



כמים הפנים לפנים

שיח בין עולם בית המדרש לעולם הספרות

עמינדב רוטנברג

www.atid.org

© עמותת עתיד 2008

תוכן

מבוא : כמים הפנים לפנים

אחרי עשרים שנה

בואטל

בעל זבוב

בעלת הארמון

החטא ועונשו

הנסיך הקטן

הקמצן

כל הצרות שבעולם

לא זכיתי באור מן ההפקר

משחק עם מפתח

מקבת

משירי הבן האובד

נוסח

סכום

סרוויס צ'כי

ראי

על הספרות

מהם תפקידיה של הספרות?

לספק הנאה פשוטה לאלו הנהנים ממנה?

אולי אמורה היא להיות שופרם של מטיפים ומחנכים, העוטפים דבריהם בעלילות וחרוזים כדי

שיתקבלו בקרב צאן מרעיתם?

יתכן שיעודה היא להוביל לחוויה תרבותית? לפעילות אינטלקטואלית עשירה? להרחבת אופקים?

ושמא - מתן מקום מפלט מהעולם הזה על כל תחלואיו? אפשרות להינשא על גלי הדמיון למחוזות

קסומים ומאושרים? כלי ריפוי למצוקות הנפש?

בשאלות אלו עוסקת האנושות למן היום שבו הועלו היצירות הספרותיות והתרבותיות הראשונות.

היוונים הקדמונים הציגו עבורנו את שאלות המהות הראשוניות המלוות עד היום את החברה

הקוראת. הן ביחס למחקר אודות מניעיהם של היוצרים, והן ביחס לקביעת הקריטריונים להגדרתה

של ספרות איכותית. ומאז – דור דור ודורשיו, מבקרי וחכמיו – נתנו את הדעת על שאלות יסוד אלו,

והעלו את תשובותיהם.

אינני מסוגל ואינני חפץ להביע דעה ובוודאי שלא להכריע בשאלות מן הסוג הזה. כמדומני, שלא רק

שלא ניתן להכריע בהן, גם אין זה רצוי. אחת מתכונותיה היפות של הספרות, שהיא - כבת למשפחת

האמנות - מפעילה את קסמיה באופנים שונים על כל אלו החפצים להכירה. כאילו תוהה היא על

קנקנו של המשתדך התורן, מזהה היא אצלו את נקודות תורפתו, ודרכן היא משתלטת על אישיותו עד

שלא יוכל להסירה ממנו. האחד ילכד ברשת של יופיה החיצוני, השני – ייתפס במלכודת העומק

המחשבתי או באתגר המוסרי שהיא תציב בעבורו. ושלישי - יהנה כך סתם מזו המוכנה לספר לו על

חייה, לשתף אותו בחוויותיה, ובכך להפיג במעט את שממונו ובדידותו בעולמו. אכן – נסיכה של ממש,

ומחזרים רבים לה.

עם זאת, יסכימו רבים שאחד מסימני ההיכר של ספרות טובה הוא בהצלחתה לפתוח משהו בלבו של

הקורא בה. הקטרזיס היווני ניתרגם ללשונות רבות, ומהווה עד יום הישג חשוב ליוצר שהצליח

להעמידו ביצירתו. משוררים, מחזאים וסופרים עמלים רבות כדי ליצור יצירה שתרגש, תסעיר

ותקומם, או תגרום להזדהות והערצה, ובעיקר – תעביר את הקונפליקט והמצוקה מעולמם של גיבורי

העלילה לעולמו של הקורא. לא יצליחו ימים ומדבריות, שינויי אקלים תרבות דת ושפה – לפגוע

במכנה המשותף התרבותי האוניברסאלי: הספרות חפצה להפוך את קוראיה לרגישים יותר, קשובים

יותר ונכונים להתמודדויות עם העולם המורכב בו אנו חיים.

הדין על הספרות העברית

מה מקומה של הספרות בתוך העולם הדתי? האם ניתן לראות בה - על סמך אותו מכנה משותף - דרך

לעבודת ה'?

על שאלה זו ניתן ללמוד מחליפת מכתבים מעניינת שנערכה בין הסופר אז"ר (אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ') לראייה קוק.¹ אז"ר שאף להפריד בין תפקידיה של הספרות הכללית - "שם אני בן אדם ככל בני האדם ואין דבר אנושי נעדר ממני", לבין הספרות העברית, אשר ממנה הוא ציפה לדברים אחרים לחלוטין:

אז אני חולץ את נעלי, כי אל היכל הקודש אני רוצה להיכנס. פה אני רוצה למצוא פתרון לא לשאלות זמניות, אלא לשאלות נצחיות, הנוגעות לפנימיות נשמתית. רוצה אני למצוא שם דברים, שישימו לי כנפיים לעלות למעלה מהשמיים הנמוכים שנטו על ראשינו המטריאליסטים. רוצה אני למצוא שם איזה ניצוץ מישעיהו, מר' עקיבא, מר' שמואל הנגיד, מר' יהודה הלוי, מהרמב"ם ... אין לישראל גבורה אלא באמונה. גבורי אמונה היו אבותינו מימי עולם. באמונה נבראה ספרותנו הגדולה שירשנו מאבותינו, ובאמונה אנו יכולים לעשות חיל גם לימים יבואו... כל הדברים הטובים שבהם תלויה הצלחת אומנתנו אינם אלא רק סניפים לאמונה, כי רק היא משגבנו. והסופרים, אם רק ידעו את תעודתם, כמו שידע עזרא הסופר, וכל שלשלת החכמים והסופרים שקמו לנו עד הדור הזה – צריכים הם לדאוג בשביל קיום היהדות, להזכירנו בכל מעשה לאומי שאנו עושים, כי בני משה אנחנו, נכדי ר' יוחנן בן זכאי... ואז תשוב הספרות להיות היכל הקודש, וקרניים משם יצאו להאיר ולחמם את כל הלבבות באור אמונה ודעת "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

הראייה דחה את הדברים על הסף, ובתקיפות:

יותר מדאי, אדוני מחקת את הסאה, בדרישתך מאת ספרותנו שתהיה מוקדשת רק לשאלות נצחיות. קשה היה לי להאמין שדברים כאלה, הנטולים מן החיים יצאו מפי איש משכיל היודע את העולם ואת החיים שכמותך. אבל מצאתי את הסיבה של מחיקה זו ב"טומאה הרצוצה" של הגלות שעודנה מפרכסת בנשמתך. מארת אלהים היותר נוראה של הגלות היא מורך הלב... מורך זה מתפשט על חוג החיים הרוחניים לא פחות ממה שהוא מתפשט על כל החוג של החיים החומריים. והוא מזיק לראשון לא פחות, ובפנים ידועים עוד יותר ממה שהוא מזיק את האחרון. הפחד מכל "כפתור נחושת" גידל לנו נפשות דלולות, רצוצות ושוורות שאינן יכולות לקבל אור, וחיים מעשיים גם של גאולה וישועה, גם לכשתבוא. והפחד מכל ספר העומד מחוץ לתחום הצר של מושג הקדושה, שהגלות יכולה לסמנו, מדלדל את חיינו הרוחניים ובורא לנו נשמות חלושות, שאינן יכולות לקבל את האומץ של האור הרוחני, העתיד להאיר עלינו בברקים מאירים וחודרים בדרך תחייתנו בארץ האבות...

והדגיש הרב קוק את מרחביה הראויים של הספרות לדידו:

הספרות שלנו תוכל לכלכל בקרבה את הכל: מעשה בראשית ומעשה מרכבה, הלכה ואגדה, מוסר מחקר והגיון... שכחנו שהשאלות הזמניות הנם צרכי ציבור גדולים ואדירים, וצרכי הציבור הנם עומדים במדרגה אחת עם לימוד התורה, שגם היא "נבראת בשביל ישראל", ושאלות ציבוריות אי אפשר לפתור בלי השתתפות הספרות. עם חי סופג את כל מה שדרוש אל תוך כורתו, אל תוך ספרותו, אחרי שמתקן אותם לפי

תנאי חייו המיוחדים... (ההדגשות שלי – ע.ר.)

¹ מתוך "על דבר הספרות", מאמרי הראייה, עמ' 507-502

אם כן - חשיבות דתית רבה ייחס הראי"ה לספרות, ולא דווקא בהקשריה ה-"קדושים"². בהתייחסות ברורה יותר לתפקיד ה-"נפשי" של הספרות, אומר הרב קוק במקום אחר: הספרות, ציורה וחיטובה עומדים להוציא אל הפועל כל המושגים הרוחניים, המוטבעים בעומק הנפש האנושית. וכל זמן שחסר עוד גם שרטוט אחד הגנוז בעומק הנפש שלא יצא אל הפועל, עוד יש חובה על עבודת האמנות להוציאו.³

קריאה בשם ה'

מכירים אנו את דרכה של התורה החוסכת בתיאורי רגשות ולבטים, ומסתפקת על פי רוב במתן האינפורמציה ההכרחית.⁴ ברם, אין בכך כל עקירה של מהלך נפשי עצמאי אותו עובר הקורא בעת קריאת המאורעות המסופרים. בורח הוא במסתרי גן העדן מפניו של ה' מפחד שאלת "איכה", ומגורש הוא יחד עם אדם וחיה בלהט החרב המתהפכת. מתבייש ונבוך עומד הוא עם קין שלא היטיב שאת ומתקשה לקבל אחריות על קול הדמים הצועקים מן האדמה. וחיוור ומזיע משתרך הוא בדרך אל פתח התיבה, עם נח, לנוכח העולם החרב לנגד עיניו. לא תיתכן קריאה אדישה, נטולת רגשות והרהורים בשבילי המקרא.

ואצל חז"ל – על אחת כמה וכמה. מתפלא ומעריץ הוא את רבי מאיר הקורא לאשה המגורשת מביתה להתיז רוק שבע פעמים בעיניו, ומנגד – מתגלגל הוא במורד המדרגות הירושלמי, חבול ומושפל יחד עם בר קמצא. מתמלא ברחמים ואהבה על רבי עקיבא המבטיח הבטחות לאשתו על ירושלים של זהב בעליבות הגורן, ונעלב ונפגע עד עמקי נשמתו עם המכוער במפגש עם רבי שמעון בן אלעזר. חז"ל כלל לא מנסים לטשטש את העקבות, ומוליכים את הלומד בדרך של רגישות והקשבה בין אדם לחברו ובין אדם למקום.

עת יבוא לומד התורה בשעריה של הספרות הכללית טעון באותם מטענים - עשוי הוא למצוא ענין רב ב – "רעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר, ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש, ובסערת גבורה של כל גיבור".⁵ העלילות החדשות שיפרסו לנגד עיניו, הקונפליקטים, והעמידה מול עריצות, שחיתות, יצרים וכיוצא באלו - יציתו את דמיונו, ויחדדו את כלי ההתמודדות האנושיים אותם ינק בגירסא דינקותא. מעתה יידרש לילך בדרכיו ולדבוק בייג מידותיו של ה' אלוקים בעולם חילוני, אשר אין שם שמיים שגור על פיו.

² באופן מפורש יותר נאמרים הדברים במאמר "צמאון לאל חיי": ... צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטרקלין – דרך השער. השער הוא האלוהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יפיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק, ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, **ברעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת גבורה של כל גיבור**. (אורות עמי קיט', ההדגשות שלי – ע.ר.)
³ הקדמה לפירוש שיר השירים, עולת ראייה ב', עמ' ג'. בהמשך עומד הרב קוק על דרך הקדושה שבה צריכים הדברים להיעשות ומי הם הראויים לעסוק בה. במסגרת זו אין ברצוני לעסוק בנושא מגבלותיה הדתיות של האמנות והספרות.
⁴ דוגמא מפורסמת לכך – עקידת יצחק, אשר אין בלשון הכתוב כפשוטו ביטוי להלכי הנפש של אברהם ויצחק באותם שלושת ימים טעונים ונשגבים. את החללים ממלאים בעלי המדרש והפיוטים.
⁵ לעיל הערה 2.

האם יעמוד במשימה נכבדה זו? האם מסוגל אדם שקיבל עשרת הדיברות משחר נעוריו להזדהות הזדהות אנושית אמיתית עם רסקולניקוב הרוצח, מבלי לאבד את האבחנה הברורה בין אמת וצדק לחטא ועונשו? כלום מסוגל הוא להבין לליבו של זאברודסקי, בעל הארמון האומלל, תוך כדי ידיעה שנוכל זה כמעט והשתלט על חייה של לנה ניצולת השואה הבודדה? האם ישכיל לחדור מבעד לפשטותו של סיפורו של הירשל ולחדור לתהומות נפשו המסובכת?

שאלות אלו ניצבות בפני קורא הספרות באשר הוא, ומאתגרות את המורה שנועד להנחות את תלמידיו בלימוד עדין שכזה. אוי לו למורה שתלמידיו "הספיקו את כל החומר" אך הסתפקו בחומר והחמיצו את ההתפתחות האישית הכרוכה בדרך זו.

ולקורא המאמין – ניצב אתגר נוסף. אין קל מלהבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. לשם כך יש להצטייד ברביעית של יין, בענף של בשמים ובנר. הרבה יותר מורכב ומסובך הוא לטעום ממתיקות הקדושה בתוך החול, לראותה ללא נר ולהריחה ללא בשמים, ולחתום בברכה בשם ומלכות. הדיכוטומיה היא פתרון קל וזמין, "חציו לה", וחציו לכס"6 – מציע ר' יהושע פתרון מעשי לסדר היום של החג. פתרונו של רבי אליעזר מאתגר הרבה יותר את תלמידיו: "או כולו לה", או כולו לכס", כיצד תצליחו במציאות שכולה "לכס" למצוא את חג ה' התורה מספרת על אברהם אבינו שנסע הלך ונסוע הנגבה, ובמסעותיו קרא בשם ה'. האם מסוגלים אנו לקרוא בשם ה'? כיצד יכול להשתלב הלימוד בספרות במרקם עבודת ה' הכוללת של התלמידים?

איננו חפצים בהחלה מלאכותית של קדושה על מה שאינו קדוש. אין לנו ענין לחבוש כיפה על ראשו של שיקספיר, ולא לעטור את זרועותיו של דוסטויבסקי בתפילין. אך אין זאת אומרת שהקריאה בכתביהם מחויבת להיות מנותקת מעולמו הרוחני של יושב בית המדרש. הא כיצד?

זכרונות

לשם כך ברצוני להשתמש בכלי חשיבה ילדתי (במבט ראשון) – האסוציאציה.⁷

השאלה - "מה זה מזכיר ליי?" משמשת לרוב במשחקי הילדים, והדימוי שנוצר לה בקרב החברה הבוגרת הוא כשל אינסטינקט חויתית חסר משמעות של ממש. בהתבוננות שניה נוכל לראות אחרת את פני הדברים. למעשה זהו ניסיון של האדם לשלב את הידיעה או החוויה החדשה במכלול הידיעות והחוויות הקיימות. שאלה זו מקיימת מספר תפקודים בזמן קצר ביותר:

א – בחינה עצמית על מה שקיים בי טרם נחשפתי למידע החדש

ב – בחינת משמעותו של המידע החדש והשוואתו למה שקיים כבר

ג – שילוב של המצב החדש בתוך הדיסק הקשיח של אישיותי⁸

כולנו פועלים בדרכים אסוציאטיביות, במודע או שלא במודע, פעמים רבות במהלך סדר היום השגרתי. לעתים אלו אסוציאציות שטחיות וחסרות משמעות, ולעתים הן מהוות בסיס לתהליכים

⁶ בבלי ביצה טו: הקריאה של דעת רבי אליעזר להלן לא תואמת במודע לפשט הסוגיה, ומהווה פרפרזה בלבד.

⁷ מספר תרגומים אפשריים למונח שעדיין לא נתקבלו בקרב הציבור: תסמין, זיכרה, החבר.

⁸ לעתים – עשוי מידע החדש, עוצמתי במיוחד, לשנות את האישיות ולעצבה מחדש

חשובים שנעבור באופן אקטיבי או פסיבי בעקבותיהן. איננו רשאים לזלזל בכלי זה, משום שזה מנגנון של בקרה והתחדשות מתמדת של תודעתנו,⁹ ומניע משמעותי להתפתחויות באישיותנו. ברצוני להציע להשתמש בכלי זה כנדבך נוסף במהלך לימוד הספרות. לאחר הלימוד המעמיק והעצמאי של היצירה הנלמדת¹⁰ - רצוי להפנות שאלה מנחה אל התלמידים, האם היצירה מעוררת משהו אצלם? האם היא מזכירה להם משהו דומה או מנוגד מתוך מקורותינו? במידה ותינתן תשובה חיובית- יקפוץ המורה על המציאה כמוצא שלל רב, וינסה לעודד את הנזכר בהיזכרותו. מכאן יועבר השרביט לחברי הכתה לדיון ספונטאני – אך משמעותי למדי.

במצב השכיח יותר לא תינתנה תשובות חיוביות (או לחילופין תינתנה תשובות כאלו שאינן מספקות לדיון משמעותי בכתה). ברצוני להציע מקורות זמינים שעשויים לעזור למורה ביצירת האסוציאציה.¹¹ מטרת המקורות ליצור מפגש מעניין בין העולמות, ובכך להעמיד את החברה הלומדת בהשוואה מאתגרת. מבלי לשפוט ולפסול, ומבלי לערער על המבדיל בין קודש לחול. דומני שהרווח העשוי לבוא ממפגש שכזה הינו דו כיווני. עשוי הוא לקרב את הקורא ליצירה החדשה והמנוכרת, לגיבורים הרחוקים בעלי השמות המוזרים ועולם המושגים הבלתי מוכר. שהרי מתמודדים הם בשאלות הקרובות לשאלות המעסיקות אותנו. ומאידך – עשוי הוא להרים קרנה של תורה. להפכה לאנושית ואוניברסאלית בעיניו של התלמיד, ולגלות בה פנים חדשות שלעתים לא הבחנו בהם. האסוציאציה מוגדרת כמהלך של למידה, וקשורה בתהליכים הקוגניטיביים של המוח. עם זאת אין ספק שהיא גם יונקת ממקומות חווייתיים, רגשיים ואינטואיטיביים. בשילוב זה יכולה היא לענות על צרכים של תלמידים רבים, המתבלטים באינטליגנציות שונות.

בעולם פוסט-מודרני בו מקבלת היצירה את קיומה בעת קריאתה, והקורא הוא זה שיוצק לה את תכניה והופכה לרלוונטית – חשוב מאד שחווית הקריאה תהיה עוצמתית ומשמעותית ככל שניתן. כפי שקבע אריסטו לפני שנים רבות - יתרונה של האמנות על פני המציאות הקונקרטית הוא בעובדת היותה רב פעמית. באפשרותה לעסוק בקודים האנושיים להתנהגות החורגים מגבולות הזמן והמקום הנקודתיים.

את המורה מעסיקה שוב ושוב השאלה: מעבר לדמויות והסיטואציות הספציפיות העולות ביצירה זו או אחרת – מה נשאר בתודעתו של הקורא? ותשובתה: השאלות האנושיות הקיומיות. ואותן ראוי לברר בבית המדרש ומחוצה לו, חכמה (גם) בגויים - תאמין.

הלכה למעשה

⁹ האסוציאציה שלי למנגנון זה היא סריקתם המתמדת של מנועי החיפוש של GOOGLE במאגרי המידע העולמיים. מובן שמנוע החיפוש האנושי משוכלל ורגיש לאין שיעור על זה המתוכנת.

¹⁰ כפי שאציין בהצעות המצורפות לעתים מומלץ להשתמש באסוציאציה דווקא כפתיח, או לשלבה במהלך הלימוד ולא דווקא בסיומו. אך חשוב להקפיד ללמוד את היצירה כשלעצמה, ולא לפגוע בלימודה המקצועי ע"י הטקסט האסוציאטיבי.

¹¹ חיסרון מאסוף זה ברור – אין אלו אסוציאציות אישיות של הלומדים, וממילא אינן מהוות בהכרח חלק ממהלך העיבוד האישי שלהם ליצירה הנלמדת. לפיכך, אשתדל לבחור במקורות פשוטים ומוכרים, הנמצאים – כך אני מקווה – באחד ממעגלי התודעה של התלמידים, בבחינת "וכי מדכרו ליה – מדכר" (כשמזכירים לו – הוא נזכר, בבלי פסחים דף קכ עמוד

על פי תוכנית הלימודים של משרד החינוך נדרשים התלמידים ללמוד יצירות ממספר סוגות: שירת ימי הביניים, שירה עברית מודרנית, מדרשי חכמים, סיפורים קצרים, מחזות ורומנים. במאסף זה אשתדל להתמקד בהעמדת מקורות דווקא לסוג היצירות ה- "רחוק" מבית המדרש. לשירת ימי הביניים ולמדרשי החכמים אין צורך שנכיר קרובים בבית המדרש. גם סיפורי בית המדרש של עגנון וספריו של הרב חיים סבתו יסתדרו בלעדינו. מטרתי לאפשר את הקישור והדיון דווקא סביב יצירות שעולמם הפנימי של יוצריהן אחר ושונה.

אשתדל לבחור מספר יצירות מכל סוגה ולהציג להם מקור נלווה. אינני מתכוון להציע ניתוחים ליצירה הנלמדת, אם כי יתכן שבמהלך הדברים אעלה נקודות הנדרשות לדיוננו. אציע דרך שילוב אפשרית של המקור התורני, ושאלות מכוונות לדיון משווה.

לעתים תסתמך ההיזכרות על נקודת דמיון בעלילה, לעתים במבנה, ולעתים ברעיונות או בשאלות המתעוררות בקריאת היצירות יחדיו. לא נתיימר להציע אחידות או זהות בין השתיים, אלא רק לפתח נקודות דמיון לשם דיון משתף.

חשוב לציין שלדעתי לא מומלץ להשתמש באופן קבע בדרך זו, כיוון שכל דבר שהופך לשגרה מאבד מקסמו ומחדשנותו. אך טעימות מזדמנות לאורך הלימוד עשויות לשפר את אוירת הלימוד ואת איכותו.

אינני מציג מתודה מדעית, וכאמור בסיס הגישה הוא אסוציאטיבי-סובייקטיבי. התהליך המוצע לא יתקיים בגופן של היצירות הנלמדות כי אם בדרך קריאתן ע"י ציבור הלומדים. לפיכך מנטרלים אנו מראש כל גישה שיפוטית לאיכותה של האסוציאציה. אין בבית ספרנו אמיתית וסקרית, טובה או רעה, כי אם – מעוררת יותר או מעוררת פחות, מרגשת, מחדדת, ויצירתית. מובן שאין בהצגת דברים אלו משום "כזה ראה וקדש". הן במה שנוגע לבחירת המקורות והן במה שנוגע לדרך העיסוק בהם. ברצוני לראות בתוכנית זו הזמנה למורים לפעול בדרך זו על פי הגישה המתאימה להם ולתלמידיהם.

המאסף נבחר ככלי עזר למורה במוסדות החינוך הדתיים (על-יסודי).¹² אשמח מאד אם יתגלגל המאסף גם לפתחם של מורים המלמדים בבתי הספר הכלליים, ויעשו בו שימוש ראוי. ואף אם אנשים שאינם עוסקים בהוראת הספרות ימצאו ענין בדרך ובמקורות – והיה זה שכרי.

כמים הפנים לפנים

לסיום המבוא, נסלול את הדרך בה נלך בעקבות השם שקראנו לה.

"כמים הפנים לפנים - כן לב האדם לאדם"¹³

מה רצה ללמדנו שלמה המלך במשלו משל זה? התחבטו חכמים ופרשנים בפתרונו.

¹² אשתדל להתרחק ככל הניתן משאלות המצויות במחלוקת בקרב הציבור הדתי על גווניו השונים, כדי לאפשר נגישות לכל מי שמעוניין בכך. לפיכך אשתדל להימנע גם מבחירת יצירות העשויות להיות בעייתיות עבור חלק מן המורים והמוסדות.

¹³ משלי כז, יט

פירוש פשוט ונאה מצאנו בדבריו של בעל המצודות דוד :

כמו דרך המים מראים את הפנים בדומים להפנים המסתכלים בה ,

אם שוחקות - שוחקות, ואם עצבות - עצבות,

כן לב האדם לאדם, אם לבו טוב על הבירו - ייטיב גם לבו, ואם רעה - תרע גם היא .

אותה מראה בראשיתית הקיימת מבריאת העולם משתפת עמנו פעולה, בשחקנו – תשחק, ובעצבנו- תיעצב.

כביכול, אינה רק כלי המשקף באופן ויזואלי את הבעות פנינו, אלא מזדהה ונוטלת חלק ממשי בתחושותינו ומצבי נפשנו.

ומחדש החכם מכל אדם : דע לך שאף בני האדם נוהגים באותה מידה, אף הם יתאימו את דרכם לדרך שנוהג בהם חברים.

אך בעוד שבמים משתקפים הדברים רק דרך בבואת הפנים , הרי שאצל בני האדם יחלחלו הדברים עד לליבם, לטוב ולרע.

כבר לימדונו חז"ל שאף ריבוננו של עולם נוהג בבירותיו בשיקוף מדויק לדרך בה יבחרו הם :

... ודן אתה לבני אדם איש כדרכיו, ומשלם אתה לבני אדם כל אחד ואחד איש כמעשיו, ומקיים אתה עליהן :

במידה שאדם מודד בה מודדין לו.¹⁴

אמנם, כלל נקוט הוא בידינו : "דברה תורה כלשון בני אדם".¹⁵

תורתנו תורת נגלה היא, ומסורה לכל אחד ואחד מישראל. לא נפלאה היא מאתנו ולא רחוקה, לא בשמים היא ולא מעבר לים, כי קרובה אלינו מאד, בפינו ובלבנו לעשותה.

ובשל כך נתבונן בה במעשינו שבכל יום ויום, ונבחן – האם פניה שוחקות אלינו אם עצובות? האם ליבה טוב אלינו או חלילה רע?

חכמי בית המדרש שוקדים מיום היווסדו על התבוננות זו. חפצים הם להשיב לשאלתנו הקדומה של אלוקים :

¹⁴ אליהו רבה פי"ח.

ישאל השואל - האם קיימת גם "מראה הפוכה"? כלום יכולה מערכת היחסים שבין אדם לחברו לשקף (לאחר שנבדיל אלף אלפי הבדלות) מעט מזעיר ממערכת היחסים שבין אדם למקום? ישיב לו שלמה המלך במגילת קהלת שלו (ז, כג) : "אֲמַרְתִּי אֶתְקַמָּה - וְהִיא רְחֹקָה מִמֶּנִּי", נשגבות דרכי ה' מבינתנו. זאת ועוד (שם, ז, כט) : "לֵבָד, רָאָה זֶה מְצֵאתִי, אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֵל קִים אֶת הָאָדָם יִשְׂרָאֵל, וְהָמָּה בְקִשׁוֹ הִשָּׁב נֹת רַבִּים", בחשבונותיו הרבים סוטה לא פעם האדם מדרכו הישרה של בוראו, ולפיכך קשה למצוא השתקפות למעשי האל בדרכיו של זה שנברא בצלמו.

¹⁵ בבלי ברכות דף לא עמוד ב, ועוד רבים.

"וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֵלֶיךָ קִיֵּן ש' אֵל מַעֲמֶךָ?"¹⁶

בכל דרכיהם מנסים הם לדעת, ללמוד וללמד, לשמור, לעשות ולקיים, באהבה.

ובעולם הספרות אשר אינו נושא בגלוי את שם ה', אף שם יושבים חכמים, שואלים שאלות ועונים תשובות, משוררים שירות ואוגדים אגדות. אף הם חפצים לדעת, ללמוד וללמד, לשמור, לעשות ולקיים, באהבה. ואף שלא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן - שייטיבו פניהם וליבם לאדם השוחק עימם.

בעיונינו נשתדל להתבונן בעיניים שוחקות, אך נבחין גם באלו העצבות, ניתן ליבנו לטוב ולרע.

ברצוננו להציע התבוננות של פנים אל פנים ולב אל לב, לבחון את השתקפות בבואתה של תורה בעולמם של בני אדם. נציע בדברינו סיפורים דומים, מצוקות וחרדות משותפות, וכנגדן שמחות והתרגשויות הנובעות ממעיינות קרובים. נקפיד לדעת מה מקורם של המים בהם אנו מתבוננים, לאיזה כלי נשאבו, ואלו פנים משתקפות בהם. כפי שדרש ר' חנינא:

"כמים הפנים לפנים". אמר ר' חנינא: וכי מים פנים יש להם?

אלא - מה המים הללו אדם נותנן בכלי ומסתכל בהן והן נראין לך, כך לב האדם לאדם.¹⁷

נישא את תפילת הדרך שיעלה בלימודנו מעט ממה שדרשו חכמינו על הפסוק שהצבנו לנגד עינינו:

תני ר' חנינא בר פפא: "פנים בפנים דבר ה' " (דברים ה, ז), "פנים" - תרי (שניים), "בפנים" - תרי (שניים), הא ארבעה אפיך (הרי ארבעה פנים),

פנים של אימה למקרא, פנים בינוניות למשנה, פנים שוחקות לתלמוד, פנים מסבירות לאגדה.

ר' נחמיה בשם ר' יעקב בר' ינאי: "כמים הפנים לפנים",

בנוהג שבעולם, יש לך רב רוצה ללמד, ותלמיד אינו רוצה ללמוד,

תלמיד רוצה ללמוד, ורב אינו רוצה ללמד,

ברם הכא (אבל כאן), הרב רוצה ללמד, והתלמיד רוצה ללמוד,

¹⁶ דברים י, יב

¹⁷ מדרש משלי כ"ז.

מקרא משנה תלמוד ואגדות.¹⁸

¹⁸ מסכת סופרים פרק טז הלכה ג.

אחרי עשרים שנה - נגיב מחפוז¹⁹

(סיפור קצר, ניתן ללימוד במסגרת היחידות הבסיסית והמשלימה)
 הסופר המצרי - חתן פרס נובל - נגיב מחפוז, כתב סיפור יפה ונוגע ללב העוסק בנושא הנקמה.²⁰
 תמצית העלילה: שרשארה, שוליה בשכונת שארדחה שבקהיר, מקדיש את חייו לנקמה ב-להלובה,
 אשר השפיל את כבודו באופן בלתי נסלח לפני עשרים שנה.²¹
 אז, בליל כלולתיו עם זינב כלתו היפה, הופיע לפתע אותו ראש כנופיה עם חבר מרעיו, וברוע לב הכריח
 אותו לגרש את הכלה באופן מידי, משום שהוא רצה לשאתה. את כל תחינותיו של השוליה חסר
 האונים דחה בבוז, ובהשפלה רבה שלל ממנו את נכסיו, אשתו, וכבודו העצמי. כמקובל בעולם זה,
 הקדיש מעתה ואילך שרשארה את חייו לנקמה. הוא עבר לאלכסנדריה ושם בעמל רב הקים חבורה
 של בריונים שתעזור לו בבוא היום לנקום את נקמתו ולהשיב לעצמו את זינב ואת כבודו האבוד.
 הסיפור מתמקד בדרכו של שרשארה חזרה לשכונה, ובאכזבתו הגדולה לאחר שמתברר לו שלהלובה
 מת לפני מספר שנים. עתה מתברר לו שחייו היו החמצה אחת גדולה. ברובד הפשוט – החמצה בגלל
 שאיחר את מועד הנקמה, אך ברובד עמוק יותר – הקדשת החיים לנקמה הייתה טעות שלמענה איבד
 את כל מה שיכול להיות טוב ויפה בחיים. המפגש עם האלמנה זינב רק ממחיש עד כמה לא הייתה
 קיימת דרך חזרה הרואית, והנקמה הייתה אשליה שטיפח לעצמו לשווא.
 בסיום הפתוח של הסיפור לא יודע שרשארה לאן יפנה עתה בדרכו.

¹⁹ בתוך – סיפורים ערביים, ספריית פועלים.

²⁰ יש הטוענים שמגמתו של הסופר פעיל השלום הייתה להביע תמיכה בתהליך השלום עם מדינת ישראל. לפיכך בחר להציג
 את ערך הנקמה - התופס מקום כל כך מרכזי בתודעה הערבית (ובמיוחד לאחר מלחמת ששת הימים) – כיסוד הרסני.
 הסיטואציה שיצר מחפוז מציגה את הגיבור המושפל התאב לנקמה, אך זו אינה מתממשת ולפיכך מאבד הוא את
 המשמעות לנקמתו ולחייו. לא נתייחס בעיונו זה להקשרים פוליטיים.

²¹ הסופר בחר בשם זהה של סיפור מפורסם מאת או הנרי. נמליץ לעיין גם בשירה של לאה גולדברג הנקרא "אחרי עשרים
 שנה" ובו מופיעות שורות המתאימות מאד לסיפורו של מחפוז:

... "שני אנשים, אכן, שני אנשים זרים / משני עברי התהום של הרס ואימה.

אפילו על קברי מתינו היקרים / לא עוד נאמר היום אותה תפילה עצמה.

שני מניינים של שנים / לגיונות של ימים לבנים,

שני מניינים של שנים / שהיו למדבר שממה.

אל תתחיל למען השם! / אין לדעת מי האשם

כתמיד: אתה אשם / ואני אשמה

כך מוטל ביננו הזמן / השנים אשר זב דמן,

המת היקר, הזמן / תהא נשמתו צרורה...

ואנחנו משני עבריו / כאויבים אחרי הקרב,

ומתינו בשדה הקרב / ואין כפרה". (מוקדם ומאוחר, ספרית פועלים, תל אביב תשכ"ו, עמ' 185-184)

ישאל השואל - מה לנו ולנושא זה? והלא כבר ציוותה התורה מפורשות :

לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטָּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ, וְאֶהְיֶה לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ, אֲנִי ה'!²²

אמנם, התבוננות בתורה עצמה תבהיר שאותו מצווה הכיר בכך שתכונה מושרשת זו אינה נעלמת כה מהר מתוך החברה האנושית. אדים מרירים של שנאה ונקמנות מפעפעים מבעד לציוויים כדוגמת החובה להשיב את השור או החמור אל הבעלים האויב, וכן לעזור לחמור של השונא הרובץ תחת משאו.²³ קדרה דומה מבעבעת גם תחת האזהרה מפני אפליה לרעה של הבכור בן האשה השנואה בעת חלוקת הירושה,²⁴ והרי היא גועשת וגולשת על גדותיה בציווי על הקמת ערי המקלט עבור הרוצחים בשגגה מפני גואלי הדם המבקשים נקמה.²⁵ אך איננו רק בבחינת מתבצרים ומתגוננים מפניו של אותו יצר אפל. בפיהם של חז"ל יש מקומות שהוא ראוי ורצוי :

...ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוּצְדָק :

כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש - אינו תלמיד חכם.

והכתיב (והרי כתוב): "לא תקם ולא תטר!"

ההוא בממון הוא דכתיב (אותו פסוק כוונתו לממונות)...²⁶

מכיוון שהתמונה הולכת ונעשית מורכבת – אף עיוננו זה יהיה מורכב יותר. המקור הנבחר להשוואה מוכר לכולנו עוד מסיפורי הגנת, אך כשנתבונן בו מחדש בהקשר זה של שאלת הנקמה, יתכן ונבחין שהוא כלל וכלל אינו חד משמעי, ורב הסתום בו על הגלוי. יתכן שנאלץ בדרכנו זו לפתוח אוזן קשבת למצוקתה של דמות אשר משחר נעורינו היה לנו למורת רוח. כוונתנו ל-"איש יודע ציד איש שדה", הלא הוא – עשו. נקפיד על כך שאהבתנו ל-"איש תם ויושב אוהלים" - יעקב אבינו - לא תקלקל את השורה. נעיין נא בסיפור השפלתו של עשו :

²² ויקרא יט, יח

²³ שמות כג, ד-ה

²⁴ דברים כא, טו- יז

²⁵ במדבר לה, פסוק ט' ואילך. בהמשכה של אותה הפרשה מצווה התורה על כך שלגואל הדם תהיה קדימות בביצוע עונש המוות ברצח (שהורשע בבית הדין) שרצח במזיד (אלא אם כן גואל הדם אינו רוצה בכך או שאינו מסוגל). כמו כן פוטר התורה את גואל הדם שהרג את הרוצח בשגגה מחוץ לעיר המקלט.

²⁶ בבלי יומא כב עמוד ב' – כג עמוד א'. בהמשך מחלקת הגמרא בין התנהגות כלפי חוץ – המשקפת חוסר עלבון, לבין התנהגות פנימית – "דנקיט ליה בליביה" – המאפשרת את הנקימה והנטירה. כל זאת טרם התפייסות. מהם הדברים האחרים מממון המאפשרים נקימה ונטירה? לכך התייחס רבינו יונה בספר המוסר שערי תשובה (שער ג'): "אבל על דברי גאווה ובוז ודרישת רעה מותר לשום הדברים על לבו... אבל אם יבקשו ממנו מחילה יעבור על מידותיו". חשוב לציין שמעבר לכך שהנקמה הותרה לתלמידי החכמים בנסיבות מסוימות, הרי שכשאר היא מיוחסת להקב"ה היא הופכת להיות ערך חיובי ואחת מדרכיו להנהגת עולמו. כך מתפללים אנו בשירו של יום רביעי את שירתו של בעל מזמור צ"ד: "א-ל נקמות ה' א-ל נקמות הופיע!". לעתים דורש ה' מאת נציגיו לנקום את נקמתו, למשל – במדבר לא, ב.

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּלָה יִצְחָק לְבָרְךָ אֶת יַעֲקֹב וַיְהִי אַךְ יִצְאָא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו וַעֲשׂוֹ אַחִיו בָּא מִצִּידוֹ:
 וַיַּעֲשֶׂה גַם הוּא מִטְעָמִים וַיָּבֵא לְאָבִיו וַיֹּאמֶר לְאָבִיו יְקָם אָבִי נִי אֶכֶל מִצִּיד בְּנֹו בַּעֲבוּר תְּבַרְכֵנִי נִפְשֶׁךָ:
 וַיֹּאמֶר לוֹ יִצְחָק אָבִיו מִי אַתָּה וַיֹּאמֶר אָנִי בֶּנְךָ בְּכֹו רַךְ עֲשׂוֹ:
 וַיִּחְרַד יִצְחָק חֲרָדָה גְּדֹלָה עַד מָאֵד וַיֹּאמֶר מִי אַפּוֹא הוּא הַצֵּד צִיד וַיָּבֵא לִי נֹא כֹל מִכֹּל בְּטָרְם תְּבוֹא וְאַבְרָכָהוּ
 גַם בְּרוּךְ יִהְיֶה:

כַּשֶּׁמֶעַ עַע עֲשׂוֹ אֶת דְּבָרֵי אָבִיו וַיִּצְעַק צָעָקָה גְּדֹלָה וּמְרָה עַד מָאֵד וַיֹּאמֶר לְאָבִיו בְּרַכְנִי גַם אָנִי אָבִי:
 וַיֹּאמֶר בָּא אַחִיךָ בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בְּרַכְתְּךָ:

וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיִּצְעַקְנִי זֶה פְּעָמִים אֶת בְּכֹו רַתִּי לְקַח וְהִנֵּה עַתָּה לְקַח בְּרַכְתִּי
 וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶצְלָתָ לִי בְרַכָּה:

וַיַּעַן יִצְחָק וַיֹּאמֶר לְעֲשׂוֹ הֵן גְּבִיר שְׁמִתִּיו לְךָ וְנָתַתִּי לוֹ לְעַבְדִּים וְדָגַן וְתִירֹשׁ סִמְכָתִי
 וּלְכָה אַפּוֹא מָה אֶעֱשֶׂה בְּנִי:

וַיֹּאמֶר עֲשׂוֹ אֵל אָבִיו הַבְּרַכָּה אַחַת הוּא לְךָ אָבִי בְּרַכְנִי גַם אָנִי אָבִי וַיִּשְׂאָ עֲשׂוֹ ק' לוֹ וַיִּבְרַךְ:

וַיַּעַן יִצְחָק אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה מִשְׁמַנִּי הָאֶרֶץ יִהְיֶה מוֹשְׁבְךָ וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעַל:

וְעַל חֲרָבְךָ תַחֲיֶה וְנָתַתְּ אַחִיךָ תַעֲבֹד וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תִּרְיַד וּפְרַקְתָּ עָלוֹ מֵעַל צְנֹאֲרְךָ:

וַיִּשְׁטֹם עֲשׂוֹ אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרַכָּה אֲשֶׁר בְּרַכּוֹ אָבִיו

וַיֹּאמֶר עֲשׂוֹ בְּלָבוֹ וַיִּקְרְבוּ יָמֵי אָבִי וְאַהֲרָגָה אֶת יַעֲקֹב אַחִי: ²⁷

במנוסתנו על נפשנו יחד עם יעקב אבינו, בתוך החרדה הקיומית לגורלנו - נפנה נא לרגע ראשינו ונבחין בעשו הנושא קולו בבכי. נזדעזע מצעקתו "הגדולה ומרה עד מאד", זו הרודפת אחרינו בדרכנו ומאיימת להרגנו. האם לא נבין לליבו? כלום תחושתו המתבטאת בטענתו - "ויעקבני זה פעמיים" אינה כנה? האם לקיחת הבכורה והברכה אינה מציבה אותו במקום מושפל עד עפר? אחרי עשרים (ואחד) שנה נשוב עם יעקב ומשפחתו העניפה לארצנו. הוא איננו יודע מה חש כלפיו עשו עתה, ולפיכך הוא שולח אליו מלאכים שיספרו לו על מצבו, במטרה: "לְמַצֹּא אֶת חֲנֹו בְּעֵינֶיךָ" (לב, ו). אותם שליחים חוזרים ובפיהם הפתעה (לב, ז):

"בָּאנוּ אֵל אַחִיךָ אֵל עֲשׂוֹ וְגַם הֵלַךְ לְקַרְאֲתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ"

איננו יודעים את מטרת בואו של עשו ומלווי, ²⁸ אך שתיקתם רועמת מדי עבור יעקב (לב, ח):

²⁷ פרק כז, ל-מא. ציונים סתמיים יכוונו מעתה לספר בראשית.

שוב נבדיל בין הטהור והטמא. לא הרי פעולתו בצו אמו של יעקב איש תם ויושב אוהלים להשגת הברכה האלוהית לזרעו הנבחר של אברהם (אף אם היו שביקרו אותו על דרך פעולתו), כהרי אותו נוכל מרושע וגס רוח בסמטאות קהיר הבו לכבוד האדם ומשפילו עד עפר. כוונתנו לעקוב אחר קווי הפעולה של הדמות המושפלת בחפשה נקמה.

²⁸ הרשב"ם מצא דווקא כוונות חיוביות בבואה של המשלחת (פסוקים ז-ח): "בָּאנוּ אֵל אַחִיךָ אֵל עֲשׂוֹ - ומצאת חן בעיניו כאשר אמרת, וגם הנה הוא מתוך ששמח בביאתך ובאהבתו אותך, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו לכבודך. זהו עיקר פשוטו. וכן גם (שמות ד, יד) "הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבבו". ויירא יעקב - בלבבו, שאעפ"י שהראה לשלוחים כי לכבודו מתכוין, הוא לא האמין שמחשבת עשו לטובה אלא לרעה".

"וַיִּירָא יַעֲקֹב בְּמַאֲדוֹ וַיִּצְרָךְ לוֹ"

נערך יעקב אבינו לדורון תפילה ומלחמה.

על אף ההבטחה שקיבל בראשית דרכו (כח, טו): "וְהָיָה אָנֹכִי עִמָּךְ וְשָׁמְרְתִיךָ כְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךְךָ" -

חרד הוא חרדה אמיתית לגורלו (לב, יב):

"הֲצִילֵנִי נָא מִיַּד אֲחֵי מִיַּד יַעֲקֹב כִּי יֵרָא אָנֹכִי אֶתֹּךְ פֶּן יָבֹא וְהִכְנִי אִם עַל בָּנָיִם".

מה באמת תכנן עשו? את מה שסתם הכתוב – הלכו ודרשו הדרשנים.²⁹

אך אנו נישאר נאמנים לפשוטו של כתוב, ולדממה המבעיתה בפניה עומד יעקב אבינו.³⁰

לאחר הכנותיו המרובות לטוב ולרע, ולאחר שרייתו עם מלאך האלוקים ויוכל לו – מדדה יעקב, צולע על ירכו, למפגש המאיים:

וַיִּשָּׂא יַעֲקֹב בְּעֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה עֹשֵׂוֹ בָּא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מְאוֹת אִישׁ

וַיַּחֲזֵץ אֶת הַיְלָדִים עַל לְאָה וְעַל רְחֵל וְעַל שְׁתֵּי הַשְּׁפָחוֹת.

וַיִּשֶׂם אֶת הַשְּׁפָחוֹת וְאֶת יְלָדֵיהֶן רִאשׁוֹנָה

וְאֶת לְאָה וַיְלַדְיָהּ אֲחֵרִים נָיִם וְאֶת רְחֵל וְאֶת יוֹסֵף אֲחֵרִים נָיִם (לג, א-ב)

ולאחר דאגתו האחרונה למשפחתו, מגלה יעקב מנהיגות, שם נפשו בכפו וצועד את הצעד הראשון:

"וְהוּא עָבַר לְפָנֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שֹׁבַע פְּעָמִים עַד גִּשְׁתּוֹ עַד אַחֲרָיו" (לג, ג),

כיצד יגיב עשו למחווה זו? אלו מברכות האב הזקן תתממש עתה, האם - "את אחיך תעבוד", או

חלילה – "על חרבך תחיה"?

קשה להפריז בעוצמת המתח בו שרויים יעקב ומשפחתו בנקודת זמן זו.

²⁹ כך למשל: "וישובו המלאכים אל יעקב לאמר באנו אל אחיך אל עשו" - אתה נוהג בו כאח, והוא נוהג בדך כעשו. "וגם הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו" - ר' שמעון בן לקיש אמר "עמו" - כעמו, מה הוא עשוי על ארבע מאות איש, כך כל אחד ואחד מהן עשוי על ארבע מאות איש. ר' לוי אמר הלך ונטל לו אוגרמי (רשות ליטול מס) ממצרים, אמר: אין יכולת ליה הא טבות, אי לא אנא אמר ליה איתי מכס ומן גו כן אנא קטיל ליה (אם אצליח מוטב, ואם לא אגיד לו הבא מכס, ומתוך כך אהרגנו)... אותה שעה הלכו השלוחין וראו את עשו שיש עימו גיבורין מזויינין, באו ואמרו ליעקב שנאמר: "וישובו המלאכים", מהו "וארבע מאות איש עמו"? אמר ר' שמואל בר נחמני: ת' מלכים קשורי כתרין (מלכים) היו עמו, ויש אומרים ת' אפרכין (מושלי מדינות) היו עמו, ר' ינאי אמר ת' ראשי גיאסות היו עמו... (בראשית רבה פרשה עה). דרך מדרש זו תואמת לדרך שבה עיצבו חז"ל את דמותו של עשו במדרשים רבים. הכינוי המקראי "איש הציד" בו נתכנה עשו זכה בניהם לפרשנויות רבות אשר טיב כולן הוא הפיכתו לרשע ואכזרי. נדגים אך מתוך הפרשה שהבאנו לעיל מבראשית רבה - מדרש הצובע את דמותו בגוון אדום: "ארצה שעיר שדה אדום" - הוא אדום, תבשילו אדום, ארצו אדומה, גיבוריו אדומים, לבושיהם אדומים, פורע ממנו אדום, בלבוש אדום, הוא אדום - "ויצא הראשון אדמוני" (בראשית כה, כה), ותבשילו אדום שני "ההלעיטני נא מן האדום האדום" וגו' (בראשית כ"ה, ל), ארצו אדומה - דכת' "ארצה שעיר שדה אדום", גיבוריו אדומים - שני "מגן גיבוריהו מאדם", (נחום ב, ד), לבושיהן אדומים - שני "אנשי חיל מתולעים" (נחום ב, ד), פורע ממנו אדום - שני "דודי צח ואדום" (שיר השירים ה, י), בלבוש אדום - שני "מדוע אדום ללבושך" וגו' (ישעיה סג, ב).

³⁰ כלום משווה הוא לנגד עיניו את אותה רשימה מפחידה של אלופי עשו המופיעה בסופה של פרשת וישלח:

קשה גם לדעת מה חשב עשו עד עתה,

אך תגובתו מחבבת - מעל מחסומי הזמן, המקום, והשנאה – את האח התאום: ³¹

"וַיִּרְץ עֵשָׂו לִקְרֹאתוֹ וַיִּחַבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל צְוָאָרוֹ וַיִּשְׁקֵהוּ וַיִּבְכּוּ" (לג, ד)

נושא השיחה לאחר כל השנים שחלפו לא יגע כלל במה שאירע אז. כביכול מצליחים האחים להתעלם מן הפצע הפעור שותת הדם מן העבר, ולהתרכז אך ורק בהווה ובעתיד. היכרות בין בני המשפחה המתאחדים לראשונה, וגינוני כבוד והערכה הדדיים. אמנם ברור לשניהם שזהו מפגש חד פעמי, ואין מקום אשר יכיל את שניהם ומשפחותיהם (לג, ט-יז):

וַיִּאמֶר עֵשָׂו יֵשׁ לִי רֵב אָחִי יְהִי לְךָ אֲשֶׁר לְךָ:

וַיִּאמֶר יַעֲקֹב אֵל נָא אִם נָא מְצֹאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחֹתָ מִנְּחֹתַי מִיָּדִי

כִּי עַל פֶּן רְאִיתִי פְּנֵיךָ כִּרְאִית פְּנֵי אֵל הַיָּם וַתִּרְצָנִי:

קַח נָא אֶת בְּרִכְתִּי אֲשֶׁר הִבָּאת לְךָ כִּי חֲנַנִּי אֵל הַיָּם וְכִי יֵשׁ לִי כֹל וַיִּפְצַר בּוֹ וַיִּקַּח:

וַיִּאמֶר נִסְעָה וְנִלְכָה וְנִלְכָה לְנִגְדְּךָ....

וַיָּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדַרְכּוֹ שְׁעִירָה:

וַיַּעַקֵּב נִסְעָה סָפֵתָה וַיִּבְּן לּוֹ בַּיִת וַלְמַקְנֵהוּ עָשָׂה סָפֵת עַל פֶּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סָפֹת".

נפרדים האחים לדרכם, ולמעשה נפרדים אנו מעשו ופמלייתו לעד – בדרכם שעירה. הורגלנו מגרסת ינקותנו לקרוא בסיפור זה על גבורתו של יעקב אבינו. חכמתו, אומץ ליבו ואמונתו סייעו בידיו לממש את ברכת אלוקיו (לב, כט):

"כִּי שָׁרִיתָ עִם אֵלִי קִיָּם וְעִם אֲנָשִׁים, וַתּוֹכַל!

כיצד נתייחס אל התנהגותו של עשו בפרשה זו?

האם נטען שעשו נהג כך בשל פחדו מיעקב ומאלוקי אבותיו העומד מאחוריו? ³² ושמה הייתה פה הכרה שלאחר מעשה בהעברת הבכורה והברכה לראוי להם?

³¹ נצמדנו כדרכנו לפשטי המקראות. חז"ל התלבטו האם לתת אמון מלא בהתפיסתו של עשו, כך למשל (בראשית רבה פרשה עח): "וירץ עשו לקראתו וגוי' וישקהו' נקוד עליו, אמר ר' שמעון בן אלעזר: בכל מקום שאת מוצא כתב רבה על הנקודה את דורש את הכתב, נקודה רבה על הכתב את דורש את הנקודה, כאן לא כתב רבה על הנקודה ולא נקודה רבה על הכתב, מלמד שנשקו מכל לבו, אמר ר' ינאי: אם כן למה נקוד עליו? אלא מלמד שביקש לנשכו, ויבכו' - זה בכה על צוארו, וזה בכה על שיניו". ומפורסם יותר: "...כיוצא בו וישקהו' - נקוד עליו, שלא נשקו בכל לבו. ר"ש בן יוחי אומר: הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא נהפכו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו" (ספרי במדבר פיקסא ט).
³² כפי שדרש הדרשן: "כראות פני אלוקים ותרצני... דאמר רבי לוי: משל של יעקב ועשו, למה הדבר דומה? לאדם שזימן את חבריו והכיר בו שמבקש להורגו, אמר לו: טעם תבשיל זה שאני טועם כתבשיל שטעמתי בבית המלך, אמר: ידע ליה מלכא, מיסתפי ולא קטיל ליה". (ידוע לו המלך, יפחד, לא יהרגני) (בבלי סוטה דף מא עמוד ב).

ותיתכן אף אפשרות שלישית, שאולי נתקשה לקבלה עלינו בקריאה ראשונה.³³
 יתכן שעשו אכן ויתר על יצרו העז לנקום ולהשיב את כבודו.
 אם נכונה אפשרות זו - כלום מסוגלים אנו לפתוח פתח בנפשנו להעריך את המאמץ הנפשי העצום
 הנדרש מעשו להתנהגות אצילית זו?
 כלום מובנת מאליה היא השלמתנו עם המציאות החדשה - "יש לי רב אחי, יהי לך אֶשֶׁר לְךָ", העולה
 דווקא מעמדה של יתרון צבאי ברור, ממצב בו לכאורה לא נדרש לכך כלל וכלל!
 להיכן ניתב את משקעי השנאה והמרירות רבות השנים? היכן גנו את דמיונות הנקמה האכזרית שהגה
 במוחו עד לאותה העת?

דומה, שלמקרא סיפורו של מחפוז - נידרש מחדש לשאלה האנושית הקדומה בדבר יכולתו של האדם
 לשלוט ביצר הנקמה.
 נישא מבטינו מעיניו רושפות האש והזעם של שארשרה (אותם אש וזעם בהם כילה את עצמו) אל עבר
 דבריו הנשגבים של רבי שמשון רפאל הירש בפירושו לפרשתנו (לג, ד):
 אכן, רגש אנושי טהור בקע מליבו של עשו. עדות לכך – המילה האחת "ויבכו". יכולה חנופה להביא לידי
 נשיקה, אך לא לידי דמעות, הפורצות ברגעים כאלה. נשיקה זו ודמעות אלה מראות גם את עשו כבן בנו של
 אברהם. מן הנמנע שעשו היה רק פרא איש ציד, שאם לא כן, היאך עלה בידו להשתלט על כל התפתחות
 אנושית? החרב הערטילאית, הכח הגס לבדו, לא יכשירו לכך. אך גם עשו יניח קמעא קמעא את החרב מידי,
 יותר ויותר הוא יתן מקום לאנושיות. ודווקא כלפי יעקב תינתן בידו הזדמנות להראות, באיזו מדה גברה בלבו
 תורת האנושיות. בשעה שהחזק מכבד את זכויות החזק, הרי אין כאן אלא פקחות.
 אך בשעה שהחזק, כדוגמת עשו כאן, נופל על צוארי החלש, ומשליך מידי את חרב התוקפנות –
 רק אז מתגלה שצדק ואנושיות ניצחו בלבבו.

³³ ובוודאי יקשה עלינו עד מאד לנהוג כך לאור המורשת שהותיר לנו רשב"י בספרי הנ"ל (הערה 13), ולאחר נהרות של דמי
 אחינו שזרמו בשבילי ההיסטוריה מידם של אלופי עשו לדורותיהם.

בואטל - גי דה מופסן³⁴

(מופיע במסגרת הסיפורים המתורגמים הקצרים, במסגרת היחידה הבסיסית או המשלימה).
תמצית העלילה: גיבור הסיפור אבא בואטל (בצרפתית – כוכב יפה) גורף ביבין העובד קשה לפרנס את משפחתו העניפה (14 ילדים). בואטל מתאר את צערו על כך שהוריו לא נתנו לו להינשא לבחירת ליבו. הסיפור מוקדש לדרך בה פגש משרתת כהת עור רצה לבוא עמיה בברית הנישואין. הוריו לא אפשרו את הנישואים בשל צבע עורה. בואטל מרגיש שזו הייתה החמצת חייו:
 "מאז לא היה לי עוד עניין בשום דבר, בשום דבר."

שום אמנות לא התאימה לי ונעשיתי מה שנעשיתי – גורף ביבים".

במהלך הסיפור עולים ניגודים חריפים בין שחור ולבן, לכלוך וניקיון, המדגישים את הפערים בין המוסכמות האנושיות לבין המצב הריאלי, ובכך מחרפים את העוול הנגרם לאותה אוכלוסייה הסובלת מן הדעות הקדומות. אחת הנקודות המעניינות בסיפור היא דרך התייחסותו של בואטל עצמו אל אותה אשה, המתחילה בפליאה והשתאות כאל בעל חיים מעולם אחר:

מיד נחלקה תשומת ליבו של בואטל בין העוף ובין האשה, ולא ידע בוודאות במי משתי הבריות הוא מסתכל ביתר השתאות ועונג

והופכת בהדרגה להערכה ואהבה, מתוך שנחשף לצדדיה האנושיים:

נעשו ידידים של ממש, ובואטל, שתחילה נדהם בהיווכחו כי דעותיה של כושית זו הן כדעותיהן של בנות הארץ, שהיא מכבדת את החיסכון, העבודה, הדת והמנהגים, אהבה שבעתיים וחשק בה עד כדי כך שביקש לשאתה לו לאשה.

מופסן, שחי במחצית השנה של המאה ה-19 בצרפת, אינו מחויב לכל חוקי השוויון בין המינים והגזעים שנחקקו במדינות המתקנות במאה ה-20.³⁵ עם זאת, סופר רגיש זה ידע להניח את אצבע מדויקת על מצוקה אנושית המלווה את החברה המודרנית. מצוקה המחודדת את המתח שבין זכויות האדם והשוויון שהועלו על נס בעולם המערבי של העת החדשה, ובין הדעות הקדומות והפערים החברתיים שבין בני האדם. כיצד נדרשת סוגיה זו בבית המדרש? להלן נציע שתי חלופות לעיסוק בשאלה זו. הראשונה לקוחה מחומש במדבר, והשנייה מעולם ההלכה.

³⁴ גי דה מופסן, הירושה, עם עובד, 1977.

³⁵ כידוע עדיין לא כל המדינות הגיעו לחקיקה שכזו, ואף במקומות שהיא קיימת – לא תמיד היא מיושמת במלואה.

אפשרות ראשונה:

פרשיה מעניינת בהקשר זה נמצאת בסוף פרשת בעלונתך, בדיבורם של מרים ואהרון אודות משה והאשה הכושית אשר לקח:

וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִן־שָׁה עַל אֲדֹת הָאִשָּׁה הַכְּשִׁית אֲשֶׁר לָקַח כִּי אִשָּׁה כְּשִׁית לָקַח:

וַיֹּאמְרוּ הִרְבֵּק אַךְ בְּמִן־שָׁה דְבַר ה' הֲלֹא גַם בָּנוּ דְבַר וַיִּשְׁמַע ה':

וְהָאִישׁ מִשָּׁה עֲנִיו מֵאֵד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה:³⁶

המידע הגלוי בפסוקים אלו מצומצם מאוד. פרטים רבים איננו יודעים: מה הביא את מרים ואהרון לנהל שיחה זו, מה היה תוכנה המדויק³⁷, מי היא האשה הכושית אשר לקח משה, ומה היה פסול בעיניהם בלקיחה זו. כמו כן לא ברור מדוע מנוגדת לקיחת האשה הכושית לעובדה שה' דיבר גם בס, וכיצד מתקשרת ענותנותו יוצאת הדופן של משה אל האירוע³⁸. דווקא בתוך צמצום זה מתבלטת ההדגשה הכפולה בתיאורה של האשה (פסוק א'): "האשה הכושית". מה פשרו של ביטוי זה? האם ניתן ללמוד ממנו משהו על היחס לכהן העור במקרא?³⁹

חז"ל "השלימו פערים" כדי לקבל תמונה שלימה יותר על מה שהתרחש. במדרשים שונים⁴⁰ ובניסוחים שונים עולה התמונה הכללית הבאה: למרים ואהרון התברר שמשה פרש מאשתו ציפורה אשר הייתה מיוחדת במעשיה ובמראה. הם העבירו ביקורת על כך, כיוון שלפי ניסיונם אין הנבואה מצריכה פרישה

³⁶ במדבר יב, א-ג.

³⁷ כן לא ברור מי אמר ומה אמר, שהרי פסוק א' פותח בניסוח לא ברור "ותדבר מרים ואהרון" – האם מרים דוברת ואהרון מאזין, או שמא שניהם פעילים בשיחה? בפסוק ב' נראית ברורה יותר המעורבות הישירה של שניהם באמירה: "ויאמרו".

³⁸ מה שניתן לדעת מהמשך הפרשיה ששיחת אח-אחות זו הובילה לחרון אף מצידו של הקב"ה, אשר טרח לברר היטב את מעמדו המיוחד של משה כנביא. ובהמשך – צרעתה של מרים המובילה לתחינתו של אהרון בפני משה, תפילתו הקצרה של משה, ומהלך "ההחלמה" עליו מורה ה'.

³⁹ בשאלה זו עסקו רבים, עיינו אביעזר כהן, **קללת חם בספרות חז"ל ויחסם לשחורים בני כוש**, עבודת מוסמך לאוניברסיטת בר אילן תשס"א, עמ' 124-130 ובמקורות שמביא. לדבריו – "בחינת המקרא עצמו מלמדת באופן חד משמעי, שאין בפרשה (של קללת חם – ע.ר.) כל הד לעמדה הגזענית שכרכה יחד צבע עור עם מעמד חברתי... יתר על כן, חוקרים העוסקים בשאלת היחס לשחורים במקרא מוצאים בפרשה זו הד חיובי ליחס לשחורים במקרא, זאת לאור דברי הפסוק הפותח את הפרשה: "שלושה אלה בני נח ומאלו נפצה כל הארץ" (בראשית ט, יט). הפסוק מלמד, שמוצא האנושות (כולל בני הגזע השחור) ממשפחה אחת. **גם בחינת יתר ההופעות של האדם השחור /או האומה הכושית במקרא, אינו משנה כלל הערכה זו**" (שם עמ' 130, ההדגשה שלי - ע.ר.).

⁴⁰ למשל: ספרי במדבר פצ"ט, ספרי זוטא פי"ב, תנחומא פרשת צו סימן יג', מדרש תהילים מזמור ז', אבות דרבי נתן נוסח א', פרק ט', ב. סיכום דבריו של כהן בנושא זה (שם, עמ' 130): "ייתכן שבספרי אנו מוצאים זה בצד זה שני אופני התייחסויות למשמעות הביטוי 'כושית' ככינוי לאשתו של משה. האחד מאפשר לראות בביטוי 'כושית' סמל בעל ערך חיובי, בעוד השני שם דגש על ה-'כושית' כחריג. ברם בספרות המדרשית מתקופת האמוראים ואילך, הביטוי 'כושית' נתפס בעיקר כסמל לדמות שונה וחריגה. כמו כן הצבענו בדברינו על המגמה המדרשית המטשטשת את קיומם של דמויות כושיות במקרא. מגמה זו מגיעה לידי מיצוי בקטע המדרשי שבתנחומא בו 'כושית' איננו ביטוי בעל ערך חיובי, ולכן האדם משתמש בו כדי להגן על בנו מן 'העין הרעה'".

שכזו, ועל כן משיב להם הקב"ה במה שונה תפקידו ומעמדו של משה מתפקידם ומעמדם של כל שאר הנביאים.

אולם בקרב מפרשי התורה התמונה מורכבת יותר. לא נוכל למצות במסגרת זו את הדברים ונפנה את הקורא לעיונה החשוב של נחמה ליבוביץ' בפרשיה זו.⁴¹ אך על קצה המזלג נבחין בשתי סיעות בעולם הפרשנים: רש"י, ראב"ע, הר"ן, רלב"ג, אברבנאל, "הכתב והקבלה" ומפרשים נוספים הלכו בכיוונם של חז"ל המזהים את ביקורתם של מרים ואהרון דווקא בפרישתו מהאשה ולא בלקיחתה אותה לו לאשה. ובעקבות קביעתם שהאשה היא ציפורה, והפרידה אינה ראויה (בעיני האח והאחות) - פירשו בדרכים נאות את משמעות הביטוי "כושית":⁴² כך למשל רש"י (יב, א):

האשה הכשית - מגיד שהכל מודים ביפיה, כשם שהכל מודים בשחרותו של כושי:

כושית - בגימטריא יפת מראה:

כי אשה כשית לקח - מה תלמוד לומר? אלא יש לך אשה נאה ביפיה ואינה נאה במעשיה, במעשיה ולא ביפיה, אבל זאת נאה בכל:

האשה - על שם נוייה נקראת כושית כאדם הקורא את בנו נאה כושי, כדי שלא תשלוט בו עין רעה:

לעומתם, סיעת פרשנים אחרת הבינה באופן הפוך את הוראת המילה "כושית". להלן נדגים מדבריהם:

נפתח בכיוון מתון המובא בפירוש "מושב זקנים" היוצא מבית מדרשם של בעלי התוספות⁴³:

...פירש הר"י, לפי שנאמר "ותדבר מרים ואהרן על אודות" וכו' ואמרו לו למשה שייקח אחרת, מיוחסת, ויניח

זאת שהיא מדיינית. ומשה לא רצה, מאחר שלקחה כשהיה עני ועתה היה מלך לא רצה לגרשה, ולכן אמר

"בכל ביתי נאמן הוא" ...

לפי דבריהם - מייצג הביטוי "כושית" את ייחוסה הנחות של האשה בעיניהם של מרים ואהרון. משה רבינו מתגלה באצילותו ובנאמנותו כאשר זוכר הוא לאשתו חסד נעוריה, לכתה אחריו במדבר בארץ לא זרועה, עת היה רחוק ממעמדו ותפקידו הרם.

⁴¹ לשון הרע, בתוך - **עיונים בספר במדבר בעקבות פרשינו הראשונים והאחרונים**, נחמה ליבוביץ', אלינר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 154 – 166.

⁴² בהחלט ייתכן שבחירתם ללכת בעקבות חז"ל בדרך פרשנות זו נובעת דווקא מרתיעה מפירוש הביטוי "כושית" על דרך הפשט. ביקורת נוקבת וחריפה כנגד דרך פרשנית זו מופיעה בפירושו של רבי יוסף אבן קספי, על גישתו וחסרונותיה עיינו בעיונה הנ"ל של נחמה ליבוביץ'.

⁴³ לניתוחה של פרשנות זו עיין בדבריו של פרופסור דוד הנשקה בקישור הבא:

<http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/behaalot/henshke.htm>

באופן חריף יותר מתבטא תלמידו של האר"י - האלשיך הקדוש⁴⁴:

והנה רבותינו ז"ל אמרו שקראוהו כך על גודל יופיה... והוא דוחק יהיה השינוי מחושך לאור... שמעתי אומרים כי ציפורה שחורה ולא נאוה הייתה, והוכיחוהו (מרים ואהרון) לאמור: למה פרש ממנה? אם על אודות היותה כושית וכעורה, הלא מעת לקוחיה ראוי היה לשים לבו על זה, ולא עתה!

אמנם שותף האלשיך לסיעת הפרשנים הטוענים לביקורת על הפרישה מהאשה, אך ההאשמה הנשמעת מפיו חמורה: כביכול מטיחים מרים ואהרון בפניו של משה רבינו שעזב את אשתו בשל כיעורה החיצוני (עובדת היותה כושית!)

ברם את הפרשנות הקיצונית ביותר למשמעותו של הכינוי "כושית" מצינו בפירוש רש"י הירש:

...הביטוי "לקיחת אשה כושית" איננו אלא כינוי ל-"נישואין בלי חיי אישות". לשון "כושי" מצוי עוד פעמים אחדות במשמעות טיפוסית. ב-"היהפוך כושי עורו" (ירמיהו יג, כג) הוא מציין את האדם השחור דרך כלל. ב-"הלוא כבני כשיים אתם לי" (עמוס ט, ז) הוא מציין את השפל בעמים: "אפילו הייתם כושיים – הלא אתם שלי!". ב-"שגיון לדוד אשר שר לה' על דברי כוש בן ימיני" (תהילים ז, א) הוא מציין את כל עומק הניגוד שבין מעשי שאול לבין מה שראוי לצפות לו מבן שבט יהודי. אותה השחתה מוסרית דומה להשחתה הפיסיולוגית שבהיוולד כושי לשבט יהודי. ושמה ניתן לומר כעין זה גם כאן: חיי אישות עם כושית נחשבים מנוגדים לטבע, דבר שאין הדעת סובלתו, ולפיכך מי שנשא אשה, ואף על פי כן היה פרוש ממנה, אמרו עליו ש-"נשא אשה כושית"...

בעיני רש"י הירש הביטוי "כושית" אינו מתאר כלל את צבע עורה הממשי של אשת משה, אלא את שאט נפשם של אחותו ואחיו מהדרך בה הוא חי עימה. הכושים משמשים סמל לדרך של השחתה מוסרית, ולכן מי שנשא כושית עושה מעשה המנוגד לדרך הטבע, שזהו דבר שאין הדעת סובלתו.

כפי שלא דרשנו ממופסן עמידה בכללי השוויון הנהוגים בעולמנו המודרני, כך לא יהיה זה ראוי לבחון או לשפוט מנקודת ההתבוננות שלנו את דבריהם של פרשנים שחיו בתרבויות שונות ובמערכות ערכים אחרות. עם זאת, השאלה האנושית המתעוררת בקריאתו של הסיפור "בואטל" מציצה מבין חרכי הסיפור המקראי, ושבה וזוקפת ראשה בתוך דבריהם של חלק מהפרשנים.

האם הכתה הישראלית מאפשרת דיון כן וישיר בשאלה טעונה זו? ישכיל המורה המכיר את תלמידיו לדעת האם יש מקום בכתתו לארח את "האשה הכושית", זו שנשא משה רבינו, ולהבדיל – זו שרצה לשאת - בואטל, ולא נשא.

⁴⁴ רבי משה אלשיך בביאורו לתורה "תורת משה" (פרק יב' פס' א').

אפשרות שניה:

מפורסמת היא ההלכה המופיעה בתוספתא במסכת ברכות:

הרואה את הכושי ואת הבוריק ואת הגיחור ואת הלוקין ואת הכיפיה ואת הננס –

אומר: ברוך משנה הבריות

את הקיטע ואת החיגר ואת הסומא ואת מוכי שחין

אומר: ברוך דיין האמת⁴⁵

תוספתא זו מצוטטת בשני התלמודים,⁴⁶ ונפסקת להלכה.⁴⁷

גם כאן, איננו באים לדון בשאלת התקינות הפוליטית (political correctness) בלשון חז"ל, ואיננו

מצפים מהם לקבל את התובנות החברתיות בנות דורנו. אך כן נשאל ונברר -

מה מלמדות ברכות אלו על היחס לאחר במשנתם של חז"ל?⁴⁸

כיצד נתפס האני וכיצד נתפס השונה בעת שמברך האדם ברכות אלו?⁴⁹

מבלי להתגלגל לשאלת קיומה ההלכתי של הברכה בדורנו⁵⁰ – חשוב לעורר את הדיון – למה מכוונים

אותנו חז"ל בקביעת ברכה לאחר ראייתם של אנשים הנראים אחרת מאתנו?⁵¹

⁴⁵ תוספתא ברכות ו, ג

⁴⁶ בבלי ברכות דף נח ע"ב. ירושלמי ברכות פרק ט' הלכה א', יש שינויים בין הרשימה בתוספתא לרשימה בתלמודים.

⁴⁷ שו"ע או"ח סימן רכה סעיפים ח-ט. לדעת מרן "אינו מברך אלא פעם ראשונה, ששינוי עלי גדול מאד", לדעת הרמ"א "משלושים יום שלושים יום". המשנה ברורה מכריע שיברך אחר שלושים יום ללא שם ומלכות.

⁴⁸ רשימת האנשים עליהם מברכים ברכת "משנה הבריות" בתוספת מומים אחרים, מובאת במשנה במסכת בכורות (ז, ו) לציון המומים הפוסלים אדם מלשמש בכהונה. במסכת נגעים, כאשר המשנה רוצה לתאר את הנגע הנקרא "בהרת" היא קובעת: "בהרת עזה נראית בגרמני כהה, והכהה בכושי עזה". לענייננו מעניינים דווקא דברי רבי ישמעאל בהמשכה של המשנה: "בני ישראל, אני כפרתו, הרי הן כאשכרוע, לא שחורים, ולא לבנים, אלא בינוניים".

אין זה מקומו של הדיון המפורסם לגבי היחס לאחר המתגלה בשלוש מברכות השחר: שלא עשני – גוי, אשה, עבד.

⁴⁹ כמדומני ששאלה זו היא רק סעיף של שאלה רחבה יותר הנוגעת לכלל "ברכות הראיה", מה תפקידן? לציון תופעה וליחסה לבורא, או להודות לה' בעקבותיה? האם אנו מגלים יחס שיפוטי אוהד כלפי הברקים הרעמים והקשת שחווינו,

או שרק מציינים אנו שאלו אינן תופעות עצמאיות אלא חלק מהנהגתו של הקב"ה את עולמו?

⁵⁰ שניים מגדולי הפוסקים בדורנו מתייחסים לפי תומם אל פסיקה זו כעומדת במקומה, הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ה יו"ד סי' ל'), והרב אליעזר יהודה וולדנברג (ציץ אליעזר חלק יב' סימן כב'). הרב אליעזר מלמד פסק אחרת: "...בעבר

היה פחות קשר בין היבשות, ואף ראיית כושי בארצות הצפון, או גיינגי בעל נמשים בארצות הדרום היתה מעוררת

השתאות רבה, ועל ראייתם היו מברכים "משנה הבריות". אולם היום רגילים הכל לראות כושים וגיינגים, ואין זה נחשב

לשינוי, וכמובן שאין לברך על ראייתם "משנה הבריות". אבל על ראיית אנשים משונים ממש, למשל תאומים סיאמים

ודאי שמברכים. אלא שעל כל שינוי נוהגים לברך פעם אחת בחיים, שכן בראייה הראשונה ישנה הפתעה והשתאות, אבל

אם ראה לאחר מכן, אפילו אדם אחר בעל אותו מום, לא יברך עליו שוב "משנה הבריות". וכן על כל סוג של שינוי מברכים

בעת הראייה הראשונה... (ראיית אנשים ובריות משונות – בקישור הבא:

<http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=1671>

⁵¹ אביא בהקשר זה שתי דעות שונות מרבנים בני דורנו, האחת - של הרב אליעזר מלמד (שם, ההדגשות שלי ע.ר.): "...חוסר

השלמות שבבריאיה מתבטא בכל מיני אופנים. לעתים אנחנו נפגשים באנשים מסכנים שנולדו עם מומים משונים. והדבר

בודאי מזעזע במידה מסוימת את הנפש, והמראה המיוחד והמוזר לא סר מנגד העיניים במשך זמן רב. ודווקא באותה שעה עלינו לזכור שה' ברא את העולם כולו, ואפילו המומים המשונים הללו, שודאי מצערים מאוד ופוגעים באיכות חייו של הסובל מהם, בכל זאת הם חלק מהבריאה האלוקית. ולמרות שאיננו יודעים לשם מה נוצרו המומים הללו, מכל מקום עלינו לדעת שהכל נעשה מאת ה' לטובה. ועל כן תיקנו חכמים לברך ברכה בעת שאנו רואים אדם כזה: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם משנה הבריות"... כמובן שיש להיזהר שלא לברך ברכה זו באופן כזה שבעל המום יפגע ויעלב מכך. ובכל מקרה שיש חשש שהסובל בעל המום עלול להיעלב מכך שירגיש שאנו מברכים עליו ברכה זו, עדיף שלא לברך אותה. מפני שהאיסור להעליב ולצער אדם, וקל וחומר אדם סובל, גדול יותר מהמצווה לברך את ברכת משנה הבריות. לעומתו רואה הרב אלישע אבינר באופן שונה לחלוטין את מגמת הברכה: "...זהו גם תוכנה של הברכה "ברוך משנה את הבריות" שאדם צריך לברך בראותו את הכושי ואת הגיחור, את הלוקן ואת הננס. ה' הוא המשנה את הבריות! הברכה נועדה לחנך אותנו להתרחק מתחושת התנשאות כלפי החריגים בגופם. לאחר שנפנים היטב מיהו המקור לשינוי שבבריות סביר להניח שלא נזלזל בשונה.

(במאמרו: "היחס אל השונה", ניתן למצוא בקישור הבא. ההדגשות שלי - ע.ר.)

<http://www.birkatmoshe.org.il/images/ma02002.doc>

בעל זבוב - וויליאם גולדינג⁵²

(מופיע במסגרת הרומנים המתורגמים לקריאה מונחית ביחידה הבסיסית או המשלימה, מומלץ ללימוד כרומן אינטנסיבי במסגרת לימודי ההגבר)

תמצית העלילה: חבורת נערים נקלעה לאי בודד בעקבות תאונת מטוס, הספר עוסק בחיים המתנהלים באי. לכאורה - גן עדן עלי אדמות, אך מהר מאד מתברר שיסודותיה ההרסניים של החברה האנושית מתגלים דווקא בחופש המוחלט הניתן לילדים. מערכות היחסים מתערערות, והמאבקים על ההנהגה וקביעת הדרך הופכים להיות אלימים, עד כדי כך ששניים מן הנערים משלמים על כך בחייהם, והאי כלו עולה באש. היצירה המהווה רומן קונטרה-אוטופי⁵³ שמה ללעג את ספרות איי הילדים האופטימית והנאיבית. מעבר לכך היא מעלה שאלות כאובות לגבי אופייה ודמותה של החברה האנושית שהעולם הופקד בידיה. הרומן שנכתב זמן קצר לאחר מלחמת העולם השנייה, ובצילן של המלחמה הקרה והמשטרים הטוטליטאריים של התקופה (1953) - טומן בחובו מסרים ישירים לבני תקופתו ושאלות על-זמניות כאחד. ראלף וג'יק המציעים דרכי הנהגה הפוכות (ריאליזם, חשיבה לעתיד, דמוקרטיה וסובלנות מול נהנתנות רגעית, אכזריות חיתית ודורסנות) אינם רק נערים מתחרים,⁵⁴ אלא דמויות אלגוריות למנהיגי העולם בעיניו של גולדינג. ולתומכיהם מקבילות ממשיות בחברה האנושית.

רמזים ברומן לסיפור גן העדן מן התנ"ך מצאתי בספרה של חנה סקרה.⁵⁵

בעיון נוסף דומני שיש להרחיב את הבסיס ה-"בראשיתי" של היצירה, וכך נוכל להבחין בפרטים רבים הלקוחים מפרשות בראשית-נח או רומזים אליהן. אציע להלן רשימה של הפרטים בהם הבחנו בחבורה יחד עם תלמידי, וכמדומני שעוד יד הדמיון נטויה.⁵⁶

אדגיש ואומר, אף אחד מהפרטים המוצעים אינו דומה דמיון מובהק, ובוודאי שהשונה בין הסיפור המקראי לרומן המאוחר - רב על הדומה. עם זאת מספרם הרב של הפרטים הדומים - ולו באופן חלקי - קושר אסוציאטיבית בין הסיפורים.⁵⁷

דומני שהיצירה מעלה בדרך זו לדיון את המושגים הבראשיתיים שלנו לגבי החברה האנושית ודרך התנהלותה. מעבר לתפאורה שיצר גולדינג, ולהתמודדויות הפרימיטיביות הנכפות על חבורת הילדים השולחות אותנו רחוק לימי האדם הקדמון, הרי שברמה הספרותית-תרבותית מכוון אותנו גולדינג לסיפור הראשוני ביותר של החברה האנושית. במודע או שלא במודע, נזכרים אנו בסיפור בראשית, ובכך מחדד גולדינג את השאלות המוסריות והקיומיות הקשות ביותר של החברה האנושית, בדורו, שראה חורבן עולם בידי האנושות.

⁵² וויליאם גולדינג, בעל זבוב, עם עובד

⁵³ כך קבעה חנה סקרה בספרה: עיונים ספרותיים ואקטואליים ברומן בעל זבוב, ספרית פועלים, 1986 עמ' 7 ואילך.

⁵⁴ ייתכן שעצם בחירתו של גולדינג לעסוק בגיל הנעורים התמים רק מחריפה את אמירתו הנואשת מהחברה האנושית.

⁵⁵ קישוריה של סקרה מתמקדים במצב העירום וחוסר הבושה, בגשם החזק המזכיר לדעתה את המבול, וב"גן העדן האבוד", שהוא לפי דבריה: "ארכיטיפ ידוע במיתוס של עמים רבים". (שם, עמ' 27, 35, 38).

⁵⁶ אזכיר בהערה אסוציאציות שמשמעותן אינה חד משמעית - הנחש מחלומו של הילד (עמ' 34) מזכיר את הנחש של פרק ג', והעלמו הלא ברור של אותו הילד עשוי להזכיר את חנוך הנלקח ע"י האלוקים (ה, כד)

⁵⁷ איננו עוסקים בשאלה - האם חשב גולדינג על פרשות בראשית ונח בעת שכתב את יצירתו. מעבר לחוסר יכולתנו להוכיח דבר מה בעניין זה, הרי שאין כל משמעות לשאלה מה חשב הוא. אנו מעוניינים ביצירה כפי שקוראים אותה אנחנו, ובעינינו עולים הפרטים המקשרים.

בניסוח אחר, לאחר סיום בריאת העולם ובשיאה - האדם, מסכם הבורא:

וַיֵּרָא אֱלֹהִים לְהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה, וַהֲנֵה-טוֹב מְאֹד!⁵⁸

והנה בסיומה של אותה הפרשה מבחינים אנו ביחס שונה לחלוטין של הבורא לנזר בריאתו:

וַיֵּרָא ה', כִּי רַבָּה רַעַת הָאָדָם בְּאָרְצוֹ, וְכָל-יֶצֶר מִחַשְׁבֹּת לִבּוֹ, רָק רַע כָּל-הַיּוֹם.

וַיִּנְחָם ה', כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בְּאָרְצוֹ; וַיִּתְעַצֵּב, אֶל-לִבּוֹ.

וַיֹּאמֶר ה', אֲמַחֶה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאֹתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה,

מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה, עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם

כִּי נַחַמְתִּי, כִּי עָשִׂיתָם.⁵⁹

האם נוח לו לאדם שנברא משלא נברא?⁶⁰ או שמא...

שאלה זו מרחפת מעל עלי הספר בעל זבוב, ואינה נותנת מנוח לקורא הנסער.

יצירת הזיקה בין סיפור בראשית ליצירתו של גולדינג מאלצת את הקורא להתמודד עם השאלה על הקרקע, במלוא חריפותה.

המלצתי לתת לתלמידים תדפיס של פרשות בראשית-נח, כדי שימצאו בעצמם את הפרטים. ניתן לקיים זאת כתרגיל דווקא בתחילת לימוד (או כסוג של מבדק קריאה) שעשוי להאיר את הלימוד ביצירה.

בעמוד הבא מופיעה טבלה מסכמת של פרטים משותפים בין היצירות לשימוש המורה.

⁵⁸ בראשית א, לא

⁵⁹ בראשית ו, ה-ז.

⁶⁰ על פי מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי, בבלי עירובין דף יג עמוד ב.

בעל זבוב	פרשות בראשית - נח
גן עדן קסום, מציע כל טוב, הטבע במלוא הדרו, אין ציביליזציה המרחיקה בין האדם לבריאה	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, הֲנֵה נַתַּתִּי לָכֶם אֶת-כָּל-עֵשֶׂב זֶרַע זָרַע אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ, וְאֶת-כָּל-הָעֵץ אֲשֶׁר-בּוֹ פְּרִי-עֵץ, זֶרַע זָרַע: לָכֶם יִהְיֶה, לְאֹכְלָה (א,בט)
הילדים שולטים באי, בידם מופקדת האחריות על עתידם, ⁶¹ ועל עתיד האי	וַיִּסַּח ה' אֱלֹהִים, אֶת-הָאָדָם; וַיִּנְחָהוּ בְּגֶן-עֵדֶן, לְעִבְדָה וּלְשִׁמְרָהּ. (ב,טו)
הנערים מסתובבים בעירום ללא בושה ⁶²	וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים, הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ; וְלֹא, יִתְבַּשְׂשׁוּ (ב,כה)
במפגש הראשון של החבורה - קריאת שמות, ככל שחבורתו של גיק הולכת ומאבדת צלם אנוש אובד גם כל סממן זיהוי אישי.	וַיִּצַר ה' אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה, כָּל-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֶת כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם, וַיָּבֵא אֶל-הָאָדָם, לְרִאיוֹת מֵה-יִקְרָא-לוֹ; וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא-לוֹ הָאָדָם נָפֶשׁ חַיָּה, הוּא שְׁמוֹ. (ב, יט)
ישנו סוג אוכל המהווה פיתוי מיוחד (החזירים). אכילתו מהווה התפרקות מההיגיון ומצו המוסר, על כך הויכוח בין החבורות	וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֵאָנֹה-הוּא לְעֵינָיִם, וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל, וְתִסַּח מִפְּרִיּוֹ, וַתֹּאכַל; וַתִּתֵּן גַּם-לְאִשְׁתָּהּ עִמָּה, וַיֹּאכַל. (ג,ו)
המאבק על "דעת הקהלי" של הנערים בין גיק וראלף מראשיתו מזכיר את התחרות הסמויה בין קין והבל. עלבוננו של גיק כאשר לא נבחר הוא רמז מטרים בעלילה.	וַיִּשַׁע ה', אֶל-הֶבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ. וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ, לֹא שָׁעָה; וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד, וַיִּפְּלוּ פָּנָיו. (ד, ד-ה)
רצח סימון, הצדיק התמים, במערבולת היצרים והתחושות ⁶³	וַיֹּאמֶר קַיִן, אֶל-הֶבֶל אָחִיו; וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשָׂדֶה, וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּחַרְגֵהוּ. (ד, ח)
גזילת המשקפים של חזרזיר מובילה בסופו של דבר להרצחו ולחורבן האי	אמר רבי יוחנן: בא וראה כמה גדול כוחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל, שנאמר 'כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ' (סנהדרין קח).
השמדה של כל האי והעלאתו באש ⁶⁴	המבול (אפשר גם סדום ועמורה)
אכזבתו של הקצין הבריטי המפנה מהתנהגותם המחפירה של הנערים	וַיִּרְא ה', כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ, וְכָל-יֶצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ, רָק רַע כָּל-הַיּוֹם. וַיִּנְחַם ה', כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בָּאָרֶץ; וַיִּתְעַצֵּב, אֶל-לִבּוֹ.

⁶¹ המקבילים לחיות הגן ברומן הם הזאטוטים, חסרי היכולת העצמית להישרדות, ונתונים לאחריותם של הנערים המבוגרים.

⁶² מובן שההתערטלות ברומן אינה תמימה, ומכיוון שקדמה לה האכילה מעץ הדעת הרי שהיא מכוונת ומשמשת למטרות ברורות. במהלך הלימוד יעמוד המורה מן הסתם על מוטיב הלבוש והעירום ותפקידם ברומן.

⁶³ בנקודה זו אפשר להרחיב את הדיון. ראשית יש הרואים בסיימון קדוש נוצרי (עיון וסיכומים בספר בעל זבוב, דליה רוזנבלום, מחברות לספרות, 1993, עמ' 53 ואילך), וממילא להריגתו קיימת משמעות דתית מרחיקת לכת, זהו סוג של מאבק בין הדת המונותיאיסטית לפגאניות, כאשר הרצח הוא שיא בפולחן החזיר האלילי של חבורת ג'יק (האם קיין שאינו מקבל את ההמלצה האלוקית – מקבל את ה' כאל? אפטר להשוות את רצח הבל גם לרצח חזרזיר, כיוון שפה מכנה משותף חזק יותר - יצר הקנאה.

⁶⁴ את הסירה המצילה בסוף ניתן לדמות לתיבת נח.

בעלת הארמון⁶⁵

(מחזה הנלמד במסגרת היחידה הבסיסית)

מחזה קלאסי זה של לאה גולדברג מציג את מורכבות היחסים שבין ניצולי השואה ומציליהם. במרכז העלילה עומדת לנה, נערה יהודיה שאיבדה את כל משפחתה במלחמה, ונקלעה לטירה מפוארת וישנה. שם מציל אותה זאברודסקי, אדם זקן, נצר לעולם אירופאי מפואר שכמעט ונכחד מן העולם. הלה מציל אותה, מספק את כל צרכיה ומעניק לה חיים חדשים, חום ואהבה. אלא שהוא לא טורח לספר לה שהמלחמה הסתיימה כבר לפני שנתיים, והוא כולא אותה במרתף הארמון כדי למנוע כל דרך שבה היא תתודע לאמת. העניינים מסתבכים מכיוון שלמקום מגיעים במקרה דורה וזאנד שליחים מארץ ישראל המחפשים פליטים יהודיים החפצים לעלות לארץ. מערכת היחסים בין האורחים ומארחם טעונה ומורכבת על רקע מוראותיה של המלחמה שהתרחשה על אדמת אירופה ובחסות תרבותה וכנסייתה. המתח מגיע לשיאו כאשר בטעות נחשף דבר קיומה של לנה. מערכת היחסים (המורכבת מראשיתה) בין המארח לאורחיו מארץ ישראל תעלה על שרטון, ובעלת הארמון - לנה - תימצא בקונפליקט קשה, הן במציאת הגורם שבו תוכל לתת את אמונה, והן בהכרעה על הדרך העתידית הטובה עבורה.⁶⁶

על השאלה - מי הוא הגיבור המרכזי של המחזה - ניתן להשיב בדרכים שונות. כמו כן ניתן לדון בכתה בשאלות שהוא מעלה: אלו מהן קשורות דווקא למקומן וזמנן, ואלו נושאות השלכות משמעותיות גם מעבר לכך.⁶⁷

אפשרי גם העיסוק בשאלה - האם המחזה "מגויס" לצורכי התנועה הציונית של ראשית המדינה, או שהוא מעלה נאמנה את מורכבותן של הבעיות שעמדו בפני ניצולי השואה לאחר המלחמה? אך מעבר לשאלות הלאומיות - מתעוררת כאן גם שאלה אישית של מערכת יחסים מיוחדת שנרקמה בין רוזן זקן לנערה צעירה. הרוזן שנטל חסות אבהית מוחלטת על הנערה שאיבדה את משפחתה,⁶⁸ מצא לנכון להחליט עבורה מהם החיים האמיתיים, כפי שמתוודה בסוף המחזה: אני חוטא גדול, לנה, חטאתי לך חטא - בחולשתי, אך חלום אמת אני נתתי לך! החלום אמת היה - ואם היה בו קורטוב של שקר... מי מאתנו לא שיקר, לנה?

האם זהו צעד לגיטימי של "אב" הדואג ל - "בתו"? שאלה דומה נשאלת על אגדת בת שלמה המלך:

⁶⁵ לאה גולדברג, **בעלת הארמון**, ספרית פועלים, תל אביב 2002 (הדפסה חדשה).

⁶⁶ לאה גולדברג המשוררת קרועה בין מכורתה לארץ ישראל, כך ניתן להתרשם מרצף השירים - "משירי ארץ אהבתי" (לאה גולדברג, **שירים ב'**, ספרית פועלים, עמ' 199-202) ומן השיר **אורן** (שם עמ' 143). על יכולתה של נערה לבחור בחיים לאחר מלחמה קשה כתבה עוד ב-1943 את שירה המפורסם **האמנם** (שם, עמ' 77).

⁶⁷ עיינו על כך במאמרו של בן עמי פינגולד: **בעלת הארמון - השואה והכאב של שתי המולדות**, בתוך: השואה בדרמה העברית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1989, עמ' 45-54. ניתן למצוא בקישור הבא:

www.amalnet.k12.il/meida/sifrut/sifshoa/maamarim/ssi00011.htm - 36k

⁶⁸ כך נלמד מדבריה של לנה: "... והוא היה טוב אלי, הוא היה כל כך טוב אלי! הוא עשה הכל... הוא דאג שיהיו לי חיים נהדרים... שם, מלמטה, בחדר הסתרים שלי. לא חסר לי דבר. הכל מביא לי... הוא - בעצמו... אוכל טוב... תחילה, כשהייתי רעבה ולא יכולתי לאכול כמו כל האנשים, הוא היה יורד אלי ומאכיל אותי בכפית, כמו תינוק... אני הייתי גם חולה אז... אחר כך, הוא הביא לי בגדים יפים, גם ספרים היו לי שם למטה, יש לי - גם עכשיו..." (עמ' 66-67).

מעשה בשלמה המלך שהייתה לו בת יפיפה אין כמותה בכל ארץ ישראל. הביט במזלות מי בן זוגה ומי ישאנה, וראה שהוא עני אחד ואין בישראל עני כמותו. מה עשה? בנה מגדל גבוה בים והיה מקיפו מכל רוחותיו מסביב. נטל שלמה בתו ונתן אותה באותו מגדל גבוה, ועימה שבעים סריסים מזקני ישראל. ובמגדל לא עשה פתח, שלא יכנס אדם בו, ונתן בו צידה הרבה. אמר: אראה פועל ה' ומעשהו. לימים היה אותו עני שהוא בן זוגה, יוצא בדרך בלילה, והיה ערום ויחף, רעב וצמא, ראה נבלת שור מושלכת בשדה, נכנס בה בין צלעותיה להפיג צינתו. ובשעה שישן שם בא עוף גדול ונטל אותה הנבלה ונשאה על גג אותו מגדל על חדר הבחורה, ושם היה העוף אוכל את בשר הנבלה, וישב שם העני על הגג. כשהאיר השחר יצאה הבחורה מחדרה ללכת הגגה, כמנהגה בכל יום, וראתה אותו בחור. אמרה לו: מי אתה ומי הביאך לכאן? אמר לה: יהודי אני מבני עכו, ועוף הביאני לכאן. מה עשתה? לקחתו והביאתו לחדרה, והלבישוהו והרחיצוהו וסכוהו ונתיפה מאד עד שאין כמותו בכל גבול ישראל, ואהבתו הבחורה בליבה ובנפשה. והיה הבחור חריף ומפולפל וממולח וסופר. יום אחד אמרה לו: רוצה אתה לקדשני? אמר לה: הלא! מה עשה? הקיז דם וכתב לה כתובה ומוהר מדמו, וקידשה ואמר: עד ה' היום ועדים מיכאל וגבריאל. נתעברה ממנו. כשראו אותה הזקנים מעוברת, אמרו לה: כמדומה לנו שאת מעוברת, אמרה להם: הן. אמרו לה: ומי נתעברת? אמרה להם: מה לכם לדעת? נפלו פני הזקנים, שהיו מתיראים משלמה המלך, ושלחו אליו לבוא אליהם. נכנס שלמה בספינה ובא אליהם. ואמרו לו: אדונינו המלך, כך הדבר, ואל ישים אדונינו בעבדיו עוון. כששמע שלמה קרא לבתו ושאל לה על הדבר. אמרה לו: בחור אחד הביא לי הקב"ה יפה וטוב, תלמודי וסופר, וקדשני. קראה לבחור ובא לפני המלך והראה לו הכתובה שכתב לבתו, ושאל לו המלך על אביו ואמו ועל משפחתו ומאיזו עיר הוא. והבין מתוך דבריו שהוא אותו שראה במזל, ושמח שמחה גדולה ואמר: ברוך המקום שנותן אשה לאיש!⁶⁹

מסגרת העלילה של האגדה העוסקת במוטיב האב הכולא את בתו⁷⁰ היא היסוד להשוואתנו. נדגיש - אין שום מכנה משותף בין הנערות. לא הרי לנה ניצולת השואה היתומה, חסרת הביטחון שאינה מסוגלת לתת מבטחה באיש, וכל עולמה הוא אותו ארמון מדומה, כהרי בתו-נסיכתו של שלמה, המכירה היטב את עולם המלכות, ומסוגלת גם בכלאה לארח את העני, להעלותו ביוזמתה ובאהבתה, מאשפתות למלכות.⁷¹

⁶⁹ מבוא לתנחומא הקדום. עיון באגדת בתו של שלמה המלך: אסתר אזולאי, **גורל ובחירה בסיפור נישואיה של בת שלמה המלך**, שאנן יא', כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר, המכללה האקדמית לחינוך קרת שמואל חיפה, תשס"ו עמ' 119-136. עיבודים מרתקים לאגדה זו יצר ח"נ ביאליק בשני נוסחים של "אגדת שלושה וארבעה" שכתב (**כל כתבי ח.נ. ביאליק** דביר, תל אביב תש"ו, נוסח א' עמ' שכט' ונוסח ב' עמ' שלא'). הסיפור עובד למחזה על ידי לאה גולדברג והועלה על הבמה פעמים רבות. על היחס בין המקור לעיבודיו של ביאליק עייני - שנהר עליזה, **למקורותיה העממיים של אגדת שלוה וארבעה**, ידע עם כרך י"ז עמ', וכן - יואב אלשטיין, **אנציקלופדיה של הסיפור היהודי**, כרך א'. במסגרת זו לא נעסוק בעיבודים המודרניים.

⁷⁰ מוטיב המוכר היטב מספרות העמים, עיינו הערה 1 במאמרו הנ"ל של אלשטיין.

⁷¹ אף דמויות המשנה אינן נושא להשוואה. דורה הדעתנית וזאנד המצוי בשני עולמות החודרים אל הטירה אינם דומים לאותו נער עני ערום יחף רעב וצמא. ובוודאי שלא לשבעים הסריסים המוצגים באירוניה במדרש (אינם עומדים על

הדמיון המושך את תשומת ליבנו הוא כאמור בין שלמה המלך וזאברודסקי הזקן.⁷² החשש מפני העולם החיצון העשוי להזיק לנערה הצעירה מוביל את שניהם לנקיטת צעד קיצוני של כליאה ובידוד מוחלטים. בשני המקרים נוחל הצעד כישלון, שבסופו עוזבת הנערה את "מתקן הכליאה".⁷³ מה עשוי להוביל אב לצעד שכזה? עד כמה יכולים מניעיהם האישיים, עולם ערכיהם הפנימי וחששותיהם - להניעם לפעולות שתדכאנה בבירור את חירותם וחייהם של ילדיהם?⁷⁴ אמנם נשים ליבנו לכך שבשתי היצירות מוצגות דמויות האב כדמויות רגישות החרדות בכנות לשלומה וטובתה של בתן. איננו מוצאים ביקורת ישירה או רמוזה באגדת שלמה על מעשהו.⁷⁵ אף בסיפור המודרני של בעלת הארמון נתנה המחזאית לזאברודסקי מקום של כבוד על הבמה. מעשהו מוצג כפי שהוא, ובצד הביקורת הנוקבת והחמורה שמטיחה דורה בפניו – הרי שניתנת לו ההזדמנות להסביר היטב את מניעיו וצדקת דרכו. יתכן שנתקשה להתלבט באמת בשאלה זו מבעד למסכת הזמן שחלף מאז נכתב המחזה, ולא נמצא מקום אמיתי להצדקת מעשה קיצוני שכזה. כלום ימנע הדבר מאתנו להעריך את מסירות האבות לבנותיהן? האם נצליח להבין לליבם הכואב?⁷⁶

משמרתם, ואינם מבחינים כלל לא בבואו של הנער, לא בנישואים ולא בהריון. ודוק – הם אינם זוכים לקבל תשובה מהנערה על שאלתם כיצד התעברה, ועד לסיומו של הסיפור אינם יודעים כלל מה התרחש מתחת לאפס). ושמה יש לדמות את אותם השליחים מא"י דווקא למיכאל וגבריאל עדי הקידושין שבאגדה?

⁷² ושוב נדגיש למען הסר ספק – דמיון להבדיל!

⁷³ אף פה קווי השוני ברורים. **המניע** של זאברודסקי ניתן להבנה בדרכים שונות (קיומי-אנוכי, קיומי-פילנתרופי, אידיאולוגי-דתי, אידיאולוגי-תרבותי, חוסר שפיות, ועוד) לעומת המניע של שלמה המלך נראה בתחילה כמניע אליטיסטי מובהק: "ואין בישראל עני כמותו", אך בהמשך נהפך לסוג של ניסיון כלפי הקב"ה: "אראה פועל ה' ומעשהו" [ולא ברורה בתחילה כוונתו – האם מצפה הוא מה' לקיים את מה שנראה במזלות על אף המכשולים שהציב בדרכו הוא, או שמא דווקא לבטל את רוע הגזירה כתבו של רבי עקיבא שנעצה את המכבנה בעינו של הנחש (בבלי שבת דף קנו ע"ב). אמנם בסיומו של הסיפור מתברר שדווקא הזהות בין גזירת הכוכבים למעשה ה' היא זו הזוכה לברכתו של שלמה: "ברוך המקום שנתן אשה לאיש"]. אף **מערכת היחסים** בין "האב" לנערה בזמן הכליאה שונה באופן משמעותי. זאברודסקי קשור בקשר אמיץ יומיומי ללנה והיא זו המעניקה לו את המשמעות לחייו. לעומתו שלמה המלך לכאורה מנותק, ואינו מספיק מעודכן במה שמתרחש במגדל. ברם, חשוב מאלו הוא ההבדל **בדרך קבלת האב את ההחלטה של הנערה לעזוב את הארמון**. בעוד ששלמה המלך מקבל בשמחה את בחירתו של בתו בחתנו המיועד, הרי שזאברודסקי מעמיד כל מכשול אפשרי בפניה של לנה: איום באקדח על זאנד ודורה, השארת הקמיע הרעיל על גופה כמוצא של התאבדות, והפעלת לחץ נפשי כבד למניעה עזיבתה.

⁷⁴ מובן ששאלה מן הסוג הזה יכולה לעורר בכתה מהומה, יהיו תלמידים שירגישו שהמורה "דורך להם על יבלות". אין צורך דווקא בטירה נושנה או במגדל בלב ים ליצור את תחושת הדיכוי ושליטת החירות אצל מתבגרים, ורבים מהם יחושו הזדהות עם שתי הנערות כאשר תוגבלנה שעות יציאתם מן הבית, מספר שעות השיחה בטלפון הנייד, או מעגל החברים "המותרים". ואולי זו דווקא הזדמנות טובה לפתוח את הנושא לדיון פתוח עם התלמידים (וההורים)! האם יצירות אלו קוראות תיגר על הסמכות ההורית בכללותה? מתי הופכות הכוונה ועצה של ההורים לחדירה ודיכוי החירות הבסיסית?

⁷⁵ מלבד התפתחות העלילה וכשלון המהלך שיכולים להתפרש כביקורת. כאשר חז"ל רצו להעביר ביקורת על אב אחר שלא נהג כראוי בביתו הם עשו זאת בצורה מפורשת. כוונתנו כמובן ליפתח. עיין למשל בראשית רבה פ"ס, ג, מדרש אגדה לויקרא (בובר) כ"ז, ד"ה "ד"א איש כי יפליא".

⁷⁶ השתמעות הלכתית מעניינת יכולה להיות לגבי שאלת הוצאת ילדים מתחת הוריהם המתעללים או המכים. עיין למשל בשו"ת של פוסק בן זמננו - **משנה הלכות**, חלק ט"ז סימן נח.

החטא ועונשו – פיודור דוסטויבסקי⁷⁷

(ניתן להילמד במסגרת היחידה השנייה או בתוכנית התמחות בספרות). רומן מופת זה התקבל כאחת מיצירות הפאר של הספרות הכללית, והשפעתו האדירה מורגשת בקרב המוני קוראים וחוקרים בעולם כולו.

היטיב הסופר לתאר את עולמו של החוטא ועונשו באופן שיהיה משמעותי לתרבויות שונות ומשתנות ברחבי החברה האנושית. אף היום, כמעט מאה וחמישים שנה לאחר כתיבתו – לא נס ליחו. צלילתו של האומן הרוסי הגדול לנבכי נפשו של הרוצח, בעדינות כה מורכבת ומדויקת-מציבה את יצירתו כאחת מנכסי צאן הברזל של התרבות כולה. עניין רב גילו בה מעת כתיבתה לא רק קוראים ומבקרי ספרות, מחזאים ותסריטאים, כי אם גם הוגים, אנשי רוח ופסיכולוגים אשר נעזרו באבני הבנין המשמעותיות שהציב דוסטויבסקי בתחומים אלו בחטא ועונשו.

לפני שננסה לעמוד במעט על סוד קסמה של יצירה זו - נציג בקצרה את תמצית העלילה:

הגיבור הראשי הוא רסקולניקוב, צעיר רוסי המגיע ממשפחה כפרית דלה לעיר הגדולה לצורך לימודיו באוניברסיטה. על רקע המצב החברתי והכלכלי החמור הוא נקלע למצוקות אישיות ונפשיות קשות. בנקודת משבר חריפה הוא מגיע לרצח אכזרי של מלווה בריבית ואחותה (שהגיעה בניגוד למתוכנן לדירה). במהלך הרומן מתוארים ייסורי הנפש של הרוצח, בניסיונו להתמודד עם משמעות מעשיו. התמודדות עצמית, והתמודדות אל מול החברה הסובבת: בני משפחתו, חבריו, בחורה עימה הוא נמצא בקשר הדוק, חוקרי המשטרה המנסים להובילו להודאה בחטא, ועוד. האפילוג מוקדש לתיאור דרך "תשובתו" במחנה עבודה בסיביר, לאחר שהודה בחטאו.

דמותו המרתקת של הרוצח מכילה ניגודים בין חסד שאינו יודע גבולות לפשע שפל ואכזרי, ובין אידיאולוגיה קיצונית התובעת צדק מוחלט - לאישיות ניהליסטית פרועה הרומסת כל חוק ומוסר. ברומן לא ניתנת תשובה ברורה להגדרת המניעים המדויקים שהובילו את רסקולניקוב לביצוע הפשע, ולא לאלו שהובילו אותו להודאה בחטא. הרוצח מוצג בלבטיו ותסביכיו, ובמקביל לאלו - בקשייו ליצירת קשרים ראויים עם סביבתו הקרובה. חי הוא בבועה משלו, כואב ומיוסר על גורלו.

רבים וטובים עסקו בשאלות "הגדולות" שמעלה היצירה, והציעו פרשנויות מעניינות להבנת התהליכים שעובר רסקולניקוב ועוברת סביבתו במהלך היצירה.⁷⁸ במסגרת זו נניח לשאלות ולתשובותיהן, ונפנה ליבנו לתהליכי הסבל הנפשי המלווים את הגיבור בדרכו.⁷⁹

⁷⁷ פ. דוסטויבסקי, **החטא ועונשו**, השתמשנו בתרגום החדש מרוסית של פטר קריקסונוב, בהוצאת ספרי עליית הגג – ידיעות אחרונות – ספרי חמד, ת"א 1995. הפניות סתמיות של מספרי עמודים יכוונו לספר זה.

⁷⁸ נציע רק מעט המחזיק את המרובה: חמוטל בר יוסף, **החטא ועונשו, תדריך לקורא ולומד**, מישלב 1986. מנחם ברניקר ורנה ליטוין (עורכים), **החטא ועונשו ודוסטויבסקי מבחר מאמרים**, כתר ירושלים 1983. נילי דנגוט ויעל הרוסי, **מוסכמות יסוד של הרומן במאה ה-19, יחידות 6-7**, האוניברסיטה הפתוחה, ת"א 1981. פנינה שירב, **דמות שטוחה דמות עגולה ומה שביניהן**, האגף לתוכניות לימודים משרד החינוך, תשמ"ו, עמ' 61-101.

⁷⁹ האם מוליך אותנו הסופר בכוונה תחילה למקום של הזדהות דווקא עם "האיש הרע"? האם נדרש הקורא לעבור תהליך שכזה בכדי שיוכל להכיר נאמנה את דמותו של רסקולניקוב? עיינו במאמרה של דבורה סילברסטון-סיון (באתר זה): **השימוש באמפאטיה ברומן החטא ועונשו**.

נבחין בכך שמעבר להתלבטויותיו האידיאולוגיות והמוסריות של הרוצח - ישנו תהליך רגשי עמוק המתבטא כאמור בכעס, בצער ובכאב. לעתים מופיע ביטוי זה במחשבותיו ובחלומותיו, לעתים נמצאנו מפורש בשיחותיו או בפעולותיו, ולעתים נוכל להתרשם מעולם רגשי זו מתוך מצבו הפיזי או הנפשי הירוד של הגיבור.⁸⁰

נדגים להלן מעט ממופעייהן של אותן תחושות במקביל להתרחשויות המובילות אליהן: הפעם הראשונה בה נתקלים אנו בתופעה זו - בראשיתו של הסיפור, מייד לאחר ביקורו "המקדים" בבית המלווה בריבית - אליונה איוונובנה. לאחר שכל הביקור הוקדש להתבוננות ושימת לב אל הפרטים העשויים להיות משמעותיים בעת ביצוע הפעולה, מתאר הסופר:

רסקולניקוב יצא ממנה במבוכה מוחלטת. ומבוכתו הלכה וגברה.⁸¹

כעבור מספר שורות - עם צאתו לרחוב - מתגלה אשר על ליבו:

"אלי הטוב! עד כמה כל זה מתועב! האם ייתכן שזוהי האמת לאמיתה, ואני הוא זה ש..."

לא, זוהי שטות גמורה, זה לא מתקבל על הדעת!... איך ייתכן שזוועה כזאת עלתה בכלל על

דעתי?

אבל עד איזה טינופת מסוגל ליבי להידרדר! והעיקר שהדבר הזה כל-כך מלוכלך, נתעב, מגעיל,

מגעיל!...

ואני הוא זה שחודש שלם..."

אך יסורי המצפון המוקדמים לא נשארים רק נחלתם של הפה והמחשבות. פעולותיו הבאות תמחשנה את סערת הרגשות בה הוא מצוי:

הוא לא הצליח להביע את סערת רוחו במילים או אף בקריאות נרגשות. תחושת הגועל האינסופי שהחילה להעיק על ליבו ולעורר בו בחילה כבר כאשר הלך אל הזקנה התעצמה עתה כל-כך והתחווה בתודעתו בבהירות כה עזה, עד שלא ידע לאן למלט את נפשו מרוב מועקה... בדיוק באותו רגע יצאו מן הדלת שני שיכורים... בלי לחשוב הרבה ירד רסקולניקוב מייד באותן המדרגות המובילות למטה. עד עתה מעולם לא נכנס למסבאות, אבל עכשיו היה ראשו סחרחר עליו, ונוסף על כך ייסר אותו צמא לווהט. הוא רצה לשתות בירה קרה...

לאחר "הצלחתו" של המשקה להשיבו לצלילות דעתו ולהתחזקות מחודשת בכוונותיו הראשוניות- הוא כבר נראה עליז יותר, כאילו הושלך מעליו איזה עול איום, וסקר את הנוכחים בסבר פנים יפות.

אבל אפילו באותו רגע קיננה בו במעורפל תחושה-מוקדמת,

שכל הפתיחות הזאת שלו כלפי הצדדים החיוביים חולנית אף היא.

⁸⁰ מובן שלא ניתן להפריד באופן מלאכותי בין הדבקים, ואישיותו המורכבת של רסקולניקוב מכילה את האידיאולוגיה והמוסר, השכל והרגש, בכל מופעייהם במהלך העלילה. לשם העיון בלבד אנו ממקדים מבטנו בגילויי הסבל של נפש הגיבור. נציין לפנינו שהגיבור עצמו מודע להשפעות הנפשיות והרגשיות של כל מה שקורה לו על אישיותו, ובכך מעלה הוא את השאלה אם ראוי הוא לבצע את המעשה, כך למשל בעמודים: 79, 310-308. 601.

⁸¹ עמ' 25-26, וכן להלן.

במסבאה פוגש הוא את מרמלדוב השתיין, ומתוודע דרכו אל משפחתו האומללה (שתיטול בעתיד חלק חשוב בגורלו). לאחר כל מאורעות אותו היום, אנו קוראים כי – למחרת הוא התעורר בשעה מאוחרת, אחרי שינה טרופה, שכלל לא חיזקה אותו.

הוא התעורר במצב-רוח ממורמר, עצבני נרגז, והביט אל חדרו הצר בשנאה.⁸²

המשרתת מביאה לו את המכתב הארוך ששלחה לו אמו, מייד בסיום קריאת תוכנו מציין הסופר:

מכתבה של האם גרם לו ייסורים⁸³

רסקולניקוב מפרט את כל השאלות הקשות שעורר בו מכתב זה, ובסיומן –

...כך ייסר וקינטר את עצמו בשאלות אלה, וכנראה אפילו נהנה מהלקאה עצמית זו. בעצם לא היו כל השאלות הללו חדשות ואף לא פתאומיות, אלא ישנות וכאובות מימים ימימה. זה מכבר החלו שאלות אלו לענותו, וייסרו את ליבו מאוד מאוד. כבר מזמן נרקמה בו כל התוגה הזאת של היום, הלכה וגברה, צברה עוצמה, ובזמן האחרון הבשילה והחלה מתגבשת, לובשת צורה של סימן שאלה אימתני, פראי ובלתי מתקבל על הדעת, שהתיש את ליבו ואת מוחו, ותבע תשובות ללא דחיות...⁸⁴

לאחר מעשה הרצח שנעשה כביכול בשליטה עצמית, ללא רגשות⁸⁵ הוא ישן שינה ארוכה, התעורר-...ובן רגע זכר הכול! פתאום מייד זכר הכול!

ברגע הראשון חשב שדעתו תיטרף עליו. קור נורא לפת אותו, אבל הקור נבע גם מן הקדחת שהתפתחה בגופו כבר קודם לכן, תוך כדי שינה. אלא שעתה הכתה בו צמרמורת כזאת עד ששיניו כמעט קפצו החוצה, והכול בתוכו היטלטל הנה והנה...⁸⁶

ובהמשך:

...בעצם, הוא לא היה מעולף לגמרי במשך כל תקופת המחלה, זו הייתה קדחת שהזיות והכרה-למחצה שימשו בה לסירוגין...

אבל **העניין ההוא**, כן, **העניין ההוא** – נשכח מליבו לחלוטין.

ועם זאת הוא זכר בכל דקה ודקה את קיומו של איזה דבר שנשכח מליבו, ואסור לשכוח אותו – הוא התחבט קשות, התייסר, בנסותו להיזכר, גנח, התמסר לזעם-אימים או שקע בפחד נורא שאי אפשר לשאתו. אז היה מנסה לקפוץ ממיטתו, רוצה לרוץ, אבל תמיד היה מישהו עוצר בעדו בכוח, ושוב היה שוקע באפיסת כוחות ועלפון חושים...⁸⁷

דוגמא נוספת אפשר למצוא בהתוודותו בפני ידידו רזומיחין שכל-כך דואג לו:

⁸² עמ' 45.

⁸³ עמ' 58.

⁸⁴ עמ' 63-64.

⁸⁵ אם כי גם ברפרוף קל לא ניתן להתעלם מהלכי הרגש העזים במהלך עשייה מרוכזת זו.

⁸⁶ עמ' 112.

⁸⁷ עמ' 142-143, ההדגשות במקור.

הראש מסתחרר קצת, אבל לא בזה העניין, אלא שעצוב לי כל-כך, כל-כך עצוב! כאילו הייתי
אשה...⁸⁸

ומייד לאחר מכן – כאשר מתברר שאמו ואחותו מחכות לו זמן רב בחדרו, מתגלה הפער העצום
בתגובתם למפגש המיוחל:
צעקת שמחה נלהבת הקבילה את פניו של רסקולניקוב. שתיהן זינקו אליו. אבל הוא עמד כמו מת.
מודעות פתאומית שאין לשאתה היכתה בו כרעם. מה גם שידיו לא התרוממו כדי לחבקן, לא יכלו.
אמו ואחותו לפתו אותו בחיבוקן, נישקו אותו, צחקו, בכו... הוא פסע פסיעה אחת, התנדד וצנח על
הרצפה מעולף.⁸⁹

ובהמשך - הבלש-הפסיכולוג פורפירי יזם פגישה בה שוחחו אודות מאמרו של רסקולניקוב (על
"אנשים מיוחדים" להם מותר לבצע פשעים בנסיבות מיוחדות). לקראת סיומה של אותה פגישה שואל
דווקא רזומיחין, ידידו הטוב של רסקולניקוב:
טוב, ואותם גאונים אמיתיים... אלה שניתנת להם הזכות לשחוט בני אדם,
מה איתם – הם בכלל לא צריכים לסבול? אפילו בגלל דם ששפכו?⁹⁰
תשובתו של רסקולניקוב חושפת יותר מטפח ממה שחש באותה התקופה:
בשביל מה כאן המילה **צריכים**? אין כאן לא היתר ולא איסור. שיסבול, אם חבל לו על הקורבן...
סבל וכאב תמיד הכרחיים לתודעה רחבה ולב עמוק.
אנשים גדולים באמת צריכים, נדמה לי, לחוש בעולם הזה עצב גדול, -
הוסיף פתאום תוך הרהור, בקול שלא תאם את נימת השיחה.

בסיומה של התוודותו בפני סוניה, מצהירה היא בפניו שתבוא אליו לבית הסוהר, ומוסיף המספר:
הם ישבו זה לצד זה, עצובים ומוכי – ייאוש, כאילו הושלכו לבדם על חוף שומם אחרי סערה. הוא הביט
בסוניה והרגיש כמה גדולה אהבתה אליו, ומוזר הדבר: לפתע ההרגשה שאוהבים אותו הכבידה עליו
כל-כך ואף הכאיבה לו. כן, הייתה זו הרגשה מוזרה ואיומה! בדרכו אל סוניה הרגיש שהיא כל תקוותו
וכל מוצאו. הוא חישוב לפרוק לפחות חלק מייסוריו, ופתאום עכשיו, כשכל ליבה פנה אליו,
הרגיש ותפס לפתע שמעתה הוא אומלל לאין שיעור יותר משהיה קודם לכן.⁹¹

הדוגמא האחרונה לקוחה מהאפילוג, בעת שהותם בסיביר כותבת סוניה לרזומיחין ודוניה:
...שהוא נראה קודר, ממעט במילים... שהוא מתנכר לכולם, שבבית הסוהר הוא לא התחבב על
האסירים. שהוא שותק ימים שלימים ופניו נעשו חיוורים מאוד. ופתאום במכתבה האחרון, כתבה
סוניה שהוא חולה בצורה רצינית ביותר ושוכב בבית החולים, במחלקה לאסירים.⁹²
ומתאר הסופר את מה שהתרחש בתוך-תוכו של רסקולניקוב באותה העת:

⁸⁸ עמ' 220.

⁸⁹ עמ' 221-222.

⁹⁰ עמ' 298, ההדגשה במקור.

⁹¹ עמ' 471.

⁹² עמ' 598-600. וכך להלן.

הוא היה חולה כבר מזמן. אבל לא חיי האסיר האימים, לא העבודות, לא המזון, לא ראשו המגולח, לא בגדי הטלאים שלבש, כל אלה לא היה בכוחם לשוברו. הו! מה לו ולכל הייסורים והעינויים האלה! ...

אלא מה? הוא התבייש אפילו בפני סוניה, ועינה אותה בגלל זה ביחסו הזלזלני והגס כלפיה. אבל לא בגלל ראשו המגולח ולא בגלל השרשראות התבייש רסקולניקוב. אלא שגאוותו נפגעה מאד, וגם מחלתו נבעה מן הגאוה הפגועה...⁹³

תופעת הכאב והצער המתלווה אל האדם לאחר שחטא ידועה ומוכרת.⁹⁴ לעתים מקורה בייסורי מצפון והרהורי חרטה, אך לאו דווקא.

רואה האורות גדול - הראי"ה קוק – הקדיש פרק נרחב מהגותו לליבון נושא התשובה. בנו הרב צבי יהודה קוק ערך מתוך כתביו קובץ הנקרא בשם "אורות התשובה", בו ניסה לבנות על פי נושאים את חידושי המיוחדים של אביו בתחום זה.⁹⁵ לפרק השמיני בקובץ זה קרא שם: "מכאובי החטא ויסורי התשובה ומרפא הארתה". הרב קוק מנתח בפרק זה את תופעת הסבל הנפשי המתרחש לאחר החטא, ומנסה לעמוד על פישרו. מענין הדבר שתופעת הסבל שלאחר החטא מקבלת פרשנויות שונות והפוכות בדברי הרב, לעתים היא משקפת את ייסורי התשובה של הצדיק, ולעתים דווקא את תסכוליו וייאושו של הרשע.⁹⁶ מספר פסקאות נראות ממש כמשוחחות עם רסקולניקוב בצערו, משקפות לו את מצבו ומעודדות אותו בדרכו. להלן נדגים את ארבע הראשונות,⁹⁷ "נתרגמן" ללשון פשוטה, ונציע בפי המורה ותלמידיו את הדיון המענין בסבלותיו של רסקולניקוב. האם רואים הם בו את הצדיק או הרשע?

⁹³ ועיינו בהמשך הדברים להלן הערה 27.

⁹⁴ ביטויים רבים לתחושה זו בספר תהילים. כדוגמת: "כִּי הִחֲרַשְׁתִּי בְּלוּ עֲצָמַי בְּשֹׁאֲנֵי כָּל הַיּוֹם. כִּי יוֹמָם וְלַיְלָה תִּכְבַּד עָלַי וְדָד נִהַפֵּן לְשִׁדֵי בְּחַרְבֵי קִיץ סֵלָה. חֲטָאתִי אֹדִיעֵךְ וְעוֹנֵי לֹא כְּסִיתִי אֲמַרְתִּי אֹדֶה עָלַי פֶּשְׁעֵי לִּי וְאַתָּה נִשְׂאתָ עוֹן חֲטָאתִי סֵלָה" (לב, ג-ה). "כִּי פֶשְׁעֵי אֲנִי אֲדַע וְחֲטָאתִי נִגְדִי תִּמִּיד, לֵךְ לִבְדֶּךָ חֲטָאתִי וְהִרְעֵ בְּעֵינַי עֲשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדַבְּרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶיךָ... זָכַחִי אֶל־לֵהִים רוּחַ נְשִׁבְרָה לֵב נִשְׁבֵּר וְנִדְכָּה אֶל־לֵהִים לֹא תִבְזֶה" (נא, ה-ו, יט).

באגדות חז"ל ניתן חכמים רבים המתייסרים על חטאייהם, כדוגמת: רבי אלעזר ברבי שמעון המתייסר ומזמין על עצמו ייסורים עקב "חטאיו" (בבלי בבא מציעא, דף פג עמ' ב' – פד עמ' ב', ובהמשך אותה הסוגיה סיפור דומה אודות רבי יהודה הנשיא). נחום איש גמזו (בבלי תענית דף כא עמוד א). אך קשה לבדוד ייסורים אלו ממהלך התשובה.

מקור מענין בהקשר זה הוא הסיפור אל אלישע בן אבויה- "אחר", בירושלמי (חגיגה פרק ב' הלכה א'). על פי מסורת זו מוזמן רבי מאיר לבקר את אחר החולה ומפציר בו לחזור בתשובה. אחר שואל – ואם אחזור – האם חזרתי תתקבל, ותשובתו של רבי מאיר: "ולא כן כתיב "תשב אנוש עד דכא" (תהילים צ, ג) - עד דיכדוכה של נפש מקבלין! באותה שעה בכה אלישע ונפטר ומת, והיה רבי מאיר שמח בלבו ואומר: דומה שמתוך תשובה נפטר רבי". לא ברור האם המשך הסיפור על אש היוצאת מן השמים לשרוף את הקבר בא לערער על הנחתו של רבי מאיר, או לחלוק לו כבוד.

⁹⁵ הציטוטים להלן מתוך מהדורת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' כד-כו. (בשינויים קלים של כתיב וסימני פיסוק למקובל). בסוגריים יובאו סימוני הפסקאות.

⁹⁶ איננו עוסקים במסגרת זו בניתוח ההיגיון של עבודת העריכה של הבן הרב צבי יהודה, באיסוף הפסקאות ובסידורן דווקא בסדר זה. המעוניינים יעיינו בפירושים השונים שניתנו לאורות התשובה (מהדורתו המבוארת של הרב יעקב פילבר, פירושו של בנימין גרוס, ביאורו של יובל פרוינד בהוצאת "מעט מן האור", וביאורו של הרב ראובן ששון).

⁹⁷ לא נוכל לדון כאן בפרק כולו, אך כיוון שיש עוד פסקאות משמעותיות - נמליץ למתעניינים לעיין ולהרחיב!

האם ייסוריו מייצגים דרך של תשובה וחרטה, או שהם עצמם עונשו של החוטא! נפתח אולי באמירה החריפה ביותר בפרק הממקדת את מקורן של תחושות הנלוות:

מה הוא מקור הרגזה של רשעים, מהו הקצף על העולם ולו, מה הוא יסוד העצבות המרה, האוכלת את הרוח ואת הבשר, הממלאת ארס את החיים, המצויים אצלם, מהיכן מקור משחת זה נמשך? בביטחון פנימי ברור אנו משיבים על זה: ממקור הרשעה כל זה נובע, "מרשעים יצא רשע"⁹⁸. חופשי הוא הרצון, ולהיות גיבור ובן חורין אמתי באו החיים, והרשעה שרויה בעומק הנשמה. כשהרצון איננו חפץ לעזבה, הרי היא סותרת את המשקל השווה של החיים, את היחס הישר שיש לנשמתו של האדם על כל היש, עם כל ההוויה כולה בכללותה ובפרטיותה. והרוס ההרמוניה מכאובים רבים הוא מסבב. וכשהוא חודר אל הרוח – עצומים יסוריו, שהם מתגלים בצורה של זוועה, של קיצפון, של חוצפה, של קלון ויאוש... (ד').

קיים אם כן איזון עדין בנשמה בין "הרצון" (הצד החיובי, יצר הטוב) ובין "הרשעה". האדם נדרש בחייו לבחור ברצון ולהתנתק מן הצדדים השליליים. אם הוא אינו עושה זאת אותה רשעה משתלטת ומפירה את כל שאר האיזונים הקיימים באישיותו, והתוצאה הרסנית, כאבים של ייסורים המתגלים בזוועה – בכעס, בחוצפה, בבושה וביאוש.

כבר הצבענו על היסודות הניגודיים באישיותו של רסקולניקוב. חמלתו הרבה על משפחת מרמלדוב (עד כדי שנותן הוא להם את פרוטותיו האחרונות ועומד לצידם בשעותיהם הקשות – מבלי שמישהו ביקש ממנו לעשות זאת) מעידה על רגישות, חסד ואהבה הנטועים עמוק בליבו. כפי שציטטנו לעיל – עוד לפני הרצח הוא נחרד מעצם המחשבה שהוא עתיד לבצע פשע כל כך: "מתועב, טינופת, מלוכלך, מגעיל". אך כל זה אינו מונע ממנו לאפשר ל-"רשעה" להשתלט על "הרצון", וממילא נחשף הוא לכל הגילויים הקשים של הפרת האיזונים הנפשיים: הוא כועס על כל העולם, הוא מתחצף לאמו ולאחותו ופוגע בגסות כפוית טובה בסוניה שהיטיבה עימו, הוא מתבייש בפני כולם ומפני עצמו, ויאושו כמעט ומובילו לקפוץ אל הנהר. אכן – זוועה. מי שירצה יוכל להכריז בפשטות: "מרשעים יצא רשע!"⁹⁹

בפסקה נוספת עומדים אנו על מרכיבים נוספים הגורמים לאותן ההרגשות:

כל חטא מדאיב את הלב, מפני שהוא סותר את האחדות שבין האישיות הפרטית עם כל ההויה כולה, ומתרפא רק על ידי התשובה... אמנם יסוד הצער איננו רק מעצם החטא בלבדו, כי אם מיסודו של החטא ומתוכן מהלך הנפש, שנעשה הפוך מסדר הישות, הזורחת באור הישר האלהי בכל המצוי המאורגן באחדות וכוון מעולה.

⁹⁸ שמואל א', כד, יג

⁹⁹ הוא עצמו מודע לצד הרע שבאישיותו: "אבל, סוניה, אל תשכחי, יש לי לב רע. ובוה אפטר להסביר הרבה דברים. דווקא בגלל זה באתי, כי אני רע... אלא שאני פחדן ו... נבל!" (עמ' 463).

ומפני זה אותם אשר נפשם רעה מיסודה, ושורש החטאים כולם מונח בדיעותיהם, בשאיפתם ותכונת לבבם, הינם רעי-העין אשר העולם כולו נראה להם בצבע כל-כך שחור עד אין תכלית. הם הם המתרעמים על העולם ועל החיים, בעלי עציבו דטחול¹⁰⁰ אשר לעגם מכל ההויה הוא שחוק הכסיל, אשר לא ידע להבין כי טוב ה' לכל. (ג'). שורשה של ההרגשה הרעה לפי פסקה זו מפוצל לשניים:

א. האדם מרגיש את עצמו חריג ושונה משאר ההויה.

ב. התבוננות מעוותת על העולם: פסימית ועצובה.

אכן רסקולניקוב הרגיש עצמו שונה מכל החברה האנושית, או לפחות התלבט בנושא. כך עולה מהמאמר הנ"ל שכתב לעיתון ומשיחת הברור שנערכה בעקבותיו. ניתן לעקוב אחר היחס שבין תחושותיו האינדיבידואליסטיות המוגזמות ובין היסורים שהופיעו בעקבותיהן.¹⁰¹ כפי שציינו התבוננותו הפסימית והמיואשת צפה ועולה במהלך הרומן, ולא רק ביחס לעצמו ולגורלו האישי, כי אם ביחס לעולם כולו. אמנם, כאמור - יכולים הייסורים לקבל משמעות שונה לחלוטין:

המכאובים הגדולים, התוקפים את הנפש על ידי רעיון התשובה, אף על פי שלפעמים נראים הם כאילו באים מצד יראת העונש, אין התוכן הפנימי שלהם כי אם יסורים עצמיים, שהנשמה נכווית בהם מפני שהחטא מכאיב אותה, שהוא נגד כל תנאי חייה, ואלה היסורים בעצמם הם ממרקים אותה. והאדם המכיר בהכרה פנימית את האוצר הטוב, המונח בתוכיותם של יסורים אלו, הוא מקבל אותם באהבה גמורה ודעתו מתיישבת בהם... (ב')

הייסורים אינם רק ביטוי לפחד מפני מה שעתידי להתרחש, אלא הם מבטאים את התהליך הנפשי שעובר החוטא, את דחייתו הפנימית לחטא המנוגד לתכונותיו הבסיסיות. בשלב מתקדם יותר יכיר החוטא בערכם ונחיצותם של הייסורים, ואז הם יהפכו לייסורים של אהבה. לא מצאנו את רסקולניקוב הופך את הייסורים ליסורים של אהבה.¹⁰² אך כפי שכבר הבאנו למעלה - מודע הוא היטב להופעתם המתבקשת לאחר החטא. מתוודע הוא לאישיותו ה - "בלתי מיוחדת" בכך

¹⁰⁰ בקבלה מזוהה מקורו של העצב בטחול, כך למשל: תיקוני זוהר תקונא עשרין וארבע דף סט עמוד ב,

ותיקוני זוהר תקונא תמניא וארבעין דף פה עמוד א.

¹⁰¹ עוד בראשיתו של הרומן מעיד על עצמו הגיבור: "נראה אז בעיניו שברגע זה חתך את עצמו כמו במספריים מכל שאר האנשים והדברים שבעולם" (עמ' 138). פן אחר של האינדיבידואליזם - נעדר כל אידיאולוגיה - מופיע אף הוא בוידויו אצל סוניה: "...סוניה, אני רציתי להרוג בלי פלפלות, להרוג בשביל עצמי, בשבילי לבדי! בזאת לא רציתי לשקר אפילו לעצמי! לא הרגתי כדי לעזור לאמי - הבלים! לא רצחתי כדי להיות מיטיבה של האנושות, לכשיהיו בידי משאבים ושלטון. הבלים! פשוט רצחתי וזהו זה. רצחתי למען עצמי, אך ורק למען עצמי..." (עמ' 468).

¹⁰² אמנם באפילוג הוא אומר: "...והלוואי, הלוואי שהגורל היה שולח לו חרטה - חרטה צורבת, כזאת שתשבור את ליבו, שתדיד את שנתו, חרטה כזאת שייסורי האיימים שלה גורמים לך לחלום על לולאת-חנק ומצולת-מוות! הו, כמה היה שמח לקראתה, לקראת החרטה הזאת! הלא אפילו ייסורים ודמעות הם בכל זאת סוג של חיים..." (עמ' 600). אך כפי שמתברר שם מההקשר (מצוטט בהערה הבאה) - יסוד הדברים דווקא בגאוותו, ולא בתשובתו.

שהיא מתייסרת עד אין קץ בעקבות החטא. מבין ומפנים הוא את העובדה שגורלו ואישיותו אינם מאפשרים לו להמשיך במרוצת החיים (כנפוליאון), ולדלג מעל חטאיו.

ותוספת משמעותית בהבנה זו של תפקיד הייסורים:

המכאוב, שמרגישים ברעיון התשובה, בראשית זריחתו, הוא בא מפני הניתוקים, שחלקי הנפש הרעים, שאין להם תקנה כל זמן שהם מחוברים בחטיבה אחת באורגניות הנפשית, מקלקלים את כל הנפש ופוגמים אותה. ועל ידי התשובה הם הולכים וניתקים ונעקרים. וכל ניתוק מביא כאב, ככאב של עקירת איברים המקולקלים וכריתתם מטעם הרפואה. ואלו הם הייסורים היותר פנימיים, שעל ידם ובהם האדם יוצא לחירות מהעבדות החשוכה של חטאיו ונטיותיו השפלות ותוצאותיהם המרות... (א').

בפסקה זו מזהה הרב קוק באופן מדויק מאד את מקומו של המכאוב בתהליך התשובה. "חלקים רעים" בנפשו של האדם שלא היו מחוברים לנפשו האורגנית החיובית במהותה – הם אלו שגרמו לו לחטוא. בתהליך התשובה הם הולכים ומתנתקים ממנו. הכאב אינו אלא סימפטום ישיר לניתוקם של חלקים אלו, ובסיומו של התהליך – מגיע האדם לתשובה וגאולה שלימה. קשה למצוא את רסקולניקוב מתנתק במודע מיסודות החטא והרוע הטבועים בנשמתו.¹⁰³ אך בסיומו של הספר פוגשים אנו בגיבור אחר, המתייחס בדרך שונה לחלוטין אל עברו ואל עתידו:¹⁰⁴

...האם לא צריך הכל להשתנות עכשיו?

הוא חשב עליה.¹⁰⁵ הוא נזכר איך גרם לה סבל מתמיד ועינה את ליבה. נזכר בפניה החיזוריים והצנומים, אך עתה כמעט לא הסבו לו זכרונות אלה ייסורים, עתה ידע באיזו אהבה אינסופית יכפר בעתיד על כל סבלה.

¹⁰³ ויהיו שיאמרו שהדברים המכריעים לניתוח דמותו בעיניים של אורות התשובה הם אלו: "... אבל הוא לא התחרט על הפשע שעשה... אבל עכשיו כשכבר הגיע לבית הסוהר, כשהוא חופשי, שוב התדיין עם עצמו על כל מעשיו הקודמים ושקל אותם. אבל בכלל לא מצא אותם כה מטופשים ומכוערים כפי שדימה לעצמו באותה התקופה הגורלית, לפניו. "במה, במה" – חשב - "היה הרעיון שלי טיפשי יותר מתיאוריות ורעיונות אחרים, המעופפים בהמוניהם ונתקלים זה בזה בעולם, מיום שהעולם היה עומד על תילו? די רק להסתכל על העניין כולו במבט לגמרי בלתי-תלוי, רחב וחופשי מהשפעות השגרה היומיומיות, ואז וודאי שהרעיון שלי לא יראה עד כדי כך... מוזר. הו, מכחישינים וחכמים בחמש פרוטות של כסף, למה אתם נעצרים בחצי הדרך?"

"בגלל מה, אם כך, נראה בעיניהם המעשה שעשיתי מכוער כל-כך?" - חשב בינו לבין עצמו, - "האם מפני שהוא מעשה רשע? מצפוני שקט. מובן שבוצע פשע פלילי, מובן שהופרה כאן אות החוק ושפך דם – אז קחו לכם את ראשי תמורת אות החוק הזאת... ודי! מובן שמקרה כזה אפילו רבים ממיטיבי האנושות, שלא ירשו את השלטון אלא תפסו אותו בכוח לעצמם, חייבים היו להיות מוצאים להורג למן עצם צעדיהם הראשונים. אלא שהאנשים ההם היו מסוגלים לשאת את צעדי עצמן, ולכן הם צודקים, ואילו אני לא הייתי מסוגל, ופירוש הדבר שלא הייתה לי הזכות להרשות לעצמי את הצעד הזה". הנה הדבר היחיד שבו הכיר כמעשה-פשע: אך ורק בכך שלא הצליח לשאת את פשעו, הסגיר את עצמו והודה באשמה"..." (עמ' 600-601, ההדגשות במקור).

¹⁰⁴ ויש שטענו – שונה מדי, כביכול פרק דוסטויבסקי בקלות רבה מדי מכתפיו של רסקולניקוב את נטל העול של החטא וההתמודדות עימו. באופן שאינו הולם את אישיותו המורכבת כפי שהוצגה לאורך הרומן.

ומה הם בכלל כל ייסורי העבר האלה! הכול, אפילו הפשע שביצע, אפילו גזר-הדין והגלות, נראו בעיניו עתה, בדחף הראשוני, כדבר-מה חיצוני ומוזר, ואפילו כעובדה שקרתה לא לו אלא לאדם אחר... "האם לא יכול להיות שהשקפותיה יהפכו מעכשיו גם להשקפותי שלי? או לכל הפחות – רגשותיה ושאיפותיה"... בראשית אושרם עברו על שניהם רגעים שבהם ראו את שבע השנים האלה כשבעה ימים.¹⁰⁶ והוא אפילו לא ידע שהחיים החדשים אינם מוענקים לו חנם, שיש עוד לקנותם ביוקר, ולשלם בעדם במעשה גבורה גדול בעתיד... אבל כאן מתחיל כבר סיפור אחר, סיפור התחדשותו ההדרגתית של האדם, סיפור לידתו ההדרגתית מחדש, מעברו ההדרגתי מעולם אחד למשנהו, היכרותו עם מציאות חדשה שהייתה לו לפני כספר החתום...¹⁰⁷

האם היה הרב קוק מוכן לומר על רסקולניקוב ש: "בייסוריו היותר פנימיים יצא לחירות מהעבדות החשוכה של חטאיו ונטיותיו השפלות ותוצאותיהם המרות?"

¹⁰⁵ על סוניה.

¹⁰⁶ והשוו: "וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּחַלְלֵי שְׁבַע שָׁנִים וַיְהִי בְעֵינָיו כְּיָמִים אֶחָדִים בְּאַהֲבַתוֹ אֶתָּה" (בראשית כט, כ).

¹⁰⁷ עמ' 607-608, ההגשה במקור.

הנסיך הקטן (תקציר)

עיונינו זה שונה באורכו ובאופיו מהעיונים האחרים, ולמען ירוץ בו הקורא - נתמצת עיקר דברינו בראשו.

באגדה היפה שטווה אנטואן דה סנט-אכזיפרי מופיעה דמותו של טייס שמטוסו נחת נחיתת חירום בלב מדבר סהרה, בשל תקלה טכנית חמורה. למרבה הפלא נגלה אליו לפתע נסיך קטן מכוכב אחר. מעתה יוקדשו ימי המפגש הספורים ביניהם להתוודעותו של הטייס אל דמותו המופלאה של הנסיך ואל עולם הערכים התמים והילדותי אותו הוא מייצג.

מובן שהסיפור אינו סיפור תמים, והסופר הנערץ יצר את המפגש הדמיוני כדי לבחון ולבקר את החברה האנושית בה הוא חי ופועל. דמות הנסיך משמשת לטייס ולקורא מראה נאמנה לבחינת ליקוייה של האנושות וערכיה.

בחרנו להשוות סיפור זה לאגדה ממסכת תמיד (בבל) בה מתואר מפגש המתקיים בין המצביא הגדול של העת העתיקה – אלכסנדר מוקדון לבין זקני הנגב (חכמים).

במסגרת המפגש שואל המלך האורח עשרה דברים את מארחיו ומקבל את תשובותיהם, אשר לא פעם מפתיעות (לפחות אותנו, הלומדים). בהמשך חל עימות בין המלך והזקנים, ולאחר ישובו - הוא פונה לדרך אחרת, במסעותיו ההרפתקניים.

ניתן לסווג את שאלות אלכסנדר על פי קבוצותיהן המרכזיות:

השאלות	הקבוצה
מהו המימד הגדול מזרח-מערב או ארץ-שמים? מי קדם בסדר הבריאה ארץ או שמיים? מי קדם בסדר הבריאה – אור או חושך?	שאלות העוסקות בגבולות המרחב והזמן של היקום
מי הוא החכם? מי הוא הגיבור? מי הוא העשיר?	שאלות העוסקות באפיון אנשים בעלי תכונות מיוחדות במינן
מה יעשה אדם ויחיה? מה יעשה אדם וימות? מה יעשה אדם כדי שיהיה מקובל על הבריות?	שאלות העוסקות בהמלצות לאדם – כיצד לנהוג?
היכן נאה לדור בים או ביבשה?	שאלה העוסקת במקום הראוי לאדם

מענין הדבר שניתן להצביע על קווי דמיון רבים בין המפגש הקדום של המלך והזקנים בנגב למפגש של הטייס והנסיך במדבר סהרה. חלקם נוגעים לפרטי העלילה ולדרך עיצובה הספרותי, וחלקם נוגעים למהות – לשאלות היסודיות של הקיום האנושי.

נטען בזהירות שעל אף מרחקי הזמן והמקום, כאשר יפגשו נציגי התרבות האנושית עם "חברים מכוכב אחר" – הם ידרשו לשאלות ותשובות דומות. פערי התרבות אינם יכולים לטשטש את העובדה כי - "סדנא דארעא חד הוא!" (גוש הקרקע [=כל הארץ] אחד הוא, בבלי קידושין דף כז עמוד ב). השיח העולה ממפגשים בין תרבויות רחוקות יוצר נקודות מפגש בלתי נמנעות.

אמנם נשים ליבנו להיפוך התפקידים: בעוד שהטייס משמש בתפקיד המתלמד מפי מורו הנסיך שבא מכוכב אחר, הרי שבאגדת חז"ל החבר מן הכוכב האחר - הוא אלכסנדר - מתיישב (בעל כורחו?) על כסא התלמיד, לפני מוריו הזקנים בני הארץ.

מטבע הדברים חלק מנקודות ההשוואה קרובות והדוקות, וחלקן - רחוקות יותר ונשענות על הכוח המדמה .

הנסיך הקטן¹⁰⁸

(ניתן ללימוד במסגרת ספרי הקריאה המונחית)

סיפורו הקסום של אנטואן דה סנט-אכזיפרי ממשיך להוות עד ימינו מעין ממנו שותים בצמא מיליוני ילדים ומבוגרים ברחבי העולם. לכאורה - סיפור ילדים תמים ועצוב, אך למעשה - משוקעות בו ממיטב מצוקותיו והגיגיו של האדם הבודד בעת החדשה.

מפגשיו של הטייס¹⁰⁹ עם דמותו המופלאה של הנסיך מהווים חוויה קיומית עמוקה ומסעירה עבור הטייס. מסגרת העלילה מאפשרת לגיבוריה לתהות זה על קנקנו של רעהו ולפגוש בעולם שאינו מוכר. ואילו לנו הקוראים היא מאפשרת לתהות על קנקנם ועולמם. הנסיך אמנם מוליך אותנו בדרך חדשה של גילוי עולם נעלם, אך מעבר לכך - מוביל אותנו להכרה עצמית והתבוננות פנימית על קנקנינו. הקריאה ביצירת אמנות זו (ולא משנה כמה פעמים כבר קראה בעבר) גוררת את הקורא לחוויה אישית מרגשת ומטלטלת, שעוצמתה רק הולכת וגוברת עם השנים.

תמצית העלילה: המספר הוסט מכשרון ציורו בעת היותו ילד ע"י "המבוגרים" שדחקו בו לעסוק בדברים מעשיים יותר. וכך לאחר לימודיו הפך לטייס שנתקע עם מטוסו בלב מדבר סהרה בשל תקלה טכנית חמורה. במהלך ניסיונותיו לתקן את המטוס מופיע לפתע נסיך קטן מכוכב רחוק המתחבר ישירות דווקא לדרך הציור - "ילדותית" ודרך ההתבוננות על העולם שהיא משקפת. הנסיך אינו מנדב מעצמו שום מידע על עולמו, אך במהלך השיחות הרבות שהם מנהלים - מתבררת לאיטה המציאות התמימה והמורכבת בה הוא חי בכוכבו: הכבשה האהובה, מערכת יחסיו הסבוכה עם השושנה, סכנת הבאובבים, הרי הגעש ועוד. בהמשך מתוודע הטייס למסע שערך הנסיך בכוכבים השונים והדמויות המרתקות אותן פגש בדרכו עד הגיעו לכדור הארץ. לאחר תיאור חוויותיו ומפגשיו בעולמו עוברים הטייס והנסיך עוד כברת דרך קצרה עד לעזיבתו מרצון של הנסיך ע"י הכשת נחש, ומעתה נותרו רק געגועיו העזים של הטייס.

רבים וטובים עסקו ביצירה, החל בחוקרים פרשנים והוגים שחפרו במעמקה וניסו לפתור את חידותיה, וכלה במשוררים ששוררו עליה, וכאבו את כאבה. ועל כולם עלו כאמור ילדים רבים (בגילם או ברוחם) המקיימים עד היום את צוואתו של המחבר ומחפשים את הנסיך שאולי חזר. אותו מפגש הקוסם בתמימותו מעמיד בפני רבים מאתנו מראה לא פשוטה לעולם בו אנו חיים, והיא מתאפשרת דווקא דרך הדמות המגיעה מן העולם האחר, זו המשקפת מעין זכות טהורה.

"החבר מכוכב אחר" אותו בחרו להציב לעצמם חז"ל כמראה - אינו מגיע מאסטרואיד רחוק, ואף על פי כן מייצג הוא נאמנה עולם מרוחק מספיק כדי לאפשר את ההתבוננות העצמית. דמותו של אלכסנדר מוקדון הכובש הגדול משכה את תשומת ליבם, כמייצג נאמנה של השלטון העולמי שהשכיל

¹⁰⁸ במהלך העיון נצטט ונפנה לתרגומה העברי החדש של אילנה המרמן, בהוצאת עם עובד, ת"א 1993. ההפניות לפרקים (ולא למספרי עמודים) מאפשרות את השימוש גם בתרגום הישן של אריה לרנר (1952).

¹⁰⁹ האם הוא הסופר עצמו? עיינו אצל גדעון טיקוצקי, הנסיך הקטן – שבעת פרקי מסע, הקיבוץ המאוחד 1988, עמ' 89

להפיץ את תרבותו במזרח ובמערב. לפיכך הפכו המפגשים בין החכמים לבינו למפגשים מייצגים של תורת ישראל עם התרבות השלטת העולם.¹¹⁰

במפגש שלפנינו אלכסנדר שואל את זקני הנגב עשרה דברים.¹¹¹ חלקם נראים במבט ראשון תמוהים ומעט הזויים, אך בעיון נוסף מתברר שהם נוגעים לתשתית הקיום האנושי והחשיבה הדתית.¹¹² באופן מפתיע ניתן להצביע על דמיון בין הנושאים העולים מתוכם לנושאים העולים בדפי הנסיך הקטן, ועל כך נעמוד בהמשך דברינו:¹¹³

עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון - את זקני הנגב,¹¹⁴ אמר להן :

מן השמים לארץ רחוק, או ממזרח למערב?

אמרו לו: ממזרח למערב,

תדע: שהרי חמה במזרח - הכל מסתכלין בה, חמה במערב - הכל מסתכלין בה,

חמה באמצע רקיע - אין הכל מסתכלין בה;

וחכמים אומרים: זה וזה כאחד שוין,

¹¹⁰ כך למשל רצף העימותים בין ישראל ואומות העולם בבבלי סנהדרין דף צא עמוד א' שם ממונה אלכסנדר לשופט העולמי, ולעומתו בירושלמי בבא מציעא פרק ב' הלכה ה' (ובמקבילות) שם נחשפות דרכי שחיתותו השלטונית והמשפטית במפגשו עם מלך קצאי. על יחס הערכה הדדי בין החכמים לאלכסנדר ניתן ללמוד מאגדת המפגש עם שמעון הצדיק, ויקרא רבה פרשה י"ג, בבלי יומא דף סט עמוד א'.

¹¹¹ האם במקרה נבחר מספר זה? או שמא יש כאן עיצוב מכוון במודל הרעיוני הקאנוני המוכר של "עשרת הדברות"? כפי שניווכח להלן קיימת חלוקה פנימית בין שאלות העוסקות "בין אדם ליקומו" (ולא מקומו!), הזקנים הם המערבים את ה' (בתשובותיהם) ובין שאלות העוסקות "בין אדם לעצמו" (ולא לחבירו!), שוב – הזקנים הם אלו שישלבו את ההיבט החברתי בתשובותיהם). אמנם המינוח בין שתי הקבוצות שונה מהמינוח המאוזן המוכר מעשרת הדיברות.

¹¹² הרב יובל שרלו בהתייחסותו למדרש זה קובע: "דרך העימות כולו הולכת ומצטיירת אלטרנטיבה רוחנית-תרבותית המיוצגת על ידי חכמי ישראל. הסיפור מבטא היטב את עמדתם של גדולי ישראל ביחס לנושאים אותם מעלה אלכסנדר: מה נחשב כהצלחה בעם ישראל, מהי חכמה ומהי אמונה, מהו היעד שאנו מבקשים להשיג, גבולות הפילוסופיה והכוח, ייעודו של האדם. כל אלה אינם מוצגים מנקודת מבט של חולשה. העובדה כי מדובר בדו שיח ובשאלות ובתשובות מלמדת כי מבחינה ספרותית בחרו חז"ל להעמיד שתי תפיסות זו מול זו, ודרך הסיפור לנסח את יסודה של תרבות ישראל". הרב יובל שרלו, **יסודו של חג החנוכה לאור שאלותיו של אלכסנדר מוקדון לחכמי ישראל**, בתוך: באורך נראה אור, ספר מאמרים לחנוכה לזכר סגן דני כהן הי"ד, (הוצאת המשפחה) ירושלים תשס"ד, עמ' 282. עיון הגותי-ספרותי מרתק במדרש ובמשמעותו מופיע אצל ההוגה עמנואל לווינס, **מעבר למדינה בתוך מדינה**, בתוך: קריאות תלמודיות חדשות, שוקן, ירושלים תשס"ה, עמ' 43-60 (להלן – לוינס).

¹¹³ התנצלותי מראש בפני הקורא המערער על אסוציאציה מורכבת זו, כולה או חלקים מתוכה, ורואה בה דרשנות מפוקפקת. יתכן שעבורו - אני הכותב נחשב כחבר מכובד אחר, ולפיכך אמליץ לו לגשת למפגש עם עיון זה כהרפתקה של מדרש מכובד אחר... כיוון שככל הנראה לא הכיר הסופר הצרפתי את היצירה התלמודית הקדומה, הרי שאיננו מחפשים אחדות בין היצירות הללו, לא בעלילה, לא במבנה, ואף לא בנושאים העולים לדיון. עם זאת ננסה להצביע על מספר נקודות משותפות. לשם נוחות הדיון נתמקד באגדה התלמודית, ונטייל יד ביד, הלוך ושוב, עם הנסיך הקטן.

¹¹⁴ זקני הנגב לא מופיעים אף פעם אחת נוספת בספרות התלמודית, וכלל לא ברור אם ישבו יהודים בנגב בתקופת כיבושי של אלכסנדר, והאם התרכזו שם חכמי עם ישראל (אף בסיפור זה מצוינים בצידם "חכמים", אחרים, שמכותיים יותר).

שנאמר (תהלים ק"ג, יא-יב): "כי כגבוה שמים על הארץ (גבר חסדו על יראיו), כרחוק מזרח ממערב (הרחיק ממנו את פשעינו)",

ואי חד מינייהו נפיש נכתוב תרווייהו כי ההוא דנפיש! (ואם אחד מהם מרובה נכתוב שניהם¹¹⁵ לפי המרובה)

ואלא חמה באמצע רקיע מאי טעמא (מדוע) אין הכל מסתכלין בה?

משום דקאי להדיא, ולא כסי ליה מידוי. (משום שאין היא מכוסה כלל ואורה חזק ביותר)

אמר להן: שמים נבראו תחלה או הארץ?¹¹⁶

אמרו: שמים נבראו תחלה, שנא' (בראשית א', א') "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ".

אמר להן: אור נברא תחלה או חשך? אמרו לו: מילתא דא אין לה פתר. (דבר זה אין לו פותרים)

ונימרו ליה (ויאמרו לו): חשך נברא תחלה, דכתיב (שם, ב') "והארץ היתה תהו ובהו וחשך", והדר (ואחרי-שם,

ג') "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור"!

סברי: דילמא אתי לשיולי (חששו: שמא יבוא לשאול) מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור.

אי הכי, שמים נמי לא נימרו ליה! (אם כך גם על השמיים לא יאמרו לו!)

מעיקרא סבור: אקראי בעלמא הוא דקא שייל, (מלכתחילה חשבו שבדרך אקראית בלבד הוא שואל)

כיון דחזו דקהדר שאיל, סברי - לא נימא ליה, דילמא אתי לשיולי (כיוון שראו שהוא חוזר ושואל, חשבו - לא נאמר

לו, שמא יבוא לשאול) מה למעלה מה למטה, מה לפנים ומה לאחור.

אמר להם: אידין מתקרי חכים? (מי הוא הנקרא חכם?) אמרו ליה: איזהו חכם - הרואה את הנולד.¹¹⁷

אמר להם: אידין מתקרי גבור? (מי הוא הנקרא גיבור?) אמרו לו: איזהו גבור - הכובש את יצרו. אמר

להן: אידין מתקרי עשיר? (מי הוא הנקרא עשיר?) אמרו ליה: איזהו עשיר - השמח בחלקו.

אמר להן: מה יעביד איניש ויחיה? (מה יעשה אדם ויחיה?) אמרו לו: ימית עצמו.

מה יעביד איניש וימות? (מה יעשה אדם וימות?) יחיה את עצמו.

אמר להן: מה יעביד איניש ויתקבל על ברייתא? (מה יעשה אדם ויתקבל על הבריות?)

אמרו: יסני מלכו ושלטון. (ישנא מלכות ושלטון)

אמר להו: דידי טבא מדידכו - ירחם מלכו ושלטון, ויעבד טיבו עם בני אינשא. (אמר להם: שלי טובה משלכם,

יאהב מלכות ושלטון, ויעשה טובה עם בני אדם)

¹¹⁵ שניהם - הגברת החסד והרחקת הפשעים הנזכרות בהמשכי הפסוקים שצוטטו חלקית בגמרא.

¹¹⁶ שאלה זו "עתידה להיות" אחת מנקודות המחלוקת הרעיוניות המפורסמות שבין בית הלל ובית שמאי (ירושלמי חגיגה פרק ב' הלכה א', בבלי חגיגה דף יב' עמוד א'). חכמי הנגב מייצגים את שיטתם של בית שמאי, אך כפי שעולה מתוך האגדה עצמה לא ברור אם תשובתם מייצגת את "האמת המוחלטת" או את "האמת הנשמעת" (בחששם בהמשך: "שמא ישאל מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור", חשש זה עצמו עולה בסוגיה זו בשני התלמודים, ועיינו להלן הערה 23). כמו כן מוצעות שם אפשרויות נוספות לסידור הזמנים בין בריאת שמים וארץ.

¹¹⁷ המקור לשלוש השאלות הבאות ותשובותיהן בדברי של בן זומא במסכת אבות פרק ד' משנה א'. מלבד התשובה הראשונה שאיננה נמצאת בדברי בן זומא (שזיהה את החכם באחד שלומד מכל אדם), אך היא מוכרת מדברי רבי שמעון בן נתנאל, אשר לפניית רבו - רבן יוחנן בן זכאי - לצאת ולראות את הדרך הישרה שידבק בה האדם, יצא וראה: "הרואה את הנולד" [מסכת אבות פרק ב' משניות ח'-ט].

אמר להן: בימא יאי למידר, או ביבשתא יאי למידר? (ביס יפה לגור או ביבשה יפה לגור?)

אמרו ליה: ביבשתא יאי למידר, (אמרו לו: ביבשה יפה לגור)

דהא כל נחותי ימא לא מיתבא דעתיהון עד דסלקין ליבשתא.¹¹⁸ (שהרי כל יורדי הים לא מתיישבת דעתם עד שעולים ליבשה)

אמר להן: אידין מנכון חכים יתיר? (מי מביינכם חכם יותר?) אמרו לו: כולנא כחדא שוויין. (כולנו כאחד שווים)

דהא כל מילתא דאמרת לנא - בחד פתרנא לך. (שהרי כל דבר שאמרת לנו - פתרנו לך כאחד)

אמר להן: מה דין אתריסתון לקבלי? (מדוע אתם מתריסים נגדי?) אמרו ליה: סטנא נצח (השטן מנצח).

אמר להן: הא אנא מקטילנא יתכון בגזירת מלכין!¹¹⁹ (הרי אני הורג אתכם בגזירת מלכים!)

אמרו ליה: שלטן ביד מלכא, ולא יאי למלכא כזב. (השלטון ביד המלך, ולא נאה למלך לשקר)

מיד אלביש יתהון לבושיין דארגוון, ושדי מניכא דדהבא על צואריהון. (מייד הלבישם בגדי ארגמן ועיטר בשרשרות זהב את צאווריהם)

אמר להן: בעינא דאיזול למדינת אפריקי! (ברצוני ללכת למדינת אפיקה)

אמרו ליה: לא מצית אזלת, דפסקי הרי חשך. (לא תצליח ללכת, שהרי החושך מפסיקים)

אמר להן: לא סגיא דלא אזלינא, אמטו הכי משיילנא לכו, אלא מאי אעביד? (לא אפשרי שלא אילך, כך שאלתי - מה אעשה כדי שאצליח בדרכי?)

אמרו ליה: אייתי חמרי לובאי דפרשי בהברא, ואייתי קיבורי דמתני, (הבא חמורים לוביים שהולכים בחושך, והבא פקעת חבלים)

וקטר בהאי גיסא, דכי אתית נקטת בגוייהו, ואתית לאתרך. (וקשור בצד אחד שכשתחזור תחזיק בהם ותחזור למקומך)

עבד הכי, ואזל מטא להווא מחוזא דכוליה נשי, בעי למיעבד קרבא בהדיהו. (עשה כך, והגיע למחוז שכולו נשים, רצה להילחם בהן)

אמרו ליה: אי קטלת לך יאמרו נשי קטל, אי קטילנא לך יאמרו מלכא דקטלוהו נשי!¹²⁰ (אם תהרגנו יאמרו- נשים הרג, ואם נהרגך יאמרו- מלך שהרגוהו נשים)

אמר להן: אייתו לי נהמא! (הביאו לי לחם) אייתו ליה נהמא דדהבא, אפתורא דדהבא. (הביאו לו לחם של זהב על שולחן זהב)

אמר להו: מי אכלי אינשי נהמא דדהבא? (האם אנשים אוכלים לחם של זהב?)

אמרו ליה: אלא אי נהמא בעית, לא הוה לך באתרך נהמא למיכל, דשקלית ואתית להכא? (אילו לחם רצית לא היה לך במקומך, שבאת עד לפה?)

¹¹⁸ כאן מסתיימים עשרת הדברים ששאל אלכסנדר את החכמים, ומעתה מתגלגל המפגש למחוזות אחרים.

¹¹⁹ והשווה שאלה זו ותשובתה ל-"שיטת העבודה" של אלכסנדר המוצגת בסיפור המפגש עם מלך קציא לעיל הערה 3. קיימות עוד נקודות דמיון בין המשך אגדתנו לסיפור שם: מקום ההתרחשות מעבר להרי החושך, המאכלים מזהב המוצעים לאורח לכאורה לכבודו. בויקרא רבה פכ"ז המפגש עם הנשים מתרחש בדרכו של אלכסנדר לקציא, בעת הגיעו לעיר קרתינגא. לאחר מכן הוא ממשיך לאפריקי ושם מתנהל המשך הסיפור סביב התנהלות המשפט התקין.

¹²⁰ הגיון דומה מפעיל גביהא בן פסיסא בנסותו לשכנע את החכמים להדיין לפני אלכסנדר מול תביעות העממים, לעיל

כי נפיק ואתי, כתב אבבא דמחוזא: (כשיצא כתב על שער המחוז):

אנא אלכסנדרוס מוקדון, הויתי שטייא עד דאתיתי למדינת אפריקי דנשיא, ויליפת עצה מן נשיא. (אני אלכסנדר

מוקדון, הייתי שוטה עד שבאתי למדינת אפריקה של הנשים ולמדתי מהן עצה)

כי שקיל ואתי, יתיב אההוא מעיינא, קא אכיל נהמא, (כשהלך בחזרה ישב ליד מעיין ואכל לחם)

הו בדיה גולדני דמלחא, בהדי דמחורוי להו - נפל בהו ריחא. (היו בידיו דגים מלוחים, כששטפם נפל בהם ריח טוב)

אמר: שמע מינה: האי עינא מגן עדן אתי, (למד מכאן, מעיין זה מגן עדן בא)

איכא דאמרי: שקל מהנהו מיא טרא באפיה. (יש אומרים לקח מאותם מים לשטוף פניו)

איכא דאמרי: אידלי כוליה, עד דמטא לפתחא דגן עדן, (יש אומרים שהלך במעין כולו עד שהגיע לשער גן עדן)

רמא קלא: פתחו לי בבא! (הרים קולו: פתחו לי שער!) אמרו ליה: (תהלים קיח, כ) "זה השער לה" (צדיקים יבואו בו).

אמר להון: אנא נמי מלכא אנא, מיחשב חשיבנא, הבו לי מידי! (אמר להם: גם אני מלך, חשוב אני, תנו לי דבר!)

יהבו ליה גולגלתא חדא, (נתנו לו גולגולת אחת)

אתייה תקליה לכוליה דהבא וכספא דידיה בהדיה - לא הוה מתקליה. (הלך ושקל את כל הזהב והכסף שברשותו ולא

הגיע למשקלה)

אמר להון לרבנן: מאי האי? (אמר להם לחכמים - מהו זה?)

אמרי: גולגלתא דעינא דבישרא ודמא - דלא קא שבע. (אמרו: זהו גלגל עינו של בשר ודם שאינו שבע לעולם)

אמר להו: ממאי דהכי הוא? (מניין שכך הוא?)

שקלי קלילי עפרא וכסייה - לאלתר תקלא, (קח מעט עפר וכסה אותה, ומשקלה יוקל מיד)

דכתיב (משלי כ"ז, כ'): "שאוול ואבדון לא תשבענה (ועיני האדם לא תשבענה)".¹²¹

סיפור ארוך ומרתק זה מתחיל "מהאמצע". איננו יודעים מה הביא את אלכסנדר למפגש

אינטלקטואלי זה,¹²² האם עומדת מאחורי הדברים מגמה אמיתית של התעניינות ולימוד, או שמא התפלמסות והתנצחות כשלעצמן? האם לו עצמו ברורות התשובות לשאלות ששאל? בולטת היעדרותן של שאלות הנוגעות לליבת הפולמוס בין אומות העולם לישראל - עצם קיומו של הקב"ה והשגחתו על עולמו, בחירת ישראל, מתן תורה, שכר ועונש וכיוצא באלו. מה משמעות הדבר? האם אלכסנדר בכלל

¹²¹ תלמוד בבלי מסכת תמיד דף לא עמוד ב - דף לב עמוד ב

¹²² התנהלותו של אלכסנדר בכיבושיו וביחסו לעמים שכבש עוררה את חמתם של בני עמו המקדונים. במהלך כיבושיו במזרח הוא אימץ חלק מהמנהגים המקומיים (כגון החובה להשתחוות בפני המלך השליט) אשר היו זרים לתרבות היוונית. הוא נשא לאשה בת מלך פרסי, שילב חיילים פרסיים בתוך צבאו, ונהג בסובלנות דתית כלפי העמים שכבש (לאחר מסעות הטבח שחוללו חייליו). כמו כן טרח לבקר במקדשים המקומיים ולחלוק כבוד לאלים. האם היוו צעדים אלו רק מהלכים אסטרטגיים של כבוד מדומה שנועדו לייצב את הממלכה האדירה ולמנוע מרידות, או שמא היה בכך גם ביטוי לאישיותו הפתוחה והמשכילה שחפצה להכיר תרבויות אחרות, ואולי אף להקים סוג של שיח בין תרבויות? עיינו ערך **אלכסנדר מוקדון**, האנציקלופדיה העברית, כרך ג'.

על להיטותו להכרת עולמות אחרים ניתן ללמוד באגדתנו, בתגובתו לאזהרת החכמים להליכה מעבר להרי החושך הוא קובע נחרצות: "לא סגיא דלא אזלינא..."

מקבל את כל הנקודות המוצא עליהן נסמכות שאלותיו (כדוגמת ההנחה שהעולם נברא), או שהוא רק משתף פעולה בכללי המשחק? האם הוא מקבל את תשובות החכמים לשאלותיו?¹²³

מה שברור הוא שהשאלות מובילות את המתעניין למסע עלום שבוודאי מלכתחילה הוא לא היה מסוגל לצפות את נקודת הסיום שלו. מתוך עמדה חוקרת-אובייקטיבית מגיע השליט לחוויה אישית מסעירה המעמידה אותו על יסודות הקיום האנושי, ובכך כבר נטווה החוט העדין הקושר בין אגדתנו לסיפורו של אכזיפרי. נשתדל לפרוס את היריעה כולה. ראשית, ננסה לסווג את שאלותיו של המלך על פי נושאיהן:

הקבוצה	השאלות
שאלות העוסקות בגבולות המרחב והזמן של היקום	מהו המימד הגדול מזרח-מערב או ארץ-שמים? מי קדם בסדר הבריאה ארץ או שמיים? מי קדם בסדר הבריאה – אור או חושך?
שאלות העוסקות באפיון אנשים בעלי תכונות מיוחדות במינן	מי הוא החכם? מי הוא הגיבור? מי הוא העשיר?
שאלות העוסקות בהמלצות לאדם – כיצד לנהוג?	מה יעשה אדם ויחיה? מה יעשה אדם וימות? מה יעשה אדם כדי שיהיה מקובל על הבריות?
שאלה העוסקת במקום הראוי לאדם	היכן נאה לדור בים או ביבשה?

שאלות העוסקות בגבולות המרחב והזמן של היקום:

המפגש הראשוני בין אלכסנדר הגדול והזקנים כאמור - מפתיע וחסר כל רקע מקדים.¹²⁴ השואל מכוון ישירות להתבוננות בעולם כולו – מהו המימד הגדול יותר: רוחבו או גובהו של העולם? קשה להניח שזו שאלה גיאוגרפית (ילדותית) בלבד, וניתן להעלות על הדעת אפשרויות שונות להבנת משמעותה ומשמעות תשובותיה.¹²⁵

¹²³ לוינס הסיק מתגובתו של אלכסנדר לשאלת השלטון "תשובתי טובה משלכם" ... ש – "זו תגובתו היחידה לכל מה ששמע, והיא מעידה על הסכמתו לכל התשובות שניתנו לו עד כה" (עמ' 51). אינני בטוח שזו מסקנה מתחבית. ברוח זו ניתן היה גם לומר שהליכתו לאחר הדיון כולו לאפריקי מהווה אכזבה מתשובותיהם של חז"ל וניסיון חיפוש אחר. דומני שחז"ל בסיפור זה רצו להעלות דמות של מתעניין תמידי, מבלי להציג את עמדתו האישית. אמנם מתעניין זה אינו שוכח לרגע את כוחו ועוצמתו וטורח להזכירה לדמויות עימן הוא נפגש, גם לחכמים, גם לנשים, ובמובן מסוים גם לשומרי השער בגן עדן. בכל האזכורים הללו הופכת הזכרת הכוח לנקודת חולשה של המלכות.

¹²⁴ זאת בניגוד למפגשים האחרים שלו עם החכמים (עיינו לעיל הערה 3) שם מוקדמת למפגש סיבת התרחשותו. גם מבחינת המיקום בסוגיית מסכת תמיד (סוגיה הלכתית העוסקת במיקום הקרבתו של קורבן התמיד) נקודת הקישור לאגדה מצומצמת ואסוציאטיבית עד שהרא"ש בפירושו (הנדפס על הדף) מצא לנכון להסביר: "משום דאיירי (שדובר) בשמש קבעה לה גם זו".

¹²⁵ באופן פשוט קיימת פה לדעתי הנגדה בין השמיים השייכים לאל ובין הארץ שניתנה לבני אדם. (הנגדה שתחזור על עצמה בגרסה שונה בשאלה הבאה). הברור הכמותי טומן בחובו פיתוי להשוואה איכותית בין עליונים ותחתונים. חז"ל,

אם נשים לב נראה שאף בפתיחת סיפורו של הנסיך הקטן עולה שאלת המימדים ודרך ההתבוננות הראויה על העולם. הילד (הסופר) בוחר בכוונה בנקודת התבוננות המתעלמת מהממדים הנראים לעין, ובמקומם - חודרת לפנימיותו של עולם. הוא מתבונן בנחש הבוא הבולע את הפיל ולא בכובע הרחב המכסה אותם בהתבוננות שטחית.¹²⁶

לעומת זאת "המבוגרים" מכוונים אותו למימד הגובה (להיות טייס) כדי שיוכל להבדיל במבט ראשון בין סין ואריזונה (המייצגים את המזרח והמערב).

ניתן למתוח קו דמיוני בין תשובתם של זקני הנגב לעצת 'המבוגרים': שתי הקבוצות מסתכלות במבט חיצוני-שטחי על העולם ומסתפקות במידע האופטי (המוטעה?) הנגלה לנגד עיניהן, ושתייהן מייחסות משקל רב למה שמקובל כנורמטיבי בין הבריות.¹²⁷

תיאור הטייס בנסיך הקטן

וככה קשרתי בחיי [המון] קשרים עם [המון] אנשים רציניים אבל [כולם] ענו לי: "זה כובע"...
הייתי יורד לרמתם ומדבר [איתם] על ברידג', על גולף, על פוליטיקה ועל עניבות

תשובת זקני הנגב

תדע: שהרי חמה במזרח - [הכל] מסתכלין בה,
חמה במערב - [הכל] מסתכלין בה,
חמה באמצע רקיע - אין [הכל] מסתכלין בה;

לעומת זאת קרובה תשובתם של החכמים אחרים באגדה ("זה וזה כאחד שווין") במובן מסוים להתבוננותו של המספר עצמו: ממדי הגובה והרוחב שווים, ולמעשה משהו עמוק יותר, משמעות

האמונים על ההיררכיה שבין הממדים, מקפידים במקומות רבים על דיכוטומיה ברורה ביניהם (עיינו למשל: מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא דבחדש פ"ד, שמות רבה פ"ב, ג). א.א. אורבך עמד על תפקודו המיוחד של המונח "שמיים" בהקשר זה: "השימוש ב'שמיים' כמו ב-'אלוהי השמים' ביטא בעיקר את יחס היראה והכבוד של האדם לאלוהיו, והבליט את ההבדל שבין אלוהים לבשר ודם. מעידים על כך הצירופים 'מורא שמים', 'מלכות שמים', 'עול מלכות שמים', 'עול שמים', קדשי שמים'... [חז"ל אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים תשכ"ט, [להלן - חז"ל] עמ' 57. עיינו שם בהמשך דבריו לגבי תפקודו ההפוך של המונח 'מקום']. המשותף לזקני הנגב והחכמים (שנתנו תשובות שונות) שאינם נותנים את התשובה "הדתית" המצופה - "משמים לארץ" (רחוק יותר), משום שזו תהיה נפילה במלכות שטמן אלכסנדר לעריכת משוואה בעייתית זו.

לוינס ממקד את הממדים, ומציע שקווי הרוחב מיצגים את המלכות האנושית ותחומי פעילותה, ואילו קווי הגובה מיצגים את "חסד האל המקרב זה לזה את בני האדם" (עמ' 45).

¹²⁶ ניתן לראות את הבדלי הגישות בין ילדים ומבוגרים בהתבוננות על ציורו של הילד. הוא רואה בו נחש בוא הבולע פיל, פיל מהווה במיתוס הקדום את יסודו של העולם, ובליעתו מהווה את האיום המונח בתשתיתו של עולם על קיומו ("ושאלתי אותם אם הציור מפחיד אותם"). המבוגרים רואים את הכובע, סמל היציבות השלטון וההדר. יומרתם לשלוט בעולם מתגלית בעצתם ללמוד מדעים דרכם יוכל האדם כביכול לקיים את עצמו, או בלשונו האירונית של הסופר: "זה עוזר מאד כשתועים בדרך בלילה" (עמ' 8), מה שמתגלה כבר בעמוד הבא בספר כמפורך לחלוטין.

¹²⁷ לוינס טען (עמ' 44) שתשובתם של זקני הנגב נאמרה משיקולים פוליטיים, ולא דווקא מהווה את דעתם בנושא.

יותר, מסתתר מאחורי שניהם.¹²⁸ כך גם נושא הכיסוי צף ועולה אצל שניהם: החכמים מתרצים ומסבירים לאלכסנדר שלמעשה יכולת הראיה שלנו מוגבלת, אנו מסוגלים לצפות רק בכיסויי החמה בעת היותה במזרח או במערב, אולם בה עצמה בהיותה במרכז - איננו מסוגלים לצפות (וככל הנראה החמה מהווה פה סמל יצוגי לדברים רבים ונוספים בעולם). אף הילד המספר נחשף בצורה קשה כאמור לדרך ההתבוננות השטחית והחיצונית של בני האדם הרואים רק את ה-"כובע", המכסה, ולא את מה שהוא מסתיר בתוכו.¹²⁹

שאלתו השניה של אלכסנדר מעמתת אלו מול אלו - שמיים וארץ, מי נברא תחילה?¹³⁰ שוב נרצה לומר שהשאלה מכוונת לא (רק) למידע היסטורי אלא להערכה פנימית של מה שמייצגים הרקיע והאדמה. זקני הנגב מקדימים את השמיים על פי סדר הפסוק הראשון בתורה,¹³¹ ובכך יוצרים הם סדר אצל השואל: השמיים לא סתם "נבראו" ואף לא הארץ, אלוקים בראם בסדר שמצא לנכון בראשיתו של **שבוע** הבריאה. אין לראות במימד אחד כשולט או עדיף על גבי זולתו, ושניהם נתונים מעצם בריאתם למרותו של בוראם.

החוויה הבראשיתית של סיפורינו מתרחשת אף היא בין שמים וארץ, מטוסו של הטייס מושבת בשמיים והוא עצמו מוטל בקצה הארץ, במדבר סהרה - "אלף אלפי קילומטרים מכל ארץ נושבת",¹³² כאשר מי השתיה שברשותו מספיקים בדוחק ל**שבוע** ימים. שאלת החיים והמוות בפניה ניצב הטייס הבודד ("יותר מניצול שאנייתו נטרפה והוא שט על רפסודה בלב באוקיינוס") מבהירה לו עד כמה יומרני היה הניסיון האנושי "לשאל מה למעלה ומה למטה, מה לפניו ומה לאחור", ובשיטות המעשיות של המאה העשרים: להעפיל לשחקים ולשלוט מן הארץ בשמים. מי שיציל את בן האדמה יהיה בן כוכב אחר השוכן בשמיים.¹³³

¹²⁸ את מזמור ק"ג המצוטט בפי החכמים משורר המשורר מתוך נקודת התבוננות המודעת לאפסיותו של האדם ומצבו הארעי בעולם: "כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו, אנוש כחציר יקמו כצִיץ השדה כן יציץ, כי רוח עברה בו ואיננו ולא יכרינו עוד מקומו". (פסוקים יד-טז). ודווקא מנקודה קיומית זו משבח ומודה לאלוקיו המאפשר לו את התשובה, כלומר את האפשרות להמשיך לחיות: "בְּרַבִּי נִפְשֵׁי אֶת ה' וְאֵל תִּשְׁפָּחִי כָּל גְּמוּלָיו, הַסֵּלַח לְכָל עֲוֹנֵי הַרְפָּא לְכָל תַּחֲלָאֲנִי, הַגּוֹאֵל מִשַּׁחַת חַיִּי הַמְעַטְרֵכִי חֶסֶד וְרַחֲמִים, הַמְשַׁבֵּיעַ בְּטוֹב עֵדֶךָ תִּתְחַדֵּשׁ כְּנֶשֶׁר עֲוֹרֵי־יָמַי" (פסוקים ב-ה, ועוד רבים במזמור זה).
¹²⁹ בשלב זה של הנסיך הקטן עדין לא מוצעת דרך התמודדות עם אותו רוע מאיים, אך המשכו של הספר ודמותו של הנסיך הקטן תציע לדעתי דרך חיים שונה, מעין "תשובה" אשר אינה רואה בנחש דמות מאיימת על הקיום, אלא דווקא גואלת, כפי שניתן לראות בפרק 26. אם נרצה באופן מילולי (בלבד) כנגד הדגש על "הכל" של המבוגרים פה מודגש "האחד": "זה וזה [כאחד] שווין" - "...אבל [אני] לא ציירתי כובע... [דעת] עליהם לא השתפרה במיוחד... ואז לא [היית] מדבר איתם לא על נחשי בוא, לא על יערות עד ולא על כוכבים, [היית] יורד לרמתם"...

¹³⁰ לאחר שהתחמקו המשיבים מן העימות העקיף בשאלה הקודמת נוגע אלכסנדר בלב הענין, ועתה הזקנים לא מתחמקים אלא משיבים ישירות בהזכרת השם המפורש, שברא שמים תחילה. יתכן שזו הסיבה לכך שלא נרתעו מלהביע דעה התואמת את דעתם של בית שמאי (לעיל הערה 9), משום שהשמים מייצגים בעיניו של אלכסנדר ממד מטפיסי הנמצא מעבר לנושא הדיון שבין בית הלל ובית שמאי.

¹³¹ לוינס רואה בכך הד לספיריטואליזם, כלפי הזקנים טוען "כאילו היו ספיריטואליסטים" (אולי מתוך החשש שלא להפוך גם את בית שמאי לכאלו), ואילו כלפי אלכסנדר טוען: "הוא היה כנראה ספיריטואליסט!" (עמ' 47).

¹³² פרק ב', על ביטוי (מוגזם) זה חוזר הסופר שלוש פעמים בפרק!

¹³³ שם אלוקים אינו נישא בפיו של אכזפירי לאורך כל הספר. מדוע? עסק בכך טיקוצקי (לעיל הערה 2) עמ' 95-97.

בשאלתו השלישית עוקב אלכסנדר אחר תיאור בריאת העולם שבתנ"ך, ופונה משמים וארץ לסדר בריאתם של אור וחושך. זו השאלה היחידה שמותירה את הזקנים בחוסר תשובה, אך כפי שיתברר מייד – לא בשל חוסר הימצאותה של תשובה, אלא בשל החשש שהתשובה תוביל לחקירות בתחום שאינו נתון לחקירות אנושיות.¹³⁴

מדוע? מה נמצא בצילם של אור וחושך אשר מפניו חוששים הזקנים?

יודעים אנו שפעולתו הראשונה של הבורא בעידן התווה ובוהו הייתה אמירת "יהי אור", ומייד לאחריה: "וירא אלוקים את האור כי טוב, ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך",¹³⁵ גם מבלי להבין הבנה מליאה את פעולותיו של ה' בפסוק, ולזהות זיהוי מדויק מהם האור הטוב והחושך,¹³⁶ הרי שאין ספק שהאור ממלא בראייתו של ה' תפקיד מעבר לציין הזמן וחילופיו, הוא "הטוב".¹³⁷

מתוך נקודת היותו של האור טוב – הוא מופקד על היום, זמן פעילותו של האדם, האמורה להיות אף היא טובה.

זקני הנגב מתחמקים ממתן תשובה בטענה שדבר זה אין לו פתרון. תשובתם הנסתרת (זו שאינה נאמרת) מהפכנית (עבור אלכסנדר): המצב הראשוני בעולם הוא של חושך, והאלוקים הוא זה שיוצק לתוכו את האור, כלומר – הוא זה שקובע את גבולות המוסר, טוב ורע.¹³⁸

ייתכן שנוכל להיעזר בידידינו הנסיך לשפוך אור נוסף על האור וחושך:

ביום הרביעי¹³⁹ מספר הנסיך על אהבתו לשקיעות השמש, ועל כך שבכוכבו ראה ביום אחד ארבעים ושלוש פעמים את השקיעה. הוסיף ואמר: "כשעצובים כל כך, אוהבים את השקיעות".

¹³⁴ ההתחמקות מן התשובה ופרשנות החשש העומד מאחוריה מעידות בצורה ברורה על כך שהשואל כיוון מלכתחילה לשאלות מהות הנוגעות לכל הפחות ל-"מעשה בראשית", אם לא גם ל-"מעשה מרכבה". זקני הנגב מונעים ממנו זאת ברוחה של ההנחיה ממשנת חגיגה (ב, א, ועיינו לעיל הערה 9): "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור..."

¹³⁵ בראשית א, ד.

¹³⁶ עיינו למשל בדברי רמב"ן לפסוק זה, המביא את דעתם של רש"י וראב"ע, חולק עליהם, ומפרש אחרת בעצמו. מענינת התפלמסותו שם עם דברי רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (ב, כ), ריה"ל תיאר כך: "בשעה זו שעת תחילת הלילה, נברא גם אור בראשית, ואחרי זה גם מאור החמה, כי החמה האירה רק לרגע קטן, ואחרי זה שקעה, ואז בא הלילה לארץ הנושבת... הרמב"ן שלא הסכים לתאר את הקב"ה מתפקד כ-"איש הפנסים" אף לזמן מועט, נתן פרשנות אחרת לסדר הווייתם של אור וחושך.

¹³⁷ במקומות נוספים בתנ"ך מתקיימת הזיקה אור = טוב ו/או חושך = רע, למשל: "ויצר אור ובוֹרָא חֶשֶׁךְ עֶשֶׂה שְׁלוֹם ובוֹרָא רָע" (ישעיהו מה, ז), "רְבִיבִים אֶמְרִים מִי יִרְאֶנוּ טוֹב נְסָה עֲלֵינוּ אֹר וְפִינֵךְ הִי" (תהילים ד, ז) ובחז"ל במקומות רבים. למשל: בבלי יומא דף לח עמוד ב', חגיגה דף יב עמוד א', בראשית רבה פ"ב, ה, פ"ב, ו. להבדיל – אף בתרבויות רבות אחרות ובמיתוסים קדומים מייצגים האור והחושך את הטוב והרע בעולם. זו שחרתה על דגלה את המאבק בין האור הטוב לחושך הרע היא דת זרוטסטרה הפרסית.

¹³⁸ אכן שאלה מתבקשת מצד חוקר כדוגמתו של אלכסנדר היא: "מה למעלה ומה למטה, מה לפניו ומה לאחור", שמשמעותה ערעור על סמכותו של האל לקבוע מלמעלה עבורנו גבולות אלו. את האפשרות הזו לא יכולים זקני הנגב להרשות לעצמם לפתוח בפניו, כהמשכה של אותה המשנה הנזכרת מחגיגה: "וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם".

נקודה זו מפותחת יותר בפרק ארבעה עשר במפגשו עם מדליק הפנסים. שם הוא נתקל במציאות אבסורדית:¹⁴⁰ כוכב זעיר ובו יצור המופקד על הדלקת הפנס וכיבוי בכל "יממה", כלומר בכל עת שכוכבו מסיים סיבוב. בעת מפגשם מסתיים סיבוב שכזה בכל דקה, מה שמאלץ את מדליק הפנסים לעבודה מאומצת במיוחד. לאחר מילות ההערכה שמקדיש הנסיך לאיש הפנסים ופועלו¹⁴¹ - מתרץ הנסיך את פרידתו ממנו בתואנה שהכוכב קטן מדי עבור שניהם.

אך מוסיף המספר הכל יודע: "אבל מה שהנסיך לא העז להודות לפני עצמו, הוא שצר לו לוותר על הכוכב המבורך הזה בעיקר בגלל אלף ארבע מאות וארבעים השקיעות בעשרים וארבע שעות!"

בכוכב שרירותי זה בו מתבצעות ההוראות רק מכיוון שהן הוראות - אין משמעות לטוב ורע. תחום המוסר מאבד את מקומו, וממילא אין שום צורך גם בתפקודיו האחרים של האור: חילופי הזמן מתרחשים בקצב מהיר מדי מכדי שיאפשרו פעילות בעלת משמעות כל שהיא, ואף המקום הגיאוגרפי "מאבד את מקומו". כל מה שיכול להתרחש בכוכב זה הוא האור הטכני, זה שאינו טוב ואינו יוצר שום טוב בעולם. לפיכך הוא מתחלף מהר, ואין אף אחד שיכול ליהנות ממנו מלבד זה הנדרש להדליק ולכבותו בנאמנות המעוררת רחמנות.¹⁴² הנסיך הנוטה ליפה ולרומנטי מעצם טבעו, יודע לזהות היכן מסתתר גם יופי מוסרי מאחורי החן האסתטי. מתי השקיעה עצובה כי היא באמת מעידה על משהו חשוב וטוב שהלך מעמנו ולא ישוב עד שנצא מן החושך, ומתי היא רק מקסם שווא המושך ביופיו, אך נעדר כל משמעות פנימית.

שאלות העוסקות באפיון אנשים בעלי תכונות מיוחדות במינן:

המלך עובר לרצף של שלוש שאלות (המוכרות לנו כאמור ממסכת אבות). מעניין יהיה להשוות את תשובותיהן לדמויות אותן פוגש הנסיך בדרכו.

לשאלת זיהוי החכם¹⁴³ משיבים הזקנים: "הרואה את הנולד".

¹³⁹ מעניינת העובדה שדווקא ביום הרביעי פוגשים אנו את השמש בהקבלה מליאה ליום בריאתה הוא היום הרביעי. הקבלות נוספות מצאנו בין ימי המפגש הראשונים לימי הבריאה: ביום השלישי מתודע הסופר לצרת הבאובבים (עצים מסוכנים), ביום החמישי למצוקת הכבשה ומאכליה, ואם נרצה להפליג ניתן לומר שהנסיך מופיע ביום הראשון על רקע של תוהו ובוהו (מבחינתו של הטייס).

¹⁴⁰ אכזיפירי נקט בדרך מכוונת של בחירת דמויות אבסורדיות והגחתן כדי להקצין תופעות אנושיות בלתי רצויות בעיניו. כך נקט לגבי כל הדמויות שפגש הנסיך בכוכבים השונים לפני הגיעו לכדור הארץ, וכך נקט גם בהקצנתן של הדמויות האנושיות שפגש על פני כדור הארץ (מלבד הטייס).

¹⁴¹ "בעיני הוא היחיד שאינו נלעג, אולי מפני שהוא לא מתעסק בעצמו, אלא במשהו אחר... הוא היחיד שהייתי יכול להתיידד איתו".

¹⁴² ניתן לראות בדמותו ביקורת על מבצעי פקודות שאינם שואלים מדוע (הימים ימי מלחמת העולם השנייה, על רמזים נוספים בספר לתקופה זו עיינו בדבריה של אביבה קרינסקי, **בעקבות הכוכב האבוד**, עיון והנחיה בקריאת הנסיך הקטן, אור-עם תשנ"ג, עמ' 40-43). לחילופין ניתן לראות בכך ביקורת על עולם של חסד והתמסרות ללא מעצורים (נוצריים?) שלעתים כלל לא ברור אם יש בהם צורך.

¹⁴³ יתכן בשאלת זיהוי החכם מנסה אלכסנדר לעקוץ את הזקנים "שלא ידעו" לענות לשאלתו הקודמת. בתשובתם קלטו הזקנים את העוקץ, והשיבו שהחכמה אינה בראיית הבריאה בעבר, אלא דווקא בראיית הנולד, העתידי.

נסיכינו פגש בדרכו איש חכם, הלא הוא הגיאוגרף¹⁴⁴ (פרק חמשה עשר). התפעלותו הראשונית של הנסיך מתחומי ידיעותיו של חוקר הארצות- חולפת עד מהרה, כאשר הוא מגלה את הפער שבין השכלתו התיאורטית הרחבה לחוסר מפגשו הבלתי אמצעי עם נפלאות כוכבו. המארח מנסה למשוך את הנסיך למחקרו ואיסוף ידיעותיו, אך עתה מתגלה שתחום ענינו הוא רק הדברים הנצחיים, הוא אינו עוסק בדברים שהנם "בני חלוף" (כדוגמת השושנה והסכנות שהיא עומדת בפניה, שכל כך נוגעים לליבו של הנסיך). בכך מתגלית יומרתו של המדע האנושי המעוניין להתגבר על מגבלות הזמן ולעסוק בנצחי בלבד. הנסיך אינו מוכן לקבל את המחיר הנפשי של סוג עיסוק זה, שהרי הדבר גורר בהכרח ויתור על כל היקר לו, על מה שמרגש אותו, על אהבותיו פחדיו ושאר רגשותיו, שמקושרים כולם דווקא לבני החלוף. הקשר עם שושנתו היווה את נקודת המוצא שלו ביציאתו למסעו, והוא חפץ להעמיקו ולבססו, ולא חלילה להדחיקו או להכחישו. הנסיך חפץ דווקא בבר החלוף, בנולד, המשתנה והמתחדש, ולא בנצחי!¹⁴⁵

שאלת "מי הוא הגיבור" זוכה למענה שייתכן ושוב יפתיע את אלכסנדר: "הכובש את יצרו".

אותו כובש עולמי שריחף מעל פני גבולות העולם כולו במסעותיו - מוצב בפני סולם ערכים אחר, אשר בו תחום התמודדותו האמיתית של האדם הוא מול עצמו. כאן תיבחן גבורתו האמיתית. הנסיך הקטן חושף בפנינו את ה-"אנטי-גיבור", הלא הוא השיכור (פרק שנים עשר). דמות טראגית זו מייצגת אדם עצמאי מאד, המודע לכאורה למעשיו ותוצאותיהן, אך אינו מסוגל כלל לשלוט בהן. ונדייק, חוסר היכולת אינו נובע מהשפעתו הכימית של האלכוהול על מרכז המוח של המשתכר, התהליך נובע ממקום נפשי כואב, ושם אליו:

"אני שותה... כדי לשכוח... לשכוח שאני מתבייש... מתבייש שאני שותה..."

אוסף הבקבוקים המלאים והריקים העומד לצידו של השתין מהווים עיצוב תפאורה הולם למצבו, מודעותו "מליאה", אך יכולתו לשלוט בה ולהילחם בתוצאות הלוואי שלה "ריקה". העצב והשתיקה ממלאים פרק קצרצר זה האופייני כל כך לאדם המודרני הבודד.¹⁴⁶ אך מתברר שכבר קדמוהו.¹⁴⁷

לשאלת - מי הוא העשיר משיבים הזקנים אף כאן בתשובה המפתיעה: "השמה בחלקו".

כמנהיג שהוביל מסעות כיבוש שלוו בשוד וביזה, נטה מן הסתם לראות אחרת את דמות העשיר.¹⁴⁸

¹⁴⁴ כזכור כבר בפרק הראשון מצביע הסופר (באירוניה) על היחס המכובד הניתן בחברה האנושית לגיאוגרפים. רכישת ידיעות "חיצוניות" על העולם מספקת את האשליה המדומה על השליטה בו, מתוכו.

¹⁴⁵ פרשני המשנה ביארו את דבריו של רבי שמעון בן נתנאל כעידוד לאדם המשכיל להתבונן מעבר לנקודת הזמן בה הוא נמצא, (אצל רבים מהם – בהקשר של הימנעות מחטא, זאת בהקשר להערכה לה זכה החכם הדובר מפי רבו ריב"ז: "ירא חטא"). מבחינה טכנית, הרי דומה בכך החכם - מושא הערכתו של רבי שמעון - דווקא לגיאוגרף, שהרי הוא נושא עיניו לעתיד ואינו מצמצם עיניו להווה. **אלא שהעמדה הנפשית לעני"ד שונה והפוכה.** הגיאוגרף והרואה את הקיים מייצגים הירות וניסיון לשליטה במציאות, ואילו ירא החטא (והנסיך) מוטרדים ודואגים מכך שישנם "באובבים" (סכנות) בעולם, ראיתם המעמיקה אינה מאפשרת להם בטחון עצמי יהיר זה בהווה הקבוע והיציב.

יפה בעיני הביטוי אותו טבע התנא הקדום: "הרואה את ה**נולד**", לא סתם עתיד אלא - נולד, מילה הלקוחה מעולם מושגים תמים, טהור, המאפשר את כל האפשרויות.

¹⁴⁶ לכך התייחס יפה הרב שג"ר, **פור הוא הגורל**, ישיבת שיח יצחק, תשס"ה, עמ' 14-15.

¹⁴⁷ אף ידידנו אלכסנדר נתן עיניו בכוסו, והיו לכך השפעות ממשיות על פעולותיו, כך למשל רצח בשכרותו את רעו הטוב

¹⁴⁸ קליטוס השחור שהציל את חייו בקרב גרניקוס. עיינו ערך **אלכסנדר מוקדון**, האנציקלופדיה העברית, כרך ג'.

כאילו קרא אכזיפירי את המשנה בספרו לנו אודות "איש העסקים" (פרק שלושה עשר). אותו אדם העסוק בחשבונותיו המדויקים אודות מספרי הכוכבים ששייכים לו, אך אינו מפתח שום יחס נפשי חיובי אליהם, ולהיפך – הוא נוטה לזלזל בהם.¹⁴⁹ הוא אינו מצליח להסביר מהי משמעות קיומו של אוצר כה גדול באמתחתו מעבר לעובדה שהוא יכול עוד ועוד להאדירו. לעומתו הנסיך מבטא את עושרו ושמתו במעט חלקו:

"אני, אם יש לי צעיף, אני יכול לכרוך לי אותו על הצוואר ולקחת אותו אתי. ואם יש לי שושנה אני יכול לקטוף את השושנה שלי ולקחת אותה אתי. אבל את הכוכבים אתה לא יכול לקטוף!"

שאלות העוסקות בהמלצות לאדם – כיצד לנהוג?

לאור תובנות אלו מנסה אלכסנדר לשאול שאלות מרחיקות לכת על משמעותם של החיים, ושוב מקבל תשובות לא שגרתיות הנראות במבט ראשון כאבסורדיות:

מה יעשה אדם ויחיה? <<< ימית עצמו, מה יעשה אדם וימות? <<< יחיה עצמו.¹⁵⁰

יתכן שבתשובה זו מעמידים הזקנים בפני המלך הבנה שונה למושגי חיים ומוות, המוכרת לנו מרחבי הספרות התלמודית.¹⁵¹ דוגמא טובה לכך היא האגדה המפורסמת על המפגש בין רבי עקיבא ופפוס בין יהודה, המנגידה בין תפיסות עולמם על מושגי חיים ומוות.¹⁵² אגדה זו נופחת חיים בעלי משמעות מיוחדת בשני תחומים חדשים (עבור פפוס):

¹⁴⁸ תאוות הבצע של אלכסנדר מתוארת בסיפור מפגשו עם מלך קצאי, לעיל הערה 3. מנגד - ידוע לנו על צעדו המרשים בשרפת אוצרות השלל הרב, אל מול פניהם הנדהמות של חייליו שסירבו (עד לרגע זה) להשתתף בקרבותיו שבהודו.

¹⁴⁹ "הדברים הקטנים האלה שנוצצים כמו זהב והולכי בטל נעשים חולמניים בגללם". ככל הנראה מהווים הכוכבים משל לכסף. את זלזולו בתאוות העושר האנושי מבטא הסופר בצניניות בהערכתו העצמית של העשיר בעיני עצמו: "אני איש רציני", ובהשוותו דמות זו לדמותו של השיכור.

¹⁵⁰ רש"י פירש את הדברים בצורה אליגורית כדי לתת להם מובן מעשי: "ימית את עצמו - ישפיל את עצמו. יחיה את עצמו - יגבה את עצמו ומתוך כך יתנו בו הבריות עין רעה ויקנאו בו וימותו. ולימדוך חכמים שאדם הרוצה שיחיה - ישפיל את עצמו, וירחמו עליו הבריות, ויחיה שנים הרבה, ומגאוה ימנע את עצמו, שלא יקצרו ימיו וימות בלא עתו". (פרשנות זו יכולה לעמוד אל מול דמותו של הגאווותן אותו פוגש הנסיך בפרק אחד עשר, אשר באמת מתברר שחיי אינם חיים). בדרך עקרונית דומה הלך המהר"ל (חידושי אגדות לאגדה זו): "ימית את עצמו, פירוש - שלא ילך אחר תאוות נפשו, שדבר זה נקרא חיים אליו, ואז יחיה עצמו לעולם הבא". את השאלה הבאה תפס כהפוכה (ולא כממשיכה), ולפיכך פירש: "וכן מה יעשה וימית עצמו? אמרו לו שיחיה עצמו, שימלא כל רצונו בתאוותו בזנות ובכל דבר, וזה ימית עצמו לעולם הבא".

¹⁵¹ לוינס (עמ' 50) הציע כיוון שכזה: "אבל ללא ספק הדברים שהוחלפו בין אלכסנדר הגדול לזקני הנגב אומרים יותר. האומר שהמוות יכול להוליך לחיים רצה כנראה לומר שכל משמעות החיים, כחיים אנושיים, מתחילה רק מעבר לאגואיזם של הקיום הביולוגי". על פי דרכו משך זאת לשאלת היחס לאחר אשר בה הוא רואה את משמעות החיים.

¹⁵² בבלי, ברכות דף סא עמוד ב: "תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות? לא פקח אתה, אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה (דברים ל', כ) "כי הוא חייך וארך ימך" - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה.

א. לימוד התורה: "עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה 'כי הוא חייך וארך ימך'" ¹⁵³

ב. העולם הבא: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: זו תורה וזו שכרה? 'ממתים ידך ה' ממתים!' ¹⁵⁴ - אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא".

"שדרוג" מושגי החיים (המקבל גושפנקא מריבונו של עולם) מעמיד את פפוס - המשקף את התפיסה האנושית המקובלת ¹⁵⁵ - באופן נלעג למדי: "אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים" ¹⁵⁶.

נסיכינו הופך אף הוא את דרך ההסתכלות על מה שחשוב באמת בחיים. מעניין שכנגד שועלו "הטפש" של פפוס - שועלו של הנסיך אכן "פיקח שבחיות" ויש לו תפקיד חשוב, ללמד את הנסיך על הסוד:

"רק בלב אפשר לראות היטב. מה שחשוב באמת סמוי מן העין" (פרק עשרים ואחד). יחסו המסור של

אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס! מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך", אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? (תהלים י"ז, יד) "ממתים ידך ה' ממתים" וגו'! - אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא".

א.א. אורבך (חז"ל עמ' 367, וכן מעולמם של **חכמים**, מאנגס, ירושלים תשס"ב, עמ' 449) רואה בגישתו של רבי עקיבא "משמעות קיצונית בעלת יחוד משלה... האהבה מקבלת אופי מארטירולוגי ומיסטי כאחד... סיסמתו היא חביבין יסורין". לדיונינו אין חשיבות לשאלה עד כמה הייתה מקובלת תפיסת העולם של מסירות הנפש "המעשית" אצל חז"ל. די לנו שהיא משקפת התבוננות אחרת על משמעותם של חיים ומוות.

¹⁵³ הפסוק במלואו: "לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׂמְעָה בְּקוֹל וּלְדַבְּרָהּ בּוֹ כִּי הוּא חַיִּיךָ וְאַרְךָ יָמֶיךָ לְשִׂבְתָּ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְתֶת לְהֵם" (דברים ל, ב). ראוי לשים לב שהפסוק בהוראתו המקורית מדבר על שמיעה כללית לרצון ה', ובעל האגדה מיקדו לתחום לימוד התורה.

¹⁵⁴ המשך הפסוק נחוץ להבנת הענין: "ממתים ידך ה' ממתים מְחַלְד חֶלְקֵם בְּחַיִּים" (תהלים י"ז, יד).

¹⁵⁵ פפוס - מנהיג המוכר היטב לחכמים בני דורו של רבי עקיבא, כך למשל: "ר"ע אומר 'ושברתי את גאון עוזכם', אלו הגבורים שבישראל כגון יואב בן צרויה וחביריו. אחרים אומרים 'ושברתי את גאון עוזכם' אילו הגיאים שהם גאונם של ישראל כגון פפוס בן יהודה ולוליינוס אלכסנדר וחיבריו". [ספרא בחוקותי פרשה ב, ה]. ממקור אחר נלמד על הקפדתו היתירה בכבודו העצמי ובקנאותו לאשתו: "היה ר' מאיר או': כשם שדיעות במאכל כך דיעות בנשים. יש לך אדם שהזבוב עובר על גבי כוסו מניחו ואין טועמו. זה חלק רע בנשים, שנתן עינו באשתו לגרשה. יש לך אדם שהזבוב שוכן בתוך כוסו זורקו ואין שותהו, כגון פפוס בן יהודה שנעל דלת בפני אשתו ויצא. ויש לך אדם שהזבוב נופל בתוך כוסו זורקו ושותהו, זו מדת כל אדם שראה את אשתו שמדברת עם שכיניה ועם קרובותיה ומניחה".... [תוספתא מסכת סוטה פרק ה הלכה ט, בכ"ע המובא במהדורת ליברמן ההתייחסות מעט שונה: "...ויש לך אדם שהזבוב עובר על גבי כוסו, שופכו ואינו טועמו, כגון פפוס בן יהודה שנועל דלת בפני אשתו". אמנם לברמן עצמו טוען בתוספתא כפשוטה (עמ' 661) שנוסח התוספתא תוקן על פי הבבלי, ולמעשה מדובר ביהודה בן פפוס המוכר מהירושלמי כמקפיד קיצוני במצוות, ולא בפפוס בן יהודה].

¹⁵⁶ את הביקורת על "פפוסים", בני דורו של אכזיפרי, העוסקים בדברים בטלים - נמצא באנשי הרכבת הממהרת (פרק עשרים ושנים): "הם ממהרים מאד", אמר הנסיך הקטן, "מה הם מחפשים?" "אפילו האיש שבקטר אינו יודע" אמר העתק... "הם כבר חוזרים?" שאל הנסיך הקטן, "אלה נוסעים אחרים" אמר העתק, "הם מתחלפים... איש אינו מרוצה במקום שהוא שם... הם לא רוצים להשיג שום דבר... רק הילדים יודעים מה הם מחפשים".

הנסיך לשושנתו המתגלה במהלך הדברים מזכיר במעט את מסירות נפשו של רבי עקיבא אל תורתו:¹⁵⁷

"אינכן דומות כלל לשושנה שלי... אתן יפות אבל ריקות... אי אפשר למות למענכן. גם השושנה שלי, כמוכן, עובר אורח סתם יחשוב שהיא שושנה כמוכן. אבל היא לבדה חשובה יותר מכולכן יחד, מפני שהיא השושנה שהשקיתי. מפני שהיא השושנה שכיסיתי בכיפת זכוכית. מפני שהיא השושנה שהרגתי את הזחלים שהיו עליה... מפני שהיא השושנה שלי".¹⁵⁸

אך מעבר להיפוך זה, מערער הנסיך על תפיסת החיים של הטייס בהעלותו על נס את מושג החיים שלאחר המוות (פרק עשרים וששה):

"גם אני חוזר הביתה, היום... בדרך הרבה יותר ארוכה... הרבה יותר קשה... אני הלוא אגור באחד הכוכבים. אצחק באחד מהם... בלילה ההוא לא ראיתי אותו יוצא לדרך. הוא חמק לו בשקט. כשהצלחתי להשיג אותו הלך בצעד מהיר, נחוש בדעתו. ורק זאת אמר לי: "אה! אתה פה... לא טוב עשית. זה יעציב אותך. אני אראה כאילו אני מת וזה לא יהיה נכון... תבין, זה רחוק מדי. אני לא יכול לקחת איתי את הגוף הזה. הוא כבד מדי".¹⁵⁹

מובן שהכוח המניע האמוני העצום בדבריו של רבי עקיבא ("כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך", אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו?") - אינו קשור כלל לחזרתו התמימה של הנסיך לכבשתו ושושנתו. אך ההבנה שהחיים אינם מסתיימים, אלא אולי רק מתחילים, ברגע המוות, מופיעה בנכונותם של שניהם לקבל על עצמם את המוות הגופני.¹⁶⁰

שאלתו הבאה של אלכסנדר מבררת את הדרך להיות מקובל על הבריות.

מדוע שלמלך יהיה צורך שכזה? מה חסר לו ברום מעמדו?

אכן תשובתם של הזקנים מורידה את המלך אל הרחוב ואל דוכני השוק: "ישנא מלכות ושלטון". לתשובה ישירה זו תיתכנה שתי הבנות:

¹⁵⁷ שוב - בשיתוף השם בלבד!

¹⁵⁸ היפוך דומה מחולל הנסיך במפגשו עם מוכר הגלולות המשוכללות המרוות את הצימאון (גלולה אחת לשבוע מונעת את הצורך ללכת ולשתות, פרק 23): "למה אתה מוכר את זה?" שאל הנסיך הקטן. "זה חוסך הרבה זמן", אמר המוכר. "המומחים חשבו ומצאו שחוסכים חמישים ושלוש דקות לשבוע". "ומה עושים בחמישים ושלוש הדקות האלה?" "מה שרוצים"... "אני, אילו היו לי חמישים ושלוש דקות פנויות, הייתי הולך לי בנחת למעין...". על משמעות המים עבורו עומד הנסיך בהמשך (פרק עשרים וחמישה): "המים היו מתוקים כחג. הם לא היו מי שתיה סתם, לא ולא. המים האלה נבעו מהליכה תחת כוכבי השמים, משירת הגלגלה, ממאמץ זרועותי. הם היו טובים ללב, כמתנה...".

¹⁵⁹ אף הנסיך נלקח מן העולם בדרך של סבל, על ידי הכשת נחש שחרד מפניה ("הערב אפתח כפלים"). הבדל חשוב ויסודי ביניהם בדרך התנהגותם בשעת המיתה. בניגוד לרבי עקיבא המאריך ב"אחד" עד שיוצאת נשמתו, היעלמותו של הנסיך חרישית: "משהו צהוב הבזיק על יד הקרסול שלו, זה הכל. רגע אחד עמד בלי נוע. הוא לא צעק. הוא נפל לאט לאט, כמו עץ. אפילו לא שמעו כלום, בגלל החול".

¹⁶⁰ וכן בניסיונם לנחם את קהל שומעיהם, רבי עקיבא את תלמידיו, והנסיך - את ידידו הטייס.

1. אין לך אפשרות כמלך להיות אהוב על בני העם מכיוון שאתה הוא איש המלכות והשלטון

2. אם חפץ אתה להיות אהוב על בני עמך – בחל בגינוני הכבוד והשררה, והתנהג כאחד האדם.¹⁶¹

תאוות הכוח מונחת בכיסו של כל שלטון, ומאיימת על הנוטל בו להישאב אל תוכה. הבריק סופרנו (בפרק עשירי) בתיאורו הנלעג למלך התאב לנתינים כדי שיוכל לממש את מלכותו. הסיטואציה הופכת להיות גרוטסקית יותר ויותר ככל שמתברר שפקודותיו "המוחלטות" של המלך מוכרחות להתאים את עצמן לרצונותיו של הנסיך – הנתין התורן, בכדי שיקיימן, שאם לא כן - לא יהיו יותר פקודות: "כי למלך היה חשוב יותר מכל שיעשו את דברו והוא לא סבל שימרו את פיו. שליט יחיד היה. אבל כיוון שהיה טוב לב, נתן פקודות מתקבלות על הדעת".

הנסיך המתרשם מעצמת כוח השלטון, מבקש ליהנות ממנה: "הייתי רוצה לראות שקיעת שמש... אבא, עשה לי טובה... צוה-נא על השמש לשקוע"... במהלך הנראה כתובנה עמוקה מברר המלך את היחס שבין סמכות מוחלטת לצורך להיות מקובל על הבריות: "הסמכות מבוססת בראש ובראשונה על התבונה. אם תצווה על בני עמך שישליכו עצמם לים, הם יקומו ויעשו מהפיכה. יש לי הזכות לדרוש שיצייתו לי מפני שהפקודות שלי מתקבלות על הדעת". הנסיך מבין שהנגזרת המעשית של נוסחה זו היא שפקודתו של המלך חסרת משמעות, והפקודה על השקיעה תינתן רק בסמוך לשקיעה המתקיימת מאליה, ולפיכך משתעמם וחפץ ללכת. המלך מנסה בצעד נואש למנות את הנסיך לשר משפטים שיטפוט את עצמו, ואם לא את עצמו, אז את עכברוש זקן שעצם קיומו מוטל בספק.¹⁶² הנסיך בחריפותו מאפשר למלך לצוות עליו שישתלק, אך המלך אינו מרפה ידיים וממנה אותו לשגרירו, ומוסיף הסופר באירוניה: "וכולו אמר סמכות".

האם יש בתשובתם של הזקנים משום קריאה לאנרכיה? האם הנסיך מערער על מערכת השלטון? דומני שקשה להסיק כך מדבריהם. אך בהחלט ניתן להצביע על ניסיון להרחיק כל תאוה לשלטון מידי השליט, משום שהיא זו הגורמת להסתאבותו של השלטון ולריחוקו מקהל נתיניו.¹⁶³

¹⁶¹ כאמור (לעיל הערה 3), במפגש עם מלך קציה נחשפת מלכותו ודרך שלטונו העריצית של אלכסנדר במלוא אכזריותה: ...אמר ליה (אמר לו, מלך קציה): אלו היה גבכון היך הויתון דיינין (אם היה מובא בפניכם מקרה שכזה [בו מתדיינים המוכר והקונה למי שייד האוצר], כיצד הייתם דנים?) , אמר לו (אלכסנדר): קטלין דין ודין ומלכותא נסבא ממונא דתריוהון (הורגים את זה וזה, והמלכות נוטלת ממון שניהם).

¹⁶² בדרך התנהלות המשפט הופך אכזפרי את מערכת המשפט אף היא לזו המפרנסת עצמה ללא קשר אמיתי למה שמתרחש במציאות: "תוכל לשפוט את העכברוש הזקן הזה. מפעם לפעם תדון אותו למוות. וככה יהיו חיינו תלויים במשפטך. אבל בכל פעם תעניק לו חנינה, כדי לא לבזבז אותו. יש רק עכברוש אחד". שתי מערכות המשפט - זו של אלכסנדר מן ההערה הקודמת וזו המוצעת ע"י המלך - מבטאות שתייהן, בדרכים מעשיות הפוכות, את ניתוקו של המשפט מן הצדק.

¹⁶³ תשובתו של אלכסנדר נראית הגיונית ואכן עדיפה מהערתם הקיצונית של הזקנים: "שלי טובה משלכם, יאהב מלכות ושלטון, ויעשה טובה עם בני אדם". האם לא יכולים היו הזקנים לחשוב על איזון שכזה בעצמם? האם התורה אינה מציעה מודל לניהול מלכות תקינה? מדוע בחרו בתשובה מקוממת שכזו? יתכן שאישיותו של אלכסנדר נתפסה בעיניהם כנאה דורש אך לא בהכרח כנאה מקיים, כך עולה מהצגת גישתו במפגשו הנ"ל עם מלך קציה (בהערה 54), וכך יעלה מדבריו שלו בעוד מספר שורות באימו המפתיע: "הרי אני הורג אתכם בגזירת מלכים!"

שאלה העוסקת במקום הראוי לאדם:

שאלתנו החותמת את "עשרת הדברים" מזיקה אותנו להפליג לעומקו של היס. האם נאה לדור בים או ביבשה? – לכאורה שאלה של הבל ורעות רוח, כלום מצוי הדבר ביכולתנו או בבחירתנו? מדוע משחק עמנו המלך הנכבד ב"ים-יבשה"?¹⁶⁴

האם מהדהד בשאלתו קולו של המיתוס הקדום העוקב אחרי מאבקי הכוחות בין אלי היס והיבשה?¹⁶⁵ יתכן.

אולם מיקומה של השאלה כשאלה חותמת, ומיקומה בהקשר של שאלות העוסקות בטובת האדם מאתגרות אותנו לחפש משמעות **אנושית** המסתתרת מאחוריה.

נעיון נא בריחופו של נסיכנו מעל פני הים, שמא נצליח בעזרתו לדלות ממזולותיו אבן טובה לאוצריו.

לאחר יאושו של הנסיך ממפגשיו עם הדמויות בכוכבים השונים, הוא מקבל עצה מהגיאוגרף לבקר בכדור הארץ, "יש לו שם טוב".

כדי לפרש את כוונתו האירונית מפרט הסופר מה קיים באותו כוכב,¹⁶⁶ ומתאר את מראהו של הכדור מרחוק (פרק ששה עשר):

"ממרחק הרושם היה מרהיב. תנועות הצבא הזה היו סדורות וערוכות כמו בריקוד בלט באופרה. ראשונים הופיעו מדליקי הפנסים של ניו-זילנד ואוסטרליה. הם הדליקו את הפנסים שלהם ושכבו לישון... אחר כך... של סין ושל סיביר... ואז בא תורם... של רוסיה ושל הודו. אחר כך של אפריקה ואירופה. אחר כך של אמריקה הדרומית. אחר כך של אמריקה הצפונית. וכל אלה לא טעו בסדר הופעתם אפילו פעם אחת, זה היה נהדר. רק מדליקי הפנסים היחיד של הקוטב הצפוני ומדליקי הפנסים היחיד של הקוטב הדרומי היו חיי בטלה ושאננות, הם עבדו פעמים בשנה".

לוינס (עמ' 53-51) דורש באופן אחר את משמעות הדברים. ראשית הוא רואה בשלב זה - "אולי הרגע המכריע בכל הדו-שיח הזה". לדבריו - אלכסנדר נחוש בדעתו שהסמכות הפוליטית מחייבת "גרעין של רודנות שלטונית שלא ניתן לצמצום", והצעתו היא רק "לחבב את האלימות המלכותית העקרונית הזאת על העם על ידי איזה פיתוי". בדברי המשיבים הוא רואה שני עקרונות:

א. "המדינה אינה שוות ערך לאנרכיה, אלא פירושה הוא שהסדר הרצוי לאנושי יושג רק על ידי התורה, על ידי הצדק שלה, שופטיה ומוריה החכמים. זו מדיניות משיחית. המתנה קשב רב והיסטוריה בבחינת ליל שימורים".
 ב. "שנאה לרודנות... באורח עמוק יותר... דרגה גבוהה של ביקורת ופיקוח על השלטון הפוליטי שאינו מוצדק כשלעצמו, והממלא בכל זאת תפקיד מעשי הכרחי עבור הציבור האנושי... עד שיבשיל הזמן למשהו טוב יותר". ועל כך מעיר בהמשך דבריו: "האם ההתנגדות הזאת לפוליטיקה הרודנית אינה מציירת את המתווה לדמוקרטיה, כלומר למדינה הפתוחה על 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?"

¹⁶⁴ מענין הדבר שבמערכת "עשרה הדברים" שתי שאלות המסגרת, הראשונה והחותמת, נראות למראית עין כילדותיות.

¹⁶⁵ עיינו אנציקלופדיה מקראית ערך "ים" (כרך ג', עמ' 690) ובפירושו של מ.ד. קאסוטו לשירת היס (**פירוש על ספר שמות**, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125-123)

¹⁶⁶ (פרק ששה עשר): "מאה ואחד עשר מלכים, שבעת אלפים גיאוגרפים, תשע מאות אנשי עסקים, שבעה וחצי מיליונים שיכורים, שלוש מאות ואחד עשר מיליונים גאותנים – כלומר, שני מיליארדים מבוגרים, בערך... לפני שהמציאו את החשמל היה צורך להעסיק בו, בכל שש יבשותיו, צבא אדיר של 462,511 מדליקי פנסים".

אכזפירי לא נותן לנו אפילו רגע אחד ליהנות משיר הלל זה לאנושות, ומיד בתחילתו של הפרק הבא הוא מתנצל על השקר המכוון ומעמיד אותנו על מראהו האמיתי של כדור הארץ: "מי שאינו מכיר את כדור הארץ עוד עלול לקבל רושם מוטעה. בני האדם תופסים חלק קטן מאד מפני כדור הארץ. אילו היו שני המיליארדים של יושבי כדור הארץ עומדים כולם ומצטופפים מעט, כמו באסיפה, די היה להם בכך שארכה עשרים וחמישה קילומטרים ורחבה עשרים וחמישה קילומטרים. את כל המין האנושי אפשר היה לכנס בקטן שבאיי האוקיינוס השקט. המבוגרים לא יאמינו לכם, כמובן. נדמה להם שהם תופסים הרבה מקום. בעיני עצמם הם גדולים כמו הבאובבים. עוצו להם אפוא שיעשו את החשבון. זה ימצא חן בעיניהם. הם להוטים אחרי המספרים..."

הים בעצמתו ובגדולתו מהווה עבור בן האדם אומדן מוחשי לאפסיותו. אם לא יעצום עיניו האדם (כדוגמת "המבוגרים") – יחוש עד כמה שולי קיומו, ולו רק במרחבי הכדור עליו הוא חי. התנשאותו העצמית והעמדתו האישית במרכז - הינן אשליה אנושית מטופשת. אם ייעזר בכלים שבנה לו האדם לעצמו – דוגמת המתמטיקה – יצליח להתנער מאלו ולשוב למציאות.¹⁶⁷ אלכסנדר הגדול, כובש העולמות, הציג את עצמו כדמות המסוגלת לשלוט באנושות, מבלי שישנאוהו נתיניו. יתכן שלאחר שמיצה את מה שמסוגלת הארץ להציב לו לאתגר הוא מסמן לעצמו יעדים חדשים. הפלגה אל הים ושליטה בו תהווה הישג אנושי שייחקק לעד בתודעת האנושות ובספרי ההיסטוריה. כביכול קורא הוא בפני הים "עד פה תבוא!"¹⁶⁸ ומחיל עליו את חוקי הריבונות האנושיים.¹⁶⁹

הזקנים מעמידים אותו על מקומו, דע לך שגם אם תבחר לצאת למסעות אלו, על קרקע בטוח תרגיש רק בעת שתחזור ליבשה. מחכמת החיים הפשוטה של יורדי הים הם מוכיחים לו שישוב_הדעת לוקה במחלת הים בטלטולי הספינה, ומצליח לחזור לאיתנו רק בעלותו ליבשה. ההרפתקאות הימיות

¹⁶⁷ כנגד הים העצמתי - בחר הסופר את המדבר לזירת ההתרחשות, ולצירת המפגש בין הנסיך והטייס. אותו מקום שקט ונקי, נעדר ציוויליזציה, המאפשר לו לאדם להתבונן על עצמו כפי שהוא. ואכן עבר הטייס תהליך אישי בדרך התייחסותו לתפאורה הסובבת. אם בליל הנפילה הרגיש "בודד אף יותר מניצול שאניתו נטרפה והוא שט על רפסודה בלב באוקיינוס... רחוק אלף אלפי קילומטרים מכל ארץ נושבת" (פרק שני), הרי שבהמשך דרכו ובמפגשו עם הנסיך לומד הוא לעמוד על הקסום שבמדבר. עד כדי כך שאת חתימת הספר הוא פותח במילים: "הנוף הזה הוא בעיני היפה והעצוב בכל הנופים". ייתכן שאף אלכסנדר מתארח אצל הזקנים במדבר הנגב.

¹⁶⁸ בתשובתו של ה' לאיוב בפרק ל"ח מדגים הוא לאיוב את קטנותו וחוסר ידיעתו, בין השאר בעומדו מול הים: (פסוקים י-יא) "וְאֶשְׁבֵּר עָלָיו חֶקֶי וְאֶשִׂים בְּרִיחַ וּדְלָתִים. וְאֶמַר עַד פֹּה תֵבֹא וְלֹא תֵסִיף וּפֹא יִשִׁית בְּגֵאוֹן גְּלִיד". ובהמשך (פסוק טז): "הֲבָאתָ עַד בְּכֵי יָם וּבְחִקְךָ תִּהְיוּם הַתְּהַלְקֶת". גם משורר התהילים משתמש פעמים רבות לתיאור עצמתו של האל דווקא בדרך שליטתו בים.

אחת מנקודות התורפה של אלכסנדר מוקדון הייתה נחיתותו בלוחמה ימית. לשם כך השתדל להעתיק את זירת קרבותיו ליבשה, ובמיוחד בקרבותיו מול הפרסים דאג להשיג הכרעה יבשתית הכוללת את השבתתם של נמלי אויביו, כך שציי אוניותיהם יהפכו לחסרי ערך.

¹⁶⁹ אותה יומרה המוכרת לנו מני מגדל בבל ועד התוכניות לכיבוש הכוכבים של ימינו אנו.

מבטאות משהו הפוך מישוב הדעת, סוג של התפתות ליצר המפירה את האיזון. ידעו הזקנים לפרוט על המיתר הנכון, על הנימה שתריעיד את ליבו של אלכסנדר, תלמידו של אריסטו, סולל "שביל הזהב".¹⁷⁰

השיח הישיר:

כזכור, עם סיום שאלותיו התיאורטיות, המוכנות מראש, ניגש אלכסנדר לעימות ישיר עם הזקנים, הוא מנסה לברר מי החכם מביניהם,¹⁷¹ ונענה – כולנו חכמים, שהרי ענינו על שאלותיך כאחת. האם נתון מקרי זה אכן מצביע על מידת החכמה המשותפת לכולם? האם הזקנים סבורים כך באמת ובתמים, או שהם רק מתחמקים או מצטנעים מהבלטת החכם שבחבורה? נציץ שוב בנדודיו של נסיכנו. האינדיבידואליסט שחי לו על כוכבו הבודד נחשף לפתע למציאות המונית, בתחילה במינון מועט, בעת מפגשו עם צמד שיני סלעים מחודדים מאד (פרק תשעה עשר). לכל שאלה שהוא שואל משיב ההד העמום, החוזר שלוש פעמים על סיומת דבריו הוא. ומתפלא הנסיך:

"איזה כוכב מוזר... ארץ צחיחה ומלוחה וכולה זיזים חדים. ולאנשים בה אין דמיון. הם חוזרים על מה שאומרים להם... על הכוכב שלי הייתה לי שונה: היא דיברה תמיד ראשונה..."

אך המפגש הבא (בפרק עשרים) יהיה הרבה יותר טראומטי עבורו. "אחרי שהלך זמן רב על פני חולות, סלעים ושלגים" הוא פוגש לפתע גן שושנים פורח. "הוא היה אומלל מאד. הרי השושנה שלו סיפרה לו שאחת ויחידה היא בתבל, והנה יש עוד חמשת אלפים בדיוק כמוה, ובגן אחד! אילו ראתה זאת, אמר בלבך, הייתה נפגעת מאד... ועוד אמר בלבך: חשבתי שאני בעליו העשיר של פרח יחיד סגולה, והנה אין לי אלא שושנה מצויה... זה לא עושה אותי לנסיך גדול במיוחד. והוא נשכב על העשב ובכה". זו היא אחת הנקודות הנדירות בה נחשף אלינו הנסיך בחולשתו. איבוד היחידאיות של השושנה ושל מסעירו ומטלטלו. מדוע? הן בזה הוא לגאווותו של הגאווותן, ומדוע זקוק הוא - הצנוע והתמים - להיות "בעליו העשיר של פרח יחיד סגולה"? כבר הצגנו למעלה את מושיעו הלא הוא השועל, זה הפותח בהלכות אילוף ומסיים ב-"סוד היחוד": (פרק עשרים ואחד)

"בשבילי אתה עדין רק ילד קטן, ילד כמו מאה אלף ילדים אחרים. ואין לי צורך בך. וגם לך אין צורך בי. בשבילך אני רק שועל, שועל כמו מאה אלף שועלים אחרים. אבל אם תאלף אותי, נהיה זקוקים זה לזה, אתה תהיה בשבילי אחד ויחיד בעולם. ואני אהיה בשבילך אחד ויחיד בעולם..."

בחידושו המאלף אודות האילוף הופך אכזפרי את דרך ההתייחסות המקובלת לתהליך זה. אנשים רגילים לראות במילה זו מילת גנאי המסמלת את טשטוש עצמיותו של המאלף (בעל חיים, או אדם בהשאלה) והכנעתו לצרכי המאלף. השועל החכם רואה בכך הזדמנות ליצירת קשר אמיתי בין שניים שיעניק משמעות אחרת לכל העולם בו הם חיים:

"אבל אם תאלף אותי, יהיו חיי כמו שטפי שמש. אכיר קול צעדים שונה מקולם של כל שאר הצעדים. שאר הצעדים מבריחים אותי אל בטן האדמה. קול צעדיך יוציא אותי ממאורתי כמנגינה עריבה. ועוד משהו. הבט!

¹⁷⁰ כלשון התרגום היפה לדברי לוינס (עמ' 53): כמה יפה היא המסקנה היוונית המרגיעה: "חייבים לעצור!"

¹⁷¹ בפשטות, יתכן שהוא מעונין להפריד ולמשול, בעימות של "אחד על אחד" סיכויו לנצח – יעלו.

אתה רואה שם את שדות החיטה?? איני אוכל לחם. אין לי כל צורך בחיטה. שדות החיטה אינם מזכירים לי כלום. וזה עצוב. אבל לך יש שער זהב. אז כמה נפלא יהיה אחרי שתאלף אותי: החטה שצבעה כצבע הזהב,

תזכיר לי אותך! ואוהב את קול הרוח בין השיבולים"

במלים אחרות, יחוד אינו בהכרח אינדיבידואליזם, הוא אינו חייב לציין את תכונת ההתבלטות של איש, פרח, או שועל מכל הדומים להם. היחוד מופיע דווקא בקשר וביחס אל הזולת, אצל אותה אישיות שקיימת כלפיה קשר אישי ודרך התנהגות מיוחדת. ולפיכך סוד זה סמוי מן העין, הוא אינו מפורסם בטורי הרכילות או בטקסי הענקת הפרסים למצטיינים, הוא קיים בלב של שני החברים המקיימים אותו בקרבם, והוא מיוחד וידוע רק להם. ייתכן שגם זקני הנגב אינם חפצים בפולחן אישיות. אין משמעות להבלטת החכם כאישיות פרטית אלא להצגת דברי החכמה, ובכך שותפים הם כאחד.¹⁷² כיוון שמטרתו של אלכסנדר ככל הנראה אינה ליצירת קשר אישי עם החכם שבחבורה (ובוודאי שלא כדגם המוצע ע"י השועל), יסתפק לו המלך בגן של שושנים, ולא בשושנה אחת ויחידה.

המלך נפגע מאד מן התשובה, ורואה בה עלבון אישי: "מדוע אתם מתריסים נגדי?" על פי פירושו של רש"י¹⁷³ זהו הרגע בו מניח האימפריאליסט את קלפיו על השולחן ומברר את מגמותיו האמיתיות. גם מי שירתע מהבנה זו, ויבין דווקא ללבו של האורח הדחוי, יאלץ להודות שהדיון כבר חרג לחלוטין מפסי המסילה האינטלקטואלית הטהורה. הרכבת פנתה לדרך אחרת, אישית ונוקבת. הזקנים שולפים קלף סודי – השטן. מה תפקידו של "גיוקר" זה במשחק? האם מסכימים הם להאשמתו של המלך כלפיהם בדבר ההתרסה ועתה הם באים לנמקה, או שהם כופרים בה בדרך זו מכל וכל?¹⁷⁴

גם נסיכנו שלף שטן, הלא הוא הבאובב. בפרק החמישי שוטח הנסיך בפני הטייס את חרדתו מפני השתלטותם של עצים אלו על כוכבו, ועל הצורך התמידי להתגונן מפניהם. הנסיך אף ראה צורך מיוחד להזהיר את ילדי כדור הארץ מפני הסכנה ומפני העצלנות הנהוגה בהקשר זה, ולפיכך התבקש הטייס לציר ציור המתאר את השתלטות הבאובבים על הכוכב. ומעיד הטייס-הצייר:

"...ולפי הנחיותיו של הנסיך הקטן ציירתי את הכוכב ההוא. בדרך כלל איני אוהב לדבר כאחד המטיפים. אבל פגיעתם הרעה של הבאובבים כל כך לא ידועה, והסכנות הצפויות למי שיקלע לאסטרואידי כל כך גדולות, שהפעם אני יוצא מגדרי ואומר:

"ילדים! הזהרו מבאובבים" ... כשציירתי את הבאובבים פיעמה בי תחושת הדחיפות"¹⁷⁵

¹⁷² הציג יפה את הדברים לוינס להבנת דרכה של התורה (עמ' 54): "התבונה הכללית חייבת לצאת מתוך איזה מכלול אנושי, ולהיות מסוגלת לחזור לאחרים ולאוניברסאליות. היא לוקחת חלק בגאונותו של הגאון... שאלות התלמיד הכרחיות לתשובת המורה, כך היא לפחות דרך התורה, שנלמדת תמיד בחבורה בין בני אדם שאינם חוסכים זה מזה את שבת ביקורתם..."

¹⁷³ "מה זה שאתם עומדים נגדי ואינכם מחזיקים יראתנו, הלא אתם יודעים כי אנחנו הרבים ואתם תחתינו! אתריסתון - לשון תריס ומגן".

¹⁷⁴ רש"י בחר באפשרות הראשונה, וביאר בהמשך להבנתו מהי ההתרסה (ההפוכה מהמינוח המקובל בפנינו!): "זו אינה ראייה, שהרי אתם רואים בכל יום שהשטן הוא נוצח ומטעה בני האדם, אף אתם אל תתמהו על שאנו תחתיתכם".

¹⁷⁵ קרינסקי, (לעיל הערה 35) ראתה בכך אחד הרמזים הברורים לחרדתו מפני הנאציזם.

יתכן שגם בקרב הזקנים מפעמות תחושת הדחיפות. לאחר שחשף המלך את מקומו האישי במהלך הדיון, הגיע תורם לומר שאף הם אינם רואים עוד בדיון שעשוע לשעות הפנאי. הם רואים במגמת השתלטותו האימפריאליסטית-תרבותית את כוחו של השטן,¹⁷⁶ ולפיכך נאלצים לחוס בו, ולהתריס כנגדו או להתגונן בפניו. זהו קול מטושטש, מוסווה, ולפיכך קיימת הסכנה שאחרים לא יבחינו בו. עם כניסתה הראשונית של התרבות ההלניסטית לארץ ישראל מתריעים זקני הנגב בקול ברור מפני סכנותיה.

המצביא המהולל רואה בתשובה זו הכרזת מלחמה, ומשיב:

"הרי אני הורג אתכם בגזירת מלכים!"

אכן הוסרו הכפפות, והמלומד הופך לאיש מלחמה, מכתת אתיו לחרב ומזמרתיו לחניתות. שואל הלומד את איש המלחמה – מה פשרה של הכרזה זו? קום ועשה מעשה! ועוד – הרי בפתרון זה יכול היית לנקוט מלכתחילה, ומדוע חיכית עד עתה?

מסתבר שיותר משחפץ אלכסנדר ליטול את נפשם של הזקנים, חפץ הוא שידעו שיש בכוחו לעשות זאת. מעוניין הוא להפגין את כוחו הרב בפניהם, ובצעד רב רושם זה לסיים את הדיון.

והרי דומה הוא עתה לאותו גאווה בן פגש נסיכנו בכוכב השני (פרק אחד עשר). זה שהיה זקוק למעריצים, אך למרבה הצער לא היה איש שיעבור שם. לפיכך עטה על הנסיך כמוצא שלל רב, ותרגל עימו גינוני כבוד והערצה. לניסיון הנסיך להבין הערצה מהי, השיב:

"מעריץ' פרושו שאתה מסכים שאני האיש הכי יפה, הכי הדור, הכי עשיר והכי חכם בכל הכוכב".

שוב מביא אכזפרי את הסיטואציה לידי הגכחה בכך שמתברר שהוא האדם היחיד על כוכבו,¹⁷⁷ ובכך שאינו מסוגל להשיב לשאלה – מה יצא לו מאותה הערצה. מכירים אנו דמויות הזקוקות נואשות למעריצים מהם הם שואבים את כוחם המדומה, כאשר לא ברור – לא רק מי חפץ בכך יותר, העגל או הפרה, אלא כלל לא ברור מי הוא העגל היונק ומי היא הפרה המינקת.

ובנקודה זו אוחזים חז"ל את השור בקרניו: "השלטון ביד המלך, ולא נאה למלך לשקר!" אופן

הצטיירו האמיתי של השלטון והמנהיג בעיני העם אינו נוגע כלל לעוצמתו הפיזית כי אם לזו המוסרית. אם חפץ אתה במעריצים ("נאה למלך") אל תנצל את כוחך הפיזי שעליו אין עוררין, אלא הפגן את יושרך והגינותך. ואם ניגשת לדו-שיח אינטלקטואלי, פתוח ונטול סממני כוחניות ואלימות – דבוק בדרך זו עד תומה, והיא תהילתך!

"מייד הלבישם בגדי ארגמן ועיטר בעטרת זהב את צאוורם" – אלכסנדר לא רק שנענה לשיתוף פעולה עם כללי המשחק הקודמים, אלא ממליך את עמיתו לדיון. כמרדכי היהודי בשושן הבירה, כך נחלצים הזקנים מן החרב החדה המונחת על צאוורם לעטרת הזהב המונחת בכבוד רב על אותו הצוואר וללבוש הארגמן המלכותי. מה גרם לו לקבל עתה את דבריהם? ניתן היה להעלות על הדעת שדווקא שיקול הכבוד האישי המונח על כפות המאזניים הניעו לנהוג בקפריזות "אחשוורושית", ולהראות לכל:

: "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו".¹⁷⁸ אך על פי המשכו של הדיון ונטילת העצה מן הזקנים,

¹⁷⁶ אמר ריש לקיש: הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות (בבלי בבא בתרא טז ע"א, מומלץ לעיין שם בדיון הכולל על תפקידו בספר איוב, ובמעמדו אצל חז"ל – א.א. אורבך, חז"ל, לאורכו של הפרק "פמליא של מעלה").

¹⁷⁷ ובכך דומה הוא לאלכסנדר, שאין חולק על היותו בעל הכוח האנושי החזק בעולם, ומדוע צריך הוא להפגנת הכוח:

¹⁷⁸ מגילת אסתר ו, יט.

ניתן לאלכסנדר קרדיט רב יותר, ונכיר בכך שהיה פתוח לקבל מוסר מפייהם, כפי שניאות בהמשך הדרך באופן דומה לעשות זאת מפיהן של נשות אפריקה.¹⁷⁹

המלך ההרפתקן חפץ להמשיך בדרכו לאפריקה, והזקנים מנסים להניא אותו מכוונתו כיוון שהיא נמצאת מעבר להרי החושך.¹⁸⁰ אותם אלו שסרבו להשיב לשאלתו מה נברא בתחילה – אור או חושך, מפצירים בו לבל יתגרה בהרי החושך המאיימים. הוא מודיע להם שהוא דבק במשימתו, ומבקש מהם עצה לדרך טובה. בתשובתם - מעניקים הם לו את עצת החמורים הלוביים וקשירת החבלים (בעזרת החבלים יוכל למצוא את דרכו חזרה בשלום).

בסיפורינו מתהפכים התפקידים, הטייס עוזר לנסיך בדרכו על ידי כך שמצייר את הזמם (המזכיר במעט את החבלים שהוצעו לאלכסנדר) לכבשה לפי בקשתו של הנסיך, כדי שיוכל לשוב לשושנתו ולשמור עליה מפני הכבשה. ומעיד הטייס (פרק עשרים וחמישה):

"וכשנתתי לו אותו הרגשתי צביטה בלב: "יש לך תוכניות שאיני יודע מה הן" ... אבל הוא לא ענה לי. הוא אמר: אתה יודע, הירידה שלי לכדור הארץ... מחר תמלא שנה..."

ובהמשך מבין הטייס את כוונתו של הנסיך לשוב לכוכבו, ומנסה להניאו משיבתו אל-על (פרק 26):

"ושוב אחזה אותי הצינה המקפאה של הרגת אובדן שאין לו תקנה. והבנתי שאיני יכול לשאת את המחשבה, ששוב לא אשמע את הצחוק הזה לעולם. הוא היה בשבילי כמעין במדבר".

לאחר כל ניסיונות המניעה של הטייס, מסביר הנסיך מה מעניק הוא לטייס:

"והרי זו תהיה המתנה שלי... לבני האדם יש כוכבים שונים זה מזה... אבל כל הכוכבים האלה שותקים. לך יהיו כוכבים שאין כמותם לאיש... אני הלא אגור באחד הכוכבים, אצחק באחד מהם, ועל כן בלילה, כשתביט לשמים, ידמה לך שכל הכוכבים צוחקים. לך יהיו כוכבים שיודעים לצחוק... ולפעמים תפתח את החלון, סתם ככה, להנאתך... וידידיך יתפלאו מאד לראות אותך מביט לשמים וצוחק. ואז תגיד להם: 'כן, כשאני רואה את הכוכבים, אני צוחק תמיד!'..."

ניתן לראות במתנה זו מעין סלילתה של דרך חזרה דמיונית בין הטייס והנסיך. אמנם לא מפגש ממשי, אך בהחלט הזדמנות נוספת לחוויה המשותפת רק לשניהם, זו שתקשור ביניהם בקשר אמיץ, ומצחיק. כפי שאומר בהמשך דבריו:

"זה יהיה כל כך משעשע! לך יהיו חמש מאות מיליון פעמונים קטנים, ולי יהיו חמש מאות מיליון מעיינות..."

להשלמת התמונה נוסף את האפיזודה המעניינת מפרק הסיום (פרק עשרים ושבעה). הטייס תיאר את קשייו להתנחם מהפרידה. והוסיף ואמר:

"אבל הנה קרה דבר מוזר עד מאד. לזמם שציירתי לנסיך הקטן שכחתי לצרף את רצועת העור! אם כך הוא לא יכול לקשור אותו לכבשה! ואני שואל את עצמי: "מה קרה על הכוכב שלו? אולי אכלה הכבשה את השושנה"

¹⁷⁹ דא עקא, שנפילתו באותו הפח בפעם השניה (ברצותו להרוג את נשות המקום) מעיבה במקצת על לימודו את הלקח בפעם הראשונה, ומעוררת סימני שאלה על לימודו הנוכחי, על אף הכרזתו החגיגית.

¹⁸⁰ לא ברור האם כוונתם למרחק גיאוגרפי או מנטלי.

כך מבלי משים, השמיט הטייס הצייר את הרצועה לזמם הכבשה, ובכך שמר הטייס לעצמו את הבלעדיות על הקשר עם הנסיך. כביכול הצליח בלי כוונה למנוע מהנסיך לחדש את הקשר הישן עם שושנתו (שאולי נאכלה על ידי הכבשה).

מענה, מצפה הוא לשובו של הנסיך אליו, אך יודע שבעצמו לא יצליח לאתרו, לפיכך פונה הסופר לעזרת ציבור הילדים:

"ואז עשו לי חסד! אל תשאירו אותי עצוב כל כך, כתבו לי מהר שהוא חזר"...

ניפרד אף אנו מהנסיך והטייס, מהזקנים ומאלכסנדר שהולך לו לדרך חדשה. מרתקת, אך רחוקה
...רחוקה.

נאחל לו הצלחה בדרכו, במפגשו עם הנשים המתכימות, בהנאתו ממי הנהר המיוחדים (כמימי הבאר המיוחדים של הנסיך), ובעלייתו לכוכב אחר – כוכב גן העדן. אף נצדיע לו בהדפקו כמלך בשער שצדיקים יבואו בו.¹⁸¹

¹⁸¹ את המשך האגדה איננו רואים כקשור לנסיך הקטן. לקורא המעוניין נמליץ על דרשתו היפה של לוינס לסיומת האגדה העוסקת בגולגולת, (עמ' 59-60).

הקמצן – מולייר¹⁸²

(מחזה הניתן ללימוד במסגרת לימודי ההגבר בנושא אבות ובנים)

בקומדיה עסיסית זו היטיב מולייר לעמוד על אחת מתכונותיה המכוערות והמרתקות של החיה האנושית – הקמצנות.

גיבור עלילתו – הרפגון, אלמן בשנות הששים המוקדמות שלו, ובעל אחוזה אי שם בצרפת. מתוקף מעמדו מחויב הוא לגינוני כבוד והדר מסוימים, אלא שהוא איננו מסוגל נפשית להוציא את ההוצאות הכלכליות המתבקשות עבורן. לפיכך נדרשים לשאת במחיר קמצנותו כל מי שחי בסביבתו, החל בסוסו וכלה בבנו ובתו (ובתווך – משרתיו וכל שאר האנשים איתם הוא בא במגע).

הקומדיה נוצרת ממתח סביב מערכות נישואין מתחרות: בעוד הבת אליז חפצה להינשא לבחיר לבה ולר איש החצר, מבקש אביה להשיאה למר אמסלם אלמן זקן ועשיר. ובעוד הבן קליאנט מעונין לשאת את מריין בחורה צעירה ועניה המתגוררת בסביבה – לאב יש תוכנית אחרת לגמרי עבורו, הוא ישא "אלמנה מסוימת". לא זאת בלבד, אלא שהאב חפץ לשאת בעצמו את אותה מריין הצעירה והעניה. ומכאן מתגלגלת העלילה: הבן שמנסה להשיג הלוואה למימון הנדוניה מגלה שהמלווה הקמצן והסחטן אינו אלא אביו, והויכוח הנישא בין האב לילדיו הופך לבוטה וישיר. ערמוניותו של האב מתגלה במלוא נבזותה כאשר הוא מפיל בפח את בנו שהאמין לרגע בטוב לבו המדומה. אך אותו אב נעשה נואש כאשר הוא מגלה שתיבת אוצרו האהובה עליו מכל – נגנבת ממנו.¹⁸³

לאחר הסתבכויות נוספות – באה הקומדיה לסיומה הטוב והמפתיע, כדרכן של קומדיות רבות. האם חפץ המחזאי הגדול ללמדנו פרק בהלכות מוסר? האם מעונין הוא להשיב את הקורא שנטה ל-"חסכנות יתר" לאיזון נכון?¹⁸⁴ או שמא כל חפצו לספק את שעשועיה של חצר המלכות הצרפתית שהזמינה את ההצגה, ומתוך כך משתעשעים אף אנו?¹⁸⁵

¹⁸² מולייר (ז'אן-בטיסט פוקלן), **הקמצן**, הקיבוץ המאוחד.

¹⁸³ וכבר עסקו רבים במקור השראתו הקדום של מולייר – המחזה "האוצר" של המחזאי הרומאי פלאוטוס. עיינו – בחוברתו של דן אוריין "**הקמצן**" בתיאטרון, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1991, עמ' 17-18.

¹⁸⁴ כך הייתה סבורה למשל לאה גולדברג: "הביקורת הצרפתית ציינה פעמים רבות, שהשקפת עולמו של מולייר, המובעת ביצירותיו, היא נורמאטיבית: האדם האידיאלי של מולייר הוא... האיש המהוגן היודע את מקומו. חוש המידה לגבי כל דבר, היחס הטיפוסי אל העולם והאדם בצרפת במאה השבע עשרה, שולט גם בקומדיה של מולייר. מיצירותיו ברור, שגם בענייני מוסר גם בענייני מעמד ויחסים שבין אדם לחברה דורש הוא את שביל הזהב ואת השמירה על המקום המכובד ביותר שניתן לו לאדם על ידי התנאים החברתיים הקיימים ועל ידי הטבע. מוסר-ההשכל של מולייר ניתן לניסוח פשוט וחד משמעי: אל יבקש אדם לחרוג ממסגרת מעמדו, שאם לא כן יהיה מגוחך ("גם הוא באצילים"), העושר הוא דבר טוב, אך אין להפריז עד ללהיטות אחר הכסף ("הקמצן"), ראוי שיהיה אדם ירא שמיים, אך אל יפליג באדיקות ("טרטיף")." [מתוך המבוא לתרגומה למחזה "בית ספר לנשים", עמוד 10], את דבריה וכן את דבריו של בריי בהערה הבאה מצאתי אצל אוריין (לעיל הערה 1) עמ' 25-26.

¹⁸⁵ כפי שנטה לראות רנה בריי: "הקומי לדעתי אינו יכול להצביע על מוסריות. רק תפיסה מלאכותית של התיאטרון רואה בו מוסד לביקורת מומים ולגינוני חטאים... **הקמצן** אינו מחזה הבא לגנות את הקמצנות... (כי) צופה קמצן יצחק מהרפגון שעל הבמה וכשיחזור לביתו ימשיך לנהוג בקמצנות ולא יפיק מהמחזה לקח משמעותי לדרך חייו". Bray, Rene, J.

[Moliere, Homme de theatre, Paris, 1954]

כך או כך – הרי שדמותו של הרפגון מייצגת נאמנה בתרבות העולם את דמותו של הקמצן השנוא, זה שאגרופו הקפוץ על תיבת אוצרותיו מעביר אותו על דעתו, ואינו מאפשר לסביבתו הקרובה לנהל את חייה בדרך תקינה.

כיצד קובעת החברה את הגבולות העדינים שבין חסכנות וקמצנות, נדיבות ובזבזנות? כיצד מקבלות חברות מסוימות דימוי קיבוצי הנוטה אל מעבר לאחד הגבולות הללו? שאלות סוציולוגיות אלו העולות לפתחן של תרבויות רבות מתגלגלות בגלגולים שונים בספרות. כיצד מטופלת שאלה זו בין כתלי בית המדרש? ידועים דבריו של הרמב"ם בפרק הרביעי משמונה פרקים (הקדמת פירושו למסכת אבות), אותו פרק הדין ב-"רפואות חוליי הנפש". בפרק זה סלל הרמב"ם בעקבות אריסטו את שביל האמצע הנע בין התכונות הקיצוניות. אל עבר שביל זה מכוון הרמב"ם את הלומד, אמנם מדגיש הוא עבורו שאמצע זה פעמים רבות אינו "אמצע מתמטי", והאיזון הראוי נמצא דווקא בנטיה אל אחת המידות, במרחק רב יותר מן הקיצונית שכנגדה.¹⁸⁶ הרמב"ם מדגיש ש-"אפליה מתקנת" זו נמצאת כבר בתוך התורה:

שהתורה אמנם אסרה מה שאסרה וציוותה מה שציוותה - מזאת הסיבה, רצוני לומר: כדי שנתרחק מן הקצה האחד יותר על צד ההרגל.

אחת הדוגמאות שנותן לדבריו נוגעת לענייננו:

וכן כל מה שבא בתורה מנתינת המעשרות והלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות, ודין השמיטה והיובל, והצדקה די מחסורו – אמנם זה כולו קרוב לפזרנות, כדי שנתרחק מקצה הכילות מרחק רב, ונתקרב לקצה הפזרנות, כדי שתיקבע בנו הנדיבות.

כך לגבי מחויבויותיו של האדם כלפי החברה ונוקקיה. אך מה לגבי דרך התנהלותו שלו כלפי עצמו ומשפחתו? האם גם כאן יטה השביל מרחק רב מן הכילות ויתקרב לקצה הפזרנות?¹⁸⁷

¹⁸⁶ ועיינו בביאורו של ר"י שילת - **הקדמות הרמב"ם למשנה**, הוצאת מעליות, מעלה אדומים תשנ"ב, עמ' רעט-רפג. ¹⁸⁷ סוגיה מעניינת בהקשר זה מופיעה בבבלי כתובות דף סח עמ' א'. המשנה קובעת שיתומה ששודכה בצעירותה בסכום מסוים לנדוניה על ידי אמה ואחיה, יכולה לאחר שתגדל להוציא מידיהם סכום גבוה יותר המגיע לה על פי דעתה. רבי יהודה טוען שאם יש אחות בכורה שהספיקה להינשא בחיי אביה - הרי שניתן לצעירה את הסכום שניתן בזמנו לבכורה. אולם חכמים מתנגדים ואומרים: "פעמים שאדם עני והעשיר או עשיר והעני, אלא שמין את הנכסים ונותנין לה". משיקול פנימי של הסוגיה מבניים האמוראים שאין דעתם של חכמים מכוונת לשינוי במצבו הכלכלי של האב המנוח, כי אם בשינוי ב-"דעת", כלומר – ברצונו הכללי להעניק יותר או פחות. שאלה זו נידונה אצל מספר פוסקים, דוגמא מרתקת למקרה שכזה (ולמידת יכולתנו להעריך את נדיבותו או קמצנותו של האב המנוח לפי השינויים במצבו הכלכלי) מופיעה בשו"ת לניאדו החדשות סימן כ'.

דוגמא אחרת לעיסוק בנושא הקמצנות בהקשר הלכתי מופיעה בשו"ת רב פעלים של הבן איש חי (חלק ב' אבן העזר סימן ל"ב). המקרה המופיע שם כמעט זהה לסיפורו הנאה של יהודה בורלא "**סובבתהו בכחש**": אשה נדיבה הנשואה לבעל

סיפור מעניין בהקשר זה מופיע במדרש ויקרא רבה: ¹⁸⁸

אמר רב אחא: מעשה באדם אחד שהיה מוכר כל כלי ביתו ושותה בהן יין, קורות ביתו ושותה בהן יין,
 והיו בניו מלינים ואומרים :
 לית הדין סבא אבינו נפיק מן עלמא, ולא שביק לן לאחר מיתתיה כלום. (אין אבינו הזקן הזה יוצא מן העולם,
 ואינו משאיר לנו לאחר מותו כלום)
 מה נעביד ליה? (מה נעשה לו?)
 איתין ונשקוניה ונשכרוניה ונטעוניה ונפקוניה ונימר דהוא מית ונשכביניה בגו משכביה (בואו ונשקנו, ונשכרנו,
 ונשאנו, ונוציאו, ונאמר שהוא מת, ונשכבו בתוך משכבו)
 עבדין כן נסוניה ואשקוניה ושכרוניה ואפקוניה ויהבוניה בחד בית עלם (עשו כן, לקחוהו והשקוהו ושכרוהו
 והוציאוהו ונתנוהו בבית עלמין אחד).
 עברון שפאין בתרע בית עלם (עברו מוכרי יין בשער בית העלמין),
 שמעון דאנגריא במדינתא, אמרין - איתון ונפרוק אילין זיקיא בהדין משכבא ונערוק (שמעו (שגובים) מסים
 בעיר, אמרו - בואו ונפרוק נאדות אלו בקבר זה ונברח).
 עבדין כן, פרקון טעוניהון בגו בית עלם ואזלון למיחמי מה קלא במדינתא (עשו כן, פרקו מטענם בתוך בית העלמין
 והלכו לראות מה קול בעיר),
 והוה ההוא גבר תמן, חמון יתיה, סברון הוא מת (והיה אותו איש שם, ראו אותו, סברו שהוא מת).
 מן דאיתער משינתיה חמא זיקא יהיבא לעילא מן רישיה (כשנתערור משנתו, ראה נאד נתון למעלה מראשו)
 שרא יתה ויהבה בפומיה שרי שתי, (התיר אותו ונתנו בפיו, התחיל שותה)
 כיון דרוי שרי זמר (כיוון ששתה לרוויה - התחיל מזמר)
 בתר תלתא יומין אמרון בניה: לית אנן אזלין וחמן ההוא אבון מה עביד, אי חיי אי מיית (לאחר שלושה ימים
 אמרו בניו: האם אין אנו הולכים ורואים מה אבינו עושה? אם חי אם מת?)
 אתן אשכחוניה והא זיקא יהיבה בפומיה והוא יתיב שתי (באו ומצאוהו והנה נאד נתון בפיו, והוא יישוב שותה).
 אמרון ליה: אף הכא ביני מיתיא לא שבקך ברייך וביני חייא שביק לך (אמרו לו: אף כאן בין המתים לא עזבך
 בוראך, האם בין החיים יעזבך?)
 הואיל ומן שמיא יהבו לך לית אנן ידעינן מה נעביד לך (הואיל ומן השמיים נתנו לך איננו יודעים מה נעשה לך)
 איתון נעליניה ונתקניניה ונעביד ליה קטסטסיס (בואו ונעלנו ונתקנו ונעשה לו קטסטסיס (תקנה)).

קמץן ורוצה לחלק בסתר, מבלי שידע על כך הבעל את הנכסים שהביאה מבית אביה לצדקה. נצטט רק מסוף תשובתו: "הנה כי כן בנידון השאלה יש להשיב שיכולה האשה הנזכרת לתת מברכת הבית הן מאכל הן מעט מעות לעניים ולנכאים הדופקים על פתח הנדיבים, כדרך שנותנים בתי העשירים שהם במדרגה שלה, ואפילו אם הם עשירים מעט יותר ממנה... ואז אע"פ שבעלה קמץן ומוחה ואינו רוצה שתתן כלום, אינה צריכה לשמוע לו בזה, מיהו לא תרבה לתת יותר מן הנהוג בבתי העשירים הנדיבים שהם במדרגה אחת עמה, או מעט יותר ממדרגתה".
¹⁸⁸ פרשה יב, א. התרגום לקוח בשינויים קלים מ: **ספרות האגדה א'**, מכללת אפרתה, ירושלים תשס"ב, עמ' 20-18. יתרונו של מקור זה בהיותו משולב בתוכנית הלימודים, ומוכר מן הסתם למורי הספרות.

עבדין ליה תקנה כל חד וחד משקי ליה יומיה (עשו לו תקנה: כל אחד ואחד משקה אותו ביומו)

השאלות העולות ממדרש מופלא זה רבות הן ונוגעות לתחומים רבים: התמכרות כפייתית לשתיה ודרכי התמודדות עמה, מערכות היחסים בין האב ובניו, בית העלמין כמקום מפגש בין החיים והמתים, דרך ההשגחה המיוחדת על אותו זקן, תשובת הבנים ועוד.

במסגרת זו לא נעסוק בשאלות הכבדות הללו (בהן עסקו רבים וטובים),¹⁸⁹ ונטה את אלומת האור לשאלה לכאורה צדדית – הקמצנות שבתוך הבית.

הסיפור פותח בתיאור דרכו של האב המוכר את כלי ביתו ואת קורות ביתו לשם השגת השתיה הממכרת. בכך מבטא הדרשן את האדם הדבק בהנאת הרגע, ומואס בכל דבר העשוי לייצג שיקול כלכלי לטווח ארוך: כלי הקיבול העשויים לשמר דברים, והבית המבטיח את קיומו.¹⁹⁰ תגובת בניו הראשונית לכאורה טבעית ומובנת – חוששים הם שבהתמכרותו לינו הצלול מאבד הוא את צלילות דעתו. מעבר לצער הנפשי הכרוך בדבר – יש לכך השלכות כלכליות כבדות משקל עבורם. אך הצעד המעשי שגזרו מחששם מרחיק לכת: ההשקיה המכוונת עד שכרון, הנשיאה וההוצאה לעיני כל של "המת" לבית הקברות מעוררים חלחה, מצביעים על קלקלה, ולא ניתנים להצדקה בשום תירוץ של כלכלה.¹⁹¹ כשנאזין שוב להלנתם או להלזתם¹⁹² של הבנים – נראה שהיא אינה כה תמימה ומעוררת רחמים:

לית הדין סבא אבינו נפיק מן עלמא, ולא שביק לן לאחר מיתתיה כלום (אין אבינו הזקן היה יוצא מן העולם, ואינו משאיר לנו לאחר מותו כלום)

החשש הכלכלי-קיומי מופיע רק לאחר הקדמה איומה החושפת לאור את סתרי ליבם האפל:

רצונם שאביהם ימות! אין הם חפצים בגמילה, בשיקום וחזרה למוטב, לדידם – האב אינו ממלא את מה שמצופה ממנו, ולפיכך עליו לעזוב את העולם!¹⁹³

¹⁸⁹ נציין אחדים מהם: בניתוח הסיפור ובהשוואתו למספר סיפורים מקראיים עסקה יעל מאלי (השיכור ובניו, בתוך – ספרות האגדה חלק ב', אפרתה ירושלים תשס"ד, עמ' 45-35, להלן – מאלי), בהשוואתו של הסיפור (כאנלוגיה ניגודית) לאחד ממשלי איזופוס עסק יעקב אלבוים (מעשים בשיכור ומכוער באגדתנו ובאגדת יון, מחניים 20 תשכ"ז, עמ' קכב) מאמר מקיף ומקורי של יהושע לוניסון ("עולם הפוך ראיתי" – עיון בסיפור השיכור ובניו, מחקרי ירושלים בספרות עברית י"ד, תשנ"ג, עמ' 29-7, להלן – לוינסון)

¹⁹⁰ כדי לשבר את האוזן ניתן לומר שבמעשים אלו כורה הזקן למעשה במו ידיו את הקבר לעצמו.

¹⁹¹ בעל "מתנות כהונה" מציע שתי הבנות אפשריות לכוונתם. האחת – ניסיון גמילה: "כדי שיקיץ מיינו לא ידע מי הביאו הלום ויתחרט ולא ישוב לכסלה עוד", ושניה – ניסיון להיפטר ממנו: "ומצאתי בקובץ ישן שהוציאו קול בפני השכנים היאך שמת באמת והוציא והו וקברוהו, וכוונת בניו היה שימות שם". לוניסון מעצים את הכיוון האכזרי השני, ולדבריו ההליכה בסוף הסיפור לקברו מהווה מעין "יודוי הריגה", זאת על סמך המנהג המוכר ממסכת שמחות (ח, א) לפקוד את קרי המתים בשלושת הימים הראשונים שלאחר המיתה, משום שלפעמים היו מקרים בהם נתגלה שהמת אינו מת. מסרתם של הבנים לשלול אפשרות שכזו (עמ' 14).

¹⁹² כפי שמציע לוינסון לאחר בדיקת הנוסחאות ובדיקת משמעותו של פועל זה במקורות אחרים, ומשמעותו: "הוצאת לעז שלא בצדק נגד אישיות המצויה בדרגה גבוהה יותר בהיררכיה החברתית" (עמ' 13).

¹⁹³ חשובה מאד הערתו של לוינסון בהקשר זה: "תמונה זאת של מתחים משפחתיים על רקע כוחו הכלכלי של אבי המשפחה מאפיינת גם את המשפחה בעולם הרומי. לדברי סנקה 'הרומאי המאושר הוא האיש שאביו מת ועודו צעיר'. על רקע מתחים אלו מסבירים החוקרים את שכיחותו של רצח אב בחברה הרומית". (שם, ההדגשות שלי - ע.ר).

אינני יודע אם קמצנות היא הביטוי ההולם את הלך מחשבתם של הבנים, או שמא ניתן להמירו בתאוות בצע בלתי מרוסנת. אך ברור שהחשש הכלכלי (הריאלי) מתיישב על חסך חמור במצות כיבוד אב ואם, זו המאריכה חיים על פני האדמה.

קשה לקבוע מהי הביצה ומהי התרנגולת, ויתכן שיבואו סניגורים-פסיכולוגים שיוכיחו לנו באותות ומופתים אודות מצוקתם הנפשית של בנים שגדלו בבית שכזה, ונחשפו לאב שיכור,¹⁹⁴ חסר יכולת תפקוד בסיסית במציאות. ואם כך - אף רצונם להבטיח את עתידם מובן, ואולי אף ראוי להערכה. עם זאת, אין ספק שגילויי קמצנותו החריפים והמקוממים ביותר של הרפגון מחווירים ומבדחים לעומת הזוועה במחשבות ובמעשי הבנים. בתעייתם משביל הזהב כה הרחיקו נדוד עד שהגיעו לשער של בית העלמין, זוהרו של הכסף סימא את עיניהם עד שטושטשה ראייתם והם אינם מסוגלים להבחין בין חיים ומוות. רצף פעולותיהם המעשיות המרשים טומן בחובו רצף של פעולות נפשיות להשתקת והדחקת קולו של המוסר והמצפון הטבעי: "הָלוֹא הוּא אֲבִיךָ קָנָךְ הוּא עֵשֶׁךְ וְיִכְ נָנְךָ!"¹⁹⁵ לכשנתגלגל לסופו של הסיפור נשאל - כלום עשו הבנים תשובה אמיתית?

האם נתינת המשקה בפיו של אביהם לטובתו היא או לרעתו?

גם אם ניתן להציע תשובות שונות והפוכות לשאלה זו, הרי שנדמה שבעיית קמצנותם של הבנים נפתרה, הכרתם ב-"מתנת השמיים" שקיבל אביהם פותחת את ליבם ומאפשרת להם לתת לו מתנת דומות על הארץ. בכך - מקבלת אותה "התקנה" שערכו עבורו משמעות מתקנת גם עבור עצמם. נוסף - סיפור תמוה זה מעלה סימני שאלה בקרב חוקריו וקוראיו: כלום רצה רב אחא לעודדנו לשתיה מופרזת? האם אמירתו הסופית של הסיפור היא שיצא חוטא נשכר, רשע וטוב לו? שאלה זו מחריפה לאור העיון בהקשרו הכולל של המדרש, המצביע לכל אורכו על הסכנות החמורות בשתיית יין.¹⁹⁶ האם שילב עורך המדרש "מעשה לסתור?"¹⁹⁷

כאמור - רבים עסקו במדרש ובמובנו והציעו הצעות שונות. בחרתי להביא מדבריה של יעל מאלי: סיפורנו נקרא תחילה כמין בדיחה המתארת את "נצחוננו של השיכור". מעין "קומדיה של טעויות". אבל בקריאה שניה ושלישית אנו נעצבים לראות כיצד הורסת השתייה את הבית, את המשפחה, ומביאה את הבנים כמעט לידי רצח אביהם. וכשמגיעה ההתרה של הסיפור אין בה תקווה לתיקון בחייו של השיכור. ה"תיקון" מתמזה בתקנת הבנים לספק לאביהם את היין שלו הוא מכור. המסר החיובי שבסיפור עובר דרך מעשי הבנים. הם, החוטאים הגדולים, מצליחים להידבק במעשיו של הקב"ה ולרחם על אביהם העלוב: "הואיל ומן השמיים נתנו לך... עשו לו תקנה".¹⁹⁸

¹⁹⁴ ואולי אף אלים, ממנו ירשו את מוסרם המפוקפק. נבחין בהיעדרה המובהקת של האם לאורך הסיפור.

¹⁹⁵ השאלה מדברים לב, ו. הפסוק במקורו מדבר כמובן על הקב"ה.

¹⁹⁶ על רקע מיתתם של בני אהרון, על פי אחד ההסברים שנתנו חז"ל - כיוון שנגשו לעבודת הקודש בעת היום שתויים.

¹⁹⁷ כך אכן הציע לוינסון: "הסיפור מהווה קריאה אופוזיציונית לפסוק ולדרשותיו. במובן זה אני מבקש להציע, שהסיפור עושה 'קרנוואליזציה' של הפסוק. בדומה לקרנוואל הוא הופך את הקטגוריות השולטות. הוא מנצל את הפסוקים כדי לעצב עולם הפוך מהם" (עמ' 22).

¹⁹⁸ עמ' 41.

אוסף ואציע בזהירות, יתכן שעורך המדרש המשלב סיפור זה בקובץ העוסק בהתמכרות לשתיה אומר אמירה משמעותית ביותר: לעתים ישנן התמכרויות בלתי מוגדרות אשר הן יכולות להיות **חמורות יותר** מן ההתמכרויות המוכרות. כולנו יודעים להבחין בשיכור ובתוצאות העגומות של שתייתו. כלום נבחין אנו בהתמכרותם של הבנים לממונס, זו החמורה ומסוכנת שבעתיים?¹⁹⁹ האם נדע נכונה להעריך את פעולתם בסיומו של הסיפור כמהלך אישי של הליכה לקיצוניות ההפוכה, כניסיון לחזור אל שביל הזהב?

אכן זהו סיפור של התמכרות וגמילה, אך לאו דווקא אלו הניכרים במבט ראשון. כמה חשוב להשמיע קול זה בעולם של התמכרויות, נגלות ומוסוות.

¹⁹⁹ לכל הפחות בהשלכותיה המוסריות כפי שהן מתגלות בסיפור זה.

כל הצרות שבעולם – איזק אסימוב²⁰⁰

(סיפור קצר, ניתן ללימוד במסגרת לימודי הגבר בתוך הנושא "האדם בעידן הטכנולוגי"). איזק אסימוב, מגדולי סופרי המדע הבדיוני (ויש אומרים - הגדול שבהם) הקדיש סיפור למכונה מוזרה בשם - מולטיוואק. מכונה זו מכילה מנגנון העוקב אחר כל מחשבותיהם של בני האדם, המודעות והבלתי מודעות, ומצליחה לזהות תכנוני פשע טרם ביצועם. המידע נמסר למערכת משומנת של אכיפת החוק המגיעה אל אותם פושעים פוטנציאליים ומנטרלת את פשעיהם. הצלחת המנגנון אינה מוטלת בספק: מאזור המוכה בפשע הפכה העיר למקום רגוע ונינוח המאפשר לתושביו חיים טובים ושלווים. הזדהות התושבים עם המערכת גבוהה מאד, וכבר מגיל צעיר הם נקראים לדגל ומוסרים בשמחה את נבכי אישיותם ומחשבותיהם למנגנון הציבורי שיעשה בהם כטוב בעיניו.²⁰¹ סיפורנו עוסק בתקלה כאשר המכשיר רומז על רצח פוטנציאלי, ואנשי המנגנון לא מצליחים לשים ידם על הפושע. רק בסיומו של התהליך מתברר שהרוצח הוא מולטיוואק החפץ להשמיד את עצמו, ועושה זאת בדרך מאד מתוחכמת. מנהלי המנגנון האנושי מבינים שגם אם בפעם זאת עלה בידם לסכל את מזימתו הרי שמעתה הוא יעשה מאמצים נוספים עד שישגי את מבוקשו. מדוע? שאלה דומה מתעוררת בתלמוד הבבלי במסכת יומא:²⁰²

"ויצעקו אל ה' אלהים בקול גדול" (נחמיה ט, ד²⁰³)

מאי אמור (מה אמרו)?

אמר רב ואיתימא (ויש אומרים) רבי יוחנן: בייא, בייא! (לשון זעקה וקובלנא – רש"י) היינו האי דאחרביה למקדשא, וקליה להיכליה (זהו זה שהחריב את המקדש ושרף את ההיכל), וקטלינהו לכולהו צדיקי, ואגלינהו לישראל מארעהון (והרג את כל הצדיקים והגלה את ישראל מארצם), ועדיין מרקד בינן (ועדיין מרקד בינינו). כלום יהבתי לך אלא לקבולי ביה אגרא (האם לא נתת אותנו לנו אלא בשביל שנקבל בעבורו שכר) – לא איהו בעינן. ולא אגריה בעינן (לא אותוו אנו רוצים, ולא את שכרו אנו רוצים). נפל להו פיתקא מרקיעא, דהוה כתב בה "אמת" (נפל להם פתק מהשמים שהיה כתוב בו "אמת"). אמר רב חנינא, שמע מינה (למד מכאן): חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת. אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילואתא, (ישבו בתענית שלוש ימים ושלושים לילות) מסרוהו ניהליהו (מסרוהו בידם). נפק אתא כי גוריא דנורא (יצא ובא כגור של אש) מבית קדשי הקדשים.

²⁰⁰ בתוך – איזק אסימוב, **מחר כפול תשע**, מסדה 1972.

²⁰¹ קיים דמיון בין מנגנון זה למשטרת המחשבות של האח הגדול המתוארת ברומאן של ג'ורג' אורוול, באופן השליטה המוחלטת בעולמו הפנימי והאישי של האדם. אמנם שם נעשים הדברים בכפיה וסבל של מנגנון דיקטטורי, ובסיפורנו השכיל אסימוב לבנות את המנגנון דווקא בתוך החברה האמריקאית הדמוקרטית, ובתאם לאופיה נעשים הדברים מתוך הזדהות וקבלה. תרחיש דומה מתואר בסרט "דו"ח מיוחד" (Minority Report) של סטיבן ספילברג, 2002.

²⁰² דף סט עמוד ב', ובשינויים קלים במסכת סנהדרין דף סד עמוד א'.

²⁰³ נוסח הפסוק במסורתנו שונה מעט: "ויצעקו בקול גדול אל ה' אלוהיהם".

אמר להו נביא לישראל: היינו יצרא דעבודה זרה (זהו היצר של עבודה זרה).

שנאמר: (זכריה ה, ח) "ויאמר זאת הרשעה".

בהדי דתפסוה ליה אשתמיט ביניתא ממזייתא (כאשר תפסוהו נשמטה שיערה משערו).

ורמא קלא, ואזל קליה ארבע מאה פרסי (והרים קולו, והלך קולו ארבע מאות פרסה).

אמרו: היכי נעביד? דילמא חס ושלום מרחמי עליה מן שמיא (איך נעשה? שמא חס ושלום מרחמים עליו מהשמים).

אמר להו (להם) נביא:

שדויהו בדודא דאברא, וחפיהו לפומיה באברא (זרקוהו בסיר של עופרת, וכיסו פיו בעופרת).

דאברא משאב שאיב קלא (שעופרת שואפת את הקול, נומעכתת אותו מלצאת – רש"י).

שנאמר (זכריה ה, ח) "ויאמר זאת הרשעה וישלך אתה אל תוך האיפה וישלך את אבן העופרת אל פיה".

אמרו: הואיל ועת רצון הוא - נבעי רחמי איצרא דעבירה (נבקש רחמים על יצר העבירה) של עריות – רש"י).

בעו רחמי ואמסר בידייהו (ביקשו רחמים ונמסר בידיהם).

אמר להו: חזו דאי קטליתו ליה לההוא - כליא עלמא (אמר להם: ראו, שאם תהרגוהו - יכלה העולם).

חבשוהו תלתא יומי, (כלאו אותו שלושה ימים).

ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח (וחיפשו ביצה בת יומה בכל ארץ ישראל ולא מצאו).

אמרי: היכי נעביד? נקטליה - כליא עלמא! (אמרו: איך נעשה? אם נהרגנו - יכלה העולם)

ניבעי רחמי אפלגא - פלגא ברקיעא לא יהבי (נבקש רחמים למחצה) [כלומר: שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא

לאחרת – רש"י] - חצי בשמים לא נותנים).

כחלינהו לעיניה, ושבקוהו (סמאו את עיניו בכחול²⁰⁴ ועזבוהו).

ואהני דלא מיגרי ביה לאיניש בקריבתה (והועיל הדבר שאין האדם מתגרה בקרובותיו).

נקודת המכנה המשותף בין הסיפור התלמודי לסיפור המדע הבדיוני עולה מאליה: הניסיון האנושי

להשתלט על היצר הרע ולמגר את השפעתו השלילית גורמת באופן מפתיע דווקא לחורבנו של

העולם.²⁰⁵ מדוע? לשם מה זקוק העולם ליצר הרע? האם הוא באמת רע?

תשובתה של הגמרא לשאלה זו די ברורה, חוסר הימצאותה של ביצה טרייה משקף את הצורך החיוני

בקיומו של יצר המין לשם קיומו של העולם. ובלשונו של מדרש אחר מבית מדרשם של חז"ל:

נחמן בשם ר' שמואל: "הנה טוב מאד" - זה יצר טוב, "והנה טוב מאד" - זה יצר הרע,

וכי יצר הרע - טוב מאד הוא? אתמהא!

²⁰⁴ כחל – חומר לאיפור, נקרא גם "פוד".

²⁰⁵ אם נדייק יותר נבחין בכך שהאגדתא בוחנת פתרון ליצר הקשור בעיני עריות, ולעומתה אסימוב מציע פתרון לכלל יצרי השלילים של האדם. כמו כן נשים לב לכך שהחורבן המתרחש באגדה הוא "פנימי", העולם עצמו מפסיק להתרבות.

לעומת זאת בסיפור המדע הבדיוני החורבן הוא "חיצוני", מולטיוואק הוא זה השואף להחריב את עצמו, והחברה האנושית לכאורה יכולה להמשיך להתקיים בלעדיו. יתכן ששינוי זה נובע מסוג הפתרון הראשוני. הגמרא הציעה את ביטול היצר, וממילא חוסר קיומו אינו מאפשר את קיומו של העולם. לעומתה אסימוב דיבר רק על זיהוי ונטרול המוקדם של היצר, ולפיכך אין זו פגיעה בתשתית קיומו של העולם עצמו.

אלא שאלולי יצר הרע - לא בנה אדם בית, ולא נשא אשה, ולא הוליד בנים.²⁰⁶

אסימוב אינו מרחיב את דבריו במתן הסבר לתופעה זו. בקריאה פשוטה של העלילה נראה שזו מין חולשה של המנגנון להתמודד עם כל העומס (האינפורמטיבי/המוסרי) שהוטל על כתפיו, ולפיכך המנגנון חפץ בהשמדה עצמית. אך תשובה זו אינה מניחה לא את דעתו של הקורא, ואף לא את דעתו של האחראי על המנגנון - המוטרד באופן קיומי מחורבן המכונה הצפוי. בעוד שהמדרש התלמודי צלל במנהרת הזמן למצולות העבר כדי לתהות על מקומו החיוני של היצר בתפקודו של העולם, הרי שהסופר הבדיוני טס בחלל העתיד כדי להשקיף על ההווה האנושי ולבחון את דרך תפקודו המוסרי. אסימוב מציב גבול ברור בין התחומים בהם ניתן לנצל את יכולותיה המתפתחות של הטכנולוגיה, לבין התחומים בהם לא ניתן לאפשר לה דריסת רגל. תחום המוסר היה ונשאר תחום המסור לבני אנוש, לכוח בחירתם ושיפוטם הבלעדי, גם במחיר חטא ופשע. שום מנגנון מלאכותי אחר אינו ראוי להתמודדות מהסוג הזה.

בעולמם של מתבגרים המתוודעים לגופם ונפשם ישנה חשיבות רבה להעלאת מקומו ותפקידו של היצר הרע בחיינו. בעדינות וברגישות ניתן להעלות את השאלה – האם אכן הוא רע - אותו יצר הרע?

²⁰⁶ בראשית רבה ט, ז. א.א. אורבך בהביאו מדרש זה מטעינו במשמעות רבה: "חיסולו של יצר הרע משמע גם חיסולו של העולם הזה, שכן כל עוד בן אדם חי – ובעל כורחו הוא חי – הריהו חייב בקיום המין האנושי. המלחמה ביצר אין פירושה איפוא נסיגה מן העולם ומפעולה בתוכו, אלא כיבוש היצר אגב עשייה בעולם. יצר הרע פוסק מלהיות רע, נעשה אפילו טוב מאד, כשהוא יצר חיים, ומכאן שאפשר לאדם לאהוב את ה' – "בשני יצרי, ביצר טוב וביצר רע" (ברכות פרק ט' משנה ה'). היודע לעשות - כאברהם אבינו – את יצר הרע לטוב, אבל גם הנאבק והמסרב להיכנע ליצרו הרע – שניהם אוהבי ה' הם". (חז"ל **אמונות ודעות**, עמ' 418-419).

דעה המציגה באופן אחר את המורכבות בין צדדי הטוב והרע ביחס ליצר המין מופיעה במדרש הבא (המנמק את חובת האשה להבאת קורבן חטאת לאחר לידתה): "אשה כי תזריע" הדא הוא דכתיב (זהו שכתוב): (תהלים נא, ז) "הן בעוון חוללתני", רבי אחא אמר: אפילו אם יהיה חסיד שבחסידיים אי אפשר שלא יהיה לו צד אחד מעוון. אמר דוד לפני הקב"ה: רבון העולמים, כלום נתכוון אבא ישי להעמידני? והלא לא נתכוון אלא להנאתו! תדע שהוא כן, שמאחר שעשו צרכיהן - זה הופך פניו לכאן וזו הופכת פניה לכאן, ואתה מכניס כל טיפה וטיפה שיש בו. והוא שדוד אמר (תהלים כז, י) "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני" (ויקרא רבה יד, ה).

לא זכיתי באור מן ההפקר²⁰⁷

(שיר ארס-פואטי, ניתן ללימוד במסגרת היחידה המשלימה)
 השירה הארס-פואטית עוסקת ביצירה עצמה, במקורות מהם שאב המשורר את השראתו, בתהליך שעבר עליו בזמן הכתיבה, ובמה שהתרחש עם היצירה למן הרגע שהמשורר "שיחררה" לעולם הרחב. לעתים מבטאת שירה זו את חדוות היצירה של המשורר,²⁰⁸ לעתים את מצוקותיו וקשייו בדרך ליצירת השיר,²⁰⁹ ולעתים - את תסכוליו, לנוכח העדר יחס נאות והערכה רגישה מצד החברה, ליצירה ולתהליך שעבר היוצר בדרך יצירתה.²¹⁰
 בעיון זה נעין באחד מן השירים המפורסמים השייכים לקטגוריה השלישית. את השיר "לא זכיתי באור מן ההפקר" כתב ביאליק בשנת תרס"ב (1902). בשיר זה מתעמת המשורר עם תפיסה רווחת ככל הנראה, שמקורות שירתו הם מן "ההפקר" או מירושה מאביו. המשורר השולל תפיסה זו, זועק נואשות:

"כי מסלעי וצורי נקרתיו

וחצבתיו מלבבי".²¹¹

מעתה עובר המשורר לתאר את דרכו של אותו "ניצוץ", זה שהסתתר בלבבו, שתחת פטיש צרותיו הגדולות כאשר התפוצץ לבבו – עף, ניתז אל עינו ומשם לחרוזו. בבית המסיים מתאר המשורר את מה שחש לאחר פרסום השיר, כאשר הניצוץ (החרוז) נמלט ללבבות הקוראים, נעלם באור אישם, וכתוצאה מכך – נדרש המשורר לשלם מחיר כבד, בחלבו ובדמו.²¹²
 המשורר עסוק אם כן באחת הבעיות המטרידות משוררים רבים: הוא, המיטיב לבטא את מצוקותיו האינטימיות, הקדושות בעיניו, מרגיש בחילולם של אלו בידי קוראיו. התביעה הפנימית הבלתי מתפשרת ליצור ולהוציא החוצה את "הבערה", מתנגשת במלוא עוצמתה באופן חזיתי - בתחושות העלבון, בהרגשת הערטול שחש המשורר כאשר - "את תוגתו של הלב הכורע – יד כל במנוחה תמשש".²¹³

²⁰⁷ מתוך – **כל שירי חיים נחמן ביאליק**, דביר ת"א תשכ"ב, עמ' קלט'.

²⁰⁸ כך למשל בפזמונו של יונתן גפן "איך שיר נולד", בתוך – **הכבש הששה עשר**.

²⁰⁹ כדוגמת שירו של אורי צבי גרינברג: "עם אלי הנפח", בתוך – **כל כתבי אורי צבי גרינברג, כרך א'**,

²¹⁰ דוגמא מפורסמת לכך "ספר שירי" של רחל, בתוך – **שירת רחל**.

²¹¹ וכן ביטויי בעלות נוספים: "אך כולו שלי הוא, לא שאלתיו מאיש, לא גנבתיו – כי ממני ובי הוא".

²¹² מנחם פרי ויוסף האפרתי עמדו במאמרם החשוב על ההיפוך שחל בבית האחרון. ("לא זכיתי באור מן ההפקר", על כמה מתכונות אומנות השירה של ביאליק. בתוך הקובץ – **ביאליק, יצירתו לסוגיה בראי הביקורת**, אנתולוגיה בעריכתו של גרשון שקד, מוסד ביאליק ירושלים תשל"ד, עמ' 149-117) אם בראשיתו של השיר - "ניתן להתרשם כאילו נפתח השיר בוויכוח סמוי עם שוללים כלשהם", הרי ש - "כשמגיע הקורא לבית זה (האחרון – ע.ר.) פוגש הוא, לפתע, בדברים המכוונים כביכול נגדו הוא, הבית מטעים, כאילו, כי בשיא הצלחתו של המשורר בקרב קוראיו הוא סובל ולוקה בגללם! הסיום מעמיד איפוא משורר המטיח כנגד קוראיו האוהדים, משורר הכואב, כשאורו חדל להיות אור פרטי והופך לנחלת הכלל. הנימה האמוציונאלית השיאה את הקורא להזדהות עם המשורר, לאהוד אותו ולתמוך בדבריו, עד כי לא חש, שהגוון הפולמוסי שבשיר מכוון כנגדו... כבר מן הבית הראשון..." (עמ' 119).

²¹³ ספר שירי – רחל (לעיל הערה 4). על משהו מעין זה המתרחש בבית המדרש ניתן אולי ללמוד מהגמרא במסכת פסחים (דף מט עמוד ב'): "תנא רבי חייא: כל העוסק בתורה לפני עם הארץ - כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה", אל תקרי מורשה אלא מאורסה" (שלא כפירוש רש"י, אלא כפירוש רי"ף בעין יעקב:

ביאליק בחר להשתמש במטפורה מרכזית הלקוחה מעולם החציבה בסלע כדי לתאר את תהליך יצירתו, תהליך יצירת השירה. ברצוני להציע מקור מוכר, המעלה אף הוא את צורת עיצוב הסלע כמטפורי לתהליך היצירה, יצירה של לימוד תורה: ²¹⁴

דבר אחר: הוי מתאבק בעפר רגליהם - זה ר' אליעזר²¹⁵, ושותין בצמא את דבריהם - זה ר' עקיבא. מה היה תחלתו של ר' עקיבא? אמרו: בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום. פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר: מי חקק אבן זו? אמרו לו: המים, שתדיר נופלים עליה בכל יום. אמרו לו: עקיבא, אי אתה קורא "אבנים שחקו מים" (איוב י"ד י"ט)? מיד היה רבי עקיבא דן קל וחומר בעצמו: מה רך פסל את הקשה, דברי תורה שקשין כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם! מיד חזר ללמוד תורה. הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות. אמר לו: רבי, למדני תורה. אחז רבי עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית ולמדה. אלף תיו ולמדה. תורת כהנים ולמדה. היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב לו לפני רבי אליעזר ולפני רבי יהושע. אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה. כיון שאמרו לו הלכה אחת - הלך וישב לו בינו לבין עצמו, אמר: אלף זו למה נכתבה? בית זו למה נכתבה? דבר זה למה נאמר? חזר ושאלן והעמידן בדברים. רבי שמעון בן אלעזר אומר אמשול לך משל. למה הדבר דומה לסתת שהיה מסתת בהרים. פעם אחת נטל קרדומו בידו והלך וישב על ההר, והיה מכה ממנו צרורות דקות. ובאו בני אדם ואמרו לו: מה אתה עושה? אמר להם: הרי אני עוקרו ומטילו בתוך הירדן. אמרו לו: אי אתה יכול לעקור את כל ההר. היה מסתת והולך עד שהגיע אצל סלע גדול, נכנס תחתיו סתרו ועקרו והטילו אל הירדן. ואמר לו: אין זה מקומך אלא מקום זה. כך עשה להם ר' עקיבא לר' אליעזר ולר' יהושע.

"שכיון שהתורה גם היא ארוסתו של העוסק בתורה, כשלומד בפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו שלו לפני הבריות שהוא גנאי לו". אמנם חשוב לעמוד על ההבדל, הדבר מפניו חושש המשורר הוא איבוד פרטיותו, גילוי היקר והאינטימי ברשות הרבים. לעומת זאת החשש העומד בבסיסה של אותה אמירה בגמרא הוא חשש מפני זילותה של התורה, ואולי חשש מפני הבנה מוטעית שלה (כפי שצוטטה בהקשרים הלכתיים, למשל שו"ת מנחת יצחק, חלק ט', סימן קא'). התורה אינה נחלה אישית ולא סוד פרטי של החכם העוסק בה. לפיכך לא נמצא נימה אישית זו גם באגדה בה נדון להלן.
²¹⁴ כדרכו של ביאליק, בן בית המדרש - מלא שיר זה בשיבוצים ורמיזות למקורות. כך למשל הביטויים: "לזכות מן ההפקר", "ותחת הפטיש... זה הניצוץ", הרומזים למקורות תלמודיים, והביטויים: "מסלעי וצורי נקרתיו וחצבתיו מלבבי", "בחלבי ובדמי", "את הבערה אשלם" הרומזים לפסוקים מן המקרא. לא נעסוק בעיון זה במשמעותם של הרמיזות הברורות, וכמו כן לא נעסוק בקשר לסיפור פרומיתאוס, על שניהם עמדו כבר רבים.
²¹⁵ בפסקה הבאה באבות דרבי נתן מובא סיפור דרכו של רבי אליעזר אל בית המדרש.

אמר לו ר' טרפון : עקיבא עליך הכתוב אומר "מבכי נהרות חבש ותעלומה יוציא אור" (איוב כ"ח י"א). דברים

המסותרים מבני אדם הוציאים ר' עקיבא לאורה בכל יום ויום.

היה מביא חבילה של עצים חציה מוכר ומתפרנס וחציה מתקשט בה.

עמדו עליו שכניו ואמרו לו: עקיבא, אבדתנו בעשן! מכור אותן לנו, וטול שמן בדמיהן ושנה לאור הנר. אמר

להם: הרבה ספוקים אני מסתפק בהן:

אחד - שאני שונה בהן, ואחד - שאני מתחמם כנגדן, ואחד - שאני ישן בהם...²¹⁶

מפגשו הראשון של אחד מגדולי התנאים²¹⁷ עם התורה מתרחש ליד באר המים, בהיותו בן ארבעים שנה, טרם למד מאומה. בורותו מודגשת לא רק בהיבטה התורני, כי אם בהיבטה הריאליים הפשוטים: הוא אינו יודע דבר בסיסי כדרך חקיקתה של המים באבן. לשם הבנת הדבר הוא נוקק לפרשנותם של העומדים הסמוכים. הללו מנצלים את ההזדמנות לתמוה על רבי עקיבא שאינו יודע לקרוא פסוק מספר איוב,²¹⁸ ומביאים סיוע להסברם המדעי "מן המקורות".²¹⁹ רבי עקיבא אינו נעלב

²¹⁶ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ו, מקבילה נוספת במספר שינויים מעניינים: אבות דרבי נתן נוסח ב, פרק יב. כך למשל בנוסח א' מצטייר הרושם שבאופן מקרי, לאחר צפייתו בהשפעת המים על האבן ובשמיעת מוסר ההשכל מפי הנוכחים, למד רבי עקיבא את אותו קל וחומר שהניעו ללמוד תורה. לעומת זאת בנוסח ב' נראה שזו הייתה המוטיבציה הראשונית: "זה רבי עקיבא שבקש ללמוד תורה הלך וישב לו על באר אחת בלוד"...

המשכה של האגדה המתאר את תקומתו הכלכלית של רבי עקיבא ורעייתו מאשפתות, אינה נוגעת ישירות לעניינו. לנוחות הקורא נצטטה: "עתיד רבי עקיבא לחייב את כל העניים בדין, שאם אומרים להם - מפני מה לא למדת תורה והם אומרים - מפני שעניים היינו. אומרים להם: והלא רבי עקיבא עני ביותר ומדולדל היה. ואם אומרים - מפני טפינו, אומרים להם: והלא רבי עקיבא היו לו בנים ובנות. אלא אומרים להם: מפני שזכתה רחל אשתו: בן ארבעים שנה הלך ללמוד תורה, סוף שלש עשרה שנה לימד תורה ברבים. אמרו: לא נפטר מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב ועד שעלה למטתו בסולמות של זהב. היתה אשתו יוצאה בקרדוטיין ובעיר של זהב. אמרו לו תלמידיו: רבי, ביישתנו ממה שעשית לה. אמר להם הרבה צער נצטערה עמי בתורה".

²¹⁷ אין צורך להרחיב את היריעה על מעמדו המיוחד של רבי עקיבא בקרב התנאים, נסתפק במעט, אמירה אמוראית אחת המחזיקה את המרובה: "דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא". [בבלי מסכת סנהדרין דף פו עמוד א]. על מעמדו הייחודי בקרב חכמי ישראל ובכללם משה רבינו (!) ניתן ללמוד מהאגדה המפורסמת המתארת את המפגש ביניהם במרום [בבלי מנחות דף כט עמוד ב], שם חלשה דעתו של מקבל התורה שבכתב, עקב ישיבתו בסוף בית מדרשו העתידי של רבי עקיבא, וחוסר הבנתו בדרשותיו.

אין בכוונתנו לדון במשקלה ההיסטורי של אגדה זו. נציין רק להערתו של פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, חלק ב', יד לתלמוד, גבעתיים 1991, עמ' 673 הערה 44) המעריך את זמן חיבורה: "די לעיין בסיפורים על תחילותיהם של ר' אליעזר ר' עקיבא... כדי להבין שמדובר פה על תוספות שהן מאוחרות לתקופת המדרש הקלאסי ולכן ערכם כמקורות תנאיים מופקפק ביותר". דיונו יתמקד בהיבטים ספרותיים של אגדה זו בלבד, ולפיכך נמנע גם מהתייחסויות לאגדות אחרות המתארות את חייו של רבי עקיבא.

²¹⁸ האם יודעים הללו שרבי עקיבא אינו יודע כלל צורת אות?

²¹⁹ עיון בפרק המקראי מגלה שבנאומו זה של איוב מביע הדובר עמדה נפשית הפוכה מזו שמבטא רבי עקיבא באגדה. איוב מלין על ההשגחה "הצמודה מדי" על חטאיו, ומציין את השפעתה המכרעת של זו על האפשרות להתרומם משרשרת

מהתמיהה, אלא מסיק מייד את המסקנה המתבקשת. מזנק הוא זינוק אינטלקטואלי לעמדת הלמדן הדרוש בקל וחומר, ומסוגל ללמוד מתוכו הלכה למעשה. במהלך הלימוד יוצר הדרשן החדש השוואה כפולה בין המים והתורה, האבן והלב. השוואה זו נעה בין המישור החומרי (מידת קשיותם הפיזית של המים והאבן) ובין המישור הערכי (עוצמתם הרוחנית של התורה והלב²²⁰). הדרשן מודע להתמדה הרבה הנדרשת בתהליך זה,²²¹ ולהשפלה הנדרשת בפניו בן הארבעים לישיב עם בנו ושאר תינוקות של בית רבן אצל המלמד. אך אינו נרתע: "רבי למדני תורה!".

אוחז הוא בראש הלוח²²² עם בנו, לומד אלף-בית, וממשיך לתורה כולה ולמשנה. המספר אינו מעיד על תחושותיו במהלך הדרך, על הישגיו וכישלונותיו, על שמחותיו ואכזבותיו. כיצד התגבר על מחסום הבושה והעלבון, כיצד נשא פניו בפני שכניו המציצים בסקרנות (ובלעג?) בחלון, וכיצד חש בנו עם החברותא המיוחד שנקבע לו.

רק על אחת הוא מעיד: שאפתנותו ויסודיותו הבלתי רגילות של התלמיד החדש עמדו לו בעת שמימש את "הקל והחומר", עד שחקק תורה בלבו.

האם המטפורה של החציבה המתמידה בסלע יוצרת "שיתוף השם" בלבד בין תורתו של רבי עקיבא לשירתו של ביאליק, או שמא יש בבסיסה משמעות משתפת? נניח לעת עתה לשאלה זו, ונעקוב אחר המשך פיתוחה של המטפורה: התלמיד המתמיד מפתח מתודה חדשה הזרה לבית המדרש. הוא אינו מקבל שום הנחות קדומות, ומברר כל דבר מן היסוד. בסופו של דבר נאלצים רבותיו הגדולים להשיב על שאלותיו והוא "מעמידם בדברים".²²³ רבי שמעון בן אלעזר חפץ להבהיר את הדברים ומחזירנו אל "תקופת האבן". הסתת המשונה היושב בראש ההר עושה מעשה שאינו מתקבל על הדעת, הוא חפץ להתגבר על ההר כולו.

אסונותיו. בחמשת הפסוקים המסיימים את פרק ידי' שולל ככל הנראה איוב את האפשרות להשתקם אחר מה שאירע לו. בין השאר הוא מציין שתי תופעות טבעיות המשולבות באגדתנו (כאמור בהקשר הפוך): "וְאוֹלָם הָרַ נּוֹפֵל יְבוֹל וְצוֹר יַעֲתֶק מִמֶּקְמוֹ. אֲבָנִים שֶׁחֲקוּ מִים תִּשְׁטֹף סְפִיחֵיהֶּ עֵפֶר אֶרֶץ וְתִקְוֹת אֲנוֹשׁ הָאָבְדָתָּ" מסקנתו העגומה עומדת בניגוד חריף לקל וחומר שדורש רבי עקיבא "משמו". מה הייתה כוונתם של המצטטים? האם לפסול כל תקווה ואפשרות ללימוד של עם הארץ העומד לידם, או דווקא לאפשר לו לדון קל וחומר בעצמו?

²²⁰ לא ברורה עד הסוף כוונתו של הביטוי "ליבי שהוא בשר ודם" בהקשר זה. האם הוא בא לציין את נחיתותו של הלב האנושי בפני התורה האלוקית, או שמא דווקא את יתרונו האנושי-דינאמי ביחס לאבן הדוממת. ובמילים אחרות: האם יחס הקל וחומר מתקיים רק דרך התורה העדיפה על פני המים, או שמא גם דרך הלב העדיף על הסלע? חשוב לשים לב לכך שהמעבר מהחומרי לרוחני מיושם גם בתיאור הפעולה עצמה, המים **פוסלים** את האבן ואילו התורה **חוקקת** בלב האדם (מובן שלשני הביטויים הללו קונוטציות הפוכות). בהקשר זה ראוי להזכיר את שירת הבאר (במדבר כא', יז'-כ') שם נאמר דווקא בהקשרה של הבאר: "בְּאֵר חֲפְרִיהָ שְׁרִים פְּרוּיָה נְדִיבֵי הָעַם בְּמַחֲקָה בְּמִשְׁעָנֹתָם". כבר התרגומים (אונקלוס ויונתן) רומזים לפרשנות אליגורית לאותה באר, ואחריהם במדרשים ובפרשנים לרוב.

²²¹ ושמא גם לכך רומזת "קשיותן כברזל" של דברי התורה.

²²² מסמל אולי במעט את הלוח החלק (הטאבולה-ראסה), אותו מונח יווני קדום המתאר את לידתו של האדם נעדר מכל ידיעה. ומעתה ואילך עתיד הוא ללמוד.

²²³ יתכן שהביטוי מכוון להבנה טובה יותר או לסילוק שגיאות שהתגלו.

בדרך סיוזיפית קשה של סילוק צרורות דקות בקרדומו הוא משוכנע שיצליח להטילו לירדן²²⁴ כנגד כל הסיכויים שמייחסים לו הצופים בו.²²⁵ אך הוא מוצא את דרכו אט אט אל הסלע הגדול, אותו אחד שכניסה תחתיו, סתירתו ועקירתו אכן תצליח להטיל את הכל אל הירדן. ומסכם הממשיל – כשם שהעמיד הסתת את הסלע במקומו הראוי לו – "כך עשה להם ר' עקיבא לר' אליעזר ולר' יהושע". מקומו הייחודי של התלמיד – שזה לא מכבר הופיע – מתבלט בבית המדרש, ומדרך לימוד תורתו המקורית לא יוכלו גדולי הדור להתעלם. וממשיך רבי טרפון, חברו ורבו של רבי עקיבא:

"דברים המסותרים מבני אדם הוציאם רבי עקיבא לאורה".²²⁶

נבחין היטב בהתקדמות בשימושה של המטאפורה: הסתת אמנם משתמש באותם כלי עבודה ובאותה השיטה: "היה מכה ממנו צרורות דקות". אך יעודה של החציבה כבר איננו נקודתי ומזערי, עתה הוא חפץ לעקור סלע גדול, הר שלם – אל תוך הירדן. אף ביאליק פותח את תיאורו בניצוץ הקטן שבצור לבבו, אך אותו ניצוץ התפוצץ תחת פטיש צרותיו הגדולות ופוצץ את כל לבבו וצור עוזו. רק כך בתהליך אדיר ועוצמתי זה – התפתח הניצוץ במעופו אל העין ומשם אל החרוז. ונציין נקודת דמיון חשובה נוספת: טרח המשורר מאד להדגיש עד כמה יחודי ומיוחד לו הוא אותו ניצוץ. הניכור הקיים בין המשורר לקהל קוראיו (המעלימים את הניצוץ) מזכיר את חוסר ההערכה לה זוכה רבי עקיבא בדרך לימודו.²²⁷

ומתקופת האבן לתקופת העץ. רבי עקיבא מתגלה בדלותו. במקביל ללימודיו הוא נאלץ להביא עצים לפרנסתו, את חציים הוא מוכר, ובחציים – "מתקשט" (כפי שיפרט הוא בעצמו). עתה כבר מכירים השכנים (הסובלים מן העשן) בגדלתו בתורה, ומציעים לו בתמורה לעצים – שמן למאור. אך רבי עקיבא מסרב, ומציין שהעצים מאפשרים לו מגוון "סיפוקים" (שימושים): תאורה, חימום וכיסוי בלילה. אותם אלו שלא הבחינו במהלך הדרך בגדולתו בתורה – מבחינים עתה **רק בה**, רק בצורכי לימודו, ואינם שמים ליבם לצרכיו החיוניים כבן אדם. בתשובתו אליהם מנכיח התלמיד החכם – דרך העצים – את קיומו כאדם, ולא רק כתלמיד חכם.

²²⁴ קשה לחשוב על תועלת כלכלית שתעלה לסתת בסילוק הצרורות לירדן. יתכן שקיימת פה שוב אותה ההשוואה (מראשית האגדה) בין כוחם של המים לכוחו של בן האנוש. כביכול מראה הסתת למימי הירדן שאף הוא מסוגל לשחוק את האבן. ועיינו לעיל הערה 13 בה הראנו שפסוק צמוד בספר איוב מהווה את התשתית לעלילה, כאמור – בכוון נפשי הפוך.

²²⁵ האם הם אותם אלו שצפו בעקיבא הבור על שפת הבאר? ואולי הם יושבי בית המדרש הסובלים מ-"הטרדותיו"?

²²⁶ שוב מומלץ לעיין בפסוקים בספר איוב (כח', ט-יא) השוזרים את המשל ונמשל: "בַּחֲלֵמִישׁ שֶׁלַח יָדוֹ הִפֵּךְ מִשְׁרָשׁ הָרִים. בַּצּוּרֹת יָאֲרִים בְּקֶעַץ וְכָל יָקָר כָּאֶתָּה עֵינֹו. מִבְּכִי נִהְרֹת חֲבֵשׁ וְתַעֲלָמָה יֵצֵא אֹרֵי".

א.א. אורבך (**חז"ל אמונות ודעות**, עמ' 334) טוען שכוונתו של ר' טרפון היא "להלכותיו ודרשותיו של רבי עקיבא", אך מפנה לאמוראים ר' חונא ור' אחא שאמרו בעקבות זאת "שטעמי תורה שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו".

²²⁷ דמיון זה גורר בעקבותיו מיידי הבדל – רבי עקיבא מקבל לבסוף את ההכרה הראויה בתורתו, ולעומתו המשורר ממשיך לשלם את הבערה בדמו.

וביאליק – אף הוא סובל בפטיש הצרות, ואף הוא מבעיר בעירה. כפי שפתח - זכה גם הוא לאור שבא לו בזכות חציבתו בסלע.
אלא שלא שכניו הם הסובלים מעשנו, להיפך – אישם היא זו שהעלימה את ניצוצו,²²⁸ ועתה נדרש הוא לשלם בחלבו ובדמו את הבערה!

על אף השוני שבתהליך, יתכן וניתן להבחין - מבעד לעשן הבעירה - באחדות גורל: הקהל הרחב אינו מכיר בקיומו האישי הפרטי, לא של לומד התורה ולא של משורר השירה.

האם נחל משוררנו הלאומי את שיריו²²⁹ גם מן האבן על פי בארו של רבי עקיבא?
האם נקירתו וחציבתו בסלע לבבו הינן ניצוצות של חקיקתו על הלב של התנא הקדום?²³⁰
האם אור אישו של המשורר ניזונה גם מחבילת עציו של החכם? יקרא הקורא וישפוט.

²²⁸ קיים פה תהליך גומלין: הוא השתמש באור שלהם להצית את ניצוצו, ולאחר מכן אישם העלימה את הניצוץ.
²²⁹ פרפרזה על סמך שאלתו המפורסמת בשיר "שירתי" כל שירי חיים נחמן ביאליק, דביר ת"א תשכ"ב, עמ' קיד'.
²³⁰ וודאי שהדמיון אינו זהות. רבי עקיבא חוקק על ליבו, ואילו ביאליק חוצב מתוך ליבו. זה לומד את התורה הקיימת והמסורה, וזה חושף מקרבו ניצוץ חדש ומקורי. כך לא נוכל להתעלם מאווירת הסבל והצרות המשותפים בתהליך יצירת השירה, אך נראים כמקריים ובלתי מהותיים לדרך לימוד התורה.
שאלתנו אינה נובעת מסקרנות היסטורית ואיננה מתימרת להצביע על שימוש ישיר של המשורר במדרש. אין זו אלא הצעה לקיומו של מקור השראה אפשרי לעורך ספר האגדה.

מקבת - ויליאם שיקספיר²³¹

(מופיע במסגרת המחזות ביחידה המשלימה).

תמצית העלילה: טרגדיה זו, הקצרה במחזותיו של שיקספיר, מתארת את גורלו של מצביא מהולל החוזר משדה הקרב עטור ניצחון ותהילה. בדרך הוא מתבשר ביחד עם חברו בנקו מפי שלוש מכשפות על כך שהוא עתיד למלוך על ממלכת סקוטלנד כולה, אולם המלכים העתידיים יבואו דווקא מזרעו של בנקו. ברצף אירועים המתרחשים בקצב מסחרר הופך מצביא אציל זה לרוצח שפל שאינו מסוגל לבלום את שפיכות הדמים סביבותיו. אשתו היא זו שמשכנעת אותו לזרז את הפיכתו למלך ע"י רציחתו של המלך דונקן, ומכאן ואילך נאלץ מקבת לפעול שוב ושוב בכח החרב, בכדי למנוע כל ניסיון מרידה אפשרי מצד אחד הגורמים הקרובים לבית המלוכה. למעשים אלו השפעה מכרעת על שלוותו האישית ועל מצבם הנפשי שלו ושל אשתו. עם התקדמות העלילה שניהם סובלים מהפרעות קשות ומחוסר יכולת להתמודד עימהן. נבואותיהן הנוספות של המכשפות על מה שעתיד להתרחש מתפרשות באופן מעוות וחלקי על ידי מקבת,²³² מה שמוביל אותו בסופו של דבר להפסד ונפילה בקרב (לאחר איבוד עצמי לדעת ככל הנראה - של אשתו).

שיקספיר בכלל ומקבת בפרט זרים ומנוכרים לתיכונסט הממוצע בישראל. עולם המושגים הדימויים והגיבורים הלקוחים מימי הביניים - רחוקים ולעתים אף מגוחכים בעיניו. השפה המליצית (אף בתרגומו החדש של ויזלטיר) גם היא אינה מקרבת את זה שאולץ להיחשף אליה בשיגיגונותיו של מורהו. הגם שמדובר ביצירת פאר של אחד מהמחזאים הגדולים בהיסטוריה - אין בכך כדי לגשר על הפערים התרבותיים שבין לונדון של המאה ה-16 לדורנו. לפיכך, אחד התפקידים העומדים בפניו של המורה לספרות הוא - הצבת השאלות העומדות לפתחו של המחזה, שאלות החורגות ממסגרות הזמן והמקום של העלילה. להלן נדגים כמה מהן:

א. **בחירה אישית אל מול גזירה קדומה**: עד כמה אדון האדם (והשליט) לבחירה מוסרית וערכית נטולת נגיעות אישיות? האם הצופה שאינו פוגש את "מכשפות" בחייו - נמצא במצב הכרעה מוסרי טוב משל מקבת, או שלמעשה כולנו נתונים בתוך אותה סירת גורל שמקבת הוא קברניטה? (ושאלת משנה - עד כמה יכול האדם להאשים את החברה הסובבת [במחזה - ליידי מקבת] בהשפעה שלילית על הכרעתו ומעשיו?)

ב. **עוצמת השלטון אל מול שחיתותו**: מהי מידת הכוח הראויה להיות בידי השלטון? עד איזה מקום צריכים הנתינים לסמוך של שליטיהם ושיקול דעתם, ובאיזה מקום הופכים הכוח והעוצמה לשחיתות רקובה המפוררת את השלטון והחברה מבפנים?

ג. **בחירה בדרך הרוע**: האם בחירה זו אפשרית לאדם באופן מוחלט? ליידי מקבת המייצגת את הבחירה המודעת ברוע, ושליטה מליאה כביכול במנגנון יסורי המצפון - מאבדת את שפיותה, ומתוודה בחלומה על כל רעותיה. מהו בכלל הרוע? מה תפקידן של המכשפות בהקשר זה? (דימוני? פסיכולוגי? רצוני?)

²³¹ המהדורה הנוחה בתרגומו החדש של מאיר ויזלטיר. ויליאם שיקספיר, **מקבת**, עם עובד, תל אביב, 1985.

²³² ניתן לדון האם הבנה זו בטעות יסודה אם לאו.

שאלות אנושיות-נצחיות אלו עולות מתוך עלילת המחזה ומתוך היכרות עם הדמויות. אך כאמור – הרתיעה מן היצירה עשויה להקשות על העיסוק בהן. ברצוני להציע דרך קירוב אל המחזה ואל השאלות מתוך הקבלה מעניינת הקיימת לדעתי בין דמותו של מקבת לדמותו של שאול המלך:²³³ מספר לא מבוטל של פרטים בעלילה המקראית מופיע גם בעלילה שטוה שיקספיר. בטרם נדון במשמעותה של עובדה זו, נציג את רשימת הפרטים המשותפים בין הדמויות:²³⁴

- א. נקודת הפתיחה של שתי הדמויות חיובית, שמם מפורסם לטובה
- ב. שניהם מופתעים לקבל את הבשורה על המלוכה הקריבה
- ג. בחירתם לתפקיד נעשית (גם) על ידי הגורל
- ד. שניהם מקבלים הודעה על כך שהמלוכה לא תישאר בידי משפחתם
- ה. שניהם סובלים מחוסר מודעות עצמית, דיכאון ואיבוד (חלקי) של שפיות הדעת
- ו. שניהם חוששים מהמתחרה ומנסים לחסלו
- ז. הניסיון (ניסיונות במקרה של שאול) לא עולה יפה, והגורם המאיים נשאר בחיים
- ח. העדרו של הגורם המאיים במסיבה חשובה בארמון המלך, מרתיחה את המלך
- ט. שניהם מבצעים רציחות של אנשים במעגלים נוספים, מתוך חשש בלתי נשלט לאיום על הממלכה
- י. שניהם נפגשים עם נשים מוזרות (מכשפות, בעלת אוב) המגידות את העתיד בצורה לא טבעית
- יא. סופם בחרב תוך כדי תבוסה במלחמה

אין ברצוני להיכנס לדיון - האם עמדה דמותו של שאול המלך לנגד עיניו של שיקספיר בעת כתיבת המחזה. דומני שגם מבלי שנדע את התשובה לשאלה זו נרוויח מן הקבלה זו רווח כפול. ראשית, היא מקרבת את מקבת אל התלמיד. המורה לספרות השיג רווח חשוב, אין זו עוד דמות רחוקה זרה ומנותקת מעולמו של התלמיד, כי אם מישהו המזכיר במעט את שאול המלך, "משלנו". לאמירותיו ולדרך התמודדותו עם הקונפליקטים השונים תהיה מידת רלבנטיות גבוהה יותר עבורנו. מאידך - דמותו הנוגעת ללב של שאול המלך זוכה פה להארה מחודשת, מנקודת מבט שונה. דווקא דרך ההקבלה עולה לדעתי נקודת שוני משמעותית ביותר בין הדמויות. בחירתו הראשונית של מקבת הייתה בדרך הרוע. עוד בהיותו יציב ושפוי, נכנע הוא ללחצה של אשתו ובחר לרצוח את דונקן בדם קר. ללא שום צורך ממשי לקדם את התגשמות דבר המכשפות מקבת בחר ברצח כדרך פעולה, ומעתה - בדרך שבחר לילך בה הוליכו אותו. לעומתו שאול המלך פועל בדרך של יושר וצדק בראשית דרכו. נאמנותו לעמו וחוסר פחדו מאויביו מלווים את צעדיו הראשונים. גם נפילותיו החמורות מבחינה דתית (אי ההמתנה לשמואל לפני הקרב

²³³ נדגיש - **להבדיל!** איננו חפצים להשוות בין מי שנאמר עליו "משיח ה'" לאותו רוצח שפל דמיוני. מטרת ההקבלה היא דווקא לחדד את ההבדלים מתוך הדומה (עייין להלן), ובכתה חשוב מאד להקדים הקדמה זו.

²³⁴ בסיומו של עיון זה מצורפת טבלה המאפשרת עבודה עצמית של התלמידים על נקודות הדמיון. בכתה טובה ניתן אולי לוותר על חלוקת טבלת העזר, ולתת לתלמידים לעבור בעצמם על הפרקים הרלבנטיים מספר שמואל א', ולמצוא את הנקודות להקבלה.

בגלגל, ורחמיו על העמלקים) - אינן משקפות נפילה מוסרית בתחום שבין אדם לחבירו.²³⁵ הידרדרותו הנפשית והמוסרית מופיעה רק לאחר מינויו של דוד (אעפ"י שקודם לכן שמע שהוא עתיד לוותר על כסאו), ולאחר העדות החשובה של התנ"ך: "ורוח ה' סרה מעם שאול ובעתתו רוח רעה מאת ה'".²³⁶ מעתה כל מעשיו של שאול נובעים ממקום זה. אין ביכולתנו להצדיק את הטבח הקשה בנוב עיר הכהנים, ואף לא את ניסיונות החיסול כלפי דוד המלך. אך וודאי לנו שזהו אדם שמטיבו ובבחירתו בחר בדרך הטוב, והנסיבות העצובות וההתמודדויות הכמעט בלתי אפשריות שנכפו עליו - הן שהובילוהו לאן שהובל.²³⁷

דיון בשאלות שהוצעו לעיל יהפוך להיות טעון מסעיר ומעניין יותר לאורה של הקבלה זו. נמליץ לסיים את הלימוד במקבת בהקבלה זו.

²³⁵ יתכן שדווקא להיפך. הדבר תלוי בהבנת המניע לרחמיו על אגג, ומיטב הצאן והבקר. האם תשובתו לשמואל "הקימותי את דבר ה'... מעמלקי הביאום אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר למען זבוח לה' אלוקיך" (שמו"א טו, יג-טו) נאמרת **בתמימות או בהיתממות**. כך או כך, וודאי שנכונותו לוותר למכפישיו (יא, יג) ולבנו שהפר את מצוותו (יד, מה) מעידה על ריחוק מעריצות ומניצול כח השלטון לענישת מוות ללא אבחנה.

²³⁶ שמואל א', טז, יד

²³⁷ השירה העברית המודרנית בחרה לה את שאול המלך כגיבור (ממניעים שונים), ומצדדים שונים עסקה בסבל ובגבורה הנגלים בדמותו. אפשר להעשיר את הכתה במספר דוגמאות מתוך האנתולוגיה של מלכה שקד "לנצח אנגנד" (בשני כרכיה). כמון כן אפנה למאמרה של רחל עופר: '**והמלך נופל על חרבו**', **השינויים במושג הגבורה והשתקפותם בשירים על שאול**, בתוך הקובץ "במשעולי עבר יהודי", ספר צבי גסטרויט, מכללת אפרתה, ירושלים תשס"ו, עמ' 335-365. ניתוח מרתק לסיבות שהובילו את שאול לדרך בה הלך (רלבנטי מאד לדיון זה) מופיע בספרו של הרב עדין שטיינזלץ **דמויות מן המקרא**, האוניברסיטה המשודרת 1980, עמ' 65-72, בעיקר בסופו.

נקודת ההשוואה	שאל המלך	מקבת
נקודת פתיחה חיובית, שמו מפורסם לטובה	<u>שמואל א פרק ט</u> ויהי איש מבנימין ושמו קיש... (ב) ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם:	<u>מערכה ראשונה תמונה שניה (1/2):</u> מקבת אמיץ הלב (והוא ראוי לתואר זה) חתן התעוזה, ... כמטר באו השליחים זה אחר זה ומפי כולם קולחים שבחיד, גדול המגינים על ממלכתו (1/3)
	<u>שמו"א, ט, כ-כא:</u>	<u>(1/3):</u> ... מכשפה ג': ברוך מכל מקבת! אשר יהיה למלך! בנקו: מה התחללת סר, מה כה מבהיל בבשורות מלאות כל טוב!
	<u>שמו"א י כ-כא:</u>	<u>(1/5):</u> ... בו הגורל וכח על טבעי כבר הכתירוך
הממלכה לא תשאר בידי המלך וצאצאיו	<u>שמואל א פרק יג, יד</u> ... ועתה ממלכתך לא תקום בקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על עמו כי לא שמרת את אשר צוך ה'!	<u>(1/3)</u>
	<u>שמו"א טו, יד</u>	<u>(2/2)</u> לדעת מה עשיתי – הן מוטב לי לא לדעת את נפשי!
	<u>שמו"א יח, ח-יא</u>	<u>(3/1)</u> שניכם יודעים כי בנקו הוא אויב... הוא גם אויבי, והעוינות קשה כל כך שעצם קיומו פוגע בציפור נפשי... גמרנו בנקו נשמתך תפרח, הערב תחזה שד או מלאך
	<u>שמואל א פרק יט</u> (י) ויבקש שאול להכות בחנית בדוד ובקיר ויפטר מפני שאול ויך את החנית בקיר ודוד נס וימלט בלילה הוא... (יב) ותרד מיכל את דוד בעד החלון וילך ויברח וימלט: [ועוד רבים]	<u>(3/3) בסוף התמונה</u>
	<u>שמו"א כ, כו-ל</u>	<u>(3/4)</u> כל נכבדי ארצנו באו תחת קורת גג זו, ורק אחד חסר, רק יקירנו בנקו, בו אגער על אי נימוס, לא אקבל תירוץ של תקלה
רציחות בלתי פוסקות כדי להיפטר מכל איום אפשרי עליו	<u>שמואל א פרק כב</u> (יז) ויאמר המלך לרצים הנצבים עליו סבו והמיתו כהני ה' כי גם ידם עם דוד וכי ידעו כי ברח הוא ולא גלו את אזני... (יח) ויאמר המלך לדואג סב אתה ופגע בכהנים ויסב דואג האדמי ויפגע הוא בכהנים וימת ביום ההוא שמונים וחמשה איש נשא אפוד בד:	(סכם את רשימת הנרצחים בתכנון ובפועל של מקבת)
מפגשים עם נשים מוזרות המגידות את העניד בצורה לא טבעית	<u>שמו"א כג, ז</u>	<u>(4/1)</u> תמצת את עיקר דברי המכשפות
סופם בחרב תוך כדי תבוסה במלחמה, שים לב לשינויים!		<u>(5/8)</u>

משחק עם מפתח – אידה פינק²³⁸

(סיפור קצר, ניתן ללימוד במסגרת היחידה הבסיסית והמשלימה ובלימודי ההגבר. בהקשר של נושא השואה או באחד הנושאים אבות ובנים/במשפחה).

בסיפור קצר זה מעלה הסופרת אידה פינק זווית אנושית כואבת מתקופת השואה, בה מתהפכת מערכת היחסים המשפחתית בצל האיום הקיומי. בסיטואציה המתוארת מתאמנת המשפחה לקראת מצב אפשרי מסוכן, בו תימצא האם בעלת המראה הארי בעבודתה. הנאצים שיבואו לחפש בבית יתקלו בילד הקטן (שאף מראהו "טוב"), והלה יידרש לעכב במכוון את כניסתם לבית עד שהאב שנראה כיהודי יספיק להתחבא כראוי. סביב "המשחק עם המפתח" מתפתחת דינאמיקה משפחתית החושפת את הדמויות ומערכות היחסים המסובכות שביניהן בסיטואציה נוראית זו. אחריות כבידה מנשוא מוטלת על כתפיו של הפעוט בן השלוש, אשר לא ברור עד כמה הוא מודע לה. סיטואציה דומה במקצת מופיעה בתלמוד הבבלי במסכת סוטה:²³⁹

" וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" (שמות ב, א)

להיכן הלך? אמר רב יהודה בר זבינא: שהלך בעצת בתו.

תנא: עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שמות א, כב),

אמר: לשוא אנו עמלין!

עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן.

אמרה לו בתו: אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה,

שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות!

פרעה לא גזר אלא בעולם הזה, ואתה בעולם הזה ולעולם הבא!

פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת,

שנאמר: "ותגזר אומר ויקם לך" (איוב, כב, כח)!

עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן.

גם בסיפור מקראי-מדרשי זה האב - עמרם, נמצא במצוקה קשה קיומית ביותר. אמנם אין מדובר פה באיום על חייו האישיים, אך באיום על עתיד משפחתו ועתידו של העם כולו. מצוקה זו מובילה אותו ליאוש עמוק,²⁴⁰ שהמסקנה הנגזרת ממנו היא גירושין. צעדו של המנהיג נתפס בעיני העם

²³⁸ בתוך – אידה פינק, *הגן המפליג למרחקים*, ספרית פעולים, 1988.

²³⁹ דף יב עמוד א

²⁴⁰ מעניינת המקבילה במכילתא דרשב"י (פרק ו) היוצאת מאותו קושי בפשטו של כתוב ("וילך איש" - להיכן הלך?), ומשתמשת באותם חומרים עלילתיים של גירוש ולקיחה מחדש של עמרם, (ובעקבותיו - שאר הגברים), אך לוקחת אותם לכיוון ההפוך:

וחכמי' אומר' <א"ל הקב"ה למשה משה> זכות עמרם אביך עמדה לך שעמד ועשה דבר גדול בישראל והסכימה דעתו לדעתו של מקום <שכשהכבידו מצרים עבודה קשה על ישראל והיו מטבעין אותן ביאור> אמרו מה אנו מועילים נושאי' נשים ומוליד' בנים ומייגעין עצמינו ומאחר שמשקעין את בנינו במים חוזרים וכובשים אותם בבנין ועמד ועשה דבר גדול בישראל. מה עשה גרש את

כדוגמא ראויה לחיקוי, וכך גירשו כל הגברים את נשותיהן. בדומה לסיפורה של אידה פינק המפתח להצלחה מונח בידי הדור הבא. אין מדובר פה במפתח ממש, כי אם במפתח פנימי, בדרך התבוננות שונה על המציאות, ובהבנה אחרת של המסקנות המתבקשות במציאות שכזו. האם הסיבה להפקדת המפתח בידי הדור הבא זהה בשני הסיפורים? כמדומני שלא. חז"ל רצו להעלות על נס את דמותה של מרים. האחות הבכורה הנשלחת למשימת ההשגחה על התינוק כבר בתורה – משודרגת למדרגת הנבואה בעיני חכמים²⁴¹ ובכך מתגלות אמונתה ומנהיגותה יוצאות הדופן על רקע הייאוש – המובן והאנושי – שמייצג אביה עמרם במדרש. לעומת זאת אידה פינק לא מתארת מציאות דמיונית כלל, ואף אינה מעצימה דמויות מעבר למימדיהם הטבעיים. כדוגמת סיפורה – יודעים אנו על מקרים רבים, בהם נאלצו ילדים צעירים ליטול את האחריות לגורלם של הוריהם חסרי הישע. האם עשו זאת מתוך אמונה או תקווה גדולה? לאו דווקא, היה זה יצר הקיום וההישרדות שאילצם "להיפוך תפקידים".²⁴² הבדל זה יתחדד בשיח השונה בין האב לילד בשני הסיפורים. מרים מצליחה להפוך את נקודת ההסתכלות של אביה²⁴³ ולהציל את המצב. נוסכת היא תקווה מיוחדת בעתיד המשפחה והעם. הילד של פינק (שאיננו יודעים כלל את שמו) נפחד הן מכובד האחריות שהוטל על כתפיו, והן מהעלבונות והאכזבות שמטיח בפניו אביו.²⁴⁴ כמובן שהבדל זה יחריף בסיומם של שני הסיפורים. בעוד שהסיפור המדרשי מסתיים באמונה ותקווה של "הפי – אנד",²⁴⁵ הרי שאידה פינק לא ממש מסיימת את סיפורה, ואווירת הייאוש הקודר והפחד התהומי מותירות את הקורא בחרדה להמשיכו המתבקש.

תפקידם ודרך תפקודם של צעירים בעת משבר יכולים להיות משמעותיים ביותר עבור הבית כולו. נדמה שאפשר להעלות (בזהירות) את הנושא לדיון על רקע המציאויות הקשות המתוארות בסיפורים אלו.

אשתו בתוך שלשה חדשים שהיתה מעוברת והלכה לבית אביה ועמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן. לאחר שלשה חדשים חזר ועשה בה קדושין לקיים מה שנאמר וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי וגו'. והיו מלאכי השרת משחקין לפניה כחתנים וככלות לקיים מה שנאמר אם הבנים שמחה הללויה (תה' קיג ט). ומצרים מנו לה תשעה חדשים והיא ילדה בתוך ששה חדשים. וכי למה הוצרך הדבר <לומר> אם לקח עמרם אשה אם לא לקח אלא להודיע לכל באי העולם זכותו של עמרם הצדיק. במקבילה זו נעדר לחלוטין מקומה של מרים, ומעשה הגירושין של עמרם נתפס כיוזמה מתוחכמת להעלמת הולדתו של משה. כנגד אווירת היאוש הכללית של הגברים גילה דווקא עמרם מנהיגות אמונה ותחבולה טובה.²⁴¹ בהמשך הסוגיה (סוטה דף יב עמוד א) "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה" וגו' (שמות טו, כ) - אחות אהרן ולא אחות משה? אמר רב עמרם אמר רב, ואמרי לה אמר רב נחמן אמר רב: מלמד, שהיתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן, ואומרת: עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל; וכיון שנולד משה, נתמלא כל הבית כולה אור, עמד אביה ונשקה על ראשה, אמר לה: בתי, נתקיימה נבואתך! וכיון שהטילוהו ליאור, עמד אביה וטפחה על ראשה, אמר לה: בתי, היכן נבואתך! והיינו דכתיב: "ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לוי" (שמות ב, ד) לידע מה יהא בסוף נבואתה.²⁴² ביטוי חזק לסיטואציה שכזו ולהשפעותיה על נפש הילד מופיע בשיר **יצחק** של אמיר גלבוע (כל השירים א', הקיבוץ המאוחד) המצוי אף הוא בתוכנית הלימודים, מומלץ להביאו בהקשר זה.²⁴³ לכאורה. בהמשך הסוגיה (לעיל הערה 4) מתברר כאמור שאף היפוך זה החזיק מעמד לזמן מוגבל.²⁴⁴ הסיפור נקרא "משחק עם מפתח", מעניין לעקוב אחרי ההבדלים שבין האב והילד במהלך משחק זה. הילד מרגיש בנוח כל עוד מדובר במשחק ומטיב למלא את תפקידו, ולעומתו האב נלחץ מן המשחק ולא מצליח לעמוד במשימה. ככל שיוצאים אנו מגבולות המשחק אל המציאות הקשה הילד מאבד את בטחונו, והאב מתגלה במלוא מצוקתו, כאשר דורש הוא במפגיע מבנו הרך לבטא בטבעיות את המילים "אבא מת". האם אב כזה נחשב לחי או למת?²⁴⁵ אך שוב לזמן מוגבל, (לעיל הערה 4).

במקביל ניתן להציג שאלה אחרת (כמובן - ללא שיפוטיות):
האם לגיטימית היא בכל מקרה "האצלת הסמכויות" על כתפי הדור הבא טרם זמנו?
מהו המחיר הנפשי שיידרש הבן לשלם בהמשך חייו עבור אותה הצלת חיים?

משירי הבן האובד – לאה גולדברג²⁴⁶

(מופיע במסגרת הנושא "במשפחה" ביחידה הבסיסית, ראוי להילמד גם במסגרת הנושא "אבות ובנים בספרות" בלימודי ההגבר).
שירה של לאה גולדברג עוסקת ב- "בן האובד", זה שבחר לו דרך חיים אחרת, הזרה לבני משפחתו. בתחילה – פוגשים אנו את הבן בדרכו ובשיחתו עם סימני הדרך השונים המתייחסים בחשש לצעדיו. בהמשך מתוארת האווירה המתוחה בבית כאשר היעדרו של הבן נוכח בשיח בין בני הבית השונים. לבסוף מתוארת שיבתו של הבן, שאינו מוכן לחזור למוטב, אך כן מבקש לשוב לבית, כפי שהוא:

שבעתיים מעלתי המעל,
שבעתיים חללתי השם,
ועדים השמים ממעל,
כי תמיד הייתי אשם.

ועדים השמים ממעל
שדבק בבשרי החטא,
כי אשוב ואמעל המעל,
כי עודני הבן האובד.

האם, שעד עתה דממה – היא זו שמקבלת אותו, אך מבטיחה לו בביתו - מערכת יחסים לא פשוטה, בעיקר עם אביו:

היינו-הך אם צדיק או פושע,
ובלבד שחזרת, בני

לעולם לא יסלח אביך,
לא סליחות הוא אגר בלב.
קומה, בני, וקבל מאביך
את ברכת חרונו האוהב

שיר טעון זה יוביל מן הסתם – מעבר ללימוד הספרותי – גם להרהורים אישיים על דרך קבלת "הבנים האובדים" במחוזותינו. דרכי התייחסותם של הדרך על שלל מרכיביה, ובני המשפחה הנוקטים כל אחד באופן המיוחד לו - לבן המשפחה שסטה, מעוררות בוודאי תחושות חזקות אצל כל קורא. במיוחד בקרב בני נוער החווים התרחשויות מעין אלו כמעשים שבכל יום, בביתם או בבית חבריהם.

²⁴⁶ לאה גולדברג, שירים ב', ספרית פועלים, עמ' 66-69

שיר מן הסוג הזה מזמין מתן לביטוי האישי בשאלות רגישות אלו, אם ישיר, ואם מחופש בדמותם של גיבורי השיר.²⁴⁷

המתח החריף בין האב המסרב לסלוח ומכריז שלא יפתח את הדלת לאם הדוממת ופוחתת - מבעבע מתחת לפני השטח, והפיצוץ הקרב הוא רק – "שאלה של זמן". אצילותה, כנותה וטוב ליבה של האם מסיימים את השיר בברכה (אם כי ברכת חרון). האם זהו הסיום הרצוי? האם בכל דרך בה יבחר הנער תכריז האם עליו - "היינו הך אם צדיק אם פושע ובלבד שחזרת בניי"?²⁴⁸

לאחר הדיון בשיר, בעיצובו ובתכניו – ניתן לפנות לעולם בית המדרש. כיצד יגיבו חכמיו כאשר בניהם יסטו מדרך הישר?²⁴⁹

ברצוני להציע מקור המתייחס לגיבורים אחרים, אך מערכת היחסים הפנים משפחתית - דומה:

"בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים יד, א),

רבי יהודה אומר: אם נוהגים אתם מנהג בנים- הרי אתם בנים, ואם לאו - אי אתם בנים!

רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך - בנים אתם לה' אלהיכם

וכן הוא אומר: (הושע ב א) והיה מספר בני ישראל וגו'.²⁵⁰

²⁴⁷ בקישור הוירטואלי הבא ניתן למצוא השוואה מעניינת בין השיר לתמונה של רמברנדט הנקראת "שיבת הבן האובד".

<http://maalot.ort.org.il/pages/subjects/safrot/rembrandet.htm>.

²⁴⁸ ניתן למתוח קווי דמיון בין דמותה של האם בשיר זה לדמותה של האם המקבלת בשיר אחר של לאה גולדברג:

"לתמונת אמא" (שירים א', ספרית פועלים, עמ' 32).

²⁴⁹ במקרא פוגשים אנו מספר הורים המתמודדים עם דרכים אחרות שבחרו להם בניהם, כך למשל: אברהם (ישמעאל), יצחק ורביקה (עשו) יעקב (שמעון ולוי) עלי (חפני ופנחס), ודוד (אמנון, אבשלום, אדוניה). כדרכו של המקרא – תמצת הוא בפיתוחן של מערכות יחסים אלו ומורכבותן.

לא נזכרתי בדוגמא מובהקת להתמודדות של אחד החכמים בנושא זה. דוגמא מעניינת (בשל כיוונה ההפוך) היא האגדה המפורסמת על הדרך שבה הגיע רבי אליעזר בן הורקנוס ללמוד תורה, תוך כדי מרידה מוחלטת באביו שהדירו מנכסיו, אך ידע לחזור בו כשהכיר בגדולתו (מופיעה במקורות רבים בגרסאות שונות. נוסח מעובד נוח בספר האגדה עמ' קע').

בעולם הפיוט מוצאים אנו את הפיוט החשוב "עת שערי רצון" של רבי יהודה בן שמואל אבן עבאס, המושר בהתרגשות רבה בקהילות עדות המזרח לפני תקיעות השופר בראש השנה. פיוט זה מתאר את מה שהתחולל מאחורי הקלעים בפרשת עקידת יצחק, ומתאר ברגישות רבה את מערכות היחסים המורכבות בין בני המשפחה – אברהם יצחק ושרה. לטענת י.

רצאבי טרגדיה משפחתית של התאסלמות בנו של הפייטן שימשה קרוב לוודאי את הרקע לחיבור הפיוט: "לא יקשה לתאר את יסורי הנפש הקשים שעברו על רב וגדול בדורו כרבי יהודה בן עבאס שבחיי הפך בנו – וקרוב לוודאי בנו יחידו - עורף לדת אבותיו, וביד רמה עבר לדת נכריה. כאברהם אבינו בשעתו ראה אבן עבאס את עצמו עוקד את בנו עקידת גוף ורוח על

מזבח אש-דת זרה. מזועזע ומסוער עד מעמקי הנפש נוטל הוא את עטו ושופך את מרי לבו בעקידתו "עת שערי רצון". ומי ראוי יותר ממנו לפייט פרשה שחזה עלילתה מברשו? מכאן הלמות-הכח ועוז הביטוי המפעמים בסליחה, שהיא אחד מפיוטיו המעולים של אבן עבאס. בכל בתי הפיוט חש הקורא כי מלב קרוע ומורתח יצאו הדברים" (י. רצאבי, **מגזי שירת**

הקדם, ירושלים תשנ"א, עמ' 307-308).

²⁵⁰ ספרי דברים פיסקא צו. כוונת הדרשן בסוף הדרשה לסופו של אותו פסוק מהושע: "והיה במקום אשר יאמר להם לא

עמי אתם, יאמר להם בני אל חיי", כפי שמופיע בסוגיה בבבלי להלן.

"לימא כתנאיי"? האם ניתן לזהות בין גישתו המחמירה של האב מן השיר לדעתו של רבי יהודה, ובין האם המקבלת לרבי מאיר?²⁵¹
 למעשה לא ניתן להשוות, כיוון שלשיטתו של רבי יהודה הקב"ה מחמיר עוד יותר מן האב. אותו אחד שאינו נוהג מנהג בניים (ניתן לדון על משמעות הביטוי) מאבד את הגדרתו כבן לאביו!²⁵²
 הגמרא מרחיבה את תחומי שיטתו של רבי מאיר לאור מקורות נוספים מן התנ"ך:

בנים אתם לה' אלהיכם,

בזמן שאתם נוהגים מנהג בניים - אתם קרויים בניים, אין אתם נוהגים מנהג בניים - אין אתם קרויים בניים, דברי ר' יהודה; רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרויים בניים, שנאמר: (ירמיה ד, כב) בניים סכלים המה, ואומר: (דברים לב, כ) בניים לא אמון הם, ואומר: (ישעיהו א, ד) זרע מרעים בניים משחיתים, ואומר: (הושע ב, א) והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי.

מאי ואומר? (מדוע צריך להביא הוכחות נוספות?)

וכי תימא, סכלי הוא דמקרי בני, כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני, (ואם תאמר שרק הנוהגים בסכלות יקראו בניים, אך אלו שאין בהם אמון - לא יקראו כך) תא שמע, ואומר: בניים לא אמון הם; (בא ולמד מן הפסוק - בניים לא אמון הם) וכי תימא, כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בניים, כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בניים, (ואם תאמר שרק אלו שאין בהם אמון יקראו בניים, אך עובדי עבודה זרה - לא יקראו כך) תא שמע, ואומר: זרע מרעים בניים משחיתים; (בא ולמד מן הפסוק - זרע מרעים בניים משחיתים) וכי תימא, בניים משחיתים הוא דמיקרו, בני מעלייא לא מיקרו, (ואם תאמר, בניים מושחתיים הם נקראים, אך לא בניים מעולים) תא שמע, ואומר: והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי.

²⁵¹ מקור קרוב עוד יותר לפער המתגלה בין האב והאם ביחס לבן החוטא (כאלגוריה לקב"ה ולשכינתו) מופיע בזוהר: למלכא דארגיז על בריה וגזר עליה עונשא לאתרחקא מניה ולמיזל לארעא רחיקא, שמעה מטרוניתא ואמרה הואיל וברי אזיל לארעא רחיקא ושדי ליה מלכא מהיכליה אנא לא אשבוק ליה או תרוונא כחדא ניתוב להיכלא דמלכא או תרוונא כחדא ניתוב בארעא אחרא, לזמנין פקיד מלכא על מטרוניתא לא אשכחה, דהוות אזלת עם בריה אמר הואיל ומטרוניתא תמן תרווייהו יתובון, [כרך ג (דברים) פרשת האזינו דף רצז עמוד ב, עיינו שם בהקשרו]. בשל חוסר נגישות היחסית של הזוהר אני משאיר זאת כהערת שוליים למעוניינים. תודתי ליאיר ליפשיץ שהפנה אותי למקור זה.
²⁵² לדעת בעל התורה תמימה (דברים יד, א ס"ק א') "משמע דר' יהודה הודה לדברי ר' מאיר", זאת על סמך מחלוקת הפוכה (העושה שימוש באותם הפסוקים) המופיעה בספרי דברים פסקה שח על הפסוק "שחת לו לא בניו מומים" (לב, ה): "אף על פי שהם מליאים מומים קרויים בניים דברי רבי מאיר, שנאמר "בניו מומים". רבי יהודה אומר אין בהם מומים שנאמר "לא בניו מומים", וכן הוא אומר (ישעיה א ד) "זרע מרעים בניים משחיתים", אם כשמשחיתים קרויים בניים, אילו לא היו משחיתים על אחת כמה וכמה. כיוצא בו (ירמיה ד כב) "חכמים המה להרע", והלא דברים קל וחומר ומה כשהם מרעים קרויים חכמים, אילו היו מטיבים על אחת כמה וכמה. כיוצא בו (שם) "בניים סכלים המה", ומה כשהם סכלים קרויים בניים, אילו היו נבונים על אחת כמה וכמה. כיוצא בו (יחזקאל לג לא) "ויבאו אליך כמבוא עם וישבו לפניך עמי ושמעו את דבריך", יכול שומעים ועושים תלמוד לומר (שם) "ואותם לא יעשו", והלא דברים קל וחומר ומה כשהם שומעים ואינם עושים קרויים עמי, אילו שומעים ועושים על אחת כמה וכמה". אמנם גם רבי מאיר איש שלום וגם פינקלשטיין במהדורותיהם טענו לשיבוש הנוסח בספרי.

(בא ולמד מן הפסוק - והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי)²⁵³

נראה בעליל שלגמרא נוח יותר עם גישתו של רבי מאיר. הבאת ההוכחות המרובות לשיטתו והדיון הנרחב סביב נחיצותן מחזקים את הרושם שעורכי הגמרא העדיפו שיטה זו על פני חברתה, מדוע? מסתבר שכאשר הדיון מפסיק להיות תיאורטי, ומקומנו בהתמודדות הוא מקומו של הבן הנלחם על קבלתו במשפחה – אנו נוטים לקולא. מידת הדין שמייצג רבי יהודה קשה מאד עבורנו באופן קיומי, משום שהיא מנתקת אותנו מיידית מהיות בניו של הקב"ה. האם לימוד זה ישנה בעיון חוזר בשיר את יחסנו לדמויות המופיעות בו? האם יקל עלינו לקבל כבני משפחה את הבנים שבחרו להם דרך אחרת?

²⁵³ בבלי קידושין דף לו עמוד א.

מעניינת העובדה שרבי מאיר מציג דעה דומה בדיונו עם רבו אלישע בן אבויה, בניסיונות לשכנעו להחזירו בתשובה. אלישע בן אבויה משיב לו שהעיקרון נכון, ואף השובבים נקראים בנים ומתאפשרת להם דרך החזרה בתשובה, כמאמר הפסוק "שובו בנים שובבים", אלא ששמע מאחורי הפרגוד שהוא עצמו – אחר - יוצא מכלל זה, (בבלי חגיגה דף טו עמוד א ומקבילות נוספות). וכוח דומה מתנהל בין רבי עקיבא וטורנוסרופוס לגבי מעמדם של עם ישראל לאחר שחטאו, האם הם נחשבים כבנים או כעבדים. (בבלי בבא בתרא דף י עמוד א).

ניסח – בן ציון תומר²⁵⁴

(ניתן ללימוד במסגרת היחידה הבסיסית בנושא – "אבות ובנים")
 חיים לא פשוטים עברו על המשורר, הסופר, המתרגם והמחזאי - בן ציון תומר.
 ניצול שואה אשר הצליח להגיע לארץ בדרכם הארוכה של ילדי טהראן. לאחר עלייתו וחינוכו בקיבוץ משמר העמק הצטרף לקיבוץ רבדים בגוש עציון, לחם במלחמת השחרור ונפל בשבי הירדני. לאחר שיבתו התמסר ללימודי ספרות ופילוסופיה, ושימש בתפקידי חינוך ותרבות שונים, בצד יצירתו הספרותית החשובה אשר זכתה להערכה והוקרה.²⁵⁵
 אף על פי שנראה לנו שדפי קורות חייו גדושים ומליאים בעשייה ערכית, חלוצית, תרבותית וחינוכית, הרי שהדרך שבה התבונן המשורר על עצמו ועל בני דורו הייתה שונה והפוכה. בשירים שונים בספרו "על קו המשווה" – מעלה המשורר את פער העושר הרוחני הקיים בין דורו לדור אבותיו.
 בשיר "ניסח" מנסח המשורר כעין מצבה לאביו, אלא שבניסוח ההספד (המופיע כביכול על המצבה) לא מסתפק המשורר בתיאור דמותו של האב. ברצף של אנלוגיות ניגודיות הוא ממחיש עד כמה עמוק הוא הפער בין אישיותו ופועלו של האב לאלו של בנו. למעשה, ההספד לאב המת מחדד דווקא את חוסר משמעות קיומו של הבן החי!
 נציב בטבלה שלפנינו את תחומי הניגודים שבין האב והבן:

תחום ההנגדה	האב	הבן
חומר ממנו נבנו החיים	באבן את חייו חקק	ברוח
חומרי צבעי ומשקלי הריהוט בבית	רהט ביתו בצבע חם וחום ובמוצק	בצבע כפור ובריהיטי נוצה קלים מרוח
עם מי נשם?	עם אלוהיו	עם עיט
מהיכן צמח?	מרחוביו	אפילו לא מבית
מי שתק ומי הלם?	אבי שתק לכו הלם	אני הולם לבי שותק
חיים ומוות, חומר המקדש	כבר מת, מקדש מעט לו: אבן	עוד חי, ומקדשי ברוח

חייו של האב אם כן - יציבים וברורים, חקוקים באבן.²⁵⁶ צבועים בחום ומלאים בחום של חיות. קרוב היה לאלוקיו, וצמח בתוך ומתוך החברה האנושית (הרחוב). אופי פעילותו היה שקט, בעוד ליבו הלם בו.²⁵⁷ מותו מלווה באצילות, במקדש של אבן.²⁵⁸
 לעומתו - הבן בונה את חייו ברוח,²⁵⁹ בניכור ובקלילות אפרורית הקרובה למוות, קרוב הוא לעוף הטרף העט על הפגרים.²⁶⁰ אין לו מרחב מחיה וצמיחה טבעי, קולניותו האלימה מחפה על שתיקת הלב, אמנם עודנו חי - אך מקדשו נישא ברוח, חסר קיום של ממש.
 מסקנתה המרה של משוואה זו מרה וכואבת:

²⁵⁴ בתוך – בן ציון תומר, **על קו המשווה, שירים**, עקד, ת"א תשכ"ט.
²⁵⁵ נזכיר את מחזהו המפורסם "ילדי הצל" שהפך לנכס צאן ברזל של החברה הישראלית, בשל עיסוקו המורכב בפניה של החברה בשנותיה הראשונות של המדינה, לאחר השואה.
 בן ציון תומר זכה בין השאר בפרס המועצה לאמנות ולתרבות, פרס אקו"ם ופרס ראש הממשלה ליצירה.
²⁵⁶ יתכן שהכוונה היא לתחום עיסוקו הפיסי או לתודעה הנפשית הברורה בה חי.
²⁵⁷ ניתן לבאר בכפל משמעות: השקט החיצוני היווה כיסוי לפעילות פנימית מתמדת (וכך נראה מן הניגוד לבן).
 או לחילופין – התקף לב שסיים את חייו.
²⁵⁸ הכוונה הריאלית היא לקבר האבן. מעבר לכך זכה האב לסגור מעגל ואף מותו דומה לחייו, זכרונו ברור ומכובד.
²⁵⁹ האם מלין הוא על היותו איש רוח בניגוד לאביו איש המעשה? ייתכן, אך על פי המשך השיר נראה יותר שקשה לו תחושת התלישות, חוסר היציבות, הארעיות התודעתית המשקפת את בני דורו.
²⁶⁰ עיינו להלן הערה 19.

מה ישרד עת אסוער כתבן?

בני את שמי לא יחקוק על לוח.

חוסר הנוכחות הממשית שלו בהווה יגרום לכך שלא ישאיר את חותמו בעולם, ולפיכך לדורות הבאים לא יהיה מה לזכור ממנו. שום מורשה משמעותית לא יוכל להנחיל לבנו אחריו. מה הביא את המשורר לתחושה נוגה זו? האם הניתוק מן העיירה החמימה? ההתרחקות מן הדת? הציוויליזציה המהירה והניכור הנגרר בעקבותיה? עולם פוסט-מודרני מדוכא ומיואש התוהה על משמעות קיומו? אובדן ערכים? תקשורת המונית צעקנית וזולה?

ושמא אין זה הספד מיוחד של המשורר על אביו ודורו שחלפו, אלא ביטוי לתופעה אנושית מוכרת המבכה את ירידת הדורות התמידית, כמאמרם המפורסם של חז"ל:

אמר רבי זירא אמר רבא בר זימנא:

אם ראשונים בני מלאכים - אנו בני אנשים,

ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים...²⁶¹

החלל הנפער עם הסתלקותם של אב או אם מותיר את היתום אבל וכואב. בצד צערו וגעגועיו לאהובי נפשו - חש הוא לפתע באובדן של דמות סמכותית שהקנתה לו את תשתית עולמו הרוחני, דמות שהיוותה עבורו מודל משמעותי מעת לידתו.²⁶² מחפש הוא נואשות את זרועו היציבה והתומכת של אבא או את ידה הרכה והמלטפת של אמא (או להיפך) שיעמדו לו בעת משבריו וחילושי. אך לשווא, מעתה ידרש להתמודד עם העולם בכוחות עצמו. סביר להניח שהרצון לשוב ולחסות בצל הוריו יתבטא בהעצמת דמויותיהם, וכנגדה - הנמכת דמותו עצמו. התרפקות על העבר וחוסר בטחון (מוצדק או בלתי מוצדק) ילוו את צעדיו לפחות בראשונה.

כיצד יגיבו יושבי בית המדרש לאובדנו של אב, ביולוגי או רוחני?²⁶³

לא פעם מתייחסים החכמים לתחושות האובדן הרוחני עם מותו של החכם.²⁶⁴ בסיומה של מסכת סוטה (במשנה ובתוספתא)²⁶⁵ מופיעה רשימת אמירות מרשימה המציינת מה היה האובדן המדויק של העולם בעת הפטירה של חכמים רבים. נמקד דיוננו בתיאור מה שאירע עם פטירתו של ראשון התנאים המוכר לנו בשמו – שמעון הצדיק:

²⁶¹ בבלי שבת דף קיב ע"ב.

²⁶² גם אם בשלב מסוים בחר למרוד בה ובעולמה, הרי שעדין היא ניצבת לפניו כמודל למרידה.

²⁶³ בתנ"ך בולטת תחושה זו בסיפור עלייתו השמימה של אליהו הנביא (מלכים ב' פרק ב'). כזכור - אלישע תלמידו היודע על ההסתלקות הקרובה לבא ממאן להיפרד, והוא מצהיר שלוש פעמים בפני רבו: "יחי ה' יחי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֱזָבְךָ". אלישע מודע היטב ל-"פער הדורות", ולפיכך דורש דרישה לא פשוטה מאליהו: "יִיְהִי נָא פִי שָׁנִים בְּרוּחְךָ אֵלַי". אעפ"י שככל הנראה מתקבלת דרישתו – אין היא מעמעמת את תחושת האובדן והיתמות: "וְאֶלְיִשֶׁעַ רָאָה וְהוּא מִצַּעֵק אֲבִי אֲבִי רָכַב יִשְׂרָאֵל וּפְרָשָׁיו וְלֹא רָאָהוּ עוֹד וַיִּחַזַּק בְּבִגְדָיו וַיִּקְרָעֵם לְשָׁנִים קָרְעִים".

עידוד וחזוק רוחני מקבל גם יהושע בן נון, לפני מותו של מרע"ה (במדבר כז, טו-כג), ולאחר מותו (יהושע א, א-ט).²⁶⁴ דוגמא לדבר – קובץ ההספדים הנישאים מפיהם של ספדנים אלמונים עם מותם של אמוראים שונים בבבלי מועד קטו דף כה ע"ב. מאידך – מתמודדים חז"ל באופן גלוי עם תחושה טבעית זו בבבלי קידושין דף עב ע"ב: "... כשמת ר' עקיבא נולד רבי, כשמת רבי נולד רב יהודה, כשמת רב יהודה נולד רבא, כשמת רבא נולד רב אשי, **ללמדך, שאין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו**, שנאמר: (קהלת א, ה) "וזרח השמש ובא השמש", עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי, שנאמר: (שמואל א' ג, ג) "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב" וגו'.

²⁶⁵ **במשנה** בפרק ט', דוגמאות מעטות במשניות ט' ו-יב', ולאחריהן רשימה ארוכה ומשמעותית של שלושה עשר תנאים, ומה שאבד עם פטירתו של כל אחד מהם. (כבר ציין הרמב"ם בפירושו: "ואותם שהיו אחרי רבינו הקדוש הם שהוסיפו כאן משמת ר' בטלה עונה ויראת חטא"). וכן גם לגבי המשכה של אותה משנה, עיינו רי"ן אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה, כרך ב'**, ירושלים תש"ח, עמ' 949.

כל זמן שהיה שמעון הצדיק קיים היה נר מערבי תדיר,
 משמת הלכו ומצאוהו שכבה. מיכן ואילך מוצאין אותו פעמים כבה פעמים דולק.
 כל זמן שהיה שמעון קיים היתה מערכה תדירה, כשמסדרין אותה כשחרית היתה מתגברת והולכת כל היום כולו
 והיו מקריבין עליה תמידין ומוספין ונסכיהן, ולא היו מוסיפין עליה אלא שני גיזרי עצים עם תמיד של בין
 הערביים כדי לקיים מצות עצים בלבד שני' "ובער עליה הכהן".
 משמת שמעון הצדיק תשש כחה של מערכה, כשמסדרין אותה בשחרית לא היו נמנעין מלהוסיף עליה עצים כל
 היום כולו.
 כל זמן שהיה שמעון קיים ברכה נכנסת בשתי הלחם ובלחם הפנים: שתי הלחם מתחלקות בעצרת לכהנים ולחם
 הפנים ברגל לכל המשמרות לאנשי משמר, יש מהן שאוכלין ושובעין ויש מהן שאוכלין ומותרין, ולא עלה ביד כל
 אחד ואחד אלא כזית.
 משמת שמעון הצדיק לא היתה ברכה נכנסת לא בשתי הלחם ולא בלחם הפנים, הצנועין מושכין ידיהם והגררנין
 חולקין ביניהן ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כפול...
 שנה שמת בה שמעון הצדיק אמ' להם: בשנה זו אני מת, אמרו לו: מניין אתה יודע?
 אמ' להם: כל ימות הכפורים היה זקן אחד לובש לבנים ומתכסה לבנים נכנס עמי ויוצא עמי, שנה זו נכנס עמי ולא
 יצא.
 לאחר הרגל חלה שבעת ימים ומת.
 משמת שמעון הצדיק נמנעו אחיו מלברך בשם²⁶⁶

על פי דברי התוספתא חלו שלושה שינויים מהותיים בבית המקדש עם פטירתו של שמעון הצדיק: ²⁶⁷

- א. נר המערבי שעד עתה היה דולק תמיד החל לעתים להיכבות.
- ב. מערכת העצים של המזבח שהייתה יכולה להסתפק עד עתה בסיזור העצים של הבוקר החלה לצרוך הרבה יותר עצים, שנוקקו להוסיף לה במהלך היום.

בתוספתא נפתח פרק י' בכותרת הבאה: "בזמן שהצדיקים באין לעולם טובה באה לעולם ופורענות מסתלקת מן העולם, וכשנפטרין מן העולם פורענות באה לעולם וטובה מסתלקת מן העולם". ומעתה תתפרסנה רשימות החכמים הנפטרים והאובדן הנגרם בעקבות כך בין הפרקים י-טו.
²⁶⁶ תוספתא סוטה יג, ז-ח. מקבילות עיקריות בירושלמי יומא פרק ו' הלכה ג', ובבבלי יומא דף לט עמ' א'. על השינויים העיר ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה.
²⁶⁷ במקבילה בירושלמי (הני"ל) מופיעים שינויים נוספים: "כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה גורל של שם עולה בימין משמת שמעון הצדיק פעמי' בימין פעמי' בשמאל... כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה לשון של זהורית מלבין משמת שמעון הצדיק פעמים מלבין פעמים מאדים". יתכן שנוסח התוספתא משקף פן השגחה של "נס כדרך הטבע", כלומר – מעורבות אלוקית נסתרת הממשיכה ומאדירה את פעולות הכוהנים בחומרים הנתונים (נר המערבי, מערכת העצים, שתי הלחם ולחם הפנים), במשך כל ימות השנה. בכך ניתנים אישור וברכה מלמעלה לעבודה שנעשתה עד עתה במקדש. לעומת זאת הנסים הנוספים בירושלמי מייצגים השגחה גבוהה יותר של "נס שלא כדרך הטבע", כלומר – מעורבות אלוקית בדברים המנותקים כמעט לגמרי מפעולות הכוהנים ובאווירה המיוחדת של יום הכיפורים (גורל השעירים לשון של זהורית). מגמתם של נסים אלו להבטיח מראש מלמעלה את גורלו העתידי הטוב של העם בכל מקום שהוא. דומה הוא בכך לברייתא המובאת בהמשך הסוגיה (ובשינויים במקבילה הני"ל בבבלי) המבכה את סילוקה של השכינה מהמקדש עוד טרם החורבן: "תני: ארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש, היה נר מערבי כבה, ולשון של זהורית מאדים, וגורל של שם עולה בשמאל, והיו נועלין דלתות ההיכל מבערב ומשכימין ומוצאין אותן פתוחין. אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: היכל, למה אתה מבהלינו? יודעין אנו שסופך ליחרב! שנאמר: "פתח לבנון דלתך ותאכל אש בארזיך" (זכריה יא, א)".

ג. בשתי הלחם ובלחם הפנים הייתה עד עתה ברכה שהספיקה לכל הכוהנים ברחבות, ומעתה – נעלמה הברכה, ולא הספיקו הללו לכל הכוהנים הנוקקים.
המשותף לכל התופעות שאירעו בעבר הוא התגלות ניסית קבועה בבית המקדש הנעלמת עם פטירת הצדיק.²⁶⁸

הבה נעמוד על מקצת מקווי הדמיון והשוני שבין האגדה והשיר:
נבחין בכך שבדומה לשירו של בן ציון תומר הרגשת היתמות מורגשת במלוא עוצמתה בבית. היעדרו של האב זועק מכל אבן בקירות הבית, הממשיים והרוחניים.²⁶⁹
כל עוד היה האב חי – היה הבית חם ללא שום צורך באמצעים מלאכותיים, מאליו. הייתה בו חיות פנימית שבאה לידי ביטוי בתפקודו השוטף. הייתה בו יציבות, הרגשה שהכל עובד, מושלם.
תמידין מוספין ונסכיהן, אוכלין, שובעין ומותירין.
ובמותו – הכל מתקרר ומתערער. תחושת היציבות מפנה מקומה לקלילות, לנידפות מפני הרוח. אין שום ביטחון בכך שהפעולות המעשיות אכן תקיימנה את התוצאות המבוקשות, הנר יכול להיכבות, תש הכוח וצריך להוסיף כל היום כולו עצים במערכה, והברכה שהייתה שרויה בלחם איננה מצויה בו יותר. לפיכך - הצנועין מושכין ידיהם והגררנין חולקין ביניהן, ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כ-פול.²⁷⁰
האגדה התלמודית איננה נדרשת לתת הסבר תיאולוגי לשינויים אלו. די לחכם ברמיזת אותיות השם "שמעון הצדיק" כדי שיבין מדוע "טובה מסתלקת מן העולם".²⁷¹
ומה בנוגע למשורר? מיד לאחר סקירת השינויים שחלו בבית הוא קובע בכאב:

אבי נשם עם אלוהיו,

אני עם עיט,²⁷²

האם זהו פריט נוסף ברשימת השינויים, או שיש פה ניסיון לעמוד על פשרם?²⁷³ האם יתכן שדרך הנשימה של האב והבן היא זו שהשפיעה על עיצוב ביתם?

²⁶⁸ משנה מפורסמת באבות (ה, ה) מתייחסת לעשרה נסים שהתרחשו בבית המקדש, ובתוכם: "ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה ולא נצחה הרוח את עמוד העשן ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים". אף על פי שהמעורבות הניסית במקדש פחתה עם מותו של שמעון הצדיק, הרי שאפילו באותם גורמים עדין הייתה קיימת מעורבות ניסית בעוצמה נמוכה יותר.

²⁶⁹ נימה דומה עולה בשיר אחר של המשורר העוסק כשמו ב-"מות האב" (נהר חוזר עמ' 12):

רצינו אחרת / ואחרת רצינו לשיר, על ביתך נסמכנו / והנה אין קיר.

והנה האפר / וקש כל המוצק. ובאשר דרכנו - / תחתינו איש צעק...

כך גם פותח משורר אחר – יהודה עמיחי - את שירו העוסק באותו הנושא "מות אב" (שירים עמ' 27):

אבי, פתאום, מכל החדרים / יצא למרחקו המוזרים...

²⁷⁰ מעבר לתוצאה הריאלית של אובדן הברכה נדמה שמרומזת כאן גם התדרדרותו המוסרית של בית המקדש לאחר מות הצדיק. תחושה זו תתעצם בסיפור המובא במשפט הבא בתוספתא (עליו דילגנו במובאה למעלה): "מעשה ככהן אחד מצפורי שנטל חלקו וחלק חבירו, ואע"פ כן לא עלה בידו אלא כפול, והיו קורין אותו בן החמסן עד היום".
²⁷¹ לעיל הערה 12.

²⁷² על מקומו של העיט בספרות העברית החדשה עיינו אצל נורית גוברין, "עיט ואלהים יחדיו" (יצחק למדן) – המקרא כנושא לספרות, בתוך: א. שגיא (עורך) ספר מיכאל, בין הזמן הזה לימים ההם, מחווה למיכאל בהט, רכס-כתר, תשס"ח, עמ' 31-52. לענייננו וליחס שבין האל והעיט חשובה במיוחד הפנייתה לשירו של יצחק למדן "בין הבתרים", אשר בו לדבריה: "העיט, בעצם קיומו, בנוכחותו הקבועה ובקול צריחתו, מפריע הן לעצם כריתת הברית, הן לשמיעת קולו של האלהים. העיט הוא המפריע הקבוע לקיום הברית הכפולה הקשורה ביעוד ובארץ" (עמ' 42).
²⁷³ נבהיר - איננו סבורים שהמשורר מתייחס למשמעות הדתית של סילוק השכינה מהבית. כוונתנו להציע שעצם קיומם של חיים רוחניים ("נשם עם אלוהיו") נתן משמעות לחיים, ואפשר זרימה ותפקוד שנעלמו עם הסתלקותו.

האגדה גם אינה מבארת כיצד זכה שמעון הצדיק לזכות את בית המקדש בכל אותם נסים. כאמור – די לה בקביעה שהיה צדיק.

ואילו המשורר מתחקה אחר בית הגידול שלו ושל אביו: היכולת של האב לבנות את ביתו באה לו מתוך כך ש-"צמח מרחוביו". באופן אבסורדי דווקא הגדילה ברחובות והרגשת השייכות אליהם היא זו שאפשרה מאוחר יותר לאב להקים בית חם ויציב. לעומת זאת - הבן שנולד אל אותו בית שהוכן לקראתו – אינו מוצא בו את מקומו ואינו מסוגל לגדול בתוכו. בדומה לכך אולי מרגישים "הצנועים המושכים את ידיהם", המרגישים שאיבדו את מקומם.

לאורך הסיפור איננו שומעים את שמעון הצדיק. צדקתו ניכרת בשתיקתו,²⁷⁴ ואף כינויו - "הצדיק" - מעיד על כך שככל הנראה – מעשיו מרובין.

אף אביו של המשורר – שתק. במילה תמציתית זו מתגלה כל הניגוד בין עשייתו הרבה (שתוארה לעיל) לבין המעטות בדברים.²⁷⁵ אמנם - ליבו הלם! פעילות פנימית מתמדת הניעה את האב במשך חייו, אך הייתה זו פעילות אישית, כנה ואמיתית, שלא הוחצנה בסיסמאות נבובות, ונשארה נחלתו האישית.²⁷⁶ וכנגדו – הבן ההולם, המוחצן, האלים בעת שליבו שותק, נבוב וריק מתוכו. כאותם גרגרנים החולקים וחומסים ביניהם, ומעלים כה מועט בכפם.

עתה חורג מדרכו הצדיק ופותח פיו בהודעה על מותו הקרוב. לתמיחת השומעים הוא מספר על אותו זקן הלבוש ומכוסה בבגדים לבנים, המלווה אותו בבואו ובצאתו לפני ולפנים. מהי משמעותה של התגלות סודית זו? קשה לדעת.²⁷⁷ אך רומזת היא - **טורם מיתתו** - על פחיתותה של ההשגחה והמעורבות האלוהית-ניסית בבית המקדש. המקדש יהפוך בקרוב ל-"מקדש מעט".

המשורר מציין שאביו הנפטר שרוי במקדש מעט של אבן, במותו ממשיך הוא את חייו. ואילו הוא עצמו חי – אך מקדשו תלוש, נישא בכל רוח.

אף הוא מנבא את מותו, אך בניגוד גמור למותו של הצדיק²⁷⁸ – מיתתו שלו לא תורגש ולא תשפיע כלל בעולם, "אסוער כתבן". הסערה היא אך ורק אישית, ומבחינתו של העולם – תבן, ותו לא.²⁷⁹ ויודע הוא היטב ששום דבר לא ישרוד. בנו לא יוכל לחקוק מאומה, לא על לוח של אבן, ולא על לוח ליבו.

וכנגדו – כוהני המקדש נמנעים מלברך בשם לאחר מיתתו של שמעון הצדיק. אף זו פעולה שלילית, אך כמובן הפוכה. בשליליותה מייצגת היא את הכבוד וההערכה שרוחשים הם לדמותו של הכהן הגדול שהעמיד את הבית. בדומייתם משתלבים הם אך לרגע בדומייתו הנשגבה של שמעון הצדיק. מכבדים הם את זכרו ואת מעמדו המיוחד בבית ה'.²⁸⁰

²⁷⁴ אף מעבר לסיפור זה מעטות המסורות שנשארו בידינו משמו של תנא קדום זה שהיה משיירי כנסת הגדולה. מלבד מספר אמירות כלליות - אין בידינו נתונים שיאפשרו לנו לאפיין את גישתו ההלכתית או את דרך לימוד תורתו.
²⁷⁵ אף בעיצובו הגרפי של השיר ניתן להבחין בהצטמצמות והתמקדות כאשר נעשה המעבר מן המעשה אל הדיבור.
²⁷⁶ בסיפור אחר פוגשים אנו בגישה דומה של שמעון הצדיק, במפגשו עם הנזיר מהדרום (תוספתא סוטה ד, ז), ובהערכתו הרבה אל האמת הפנימית בה דבק הנזיר, העומדת מול חוסר הערכתו של החכם לנוירות השגרתית והמזויפת לטעמו. עיינו בהרחבה בעיונו בשיר **סכו"ם** מאת דן פגיס.

²⁷⁷ נציע בזהירות שאותו זקן הלבוש לבנים (בגדי הכהן ההדיוט) אינו אלא בבואה פנימית שלו השומרת על פשטותו בעת כניסתו אל הקודש, ובכך מאפשרת לו לצאת בשלום בלי פגע. באותה שנה – חל "פיצול באישיותו", נשמתו הפנימית הגבוהה נכנסה אל הקודש ונשארה שם, ויצא החוצה רק חלקו החיצוני, הגופני, שקיומו זמני וקצוב.

²⁷⁸ העיר יפה ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה עמ' 746): "ובאו ללמדנו ששמעון הצדיק מת מיתת של חיבה, כמפורש בירושלמי (ביכורים פרק ב' הלכה א') לשבעה מיתת של חיבה".

²⁷⁹ ואי אפשר שלא להיזכר בפיוט המפורסם "ונתנה תוקף", הנאמר בהתרגשות רבה בקהילות אשכנז בימים הנוראים (ומיוחס לרבי אמנון ממגנצא), ובו תיאורו העגום לאפסות האדם: "...אדם יסודו מעפר וסופו לעפר... כחציר יבש וכצץ נובל, כצל עובר וכענן כלה, וכרוח הנושבת וכאבק פורח וכחלום יעוף..."

²⁸⁰ כך הולכים אנו בעקבותיו א.א. אורבך (**חז"ל אמונות ודעות**, מאגנס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 108) שנטה להעדיף את נוסח כת"י ערפורט של התוספתא הגורס "לאחר הרגל חלה שבעה ימים ומת ונמנעו חבריו מלברך בשם", ופירש: "שמחת

נעלה (ברגישות) את השאלה – מה נותנים הורינו לבית? כיצד הם בונים אותו וכיצד מרהטים? באיזו דרך נושמים בו? האם הוא בית שותק או הולם?
לאחר מכן נוכל לשוב ולשאול על ירידת הדורות, האם היא באמת קיימת או שזו רק תחושה טבעית מדומה? האם יש גם היבטים הפוכים בהם מתעלה דור הבנים על דור ההורים?

צערם ואבלם נמנעו הכהנים זמן מה אחרי מותו מלברך בשם". (זאת בניגוד לנוסח כת" וינא שהבאנו למעלה הגורס "משמת שמעון הצדיק פסקו מלברך בשם", שהיו שראו בכך תקנה עקרונית מוקדמת שלא לברך בשם במקדש, ועיינו בהתנגדותו של אורבך לכיוון זה).
ר"ש ליברמן (שם) מפנה לפירושיהם של רש"י ותוספות שראו בהימנעות הכהנים מאמירת השם ביטוי נוסף לסילוק השכינה ולירידה בכוחם של הכהנים.

סכו"ם – דן פגיס²⁸¹

(שיר הניתן ללמוד במסגרת היחידה הבסיסית בנושא: אדם וזהות)
 מי מאתנו לא ניצל פעם או פעמיים בחייו את הסכו"ם המבריק שעל השולחן לשמש לו כמראה?
 להשבת שיערה סוררת לשבילה המסודר, למחיית כתם איפור או פצע בגרות שנמרח, או סתם כך
 להטבת המראה הכללי. "חטא" זמין פשוט וקל, המקובל על כולם ואיננו מזיק לאיש.
 היטיב המשורר להעלות חוויה חביבה זו למרכז במת תחושותיו הקשות של האדם מול עצמו,
 ולהתמודדותו עם אישיותו.
 גיבור השיר יושב לשולחן הערוך,²⁸² ומתבונן במרכיבי הסכו"ם בזה אחר זה. אולם, במקום שיחוש
 תחושת הנאה מהדמות הנגלית לנגד עיניו, הוא נבהל ומנסה "לשנות את התמונה", להתבונן בדרך
 אחרת, או במרכיב אחר שישקפו לו תמונה נעימה ומרגיעה יותר.
 אך התהליך הולך ומחמיר, ומסתיים בחשש קיומי כבד.²⁸³
 נסקור בקצרה את שלבי ההתבוננות והתגובות לה שבשיר:

המראה	ההשתקפות	התגובה
צידה הקמור של הכף	ממצמץ מולו פרצוף נפוח של גומי	ממהר להפוך
צידה הקעור של הכף	מגחך מולו גמד העומד על הראש	לא אני, הוא צוחק לעצמו, לא אני ²⁸⁴
הסכין	רואה בלהב הישר את פניו והם פניו, את פיו והוא פיו	ממהר להפוך
צידו השני של הסכין	עדיין פניו והם פניו, פיו והוא פיו	לא, הוא מוחה, לא אני, מי יודע מה יעלה המזלג

קורא הקורא בשיר ומשתאה:

מה גילו של המתבונן? האם טרם למד בבית הספר על השפעתם של הקימור והקיעור²⁸⁵ על ההשתקפות? האם לא ביקר מעולם בחנות בגדים בה הציבו המוכרים מראה "מחמיאה" שתקל על הקונים בבחירת הבגד ההולם את גופם? האם זהו מפגשו הראשון עם השתקפותו שעל הסכו"ם הגורם

²⁸¹ בתוך – כל שירי דן פגיס, הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, ירושלים 1991

²⁸² אין שותפים לסעודה זו. לא ברור אם עדיין לא התיישבו לסעוד, או שאין הגיבור חש בנוכחותם. תחושת הבדידות מהווה רקע הולם לניכור בו חש הגיבור. יתכן שלא לחינם בחר המשורר לזירת ההתרחשות את השולחן הערוך והמכובד והסכו"ם המבריק, סמלי פארה של התרבות האנושית, בה מרגיש הגיבור - בודד זר ומנוכר.

²⁸³ עצם המעשה של התבוננות בהשתקפות על פני הסכו"ם הערוך נתפס לעתים כילדותי, כסטייה תמימה מגינוני המוסר המקובלים (ולפיכך המבוגר "החוטא" יעשה זאת בהיחבא, כאשר אף אחד בסביבתו לא ישים לב לכך...). דומני שעובדה זו מעצימה את הפער שבין המעשה התמים למשמעויות הקיומיות העמוקות והמרות המתגלות בבואתו המשתקפת בשיר.

²⁸⁴ שורה זו יכולה להיקרא באופן דו משמעי: כניסיון הכחשה של המשורר המתבונן או כגיחוכו של הגמד המשקיף מן הכף.

²⁸⁵ שמא רומז המשורר במצבה של הכף על מצבו של המתבונן, קמור וק(=כ)עור (לפחות בעיני עצמו)?

אמר שמעון הצדיק :

מימי לא אכלתי אשם נזיר חוץ מאחד בלבד,

מעשה באחד שבא אלי מן הדרום

וראיתיו - יפה עינים, וטוב רואי, וקווצותיו תלתלים.

נמתי לו: בני, מה ראית לשחת שער זה נאה?

נב לי: רועה הייתי בעירי ובאתי למלאות מן הנהר מים

ונסתכלתי בבבואה שלי ופחז יצרי עלי וביקש להעבירני מן העולם.

נמתי לו: רשע, לא היה לך להתגרות אלא בדבר שאינו שלך

בדבר שעתידי לעשות עפר רמה ותולעה,

הרי עלי לגלחך לשמים

המכתי את ראשו ונשקתיו ואמרתי:

בני, כמותך ירבו עושי רצון מקום בישראל,

עליך נתקיים זה שנאמר: "איש או אשה כי יפליא לנדור נזיר להזיר לה' (במדבר ו,ב)"²⁹⁰

אומרים: ששה בכרס אחד, ויש אומרים: שנים עשר בכרס אחד, ויש אומרים: ששים רבוא, מי שאומר שנים דורש "פרו וישרצו", מי שאומר ששה "פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד" הרי ששה, מי שאומר שנים עשר, "פרו שנים וישרצו שנים" הרי שנים עשר, מי שאומר ששים רבוא שכתוב בדגים "ישרצו המים" וכאן כתוב "וישרצו", וכל המנין האלו מן המראות, וכתוב בהן: "ותמלא הארץ אותם... וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (שמות א, ז - יב), בזכות אותן המראות שהיו מראות לבעליהן ומרגילות אותן לידי תאוה מתוך הפרך העמידו כל הצבאות שנאמר: "יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים" (שמות יב, מא), ואומר: "הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם" (שמות י"ב, נא). כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לעשות את המשכן עמדו כל ישראל ונתנדבו, מי שהביא כסף ומי שהביא זהב או נחשת ואבני שוהם ואבני מלואים הביאו בזריזות הכל, אמרו הנשים מה יש לנו ליתן בנדבת המשכן? עמדו והביאו את המראות והלכו להן אצל משה, כשראה משה אותן המראות זעף בהן, אמר להם לישראל טולו מקלות ושרבו שוקיהן של אלו, המראות למה הן צריכין, אמר לו הקב"ה למשה: משה, על אלו אתה מבזה? המראות האלו הן העמידו כל הצבאות הללו במצרים טול מהן ועשה מהן כיוור נחשת וכנו לכהנים שממנו יהיו מתקדשין הכהנים, שנאמר "ויעש את הכיוור נחשת ואת כנו נחשת במראות הצובאות אשר צבאו" (שמות לח, ח) באותן המראות שהעמידו את כל הצבאות האלה, לפיכך כתיב "ונחשת התנופה שבעים ככר נחשת הכלות", אמר הקב"ה: בעולם הזה נתנדבתם למשכן שהוא מתכפר עליכם, ולעתיד לבא אני מתכפר עליכם ואוהב אתכם נדבה שנאמר (הושע יד, ה): "ארפא משובתם אוהבם נדבה"... (תנחומא פקודי פ"ט) במדרש השתמשו הנשים באופן מודע בצד היצרי-שלילי המתעורר מההתבוננות במראה, אלא שכוונתן הייתה להצלת עם ישראל. יתכן שאף הן חשו במורכבות העדינה של הדרך שבה נקטו (המתבטאת בתגובתו החריפה של משה רבינו), ולפיכך רצו להביא את המראות ככפרה. ויתכן שכוונת כפרתן היא כלפי העתיד, כפי שמעיר רש"י: "ונעשה הכיוור מהם, שהוא לשום שלום בין איש לאשתו, להשקות ממים שבתוכו את שקנא לה בעלה ונסתרה".

מענין הדבר ששני האזכורים היחידים למילה "צובאות" בתנ"ך הן לגבי מראות (הנשים) הצובאות על המשכן בשמות, ולגבי הנשים הצובאות על המשכן בתקופת עלי ובניו (לעיל הערה 7).

²⁹⁰ תוספתא נזירות ד, ז. כפי שטען יונה פרנקל (לתולדותיו של סיפור מעשה חכמים, בתוך - דרכי האגדה והמדרש, חלק א', גבעתיים 1991, עמ' 274-275) זהו ניסוחו הקדום ביותר של סיפור המופיע בגרסאות נוספות. (שם הערה 103). אמנם פרנקל מסייג את קביעתו של א.א. אורבך (חז"ל אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים תשכ"ט עמ' 53) לגבי קדמותו של

הרועה הנאה והתמים חפץ למלא מים מן הנהר עבור בעירו, ולפתע מגלה את יצרו הפוחז. הדיאלוג הישיר שהוא מנהל עם ה-"רשע" ודרך התגברותו המיוחדת עליו - מביאים את שמעון הצדיק, משיירי כנסת הגדולה, לנשקו על ראשו ולהתפעל (התפעלות יוצאת דופן) מדרך הנזירות שגזר על עצמו.

רבים התחקו אחר מניעיו של הרועה, חששותיו, נזירותו וקורבנו, ואף את הסתייגותו הכוללת של התנא וחריגתו במקרה דגן ניסו לפרש בדרכים רבות.²⁹¹ אנו נזיר עצמנו מעיסוק בשאלת היחס לנזירות המשתקפת ברורות במימי נהר זה,²⁹² ואף מן ההשוואה הידועה לסיפור המיתולוגי אודות נרקיסוס (אשר קווי הדמיון העלילתיים שבין היצירות סקרנו רבים לחדד דווקא את נקודות השוני שביניהן²⁹³). הבה נתכופף עם הרועה, נמלא עמו מים, נבחין בבבואה העולה ממעמקי הנהר, ונשתאה בשנית: כלום הייתה זו הפעם הראשונה בה נחשף לטוב מראהו?²⁹⁴ כיצד הפכו קווצות התלתלים של השער הנאה להיות היצר המאיים? ומדוע גורמת השתקפותו של דמותו עצמו ליצר לפחוז?²⁹⁵ עד כדי כך שמבקש להעבירו מן העולם?

הסיפור, ולדבריו: "אפשר לומר עליו כמעט בוודאות רק זאת שהוא קדום לר' עקיבא... ולפיכך לא נטעה הרבה אם נקבע את העיצוב הספרותי-אמנותי של סיפורי מעשה חכמים החל מסוף המאה הראשונה, ולא מוקדם יותר".²⁹¹ למשל: יונה פרנקל, **דרכי האגדה ומדרש חלק ב'**, גבעתיים 1991, עמ' 497-499. רות קלדרון, **השוק הבית והלב**, אגדות תלמודיות, ירושלים 2001, עמ' 73-78. וכן בשתי ההערות הבאות.²⁹² קריאה יפה ומקורית לסיפור ולמשמעותו להבנת הנזירות בעולמם של חז"ל מופיעה במאמרם של נעמה דינור, יאיר ליפשיץ, חזקי שוהם: **מִנְזָר לִיצָר: תפקודו התרבותי של שער הנזיר בספרות חז"ל**. בתוך: בזאת יבוא אל הקודש: אסופת מאמרים ועיונים, ר' פילזר וחי' שוהם (עורכים), מכון הרטמן, ירושלים תשס"ה.²⁹³ על כך כתב יפה אדמיאל קוסמן במאמרו בעיתון הארץ: **סיפור נרקיס המדרשי: למי שייך הקסם של היופי?** ניתן למצאו בקישור הבא:

<http://www.haaretz.com/hasite/pages/ShArt.jhtml?more=1&itemNo=842612&contrassID=2&subContrassID=5&sbSubContrassID=0>

כמדומני שגם ביצירתו של הסה "סידהרתא" ניתן למצוא מוטיבים דומים.²⁹⁴ ככל הנראה התבוננות מכוונת במראה בעולם העתיק הייתה מקובלת יותר בקרב נשים מאשר אצל גברים. לעובדה זו הייתה השפעה בעולם ההלכה עד כדי הטלת איסור על גברים להשתמש במראה משום - "לא ילבש גבר שמלת אשה". כך עולה מן התוספתא (עבודה זרה ג, ה) ומהתלמוד (בבלי עבודה זרה דף כט עמוד א) ונפסק בשולחן ערוך (יורה דעה קנו, ב, מלבד לצורכי רפואה, או שמספר עצמו, או שמתפר אצל עובד כוכבים, או שהוא אדם חשוב. הרמ"א מביא במקום את הערתו של הר"ן בפירושו לסוגיה הנזכרת שבמקומות שבהם גם הגברים נוהגים אין בכך איסור. כיוון זה אומץ במלואו בשו"ת יחוה דעת חלק ו' סימן מט), אך פחות בשו"ת אגרות משה (חלק יורה דעה, ב, סימן סא).²⁹⁵ ברקע מהדהדת "ברכתו" של יעקב לבכורו ראובן: "רְאוּבֵן בְּכָרִי אֶתָּה כְּחֵי נְרָאשִׁית אוֹנֵי יִתְר שְׂאֵת נִתְר עֵז: פְּחֵז כְּמִים אֵל תוֹתֵר כִּי עֲלִית מִשְׁכְּבֵי אֲבִיךָ אֵז חֲלֵלָת יְצוּעֵי עֲלֶה" (בראשית מט, ד). רש"י פירש ביטוי זה כסוג של מהירות מוגזמת: "הפחו והבהלה אשר מהרת להראות כעסך, כמים הללו הממהרים למרוצתם", ואילו רמב"ן התלבט בקצב של מילה זו, האם מייצגת היא את המהירות או דווקא את הפכה. כך או כך - המשמעות דומה: "פחו שם דבר, מן "אנשים רקים ופוחזים" (שופטים ט ד), ריקים ונמהרים, קלי הדעת. ורבותינו משתמשים בו תדיר (נדרים ט ב) "נסתכלתי בבבואה שלי ופחו יצרי עלי", כלומר קפץ יצרי עלי, ואמרו עוד (סנהדרין נו א) "אפיחזיהו הוא דקא מגלי", כלומר קלות דעתם. "עמא פחיזא דאקדמיה פומיה לאודניה עדין בפחוזותיכו קימיתו" (שבת פח א), נמהרים קלי דעת. ויתכן שהוא הפוך מן חפזון.

סתם ולא פירש לנו הרועה כוונת דבריו, והניח לחכמי הדורות לשער מה עלה בדמיונו. אף בגערותו באותו "רשע" (היצר) שמר הרועה על פרטיותו, ועבורנו הותיר רק את הנימה המתלוננת כלפיו: מדוע בחר לו למטרה דבר שאינו שלו, שעתיד להיעשות עפר רימה ותולעה. כביכול תמה הוא בפניו: האם זהו היריב ששמת לך למטרה? אך מסקנה מעשית מסיק הוא מן הדברים, על אותו יצר-שיער להיות מגולח (ומוקדש²⁹⁶) לשמיים. ניתן היה לראות בפתרון מן הסוג הזה בריחה מהתמודדות, חוסר יכולת לעמוד לנוכח המציאות המורכבת. אך כאמור - לא כך רואה את הדברים שמעון הצדיק. עברו מפרש צעד זה את כוונותיו הטהורות של הרועה, והתנזרותו האמיתית לשם שמיים. מה יכול למדנו הנזיר בעת שנתבונן אנו בסכו"ם, בנהר, או בכל דבר אחר שיעמידנו נכוחה מול מה שבתוכנו? האם נהפוך את המראה לצידה השני? האם נמירה באחרת? ושמא נגזוז את יצרנו ונקדישו ביופיו לשם שמיים?

יאמר שטף הבא כמים אל תותר בו, כי עלית משכבי אביך - בפחזותיך וקלות דעתך, אז חללת - אותם כאשר יצועי עלה הפחז שלך שהוא כמים העולים ושוטפים".

²⁹⁶ פעולת ההקדשה מפורשת בעדי הנוסח שבירושלמי בלבד.

סרוויס צ'כי – יעקב שבתאי²⁹⁷

(סיפור קצר, ניתן ללימוד ביחידות השונות במסגרת הנושא אבות ובנים או משפחה). בסיפור זה מתאר יעקב שבתאי את סיפורה של משפחה פשוטה וקשת יום. בראשיתו של הסיפור מקבלת המשפחה מתנה מפוארת - סרוויס צ'כי הכולל גם סמובר מיוחד במינו. מתנות אלו מביכות בשלב ראשון את מקבליהם הרחוקים מאד במעמדם הכלכלי ממותרות שאלו. אולם בשלב שני מקבלים אותו כל בני הבית בשמחה ובהתרגשות, ונותנים לו מקום של כבוד ויראת כבוד במשכנם הדל. מעתה ואילך יסבבו מערכות היחסים הקשות שבין בני המשפחה סביב אותו סרוויס, ובמיוחד סביב הסמובר. יראת הכבוד תהפוך לאימה המהולה בהערצה של הסמובר והעולם שהוא מייצג. שבירתו (בשוגג) של הילד את מכסה הסמובר תוביל לחרדה גדולה מצד אמו וסבתו, ולתגובה קשה, אלימה ופוגעת מצד האב. הבן (שהסיפור מסופר מנקודת מבטו) איננו מסוגל לסלוח לאב ומבקש את נפשו למות. למעשה נחתם הסיפור באווירה קשה של כאב ועלבון, וניתוק מוחלט בין האב שאר בני המשפחה. מהי מערכת היחסים הרצויה בעיני חז"ל בין בני המשפחה? בין האב, (האמור - בראייתם של חכמים - להנהיג את ביתו), ובין אשתו וילדיו?²⁹⁸ נעיין בהקשר זה בסוגיה בתלמוד הבבלי במסכת גיטין:²⁹⁹

אמר רב חסדא: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה³⁰⁰ בתוך ביתו,

שהרי פילגש בגבעה הטיל עליה בעלה אימה יתירה, והפילה כמה רבבות מישראל.³⁰¹

²⁹⁷ בתוך - יעקב שבתאי, **הדוד פרץ ממריא**, הקיבוץ המאוחד, 1972.

²⁹⁸ הן הסיפור של שבתאי והן הסוגיה התלמודית עוסקים במקביל במערכות היחסים האימתניות גם בין בני הזוג וגם בין האב לשאר בני הבית.

²⁹⁹ דף ו עמוד ב' - ז' עמוד א'

³⁰⁰ חשוב לשים לב למונח בו משתמשת הגמרא: "**אימה יתירה**", שהרי הטלת אימה שאינה יתירה לגיטימית בעיני הגמרא, (שבת דף קה עמוד ב, מבחינת ההגדרות של הלכות שבת נתפסת פעולה שכזו כ- "תיקון", אשר בנסיבות מסוימות עשויה לגרום לאדם להיחשב כמחלל שבת, למשל - אם יקרע בגד בשבת כדי להטיל אימה על אנשי ביתו). ראוי לשים לב לאבחנה הבסיסית שיוצרת הגמרא בין אדם העושה זאת לשם הרגעת יצרו האישי (הלה נתפס בעיניה כעובד עבודה זרה!) לבין זה שאינו עושה זאת למענו אלא לצרכי ביתו. הרמב"ם טרח לנסח את הדברים בבהירות רבה כאשר הוא ניגש לפוסקים להלכה: "יש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר... וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, ואם רצה להטיל ב אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס, אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים, ואמרו שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן עלובין שומעים חרפתם ואינם משיבין עושיין מאהבה ושומחים ביסורים, ועליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" [הלכות דעות פרק ב' הלכה ג].

³⁰¹ בשלב הקודם בגמרא הופיעה מחלוקת תנאים בשאלה - כיצד ניתן לפרש את הפסוק "ותזנה עליו פלגשו" (שופטים, יט, ב) שלא כפשוטו, ולייחס "חטא" אחר, חמור פחות, לאותה פילגש. הרמב"ן בפירושו לסוגיה מסביר שאם הייתה זו זנות

אמר רב יהודה אמר רב: כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו,
 סוף הוא בא לידי שלש עבירות: גילוי עריות, ושפיכות דמים, וחילול שבת.
 אמר רבה בר בר חנה, הא דאמרי רבנן: (זהו שאמרו חכמים)
 שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה: עשרתם? ערבבתם? הדליקו את הנר:
 צריך למימרינהו בניחותא, כי היכי דליקבלו מיניה. (צריך לאומרם בנחת, כדי שיקבלו ממנו)
 אמר ר' אשי: אנא לא שמיעא לי הא דרבה בר בר חנה, וקיימתי מסברא.
 (אני לא שמעתי את דברי רבה בר בר חנה, וקיימתי מסברה)
 אמר רבי אבהו: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו,
 שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול,
 ומנו? (ומיהו?) ר' חנינא בן גמליאל.
 האכילוהו - סלקא דעתך? (תעלה על דעתך?)
 השתא (עתה) בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כל שכן!
 אלא בקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו? (ומה הוא?) אבר מן החי.

נוכל להבחין בשלוש אמירות הקוראות לאדם להימנע מהטלת אימה יתירה בתוך ביתו, כאשר
 המוטיבציה העומדת בבסיס כל אמירה שונה מזו של חברתה:³⁰²
רב חסדא מסב את תשומת ליבנו לתוצאה הקשה שהביאה הקפדתו של הבעל על אשתו במעשה פילגש
 בגבעה – מותם של רבבות מישראל. הניגוד החריף בין מגמת הצמצום בדברי התנאים בחטאה של
 האשה³⁰³ למספר האדיר של האנשים שקיפחו חייהם באותה מערכה - מחדד בעיניו של רב חסדא את
 משמעותו של "שלב הביניים". אותו שלב שאינו מפורש בכתובים, אך ראוי לו שיאמר ויודגש באוזני
 השומעים: להטלת האימה היתירה בבית יכולות להיות תוצאות הרות אסון בחוץ אשר לא ניתן
 לחזותן מראש, ולפיכך על האדם להימנע מכך.³⁰⁴

ממש - בין ברצון ובין באונס - לא היה חפץ הבעל להשיבה אליו. מחלוקת זו מקבלת מקום חשוב מאחר שהקב"ה בעצמו
 יושב ודן בה, ומאמץ את גישותיהם של שני התנאים.

³⁰² הגמרא אינה דנה כלל בסיבה הפשוטה לכאורה לאיסור הטלת האימה היתירה – הפגיעה באותם בני בית. בדומה לכך
 מציג רבי חלבו את הדרישה לאדם שיהא זהיר בכבוד אשתו מכיוון "שאין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל
 אשתו" (בבא מציעא נט.). האם ההתמקדות באדם עצמו ובאינטרסים האישיים שלו מיועדת לאותם אנשים שהוראתו
 הפשוטה של הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" נשכחה מהם? גישה בסיסית יותר לקיום מערכת יחסים טובה בבית מופיעה
 כברייאת הבאה: "האזהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן סמוך
 לפירוקן, עליו הכתוב אומר: 'וידעת כי שלום אהלך' " [יבמות סב עמוד ב!].

³⁰³ לעיל הערה 5, הצמצום כפול - צמצום מהותי (מזונות - למעשים פחותי ערך) וצמצום צורני (זבוב, נימא).

³⁰⁴ בעל פני יהושע (ד"ה "רבי אביתר אמר זבוב מצא לה") מעיר שסוגיה זו עומדת בדו שיח עם המשנה האחרונה במסכת
 והסוגיה שעליה, הדנות בשאלה – מתי מותר לאדם לגרש את אשתו. הדוגמאות המובאות שם דומות מאד לאלו העולות
 בסוגיה שלנו. לאחר הדיון הארוך (בניסיון לזיהוי הקפדתו של הבעל של הפילגש עם שיטות החכמים המובאות בסוגיה שם)
 הוא מסכם: "ובאמת לכתחילה אין לגרש ולהקפיד בכהאי גוונא".

רב יהודה בשם רב מנסח את דבריו בלשון עובדה: מי שמטיל אימה בתוך ביתו סופו לחטוא בשלוש עבירות חמורות: גילוי עריות שפכות דמים וחילול שבת. רש"י הסביר את כוונת הדברים:

גילוי עריות - כשמגיע זמן טבילתה בעת צינה והיא יראה לומר לא טבלתי ומשמשתו נדה.
שפכות דמים - כי הכא (כמו בפילגש בגבעה) או פעמים שבורחת מפניו ונופלת באחת הפחתים או בגשר.
וחילול שבת - פעמים שמדלקת נר או מבשלת משחשיכה מפני אימתו והוא אינו יודע.

בניגוד לשיטתו של רב חסדא הקושר באופן מקרי בלבד בין האימה לתוצאותיה, הרי שבשיטה זו אנו מוצאים כבר קשר סיבתי הדוק בין הללו. הטלת האימה עשויה לפגוע באימון הבסיסי שבין בני הזוג, שלעיתים רבות הוא מהווה מרכיב חיוני לקיום המצוות של הבעל ובני הבית. בחירתן של עבירות אלו – מעבר לצדדים המעשיים שמעלה רש"י – מחמירה ומעצימה את תחומי ההשלכות האפשריות לאותה אימה. למעשה כורתת אותה אימה יתירה זו את הענף עליו יושב בעל הבית, שהרי חרדתו לקיום המצוות מובילה אותו להטלת אימה בתוך ביתו, שגורמת בסופו של דבר באופן אבסורדי לכישלונו בקיום המצוות. לא לחינם נבחרו גילוי עריות ושפכות דמים המזוהות עם קבוצת המצוות החמורות ביותר עליהן נקבע ש-³⁰⁵ "יהרג בל יעבור".³⁰⁵ בדרך זו מחלל החכם את ערכה הדתי של אותה אימה ומעמידה בתת מודע שלנו יחד עם חטאים חמורים אלו.

מגדיל לעשות **רבי אבהו** המכניס את האימה לתוככי בית המדרש. שוב אין אנו עוסקים בדמות רחוקה מימי שפוט השופטים או בדמות דמיונית בלתי מזוהה. העומד לנגד עינינו הוא חכם מחכמי בית המדרש רבי חנינא בן גמליאל המוכר לנו באמירותיו ההלכתיות הפזורות ברחבי השי"ס.³⁰⁶ ואף הקשר שבין הטלת האימה למה שנגרר בעקבותיה מתהדק, אותו פה של אדם **גדול** שהטיל אימה (כמעט ו)אוכל דבר **גדול** - אבר מן החי.³⁰⁷ האימה אינה דבר שולי, היא דבר גדול, שלא ניתן לעבור עליו לסדר היום גם ליושבי בית המדרש (אם כי מקילים בעונשם, והצדיק לא אכל בפועל איסור). דומני שהבאת הסוגיה מאירה נקודה משמעותית בהבנת הסיפור של יעקב שבתאי. הטלת אימה יתירה בבית אינה סתם מעשה לא טוב. היא יוצרת מערכת יחסים בלתי אפשרית שנועדה מראש

³⁰⁵ סנהדרין דף עד עמוד א. ככל הנראה הושמטה בכונה עבודה זרה בסוגיתנו, כיוון שהאמוראים רוצים להפוך את הסכנה למוחשית, והזכרתה של עבודה זרה בהקשר זה יוצרת הרחקה. במקומה הוכנס חילול שבת. השבת מהווה סמל לשלום הבית, כך למשל "נר ביתו עדיף משום שלום ביתו" (בבלי שבת דף כג עמוד ב'), וממילא חילולה מסמל את חילול כבוד הבית. זאת מעבר למקום החמור שתופסת שמירתה בעיני חכמים. נציין בהקשר זה רק שבאותה סוגיה בסנהדרין בה מצוינים אלו שניתן להציל אותם בנפשם (כלומר להורגם לפני שיבצעו את עבירתם) - בניגוד למה שאומרת המשנה - מופיעה בגמרא דעתו של רבי אלעזר ברבי שמעון המכניס לרשימה זו אף את מחלל השבת.
³⁰⁶ בזיהויו המדויק קיימות מספר דעות, "מבוכה גדולה מצנינו בין חכמי הדור אם שני רחבי"ג היו או אחד" ... (הרב אהרון היימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, חלק ב', עמ' 481). לדיונו - אין חשיבות רבה להכרעה בשאלה זו.
³⁰⁷ יתכן שלא לחינם נבחר איסור זה. מעבר לחומרתו העקרונית (עליה נלמד מהיותו חלק מרשימת שבע מצוות בני נח) - הרי שהזכרתו בעניינינו מחדדת את התחושה שהמטיל את האימה פוגע באבר מן החי. בכך נמשך גם אותו תהליך עליו הצבענו מקודם המעמיד את הטלת האימה היתירה בתת המודע של הלומד בשורת המעשים החמורים ביותר בתורה.

למשברים ו – "פיצוצים", כאשר ניתן לשער מראש שתחום התרחשותם יהיה דווקא במקומות הרגישים ביותר והמשמעותיים ביותר למטיל האימה. לא במקרה נקרע הקרע בין האב והבן דווקא בשבירתו של אותו סמובר.³⁰⁸ יצירת מתחים והפעלת סמכות מוגזמת בתוך הבית עשויה לפגוע קודם כל בדברים הרגישים, במוקדי החיכוך הנפיצים, ומעבר לכך - למוטט את הבית כולו. לצערנו הטלת אימה בתוך הבית – לא נעלמה מן העולם, ולמורה בכתתו יכולה להיות השפעה חשובה אם יעלה את נושא כאוב זה למודעות (בזהירות ורגישות) כבר בגיל הנעורים.

³⁰⁸ אשר למרבה האירוניה אמרה עליו הסבתא עם קבלתו "שישבר למזל טוב".

ראי, אנחנו שניים מספרים – יהודה עמיחי³⁰⁹

(ניתן ללימוד במסגרת היחידה המשלימה בנושא : זוגיות ואהבה)
 בשיר זה הפליא יהודה עמיחי לתאר את הזוגיות המורכבת בין בני הזוג העומדת במשברים השונים שמזמנים להם החיים.
 בחר לו המשורר כמטאפורה מרכזית לביטוי הזוגיות את עולם המתמטיקה, השקול המדויק והמסודר. עולם שנראה במבט ראשון כמהופך ומנוגד לסערות הנפש וגלי האהבה המאפיינים את הזוגיות באשר היא.
 המשורר פונה אל אהובתו ומנסה לסקור את מהלך חייהם וזוגיותם במתכונת פעולות החשבון המוכרות: ראשית - החיבור, לאחריו החיסור, הכפל והשברים, ולבסוף – במקום החילוק - בחר לעסוק במכנה המשותף.
 בדבריו מאיר האוהב בפניה של אהובתו את צדדיה היפים של הזוגיות, ה-"יחדיו" המביא "כפלים של אושר" עומד במרכזו של השיר. אמנם הוא איננו מסתיר את הצדדים הקשים, אלו שהיו בעבר במהלך ההתחברות הראשונית, אלו שליוו אותם בדרכם הארוכה, ואלו שעומדים למולם עתה.
 אף בסיום שירו מודע ומודיע המשורר על מורכבות זו:

גם עתה, תחתנו, העולם קו שָׁבֵר –

אל תיראי, הביטי איך מעבר

לאותו הקו פָּרַח לָנוּ עֶכְשָׁו

המְכַנֶּה הַמְשֻׁתָּף

מהו המשבר שבגיניו נאמרים הדברים? ומהו אותו המכנה המשותף? ומדוע ברח? ולאן?
 כיוון שקריאתו של המשורר - "הביטי" הינה אינטימית ומיועדת לאהובתו – נימנע מהצצה אל תוך חלון ביתם. נניח לאהובה להתנחם בדברי אוהבה, ולשניהם - להשיג את המכנה המשותף שפרח.

עם זאת, כיוון שמעט גונב לאוזנינו וריגש את ליבנו, נעלה שאלה על דל שפתינו –
 מדוע בחר המשורר דווקא בעולם המספרים הקר והמנוכר לגלות בו את אשר על ליבו לבחירת לבבו?
 האם לא שמע על סיפורי אלים קדומים או פרחים יפים ואדומים אותם יוכל להגיש לאהובתו? השכח את המיית היונים, את פרדסי הרימונים ומעיינות הגנים בשירו על האהבה?
 כמדומה שלא במקרה נבחר עולם המספרים, ולכך ננסה להציע שני הסברים:
 יתכן, שחפץ הוא לומר לה עד כמה מושרשת ומוטבעת היא אותה אהבה בעולמם, מעין חוק טבע, כפעולה מתמטית אשר תשובתה אחת ובלתי ניתנת לערעור. פשוטה ברורה ומוכחת.

³⁰⁹ בתוך – יהודה עמיחי, שירים 1962-1948, שוקן 1963.

ועוד ייתכן שאולי בדרך זו קבע להם יעד מוגדר אליו יגיעו, כל מה שיותר להם במשברם - הקשה, ואולי אף המאיים באין סופיותו - הוא כעין בעיה מתמטית. בחשיבה מרוכזת ובתרגול נוסף ניתן יהיה להציע פתרון לכל בעיה, ולשוב אל המכנה המשותף. נושא הזוגיות עולה רבות על סדר יומם של חכמינו, (למעשה "סדר" שלם הקדישו לנשים ועולמם). בחרנו לעסוק בהקשר זה בסיפור (המוכר מתוכנית הלימודים), מעשה הזוג מצידון:

דבר אחר: "נגילה ונשמחה בך" (שיר השירים א, ד) -

תמן תנינן (שם שנינו): "נשא אדם אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל"³¹⁰, אמר רבי אידי: מעשה באשה אחת בצידון, ששהתה עשר שנים עם בעלה ולא ילדה, אתון גבי (באו לפני) ר' שמעון בן יוחאי. בעיין למשתבא דין מדין (רצו לעזוב זה מזה). אמר להון: חייכון (אמר להם, בחייכם), כשם שנזדווגתם זה לזה במאכל ובמשתה, כך אין אתם מתפרשים אלא מתוך מאכל ומשתה, הלכו בדרכיו, ועשו לעצמן יום טוב, ועשו סעודה גדולה ושכרתו יותר מדאי, כיון שנתיישבה דעתו עליו, אמר לה: בתי, ראי כל חפץ טוב שיש לי בבית וטלי אותו ולכי לבית אביך, מה עשתה היא? לאחר שישן רמזה לעבדיה ולשפחותיה ואמרה להם: שאוהו במטה וקחו אותו והוליכוהו לבית אבא, בחצי הלילה ננער משנתיה (ננער משנתו) כיון דפג חמריה (כיוון שפג יינו). אמר לה: בתי, היכן אני נתון? אמרה ליה: בבית אבא. אמר לה: מה לי לבית אביך? אמרה ליה (לו): ולא כך אמרת לי בערב - 'כל חפץ טוב שיש בביתי טלי אותו ולכי לבית אביך'? אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך! הלכו להם אצל רבי שמעון בן יוחאי ועמד והתפלל עליהם ונפקדו...³¹¹

באגדה זו נתקלת זוגיותם הטובה של השניים בגזירת העקרות שנגזרה עליהם לכאורה משמיים. הם פועלים לפי ההנחיות ההלכתיות המקובלות, ולאחר עשר שנים יש לפרק את החבילה.³¹² אך התנא

³¹⁰ (משנה יבמות ו, ו)

³¹¹ שיר השירים רבה פרשה א. בהמשכו של המדרש מובאים הדברים הבאים: "ללמדך מה הקדוש ברוך הוא פוקד עקרות אף צדיקים פוקדים עקרות, והרי דברים קל וחומר ומה אם בשר ודם על שאמר לבשר ודם שכמותו אין לי חפץ בעולם טוב ממך נפקדו, ישראל המחכים לישועת הקב"ה בכל יום ואומרים אין לנו חפץ טוב בעולם אלא אתה על אחת כמה וכמה, הוי - נגילה ונשמחה בך".

מומלץ לעיין בשני הניתוחים הנאים המוצעים למדרש באתר זה מאת יהודית בר ישע גרשוביץ, ומאת נילי בן ארי. ניסוחה של התוספתא בהקשר זה חריף עוד יותר מזה של המשנה: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל, אלא יוציא ויתן כתובה שמה לא זכה ליבנות ממנה" (יבמות ח, ה). באופן מעשי אפשרה ההלכה טרם

האלוקי איש הסוד נוקט בצעד מפתיע, ומצווה עליהם לנהוג בדרך מיוחדת – סעודת גירושין. הוא איננו נותן נימוק מיוחד לדבריו, מעבר להשוואה המוזרה שבין סעודת הנישואין לסעודת הגירושין. האם הייתה זו עצה פשוטה לסיים את התהליך בדרך אלגנטית? שמא ידע רשבי" ברוח הקודש את מה שעתידי להתפתח מעצתו זו? או אולי אף רקם בעצה אחת עם האשה את המזימה להשבת הבעל אל ביתו?³¹³

הזוג הידר במצווה, קיימו וקיבלו עליהם לא רק מאכל ומשתה אלא גם סעודה גדולה ויום טוב! (מה חש בליבו הבעל בהתרוצצויותיו בשוק לקניות עבור סעודה זו? וכיצד מרגישה אשתו בעת התקנתה של הסעודה? כך פשוט להם – "יום טוב"?)

מעתה נוטלת האשה את השרביט לידיה ומנתבת את השתלשלות העניינים לדרך הראויה. משכרת את בעלה "יותר מדאי", וכטוב לבו ביין³¹⁴ מחלצת היא מפיו אמירה נדיבה, המאפשרת לה ליטול את החפץ הטוב בעיניה לבית אביה. כשנרדם – לא מאבדת היא אף רגע ומיד נעזרת בעבדיה לשם העברת הבעל למקום מבטחים.

וכשיתעורר ויופתע למצוא עצמו בבית אביה – תתגלה עורמתה-חכמתה-תמימותה:

ולא כך אמרת לי בערב - 'כל חפץ טוב שיש בביתי טלי אותו ולכי לבית אביך'?

אין חפץ טוב לי בעולם יותר ממך!

האמנם לא הבינה האשה את כוונתו האמיתית? נטיל ספק בכך, האם נוקטת היא בחוסר הגינות ערמומית כלפי בעלה – נשלול זאת מכל וכל. אלא מאי? כבר משל המושל הקדמוני: "חֲכָמוֹת נָשִׁים בְּנֶתָהּ בֵּיתָהּ",³¹⁵

התקבלותו של חרם דרבינו גרשום לשאת אשה נוספת מבלי לגרש את זו שלא ילדה. אמנם מציין הרמ"א (אבן העזר א, ג) : "ובזמן הזה נהגו שלא לכופ על זה. וכן מי שלא קיים פריה ורביה ובא לישא אשה שאינה בת בנים, כגון עקרה וזקנה או קטנה, משום שחושק בה או משום ממון שלה, אעפ"י שמדינא היה למחות בו, לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזיווגים. ואפילו נשא אשה ושהה עמה עשרה שנים לא נהגו לכופ אותו לגרשה, אע"פ שלא קיים פריה ורביה, וכן בשאר ענייני זיווגים. (ריב"ש סימן ט"ו), ובלבד שלא תהא אסורה עליו".

³¹³ עצם נקיטתו בפתרון המנוגד לכאורה להלכה היבשה - מרתק. לא ברור אם הייתה זו דחיה זמנית או ניסיון מכוון לפתור את הבעיה בדרך אלטרנטיבית. באופן הלכתי ניסה לישב את הדברים רבי שמואל יפה אשכנזי בפירושו "יפה קול". העיר יפה הרב ישכר בערמן בעל "מתנות כהונה" שקיים פער בין בני הזוג ביחס להליך הגירושין: "צריך לומר שהיא בעל כורחה הלכה עמו מצד הדין, וכן מוכח סוף המעשה". יתכן שהביטוי הבא בסיפור - "הלכו בדרכיו" - מעיד על כך שרשב"י בהצעתו איפשר להם שתי דרכים, האחת – להיפרד בדרך מכובדת, והשניה – לנסות לשקם מחדש את זוגיותם. והזוג – נפרדו דרכיהם, הבעל - הלך בדרך הראשונה, והאשה – בשניה.

³¹⁴ המדרש נוקט בלשון "נתייבשה דעתו". בלשונו מובנו של "ישב הדעת" הוא – דעה שקולה, מחשבה צלולה [מילון אבן שושן]. קשה לראות את דעתו הצלולה של הבעל בשלב זה, ולכן יתכן שהדרשן נוקט באירוניה כלפי הבעל השיכור שאינו שם ליבו למה שמוציא מפיו, או שמא יש לביטוי מובן נוסף - סיפוק של יצר האכילה או השתייה. כך מצאנו לגבי אכילה ביום הכיפורים (בבלי יומא דף פא עמוד א): "האוכל והשותה אין מצטרפין ... אבל הכא - משום יתובי דעתא הוא והאי לא מיתבא דעתיה". בדומה לביטוי שמציינת המשנה (יומא ח, ה): "עוברת שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה".

³¹⁵ (משלי יד, א)

אכן אין לה חפץ טוב בעולם יותר ממנו.³¹⁶ חכמתה משמשת בידיה לבנות ביתה ולא להחריבו, לבטא אהבתה ולא לפגוע חלילה באמון בעלה.³¹⁷

על הבעיה שהציב בפניה הבעל מהו החפץ הטוב בעיניה – יש לה תשובה אחת, פשוטה וברורה שאין אחריה עוררין, כמעט מתמטית. פתרונה כה אמיתי ואינו מתחכם, עד שדומה הוא לאותה חוקיות טבעית - ברורה ושלימה - המתבטאת בחוקי המתמטיקה. לאחר אמירתה שואל הבעל כביכול, בלי מילים: כיצד יכולתי לחשוב אחרת? כיצד יכולתי להניח שחפץ כל שהוא בביתנו יהיה יקר בעיני אשתי יותר ממני?

יורד הוא לסוף דעתה ומבין עד כמה עמוק הקשר ביניהם, מה עוצמתו של החפץ הפנימי ביחס לכל חפץ אחר סביבותיהם, "נגילה ונשמחה בך".

לאחר חיבורם וחיסורם – עומדים בני הזוג יחדיו בשנית. מביטים הם מעל קו השבר ופונים לרשב"י שיתפלל עבורם, ויפקדו במכנה משותף חדש.

³¹⁶ יפה הבחינה נילי בן ארי (לעיל הערה 3) בכפל המשמעות של המילה "חפץ": "הבעל מציע לאשתו יחס אבהי: "בתי, ראי כל חפץ טוב שיש לי בבית טלי אותו ולכי לבית אביך". באומרו חפץ הוא התכוון לדבר, לפריט. האישה הבינה את כוונתו, אולם פירשה את המילה חפץ כפועל, ולא כשם עצם. היא חפצת חיים אתו".

³¹⁷ נבחין בשוני בין השיר בו האוהב הוא זה שמחדד את דרך ההתבוננות השונה המאפשרת להתגבר מעל המשבר, לבין המדרש בו האשה היא המובילה להתבוננות המחדשת.