

# הקריאות התלמודיות של לוינס ד"ר שמואל ויגודה

## שיעור 1: 'כשיבוא המשיח': על מושג המשיחיות

עמנואל לוינס, 'מושג המשיחיות', בתוך: חירות קשה: מסות על היהדות (רסלינג, 2007)

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא (ישעיהו סד, ג) - עין לא ראתה אלהים זולתך (אלהים) יעשה למחכה לו.

החלק האחרון של הגמרא, "עין לא ראתה אלוהים זולתך", הוא תרגום חופשי (כמו תרגומים רבים בתלמוד) של הפסוק בישעיהו סד, ג: "ומעולם לא שמעו לא האזינו, עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו".

אכן, תרגום חופשי למדי של התלמוד! אין זה הזמן להצדיק חירות זו. אך עם זאת אין היא מורידה דבר וחצי דבר מחשיבתו העצמאית של החכם.

התרגומים של חכמי התלמוד - תמיד ייחודיים ופעמים רבות אף מוזרים - מבקשים לפתוח אופקים חדשים אל מעבר להוראתו הפשוטה של הטקסט ולאפשר גישה אל אותו ממד אשר בו לבדו תוכל להתברר משמעותו העמוקה של פשט הטקסט. רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן מציע תחילה השקפה יהודית קלסית (גם אם אינה ידועה כל כך ליהודים), אשר לפיה ישנה הבחנה בין עולם הבא לימות המשיח. לאחר מכן הוא קובע שימות המשיח - עידן האוגד שתי תקופות יותר משהוא קץ ההיסטוריה - יש בהם הגשמה של כל הנבואות: הבטחה לאנושות טובה יותר, אנושות שנגאלה. אפשר אמנם לסווג את נבואות הנביאים לשתי קטגוריות: נבואות מדיניות ונבואות חברתיות. אי-הצדק והניכור, שהנם תולדה של שרירות המעצמות הפוליטיות שבכל מיזם אנושי, ייעלמו; אולם אי-הצדק החברתי,

שליטתם של בעלי ההון בעניים, ייעלם בד בבד עם האלימות המדינית. המסורת התלמודית שמייצג רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן רואה בימות המשיח עידן של התגשמות ההבטחות הפוליטיות בד בבד עם התגשמות ההבטחות החברתיות.

באשר לעולם הבא - דומה שהוא מצוי במישור אחר. לפי הטקסט שלנו הוא הזכות של "המחכה לו", מדובר מלכתחילה בסדר אישי ואינטימי העומד מחוץ להגשמות ההיסטוריה המצפות לאנושות מלוכדת תחת גורל משותף. בשורתו של העולם הבא אינה יכולה לצאת מפיו של נביא הפונה אל הכול. היהדות, כמוסד אובייקטיבי במובן של בית כנסת (Synagogue) אינה מלמדת אלא אמיתות הנוגעות לטובת הקהילה ולטובת הסדר הציבורי. היא מורה את הצדק ומנבאת אותו. אין היא חברת ביטוח המגנה מפני כל הסיכונים. ישועתם האישית של בני האדם כמו הקשר הישיר והאינטימי בין האדם לבין אלוהים חומקים מדבריהם המפורשים של הנביאים; איש אינו יכול לקבוע מראש את מסלולה של הרפתקה זו. וכך הגמרא ממשיכה:

**ופליגא דשמואל [ודעה זו חלוקה על דעת שמואל]. דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד.**

זהו מקור ידוע מאוד - הרמב"ם יצטט אותו ויבקש למזג בין דעתו של שמואל לדעתו של רבי יוחנן. ברם לכאורה, דעתו של שמואל מנוגדת לדעתו של רבי יוחנן, ומאופן הצגתה מתקבל הרושם שהיא מבשרת עידן הנבדל מקודמו בפרט אחד: ימות המשיח אינם מציינים אלא את סופה של האלימות הפוליטית.

ככל הנראה מדובר בסוף השעבוד המדיני של עם ישראל המפוזר בין העמים. אולם יש להעמיק חקור בדעתו של שמואל למען יתגלה לפנינו אופק רחב יותר, אשר בחובו צפונה תקוות ישראל ואשר בלעדיו לא תהא תקווה פרטית זו ראויה למעמד בציר המחשבות.

אכן, במקורות אחרים שמואל מתייחס בכובד ראש לכוח הפוליטי. העידן שהבעיה הפוליטית נפתרת בו ושהפוליטי שוב אינו בא לסתור (ואף לא לרמוס ולא להפך) בו את מפעלו המוסרי של האדם מסמן את קץ ההיסטוריה, וראוי לכנותו ימות המשיח.

האומנם סופה של האלימות הפוליטית נבדל מסופה של האלימות החברתית? כלום אפשר ששמואל מבשר על גן העדן הקפיטליסטי - לא עוד מלחמות, לא עוד שירות בצבא, לא עוד אנטישמיות; אבל מתעלמים מחשבונות הבנקים והבעיה החברתית נותרת בעינה? האם מקור מקביל - שכן רבים הם המקורות המקבילים בתלמוד - אינו מצביע על הסיבות המובאות בידי שמואל כתומכות לדעתו?

**אמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנאמר: (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ (בבלי, ברכות לד ע"ב).**

מובן שאי-אפשר לשייך לחכם מחכמי התלמוד את הדעה המובעת בקריקטורה שציירנו כאן המציגה את חברי החברה המשיחית מתענגים על העוול החברתי.

בספר דברים, לצד פסוק יא שמצוטט בפי שמואל וקובע "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ישנו פסוק ד' המצווה "אפס כי לא יהיה בך אביון". לא ייתכן ששמואל לא הכיר את הפסוק הזה. דעתו חייבת אפוא להתפרש אחרת לחלוטין; כלום המחלוקת בין רבי יוחנן לשמואל לא נסבה על המשמעות החיובית של ימות המשיח? לדעת רבי יוחנן, העידן המשיחי עתיד להתיר את כל הניגודים המדיניים ולשים קץ לפערים הכלכליים, ובכך להניח את המסד לחיי התבוננות ולחיי מעש שאינם ניתנים לערעור - למשל הידיעה המוחלטת או פעולת האמן או הידידות. מכל מקום מדובר בחיים שמעבר לענייני החברה ולענייני המדינה, חיים שאינם מאיימים עוד. או אז מקבלת עמדתו של שמואל את מלוא תוקפה: לדידו, אי אפשר להפריד את החיים הרוחניים האלה מן הסולידריות הכלכלית עם הזולת - הלתת הוא, במובן מסוים, התנועה הקמאית של חיי הרוח; אין כל אפשרות שמימוש של ימות המשיח יבטלו חיים אלו. הם יאפשרו את מלוא הפריחה, את שיא הטוהרה ואת פסגות האושר על ידי כך שימגרו את האלימות הפוליטית, היא המשוכה בפני הלתת. אין הכוונה שהעניים יוותרו כדי להעניק לעשירים את העונג המשיחי להזינם. יש לחשוב באופן רדיקלי יותר: האחר הוא תמיד העני. העניות מגדירה אותו כאחר. תמיד יהיה היחס אל האחר יחס של מתן ותשורה ולעולם לא התקרבות ב"ידיים ריקות". חיי הרוח הם במהותם חיי מוסר, ומקומם המועדף - במישור הכלכלי.

**מאי עין לא ראתה? אמר רבי יהושע בן לוי: זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית.**

שנת בציר מפורסמת! יין ישן שלא הניחוחו בבקבוקים, שלא בצרו אותו כלל ונמנע ממנו להחמיץ. יין שלא נגעו בו, טהור לחלוטין. העולם הבא הוא אותו יין. נעריך נא את יפי הדימוי ועם זאת נבקש לנו את משמעותו.

האם מעולם לא אמרתם נואש בנסותכם להבין טקסט עתיק? כלום לא נחרדתם מריבוי הפרשנויות המפריד ביניכם ובין הכתוב? כלום לא רפו ידיכם מכפל המשמעות של כל שיח באשר הוא, גם אם הוא ישיר ומדויק, ובכל זאת מתרחק ומזדייף מיד וכבר מחייב פרשנות? ושואל אין העולם הבא אלא אותה אפשרות לשוב ולמצוא את משמעותן הראשונות של המילים, שהיא גם משמעותן האחרונה? התמונה הנהדרת של יין המשתמר בענביו, בלתי נגוע, מששת ימי בראשית, מבטיחה את משמעותו המקורית של הכתוב, מעבר לכל הפרשנויות ומעבר לתמורות שחוללה בו ההיסטוריה.

אולם מלבד זאת, תמונה זו מבטיחה הבנה של השפה האנושית כולה. היא מבשרת לוגוס חדש, אנושות אחרת. התמונה מתירה את הקשר הטרגי של תולדות העולם.

והנה צירוף מקרים מפליא: ערכן המספרי של שלוש האותיות של המילה "יין" שווה לשבעים, בדיוק כערכן המספרי של שלוש האותיות של המילה "סוד". הפרשנים שמים לב לדבר. ואולם בסמליות התלמודית הסוד מייצג את הרובד האחרון של הכתוב, הרובד שמעפילים אליו לאחר הפשט, הרמז והדרש. והנה מתברר שהסוד האמיתי מצוי בפשטות הקמאית, הקודמת לפשט. אלא שהמשמעות הקמאית, בפשטותה הבלתי נגועה, נמסרת רק בעולם הבא, לאחר שיסתיים מהלך ההיסטוריה כולה. יש אפוא צורך בזמן ובהיסטוריה. המשמעות הקמאית, ה"עתיקה" יותר מן הפשט, היא היא עתיד. יש לעבור דרך הפרשנות כדי להגיע אל מעבר לפרשנות.

## שיעור 2: האם היהדות חיונית לעולם?

עמנואל לוינס, "ותיק כמו העולם?" בתוך: תשע קריאות תלמודיות (שוקן, 2001)

אני מתכוון להסביר את הסוגיה בשלמותה, ולא רק את הקטעים הנוחים יותר, המזמינים פרשנות מבריקה. אנסה בכל כוחי, גם אם הוא דל, לחפש בכל מקום. סיבת הקושי אינה המחסור באוצרות, אלא האמצעים הלא נאותים העומדים לרשותי לצורך חקירתתי.

בקריאה הראשונה מבנה הסוגיה נראה די ברור. היא לא דומה למסמך סודי או לטקסט המסתיר את המשכיו. היא עוסקת בארגונו של בית-המשפט העליון הנקרא בשם "סנהדרין". מה הקשר בינה לבין נושא הכנס, המוקדש הפעם לשאלת הזדקקות העולם ליהדות? אנסה להסביר. יכולתי לפטור את עצמי מלחשוב על זה: כל סוגיה בתלמוד מוכיחה שהעולם נזקק ליהדות וליהודים, גם כשאינה מנסה להוכיח את זה.

**סנהדרין היתה כתצי גורן עגולה, כדי שיהו רואין זה את זה.**

מתארים לנו כיצד נראתה הסנהדרין. אני מתייחס לסנהדרין כפי שהטקסט שלי מציג אותה, בלי להתחשב בהיבט ההיסטורי.

[...]

אבל אנחנו צריכים להתייחס לטקסט כפי שנכתב: כך חושבת המסורת היהודית על המוסד העליון של הצדק מאז אלף ושמונה מאות שנה. המשנה מלמדת שהסנהדרין היתה יושבת בחצי מעגל, כדי שיוכלו "לראות זה את זה". אם כן, היא ישבה באמפיטיאטרון. המיוחד היה שאיש לא ראה את גב חברו: ראו תמיד את הפנים או את הצדודית. היחס הבין-אישי לא הופסק אף פעם. כל אחד הסתכל אל פני חברו. כדי לומר זאת בשפתנו, ה"דו-שיח" אף פעם לא הופסק ולא הומר בדיאלקטיקה כללית. זו אסיפה של פנים ולא חברה אנונימית.

הסברנו את המשנה. ומה אומרת הגמרא? היא מוסיפה היבטים חדשים על תיאור הסדר השולט בסנהדרין. הכול מתחיל עם שאלה. זו שאלה מקובלת. מהו המקור שממנו למדו את צורת הסנהדרין?

**מנא הני מלי? אמר רבי אחא בר הנניא: דאמר קרא: "שררך אגן הסהר אל יחסר המזג וכו"**

יהיה אשר יהיה הצינור ההיסטורי שדרכו הגיעה הסנהדרין לישראל, ותהיינה אשר תהיינה צורות קיומה ההיסטורי בחברה שקדמה לחורבן בית-המקדש השני, חשוב לנו לדעת מהי המשמעות שייחסו לה ההגות והרגישות היהודית, כשהן כיוונו את העיון ואת הרגש אל עבר המוסד הזה. ואף-על-פי-כן גם אם יקבלו את הפירוש שאנחנו מציעים לדרך המוליכה אל המקור העברי כדי להבין את כינונו של מוסד החשוד ביווניות, עדיין המקור שנבחר כאן יפתיע אותנו. מקור הסנהדרין עם חצי המעגל

הנהדר, המפגיש את הפרצופים האנושיים אלה עם אלה, עם ההייררכיה המושלמת המעידה על סדר אובייקטיבי וסובייקטיבי מוחלט, הוא בשיר אירוטי, בפסוק אחד משיר השירים. נכון, קיימת פרשנות מיסטית על שיר השירים, אבל עבור בעלי העיניים הפקוחות, וגם עבור אלה שעניניהם אינן פקוחות - מפני שהמיסטיקה של שיר השירים איננה סתם הטעיה - מדובר בטקסט אירוטי. הפסוק המוזכר בגמרא אינו משאיר מקום לספק. בעיני זו הנקודה החשובה ביותר בקריאה התלמודית שאני מציע היום. הבה נהנה מן הפרדוקס! אפשר להסכים בדוחק שסיפור אירוטי יכול להתעמק עד כדי קבלת משמעות מיסטית. ואולם, אנחנו עוסקים כאן בניסיון יותר מוזר: שיר אירוטי שאמור לשמש מקור לבית-משפט ולצדק.

**אמר רבי אחא בר חנינא, דאמר קרא (שיר השירים ז, ג):  
"שררך אגן הסהר אל יחסר המזג, בטנך ערימת חיטים סוגה בשושנים".**

פסוק ג של פרק ז בשיר השירים אמור לרמוז על הסנהדרין. הכיצד? לא מדובר כאן על קשר ישיר בין הצדק לאהבה. קשר כזה גם קל וגם שטחי: צדק כביכול מבוסס על החסד. והחסד - על האהבה. תספרו את זה למישהו אחר! האם תרשו לי להקדים את המאוחר? כך אוכל גם לכוון את קריאתי. אולי אחד מיסודות הצדק הוא כיבוש התשוקה. הצדק שבזכותו העולם קיים עומד על הסדר הרב-משמעי ביותר, ואולם יסודו הוא כיבוש הסדר או אי-הסדר הזה.

הסדר הרב-משמעי הזה הוא במובהק הסדר האירוטי, התחום המיני. הצדק קיים אם הוא כובש את כפל המשמעות הזה, שכולו חן וחסד ותמיד הוא קרוב לזימה. הסכנה המאיימת על הצדק אינה המשיכה לעוול, המגרה את יצר הבעלות, השליטה והאלימות. הסכנה היא הזימה, השייכת בעולמנו המערבי לתחום האישי ש"אינו נוגע לאיש" ואינה מסכנת, לדעת האליטות האינטלקטואליות את הנדיבות ואת אומץ לבם של הלוחמים "למען קידום הצדק".

הוראה זו, העולה מתוך קריאת הפסוק משיר השירים, זכתה לדוברים מפורסמים. נזכור את התחייה לטולסטוי, שבו מאוד חשוב לדעת מה עשו וחשבו השופטים והמושבעים בחייהם הפרטיים כדי שיוכל בית-המשפט לחרוץ את הדין על-פי המצפון. בדומה לטקסט שלנו, טולסטוי רצה למצוא מתאם בין סדר האהבה, העלול להתפתח לכל סוג של זימה, לבין סדר הרוח המוחלט. ואכן, הסנהדרין מייצגת את סדר הרוח המוחלט והאוניברסלי, כאשר בני-האדם מפנים זה לזה את פניהם ואת ההייררכיה המוחלטת שבסדר הזה.

אם כך כיצד ניתן להצדיק את ההשוואה בין הסנהדרין לבין הפסוק משיר השירים? כיצד פסוק אירוטי יכול לקבל משמעות מחמירה, גם אם נניח שהחומרה הדתית "שומרת" על הסיכון שעליו היא

מתגברת? כאן מתערבת דרכו המיוחדת של התלמוד. אנחנו צריכים להשתתף במשחק שלו. המבקש למצוא את הרוח מעבר לאות הכתובה והמשחרר את הרוח מתוך האות, הנפלאה בשל כך.

הפסוק אומר: "שררך [=טבורך] אגן הסהר". הוראת המילה "טבור" היא כאן הסנהדרין. מפני שזו יושבת בטבורו של עולם. כך קובעים את אופיו המרכזי של הצדק המוחלט הניתן על-פי העיקרון, על-ידי הסנהדרין - הצדק של התורה. כך מדגישים גם את אופיו האונטולוגי של מעשה הצדק הזה. כשמשמשים במונחים אירוטיים כדי לדבר על הצדק, "מתגברים" על משמעותן הארוטית תוך כדי שמירה על יחס מהותי עם התחום הראשון שבו הובעה משמעות זו. חלמתי הרבה על הטקסט הזה.

[...]

ידיד אחד החזיר אותי למציאות ולמושגים המקובלים. הוא הזכיר לי שהמשל על טבור העולם הוא יווני. ובמחזה של אייסקילוס, נוטות החסד, דלפי נקראת בשם "טבור העולם".

הסנהדרין רואה את עצמה בטבורו של עולם, אבל כל אומה רואה את עצמה בטבורו של עולם! המושג עצמו של אומה מופיע שעה שקבוצה אנושית מסוימת מאמינה שהיא יושבת בטבורו של עולם. זו הסיבה המביאה אותה לדרוש את ריבונותה ולקבל על עצמה את מלוא האחריות.

### **"סוגה בשושנים" - אפילו כסוגה של שושנים לא יפרצו בהן פרצות.**

מה אומרים המפרשים? הם אומרים כך: מה עושים חכמי הסנהדרין, המחזיקים בידיהם את גורל העולם עם חטאיהם ופשעיהם האישיים? האם הם לא חשופים לפיתויים המפתים את בני-האדם העומדים לפנייהם למשפט? לא. הדיינים בישראל חייבים להיות בני-אדם יוצאי דופן: גם כשגדר של שושנים בלבד מפרידה ביניהם לבין החטא, הם לא פותחים בה פרצה. הם כובשים לגמרי את יצריהם.

אדם השופט בני-אדם אחרים חייב להיות טוב יותר משאר בני-האדם. זו תביעה שאי-אפשר להתפשר עליה, גם אם זו תביעה אוטופית. אך ייתכן שתביעה זו אינה אוטופית. לא מן הנמנע שתרבות, שאינה מוצאת את סיפוקה בפיתויים, שלא נהנית מפיתוי הפיתוי, מצליחה לפעמים להתגבר על הפיתוי עצמו. אין כאן שום מקום לויתור. הסנהדרין, טבורו של עולם, קיימת רק בזכות זן אנושי כזה. אחרת, הצדק הוא רק בדיחה.

**אמר ליה ההוא מינא לרב כהנא...**

**[אמר מין אחד לרב כהנא]**

אתם בוודאי תתפעלו מן המין הזה, שהיה כנראה כבר פריסאי. הסתייגותו נאמרה בחריפות ולשונו שנונה:



אמריתו: נדה...

[אתם אומרים: אשה בזמן נידתה]

אני מתנצל על הדיוק, אבל הגמרא מדברת על הכול בטוהרה:

שרי ליחודי בהדי גברא - אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת? ... [מותר לה להתייחד עם בעלה -  
האם אש יכולה לגעת בפשתן בלי שזה יישרף]

[...]

מי היה המין הזה? כבר אמרתי 'בגלל שובבותו' כי הוא היה פריסאי. המילה "מין" מציינת בדרך-כלל צדוקי, כלומר יהודי החולק על פרשנות החכמים והמפרש את הכתוב כלשונו. אבל השם מין יכול גם לציין את כל מי שחולק על פרשנות החכמים, גם אם הוא מקבל את המקרא: למשל הנצרות, המתנגדת לעול החוק ולדקדוקי ה"פרושים". האם המין שלנו אינו מייצג את ההשקפה הנוצרית? הוא אומר לרב כהנא: עם מוזר שכמוכם! אתם מתירים לאשה שנאסרה לבעלה על-ידי החוק להתייחד אתו. אינכם מעריכים נכון את להט התשוקה. בכל הנוגע לחטא, הברירה היחידה היא בין הפרישות הנזירית ובדידותה לבין חיים שבהם הכול מותר. ומה עונה רב כהנא? התורה העידה עלינו: "סוגה בשושנים" - שאפילו כסוגה בשושנים, לא יפרצו בהן פרצות.

הפסוק מעיד עלינו. הטקסט שלכם עצמו - שלכם הצדוקים או שלכם הנוצרים - מזכיר את גדר השושנים. גדר זר היא המכשול הדק ביותר, וכפי שאמרתי קודם, היא מפרידה מן החטא וגם מזמינה לפרוץ אותה. התורה מסמלת את יחסנו לרוע על-ידי גדר השושנים. ואם תעדיפו שפה פחות תיאולוגית, היהדות מבינה את אנושיות האדם כמסוגלת להגיע לדרגה תרבותית, המפרידה בין האדם לבין הרוע רק בגדר של שושנים.

ברם, השורות שאני מפרש עכשיו מוסיפות חידוש גדול על מה שכבר נאמר. כל מה שנאמר קודם על הדיין נאמר כעת על העם היהודי כולו. רב כהנא אינו מדבר עוד על בית-המשפט, הוא מדבר על העם היהודי. המעלה שנדרשה לפני-כן מחברי הסנהדרין נדרשת עתה מן העם היהודי כולו.

[...]

היהדות אינה מבטאת בדרך זו את גאוותה הלאומית או הגזעית. היא מלמדת את מה שלפי דעתה נמצא בהישג ידו של כל אדם. ואולי בגלל הוראה זו היהדות דרושה לעולם. יש כאן משהו יותר מעניין מאשר התיאולוגיה המונותיאיסטית, שמבחינות רבות נקלטה בעולם. אנחנו נראה שהדברים הולכים



ומתעמקים בהמשך.

נדגיש בינתיים נקודה חשובה: המוסר מתחיל בנו, ולא במוסדות שאינם מסוגלים תמיד להגן עליו. המוסר דורש מן הכבוד האנושי שיוכל להתקיים בלי דגל.

יהודי הוא אולי מי שמבין בגלל ההיסטוריה הלא-אנושית שלו את התביעה העל-אנושית של המוסר, את הצורך למצוא בעצמו את מקור הוודאות המוסרית שלו. הוא יודע, שאין בינו לבין מפלתו יותר מאשר גדר של שושנים. הוא משער, שהקוצים מסתתרים תחת הוורדים. הוא צריך למצוא בעצמו את הביטחון, שהגדר היא מכשול אמיתי.

כך אפשר להבין את תשובתו של רב כהנא: גדר השושנים מעידה עלינו. היהודי מבשר על טיפוס אנושי חדש. לתפיסה המציאותית של המין, לפיקחותו המדומה, הוא מוסיף דבר שהמין אינו מבין. האמינו לי, אין כאן שום דבר אוטופי. בקהילות היהודיות, בכפרים שהיטלר השמיד במזרח אירופה, גברים ונשים היו נפרדים מן הרוע עד כדי כך שגדר של שושנים הספיקה עבור טוהרתם או, אם תרצו, לא יכלה להשחית אותה.

ריש לקיש מדבר.

הוא מציע תשובה אחרת לשאלת המין. גם הוא מזכיר פסוק משיר השירים, גם הוא מדבר על אהבה:

### **כפלה הרימון רקתך.**

אינני יכול להעריך את הערך הפיוטי של המשל, אבל זו משמעותו בעזרת משחק המילים המחליף את המילה "רקתך" עם המילה "ריקנים":

### **אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון.**

ריש לקיש משיב על השאלה שהתעוררה אצלכם כשמעתם את מעלת האנשים המוגנים מן הפיתוי על-ידי גדר של שושנים. כיצד נוצרו בני-אדם כאלה? בזכות דרך המצוות. מקוריותה של היהדות היא בתביעה שעליה הרצה יותר טוב ממני ליאון אשכנזי. כשאנחנו שקועים בפרטי העשייה, המצווה מחייבת אותנו להשהות במשך זמן מסוים את המפגש שלנו עם הטבע. ההפנמה הגמורה של החוק אינה אלא ביטולו של החוק. אין משמעות אחרת לדברי ריש לקיש. אם אנחנו לא מאמינים במעלתה הגזעית של היהדות או בזכות שניתנה לה כמתנת חינוך, אנחנו חייבים לומר עם ריש לקיש ועם היהדות: כדי שיהיה צדק בעולם, יש צורך בדיינים המתגברים על הפיתוי ובקהילה המקיימת את המצוות כאן ועכשיו. השפעתן של המצוות שקוימו בעבר לא נמשכת לעולמי-עד.

היהדות אינה מביאה לעולם את נדיבות הלב הקלה או חזיונות מטפיסיים חדשים ועצומים, אלא צורת קיום המכוונת על-ידי עשיית המצוות. לפחות, זו תשובתו של ריש לקיש. ובכל זאת, ניתנת תשובה שלישית לשאלת המין [...]

**רבי זירא אמר - מהכא: "וירח את ריח בגדיו" אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו.**

רבי זירא מחזיר אותנו משיר השירים לספר בראשית, אל הסיפור שבו יעקב לובש את בגדי עשיו אחיו כדי לקחת את ברכתו בעורמה. יצחק העיוור מריח את ריח הבגדים ואומר: ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' (בראשית כז, כז).

המפרשים מוסיפים: לא הבגדים הם שהביאו את ריח גן-עדן. אלא יעקב בכניסתו. את המילה "בגדים" מחליפים במילה "בוגדים". יעקב נושא בתוכו את כל אלה מזרעו שעתידיים להתמרד נגד החוק, והם כקטורת באפו של יצחק. לכאורה, חזרנו לרעיון הקודם: גם הנחותים ביותר מישראל מלאים מצוות כרימון.

לי נראה שנושא התחפושת הוא מהותי. ותשובתו של רבי זירא פותחת לפנינו אופק חדש אל מעלת ישראל, אל המעלה האנושית המסוגלת להגן בפני החטא, הזימה, הפיתוי. האם יעקב, כשלבש את בגדי עשיו האלים, לא לבש את אחריותו כלפי אחיו? כיצד מתגוננים מן הרוע? התשובה היא: כשכל אחד מקבל על עצמו אחריות כלפי האחרים. בני-האדם אינם במהותם האחרונה רק "עבור עצמם" אלא "עבור האחרים", וצריך לחשוב על "עבור האחרים" הזה בכל החריפות האפשרית. אומר על כך שתי מילים עבור הפילוסופים הנמצאים באולם, כלומר עבור כולם. אין מי שזר יותר לעצמי מאשר הזולת. אין מי שקרוב יותר לעצמי מאשר אני בעצמי. אולי עם ישראל מלמד שקרבותי האחרונה לעצמי היא היותי אחראי על האחרים, היותי בן ערובה של האחרים. איני יכול להיות אחראי על מה שלא עשיתי וליטול על עצמי מצוקה שאינה מצוקתי. התלמוד אומר את כל זה, כשהוא משחק עם המילים "בגדיו - בוגדיו". יצחק הריח כבר את כל הבוגדים שיצאו מיעקב. אבל יעקב כבר נשא על עצמו את כל משא ההתמרדות הזאת.

ריח גן-עדן לא היה אלא יעקב הנושא על עצמו את כל מה שלא עשה ושנעשה על-ידי האחרים. כדי שיתקיים העולם האנושי, הצדק, הסנהדרין, צריך בכל רגע שיתקיים אדם אחד שיקבל אחריות על האחרים. אחראי! החירות המוגבלת השגורה בפי הפילוסופים זו האחריות על מה שלא עשיתי. זה מצבו של היציר הנברא.

[...]

הסיפור המובא עכשיו על רבי זירא נראה כאחד מסיפורי הצדיקים, אבל משמעותו נפלאה בהקשר הסוגיה, והוא מאשר את קריאתנו בדברי רבי זירא:

**הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דרבי זירא... [היו בריונים בשכונתו של רבי זירא]**

אלה היו קרוביו.

**דהוה מקרב להו כי היכי דניהדרו להו בתיובתא והו קפדי רבנן. [הוא היה מקרב אותם כדי שיהזרו בתשובה והחכמים התרגזו עליו].**

הם כנראה חשבו, שכבודו של תלמיד חכם אוסר עליו יחסים כאלה, מפני שהם פוגעים בכבודה של התורה בעיני הציבור. או שמא חשבו, שנסיונו של רבי זירא הוא לשווא. אבל רבי זירא התמיד במאמציו. הוא כנראה הרגיש אחראי עליהם, והעריך שמוטלת עליו החובה לפעול על החירויות האחרות הנפרדות והבלתי ניתנות לכיבוש, וכנראה החירות הבלתי-ניתנת לכיבוש נכנעת בדרכים מסתוריות לחירות אחרת, כשזו רוצה להעמיד את עצמה תחת הזולת באופן מוחלט עד כדי סיכון חייה.

**כי נח נפשיה דרבי זירא, אמרו: עד האידנא הוה קטינא חריך שקי דהוה בעי עלן רחמי - השתא מאן בעי עלן רחמי? הרהרו בלבייהו ועבדו תשובה.**

[כשמת רבי זירא, אמרו: עד עכשיו היה האיש הקטן בעל הרגליים החרוכות מבקש רחמים עלינו. ועכשיו מי יבקש עלינו רחמים? הרהרו בלבם וחזרו בתשובה.]

נדמה לי שחכמי התלמוד התנגדו למי שמנסה לערער על זכויות הגיהנום, מפני שתהא אשר תהא זכות הרחמים, חובה היא לדאוג למקום חם ושמור עבור היטלר וההיטלראים. אם אין גיהנום לרוע, אין עוד משמעות בעולם.

[...]

בטקסט שאני מפרש מנסה רבי זירא להציל את האחרים מן הגיהנום וגם, בדרך שונה מדרך התענית, להציל מן הגיהנום את אלה שכנראה אינם היטלראים. הם יכולים למצוא את דרכם חזרה, אם מישוהו מקבל על עצמו את מצוקתם ואת אשמתם. לעולם איננו חופשיים לפני האחרים, אנחנו יותר מאשר עדים. אנחנו בני-הערובה שלהם. האני מוגדר על-ידי המושג הזה מעבר לחירות.

## שיעור 3: חילון וביטול הכישוף

עמנואל לוינס, "חילון וביטול הכישוף", בתוך: תשע קריאות תלמודיות (שוקן, 2001)

תמיד שאלתי את עצמי האם הקדושה, כלומר ההבדלה או הטוהרה, אותה מהות פשוטה הנקראת בשם "הרוח" והמחיה את היהדות (או שאליה היהדות שואפת), יכולה לשכון בעולם שטרם חולץ. שאלתי את עצמי - וזו הבעיה האמיתית - האם העולם כבר הגיע למידה של חילון שתאפשר לו לקבל טוהרה זו. ואכן, המקודש הוא אזור הדמדומים שבו פורח הכישוף, המעורר ביהדות פלצות.

ה"סטרא אחרא", הצד האחר של המציאות, האין הלוּבש את פני המסתורין, אותן בועות של שום-כלום בדברים, ה"כאילו כלום" של חפצי היומיום, המקודש המתהדר בהילת ההילות - אין חלקה של ההתגלות עם הסודות המכוערים האלה. אותם דפים סז' וסח' במסכת סנהדרין מעידים על ההתנגדות הזאת. ההגדרות השונות של הכישוף המופיעות כאן מאפשרות אולי להבחין בין הקדוש למקודש, מעבד לדמיון הצורני או הסטרוקטורלי.

הכישוף, אותו אחיין של המקודש, אם הוא לא אחיו, אותו קרוב משפחה מודח שיודע בכל זאת לנצל את יחסי הקרבה בינו לבין אחיו - הוא אמן ההופעה.

אולי החברה שעברה תהליך אמיתי של חילון היא החברה ששמה קץ לאותו מחול טמא של הכישוף, המתפשט בכל מקום, המחיה את המקודש במקום להינזר ממנו. החילון האמיתי ינסה להבדיל באופן חיובי בין האמת למראית העין ואולי גם להבדיל בין האמת לבין אותה מראית העין, המתערבת באופן מהותי באמת. מבחינה זאת - ולא אוסיף עוד שום הקדמה - הטקסט שלנו נוגע בנושא הכנס.

### המכשף - העושה מעשה חייב.

הוא חייב בעונש, אם מעשה הכישוף נכנס אל מחזור הפעילות שמטרתה נמצאת מעבד למשחקי אחיזת העיניים.

**...ולא האוחז את עיניים. רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע: שניים לוקטין**

**קישואין, אחד לוקט פטור ואחד לוקט חייב. העושה מעשה חייב, והאוחז את העיניים פטור.**

נגלה את מלוא משמעות דברי המשנה כשהגמרא תרחיב אותם על-ידי העלאת שאלות חדשות וגילוי המשמעויות המסתרות במשמעויות המפורשות. המשנה מבחינה בין הכישוף האוחז את העיניים לבין הכישוף העשוי לשם

רווחים. בדוגמה המוזכרת המכשף אינו דורש הרבה. הוא לא מהמר על מצרך יקר. מדובר במכשף קטן, המגדל קישואים בשדה.

הדבר אינו חמור כל-כך, אם הוא מסתפק ביצירת אשליה. ואולם המעשה נחשב לפשע אם המכשף לוקט את הקישואים, אם האשליה מצליחה להשתלב במחזור הכלכלה - ואכן החיים הכלכליים המודרניים הם האתר המובחר עבור ליקוט הקישואים הווירטואליים והרווחים הגדולים הנגרפים ביבול כזה.

אקרא עכשיו בגמרא:

**תנו רבנן: מכשפה - אחד האיש ואחד האשה.**

**אם כן מה תלמוד לומר מכשפה? מפני שרוב נשים מצויות בכשפים.**

הפסוק במקרא האוסר את הכישוף אומר: מכשפה. אי-אפשר להתייחס לפסוק כפשוטו. לא שרה, לא רבקה, לא רחל ולא לאה וגם לא בת-שבע עסקו בכישוף. כל הדואג לכבודה של האשה בתנ"ך יכול להירגע. כל הדואג לכבוד האשה בכלל יכול גם הוא להירגע.

ואף-על-פי-כן, בכל מקום שהגברים מנהלים את החברה מתלווה לאנושיותה של האשה מעין משמעות כפולה. כשהיא רומזת במיוחד למיניות ולארוטיות, היא מכפילה את אנושיותה בדו-משמעות או בחידה של נשגבות ועומק, של צניעות וזימה. יש כמובן מקום לשאול אם שליטה גברית זו היא לגמרי מקרית, והאם שחרור האשה אינו מאפשר את כניסתה כשותפה מלאה בחברה, שבה הגברים קבעו את צורת האוניברסליות מעבר למשמעות המינית והגדירו את האנושי בלי להתחשב במין ובלי לדכא אותו. נעזוב את השאלות המופשטות האלה. בחברתנו, ככל שזו משוחררת, האשה עדיין מאופקת, ובמקרה זה מראית העין משתווה במלוא המודעות למהות. "הפגישות העסקיות" שונות מאלה שבהן הנשים מתקבלות כנשים. קיים משהו לא מוגדר מעבר לנוכחות הרצינית, הבלתי-אפשרי מציע את עצמו, ומה שנאמר מוכחש תוך כדי דיבור. האשליה שותפה למציאות, ויחד אתה המליצה ולשון סגי-נהור, והיא לוקחת אותנו שבי בקסמיה.

**מיתתן במה? רבי יוסי הגלילי אומר, נאמר כאן (שמות כב, יח): "מכשפה לא**

**תחיה" ונאמר להלן (דברים כ, טז): "לא תחיה כל נשמה" - מה להלן בסייף,**

**אף כאן בסייף.**

על איזה עונש מדובר? שאלה זו חשובה לא רק כדי לספק את סקרנות המשפטנים, אלא בעיקר כדי לקבוע את מעמדם המטפיסי של הכישוף והמשפחה שלה הוא שייך. נבין זאת לא על-ידי הזכרת סוג העונש, אלא בעזרת הדרך המביאה לגילוי בתלמוד. נראה זאת מיד.

אנחנו מוצאים בספר שמות ובספר דברים אותו ביטוי "לא תחיה". הביטוי הזה אמור לרמוז לעונש דומה. והרי חוקי התורה מבדילים בין ארבעה סוגי עונש מוות: סקילה, שריפה, חרב וחניקה. אבקש את סליחתו של מי שנפשו עדינה - העונש בוצע רק לעתים נדירות ביותר.

לפי המשנה במסכת מכות, דף ז ע"א:

**סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית. רבי אליעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם.**

ובכל זאת עונשי מוות קיימים, ולכן נוכל להשוות בין פשעים שונים ולגלות את משמעותם המהותית של המעשים האלה. לפי רבי יוסי הגלילי, המכשפה צריכה למות ממכת חרב. ומדוע? מפני שהפסוק מספר דברים האומר "לא תחיה" מצווה על השמדת עמי כנען - אותן אומות שהארץ "הקיא" בגלל תועבותיהן, לפי עדות המקרא, שהשראתו המוסרית נראית לי יותר בטוחה מעדותו ההיסטורית. מעשים אכזריים אלה - סקילה, שריפה, חרב, חניקה - אינם מעתה אלא שפה המאפשרת להבחין בין רוע לרוע. אסור לטשטש הבדלה זו במחילה גורפת וסלחנית הנשמעת כהמהום. לכן קובע רבי יוסי הגלילי, כי המכשף ייהרג בסיף.

אולי. אבל מעניינת אותנו הרבה יותר הקטגוריה שאליה משתייך הכישוף, לפי אותו חכם. ממנה נוכל ללמוד מהו המקודש שהוליד אותו: הכישוף מאפיין את תרבותם של עמים מושחתים (האם השחתה זו התקימה בהיסטוריה? אין בכך כל נפקא מינה. כדי להבין את משמעות הנתונים, אני מקבל אותם כפי שהם מופיעים בסוגיה שלפנינו). עמים אלה מושחתים עד כדי הקאת הארץ אותם. אם כן, הכישוף הוא סוג של השחתה, הזרה לגמרי ליהדות עצמה. זה המקודש של האחרים!

**רבי עקיבא אומר: נאמר כאן (שמות כב, יח): "מכשפה לא תחיה" ונאמר להלן (שמות יט, יג): "אם בהמה אם איש לא יחיה" מה להלן בסקילה - אף כאן בסקילה.**

רבי עקיבא הרחום, שמעולם לא גזר גזר-דין מוות לאיש! ואולם, חשובה כאן ההשוואה בין המקורות: אתר מוסרי מסוים נפתח אל עבר אתר אחר, נוף אחד מואר על-ידי קירובו לנוף אחר. בספר שמות יט עונש סקילה מאיים על בני-ישראל שהתאספו מתחת להר סיני, והיו עלולים לעבור את הגבולות שנקבעו להם לקראת ההתגלות.

הביטוי המופיע בספר שמות, "לא יחיה" כדי להזהיר את בני-ישראל, דומה ל"לא תחיה" המוזכר בעניין המכשפה. לכן עונשו של מכשף אמור להיות סקילה. רבי עקיבא דורש המתה יותר אכזרית מזו שפסק רבי יוסי.

רבי עקיבא הרחום! ואולם, ההשוואה בין המקורות מאלפת. הפעם הכישוף, אותה אשליה שממנה נהנית המכשפה, אינו עוד תופעה זרה, אלא הוא הפיתוי המושך את העם המחכה להתגלות. הפעם הכישוף הוא הניסיון להסתכל מעבר למה שניתן לראות. זו היציאה מן הגבולות שבהם צריך לעמוד כדי להתקרב לאמת. אלה המשרתות הרואות יותר ממה שרואה המלכה.

המדרש מספר על שפחה המתגאה מפני שראתה את המלך, ואילו הנסיכה שנשענה על ידה עצמה את עיניה. זו האחרונה קרובה יותר להוד המלך על-ידי הימנעותה מלראות מאשר השפחה שהסתכלה.

הכישוף הוא הסקרנות המופיעה כשצריך היה להשפיל מבט, הוא גסות-הרוח ביחס לאלוהי, חוסר-הרגישות בנוגע למסתורין, החשיפה של מה שדורש התקרבות צנועה, היבטים מסוימים של ה"פרוידיאניות" ואולי גם כמה מן הדרישות המלוות את החינוך המיני, שאינן מתחשבות בשפה הבלתי-רגילה שחינוך כזה דורש, כמה היבטים של חיי המין עצמם, ולבסוף גם כמה מדרישות ה"מדע לכל".

הוויכוח מתחיל כאן:

**אמר לו רבי יוסי: אני דנתי "לא תחיה" מ"לא תחיה" ואתה דנת "לא תחיה" מ"לא יחיה!"**

אכן אין הקבלה מדויקת בין הפסוקים.

אמר לו רבי עקיבא: אני דנתי ישראל מישראל, שריבה בהן הכתוב מיתות הרבה, ואתה דנת ישראל מנכרים, שלא ריבה בהן הכתוב אלא מיתה אחת.

רבי עקיבא מגלה כאן את משמעות נימוקו: הכישוף אינו השחתה אלילית. זו השחתתו של העם הקדוש עצמו. הכישוף אינו תולדה של השפעות מזיקות. זו ההכרה שאיבדה את חוש המידה, ההליכה מעבר למה שניתן לשאת באמת עצמה, וזו האשליה הנובעת מן האמת הבלתי-נסבלת והמפתה מעומק האמת. זו השחתה יהודית, כלומר השחתת כל מי שמסוגל להתעלות עד האמת של מי שנמצא תחת הר סיני.

**עמנואל לוינס, "חילון וביטול הכישוף", בתוך: תשע קריאות תלמודיות (שוקן, 2001)**

מתעוררת כאן בעיה פילוסופית: כיצד ניוון כזה אפשרי? מה גרם לטשטוש בין הקדושה למקודש ובין המקודש לכישוף? כיצד הפך המקודש לכישוף ולשליטה על בני-האדם?

**אמר רבי יוחנן: למה נקרא שמן כשפים? שמכחישין פמליא של מעלה.**

אם נכתוב את המשפט: "מכחישין פמליא של מעלה", נמצא בו את האותיות כ, ש, פ, מ, המרכיבות את המילה "כשפים". אין כאן ניסיון רציני לגלות אטימולוגיה, אלא רעיון מעניין: משמעות הכישוף היא ערעור על הסדר העליון, ערעור על המוחלט. זהו ה"לא!" השטני. המכשף אומר "לא!" לסדר העליון. הייתכן? מנין בא ה"לא" הזה אל תוך ה"כן" של המוחלט? אין שום דבר מחוץ למוחלט שיכול להתנגד לו.

איך עלה על הדעת הרעיון התמוה של מקודש המתנוון? אם הוא הגיע לידי כך, סימן שלא היה אף פעם המוחלט, אלא חיקויו! כיצד התרחקה הנוכחות העליונה מעצמה? שפינוזה הורה על דרך המחשבה המביאה לאלוהים, אבל לא הצליח להראות כיצד האלוהים מתרחק מעצמו כדי לתת מקום להכרה מן הסוג הראשון, המחליפה את האידיאה שלו.



ואולי הכישוף, ביטול קדושת הקודש, הוא סוג חדש של קיום בין היש לאין בראשם של בני-אדם שנטרפה דעתם. עבור כל איש או כל תרבות שהגיעו לקודש האמיתי, לקדושה, או לשירות העליון - אין בכישוף ממש. הוא לא מאיים עליהם, הוא לא מפתה אותם. זו בדיוק עמדתו של רבי חנינא. אין כישוף...  
**רבי חנינא אומר: "אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה).**

אין אל אחר, אין אחר לאל, כפי שתמיד לימדה המסורת: אין דבר אחר מחוץ לאלוהים. אין מלבדו, האלוהים הוא המציאות היחידה.

**ההיא איתתא דהוה קא מהדרא למשקל עפרא מתותי ברעיה דרבי חנינא.  
 [מעשה באשה שהיתה מלקטת עפר מתחת רגלי רבי חנינא.]**

היא רצתה לנצחו בכישופיה על-ידי לקיחת עפר מתחת רגליו.

**אמר לה: אי מסתייעת, זילי עבירי - "אין עוד מלבדו" כתיב.  
 [אמר לה: אם את יכולה, עשי. כתוב: "אין עוד מלבדו"].**

כלומר, אם את יכולה לעשות דבר נגדי, פירוש הדבר שהעליון רוצה בכך; ואם אין רצונו בכך, לא תוכלי לעשות דבר. אני בז לעפר שאספת מתחת רגלי. ואולם דעתו של רבי יוחנן נראית שונה:

**והאמר רבי יוחנן: למה נקרא שמן כשפים? שמכחישין פמליא של מעלה.**

אם כן, אפשר להכחיש את פמליית העליון... ומדוע לעג רבי חנינא לכישוף? הנה התשובה:

**שאני רבי חנינא, דנפיש זכותיה. [רבי חנינא שונה מכל אדם, מפני שזכותו גדולה.]**

**...או שמקורו בחולשת האדם**

הקרנתה וממשלתה של הפמליה העליונה חודרות את העולם רק אם יקבלו אותן בני-האדם המצפים לאור ולכוח זה. המוחלט מגרש את מראיות המוחלט רק עבור מי שדבק במוחלט. כשאני לגמרי ער לעליון, אין דבר שיוכל להפתיע אותי, לא ייתכן כל זעזוע. ה"לא" משתחל ביש רק אם הערנות מתרופפת. השטני הוא אחת האפשרויות העומדות לרשות האדם, הנדרש להיות ער. רק כך הוא אפשרי. לא האלוהים מסתלק מן העולם, אלא האדם אוטם את עצמו לאלוהים, גם כשהוא רק ממצמץ בעיניו ובכך קוטע בנקודות שחורות את האור הישר של מבטו הער.

**אמר אביי: הלכות שבת כהלכות כשפים.**

הקבלה זו בין השבת לבין הכישוף נוגעת רק לאיסורי השבת. כאן המקום להשוואות מבניות. בחוקי השבת:

**יש מהן בסקילה ויש מהן פטור אבל אסור. ויש מהן מותר לכתחילה.**

קיימות שלוש דרגות: ההיתר, האיסור שאינו נושא עונש, והאיסור המחייב עונש. כך גם לגבי הכישוף.

**העושה מעשה - בסקילה, האוחז את העינים - פטור אבל אסור, מותר לכתחילה - כדבר חנינא ורב אושעיא: כל מעלי שבתא הוו עסקי בהלכות יצירה ומיברי להו עיגלא תילתא ואכלי ליה.**

[כל ערב שבת היו עוסקים בהלכות יצירה, היו יוצרים עגל בשליש גידולו ואוכלים אותו.]

האם רב אושעיא ורב חנינא עסקו בדבר מותר? התשובה חיובית. אם אתם בקיאים ברזי היצירה, תוכלו לייצר יצור הנראה על-טבעי, כפי שעשה המהר"ל מפראג. הדבר מותר. הוראה נועזת זו מלמדת עד כמה מגוחך הניסיון להגביל את יוזמות האדם. בוז לאמונות הטפלות השמרניות, ולחרדות מפני ההתפתחות הטכנולוגית. כל זמן שאין אנו מתפתים מאיזה חזיון-שווא, מותר לנסות את הכול, ואפילו ליצור בשר מלאכותי. אין בכך כל כישוף. מדובר בבשר מלאכותי, אבל גם בבשר שנוצר לכבוד שבת. הדיוק חשוב. מותר לחלום על הגשמת חלומות עוד יותר נועזים, בתנאי שהשבת תקוים: זו ריבונות האדם, המסוגל להשתחרר מן הסדר, מן האילוצים, ומהשתלשלות הדברים.

אם כן, ההקבלה בין הלכות הכישוף והלכות השבת אינה רק צורנית: השבת מציינת בהלכותיה את הגבול שבין הטכנולוגיה לבין הכישוף. במובן מסוים, הכישוף הוא חילול השבת. ואף-אל-פי-כן, ההשוואה הצורנית עדיין סבירה.

## שיעור 4: אלכסנדר מוקדון וזקני הנגב

עמנואל לוינס, "אלכסנדר וזקני הנגב", בתוך: קריאות תלמודיות חדשות (שוקן, 2016)

המפגש בין אלכסנדר מוקדון - הלא הוא אלכסנדר הגדול, כובש ומושל על מעצמה, האיש שבו כנראה נתפסה ההגות המדינית עד תומה, או לפחות עד אחת מהגזמותיה - לבין "זקני הנגב", בני שיחו היהודים בטקסט הזה, נראה לי ראוי לתשומת לב. הוא מכיל חילופי דברים, המובאים כפי ששומעים אותם חכמי התלמוד או כפי שהם מתכוונים להם בהגיונם. כמו כן, אין להתייחס לדף שנקרא מיד כאל מסמך המאשר את האמיתות ההיסטורית של הדיבורים המוזכרים כשם שאין להביא ממנו הוכחה כלשהי על קיום המפגש, שבו כביכול נאמרו דיבורים אלה. ענייננו היום הוא בראש ובראשונה בלקח העולה מן הקטע החשוב הזה שאליו ננסה להתקרב, ויהא תאריך עריכתו אשר יהא.

נתחיל לקרוא:

**עשרה דברים שאל אלכסנדר מוקדון את זקני הנגב.**

**אמר להם:**

**מן השמים לארץ רחוק או ממזרח למערב?**

**אמרו לו:**

**ממזרח למערב. תדע, שהרי חמה במזרח הכול מסתכלין בה, חמה במערב הכול מסתכלין בה, חמה באמצע הרקיע אין הכול מסתכלין בה.**

השמש בצהרי היום, כשהיא ברום הרקיע, מסנוורת אותנו, מפני שהיא מאוד קרובה לעינינו. ואמנם, זוהר החמה, השוקעת או העולה במערב או במזרח, מתרכך ומתאים את עצמו למבט המפלח מרחקים הגדולים כביכול מגובהי העולם. העולם קצר יותר באורכו מאשר בגובהו. האם יש לנו כאן אופטיקה והיגיון ילדותיים? האם שאלתו של אלכסנדר, המבקש להשוות באופן כמותי את מימדי העולם, מעידה על העדר בגרות שכלית?

או שמא התעוררה השאלה מתוך דאגתו של איש העשייה? האם לא שומעים בה את דאגות השלטון, ואפילו את דאגות מדיניותו של המדינאי, או של הכובש החוצה או הסולל את נתיבי העולם? האין זו דאגת המדיניות הנוטה לאימפריאליזם באמצעות השליחים, המביאים למרחקים את פקודות המטה הכללי והשלטון המרכזי? וכבר מודגשת כאן כל חשיבות האופקיות בהתרוצצותם היומיומית של המוני בני-האדם, בהליכתם למקומות עבודתם לצד, או מאחורי, גיסות הצבא.

ניתנת כאן קדימות לקווים האופקיים, לקווי היעילות, וחרף המרחקים והמכשולים - לכל פלא הדרכים, השבילים והנתיבים, לכל פלא הצירים, ולפיכך גם לרוח. האנכיות, ההתעלות לשמים - רק ההתבוננות נמשכת לשם. זו הידיעה, בלי תנועה ובלי אחיזה. הגובה, האנכיות - זה הדמיון, השירה או החלום. זו תנועה חסרת אונים ומהוססת. הנסיעות אל האופק מבטיחות יותר משמעות, יותר אפשרויות לעשייה, ללקיחה, ויוצאים מהן נשכרים.

מצליחים להסדיר אותן באמצעות הכוח והחוק. לכאורה, אין מה לקחת בהתבוננות חסרת האונים הפונה אל מרחבי השמים, אין שם מה ללמוד מלבד מותו של איקרוס! הגובה המועיל לאדם הוא תמיד קצר מאוד! כך מובנת התשובה הראשונה שניתנה לאלכסנדר, והיא כנראה התקבלה ברצון על-ידי הכובש, המפנה את שאלתו אל זקני הנגב בעוברו בארץ ישראל כמנהיג שוחר שלום. תשובה ראשונה זו אמורה להחמיא לכובש ולמדינאי: המרחק האופקי מן המערב למזרח גדול יותר - וגם פורה יותר - מזה שמוליך מן הארץ לשמים. זו חוכמה ראשונה, חוכמת ההיגיון הבריאי, חוכמת השכל הישר.

אבל הנה תשובה שונה, תשובה שהוצנעה: זו תשובת החכמים האחרים - החכמים יותר מן החכמים, או פחות מהם - החכמים המעיינים בכתבי הקודש.

#### וחכמים אומרים:

**זה וזה כאחד שווין שנאמר (תהלים קג, יא-יב)  
[כי] כגבוה שמים על הארץ [גבר חסדו על יראיו],  
כרחוק מזרח ממערב [הרחיק ממנו את פשעינו].**

הפסוק מן המזמור מלמד אותם, כי שני המרחקים שהועמדו זה מול זה שווים. האם כל אחד מהם אינו שווה לפער שבו טוב האל מפריד בין העברה לבין יראי ה' החכמים, שהם יותר חכמים מן החכמים הראשונים, אינם מסתפקים אפוא בתשובה שניתנה לשאלתו הראשונה של אלכסנדר הגדול, התשובה שנגזרה מן המבט שאינו יכול להינעץ בשמש הצהריים, וננעץ בה בלי קושי בערב ובבוקר. הפסוק מן המזמור מחזיר את מדידות העולם למימד אחר. אין די בגאומטריה הטהורה ובאופטיקה הטהורה כדי להעריך את התפתחותם האמיתית של המציאות ושל הכוחות הנושאים אותה. האורך והגובה הם העולם בקווים ישרים.

בדרכי העולם, ברחובות העיר, בני-האדם הפזורים מתקרבים וניגשים איש אל רעהו. אבל הם כבר מתרחקים זה מזה בפיקחות הערמומית, בשנאה הפתלתלה, במזימת הרצח של החטא. כך מתנכרות הזהויות האנושיות המתרחקות מעצמן בהתנתקותן זו מזו. כל זה חייב להזדקף, להתכפר, לחזור למוטב וליושרו הנכון. לשם כך נדרש הגובה. הגובה האמיתי הוא ההתעלות הזו בטוב, המחזיר על כנו את השלום שהופר ביחסים בין בני-האדם. מטאפורת הגובה נושאת בחובה משמעויות שונות מזו של הגאומטריה. כאן האל עולה במחשבה. חסד האל אינו מבט חולף ממעלה למטה, בתשובה למבט חסר האונים ממטה למעלה. זו כל עוצמת החמלה, המפסיקה את ניכורן של התודעות הרחוקות גם מעצמן. חסד האל מקרב זה לזה את בני - האדם, ובמובן זה המרחק מן הארץ לשמים חייב להיות שווה לזה שמשתרע מן המזרח למערב. מזמור קג (יא-יב) קובע את זה בהזכירו את העברות. האלוהי גבוה דיו כדי שקרני טובו יוכלו להשתוות עם נתיבי בני-האדם החשופים לחטא.

**עמנואל לוינס, "אלכסנדר וזקני הנגב", בתוך: קריאות תלמודיות חדשות (שוקן, 2016)****שאלה שביעית:****מה יעשה אדם ויחיה?****אמרו לו: ימית את עצמו.****אמר להם: מה יעשה אדם וימות?****אמרו לו: יחיה את עצמו.**

המוות כמוליך אל החיים, והחיים כדרך המוליכה למוות - זו חוכמה פרדוקסלית במבט ראשון, והיא בעלת משמעות רק אם מבינים את החיים ואת המוות כפשוטם וכמדרשם. מי שחי חיים כביכול מלאים ביוזמות והנאות, מי שחי חיים הקרויים עזים, רוויי תאוות ושאיפות, מאבקים ותחרות, חי חיים מסוכנים, חיים קצרים: זה למות. אלה חיים שוחקים, המזרזים את המוות.

המוות אינו רק סוף החיים, אלא זה השם שראוי לתת לחיים זהירים ומאופקים - חיים צנועים בבית, חיים שקטים ובינוניים, אולי זו הבריאות וחיים ארוכים. אלא אם כן נאמר, שלמות זה להשפיל את עצמך, וכך לחסוך מעצמך את הקנאה, לשרוד בצל את תככי הרשעים ואת אורח חייהם האכזרי; ומאידך גיסא, לחיות פירושו יהירות וגאווה, וממילא אויבים, סכנות ומוות.

אבל ללא ספק הדברים שהוחלפו בין אלכסנדר הגדול לזקני הנגב אומרים יותר. האומר שהמוות יכול להוליך לחיים רוצה כנראה לומר שכל משמעות החיים, כחיים אנושיים, מתחילה רק מעבר לאגואיזם של הקיום הביולוגי, שמלכתחילה החיים האנושיים הם חיים עם האחרים, מעבר להתמדה בקיום, מעבר ל *conatus essendi* (ההתאמצות להיות) "בכל מחיר". נאמר כאן שהחיים האנושיים האלה, היחסים האלה עם האחרים - ומבלי להתחשב בניתוקי הקשרים ובחידושם - הם כבר אהבה; ושהאהבה היא הקרבת עצמך ההולכת, בכוונתה העיקרית, עד המוות למען האחר.

כוונה זו, שלא באה לידי ביטוי, מפיחה חיים במעשי החסד שמחברים בין בני אדם. זה המוות המאפשר את החיים; המוות הדורש את כל כוחות החיים כדי לעמוד באתגר שהוא מעמיד.

**שאלה שמינית:****אמר להם: מה יעשה האדם כדי להיות מקובל על הבריות?****אמרו לו: ישנא את המלכות ואת השלטון.**

על כך מגיב אלכסנדר:

**תשובתי טובה משלכם: יאהב את המלכות ואת השלטון ויטיב עם הבריות.**

הרי לנו כאן שאלה ותשובה, ותגובת השואל לתשובה שקיבל. זו תגובתו היחידה לכל מה ששמע, והיא מעידה על הסכמתו לכל התשובות שניתנו לו עד כה.

בעיית הפופולריות שמעלה אלכסנדר בשאלתו מלמדת שבעיניו הסמכות הפוליטית מחייבת כוח, שלא ניתן לצמצמו לכוח המושך אל הטוב כשלעצמו ולדינמיות האתית, הממלאה את הערכים שהוזכרו בתחילת הדו-שיח.

אלכסנדר נראה נחוש בדעתו, כי הסמכות הפוליטית טומנת בחובה גרעין של רודנות שרירותית שלא ניתן לצמצום, בדומה למה שהנביא מגנה בספר שמואל א, ח יא-יז. אולי – כך תוהה אלכסנדר הגדול – ניתן לחבב את האלימות המלכותית העקרונית הזאת על העם על ידי איזה פיתוי, כמו זה שהוא מציע בעצמו כ"תשובה טובה יותר". בתשובתם מתנגדים זקני הנגב לרודנות גם אם היא חביבה, והם מייחדים את הפופולריות הגדולה ביותר עבור השנאה לרודנות הבלתי ניתנת לצמצום הזאת, ולמדינה הדוגלת בה. זה אולי הרגע המכריע בכל הדו-שיח הזה. תשובה שלילית זו אין פירושה שבעיני חכמי ישראל – ובעיני זקני הנגב – המדינה היא שוות-ערך לאנרכיה; אלא פירושה הוא שהסדר הפוליטי הרצוי לאנושי יושג רק על-ידי התורה, על-ידי הצדק שלה, שופטיה ומוריה החכמים. זו מדיניות משיחית, המתנה, קשב רב והיסטוריה בבחינת ליל שימורים.

מובעת כאן שנאה לרודנות, הזורמת תמיד ב"עצבי" השלטון, וכן זהירות וחומרה יתרה ביחס לסדר שלא ניתן לצמצם לאילוצי התבונה – העיונית או המעשית – וגם לא לאילוצים העולים בקנה אחד עם חירות האישיות, והמשמשים בסופו של דבר כמקורות לחירות הזאת. שנאה שהפרשנים מפרשים כאן כמכוונת נגד ידידי אנשי השררה, נגד הידידות הזאת שכל-כולה חנופה והלשנה בתחום שבו פורחת השחיתות. אבל באורח עמוק יותר אפשר להבין את השנאה הזאת כדרגה גבוהה של ביקורת ופיקוח על השלטון הפוליטי שאינו מוצדק כשלעצמו, והממלא בכל זאת תפקיד מעשי הכרחי עבור הציבור האנושי בגלל רב-גוניותו של הכלל, עד שיבשיל הזמן למשהו טוב יותר. ביקורת ופיקוח בלי רחמים, שבאמצעותם יכולה הסמכות הפוליטית דה-פקטו, הלא-מוצדקת אבל הבלתי נמנעת, להפעיל את כוחה המעשי. אבל כוח זה תמיד זמני, אפשר תמיד להדיחו, והוא מועמד לחילופי גברי קבועים ובלתי פוסקים.

האם ההתנגדות הזאת לפוליטיקה הרודנית אינה מציירת את המתווה לדמוקרטיה, כלומר למדינה הפתוחה אל עבר הטוב יותר, העומדת תמיד על המשמר, המתחדשת תדיר והחוזרת תמיד אל היחידים החופשיים, המייפים את כוחה והמפקידים בידיה את חירותם המשועבדת לתבונה בלי להיפרד ממנה?

האין זה פירושה של המילה המוגזמת "שנאה" - שנאת השלטון ושנאת הכוח הפוליטי הכופה את מרותו: המדינה הדמוקרטית, היוצאת מכלל השלטון הפוליטי העריץ הראוי רק לשנאה, לפי זקני הנגב? אבל כמה קשה היא הדרך הזו! איזה היגיון מייגע! לכן מובנת תגובתו של אלכסנדר הגדול. הוא מציע "פתרון טוב יותר". הוא דוגל במדינה הנשענת על צו הכפייה הרודני, הפועל מחוץ לכוח המשיכה של הערכים שנראו מקובלים על דעת זקני הנגב ועל דעתו. לכן, בנוסף למשאבי הכוח הפוליטי, הוא חושב שיוכל לזכות בחיבת העם (שהוא זקוק לה) בעזרת הפילנתרופים "המתחככים בטרקליני השרים", והשנואים על זקני הנגב.

ידידים אלה, הפילנתרופים הקשובים למצוקות העם, ידעו להגדיר "מדיניות של קדמה חברתית". המדינה המסוגלת להיטיב עם העם תיכון על יסוד ריק מכל נדיבות לב. אבל האם הכובש הגדול נטול מציאותיות? אולי מושג ה"שטני" שיזכירו בני-שיחו בסוף הדו-שיח יעיד על פילוסופיה של ההיסטוריה, שאינה נופלת מן ההגות הקשורה לנפתולי ההצלחה המיידית.

**אמר להם: רוצה אני להגיע לאפריקה.**

התוכנית הקולוניאלית כבר החלה!

**אמרו לו: לא תוכל, מפני שהרי החושך ימנעו ממך.**

העולם אינו מרחב אוקלידי הפתוח לכיבוש ולהליכה המתקדמת אל האופק; יש מקומות שבהם מתגוררים בני-אדם המסתתרים מאחורי מראיתם השונה. המבט האנושי אינו מסוגל לחדור מבעד ללילה הזה. מדובר כאן על ריבוי בלי סינתזה, על מרחב בלי מעברים, בלי חזרה לאחור, על עולמות זרים ומוזרים, הדורשים מן ההולכים בנתיביהם ללא יעד את טביעת העין האל-שכלית של היצר ואת החוטים המובילים את העיוורים.

**אמר להם: אין די בכך כדי למנוע אותי מלנסוע לשם.**

ההליכה הכובשת הזאת מבטאת כנראה את ההיגיון הלא-מנוצח של השלטון הפוליטי, ויהיו אשר יהיו גבולות הכוח הזה. השלטון הפוליטי שואף להתפשט, הוא שואף לקיסרות. כל מה שמגביל אותו הוא ממילא נגדו ומתגרה בו.

**האם שאלתי אתכם [אם ללכת, אם לאו]?**

**שאלתי אתכם כיצד אגיע לשם.**



והם ענו לו:

**קח אתך חמורים מלוב, שיודעים ללכת בחושך, וקשור חבלים בצד הדרך, כך תדע כיצד לשוב על עקבותיך.**

לכאורה מעידה אזהרה זו של זקני הנגב על היותם מודעים לשבר מסוים המפריד בין העולם, שבו השיח ההגיוני היווני-עברי אפשרי, לבין עולם, שבו שולט איזה היגיון פראי ואין שם אור שיוכל לכוון את הנוסע.

**ואכן כך עשה. הוא הגיע לעיר שהיתה [מאוכלסת] בנשים בלבד.**

נשים! יצורים אנושיים שאינם גברים! ה"ילידים" ממסעי הכיבוש הקולוניאליים, הפנים הדו-משמעיות, תחת מסכה. אלה יצורים אנושיים שאינם פונה אליהם כפי שאתה פונה אל בני-אדם אמיתיים.

והנה, אלכסנדר הגדול לומד לקח אצל הנשים האלה - אצל היצורים האנושיים שאינם גברים, אצל אספוסף ה"ילידים". זה הלקח שהחכם לומד מכל אדם כאילו היה רבו, בהתאם לפרקי אבות.

**הוא רצה לערוך אתך קרב, אבל הן אמרו לו: אם תהרוג אותנו, יגידו: הוא הרג נשים, ואם נהרוג אותך, יגידו: נשים הרגו את המלך!**

המאבק הקולוניאלי לא ראוי לתהילה! מלחמת הכיבוש לא תביא את התהילה! התשוקה הקיסרית של המדינה מתבקשת כאן לשמור על איפוק מרבי. הכובש הגדול משמיע אז מילה של שלום:

**אמר להן: הביאו לי לחם.**

**הן הביאו לו כיכר זהב על שולחן זהב.**

**אלכסנדר:**

**האם בני-אדם אוכלים כיכר זהב?**

**והן ענו לו: אם רצונך בלחם רגיל, האם חסר לחם במדינתך שכיתתת רגליך עד לכאן?**

איזו אירוניה מנצחת בדברי נשים אלו! הן יודעות את סוד מלחמות הכיבוש, כשם שידעו לנחש את תורת הוויכוח החריפה, המבטלת מראש את תהילת המאבקים האלה. הן מוחות נגד מדיניות הכוח, שאיננו הכוח הכובש את היצר הרעב תמיד, ונגד מדיניות הרצון לעושר, הרוצה תמיד את החלק המשמח את הזולת. לקחים אלה מאוד מרשימים. הם נלמדו היטב על-ידי אלכסנדר הגדול, תלמידו המבריק של אריסטו.

**בצאתו כתב על שער העיר: אני אלכסנדר מוקדון, הייתי שוטה עד שהגעתי לארץ הנשים ושמעתי לעצותיהן.**

הטקסט שלנו מסתיים: אלכסנדר שב על עקבותיו, והוא נעזר כנראה בחבלים שמתח, בבואו, לאורך הדרך. היה לו גם לחם.

**בדרך שובו ישב ליד נהר כדי לאכול לחם. היה לו גם דג מלוח.**

אכן, תמונה משעשעת: אלכסנדר הגדול אוכל דג מלוח! הוא שטף את הדג במי המעיין.

**עלה ממנו ריח נעים.**

**אמר: כנראה מקור הנהר הזה בגן עדן.**

אלכסנדר מוקדון חולם על גן עדן! ועל השלום.

הנוסח הראשון של הסיפור מסתיים כאן עם ריח גן עדן. ריח גן עדן עולה מן ההפסקה הזו של ההתפשטות ושל אלימותו הפוליטית של אלכסנדר. ואולם:

**יש אומרים: הוא הגיע עד שער גן עדן.**

לא די לו בריח. הוא רוצה את גן עדן עצמו.

**אמר: פתחו לי את השער! אמרו לו (תהלים קיח, כ):**

**"זה השער לה' - צדיקים יבואו בו".**

צדיקים - לא מדינאים! הדרת הכבוד הפוליטית, הדרת הכבוד הנסיכותית שלו, אינה פותחת את השער הזה. הוא מוחה בשם הדרת הכבוד המלכותית, הרודנית שלו:

**אמר להם: אני מלך, אני אדם חשוב!**

**תנו לי לפחות משהו.**

**נתנו לו גולגולת.**

הדרת כבודו הפוליטית, הדרת כבוד מלכותו, ראויה תמיד ללקח. האם גלגל העין שנתנו לו נושא משמעות סמלית? הוא רוצה להשוות, הוא רוצה לדעת מה שווה העין הזאת. והוא שוקל אותה.

**הוא שוקל כנגדה את כל אוצרותיו ולא הכריעו אוצרותיו את [משקל] הגולגולת.**

**הוא שאל את החכמים: מה פשר הדבר הזה?**

הרבנים, על פתחו של גן-עדן, אומרים לו:

**זה גלגל עין האדם, שאינה שבעה לעולם.**

היינו חייבים לחזור לעין הזאת, שבה הכול התחיל. הכול התחיל במבט הזה, המפליג למרחקים, מן המזרח למערב; במבט הזה הרואה תמיד את שנגיש יותר מן ההזיות הגן-עדניות של הנושאים עיניהם כלפי מעלה. חזרנו לשאלה הראשונה ששאל אלכסנדר את זקני הנגב. ואז אלכסנדר שואל את הרבנים:

**מנין לכם?**

**אמרו לו: כסה אותה עם מעט עפר, ומשקלה יוקל, כמו שנאמר (משלי כד, כ):  
"שאול ואבדה לא תשבענה ועיני האדם לא תשבענה".**

המוות מחזיר למשקלו האמיתי את כל הפאר שלא השביע את העין. האם אנחנו כל-כך בטוחים שהדרך מן המערב למזרח מציעה יותר מזו שמוליכה מן הארץ לשמים? הטקסט שלנו קובע שקיים הבדל רדיקלי בין כל מה שהוא תקף במדיניות ההגיונית, מחד גיסא, לבין הצדק האמיתי, מאידך גיסא. הצדק האמיתי הוא הרחמים, גמילות החסדים, החסד שהוא המוקד הלוהט והתורה שהיא מקור הלהבות האלה, והלימוד שממנו נובע המעיין.

הצדק מתנגד לשאיפה הפוליטית, שהורתה במבט הרעב תמיד לאופקים הרחוקים, לתשוקה הפוליטית האינסופית, לאופקיות שהוזכרה בתחילת הקטע ונתפסה שם כעיקרו של הקיום.

ומכאן אנחנו חוזרים ללימוד התורה, שהוא עיקרון של שלום.

**אמר רבי חייא: כל העוסק בתורה בלילה, שכינה כנגדו, שנאמר (איכה ב, יט) "קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נוכח פני ה'", אמר רבי אלעזר בן עזריה: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר (ישעיה נד, יג): "כל בנייך לימודי ה' ורב שלום בנייך".**

אלה פסוקים חשובים מאוד. הם לא רק משבחים לעילא ולעילא את ההצטיינות השכלית שלימוד התורה מעורר; לימוד זה הוא דרך חיים, והוא מנפץ את המציאות הקשוחה של האלימות הפוליטית; הוא מביא שלום בין בני-האדם. זאת התורה - נוכחות ה' פנים אל פנים, ראיית הלא-נראה, שלום - כל זה נחשב בעת ובעונה אחת. ועדיין זו סינתזה המזמינה את הניתוח. אבל זה כבר עניינו של כנס נוסף.

## שיעור 5: הירח, הקב"ה ושעיר ראש חודש

### בבלי, חולין ס ע"ב

רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב: (בראשית א, טז) ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתיב: את המאור הגדול ואת המאור הקטן! אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך! אמרה לפניו: רבוננו של עולם, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי? אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה, אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני? אמר לה: זיל, לימנו בך ישראל ימים ושנים, אמרה ליה: יומא נמי, אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב (בראשית א) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים, זיל, ליקרו צדיקי בשמיך: "מי יקום יעקב כי קטן הוא" (עמוס ז, ב), שמואל הקטן, "ודוד הוא הקטן" (שמואל א, יז, יד). חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח! והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו (במדבר כח) לה' - אמר הקב"ה: שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

### Emmanuel Levinas, A l'heure des nations (Editions de Minuit, 1988)

האם בשל גאווה או התנשאות לא יכול היה הירח להתחלק בגדולה לה זכה ביחד עם השמש? והאם הצו 'לכי ומעטי עצמך' לא היה אפוא העונש הצודק של התרברבותו? או שמא, בתסיסה פילוסופית טרם זמנה, קובע הירח את הצורך בסדר היררכי בהוויה? או שמא הוא כבר תפס את השלילי שבין שווים? ושלא ידע כבר שאין דרך להתחלק בגדולה וכל ניסיון לחלק גדולה סופו מלחמה? או אז תשובת הקב"ה לירח אינה עונש בלתי צודק כי אם הצעת הגדולה שבקטנות – שבענווה, שבהתבטלות, שבליילה? אצילותם של הטובים ביותר? קטנות השווה לגדלות תוך יכולת של דו קיום משותף.

אלא שאין הירח מוכן לקבל זאת וטוען:

**"לפי שאמרתי לפניך דבר הגון אמעיט עצמי?"**

היררכיה חיונית אולם היא בלתי צודקת במהותה? יש סתירה באונטולוגיה של הבריאה. מסוכן לומר את האמת! ובאשר לגדלות שבקטנות מה היא לעומת הגדלות שבגדלות? 'ההתבטלות המכובדת' אינה אלא שערורייה מבחינת התבונה?

ולמשול ביום ובלילה, מציע ה' לירח ואילו ממשלתו של השמש תהיה רק ביום. צניעות של האור, האם זו כבר שקיעה? יש אור בלי זוהר, ולאור כזה אין השמש יכול להכהות את הברק: אינטואיציות של המחשבה הדקה אשר גם רוח הגיאומטריה בהירותה השלטת, אינה מסוגלת לדחות, בינת הלילה שנראית גם ביום.

**”אמרה לו: שרגא בטיהרא מאי רבותא?”**

תפקידו של מספר שנים המבריק אינו מרפא את פצעי הכבוד העצמי הפגוע. ויבוא יום, ותרבות המדעים המנצחים יבטל כליל את כל ההישגים של האינטואיציה וכל האמיתות חסרות ההוכחה המדעית.

אנטינומיה בין ה' לבין הירח אודות מהות האינטלקט.

**”אמר לה: זיל, לימנו בך ישראל ימים ושנים.”**

השמש והירח אינם רק כוכבי לכת מאירים, הם תנועה, הם זמן, הם היסטוריה. ללוח השמש של העמים יש להוסיף את לוח הירח של עם ישראל. היסטוריה אוניברסלית והיסטוריה פרטיקולרית. היסטוריה קדושה של ישראל: מקופלת על עצמה, צדדית, אבל גם היסטוריה משיחית. היה אולי צורך שבין הקטגוריות של האונטולוגיה – או חרף קטגוריות אלו – תופיע הקטגוריה של עם ישראל, בכדי שקטנות גדולה כמו הגדלות או אף גדולה ממנה, תוכל לשאת משמעות.

אלא שאין הירח מתקפל והאנטינומיה בעינה עומדת.

**”יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופתא, דכתיב (בראשית א, יד) 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'.”**

הירח מערער על האפשרות עבור ישראל לוותר בטווח הארוך על ההיסטוריה האוניברסלית. האם אין המוסר שלו תובע גם את הפוליטי? האם אין ההיסטוריה הקדושה שלה מצפה את התגשמותה בהיסטוריה הנראית?

אין אפוא מקום לא באור המחשבה, ואף לא בתפארת ההיסטוריה לאותה גדלות שבצניעות. אין לבקש את משמעותה (sa souveraineté) כי אם בקדושת האדם שבו, ביכולת הוויתור שבצדקת הצדיק, היא משקפת את אנושיותו של האדם ובכך היא בבואה של הקב"ה. מכאן לדברי הניחומים האחרונים של אלוהים לירח הפגוע בתוארו כ"מאור קטן":

**”ליקרו צדיקי בשמך, יעקב מכונה קטן בפי הנביא עמוס (ז, ב): 'מי יקום כי קטן הוא', ושמואל הקטן (תנא בדור השני) ואפילו המלך דוד מכונה דוד הקטן בספר שמואל א פרק יז, יד: 'ודוד הוא הקטן'.” אין עוד לירח טיעון נגדי. ואולם, "חזייה דלא קא מיתבא דעתה".**

הקב"ה רואה שאין דעתו של הירח מתיישבת. חוסר שביעות רצון בלי טיעון, שקט כאוב! זאת אולי הדו משמעות המתמדת (remanente) שמאפינת את גדלותם של הקדושים והצנועים המסתכנים בכך שיתייחסו אליהם כאל נכשלים. התמדה של הערעור העיקש נוכח הטבע המתעקש בישותו, ושב ומביע את עצמו ללא הרף. מול מציאות זו אין עוד טיעון, אך חוסר טיעון זה הוא עצם תשובתה של הקדושה. והנה ענוותנותו של הקב"ה המקבלת על עצמה להיות ערבה לאותה דו משמעות. גדלות של הצניעות שהיא גם הצטנעות של הגדלות. קנוזים נשגב של אל המוכן לקבל ערעור על קדושתו בעולם

שאינו מסוגל להסתפק באור התגלותו. מכאן לסוף הדו שיח בין הקב"ה לבין הירח:

**"אמר הקב"ה: 'הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח'"**

וההפניה אל הפסוק מספר במדבר פרק כח, טו:

**"אמר רבי שמעון בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו: 'לחטאת לה'? אמר**

**הקב"ה: שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח."**