

עיון רוחבי באגדה דמותו של תלמיד חכם במסכת נדרים

פתיחה

ראשיתו של מאמר זה ברשימות אישיות שנכתבו במרוצת לימוד מסכת נדרים, כחלק מן העיון בחלקי האגדה שבה. בראשיתה לא נועדה הכתיבה לפרסום, ועל כן העיון לא התאפיין בביסוס אקדמי עקבי למגוון הטענות והפרשנויות שהוצעו בו. בנוסף, העיונים היו קצרים וממוקדים לפרקים ספציפיים. עם זאת, בעידוד העורכים, בחרנו לגבש חלק מן הרשימות הללו ולעבדן לכדי עיון רוחבי העוסק בנושא מרכזי אחד שניתן לראותו מטופל במקומות רבים במסכת. הנושא שנבחר הוא דמותו של תלמיד חכם, בדגש על יחסו עם העולם, עם סביבתו החברתית, וכמובן עם תורתו.

העיון נשא, מחד גיסא, אופי פרשני צמוד טקסט, ומאידך גיסא, אופי הגותי ורעיוני. השאיפה בכתיבה הייתה ליצור שילוב בין קריאה רגישה וצמודה לטקסט עצמו, בלי אינטרפטציות מפליגות, ובין עיון הגותי מקיף יותר. מצד אחד – לא סיפקה אותנו מלאכת ההבנה והפרשנות הטכניות, שכן אגדות חז"ל לעתים קרובות מאד אומרות דרשני, ומזמינות – כמעט היינו אומרים במפורש – עיון בין השיטין והעמקה ברזי מחשבתם. מצד שני – הבנה אלגורית של הטקסט, כאילו הוא כולו רצף משלים וצפנים קשים לפענוח, שכמעט אף מילה שבו לא מייצגת את משמעותה הרווחת והמקורית – גם כן לא עמדה לנגד עינינו כמטרה עיונית. השתדלנו שהקריאה של האגדות תהיה קריאה ספרותית – הווה אומר – הטקסט מדבר בעד עצמו, עם הרשמים והתגובות שהוא מעורר אצל הקורא הרגיש (קריאה 'פשוטית'), אך בה בשעה הוא מהווה זירה פורה לדיונים הגותיים שמושגות על האמור בו.¹ האיזון בין שני החלקים האלה לא תמיד היה פרופורציונאלי במידה המתבקשת, ולעתים גלשנו לדיונים שהם מעבר לגבולות העיסוק של הטקסט, אך כאמור, זהו חלק מטיבם של העיון וההתבוננות האישיים.

1 המגמה האחרונה שהצגנו, קרובה לכוונת הראי"ה קוק בהסבירו את מלאכת ה"ביאור" של דברי חז"ל (לעומת מלאכת ה"פירוש"), שבה הרחיב בהקדמתו לחיבור עין אי"ה.

קריאה ספרותית של אגדות חז"ל היא כמובן לא חידוש שלנו, וכבר קדמו לנו בזה חכמים שקטנם עבה ממותנינו – הן מעולם בית המדרש והן מעולם האקדמיה. אך בדבר אחד עשינו מאמץ שכמדומה טרם התגבש כשיטה עקבית בעיוני אגדה, והוא הניסיון להתבונן בטקסט האגדי מתוך ההקשר הלמדני-הלכתי שבמסגרת הפרק כולו. אמת, שלימוד האגדות והבנתן מתוך הקשרן בסוגיה הפך לדבר שבשגרה בבתי מדרש רבים, אך ההקשרים המדוברים הינם בדרך כלל הקשרים מקומיים של דרכי השרשור בין האגדות, או הקשרים כוללניים למדי. כאן עשינו מאמץ מיוחד להראות כיצד קבצי האגדה שבמסכת מאירים זוויות מבט רחבות יותר הנוגעות לנושא ההלכתי שבפרק – פעמים פילוסופיות, פעמים מוסריות וערכיות, פעמים חינוכיות או פסיכולוגיות, ולעתים אף מיזוג ביניהן או בין תחומי דעת אחרים.

וכמו תמיד במקרים מן הסוג הזה, מרבית הדברים שנאמרים כאן הם בגדר הצעה פרשנית על דרך האפשר – אף שעשינו מאמצים רבים לבסס ולעבות את טענותינו, ואף שאנו עומדים מאחריהן. אולם, אם בעיונים שלהלן התקדמנו ולו צעד קטן בקיום חזונו של הרא"ה קוק,² לאחד בין הלכה לאגדה – דיינו. מכיוון שהמאמר נכתב במקורו כרשימות נפרדות, ירוויח הקורא גם אם יעיין בכל אחד מן הפרקים באופן נפרד.

היחס להנאות – תופעות טריוויאליות כצוהר להתבוננות בא-להים

על מקומן של נורמות חברתיות בהלכה

הפרק הששי של מסכת נדרים עוסק בפרשנות לשון הנדר, בהקשר של זהות החפץ הנאסר. בהקשר שכזה, מטבע הדברים, הולך ומתרבה העיסוק ב'שפיר ושליא', ובבירור המעשי והטכני בנוגע למקרים שונים: הגמרא לדוגמה, מבררת מהו 'מבושל', מהו 'ירק', מהו 'מעשה קדרה' וכן הלאה. קיים דמיון בין הלכות אלו להלכות המובאות במקומות מסוימים בש"ס תחת הכותרת: "נפקא מינה למקח וממכר", בהן מתחקה הגמרא אחר דרך השימוש המקובלת במילה מסוימת. פרקים כמו "המוכר את הבית" במסכת בבא בתרא או "המוציא יין" במסכת שבת, מתאפיינים גם כן בתכנים דומים, והסיבה לכך פשוטה: כאשר אנו עוסקים בהלכות הנגזרות באופן ישיר מסטנדרטים חברתיים או מקומיים, אין מנוס

2 ראה 'אורות התורה' פרק יג.

מלמנות כרוכלא את החפצים השונים על שימושיהם ותפקידיהם במשק ובבית. ואכן, כך בדרך כלל נראות סוגיות הגמרא מן הסוג הזה, וכל שכן המשניות שבראשיתן. בכל הסוגיות הללו, בולט כוח ההשפעה ההלכתי של הצרכנות האנושית, כלומר, הדרך בה מנצל האדם את משאבי הטבע. העובדה שאיסור חמור כמו נדר נקבע על פי נורמות חברתיות פונקציונליות, יכולה להוות הד לרעיון האישור הא-להי הרטרואקטיבי לבחירת האדם, כדרך העיקרון "דיברה תורה כלשון בני אדם"³. הדבר נכון ביתר שאת בעולם הנדרים, שאחד מכלליו המרכזיים הוא: "הלך אחר לשון בני אדם". דיאלוג נוצר בין הבחירה השרירותית של החברה לבין הקביעה הדטרמיניסטית של הא-ל. ואם נכון הדבר בהלכה, דין הוא שיהא נכון גם ברמה של עבודת ה' באופן כללי – אנו יכולים לשאוב השראה ואפילו דבקות דרך ההתנהגויות היומיומיות שלנו, אם נשכיל להתבונן בהן ברגישות הנכונה.⁴

להלן נראה כיצד התייחסו חכמים לעולם הסובב אותם, תוך שימת דגש מיוחד על הנוף הפשוט והיומיומי.

גם חכמינו ידעו להתפעל מ'זוטות' – על דמותו של ר' יהודה

אף שבתודעתנו אופפת את חז"ל הילה של קדושה ושגב, מרתק לגלות כי הגמרא והמדרשים אינם מסתירים את חיבורם העמוק – ופעמים אף ילדותי משהו – לארציות, גם במצבים הקטנוניים ביותר. למעשה, לעיתים הם אף מדגישים את החיבור הזה. אנו מכירים חכמים איסטניסים שסובלים מקור, חכמים שאוהבים לאכול וחכמים שמפתחים חיבה יתרה לחפצים.

אחד המקומות בהם אנו פוגשים תופעה זו, הוא הסוגיה בדף מט:; שבה חכמים דנים בינם לבין עצמם מהי הדרך הטובה ביותר לאכול דייסה, לאילו מרחקים משתלם ללכת בשביל

3 לרעיון זה הדים רבים בדברי חז"ל, והמהר"ל פיתח וביסס אותו. עיין למשל חידושי אגדות למסכת שבת (דף עז: ד"ה דשא) ביחס לערך הטרונסצנדנטי של השפה האנושית; תפארת ישראל פרק ב', ביחס לוויכוח בין ר' עקיבא לטורנסרופוס: "מעשי ידי מי נאים יותר".

4 במקומות רבים מנתח רבי נחמן מברסלב סיטואציות אנושיות ואפילו ביולוגיות ומפתח באמצעותן ובאמצעות האסוציאציות העולות מהן רעיונות אמוניים עמוקים ומרחיקי לכת. כך למשל: התאדמות פני תוקע, ריקוד, מחיאת כף וכו'. לאמיתו של דבר, ר' נחמן מצהיר על מגמתו זו כבר בראשית ספרו, ודבריו מדברים בעד עצמם: "כי איש הישראלי צריך תמיד להסתכל בהשכל של כל דבר. ולקשר עצמו אל החכמה והשכל שיש בכל דבר. כדי שיאיר לו השכל שיש בכל דבר. להתקרב להש"י ע"י אותו הדבר" (ליקוטי מוהר"ן קמא תורה א).

להשיג בשר שור, והאם כדאי לאכול מאכלים שדרכם להתעכב זמן רב במערכת העיכול. ההתפעלות מהסיטואציות הפשוטות הללו היא מאפיין בולט בעולמם של חכמים. דמות מיוחדת במינה המככבת בסוגייתנו, היא דמותו של רבי יהודה. אנו פוגשים את רבי יהודה מתפעל מדברים פשוטים ובסיסיים. פניו זורחים כל היום, ולטענתו הדבר נגרם בגלל הקפדתו להיכנס תכופות לבית הכסא, או לחילופין בזכות אכילת תרד. כשהוא עוטה את מעילו ביציאה מביתו, הוא מברך עליו "ברוך שעטני מעיל"⁵. על רקע זה, מעניינת תשובתו למטרוניתא שתמהה עליו, שפניו "צהובין כל שעה" (כלשון המפרש שם):

אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה: מורה ורוי [=שתוי]? ! אמר לה: הימנותא בידא דההיא איתתא אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא, וחוגרני צידעי [=חובש פדחתין מן הפסח עד העצרת, אלא (קהלת ח')] "חכמת אדם תאיר פניו" (מט:).

רבי יהודה עונה, כי על אף שהוא נמנע משתיית יין מרובה, ונזקק לכך רק בהזדמנויות הלכתיות, עדיין פניו מאירים מפני חכמתו, ומקרא הוא – "חכמת אדם תאיר פניו"! לכאורה, הסבר זה של ר' יהודה להתנהגותו, מנוגד לקו המנחה של הסבריו האופייניים שהזכרו שורות מספר קודם לכן (להלן). התשובה האחרונה מנמקת את שמחתו בכך שזכה לקנות חכמה ואילו שתי התשובות האחרות מנמקות בזוטות ממיטב ה"עולם הזה". כך למשל מסביר רבי יהודה לרבי טרפון מדוע פניו זורחים:

רבי יהודה הוה יתיב קמיה דר' טרפון. אמר ליה רבי טרפון: היום פניך צהובין ! אמר ליה: אמש יצאו עבדיך לשדה והביאו לנו תרדין ואכלנום בלא מלח, ואם אכלנום במלח כל שכן שהיו פנינו צהובין !

ובכן מי אתה ר' יהודה? חכם רציני ושקול, שהחכמה בלבד היא משאת נפשו, או יהודי פשוט ותמים, שישמח כל היום לו רק יאכילוהו ארוחת בוקר מזינה דיה? כיצד עולים שני הצדדים האלה באישיותו בקנה אחד? לצורך הבנת דמותו של רבי יהודה, נתבונן מעט בדמות נוספת הנוהגת להתפעל בקלות מהסובב אותה – הילד.

5 קרוב להניח שהתנהגותו של ר' יהודה היוותה השראה לדמות התם בסיפורו של ר' נחמן – "מעשה מחכם ותם". התם גם הוא מתלהב ממעיל ה'פעלץ' שהוא עוטה, וכולו קורן רק מהזכות ללבשו.

דרכו של ילד להתפעל, משום שטרם חווה את מורכבותם של החיים והוא איננו מודע למלוא משמעותם של מושאי התפעלותו. מטבע העולם, ככל שידיעותינו אודותיו מתרבות, כך יכולת ההתפעלות ממנו דועכת, שכן אנו נפגשים עם תופעות שאנו יודעים מה טיבן. אמנם כאן יש לשאול: האם בהתבגרותנו אנחנו רק קונים תובנות? כלום איננו מאבדים נכסים רוחניים בדרכנו?⁶

במובן מסוים, חיבתו של הילד לצעצועיו עמוקה יותר מאהבת המבוגר לכסף, לרכב ולעבודה. לרוב, התיאורים האחרונים הינם פונקציונליים – המבוגר נמשך למה שמועיל לו ומקדם אותו. הילד, לעומתו, אינו מבקש את החשבונות האלו. חיבתו לצעצוע היא פשוטה; כל אישיותו מזוהה עמו ועבורו הוא כל עולמו. האם נגזר עלינו המבוגרים, שצעצועים כבר לא מעניינים אותנו, להיאסר לעד בכבלי האהבה התלויה בדבר, וללכת שבי אחר תפיסת עולם פונקציונלית?

חכמת אדם תאיר פניו

קיימת אהבה 'בוגרת', שבטיבה ובמהותה קרוצה מחומר זהה לאהבה הילדותית, וזו אהבת החכמה. אהבת החכמה מנוגדת בתכלית לתפיסה הפונקציונלית. היא מבקשת אור, אושר, יופי. היא אינה מעוניינת בהישרדות או בקצירת רווחים, כי אם בתובנות כשלעצמן. רבות דובר בה באהבת החכמה אצל חכמי ישראל ואצל חכמי האומות. שמו של המונח היווני 'פילוסופיה', אהבת החכמה, יעיד על כך. החכם מתפעל מתובנותיו והן נותנות לו את טעם חייו. הנה דבריו של רבנו יונה בפירושו לאבות:

אמרו חכמי האומות כי היודע כל החכמות אם אינו אוהב החכמה אינו חכם אלא טפש הוא אחר שאינו אוהב החכמה כי היא הדעת. אך האוהב אותה ומתאוה אליה אף על פי שאינו יודע כלום הרי זה נקרא חכם שעל כל פנים תשיג אל החכמה האמיתית ודעת א-להים תמצא... משל לאדם שהפסיד כלי קטן והלא מכל אדם מבקש אותו!

(פ"ד מ"א).

בתיאורים שנכתבו על אישיותו של סוקרטס וכן בנאום הפרידה שלו ('אפולוגיה'), מצטיירת לעינינו דמות שהשליכה את כל המוסכמות בדבר 'מה הכי חשוב ונכון', בכדי

6 הספר הנודע "הנסיך הקטן" מוקדש כולו לדילמה זו ותשובתו היא חד משמעית: יש לבכות על אשר איבדנו כשהתנתקנו מהילדות. טענתו המרכזית היא – וכי מי קבע כי חשבון הבנק או המשכנתא חשובים יותר מבובה מרופטת? האם עובדת היוולדנו מספר שנים מוקדם יותר נותנת לנו את הסמכות להחליט מה חשוב?

להשיג את האמת. נאה דרש ונאה קיים, שכן הוא חי חיי עוני וחוסר כל, והאמת הייתה לחמו.

אחד המוטיבים המרכזיים בתורת סוקרטס הוא הגישה לדברים ללא שום דעה קדומה. "אינני יודע דבר", הוא טען. מושגים שנשמעים לנו מובנים מאליהם, כמו צדק וטוב, נחקרו מחדש, וסוקרטס נמנע ככל שאפשר מלתת דוגמאות החומקות מההגדרה הקולעת. הנחתו כי הוא איננו יודע דבר, היא תובנה מכוונת של הפילוסופיה כולה, לאמר – אנו רוצים להתחקות אחר נקודת האמת הקמאית ביותר. לשם כך אנו נדרשים להשליך אחר גוונו כל זיק של מוסכמה כזו או אחרת. במובן זה, דווקא סוקרטס, שאיננו יודע כלום, הוא מי שלאמתו של דבר יודע הכל. מכאן הוטבע המונח: 'בורות סוקרטית', או 'אירוניה'. בנקודה זו, בוקעת ועולה הילדותיות המבורכת שבבקשת החכמה בשיא עצמתה. סוקרטס, גם בהגיעו לגיל שבעים,⁷ משול לילד ששולח את מבטו לעבר העולם ומנסה להבין אותו מאפס. החיוניות שבבקשת החכמה, לא מאבדת את הלהט שלה, בדיוק כאותו ילד השקוע במשחקו ובדמויות המתרוצצות לנגד עיניו.

כעת מוצגת התנהגותו של ר' יהודה באור חדש. התופעות, גם הבנאליות ביותר, מרתקות ומעוררות אותו. הוא אף מצליח לייצר מהם השראה דתית – "ברוך שעטני מעיל". ילדותיותו של ר' יהודה, היא המניעה אותו להתפעל מכל מה שמסביבו, ובעת ובעונה אחת לבקש חכמה ולהתמלא ממנה אושר; אושר שמקרין גם כלפי חוץ. הדינמיות היא תכונה מהותית בחכמה ומכאן החיוניות הרבה שהיא מספקת למבקשיה. בנקודה זו, החכמה היא אנטייתזה לקיבעון המבוגר והיא מזוהה דווקא עם החזרה לילדות, שכל כולה היא חוויה ממושכת של התחדשות.

כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו

ביטוי נוסף לתכונה זו של ר' יהודה הוא יכולת האלתור שלו – להשתמש בקנקנו כמושב, ולהכריז: "גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה" (מט). תיאור זה מעלה על פנינו חיוך של שובבות. היכולת לאלתר בנויה על המוכנות הנפשית לדינמיות תמידית. ר' יהודה אינו מיצר על כך שאין לו כסא רגיל. אדרבה, הוא רואה כיצד הסביבה מזמנת לו אפשרויות רבות ומתוכן הוא בוחר את דרכו. במקום להתייחס לגורלו כמר וחסר טעם, הוא רואה

את רב-גוניותו ואת ההזדמנויות שהוא מספק.⁸ גמישותו מאפשרת לו להפוך את הגורל, על ידי ניצולו, להזדמנות.

ר' יהודה מביע יכולות אלתור גם כאשר רשב"ג קרא לו להתכנס לתענית הציבור, והוא מסרב לקבל את המעיל שמוצע לו, ומה הוא עושה בשביל להמחיש את החלטתו? דלי ציפתא [=מחצלת] ואמר ליה לשלוחא: חזי מאי איכא [שנעשה לו נס ונתמלא כל אותו מקום זהובים], מיהו לא ניחא לי דאיתהני בהדין עלמא.

קשר אדוק יש בין סירובו של ר' יהודה ליהנות מנכסי אחרים לבין יכולת האלתור שלו. הנאה מנכסי אחרים טומנת בחובה את איבוד החירות. "אמר רב כהנא: אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו" (ב"מ לח.) – מאחורי הסיפוק הפשוט של אדם הנהנה מנכסיו שלו, עומדת אמירה משמעותית: "אני בוחר להתייחס לחלקיות שלי כדבר שלם. מה שהוכן לי בגזירת עליון משקף את רצון הבורא ממני, ואינני מעוניין בשום פנים להפנות את ערפי לכך". פשיטת הידיים לקליטת כל ההנאות וניסיון "לסחוט" את העולם, מובילים לדלות של החיים ולבנאליות. דווקא ההסתפקות במועט מאפשרת את ההתבוננות באינסוף, על דרך "תפסת מרובה – לא תפסת! תפסת מועט – תפסת!" (יומא פ.). ההתמקדות ב"ש" הקונקרטי, מהווה עבור ר' יהודה הרפתקה דתית מלהיבה, עד שהוא מעדיף לוותר על כל מה שמוצע לו מבחוץ. מכאן גם הקשר האינטימי שקושר ר' יהודה עם חפציו.⁹

עקרון התנהגותי זה מקבל אצל ר' יהודה גם ביטוי הלכתי: "ברוך ה' יום יום... כל יום ויום תן לו מעין ברכותי" (ברכות מ.). בעקבות עקרון זה, קובע ר' יהודה כי יש לייחד ברכה לכל מין ומין מגידולי האדמה ("בורא מיני דשאים" ו"בורא פרי האדמה"), וכן קבע כי בהזדמן לאדם מספר מצוות, יש לברך על כל אחת ואחת בנפרד (שם)¹⁰ ר' יהודה מעוניין לנצל כל סיטואציה המזמינה התבוננות בגדולת ה' ולא לתת לאף אחת מהן לחמוק.

8 עיין במאמר 'עצמיות (?)': עיון באחד מסיפורי ר' נחמן מברסלב' של הרב שג"ר (בתוך ספרו 'נהלך ברג"ש'), שם נפרשת בהרחבה יכולת הבחירה של האדם להתייחס לסיטואציה המביכה הנקלעת לפתחו כהזדמנות.

9 רבי צדוק הכהן מלובלין פיתח את המשמעות הרוחנית בקשר שבין אדם לחפציו; עיין צדקת הצדיק אות פו.

10 נעיר כי בברכות הנהנין לא נפסקה הלכה כמותו, אך בברכת המצוות כן. ראה משנה תורה לרמב"ם הלכות ברכות, פ"ח ה"א לעומת פ"א ה"י.

לסיכום עד כה: מסתבר שעונו של ר' יהודה קשור באופן אדוק להתנהלותו הרוחנית. העוני מביא את האדם להתפעל מכל תופעה חריגה. כל תבשיל או פריט לבוש הוא בגדר חידוש עבור העני. בנקודה זו, אנו מגיעים להקבלה בין שלושה מושגים: עוני, ילדות ובקשת חכמה. להלן נעיין בסוגיית העוני מאספקט זה שלה.

רבי עקיבא ורחל אשתו

כפי שהערנו, העוני, לצד המצוקה והקושי שכרוכים בו, מזמן מבט מתפעל על המציאות; מבט שלא תופס את המציאות כמובנת מאליה. במילים אחרות, העוני מאפשר רגישות יתר לאלמנטים הטרוויאליים שבחינו.

חז"ל, במספר מקומות, קשרו בין עוני לגדלות בתורה. "הזהרו בבני עניים, שמהן תצא תורה" – מזהירים אותנו חכמים, בפרק האחרון במסכתנו,¹¹ ובכך מדגישים את הפוטנציאל התורני הגלום דווקא בדמותו של העני. עד כדי כך נטועה תפיסה זו בדברי חז"ל, שהעושר והגדלות בתורה מזוהים בעיניהם לפעמים כמצבים סותרים: "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד" (גיטין נט.).¹² כמו כן, חלק נרחב מהפרק השישי במסכת אבות – פרק קניין תורה – מוקדש לקשר ההכרחי שבין העוני להתמסרות לתורה. הדברים מפורסמים ומושרשים בעולם בית המדרש, שהרים על נס את דמות הממית עצמו באהלה של תורה (שבת פג:).

סיפורם המפורסם של ר' עקיבא ורעייתו, בגרסתו המופיעה בפרק הששי מסכתנו, מהווה הזדמנות לעיין בסיבת הקשר בין השניים, ולהוסיף בה נופך. מיקומו של הסיפור בסוגיה, מיד לאחר ההתבוננות בדמותו של ר' יהודה, עשוי לשפוך אור חדש על הדיון שלנו. פעמיים מופיע הסיפור על ר' עקיבא ואשתו: במסכתנו (ג.) ובמסכת כתובות (סב:). כבר עמדו לפנינו על ההבדלים שבין שתי הגרסאות,¹³ ואנו נתמקד באחד בולט ומשמעותי: התיאור הנרחב אודות אורח חייהם של הזוג בטרם יצא ר' עקיבא ללמוד, אינו מופיע בכתובות כלל. לעומת זאת, בסוגייתנו הוא מצוייר בפירוט:

11 לסוגיה זו (פא.) נתייחס בהמשך.

12 נעיר שמצינו בדברי חז"ל גם תפיסות הפוכות. בפרק הרביעי במסכתנו למשל (לח.), קובעת הברייתא כי אין השכינה שורה אלא על גיבור ועשיר וחכם ועניו. בהמשך נתייחס גם להיבטים אלה.

13 יעויין בהערות מהדורת שוטנשטיין על אתר.

בסיתוא הוה גנו בי תיבנא, הוה קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה [=שערה]¹⁴, אמר לה: אי הואי לי, רמינא ליך ירושלים דדהבא. אתא אליהו אידמי להון כאנשא וקא קרי אבבא, אמר להו: הכו לי פורתא דתיבנא, דילדת אתתי ולית לי מידעם לאגונה. אמר לה ר' עקיבא לאנתתיה: חזי גברא דאפילו תיבנא לא אית ליה.

מתיאור זה עולה תמונה רומנטית מיוחדת במינה: זוג חסר כל מתגורר באסם ומצליח לשמור על אינטימיות זוגית. ר' עקיבא מלקט את התבן משערותיה – תיאור שיש בו מיזוג מיוחד בין העוני הקיצוני בו חיו לעומק אהבתם והאושר ששאבו ממנה. גם הכרזת ר' עקיבא על נכונותו להעניק לה 'ירושלים של זהב' משתלבת באווירה רומנטית זו. דומני, כי התיאור הנ"ל ממשיך את הרעיון שהתפתח בעקבות סיפורי ר' יהודה. ללא ספק, האמירה המוסרית של סיפורנו בגרסתו כאן, היא לימוד תורה מתוך הדחק (לעומת הגירסה בכתובות, שמדגישה את מסירות נפשה של אשתו שנפרדה ממנו לזמן כה רב). לימוד תורה מתוך הדחק, הוא אולי אחד מהביטויים המובהקים להתגברות על התמכרותנו לארציות. ההתבשמות מהחכמה ללא שום דאגה מהגורל החומרי, היא הגירסה הבוגרת והנעלה של הסתפקותו של הילד בבובה. את הילד לא מעניינים הנתונים המקצועיים או המסחריים: האם הצעצוע ממותג, האם הוא עמיד במים, והאם יש לו אחריות. משחקו הוא בחינת הסתפקות במועט – הוא מתמקד בכאן-ועכשיו ומתוכו בונה את כל עולמו.¹⁵

סיפורי התעשרותו של ר' עקיבא בשלב מאוחר יותר (המובאים בסמוך לסיפור הקודם), משלימים את מבטנו על אלמנט העוני שמציין את ראשית דרכו. בכלום מתואר מקרה של רווח כספי לא צפוי. מעניין הדבר, שרוב הסיפורים קשורים לים, מקום המסמל אצל חז"ל את ההפך מהציוויליזציה. מדובר במעין עולם אחר או ממד אחר, המקביל לקיומנו כאן.¹⁶ התעשרותו, שלא כדרך כל העולם, איננה באה בדרך של משא ומתן. היא מגיעה אליו ממקום אחר, כאילו מבקשת ההשגחה להשאיר את הקסם המיוחד שבאישיותו של ר'

14 לפי תרגום הר"ן. שאר המפרשים תרגמו שהיה מלקט את התבן משערו שלו.

15 זכורני עוד מימי ילדותי, שהחיים בעוני ומחסור – מגורים ביער בתוך אוהל – היו נושא מרכזי במשחקי העלילה ששחקתי; הרעיון הקסים אותי. כמובן, חובה עלינו לבדוק כיצד איננו מאבדים כיום את החיוניות המופלאה הזאת של ילדנו, גם בעידן בו הם מודעים לכל הנתונים ה'מבוגרים' כבר בגיל צעיר יחסית.

16 כך מבאר המהר"ל את מקומו של הים באגדות חז"ל (עיין חידושי אגדות בבא בתרא ז: ובמקומות נוספים). 'ם' בטרמינולוגיה האגדית, הוא מושג הטעון במשמעות סימבולית, הנגזרת מממדיו העצומים ומאופיו המסתורי.

עקיבא. ההתגדלות בתורה הטרידה את הזוג בשנות עוניים, עליה הם חשבו ואותה תכננו. דווקא הפרנסה, הדבר אודותיו חושבים רוב בני האדם ומתכננים תחבולות כיצד להשיגו, מגיעה אליהם בהפתעה.

מעמדו החברתי של החכם – שימוש בכתרה של תורה

ניסינו לבחון את הקשר בין עונו של החכם לגדולתו בתורה. אולם, החכם אינו רק דמות אינדיבידואלית של המתבודד בחדרו ושוקע בעיונו. הוא מוצג כמנהיג, כמתווה דרך וכמורם מעם. גם בהיבט זה של דמות החכם, מטפלות האגדות במסכתנו, ואת העיון שלהן נקדיש להן.

הכתר – גילוי מרומם או גילוי מאיים?

הפרק השמיני במסכת נדרים עוסק בהגבלת חלות הנדר בזמן. מסתבר שאדם יכול לקבוע מראש כי נדרו יחול למשך שבוע או חודש – לפי רצונו. בהלכות אלה מתבלטת, יותר מבשאר פרקי המסכת, חירותו של האדם בדיבורו. אם בעולם ההפלאה בא לידי ביטוי כח הדיבור, הרי שבהלכות הגבלת הנדר בזמן – הוא בולט ביתר שאת. הגילוי המופלא של יכולת השליטה באיסור ובגבולותיו יכול לעורר שתי תנועות. האחת חיובית ומשובחת והשנייה הרסנית.

תחום אופייני שבו מצויות שתי התנועות הללו הוא המלוכה. אנו מכירים מהמקרא מלכים ששלטונם היה לברכה לעם, כדוד ה"יוצא ובא לפניהם" (שמ"א י"ח, טז), אשר טובת העם עמדה תמיד לנגד עיניו. לעומתם אנו מכירים מלכים עריצים שנצלו את מעמדם לרעה, כרחבעם ששמע לעצת הילדים או כאחאב שהרג את נבות על דבר של מה בכך. חז"ל שימרו את ההבחנה הזאת בקביעתם ההלכתית שדין "המלך לא דן ולא דנין אותו" עוסק דווקא במלכי ישראל, "אבל מלכי בית דוד – דן ודנין אותו" (סנהדרין יט.). כללו של דבר, השלטון הוא מצד אחד גילוי של עליונות האדם וצלם א-להים שבו, כמאמר הכתוב: "וַיְרֶדוּ בְּדִגַּת הַיָּם" (בראשית א', כח), ומצד שני – הוא מושא התמכרות שעשוי למוטט את האדם ואת החברה.

ואם כלפי כל בעל שררה הדברים אמורים, אין זה מן הנמנע שגם מעל מוסד החכמים תרחף סכנה דומה. ואכן, הסוגיה בשלהי פרק שמיני בנדרים, מבררת את היחס האמביוולנטי כלפי אנשי המעמד, בהתמקד בכתר שבו נתברכו חכמים – כתרה של תורה.

על 'קולות' וידענות הלכתית

בגמרא (סב.סב:) מופיעים שני תרחישים של תלמיד חכם שתורתו יכולה לפגוע בתדמיתו: (א) אדם שבבקיאותו הרבה יודע קולות מסוימות בדיני ממונות ששאר בני אדם אינם מודעים אליהן ומשום כך הם חושדים אותו בגזל; (ב) אדם שמשמש בכתר תורה – כלומר, מנצל את מעמדו הרם – להשגת רווחים אישיים.

ההקשר שמתוכו עולה הדיון הוא קציבת זמן הנדר, כאשר הנודר הגביל אותו "עד הקיץ". היות וקיץ התאנים מסתיים עם קיפול המקצועות, מסיקים מכך חכמים השלכה לדיני ממונות. חכמים קובעים שהתאנים שנותרות בשדה לאחר קיפול המקצועות הן הפקר ואין בהן חשש גזל.

הגמרא אינה מפקפקת בתוקפו של דין זה בשום שלב בסוגיה. ברם, הבעיה התדמיתית שיכולה להתעורר מן השימוש בו, מקבלת התייחסות, וניכר מהגמרא שהיא לא מעוניינת להסתיר אותה:

רבי יוסי בר רבי יהודה איקלעו לההוא אתרא בזמן שהוקפלו רוב המקצועות, רבי הוה קא אכיל, רבי יוסי בר ר' יהודה לא אכיל. אתא מרהון, אמר להו: אמאי לא אכלי רבנן? הוקפלו רוב המקצועות הוא! ואף על פי כן לא אכיל ר' יוסי בר ר' יהודה, קסבר: משום סניות מילתא הוא דקאמר הדין גברא.

ר' יוסי בר' יהודה נמנע מלאכול את התאנים, משום שהוא חושש שתגובת בעל הבית נאמרה בציניות מרירה, והסתירה קפידא או כעס. ר' יוסי מודע וער למתח המובנה בין המרחב שההלכה מאפשרת ליודעיה, לבין הדאגה לתדמיתם המוסרית של חכמים. לא בכדי מספרת הגמרא במקומות רבים על חכמים שלא רצו ליהנות מממון, אף שלא היה בו נדנוד איסור.¹⁷ הישרות המצופה מתלמיד חכם חמורה בדרישותיה.

נוסיף ונאמר, כי התרת ההלכה ליהנות מהתאנים לאחר קיפול המקצועות מוצגת בגמרא כהיתר המצוי בספרים; כלומר, היתר שרק אנשי הספר המובהקים יודעים אותו. אמנם, רבי יוצא מנקודת הנחה שבעל התאנים מודע לקולא זאת¹⁸ ועל כן הוא מקשה על התנהגותו של ר' יוסי בר' יהודה, אך נראה שדבריו של בעל התאנים הדהדו באזני ר' יוסי בר' יהודה כבעלי אופי בעייתי: "אמאי לא אכלי רבנן? הוקפלו רוב המקצועות הוא!". ר'

17 לדוגמה: שמעון בן שטח שנמנע מלקבל את המרגלית שנמצאה תלויה על צוואר חמורו (דברים רבה פרשה ג), רב ספרא שוויתר על מחיר גבוה שהוצע לו תמורת חפץ, מכיוון שלא חשב כך בראשונה (רש"י מכות כג. ד"ה רב ספרא); ועוד רבים.

18 יועיין בדברי הרא"ש בסוגיין: "דמסתמא כל בעלי נכסים בקיאיין בדין זה".

יוסי בר"י שמע לגלוג סמוי על מוסד החכמים, כמי שאומר: "אתם החכמים, תמיד מוצאים לעצמכם פתרונות; בקעה להתגדר בה".

אוי לי שהשתמשתי בכתרה של תורה!

בהמשך מובא בגמרא סיפור נוסף על רבי טרפון, בעל מסר קיצוני יותר. ר"ט שנהג בתמימות, אכל גם הוא מתאני הפקר לאחר עונת קיפול המקצועות, ובעקבות זאת נחשד אצל בעל הבית בגניבה על רקע מקרי גניבות קודמים שהאחראי אליהם לא נמצא. ר"ט לא נתפס על הסתמכותו על ההיתר, כי אם ההיתר עצמו היווה מכשול. התנהגותו של ר"ט בהקשר הרחב התפרשה אצל בעל הבית כעבריינות ולא כהסתמכות על היתר.¹⁹

ר"ט השתמש במעמדו התורני-ציבורי בכדי להינצל מהצרה אליה נקלע. בשעה שבעל התאנים כולאו בשק ומובילו לנהר להשליכו שם, צועק ר"ט: "אוי לו לטרפון שזה הורגו". בעל התאנים המבוהל, שכמובן שמע על גדולתו של ר"ט, שומט את השק ונמלט. אפשר שיש בהתנהגותו של ר"ט המשך טבעי למה שהחל להתפתח קודם. אותה ידענות שסיפקה לו את הלגיטימציה לאכול מהתאנים, היא זו שמשייכת אותו לקבוצה ה'אליטיסטית' של תלמידי החכמים. כאמור, בעל התאנים מבין במי מדובר, שומט את השק מידו ובורח. בריחתו הבהולה מצביעה על כך שלא נעשה פה שיקול דעת בניסיון להסביר את התנהגותו של ר"ט. אין הוא מלמד זכות על החכם או מחפש לו צידוקים. הוא פשוט בורח. המעמד מרתיע אותו, ולא המחשבה שמא ביצע שגיאה מוסרית. עובדה זו מעצימה את המהלך שפיתחנו קודם, שבו הופכת התורה מדרך חיים של אמת, מוסר וחכמה, לאמצעי יעיל – כיצד "להסתדר".

כמובן, הדבר מתרחש ברמות הדקות של שיעור קומתם של התנאים, ואפשר שבקרב בני אדם מן השורה הסטנדרטים המוסריים פחות חמורים.

שימוש בכתרה של תורה ושימוש בכלי מקדש – השווה והשוונה

בעקבות שני הסיפורים, מביאה הגמרא את דברי ר' יוחנן:

19 יש להעיר כי עצם העובדה ששורת הדין אפשרה מצבים בהם ייחשדו המסתמכים על ההיתר, מעוררת שאלות בדבר הלגיטימיות של אותו היתר.

כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם, קל וחומר: ומה בלשצר שנשתמש בכלי הקודש שנעשו כלי חול... המשתמש בכתרה של תורה שהוא חי וקיים לעולם, על אחת כמה וכמה.

המאמר משווה בין תלמיד חכם המשתמש בכתרה של תורה, לבלשצר מלך בבל, שעשה שימוש בכלי המקדש, כמסופר בדניאל (פרק ה').

נקודת השוואה היא בעונש הצפוי לשניהם – עקירה מן העולם.

ההבדל ביניהם הוא ברמת הקדושה שנפגעת: כלי הקודש יוצאים לחולין ואילו התורה קיימת ועומדת בקדושתה לעד. קדושתם של כלי הקודש מותנית, בסופו של דבר, בשאלה עד כמה הם ממלאים את ייעודם. לעומת זאת, קדושת התורה איננה מותנית. בין אם מקיימים אותה ובין אם לאו, בין אם מטרתה מושגת ובין אם לאו, התורה עודנה נותרת קדושה.

אפשר שנקודת השוואה נובעת מהממד הרגשי שבשתי התופעות. הפגיעה בכלי הקודש, אף אם ברמה ההלכתית איננה בלתי נסבלת, היא טרגית מאין כמותה ברמה הנפשית והמוסרית. לכלי הקודש התנקזה היסטוריה ארוכה של קשר אמיץ בין כנסת ישראל לקב"ה – קשר שידע עליות ומורדות, ושאותותיו נטבעו עמוק בתודעה הישראלית. הקשר הלך והתעצם ככל שעבודת המקדש האריכה שנים.

חילול כלי הקודש אפוא, מעבר למשמעות ההלכתית החמורה שלו, נושא משמעות נפשית קשה: האינטימיות נפרצה בגסות. על רקע המטענים הסנטימנטליים שנקשרו בכלים, הופכת התמונה של חילולם לטרגית ובלתי נסבלת. הדימוי מעורר רגשות מעין אלו שמתעוררים בקריאת "איכה", אשר פסוקים רבים מתוכה מוקדשים לתיאור מפלתה והידרדרותה של העיר שבעבר היוותה עבורנו מוקד כיסופים, קשר, שמחה ואהבה. האסון, על רקע ההתרפקות על העבר המפואר, הופך לכואב לאין שיעור.²⁰

לעומת כלי הקודש, כתרה של תורה מתייחד בכך שכל המשתמש בו לצרכים לא הגונים, עליו נאמר "אי עביד לא מהני" – בתורה עצמה אין ביכולתו לפגוע.²¹ במה הוא כן פוגע? במצבו האנושי שלו, כמקבל התורה. אם מעשהו של בלשצר חמור בשל פגיעתו הגסה

20 כידוע, נוהגים בני אשכנז לקרוא את המילים "וכלים מכלים שונים" ממגילת אסתר, בניגון טעמי המקרא של מגילת איכה.

21 השוואה הלכתית מעניינת היא איסור שבועת שווא ושקר. את חומרת הפגיעה בשם שמים פירשו הראשונים באופנים שונים. הרמב"ם לא מקבל את האפשרות לדבר על פגיעה ממשית בקיום האל-ולכן הוא מושך את החומרה לכיוון המוסרי – שאט נפש, חוצפה וכד'. ראשונים אחרים מדברים על פגיעה ממשית בהתגלות שם ה'.

באינטימיות של הקב"ה וכנסת ישראל,²² הרי שהשימוש בכתרה של תורה יוצר אפקט דומה. הכיצד?

רגשותיה של כנסת ישראל כלפי התורה, רחבים, מקיפים ועמוקים, בשל ההיסטוריה המשותפת של שתי אלה, ובשל תכני הברית שנקשרו בנתינת התורה.

ואכן, הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, ביחס לאיסור שכחת מעמד הר סיני,²³ עומד על הגישה הראויה להתלוות למפגש עם התורה. מדבריו עולה כי חלק בלתי נפרד מהגישה אל הטקסט התורני הוא המודעות למקורו בסיני, כלומר, מודעות לגודל והודו שבו. כל השטחה, כל ניסיון להתייחס לאוצר הידע התורני באופן רגיל, מכרסם במודעות הזאת, וגורם לשכחת מעמד הר סיני – כלומר, לשכחת הרושם העמוק שהוא חרט בתודעתנו. המודעות הזאת היא בדיוק ההבדל בין קודש לחול, שכן יש בה הכנעה וענווה כלפי הדיבור הא-להי, יש בה אמון והכרה בממד הקדושה שבו. בהכנעה הזאת יש משהו ילדותי, משהו מתבטל, שבלעדיו אין יכולת להכיל את ממד הקדושה.

את תהליך ה"התבגרות" הבלתי רצוי הזה, ניתן להמחיש בדוגמה הבאה: ילד יושב בשולחן ליל הסדר, כולו פליאה על הטקסים הייחודיים והמופלאים – הוא לוטש עיניו על המצות, כוסות היין, האגדות המעוצבות באופן ייחודי. הוא מתפעל מהמילים הבלתי שגרתיות, מהשירים החגיגיים. הוא חווה בכל עצמותו שלילה זה אכן נשתנה מכל הלילות. הלילה זה עברו הוא כולו חגיגה של קדושה.

עוברות ונוקפות השנים, והנה הנער, שהיה לאיש, יושב בליל הסדר, מקיים את כל הלכותיו ומנהגיו, אך משהו מחוויית הקסם התפוגג מעט. הוא אוכל את המצה, אך זו אינה פועלת בחכו את אותו הרושם שפעלה בו לפני שנים כה רבות. התפוגגות הקסם, כך נבקש לטעון, היא במידת מה התפוגגות של קדושה. נפער פער בין חווייתו האישית של האיש לבין אוירת הסדר המופלאה של ערש ילדותו. האינטימיות של הילד עם מעשה המצווה המרומם, פינתה את מקומה לקיום בוגר, מודע, ואולי אפילו משמעותי יותר בתכניו, אך מרומם פחות.

22 לפי פשוטו של מקרא, נובעת חומרת מעשהו של בלשצר מהתגר שהוא קורא כלפי א-להי ישראל. שתייתו בכלי המקדש מסמלת עבורו את נצחון אלהי בבל על א-להי ישראל. אנחנו הלכנו בכיוון אחר, בגלל ההשוואה בין מעשהו של בלשצר לשימוש בכתרה של תורה – שאין בו ממד של מרד בה', אלא יותר של זילות ופגיעה במעמד התורה עצמה, כשם שר' יוחנן מדגיש את הזילות בכלי המקדש, ולא את המשמעות התאולוגית של השימוש בהם כפי שהיא מופיעה בכתובים.

23 שכחת הלאווין ב. ובפירושו לדברים ד', ט.

טעמה של חוויית האבדן הקלה והעדינה הזאת, דומה לחוויית המתבונן במעשה בלשצר: האינטימיות אבדה, אמנם לא בגסות בוטה כשל מלך בבל, אך היא אבדה ואולי גם לא תשוב.

חיפוש התועלת כמחסום לדביקות

יש בדברינו האחרונים כדי להאיר את הברייתא המובאת בהמשך הסוגיה.²⁴ הברייתא מנסה לשלול לגמרי את חיפוש התועלת שבלימוד ומכאן היא מרחיקה גם תועלות שעל פניהן היו מתבקשות בעולם של תורה. האם הרצון להיקרא 'רבי' או להיות 'זקן שיושב בישיבה' הוא רצון פסול? הלא הדימויים הללו אינם נקשרים בתודעתנו לעולם של שררה ורדיפת מעמדות; וכי יש רצון כשר יותר מלגדול בתורה ולהיות אדם בעל שיעור קומה? ברם, הברייתא מבקשת לפתוח בפנינו את הצוהר לאינסוף. כל ניסיון להתגדר במטרה כזו או אחרת העומדת לעיני הלומד, הוא הצבת מחסום בפני חיפוש הדבקות בתורה. הדבקות אומרת חיבור בלתי אמצעי, המטוהר מכל סיג של תועלת כזו או אחרת. עצם הימצאות התועלת בתודעה, מעמידה את ה'אני' אל מול האדם ובכך חוסמת בפניו את הדבקות, שכול כולה שואפת לאחר.

בדומה למתרחש בנפשו של הילד המתבגר אותו תיארונו, גם בחיפוש התועלת, המאפיין את עולם המבוגרים, גלומה סכנה לקדושה ולדביקות.

אישיותו הייחודית של רבא

לאחר הטיפול בגנות השימוש בכתרה של תורה, מביאה הגמרא מספר מימרות של רבא:

אמר רבא: שרי ליה לאיניש לאודועי נפשיה באתרא דלא ידעי ליה, דכתיב: ועבדך ירא את ה' מנעוריו...

רבא רמי, כתיב: ועבדך ירא את ה' מנעוריו, וכתיב: יהללך זר ולא פיך! הא באתרא דידעי ליה, הא באתרא דלא ידעי ליה.

אמר רבא: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר צורבא מרבנן אנא שרו לי תיגראי ברישא, דכתיב: ובני דוד כהנים היו, מה כהן נוטל בראש, אף תלמיד חכם נוטל בראש.

אף שהר"ן על אתר עושה מאמץ להראות כי הדרכותיו של רבא אינן סותרות את האידיאולוגיה שהוצגה עד כה, ניתן כבר בקריאה פשוטה לחוש כי רוח דבריו שונה

לחלוטין מזו של התנאים. כל מימרותיו של רבא באות לאפשר את השימוש בכתרה של תורה. גם המגבלות שהוא קובע – "באתרא דלא ידעי ליה" – אינן משנות את הרושם הכללי, כי כתר של תורה הוא בהחלט דבר שניתן לעשות בו שימושים תועלתיים. דומה, כי דברי רבא ודברי התנאים שצוטטו לפניו, מתייחסים לשני אספקטים שונים של מעמד התורה. התנאים מדברים על האדם הפרטי השואף לגדולות. ברור להם כי ככל שהרדיפה אחר הכבוד תתמעט, כך הקשר אל התורה ילך ויתעצם, ילך ויעמיק. הדרכותיהם נועדו לאינדיבידואל המבקש לטהר את נפשו ולהתקרב לבורא, ובכך הן דומות לאידיאל שהציבו הפילוסופיים – אידיאל של שלמות אישית. לעומת זאת, רבא מדבר מנקודת מבט חברתית מערכתית, ופטור תלמידי חכמים ממס הוא עדות מובהקת לכך. ויש לשאול: מדוע רבא מבצר את מעמדו האליטיסטי של החכם? הלא ראינו לעיל שהאליטיזם לא נותן שירות טוב לתדמיתם הציבורית של החכמים! נראה שרבא מעוניין לחשוף פן אחר במעמד החכמים. הכיצד?

נקדים ונאמר: האדם הטיפוסי, תופס את התופעות בראש ובראשונה דרך החושים. הדבר מתבטא הן במישור הכרונולוגי – קדמות הילדות לבגרות, והן במישור המהותי – הוא יצור בעל תחושות. על פי רוב, תחושותיו של אדם מכתובות את מצבו הקיומי עוד לפני ידיעותיו ותובנותיו על המציאות. אם כואב לאדם – הוא מודע לכך מיד, והדבר ממלא את כל הוויתו. לא בכדי נאמר בגמרא בפסחים (סח:) כי כל התנאים מודים שבחג השבועות יש עניין מיוחד שחציו יהיה "לכם" – כלומר, שחציו מהיום יוקדש למאכל ומשתה. שמחת קבלת התורה אמורה להיקשר בתודעת מקבליה עם המענג והנעים (עיין רש"י שם). אם יום מתן תורה היה מצויין רק באמצעות לימוד אינטנסיבי והתרכזות אינטלקטואלית – סביר להניח שעוצמתו כחג וכיום שמחה וגאולה, הייתה מורגשת פחות בלב האדם הממוצע.

על עיקרון זה בונה רבא את מעמד החכמים. אם אנשי האצולה ואילי ההון נהנים ממעמד חברתי גבוה, אין שום סיבה שחכמי התורה לא יזכו לו. מכיוון שאידיאל של כבוד ושלמות פנימיים אינו נתפס במרכז התודעה של ההמון, כי אם הכבוד הנראה בלבד – רק באמצעותו ניתן לחנך את העם ליראת רוממות כלפי התורה ומוסריה. רבא רואה את עצמו אחראי למעמדם של חכמים בקרב החברה, והוא מבין, שכשם שעל החכמים לדאוג לטוהר שמם בעיני הציבור, כך עליהם לשמור על יתרונם המעמדי על פני יתר העם. הגע עצמך – הלא גם בסיפור של ר' טרפון ראינו כמה חשוב שהחכם יתפס כאדם מורם מעם,

שהרי מעמד זה הוא מה שהציל את חייו בסופו של דבר, עם כל ייסורי מצפונו על השימוש בכתרה של תורה.

אפשר שקו מחשבה זה תואם את שיטת רבא במקום אחר. הגמרא בקידושין (לב:) תמהה על ההלכה שקובעת כי תלמיד חכם שמחל על כבודו – כבודו מחול: "הכא תורה דיליה היא?!". רבא עונה תשובה טיפוסית: "אין! תורה דיליה היא! דכתיב: ובתורתו יהגה יומם ולילה". רבא מסוגל לראות בתורה נכס רוחני אישי של כל אדם שזכה לקנותה. כבר לא מדובר באידיאה א-להית שמיימית בלבד, כי אם בממשות המעצבת את אישיותו של הלומד, ומכאן הלגיטימציה שלו להיעזר בה בכדי לקבל את הכבוד הראוי לו.

החכם המעורב עם סביבתו ומזדהה עם חולשותיה

למדנו מדבריו של רבא, וכן מאישיותו, שבניית מעמדם הראוי של תופשי התורה בקרב העם דורש לפעמים שימוש באמצעים חברתיים 'רגילים', כמו כבוד, עליונות מעמדית וזכויות יתר. אין להסתפק אם כן רק בדמות הפלאית של "הממית עצמו באהלה של תורה", ואשר כבודה נובע מעצם אישיותה החריגה, ש"די לה בקו חרובין מערב שבת לערב שבת". החכם הוא בעל תפקיד, ובהקשר זה הוא ממלא פונקציה חברתית כשאר חבריו להנהגה. עולם התורה, על פי תפיסה זו, אינו רק "מדעי הרוח", אלא גם "מדעי המדינה" או "מדעי החברה".

עקרון זה בא לידי ביטוי ברמות דקות ופנימיות אף יותר. עד כה ניתן היה לקבל את הרושם, כי רבא מבסס את מעמדו החברתי של החכם מטעמים תועלתיים – כך תתרחב סמכותה של התורה, כך יוענק לחכמיה תוקף מנהיגותי, ועוד. מעיון בסוגיה מן הפרק האחרון במסכתנו, עולה השקפה עקרונית יותר ביחס למעורבותו של החכם עם עולמו הסובב. נקדים מספר משפטי רקע: הסוגיה בדף פ: עוסקת בגדרי "עינו" בהלכה בהקשר של נדרים שהבעל רשאי להפר לאשתו.

במרוצת הדיון מובאת ברייתא שבה חולקים ר' יוסי וחכמים בשאלה הבאה:

מעייין של בני העיר... כביסתן וכביסת אחרים – כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי

אחרים וכביסתן – חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי

אחרים.

ר' יוסי סובר כי בני העיר רשאים להשתמש במעייין שבתחום עירם לצרכי כביסה, גם אם הדבר מסכן את חיי העיר הסמוכה – שיחסרו להם מי שתיה.

בעגה מודרנית ובחלוקה גסה, ניתן להסביר כי הדילמה המוסרית המוצגת בתוספתא היא בין שני סוגי משטר – סוציאליזם לעומת קפיטליזם.²⁵ עד כמה יש להעצים את אחריותה של כל קהילה לחיי קהילה אחרת? האם יש להלאים את הרכוש בכדי לצמצם את הפערים הכלכליים, או שמא יש לשמר את חופש הפעולה של כל קהילה, בכדי לשמור על הגבולות ולאפשר לכל קהילה לנהל את חייה וצרכיה שלה?

לאמתו של דבר, הדילמה אינה מתרכזת רק בהעדפת משטר כזה או אחר, אלא בנקודה עמוקה יותר, עליה למדנו מהרא"ה קוק:²⁶ בכל רעיון סוציאליסטי כמו זה של חכמים, מסתתרת אמת גדולה. שוויון ההזדמנויות וטשטוש הבדלי המעמדות, יש בו אידיאל מעולה של תיקון העולם, שסביר להניח כי רבי יוסי איננו כופר בקיומו. רבי יוסי עומד בפרץ מהכיוון ההפוך: בהקצנת הרעיון הנ"ל, עלול האינסטינקט הבסיסי של איסור גזל – הנשען על יסוד הבעלות הפרטית – להישכח. נתינת 'האורות הגבוהים' הללו לידיים הלא נכונות, פירושה אפוא החרבת העולם, שבירת הכלים – המטרה ההפוכה בתכלית מזו שביקשנו להשיג. ואם נמשיך את המינוח הקבלי: חכמים נותנים את החירות לאורות הגדולים, ורבי יוסי חרד לשלומם של הכלים.

נתרגם את הדילמה לחיי הפרט: האם הקוד המוסרי הבסיסי על פיו ראוי שינהל האדם את חייו הוא קוד קפדני – היינו שיש לשקול כל צעד ולעשות כל פעולה מתוך מודעות ומחויבות למצוקת האחר, בעקבות הפנמת אידיאל המעורבות, או שמא קוד סלחני, היינו שהאדם לא נברא עם היקף כזה של צרכים ומאוויים רק בשביל שיואיל לשכוח מהם, אדרבה – ראוי לו להשלים עמם! – ואם כן, יש לקבל את קיומן של המחיצות הטבעיות שקיימות בין אדם לרעהו, כדבר רצוי.

בחיפוש אחר בסיס מוסרי לגישה המפויסת, בוקע ועולה יסוד נפשי עמוק. הסלחנות כלפי עצמי, באופן פרדוקסלי, מאפשרת את מודעותי לאחר. חיים ברמה גבוהה מדי של רגישות מוסרית (במידה וקיים דבר שכזה), יכולים לפגוע ברגישות זו עצמה, על ידי כך שהאדם שנמצא ברום שלמות המידות, כבר לא מסוגל להבין מושגים כמו – אגוצנטריות, אהבת עצמו, חולשה – המהווים חלק אינטגרלי מהאישיות שלנו. הוא לא מסוגל להכיל את

25 הגמרא הבינה שמחלוקת חכמים ור' יוסי היא בשאלה עד כמה הכביסה חיונית לחיי אדם. ר' יוסי הבין, לפי הגמרא, כי בטווח הרחוק תסכן ההימנעות מכביסה חיי אדם, ולכן היא מצדיקה את השימוש במעיין לכביסה גם על חשבון מי שתייה לבני העיר הסמוכה. מפאת הניסוח המיוחד בברייתא – "כביסתן וחיי אחרים", ומטעמים נוספים הקשורים במהלך הסוגיה, הסברנו את מחלוקת ר' יוסי וחכמים באופן אחר – עקרוני יותר.

26 רעיון זה לקוח מהמאמר 'הנשמות של עולם התהו' לרא"ה (בספרו 'אורות', זרעונים).

תופעת האטימות כלפי האחר, ובזאת הוא עצמו נגוע באטימות. הוא נישא מעל האחרים ומובדל מהם.

על רקע דברים אלו, יקל עלינו להבין את שלוש האזהרות בהן נוקטת הגמרא בשלהי הדיון הנ"ל:

שלחו מתם: הזהרו בערבוביאת [=כביסה ורחצה], הזהרו בחבורה [=לימוד תורה

בחבורה], הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה (פא.).

נדמה כי שלוש האזהרות אלה, מבוססות על התביעה מהאדם להיות לא רק מעורב במצוקת האחר, אלא גם להיות מסוגל להכיר בחסרונו, בחלקיותו, בשפלותו, ולגלות אמפתיה כלפיהם.

ההיזהרות בערבוביאת נועדה לשלול תדמית של תלמיד חכם מנותק, שכביכול נישא מעל ה"קטנוניות" של ההיגינה וההקפדה על הלבוש. ראשית מעורבותו של האדם עם סביבתו, היא במדיום הבסיסי ביותר – שלא תיווצר סלידה פיזית כלפיו.

לאחר מכן, מבין החכם שהתורה ביסודה מיועדת לקיבוץ של בני אדם. השיח הלימודי מתאפשר על ידי כך שכל אדם בא עם נסיון חייו, חסרונותיו וכישלונותיו, שבהתבוננות מעמיקה, הם המשקפים יותר מכל דבר אחר את עצמיותו ואופיו הייחודיים, שהרי בחלק היסודי הישר שבאדם, כולם שווים.²⁷ אם רק אישיות נקייה מרבב הייתה התנאי ההכרחי לבריור דרכה של תורה, די היה לחכמים להתכנס בינם לבין עצמם ולהגות בה. אך לא כן היא, ודווקא על ידי העיסוק הקיבוצי בתורה, מזדקקים ומתאחדים כל החסרונות כולם, שביסודם אינם אלא שיקוף של נשמתנו,²⁸ ובהיקבץ כל נשמות ישראל מתבררת אמתה של תורה.

לבסוף, נתבע החכם להפנים את שיוכה של התורה אף אל נחותי המעמד שבחברה – "הזהרו בבני עניים". גדולה מזאת, התורה תצא דווקא מאלה שהפחיתות והנחיתות הן לחם חוקם. התורה ניתנה לאדם, שחוויית הטרגדיה על כישלוננו עוררה אצלו כיסופים חסרי רסן לתיקון.

27 בהקשר זה נהירים דבריו של ר"נ מברסלב בשיחות שלאחר סיפורי מעשיות: "אם היו יודעים כל החסרונות והנמנעים של הדבר, היו יודעים מהות הדבר".

28 יעויין בספר 'מערכי לב' לרב אלימלך בר שאול – 'אור הנשמה'.

מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן?

הסוגיה הולכת צעד נוסף בשלילת תדמית החכם המנותק, ועומדת על הבחנה מפתיעה, שמעניין עד כמה היא מבוססת מבחינה סטטיסטית: תלמידי חכמים בני תלמידי חכמים, הם תופעה נדירה.

נעניין בקצרה בשלושה מתוך חמשת הנימוקים המובאים בגמרא לתופעה זו. נשים לב, ששני הנימוקים הראשונים מתארים תהליכים דטרמיניסטיים, כלומר, ההשתלשלות היא כזאת כי כך גזרה חכמתו. לעומתם, הנימוק השלישי (וכמוהו גם השניים שבאים אחריו, אליהם לא נתייחס) בנוי על יסודות של תורת הגמול; כלומר, זהו העונש המגיע לתלמידי חכמים על התנהגותם:

1. **שמא יאמרו ירושה היא להם:** הירושה בנויה על אידיאל ההמשכיות. ההמשכיות, מדלגת מעל המרכיב ההווי האינדיבידואלי שבאדם ותוקעת את יתדותיה בנצח. התורה, לעומת זאת, בנויה לדינמיות ומבקשת למצוא את מקומה בלבו של כל אדם ואדם.²⁹

2. **שלא יתגדרו על הציבור:** ההתגדרות משמעה מיזור והיבדלות. אם התורה מובילה את לומדיה להתנכר לסביבתם, היא מאבדת את טעמה, משום שבכך הם משתקים את תפקידה המרכזי, שהוא התיקון. בנוסף, העובדה שפירות חינוכם של תלמידי החכמים – בניהם – נמנים על הקבוצה שאינה חכמה, תמנע התגדרות על שאר הציבור (הן מתוך ראייה שאף בתלמיד חכם יש צד נורמטיבי, שכן בניהם הם שיקוף של צדדים באישיות ההורים, והן מתוך הכרה מוכרחת בערכים הנוספים של מי שאינו תלמיד חכם. כלומר, מתוך הנמכה של הערך העצמי ומתוך הגדלה של ערך האחר – ששניהם נלמדים בהכרח מתוך הקרבה לבנים)

3. **מפני שהם מתגברין על הציבור:** בכל תלמיד חכם יש מידה כזו או אחרת של "נשיכתו נשיכת שועל", כאשר יש הממעטים בה ויש המרבים בה. לעזות ולנוקשות שנוצרות בעקבות החיבור לתורה יש מקום נכבד, בכדי לשמור על

29 איננו מתעלמים פה מהיסוד ההמשכי של התורה, המתומצת בעיקרים השמיני והתשיעי שב"ג עיקרי הרמב"ם. התורה כמובן, היא חובקת כל, ניתנה מפי הגבורה ובשום פנים לא תהא מוחלפת. הדגש בדברנו כאן, הוא על אופייה העממי של התורה, אשר כתר מונח בקרן זוית וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. הבנת רעיון הנצחיות של התורה בדפוס חשיבה דוגמאטיים, יכול להוביל לתפיסה מעוותת של "ירושה היא להם".

מעמדה העליון של התורה כסמכות בלתי מעורערת. סמכות תורנית המשדרת חולשה או גמישות יתר, לא תעמוד בעיתות זעם של רוחות זרות המאיימות לשמש אלטרנטיבה לתורה, או גרוע מזה. מאידך גיסא, קיימת סכנה הפוכה, לא בהכרח קטנה מקודמתה: שהעזות, מרוב מלחמתה להגן על הבלעדיות של התורה, תתייחס בביטול כלפי הציבור, שסוף סוף הם מקבלי התורה. העיוות הגדול ביותר הוא כאשר מזוהים האינטרס התורני והאינטרס הציבורי כשני יריבים. פעמים רבות אין זו אשמת הציבור, אלא דווקא אחריותם של תופשי התורה, בהחזיקם במוסרות הסמכות התורנית בלי להרפות, או ליתר דיוק – בלי לאפשר לציבור להיות שותפים. אחת מדרכי ההשגחה לרכך את הנוקשות הזו ועל ידי כך לגמד את הסכנה, היא בכך שבני החכמים אינם חכמים בעצמם. די בחוקיות זו בכדי להרפות במקצת את האחיזה העיקשת של תופשי התורה בסמכותם ובאחדות מחניהם. באמצעות הרפיה זו, נותן הקב"ה מקום גם לציבור להיות שותפים במסירת התורה ואף התורה עצמה ניצלת בה, שאיננה ננעלת במבצרי האליטה התורנית ללא שום דיאלוג עם מקבליה.

היבטים שונים בקדושת האדם

מכיוון שהרחבנו מאד במעורבותו של החכם בהוויות העולם ובאחריותו לחברה, נחתום את השלב הזה בדיוננו בדברים שהם בבחינת גבולות גזרה למסרים הללו, מתוך הנחה שהחכם, לצד היותו "מלח הארץ", מוכרח לשמור על שיעור קומתו ועל מתח רוחני גבוה. הנושא המרכזי בפרק השני במסכתנו הוא אחד מעקרונות היסוד בהלכות נדרים – הנדר חל רק כהתפסה בדבר הנדור, ולא בדבר האסור. כלומר, על מנת שהנדר יחול, צריך האיסור שהנודר מקבל על עצמו להיות דומה לאיסורי הפלאה (כמו הקדשות, קרבנות וכדומה), ולא לאיסורי מאכלות או הנאה.

ונבאר: עולם הפלאה מלמדנו כי לאדם ניתנה אוטונומיה בכל הנוגע לקודש וחול. באפשרותו להתייחס לתופעות שסביבו כקדושות או להפך – ובכך גם לקבען ככאלה. דא עקא, כח בריאה לא ניתן לו, כי אם כח התייחסות. החזיר למשל, מלבד היותו אסור באכילה, הוא קודם כל, חזיר. איסורו נובע מיניה וביה; מציאותו כפי שהיא, היא זו שמביאה עמה את האיסור. את היותו חזיר אינני יכול לשנות ומשום כך אין ביכולתי להעתיקה ממקום למקום.

בנוגע לנדרים המצב שונה. הקשר ההדוק בין נדר להקדש, מופיע לאורך כל מסכתנו ואף בתורה פוגשים אנו את הנדר בראשונה (במסגרת הלכתית ולא סיפורית) בשדה ההקדשות: "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו" (ויקרא ז', טז). הנדר הוא, אם כן, יצירה מלאכותית-אנושית. יסוד חיובו של האדם לקיים את נדרו, מעבר לצפייה הטרוויאלית ממנו לעמוד בדיבורו, נעוץ באוטונומיה האמתית שניתנה לו ובהכרת התורה בה. הקודש והחול, מאחר והאדם החליט על קיומם – הרי הם קיימים ומחייבים. התורה רק מצווה אותי שלא להפר את נדרי, אך עצם קיומו של הנדר איננו תלוי בתורה כי אם בהחלטה שלי, בחירות שלי.

ההבחנה הזאת בין איסורים שמקורם בגבוה לאיסורים שהאדם הוא המחולל אותם, נוגעת ישירות בשני היבטים שונים של קדושה, עליהם נעמוד בעקבות הגמרא בשלהי הפרק (כ.). בסוגיה זאת, עוסקת הגמרא בהיבטים שונים של קדושה ופרישות, במסגרת דיון רחב יותר סביב ההסתייגות מנדרים באופן כללי. במסגרת הדיון, מובאת ברייתא הכוללת רשימה של ארבע הרחקות, בסגנון מסכת דרך ארץ ומסכת אבות. נתבונן בארבע ההרחקות שברשימה:

אל תהי רגיל בנדרים; אל תהי רגיל אצל עם הארץ; אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ;

אל תרבה שיחה עם האישה.

דומה, כי קיים כאן מבנה מסורג.

ההרחקה הראשונה והשלישית נועדו להגביל את הקרבה והגישה אל הקדושה: ההסתייגות מנדרים מונעת בנאליזציה של עולם האיסורים, על רקע הגישה שתומצתה בירושלמי – "לא דייך מה שאסרה לך התורה?"³⁰ קדושה מופרזת, ללא גבולות, מחמיצה את עצמה, משום שחלק בלתי נפרד מהקדושה הוא הגבול בינה לבין עולם החול. אנסה לפרוץ את גבולת הקדושה ואגלה כי היא חמקה ממני.

החשש ברגילות אצל כהן עם הארץ על פי הברייתא הוא "שסופו להאכילך תרומה". במובן הרחב יותר, מדובר בהרחקה מתפיסה נומינליסטית של הקדושה,³¹ כלומר, קדושה שאינה נובעת מהחלטה א-להית-ערכית ומהתערבות אנושית, אלא מעצמותו של האובייקט. חז"ל מזהירים כי עצם היות האדם כהן לא מצדיקה בהכרח את החיבור אליו. קדושת כהן

30 ירושלמי נדרים פ"ט ה"א. ההסתייגות מנדרים ושבועות היא נושא רחב מאד המפרנס דיונים רבים לאורך מסכתנו, ולא כאן המקום להרחיב בה. די להזכיר את מאמר ההפלה – "כל הנודר כאילו בנה במה" (כב:), בכדי להתרשם מיחסם של חז"ל כלפי הנטייה לנודר.

31 ראה לוינס, 'דת של מבוגרים', בתוך 'עיונים בתקומת ישראל' (כרך 15, עמ' 28).

במקרה של כהן עם הארץ, לא תשפיע טובה על סביבתה, מפני שכתר כהונה אינו מוצדק כשלעצמו, אם הנושא אותו לא פועל להחדיר את ערכו של הכתר בדמותו ובאישיותו. ייתכן שהחשש – "שסופו להאכילך תרומה" נובע ממגמה דומה: התרומה לא ראויה לכולם. העובדה שהיא נתקדשה בקדושת "ראשית תבואה", לא אמורה לסחוף המונים לזכות לאכול ממנה,³² ומכאן היבט נוסף של הגבלת הקדושה וגדירתה.

ההרחקה השנייה והרביעית נועדו להגביל את הקרבה לחומרנות או לתאוותנות – אם בהרחקה מחברה שלילית, אם בחשש מארוטיות פסולה. שתי התנועות הללו גם יחד, מכוננות את היחס הראוי שבין הקודש לחול.

ברמה האחת – הקדושה נוצרת מתחושת היראה מפני השגב. הידיעה כי הקב"ה גזר שדבר זה או אחר יהא קדוש, ממלאת אותנו במורא ובחרדה, על דרך – "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל הא-להים". הקדושה מגיעה מלמעלה, משלחן גבוה, ואנו רק נחשפים אליה, ומשמרים את רושמה באמצעות ההפרדה בינה לבין החול.

ברמה השנייה – הקדושה טבועה במהותנו ועצמותנו כבני אדם. פוק חזי – מפני מה קוראים לו לאדם להתרחק מתאוות וממתירנות, אם לא מפני שבן מלכים הוא? מפני מה עליו לגדור עצמו בעריות ובמאכלות אסורים אם לא מפני החשש שקדושתו הטבעית תתחלל? העכבות ההתנהגותיות שהתרבות האנושית הערימה על עצמה במהלך הדורות – ועל אחת כמה וכמה מגבלותיה של התורה – מעידות על מודעותה הבסיסית של האנושות לערכה הרוחני ולקדושתה, ואין זה משנה לענייננו אם נכנה אותן 'מוסר', 'דת', או 'משפט'. העכבות הללו מסמנות את חרדת האדם מפני אבדן צלם א-להים שבו. אולם כאמור, על מנת שהקדושה הטבעית עליה דובר כאן תצא מן הכח אל הפועל, עלינו להיזהר שלא להרחיב את העכבות יתר על המידה וליצור סביבנו עולם הנתפס כ"מסלול מכשולים".

מידת הבושה כמכוננת זהות ישראלית

מסתבר מאד שהתנועה הזאת בין הרצון להתקדש ובין הרצון לצמצם את גבולות הקדושה, היוותה רקע לדיון שמופיע בגמרא בהמשך, העוסק במידת הבושה.

32 בכדי לחדד ולהוסיף הבדלה בין ישראל לעמים: הקונספציה של קדושת תרומה וקדשים הפוכה מזו של קדושת "לחם הקודש" הנוצרי. הנצרות קוראת להמוני מאמיניה לבוא ולאכול ממנו, לספוג את "קדושתו", ואקט האכילה נתפס כמעשה מזכך. הקודשים והתרומה לעומת זאת, מוקפים בחבילות של איסורים והגבלות – שמכוננים את היחס כלפיהם, אם מדובר באיסור לזרים, אם מדובר בחובת ההיטהרות וכיוצא באלו.

תניא: בעבור תהיה יראתו על פניכם – זו בושה, לבלתי תחטאו – מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא; מיכן אמרו: סימן יפה באדם שהוא ביישן. אחרים אומרים: כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא, ומי שאינן לו בושת פנים – בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני.

מהי אותה בושה, בה קשרו חז"ל מעלות כה גדולות ואותה זיהו כאחד מהנכסים הרוחניים המרכזיים של מעמד הר סיני?

הבושה היא הקושי של האדם לעמוד מול עצמו. לאחר כמה שניות של הסתכלות במראה, באופן טבעי אנו מבקשים להסיט את מבטנו. קשה לנו לראות את המכלול, משהו מונע בעדנו לגעת בכליות שלנו, באינטימיות שלנו.³³ שורשה הפנימי של תופעה זו הוא נטייתו של הסוד להישאר סוד. היעלמותו של הסוד היא זהותו ובהיגלותו הוא מאבד אותה. גם מנגנון יצירת התשוקה הוא דומה – התשוקה נוצרת מכוח הכיסופים לגעת במופלא ולהשאיר אותו כזה. חשיפת מערומי של מושא התשוקה, מובילה לבנאלזציה שלו וממילא, לאיבוד הטעם בו. חשיפה זו אפשרית רק כאשר קיימת אחרות בסביבתנו, או ליתר דיוק – תודעה של אחרות. הרגשת הנוכחות של האחר מאפשרת לנו להביט מבט רפלקטיבי על עצמנו וממילא לחוש את המבוכה שבמעורמנו.³⁴

הקיום הא-להי, שאין כעם ישראל אשר היטיבו להכירו, הוא נעלם ונסתר מעצם טיבו. אולם, במעמד הר סיני, חוו ישראל ממשות א-להית, עד כמה שניתן לומר זאת. הם נפגשו עם משהו שניתן היה להתייחס אליו. הם הרגישו בנוכחות הקב"ה. רגעים שכאלה נחקקים בתודעתם ואינם מאפשרים להם לשכוח את בוראם. למי שחווה נוכחות א-להית, קשה מאד לחטוא, משום שהוא מרגיש שצופים בו. גדולה מזאת, הוא יודע שהוא נצפה בכל אשר יעשה ובכל אשר יחשוב. נוכחות של אחר בחיינו, היא זו שמכוננת את הבושה. ומי לנו 'אחר' כקב"ה – אש אוכלה.

אותה בושה מונעת מאיתנו גם לערטל את זולתנו. אנו רוצים להשאיר את הנקודה הפנימית שלו בהסתר שלה. ראשית, בכדי לא לפגוע בו, וברמה עמוקה יותר, בכדי לו לפגוע במה שמושך אותנו אליו, שהוא בדיוק אותו קיום נסתר ונעלה.³⁵

33 עיין הרב שג"ר, 'צניעות ובושה', בתוך 'כתנות אור'. הרעיון המוצע כאן מבוסס על דבריו שם.

34 ומקרא מלא הוא: "וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱ-לֹהִים מִתְּהַלֵּךְ בְּגַן לְרוּחַ הַיּוֹם, וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱ-לֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגֵּן" (בראשית ג', ח).

35 אין ספק שהמתח בין הרצון לחשוף את האחר לרצון להניח את סודו במקומו, עומד בבסיס הדיון החשוב בהמשך הסוגיה בנושא החיבור בין איש לאשתו. בסוגיה שתי גישות: הגישה

קשר הברית בין התורה ללומדיה

עד כה עסקנו בעיקר בדמותו של התלמיד החכם וניסינו לשרטטה מנקודות מבט שונות על פי הרושם שמתקבל מהעיון ברחבי מסכתנו. מכיוון שלא ניתן לעסוק בדמות החכם מבלי לדבר על אהבת חייו וחמדת לבו – היא התורה, בחרנו להקדיש את הפרק האחרון להתבוננות בטיב הקשר המיוחד בין החכם לתורתו, ולאמתו של דבר, בין כל אדם מישראל לתורה שהוא לומד. פרק זה כולו מתבסס על סוגיית "פיסוק טעמים" בפרק הרביעי במסכתנו (דף לז:). נקדים מספר מילות רקע: פרק "המודר" עוסק בדיני מודר הנאה. 'מודר הנאה' הוא מצב מיוחד, שבו הנדר לא מתייחס לזהות של חפץ או קבוצת חפצים מסוימת (כמו "קונם יין" למשל), אלא למכלול ההנאות והתועלות שניתן להפיק מנכסיו או מגופו של אדם כלשהו. כשאני נודר הנאה מפלוני, אני אוסר על עצמי כל טובת הנאה שיכולה לצמוח לי ממנו. הנחת יסוד במשניות שבפרק היא, שלא נאסרו במקרה זה אלא הנאות שהמודר מפיק באופן אישי מהנידר, ושאלמלא הוא, היה המודר צריך להוציא מכספו או לטרוח בכדי לקבלן. אולם אם מדובר ב"הנאה שממילא", כלומר, בתועלת שהמודר היה יכול להפיק מכל אחד אחר ללא תמורה – אין כאן איסור, שכן ההנאה לא נתפסת במקרה זה כנכס העובר מרשות הנידר לרשות המודר. על בסיס זה, קבעה המשנה (פ"ד מ"ג) שאסור לנידר ללמד את המודר מקרא, משום שהוראת מקרא היא מלאכה הכרוכה בתשלום. על השאלה מדוע מותר לדרוש תשלום על הוראת מקרא נחלקו האמוראים (לז): רב אמר שהתשלום הוא על השמרטפות שכרוכה במלאכת ההוראה, ור' יוחנן ביסס את התשלום על לימוד טעמי המקרא – שלטענתו הוא לא מהווה לימוד תורה של ממש, ולכן הוא מצדיק תשלום. רב לעומת זאת, סבור ש"פיסוק טעמים דאורייתא" ולא ניתן לתבוע עליו תשלום. על קביעתו של רב, שטעמי המקרא הם "דאורייתא", נבקש להתעכב.

משמעות "פיסוק טעמים דאורייתא"

איזה נופך מוסיפים טעמי המקרא לתורה? מהו הממד שהם מעניקים למילים, שאין ערוך לו? מי ששפך אור על הנושא וקידם את הבנתו, הוא ר' יהודה הלוי.

הדוגלת בפרישות יתרה וחרדה מפני תשוקה, והגישה המאמצת את התשוקה כנטייה טבעית ובריא.

ריה"ל עומד בספר הכוזרי על מוגבלותה של התקשורת המילולית דרך טקסט. המסרים, כן הסביר, טעונים בתכנים רגשיים והכרטיים רבים, שהם מעבר למילים. הללו מובעים בין השאר באינטונציה, בתנועות הגוף, במשך ובקיטוע. כיצד התגברה התורה על מוגבלות זו? כיצד הצליחה להעביר למקבליה את המסרים הא-להיים באופן ישיר, מבלי לשלם את מחיר החלקיות שבהבנתם?

והנה, בשייר המועט שנשתמר בכתב מלשוננו, שהיא יציר הא-לוה ופעלו, יש דקויות ועמוקות המשמשות להסברה המלאה של כונת המדבר והן באות במקום התנועות השכיחות כדיבור פנים בפנים שעליהם דברנו – הלא הן ה'טעמים', בהם אנו קוראים במקרא. (מאמר ב אות עב, בתרגום אבן שמואל)

ריה"ל מכוון בדבריו אלה לניגון של טעמי המקרא והוראות ההגייה וההתבטאות שנובעות מהם. הכתוב מקבל חיות כשהוא נקרא עם הניגון שלו. חיות שגם היא חלק בלתי נפרד מהתורה שנתנה לנו מפי ה'. הסברו המאלף של ריה"ל מסייע לנו בהבנת כוונתו של רב בדרשתו בסוגייתנו (לז):

אמר רב, מ"ד 'ויקראו בספר תורת הא-להים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא'?
ויקראו בספר תורת הא-להים – זה מקרא, מפורש – זה תרגום, ושום שכל – אלו הפסוקים, ויבינו במקרא – זה פיסוק טעמים, ואמרי לה: אלו המסורות.

רב מלמד, שהכלים הפרשניים הנלווים לטקסט המקראי – תרגום, תחביר ופיסוק – שאת כולם קיבלנו מפי המסורה, רמוזים בפסוק המצוטט מספר נחמיה.
בפרקים המרגשים הללו בנחמיה, מתוארים ימי שיבת ציון וההתעוררות הרוחנית המחודשת של עם ישראל אחרי תקופה ארוכה של תרדמה בגלות. החיבור מחדש לתורת הא-להים, כמובן, אינו רק חיבור ענייני ואינטלקטואלי, שהרי בזה אין כוח לעורר חושים רדומים ולהשיב להווה את חוויית "חסד נעוריך, אהבת כלולותיך". החיבור הוא חובק כל – שכל, רגש, נפש וגוף. כל הכוחות הללו מצטרפים יחד לכינון העמידה המחודשת של העם מול ה'.

מוארת כעת בבירור דרשתו של רב, המתייחסת כולה למעטפת של המקרא: תרגום, פיסוק, טעמים ומסורות. כל אלה שייכים לעומק הקשר הקולקטיבי והעל-דורי של עם ישראל עם תורתו. התנ"ך, בין אם נרצה ובין אם לאו, הוא טקסט המונח לפני כל אדם שירצה ליטול. ברם, המסורות השונות המורות כיצד לגשת לתנ"ך וכיצד לנסות כמה שאפשר לחזור את זמן האמת שבו דיבר הקב"ה עם נביאיו ושלוחיו – כל אלה נותרו

חתומים בפני אומות העולם. הן ישראליות במלוא מובן המילה. הן שייכות לשיח האינטימי שבין כנסת ישראל לאביה שבשמים.

יסוד זה, שופך אור גם על תקנת משה ועל שדרוגה בידי עזרא – קריאת התורה בציבור. הקריאה בציבור מחברת את הקהל עם שורשיו, חיבור בלתי אמצעי. אין מדובר בלימוד, כי אם בשמיעה, במעמד. וכך כתב הרמב"ם:

משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה כרבים בשבת ובשני ובחמישי

בשחרית, כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה (תפילה פ"ב ה"א).³⁶

השמיעה מעצימה את חווייתנו הקולקטיבית כעם ה', וכמוה גם המסורה על הלכותיה ודקדוקיה.

הרעיון שפיתחנו בעקבות דרשתו של רב מתחדד אף יותר, בעקבות דברי ר' יצחק המובאים בסמוך:

אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתבן ולא קריין –

(שם).

הלכה למשה מסיני

המרכיבים השונים של המסורה, אותם מפרט ר' יצחק – מקרא סופרים, עיטור סופרים, קריין ולא כתיבן, כתיבן ולא קריין – כל אלה הם הופעות שונות של פער מסוים בין מה שכתוב, מהבחינה הגרפית, לבין מה שנאמר, או מה שנקרא. הפער הזה מעיד על כך שלא רק טקסט קיבלנו מה-א-ל, כי אם מערכת אורגנית שלמה וחיה. גדולה מזאת – ר' יצחק טורח להדגיש לנו כי כל התופעות הללו הן הלכה למשה מסיני; לאמר, רצה נותן התורה שניפגש עם הכתוב כפי שהוא, אך הוא גם רצה שנהיה מודעים למשמעות שמעבר לכתוב, ובין השיטין שלו.³⁷

36 הרחיב והעמיק רבות בסוגיה זו הגר"ד סולובייצ'ק בספרו 'שיעורים לזכר אבא מארי', במאמר "קריאת התורה בשני בחמישי ובשבת במנחה".

37 לצורך המחשה נציג כאן דוגמה קצרה ממגילת רות, המשופעת ב"קריין ולא כתיבן". האחד מהם: "וַתֹּאמֶר שֵׁשׁ הַשְּׁעָרִים הָאֵלֶּה נָתַן לִי כִּי אָמַר [אֵלִי] אֵל תְּבוּאֵי רִיקָם אֶל חֲמוּתָךְ" (ג', יז).

הפסוק מספר את דברי רות לנעמי, לאחר פגישתה הראשונה עם בועז. קריאת הפסוק בלי המילה "אלי" יוצרת תחושה שבועז הורה לרות מתוך עמדה של סמכות או פיקוד. המילה "אלי", מוסיפה את הפן האישי ונוסכת רכות באמירה של בועז, כאילו ביקש את הדבר מרות. את הדברים היא מציגה בפני נעמי בצורה הראשונה, בכדי למנוע מנעמי מבוכה של 'נהמא דכיסופא', כאומרת: "כך ציווה אותי", אך בתוך תוכה היא מזדהה מאד עם הבקשה של בועז. היא לא נותנת לקשר החדש שהתחיל להתפתח בינה לבין בועז, להשכיח ממנה את צרת חמותה.

פסולת הלוחות

בשלב זה, לאחר הצגת הדוגמאות הרבות לשינויי המסורה, מובאת מימרא של ר' חמא:

אמר רבי חמא בר' חנינא: לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר: פסל לך

שני לוחות אבנים כראשונים, פסולתן שלך יהא (לח.).

מה טיבה של "פסולת הלוחות" ממנה העשיר משה?

לאחר שלוחות האבן "הכתובים באצבע א-להים" נשברים, מצווה הקב"ה את משה לפסול בעצמו לוחות שניים. הלוחות השניים מזהים במספר מקומות עם התורה שבע"פ (שמות רבה פרשה מו ועוד). בפשטות, משמעותו של זיהוי זה, שהלוחות השניים מיוצרים בידי אדם, בדיוק כמו התורה שבעל פה. זאת בניגוד לתורה שבכתב, שכולה, כמו הלוחות הראשונים, מעשה א-להים.

נקודה נוספת, עמוקה יותר, בזיהוי בין לוחות שניים לתושב"ע: בעוד שהלוחות הראשונים ניתנו לעם טהור ללא עוון, הלוחות השניים ניתנו לעם שטעם טעם חטא וטעמה של תשובה. הלוחות השניים קשורים לבני ישראל בעבותות, מחוברים לעצמותם, בעוד הלוחות הראשונים מותנים במעשיהם. חטא אחד חטאו, וכבר הכריז עליהם הקב"ה: "וְעַתָּה הַנִּיחָה לִי וַיֵּחֶר אִפִּי בָהֶם וְאָכַלְתֶּם" (שמות ל"ב, י). כמו הלוחות השניים, גם התורה שבעל פה מתרחשת בתוככי ההווה הישראלית. היא נובעת מהם – מסברתם, מגירסתם ומחריפותם, ונוגעת בנבכי נפשם. היא דינמית ויוצרת, משום שהיא מלווה את עמ"י בכל מעקשי הדרך: "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל, אלא בשביל דברים שבע"פ" (גיטין ס:). מתן הלוחות השניים עומד בסימן קבלת בני ישראל כמות שהם, עם כל המורכבות הכרוכה בקיומם.

וכעת, מה נאו דברי חז"ל בשיר השירים רבה: "וימינו תחבקני – אלו לוחות השניים" (פרשה ב ד"ה א [ו] שמאלו).

כאשר מדברים על תורה שבע"פ, על תורה שהאדם שותף ביצירתה, אי אפשר שלא לכלול גם את ה'פסולת'. האמת בתורה שבע"פ אינה מוכתבת כיצירה שלמה וסגורה. היא מתבררת מתוך התהליך, סברות עולות ונדחות, דרשות נאמרות, וקושיות מתעוררות עליהן. כזהו טבעו של אדם – הוא מגלה את האמת מתוך ניסוי ותעייה. זוהי אף תורתו של האדם, "תורה דיליה" כלשון רבא בקידושין, היא מכילה 'פסולת' רבה של בירור וחיפוש.

אולם, מפסולת זו העשיר משה. השיתוף של נפש האדם – עם כל מורכבותה – בתהליך בירור דבר ה', מגלה עומקים שלא היו מתגלים בחשיפה חיצונית לטקסט הא-להי. האדם והתורה הופכים לזוג, אשר כל אחד מצדדיו משפיע על השני ומפרה אותו.³⁸ זה אולי גם פשר דברי ר' יוסי ב"ר חנינא המובאים בסמוך, שאפשר שיקוממו אותנו:

לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו... מה פסולתן שלך, אף כתבן שלך.

לכאורה, רק משה הוא האיש הראוי לאיחוד מלא עם תורת ה'. לא הרי 'פסולתו' של אדון הנביאים כ'פסולתו' של אחד העם. מה יעשו אפוא אזובי הקיר, שפסולתם ועיקרם משמשים בעירבוביא; שמידת יכולתם להבדיל בין הטמא לטהור מוגבלת? הרי תהליך ההסקה שלהם נגוע בכ"כ הרבה אינטרסנטיות והטיית הלב! אך משה, "טוב העין", משתף את עמ"י בזכייתו, הוא מאציל מרוחו עליהם ומנהיר להם את הדרך שבה התורה נדרשת ושבאמצעותה מתברר דבר הא-ל. בהחלטתו זו של משה, הוא נתן לכל אדם באשר הוא את היכולת ליצור קשר של קיימא עם התורה ולהתאחד עמה. הוא שחרר אותנו מאיום הנגיעות המרחף מעל עיסוקנו בתורה.

תורה דיליה

אם אנו מניחים שקיים קשר אדוק בין אישיותו של האדם לתורה שהוא לומד, ושהללו משפיעים זה על זה, ההנחה שנגזרת מכך היא שככל שהאישיות גבוהה ושלמה יותר – והדבר כולל את כל מישורי ההשתלמות – כך גם תורתו גבוהה יותר. הנחה זו מסבירה את קביעת הגמרא בהמשך:

אין הקב"ה משרה שכירתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו.

יסוד זה יכול להתפרש בשני אופנים:

(א) בדרכו של הרמב"ם (יסודי התורה פ"ז; מורה נבוכים ח"א מפרק לב ואילך): השלמות מבחינת המידות והגופניות היא תנאי לעיון שכלי מעמיק ומדויק.

(ב) בדרכו של ר' נחמן מברסלב:

דע שיש שבילי התורה, שיש בהם התבוננות גדול מאד. שאי אפשר לבוא להתבוננות

הזאת, כי אם על ידי עשירות (ליקוטי מוהר"ן קמא תורה ס).

ר' נחמן מלמד שהמגע עם העולם, עם העושר והצבעוניות שבו, עם שלל חוויותיו – הוא שלב בלתי נפרד מהכרת התורה לעומקה. חוויית העושר מזמנת חשיפה לפרספקטיבות

38 הקשר הזוגי שנרקם בין התורה ללומדה, ודומה בכך לקשר בין איש לאישה, נוסח באופן יוצא מן הכלל בידי הגר"ד סולובייצ'ק בהספדו על דודו (ראה 'בסוד היחיד והיחד', עמ' 213 ואילך).

ונקודות מבט שחיי הדחק אינם מאפשרים. הצורך באישיות בעלת ממדים רבים, עשירה בניסיון חיים ובחוויות – על מנת שתשרה עליה שכינה ושתזכה להבין לעומקה של תורה, נובע מתפיסת ה"תורה דיליה" שאנו מדברים בה, תפיסה הרואה קשר הדוק בין טיב האישיות ותכונותיה, לתורה שהיא לומדת.³⁹

בתורת ה' הפצו

אולם, בשולי סוגיה זו, מופיעה מימרא מעניינת ביחס ליונה הנביא. מהמילים "ויתן שכרה", מדייקים חז"ל שהוא שילם את עלות הספינה כולה, ומכאן שהיה עשיר. ברצוננו להציע שהדרשה נאמרה בנימה אירונית: אחר שדיברנו רבות על הקשר בין העושר והרחבת הקניין לבין השראת השכינה, אנו פוגשים דמות שהשתמשה בעושר שלה בדיוק למטרה ההפוכה – כדי "לברוח מלפני ה'". כאן אנו מיטלטלים למסר ההפוך, היוצר את גבולות הגזרה של המסר הקודם, שהובא בניסוח קיצוני (תופעה שכיחה באגדות חז"ל). עד כמה שהעושר יכול להתפרש כגילוי כבוד ה', ישנם מצבים שבהם הוא מקבל את המשמעות ההפוכה. פעמים שהוא דווקא מטשטש את נוכחות ה' ומבקש להתעלם ממנה. או אז, הדבר לא יצלח בידו, משום שמקובלנו שקיצוץ בנטיעות פירושו השמטת הקרקע תחת רגלי הקיום. במקרה זה, הקב"ה מנכיח את עצמו בצורות אחרות. יונה ביקש "למכור" בכסף את נבואתו, וזאת באה אליו בעל כורחו, על ידי הצרה והמצוקה.

למסר זה חוברת גם מימרתו האחרונה של ר' יוחנן בסוגייתנו:

בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה.

בסופו של דבר, קדושתה של התורה ואמתותה נובעות מקדושת א-להים. אין מציאות של קדושה שאינה נובעת ממצוות הא-ל, ואם מצאת דבר כזה, זוהי עדות לאלילות.⁴⁰ לכן, חשוב להדגיש כי גם השגתו של אדון הנביאים בתורה ניתנה לו במתנה, וכי תמיד יכול הקב"ה להציב אולטימטום ולמנוע מעבדיו את השגתה. הדבר בא ללמדך שהמשפט, בסופו של דבר, לא-להים הוא.

39 כפי שהערנו לעיל, מוצגת כאן תפיסה הפוכה לזאת שהצגנו בעיונים על פרק שישי, סביב סיפורם של ר' עקיבא ור' יהודה, אך הדברים לא חייבים לסתור אחד את השני. ישנה סגולה מיוחדת בחיי הדחק ובהכנעה שבהם, וכמוה ישנה סגולה בעוצמה של העושר ובהנאות שהוא מאפשר. אמרו חכמים: "הרוצה להנות, יהנה כאלישע, ושאינו רוצה להנות, אל יהנה כשמואל" (ברכות י:). הפרישה מן העולם הזה, או ההתערות המלאה בו – כל אחת עם תכונתה ומעלותיה.

40 רבות הרחיבו ביסוד זה: עויין במשך חכמה (שמות ל"ב, יט). גם הרעיון שהובא לעיל בשם עמנואל לוינס (הערה 31) מושתת על יסוד זהה.

בכך סוגרים חז"ל את המעגל ומשרטטים את גבולות הרעיון הנשגב של "תורה דיליה".

מה אני בחינם – אף אתם בחינם

כאמור לעיל, אחד הפרמטרים שקובעים איזו הנאה מותרת למודר הנאה הוא שאלת השווי הכספי. אם התועלת אותה מספק המדיר למודר היא מוסרית, או שייכת למעגל חובותיו של המודר לקב"ה – אין זו נחשבת הנאה, משום שלא ניתן לדרוש בעבורה כסף. עיקרון זה מושתת על בסיס דומה לזה של הכלל "מצוות לאו ליהנות ניתנו". בנקודה הלכתית מהותית זו, בא לידי ביטוי היסוד שקובע כי המחויבות לתורה ומצוותיה היא קולקטיבית. כל אחד מישראל אחראי כלפי הזולת, כדברי הגמרא בסוטה (לז): – "ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו".

יתרה מזאת. הציווי הא-להי קושר את האדם למערכת מחויבויות שבעבורו היא הופכת למובנת מאליה. היא משעבדת את גופו ונפשו אליה ולכן לא ניתן להעריך את ציווייה בשווי כספי כזה או אחר. כאשר אדם מלמד את חברו או את בן חברו מדרש, הוא ממלא את חובתו. ולא זו אף זו – הוא מעלה גם את עצמו ואת כלל ישראל כולו יחד אתו. דרישת כסף עבור דבר שכזה, נשענת על ההנחה כי המלמד והלומד מהווים שני סובייקטים נפרדים זה מזה, שהאחד מועיל לשני. על רקע האמור לעיל, אין הדבר מתקבל על הדעת.

הפנמת רעיון זה מסוגלת לשחרר את האדם מההתחשבנות האינסופית של שיקולי הרווח וההפסד שאופייניים כל כך לחיינו. כאשר האדם מפנים באמת עד כמה הדבר נדרש ממנו וקשור בגורלו, אין הוא מעמיד אותו מול שיקוליו הכלכליים והתועלתיים. ההלכה הקובעת כי קיומי מצוות אינם כלולים בהנאות שנאסרו על הנודר, ממחישה את המסר בעוצמה, והדבר מסביר את מיקומן של האגדות בהן עסקנו כאן: הן מלבנות את משמעות האחריות הקולקטיבית של עם ישראל כלפי התורה, ואת החיבור הבלתי אמצעי ביניהם.

