹל שׁוֹפָר עֲלֵיהֶם הוֹפַעְתָּ, כְּכַתוּב בְּתוֹרָתְךָ וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיּוֹת

הַבָּקָר וַיְהִי קוֹלֹת וּבְרָקִים... וְקָל שֹׁפָר חֲזָק מְאֹד... "הַתְּגִלּוֹת הַמֶּלֶךְ בַּהֵר סִינִי בָאָה לִיְדֵי בִיטוּי בַּכֶּךְ שֶׁלִּמְרוֹת שֶׁהַשְּׁלֵמוֹת בִּלְתִּי אִפְשָׁרִית בַּעֲוֹלָמֵנוּ, אֲנִי חַיִּיבִים לִנְסוֹת וּלְתַקֵּן אֶת הָעוֹלָם בַּמַּלְכוּת שֶׁ-דִּי בְּמִידַת יְכוּלָּתָנוּ. וְעַל כֵּךְ רוֹמֵז קוֹלוֹ שֶׁל הַשּׁוֹפָר, בּוֹ אֲנִי תוֹקְעִים שׁוֹב בְּסִיּוּמוֹ שֶׁל יוֹם הַכִּיּוֹפּוּרִים. זֶהוּ הַשּׁוֹפָר הַמְּזַכֵּיר לָנוּ אֶת שְׁנַת הַיּוֹבֵל, אֶת שַׁחֲרוּר הָעֲבָדִים וְגֵאוּלַּת הַשָּׂדוֹת (וַיִּקְרָא כֹה, ט-י): "וַהֲעִבְרָתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֲדָשׁ הַשָּׂבָעִי בְּעֶשְׂרֵי לַחֲדָשׁ בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים... וַיִּקְרָאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְצְךָ לְכָל יִשְׂרָאֵל, יוֹבֵל הִיא... וְשָׁבְתֶם אִישׁ אֶל אֶחָזְתּוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ".

עַתָּה יְכוּלִים אֲנִי לְהַבִּין אֶת דְּבָרֵי הַנְּבִיא בַּהֲפֹטֶרֶת יוֹם הַכִּיּוֹפּוּרִים עַל מִשְׁמַעוֹת הַצּוֹם (יִשְׁעִיָּה נח ו-ח): "הֲלוֹא זֶה צוֹם אֲבַחֲרֶהוּ - פֶּתַח חַרְצֻבוֹת רָשָׁע הַתֵּר אֲגִידוֹת מוֹטָה וְשִׁלַּח רְצוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִּנָּתֵקוּ. הֲלוֹא פָּרֹס לְרַעַב לַחֲמֹךְ וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תִּבְיֵא בֵּית - כִּי תִרְאֶה עָרֹם וְכִסִּיתוֹ וּמִבְּשָׁרָךְ לֹא תִתְּעַלֵּם". מַלְכוּת שָׁמַיִם פִּירוּשָׁה גַם תּוֹדַעַת חוֹבוֹתֵינוּ הַחִבְרָתִיּוֹת כִּלְפֵי הָעֲנִיִּים וְהַסּוֹבְלִים. וְזֹאת, לֹא רַק כַּחוּבָה אִישִׁית שֶׁל נְתִינַת צְדָקָה, אֲלָא, כַּמְשִׁימָה קוֹלְקָטִיבִית הַמוֹטֵלֶת עַל הַמְּדִינָה כַּמְּדִינָה. בִּימֵי הַנּוֹרָאִים חַיִּיבִים אֲנִי בַּחֲשׁבוֹן נֶפֶשׁ אִישִׁי, אֲךָ גַם בַּחֲשׁבוֹן נֶפֶשׁ חִבְרָתִי קוֹלְקָטִיבִי: הָאֲמֵנָה מֵלֵאנִי אֶת חוֹבוֹתֵינוּ כִּלְפֵי הַחֲלָשִׁים, הָאֲמֵנָה נִתְּנוּ בֵּית לְעֲנִיִּים הַמְּרוּדִים, הָאֲמֵנָה פִּרְסָנוּ לְרַעַב לֶחֶם, הָאֲמֵנָה כִּיִּסֵּינוּ אֶת הָעָרוֹם, הָאֲמֵנָה לֹא הִתְעַלְמָנוּ מֵאֲחֵינוּ, מִבְּשָׂרֵנוּ?

שלום רוזנברג

יום הכיפורים

על התשובה

שלושה ממדים לחגים בלוח העברי: טבעי, היסטורי ודתי. יש בחגי ישראל סינתזה מיוחדת. הדת, הטבע וההיסטוריה מתמזגות בסמלי החג, במנהגים ואף בפולקלור שבהם. יוצאי דופן הם הימים הנוראים, ובמיוחד יום הכיפורים, שהוא חג שכולו פרטי, קיומי, דתי. אולם, ההיסטוריה הטרגית של דורנו קישרה את יום הכיפורים עם רישומה האיום של אזעקה בה נפתחה מלחמה קשה ורווית הדם. וכך, ההיסטוריה של כלל ישראל התמזגה עם חשבון הנפש של היחיד. מלחמתו של עם ואבלנו על כל קרבן, נקשר בתודעתנו עם הכאת "על חטא" על לבנו הדווי.

מהו יום הכיפורים? מהי תשובה? את הרהורי על נושאים אלה אנסה להעביר לקורא באמצעות יצירה ספרותית של סופר ציני והולל, שבסוף ימיו זכה להבין את משמעות הסבל והרחמים. הוא זכור לרבים בגין חטאות נעוריו, האנוכיות והנרקסיזם שבו. עבורי הוא זכור בעקבות הנוקלה שהוא כתב. כוונתי ל'תמונתו של דוריאן גריי', ספרו של אוסקר ויילד.

מלים ספורות על עלילת הספר. הגיבור, דוריאן גריי, הוא צעיר נאה, עשיר ומצליח. צייר מחונן מצייר אותו בתמונה העתידה להנציח את עלומיו ויופיו. כנרקיסוס המאוהב בתמונתו, עומד הגיבור מוקדם לפני התמונה, וקובל על כך שהוא עתיד להזדקן, בעוד שדמותו בתמונה יישאר תמיד ברעננותו. הוא מכריז אז, שהוא מוכן למכור את נשמתו, אם הדברים יתהפכו, אם הדמות שבתמונה תזדקן והוא יישאר צעיר תמיד. כוח שטני מקבל הצעה זו. ואמנם כך מתרחשים הדברים. התמונה המוסתרת מזדקנת. דוריאן גריי הוא עתה מאושר בעלומיו ובשרירות לבו. הוא עוזב את אהובתו, והיא מתאבדת. הוא אף רוצח את ידידו הצייר. והנה התמונה המוסתרת משקפת כל זה. פני הדמות התעוותו, ובידיה כתמי דם. התמונה "תיעדה" לא רק את זרימת החיים הפיסיקליים אלא גם את הממדים הרוחניים והמוסריים של האדם. אחרי שנים, עייף מחייו חסרי המשמעות, קורע דוריאן גריי את התמונה, ואז הקסם נעלם, והמציאות מתהפכת. לתמונה חוזרת הדמות הצעירה המקורית, וגופו של דוריאן גריי נחרש כקמטי הזמן.

הספר זכה לעיבוד קולנועי ב-1945. התמונה המתארת את עיוותו של דוריאן גריי צוירה, עבור הסרט, על ידי איבן אולברייט (Ivan Albright) וניתן לראותה ב-Art Institute בשיקגו, ואם תרצו אף באינטרנט. תמונות אלו של דוריאן גריי מלוות אותי שנים רבות. הן מתארות עבורי בצורה פלסטית את אחד המסרים המרכזיים של המוסר היהודי. האדם חי מאחורי מסכות

ובגדים. לב עקוב מסתתר מאחורי חיוכים, מלים יפות ואף מחוות. הרשע שבאדם יכול להסתתר מאחורי קוסמטיקה. תורת המוסר היהודית מלמדת אותנו שנפשנו היא מעין תמונה של דוריאן גריי. תמונה זאת המשקפת את חטאיו, עוונותיו ופשעיו של האדם באיזה שהוא חדר פנימי, ושעתיד להתגלות לנו ביום מן הימים, במימד זמן אחר. או אז נראה את ה'אני' האמיתי שלנו.

לכאורה יכול קין לרחוץ את דמיו של הבל המכתימים את ידיו. אולם המקרא מלמד אותנו, וחז"ל מדגישים זאת שוב ושוב, שאין הדבר אפשרי: "כִּי אִם תִּכְבְּסִי בַּנֶּחֱר וְתִרְבִּי לָךְ בְּרִית נִכְתָּם עֲוֹנֶךָ לְפָנַי" (ירמיה, ב, כב). העוון הוא כתם שאינו מצוי בטבע, אלא בעולם מסתורי, שבעיניים הרגילות לא ניתן לראות אותו. זה לא העולם של הגלקסיות, הדנ"א והאלקטרונים. זה עולם מסתורי, בו יש פתח להתקרב אל הקב"ה, אך בו אנו מופיעים בזהותנו האמיתית: "וּכְפָרְשֶׁכֶם כְּפִיכֶם אֲעֵלִים עֵינֵי מִכֶּם גַּם כִּי תִרְבּוּ תִפְלֶה אֵינֹנִי שְׁמַע - יְדִיכֶם דְּמִים מְלֹאוּ" (ישעיהו (א, טו)).

המוסר היהודי מלמד אותנו שלא רק האדם, אף הארץ מתעוותת בעקבות החטא. כך קוראים אנו בתהילים (קו, לז-לט): "וַיִּזְכְּחוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנוֹתֵיהֶם - לְשָׂדִים... וַתִּחַנֶּף הָאָרֶץ בְּדָמִים. וַיִּטְמְאוּ בְּמַעֲשֵׂיהֶם וַיִּזְנוּ בְּמַעַלְלֵיהֶם". "וַתִּחַנֶּף הָאָרֶץ", הארץ עצמה חוללה ונטמאה בגלל החטא. תייר יכול להתרשם מהציוריות של עיר עתיקה, מהאדריכלות המפוארת שבה. אך עיניו לא יראו את העיר המסתורית האמיתית, הטמאה והחנפה, זאת שנבנתה על ידי עריצים, בשעבוד עבדים, בגזל ובגניבה. על בנינים אלה אמר ירמיהו (כב, יג) "הוֹי בְּנֵה בֵּיתוֹ בְּלֹא צֶדֶק וְעֲלִיוֹתָיו בְּלֹא מִשְׁפָּט - בִּרְעָהוּ יַעֲבֹד חֲנָם וּפָעֵלוֹ לֹא יִתֵּן לוֹ". אילו, היו לנו עיניים אחרות, היינו רואים את היזע והדמעות המכתימים את הבניינים המעוותים, שלכאורה כה יפים ואסתטיים הם.

זהו הסוד של עולם הבא. הגיהנום האמיתי איננו זקוק לא לאש, ואף לא לכפור. מספיק לו שהאדם יגלה את האמת על עצמו ועל עולמו. את זאת לימדו אותנו החכמים באמצעות סיפור יוסף. כאשר יוסף, לכאורה המשנה לפרעה, מתגלה אל אחיו בזהותו האמיתית, נאמר (בראשית מה, ג): "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אֶחָיו אֲנִי יוֹסֵף הָעוֹד אֲבִי חַי? וְלֹא יָכְלוּ אֶחָיו לַעֲנוֹת אֹתוֹ". על כך קוראים אנו במדרש (בראשית רבה צג, י): "אבא כהן ברדלא אמר: אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה... יוסף קטנן של שבטים היה ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו... לכשיבוא הקב"ה ויוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא שנאמר (תהלים נ, כא): "אֹכִיחֶךָ וְאֶעֱרָכָה לְעֵינֶיךָ". האחים אינם יכולים לעמוד בפני האמת המתגלה. זה לא פחד, זאת הבושה, ההכרה שהעבר, הבגידה באח, הפקרת האב, המעשים שרצה האדם להשכיח חוזרים כדי להיות נוכחים בתוכנו. העבר נוכח בהווה.

"ותשובה ותפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה". יום הכיפורים משמיע אזעקה, המיועדת לעולמנו הפנימי. זאת היא אזעקה המבטלת את שיגרת החיים, ודורשת מאתנו חשבון הנפש והטהרות: "רָחֲצוּ הַזָּפוּ הַסִּירוּ רָע מֵעֲלֵיכֶם מִנְּגֵד עֵינֵי חֶדְלוּ הָרָע" (ישעיהו א, טז). כל זמן שאנו חיים, אנו מסוגלים להעביר את המפלצתיות והטומאה שדבקו בנו. אנו מסוגלים להעביר את רוע הגזרה שאיננה אלא עולמנו הפנימי, התמונה האותנטית של קיומנו שמלאה כתמים ולכלוך. זהו האתגר שבבקשת הסליחה, התשובה והתיקון.

שלום רוזנברג

חג הסוכות

ושמחת בחגך

במשך שנים לא מועטות, חייתי עם תפיסה מסוימת על מהותו של חג הסוכות, קונצפציה שהתאימה מאוד למחזור הרגלים. בלוח העברי יש לשלוש הרגלים: פסח שבועות וסוכות, משמעות משולשת: טבעית, היסטורית ודתית. מאחורי שלושת ממדים אלה, כך למדתי, מסתתר ממד רביעי, קיומי, הקרוב לאדם, התהליך הביוגרפי עצמו: נעורים, בגרות וזקנה.

המשמעות הטבעית של מחזור החגים ברורה לכל ישראלי. פסח הוא חג האביב, הנעורים של הטבע. שבועות – חג הקציר והבגרות. סוכות – חג האסיף, שלפני הסתיו והחורף, אם תרצו – חג הזקנה. גם בהיסטוריה מבנה המחזור דומה. פסח מייצג את השחרור, את לידתו ונעוריו של העם. שבועות – את בגרותו, את קבלת האחריות והחוק. סוכות – את הנדודים במדבר. חג סוכות מייצג את המדבר, והמדבר – את הזיקנה, הגלות. מחזור החיים בולט גם במגילות המקראיות הנקראות בחגים. בפסח קוראים אנו את שיר השירים. יש במגילה זאת תוכן מיסטי ודתי, אך הוא מבוסס על סיפור אהבתם של צעיר וצעירה, המחפשים זה את זה, נפגשים, נפרדים, מאכזבים ונכספים זה לזה. זאת מגילה של אהבה ונעורים. מגילת רות, הנקראת בשבועות, היא שיר הלל לחסד, ובה משתזרים חייהם של רות ובוועז, אנשים בוגרים ואחראיים. לא כך קהלת, המגילה הנקראת בחג הסוכות. היא נכתבת על ידי זקן העורך את חשבון הנפש של חייו (א, ב): "הָבֵל הָבֵלִים אָמַר קֶהֱלֶת - הָבֵל הָבֵלִים הָפֵל הָבֵל!". המגילות מתאימות בדיוק לתמונה הכללית ששרטטתי, ושוב מצאנו בסוכות, את ייצוג הזיקנה. הסוכה מייצגת לפי זה את ארעיות החיים, את השבירות, את העובדה שבשונה מהבית, נתונים אנו בה לשרירות האקלים, והגשמים עלולים להכריח אותנו לעזוב אותה. הסוכה היא ייצוג החולשה. המדבר, גלות האומה. ולמרות זאת, ניחמה אותנו הגישה הזאת. כשם שהטבע יחזור לאביב כך יחזור העם לנעוריו, "תִּתְחַדֵּשׁ כְּנֶשֶׁר נְעוּרֶיכִי" (תהילים קג, ה).

* * *

תפיסה יפהפייה זו הקסימה אותי במשך שנים. עד שהבנתי שתפיסה זאת של חג הסוכות מוטעית היא. לפי מה שתיארתי עד עכשיו, נראה היה לי חג הסוכות כחג מהול בעצב. לא כך הכרתי את החג עליו נאמר (דברים טז, יג-יד): "חַג הַסֹּפֶת תַּעֲשֶׂה לָךְ... בְּאַסְפָּךָ מִגֶּרְנֶךָ וּמִיִּקְבֶּךָ. וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגְךָ". סוכות הוא "זמן שמחתנו". כיצד מתחברת שמחה זאת עם הזיקנה? שמחה

מתוך חולשה? התפיסה שקיבלתי קרסה, היא הביאה אותי למלכודת קונצפטואלית שלא אפשרה לי להבין את משמעות חג הסוכות.

סוכות היא התחנה הראשונה שבחופש (במדבר לג ג-ה): "בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמִּקְרַת הַפֶּסַח יֵצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיַד רִמָּה לְעֵינֵי כָל מִצְרַיִם... וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרְעֻמָּס וַיַּחֲנוּ בְּסֹפֶת". אולם, סוכות אינו פסח. בפסח אנו חוגגים את העבר. בסוכות חץ הזמן מתהפך. אנו חוגגים בו את העתיד, את הגאולה העתידה לבוא. משל למה הדבר דומה? לילד הלומד בתיכון וחוגג כבר מעכשיו את קבלת הדוקטוראט. זאת "חוצפה" לכאורה, בלתי מתקבלת על הדעת. בעולם בלתי-נגאל אנו שמחים על הגאולה שטרם התממשה? ! ואכן, יש כאן לקח מופלא. נתאר לעצמנו אדם הצועד במנהרה חשוכה. בהתחלה מקבל הוא אור מפתח המנהרה. הדרך נעשה חשוכה יותר ויותר, עד שבשלב מסוים נצנוצי אור מתחילים שוב להופיע. זהו האור החודר ממוצא המנהרה. מנהרה מעין זאת היא ההיסטוריה היהודית. אנו חייבים לקבל את האור לא רק מן העבר, אלא גם מן העתיד.

כיצד מתמזגת השמחה עם חולשתה של הסוכה? זהו מיזוג פרדוכסלי המתאר את חזון הגאולה, את חזון העתיד בו מותר לנו להיות חלשים. העתיד, בו אין אנו חייבים להיות מוגנים על ידי חומות הבית או גדרות הפרדה, ומותר לנו להסתפק בקרשים או יריעות בד. לפי דעה שהובאה בדברי החכמים, הסוכות במדבר היו של "ענני כבוד". סכך רוחני מגן אז על האדם, לא חומות או טילים. זהו העתיד המשיחי שאנו, יהודים, מאמינים בו. נדמה לי שהיה זה דוד בן גוריון שאמר בשעתו, שאמנם כן, הנבואות יתגשמו, ובאחרית הימים יגורו זאב עם כבש, ואעפ"כ – הוסיף – רוצה אני להיות אז זאב ולא כבש. זאת תגובה צינית נכונה לדורותינו הצבועים. ולמרות זאת, סוכות אינו חגו של הזאב, אלא של הכבש, הרוצה את הזכות להיות חלש. זוהי הברכה הגדולה ביותר שתינתן אי פעם לאדם. וזאת היא הסוכה.

רעיון הגאולה מתבטא בפרטים רבים של חג הסוכות. בברכת המזון אנו מוסיפים בקשה "הֲרַחֵמֵן הוּא יָקִים לָנוּ אֶת סֶפֶת דָּוִד הַנוֹפֶלֶת". בקשה זאת מקורה בדברי הנבואה של עמוס (ט, יא-טו): "בַּיּוֹם הַהוּא אֶקִּים אֶת סֶפֶת דָּוִד הַנוֹפֶלֶת... וּבְנִיתִיהָ כִּימֵי עוֹלָם. הִנֵּה יָמִים בָּאִים נָאִם ה'... וְהִטִּיפוּ הָהָרִים עָסִיס וְכָל הַגְּבָעוֹת תִּתְמוּגְגֶנָה. וְשִׁבְתִּי אֶת שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים נְשֹׁמוֹת וַיָּשְׁבוּ... וַיִּטְעֲתֵם עַל אֲדָמְתָם וְלֹא יִנָּתְשׁוּ עוֹד מֵעַל אֲדָמְתָם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם..." חג סוכות הוא סמל לתחיית האומה, אך הוא מסמל גם את אחדות האנושות, את הפיוס שבין ישראל ואומות העולם, כדברי הנביא זכריה (יד, טז): "וְהָיָה כָּל הַנוֹתֵר מִכָּל הַגּוֹיִם... וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ ה' צָ-בָאוֹת וְלַחַג אֶת חַג הַסֻּכּוֹת".

כיצד יכול חג העתיד להשפיע עלינו, בחיינו כאן ועכשיו? בהרבה דרכים. אחת מהן קשורה במצוות החג, במהות השמחה. התורה דורשת מאתנו ששמחת החג תהיה משותפת לכולם, לחזקים ולחלשים: "וְשִׂמְחַת בְּחַגְךָ – אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֱלֻמָּנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ" (דברים טז, יד). אין גאולה, ללא אחריות חברתית.

אכן, על מה אנו שמחים? ממה מותר לנו לצחוק? על מה מותר לנו ללעוג? כדי ללמוד זאת חייבים אנו להוסיף לשמחה קצת מהמרירות של קהלת (ב, ב): "לְשִׁחוּק אֶמְרָתִי מְהוֹלָל וּלְשִׁמְחָה מָה זֶה עֲשֵׂה". ואכן, הגאולה קשורה לשמחה. אין ספק בעיני שהגאולה עלולה לשים את האדם בפני בעיות חמורות מנשוא. איך יראו הקולנוע והטלביזיה באחרית הימים? איך תיראנה הסדרות בעידן האידיאלי בו "יִתְּמוּ חֲטָאִים מִן הָאָרֶץ וְרָשָׁעִים עוֹד אֵינָם" (תהילים קד, לה), בו לא יהיה פשע ולא מלחמה, לא זיוף ולא ניאוף. כיצד תתכנה תוכניות הומור, אם לא נוכל לפגוע בבשר החי של בני האדם?

מי יודע? אולי הקב"ה ברחמיו הרבים על מעצמות התקשורת האלקטרונית דוחה את הגאולה עד שתהיינה ערוכות ללוח משדרים חדש...

שלום רוזנברג

פרשת וזאת הברכה

שמחת תורה

בשמיני עצרת, מסיימים אנו את מחזור השנה בקריאת התורה, ועם סיומו מתחילים מחדש לקרוא אותו מ'בראשית'. יום זה, הוא שמחת-תורה, יום שמחה לעם כולו, המגלם בחייו את הרעיון הדמוקרטי של תלמוד תורה לכל אדם. בשנים האחרונות, עם התפתחות בתי המדרש לנשים, הגיעה דמוקרטיה זאת למלוא מימושה.

לא רק בתרבות היהודית קיים דרך ארץ בפני הידע והלימוד. תופעה דומה, מפוארת, מצויה בתרבות הסינית הקלאסית. גם שם, הביא הידע תפארת לבעליו. אלא, שהבדל חשוב קיים בין שתי התרבויות. התרבות הסינית האימפריאלית יצרה מעמד של מנדרינים, פרופסיונלים של התרבות, השייכים לכת אריסטוקרטית סגורה. לעומת זאת, האוניברסליות והדמוקרטיות של 'תלמוד תורה' מאפיינת את התרבות היהודית הקוראת לכולנו לעסוק בספר. "תלמוד תורה" איננו רכוש מנדרנים, אך גם איננו עוד מקצוע אקדמי. להבהרת מהותו, רוצה אני להקדיש הרהורי אלה.

* * *

רבי נחמן מברסלב לימד אותנו שסיפורים, אף כאלה שאין הורתם ולידתם בקדושה, יש בהם לפעמים 'תוך' שאולי המספר עצמו, לא הצליח להבין. "סיפור פשוט", לפי רבי נחמן הוא סיפור פתוח, ללא מנעול. אולם סיפורים רבים נעולים. האם נוכל לפתוח אותם? באחת המגרות שבביתי שומר אני מנעולים שאת מפתחותיהם איבדתי. יום יבוא מקווה אני אוכל למצוא את המפתחות הגואלים. יש סיפורים מסוימים שמעוררים בי אותה הרגשה. לפעמים, כך נראה לי, מצליח אני למצוא את המפתח האבוד. סיפור כזה, רוצה אני להביא לפני הקוראים היום, כשאני מניח בפניכם כחידה קלה, את המשימה לזהות את מקורו. נראה לי שמדרש הסיפור, יוכל לעזור להבין את הייחוד שבתלמוד תורה, ואת משמעותו של תלמוד-תורה בדורנו.

* * *

מעשה שלא היה כך היה. מגפה פקדה את העיירה מאקונדו. מגפה זאת גרמה לנידודי שינה, אך פגעה גם בעצם הצורך לישון. בני האדם לא היו זקוקים יותר לשינה, "הכל שמחו שאינם ישנים, כי בעת ההיא היתה המלאכה לעשותה כה רבה במאקונדו, עד שלא הספיק להם הזמן". חוסר

השינה פגעה כמובן, קודם כל בחלומות. ואמנם היו כאלה שהתגעגעו אליהם, אלא שחלומות שווא ידברו, והמציאות הייתה חזקה מהם. לכאורה הרוויחו אנשי מאקונדו מהמחלה, אלא שעד מהרה התחילו להשתעמם "וספרו וחזרו וספרו זה לזה שעות ארוכות אותן הבדיחות". למרות זאת איש לא התאונן על השינוי, על ביטול "ההרגל חסר התועלת של השינה".

אלא, שתוך זמן קצר גילו אנשי מאקונדו, שחוסר השינה פוגע בזכרון. שר השכחה השתלט על ההעירה. העבר התרחק ונמחק. אחד מגיבורי מאקונדו, אאוֹרְלִיאָנו ניסה להלחם בשכחה. כאשר נתברר לו שאנשי המקום מתחילים לשכוח אף את שמות החפצים, "במברשת טבולה בידו סימן כל חפץ בשמו: שולחן, כסא, שעון...". עד מהרה הרגיש שהבעיה חמורה יותר. האנשים ידעו אולי את שמות החפצים, אך ישכחו למה הם משמשים. ואז, הוסיף לרשימתו "זוהי הפרה, חובה לחלוב אותה בוקר בוקר כדי שתתן חלב, ואת החלב צריך להרתיח כדי למזגו בקפה ולהכין קפה בחלב".

למלחמה נגד השכחה התגייסה גם פילאר, קוראת הקלפים של העירה. במקום לקרוא את העתיד, היא התחילה לקרוא את העבר. מאקונדו התחילה לחיות בעולם של שגינות שנקבעו על ידי הקלפים, עד שאורליאנו החל לבנות את מכונת הזכרון. "הוא ציירו בדמיונו כמילון מסתובב... בתוך שעות ספורות, יכולים לחלוף לפני עיניו של כל אדם המושגים הנחוצים ביותר להמשיך בחיים".

או אז מגיע לעיירה 'מְלִקְיָאָדָס'. הוא הגיע לעיירה כדי למכור את מרכולתו. מכרו, איש מאקונדו, מברכו לשלום, אך ברור לְמִלְקִיָאָדָס שמהו מזור מאוד התרחש בעיירה. או אז, פותח מְלִקְיָאָדָס את מזודתו, מוציא אחת הצנצנות, משקה בה את החולים והללו מתרפאים. כשהזכרון חוזר, מתמלאים אנשי מאקונדו "בושה מן ההבלים החגיגיים הכתובים על הקירות".

סיפור זה נראה לי מטפורה מופלאה המתארת פרקים מסוימים של ההיסטוריה היהודית בעידן המודרני. חלומות ותקוות העתיד נגוזו, והשיכחה, שיכחת היהדות, כבשה את העירה. אמנם כן, רבים היו אלה שחשבו שהמצב הזה הוא חיובי. העולם לכאורה נפרץ, הזמן התרחב, אך מה הושג? הזמן לספר שוב ושוב את אותם הבדיחות התפלות? עם השכחה אבדה גם הזהות היהודית.

אמנם היו רבים שניסו להלחם נגד השכחה. כיצד? סיפורה של מאקונדו מזכיר את דרכה של חכמת ישראל ומדעי היהדות לעסוק בשכחה. חכמת ישראל קמה בתקופה בה ההתבוללות

פשתה ונפוצה. מה התשובה שהיא הציעה? ביבליוגרפיה, לשון: "במברשת טבולה בידו סימן כל חפץ בשמו: שולחן, כסא, שעון..." הם לא האמינו ביהדות החייה, אלא בזו הסגורה בתוך ספר, אולי בתוך מילון, יהדות של ספריה ולא של חיים. מאז התפתחו כיוונים מתוחכמים יותר במדעי היהדות: "זוהי הפרה, חובה לחלוב אותה בוקר בוקר..." היו אלה ניתוחים מדעיים מתוחכמים של פסיכולוגים וסוציולוגים שתרמו את תרומתם. בדומה לכך פעלו אלה שהפכו את היהדות להיסטוריה. אלה הם קוראי הקלפים, שבמקום לקרוא את העתיד, התחילו לקרוא את העבר. דורנו התקדם מאז, הוא המציא מכונת הזכרון, כזו שאאן־ליאנו בנה. דורנו הוא דור המחשב, שיחד עם מכונת ההעתקה והמיקרופילמים גרמו למהפכה אדירה במדעי הרוח והיהדות. אפילו הפתקים המופלאים של פרופסור הרבסט ב'שירה' לעגנון, נבלעים באותה מכונה שחיי דורנו תלויים בה.

מהסיפור למדנו, שכל זה אינו אלא זכרון מלאכותי. זהו זכרון שיתכן ואני יודע אותו, אך אין אני יודע שהוא הזכרון שלי. יש חשיבות עצומה למדעי הזכרון, ולמרות הכל אלה הם רק לכאורה חיים ממשיים. 'מלקיא־ס' הוא מעין נוסח הספרדי של השם העברי מלכיצדק בשם מלכיצדק יש רמזים משיחיים, על כל פנים כאן הוא מסמל את נס התחייה, המחזירה לעם את ממשות החיים וממילא את זכרוננו. צילום רנטגן יכול להציל חיי אדם. ולמרות הכל בני האדם האהובים עלינו הם יותר מאשר מה שמופיע בצילום. כך גם התורה היא תורת חיים ולא רק אובייקט למחקר. אכן, חייב אני להצטדק בפני הקוראים "על חטאי". אף היום, אני ציוני. על פי השקפתי, גופה של הציונות היא העצמאות והחרות. נשמתה היא תחיית השפה, חזרה אל נופי המולדת, חזרה למלאות החיים היהודיים, השלמת הספר עם החיים. דבר זה מבדיל אותנו מ'תלמוד התורה' של העולם החרדי.

רוצה אני לסיים בחוויה אישית. אהבתי להסתובב בחנויות לספרים משומשים, לדפדף בהם, ואף לקנותם כשמחירים התאים לכיסי. לפני שנים רבות, קניתי באחת מהן ספר ישן. כשחזרתי הביתה, מצאתי בין דפיו פרח מיובש. מישו או מישהי, שמר בתוכו את הפרח היפה שהיה בידו. החיים היהודיים הם פרח שנעקר על ידי המגף הרומאי בארצו. הוא נשמר מיובש בספרים היהודיים המופלאים. תחיית האומה פירושה לפתוח את הספר, ולחוות את הנס של הפרח היבש הנשתל שוב באדמה והחוזר לחיים. הספר שמר על ניחוח הפרח. הפרח הקם לתחייה, חייב לקחת אתו את

את	ניחוחי	העלים	של	הספר.
----	--------	-------	----	-------

