



# וציוס צום כיפור ייחתמון

קובץ מאמרים על יום הכיפורים



הוצאת תכונות  
מכללת יעקב הרצוג ליד ישיבת הר עציון





**וביום צום כיפור ייחתמון**

חומר ויזואלי, תיאורו וניתוחו : מיכל שטרנטל, ראש המדור לכתבי יד, המרכז לאמנות יהודית, האוניברסיטה העברית, ירושלים.  
עיצוב עטיפה : מיכל קוטנר.

בשער: חיילים יהודיים מתפללים ביום הכיפורים במחנה גרמני במץ  
מפת זיכרון, גרמניה 1870

אמן אנונימי הכין את מפת הבד שלפנינו (שזכתה להעתיקים רבים), המתארת את תפילת יום הכיפורים של חיילים יהודיים בצבא הגרמני בשנת 1870 (תרל"א), מחוץ לעיר מץ. קהל גדול של מתפללים נראה פרוס על פני העמק, במרכז ניצב החזן, עטוי טלית, המתפלל סמוך לתיבה שלפניו. פני כולם פונים לעבר ארון הקודש המתנשא במרכז. בתחתית הלוח רשומה כתובת באותיות עבריות: "עבודת יום הכפורים תרל"א במחנה אשר על פנימעץ", ומתחת תרגומה של הכתובת לגרמנית. בפינות הלוח רשום תיאור פואטי בגרמנית על האירוע, ולפיו 1200 חיילים השתתפו בו. האמת ההיסטורית היא שבפועל השתתפו בתפילה רק מאה וחמישים מתפללים, ללא ספר תורה, אולם האמן בחר לתאר קהל גדול בהרבה כדי להעצים את המסר של היצירה שלפנינו, חזון האמנציפציה של יהודי גרמניה: אם בשדה הקרב לא נדרש מהיהודי לוותר על דתו, על אחת כמה וכמה אין לצפות זאת ממנו בחברה האזרחית.

(לעיון נוסף: א' שורש, 'האמנות כהיסטוריה חברתית: אופנהיים וחזון האמנציפציה של יהודי גרמניה', מוריץ אופנהיים: הצייר היהודי הראשון, מוזאון ישראל 1983, עמ' 33-34.)



# וביום צום כיפור ייחתמון

קובץ מאמרים על יום הכיפורים

עורך: אמנון בזק

הוצאת תבונות

אלון שבות

תשס"ה



# U-VE-YOM TZOM KIPPUR YEHA TEMUN

Studies on Yom Ha-Kippurim

מערכת :

אמנון בזק, אייל בן אליהו, מאיר מוניץ



כל הזכויות שמורות

הוצאת תבונות

מכללת יעקב הרצוג להכשרת מורים

ליד ישיבת הר עציון

אלון שבות 90433

טל' 02-9931451

פקס' 02-9932796

מסת"ב 965-7086-26-4 ISBN



## תוכן העניינים

פתיחה

7

### שער ראשון : אופיו של היום

11	יונתן גרוסמן	מכפרת המשכן אל כפרת הגבולין (ויקרא כ"ג, כו-לב)
25	יהודה שביב	יום הכיפורים - חג החירות והשמחה
33	חיים נבון	עינוי יום הכיפורים ומשמעותו

### שער שני : עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים

43	מאיר שפיגלמן	הכוהנים, המשכן ואוהל מועד ביום הכיפורים
73	יונתן פיינטוך	שני שעירי יום הכיפורים
91	יהודה ברנדס	קטורת
		אחרי מות שני בני אהרן - המקשר והמפריד
111	יאיר קאהן	בין מיתת בני אהרן לפרשת עבודת יום הכיפורים
		מן התוהו אל המדבר - הרהורים על עבודת יום הכיפורים
123	ישראל רוזנסון	בתורה, במדרש ובפיוט

### שער שלישי : ספר יונה

151	בנימין גזונדהייט	עיונים בספר יונה
		על מה התפלל יונה במעי הדג ? -
199	יהושע רייס	מקומו של פרק ב' בספר יונה
213	דוד נתיב	אדם בורח מייעורו

### שער רביעי : התפילות והפיוטים

		לבירור הרכבה וייחוסה של קרובת 'אב ידעך מנוער'
223	שולמית אליצור	לתפילת הנעילה
		כַּמָּהָה יוֹנֶתָךְ בְּקוֹל עֶרֶב / לֶךְ פִּיּוֹנָה לַעֲת עֶרֶב -
231	עדן הכהן	קטעים מקומפוזיציה קדומה לתפילת הנעילה
		'שמו נקדש בקרוביו' - מות בני אהרן בפיוטי עקדה
261	אפרים חזן	ליום הכיפורים



## תשובת אמת ותשובה של רמיות -

277	יואב ברזלי	לגלגולה של רשימת בעלי תשובה במדרש ובפיוט
301	יונתן ברויאר	סיפור רבי אמנון ממגנצא ומקבילותיו במקרא
311	אמנון בזק	מסגרת ותוכן בקיום מצוות - עיון בהפטרת יום הכיפורים
317	יהונתן יעקבס	מיראה לאהבה - עיון במזמורים ק"ל-קל"א בתהילים
		הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם
327	אברהם אופיר שמש	ביום הכיפורים

## שער חמישי : תשובה

343	יצחק ברנד	'שתי תשובות בדבר' - מהלכי תשובה ב'אורות התשובה' החטא והתשובה בחייו ובהגותו של
357	אהוד רוסט	רבי שמחה בונים מפשיסחא
377	יוסף צבי רימון	משמעות החומרות ההלכתיות הנהוגות בעשרת ימי תשובה
385	בלהה אדמנית	שני סיפורי ערב יום הכיפורים



## פתיחה

דומה, שעצם אזכורו של השם - יום הכיפורים - יש בו כדי לעורר רטט אצל השומע. יום זה הוא המיוחד שבכל ימי השנה - מעבודת הכוהן הגדול בזמן המקדש, דרך אוירת התשובה, הפיוס והסליחה, המלווה ביום זה את עם ישראל לדורותיו, ועד לתפילותיו ולמנהגיו של היום. בספר זה, השני בסדרת הספרים העוסקים במועדי ישראל היוצאת לאור על ידי מכללת יעקב הרצוג, אנו מבקשים לעמוד על כמה וכמה מהיבטיו המיוחדים של יום הכיפורים.

הספר מכיל חמישה שערים. השער הראשון עוסק באופיו של היום, ובו שלושה מאמרים: יונתן גרוסמן מנתח את פרשיית יום הכיפורים בפרק המועדות בויקרא כ"ג, ועומד על היחס בין תיאור יום הכיפורים בפרק זה, לבין תיאורו בויקרא ט"ז, כחלק מעבודת הכוהן הגדול במקדש. יהודה שביב עומד על כך, שבצד חרדת הדין האופפת את ימי התשובה, קיימים גם היבטי שמחה וחירות ביום הכיפורים. חיים נבון מבאר את משמעותו של הצום ביום הכיפורים, לאו דווקא כנועד להביע צער וסבל, אלא כחלק מאופיו של היום כיום שבתון.

השער השני עוסק במרכיב המרכזי של יום הכיפורים בתורה - עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים. מאיר שפיגלמן עוסק בהרחבה במרכיביה השונים של העבודה - ביחס שבין הקודש ואוהל מועד, במעמדו של הכוהן הגדול, באופייה של הכפרה ובמהותם של קרבנות היום. יונתן פיינטוך מנתח את משמעות העבודה בשני השעירים, שאחד עולה לה' ואחד נשלח לעזאזל, לאור סיפורי ספר בראשית. יהודה ברנדס דן במשמעותה של הקטורת, הממלאת תפקיד מרכזי בעבודת היום, ומציג את המשמעויות הרוחניות של עבודת הקטורת גם בזמננו. יאיר קאהן עומד על הקשר שבין עבודת יום הכיפורים ובין מות בני אהרן. חותם את שער זה מאמרו של ישראל רוזנסון, המתייחס לתובנות שונות בעבודת יום הכיפורים, הנחרזות במקרא, במדרש, בפיוט ובשירה.

השער השלישי מוקדש להפטרה הנקראת במנחה של יום הכיפורים - ספרו הקטן והמרתק של יונה. בנימין גזונדהייט כתב פירוש לספר, הכולל דברי הקדמה ותרשימים המסייעים לעמוד על האמצעים הספרותיים בספר. יהושע רייס עוסק במהות תפילתו של יונה במעי הדג, ודוד נתיב מנתח את משמעות הספר ואת חשיבות העיסוק בו דווקא ביום הכיפורים.

השער הרביעי עוסק בתפילות המיוחדות ביום הכיפורים. מרבית המאמרים מוקדשים לפיוטים הנאמרים ביום זה: השניים הראשונים, מאת שולמית אליצור ומאת עדן הכהן, עוסקים בפיוטים הנאמרים בתפילת נעילה. אפרים חזן דן בפיוטים ליום הכיפורים העוסקים בסיפור מותם של בני אהרן, ויואב ברזלי עומד על השתלשלות

רשימת בעלי תשובה במקרא, מן המדרשים אל הפיוטים. את נושא הפיוטים מסיים מאמרו של יונתן ברויאר, העוסק בניתוח סיפורו של רבי אמנון ממגנצא לאור הביטויים המופיעים בו, הלקוחים ממקומות שונים במקרא. במאמרים נוספים בשער זה עוסק אמנון בזק בהפטרת יום הכיפורים בתפילת שחרית - פרק נ"ח בישעיהו - וביחסו של פרק זה ליום הכיפורים, ויהונתן יעקבס דן במזמור ק"ל בתהילים - "שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'", ובמזמור קל"א הסמוך לו. מסיים את השער מאמרו של אברהם אופיר שמש, המתייחס לשני מנהגים מעניינים ביום הכיפורים - הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם, ומבאר את מקורם והשתלשלותם.

השער החמישי והאחרון בספר מוקדש לנושא התשובה. יצחק ברנד טוען שבספר אורות התשובה קיימים למעשה שני מסלולים שונים של תשובה, הנבדלים ביניהם בהגדרתה של התשובה, בביאור הכרחיותה ובצדדיה הקיומיים. אהוד רוסט עוסק ברעיון התשובה בהגותו של רבי שמחה בונים מפשיסחא, לאור דרכי חייו המיוחדות. יוסף צבי רימון מתייחס לשאלה מדוע יש ערך בקבלת חומרות הלכתיות דווקא בעשרת ימי תשובה. חותם את השער, ואת הספר כולו, מאמרה של בלהה אדמנית, המנתח שני סיפורים של ניסיונות פיוס שנעשו בערב יום הכיפורים, ומבאר את משמעותם.

\* \* \*

כמו בספר בראש השנה ייכתבון, גם הפעם חובה נעימה היא לי להודות, מקרב לב, לעוסקים במלאכת הספר, במסירות וביעילות. באופן מיוחד, תודתי נתונה לחבריי למערכת, אייל בן אליהו ומאיר מוניץ, שבזכות עמלם ספר זה יצא לאור, וליצחק בנבנישתי, שסידר והגיה בדקדקנות את המאמרים.

בסיומה של שנה קשה לעם ישראל, שנפערו בה קרעים קשים בעם ובארץ, נישא תפילה לבורא עולם, שתכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה, והקב"ה יכתבנו ויחתמנו בספר חיים, ברכה ושלום, אנחנו וכל עמו בית ישראל.

אמנון בזק

חודש הרחמים והסליחות, תשס"ה



שער ראשון

אופיו של היום



מאוריצי גוטליב, יהודים מתפללים בבית כנסת ביום כיפור, וינה 1878

אחת התמונות המוכרות ביותר של האמן היהודי-פולני, מאוריצי גוטליב (1856-1879), היא 'יהודים מתפללים בבית כנסת ביום כיפור'. המתפללים הנראים לבושים בבגדי חג, מתוארים על רקע אדריכלי מונומנטלי של פנים בית כנסת, המבוסס על זיכרונות האמן מבית הכנסת בעיירת מולדתו דרוהוביץ'. בין המתפללים ניתן לזהות את דמות דיוקנו של האמן, המופיע שלוש פעמים: במרכז הקומפוזיציה הוא מופיע כעלם בשנות העשרים לחייו, מגן דוד לצווארו ומביט בצדודית העין כלפי הצופה, נראה ספק מתפלל ספק שקוע בהרהורים. גוטליב מופיע שנית בצדה השמאלי של התמונה כילד קטן, העונד אותו מגן דוד על צווארו, כשבאמצעו מופיעים ראשי התבות של שמו (מ.ג.). דמות האמן כילד מופיעה ככל הנראה פעם נוספת בתמונה, בדמות הילד מימין, הלבוש בשחור. ביציע מתוארות נשים שונות, ובהן דמות ארוסתו לאורה, המתוארת פעמיים. היא ניצבת גבוהה משמאל לעמוד, ושוב בצדו הימני של העמוד, מתלחשת עם אמה. הציור בוצע על ידי גוטליב בוינה כשנה לפני מותו, בהיותו בן 22 בלבד. ביצירה זו נתן האמן ביטוי לתחושה מוקדמת לקצו המתקרב בכתובת הרשומה על מעיל התורה: 'כ"ת / נדבה / לזכרון נשמת / המנוח כמהר"ר משה / גאטליעב זצ"ל / ש' תרל"ח / לפ"ק.' - כתובת הממקמת אותו בין המתים כאשר בעודו בחיים.

(לעיון נוסף: נ' גורלניק, בדמי ימיו: מאוריצי גוטליב 1856-1879, מוזאון ת"א לאמנות 1991, עמ' 31-34.)



## מכפרת המשכן אל כפרת הגבולין (ויקרא כ"ג, כו-לב)

### א. ציווי מפוצל

בשונה מהמועדים האחרים, ספר ויקרא עוסק בעניינו של יום הכיפורים בשני מקומות שונים. ראשית, סדר עבודת טיהור המשכן מופיע בפרק ט"ז, כחתימת חטיבת הטומאה והטהרה (פרקים י"א-ט"ז). שנית, החג מופיע כחלק מרשימת המועדות בפרק כ"ג.

במובן מסוים, דומה הדבר לדגם הציווי על קרבן הפסח וחג המצות, המתואר באריכות בספר שמות ומופיע שוב בפרק המועדות בויקרא כ"ג. עם זאת, השוואה זו לוקה בחסר, שהרי בספר שמות מובאים הציוויים על מועדי ניסן כחלק מציוויי הזיכרון הלאומי את יציאת מצרים, וממילא מתאים הדבר להופיע עם תיאור היציאה ממצרים בספר שמות. לעומת זאת, יום הכיפורים אינו חג זיכרון,<sup>1</sup> כך שניתן היה להסתפק בהבאת החג ומצוותיו בסמוך לציוויים על שאר מועדי תשרי בפרק כ"ג.

פיצול הציווי על החג קשור בפיצול הקיים בבסיס אופיו של מועד זה. בפרק ט"ז הוא מוצג כ'חג מקדשי', הווה אומר, משמעויותיו נוגעות למשכן. עצם החגיגה נעשית בתחומי המשכן ('סדר העבודה'), ואף השלכת החג נוגעת לסדרי המשכן (טהרתו).

גם כפרת חטאי ישראל נראית - על פי לשון חתימת פרק זה - כהרחבה של כפרת המשכן: "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר" (ט"ז, לג). חתימה זו רומזת כי יש לראות את הכפרה הנעשית ביום זה כמתחילה מן הפנים ומתפשטת החוצה: בתחילה מוזכרת כפרת "מקדש הקדש", שמכוון ככל הנראה לקודש הקודשים;<sup>2</sup> לאחר מכן מוזכר "אהל מועד" המכוון למשכן כולו, אחריו מופיע "המזבח", הרומז למזבח הקטורת (בעיקר לאור שמות ל', י) או למזבח החיצון.<sup>3</sup> לאחר הזכרת כפרת המשכן גופו, עובר הכתוב לכפרת אנשי ישראל: תחילה

1. אלא אם כן נטעין אותו בממד של זיכרון ימי המילואים (שיבה לטהרה ראשונית), אולם גם אז ראוי היה שיופיע בסמיכות ליום השמיני - בפרק י', ולא בסיום חטיבת הטומאה והטהרה.

2. כפירוש ראב"ע על ט"ז, לג ("מבית לפרוכת").

3. שאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים בהבנת הנאמר בפסוק יח: "ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו". הפועל הפותח את הפסוק - "ויצא אל המזבח" - מעודד את זיהוי המזבח הנידון עם מזבח העולה המצוי בחצר המשכן. אולם, הגדרת המזבח כמזבח "אשר לפני ה'" רומזת לזיהוי המזבח עם מזבח הקטורת. רש"י (בעקבות יומא נח ע"ב) פירש: "זה מזבח הזהב שהוא לפני ה' בהיכל, ומה

מוזכרים הכוהנים - עובדי המשכן, ולבסוף העם כולו. מתוך סדר זה נראה, שהכתוב מבקש להציג את כפרת "כל עם הקהל", כמי שבאה על רקע כפרת הקודש ואוהל מועד ולאורה.<sup>4</sup>

לעומת זאת, הבאת הציווי על חגיגת יום הכיפורים כחלק מרשימת המועדים בפרק כ"ג, מציגה אותו כיום "מקרא קדש", יום חג שנוהג ביישובי ישראל כולם, ואף השלכת החגיגה נוגעת לכל בית ישראל (עינוי נפש ואיסור מלאכה).

מהו היחס שבין שני תיאורים אלו? האם הציווי על החג בפרק כ"ג מתעלם מאופיו המיוחד של היום כיום טיהור המשכן? האם ליום קדוש זה יש מעמד עצמאי גם בלי קשר לטיהור המשכן?

יש לציין שכיום, שבעוונותינו חרב בית מקדשנו, ישנה חשיבות מרכזית לשאלה זו - מהו משמעותו של יום זה ללא יכולת קיום של פרק ט"ז, ללא קיום סדר העבודה וטהרת המשכן או המקדש?

התלבטות זו עלתה כבר בתורת כוהנים:

שיכול, אין לי יום הכיפורים מכפר אלא עם הקרבנות ועם השעירים יום הכיפורים מכפר, ומניין אף על פי שאין קרבנות ואין שעיר היום מכפר, תלמוד לומר "יום הכיפורים הוא".<sup>5</sup>

## ב. שתי מחציות הציווי

ברצוני לבחון סוגיה זו מתוך בחינת מבנה הפרשה שבה מופיע הציווי על יום הכיפורים בפרק כ"ג (פס' כו-לב). נדמה, כי פסוקים אלו מעוצבים כשתי מחציות, המקבילות

ת"ל 'ויצא' לפי שהזה הזאות על הפרוכת ועמד מן המזבח ולפנים והזה ובמתנות המזבח הזקיקו לצאת מן המזבח ולחוץ ויתחיל מקרן מזרחית צפונית". לעומתו, כתב ראב"ע במקום: "ויצא אל המזבח - הוא מזבח העולה".

4. ועל כן, דומה לענ"ד, שלא דייק בדבר ליונשטאם, עת השווה את טקס יום הכיפורים לטקסים מקבילים בבבל העתיקה, וטען: "בבבל לא ניתן לרעיון טיהור האדם אלא מקום שני במעלה. מה שאין כן בתורת ישראל, שעניין טיהור האדם מעוונותיו הוא עיקרו של היום, ואילו טיהור הבית מטומאתו אינו נזכר אלא דרך אגב" (ש"א ליונשטאם, ערך 'יום הכפורים', אנציקלופדיה מקראית ג, ירושלים תשי"ח, עמ' 598). ודאי הצדק עמו, שהתורה לא רואה בכפרת העוונות של ישראל "מקום שני במעלה", ועל כן הרי באים שני שעירים, לכפרת המשכן ולכפרת ישראל. אולם האמירה ש"טיהור הבית מטומאתו אינו נזכר אלא דרך אגב", היא מרחיקת לכת ויש בה משום הפיכת היוצרות.

5. תורת כוהנים אמור פרשה יא יד, מהד' ווייס קב ע"א.



באופן כיאסטי,<sup>6</sup> ולעיצוב זה השלכה רבה על הנושא הנידון:<sup>7</sup>

- א. אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא.
- ב. מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם והקרבתם אשה לה'.
- ג. וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני דו' אלֵהֵיכֶם.
- ד. כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה.
- ד1. וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתה את הנפש ההוא מקרב עמה.
- ג1. כל מלאכה לא תעשו חקת עולם לדורתיכם בכל משכתיכם.
- ב1. שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשתיכם.
- א1. בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם.

ההקבלה בין שתי המחציות בולטת לעין. היחידה פותחת וחותמת בהגדרת הזמן המקודש (א-א1). באזכור כפול זה, של תאריך החג, מתייחד מועד זה על פני שאר המועדות המופיעים ברשימה, בהם נזכר התאריך רק בפתיחת הציווי על החג, והכתוב אינו חוזר שוב על התאריך. ייתכן שתופעה ייחודית זו קשורה להפתעה שבעצם תאריך החג - י' בתשרי. את היום העשירי בחודש איננו מכירים כיום המיוחד לקדושה ולמועד (בניגוד לראש החודש ולט"ו בחודש שבו הלבנה במילואה),<sup>8</sup> וייתכן שבשל חריגה זו

6. יש לציין, שגם בסיום פרק ט"ז, מזכיר הכתוב את כפרת העם כמגמה בפני עצמה של החג, וגם שם הדברים מובאים במבנה קונצנטרי (פס' כט-לא):

- א. "והיתה לכם לחקת עולם
- ב. בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשתיכם
- ג. וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר הגר בתוכם.
- ד. כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו.
- ג1. שבת שבתון היא לכם
- ב1. ועניתם את נפשתיכם
- א1. חקת עולם."

7. מילגרום טען לקיומם של מבנים כיאסטיים נוספים ביחידת המועדות: בציווי על השבת ובציווי על ספירת העומר. ראה: J. Milgrom, *Leviticus 23-27, Anchor Bible*, New York 2001, pp. 1952-1997. לגבי הציווי על יום הכיפורים ראה שם, עמ' 2020. דיון במבנה הכיאסטי הנידון ימצא הקורא כבר אצל: A. Di Marco, 'Der Chiasmus in der Bible', *Lilnguistica Biblica* 36, 1975, p. 41; י' אבישור, ויקרא, עולם התנ"ך, תל אביב 1993, עמ' 168.

8. ייתכן שהציווי לקחת את השה במצרים ב' בניסן (שמות י"ב, ג), קשור בבשורת שחרור העבדים ב' בתשרי של שנת היובל (ויקרא כ"ה, ט-י), שמתרחש כל חמישים שנה.

התורה מדגישה זאת.<sup>9</sup> בנוסף, דומני, כי הדבר קשור בכפילות רחבה יותר שקיימת בפרשייה זו, כפי שאציע בהמשך.

בשני ההיגדים הסמוכים להגדרת הזמן בא הציווי המיוחד למועד זה, והוא נזכר באותה לשון בדיוק: "ועניתם את נפשתיכם" (ב-ב1). אין צורך לומר שזהו הציווי המפתיע ביותר בפרשייה זו והמייחד את יום הכיפורים, וכלשונו של פילון האלכסנדרוני:

ייתכן שיאמר אחד מערלי הלב שאינם בושים לגנות את הדברים היפים: מה החג הזה, בלא משתאות וסעודות, בלא חבורות של מארחים ואורחים, בלא שיכר לרוב, בלא שולחנות מפוארים.<sup>10</sup>

בסמוך, נזכר הציווי המשותף לכל 'מקראי הקודש' - איסור מלאכה, ואף איסור זה נזכר באותה לשון בדיוק בשני חצאי הפרשייה: "כל מלאכה לא תעשו" (ג-ג1). אמנם, גם בדבר זה ישנו פער מעניין בין איסור המלאכה בחג זה ובין איסור המלאכה בשאר המועדות. לשון איסור המלאכה בשאר המועדים היא: "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ופרשנים שונים דייקו מלשון זו, שדווקא מלאכה שהיא עבודה נאסרה, אך מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש לא נאסרה כלל.<sup>11</sup> כאמור, בציווי על איסור המלאכה ביום הכיפורים הלשון היא: "כל מלאכה לא תעשו", כלשון איסור המלאכה בשבת, ומכאן עולה, שמאחר שיש לענות את הנפש ואין צורך בהכנת אוכל ביום זה, הדבר כלל לא הותר, והיקף איסור המלאכה ביום זה שונה מהיקף האיסור בשאר ימים טובים.<sup>12</sup>

9. כל החגים בעלי הזמן הקבוע שברשימת המועדות חלים בשני תאריכים: או בראש החודש (כך "יום תרועה" בא' בתשרי) או בשיאו של החודש, כשהלבנה במילואה, בט"ו בחודש (כך אכילת הפסח וחג המצות, וכך סוכות). לשבועות ולהבאת המנחה החדשה ביום זה אין תאריך קבוע, שהרי הוא נשען על חג המצות בספירת שבעה שבועות. מבחינה זו, כאמור, יום הכיפורים חריג בעצם התאריך שלו. "בן-נון הציע שיש לראות גם את יום הכיפורים כחלק מחגיגת ראשית השנה ("יום התרועה פותח ויום הכיפורים מסיים"), ותאריכו קשור ליחס שבין שנת חמה ושנת לבנה. ראה: "בן-נון, 'ראש השנה או ראשית השנה?', בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה ייכתבון, אלון שבות תשס"ג, עמ' 11-19. ראה על כך גם אצל: ש"א ליונשטאם (לעיל, הערה 4), עמ' 595-596.

10. ח' שור (מתרגם), כתבי פילון האלכסנדרוני, על החוקים לפרטיהם ב, ירושלים תש"ס, עמ' 61. תשובתו היא שזוהי החגיגה האמתית - שחרור מעול תענוגות הגוף ומן המותרות (ראה שם, עמ' 62-63).

11. פירוש רמב"ן לויקרא כ"ג, ז; ספר החינוך, מצווה רצח.

12. כך דייק החזקוני בפירוש על ויקרא כ"ג, כח. לא רק היקף האיסור שונה, אלא גם אופיו, כפי שבא לידי ביטוי בעונש המוחל על העושה מלאכה: בעוד שבשאר ימים טובים העושה מלאכה מתחייב במלקות, הרי שהעושה מלאכה ביום הכיפורים מתחייב כרת. בכך, ניצב יום הכיפורים כממצע בין יום טוב לשבת, שהרי מחר הוא נידון בכרת ולא במלקות (בשונה מיום טוב), אולם מאידך, נידון רק בכרת ולא בסקילה (בשונה מבשבת): "אין בין שבת ליום הכיפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת" (מגילה פ"א מ"ה).

במרכז המבנה (ד-ד1) נזכר איום העונש למי שיפר את שתי החובות שנזכרו, ובלשון הספרא במקום: 'עונש למלאכה', 'עונש עינוי'.<sup>13</sup> יושם לב לפתיחה הזוה של שני היגדים אלו: "כל הנפש אשר... בעצם היום הזה", דבר שמעודד יצירת זיקה ביניהם. ואמנם, בכמה הקשרים השווה מדרש ההלכה בין שני האיסורים והעונשים הללו הנזכרים כאן בזיקה ספרותית הדדית. כך למשל, מימוש חובת עינוי הנפש ביום זה נלמד לאור זיקת חובה זו לאיסור המלאכה:

תנו רבנן: 'תענו את נפשתיכם' - יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער, תלמוד לומר 'וכל מלאכה לא תעשו', מה מלאכה שב ואל תעשה, אף ענוי נפש שב ואל תעשה. ואימא היכא דיתיב בשימשא וחיים ליה, לא נימא ליה קום תוב בטולא, יתיב בטולא וקריר ליה, לא נימא ליה קום תוב בשימשא? דומיא דמלאכה: מה מלאכה לא חלקת בה, אף ענוי לא תחלוק בו (יומא עד ע"ב).<sup>14</sup>

יש לציין, כי אזכור הענישה בכתוב על העושה מלאכה ביום קדוש זה מפתיע, שהרי למרות שנזכר איסור המלאכה בכל ימי מקראי הקודש המובאים בפרק, הרי שרק כאן נזכר העונש על מפר צו זה. ייתכן שהדבר קשור לאופי השונה של איסור המלאכה ביום הכיפורים ביחס לשאר הימים הטובים (כאמור לעיל), אולם ייתכן שאזכור הענישה נגרר עקב אזכור הענישה על אי-קיום חובת העינוי.

### ג. ההבדל שבין המחציות

עם זאת, לצד הדמיון הרב שבין שתי המחציות, דמיון שמעצב את היחידה כשתי מחציות שמקיימות ביניהן הקבלה מתהפכת, ישנם הבדלים חשובים בין שתי המחציות, הבולטים לעין דווקא לאור הדמיון הבסיסי הקיים בין שני חלקי הציווי. ההבדלים העיקריים הם:

א. במסגרת הציווי (א-א1) ישנם שני הבדלים:

1. אופי היום והגדרתו: במחצית הראשונה היום מוגדר כ"יום פְּרִים", בעוד שבמחצית השנייה הוא מוגדר כ"שבתכם". פער זה אינו יכול להיות מקרי, באשר לשון 'כפרה' נזכרת לאורך חציו הראשון של הציווי שלוש פעמים (הן, כאמור, בהגדרת היום ובשמו, הן בהבאת הטעם לאיסור המלאכה). לעומת זאת, בחציו השני של הציווי לא נזכרת לשון 'כפרה' ולו פעם אחת.
2. תאריך המועד: בפסוק הפותח את הפרשייה הגדרת זמן יום הכיפורים הוא "בעשור לחדש השביעי הזה" (כלומר י' בתשרי), ואילו בפסוק החותם את

13. תורת כוהנים אמור פרשה יא יד, מהר' ווייס קב ע"א.

14. דוגמה נוספת ימצא המעיין ביומא פא ע"א.



הפרשייה מוגדר הזמן באופן אחר: "בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב" (כלומר ממוצאי ט' בתשרי ועד מוצאי י' בתשרי). גם אם בסופו של דבר שתי הגדרות אלו מכוונות לאותו התאריך (כך על פי המדרש ההלכתי), הרי שישנו ערך ספרותי להגדרה השונה של זמן זה בשתי המחציות.

- ב. כהמשך להגדרות היום השונות שנזכרו לעיל, גם בשני ההיגדים הבאים (ב-ב1) ישנו פער דומה: במחצית הראשונה הגדרת המועד היא "מקרא קדש יהיה לכם", ואילו במחצית השנייה - "שבת שבתון הוא לכם". בנוסף, כבשאר הופעות 'מקרא קדש' בפרשה זו, לצד ביטוי זה (הנזכר במחצית הראשונה) מופיע הציווי על הקרבת קרבנות המוסף (ציווי שאת הרחבתו מביאה התורה בפרשת פנחס). אזכור קרבנות החג חסר לגמרי במחצית השנייה של הפרשייה.
- ג. באזכור איסור המלאכה (ג-ג1) ישנם שני הבדלים:

1. במחצית הראשונה מופיע נימוק לאיסור המלאכה: "כי יום פריים הוא". עצם הבאת נימוק מיוחד לדין השביתה ממלאכה מפתיע ביותר. דין השביתה ממלאכה הרי נזכר שוב ושוב לאורך רשימת המועדות, והוא נתפס כתוצאת הגדרת היום כ"יום מקרא קודש". ממילא, לאחר שכך הוגדר גם יום הכיפורים, מדוע ראתה התורה צורך לנמק באופן מיוחד את דין השביתה? זאת ועוד, הנימוק שנזכר אינו קושר את איסור המלאכה עם הגדרת היום כ"מקרא קודש", אלא קושר אותו בכפרה שהיום מביא בכנפיו. ואמנם, ראשונים שונים ביארו את איסור המלאכה ביום הכיפורים על רקע נימוק מיוחד זה. כך למשל ראב"ע: "וטעם שלא יעשו מלאכה, שלא תהיינה הנפשות מתעסקות חוץ מבקשת כיפור העוונות"<sup>15</sup>, או הספורנו: "כי ראוי ביום הזה לפנות משאר עסקים לתת לב להשיג מחילה וכפרה, על היפך: 'הן ביום צמכם תמצאו חפץ וכל עצביכם תנגשו' (ישעיהו נ"ח, ג)".<sup>16</sup>

בכל אופן, בניגוד לכך, במחצית השנייה לא מופיע בכתוב כל נימוק לאיסור המלאכה, וסביר שכאן הדבר נגזר מעצם הגדרת היום כ'שבת שבתון', בדומה לשאר המועדים שבפרק.

2. מקום השביתה: במחצית הראשונה ישנו תיאור מקום מצמצם, לצד איסור המלאכה: "לפני ה' אלהיכם". אמנם ביטוי זה יכול להתפרש גם כעמידה רוחנית כללית שיכולה להיעשות בכל מקום, אולם ישנן היקרויות רבות של ביטוי זה,

15. ראב"ע על כ"ג, כט.

16. ספורנו על כ"ג, כח.

בהן הגדרה זו מכוונת למקום המשכן בדווקא (גם בספר ויקרא),<sup>17</sup> וייתכן שגם כאן יש לפרש זאת באופן זה. כלומר, ישנו איסור מלאכה ביום הכיפורים בשעה שישראל עומדים במשכן לפני ה'. לעומת זאת, במחצית השנייה מופיע תיאור מקום רחב: "בכל מ'שבת'יכם". ושוב יש להדגיש, כי גם אם נגיע למסקנה כי שני תיאורי המקום חופפים בסופו של דבר מבחינה ראלית-גאוגרפית, עדיין הגדרת המקום השונה היא פער ספרותי שיש לדון בו.

ד. גם בלב המבנה ישנם שני הבדלים חשובים:

1. האיסור: במחצית הראשונה (ד) איום העונש מובא על מי שיפר את חובת העינוי ביום זה, ואילו במחצית השנייה (ד') האיום יחול על מי שיפר את צו איסור המלאכה.

2. העונש: במחצית הראשונה (ד - בנוגע לחובת עינוי הנפש) מופיעה לשון "ונכרתה מעמיה", ואילו במחצית השנייה (ד' - בנוגע לאיסור מלאכה), מופיעה לשון: "והאבדתיו... מקרב עמה". בנוגע להבדל שבין שתי לשונות אלו נחלקו ראשונים. לפי רש"י, אין למעשה הבדל בין שתי הלשונות, ואדרבא, ניתן ללמוד מזו על זו: "לפי שהוא אומר כרת בכל מקום, ואיני יודע מה הוא, כשהוא אומר 'והאבדתיו', לימד על הכרת שאינו אלא אבדן".<sup>18</sup> לעומתו כתב ראב"ע: "והאבדתי - יש הפרש בינו ובין 'ונכרתה', ולא אוכל לפרש".<sup>19</sup> אמנם ראב"ע לא ביאר מה ההבדל שבין שתי הלשונות, אולם בניגוד למדרש ההלכתי שרש"י הביאו, עולה מדבריו שקיים הבדל בין שתי הלשונות.<sup>20</sup> יש לציין, כי סגנון התורה באזכור העונש על אי-שביתה ממלאכה ביום זה ("והאבדתיו") הוא חריג ביותר, וכפי שהתנסח בולה: "ולא מצאנו במקום אחר לשון 'והאבדתי' בעונשי העבירות שבתורה".<sup>21</sup>

ד. מהמשכן אל הגבולין

מהי המגמה של עיצוב היחידה שלפנינו כשני חלקים מקבילים, ומה משמעות ההבדלים שבין שתי מחציות הציווי?

17. כדוגמת "הקרב אתה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח" (ו', ז); "ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד" (ט"ו, יד); "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (כ"ג, מ), ועוד.

18. רש"י על התורה, ויקרא כ"ג, ל, בעקבות תורת כוהנים אמור פרשה יד ד, מהד' ווייס קב ע"א.

19. ראב"ע על התורה, ויקרא כ"ג, ל.

20. ביאור לדברי ראב"ע מצוי בפירוש רמב"ן לויקרא י"ח, כט.

21. מ' בולה, ויקרא, דעת מקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' קמט.

דומה, כי הרבר קשור לנושא בו פתחנו, לשני פניו של יום הכיפורים - לעולם המשכן ולעולם הגבולין. שתי המחציות קשורות בשני פנים אלו: המחצית הראשונה של הציווי מבססת את אופי יום מקרא קודש זה, תוך הישענות רמוזה על עבודת טיהור המשכן ועל תוצאותיו (הכפרה הנגזרת מכך לכל ישראל). לעומת זאת, המחצית השנייה של הציווי עוסקת בקיום החג מעבר לתחומי המשכן, כשאר המועדים המקודשים. חלוקה זו עולה מתוך ההבדלים שבין שתי המחציות, עליהם עמדנו לעיל. בראש ובראשונה, יש להזכיר את הגדרת היום השונה: בפתיחת הפרשייה הוגדר היום כ"יום הכפרים", כלומר הוא קרוי על שם הכפרה שנעשית בו. דבר זה מופיע במחצית הראשונה (א) שהרי הכפרה קשורה בראש ובראשונה לעבודת כפרת הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם. זוהי הלשון הרווחת בתיאור עבודת טיהור המשכן ביום זה (ויקרא ט"ז, ו, י, יא, טז, יז, יח, כ, כד, כז, ל, לב, לג, לד).

לעומת זאת, במחצית השנייה המועד הוגדר כ"שבתון", הגדרה אשר קושרת מועד זה לשאר מועדי החודש השביעי, ללא זיקה מיוחדת למשכן ולעבודה שנעשית בו ביום זה.

על רקע ההנחה שהמחצית הראשונה נאמרת תוך רמיזה למשכן ולעבודה בו, בשונה מהמחצית השנייה, יכול להתבאר גם הפער שבתיאור זמנו של היום הקדוש שבין שתי המחציות. יממת המשכן (והמקדש) מתחילה, כידוע, מזריחת השמש בבוקר ומסתיימת בזריחה שבבוקר שאחריו (הלילה הולך אחר היום). הדבר עולה למשל מדיני הקרבת קרבנות, שם יש לסיים את הקטרתו של הקרבן עד הבוקר שלאחר הקרבתו.<sup>22</sup> לעומת זאת, יממת הגבולין פותחת בערב ומסתיימת בשקיעת החמה למחרת (היום הולך אחר הלילה).<sup>23</sup> ייתכן שפער זה הצריך את הכתוב להשמיענו הגדרת זמן ברורה ביחס ליום הכיפורים, ולהדגיש את זמן תחילתו של החג ("מערב עד ערב תשבתו שבתכם"), כדלהלן.

כידוע, הגדרה מדויקת כזו של 'יממה' מקודשת נזכרת ביחס לשני חגים: ביחס ליום הכיפורים, בפרשתנו, וביחס לחג המצות, כפי שנאמר בספר שמות: "בראשן בארבעה

22. חז"ל אמנם גזרו לסיים את הקטרת החלבים עד חצות הלילה, אולם הדבר נועד אך כדי "להרחיק את האדם מן העבירה" (ברכות פ"א מ"א).

23. ירושלמי יומא פ"א, לח ע"ב; בבלי חולין פג ע"א; תמורה יד ע"א; וכפי שהעלה ראב"ע (בפירושו לשמות ט"ז, כה), בניגוד לשיטת רשב"ם (בפירושו לבראשית א', ה). וראה את הסברו המאלף של ר' צדוק הכהן מלובלין לתופעה זו: "ילפינן מברייתו של עולם דבכל דבר הלילה קודם ליום כדאיתא ריש ברכות. כי בכל דבר ההעדר קודם להויה וכי אשב בחושך אדע כי אחר כך יה' אור לי' (על סמך מיכה ז', ח). כי כל חיי האדם כך מורכבים מהזמן חושך ואור יום ולילה כך חוזר חלילה רק שהחושך קודם, דקליפה קודמת לפרי. חוץ בקדשים קיימא לן הלילה אחר היום, כי מי שכבר בא אל הקודש היום קודם, כמו מי שעומד תוך הפרי אצלו הפרי קודם לקליפה" (צדקת הצדיק, תורה יא).

עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" (י"ב, יח). לגבי חג המצות נדמה כי ברור מדוע הכתוב צריך היה להדגיש באופן מיוחד את זמן התקדשות החג. הדבר קשור ליחס המורכב שבין מועד זבח הפסח (מ"ד בניסן בין הערביים ועד הבוקר שלמחרת), ובין מועד חג המצות שמתקדש בליל ט"ו בניסן. בשל סמיכותו הכרונולוגית וזיקתו המהותית של חג המצות לזבח הפסח, יש להדגיש מתי בדיוק מתחיל חג המצות; האם הוא מתקדש בין הערביים - כזמן זבח הפסח? האם רק בבוקרו של יום ט"ו בניסן - עם סיומו של זמן הפסח? בא הכתוב ומלמדנו שחג המצות מתחיל בליל ט"ו בניסן, תוך כדי זמנו של זבח הפסח.

אולם, מה התועלת בהדגשה המיוחדת של הגדרת היממה המקודשת ביום הכיפורים? וכי גם ביחס ליום זה ישנה עמימות בנוגע לזמן התקדשות החג?

היו שהציעו, שברובד פשטי המקראות אמנם יום הכיפורים חריג משאר ימים טובים של ישראל, ורק הוא מתחיל מן הערב (בעוד שאר ימים טובים של ישראל מתקדשים בבוקר).<sup>24</sup> חז"ל, כאמור, למדו שכל המועדים הישראליים מתחילים מן הערב, כדינו של יום הכיפורים. אולם דווקא משום כך יש לברר מדוע התורה ראתה צורך להדגיש דבר רגיל זה דווקא ביחס לחג זה.<sup>25</sup>

דומה, כי גם ביחס ליום הכיפורים - בדומה למה שראינו בהגדרת זמן חג המצות - ישנה עמימות פנימית בקשר לזמן המדויק שבו החג חל. התאריך דורש הגדרה מדויקת בשל המתח הנידון, המאפיין את היום. לו היה יום הכיפורים 'חג מקדש' בלבד, אולי היה מתקדש - כהלכות מקדש - מן הבוקר. התורה מבקשת להדגיש שאופיו הרחב של היום גורם לקדושת החג, כשאר החגים, מן הערב ועד הערב שלמחרת. לשון אחרת: גם אם עבודת יום הכיפורים שבמשכן מתחילה מן הבוקר, קדושת החג שבגבולין חלה כבר

24. B.A. Levine, *Leviticus*, JPS, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989, p. 161 (הוא מעלה סברה זו תוך שהוא נשען על דברי רשב"ם בבראשית א'. שסבר שהגדרת 'יום' בתורה היא מהבוקר עד הערב).

25. ישנה מחלוקת מה יש ללמוד מן ההדגשה המיוחדת של זמן יום הכיפורים. בספרא נלמד דין תוספת מן החול על הקודש מפסוק זה: "וענייתם את נפשותיכם בתשעה" - יכול יתחיל ויתענה בתשעה, ת"ל 'בערב'. אי 'בערב' יכול משתחשך, תלמוד לומר 'וענייתם את נפשותיכם בתשעה' הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, שכן מוסיפים מחול על הקודש. אין לי אלא מלפניו, מלאחריו מנין, תלמוד לומר 'מערב ועד ערב'. אין לי אלא יום הכיפורים, שבת בראשית מנין, תלמוד לומר 'תשבתו'. ימים טובים מנין, ת"ל 'שבתכם', הא כל שביתה שאתה שובת אתה מוסיף לה מחול על הקדש בין מלפניה בין מלאחריה" (תורת כוהנים אמור פרשה יא יד, מהד' ווייס קב ע"א). בבבלי נזכרת דעתו של ר' חייא, שלמד מכך שיש לאכול באופן מיוחד ביום התשיעי: "דתני חייא בר רב מדיפתי 'וענייתם את נפשותיכם בתשעה' וכי בתשעה מתענין והלא בעשור מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי" (יומא פא ע"א). הסוגיה בראש השנה (ט ע"א) קושרת את ר' ישמעאל ללימוד הראשון (דין תוספת), ואת ר' עקיבא ללימוד השני (כל האוכל).



מן הערב, כשאר החגים. ממילא ברור מדוע הגדרת זמן זה נזכרת במחצית השנייה של הציווי, זו שמאירה את החג מפרספקטיבת הגבולין.

לאור ההבדל המוצע ליחס שתי מחציות הציווי, ברור גם מדוע קרבנות המוסף של היום נזכרו רק במחצית הראשונה, במחצית הקשורה למשכן ולנעשה בו, ולא נזכרו במחציתו השנייה של הציווי שקשורה בגבולין, שם לא מקריבים כמובן את קרבנות היום.

במחצית השנייה איסור המלאכה אינו מנומק בנימוק מיוחד ליום זה, שהרי זהו יום חג - 'שבתון', שגזור איסור מלאכה. אך במחצית הראשונה ישנו צורך בנימוק מיוחד, שהרי מחצית זו רומזת להתנהלות המשכן ביום חג זה, ודבר זה אינו גורר בהכרח איסור מלאכה.<sup>26</sup> ואמנם, כאמור לעיל, הנימוק שמופיע במחצית זו לאיסור המלאכה אינו קשור להגדרת היום כיום שבתון, אלא להגדרתו כיום של כפרה: "כי יום פְּפָרִים הוא לכפר עליכם". בדבר זה יש כדי להסביר את העונש החמור והמיוחד שנלווה לאיסור המלאכה. אופי היום כשבתון אינו מעמיס ענישה מיוחדת על העושה מלאכה ביום זה (אלא הריהו כבשאר ימי מקראי קודש). אולם איסור המלאכה הקשור בכפרת היום, גורם לענישה מיוחדת (כרת).

החלוקה שבין שתי המחציות בולטת במיוחד בהבדל שבתיאור המקום שנזכר לצד איסור המלאכה. במחצית הראשונה תיאור המקום קושר אותנו למשכן - "לפני ה' אלֵהֵיכֶם". לעומת זאת, במחצית השנייה, נזכרים הגבולין כולם בפירוש: "חקת עולם לדֹרֹתֵיכֶם בכל מִשְׁבַּתֵיכֶם". באופן דומה התנסח רד"צ הופמן לגבי הופעת חובת העינוי במחצית השנייה: "היה מן הצורך להשלים, כי העינוי ביום הכיפורים הוא חוק עולם ואינו תלוי במקדש, אלא עומד בתוקפו בכל מושבות העם".<sup>27</sup>

בהקשר זה יש לציין, שבכל מקום שבו התורה מדגישה שמצווה מסוימת חלה "בכל מִשְׁבַּתֵיכֶם", יש בדבר מן החידוש, והתורה מבקשת לבטל את האפשרות, שמא תוקפה של המצווה חל בתחומי המשכן או המקדש בלבד:<sup>28</sup>

א. חובת אכילת מצות בחג המצות (שמות י"ב, כ). מאחר שישנו ציווי מיוחד לאכילת מצות עם קרבן הפסח, צריכה התורה להדגיש שאכילת המצות לאורך החג תקפה "בכל מִשְׁבַּתֵיכֶם", ולא רק במקום הקרבת הקרבן.

ב. איסור הבערת אש בשבת (שמות ל"ה, ג). אזכור זה נאמר בציווי על השבת, הסמוך לבניית המשכן. ממילא התורה מבקשת להדגיש, שאיסור הבערת האש בשבת חל

26. ואדרבא, במשכן הרי עושים מלאכות רבות ביום מקרא קודש ("עבודה דוחה שבת").

27. רד"צ הופמן, ספר ויקרא ב, ירושלים תשי"ד, עמ' קעד.

28. תודתי לרעי תמיר גרנות שהאיר את עיני בנקודה חשובה זו.

בכל מקום, ולא רק במשכן.<sup>29</sup>

ג. איסור אכילת חלב ודם (ויקרא ג', יז; ז', כו). חלק מהותי מצו זה קשור בעובדה שהחלבים והדם עולים על המזבח, ועל כן הם נאסרו באכילה. התורה מדגישה, שלא רק חלבי הקרבן ודמו אסורים באכילה, אלא "בכל משבתיכם" נאסרו אלו באכילה (וראה דיונו של ראב"ע בויקרא ז', כ).

ד. בפרשת המועדות, נזכר הביטוי הנידון לגבי איסור חדש בגבולין (ויקרא כ"ג, יד), וחגיגת יום הביכורים (שם, כא). שני ציוויים אלו קשורים באופן הדוק מאוד למשכן, וממילא, גם כאן צריך הכתוב להודיענו, שחובות אלו חלים גם בגבולין ולא רק במשכן.

ה. דיני עיר מקלט (במדבר ל"ה, כט). אזכור הביטוי מופיע מיד לאחר תיחום זמן הישיבה בעיר המקלט - "עד מות הכהן הגדל" (שם, כח). בשל ערוב התחומים שבין עיר המקלט והעולם המשכני (כזכור - המזבח קולט וערי הלוויים קולטות), מדגיש הכתוב, שדין ערי המקלט תקף לרוצח בשגגה בכל מקום ואתר, למרות שדיניו קשורים במקום המשכן דווקא.

כך, גם בדין יום הכיפורים, במחצית העוסקת בפרספקטיבת הגבולין, מדגיש הכתוב, שלא רק במשכן חל יום מקודש זה, אלא הוא הולך ומתרחב אל עבר הגבולין כולם. סביר, שעיקר דין העינוי קשור בכפרה שנגזרת מטיהור המשכן. לכן, מתאים שבמחצית הראשונה יובא העונש על מפר דין זה (ד). לעומת זאת, החג המקודש החל בכל מקום מחייב איסור מלאכה, ולכן מתאים שזהו האיסור עליו יובא העונש במחצית השנייה (ד).

שינוי הלשון מ'הכרתה' (שנזכר ביחס לחובת העינוי במחצית הראשונה) ל'איבוד' (שנזכר ביחס לאיסור המלאכה במחצית השנייה), קשור אולי בחידוש המיוחד בענישה הנזכרת על איסור המלאכה. כפי שהערנו קודם לכן, אין עונש כרת על עשיית מלאכה ביום טוב, מלבד ביום הכיפורים. ייתכן, שבשל כך שינה הכתוב מהסגנון הרגיל המבטא עונש כרת (לשון 'ונכרתה'),<sup>30</sup> וביקש להסב את תשומת לבו של הקורא על ידי הבאת

29. גם בציווי על השבת בפרשת המועדות נזכר הביטוי הנידון (ויקרא כ"ג, ג). ייתכן, שבשל הזיקה העמוקה שבין השבת למשכן ניתן היה לחשוב, שדווקא במשכן צריך לשמור את השבת. התורה מדגישה שלא כך הוא.

30. כדוגמת: בראשית י"ז, יד (ביחס לברית מילה); שמות י"ב, טו, יט (ביחס לאכילת חמץ); ל', לג (ביחס לעשיית שמן משחה על ידי זר); ל', לח (ביחס לזר המכין קטורת); ויקרא ז', כה-כו (ביחס לאכילת חלב ודם); י"ז, ט (ביחס לשחוטי חוץ); י"ח, כט (ביחס לגילוי עריות); י"ט, ח (ביחס לפיגול), ועוד רבים.

פועל חריג בהקשר של ענישה על איסור ספציפי (לשון 'איבוד').<sup>31</sup>

#### ה. חתימה אמביוולנטית

עיצוב חוק כבעל שתי מחציות מקבילות מעודד פרשנות כפולה: ראשית, הוא רומז לשני אספקטים שונים כפי שעולים בשתי המחציות, ובהקשר הנידון - הוא רומז לכך שמצוות יום הכיפורים נאמרת מתוך שתי פרספקטיבות שונות, זו הרומזת למשכן וזו הנאמרת ביחס ישיר לגבולין. שנית, מאחר ששתי המחציות מקבילות זו לזו, הרי שהתורה מבקשת ליצור זיקה כלשהי בין עבודת המשכן ובין קדושת היום בגבולין.

בהקשר זה נתפס החג באפיונו המלא, גם אם באופן דיאלקטי: עיקרו קשור בטהרת המשכן, כפי שפורט בסדר עבודת הכוהן הגדול בפרק ט"ז, אולם תוצאת טהרה זו נוגעת לעם ישראל שנמצא בגבולין. לא רק המשכן נטהר ביום זה, ולא רק אותם ישראלים שצובאים על פתחו, אלא כל ישראלי, בכל גבולות ישראל, סופג מטהרת המשכן ומתכפרים לו חטאותיו ועוונותיו.

עם זאת, העובדה שטיהור המשכן אינו נזכר בפירוש בפרק כ"ג, והוא רמוז בלבד, מעודדת פרשנות שתטען לעצמאות יום הכיפורים, גם במנותק מהמשכן, כניסוח הספרא שהובא בראשית דיוננו. אמנם, כל כפרת ישראל ביום זה הנה הרחבה של כפרת המשכן וטהרתו, אך הופעתו ברשימת המועדות של פרק כ"ג תוך הגדרתו כיום 'מקרא קודש' וכיום שבתון יוצקת לו אופי עצמאי של כפרה הנגזרת מעינוי נפש ומשביתה ממלאכה.

האמביוולנטיות ביחס להגדרת היום מתוך עצמו, ללא תלות בעבודת המשכן, נובעת מעצם עיצוב היחידה כבעלת שני חצאים שונים אך מקבילים. השוני שבין החצאים הופך את היום ליום כפרה עצמאי, אולם הקבלת שני החצאים רומזת לקשר עמוק ביניהם, אולי קשר של תלות, של תוצאה, של כפרת משכן המתרחבת אל עבר הגבולין כולם.

אמביוולנטיות זו מוצאת את ביטוייה גם ברשימת הקרבנות שבפרשת פנחס. תחילה נדמה לקורא כי הכתוב 'שכח' לחלוטין את עבודת יום הכיפורים המיוחדת. רשימת המוספים של חג זה זהה לגמרי לרשימת המוספים של שאר חגי החודש השביעי ("פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים" - במדבר כ"ט, ח), ומתוך כך נדמה כי זהו יום מקרא קודש לכל דבר, שבו שובת העם ממלאכה (ומענה את נפשו - פס' ז), ועבודת הקרבנות במשכן אינה חורגת מחג אחר.

אמנם, בסופו של חוק קרבנות המוסף של יום זה נאמר: "מלבד חטאת הפפרים ועלת התמיד" (שם, יא). כאן נזכר הקורא, שלמעשה ישנה מערכת מקבילה של קרבנות

31. פועל אב"ד נזכר כמובן פעמים רבות בתורה, אולם, למעט בפסוקנו, הוא אינו נזכר כאיום על אי-קיום חובה כלשהי, או הפרת איסור (ראה לעיל, הערה 21). בכך, פסוקנו בולט בחריגותו, והדבר, כאמור, אך מתאים לחריגה שבעצם הענישה על איסור מלאכה.

מכפרת המשכן אל כפרת הגבולין (ויקרא כ"ג, כו-לב)

שמתרחשת ביום הזה, מערכת שלמה ומורכבת הזוכה בפסוק לשתי מילים כוללות בלבד: "חטאת הפפרים".<sup>32</sup>

אי-בהירות זו ניצבת בתשתית מחלוקת תנאים בנוגע לזיהוי הקרבנות הנזכרים בפרשת פנחס עם הקרבנות שהוזכרו בתיאור עבודת הכוהן הגדול בויקרא ט"ז. רבי אומר: "איל אחד האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים". לעומתו טוען ר' אליעזר בר' שמעון: "שני אלים הן, אחד האמור כאן, ואחד האמור בחומש הפקודים".<sup>33</sup>

בענינו עמימות זו אינה מקרית, והיא נובעת מעמימות פנימית בנוגע להגדרת יום הכיפורים כיום מקרא קודש עצמאי, בלי קשר לעבודת טיהור המשכן. יחס הגבולין אל המקדש ביום זה הוא יחס מורכב, כשל בן מתבגר המבקש להגדיר את עצמו באופן אוטונומי ועצמאי, ומגלה שוב ושוב שהוא אינו מצליח לעמוד על שתי רגליו ללא עזרת הוריו. הגבולין מבקשים את הגדרתם העצמית ביום זה, ואמנם החג חל בהם, כשאר ימים טובים, ולכאורה נראה הדבר כמנותק ממהפכת הטיהור שמתרחשת במקביל במשכן או במקדש. אולם למעשה, ישנם חוטים נסתרים המשוכים מן המשכן אל המחנה כולו, מן המקדש אל הגבולין כולם, והם המאפשרים את הכפרה "בכל משבתיכם".

32. רש"י הבין ש"חטאת הפפרים" הנזכרת רומזת רק לשעיר החטאת (השעיר שעלה עליו הגורל לה'). ראב"ע ואחרים פירשו ביטוי זה כמכוון לכל מערכת הקרבנות ובדרך זו הלכתי גם אני (וראה גם: י"צ מושקוביץ, במדבר, דעת מקרא, ירושלים תשמ"ח, עמ' שנב).

33. יומא ע"ב. וראה: ש"ח בורנשטיין ('קרבנות המועדות', שמעתין מח, תשל"ז, עמ' 12-3), הדן בגישת התנאים, תוך שהוא מעלה כי רבי דרש את ייתור המילה "אחד" בפסוק: "ואיל אחד לעולה" (ויקרא ט"ז, ה), ומילה מיותרת זו, "באה לרמוז שיש לזהות את האיל הזה עם האיל שבפרשת פנחס, ויש להקריב איל אחד בלבד" (שם, עמ' 8).





## יום הכיפורים - חג החירות והשמחה

### א. חירות לכל יחיד

חג החירות? - לכאורה, הרי זו נטילת עטרה מחג המצות, שהוא הקרוי 'זמן חירותנו' במטבע שטבעו חכמים.

אכן, חג המצות הוא זמן חירותנו, לשון רבים. יציאת מצרים היא שחרורה של כל האומה. אך אימתי הוא חג החירות של היחידים, של כל אחד ואחד? הוזה אומר - ביום הכיפורים. דבר זה מיום הכיפורים של יובל למדנו, שאז היו עבדים נפטרים לבתיהם והיו השדות חוזרים לבעליהן:

מר"ה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן, ולא השדות חוזרות לבעליהן, אלא עבדים אוכלין ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם, כיון שהגיע יום הכפורים תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן.<sup>1</sup>

אכן, היו העבדים פוסקים מלעבוד עם תחילת שנת היובל, ואף היו אוכלים ושותים ושמחים, אך לכלל חירות לא הגיעו, עד הישמע קול השופר ביום הכיפורים. שכן חירות עניינה שיבת האדם אל ביתו שלו, אל עצמו, והאפשרות הניתנת לו להיות דר בכל מקום: וקראתם דרור - אין דרור אלא חירות. א"ר יהודה: מה הלשון דרור? [כמדוייר בי דיירא] ומסחר בכל מדינה.<sup>2</sup>

והוסיף רש"י:

שדר בכל מקום שהוא רוצה ואינו ברשות אחרים (רש"י ויקרא כ"ה, י).

### ב. תקיעות מיוחדות ליום הכיפורים

חירות זו באה לידי ביטוי בהלכה התובעת מכל אחד ואחד להיות תוקע באותו יום כיפורים:

1. משנה תורה הלכות שמיטה ויובל פ"י הי"ד.

2. תורת כוהנים בהר פרשה ב ב, מהד' ווייס קז ע"א.

מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל, ומצוה זו מסורה לבית דין תחלה... וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע, שנאמר: 'תעבירו שופר' (ויקרא כ"ה, ט).<sup>3</sup>

בתקיעות של ראש השנה אפשר לו לאדם לצאת בתקיעתו של חברו; ביום הכיפורים של יובל עליו להשמיע את קולו שלו. ביום של חירויות מתברר שלכל אחד פנימיות אישית ייחודית משלו ועליו לבטאה בתקיעתו שלו.

### ג. חירות הפרט נעוצה בחירות הכלל

באמת, חירות זאת של כל פרט אי-אפשר לה לבוא לידי ביטוי אלא אם כן הכלל כולו בן חורין וכל ישראל שרויים בארץ ישראל ויושבים איש איש בנחלתו:

משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות שנאמר 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה' (ויקרא כ"ה, י) בזמן שכל יושביה עליה, והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולן יושבים כתקנן.<sup>4</sup>

חירות אמת של יחיד כרוכה בחירות אמת של האומה כולה. בשורת יום הכיפורים נעוצה בזמן חירותנו - חג הפסח.<sup>5</sup>

אמנם, כל שאמרנו הרי הוא ביחס ליום הכיפורים של שנת היובל, אך ודאי הוא שבבואה מאותו יום נשקפת לנו ביום הכיפורים שבכל שנה ושנה.

### ד. משמעות הפתיחה ב'כל נדרי'

מסתבר, שבשורת חירות היא המכרזת על כניסתו של היום הקדוש. במה פותח ציבור בישראל סדר תפילות של אותו יום? ב... התרת נדרים. תופעה שאין כיוצא בה בתפילות ציבור. שזאת פעולה לכאורה משפטית-טכנית, וכבר התלבטו קדמונים לגבי תוקפה, אם ביחס לעבר ואם כמודעה לגבי העתיד לבוא.<sup>6</sup>

ברם, אחר כל העיון והדיון נראה, כי קריאה אחת נוקבת עולה מתוך זה הנוסח: שחרור גמור מכל כבלים. אין לך כבל חזק מזה שחתום בחותמו של מלך. והלוא נדרים ואיסורים שאדם נודר ומקבל על עצמו הרי הם חתומים בחותם איסור תורני! ובא

3. משנה תורה הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"י.

4. שם, ה"ח.

5. על הזיקה שבין פסח ליום הכיפורים עמדתי במאמרי, 'בין פסח ליום הכיפורים', מחקרי חג 12, תשס"א, עמ' 8-18.

6. ראה, למשל: אוצר הגאונים נדרים, סימנים נט-סח; שבלי הלקט, סימן שיז; רבנו תם, ספר הישר, מהד' שלזינגר, ירושלים תשי"ט, חלק החידושים סימן קי; רא"ש יומא פ"ח סימן כח.

הציבור במקהלותיו ומכריז כי כל אלו לא שרירין ולא קיימין, בטלין ומבוטלין, ואין האדם אסור בכבל וקשור בחבל, אלא עומד הוא בן חורין בפתח היום הקדוש. ברם, כל זה אינו אלא מבוא לחירות. התרת קשרים והסרת אזיקים, מאפשרים את החירות, אך אינם חירות, שכן החירות היא תוכן חיובי פנימי עצמותי. מסתבר שתכנו של היום הקדוש הם האוצרים בתוכם תוכני חירות. נתבונן בכמה מהם.

#### ה. מלכות

יום הכיפורים הרי הוא כרוך בחג אשר בכסה, בראש השנה: מה הוא יום המלכות, אף הוא. בשניהם חותמים אנו את ברכת קדושת השם בחתימת "המלך הקדוש", וקודם לאותה חתימה מבקשים "ובכן... ובכן תן פחדך... ותמלוך אתה ה' אלהינו מהרה לבדך...".<sup>7</sup>

מתוך הכרה, הכרזה, אמונה וקבלת מלכותו של הקב"ה, נגזרת החירות האישית של כל אחד. שזו המלכות מבטלת כל שעבוד אחר ומחזירה את האדם לחירותו הראשונית, כאשר עשאו אלוהים לראשונה.

#### ו. מתן תורה

יום הכיפורים הוא לאמתו של דבר יום מתן תורה, כמו שמפורש במשנה בסוף מסכת תענית:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלם יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו... וכן הוא אומר 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו' (שה"ש ג', יא); 'ביום חתונתו' - זו מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' - זה בנין בית המקדש (תענית פ"ד מ"ח).

הגדרה זו נסמכת, כמובן, על היותו של יום הכיפורים מועד ירידתו של משה עם הלוחות השניים:

ולאחר ארבעים יום לקח את התורה וירד בעשור לחדש ביום הכפורים והנחילה לבני ישראל לחק עולם, שנ' 'והיתה זאת לכם לחקת עולם' (ויקרא ט"ז, כט) (פרקי דרבי אליעזר, פרק מה).

7. אמנם יש הבדלים בין בחינת מלכות של ראש השנה לזו של יום הכיפורים. ראה, למשל, להלן הערה



וכבר לימדו חכמים בפרק קניין תורה:

שאינן לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה (אבות פ"ו מ"ב).

## ז. תשובה

כל עוד לא שב האדם מחטאיו, הרי הוא כבול לחטאיו ומשועבד ליצריו. תשובה של אמת משחררת את האדם ומקנה לו חירות אמתית.

יש תשובה מכוונת נגד חטא מיוחד או חטאים רבים. והאדם שם חטאו נוכח פניו, ומתחרט עליו ומצטער על אשר נוקש בפח החטא, ונפשו מטפסת ועולה. עד שהוא משתחרר מהעבדות החטאית, ומרגיש בקרבו את החרות הקדושה...<sup>8</sup> התשובה היא שואפת לחופש מקורי אמת, שהוא החופש האלהי, שאין עמו שום עבדות.<sup>9</sup>

היום היותר מסוגל לתשובה הוא יום הכיפורים, שאז אף מצווים הכול לשוב.

יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל: ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים.<sup>10</sup>

## ח. יום הכיפורים - תמצית שלושת הרגלים

מעתה אפשר לנו לומר, כי ביום הכיפורים מתמצה ענינם של שלושת הרגלים. מלכות ה' נראתה בעולם במלוא עוזה בעת היציאה ממצרים ואף הוכרזה בשירת הגאולים על הים, כדרך שאנו משמיעים בברכת גאולה:

ומלכותו ברצון קבלו עליהם משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם: ה' ימלוך לעולם ועד!

זמן מתן תורתנו הרי הוא חג השבועות, ואילו חג הסוכות זמן שמחתנו כרוך בתשובה היחיד והכלל. שהנה בעת השמחה היתרה - שמחת בית השואבה - היו משתבחים השמחים בתשובתם לעומת חטאי אבותם:

ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ה'... ואנו ליה עינינו

(סוכה פ"ה מ"ד).

8. הראי"ה קוק, אורות התשובה, פ"ג, א.

9. שם פ"ה, ה.

10. משנה תורה הלכות תשובה פ"ב ה"ז.

ומהם שהיו אומרים:

אשרי זקנותנו שכפרה על ילדותנו - אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים: אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לו (סוכה נג ע"ב).

ואכן, אף ביום הכיפורים מצינו שמחה יתרה, כפי שיובהר בהמשך.

ט. עמידה לפני ה'

עומד אדם מישראל בפתחו של היום הקדוש, הותרו לו כל נדריו וכל אסריו, וחש הוא משוחרר מכבלים; שב בתשובה מכל חטאיו וטיהר עצמו ב"מקווה ישראל ה'", או אז אפשר לו לקבל תורה, ואפשר לו להיות ממליך את הקב"ה על עצמו.<sup>11</sup> או אז נועל הוא את היום הקדוש בקביעה החד-פעמית בשנה:

אתה הבדלת אנוש מראש  
ותכירהו לעמוד לפניך.

עמידה זקופה וישרה של האדם נוכח בוראו - זו עיצומה וחיתומה של החירות. כך, עומד לפני ה', יאמר הוא:

ה' הוא האלהים!

י. יום שמחה

מסתבר, שהחירות היא מן הגורמים שהביאו לשמחה הרבה בזה היום. כבר הבאנו לעיל את דברי המשנה בסוף מסכת תענית:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלם יוצאות בכלי לבן שאולין...

דווקא יום הכיפורים כיום טוב מובן מאוד בגמרא:

בשלמא יום הכפורים, משום דאית ליה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות (ל ע"ב).

שני טעמים אפוא לשמחת היום: סליחה שבזה היום; מתן תורה שבזה היום. מסתבר, שמחולות השמחה היו פורצים בשעה שהיו הנאספים בהר הבית רואים את הלשון של זהורית שהפכה מאדום ללבן, הפיכה שבישרה כי נמחלו עוונותיהם של ישראל. או אז הייתה השמחה פורצת מן ההר חוצה אל העיר ואל הכרמים.

11. לעומת ראש השנה, שאז ההמלכה היא כללית, בחינת: "כל העמים תקעו כף" (תהילים מ"ז, ב).

אולם נראה ששמחת היום אינה רק תוצאת מחילת העוונות, אלא היא מתבקשת מעיצומו של יום. שכן למדנו:

תנו רבנן: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין ומתביישיין. התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין: הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין. התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו... (יומא סז ע"א).

ומקום יש לתמוה: מדוע שינו מקום הקשירה, ומה לנו שהקהל עצוב, אדרבא, אפשר שזה עצמו יעורר את הקהל לתשובה שלמה. אין זאת, אלא שעצבות ביום כיפור יש בה כדי לפגום בקדושת היום.<sup>12</sup> שמחת היום באה לידי ביטוי במקור אחר. במקרא נאמר:

וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּתַשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב מְעָרֵב עַד עָרֵב תִּשְׁכְּתוּ שְׂבָתְכֶם (ויקרא כ"ג, לב).

ותרגם יונתן:

ותשרון לציימא בתשעה יומין לירחא בעידוני רמשא, מן רמשא ההוא עד רמשא חורן תהוון ציימין צומכון ושבתין שוביכון ועבדין זמנין מועדיכון בחדוא. מסתבר שהחדווה מתייחסת לא רק לימי המועד האמורים בסוף, אלא לכל האמור בכתוב, לרבות תחילתו, היינו יום הכיפורים.

יא. נשיאת כפיים ביום הכיפורים

בהלכות נשיאת כפיים קושרים בעלי ההלכה את המצווה בשמחה. כך כותב הרמ"א:

יש אומרים [שכוהן רווק] אינו נושא כפיו, דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה והמברך יש לו להיות בשמחה... נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט, משום שאז שרויים בשמחת יו"ט, וטוב לב הוא יברך... ואפילו ביו"ט אין

12. והשווה את שהשמיעו נחמיה ועזרא והלוויים באוזני העם שבכה בראש השנה לשמע דברי התורה - "כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדת ה' היא מעזכם" (נחמיה ח', י). אמנם שם מדובר בראש השנה, אולם ראב"ע בפירושו לויקרא כ"ג, כז קשר בין השניים - "וטעם אך בעשור - בעבור שיום מקרא קדש יום שמחה, וכן כתוב בספר עזרא [קדמונים קראו גם לספר נחמיה ספר עזרא, י"ש] - 'לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים' ". והוסיף הטור בפירושו: "ורבי אברהם כתב וטעם אך, בעבור שהיו יום מקרא קדש יום שמחה, ואפילו הכי צוה להתענות בו". בעניין זה דומה שגה א' וייזר בהבנת דברי ראב"ע, ראה שם במהדורתו.

נושאים כפים אלא בתפילת מוסף שיוצאים אז מבהכ"נ וישמחו בשמחת יום טוב.<sup>13</sup>

טעם זה אינו תופס ביום הכיפורים, שהרי אין יוצאים לאחר מוסף לשמוח בשמחת יום טוב. ואעפ"כ ממשיך הרמ"א (שם): "ויום הכיפורים נושאים בו כפים כמו ביו"ט". ויתר הוא יום הכיפורים על שאר המועדים - "ויש מקומות שנושאים בו כפים בנעילה ויש מקומות אפילו בשחרית". והיכן שמחת היום? מביא המשנה ברורה שם (ס"ק קסו) בשם הלבוש: "וביזה"כ גם כן נושאים כפים, שיש בו שמחת מחילה וסליחה".

#### יב. בין יום טוב לימים נוראים

ועם שמצינו חדווה ושמחה ביום הכיפורים, אין בה די כדי לומר הלל, כדברי הרמב"ם: ראש השנה ויום הכיפורים - אין בהם הלל, לפי שהם ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה.<sup>14</sup>

#### יג. מחולות כלות

מחולות שחוללו בנות ישראל בכרמים ביום הכיפורים, נראו להיות מחולות כלות, שהרי כך היו הן אומרות: "בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך..." (משנה סוף תענית). ויש בכך הד לשמחתה של הכלה - כנסת ישראל - ביום שמחת לבה, בעת שנכנסה לברית כביכול עם ריבונו של עולם במתן תורה. ומסתבר, שמחולות אלו הן כנגד וככפרה על המחולות שחוללו ישראל סביב לעגל בי"ז בתמוז (שמות ל"ב, יט), מחולות שהביאו לשבירת הלוחות, והנה עתה עם הורדת הלוחות השניים - מחולות של מצווה וקדושה.

#### יד. שמחת נשים

מעתה אפשר לנו לומר, כי שמחה של יום הכיפורים הייתה לנשים במיוחד. לעומת הגברים, שיום הכיפורים להם הוא גם יום של מזכרת עוון העגל, הרי נשים שלא חטאו בעגל (ראה פרקי דרבי אליעזר פרק מה) - להן יום הכיפורים הוא אך יום שמחה.<sup>15</sup>

13. שלחן ערוך אורח חיים סימן קכח סעיף מד.

14. משנה תורה הלכות חנוכה פ"ג ה"ו.

15. על פי זה תובן ה'הווא אמינא' של ברייתא המובאת במסכת סוכה (כח ע"א): "האזרח' [בפסוק] כל האזרח בישראל ישבו בסכת" (ויקרא כ"ג, מב), י"ש - להוציא את הנשים. למימרא דאזרח בין נשים בין גברי משמע, והתניא 'האזרח' [בפסוק] 'בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשתיכם... האזרח והגר הגר בתוכם' (שם ט"ז, כט) - לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי...; משמע, הייתה סברה לחלק בין נשים לגברים לגבי מצוות יום הכיפורים. ואפשר שזה נעוץ בכך שמצוות עינוי יום הכיפורים אינה לאו, אלא מצוות עשה, וכידוע נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן



טו. נעילה

אם נכנס אדם מישראל ליום הקדוש, כשהוא כנוע וכפוף, ולבו שבור וידיו דופקות על חזהו בוידוי - הנה הוא יוצא ממנו כשהוא זקוף כבן חורין, ובלבו שמחה יתרה ורגליו נושאות אותו במחול משחקים.

גרמן. אבל אולי הייתה סברה לפטור, שכן הנשים - שלא כגברים - לא היו זקוקות לכפרת יום הכיפורים, שהרי הן לא חטאו בעגל.

## עינוי יום הכיפורים ומשמעותו

א. מצוות סעודה בערב יום הכיפורים

הגמרא בברכות לומדת דין מפתיע:

תנא ליה רב חייא בר רב מדפתי: כתיב 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב'; וכי בתשעה מתעניין? ! והלא בעשרה מתעניין! אלא לומר לך - כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי (ברכות ח ע"ב).  
וכן נפסק להלכה, שמצווה לאכול בערב יום הכיפורים.<sup>1</sup> הרא"ש העלה נימוק למצווה החריגה הזו:

כלומר הכינו עצמכם בתשעה לחדש להתחזק באכילה ובשתיה כדי שתוכלו להתענות למחר; להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל. כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עונותם והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית (רא"ש יומא פ"ח סימן כב).<sup>2</sup>

והרי נימוק זה תמוה לכאורה כשלעצמו: אם הקב"ה ציוונו להתענות, מכאן שרצונו הוא שנסבול ונתייסר ביום זה; ואם כך, מדוע הוא טורח להקל על ייסורינו באמצעות חובת סעודה בערב הצום? ! אם נקבל את נימוקו של הרא"ש, דומה שנאלץ להגיע למסקנה, שהצום ביום הכיפורים - שלא כמו צום תשעה באב, ושאר התעניות - אינו בא כדי להוסיף צער ועגמת נפש.

יתר על כן: רבנו יונה גירונדי הציע, שחובת אכילה בערב יום הכיפורים, היא קיום מצוות כבוד ועונג של יום הכיפורים, שאי-אפשר לקיימה במלואה ביום הכיפורים עצמו, בגלל איסורי התענית:

1. שולחן ערוך אורח חיים סימן תרד. בנוגע לשאלה האם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן, עיין בית יוסף אורח חיים סימן תקע; מגן אברהם שם, ס"ק ט; שו"ת הרדב"ז חלק ב, סימן תתלו.
2. וכן כתב הטור: "והוא מאהבת הקב"ה את ישראל... וציווים שיאכלו וישתו תחילה, כדי שיוכלו להתענות, ושלא להזיק להם העינוי" (אורח חיים סימן תרד).

ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע הסעודה על שמחת המצווה בערב  
יום הכפורים (שערי תשובה, שער ד סעיף ט).<sup>3</sup>

וכן כתב ר' יוסף קארו:

דכיוון שיוה"כ עצמו א"א לכבדו במאכל ומשתה כדרך שמכבדים שאר ימים  
טובים - צריך לכבדו ביום שלפניו (בית יוסף אורח חיים סימן תרד).

לפי גישה זו, מצוות עינוי ביום הכיפורים משמעה פרישה מכל ענייני העולם הזה, אך אין  
לתורה שום עניין לגרום לנו ביום הקדוש צער או סבל. יש מהאחרונים שהעלו יסודות  
דומים במסגרת דיון האם מותר לקחת לפני יום הכיפורים תרופות המקלות על הצום.  
השדי חמד כתב בשם חכם אחד שאין לעשות כן, "לא מצד מידת חסידות, ולא מצד  
להסיר מעצומו של היום הקדוש".<sup>4</sup> אך מרבית האחרונים דחוהו, וטענו שאין כל איסור  
לעשות תחבולות בערב יום הכיפורים כדי להקל על הצום.<sup>5</sup> היו שהעלו בהקשר זה את  
היסוד שהזכרנו כאן: אם אין עניין להרבות בצער ובעגמת נפש, ודי לנו בכך שנימנע  
מאכילה ביום עצמו, מה לנו אם הצום קל או קשה.<sup>6</sup>

ב. "מפני עוגמת נפש"

העלנו לעיל הצעה בדבר צביונו של יום הכיפורים, כיום שאין בו יסוד של צער, אבלות  
או עגמת נפש. ייתכן שאפשר לתלות שאלה זו במחלוקת ראשונים. הסוגיה בשבת  
קובעת:

[יום כיפורים שחל להיות בחול], מפצעין באגוזים ומפרכסין ברימונים, מפני  
עוגמת נפש (שבת קטו ע"א).

3. אמנם, יש שנימקו דין זה בכיוון הפוך מזה של הרא"ש; כך, למשל, כתב המהרי"ט, שכיוון שממילא  
נוהגים להתענות לקראת יום הכיפורים, וגופם מתרגל לצום, קבע הקב"ה שיש לאכול בערב יום  
הכיפורים, כדי שלא יתרגל הגוף לצום, "כדי שירגיש בצער העינוי" (שו"ת מהרי"ט חלק ב אורח  
חיים סימן ח). ובכיוון זה כתב ר' שלמה קלוגר, שביום הכיפורים נתבייש על שאכלנו הרבה בערב  
היום הקדוש, ויגדל צערנו ועינויינו (חכמת שלמה אורח חיים סימן תרד). הדרישה ניתק דין זה  
מהנידון דידן, וקבע שטעמו הוא "כדי שיהא ניכר וגלוי ציווי הקדוש ברוך הוא שציונו להתענות  
ביום העשירי; ואם התענה גם כן בתשיעי, אם כן לא יהא ניכר הציווי, אלא יאמרו - כל אחד מתענה  
אימת שירצה" (אורח חיים סימן תרד ס"ק ב). דיון נרחב בהיקף דין זה ובטעמיו מובא במאמרו של  
הרב א' כהן, 'כל האוכל ושותה בעשירי', בית יוסף שאול ב, ניו יורק תשמ"ז, עמ' 40-65.

4. שדי חמד - אסיפת דינים, מערכת יום הכיפורים, סימן א, עמ' 133.

5. עיין: שו"ת חלקת יעקב, חלק ב סימן נח; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז סימן לב.

6. הרב מ' שטרנבוך, מועדים וזמנים א, ירושלים תשכ"ד, עמ' קח.

כלומר, ביום הכיפורים שאינו חל בשבת מותר לעשות (לקראת סוף הצום) פעולות מסוימות של תיקון האוכל והכנתו לסעודה, "מפני עוגמת נפש". ופירש רש"י שם:

והכא משום עוגמת הנפש - שמתקן ואינו אוכל, והרי קרוב לעינוי - שרי.

כלומר - לדעת רש"י התירו כאן איסור שבות, כדי שיסבול האדם ותתעגם נפשו, שבוה מקיים מצוות עינוי יום הכיפורים. לפי פירוש רש"י, אם כן, סוגיה זו עומדת כנגד הצעתנו, שהרי ממנה עולה שאכן יש ביום הכיפורים יסוד של עגמת נפש וצער. אולם, רוב הראשונים פירשו בסוגיה אחרת. כך כתב, למשל, הרשב"א שם:

והתירו עכשיו לקנב, כדי שלא יצטרך לערב לתקן את הכל, וירעב, ותהיה נפשו עגומה.

כלומר, לדעת הרשב"א התירו כאן שבות לא כדי לגרום עגמת נפש, אלא כדי למנוע עגמת נפש בסיום הצום.<sup>7</sup> יש להעיר, שכמובן אין כל הוכחה שכל הראשונים החולקים על רש"י מסכימים בהכרח עם הצעתנו, שיום הכיפורים הוא יום שאין בו צער ועגמת נפש. ייתכן שלדעתם הצער שצריך אדם לחוש ביום הכיפורים, מתגלם דווקא באיסורי עינוי שהוגדרו בהלכה, ואין להוסיף עליהם עינויים נוספים; שהרי הגמרא ביומא (עד ע"ב) כתבה במפורש שאינו צריך לשבת בחמה או בצינה כדי לגרום לעצמו צער. ייתכן שרק מסיבה זו דחו את פירושו של רש"י, שטען שמטרת התקנה היא הוספת צער ועגמת נפש. אך בכל אופן, ברור שרש"י אינו מקבל את היסוד שהעלינו.<sup>8</sup>

### ג. יום הכיפורים כיום טוב

במסכת סופרים נאמר שיום הכיפורים אינו יום טוב:

ביום הכיפורים אין מזכירים בו יום טוב, שאין יום טוב ביום צום (י"ט, ד).

אם נבין שהדברים חורגים מהקשרם הספציפי, ואינם מתייחסים רק לשאלת ההזכרה בתפילה, הרי שלפנינו קביעה עקרונית בדבר אופיו וצביונו של יום הכיפורים.<sup>9</sup> אך בספרא, מקור קדום הרבה יותר, מופיעה קביעה מנוגדת:

7. וכמותו פירשו גם הרמב"ן, הר"ן (בחידושו) ובעל המאור על אתר.

8. יש מהאחרונים שניסו להציע שגם לדעת רש"י אין ביום הכיפורים עניין לסבול ולהצטער, וכוונתם אינה לומר שתיקנו כדי שיצטער, אלא שתיקנו כדי שלא יסבול במוצאי הצום; והוסיפו, שמותר לתקן תקנה כזו כיוון שאינה רק להנאתו, שהרי עכשיו נגרם לו צער כתוצאה ממנה (מועדים וזמנים [לעיל, הערה 6]). לפי זה, מחלוקת הראשונים בסוגיה בשבת מנותקת לחלוטין מהשאלה שבה אנו עוסקים כאן.

9. ובדומה כתב הריטב"א, מועד קטן כד ע"ב ד"ה אדבריה.

ראש השנה שהוא יום טוב כיום הכיפורים.<sup>10</sup>

נראה שאם נתייחס ליום הכיפורים כיום טוב, הדברים מטים לכיוון הצעתנו, שיום הכיפורים אינו יום של צער ואבלות; שלכאורה צער ועגמת נפש מחד גיסא, וקדושת יום טוב מאידך גיסא, הם תרתי דסתרי.

להתייחסות ליום הכיפורים כיום טוב ישנן השלכות מעשיות. כך, למשל, ביום הכיפורים ישנה חובת כבוד היום:

א"ל ריש גלותא לרב המנונא: מאי דכתיב 'ולקדוש ה' מכובד' ? א"ל: זה יום הכיפורים, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה - כבדהו בכסות נקיה (שבת קיט ע"א).

באופן כללי, הגר"א מפרש מהו ההבדל בין 'כבוד שבת' ל'עונג שבת': "עונג הוא בשבת עצמו, וכבוד הוא בערב שבת" (אורח חיים סימן תקכט). 'כבוד שבת' - היינו ההכנות לפני שבת, ו'עונג שבת' היינו בשבת עצמה. בניסוח אחר אפשר אולי לומר שמצוות כבוד מתבטאת בגילויי כבוד לשבת, ומצוות עונג היינו הנאות גופו בשבת (כלומר - ההבדל בין כבוד לעונג אינו רק בזמן הביצוע, אלא באופי הפעולה). שהרי חיובי כבוד הם רחיצה, לבישת כסות נקיה, הצעת המיטה וכו', וחיובי עונג הם אכילה ושתייה.<sup>11</sup> מכאן ברור שיום הכיפורים, האסור באכילה ובשתייה, ממילא מופקע מדין עונג; אך הגמרא אומרת שדין כבוד עדיין יש בו. הכבוד מתבטא בלבישת כסות נקיה, ויש שהרחיבוהו גם לפעולות אחרות. הרדב"ז, למשל, טען שמצווה להדליק נר ביום הכיפורים משום כבוד היום, ולכן מברכים על הדלקה זו.<sup>12</sup>

ייתכן שיש ביום הכיפורים גם מצוות עונג, שהרי ראינו לעיל את דבריהם של הבית יוסף ור' יונה, שלדעתם מצוות האכילה בערב יום הכיפורים הריהי קיום מצוות כבוד ועונג של יום הכיפורים עצמו, וסעודת ט' בתשרי הריהי בעצם סעודת המצווה של יום הכיפורים. העובדה שמבחינה טכנית אי-אפשר לקיים סעודה ביום הכיפורים אינה שוללת מבחינה מהותית מצוות עונג מיום זה; פשוט מקדימים ביום אחד את הסעודה. מצוות כבוד היא ביטוי מובהק של קדושת יום טוב, והיא שוללת לכאורה התייחסות ליום הכיפורים כיום של צער וסבל.

10. תורת כוהנים אחרי מות פרק ח, מהר" ווייס עמ' פג.

11. רמב"ם, הלכות שבת פ"ל הלכות ב-ז.

12. שו"ת הרדב"ז ח"ו סימן ב' אלפים רט. ועיין: הרב י"ד סולובייצ'יק, 'בענין חיוב כיבוד ביוה"כ', מסורה ד, תשנ"א, עמ' יח-יט.

ישנה הוכחה חריפה יותר להבנת אופיו של יום הכיפורים כיום שאין בו סבל וצער. ישנם שטענו שביום הכיפורים יש גם חובת שמחה; ושמחה ודאי אינה יכולה לשכון יחד עם אבל וצער. כך עולה כבר מדברי השאלות דרב אחאי:

הני [= ראש השנה ויום הכיפורים] כיוון שאית בהו שמחה, כרגלים דמו ומפסיקין [לאבלות] (שאלתא טו).<sup>13</sup>

וכן כתב גם רבנו יונתן על הרי"ף:

בשמחת יו"ט של ר"ה ויוה"כ (עירובין י ע"ב בדפי הרי"ף).<sup>14</sup>

ייתכן שאפשר לדייק כך גם ברמב"ם. הגמרא שואלת מדוע אין אומרים הלל בראש השנה וביום הכיפורים:

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים? אמר להן: אפשר מלך יושב על כסא הדין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה לפני? ! (ערכין י ע"ב).

הרמב"ם פסק כגמרא זו, אך יש לדייק בניסוחו:

ראש השנה ויום הכיפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו).

המדקדק בדברי הרמב"ם יראה מיד, שהרמב"ם לא כתב שראש השנה ויום הכיפורים אינם ימי שמחה כלל, אלא שאינם "ימי שמחה יתירה". מדויק, שמחה מתונה ומאופקת איתא.

אמנם, יש שחלקו וטענו שאין מצוות שמחה ביום הכיפורים. וכן כתב היראים:

ויום הכיפורים, אע"פ שהוא בכלל המועדים אינו בכלל שמחה, דהא כתיב ביה 'ועניתם את נפשתיכם' (ויקרא כ"ג, כז) (סימן רכז).

אם כן, לפי היראים אין מצוות שמחה ביום הכיפורים, ואין כאן ראייה לשיטתנו. אך ודאי שגם אין כאן סתירה, שהרי מדבריו משמע שיום הכיפורים מופקע משמחה לא בגלל שאינו יום טוב, או בגלל שיש בו חובת צער ועגמת נפש, אלא רק בגלל שמעשית אי-

13. הנצי"ב בפירושו העמק שאלה על אתר, הזכיר בהקשר זה את המשנה המפורסמת בסוף תענית "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים" (תענית כו ע"ב). מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א כתב כדבר פשוט שדין הפסקת אבלות ביום הכיפורים נובע מדין שמחה ביום זה. ראה: הרב א' ליכטנשטיין, 'בעניין מצוות ימים טובים', עלון שבות 150, תשנ"ח, עמ' 10-11.

14. ועיין גם בדברי הרא"ש, סוף מסכת ראש השנה.



אפשר לקיים שמחה ביום הכיפורים, לפי שאין שמחה אלא בבשר ויין. וכן מפורש במסכת סופרים:

...ואין מזכירין בו לא מועד ולא שמחה, שאין שמחה בלא אכילה (י"ט, ד).<sup>15</sup>

הלבוש כתב, שאיסור אכילה ושתייה אינו סותר את אופיו של יום הכיפורים כיום שמחה. הוא נוגע בשאלה זו בהקשר למנהג שרווח באשכנז, שהכוהנים נושאים כפיהם רק במועדים. יש שנימקו זאת בקביעה שנשיאת כפיים דורשת שמחה. אך אם כך, מה לגבי יום הכיפורים? כך משיב הלבוש:

וביום כפור נושאים בו כפיהם, אע"פ שאין בו שמחת אכילה ושתייה, מכל מקום הוא יום שמחה, מפני שהוא יום סליחה וכפרה וקדוש ה' מכובר במלבושים נאים.<sup>16</sup>

מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א טען, שיש לחלק בין שמחת המועד כמצווה ספציפית החלה במועד, לשמחת המועד כמעצבת את צביונו. כמצווה ספציפית, מצוות שמחה אינה יכולה להתגשם בלא אכילה; אך כמצווה המעצבת את אופיו של המועד וקובעת את מהותו, השמחה אינה תלויה במעשים מסוימים. הרובד הראשון אינו קיים ביום הכיפורים, שנאסרו בו אכילה ושתייה, אך הרובד השני קיים.<sup>17</sup> מלבד דין כבוד ודין שמחה, ישנם עוד ביטויים למעמדו של יום הכיפורים כיום טוב. כך, למשל, נימק המהר"ם מרוטנבורג את הכרעתו שחולה שאוכל ביום הכיפורים צריך לומר 'יעלה ויבוא' בברכת המזון:

וחולה שיש בו סכנה ואוכל ביוה"כ, אומר מעין המאורע בבהמ"ז, ודבר פשוט [הוא], כיון דבהיתר נאכל, ואדרבא, מצוה הוא עביד, הוי לדידיה יוה"כ כמו לדידן שאר ימים טובים (שו"ת מהר"ם, דפוס פראג סימן עא).

כל הביטויים הללו למעמדו של יום הכיפורים כיום טוב, ובראשם חובת השמחה, מלמדים אותנו שיום הכיפורים אכן אינו יום של צער ועגמת נפש.

15. אמנם, לעיל ציטטנו מדברי מסכת סופרים שם, שיום הכיפורים אינו יום טוב כלל, ולפי זה לא ברור מדוע היו צריכים למעט דין שמחה משום שאין אכילה; דמנא לן שמחה ביום שאינו יום טוב כלל? וצ"ע.

16. לבוש, אורח חיים סימן קכח סעיף מד.

17. לעיל, הערה 13, עמ' 11-14.

#### ד. עינוי יום הכיפורים כדין 'שביתה'

הוכחנו לעיל שיום הכיפורים אינו יום של צער. אך אם כך, מהו צביונו ההלכתי של עינוי יום הכיפורים? מהו התוכן שהוא משווה ליום הקדוש? כבר הזכרנו שנראה לומר, שהעינוי ביום הכיפורים מכוון להפרישנו מכל ענייני העולם הזה. וכן כתב בשו"ת אבני נזר, בביאור צביון איסור האכילה ביום הכיפורים:

יום הכיפורים, שנקרא 'קדוש ה', נאסרו בו דברים חומריים (חו"מ, סימן קס"א).

כלומר - איסור האכילה ביום הכיפורים אינו נובע מאבל או מצער שאמורים לשרור ביום זה, אלא הוא קשור בצורך לפרוש מ"דברים חומריים", ולעצב את יום הכיפורים כיום שכולו קודש לה'. העמידה לפני ה' מחייבת אותנו לפרוש מכל ענייני החומר ומחיי השגרה. כל ענייני העולם הזה, הטובים והרעיוניים בכול ימות השנה, אינם שייכים כלל ביום האחד שבו האדם עומד לפני ריבונו. והרי משום כך גם פרש משה רבנו מאכילה ומשתייה, בארבעים הימים שעמד לפני הקב"ה על הר סיני, שנסתיימו ביום הכיפורים. הרב ליכטנשטיין מסר בשם הרב משה סולובייצ'יק, שעינוי ביום הכיפורים הוא חלק ממצוות 'שבתון'.<sup>18</sup> שכן כתב הרמב"ם:

מצוות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחודש השביעי

(הלכות שביתת עשור פ"א ה"א).

ואחר כך כתב:

מצוות עשה אחרת יש ביום הכפורים, והיא - לשבות בו מאכילה ושתייה

(שם ה"ד).

הרי שהרמב"ם התייחס גם לאיסור מלאכה וגם לאיסור אכילה ושתייה בלשון שביתה. ומפורשות כתב בספר המצוות:

'שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשיכם' - כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות ובמעשים, והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו, ולכן אמר 'שבת שבתון' (עשין קסד).<sup>19</sup>

18. הרב א' ליכטנשטיין, 'בעניין קיום שבתון ויום הכיפורים', עלון שבות ה (א-ב); נדפס מחדש בספר דף קשר ב, עמ' 348-350. והשווה: הרב י"ד סולובייצ'יק, 'בענין עינויים דיוה"כ', מסורה ו, תשנ"ב, עמ' כג-כד.

19. עיין בספר שינויי נוסחאות של מהדורת פרנקל למשנה תורה, הלכות שביתת עשור, פ"א ה"ה; והנוסח בספר המצוות תומך לכאורה בנוסח כתבי היד.

ליסוד זה הובאו כמה ראיות. הרמב"ם פסק שלמשלח את השעיר ביום הכיפורים היה מותר לאכול, אם כשל כוחו, כדי לאפשר להשלים את שילוח השעיר; ואין כאן רק היתר מטעם פיקוח נפש:

ואח"כ משלח את השעיר החי ביד איש המוכן להוליכו למדבר... על כל סוכה וסוכה אומרין לו: הרי מזון והרי מים, אם כשל כחו וצריך לאכול - אוכל; ומעולם לא הוצרך אדם לכך (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ז).

הרב משה סולובייצ'יק שאל: מנא לן שיש היתר לחלל את יום הכיפורים כדי לבצע את מלאכות היום? מצאנו לימוד מיוחד שעבודת בית המקדש דוחה איסורי מלאכה במועד: "במועדו" - אפילו בשבת" (פסחים עז ע"א). אך מניין לנו שנדחים מפניה גם איסורי אכילה ביום הכיפורים? והשיב ר' משה, שהרמב"ם הבין, כפי שהוכחנו, שאיסורי מלאכה ואיסורי אכילה ביום הכיפורים הם מערכת אחת של קיום שבתון; וממילא, כיוון שנדחו איסורי המלאכה, נדחו גם איסורי האכילה. כל קיום שבתון ביום הכיפורים, על שני מרכיביו, נדחה מפני עבודת המקדש ביום זה.

הוכחה נוספת הביא הרב ליכטנשטיין מדברי הגמרא במועד קטן (ט ע"א), המספרת על יום הכיפורים בזמן חנוכת מקדש שלמה, שבני ישראל אכלו בו, משום דין שמחה. הגמרא כותבת שדרשו קל וחומר מקרבנות הנשיאים, שדחו את איסורי שבת בחנוכת המשכן, ומשם למדו שגם הם יכולים לדחות את איסור האכילה ביום הכיפורים בחנוכת המקדש. עצם הלימוד מדחיית איסורי מלאכה (בזמן המשכן) על דחיית איסורי אכילה (בימי שלמה), מלמד על שייכותם למסגרת אחת.<sup>20</sup>

משום כך, אומר הרב ליכטנשטיין, גם טורחת המשנה לכתוב שאם אכל ועשה מלאכה בהעלם אחד חייב שתי חטאות, ולא אחת (יומא פא ע"א). היה מקום לחשוב שבגלל צירוף שני האיסורים למסגרת אחת, אין חילוק חטאות; המשנה באה לשלול הווה אמינא זו.<sup>21</sup>

שורש הדברים מובן: הן איסור המלאכה והן איסור האכילה תכליתם אחת - עיצוב יום הכיפורים כיום של פרישה מענייני העולם, יום שבו אנו עוסקים רק בחפצי שמים, ולא בחפצי אדם. הקרבה לה' והעמידה לפניו מחייבות אותנו לשבות מענייני החומר ולהתעלות מעליו, למשך יום אחד. "שבת שבתון היא לכם".

20. בהקשר זה עולה שאלה נוספת: האם באותו מעמד, בחנוכת מקדש שלמה, נתבטל לגמרי יום הכיפורים, והותר גם לעשות מלאכה, או שנתבטלו רק איסורי האכילה? עיין: הרב א"י אונטרמן, 'עיונים בהלכות יום הכיפורים', שנה בשנה תשכ"ג, עמ' 142-143.

21. הרב ליכטנשטיין מוסיף ומחדד את מהותם של איסור מלאכה ואיסור אכילה, אשר אינם רק איסורים פרטיים ביום הכיפורים, אלא הם קובעים את צביונו ומהותו.

שער שני

# עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים

## שילוח השעיר לעזאזל

מחזור היילברון, גרמניה 1370-1400



תיאור נדיר של השעיר המשתלח נראה במחזור זה, שיצא לאור ככל הנראה בהיילברון שבגרמניה בין השנים 1370 ו-1400. התיאור מופיע בשולי הפיוט בסדר העבודה בחזרת הש"ץ בתפילת מוסף ליום הכיפורים, המתייחס לסיפור השילוח במילים הפותחות: "שגרו ביד איש עתי למדבר עז...". בתיאור נראה אדם עומד על צוק, זורק עז אל עבר השטן הניצב בתחתית הגיא ופושט ידיו קדימה כדי לקבל את הקרבן. האמן תיאר את מקום השילוח על פני צוקים מחודדים ומרוחק ממקום יישוב הנראה באופק מימין, בהתאם לפירוש שעזאזל הוא "מקום עז וקשה", בצוק במדבר (יומא סז ע"ב). את השטן המקבל את מנחת העזאזל תיאר האמן ברוח הדברים המובאים בפרקי דרבי אליעזר (פרק מו), המבוארים ביתר פירוט בפירוש רמב"ן (ויקרא ט"ז, ח) ואצל פרשנים אחרים, על פיהם בני ישראל היו נותנים לסמאל שוחד ביום הכיפורים שלא יבטל את קרבנם.



## אבזם ואבנט ליום כיפור ולפסח, פולין, המאה התשע עשרה

ממצא מיוחד של אבזם כסף לקיטל שנעשה בפולין במאה התשע עשרה, שעודו מחובר לאבנט כותנה מוזהב. האבזם בצורת פרפר, מעוטר בתיש מימין ומעליו הכתובת: "גורל אחד לה" (ויקרא ט"ז, ח), ובכבש משמאל המלווה אף הוא בכתובת: "ואמרתם זבח פסח" (שמות י"ב, כז). במרכז הפרפר חקוקה הכתובת: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא ט"ז, ל). תיאורם של קרבנות יום הכיפורים ופסח על גבי האבזם מעידים על השימוש הכפול של האבנט לקיטל לשני החגים, יום הכיפורים וליל הסדר.

(לעיין נוסף: C. Benjamin, *The Stieglitz Collection Masterpieces of Jewish Art*, The Israel Museum, Jerusalem 1987, p. 132)

## הכוהנים, המשכן ואהל מועד ביום הכיפורים

### מבוא

סדר העבודה ביום כיפור מיוחד מבחינות רבות. ייחוד זה מתחיל בכוהן הגדול, בקרבנות המיוחדים הקרבים ביום זה, בכניסה לקודש הקודשים ובפעולות המיוחדות שיש לעשות שם. במאמר זה ננסה להראות, ששינויים אלו קשורים זה לזה. כותרת הפרשה מדגימה ייחוד זה, בקושרה את ציווי פרשה זו למותם של בני אהרן. כותרת זו מעלה ספק האם קיים קשר תוכני בין הדברים, או שהקשר חיצוני - יש להיזהר בכניסה לקודש כדי שלא למות.<sup>1</sup>

המאמר מחולק לארבעה חלקים עיקריים:

- א. התורה מבדילה בין כפרת הקודש לכפרת אוהל מועד. נגדיר מהו אוהל מועד, מדוע נדרשת כפרה נפרדת על הקודש ועל אוהל מועד, וכיצד היא נעשית.
- ב. לכוהן הגדול יש מעמד מיוחד ביום כיפור. נבהיר מדוע נדרש דווקא כוהן גדול ביום כיפור, ומדוע בגדיו ביום זה שונים מבגדיו בכל השנה.
- ג. לכפרה ביום כיפור יש אופי מיוחד, הן במושאי הכפרה (הקודש, אוהל מועד והמזבח) הן בהגדרה מה בדיוק מכופר (טומאות ופשעים). ייחוד זה טעון הבהרה.
- ד. ביום כיפור מוקרבים קרבנות מיוחדים, כדוגמת השעיר המשתלח. העבודות בקרבנות אלו מיוחדות אף הן (כגון שבע הזאות והזאה אחת). נסביר את הצורך בקרבנות אלו ובעבודות המיוחדות להם.

במהלך הדברים ננסה להראות ששינויים אלו קשורים זה לזה, ופרטי העבודה ביום כיפור הם תוצאה ישירה של הגדרת מטרות היום, הקשורה למות בני אהרן.<sup>2</sup>

1. כבר תורת כוהנים (אחרי מות פרשה א, מהד' ווייס עט ע"ב) והגמרא (גיטין ס ע"א) קשרו עניינית את הציווי כאן למותם של בני אהרן, אלא ששם אין הסבר לפרטי ההלכות אלא למגמתם הכללית. ועיין: ירושלמי יומא פ"א ה"א שהסביר שהקשר חיצוני בלבד - לומר שמיתת צדיקים מכפרת.
2. ננסה להדגים מה אנו מנסים לבאר. אם נתייחס, לדוגמה, לשבע ההזאות, עלינו לבאר שני דברים: מדוע יש להזות ומדוע מזים שבע פעמים. הצורך בהסבר הנקודה הראשונה ברור, לפי שהיא עיקרו של הנושא. גם שאלת כמות ההזאות טוענת בירור. אף שהר"ם כתב (מורה הנבוכים ח"ג פרק כו. אך עיין שם פרק מט בחתימה) שאין משמעות לפרטי המצוות, אין זה שולל את הבנת המכנה המשותף



לא נעסוק בבעיות חלוקת הפרשה ולמיקום פסוקים מסוימים, במהלך ההסבר אנו מתייחסים ל'פשטי' המקראות. ההלכה שונה במקרים רבים מפשטים אלו, ולא נוכל לדון בכך במסגרת זו. ברוב המקומות נוסיף את התייחסות ההלכה בהערות.

## המשכן

### מבנה המשכן

התורה משתמשת בארבע מילים עיקריות שונות לתאר את חלקי המקדש: משכן, קודש, חצר ואוהל מועד.<sup>3</sup> הציווי המקורי היה לעשות "מקדש" (שמות כ"ה, ח), ומילה זו מציינת את כל החלקים כמשכן כולל החצר. ה"משכן", במובנו המקורי, הוא היריעות התחתונות במבנה המקדש, העשויות משש, מתכלת, מארגמן ומתולעת שני, והמחוברות בקרסי זהב (שמות כ"ו, א-ו). כיוון שהיריעות התחתונות הן חלקו המרכזי של המשכן, התורה משתמשת בביטוי "משכן" גם ככינוי לכל המבנה (שמות מ', יז, וכמותו רבים). ה"קדש", הוא כל השטח שמתחת יריעות המשכן (למשל שמות ל"ח, כז).<sup>4</sup> הפרוכת הניצבת מתחת לקרסים (שמות כ"ו, לג) מחלקת בין הקודש וקודש הקודשים. ל"קדש" יש לפיכך שתי משמעויות: ראשית, הוא חלקו החיצוני של המשכן, בין הפרוכת ומסך המשכן (להלן נקרא לחלק זה 'היכל'); ושנית, הוא כל השטח שמתחת ליריעות. לפיכך המילה "קדש" אינה תמיד מספיקה, ויש להוסיף "מבית לפרכת" (ויקרא ט"ז, ב). בפרשת אחרי מות, ה'קודש' הוא זה שמבית לפרוכת.<sup>5</sup> החצר היא השטח מסביב למשכן. שטח זה מוקף ביריעות פשתן, המוחזקות באמצעות עמודי עץ מחושקים כסף עם אדני נחושת (שמות כ"ז, ט-יט). בפתח הכניסה לחצר יש מסך המורכב מחוטי תכלת, ארגמן, תולעת שני ושש, משום שדרך פתח זה עוברים גם ל"משכן".

- למספר מסוים. לא נתייחס לשאלה מדוע דווקא למספר שבע יש משמעות מיוחדת, ברם ברור שאכן יש לו משמעות מיוחדת בימים, בחודשים, בשנים, בקרבנות ועוד. בצורה דומה ניתן לחפש את המכנה המשותף בין המקומות שבהם יש שבע הזאות ואז להגדיר מתי יש צורך בשבע הזאות.
3. ראה בהרחבה שיעורי לפרשת תרומה: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/8-parsha/19teruma.rtf>.
4. להלכה נלמד איסור הכניסה לכל המשכן מ"הקדש מבית לפרכת" (ויקרא ט"ז, ב), משום שהקודש מייצג את כל השטח (ראה היטב משנה תורה הלכות ביאת מקדש פ"ב ה"א).
5. קיים מובן שלישי ל'קודש', והוא - הארון. כך ניתן להבין מתיאור פירוק המשכן (במדבר ד', טו; וראה גם במדבר י', כא), ואולי גם אצלנו, שהרי נאמר שהכוהן מכפר את "מקדש הקדש" (ויקרא ט"ז, לג), שהוא, כנראה, הארון.

מעל יריעות המשכן יש יריעות עזים. ליריעות אלו יש מספר ומידות מדויקות וגם הן מחוברות באמצעות קרסים, אלא שקרסים אלו עשויים נחושת (שמות כ"ו, ז-יד). ניתן להסיק מכך, שתפקיד היריעות אינו טכני בלבד. בתיאור מסעות המשכן נאמר: "ונשאו את יריעת המשכן ואת אוהל מועד מכסהו ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה" (במדבר ד', כה). מכאן ניתן ללמוד, ש"אוהל מועד" הוא יריעות העזים (עיין רש"י שם). הגדרת יריעות אלו כאוהל מועד מספקת לפיכך הסבר, מדוע יש חשיבות ליריעות אלו. מעל יריעות העזים יש מכסה עורות אילים מאדמים ועורות תחשים. המכסה או המכסים העליונים נקראים "מכסה האהל" (שמות כ"ו, יד; ל"ו, יט ועוד). העובדה שנדרש מכסה לאוהל מורה שלאוהל יש חשיבות עצמית, ואין הוא כיסוי בלבד ליריעות המשכן.<sup>6</sup>

### תפקידי המשכן

בעשיית המשכן יש שלושה חידושים:<sup>7</sup> א. ה' מייחד מקום בו הוא מתגלה (= נועד) לבני ישראל ולמענם; ב. 'ביתו' של הקב"ה מוקם בתוך המחנה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח); ג. הקרבת הקרבנות נעשית במקום זה (ויקרא י"ז, ח-ט). מטרת אלו מופיעות גם בפסוקי הסיכום למשכן: "עלת תמיד לדרכיכם פתח אוהל מועד... ונעדת שמה לבני ישראל... ושכנתי בתוך בני ישראל..." (שמות כ"ט, מב-מו). חטאי בני ישראל יכולים לגרום שהשכינה לא תתגלה אליהם, או אף להרחקתה מהמחנה כפי שקרה בעקבות חטא העגל,<sup>8</sup> ואז כול מבקש ה' צריך לצאת מחוץ למחנה.

6. תפיסה שונה ומעניינת מציג מ' חיוטין במאמרו, 'משכן אוהל מועד, שחזור אחר', בית מקרא 38 ג, תשנ"ג, עמ' 229-244. לדעתו היו שלושה חלקים בעלי גודל זהה במשכן, והחלק הראשון נקרא אוהל מועד. למרות השאלות המועלות במאמר, אין לקבל את גישתו. א. גישתו סותרת לחלוטין את מסורת חז"ל; ב. מספר מקראות לא מתיישבים אתה. כדוגמה: השולחן נמצא הן במשכן והן באוהל מועד (שמות מ', כב; והשווה שמות כ"ו, לה). כמו כן, לתפיסה זו נדרש מסך נוסף שיבדיל בין אוהל מועד והמשכן (בדומה לפרוכת ולמסך האוהל). אין התייחסות בבת אחת לשלושה מסכים; ג. למסורת חז"ל, קודש הקודשים הוא קובייה בת עשר אמות. מספר זה מתאים למספרים אחרים במשכן. לדעתו, רוחב המשכן לא היה עשר אמות, ואכמ"ל.

7. עיין: א' שמאע, 'שתי מגמות בחנוכת המשכן והשתקפותן בתורת הקרבנות', מגדים ב, תשמ"ז, עמ' 32-44, שם הודגשו שני נושאים. ועיין רמב"ן בפתיחה לפרשת תרומה, והרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"א.

8. עיין שמות ל"ג, א-יג. וראה שבועות ז: מספר עבירות גורמות לטומאת מקום ולסלוק השכינה, עיין רה"ש לא ע"א, ובהרחבה סדר עולם רבה (ליינר) פרשה כו ד"ה ויהי בשלושים שנה ומקבילות רבות. והשווה פשר חבקוק XII 7-9 (תודתי לד"ר מאיר בר אילן, שהפנה אותי למקור זה), ומקורות על כך: J.M. Baumgarten, *Studies in Qumran law*, Leiden 1977, p. 54, n. 57; י' מלגרום, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ, תשל"א, עמ' 1-8 ובמיוחד עמ' 2-3.

התפקידים שהוזכרו קודם נעשים במקומות שונים. החצר היא מקום הקרבת הקרבנות על מזבח העולה.<sup>9</sup> משכנו של הקב"ה ומקום התוועדות לבני ישראל ולמשה נעשים, כביכול, בשני אוהלים שונים. כאמור, ה"משכן" הוא היריעות התחתונות, ואוהל מועד הוא יריעות העזים. אדם העומד בתוך הקודש, עומד בו זמנית בשני מקומות: במשכנו של הקב"ה ובאוהל מועד. אוהל מועד מונח על יריעות המשכן, משום שתפקידיהם קשורים זה לזה: נועדים עם הקב"ה רק במקום שבו הוא נמצא. כאשר המקדש מוקם, התורה קוראת למבנה "משכן אוהל מועד" (שמות ל"ט, לב; מ', ב ועוד), או "משכן לאהל העדות" (במדבר ט', טו), כדי לציין את משמעותה הכפולה של ההקמה. התורה מתייחסת בהקשרים שונים למשכן ולאוהל מועד. בדרך כלל התורה אינה מציינת כניסה או התוועדות במשכן. המשכן מציין את ביתו של הקב"ה, ולאדם אין מה לחפש שם. לעומת זאת, נאמר פעמים רבות שניתן להיכנס לאוהל מועד ולהיוועד שם. השם "משכן" הוא בין השאר קיצור ל"משכן העדות" (במדבר א', נג ועוד), כלומר: המשכן הוא מקום לעדות. ה"עדות" היא סמל לישיבת הקב"ה בתוך מחנה ישראל. כאשר הקב"ה אומר למשה לזמן את בני ישראל, הוא קורא להם לאוהל מועד.<sup>10</sup> הזימון הוא ל"אוהל" - ולא למשכן - בו נעשה המפגש, ברם מפגש זה מתאפשר משום שה"עדות" נמצאת שם.

הרכב היריעות משקף את תפקידיהן השונים. המשכן מורכב מיריעות תכלת, ארגמן, תולעת שני ושש, שהם הצבעים השייכים למשכן פנימה ואינם מופיעים בחוץ (מלבד במסך החצר, כמוסבר לעיל). היריעות מחוברות באמצעות קרסי זהב, שהוא החומר השולט בתוך המשכן. יריעות העזים, לעומת זאת, מחוברות בקרסי נחושת. נחושת נמצאת רק בחצר ובגבולותיה ואין היא נמצאת בתוך המשכן. כמו כן, עזים מוקרבים בדרך כלל כחטאות ציבור (חטאות הרגלים, חטאת נשיא ועוד),<sup>11</sup> ולכן יריעות העזים מייצגות את הקשר לעם ישראל.

### הקודש וקודש הקודשים

חלוקת המקדש על ידי הפרוכת וחלוקת יריעות המשכן על ידי הקרסים לשני חלקים היא חלוקה מהותית. אם כל המבנה הוא 'ביתו' של הקב"ה, קודש הקודשים הוא המקום בו

9. הקרבנות הקרבים בתוך ההיכל הם רק קרבנות חטא הבאים לתקן את חילול קדושת ההיכל (ויקרא ד', א-כא). ועיין מורה הנבוכים ח"ג סוף פרק מו.

10. איננו מתייחסים לשאלה אם היה אוהל מועד אחד או שניים. ראה: ד' הנשקה, 'משכן העדות ובית הבחירה', מגדים יא, תש"ן, עמ' 23-62; ש' הכוהן, 'אוהל מועד' השני, שמעתין 100, תש"ן, עמ' 16-60. יש להוסיף, שמחצית השקל הנלקחת מכל בני ישראל נועדה לאוהל מועד ולא ל'משכן' (שמות ל', טו; ועיין לעיל, הערה 3), בניגוד לתרומת כל אשר ידבנו לבו, ואכמ"ל.

11. ובמורה הנבוכים (לעיל, הערה 9), הביא שני נימוקים שונים לזה.

הוא נמצא. לחלק זה האדם אינו אמור להיכנס כלל, ואכן במשך כל השנה אסור לאדם להיכנס לחלק זה. איסור הורדת הבדים מהארון (שמות כ"ה, טו) נועד כדי להדגיש את האפשרות שהקב"ה יעזוב. מבחינת יריעות המשכן, החלק המרכזי הוא קודש הקודשים; מבחינת אוהל מועד, החלק המרכזי הוא ההיכל, שהרי למקום זה נכנס כוהן כל יום לעבודה, ובמקום זה מתקיימת ההתוועדות לאנשים השונים להם הותרה הכניסה להיכל.<sup>12</sup>

מיקום הכלים מושפע מחלוקה זו. בהיכל יש מנורה, שולחן ומזבח קטורת. המייצגים מקום משכן של אדם.<sup>13</sup> בקודש הקודשים, לעומת זאת, נמצאים רק הארון והכרובים, והרי הקב"ה נקרא "ישב כרובים" (תהילים צ"ט, א). כפי שבגן עדן הכרובים שומרים על הגן בו הקב"ה מתהלך (בראשית ג', כד), כך במשכן הכרובים שומרים על מקום משכנו של הקב"ה.<sup>14</sup>

בין הכלים הללו שבהיכל ובקודש הקודשים קיים הבדל משמעותי. על השולחן שמים שנים עשר לחמים המייצגים את שבטי ישראל (ויקרא כ"ד, ה). אף במנורה הודגש שאת השמן יש לקחת מעם ישראל כולו (שם, ב). בקטורת עניין זה לא מודגש במפורש<sup>15</sup> לפי שתפקידה המרכזי של הקטורת הוא 'טכני' - להוות הגנה,<sup>16</sup> ולכן מזבח הקטורת הוזכר רק בסוף ציווי המשכן. במילים אחרות: השולחן והמנורה מייצגים את צד הקב"ה, הלחם והשמן מייצגים את עם ישראל, והחיבור ביניהם מייצג את המפגש בין הקב"ה ושלוחי עם ישראל. בארון, לעומת זאת, אין כל עניין לציבור. בהקמת המשכן מודגש, שהארון מוכנס למשכן, ואילו השולחן והמנורה מוכנסים לאוהל מועד, והם על ירך המשכן.<sup>17</sup> בשולחן ובמנורה קיימים אפוא שני הפנים שהוזכרו לעיל: הם נמצאים באוהל מועד - שמרכזו הוא ההיכל, והם נמצאים במשכן. במזבח הזהב תואר מיקום רק בהקשר

12. אפשר שמשנה נכנס לקודש הקודשים כאשר הקב"ה דיבר אתו (שמות כ"ה, כב; אך עיין אבות דרבי נתן נ"א פ"ב, מהד' שכטר עמ' 19, שמשנה פרש מאוהל מועד), ואכמ"ל.

13. השווה לאמור בקשר לאלישע והשונמית (מל"ב ד', י). הקטרת קטורת בבתיים בתקופת הבית השני הייתה פעולה שכיחה (עיין ברכות פ"ו מ"ו ומקבילות רבות. אך עיין י' מלגרום, 'הקטרת קטורת בימי בית שני', ספר בן ציון לוריא, ירושלים תש"ס, עמ' 330-334), וסביר להניח שנהגה לפני כן. בכל מקרה, מזבח הקטורת לא צוה עם כל הכלים אלא לאחריהם (שמות ל', א-י).

14. יש להוסיף, שהכרובים 'מתחזקים' ככל שמתקרבים לארון. בפרוכת וביריעות, הכרובים ארוגים (שמות כ"ו, א, לא) חלק מגוף הבד. בארון - לכרובים יש ממשות.

15. חז"ל קבעו שהקטורת מייצגת ציבור על מגוון הדמויות שיש בו (כריתות ו ע"ב ועוד).

16. הקטורת חוצצת בין המתים והחיים במגפה (במדבר י"ז, יד). מעלים אותה בשעת הטבת הנרות - בשעת הכניסה להיכל (שמות ל', ז). ביום כיפור היא מגנה על הכוהן הנכנס (ויקרא ט"ז, יג).

17. שמות מ', כא-כז. בציווי המשכן (שמות כ"ו, לה) הוזכר מיקום השולחן והמנורה רק ביחס למשכן, ובמזבח הקטורת לא הוזכר המשכן או אוהל מועד כלל (שמות ל', ו). שינוי זה הוא חלק מהשינויים בין ציווי המשכן לעשייתו, ונעמוד על כך במקום אחר.

לאוהל מועד, משום מעמדו, הקשור רק לכניסת אהרן. הצורך ב"חצר המשכן" (שמות כ"ז, ט; וכמוהו רבים) נובע מכך שבמשכן אין מפגש בין הקב"ה ועם ישראל. באוהל מועד בדרך כלל לא הוזכר חצר,<sup>18</sup> לפי שאוהל מועד אינו טעון חצר.

נקודה אחרונה שנציין היא, שמיקום הקרסים ביריעות העזים אינו מקביל למיקומם ביריעות המשכן, וקרסי הנחושת נמצאים בתוך קודש הקודשים.<sup>19</sup> מיקום זה מאפשר לאהרן, ואולי אף למה, להיכנס לקודש הקודשים. קודש הקודשים אינו מתאים לאדם, שהרי הוא משכנו של הקב"ה. ברם, קיים 'שטח נייטרלי', שבו מבחינת יריעות המשכן הוא קודש הקודשים, ומבחינת עם ישראל הוא עדיין ההיכל, ולשם ניתן להיכנס. ביום כיפור הפרוכת למעשה מוזחת פנימה, על ידי נתינת הקטורת שהיא מעין מסך. המסך הזה נמצא גם הוא, כביכול, מתחת לקרסים, אלא שהפעם אלו קרסי הנחושת.

לסיכום, במשכן יש שלושה חלקים: המשכן - המייצג את הקב"ה; אוהל מועד - המייצג את עם ישראל במפגש עם הקב"ה; וחצר המשכן - המייצגת את עם ישראל המקריב לקב"ה. האש האוכלת את הקרבנות על המזבח מראה שהקב"ה קיבל את קרבן העם. בחלוקה שונה מעט, בתוך המקדש, קודש הקודשים מייצג את המשכן, ואילו ההיכל מייצג את אוהל מועד.

### הכוהן הגדול, הכוהנים והעם

"והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' "

מפסוקים רבים, עולה תמונה שבה הכוהנים הופרדו מעם ישראל. הכוהנים ניתנו לקב"ה ובכך בעצם נחלקו מעם ישראל. הכוהנים נמנים במפקד נפרד (במדבר ג', יד ואילך), הם אינם חולקים עם בני ישראל בארץ (במדבר י"ח, כ)<sup>20</sup> וכנראה אינם יוצאים עם העם להילחם (במדבר ל"א; אך ראה פסוק ו). כפרתם של הכוהנים ביום כיפור חלוקה מכפרתם של עם ישראל, ואף לכוהן הגדול החוטא יש קרבן מיוחד, כפי שלנשיא יש

18. בשמות מ' אף מיקום הכיור הוזכר רק ביחס לאוהל מועד וכן הקרבת אהרן ובניו. שמן המשחה הוזכר רק ביחס למשכן, בהתאמה לאמור בפנים (ראה ויקרא ו', ט, יט). דווקא באכילת אהרן שאינה יכולה להיעשות במשכן הוזכרה חצר אוהל מועד.

19. ראה לעיל, הערה 3. ועיין חלוקה דומה בהעמק דבר (ויקרא ט"ז, ב, דפוס צילום, ירושלים תשי"ט).

20. להלכה, חתונת ישראל עם כוהנת אינה רצויה (פסחים מט ע"א); יש הסבורים שהכוהנים לא שוקלים ואינם חלק מקרבנות ציבור (שקלים פ"ב מ"ג), ועוד. אף המכילתא דרבי שמואל (מסכתא דבחדש יתרו פרשה ד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 196), ניתקה את הכוהנים מעם ישראל.

קרבן מיוחד.<sup>21</sup> למעשה, בכל עניין ציבורי המוזכר בתורה הכוהנים חלוקים מעם ישראל. הכוהנים נלקחו מעם ישראל כדי לעבוד במקדש, ומעתה הם משרתי המשכן.<sup>22</sup> דבר זה עולה אף מפרטי בגדי הכוהן הגדול. מלבד קרסי הזהב, הזהב אינו חלק מיריעות המשכן, אלא חלק מכלי המשכן (למעשה כל המשכן בפנים מצופה זהב). מציאות זהב ותכלת המשולבים בבגדי הכוהן הגדול מציינת שהוא חלק מהמשכן ומכלי המשכן כאחד.<sup>23</sup> לחפצים הנמצאים בבית יש משמעות כפולה: מחד, הבית הוא מקום לאחסון חפצים, ובמובן זה החפצים אינם חלק מהבית; ומאידך, חפצים מסוימים מהווים חלק מהגדרת הבית, כדוגמת ריהוט. לכוהנים יש את שני ההיבטים הללו. בשל העובדה שהם חלק מהמשכן, חטאיהם פוגעים ישירות במשכן, ולכך צריך קרבן מיוחד עבורם. בנוסף, כיוון שהם נחלקו מהעם, כפרת העם אינה יכולה להועיל להם.

### מעמד הכוהן הגדול

התורה דורשת שדווקא הכוהן הגדול יעבוד ביום כיפור (ויקרא ט"ז, לב). ברם, לכוהן גדול יש מאפיינים רבים, והתורה לא מגדירה במפורש אלו מאפיינים חשובים ליום כיפור. נגדיר לפיכך מאפיינים אלו, ולאחר מכן נברר אלו מן המאפיינים נדרשים ביום כיפור.

א. ראש שבט לוי: לאחר מות קורח, הקב"ה בוחר בכוהן הגדול באמצעות נס המטה (במדבר י"ז, טז-כד). הבחירה הייתה בין ראשי המטות, ואהרן נבחר כראש מטה לוי. הבחירה איננה בחירת השבט בלבד, שכן שם האדם נכתב על המטה ולא שם השבט, ונאמר גם במפורש שהבחירה היא באיש: "והיה האיש אשר אבחר בו" (שם, יט). אף בתוצאת הבחירה נאמר שנבחר מטה אהרן לבית לוי. עולה מכאן, שבחירת אהרן

21. כוהן מקריב פר (ויקרא ד', ג) שהוא קרבן הממונים על ציבור, וקרבן הנשיא הוא שעיר (שם, כג), שהוא קרבן ציבור. ביום כיפור החלוקה דומה: הכוהן מביא פר והעם מביא שעירים.

22. דברים אלו עומדים מאחרי שאלת הגמרא (יומא יט ע"א) האם הכוהנים הם שלוחנו או שלוחי הקב"ה, ביחס לכלל מעמדם של הכוהנים.

23. מהכתוב משמע ששמואל ישן בהיכל (שם"א ג', ג). תיאור זה מפתיע, במיוחד להלכה שאפילו בעזרה רק מלכי בית דוד יכולים לשבת (סוטה מ ע"ב). ניתן להבין ששמואל הוקדש למקדש, ולכן הוא מוגדר כאחד מכלי המקדש ויכול לישון שם. התורה קובעת שחרם מהאדם צריך למות (ויקרא כ"ז, כט; גם אם הוא נפדה בפועל, מכל מקום עקרונית הוא ראוי למות). משמעות חרם היא הקדשה לה'. כאשר מחרימים אדם מייעדים אותו להיות כלי במקדש. אדם רגיל אינו יכול לעמוד בזה, ולכן הוא 'חייב' מיתה. רק שמואל, באישורו של עלי ואולי באישור הקב"ה, יכול היה ליצור מעמד מיוחד זה ביחס לאדם. הגדרת האדם ככלי המקדש אפשר שעוקפת אף את איסור העבודה לזרים במקדש, ואכמ"ל.



קשורה להיותו ראש שבט לוי. בחירה זו מיוחדת לכוהן הגדול, ואינה שייכת לכוהן הדיוט.

ב. ראש לכול הכוהנים: לכול מערכת יש צורך באדם שיעמוד בראשה. כוהן גדול הוא האחראי על המקדש ועל הכוהנים (כ"א, י; משנה תורה הלכות כלי המקדש פי"א הי"ב). תפקיד זה הוא גם מקור השם "כוהן גדול". תפקיד זה מאופיין במצנפת שיש לכוהן הגדול, בעוד שלכל הכוהנים יש מגבעות (שמות כ"ח, לט-מ). שוני זה מדגיש את מעמדו המיוחד של הכוהן יחסית לאחיו.<sup>24</sup>

ג. הכוהן הלבוש בשמונה בגדים: נדרש מעמד מיוחד כדי ללבוש את הבגדים (כ"א, י). הבגדים גם מוסיפים קדושה בלבישתם (שמות כ"ט, כט).

ד. חלק מהמשכן: הובהר לעיל, שהזהב בבגדי הכוהן הגדול מסמל את היותו חלק מהמשכן ומכליו. שיוך זה שייך בעיקר בכוהן הגדול (וראה להלן).

ה. נציג העם: המתוודים על הקרבן צריכים להיות נציגי העם, כפי שניתן לראות בעגלה ערופה (דברים כ"א, ו). ביום כיפור הכוהן הגדול מתוודה (שם, כא), ומכאן שהוא מייצג את העם.<sup>25</sup> אחת מהשלכות חטא העגל היא הוצאת "אהל מועד" מחוץ למחנה, ושהותו של יהושע בן נון שם (שמות ל"ג, ז ואילך). כיוון שאוהל מועד מחוץ למחנה, אין צורך בנציגות מעם ישראל שתשרת באוהל, ובמקומו משרת האוהל הוא חלק מהאוהל, בדומה לשמואל.<sup>26</sup> לדורות, המצב שונה. אוהל מועד נמצא בתוך המחנה, ולכן נציג העם צריך לכפר על חטאיהם. הצורך באדם המהווה חלק מאוהל מועד, מתמלא על ידי הכוהן הגדול.

ו. הכוהן המשוח: לדורות רק הכוהן הגדול נמשח (ויקרא ט"ז לב; כ"א, י). הצורך במשיחה קשור לתפקוד הכוהן הגדול כנציג העם, כיוון שבין שאר תפקידיה, משיחה הופכת את האדם לנציג העם, כפי שמלכים נמשחים.<sup>27</sup>

ז. הכוהן הקדוש: לכוהן הגדול קדושה מיוחדת, שתבואר להלן.<sup>28</sup>

נבאר תחילה את שתי הנקודות האחרונות, העמומות משהו.

24. ראה מאמרי: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/8-parsha/26shmini.rtf>.

25. אף להלכה מובלט עניין זה. עם ישראל לא מורכב מיחידים אלא ממשפחות ובתי אב. כיוון שהיחידה הקטנה ביותר של עם ישראל היא המשפחה (כפי שניתן להוכיח מהמפקדים השונים ועוד), הכוהן המייצג אותם ביום כיפור חייב להיות נשוי (יומא פ"א מ"א).

26. ראה לעיל, הערה 23. קיימת הקבלה בין יהושע ושמואל: שניהם משבט אפרים, שניהם סגנים של מנהיג קודם שבניו אינם יכולים להמשיך אותו, ועוד. יש להדגיש, שיהושע בשלב זה אינו נציג העם, שכן אינו ראש השבט.

27. להלכה, כוהן המדבר לפני העם בשעת מלחמה נמשח מסיבה דומה (משנה תורה הלכות מלכים פ"ז ה"א).

28. ראה בהרחבה מאמרי: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/8-parsha/20tetzaveh.rtf>.

“ועלית אתה ואהרן עמך”

התורה אינה מתייחסת לכוהנים או לבגדיהם כ'קדושים', אלא בהקשר לכוהן הגדול או לבגדיו. כאשר מתייחסים לאהרן ולבניו כאחד, הם מכונים כקדושים (שמות כ"ח, מא; כ"ט, א ועוד). כאשר מתייחסים בנפרד לאהרן ולבניו, אזי אהרן מתואר כקדוש, ובניו מוגדרים ככוהנים (שם ל"ה, יט; ל"ט, א ועוד). מובן מאליו, שאף כוהנים הדיוטות הם קדושים, אלא שבמסגרת המקדש רק הכוהן הגדול מכונה 'קדוש'. יש פסוקים המדגישים את ההבדל המהותי בין הכוהן הגדול ובין יתר הכוהנים (השווה למשל שמות כ"ח, ב-ד; ל"ט, מא; מ', יג-טו, ועוד), אולם התורה אינה מבארת במפורש את משמעותו של הבדל זה.

ניתן להביא מספר ראיות שרק כוהן גדול עובד בהיכל, ואילו כוהן הדיוט עובד בחצר:

- א. כמעט בכל המקומות שבהם הוזכרה עבודה בהיכל נאמר שאהרן עושה זאת.<sup>29</sup>
- ב. בפרשת תצווה (שם כ"ח, לה) נאמר שאהרן צריך לשאת על בגדיו פעמונים כדי שישמע קולו בבואו אל הקודש. אילו כוהן הדיוט היה נכנס לקודש, גם הוא היה צריך פעמונים<sup>30</sup> כדי שלא ימות.
- ג. בבגדים המיוחדים לכוהן הגדול הודגשה העובדה, שבגדים אלו מיועדים לעבודה בקודש (שם כ"ח, יב; כ"ט, ל).
- ד. יש ללבוש בגדים שבעה ימים כדי לעבוד בקודש (שם כ"ט, ל). פירוש 'קודש' הוא ההיכל, שהרי לא היה ציווי על הכניסה לקודש הקודשים בבגדי לבן שלא הוזכרו עד עתה.<sup>31</sup> מכאן, שצריך הכשרת כוהן גדול כדי לעבוד בהיכל.

29. עיין: רמב"ן שמות ל', ז; והשווה: ספורנו ויקרא כ"ד, ג. רק בשלושה מקומות נאמר שכוהן הדיוט עובר בהיכל, וגם מקומות אלו ניתנים להסבר בצורה שונה. לדוגמה, בשמות כ"ז, כא נאמר, שאהרן ובניו עורכים את הנרות. ראשית, בפסוק המקביל (ויקרא כ"ד, ג) לא נאמר שבני אהרן מעלים את הנרות. שנית, משמעות הביטוי "בניו" עשויה להיות - אחד מבני הכוהנים הגדולים, כפי שנאמר במנחת חביתין, ששם ברור שהכוונה היא לבני אהרן הכוהנים הגדולים (השווה: ויקרא ו', יג לפסוק טו). אך עיין: רד"צ הופמן, פירוש לספר ויקרא, ירושלים תשל"ב, עמ' כו. יש להדגיש, שמותר לבני אהרן להיכנס להיכל שלא לעבודה - לפירוק המשכן ועוד (ויקרא כ"א, כג).

30. לכן הרשב"ם פירש שמדובר שם בקודש הקודשים, אלא שגם פירוש זה מנוגד להלכה.

31. כמו כן, קשה להבין מדוע יש צורך ללבוש שמונה בגדים במשך שבעה ימים כדי להיכנס בסופו של דבר לקודש הקודשים בארבעה בגדים. להלכה, כוהן גדול צריך ריבוי בבגדים שבעה ימים רק לכתחילה (ראה: הרמב"ם וראב"ד, הלכות כלי המקדש פ"ד הי"ג), למרות שאלו פסוקים מפורשים שנשנו ונשלשו. עקב השינוי שחל בדיני הכניסה למקדש בגלל מות בני אהרן, בוטל החיוב של לבישת הבגדים שבעה ימים, ונותר רק כדין לכתחילה.

ניתן להסיק, שהסיבה שאהרן קדוש היא משום שהוא מיועד לשרת בהיכל - בקודש. בניו מיועדים לשרת בחצר ולכן אינם 'קדושים'. שורש הבדל זה הוא בהר סיני. הקב"ה אמר למשה שיעלה עם אהרן, ואילו הכוהנים והעם אסורים בעלייה (שמות י"ט, כד). מכאן, שרק משה ואהרן מותרים בכניסה לתחום הקודש. כידוע, המשכן מהווה המשך של הר סיני,<sup>32</sup> והוא מהווה המשך גם בנקודה זו.

החלוקה בין הכוהן הגדול ובין בניו מתבטאת בבגדיהם. בגדי כוהן הדיוט מורכבים מפשתן בלבד.<sup>33</sup> הבגדים המיוחדים לכוהן גדול מבוססים בעיקר על צמר (תכלת, ארגמן ותולעת שני).<sup>34</sup> כוהן גדול לבוש ארבעה בגדים ככוהן הדיוט, ובארבעה בגדים ייחודיים לו (שמות כ"ח). בגדים אלו מכסים את בגדי הפשתן, כך שכלפי חוץ אין לכוהן גדול בגד הזהה לבגד של כוהן הדיוט.<sup>35</sup> כדי להדגיש שוני זה, אף הכובע שונה בין כוהן הדיוט לכוהן גדול, משום שהוא הבגד היחיד של כוהן הדיוט הנראה בחוץ.

לעיל הבהרנו שיריעות החצר מורכבות משש, ואילו כל היריעות הפנימיות למשכן מורכבות מארבעה חוטים, הכוללים שש, תכלת, ארגמן ותולעת שני. בגדיו של הכוהן ההדיוט המיועד לשרת בחצר מבוססים על פשתן. לכוהן גדול, המיועד לשרת (גם) בהיכל, יש תוספת בגדים המתאימה להיכל. העבודה במשכן (בניגוד לאוהל מועד, הקשור לעם ישראל) דורשת מהאדם להיות חלק מהמשכן. בגדי הכוהן הגדול מבטאים

32. ראה למשל לעיל, הערה 3.

33. שמות כ"ח, מ. רק באבנט יש מקום לספק האם היו בו צבעים שונים (שמות ל"ט, כט; והשווה כ"ח, מ). בכל מקרה, הצבעים הנוספים לא היו ארוגים באבנט, אלא רקומים עליו. הרקמה היא בדרגה נמוכה מאריגה. לדוגמה, הפרוכת עשויה "מעשה חשב" (שמות כ"ו, לא), בניגוד למסך המשכן העשוי "מעשה רוקם" (שם, לו). ייתכן שהאבנט הרקום מציין את אפשרות הכוהנים להיכנס להיכל לשם פירוק המשכן, לקחת עפר מקרקע המשכן בסוטה או להשתחויה.

34. לא נכתב במפורש ממה מורכבים הצבעים השונים (ראה אב"ע שמות כ"ה, ד). לדיוננו אין זה משנה, ונקבל את מסורת חז"ל (יבמות ד ע"ב) ששש הוא פשתן והצבעים האחרים הם צמר.

35. כפי שנראה בסמוך, בגדי כוהן הדיוט הבסיסיים הם שניים: כתונת ומגבעת. בדומה לכך אף בגדי כוהן גדול מחולקים לשניים: בגדיו הבסיסיים הם חושן ואפוד, ולהם יש מטרה בכניסה להיכל (שמות כ"ח, יב, כט). תפקיד המעיל הוא טכני, כפי שניתן להסיק גם משמו - "מעיל האפוד" (שם, לא), ומטרתו היא להיות בסיס לרימונים ולפעמונים בשעת הכניסה לקודש. הציץ למעשה אינו בגד, אלא כלי, ולכן הוא לא הוזכר ברשימת הבגדים בתחילת פרשת תצוה (שם, ד). כמו כן, בבגדים האחרים הודגשו תפקידים בהקשר לכניסה להיכל כפי שהסברנו ואילו הציץ נמצא על מצח אהרן תמיד, ומכאן שתפקידו שונה לחלוטין. ובצורת חלוקה שונה מעט, לכוהן הדיוט יש שלושה בגדים (שהרי למכנסיים תפקיד טכני בלבד [שמות כ"ח, מב]), ובדומה לכך לכוהן גדול שלושה בגדים, כאשר לציץ אין תפקיד כבד. חלוקה זו של שלוש ואחד שכיחה ביותר במשכן, וכדוגמה: חוטי היריעות הם שלושה של צמר ואחד של פשתן (שמות כ"ו, א), בשלושה מבגדי כהן גדול יש פיתוחי חותם (שמות כ"ח, יא, כא, לז), שלושה מבגדיו נועדו למען בני ישראל (שם, יב, כט, לח). שלושה כלים יש בהיכל ואחד בקודש הקודשים, ועוד רבים, ואכמ"ל.

עובדה זו. בשל כך יציאת כוהן גדול מן המקדש מחללת את המקדש (ויקרא כ"א, יב), בניגוד לכוהן הדיוט.

אם ההנחה שרק כוהן גדול עובד בהיכל נכונה, אזי יש מבנה ברור לבגדי כהונה: בהיכל הוא לבוש בשמונה בגדים, בחצר בארבעה בגדים, ובהרמת הדשן מהמזבח בשני בגדים.<sup>36</sup> ככול שהשירות חיצוני יותר, כך יש צורך במספר קטן יותר של בגדים. הצורך בשני בגדים בהוצאת הדשן נובע מכך שבגדיו הבסיסיים של כוהן הדיוט הם כתונת ומכנסיים. האבנט והמגבעת אינם חלק ממערכת בסיסית זו. גם בציווי המילואים (שמות כ"ט, ט) משה מלביש את אהרן בבגדיו, לאחר מכן את בניו, ולבסוף את כולם באבנט ובמגבעת. עולה מכאן, שהאבנט והמגבעת הם תוספות על הבגדים הבסיסיים, שהם כתונת ומכנסיים.<sup>37</sup> אף בעבודת הכוהן הגדול (ט"ז, ד) משמע כך, לפי שההתייחסות היא ל"כתנת בד קדש ילבש", בשונה מהבגדים האחרים. למרות שכול הבגדים מכונים בגדי קודש, ברור שיש לכתונת מעמד מיוחד.

דירוג הבגדים מעורר קושי, מדוע כוהן גדול אינו משרת בקודש בשישה עשר בגדים. קושי נוסף, שאליו נתייחס בהמשך, הוא מדוע צוו הבגדים כאן, ולא עם שאר הבגדים.

### כוהן הדיוט שנמשח

הסברים רבים ניתנו למותם של בני אהרן - משום אש זרה, משום שתיית יין.<sup>38</sup> הבעיה הנוותרת פתוחה היא כיצד טעו בני אהרן: אם הם עברו על איסור, מדוע הם עשו זאת, ואם לא - מדוע נענשו. בנוסף, התורה אוסרת על בני אהרן להיטמא לאחר מות נדב ואביהוא, אף שכוהן הדיוט יכול - ומצווה - להיטמא לאחיו (ויקרא כ"א, ב). אף שאיסור זה יכול לנבוע מהאופי המיוחד של ימי המילואים,<sup>39</sup> ייתכן שההסבר שונה.

36. ויקרא ו', ג, כפשט הפסוקים אך עיין יומא כג ע"ב. אפשר, שאף הסבורים שצריך ארבעה בגדים מסבירים זאת רק משום שאי-אפשר לפצל את ארבעת הבגדים, וגם לדעתם יש צורך בשני בגדים בלבד. יש להוסיף, שהציצית, המקבילה לבגדי כהונה (משום שמה, פתיל התכלת הנמצא בה ועוד) מציינת בגד כהונה בודד, והיא בגד הכהונה של היהודי מחוץ למסגרת המקדש (ראה גם אב"ע שמות כ"ה, ד). נציין, שבגדי כהונה השייכים למקדש אינם חייבים בציצית.

37. המכנסיים לא הוזכרו כלל משום שהם מיועדים רק לכסות בשר ערוה, ולכן נצטוו רק בגמר ציווי המשכן, ואכמ"ל. בפועל חגירת האבנט הייתה לפני המעיל - ראה ויקרא ח', ז. הציווי בשמות מתייחס לצד הרעיוני, ולא לביצוע בפועל. ועיין גם העמק דבר (ויקרא ט"ז, ד) שתלה קדושה מיוחדת בכתונת.

38. עיין: רש"י, רמב"ן, א"ע אברבנאל, ורד"צ הופמן (לעיל, הערה 29), ויקרא י', א-ב; מ' טרופר, 'חטאם של נדב ואביהוא', שמעתין 128, תשנ"ו, עמ' 46-51.

39. עיין: רד"צ הופמן (לעיל, הערה 29), י', ו-ז.

קיימת חלוקה. אצל הכוהן הגדול בין דינים הנובעים מתפקידו ובין דינים הנובעים מהשיחתו. לדוגמה, רק כוהן משוח מביא פר העלם דבר, בעוד שהחיוב לשאת בתולה נובע, כנראה, מתפקידו.<sup>40</sup> איסור הטומאה נובע מהמשיחה, כפי שנאמר "והכהן... אשר יוצק על ראשו שמן המשחה... ועל כל נפשות מת לא יבא" (שם, י-יא). לדורות, כוהן הדיוט אינו נמשח, ובני אהרן היו היחידים שנמשחו. כיוון שאיסור הטומאה נובע מהמשיחה, אף כוהן הדיוט משוח אסור בטומאה.<sup>41</sup> ניתן להסיק, אם כן, שבעקבות המשיחה בני אהרן הם במעמד של כוהן משוח, אף שאינם כוהנים גדולים.<sup>42</sup>

הבהרנו לעיל, שרק כוהן גדול יכול לעבוד בהיכל. מעתה יש להסתפק, האם דין זה נובע מתפקידו, או מעובדת היותו משוח. בני אהרן הבינו, שכיוון שהם משוחים, הם יכולים לעבוד בהיכל.<sup>43</sup> ברם, כדי לעבוד במשכן יש צורך להיות חלק מהמשכן, כפי שמגלים בגדי הכוהן הגדול, והגדרה זו חלה רק על כוהן גדול. ייתכן אפוא, שמותם של בני אהרן נבע מטעות זו.

מלבד התכונות המיוחדות של כוהן גדול, יש עוד שלושה מאפיינים מיוחדים בבגדיו ביום כיפור הדורשים ביאור: א. הכוהן הגדול לבוש בארבעה בגדים בלבד; ב. בגדים אלו עשויים מפשתן בלבד; ג. בגדים אלו הנם בגדי בד.

40. ראה: ויקרא ד', ג; כ"א, י-טו. כאשר הכוהן אינו משוח, קדושתו נובעת מתפקידו ככוהן גדול. חטאו אינו חלק מתפקידו, ולכן אין חיוב פר. כאשר הכוהן משוח - גופו מתקדש, ואז החטא הוא חטא של כוהן גדול, המחייב פר. דין בתולה, מאידך, לא מקושר להיותו משוח, והוא מופיע רק לאחר סיכום עניין המשיחה.

41. כפי שלהלכה כוהן משוח מלחמה מקבל מעמד חלקי של כוהן גדול; ראה: משנה תורה הלכות איסורי ביאה פ"א ה"א; הלכות כלי המקדש פ"כ הל' כ-כא, ועוד. הראשונים אכן התלבטו אם בני אהרן היו במעמד של כוהנים גדולים. ראה: ראב"ד הלכות ביאת מקדש פ"ב ה"ה, ובחידושי רבי חיים הלוי שם; תורה שלמה, ניו יורק תשכ"ט, כרך כג, מילואים אות ו, עמ' 163-164, 191-194. וראה בהרחבה במאמרי (לעיל, הערה 24).

42. כך מובן הספק בגמרא (יומא מב ע"ב) אם פרה אדומה נעשית לדורות בכוהן גדול. ספק זה תמוה, שהרי מפורש שאלעזר עשה אותה כשאביו היה חי, ומדוע לדורות צריך דווקא כוהן גדול? אולם, אם ה'הוא אמינא' הייתה שלפיה אדומה צריך כוהן משוח, אזי הספק ברור, שהרי אלעזר היה משוח, בעוד שלדורות רק כוהן גדול משוח. ייתכן, שזו הסיבה מדוע כוהן גדול עושה פרה אדומה בארבעה בגדים (ראה: משנה תורה הלכות פרה אדומה פ"א ה"ב). לפי האמור כאן, אין צורך לתלות את איסור טומאת בני אהרן במעמד המיוחד של ימי המילואים. ועיין: תורה שלמה כ, ירושלים תשכ"א, עמ' 182, אות קג.

43. ניתן גם לומר שהם חשבו שמותר להקטיר במחתה, והאיסור הוא רק על מזבח הזהב. חלוקה מעין זו ניתן למצוא בהקטרת מאתיים וחמישים האנשים בפרשת קורח. ראה מאמרי: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/8-parsha/39korach-p.rtf>

## בגדי הפשתן ביום כיפור

כוהן גדול לבוש ביום כיפור בבגדי בד בלבד. החומר ממנו עשויים בגדי הבד הוא שש ("ואת מכנסי הבד שש משזר" - שמות ל"ט, כח). יש להתייחס לחומר ממנו עשויים הבגדים ולסיבה שבגינה התורה מכנה בגדים אלו כ"בד". שש הוא המרכיב את בגדי הכוהן ההדיוט. ניתן היה לחשוב, שפשתן הוא בדרגה נמוכה יותר מצמר, ולהניח שבגדים אלו מציינים דרגה נמוכה ביום כיפור, בשל מצבו הנמוך של המשכן. אולם, הסבר זה אינו מספק, בגלל הסיבות הבאות:

- א. התורה מכנה פעמיים את בגדי כוהן גדול ביום כיפור כבגדי קודש, וחוזרת על כך פעם נוספת בסוף הפרשה (שם, ד, לב). נקודה זו בולטת במיוחד, לאור החלוקה לעיל בין בגדי כוהן הדיוט, שאינם מוגדרים כקדושים, לבגדי הכוהן הגדול. הגדרת הבגדים כבגדי קודש נובעת, כנראה, מייעודם לשרת בקודש, כפי שהוסבר לעיל ביחס לבגדי הכוהן הגדול. ברם, הדגשה זו עצמה לכאורה סותרת את המגמה להפחית כביכול בקדושת המשכן ביום כיפור.<sup>44</sup>
- ב. האבנט של כוהן גדול ביום כיפור עשוי כולו בד. אם האבנט בבגדי כוהן הדיוט רקום בתכלת, אזי כוהן גדול לבוש בבגדים הפחותים מבגדי כוהן הדיוט, למרות שהם נקראים בגדי קודש.
- ג. קיימת הקבלה בין האמור בבגדים ביום כיפור לדורות, ובין הפסוקים במילואים (שמות כ"ט, כט-ל; ויקרא ט"ז, לב). התורה מציינת את מילוי הידיים כהיתר ללבוש את הבגדים, ודורשת לבישת בגדים במשך שבעה ימים כדי להיכנס לקודש. ההקבלה הלשונית לפסוקים אצלנו מלמדת על מדרגה גבוהה של הבגדים הדורשת מילוי ידיים כדי ללבושם. אף אם דווקא כוהן גדול מתאים לכפרת הקודש, לא היה טעם לתלות מעלה מיוחדת בבגדים, אם הם מציינים דרגה נמוכה.
- ד. קשה לומר שפשתן מציין דווקא דרגה נמוכה יותר מבחינת קדושתו, שכן ביריעות המשכן הפשתן מופיע ראשון, והוא קודם לתכלת (בניגוד לפרוכת למשל). אף אם נניח שיריעות המשכן הם בדרגה נמוכה יותר מאשר הפרוכת, מכל מקום קשה להבין מדוע בסדרת החוטים הפשתן מופיע לפני התכלת.<sup>45</sup>

44. אף להלכה נראה פשוט, שבגדי הבד ביום כיפור מציינים מדרגה גבוהה (ראה, למשל, יומא לב ע"א). גם מן העובדה שפרה אדומה נעשית בארבעה בגדים, למרות שרמת טהרתה גבוהה יותר מקרבן ("בגדי אוכלי קרבנות מדרס לחטאת" - חגיגה יח ע"ב) ניתן להסיק שבגדי בד אינם במדרגה נמוכה, אולם יש מקום לחלק בין קדושה וטהרה.

45. ניתן לתלות את הקדמת הפשתן בכך שביריעות הפשתן הוא בסיס היריעות, בניגוד לפרוכת. ברם, אף אם הפרוכת קדושה יותר מהיריעות (כפי שנוכיח במקום אחר), אין זה מסביר מדוע הפשתן הוא



ה. כשמפרקים את המשכן, מכסים את הכלים השונים בכיסויים מיוחדים (במדבר ד', א-טו). התורה מקשרת בין כול כלי לצבע מיוחד. הצבע המיוחד לארון הוא תכלת (אף שהוא משותף לכול הכלים הנמצאים בהיכל, אלא שבארון צבע זה הוא בחוץ, וביתר הכלים הוא בפנים), ובנוסף לכך הוא מכוסה בפרוכת, המורכבת מכל החוטים. השולחן מכוסה בתולעת שני, ומזבח העולה מכוסה בארגמן. דירוג הכיסויים תלוי בכמות שלהם, וגם בצבע ומיקום הכיסויים השונים. לארון ולשולחן שלושה כיסויים, למנורה ולמזבח הקטורת שני כיסויים, שאחד מהם הוא תכלת, ולמזבח העולה שני כיסויים שאחד מהם הוא ארגמן. הדעת נותנת, שכאשר מפרקים את המשכן, רמת הקדושה אינה עולה. קשה לפיכך להבין, מדוע כיסויי הכלים אינם כוללים פשתן, בעוד שיריעות המשכן, הפרוכת והמסך ובגדי הכוהנים, כוללים כולם פשתן.<sup>46</sup>

מטרת הפשתן היא לייצג את בני ישראל. החצר היא המקום המיועד לבני ישראל, משום שרק למקום זה במשכן הם יכולים להיכנס, ובמקום זה הכוהנים עובדים למענם. מקום העבודה קובע את מספר הבגדים וגם את הרכב הבגדים. הרכב זה אינו קשור ישירות לרמת הקדושה (אף שאפשר שיש קשר עקיף), אלא לאנשים השייכים למקום זה. מטרתו של המשכן היא להיות בתוך בני ישראל - "ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח). ממילא, כאשר המשכן מפורק ואינו בתוך בני ישראל, אין צורך בפשתן. כיוון שמטרת המשכן היא הימצאות בתוך בני ישראל, ממילא יריעות המשכן בנויות בבסיסן משש, בניגוד לתפקיד הפרוכת. הקשור למשכן ולא לנוכחות בתוך בני ישראל, ובה השש הוא בתפקיד משני.

תמונה דומה עולה מבגדי הכוהן הגדול. ארבעת בגדיו הדומים לבגדי כוהן הדיוט מורכבים משש, משום שהוא מייצג את עם ישראל בעבודתו במשכן מצד אחד, כפי שהוא מהווה חלק מכלי המשכן מהצד השני. בחצי מבגדיו המיוחדים יש שש - באפוד ובחושן - משום שבהם נמצאים שמות בני ישראל. במעיל ובציץ אין כלל שש, לפי

הבסיס ליריעות. אף במסך החצר התכלת קודמת לפשתן, ומדרגת מסך החצר אינה גבוהה ממדרגת היריעות.

46. עיין: א' שנדורפי, 'כיסויי כלי המשכן - המשותף והמיוחד', מעלין בקודש ג, תשס"א, עמ' 85-100, שהלך בכיוון שונה. נוסיף ונציין שברשימות המשכן השולחן מופיע לפני המנורה, הן בציווי המשכן הן בעשייתו (שמות כ"ה, כג-מ; ל"ז, י-כד). והן ברשימות השונות של הכלים (לדוגמה: שמות ל"ה, יג-יד; אך השווה ויקרא כ"ד, א-ט, שם השמן קודם ללחם). ההבנה הפשוטה היא שקדושת המנורה גדולה מקדושת השולחן שהרי היא, בדומה לכפורת, עשויה מקשה זהב ללא עצי שטים. סידור הכלים מורה לכאורה שלא כך הוא. ניתן היה לומר שכפי שבקודש הקודשים תואר הארון לפני הכפורת, כך בקודש תואר השולחן לפני המנורה. ברם, בסדר הכיסויים תירץ דחוק זה אינו מועיל, שהרי לשולחן שלושה כיסויים ולמנורה שני כיסויים, ואכמ"ל.

שמטרתם קשורה רק לפעילות בתוך המשכן.<sup>47</sup> הוסבר לעיל, שביום כיפור הכוהן הגדול מתפקד כנציגו של העם. בגדי השש נדרשים כדי לציין את שליחותו זו.

### בגדי הכד ביום כיפור

מלבד החומרים מהם עשויים הבגדים, ומלבד צבעיהם ומספרם, יש חשיבות גם לצורת האריגה של הכד.<sup>48</sup> לדוגמה: התכלת אינה חלק מהאבנט, והיא רק רקומה עליו, בניגוד לבגדי כוהן גדול, שבהם התכלת ארוגה. מסך המשכן רקום בניגוד לפרוכת הארוגה, ועוד.

התורה מכנה את בגדי יום כיפור כ"בגדי בד" - כינוי לאריג פשתן. אף כאן, ממבט ראשון ניתן היה לחשוב שאריג זה מבטא חיסרון בקדושה, שכן בגדי בד הוזכרו במכנסיים ובהוצאת הדשן, ושני שימושים אלו חשובים פחות. ברם, בשני מקרים אלו מדובר בבגדים השונים מהותית מבגדי כהונה, שהרי מכנסיים שונים מהבגדים האחרים, והבגד העליון בהוצאת הדשן כונה בכינוי שונה מאשר כתונת: "מְדוּ בִד" (ויקרא ו', ג). חשיבותם הפחותה יכולה להיות תולדת שינוי זה. ביום כיפור, לעומת זאת, הוזכרו כל פרטי הבגדים של כוהן הדיוט, והם כונו "בד", ומאידך חסרים בגדי כוהן גדול אף בתצורה של 'בד'.

הכינוי 'בד' הוזכר במספר מקומות בתנ"ך (איננו מתייחסים לכינוי 'בדים', המבטא דבר שונה): שמואל לבוש באפוד בד (שמ"א ב', יח); כוהני נוב בעומדם לפני שאול לבושים באפוד בד (שם כ"ב, יח) ודוד מכרכר באפוד בד (שמ"ב ו', יד). אצל שמואל ודוד 'בד' מציין, כנראה, לבוש של אנשים שאינם כוהנים, בהקשר למשכן. בנוב המציאות הייתה הפוכה, והיא כנראה מציינת כוהנים שאינם נמצאים בפני המשכן. המכנה המשותף הוא שימוש ב'בד' ביחס לכוהן שלא בנוכחות המשכן, או ל'ישראל'.

47. התורה אוסרת ללבוש בגד צמר ופשתים יחדיו (דברים כ"ב, יא). הסברים רבים ניתנו לאיסור זה (רמב"ן ורד"צ הופמן [לעיל, הערה 29], ויקרא י"ט, יט, ילקוט שמעוני בראשית רמז לה, ספר המצוות לרמב"ם ל"ת מב, ועיין אוסף מקורות בכיוון אחר אצל ב' שוורץ, תורת הקדושה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 327, הערה 13). לפי דרכנו ניתן לומר, שאיסור זה הוא מעין המשך לאיסור הקרבת קרבנות מחוץ למקדש. הצמר מציין את המשכן עצמו, ואין מקום לחברו לפשתן המייצג את בני ישראל, אלא בתוך המשכן ובמסגרת הכהונה. זו הסיבה שבגינה הותרה להלכה לבישת ציצית שעטנז, כיוון שבגד הציצית מציין את בגד הכהונה של היהודי, ובמסגרת זו חיבור מעין זה אפשרי. מסיבה זו שעטנז הוא מרכיב מרכזי בבגדי כוהן גדול.

48. ראה לעיל, הערה 14. משמות ל"ט, ג ניתן להסיק שמעשה חושב הוא אריגה: שילוב חוטים ולא רקמה חיצונית. הכרובים הם מעשה חושב, ולפיכך הם ארוגים בבד (מעין כיפה סרוגה). בד מציין צורה מסוימת של עיבוד הפשתן לצורך בגד, ויש צורך לפרש את משמעותו. ועיין בזבחים יט ע"ב הסבר כיצד עושים את בגדי הכד, ועיין גם ירושלמי יומא פ"ג ה"ו.

בנוכחות המשכן.<sup>49</sup> המכנסיים הם מבד, כיוון ששימושם אינו קשור למשכן. לגבי יום כיפור, עדיין קיימת בעיה, שכן מדובר בכוהן הנכנס למשכן. תשובה אחת הוצעה לעיל, שהמשכן איננו 'משכן' ביום כיפור, ולפיכך הלבוש כולל רק ארבעה בגדים וגם הם בגדי 'בד'. אלא שאז עולות רוב השאלות שהצגנו לעיל ביחס לפשתן. בנוסף, אם יש חיסרון במשכן, לא היה מקום ללבוש ארבעה בגדים, אלא בגדים אחרים, בדומה לכוהן המוציא את הדשן.

כיוון אחר אפשרי הוא שהמשכן אכן נשאר במעמדו, והשינוי הוא בכוהן הגדול. הובהר לעיל, שלפני מותם של בני אהרן לא ניתן היה להיכנס לקודש הקודשים. ביחס למקום זה גם אהרן נחשב כ'זר'. בגדי הבד שבהם אהרן נכנס, באים לבטא עובדה זו. להלן ננסה להציע הסבר אחר מדוע אהרן מוגדר כ'זר'.

#### על ארבעה ושמונה

היה מקום לחשוב, שכוהן גדול מתפקד ביום כיפור ככוהן הדיוט, שהרי הוא לבוש בארבעה בגדים. בחינה של בגדיו מובילה לכיוון אחר. הוזכר לעיל, שלכוהן גדול יש מצנפת המבטאת את מעמדו, ואילו לכוהן הדיוט יש מגבעת. בבגדי יום כיפור הכוהן לבוש במצנפת, ומכאן שגם ביום כיפור הכוהן הגדול מתפקד כראש הכוהנים.

ארבעת הבגדים המיוחדים לאהרן הופכים אותו לחלק מהמשכן. חסרון בגדים אלו מורה, שביום כיפור הוא אינו חלק מהמשכן. דבר זה מפתיע במקצת, שכן היה מקום לחשוב שדווקא בכניסה לקודש הקודשים יש צורך מיוחד ללבוש בגדים אלו. תשובה חלקית יכולה להסתמך על האמור לעיל, שביחס לקודש הקודשים גם אהרן מוגדר כזר. אפשר, שקיים רובד נוסף לבגדים אלו.

הבחירה דווקא באהרן ככוהן גדול לאחר חטא העגל יוצרת בעיה קשה, שהרי משה אומר לאהרן שהוא הכשיל את עם ישראל (שמות ל"ב, כא). בין אם הכשלה זו היא מפחד או בשגגה, ההשלכות על עם ישראל חמורות ביותר, ולפיכך לא היה מקום למנות את אהרן לכוהן גדול.

התשובה קשורה למעמד אהרן כראש שבט לוי. כיוון ששבט לוי תפקד נכון במעשה העגל, ראוי למנות את ראש שבטו לכהונת כוהן גדול. כפי שקיימת חלוקה בשבט לוי בין תפקודי גרשון, קהת ומררי, כך יש חלק משבט לוי שנבחר ככוהנים לעבוד בבית המקדש. הכוהנים לא חטאו בעגל, ולכך אין מניעה שיעבדו שם. ראש הכוהנים הוא ראש שבט לוי, וככזה הוא יכול לעבוד במשכן. כדי להדגיש שהעבודה אינה נעשית בכוהן גדול, המתפקד כחלק מהמשכן, הוא לבוש בגדי בד ובארבעה בגדים.

49. להלכה, גם משה לבש בגד לבן כשעבד (תענית יא ע"ב), ולאמור לעיל, הכוונה היא לבגד בד.

הבנה זו קושרת את הכפרה המיוחדת ביום כיפור גם לחטא העגל.<sup>50</sup> בעקבות חטא העגל נאמר "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" (שמות ל"ב, לד). מכאן עולה שהחטא לא נמחל במלואו, והקב"ה מחכה עדיין לפירעונו המלא. מלבד הכפרה על חטאי ישראל במהלך השנה, יש צורך בכפרה נוספת על חטא זה, כדי שהקב"ה לא יפרע מעם ישראל. מובן מאליו שלכוהן הגדול, המייצג את אהרן, יש תפקיד מיוחד בהקשר זה, והוא נדרש לכפר על חטאו, מלבד הכפרה הכוללת על העם. קרבנות המילואים והיום השמיני היו במידה רבה כפרה על חטא זה, שהרי מלבד מביום זה, אין בתורה עגל כחטאת ועולה. ההקבלה בין עבודות יום כיפור והיום השמיני למילואים<sup>51</sup> מלמדת על כפרה דומה גם ביום כיפור.

התורה רומזת על קשר זה במספר ציוויים:<sup>52</sup>

- א. אסור לאדם להיות באוהל מועד בשעת הכפרה (ויקרא ט"ז, יז) כפי שאסור לאדם להיות בהר סיני כאשר משה עולה אליו (שמות ל"ד, ג). יום כיפור הוא מעין חזרה על העלייה להר סיני ומתן תורה - עם כפרה על חטא העגל.
- ב. הכפרה המיוחדת ביום כיפור היא על הכפורת. הכפורת מייצגת מקום שממנו הקב"ה מתגלה, והיא מייצגת את הלוחות שבארון (שם כ"ה, כא).
- ג. בעקבות חטא העגל הקב"ה נוגף את בני ישראל (שם ל"ב, לה). לקטורת מעמד מיוחד ביום כיפור, וביכולתה לעצור מגפה (במדבר י"ז, יב).
- ד. שילוח השעיר דווקא למדבר רומז על חטא שנעשה במדבר. שילוח זה מכפר על עברות שבמזיד, כפרה שאין כמותה בכל התורה.

50. יש השלכות רבות לחטא העגל, ואף המשכן עצמו השתנה לאחר החטא. ראה מאמרי: <http://www.etzion.org.il/vbm/archive/8-parsha/22vayakhel.rtf>

51. עיין: י' בן-נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח, תשמ"ט, עמ' 9-34. קיים גם הבדל יסודי ביניהם. ליום השמיני קדמו תפילת משה ושבעה ימי מילואים בהם נתכפר המשכן ואהרן, ולכן אהרן יכול לעבוד שם בשמונה בגדים.

52. קישור זה נעשה כבר על ידי חז"ל: א. חז"ל קבעו (תענית ל ע"ב) שביום כיפור משה ירד עם הלוחות השניים, וממילא יוצא שסליחת הקב"ה התקבלה ביום כיפור; ב. אהרן נכנס לקודש עם בגדי לבן ללא זהב. חז"ל קבעו (ראש השנה כו ע"א, ירושלמי יומא פ"ז ה"ג) שהסיבה לבחירה זו היא משום שאין קטגור נעשה סנגור, והזהב ששימש בעגל לא יכול לשמש עכשיו. דברים אלו קשים, שהרי המשכן כולו מצופה זהב מבפנים, ולא מובן מדוע מספר חוטים הרקומים בבגדי הכוהן יפריעו. נראה, שהבעיה המרכזית היא שהכפרה ביום כיפור קשורה בשורשיה לחטא העגל, ובמסגרת זו העבודה בבגדי זהב אינה הולמת. כיוון שהכפרה נעשית בכוהן גדול, שהוא זה שגרם תחילה לחטא העגל, השימוש בזהב בבגדיו מפריע יותר; ג. האיסורים ביום כיפור הם אכילה ושתייה - המקבילים לאכילה ושתייה בעגל, סיכה - המקבילה למשיחה, נעילת הסנדל ותשמיש - המקבילים לדיני הפרישה בהר סיני, ואין אלו עינויים סתמיים. אף הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ו) הסביר שהעגל במילואים והפר ביום כיפור מכפרים על חטא העגל.

המצווה להתענות ביום כיפור היא הניגוד ל"ויקמו לצחק" (שמות ל"ב, י) שבחטא העגל.

### "אחרי מות שני בני אהרן"

התורה קושרת את ציווי יום כיפור למותם של בני אהרן. כאמור לעיל, לקשר זה יש מספר משמעויות:

- א. יש צורך להדגיש את המיוחד בכוהן גדול ולכן רק הוא העובד ביום זה.
- ב. אלמלא מותם של בני אהרן, ששינה את המציאות ההלכתית בבית המקדש, פרשת אחרי מות לא הייתה נכתבת. בפרשת תצווה התורה אינה מצווה על בגדים מיוחדים בשעת כניסה למקום זה, ואף אין לאדם דבר לעשות שם. קודש הקודשים מקביל להר סיני כאשר הקב"ה נגלה עליו, ולאף אחד חוץ ממשה אין היתר כניסה.<sup>53</sup> כיוון שבני אהרן עבדו בהיכל, הותרה עבודה בהיכל לכוהנים, ומיקומו המיוחד של הכוהן הגדול הוסט לקודש הקודשים.
- ג. התורה מכנה בפרשה זו את קודש הקודשים כ'קודש', משום שהוא מחליף את העבודה בהיכל לפני חטא בני אהרן.
- ד. מותם של בני אהרן נגרם בחלקו בשל חטא העגל.<sup>54</sup> כיוון שהכפרה ביום כיפור קשורה לכפרה על חטא העגל, פרשת יום כיפור קשורה למותם של בני אהרן.

### מאפייני הכוהן הגדול ביום כיפור

לאחר הקדמות אלו, ניתן להסביר מדוע הכוהן הגדול עובד ביום כיפור בבגדים מיוחדים אלו:

- א. הצורך בכוהן גדול הוא משום היותו ראש שבט לוי, ראש לכוהנים ונציג העם.
- ב. הכוהן הגדול איננו חלק מהמשכן ביום זה, ולכן אינו לבוש בשמונה בגדים ואין לו בגדי זהב.
- ג. כיוון שהמשכן נמצא בתוך המחנה וכיוון שהכפרה ביום כיפור היא על חטאי העם, נדרשת שותפות העם בכפרה. שותפות זו מבוטאת בבגדי הפשתן המייצגים את העם.
- ד. הכוהן כנציג העם צריך להיות משוח.

53. להלכה הבדים מגיעים עד הפרוכת (מנחות צח ע"ב). כדי שאהרן יעמוד מול הארון ביום כיפור, עליו לדלג מעל הבדים או לזחול מתחתם, או לרחוף בגופו את הפרוכת. אם הייתה כוונה שאהרן ייכנס לשם, ודאי שאין זה כבוד ותפארת.

54. ראה מאמרי (לעיל, הערה 24). מותם של בני אהרן נגרם בשל חטאם בלבד. ברם, אהרן נענש במות בניו, ועונשו הוא בשל חטא העגל, כפי שער ואונן מתו בשל מעשיהם ויהודה נענש בשל מכירת יוסף.

הכוהנים, המשכן ואוהל מועד ביום הכיפורים

- ה. כפרה זו נעשית על ידי ראש שבט לוי וראש הכוהנים, ולכן הוא לבוש בבגדי בד (שהרי גם הכוהנים לא היו רשאים לעבוד בהיכל לפני החטא).
- ו. העבודה היא בקודש, ולכן לבגדים קדושה מיוחדת (בדומה לקדושת שמונת הבגדים לפני חטא בני אהרן).
- ז. לא הייתה מתוכננת עבודה בקודש הקודשים, ולכן לא נצטוו מתחילה על עשיית בגדים לצורך הכניסה.
- ח. חטא העגל גורם שהעבודה לא תעשה בשישה עשר בגדים, אלא בארבעה.
- ט. הכוהן הרשאי לעבוד בהיכל ובקודש הוא ראש הכוהנים, ולכן יש לו מצנפת.

## הכפרה

### כיצד מכפרים באוהל מועד

ביחס לאוהל מועד נאמר: "וכפר על הקדש... וכן יעשה לאהל מועד..." (ויקרא ט"ז, טז). את המילים "וכן יעשה" ניתן לפרש בארבע צורות:

- א. זהות בהזאה עצמה: הזאה על הכפורת כדי לכפר על אוהל מועד.<sup>55</sup>
- ב. זהות בצורת ההזאה: הזאות ההיכל צריכות להיות דומות להזאות קודש הקודשים. לפיכך, יש להזות אחד ושבע בהיכל. כך פירשו חז"ל וקבעו שיש להזות לפני הפרוכת אחד ושבע (יומא נג ע"ב).
- ג. זהות במטרת ההזאה: כפרת ההיכל דומה לכפרת הקודש. דהיינו: יש לכפר עליו כשם שמכפרים על הקודש. הזאה זו אינה חייבת להיות של אחד ושבע. ייתכן, לדוגמה, שחיטוי קרנות מזבח הזהב יספק חלק ממטרות אלו.<sup>56</sup>
- ד. כוונת התורה אינה לומר שהכוהן עתיד לכפר על אוהל מועד, אלא שדבר זה נעשה כבר. משמעות המילים "וכפר על הקדש" היא סיכום מה שנעשה לפני כן. "וכפר" מתייחס לעתיד בשל וי"ו ההיפוך. בהתאמה, "יעשה" הוא סיכום הפעולה שנעשתה כבר, ולא ציווי מחודש,<sup>57</sup> ומשמעותו היא כ"יעשה".<sup>58</sup>

55. ראה למשל, אבן עזרא פס' טז לפי נוסח הדפוסים; ועיין להלן, הערה 60.

56. ראה להלן, הערה 60. וראה גם רד"צ הופמן (לעיל, הערה 29), עמ' שח ואב"ע (פס' טז).

57. ניתן להוסיף על האמור לעיל ולומר ש'חסרה' כאן מילה, וכוונת התורה היא 'וכן יעשה העושה'.

58. במבט ראשון פירוש זה קשה: "יעשה" נשמע כעתיד קל של 'עשה', ולא כמשמעות של עתיד נפעל. אמנם, ההשוואות לפסוקים אחרים מאפשרות זאת. כאשר גר מתגיר נאמר: "ועשה פסח לה' כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה" (במדבר ט', יד). מההקשר ברור, ש"יעשה" כאן משמעו 'צריך להיעשות' ולא 'צריך לעשות'. הציווי לעשות את הפסח נאמר כבר לפני כן, במילים "ועשה פסח". כוונת התורה כאן היא להשוות את דיני הפסח של גר לפסח רגיל. ועיין עוד בראשית ל"ד, לא; ויקרא ד', כ. גם

המילים "אהל מועד" יכולות להתפרש בשתי צורות:

- א. כיוון ש"אהל מועד" בפסוק אינו חופף לקודש, ומכיוון שהמשכן מחולק לקודש ולקודש הקודשים, הרי שפירוש "אהל מועד" הוא ההיכל.<sup>59</sup>
- ב. פירוש "אהל מועד" כאן הוא כל האוהל (או יריעות העזים כפי שהוצע לעיל). להצעה זו, אין צורך לכפר בהיכל. כיוון שהמטרה היא לכפר על כל אוהל מועד, ניתן לעשות זאת גם בקודש הקודשים.<sup>60</sup>

שתי האפשרויות מעלות מספר קשיים:

- א. לאפשרות א קשה להבין מדוע "אהל מועד" הוא כינוי להיכל, כיוון שהתורה אינה מכנה לעולם את ההיכל במילים "אהל מועד" כדי להבדיל בינו ובין קודש הקודשים.
- ב. לא נאמר שהכוהן צריך לצאת לאוהל מועד על מנת לכפר שם.
- ג. לאפשרות ב יש להבהיר, מדוע לא נאמר באיזו צורה יש לכפר על אוהל מועד. יעידו שלושת הפירושים לעיל, שאין פירוש אחד למילים אלו. בהלכות הקרבנות התורה מאריכה, וקשה להבין מדוע בחרה לקצר דווקא כאן.
- ד. לשתי האפשרויות יש להסביר מדוע פוצל השעיר הפנימי לשני שעירים, ואם נדרש פיצול כזה מדוע לא פוצל הפר לשני פרים. כמו כן יש להסביר מדוע מתנות הדם מחולקות לאחת ושבע. אין מתנה זהה במקום אחר בתורה.
- ה. ניסוח מטרת הכפרה על הקודש שונה מניסוחה ביחס לאוהל מועד:
  1. בקודש הוזכרו כפרת פשע וכפרת טומאה, ואילו באוהל מועד הוזכרה רק כפרת טומאה.

בסוף עבודת יום כיפור נאמר "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר" (ט"ז, לג). כפרת המזבח המתוארת בלשון עתיד, זהה לכפרת מקדש הקודש המתוארת בלשון עבר (עם וי"ו ההיפוך או החיבור). שני חלקי הפסוק מסבירים מטרת פעולות שנעשו כבר, או מתארים את הפעולות שיש לעשות. המבנה אצלנו דומה: "וכפר... וכן יעשה...". אין צורך לומר, שחלקו הראשון של הפסוק מתאר פעולה שנעשתה (כפרת הקודש), וחלקו השני מצווה על פעולה שצריכה להיעשות (כפרת אוהל מועד). להצעתנו, שתי פעולות אלו מתייחסות לעבר.

59. עיין שבועות יג ע"ב, ועיין רש"י ורד"צ הופמן (לעיל, הערה 29) טז יז, רמב"ן (טז יח) ועוד.

60. כך פירש גם ד' הנשקה (לעיל, הערה 10), אלא שלדעתו הכפרה בקודש הקודשים היא על ההיכל, בניגוד להסברנו. ראה: מ' ברויאר, פרקי מועדות ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 503-551, ובמיוחד מעמ' 530, שיישב פרשה זו בפנים אחרות; י' בן-נון (לעיל, הערה 51). במאמרים אלו אין התייחסות לבעיית ההזאה הכפולה בקודש וכפילות ההזאות בהיכל.



2. הכפרה היא על הקודש מטומאות בני ישראל, הפוגעות בו והמטמאות אותו. כפרת אוהל מועד היא משום שאוהל מועד ה'טהור' שוכן בתוך טומאות בני ישראל.

אי-אפשר לפיכך לומר שמטרת ההזאות זהה. כמו כן, מאחר שתוכן ההזאות שונה, לא ברור מדוע צורת ההזאות צריכה להיות דומה.

הצעתנו היא שהתורה אכן מתארת את ההזאות באוהל מועד, ותפקידן אכן שונה מהזאות הכפורת. כפרת המשכן נעשית במתן דם הפר, כפרת אוהל מועד מושגת באמצעות דם השעיר - ושתי מתנות אלו ניתנו כבר. כפי שהוסבר בתחילת דברינו, כיוון שאהרן הוא חלק מהמשכן מתאים שפרו יכפר על המשכן, וכיוון שמטרת אוהל מועד היא להתוודות עם ישראל ראוי שהשעיר שהוא קרבנם של עם ישראל יכפר עליו. תפקיד "וכן יעשה" הוא להסביר את מטרת ההזאה שנעשתה, ולא לצוות על הזאה נוספת. התורה מתארת שלוש מטרות שונות להזאה: כפרת המשכן, אוהל מועד והמזבח, וכפרות אלו נעשות באמצעות מתן דם שונה, דם פר, דם שעיר, ומתן הדם משניהם כאחד על המזבח. הזאת השעיר יכולה להתבצע בקודש הקודשים כיוון שאוהל מועד הוא יריעות העזים, ולכן אין צורך לצאת להיכל כדי להזות שם.

כיוון שמזבח העולה נמצא מחוץ לאוהל מועד ולמשכן, אין צורך בפיצול בין הפר והשעיר במתן הדם עליו, ומתן הדם עליו נעשה משניהם כאחד.<sup>61</sup>

בסיום עבודת הפנים נאמר "וכל אדם לא יהיה... וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל" (ט"ז, יז). בהתאם לאמור לעיל, ייתכן שהסיומת המתארת את מטרת הכפרה מתייחסת רק לכפרת אוהל מועד, ולכן מדובר על כפרה בשם בני ישראל. תחילת הפסוק, העוסקת באיסור השהות, חוצצת בין תיאור הכפרה באוהל מועד ובין תיאור מטרתה, לפי שדרכה של התורה להשלים עניין בו היא עסקה לפני כן, גם אם תוך כדי כך היא קוטעת את הרצף הסיפורי.<sup>62</sup>

ביום כיפור יש פעולה כפולה: טהרה והקדשה מטומאות, וכפרת חטא. בהתאמה לכך, נחלק את הדיון להלן לשני חלקים. תחילה נדון בטהרה, ולאחר מכן בכפרה.

61. המחלוקת אם צריך לערב את דם הפר והשעיר למתן הקרנות (יומא נז ע"ב) קשורה לאמור בפנים. אם לא מערבים את הדם, ייתכן שמטרת כל קרבן שונה. בכל מקרה, שבע ההזאות נעשו מדם התערובת כפי שמדגיש הירושלמי (יומא פ"ה ה"ד). להלן, בפרק על כפרות הפר והשעירים נוסף הוכחה לאמור בפנים.

62. דוגמה בולטת לכך בשופטים י"ג, כא: ידיעת מנוח אינה קשורה לכך שלא ראו יותר את המלאך, וכמוהו רבים. איסור הכניסה לאוהל מועד הוא משום שהכוהן מטהר אותו ואי-אפשר לטמאו בנוכחות בני אדם חוטאים.

## דרגות בטהרה

מטרת ההזאה על המזבח היא לטהרו ולקדשו (ט"ז, יט).<sup>63</sup> מסתבר שתפקיד ההזאה על המשכן היא לקדש ולטהר את המשכן.<sup>64</sup> מלבד הכפרה על החטאים. במושג "טהרה" כלולים שני עניינים: א. חסרון טומאה; ב. מושג בעל קיום עצמאי. להבנה זו טהרה מאפשרת דרגות בתוכה: קיים אדם טהור ואדם טהור יותר. ניתן להוכיח דבר זה מפרשת הפרשת הלויים (במדבר ח', ה-כב), שם נאמר "וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת..."<sup>65</sup>, וגם בהמשך העניין מודגש מאוד צד זה של טהרה.<sup>65</sup>

מפסוקים אלו מוכח, שקיימות דרגות בטהרה.<sup>66</sup> הלויים הופרשו לטהרה, למרות שהיו טהורים קודם לכן, והתהליך המצווה כאן היה תהליך טהרתם. הנחה זו יכולה להסביר מספר מקראות: "המנורה הטהורה" (שמות ל"א, ח) יכול להתפרש כפשוטו, ולא על שם הזהב הטהור (= הנקי) שממנו נוצרה המנורה, וכן "השלחן הטהור" (ויקרא כ"ד, ו). בקרשים לא הוזכר זהב טהור (שמות כ"ו, כט) בניגוד לכלי המקדש האחרים, בשל מדרגתם הנמוכה יותר.

## העברת קדושה וטהרה

מכמה כתובים עולה שכשם שנגיעה בטומאה מעבירה טומאה כך נגיעה בקודש מקדשת. נאמר לגבי המזבח ואולי אף לגבי כל כלי המקדש: "כל אשר יגע בהם יקדש" (שמות ל', כט).<sup>67</sup> בחטאת נאמר דבר דומה: "כל אשר יגע בבשרה יקדש".<sup>68</sup> שמן המשחה קדוש ופעולת המשיחה מקדשת (שמות ל', כה, כט ועוד). ביחזקאל מ"ו, כ הודגש שחטאת אשם ומנחה יכולים לקדש את העם, וכך עולה מחגי.<sup>69</sup>

63. ביחס לניתוח המושג 'קדש' עיין ב' שוורץ (לעיל, הערה 47), עמ' 250-266, ובמיוחד עמ' 251, הערה 33.

64. כיוון שבמשכן יש גם כפרה על חטאים הוזכרה לשון כפרה. במזבח יש רק סילוק טומאה (עיין להלן) ולכן הוזכרה שם מטרת הטהרה והקדושה. גם למשמעות פעולת הטהרה נתייחס להלן.

65. כבר רש"י התלבט (פס' ז) מה מקום לטהרה זו, שהרי ברור שאדם הנכנס למקדש חייב להיטהר. כמו כן לא ברור מדוע צוינה טהרה דווקא מטומאת מת (מי חטאת) ולא מטומאות אחרות, ומדוע נצרכה תגלחת.

66. עיין בהרחבה מאמרי: 'דרגות הלכתיות בטהרה', מעלין בקודש א, תשנ"ט, עמ' 94-120.

67. לא ברור האם זה מתייחס למזבח ולכיוור או לכל הכלים. השווה שמות מ', ט-י ואכמ"ל.

68. ויקרא ו', כ (אך עיין בחזקוני ודבריו קשים). וכן לגבי מנחה (שם, יא). דיני בליעה שחז"ל למדים מכאן (זבחים צז, ועוד) הם תוספת, דהיינו מלבד הנגיעה יש גם בעיית בליעה. השווה: משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ח, ובמיוחד ה"ה והט"ז, משם ברור שבליעה היא רק הגדרת הנגיעה והנגיעה היא המקדשת.

69. ב', יב. והשווה שם א"ע ומלבי"ם ודעת מקרא שם. עיין: י' בן-נון, 'יום ייסוד היכל ה' (על פי נבואות חגי וזכריה)', מגדים יב, תשנ"א, עמ' 52-53, הטוען שמגע בקדושה אינו מקדש. יש לציין שהמגע

אם מגע בקודש מקדש, אפשר שגם מגע בטהרה מטהר. ניתן להראות (ונרחיב על כך במקום אחר ב"ה), שכאשר יש רצון לפעול באמצעות מגע, אזי מזים פעם אחת. כאשר המגמה היא לפעול ללא כל קשר למגע אזי משתמשים בשבע הזאות.

במצורע ובטמא מת מזים מים (עם דם או אפר) כדי לטהר (ויקרא י"ד, ז; במדבר י"ט, יח). במצורע יש להזות שבע הזאות ובטמא מת אין ציווי כזה. טומאת מצורע נובעת מעצמו, ולכן טהרתו הנה בהזאת שבע פעמים. טמא מת נטמא על ידי נגיעה בטומאה ולפיכך טהרתו היא על ידי נגיעה במי החטאת הטהורים<sup>70</sup> ולכן אין צורך בהזאה שבע פעמים.<sup>71</sup> כך מתפרש יפה הפסוק ביחזקאל ל"ו, כב: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם". המים הטהורים<sup>72</sup> מטהרים על ידי המגע, ואין צורך לפרש שהכוונה למים שמהירים. כיוון שמי חטאת טהורים ונגיעה מטהרת, יש להם מקום בטהרת אדם טהור כשמעוניינים להגביר את טהרתו. לכן מזים מי חטאת על הלוויים לטהרם.<sup>73</sup>

### תפקיד קרבן החטאת

רגלים הנקבעים על ידי בני ישראל חייבים בחטאת כחלק מקרבנות המוסף. שבת לעומת זאת לא דורשת חטאת (במדבר כ"ח-כ"ט). ניתן להבין שחטאות אלו נדרשות כדי ליצור את קדושת הזמן (ייתכן שחטאות אלו גם מכפרות, אך אין זה תפקידן המרכזי). כיוון שזמנה של שבת קבוע, אין צורך בשבת בקרבן חטאת.

בקודש שם אינו ישיר בניגוד למגע בטומאה אף שההוכחה מטומאה הייתה טובה יותר אם המגע היה לא ישיר ואכמ"ל.

70. ייתכן שמי חטאת הם קדושים ולא רק טהורים. התורה מתייחסת לחטאת כקדושה: "כל אשר יגע בבשרה יקדש" (ויקרא ו', כ). לפי זה ניתן לומר שבטהרת טמא מת הטהרה נוצרת על ידי המגע בקדושה. אם טהרה היא מושג פסיבי וקדושה היא חלות "חיובית" הבנה זו מחויבת משום שאז טהרה לא תעבור במגע בניגוד לקדושה. חז"ל מכנים את נתינת האפר על המים "קדוש" (פרה ה, ד, וכמותו רבים). אף התורה מגדירה את תוצאת ההזאות על הטמא כ"חטוי" (במדבר י"ט, כ) - ומילה זו אופיינית לקרבן ולטהרה על ידי קרבן.

71. זו כנראה המחלוקת בקידושין כה ע"א, בנתזה הזאה על לשונו. בכל מקרה בהזאת פרה אדומה המים חייבים לגעת במטהר. במצורע הדין לא ברור (עיין היטב תוספתא נגעים פ"ח ה"ד). בשל כך בטהרה ממת אפשר להזות על מספר אנשים כאחד (משנה תורה הלכות פרה אדומה פ"י ה"ח) בעוד בטומאת צרעת לא (משנה תורה הלכות טומאת צרעת פ"א ה"ו). נוסף לכך, להזאות מצורע נדרש כוהן (שם פ"א ה"ה), בניגוד להזאות מי חטאת (משנה תורה הלכות פרה אדומה פ"א ה"א), ועיין פירוש המשניות לרמב"ם, פרה סוף פ"ד.

72. המלבי"ם שם הבין שמי פרה טמאים. הוכחתו לא מוכרחת ואכמ"ל.

73. רק לפי זה ניתן להבין את מאמר הגמרא (זבחים ד ע"א) "נכנסו מים תחת דם" דהיינו מי חטאת הם במקום איל המילואים. אם מי החטאת מסלקים טומאה בלבד אין לדמותם לדם שהרי זה בדיוק ההבדל ביניהם.

יכולת זו מבארת את תפקידה של החטאת. חטאת יכולה ליצור קדושות שונות. כפי שהחטאת מקדשת זמנים כך היא מקדשת אנשים או חפצים. דם חטאת שנוגע בכלי מקדש אותו, כאשר הדרך לסילוק הקדושה דומה לסילוק טומאה: כלי חרס נשבר, כלים אחרים מכובסים וכדומה.<sup>74</sup> יכולת זו היא המאפשרת לחטאת לטהר ולקדש את המזבח (ויקרא ט"ז, יט).

פירוש המילה "חטאת" קרוב יותר ל'חטוי' מאשר ל'חטא'. תפקידה של החטאת אינו לסלק את החטא.<sup>75</sup> סילוק זה נובע מהכרתו של האדם בחטא. החטאת מקדשת מחדש חפץ או אדם שנפגע עקב טומאה או חטא. במקום שאין פגם קודם לא תובא חטאת, בדרך כלל, לצורך ההקדשה, אלא עולה או שלמים. מחוסרי כפרה מחויבים בחטאת, כיוון שהם צריכים הקדשה מחודשת לאחר ריחוקם מן המחנה. טמא מת נטהר בעזרת חטאת. במילואים מתן דם החטאת על המזבח מקדש אותו (ויקרא ח', טו), וכן ביום כיפור, הזאת שבע מטהרת ומקדשת את המזבח.

אחת ואחת... אחת ושבע (יומא פ"ה מ"ג).

ניתן להבין בשלוש צורות את יחס הטמא למחנה:

- א. למחנה נגרמת טומאה כאשר הטמא במחנה, ולכן הטמא מוצא מחוץ למחנה (במדבר ה', ג; דברים כ"ג, י-טו).
- ב. אסור לטמא להיכנס למחנה כחלק מדיני טומאתו. הטמא אינו במדרגה מתאימה לכניסה למחנה.<sup>76</sup>
- ג. טמא יכול לפגוע במשכן אף ללא כניסה לתוכו. אפשר שפגיעה זו היא רק אם הטמא לא נטהר בזמן.<sup>77</sup>

74. ויקרא ו', כ-כא, ועיין משנה תורה הלכות מעשה הקרבנות פ"ח.

75. עיין: שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 251-264; רד"צ הופמן (לעיל, הערה 29), עמ' קכג-קכד, קכו. בכיוון אחר: י' מלגרום, ערך 'קרבן, קרבנות', אנציקלופדיה מקראית ז, ירושלים תשמ"א, עמ' 237-241; צ' וינברג, 'חטאת ואשם', בית מקרא יח, תשל"ג, עמ' 524-530; ב' שוורץ (לעיל, הערה 47), עמ' 26; י' מלגרום (לעיל, הערה 8).

76. רק במצורע נאמר חיוב לשבת מחוץ למחנה כחלק מהלכותיו, ולא רק כחלק מהלכות מחנה. לדעת י' מלגרום (לעיל, הערה 75), בפרשת פרה אדומה ההלכה היא כדעת חז"ל, שטמא מת יכול לשהות במחנה ורק אם אינו נטהר הוא חוטא. אף דיני טומאת זב מאפשרים לו לשהות במחנה, אלא שאם לא יטהר הוא עובר איסור. איסורו לשהות במחנה הוא רק חלק מדיני המחנה ולא מדיני טומאתו.

77. ויקרא ט"ו, לא; במדבר י"ט, כ. ראה: י' מלגרום (לעיל, הערה 75); י' ברויאר, 'איסור טומאה בתורה', מגדים ב, תשמ"ו, עמ' 45-53. גם כשהטמא מחוץ למחנה, אפשר שהמחנה עדיין יכול להיטמא, משום שהטמא הוא חלק ממחנה בני ישראל, ולכן יש חובת היטהרות.

מלשון הכתוב משמע שביום כיפור מדובר בהבנה השלישית, לפי שיש לכפר על הקודש מטומאות בני ישראל, אף שהם לא נכנסים אל הקודש. מעתה ניתן להבין את דיני ההזאה ביום כיפור. הזאות יום כיפור מטהרות ומקדשות את המשכן, אף שהמשכן אינו טמא. כיוון שההזאות נעשות באמצעות דם חטאת, יש יכולת להזאות לטהר במגע. את ההזאה היחידה יש להזות על הכפורת, את השבע יש להזות לפני הכפורת.<sup>78</sup> שוני זה נובע מתפקוד שונה של ההזאות. המשכן הוא בית, אותו בני ישראל בונים כדי שהקב"ה ישכון שם, הארון הוא סמל לנוכחות הקב"ה. מתן אחד נעשה על הכפורת משום שהוא מטהר את הארון. פעולה זו נעשית על ידי מגע, לפי שיש כאן חפץ ספציפי אותו יש לקדש. מתן שבע נעשה לפני הכפורת משום שהוא מטהר את המשכן כולו. כיוון שלא מזים על חפץ מסוים צריך לתת מתן שבע, שיגדיר את ההזאה כמתייחסת לכל המשכן.<sup>79</sup>

ההזאה היא סמוך לכפורת, משום הקשר שיש בין המבנה המיועד לנוכחות שכינה ובין הכפורת המסמלת אותה, ולכן צריך לקשר את שתי ההזאות. בדומה לכך, אוהל מועד הוא מקום ההתוועדות. הארון הוא מקום שכינת הקב"ה והוא המקדש את אוהל מועד, לכן צריך לחטא תחילה אותו (בהזאה האחת), ורק לאחר מכן לחטא את כל אוהל מועד (בשבע ההזאות).

בשל הרצון לחבר את כפרות המשכן (הפר) ואוהל מועד (השעיר), שתיהן נעשות בקודש הקודשים.

#### כפרת פשע וכפרת טומאה

בדרך כלל אין צורך בשתי חטאות. יום כיפור והיום השמיני מיוחדים בכך שיש קרבן משני גורמים שונים, מאהרן ומהעם. יום כיפור יוצא דופן בכך שיש בו שלוש חטאות,<sup>80</sup> לפי שחטאת העם חולקה לשני שעירים. עלינו לנסות ולהבהיר חלוקה זו.

נקודה שנייה אליה נתייחס, היא קרבנות יום כיפור והיום השמיני. על אף ההקבלה בין קרבנות אלו,<sup>81</sup> אין להתעלם מן ההבדל. ביום השמיני אהרן מקריב תחילה את קרבנו

78. ויקרא ט"ז, יד. אף להלכה ייתכן שהזאה אחת צריכה לגעת בפרוכת ובכפורת והזאת שבע לא צריכה. עיין היטב בבבלי (יומא נז ע"א) ובירושלמי (יומא ה, ד) ועיין שם בקרבן העדה ואכמ"ל. אף אם אין חילוק להלכה אפשר שההזאה האחת נחשבת כאילו נעשתה על הכפורת - שהרי התורה כך אמרה - אף שאין צורך מעשי לעשות זאת. כיוון שהקב"ה אינו שוכן ממש על הכפורת, הזו הזאה אחת כנגד הכפורת על מנת לכפר עליה.

79. ועיין מנחות כז ע"ב. גם לדעת הגמרא הכפרה יכולה להיעשות על מקום הארון.

80. מלבד החטאת החיצונה הקרבה בכל הרגלים ואינה ייחודית ליום כיפור.

81. ראה: מ' ברויאר (לעיל, הערה 60); י' בן-נון (לעיל, הערה 51); ד' הנשקה (לעיל, הערה 10). יש להוסיף שאף ביום כיפור קיים קשר הדוק בין כפרת הקודש והעולות. לאחר כפרת הקודש נאמר "ויצא" ואותה מילה נאמרה בתחילת הקרבת העולות. שמא כוונת התורה לקשור את העולות

המלא - החטאת והעולה, ורק לאחר מכן את קרבן העם. אף מטרת קרבנו הופרדה ממטרת קרבן העם: "ועשה את חטאתך ואת עלתך וכפר בעדך ובעד העם ועשה את קרבן העם וכפר בעדם" (ויקרא ט', ז). ביום כיפור, לעומת זאת, אהרן מקריב את חטאתו עם חטאת העם, ואת עולתו עם עולת העם. אף במטרות הקרבנות לא הוזכרה מטרה נפרדת לקרבנו ולקרבן העם.

"וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם"

הן החטא והן הטומאה יכולים לפגוע במשכן. כאשר עם ישראל חוטא אין השראת שכינה בתוך עם ישראל, והשכינה מסתלקת, כפי שמתואר במחזות הסילוק ביחזקאל (ט', ג; י', ד, יט ועוד). אף בנוכחות טומאה אין השראת שכינה. למרות דמיון זה, יש הבדל מהותי ביניהם. טומאה ביסודה היא בעיה 'טכנית'. ישנם מספר תנאים לכניסה למקדש או לנוכחות אוהל מועד במחנה, ואחד מהם הוא טהרה. ייתכן אף מצב שבו טומאה לא תמנע השראת שכינה.<sup>82</sup> טומאה פוגעת, על כן, במסגרת ובמקום בו יש התגלות. חטא הוא בעיה עקרונית: לא תיתכן התגלות במקום חטא. במילים אחרות: טומאה היא בעיה במקום ההתגלות, בעוד שחטא פוגם בעצם ההתגלות, ללא קשר למקום זה או אחר. נקודה מהותית נוספת היא שהחטא גורם לניתוק רעיוני של האדם מן המחנה ללא כל קשר למקום שהותו הפיזי. זוהי משמעות העונש על עברות במזיד: "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".<sup>83</sup>

פעולת ה'כפרה' מופיעה במספר הקשרים, כגון:<sup>84</sup> כפרה על חטא (שם ד', לא), סילוק טומאה<sup>85</sup> (ויקרא ט"ו, טו). למרות התאמה זו, כפרת יום כיפור שונה במהותה. התורה מדגישה, שהכפרה ביום כיפור היא על הקודש (ויקרא ט"ז, טז). המשכן הוא

לקרבנות הפנים, והקטע בפנים הוא מאמר מוסגר המציין מטרה נפרדת הקשורה למזבח ואינה קשורה לקודש. מאמר מוסגר קיים כבר בפרשה בהקשר להגדלה, וכפי שעמד על כך הרב מ' ברויאר (לעיל, הערה 60), ואכמ"ל.

82. ראה מאמרי: 'יד ויתד - הגיינה במחנה צבאי'. תחומין ט, תשמ"ח, עמ' 241-256.

83. בעקבות כך חז"ל קבעו שאם במזיד יש כרת בשוגג יש חטאת (הוריות ב ג וכמותו רבים). בשגגה יש אשמה מסוימת ותפקיד הקרבן הוא לתקן את 'סילוקו' של האדם מהעם, ואכמ"ל.

84. משמעות 'כפר' היא 'כיסוי' (בראשית ו', יד; שמות כ"ה, כא). רש"י אומר (בראשית ל"ב, כא) שכשמדובר בחטא משמעותו קינוח והעברה. וראה: רד"צ הופמן (לעיל, הערה 29), עמ' שא-שב. אך עיין: ב' שוורץ (לעיל, הערה 47), עמ' 112-113; י' מלגרום (לעיל, הערה 75).

85. בבית נגוע נאמר: "וכפר על הבית וטהר" (ויקרא י"ד, נג). קשה להניח שיש שם חטא. אם עצם מציאות הטומאה היא חטא הדורש כפרה (ראה לעיל, הערה 77) - לא ברור מדוע במצורע נאמרה כפרה לאחר האשם, החטאת והעולה, כאשר במקרה זה שייכת כפרה אחת בלבד. אך ראה נדה לא ע"ב, שבועות ח ע"א, המקשרים את הפרשה כאן לחטא, וכמותם רבים. ועיין מדרש הגדול ויקרא ט"ז, לד, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' תק, המשווה בין כפרת יום כיפור לכפרת הרגלים.

מקום נוכחות השכינה, ונוכחות זו מותנית בהתנהגות עם ישראל. מעשי בני ישראל 'מטמאים' את המשכן ומחללים את קדושתו. כדי לאפשר השכנת שכינה, יש צורך לכפר עליו. כיוון שהתגלות השכינה היא מעל הכפורת, מטרת ההזאות היא לכפר על הכפורת. במובן זה חשיבות הכפורת אינה פחותה מחשיבות הארון, ולכן קודש הקודשים נקרא "בית הכפרת" (דה"א כ"ח, יג).

הפרושים נחלקו עם הצדוקים האם מקטירים לפני הכניסה לקודש הקודשים או אחריה (יומא יט ע"ב, נג ע"א). דעת הצדוקים הגיונית יותר, משום שאסור לכוהן 'לראות' את התגלות השכינה ללא קטורת. צריך להבין, שלחכמים השכינה שוכנת בבית המקדש רק אחרי מתן הדם, ולפיכך אין צורך בהקטרה לפני הכניסה.<sup>86</sup> שורש המחלוקת עמוק יותר: האם ייתכן שהקב"ה יסלק את שכינתו בגלל חטאי ישראל (מעין המחלוקת בבית ראשון; עיין ירמיהו ז', ד). הצדוקים מבינים שיש השראת שכינה בכל מקרה, ולכן יש צורך להקטיר תחילה. לדעת חכמים, אין השראת שכינה עד לרגע הכפרה, ולכן ניתן להמתין עד סמוך לכפרה.

#### תהליכי טהרה חריגים

בשלושה מקומות יש הליך חריג לטהרה מטומאה:<sup>87</sup> במחוסרי כפרה כגון זב - יש קרבן (ויקרא ט"ו, יד, כט); במצורע יש שתי ציפורים שאינן קרבן ביום הראשון וקרבן ביום השמיני (שם י"ד, ד, י); בטמא מת יש מעין קרבן - פרה אדומה (במדבר י"ט, טז-יט). כדי להבין את ההבדל בין דרכי ההיטהרות נזדקק לשלוש הנחות: א. סוג ה"קרבן" תלוי במעמד האדם לפני ואחרי השינוי; ב. לקרבנות יש משמעות רק בהקשר למקדש, לכן נדרש קרבן להיטהרות רק כאשר האדם יוכל להיכנס למקדש לאחר מכן; ג. אדם הנמצא מחוץ למחנה אינו יכול להקריב קרבן.<sup>88</sup> במסגרת זו לא נסביר מדוע אופי הטומאות

86. איסור כניסה למקדש (אף בחורבנו) אינו קשור, כמובן, לנוכחות שכינה.

87. להרחבה בעניין זה ראה מאמרי (לעיל, הערה 66), וכן מאמרי, 'שלוח טמאים וקדושת המחנה', מעלין בקודש ט, תשס"ה, עמ' 141-158. ועיין: "מלגרום, הפרדוקס של פרה אדומה (במדבר יט)', בית מקרא 27 ב-ג, תשמ"ב, עמ' 155-163.

88. כמעט בכל הקרבנות נאמר שעל האדם להביא את הקרבן לפני ה'. חובת זו ממצה את תפקיד הישראל בהקרבת הקרבן. לכן התורה משתמשת ב'הקרבה' לומר שהבעלים צריך להביא את הקרבן לפני ה'. האדם המרוחק מהמחנה אינו יכול להביא קרבן. אין זה רק בשל האיסור להיכנס. משמעות הקרבן היא העמידה לפני ה', והאדם המרוחק מהמחנה אינו יכול לעמוד לפניו. אף להלכה יש לכך ביטוי: עיין הלכות ביאת מקדש ב, יא-יב ובגר"ח שם. מהרמב"ם משמע שיש הבדל בין טמא מת ומצורע: מצורע אינו יכול לשלח קרבנות משום שאינו חלק מהמחנה. טמא מת אינו יכול לשלח קרבנות בשל טומאתו. לפי זה מצורע יוכל לשלח קרבנות במשך ספירת השבעה לאחר הציפורים.



השונות מחייב שלבים שונים, אלא נקבל שלבים אלו כנתונים ונסביר מדוע הקרבנות תואמים לביצוע פעולות אלו.

במחוסרי כיפורים הטומאה סולקה בתום שבעת הימים. קיים צורך להתירם בכניסה למקדש ולכך נדרש קרבן. המצורע אינו חלק מהמחנה<sup>89</sup> ותפקיד הציפורים הוא להכניסו למחנה. למצורע, גם לאחר הציפורים, אין היתר להיכנס למקדש אלא למחנה ולכן הציפורים אינן קרבן.<sup>90</sup> מטרת הקרבנות של מצורע ביום השמיני היא להתיר כניסה למקדש, כקרבנות מחוסרי כפרה. טמא מת יכול להיכנס למקדש לאחר הזאות פרה אדומה ולשם כך צריך קרבן. מאידך כשמדובר באדם הנמצא כרגע במצב של טומאה המרחיקה אותו מהמחנה אי-אפשר לטפל בו על ידי קרבן. שתי הלכות נוספות מונעות את טיהורו בעזרת קרבן: א. קרבן שנגע בטומאה נפסל (ויקרא ז', יט), ואינו יכול לטהר טמא. מצורע ביום השמיני איננו טמא, ולכן הוא גומר את טהרתו במתן דם האשם; ב. קרבן נפסל ביציאה מחוץ למקומו,<sup>91</sup> בעוד שלטמא מת אסור להיכנס למחנה עד שיטהר.<sup>92</sup> פתרון התורה למצב זה הוא הקרבת קרבן "חיצון" - קרבן מחוץ למשכן, וקרבן זה יכול לטהר את טמא המת. קרבן חיצון זה גורם לטומאה לכל העוסק בו (במדבר י"ט, ז-י), בדומה לדין המשלח את השעיר לעזאזל (ויקרא ט"ז, כה).<sup>93</sup>

### כפרות הפר והשעירים

התורה מבדילה בין הכפרה בקודש ובין הכפרה באוהל מועד (ט"ז, טז). בקודש הכפרה היא מטומאות ומפשעים, ואילו באוהל מועד הכפרה היא מטומאות בלבד. אף במזבח הכפרה היא מטומאות בלבד (שם, יט). לעומת זאת, השעיר המשתלח מכפר על פשעים בלבד. ועוד, בפר ובשעיר החיצון נאמרו ביטויים דומים: "(מ)פשעיהם לכל חטאתם" (שם, כא). השעיר המשתלח משלים לפיכך את כפרת אוהל מועד, לפי שהוא מוסיף את כפרת הפשעים לכפרת הטומאות באוהל מועד, כיוון שהשעיר המשתלח הוא בן זוגו של

89. ויקרא י"ג, מו. במצורע (שלא כזב וכטמא מת - לעיל, הערה 77) אין חובת הטהרות משום שהוא מחוץ למחנה ואינו יכול לפגוע במחנה. התשועה עם המצורעים (מל"ב ז', ג-יז) באה להדגיש, שלא היה חלק לבני ישראל בתשועה זו, והכול היה מעשי ידי הקב"ה.

90. הן לא תורים או בני יונה, אין קשר בין עשייתם לאוהל מועד, ואפשר שאף לא צריך כוהן לעשייתן, ועיין לעיל, הערה 87.

91. שמות י"ב, מו; דברים י"ב, ז. לא נכתב שם במפורש שהקרבן נפסל אם הוא יוצא אולם הדבר מסתבר. התורה ממעטת לעסוק במקרים בהם לא נעשתה מצווה מסוימת כפי שצוותה, אלא אם כן יש בזה הלכה מיוחדת כפיגול (ויקרא ז', יח).

92. לפחות כל עוד בני ישראל היו במדבר, טמא מת לא נכנס למחנה. עיין העמק דבר במדבר ה ג.

93. לא נאמר בתורה במפורש שמשלח השעיר לעזאזל נטמא, אף שזה מסתבר, ונרחיב על כך במקום אחר ב"ה. ועיין י' מלגרום (לעיל, הערה 75).

השעיר הפנימי. מסתבר ששניהם משלימים מטה אחת, ובעוד השעיר הפנימי מכפר על טומאות, המשתלח מכפר על פשעים. הבנה זו תומכת בהסברינו לעיל: הפר מכפר על פשעים וטומאות במשכן, שני השעירים מכפרים על פשעים וטומאות באוהל מועד, אלא שעיר אחד מכפר על טומאה והשני על פשעים.<sup>94</sup>

טומאה וחסא יכולים לפגוע בשתי צורות: א. המקדש עצמו 'נטמא'; ב. המחנה בו נמצא המשכן נפגע. התורה מבדילה בצורה דומה בין כפרת הקודש לכפרת אוהל מועד. בכפרת הקודש נאמר: "וכפר על הקודש מטמאת בני ישראל" (ט"ז, טז). בכפרת אוהל מועד נאמר: "וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" (שם).

הבדל זה גורם להבדל בכפרתם. את המשכן ניתן לכפר באמצעות קרבן 'רגיל' לפי שכפרתו אינה תלויה בכפרת האנשים. כפרה זו מועילה הן לחטאים והן לטומאות. כפרת אוהל מועד קשורה לכפרת המחנה, שהרי הבעיה היא השהות במחנה טמא. הטומאות ניתנות לכפרה באמצעות קרבן לפי שהטמאים הגורמים לבעיית טומאה נמצאים במחנה. כפרת אוהל מועד היא כפרת המחנה הטמא בו נמצא אוהל מועד. ביחס לחטאים המצב שונה. ביום כיפור מכפרים - בניגוד לכל התורה - גם על פשעים שהם במזיד, לפי שיש צורך לטהר את המחנה. רוב רובם של הפשעים גורמים להרחקת האדם מעם ישראל. לא ניתן לכפר על פשעים אלו באמצעות קרבן, כפי שלא ניתן לטהר טמא מת באמצעות קרבן. בנוסף, כפרה זו איננה כפרת האדם, אלא כפרת המחנה, והיא נעשית באמצעות השעיר המשתלח.

#### מאפייני הכפרה ביום כיפור

ניתן לסכם עתה את הדינים המיוחדים של כפרת יום כיפור. דינים אלו נובעים מהמשמעות המיוחדת של כפרה זו:

- א. תפקיד הפר הוא לכפר על הפגיעה במשכן בשל הטומאות והפשעים.
- ב. תפקיד השעירים הוא לכפר על אוהל מועד בשל הטומאות והפשעים שיש במחנה.
- ג. מתן הזאה אחת היא כדי לכפר על הכפורת שהיא מקום שכינת הקב"ה.
- ד. הזאה זו מכפרת על ידי מגע. חטאת מסוגלת לטהר ולקדש במגע.
- ה. מתן שבע הזאות מכפר על המשכן כולו, ועל אוהל מועד כולו, כיוון שאין חפץ מסוים עליו ניתן להזות, מזים שבע פעמים.
- ו. השעיר הפנימי מכפר על טומאות והשעיר החיצון מכפר על פשעים.
- ז. הטומאה היא בעיה בתוך המחנה וניתנת לכפרה על ידי קרבן.

94. גם להלכה קיימת חלוקה בין כפרה מפשעים לטומאות (ראה שבועות ב ע"ב ואילך). ועיין: י' מלגרם (לעיל, הערה 75).

ח. הפשעים והפושעים אינם חלק מהמחנה ולכן נדרש שעיר חיצון לכפרה.  
ט. המשכן ואוהל מועד יוצרים יחידה אחת ויש צורך לחבר את קרבנות העם ואת קרבנות אהרן. משום כך, מצמידים את חטאת אהרן לחטאת העם (שלא כביום השמיני).

#### סיכום

כפי שהצגנו בפתיחה, הלכות יום כיפור מיוחדות באופיין, בצורת עשייתן, בעושה אותן ובבגדיו. במאמר זה ניסינו להציג את העקרונות ההלכתיים המחייבים שינויים אלו. הגמרא מוכנה ללמוד הלכות לדורות מהוראת שעה (יומא ד ע"א). נכונות זו נובעת מהתפיסה שגם להוראת שעה יש עקרונות הלכתיים זהים להלכה לדורות. השוני הוא רק בצירוף המקרים המביא להוראת שעה. בדומה לכך, אף ביום כיפור יש צירוף עניינים ומטרות המביא להלכות ייחודיות ליום זה. ברם, ייחודיות זו נשענת על עקרונות הלכתיים המקובלים במקומות אחרים בתורה.

## שני שעירי יום הכיפורים

### פתיחה

אחד החלקים המרכזיים בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים היא עבודת שני השעירים, הכוללת את הגורל, הקרבת השעיר האחד לה', ושילוח השעיר השני לעזאזל. הציווי על עבודות אלה מהווה חלק מרכזי מפרשת סדר העבודה:

וּמֵאֵת עֶדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עֲזִים לַחֲטָאת... וְנָתַן אֶהְרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׁעִירִם גֹּדְלוֹת גֹּדֶל אֶחָד לַה' וְגֹדֶל אֶחָד לְעִזָּאזֵל. וְהִקְרִיב אֶהְרֹן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּדֶל לַה' וַעֲשָׂהוּ חֲטָאת. וְהַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגֹּדֶל לְעִזָּאזֵל יַעֲמֵד חַי לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעִזָּאזֵל הַמִּדְבָּרָה... וְסָמַךְ אֶהְרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו [קרי] עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חֲטָאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר וְשַׁלַּח בְּיַד אִישׁ עֹתִי הַמִּדְבָּרָה. וְנָשָׂא הַשְּׁעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָם אֶל אֶרֶץ גִּזְרָה וְשַׁלַּח אֶת הַשְּׁעִיר בַּמִּדְבָּר (ויקרא ט"ז, ה-כב).

החלק האחרון, שילוח השעיר לעזאזל, הוא גם אחד החלקים בעבודת היום, שעורר תמיהות רבות ביותר אצל לומדים שונים. התמיהה על מעשה זה מעוגנת כבר בברייתא בגמרא:

תנו רבנן... 'ואת חקתי תשמרו' (ויקרא י"ח, ד) - דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח. ושמא תאמר מעשה תוהו הם, תלמוד לומר: 'אני ה'' (שם) - אני ה' חקתי, ואין לך רשות להרהר בהן (יומא סז ע"ב).

התמיהה פשוטה ומובנת, שכן מצווה זו קשה באמת להולמה. מהי מטרת המצווה הזו, לשלח שעיר למדבר? מה משמעות היעד של השעיר, עזאזל? וכיצד משתלבת מצווה זו בעבודת היום הקדוש בפרט, ובעבודת הקרבנות בכלל, היכן מצינו בתורה עבודה דומה לזו, שבה שולחים בהמה למדבר במקום להקריבה על המזבח? התמיהה מתחדדת, כמובן, לאור הסמיכות בין פרשה זו בתורה לפרשה הבאה מיד אחריה, שבה מוזהרים בני ישראל שלא להביא שום קרבן מחוץ למשכן ולמזבח:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶּשֶׁב אוֹ עֵז בַּמִּחְנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמִּחְנֶה. וְאֵל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֵבִיאוּ לְהִקְרִיב קָרְבָּן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה'... וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ. לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וְהֵבִיאוּ לַה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד... וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לְשַׁעִירֵם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם... (ויקרא י"ז, ג-ט).

בחלקו הראשון של מאמר זה ננסה לסקור את עיקרי הגישות שעלו במהלך הדורות השונים לפרשת השעיר המשתלח,<sup>1</sup> ובחלקו השני נציע גישה חדשה, שנראה כי היא מעוגנת בתורה שבכתב, בתורה שבעל פה ובמנהגי ישראל לדורותיהם.

### חלק ראשון: "לשלח אתו לעזאזל המדברה"

פרשנים שונים בכל הדורות הציעו הסברים למצוות השעיר המשתלח. היו שניגשו לשאלת השעיר המשתלח דרך הסבר הציווי בפסוק: "לשלח אתו לעזאזל המדברה" (ט"ז, ח). עקרונית, ייתכן לפרש את המילה "לעזאזל" בשתי צורות, בתלות במשמעות למ"ד השימוש, המציינת שם מקום, או שם של דמות.<sup>2</sup> כבר במדרשי ההלכה אנו מוצאים את התייחסותם של חז"ל לפסוק זה:

'לעזאזל' - למקום הקשה בהרים, יכול ביישוב? תלמוד לומר: 'המדברה', ומנין שיהיה בצוק? תלמוד לומר: 'אל ארץ גזירה'.<sup>3</sup>

ובאופן נרחב יותר מצינו בשלוש ברייתות:

תנו רבנן: 'עזאזל' - שיהא עז וקשה, יכול ביישוב? תלמוד לומר 'במדבר', ומנין שבצוק? תלמוד לומר: 'גזרה'.

תניא אידך: 'עזאזל' - קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח' (יחזקאל י"ז, יג).

תנא דבי רבי ישמעאל: 'עזאזל' - שמכפר על מעשה עוזא ועזאל (יומא סז ע"ב).

הרעיון בברייתא הראשונה (המקבילה לברייתא בתורת כוהנים) ובברייתא השנייה דומה: למ"ד השימוש במילה "לעזאזל" מציינת שם מקום. "עזאזל" הוא כינוי ליעד, שם המקום שאליו שולחים את השעיר. שמו של המקום נגזר מאופיו, 'עז וקשה', שמעיד

1. לסקירות חלקיות אחרות (חופפות בחלקן) בעניין זה ראה: י' גרוסמן, 'משמעות שילוח השעיר לעזאזל במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין', סיני סא, תשנ"ח, עמ' פה-צ; מ' אביעוז, 'על מהותה של מצוות שילוח השעיר לעזאזל', דף שבועי 493, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, עמ' 1-3.
2. אפשרות שלישית, ההולמת פחות את תחבירו של הפסוק, היא לפרש את המילה 'לעזאזל' כמכוונת לשעיר עצמו. כך תרגמו את עזאזל כ'משתלח' או 'משולח', תרגום השבעים והוולגטה.
3. תורת כוהנים אחרי מות פרשה ב ח, מהד' ווייס פא ע"א.

משהו על גורלו של השעיר שנשלח לשם. בהמשך, דורשת הברייתא בתורת כוהנים מהמילה 'גזרה' מאפיין נוסף של המקום - היותו צוק, מה שמהווה כנראה הבסיס להלכה המופיעה במשנה, שהשעיר מושלך מראש הצוק (מעשה שאינו מופיע במפורש בפשט הכתובים):<sup>4</sup>

מירושלם ועד צוק תשעים ריס שבעה ומחצה לכל מיל... מה היה עושה חולק לשון של זהורית חציו קשר בסלע וחציו קשר בין שתי קרניו ודחפו לאחוריו והוא מתגלגל ויורד ולא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים... (יומא פ"ו משניות ג-ו).

ואילו הדעה השלישית, "תנא דבי רבי ישמעאל",<sup>5</sup> הולכת בכיוון אחר - כפרה על מעשה עוזא ועזאל. התנא סתם ולא פירש מיהם אותם עוזא ועזאל ומה היה חטאם. מסורת עתיקה בעניין זה מופיעה בספרות החיצונית לחז"ל:

ועזאל<sup>6</sup> למד את בני האדם לעשות חרבות ומאכלות ומגנים... וליפות את גבות העיניים... ותהי רשעה רבה ויעשו זמה ויתעו וישחתו בכל דרכיהם... ועוד אמר ה' אל רפאל אסר את עזאל ידיו ורגליו והשלכתו אל החשך ועשית פתח אל המדבר...<sup>7</sup>

התיאור בספר חנוך מתאר דמות דמונית ששמה עזאל או עזאל<sup>8</sup>, שאחראית לקיומו של הרבה רוע בעולם, ולבסוף מושלכת אל ה'חושך' שפתוח למדבר. ברם, יש לדייק ולציין שגם אם כוונתו של התנא בברייתא לאותו עזאל המוזכר בספר חנוך, או לדמות כלשהי שדומה לו, הרי שמדובר על שילוח השעיר כדי לכפר על מעשהו (או מעשיו, כפי שמתוארים בספר חנוך) של אותו עזאל או עזאל, ולא על עזאל כישות שאליה שולחים

4. וראה חידושי רמב"ן למסכת חולין דף יא ע"ב, שמקשה מניין המקור בתורה לכך שהשעיר המתגלגל במורד ההר נעשה איברים איברים, כמצוין במשנה. לדעתו, מלשון הכתוב "ארץ גזרה" נגזר הצורך בצוק, אך גורלו של השעיר במורד ההר, "מעשה נס בעלמא הוא, ולא עכובא הוא...", כפי שהוא מוכיח מהירושלמי יומא פ"ו, מג ע"ג: "כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה איברין איברין, משמת שמעון הצדיק היה בורח למדבר והסרקין אוכלים אותו".

5. ייתכן שמקור הדברים הוא במדרש ההלכה מדבי ר' ישמעאל לויקרא, שאינו בידינו, לעומת הברייתא הראשונה, המקבילה לתורת כוהנים, שהוא מדרש מדבי רבי עקיבא. וראה להלן, הערה 15.

6. זהו הכתיב שם, המתאים לתפיסה זו של עזאל כישות. כך הכתיב גם במקור חיצוני אחר, מגילת המקדש, מהד' ידן, ירושלים תשל"ח, כרך ב, עמ' 83-85. אך דוק, כתיב זה מופיע גם בעדי הנוסח המעולים של חז"ל, כגון כ"י וטיקן 66 של התורת כוהנים, וכ"י תימני (אנלאו 270) לבבלי מסכת יומא. בירושלמי (כ"י ליידן) מתחלפים ביניהם שני הכתיבים: עזאל ועזאל. בתרגום הפשיטתא לתורה מופיע הכתיב (בסורית): עזאל.

7. ספר חנוך א ח'-י' (הספרים החיצוניים, מהד' כהנא עמ' לב-לה).

8. במהדורת כהנא: "עזאל", ובמהדורת הרטום: "עזאל".

את השעיר, ודאי לא כקרבן. למעשה, בחז"ל עצמם, לפחות בספרות התנאים והאמוראים, לא ניתן למצוא התייחסות מפורשת לעזאזל כאל ישות כזו. המקום היחיד בספרות המדרש שבה עזאזל מזוהה כישות וכיעד לקרבן הוא במדרש מאוחר יחסית, פרקי דרבי אליעזר:<sup>9</sup>

אמ' סמאל לפני הב"ה: רבון כל העולמים, על כל אומות העולם נתת לי רשות ועל ישראל אין אתה נותן לי? אמ' לו: הרי יש לך רשות עליהם ביום הכפורים אם יש להם חטא, ואם לאו אין לך רשות עליהם. לפי' נותנין לו שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את ישראל שלא יקריבו את קרבנם, שנ' 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל', גורלו של הב"ה לקרבן עולה<sup>10</sup> וגורלו של עזאזל שעיר חטאת, וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנ' 'ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה'. ראה סמאל שלא נמצא בהם ביום הכפורים חטא אמ' לפניו: רבון כל העולמים, יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים... והב"ה שומע עתירתן של ישראל מן הקטיגור שלהם ומכפר על המזבח ועל המקום ועל הכהנים ועל כל הקהל מקטון

9. פרקי דרבי אליעזר הוא מדרש מאוחר, שנערך בתקופת הגאונים. על זמן חיבורו וייחודו של מדרש זה ראה: H.L. Strack and G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, M. Bockmuehl (edited and translated), Edinburgh 1996, pp. 356-358. א' שנאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 176-185, 196.

10. כך מופיע בכל עדי הנוסח של פרקי דרבי אליעזר, בכ"י ודפ"ר קושטא רע"ד, וכך מופיע גם בהעתקת המדרש ברמב"ן וברבנו בחיי (בחלק מעדי הנוסח, כגון דפוס ונציה ש"ד ודפוס ורשא ת"ר, מופיע 'קרבן' במקום 'לקרבן'). ראה בעניין הנוסח: פרקי דרבי אליעזר, מהדורה מדעית, כ"י רח"מ הורוביץ, ירושלים תשל"ב, עמ' 168-169. בשל הקושי הברור בנוסח זה מגיה הרד"ל (שפירושו מודפס בדפוס ורשא): "גורלו של הב"ה לקרבן חטאת", אך הגהה זו כנראה אינה במקומה, שכן עדותם של כל עדי הנוסח עומדים כאמור נגדה, וכן לגבי עזאזל כתוב: "שעיר חטאת", ולכן לא סביר שבקרבן לה' יהיה כתוב "קרבן חטאת". בערוך מובא הנוסח "גורל אחד לה' לקרבן וגורלו של עזאזל שעיר חטאת" (ערוך השלם, ניו יורק תשט"ו, עמ' קפב), ברם, הנוסח המובא בו הוא בכל מקרה מקוצר (כפי שמעיר שם קוהוט), ולכן ייתכן שאף חסרונה של המילה 'עולה' הוא חלק מקיצור זה. ייתכן, שהמדרש לא דק בעניין עולה מול חטאת, היות ושניהם נשרפים, ודווקא הדגיש את ההבדל בין "קרבן" לה' לבין "שעיר" לעזאזל, שהקפיד שלא לכנותו 'קרבן'. במקור מאוחר אחר, ילקוט שמעוני (בראשית רמז מד, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 154), מופיע מדרש מקביל: "שאלו תלמידיו את רב יוסף: מהו עזאל? א"ל: כיון שעמדו דור המבול ועבדו ע"ז היה הקב"ה מתעצב. מיד עמדו שני מלאכים שמחזאי ועזאל ואמרו לפניו: רבנו של עולם הלא אמרנו לפניך כשבראת את עולמך מה אנוש כי תזכרנו... עזאל לא חזר בתשובה ועדיין הוא עומד בקלקולו להסית בני אדם לדבר עבירה בבגדי צבעונין של נשים ולכך היו ישראל מקריבין קרבנות ביום הכפורים איל אחד לה' שיכפר על ישראל, ואיל אחד לעזאזל שיסבול עונותיהם של ישראל והוא עזאזל שבתורה". ברם, הנוסח 'איל אחד', הוא רק שיבוש שנפל כנראה בדפוסים, החל מהדפוס הראשון, כנראה בהשפעת שני האילים שגם הם חלק מעבודת היום, או בהקשר של אילו של יצחק. ואילו בכ"י של ילקוט שמעוני מופיע 'שעיר אחד'.



ועד גדול ועל כל עונותיהם של ישראל ועל כל העם, שנ' 'וכפר את מקדש הקדש...'<sup>11</sup>.

מדרש זה מובא (בשינויים קלים) על ידי רמב"ן:<sup>12</sup>

מפורש מזה בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק מו), לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחד... ע"כ אגדה זו. והנה הודיענו שמו ומעשהו (פירוש על התורה ויקרא ט"ז, ח).

אך רמב"ן אינו מסתפק בציטוט המדרש, אלא מוסיף גם פרשנות, שמטרתה להוציא מהאפשרות לתפוס את עזאזל (או סמאל) כישות אלוהית שמקריבים לה קרבן:

וזה סוד הענין... והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן... ובלשון הכתוב (להלן י"ז, ז) שעירים,<sup>13</sup> כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר. ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך...

כיוון דומה נמצא גם בספר הזוהר:

תא חזי ההוא שעיר דמשדרין ישראל לעזאזל לההוא מדברא בגין למיהב חולקא לההוא סטרא אחרא לאתעסקא בהדיה... כך אמר קודשא בריך הוא לישראל אזמינו תרין שעירין חד לי וחד לההוא דלטורא בגין דיחשיב דמסעודתא דילי קאכיל ולא ינדע בסעודתא דחדוה אחרא דילן ויסב ההוא חולקא ויזיל לארחיה ויתפרש מביתי (פרשת תצוה, קפד ע"ב).

לפי הזוהר משמש השעיר לעזאזל כהטעיה לשטן, שבעטיה לא ישים לב ל'סעודה' האמתית, זו ששותפים בה הקב"ה וישראל. רעיון זה לא מופיע, כאמור, במפורש בחז"ל, וכבר הראו י' קנוהל וש' נאה<sup>14</sup> כי חז"ל היו מודעים לקיומו של הרעיון לשלוח מעין 'שוחד' לישות דמונית - שטן-סמאל, כדי למנוע את קטרוגו על ישראל ולאפשר את כפרתם. כך נראה בבירור ממדרש ההלכה שמופיע - לא על פרשת יום הכיפורים - אלא במכילתא דמילואים:<sup>15</sup>

11. פרקי דרבי אליעזר פרק מו, מהד' היגר עמ' 233.

12. וראה גם רבנו בחיי על התורה וחזקוני, על אתר.

13. הקשר לשעירים המוזכרים בפרשה הבאה (ויקרא י"ז, ז) נרמז כבר על ידי אב"ע על ט"ז, ח, הרומז לפסוק ה-33 מפסוק זה.

14. י' קנוהל וש' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ סב א, תשנ"ג, עמ' 17-44.

15. המכילתא דמילואים - אותו חלק בתורת כוהנים שעוסק בימי המילואים, ושמיוחס לבית מדרשו של ר' ישמעאל, בניגוד לרובו של המדרש, שהוא מדבי ר' עקיבא. על ההקבלות בין ימי המילואים ויום

'ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת' - מלמד שאמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, אע"פ שנתרצה המקום לכפר על עונותיך צריך אתה ליתן לתוך פיו של שטן, שלח דורון לפניך עד שלא תיכנס למקדש שמא ישנאך בביאתך למקדש, ושמא תאמר אין צריך כפרה אלא אני, והלא אף ישראל צריכים כפרה, שנאמר 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת'.<sup>16</sup>

עצם קיומו של מדרש כזה בפרשה שעוסקת בימי המילואים, והיעדרו מפרשת יום הכיפורים, עשויים להעיד על הסתייגותם של חז"ל, לפחות בתקופת התנאים והאמוראים, מפרשנות כזו לגבי השעיר לעזאזל.

בכיוון אחר, יש שהשוו בין שילוח השעיר לעזאזל ושילוח ציפור המצורע,<sup>17</sup> ולמעשה בין צמד השעירים לצמד הציפורים הבאות כחלק מטהרת המצורע. השוואה זו מבוססת על ההקבלה בין הפסוקים בשתי הפרשות (ויקרא י"ד, ד-ז, לעומת ויקרא ט"ז, ה, ז, כא), הקבלה המתחדדת גם בניסוח הדומה שמנסחים חז"ל את הדברים, למשל בתורת כוהנים:<sup>18</sup>

'שעירי' - מעוט שעירים שנים, אם כן למה נאמר 'שני'? שיהוא שוים, מנ' אף על פי שאינן שוים כשירים? תלמוד לומר: 'שעיר' 'שעיר' - ריבה.<sup>19</sup>  
'ולקח... ציפורים' (ויקרא י"ד, ד) מיעוט ציפורים שנים, אם כן למה נאמר 'שתי'? שיהו שוות, ומנין שאף על פי שאינן שוות כשירות? תלמוד לומר: 'ציפור' 'ציפור' ריבה.<sup>20</sup>

הצירוף המפורש של הדברים יחד נעשה בגמרא:<sup>21</sup>

- הכיפורים ראה: י' בן-נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח, תשמ"ו, עמ' 9-34; י' קנוהל ונאה (לעיל, הערה 14). וכבר העמידו קנוהל ונאה גם על הקשר בין מדרש הלכה זה שנמצא במכילתא דמילואים, לדעה בברייתא בבבלי בשם תנא דבי רבי ישמעאל.
16. תורת כוהנים שמיני פרשה א ג, מהד' ווייס מג ע"ג.
17. ראה: א"י ברור, 'שילוח השעיר לעזאזל וציפור המצורע: תשליך סמלי', בית מקרא יב ב, תשכ"ז, עמ' 33-32; B.A. Levine, *The JPS Torah Commentary, Leviticus*, pp. 250-253.
18. הקבלה דומה מצויה גם במשנה, בין משנת יומא פ"ו מ"א: "שני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד. ואף על פי שאין שוין - כשרין. לקח אחד היום ואחד למחר - כשרין". למשנת נגעים פי"ד מ"ה: "שתי צפרים מצותן שיהיו שוות במראה ובקומה ובדמים ולקחתן כאחת אף על פי שאינם שוות כשרות...".
19. תורת כוהנים אחרי מות פרשה ב א, מהד' ווייס פ ע"ד.
20. תורת כוהנים מצורע פרשה א יא, מהד' ווייס ע ע"ב.
21. והשווה ירושלמי יומא פ"ה, מג ע"ב (= ירושלמי שבועות פ"ד, לה ע"ב).

תנו רבנן: 'יקח שני שעירי עזים' - מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני' - שיהיו שניהן שוים... ותניא נמי גבי מצורע כהאי גוונא: 'צפרים' - מיעוט 'צפרים' שנים, מה תלמוד לומר 'שתי'? שיהיו שתיהן שוות...

שילוח כזה של חיה מסמל טהרה מטומאה, על ידי שילוח הטומאה או החטאים (שבספר ויקרא קשורים זה בזה קשר הדוק)<sup>22</sup> אל המדבר או אל השדה, הרחק מהיישוב ומהעם,<sup>23</sup> אל מקום שאין ממנו חזרה,<sup>24</sup> או על ידי 'שילוחה' של הטומאה אל המקום שמסמל חיות וחירות, שאנלוגית לטהרה, כפי שמנסח זאת רשב"ם בפירושו לתורה (ויקרא ט"ז, י):<sup>25</sup>

'לשלח אותו לעזאזל המדברה' - לפי פשוטו לשלח אותו חי אל העזים אשר במדבר, כמו שמצינו בציפרי מצורע 'ושלח את הצפור החיה על פני השדה', לטהרו מטומאתו. אף כאן לטהר את ישראל מעונותם משלחו אל המדבר והוא מקום מרעה הבהמות, כדכת' 'וינהג את הצאן אחר המדבר' (שמות ג', א)...

### חלק שני: שני השעירים וסיפורי בראשית

המכנה המשותף לרוב הכיוונים שעלו לעיל, להתמודדות עם פרט קשה זה בעבודת יום הכיפורים, הוא שהם מתמקדים בשעיר המשתלח לעזאזל בלבד,<sup>26</sup> וביעד שלו, עזאזל, בניסיון להבין לאן, למי, או לשם מה הוא משולח. ייתכן, שניתן להוסיף על כיוונים אלו נקודת מבט נוספת, המסיטה את המוקד מ'ממוען' השעיר, אל עבר השעיר עצמו, או, ליתר דיוק, אל עבר שני השעירים, ומה שהם מייצגים. שכן, העבודה אינה מתחילה בשילוח השעיר לעזאזל. זהו רק השלב האחרון. בשלב הראשון ישנם שני שעירים, אשר נלקחים יחד אל המשכן-המקדש. הכוהן נותן גורלות על השעירים, ומכאן מתפצלות דרכיהם - זה נשחט ומועלה לה', וזה משולח לעזאזל, למדבר.

לעניות דעתי, נטיב להבין את המודל של שני השעירים אם נפנה את מבטנו 'אחורה' בתורה. נראה, כי המודל של שני השעירים קשור בקשר אמיץ לסיפורי ספר בראשית. קשר זה מתבטא, כפי שנראה, בכך שחלק מהפרטים המהווים את עבודת שני השעירים

22. ראה: ויקרא י"ח, כד-ל; כ', כב-כו.

23. ראה: מ' אביעז (לעיל, הערה 1), עמ' 3, הערה 12.

24. א"י ברור (לעיל, הערה 17), עמ' 33.

25. ראה גם אב"ע שם פסוק י, והשווה אב"ע, יסוד מורא, שער ט.

26. אמנם הפירושים המשווים את השעיר לציפור המשולחת בעצם מציבים מודל דומה של שניים, שהרי יש גם ציפור שחוטה. ברם, דבריהם של אותם מפרשים עדיין ממוקדים בחיה המשולחת. כך לגבי הפירושים שעוסקים בעזאזל כישות דמונית, המתמקדים בהבנת הצד הקשה, השעיר לעזאזל, שכן השעיר המוקרב לה' נתפס כמובן מאליו, כחלק ממערכת הקרבנות הרגילה.

בכלל והשעיר לעזאזל בפרט, בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, מבוססים על מוטיבים ופרטים שונים המופיעים בספר בראשית.<sup>27</sup>

מן המפורסמות היא שספר בראשית בנוי על רעיון של דואליות אנושית (לא אלוהית!) שמוכרעת על ידי בחירה ודחייה. החל באחים הראשונים, קין והבל-שת, הספר מבוסס על מודל של שני אחים, שאחד מתוכם נבחר, וממנו יוצא בסופו של דבר העם הנבחר, עם ה', ואילו השני נדחה. מכיוון שחלק אינטגרלי מהבחירה הוא ירושת ארץ ישראל, הרי שהצד הנדחה בדרך כלל 'משולח' למקום אחר. על כן, קיים דמיון רב בין המבנה החוזר הזה בספר בראשית לבין הרעיון של שני השעירים, שאחד מהם מיועד לה' (במקרה של השעירים - כקרבן, וככזה הוא נשחט ומסיים את חייו). והשני משולח למדבר. במובן הזה, הדגש בגורלו של השעיר המשתלח הוא בשילוחו אל המדבר, לאו דווקא אל יעד מסוים, אלא פשוט למדבר, אולי דווקא לחוסר יעד (כפי שעולה, כאמור, מפשוטו של מקרא, שאינו מזכיר את דחייתו של השעיר מהצוק).

מובן, שנקודת הדמיון בין המקרים השונים בספר בראשית לבין השעירים איננה אחידה, אלא היא משתנה ממקרה למקרה, הן במידת הדמיון והן בפרטים המאפיינים אותו. זאת ועוד, על אף שנקודת המוצא של הרעיון המוצע היא בפשוטו של מקרא, הרי שלא כל הפרטים שנציין מפורשים ברובד זה של התורה, אלא חלקם הם בבחינת דרש, לעתים מבוססים על מדרש חז"ל, או על רמז. ביטוי מפורש יותר לחלק מהפרטים שיעלו להלן ניתן למצוא בספרי הח"נ, כפי שנציין להלן. כאשר מצרפים את רובדי הפרשנות השונים הללו יחד נוצרת תמונה שלמה יותר של הרעיון המוצע וביטוייו השונים.

### קין והבל

בתחילתו של הספר מופיע סיפורם של האחים הראשונים, קין והבל (בראשית ד', ג-טז).<sup>28</sup> הקב"ה בוחר במנחתו של הבל על פני מנחתו של קין, וניתן לראות בזה מעין בחירה והעדפה של הבל. בסופו של הסיפור, האח 'הנבחר' נהרג, ואחיו נשלח לגלות. אמנם הבל אינו מועלה כקרבן לה', ברם, המודל של שניים שמתחילים בנקודת מוצא שווה, ומתוכם אחד נהרג ומשנהו נשלח לגלות קיים כאן, מה גם שזרקע להיפרדות הדרכים הייתה בחירתו של האל בקרבנו של האחד בלבד. על הקשר בין השעירים לקין והבל עמד באופן מסוים הגר"א, שמשלב בדבריו גם את העניין של עוזא ועזאל, שהוזכר בחלק הקודם:

27. וראה התבטאותו של השל"ה הקדוש, כאשר הוא קושר בין השעיר לעזאזל לבין המנחה ששולח יעקב לעשו (להלן, הערה 39): "ומעתה הבן כי מה שבא בתורתנו הקדושה מענין השעיר כבר קדם לנו עניינו ברמז מימות אבותינו עליהם השלום".

28. הפניות להלן ללא ציון שם הספר הן לספר בראשית.

כי ענין ב' השעירים הוא הענין של קין והבל וכן בקין והבל הבל נהרג וקין משטט בעלמא ונשאר חי<sup>29</sup> (פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, פרק ד).

### יצחק וישמעאל

האנלוגיה הבולטת ביותר לשעירים היא הסיפור של יצחק וישמעאל. סיפור זה מכיל את המוטיב הקבוע של בחירה ודחייה, אך מעניין לראות את אופן מימושו הספציפי באחים אלה, המופיע בצורה בולטת בשתי פרשיות סמוכות, כמעט צמודות, בתורה: סיפור גירושו של ישמעאל (כ"א, א-כא) וסיפור עקדת יצחק (כ"ב, א-יט). על הקשרים בין הפרקים הללו כבר העירו מספר כותבים,<sup>30</sup> וציינו את ההקבלות הרבות ביניהם. בשל חשיבות העניין נביא שלוש דוגמות בולטות:

א. תחילת המעשה מסופרת בלשון דומה:

וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיִּקַּח לֶחֶם וְחֶמֶת מַיִם...  
וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר... וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו...

(כ"א, יד).

(כ"ב, ג).

ב. הצלת הילד ממוות על ידי קריאת המלאך:

וַיִּקְרָא מֶלֶאךָ אֱלֹהִים אֶל הָגֵר מִן הַשָּׁמַיִם...  
וַיִּקְרָא אֵלָיו מֶלֶאךָ ה' מִן הַשָּׁמַיִם...

(כ"א, יז).

(כ"ב, יא).

ג. הפתרון המעשי:

וַיִּפְקַח אֱלֹהִים אֶת עֵינֶיהָ וַתֵּרָא בְּאֵר מַיִם  
וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה אֵיל

(כ"א, יט).

(כ"ב, יג).

הקשרים המילוליים והתמטיים שבין הפרקים יוצרים, ללא ספק, זיקה חזקה ביניהם. את הזיקה הזו פירשו חלק מהכותבים כמצביעה על שוויון ואחדות בין האחים וגורלם

29. הגר"א קושר את עניין קין והבל גם לעניין עזא ועזאל שהוזכר לעיל: "כי ענין ב' השעירים הוא הענין של קין והבל, שהבל הציץ וחטא ונהרג ואתבסם, וקין לא אתבסם אבל נשאר חיים וניתן לו אות שלא ימיתו אותו. וכן השעירים א' נשחט וא' נשאר חי... וא' אתבסם ברזא דהבל לה' וא' לעזאזל, והוא עזא ועזאל, שעזאל הרגיו יתיר ונשאר לס"א, ועזא לא הרגיו כ"כ ונתבסם וכמ"ש (יומא סז ע"ב) 'לעזאזל' לכפר על מעשה עזא ועזאל... כי אלו היו מזדווגים יחד היו מטשטשין את העולם. ולכן הפריש הקב"ה א' לחלקו וא' לעזאל וישוטט בארעא כנ"ל". דברי הגר"ע כאן, המחודשים גם ביחסם חטא להבל, מיוסדים על פרשנות קבלתית של הפרשה, ואין כאן מקום להאריך בכך. מכל מקום, מעניין בהם הקישור בין קין והבל, שני השעירים ועזא ועזאל.

30. ראה לדוגמה: נ' אררט, 'הגר בעלת השכר - קריאה על פי ה"סדר"', בשדה חמ"ד כט, 1986, עמ' 105-113; א' סימון, 'גירוש ישמעאל, העקידה שקדמה לעקידת יצחק', בקש שלום ורדפהו, תל אביב 2002, עמ' 54-57.

הדומה.<sup>31</sup> ואכן, דמיון רב קיים בין גורלם של האחים, שניהם בניו של אברהם, שנגזר עליו על ידי הקב"ה להיפרד מהם בצורה כואבת, ולקחת אותם, זה אל מותו על המזבח וזה אל גורלו במדבר. את שני האחים ליווה הקב"ה במהלך החוויה ולאחריה, ודאג בחסדו להתפתחותו של כול אחד מהם בנפרד, באופן המתאים לו. ברם, מתוך ההשוואה ביניהם עולה גם ניגוד גדול בין גורלם של האחים. מה רב ההבדל בין יצחק, המיועד, כביכול, להיות עולה תמימה לה', ולבסוף שב לביתו, נהיה אב לעם ישראל ויורש את הארץ; לבין ישמעאל, שמשילוחו למדבר אין חזרה, לפחות לא למשפחת אברהם ולארץ ישראל. בפרמטר העיקרי של ספר בראשית, קבלת ברכות הזרע והארץ, יצחק נבחר וישמעאל נדחה.

בהתאם למהלך שהוצע לעיל, אם ניקח את ההשוואה צעד נוסף מעבר למה שכבר עשו הכותבים השונים, ונתבונן בשתי הפרשיות כשני חלקים של יחידה אחת, ניתן לראות ביחידה זו מקבילה לשני השעירים, שהאחד עולה כקרבן לה' והשני נשלח למדבר. יצחק היה אמור לעלות כעולה לה', הוא "השה לעולה" בדברי אברהם, ושה הוא שעיר או כבש (עיין דברים י"ד, ד). מובן, שבסופו של דבר הוא איננו נשחט על המזבח, ובחירתו ממומשת, כאמור, על ידי קבלת ברכות הזרע והארץ. ולגבי ישמעאל - כאמור, בפשוטו של מקרא, לא מופיעה דחיית השעיר לעזאזל מהצוק, אלא רק "ושלח את השעיר במדבר", לשון המופיעה אף לגבי הגר וישמעאל:

שם על שכמה ואת הילד ויִשְׁלַח ויתֵּן בְּמִדְבַּר בְּאֵר שֶׁבַע (כ"א, יד).

קישור זה בין השעירים לבין יצחק וישמעאל לא נמצא בחז"ל, אך ייתכן שהוא מוצא את ביטוי בסדר התפילה של הימים הנוראים. שכן, עובדה מעניינת היא שהפרשיות הנקראות בתורה בשני הימים של ראש השנה, לפחות על פי המנהג שהיה נהוג בבבל,<sup>32</sup> ונהוג בקהילות ישראל עד היום, הן: גירוש ישמעאל (ביום הראשון של ראש השנה) ועקדת יצחק (ביום השני). ביום הכיפורים קוראים את סדר העבודה (ויקרא ט"ז), שחלק מרכזי בו הוא עבודת השעירים (ביום הכיפורים).

מהי משמעות הקשר בין השעירים לבין סיפורם של יצחק וישמעאל? סיפורם של יצחק וישמעאל, הנו, כאמור, סיפור של בחירה ודחייה; יצחק נבחר וישמעאל נדחה. בקיום הגורל על שני השעירים ביום הכיפורים, העלאת אחד מהם לה' ושילוח השני לארץ גזרה במדבר, ניתן לראות מעין שחזור סמלי של בחירתו של יצחק על פני

31. ראה: א' סימון (לעיל, הערה 30), וראה סקירה של הפולמוס בעניין אצל: נ' אילן, 'הרהורים על עקדת ישמעאל', בתוך: ב' לאו וי' רוזנסון (עורכים), עקדת יצחק לזרעו, ירושלים תשס"ג, עמ' 381-392. לא באתי כלל להכריע בדיון זה על מהותה של ההשוואה כולה, דיון שקיבל גם גוון פוליטי, אלא להצביע על נקודה מסוימת, שקשורה בנושא של מאמר זה - ההשוואה לשני השעירים.

32. ראה מגילה לא ע"א; משנה תורה הלכות תפילה פ"ג ה"י.

ישמעאל, ובאופן כללי יותר, של בחירת עם ישראל על פני הגויים. באופן ראשוני ניתן לומר, שמעשה השעירים הוא מעשה סמלי, שבו מבקש עם ישראל להזכיר לקב"ה את בחירתו בעם ישראל ואת זכותם של האבות, שבהם בחר על פני אחיהם, כדי שיתרצה וימחל לעם על כל חטאותיו. ברם, נראה שיש כאן יותר מהזכרת העבר בלבד, שהרי הטלת גורל בין השעירים אינה מסירת גורלם לידי המקרה, אלא מסירת ההחלטה לידי הקב"ה.<sup>33</sup> בכך ניתן לראות שחזור של מעשה הבחירה, כאשר השעיר שנבחר לעלות כקרבן לה' מייצג את עם ישראל, ולהפך. רעיון זה משתלב היטב בתוכני יום הכיפורים, היום הקדוש שבו הקב"ה מוחל לעם ישראל ובו נוצרת הקרבה הגדולה ביותר ביניהם. קרבה זו, המהווה חוויה מרכזית בחג זה, היא אולי מימושה המשמעותי ביותר של הבחירה, שהחלה בבחירתו של יצחק.

### יעקב ועשו

רעיון הבחירה בספר בראשית מוצא ביטוי מיוחד בזוג האחים הבאים אחרי יצחק וישמעאל: יעקב ועשו. ראשיתם של האחים, שנולדו יחד, מזכירה את תחילת דרכם של השעירים, כפי שזו נקבעת בתורה שבעל פה:

שני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקחתן כאחד (יומא פ"ו מ"א).

יעקב ועשו הם תאומים, אמנם לא תאומים זהים,<sup>34</sup> אך 'לידתן כאחד'.

קשר עמוק ומפורש יותר בין השעירים לבין יעקב ועשו, מוצא את ביטוי במדרש:

אמר ר' יצחק... 'ונשא השעיר עליו' (ויקרא ט"ז, כב) זה עשו, שנ' 'הן עשו אחי איש שעיר' (בראשית כ"ז, יא), 'את כל עונותם אל ארץ גזירה' - את כל עונות תם, שנ' 'ויעקב איש תם' (בראשית כ"ה, כז).<sup>35</sup>

33. ראה: י' גרוסמן, 'בין משתה לצום במגילת אסתר', בתוך: א' בזק (עורך), הדסה היא אסתר, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 86-91.

34. אמנם לא תאומים זהים, אך עם כל זאת תאומים. את עניין המראה השווה ניתן אולי ללמוד יותר מזוג תאומים אחר בספר בראשית, מבני יהודה - פרץ וזרח (עיין בראשית ל"ח, כח-ל). פרט נוסף שקיים בסיפורם של פרץ וזרח הוא הסרט האדום, השני, שנקשר לאחד מהם, כדי להבדילו מחברו. פרט זה מזכיר פרט הלכתי המופיע בחז"ל בעבודת השעירים, אף שאינו מוזכר בפשוטו של מקרא: לשון של זהורית, הנקשרת אל השעיר, כאמור במשנה (שבת פ"ט מ"ג): "מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח? שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו' (ישעיהו א', יח); וראה יומא פ"ד מ"ב ובגמרא שם (יומא מא ע"ב), המבינה את תפקידו הראשוני של הלשון של זהורית כמבדיל בין השעירים כדי שלא יתערבבו.

35. בראשית רבה פרשה סה יא, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 727.



המדרש הזה קושר בין השעיר לעזאזל לבין עשו.<sup>36</sup> השעיר מסמל את עשו, "איש שער",<sup>37</sup> שנדחה ומשולח, בסופו של דבר מארץ ישראל, ומתיישב בשעיר. עשו נושא את עוונות יעקב, כפי שהשעיר לעזאזל נושא את עוונות ישראל.<sup>38</sup> בכך נוסף ממד חדש למעשה הבחירה. לדעת ר' יצחק, עשו שנדחה מועמס בעוונותיו של יעקב, ועניין זה מסומל על ידי שילוח השעיר ביום הכיפורים.<sup>39</sup> באותה פרשה ישנו מדרש נוסף שקושר בין השעירים ליעקב ולעשו:<sup>40</sup>

‘וקח לי משם שני גדיי עזים טובים’ (בראשית כ"ז, ט)... ר' ברכיה בשם ר' חלבו טובים לך וטובים לבניך, טובים לך שעל ידן את נוטל את הברכות, וטובים לבניך שעל ידן הוא מתכפר להן ביום הכיפורים, דכתי' 'כי ביום הזה יכפר עליכם' (ויקרא ט"ז, ל).<sup>41</sup>

36. קישור בין שני האחים, יעקב ועשו, לבין השעירים, נמצא בזוהר (רעיא מהימנא, פרשת צו, כח ע"א): "דהיינו שעיר עזים אחד לחטאת ואית שעיר ואית שעיר, שעיר אחד ליי' ושעיר אחד לעזאזל והיינו דכתיב 'ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד ליי' וגורל אחד לעזאזל', ובהוא שעיר אתמר בעשו 'איש שער' (בראשית כ"ז, יא)".
37. וראה בספר שערי אורה, השער הראשון, הספירה העשירית: "ושעיר על רעהו יקרא' (ישעיהו ל"ד, יד) - 'שעיר' - 'הן עשו אחי איש שער', וכנגדן שעיר המשתלח, וכנגדן: 'ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים' (ויקרא י"ז, ז). ותדע, כי עשו לקח בחלקו מן השעירים השפלים הקרובים לארץ". ובספר מגלה עמוקות (אופן ק"א): "שגילה יעקב לעשו שילך לדרכו שעיר", שהוא שעיר המשתלח ביום הכיפורים שעיר לעזאזל".
38. אמנם הגורל הוא בין שני שעירים שווים, ברם, יש גישות, בעיקר בחסידות, שכך הייתה גם הבחירה בין האחים בספר בראשית, שהבחירה ביניהם התבצעה כבר מבטן ומלידה, ולא בעקבות מעשיהם. גישה זו מסוכמת באופן בהיר על ידי הרב שג"ר, פור הוא הגורל, אפרת תשס"ב, עמ' 35: "ההבדל בין הטוב לרע, בין הקדוש לשטני (השעיר לעזאזל), בין עשו השעיר הרשע ויעקב החלק, הצדיק, הוא הבדל של גורל. כך הם וכך הם נוצרו... 'אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלא אח עשו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי...' (מלאכי א', ב-ג). עשו ויעקב הם אחים, בני איש אחד. ההבדל ביניהם אינו נובע ממעשיהם: 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים. כי מאהבת ה' אתכם' (דברים ז', ז-ח). שני השעירים זהים ובכל זאת אחד הוא תשלילו של השני, כך עלה בגורלם". וראה גם ספר ישראל קדושים (אות ז, ד"ה וכל).
39. בכיוון קצת אחר היו שקשרו בין השעיר לעזאזל לבין המנחה ששולח יעקב לעשו (ל"ב, יג-כא). ראה, למשל: שני לוחות הברית, מסכת יומא, פרק תורה אור, חלק ג, עמ' 16: "...וכתיב ביעקב עליו השלום 'ויקח מן הבא בידו' (בראשית ל"ב, יד), והם העבירות שנתלכלכנו בהם כל השנה, שהשעיר נושא אותם מנחה לעשו אחינו..." (וראה לעיל, הערה 27).
40. ומקבילות בויקרא רבה פרשה כא, מהד' מרגליות עמ' תצא; שם פרשה כז, מהד' מרגליות עמ' תרמב.
41. בראשית רבה פרשה סה א, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 725-726.

ר' חלבו קושר בין שני גדיי העזים שמביא יעקב, לבין שני השעירים.<sup>42</sup> לגדיים-שעירים יש שני תפקידים. התפקיד הראשון - לשעה, לאפשר ליעקב לקבל את הברכות; והתפקיד השני - לדורות, "שעל ידיהן מתכפר להן ביום הכיפורים". מה מתכפר להם ביום הכיפורים? בפשטות, הכוונה באופן כללי, לחטאי עם ישראל לדורותיו. אך מאידך, ייתכן לפרש במדרש זה שהתפקיד הראשון קשור לשני. שכן, מעשהו של יעקב, גם אם הוא נחוץ ונכון, כרוך במעשה רמייה שנעשה באמצעות אותם שני גדיי עזים. רמייה זו, ייתכן שהיא זקוקה לכפרה,<sup>43</sup> המושגת על ידי אותם גדיים-שעירים עצמם (הכוונה, כמובן, לשעירים אחרים המייצגים את הגדיים המקוריים).

כאן ייתכן שנוסף ממד נוסף של עומק לבחירה בין ישראל לעמים. כל בחירה המתבצעת בספר היא תהליך קשה, ומלווה בסבל של הצד הנדחה, ובדרך כלל גם של הצד הנבחר. בתהליך הבחירה נעשו לפעמים עוולות מקומיות כלפי אלה שנדחו, שהן אמנם מוצדקות במהלך הכללי, אך ייתכן שכשלעצמן הן דורשות כפרה. הדברים בולטים במיוחד בכתוב לגבי יעקב ועשו. זעקתו של עשו<sup>44</sup> על אבדן הברכה של אביו אוהבו מחד, והצורך של יעקב לברוח חסר כול לגלות אצל דודו הרמאי תאב הבצע, מפחד נקמתו של אחיו מאידך, ממחיש עד כמה קשים מחירה של הבחירה. למרות ההצדקה שמאחורי הבחירה, ואף אם כל מעשיהם של האבות היו הדרך היחידה להוציאה אל הפועל, עדיין, לדעת אחדים מהפרשנים, המעשים הקשים דורשים כפרה כשלעצמם. על

42. גם הקישור הזה מופיע בזוהר, פרשת תולדות, קמב ע"ב: "ועל דא עבדת תרי תבשילין, רבי יהודה אמר רמז הכא דזמינן בנוי דיעקב לקרבא שני שעירים חד ליי' וחד לעזאזל ביומא דכפורי, ובגין כך קריבת שני גדיי עזים חד בגין דרגא דלעילא וחד בגין לכפייא דרגיה דעשו דלא ישלוט עליה דיעקב ועל דא שני גדיי עזים ומתרוייהו טעים יצחק ואכיל". ובכיוון זה הלך בעל כלי יקר, ויקרא ט"ז, ח, הקושר את שני השעירים לשני גדיי העזים שמביא יעקב ליצחק כדי להתברך.

43. כך נראית גם גישת המדרש בבראשית רבה למעשה הרמאות של יעקב בהשגת הברכות. ראה: בראשית רבה פרשה ע כב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 819: "כל ההוא ליליא הוה צוח לה רחל והיא מעניא ליה, בצפרא והנה היא לאה, אמר מה רמייתה בת רמאי, אמרה ליה ואית ספר דלית ליה תלמידין, לא כך הוה אבוך צוח לך עשו ואת עני ליה אף את קרית לי ואנא עניתי לך". גישה דומה לגבי סיפורים אחרים בספר בראשית ננקטה על ידי רמב"ן, שמצביע על החטא ואף על הסבל שנגזר על זרעו של אברהם, כגון בסיפור ירידת אברהם למצרים (י"ב, ו) ובעינוי הגר (ט"ז, ו). הגישה בה נקטתי טוענת שמעשי האבות הנ"ל, כגון גירוש ישמעאל על ידי אברהם ולקחת הברכות במרמה על ידי יעקב, היו צורך הכרחי. למען קיומו ועתידו של עם ישראל; אולם, היות שמעשים אלו היו כרוכים באמצעים שאינם מוסריים כשלעצמם, כגון גרימת סבל לישמעאל או מעשה הרמייה וגרימת צער כלפי יצחק, הרי שאמצעים אלה דורשים כפרה.

44. עניין זה זכה אף הוא להתייחסות במדרש (בראשית רבה פרשה סז לד, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 757): "כשמע עשו [את דברי אביו ויצחק צעקה גדולה ומרה] וגו' אמר ר' חנינה כל מי שאומר הקב"ה וותרן הוא יתוותרון מעויו, אלא מוריך רוחיה וגבי ידיה, זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו ואיכן נפרע לו בשושן הבירה שנ' 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' וגו' (אסתר ד', א)".

כך מכפרים השעירים, כפי שכיפרו גדייו של יעקב על הצורך שלו לרמות את אביו כדי להשיג את הברכה.

## יוסף ואחיו

בני יעקב הם הדור הראשון של אחים בספר בראשית שבו לא התרחשה בחירה של חלק ודחייה גמורה של חלק אחר. למרות זאת, באופן מינורי ומשני יותר התבצעו תהליכים דומים, הגם שאף אחד מתהליכים אלה לא הסתיים בדחייתו הגמורה של מי מהאחים מעם ישראל. במאבקים הפנימיים בין האחים על הבכורה מתרחשת דחייה מסוימת, כאשר ראובן נדחה מהבכורה, ואת בכורתו חילקו ביניהם, למעשה, יהודה ויוסף.<sup>45</sup> בחירתו היחסית של יוסף בולטת בספר בראשית, במיוחד בפרק מ"ח, בו בניו של יוסף, מנשה ואפרים, מקבלים מעמד של שבטים.

אירוע המפתח ביחסי האחים ובתהליכי הבחירה והדחייה המתרחשים בתוך המשפחה הוא, ללא ספק, מכירת יוסף. במעשה זה יוסף נדחה באופן זמני מהמשפחה, לפחות למראית עין.<sup>46</sup> הכוחות העיקריים הפועלים במכירה ובשליבים שאחריה עד למפגש בין יוסף ליעקב הם ראובן ויהודה,<sup>47</sup> הנאבקים ביניהם על המנהיגות, מאבק שיהודה יוצא ממנו וידו על העליונה.

ואכן, הסיפור המקראי של מכירת יוסף מתקשר אף הוא, בפרטים מסוימים, לשני השעירים.<sup>48</sup> במכירת יוסף מתרחשים שני דברים במקביל: מחד גיסא, נשחט שעיר עזים; ומאידך גיסא, מישהו אחר, במקרה זה יוסף, משולח החוצה מ'המחנה', אמנם, כאמור, באופן זמני ולמראית עין בלבד, כאשר מדובר בחטא של האחים ולא בדחייה אמתית מתוכננת מהקב"ה. השלב הראשון ב'שילוחו' של יוסף קשור במדבר:

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רְאוּבֵן אֶל תִּשְׁפְּכוּ דָם הַשְּׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בְּמִדְבָּר<sup>49</sup> וַיֵּד אֶל תִּשְׁלַחוּ בּוֹ לַמֶּעַן הִצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם לְהַשִּׁיבּוֹ אֶל אָבִיו (בראשית ל"ז, כב).

45. ראה: דה"א ה', א-ב.

46. ראה: י' בן-נון, פרקי האבות, אלון שבות תשס"ג, עמ' 165-180.

47. ראה: בראשית ל"ז, כא-ל; מ"ב, כא-כב, לז-לח; מ"ג, ג-יא; מ"ד, יד-לד.

48. במידה רבה תיאור זה מזכיר את עקדת יצחק, שהרי בשני המקרים ישנו אב ה'מאבד' בן ו'זוכה' בו מחדש, ובשני המקרים נשחטת בהמה 'תחת' הבן: אברהם מקריב איל תחת יצחק, ואילו אחי יוסף שוחטים שעיר עזים, שאת דמו הם מביאים ליעקב, 'במקום' דמו של יוסף.

49. פסוק זה מזכיר, ואולי אף מהווה מקור, למסורת שהובאה לעיל מספר חנוך על עזאל-עזאל: "ועוד אמר ה' אל רפאל אסר את עזאל ידיו ורגליו והשלכתו אל החשך ועשית פתח אל המדבר אשר בדודאל והשלכתו שמה ושמת עליו סלעים קשים וחדים וכסיתו בחשך וישב שם עד עולם...".

ברם, סיפור מכירת יוסף אינו קשור לרעיון הבחירה בין עם ישראל לגויים, ולכן, אף אם הוא קשור, ולו ברמז, לרעיון השעירים, יש לברר מהי תרומתו. נראה, שמכירת יוסף מוסיפה בעניין השעירים זווית אחרת. מתברר, שבמהלך הדורות ניתן למצוא ביטויים נוספים לקשר בין יום הכיפורים למכירת יוסף. המסורת העתיקה ביותר בעניין זה מצויה בספרות החיצונית לחז"ל, במקור המייחס את קביעת התענית ביום הכיפורים כמעין יום אבל וכפרה על מכירת יוסף:

על כן הוקם על בני ישראל לענות נפשם בעשרה לחדש השביעי בבוא היום אשר בו יבכו את יוסף אצל יעקב אביו לכפר בו עליו בשעיר עזים בעשרה לחדש השביעי פעם בשנה בעבור חטאותיהם כי העציבו את רחמי אביהם בעבור יוסף בנו. ויושם היום ההוא להתעצב בו בעבור חטאותיהם ובעבור כל פשעם ובעבור כל שגגותיהם לטהר נפשם ביום ההוא פעם בשנה.<sup>50</sup>

מסורת זו הייתה כנראה נחלתן של כתות חיצוניות לחז"ל. במקרא אין כל זכר לרעיון זה. בחז"ל ניתן למצוא ברמז, לא בהקשר של יום הכיפורים עצמו, אלא של ימי המילואים, שחז"ל ראו ביום הכיפורים מעין שחזור שלהם,<sup>51</sup> כפי שמתבטא בדרשה על פרשת המילואים:

ר' בא בשם רבי יוחנן שמע לה מן הדא 'כאשר עשה ביום הזה' (ויקרא ח', לד) - אילו שבעת ימי המילואים, 'צוה יי' לדורו' לעשו' (שם) - זה שעיר של יום הכיפורים.<sup>52</sup>

על השעיר ביום השמיני למילואים דרשו חז"ל:

והלא אף ישראל צריכים כפרה, שנאמר 'ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת' (ויקרא ט', ג) וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן, אלא אמר להם אתם יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף, יש בידכם בתחילה 'וישחטו שעיר עזים' (בראשית ל"ז, לא), ויש בידכם בסוף 'עשו להם עגל מסכה' (שמות ל"ב, ח), יבא שעיר עזים ויכפר על מעשה עזים, יבא עגל ויכפר על מעשה עגל.<sup>53</sup>

50. ספר היובלים ל"ד, יח-יט, מהד' כהנא עמ' רפט.

51. על הקשר בין יום הכיפורים לימי המילואים במקרא ובחז"ל ראה: י' קנוהל וש' נאה (לעיל, הערה 14); י' בן-נון (לעיל, הערה 15).

52. ירושלמי יומא פ"א ה"א, לח ע"ב.

53. תורת כוהנים שמיני פרשה א ג, מהד' ווייס מג ע"ג.

נמצא, שאף בחז"ל מופיע הצורך של בני ישראל לכפר, לדורות,<sup>54</sup> על חטא זה של מכירת יוסף.

הקשר בין מכירת יוסף ליום הכיפורים מופיע אף במסורת הידועה של עשרת הרוגי מלכות,<sup>55</sup> שהותירה את חותמה, כידוע, על תפילת היום. בקהילות רבות התפשט המנהג, החל מימי הביניים, להזכיר את עשרת הרוגי מלכות בימי הסליחות או ביום הכיפורים.<sup>56</sup> ברוב הקהילות התקבל הפיוט 'אלה אזכרה' באחת מתפילות היום. בקהילות מזרח אירופה, אלזס וורמייזא שובץ הפיוט במקום מרכזי בתפילה - בתפילת מוסף, מיד לאחר סדר העבודה, וכך הוא נותר עד היום במחזורי התפילה האשכנזיים, וזאת למרות שרוב הפיוטים והסליחות כבר הושמטו ממחזורים אלה. עובדה זו יכולה להעיד על חשיבותה של המסורת הזו. הפיוט 'אלה אזכרה' פותח במכירת יוסף כחטא שממנו התגלגלו הפורענויות בתקופה הרומאית:

...וקרא לעשרה חכמים גדולים... דינו משפט זה לאשורו... כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל... נם איה אבותיכם אשר אחיהם מכרוהו לארחת ישמעאלים סחרוהו... ואתם תשאו עון אבותיכם...

הקשר בין הרוגי המלכות לבין חטא מכירת יוסף מופיע גם במדרש אחר:

אמ' ר' יהושע בן לוי: לא נמשכו עשרה הרוגי מלכו' אלא בחטא מכירתו של יוסף, אמ' ר' אבן: הוי אומ' עשרה עשרה מכל דור ודור ועדיין אותו החטא תלוי.<sup>57</sup>

54. ניתן היה לטעון שמדובר במעשה כפרה חד-פעמי, ביום השמיני למילואים, על אותו חטא. טענה זו אינה מסתברת, משלוש סיבות: א. במדרש עצמו מוזכר במקביל לחטא בני יעקב גם חטא העגל. בעניין חטא העגל ידועה תפיסת חז"ל שאין מדובר בכפרה חד-פעמית. ראה למשל: סנהדרין קב ע"א: "אמר רבי יצחק: אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם' (שמות ל"ב, לד)"; ב. זה עתה הזכרנו את טענתם של י' קנוהל וש' נאה, שיום הכיפורים מהווה מעין שחזור לימי המילואים. לכן, בהתאמה, ניתן לטעון שיום הכיפורים יכפר על חטא בני יעקב, שהתכפר בימי המילואים; ג. במדרש משלי שאביא להלן נאמר במפורש, שחטא מכירת יוסף עדיין טעון כפרה.

55. וראה מדרש 'אלה אזכרה', א' יעללינעק, בית המדרש, ירושלים תרצ"ח, חלק ב, עמ' 64-65. לפירוט של יתר המקורות שבהם מופיעה מסורת זו ראה מ' הרשלר, 'מדרש עשרה הרוגי מלכות', סיני עא, תשל"ב, עמ' ריח-רכח. וראה: א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 462-464, והערות 10-14.

56. ראה: ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש"ל, כרך ב (יום כיפור), עמ' מד.

57. מדרש משלי פרק א, מהד' וויסוצקי עמ' 14.

לא בכדי מקבלת מסורת זו של עשרת הרוגי מלכות מקום דווקא באשכנז של ימי הביניים. במקום ובזמן שמתחזקת תודעת המוות על קידוש השם,<sup>58</sup> מובנת מרכזיותה של מסורת זו על עשרת ההרוגים הגדולים הללו.

קישורה של מסורת עשרת הרוגי מלכות, שרעיון הכפרה על מכירת יוסף מהווה חלק ממנה, ליום הכיפורים, מהווה נדבך נוסף בקשר שבין יום הכיפורים למכירת יוסף. מכאן, שהמסורת החוץ-חז"לית, בדבר היותה של מכירת יוסף עיקר היום, אמנם נדחתה, אך הקשר בין החטא ההוא ליום הקדוש נותר קיים, והתבטא במנהג.

ממילא, אם חטא מכירת יוסף עדיין דורש כפרה בתודעה היהודית לדורותיה, הרי שקישורה של הכפרה על חטא זה ליום הכיפורים הוא טבעי. לאור הקשרים בין עבודת השעירים לבין סיפור מכירת יוסף ניתן לשער שאולי פן נוסף בעבודת השעירים הוא הכפרה על חטא זה (כפי שעולה בספר היובלים, שהשעיר מכפר על שחיטת השעיר, וכפי שעולה במקביל בתורת כוהנים לגבי השעיר בימי המילואים). בהקשר זה ניתן להוסיף ולשער, שהשעיר המשולח לעזאזל מכפר על שילוחו של יוסף על ידי האחים.<sup>59</sup>

58. בעניין זה נכתבה ספרות רבה. ראה למשל בתחילת הדיון: י' בער, 'גזרת תתנ"ו', בתוך: מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 126-140; ולאחרונה ראה למשל: ג' כהן, 'גזירות תתנ"ו - המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-חברתי', ציון נט, תשנ"ד, עמ' 169-208; א' גרוסמן, 'בין 1012 ל-1096: הרקע התרבותי והחברתי לקידוש השם בתתנ"ו', בתוך: י' עסיס ואחרים (עורכים), יהודים מול הצלב, ירושלים תש"ס, עמ' 55-73, וראה ספרות נוספת שם עמ' 55, הערה 1.

59. בעניין זה מעניין לבדוק האם ייתכן שבתודעת יהודי אשכנז שמתו על קידוש השם, או בתודעת הבאים אחריהם (כגון אלה ששיבצו את הפיוט 'אלה אזכרה' בתפילת יום הכיפורים) היה, בין השאר, רעיון שני השעירים כפי שהתפרש במאמר זה. הכוונה לכך שייצוגו של עם ישראל על ידי השעיר לה' נתפס כפשוטו, כלומר, כפי שהשעיר נשחט ומועלה כקרבן ממש, כך יהודים רבים באותו דור מימשו וביטאו את בחירתו של הקב"ה בהם על ידי עלייה כקרבן לה', כפשוטו. על תפיסת היהודים שמתו על קידוש השם כקרבנות שעולים לה' (בתודעת הנשחטים עצמם או בתודעת הדורות שאחריהם, כותבי הכרוניקות והפיוטים) כבר הצביעו המחקרים ההיסטוריים של התקופה. ראה: י' בער (לעיל, הערה 58), עמ' 136-137, והערות 46, 49 שם; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קידוש השם וחירוף הנפש, ירושלים 1992, עמ' 109-111, 128-129. בהקשר זה מעניינת הדוגמה הבאה, מתוך התיאור של מעשה קידוש השם בקהילת אוטרנטו שבאיטליה (מדובר במעשה שקדם בכמאה וחמישים שנה לגזרות תתנ"ו, כפי שהובא במאמרו הנ"ל של גרוסמן, עמ' 109): "ואף עדת אודרנטו הקדושה שלושה רועים חסרה... ר' ישעיה בידיו נעץ סכין בגרונו ונשחט כשה הנזבח בעזרה ור' מנחם נשמט וינער בתוך הבירה ומ' אליה נחנק בראותו כי שמשו קדרה...". לדבריו של גרוסמן (עמ' 111): "אחד המוטיבים העיקריים במעשה זה הוא השוואתו למעשה הקרבנות בבית המקדש... מוטיב זה עובר כחוט השני בתיאור מעשי ההקרבה האקטיביים בסיפורי הגזירות של תתנ"ו [ההדגשות שלי, י"פ]". ברם, קשר ספציפי לשעירי יום הכיפורים טעון, כמובן, בדיקה מדוקדקת יותר בכתבי התקופה, בכרוניקות ובפיוטים השונים, בדיקה שחורגת מגבולותיו של מאמר זה.

## סיכום

מצאנו דמיון בין התהליך העובר על שני שעירי יום הכיפורים, לבין סיפורי ספר בראשית. דמיון כללי קיים בין השעירים לבין המודל השולט בספר, של שני אחים שמתוכם אחד נבחר, לה', והשני נדחה, ומשולח. דמיון רב מצאנו בין הסיפור המקראי על יצחק וישמעאל לבין שני השעירים. דמיון מסוים ורמזים שונים ניתן לראות בפסוקים אף בין סיפורי יעקב ועשו ויוסף ואחיו, על פי אותו מודל. במדרש מצאנו קשר נוסף מפורש בין יעקב ועשו לבין השעירים, ומסורות מהספרות החיצונית, וכן פיוט מתפילת היום קושרים בין מכירת יוסף לבין היום הקדוש.

הרעיון שעומד, לדעתנו, מאחורי קשרים אלה הוא שעבודת השעירים ביום הכיפורים מבטאת, בין השאר, תהליך זה של בחירת עם ישראל בידי הקב"ה, רעיון שחשיבות הזכרתו ביום הקדוש מובנת מאוד. זוויות ראייה נוספות, המעשירות את הרעיון, עולות מחלק מהסיפורים, כגון רעיון הכפרה על הסבל שהיה כרוך, לכל הצדדים, בעצם הבחירה, ורעיון ההזדהות של יהודים, בדורות מסוימים, עם העלייה כקרבן לה' כפשוטו, כביטוי לבחירה, כפי שהתבצע בעבודת השעירים, בשעיר שנבחר לה', לעומת חברו שנדחה, ומשולח למדבר.

## קטורת

### שיאו של יום

כניסתו של הכוהן הגדול לבית קודשי הקודשים והקטרת הקטורת שם, נחשבים לאחדים מן השיאים של עבודת יום הכיפורים כולו. אמנם, עבודת הקטורת הייתה אחת מן העבודות היומיומיות במקדש, אולם ההקטרה היומית על מזבח הזהב אינה דומה לאירוע החד-פעמי של הכניסה לקודש הקודשים. בראש ובראשונה, מפני עצם הייחוד שבכניסה לקודש הקודשים, ושנית, מפני שאופן ההקטרה היה שונה לגמרי ומטרתו היו אחרות. עניינה של הקטורת תופס מקום משמעותי בהלכות ובסדרי עבודת יום הכיפורים, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, ומן הראוי לבאר מה חשיבותה ועניינה, ובאיזו מידה יש לה משמעות גם בימינו, כשבית המקדש, שייבנה במהרה בימינו, אינו קיים ואין לנו כוהן משרת וקטורת סמים ביום הכיפורים.

נפתח בשני מקורות הממחישים את השגב של מעמד כניסת הכוהן הגדול לבית קודשי הקודשים:

ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה, ובשנה האחרונה אמר להן: בשנה הזאת אני מת. אמרו לו: מאיכן אתה יודע? אמר להן: כל שנה שנה ושנה שהייתי נכנס לבית קודש הקדשים היה זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויוצא עמי, ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי.<sup>2</sup> בעון קומי רבי אבהו: והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו (ויקרא ט"ז, יז) - אפילו אותן שכתוב בהן 'ודמות פניהם פני אדם' (יחזקאל א', י) לא יהיו באהל מועד! אמר לון: מה אמר לי דהוה בר נש? אני אומר הקב"ה היה!

מבלי להעמיק בשאלות של ההגשמה וההאנשה העולות ממאמרים כגון אלה, נוכל להתבונן רק בעצמה של הדימויים: שמעון הצדיק מלווה, בכניסתו לבית קודשי

1. עבודת הקטורת היומיומית מתוארת בתמיד פ"ה מ"ד-מ"ה; פ"ו מ"ג, והיא נעשתה גם ביום הכיפורים עצמו: יומא פ"ג מ"ד.

2. במנחות קט ע"ב נוסף שהזקן היה לבוש שחורים באותה שנה.



הקודשים בדמות שאיננה מייצגת אדם ואף לא מלאך, אלא את הקב"ה בכבודו ובעצמו. כאשר הוא חש בפגם בליווי הזה, הוא יודע שבשנה הזו הוא ימות. מאמר דומה בתלמוד הבבלי זכה ליתר פרסום, מפני שהולחן והפך לזמר פופולרי. לעתים נראה, שתדירות השמעתו גורמת לשחיקת עצמתו:

תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני! אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו (ברכות ז"א).

הסיפור שבבבלי מכיל שני מרכיבים נוספים על פני אלו שבירושלמי. האחד, שהמפגש עם האלוהי שהתקיים בבית קודשי הקודשים מכיל דיאלוג. במקרה המתואר, הכוהן הגדול מברך, כביכול, את הדמות האלוהית. השני מודגש בבבלי, שהכניסה לבית קודשי הקודשים היא "להקטיר קטורת". למרות שהכוהן נכנס גם להזאת הדמים, מודגשת דווקא הקטורת כמוקד הכניסה. מתוך הצירוף של תיאור מטרת הכניסה - להקטיר קטורת, ותיאור מעשיו של הכוהן, שיחתו עם הדמות שנגלתה לפניו, אנו שומעים שהכניסה להקטרת הקטורת קשורה קשר ישיר עם תפילת הכוהן הגדול ובקשת הרחמים על עם ישראל. אמנם, תפילה זו מוזכרת במפורש במשנה במסכת יומא, אולם הגמרא כאן ממקדת יותר את הקשר שבין הקטרת הקטורת לבין התפילה להתעוררותה של מידת הרחמים.

## החרדה

מעלתו של המעמד גוררת עמה אימה גדולה. החשש הוא, שהכוהן הגדול לא יצא חי מבית קודשי הקודשים. העם כולו עצר את נשימתו ברגע נורא הוד, והמתין בחרדה ליציאתו מן הקודש. כה גדול היה החשש לשלומם, שחייבו את הכוהן לקצר בתפילתו ולמהר לצאת ולהיראות בפני העם:

יצא ובא לו בדרך בית כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל (יומא פ"ה מ"א).

ולא רק בכוהן שחשדו בו שייכשל בעבודתו אמרו כך, אלא אפילו בכוהן צדיק:

מעשה בכהן גדול שהאריך. אמרו לו: מה ראית להאריך? אמר להן: מתפלל אני עליכם ועל מקדש אבותיכם שלא יחרב. אמרו לו: אף על פי כן אין אתה רשוי לשנות.<sup>3</sup>

בירושלמי נאמר שהכוהן הגדול בו מדובר במעשה זה הוא שמעון הצדיק.<sup>4</sup> מדובר, אם כן, בדמות המופת של כוהן גדול, שעבודתו צלחה בכל פרטיה ודקדוקיה במשך ארבעים שנה,<sup>5</sup> ועם זאת, גם אותו ליוו בחרדה. לפי דברי זוהר, החרדה הייתה גדולה כל כך, עד שהיו קושרים לו חבל כדי שאפשר יהיה למשוך אותו החוצה אם ימות בקודש הקודשים.<sup>6</sup> ניתן לתאר את הפרדה של הכוהן הגדול מביתו כשהיו מפרישין אותו שבעת ימים קודם יום הכיפורים, והוא הולך כלוחם מלחמות ישראל למערכה שייתכן שלא ישוב ממנה.

מה הייתה סיבת החרדה?

הבעיה הבולטת במסכת יומא היא החשש שהכוהן הגדול ינהג כמנהג הצדוקים ויקטיר שלא כדין. ידוע מעשה בכוהן גדול צדוקי, שמת מיתה משונה בעקבות מעשה שכזה.<sup>7</sup> להלן נעמיק עיוננו בבעיית הצדוקים ונראה שהבעיה הצדוקית היא בעיה משנית, ענף של החרדה העיקרית. היסוד המהותי של החרדה נעוץ כבר בפרשת עבודת הכוהן ביום הכיפורים שבתורה.

סכנת המוות שבכניסה בלתי-ראויה למקדש קיימת גם בשאר ימות השנה.<sup>8</sup> המתח הגבוה של הקדושה, מכלה כמו אש את מי שלא מוגן כיאות מפניו, כל שכן ביום הכיפורים, בקודש הקודשים. האיש הקדוש ביותר, ביום הקדוש ביותר, במקום הקדוש ביותר, כמין חשמלאי שניגש לטפל בקו מתח גבוה מבלי להפסיק את הזרם. אולם ביום הכיפורים הסכנה הזאת איננה רק סכנה תאורטית, היא מוחשית ביותר. אסון דומה כבר התרחש פעם אחת במעמד דומה, ביום השראת השכינה לראשונה במשכן, ביום השמיני למילואים, תוך כדי המעמד המרומם של השלמת חנוכת המשכן והשראת השכינה:

3. תוספתא כפורים פ"ב הי"ג, מהד' ליברמן עמ' 237.

4. יומא פ"ה הב, מב ע"ג.

5. ירושלמי יומא פ"ו הג, מג ע"ג.

6. זוהר אמור ח"ג, קב ע"א.

7. תוספתא כפורים פ"א ה"ח, מהד' ליברמן עמ' 222, ומקבילות.

8. "ונשמע קולו בבאו אל הקדש ובצאתו ולא ימות" (שמות כ"ח, לה); "ירחצו מים ולא ימתו" (שם ל', כ); "וזאת עשו להם וחי ולא ימתו" (במדבר ד', יט). בעניין הקרבה לא ראויה של הקטורת עיין יומא נג ע"א ובמפרשים שם, ועיין שם בפירוש שפת אמת (ד"ה הא לא נתן), שדן בשאלת ההבדל בין סכנת המוות בכל השנה לזו שביום הכיפורים.

"וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם" (ויקרא ט', כד), היכה המוות בשני בני אהרן, נדב ואביהוא.<sup>9</sup>

פרשת כניסתו של הכוהן הגדול לקודש הקודשים נאמרה "אחרי מות שני בני אהרן" (ויקרא ט"ז, א). מות בני אהרן התרחש בפרשת שמיני, ובינה לבין פרשת "אחרי מות" נאמרו פרשות מאכלות אסורות וטהרות.<sup>10</sup> אולם רק בפרשת "אחרי מות" העוסקת בכניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים צוין מועד אמירתה. סביר להניח, שציון זה אינו ציון זמן בעלמא, שהרי רוב פרשיות המצוות שבתורה נאמרו ללא ציון זמן כלל, אלא זהו ציון ענייני: הפרשה נאמרה בעקבות מות בני אהרן ונובעת מכך, וכבר הצביעו על כך חכמים בדרשתם:

למה מיתת בני אהרן אמורה בעניין, ולא מתו אלא במילואים? אמר רבי חייא בר בא: בני אהרן באחד בניסן מתו, ולמה הוא מזכיר מיתתן ביום הכיפורים? ללמדך שכשם שיום הכיפורים מכפר על ישראל כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל (ירושלמי יומא פ"א, לח ע"ב).

דרשה זו ממקדת את הקושי שבפשטי המקראות, אך הפתרון שלה הוא פתרון דרשני. הפתרון הפשטי נתון כבר בתורה עצמה, שהרי אחרי הכותרת, "אחרי מות" מוסבר בפירוש מדוע נחוצה הייתה הזכרת מות הבנים:

וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימתו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת (ויקרא ט"ז, א-ב).

היחס בין שני העניינים ברור. מבני אהרן למדנו שקרבה בלתי-זהירה אל הקודש גוררת מיתה. כדי למנוע את הישנות האסון נדרשת זהירות יתרה, והפרשה שלפנינו מדריכה את אהרן הכוהן מהי הדרך הראויה לקרב אל הקודש. ממילא, גנוזה בתוכה גם אזהרה חמורה, שהיא היא יסוד החרדה המלווה את הכוהנים הגדולים לדורותם בכניסתם אל הקודש.

ואכן, המדרש מחשיב את מיתת בני אהרן כנקודת ציון בהוראת הלכת הכניסה למקדש:

אמר רבי אלעזר בי רבי שמעון: יכול עונש ואזהרה נאמרו קודם למיתת בני אהרן? תלמוד לומר 'אחרי מות שני בני אהרן'. אי 'אחרי מות שני בני אהרן', יכול שניהן נאמרו אחר מיתת שני בני אהרן? תלמוד לומר 'כי בענן אראה על הכפורת'. הא כיצד? אזהרה נאמרה קודם מיתת שני בני אהרן ועונש נאמר לאחר מיתת שני

9. ויקרא, סוף פרק ט' ופרק י'.

10. חלקה האחרון של פרשת שמיני, ופרשיות תזריע ומצורע.

בני אהרן. אמר רבי זעורה: כי בענן נראתי אין כתיב כאן אלא 'אראה', מיכן שאין הקדוש ברוך הוא עונש אלא אם כן הזהיר (ירושלמי יומא פ"א, לט ע"ב).

בספרא מובא משל להסברת אזכור מות שני בני אהרן בפתיחת פרשת יום הכיפורים:

היה ר' אלעזר בן עזריה אומר: משלו משל למה הדבר דומה? לחולה שנכנס אצל הרופא, אומר לו אל תשתה צונן ואל תשכב בטחב, בא אחר ואמר לו אל תשתה צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני. וזה זרזו יותר מכולם לכך נאמר 'אחרי מות שני בני אהרן'.<sup>11</sup>

ברור אם כן, שברקע לכניסת הכוהן הגדול עומדת ההתראה בדבר אפשרות מותו, כדרך שמתו בני אהרן. אולם, אין בתורה הסבר במה מועיל סדר הכניסה של הכוהן למנוע את סכנת המוות, ומה היחס בין חטאם של בני אהרן להדרכה הניתנת לכוהן הגדול בעקבות זאת. לחטאם של בני אהרן עצמו ניתנו הסברים שונים, אף על פי שהתורה מדגישה שהם מתו "בהקרבתם אש זרה לפני ה'" (במדבר ג', ד). ייתכן לומר, שמות בני אהרן רק מחדד את חובת הזהירות ואת גודל הסכנה שבהתנהגות לא ראויה בכניסה לקודש, אבל אינו ממקד חטא מסוים. לפיכך יכולים היו למנות בעקבות חטא בני אהרן רשימה ארוכה של מעשים לא ראויים שיכולים לגרום למיתת הכוהן, גם אם אין לחשוד בבני אהרן עצמם שנכשלו בכל אלה.<sup>12</sup> נפנה עתה לבחון את היחס שבין החשש שבתורה לבין החשד שבחז"ל.

## החשד

המשנה והגמרא במסכת יומא מתארות את החרדה המלווה את עבודת יום הכיפורים באופן שונה מן התורה שבכתב. בדברי חז"ל משתקף חשש מאוד קונקרטי, מפני סטייה של הכוהן מסדר העבודה הנכון. כדי למנוע זאת היו משביעים את הכוהן מראש, שלא ישנה מדברי חכמים:

מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם ואמרו לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין (יומא פ"א מ"ה).

11. תורת כוהנים אחרי מות פרשה א ג, מהד' ווייס עט ע"ד.

12. לרשימת חטאיהם עיין ויקרא רבה פרשה כ, מהד' מרגליות עמ' חנט-תסד, המונה מספר קבוצות של חטאים. בעל הטורים לויקרא י', ב מונה ששה חטאים, ועיין בכלי יקר לויקרא י', א, המיישב את כל החטאים עם הפסוק המפורש העוסק באש זרה.

אמנם, המשנה אינה מפרטת חשש מסוים, אולם ברור ממקורות מקבילים שהבעיה העיקרית שהטרידה את החכמים הייתה קשורה לעבודת הקטורת. רמז לכך ישנו במיקום שבו נתכנסו להשבעה, בעליית בית אבטינס, שתחום התמחותם היה בייצור הקטורת.<sup>13</sup> וכן מפורש בתוספתא:

למה פורש ובוכה? מפני שצריך להשביעו. למה פורשין ובוכין? מפני שצרכו להשביעו. ולמה צרכו להשביעו? שכבר היה מעשה בביתסי אחד שהקטיר עד שהוא בחוץ ויצאה ענן הקטרת והרתיע את כל הבית, שהיו ביתסין אומרים: יקטיר עד שהוא בחוץ...<sup>14</sup>

ניתן היה להציע להפריד בין שני העניינים ולומר, שהחרדה לחייו ולשלומו של הכוהן הגדול קשורה לרקע המתוח של הכניסה לקודש הקודשים, כמסורת שמימי נדב ואביהוא, ואילו ההשבעה וההתראה שלא ישנה מדברי חכמים נוגעת למחלוקת אודות דרך הקטרת הקטורת שנתחדשה בימי הבית השני בפולמוס עם הבייתוסים.<sup>15</sup> אולם הפרדה זו אינה מסתברת יפה. בעיית הבייתוסים היא בעיה זמנית, הקשורה לפרק מסוים בהיסטוריה של הבית השני. זו לא הייתה כבר רלוונטית בימי עריכת המשנה, ואין שום היגיון לשמר במקום כל כך מרכזי במשנה את המחלוקת הזו, אם לא הייתה לה משמעות רחבה יותר מאשר הוויכוח הנקודתי עם הכת. זאת ועוד, מן המשנה משמע שהשבעת הכוהן הייתה חלק מהותי מסדרי ההכנה של הכוהן ונעשתה חלק פורמלי מן הטקס. אילו המדובר היה בפולמוס חיצוני בלבד, לא היה צריך לקבע אותו כחלק מן הטקס, ולשמר אותו במשנה, בתלמודים ובפיוטים כחלק מסדר העבודה של יום הכיפורים. נראה יותר לומר, שההשבעה שלא לשנות מהוראות החכמים, גם אם נולדה מתוך הפולמוס עם הכתות, הפכה להיות עניין מהותי בהכנת הכוהן הגדול וחלק בלתי-נפרד מפעולות הכשרתו של הכוהן לעבודה, שנעשו במשך שבעת הימים שקדמו ליום הכיפורים. נראה, שפרשת הבייתוסים השתלבה יפה לתוך המכלול המתוח והדרמטי שקדם לכניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים, ויתר על כן, הפולמוס עם הבייתוסים חשף בעיה מהותית שהטרידה את החכמים עצמם בהקשר של עבודת הקטורת.

13. תוספתא כפורים פ"ב ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 232.

14. תוספתא כפורים פ"א ה"ח, מהד' ליברמן עמ' 222.

15. החילוף בייתוסים-צדוקים במקורות. המשמעות של השם 'ביתסין' ונוסחו הנכון, וכל המסתעף מזה לעניין כתות הבית השני, לא יידונו במאמר זה. יש מקום לדיון נפרד בדבר מיקומה של מחלוקת הקטורת בתוך המכלול של פרשת הכתות. עיין: תוספתא כפשוטה ד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 729-730 ובמקורות אליהם ציין.

יש לשים לב לדעה, שחטאם של נדב ואביהוא מוסבר על ידי חלק מן התנאים בכך שלא נטלו עצה מחכמים והורו הלכה בפני רבם.<sup>16</sup> יש התאמה, אם כן, בין החטא של נדב ואביהוא לבין החשש של החכמים, שמא הכוהן הגדול ישנה מדעתו ויורה שלא כדעת חכמים והצורך להשביעו על כך. יש להוסיף לכך גם את ההבנה, שקיים יסוד כולל במחלוקת עם הבייתוסים והצדוקים על ההישמעות לדעת חכמים וקבלת מרותם וסמכותם. ייתכן, אם כן, שדווקא חכמי התנאים בדורות האחרונים של הבית השני ובתקופה שאחרי החורבן, ביקשו למקד מסביב למאורע הנשגב של עבודת הכוהן הגדול בבית המקדש את מרכזיות תפקידם של החכמים. מלשון ההשבעה משתמע במפורש שהכוהן הגדול אינו בעל מעמד עצמאי, אלא הוא שלוחם של החכמים. בזה הם מציבים את מעמד החכמים מעל מעמד הכוהנים ואת בית המדרש כגורם משמעותי בעיצוב המתרחש בבית המקדש. עמדה זו הולמת יפה דווקא את השינוי שחל בהגמוניות הפנים-פרושיות בעקבות החורבן, ובא לידי ביטוי, בין היתר, בתקנות רבן יוחנן בן זכאי.<sup>17</sup>

עדיין יש מקום לברר מדוע כרכו את הדיון בנושא סמכות החכמים, וכפיפותו של הכוהן הגדול להם, דווקא עם סוגיית הקטורת. לשם כך, נפנה עתה לעיין במקומה של הקטורת ותפקידיה.

### הכפרה שבפנים

מהו תפקידה של הקטורת? רגילים לחשוב על הקטורת כמכפרת, מגנה ומצילה. המקור הידוע לכך הוא בעת הנגף שאירע אחרי פרשת קורח:

וַיִּלְנוּ כָּל עַדַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּתְחַת עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן לֵאמֹר אַתֶּם הִמַּתֶּם אֶת עַם ה' וַיְהִי בְּהִקְהַל הָעֵדָה עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיִּפְּנוּ אֶל אֱהֵל מוֹעֵד וַהֲנֶה כִּסֵּהוּ הָעָנָן וַיֵּרָא כְבוֹד ה' וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּנֵי אֱהֵל מוֹעֵד וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. הֲרָמוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכְלָה אֹתָם כְּרָגַע וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן קַח אֶת הַמִּחְתָּה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קֶטֶרֶת וְהוֹלֵךְ מִהֲרָה אֶל הָעֵדָה וְכִפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יֵצֵא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי ה' הַחֵל הַנֶּגֶף. וַיִּקַּח אֶהֱרֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיֵּרָץ אֶל תּוֹךְ הַקָּהָל וַהֲנֶה הַחֵל הַנֶּגֶף בָּעָם וַיִּתֵּן אֶת הַקֶּטֶרֶת וַיִּכְפֹּר עַל הָעָם. וַיַּעֲמֵד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתַּעֲצֹר הַמִּגֶּפֶה (במדבר י"ז, ו-יג).

16. עיין ויקרא רבה פרשה כ, מהד' מרגליות עמ' תנט, ובמקבילות שנשמנו שם בהערה; ועיין להלן על משמעותה של תובנה זו בהקשר עם מעשה האש הזרה והקטורת.

17. על העברת מרכז הכובד של היהדות בדור שאחרי החורבן מבית המקדש לבית הכנסת ולבית המדרש עיין א' אדרת, מחורבן לתקומה, דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תש"ן, עמ' 7-33, 445-462 ובמקורות שנזכרו שם.

אולם עיון מדויק בפרשה זו ובמקומה של הקטורת בתורה בכלל, מורה שאין הדבר כן. השימוש בקטורת כמכפר בפרשת הנגף הזאת נובע דווקא מהנגדה לאירוע הקודם, שבו נדרשו קורח ומאיתים וחמישים תומכיו להביא מחתות ולהקריב עליהן קטורת, ואש שיצאה מאת ה' כילתה אותם. מסתבר, שמה שציווה על אהרן להראות שלא הקטורת ממיתה ומחיה, אלא מעשיהם של בני האדם, ועל כן, עליהם להודות שקורח ובני עדתו מתו בשל חטאם, ולא מפני שמה שהמיתם בכוח הקטורת.<sup>18</sup> כאמור, הקטורת היא היא שגרמה גם למיתתם של בני אהרן:

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נֹדֶב וְאַבִּיהוּא אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂימוּ עָלֶיהָ קֶטֶרֶת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה' (ויקרא י', א-ב).

אותה הקטורת שגרמה למיתתם של בני אהרן ושל שותפי המרד של קורח, היא ששימשה את אהרן למנוע את הנגף, והיא זו שאמורה להגן עליו מפני הסכנה שבכניסתו ביום הכיפורים לקודש הקודשים:

וַנִּתֵּן אֶת הַקֶּטֶרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקֶּטֶרֶת אֶת הַכֹּפֶרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת (שם ט"ז, יג).

נמצא שאהרן מכפר באמצעות הקטורת דווקא במקום שבו קדמה פגיעה קטלנית על ידי אותה הקטורת עצמה. אם כן, אי-אפשר לראות בקטורת תכונה חד-משמעית של כפרה והגנה, אלא דווקא אמביוולנטיות.

גם מעשה הכפרה של יום הכיפורים המתרחש בבית קודשי הקודשים איננו נעשה על ידי הקטורת כלל ועיקר, כי אם על ידי הזאת דמי הקרבנות:

וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכֹּפֶרֶת קִדְמָה וְלִפְנֵי הַכֹּפֶרֶת יִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ. וְשָׁחַט אֶת שְׁעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעֵם וְהֵבִיֵּא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לְפָרֶכֶת וַעֲשֶׂה אֶת דָּמוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכֹּפֶרֶת וְלִפְנֵי הַכֹּפֶרֶת. וְכָפַר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲל מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אֹתָם בְּתוֹךְ טְמֵאֹתָם. וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאַהֲל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל (שם, יד-יז).

הכפרה על ידי ההזאה פעלה באופן דומה גם בתוך קודש הקודשים וגם מחוצה לו. כך כיפרו גם על המזבח החיצון:

18. עיין בפירוש רמב"ן לשמות ל', א, שהקטורת היא במידת הדין. לפי תפיסה זו, הקטורת אינה 'ניחוח' המעורר רחמי שמים על כל בריותיו, אלא היא דווקא מחדדת את הקו השיפוטי: מי שראוי לעונש ייענש, ומי שראוי לחיים יחיה.

וַיֵּצֵא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה' וַכֹּפֶר עָלָיו וַלֶקַח מִדָּם הֶפֶר וּמִדָּם הִשְׁעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב. וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שִׁבְעַ פְּעָמִים וְטָהְרוּ וְקִדְּשׁוּ מִטְמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וְכָלֹה מִכֹּפֶר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהַקָּרִיב אֶת הִשְׁעִיר הַחִי (שם, יח-כ).

הזאה היא כלי כפרה והכשרה ידוע: כך בפרשת החטאת (ויקרא ד'); כך בטהרת המצורע (ויקרא י"ד); כך בטהרת מת במי פרה אדומה (במדבר י"ט) וכך בנבואה שלעתיד לבוא: "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" (יחזקאל ל"ו, כה). הכינוי "מזה בן מזה" מרמז לתכונה זו של אחריות לכפרה על כלל ישראל.<sup>19</sup>

על כורחך, יש להפריד ולומר בין שני הנושאים: מצוות הכפרה של יום הכיפורים היא עניין אחד, והגנה על הכוהן הקרב אל הקודש היא עניין אחר. עבודת הכפרה של הכוהן הגדול ביום הכיפורים נעשית על ידי הזאת דמים בפנים ובחוץ: באמצעות הדמים הללו הוא מכפר על המקדש ועל עם ישראל. תפקידה של הקטורת הוא שונה, וקשור באופן ישיר לסכנת המוות המרחפת על ראשו של הכוהן הנכנס לפני ולפנים. לכן אין צורך בקטורת בכפרה על המזבח החיצון, ושם די בהזאת דמים בלבד. רק בכניסה לפני ולפנים נזקקו, כאמור, לקטורת כדי לגונן על הכוהן המכפר, ולא לצורך הכפרה עצמה. עניין זה מתברר יפה גם מתיאור סדר העבודה במשנה.

הוציאו לו את הכף ואת המחתה וחפן מלא חפניו... נטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו היה מהלך בהיכל עד שמגיע... לארון. הגיע לארון נותן את המחתה בין שני הבדים. צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו עשן. יצא ובא לו בדרך בית כניסתו ומתפלל תפלה קצרה בבית החיצון ולא היה מאריך בתפלתו שלא להבעית את ישראל (יומא פ"ה מ"א).

בכניסה הראשונה של הכוהן לפני ולפנים הוא נכנס עם הקטורת. זו הכניסה המאוימת, שמחייבת אותו לתפילה קצרה בבית החיצון, כדי שלא להבעית את ישראל. הקורא את המשנה הזאת עשוי להתרשם שזו הכניסה היחידה של הכוהן לפני ולפנים, ותחושת ההקלה בצאתו בשלום מתבקשת כבר בשלב הזה. והנה, במשניות הבאות מתואר המשך העבודה:

משנה ג: נטל את הדם ממי שהיה ממרס בו נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד והזה ממנו אחת למעלה ושבע למטה... יצא והניחו על כן הזהב שבהיכל.

19. בפרשת המחלוקת על מנהיגותו של רבן גמליאל, בבלי ברכות כח ע"א וירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז' ע"ד.



משנה ד: הביאו לו את השעיר, שחטו וקבל במזרק את דמו נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד, והזה ממנו אחת למעלה ושבע למטה... יצא והניחו על כן השני שהיה בהיכל...

פרק ז משנה ד: קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל ועלה ונסתפג הביאו לו בגדי לבן ולבש וקדש ידיו ורגליו. נכנס להוציא את הכף ואת המחתה, קדש ידיו ורגליו ופשט וירד וטבל עלה ונסתפג הביאו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו ונכנס להקטיר קטורת של בין הערבים ולהטיב את הנרות. וקדש ידיו ורגליו ופשט הביאו לו בגדי עצמו ולבש ומלוין אותו עד ביתו ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקדש.

לפני הכוהן הגדול היו עוד שלוש כניסות, לבד מן הכניסה הראשונה שבה הקטיר את הקטורת. שתיים מהן לשם עבודה ממש: הזאת הדמים, שהיא עבודת הכפרה. בשתי הפעמים הללו מודגש ש"נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד", ויצא. אין כול התרגשות ומתח מסביב לכניסות וליציאות הללו. בסופו של יום, חזר ונכנס פעם נוספת, כדי להוציא את הכף ואת המחתה, וגם מסביב לכניסה הזאת אין שום עניין מיוחד. רק לאחר כל המעשים, בשובו לביתו, היה עושה יום טוב לאוהביו על שיצא בשלום מן הקודש, אלא שאין אנו יודעים, אם על כל העבודה שנסיימה הוא עושה יום טוב, או על אותה כניסה ויציאה ראשונה, עתירת החששות, שרק עתה נתפנה לחגוג את יציאתו הימנה בשלום.

אפשר לומר, כמובן, שהכניסה הראשונה היא מעוררת היראה ביותר, ואחרי שנכנס פעם אחת בשלום, הוחזק לכוהן כשר ואין לחשוש עוד, אולם דוחק הדבר. כלום לא די במחשבת פיגול כדי לפסול עבודת הכוהן? אטו מפני שנכנס פעם אחת אין לחשוש עוד לכניסות הנוספות? ואם כן, שמעון הצדיק ששימש ארבעים שנה בכהונה, חדל מלהתיירא בשנים שאחרי השנה הראשונה? הסברה המתקבלת יותר על הדעת שהחשש היה דווקא בכניסה הראשונה מפני שזו הייתה הכניסה עם הקטורת, והיא היא סם החיים וסם המוות, ולעומתה, הכניסות האחרות לעבודת ההזאה, לא נחשבו עוד למסוכנות כל כך, וגם הכניסה האחרונה, להוצאת הכף והמחתה, אף על פי שהיא שייכת לעבודת הקטורת, אין היא אלא שיירי מעשה ההקטרה ולא עצמו של המעשה.

#### ענן הקטורת

יש לבאר, אם כן, מהו תפקידה של הקטורת. כאמור, מפשרו של מקרא נראה, שתפקיד הקטורת לא היה לכפר, כמו ההזאות, אלא היא הייתה קשורה לסדר הכניסה של הכוהן הגדול אל בית קודשי הקודשים. מן הכתובים נראה שעיקר עניינה של הקטורת הוא

ביצירת הענן המכסה את הכפורת. ענן הקטורת שעל גבי הכפורת הוא המקום שבו מופיעה השכינה בבית קודשי הקודשים :

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֵל יִבְאֵ בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַפָּּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ וְלֹא יָמוּת כִּי בַעֲנַן אֲרָאָה עַל הַפָּּרֹכֶת (ויקרא ט"ז, ב).  
וַנִּתֵּן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַפָּּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת (שם, יג).

נראה, שהתגלות ה' בענן היא שחזור של מעמדים קודמים של התגלות. אופייה של ההתגלות בתורה ובמקרא בכלל הוא שהיא נעשית מתוך הענן. בחלק מן המקרים המובהקים של התגלות אלוהית בתורה, נאמר בפירוש כי כבוד ה' נראה בענן. בראש ובראשונה, ההתגלות בהר סיני, שבה החר היה "חשך ענן וערפל" (דברים ד', יא):

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיט הַבָּקָר וַיְהִי קָלֹת וּבָרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזַק מְאֹד וַיִּחַרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה... וְהָרָא סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כַּעֲשֹׂן הַכֹּבֶשֶׂן וַיִּחַרַד כָּל הָהָר מְאֹד (שמות י"ט, טז-יח).  
וכך גם בהתגלות השנייה, בלוחות השניים:

וַיֵּרָד ה' בַּעֲנָן וַיִּתְּצֵב עִמּוֹ שֵׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה' <sup>20</sup> (שם ל"ד, ה).  
רבים תיאורי ההתגלות בתנ"ך שבהם מופיעה השכינה, כבוד ה', בתוך ענן, ערפל וכיוצא בזה. כך למשל במעשה המרכבה ביחזקאל, מופיע הדימוי:  
כַּמְרָאָה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בַעֲנָן בַּיּוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מְרָאָה הַנִּגְהָ סָבִיב הוּא מְרָאָה דְמוּת כְּבוֹד ה' וְאֲרָאָה וְאֶפֶל עַל פְּנֵי וְאִשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר (יחזקאל א', כח).  
הביטויים הם מוחשיים מאוד:

וַיַּעֲמִד הָעָם מֵרָחֹק וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים <sup>21</sup> (שמות כ', יז).  
נמצא, שמילוי קודש הקודשים בענן הקטורת, הוא הכנה להתגלות האלוהית. שוב מתבקשת ההשוואה לסיפור השראת השכינה במקדש ביום השמיני למילואים. <sup>22</sup>

20. ועיין עוד בשמות ט"ז, י בהופעת ה' אל המתלוננים, ובבמדבר י"א, כה בהשראת השכינה על הזקנים.  
21. לענייננו, ענן וערפל הם שמות נרדפים ואין צורך להבחין ביניהם. ביטויים אודות הופעת ה' מן הערפל מופיעים במקביל להופעה בענן, ועיין שמ"ב כ"ב, י: "וערפל תחת רגליו"; מל"א ח', יב: "אז אמר שלמה ה' אמר לשכן בערפל", ועוד; ועיין חגיגה יב ע"ב. ייתכן שהשראת השכינה בתוך הערפל נובעת מ"כבוד אלהים הסתר דבר" (משלי כ"ה, ב).  
22. הסוגיה הראשונה במסכת יומא, בבבלי ובירושלמי, עוסקת בהשוואה בין יום זה לבין יום הכיפורים.

אחד מנתיבי הפרשנות של חז"ל לפרשת היום השמיני, מזהה בעיה חמורה שהתרחשה שם עוד לפני חטאם של בני אהרן. היסוד של המדרש בפשוטו של מקרא הוא בסדר הפסוקים. לאחר תיאור כל עבודתו של אהרן ובכללה הקרבת הקרבנות כולם, מופיעים הפסוקים הבאים:

וַיֵּשָׂא אֶהֱרֹן אֶת יָדוֹ [וַיִּדּוּ קָרִין] אֶל הָעֵם וַיִּבְרַכֶּם וַיֵּרֶד מַעֲשֵׂת הַחֲטָאת וְהַעֲלָה וְהַשְׁלָמִים. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיִּבְרְכוּ אֶת הָעֵם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיֵּרָא כָּל הָעָם וַיִּרְאוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם (ויקרא ט', כב-כד).

לפי סדר הפסוקים, כאשר סיים אהרן את עבודת ההקרבה, לא הייתה עדיין אש על המזבח. כידוע, הופעת האש ואכילת הקרבן היא המופת להתגלות השכינה ולהתקבלות הקרבנות ברצון.<sup>23</sup> והנה, כל מהלך ההקרבה נסתיים ואש עדיין לא הופיעה. אהרן כבר נשא כפיו ובירך את העם וירד מעשיית הקרבנות, ועדיין לא קרה דבר. כאן נכנס פסוק ביניים, שבו נכנסים משה ואהרן אל אוהל מועד, דבר שלא היה כלול בתכנית המעשים של היום זה, וכך הוא מוסבר במדרש:

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד - כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה עומד אהרן ומצטער, אמר: יודע אני שכעס עלי המקום בשבילי לא ירדה שכינה לישראל כך עשה לי משה אחי שנכנסתי ונתביישתי ולא ירדה שכינה לישראל. מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל, לכך נאמר וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד.<sup>24</sup>

הספרא מזהה אם כן בעיה חמורה: היה פרק זמן של מתח וחשש, שבו סבר אהרן, ומן הסתם גם כל הסובבים אותו, שכול המפעל העצום של המשכן נכשל, ולא תשרה בו שכינה, מכיוון שהאש לא ירדה מן השמים. ברגעים המתוחים הללו, התערב משה ויחד הם פנו לבקש רחמים.<sup>25</sup> רק לאחר מכן שרתה השכינה. הפסוק הבא, אחרי הפסוקים של השראת השכינה, הוא הפסוק על שני בני אהרן:

23. כדוגמה המפורסמת של אליהו בהר הכרמל (מל"א י"ח, לח-לט), וכן אצל גדעון (שופטים ו', כא-כב).

24. תורת כוהנים מכילתא דמילואים פרשה א יט, מהד' ווייס מד ע"ד.

25. סיפור דומה מתואר במדרש גם לגבי שלמה המלך, בחנוכת המקדש, כאשר השערים מיאנו להיפתח (שבת ל ע"א). נראה, שבכך מובהר שהשראת שכינה אינה תוצאה מידית ממעשים של הכנות חומריות, מבניין ומקרבן, ובלא הכשרת הלבבות והתיקון הרוחני, אין לכל הבניין החומרי שום ערך והשכינה לא תשרה בו.

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מִחֲתָתוֹ וַיִּתְּנוּ בָּהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זֶרֶה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה' (ויקרא י', א-ב).

הסמיכות הזאת בין הופעת השכינה למות בני אהרן היא היסוד לדעה במדרש, שהפעולה של נדב ואביהוא הייתה תוצאה של המאורע שקדם - התעכבות ירידת השכינה:

כיון שראו בני אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, אמר לו נדב לאביהוא: וכי יש לך אדם שמבשל תבשיל בלא אש, מיד נטלו אש זרה ונכנסו לבית קדשי הקדשים, שנאמר ויקחו שני בני אהרן נדב ואביהוא אִישׁ מִחֲתָתוֹ וַיִּתְּנוּ בָּהֶם אֵשׁ.<sup>26</sup>

כפי הנראה, דרשה זו היא המשכה של הגישה שהוזכרה קודם לכן, אודות הבעיה שנתעוררה באי-ירידת האש. לפי הגישה הזאת, הבינו נדב ואביהוא שחסר מעשה כדי להשלים את השראת השכינה, והם סברו שאי-אפשר להמתין באופן פסיבי לירידת השכינה, אלא יש לעשות מעשה אקטיבי להבאתה. המשמעות של מעשיהם היא, שהם עשו מעשה דומה מאוד למעשה הנדרש ביום הכיפורים: נטלו גחלי אש וקטורת ונכנסו להקטיר. ההנחה שלהם הייתה, "כי בענן אראה על הכפורת" - במעשה הזה הם יקדמו את השראת השכינה.

דעת רווחת בין התנאים היא שהמעשה שלהם לא היה שגוי, ואכן כך היה צריך לעשות. חטאם היה בכך שלא נטלו עצה והורו הלכה בפני רבן, והם נענשו על נקיטת היזמה העצמאית ולא על גוף המעשה:

מה תלמוד לומר 'בני אהרן'? שלא חלקו כבוד לאהרן. 'נדב ואביהוא' - לא נטלו עצה ממשה. 'איש מחתתו' - איש מעצמו יצאו ולא נטלו עצה זה מזה. 'ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אותם', רבי ישמעאל אומר יכול אש זרה ממש, תלמוד לומר: 'אשר לא צוה אותם' - הכניסוה בלא עצה. רבי עקיבא אומר: לא הכניסוה אלא מן הכיריים, שנאמר: 'ויקריבו לפני ה' אש זרה'. אם כן למה נאמר 'אשר לא צוה אותם'? שלא נמלכו במשה רבן. רבי אליעזר אומר לא נתחייבו אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן, וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה.<sup>27</sup>

נמצא, שבאמת הדרך הנכונה להשראת שכינה במשכן היא על ידי מעשה הקטורת. ושני היבטים למעשה זה: מצד אחד, הקטורת יוצרת את המקום שבו תשרה השכינה, כיוון שכבוד ה' שוכן בענן, ומצד שני, היא משמשת להסתרה, כי "כבוד אלהים הסתר דבר".

26. תורת כוהנים מכילתא דמילואים פרשה א כב, מהד' ווייס מד ע"ד.

27. תורת כוהנים מכילתא דמילואים פרשה א לב, מהד' ווייס מה ע"ג.

עבודתו של הכוהן הגדול בקודש הקודשים מתחילה בהקטרת הקטורת, כדי לאפשר את השראת השכינה בענן, ולמנוע את הסכנה שבמפגש חשוף עם אור אלוהי שאינו מוצנע בערפל. לפיכך, עיקר הסכנה הוא ברגע הכניסה עצמו, שבו עדיין ענן הקטורת לא התפשט ומילא את הבית. משהתמלא הבית עשן נפתרה הבעיה היסודית, נתאפשרה השראת השכינה, ואהרן יכול לבוא אל הקודש בלי פגע. מעכשיו, הכניסות הבאות כבר תהיינה לבית מלא בענן הקטורת, לעבודת ההזאה והכפרה, מבלי להתמודד ישירות עם המאורע המאיים של השראת השכינה עצמה.

### מעלה עשן

דוגמה ידועה מן המקרא להתגלות אלוהית מתוך ענן עשן, מצויה בפרק ההקדשה של ישעיהו הנביא:

בִּשְׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזִיָּהוּ נֶאֱרָאָה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל פֶּסֶא רֶם וְנִשָּׂא וְשׁוֹלֵיו מְלָאִים אֶת הַהִיכָל. שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ... וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ. וַיִּנְעֻזוּ אֲמוֹת הַסָּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרָא וְהַבֵּית יִמְלֵא עֶשֶׂן. (ישעיהו ו', א-ד).

חז"ל (יומא נג ע"א) למדו פרטים בהלכות הקטורת, בדרך העלאת העשן, מן הפסוק הזה, ולפיכך ברור שגם הם הבינו, שהתיאור בישעיהו של הבית המלא עשן, הוא תיאור אופייני של התגלות במקדש בעת הכניסה בענן לקודש הקודשים.

על מנת להשיג את מילוי הבית בעשן, השתמשו בעשב ששמו 'מעלה עשן'. 'מעלה עשן' זה לא היה מאחד עשר הסממנים שנאמרו למשה מסיני שמהם מרכיבים את הקטורת, ואשר מידתם הייתה מדויקת וקצובה, אלא הוסיפו ממנו כמות מעטה, בלא מידה מדויקת, רק לצורך יצירת העשן.<sup>28</sup>

הצורך ב'מעלה עשן' ואופן השימוש בו מוסברים בסוגיית הקטורת שבמסכת יומא (נג ע"א), ובה נתמקד להלן:

הסוגיה נפתחת בברייתא מן הספרא, שהיא המקור היסודי של דין מעלה עשן:

תנו רבנן: 'ונתן את הקטרת על האש לפני ה'' (ויקרא ט"ז, יג) - שלא יתקן מבחון ויכניס, להוציא מלבן של צדוקין שאומרים יתקן מבחון ויכניס. מאי דרוש? 'כי בענן אראה על הכפרת' (שם, ב) - מלמד שיתקן מבחון ויכניס. אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר 'ונתן את הקטרת על האש לפני ה''? אם כן, מה תלמוד לומר 'כי בענן אראה על הכפרת'? מלמד שנותן בה מעלה עשן. ומניין שנותן בה

28. כריתות ו ע"א; רמב"ם הלכות כלי המקדש, פ"ב ה"ב-ה"ג.

מעלה עשן - שנאמר 'וכסה ענן הקטרת את הכפרת' (שם, יג), הא לא נתן בה מעלה עשן, או שחיסר אחת מכל סמניה - חייב מיתה.

מן הברייתא הזאת נלמד, שהשימוש ב'מעלה עשן' נועד להשגת המטרה של כיסוי הכפורת בענן הקטורת. לדעתם של הצדוקים, מושגת מטרה זו בכך שהכוהן מתקין את הקטורת מבחוץ, ומיד כשהוא נכנס יש בידו מחתה שמעלה עשן והעשן ממלא את כל החלל. אולם לדעת חכמים, שסוברים שיש להקטיר בפנים, אי-אפשר להשיג את המטרה הזאת מבלי להשתמש ב'מעלה עשן', שתפקידו לגרום לכיסוי הכפורת בעשן היורד.

של בית אבטינס היו פקיעין בפיטום הקטרת במעלה עשן ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים שהיו מפטמין כיוצא בהן אלא שאין פקיעין במעלה עשן. של בית אבטינס היתה מתמרת ועולה עד הקורות ואחר כך פוסא ויורדת למטה, של אלכסנדריין היתה פוסה ויורדת מיד. וכשידעו חכמים בדבר אמרו לא ברא המקום את העולם אלא לכבודו, שנ' 'כל פעל ה' למענהו' (משלי ט"ז, ד).<sup>29</sup>

אומנותם המיוחדת של בני בית אבטינס בפיטום הקטורת הייתה בשימוש במעלה עשן, כך שענן הקטורת עולה תחילה ואחר כך יורד ומכסה. ההתפעלות של חכמים מאמנותם זו מראה את החשיבות שייחסו לאופן המדויק של התפשטות ענן הקטורת בחללו של היכל.

המחלוקת בין הפרושים והצדוקים מתבארת כך: ההנחה המוסכמת הייתה שצריך שהבית יימלא עשן, והענן יחפה על הכפורת. לדעת הצדוקים, ניתן להשיג זאת על ידי כך שהקטרה נעשית בחוץ, והכוהן נכנס לקודש הקודשים ובידו מחתת גחלים עשנה. לעומת זאת, הפרושים הסיקו שמעשה ההקטרה עצמו צריך להיעשות לפני ולפנים, ואם כן, בכניסת הכוהן עדיין לא היה ענן עשן ממלא את ההיכל ומכסה את הכפורת. על כן, נצרכו להשתמש במעלה עשן, שיזרוז את התהליך ויבטיח מילוי מהיר של החלל וכיסוי של הכפורת. נמצא, שדווקא הפרושים היו אלו שחידשו חידוש מהפכני, החורג ממסורת תורה שבכתב ומן ההלכה למשה מסיני, בכך שהוסיפו סממן לקטורת שאינו כלול ברשימת אחד עשר הסממנים המוגדרים והמחייבים. כנגדם, הצדוקים יכולים היו לטעון לכך שלשיטתם מושגת המטרה של ענן הקטורת והם גם מקפידים על ניקיונה של תערוכת הסממנים מחומרים שאינם שייכים אליה באופן מקורי. להלן נבקש להסביר ביתר פירוט את הטעם לשיטת הפרושים, מעבר להיותה מבוססת על דרשת הכתוב.

בהמשך סוגיית הגמרא דנו רב יוסף ואביי במהותם של חלקי הצמח השונים ותפקידם. מסקנת הגמרא היא שהצמח מורכב משני חלקים - העיקר (השורש) והעלים.

29. תוספתא כפורים פ"ב ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 232.

השורש משמש להעלאת תימורת עשן "עד שמגיע לשמי קורה", והעלה גורם לכך שהעשן יחזור וירד ויכסה על הכפורת. שני תפקידים אלו מותאמים לאמור בכתוב. מצד אחד צריך ליצור ענן - "כי בענן אראה על הכפורת", ומצד שני צריך לקיים "וכסה ענן הקטורת את הכפורת". עמוד הענן הוא מקום ההתגלות, ואילו "מסך העשן" מיועד להסתרה דווקא.

## המחלוקת עם הצדוקים

המחלוקת עם הצדוקים או הבייתוסים מתוארת בתוספתא כך:

למה פורש ובוכה? מפני שצריך להשביעו. למה פורשין ובוכין? מפני שצרכו להשביעו. ולמה צרכו להשביעו? שכבר היה מעשה בביתסי אחד שהקטיר עד שהוא בחוץ ויצאה ענן הקטרת והרתיע את כל הבית. שהיו ביתסין אומרים: יקטיר עד שהוא בחוץ, שנאמר: 'וכסה ענן'. אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר: 'ונתן את הקטרת על האש לפני ה'' הא כל המקטיר אין מקטיר אלא בפנים! אם כן למה נאמר 'וכסה ענן הקטרת'? מלמד שנותן בהן מעלה עשן. הא אם לא נתן בה מעלה עשן חייב מיתה.

כשיצא אמר לאביו: כל ימיכם הייתם דורשין ולא הייתם עושין עד שעמדתי ועשיתי אני. אמר לו: אע"פ שאנו דורשין ואין אנו עושין, שומעין אנו לדברי חכמים.<sup>30</sup> תמהני עליך אם תאריך ימים לא שהא שלשה ימים עד שנתנוהו בקברו.<sup>31</sup>

נראה, שהוויכוח איננו בין שתי כתות מרוחקות זו מזו, כפי שנטו בעבר להציג את הפער בין הצדוקים לפרושים.<sup>32</sup> מדובר כאן בשתי גישות קרובות זו לזו מבחינת עולם המושגים ההלכתי ודרכי הלימוד. יתר על כן, אף על פי שהברייתא מתארת את עונשו החמור של הכוהן הצדוקי שנהג כדעת מפלגתו, היא מתארת בד בבד את העובדה שאביו וחבריו לא

30. בנוסח הירושלמי (פ"א ה"ב, ל"ט ע"א): "אף על פי שהיינו דורשין כל ימינו, אבל כרצון חכמים היינו עושין".

31. תוספתא כפורים פ"א ה"ח, מהד' ליברמן עמ' 222. בנוסח הירושלמי (לעיל, הערה 30): "ויש אומרים יצא חוטמו מזנק תולעים וכמין פרסת עגל עלת בתוך מצחו".

32. בהשראת חז"ל, שבתקופה מאוחרת ביקשו לבדל בידול ברור בין הפרושים לכתות האחרות, ובהשפעת גורמים חיצוניים, שביקשו למצוא בכתות האלה מקור היסטורי ומקור השראה לקיומם של זרמים אחרים ביהדות, או לגיטימציה לרקע היהודי המקורי של דתות נכריות. עיין: ד' שוורץ, 'בין חכמים וכהנים בימי בית שני', בתוך: ד' שוורץ (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני, ירושלים תשנ"ו, עמ' 403-419 ובמקורות שם. שוורץ עצמו מסביר שם (עמ' 407-408) את המחלוקת בעניין הקטורת על פי הצעתו המבחינה בין שיטה כוהנית ראליסטית ושיטה פרושית נומינליסטית.

נהגו להמרות את ההלכה הפרושית בפועל. בירושלמי דנו גם ביחס שבין המאורע הזה לבין שתי מחלוקות ידועות אחרות בין הפרושים לצדוקים: המחלוקת על ניסוך המים בחג והמחלוקת על עשיית הפרה במעורבי שמש.<sup>33</sup> הקרבה העקרונית בין שתי המפלגות בדרכי הדרשות מאפשרת לדון במחלוקת מתוך התייחסות פרטנית לנושא הנדון, ולא רק לראותה כסעיף מאיזו מחלוקת עקרונית כללית בין המחנות. כאמור לעיל, עמדת הצדוקים היא 'אורתודוקסית' לא פחות מעמדת הפרושים. הם טוענים, על בסיס דרשת הפסוק "כי בענן אראה על הכפורת", שכניסת הכוהן הגדול צריכה להיות מגוננת בענן, וכדי להשיג מטרה זו צריך להקדים ולהעלות ענן קטורת עוד קודם לכניסה למקדש. הם חולקים על דרשת "וכסה ענן הקטרת", ממנו למדו הפרושים שצריך מעלה עשן. אדרבא, לדעתם הוספת מעלה עשן היא חידוש מיותר שאין לו בסיס, ומן הסתם לשיטתם, הוספת מעלה עשן עשויה להיחשב כהוספת סממן אסור ומיותר. כנגד זאת, דעת הפרושים מבוססת בעיקר על הפסוק "ונתן על האש לפני ה'", ממנו הסיקו שההקטרה היא עצמה עבודה שצריכה להיעשות לפני ולפנים.

כפי הנראה, המחלוקת נוגעת ליסודות מעשה הקטורת עוד מימי נדב ואביהוא. התפיסה של הצדוקים מובנת יפה: תפקיד הקטורת הוא הסתרה ויצירת מסך ערפל שבעדו יכולה השכינה להיגלות, בבחינת "ה' אמר לשכן בערפל". תפיסת הפרושים, לעומת זאת, היא כתפיסתם של נדב ואביהוא - העלאת הקטורת היא עצמה חלק מפעולה אנושית להשראת השכינה. לשון אחרת: יש צורך בהבאת אש מן ההדיוט, במסגרת הפעולות להשראת השכינה במקדש. כפי שראינו, דעתם של התנאים הייתה שמעשה נדב ואביהוא היה מעשה נכון וראוי, אלא שהם שגו בכך שהורו הלכה בפני רבן, ולא שמעו לדברי חכמים. אם כן, גם הצדוקים נכשלים בדבר דומה: שאינם שומעים לדברי חכמים בעלי המסורה הנאמנה, ולכן נענש אותו כוהן שעשה כדעתו. אולם אביו וחבריו, שדרשו אחרת מחכמים אך לא העזו לעשות מעשה כדעתם, לא נענשו.

השבעת הכוהן הגדול כנגד דעת הצדוקים כוללת, אם כן, שני מרכיבים הנוגעים לעצם פרשת הקטורת. ראשית, משביעים אותו שלא יחזור על המשגה של נדב ואביהוא, ויעשה בניגוד לדעת חכמים. שנית, משביעים אותו שיעשה את פעולת הקטורת כסדר וכראוי בעיני חכמים.

נראה, שהמוטיבציה של הכוהן הגדול צריכה לנטות דווקא לכיוון המעשה הצדוקי, מפני שהצדוקים מבטיחים הגנה יתרה.<sup>34</sup> בעוד שלפי הגישה הפרושית, הכוהן הגדול מחקה את מעשה נדב ואביהוא, ומבצע בתוך קודש הקודשים פעולה של הקטרה מעשה

33. כך סבור מורי, פרופ' י' זוסמן, במאמרו 'חקר תולדות ההלכה ומגילות ים המלח, הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ נט, תש"ן, עמ' 11-73.

34. ד' שוורץ (לעיל, הערה 32) עמד כבר על כך שההלכה הצדוקית כאן היא הלכה כוהנית.



אדם, הגישה הצדוקית היא גישה נכנעת יותר. הצדוקים מניחים שהשראת השכינה מתרחשת מאליה, ואילו תפקידו של ענן הקטורת הוא רק לחפות ולכסות, כדי למנוע מן הכוהן לראות את אשר אינו רשאי לראות. לפיכך, האימה הגדולה שמלווה את הכניסה לקודש הקודשים אופיינית דווקא לכניסה הפרושית, כי הכוהן הפרושי נכנס עוד בטרם עלה ענן הקטורת, וישנם מספר רגעים - המתקצרים מאוד באמצעות מעלה העשן - שבהם אין לו את הגנת ענן הקטורת. הכוהן הצדוקי, מכניסתו הראשונה, נמצא במצב דומה לכוהן הפרושי בכניסתו הבאות, שכפי שראינו, אינן טעונות מתח כה רב, כיוון שהיכל כבר מלא עשן.

### המשמעות הרוחנית

מהי המשמעות הרוחנית של כל המהלך הזה? נראה שלאחר ציור התמונה בשלמותה הדברים די פשוטים. מוצגות כאן שתי עמדות יסודיות ביחס להשראת שכינה במקדש, ובעולם בכלל. השיטה האחת, היא המיוצגת על ידי הגישה הצדוקית, וגנוזה כבר בעצם הרעיון של השימוש בקטורת כענן מכסה, גורסת שאין בכוחו של האדם לחולל בעצמו את השראת השכינה. הגישה הזאת דומה לפרשת אליהו בהר הכרמל, כיוון שהיא מבקשת להדגיש את העובדה שאין הדבר בכוחו של האדם כלל, אלא אש יורדת מן השמים ואוכלת את הקרבן, מבלי שלאדם יש מעורבות בכך. זו הגישה השוללת מהותית את מעשה נדב ואביהוא. הגישה הזאת, המציבה את האדם הכנוע כמי שאין ביכולתו אלא לעשות מעשים טובים, להקריב, אך לא לגרום בפועל להופעת השכינה, סבורה שאין עניינה של הקטורת אלא להצניע את ההופעה האלוהית הנשגבה הרחק מעיני אדם, בבחינת "כבוד אלהים הסתר דבר". אין ספק שגישה זו קשורה קשר ישיר גם עם עמדתם הכוללת של הצדוקים בענייני יכולת החידוש בתורה שבעל פה, כמקובל לומר, שלשיטתם יש לצמצם את היצירה האנושית ככול האפשר. הגישה השנייה היא הגישה הפרושית, שיטת חכמים זו גורסת, שצריך להביא אש מן ההדיוט. כלומר, עצם מעשה השראת השכינה מורכב מפעולה אנושית הנשלמת על ידי הופעה אלוהית. אם כן, בכניסה לקודש הקודשים צריך הכוהן עצמו ליצור את הענן שבו נגלית השכינה. לכן, כיוון שהענן הוא עצמו חלק מהשראת השכינה, הוא צריך להעלות בתוך קודש הקודשים בידי הכוהן הגדול דווקא. הענווה וההסתרה הן רק מרכיב אחד מתוך המכלול של יחסי אדם-אלוהים, וקיים גם המרכיב של "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהילים ח', ו), המאפשר דווקא לאדם בפעולותיו ליצור את השראת השכינה. ושוב, הדבר נוגע לא רק לעבודת המקדש, אלא גם לעמדה הכוללת של הפרושים ביחס ליצירה האנושית המשולבת באלוהית בתורה שבעל פה.

אם יורשה, לסיכום, גם ניסוח אקטואלי-קיומי של הרעיון: המחלוקת אינה מסתכמת רק בהקטרת הקטורת בכניסת הכוהן הגדול ביום הכיפורים ובדרכי הדרוש והחידוש בתורה שבעל פה, אלא היא מייצגת עמדה רוחנית עקרונית כללית. גם כיום, כשאין לנו לא כוהן ולא אשים, לא מזבח ולא קטורת, וכל אדם מישראל ממלא את חלקו בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", וכל בית כנסת בישראל הוא מקדש מעט, נוצרת דרישה מכול קהילה וקהילה, מכל משפחה ומשפחה, ואף מכל אדם ואדם באופן פרטי, לפעול להגשמת האידאל של השראת שכינה בישראל. העמדה הפרושית, הגורסת שהבאת אש מן ההדיוט היא חלק מפעולת ההשראה של האלוהי בחיינו, מרמזת לכך - שבמגבלות המותר על פי ההלכה - נדרשת מן האדם גם עשייה אקטיבית בהתייחסות ליצירת מקום לשכינה בעולמנו, ולא רק המתנה פסיבית להופעה אלוהית בעקבות קיום מצוות ומעשים טובים.

כיצד עושים דבר שכזה, מהי אותה אש מן ההדיוט? אפשר לומר שמדובר על פעולות אקטיביות של יצירת אווירה של קדושה ורוממות, כאלו המקובלות אצל בעלי העבודה והחסידים, בניגוד לעמדות מוסריות-הלכתניות, הגורסות שאין לאדם אלא מילוי חובותיו בעולם המעשה, ואין בכוחו לעשות מאומה מלבד להסתיר פניו מפני ההתגלות עצמה. עמדות שכאלה גורסות שבני אהרן חטאו בהתלהבות יתר. ואילו עמדות חסידיות אינן רואות בהתלהבות יתרה פגם, כל עוד היא נעשית מתוך קבלת עול חכמים, הסכמתם ההלכתית וברכתם הרוחנית.



## אחרי מות שני בני אהרן

### המקשר והמפריד בין מיתת בני אהרן לפרשת עבודת יום הכיפורים

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי ה' וַיִּמָּתוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִיךָ וְאֵל יִבָּא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרֶכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בַעֲנַן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת. בְּזֹאת יָבֹא אֶהֱרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפֶרֶךְ בֶּן בֶּקֶר לַחֲטָאת וְאֵיל לַעֲלֹה. (ויקרא ט"ז, א-ג).

בפתיחה זו התורה יוצרת זיקה בין ציווי עבודת יום הכיפורים לבין מיתת בני אהרן. ננסה לעמוד על טיבו של קשר זה, במטרה להגיע להבנה עמוקה יותר של משמעות יום הכיפורים ועבודתו.<sup>1</sup>

א. "ואל יבא בכל עת אל הקדש"

על דרך הפשט, נראה שהתורה הזכירה את מיתת בני אהרן בהקדמתה לעבודת יום הכיפורים, משום שכל הציווי על עבודה זו בא כתגובה למיתת נדב ואביהוא בקרבתם לפני ה', כאשר הקריבו אש זרה אשר לא ציווה ה'. לעומתם, אהרן מוזהר לא לבוא בכל עת אל הקודש, כי אם בענן הקטורת, במסגרת הציווי על עבודת יום הכיפורים. אולם, אם אמנם פרשת עבודת יום הכיפורים באה כתגובה וכתיקון לחטא בני אהרן, עלינו לשאול מדוע פרשה זו איננה סמוכה לסיפור מיתתם. מספר פרשיות מופיעות בין סיפור מיתת בני אהרן לפרשת עבודת יום הכיפורים: מאכלות אסורות, טומאת לידה, טומאת צרעת וטומאת זב. יש להבין את פשר מיקום פרשיות אלה, שבמבט ראשון מהוות חציצה בין מיתת בני אהרן לפרשת אחרי מות שנאמרה בעקבותיה.

אולם למעשה, פרשת מאכלות אסורות היא פרשת טומאת אוכלים.<sup>2</sup> נמצא, כי רק

1. הרב יואל בן-נון כבר עסק ביחס שבין היום השמיני לעבודת יום הכיפורים והבליט את הניגוד שביניהם. ראה: י' בן-נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח, תשמ"ט, עמ' 9-34. אנו נלך בכיוון אחר המצביע דווקא על הזיקה שבין שני הימים.
2. כך נראה מתוך השוואת הפרשה בספר ויקרא לפרשה בדברים י"ד. פרשת מאכלות אסורות בדברים חוזרת על הפרשה בויקרא כמעט מילה במילה. מובאים בה סימני בהמות טהורות ודגים טהורים, והפרשה אף חוזרת על הרשימה המפורטת של העופות הטמאים. אולם, בנקודה זו קיים פיצול בין

נושא אחד חוצץ בין סיפור מיתת בני אהרן לבין פרשת עבודת יום הכיפורים, ועלינו להבין מה עניין פרשיות טומאה אצל מיתת נדב ואביהוא.

פתרון לשאלה זו נרמז בפרשת פרץ עוזא (שמ"ב ו'), שנבחרה כהפטרה לפרשת שמיני. על פניו, פרץ עוזא בא בעקבות כשל מקומי - טעותו של עוזא, שעילח את ידו כדי שהארון לא ייפול לאחר ששמטו הבקר. אך לפי הבנה זו, לא היה צורך לשנות שום דבר בניסיון הנוסף להביא את הארון מבית עובד אדום, מלבד אזהרת נושאי הארון לבל יגעו בו. אבל המעיין בספר שמואל, יגלה פערים משמעותיים בין שני הניסיונות. כאשר העלו את הארון מבית אבינדב כתוב:

וַיִּשְׁאַהֲוּ מִבֵּית אֲבִינֶדָב אֲשֶׁר בְּגִבְעָה עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וְאָחִיו הַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֲרוֹן. וְדוֹד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְשַׁחֲקִים לִפְנֵי ה' בְּכָל עֲצֵי בְרוּשִׁים וּבְכַנְרוֹת וּבְנִבְלִים וּבַתְּפִים וּבַמִּנְעֲנָעִים וּבַצִּלְצָלִים (שמ"ב ו', ד-ה).

בפסוקים אלה מתוארת אווירה של שמחה, על גבול הוללות. אווירה זו עומדת בניגוד למתואר בהמשך, כעבור שלושה חדשים, כשהעלו את הארון מבית עובד אדום, כששם נאמר: "וילך דוד ויעל את ארון האלהים מבית עבד אדם עיר דוד בשמחה. ויהי כי צעדו נושאי ארון ה' ששה צעדים ויזבח שור ומריא" (שמ"ב ו', יב-יג).<sup>3</sup> אמנם גם אז הייתה שמחה, אך האווירה היא זהירה יותר, רצינית יותר. אין צועדים שישה צעדים בלי להקריב שור ומריא, דוד וכל ישראל אינם משחקים לפני ה', כי אם מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר.<sup>4</sup>

שתי הפרשיות: הפרשה בדברים מסתיימת, בעוד שהפרשה בויקרא ממשיכה בדיני טומאת נבלה וטומאת אוכלים. וכך כתב רמב"ן בהקדמתו לספר ויקרא: "ונגרר אחר זה להזכיר המאכלים האסורים בעבור שהם מטמאים, והאוכל או הנוגע בהם בכל קדש לא יגע ואל המקדש לא יבא".

3. יש לציין, שהתהלכה מבית אבינדב באה עם ליווי תזמורת ("ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים ובכנרות ובנבלים ובתפים ובמנענעים ובצלצלים"), בעוד שכאשר מעלים את הארון מבית עובד אדום אין זכר בספר שמואל לתזמורת, ובמקומה מופיעה תרועה וקול שופר. השמטה זו משמעותית לאור העובדה, שבדברי הימים מוזכרת התזמורת גם בהעלאת הארון מבית עובד אדום: "וכל ישראל מעלים את ארון ברית ה' בתרועה ובקול שופר ובחצצרות ובמצלות משמעים בנבלים וכנרות" (דה"א ט"ו, כח). אך יש לשים לב, ששינוי האווירה מורגש גם בדברי הימים, ותפקיד התזמורת כשהעלו את הארון מבית עובד אדום לא היה כדי לשחק לפני ה', כי אם ללוות את השופר. נראה, שהשמטת התזמורת מספר שמואל באה כדי להבליט את שינוי האווירה בין העלאת הארון מבית אבינדב לבין העלאתו מבית עובד אדום.

4. אמנם גם בהעלאת הארון מבית עובד אדום נאמר - "ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה'" (שמ"ב ו', יד), אך עיין ברמב"ם בסוף הלכות לולב, שראה בהתנהגות זו ביטוי לאהבת ה', בניגוד להוללות המתוארת בהלכות יום טוב פ"ו ה"כ.

מכאן, שדוד הבין שהפרץ שפרץ ה' בעוזא לא היה רק בשל מעשהו של עוזא. דוד השכיל לדעת, שהיה פגם בכל האווירה שבתוכה ניסו להעביר את הארון. בתוך האווירה החגיגית של "משחקים לפני ה'", נעלמו מעיניהם דברי הכתוב: "כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו" (במדבר ז', ט). ואכן, מקרא מלא דיבר הכתוב:

וַיִּקְרָא דָּוִד לְצִדּוֹק וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֲנִים וּלְלֹוִים לְאוֹרִיֶּאל עֲשֵׂיה וְיֹאֵל שְׁמַעְיָה וְאַלְיָאֵל וְעַמִּינָדָב. וַיֹּאמֶר לָהֶם אַתֶּם רְאֵשֵׁי הָאָבוֹת לְלֹוִים הַתְּקַדְּשׁוּ אַתֶּם וְאַחֲיֵכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת אֲרוֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַכִּינּוֹתַי לוֹ. כִּי לְמִבְרָאשׁוֹנָה לֹא אַתֶּם פָּרֵץ ה' אֱלֹהֵינוּ בָּנוּ כִּי לֹא דָרְשָׁנָהוּ כַּמִּשְׁפָּט (דה"א ט"ו, יא-יג).

לפני פרץ עוזא, הייתה התפרצות של רגש רוחני. לאחר תקופה של ריחוק בהילקח הארון, שוב היה אפשר להתקרב לקב"ה וללון בצל שדי. ביהירותם דימו בנפשם, שלאדם שנברא בצלם, אשר עליו נאמר "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהילים ח', ו), הדרך לגילוי שכינה אינה ארוכה. מתוך שיכרון רגש דתי בלתי-מרוסן, חשבו שאדם המלא אהבת ה', יכול להידבק בשכינה, כביכול. רגש זה טשטש את המודעות של "כי ה' אלהיך אש אכלה" (דברים ד', כד),<sup>5</sup> והמרחק בין הבורא לילוד אישה הוא אין-סופי. גם למשה רבנו, אשר דיבר אל ה' פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, נאמר "כי לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג, כ). בדרך זו יש להבין את דרשת רבא:

מפני מה נענש דוד? מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי' (תהילים קי"ט, נד). אמר לו הקדוש ברוך הוא: ד"ת שכתוב בהן 'התעיף עיניך בו ואיננו' (משלי כ"ג, ה) אתה קורא אותן זמירות? הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, דכתיב 'ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש וגו' (במדבר ז', ט) ואיהו אתייה בעגלתא (סוטה לה ע"א).

בפרץ עוזא למד דוד שעבודת ה' היא ביראה, והגילה לפניו הנה ברעדה,<sup>6</sup> ככתוב "וירא דוד את ה' ביום ההוא" (שם"ב ו', ט).

ביחס לחטא בני אהרן, רבו הפירושים. אך בנוגע לשורש החטא, יש מכנה משותף בין רוב הפירושים - יהירות דתית. לדעת רבי, הפסוק "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה'" (שמות י"ט, כב) בא במיוחד על מנת למנוע עליית נדב ואביהוא להר סיני.<sup>7</sup> חז"ל תיארו את נדב ואביהוא כשחצנים והאשימו אותם בהוראת הלכה בפני רבם.<sup>8</sup> הם היו 'נסיכים', אשר בגיל צעיר נמנו עם זקני ישראל שזכו לעלות

5. על פי כתובות קיא ע"ב.

6. על פי תהילים ב', יא.

7. זבחים קטו ע"ב.

8. ויקרא רבה פרשה כ י, מהד' מרגליות עמ' תסד.

ולראות, כביכול, את אלוהי ישראל.<sup>9</sup> באירוע זה נאמר "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כ"ד, יא), ולפי התרגום הירושלמי, הדברים אמורים כלפי נדב ואביהוא, ומשמעות הדברים היא "היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתייה" (לשון רש"י).<sup>10</sup> החוויה הדתית לדידם הייתה מובנת מאליה. מתוך צימאון לאל חי הם פרצו לפני ולפנים ללא צו אלוהי. ומה יפו דברי הנצי"ב שפירש שהאש הזרה מכוונת כלפי אש אהבת ה': "שנכנסו מאש התלהבות של אהבת ה' ואמרה תורה דאע"ג דאהבת ה' יקרה היא בעיני ה', אבל לא בזה הדרך אשר לא צוה". ועל כן, נאמר עליהם "בקרובי אקדש" (ויקרא י', ג), משום שהם השתוקקו ליהנות מזיו השכינה. הם קיימו את הכתוב בספר תהילים "בבית אלהים נהלך ברגש" (נ"ה, טו), אך נענשו משום שנעלמה מעיניהם אוהרת קהלת "שמר רגליך כאשר תלך אל בית האלהים" (ד', ז).

דיני ביאת מקדש הם ביטוי למרחק בין האדם לקונו. אי-אפשר בכוחות אנושיים גרדא לראות את פני ה' ולשמשו. על מנת לשרת במקדש, נחוץ צו אלוהי המאפשר את הבלתי-אפשרי. הרוצה לבוא למקדש חייב לקיים שורה של תנאים, שהרי ההיתר להיכנס לבית ה' הוא רק על פי דיני התורה. נדב ואביהוא זלזלו בתנאים אלו, בין לפי האומרים שנכנסו שתויי יין בין לפי הטוענים שנכנסו מחוסרי בגדים.<sup>11</sup>

לאור זאת, יש לשוב ולעיין בסדר הפרשיות בספר ויקרא. פתיחת הספר עוסקת בקרבנות וביכולת האדם להקריבם לפני ה'. לאחר פרשיות הקרבנות, התורה מתארת את שבעת ימי המילואים, שמגמתם ותכליתם הן להגיע ליום השמיני - "כי היום ה' נראה אליכם" (ויקרא ט', ד). נמצא, כי מתחילת הספר ועד גילוי השכינה ביום השמיני, התורה

9. שמות כ"ד, ט-י: ועיין בפירוש רש"ר הירש לויקרא י', א.

10. חז"ל קשרו בין אירוע זה למיתת בני אהרן: "ועוד מן הדא ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו" (שמות כ"ד, יא), אמ' ר' פינחס מיכן היו ראויין להשתלחת יד, דאמ' ר' הושעיא וכי קילורית עלת עמהן מסיני דכ' ויחזו את האלהים' (שם), אלא מלמד שזנו עיניהם מן השכינה כאדם שהוא מביט בחבירו מתוך מאכל ומתוך משקה. ר' יוחנן אמ' אכילה וודיי, המד"א 'באור פני מלך חיים' (משלי ט"ז, טו). אמ' ר' תנחומ' מלמד שפרעו את ראשיהם והגיסו את לבן וזנו עיניהן מן השכינה... 'במדבר סיני' (במדבר ג', ד), אמ' ר' מאיר וכי במדבר סיני מתו? אלא מלמד שמהר סיני נטלו אפופסין שלהן למיתה. למלך שהיה משיא את בתו ונמצא בשושבינים שלו דבר שלזינימון אמ' המלך אם הורגן אני עכשיו אני מערבב שמחתה שלבתי, אלא למחר שמחתי באה והוא טב בשמחתי ולא בשמחתי בתי. כך אמ' הקב"ה אם אני הורג נדב ואביהוא עכשיו אני מערבב שמחתה שלתורה, למחר שמחתי באה והוא טב בשמחתי ולא בשמחת תורה, הה"ד 'ביום חתונתו וביום שמחת לבו' (שה"ש ג', יא), 'ביום חתונתו' זה הר סיני, 'וביום שמחת לבו' זה אהל מועד" (ויקרא רבה פרשה כ י, מהד' מרגליות עמ' תסה-תסח).

11. נמצא, שעוזא בן אביננדב הוא הבן הרוחני של נדב ואביהוא בני אהרן, ועיין י' שביב, בין הפטרה לפרשה, ירושלים תשס"א, עמ' 110, הערה 2.

עוסקת רק בפן אחד של החוויה הדתית - האפשרות להתקרב אל ה'.<sup>12</sup> לפתע, בנקודת השיא, כאשר יצאה אש מלפני ה' ואכלה על המזבח לעיני העם, מתרחש מהפך; בני אהרן נכנסו לקודש ללא צו אלוהי, ומיד מתו. כהרף עין, הכל משתנה. יש הלכות של עבודה במקדש, ולא כל אחד יכול לשרת. התגלות אלוהית אל האדם כבר אינה מובנת מאליה.

בהקשר זה, מופיעות פרשיות הטומאה כדי להדגיש את הפן השני של החוויה הדתית, וללמדנו על התהום המפריד בין המציאות האנושית למציאות האלוהית. טומאה היא חלק בלתי-נפרד מהמציאות האנושית הסופית. היא מופיעה בלידתו של האדם כמו במיתתו, בשעת אכילה וגם בקיום חיי משפחה. אדם, השרוי בטומאה, אינו יכול לבוא אל ה' בלי הלכות טהרה שהקב"ה מסר לנו. בלי קיום הצו האלוהי המטהר, אין ביכולת בני אנוש, שוכני בתי חומר, לבוא אל המלך: "וזהזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם" (ויקרא ט"ו, לא).<sup>13</sup>

כאן מופיעה הפרשה של עבודת יום הכיפורים, שבה מזהירה התורה את אהרן לא לבוא בכל עת אל הקודש, כי אם בענן הקטורת במסגרת עבודת יום הכיפורים. והנה, לגבי משמעות הקטורת, יש לציין את דבריו של ספורנו בסוף פרשת תצוה, בהסבירו מדוע הציווי על עשיית מזבח הקטורת אינו מוזכר יחד עם שאר כלי המקדש:

ולא הוזכר זה המזבח עם שאר הכלים בפרשת תרומה, כי לא היתה הכונה בו להשכין האל יתברך בתוכנו, כמו שהיה הענין בשאר הכלים, כאמרו 'ושכנתי בתוכם, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו' (שמות כ"ה, ח-ט). גם לא היה ענינו להוריד מראה כבודו בבית, כענין מעשה הקרבנות, כאמרו 'ונועדתי שמה לבני ישראל' (שם כ"ט, מג), וכן העיד משה רבינו באמרו 'זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'' (ויקרא ט', ו). אבל היה ענין זה המזבח לכבד את האל יתברך אחרי בואו לקבל ברצון עבודת עמו בקרבנות הבקר והערב, ולשחר פניו במנחת קטרת, על דרך 'הבו לה' כבוד שמו שאו מנחה ובאו לפניו' (תהילים צ"ו, ח) (פירוש ספורנו לשמות ל', א).

12. כמובן, יש הבדל מהותי בין האדם הקרב אל ה' לבין השכינה היורדת כביכול אל האדם, אך לענייננו שתי התופעות מקבילות.

13. בדרך זו יש להבין את דברי רמב"ן (ויקרא ט"ז, א): "טעם 'אחרי מות שני בני אהרן', כי מיד כאשר מתו בניו הזהיר את אהרן מן היין ומן השכר שלא ימות, ואמר עוד למשה שיזהיר אותו שלא ימות בקרבנות לפני ה'. והקרב, שהיו שתי המצות האלה ביום המחרת למיתתם... אבל הקדים הכתוב האזהרות שהזהיר את ישראל שלא ימותו בטומאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם, ואחרי כן כתב אזהרת היחיד".



לפי דרכנו יש לנמק, שעניין עשיית המשכן ושאר כליו הוא גילוי שכינה לעם ישראל. אולם מזבח הזהב, שמקריבים עליו את הקטורת, מבטא את התהום המפריד בין השכינה לכנסת ישראל. רק לאחר הציווי על עשיית המשכן וכליו, בא הציווי על מזבח הזהב, ומכריז "כבוד אלהים הסתר דבר" (משלי כ"ה, ב), ורק במיסוך עשן של ענן הקטורת, ה' נראה על הכפורת.<sup>14</sup>

שני פנים, אם כן, יש לחוויה הדתית. מצד אחד, צימאון הנפש לאל חי, ומצד שני התודעה ש"לא יראני האדם וחי". רק אחרי שקלטנו את המסר של פרשיות הטומאה, רק לאחר שהפנמנו את הטעות של בני אהרן, רק כאשר למדנו על שני הפנים של החוויה הדתית, אפשר לחזור ולצוות על הכניסה אל הקודש מבית לפרוכת: "בזאת יבא אהרן אל הקדש". לאחר שהתברר שאי-אפשר לבוא בכל עת אל הקודש, באה הבשורה שבכל זאת "אראה על הכפורת", אבל רק על ידי ענן הקטורת.<sup>15</sup>

ב. "כי ביום הזה ה' נראה אליכם"

אולם נראה, שקיים קשר נוסף בין מיתת בני אהרן ועבודת יום הכיפורים. יום הכיפורים הוא יום מתן הלוחות השניים (עיין תענית ל ע"ב), שבו זכו בני ישראל לכפרה, חלקית לפחות, על חטא העגל (עיין רש"י שם, ד"ה שניתנו). אמנם נראה, שתהליך הכפרה על העגל לא תם בזה. מיד לאחר יום הכיפורים נצטוו בני ישראל על בניית המשכן. התורה (שמות ל"ה, כ-כט) מתארת את ההתלהבות המלווה את מבצע ההתרמה למלאכת המשכן, עד שהביאו יותר מן הדרוש (שם ל"ו, ה-ז). מסתבר, שהתלהבות זו נבעה, לא רק מהצימאון להשראת השכינה, אלא גם מתוך רגשי אשמה על עשיית העגל. בני ישראל פרקו נזמי זהב עבור העגל (שם ל"ב, ג), ובתרומת המשכן ניתנה להם הודמנות לנרב את תכשיטיהם למשכן וכליו. לכן, עצם ההתעסקות במשכן הייתה חלק מתהליך התשובה של כלל ישראל על חטא העגל, כפי שמבואר בדברי חז"ל:<sup>16</sup>

כשעשו העגל אמר הקב"ה למשה 'ועתה הניחה לי וגו' ' (שמות ל"ב, י). אמר לו: בדוק אותן שיעשו את המשכן, מה כתיב באותו קלקלה 'פרקו נזמי הזהב' (שם, ב) ומה הביאו? נזמים. וכשעשו המשכן עשו אותו נדבה, ומה כתיב 'כל נדיב לב

14. כך שמעתי מידידי יהודה פרנקל. דברים דומים מופיעים במאמרו של ב' קהת (קץ), 'וכסה ענן הקטרת', עלון שבות 106, תשמ"ד, עמ' 53-61.

15. מעין זה מצאנו בפרשת קורח, אצל מאתיים וחמישים האיש, אשר הקריבו קטורת זרה לפני ה', תחת הסיסמה "כל העדה כלם קדשים" (במדבר י"ג, ג). הקרבה זו מזכירה את החטא של בני אהרן, ומיתתם באש שיצאה מאת ה' ואכלה אותם, היא דוגמת מיתת בני אהרן. אחר כך, המגפה בבני ישראל נעצרה על ידי הקטורת, כאשר היא הפרידה בין כבוד ה' לבין העם הקרב אל ה', דוגמת "כי בענן אראה על הכפורת".

16. מוטיב זה מופיע פעמים רבות במדרש, לדוגמה, עיין שמות רבה פרשה מט ב; פרשה נא ד, ח.

הביאו חח ונזם טבעת וכומז' (שם ל"ה, כב) בנזמים חטאו ובנזמים נתרצה להם. ורוח הקדש צווחת על ידי הושע 'והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי' (הושע ב', א). אמר משה לפני הקב"ה: כתבת 'כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור' (שמות כ"א, לז), הרי הביאו ה' 'חח ונזם טבעת עגיל וכומז' (שמות רבה פרשה מח ו).

היום השמיני של המילואים, שהוא סיום תהליך חנוכת המשכן, הוא גם יום כפרה על חטא העגל. עם ישראל עמל חודשים על מלאכת המשכן, במטרה לזכות שוב בגילוי שכינה מעין מעמד הר סיני.<sup>17</sup> והנה, לאחר שבעת ימי המילואים, ביום השמיני, הקב"ה הבטיח "כי היום ה' נראה אליכם" (ויקרא ט', ד). בהתרגשות, בני ישראל נכנסים סביבות המשכן ומחכים לבשורה. המתח הולך ומתגבר, עד שהאש יוצאת מלפני ה': "וירא כבוד ה' אל כל העם ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים" (שם, כג-כד). הרי לנו, שהיום השמיני למילואים מציין סופו של תהליך ארוך, שהתחיל בהורדת עדיים שקיבלו מחורב, ומסתיימת בירידת השכינה במשכן, תהליך המשקף דרמה דתית עמוקה בתוך הנפש הקולקטיבית של כנסת ישראל.

אולם, דרמה זו מתרחשת ביתר שאת בנבכי נפשה של דמות אחת, הלוא היא אהרן הכהן. בחטא העגל, אהרן מילא תפקיד מרכזי, ואין ספק שרגשות חזקים של אשמה וחרטה קיננו בלבו. והנה, עתה אהרן נקרא למלא את ידו ולשרת בימי המילואים ולכפר על חטא העגל. אהרן אשר ידו הייתה במעל, אשר פרע את העם לשמצה בקמיהם, הוא זה שנבחר לשרת בתפקיד הכהן הגדול, כדי שכבוד ה' שוב ייראה אל עם ישראל.

חז"ל הרגישו את המתח הנפשי של אהרן, ודרשו את הכתוב "ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עלתיך" (ויקרא ט', ז) כביטוי לחוסר ביטחון דתי, שנבע מחלקו בעשיית העגל:

משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שנשא אשה, והיתה מתבישת מלפניו ונכנסה אחותה אצלה. אמר לה: על מה נכנסת לדבר זה אלא שתשמשי את המלך, הגיסי דעתך ובואי ושמשי את המלך. כך אמר משה לאהרן: אהרן אחי, על מה נתבחרת להיות כהן גדול אלא שתשרת לפני הקב"ה הגיס דעתך ובוא ועבוד עבודתך.<sup>18</sup>

וגדולה מזו דרשו שם:

ויש אומרים היה אהרן רואה את המזבח כתבנית שור, והיה מתיירא ממנו, ואמר לו משה: אחי, לא ממה שאתה מתיירא ממנו הגיס דעתך וקרב אליו, לכך נאמר

17. עיין רמב"ן, ריש פרשת תרומה.

18. תורת כוהנים שמיני פרשה א ח, מהד' ווייס מג ע"ד.

'קרב אל המזבח' (ויקרא ט', ז).

רמב"ן נתן הסבר פסיכולוגי למדרש זה:

וטעם דבר זה, כי בעבור שהיה אהרן קדוש ה' ואין בנפשו חטא זולתי מעשה העגל, היה החטא ההוא קבוע לו במחשבתו, כענין שנאמר 'וחטאתי נגדי תמיד' (תהילים נ"א, ה), והיה נדמה לו כאילו צורת העגל שם מעכב בכפרותיו, ולכך אמר לו 'הגס דעתך', שלא יהיה שפל רוח כל כך, שכבר רצה אלהים את מעשיו (רמב"ן לויקרא ט', ז).

ואמנם מצאנו, שגם אחרי שאהרן סיים להקריב את כל הקרבנות ובירך את העם, עדיין לא ירדה השכינה אל העם. השכינה הופיעה רק כאשר משה הצטרף אליו.

וַיֵּשָׂא אֶהָרֹן אֶת יָדָיו [יָדָיו קָרִי] אֶל הָעָם וַיְבָרֶכֶם וַיַּרְדּוּ מַעֲשֵׂת הַחֲטָאת וְהַעֲלָה וְהַשְּׁלָמִים. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאֶהָרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם (ויקרא ט', כב-כג).

חז"ל ציינו שאהרן הרגיש שהשכינה נמנעה מלהופיע בגלל חלקו בחטא העגל:

'ויבא משה ואהרן אל אהל מועד' כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה עומד אהרן ומצטער. אמר: יודע אני שכעס עלי המקום בשבילי לא ירדה שכינה לישראל כך עשה לי משה אחי שנכנסתי ונתביישתי ולא ירדה שכינה לישראל. מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל לכך נאמר 'ויבא משה ואהרן אל אהל מועד'.<sup>19</sup>

בסופו של דבר, אחרי שמשה הצטרף אל אהרן, ירדה השכינה לישראל. אך מיד אחר כך נדב ואביהוא מתו. יש דעה במדרש שבני אהרן מתו כעונש לאהרן:<sup>20</sup>

שבתחלה נגזרה גזירה עליו, שנאמר 'ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו' (דברים ט', כ), אמר רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: אין השמדה אלא כילוי בנים, כמד"א 'ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת' (עמוס ב', ט). כיון שהתפלל משה עליו נמנעה ממנו חצי הגזירה מתו שנים ונשתיירו שנים הה"ד 'קח את אהרן ואת בניו אתו' (ויקרא ח', ב).<sup>21</sup>

19. תורת כוהנים שמיני פרק א יט, מהד' ווייס מד ע"ד.

20. עיין גור אריה לדברים ט', כ, המקשה על הסבר זה מהפסוק "ובנים לא יומתו על אבות" (דברים כ"ד, טז). ועיין אבן עזרא לדברים י"ג, טז; מורה הנבוכים ח"א פרק נד.

21. ויקרא רבה פרשה י ה, מהד' מרגליות עמ' רט.

גם אם דברי המדרש נראים קיצוניים, אי-אפשר להתעלם מההשערה שאהרן האשים את עצמו במות בניו. "וידם אהרן" מתפרש, אם כן, לא רק כביטוי לאבלות,<sup>22</sup> אלא גם כצידוק הדין וכקבלת העונש, במסגרת תשובת אהרן על חטא העגל. אמנם התורה לא סיפרה לנו הרבה על תשובתו של אהרן, וכיצד התגבר על חלקו בחטא העגל, על מנת לשוב ולשרת לפני ה' במשרת כהונה גדולה. מכל מקום, בשתי מילים אלו - "וידם אהרן" - התורה מגלה לנו טפח בדרכה שהתחוללה בנפשו. שתי מילים אלו, מעידות כשני עדים, על אחת מפרשיות התשובה המרשימות ביותר.

ביום השמיני הגיעה אפוא ההתמודדות של אהרן עם חטאו לעצמות חדשות ועמוקות. ואכן, רק לאחר היום השמיני הותר לאהרן להיכנס לפני ולפנים. קרבנות היום השמיני, על אף דמיונם לקרבנות יום הכיפורים, קרבים בחוץ.<sup>23</sup> רק אחרי מות שני בני אהרן, נאמר לאהרן "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת".

על מנת להיכנס לפני ולפנים, אהרן חייב להקריב קרבנות. בסדר העבודה של יום הכיפורים ישנם שני קרבנות מרכזיים שדמם נזרק בתוך ההיכל: פר החטאת של הכוהן הגדול ושעיר החטאת אשר לעם. נראה, שקרבנות אלו נועדו לכפר על חטא העגל. שעיר החטאת אשר לעם הוא מן הנשרפים, ואין עוד שעיר כדוגמתו מלבד שעיר החטאת המוזכר בפרשת שלח (במדבר ט"ו, כב-כו), שמביאים כאשר העם עובר על עוון עבודה זרה. לעומת השעיר, שהוא חטאת ציבור, פרו של הכוהן הגדול הוא חטאת יחיד. אין קרבן יחיד שהוא מן הנשרפים, חוץ מפר החטאת של הכוהן הגדול ביום הכיפורים ופר החטאת של הכוהן המשיח (ויקרא ד', ג-יב). גם בתהליך ההקרבה ובזריקת הדם יש דמיון רב בין חטאות יום הכיפורים מחד, ושעיר עבודה זרה ופר הכוהן המשיח מאידך.<sup>24</sup> נראה אפוא, שקרבנות אלו קרבים על מנת לכפר על חטא העגל. כדי להיכנס לפני ולפנים עבור בני ישראל, אהרן צריך להביא כפרה גם על חלקו בעגל וגם על חטא ישראל. על כן, הוא מצווה להביא שעיר חטאת לעם אשר נכשל בעבודה זרה בשוגג, ועל מנת לכפר על חלקו בחטא העגל, אהרן מביא פר חטאת של כוהן המשיח.<sup>25</sup>

22. עיין מועד קטן טו ע"א.

23. כך כתב רמב"ן (ויקרא ט', ג): "והנה קרבן אהרן כקרבנו ביום הכפורים בשוה, וחטאת העם כחטאתם ביום הכפורים, שעיר עזים אחד לחטאת". במקביל, דיני קרבנות יום הכיפורים נלמדים מקרבנות המילואים: "רב אשי אמר דנין פר לחטאת ואיל לעולה מפר לחטאת ואיל לעולה לאפוקי ראש השנה ועצרת דתרוייהו עולות נינהו" (יומא ג ע"ב); ועיין י' בן-נון (לעיל, הערה 1).

24. אמנם, יש תוספת בקרבנות יום הכיפורים היתרה על חטאות אלו, שהרי ביום הכיפורים הדם נזרק גם בקודש הקודשים.

25. מכאן, שאהרן לא נכשל בעבודה זרה, שהרי הכוהן המשיח שעבר עבודה זרה בשוגג דינו כדין הדיוט המביא עז לחטאת (עיין משנה תורה הלכות שגגות פ"א ה"ד). כעין זה דייק המשך חכמה (שמות ל"א, כז).

### ג. "והיתה לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש"

יום הכיפורים הוא אפוא יום כפרה על חטא העגל, לא רק משום שבו ניתנו הלוחות השניים, אלא גם משום שיום הכיפורים נבחר כיום שבו אהרן או הכוהן אשר ימלא את ידו לכהן תחתיו, מצווה להקריב פר ושעיר לחטאת ולזרוק את דמם בהיכל כעין פר החטאת של כוהן המשיח ושעיר עבודה זרה.<sup>26</sup> ובזה בא הכוהן הגדול אל הקודש.

על הקשר בין כניסה זו לחטא העגל למדנו מדברי חז"ל: "מפני מה אין כוהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? לפי שאין קטיגור נעשה סניגור" (ראש השנה כו ע"א).<sup>27</sup> גמרא זו באה ללמדנו, שאל מול כניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים, עומד חלקו של אהרן בחטא העגל. הכוהן הגדול נכנס לפני ולפנים, רק בבגדי הבד, כאשר הוא נקי לגמרי מחטא זה.

לאור זאת, יום הכיפורים נמצא בשני קצותיו של תהליך הכפרה על חטא העגל, כשהיום השמיני למילואים קיים בתווך. ביום הכיפורים שוב ניתנו הלוחות לישראל. ביום זה, בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים, שוב ניתנה לישראל הזדמנות לכפר על העגל על ידי בניית המשכן. ביום השמיני, בסיום תהליך הקמת המשכן, שוב ירדה השכינה בישראל. אולם, מנקודת מבטו של אהרן, היום השמיני היה יום של התמודדות עם חלקו בחטא העגל. התמודדות זו הגיעה לשיאה במיתת שני בניו, ובתגובתו החרישית על כך. תגובה זו, שהיא ביטוי לעומק תשובת אהרן וקבלת הדין עליו, הובילה ליכולת לכפר על חטא העגל, בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל, ולהיתר להיכנס לפני ולפנים. כניסה זו, מתקיימת מדי שנה ביום הכיפורים, ובו מתכפרים בני ישראל על כל חטאתם לפני ה'.

### ד. מקום שבעלי תשובה עומדים

ראינו אפוא שנדב ואביהוא, שלא חטאו בעגל, נהרגו בקרבנות לפני ה'. בני אהרן חשבו שמגיע להם לראות את פני ה'. ביהירותם, הם נכנסו לקודש בלי להימלך ברבם.<sup>28</sup> הם לא הבינו שילוד אישה, ויהא צדיק שבצדיקים וקדוש שבקדושים, אינו במעמד גבוה כל כך

26. יש להעיר, שמפשטות המשנה במגילה (ט ע"ב) משמע שרק כוהן המשוח בשמן המשחה יכול להקריב קרבנות אלו, כאשר עבודת יום הכיפורים כשרה אף במרובה בבגדים. אך עיין ברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הט"ו, המכשיר הקרבת כוהן הדיוט בדיעבד, וכך מפורש בתורת כוהנים דיבורא דחובה פרשה ג ו, מהד' פינקלשטיין עמ' 135.

27. עיין שם בסוגיה - "חוטא בל יתנאה קא אמרינן", ומכאן שהכוהן הגדול מייצג את אהרן, שחטא בעגל. ועיין ברש"י שפירש באופן אחר.

28. אולי זחיחות דעתם נבעה מן העובדה שבניגור לאביהם, הם לא נכשלו בחטא העגל, ולדעתם הם היו ראויים יותר למשרת כהונה גדולה ולהקריב את הקטורת לפני ה'; עיין ויקרא רבה פרשה כ, מהד' מרגליות עמ' תסה.

עד כדי שהוא יכול לתבוע לראות את פני ה' על פי דין. ההיתר להיכנס לפני ולפנים ניתן דווקא לאהרן, שחטא בעגל. וחי בתחושה של כישלון והחמצה. חטאו הדיר שינה מעיניו, הוא חש בצורה עמוקה שאין לו שום זכות לראות את פני ה'. הוא ידע שהזמנתו להיכנס לפני ולפנים אינה בדין, כי אם ברחמיו וחסדיו של ה', שלאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה.<sup>29</sup>

חז"ל לימדונו: "מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורין אינם עומדין" (ברכות לד ע"ב). צדיקים גמורים שמעולם לא טעמו טעם חטא, אינם מכירים בחולשות ובמגבלות של המציאות האנושית, ולכן אין הם יכולים לעמוד לפני ה'. מקום זה שמור לבעלי תשובה, שחוו על בשרם את הטומאה האופפת את המציאות האנושית, היודעים שהזמנתם לעמוד לפני ה' באה רק בחסד וברחמים.<sup>30</sup>

קודש הקודשים איננו פתוח לנדב ואביהוא, כי אם לאהרן, או לכוהן אשר ימלא את ידו לכהן תחת אהרן,<sup>31</sup> אשר ילבש את בגדי הבד כדי שלא להזכיר את עגל הזהב. גם כיום, כשאין לנו מקדש, אין אנו באים לפני ה' בצדקותינו, כי אם ברחמיו הרבים. בתודעה עמוקה של כישלון, אנו מכריזים "כדלים ורשים דפקנו דלתיך". אנו מבטאים בצורה חדה את מגבלות המציאות האנושית: "הלא כל הגבורים כאין לפניך ואנשי השם כלא היו וחכמים כבלי מדע ונבונים כבלי השכל כי רב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל לפניך ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". בהכנעה גמורה אנחנו מתפללים ומתחננים שהקב"ה, בכבודו ובעצמו כביכול, יטהר אותנו, כמו שמקווה מטהר את הטמאים,<sup>32</sup> ושיקוים בנו הכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא ט"ז, ל).

29. על פי ראש השנה יז ע"ב.

30. מובן, שאין בדברים אלה רמז לאידאליזציה של חטא, כי אם הכרה בערכה של התשובה. אין בדברי גם טענה נגד צדיקים גמורים, שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב: "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו. נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה" (תהילים כ"ד, ג-ד). באתי רק להעיר על תופעת לוואי הנפוצה אצל אדם שמעולם לא מעד ולא טעם טעם כישלון.

31. בסדר העבודה (אתה כוננת) כתוב: "תחת אהרן מגזעו יעמד לשרת לפניך ביום הסליחה". מכאן למד מו"ר הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל (קונטרס עבודת יום הכיפורים, ירושלים תשס"ה, ב ע"א), שסדר העבודה של יום הכיפורים מותר רק לאהרן הכהן, וכל כוהן גדול המשרת תחתיו נכנס לפני ולפנים בתורת אהרן. לפי דרכנו יש להוסיף, שכוהן גדול נכנס לקודש באותה מידה של הכנעה, תלוי ברחמי ה', כמו שנכנס אהרן.

32. על פי המשנה בסוף מסכת יומא.



## מִן הַתּוֹהוּ אֶל הַמְדַּבֵּר - הַרְהוּרִים עַל עֲבוֹדַת יוֹם הַכִּיפּוּרִים בַּתּוֹרָה, בַּמִּדְרָשׁ וּבַפִּיּוּט

‘אחת ואחת’

פעם אחת בסדר עבודת יום הכיפורים כשאמר הרב מברדיטשוב ‘וכך היה מונה’ נפל לארץ מרוב דבקות ונשתהה הרבה. התחילו לעוררו וראו שכל הפעולות לחינם כי היה כמת ממש. הביאו רופאים ועשו פעולות ולא הועילו. הגביהוהו מן הארץ והכניסוהו לחדרו והשכיבוהו על המטה וגמרו תפילת מוסף ומנחה והתחילו להתפלל נעילה. פתאום נכנס הרב מברדיטשוב בקפיצה בהתלהבות גדולה וירד לפני התיבה וצעק ‘ואחת’, והתפלל הלאה על הסדר.<sup>1</sup>

עֲזָאזֵל אֵי־הוּ? - כִּי תָרִים פְּעָמֶיךָ  
אֶל אֶרֶץ גִּזְרָה וּבַעֲקָבוֹת הַנִּמְרִים  
בַּחֲלוֹת הַכְּתָמִים, עַד סָגְרוּ עָלֶיךָ  
הַכִּפִּים הָאֱלֹמִים וְהַנְּחָלִים הָעֲרִים.

...

עֲזָאזֵל כִּי יִשְׁחַק לְךָ לַעֲוֹג וְשָׁחוּק...  
וְעָנוּ וְשָׁחֲקוּ הַבְּקָעוֹת כַּמִּשְׁטוֹת,  
הַנְּקִיק, הַסְּעִיף וְכָל נַחְלֵי הַבְּתוֹת---<sup>2</sup>

### הקדמה

העיון בשאלות עקרוניות באשר לתפיסת עבודת יום הכיפורים בתורה, במדרש ובפיוט (וגם ביצירה המאוחרת יותר!), המוצע להלן, מתמקד בשתי נקודות עיקריות. האחת, הבסיסית, הדגשת הייחוד בהצגת עבודת הכוהן הגדול בכל אחד מסוגי המקורות הגדולים הללו - אבני היסוד של העולם היהודי לדורותיו, זיהוי ההבדלים ביניהם וליבון

\* מאמר צנוע זה נתרם רבות מחכמתם של פרופ' איתמר גרינולד ופרופ' אפרים חזן. מי ייתן ואזכה להשיב להם על ידידותם.

1. ש"י עגנון, ימים נוראים, ירושלים-תל אביב תשט"ז, עמ' שכט.  
2. ש' טשרניחובסקי, 'איש עתי', שירים, ירושלים-תל אביב תש"ו, עמ' 290.



משמעותם. השנייה, הצעה כי בצד הדגם הפשוט לכאורה: תורה – מדרש – פיוט, שמשמעותו התפתחות על דרך נדבך על גבי נדבך, כשהמדרש נובע מן התורה והפיוט מן המדרש; ניתן לכאורה להציע גם כיוון שונה, לפיו הפיוט חוזר אל המקרא, ובכך מבליט ואף מחזק נקודה מקראית חשובה ומהותית. הדגם הראשון, מורכב ככול שיהיה בפועל, הוא צפוי למדיי; התכנים המדרשיים - ובעקבותיהם התכנים הפיוטיים - ישכללו, יוסיפו פרטים, יבארו, יחדדו. במסגרת זו יכולים להיכלל שינויים גדולים מאוד המשקפים את רוח הזמן ואת אתגרי המציאות המשתנה, אך הטקסט המקראי ישמש מצע משותף ישיר, מקשר ומאחד. לעומתו, הדגם השני, בלתי צפוי; ספרותית ורעיונית מוצג כאן מצב חדש לגמרי, זיקות שונות ומיוחדות ותובנות בלתי-שגרתיות של כל המקורות גם יחד.

בכל הקשור לנקודה הראשונה - תפיסת עבודת הכוהן הגדול במקורות השונים, הרי שבאופן בסיסי המצב מוכר. לדעתנו, באמצעות חקירה השוואתית פשוטה עקרונית, נוכל להצביע על נקודות הדמיון המהותיות, ובצדן על מספר הבדלים מהותיים, בין הדרך שמתוארת עבודת הכוהן הגדול במשנה ובתוספתא לבין הבסיס בפשוטו של מקרא, וכן, ההבדלים שבין הפיוט לחוליות הקודמות לו בשרשרת היצירה היהודית. לעומת זאת, הנקודה השנייה, המצביעה לכאורה על דמיון - חזרה לנקודת המוצא המקראית - מחייבת כלים לשוניים, ואולי אף שפה דתית, שונים לגמרי; וכול שנוכל להציע הוא: תפיסת הדברים שייאמרו להלן כאתגר מחשבתי. הכוונה בבירור נקודה זו היא בעיקר לעמוד על הפתיחה המיוחדת של ה'עבודות' הפיוטיות לדורותיהן, המתזירה אותנו אל ערפילי חביוני הבלתי-נברא, ולדעתנו, מתקשרת לתפיסת ה'מדבר-עזאזל' שבתורה.

ואם לאתגר מחשבתי פנינו, מאמרנו מנסה לשאול מה 'עושה' כל סוג של עבודה לקוראו. חרף חמקמקותה הבסיסית, זוהי שאלה ספרותית-דתית מן המדרגה הראשונה, ובהקשר הנידון, לא נתעלם מהצורך להחזיר את עטרת העבודה ליושנה, ומשהו ייאמר גם על השתקפותה ביצירות ספרותיות מסוג אחר, ועל חלומנו להעניק להן המשכיות וחיוניות.

### "ואל יבא בכל עת אל הקדש" - הערות ל'עבודה' בפרשת אחרי מות

כמעט שמיותר לציין, פרשנות מלאה של פרשת כניסת הכוהן אל הקודש (ויקרא ט"ז, א-לד) איננה אפשרית במסגרת זו. נתמקד אפוא במספר הערות החשובות לצורך ההשוואה שתוצע להלן, והערכת מעמד הפרק הנידון כרקע וכמקור השראה ל'עבודות' בחז"ל ובפיוט. הנקודות שבהן נעסוק קשורות למבנה, לווידיים ולשעיר; ובדוגלנו בשילוב החוויה הדתית הכוללת בפרשנות, נוסיף גם הצעה הנוגעת בשאלה החווייתית-דתית - 'מה כל זה עושה לנו?', ביחס לעבודת יום הכיפורים.

#### א. מבנה הפרק

דיוננו ייסוב בראשונה סביב שאלת מבנה הפרק. ראשית, הפתיחה. הפרק פותח במצג שעיקרו תיאור זמן נסיבתי מדויק: "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימתו" (ויקרא ט"ז, א), שממנו הולך ומתגלגל האפיון המיוחד של ביאת הכוהן הגדול בפרק: "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה אל הכפרת" (שם, ב).

שני תיאורי הזמן - "אחרי מות" ו"בכל עת" טווים רקע להכרזה על מטרה משוערת של הפרק - 'צעד מקדים' נגד היווצרות מצב של כניסה בלתי-מבוקרת אל הקודש, אגב פעולה דתית בלתי-נשלטת, כפי שהיה במעשה בני אהרן. מעתה, הכניסה אל הקודש תהיה אפשרית רק על פי הנוהל שיוצג בפרק שלפנינו. תיאורי הזמן שבמקרא אינם רק בגדר כלי לעיצוב מסגרות העלילה, אלא יש בהם ממד פסיכולוגי רב-משמעות, שכן קרבת זמן לאירוע מסוים מחזקת את זיכרונותיו או את המודעות לקיומו; ובהקשר הנידון, מבחינת התגובות בתודעת הנמענים, אין דומה קביעה הלכתית הקרובה לאירוע לזו הרחוקה ממנו. הדברים הנאמרים כאן אינם אפוא רק בגדר 'הלכה טהורה', אלא גם טקסט רווי בזיכרון.<sup>3</sup>

פרט נוסף במצג הוא ההתייחסות לנכנס המאופיין כ'אהרן' וכ'אח של...': "דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא" (ט"ז, ב), הוא כפרט, כיחיד; הוא ולא אחר. מדובר רק ב'אהרן אחיך" ולא בבניו או בכל כוהן אחר, וגם זאת, כמובן, כלקח מסיפור מות בניו. יתרה מזאת, הכוהן הגדול אינו מוגדר כאן באמצעות תפקידו, אלא כ"אחיך", וקיימת תחושה כי המוקד מכוון בכלל למשה. גם אם בספר ויקרא לא נאמר על כך דבר, הרי שמספר שמות ומספר במדבר עולה הציפייה שדווקא משה ייכנס 'למקום האסור בכניסה', וזאת לא לצורך קיום מצווה דתית, אלא כדי לשמוע מעשה שגרה ("בכל עת"!) את דבר ה':<sup>4</sup>

וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שֵׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַפֶּכֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַפָּרְכִּים אֲשֶׁר עַל אֹרֶן הָעֵדֻת  
אֵת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
וּבָא מֹשֶׁה אֶל אֱהֱל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדִּבְרֵי אֱלֹהִים מֵעַל הַפֶּכֶת  
אֲשֶׁר עַל אֹרֶן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַפָּרְכִּים וַיִּדְבֹּר אֵלָיו  
(שמות כ"ה, כב).  
(במדבר ז', פט).

3. רמז לדברים במדרש שהביא רש"י: "מה תלמוד לומר? היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני. זה זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר 'אחרי מות שני בני אהרן'".

4. הרחבתי בסוגיה זו במקומות רבים בספרי, דברים במדבר - עיונים פרשניים בספר במדבר, ירושלים תשס"ד.

נמצאנו למדים, מלכתחילה הבעיה הייתה נעוצה בפעולה דתית לא-נכונה, ולא בעצם הכניסה שבהקשר אחר, שאיננו חלק מהעבודה במשכן, הותרה למשה; ומכיוון שכך, מכאן ואילך הכניסה תוסדר באופן ההלכתי המדויק.

גם למרכיבי טקס הכניסה בהמשך, ולהתייחסות לנוהל המדויק עד לפרטי הפרטים של אופן הכניסה, יש זיקה לפרשת "בני אהרן". הנה, כבר בעיון ראשון ברור שה"קטרת" קיימת גם בפרקנו (ט"ז, יב-יג), אך שלא כמו בפרשת הכניסה של בני אהרן, כאן היא 'עטופה' בקרבנות, ואינה עומדת בפני עצמה - לא היא ולא מקטיריה. רוצה לומר, בפרשת מות בני אהרן מוצגת הפרדה ברורה בין ההקרבה המבוצעת על ידי אהרן, כשבניו לכל היותר מסייעים - סיוע המצטייר כשולי למדיי - בהבאת הדם ובנתינתו (ט', ט, יב, יח), לבין פעולתם העצמאית של נדב ואביהוא בהקרבת הקטורת. בפרקנו, המפקיד את הקטרת הקטורת ואת ההקרבה בידי אדם אחד ורק אחד, מוצע אפוא דגם מאחד. התיקון למעשה בני אהרן קשור אפוא גם - ואולי בעיקר - לפרטיו של הטקס. חשיבות מרובה נודעת לפסוקי הסיום:

וְהִשָּׁרֵף אֹתָם יָכֶפֶס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבֹא אֶל הַמִּחֲנֶה (ט"ז, כח).

זהו סיום ענייני, המתחבר באופן ישיר לתכנים הקודמים. החזרה "אל המחנה" מדגישה, כי פעולה משמעותית של הטקס נעשתה מחוצה לו. בנקודה זו חל מעבר חד וחריף לפרשת יום הכיפורים:

וְהִיָּתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תַּעֲנוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ... (שם, כט).

אין ספק, שהכתוב ביקש להתוות קשר מסוים בין שני העניינים - עבודת אהרן הכהן וחוקת יום הכיפורים. סגנונית, זהו קישור חזק, מכיוון שאין כאן 'דיבור' מיוחד אל משה הפותח את העיסוק ביום הכיפורים, והקורא ב'נשימה אחת' עשוי לתפוס את "והיתה לכם" כהמשך ישיר ל'עבודה'; אך התוכן מעביר לנושא חדש, ולכן, התפר כאן מחוספס למדיי. בהמשך הקשר נעשה מורכב יותר:

וְכָפַר הַכֹּהֵן... וְכָפַר אֶת מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יִכָּפֵר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הָאָרֶץ יִכָּפֵר (שם, לב-לג).

מוגדרת כאן סדרה של תפקידי כפרה שונים, שעל פניו אינם מתקשרים בהכרח ליום הכיפורים, ובאופן ישיר אינם מתקשרים לזמן מסוים. אך לבסוף יש חזרה ל"חקת עולם":

וְהִיָּתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטָּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה... (שם, לד).

יש לשים לב לכך שבפסוקים אלו מדובר על נושא חדש - "הכהן", הבא במקום "אהרן" של החלק הקודם, מה שמתאים לאופי ה'חדש' משהו של הדינים הללו הטבועים במישרין בחותמה של "חקת עולם".

הנה כי כן, בסיכום המורכב הזה נושא הכפרה על הכלל - "בני ישראל", הקשור לעבודת הכוהן הגדול בדמותה הידועה במקורות חז"ל ובתפילה, נזכר כאן בהקשר מורכב יותר. זהו הקשר ישיר של כפרה על המקדש ועל אוהל מועד. אנו רואים במורכבות הזו הד לתפקידה המקורי החשוב של הפרשה לתיקון מעשה בני אהרן, השזור כחוט השני ברוב ענייניה. בראש ובראשונה, משום שמוגדרת כאן מטרה 'לכפר על המקדש'; לא כניסה אישית למקדש כדי לממש איזו ערגה עצמית לקודש, אלא פעולה למען הקודש - כפרה עליו! בלשון מודרנית שיש בה מן המדרשיות - הנכנס 'תורם', לא 'מרויח'!

הפרק מעמיד אפוא את עבודת הכוהן הגדול בזיקה למערכת רחבה המתפרסת על עניינים רבים של ספרי שמות וויקרא, שיום הכיפורים הוא רק אחד מחלקיה. 'יום כיפורים' זה מתקשר כאן באופן כה עמוק לחטא בני אהרן, משום שחטא זה בעצם איננו מסתיים; ככלות הכול, החשש מחדירה אל הקודש רובץ - מהותית - לפתחו. לשון אחר, כל עיסוק בקודש מעורר את שאלת הגבולות - היכן 'לעצור', כש'לעצור' זה איננו רק מבחינה גאוגרפית. הוא עשוי לשאת גם משמעויות מטפוריות. האם גם ה'עבודות' המדרשיות והפיוטיות יתקשרו בצורה כזו לחטא בני אהרן?

## ב. קרבנות וידיים

הערה שנייה קשורה ליחסי קרבן ודיבור. יש במהלך הטקס פעולת דיבור - וידוי, אך היא איננה קשורה לקרבן, אלא דווקא לשעיר לעזאזל, שכמעט במוצהר איננו קרבן!

וּסְמַךְ אֶהְרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו [יָדָיו קָרַי] עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחַי וְהַתְּוֹדָה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר... (ט"ז, כא).

מצב זה תואם מגמה ידועה בספר ויקרא, שלמעט מקרה אחד אינו מתייחס לווידיים במהלך ההקרבה,<sup>5</sup> ומגמה מקראית ידועה שלא לערב ענייני דיבור - שירה, וידוי וכו', בהקרבת הקרבנות.<sup>6</sup> דבר זה שונה במפורש ממה שנאמר במשנה לגבי עבודת הכוהן

5. בפרק ה'אשם' בספר ויקרא ב'קרבן עולה ויורד': "והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה. והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא נקבה מן הצאן" (ויקרא ה', ה-ו). לא כאן המקום לעסוק בשאלות הרבות שמעורר פסוק זה.

6. בהקשר זה התאזרח הביטוי 'מקדש הדממה'. ראה: י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית ב, תל אביב תש"ך, עמ' 674.

הגדול (עיין להלן), מהתפיסה ההלכתית המקובלת<sup>7</sup> ומהנוסחים שנתקבעו בתפילת יום הכיפורים. אין לנו אלא לבאר כי מצד פשוטו של מקרא, מלכתחילה, היה עניין להפריד מהותית את החוויה החזותית-אמנותית, המאפיינת את הנוכחות בהקרבה, מהחוויה הדיבורית-אינטלקטואלית המאפיינת תפילה; ורק לאחר שהדברים מתלבנים - כל עניין בנפרד - ניתן גם להביאם לליכוד מחודש - 'אחדות', אך חדשה וגם שונה. מכל מקום, כשמדובר בקרבנות, הרי כאן בעבודת הכוהן הגדול אין וידוי! העיקר נעוץ בחוויית מראה הקרבן, ולהלן נתייחס לתוספת הווידויים בדברי חז"ל.

### ג. השעיר במדבר

הערה שלישית קשורה לשעיר לעזאזל. בכל הקשור בהיקף - מספר הפסוקים, נודע לו ללא ספק מרכיב מרכזי בפרשה. הניסוח הוא:

וְכָל־הַכֹּהֵן אֶת־הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־אֵהָל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהַקָּרִיב אֶת־הַשְּׁעִיר הַחִי.  
וְסִמָּךְ... עַל־רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחִי וְהִתְנַדָּה... וְשָׁלַח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה. וְנָשָׂא  
הַשְּׁעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹתֵם אֶל־אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשָׁלַח אֶת־הַשְּׁעִיר בַּמִּדְבָּר.  
(ט"ז, כ-כב).

כאן, דווקא כאן, כשחוויית המראה איננה פועלת - הן הכוהן איננו רואה את גורל השעיר! - מתווספת חוויית הדיבור-וידוי. זהו וידוי המופעל לנוכח מודעות למקום שילוחו של השעיר. ואכן, מודגש כאן מאוד מקום-יעד השילוח: "המדבר" ו"ארץ גזרה". לעומת זאת, לפי פשוטו של מקרא, כלל לא ברור מה עלה בגורלו של השעיר המשתלח! הדגש מוסב על עצם השילוח ליעד הזה, ואין כאן כל רמז לתיאור הדרמטי של ריסוקו והמתתו הידוע מן המשנה (ראה להלן). הכפרה מושגת במעין חזרה למדבר, ותו לא. אפשר שהכתוב מוותר על כך כדי למנוע איזה בלבול עם קרבן (מצב גופו של הקרבן אחרי שהומת עולה שוב ושוב בדיני קרבנות - עורו, נתחיו, חלקי גוף מוקטרים וחלקים מושלכים), ואולי, כפי שננסה להראות להלן, כדי להדגיש בעצמה במהלך הטקס את מעמדו של המדבר כמדבר. המדבר - מקום השילוח - הוא החשוב, ולא גורל השעיר!

7. ראה ניסוחו המכליל של הרמב"ם: "זה שנאמר בתורה 'וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל', מפי השמועה למדו שזה וידוי דברים. נמצאת למד שהוא מתורה ביום זה שלשה וידויים, אחד על ידי עצמו תחילה, וידוי שני על ידי עצמו עם שאר הכהנים, ושניהם על פר החטאת אשר לו, והוידוי שלישי על ידי כל ישראל על שעיר המשתלח..." (הלכות עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ו).

ד. החוויה האישית והפרשנות - מה כל זה 'עושה' למתפלל ולפרשן?

נקודת המוצא היא טקסטואלית - הפרדת עבודת יום הכיפורים מפרקי מועדות אחרים בתורה (ויקרא כ"ג; במדבר כ"ח-כ"ט, ואפשר גם דברים ט"ז ועוד), שבהם מוצגת תמונה שלמה באופן יחסי של המכלול - מערכת המועדים השנתית. חוויית ההפנמה של תוכני העבודה היא אפוא ייחודית, אין זה 'עוד טקס של חג'; והיא כרוכה ביסודה בחוויה פרשנית - היכולת לבודד את הפרק המיוחד הזה ולעמוד על ייחודו.

מה ניתן לומר על כך? דומה, כי במקרה הזה יותר מפעולות אחרות של הקרבה, נוצרת תחושה של אימה; זוהי תחושה של עבודת קרבנות, אך שלא כמו ההקרבה הרגילה הנצפית בעין, זו מלווה בכניסה אל הבלתי נראה; מושג כאן שגב שאינו קיים במערכות שגרתיות יותר, כשכול זה מהול בזיכרונות מות בני אהרן. ההפרדה של פרק העבודה מתכנים אחרים הקשורים במועדים, כולל יום הכיפורים עצמו, מזכירה באופן הישיר ביותר את הקשר למעשה בני אהרן. הדברים שאנו קוראים בפרק ט"ז בויקרא, באו לעולם בנסיבות מסוימות, והתחושה היא של בדיעבד! שלא כמו ימים משמעותיים אחרים בלוח, ליום הכיפורים יש צד של בדיעבד. יתרה מזו, אם הציפייה הסבירה היא כי הקודש יסייע בטהרה ובכפרה, מציב המצב הזה את החשש כי הקודש יפעל הפוך; ואם החשש המובא כאן הוא חשש מן המקום - מתדירה אל הבלתי-מותר בכניסה, יכול חשש זה להיות מועתק גם אל הזמן - הזמן שנועד לכפרה עלול להביא לתוצאה הפוכה. הזהירות הדתית גלומה בעצמו של יום.

נקודה נוספת - היזכרות בכניסת משה אל הקודש; מסתבר, שהיו כניסות אחרות לפני ולפנים ללא דרך פולחנית מוגדרת, אך במטרות אחרות של שמיעת דבר ה', דהיינו, מתן דבר תורה. נוצר כאן מתח מסוים בין כניסה לכניסה, ובין הצרכים השונים הקשורים לכול סוג של כניסה.

כול זה עשוי להימסך בתודעתנו למסכת אחת שתוביל לייחודו ומשמעותו של יום הכיפורים שהעבודה במרכזו. בצדו נמצא יום כיפורים אחר המציב תכנים אחרים, והזיקה ביניהם ראויה לדיון מעמיק, שבמקצתו יוצע להלן.

**מעשה יום הכיפורים על הסדר - על תפיסת העבודה כמשנה ובתוספתא**

גם כאן נסתפק בהדגשת מספר נקודות הקשורות לאופן שה'עבודה' נתפסת בדברי תנאים, כשברקע עומדים שורשיה במקרא מחד גיסא, ומעמדה האפשרי כמקור השראה ל'עבודות' הפיוטיות שתיסקרנה בהמשך, מאידך גיסא. מבט ולו חטוף אל המשנה מגלה בנקל דגש המוסב על 'עבודה' של לכתחילה, שאיננה תגובה למעשה בני אהרן; יום הכיפורים מוצג כבר בפתיחה, ויש בה משום הצגת הסדר הנכון של החיים הדתיים. המוטיב הזה יבלוט לאין ערוך בפיוט. יחד עם זאת, אין זה שולל, כמובן, הימצאותם של

קשרים סמויים למעשה בני אהרן, החשוב כל כך בעיצוב ה'עבודה' שבתורה, דבר הנובע מההתמקדות היתרה הנודעת במקורות חז"ל בכוהן הגדול גופו והעמדתו במרכז העבודה, מה שעשוי לעודד מבט בוחן ואף ביקורתי אל דרכי הנהגתו של הכוהן בבואו להיכנס אל הקודש. מוטיב זה זכה לפיתוח בדברי חז"ל שאחרי המשנה.

#### א. מבנה

נקודת המוצא לדיון במשנה בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים היא מושג ה'סדר':

כל מעשה יום הכפרים האמור על הסדר, אם הקדים מעשה לחברו - לא עשה כלום (יומא פ"ה מ"ז).

'סדר' שבא לעולם במעין המשגה של מכלול תיאורי העבודה בויקרא ט"ז, ולכן, כבר בהכנה מקפידים על: "וקורין לפניו בסדר היום..." (יומא פ"א מ"ג). מכאן מתבקש שהפתיחה של מסכת יומא - משנתה הראשונה, עוסקת בתחילתן של ההכנות:

שבעה ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין... (שם פ"א מ"א).

והסיום<sup>8</sup> בסופה של 'עבודה':

...הביאו לו בגדי עצמו ולבש ומלוין אותו עד ביתו. ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש (יומא פ"ז מ"ד).

הנה כי כן, הסדר הנידון הוא סדרה הממשי של עבודת הכוהן הגדול - מעשים הנוטלים חלק בזה אחר זה לאורך זמן מוקצב; אם כי במבנה המסודר שמציעה המשנה מתגלות קטיעות, והוא מנומר בהערות שונות, חלקן בעלות משמעות ישירה לענייננו.

אנו מבקשים לתת כאן את הדעת ל'סדר' במשמעותו העקרונית. אשר ליישומו ההלכתי המדויק, לא הכול כה פשוט; וכידוע, ניטשה מחלוקת בין תנאים על חלק מן הפרטים. לשון אחרת, מהי בדיוק החלות של עיקרון הסדר על מכלול העבודות הספציפיות המרכיבות את העבודה של יום הכיפורים, והדברים משקפים אי-בהירות מסוימת כבר בטקסט המקראי עצמו, שאחד מביטוייה הוא המוקדים הגאוגרפיים השונים

8. אם כי אין זה הסיום ממש, וכמעין נספח לחטיבת הפרקים הזו עומדת המשנה המסיימת (יומא פ"ח מ"ה), העוסקת בענייני כהונה, ועורכת השוואה בין כוהן גדול לכוהן הדיוט. אפשר שמשנה זו - תהא הסיבה להבאתה כאן אשר תהא - פועלת לחיזוק הקשר שבין הכוהן הגדול לבין המערכת שעיקרה הכוהנים הרגילים.

של עבודת היום.<sup>9</sup> מכל מקום, בלי להיכנס לכל צדדיה של אי-הבהירות, ברור שגם אם היו תפיסות שונות בדבר החלות המדויקת של הסדר, עצם העיקרון בדבר הצורך בו היה ברור ומחזור ביותר.

מתבקשת הערה באשר לאופן שבו התוספתא מציגה את עבודת היום. כללית - והדברים הגיוניים בהתחשב ביחס התוספתא למשנה - גם דיני העבודה המתפרטים בתוספתא שומרים על סדר היום, ומובחן סדר של מוקדם ומאוחר. אך אין כאן סגנון ישיר של עשייה וביצוע (להלן), ואפשר שבקשר לכך הקטיעות מרובות, ומשובצים ברצף ההלכתי עניינים שונים, רבים עוד יותר מן המשנה.

הסדר שהמשנה מבססת והתוספתא מבארת הוא אפוא סדר הלכתי. הוא ממוקד בכוהן ובהכשרתו, ובזמן יום הכיפורים. הפיוט שייסקר בקצרה להלן יציע סדר אחר.

### ב. סגנון ומטרה

בפרקים הראשונים במשנה בולט מאוד השימוש בפעלים מוטים בבינוני, דהיינו, לשון הווה: "מפרישין כהן גדול... ומתקינין לו כהן אחר... הוא זורק את הדם". ה'בינוני' בלשון חכמים מציין את הצורך לעשות (משמעות מודלית<sup>10</sup>). יחד עם זאת, בהתחשב בפירוט הרב של הטקס, אפשר שנשמר כאן גם זיכרון של משניות קדומות המשקפות את המציאות מימי הבית. אך לא לחקירה היסטורית של מקורות המשנה נשואות עינינו, אלא להשפעה אפשרית של סגנון מסוים. ובמובן מסוים, עשוי סגנון זה המשובץ במשנה שנערכה לאחר החורבן, להנכיח בהווה גם את העבר, דהיינו להתייחס לדברים כאילו בית המקדש קיים; כביכול, הסדר נועד להפעלה מידית.<sup>11</sup> כך עשוי לחוש העוסק במשנה אחרי החורבן וסגנון זה עשוי לשמש לו מקור השראה לתפיסת העבודה לעת הזו.

9. כך בתוספתא מובעת דעה מסתייגת: "אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים בדברים הנעשין בפנים בבגדי לבן, אבל בדברים הנעשים בחוץ בבגדי לבן, אף על פי שהקדים מעשה לחבירו - מה שעשה עשוי" (תוספתא יומא פ"ד ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 242). וראה הדעה השנייה: "רבי נחמיה אומר: במה דברים אמורים - בדברים הנעשים בבגדי לבן, בין מבפנים ובין מבחוץ, אבל בדברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ - מה שעשה עשוי..." (יומא ס ע"א).

10. ראה: ש' שרביט, 'משפטי שם-פועל מודאליים בלשון חכמים', עיוני מקרא ופרשנות ג, רמת גן 1993, עמ' 413-437.

11. לפי דניאל שוורץ הקורא: "מתרשם - גם אם הוא יודע שאין כוהן גדול - שהעולם האמיתי האמור להעסיק אותו הוא עולם מסודר ויציב מאד... ושאין חשיבות לשאלה אם הפעלים מתארים דברים המתרחשים למעשה בעולם ההיסטורי, או שמא רק כללים אידיאליים" ('מאלכסנדריה לספרות חז"ל ולציון: יציאת היהודים מן ההיסטוריה, ומיהו זה החוזר אליה?', בתוך: ש"ז איזנשטדט ומ' ליסק [עורכים], הציונות והחזרה להיסטוריה - הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט, עמ' 47).



בהקשר זה מן הראוי לציין, כי ההתייחסות לעבר באמצעות תיאורי זמן ישירים, דוגמת "בראשונה", מצטמצמת במשנה רק בפרק ב. שאלה מעניינת בהקשר זה היא האם פרק ב נוגע בכלל ליום הכיפורים, או שהוא רק חלק מתיאור העבודה הקבועה במקדש, וביום הכיפורים כלל לא היו פייסות. העניין נתון במחלוקת ראשונים, ומעבר לזיקה האפשרית בינו לבין אזכור "בראשונה", לא נעסוק בו. אזכור זה נאמר בדיון על ההתפתחויות הספציפיות בעבודת תרומת הדשן: "בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם..." (יומא פ"ב מ"א); ולמותר לציין, אין כאן זכר לחורבן. זהו שינוי 'פנימי' בעבודה ספציפית, ללא קשר ישיר לתהליך ההיסטורי הגדול - הפסקת עבודת המקדש. המשנה ביומא מדברת על עבודה הנעשית כביכול בהווה.

בהמשך המסכת הופך השימוש בהטיית הפועל בעבר ליותר ויותר דומיננטי. למשל, בפרק הרביעי השימוש בעבר רב יחסית:

טרף בקלפי והעלה שני גורלות... הסגן אומר לו: אישי... הגבה... נתנן על שני השעירים ואומר... והן עונין אחריו... קשר לשון של זהורית והעמידו... בא לו אצל פרו שניה וסומך... ומתודה, וכך היה אומר... שחטו וקבל במזרק... ונתנו...

קשה להסביר באופן חד וברור את פשר השימוש המעורב בעבר ובבינוני, ואין לנו אלא לשער כי השימוש בעבר בבניין קל - כפי שמקובל בלשון המקרא - עשוי להתייחס לעבר רחוק (past perfect), ומבחינה מסוימת - כפי שמצטייר מהקטע שהובא, בהכינו למספר הדגשות בבינוני-הווה - שימוש זה בזמנים מסייע להבליט בכך את סדר הפעולות הכולל ואת שלמותו.

באיזו מידה מלמד הסגנון המשנאי על המטרה הראשונית של סדר העבודה בספר ויקרא - הסדרת הכניסה אל הקודש? כפי שצינו לעיל, עצם הדיון בסדר מעניק תחושה חזקה של לכתחילה - יום הכיפורים הוא צד חשוב של ההווה הדתית בחיי המקדש, העומדת איתנה בפני עצמה. יחד עם זאת, נותרו במשנה רמזים לשאלת הכניסה הלא-רצויה. אולי הסיפא - "בשעה שיצא בשלום מן הקודש", רומזת לאפשרות האחרת, כניסה לא-נכונה הכרוכה ביציאה שלא בשלום. אפשר, שמנקודת הזמן של ימי הבית השאלה מי יצא בשלום, הייתה כרוכה בכלל בוויכוח עם הכוהנים הצדוקים,<sup>12</sup> אך במבט מאוחר יותר אל הטקסט, עשויה לעלות בעיית הכניסה והיציאה גם בצורתה העקרונית יותר, המעלה חששות דתיים מהותיים הכרוכים בקודש.

12. הוויכוח הזה שעשוי להגיע למות המנוצחים בו עולה מפינות לא מעטות של הספרות התלמודית, ולא כאן המקום להאריך. אציין רק את דבריו החשובים בעיניי של דניאל שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי הבית השני', בתוך: ד' שוורץ (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני, ירושלים תשנ"ו, עמ' 403-415.

זאת ועוד, הזכרנו לעיל את הקטעים המצטיירים כמאמרים מוסגרים. חלקם יכול להתפרש כמובאות על בסיס אסוציאטיבי, אך יש בהם גם כדי להעניק זכר לכניסה לא-נכונה אל הקודש. כך הסיפור על הריצה למזבח כדי לתרום אותו, שהסתיים ב"ודחף אחד את חבירו ונפל ונשברה רגלו..." (יומא פ"ב מ"ב), מלמד בוודאי על החשש העמוק ממוטיבציה לא-ראויה המופנית לכיוון לא-רצוי, שלפי הצגת המעשה הזה בתוספתא ובתלמוד עלולה להגיע לשפיכות דמים ממש. הוא הדין באשר למונופול על לחם הפנים והקטורת: "ואלו לגנאי: של בית גרמו לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים, של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת..." (יומא פ"ג מ"א), המלמד בוודאי על החשש מפני ניכוס יסודות חשובים בעבודות המקדש על ידי אינטרסנטים שונים, המלווים את הפעילות הדתית. במובנים רבים, זהו פיתוח של מעשה בני אהרן הכהן בייחוס לא-נכון לקודש.

התוספתא מציעה סגנון שונה, שיש בו ממד פרשני לדברי המשנה. בניסוחיה בולטת מאוד מילת "למה?". בפרק הראשון הנקודות החשובות מבחינת הכנת הכוהן הגדול מוצגות כך:

למה מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין - פירש ר' יהודה בן בתירא...<sup>13</sup>

אחר כך באים מספר דינים בלתי-תלויים הקשורים בלשכות, ואחר כך חזרה לתכנים של עבודת היום:

למה מפרישין כהן אחר תחתיו - שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו...<sup>14</sup>

ועוד דינים שונים הקשורים בכהונה ובבחירת הכוהן הגדול, ואחר כך:

למה הוא פורש ובוכה - מפני שצריך להשביעו...<sup>15</sup>

להלן נציג עמדות נוספות של התוספתא. מכל מקום, ההתמקדות בשאלות 'למה', חרף היותן משקפות סגנון פשוט ומוכר למדיי, יש בה בוודאי כדי לעורר לחקירת העבודה ולפרשנותה, ואולי בעיסוק הזה טמון גרעין קטן ככול שיהיה לתפיסתה כמקור השראה לפיוט.

### ג. קרבנות ודיבור

המשנה מדברת על שלושה וידויים - שניים על הפר ואחד על השעיר. הניסוח הוא:

13. תוספתא יומא פ"א ה"א, מהד' ליברמן עמ' 220.

14. שם ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 221.

15. שם ה"ח, מהד' ליברמן עמ' 222.

בא לו אצל פרו... וסומך שתי ידיו עליו ומתודה. וכך היה אומר: אנא השם, עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי. אנא השם, כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ופשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי, ככתוב בתורת משה עבדך 'כי ביום הזה יכפר עליכם' (ויקרא ט"ז, ל) וגו'...

בא לו אצל פרו שניה וסומך שתי ידיו עליו ומתודה. וכך היה אומר: אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך, אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. אנא השם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ופשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. ככתוב בתורת משה עבדך: 'כי ביום הזה יכפר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (שם, ל)...

בא לו אצל שעיר המשתלח וסומך שתי ידיו עליו ומתודה. וכך היה אומר: אנא השם עוון פשעו חטאו לפניך עמך בית ישראל אנא בשם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעוון ופשעו ושחטאו לפניך עמך בית ישראל ככתוב בתורת משה עבדך לאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (שם)...

אם בתורה הווידוי התמקד רק בשעיר המשתלח שאיננו קרבן, במשנה יש הרחבה ברורה של הווידויים אל הקרבנות. מתגבשת כאן התפיסה כי עיקרו של יום טמון ב"ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם". זהו הפסוק הנדרש במשנה, והעמדתו במרכז הדרשני מובילה לדפוס כפרה השונה, לדעתנו, מהותית מהכפרה המקראית המתמקדת במראה הקרבן ונמנעת מלערב פעולת דיבור. הווידוי כאן איננו אישי; הוא מקובע בנוסח מוגדר, וההנחה היא שיש גם מי שמקשיב או קורא. בלשונו המליצית (כוללת ניצנים של חריזה!), בכל וידוי כזה יש במובן מסוים צד פיוטי. יתרה מזאת, הווידויים הללו שומרים על סדר ספרותי-רעיוני ברור. פתיחה בווידוי על הכוהן עצמו - "אני וביתי", עבור לווידי על הכהונה - "אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך", וסיים בדפוס המקראי לכפרה על כלל ישראל - "בית ישראל". ההיגיון המוסרי במבנה הזה ברור, קודם כפרה על העצמי, אחר כך כשרה השעה להרחבה למסגרת השבט, ורק לבסוף ראוי המכפר לכפר גם על העם. כביכול, להזכיר באופן ישיר ומידי את חטאי הזולת - אין זה ראוי, וזהו היגיון מוסרי. אם כן, גם בניסוח הווידוי הבודד וגם במערכת הווידויים מתגנב אופי שירי מסוים (דומה כי אמירה וידויית, גם אם נאמרת על הרבים, דורשת 'שפה' אחרת!), שעשוי להעניק השראה לפיוטים הגדולים של העבודה שיעלו על בימת הספרות הדתית של עם ישראל מאוחר יותר.

התוספתא, ש'יתרה' על הסגנון הסיפורי שמיטיב להביע את הסדר מציגה את הנוסח באמצעות שאלה:

מן התוהו אל המדבר

כיצד מתוודה אומר: אנא השם עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי אנא בשם  
כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי לפניך אני וביתי...<sup>16</sup>

אם כן, נוסח הווידוי הוא שעומד כאן לדיון, ולא השאלה מדוע יש לו בכלל מקום.  
פעולה מילולית נוספת הקשורה לעבודת היום בנקודה מרכזית שלה היא התפילה  
הקצרה:

יצא ובא לו בדרך כניסתו, ומתפלל תפילה קצרה בבית החיצון, ולא היה מאריך  
בתפילה שלא להבעית את ישראל  
(יומא פ"ה מ"א).

שלא כווידויים דלעיל, תפילה זו אינה קשורה לקרבנות, אך חשיבותה בעבודת היום רבה  
שכן יש בה כדי לנצל את הרגע הגדול.<sup>17</sup> מעבר לכך עולה מכאן איזה צד של שותפות  
ישראל בעבודה, שכן 'הבעתת' ישראל מצטיירת כאן לא רק כנוק שנגרם לישראל, אלא  
ככשל מהותי, לדעתנו, בסדר העבודה. נרמזת כאן נוכחותם (הרגשית!) של המתכפרים  
בני ישראל, שיש בה ממד של אקטיביות: אין הם צופים אדישים, יש להם רגשות  
ומודעות.<sup>18</sup> זה מחזירנו לפרשת בני אהרן, שבכניסתם לבדם אל הקודש התנערו מהזיקה  
לכלל, ופעלו מתוך תחושות אישיות בלעדיות והתמקדות בצד החווייתי-אישי של  
הכניסה לפני ולפנים.

#### ד. גורל השעיר

במשנה, הפתיחה לסוגיית השעיר היא דווקא בשאלה - "מה". ניסוח זה היוצר בלב  
הקורא הכנה, מדגיש ללא ספק את גורלו, ומסתבר שעניי המשנה, המודעת לאפשרות  
האחרת שבתורה, אכן נשואות לכך. השאלה שאינה ממידתה של המסכת, מכינה אפוא  
את הקורא למשהו חריג.

מה היה עושה? חולק לשון של זהורית, חציו קשר בסלע וחציו קשר בין שתי  
קרניו, ודחפו לאחוריו, והוא היה מתגלגל ויורד, ולא היה מגיע לחצי ההר עד  
שנעשה אברים אברים  
(יומא פ"ו מ"ו).

הנה כי כן, התיאור שיש בו מן המזעזע הוא כולו של המשנה, וכאמור, בתורה הסתפק  
הכתוב בעצם השילוח למדבר, מה שמעורר למחשבה בדבר איזו התמזגות במדבר.

16. תוספתא יומא פ"ב ה"א, מהר' ליברמן עמ' 229.

17. על זיקתה לתפילת הכוהן הגדול ביום הכיפורים ראה: י' תבורי, 'תפילת הכוהן הגדול ביום הכיפורים  
- בפיוט ובתפילה', מסורת הפיוט ב, רמת גן תש"ס, עמ' 55-82.

18. עמדתי על תפקיד העם במאמרי, 'תפילה מכוננת עם - העם ומעמדו בתפילת הכוהן הגדול ביום  
הכיפורים', מים מדליין, תשנ"ו, עמ' 127-139.

התוספתא 'ויתרה' על התיאור הציורי עצמו, אך עוררה שאלה של מעשיות, מה קורה אם התיאור הזה לא מצליח, האם מעמד השעיר מזכיר מעין קרבן שיש חובה להמיתו. התשובה איננה חד-משמעית, ויש דעה ברורה שחייבים להמיתו בידיים.

שאלו את ר' אלעזר: ...דחאו ולא מת, מהו שירד אחריו וימיתנו? אמר להם: כך יהיו אויבי המקום. וחכמים אומרים... דחאו ולא מת - ירד אחריו וימיתנו.<sup>19</sup>

ברור, כי יש בכל זה כדי להוסיף לגורלו המיוחד של השעיר במשנה הבלטה על גבי הבלטה וחידוד על גבי חידוד.

## ה. אבן השתייה

ראוי להצביע על נקודה חשובה שעשוי להיעשות בה שימוש עקיף בפיוט, וניכר בה הבדל בין המשנה לתוספתא. כוונתנו למעמדה של אבן השתייה.

משנטל הארון - אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ושתייה היתה נקראת, גבוה מן הארץ שלש אצבעות, ועליה היה נותן (יומא פ"ה מ"ב).

הדגשת נוכחותה מימות נביאים ראשונים דווקא מצביעה על המסורת, ואין לייחס לה כאן תפקיד רעיוני או מיסטי כלשהו. לעומת זאת בתוספתא עולה דעה נוספת:

אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים, ושתייה היתה נקראת וגבוהה מן הארץ שלש אצבעות שבתחילה היה שם ארון נתון עליה, משניטל ארון - עליה היו מקטירין קטורת שלפניי ולפנים. ר' יוסי אומר: ממנה נשתה העולם, שנאמר: 'מציון מכלל יופי אלהים הופיע' (תהילים נ', ב).<sup>20</sup>

הדעה הידועה הזו (שאולי דורשת 'שתייה' מלשון 'שתי וערב'), רואה במקום זה זכר לבריאה, ואפשר שיש בה כדי לפרנס את העיונים של הפיוט המתחיל את העבודה בבריאת העולם. כביכול, מה שנקבע בתוספתא למקום, מועתק בפיוט לזמן.

## ו. החוויה האישית והפרשנות - מה כל זה 'עושה' למתפלל ולפרשן?

העוסק במשנה איננו נחשף במישרין לכניסה האסורה הזכורה מן המקרא ולחששות מדוגמתה בהמשך דרכו של העם. ברקע גם אין עומדת עוד התייחסות ישירה לאפשרות כניסה מסוג אחר לגמרי לצרכים אחרים לגמרי, כמו במקרא ביחס לכניסת משה רבנו. התחושה היא אפוא כי המיסוד של החיים הדתיים עושה את שלו. התוצאה - שמירה מדויקת על הדגם ותחושה של מוכנות להפעלה, יחד עם נוכחותו של ממד פרשני-דרשני

19. תוספתא יומא פ"ד הי"ד, מהד' ליברמן עמ' 246.

20. שם פ"ג ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 237.

מיוחד הגלום בטקסט הזה. יש בכך, אולי, כדי לחזק את הזיקה למקדש החרב, כביכול, הכול מוכן להפעלה; ובה בעת - וזו לדעתנו נקודה מהותית - הדגשת חשיבות הלימוד והיצירה המחליפים את המראות עזי העצמה. אם הטקסט של ספר ויקרא צמוד למראה שהתקיים באופן הכרחי, המשנה כבר מציגה טקסט מסוג אחר. הדיבור מתחזק, יש וידויים בעלי תוכן ותפילה, יש לימוד של הלכות (לכוהן הגדול!), ויש דיון עצמאי בסדר כגורם מהותי בהבנת העבודה. הסדר הזה, ההלכתי בעיקרו, יתקיים בפיוט, אך יעבור שינוי דרמטי באמצעות הקישור לבריאה.

### ‘אז באין כל’ - העבודה הפיוטית

העבודה הפיוטית, שכמרכיב מכוון ביצירה הפיוטית וכנושאת רעיונות העולים מן הפיוט נחקרה רבות,<sup>21</sup> ממשיכה ומעצימה עד מאוד את הקו במשנה ובמקורות חז"ל המביא את עבודת הכוהן הגדול בכלל וכניסתו לפני ולפנים בפרט, לשיא בחיים הדתיים של עם ישראל, וכרגע בעל משמעות קוסמית מרחיקת לכת. העבודה הזו - שירה היא! התיאור הציורי-צבעוני האופייני לפיוטים מציג תכלית שלא יכלה כמדומה להגיע לכלל מיצוי מלא בלשונה ה'רזה' של המשנה - ניסיון להמחיש את מה שנראה ככול הנראה בעיני הפייטן - החוויה הרגשית העזה שהייתה אמורה לפקוד את הנוכחים בטקס בטרם חורבן. עבודה זו צרופה ומנופה ללא סייג. ואם כפי שצינו לעיל, במסגרת המשנאית של העבודה, 'התגנבו' קטעים שונים שאינם קשורים לגוף העבודה כטקס הומוגני, ברור כי העבודה הפיוטית התירה לנפשה לדלג עליהם, לזקק את העבודה שבמשנה ולהעמידה על טקסיותה הטהורה. יותר מכך, אם חלק מהדברים שנאמרו במשנה ובתוספתא (ובעקבותיהם בהרחבה ובחזיון בתלמודים!), יש בהם כדי להאיר באור ביקורתי את הכוהנים ואת עבודתם, ולהמשיך בכך את ההקשר המקורי-מקראי של עבודת יום הכיפורים, ברור שהעבודה הפיוטית בחרה דרך אחרת, ויש בדרכה זו כדי לצבוע את עבודת העבר, שלא-אחת הועבה בצללי הנהגתם של כוהנים גדולים שאינם ראויים למעלתם (הנושא מוזכר בעיקר באגדות שונות [שנותנין עליו ממון וכהונה ומחליפין אותה כל שנים עשר חדש... ושנות רשעים תקצרנה'... כל אחד ואחד לא הוציא את שנתו" - יומא ח ע"ב - ט ע"א]), בצבעים של אידאל זוהר המהולים בערגה וגעגועים אין-סופיים לרגע הגדול.

ה'עבודות' הפיוטיות לדורותיהן מונות עשרות רבות, ורובן ככולן שומרות על דגם דומה ורעיונות מרכזיים דומים. ביניהן ניתן לסמן שני חלקים מוגדרים: האחד מגולל סיפור היסטורי מבריאת העולם, ואף טרם לה, ועד לעליית הכהונה, והשני, דן בפרטי

21. צ' מלאכי, העבודה ליום הכיפורים: אופיה, תולדותיה והתפתחותה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד.

העבודה עצמה. מבחינת התכנים והרעיונות יש מקום להבחין בשלושה נושאים הנשזרים זה בזה. שניים קשורים בה' - הבריאה וההיסטוריה כגילויי השגחתו, והשלישי באדם - עבודת הכוהן הגדול. הזיקה המתבקשת ביניהם היא של מעין תלות. העולם עומד בכוחה של ה'עבודה'. יצוין, כי המבנה הפיוטי הנוקשה מאפשר לשמור על סדר ברור וחזק של אירועי העבודה בבית המקדש, ואם בספר ויקרא ובמשנה יש לעתים מקום להתלבטות מה בשאלת הקדימויות, הפיוט מציב סדר ברור.

בשורות שלהלן נתמקד אך ורק בצדדים המתקשרים למסכת הרעיונית שברצוננו לטוות; בעיקר בחלק הראשון שלהן הקשור לבריאת העולם, ובהמשך ניגע מעט בשאלת אופן התיאור של השעיר.

#### א. מבט פיוטי לבריאה

נפתח בשורותיו הראשונות של פיוט קדום:<sup>22</sup>

אֶז בָּאִין כָּל / אֶתָּה כָּל הָיִיתָ  
וּבְהִיּוֹת הַכָּל / אֶתָּה כָּל נִמְלָאתָ.

נקודת המוצא היא הנוכחות האלוהית במצב של - "באין כל". הפייטן המבקש להתמקד בנוכחות האלוהית הבלתי תלויה בחומר, מתרכז ב'אל' ובנצחיותו, ומצייר את ההתחלה במונחים של היעדר - "באין כל". לעומת זאת בפיוט המפורסם 'אֶתָּה כּוֹנֵנָה' - העבודה של יוסי בן יוסי, ההתחלה שונה:<sup>23</sup>

אֶתָּה כּוֹנֵנָה עוֹלָם בְּרוּךְ תְּסֹד...  
...אֲדָמָה בְּעוֹדָה / צִיָּה וְצִלְמָנָה / בָּאוֹר דֵּת שַׁעֲשַׁעַת / וְרִגְלָךְ שִׁחָה  
אֲמַרְתָּ לְתַתָּה / מִרְפָּא לְכָל אֲנוּשׁ / טָרָם תִּפְעֲלֵנּוּ / תִּיּוֹ הַכִּינּוֹת.

לא הביטוי החידתי במהותו - "באין כל" עומד כאן על הפרק, אלא מהות ידועה "אדמה", שהייתה אז בחביוני העבר, ברוח פסוקי הפתיחה של בראשית: "ציה וצלמות" (מתאים ל"וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ..."). - בראשית ב', ה). כל זאת כרקע ל"ויהי אור" הראשוני, בלשון הפייטן - "באור דת שעשעת", כשהוא רומז לרוחניותו של האור הראשון ('אור דת'). לענייננו, החשוב הוא אפיון המצב הראשוני כ"ציה", היינו מדבר, כלומר משחק לשון על דרך האליטרציה - "ציה וצלמות", וגם הבנה - ולו בדרך של רמיזה - של התוהו ובוהו כ"ציה" - מדבר!

22. "י' יהלום, אז באין כל - סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 63.

23. א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 172.

מן התוהו אל המדבר

נבחן את ציור ההתחלה בפיוט 'סדר העבודה' של ר' יצחק אבן גיאת<sup>24</sup> (הפיוט זכה לפירוש קדמון<sup>25</sup>):

אַל אֱלֹהִים עַד לֹא מוֹכָא וּמוֹצָא / וְאַפְסֵי עֲמָקִים וּגְבוּהִים  
אַפְסֵי מְקוֹם נִמְצָא / אֲכֵן יֵשׁ אֱלֹהִים.

גם כאן ההתחלה אינה מתוארת במונחים ידועים של הנמצאים. ההיעדר המודגש כאן באמצעות מילת 'אפס' (בקטע הבא, במילת - 'אין'), מה שמבליט את נוכחות האל הנמצא לפני 'מוצאי העולם ומבואיו' ו'קצות ההרים'. מעניין, שהפייטן משתמש ב'אבן' כדי לתאר את הראשית, זאת, הן בדמותו את הבריאה לבניין יציב מאבנים, והן בבססו משחק לשון של 'בנה-אבן'.

...וְאָמְרוּ אֵין  
אֵין אֲבֵן פִּינֶתֶת יֵשׁ וּמוֹסֵד / עָלָיו כּוֹנֵן כָּל נִיבָן  
אֲבֵן מִמָּנָה עוֹלָם נִשְׁתַּת יֵסֵד / בְּצִיּוֹן אֲבֵן  
אֲבֵן אוֹת הַצִּיב נִיגַל עֵינַי...

אולם, 'אבן' עשוי להיות גם החומר הקדמון, החומר ההיולי; על פי הבנה מסוימת של: "מי ירה אבן פינתה" (איוב ל"ח, ו), ותפיסה מסוימת של "אבן שתייה" הנזכרת במסכת יומא (לעיל, וגם בבבלי יומא נג ע"ב). האבן מובאת כאן גם כמשמעות אות - "אבן אות הציב" בהתייחסות למשמעותה כמצבה. לפי זה העולם נתפס כמעין אות לנוכחותו האין-סופית של האל.

נסיים את הסקירה הקצרה הזו בעבודה של שלמה סולימן אלסנג'ארי:<sup>26</sup>

אַאֲזֶרָה גְבוּרָה / לְנֶאֱזֵר בְּגְבוּרָה  
אֲזוֹר בְּאֲכָרָה / שְׂבִיבֵי נְהוּרָה  
אִיוֹם וְנוֹרָא / וְעַל כָּל מוֹרָא  
לֶךְ ה' הַגְדוּלָה וְהַגְבוּרָה.

בעבודה זו ויתר הפייטן על תיאורי התחלה ציוריים כלשהם, והעדיף פתיחה רומזת בדמות גבורותיו של האל, כביכול. אין טעם להתייחס בכלל להתחלה, ועדיף להתרכז ב'מתחיל'!

24. צ' מלאכי, סדר עבודת יום הכיפורים לר' יצחק אבן גיאת הספרדי, לוד תשנ"ז, עמ' 9.

25. כתב יד ותיקן 213, כנראה מן המאה הט"ו. עיין: צ' מלאכי שם, עמ' 49-51.

26. נ' קצמוטה, "אאזרה בגבורה" - סדר העבודה ליום הכיפורים לשלמה סולימן אלסנג'ארי, פרקי שירה - מגנזי השירה והפיוט של קהילות ישראל, רמת גן תשס"ג, עמ' 28.



ב. מבט פיוטי לשעיר

חקירת תיאורי השעיר חשובה לצורך ההבנה שתוצע להלן בדבר היותו מייצג של התוהו והמדבר. עקרונית, תיאורי השעיר של העבודה עוקבים אחר המשנה והמדרשים. יש מהם שאין בהם דגש מיוחד על עצם התפרקותו; למשל, ב'אז באין כל' התיאור מזכיר כללית את המשנה:<sup>27</sup>

תְּמוּכֵי כְּהוֹנָה / בְּכֵן יַעֲשֶׂה קָבַע  
לְהוֹלִיךְ שַׁעִיר / בְּיַד אִישׁ עֹתִי  
...תִּרְגְּלוּ לַצִּיר / וְחָלַק לְשׁוֹן זְהוּרִית  
בְּקֶרְנוֹ קֶשֶׁר חֲצִי / וְחֲצִי בִּסְלַע.

ואילו אצל יוסי בן יוסי המתמקד בתכלית הקיצור רק בשליחה כתוב:<sup>28</sup>

פָּקְדוֹ לְשַׁלְחוֹ / בְּיַד אִישׁ עֹתִי / עָמוּס עֲוֹנוֹת / אוֹם וּפְשָׁעִיהָ.

אצל ר' יצחק אבן גיאת מודגש המדבר:<sup>29</sup>

...עַל רֹאשׁ מִשְׁתַּלַּח לְשׁוֹן זְהוּרִית בֵּין קֶרְנוֹ  
פִּלַּג וְקֶשֶׁר חֲצִי נִישֵׁת אֶל / הַמִּדְבָּר פָּנָיו.

ובהמשך נאמנות לציור הידוע במשנה:

קוֹלוֹ קָדָם אִישׁ עֹתִי יִדְרֹשׁ / וְלִהְיוּ שְׁנֵים עָשָׂר מִיָּלִים לְצוּק יִקְדָּם  
קָרֵב וְדוֹחֶפּוֹ לְאַחֹר וּמִתְגַּלְגֵּל וְיִוָּרֵד מֵרֹאשׁ / הָרָרִי קָדָם.

ותיאור ראליסטי במיוחד אצל שלמה סולימן אלסנג'ארי:<sup>30</sup>

תִּחַתָּיו נָפַל בְּהֶרְרִים / וְעֲצָמוֹתָיו מִשְׁתַּבְּרִים  
יִוָּרֵד הָיָה וּמִתְפַּזְזִים / אֲבָרִים אֲבָרִים.

אם כן, בדוגמות שהבאנו תיאורי השעיר מגוונים, יש מהם הנצמדים לתיאור המפורש של המשנה, הגם שלא יורדים לפירוט גורלו המלא של השעיר, יש שמפרטים, ויש המתמקדים רק בשילוח למדבר המובלט בתורה.

27. י' יהלום (לעיל, הערה 22), עמ' 186.

28. א' מירסקי (לעיל, הערה 23), עמ' 196.

29. צ' מלאכי (לעיל, הערה 24), עמ' 17-18.

30. נ' קצמוטה (לעיל, הערה 26), עמ' 63.

### ג. החוויה האישית והפרשנות - מה כל זה 'עושה' למתפלל ולפרשן?

המסכת המיועדת ליום הכיפורים במשנה לא נועדה להיאמר דווקא ביום הכיפורים, ואף כי יש לה ללא ספק תכלית של זיכרון, אין היא חורגת מהותית מתכנים אחרים של התורה שבעל פה; ככזו היא מציעה עצמה ללימוד של בית המדרש. לעומת זאת, הפיוט - שירת בית הכנסת - מתאים עצמו במישרין ליום הגדול, ומנסה באמצעות איכויותיה המיוחדות של השפה להעביר להווה את מה שנראה בעיניו החוויה הגדולה של העבודה המקורית. יחד עם זאת, התיאורים של העבודה הפיוטית אינם עצמאיים. אין כאן יצירה עצמאית של חוויה אישית העומדת בפני עצמה, אלא הם נמצאים בזיקה עמוקה למשנה מחד גיסא, ובמותחם את תחילת העבודה אל נבכי הבריאה ותעלומותיה, הם מביעים השקפת עולם ולא תיאור ראיסטי, מאידך גיסא. מבחינה זו למד המתפלל, כי העבודה המתחדשת בכל שנה ושנה לא תמה עם החורבן. המקדש אמנם איננו, ומשנה לשנה חורבנו נעשה מעיק יותר גם רגשית וגם תאולוגית, אך העבודה בעינה עומדת. על שאלת מעמד התוהו והשעיר המבצבצת מתוך הפיוטים נעמוד להלן.

### 'אלה אֶזְכְּרָה' - סליחה בעקבות עבודה

הפיוט 'אלה אֶזְכְּרָה', שקטע ממנו ינותח להלן, מוגדר כ'סליחה'<sup>31</sup> ולכן, חרף שיוכו הברור לתפילת יום הכיפורים, הוא חורג, לכאורה, מהמסגרת שהוצבה למאמר זה. אולם לדעתנו, כפי שננסה להראות להלן, יש בו התייחסות חזקה מאלפת לרעיונות מרכזיים של העבודה, ולכן הוא גם מאיר באור מעניין את תכניה ומרחיבם. לא נסתיר גם את השקפתנו הרואה צורך בחידוש היצירתיות ב'עבודת' יום הכיפורים, ובהיותו מעין דוגמה לכך, נביאנו כאן לדיון.

הפתיחה מתארת מה שמוצג לכאורה כאירוע היסטורי - הריגת 'עשרת הרוגי המלכות':

כִּי בִימֵי קִיסָר לֹא עָלְתָה אֲרוֹכָה / לַעֲשֹׂרָה הָרוּגֵי מְלוּכָה.

לא כאן המקום לעמוד על זיקת תוכני הפיוט להיסטוריה.<sup>32</sup> מכול מקום, לא את ה'אירוע' יש לבקש, אלא יש לחקור את הטקסט - מהו הרקע ההיסטורי שלו. דומה כי באופן בסיסי הוא משקף שלטון עוין, הבקי בפרשנות המקרא ומעוניין לנגח את היהדות באמצעותה. דבר זה מקשר מן הסתם לנצרות, שהוגיה - בלי להתחייב על זמנו של הפיוט

31. ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים ב, יום כפור, ירושלים תש"ל, עמ' 568-569.

32. על הסוגיה בכללותה ראה מאמרי, 'אדום - הפיוט, המדרש וההיסטוריה', מסורת הפיוט ג, רמת גן תשס"ב, עמ' 26-45, ובכוונתי לעמוד על כך במפורט בדיון בעתיד.

- מעוניינים היו לנצל את בקיאותם במקרא כדי להוכיח עליונות דתית ושלטונית על עמנו.<sup>33</sup> מנקודת מוצא זו עולה הסיפור המופיע בפיוט על החקירה המקראית-הלכתית שנערכה לחכמים:

כִּי יִמָּצָא אִישׁ גִּנֵּב נֶפֶשׁ מֵאַחֲיוּ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמָּר בּוֹ וּמָכָרוֹ.

זהו הרקע, ולענייננו, הנקודה החשובה היא כמובן התנהגותו של הכוהן הגדול:

חָלוּ וְזָעוּ וְנָעוּ כָּלֵמוֹ / עַל רִבִּי יִשְׁמַעְאֵל כִּהֵן גָּדוֹל נָתַנוּ עֵינֵינוּ.

דומה כי אין זו אישיות היסטורית. השם 'ישמעאל' - הגם שכמותו ידועים באוצר השמות של התקופה - מתקשר ל'ישמעאלים' הנזכרים בפיוט, ומחזק את הענישה מידה כנגד מידה על החטא במכירת יוסף (לישמעאלים) אליבא ד'השר'. אך לבד משאלת השם, ברור שכאן הכוונה היא קודם כל להציג את הכוהן הגדול. דוק, הוא משתתף ב'עבודה'! גם כאן הוא נכנס לפני ולפנים, אך לא כאן עלי אדמות במקדש, אלא במרומים.

לְהַזְכִּיר אֶת הַשֵּׁם לַעֲלוֹת לְאֲדוֹנֵינוּ / לְדַעַת אִם יֵצֵא הַגִּזְרָה מֵאֵת אֱלֹהֵינוּ.

'הזכרת השם', גם אם היא נושאת משמעות בפני עצמה, מזכירה כמובן חלק מעבודת יום הכיפורים. כך עשה:

טָהַר רִבִּי יִשְׁמַעְאֵל עֲצָמוֹ וְהַזְכִּיר אֶת הַשֵּׁם בְּסִלּוּדִים

וְעָלָה לְמָרוֹם וְשָׂאֵל מֵאֵת הָאִישׁ לְבוֹשׁ הַבָּדִים

וְנָם לוֹ קָבְלוּ עֲלֵיכֶם צְדִיקִים וִידִידִים

כִּי שָׁמַעְתִּי מֵאַחֲרֵי הַפְּרָגוֹד כִּי בִזְאת אַתֶּם נִלְכָּדִים.

"טהר... עצמו" כבטרם 'עבודה', "והזכיר את השם" כנאמר, ואולי אף "ושאל" מתאים לתפילה שהיה נושא הכוהן הממשי בהיכנסו אל הקודש (ראה לעיל). עם כל אלה, הדמיון ל'עבודה' איננו רק ספרותי גרדא, מסתתרת מאחוריו כמדומה גם עמדה רעיונית ברורה הקשורה לחקר ההיסטורי של הטקסט שהזכרנו. לדעתנו, מתגלה כאן התאמה לעמדות ידועות שעיקרן - אחרי החורבן, עבודת הקרבנות עלתה 'למעלה',<sup>34</sup> ובאופן כללי קיים 'בית מקדש של מעלה'.<sup>35</sup> כלומר, לפי ניתוח זה ה'עבודה' עשויה להתקיים, אך המוקד שלה איננו טקסטואלי בלבד, היא מתקשרת לבית מקדש של מעלה. אמנם, כאן, בפיוט שהוא 'סליחה' מובאים הדברים בהקשר אופייני מיוחד, ויש להם ביטוי ייחודי

33. לעיל, הערה 32.

34. על עבודת הקרבנות למעלה ראה: נ' גולדשטיין, 'עבודת הקרבנות בהגות חז"ל שלאחר חורבן בית המקדש', דעת 8, תשמ"ב, עמ' 29-52.

35. על בית מקדש של מעלה ראה: א' אופטוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ ב, עמ' 137-153, 257-288.

בהתאם, אך הם נשענים על הרעיון של בית מקדש עליון ו'קרבנות' מסוג אחר, שעל טיבם המדויק והשלכותיהם הרעיוניות המלאות לא נוכל לעמוד במסגרת זו. מה טיבו של אותו הקשר מיוחד של פיוטנו? משהו על כך ניתן לדעתנו ללמוד מן הקטע הבא:

וְנִם הָרַגְנִי תַחֲלָה וְאֵל אֶרְאָה בְּמִיתַת מִשְׁרַת דֶּר מְעוֹן  
לְהַפִּיל גּוֹרְלוֹת צְנָה צַפְעוֹן / וְנִפְל הַגּוֹרֵל עַל רֶבֶן שְׁמַעוֹן  
לְשַׁפֵּךְ דָּמוֹ מִהָר כְּשׁוֹר פֶּר

...

אִי הַלְשׁוֹן הַמְמַהֲרֶת לְהוֹרוֹת אִמְרֵי שְׁפָר...  
עֲנָתָה בַּת קוֹל מְשָׁמִים...  
לְתִהְיוּ נְבוֹהֵי אֲשִׁית הַדּוֹמִים...

כאן מצטייר גורלו של הרוג המלכות במלוא נוראותו, כמעין קרבן שהיה מוקרב בבית המקדש (ה'לשון' עשויה להזכיר את 'לשון של זהורית' מסמנת הכפרה). הנה כי כן, בנסיבות האיומות הללו הובא קרבן אנושי, אך כרקע דתי למסופר יש לראות את האפשרות שה'עבודה' מתנהלת בבית מקדש של מעלה. ה'תוהו ובוהו' נזכר כאן כעונש פוטנציאלי - אפשרות הרובצת להרס העולם. זאת כמובן בהקשרו של הפיוט הנידון, אך עצם 'נוכחותו' ב'עבודות' ידוע וניעזר בו בהמשך הדיון.

#### המקדש, המדבר והתוהו

בחינת הרעיונות המרכזיים שעלו כאן לדיון מובילה להעמדת ה'עבודה' כיונקת מן הבריאה. קשר זה עשוי להתבסס על התפיסה המדרשית הרחבה הרואה במקדש - זירת ה'עבודה' אדן ואבן פינה לבריאה. זאת בהסתמך על היכללו בדברים ש'נבראו' או 'עלו במחשבה להיברא' כבר לפני הבריאה:

ו' דברים קדמו לבריית עולם, יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות, התורה וכסא הכבוד נבראו... האבות עלו במחשבה להבראות... ישראל עלו במחשבה... בית המקדש עלה במחשבה...<sup>36</sup>

רעיון זה ניזון מן הסתם מן ההקבלה הידועה בין המשכן לבריאת העולם, שיש לה סימוכין בפשוטו של מקרא, ונידונה הרבה.<sup>37</sup>

36. בראשית רבה פרשה א ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 6.

37. נ' ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תש"ל, עמ' 344-354.

לפי זה, אם מבינים אנו את המקדש כמייצג של יסוד קדום מכול קדום, נעלה ונשגב משאלת קיומו הפיזי בתקופה מסוימת, או אז, העבודה העומדת כשיא בחיי המקדש, היא זו שתבליט את הקשר הממשי הרציף לימי הבריאה.

יחד עם זאת, החזרה לאחור אל הראשית עשויה להיקשר לעבודה בקשר נוסף, סמלי במהותו. רעיון מרכזי שאליו אנו חותרים בדיוננו הוא הקשר שבין השעיר לבין המדבר. השעיר של המשנה מסמל את תפקידו בגורלו - התפרקות אברים אברים. זוהי סמליות חזקה ורבת רושם, ויש שיאמרו מוזעזעת ומחרידה, היאה ליום ומעמדו בתהליך התשובה, אך התורה מכוונת כמדומה למשהו שונה - מפגש (סמלי!) ישיר בין העוונות למדבר, כשהשעיר הוא הנושא והמוביל. סמלית, ניתן להבין זאת כמעין טיהור במדבר הממרק ברוח הציור המקראי:

מִי יִתְּנֵנִי בַּמִּדְבָּר מִלֹּן אֲרָחִים וְאַעֲזֹכָה אֶת עַמִּי וְאַלְכָה מֵאֲתָם כִּי כָלִם מִנְּאֻפִּים  
עֲצַרְתָּ בְּגָדִים  
(ירמיהו ט', א).

כלומר, המדבר עומד כאנטיתזה מובהקת לחוליי החברה. אולם, בהתייחסה לבריאה, העבודה הפיזית לא מובילה לחומרים של המדבר של ההווה, לא אליו ולא אל ייצוגיותו הסמלית; היא מובילה למדבר של העבר הרחוק מיני רחוק, אל 'מדבר התוהו'. הזיקה שבין התוהו למדבר יסודה במקרא, והיא עולה מתוך מדרשי חז"ל. כדי להעמיקה נבחן בקצרה מספר אזכורים המזהים במישרין את המדבר עם התוהו:

'כי הוצאתם אותנו אל המדבר' (שמות ט"ז, ג), אמרו להם: הוצאתם אותנו אל המדבר הזה תוהו שאין בו כלום...<sup>38</sup>

'אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים' (שמות י"ח, ה) הו"ה הכתוב מתמיה עליו שהיה שרוי כבודו של עולם ובקש לצאת למדבר ציה ותוהו ואין בו כלום, לכך נאמר 'המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים'.<sup>39</sup>

...שנאמר 'כענבים במדבר מצאתי ישראל' (הושע ט', י) לכך 'מצאהו בארץ מדבר' (דברים ל"ב, י), מדבר היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים, 'ובתוהו ילל ישימון' (שם) תוהו ולילה היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים ועד שלא קבלו את התורה...

לפי זה, התוהו הראשוני הוא אביו מולידו (הסמלי!) של המדבר העכשווי. חזרה אל הראשית שהתוהו מהווה בה מרכיב כה משמעותי, איננה אפוא רק חזרה ליסודות, יש בה גם משום חזרה לצורך במירוק. כפרה המושגת בהתמזגות (ספרותית) רגעית עם התוהו, בציפייה שמנקודה לא-נקודה זו תתחיל הבריאה המחודשת של התשובה. במובן מסוים,

38. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויסע בשלח פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 160.

39. שם מסכת דעמלק יתרו פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 192.

גם השעיר המתמזג במדבר רומז למטרה דומה - כפרה באמצעות 'סוכן המירוק' המדברי, אלא שכאן עומד המדבר הגאוגרפי לנגד עיני ההלכה.

### דיון מסכם

נחזור למושגי היסוד המלווים אותנו. 'סדר' - המאפיין החשוב של עבודת יום הכיפורים - הפוך מהותית לתוהו ובוהו ולמדבר.<sup>40</sup> בסקירה כללית ככול שתהיה של קורות העבודה, מה שהיה בעיקרו טקס ומעט דיבור, הפך ל'דיבור הגדול' של תפילה ופיוט. הטקס והתפילה מבטאים סדר. זו התחושה הפשוטה והחווייה המידית של עיסוק בעבודה בצורתה הטקסטואלית, וכך היה מן הסתם בעת העבודה בבית המקדש. מה שעולה מכאן הוא, שהכפרה תתבצע רק באמצעות הארגון המסודר של התכנים, דבר דבור על אופניו. אם יש פרצות של אי-בהירות בסיפור המקראי או במשנה, יבוא הדיון ההלכתי לאורך הדורות וישרה סדר. לכאורה, הפיוט ממשיך בדרך זו, ואולי אף מעצים אותה. התבניות קבועות והקונבנציה ברורה לחלוטין. ובכל זאת, דווקא מתוך הנחה בסיסית זו, ניתן לומר כי פילוסופית הפיוט חוזר לנקודת המוצא. הוא מדובב את החומרים הבראשיתיים, הוא מכניס את הבריאה ואת מה שקדם לה לסדר העבודה. בתוך הסדר המופתי של הפיוט נסללת דרך לאי-הסדר של הראשית 'אז בטרם כל', למפגש הישיר עם הקב"ה בלא התיווך של הבריאה. בהרצאת הדברים המקראית גורל השעיר מסמל, לדעתנו, חשיפה לתכנים מדבריים פורעי הסדר, ואפשר שהדגשת 'פירוקו' במשנה משתלבת בכך.

לכאורה, הדגשים העולים מניסוחי העבודה המגוונים, שונים ואף מנוגדים - סדר ואי-סדר מתנגשים בכל עוז. ובכל זאת, דומה בעינינו כי ניתן לאחוז בחבלים הללו בכל קצותיהם. מדובר כאן על תנאים לכפרה ועל המשמעות הלאומית והקוסמית של ההווה, יום הכיפורים הפרטי הוא חלק ממסגרת גדולה. במובן מסוים, דברים מעין אלו נאמרים גם על ראש השנה. ארגון המערכת הדתית וסידורה מעניק אפשרות לעמוד על המשמעות, וארגון זה תקף, כמובן, לגבי יום הכיפורים, שהוא חלק מהסדר ההלכתי ומציב סדר כפרה ברור. אך מנגד, כפרה קשורה במשהו מנוגד - המבט לתוהו ולמדבר כרוך בפירוק ובהרס חלקי. פירוק תמיד מעורר חשש: אם יהיה חזק מדי - אבוי; ואכן כבר מאזכור בני אהרן, שמעת פורצם את סדר הקדושה שזה עתה הוקם, נתקלנו שוב ושוב בחשש שיוביל למוות. אך בצורתו המתונה מאפשר הפירוק ריענון ואוורור פינות הנוטות להיחבא בחסות הסדר, שנוטה להצטבר בהן גודש של מורסות מוסריות.

אין לי אלא לקוות, שהקורא חש כי ענייני המוות הכרוכים בטיעונים שהושמעו כאן אינם רק מוות כעונש, אלא חשש מפירוק חזק מדי וניסיון להעמיד יחס נכון ומאוזן בתוך התהליכים הפנימיים המובילים לתשובה. כשמעשה בני אהרן מהדהד ברקע, נכריז כי

40. גם בנקודה זו ראה ספרי (לעיל, הערה 4).

המוות איננו רק שריד של העונש שלא נוקה בתהליך הטהור של התשובה, אלא המוות רובץ בתוך התשובה עצמה. תשובה היא התקרבות לקודש וככזו היא טומנת בחובה סכנות המובנות בה לכשעצמה. אפשר, כי הגאווה הדתית היא הגדולה שבהן. נמצאנו למדים, אין תשובה ללא הכרת סכנותיה.<sup>41</sup>

### סוף דבר

חזרה לפתיח - הסיפור החסידי והשיר של טשרניחובסקי. אין אלו כמובן 'עבודות', אך אלו יצירות המתייחסות באופן עמוק לעבודה. נגלה בהן שתי תפיסות שונות לעבודה לדורותיה. חוויית המוות של הכוהן הגדול הועתקה לחצר החסידי. נתרחקנו מההוויה המקורית. לא כוהן לפנינו, אלא חכם (בחכם שהיה גם כוהן גדול פגשנו בפיוט 'אלה אִזְכָּרָה' - מעין שלב ביניים לקראת סיפורנו), אך כוחו של הטקס הקדוש ועמו סכנתו נותרו. הצל של "אחרי מות שני בני אהרן" אינו מפסיק ללוות. טשרניחובסקי, בשירה יצרית שיש בה יסודות פגניים, חוזר למדבר. הוא מנסה לחשוף מחדש את העבודה המקורית דווקא שם, במבודד ובמנותק מההקשר ההלכתי שנתלווה לה במשך הזמן. הוא מדגיש את היסוד הכאוטי-פראי ברקע. שני הקטעים חיזקו יסודות שונים, כל אחד בדרכו, ולימדונו כמה עצמה יש בהם. שניהם - כה שונים בגישתם - בודדו יסודות מסוימים בעבודה וחידדו, ולנו לא נותר אלא לחברם מחדש. נסיים בשיר נוסף דומה בחזונו החיצוני לעבודה אך מסיים בניצחון השעיר על העתי. ש' שלום,<sup>42</sup> הנשען במישרין על המשנה, מלמד בדרכו שלו על הסכנה הגדולה שטומנת המפגש עם המדבר והשעיר:

וְיוֹם הַפְּפוּרִים הַזֶּה  
יוֹם מוֹת כֹּהֵן גָּדוֹל הַזֶּה,  
וּבֹא הַסֵּגֶן בְּמִקְוָמוֹ,  
וְהָעֶלֶה הַגּוֹרְלוֹת,  
וְשַׁחַט אֶת פָּרוֹ,  
וְהִזָּה הַהִזָּה.

....

41. אלמלי דמיסתפינא הייתי מכניס לטיעון זה את דברי הזוהר בפרשת אמור (דף קא ע"א): "בהאי יומא דלטורא זמין לאללא ארעאהדא הוא דכתיב 'ויאמר ה' אל השטן מאין תבוא' (איוב א', ז), והא תנינן 'משוט בארץ', מאי הוא, אלא האי הוא דלטורא רבא מקטרגא דישראל" [תרגום: באותו היום (יום הכיפורים) המלשין מזומן לרגל את הארץ זה מה שכתוב 'ויאמר ה' אל השטן מאין תבוא' ואנו שנינו 'משוט בארץ' מהו, אלא זהו המלשין הגדול המקטרג על ישראל]. הוא יום הטהרה, הוא יום הקטרוג!

42. ש' שלום, שעיר לעזאזל, ספר השירים, תל אביב תשל"ח, עמ' 63-67.

היום  
האמרתֶיךָ לְדֶרֶךְ אַחֲרֵת.

היום  
אַהֲיָה אֲנֹכִי הָעֵתִי -  
וְאַתָּה תִּהְיֶה הַשְּׁעִיר!

...

וַיִּמְעַד הָעֵתִי וַיִּפֹּל...  
וְקוֹל עֲצָמוֹתָיו הַמִּתְפַּרְקוֹת  
נִשְׁמָע כָּל אוֹתוֹ הַלֵּילָה,  
וְכָל אוֹתוֹ הַלֵּילָה  
הַגְּחִילוּ  
עֵינָיו הַיִּרְקוֹת שֶׁל שְׁעִיר...  
וְהָעַם עוֹמֵד וּמִתְעַנֶּה,  
וּתְפִלָּתוֹ שֶׁל כֹּהֵן גָּדוֹל  
מִתְעַכֶּבֶת,  
וּשְׁמוּעָה מְהֻלָּכֶת חֲשָׁאִין:  
'לֹא תִזְרַח הָעֵתִי אֶל הָעִיר...!'

אם כן, אין זה טקס סתמי, רווי סכנות הוא, כוחו וסכנתו חד המה, ולעתים גדול החשש שישתלט השעיר על משליכו. החזרה אל התוהו עשויה למרק, יום הכיפורים מחייב היפתחות קיצונית, שיש בה משום פירוק הגובל בהרס, אך החשש העומד ברקע חייב להתרסן על ידי הסדר ההלכתי. אין יום הכיפורים בלי שעיר, ואין יום הכיפורים בלי מסכת יומא.

שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשי בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו

(שבת פח ע"א).

תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח...  
(סנהדרין צז ע"א).

בניגוד העמוק שבין החשש מ"אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו" לבין הוודאות של "שני אלפים ימות המשיח" (אחרי שני אלפי תורה שהחליפו את שני אלפי תוהו), מסמנת מסכת יומא נתיב צר של חיי תשובה וכפרה.



הסעיר הצהל הזה  
עליכם ויחתה רי  
האנשים להשיב  
אל היבשה ולא  
יכלו כי הים הלך  
וסעיר עליהם  
ויקראו אליהו  
ויאמר אנני  
יהוה אלני  
נאכרה בעפר  
האיש הזה ואל  
התן עלינו דם  
צקי כי אתה יהוה  
כאשר חם צר  
ביעית ורישתי  
את ירצה ויסלחו  
אלהים ויעמד  
הים כדעפרו  
ויברא האנשים  
יראה גדולה את  
יהוה ויזכרו זבח  
להוה וידרו  
צררים וירמז יהוה  
הג צדול לבדעי  
את ירצה וידרו  
ירצה במעי הרג  
שלשה ימים  
ושלשה לילות  
ויהפול ירצה אל  
יהוה אלחו מסעי

הרצה דייאמר  
קראתי מיצרה ל  
אל יהוה ויענני  
בכנז שאור  
שועתי שביעתי  
קולי והתשליכני  
מיצולה בלבב  
ימים ונח  
יסובכני כ  
משכרד וגלד  
עלי עברו ונני  
אמרתי נגרשתי  
מצר עיניך אר  
אוסיה להביט  
אל היכל קרש  
אפפוני מים ער  
נפשי תחוס יסבכני  
סרה הבדש לאש  
לקצני ארס  
ויחזיקני וחרד  
ברוחה בער  
לעולם ותער  
מטוחת חיי יהוה  
אלהי ביהתעטות  
עלי נפשי אר  
יהוה זכרתי ותנא  
אלה תפילתי אל  
היכל קרש  
משמרים הכל  
שוא חסרם יעוננו



1. The first step is to identify the problem. This involves understanding the current situation and what needs to be changed.

מחזור יונה, שהועתק ואויר בגרמניה בראשית המאה הארבע עשרה, מכונה כך על שום שני איורי המיקרוגרפיה (כתיבה באותיות זעירות של טקסט המסורה) שלו לספר יונה, פרי עטו של סופר המסורה, יצחק. האיור הראשון מתאר את יונה נושא כפיו בתפילה כשפלג גופו התחתון נתון בפי הדג, כאילוסטרציה לטקסט הצמוד המתאר את בליעתו של יונה על ידי דג גדול ואת תפילתו לישועה (יונה א', ח - ב', ט).

שער שלישי

ספר יונה



## עיונים בספר יונה

### הקדמה

ספר יונה זכה לפירושים ולמחקרים רבים, הן בפרשנות היהודית והן בספרות המדעית (ראה להלן, חלק ו, ביבליוגרפיה). מטרת עבודה זו היא לסכם את עיקרי הפירושים ואת הפרטים הפרשניים הרבים על ספר יונה באופן מרוכז לצורך עיון מודרך, ולהציג אותם גם לקראת אפשרות של הוראת הספר עם הצגת גישות פרשניות כלליות ומקיפות.

השתדלתי להתייחס לאמנות הספרותית (חלק א) ולרקע ההיסטורי (חלק ב) של ספר יונה. לאחר עיון צמוד בלשון הסיפור (חלקים ג-ד) אתייחס לרעיונותיו ולמשמעותו של הספר (חלק ה). מטרת הפירוש היא לעזור להעמיק בפרשנות הספר. סיכמתי באופן קצר ותמציתי פירושים אחרים. הדברים מובאים בשם אומרם, לפי מיטב ידיעתי, אך "אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש" (חגיגה ג ע"א).

"שבעים פנים לתורה" - השתדלתי להסביר את הספר על פי הבנתי את פשוטו של ספר יונה, אך לא נמנעתי מלהזכיר פירושים על הדרך ההיסטורית ודרך הדרוש.

מבחינה פדגוגית הבאתי במאמר השוואות לשוניות עם טבלות, הכנתי דף גרפי עם הנוסח של כל ספר יונה (מצורף להלן בחלק ד), כדי להציג וללמד את הספר בדרך נאותה ומרוכזת; כמו כן ניסיתי להציג חלק מהפירושים במצגת PowerPoint בצורה נעימה לעין לקראת הוראת הספר לפני ציבור.<sup>1</sup> ההפניות לפסוקים אחרים, לפירושים ולמקורות נוספים בפירוש, בהערות וברשימה הביבליוגרפית (חלק ו) מאפשרים להעמיק בפרשנות ספר יונה, וללמוד דרכו שיטות בפרשנות המקרא כולו. כולי תקווה כי עבודה זו תעזור לקורא לעיין ביופי הספרותי של ספר יונה, ברעיונותיו ובמסריו העמוקים.

\* ברצוני להודות לאנשים הבאים על הערותיהם והארותיהם החשובות: ד"ר גבריאל חיים כהן (ירושלים, אוניברסיטת בר אילן); הרב יונתן גרוסמן, הרב אלי חדר, הרב מיכאל סטבון, הרב יהושע רייס (אלון שבות); אביעד ספראי (גן-אור, גוש קטיף); יש"י, אוריה ולאה גזונדהייט.

1. ניתן להוריד את כל המאמר, את הדף הגרפי ואת מצגת ה-PowerPoint עם פירושים לספר יונה מהאתר [www.muni-tik-tak.co.il/tfila](http://www.muni-tik-tak.co.il/tfila), ובתוספת שאלות חזרה לעיון ולהעמקה. השתדלתי לא לחזור על הפירושים פעמיים: הסברים גרפיים המובנים מאליהם לא מפורשים בפירוש בפרוטרוט, וכמובן ישנם פירושים רבים שלא ניתן להציגם בצורה גרפית. פירושים ונושאים רבים לא כלולים בעבודה, ועוד חזון למועד.

א. מבנה הספר<sup>2</sup>

הספר בנוי מארבעה פרקים. ביטויים אופייניים ומילים מנחות מחברים בין הפרקים, כדי לסייע בהעברת מסרים מרכזיים של הסיפור:<sup>3</sup>

פרקים א'-ב' מתארים את השליחות הראשונה, דהיינו את בריחתו של יונה לתרשיש (פרק א') ואת תפילתו במעי הדג (פרק ב').<sup>4</sup>  
בפרקים ג'-ד' מסופר קיום שליחותו של יונה לנינוה (פרק ג'), ותפילת יונה לאחר תשובתם של אנשי נינוה (פרק ד').

המסר של שני הפרקים הראשונים הוא שאי-אפשר לברוח מלפני ה'; שני הפרקים האחרונים מדגימים, שאנשי נינוה שבים בקלות לה' (פרק ג'), וגם יונה מתחבר שוב עם ה' (פרק ד'). בשני חלקי הספר (פרקים א'-ב'; ג'-ד') הרצף הסיפורי מתפצל כביכול לשתי במות מקבילות, אשר מתחברות שוב בהמשך מבחינה רעיונית: המלחים נשארים באנייה ושבים אל ה' (פרק א'), וגם יונה בסופו של דבר שב אל ה' ומבטיח לנדוד נדרים ושלמים (פרק ב') - בדומה למלחים. יונה כבר עזב את העיר כשאנשי נינוה שבים אל ה' (פרק ג'); בתפילתו מחוץ לעיר מסופר מאבקו עם ה' על תשובת העיר, וה' ממחיש לו על ידי סיפור הקיקיון את סלחנותו לאנשי נינוה (פרק ד'). פעמיים המספר עוזב, כביכול, את יונה, המורד בשליחותו ונשאר עם המלחים או אנשי נינוה, שחוזרים אל ה', כי נושא התשובה חשוב למספר יותר מאשר מרדנותו של יונה.

פרקים א' וג' מספרים את התרחשויות הסיפור, וישנה הקבלה בולטת בין שני הסיפורים, שבשניהם מוצגים הגויים כדמויות חיוביות:<sup>5</sup> בפרק א' המלחים מנסים "להשיב אל היבשה" (פס' יג); הם מתפללים ומגלים מידה רבה של רחמים והיסוסים בנוגע להשלכת יונה אל הים. רק לאחר שנודע להם רצון ה' במפורש, הם מסכימים. בסוף הפרק הם זוכים זבחים ונודרים נדרים לה'. במקביל, גם בפרק ג' תושבי נינוה חוזרים בתשובה - "וישבו איש מדרכו הרעה" (פס' ח). שתי האוכלוסיות מתפללות להצלת נפשם בניסוח "ולא נאבד" (א', ו; ג', ט). אצל המלחים מודגשת היראה -

2. ראה: א' סימון, יונה, מקרא לישראל - פירוש מדעי למקרא, תל אביב-ירושלים תשנ"ב; הנ"ל, 'ספר יונה - מבנה ומשמעות', בתוך: י' זקוביץ (עורך), ספר י"א זליגמן - מאמרים במקרא ובעולם העתיק ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 291-317.

3. ראה בדרך הגרפי את הצבעים והחצים, ואת ההסברים בפירוש להלן.

4. שני הפרקים מסתיימים בזבחים ונדרים (א', טז; ב', י), למרות שיונה והמלחים לא ידעו זה על זה; ראה בפירוש על ב', י.

5. לפי אבן עזרא (ג', ג) יש הסבר מציאותי למקבילות בין התשובה של אנשי הספינה ואנשי נינוה, "כי הלכו אנשי הספינה אל נינוה והגידו דבר יונה, על כן האמינו"; למרות שאין הוכחה עובדתית לדבריו, מתקבלים הדברים מבחינה ספרותית של מבנה הספר (ראה גם להלן הערות 97, 108).

"וייראו" (א', ה, י, טז), ואצל אנשי נינוה נאמר - "ויאמינו" (ג', ה). שני הניסוחים מזכירים את התפתחות האמונה של בני ישראל לאחר קריעת ים סוף: "וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות י"ד, לא).<sup>6</sup> בניגוד לכך פורש יונה ממאמצייהם של המלחים להציל את חייהם (פרק א'), והוא אף מוכן להפקיר את נינוה לאבדון (פרק ג').

פרקים ב' וד' מאפשרים לנו להציץ אל תוך עולמו הפנימי של הנביא - תפילותיו ומאבקיו בעניין מידת הרחמים ומידת הדין של הבורא. לאחר כל פרק שמתאר עלילה (פרקים א' וג') - מתפלל יונה לה' (פרקים ב' וד'). למרבה האירוניה, בפרק ב' הוא מבקש רחמים על עצמו, בניגוד לפרק ד', בו הוא מבקש מה' למות ולמנוע רחמים מתושבי נינוה.<sup>7</sup>

רק הפרק האחרון חושף את סיבת בריחתו של יונה משליחותו לנינוה שהתרחשה כבר בפרק א', ועל ידי כך נוצר מתח ואחדות ספרותית לאורך הספר כולו (flashback).<sup>8</sup> למרות שיונה היה כבר נחוש בדעתו לברוח ולמות על כך "שאוני והטילני אל הים" (א', יב), רק לאחר תשובת אנשי נינוה בעקבות נבואתו הוא היה מוכן בסוף הספר להתווכח עם בוראו ולנסח את תחושתו: "טוב מותי מחיי" (ד', ג, ח).

## ב. רקע היסטורי

### נבואותיו של יונה בן אמת

במל"ב מסופר על נבואת "יונה בן אמת הנביא אשר מגת החפר"<sup>9</sup> בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל (747-787 לפנה"ס). למרות רשעותו של המלך ועם ישראל באותה תקופה, ה' עזר לו להרחיב את גבולות ישראל:

6. המילה "ויאמינו" מופיעה רק בשני סיפורים אלו, ובמקבילה לסיפור קריעת ים סוף בתהילים ק"ו, יא-יב: "ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר. ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו".

7. לפי אבן עזרא (ד', ו) יש שוב קשר מציאותי (ראה לעיל, הערה 5) בין תפילת יונה במעי הדג (פרק ב') ובין תפילתו בסיפור הקיקיון (פרק ד'), אשר בא "להציל לו מרעתו - מרוב חום השמש, ויש אומרים כי בעבור שעמד במעי הדג זמן ארוך עור בשרו רך ולא יוכל לסבול החום" (אבן עזרא ד', ו; ראה גם להלן, הערה 133); וכך כבר מובא באוצר המדרשים, עמ' ריז: "מרוב חמה שהיה ליונה במעי הדגה נשרפו בגדיו וכל שערת גופו וראשו וזקנו, והיו זבובים ויתושים ונמלים ופרעושים שרויים עליו ומצערין אותו מכל צד, עד שביקש נפשו למות שנאמר קח נא את נפשי ממני... והקב"ה מה עשה? העלה קיקיון על ראש יונה בלילה כשהוא נם ובשחרית עלו עליו...".

8. ראה: מ' וייס, 'למלאכת הסיפור במקרא', מקראות כדמותם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293-334.

9. היא עיר בנחלת זבולון (יהושע י"ט, יג), אשר שוכנת על החוף: "זבולן לחוף ימים ישכן והוא לחוף אניות וירכתו על צידן" (בראשית מ"ט, יג), ולכן יונה 'ברח' דווקא באמצעות האניות (בשם יש"י בני נ"י).

בְּשָׁנָה חֲמֵשׁ עָשָׂרָה שָׁנָה לְאַמְצִיָּהוּ בֶן יוֹאֵשׁ מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ יִרְבְּעָם בֶּן יוֹאֵשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בְּשִׁמְרוֹן אַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה. וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה' לֹא סָר מִכָּל חַטָּאוֹת יִרְבְּעָם בֶּן נָבָט אֲשֶׁר הִחֲטִיֵּא אֶת יִשְׂרָאֵל. הוּא הֵשִׁיב אֶת גְּבוּל יִשְׂרָאֵל מִלְּבֹוא חֲמַת עַד יָם הָעֶרֶבָה כְּדָבָר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עֲבָדוֹ יוֹנָה בֶּן אֲמֹתִי הַנָּבִיא אֲשֶׁר מָגַת הַחֶפֶר. כִּי רָאָה ה' אֶת עֲנִי יִשְׂרָאֵל מִרְּחֹק וְאָפֶס עָצוּר וְאָפֶס עָזוּב וְאִין עֹזֵר לְיִשְׂרָאֵל. וְלֹא דִבֶּר ה' לְמַחֲוֹת אֶת שֵׁם יִשְׂרָאֵל מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם וַיּוֹשִׁיעַם בְּיַד יִרְבְּעָם בֶּן יוֹאֵשׁ (מל"ב י"ד, כג-כז).

לדעת מפרשים רבים,<sup>10</sup> בשני המקומות יונה בן אמת הוא אותו הנביא, וישנו קשר ענייני בין שתי הנבואות: בספר מלכים מנבא יונה חסד לעמו ישראל, למרות חטאי ירבעם בן יואש, כי מטרת ה' היא למנוע את כיליון עם ישראל. נינוה הייתה בירת אשור, שממנה יצא חורבן לעם ישראל (ראה להלן); יונה בן אמת מסרב לנבא חסד והצלחה לאנשי נינוה, ובעקבות כך בורח יונה תרשישה.<sup>11</sup> הרחבת גבולות ישראל "מלבוא חמת עד ים הערבה" מזכירה את גבולות ישראל והצלחתם כמו בימי שלמה המלך,<sup>12</sup> אך עמוס לא ראה סימן ברכה בהרחבת גבול ישראל באותה תקופה, וניבא עליה חורבן: "כי הנני מקים עליכם בית ישראל נאם ה' אלהי הצבאות גוי ולחצו אתכם מלבוא חמת עד נחל הערבה" (עמוס ו', יד). נבואת הפורענות של עמוס התנגשה חזיתית, אם כך, עם תפיסת נבואות הנחמה של יונה בן אמת בספר מלכים ובספר יונה.<sup>13</sup>

10. כך לפי חז"ל (יבמות צח ע"א; סדר עולם רבה פ"ח-פ"כ), רש"י, רד"ק, אבן עזרא, ר"י קרא, אברבנאל ופרשנים אחרים. הפתיחה של ספר יונה (ראה בפירוש) אכן מנוסחת כאילו היא המשך לנבואה אחרת (ראה בפירוש).

11. "כי איך תהיה הליכתו סבה להציל את בני אשור ולהכרית את בני ישראל, ואיככה יוכל ויראה ברעה אשר ימצא את עמו על ידי האשורים, ומפני זה ברח מלפני ה' " (פירוש אברבנאל א', ג על פי אסתר ח', ו).

12. ראה: מל"א ח', סה. על הגבולות האלה בתנ"ך ראה גם יהושע י"ג, ה; שופטים ג', ג; יחזקאל מ"ז, כ; מ"ח, א; דה"א י"ג, ה; דה"ב, ז', ח.

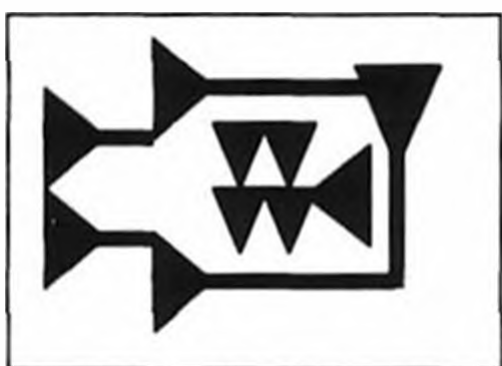
13. עמוס ג', א; ו', א; ט', ז; ירבעם בן יואש השיב ברוח נבואתו של יונה בן אמת גם את דמשק לארץ ישראל (מל"ב י"ד, כח), אך עמוס התנגד לכך וניבא על הפורענות דווקא משם (עמוס ה', כז).



## נינוה העיר הגדולה

כפי שעולה מחפירות ארכאולוגיות,<sup>14</sup> כבר בשנת 1800 לפנה"ס לערך היה בנינוה מרכז פולחני לאשתר ולנבו, אלילים בבליים מפורסמים.<sup>15</sup> לפי המקרא, בנה נמרוד - או אשור - את נינוה בארץ אשור: "ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער. מן הארץ ההוא יצא אשור ויבן את נינוה ואת רחבת עיר ואת כלת. ואת רסן בין נינוה ובין כלח הוא העיר הגדלה" (בראשית י', י-יב).

סנחריב (704-681 לפנה"ס) בחר את נינוה לבירת אשור (מל"ב י"ט, לו; ישעיהו ל"ז, לז), בשנת 705 לפנה"ס, ובעקבות כך הרחיב את העיר באופן משמעותי. נמצאו בה ארמונות ומקדשים מפוארים מתקופות מלכויותיהם של תגלת פלאסר א' (1115-1077 לפנה"ס), שלמנאסר א' (1273-1144 לפנה"ס), אסרחדון (681-669 לפנה"ס) וגם ספרייה מפורסמת מימי אשורבניפל (668-627 לפנה"ס), נכדו של סנחריב. ליד המצודה נמצא תל קטן, הנקרא עד היום 'נבי יוניס', ולפי המסורת הערבית הוא קברו של הנביא יונה. החל משנת 633 לפנה"ס נלחמו מלכויות מדי ובבל נגד מלכות אשור, והנביאים ניבאו את חורבנה של נינוה ומלכות אשור.<sup>16</sup> נינוה נכבשה, נבוזה ונחרבה בשנת 612 לפנה"ס בידי כוחותיהם המאוחדים של ממלכות בבל ומדי.



הסמל של נינוה הוא דג בתוך בית, כי העיר התפרנסה מהדיג, וגם בעברית משמעות השם 'נינוה' היא 'בית הדג': 'נינ' פירושו דג, 'נוה' - משמעו בית.<sup>17</sup> יונה רצה לברוח מ"נינוה", "מקום הדג", אך בבריחתו הוא נבלע על ידי דג (ראה בפירוש על ב', א).

14. החל משנת 1847 בוצעו חפירות ארכאולוגיות במקום, ובסוף המאה ה-19 נמצאה הספרייה העשירה של אשורבניפל, אשר מכילה מקורות חשובים על ההיסטוריה של מלכות אשור (הועברה ל-British Museum). ראה: ר"ד ברנעט, ערך 'נינוה', אנציקלופדיה מקראית ה', ירושלים תשכ"ח, עמ' 827-832; D.J. Wiseman, 'Jona's Nineveh', *Tyndale Bulletin* 30, 1979, pp. 29-51; A. Parrot, ;832 *Nineveh and the Old Testament*, London 1955.

15. נבו מוזכר, למשל, בישעיהו מ"ו, א: "כרע בל קרס נבו...".

16. ראה: ישעיהו י', ה-יט; נחום א', יד; ב', ו-יא; ג', ז, יט; צפניה ב', יג-טו. ייתכן, שהניסוח בנבואת נחום (ב', ח) על חורבן נינוה רומז לנבואת יונה על חורבן העיר: "והצב גלתה העלתה ואמהתיה מנהגות כקול יונים מתפפת על לבבהן". לפי המחקר הארכאולוגי (לעיל, הערה 14) מתאימים הממצאים ההיסטוריים בשטח לתיאורים של הנביאים על הפיכת נינוה.

17. הציור של כתב היתדות לקוח מספרו של R. Borger, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, Neukirchener Verlag 1978, Seite 95, Nr. 200; Seite 203, Nr. 589. החלק הפנימי של התמונה לעיל עם תוספת קטנה פורש במשמעות של 'בריחה', 'אבדון' או צמח (ראה Borger, שם) - מושגים מרכזיים של ספר יונה! ראה גם התמונה במצגת (עיין לעיל, הערה 1).



# שליחות יונה לנינוה בהקשר ההיסטורי<sup>18</sup>

לפי ההקשר ההיסטורי והפוליטי, מסתבר ששליחות ה' לנינוה, דהיינו "בית מלכות אשור" (אבן עזרא על יונה א', ב), מתפרשת בעיני יונה כמעשה חסד לא מוצדק מצד ה' לאותם העמים האכזריים, אשר באים להחריב את עם ישראל: "הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי" (ישעיהו י', ה).<sup>19</sup> נבואת יונה בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל בישרה הצלחה לעם ישראל, למרות שלא היו ראויים לכך (ראה לעיל), ויונה לא מוכן לבשר תשובה ונחמה לאותם עמים רשעים.<sup>20</sup> המסר האלוהי ליונה הוא - "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמ"ה, ט), ואפילו אומות העולם זוכים לחסדי ה' אם הם חוזרים בתשובה.<sup>21</sup> יונה לא היה מוכן להשלים עם זאת, ועל כן הוא ניסה לברוח משליחותו. בסופו של דבר, יונה ניצל על ידי דג גדול וקיים בעקבות כך את שליחותו לנינוה. יש בכך אירוניה מיוחדת בסיפור המקראי, שהרי סמל העיר נינוה הוא דג בתוך בית: יונה בורח מנינוה - אך הוא ניצל על ידי דג,<sup>22</sup> ומקיים לאחר מכן את שליחותו אל העיר.<sup>23</sup>

18. ראה דיון נרחב להלן, חלק ה.
19. בעל מצודת דוד (א', ב) מסביר על פי פסוק זה את סירובו של יונה לקיים את שליחותו: "ולפי שנינוה הוא ראש מלכות אשור שבט אפו של המקום ב"ה רצה להחזירם למוטב למען יעמדו להיות רצועה מרדות על ישראל"; ועיין: א' קורמן, "יונה הנביא וחורבן נינוה", המעין יג א, תשל"ג, עמ' 51-58.
20. ראה דיון להלן, חלק ה.
21. רד"ק (יונה א', א; ובדומה מל"ב י"ד, כה) קישר בין שתי הנבואות: "כמו שנתהפך להם בנינוה מרעה לטובה - כך בימי ירבעם בן יואש נתהפך להם מרעה לטובה...", ופירושו מבוסס על דברי חז"ל, יבמות צח ע"א.
22. רקע זה תומך ונותן משמעות מחודשת לדברי חז"ל: "אמר לו הקב"ה: יש לי שלוחים כיוצא בכך" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 3).
23. על דרך הדרוש והחידוד ניתן להסביר על פי חישובם של חז"ל את המשמעות ההיסטורית של נבואת יונה על נינוה: יונה היה תלמידו של אלישע, שנפטר לפי חישובם (פרקי דרבי אליעזר, פרק מב) בשנת 3109 לבריאת העולם (651 לפנה"ס). סביר להניח שיונה נשלח לנינוה לאחר פטירת רבו, ולכן ניתן לשער כי נבואתו לנינוה הייתה בערך ארבעים שנה לפני חורבן נינוה, בשנת 612 לפנה"ס. אנשי נינוה אכן שבו בתשובה שלמה מיד לאחר נבואת יונה, ועל כך חרה ליונה; אך ארבעים שנה מאוחר יותר, בבחינת "ארבעים יום - יום לשנה יום לשנה" (במדבר י"ד, לד) אנשי נינוה שבו למעשיהם הרעים. ולכן העיר נחרבה כליל בידי מדי ובבל. לפי זה יוצא, שנבואת יונה - "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" (ג', ד) התקיימה במובן מסוים. ואכן, חז"ל עמדו על הקשר ההיסטורי של קיום נבואת יונה לאחר ארבעים שנה: "ארבעים שנה האריך אפו עמהם כנגד ארבעים יום ששלח את יונה, ולאחר ארבעים שנה שבו למעשיהם הרעים הרבה מן הראשונים ונבלעו כמתים בשאול תחתיה, שנאמר 'מעיר מתים ינאקו' (איוב כ"ד, יב), שלח הב"ה ביד עבדיו הנביאים אל ישראל ואומר 'שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעוניך' (הושע י"ד, ב)..." (פרקי דרבי אליעזר, פרק מב).

### ג. שם ה' ושם אלוהים בספר יונה

מקובל לטעון, ששם ה' מציין את מידת הרחמים ואת הקשר האישי בין האדם לבוראו, בניגוד לשם 'אלהים', המציין את מידת הדין ויראת האדם את בורא העולם.<sup>24</sup> כיוון שמידת הדין ומידת הרחמים של ה' הם נושאים מרכזיים בספר יונה, מתחלפים השמות לפי הקשרם.<sup>25</sup> באופן עקרוני ניתן לחלק, ששם ה' מציין יחס אישי אל ה', ויחסו של הנביא אל שולחו מנוסח בשם ה', אלא אם כן יש סיבה להוסיף גם שם 'אלהים'. לעומת זאת, יחסם של בני עמים אחרים מנוסח באופן כללי בשם 'אלהים', כיוון שאין קשר אישי מיוחד בינם לבין בורא העולם, אלא אם כן נוצרו תנאים מיוחדים לקרבה זו.

לאורך פרק א' עוברים המלחים תהליך דתי-אמוני, אשר מתבטא במעבר מזעקה לאלוהיהם - "ויזעקו איש אל אלהיו" (פס' ה), לבקשה מיונה לקרוא לאלוהיו - "קום קרא אל אלהיך" (פס' ו). לאחר פניית כל אחד 'לאלוהיו' ללא הצלחה, עצם הפנייה אל יונה גורמת למלחים להזכיר את שם 'האלוהים' במשמעות של אל אחד: "אולי יתעשת האלהים לנו" (פס' ו).<sup>26</sup> בהצהרתו משלב יונה את שני השמות יחד, כי הסער של הים הוא ביטוי להשגחה הפרטית של יונה בבריחתו משליחות ה': "ויאמר אליהם עברי אנכי ואת ה' אלהי השמים אני ירא אשר עשה את הים ואת היבשה" (פס' ט). יונה משתף את המלחים בסיפורו האישי: "כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח כי הגיד להם" (פס' י). בעקבות דברי יונה למדו המלחים לפנות אל ה' באמונה של השגחה פרטית, אשר תתבטא מצדם ביראה ובהבאת זבחים ונדרים לה': "ויקראו אל ה' ויאמרו אנה ה' אל נא נאבדה בנפש האיש הזה ואל תתן עלינו דם נקיא כי אתה ה' כאשר חפצת עשית" (פס' יד); "וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה' וידרו נדרים" (פס' טז). כיוון שהמלחים הכירו במידת הרחמים שבהשגחה הפרטית של הבורא על האדם, אף הם התנהגו כלפי יונה במידת הרחמים, ולפני שהשליכו את יונה לים, הם השתדלו להצילו בדרכים אחרות (פס' יג-יד).

24. רש"י כבר הגדיר את ההבדלים בין שם ה' ושם אלוהים בתחילת פירושו על התורה (בראשית א', א): "ברא אלהים - ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים' (בראשית ב', ד)"; ועיין בדבריו היפים של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי, מאמר רביעי, אות א. שינוי שם ה' ואלוהים זכה לתשומת לב רבה בחקר המקרא בכלל ובפרשנות ספר יונה בפרט, וניתוחו מדגים את הרגישות הספרותית והדתית להבדלים אלו בספר יונה (נגד דעת כמה חוקרים); ראה להלן ליד הערה 128.

25. עשרים ושש פעמים מופיע בספר יונה שם הוייה, ושם אלוהים חמש עשרה פעמים (או שש עשרה פעמים, אם סופרים גם "עיר גדולה לאלהים"); ראה סימנים בדף הגרפי.

26. "ולזה לא אמרו יתעשת 'אלקיך' אלא יתעשת 'האלקים' רצה לומר אלקיו ואלהיהם כולם יחד" (אברבנאל).

בפרק ב' פונה יונה בתפילתו אל "ה' אלהיו" (פס' ב), וכך הוא גם מכנה את בוראו בתפילתו (פס' ז), כי הוא רואה בסערת הים את השגחת ה' עליו.<sup>27</sup> לאורך כל הספר, יונה אינו פונה לבוראו בשם 'אלהים' בלבד, כי הרי מטבע הדברים בהיותו נביא ה' - זיקתו לשולחו היא אישית וישירה.

בפרק ג' אנשי נינוה אמנם מאמינים "באלהים" (פס' ה) ומקיימים את מצוות המלך, אך תשובתם אינה מבוססת על תהליך וחוויה דתית אישית כמו זו של המלחים. על דרך הפשט, תשובת המלחים משקפת התפתחות דתית וחוויה אישית לאור ההתמודדות עם הסערה ועם דברי יונה, עד שלבסוף הם יראים את ה' יראה גדולה, זוכים לה' ונודרים נדר (א', טז; ראה בפירוש על פרק א'), ולכן פנייתם לבורא שמים וארץ לאחר הצהרתו של יונה - היא מתוך זיקה ואמונה אישית עמוקה בשם ה'. כמו יונה, אף הם זוכים ונודרים מתוך התבוננות אישית בהנהגת ה' ובהשגחתו הפרטית לבריותיו (א', טז - ב', י). לעומת זאת תשובת אנשי נינוה מבוססת על ערכי מוסר והתנהגות הגונה,<sup>28</sup> אך היא נטולת התמודדות פרטית ותכנים דתיים אישיים, ואין בה שום דברי וידוי או קבלת דברים בפה (ג', ה); תשובתם באה בעיקר למנוע את גזר הדין המאיים על עתיד העיר (בפסוק הקודם!): "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" (שם, ד), ולכן תגובתם לגזר הדין היא במידת הדין דווקא. מלך נינוה אמנם מחזק בדבריו את מעשה התשובה של יושבי העיר (ג', ח-י), אך עיקר דאגתו היא מניעת אבדן העיר - "ולא נאבד" (ג', ט). אמנם, גם המלחים אמרו בזו הלשון - "ולא נאבד" (א', ו) אך בשלב זה תשובתם היא עדיין בשם אלוהים ובמידת הדין; לאחר הצהרת יונה, המלחים באים לידי יראת שמים עם רמה מוסרית וקבלת השגחת הבורא (שם, יד) ברמה אישית יותר, ולכן פנייתם לבורא בשלב השני היא בשם ה' דווקא.

יונה כנביא ה' קורא את נבואתו לאנשי נינוה מתוך שליחות ה', דהיינו "כדבר ה'" (ג', ג). אם כי הפיכת נינוה כשלעצמה היא גזר דין על נינוה, התמודדותו האישית של יונה עם נבואה זו (ועם מידת הדין והרחמים של הבורא) - היא עיקר עניינו של הספר; לבסוף ה' אכן מרחם על נינוה, וההתמודדות האישית של נביא ה' עם נבואת בוראו נובעת לעולם מתוך התמודדות אישית עם "דבר ה'".

בפרק ד' מתנהל ויכוח בין יונה לה' בעניין מידת הרחמים ומידת הדין. יונה פונה אל בוראו כדרכו בשם ה'. הבורא מכין ליונה את הקיקיון בלשון "ה' אלהים" (פס' ו), שהרי הוא בא ללמדו את השילוב המיוחד בין מידת הרחמים ובין מידת הדין: מידת הרחמים מתבטאת בכך שהקיקיון מציל את יונה מרעתו, אך הריסת הקיקיון על ידי התולעת ורוח

27. ראה למשל שמות ל"ב, יא; מל"ב ה', יא, ועוד.

28. וזו המשמעות של הביטוי "יראת אלהים" בבראשית כ', יא; מ"ב, יח; שמות א', יז; דברים כ"ה, יח, ועוד.

הקדים למחרת הראו ליונה דווקא את מידת הדין: "וימץ האלהים... וימץ אלהים..." (פס' ז-ח). מתוך דיון זה יונה אמר להבין ולהפנים, שמידת הדין בלבד אינה מספיקה לקיום העולם, ולכן בפסוק זה הבורא פונה אל יונה עדיין במידת הדין (ג', ט).<sup>29</sup> רק לבסוף פונה ה' ליונה בשם ה', כדי להסביר לו את מהותה של מידת הרחמים (שם, י), ובנימה זו מסתיים הספר.

השימוש המגוון בשם ה' ובשם אלוהים בספר יונה, המעבר מכינוי אחד לשני, והשילוב של שני השמות הוא, אם כן, כלי ביטוי מכוון לגישות השונות בהנהגת הבורא עם ברואיו - במידת הרחמים ולחילופין במידת הדין.

29. בכך מובן השינוי בין שם ה' ושם 'אלהים' בשני הפסוקים הדומים, בהם מובאת שאלת הבורא אל יונה: "ויאמר ה' ההיטב חרה לך" (ד', ד). לאחר הצגת מידת ה', הבורא פונה אל יונה דווקא בזיקתו האישית בשם ה'; לעומת זה, לאחר סיפור הקיקיון הבורא פונה אל יונה דווקא מתוך התבוננות במעשה הבריאה: "ויאמר אלהים אל יונה ההיטב חרה לך על הקיקיון..." (שם, ט).

## ד. פירוש

## פרק א'

(א) וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יוֹנָה בֶן אֲמִתִּי לֵאמֹר. (ב) קוּם לֶךְ אֶל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקֵרָא

פסוקים א-ג הם פתיח לכל הסיפור, המציג כבר את עיקרי הדברים של כל הספר: השליחות הנבואית ובריתתו של יונה. השמות "ה'... יונה... נינוה" הן לשון נופל על לשון, ותופעה זו משקפת את המתח בין יונה, שליחות ה' והנבואה על נינוה.

א: "ויהי דבר ה' אל..." - הפתיחה של ספר יונה שונה מהפתיחות של ספרי נביאים אחרים, כי היא נשמעת מעין המשך לנבואה קודמת;<sup>30</sup> ייתכן שצריכים להבין את כל הספר כעין המשך לנבואת "יונה בן אמתי הנביא אשר מגת החפר" (מל"ב י"ד, כה) על הרחבת גבולות ישראל בימי ירבעם בן יואש מלך ישראל.<sup>31</sup>

"יונה בן אמתי" - השם "יונה" קשור רעיונית לכמה סיפורים והקשרים במקרא, אשר משתלבים היטב עם המוטיבים והמסרים של ספר יונה על פי העיקרון "כי כשמו כן הוא" (שמ"א כ"ה, כה). נח שלח את היונה פעמיים בסוף המבול לראות אם יבשו המים (בראשית ח', ח-יב).<sup>32</sup> המיית היונה היא סמל של אכזבה ומשבר (ישעיהו ל"ח, יד; נ"ט, יא) או של התלבטות וחוסר כיוון: "ויהי אפרים כיונה פותה אין לב מצרים קראו אשור הלכו" (הושע ז', יא). הניסוחים "חרון היונה" (ירמיהו כ"ה, לח) ו"חרב היונה" (שם מ"ו, טז) קשורים למושגים של חרון ה' ולחורבן. היונה היא ציפור נודדת (תהילים נ"ה, ז), אשר שבה לאחר נדודים ארוכים לשובך שלה. הנביאים משתמשים במשל זה לתיאור שיבת ישראל הן מאשור במזרח (הושע י"א, יא) והן מתרשיש במערב (ישעיהו ס', ח-ט). היונה יושבת בבדידות (ירמיהו מ"ח, כח). עם ישראל נמשל ליונה (שה"ש ב', יד; ה', ב; ו', ט). צפניה הנביא קורא לירושלים "העיר היונה" לאחר נבואתו על חורבן נינוה (צפניה ג', א; ב', יג).

30. הניסוח "ויהי דבר ה' אל..." לאמר" מופיע במקרא עשרים וארבע פעמים, אך כמעט תמיד מדובר בנביא מוכר מקודם. ברם, קיימת חריגה אחת במל"א ט"ז, א - "ויהי דבר ה' אל יהוא בן חנני על בעשא לאמר", אע"פ שיהוא בן חנני לא נזכר קודם. יש להוסיף, ששם וכאן הם המקומות היחידים שבהם נזכר שם אביו של הנביא, ועל כן ייתכן שאכן זהו ביטוי של פתיחה.

31. וכך פותח רבי אברהם בן עזרא את פירושו על ספר יונה: "זה הנביא התנבא על ירבעם בן יואש וכן כתיב 'הוא אשר דבר ה' ביד עבדו יונה בן אמתי אשר מגת החפר'"; ראה גם לעיל, חלק ב.

32. ראה להלן, ליד הערה 107.

עֲלֶיהָ כִּי עָלְתָה רָעָתָם לִפְנֵי. (ג) וַיִּקָּם יוֹנָה לְבִרְחַת תִּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי ה' וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמְצָא

השם "אמתי" רומז למידת האמת, כי יונה כבש את נבואתו מתוך חיפוש ה'אמת':  
 "ומפני שנתאמתו דבריו תמיד לכן נקרא בן אמתי" (אברבנאל).<sup>33</sup> בדרך זו ניתן גם להבין את העובדה, שיונה משמיט את מידת ה'אמת' מתפילתו (ד', ב).

ב: "כי עלתה רעתם לפני" - התיאור מזכיר מבחינה עניינית ולשונית את הסיפור על סדום ועמורה, כלומר את מידת הרוע והחטא: "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה" (בראשית י"ח, כא).<sup>34</sup>

ב-ג: "קום לך אל נינוה... ויקם יונה לברח": במקום לקום ולמלא את שליחות ה', הוא אכן קם, אך על מנת לברוח ממנה.<sup>35</sup> הפסוק מדגיש פעמיים את הבריחה "מלפני ה'..."<sup>36</sup>, דהיינו הסירוב של יונה לעמוד לפני ה' כנביא: "חי ה' אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו" (מל"א י"ז, א).<sup>36</sup>

"ויקם... וירד... וימצא... ויתן... וירד..." - חמשת הפעלים הללו ממחישים את מהירות הפעולה:<sup>37</sup> יונה מצליח לברוח והכול מזדמן לו בקלות רבה. מיד בבואו ליפו הוא מוצא אנייה הבאה תרשישה, דהיינו בדיוק לכיוון ההפוך מנינוה: "וראה יונה ושמח לבו ואמר עכשיו אני יודע שדרכי מיושרת לפני" (פרקי דרבי אליעזר, פרק ט). מיד משלם יונה את דמי הנסיעה,<sup>38</sup> ומצטרף למלחים לבוא עמהם תרשישה.

"לברח... באה... לבוא עמהם" - החלפת הפעלים משקפת את הכוונות השונות של יונה ואנשי האנייה: יונה מבקש "לברח" תרשישה, אך האנייה "באה" תרשישה,

33. בתלמוד ירושלמי (סנהדרין פי"א, ל ע"ב) השם "אמתי" נדרש בדרך זאת: "והכושב על נבואתו כינוה בן אמיתי" אמר רבי יונה: יונה בן אמיתי נביא אמת היה, את מוצא בשעה שאמר לו הקב"ה 'קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני', אמר יונה: יודע אני שהגויים קרובי תשובה הן והריני הולך ומתנבא עליהם והם עושין תשובה והקב"ה בא ופורע משונאיהן של ישראל ומה עלי לעשות? לברוח, ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה' וירד יפו וימצא אניה באה תרשיש ויתן שכרה וירד בה' וגו' ". ראה גם להלן בפירוש על ד', ב, ליד הערה 119, ובחלק ה.

34. ראה גם להלן, הערה 96.

35. ראה דוגמה דומה בבראשית מ', יג-יט, ועוד.

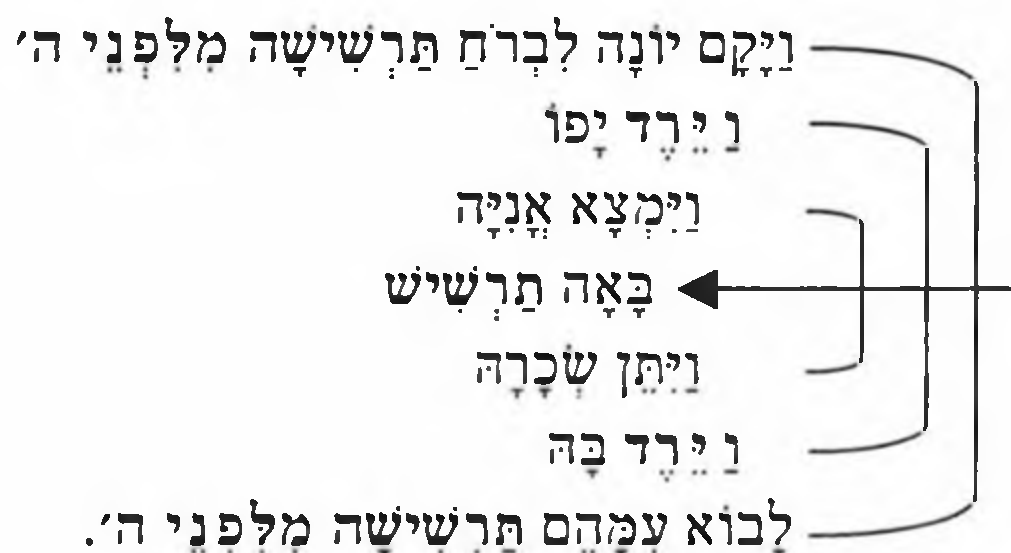
36. עמידה לפני המלך פירושה קבלת רצונו, והשתייכות לשירותו: בראשית מ"א, מו; מ"ז, ז; אסתר ח', ד, ועוד רבים.

37. ריבוי פעלים הוא אמצעי ספרותי להמחיש את האווירה של פעילות קדחתנית. ראה למשל: שמות ט"ו, ט; שופטים ה', כז; ירמיהו ד', ה, ועוד.

38. לפי חז"ל קנה יונה את כל האנייה - "ויתן שכרה" ... שנתן שכרה של ספינה כולה" (נדרים לח ע"א).

אָנִיָּה בָּאָה תְּרִשִׁישׁ וַיִּתֵּן שְׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ לָבוֹא עִמָּהֶם תְּרִשִׁישָׁה מִלְּפָנֵי ה'. (ד) וְה'

ובעקבות כך יונה מצטרף אל המלחים "לבוא עמהם" תרשישה.<sup>39</sup>  
הפסוק בנוי בצורה כיאסטית: בהתחלה, באמצע ובסוף מופיע היעד "תרשיש"; יונה  
'יורד' ליפו, ושם הוא 'יורד' לאנייה; הוא מוצא את האנייה, ונותן שכרה. אמצעי ספרותי  
זה ממחיש, שאכן הדרך 'מיושרת' לפני יונה:



יפו - העיר יפו למעשה כבר לא שייכת לגבול ישראל, וממנה יצאו ובאו אניות מכל רחבי  
העולם.<sup>40</sup>

תרשיש - זיהויה של תרשיש לא הוכרע באופן חד-משמעי.<sup>41</sup> במקרא מציינת תרשיש  
את קצה הארץ במערב; יונה בורח תרשישה, כי היא מקום רחוק מה' ומידיעתו,<sup>42</sup> והיא  
בכיוון הפוך מנינוה השוכנת מזרחה מארץ ישראל. "אניות תרשיש" הפליגו בים סוף<sup>43</sup>

39. בדומה גם בדה"ב ט', כא; ראה: מ' וייס (לעיל, הערה 8).

40. ראה: יהושע י"ט, טו; עזרא ג', ז; דה"ב ב', טו. לפי מסורת עתיקה, המתועדת בספרות היוונית  
במאה הרביעית לפני הספירה, נמצא ביפו במשך מאות שנים השלד של כריש גדול, אשר נהרג על  
ידי הדמות המיתולוגית Perseus. בניגוד למסורת ידועה זאת של המיתולוגיה העתיקה, יונה נבלע  
על ידי דג וניצל על ידי תפילתו ותשובתו אל ה'; ראה: H.W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, Köln-Neukirchener Verlag 1965, Seiten 17-26, ולהלן הערה 78.

41. ראה: מ' אילת, ערך 'תרשיש', אנציקלופדיה מקראית ח, ירושלים תשכ"ו, עמ' 942-945; הנ"ל,  
'תרשיש בישעיה כג ובהיסטוריה', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י, תשמ"ו-תשמ"ט, עמ' 17-  
30.

42. וכך מוסבר במדרש: "אברח למקום שאין כבודו שם" (ילקוט שמעוני יונה רמז תקנ), וניתן להביא  
סימוכין לכך מהפסוק: "ושמתי בהם אות ושלחתי מהם פליטים אל הגוים תרשיש פול ולוד משכי  
קשת תבל ויון האיים הרחוקים אשר לא שמעו את שמעי ולא ראו את כבודי והגידו את כבודי  
בגוים" (ישעיהו ס"ו, יט).

43. ראה: מל"א י', כב (= דה"ב ט', כא); מל"א כב, מט.

הַטִּיל רוּחַ גְּדוֹלָה אֶל הַיָּם וַיְהִי סַעַר גָּדוֹל בַּיָּם וְהָאֲנִיָּה חֹשְׁבָה לְהִשָּׁבֵר. (ה) וַיִּירָאוּ

ובים התיכון.<sup>44</sup> תרשיש הייתה עיר מפורסמת ועשירה בזכות המסחר במתכות<sup>45</sup> ובאבנים יקרות ("אבני תרשיש");<sup>46</sup> יונה ברח, אם כן, מלפני ה' אל מקום העושר והמסחר.

ד-טו: כל סיפור הבריחה באנייה עם המלחים בנוי בסדר כיאסטי (ראה חצים בדף הגרפי), כשבמרכזו עומדת הצהרתו של יונה (פס' ט).

בולט הניגוד בין תפיסתם הדתית של המלחים הנכרים מול נביא ה', הבורח משליחותו: הם משתדלים להציל את עצמם ומתפללים לאלוהיהם, אך יונה עוצם את עיניו מראות. הן שתיקתו הנחרצת כלפי ה', הן אדישותו למלחים במצב של סכנת מוות, ממחישים את הניגוד בין יונה והמלחים. המלחים יראים את ה', ואת יונה פוקד משבר אמוני.

ד: "וה' הטיל" - יונה חשב לברוח "מלפני ה'" (פס' ג), אבל ה' מחזיר אותו מיד: "וה' הטיל...". כשם שהים, הרוח והדג מקיימים את רצון ה', כך מן הראוי שגם יונה יציית לה' ויקיים את שליחותו. הים והדג, אם כן, הם סמל לשלטון ה'.<sup>47</sup>

השורש טו"ל משמש מילה מנחה בפרק א' בכמה הקשרים; מעורבותו של ה' ("וה' הטיל רוח" - פס' ד) היא שגורמת להתפתחויות הבאות: ניסיון המלחים להציל את האנייה ("ויטלו את הכלים" - פס' ה); יונה יודע כי רק השלכתו לים תפתור את הבעיה ("והטילני אל הים" - פס' יב), ורק לאחר מאמצים רבים להציל את האנייה בדרך אחרת, מקבלים המלחים את דעתו ומבוקשו של יונה ("ויטלו אל הים" - פס' טו). הטלת הרוח על ידי ה' הביאה את המלחים לניסיונות הצלה ואת יונה לבקשה למות בים, ובסופו של דבר המלחים הטילו את יונה על פי בקשתו לים.<sup>48</sup>

"ויהי סער גדול בים" - תיאור הסער לאורך הפרק הולך וגדל מבחינה ספרותית - כשם שהסער הולך וגובר מבחינה מציאותית: בהתחלה יש סער גדול "בים" (פס' ד), בהמשך, הים כולו מעורב, והסער הולך ומחמיר - "הים הולך וסער" (פס' יא), ולבסוף מרגישים המלחים גם מבחינה סובייקטיבית את הסכנה המאיימת "עליהם" (פס' יג).

44. על "אניות תרשיש", על תפקידם המסחרי וכד', ראה בהקשרים שונים: מל"א כ"ב, מט; ישעיהו ב', טז; כ"ג, א, יד; ס', ט; יחזקאל כ"ז, כה; ל"ח, יג; תהילים מ"ח, ח; ע"ב, י, ועוד. מצב וניסוח מאוד דומה של מלחים בלב ים, סערה וצעקה אל ה', ראה תהילים ק"ז, כג-לב.

45. ראה: מל"א י', כב; ירמיהו י', ו; יחזקאל כ"ז, יב.

46. ראה: יחזקאל א', טז; י', ט; כ"ז, יב; כ"ח, יג; דניאל י', ו.

47. ראה: ישעיהו נ"א, ט-י; תהילים ע"ד, יג-טו; פ"ט, י; איוב כ"ו, יב-יג, ועוד.

48. על משמעות השורש באופי של פרק א', ראה להלן, הערה 52.



הַמִּלְחִים וַיִּזְעְקוּ אִישׁ אֶל אֱלֹהָיו וַיִּטְלוּ אֶת הַכְּלִים אֲשֶׁר בָּאֲנִיָּה אֶל הַיָּם לְהַקֵּל

...וַיְהִי סַעַר גָּדוֹל בַּיָּם  
...כִּי הָיָה הוֹלֵךְ וְסַעַר  
...כִּי הָיָה הוֹלֵךְ וְסַעַר עֲלֵיהֶם

(פס' ד).  
(פס' יא).  
(פס' יג).

"והאניה חשבה להשבר" - גם בדה"ב כ', לה-לז נשברות האניות הבאות תרשישה כעונש לחטא האדם, כמו בספר יונה: "ויתנבא אליעזר בן דדוהו ממרשה על יהושפט לאמר כהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך וישברו אניות ולא עצרו ללכת אל תרשיש"<sup>49</sup>.  
ה: במקביל לסערה הגדולה בים (ראה פסוקים לעיל), גם יראת המלחים מתפתחת לאורך הפרק באופן הדרגתי, וכל פרט מבטא רעיון נוסף:<sup>50</sup>

...וַיִּירָאוּ הַמִּלְחִים  
...וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יִרְאָה גְדוֹלָה  
...וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יִרְאָה גְדוֹלָה אֶת ה'

(פס' ה).  
(פס' י).  
(פס' טז).

מתוך פחד שהאנייה תישבר (פס' ד) - מגיבים "המלחים" במאמצים מקצועיים של ימאים, ולכן הם מטילים את הכלים לים; הטלת "הכלים" אמורה "להקל" עליהם (לשון נופל על לשון), אך גם ניסיון זה נכשל (פס' ה); אך לאחר הצהרתו של יונה (פס' ט) - "ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח", ולכן הם נקראים עכשיו "האנשים"; יראתם "גדולה" (פס' י), כעין תגובה לרוח ה"גדולה" ולסער ה"גדול" (פס' ד). מתוך הפחדים של "יראה גדולה" בים הסוער (פס' י) - התפתחה עכשיו "יראה גדולה את ה'" (פס' טז) כביטוי של התקרבות לה', ולבסוף הם זוכחים ונוודרים לה' (פס' טז).<sup>51</sup> יונה ביקש לברוח משליחותו, אך לבסוף הוא הגדיל את שם ה' בגויים - דווקא בניסיונו לברוח מלפניו.

"עליות" ו"ירידות" - צמד המילים המנחות 'עלה' ו'ירד' אופייני לפרק א' של ספר יונה:<sup>52</sup> רעתם של אנשי נינוה "עלתה" לפני ה' (פס' ב), אך יונה בורח משליחות ה':

49. ראה גם: תהילים מ"ח, ח ולהלן בפירוש על ד', ז-ח.  
50. מבוסס על ניתוחו של ר' ויס, 'ואנה מפניך אברח? - עיון ספרותי-רעיוני בספר יונה פרק א', משוט במקרא, ירושלים תשל"ו, עמ' 101-108.  
51. גם בתהילים ק"ז, כג-ל מתוארת מצוקתם והצלתם של יורדי הים, אשר הביאה אותם לדבקות בה'.  
52. גם משחק המילים עם השורש טו"ל (ראה לעיל על פסוק ד) ועם 'הפלת הגורלות' מתאים לשדה הסמנטי של פרק זה (ראה הערות 48, 61). ראה: פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 93-97.

מַעֲלֵיהֶם וַיּוֹנֶה יָרֵד אֶל יִרְכָתִי הַסְפִּינָה וַיִּשְׁכַּב וַיֵּרָדָם. (ו) וַיִּקְרַב אֵלָיו רַב הַחֲבִל וַיֹּאמֶר

“וירד יפו... וירד בה...” (פס' ה), וגם בשעת הסערה הוא מתחבא ונרדם (לשון נופל על לשון): “ויונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב וירדם” (פס' ה). הירידה לא מציינת את נסיעתם של “יורדי” הים,<sup>53</sup> אלא מבטאת את הירידה הדתית של יונה ואת התרחקותו משליחות ה'. תפילתו בפרק ב' (ראה שם) מציינת - על דרך הניגוד - את תשובתו אל ה': “לקצבי הרים ירדתי הארץ ברחיה בעדי לעולם ותעל משחת חיי ה' אלהי” (ב', ז).

“אניה” - “ספינה” - לפי המלבי”ם, החלק הפנימי והסגור נקרא “ספינה”, ולכן שינוי זה מופיע דווקא כשמסופר שיונה מתחבא ב”ירכתי” הספינה; הוא מתחבא עמוק בתוך הספינה (ובתוך עצמו).<sup>54</sup>

ו: “ויקרב אליו רב החבל” - לשון נופל על לשון. “רב החבל” - “הגדול שבספנים, כי הספנים נקראים חובלים, לפי שמושכין ומתירין חבלי התורן כפי חכמתם, ו'חובל' הוא שם כלל לחובלים... וגם כן יהיה שם כלל לחובלים והוא הגדול המנהיג הספינה על פיו ימשכו ויתירו הספנים את החבלים” (רד”ק. ראה: יחזקאל כ”ז, ח, כז-כט).

“מה לך נרדם” - השאלה מבטאת את המתח והפער בין עולמו של יונה והמלחים:<sup>55</sup> יכולתו של יונה לישון בשעת הסערה המסוכנת שינה עמוקה<sup>56</sup> מבטאת אדישות ואפילו העדפת מוות מחיים, כדבריו בסוף הספר: “טוב מותי מחי” (ד', ג, ח).

“קום קרא” - מילים מנחות בספר יונה

שליחות יונה לנינוה	רב החובל פונה אל יונה	תשובת אנשי נינוה
קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה... (א', ב; ג', א).	קום קרא אל אלהיך (א', ו).	ו יקראו צום... ויגע הדבר אל מלך נינוה ויקם מפסאו (ג', ה-ו).

רב החובל מוכיח את יונה על שירד לירכתי הספינה, אך ברובד נוסף דברי רב החובל מתפרשים באופן סובייקטיבי גם כביקורת על יונה על עצם בריחתו משליחות ה'. למרות שרב החובל אינו מכיר את ציווי ה' אל יונה בלשון “קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה”, הוא משתמש בדיוק באותם שני הפעלים בתוכחתו האישית ליונה הנרדם בירכתי

53. ראה: ישעיהו מ”ב, י; תהילים ק”ז, כג, ועוד.

54. ראה: מל”א ז, ג; יחזקאל ל”ב, כג; עמוס ו, י; חגי א, ד. לפי מחקר המקרא המושגים שייכים לתקופות שונות, וההבדלים משקפים זמן מאוחר של חיבור הספר; אך אין בכך שום הסבר להבנת המושגים השונים בפסוק זה.

55. ראה: בראשית כ”א, יז; מל”א י”ט, ט, יג; ישעיהו ג’, טו; ירמיהו ב’, יח; תהילים נ’, טז.

56. ראה: שופטים ד’, כא; דניאל י’, ט.

לוּ מֵה לֶךְ נִרְדָּם קוֹם קָרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ אֲוִלִי יִתְעַשֶׁת הָאֱלֹהִים לָנוּ וְלֹא נֶאֱבָד.  
(ז) וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ לָכוּ וְנִפְּלָה גּוֹרְלוֹת וְנִדְעָה בְּשָׁלְמִי הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ וַיִּפְּלוּ

הספינה "קום קרא אל אלהיך". המסר האישי והנוקב ליונה הוא שעליו לציית לאלוהיו ולא להתחמק. במעי הדג פותח יונה את תפילתו דווקא במילת המפתח - "קראתי מצרה לי אל ה'..." (ב', ב'); על תושבי נינוה נאמר "ויקראו צום... ויקראו אל אלהים" (ד', ה), וגם על המלך נאמר "ויקם מכסאו..." (ג', ו). יש בכך תוכחה גלויה ליונה: המלחים רואים את חשיבות הקריאה אל ה', וגם אנשי נינוה מאמינים באלוהים וחוזרים בתשובה; אך יונה נשאר לגמרי פסיבי, והוא לא 'קם' ולא 'קורא', וזקוק לתוכחות של אחרים 'לקום ולקרוא'. אילו היה מצליח להתחמק משליחותו, כולם היו אובדים באשמתו בלי שהייתה ניתנת להם ההזדמנות לשוב אל ה'.<sup>57</sup>

"אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד" - תפיסתם הדתית של המלחים עדינה וצנועה: אולי ה' "יתעשת", דהיינו יתחשב בהם,<sup>58</sup> אך אין להם דרישות או טענות כלפי ה' - בניגוד ליונה (פרק ד').

ז: "לכו ונפילה גורלות ונדעה בשלמי הרעה הזאת לנו ויפלו גורלות ויפל הגורל על יונה" - המלחים ביקשו לגלות את כוונות הבורא על ידי הפלת גורלות.<sup>59</sup> בהתחלה כולם מפילים "גורלות" (בלשון רבים), אך "הגורל" לבסוף (בלשון יחיד) מציין את המסקנה.<sup>60</sup> שלוש פעמים מופיע בפסוק השורש נפ"ל, בפשטות במשמעות של 'הפלת גורל'. אך בסיפור הבריחה השורש מציין מפנה משמעותי והכרעה 'גורלית', במובן של "עד אשר תדעין איך יפל דבר" (רות ג', יח).<sup>61</sup>

"הרעה הזאת לנו" - יונה ברח בגלל "רעתם" של אנשי נינוה (א', ב), אך בריחתו

57. יש דוגמות רבות לאמצעי ספרותי זה: מל"ב ב', ד, ל מול מל"ב ב', ב ואילך; בראשית מ"ג, ט מול ל"א, א, לט; בראשית ל"ח, כו-כז מול ל"ז, לב-לג; שמ"א ט"ו, יג מול פסוק יא שם, ועוד.

58. השורש עש"ת פירושו מחשבה, דהיינו התחשבות (תהילים קמ"ו, ד; איוב י"ב, ה; דניאל ו', ד); ומבחינה עניינית ראה גם שמות ל"ב, ל; עמוס ה', טו; איכה ג', כט.

59. על הגורל כביטוי של רצון ה' ומשפט האל ראה: ויקרא ט"ז, ח; במדבר כ"ו, נה; משלי ט"ז, לג; י"ח, יח; אסתר ג', ז, ועוד. יש שתי תפיסות הפוכות בהפלת גורל: קיום רצון ה' והכרעת הבורא (כדוגמת הגורל לה' בעבודת יום הכיפורים בויקרא ט"ז) מול דטרמיניזם אלילי (כדוגמת אסתר ג', ז: "הפיל פור הוא הגורל לפני המן"). בפרקנו קיימות שתי התפיסות גם יחד בעיני המלחים ובעיני יונה בן אמת. ראה: י' גרוסמן, 'בין משתה לצום במגילת אסתר', בתוך: א' בוק (עורך), הדסה היא אסתר, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 73-91.

60. וכך "הפילו גורלות ויצא גורלו..." (דה"א כ"ו, יד); חז"ל (פרקי דרבי אליעזר, פרק ט) הסבירו, שבפעמים חוזרות הגורל תמיד נפל על יונה.

61. נפ"ל גם מתאים לשדה הסמנטי של פרק א': 'ירידה' ו'עלייה', 'הטלה'.

גִּוְרָלוֹת וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה. (ח) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הַגִּידָה נָא לָנוּ בְּאִשֶּׁר לְמִי הָרָעָה  
הַזֹּאת לָנוּ מָה מְלַאכְתְּךָ וּמֵאֵין תָּבוֹא מָה אֶרְצְךָ וְאִי מְזָה עִם אֶתָּה. (ט) וַיֹּאמֶר

מביאה "רעה" על המלחים (א', ז, ח); שאלת המלחים מאשימה כביכול את יונה: אתה  
ברחת משליחותך להחזיר את אנשי נינוה מרעתם, ועל ידי כך הבאת עלינו את "הרעה"  
הזאת.

ח-ט: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: הַגִּידָה נָא לָנוּ (1) בְּאִשֶּׁר לְמִי הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ;

(2) מָה מְלַאכְתְּךָ;

(3) וּמֵאֵין תָּבוֹא;

(4) מָה אֶרְצְךָ;

(5) וְאִי מְזָה עִם אֶתָּה.

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם: (5) עֲבְרִי אֲנֹכִי וְאֶת ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יָרָא אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַיָּם וְאֶת  
הַיִּבְשָׁה.

המלחים ממטירים על יונה מטר של שאלות מגוונות; השאלות קצרות ומבטאות  
בלבול ופחד;<sup>62</sup> מגוון השאלות משקף כנראה את מוצאם המגוון של המלחים.<sup>63</sup> יונה  
עונה למלחים באופן רגוע וענייני ומתייחס רק לשאלה האחרונה, אשר היא המשמעותית  
ביותר בעיניו.

הצהרתו הדתית של יונה סותרת את התנהגותו, את בריחתו מלפני ה', דהיינו מארץ  
ישראל, כי הרי מלוא כל הארץ כבודו.<sup>64</sup> בדבריו ניתן לזהות, אם כן, מעין וידוי על  
בריחתו.

"עברי" - בפסוקים מקבילים במקרא<sup>65</sup> המושג מציין את הזהות של עם ישראל

62. ראה גם: יהושע ט', ט; שמ"א ט', יב-יג; שמ"ב ט"ו, ב; מל"ב כ', יד; נחמיה ה', ב-ה. רד"ק ומצודת  
דוד הסבירו אחרת.

63. ראה: יחזקאל כ"ז, ח-ט.

64. ראה דיון להלן, חלק ה.

65. כגון על "אברם העברי" (בראשית י"ד, יג) במלחמת המלכים; יוסף בארץ מצרים נקרא "עברי" (שם  
ל"ט, יד, יז; מ"א, יב), אשר נגנב לדברי עצמו "מארץ העברים" על לא עוול בידיו (שם מ', טו);  
הפער התרבותי-לאומי בין מצרים ובין בני ישראל מנוסח דווקא באותו כינוי: "כי לא יוכלון המצרים  
לאכל את העברים לחם כי תועבה הוא למצרים" (שם מ"ג, לב); בניגוד למצרים נקראים בני ישראל  
בגלותם דווקא בכינוי זה (שמות א', טו, טז, יט; ב', ז), אשר מציין את הניגוד הבולט ביניהם: "וירא  
איש מצרי מכה איש עברי מאחיו" (שם ב', יא, יג); ה', הגואל אותם מגלות מצרים, נקרא "ה' אלהי  
העבריים" (שם ג', יח; ה', ג; ז', טז; ט', א, יג; י', ג). ראה בהקשרים אחרים דומים גם שמ"א ד', ו,  
ט; י"ג, ג, ז; י"ד, יא, כא; כ"ט, ג, ועוד.

אֱלֵיהֶם עֲבְרִי אֲנִי וְאֵת ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יֵרָא אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַיָּם וְאֵת הַיַּבֶּשֶׁה.  
(י) וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יִרְאָה גְדוֹלָה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מָה זֹאת עָשִׂיתָ כִּי יָדְעוּ הָאֲנָשִׁים כִּי

דווקא בניגוד לעמים אחרים.<sup>66</sup> תשובת יונה "עברי אנכי" מדגישה, אם כן, את זהותו הלאומית כבן ישראל בניגוד לעמים האחרים, אשר היו אתו בספינה וקראו איש לאלוהיו, וייתכן לראות בתשובתו גם הסבר לבריחתו על רקע זהותו הלאומית, הלוא הצלחת נינוה עלולה להשפיע לרעה על "העברים".<sup>67</sup>

"אלהי השמים" - ביטוי זה מתאים, הן לזהותו של יונה כצאצא של "אברהם העברי" (בראשית כ"ד, ג, ז), הן לתפיסת עולמם של הגויים.<sup>68</sup> בדבריו יש מעין וידוי נסתר על בריחתו: "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה' " (ירמיהו כ"ג, כד).<sup>69</sup> בהצהרתו של יונה יש שני מרכיבים: זהות לאומית ("עברי אנכי") וזהות דתית ("ואת ה' אלהי השמים אני ירא...").<sup>70</sup>

"אנכי" ... "אני" - באותו פסוק מופיעים שני המושגים זה ליד זה, וניתן לזהות הבדל ביניהם: "אנכי" מודגש יותר, ומתאים לזיהוי והגדרה עצמית של האישיות; בניגוד לכך, "אני" מבדיל את המדבר ביחס לאחרים או בהקשר למעשה.<sup>71</sup> ט-י: הצהרתו של יונה "אני ירא" (פס' ט) גרמה ליראת שמים של המלחים: "וייראו האנשים יראת גדולה..." (פס' י).

66. מבחינה לשונית ניתן להסביר את המושג על פי לשונו ועניינו של הפסוק: "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים" (יהושע כ"ד, ב, יד), ובדרך זאת הסביר רמב"ן (בראשית מ', טו): "אברהם שהיה ראש היחס נקרא 'אברהם העברי' (בראשית י"ד, יג) כי היה 'מעבר הנהר', וגדול שמו בגוים כי נתקיים בו 'ואגדלה שמך' (שם י"ב, ב), ועל כן נקראו כל זרעו 'העברים'. והם עצמם יחזיקו את שמם כן שלא יתערבו בעמי הארצות הכנענים, והוחזק השם הזה בכל זרע ישראל לעולם. וזה טעם הביא לנו איש עברי (לעיל ל"ט, יד), כי יוסף אמר להם עברי אנכי, ולא רצה שיחזיקוהו בכנעני....". ראה: י' בן נון, 'העברים וארץ העברים', מגדים טו, תשנ"ו, עמ' 9-26.

67. ראה גם בדיון להלן בחלק ה.

68. ראה דה"ב ל"ו, כג (עזרא א', ב).

69. וראה שם מפסוק יט. ראה דיון להלן בחלק ה.

70. הצהרתו דומה להצהרתה של רות: "עמך עמי ואלהיך אלהי" (רות א', טז).

71. ראה גם: בראשית מ"ח, כא-כב; בראשית ט"ו, ז בהשוואה לבראשית כ', כ; שמות ז', יז; ל"ד, י; שופטים י"ט, יח; שמ"א ד', טז; י"ז, ח-ט; שמ"ב ג', יג; י"ט, לו-לט; כ', יז; ישעיהו מ"ג, יב; מ"ה, יב; ירמיהו כ"ד, ז; כ"ה, כט; הושע ה', יד; איוב ל"ג, ט; רות ד', ד; נחמיה א', ו (להלן, הערה 93) ועוד. הבדל זה יכול להסביר את ההבדל בהרבה מקומות. ראה פירוש רש"ר הירש על בראשית ו', ט, אשר מפרש את המילה "אנכי" על פי המושג "חומת אנך" (עמוס ז', ז-ח), דהיינו כעין כלי מדידה של האישיות.

מִלִּפְנֵי ה' הוּא בָּרַח כִּי הִגִּיד לָהֶם. (יא) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מַה נַּעֲשֶׂה לָּךְ וַיִּשְׁתַּק הַיָּם מֵעֲלִינוּ כִּי הַיָּם הוֹלֵךְ וְסֹעֵר. (יב) וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שְׂאוּנִי וְהִטִּילְנִי אֶל הַיָּם וַיִּשְׁתַּק הַיָּם מֵעֲלֵיכֶם כִּי יוֹדַע אֲנִי כִּי בִשְׁלִי הַסַּעַר הַגָּדוֹל הַזֶּה עֲלֵיכֶם. (יג) וַיַּחֲתְרוּ הָאֲנָשִׁים לְהִשִּׁיב אֶל הַיַּבֶּשֶׁה וְלֹא יָכְלוּ כִּי הַיָּם הוֹלֵךְ וְסֹעֵר עֲלֵיהֶם. (יד) וַיִּקְרְאוּ אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אָנָּה ה'

"מה זאת עשית" - דרכם של מוכיחים לומר "מה זאת עשית לנו",<sup>72</sup> אך השמטת המילה "לנו" מוסיפה קו חיובי לדמותם של המלחים: אין הם מוכיחים את יונה על האסון שהוא מביא עליהם, אלא הם מזדעזעים מעצם המעשה - בריחתו מלפני ה'.<sup>73</sup> מתוך יראת ה' הם מזדהים כביכול עם השליחות הנבואית, ותמהים איך לתקן את המצב. בדומה, גם שאלת המלחים "מה נעשה לך" (פס' יא) יכולה להביע דאגה ליונה, כמו "והנה נטש אביך את דברי האתנות ודאג לך לאמר מה אעשה לבני" (שמ"א י', ב).<sup>74</sup>

יא-יג: חמש פעמים נזכר "הים", כי הוא נושא הוויכוח של יונה והמלחים. המלחים שאלו: "באשר למי הרעה הזאת לנו" (פס' ח), אך יונה עונה: "כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (פס' יב). רק המלחים מפחדים מהעונש והאסון ("הרעה"), אך יונה לא מזדהה עם צרתם ("עליכם"), ומבחינתו "הרעה" נקראת "הסער הגדול".

יב: "שאוני והטילני אל הים" - יונה מסרב לחזור בו ולקיים את שליחות ה', והוא מעדיף למות (ראה: ד', ג ובפירוש שם).

הבנתם של המלחים שונה מהבנתו של יונה, "כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח" (פס' י), אך יונה מקשר גם את הסער לבריחתו: "כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (פס' יב); סער בהקשר נבואי יכול להיות ביטוי של כעס ה' על הנביאים המזלזלים בשליחותם (ירמיהו כ"ג, יח-כב).

יג-טו: למרות הודאת יונה על מעשיו, המלחים לא מוכנים לקיים את הצעתו באופן מידי; הם מנסים, לפי מיטב יכולתם המקצועית, להציל את הספינה ולא לזרוק את יונה לים. הניסוח "להשיב אל היבשה" מתייחס למאמצם המקצועי להחזיר את האנייה ליבשה, אך המושג "להשיב" מזכיר גם את רעיון "התשובה", נושא מרכזי בספר כולו.<sup>75</sup>

72. ראה: בראשית כ', ט; כ"ו, י; מ"ב, כח; שמות י"ד, יא; שופטים ח', א; ט"ו, יא; שמ"א ו', ט. גם בבראשית ל"א, כו חסרה המילה "לנו", כי מדובר על תמיהה ולא על תלונה (מצודת דוד).

73. לפי א' סימון, יונה (לעיל, הערה 2).

74. ובדומה: "ויאמר אליה אלישע מה אעשה לך הגידי לי מה יש לך [לך קרי] בבית... מה לעשות לך היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא... ויאמר ומה לעשות לה ויאמר גיחזי אבל בן אין לה ואישה זקן" (מל"ב ד', ב, יג, יד); "מה לעשות עוד לכרמי..." (ישעיהו ה', ד), ועוד.

75. לפי ר"י מבלגנצי בפירושו על יונה.

אֵל נָא נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאֵל תִּתֵּן עָלֵינוּ דָם נָקִיא כִּי אַתָּה ה' כַּאֲשֶׁר חָפְצָתָ עֲשִׂיתָ. (טו) וַיִּשְׂאוּ אֶת יוֹנָה וַיִּטְלֻהוּ אֶל הַיָּם וַיַּעֲמֵד הַיָּם מִזַּעְפוֹ.

רק לאחר מאמצים המקצועיים וקריאתם אל ה' ללא הצלחה, הם מטילים, מחוסר ברירה, את יונה לים.<sup>76</sup>

נוסח תפילתם של המלחים - "ויקראו אל ה' ויאמרו אנה ה' אל נא נאבדה בנפש האיש הזה ואל תתן עלינו דם נקיא כי אתה ה' כאשר חפצת עשית" (פס' יד), מזכיר את תפילת זקני העיר בפרשת עגלה ערופה - "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם הדם" (דברים כ"א, ח). על זקני העיר מוטלת האחריות לעשות כל מאמץ להימנע משפיכות דמים, וכך גם המלחים לוקחים על עצמם אחריות, בניגוד ליונה, אשר בורח ונמנע מלהציל את אנשי נינוה. המילים האחרונות של תפילת המלחים "כי אתה ה' כאשר חפצת עשית", הם מעין לקח ותוכחה ליונה לפני השלכתו לים, שלא ניתן לברוח מלפני ה', כמו שנאמר בתהילים: "ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה" (קט"ו, ג); "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהומות" (קל"ה, ו), ולא ניתן להתחמק מקיום דבר ה': "כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי" (ישעיהו נ"ה, יא). אלה המילים האחרונות שיונה שומע לפני השלכתו לים. המלחים ממלאים, אם כן, תפקיד נבואי של תוכחה ותפילה להצלת בני אדם. יונה, המסרב לקיים את שליחותו הנבואית, ניצל בזכותם, ומבטיח להביא זבח ונדרים (ב', י) כמו המלחים, המשמשים לו למעשה דוגמה אישית (א', טז).

76. וכך מתוארת צדקתם של המלחים בפרקי דרבי אליעזר פ"ט: "הטילו אותו עד ארכובותיו ועמד הים מועפו, לקחו אותו אצלן והים היה הולך וסוער עליהם, הטילו אותו עד צוארו ועמד הים מועפו, לקחו אותו אצלן והים הולך וסוער עליהם עד שהטילוהו כלו לים, ומיד שתק הים מועפו, שנ' וישאו את יונה ויטלוהו אל הים".

פרק ב'

(א) וַיִּמָּן ה' דָּג גָּדוֹל לִבְלֹעַ אֶת יוֹנָה וַיְהִי יוֹנָה בְּמַעַי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וְשָׁלֹשָׁה לַיְלֹת. (ב) וַיִּתְּפִלֵּל יוֹנָה אֶל ה' אֱלֹהָיו מִמַּעַי הַדָּגָה. (ג) וַיֹּאמֶר קִרְאֵתִי מִצָּרָה לִי אֶל

א: "וימן ה' דג גדול לבלע את יונה" - המשמעות המילולית של השם "נינוה" היא 'בית הדג', וגם סמל העיר נינוה הוא צורתו של דג בתוך בית;<sup>77</sup> לבליעת יונה על ידי דג יש, אם כן, משמעות סמלית בסיפור: הוא ניסה לברוח מנינוה, דהיינו 'בית הדג', אך ה' זימן לו "דג גדול", שבלע אותו; הדג נהיה לו ל'בית' במשך שלושה ימים - עד שיונה פנה סוף סוף אל ה' בתפילתו.<sup>78</sup>

ב: "שלושה ימים ושלושה לילות" - שלושה ימים שתק יונה במעי הדגה, כשם שהוא שתק בירכתי הספינה, ורק אז נכנע כביכול והודה בתלותו בה' ובמידת חסדו.<sup>79</sup>

ג-י: תפילת יונה ממעי הדגה - זיקת המזמור לסיפור (ראה טבלה בעמ' 174-175):  
 רבים מחוקרי המקרא סוברים שאין קשר ישיר בין תפילת יונה לסיפורו,<sup>80</sup> כי יש בתפילה הודאה על הצלה מצרה, והרי יונה טרם ניצל, ולכן מתפרש הפרק כתוספת משנית לסיפור יונה, על פי מקבילות רבות ממזמורי תהילים אחרים (הטור השמאלי בטבלה). מאידך, נמצאים בתפילת יונה רמזים רבים המקשרים את דבריו למצבו האישי

77. 'נוה' - פירושו 'מקום' או 'בית'; "נין" פירושו דג; ראה לעיל חלק ב, רקע היסטורי.

78. ייתכן שגם למילה "וימן" (ד', ו-ח), אשר מופיעה רק פעם אחת מחוץ לספר יונה, יש משמעות של טקסי מלכות, מהם יונה מבקש לברוח: "וימן להם המלך דבר יום ביומו מפת בג המלך ומיין משתיו ולגדלם שנים שלוש ומקצתם יעמדו לפני המלך" (דניאל א', ה). בליעת אדם על ידי דג תוארה בשנת 1927 (ראה במבוא של א' בן מנחם לפירוש דעת מקרא לספר יונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 5, הערה 5). בספרות העתיקה מופיע המוטיב של בליעת האדם על ידי דג או חיה אחרת, אך בהקשר של מלחמת האדם עם הבריאה ועם הבורא; בניגוד לכך, במקרא הבליעה על ידי הדג היא ביטוי של השגחת ה' על ברואיו (וכך למשל גם הסיפורים בספר דניאל ג' וו'); ראה לעיל הערה 40, וראה על כך בחיבורים הבאים: U. Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung - Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963; A. Lacocque, 'Pierre-Emmanuel Lacocque', *Jonah - a Psycho-Religious Approach to the Prophet*, South Carolina 1990.

79. מבחינה לשונית ועניינית השווה שמ"א ל', יב; אסתר ד', טז.

80. כמו בסיפורים אחרים (שמ"א ב', א-י; ישעיהו ל"ח, ט-כ, ועוד), ועיין א' בזק, 'זמן חיבורה של תפילת חנה', בתוך: הנ"ל (עורך), בראש השנה ייכתבון - קובץ מאמרים על ראש השנה, אלון שבות תשס"ד, עמ' 207-215.



ה' וַיַּעֲנֵנִי מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שְׁוַעֲתִי שְׁמַעַתָּ קוֹלִי. (ד) וַתִּשְׁלִיכֵנִי מִצֹּלָה בְּלִבִּי יָמִים וְנָהָר

המתוארים בשאר פרקי הספר מעבר לתיאורים הרבים של סכנות הים, ולפי זה המזמור משתלב כחלק בלתי-נפרד בתוך הספר (הטור הימני בטבלה).

לאור המקבילות בין תפילת יונה ובין ביטויים אחרים, הן בספר יונה עצמו הן במקומות אחרים במקרא (ראה טבלה), השילוב של שתי הגישות הנזכרות לעיל ביחד מסביר היטב את האופי המיוחד של תפילת יונה: עניינית ולשונית ניכר קשר למצבו האישי, אך מאידך הוא מתחמק מהתמודדות עם מצבו האישי אליו הוא נקלע, והוא נעזר בניסוחים כלליים ממזמורי תהילים ידועים (כמקובל בנוסח התפילה במקרא), בלי וידוי דברים אישי, אשר הולם את מצבו באופן מפורש. יש, אם כן, באמירת מזמור נשגב זה, בלי התייחסות לבריחתו משליחות ה' ולמצבו האישי, גם מעין בריחה משליחותו לנינוה.<sup>81</sup> על כל פנים, נראה שהתפילה היא חלק אינטגרלי של הספר מראשיתו, ולא תוספת משנית מאוחרת.

בפרק א' ביקש יונה לברוח מלפני ה', ולכן בצדק הוא חושש בתפילתו: "נגרשתי מנגד עיניך" (ב', ה). ההודאה על הצלה מצרה מתפרשת לפי זה על עצם בליעתו על ידי הדג, שבעקבותיה יונה מתפלל להמשך ההצלה בעתיד: "אך אוסיף להביט אל היכל קדשך" (ב', ה).<sup>82</sup>

מבנה התפילה משקף בדיוק את מצבו הנפשי של יונה, שהרי יש בו תיאור גם של מצוקה (פס' ג-ז) וגם של הצלה (פס' ז-י). הפסוק הראשון (פס' ג) משמש כמעין כותרת לכל התפילה, אשר מעמידה (פעמיים) את המצוקה מול ההצלה (ראה דף גרפי). גם המילה "קול" בתחילת התפילה עוברת שינוי משמעות לקראת סוף התפילה: "שוועתי שמעת קולי" (פס' ג) קול התפילה של מצוקה נהפך לבסוף לקול תודה: "ואני בקול תודה אזבחה לך" (פס' י). המילה הראשונה בתפילה היא "קראתי", כי עד כה יונה ברח מציווי ה' 'לקרוא' על נינוה, וגם לא קיים את בקשת רב החובל 'לקרוא' אל אלוהיו.<sup>83</sup> המילה האחרונה של תפילתו היא "לה'", כי עכשיו הוא מחפש את הקשר ואת הקרבה אל ה'.<sup>84</sup>

81. ראה: א' סימון, יונה (לעיל, הערה 2); G.H. Cohn, *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst*, Assen 1969, Seiten 116.

82. ראה רש"י (ב', ה): "ראיתי שקיימתני כל אלו הימים - ידעתי כי אוסיף להביט אל היכל קדשך"; אבן עזרא מפרש את לשון העבר בתפילת יונה כעבר נבואי: "ועתה שים לבך וראה כל תפילת נביא וברכתו היא ברוח נבואה" (ראה שם דוגמות אחרות מהמקרא).

83. על 'קרא' כמילה מנחה ראה לעיל בפירוש א', ו.

84. גם בחלום יעקב בבית אל (בראשית כ"ח, יג-טו: "אני... לך") ובעשרת הדיברות (שמות כ', ב-יג: "אנכי... לרעך") המילה הראשונה והאחרונה מסכמות את עיקר הפרשה.

יִסְבְּבֵנִי כָּל מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ עָלַי עֲבְרוּ. (ה) וְאֲנִי אֶמְרָתִי נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אַךְ

ג: "שׂאול שׂועתי שׂמעת קולי" - במילים אלו יש מצלול, והמושגים קשורים מבחינה רעיונית: למרות שהייתי במצוקה גדולה ("שׂאול"), התפילה ("שׂועתי") עזרה לי להתקרב אל ה' ("שׂמעת").

ד: מספר מושגים בתפילת יונה מופיעים גם בשירת הים, כי כשם שבני ישראל ניצלו בים סוף והלכו ביבשה - כך יונה מבקש מה' את הצלתו וחזרתו ליבשה:

שירת הים (שמות ט"ו)	תפילת יונה (פרק ב')
נָטִיתָ יָמִינְךָ תִּבְלָעֵמוּ אֶרֶץ. (יב).	נִימֵן ה' דָּג גָּדוֹל לִבְלַע אֶת יוֹנָה (א).
יָרְדוּ בַּמַּצּוֹלֹת כִּמּוֹ אֶבֶן... קָפְאוּ תַּהֲמֹת בָּלֶב יָם (ה, ח).	וַתִּשְׁלִיכֵנִי מִצּוֹלָה בְּלִבֵּב יָמִים (ד).
מִי כִמְכָה נֶאֱדָר בְּקִדְשׁ... אֶל נוֹה קִדְשֶׁךָ... מִקִּדְשׁ אֲדֹנָי כּוֹנֵנוּ יָדֶיךָ (יא, יג, יז).	...לְהַבִּיט אֶל הַיָּכָל קִדְשֶׁךָ (ה).
וּבְרוּחַ אֲפִיךָ נִעְרָמוּ מַיִם... נִשְׁפָּת בְּרוּחְךָ כִּסְמוּ יָם צָלְלוּ כַּעֲוֹפֹת בְּמַיִם אֲדִירִים... תִּמְלֹאמוּ נַפְשֵׁי אֲרִיק חֲרָבִי (ח, י, ט).	אֲפֹפוּנִי מַיִם עַד נַפְשִׁי
תַּהֲמֹת יִכְסִּימוּ... קָפְאוּ תַּהֲמֹת בָּלֶב יָם (ה, ח).	תְּהוֹם יִסְבְּבֵנִי
טָבְעוּ בַּיָּם סוּף (ד).	סוּף חָבוּשׁ לְרֹאשִׁי...
תִּמְלֹאמוּ נַפְשֵׁי אֲרִיק חֲרָבִי תוֹרִישְׁמוּ יָדַי (ט).	בְּהִתְעַטֵּף עָלַי נַפְשִׁי (ח).
נִיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֵלִי וְאֲנוּהוּ (ב).	יִשׁוּעָתָה לִּה' (י).
וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּי בַּשָּׂה בְּתוֹךְ הַיָּם (י"ט).	וַיִּקָּא אֶת יוֹנָה אֶל הַיָּבֵשָׁה (יא).

מקבילות ורמזים בספר יונה	תפילת יונה (פרק ב')	מקבילות
<p>קום לך אל נינוה העיר הגדולה ו<b>קרא</b> עליה... (א', ב).</p> <p>וה' הטיל רוח גדולה אל ה<b>ים</b> ויהי סער גדול ב<b>ים</b> והאניה חשבה לה<b>שבר</b> (א', ד).</p>	<p>...<b>קראתי</b> מצרה לי מבטן שאול שועתי</p> <p>אל ה' וי<b>ענני</b> שמעת קולי (ג).</p> <p>ותשליכני מצולה כל <b>משפריך</b> וגליך</p> <p>בלבב ימים ונהר יסבבני עלי עברו (ד).</p>	<p>בצר לי א<b>קרא</b> ה' ואל אלהי אשוע ישמע מהיכלו קולי ושועתי לפניו תבוא באזניו (תהילים י"ח, ז). ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו (שם כ', י). מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה (שם קי"ח, ה). בצרתה לי קראתי וי<b>ענני</b> (שם ק"כ, א). ביום קראתי ותענני (שם קל"ח, ג).</p>
<p>אל נא נאבדה ב<b>נפש</b> האיש הזה (א', יד). קח נא את נ<b>פשי</b> ממני (ד', ג). להיות צל על ראשו (ד', ה).</p>	<p>ואני אמרתי אך אוסיף להביט אפפוני מים עד נ<b>פש</b> סוף תבוש לראשי (ו).</p> <p>ואני אמרתי כחפזי נגרזתי מנגד עיניך אל היכל קדשך (ה). תהום יסבבני</p>	<p>אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני (תהילים נ"א, יג; ע"א, ט); והים בקעת לפנים ויעברו בתוך הים פי פשה ואת רדפיהם השלכת במצולת... (נחמיה ט', יא); תהום אל תהום קורא לקול צנורך כל משפריך וגליך עלי עברו (תהילים מ"ב, ח). ואני אמרתי כחפזי נגרזתי מנגד עיניך אכן שמעת קול תחנוני בשועי אליך (שם ל"א, כג). אשתחוה אל היכל קדשך (שם ה', ח; קל"ח, ב). אפפוני חבלי מות ונחלי בליעל יבעתוני (שם י"ח, ה). אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון אמצא (שם קט"ז, ג). הושיעני אל הים כי באו מים עד נפש (שם ס"ט, ב).</p>

וַיֵּרֶד יָפוֹ... וַיֵּרֶד בָּהּ... וַיּוֹנֶה יֶרֶד

אֶל יִרְכָתִי הַסְפִּינָה (א', ג, ה). כִּי  
עָלְתָה רַעְתָם לִפְנֵי (א', ב).

לְבָרַח תְּרַשִּׁישָׁה... (א', ג; ד',

ב). כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי (ד', ב,

ג). וְאֵת ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי

יָרָא (א', ט).

...וַיַּחְעֲלֶךְ וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ

לָמוֹת (ד', ח).

...אֲשֶׁר אֲנִכִּי דִבֵּר אֵלַיִךְ (ג', א).

לְקַצְבֵי הָרִים יִרְדְּתִי

וַחֲעֹל מִשַּׁחַת חַיִּי (ז).

בְּהַחֲעֹטֶר עָלַי נַפְשִׁי

וּתְבוֹא אֵלַיִךְ תִּפְלְתִּי

מְשֻׁמְרִים הַבְּלִי שׁוֹא

וְאֲנִי בְּקוֹל תּוֹדָה

אֲשֶׁר נִדְרָתִי אֶשְׁלֶמָּה

וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יִרְאָה

גְּדוֹלָה אֶת ה' וַיִּזְבְּחוּ זִבְחַ לָּהּ

וַיֵּדְרוּ נִדְרֵים (טז).

הָאָרֶץ בְּרַחֲמֶיהָ בְּעֵדֵי לְעוֹלָם

ה' אֱלֹהֵי.

ה' אֱלֹהֵי שׁוֹעֲתֵי אֲלֵיךְ וַתִּרְפָּאֵנִי. ה' הֶעֱלִית מִן שָׁאוֹל  
נַפְשִׁי חַיִּיתִנִּי מִיָּרְדֵי בּוֹר (שם ל', ג-ד).

אֶת ה' זָכַרְתִּי

אֶל הַיִּכָּל קֹדֶשְׁךָ (ח).

וְאֲנִי בָּרַב חֲסִדֶּךָ אָבּוֹא בֵּיתְךָ אֲשַׁתְּחוּהָ אֶל הַיִּכָּל קֹדֶשְׁךָ  
בִּירְאָתְךָ (תְּהִילִים ה', ח). רַעֲבִים גַּם צָמְאִים נַפְשָׁם בָּהֶם  
תִּתְעַטֵּף (שם ק"ז, ה). בְּהִתְעַטֵּף עָלַי רוּחִי... (שם  
קמ"ב, ד ; קמ"ג, ד).

חֲסִדֶּם יַעֲזֹבוּ (ט).

תָּבוֹא לִפְנֵיךְ תִּפְלְתִי הִטָּה אֲזִנֶּךָ לִרְנָתִי (שם פ"ח, ג).  
שָׁנֵאתִי הַשְׁמֵרִים הַבָּלִי שָׁוָא וְאֲנִי אֶל ה' בִּטְחֹתִי. אֲגִילָה  
וְאֲשַׁמְּחָה בְּחִסְדֶּךָ אֲשֶׁר רָאִיתָ אֶת עֲנִי יִדְעָתָ בְּצָרוֹת  
נַפְשִׁי (תְּהִילִים ל"א, ז-ח).

אֲזַבְּחָה לְךָ

יִשְׁוֹעָתָה לַה' (י).

לַה' הִי שׁוֹעָה עַל עַמֶּךָ בִּרְכָתְךָ סֶלָה (תְּהִילִים ג', ט).  
זָבַח לְאֱלֹהִים תּוֹדָה וְשָׁלֵם לְעִלְיוֹן נְדָרֶיךָ. וּקְרָאֵנִי  
בְּיוֹם צָרָה אֲחַלְּצֶךָ וּתְכַבְּדֵנִי (שם נ', יד-טו). לְךָ אֲזַבֵּחַ  
זָבַח תּוֹדָה וּבִשְׁם ה' אֶקְרָא. נְדָרֵי לַה' אֲשַׁלֵּם נִגְדָה נָא  
לְכָל עַמּוֹ (שם קט"ז, יז-יח ; נ', יד-טו).

אוסיף להביט אל היכל קדשך. (ו) אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי. (ז) לקצבי הרים ירדתי הארץ ברחיה בעדי לעולם ותעל משחת חיי ה' אלהי. (ח) בהתעטף עלי נפשי את ה' זכרתי ותבוא אליך תפילתי אל היכל קדשך. (ט) משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו. (י) ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי

ו: יש הדרגה בתיאור המצוקה בפסוק זה: "עד נפש", דהיינו הסכנה התקרבה אליו; "תהום יסבבני" - הסכנה מקיפה אותו מסביב; "סוף חבוש לראשי" - הוא שקוע בסכנה, אשר מכסה אותו מעל ראשו.

ז: "לקצבי הרים ירדתי הארץ ברחיה בעדי לעולם ותעל משחת חיי ה' אלהי" - על "עליות וירידות" ראה לעיל בפירוש א', ה.

"הארץ ברחיה בעדי לעולם" - בפשטות המושג "ברחיה" מתפרש מלשון 'בריה', דהיינו "כאילו סגרה את עצמה בכריחים" (מצודת דוד), אך בהקשר של ספר יונה המושג רומז ללשון 'בריה': "מתחילה חשבתי שהארץ היא היבשה היו 'ברחיה בעדי', כלומר שהייתה בורחת בעדי שלא אצא אליה לעולם שיהיה הים קבריי" (רד"ק). לפי משנה הוראה של המושג יש בדברי יונה מעין וידוי, שה'בריה' מנינוה שמה לו 'בריה'.<sup>85</sup>

ח: "בהתעטף" - "מלשון עטיפה ולבישה, כי כשהאדם הוא בצרה הוא מעונה וכפוף כאלו מעוטף קצתו בקצתו וכן 'העטופים ברעב' (איכה ב', יט)" (מצודת ציון).<sup>86</sup> "נפש" מופיעה כמילה מנחה חשובה בשאר ספר יונה, והיא מראה התפתחות ושלבים שונים של המושג "נפש" לאורך הסיפור של ספר יונה - סכנה למלחים, תפילתו של יונה במעי הדג ולבסוף משברו של יונה בתפילתו מחוץ לנינוה:<sup>87</sup> "אל נא נאבדה בנפש האיש הזה" (א', יד); "אפפוני מים עד נפש... בהתעטף עלי נפשי..." (ב', ו, ח); "ועתה ה' קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחיי... ויתעלף וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי" (ד', ג, ח).

ט-י: "הבלי שוא" - יכול להיות כינוי לעובדי אלילים (דברים ל"ב, כא; ירמיהו ח', יט); יונה מזלזל בתשובתם של עובדי עבודה זרה, ומתחייב להקריב זבחים ונדרים כביטוי לתשובתו האמתית אל ה' (תהילים נ', יד; קט"ו, יז-יח). אך המספר מדגיש, שגם המלחים חזרו בתשובה שלמה אל ה': במקום הזעקה "איש אל אלהיו" (א', ה) הם באו

85. הרמז מבוסס או על הדקדוק או על הצליל הדומה, כדי ליצור לשון נופל על לשון.

86. ראה גם: תהילים ק"ז, ה; קמ"ב, ד; קמ"ג, ד.

87. 'מילה מנחה' היא מילה אחת החוזרת במשמעויות שונות ומשקפת מפנה והתפתחות של אותו מושג לאורך הסיפור. על משמעותה של מילה מנחה במקרא ראה מ' בובר, דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ב, עמ' 284-305, ובמבוא של מ' וייס (לעיל, הערה 8), עמ' 9-33.

אַשְׁלָמָה יְשׁוּעָתָהּ לָהּ.

לידי יראת ה' כמו יונה (פס' ט), זבחו זבחים ונדרו נדרים (פס' יד). המספר רומז כביכול, שכמו המלחים - כך גם אנשי נינוה יוכלו לשוב בתשובה שלמה אל ה'.  
י: תפילת יונה מסתיימת בהבטחה לזבח לה' ולשלם את נדריו - בדומה לתשובת המלחים בסוף פרק א', אך יונה והמלחים לא ידעו זה על זה:

יונה א', טז	יונה ב', י
וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה אֶת ה' וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לַה' וַיִּדְרוּ נְדָרִים.	וְאֲנִי בְּקוֹל תּוֹדָה אֶזְבְּחָה לָךְ אֲשֶׁר נָדַרְתִּי אַשְׁלָמָה יְשׁוּעָתָהּ לָהּ.

המקבילה מראה לקוראי הסיפור, שאף אנשים לא-יהודים יכולים להגיע בפועל לידי יראת ה' גדולה, לזבח זבחים ולנדור נדרים (לשון עבר); גם יונה נודר בסוף תפילתו לעשות כך לכשיינצל מסכנה זו (לשון עתיד).<sup>88</sup> יונה לא ראה את הקרבנות של המלחים, אך הקורא לומד מההקבלה, שהמלחים כביכול משמשים לו דוגמה דתית אישית; כשם שהמלחים חזרו בפועל בתשובה אל ה', כך יוכלו גם אנשי נינוה לשוב אל אלוהים.<sup>89</sup>

88. בתפילת יונה (ב', ט) נשמעת מעין ביקורת על עמים אחרים, ולפי הרד"ק שם הדברים מכוונים נגד המלחים: "משמרים הבלי שוא - אנשי הספינה שהיו עובדים אלילים והם משמרי הבלי שוא ידעתי שאחר שנמלטו מן הצרה יעזבו חסדם שייראו את ה' וזעקו אליו ונדרו נדרים - לא יקיימו מה שנדרו וישובו לעבודת אלהיהם, אבל אני לא כן כי בקול תודה אזבחה לך". לפי אברבנאל, יונה מתייחס בדברי ביקורתו לאנשי נינוה: "אבל היה מתנחם באומרו שאנשי נינוה שהם משמרים הבלי שוא אף על פי שיעשו תשובה מפני קריאתו לא יתמידו בתשובתם כי לימים מועטים חסדם יעזבו וישובו לרשעתם". רש"י רואה דווקא את המקבילה בין המלחים ויונה על פי פרקי דרבי אליעזר (פרק ט), כי המלחים "חזרו ליפו ועלו לירושלים ומלו את בשר ערלתם, שנ' 'וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה'', וכי זבחו זבח, אלא זה דם ברית מילה שהוא כדם זבח, ונדרו איש להביא את בנו ואת כל אשר לו לא-להי יונה ונדרו ושלמו, ועליהם הוא אומר 'על הגרים גרי צדק' ". אומות העולם רשאים להביא קרבנות, ולהשתתף בעבודת ה' בירושלים. ראה: מל"א י"ז, כד; מל"ב ה', טו-יח; ו', יב, כג; ח', טו; ישעיהו נ"ו, ז, ועוד.

89. ראה לעיל, הערה 4.

## פרק ג'

(א) וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יוֹנָה שְׁנִית לְאֹמֶר. (ב) קוֹם לֶךְ אֶל נִינּוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקֹרָא אֵלֶיהָ אֶת הַקְּרִיאָה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֲלֶיךָ. (ג) וַיָּקָם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל נִינּוּה כְּדֹבֵר ה'

א-ב: הפתיחה של פרק ג' כמעט זהה לפתיחה שמופיעה בראש הספר, אך ישנם כמה הבדלים דקים, אשר מתפרשים על פי הקשרם השונה:

א', א-ב	ג', א-ב
וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יוֹנָה בֶּן אֲמֹתִי לְאֹמֶר. קוֹם לֶךְ אֶל נִינּוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקֹרָא עָלֶיהָ כִּי עָלְתָה רַעְתָּם לִפְנֵי.	וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יוֹנָה שְׁנִית לְאֹמֶר. קוֹם לֶךְ אֶל נִינּוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וְקֹרָא אֵלֶיהָ אֶת הַקְּרִיאָה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֲלֶיךָ.

- בפרק א' מוצג יונה הנביא לראשונה, ולכן נזכר גם שם אביו "אמתי"; בפרק ג' אין צורך להזכיר את שם אביו, אך חזרת השליחות מודגשת במילה "שנית".
- פרק א' מצדיק את הנבואה ואת הקריאה "על" נינוה, "כי עלתה רעתם לפני" (לשון נופל על לשון עם "וקרא עליה"); "לקרוא על" משמעו לבשר פורענות, וגם להאשים ולגנות.<sup>90</sup> המילים "את הקריאה" חסרות בפרק א',<sup>91</sup> כי בציווי בפרק א' מודגשת בעיקר רעתם של אנשי נינוה, אשר מצדיקה לשלוח נביא לנינוה ולקרוא "עליה" את נבואת ה'. לעומת זאת, בפרק ג' לאחר בריחתו של יונה מנינוה, מודגשת הליכתו וקריאתו "אליה" על פי דברי ה' "אל" יונה (לשון נופל על לשון עם "אליך"),<sup>92</sup> ויש בשינוי זה מעין תוכחה נסתרת ליונה, שהתחמק מביצוע שליחותו בפעם הראשונה; אין מקום יותר להתנשאות כביכול "על" אנשי נינוה, אלא מן הראוי ליונה להתחבר "אל" אנשי נינוה מתוך השתתפות במצבם. לא רעת אנשי נינוה (פרק א'), אלא ציותו של יונה חשוב בשליחות השנייה, ולכן ה' מזכיר עכשיו באופן מעשי "את הקריאה אשר אנכי דבר אליך" (פרק ג'). יונה מנסה להתחמק משליחותו בדומה למשה: "וידבר ה' אל משה לאמר אני ה' דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דבר אליך" (שמות ו', כט).<sup>93</sup>

90. ראה: דברים ט"ו, ט; כ"ד, טו; מל"א י"ג, ב; ירמיהו כ"ה, כט; תהילים ק"ה, טז.

91. ולכן רש"י מוסיף בצדק את המילים "את הקריאה" להבנת הפסוקים, אך המקרא משמיט את המילים מהסיבה המוסברת לעיל.

92. בתפילתו יונה פנה אל ה': "ותבוא אליך תפילתי אל היכל קדשך" (ג', ח), ועכשיו ה' פונה אל יונה שנית לקרוא "הקריאה אשר אנכי דבר אליך".

93. ראה גם דניאל י', יא. על ההבדל בין "אני" ובין "אנכי" ראה לעיל הערה 71.



וְנִינּוּה הִיתָה עִיר גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים מִהֶלֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים. (ד) וַיַּחַל יוֹנָה לָבוֹא בְּעִיר מִהֶלֶךְ יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינּוּה נִהְפָּכֶת. (ה) וַיֹּאמְרוּ אֲנָשִׁי

ההבדלים הדקים בין הפתיחות של פרק א' ופרק ג' משקפים, אם כן, את אופיים השונה של הפרקים ושל תוכנם.

ג: פסוק זה הוא הביצוע של פסוקים א-ב. הקריאה בעיר, אשר גודלה "מהלך שלשת ימים", באה כנגד קריאת יונה לאחר "שלשה ימים ושלשה לילות" במעי הדגה (ב', א), כי יונה מתקן על ידי כך כביכול את חטא בריחתו. יונה נזקק לשלושה ימים עד שקרא בתפילתו אל ה', אך אנשי נינוה שבים אל ה' כבר לאחר יום אחד, עובדה שמוכיחה את צדקתם.

"עיר גדולה לאלהים" - "כל דבר שרוצה להגדילו, סומך אותו ל'אל' דרך הגדלה כמו 'כהררי אל' (תהילים ל"ו, ז), 'ארזי אל' (תהילים פ', יא), 'שלהבתי' (שה"ש ח', ו), 'מאפלי' (ירמיהו ב', לא)".<sup>94</sup> בספר יונה תואר השם 'גדול' שכיח, אך רק כאן נתווספה גם המילה "לאֱלֹהִים", וייתכן שבכינוי "עיר גדולה לאלהים" דווקא במקום זה יש כפל משמעות, הרומז גם לתשובתם של אנשי נינוה "לאֱלֹהִים", ולדאגתו של ה' לנינוה: "והנה מצאנו כתוב היתה 'עיר גדולה לאלהים' שהיו יריאים השם מקדם" (ד', יא).<sup>95</sup>

ד: "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" - נבואת יונה מנוסחת בלשון קצרה ומאיימת, והיא מבשרת פורענות קשה ללא כל אפשרות של תשובה; יונה יצא בניסוח קצר זה ירי חובתו. המילה "נהפכת" מזכירה את הפיכת ה' את סדום ועמורה,<sup>96</sup> אך יונה לא מתפלל להצלת נינוה, כפי שאברהם אבינו התפלל להצלת סדום (בראשית י"ח, כג-לב). עזיבתו את העיר העומדת להיענש (ד', ה) מתפרשת בעיני אנשי נינוה כאיום רציני ומעשי של נבואתו. למרבה האירוניה מסתבר, שהתנהגותו של יונה עם החריפות המוחלטת של נבואתו - היא שגרמה בסופו של דבר לתשובתם המידית של אנשי נינוה.<sup>97</sup> יונה לא מוגדר על ידי

94. פירוש הרד"ק; ניתן להוסיף לדוגמות של הרד"ק: "נפתולי אלהים" (בראשית ל', ח); "מרחביה" (תהילים קי"ח, ה); "אש אלהים" (איוב א', טז; בהשוואה לפסוק יט שם); בראשית י', ט, ועוד.

95. פירוש אבן עזרא על א', א, אך אברבנאל ואחרים חולקים על פירושו; יש לציין שיונה לא הזכיר בנבואתו הקצרה "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" (ג', ד) את התשובה לאלוהים, ואנשי נינוה אכן התחברו מיד אל האלוהים, "שהיו יריאים השם מקדם".

96. בראשית י"ט, כא, כה; ראה גם: דברים כ"ט, כג; ישעיהו י"ג, יט; ירמיהו מ"ט, יח; עמוס ד', יא; איכה ד', ו, ועוד. ראה גם לעיל הערה 34.

97. לפי פירוש אבן עזרא "הלכו אנשי הספינה אל נינוה והגידו דבר יונה על כן האמינו" (ראה לעיל הערה 5); גם בריחתו של יונה מנינוה תרמה, בדומה לפירושו של אבן עזרא, לתשובתם של אנשי נינוה.

נִינּוּה בַּאֱלֹהִים וַיִּקְרָאוּ צוֹם וַיִּלְבְּשׁוּ שָׂקִים מִגְדוֹלָם וְעַד קִטְנָם. (ו) וַיַּגַּע הַדְּבָר אֶל מֶלֶךְ  
נִינּוּה וַיָּקָם מִכִּסְאוֹ וַיַּעֲבֵר אֶדְרֵתוֹ מֵעָלָיו וַיִּכַּס שָׁק וַיֵּשֶׁב עַל הָאֶפֶר. (ז) וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר

כך כנביא שקר, כי גזר דין בלשון בלתי-מותנית יכול להתפרש כאזהרה בלבד (מל"ב כ'),  
א-יא; יחזקאל ל"ג, ח), ובדרך זאת רצו לפרש את השורש הפ"ך בנבואות יונה על נינוה  
במשמעות של שינוי כיוון, חרטה ותשובה.<sup>98</sup>

#### ה-ט: תיאור תשובת אנשי נינוה

התפתחות התשובה של אנשי נינוה מתוארת כהליך ספונטני, המתפשט מהר בכול  
העיר: כולם חוזרים בתשובה בדרכים מעשיות וקוראים אל ה', וכך הופכת תשובת אנשי  
נינוה לדוגמה קלאסית לכך שתשובה יכולה להעביר את רוע הגזרה.<sup>99</sup>

ה: אנשי נינוה שבו בתשובה קודם מיזמתם האישית (פס' ה),<sup>100</sup> ורק לאחר מכן יצאה  
הצהרה רשמית מטעם המלך, וגם המלך חזר קודם בעצמו בתשובה לפני שהוא יצא עם  
הצהרתו לאנשי נינוה (פס' ו-ט).

ו: "ויקם מכסאו ויעבר אדרתו מעליו ויכס שק וישב על האפר" - מלך נינוה 'קם'  
מכיסאו ואנשי נינוה 'קוראים' אל אלהים (ג', ח) בניגוד ליונה, אשר ברח משליחותו  
לקום ולקרוא על נינוה.<sup>101</sup> התנהגותם של אנשי נינוה היא דוגמה למופת של תשובה.<sup>102</sup>

98. ראה: שמות י"ד, ה; שמ"א י', ו; ישעיהו ס"ג, י; תהילים ל', יב. וכך מפרש רש"י: "ולא אמר נחרבת, כי 'נהפכת' משמש שתי לשונות, רע וטוב, אם לא יעשו תשובה נחרבת, ואם יעשו תשובה אז נהפכת על אנשי נינוה קאי, שיהפכו מרעה לטובה ויעשו תשובה", אך אבן עזרא חולק על פירוש זה: "יש אומרים כי נהפכת שנהפכה ממעשיה הרעים, וזה דרש איננו נכון...". על דרך 'דרוש היסטורי' ייתכן ששני הפירושים נכונים, שהרי בעתיד הקצר נינוה "נהפכה" באמת לטובה, כי אנשי נינוה חזרו מיד בתשובה שלמה, אך לטווח ארוך ובהקשר ההיסטורי הרחב - העיר אכן נחרבה בידי מלכי מדי ובבל, ונבואת יונה התקיימה כפשוטה: "ימים" יכול להתפרש במשמעות של יממה, ו"ארבעים ימים" מובנו תוך פרק זמן קצר (בראשית ז', יז; נ', ג; במדבר י"ג, כה; דברים ט', כה, ועוד) או כמובן (או כסמל) של "ארבעים שנה" (במדבר י"ד, לד; יחזקאל ד', ו); ראה לעיל, הערה 23; י' פלג, 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' - שתי קריאת בספר יונה, בית מקרא מד ג, תשנ"ט, עמ' 226-243.

99. ראה דוגמה דומה: "ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה' ויאמר נתן אל דוד גם ה' העביר חטאתך לא תמות" (שמ"ב י"ב, יג).

100. אנשי נינוה "קודם אזהרת המלך עשו תשובה מעצמם והתענו ולבשו שקים" (רד"ק).

101. על המילים המנחות "ויקם", "ויקראו" בסיפור יונה, ראה לעיל בפירוש א', ו.

102. תשובתם של יושבי צור מתוארת בניסוחים דומים: "וירדו מעל כסאותם כל נשיאי הים והסירו את מעיליהם ואת בגדי רקמתם יפשטו חרדות ילבשו על הארץ ישבו וחרדו לרגעים ושממו עליך" (יחזקאל כ"ו, טז); על דרך הניגוד מנוסחת נבואתו של ירמיהו: "ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם המלך וכל עבדיו השמעים את כל הדברים האלה" (ירמיהו ל"ו, כד).

בְּנִינֹה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וּגְדִלּוֹ לֵאמֹר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבֶּקֶר וְהַצֹּאן אֵל יִטְעֻמוּ מֵאוֹמָה

ז: "מטעם המלך... האדם והבהמה הבקר והצאן אל יטעמו מאומה" - דברי המלך מתפשטים מהר בעיר ומתקבלים על כל האוכלוסייה (לשון נופל על לשון).<sup>103</sup> המלך מצווה גם על הבהמה לצום, וגם הבהמה מתכסה בשקים (פס' ח), והצום שלהם הוא חלק של תשובת אנשי נינוה (לשון נופל על לשון - "אל ירעו... וישבו איש מדרכו הרעה"). ואכן, בסוף הספר ה' מצדיק את רחמיו על תושבי העיר בין היתר בגלל "בהמה רבה" (ד', יא).<sup>104</sup> צו המלך מזכיר את התגלות ה' בהר סיני,<sup>105</sup> ומלך נינוה ממלא כביכול את השליחות הנבואית במקום יונה, אשר סירב להחזיר את אנשי נינוה בתשובה. דברי מלך נינוה דומים לדברי תוכחה של נביאים אחרים:

יונה ג', ז-ח	מקבילות
וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּנִינֹה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וּגְדִלּוֹ לֵאמֹר הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבֶּקֶר וְהַצֹּאן אֵל יִטְעֻמוּ מֵאוֹמָה אֵל יִרְעוּ וַיָּמִים אֵל יִשְׁתּוּ. וַיִּתְּפְסוּ שָׁקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וַיִּקְרְאוּ אֶל אֱלֹהֵים בְּחִזָּקָה וַיִּשְׁבּוּ אִישׁ מִדֶּרֶכוֹ הִרְעָה וּמִן הַחֲמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם.	וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם אִישׁ אֵל יִרְא בְּכָל הָהָר גַּם הַצֹּאן וְהַבֶּקֶר אֵל יִרְעוּ אֵל מוֹל הָהָר הַהוּא (שמות ל"ד, ג). ...וַיִּשְׁבּוּ אִישׁ מִדֶּרֶכוֹ הִרְעָה וַיִּנְחַמְתִּי אֶל הִרְעָה אֲשֶׁר אָנֹכִי חָשִׁב לַעֲשׂוֹת לָהֶם מִפְּנֵי רָע מַעֲלָלֵיהֶם... (ירמיהו כ"ו, ג; ל"ו, ז).

יש מקבילות רבות בנבואתו של ירמיהו בפרק ל"ו עם תשובת אנשי נינוה,<sup>106</sup> אך בניגוד לאנשי נינוה - עם ישראל לא שמע לדברי הנביא ולא חזר בתשובה.

103. המילה 'טעם' במשמעות פקודה אכן ידועה במקרא בחצר המלכות של בבל ואשור. ראה: עזרא ד', כא; ה', ט; דניאל ג', י, כט; ד', ג, ועוד.  
104. ראה: בראשית ח', א; תהילים ל"ו, ז, ועוד.  
105. ושם מדובר על תיקון חטא העגל לפני נתינת הלוחות השניים, וגם אנשי נינוה תיקנו את דרכם הרעה.  
106. המקבילות (על פי H.W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, Köln, Neukirchener Verlag 1965, Seite 17ff.) מבליטות את הניגוד בין אנשי נינוה ואנשי ירושלים:

יונה ג'	ירמיהו ל"ו
(ב) ...וַיִּקְרָא אֵלֶיהָ אֶת הַקְּרִיאָה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ... (ד) ...וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר... (ה) ...וַיִּקְרְאוּ צוּם וַיִּלְבְּשׁוּ שָׁקִים מִגְדּוֹלָם וְעַד קִטְנָם.	(ב) קח לך מגלת ספר וכתבת אליה את כל הדברים אשר דברתי אליך על ישראל ועל יהודה ועל כל הגוים... (ג) ...את כל הרעה

אל ירעו ומים אל ישתו. (ח) ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה

גם בספר יואל מופיעים ניסוחים מקבילים, בחזון התשובה של יושבי ירושלים:

יואל	יונה
וגם עתה נאם ה' שבו עדי בכל לבבכם ובצום ובכבי... (ב', יב).	ויקראו צום וילבשו שקים... ו י שבו איש מדרכו הרעה... (ג', ה, ח).
מי יודע ישוב ו נחם והשאיר אחריו ברכה מנחה ונסך לה' אלהיכם (שם, יד).	מי יודע ישוב ו נחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד ויתפלל אל ה' ויאמר... פי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ו נחם על הרעה (ד', ב).
...ושבו אל ה' אלהיכם פי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ו נחם על הרעה (שם, יג).	ויאמר ה' אתה חסד על הקיקיון... ואני לא אחוס על נינה העיר הגדולה... (שם, י-יא).
ויאמרו חוסה ה' על עמך ואל תתן נחלתך לחרפה למשל בם גוים... (שם, יז).	

ח: "ומן החמס" - יש מספר מקבילות לשוניות וענייניות בין סיפור יונה וסיפור המבול: השם "יונה" מופיע לראשונה במקרא בסיפור המבול, והיונה נשלחה פעמיים כמו יונה הנביא; היונה בישרה לנח, כי "יבשה הארץ", דהיינו היא ניצלה מהחורבן (בראשית ח, ח-יד); "ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס" (שם ו, יא, יג); המבול המשיך "ארבעים יום וארבעים לילה" (שם ז, ד, יב, יז), בדומה לנבואה "עוד ארבעים יום

<p>אשר אנכי חשב לעשות להם למען ישובו איש מדרכו הרעה... (ז) אולי תפול תחנונם לפני ה' ו ישובו איש מדרכו הרעה... (יב) וירד בית המלך על לשכת הספר והנה שם כל השרים יושבים... (כב) והמלך יושב... (כד) ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם המלך וכל עבדיו... (כט) ...והשבית ממנה אדם ובהמה. (ל) לכן כה אמר ה' על יהוקים מלך יהודה לא יהיה לו יושב על פסא דוד ונבלתו תהיה משלכת... (לא) ...והבאתי עליהם ועל יושבי ירושלם ואל איש יהודה את כל הרעה אשר דברתי אליהם ולא שמעו...</p>	<p>(ו) ויגע הדבר אל מלך נינה ויקם מפסאו ויעבר אדרתו מעליו נכס שק ו ישב על האפר. (ז) ...האדם והבהמה... (ח) ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה ו ישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם... (י) וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה.</p>
--	---

וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדְּרָכּוֹ הָרָעָה וּמִן הַחֲמֵס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם. (ט) מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֶאֱבַד. (י) וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדְּרָכָם הָרָעָה

ונינוה נהפכת" (יונה ג', ד); נינוה ותרשיש נזכרים בפרשת נח (בראשית י', ד, יא-יב); ה' מבטיח לא לקלל עוד את האדמה "בעבור האדם" (שם ח', כא-כב), וגם בספר יונה ה' נחם על הרעה לאנשי נינוה: כשם שלאחר המבול נח שב מן המים השוטפים אל היבשה והתחיל מחדש, כך יונה שב מן המים השוטפים אל היבשה לשם התחלה מחדשת.<sup>107</sup>  
ט: "ולא נאבד" - אנשי נינוה משתמשים בדיוק באותן מילים כמו המלחים (א', ו).<sup>108</sup>

י: ה' מקבל את תשובת אנשי נינוה

התשובה היא תהליך הדדי של האדם ושל ה',<sup>109</sup> ובפסוקים אלה מתוארים מרכיבים ושלבים שונים של התשובה: מלך נינוה יושב על האפר ("וישב על האפר" - שם, ו)<sup>110</sup> ומצווה שכול אנשי נינוה יקראו אל אלוהים: "וישבו איש מדרכו הרעה" (שם, ח), כדי שהאלוהים ירחם עליהם: "מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו" (שם, ט). ואכן, האלוהים רואה את מעשי אנשי נינוה, "כי שבו מדרכם הרעה" (שם, י). ציווי המלך מנוסח בלשון יחיד: "וישבו איש מדרכו הרעה" (שם, ח), דהיינו כל פרט ופרט בפני עצמו, אך ה' נחם על הרעה של כל תושבי העיר, ולכן הניסוח בסוף הוא בלשון רבים - "כי שבו מדרכם הרעה" (שם, י).

"מעשיהם... לעשות להם ולא עשה" - לא הצום והתפילות, אלא השינוי המעשי חשוב בתהליך התשובה: "לא נאמר באנשי נינוה 'וירא אלהים את שקם ואת תעניתם' אלא 'וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה'..." (משנה תענית פ"ב מ"א).<sup>111</sup> בעקבות כך גם אלוהים נחם - כביכול "מידה כנגד מידה" - על הרעה "אשר דבר לעשות להם ולא עשה". תשובת אנשי נינוה מזכירה את תפילת משה לאחר חטא העגל, וגם את נבואת ירמיהו:

107. ראה: י' גרוסמן, 'היום הרת עולם - לאור לידתם המחודשת של נח ויונה', בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה ייכתבון, אלון שבות תשס"ג, עמ' 41-60; ראה גם לעיל ליד הערה 32.

108. ראה דברי אבן עזרא לעיל, הערה 5.

109. ראה: זכריה א', ג; סוף איכה. ראה: ב' גזונדהייט, 'פרשת התשובה (דברים ל')', מגדים לב, תש"ס, עמ' 31-46; הנ"ל, 'שובה ישראל', עלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון יט, תשס"ד, עמ' 53-69.

110. יש כאן לשון נופל על לשון בין ישיבה ותשובה: ה'ישיבה' על האפר תביא להתבוננות ול'תשובה'.

111. ראה: ישעיהו א', טו-טז; עמוס ה', יד-טו, ועוד.

וַיִּנָּחֵם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה.

תשובה לחטא העגל	יונה ג', ט - ד', ב
לָמָּה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוֹצִיָאָם לְהַרְגֵּם אֹתָם בַּהָרִים וּלְכַלֹּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוֹב מִמָּחֳרוֹן אַפְּךָ וְהַנָּחֵם עַל הָרָעָה לַעֲמֹךְ. ... וַיִּנָּחֵם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לַעֲמֹךְ (שמות ל"ב, יב-יד).	מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְנָחֵם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מִמָּחֳרוֹן אָפוּ וְלֹא נֹאכְדוּ. וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדֶּרֶכָם הָרָעָה וַיִּנָּחֵם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה. ... כִּי יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפִּים וְרַב חֶסֶד וְנָחֵם עַל הָרָעָה.

השוואות אלה בולטות לא רק מבחינה לשונית וספרותית, אלא מסבירות אף את תחושותיו וציפיותיו של יונה, אשר גרמו לו למשבר אמוני ולבריחתו מנינוה. על אנשי נינוה ה' מרחם (כי הם חזרו בתשובה!) ומעביר את רוע הגזרה מעליהם, אך בני ישראל לא שבו אליו, והם ייענשו בגלל רוע מעשיהם. נחמת ה' על הרעה של אנשי נינוה פוגעת, לפי הבנתו של יונה, במידת ה"אמת" של הבורא, ולכן הוא מתפלל במקום "ורב חסד ואמת"<sup>112</sup> מתוך תחושת תסכול בלשון "ורב חסד ונחם על הרעה".

"כי שבו מדרך הרעה וינחם האלהים על הרעה..." - המילה "רעה" בפסוק זה משמשת הן במשמעות של חטא והתנהגות רעה הן במשמעות של עונש מה', שהרי העונש הוא מידה כנגד מידה על החטאים.<sup>113</sup>

112. ראה בדיון להלן בחלק ה.

113. וכך למשל ירמיהו י"א, יז: "וה' צבאות... דבר עליך רעה בגלל רעת בית ישראל ובית יהודה..."

## פרק ד'

(א) וַיֵּרַע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיַּחַר לוֹ. (ב) וַיִּתְּפֶלֶל אֶל ה' וַיֹּאמֶר אָנָּה ה' הֲלוֹא זֶה

יונה התפלל אל ה' (ד', ב) ויצא מהעיר (שם, ה) מיד לאחר נבואתו הקצרה על נינוה (ג'), אך למספר המקראי חשוב לתאר קודם את הצלחת התשובה של אנשי נינוה, ורק לאחר מכן את מאבקו האישי של יונה. למרות שיש בתיאור זה חריגה מהסדר הכרונולוגי,<sup>114</sup> תשובת אנשי נינוה ורחמי ה' על כול מעשיו חשובים יותר מאשר כעסו של יונה.

ג', ט - ד', ב:

בפרק הקודם מסופר שה' שב מחרון אפו ונחם על הרעה על אנשי נינוה (ג', ט-י), ועובדות אלה הן הן סיבת הכעס של יונה (ד', א). המושגים של סוף פרק ג' חוזרים בתחילת פרק ד'. יש לזכור, שתחילת פרק ד' קדם למסופר בסוף פרק ג'; מלך נינוה התלבט אם ה' ישוב מחרון אפו - "מי יודע", אך יונה יודע כל כך בוודאות - "כי ידעתי".

ג', ט-י	ד', א-ב, ה
מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב	וַיֵּרַע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה
וְנָחַם הָאֱלֹהִים	וַיַּחַר לוֹ.
וְשָׁב מִחֲרוֹן אָפוֹ וְלֹא נֹאכַד.	...כִּי יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֵל חַנוּן וְרַחוּם אַרְךָ
וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם	אֲפִים וְרַב חֶסֶד וְנָחַם עַל הָרָעָה.
כִּי שָׁבוּ מִדֶּרֶכָם הָרָעָה	...עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה מַה יִּהְיֶה בָּעִיר...
וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה	
אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה.	

א: "רעה" ו"גדולה" כמילים מנחות בספר יונה

שתי המילים המנחות "רעה" ו"גדולה" מופיעות מספר פעמים בספר: יונה נשלח אל "העיר הגדולה... וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני" (א', ב); הוא מנסה לברוח, אך "רוח גדולה" ו"סער גדול" (שם, ד, יב) מונעים ממנו לברוח. המלחים מחפשים את סיבת

114. "שב להזכיר דבר יונה ואשר קרהו לפני מלאת ארבעים יום כדרך ויפגע במקום וגם ויקח יוסף את שניהם" (ראב"ע שם), ראה גם בפירוש הרד"ק, אברבנאל ועוד.

דְּבָרֵי עַד הַיּוֹתֵי עַל אֲדַמְתִּי עַל פֶּן קִדְמָתִי לְבָרַח תִּרְשִׁישָׁה כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֵל חֲנוּן וְרַחוּם אַרְךְ אַפִּים וְרַב חֶסֶד וְנָחֵם עַל הָרָעָה. (ג) וְעַתָּה ה' קַח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי

"הרעה הזאת לנו" (שם, ז, ח), ובאים לידי "יראה גדולה" (שם, י, טז). יונה נבלע על ידי "דג גדול" (ב', א), שתפקידו להחזירו לשליחותו אל "העיר הגדולה" (א', ב; ג', ב-ג). אנשי נינוה "מגדולם ועד קטנם" (ג', ה) כולל "המלך וגדליו" (שם, ז), "שבו מדרכם הרעה" (שם, ח-י), ובעקבות כך "וינחם האלהים על הרעה" (שם, י). דווקא עובדה זו היא מקור כעסו של יונה: "וירע אל יונה רעה גדולה" (ד', א), כי ה' נחם "על הרעה" (שם, ב), אך בניגוד לכך, הוא שמח "שמחה גדולה" על הקיקיון, אשר בא "להציל לו מרעתו" (שם, ו). ה' מוכיח את יונה על כך: "אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו... ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה..." (שם, י-יא). המלחים באים בשל ה"רעה" ובים לידי יראה "גדולה", אך תשובת אנשי נינוה גורמת ליונה "רעה גדולה".

המילים המנחות מראות יפה את הניגודים של מושגים אלה לאורך הסיפור.<sup>115</sup>

יונה מרגיש את הרע בלבד ("רעה גדולה"), וכשהוא סוף סוף מזכיר את השורש טו"ב יש במושג חיובי זה נימה שלילית: "טוב מותי מחי" (ד', ג, ח), "היטב חרה לי עד מות" (שם, ט). ה' מתייחס ליונה במידת הרחמים, ואין בדברי ה' התעלמות מדברי יונה, אלא תוכחה לחפש ולשקול מחדש את "הטוב": "ההיטב חרה לך..." (שם, ד, ט).

ב: "אנה ה' - יונה משתמש באותו ניסוח כמו המלחים בתפילתם: "ויאמרו אנה ה' אל נא נאבדה בנפש האיש הזה" (א', יד); יונה אמנם למד מהמלחים לשון תפילה, אך יש ניגוד ביניהם: הם מצטערים על אבדן יונה, בניגוד ליונה, שמצטער על הצלת אנשי נינוה. "הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון" - במשפט זה מסביר יונה את סיבת בריחתו משליחות ה': החריוה של חמש מילים בגוף ראשון מתייחסת להתנהגותו ולאישיותו ("דברי... היותי... אדמתי... קדמתי... ידעתי..."), מול ההתייחסות בהמשך למידת ה': "כי אתה אל חנון..."<sup>116</sup>.

"אדמתי" יכול להתפרש ככינוי לארץ ישראל, וייתכן שיונה ברח מתוך דאגה לארץ ישראל, ועל מנת למנוע את גלות "ישראל מעל אדמתו".<sup>117</sup>

115. על המשמעות של 'מילה מנחה' בסיפור ראה לעיל, הערה 87.

116. שמעתי מפי הרב יונתן גרוסמן.

117. יונה בן אמתי ניבא את הרחבת גבול ישראל בימי ירבעם בן יואש (ראה לעיל חלק ב), אך עמוס מנבא בדיוק על ההפך, ונעזר בנבואתו בלשון גלות מ"אדמתו": "כי כה אמר עמוס בחרב ימות ירבעם וישראל גלה יגלה מעל אדמתו" (עמוס ז', יא-יז), וכך גם מנוסחת גלות ישראל לאשור: "עד אשר הסיר ה' את ישראל מעל פניו כאשר דבר ביד כל עבדיו הנביאים ויגל ישראל מעל אדמתו אשורה עד היום הזה" (מל"ב י"ז, כג).



כי טוב מותי מחי. (ד) ויאמר ה' ההיטב חרה לך. (ה) ויצא יונה מן העיר וישב

”כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה” - הניסוח לקוח מי”ג מידות של תפילת משה: ”ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת” (שמות ל”ד, ו). יונה משתמש בתפילתו באופן מילולי בניסוחים של משה להצלחת עם ישראל לאחר חטא העגל, ורומז על ידי כך, שאף הוא מבקש את טובת עם ישראל והצלחתו - למרות חטאיו.<sup>118</sup> יונה משמיט מתפילתו דווקא את מידת ה”אמת”, כי לדעתו הסלחנות של ה' לאנשי נינוה, אשר ”עלתה רעתם” לפני ה', אינה מתאימה למידת האמת.<sup>119</sup> משה ביקש באותו מעמד לדעת את דרכי ה' - ”הודעני נא את דרךך ואדעך” (שמות ל”ג, יג), בניגוד ליונה שיודע את דרכי ה': ”כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום...” (יונה ד', ב). י”ג מידות בפיהם של משה ושאר הנביאים הם שבח לה', אך בפי יונה יש בהם ביקורת וכעס על הנהגת ה' את העולם.<sup>120</sup>

ג: ”ועתה ה' קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחי” - המלחים בתפילתם הזכירו ”אל נא נאבדה בנפש האיש הזה” (א', יד) ובתפילתו במעי הדגה דיבר יונה על ”נפשי” ו”חיי” (ב', ח); בתפילתו השנייה יונה מבטל כביכול את דברי תפילתו הראשונה, בה הוא שמח על הצלת חייו, ועכשיו הוא מבקש למות.

השוואה בין אליהו ויונה

מל"א י"ט, ד	יונה ד', ג-ח
וַיִּרְא וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ וַיָּבֹא בֹאֵר שָׁבַע אֲשֶׁר לַיהוָה וַיִּנַּח אֶת נַעְרׁוֹ שָׁם. וְהוּא הֵלֵךְ בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רְתֵם אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר רַב עֲתָה ה' קַח נַפְשִׁי כִּי לֹא טוֹב אֲנִכִּי מֵאֲבֹתִי.	וְעַתָּה ה' קַח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי... וַיֵּצֵא יוֹנָה מִן הָעִיר וַיֵּשֶׁב מִקְדָּם לָעִיר וַיַּעַשׂ לוֹ שֵׁם סִפָּה וַיֵּשֶׁב תַּחְתֶּיהָ בְּצֵל עֵד אֲשֶׁר יֵרָאֶה מֶה יִהְיֶה בָּעִיר... וַתֵּךְ הַשָּׁמֶשׁ עַל רֹאשׁ יוֹנָה וַיִּתְּעַלֶּף וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי.

אליהו ויונה היו שניהם קנאים ודרשו דין ואמת, ולכן לא היו שלמים עם שליחות ה';

118. ראה להלן בחלק ה.

119. על השם יונה בן "אמתי" בהקשר זה - ראה בפירוש לעיל על פרק א', א.

120. גם בתחילת נבואת נחום האלקושי על חורבן נינוה (א', א-ג) מופיעות חלק של י"ג המידות, אך מידת החסד והרחמים חסרות שם לפי הקשר הנבואה. יחסו של נחום שונה לחלוטין מיחסו של יונה על חורבן נינוה; ראה יבמות צח ע"א תוספות ד"ה על עסקי יונה.

מִקְדָּם לְעִיר וַיַּעַשׂ לוֹ שֵׁם סֶכֶה וַיֵּשֶׁב תַּחְתֶּיהָ בְּצֵל עַד אֲשֶׁר יֵרָאֶה מֶה יִהְיֶה בְּעִיר.

שניהם נפרדו מחברת בני אדם והתווכחו עם ה' במשך התבודדותם מחוץ לעיר ("וישב תחת / וישב תחתיה..."). למרות הדמיון הלשוני והענייני (ראה טבלה לעיל, עמ' 174-175),<sup>121</sup> יש הבדל משמעותי ביניהם:

- אליהו רוצה למות מפאת הכישלון ה'מקצועי' שלו ("כי לא טוב אנכי מאבתי"): כיוון שבני ישראל הרגו את הנביאים ("ויבקשו את נפשי לקחתה"), גם הוא מבקש את נפשו למות. בניגוד לכך רואה יונה במיתתו עדיפות על חייו ("טוב מותי מחייו").<sup>122</sup>
- אליהו אומר "רב עתה", דהיינו מספיק לו בכך (שמ"ב כ"ד, טז = דה"א כ"א, טו), כי הוא לא טוב מאבותיו; אך יונה מתפלל בלשון בקשה "קח נא את...",<sup>123</sup> כי אין הצדקה עניינית לטענתו, ובקשתו למות היא כביכול 'לפנים משורת הדין' ("נא").
- אליהו התאכזב מדרכו של עם ישראל בניגוד ליונה, שהתקשה והתנגד להבין את דרכי ה'.<sup>124</sup>

יש, אם כן, הבדלים מהותיים ועקרוניים בין אליהו ובין יונה. ה: "העיר... לעיר... בעיר" - העיר נזכרת שלוש פעמים בפסוק, כי מבטו של יונה הוא כל כולו על העיר.<sup>125</sup>

121. המילה "וייבש" מופיעה במקרא רק פעמיים, בסיפור אליהו ובסיפור יונה: "ויהי מקץ ימים וייבש הנחל כי לא היה גשם בארץ" (מל"א י"ז, ז); "וימן האלהים תולעת בעלות השחר למחרת ותך את הקיקיון וייבש" (יונה ד', ז); ראה גם לעיל הערה 134.

122. בכך יונה גם שונה ממשה, אשר חפש דווקא את הצלחת עם ישראל, כי אחרת אין ערך לחייו, אך משה לא ראה במותו פתרון קיומי: "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות ל"ב, לב); "ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי" (במדבר י"א, טו).

123. בראשית כ"ב, ב; ל"ג, יא; שמ"א כ"ו, יא.

124. גם חז"ל השוו את עמדתו של יונה מול אליהו וירמיהו (ראה לעיל הערה 112), וצינו את ההבדלים ביניהם באופן קולע: "שלשה נביאים הם: אחד תבע כבוד האב ולא תבע כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא תבע כבוד האב, ואחד תבע כבוד האב ותבע כבוד הבן. אליהו תבע כבוד האב ולא תבע כבוד הבן, וירמיה תבע כבוד האב ותבע כבוד הבן, ונחמן תבע כבוד האב ולא תבע כבוד הבן" (שם). ראה בהרחבה: י' בכרך, יונה בן אמיטי ואליהו, ירושלים תשל"ג.

125. לוט יצא מן העיר בחמלת ה' עליו (בראשית י"ט, טז), אך יונה עוזב את נינוה מחוסר אחריות ומחוסר דאגה לתושבי העיר.

(ו) וַיִּמָּן ה' אֱלֹהִים קִיקִּיּוֹן וַיַּעַל מֵעַל לַיּוֹנָה לְהִיּוֹת צֵל עַל רֹאשׁוֹ לְהַצִּיל לוֹ מִרְעָתוֹ וַיִּשְׁמַח יוֹנָה עַל הַקִּיקִּיּוֹן שֶׁמָּחָה גְדוּלָּהּ. (ז) וַיִּמָּן הָאֱלֹהִים תּוֹלַעַת בְּעִלּוֹת הַשָּׂחַר

“מקדם לעיר” - בתחילת שליחותו יונה ברח מערבה: “על כן קדמתי לברח תרשישה” (ד', ב). במקום לשוב לביתו מערבה לאחר קיום שליחותו בנינוה, יונה פונה שוב לכיוון הנגדי מזורחה<sup>126</sup> ויושב לו “מקדם לעיר”, כדי לצפות מה יעלה בגורלה (יחזקאל י"א, כג); ה' עונה ליונה בסיפור הקיקיון בדרך סמלית על ידי: “רוח קדים חרישית” (ד', ח).

ו- ח: סיפור הקיקיון

יונה ברח משליחות ה' לנינוה מתוך התנגדותו להשלים עם דרכי ה', ומתוך חוסר רצונו לרחם על אנשים, שרעתם עלתה לפני ה' (ד', א-ה). סיפור הקיקיון, “שבן לילה היה ובן לילה אבד” (שם, י), ממחיש ליונה את תלות האדם בחסדי הבורא, בלי קשר לזכויות האדם; הפסוקים משלבים מושגים מתחושות יונה על נינוה בסיפור הקיקיון: בוויכוח על הצלת נינוה יונה אמר “טוב מותי מחי” (שם, ג), וה' השיב לו: “ההיטב חרה לך” (שם, ד); הוויכוח על הקיקיון מנוסח באותן מילים: “טוב מותי מחי” (שם, ח), וה' השיב לו: “ההיטב חרה לך על הקיקיון” (שם, ט). כך מתחבר הסבל הרוחני בעניין הצלת נינוה עם הסבל הגופני של יונה בעניין הקיקיון.

יונה ונינוה	יונה והקיקיון
(א) וַיַּרְע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוּלָּה וַיַּחַר לוֹ... (ג) וַעֲתָה ה' קָח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי. (ד) וַיֹּאמֶר ה' הֵהִיטֵב חָרָה לָךְ...	(ו) וַיִּמָּן ה' אֱלֹהִים קִיקִּיּוֹן... לְהַצִּיל לוֹ מִרְעָתוֹ וַיִּשְׁמַח יוֹנָה עַל הַקִּיקִּיּוֹן שֶׁמָּחָה גְדוּלָּהּ... (ח) ...וַיַּתְעַלֶּף וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי. (ט) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל יוֹנָה הֵהִיטֵב חָרָה לָךְ עַל הַקִּיקִּיּוֹן וַיֹּאמֶר הֵיטֵב חָרָה לִי עַד מוֹת. (י) וַיֹּאמֶר ה' אַתָּה חֲסַת עַל הַקִּיקִּיּוֹן...

מסתבר שיונה ראה את תשובתם המידית של אנשי נינוה בעקבות קריאתו הקצרה, אך ה' מנמק ליונה את סלחנותו לאנשי נינוה רק בגלל גודלה של העיר (ד', יא), ולא בגלל התנהגותם המוסרית (ג', י).<sup>127</sup> המסר ליונה הוא, שה' מרחם על כל מעשיו, והעולם אינו

126. לפי א' סימון, יונה (לעיל, הערה 2).  
127. וכך דון יצחק אברבנאל מנסח את השאלה: “וידוע שמפני תשובתם נחם ה' על הרעה, לא מפני הנערים והבהמות” (נבואה שנייה, שאלה חמישית), וראה שם את תשובתו.

למחרת ותן את הקיקיון וייבש. (ח) ויהי פזרח השמש וימן אלהים רוח קדים חרישית ותן השמש על ראש יונה ויתעלף וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחי. (ט) ויאמר אלהים אל יונה ההיטב חרה לך על הקיקיון ויאמר היטב

יכול להתקיים במידת הדין בלבד, אלא בצירוף מידת הרחמים.<sup>128</sup>

ו: "וימן" - הפועל "וימן" מופיע בכל פעם כלשון נופל על לשון: "דג גדול" (ב', א), "תולעת בעלות" (ד', ז), "רוח... חרישית" (שם, ח), "צל... להציל" (שם, ו), כדי לבטא את קלות הפעולה של ביצוע הנס.<sup>129</sup>

זהותו של הקיקיון<sup>130</sup> - לפי הגמרא (שבת כא ע"א) עושים מהקיקיון "שמן קיק", והצמח "בבצעי המים הוא גדל" (רש"י שם), ולכן הוא מתקלקל מהר ללא מים ("וייבש"). לפי הרד"ק השמן מרפא "מי שיש לו צנה הרבה - שותה ממנו". שימוש של הקיקיון לצל (או לתרופה) מבטא, אם כן, את מידת החסד אשר ה' בא ללמד ליונה, "ואין צורך לדעת מהו" (אבן עזרא). "קיקיון" הוא לשון נופל על לשון עם "יונה", כדי להביע את התלות של יונה והקיקיון בחסדי ה'.

"צל" הוא לשון נופל על לשון עם "להציל",<sup>131</sup> כי הצל יכול להציל אדם עיף,<sup>132</sup> ואולי עורו של יונה היה רגיש במיוחד לחום השמש "בעבור שעמד במעי הדג זמן ארוך".<sup>133</sup> אמנם יונה כבר בנה לו מקודם סוכה "וישב תחתיה בצל", אך ה' דואג ליונה דאגה נוספת: "ויעל מעל ליונה להיות צל על ראשו להציל לו מרעתו". משמעות הנס בפשטות היא להגן על יונה מחום השמש, אבל ברובד פסיכולוגי ניתן לראות בכך גם פיוס מצד ה', ברצונו להסיר מיונה את כעסו עליו.

ז-ח: "ותן את הקיקיון וייבש" - המילה "וייבש" יכולה לשקף גם את מצבו הרוחני של יונה.<sup>134</sup> בריחתו והצלתו של יונה קשורה ליבשה (א', ט, יג; ב', יא), ועכשיו בדיוק אותו שורש מבטא את סיבת אכזבתו. בחלק הראשון של הספר, היבשה הייתה בשביל יונה הצלה ומידת הרחמים על דרך הנס, אך בחלקו השני התייבשות הקיקיון

128. על השינוי והשילוב של שם ה' ושם "אלהים" - ראה לעיל חלק ג.

129. בדומה בראשית י"א, ג: "ותהי להם הלבנה לאבן והחמר היה להם לחמר", כי בקלות רבה נהפכה להם הלבנה לאבן, והחמר לחמר (על פי פירוש בנו יעקב שם).

130. י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן תשכ"ח, עמ' 136-138.

131. וכך גם: "ישב בסתר עליון בצל שדי יתלונן... כי הוא יצילך מפח יקוש..." (תהילים צ"א, א-ג).

132. ראה איוב ז', ב: "כעבד ישאף צל..."; ישעיהו מ"ט, י; תהילים קכ"א, ו, ועוד.

133. כך מפרש אבן עזרא (ראה לעיל, הערה 7).

134. ראה: "הוכה כעשב ויבש לבי כי שכחתי מאכל לחמי. מקול אנחתי דבקה עצמי לבשרי" (תהילים ק"ב, ה-ו); "אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ" (שם ק"ג, טו); ראה גם לעיל, הערה 121.

חַרָּה לִי עַד מוֹת. (י) וַיֹּאמֶר ה' אֶתָּה חֹסֶת עַל הַקִּיקוֹן אֲשֶׁר לֹא עֲמֶלְתָּ בּוֹ וְלֹא גִדַּלְתָּו שָׁבֵן לַיְלָה הִיָּה וּבֶן לַיְלָה אָבַד. (יא) וַאֲנִי לֹא אָחוּס עַל נִינּוּהָ הָעִיר הַגְּדוֹלָה

מסמלת ליונה את מידת הדין; שינוי משמעותי זה בין "יבשה" (מידת הרחמים) ובין "וייבש" (מידת הדין) הוא עיקר עניינו של הספר!<sup>135</sup>

בבריתו מנינוה הרוח שברה את "אניות תרשיש", ואילו עכשיו "רוח קדים" תגרום להתמודדות מחודשת של יונה עם התנהגותו: "ברוח קדים תשבר אניות תרשיש" (תהילים מ"ח, ח).<sup>136</sup> בתחילת הספר יונה ברח מלפני ה', ולכן ה' "הטיל רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים" (א', ד), כדי להחזיר את יונה, אשר בורח מהנבואה. בניגוד לכך, בסוף הספר יונה אינו בורח אלא דווקא מחפש את ההתמודדות עם ה', ובהתאם למצב רוחו, אלוהים מביא עליו "רוח קדים חרישית",<sup>137</sup> כדי שבסוף ויכוח זה יונה לא יברח ולא יריב עם ה', אלא יחריש לשמוע את דבר ה' עליו.<sup>138</sup> בסוף הספר יש כעין סגירת מעגל על סיבת בריחתו של יונה, גם מבחינת המושגים והסמלים.

הדו-שיח שבין יונה וה'

פרק זה מציג לקורא את המאבק הפנימי של יונה ואת תגובת ה'. הפרק פותח בתפילה קצרה של יונה בת שלושים ותשע מילים (שם, ב-ג), וה' עונה לו בשאלה קצרה של שלוש מילים (שם, ד). לאחר יציאתו מן העיר וסיפור הקיקיון יונה חוזר על שלושת המילים האחרונות של תפילתו (שם, ח), וה' עונה לו שוב בשאלה של חמש מילים. יונה עונה לו מיד בתשובה של חמש מילים, ולמעשה אלה המילים האחרונות בכל הספר מפי יונה עצמו: "היטב חרה לי עד מות" (שם, ט). הספר מסתיים בתשובת ה', המנוסחת שוב כשאלה, ואורכה שלושים ותשע מילים כמו תפילת יונה בפתיחת הדו-שיח (שם, ט-י). בדרך אמנותית הדו-שיח בין ה' ויונה בנוי משלוש תלונות של יונה מול שלוש תשובות

135. דו-משמעות זאת של ברכת המים או קללתם מודגשת בתפילת הגשם ובתפילת הטל: "לברכה ולא לקללה, לחיים ולא למות, לשבע ולא לרזון".

136. כל המילים של הפסוק בתהילים מ"ח, ח מופיעות בספר יונה, כולל "תשבר": "והאניה חשבה להשבר" (א', ד); על "רוח קדים" (ד', ח) ראה גם שמות י', יג; י"ד, כא; ירמיהו י"ח, יז.

137. שמעתי מפי גבריאֵל חיים כהן; בדומה, למשל, גם בצאת יעקב לגלות ושובו לארץ ישראל יש משמעות סמלית לשקיעת השמש ולזריחתה: "כי בא השמש" (בראשית כ"ח, יא); "ויזרח לו השמש" (שם ל"ב, לב).

138. ראה, למשל: "והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא" (בראשית כ"ד, כא); "והחרישו העם ולא ענו אתו דבר כי מצות המלך היא לאמר לא תענהו" (מל"ב י"ח, לו); "החשיתי מעולם אחריש אתאפק כילודה אפעה אשם ואשאף יחד" (ישעיהו מ"ב, יד); "החרישו ממני ואדברה אני ויעבר עלי מה. מי הוא יריב עמדי כי עתה אחריש ואגוע" (איוב י"ג, יג, יט).

אָשר יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתִּים עֲשֶׂה רַבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׁמְאֵלוֹ  
וּבְהִמָּה רַבָּה.

של ה' המנוסחות כשאלות, ואורך הדיבורים משקף את ההידברות בין ה' ליונה  
(39-5-5-3-3-39 מילים).<sup>139</sup> הסיפור, שפתח בדברי ה' אל יונה ובריחתו של יונה מלפני  
ה', מסתיים בדו-שיח ביניהם, ויונה נשאר עומד כביכול לפני ה': "אנה אלך מרוחק ואנה  
מפניך אברח. אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך" (תהילים קל"ט, ז-ח).  
משתיקתו של יונה ניכר, שהוא נותר ללא מענה ומכיר בצדקת ה'.

139. מסתבר, שספירת מילים בקטע כה קצר מכוונת לעצב את המשמעות של הסיפור.

## ה. משמעות הספר

לאחר העיון בספר יונה ובפרשנותו, נדון במשמעות של סיפור יונה, בסיבת בריחתו משליחתו ובמסר הכללי של ספר יונה כולו. הוצעו גישות שונות ומגוונות, וכל שיטה מבוססת על תפיסה פרשנית אחרת עם יתרונות וחסרונות:

א. יונה סירב לקבל את עצם העובדה שה' מאפשר תשובה, ובמיוחד כשהתשובה נראית שטחית.<sup>140</sup> הספר מלמד את רחמיו של ה' על כל מעשיו,<sup>141</sup> במיוחד כשהם חוזרים בתשובה.<sup>142</sup> ה' בא ללמדו ששערי תשובה לא ננעלו, ותשובת החוטאים היא ערך חשוב יותר מאשר קיום הנבואה ומהימנותו של הנביא.<sup>143</sup> יתרונות: רחמי ה' על נינוה מוצגים בסוף הספר כמסר עיקרי ליונה.

חסרונות: קשה להבין את התנגדותו הקנאית של יונה לשליחתו לנינוה ומדוע הוא מסרב לקבל את רחמי ה' על כל מעשיו; לא מובן למה הוא ברח מלפני ה' ומוכן למות על כך.

ב. יונה דאג להצלחת עם ישראל ולאור ההקשר ההיסטורי והפוליטי התנגד להשלים עם העובדה, שה' מאפשר תשובה למלכות אשור הפושעת, בשעה שעם ישראל מסרב לחזור בתשובה. מתוך דאגה לעם ישראל, יונה מתקשה לבקש רחמים על תושבי נינוה,<sup>144</sup> ולכן הוא בורח משליחתו.<sup>145</sup>

יתרונות: יש חשיבות היסטורית ופוליטית לעיר נינוה, המוזכרת בספר יונה ובנביאים אחרים, ולנבואת יונה בן אמיטי הנזכרת בספר מלכים;<sup>146</sup> במעי הדג יונה מבקש

140. על נושא התשובה של אנשי נינוה בפולמוס מתקופה יותר מאוחרת, ראה א"א אורבך, 'תשובת אנשי נינוה והוויכוח היהודי-נוצרי', ספר היוכל לכבוד י"נ אפשטיין, ירושלים תש"י, עמ' 118-122. ראה גם: א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 556-560.

141. ראה: רד"ק על יונה ד', ו; י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, ספר ראשון, תל אביב תש"ז, עמ' 279-287; ל' פרנקל, 'ורחמיו על כל מעשיו', פרקים במקרא, ירושלים 1981, עמ' 223-237.

142. זאת הסיבה שספר יונה נקבע למפטיר במנחה של יום הכיפורים: "ובמנחה קורין בעריות ומפטירין ביונה" (מגילה לא ע"א); "משום תשובת אנשי נינוה" (מחזור ויטרי סימן שנה); "לפי שיש בו גודל כוח התשובה" (בית יוסף אורח חיים סימן תרכב).

143. ראה: ירמיהו י"ח, ז-ח; כ"ח, ט; פרקי דרבי אליעזר פ"י; ש"ד גויטין, 'ספר יונה', עיונים במקרא, תל אביב-יבנה 1957, עמ' 80-87. אבן עזרא (א', ב) דוחה סיבה זאת כהסבר לבריחתו של יונה.

144. ובכך הוא שונה מאברהם (שביקש רחמים על אנשי סדום ועמורה), ממשה (שביקש סליחה וכפרה לעם ישראל אחר חטא העגל - שמות ל"ב, לב), ומאליהו (שביקש את נפשו למות).

145. בכיוון זה הלכו רש"י (א', ג), אבן עזרא א', א; אברבנאל א', א. ראה לעיל חלק ב.

146. בדומה יש מפרשים אשר רואים באזכור שמו של אחשורוש בספר עזרא (ד', ו) את המפתח להבנת

"להביט אל היכל קדשך" (ב', ב, ד, ח), דהיינו למקדש בירושלים,<sup>147</sup> וגם בתפילתו אל ה' הוא נעזר בניסוחים המשקפים בקשה על הצלחת עם ישראל למרות חטאיו.<sup>148</sup> חסרונות: קשה לקבל את התפיסה, שעיקר הספר מתפרש רק לפי הרקע ההיסטורי, והרי יונה לא מתואר כדמות היסטורית; עם ישראל, מלכות אשור, חורבן וגלות ישראל אינם נזכרים בסיפור כלל וכלל, ובשביל הסבר היסטורי-פוליטי של ספר יונה לכאורה העיקר חסר מן הספר.

ג. יונה ברח משליחותו מתוך פחד להיות נביא שקר או שנבואת ה' תהיה שקרית, כי הוא ידע מראש שנבואתו לא תתקיים ודבריו עלולים להתפרש כנבואת שקר. יתרונות: יונה מסביר במפורש את סיבת בריחתו בגלל חששותיו, שה' ירחם על נינוה (ד', ב), ומסתבר שבעקבות כך יונה ייחשב כנביא שקר.<sup>149</sup> חסרונות: קשה להבין את התנגדותו הקנאית של יונה, ולמה הוא מבקש למות על כך; התואר נביא או המושג של נבואה לא נזכרים כלל בספר.<sup>150</sup>

מגילת אסתר: המאבק על בניין ארץ ישראל בשיבת ציון הוא היסוד של כל מגילת אסתר, למרות שהדברים אינם מפורשים במגילה עצמה.

147. בהקשר זה יש לציין, שהמילים "מקדם לעיר" מופיעות רק בספר יונה (ד', ה) ובספר יחזקאל (י"א, כג), בו הן מתייחסות לירושלים.

148. ראה לעיל בפירוש על ד', ב. גם לבליעת יונה על ידי 'דג גדול' יש משמעות סמלית מיוחדת לאור ההקשר ההיסטורי והפוליטי (ראה בפירוש ג', א). מיקומו של ספר יונה לאחר נבואות עמוס ועובדיה מתאים לאופי ההיסטורי של נבואת יונה, שהרי עמוס חי בתקופת ירבעם בן יואש (עמוס א', א) וניבא על מלכות אדום (שם ט', יב) כמו כל ספר עובדיה; ספר יונה מתפרש לפי הקשר זה כדוגמה נוספת של הנבואות על הגויים.

149. השם "אמתי" של אביו מתאים היטב לגישה זאת; ראה לעיל, הערה 33.

150. עונשו של נביא שקר מפורש בדברים י"ח, כא-כב. אם נבואת הפורענות מתבטלת עקב חזרה בתשובה, הנביא לא נחשב כנביא שקר, על פי ישעיהו נ"ה, ז-יא: "יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבֹתיו וישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח. כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה'... כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי". בספר ירמיהו יש נבואה מפורשת, אשר מצדיקה את ביטול העונש גם של גוי או ממלכה אחרת, אם הם חוזרים בתשובה, והניסוח ממש מקביל לספר יונה:

ירמיהו י"ח, ז-ח	יונה ג', י
וְגַע אֲדַבֵּר עַל גּוֹי וְעַל מַמְלָכָה לְנָתוּשׁ וּלְנָתוּץ וּלְהֶאֱבִיד.	וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם
וְשָׁב הַגּוֹי הַהוּא מִרָעָתוֹ אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עָלָיו	כִּי שָׁבוּ מִדֶּרֶקָם הָרָעָה
וְנִחַמְתִּי עַל הָרָעָה	וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה
אֲשֶׁר חֲשַׁבְתִּי לַעֲשׂוֹת לוֹ.	אֲשֶׁר דִּבַּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה.

ראה גם: ירמיהו כ"ה, ה; כ"ו, ג; ל"ה, טו (על ההשוואה בין ירמיהו ויונה - ראה לעיל, הערה 124); יחזקאל ג', ו-ז; י"ח, כז-ל; ל"ג, יט-כ, ועוד. לפי ירמיהו כ"ח, ט ואילך נבואת נחמה ושלום חייבת להתגשם, אך אם נבואת פורענות מתבטלת, הנביא לא ייחשב כנביא שקר.



ד. סיפור בריחתו של יונה מדגים, שדבר ה' יקום ו"שאיין אדם יכול לברוח מפני השם".<sup>151</sup>

יתרונות: משני הפרקים הראשונים בוקע ועולה המסר, שאין לברוח מפני דבר ה',<sup>152</sup> וגם קיום הנבואה על נינוה ונחמת ה' על הרעה מוכיחים את המסר של "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום" (משלי י"ט, כא). הספר פותח ומסיים בדבר ה' אל יונה; בהתחלה הוא בורח מלפני ה' ובסוף הוא מחריש לדבר ה'. חסרונות: קשה להבין את משמעות המאבק בין ה' ויונה, ואת סיבת בריחתו של יונה מנינוה.

מתוך עיון בספר יונה כיחידה ספרותית עצמאית מסתבר, שרחמי ה' על ברואיו הם המסר העיקרי של הספר, כאמור בהסבר הראשון, אך רק השילוב עם ההסברים האחרים מחדד את המסר הכולל של הספר, וההסבר המרכזי מקבל על ידי כך תוקף יותר חזק:<sup>153</sup> כוח התשובה של אנשי נינוה ורחמי ה' על נינוה (פרק ג') הנם משמעותיים ביותר, אך סיבת הבריחה מהשליחות אל נינוה מובנת דווקא לפי הרקע ההיסטורי והמשמעות הפוליטית של חורבן נינוה עם השלכותיו לעם ישראל (כמו בהסבר השני).<sup>154</sup> בעניין נבואה כה עקרונית וקיומית לעם ישראל יונה לא מוכן לגלם דמות של נביא שקר (ראה ההסבר השלישי), והוא מעדיף לכבוש את נבואתו ולברוח מנינוה,<sup>155</sup> כדי לא להחזיר את הפושעים בתשובה; יונה לומד וחוה גם על ידי משל הקיקיון את המסר הכולל, שאי-אפשר לברוח מלפני ה': "יבש חציר נבל ציץ ודבר אלהינו יקום לעולם" (ישעיהו מ', ח; כמו בהסבר הרביעי).

151. לשונו של אבודרהם, סדר תפילת יום הכיפורים; ראה תהילים קל"ט, ז-י. ראה: ג"ח כהן (לעיל, הערה 81), המפתח תפיסה זאת.

152. וכך ירמיהו כ"ג, כד; תהילים קל"ט, ט-י; עמוס ט', ב-ד, ועוד.

153. גם רש"י מזכיר בפירושו שני הסברים שונים (א', ג; ד', א), וכנראה משלב גישות שונות.

154. הרקע ההיסטורי והפוליטי חשוב להבנת התנהגותו של יונה והמסר הכללי של הנבואה, אך אינו הסבר עצמאי ומספק. הרקע ההיסטורי אמנם חשוב להבנת הסיפור, אך המסר של ספר יונה הוא מעין מדרש של המציאות ההיסטורית כדוגמת "מדרש ספר המלכים" (דה"ב כ"ד, כב) במקום "ספר דברי הימים למלכי יהודה" במקבילה במל"ב י"ב, כ (ראה גם דה"ב י"ג, כב); אירוע היסטורי יכול להיפך, אם כן, בדורות מאוחרים ל"מדרש" היסטורי! ראה: ג"ח כהן, 'גישה היסטורית וגישה על היסטורית למקרא', הגות א, תש"ם, עמ' 79-89.

155. יונה נענש משום שלא קיים את שליחות ה' (דברים י"ח, יט) או משום שלא החזיר את החוטאים בתשובה (יחזקאל ל"ג, ח). משנה סנהדרין פ"א מ"ה (מקור בחז"ל).

ו. ביבליוגרפיה<sup>156</sup>

- אברמסקי ש', 'התנכרותו של יונה ותשובתו', בית מקרא כד ד, תשל"ט, עמ' 370-395.
- אילת מ', 'תרשיש בישעיה כג ובהיסטוריה', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י, תשמ"ו-תשמ"ט (1990), עמ' 17-30.
- בכר ש', 'ספר יונה - מחברו נגד גיבורו', בית מקרא כח א, תשמ"ג, עמ' 39-43.
- בכרך י', יונה בן אמיטי ואליהו, ירושלים תשל"ג.
- בן מנחם א', ספר יונה, פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ג.
- ברנר ע', 'לשונו של ספר יונה כמדד לקביעת זמן חיבורו', בית מקרא כד ד, תשל"ט, עמ' 396-405.
- גויטין ש"ד, 'ספר יונה', עיונים במקרא, תל אביב-יבנה 1957, עמ' 80-87.
- ויס ר', 'ואנה מפניך אברח? - עיון ספרותי-רעיוני בספר יונה פרק א', משוט במקרא, ירושלים תשל"ו, עמ' 101-108.
- זקוביץ י', 'עולם התנ"ך, תרי עשר א, תל אביב 1994, עמ' 213-233.
- חמיאל ח', מעייני מקרא לספר יונה, ירושלים תשמ"ט.
- הנ"ל, 'ספר יונה ויום הכיפורים', קובץ הציונות הדתית ג, תשס"א, עמ' 50-58.
- טרופר מ', 'ספר יונה - ספר התשובה', בשדה חמד כ, תשל"ז, עמ' 24-27.
- כהן ג"ח, 'גישת היסטורית וגישה על-היסטורית למקרא', הגות א, תש"ס, עמ' 79-89.
- ליבוביץ נ', 'כיצד לקרוא פרק בתנ"ך', הגות במקרא א, תשל"ד, עמ' 7-16.
- סגל מ"צ, מבוא המקרא ב, ירושלים 1977 (תשכ"ז), עמ' 473-476.
- סימון א', יונה, מקרא לישראל - פירוש מדעי למקרא, ירושלים תשנ"ו.
- הנ"ל, 'ספר יונה - מבנה ומשמעות', ספר י"א זליגמן - מאמרים במקרא ובעולם העתיק ב, תשמ"ג, עמ' 291-317.
- פינקלשטיין א', 'חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו' - ספר יונה לאור נבואתו בימי ירבעם בן יואש', פיתוחי חותם א, תשס"ד, עמ' 161-165.
- פלג י', 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת - שתי קריאת בספר יונה', בית מקרא מד ג, תשנ"ט, עמ' 226-243.
- פרנקל ל', 'ורחמיו על כל מעשיו', פרקים במקרא, ירושלים 1981, עמ' 223-237.
- צורף א', 'עיונים בספר יונה', בשדה חמד י, תשכ"ז, עמ' 52-66.
- קויפמן י', תולדות האמונה הישראלית, כרך ב, ספר ראשון, תל אביב תש"ז, עמ' 279-287.

156. הסתפקנו בהפניות לועזיות מעטות: עבודתו של גבריאלי חיים כהן חדשנית ומקיפה את הספרות עד 1969; שני הפירושים המדעיים על ספר יונה סוקרים גם את הביבליוגרפיה המעודכנת.

- קורמן א', 'יונה הנביא וחורבן נינוה', המעיין יג א, תשל"ג, עמ' 51-58.
- רופא א', 'ספר יונה', סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 128-144.
- שור ז', 'ספר יונה', בית מקרא טז ד, תשל"א, עמ' 432-437.
- S. Douglas, 'Jonah', *World Biblical Commentary* 31, Waco, Texas 1987, pp. 424-510.
- G.H. Cohn, *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst*, Assen 1969.
- J.M. Sasson, 'Jonah - A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation', *The Anchor Bible*, New York-Doubleday 1990.
- H.W. Wolff, *Studien zum Jonabuch*, Koeln-Neukirchener Verlag 1965.



לע"נ אמי מורתי היקרה  
בלומה רייס בת יהושע ולאה יוספוביץ ז"ל  
נלב"ע בש"ק וארא, ר"ח שבט התשס"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.

יהושע רייס

## על מה התפלל יונה במעי הדג?

### מקומו של פרק ב' בספר יונה

פרשנים וחוקרים העלו שאלות רבות ביחס לפשרה ולמעמדה של תפילת יונה המופיעה בפרק ב' בספר. הפער בין הסיפור המתואר בפרק א' ובין התכנים המובעים בתפילה, הביא כמה מן הפרשנים להידחק בביאור התפילה, הן בהקשר הכללי והן בפרטיה. הרב יהושע בכרך היטיב לבטא את הקושי שבהתאמת מילות התפילה להקשר הרחב של הסיפור:

לא כל הפסוקים מוכרחים להתיישב על פי עניינו המיוחד של יונה המתפלל. הלא זו זכותה של כל תפילה להיות גם בקצתה לא מבוררת, כי היא כשיר תושר מנפשו של האדם המתרפק על אלוהיו, בקוראו אליו מן הצרה או בבואו לפניו בתודה. זו היא עטיפת נפשו ודאגת לבו.<sup>1</sup>

דיון בבעיות אלו הופיע מעל גבי דפי מגדים,<sup>2</sup> ואף שהמתדיינים לא הגיעו להסכמה, נדמה שקיימת הסכמה לגבי העיקרון ש"עיקר המסר של התפילה במה שאין בה".<sup>3</sup> חוקרים רבים פקפקו באותנטיות של התפילה בתוך הספר, והציעו לראות בה רכיב משני, שמפאת קרבתו לתוכני הסיפור שיבצוהו והרכיבוהו בספר. נראה, שקרבת התפילה

1. י' בכרך, יונה בן אמיתי ואליהו, ירושלים תשל"ג, עמ' 30.
2. ד' הנשקה, 'למשמעו של ספר יונה ויחסו ליום הכיפורים', מגדים כט, תשנ"ח, עמ' 75-90; א' סימון, 'תפילה אמתית ותשובה אמתית', מגדים לא, תש"ס, עמ' 127-131; ד' הנשקה, 'אכן, תפילה אמתית ותשובה אמתית', מגדים לא, תש"ס, עמ' 133-135.
3. א' סימון (לעיל, הערה 2), עמ' 127. הנשקה הציע דרך יצירתית לשלב את התפילה בתוך הסיפור, כשהסביר שהתפילה נאמרת על דרך ההתרסה: "מזמור זה על ישועה שלא אירעה משמש בידו כלעג מריר על התפיסה שבה מרד" (ד' הנשקה, 'למשמעו של' [לעיל, הערה 2], עמ' 84). לטעמי צודק א' סימון (שם) בהתנגדותו להצעה של הנשקה, משום שהעיקר חסר מן הספר, שהרי גם בתפילה וגם בסיפור איננו רואים כל סימן של אירוניה, ואין הפרשנות הזאת עולה בקנה אחד עם הכותרת: "ויתפלל יונה".

למזמורי תהילים בתוכן ובלשון, חיזקה תפיסות אלו.<sup>4</sup> לדעתי, רבים מן הפירושים והקביעות ביחס לפרק ב' נובעים מגישה מסוימת ביחס לתכליתה של התפילה בתוך המכלול הסיפורי של היחידה הראשונה של הספר (פרקים א'-ב'), ומתוך הנחות מוקדמות ביחס לתכליתה של התפילה במהלך הספר.

במאמר זה אני מבקש לערער על הנחות היסוד של גישה זו. אנסה להציג את המבנה הכולל של הספר, ובתוכו לעמוד על התפתחות הסיפור, בעיקר בחלקו הראשון (פרקים א'-ב'), ולאפיין את פרק ב' כנדבך חשוב בהתפתחות זו.

## א. מבנה הספר

ספר יונה נחלק לשני חלקים באופן סימטרי: פרק א' מקביל לפרק ג' ופרק ב' לפרק ד'. בין שני החלקים קיימת אנלוגיה הן בתחום המילולי-לשוני הן בתחום התוכני ובמרכיבי הסיפור.<sup>5</sup> שני חלקי הספר פותחים בשליחות שהוטלה על יונה ללכת אל נינוה, כמעט באותן המילים. בשני החלקים נקלע יונה למצוקה וכמעט למוות, כתוצאה מהתנהלותו בשל התנגדותו לנבואה. בשניהם התפלל יונה לאלוהיו מתוך מצוקתו, וה' שלח לו הצלה, שהכתוב מתארה בלשון דומה וייחודית: "וימן ה' דג גדול" (ב', א); "וימן ה' אלהים קיקיון" (ד', ו). שני החלקים מתארים מפגש של יונה עם גויים, שמתגלים במהלך הסיפור כאנשים חיוביים. בשני החלקים היו הגויים תחת איום של מוות או חורבן, שהתרגש עליהם בזיקה כלשהי ליונה. המלחים, בגלל הימצאותם בספינה יחד עם יונה; ואנשי נינוה, מחמת דברי הנבואה שיונה מסר להם. לשתי הקבוצות היה מנהיג, שפעל למען הצלת נתיניו, והוביל מגמה שמטרתה לשנות את המצב. רב החובל פנה ליונה שיקרא לאלוהיו מתוך תקווה שהדבר יועיל לתיקון המצב, ומלך נינוה ציווה את בני עמו לחזור בתשובה בניסיון לבטל את גזר הדין מעל אנשי עירו. הלשון שבה השתמשו שניהם מקבילה:

רב החובל (א', ו): אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד.  
מלך נינוה (ג', ט): מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד.

בשני המקרים מתאר הכתוב תהליך רוחני שעובר על האנשים הגויים, בשניהם הגורם לכך הוא יונה, בשני המקרים, למרבה ההפתעה, הדבר נעשה בניגוד מוחלט לרצון יונה ולכוונותיו.

4. א' סימון, מקרא לישראל, יונה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26-27, 54-56; י' זקוביץ, עולם התנ"ך, תרי עשר א, תל אביב 1994, עמ' 224.

5. רבים עמדו על השוואה זו. ראה, למשל: א' בן מנחם, הקדמה לספר יונה, דעת מקרא, תרי עשר א, ירושלים תשל"ה, עמ' 3; י' זקוביץ (לעיל, הערה 4), עמ' 214; א' סימון (לעיל, הערה 4), עמ' 19.

על מה התפלל יונה במעי הדג?

מערך ההשוואה בין שני החלקים של הספר כל כך מובהק, שנראה שכל ניסיון של פרשנות כוללת לספר יונה חייב להביאו בחשבון, להתייחס אליו ולהסביר את משמעותו בזיקה למגמה הכוללת של הספר. מעתה, סביר מאוד שיש להסביר את לקחו של סיפור הבריחה של יונה, כשם שצריך לחפש את תוכנה של התפילה הראשונה ולדחות אפשרות שהתפילה של יונה הייתה סתמית ללא הבעת עמדה מנוסחת, כמו בחלק השני.

## ב. סגנונו של ספר יונה ומגמתו

מקריאה ראשונה בספר נראה, שסיפור רשעת נינוה וחזרתה בתשובה מצוי במוקד הספר. ואכן, הספר פותח בציווי של ה' ליונה ללכת לנינוה, חוזר על כך בתחילת פרק ג', וחותם בנימוק ובצידוק של ה' לשליחות: "ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה..." (ד', יא). עניינה של נינוה יוצר מבנה של מסגרת לספר כולו, ומעמיד לכאורה את נושא התשובה, כנושא המרכזי של הספר.

אולם נראה, שבמבט מעמיק יותר התמונה שונה במקצת, מכמה סיבות:

1. חזרת אנשי נינוה בתשובה מתוארת רק בפרק ג'.
2. סיפור הבריחה של יונה ותפילתו מתואר באריכות ובפירוט יתר, וכל אלה מאבדים מהשמעותם אם אכן עיקרו של הסיפור הוא נינוה.
3. מלבד יונה, כל האנשים המתוארים בספר מופיעים ללא שמם: המלחים, רב החובל, אנשי נינוה ומלכה.<sup>6</sup>

אין זו הפעם היחידה בתנ"ך בה מתואר ויכוח בין נביא לה' על דרכי הנהגתו. כך נהגו אברהם, משה, ירמיהו ועוד.<sup>7</sup> אולם נראה לי, שסיפור הוויכוח עם יונה שונה מן הסיפורים האחרים בסגנונו ובמגמתו.

בדרך כלל, הנביא מתואר כמתווך בין ה' לישראל, או אף בין ה' לאומות העולם, כשהכתוב מתמקד במצבו של העם וביחסו עם אלוהיו. גם אם הכתוב מאריך לתאר את ההתרחשויות סביב פעילות הנביא, כמו למשל בסיפורי אליהו ואלישע, הרי שההקשר הכללי שבו משובצים סיפורי הנביאים הוא סיפור ממושך, ובו היסטוריוגרפיה מפורטת

6. ברוב סיפורי המקרא מופיעים שליטי האומות בשמותיהם, ובכללן גם מלך אשור. לעולם אין הם מכונים על ידי הכתוב בשם עיר בירתם, כפי שכתוב בספרנו: "מלך נינוה". לדוגמה: כשחזר סנחריב לעירו לאחר כישלון המסע לארץ, הכתוב כינהו "מלך אשור" (מל"ב י"ט, לו). נדמה, אם כן, שעל אף שנינוה היא עיר מפורסמת וידועה (בשונה למשל מ"ארץ עוץ", ארצו של איוב - א', א), הופעתה בספר במנותק מקונטקסט היסטורי, מעמידה את הסיפור כסיפור א-היסטורי, שגיבוריו הם שחקנים או סטטיסטים במערכה מפותלת, שנכתבה כדי לברר שאלות תאולוגיות ופילוסופיות ביחס לדרכי הנהגתו של ה' את עולמו, ולא כדי לתאר את גורלה של נינוה.

7. בראשית י"ח, כג-לג; שמות ל"ב, לב; ל"ג, טו; ירמיהו ט"ו, י-כא ועוד.

שכוללת שמות מלכים, מניין שנות מלכותם ואירועים פוליטיים רליגיוזים.<sup>8</sup> עיקרון זה מאפיין את רוב הסיפורים שמשולבים בהם פעילות של נביא, הן בספרי נביאים ראשונים הן בספרי נביאים אחרונים. מבחינה זו ספר יונה שונה מרוב הספרים בתנ"ך: הוא אינו מכיל נבואות כתובות, כדוגמת הנבואות של נביאי הכתב, ועל אף היותו סיפור, הוא אינו היסטוריוגרפי; אין הוא מתאר פרק בתולדות ישראל ושכנותיה. מבחינה זו, דומה ספר יונה לספרי החכמה ובייחוד לספר איוב, שמסגרתו הסיפורית משמשת בסיס לבירור שאלת הגמול בעולם. אלא, שבניגוד לאיוב, הסביבה בה פעל יונה מוכרת, כמו גם שמו של הגיבור ומקצת מפועלו.<sup>9</sup> לפיכך, בשונה מספר איוב, על יונה אין מקום להעלאת השאלה 'יונה היה או לא היה',<sup>10</sup> כי ברור שפעל וניבא על ישראל בזמנה של הממלכה האשורית, והתגורר בגת חפר (עיין מל"ב י"ד, כה). יחד עם זאת, ברור שסגנונו של הספר שונה משל הספרים ההיסטוריוגרפיים. נראה שעיקר מגמתו היא תאולוגית ורוחנית, ולא תיאור התרחשויות היסטוריות.

גם פרשנים קדומים, שלא התעניינו בדרך כלל בשאלות סגנוניות ובמגמות כוללות של ספרי התנ"ך, עסקו בהרחבה בבירור הנושא התאולוגי והרעיוני של ספר יונה, בגלל השאלה הגדולה המרחפת מעל ספר יונה ללא מענה: מדוע התנגד יונה ללכת אל נינוה.<sup>11</sup> כפי שצינתי לעיל, רבות מן ההצעות קשורות לנושא ה'תשובה' ולרעיונות הקשורים בה,<sup>12</sup> אך אין בהן כדי להניח את הדעת בהסבר המשמעות של סיפור הבריחה של יונה, ועל אחת כמה וכמה שאין בהן התייחסות מניחה את הדעת למקומה של תפילת יונה בתוך הסיפור הכולל.

8. וראה: א' סמט (פרקי אליהו, מעלה אדומים תשס"ג, עמ' 10), שעמד על ייחודם של הסיפורים אל מול שאר הסיפורים אודות הנביאים בתנ"ך. אינני חולק על קביעה זו, ואף על פי כן נראה שאפילו סיפורי אליהו ואלישע לובשים ממשות בתוך מציאות ראלית קונקרטיה. ראה גם: א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, רמת גן תשנ"ז, עמ' י.

9. נבואת יונה על עליית מלכות ירבעם השני (מל"ב י"ד, כה) והתנגדות יונה לשליחותו לנינוה בספרנו, יצרו את הרושם כאילו יונה התנגד לנבואתו, בגלל הזדהותו הרבה עם גורל עמו (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 3-4, וראה גם פירוש רש"י, רד"ק ואברבנאל). כנגד דעה זו יש לציין שבספר יונה אין ולו רמז אחד להתנגדותו לתשובת נינוה על רקע מדיני כזה או אחר.

10. בפרפרזה מהביטוי שנאמר על איוב, ראה בבא בתרא טו ע"א.

11. נראה, שגם הקביעה לקרוא את ספר יונה בהפטרות ביום הכיפורים, מלמדת על התפיסה שספר יונה הוא ספר בעל משמעות תאולוגית ולא היסטוריוגרפית.

12. א' בן מנחם (לעיל, הערה 5) הגדיר את מגמת הספר - "צידוק התשובה" (עמ' 7). סקירת הדעות השונות בתולדות הפרשנות מצויה במבוא לפירושו של א' סימון (לעיל, הערה 4), עמ' 3-8.



על מה התפלל יונה במעי הדג?

מהי מגמת החלק הראשון של ספר יונה? מדוע מאריך הכתוב בסיפור בריחת יונה? כיצד תורם החלק הראשון העוסק בבריחה מן הנבואה להבנת המגמה הכוללת של הספר? שאלות רבות יותר עולות ביחס למקומה של התפילה במהלך הכולל של הספר. כמדומני, שהתשובה לשאלות אלו מצויה בניתוח התפילה ובהסבר הכולל שיש לתת ביחס למקומה של התפילה בספר.

### ג. ניתוח תפילת יונה (פרק ב')

רוב הפרשנים הסבירו תפילה זו כבקשה לישועה, בגלל תיאור ההצלה ממעי הדג הבא מיד לאחריה: "ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה" (ב', יא).

אולם, כאמור, בתפילה אין כל בקשה מאת ה' להצלה. אדרבא, יש בה הודיה לה' על הצלה שכאילו כבר התרחשה. מאידך, קשה גם להתאים את תוכנה של התפילה (הודיה) לזמן ולמקום שבהם היא נאמרת - לאחר שלושה ימים במעי הדג ולפני הוצאתו ליבשה.<sup>13</sup>

מסיבה זו, ובגלל שאין בתפילה די אזכורים למצבו הקודם של יונה, כדוגמת בריחתו מה' והטלתו למים, או היותו מצוי במעי הדג ורצונו לשוב ולבצע את השליחות של ה', למעט הקשרים כלליים ומעורפלים של מצוקה של אדם הטובע במים, טענו הפרשנים המודרניים,<sup>14</sup> שהתפילה איננה מקורית בתוך הסיפור שלפנינו, אלא שובצה מאוחר יותר בגלל הדמיון בין תיאור מצבו של יונה ובין התיאורים המובעים במזמור. החוקרים מחזקים את דבריהם בכך, שאם משמיטים את המזמור מתחילתו ועד סופו, אין הספר חסר דבר: "ויתפלל יונה אל ה' אלהיו ממעי הדגה... ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה". נוסף לכך, בתפילה שלפנינו מצויות הקבלות לשוניות רבות למזמורים שונים בתהילים כגון: פס' ב - י"ח, ז; פס' ג - ל', ד; ק"כ, א; פס' ד - מ"ב, ח; פס' ה - ה', ח; ל"א, כג; פס' ו - י"ח, ה; ס"ט, ב; קמ"ב, ד; פס' ח - קמ"ג, ד; פס' ט - ל"א, ז.

לדעת החוקרים, שיבוץ מזמור תהילים בתוך סיפור הוא תופעה מקובלת במקרא, וניתן לזהותה במספר מקומות, כגון בתפילת חנה (שמ"א ב', א-י)<sup>15</sup> ותפילת חזקיהו (ישעיהו ל"ח, ט-כ). מובן, שאף לשיטתם קיים עדיין הצורך להסביר מדוע שובץ המזמור לתוך הספר ומה חסר הספר בלעדיו.

13. רש"י ורד"ק, שהרגישו בבעיה של ניסוח תפילת הודיה על העבר כשבפועל עדיין יונה שרוי בתוך מעי הדג, פירשו שיונה מודה על ההצלה שבבליעת הדג: "שחשבתי כשהטילוני בים שאני מת, ונגרשתי מנגד עיניך, כלומר מהשגחתך עלי עד שחשבתי שהסתרת פניך ועיניך ממני, אך עתה שעשית עמי הנס הגדול הזה, ועודני חי במעי הדג ידעתי שאוסיף עוד להביט אל היכל קדשך".

14. ראה לעיל, הערה 3.

15. ראה: א' בזק, 'זמן חיבורה של תפילת חנה', בתוך: הנ"ל (עורך), בראש השנה ייכתבון - קובץ מאמרים על ראש השנה, אלון שבות תשס"ד, עמ' 207-215.

מאמר זה מבקש להוכיח שבנידון דידן - ספר יונה - הקשר בין התפילה ובין מהלך הסיפור הוא בעל משמעות עמוקה, ולא רק טכנית-מילולית. ראשית דבר ננתח את התפילה, ואחר כך נסביר את חיוניותה בתוך המהלך הכולל של הספר.

- (א) וַיִּמָּן ה' דָּג גָּדוֹל לְבַלְעַ אֶת יוֹנָה  
וַיְהִי יוֹנָה בְּמַעֵי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לַיִּלּוֹת.
- (ב) וַיִּתְּפֹלל יוֹנָה אֶל ה' אֱלֹהָיו מִמַּעַי הַדָּגָה.
- 
- (ג) וַיֹּאמֶר קִרְאתִי מִצָּרָה לִי אֵל ה' וַיַּעֲנֵנִי,  
מִבֶּטֶן שְׂאוֹל שִׁוַּעַתִּי שָׁמַעַת קוֹלִי.
- 
- (ד) וַתִּשְׁלִיכֵנִי מִצּוֹלָה בַּלֶּבֶב יָמִים,  
וַנִּהְרָ יִסְבֵּבֵנִי,  
כָּל מִשְׁפָּרֶיךָ וּגְלִיךָ עָלַי עָבְרוּ.
- (ה) וְאֲנִי אִמְרָתִי נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ,  
אֵךְ אוֹסִיף לְהִבִּיט אֶל הַיָּם קֹדֶשְׁךָ.
- (ו) אֶפְפוֹנִי מִיָּם עַד נֶפֶשׁ,  
תְּהוֹם יִסְבֵּבֵנִי,  
סוּף חָבוּשׁ לְרֹאשִׁי.
- (ז) לְקִצְבֵי הָרִים יִרְדֹּתִי,  
הָאָרֶץ בְּרָחִיָּה בְּעַדִּי לְעוֹלָם,  
וַתַּעַל מִשַּׁחַת חַיִּי ה' אֱלֹהֵי.
- (ח) בַּהֲתַעֲטֹף עָלַי נֶפְשִׁי אֶת ה' זָכַרְתִּי,  
וַתָּבוֹא אֵלַיךְ תִּפְלָתִי אֶל הַיָּם קֹדֶשְׁךָ.
- 
- (ט) מִשְׁמָרִים הִבְלִי שׁוֹא חֶסֶדָם יַעֲזוּבוּ.
- (י) וְאֲנִי בְּקוֹל תוֹדָה אֶזְבַּחַה לָּךְ,  
אֲשֶׁר נִדְרָתִי אֲשַׁלֶּמָּה יִשׁוּעָתָה לָּה'.
- 
- (יא) וַיֹּאמֶר ה' לַדָּג וַיִּקָּא אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבָּשָׁה.

פסוק ג פותח את התפילה, בדברי הודאה על העבר, ונראה שיש לפרשו כפתיחה שהיא מעין החתימה. ההצלה מתוארת כבר בלשון עבר, "ויענני", "שמעת קולי". מעניין לציין, שבצלע הראשונה הפנייה אל ה' מנוסחת בגוף שלישי: "אל ה' ויענני", ובצלע השנייה בגוף שני: "שמעת קולי". חילוף זה יוסבר בהמשך כאחד המאפיינים הבולטים של הפרק כולו, ולפיכך הופעתו בפסוק הראשון מחזקת את הפירוש שאכן מדובר בפסוק מסכם. בפסוק ד חוזר המשורר לתאר את מצבו בעבר הרחוק יותר, לפני ההצלה. תיאור המצוקה

על מה התפלל יונה במעי הדג?

עד אמצע פסוק ז מתאר את הקשיים הפיזיים ובעיקר את הנפשיים, שליוו אותו בעת צרתו. רוב התיאורים קשורים לסביבה הקשורה למים: "ותשליכני מצולה בלבב ימים ונהר יסבבני סוף חבוש לראשי... כל משברך וגליך עלי עברו... אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי". חציו השני של פסוק ז מתאר תפנית בתחושת המצוקה, ועוד נחזור לתארה ולהסבירה.

המצוקה המתוארת בפסוקים הקודמים אינה מתארת מצב סטטי, אלא תהליך מתפתח. המצוקה הולכת ומתגברת, הן במישור הפיזי, והן במצב הנפשי של המתפלל. בפסוק ד מתאר המשורר את אשר עבר עליו לאחר שהושלך למים, ומתמקד בתיאור הסביבה שאפפה אותו מכל צד. בפסוק ה עובר המשורר אל התחושות הנפשיות והמחשבות שהתרוצצו במוחו: הוא הרגיש שה' גירש אותו מנגד עיניו, והוא הביע את תקוותו האוטופית להוסיף להביט אל היכל ה'. חציו הראשון של הפסוק מעיד שהתקווה מובעת מתוך ייאוש וחוסר אמונה שהיא עשויה להתממש.<sup>16</sup>

נדמה, שתחושתו שה' עזבו מובעת באופן בולט בפסוק הבא: "אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי" (שם, ו). לכאורה, יש כאן חזרה לתיאור המצוקה של המשורר, אלא שכאן יש לשים לב לשינוי משמעותי. בפסוקים ד-ה המשורר מתאר את המצוקה, כשה' מצוי בתוך התמונה: "משברך", "גליך", "עיניך" ו"קדשך". למרות שהמשורר מצוי במצוקה קיומית קשה, הרי שעדיין הוא חש בהשגחת ה' הפועלת בתוך המציאות. ברור לו שה' סובב את המתרחש, ונראה שידיעה זו מקנה לו ביטחון ואמונה. תחושתו משתנית במהלך פסוק ה, לפתע חש המשורר בדידות נוראה. בתיאור המצוקה בפסוק ו, הוא כבר לא הזכיר את ה'. "אפפוני מים" (פס' ו) מול "ותשליכני" (פס' ד), "תהום" - ולא 'תהומיך', "מים" - ולא 'מימיך'. תחושות הביטחון והאמונה בה' התחלפו בתחושת בדידות איומה.

תחושה זו רק מתחזקת בפסוק הבא: "לקצבי הרים ירדתי הארץ ברחיך בעדי לעולם". "ירדתי" - ולא 'הורדתני'. יונה המשיך לרדת לתהום וחש שהארץ עומדת להינעל עליו כבריח לעולם. מצבו הולך להיות בלתי הפיך, והתקווה, שהוא עוד יביט בהיכל ה', נראית עתה בלתי-אפשרית.

לפתע מתרחשת תפנית בלתי צפויה: "ותעל משחת חיי ה' אלהי" (שם, ז). מכיוון בלתי-צפוי וללא כל הסבר ותיאור מקדים, הופיע ה' והעלה אותו מן השחת, מן התחתית. שוב הפך ה' להיות קרוב ומצוי, והופעת ה' בכתוב מתוארת בגוף שני: "ותעל...". השינוי

16. כאן פירשתי על פי הסדר הכרונולוגי של התפילה (מהמשך הפסוקים נראה שייאוושו של המשורר טרם התפוגג), ושלא כדעת הפרשנים (ראה רש"י ורד"ק) הסוברים, שיש כאן הבעת ביטחון שה' יושיע אותו. ראה: א' סימון (לעיל, הערה 4), עמ' 60; י' זקוביץ (לעיל, הערה 4), עמ' 225.

מגדיר מחדש את יחסי ה' עם יונה: "ה' אלהי". התברר ליונה, שה' לא התנתק ממנו לחלוטין.

תחושת הסיפוק מלווה את המשורר בפסוק המסביר והמסכם את השינוי שהתרחש: "בהתעטף עלי נפשי את ה' זכרתי ותבוא אליך תפילתי אל היכל קדשך" (שם, ח). התפנית הראשונה (בעיצומו של פסוק ה) התחוללה במהלך השקיעה במים, כשהמשורר חש כי הוא נעזב. אולם מה גרם לתפנית השנייה (במחצית השנייה של פסוק ז)? איזו ישועה התרחשה?

המשורר נמנע מלתאר מה התרחש, אלא רק את מה שהוא חש. במהלך ייסורי הנפש שהמשורר עבר, הופיע לפתע זיכרון ה', תפילתו הגיעה פנימה אל היכל ה'. התקווה חסרת התוחלת: "אך אוסיף להביט אל היכל קדשך", התממשה לפתע באופן בלתי צפוי. החזרה בפסוק ח על הביטוי: "ותבוא אליך תפילתי אל היכל קדשך", סוגרת את המעגל שנפתח בפסוק ה.

#### ד. מקומה של התפילה בסיפור הכולל

ניתוח המזמור באופן הזה פותח הבנה חדשה של המכלול של שני הפרקים הראשונים בספר יונה, ומשנה את הבנת התהליך שעבר יונה במהלך טביעתו. נעקוב אחר תהליך ההתפתחות בהתנהגותו של יונה במהלך פרקים א'-ב':

- א. הבריחה האקטיבית - לתרשיש (א', א-ג): בתחילה פעל יונה בדרך קיצונית של בריחה אקטיבית. ה' ציווה אותו לקום ללכת אל נינוה, והוא קם, אך כדי ללכת אל הכיוון המנוגד - לתרשיש. על מנת לקיים תכנית זו, הוא גייס את כל כוחותיו: הוא לא בזבז זמן מיותר בוויכוחים עם ה', אלא מיהר ליפו כדי להשיג אנייה. על פעילותו האקטיבית של יונה ניתן ללמוד מריבוי הפעלים בפסוקים: "ויקם... וירד... וימצא... ויתן שכרה... וירד בה" (שם, ג). לפעילות זו ישנה אנלוגיה ניגודית מפורסמת למדי: כשה' ציווה את אברהם לעקוד את בנו, הוא שמע את הציווי ומיהר לעשותו (בראשית כ"ב, ג). גם שם מופיעים פעלים רבים, המעידים על אינטנסיביות רבה. שם, מן הסתם, המגמה היא להדגיש את הצייתנות ואת המסירות של אברהם למלא את הצו, בעוד שכאן המגמה הפוכה לחלוטין - להדגיש את הלהיטות למרד נגד ה'.
- ב. הבריחה הפסיבית - להטלה "אל הים" (א', א-טו): בפסוק ו פוסקת האקטיביות של יונה בבת-אחת. במקום לפעול באינטנסיביות להשגת מטרותיו, הוא ירד אל ירכתי הספינה כדי להירדם. מה הביא אדם נחוש כל כך לפסיביות ולאדישות רבה כל כך? נראה, שהגורם לכך הוא ההכרה שהכל אבוד ואין דרך לבצע את תכניתו המקורית. ה' טרף בבת אחת את כל העשייה של יונה: "וה' הטיל רוח סערה גדולה אל הים" (שם, ד). התנגדות ה' מובנת ליונה מיד, והוא אינו מנסה להיאבק בה, כאילו מודה

שאינן שום יכולת להילחם ברצון ה'. אולם הוא אינו נכנע. הוא עובר לתכניתו השנייה: מתוך אדישות מופגנת, הוא הולך אל מותו, מתוך החלטה ברורה שלא לפנות אל ה', בדרך שתיתפס ככניעה וכהסכמה ללכת אל נינוה. החל מפסוק ה ברור ליונה, שהסיפור יסתיים בהטלתו אל המים. מכאן הוא כבר לא מנסה לפעול בדרך של מילוט, ואף עונה למלחים בדרך שמביעה ביטחון ושלווה מתגרים, ובהשלמה עם גורלו: "שאוני והטילני אל הים וישתק הים מעליכם..." (שם, יב). דומני, שההקבלה בין תחילת הסערה: "וה' הטיל רוח גדולה אל הים" (שם, ה) ובין המעשה שהביא לסיומה (על פי עצת יונה): "וישאו את יונה ויטלוהו אל הים ויעמד הים מזעפו", מבליטים את הקשר הישיר בין תכנית ה' ובין ביצועה (בדיוק בכיוון הפוך מיונה, שתכניתו הראשונית יורדת לטמיון, על אף מאמציו הניכרים). כאמור, יונה הבין זאת במהירות, ולכן הוא לא שיתף פעולה עם הפעילות הרבה של המלחים. לכל אורך הפרק בולטת לעיין הניגודיות בין יונה למלחים: בעוד שהמלחים לא מפסיקים לפעול על מנת לשנות את גורלם בכל האמצעים העומדים לרשותם, הרי שיונה הולך לישון. באופן פרדוקסלי החליף רב החובל את יונה בתפקידו, ופנה אליו שיתפלל לאלוהיו: "מה לך נרדם קום קרא לאלהיך" (שם, ו), אך הוא נמנע מכל עשייה עד שהטילוהו אל הים. כאן יכול היה להיגמר הסיפור אלמלא התפנית השלישית בסיפור.

ג. יונה חש געגועים לקרבת אלוהים (ב', ג-ח) - בפרק ב' אנו פוגשים ביונה אחר. יונה אינו ממשיך להתנכר לה' כפי שנהג בפרק א'. הוא פונה אל ה' בתפילה נרגשת של געגועים וכיסופים לקרבתו. נדמה, שיונה שינה את דפוסי התנהגותו בשלישית. לאחר שהתקשה להסתגל להתרחקות מה' ולחיי הבדידות שבניתוק מההשגחה האלוהית, הוא מביע בפה מלא את געגועיו. התהליך שעבר יונה דומה לזה שעבר ילד הבורח מבית הוריו: בתחילה הוא נחרץ ופועל בנחישות על מנת להוציא את זממו לפועל, אולם לאחר מעשה הוא חש לפתע את הריחוק ואת הגעגועים. כול שהוא מבקש הוא לחזור לביתו במהירות האפשרית, אין אלו רק תחושות של פחד, אלא של בדידות וגעגועים. זהו נושא תפילתו של יונה. השינוי שחל ביונה במהלך שהותו במים והתרחקותו מה', גרם לו להתחרט. הוא אינו מוכן לשלם את המחיר המתחייב מהפסקת הנבואה.<sup>17</sup> כאן באה התפנית: "ותעל משחת חיי ה' אלהי". השינוי הדרמטי לא נוצר כתוצאה ממעשה ההצלה הפיזי, אלא מגילוי המשך

17. הקונפליקט שבין חוסר הרצון להינבא ובין חוסר היכולת להיפרד מן הנבואה, מאפיין גם את ירמיהו, שהתקשה אף הוא לעמוד מאחורי נבואותיו. ראה, למשל, ירמיהו ט"ו, י-כא.

ההשגחה של ה', לאחר שנדמה היה שהיא פסקה.<sup>18</sup> שוב התגלה ה' אלוהיו כאל משגיח, פועל ומושיע. זיקת השייכות: "אלהי" היא המפתח להבנת כל התפילה. לכן התפילה מנוסחת: "ויתפלל יונה אל ה' אלהיו ממעי הדגה" (ב', ב). יונה לא התפלל סתם לה', אלא לה' שהוא אלוהיו, זה שקיים אתו קשר אינטימי, זה שליווה אותו לכל מקום גם כשהוטל למים: "כל משברך וגליך עלי עברו". היענות ה' אל יונה מחדשת את הקשר שבין יונה ובין אלוהיו, ודברי יונה הם הודיה על הקשר שחודש. זהו שורש השינוי בין הגוף השלישי לגוף השני בפסוק הפותח את התפילה, ובמעבר בין פסוק ד לפסוקים ה-ו ואחר כך שוב לפסוק ז: "ותעל". מוטיב זה קשור באופן הדוק לסיפור בפרק א'. יונה הבורח "מלפני ה'", שמח על חידוש הקשר ועל היכולת לחזור לעמוד לפניו.<sup>19</sup> הקשר שבין הקריאה לה' ובין זיקת השייכות של אלוהים ליונה, עולה גם מדברי רב החובל: "מה לך נרדם קום קרא אל אלהיך" (א', ו). מה שהבין רב החובל כבר בתחילה, הבין יונה רק לאחר הטלתו אל המים.

#### ה. בין פרק א' לפרק ב'

במספר עניינים קיימת זיקה לשונית ועניינית בין תפילת יונה ובין הסיפור בפרק א':

1. פסוק ז: "לקצבי הרים ירדתי..". - בפרק א' מהווה השורש יר"ד מילה מנחה בסיפור. בתיאור בריחת יונה מהווה הירידה מוטיב רעיוני: "וירד יפו" (א', ג); "וירד בה לבוא עמהם תרשישה" (שם); "ויונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב וירדם" (שם, ה). לאזכור האחרון של הירידה יש משקל רב יותר מן הקודמים לו, הואיל והוא מתאר מעשה חסר משמעות, לכאורה. ירדת יונה אל ירכתי הספינה אינה מוסיפה להבנת הסיפור עצמו, אלא רק מאירה על תגובותיו של יונה בעיני הכתוב. נראה, שהכתוב מאפיין את מעשי יונה באמצעות השורש יר"ד. הירידה נתפסת כהתרחקות מפני ה'. אפשר, שגם במילה "וירדם" נשתמר הצליל של השורש יר"ד, כדי לחזק את מוטיב הירידה.<sup>20</sup>

18. קשה להבין היכן מוצא הנשקה בתפילה זו את יסוד ה'עבודה מיראה' (ד' הנשקה, 'למשמעו של' [לעיל, הערה 2], עמ' 84). אדרבא, ממספר שורות בתפילת יונה ניתן לחוש באהבה ובכיסופים של המשורר, בדומה לדברי הגעגועים של כמה ממזמורי דוד אודות השאיפה לשבת בבית ה' לאורך ימים: "ואני אמרתי נגרשתי מנגד עיניך אך אוסיף להביט אל היכל קדשך" (פס' ה), "בהתעטף עלי נפשי את ה' זכרתי ותבוא אליך תפילתי אל היכל קדשך" (פס' ח). בקשה להביט אל היכל הקודש איננה עבודת ה' מתוך יראה.

19. על פי פירושו של ראב"ע, המבחין בין המונח "מפני ה'", שמשמעותו בריחה פיזית, ובין המונח "מלפני ה'", שפירושו בריחה מן הנבואה וממקום השכינה.

20. ראה: י' זקוביץ (לעיל, הערה 4), עמ' 20.

כאמור, זוהי נקודת המבט העולה מדברי הכתוב. בפרק ב' מתווספת נקודת התצפית של יונה. יונה מתאר את תהליך ההתרחקות מה' והוא מצהיר: "אל קצבי הרים ירדתי" (ב', ז). לתיאור זה ישנה משמעות כפולה בכתוב: 1. המשך מסלול הירידה הפיזית, המתואר בפרק א', שתחילתו בירידה אל העיר יפו וסופו בירידה אל מעמקי הים; 2. הודאת יונה בתהליך הירידה שמתואר בתחילת פרק א' בגוף שלישי. יונה מודה: "לקצבי הרים ירדתי" - הוא הביא את עצמו לירידה זו, והוא מבכה עליה.

2. כאמור, לאורך פרק א' קיים ניגוד בין המלחים ובין יונה, מבחינות רבות. ניגוד זה בולט מאוד כאשר הסערה מתגברת והוא בא לידי ביטוי מובהק במערכת היחסים ביניהם: בעוד שהמלחים מתייחסים ליונה בכבוד רב ומנסים בכל כוחם להצילו ולהימנע מפגיעה בו, הרי שנדמה שיונה התעלם לחלוטין מן המלחים ולא השתדל בעבורם. גם ההצעה להטילו למים נאמרה רק לאחר ששאלוהו, ולא מתוך התנדבות להציל את המלחים. התנכרות יונה כלפי המלחים באה לידי ביטוי גם בתשובתו לשאלותיהם הרבות: "עברי אנכי ואת ה' אלהי השמים אני ירא אשר עשה את הים ואת היבשה" (א', ט). המונח 'עברי' בא פעמים רבות לציין התבדלות והבחנה בין ישראל לגויים.<sup>21</sup> גם בייחוסו לאלוהי השמים, הים והיבשה, יונה רמז למלחים שבניגוד אליהם, הוא עובד את האל העליון. אולם יותר מכול, הניגוד בולט בהדגשה הספרותית שמסתתרת מאחרי האמירה: "אני ירא". השורש יר"א משמש גם הוא מילה מנחה בפרקנו, כאשר הכתוב משתמש בפועל זה כדי לציין את ההדרגתיות בתיאור התהליך שהמלחים עוברים: "וייראו המלחים" (שם, ה), "וייראו האנשים יראה גדולה" (שם, י), "וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה' וידרו נדרים" (שם, טז). בתחילה, יראתם היא מפני המוות ואין היא נושאת אופי דתי מובהק. בפעם השנייה מדובר על יראה גדולה, בעקבות דברי יונה וההבנה שבגללו הם נענשים. זוהי יראה מפני העונש. בפעם האחרונה, זוהי כבר יראה גדולה את ה', והיא כבר איננה קשורה לעונש או למוות, שהרי הם ניצלו כבר מפני הסערה. זוהי יראה מפני עצמת ה' - יראת הרוממות. מתואר כאן תהליך רוחני של התקדמות ביראתם, בזכות המאורעות וההסברים של יונה.

פרשנותו של הנשקה, שכמו אנשי נינוה, כך גם המלחים לא ידעו בין ימינם ובין שמאלם, איננה מתקבלת על הדעת. גם הטענה: "והרי הם זובחים לה' ונודרים נדרים - כשכר שראוי להם לשלם חלף הצלתם. שכר זה, יש להטעים, יובא תוך שיתופם של בעלי החיים שהם הנזבחים והנידרים לה', ממש כתשובתם של אנשי נינוה,

21. ראה למשל: "לאברהם העברי" (בראשית י"ד, יג) - מהו 'העברי'? שכל העולם כולו לעבר אחד והוא היה לעבר אחד והיה אוהב להקדוש ברוך הוא ועובדו, לכך קורא אותו הקב"ה 'עברי' (פסיקתא רבתי פל"ג, מהד' איש שלום קנ"א).

הכוללים עמם את בהמתם [ההדגשה שלי, י"ר], תמוהה. האין המחבר מבחין בין שיתוף בעלי חיים בתהליך התשובה, ובין זביחת בעלי חיים כתהליך של תשלום נדר וקרבת? הרי בדרך זו נכללים רבים מעובדי ה' בהגדרת ה'עובדים מראה'.<sup>22</sup> אפשר שניתוחו של הנשקה צודק, אולם אך ורק מנקודת מבטו של יונה, ומתוך השקפתו לאורך הספר. יונה לא הכיר בתהליך המשמעותי שעבר על המלחים. זוהי משמעות ההדגשה בדבריו: "אני ירא" (א', ט), "אני" - ולא אתם.

הניגוד מורחב עוד יותר בחתימת התפילה, וכבר עמדו על כך פרשנים רבים: "משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו. ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי אשלמה ישועתה לה" (ב', ט-י): "משמרים הבלי שוא - אנשי הספינה שהיו עובדים אלילים והם משמרי הבלי שוא, ידעתי שאחר שנמלטו מן הצרה יעזבו חסדם שייראו את ה' וזעקו אליו ונדרו נדרים לא יקיימו מה שנדרו וישובו לעבודת אלהיהם אבל אני לא כן כי בקול תודה אזבחה לך" (רד"ק ב', ט).

פרק א' מסתיים בנדר שהמלחים נדרו לה', אך מבלי לציין שהם שילמו את הנדרים. פער זה יכול היה להיות חסר משמעות, אלמלא היה יונה מציין בפרק ב'. יונה הדגיש שהוא עתיד לשלם את הנדרים שלו ולא יעזוב את אמונתו, בניגוד לאחרים שעזבו את חסדם - היינו את אלוהיהם. יונה אפיין את עבודתו הדתית כעבודה ראויה, לעומת האנשים שמסביבו (בייחוד הגויים, עובדי האלילים). אולם נראה שיונה, שלא בדעתו, לועג לעבודתו שלו, שהרי הפרק הקודם מספר על בריחת יונה ועזיבתו את ה', להפתעתם הרבה של המלחים. יונה עזב את ה' שהוא "רב חסד ונחם על הרעה" (ד', ב) והנה הוא טוען שדווקא המלחים "חסדם יעזבו" (ב', ט).

3. בין שני הפרקים קיימת גם זיקה ניגודית. בפרק א' יונה ממעט לדבר בצורה קיצונית. גם במקום שיונה דיבר, הכתוב מקצר בציטוט דבריו ומוסר את דבריו במבט לאחור: "כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח כי הגיד להם" (שם, י). לפתע, בפרק ב', פתח יונה בדברים נרגשים ובהבעת רגשות של געגועים כמפורש לעיל. זיקה מעין זו קיימת גם ביחסים שבין פרק ג', שבו יונה ממעט לדבר עם סביבתו, ושוב - מתוך התנכרותו, ובין פרק ד', שבו יונה מתפלל אל ה' ומשתפך בפניו. הקשרים הרבים בין הסיפור המתואר בפרק א' ובין מזמור התודה בפרק ב', מובילים למסקנה שמידת השתלבותו של המזמור במהלך הסיפור גדולה למדי.

22. ד' הנשקה, 'למשמעו של' (לעיל, הערה 2), עמ' 82. וראה גם ביקורתו הצודקת של א' סימון (לעיל, הערה 2), עמ' 130.



## ו. סיכום

מהי, אם כן, המשמעות של סיפור הבריחה של יונה ותפילתו אל ה' ?  
עיון בתכניה של התפילה מבהיר, שתוכנה איננו בקשה להצלה ואף איננו הודיה על הצלה פיזית. בתפילה ישנה הודיה על היענות רוחנית, על חידוש הקשר שבין אדם לאלוהיו. כך ביקשנו להבהיר את התהליך שעבר על יונה, מבריחה מוחלטת מפני ה', ועד לתחנונים שהביע על מנת לחזור אל ה' ולהביט אל היכל קודשו. יש לציין, שהפנייה של יונה אל ה' לא התרחשה באופן מידני. שלושה ימים עברו על יונה במעי הדג עד שהוא פתח בתפילה לה'.<sup>23</sup> רק עתה הפנים יונה את דברי רב החובל והוא קורא אל אלוהיו. לאחר דבריו הנרגשים, היינו מצפים לקרוא את תגובת ה' לקריאתו. ייתכן, שהיינו מצפים שהתגובה תהיה 'ויאמר ה' ליונה', אולם במקום זאת נאמר: "ויאמר ה' לדג... ויקא את יונה אל היבשה". לאחר מכן פתח ה' בדברים אל יונה, אך אין בדברים מענה לקריאת יונה, אלא חזרה לקונת על הציווי ללכת לנינוה. חזרת ה' על הציווי, תוך הדגשה שזוהי חזרה על הציווי "שנית", נועדה לומר: אכן אצל יונה התרחש שינוי, אך ה' לא שינה דבר, הכול נשאר בדיוק כפי שהיה בתחילת הספר. למרות הגעגועים שיונה הביע כלפי ה', הוא קודם כול מחויב לקיים את דבר ה' ואת מצוותיו, ורק אחר כך יוכל ה' להסביר לו פנים. ואכן, בדיאלוג הבא, ה' פותח עם יונה בדברים ומדבר אתו על רגשותיו ועל טענותיו. במילים אחרות, נראה שה' דוחה את דברי הגעגועים של יונה. הוא אמנם מצילו, אך לא כאב האוהב את בנו ומחזירו לחיקו, אלא כאב הכועס על בנו שסר מן הדרך, ומחזירו בכוח אל ביתו. נימה זו עולה מן התיאור "ויקא את יונה אל היבשה". הקאה איננה סתם הוצאה או העברה, אלא יש בה סוג של דחייה רוחנית (ראה ויקרא י"ח, כח).<sup>24</sup> נדמה שהכתוב מבקש ללמדנו שה' עדיין כועס על יונה, ושהסיפור עדיין לא הסתיים, כפי שאנו עדים לנוכח ההתפתחות שבהמשך הסיפור.

במאמר זה אינני עוסק בניתוח פרקים ג'-ד' ובכירור משמעותו הכוללת של ספר יונה. הסברו היפה והמורחב של הנשקה מתקבל על הדעת, כפי שכתב גם סימון: "סברתו שמריו של יונה נובע מאמונתו הנחרצת שתשובה מיראה אין שמה תשובה, ובעיקר ההסבר המושגי הרגיש ורב ההשראה שהוא מציע למענהו של ה' לנביא, הם בחינת

23. בעניין זה נראה שהפשט מחייב לקבל את דעת רש"י ורד"ק, שאת התפילה יונה אמר ממעי הדג, ומתוך מעי הדג הוא הביע את הרחשים שליוו אותו לפני בליעת הדג. לפי פירוש זה צריך לומר, שרק לאחר שלושה ימים במעי הדג הגיע יונה להכרה עמוקה בדבר הנס שהתרחש לו. ייתכן שאריכות הזמן מבטאת את עצמת ההתנגדות של יונה לתפילה אל ה' (וראה גם את דברי חז"ל באוצר המדרשים, מהד' אייזנשטיין עמ' 218). אפשר גם, שאריכות הזמן עד שיונה שב אל ה', באה בניגוד לקלות התשובה של אנשי נינוה, שעל אף שישבו ב"עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים" (ג', ג), מיהרו לחזור בתשובה לאחר שיונה היה בעיר מהלך יום אחד בלבד.

24. ד' הנשקה, 'למשמעו של' (לעיל, הערה 2), עמ' 85-86.

השלמה אפשרית (ובחלקה אף הכרחית) לתפיסה שלי".<sup>25</sup> אולם לדעתי, הסברו של הנשקה למקומו של התיאור בפרק א' ובמיוחד של התפילה בפרק ב', רחוק מפשוטו של מקרא, ואיננו נותן מענה לדרך בה משתלב המזמור במהלך הסיפור.

יונה אכן התווכח עם ה' על תועלת העבודה מתוך יראה. במהלך הסיפור הוא הביע זלזול בעובדי האלילים ה"משמרים הבלי השוא". יונה, לעומתם, חש שרק הוא והדומים לו עובדים את ה' בדרך הראויה: "את ה' אלהי השמים אני ירא... ואני בקול תודה אזכחה לך...". זו הייתה דעתו של יונה על המלחים, שכל חטאם היה שזעקו לה' מתוך יראה, בתחילה מתוך יראה קיומית כזו שמאפיינת גם "בהמה רבה", ואחר כך מתוך יראה עליונה של אמונה אמתית בבורא עולם. על אחת כמה וכמה, שכך הוא חשב ביחס לאנשים חוטאים כאנשי נינוה, שכפיהם מלאות חמס.

מבחינה זו, הסיפור הולך ומתפתח: בתחילה, הפגיש אותו ה' עם אנשים הפונים אל ה' מתוך זעקה פנימית כנה, שעלו במדרגות היראה והאמונה. בחלק השני הוא נפגש עם אנשים חוטאים, שתשובתם היא ברמה נמוכה יותר. בעוד שהמלחים בספינה יראו "יראה גדולה... כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ב'רח כי הגיד להם", אנשי נינוה לא ידעו בין ימינם לשמאלם (ד', יא), וכל תקוותם הייתה להינצל מפני רצון ה' להופכם: "מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב חרון אפו ולא נאבד" (ג', ט). כבריח התיכון בתוך שני הסיפורים עובר סיפורו של יונה. לאורך כול הסיפור, רואה עצמו יונה כ'יודע' כול: "כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (א', יב); "הלא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה" (ד', ב). אך למעשה מוכיח לו ה' שגם הוא מצוי בין הרצון למות, ובין התחושה המרוממת של: "ותעל משחת חיי ה' אלהי". יונה נע במהירות בלתי-מובנת בין המחשבה האידאית: "וירע אל יונה רעה גדולה" (ד', א), בגלל רחמי ה' על אנשי נינוה, ובין תחושת הסיפוק הקטנונית: "וישמח יונה על הקיקיון שמחה גדולה" (שם, ו). גם במובן זה קיימת התפתחות בין שני החלקים של ספר יונה: בפרק א' יונה פועל בביטחון, ומתוך שלוה בלתי מעורערת, בהמשך, מתוך רצון עז לקרבת אלוהים (בתפילה בפרק ב'), ולבסוף, מתוך חוסר שליטה וכמי ש'אינו יודע בין ימינו לשמאלו'. חתימת הספר בשאלה ישירה המופנית כלפי יונה, מערערת סופית את סימן הקריאה שהוביל את יונה כבריחתו מלפני ה'.

25. א' סימון (לעיל, הערה 2), עמ' 127.

## אדם בורח מייעודו

לקראת שיאו של יום הכיפורים הורו לנו חז"ל (מגילה לא ע"א) להתרכז בקריאת ספר יונה כולו. מדוע? אם תאמר, בשל תשובת המלחים ואנשי נינוה הכלולה בו, הרי די היה בקביעת פרק א' או פרק ג' כמפטיר, ולא היה צורך בקריאת הספר כולו! דומה, כי כוונת רבותינו הייתה להעמיד במרכז עיוננו את יונה ואת מעשיו, ולא רק את תשובת המלחים או אנשי נינוה. מסתבר, שיש משהו בוויכוח הנוקב בין יונה הנביא לקב"ה, שאליו ראוי למקד את תשומת לבם של המוני בית ישראל, קודם תפילת נעילה. מסתבר גם, שאין כוונה להדגיש דברים הנוגעים לנבואה ולבני עלייה, אלא עניינים בסיסיים הנוגעים לכולם, ומשמעותיים ביום צום הכיפורים. מהו עניין זה? עיון ראשוני בארבעת פרקי הספר, תוך כוונה לעמוד על מסגרתו, מורה לנו על ציר המאורעות: בריחת יונה מייעודו - מאלוהיו - מעצמו. ניתן לעקוב אחרי קו זה בעזרת צמד מילים מנחות: קום - רד, המבטאות התקרבות אל הייעוד האלוהי, או התרחקות ממנו.<sup>1</sup>

### קום קרא - וירד וירדם

בפתיחת הספר מוצגת המשימה המוטלת על הנביא בדבר ה': "קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני" (א', ב). "קום" ו"קרא" הם שני פעלים המבטאים התעוררות והליכה אל היעד. ואכן: "ויקם יונה" (שם, ג). אך כאן גם מתחילה הבריחה של יונה מאלוהיו, מייעודו, מעצמו. הקב"ה שולחו מזרחה (לנינוה) והוא בורח מערבה (דרך יפו, תרשישה): "וירד יפו וימצא אניה... וירד בה לבוא עמהם תרשישה מלפני ה'" (שם).

הרוח הגדולה והסער הגדול, יראת המלחים, זעקתם ופעילותם הנמרצת, אינם מדברים אל לבו של יונה, ואף לא עוצרים את ירידתו. "ויונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב וירדם" (א', ה), ירידה אחרי ירידה בתוך ירידה. הבריחה מלפני ה' כרוכה גם בירידה פיזית-טופוגרפית, גם בניתוק מן העולם הסובב, בשינה של בריחה מן המציאות.

\* ציוני המקורות ללא שם הספר מכוונים לספר יונה.

1. אצל נביא, נסיגה או התקרבות זו היא חד-משמעית, בשל בהירות היעד הבא בנבואה. זאת בניגוד לאדם הפשוט, שיעדו מורכב ונסתר יותר.

רבים הם השלוחים לפני המקום, ואם אין איתני הטבע - הרוח, הים וספיחי פעילותם פורצים אל לב יונה, מזמן הקב"ה שליח נוסף, המעיר את יונה מתרדמתו ומנסה להחזירו לייעודו: "מה לך נרדם קום קרא אל אלהיך" (שם, ו). דברי רב החובל - "קום קרא" הם, למעשה, חזרה על ציווי הקב"ה - "קום אל נינוה... וקרא עליה", ועומדים בניגוד למגמת יונה היורד ונרדם. אולם, גם דו-שיח זה אינו משנה את מהלכו של יונה, ואף למלחים הסובבים אותו מתברר, "כי מלפני ה' הוא ברח כי הגיד להם" (שם, י). והבריחה נמשכת: "ויאמר אליהם שאוני והטילני אל הים" (שם, יב) ולאחר התלבטות קשה: "וישאו את יונה ויטילוהו אל הים" (שם, טו).<sup>2</sup>

### התפנית

נִימֵן ה' דָּג גָּדוֹל לְבָלַע אֶת יוֹנָה וַיְהִי יוֹנָה בְּמִעֵי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לַיְלֹת. וַיִּתְּפֹלֵל יוֹנָה אֶל ה' אֱלֹהָיו מִמִּעֵי הַדָּגָה. וַיֹּאמֶר קִרְאֲתִי מִצָּרָה לִי אֵל ה' (ב', א-ג). כאן, במעמקי הים, בבטן הדג, בשיאה של הבריחה, באה התפנית - יונה קורא אל אלוהיו, ואז: "ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה" (ב', יא). שוב ניצב יונה בשתי רגליו על הקרקע, בנקודת המוצא: "ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר. קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא אליה" (ג', א-ב). ואכן: "ויקם יונה וילך אל נינוה כדבר ה' ונינוה היתה עיר גדולה... מהלך שלשת ימים. ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא..." (שם, ג-ד). קריאתו זו של יונה מחוללת פלאים. המלך והעם עושים תפנית חדה ומידית: "וירא האלהים את מעשיהם... וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה" (שם, י). יונה הנביא אינו שותף לשמחת הצלחתו:

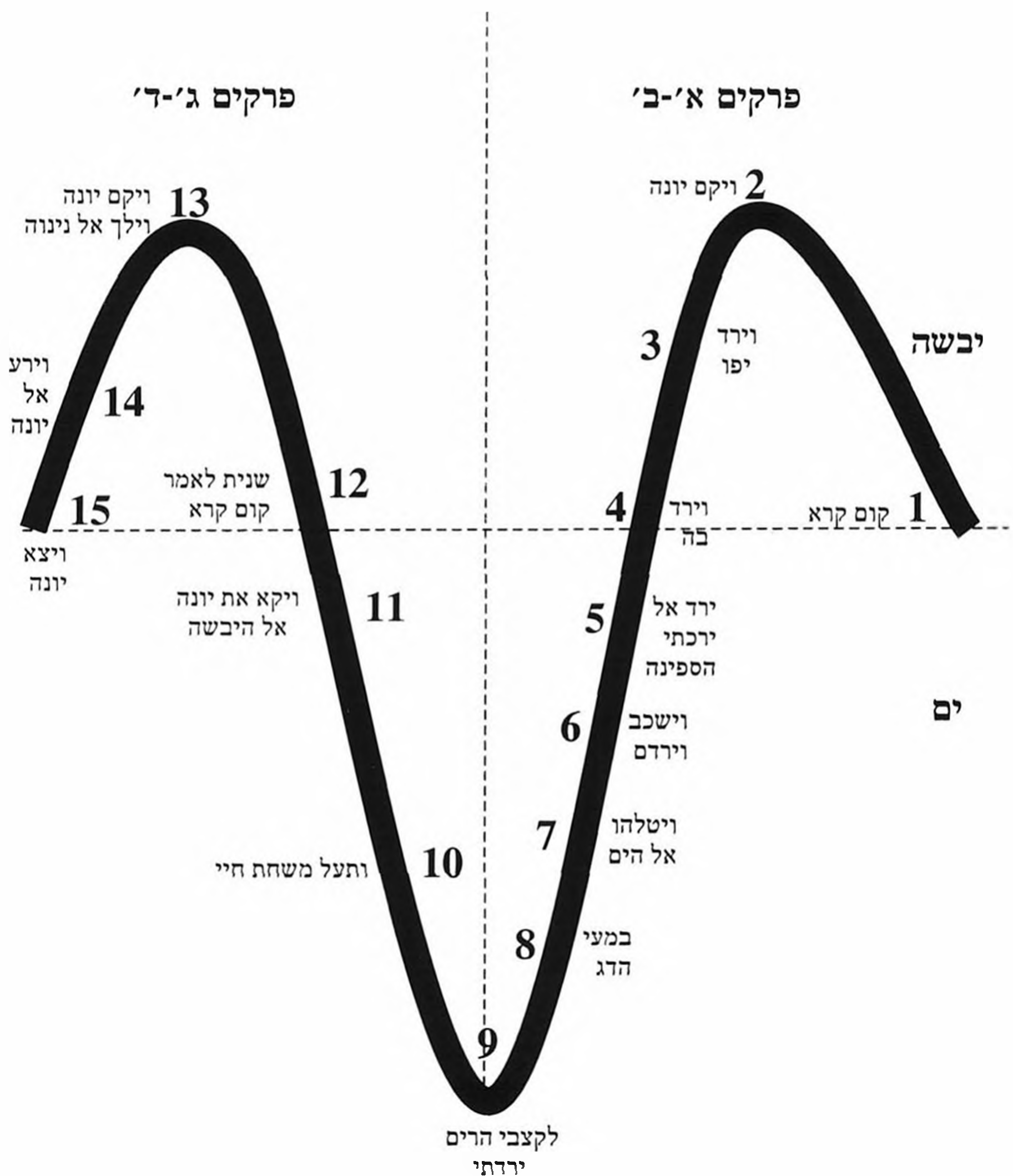
וַיֵּרַע אֵל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיִּחַר לוֹ. וַיִּתְּפֹלֵל אֶל ה' וַיֹּאמֶר אָנָּה ה' הֲלוֹא זֶה דִּבְרִי עַד הַיּוֹתִי עַל אֲדָמָתִי עַל כֵּן קִבַּמְתִּי לְבָרֵךְ תַּרְשִׁישָׁה... וְעַתָּה ה' קַח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי... וַיֵּצֵא יוֹנָה מִן הָעִיר וַיֵּשֶׁב מִקְדָּם לָעִיר (ד', א-ה).<sup>3</sup>

יונה ממלא את שליחותו וממהר להסתלק מן העיר. קשה עליו השהייה שם, ועדיין מלווה אותו ההתלבטות הנוראה וחווית הבריחה, והוא יוצא את העיר: "ויעש לו שם סכה וישב

2. "אמר ר' נתן: לא הלך יונה אלא לאבד עצמו בים, שנאמר, 'שאוני והטילני אל הים', וכן אתה מוצא באבות ובנביאים, שנתנו נפשם על ישראל..." (ילקוט שמעוני יונה רמז תקנ).

3. יציאת יונה מזרחה - מקדם לעיר, למרות הגעתו אליה ממערב - מארץ ישראל, מבליטה שוב את הבריחה הכפולה: מן היעד - נינוה, ומארץ ישראל - מקום קבלת הנבואה. כך גם היה בבריחתו הראשונה מערבה, לים, דרך יפו.

תחתיה בצל עד אשר יראה מה יהיה בעיר" (ד', ה). ועדיין שיאו של הוויכוח הנוקב לפנינו, והוא מתרחש במקום ההוא, מקדם לעיר. בריחת האדם מן היעדים העולים מצורכי הדור והעם, היא תופעה אנושית. היא כרוכה בירידה אחר ירידה, ומביאה לידי בריחה מן המציאות. סיכום גרפי של תנועתו הגאוגרפית-טופוגרפית של יונה (המקבילה במקרה זה אף לעלייתו-ירידתו הרוחנית) חושף בפנינו גם את הסימטריות במבנה הספר. כך נקבל ציור סמלי-משמעותי, שיקל עלינו את זיכרון מהלך העלילה (הגרף הוא בצורת ציפור-יונה עפה).



## שלוחי המקום

אחד היסודות, המלווה את הימים הנוראים ביתר שאת, ואף עובר כחוט השני בספר יונה, הוא עניין ההשגחה. כבר נזכר הדבר בפסקה הקודמת כי רבים השלוחים לפני המקום, אם גלויים ואם נסתרים, וכולם מדברים אל האדם, כל שליח בשפתו הוא. אוזנו צריכה להיות כרויה לשמוע את הדברים, לקלוט אותם.

בארבעה מקומות בספרנו מודגשת ההתערבות האלוהית בעזרת הפועל 'וימן'. דומה, כי עיון קצר במקראות אלה ייתן לנו מספר קווי מחשבה בעניין ההשגחה:

וַיִּמָּן ה' דָּג	(ב', א.)
וַיִּמָּן ה' אֱלֹהִים קִיקִּיּוֹן	(ד', ו.)
וַיִּמָּן הָאֱלֹהִים תּוֹלַעַת	(שם, ז.)
וַיִּמָּן אֱלֹהִים רוּחַ קָדִים חֲרִישִׁית	(שם, ח.)

המילה "וימן" - ויזמן, באה לציין את ההתערבות האלוהית הנסתרת, הנעלמת. כאילו דרך מקרה נזדמן אותו נברא במחיצתו של יונה.

שם ה' הנלווה לפועל "וימן" משקף את השינוי שחל באופי ההנהגה האלוהית בכול אחד מהאירועים. הדג, שזימונו מבטא את מידת הרחמים (שהרי נועד להציל את יונה מטביעה בים), נזכר בהקשרו שם ה', המבטא את מידת הרחמים.<sup>4</sup>

הקיקיון, שזימונו - בראשית הופעתו - נועד להיות "מעל ליונה להיות צל על ראשו להציל לו מרעתו" (ד', ו), נזכר בהקשרו שם ה' המבטא את מידת הרחמים. בסיומו של התהליך (והספר) מתברר שהקיקיון משמש גם כבסיס להוכחת יונה: "אתה חסת על הקיקיון... ואני לא אחוס על נינוה..." (שם, י-יא). לכן שיתף הכתוב למידת הרחמים (= ה') גם את מידת הדין (= אלוהים).

התולעת, שכולה דין, ובאה להכות את הקיקיון, נזכר בהקשר אליה שם "האלוהים". מקור המכה ידוע - תולעת זו מכוונה אישית ליונה, ולכן ה"א הידיעה בראש שם אלוהים. אולם רוח הקדים היא כללית, דין מוחלט, ללא כול יחס אישי, ולכן כאן מוזכר רק שם אלוהים. ללמדנו, שהבורח מלפני ה' מסלק את מידת הרחמים ומגביר את מידת הדין.

גם בשלוחים יש מגוון מייצג: דג גדול, עץ, תולעת ורוח חרישית. צירופם מורה, כי נבראים שונים מגייס הקב"ה כשלוחיו לאדם, להשיבו לייעודו, לאותת לו ולהודיעו את דבר ה': דומם, צומח וחי (ובצירוף המלחים ורב החובל, גם אדם). הם מגיעים אליו מן היבשה, מן האוויר ומן הים. כולם עושים דברו של הבורא. דומה, כי אף בחירתם של נבראים אלה או אחרים לשמש כשלוחי ה' משמעותית במסגרת מגמת השליחות. אנסה לפתח אפשרות זו לגבי אחד מארבעת השלוחים שנסקרו לעיל - הדג.

4. עיין: רש"י בראשית א', א, ד"ה ברא אלהים; שם ב', ה, ד"ה ה' אלהים.

יש לשים לב להדגשה לשונית כפולה. ראשית, בתיאור הנלווה לנינוה אין הכתוב מסתפק בהזכרת שמה, אלא טורח להציגה בצירוף התואר - "עיר גדולה" (ראה א', ב; ג', ב-ג; ד', יא), ובמקום אחד אף מאריך הכתוב: "ונינוה היתה עיר גדולה לאלהים מהלך שלשת ימים" (ג', ג). הדגשה זו עומדת במקביל להדגשה הלשונית השנייה: "וימן ה' דג גדול לבלע את יונה ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות" (ב', א). שתי הדגשות אלה יוצרות משוואה מפתיעה, בין נינוה הגדולה ומהלך שלושת הימים, לבין הדג הגדול, שבמעיו שוהה יונה שלושה ימים.

כיוון מחשבה מעניין להבנת השוואה זו עולה מפירושו של א' בן מנחם על ספר יונה.<sup>5</sup> נינוה, אשר ישבה על גדת החידקל, סומנה בכתב היתדות האשורי על ידי צורת דג בתוך בית. אפשר שמקורו ההיסטורי של סימול זה כרוך בהיותה של נינוה מקור ובית לדגים משובחים, והיה זה סימן היכר מרכזי בפרסומה. אפשר שגם השם נינוה נקרא על פי הסימון כלומר: נוח (בית) של נון (דג בארמית).

לאור פירוש זה, משמעותי מאוד זימונו של הדג דווקא בהשבת יונה לשליחותו. כביכול אומר הקב"ה ליונה: 'אתה בורח מבית הדג (נינוה) העיר הגדולה, מהלך שלושת ימים, אתה תשוב לשם דרך הדג, שישמש לך כבית במשך שלושת ימים'. ואכן, מן הדג הגדול, לאחר שלושת ימים, פונה יונה אל נינוה העיר הגדולה, מהלך שלושת ימים.

מהי רעה?

השורש רע"ה חוזר ונשנה בספר פעמים רבות, בהקשרים שונים ובמשמעויות שונות. לעתים הוא משמש במשמעות של צרה - אסון, ולעתים - במשמעות מעשים רעים ומעוותים, יש כעונש ויש כהטרדה קשה ומכאיבה. גם הקב"ה וגם יונה, גם המלחים וגם הכתוב נזקקים לרעה - ודומה, שסידור הדברים יסייע בידינו להבנת אחת ממגמות הספר. בהנמקה לשליחות יונה אומר הכתוב: "...וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני" (א', ב). מעתה ייסוב הדיון סביב מעשה אנשי נינוה, ושרשרת האירועים שבעקבותיה. ב'דיון' ייטלו חלק הקב"ה, יונה ואנשי נינוה.

אנשי נינוה, השומעים את קריאת יונה, נוקטים שורה של פעולות שמגמתן - "וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" (ג', ח). הכתוב מסכם תהליך זה: "וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה [= מעשיהם הרעים] וינחם האלהים על הרעה [= העונש] אשר דבר לעשות להם ולא עשה" (שם, י). משמע, אנשי נינוה מבינים כי מעשיהם רעים הם, ויש לשוב מן הדרך אשר הלכו בה. הקב"ה מקבל את תשובתם וניחם על הרעה אשר דיבר לעשות להם.

5. א' בן מנחם, פירוש דעת מקרא לתרי עשר, א, ירושלים תשל"ג, יונה א', ב ובהערה 7 שם.

מה חושב יונה על אירועים אלה? "וירע אל יונה רעה גדולה [= כאב] ויחר לו... על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה [= עונש]" (ד', א-ב). ליונה ראייה אחרת, ואין הוא שותף להסכמה שבין הקב"ה ואנשי נינוה על סופו המוצלח של התהליך. הוא רואה דווקא את תשובת אנשי נינוה ואת קבלתה על ידי הקב"ה כרעה גדולה, עד כדי יציאה מן העיר ובקשת המוות. שם, מחוץ לעיר, יושב לו יונה תחת הקיקיון שזימן לו הקב"ה "להיות צל על ראשו להציל לו מרעתו" (שם, ו).

מוקדם יותר, בהיותו באנייה, עומד יונה במחלוקת דומה עם מלחי האנייה. בין שאר האמצעים שנוקטים המלחים כנגד הסער הגדול, מציין הכתוב: "ויאמרו איש אל רעהו לכו ונפילה גורלות ונדעה בשלמי הרעה הזאת לנו" (א', ז). ובנפול הגורל על יונה, "ויאמרו אליו הגידה נא לנו באשר למי הרעה [= הצרה] הזאת לנו..." (שם, ח). כאשר המלחים נוקטים במילה 'רעה', הם מתכוונים לסער הגדול המאיים על חייהם.

יונה, העונה לשאלתם בהמשך השיחה, יועץ להם: "שאוני והטילני אל הים... כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (שם, יב). לגביו אין זו רעה, זו תופעת טבע המשרתת את מטרותיו. לכל הסובבים מהווה הסער הגדול - רעה, ואילו ליונה זה סער גדול גרדא.

העמדת הקיקיון (להציל לו מרעתו) מול אנשי נינוה ("וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם") עומדת בסיומו של הספר, בשאלה הרטורית: "אתה חסת על הקיקיון... ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם... ובהמה רבה" (ד', י-יא). בבחינת: "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה" (מגילה י ע"א).

בדרך זו מבקש הקב"ה לומר ליונה כי מערכת המושגים שלו על טובה ורעה, על ראייה כוללת ועל שכר ועונש, דורשת בדיקה מחודשת. בריחת האדם מייעודו משבשת את מערכת המושגים הבסיסית ביותר שלו. הוא מתכנס בתוך ראייה מצומצמת ובונה לו מערכת משלו של טובה ורעה, שונה מזו של אלוהים ואנשים.

מתוך מה נובעת נקודת ראותו של יונה הנביא? לא מקרה הוא, שהכתוב משאיר את השאלה המרכזית הזאת פתוחה. לכל אורך הספר הקורא מחפש תשובה: מדוע ברח יונה, מדוע אין הוא רוצה בתשובת אנשי נינוה, והתשובה איננה כתובה.

דרכו של אדם כרוכה בלבטים, במאבקים פנימיים, בשיקולי דעת מכריעים ובכישלונות חלקיים. אבל ההחלטות הנכונות בשלבי הביניים וסיכויי הצלחתם תלויים כל הזמן בראייה נכונה של היעד; הבורח מפני ייעודו ייקלע בכל שלב לדרך ללא מוצא וימצא את עצמו חס על קיקיון, ולא רואה את טובתם של אדם ובהמה.



## נינוה וסדום, יונה ואברהם

הדמיון בין נינוה לסדום בולט: שתיהן ערים שמעשי הגרים בהם היו רעים לפני ה' ונגזרה עליהן כליה בהפיכתן.

סדום, שאנשיה אחזו בדרכם השלילית - נהפכה. נינוה, שנהפכו מעשיה - בטלה גזרת ההפיכה ממנה. בהקשר להפיכת סדום מציין הכתוב שני מועדים: "וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט... פן תספה בעון העיר" (בראשית י"ט, טו). ובהמשך: "השמש יצא על הארץ... וה' המטיר על סדום" (שם, כג-כד).

יונה, שישב מקדם לעיר, "עד אשר יראה מה יהיה בעיר" (ד', ה), נהפך עליו עולמו ושאל את נפשו למות. בהקשר לכך מציין הכתוב שני מועדים: "בעלות השחר" ו"כזרח השמש" (שם, ז-ח). אברהם שנגלה לו בנבואה עתידה של סדום, מנהל משא ומתן עיקש ונוקב על גורלה של העיר הנכרית, להצילה (בראשית י"ח, יז-לג), ואילו יונה מנהל מאבק עיקש ונוקב, כדי למצות את הדין עם נינוה הנכרית.

השוואה ניגודית זו מעלה פן נוסף בתפילות הימים הנוראים: אחריותה של האומה הישראלית לעולם כולו.

אברהם - אב המון גויים, מתבונן על סדום מתוך מבט החוזר ונשנה בתפילותינו:

מלוך על העולם כולו בכבודך והנשא על כל ארץ ביקרך  
וידע כל פעול כי אתה פעלתו  
כי כל היצור לפניך בא...  
ועל המדינות בו יאמר  
ה' אלהי ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה.

או בניסוח של תפילת 'עלינו לשבח', היומיומית, העולה לרום המעלה בימים הנוראים:

יכירו וידעו כל יושבי תבל...  
ויקבלו כולם את עול מלכותך.

חזון אחרית הימים ניצב בתשתית תפילות הימים הנוראים, ובזיקתנו לפסגה זו דן גם ספר יונה.

העיון בספר יונה כולו בא להבליט לכל אחד, לקראת שיאו של היום, את עמידתו נוכח ה': האם אנו נאמנים לקריאה ולציווי האלוהי, או שמא אנו בורחים מלפני ה'? האם אנו מאזינים לקול ה', הקורא אלינו באמצעות שלוחיו הרבים, או שמא אנו אוטמים אוזנינו משמוע? האם מערכת המושגים שלנו על טוב ורע מכוונת, או שמא משובשת היא עקב הבריחה מלפני ה'? האם אנו חשים את האחריות הגזולה המוטלת עלינו - לעצמנו ולעולם כולו, או לא?

מה תשובתנו לתמיהה החותמת את הספר והמופנית גם אלינו: "אתה חסת על הקיקיון... ואני לא אחוס על... העיר הגדולה אשר יש בה הרבה... אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה" ? !

שער רביעי

התפילות והפיוטים



דף מעוטר לפיוט 'אב ידעך', מחזור וורוצלב, גרמניה 1290 בערך

מחזור וורוצלב, שיצא לאור בדרום גרמניה בשנת 1290 בערך, כולל את תפילות ראש השנה, יום הכיפורים וסוכות לפי נוסח אשכנז. שני שערים מפוארים מעטרים את כתב היד, ואלו הוקדשו לקטעי תפילה חשובים ליום הכיפורים. הראשון מעטר את תפילת הבוקר - 'הפותח לנו שערי רחמים', והשני, המתואר כאן, מעטר את הפיוט 'אב ידעך מנוער', הנאמר בחזרת הש"ץ בתפילת נעילה. השער שלפנינו גדול ומפואר, וכולל קשת עם שני צריחים וזוג עמודים הניצבים כל אחד על אריה. השער מקיף את הטקסט של שני הבתים הראשונים של הפיוט ומאייר את מילות התפילה: "ככת' זה השער לה' צדיקים יבאו בו. ונ' פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים". המילה הראשונה של הפיוט - 'אב' - כתובה באותיות גדולות במיוחד בחלקו העליון של השער, ומעוטרת מעל בגלגל המוקף בארבעה יצורים: נשר, אריה, שור והיבריד (יצור כלאיים). ייתכן שיצורים אלו רומזים לארבע חיות המרכבה של יחזקאל (יחזקאל א', ה-טו), ובכך השער רומז לשערי שמים. (לעיון נוסף: האינדקס לאמנות יהודית, המרכז לאמנות יהודית, האוניברסיטה העברית, ירושלים.)

## לבירור הרכבה וייחוסה של קרובת 'אב ידעך מנוער' לתפילת הנעילה

למן ראשית חקר חכמת ישראל עלתה לדיון שאלת ייחוסה של הקדושתא' לתפילת הנעילה 'אב ידעך מנוער', המופיעה במחזורי אשכנז לענפיהם וכן במחזורי איטליה ורומניאה. שד"ל סבר שמחברה הוא ר' שמעון בירבי יצחק,<sup>2</sup> משום חתימת 'שמעון' המופיעה בה לכאורה במחרוזת הקדוש שבקיקלר:<sup>3</sup>

ש'מ'ע נא סלח נא היום  
ע'בור כי פנה יום  
ו'נ'הלך נורא ואיום - קדוש

1. 'קדושתא' היא תפילת עמידה מפויטת, שנתקנה לחזרת שליח הציבור על תפילת העמידה שבמסגרתה נאמרה קדושה לפי מנהג ארץ ישראל הקדום.
2. ש"ד לוצאטו, מבוא למחזור בני רומא, מהד' ד' גולדשמידט, תל אביב תשכ"ו, עמ' 72, וראה הערת גולדשמידט שם, עמ' 73, הערה 81. גם י' דוידזון (אוצר השירה והפיוט, ניו יורק תרפ"ה, א 47), ייחס את הפיוט לר' שמעון בירבי יצחק על סמך החתימה שהראה שד"ל, אם כי הוא מביא את הסטרופה (מחרוזת הקדוש) עצמה בנוסח שונה (ראה להלן, הערה 6).
3. 'קיקלר' הוא פיוט בעל מחרוזות תלת-טוריות, אשר אחרי כול שלוש מהן באה מחרוזת המסתיימת בתיבת 'קדוש'. בדרך כלל הוא משמש כתבנית אלטרנטיבית לפיוט החמישי בקדושתא. בקדושתאות לימים הנוראים חסר לעתים קרובות הפיוט הרביעי, והקיקלר מופיע מיד לאחר שרשרת הפסוקים של המשלש. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 145-148, 166; הנ"ל, 'לחקר תבניות הקבע בפיוטי הקדושתא (קיקלר, עסטרייטא)', סיני סה, תשכ"ט, עמ' כא-מז; ש' אליצור, 'על מיקומו ומבנהו של הקיקלר בקדושתא הקלירית', מחקרי ירושלים בספרות עברית ג, תשמ"ג, עמ' 140-155. קיקלרים מפורסמים במחזור לימים הנוראים של בני אשכנז הם, דרך משל, 'אדרת ממלכה' ואומץ אדירי כל חפץ' לר' אלעזר בירבי קליר. ראה: ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, כרך א: ראש השנה, ירושלים תש"ל, עמ' 73-74, 162-166. היום נוהגים בבתי כנסת רבים לדלג על מחרוזות הקיקלר, ולומר בציבור רק את מחרוזות הקדוש (כגון: "אל אמונה בערכך דין / אם תמצה עומק הדין / מי יצדק לפניך בדין - קדוש" מתוך 'אומץ אדירי כל חפץ'). יש לציין שהקיקלר לנעילה שמחרוזת הקדוש החתומה לכאורה 'שמעון' שייכת לו (תחילתו: "מערב עד ערב") נשמט מרוב מחזורי אשכנז ולא נותרה בו אלא מחרוזת הקדוש, אך הוא מופיע בשלמותו בכתבי יד דרום אירופיים ובקטעי גניזה.

אולם על קביעה זו יצאו עוררין כבר בדורו של שד"ל: שי"ר סבר שמחבר הקרובה הוא ר' אלעזר בירבי קליר.<sup>4</sup> נטה לכך גם צונץ, ואף חיזק את הייחוס הזה כאשר הצביע על לשונות משותפים לקרובה זו ולפיוטים קליריים ידועים.<sup>5</sup> חתימת 'שמעון' שראינו אין בה כדי לשלול ייחוס זה, משום שהנוסח המביא את החתימה אינו מתועד אלא במנהגי אשכנז ופולין; במחזורי איטליה ורומניאה וכן בכתבי הגניזה הקהירית מסודרים טורי המחרוזת באופן שונה שאיננו יוצר כל חתימה.<sup>6</sup> כמו כן, קרובה המופיעה גם במחזורי איטליה ורומניאה ולא רק במחזורי אשכנז, סביר שמחברה ארץ ישראלי כר' אלעזר בירבי קליר, ולא אשכנזי כר' שמעון בירבי יצחק, כפי שציין ד' גולדשמידט.<sup>7</sup>

ייחוס הקדושתא לקלירי, שנשמך במשך שנים על ענייני סגנון מועטים ועל מסורות ערטילאיות, זכה לחיזוק משמעותי עם גילוי כתבי הגניזה. ע' פליישר מצא בכ"י וסטמינסטר קולג', ליטורגיקה III, סי' 100, את הקדושתא 'אב ידעך מנוער', ובתוכה עסתריוטא<sup>8</sup> החתומה 'אלעזר' במחרוזות הקדוש שבה.<sup>9</sup> פליישר הדפיס רק את פתיחת הפיוט, והמקור שעמד לפניו היה לקוי בכמה מקומות. עתה ניתן להשלים את הפיוט על פי מקבילה שלו בכ"י ט"ש ס"ח 135.133.<sup>10</sup> משום חשיבות הטקסט נביא אותו כאן בשלמותו, על פי כ"י וסטמינסטר קולג' (נ), עם השלמות מכ"י ט"ש (א):

4. שי"ר מתייחס לכך בהערת אגב בספרו דברי שלום ואמת, פראג תרכ"ו, עמ' 26-27, שעה שהוא מצטט שורה מקרובת 'אב ידעך' ומציין "והוא מקליר". הוא מבקש מקוראיו להאמין לו למרות החרוז 'שמע נא' הנראה חתום 'שמעון', וקובע שאותו חרוז "נתערב שם ממקום אחר". כפי שנראה בהמשך, הקביעה שהמחרוזת 'שמע נא' איננה מקורית שגויה, אך החרוז אכן 'נתערב' ונשתבש.
5. ראה: L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, בעיקר בעמ' 60 הערה 2, אך בעמ' 68 שם נזכרת הקרובה בין פיוטים אנונימיים, וראה גם בעמ' 115.
6. נוסח המחרוזת (על פי כ"י וסטמינסטר קולג', ליטורגיקה III, סי' 100) הוא: "שמע נא סלח נא היום / נהלינו נורא ואיום / עבור כי פנה היום - קדוש"; במקורות אחרים (מחזורי רומניאה וכ"י אנטונין 141 [ראה עליו להלן, הערה 11]) בא הנוסח 'נהללך' במקום 'נהלינו'.
7. ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, כרך ב: יום כפור, ירושלים תש"ל, מבוא, עמ' מח, הערה 22.
8. 'עסתריוטא' היא פיוט בעל מחרוזות דו-טוריות, אשר מחרוזות קדוש רפרניות נעות ביניהן. היא מופיעה בקרובות לימים הנוראים אחרי הקיקלר. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 3), עמ' 166-167; הנ"ל, 'לחקר תבניות הקבע' (לעיל, הערה 3). גם מפיוטי העסתריוטא נוהגים היום בבתי כנסת רבים לומר את מחרוזות הקדוש בלבד; כך, דרך משל, המשפט "את לחשי ענה נא / זעקי רצה נא / האל קדוש" (החתום 'אלעזר') לקוח מן העסתריוטא הקלירית 'אין ערוך אליך' שבקדושתא 'שושן עמק אוימה' למוסף של יום כיפור (גולדשמידט, שם, עמ' 343).
9. ראה: ע' פליישר, 'לחקר תבניות הקבע' (לעיל, הערה 3), עמ' לה-לו.
10. בכתב יד זה מועתקת העסתריוטא שלא בהקשר המקורי, ועל כן אי-אפשר ללמוד ממנה דבר על הרכב הקדושתא 'אב ידעך מנוער' או על ייחוסה.

לבירור הרכבה וייחוסה של קרובת 'אב ידעך מנוער' לתפילת הנעילה

אֶתָּאנוּ בְּתַחַן גְּדֻלַּךְ קְדוֹשׁ  
הַטּוֹב וְסֵלַח זְרִים קְדוֹשׁ

אָנָּא [לְמַעַנְךָ עֲנֵה] זַעַק נִשְׁאָרִים  
רוֹנְנִים בְּנִעִילַת שְׁעָרִים - הָאֵל קְדוֹשׁ

5 טַעַם יוֹשֵׁר כְּנַעְנָה לְדְרוֹשׁ  
מִחִילָה נוֹעְדוּ סֵלָה עוֹבֵר בְּרֹאשׁ

אָמֹר לְסִלּוּחַ עוֹזֵן זְכוּרִים  
רוֹן בְּנֶעֱיִלַת <שְׁעָרִים> - קְדוֹשׁ

10 פְּדוּת צוּפִיּוֹ מִרֹּאשׁ  
[קָלַע רִשְׁעִים לְגִרּוֹשׁ]

אָנָּא <לְמַעַנְךָ עֲנֵה זַעַק נִשְׁאָרִים  
רוֹנְנִים בְּנִעִילַת שְׁעָרִים - הָאֵל קְדוֹשׁ>

שִׁגְגַּת שְׁלַךְ לְאֶרֶץ  
תִּסְלַח תוֹעַ תְּכוּנַת רֹאשׁ

15 אָמֹר <לְסִלּוּחַ עוֹזֵן זְכוּרִים  
רוֹנְנִים בְּנִעִילַת שְׁעָרִים - הָאֵל קְדוֹשׁ>

שינויי נוסח מכ"י ט"ש (= כ"י א): 1. אתנו א / גדלך א. 2. זרים] זרון א. 7. רון] רוננים א / האל קדוש]  
תחתיו מחוק אל נא תזכור א. 14. תוע] על פי א תווע נ.

ביאור: 1. אתאנו בתחן: באנו בתחינה ובתפילה. 2. הטוב וסלח: פנייה אל הקב"ה, על פי תהילים פ"ו, ה. זרים חרוש: ייסר והכנע את הגויים (השווה תהילים קכ"ט, ג), ובמקבילה: 'זרון חרוש', כלומר: סלק ומחה את החטאים. 3. זעק נשארים: זעקת שארית ישראל. 5. טעם... לדרוש: כאשר נענה הקב"ה לישראל ודרש את מעשיהם הטובים והישרים. 6. מחילה נועדו סלה: זכו ישראל למחילה. עובר בראש: מהקב"ה, והכינוי על שום מיכה ב', יג. 7. זכורים: ישראל שהקב"ה זוכרם תמיד. 8. רון: נראה שגם כאן (כמו בטור 4) צ"ל 'רוננים', כנוסח המקבילה. 9. צופיו: ישראל (על שום הנביאים שבהם שראו מראות אלוהים). 10. קלע רשעים לגרוש: טלטל וגרש את אויבי ישראל. 13. שגג: שגגות. שלך: נראה שמשמעו כמו: השלך. לארוש: לומר דברי סליחה. 14. תוע: תעייה, חטא. תכונת ראש: ישראל המשולה לנערה שראשה מתוכן ומקושט.

כמקובל בפיוטים לתפילת נעילה, הפיוט קצר מאוד, והפייטן משלים את סדר האלפבית במהרה על ידי הצבתו בראשי התיבות שבטורי השיר. בכך משתלב הקטע בקדושתא כולה: גם בחלקיה הקודמים ניכרת ההשתדלות לקצר, ובשלושת מרכיביה הראשונים אין

אלא מחרוזת אחת בכל אחד; האלפבית הנפתח בהם נשלם בקיקלר. שעת פנות היום שעה קצרה היא, והפייטן יודע שאין לו עוד פנאי להאריך בפיוטים.

גילוי החתימה 'אלעזר' אישר מעתה את ייחוס הקדושתא כולה לקלירי, ודומה שאין להוסיף על כך דבר. אבל העסתריוטא הנידונה איננה אלא עד אחד שעדותו אינה שלמה, שכן כמה וכמה פייטנים שמם היה אלעזר. עתה נוכל לצרף אליה עדות נוספת, מכריעה, אשר חתימת אלעזר בירבי קליר מופיעה בה בשלמותה.

אבל קודם שנציג את הקטע החדש, נציין שתמיהה נוספת עולה מנוסח הקדושתא כפי שהיא מופיעה במחזורי אירופה: אחרי הקיקלר בא במחזורי אשכנז ורומניאה הפיוט 'שערי ארמון' כשהוא משמש כסילוק.<sup>11</sup> תפקיד זה של הפיוט מעורר קושי גדול: זהו פיוט תבנית סטראוטיפי, שמופיעות בו מילות הקבע "שערי... מהרה תפתח ל...", כאשר אחרי 'שערי' בא ברוב הטורים כינוי למקדש, ואחרי 'מהרה תפתח ל' - כינוי לישראל. הכינויים מסודרים על פי אלפבית.<sup>12</sup> הקושי הוא, כמובן, בהגדרת הפיוט הזה כסילוק, שכן תבנית סטראוטיפית כזאת אינה אופיינית לסילוקים. במחזורי אשכנז אמנם באה לפניו הפתיחה המקובלת בראשי סילוקים: "ובכן לך תעלה קדושה" וכו',<sup>13</sup> ובסופו נוסף טור מעבר קצר אל הקדושה, אך הפיוט כולו איננו נראה כלל כסילוק, הוא בנוי בדרך המאפיינת את הרהיטים בקדושתא.<sup>14</sup> ואכן, אחרי העסתריוטא באים בדרך כלל הרהיטים. ד' גולדשמידט אף העלה את האפשרות - אולי משום אופיו החריג של הפיוט - שהוא

11. 'סילוק' הוא הפיוט המעביר לפסוק הראשון של הקדושה. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 3), עמ' 150. יש לציין שלפנינו לכאורה גם קטע גניזה אחד שבו 'שערי ארמון' משמש כסילוק, הוא כ"י אנטונין 141; אך נראה שמדובר בכתב יד שאיננו ממוצא מזרחי, גם על פי דרך כתיבתו וגם משום שההוראות למתפלל באות בו בפירוט רב בעברית ולא בערבית, בעוד שבקטעי הגניזה המזרחיים ההוראות באות תמיד בערבית. ייתכן אפוא, שמדובר בכתב יד ממוצא דרום-אירופי. יש לציין, שבמקום העסתריוטא החתומה אלעזר 'אתאנו בתחן' באה בו העסתריוטא הקדומה 'איום אלהינו / שעה בני אלים' (י' דוידזון [לעיל, הערה 2], א 2664, והשווה: ל' צונץ [לעיל, הערה 5], עמ' 66; הפיוט נפוץ למדי גם בגניזה הקהירית, ונדפס במאמרו של ע' פליישר, 'לחקר תבניות הקבע' [לעיל, הערה 3], עמ' לח-לט).

12. במחזורי אשכנז ורומניאה (וכן בכ"י אנטונין 141 שנזכר בהערה הקודמת) נקטע האלפבית אחרי האות למ"ד, אך שד"ל מצא בכתבי יד של מחזורי איטליה את הפיוט בשלמותו (ראה במצוין לעיל, הערה 2); ד' גולדשמידט הדפיס את הפיוט השלם במחזורו ליום הכיפורים על פי כתב יד מן הגניזה, הוא כ"י וסטמינסטר קולג', ליטורגיקה III, סי' 100, שהזכרנו קודם. בטור 8 יש לקרוא ולתקן: 'שערי ספרעל', כלומר 'ספ' רעל', כינוי לירושלים על פי זכריה י"ב, ב.

13. בכ"י אנטונין 141 שהזכרנו בהערות הקודמות בא הנוסח האלטרנטיבי: "ובכן נעריצך אלהינו".

14. 'הרהיטים' הם הקטעים הקודמים לסילוק. הם נקראים כך על שום שניתן לאומרם במרוצה, ואופיים אכן מתאים לקריאה מהירה: אלו פיוטים סטראוטיפיים המשופעים בקישוטי תבנית ובעיקר במילות קבע, בדיוק כפיוטנו. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 3), עמ' 148-150.



לכירור הרכבה וייחוסה של קרובת 'אב ידעך מנוער' לתפילת הנעילה

איננו כלל חלק מהקדושתא הזאת והובא אליה ממקום אחר, ומכול מקום היה ברור לו שאין מדובר בסילוק מקורי.<sup>15</sup>

מקטעי הגניזה מתברר, שהפיוט 'שערי ארמון' הוא אמנם חלק אינטגרלי של הקדושתא 'אב ידעך מנוער', אבל הוא אכן רהיט, כמצופה, ולא סילוק. בכ"י וסטמינסטר קולג' שנזכר קודם הוא מועתק אחרי העסתריוטה, כשבראשו באה הכותרת האופיינית לרהיטים: "ובכן פתחו לני שערי צדק", ובסופו אין כל רמז לקדושה. אחריו מועתק שם רהיט נוסף, 'זה אות אומנה', המפייט את הפסוק "זה השער ליי צדיקים יבואו בו". רק אחרי רהיט זה בא סילוק קצר, ובו מופיעה סוף סוף חתימתו המלאה של הפייטן, "אלעזר בירבי קליר", אשר עד כה לא מצאנוה בקדושתא, כשהיא עולה בצפיפות מראשי תיבותיו של הסילוק.

לאחר הסילוק באים פיוטי קדושה, שקשה לעקוב אחרי חתימתם. בקטע גניזה מקביל, כ"י ט"ש ס"ח 233.57, בא אותו סילוק עצמו מיד לאחר 'שערי ארמון', בלא הרהיט הנוסף; פיוטי הקדושה הבאים אחרי הסילוק שונים מאלו שבכ"י וסטמינסטר קולג'. עם זאת, אין לדעת אם הרהיט 'זה אות אומנה' לא היה כלול בקומפוזיציה בכתב יד זה, שכן הוא עומד לפנינו מאמצע הפיוט 'שערי ארמון', ואילו בקטע שלישי, כ"י ט"ש ס"ח 38a.89, באים שרידי שני הרהיטים בסדר הפוך (קודם 'זה אות אומנה' ואחריו 'שערי ארמון'). עולה אפוא האפשרות שגם הרהיט 'זה אות אומנה' היה שייך במקורו לקדושתא 'אב ידעך מנוער', והוא בא בה או לפני חברו 'שערי ארמון' או אחריו. רהיט זה פחות סטראוטיפי מקודמו, והוא בנוי מחרוזות מרובעות המיוסדות בפתיחתן על פסוקי המסגרת "זה השער לה' צדיקים יבאו בו. אודך כי עניתני ותהי לי לישועה" (תהילים קי"ח, כ-כא), על סיומות מקראיות מדניאל ט', יט ("ה' שמעה ה' סלחה" וגו'), ועל מילות הקבע "בנעילת שער" בראש כול טור ג. אקרוסטיכון אלפביתי ישר בא בראשי כול טורי הרהיט, להוציא טורי הסיומות המקראיות.<sup>16</sup> צמד רהיטים, האחד פיוט תבנית

15. ראה: ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 7), מבוא, עמ' מח: "הוא כנראה פיוט מתוך הקרובה או מתוך קרובה אחרת, והוא בא כאן במקום הסילוק".

16. יש לציין, שרהיט דומה מאוד בתבניתו בא בקרובת נעילה קלירית מקבילה, 'זה אומר איימתה לשכיר יום' שנדפסה לפני שנים רבות על ידי י' אלבוגן במאמרו, I. Elbogen, 'Kalir Studien', *HUCA* 4, 1927, pp. 405-431 (הרהיט נדפס שם בעמ' 416-417). שני הרהיטים נפתחים בלשון דומה ("זה אות אומנה בשוועה" כנגד "זה אות אמצת לשוועה"), ומיוסדים על אותם פסוקי מסגרת ועל אותן סיומות מקראיות, אך הם שונים בכמה פרטים: ברהיט 'זה אות אמצת לשוועה' נעדרות מילות הקבע, האקרוסטיכון האלפביתי בא בראשי כל הטורים (כולל טורי הסיומות, אם כי לעתים חלים במקום זה שיבושים במקור שהדפיס אלבוגן). חלוקת מילות הפסוק בסיומות המקראיות שונה, והפסוק "אודך כי עניתני" אינו מתפייט שם. נראה שמדובר בפיוטים תאומים, אשר אחד מהם נכתב על פי חברו.

סטראוטיפי והשני פיוט סטרופי מגובש, מצוי בעוד קדושתאות קליריות.<sup>17</sup> עם זאת, לשונו העילגת מעט ומהלכו הכבד של הרהיט 'זה אות אומנה' רחוקים מן המקובל אצל הקלירי בכלל ובקדושתא זו בפרט, ולכן, למרות הופעתו בסמוך ל'שערי ארמון' בשני כתבי יד, אי-אפשר להכריע בדבר שייכותו לקומפוזיציה. לגבי פיוטי הקדושה קשה עוד יותר לומר דבר: העובדה שכול אחד מכתבי היד מביא פיוטי קדושה אחרים, וחוסר האפשרות לשחזר בהם חתימה ברורה, מקשים מאוד על זיהוי הקטעים המקוריים. נביא כאן אפוא את הרהיט 'זה אות אומנה' (למרות הספק בייחוסו) ואת הסילוק בשלמותם. כנוסח יסוד ישמש כ"י וסטמינסטר קולג' הנ"ל, וכתבי היד האחרים יסייעו להשלמתו:<sup>18</sup>

ובכן זה השער ליי צדיקים יבאו בו

זֶה / אוֹת אֹמְנָה בְּשׁוּעָה

בְּחוֹנִים הוֹשִׁיעָה

בְּנִי <עִלָּת> שְׁ <עֶר> / גְּעוּתָם בְּשׁוּעָה

יְיָ שְׁמָעָה

הַשֶּׁעַר / דִּלְתִּי הֶחָצֵר פְּעִיחָה

5

הַפְּנִינִי [מִי] לְשִׁמְיָה

בְּנִי <עִלָּת> שְׁ <עֶר> / וְעוֹדִיךָ סוּחָחָה

שינויי נוסח לרהיט: 1. בשוועה] לתשועה ב. 3. בשוועה] בשועה ב. 5. פעניחה] לשמחה ב. 6. לשמיחה] פעניחה ב, ובנוסח היסוד הקריאה מסופקת ואולי יש עוד אות אחרי הלמ"ד. 7. סוחחה] נשוחחה ב.

ביאור הרהיט: 1. זה... בשוועה: קשה, ותיבת 'בשוועה' החוזרת גם בסוף טור 3 חשודה, ונראה נוסח המקבילה: 'לתשועה', ומשמע הטור לנוסח זה: יום זה, יום הכיפורים, הוא אות שזומנה ('אומנה', מלשון 'ימן'-זמן') לתשועתם של ישראל. 2. בחונים: את ישראל, "שאנו בניך בני בחוניך" (ויקרא רבה פרשה לד יד, מהד' מרגליות עמ' תתט). 3. געותם בשוועה: לשון הרמת קול בתפילה. 5. השער דלתי החצר: שער חצר המקדש. פעניחה: פתח, כלומר: בנה את בית המקדש. 6. הפנימי: השער הפנימי שבמקדש (ראה יחזקאל מ', טו ועוד). 7. ועודיך: ישראל. סוחחה: כנראה: דבר אליהם.

17. ראה דרך משל בקדושתא לחתן 'אהבת נעורים' שהדפיס ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 3), עמ' 154-164.

18. הרהיט מועתק כולו, אם כי בקיטועים גדולים לכל אורכו מחמת קרע בכתב היד, גם בכ"י ט"ש ס"ח 206.38 (להלן: כ"י ב), וכן, כפי שציינו, גם בכ"י ט"ש ס"ח 38a.89 (מאות ט עד הסוף, כ"י ג). המקבילה היחידה שמצאנו לסילוק היא, כפי שנאמר, בכ"י ט"ש ס"ח 233.57 (להלן: כ"י ד).

יִי סֶלְחָה

לִי / זְכוּת וְתְשׁוּבָה

חֹמֶל שׁוֹבִיבָה 10

בְּנֵי <עִלְתָּ שְׁ<עַר> / טַעַמִּי תְשׁוּבָה מְשִׁיבָה

יִי הַקְשִׁיבָה

צַדִּיקִים / יְגִילוּ בְךָ נוֹשָׂא

פִּי אַתָּה מַחֲסֶה

בְּנֵי <עִלְתָּ שְׁ<עַר> / לְמַעַנְךָ הוֹפִיעָה וְהִנָּשָׂא 15

יִי הַקְשֵׁ >יָבָה< וַעֲשֵׂה

יְבוֹאוּ / מִיַּחֲלִים בְּשִׁיקוֹף מוֹשְׁחָר

נִוְגָהֶם לְהָאִיר פֶּשֶׁחַר

בְּנֵי <עִלְתָּ שְׁ<עַר> / סְלִיחָה סִיגוּלָם הַשְׁחָר

וַעֲשֵׂה וְאַל תֵּא >חָר< 20

בוֹ / עוֹרֵר גִּיהִי

פְּדוּתָנִי מִגִּי [...]

בְּנֵי <עִלְתָּ שְׁ<עַר> / צַדִּק צְבָאוֹת פְּמִיִּי

לְמַעַנְךָ אֱלֹהֵי

אוֹדְךָ פִּי עֲנִיתָנִי / קְדוֹשׁ וְנוֹרָא 25

רְצָה כְּמָאֵז עֲתִירָה

שינויי נוסח לרהיט: 10. חומל] חפץ להצדיק ב. 11. משיבה] [...] שובה ב. 13. נושא] חוסה ג. 14. כי] לפניו ב>נעילת< ש>ער< ג / מחסה] מעוז ומחסה ג. 15. בנ>עילת< ש>ער<] חסר ג / למענך] חסר ב / הופיעה] קומה בג / והנשא ב והנשיא ג. 17. מושחר] בשחר ב נשחר ג. 18. נגהם ב / להאיר] להגיה ב. 19. סליחה סיגולם] סליחת סגולך ב [...] [...] ג / השחר] המ[...] ב תומהר ג. 20. אל תאחר ב. 22. פדותני] פלא פדות ב פליא פ[...] ג / מגי[...] [...] מגיה ב. 23. צבאות] חסר ב / כמהיי (כ כתובה על גבי מ) ב. 26. רצה כמאז] רחום שעה שועת ב.

ביאור הרהיט: 10. שוביבה: את כנסת ישראל בחטאה (השווה ירמיהו ל"א, כא). 13. נושא: כינוי-פנייה אל הקב"ה שהוא נושא עוון. 15. הופיעה והינשא: על פי תהילים צ"ד, א-ב; ובמקבילות 'קומה' במקום 'הופיעה'. 17. מיחלים: ישראל המייחלים לה'. בשיקוף מושחר: כנראה: אשר נראים עתה למסתכל בהם כשהם מושחרים בחטאיהם. 19. סיגולם השחר: דרוש ובקש (שחר) את מעשיהם הטובים (סיגולם - "שהן מסגלין מצוות ומעשים טובים" [בראשית רבה פרשה ט ה, מהר' תיאודור-אלבק עמ' 70]). 21. בו: ביום הכיפורים, או בשער הפתוח. גיהי: אורי, גאולתי. 22. פדותני וכו': על פי המקבילות יש להוסיף בראש הטור: 'פלא', אך סופו לקוי, ובאחד המקורות: 'מגיהי', ואינו נהיר.

בְּנֵי עֵילָת <שׁ> עֶרָ / שְׁוֹעֲתֵינוּ עֲתוּרָה  
כִּי שִׁמְךָ נִקְרָא

וְתִהְיֶה לִי לִישׁוּעָה / תָּמִים בְּרַחֲמֶיךָ  
תַּחֲוֹן תָּמִימֶיךָ

30

בְּנֵי עֵילָת <שׁ> עֶרָ / תִּיפֶן מִמְרוֹמֶיךָ  
עַל עִירְךָ וְעַל עַמֶּיךָ

שינויי נוסח לרהיט: 27. שוועתינו] שמע תפלת ב. 29. תשיב] חסר ג. 30. תחון] תוסיף יד ותושיע ג.  
31. תיפן ממרומיך] תשקיף ברחמים משמי מרומיך ג.

ביאור הרהיט: 27. שוועתינו עתורה: היעתר לתפילתנו. 30. תחון: נראה נוסח המקבילה: תוסיף יד ותושיע (השווה ישעיהו י"א, יא).

[סילוק]

אֲנִי לְמַעַנְךָ עֲזוּרָה  
זוֹבֵד[נֹו] רֹוב כִּפְרָה  
בְּרַחֲמִים יִשִּׁירָה  
[ר]עִיית בֵּית יִקְרָה  
קְדוֹשְׁתְּךָ לִי יִקְרָה 5  
יַחַד רָנוּ כְּשֶׁרָפִי שְׁפָרָה  
כַּכְּ <תוֹב> וְקִרָא

שינויי נוסח לסילוק: 2. זוֹבֵד[נֹו] [ ההשלמה על פי ד / כפרה] מחילה וסלין[... ..] ד. 4. [...]עות בני יקרא  
ד. 5. קדושתך קד[... ..] ד. 6. יחד... שפרה] רוחשים [... ..] / ק>דוש< ק>דוש< לע[... ..]  
ד.

ביאור הסילוק: 2. זוֹבֵדִינוּ: תן לנו. 4. רעִיית בֵּית יִקְרָה: כנראה כינוי לישראל, שהיא כביכול רעייתו  
היקרה של הקב"ה (השווה שה"ש א', טו ועוד) הנמצאת בביתו (בית הכנסת). אך ייתכן שיש לנקר: 'רעִיית  
בֵּית יִקְרָה', כלומר בניית בית המקדש. 6. כְּשֶׁרָפִי שְׁפָרָה: כמלאכי מרום ('שפרה' כינוי לשמים על שום  
איוב כ"ו, יג).

חשפנו אפוא את הסילוק האבוד מן הקדושתא 'אב ידעך מנוער', וגילוי חזק באופן חד-משמעי את ייחוס הקדושתא כולה לר' אלעזר בירבי קליר. שאלת פיוטי הקדושה והמשך הקדושתא בכלל, לא נפתרה בשלב זה, ונקווה שגילויים חדשים יסייעו בעתיד גם בפתרון השאלות הנוגעות לחלקה זו של היצירה.

## כִּמְהָה יוֹנְתָךְ בְּקוֹל עֶרֶב / לָךְ פִּיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב

### קטעים מקומפוזיציה קדומה לתפילת הנעילה

תפילת הנעילה היא אחד ממעמדי השיא של יום הכיפורים. תחושתו של ציבור המתפללים כי היום הקדוש קרב לקצו ושעת הכרעת הדין ממשמשת ובאה, תחושה המתעצמת לנוכח מראה גלגל החמה הנוגע בשיפולי הרקיע, מביאתו בשעה זו לידי סער הרגש והתעלות הנפש. בימינו באים הלכי רוחו של הציבור לידי ביטוי מועצם במיוחד בעת קריאת התחינות "פֶּתַח לָנוּ שַׁעַר / פֶּעַת נְעִילַת שַׁעַר / כִּי פָנָה יוֹם", "הַיּוֹם יִפְנֶה / הַשָּׁמֶשׁ יָבוֹא וַיִּפְנֶה / נִבְּוֶאֶה שְׁעָרֶיךָ", אך כפי שנזכר במאמר זה, אמירות קצרות אלו אינן אלא שרידים קלושים ממערכות פיוט מרהיבות שיצרו פייטנינו הקדומים למעמד תפילת הנעילה. יצירות פייטניות אלו נעלמו בתקופתנו כמעט לחלוטין מנופה של תפילת הציבור, אך הן מתועדות בתפוצה מרשימה בכתבי היד שעלו מן הגניזה הקהירית ובמחזורים אירופיים קדומים.<sup>1</sup>

מאמר זה עוסק באחת ממערכות הפיוט לתפילת הנעילה שנשתמרה במלואה בכתב יד שמקורו בגניזה הקהירית - כ"י אוקספורד f. 21 (2727/1), דף 1 ואילך.<sup>2</sup> במרכז של

\* אני מודה למורתי, פרופ' שולמית אליצור, על שקראה את המאמר והאירה עיניי בעצותיה הברורות. שלמי תודה לגב' שרה כהן מן המפעל לחקר השירה והפיוט שליד האקדמיה הישראלית למדעים (בהנהלת פרופ' עזרא פליישר), על עזרתה הרבה באיתור מקורות הפיוטים הנדפסים במאמר בכתבי היד השונים. חן חן לעובדי המכון לתצלומי כתבי יד עבריים על עזרתם האדיבה והמתמדת. תודתי אמורה גם לכל הספריות שבאוצרותיהן השתמשתי על הרשות לפרסם את הפיוטים הנדפסים במאמר זה.

1. למנהגי אמירת הקדושתאות ('קדושתא' היא תפילה מפויתת שנתקנה לחזרת שליח הציבור על עמידה שבמסגרתה נאמרה קדושה לפי מנהג ארץ ישראל הקדום) בתפילת הנעילה בקהילות האירופיות השונות ראה: ד' גולדשמידט (מהדיר), מחזור לימים הנוראים, כרך ב: יום כפור. ירושלים תש"ל, עמ' 728 ואילך.

2. כתב יד זה הוא קונטרס בן 22 דפים שנשתמר כמעט בשלמותו - בניגוד גמור למצבם של רוב כתבי היד ששרדו בגניזה הקהירית - ובו העתקה מפוארת של מעמד לתפילת הנעילה. יש לציין, כי בהעתקה שלפנינו סימנים ברורים שהיא נכתבה עבור ציבור שהתפלל במנהג התפילה הבבלי. על כך מעידים למשל הציונים לאמירת הפסקות 'זכרנו לחיים' וכו' ו'מי כמוך אב הרחמן' וכו' שיסודן בבלי (ראה: נ' וידר, 'לחקר מנהג בבל הקדמון', תרביץ לז, תשכ"ח, עמ' 146-147 =] התגבשות נוסח

המערכת הנידונה עומדת הקדושתא 'את דלתותיך דפקנו חנוך', אך ניתן לקבוע בביטחון שהרכבה המלא של מערכת הפיוט איננו מקורי; היא מורכבת מקטעי פיוט שנכתבו בתקופות שונות, וכנראה גם במקומות שונים, ושצורפו זה לזה בידי מעתיק או חזן שביקש להעמיד לפני קהל קומפוזיציה פייטנית מגוונת ועשירה לתפילת הנעילה. במסגרת המאמר נעיין במבנה של תפילת הנעילה כפי שהושמעה מפי החזן לפני כאלף שנים באחד מבתי הכנסת שבמזרח, ואציג גם כמה מקטעי הפיוט שנכללו בקומפוזיציה זו.

## א

מערכת הפיוט נפתחה ב'רשות', כלומר, בפיוט שבו נוטל החזן רשות מקהלו להשמיע פיוט החורג מנוסח הקבע של התפילה ומבקש מן הקב"ה סיוע בהשלמת שליחותו.

בש<ם> רחמ<נא>

רשות

אָפּאַר שְׁמַךְ אֲדִיר בְּאֲדִירִים

פֶּתַח אֶקְדָּמְךָ בְּנִעִילַת שְׁעָרִים

גִּשְׁתִּי לַחֲנֹנְךָ בְּעַד בְּרוּרִים

1. אדיר באדירים: פנייה לקב"ה בלשון כינוי. 2. אקדמך: אקבל פניך. בנעילת שערים: בעת תפילת נעילה. 3. גשתי: לשון תפילה. ראה בראשית רבה פרשה צג ו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1154: "ויגש אליו יהודה... רבנין אמ' הגשה לתפילה". לחננך: להתחנן לפניך. ברורים: כינוי לישראל.

התפילה במזרח ובמערב א, 'ירושלים תשנ"ח, עמ' 24-25]; ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, 'ירושלים תשמ"ח, עמ' 121, ושם, הערה 106), טופסי חתימות הברכה הבבליים 'המלך הקדוש' ו'המחזיר שכינתו לציון' (ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ערך והשלים י' היינימן, תל אביב תשל"ב, עמ' 36, 44; ע' פליישר, שם והערה 108), נוכחותו של הפסוק "ויגבה ה' צבאות במשפט" וכו' סמוך לחתימת ברכת קדושת השם (ראה: נ' וידר, 'נוסח ברכת קדושת השם בראש השנה ויום הכיפורים', תרביץ לד, תשכ"ה, עמ' 44-45 [= עמ' 362-363]; ע' פליישר, שם והערה 107), נוסח הקבע של הברכה האמצעית שהוא הנוסח הבבלי 'אתה בחרתנו', ולא הנוסח הארץ ישראלי 'אתה בחרת' (ע' פליישר, שם, עמ' 132) וחתימת ברכת קדושת היום שהיא 'מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים', ולא הנוסחים השכיחים במנהג ארץ ישראל (ראה: נ' וידר, 'לחקר מנהג בבל הקדמון', שם, עמ' 244-248 [= עמ' 40-44]; ע' פליישר, שם, עמ' 135-141). עם זאת, שכיחים מעט בהעתקה שלפנינו גם נוסחי תפילה ארץ ישראליים, דוגמת חתימת הברכה האחרונה של העמידה - 'מעון הברכות'. מציאות זו משקפת היטב את אופיים של נוסחי התפילה שבהעתקות הגניזה, שברוב המקרים מנהגי תפילה בבליים וארץ ישראליים משמשים בהן בערבוביה.

כִּי אֶתָּה יוֹצֵר הָרִים

- 5 דָּלוּ עֵינֵי לַמְרוֹם תִּפְאַרְתֶּיךָ  
הַשָּׁמַשׁ יָבֹא וְאֶדְפֹּק דִּלְתֶיךָ  
וְתִכְתְּבִינוּ לַחַיִּים בְּסֵפֶר חֲרֻתֶיךָ  
וְאֲנַחְנוּ עִמָּךְ וְצֵאן מִרְעִיתֶךָ  
10 זָכְרִינוּ לְטוֹבָה מִבְּעוֹד יוֹם  
חֲתוּם לַחַיִּים נוֹרָא וְאִיוֹם  
טָעִינוּ בָּאָרֶץ צָבִי כַּהִיּוֹם  
בְּצֶדֶק יוֹשֵׁב כָּחֵם הַיּוֹם  
15 יְלָדֵי תָם יְהוּדָה וְאַפְרַיִם  
כְּתוּב לַחַיִּים עֲמוּסִי מַעִים  
לְהַבִּיעַ שְׂבַחְךָ דֵּר שָׁמַיִם  
כָּל הַכְּתוּב לַחַיִּים בִּירוּשָׁלַם  
20 מְרוֹמָם שִׁמְךָ עַל כָּל בְּרָכָה וְתִהְיֶה  
נִצְרִינוּ לְרִצּוֹתֶךָ בְּתַפְלַת נְעִילָה  
סְכוֹת נָא שׁוֹעֵת אוֹם נִדְגָלָה  
עֲלִיוֹן לֶךְ יוֹם אֶף לֶךְ לִילָה

4. יוצר הרים: עמוס ד', יג. 5. דלו עיני למרום: ישעיהו ל"ח, יד. וביאורו: נשאתי עיניי למרום.  
7. בספר חרתיך: בספרך שבו אתה חוקק שמות הנכתבים לחיים. בכמה מכתבי היד הגרסה היא:  
"בספרתֶיךָ", ועל פי תהילים נ"ו, ט: "שימה דמעתי בנאךך הלא בספרתך". 8. ואנחנו וכו': תהילים ע"ט,  
יג. 9. זכרינו לטובה: הענק לנו את מתנת מחילתך. בכ"י קיימברידג' TS NS 277.160 הגרסה היא: "זכרינו  
לטובה". מבעוד יום: טרם שקיעת החמה. 10. נורא ואיום: פנייה לקב"ה בלשון כינוי. 11. טעינו בארץ  
צבי: הושב אותנו בארץ ישראל. מכאן, לכאורה, ראיה, שהפייטן ישב בגולה. בארץ צבי: כינוי לארץ  
ישראל, על פי דניאל י"א, טז ומדרשו בגיטין נז ע"א. כהיום: במהרה. 12. בצדק: בזכות. יושב כחם היום:  
כינוי לאברהם, על שום בראשית י"ח, א. 13. ילדי וכו': כינוי לישראל. תם: כינוי ליעקב, על שום בראשית  
כ"ה, כז. 14. עמוסי מעים: כינוי לישראל, בעקבות ישעיהו מ"ו, ג. 15. דר שמים: כינוי לקב"ה. 16. כל  
וכו': ישעיהו ד', ג. 17. מרומם וכו': על פי נחמיה ט', ה. 18. נצרינו לרצותך: שמור על עמך כדי שיוכל  
לרצותך בתפילתו. 19. סכות: האזן. אום נדגלה: כינוי לישראל, על שום שה"ש ו', ד: "אימה כנרגלות".  
20. עליון: פנייה לקב"ה בלשון כינוי. לך וכו': תהילים ע"ד, טז.

פְּדִינוּ הַיּוֹם מֵאֲנָחוֹת  
צְבֹאֵיךָ יֹאמִירוּ לְךָ בַּפְּצִיחוֹת  
קוֹל סְלִיחָה יֹאזִינוּ מִטְּפוּחוֹת  
לִי אֱלֹהֵינוּ הַרְחֵמֵם וְהַסְּלִיחוֹת

25 רַם גִּשְׁתִּי לְהִלָּלְךָ אֱלֹהִי  
שְׁעָרֶיךָ תִּפְתָּח לְצַעֲקַת קְהֵלִי  
תִּבְעֲתִיךָ אֱלֹהִים יְיָ חֵילִי  
לְשִׁקּוֹד כְּנוֹאֵם אֲשֶׁרִי אָדָם שָׁמַע לִי

ככ>תוב> אשרי אדם שמע לי לשקד על דלתתי יום יום לשמר מזוזת פתחי (משלי ח', לד)

ונ>אמר> לאדם מערכי לב ומיי מענה לשון (שם ט"ז, א)  
ונ>אמר> יהיו לרצון אמרי פי >והגיון לבי לפניך יי צורי וגאלי> (תהילים י"ט, טו)

21. מאנחות: מצער ומיגון. 22. צבאיך: כינוי לישראל שהם צבאותיו של הקב"ה. יאמירו: יגדילו. בפציחות: בתפילות. 23. מטפוחות: כינוי לשמים, על שום "וימיני טפחה שמים" (ישעיהו מ"ח, יג). 24. ליי וכו': דניאל ט', ט. 25. רם: כינוי לקב"ה. 26. לצעקת קהלי: לתפילת ישראל. 27. תבעתיך: ביקשתיך. 29. לשקוד על דלתותיך, כמאמר הפסוק שבהמשך. כנואם: כדברי.

ראשית יש לדון ביחסה של הרשות 'אפאר שמך' אל הקדושתא 'את דלתותיך'. בכמה כתבי יד נוספים קודמת הרשות לקדושתא זו,<sup>3</sup> אך בשני כתבי יד מפוארים הנראים קדומים, כ"י קיימברידג' TS H 5/125 וכ"י קיימברידג' TS H 6/82, מופיעה הקדושתא הנידונה ללא רשות כלשהי לפנייה. יש אפוא להטיל ספק רב במקורות הזיקה שבין הרשות 'אפאר שמך' והקדושתא 'את דלתותיך'.

כמו כן יש לברר את תקופת יצירתה של הרשות 'אפאר שמך'. פייטן קלאסי קדום לעולם איננו מקדים רשות למערכת פיוטים המחליפה את נוסח הקבע של התפילה, מכיוון שביסודו של דבר ראתה הפייטנות בפיוט תחליף שלם ומובחר לנוסחה המקורי של התפילה, וגרסה שתפילה מפויטת, תפילה היא לכל דבר.<sup>4</sup> לכן, כדרך שאין החזן משמיע רשות קודם שהוא חוזר על תפילת העמידה בנוסחה הקבוע, כן אין הוא מקדים רשות למערכת הפייטנית שיצר במטרה להמיר את נוסחה השגור של התפילה.<sup>5</sup>

3. כך בכ"י קיימברידג' TS NS 111.32 ובכ"י קיימברידג' TS NS 124.1c.

4. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 47-56; הנ"ל, 'עיונים בבעיות תפקידם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום', תרביץ מ, תשל"א, עמ' 42-63.

5. פיוטים מסוג 'רשויות' מוכרים לנו מעידנה הקלאסי של הפייטנות המזרחית (המאות השישית-



במקרה שלפנינו הקדים הפייטן רשות לקטעי פיוט שנועדו להחליף את נוסח הקבע של תפילת הנעילה, ומהלך שכזה מכחיש כאמור את אחד מיסודותיה העיקריים של הפייטנות. ע' פליישר הציע בעבר, שתופעה זו כרוכה בתהליך שיבתן של נוסחות הקבע לתפילת שליח הציבור.<sup>6</sup> משעה שהקדושתאות חדלו להוות תחליף לתפילות הקבע ונעשו עיטור והרחבה להן, חשו פייטנים צורך ליטול רשות מקונה עולם ומקהלם, קודם שהתירו לעצמם לפתוח בדברי שיר במסגרתה של תפילת החובה.

הנחה זו מחייבת אותנו, לכאורה, להניח שהרשות 'אפאר שמך' נכתבה בעידן שבו חזרו נוסחות הקבע של התפילה לנוסח התפילה של שליח הציבור, מהלך שלא החל קודם לתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת (המאה התשיעית ואילך), ויש להניח כי כדרכם של שינויים ליטורגיים הוא התרחש באטיות ובהדרגה. עם זאת, ניתן לשער שכבר מסורת פייטנית קדומה יחסית נהגה להקדים רשויות דווקא לתפילות יום הכיפורים, והפייטן שיצר את הרשות 'אפאר שמך' פעל בהתאם למסורת זו.<sup>7</sup>

כל אחת ממחרוזות הרשות 'אפאר שמך' נחתמת בסיומת מקראית. תופעה זו אף היא עשויה לכוון אותנו לתארך את הרשות כיצירה שמקורה בתקופת הפייטנות המזרחית

השמינית) רק כמבואות של 'נטילת רשות' הקודמים לקטעי הרחבה פייטניים שאין להם תפקיד ליטורגי מוגדר, היינו, לפיוטים שלא נתקנו כתחליף לנוסח הקבע של התפילה. כאלו הן הרשויות שלפני סדרי העבודה של יום הכיפורים והרשויות שלפני חטיבת ההרחבות בשבעות (שבעתא' היא תפילת עמידה מפויטת שנתקנה לחזרת שליח הציבור על עמידה, שבמסגרתה לא נאמרה קדושה [כגון מוספי שבת וחג] לפי מנהג ארץ ישראל הקדום) טל וגשם. סדרי עבודה ופיוטי הרחבה לטל או לגשם הנם תוספת מרחיבה לנוסח הקבע של התפילה, ולכך ראוי שהחזן יבקש רשות מן הקב"ה ומקהלו לחרוג מנוסח הקבע של התפילה. לעניין הרשויות בפייטנות המזרחית ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 174-175, 196-197; הנ"ל, 'עיונים בהתפתחותם ובהתפתחותם של פיוטי הרשות', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 359-362. 6. למהלך זה ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 311-313; הנ"ל, 'עיונים בהתפתחותם ובהתפתחותם של פיוטי הרשות' (לעיל, הערה 5), עמ' 362.

7. ידועה לנו רשות קצרה לתפילת נעילה - 'אפיק שירים למגיד מישרים' - המיוחסת לר' אלעזר בירבי הקליר, על פי חתימתו הברורה המופיעה בה. אמנם נראה, שרשות זו איננה רשות לקדושתא לנעילה. בכ"י אוקספורד הנידון במאמר זה ובכ"י אוקספורד f. 58 (2853/12), דף 70, מופיעה הרשות קודם ל'סידרא' ואחר מועתקות בכתב היד סליחות לנעילה. ייתכן אפוא, שבמקורה הרשות הייתה מבוא לסדר סליחות של נעילה ולא רשות לקדושתא, ומעתיקים הסבו את ייעודה. כן מצאנו בכ"י קיימברידג' TS H 15/66 רשות לקדושתא למנחה של יום הכיפורים - 'אדון באתי לחלות פניך' - המיוחסת מספק לר' אלעזר בירבי הקליר. ראה: ע' פליישר, 'פיוט ותפילה ב"מחזור ארץ ישראל - קודקס הגניזה', קרית ספר סג, תש"ן, עמ' 228 ושם הערה 143. רשויות לתפילות יום הכיפורים מוכרות לנו גם מיצירתו של ר' שלמה סולימן, בן המאה התשיעית. ראה: ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה א, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד, עמ' 75-77, ושם, הערה 12.

המאוחרת, מכיוון שבעת הזו נטלו הסיומות המקראיות מעמד בכורה כקישוט תבניתי שכיח ביותר וכמעט מחייב.<sup>8</sup> עם זאת, ארגון הסיומות המקראיות ברשות 'אפאר שמך' איננו סדיר לחלוטין: לעתים הפייטן השתמש בסיומת מקראית המתפרסת על מלוא היקפו של הטור הרביעי של המחרוזת השירית (טורים 8, 16, 24), לעתים באה הסיומת אחר מילות גישור שהוסיף הפייטן (טור 20, 28) ופעם אחת בא בטור הרביעי של המחרוזת רק צירוף מקראי (טור 12: "בְּצֶדֶק יוֹשֵׁב כְּחֵם הַיּוֹם", על שום: "והוא יֵשֵׁב פתח האֵהָל כְּחֵם הַיּוֹם" [בראשית י"ח, א]). חוסר סדירות ניכר גם בשילוב הסיומות המקראיות בסדר האקרוסטיכון של הרשות. בדרך כלל הסיומות משוחררות מן האקרוסטיכון האלפביתי הישר, אך בטור 20 בחר הפייטן משום מה לשלב את הסיומת בסדר האלפביתי ולצורך זה הוסיף לסיומת מילת גישור ("עֲלִיּוֹן"). תופעות אלו עשויות לרמז על יצירה מן התקופה שבה טרם נתגבשו סופית דרכי השילוב של הסיומות המקראיות במחרוזות הפיוט, ואם כן, אין ראיה גמורה כי יוצר הרשות שלפנינו פעל בתקופה המזרחית המאוחרת של שירת הקודש העברית. רמז קל מצוי ברשות 'אפאר שמך' כי יוצרה שרוי היה מחוץ לגבולות הארץ, שהרי הוא מבקש "טְעִינוּ בְּאֶרֶץ צְבִי כְּהַיּוֹם" (טור 11) וקצת משמע מכאן שמקום ישיבתו מחוץ לגבולות ארץ ישראל.

## ב

אחר הרשות מועתקות בכתב היד חטיבות המגן, המחיה והמשלש של הקדושתא. חטיבות המגן והמחיה נועדו להחליף את נוסח הקבע של ברכות 'אבות' ו'גבורות' של תפילת העמידה, בעוד שחטיבת המשלש היא בגדר מבוא להרחבות הפיוטיות המובילות לקראת אמירת הקדושה. הקדושתא הנדפסת שכיחה עד מאוד בין כתבי היד של הגניזה הקהירית; במאגרי המידע של המפעל לחקר השירה והפיוט שליד האקדמיה הישראלית למדעים נרשמו למעלה מחמש עשרה העתקות של הקדושתא, אות לחיבה שרחש לה ציבור המתפללים הקדום.<sup>9</sup> להלן מובאות חטיבות המגן, המחיה והמשלש של הקדושתא בשלמותן מתוך כ"י אוקספורד f. 21 (2727/1) הנזכר לעיל.<sup>10</sup>

8. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 131, 288.

9. הקדושתא מועתקת גם במחזור ארץ ישראל המפואר והקדום ששוחזר באמצעות ליקוט שרידי קונטרסיו מכל ספריות הגניזה, וזוהי עדות נוספת ליוקרתה ולתפוצתה. ראה: מחזור ארץ ישראל - קודקס הגניזה, שחזר וצירף מפתחות ומבוא י' יהלום, ירושלים תשמ"ז, עמ' 79-80; ע' פליישר (לעיל, הערה 7), עמ' 229.

10. קטע מתוך המשלש הדפיס בשעתו מ' זולאי במאמרו 'קוריוזים מפיוטי הגניזה', סיני ט, תש"ה, עמ' רצג [= ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 566].

מעמד

- א את דלתותיך דפקנו חנון  
30 בַּבְּקֶשָׁה בְּשַׁעְרֵי תְּפִלָּה וְתַחֲנוּן  
גִּמְרָנוּ עֵינֵנוּי הוֹסַפְנוּ חִינוּן  
דָּאג נִשְׁכַּח בְּהִפְיֵגֶךָ תֹּאנֹן  
הִקְרַבְנוּ עֲדִיךָ בְּשַׁעְרֵי הוֹדִיָּה  
וְנִתְּנָה עַל תַּעֲלוּמָה וּגְלוּיָה  
35 זַעֲקָנוּ מִשַּׁעְרֵי שְׁאוֹל תַּחֲתֶיהָ  
חוֹשָׁה מִשַּׁעְרֵי רוֹם עֲלֵייהָ  
טַעַם רַחֲשׁ כָּל קָרֵב  
יּוֹצֵר לֵב עֲדִיךָ נִקְרַב  
כַּמֶּהָה יוֹנָתָן בְּקוֹל עֶרֶב  
40 לֶךְ פִּיּוֹנָה לַעַת עֶרֶב

ככ>תוב> ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וידע נח כי קלו המים מעל הארץ (בראשית ח', יא)  
ונ>אמר> יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאווה (שה"ש ב', יד)  
ונ>אמר> יערב עליו שיחי אנכי אשמח ביי (תהילים ק"ד, לד)  
ונ>אמר> יי שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך (שם נ"א, יז)

א. 29. חנון: פנייה לקב"ה בלשון כינוי. 31. גמרנו עינוי הוספנו חינון: אף שצום יום הכיפורים עומד לקראת סיומו, מוסיפים אנו להתחנן לפניך. בכמה מכתבי היד הגרסה היא "גִּמְרָנוּ", כנראה מחמת שנתקשו היאך ניתן לומר בעת נעילה 'גמרנו עינוי', וכוונת גרסתם היא שהקב"ה ישים קץ לסבלות ישראל. 32. דאג נשכח בהפיגך תאנון: נוכל לשכוח את מצוקותינו רק אם יחדלו הסיבות שגורמות לבכיינו ולאבלנו. אפשר שהדברים אמורים בדאגת העם מפני חטאיו ובתחינתו למחילה עליהם, אך ייתכן גם שהכוונה היא בכלל לצרות האומה ובבקשה לישועה מהן. 33. הקרבנו: כמו: קרבנו. 34. תעלומה וגלויה: על החטאים שאינם ידועים לנו ועל החטאים הידועים לנו. 35. שאול תחתיה: הצירוף על פי תהילים פ"ו, יג. 36. חושה: לעזרנו. 37. טעם: דיבור, כמשמעות השורש בארמית. רחש כל קרב: תפילה היוצאת מקרבו של כל אחד מישראל. 38. יוצר לב: כינוי לקב"ה, והשווה תהילים ל"ג, טו. נקרב: כמו: נקריב, נעלה כקרבן. גרסת כ"י קיימברידג' TS NS 146.115: "תִּקְרַב", היינו: תטה אוזנך לתפילותינו. 39. יונתך בקול ערב: 'יונתך' כינוי לכנסת ישראל, ולצירוף כולו ראה שה"ש ב', יד ומדרשו. 40. כיונה: היונה ששלח נח, כמופיע בפסוק שלהלן.

א' תְּהִלָּתֶיךָ / הִנֵּעַמְנוּ כָּל הַיּוֹם  
מִבֶּקֶר עַד פְּנוֹת יוֹם  
תֵּן סְלִיחָתֵינוּ שְׂכָר יוֹם  
לְגוֹנְנֵינוּ בְּצֶדֶק יוֹשֵׁב כְּחוֹם הַיּוֹם

זכרינו לחיים <מלך חפץ בחיים> וחתמינו <בספר החיים למענך אלהים חיים>  
בר <וך> מגן אברהם

ב 45 מִפֶּתַח שַׁעַר דִּין יוֹשֵׁב  
נָא חוֹב חֲבוּלָתֵינוּ הָשֵׁב  
סִיחַ 'סְלִיחָתִי' אִם נִקְשֵׁב  
עֲלוֹץ בְּשַׁעַר סוֹכְתָךְ נִשֵּׁב

פֶּתַחֲוֹן פֶּה אִם נִגְבִּיָּה  
צֵל חֲשָׁכֵינוּ עֵת תְּגִיָּה  
קֶרְבָּנוּ כְּדֶךְ לְשׁוּעַ כְּמִיָּה

א'. 41. הִנֵּעַמְנוּ: הַשְׁמַעְנוּ בַּתְּפִילָּתֵנוּ בְּנַעֲיָמָה עֲרָבָה. 43. תֵּן סְלִיחָתֵנוּ שְׂכָר יוֹם: הַעֲנֵק לָנוּ אֶת סְלִיחָתְךָ כְּשֶׁכָּר עַל תְּפִילּוֹתֵינוּ וְתַעֲנִיתֵנוּ בַּיּוֹם זֶה. 44. בְּצֶדֶק: בְּזִכּוֹת צְדָקָתוֹ. יוֹשֵׁב כְּחוֹם הַיּוֹם: כִּינוִי לְאַבְרָהָם, עַל שׁוֹם בְּרֵאשִׁית י"ח, א. גֵּרְסַת כ"י קִימְבְּרִידֵג' TS H 6/82 וְכ"י קִימְבְּרִידֵג' TS NS 115.52: "בְּשִׁגְבּ [= בְּתוֹקֶף צְדִיקוֹתָיו] יוֹשֵׁב פֶּתַח כְּחוֹם הַיּוֹם".

ב. 45. מִפֶּתַח שַׁעַר דִּין יוֹשֵׁב: אֲפֶשֶׁר שְׂכָל הַטּוֹר הוּא פְּנִיָּה לְקַב"ה בַּלְשׁוֹן כִּינוִי (כְּמוֹ: הַיּוֹשֵׁב בַּפֶּתַח שַׁעַר דִּין), וְאֲפֶשֶׁר ש"מִפֶּתַח שַׁעַר דִּין" הוּא הַמָּקוֹם שֶׁמִּמֶּנּוּ אָנוּ מִבְּקָשִׁים שִׁיּוּצִיא הַקַּב"ה (= "יוֹשֵׁב") אֶת הַכְּרֹזֶת סְלִיחָתֵנוּ. 46. חוֹב חֲבוּלָתֵנוּ הָשֵׁב: הַלְשׁוֹן עַל פִּי יַחְזָקָאֵל י"ח, ז, וְכוּנְתוֹ: הָשֵׁב לָנוּ אֶת הַמִּשְׁכּוֹן שֶׁהִפְקַדְנוּ בִּידֶךָ, הֵינּוּ: סִלַּח לָנוּ, שֶׁהָרִי פָּרַעְנוּ חוֹב חֲטָאֵינוּ בְּתַעֲנִית וְתִפְּלָה. 47. סִיחַ: דִּיבּוֹר. 48. עֲלוֹץ וְכוּ': כְּוֹנְתוֹ: אִם נִזְכָּה לְשִׁמוּעַ דְּבַר סְלִיחָתְךָ, נִשֵּׁב בְּשִׁמְחָה בְּשַׁעֲרֵי סוֹכְתָךָ. הַשְׁוּוֹה פְּסִיקְתָא דְּרַב כְּהֵנָּא נִסְפָּחִים ב: פֶּרֶשָׁה אַחֲרָת, מֵהֶדֶר מְנַדְּלָבוּיִם עִמ' 459: "אֲבָל בַּחֲגֵל פִּי שֶׁנִּטְלוּ הַנִּפְשׁוֹת דִּימוֹס שְׁלָהֶם בַּיּוֹם הַכִּיפּוּרִים, כְּמוֹ שֶׁכָּת' 'כִּי בַּיּוֹם הַזֶּה יִכְפָּר עֲלֵיכֶם' (וִיקְרָא ט"ז, ל) ... לְפִיכֶךָ כָּת' שֶׁם שְׁלֹשׁ שִׁמְחוֹת". כֵּן הַשְׁוּוֹה לְפְסִיקְתָא דְּרַב כְּהֵנָּא וּלְקַחְתָּם פֶּסְקָא ב, מֵהֶדֶר מְנַדְּלָבוּיִם עִמ' 406-407: "מִמָּה שִׁישֵׁר' יוֹצֵאִין מִלִּפְנֵי הַקַּב"ה וְלִוְלָבִיָּהֶם וְאַתְרוּגִּיָּהֶם בִּידֵיהֶם אֲנִין יִדְעִין דִּישֵׁר' אִינוֹן נִיצוּחִיָּה". בְּמִקְצַת כְּתָבֵי הַיָּד הַנּוֹסָח הוּא: "עֲלִיּוֹן בְּשַׁעַר" וְכוּ', אֲךָ נֹסֵחַ הַפָּנִים נִרְאֶה יוֹתֵר. 49-51. פֶּתַחֲוֹן וְכוּ': לְכַאֲוֶרָה כְּוֹנְתוֹ: אֲפִי אִם תְּפִילָּתֵנוּ בַּעֲת הַגְּאוּלָּה תִּיאֲמַר מִתּוֹךְ הַתְּרוֹמָמוֹת רוּחַ, קִבְּלָנָה כְּתִפְּלִת הַדֶּךְ הָעֶלּוּב. אֲךָ רֹאֵה לְהֵלֶן לְגִרְסַתֶּם הַנִּכּוֹנָה שֶׁל הַטּוֹרִים. פֶּתַחֲוֹן פֶּה אִם נִגְבִּיָּה: אִם נִרִים אֶת קוֹל תְּפִילָּתֵנוּ מִחֲמַת עֲלִיצוֹת הַגְּאוּלָּה. צֵל חֲשָׁכֵינוּ: מִטְּפוּרָה לְמִצּוֹקֶת הַשַּׁעֲבוּד. סְמִיכוֹת נִרְדָּפִים. עֵת תְּגִיָּה: עֵת תֵּאִיר. לְצִיּוֹר הַלְשׁוֹנִי רֹאֵה, לְמִשְׁל, שִׁמ"ב כ"ב, כֹּט. מִטְּפוּרָה לְגְּאוּלָּה. כְּדֶךְ לְשׁוּעַ כְּמִיָּה: כְּאִדָּם נִדְכָּא הַכְּמָה שֶׁהַקַּב"ה יִשְׁמַע לְשׁוּעָתוֹ. אֲבָל גֵּרְסַתֶּם הַנִּכּוֹנָה שֶׁל הַטּוֹרִים מוֹפִיעָה בְּכָתֵב יָד אַחֵד (בְּלִבְד!) שֶׁבּוּ מוֹעֲתֶקֶת הַקְּדוּשָׁתָא - כ"י קִימְבְּרִידֵג' TS H 6/82: "פֶּתַחֲוֹן פֶּה אִיךְ נִגְבִּיָּה / צוֹר חֲשָׁכֵינוּ עַד תְּגִיָּה", וְכוּנְתוֹ: הֵיאֵךְ אָנוּ מִסּוּגָלִים לְהַגְבִּיָּה קוֹל תְּפִילָּתֵנוּ בְּטֶרֶם יֵאִיר הַקַּב"ה ('צוֹר' כִּינוִי לְקַב"ה) אֶת אִפְלָתֵנוּ? !

ראה דלות ואל תתמהמה

שילמנו כתמיד ערבים סיח

שוע ערוב ותרבה לסלוח

תקנתינו תן ונצא בשמח

55

תחן בשפכינו כיצא לשוח

ככ <תוב> ויצא יצחק לשוח בשדה לעת [לפנות] ערב וישא עיניו וירא והנה גמלים באים  
(בראשית כ"ד, סג)

ונ <אמר> ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי (תהילים נ"ה, יח)

ונ <אמר> והיה יום אחד הוא יודע ליי לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור (זכריה  
י"ד, ז)

ב' אור / צדק משפטינו הוצא

כי לא בחפזון נצא

בשערי תשובה לנו הרצה

ובטל סחובינו ממסגר הוצא 60

מי כמוך <אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים>

בר <וך> מחיה המתים

ג תובעי שכנך בשעריך שוקדים

52. דלות: גרסת כ"י קיימברידג' TS NS 134.113 וכ"י אוקספורד c. 12 (2739/1), דף 1 ע"א: "דלותנו".  
ואל תתמהמה: מלגאול אותנו. 53. שילמנו כתמיד ערבים סיח: כבר התפללנו את תפילת המנחה שהיא  
תשלום לקרבן תמיד של בין הערביים. ראה הושע י"ד, ג: "ונשלמה פרים שפתינו" ובראשית רבה פרשה  
סח ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 780: "תפילת המנחה כנגד תמיד שלבין הערבים". סיח: תפילה. 54. שוע  
ערוב: גרום לכך שתפילתנו תיערב לפניך. ותרבה לסלוח: לצירוף ראה ישעיהו נ"ה, ז. 55. ונצא בשמח:  
ונצא מלפניך בשמחה כשנתבשר שנסלח לנו. ללשון ראה שם יב. מצאנו בלשון הפייטנים: 'שמח' במוכן  
שמחה, אך ניקוד זה איננו אפשרי כאן מפני החרוזה. גרסת כ"י קיימברידג' TS H 6/82 וכ"י אוקספורד  
c. 12 (2739/1), דף 1 ע"א: "בשמח". 56. כיצא לשוח: כיצחק, כמופיע בפסוק שלהלן.

ב'. 57. אור וכו': הטור כולו על פי תהילים ל"ז, ו: "והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים". 58. כי לא  
בחפזון וכו': על פי ישעיהו נ"ב, יב. 59. לנו הרצה: קבלנו ברצון. 60. סחובינו: כינוי למתים. ממסגר  
הוצא: לצירוף ראה תהילים קמ"ב, ח. וכוונתו: החיה אותם. נראית גרסת כמה מכתבי היד: "תוצא".

ג. 61. תובעי שכנך: כינוי לישראל המייחלים לבניין המקדש, ועל שום הכתוב (דברים י"ב, ה): "לשכנו  
תדרשו ובאת שמה". בשעריך שוקדים: עומדים בשעריך (כינוי לבית הכנסת או לשערי הר הבית, ראה  
להלן) ומתפללים בהתמדה על סליחתם.

רַצִּים בְּשִׁמְחַת שַׁעַר קָדִים  
צוּפֵי מַחֲל וְסִלְחָם פּוֹקְדִים  
עַל שַׁעֲרֵיךָ בְּרִנָּה סוּגְדִים

65 נֹזֵל בְּזִרְקָךָ מִשַּׁעֲרֵי מְרוֹמִים  
לְנִקּוֹת וּלְהַלְבִּין אוֹדֶם כְּתוּמִים  
יוֹנֵהרֹו בְּשַׁעֲרֵיךָ טוֹבֵךְ טוֹעֲמִים  
חֲטָאִים בְּהִצְלִילֶךָ לְנִבֵּךְ זְרוּמִים

70 וְתִשׁוּר תָּם מִקְרֵב הֵיכָלְךָ  
דְּמוּתוֹ קִבְעָתָה בְּכֶסֶד גְּדֻלָּךְ  
בָּבֶא שְׁמֶשׁ גֵּר אֶהְלֶךָ  
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל תּוֹעֲרֵץ בְּקִהְלֶךָ

ככ>תוב< ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו  
וישכב במקום ההוא (בראשית כ"ח, יא)

62. רצם בשמחת שער קדים: מחל להם והיענה לבקשתם לבניין המקדש. שער קדים: משערי המקדש ביחזקאל מ', מד, וכאן הוא סינקרוכה למקדש כולו. 63-64. צופי מחל: כינוי לישראל המצפים למחילתם. וסלחם פוקדים: ופוקדים את קונם ('סלחם' - כינוי לקב"ה) בתפילתם. גרסת כ"י אוקספורד c. 12 (2739/1), דף 1 ע"א: "צור מחל סליחה פוקדים" נראית משנית ופחות עשירה. סוגדים: משתחוים, עובדים בתפילתם. 65. נזל בזרקך: מים בהטיפף, מטפורה לטהרת ישראל, ועל שום הכתוב (יחזקאל ל"ו, כה): "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם". 66. ולהלבין אודם: מטפורה לטהרה מן החטא, ועל שום הכתוב: "לכו נא ונוכחה יאמר ה' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו" (ישעיהו א', יח). כתומים: חטאים, או: חוטאים, שהחטא הנו ככתם. גרסת כמה מכתבי היד: "כתמים". 67. יונהרו וכו': יזכו לאורך, ואף זו מטפורה למחילת ה' לחטאי ישראל. ושיעורו: כשתטהר את ישראל מחטאיהם ותלבין כתמי עוונותיהם, הם יאירו. טובך טועמים: כינוי לישראל. לצירוף ראה תהילים ל"ד, ט. 68. חטאם וכו': על שום הכתוב: "ותשליך במצלות ים כל חטאתם" (מיכה ז', יט). לנבך זרומים: למעמקי הים. "זרומים" - כינוי למים. 69. ותשור תם: וכשתדון דיננו תתבונן בצדקת יעקב. תם: כינוי ליעקב, על שום בראשית כ"ה, כז. מקרב היכלך: מתוך מקום שבתך. גרסת כ"י קיימברידג' TS H 5/125: "מוקרב היכלך". 70. דמותו וכו': ראה בראשית רבה פרשה פב ב, מהד' וילנא קנר ע"א: "יעקב שאיקונין שלו קבועה בכסא". גרסת כ"י אוקספורד c. 12 (2739/1), דף 1 ע"א: "דמותו חקקתה", והיא על פי כתב יד אחר של מדרש בראשית רבה: "יעקב שאיקונין שלו חקוקה בכסא" (בראשית רבה פרשה פב ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 978). 71. בבא וכו': בראשית כ"ח, יא. אהלך: כינוי לבית המקדש ששם לן יעקב בצאתו לחרון (ראה בראשית רבה פרשה סט ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 796). 72. אלהי ישראל וכו': על פי ישעיהו כ"ט, כג.

וּנְאָמַר < וּזְרַחָה לָכֶם יִרְאִי שְׁמִי שֶׁמֶשׁ צְדָקָה וּמִרְפָּא בְּכַנְפֶיהָ וַיִּצְאָתֶם וּפִשְׁתֶּם כַּעֲגָלֵי מִרְבֵּק (מִלֹּאכִי ג', כ) >  
 וּנְאָמַר < זֶה יֹאמֵר לִי אֲנִי וְזֶה יִקְרָא בְשֵׁם יַעֲקֹב וְזֶה יִכְתֹּב יָדוֹ לִי וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנֶה (יִשְׁעִיהוּ מ"ד, ה) >  
 וּנְאָמַר < כִּי לֹא יֵטוֹשׁ יִי אֶת עַמּוֹ בַּעֲבוּר שְׁמוֹ הַגְּדוֹל כִּי הוֹאִיל יִי לַעֲשׂוֹת אֶתְכֶם לֹא לַעֲמִי (שְׁמ"א י"ב, כב) >  
 וּנְאָמַר < לִכֵּן כֹּה אֹמֵר יִי אֵל בֵּית יַעֲקֹב אֲשֶׁר פָּדָה אֶת אֲבֵרָהֶם לֹא עָתָה יִבּוֹשׁ יַעֲקֹב וְלֹא עָתָה פָּנָיו יִחְוָרוּ (יִשְׁעִיהוּ כ"ט, כב) >  
 וּנְאָמַר < כִּי בְּרֹאוֹתָיו יִלְדִּיו וּמַעֲשֵׂה יָדָיו בִּקְרָבוֹ יִקְדִּישׁוּ שְׁמִי וְהַקְדִּישׁוּ אֶת קִדּוֹשׁ יַעֲקֹב וְאֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל > יַעֲרִיצוּ (שֵׁם, כג)

תבניתן של חטיבות המגן, המחיה והמשלש בקדושתא 'את דלתותיך' תואמת בדרך כלל את מתכונת תבניותיה של הקדושתא הקלאסית.<sup>11</sup> החטיבות מורכבות מגופי חטיבות הכוללים כל אחד שלוש מחרוזות מרובעות טורים, ומשרשרות פסוקים. בסופן של חטיבות המגן והמחיה באות מחרוזות סיום המעבירות לחתימת הברכה, בעור שחטיבת המשלש נחתמת בשרשרת הפסוקים. הפתעה מסוימת מזמנת התבנית האקרוסטיכונית של הקדושתא; חטיבות המגן והמחיה מיוסדות על אקרוסטיכון אלפביתי ישר (א-ל במגן, מ-ת במחיה<sup>12</sup>), וחטיבת המשלש מסודרת על פי אקרוסטיכון אלפביתי הפוך (תשר"ק), כאשר המילה הראשונה והמילה האחרונה בכל טור פותחות באות אחת מן הסדר האלפביתי ("תוֹבְעֵי שְׁכֵנְךָ בְּשַׁעְרֶיךָ שׁוֹקְדִים / רָצָם בְּשִׂמְחַת שַׁעַר קָדִים" וכו').<sup>13</sup> שיטת סידור אלפביתי חריגה זו מוכרת מקרובה בלתי מחרוזת ליום הכיפורים המועתקת בכתב יד קדום ביותר.<sup>14</sup> אפשר שהיא מרמזת על קדמותה היחסית של הקדושתא, אך ייתכן גם כי היא מלמדת על כך שבידי מחבר הקדושתא הייתה מסורת קדומה של עיצוב תבניות הקדושתא.

לשונה של הקדושתא איננה עשירה בחידושים לשוניים נועזים, שלא כדרכן של קדושתאות קלאסיות רבות;<sup>15</sup> היא כתובה בלשון פייטנית נשגבת שסגנונה בהיר,

11. להרכבה של הקדושתא הקלאסית ולתבניותיה המקובלות ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 138-164.

12. האותיות שי"ן ותי"ו נכפלו במחרוזת האחרונה של המחיה.

13. ע' פליישר (לעיל, הערה 7), עמ' 229, מכנה שיטת ארגון אקרוסטיכוני זו "תשר"ק סגור".

14. ראה: י' יהלום, 'פאלימפססט מינכן והקדושתא הקדומה', תרביץ לח, תשכ"ט, עמ' 380-383; ע' פליישר (לעיל, הערה 7), עמ' 229, הערה 147, ציין לקטעי פיוט קדומים נוספים המיוסדים על שיטת סידור אלפביתי זו.

15. על לשונו הייחודית של הפיוט הארץ ישראלי הקלאסי ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה

ושאיננה מציגה לפני השומע חידות ורמזים שעליו לפתורם כדי לעמוד על פשר הדברים. הפייטן גם נמנע מלגדוש את יצירתו בתכנים מדרשיים ולרמז למקורותיו באופן חידתי, כך שרק למדנים מובהקים יעמדו על עומק כוונתו,<sup>16</sup> אלא בחר בסגנון שירה לירי ומעודן, המביע את רגשות האומה הנכספת למחילתו של הבורא בעת נעילת שערי שמים. אין ספק, כי אורח שירה זה הולם יפה את שעת תפילת הנעילה, אך נראה גם שהוא מלמד על דרכי השירה הפייטנית שיוצר הקדושתא היה אמון עליהן.

מאפיין נוסף של דרכי השירה של יוצר 'את דלתותיך' ראוי אף הוא לציון. הפייטנות הארץ ישראלית הקדומה מיעטה לשלב ביצירותיה ציורים לשוניים מפותחים. דימויים ומטפורות העולים מקטעי הפיוט הקדם-קלאסיים והקלאסיים הנם, בדרך כלל, ציורי לשון שמקורם בשירה המקראית.<sup>17</sup> והנה, הקדושתא שלפנינו משופעת בציורי לשון מורכבים, ובמיוחד פיתח הפייטן מצדדים שונים ומגוונים את מוטיב העמידה בשער: המתפללים המידפקים על שערי המלך העומד עמם בדין - "את דלתותיך דפקנו חנון / בבקשה פשערי תפלה ותחנון" (טורים 29-30), הקהל שנקלע בגין חטאיו לשערי שאול ומתחנן לישועת ה' משערי מרום - "זעקנו משערי שאול תחתיה / חושה משערי רום עלייה" (טורים 35-36) וכן עוד הרבה.<sup>18</sup> אמנם ציורי הלשון הללו אינם מקוריים ולרובם יסוד מקראי גלוי, אך הפייטן פיתח והעשיר עד מאוד את התשתית הראשונית של הציור הלשוני המקראי. ראוי להטעמה גם דרכו של הפייטן לחרוג ממסגרות הטור השירי בהבעת רעיונותיו; המשפט השירי לא נתחם בגבולות טור שירי בודד, כפי שמצוי לרוב בפייטנות המזרחית, אלא משתרע על פני שניים ושלושה טורים - "נזל בזרקך משערי מרומים / לנקות ולהלבין אודם פתומים / יונהרו פשעריך טובך טועמים" (טורים 65-67). יכולתו של הפייטן להביע רעיון שירי שלם ומגובש בשלושה טורי שיר, תוך שהוא מקיים את מחויבותו לתבנית הצורנית המשוכללת, היא הישג שירי מרשים במיוחד.<sup>19</sup>

- 4), עמ' 269-273; י' יהלום, שפת השיר של הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, ירושלים תשמ"ה.
16. על הלמדנות המפולפלת ועל החידתיות המאפיינים את הפיוט הארץ ישראלי הקלאסי ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 265-269; ש' אליצור, 'לגלגולי החידתיות בפיוט המזרחי', פעמים 59, תשנ"ד, עמ' 14-34.
17. לעניין זה ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 104-105. ע' פליישר ביאר את התופעה התמוהה בחששם של הפייטנים מהבנה שגויה של הציור הלשוני על ידי קהל המתפללים.
18. ראה גם את הציורים הלשוניים של כנסת ישראל המדומה ליונה ההומה בקול ערב (טורים 39-40), של הטפת המים המטהרים ממרום ושל ניקוי ישראל מכתמיהם (טורים 65-67).
19. הקדושתא היא גם מופת של שכלול צורני מצד מקצבה המדויק - מקצב תיבות מוקפד במיוחד של ארבע מילים לטור, מבלי להתחשב במניין הברותיהן (לדרכי השקילה של הפיוט הארץ ישראלי הקדום ראה: ע' פליישר, 'עיונים בדרכי השקילה של שירת הקודש הקדומה', הספרות 24, תשל"ז, עמ' 70-83), ומצד חריזתה הנוטה בבירור אל הנורמה הפייטנית המחמירה המקפידה על שני עיצורים שורשיים במילות החרז (לדרכי החריזה של הפיוט הארץ ישראלי הקדום ראה: ב'



המסורת הפייטנית נהגה. לייחד את חטיבותיהן הראשונות של הקדושתאות ליום הכיפורים לשלושת אבות האומה: חטיבת המגן יוחדה לדמותו של אברהם, חטיבת המחיה הוקדשה ליצחק ובמשלש נזכרת צדיקותו של יעקב. בימי דין ובקשת מחילה טבעי כי המתפלל ייסמך על זכות צדקתם של האבות. עם זאת, נראה שמסורת פייטנית זו הייתה נקוטה בידו של הפייטן שלפנינו באורח מעט רופס. אברהם אבינו נזכר בחטיבת המגן רק בטור המעבר של מחרוזת הסיום לברכת 'מגן אברהם' ("לגוננינו בצדק יושב כחום היום" [טור 54]), נקודה בקדושתא שבה הזכרתו של אברהם מתבקשת על פי ההקשר ואיננה אופיינית דווקא לתפילות הימים הנוראים. יצחק נזכר בסופו של הטור האחרון של חטיבת המחיה, ואזכורו מלאכותי ואיננו נדרש כלל לתכנים שבמחרוזות הקודמות של החטיבה - "תחן בשפכינו כִּיצָא לְשׁוֹחַ" (טור 56). רק יעקב אבינו מהווה נושא משמעותי בחטיבת המשלש והפייטן מבקש מפורשות מהקב"ה להסתייע בזכותו. שמו של יוצר קדושתא זו, שכבר הראינו לדעת שהיה פייטן רב השראה, אינו ידוע לנו, כיוון שהוא לא חתם את שמו בחטיבותיה הראשונות של הקדושתא. איננו בטוחים גם בתקופתו של הפייטן. אמנם הדגשתי כי מצויים בקדושתא סממני תבנית וצורה המרמזים על קדמות רבה, אך עלינו לזכור כי בימים הנוראים, ימים של כובד ראש ושל חשבון נפש, נוטה היצירה הפייטנית לשוב ולדבוק בדרכי היצירה הקדומות. ייתכן אפוא שגם יוצר מאוחר יחסית בזמנו יחבר קדושתא לימים נוראים בדפוסי יצירה קדומים ורבי יוקרה.<sup>20</sup>

## ג

אחר חטיבת המשלש החותמת את חולייתה הראשונה של הקדושתא, מועתקים בכתב היד שלפנינו שני פיוטים מקהלתיים - הקיקלר 'ארשת שפתינו יערב' והעסטריוטא 'איום אלהים'. שניהם כבר נדפסו בעבר בידי ע' פליישר,<sup>21</sup> ולהלן אסתפק בהסבר תבניתם תוך הדגמה של קטע קצר מתוכם.

הרושובסקי, 'השיטות הראשיות של החרוז העברי מן הפיוט ועד ימינו', הספרות ב, תשל"א, עמ' 738-742; ע' פליישר, שירת הקודש [לעיל, הערה 4], עמ' 120-124; הנ"ל, 'בחינות בתהליך עליית החרוז בשירה העברית', מחקרי ירושלים בספרות עברית א, ירושלים תשמ"א, עמ' 226-238.  
20. ע' פליישר (לעיל, הערה 7), עמ' 255, משער כי הקדושתא שלפנינו הנה קדם-קלירית, משמע, זמנה קודם למאה השביעית לספירה.

21. הקיקלר נדפס במאמרו של ע' פליישר, 'מבנים סטרופיים מעין-אזוריים בפיוט הקדום', הספרות ב, תשל"ל, עמ' 202-203, והעסטריוטא נדפסה במאמרו 'לחקר תבניות הקבע בפיוטי הקדושתא (קיקלר עסטריוטא)', סיני סה, תשכ"ט, עמ' לח-לט. קטעים מן הקיקלר גם נדפסו על ידי מ' זולאי (לעיל, הערה 10), עמ' רצג-רצד. ע' פליישר הטעים במאמרו את תבניתו הייחודית של הקיקלר שלפנינו, שכל טור שלישי במחרוזותיו הראשיות אינו נחרז בתיבת החרוז של המחרוזת, אלא במילה 'מלך'. ע'

קיקלר הנו פיוט העשוי מחרוזות משולשות טורים, המסודרות בדרך כלל על פי סדר אקרוסטיכוני. בין מחרוזות הקיקלר, אחרי כל גוש של שלוש מחרוזות, משתלבת מחרוזת ביניים חריגה שאיננה כפופה לאקרוסטיכון הבסיסי של שאר המחרוזות. היא מסתיימת באורח קבע במילה 'קדוש', שאיננה חלק מתבניתה של המחרוזת ואיננה מצטרפת לחרוזתה.<sup>22</sup> ע' פליישר מניח שמחרוזת זו נאמרה בידי מקהלה שניצבה לצדו של החזן בעת השמעת הקיקלר.<sup>23</sup>

הנה קטע מן הקיקלר 'ארשת שפתינו יערב' כפי שהוא מופיע בכ"י אוקספורד 21 f. (2727/1), דף 5 ע"א ואילך:

קיקלר  
אַרְשֶׁת שְׁפִתֵינו תַּעֲרֵב  
אֶז מַעֲרֵב וְעַד עֲרֵב  
אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ  
בְּנַעֲלֵת שַׁעַר  
בְּרִיבּוֹעַ מְשׁוּעָר  
בְּשַׁעְרֵי הַמֶּלֶךְ  
גִּשְׁנוּ עַל פֶּתַחֵי יֵשַׁע

5

1. תערב: גרום לכך שתהא ערבה. 2. מערב עד ערב: מלילו של יום הכיפורים ועד לצאת היום הקדוש בערב שלמחרת, ועל פי ויקרא כ"ג, לב. 4. בנעילת שער: בעת תפילת נעילה. 5. בריבוע משוער: נראה לפרשו: בעת השלמת שיעור ארבע תפילות היום: שחרית, מוסף, מנחה ונעילה. 6. בשערי המלך: בעמדנו בשערי בית דין של מעלה. ולפי הבנתו של מ' זולאי (לעיל, הערה 10) נאמר הפיוט במקורו בשערי הר הבית.

פליישר ראה בתופעה זו תקדים שפייטני ספרד אימצוהו בשעתם כשהשתמשו בשירתם בחריזה 'מעין-אזורית'.

22. לפרטים נוספים על אודות ה'קיקלר' ראה: ע' פליישר, 'לחקר תבניות הקבע' (לעיל, הערה 21), עמ' כד-מז; הנ"ל, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 147-148, ראה שם גם על פי המפתח; למקור המונח 'קיקלר' ראה: ע' פליישר, 'בירורים בדבר מקורם של מונחים אחדים בפייטנות ובשירה', תרביץ מז, תשל"ח, עמ' 185-189; כן ראה: ש' אליצור, 'על מיקומו ומבנהו של הקיקלר בקדושתא הקלירית', מחקרי ירושלים בספרות עברית ג, תשמ"ג, עמ' 140-155. דוגמות לקיקלרים בתפילות יום הכיפורים ראה אצל ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 1), עמ' 122-124, 341-343, 609-612.

23. ראה: ע' פליישר, 'עיונים בהשפעת היסודות המקהליים על עיצובם והתפתחותם של סוגי הפיוט', יובל ג, תשל"ד, עמ' לא ואילך.

גְּרוֹשׁ הָעֵת רָשַׁע

גָּאָה גָּאָה מֶלֶךְ

פִּזְמָה <וֶן> אֲנֵא הַיּוֹם

10

פָּנָה נָא אֵיוֹם

כִּי פָנָה הַיּוֹם קֵד <וֶשׁ>

דְּפָקְנוּ דְּלִתִּיךְ וְכוּ

8. גרוש העת רשע: בעת שתסלק את רשענו מלפניך. הטור עולה על זה שלפניו (בעת שתגרש את הרשע, נוכל לגשת אל פתחך) ועל זה שלאחריו (בעת שתגרש את הרשע, תרומם מלכותך). 9. גאה גאה: שמות ט"ו, א. 11. איום: כינוי לקב"ה.

העסתריוטא אף היא פיוט מקהלתי כקיקלר, אך תבניתה פשוטה הרבה יותר מתבניתו. היא עשויה מחרוזות דו-טוריות, סדורות במתכונת אלפביתית, שביניהן באות מחרוזות ביניים שאף הן דו-טוריות. מחרוזות הביניים מסתיימות בתיבה 'קדוש' או בצירוף דוגמת 'המלך קדוש' ו'האל קדוש'.<sup>24</sup>

הנה קטע מן העסתריוטא 'איום אלהינו' כפי שהוא מופיע בכ"י אוקספורד f. 21 (2727/1), דף 7 ע"א ואילך:<sup>25</sup>

אֵיוֹם אֱלֹהֵינוּ

שָׁעָה בְּנֵי אֱלִים

2. בני אלים: כנראה כינוי לישראל, על שום תהילים כ"ט, א ומדרשו במדרש תהילים כט א, מהד' בובר קטז ע"א: "בני אלים. בניהם של אותן הנשחטים כאילים, אברהם אמר אני שוחט, יצחק אמר אני נשחט".

24. בדרך כלל מופיעות בעסתריוטות שתי מחרוזות ביניים המשתלבות לסירוגין בין המחרוזות הראשיות של הפיוט. לפרטים נוספים על אודות ה'עסתריוטא' ראה: ע' פליישר, 'לחקר תבניות הקבע' (לעיל, הערה 21), עמ' כח-מז; הנ"ל, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 166-167, ראה שם גם על פי המפתח; למקור המונח ראה: ע' פליישר, 'בירורים בדבר' (לעיל, הערה 22), עמ' 193-194; כן ראה: נ' אלוני, 'עסטריוותה', תרביץ טז, תש"ה, עמ' 231-237. דוגמות לעסתריוטות בתפילות יום הכיפורים ראה אצל ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 1), עמ' 125-126, 343-344, 613.

25. ע' פליישר (לעיל, הערה 7, עמ' 229) כבר העיר כי בהעתקת הקדושתא 'את דלתותיך דפקנו חנוך' במחזור ארץ ישראל כלולה עסתריוטא אחרת שתחילתה אינה ידועה, ומופיעים בה שני פזמונים. האחד חתום, כנראה, 'יהודה', והאחר חתום 'יוסה'. ברור שאין בממצא זה כדי ללמדנו דבר מה על מחברה של הקדושתא 'את דלתותיך'.

פז <מון> בעת נעילת שער  
חטאינו תצליל בשועל האל קדוש

5 ביקשנו פתח מצוא סליחה  
ועמך נמצא סליחה

פז <מון> בעת נעילת שער  
חטאינו תצליל בשועל האל קדוש

4. תצליל בשועל: תשליך למצולות ים, על שום מיכה ז', יט: "ותשליך במצלות ים כל חטאתם". בשועל: כינוי למים, על שום ישעיהו מ', יב: "מי מדר בשעלו מים".

אין ספק שפיוט העסתריוטא שלפנינו הנו קדום ביותר. העובדה שהוא איננו נחרז באופן סדיר, מוכיחה כי הוא נוצר בעת שהחריזה טרם נתקבעה כתבנית צורנית מחייבת בשירת הקודש העברית.<sup>26</sup> מחרוזות העסתריוטא מיוסדות על אלפבית ישר, אך בכל ההעתקות שבידינו לא ממשיך הסדר האלפביתי של העסתריוטא מעבר לאות כ"ף. קשה להניח שהיקף זה של העסתריוטא הנו מקורי, וקרוב לוודאי שחלקה השני אבד כבר בתקופה מאוד קדומה.<sup>27</sup>

26. מחקר הפיוט מניח היום כי הפיוט העברי החל לסגל לעצמו את החריזה כמאפיין צורני כבר במחצית המאה השישית. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 120-121; הנ"ל, 'בחינות בתהליך עליית החרוז בשירה העברית' (לעיל, הערה 19), עמ' 226-238, ובמיוחד עמ' 229-231. תבנית העסתריוטא אופיינית דווקא לפיוט הבא אחר הקיקלר בקדושתאות של יום הכיפורים. קדמותו המופלגת של פיוט העסתריוטא שלפנינו מוכיחה את הערכתו של ע' פליישר, כי תבניות הקבע של מערכות הפיוט נקבעו כבר בשלבים מוקדמים ביותר של שירת הקודש העברית.

27. בכ"י פטרסבורג, אוסף אנטונין B 141, מופיעה השלמה לסדר האלפביתי: בצד התבנית האקרוסטיכנית הישרה של הפיוט, מופיע בו אקרוסטיכון תשר"ק במחרוזת הקדוש של הפיוט. הטור השני של מחרוזת זו מתחלף מדי הופעה של מחרוזת הקדוש: "בעת נעילת שער / תשליך חטאינו בלב [ים קדוש]"; "בעת נעילת שער / שער פתחין תפתח לשכיך קדוש", וכן הלאה עד לאות מ"ם. נראה לי שמהלך זה משני, דהיינו, מעתיק שתמה על קיטוע הסדר האלפביתי של הפיוט באות כ"ף, החליט להשלימו באמצעות החלפת הטור השני של כל מחרוזת קדוש בטור המיוסד על סדר תשר"ק. אגב, בכ"י אוקספורד f. 21 (2727/1) חסרה בעסתריוטא המחרוזת הפותחת באות חי"ת. זו לשון המחרוזת בכ"י קיימברידג' TS NS 142.14: "חנן אדון כל מעש / חן דלי מעש".

ד

אחרי הקיקלר והעסתריוטא מופיע בכתב היד שלפנינו קטע קצר, הנראה כשריד מפיוט קדום מאוד או מנוסח קבע. הקטע מופיע גם בכתבי יד אחרים המחזיקים קטעים הכלולים בקומפוזיציה הנדונה, והוא שכיח למדי בקדושתאות נוספות לימים הנוראים, תמיד בסמוך לסילוק. קשה לדעת מה טעם ראתה המסורת הפייטנית בהופעתו במקום זה של הקדושתא, כשהוא מנותק מהקשרו המקורי וכששרידיו אינם מעמידים יחידה שירית הנושאת משמעות. מכל מקום, לשונו כך היא:

ובכן

אֶךְ חֲנוּן אַתָּה וְרַחוּם לְכָל פּוֹעֵל  
בְּקֶצֶף לֹא תִשְׁפּוּט בְּזַעַם אֶל תִּרְיֵב  
וְשִׁרְפֵי קוֹדֶשׁ יוֹדְעֵי טוֹבְךָ הַמְּפִירִים אֶת הַמֶּזֶן רַחֲמֶיךָ

טורו האחרון של קטע הפיוט כבר עוסק בנושא האופייני לסילוק - שירתם של שרפי הקודש. הסילוק (מארמית - סיום, או: עלייה) הוא פיוט המעביר אל הפסוק הראשון של הקדושה. לעתים קרובות הוא מסכם את התכנים שנדונו במהלך הקדושתא, אך בסופו הוא דן תמיד במלאכים ובקדושה הנאמרת בפיהם.<sup>28</sup> בקומפוזיציה שלפנינו מופיע הסילוק 'אשעך בשעת נעילה'.

ובכן ולך תעלה קדושה כי אתה המלך

סילוק

ח אֶשְׁעֶךָ בְּשַׁעַת נְעִילָה  
בְּכִסּוֹתֶיךָ פֶּשַׁע וּמַעֲוִיָּה  
בְּשַׁעַר גְּאֻנֶתְךָ אוֹחִילָה  
דְּוֹרְשֵׁי מִמֶּךָ מְחִילָה

ח. 1. אשעך: אפנה אליך, אל הקב"ה. 3. בשער גאותך: בשערי בית דינך שבו אתה מתגדל ביכולתך לכפר על פשעינו. אוחילה: אקווה למחילתך. 4. דורשי: שיעורו: אוחילה בדרשי ממך מחילה.

28. על מקומו של הסילוק בקדושתא ועל האופן שבו עיצבוהו פייטנים שונים ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 150, וכן שם, לפי המפתח; ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ירושלים תשנ"ז, עמ' 692-693.

5 הנערץ בסוד קדושים  
ונאדר בקהל מקודשים  
בשער זבולך יקדישון תרשישים  
חידוש זמר קדושה משלשים

ככ>תוב> וקרא זה אל זה >ואמר קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו>  
(ישעיהו ו', ד)

5. הנערץ וכו': על פי תהילים פ"ט, ח. קדושים: הם המלאכים. 6. בקהל מקודשים: הם ישראל.  
7. תרשישים: כינוי למלאכים.

הסילוק שלפנינו אינו דומה לסילוקיהן של קדושתאות קלאסיות, שהם בדרך כלל קטעי פיוט מקיפים ביותר הכתובים פרוזה מחורזת. עם זאת, מצאנו כי הסילוקים הכלולים בקדושתאות הנעילה קצרים יחסית.<sup>29</sup> מכל מקום, תבניות השיריות של הסילוק שלפנינו מפותחות במיוחד: הוא בנוי מחרוזות מרובעות טורים, מיוסד על אקרוסטיכון אלפביתי ומילת הקבע 'בשער' עומדת בראש כל טור שלישי שבו.

נראה לי שהסילוק 'אשעך בשעת נעילה' אינו שייך במקורו לקדושתא 'את דלתותיך'. מילת הקבע "בשער" המופיעה בסילוק ובפיוטי הקדושה שלאחריו מבחינה ביניהם ובין מרכיבי הקדושתא 'את דלתותיך'. בטור האחרון של הסילוק גם ניכרת החתימה "חזק", שאולי היא המשך לחתימה שראשיתה במרכיביה המקוריים של הקומפוזיציה שממנה ניטלו הסילוק ופיוטי הקדושה.

אחר הסילוק מופיעים בכתב היד שלפנינו פיוטי הקדושה. קדושתאות קלאסיות רבות מסתיימות עם הסילוק המעביר לפסוק הראשון של הקדושתא - "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו', ד), אך לאחדות מהן נצטרפו קטעי פיוט, קצרים בדרך כלל, המשמשים מבוא לשאר פסוקי הקדושה.<sup>30</sup> פיוטי הקדושה שלפנינו הם קטע מן הקומפוזיציה שגם הסילוק לקוח הימנה; הם בנויים בדיוק בתבניתו של הסילוק והם אף ממשיכים את הסדר האלפביתי שראשיתו בסילוק. אחר אמירת הפסקה "לדור ודור נגיד גדלך" באה מחרוזת נוספת ("שמש טרם יפנה"), המעבירה לברכת 'המלך הקדוש'. היא עשויה בדיוק במתכונתן של מחרוזות פיוטי הקדושה.<sup>31</sup>

29. ראה, למשל, בסילוק המופיע במאמרה של ש' אליצור, 'לבירור הרכבה וייחוסה של קרובת "אב ידעך מנוער" לנעילה', בספר זה, עמ' 223-230.

30. לעניינם של פיוטי הקדושה ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 150-151.

31. באשר לנוסח הקדושה שלפנינו, ובמיוחד באשר ללשון "ותמלוך בציון" ולפסקה "לדור ודור נגיד גדלך", ראה: ע' פליישר, 'קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים

## אופנים

- ט<sup>1</sup> טרם דמדום חמה  
10 ייש שְכר' תענה לאיומה  
בשער כשבתך שוכן רומה  
להכתירך נעלוז עם חיל דממה

## לעמתם

- ט<sup>2</sup> מאור עד לא תשקיע  
נאור 'סלחתי' תשמיע  
15 בשער סליחתך ייחלנוך להיושע  
ערבית ושחרית ייחודך נשמיע

## פעמים

- ט<sup>3</sup> פתח טרם יונעל  
צדק למחכיך תפעל  
בשער קדשך שאגתינו תעל  
20 רצייתי אתכם' תשמיענו ממעל

## להיות <לכם לאלהים>

והיה יי למלך <על כל הארץ ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד> (זכריה י"ד, ט)

ט<sup>1</sup>. 10. יש שכר: על פי ירמיהו ל"א, טו, וכוונתו לענייננו: נענתה בקשתכם למחילה. לאיומה: כינוי לכנסת ישראל, על פי שה"ש ו', ד ומדרשו. 11. בשער כשבתך: בשבתך לדין. שוכן רומה: כינוי לקב"ה. ראה ישעיהו ל"ג, ה: "נשגב ה' כי שכן מרום מלא ציון משפט וצדקה". 12. חיל דממה: כינוי למלאכים, על שום יחזקאל א', כד: "בעמדם תרפינה כנפיהן" ומדרשו בבראשית רבה פרשה סה כב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 739: "ומהו 'בעמדם' - בא עם דם, בשעה שישראל אומרין 'שמע ישראל' - שותקין, ואחר כך 'בעמדם תרפינה כנפיהם', ומה הם אומרין - 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'".  
ט<sup>2</sup>. 13. מאור: שמש. 14. נאור: כינוי לקב"ה. 15. ייחלנוך להיושע: אנו מייחלים לישועתך. בכ"י קיימברידג' TS NS 111.32 הגרסה: "להושיע". 16. ייחודך: אמירת 'שמע ישראל'.  
ט<sup>3</sup>. 17. פתח: שערי תשובה. 18. למחכיך: כינוי לישראל המייחלים לחסדו של ה'. 19. שאגתינו: קריאתנו. 20. רצייתי אתכם: על פי יחזקאל מ"ג, כז.

ואידאולוגיים, תרביץ סז, תשנ"ח, עמ' 320-327. נוסח הפסקה "לדור ודור נגיד גדלך" הושלם להלן על פי כ"י אוקספורד 71 e. (2849/11), דף 26 ע"ב.

## ותמלוך בציון

כמו בדברי קדשך <כתוב לאמר ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדר ודר הללו יה> (תהילים קמ"ו, י)  
לדוד ודוד נגיד <גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדיש ושבחך מפינו לא ימוש לעולם ועד  
כי מלך גדול וקדוש אתה>

שמש טרם יפנה  
שוחריך עתה תענה  
בשער תהלתך צדקך נתנה  
תוקדש וסביב לעמך תחנה

ונ>אמר> ויגבה יי צבאות במשפט והאל הקדוש נק>דש> בצדקה (ישעיהו ה', טז)

בר>וך> המלך הקדוש>

22. שוחריך: המשחרים פניך. עתה: בשעת נעילת שער. גרסת כ"י קיימברידג' TS NS 93.29: "אתה".  
24. וסביב לעמך תחנה: ראה תהילים קכ"ה, ב.

## ה

אחרי חתימת הברכה השלישית 'המלך הקדוש' מציין המעתיק (דף 9 ע"א), את אמירת נוסח הקבע הבבלי של ברכת קדושת היום של תפילת הנעילה: "אתה בחרתנו מכל העמים וג' עד זכר ליציאת מצרים> מה נאמר לפ>ניך> יושב במרום ומה נספר לפנ>יך> וג' עד כי ירבה לסלוח".<sup>32</sup>

בהמשך, מיד אחרי כן, מועתק הפיוט הנהדר והמקיף 'אבן מעמסה' (א. 315),<sup>33</sup> השכיח מאוד בין כתבי היד של הגניזה הקהירית. הפיוט גם כלול בסדר תפילת נעילה של יהודי אשכנז, וורסיות שונות שלו הוהדרו על ידי ד' גולדשמידט במחזור ליום הכיפורים שערך.<sup>34</sup> להלן נציג את ראשיתו כדי שהקורא יתרשם מיופיו של הפיוט וידע מניין לקוחה הקריאה הנרגשת "היום יפנה / השמש יבוא ויפנה / נבואה שערך", הנאמרת עד היום בבתי הכנסת במהלך חזרת שליח הציבור על עמידת הנעילה.

32. ראה: י"מ אלכוגן (לעיל, הערה 2), עמ' 100-101; נ' וידר, 'לחקר מנהג בבל' (לעיל, הערה 2), עמ' 155-157 [= עמ' 33-35].

33. י' דוידסון, אוצר השירה והפיוט א, ניו יורק 1924, עמ' 16.

34. ראה: ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 1), עמ' 745 ואילך.



אֲבֵן מַעֲמָסָה / אֶמֶץ וְאֵל תִּמְאַסָּה / טָרֶם נַעֲלִילַת שַׁעַר

אֲבֵן יִשְׂרָאֵל / טַע בְּהֶרְרִי אֵל / טָרֶם יָבֹוא שָׁמֶשׁ

אֲבֵן שְׁתֵּיית קָדֶם / שִׁית כִּימִי קָדֶם / כִּי פָנָה יוֹם

פִּזְמוֹן <וֹן> הַיּוֹם יִפְנֶה / וְהַשֶּׁמֶשׁ יָבֹוא / וְנִבֹּא בְּשַׁעְרֶיךָ

5 בְּאֻמוֹנָה אֶתְנוּ / אֻמוֹנֶתְךָ תִּאֲמָצִינוּ / טָרֶם נַעֲלִילַת שַׁעַר

בְּאֻמוֹנָה תִּפְרִיחַ / שָׁמֶשׁ צְדָקָה תִּזְרִיחַ / טָרֶם יָבֹוא שָׁמֶשׁ <מֶשׁ>

בְּאֻמוֹנָה תִּרְחֲמִינוּ / וּתְחַדֵּשׁ יָמֵינוּ / כִּי פָנָה יוֹם

[פִּזְמוֹן] הַיּוֹם יִפְנֶה / <וְהַשֶּׁמֶשׁ יָבֹוא / וְנִבֹּא בְּשַׁעְרֶיךָ>

1. אבן מעמסה: כינוי לירושלים, על פי זכריה י"ב, ג. 2. אבן ישראל: כינוי לכנסת ישראל, על פי בראשית מ"ט, כד. בהררי אל: בירושלים, והלשון על פי תהילים ל"ו, ז. 3. אבן שתיית קדם: כינוי לבית המקדש. ראה יומא פ"ה מ"ב. 6. שמש צדקה תזריח: על פי מלאכי ג', כ. 7 באמונה תרחמינו: בזכות אמונתנו נזכה לרחמך. או: רחמנו מתוך שנאמן אתה לקיים הבטחתך לסלוח לנו. ותחדש ימינו: איכה ה', כא.

## ו

אחר הפיוט 'אבן מעמסה' מגיעה המערכת הפייטנית שלפנינו אל חטיבת הסליחות של תפילת הנעילה. אתאר תחילה את הרכבה של חטיבת הסליחות כפי שהיא מופיעה בהעתקה זו, ואחר אדון במשמעות הממצאים.

חטיבת הסליחות נפתחת בציון לאמירת הרשות 'אלהינו ואלהי אבותינו היה עם פיפיות שלוחי עמך' (א. 4821). בימינו נאמרת רשות זו בפי יהודי אשכנז בראש השנה, קודם לאמירת פיוטי התקיעות, וביום הכיפורים, קודם לאמירת סדר העבודה בתפילת המוסף.<sup>35</sup> אחר באה בכתב היד הכותרת 'רשות זעיר' ומועתקת הרשות הקצרה 'אפיק שירים למגיד מישרים' החתומה 'אלעזר קליר'.<sup>36</sup> בהמשך הכותרת 'אחר' (כלומר: רשות אחרת) ולאחריה מועתקת רשות נוספת - 'אעטוף תפלה כעני על דלת'.<sup>37</sup> בתום הרשויות מופיע בכתב היד 'סדרא', דהיינו: סדר פסוקים, פיוט המשמש מבוא לפסוקים שהמסורת

35. ראה: ד' גולדשמידט (מהדיר), מחזור לימים הנוראים, כרך א: ראש השנה, ירושלים תש"ל, עמ' 230-231, ובמבוא, עמ' מד; הנ"ל (לעיל, הערה 1), עמ' 428-429.

36. הרשות נדפסה על ידי י"מ אלבוגן מכ"י אוקספורד (2853/12) f. 58, דף 70. ראה: I. Elbogen, 'Kalir Studien', *HUCA* 4, 1927, pp. 419-420.

37. רשות זו נדפסה על ידי ע' פליישר, 'מגניזת קהיר: פיוט לנעילה', דבר, ט' בתשרי תשל"ב, 28 בספטמבר 1971, עמ' 12.

הליטורגית קבעה לאמרם בתפילת הנעילה, 'אוחזי שעריך צור אל תבייש'.<sup>38</sup> הסדר מועתק בשלב זה של חטיבת הסליחות עד האות סמ"ך, ואחריו החל הקהל באמירת הסליחות. מספרן המצומצם של הסליחות בהעתקה זו מפתיע משהו: בכתב היד מועתקות רק ארבע סליחות, ושתי סליחות נוספות רק נרמזות בו - 'אנשי אמונה אבדו' (א. 6850)<sup>39</sup> ו'תמהנו מרעות'.<sup>40</sup> ארבע הסליחות הנוספות המופיעות בכתב היד הן: א. 'ארבעים יום עמד ענו';<sup>41</sup> ב. 'אחלך בנעילה'; ג. 'סובבת על פתחך', שבראשה מצוין "פזמון דר' סהלאן זל";<sup>42</sup> ד. 'סברוך היום זקן ונער', החתומה 'סהלאן'.<sup>43</sup> בתום סליחה זו באה הכותרת "תמאם אלסדר [= תשלום הסדר]" ומועתק המשכו של הסדר 'אוחזי שעריך', מן האות עי"ן ואילך.

אמירת סליחות בברכת קדושת היום בתפילות יום הכיפורים איננה נראית מנהג קדום שיסודו בהמרה של נוסח הקבע של התפילה בקטעי שירה פייטניים, וקרוב להניח שעיקרו של המנהג כמשאלת לבם של המתפללים להרבות ביום הקדוש בתחינות סליחה

38. נדפס על ידי מ' זולאי (לעיל, הערה 10), עמ' רצב-רצד [= עמ' 564-566]. פיוטים מסוג 'סדר פסוקים' באים בקרובות טל וגשם, שבהן הם משמשים מבוא למקראות שיש בהם מענייני הגשם והטל. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 197. למעשה גם ה'תקיעות' המעבירות לפסוקי מלכויות, זיכרונות ושופרות, וקטעי הפיוט המפייטים את הברכה הרביעית בשבעות החג ומעבירים לפסוקים מענייני החג ('גוף' בלשון מעתיקי הגניזה) הנם 'סדרי פסוקים'. ראה: שם, עמ' 178, 194-195.

39. נדפסה על ידי י' דודזון ואחרים (מהדירים), סדור רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א, עמ' שלח-שלט (ראה גם שם, עמ' רצ, שט). במחזורו של ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 1), עמ' 676-678, נדפסה סליחה אחרת שראשיתה 'אנשי אמונה אבדו' (א. 6851).

40. נדפסה על ידי י' דודזון ואחרים (לעיל, הערה 39), עמ' שלט. סליחה זו וקודמתה נקבעו על ידי הגאון כסליחות 'לצום פשוט כשיחול'. ראה שם, עמ' שיט. אפשר שמספרן המצומצם של הסליחות הכלולות בקומפוזיציה שלפנינו הוא בהתאם להנחייתו של הגאון בסידורו לכלול רק שלוש סליחות בתפילת הנעילה.

41. סליחה זו נמנית על ידי רב סעדיה גאון בסידורו כאחת משלוש הסליחות הנאותות לנעילה, וקרוב שנתחברה על ידו. ראה: י' דודזון ואחרים (לעיל, הערה 39), עמ' שיד-שטו.

42. נדפסה על ידי מ' זולאי, הארץ, 14.9.1947, כ"ט באלול תש"ז [=מפי פייטנים ושופכי שיח, ירושלים תשס"ה, עמ' קסח-קעה].

43. על ר' סהלאן בן אברהם, ראש קהל הבבליים בפוסטאט באמצע המאה האחת עשרה ופייטן פורה, ראה דברים מסכמים וביבליוגרפיה מפורטת אצל: ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 75-78; א' ברקת, אלחנן בן שמריה וסהלאן בן אברהם, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תש"ס, עמ' 46-114, ובמיוחד עמ' 106-114; הנ"ל, שפריר מצרים, תל אביב תשנ"ה, עמ' 172-187, 275; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, תל אביב תשמ"ג, עמ' 484-487, ועל פי המפתח.

לפני בוראם.<sup>44</sup> עם זאת, בחנתי הרבה מקדושתאות הנעילה המועתקות בכתבי היד של הגניזה הקהירית, ובכולן כבר משולבים פיוטי סליחות בברכת קדושת היום. אמנם, בכמה וכמה כתבי יד, ביניהם כתב היד שלפנינו, כ"י אוקספורד f. 21 (2727/1), מועתקים קטעי תחנונים שונים גם אחרי חטיבת עושה השלום של הקדושתא. אפשר שיש בתופעה רמז לכך שמתחילה נאמרו כל פיוטי הסליחות אחר חזרת שליח הציבור על תפילת העמידה, ובהדרגה חדרו פיוטי הסליחות אל ברכת קדושת היום של העמידה בלחצו של הציבור, שביקש להביע את בקשת המחילה במרכזו של תפילת הציבור. אכן, גם נושא זה זוקק עדיין עיון ממצה ומחקר מעמיק.

## ז

בתום סדר הפסוקים נאמר פיוט המעביר לפסוק "מי אל כמוך", המצוי בסוף ברכת קדושת היום ברוב תפילות יום הכיפורים. פיוטים מסוג זה שכיחים בקדושתאות יום הכיפורים שבכתבי היד של הגניזה הקהירית והם מופיעים במיקום זהה גם בקדושתאות שבמחזורי אשכנז.<sup>45</sup> הפיוט שלפנינו נראה כקטע מפיוט נרחב יותר:

מִי כְמוֹךָ	דוּחָהּ בְּשִׁמְאֵל וּמִקְרֵב בִּימִין
מִי כְמוֹךָ	מִבְּטֵל גְּזִירוֹת מִפְּנֵי הַתְּשׁוּבָה
מִי כְמוֹךָ <וְךָ>	מִקְבֵּל בְּרִיּוֹתָיו בְּסֶבֶר פָּנִים יְפוֹת
מִי כְמוֹךָ <וְךָ>	נוֹשֵׂא עוֹן וְעוֹבֵר עַל פֶּשַׁע

1. דוּחָהּ בְּשִׁמְאֵל וכו': ללשון ראה ירושלמי, סנהדרין פ"י, כט ע"ב. וכוונתו: דוּחָהּ בְּשִׁמְאֵל את החוטאים ומקרב בימין את השבים. 3. מקבל... בסבר וכו': ללשון השווה אבות פ"א מט"ו. 4. נושא וכו': מיכה ז', יח.

44. אף שמ' זולאי גרס כי הסדר המקדים את הסליחות בקדושתא שלפנינו "שייך לפי כל סימניו לתקופת יניי" (לעיל, הערה 10, עמ' רצב [= עמ' 564]), כנראה בגלל תופעות החרוזה שבסדר האופייניות לפייטנותו של יניי, דומה כי קביעה זו היא כשגגה שיצאה מלפני השליט. הלוא זולאי הרפיס פיוט זה בעיקר משום שסבר שיש בו ראייה ניצחת לכך שיהודים התפללו בשערי הר הבית, בעוד שבתקופה הביזנטית נאסרה על היהודים הכניסה לירושלים, פרט לליל תשעה באב, ורחוק מאוד להניח שהותר להם להתפלל ביום הכיפורים בשערי הר הבית. על כורחנו שהפיוט מאוחר, ותופעות החרוזה שבו, האופייניות לכאורה לעידן קדום בתולדות החרוזה של הפיוט העברי, אינן אלא מהלך מקומי של פייטן.

45. ראה: ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 1), עמ' 307-309, 594-595, 783. יש לשים לב לכך, שהפיוט שלפנינו איננו פותח במילות הקבע האופייניות לסוג - 'מי אל כמוך', אלא במטבע 'מי כמוך'.

ככ>תוב> מי אל כמוך נשא עון ועבר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא: ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ותשליך במצלות ים כל חטאתם: תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם: (מיכה ז', יח-כ)  
כי אתה סולחן לישראל

בר>וך> מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים

אחר חתימתה של ברכת קדושת היום, שכבר ציינתי בראשית דבריי את אופייה הבבלי המובהק, באות בהעתקה שלפנינו שלוש חטיבות פיוט קצרות, דו-טוריות, המכוונות כנגד שלוש ברכותיה האחרונות של העמידה. אין ספק, כי קטעי פיוט אלה אינם חלק מקורי מהרכבה של הקומפוזיציה, והם נספחו אליה בידי מעתיקים, שביקשו להעניק תיקון פייטני גם לחלקיה האחרונים של תפילת העמידה.<sup>46</sup>  
אלו הם הקטעים כפי שהם מופיעים בכתב היד שלפנינו (19 ע"ב - 20 ע"א):

סְלִיחָה לְמִקְוֵיךָ בְּיוֹם זֶה תִּצְפּוֹן  
וְנִזְבַּחָה לְךָ תוֹדָה בְּשַׁעַר הַמִּזְבֵּחַ הַצֶּפּוֹן  
בר>וך> המחזיר

יִשַׁע לְמַסְבְּרֵיךָ כְּנֶגֶה יוֹעֵר  
וַיִּנְצַחוּךָ מְשׁוֹרְרִים וְשׁוֹעֲרִים מִשַּׁעַר לְשַׁעַר  
וחתום לחיים >כל בני בריתך<<sup>47</sup>  
בר>וך> הטוב

כהנים

1. למקוויך: כינוי לישראל המקווים למחילת ה'. 2. ונזבחה לך תודה: השווה יונה ב', י. בשער המזבח הצפון: הלשון על פי יחזקאל ח', ה: "והנה מצפון לשער המזבח". המזבח: תיבה זו איננה מופיעה ברוב כתבי היד, ונראה שנוספה על ידי מעתיקים לשם הבהרה. 3. למסבריך: כינוי לישראל המסברים למחילת ה'. כנגה יוער: לשון מטפורית, וכוונתו: יופיע באור גדול. 4. וינצחוך: ישוררו לך בשירת למנצח. משוררים ושוערים: מבני לוי. ראה עזרא ב', ע. משער לשער: כוונתו: בכל תחום המקדש. תיבת 'משער' נוספה בשולי הגיליון.

46. לעניין תופעה זו ראה: ע' פליישר, 'לפתרון של כמה בעיות-יסוד במבנה הקדושתא הקלאסית', ספר הזכרון לחנוך ילון, רמת גן תשל"ד, עמ' 447-448; הנ"ל, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 13.  
47. פסקה זו וכן הפסקה 'ובספר חיים' הושלמו על פי המובא אצל נ' וידר (לעיל, הערה 2), עמ' 15-18.

5 שְׁנַת טוֹבָתְךָ עֵטָר לְשַׁבְּעֵינוּ בְּרָכוֹת שָׁמַיִם  
וּשְׁמַיִם בְּשָׁלוֹם תְּבִיאֵנוּ לָזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם

ובספר חיים <ברכה ושלום ישועה ונחמה כלכלה ופרנסה> נזכר נפקד נחתם <לפניך אנו  
וכל עמך בית ישראל לחיים ברחמים>  
בר <וך> מעון הברכות

5. שְׁנַת טוֹבָתְךָ: סמיכות תיאור, ושיעורו: שנתך הטובה. עטר: פאר בברכותיך. ברכות שמים: על פי  
בראשית מ"ט, כה. 6. לזה: גרסת כ"י קיימברידג' TS NS 137.47: "בְּזֶה", וגרסת כ"י לונדון, אוסף גסטר  
12378, דף 6: "מָזָה". שער השמים: כינוי למקדש, על פי בראשית כ"ח, יז ומדרשו.

אחר סיום הקדושתא באות בכתב היד פסקות תחנונים קצרות ומחרוזת שיר קצרה:

רְעֵה יִשְׂרָאֵל הָאֵזִין לְקוֹל צֶאנֶךְ: רַחֵם רַחֵם (!) חֲנוּן וּמְרַחֵם: רַחֵם עֲלֵינוּ מְלֹא  
רַחֲמִים:

אֵל רַחוּם שְׁמֶךָ  
אֵל חֲנוּן שְׁמֶךָ  
בִּיטָה בְּעֵנֵי עַמְּךָ  
וְרַחֵם עַל עוֹלָמְךָ

בהמשך מופיעים בכתב היד ציונים ל'ליטניות'<sup>48</sup> (דוגמת: 'אל רחום שמך רחם עלינו' או  
'עננו אבינו עננו') ולפיוטים ארמיים (דוגמת: 'דעני לעניי ענינך') הנאמרים בסופן של  
מערכות הסליחות. חותם את מעמד הסליחות פיוט 'חטאנו' מקהלתי 'אשא לבבי אל  
כפיים'.<sup>49</sup> הפיוט בנוי משתיים עשרה מחרוזות מרובעות טורים, ומיוסד על אקרוסטיכון

48. הליטניות הן פיוטים קצרים שבהם חוזר ונשנה טור אחד זהה תוכן וצורה, תוך שמתחלפת בו מילה  
אחת במילה נרדפת לה ("עננו אבינו עננו; עננו בוראנו עננו"), ובסופו מענה קבוע מפי הציבור.  
נראה כי הסליחות וההושענות הקדומות ביותר נכתבו במתכונת זו, אך פייטנים המשיכו ליצור  
פיוטים בתבנית דומה לאורך הדורות. ראה: י"מ אלבוגן (לעיל, הערה 2), עמ' 164, 167-168, 207-  
208; י' היינימן, 'ההושענות - שרידים של דפוסי פיוט קדומים', בתוך: א' שנאן (עורך), עיוני  
תפילה, ירושלים תשמ"ג<sup>2</sup>, עמ' 135-147; ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 72.

49. לעניינם של פיוטי ה'חטאנו' ראה: ע' פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 4), עמ' 203-204.  
לענייננו יש לציין, כי פיוטי הסוג מתאפיינים ברפרן "חטאנו צורנו סלח לנו יוצרנו", השאול כנראה  
מלשונם של סדרי הסליחה הקדומים, ומחרוזותיהם משורשרות זו לזו. הפיוט שלפנינו בנוי ממחרוזת  
ראשית וממחרוזת משנית המשורשרת לה, שכנראה נועדה להשמעה מפי מקהלה ששימשה בבית  
הכנסת. ראה: ע' פליישר (לעיל, הערה 23). הפיוט שלפנינו נדפס בחלקו על ידי מ' זולאי (לעיל,

אלפביתי ישר. הטור הראשון והשלישי בכל מחרוזת נפתחים באות מן הסדר האלפביתי, ומחרוזות המשנה משורשרות למחרוזות הראשיות. הפיוט חתום בחטיבתו האחרונה 'חזק', וקרוב שהתיבה 'מבשר' בטור שלפני ראשית החתימה רומזת לשמו של הפייטן.<sup>50</sup>

#### חטאנו

אָשָׂא לְבָבִי אֶל כַּפִּים  
אָקוֹד וְאֶשְׁתַּחֲוֶה אֲפִים  
בְּתַפְלָה אֶשְׁקוֹד עַל סָפִים  
לְרִצּוֹתֶךָ אֲרֶךְ אֲפִים

5 אָ > רָךְ < א > פִּים < / גַּעזֹר בְּמִשְׁטִין עֲמָךְ  
הַעֲוֹמְדִים מֵעֶרֶב וְעַד עֶרֶב לְרוֹמְמָךְ  
דּוֹרְשִׁים סְלִיחָה מֵעֲמָךְ  
יִכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת זַעֲמָךְ  
חֲטָאנוּ > צוֹרְנוּ סֶלַח לָנוּ יוֹצֵרְנוּ <

10 הָרַב כַּבְּסָנוּ מֵעוֹן

וְחֲטָאִינוּ כְּשֶׁלַּג וְנִלְבּוֹן  
וְהִצִּילָנוּ מִצָּמָא וּרְעָבוֹן  
וְאֵל תִּדְקֶדֶק עֲמָנוּ בְּחֻשְׁבוֹן

חֻשְׁבוֹן / זְדוֹנוֹת וּשְׁגָגוֹת תִּכְפֹּר

15 וְשִׁבַּחְךָ לְעַד נִסְפָּר  
חֲתָמִינוּ לְחַיִּים בְּסִפָּר

1. אשא וכו': על פי איכה ג', מא. 2. אקוד ואשתחוה אפים: ראה נחמיה ח', ו ועוד. 3. אשקוד על ספים: אתמיד להתפלל על ספו של בית ה'. והשווה משלי ח', לד: "אשרי אדם שִׁמֵּעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם". 4. ארך אפים: כינוי לקב"ה. 5. געזר במשטין: על פי זכריה ג', ב. במשטין עמך: כינוי לשטן המקטרג. 6. מערב ועד ערב: על פי ויקרא כ"ג, לב. 10. הרב וכו': על פי תהילים נ"א, ד. 11. וחטאינו וכו': על פי תהילים נ"א, ט. כמה מכתבי היד גרסו: "לִלְבוֹן", ולגרסתם יש לנקד: "וְחֲטָאִינוּ", ועל פי ישעיהו א', יח. 13. בחשבון: בחישוב גזר דינו.

הערה 10), עמ' רצ [= עמ' 563]. מ' זולאי גילה שהפיוט נשתמר בוורסיה מעט שונה במחזור רומניאה ונרשם באוצרו של דוידסון (א. 7759).

50. מבשר היה פייטן פורה למדיי, שחי, כנראה, במאה האחת עשרה לספירה. פיוטים רבים משלו נרשמו בקטלוג המפעל לחקר השירה והפיוט שליד האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

חֲמוּל וּבְרִיתְךָ אֲתָנוּ אֵל תִּפְרֹ

חֲטָאֵנוּ <צוּרָנוּ סֶלַח לָנוּ יוֹצֵרָנוּ>

טָרָם נַעֲלִילַת שְׁעָרִים

שָׁכְנוּ בְּקִיחַת אֲמָרִים 20

יִרְצוּ שְׁפָתֵינוּ כְּשִׁילּוּם פָּרִים

כִּי אַתָּה שִׁמְעַ מַעֲתִירִים

מַעַ <תִּירִים> / כָּל הַיּוֹם וְכוֹרְעִים

מִתְעַנִּים וְצָמִים וְנִכְנָעִים

לָךְ מִתְוַדִּים עֲוֹנוֹת וּפְשָׁעִים 25

לְחַנֵּנָם וּמִשְׁחַת יְהוָה נִפְדָּעִים

חֲטָאֵנוּ <צוּרָנוּ סֶלַח לָנוּ יוֹצֵרָנוּ>

מִחֲטָאֵינוּ הִסְתַּר פָּנֶיךָ

וּלְשׁוֹעַתֵינוּ הָט אָזְנֶיךָ

נִמְצָא חֵן הַיּוֹם בְּעֵינֶיךָ 30

בְּעִמְדֵינוּ בְּשַׁעְרֵי מַעֲוֹנֶיךָ

בְּשִׁ <עָרִי> מַעַ <וֹנֶיךָ> / סִדְרָנוּ תִּפְלָה

הַמְצִיאֵנוּ סְלִיחָה וּמַחֲלָה

עֲנִינוּ בְּתִפְלַת נַעֲלָה

הַמְרוּמָם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה 35

חֲטָאֵנוּ <צוּרָנוּ סֶלַח לָנוּ יוֹצֵרָנוּ>

פֶּתַח שְׁעָרֵי שָׁמַיִם

17. ובריתך אתנו אל תפר: על פי ירמיהו י"ד, כא. 19. נעילת שערים: ראה ירושלמי, ברכות פ"ד, ז ע"ג: "אימתי היא נעילה? רבנן דקיסרין אמרין, איתפלגון רב ורבי יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים, ורבי יוחנן אמר בנעילת שערי היכל". 20. בקיחת אמרים: ראה הושע י"ד, ג. גרסת כמה מכתבי היד: "דְּבָרִים". 21. ירצו: יתקבלו ברצון. שפתינו: תפילותינו, והלשון על שום הושע שם: "ונשלמה פרים שפתינו". 22. מעתירים: מתפללים. 24. מתענים וצמים: לצירוף ראה תהילים ל"ה, יג. 26. לחננם וכו': על פי איוב ל"ג, כד. 28. מחטאינו וכו': על פי תהילים נ"א, יא. 31. בשערי מעוניך: מכאן למד מ' זולאי (לעיל, הערה 10, עמ' צ [= עמ' 563]) שפיוט זה נוצר על מנת שייאמר בשערי הר הבית. 32. סדרנו תפלה: ערכנו סדר תפילותנו לפניך. 35. המרומם וכו': על פי נחמיה ט', ה.

למיחדִיךְ בְּכֹל יוֹם פְּעָמִים  
צִדְקַת נֶם יִקַּח נָא מֵעַט מֵיָם  
זְכוֹר וְהִחַיֵּינוּ מִיּוֹמִים

40

מִיּוֹמֵי <יָם> / קִיִּים קְהִלֶּיךְ  
הַהֲרוּגִים כָּל הַיּוֹם עָלֶיךְ  
רוּחָם וְנַפְשָׁם נוֹשָׁאִים אֵלֶיךְ  
בְּאַמָּרָם בֵּין שַׁעְרֵי הַיְכָלֶיךְ  
חֲטָאנוּ <צוּרָנוּ סֶלַח לָנוּ יוֹצְרָנוּ>

45

שַׁעְרֵי רַחֲמִים  
תִּפְתַּח מִמְרוֹמִים  
מִבֶּשֶׁר נִיחוּמִים  
חֵישׁ לַמַּעֲוִטִי עָמִים

מֵעַ <וִטִּי> עַמֵּי <יָם> / זָכָה וְאֵל תִּכְלִים  
וְחֲטָאתָם הִשְׁלַךְ בְּמִצּוֹלִים  
קִרְבָּנוֹת אִם בָּטְלוּ וְכִהְנִים גְּדוֹלִים  
אֲמַרְינוּ יִהְיוּ לִפְנֶיךָ מְקוֹבָלִים  
חֲטָאנוּ <צוּרָנוּ סֶלַח לָנוּ יוֹצְרָנוּ>

50

38. למיחדִיךְ בְּכֹל יוֹם פְּעָמִים: כינוי לישראל המייחדים פעמיים ביום את שם ה' בקריאת שמע. 39. נם וכו': כינוי לאברהם, על שום בראשית י"ח, ד. נם: אמר. 40. והחיינו מיומים: ויחיה אותנו במחילתו בתום התענית. ואפשר ש'יומים' על שום ש"כל האוכל והשותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי" (ברכות ח ע"ב). 41. קהלִיךְ: כינוי לישראל. 42. ההרוגים וכו': על פי תהילים מ"ד, כג. 43. ונפשם וכו': ללשון השווה דברים כ"ד, טו. 48. מבשר ניחומים: כינוי למשיח. 49. למעוטי עמים: כינוי לישראל, על שום דברים ז', ז. 51. וחטאתם וכו': על פי מיכה ו', יט. 53. אמרינו: תפילותינו.

## ח

פיוט זה הוא האחרון המופיע בכתב היד שלפנינו. נראה שחסר מכתב היד דף אחד, והמילים האחרונות שבכתב היד - "ואנחנו לא נדע מה נעשה כי עליך עינינו" (דה"ב כ', יב), הן פזמונו של הפיוט 'אדון שמע קולנו', החותם בכתבי יד אחרים את מעמד תפילת הנעילה.<sup>51</sup>

51. בעזרת קטלוג המפעל לחקר השירה והפיוט שליד האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים עברתי על



הֶרְאִינוּ אִפּוּא לַדַּעַת בְּמֵאמֶר זֶה, מֵהֵייתָה דְּמוּתָהּ שֶׁל תְּפִילַת הַנְּעִילָה בְּאַחַת מִקְהִילוֹת יִשְׂרָאֵל בְּמִזְרַח לִפְנֵי כֹאֵלֶף שָׁנִים. שְׁתֵּי תוֹפְעוֹת מַעֲנִינּוֹת עוֹלוֹת מִן הָעִיּוֹן בְּמַעֲמַד הַנְּעִילָה שֶׁלִּפְנֵינוּ: הָאֶחָת הִיא הִיקָפָה הַמְרָשִׁים שֶׁל מַעֲרַכַת הַפִּיּוּטִים. צִיבּוֹר הַמַּתְפַּלְלִים שֶׁהָאֲזִין לִפִּיּוּטִים אֵלּוּ, כִּבְרֵי הַקְּשִׁיב בְּמַהֲלֶךְ יוֹם הַתַּעֲנִית לִשְׁתֵּי מַעֲרֻכּוֹת פִּיּוּטִים מוֹפְלָגוֹת בְּהִיקָפֶן, זֶה שֶׁל תְּפִילַת הַשַּׁחַר וְזֶה שֶׁל תְּפִילַת הַמוֹסָפִין, וְלַמַּעֲרַכַת פִּיּוּטִים נִכְבְּדָה, אִם גַּם מַצּוּמֻצְמַת יוֹתֵר בְּהִיקָפָה, לַתְּפִילַת הַמִּנְחָה, וְעַדִּיין נוֹתֵר בּוֹ אוֹרֶךְ רוּחַ לֹא־מִירְתָהּ שֶׁל מַעֲרַכַת פִּיּוּטִים נִרְחַבְתָּ נּוֹסֶפֶת. אֵינִי כִמְעַט סָפֵק כִּי הִקְהֵל שָׂאֵנוּ דָּנִים בּוֹ עִמָּד בְּתִפְלָה הַחֵל מִשַּׁעַת שַׁחַר מוֹקְדָמַת<sup>52</sup> וְהַתְּפַלֵּל בְּרִצִּיפּוֹת עַד לַשַּׁעַת הַנְּעִילָה, כִּךְ שֶׁאֵינִי לָנוּ אֵלָּא לְהַשְׁתָּאוֹת לְכוֹשֵׁר הַקְּשִׁבְתוֹ בַּשַּׁעַת גִּמְרֵי הַצּוּם, וְלִהְיוֹת אֶת אֲהַבְתָּם שֶׁל הַדּוֹרוֹת שֶׁחִלְפוּ לְשִׁירַת הַקּוֹדֶשׁ. הַתּוֹפְעָה הַשְּׁנִיָּה הִרְאוּהָ לְצִיּוֹן הִיא מִבְּחַר הַפִּיִּיטָנִים הַמִּיּוֹצְגִים בְּמַעֲרַכַת הַפִּיִּיטָנִית שֶׁלִּפְנֵינוּ, שֶׁחִלְקָם קְדוּמִים וְחִלְקָם פִּיִּיטָנִים מֵאַחֲרִים בְּנֵי הַמֵּאָה הָאֶחָת עֲשָׂרָה, כִּסְהֵלָאֵן וּמִבְּשָׁר. מִבְּחַר זֶה מַעֲיֵד עַל חִיבְתָהּ שֶׁל תְּפִילַת הַנְּעִילָה גַּם בְּעִינֵי הַפִּיִּיטָנִים, שֶׁלֹּאֲוֹרֶךְ דּוֹרוֹת רַבִּים נִתְּמַלְאוּ בְּרוּחַ יִצִּירָה כְּשֶׁבָּאוּ לִפְיִיט אֶת הַמִּיִּית לְבָם שֶׁל הַמַּתְפַּלְלִים הַמְּבַקְשִׁים לָשׁוּב אֶל אֲבֵיהֶם שֶׁבְּשָׁמַיִם בַּעַת נַעֲלִית הַשַּׁעֲרִים.

הַקּוֹמְפוּזִיצִיָּה שֶׁהוּצָגָה כֹּאֵן אֲוִלִי אֵינָנָה מִשִּׁיאֵי שִׁירַת הַקּוֹדֶשׁ הָעִבְרִית הַמִּזְרַחִית. אֵינִי בָּהֶ כִמְעַט מֵאוֹמָה מִלְּשׁוֹן הַפִּיּוּט הַחִידָתִית הַמוֹפְלָאָה וּמִלְּמִדְּנוֹתוֹ הַדְּחוּסָה; אֲבָל בִּיטוּיֵי הַרְגֵּשׁ הָאֲנוּשִׁי הַמּוֹבְעִים בָּהֶ וְצִיּוּרֵי הַלְּשׁוֹן הַפְּשׁוּטִים וְהַנִּלְבָּבִים הַכְּלוּלִים בָּהֶ, מִגְּלִים הֵיֵאֵךְ יָדְעוּ קְדַמוֹנִינוּ לְשִׁפּוֹךְ שִׁיחָם לִפְנֵי קוֹנֵם בַּשַּׁעֲוִתוֹ הָאַחֲרוֹנוֹת שֶׁל הַיּוֹם הַקָּדוֹשׁ שֶׁשַּׁעֲרֵי שָׁמַיִם פְּתוּחִים בּוֹ.

תְּצַלּוּמֵי כְּתָבִי הַיָּד שֶׁל הַגְּנִיזָה הַקְּהִירִית שֶׁבָּהֶם מוֹפִיעַ הַפִּיּוּט 'אֲדוֹן שִׁמְעַ קוֹלֵנוּ', אֲךֵן לֹא הַצְּלַחְתִּי לֵאחֹרֶת אֶת הַמִּשְׁכּוֹ שֶׁל כְּתָב הַיָּד שֶׁלִּפְנֵינוּ.

52. עַל הָאַפְשָׁרוֹת כִּי רֹאשֵׁי הִקְהֵל לֹא נִתְּנוּ תְּנוּמָה לְעִינֵיהֶם בַּלֵּיל יוֹם הַכִּיפּוּרִים רָאָה בַּעֲבוּדָתִי (לַעִיל, הַעֲרָה 7), עִמ' 179-180.



## שמו נקדש בקרוביו'

### מות בני אהרן בפיוטי עקדה ליום הכיפורים

ענייני העקדה עולים בפיוט במסגרות שונות: בפיוטים הפותחים בסיפור בריאת העולם ותולדותיו, כגון פיוטי 'סדר העבודה' ו'כגון פיוטי 'מי כמוכה' הספרדיים.<sup>2</sup> במסגרת סיפור חיי אבות האומה עולה מאליו סיפור העקדה, והפייטן מעלה את הדברים בדרך הנראית לו מתאימה למסגרת שהוא מצוי בה, שהרי אין הוא מבקש במקרה זה להציג את הסיפור במלואו, אלא להזכירו ברצף המאורעות המסופרים בסוגה המיוחדת של פיוטי ה'מי כמוכה'.

כנגד פיוטים אלה, שבהם סיפור העקדה הוא חוליה ברצף סיפורי האבות, עומדים פיוטי העקדה שנתחברו לשם כך מלכתחילה, כסוגה בפני עצמה, ומתוך כך אמור הפיוט להביא עניין שלם. אולם אף כאן, הן הפייטן הן אומרי הפיוטים, יודעים היטב את הסיפור המקראי על מדרשיו השונים, וממילא מצפים להעמדה מיוחדת של הסיפור או של חלקים ממנו, תוך הקדשת מחשבה לדרכי העיצוב הספרותיים שייחדו את היצירה ויחדשו את חוויית הסיפור המוכר כל כך.

מכל פיוטי העקדה, שניים הם הנפוצים ביותר - 'אם אפס רובע הקן' ו'עת שערי רצון'. הפיוט 'אם אפס רובע הקן', לרבי אפרים ברבי יצחק מרגנשבורג,<sup>3</sup> הוא מן הפיוטים האשכנזיים הבודדים שנתקבלו לסדר מנהגי הספרדים ובני עדות המזרח,<sup>4</sup> ולא עוד אלא שנוהגים בו כבוד גדול כיאה לאורח מכובד, שכן פיוט זה משתלב בסדר הסליחות, והוא נאמר בכל יום מימות חודש אלול ובעשרת ימי תשובה, ואילו במנהגי

1. ראה: א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 23-40; י' יהלום, אז באין כול - סדר העבודה הארץ ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 118-121.
2. על הסוג בהרחבה ראה: ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 575-591.
3. ד' גולדשמידט, סדר סליחות כמנהג פולין ורוב הקהילות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ה, עמ' קצ-קצב.
4. ראה למשל: י' לוי, סדר סליחות ספרדים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 121-124; א' חזן, הליכות והלכות - עיונים ומקורות במנהגים ובאורחות חיים של יהודי ספרד והמזרח, ירושלים תשמ"ט, עמ' 85-87.

אשכנז הוא נאמר פעם אחת בלבד.<sup>5</sup> יתר על כן, ישנן קהילות ספרדיות האומרות פיוט זה גם ביום השני של ראש השנה. הפיוט השני, 'עת שערי רצון', חובר על ידי ר' יהודה בן שמואל עבאס.<sup>6</sup> פיוט זה נאמר במעמד המרגש שלפני תקיעת השופר, והמעמד המרגש מצטרף לסיפור המרגש כפי שמעלה אותו הפייטן, ואלה, יחד עם הלחנים המיוחדים לפיוט זה, יוצרים אווירה של התלהבות והתרגשות והכנת הלבבות לקראת תקיעת השופר.<sup>7</sup>

כשחל ראש השנה בשבת נאמר הפיוט 'עת שערי רצון' לפני פתיחת ההיכל, וההתרגשות המיוחדת המלווה את השירה והזמרה של פיוט זה קולטת לתוכה גם את רחשי הלב, המלווים את תקיעת השופר, והפיוט נאמר בהתרגשות כפולה ומכופלת שיש בה מעין פיצוי לתקיעת השופר החסרה כל כך למתפלל. מעמד זה קבוע כל כך בנפשו של המתפלל בנוסח עדות המזרח, עד כי קהילות שונות חשו בחסרונן בתפילות יום הכיפורים וביקשו לחוות מעמד מקביל, שלא תהא תפילת יום הכיפורים מרגשת פחות מתפילת ראש השנה. מעמד מעין זה נמצא להן, לקהילות אלה, בפיוטים על מות שני בני אהרן, הנאמרים לפני פתיחת ההיכל ומתקשרים אל הפסוק הראשון בקריאת היום. בשני פיוטים מסוג זה ובמנהגי אמירתם עוסק מאמרנו.

### פיוטים במעגל התפילה

שינויים ותמורות חלו בסוגי השירה ובפיוט של יהודי צפון-אפריקה מן המאה השש עשרה ואילך.<sup>8</sup> אחד השינויים הבולטים הוא בכך, שהם קיבלו עליהם את פסק השלחן ערוך (אורח חיים סי' סח ס"א), ושוב לא שילבו פיוטים בתפילה גופה, אלא הסתפקו באמירת הפיוטים במקומות שאין בהם משום הפסק. בני צפון-אפריקה ראו את תפילת

5. במנהג פולין ביום רביעי בתשובה ובמנהג ליטא בסליחות לאשמורות בצום גדליה. ראה: ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 3).

6. הפיוט נדפס בכול מחזורי ראש השנה לפי מנהגי הספרדים ובני עדות המזרח, בני צפון-אפריקה ובני תימן. ניתוח מעמיק ופרשנות של פיוט זה ראה: י' רצהבי, לקט פיוטים לימים נוראים, ירושלים תשל"ט, עמ' 36-46; הנ"ל, מגנזי שירת הקדם, ירושלים תשנ"א, עמ' 306-318. כותב שורות אלה התייחס לפיוט זה בהרחבה רבה בסדרת שיחותיו 'פרשת השבוע בראי הפיוט' ברדיו בשנת תשנ"ג. לאחרונה דנה ש' אליצור בפיוט זה בספרה שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 41-52.

7. על שני פיוטים אלה כתב בהרחבה א' נתנאל, 'יגון ואליה אני שולח' - עיון בשניים מפיוטי העקדה, בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה יכתבון, קובץ מאמרים על ראש השנה, אלון שבות תשס"ג, עמ' 243-268.

8. ראה: א' חזן, שירי פרג'י שוואט, ירושלים תשל"ו, עמ' 15; הנ"ל, 'שבחי צדיקים בשירה ובפיוט של יהודי צפון אפריקה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 80-82.

נשמת' וסביבתה כמקום שמותר לשלב בו פיוטים,<sup>9</sup> שכן הם הבינו את פסק השלחן ערוך כמתייחס אל תפילת היוצר עצמה בברכות של קריאת שמע. כך סבר גם מהר"ד קורנאלדי, כמובא בדבריו כפי שצוטטו בידי החיד"א:

מרן והטור לא דיברו אלא בפיוטים המפסיקים בברכות ק"ש, אבל פיוט 'מי כמוך' שהתקין רבינו יהודה הלוי לשבת זכור לומר אותו ב'נשמת כל חי', איני יודע מה מצאו בו עול חדשים מקרוב באו לשנות המנהג ולומר אותו חוץ למקומו אחר חזרת התפילה, ובק"ק אמשטרדם ושאר קהילות גדולות לא אבו שמוע לשנות מנהגם ואומרים אותו תוך 'נשמת' וישר כוחם (טוב עין, סימן יח ס"ק לה).

החיד"א מתנגד נחרצות לשלב פיוטים כלשהם בתפילת 'נשמת' תוך הסתמכות על הקבלה (שם), ואולם למרות כוחה הגדול של הקבלה במנהגי התפילה הספרדיים, לא נמנעו קהילות צפון-אפריקה מלומר פיוטים בתפילת 'נשמת' ובסביבתה.<sup>10</sup>

המשוררים המאוחרים לא ראו עצמם בני חורין להוסיף סוגי פיוט חדשים, משום צניעותם ומשום שהפיוטים כבר נקבעו והפכו לחלק בלתי נפרד מן הסידור הנדפס. בכול זאת, הם לא ויתרו לגמרי בעניין זה, והם מציעים למתפלל פיוטים למסגרת התפילה,<sup>11</sup> בעיקר 'רשות' לקדיש שלפני תפילת ערבית, לפי שבמקרה זה אין בפיוט המוצע משום הפסק כלשהו; ויש שהציעו פיוטים בתחנונות שבשולי התפילה, הפנויות מפיוטים; ולעתים אף הציעו מקבילה לפיוט מפורסם שקנה מקומו בעניין מסוים ובמועד מסוים, והפייטן המאוחר מקביל לו פיוט לעניין אחר ולמועד אחר.<sup>12</sup>

בין מאות פיוטיו של רבי דוד חסין<sup>13</sup> נמצאים פיוטים ליטורגיים אחדים, מהם למסגרת ליטורגית גמישה, כגון הפיוטים שכתב לעצירת גשמים או פיוטי ההודאה על

9. ראה: א' חזן, 'תמורות בסוגי השיר בשירה העברית בצפון אפריקה - מערכת הפיוטים סביב תפילת נשמת', ספונות, סדרה חדשה ב [טז], ירושלים 1983, עמ' 339-366.

10. וראה דבריו הנחרצים של הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחיה דעת, חלק ב סימן ז, המקבל לחלוטין את דברי החיד"א כנגד אמירת פיוטים בתפילת 'נשמת'. בעקבות פסק זה של הרב עובדיה יוסף, ומפאת יוקרתו הרבה וסמכותו ההלכתית, הפסיקו בתי כנסת צפון-אפריקאיים לא מעטים את אמירת הפיוטים בתפילת 'נשמת', והם אומרים אותם לפני 'ברוך שאמר' או לאחר העמידה. מעין תגובה לגישה זו ניתן לראות בסדרת המחזורים וזרח השמש, ירושלים תש"ן, שיצאו לאור בהשראתו ובתמיכתו של הרה"ג רבי שלום משאש ע"ה.

11. ראה: ב' בר-תקוה, פיוטי ר' יעקב אבן צור, ירושלים תשמ"ח, עמ' 53-64.

12. על עקרונות צמיחתם של סוגי הפיוט ראה: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 59-80.

13. עליו ועל שירתו ראה: א' חזן וא' אלבאז, תהלה לדוד - קובץ שירתו של רבי דוד בן חסין זצ"ל, פייטנה של יהדות מרוקו, לוד תשנ"ט.

ירידת גשמים,<sup>14</sup> ומהם שמיעדים היו למסגרות התפילה. על ייעודם הליטורגי של פיוטים אלה הודיענו רבי דוד עצמו בכתובות שהקדים לשירתו.

מעצם הניסיון הזה של משורר בן המאה השמונה עשרה להציע מפיוטיו למסגרת התפילה נוכל ללמוד על גמישות מה שעדיין נתקיימה, ואולי גם על הביטחון של המשורר בכוח שירתו ובהתקבלותה על הקהל. מבחר הפיוטים הליטורגיים המוצעים בידי רבי דוד מעניין במיוחד, ויש בו כדי להצביע על יחס הציבור לתפילה מסוימת, לפיוט מרכזי או לרעיון חדש שביקשו להציע לו תיקון פיוטי. נבדוק להלן עניינים אלה בשניים מן הפיוטים שהוצעו בידי הפייטן לשמש כפיוטים במסגרת התפילה.

אחד הפיוטים הראשונים בעניין זה הוא 'לשמוע רנה ותחנה'. על ייעודו אומר הפייטן עצמו: "שיר יסדתיו לאמרו בשבת ויום טוב קודם 'וה' מלך'". הביטוי 'ה' מלך' מציין את האמירה "ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד" הנאמרת בראשית פסוקי דזמרה לפני אמירת "ברוך שאמר". אמירה זו, המכריזה על מלכות הנצח של האל בעולמו, נאמרת ברגש ובדבקות בדומה לקריאת שמע ולהכרזת "קדוש, קדוש, קדוש" שבקדושה, וכמה מפיוטי הסליחות לחודש אלול ולימים הנוראים בנויים על פיה. ההכרזה "ה' מלך" הייתה מעין פתיחה לתפילה ה'רשמית', שכן תפילת השחר נאמרת כהקדמה לתפילה. כיוון שכך, נאמרה הקריאה "ה' מלך" בשבתות ובימים טובים בחגיגות מיוחדת ובלחנים נאים, וכיוון שהיא סמוכה ל"ברוך שאמר", הברכה הפותחת את פסוקי דזמרה, ומכיוון ש"ברוך שאמר" הפכה, לפחות בעבר, תחנה ליטורגית שהקדימו לה פיוט,<sup>15</sup> מצא רבי דוד חסין מקום לעטר גם את "ה' מלך" בפיוט. פיוט זה השתלב, כאמור, במסגרת הפיוטים סביב תפילת 'נשמת', שנתגבשה בפייטנות צפון-אפריקה; פיוטים שנתחדשו במרכז זה נצטרפו לפיוטים קדומים יותר בסביבת התפילות 'ברוך שאמר' ו'נשמת כל חי', וקבעו מעין מערכת חדשה של פיוטים המתקשרים למעגל אחד.<sup>16</sup>

### מות שני בני אהרן בפיוט ליום הכיפורים

כיוון שונה ואופי אחר הניעו את הפייטן לחבר את הפיוט 'עת נחלי דמעה מעיני יורדים', פיוט ליטורגי אף הוא, המיועד להיאמר בעת הוצאת ספר תורה ביום הכיפורים.

14. ראה: א' חזן, 'פיוטי הודיה לירידת גשמים לפייטני מרוקו בדורות האחרונים', מעריב, י"ד באדר א תשמ"ד.

15. ראה: ע' פליישר (לעיל, הערה 12), עמ' 396-397.

16. ראה לעיל, הערה 10.

עת נחלי דמעה מעיני יורדים

חריזה: א א א ב ג ג ג ב.

משקל: יא הברות בטור.

כתובת: "תחינה ליום הכיפורים על מיתת בני אהרן מה נאה לאומרה בהוצאת ספר תורה והיא נועם עת שערי רצון".

עת נחלי דמעה מעיני יורדים  
על הצדיקים ועל החסידים  
למען שמך אל מושיב יחידים  
מנסתרות נקני וגם מזדים  
וסלחת לעוני כי רב הוא

5

אזכיר מעבדי נורא עלילה  
מלך ומלכותו בכל משלה  
לו מגיני ארץ מאוד נעלה  
הן במלאכיו הוא ישים תהלה  
השתחוו להדם רגליו קדוש הוא

10

נורא קדוש שמו נקדש בקרוביו  
גם נשערה מאוד הוא על סביביו  
אותו ייראו ויחתו מריביו

- 5-1. עת... הוא: המשורר מבקש כי בעת הזו שהוא בוכה על מיתת הצדיקים יסלח לו האל על חטאיו.  
1. עת... יורדים: על פי איכה ב', יח - "הורדי כנחל דמעה". 2. על... החסידים: בוכה אני על מיתתם של הצדיקים. 3. מושיב יחידים: על פי תהילים ס"ח, ז. 4. מנסתרות... מזדים: תהילים י"ט, יג-יד. 5. וסלחת... הוא: תהילים כ"ה, יח. 6. מעבדי: מעשים ופעולות. נורא עלילה: כינוי לקב"ה, על פי "נורא עלילה על בני אדם" (תהילים ס"ו, ה). 7. מלך... משלה: על פי תפילת מלכיות במוסף של ראש השנה, ומיוסד על הפסוק "ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה" (תהילים ק"ג, יט). 8. לו... נעלה: על פי "לאהים מגיני ארץ מאד נעלה" (תהילים מ"ז, י), והוא מזמור הנקרא בראש השנה לפני תקיעת השופר. 9. הן... תהלה: על פי "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (איוב ד', יח). תהלה: דופי. 10. השתחוו... הוא: לשון הכתוב בתהילים צ"ט, ה. 11. נורא... שמו: כינוי לקב"ה. נקדש בקרוביו: על פי הנאמר בעניין: "בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד" (ויקרא י', ג). 12. נשערה... סביביו: על פי "וסביביו נשערה מאד" (תהילים נ', ג), שנדרש על מיתת בני אהרן, "שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה" (יבמות קכא ע"ב). 13. ויחתו מריביו: על פי "ה' יחתו מריביו" (שמ"א ב', י).

בְּאַרְזֵי נֹפֶלֶת אֵשׁ לְהִכּוֹ  
אֲזוּב מֶה יַעֲשֶׂה בְּמָה נַחֲשָׁב הוּא 15

יוֹם שְׁמִינִי לְמִלּוּאִים וְהָיָה  
מֵתוֹ כּוֹהֲנִים מִבְּנֵי עֲלִיָּה  
דָּבָר גָּדוֹל כְּזֶה הַנִּשְׁמָע הִנֵּהיָה  
מִכָּל בִּיאוֹת תּוֹרָה בִּיאָה זֶה שְׁנִיָּא  
אֲנוּשׁ כִּמּוֹ צַעַר בְּנַפְשׁוֹ כֵּן הוּא 20

דָּבָר בְּיוֹם הַהוּא עֶשֶׂר עֲטָרוֹת  
כּוֹלֵם נְכוּחִים לְמִבִּין וַיִּשְׁרוּת  
אֵיךְ נִפְּלוּ גִיבוּרִים שְׁנֵי צִנְתָּרוֹת  
זָהָב טָהוֹר נָקִי וְאוֹר יִקְרוֹת  
בְּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא 25

וַדְּבַר אֱלֹהֵינוּ בַּצַּע אִמְרָתוֹ  
אֲשֶׁר דָּבָר בְּיַד נֶאֱמָן בֵּיתוֹ  
יוֹם בְּמִשְׁכַּן הַשָּׁרָה זֶה שְׁכִינָתוֹ

14-15. בארזיו... הוא: על פי "אם בארזים נפלה שלהבת - מה יעשו איזובי קיר, לויתן בחכה הועלה - מה יעשו דגי רקק, בנחל שוטף נפלה חכה - מה יעשו מי גבים?" (מועד קטן כה ע"א), וזהו קל וחומר שנדרש על מיתת בני אהרן, אם הם נענשו - קל וחומר לרשעים (זבחים קטו ע"ב). 15. במה... הוא: על פי "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא" (ישעיהו ב', כב). 16. יום... והיה: על פי לשונו של רש"י לויקרא ט', א. 17. מבני עליה: אנשים מעולים ומצוינים במעשים וכידיעות. "ראיתי בני עלייה והן מועטין" (סוכה מה ע"ב). 18. דבר... הנהיה: על פי "הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהו" (דברים ד', לב). 19. מכל... שניא: שניא = שונה. מכל המקומות בתורה בסיפור שכלול בו עניין ביאה וכניסה, ביאה זו של בני אהרן שונה ומשונה; הלשון על פי ספרי שלח קי, מהר' הורוויץ עמ' 109; והשווה רש"י במדבר ט"ו, יח. 20. אנוש... הוא: על פי "כי כמו שער בנפשו כן הוא" (משלי כ"ג, ז), ועניינו צער שבלב האדם. 21. דבר... עטרות: "אותו יום [השמיני למילואים] נטל עשר עטרות: ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה..." (שבת פז ע"ב). 22. כולם... וישרות: על פי "כלם נכחים למבין וישרים למצאי דעת" (משלי ח', ט). 23. איך... גיבורים: על פי "הצבי ישראל על כמותיך חלל איך נפלו גבורים" (שמ"ב א', יט). שני צנתרות: כינוי של כבוד לנדב ואביהוא, על פי "שתי צנתרות הזהב המריקים מעליהם הזהב" (זכריה ד', יב). 25. נדב ואביהוא: כמסופר בעניין בויקרא י', א-ה. 26. ודבר... אמרתו: על פי "עשה ה' אשר זמם בצע אמרתו" (איכה ב', יז). 27. אשר דבר: דבר זה כבר נאמר מפיה ה' למשה, "בקרבי אקדש ועל פני כל העם אֶכְבֹּד" (ויקרא י', ג). ובמיתת בני אהרן קידש ה' שמו (שם י"ב, ב). נאמן ביתו: הוא משה, על פי במדבר י"ב, ז. 28. יום... שכינתו: הוא יום השמיני למילואים.



במיוֹדְעֵיו קִדְשׁ וְכִבְדּ בֵּיתוֹ  
לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב הָדָר הוּא 30

יוֹם בְּסִינֵי נִגְלָה שׁוֹכֵן מַעֲוָנָה  
לְרוֹב חִיפָתָם לְרֹאוֹת פָּנֵי שְׂכִינָה  
מֶלֶךְ בִּיּוֹפְיוֹ עֵינֵיהֶם תַּחֲזִינָה  
שֵׁם נִגְזֹר מִיתָתָם הִדָּת נִתְּנָה  
אוֹתוֹ יוֹם כִּי מִשְׁפָּט לֵאלֻקִּים הוּא 35

דִּינָם נִדְחָה לְשָׁמַיִי לְמִלּוּאָתָם  
מֵאֵת ה' אֵשׁ שָׂרְפָה נִשְׁמָתָם  
וּמִשְׁאֵל אֶלְצָפָן סִפִּיר גִּזְרָתָם  
קָרְבוֹ וַיִּשְׁאוּם בְּכַתְנוֹתָם  
מֵאֵת פָּנֵי קִדְשׁ מִקִּדְשׁ מֶלֶךְ הוּא 40

בֵּת עַמִּינָדָב אֱלִישֶׁבַע כְּבוֹדָה  
אֶת בַּעֲלָהּ רֵאֲתָה עוֹבֵד עֲבוֹדָה  
נַחֲשׁוֹן אַחִיָּה נָשִׂיא שְׁבֹט יְהוּדָה  
וּסְגָנִי כְהוֹנָה מִמַּעִיָּה יִלְדָה  
מֹשֶׁה מֶלֶךְ וּבֵן בְּנֵה מִשׁוּחַ הוּא 45

נָשִׁים יְקָרוֹת לָהּ וְלָהֶם בְּכִינָה

29. במיוֹדְעֵיו... ביתו: ראה לעיל טור 27. 30. לעשות... הוא: על פי הפסוק "לעשות בהם משפט כתוב הדר הוא לכל חסידיו הללו יה" (תהילים קמ"ט, ט). 31. שוכן מעונה: כינוי לקב"ה. "מענה אלהי קדם" (דברים ל"ג, כז). 32. לרוב... שכינה: מתוך רצונם העז לראות פני שכינה, נתקרבו יותר מן המורשה להם, ומאז נתחייבו מיתה, כדברי המדרש: "מלמד שמהר סיני נטלו אפופסין [גזר דין] שלהן למיתה..." (ויקרא רבה פרשה כ י, מהד' מרגליות עמ' תסח) ומתו ביום השמיני למילואים. 33. מלך... תחזינה: "מלך בִּיּוֹפְיוֹ תַחֲזִינָה עֵינֶיךָ" (ישעיהו ל"ג, יז), והם ראו יותר מן המותר, כמסופר בשמות כ"ד, ט-יא. 34. שם... נתנה: שם בהר סיני, כשראו יותר מן המותר, כבר אז נגזרה עליהם מיתה. 35. כי... הוא: על פי "כי המשפט לאלהים הוא" (דברים א', יז). 36. דינם: עונשם. 37. מאת... נשמתם: שרפת נשמה וגוף קיים (סנהדרין נב ע"א). 38. ומישאל אלצפן: "...אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל ד'ד אהרן..." (ויקרא י', ד). ספיר גזרתם: בעלי מראה נאה, על פי "אדמו עצם מפנינים ספיר גזרתם" (איכה ר', ז). 39. קרבו... בכתנותם: כמסופר "ויקרבו וישאם בכתנותם אל מחוץ למחנה" (ויקרא י', ה). 40. מאת... הוא: על פי "כי מקדש מלך הוא" (עמוס ז', יג). 41-45. בת... הוא: על פי זבחים קב ע"א; ויקרא רבה פרשה כ ב, מהד' מרגליות עמ' תנ: "אלישבע ראתה חמשה כתרים ביום אחד: יבמה [משה] מלך, אחיה [נחשון בן עמינדב] נשיא, בעלה כהן גדול, שני בניה, סגני כהונה, פנחס בן בנה משוח מלחמה". 46. נשים... בכינה: פונה לבנות ישראל להשתתף בצערה של אלישבע ולקונן על בניה, על דרך הכתוב "בנות ישראל אל שאול בכינה" (שמ"ב א', כד).

יְכוּלָה הִיתָה לְבוֹא בְטַעֲנָה  
 אָהָה, ה', אֵיךְ מְזִלִי נִשְׁתַּנָּה  
 כָּל הָעַם שְׂמֵחִים וְאֲנִי אוֹנֵנָה  
 50 לְמִי עוֹלֶלֶת כֹּה מִי הוּא זֶה אֵיזָה הוּא

אֶשֶׁת חֵיל פִּיהָ בְּחִכְמָה פִּתְחָה  
 וְהִיא מֵרַת נֶפֶשׁ נִתְשָׁפוּךְ שִׁיחָה  
 וּדְבָרִים כָּל־פִּי מַעֲלָה לֹא הִטִּיחָה  
 לֹא נִצְרָכָה אֶלָּא קִבְּלָה בְּשִׁמְחָה  
 55 הַטוֹב בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה הוּא

אִישִׁי כֹהֵן גָּדוֹל אַהֲרֹן רַב חוֹבֵל  
 אֶפְרוּחָיו יַעֲלֶעוּ דָם שֶׁתֵּק קִבֵּל  
 גִּזֹר דִּין, אֵל מַעֲשֶׂה יָדָיו חֲבֵל  
 שִׁמַּח וְגַם הִסִּיר מִלְּבוֹ אֶבֶל  
 60 וּבִמְקוֹם אֲשֶׁר נִפְּלוּ חֲלָלִים שֵׁם הוּא

הוֹלָלִים אֵל תִּהְיוּ אֵל תִּשְׁמְחוּ  
 בְּיוֹם טוֹבָה תִּהְיוּ רָעָה תִּשְׁגִּיחוּ  
 מִלְּבַבְכֶּם אוֹתָהּ אֵל נָא תִּשְׁיחוּ  
 מִחֲסִידֵי עֲלִיּוֹן מוֹסֵר תִּקְחוּ  
 65 לְעוֹבְרֵי רְצוֹנוֹ קֵל וְחוֹמֶר הוּא

51. אשת חיל: היא אלישבע אשת אהרן. פיה... פתחה: "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" (משלי ל"א, כו). 52. והיא... נפש: בצערה הרב על מות בניה, על פי "והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה" (שמ"א א', י). 53-54. ודברים... בשמחה: קיבלה בהכנעה את גזרת האל ולא הטיחה דברים, למרות צערה הגדול. 55. הטוב... הוא: כך מצדיקה היא את הדין, כלשון הפסוק "ה' הוא הטוב בעיניו יעשה" (שמ"א ג', יח). 56. אישי... גדול: ביטוי של חיבה והערכה כלפי אהרן, על פי יומא פ"א מ"ג. 57. אפרוחיו... דם: "ואפרחו [ואפרוחיו קרי] יעלעו דם" (איוב ל"ט, ל); ודיבר הפייטן בבני אהרן. קבל: את דין האל. שתק: שנאמר "וידם אהרן" (ויקרא י', ג). 58. גזר... אל: גזר האל דין ומשפט. מעשה... חבל: על פי "וחבל את מעשה ידיך" (קהלת ה', ה), ודיבר הפייטן במיתת בני אהרן. 59. שמח... מלכו: קיבל עליו את הדין ולא הרחרח אחרי מידותיו של הקב"ה. 60. ובמקום... הוא: על פי הפסוק "ובאשר חללים שם הוא" (איוב ל"ט, ל), וראה טור 57. 61. הוללים... תשמחו: על פי "אמרתי להוללים אל תהל'ו" (תהילים ע"ה, ה) - בני אדם ההולכים אחר תאוות לבם, והם עליזים ושמחים. 62-63. ביום... תשיחו: גם ביום טובה תנו דעתכם לרעה העלולה לבוא ואל תשיחו דעתכם ממנה. 64. מחסידי עליון: מנדב ואביהוא הצדיקים שכך קרה להם. 65. לעוברי... הוא: ואם כך העונש לצדיקים, קל וחומר לרשעים העוברים על רצון האל, על פי נדרים נ ע"ב.

ראו מקרה רע זה, עדת ישורון  
אירע ביום ההוא לבני אהרן  
כבוד מאוד קשה משנה שברון  
בהקריבם לפני ה' דורון  
70 אמרתי אך הבל וחולי רע הוא

נמתי אל שחוק מהולל ולשמחה  
מה זו עושה אשר יש בה אנחה  
יום שמש צדקה עלינו זרחה  
מדת הדין עמה היתה מתוחה  
75 וערבה כל שמחה ונהפוך הוא

חרדו רגזו יחד אוספו אסיפה  
בית ישראל תבכו את השריפה  
אשר שרף ה' קצף קציפה  
בחמת אל מתו, מיתה חטופה  
80 נשמה אך בשר בנפשו הוא

סאון יסאן מעיר דברים תופלים  
על יום בנעימים נפלו חבלים  
שלימים נכנסו יצאו חללים

68. משנה שברון : אסון כפול, על פי ירמיהו י"ז, יח. 69. דורון : שי ומנחה ; תוספת משלהם, היא האש הזרה. 70. הבל... הוא : על פי קהלת ו', ב. 71. נמתי : אמרתי (כמו 'נאמתי'). אל שחוק : על השחוק. 72. מה... עושה : על פי קהלת ב', ב. אנחה : בתוך שמחת חנוכת המשכן באה האנחה על מיתת נדב ואביהוא. 73. יום... זרחה : "וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה" (מלאכי ג', כ), ודימה יום חנוכת המשכן לזריחת השמש. 74. מדת... מתוחה : לאור ולשמחה נלוותה מידת הדין שפגעה בשני בני אהרן. 75. וערבה... שמחה : השמחה שקעה ונעלמה, על פי "ערבה כל שמחה" (ישעיהו כ"ד, יא). ונהפוך הוא : על פי אסתר ט', א. 76. חרדו... אסיפה : חרדו אל משה ונתאספו סביבו. 77. בית... השריפה : ומשה אמר כי כל ישראל יתאבלו ויבכו על נדב ואביהוא (ויקרא י', ו). 78. קציפה : קצף ורוגז. 79. מיתה חטופה : מיתה שלא בזמנה. 80. נשמה... הוא : רק נשמתם נשרפה וגופם נשתמר (סנהדרין נב ע"א). 81. סאון יסאן : על פי "כי כל סאון סאן ברעש" (ישעיהו ט', ד), לאמור רעש וצער על מה שקרה. דברים תופלים : הדברים הרעים שקרו, והביטוי על דרך "ועם עקש תתפל" (שמ"ב כ"ב, כז). 82. על... חבלים : יום שהיה אמור להיות יום של שמחה רבה (מגילה י ע"ב), נעשה יום קשה, יום של נעימות הפך ליום של חבלה ומכה. בנעימים נפלו חבלים : על פי "חבלים נפלו לי בנעימים" (תהילים ט"ז, ו), בשינוי הוראה : אירעו מעשים של כאב וחבלה. 83. נכנסו : נדב ואביהוא, חללים שנפלו ומתו.

איך טיטוס הרשע עובד אלילים  
יצא בשלום גם לבו חזק הוא 85

ידעתי כי כמה ארך אפים  
לפניו כל עובדי רוח אש ומים  
עתיד להפרע מהם כפלים  
וחסדו על יריאיו מעל שמים  
תמים פעלו צדיק וישר הוא 90

נודי תספור אל בספרתיך  
את דמעתי היום שים בנאדך  
ומחה והעבר חטאת עמך  
נשאו עיניהם, נתנו לבם אליך  
לכפר עליהם חק לישראל הוא 95

חלקם בחיים וצפונך מלא נא  
זרע כהנים משפחות כהונה  
קרנם תרומם ותשא, אל אמונה  
הנה כהנים שלוחי רחמנא  
שבט מישור משחהו כי זה הוא 100

84-85. איך... הוא: והנה טיטוס הרשע נכנס לפני ולפנים ולא ניזוק כלל. 86. ידעתי: כאן מסביר הפייטן מדוע האריך ה' לטיטוס ולא פגע בו. 88. עתיד... כפלים: כדברי חז"ל "עתיד הקב"ה להשקות כוס תרעלה לאומות העולם לעתיד לבוא" (ויקרא רבה פרשה יג ה, מהד' מרגליות עמ' רפא). 89. וחסדו... שמים: ועל כן נפרע מהם מיד, כדי שלא ייפגעו בעולם האמת. 90. תמים... הוא: כלשון הכתוב "הצור תמים פעלו... צדיק וישר הוא" (דברים ל"ב, ד). 91-92. נודי... בנאדך: על פי הפסוק "נודי ספרתה אתה שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתך" (תהילים נ"ו, ט). את נדודיי (כינוי לצרות שהיו) אתה מכיר, תרשום ותספור את דמעותיי, תראה לפניך בכייתי. 93. ומחה... עמך: בזכות הבריה והתשובה. 95. חק... הוא: תהילים פ"א, ה. 96. חלקם... נא: ברכה לישראל, על פי "ממתיים מחלד חלקם בחיים וצפינך [וצפונך קרין] תמלא בטנם" (תהילים י"ז, יד). 97-98. זרע... ותשא: ברכה לכוהנים, וממילא ברכה לישראל, שכן שיבת הכוהנים לבית המקדש היא שיאה של הגאולה. 98. אל אמונה: פנייה לקב"ה, על פי דברים ל"ב, ד. 99. שלוחי רחמנא: הכוהנים הם שליחי השם להורות וללמד את העם, על פי יומא יט ע"א. 100. שבט מישור: שבט הכוהנים שבטם של הישרים והשלמים עם ה'. משחהו... הוא: את השבט, על פי שמ"א ט"ז, יב.

זהו שיר סיפורי על מיתת נדב ואביהוא, והוא מתקשר לפסוק הראשון של קריאת התורה ביום הכיפורים "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימתו"

(ויקרא ט"ז, א). פסוק זה אינו אלא תיאור זמן או תיאור סיבה לנאמר אחר כך, ועיקר הקריאה הוא בסדר עבודת אהרן וכניסתו אל קודש הקודשים ביום הכיפורים. הפייטן ניצל פסוק זה ובנה עליו פיוט ארוך, בן מאה טורים. כפי שראינו, המשורר מגדיר את פיוטנו כ"תחינה ליום הכיפורים על מיתת שני בני אהרן". השיר בנוי על פי הלחן של פיוט העקדה המפורסם 'עת שערי רצון',<sup>17</sup> פיוט, שכפי שהזכרנו בפתיחה, התקבל באופן מוחלט בכל מנהגי הספרדים ובני עדות המזרח,<sup>18</sup> והוא נאמר בראש השנה קודם לתקיעת שופר; וכשחל ראש השנה בשבת, מושר הפיוט קודם הוצאת ספר תורה. הקשר בין פיוט העקדה לפיוט דנן הוא בכך שהפייטן מבקש להשוות בין ניסיון העקדה, שהוא מוטיב מרכזי בתפילת ראש השנה, לבין מיתת בני אהרן, שהפייטן רואה בה ניסיון לאהרן הכהן עצמו, שהצדיק עליו את הדין וקיבל בהכנעה את גזרת האל ("וידם אהרן"). עוד יש בסיפור מיתת בני אהרן צד של 'מיתת הצדיקים', שכן למרות חטאם נחשבו נדב ואביהוא לצדיקים, ועונשם הוא משום דוגמה שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה (יבמות קכא ע"ב), וכיוון ש"מיתתן של צדיקים מכפרת" (מועד קטן כח ע"א, ועוד) על ישראל, ראוי להזכיר את מיתת הצדיקים ביום הכיפורים, שהרי בני אהרן "לא מתו אלא בשביל קדוש שמו של הקב"ה".<sup>19</sup>

הדברים אף נאמרים מפורשות בזוהר לפרשת אחרי מות:

בכל זמנא דצדיקא מסתלקי מעלמא, דינא אסתלק מעלמא ומיתתהון דצדיקא מכפרת על חובי דרא, ועל דא פרשתא דבני אהרן ביומא דכפורי קרינן לה למהוי כפרה לחוביהון דישראל. אמר קב"ה אתעסקו במיתתהון דצדיקא אלין ויתחשב לכו כאלו אתן מקרבין קרבנין בהאי יומא לכפרה עלייכו (זוהר ג, נו ע"ב).

מן העניין הכללי של 'מיתת הצדיקים' המכפרת על ישראל מיחד הזוהר את הכפרה ליום הכיפורים ולמיתתם של נדב ואביהוא. יתר על כן, בעל הזוהר מעמיד בהמשך את מיתתם כנגד שני השעירים המיוחדים ליום הכיפורים.<sup>20</sup> לא ייפלא אפוא, כי סיפור מיתתם של בני אהרן מקבל משנה תוקף ונעשה מרכזי מאוד, והפייטן רואה צורך להבליטו באופן מיוחד ולספרו לפרטיו, ולהדגיש בו את הממד הטרגי של מיתת הצדיקים, בניו של אהרן ביום שמילאו את ידם ונכנסו לתפקידם ככהנים. הפייטן מבקש לעורר את רחמי הקהל ולהגביר את צערו על המאורע ואולי אף לזכות את השומעים בהזלת דמעות, כדי שיהיו בכלל אלה שהזוהר אומר עליהם:

17. ראה: י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ניוארק תרפ"ה-תרצ"ג, סימן ע 1053.

18. וראה רשימת המקורות הרחבה אצל דוידזון, שם.

19. ויקרא רבה פרשה יב ב, מהד' מרגליות עמ' רנז.

20. על מקומו של סיפורנו בספר הזוהר ראה: י' תשב"י, משנת הזוהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תקיח ואילך.

וכל המצטער על אבודהון דצדיקיא או אחית דמעין עליהו קב"ה מכריז עליו ואומר 'וסר עונך וחטאתך תכפר' (ישעיהו ו', ז), ולא עוד אלא דלא ימותון בנוי ביומוי, ועלה כתוב 'יראה זרע יאריך ימים' (שם נ"ג, י) (ג, נו ע"ב).

לאור זאת ברורים התבנית הנרחבת של הפיוט האפי שלפנינו וכיוון ההרחבה שבו. מבנה הפיוט, צורתו ודרך העיצוב הספרותי שבו מושפעים ביותר מפיוט הדגם 'עת שערי רצון', וכבר הצבענו לעיל על העיקרון המשותף של העמידה בניסיון ושל ה'זכות' הנובעת משני האירועים, העקדה ומיתת נדב ואביהוא.

בצדדים נוספים הולך פייטננו בעקבות הפייטן הקדום יהודה בן שמואל עבאס,<sup>21</sup> בעל העקדה 'עת שערי רצון', הנותן השראה אפילו לפתיחה של פיוטנו 'עת נחלי דמעה'. גם בפיוטנו, כמו בעקדה הקדומה, המחרוזות בנויות מארבעה טורי ענף וטור מעין אזור המבשר את הרפרין "וסלחת לעוני כי רב הוא";<sup>22</sup> ואולם עיקר ההשפעה היא בהבלטת מקומה של האם. יהודה בן שמואל עבאס נותן בפיוטו מקום מרכזי לשרה, אמו של הנעקד, ולפיכך האב העוקד צריך למצוא 'דרך' להסתיר את כוונותיו מפניה ולומר לה: "זה חמודך יצחק / גדל ולא למד תורת אל שחק / אלך והורהו אשר לו אל חק / ענתה: לכה אדון אבל אל תרחק / ענה: יהי לבך באל בוטח". ההערמה על שרה והתשובה התמימה שלה "לכה, אדון, אבל אל תרחק" מגבירים את הפתוס בסיפור ומעוררים את רחמי השומע. אפקט דומה יש לדבריו של יצחק הנעקד, החושב בעת העקדה על אמו המאבדת את בנה שילדה לתשעים שנה, ושאלתו-זעקתו "אנא אבקש לה מנחם אנה?". בדומה לזה אף דוד חסין מבליט את דמותה של אלישבע בת עמינדב אשת אהרן, הנותרת שכולה משני בניה הגדולים, לאחר שזכתה למעמד שיא שבו ראתה את בעלה כוהן גדול, את אחיה נשיא, את גיסה (משה) מלך, את בניה כוהנים ואת פנחס נכדה כוהן משוח מלחמה; ומתוך עצמת השמחה וההתעלות באה המכה הגדולה של מות בניה, נדב ואביהוא,<sup>23</sup> ואין לפייטן אלא לקרוא "נשים יקרות לה ולהם בכינה", ולהדגיש עד כמה סבלה אם זו ובכל זאת לא הטיחה דברים כלפי מעלה. הקריאה לנשים לבכות, כמו הפתיחה 'עת נחלי דמעה', באה כמובן לענות על דברי הזוהר, המשבחים את מי שמזיל דמעה על מות הצדיקים ומבטיחים לו כפרה, וכי לא ידע שכול.

הפיוט הוא מעשה אומנות של אריגת דברי חז"ל ודברי הזוהר בפרשה זו בתוך סיפור הדברים. הפייטן משבץ לעתים פסוק מן המקרא שאין לו קשר ישיר לדברים, אך הוא

21. ראה עליו: ח' שירמן, 'המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי', ידיעות המכון לחקר השירה העברית ו, תש"ו, עמ' רצז-שיג.

22. על חשיבותו ומרכזיותו של הרפרין בשירת הקודש ראה ספרי, תורת השיר בפיוט הספרדי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 48-52.

23. וראה: א' שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל', תרביץ מח, תשל"ט, עמ' 201-214.

מביא אל הפיוט מטען של דרשה שחז"ל דרשו בפסוק. כך הוא השיבוץ בטור 12, "גם נשערה מאוד הוא על סביביו", שחז"ל דורשים אותו "שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה" (יבמות קכא ע"ב) וקושרים עניין זה למיתת בני אהרן.

דוגמה מעניינת היא השיבוץ על פי דברי התלמוד (מועד קטן כה ע"ב): "בארזיו נופלת אש להבין / איזוב מה יעשה במה נחשב הוא". בפשטות, יש הקשר ענייני המתלווה לפיוטנו מן המקור, שהרי קטע זה משמש במקורו קינה על מות הצדיקים, ועל כן זהו שיבוץ בן משמעות לשיר. אולם עצם המבנה של 'קל וחומר' נקשר במקום אחר לחלוטין (זבחים קטו ע"ב) לעניין נדב ואביהוא, שבמיתתם התקדש שמו של הקב"ה. נציג את הדברים על פי ניסוחו של רש"י בפירוש לתורה (ויקרא י', ג): "כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא ומתעלה ומתקלס, אם כן באלו, כל שכן ברשעים, וכן הוא אומר 'נורא אלהים ממקדשיך' (תהילים ס"ח, לו) אל תקרי 'ממקדשיך', אלא ממקודשיך". הווה אומר, תבנית זו, הבאה ללמוד מעונשם של הצדיקים על עונשם של הרשעים בדרך של קל וחומר, כפי שניסח זאת רש"י במפורש, מובאת בידי הפייטן על ידי עצם השימוש בקינה ממסכת מועד קטן (דף כה ע"ב) המשתמשת בתבנית של קל וחומר לעצם עניין המיתה. יתר על כן, גם הפסוק "נורא אלהים ממקדשיך", שהוא הבסיס ללימוד העניין, משולב בידי הפייטן בטור 11, "נורא קדוש שמו נקדש בקרוביו". ולשון "נקדש בקרוביו" משמעותית גם היא, שהרי בנויה היא על דבר משה בעניין זה עצמו "בקרובי אקדש" (ויקרא י', ג). הדגמנו מחרוזת ממחרוזת השיר המשולבת ומשובצת פסוקים ודברי חז"ל מעשה חושב ברקמה סבוכה ובשילוב דברים מן המקרא ומדברי חז"ל.<sup>24</sup>

מבין הדרכים האחרות בעיצוב השיר נציין את השימוש שעושה הפייטן בדרכי הקינה במקומות שונים, כגון במילות צער או בקריאה לבכי ולמספד.<sup>25</sup>

הדוגמה הזאת של פיוט על מיתת נדב ואביהוא נמצאת באופן דומה במנהגי התפילה של יהודי בבל. זהו פיוטו של הרב ששון מרדכי, שנדפס במחזורי הרבים במנהגי בבל, והוא אכן מושר בבתי הכנסת הבבליים לפני קריאת התורה ביום הכיפורים. הרב ששון מרדכי חי בשנים תק"ז-תק"ץ (1747-1830),<sup>26</sup> כלומר חצי דור אחרי רבי דוד חסין, ומעניין אם יש קשר ישיר כלשהו בין שני הפיוטים הללו, העוסקים בנושא דומה ומיועדים לאותה תכלית והדמיון ביניהם רב, אם כי פיוטו של הרב ששון קצר הרבה מפיוטו של רבי דוד חסין.

24. נציין כי גם לשונו של רבי דוד חסין משולבת היא מלשון המקרא ומלשון חז"ל. ראה על כך במאמרי, 'רובדי הלשון בשירתו של רבי דוד בן אהרן חסין', מסורות א, תשמ"ד, עמ' 19-39.

25. על הקינה ומאפייניה ראה: ד' פגיס, שירת החול ותורת השיר למשה אבן עזרא ובני דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 197-224.

26. ראה: א' בן יעקב (מהריר), שירה ופיוט של יהודי בבל בדורות האחרונים, ירושלים תש"ל, עמ' 252-270.

שעה בא באימות

פיוט ליום הכיפורים לפני קריאת התורה בפרשת אחרי מות. פיוט מעין אזור בעל מחרוזת פתיחה בת ארבעה טורים ושלוש מחרוזות נוספות בנות שלושה טורי ענף וטור אזור. שתי צלעיות בטור.

חריזה: אב אב אב אב אב אב אב וכו'. הטור השני משמש כרפרין.

משקל: שש-שבע הברות פונטיות בצלעית.

מקור: שירה ופיוט של יהודי בבל בדורות האחרונים, ירושלים תש"ל, עמ' 256-257.

שעה בא באימות / וצועק בגרון  
עת קרא אחרי מות / שני בני אהרן  
ינתקו כל מזמות / במשנה שברון  
על נשמות עצומות / נפקדו לפני הארון  
עת קרא.

5 שים דמעת בנאדך / הלא בספרתך  
להעלות ארוכה / לאשר הענה עבדך  
כי יקר בעיניך / המותה לחסידיך  
זכותם יעמד נגדך / עם ישני חברון  
עת קרא.

וכל בית ישראל / יבכו ברב מגנה

1. שעה: קבל את תפילתי. באימות: ביראה ובפחד. וצועק בגרון: המתפלל אליך, על פי ישעיהו נ"ח, א.
2. עת קרא: בעת קריאת התורה. אחרי... אהרן: הפסוק הראשון בקריאת היום, ויקרא ט"ז, א.
3. ינתקו כל מזמות: המחשבות מטורפות ומבולבלות בגלל האבל הכפול. במשנה שברון: על דרך "קאת וקפוד הוכפלו לראות בשוד ושבר הבא משנער" (מועד קטן כה ע"ב). 4. נשמות עצומות: נשמות נדב ואביהוא, שנאמר בהם "בקרבי אקדש" (ויקרא י', ג). נפקדו לפני הארון: נחסרו במשכן כשנכנסו להקטיר קטורת זרה בקודש הקודשים. 5. שים... בספרתך: על פי תהילים נ"ו, ט, ורמז לדברי הזוהר הנזכרים לעיל. 6. להעלות... עבדך: לרפא את מחלת החטא. 7. כי... לחסידיך: על פי תהילים קט"ז, טו.
8. זכותם... חברון: זכות האבות תעמוד למתפללים לפניך. ישני חברון: כינוי לאבות הקבורים במערת המכפלה, והשווה 'שופט כל הארץ' (פיוט הסליחה המפורסם הנהוג בנוסחי הסליחות באשכנז ובנוסחי עדות המזרח): "ואם אין בנו מעשים זכרה ישני חברון". 9. וכל... מגנה: על פי "ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'" (ויקרא י', ו).



10 הוי אַריאל אַריאל / מַעֲזַ מַגֵּן וְצִנָּה  
על אשר שרף האל / שני סגני כהנה  
זכותם עד בוא גואל / יַעֲמִד לָנוּ לְזִכְרוֹן  
עת קרא.

15 נָדָב וַאֲבִיהוּא נִשְׁקָלוּ / כְּמִשֶּׁה וַאֲבִיהֶם  
אם הם בלפת אש נפלו / אַזּוֹבֵי קִיר מָה הֵם  
לִכֵּן שׁוּבוּ וְחִלּוּ / יַעֲמִדוּ נָא שְׁנֵיהֶם  
עד אשר בחשך יגלו / וְתַעֲקֶר עֲקֶרוֹן  
עת קרא.

10. הוי... אריאל: על פי ישעיהו כ"ט, א, ורמז ששקולה מיתת הצדיקים כשרפת בית המקדש (ראש השנה יח ע"ב). מגן: כנגד 'מגנה' בטור הקודם. 11. על... כהנה: ראה מקור בטור 9. שני... כהנה: הם נדב ואביהוא, על פי ויקרא רבה פרשה כ ב, מהד' מרגליות עמ' רפז - "אמר [משה] לאהרן... עכשיו נמצאו שני בניך חביבין ממנו". 14. אם... הם: על פי המספר במועד קטן כה ע"ב - "אם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו אזובי הקיר". וראה דיוננו בעניין זה בעקבות הפיוט הקודם. 15. לכן... שניהם: התפללו לימות המשיח ולתחיית המתים ואז יעמדו נדב ואביהוא לגורלם לקץ הימים. 16. עד... יגלו: יתגלו מתוך חשכת הגלות. ותעקר עקרון: על פי צפניה ב', ד, ועניינו עקירת עבודה זרה ומלכות הרשעה מן העולם.

לפנינו דוגמה של צמיחת ז'נר פיוטי בעל ייעוד ליטורגי מובהק, צמיחה הנובעת מן הצורך להעמיד פיוט מקביל לפיוט 'עת שערי רצון', הנאמר בראש השנה, ומן הצורך למלא אחר עצת הזוהר לבכות על מיתת הצדיקים כדי לזכות למיתוק הדינים. עוד יש בפיוטים על מות בני אהרן יתרון על פיוטי העקדה, שכן העקדה היא ניסיון חד-פעמי, הראוי לאבות האומה, ואילו מיתת בנים, ה' יצילנו, היא דבר קיים ושכיח, וקרוב האדם למציאות הסובבת אותו. על כן, יש בפיוטים אלה משום העצמה של רגשות הצער לקרב את האדם לתשובה מתוך עין דומעת על מיתת הצדיקים ושכול הבנים, מתוך מחשבה על ילדיו שלו, שהרי נאמר כי המזיל דמעה על מות בני אהרן, מובטח לו כי לא ימותו בניו בחייו. וכי יש הבטחה גדולה מזו?



## תשובת אמת ותשובה של רמיות

### לגלגולה של רשימת בעלי תשובה במדרש ובפיוט

תשובתם של אנשי התנ"ך שונה מאוד מדרכי התשובה שנקבעו לדורות על ידי חז"ל.<sup>1</sup> לא מצאנו אותם עוסקים בתשובה באופן מכוון, מפשפשים במעשיהם כרי להכריע את עצמם (ואת העולם כולו) לכף זכות. מעטים בלבד מבטאים הכרה בחטא, חרטה על העבר וקבלה לעתיד, והרבה פרטים אחרים מהלכות תשובה חסרים בתיאורי בעלי התשובה של התנ"ך. הודאת דוד בחטאו, אכלו של אחאב, תפילתו של חזקיהו ותעניתם של אנשי נינוה באו כולם לאחר ששמעו מפי הנביא על עונשם הצפוי, ורק משום כך הכניעו עצמם לפני ה'. הקריאה הנבואית לתשובה מופנית ברוב המקרים אל העם ולא אל היחיד. הצירוף "לשוב אל ה'" נאמר באופן אישי רק על יאשיהו מלך יהודה (מל"ב כ"ג, כה), שלא חטא, אלא חולל מהפכה דתית לאחר תקופת מנשה. עם זאת, חז"ל שיבצו רבים מגיבורי התנ"ך לתוך מסגרות התשובה המוכרות לנו, ואף הרחיבו במידה רבה את מעגל בעלי התשובה המקראיים, תוך שהם מסבירים, בדרכי המדרש, היכן ובמה ניכרת תשובתו של כל אחד.<sup>2</sup>

במאמר זה נעקוב אחר גלגולה של רשימת בעלי תשובה מקראיים שנאספה ממספר מקורות חז"ל אל הפסיקתא דרב כהנא לשבת שובה.<sup>3</sup> רשימה זו התגלגלה, כנראה, מן הפסיקתא דרב כהנא לקדושתא של ר"א הקליר שכמעט נשתכחה, עד ששוחזרה לאחרונה מתוך שרידים שנותרו ממנה בגניזה.<sup>4</sup> מן הקדושתא הקלירית עיבד פייטן

1. עיקרי דבריהם סוכמו בהלכות תשובה של הרמב"ם. סיכום תמציתי ובהיר עיין בספרו של הרב חיים דוד הלוי, מקור חיים השלם, חלק ד, פרק רטו - יסודות התשובה ועיקרי הלכותיה.
2. אצל חלק מ'בעלי התשובה' לא ברור במה חטאו, וכל שכן שלא נזכרה תשובתם בפסוקים. ביניהם: נח (תנחומא נח ד-ה), ישמעאל (בבא בתרא טז ע"ב), יתרו (שמות רבה פרשה כז ה), יהושע (פרקי דרבי אליעזר פרק לח) ורבים אחרים.
3. פסיקתא דרב כהנא שובה פסקא כד, מהד' מנדלבוים עמ' 358-368.
4. ע' הכהן (מהדיר), 'אימנתה תעל לנמהרים' - קדושתא קלירית לשבת שובה, קבץ על יד יג (כג), תשנ"ו, עמ' 3-42. רשימת בעלי התשובה נמצאת בפיוט ז, עמ' 28-30.

מאוחר את הפזמון 'הורית דרך תשובה לבת השובבה', שנאמר בסליחות לצום גדליה בקהילות אשכנז לפי מנהג פולין.<sup>5</sup>

גלגולן של מסורות אגדה מן המדרשים המוקדמים למאוחרים ומן המדרש אל הפיוט היא תופעה קבועה, שחוקרי האגדה והפיוט עסקו בה מראשית המחקר.<sup>6</sup> חשיפת הזיקות והשינויים, ההשמטות, התוספות והעיבודים האחרים שנעשו בחומר הקדום במהלך העברתו וגלגוליו אל מקומו החדש, מעידה לעתים על שיבושים או עצלות של המוסרים, שלא דייקו בלשונו או בכוונתו של המחבר הראשון. אך לעתים היא מעידה דווקא על כוח היצירה של האחרונים, שהשתמשו בחומר הקדום כדי ליצור ממנו יצירה חדשה בעלת מגמות אחרות, שהתאימו להשקפתם, לזמנם ולמקומם.

בדוגמה שלפנינו בולט שינוי המגמה, בעיקר, במעבר מן המדרש שבפסיקתא דרב כהנא אל הפיוט של הקליר, אך ראויים לעיון גם בחירת המקורות של בעל הפסיקתא דרב כהנא, שיצר את הרשימה הראשונה של בעלי התשובה, וגם השינוי (ולא רק העיבוד) שחולל בעל הסליחה לצום גדליה בקדושתא הקלירית. נשתדל להציע הסברים לשינויים שחלו בגלגולה של רשימת בעלי התשובה מיוצר אחד לחברו במשך מאות שנים (בהן עברה, אולי, תחנות ביניים נוספות, שהשפעתן נעלמה מאתנו), וללמוד מהם גם על הבדלי האופי שבין המדרש לפיוט וגם על המגמות השונות שהיו ליוצרים ולמעבדים של הרשימה בתקופות השונות. עיון זה יכול לסייע בהבנת המשמעויות הגלויות והנסתרות הכלולות באמירת הסליחה 'הורית דרך תשובה לבת השובבה', ולתרום גם להעמקת החוויה של עמידה בתשובה, בתפילה ובתחנונים בימי הדין.

לשם הנוחיות הדידקטית נלך מן הסוף אל ההתחלה, מן הקל אל הכבד, מן הסליחה המוכרת הפונה אל כל מתפלל בימי הסליחות ומבקשת לעודדו ולחזקו, אל המדרש הקדום, המורכב והחריף, שנוצר בכור ההיתוך של חז"ל.

5. ד' גולדשמידט (מהדיר), סדר הסליחות כמנהג פולין ורוב הקהילות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ה, עמ' קלב-קלד.

6. על מגוון האפשרויות של התופעה, כיווני זרימתה הרבים ושינויי המגמות המניעים אותה, ראה: מ' קיסטר, 'מסורות אגדה וגלגוליהן', תרביץ ס, תשנ"א, עמ' 179-224. על המעבר מן המדרש אל הפיוט, ראה למשל: א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 522-531, וראה את הסקירה התמציתית של ע' הכהן, 'לבירור זיקתם של מדרשי אסתר לפיוטי ההרחבה הקיליריים לפורים "אספרה אל חוק" ו"אמל ורבך"', נטועים ז, תש"ס, עמ' 45-47, שמעלה גם אפשרות הפוכה, של יצירת מדרש בעקבות פיוט קדום. אפשרות כזו הוכחה על ידי ש' אליצור, 'מפיוט למדרש', בתוך: מ' בר אשר (עורך), ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 383-397.

# א. הסליחה לצום גדליה - 'הורית דרך תשובה לבת השובבה'

נוסח הסליחה מובא מסדר הסליחות שהוציא דניאל גולדשמידט על פי כתבי יד ודפוסים רבים.<sup>7</sup>

הורית דרך תשובה לבת השובבה  
בין כסא לעשור עדיך לשובה  
השיבנו יי אליך ונשובה:

אז מאז מקדם הקדמת תשובה  
בטרם המתחת ערץ ויסודי רגובה  
גם לכל-השבים צרי ומרפא תשובה  
דופקי דלתיך ריקם מלהשיבה: [הורית]

הן ראש עפרות תבל אשר ראשון נוצר  
ונסיתו במצוה קלה ואותה לא נצר  
זעמת ואנפת עליו שנותיו לקצר  
חזר בתשובה וכאישון הנצר: [הורית]

טעה גזעו דמי אחיו בשפכו  
יסרתו בנע ננד לקת כה נכה  
פעת שב אליך ועזב רע דרכו  
לשבעתים הארכתו כל מוצאו בלי להפו: [הורית]

מחלל יצועי יולדו אשר פחו פמים  
נטיו כמעט רגליו לולי שפך לב פמים  
סרח גור אריה בקדשה היא בעינים  
עונו הודה והכרעתו לצדק במאזנים: [הורית]

פרץ גדרות עולם בן עמרי ברשע  
צלמי אשרים חשק והוסיף על חטאתו פשע

7. לעיל, הערה 5. לדרכו באיסוף המקורות ובפירושים ראה שם במבוא פרק ה, עמ' 19-23. הערות על שינויי נוסחות וכן פירוש מליצות הפייטן והפניות למקורות המקראיים והמדרשיים ללשונות הסליחה ראה שם בעמ' קלב-קלד. הפייטן הוא, כנראה, בנימן בר זרח, בן המאה האחת עשרה לערך, כפי שסבר גולדשמידט, על פי האקרוסטיכון שבבית האחרון. אך "השם בנימן סתם אינו אומר דבר, והרבה בנימנים כתבו פיוטים", כמו שכתב ע' פליישר, 'אזהרות לר' בנימן (בן שמואל) פייטן', קובץ על יד יא (כא), תשמ"ה, עמ' 5-6, וראה שם, גם בהערה 10. על בנימן בר זרח ראה הערותיו הקצרות של ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים 1975, עמ' 431, 470.

קָרַעַת גִּזְרֵי דִינֹו בְּשׁוּבוֹ מִלְפָּשַׁע  
 רַחֵם כַּמֹּדָה וְעֹזֹב וּבֶכֶךְ נוֹשֵׁעַ : [הורית]  
 שָׁנְנוּ לְשׁוֹנָם כִּפְחֵץ אֲנָשֵׁי עִיר הַגְּדוּלָּה  
 25 שְׁגִיוָנָם וַיִּזְדוֹנָם רָבוּ עַד לְמַעְלָה  
 תִּתֶּנָּךְ חֲזוֹן הַפִּיכָתָם אֲחֻזּוֹם רֶתֶת וַחֲלָחָלָה  
 תְּשׁוּבָה עָשׂוּ כְּהֶגֶן וּלְפָנַי [כסא] כְּבוֹדְךָ נִתְקַפְּלָה : [הורית]  
 בּוֹחֵן כְּלִיּוֹת וְלֵב נֶאֱזָר בַּגְּבוּרָה  
 יִדְעֵנוּ מִדַּע לָכֶת בְּאַרְחַ יִשְׁרָה  
 30 מְשׁוּבוֹתֵינוּ אִם רָבוּ בְּפֶשַׁע וּסְרָרָה  
 נָא לְמַעַנְךָ הַשִּׁיבֵנוּ עֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה כְּשׁוּרָה : [הורית]

בראש הסליחה מופיעים שלושה טורים של הפזמון החוזר 'הורית דרך תשובה וגו'. גוף הסליחה עשוי בתים מרובעי טורים ובנוי בסדר אלפביתי שלם. אותיות ש"ת מוכפלות (טורים 24-27) כדי להשלים את סדר האקרוסטיכון בבית החותם את רשימת בעלי התשובה, ובבית האחרון מצביע האקרוסטיכון, כמקובל, על שמו של הפייטן. הבית הראשון פותח במעלתה ובתועלתה של התשובה שקדמה לבריאת העולם (טורים 4-7). אחר כך באים חמישה בתים, שמציגים רשימה כרונולוגית של שישה בעלי תשובה מקראיים - אדם הראשון, קין, ראובן, יהודה, אחאב ואנשי נינוה, שניצלו מעונש בזכות תשובתם. בבית האחרון חותמת הסליחה (טורים 28-31) בפנייה אל הקב"ה ובבקשה שילמדנו, גם אנו, "לכת בדרך ישרה", כרי שנדע "עשות תשובה כשורה".

תיאורי התשובה הנזכרים בכל בית בסליחה והמהלך הכללי שלה מובילים למסקנה, שמעשי הראשונים שנזכרו בסליחה, הם המודל האידאלי לעשיית תשובה 'כהלכה'. אם זו הייתה, אכן, כוונת הפייטן, מתבקשת השאלה, האם לא היה ראוי להציג בעלי תשובה גדולים יותר (דוד המלך, למשל), או כאלה שתשובתם אל ה' מפורשת יותר (חזקיה או יאשיהו). קשה להבין, מדוע נבחרו לרשימת השבים שבסליחה רק ודווקא בעלי תשובה אלה, ולא אחרים שנזכרו בתנ"ך ובמדרשי חז"ל?

מעיון נוסף ברשימת בעלי התשובה הנזכרים בסליחה, נראה שניתן לסלק את סימן השאלה מהופעתם של אדם הראשון ושל אנשי נינוה בתוכה. מקומו של אדם - החוטא הראשון בעולם (וממילא גם בעל התשובה הראשון), מובן מאליו, וגם אזכורם של אנשי נינוה מתבקש למדיי, כדי לקשור את הסליחה להפטרת מנחת יום הכיפורים הממשמש לבוא, מה גם שתשובת נינוה משמשת במשנה כדגם מייצג לתשובה כהלכתה (תענית

פ"ב מ"א).<sup>8</sup> השאלה מתמקדת, אם כן, בשלושת בתי הסליחה האמצעיים ובבחירתם של קין, ראובן, יהודה ואחאב. לחטאים של בעלי תשובה אלה יש מכנה משותף: קין - שפך דמים, ראובן ויהודה - חטאו בעריות ואחאב - הרבה בעבודה זרה "מכל אשר לפניו" (מל"א ט"ז, ל). שלוש העברות ה'גדולות' מופיעות במוקד הסליחה, ונראה, אם כן, שלפנינו סליחה בעלת מבנה סימטרי: שלושת הבתים שבמרכז מייצגים את שלוש העברות החמורות, שעליהן נאמר "יהרג ואל יעבור" (סנהדרין עד ע"א).<sup>9</sup> כמסגרת לחוטאים בשלוש העברות הללו, הציב בעל הסליחה את אדם הראשון ואת אנשי נינוה שכפי שביארנו לעיל, הם מייצגים מצד אחד את ראשית החטא והתשובה בעולם, ומצד שני את התשובה האקטואלית, שיש לה משמעות מעשית בהווה לציבור המתפלל. בתי הפתיחה והסיום, המקיפים את רשימת בעלי התשובה, מעניקים לה הקדמה של חשיבות וחתימה בעלת משמעות אקטואלית.

בתרשים שלהלן מוצגת התבנית הספרותית של הסליחה, בצירוף פרשנות שמעניקה לה משמעות מחודשת:

- מעלת התשובה שקדמה לעולם	- אכילה מעץ הדעת	בית פותח
- החטא הראשון בעולם		אדם
	- שפיכות דמים	קין
	{	ראובן
- העברות החמורות ביותר	- גילוי עריות	{ יהודה
	- עבודה זרה	אחאב
- חטאי הציבור ותשובתו	- רעים וחטאים לה'	אנשי נינוה
- הלקח והבקשה בעקבות הרשימה		בית סיום

המבנה הקדקודי ממקד את המסר של הסליחה בכך שאפילו מן העברות החמורות שעליהן נאמר "יהרג ואל יעבור", ניתן לשוב ולהיושע. המסגרת הסימטרית מרחיבה מסר זה ליחיד ולציבור, לעבר ולהווה, לקרוב ולרחוק.

אך גם לאחר הפירוש שהצענו, עדיין יש לתמוה, מדוע נבחרו דווקא חוטאים אלה כבעלי תשובה שראויים לייצג את המסר של הסליחה. להלן נראה, שבעל הסליחה שאב את רשימת בעלי התשובה שלו מפיוט אחר שעמד לפניו, ומשום כך לא עליו השאלות, אלא על קודמו.

8. ייתכנו גם סיבות אחרות, כגון שנינוה מייצגת חטא ותשובה של ציבור, או שהיא באה ללמד על מעמדה האוניברסלי של התשובה.

9. צירופם של ראובן ויהודה לבית משותף, במרכז הסליחה, מסייע להבחנה שלפנינו סליחה בעלת מבנה קדקודי.

ב. פיוט ז - 'ובכן שובה ישראל', בקדושתא הקלירית - 'אימנתה תעל לנמהרים'

הקדושתא ששרדה בכתבי יד שנמצאו בגניזה, עוסקת לכל אורכה בנושא התשובה ודנה בו מצדדים שונים.<sup>10</sup> עיקר ענייננו הוא בפיוט ז, שכולל רשימה של תשעה בעלי תשובה מקראיים שניצלו מעונש בזכות תשובתם. נוסח הפיוט מובא על פי שחזורו של עדן הכהן.<sup>11</sup>

ובכן שו<בה ישראל>

[אז] טרם כל יצרתה תש[ובה]  
[ב.] על ארוכת חובש לכל חשובה

גולם יציר כף אשר אומרך הימר 115  
דלתי תשובה שקד והושמר

הן גיזעו לנע ננד ניגזר  
ובתשובת נזר חופש ונעזר

זילל בכור יצוע אב והענוה 120  
ח[נזר ב]תשובה ומולט מזענוה

[ט]עה לביא בזונה נחשבה  
יה צידקו בצדק וצידק ושב לתשובה

כנץ עמרי לא קט שוגה בזרה  
לרגע ניקנע ושב והוחש לו עזרה

מרביע בריבוע רבע מרובע לרובע 125  
נאסר בנחוש ושב תוקשב מנו שיוע

סוגר נפויז ונ[ותק] באומר ובשבועה  
עשותו תשובה בזכה נקשבה שועה

פשע ענתו[ת] לא השאיר שאירית

10. חלקם הוזכרו או נרמזו, גם בבתי הסליחה שעסקנו בה לעיל. כגון: המגן ופיוט ד, שעוסקים בקדמותה של התשובה לפני בריאת העולם, נושא שנזכר בבית הראשון של הסליחה. המשלש שבו נושא הפייטן תחינה לשמים שיקבלו את תשובת ישראל (מעין הפנייה שבחתימת הסליחה), ופיוט ה שעוסק בתשובת ראובן מחילול יצועי אביו.

11. לעיל, הערה 4. כאן הבאנו רק את נוסח הפנים. חילופי נוסח וביאור מפורט הכולל הפניות למקורות הפיוט במדרש, ימצא המעיין המעוניין במאמר עצמו, עמ' 28-30.



130 צַעֲקוּ וְגַם שָׁבוּ וְצַדִּיקוּ עַד אַחֲרִית

קוֹצֵפָה גְדוֹלָה כִּי בְּמַעַשׂ הִרְיעָה  
רְאוּתָהּ תְּרוֹן שָׁבָה וְנִתְרוּעָהּ

שֶׁתֵּל בְּאַרְהַ כְּשֶׁר שִׁחֲקִי. [פֶּלֶס שָׁבִים אַחֵר אֶל  
תִּקְףָּ קְרוֹא בְּגֵרוֹן שׁוֹבָה יִשְׂרָאֵל

גם פיוט זה ערוך לפי סדר אלפביתי, אלא שמחרוזותיו הן בנות שני טורים בלבד. גם בו יש כותרת ("ובכן שובה ישראל"), בית פותח (שעוסק בקדמותה של התשובה) ובית חותם (שבשונה מן הסליחה, עוסק בקריאתו של הושע 'שובה ישראל' וסוגר בכך מעגל עם כותרת הפיוט).<sup>12</sup> כל בית עוסק בדמות אחת וכך 'צריך' היה הפייטן (לאחר הפחתת ארבעה טורים לטובת בתי הפתיחה והסיום) להגיע לתשעה בעלי תשובה. כל אחד מאחד עשר בתי הפיוט מכיל את השורש 'שוב' בהטיות שונות, כשם עצם או כפועל, ובבית החותם מופיע שורש זה פעמיים.

פיצוח הרמזים הפיוטיים של הקליר<sup>13</sup> מגלה שכל בעלי התשובה שנזכרו בסליחה לצום גדליה נזכרים גם בקדושתא, ובאותו הסדר בדיוק, אלא שנוספו עליהם בקדושתא עוד שלושה. בעלי תשובה (שבאים ברצף, לפני אנשי נינוה שבסוף הרשימה): מנשה ויהויכין מלכי יהודה, ואנשי ענתות. שלושת בעלי התשובה 'החדשים' קשורים באופנים שונים לתקופת החורבן, וייתכן שזהו המפתח להופעתם הרצופה בפיוט, ולהיעדרם מן הסליחה.

לשונות הפיוט מלמדות על זיקה הדוקה בין הפיוט לסליחה. הטבלה שלהלן מצביעה על כמה מן ההקבלות הכולטות ביניהם. המילים הזהות מודגשות והתכנים המקבילים מסומנים בקו.

12. על זיקת הפיוט להפטרה, כדרך של קדושתאות קליריות לשבתות המצוינות בהפטרותן, ראה: ע' הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 16. פסוקי הפטרת שובה מוזכרים ונרמזים לכל אורך הקדושתא. הפסוק הפותח "שובה ישראל עד ה' אלהיך" שמשמש כפזמון חוזר, בולט במיוחד בפיוט ו.  
13. חלקם קשה מאוד לפיענוח, כמו הטור הראשון בבית העוסק במנשה (125), גם בגלל שהשרידים סובלים עדיין משיבושים ומפגמים טכניים האופייניים לקטעי הגניזה, וגם בגלל סגנונו המיוחד של הקליר. הביאור של ע' הכהן (לעיל, הערה 4), פותר את רוב הקשיים על נקלה.

	פיוט ז בקדושתא	הסליחה לצום גדליה
פתיחה	אז טרם כל יצרתה תשובה ...ארוכת חובש לכל חשובה <sup>14</sup>	אז מאז מקדם הקדמת תשובה ...צרי ומרפא חשובה
אדם	דלתי תשובה שקד והושמר	חזר בתשובה וכאישון הנצר
קין	הן גיזעו לנע ונד ניגזר	טעה גזעו... יסרתו בנע ונד
ראובן	זילל בכור יצוע אב	מחלל יצועי יולדו
יהודה	טעה לביא בזונה... יה צידקו בצדק	סרח גור אריה בקדשה... והכרעתו לצדק
אחאב	כנץ עמרי	בן עמרי
אנשי נינוה	קוצפה גדולה... ראותה חרון שבה ונתרועעה <sup>15</sup>	עיר הגדולה ...חזון הפיכתם אחזום רתת וחלחלה

הזהות ברשימת בעלי התשובה והדמיון הרב בלשונות המתארים כל אחד מהם, מובילים למסקנה שבעל הסליחה (בנימן בר זרח) השתמש בפיוט הקלירי, שקדם לו בכמה מאות שנים, עיבד אותו ויצר ממנו את הסליחה לצום גדליה.

שימוש בפיוטים קדומים ועיבודם המחודש בשינויים של סגנון וצורה הם תופעה רווחת אצל הפייטנים.<sup>16</sup> העיבוד של בנימן כלל גם את הרחבת הבתים, משני טורים לארבעה, ואת השמטת שלושה מבעלי התשובה שנוכרו בקדושתא הקלירית. שני העיבודים תלויים זה בזה, הגדלת מספר הטורים שמוקדשים לכל בעל תשובה חייבה את צמצום מספרם. מה הניע את בעל הסליחה לעבד כך את הפיוט הקלירי: האם הרצון להרחיב את מספר הטורים ולתת משקל נכבד יותר לכל אחד מבעלי התשובה, או שמא

14. ע' הכהן (לעיל, הערה 4), מפנה כאן לטור 5 המקביל בתוכנו, וראוי להפנות גם לפיוט ד, טורים 49-53 שמרחיבים את המוטיבים של קדמות התשובה ואת היותה צרי ומרפא לחוטאים. החריזה האינטנסיבית של 'תשובה' ו'שובבה' יוצרת קשר נוסף והדוק בין הקדושתא לפזמון של הסליחה.

15. ע' הכהן (לעיל, הערה 4), פירש תיבה זו מלשון רעות, בין אדם לה' או בין אדם לחברו, ויפה פירש. אך ייתכן שר' בנימן בעל הסליחה הבין אותה מלשון רעוע, ולכן פייט למולה 'רתת וחלחלה'. ועדיף ביאורו של ע' הכהן (בעקבות ר' אליהו בר' בנימין) לפיוט הקלירי, מפני ששם באה המילה לאחר הפועל 'שבה', בעוד שבסליחה היא הגורם לתשובה ולא תוצאתה.

16. ראה למשל: א' מירסקי (לעיל, הערה 6), עמ' 524; וש' אליצור, 'עיבודי פיוטים בגניזה הקהירית', פעמים 78, תשנ"ט, עמ' 100-127, שהזכירה בהערותיה את המאמרים העיקריים שנכתבו לפניה בנושא זה.

סיבות רעיוניות גרמו לו לצמצם את מספר השבים,<sup>17</sup> ודבר זה הביא אותו להרחיב את מספר השורות? כך או כך, הזיקה ההדדית בין שלושת בעלי התשובה העודפים שבקדושתא מלמדת, שאין כאן השמטה שרירותית או בחירה מקרית מתוך מבחר כללי של בעלי תשובה, אלא בחירה של קבוצה מוגדרת, בעלת מוקד רעיוני משותף, שנכללה בקדושתא והושמטה בסליחה.

המבנה הסימטרי שהצענו לעיל נשבר, אבל במקומו נוצר מבנה ספרותי חדש, שבו שני נושאים מרכזיים נמצאים במרכז ומוקפים במסגרות של פתיחה וסיום ספציפיות וכלליות. נראה, שבפיוטו של הקליר נבחרו שני מוקדים בעלי מכנה משותף. האחד (שהכרנו) - התשובה מועילה אפילו בעברות החמורות ביותר; והשני - התשובה מסוגלת לתקן ולשנות אפילו את גזרת החורבן.

בקורותיהם של שלושת בעלי התשובה 'הנוספים' יש התפתחות כרונולוגית, שמרחיבה מבחינה רעיונית את הנושא המשותף להם - 'חורבן וגאולה'. מנשה הוא גדול החוטאים, שבגלל מעשיו נקבעה גזרת החורבן על ירושלים ועל בית דוד.<sup>18</sup> עם זאת, לאחר שהוגלה לבבל חזר בתשובה, שב לירושלים ותיקן את מעשיו (דה"ב ל"ג, י-יז). אצל יהויכין החלה להתממש הגזרה, הוא הוגלה לבבל עם רבים מתושבי ירושלים (גלות 'החרש והמסגר' - מל"ב כ"ד, יד-טז), ונשאר שם עד יום מותו. אך למרות הכול, הוא העמיד נצר לבית דוד - זרובבל, שעמד בראש שיבת ציון לאחר שבעים שנה (דה"א ג', יז-יט). אנשי ענתות לא האמינו לדברי ירמיהו ותקפו אותו על נבואותיו (ירמיהו י"א, כא-כג). ירמיהו ניבא להם שיאבדו בחרב וברעב בעקבות החורבן שיגיע, ואף על פי כן צאצאיהם שבו לארץ עם זרובבל בימי שיבת ציון (עזרא ב', כג).

אם כנים דברינו, הרי שאקורד הסיום של הפיוט הקלירי בא לבשר למתפללים בשבת שובה, שבכוח תשובתם הם יכולים לבטל ולשנות את מצב החורבן והגלות שבו הם מצויים.<sup>19</sup> שהרי אם מנשה שגרם לחורבן שב והושב לירושלים, ואם עונשם של יהויכין ואנשי ענתות שהוגלו לבבל הומתק וצאצאיהם שבו עם שבי ציון, קל וחומר שתשובת

17. למשל, הרצון להתמקד סביב נושא אחד, החלטה שלא להיכנס לנושא החורבן והגלות, או אולי, אימוץ ההשקפה של ספר מלכים בנוגע למנשה. ייתכנו גם סיבות חיצוניות, כמו יצירת מבנה כיאסטי או הערפת מסגרת של שבעה בתים דווקא.

18. כך במל"ב כ"א, יא-טז; כ"ג, כו-כז; כ"ד, ג-ד, ובדברי ירמיהו ט"ו, ד, שמדגישים שאפילו המהפכה הדתית הגדולה של יאשיהו לא יכלה לשנות את הגזרה "בגלל חטאי מנשה". לעומת זאת, בדה"ב ל"ג, י-יז, מתואר הצד השני של המטבע ומסופר על תשובתו שכיפרה על חטאיו.

19. תחושת החורבן וכיסופי הגאולה הם חלק מרכזי ביותר בחוויה וביצירה היהודית לכל אורך שנות הגלות. העיסוק בנושא זה בפיוטים הוא רחב ביותר: בקינות לט' באב, בסליחות לימים הנוראים ולתעניות, וגם בפיוטים לשבתות וחגים.

עם ישראל היום יכולה להביא לחידוש ימינו כקדם, לצמיחת נצר מבית דוד, לקיבוץ גלויות ולגאולה קרובה.

השאלות ששאלנו על בעלי התשובה שבסליחה קיימות ועומדות גם לגבי הפיוט הקלירי. גם לאחר הרחבת הרשימה, וגם לאחר ההבנה שהפייטן בחר מתוך כלל בעלי התשובה שמצויים במדרשי חז"ל את אלה שהתאימו לרעיונות שאותם רצה להביע, נראה לכאורה שעדיין חסרים בה כמה בעלי תשובה מובהקים שהיה מתבקש לשלבם בפיוט, ונמצאים בה כאלה שתשובתם מסופקת ואינה מספקת. חשיפת מקורותיו של הקליר, ובראשם הפסיקתא דרב כהנא לשבת שובה, תאפשר להציע פתרון חדש לקשיים אלה.

### ג. פסיקתא דרב כהנא לשבת שובה - דרשה יא

גם הפסיקתא דרב כהנא לשבת שובה, כמו הקדושתא הקלירית, עוסקת בצדדים שונים ומגוונים של נושא התשובה. היא כוללת תשע עשרה פתיחות ודרשות על פסוקי ההפטרה מספר הושע,<sup>20</sup> כאשר הארוכה שבהן היא דרשה יא, הנוגעת לענייננו. דרשה זו מציגה גם היא רשימה של בעלי תשובה (שישה במספר, שאת כולם כבר הכרנו בקדושתא הקלירית): קין, אחאב, אנשי ענתות, אנשי נינוה, מנשה ויכניה. מפאת אורכה לא נצטט את כולה, אלא את הקטעים שבהם נדון.

ישנן זיקות ענייניות וספרותיות רבות בין המדרש לפיוט, והן משתקפות בפרטים שונים של תיאורי החטא, התשובה והסליחה.<sup>21</sup> הזיקה ההדוקה בין היצירה הקלירית

20. לפי החלוקה המקובלת במהדורת מנדלבויס. שמונה הדרשות הראשונות הן פתיחות המסתיימות כולן בנוסחה "לפיכך הושע מזהיר את ישראל ואומר להם שובה ישראל". חתימה דומה מצאנו גם בפסקות 'העומר', 'ולקחתם'.

21. על רובן כבר עמד ע' הכהן (לעיל, הערה 4), בהערותיו לפיוט. אופיו הספרותי השונה של המדרש מקשה יותר להצביע על קשרי לשון וסגנון, וחלק מלשונות הפיוט, כמו: "נאסר בנחוש" (מנשה), "לא השאיר שארית" (ענתות), הם פרפרזות על לשון הכתוב, ולכן אין רבותא בזיקתם לפסוקים הנזכרים במדרש, אך, עם זאת, השוואת התכנים חושפת גם קשרים לשוניים משמעותיים יותר שמצטרפים אליהם. נצביע על חלקם: קין - הפועל 'נגזר' בפיוט (טור 117) חוזר פעמים רבות בלשון המדרש "שנגזרה עליו גזירה קשה... נמנעה ממנו חצי גזירה" (מהד' מנדלבויס עמ' 358, טור 11 - עמ' 359, טור 3). היחס בין העונש "נע ונד" לבין סופו "ובתשובת נוד" מתאר את המהפך בדינו בפיוט (טורים 117-118, על פי הנוסח שנרשם במקור בכת"י ובגרסת כת"י ח, כפי שהעיר הכהן), והוא הבסיס לדרש שתשובתו הועילה לבטל חצי מהגזרה (שם, טורים 3-4). אחאב - ייתכן שהתיאור הלא מחמיא "לרגע נכנע" בפיוט (טור 124), הושפע מהדגש על התשובה הזמנית (ג' שעות) במדרש (עמ' 360, טורים 8-9, שלהלן נעמוד על הגיחוך שבה). מנשה - יש זיקה מסוימת בין לשון הפיוט - "תוקשב מנו שיוע" (טור 126) ללשון המדרש - "ושמע את תחינתו" (עמ' 366, טור 3). יכניה - "סוגר" (טור 127) - "בבית האסורים" (עמ' 368, טור 4), ונותק (שם) - "משם אני נותק", ובעיקר "ממקום נתיקתו תהיה תקנתו" (עמ' 367, טורים 5-7), "בשבועה" (שם) - "נשבע הקב"ה..." (שם).

והפסיקתא דרב כהנא לשבת שובה עולה גם מחלקים אחרים של הקדושתא והמדרש.<sup>22</sup> משום כך סביר להניח שהפסיקתא דרב כהנא לשבת שובה (או מדרש דומה לה) עמדה לפני הקליר, ושימשה בסיס מרכזי לפיוט שבו עסקנו. הקרבה הגדולה בין שני החיבורים מחזירה אותנו לשאלת הרכב רשימת בעלי התשובה, שמתמקדת עתה בשלושה מגיבורי הקדושתא - אדם, ראובן ויהודה - שלא נזכרו ברשימה שבמדרש.<sup>23</sup> האם מדובר בשינוי טכני-מספרי בלבד? בירור מגמתה המיוחדת של הפסיקתא דרב כהנא יאפשר להציע תשובה אחרת לכך.<sup>24</sup>

- טור 3) ובעיקר "תשובה... שביטלה את השבועה" (שם, טורים 11-12). תיאור התשובה "בזבה" (טור 128) רק נרמז בנוסח הפסיקתא דרב כהנא שבכ"י פארמה - "שעיברתו אמו בבית האסורין" (ראה עמ' 368 בחילופי הנוסח לטורים 3-4) ועיקרו במדרש שבויקרא רבה פרשה יט ו, מהד' מרגליות עמ' תלט, שעל זיקתו לפסיקתא נעמוד בהמשך.
22. הערותיו של ע' הכהן (לעיל, הערה 4) במבוא ובביאור לטורי הקדושתא מפנות לפסיקתא דרב כהנא פעמים רבות, אך יש להוסיף, לחדד ולסכם את היקפה של זיקה זו, כדי לעמוד על משמעותה ליצירת הקדושתא: א. שתיהן הרחבות להפטרות שובה, ופסוקי ההפטרות, ובעיקר הפסוק הפותח "שובה ישראל", משמשים בהן כנוסחת מסגרת וכרפרין; ב. הדיון הנפרד בחטאו של ראובן במעשה בלהה ובתשובתו במכירת יוסף, שבזכותה זכה שנולד ממנו הושע בן בארי, מופיעים בפיוט ה, טורים 58-67, ובמקביל בסעיף ט בפסיקתא דרב כהנא, עמ' 356-357 (יש להוסיף להערות ע' הכהן בעמ' 24 שהרמז להשבת עשרת השבטים בטור 69: "ושבו גוי אחד אל אחד", מבוסס על הפסוק ביחזקאל ל"ז, יז ורמז גם בפסיקתא דרב כהנא עמ' 357, טורים 3-4); ג. הדו-שיח הדרמטי בין ישראל לקב"ה בסילוק של הקדושתא, מבוסס לדעת הכהן (עמ' 33) על מדרש תנאים לפרשת האזינו. לענייננו יש לציין שדו-שיח כזה נזכר שלוש פעמים בפסיקתא דרב כהנא (סעיפים יא, טו, טז) וחלק מן הטענות שבו: "היאך אנו עושין תשובה?" (עמ' 374), "מי מעיד עלינו?" (עמ' 372) כמו גם התשובות להן, מקבילות בלשונן ובתוכנן ללשונות הקדושתא (עמ' 33-35); ד. על מעלת ישראל לאחר שישוּבו, שהיא כמעלת המלאכים ואף יתרה עליהם, נאמרו מדרשים רבים. ע' הכהן (עמ' 12-14 ובביאור לסילוק) מפנה גם לספרות ההיכלות. ראוי להוסיף שהפסיקתא דרב כהנא בסעיף ג (עמ' 351) עוסקת באותם מוטיבים. את גלגולם והתפתחותם של מוטיבים אלה בפסיקתא דרב כהנא ובמדרשים נוספים תיאר מ' קיסטר (לעיל, הערה 6), עמ' 183-189, ודבריו מלמדים על החשיבות והדינמיות של רעיונות אלה בתקופה הנדונה; ו. המגן (טורים 25-32) עוסק בנושא התשובה שבאה, כמו התפילה, במקום הקרבנות. הכהן מפנה לפסיקתא דרב כהנא שובה יג (צ"ל: יט), ויש להוסיף שגם סעיף ה (עמ' 353-354) בפסיקתא דרב כהנא עוסק באותו עניין. ניתן להוסיף דברים גם על שימוש של הקליר בפסקות אחרות של הפסיקתא דרב כהנא, אך לא עלינו המלאכה לגמור.
23. אדם הראשון נזכר אגב תשובת קין (עמ' 359-360): "עם שהוא יוצא פגע בו אדם הראשון... באותה שעה התחיל אדם הראשון טופח על פניו ואו' כך הוא כוחה של תשובה ולא הייתי יודע. באותה השעה אמ' טוב להודות לי"י..." אצל הוא אינו נזכר כבעל תשובה ואינו משתלב במסגרת שנקבעה לבעלי התשובה בפסיקתא דרב כהנא.
24. לא עסקנו בסוגיית שינוי הסדר של רשימת בעלי התשובה במדרש לעומת סידורם בפיוט. סוגיה זו שנויה במחלוקת בין נוסחי הפסיקתא דרב כהנא עצמה, וראויה להתייחסות נפרדת. ש' בובר (קס ע"ב, הערה עב) העיר שבכ"י כרמולי לא נזכרו אחאב ואנשי ענתות במדרש, ובכ"י פארמה מופיע

הדרשה פותחת בשאלתם של ישראל (שחטאיהם הושוו קודם לכן לאשמת שומרון), שמביעה דאגה וחשש שמא תשובתם לא תתקבל לפני ה'.

אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבון העולמים, אם עושין אנו תשובה מקבלינו אתה?<sup>25</sup>

תשובת הקב"ה לשאלה זו מתבססת על רשימת בעלי התשובה המקראיים שהזכרנו, שכולם חטאו חטאים חמורים ונגזר עליהם עונש בהתאם, ואף על פי כן הועילה תשובתם לבטל, או לפחות להמתיק במשהו, את עונשם. בעל הפסיקתא קיבץ ממדרשים שונים את בעלי התשובה שהתאימו לצרכיו והכניס את כולם למסגרת אחידה, הנפתחת בנוסח קבוע של שאלה היפותטית החוזרת לפני (ובדרך כלל גם אחרי) תיאור חטאו ותשובתו של כול אחד מהם: "תשובתו של קין / אחאב / מנשה... קבלתי ותשובתכם איני מקבל?".

ניסוח השאלה ההיפותטית נראה, בתחילה, כבא ללמד (כמו הפיוטים), על כוחה הגדול של התשובה, שמסוגלת להציל מעונש אפילו חוטאים גדולים כמו קין, אחאב ומנשה. לפי זה, מגמת הפסיקתא היא להשיב לישראל שגם אם עצמו פשעיהם, והם עומדים ככלי מלא בושה וכלימה על החטאים שחטאו, הרי שתשובתם בכול זאת תתקבל ותכפר על חטאיהם, כמו שהתקבלה תשובתם של אותם חוטאים שנמנו ברשימה המדרשית.

אולם, עיון נוסף בתוכן הדרשות מלמד, שהדגש העיקרי של הפסיקתא דרב כהנא הוא דווקא על הפגמים ועל החולשות שבמעשי התשובה הנזכרים בה. הדרשות אינן מתייחסות כמעט לחומרת החטאים, ומרחיבות את הדיבור רק בתיאור תשובתם החלקית והרופפת של החוטאים. עיקר מגמתה של הפסיקתא דרב כהנא הוא אפוא ללמד, שגם תשובה חלקית ופגומה יכולה להתקבל ולהועיל.

מגמה מפתיעה זו של הצגת הצד השלילי של התשובה עולה בבירור מארבעה מתוך ששת בעלי התשובה הנזכרים בפסיקתא דרב כהנא. נציג אותה לפי סדר הופעתם במדרש:

אחאב אחרי אנשי נינוה ולפני מנשה. גם בכת"י אוקספורד (א<sub>2</sub>) סודר מנשה סמוך לאחאב (ראה הערת מנדלבוים, עמ' 360), אך שם הוא הוקדם לפני אנשי ענתות. הסמיכות של אחאב ומנשה נובעת, כנראה, מן הירושלמי סנהדרין פ"י, כח ע"ב, שממנו לקחה הפסיקתא דרב כהנא. ועוד נעיין בכך להלן.

25. עמ' 358, טורים 9-10. נוסח הפסיקתא דרב כהנא, כולל הקיצורים האופייניים, מובא כאן ובהמשך על פי כ"י אוקספורד, ששימש בסיס למהדורת מנדלבוים.

גם סעיפים טו, טז בפסקת שובה פותחים בשאלות של בני ישראל שמביעים חשש וחוסר ביטחון בכוחה של התשובה וביכולתם לעשותה, והקב"ה מעודדם ומוכיח להם מן הפסוקים, שיעמוד לימינם ויסייע להם בתשובתם.

על תשובתו של קין מעירים האמוראים, על פי הפסוק "ויצא קין מלפני ה'":

מהו ויצא, ר' יודן בשם ר' אייבו כמפשיל דברים לאחוריו וכגונב דעת העליונה.  
ר' ברכיה בשם ר' לעזר בר' שמע' יצא כמפייס וכמרמה בבוראו. ר' חונה בשם ר'  
חננה בר' יצחק יצא כמין שמח, כמה דאת אומ' וגם הנה הוא יוצא לקראתך' וג'  
(שמות ד', יד). עם שהוא יוצא פגע בו אדם הראשון א' לו מה נעשה בדינך, אמ'  
לו עשיתי תשובה ופישרת<sup>26</sup>

(פסיקתא דרב כהנא שובה פסקא יא, מהד' מנדלבוים עמ' 359).

גנבת דעת עליונה ושמחתו של קין על שהצליח, כביכול, להערים ולרמות את בוראו  
ולהתחמק מעונש, ודאי שאינה תשובה לדוגמה ואינה ראויה לחיקוי. אין כאן אלא  
הדגשה על פגימותה של תשובת קין, אף שהתקבלה. הדבר מוכח מעצם ההזדקקות  
להמשיך ולדרוש את הפסוק "ויצא קין" לאחר שכבר קודם לכן הסתיים תיאור העונש,  
התשובה והסליחה על חטאו.<sup>27</sup>

הפגם המוצג בתשובתו של אחאב אינו בהערמה ובגנבת דעת, אלא בקלות הבלתי-  
נסבלת שבה היא מתבצעת. לאחר אזכור תשובתו בפסוק: "ויהי כשמע' אחאב את  
הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט" (מל"א  
כ"א, כז), ולפני ציטוט תגובת ה' כלפיה: "ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר הראיתה  
כי נכנע אחאב מלפני יען כי נכנע מפני לא אבי [אביא קרי] הרעה בימיו..." (שם, כח-  
כט), מוסיף המדרש שלפנינו תיאור שמעמיד תשובה זו באור מגוחך:

וכמה נתענה? אם היה רגיל לאכול בשלש שעות אוכל בשש, ואם היה רגיל  
לאכול בשש אוכל בתשע. מהו 'ויהלך אט'? ר' יהושע בן לוי א' שהיה מהלך יחף  
(שם, עמ' 360).

גם כאן, אילו רצה בעל הפסיקתא דרב כהנא לדבר בשבחה של התשובה, יכול היה לדלג  
על השאלה המדרשית "וכמה נתענה" ולחסוך מאתנו את גיחוך התשובה. מכאן,  
שמגמתו הייתה להצביע על תשובות רופפות ופגומות, ולא על בעלי תשובה מושלמים.  
על תשובתם של אנשי נינוה יש אמירה חד-משמעית בפי ריש לקיש: "תשובה של  
רמיות עשו אנשי נינוה" (שם, עמ' 361), ובעקבותיה באות שלוש דוגמות לערמה,  
לחוצפה ולרמאות שהיו באותה תשובה. לשם הקיצור, נציין רק את הדוגמה האחרונה

26. לשון התחמקות והשתמטות, כפי שהעיר מנדלבוים על אתר, על פי הערת ר"ש ליברמן בתוספתא  
כפשוטה דמאי חלק א, ניו יורק תשט"ו, עמ' 266 ובהערה 10 שם.

27. עיון בבראשית רבה כ"ב, יב-יג מלמד שניתן היה לבחור משם מדרש אחר שאינו מתמקד באופן  
מובהק כל כך בצדדים השליליים בתשובתו של קין. על המדרש בויקרא רבה י ה, שהוא, כנראה,  
המקור לפסיקתא דרב כהנא, נדון להלן.

(והפשוטה ביותר), שדורשת את תיאור תשובתם מן הפסוק "וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם" (יונה ג', ח):

א' ר' יוחנן: מה שהיה בכף ידיהם החזירו, ומה שהיה בשידה, תיבה ומגדל לא החזירו (שם, עמ' 362).

בחירת בעל הפסיקתא דרב כהנא לתאר את תשובת אנשי נינוה על פי דברי ריש לקיש בירושלמי (תענית פ"ב, סה ע"ב), בניגוד מפורש להערכת המשנה (תענית פ"ב מ"א) שמצינת אותם כדוגמה לתשובה ראויה, ובניגוד לבבלי (תענית טז ע"ב) שהולך בעקבות המשנה, ודורש לשבח את הפסוקים שהירושלמי דרש לגנאי,<sup>28</sup> מעידה גם היא על המגמה שהזכרנו, להצביע על תשובות חלקיות וגרועות שאמנם הועילו, אך אינן ראויות לחיקוי. המדרש על תשובת מנשה מגיע לשיא של חריפות וציניות כשהוא מתאר אותה כברירת מחדל שיש בה יותר חילול השם מאשר תשובה:

וכיון שראה צרתו צרה לא הניח עבודה זרה בעולם שלא להזכירה, צלמא פלן אתא שיזביה (צלם פלוני בוא והושיעני), וכיון שלא הועיל כלום, א' זכור אני שהיה אבא מקרי אותי את הפסוק הזה, 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד י"י אלהיך ושמעת בקולו, כי אל רחום י"י אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך' (דברים ד', ל-לא), הרי אני קורא אותו אם יענה אותי הרי יפה, ואם לאו הא כל אפיא שוין (שם, עמ' 365).<sup>29</sup>

בעל הפסיקתא הכיר, בוודאי, גם מדרשים אחרים שמתארים בצורה חיובית את תשובת מנשה (אחד מהם מופיע בפסקת 'ולקחתם', שם עמ' 408), אך הוא בחר להציג כאן דווקא את המדרש הביקורתי והחריף, שהתאים למגמתו.

28. ראוי לעקוב אחר הערותיו של בובר על המתח בין נוסח הבבלי לירושלמי בדרשה זו ועל השפעת הבבלי על חלק מכתבי היד של הפסיקתא (מהד' בובר, דף קסא, הערות פד, פח, סוף פט, צ. באחרונה הוא חותם: "אבל אגדות חלוקות הן, שהפסיקתא והירושלמי אגרת א"י לחוד ותלמוד בבלי לחוד"). א"א אורבך דן במחלוקת זו (מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 560-566) והסיק שהירושלמי שינה את האופי החיובי של הדרשות המקוריות (בבבלי) בגלל הפולמוס החי עם הנוצרים בארץ ישראל, שהשתמשו בתשובת נינוה לניגוח היהודים שאינם יודעים להודות בטעותם. אבל עיון ביקורתי בלשון הדרשות ובזיקתן לפסוקים הנדרשים, מצביע ככול הנראה על כך שיסודן של הדרשות היה בגנותם של אנשי נינוה. בבבלי, הדורש לשבח, הן יוצאות דחוקות ומאולצות, ונראה שהבבלי הוא ששינה אותן מביקורת לשבח, כנראה בגלל המשנה (את עיקרי הדברים בעניין זה שמעתי מד"ר מרדכי סבתו). הערעור על אמינות תשובתם של אנשי נינוה נמצאת למעשה, כבר בסיפור עצמו וכנגדה מכוונת ביקורתו הנחרצת של יונה הנביא. ראה על כך: ד' הנשקה, 'למשמעו של ספר יונה ויחסו ליום הכיפורים', מגדים כט, תשנ"ח, עמ' 75-90, ובעיקר עמ' 78-80.

29. מתיאור זה מובנת מאוד התנגדות המלאכים לקבלת תשובתו: "היו מלאכי השרת מסתמין את החלונות של רקיע שלא תעלה תפילתו של מנשה לפני הקב"ה" (שם).



הבחירה ללקט ממדרשי חז"ל את התיאורים השלייליים על בעלי התשובה הנזכרים בהם משקפת, ללא ספק, מגמה להצביע על הצד הבעייתי והפגום שקיים בתהליך התשובה. ההחלטה להדגיש זווית זו, דווקא בימי התשובה, משקפת לדעתי הבנה מעמיקה ורגישות פסיכולוגית של בעל הפסיקתא דרב כהנא. הוא מתייחס בכך לשאלה שמטרידה רבים ממתפללי 'הימים הנוראים' בכל הדורות, שבעוד הם שופכים לבם בתחנונים, הם גם חשים וחוששים שתשובתם אינה אמתית ושלמה, כי מה אנו ומה חיינו, דלים וריקים. הכל יודעים שבימים ש'אחרי החגים' יחזור כל אחד לדרכו, ורק מעט מזער ישתנה בנו, במקרה הטוב. הכרה זו עלולה לדכא את ההתלהבות הנדרשת לשם חזרה בתשובה ולייאש את המתפלל מסיכויו להגיע לתיקון אמת. דווקא משום כך, בעל הפסיקתא דרב כהנא קיבץ וערך רשימה של בעלי התשובות הגרועות ביותר, והראה באמצעותם שגם תשובה למחצה, לשליש ולרביע, טובה היא בעיני המקום מהימנעות מתשובה, כי הוא ברחמיו פותח שער לדופקי בתשובה גם כשהיא חלקית וזמנית, בלב ולב.

מגמה זו מסבירה את בחירתו של בעל הפסיקתא דרב כהנא דווקא בבעלי תשובה אלה, שאינם מן המובהקים והמכובדים שבין בעלי התשובה שבמקרא. היא מסבירה גם את היעדרם של ראובן ויהודה (שהופיעו בקדושתא הקלירית), שתשובתם הייתה שלמה וראויה, ולכן לא יכלו למצוא מקום ברשימה של הפסיקתא.<sup>30</sup>

הכללתם של אנשי ענות ושל יכניה מלך יהודה בין בעלי התשובה שבפסיקתא דרב כהנא מצריכה לאור זה בירור מיוחד, שהרי הביקורת החריפה שהזכרנו כמאפיינת את הפסיקתא בדרשה זו, נעדרת מן המדרשים המתארים את תשובתם. ננסה להציע תשובה אפשרית לכך, כשנדון במקורות שמהם אסף בעל הפסיקתא את מדרשיו.<sup>31</sup>

המגמה השונה של ר' אלעזר בירבי הקליר,<sup>32</sup> הביאה להעלמת הנימה הביקורתית של המדרש מן הפיוט שלו שבו נזכרת עשיית התשובה רק לשבח. שינוי המגמה אפשר לו גם

30. ראה ירושלמי סוטה פ"א, טז ע"ד: "ואומר לפניה דברים שאינן כדאי לשומעין היא וכל משפחת בית אביה כגון מעשה ראובן בבלהה ומעשה יהודה בתמר. 'אשר חכמים יגידו' (איוב ט"ו, יח) - אילו ראובן ויהודה, 'ולא כחדו מאבותם'. ומה שכר נטלו על כך? 'להם לבדם ניתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם' (שם, יט). כשבא משה לברכן: 'יחי ראובן ואל ימות', 'וזאת ליהודה' (דברים ל"ג, ו-ז)."

31. יש לציין כבר עתה, שאנשי ענות ויכניה נעדרים בחלק מכתבי היד של הפסיקתא דרב כהנא (לעיל, הערה 24) מרשימת בעלי התשובה, וייתכן שהיעדרות זו נובעת מן הקושי שהעלנו לגביהם. מצד שני, המדרש בויקרא רבה פרשה יט ו, מהד' מרגליות עמ' תלט, מוסיף לתיאור התשובה שעשה יכניה כשפרש מן הנידה ששולשלה אליו לבית הסוהר, נזיפה קשה של הקב"ה, שהזכיר לו את חטאיו ואת חטאי העם בירושלים: "אמר להן הקב"ה בירושלים לא קיימתם מצות זיבה וכאן אתם מקיימים מצות זיבה?".

32. פיוט ו בקדושתא יוצא כנגד האומרים 'אחטא ואשוב' ומפרט את הגדרים ההלכתיים של חילוקי הכפרה ואת דרישת השלמות מבעלי התשובה שבימים אלה צריכים לשוב בכל מאודם. ראה: ע'

להוסיף בעלי תשובה אחרים, לצורך השלמת האקרוסטיכון והרחבת התמונה. אדם הראשון, שנזכר בפסיקתא דרב כהנא אגב קין, היה תוספת מתבקשת לפתיחת הפיוט. הבחירה בראובן וביהודה להשלמת הזוג החסר, באה, כנראה, מהסיבות שהזכרנו לעיל, ואולי מסיבות אחרות.<sup>33</sup>

#### ד. מקורות הפסיקתא דרב כהנא

המקורות שמהם נטל בעל הפסיקתא דרב כהנא את בעלי התשובה לרשימה שהרכיב בדרשתו מצויים בתלמוד הירושלמי ובמדרש ויקרא רבה, בנוסח זהה כמעט (בחלקים הרלוונטיים) לזה שבפסיקתא דרב כהנא. זמן עריכתם של הירושלמי, ויקרא רבה והפסיקתא דרב כהנא והזיקה המדויקת ביניהם, שנויים עדיין במחלוקת שלא כאן המקום להכריע בה.<sup>34</sup> עם זאת, מוסכם על הכול שמדובר בקובצי תלמוד ומדרש ארץ ישראלים קדומים, שסודרו ונערכו סביב המאה החמישית, וקיימים ביניהם קשרים הדוקים. ברור גם, שעוד לפני שסודרו ונערכו קבצים אלה באופן כזה או אחר, כבר היו המדרשים שמופיעים בהם נמסרים בעל פה באופן גולמי או בעריכה ראשונית כלשהי.

אופייה וסגנונה של דרשת הפסיקתא שלפנינו, מעיד עליה שהיא אספה ולקטה מדרשים ממקורות שונים, ולענייננו אין זה משנה אם בעל הפסיקתא הכיר מסורות שבעל פה או ראה לפניו תלמוד ירושלמי ערוך או מדרש ערוך לספר ויקרא. בחלק מהמקורות ניתן ללמוד מתוכן המדרש על מקומו המקורי, ובחלקם יש לגייס גם שיקולים טקסטואליים ופילולוגיים נוספים לשם כך, כפי שיוסבר להלן.

כדי לא להאריך בציטוטים ובטבלות השוואה, נדגים את דברינו במספר קטעים בלבד, ורק לגבי חלק מבעלי התשובה. המעיין החרוץ יוכל להשלים את הבדיקה מתוך עיון במקורות עצמם ובהפניות שנציין להלן.

הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 12. ניתן לראות בפיוט ויכוח כמעט ישיר של הקליר עם הפסיקתא דרב כהנא.

33. ייתכן שבעל הפסיקתא דרב כהנא העדיף עוד בעלי תשובה מספר בראשית, מאחר שכול בעלי התשובה האחרים הם מספרי הנביאים. ואפשר שהרצון להתאים בינם לשאר הנזכרים ברשימה לא אפשר לו להציע כאן בעלי תשובה מובהקים וצדיקים כמו דוד וחזקיה. שיקול זה הולם את דעתנו שהקליר השתמש בפסיקתא דרב כהנא, ולכן לא רצה לחרוג ממנה יותר מדי (דוד המלך נזכר בסעיף ה של פסקת שובה בהקשר אחר).

34. מ' מרגליות (מדרש ויקרא רבה, ניו יורק-ירושלים תשנ"ג, חלק ה - מבוא, עמ' XXI-XIII) סיכם את דעות המחקר עד זמנו, בנוגע לקובצי המדרש הקדומים, ודברינו תואמים באופן כללי את מסקנותיו שם.

תשובת אחאב ותשובת מנשה באו, כנראה, מירושלמי סנהדרין פ"י, כח ע"ב, שם הן מופיעות בהרחבה התלמודית למשנה ב בפרק חלק: "שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא. שלושה מלכים: ירבעם, אחאב ומנשה...". הירושלמי שואל לגבי כול אחד מהמלכים: "וכי מה עשה?" ומאריך במיוחד בתיאור חטאי אחאב ומנשה.<sup>35</sup> תיאור זה אינו מופיע כלל בפסיקתא דרב כהנא, ולכן נביא גם מן הירושלמי רק את סוף הדיון, שעוסק בתיאור העונש ובתגובת אחאב עליו:

ירושלמי סנהדרין פ"י, כח ע"ב	פסיקתא דרב כהנא - שובה
וכי מה עשה אחאב? כתיב: 'ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן נבט' (מל"א ט"ז, לא). והלא קולותיו של אחאב הם כחומרותיו של ירבעם...	תשובתו של אחאב קיבלתי ותשובת איני מקבל? שנגזרה עליו גזירה קשה, ה"ה דכת' 'ודברת אליו לאמר כה אמר י"י הרצחת וגם ירשת ודברת אליו לאמר כה אמר י"י במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות ילקו הכלבים את דמך גם אתה' (מל"א כ"א, יט).
אמר ליה אליהו: אם כדברך 'חי יי' אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי' (שם י"ז, א). כיון ששמע כן התחיל בוכה. <sup>36</sup>	'ויהי כשמע אחאב את הדברים האלה ויקרע בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק' (שם, כז) וג'.
הדא היא דכתיב 'ויהי כשמוע אחאב את הדברים האלה ויקרע את בגדיו וישם שק על בשרו ויצום וישכב בשק ויהלך אט' (שם כ"א, כז). כמה נתענה? שלש שעות נתענה. אם היה למוד לוכל בשלש אכל בשש אם למוד לוכל בשש אכל בתשע.	וכמה נתענה? אם היה רגיל לאכול בשלש שעות אוכל בשש ואם היה רגיל לאכול בשש אוכל בתשע.
'ויהלך אט'. מהו 'אט'? רבי יהושע בן לוי אמר: שהיה מהלך יחף.	מה 'ויהלך אט'? ר' יהושע בן לוי א' שהיה מהלך יחף.
כתיב 'ויהי דבר יי' אל אליהו התשבי לאמר הראית כי נכנע אחאב מלפני' אמר הקב"ה לאליהו ראה מנה טובה שנתתי בעולמי.	מה כת' תמן, 'ויהי דבר יי' אל אליהו התשבי לאמר, הראית כי נכנע אחאב מלפני יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה

35. תיאור חטאי אחאב תופס כארכעים שורות, ואלה של מנשה עמודה שלמה, במהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 1318-1320.

36. הפסיקתא דרב כהנא השמיטה בכייה זו, בגלל מגמתה לדרוש לגנאי את תשובת אחאב, מגמה שהירושלמי לא היה שותף לה.

<p>בימיו' וג' (שם, כח-כט).  א' הקב"ה לאליהו חמית אחאב עבד  תשובה, 'הראיתה כי נכנע אחאב מפני'  וג'.  ותשובתכם איני מקבל?!</p>	<p>אדם חוטא לפניי כמה ועושה תשובה ואני  מקבלו.<sup>37</sup> הדא היא דכתיב 'הראית כי נכנע  אחאב מלפני' (שם, כח) חמית אחאב עבד  תשובה. 'יען כי נכנע אחאב מפני לא אביא  הרעה בימיו בימי בנו אביא הרעה אל ביתו'  (שם, כט).</p>
--	--

העיון בטבלה מלמד, שמלבד השמטת כל החלק הראשון של המדרש שבירושלמי שעסק בחטאיו של אחאב, ערך בעל הפסיקתא דרב כהנא שינוי משמעותי נוסף (ומתבקש) כשהחליף את גזרת הבצורת בפסוקי הגזרה שבפרשת כרם נבות (מל"א כ"א, יט) שהם שעוררו את אחאב לתשובה.<sup>38</sup> יש גם תיקוני עריכה של תרגום ארמית לעברית וקיצורים שונים, שעל חלקם הערנו. אך עיקר תיאור תשובתו של אחאב זהה במרכיביו ובלשוניותו לזה שבירושלמי, וגם תגובת ה' על תשובת אחאב זהה כמעט במרכיביה ובלשוניותיה בשני המקורות. ממצא דומה וזהות גדולה אף יותר מצויים בתיאור עונשו ותשובתו של מנשה בירושלמי ובפסיקתא דרב כהנא.

סביר להניח (אף שאין זה הכרחי), שיסודם של מדרשי חז"ל על תשובות אחאב ומנשה היה בסוגיה בסנהדרין, שהרי היא דנה במשנה שקבעה שאין להם חלק לעולם הבא, ובאה, בהתאם לכך, להצביע על הפגמים שהיו בתשובתם (שנזכרה בפירוש במקרא). בעל הפסיקתא דרב כהנא, שכאמור בא לאסוף לצורך דרשתו תשובות פגומות, פנה באופן טבעי למקור זה וליקט ממנו את התשובות שנדרשו לגנאי.

תשובת אנשי נינוה נלקחה, כנראה, מירושלמי תענית פ"ב, סה ע"ב. מקומם הסביר של דברי ריש לקיש הוא בדיון על תשובת נינוה, שנזכרה במשנת תענית, ונדרשה בבבלי לשבח ובירושלמי לגנאי (כפי שהזכרנו בהרחבה לעיל בהערה 28).

תשובת קין, אנשי ענתות ויכניה, הועתקה, כנראה, ממדרש ויקרא רבה פרשה י ה, מהד' מרגליות עמ' רד-רט. המדרש עוסק במחלוקת האמוראים, אם "תשובה עשה מחצה ותפילה עשה את הכל", או שמא "תשובה עשה את הכל ותפילה עשה מחצה", ומנסה

37. גם דברים אלה בשבחה של התשובה נשמטו בפסיקתא דרב כהנא (שנוסחה נראה מקוטע ומשובש), כנראה בגלל המגמה הנ"ל.

38. הירושלמי העדיף את הפסוק על גזרת הבצורת (י"ז, א) מפני שעסק קודם לכן בהרחבה בפסוקים הסמוכים לגזרה זו, בסוף פרק ט"ז, ומתארים בחריפות את חטאי העבודה הזרה של אחאב, את השפעתה של איזבל אשתו עליו ואת שיתוף הפעולה שלו עם חיאל בית האלי (ועדיין יש לתמוה כיצד יכול היה הירושלמי להצמיד את תשובתו של אחאב לגזרת הבצורת, ואכמ"ל).

להביא ראיות לכל שיטה, מבעלי תשובה ומבעלי תפילה שזכרו במקרא.<sup>39</sup> למרות המגמה השונה לגמרי מהמקורות הקודמים שראינו (שהרי ויקרא רבה אינו רוצה לדרוש את תשובתם לגנאי) קרוב לוודאי שהפסיקתא דרב כהנא נטלה ממדרש זה או ממקור משותף.<sup>40</sup> הטבלה שלהלן ממחישה את הדברים, ומצביעה גם על השינויים הקטנים בנוסח (גם כאן ויתרנו, לשם הקיצור, על ציטוט מלא של המדרש, והמעין שם ימצא דברים דומים גם במדרש על יכניה):

ויקרא רבה פרשה י	פסיקתא דרב כהנא
על דעת דיהודה בר' דאמ' תשובה עשה מחצה ממי את למד, מקין, שנגזרה עליו גזירה קשה דכתיב 'נע ונד תהיה בארץ' (בראשית ד', יב), וכיון שעשה תשובה נמנע ממנו חצי גזירה,	תשובתו של קין קבלתי ותשובתכם איני מקבל, שנגזרה עליו גזירה קשה, הד"ה דכת' 'כי תעבוד את האדמה לא תספ תת כחה לך' (בראשית ד', יב), וכיון שעשה תשובה נמנעה ממנו חצי גזירה. ומנין שעשה תשובה, ויאמר קין אל י"י גדול עוני מנשא' (שם, יג). ומנין שנמנעה ממנו חצי גזירה, ויצא קין מלפני י"י וישב בארץ נוד', בארץ נע ונד אין כת' כאן אלא 'בארץ נד קדמת עדן'.
הה"ד ויצא קין מלפני י"י וישב בארץ נד' (שם, טז). בארץ נע ונד אין כת' כאן אלא 'בארץ נד קדמת עדן'.	מהו 'ויצא', ר' יודן בשם ר' אייבו כמפשיל דברים לאחריו וכגונב דעת העליונה.
'ויצא קין', מהיכן יצא, ר' יודן בשם ר' אייבו אמ' הפשיל דברים לאחריו ויצא כגונב דעת העליונה.	ר' ברכיה בשם ר' לעזר בר' שמע' יצא כמפריס כמרמה מבוראו. ר' חונא בשם ר' חננא בר' יצחק אמ' יצא שמח, המד"א 'וגם הנה הוא יוצא לקראתך' (שמות ד', יד).
כיון שיצא פגע בו אדם הראשון אמ' לו מה נעשה בדינך, אמ' לו עשיתי תשובה ופירשתי.	עם שהוא יוצא פגע בו אדם הראשון א' לו מה נעשה בדינך, אמ' לו עשיתי תשובה ופירשתי.

39. בעלי התפילה הנזכרים במדרש - חזקיה המלך ואהרן הכהן, אינם רחוקים כל כך מבעלי התשובה, וניתן היה, לכאורה, לצרף אותם לאחת מרשימות בעלי התשובה שהוזכרו במאמרנו.

40. מרגליות, עמ' רד, ציין מקבילות רבות למדרש שבויקרא רבה וקבע בפסקנות שהוא הועתק לסירוגין בפסיקתא דרב כהנא.

<p>כיון ששמע אדם הראשון כך התחיל טופח על פניו...</p> <p>על דעת דר' יהושע בן לוי דאמ' תשובה עשה את הכל ממי את למד, מאנשי ענתות, 'כה אמר י"י אל אנשי ענתות' (ירמיהו י"א, כא). 'לכן כה אמר י"י בחוריהם ימותו בחרב' (שם, כב-כג).</p> <p>וכיון שעשו תשובה זכו להתייחס, אנשי ענתות מאה ועשרים ושמנה (עזרא ב', כג).</p>	<p>באותה שעה התחיל אדם הראשון טופח על פניו...</p> <p>תשובתן של אנשי ענתות קיבלתי ותשובתכם איני מקבל, שניגזרה עליה גזירה קשה, הד"ה דכת' 'כה אמר י"י על אנשי ענתות' וג' 'לכן כה אמר י"י הנני פוקד עליהם' וג' 'ושאירית לא תהיה להם' וג',</p> <p>וכיון שעשו תשובה זכו להתייחס, אנשי ענתות מאה ועשרים ושמנה.</p>
--	---

לא באנו כאן לדון בהבדלים הקלים הקיימים בין המקורות, או לנסות ללמוד מהם על דרכי העריכה של בעל הפסיקתא דרב כהנא (עניין שראוי לדיון נפרד במקום אחר). לענייננו די להצביע על הדמיון הברור בין המקורות, העולה מטבלת ההשוואה.

מאחר וגם מדרש ויקרא רבה מבוסס במקרה זה על לקט של מקורות שונים שהובאו כדי לסייע לדעות החולקות של האמוראים, לא ניתן לקבוע כאן מתוך העניין איזה מלקט קדם לחברו. הדעה הרווחת בין החוקרים היא שויקרא רבה קדום מעט יותר,<sup>41</sup> ונראה שגם במקרה שלפנינו מצביעים הבדלי ההערכה למעשי התשובה השונים על כך שהמדרש בויקרא רבה קדם ובעל הפסיקתא דרב כהנא נטל ממנו את בעלי התשובה לרשימתו.

ההערכה השלילית כלפי מעשה התשובה של קין, הולמת את מקומו במדרש שבויקרא רבה, שהרי הוא בא ללמד על דעת ר' יהודה ברבי ש"תשובה עשה מחצה ותפילה עשה את הכל", ולכן מתאים וראוי לציין את הפגמים בתשובתו, שבגללם "נמנע ממנו (רק) חצי גזירה".<sup>42</sup> לעומת זאת, אנשי ענתות ויכניה, באו בויקרא רבה ללמד על

41. ח' אלבק ('מדרש ויקרא רבה', בתוך: ספר היוכל לר"ל גינזבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' לו-לט), ניסה להוכיח בניתוח כמה מקבילות שויקרא רבה קדם לפסיקתא דרב כהנא (תשובת יכניה כלולה בדיון זה). מ' מרגליות (לעיל, הערה 34, מבוא, עמ' XIII) הראה שהראיות אינן מכריעות, וטען שאין מקום לשאלה מי נטל ממי, כי שני הספרים יצאו מבית מדרש אחד. א' גולדברג, 'פסיקתא דרב כהנא' (מהד' מנדלבוים), קרית ספר מג, תשכ"ח, עמ' 73, הכריע כאלבק, ולאחרונה הסיק ח' מיליקובסקי, 'ויקרא רבה, פרשה כח, הפתיחתא הראשונה (פיסקאות א-ג): עיונים בנוסח, בעריכה ובזיקתה למקבילה בפסיקתא דרב כהנא', תרביץ עא, תשס"ב, עמ' 19-39, על פי עיון מדוקדק בארבעה סעיפים מפסקת העומר, שויקרא רבה קדם לפסיקתא דרב כהנא.

42. אמנם, עיקר הלימוד של ר' יהודה ברבי הוא מדרישת לשונות הכתוב - "נע ונד" לעומת "וישב בארץ נד", ולדעתו אין צורך ביותר מכך, שהרי "תשובה עושה מחצה" גם אם לא היה בה פגם. ייתכן,

דעת ר' יהושע בן לוי, ש"תשובה עשה את הכל ותפילה עשה מחצה", ומשום כך מתוארת תשובתם ללא פגם. מכאן, שהגדרת מעמדם של בעלי התשובה בויקרא רבה מדויקת יותר ומשום כך, כנראה גם מקורית יותר, מזו של הפסיקתא דרב כהנא. מסתבר, שהמדרש בויקרא רבה נמצא מתאים לצורכי בעל הפסיקתא דרב כהנא, בעיקר בגלל תשובתו הפגומה של קין שעשתה רק מחצה והתאימה למגמתו. אך מאחר שכבר נטל את המדרש לידיו, הוא המשיך ודלה ממנו גם את בעלי התשובה הנוספים - אנשי ענתות ויכניה - שנזכרו בו, שאמנם לא צוין שום פגם בתשובתם, אך גם שבח גדול לא נזכר בהם.<sup>43</sup>

עוד ייתכן, שצירופם של אנשי ענתות ויכניה נעשה בשלב מאוחר יותר על ידי מעבד או מעתיק של הפסיקתא דרב כהנא, ומאותן הסיבות שהזכרנו.<sup>44</sup>

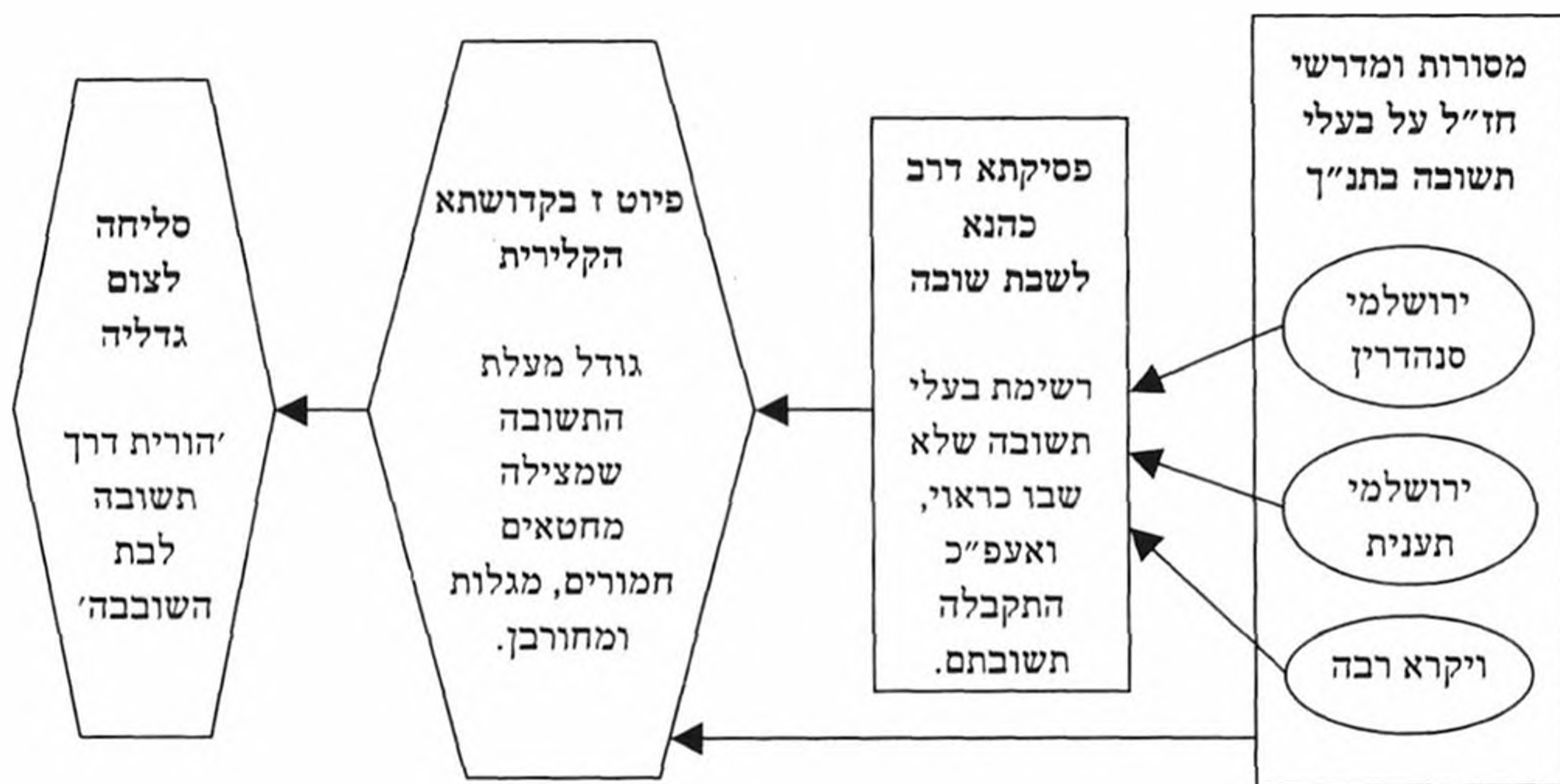
שההרחבה בתיאור הפגמים והשקר שבתשובת קין היא תוספת לא מקורית של עורך ויקרא רבה, שחש צורך להסביר מדוע תשובת קין לא כיפרה על הכול.

43. הבחירה של עורך ויקרא רבה באנשי ענתות ויכניה כסיוע לדעה ש"תשובה עושה הכל", היא עצמה תמוהה למדיי וראויה לדיון בפני עצמו. ייתכן לשער מכאן שגם עורך ויקרא רבה נטל מרשימת בעלי תשובה קדומה שהייתה מונחת לפניו ובה היה מקומם של אנשי ענתות ויכניה סביר יותר. נוסח המדרש שלפנינו, רומז לכך שעורך ויקרא רבה עצמו חש בחולשת הסיוע מאנשי ענתות ועל כן הוסיף - "אם אין לך ללמוד מאנשי ענתות למד מיכניה".

44. ציינו לעיל בהערה 24, את היעדרותם של אנשי ענתות ויכניה מחלק מכתבי היד של הפסיקתא דרב כהנא, אך אין להביא מכך סיוע של ממש להצעתנו, בגלל חוסר האחידות וחוסר העקביות של עדויות כתבי היד.

## ה. סיכום

התרשים שלהלן מציג את תהליך יצירתה וגלגולה של רשימת בעלי התשובה שבה עסקנו.



החומרים למדרש המופיע בפסיקתא דרב כהנא באו ממדרשים קדומים, שעסקו בבעלי תשובה פגומים שעשו תשובה בלתי-ראויה ולכן גם בלתי-יעילה. לאותם רשעים, הגם שעשו תשובה, אין חלק בעולם הבא, ואם הוקל עונשם, הרי היה זה רק למחצה או באופן זמני.<sup>45</sup>

בעל הפסיקתא דרב כהנא ליקט מן המקורות הללו דוגמות שהתאימו למגמתו, לעודד כול מעשה של תשובה ולחזק גם את מי שחש שפשעיו המרובים או חולשתו הרוחנית עלולים לגרום לנעילת דרך התשובה בפניו. הוא ערך רשימה של בעלי תשובה שלמרות תשובתם הפגומה, היא הועילה בכל זאת, לתקן או לשנות, מעט או הרבה, מן העונש שנגזר עליהם בתחילה.

כשבא ר' אלעזר הקליר לחבר קדושתא לשבת שובה הוא השתמש בפסיקתא דרב כהנא לאותה שבת, אך עיבד את רשימת בעלי התשובה שבמדרש והפך אותה לפיוט המשבח את כוחה של התשובה. לשם כך שינה לא רק את הלשון והסגנון של המדרש, אלא גם את המסגרת והמהות של תכניו. כדי להשלים את האקרוסטיכון ובעיקר, על מנת להוסיף גוון חיובי יותר לרשימת השבים בפיוט שלו, ליקט הקליר בעלי תשובה נוספים

45. יש עוד מקום לבדוק כיצד נוצרו והתגבשו המדרשים באותם מקורות, לפני שהגיעו לעריכתם הסופית, כפי שהיא מוצגת לפנינו בתלמוד הירושלמי ובמדרש ויקרא רבה, אך חקירה זו היא מחוץ לגבולותיו של מאמר זה.



ממדרשים אחרים אך הוא לא גרע מן הרשימה הבסיסית שהייתה ערוכה לפניו בפסיקתא דרב כהנא.

הקדושתא הקלירית שהגיעה לאירופה הרשימה גם את הפייטן בנימן (בר זרח),<sup>46</sup> וכאשר ניגש בנימן לחבר פיוט-סליחה משלו הוא נהג כמנהג הפייטנים, ועיבד את הקדושתא הקלירית לסליחה בהירה וממוקדת יותר, היא הסליחה המוכרת לצום גדליה, 'הורית דרך תשובה לבת השובבה'.

אלמלא 'סימני הדרך' שמצאנו בתחנות הביניים של הפסיקתא והקדושתא הקלירית, לא היינו מעלים על הדעת שיסודותיה של סליחה חביבה ומעודדת זו נטועים במדרשים חריפים, שמתחו ביקורת על בעלי תשובה של רמיות וגנבי דעת עליונה, ולוואי ונדע להישמר מפני אלה ולשוב באמת.

46. על מעמדם המכובד של פיוטי הקליר באשכנז ראה: ע' הכהן (לעיל, הערה 6) והביבליוגרפיה שהזכיר בהערה 27.



## סיפור רבי אמנון ממגנצא ומקבילותיו במקרא

### פתיחה

הפיוט 'ונתנה תוקף', הנאמר בתפילת מוסף של שני ימי ראש השנה ויום הכיפורים בנוסחי אשכנז, הוא בין התפילות המרגשות של הימים הנוראים. בחלק מהמחזורים מודפס גם סיפור חייו ומותו של רבי אמנון ממגנצא, שאליו מיוחס הפיוט.<sup>1</sup> מקור הנוסח המודפס במחזורים מופיע בספר אור זרוע<sup>2</sup> בסוף הלכות ראש השנה:

מעשה רב אמנון שייסד הפיוט 'ונתנה תוקף' שאנו אומרים במוסף.  
מצאתי מכתב ידו של הרב ר' אפרים מבונא בר יעקב, שרבי אמנון ממגנצא יסד ונתנה תוקף על מקרה הרע שאירע לו, וזה לשונו:  
מעשה ברבי אמנון ממגנצא שהיה גדול הדור ועשיר ומיוחס ויפה תואר ויפה מראה והחלו השרים וההגמון לבקש ממנו שיהפך לדתם וימאן לשמוע להם. ויהי כדברם אליו יום יום ולא שמע להם. ויפצר בו ההגמון ויהי כהיום בהחזיקם עליו ויאמר חפץ אני להועץ ולחשוב על הדבר עד שלשה ימים, וכדי לדחותם מעליו אמר כן. ויהי אך יצוא יצא מאת פני ההגמון שם הדבר ללבו על אשר ככה יצא מפיו לשון ספק שהיה צריך שום עצה ומחשבה לכפור באלקים חיים ויבוא אל ביתו ולא אבה לאכול ולשתות ונחלה. ויבואו כל קרוביו ואוהביו לנחמו וימאן להתנחם כי אמר ארד אל ניבי אבל שאולה ויבך ויתעצב אל לבו. ויהי ביום השלישי בהיותו כואב ודואג וישלח ההגמון אחריו, ויאמר לא אלך. ויוסף עוד הצר שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה, וימאן ללכת אליו. ויאמר ההגמון מהרו את אמנון להביאו בעל כרחו. וימהרו ויביאו אותו ויאמר לו מה זאת אמנון למה לא באת אלי למועד אשר יעדת לי להועץ ולהשיב לי דבר ולעשות את בקשתי.

1. על זיהויו של רבי אמנון ממגנצא עיין: א' פרנקל, 'דמותו ההיסטורית של רבי אמנון וגלגוליו של הפיוט "ונתנה תוקף" באיטליה, באשכנז ובצרפת', ציון סז, תשס"ב, עמ' 126-138, וראה ביבליוגרפיה שם. עיין גם: א' מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא', בתוך: 'גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 141-147; 'י' רוזנסון וא' אהרן, 'תוקף קדושת היום - יישומים פרשניים לפיוט "ונתנה תוקף"', בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה ייכתבון, אלון שבות תשס"ג, עמ' 220-224.
2. לר' יצחק בן משה מווינה, אמצע המאה השלוש עשרה.

ויען ויאמר אמנון אני את משפטי אחרון כי הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה, כי חפץ היה רבי אמנון לקדש את ה' על אשר דבר ככה. ויען ההגמון ויאמר לא כי הלשון לא אחתוך כי היטב דברה אלא הרגלים אשר לא באו למועד אשר דברת אלי אקצץ ואת יתר הגוף איסר. ויצו הצורר ויקצצו את פרקי אצבעות ידיו ורגליו ועל כל פרק ופרק היו שואלין לו התחפוך עוד אמנון להפך לאמונתו ויאמר לא. ויהי ככלותם לקצץ צוה הרשע להשכיב את רבי אמנון במגן אחד וכל פרקי אצבעותיו בצידו וישלחו לביתו. הכי נקרא שמו רבי אמנון כי האמין באל חי וסבל על אמונתו יסורין קשין מאהבה רק על הדבר שיצא מפיו. אחר הדברים האלו קרב מועד והגיע ר"ה בקש מקרוביו לשאת אותו לבית הכנסת עם כל פרקי אצבעותיו המלוחים ולהשכיבו אצל ש"צ. ויעשו כן ויהי כאשר הגיע ש"צ לומר הקדושה וחיות אשר הנה א"ל רבי אמנון אמתן מעט ואקדש את השם הגדול. ויען בקול רם ובכן לך תעלה קדושה כלומר שקדשתי את שמך על מלכותך ויחודך. ואח"כ אמר ונתנה תוקף קדושת היום ואמר אמת כי אתה דיין ומוכיח כדי להצדיק עליו את הדין שיעלו לפניו אותן פרקי ידיו ורגליו וכן כל הענין והזכיר וחותם יד כל אדם בו ותפקוד נפש כל חי שכך נגזר עליו בר"ה. וכשגמר כל הסילוק נסתלק ונעלם מן העולם לעין כל ואינו כי לקח אותו אלקים ועליו נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו'. אחר הדברים והאמת אשר הועלה רבי אמנון ונתבקש בישיבה של מעלה ביום השלישי לטהרתו נראה במראות הלילה לרבנא קלונימוס בן רבנא משולם בן רבנא קלונימוס בן רבנא משה בן רבנא קלונימוס ולימד לו את הפיוט ההוא ונתנה תוקף קדושת היום ויצו עליו לשלוח אותו בכל התפוצות הגולה להיות לו עד וזכרון ויעש הגאון כן.<sup>3</sup>

### המקבילות המקראיות של הסיפור

כשאנו באים לעמוד על סגנון הסיפור ורעיונותיו, יש להסתייג תחילה ולומר, שלשון הכותב הייתה מתובלת בלשון המקרא, ולכן ייתכן שלא כול רמז מקראי בא כדי לבטא עניין מהותי. עם זאת, בניתוח שלפנינו אתיחס לסיפור ואל סגנונו כמחייב וכדווקאי. נשווה תחילה את הציטוטים השונים השזורים בלשון הסיפור למקורות מהם הם לקוחים:

3. אור זרוע ח"ב, הלכות ראש השנה סימן רעו.

	הביטוי בסיפור	מתייחס ל:	במקור מתייחס ל:	הפסוק במקור
1.	יפה תואר ויפה מראה	רבי אמנון	יוסף	וַיְהִי יוֹסֵף יָפֶה תֹאֵר וַיְפָה מְרֹאֶה (בראשית ל"ט, ו).
2.	וימאן לשמוע להם	רבי אמנון	יוסף	וַתֹּאמֶר שִׁכְבָּה עִמִּי וַיִּמָּאן (שם, ז-ח).
3.	ויהי כדברם אליו יום יום ולא שמע להם	שרי ההגמון לרבי אמנון	א. אשת פוטיפר ליוסף; ב. עבדי אחשוורוש למרדכי	וַיְהִי כַדְבָרָה אֶל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלֵיהָ לִשְׁכַּב אִצְלָהּ לִהְיוֹת עִמָּה (שם, י). וַיְהִי בֵּאמָרָם [פְּאֻמְרָם קִרִּי] אֲלֵיו יוֹם וַיּוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלֵיהֶם (אסתר ג', ד).
4.	ויהי כהיום בהחזיקם עליו	השרים מפצירים ברבי אמנון	אשת פוטיפר מפתה את יוסף	וַיְהִי כִּהְיוֹם הַזֶּה וַיָּבֹא הַבֵּיתָה... וַתִּתְּפֹשֶׁהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָּה עִמִּי (בראשית ל"ט, יא-יב).
5.	ויהי אך יצוא יצא	רבי אמנון מההגמון	יעקב מיצחק	וַיְהִי פֶּאֶשֶׁר כָּלָה יִצְחָק לְבָרֶךְ אֶת יַעֲקֹב וַיְהִי אָךְ יֵצֵא יֵצֵא יַעֲקֹב מֵאֵת פָּנֵי יִצְחָק אָבִיו וַעֲשׂוּ אַחֲיוּ בָּא מִצִּידוֹ (שם כ"ז, ל).
6.	ויבואו כל קרוביו ואוהביו לנחמו	משפחת רבי אמנון	משפחת יעקב	וַיָּקֻמוּ כָּל בָּנָיו וְכָל בְּנֹתָיו לִנְחָמוֹ (שם ל"ז, לה).
7.	וימאן להתנחם כי אמר ארד אל ניבי אבל שאולה	רבי אמנון	יעקב על בנו	וַיִּמָּאן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר כִּי אֶרֶד אֶל בְּנֵי אָבִל שְׂאֹלָה (שם).
8.	ויבך	רבי אמנון	יעקב	וַיִּבֶךְ אֶתוֹ אָבִיו (שם).
9.	ויתעצב אל לבו	רבי אמנון	הקב"ה ביחס לבריאת האדם	וַיִּנָּחֵם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבוֹ (בראשית ו', ו).
10.	ויהי ביום השלישי בהיותו כואב ודואג	רבי אמנון	אנשי העיר שכם (במעשה דינה)	וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיוֹתָם פְּאֻבִּים וַיִּקְחוּ... שְׁמֵעוֹן וְלֹוִי אִישׁ חֲרָבּוֹ (בראשית ל"ד, כה).

11.	ויוסף עוד הצר שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה	ההגמון לרבי אמנון	בלק לבלעם	ויוסף עוד בלק שלח שרים רבים ונכבדים מאלה (במדבר כ"ב, טו).
12.	ויאמר ההגמון מהרו את אמנון	ההגמון על רבי אמנון	אחשורוש על המן	ויאמר המלך מהרו את המן... אל המשתה אשר עשתה אסתר (אסתר ה', ה).
13.	ולהשיב לי דבר ולעשות את בקשתי	ההגמון לרבי אמנון	בקשת אסתר	אם מצאתי חן בעיני המלך ואם על המלך טוב לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי... ומחר אעשה כדבר המלך (שם, ח).
14.	הכי נקרא שמו רבי אמנון כי האמין באל חי	המספר על רבי אמנון	עשו על יעקב	ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי (בראשית כ"ז, לו).
15.	ואיננו כי לקח אותו אלקים	המספר על רבי אמנון	המקרא על חנוך	ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים (שם ה', כד).

השוואה זו מלמדת על זיקה ברורה בין סיפור רבי אמנון לשני סיפורים מקראיים - העימות בין יוסף לאשת פוטיפר וסיפור מגילת אסתר, וקיימים גם הקשרים לסיפור יעקב ועשו.<sup>4</sup> ואכן, בסיפור ובשני המקורות המרכזיים, ישנם גם מוטיבים תוכניים מקבילים: מתואר בהם יהודי בבית השליט הגוי, כשהיהודי זוכה לתפקיד בולט, הוא אהוב ומהווה מטרה לקנאה ושנאה. היהודי ניצב בפני פיתוי ומצליח לעמוד כנגדו בגבורה. בכול הסיפורים ישנו עימות בין רשע לצדיק: ההגמון מול רבי אמנון; עשו מול יעקב; אשת פוטיפר מול יוסף; המן מול מרדכי ואחשורוש מול אסתר. מסתבר אפוא, שהמספר שכתב על רבי אמנון בלשון המשווה בין הגיבורים, רצה לרומם את רבי אמנון לדרגת הגיבור המקראי, דוגמת יוסף או מרדכי ואסתר.

4. בין הסיפורים המקראיים כשלעצמם קיימים קשרים רבים. על הזיקה שבין סיפורי יוסף ומרדכי עמדו רבים, מחז"ל ועד לחוקרי דורנו. עיין למשל: ג"ח כהן, מבוא לפירוש דעת מקרא על מגילת אסתר, ירושלים תשל"ד, עמ' 12-14. גם הקשר למאבק יעקב ועשו נרמז כבר במדרש, התולה את עונשו של מרדכי בחטאו של יעקב שגנב את הברכות מעשו: "זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, ואיכן נפרע לו? בשושן הבירה, שנ' 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' וגו' " (בראשית רבה פרשה סז כז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 758).

עם זאת, ההשוואה גם מצביעה על ההבדל הגדול שבין סיפור רבי אמנון לסיפורי המקרא. יוסף, מרדכי ואסתר עמדו בגבורה בניסיון, וזכו להציל את עצמם ואת עמם. רבי אמנון, לעומתם, ניצב בפני ההגמון פעמיים. בראשונה, הוא עונה שלא כהוגן: "חפץ אני להיוועץ ולחשוב על הדבר עד שלושה ימים", ובשנייה, הוא אמנם מכין את עצמו לקדש את השם אך הדבר לא מתאפשר לו. עלינו לברר, מה משמעות ההבדלים בין הסיפורים, למרות הרמיזה הברורה לקשרים שביניהם.

מסתבר, שבסיפור רבי אמנון ישנם מסרים נוספים המיוחדים לסיפור זה. נעבור אפוא על השלבים השונים שבסיפור, ומתוך ההשוואה למקבילות המקראיות, ובמיוחד מתוך ההבדלים, נראה כיצד רבי אמנון זכה לקדש את השם בדרך אחרת, ונלמד מהם את העקרונות שרבי אמנון עצמו למד ממה שאירע לו.

#### הייחוד בסיפורו של רבי אמנון

##### • המאבק (הראשון)

כאמור, הביטויים "ויהי אך יצוא יצא" (5) ו"הכי נקרא שמו" (14) לקוחים מפרשת יעקב ועשו. ביטוי (5) מתאר את שאלת התזמון המדויק שבפניו עומד בעל הניסיון - יעקב ורבי אמנון. אמנם בסיפור המקור, יעקב יוצא מנצח כשהברכה הגנובה בידו, ואילו בסיפורנו רבי אמנון יוצא לאחר שאמר דברים שיש בהם כניעה והתרפסות. אולם המספר רצה להראות שיש כאן הצלה דרמטית: "אך יצוא יצא והנה" - כלומר, כפסע בינו לבין הכישלון. עשו כמעט פגש את יעקב על הפתח, ולו היו נפגשים היה יעקב נתפס בגנבתו. לגבי רבי אמנון אין מדובר בגנבה, אלא בהתלבטות של ממש אם לעזוב את דתו. בפתח הבית מצוין "אך יצוא יצא", כלומר, בעיני המספר הוא ניצל מהנפילה, אך רבי אמנון כבר על הפתח רואה בדבריו פגם. בעיני המספר יש כאן הצלה פורתא, אולם בעיני רבי אמנון הדבר מתפרש למפרע ככישלון.

##### • האבדן והשכול

הביטויים "ויבואו כל קרוביו ואוהביו לנחמו" (6) ו"וימאן להתנחם כי אמר ארד אל ניבי אבל שאולה" (7), לקוחים מסיפור יעקב לאחר שנודע לו שיוסף נעלם, וכסבור היה שנטרף. יעקב מכריז אל מול המנחמים, שלא זו בלבד שעתה הוא אבל, אלא הוא יודע שאבלו יימשך כול ימי חייו. אין לו עוד תקווה והוסר טעם מחייו. מתוך ההשוואה ניתן להסיק שאלה היו גם התחושות שאפפו את רבי אמנון: צער על הכישלון, ותחושה שאת המעוות לא ניתן לתקן.

• חרטה והאשמה עצמית

ביטוי (9) מקביל אל דברי הקב"ה ביחס לבריאת האדם. האדם חטא, ובכך איבד את זכות קיומו: "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי" (בראשית ו', ו-ז). הביטוי "אשר בראתי" מדגיש את אכזבתו של הבורא ממעשה ידיו. ההקבלה מעמיקה את משמעות האכזבה של רבי אמנון המתייחס אל לשונו כאל בריאה שלו, ומשהכזיבה, ניטל מרבי אמנון חשק החיים: "ויבוא אל ביתו, ולא אבה לאכול ולשתות, ונחלה". במקור, הקב"ה רצה למחות את האדם החוטא, וכאן רבי אמנון החליט כביכול למחות את עצמו.

• השידול, הפיתוי

ביטוי (11) מעורר תשומת לב מיוחדת, שכן מצד אחד אמנם יש בו דמיון לשאר הסיפור, אולם מצד שני יש בו שינוי מהותי. הדמיון הוא בכך שאדם בעל השפעה מנסה לפתות אדם אחר באמצעים של כסף וכבוד. ההבדל המהותי הוא שבסיפורנו, המשפיע הוא גוי, כמו אחשוורוש, המן או פרעה, והמושפע הוא יהודי, כמו מרדכי או יוסף, ואילו בסיפור בלק ובלעם הן המשפיע הן המושפע הם אויבי ישראל.

לאורך שלושת הימים, עד שרבי אמנון יחזור בו, לא ניכר ההבדל, וגם רבי אמנון עומד בצדו של ההגמון. לכן, הציטוט מסיפור בלק ובלעם מדגיש את שקיעתו של רבי אמנון בחטא, מתוך ההשוואה לשיחתם של שני אויבי ישראל - בלק ובלעם.

• המפגש השני

זהו השלב המכריע והדרמטי שבסיפור. למעשה, ניתנה כאן לרבי אמנון הזדמנות שנייה, שבה, על פי הרמב"ם, יש אפשרות להגיע לתיקון מלא: "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכישלון כוח" (הלכות תשובה פ"ב ה"א).

רבי אמנון, על פי הבנתו, חטא בלשונו בעימות הראשון מול ההגמון. תיקון מלא יהיה רק אם יעמוד באותה סיטואציה ויפרוש מחטאו בגבורה ומתוך כוונה של תשובה. השתלשלות הסיפור מגלגלת את רבי אמנון לאותה הזירה בה עמד בחטאו הראשון. שוב ניצב הוא בפני ההגמון והשרים, ולכאורה ייאבקו בכלי נשקיהם הקודמים: זה יבוא בפיתוייו, וזה יענה לו בלשונו. אולם, ההזמנה לקרב התנהלה על פי תכתיביו של ההגמון וכשידו על העליונה, הן מבחינה מעשית הן מבחינה רוחנית. ההגמון תוקף בשאלה: למה לא באת, ורבי אמנון הגיע חסר ביטחון ואכול רגשי אשם.

מתוך כך יש להבין את ביטויים (12) ו-(13). ההגמון מצווה: "מהרו את אמנון להביאו בעל כורחו" - במקור, זהו ציווי של אחשוורוש ביחס להבאת המן הרשע,



בתחילת נפילתו: "ויאמר המלך מהרו את המן... אל המשתה אשר עשתה אסתר", ואילו כאן הוא מופנה אל הצדיק, רבי אמנון. כך גם הביטוי: "למה לא באת אלי למועד אשר יעדת לי להיוועץ, ולהשיב לי דבר ולעשות את בקשתי?". במקור, אלו הם דברי אסתר הצדקת אל אחשוורוש הרשע, ובבקשתה היא מבקשת הגנה על עמה, "אם מצאתי חן בעיני המלך... לתת את שאלתי ולעשות את בקשתי...", ואילו אצלנו, הושמו הדברים בפי ההגמון הקובל על רבי אמנון, ומבקש להשפיע עליו להתנצר.

יש לראות את הדברים דרך עיניו של רבי אמנון, הרואה את עצמו כחוטא המובל אל עונשו. באותה שעה הוא חש כהמן, המובל בעל כורחו אל סוף שאין לחמוק ממנו. מכאן, לכאורה, אין כל אפשרות לצאת כמנצח. אך האם יש בכול זאת תקווה? לשם כך יש לבדוק את ההכנות שנעשו לפני המאבק השני, לקראת הזדמנות מחודשת זו.

#### • ההכנות

אסתר נקטה בדרך של הכנה מוקדמת, לפני שהשליכה את יהבה על הקב"ה: "לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום גם אני ונערתי אצום כן ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי" (אסתר ד', טז). לכאורה, גם רבי אמנון עומד להיכנס אל השליט וגם הוא הכין עצמו בשלושה ימי צום, אולם מה רב ההבדל! אסתר עצמה לא חטאה, והצום שהכריזה עליו היה צום של תשובה ותפילה. רבי אמנון, לעומתה, איננו פועל מתוך בחירה בדרך של צום של כפרה ותשובה, אלא רק: "ולא אבה לאכול ולשתות, ונחלה". תעניתו הייתה מתוך פסיביות הנובעת מתוך ייאוש. אסתר נכנסה אל המאבק עם המלך מתוך דאגה, אך בביטחון בה' כאשר ברכת מרדכי על כתפיה, ואילו רבי אמנון מובל במהירות - "מהרו את אמנון", חלוש בגוף וברוח, אל מקום שם ייחרץ דינו. הבקשה שצריכה להיעשות אינה בקשת אסתר להצלה - "לעשות את בקשתי", אלא בקשת ההגמון להוכיח את רבי אמנון.

לא בכדי מתואר רבי אמנון ביום השלישי בהיותו כואב ודואג, בביטוי (10) המתאר במקור את אנשי שכם. אנשים אלו נתנו מחסה לשכם ולא שפטהו, ועל כך נתחייבו מיתה,<sup>5</sup> וכאן הביטוי מיוחס לרבי אמנון, שישב בביתו ונתן מחסה ללשונו החוטאת.

#### • ומי ימות?

בשלושת הימים הללו רבי אמנון החליט לקדש את ה', על ידי הצעתו לקצץ את לשונו. במהלך אותם ימים שהיה בביתו, ערך רבי אמנון 'משפט זוטא' בין כל איבריו, ובחן את

5. כהצעה המופיעה בדברי רמב"ן בפירושו לתורה (בראשית ל"ד, יג).

השאלה מי מהם האשם. הכרעתו של רבי אמנון הייתה שהלשון היא האשמה, ולכן כעונש החליט רבי אמנון שעליה להיקצץ. כך יכול היה רבי אמנון להוציא את הדברים משליטתו של ההגמון. לכאורה, הציפייה היא שבכך יסתיים הסיפור, מתוך תשובתו של רבי אמנון. אולם, בסופו של דבר התברר שההגמון הוא שמכתיב את האירועים. הצעתו של רבי אמנון נתקלת בלעגו של ההגמון, הדוחה אותה ובמקומה מקצץ את פרקי אצבעות ידיו ורגליו, כפי שנוהגים בעבדים.<sup>6</sup> על מה אירע לרבי אמנון ביזיון גדול כל כך? מהו הלקח שנשא עמו רבי אמנון בבואו הביתה?

#### • עונש או תיקון?

בביתו, מושפל וקצוץ איברים, שאל רבי אמנון את עצמו מה אפשר ללמוד מכך, שהלשון נותרה לפלטה, בניגוד להצעת רבי אמנון, שעמד לדונה ל'מיתה'. רבי אמנון הבין, שרק הוא יכול לחלץ את עצמו מהמצב אליו נקלע. לא ברחמים עצמיים, ולא בייאוש שהובילוהו לביזיון. הלשון החוטאת שניצלה, לימדה את רבי אמנון שיש דבר עדיף מעונש מוות, והוא תיקון החטא. התיקון המעולה הוא להשתמש באותן תכונות שהובילו לחטא, ולהופכם לכלים לעבודת ה'. מתוך כך ישב וחיבר את הפיוט 'ונתנה תוקף', ואותה לשון שחטאה וניצלה, הלכה וקידשה את ה'.

#### • יעקב ועשו - המנצח האמתי

הביטוי "הכי קרא שמו..." (14), לקוח אף הוא מפרשת יעקב ועשו, אולם שם הסיטואציה הפוכה. בסיפור המקורי, הדברים נאמרים על ידי עשו המובס, המאשים את אחיו בעקיבה כפולה: "ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי" (בראשית כ"ז, לו). בסיפורנו זהו ביטוי חיובי שבו משתמש המספר כדי לציין שלפנינו ניצב רבי אמנון - האיש המאמין, ולא כפי שהצטייר קודם, כאדם מסופק הרואה אפשרות להתלבט בענייני אמונה: "הכי נקרא שמו רבי אמנון, כי האמין באל חי, וסבל על אמונתו ייסורין קשין מאהבה רק על הדבר שיצא מפיו". הדבר מודגש במיוחד בכך ששתי ההכרזות מתבססות על משחקי לשון בשמו של הגיבור, מתוך הנחה שהשם רומז על מהותו של האדם ועל תכונותיו. יעקב הצליח לעקוב באופן עקבי, ולעקוף את עשו, ורבי אמנון האמין. בשני המקרים נקבע, שהניצחון לא הגיע אל הגיבורים בדרך עקלקלה ועל דרך המקרה, אלא אופיים ושורשם הפנימי הרמוזים בשמם, הם שהביאו לניצחונם.

6. כריתת איברים במקרא מבטאת את השפלת המנוצחים. עיין, למשל: "ויאמר אדני בזק שבעים מלכים בהנות ידיהם ורגליהם מקצצים היו מלקטים תחת שלחני כאשר עשיתי כן שלם לי אלהים" (שופטים א', ז).

## • סילוק

"וכשגמר כל הסילוק נסתלק ונעלם מן העולם לעין כל ואיננו כי לקח אותו אלקים". מעבר למשחק המילים שיש בין 'סילוק' לבין 'נסתלק מן העולם', יש כאן עומק נוסף על מות רבי אמנון. הביטוי "ואיננו כי לקח אותו אלקים" (15) לקוח, כאמור, מסיפורו של חנוך. חנוך מת בגיל 365, צעיר בהרבה משושלת משפחתו (עיין בראשית ה'). מדוע מת חנוך בגיל זה? רש"י מפרש (שם, כד): "ויתהלך חנוך את האלוקים" - צדיק היה וקל בדעתו לשוב ולהרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו, וזהו ששינה הכתוב במיתתו לכתוב 'ואיננו' בעולם למלאות שנותיו".

גם רש"י נוקט לגבי חנוך לשון סילוק. ייתכן אפוא, שהמספר רומז לכך שמיתתו של רבי אמנון הייתה מוקדמת, וזאת ניתן לדרוש לשבח או לגנאי. ייתכן שיש בכך שבח, שרבי אמנון השלים את תפקידו בעולם מוקדם מן הצפוי, אך ייתכן, שיש כאן גם ביקורת מסוימת. אמנם, רבי אמנון קידש את ה' במעשה של גבורה, ונפטר לאחר שאמר תפילה שחיבר לה' ומתוך קבלת הדין, אולם, רבי אמנון לא חזר אל ההגמון ולתפקידיו הקודמים, והוא נתבקש למרומים, מיד לאחר שגמר תפילתו. היה זה ניצחון במעשה חד-פעמי, ובתוך קדושת הזמן - ראש השנה, וקדושת המקום - בית הכנסת. אולם בימים של שגרה, כשהוא נתון למרותו של ההגמון, ובמשא ומתן עם השרים, הריהו בסכנה. לפיכך, חמלה עליו ההשגחה, ולקח אותו אלוהים.

## • היטהרות

"אחר הדברים והאמת... ביום השלישי לטהרתו נראה במראות הלילה לרבנא קלונימוס... ולימד לו את הפיוט ההוא 'ונתנה קדושת היום'. ויצו עליו לשלוח אותו בכל תפוצות הגולה, להיות לו עד וזיכרון. ויעש הגאון כן".

מדוע נגלה רבי אמנון לרבנא קלונימוס, רק ביום השלישי? ייתכן, שימים אלו עומדים כנגד שלושת הימים שבהם נשתהה רבי אמנון מלבוא להגמון, ישב בביתו ולא אכל ולא שתה בייאוש, ונחלה. רבי אמנון היה יכול לחזור כבר ביום הראשון ולהציע לקצוץ את לשונו. כנגד שהייה זו ייתכן שאמרו לו משמים: אמנם תפילתך התקבלה, אך המתן לנו שלושה ימים ונודיעך אם ראויה היא להיכנס בתפילתם של ישראל בימים הנוראים.

זכה רבי אמנון ממגנצא, שסיפור חייו ומסקנותיו, משוקעות בתפילה זו שאנו אומרים: "כי לא תחפוץ במות המת, כי אם בשובו מדרכו וחיה, אם ישוב - מייד תקבלו".



## מסגרת ותוכן בקיום מצוות - עיון בהפטרת יום הכיפורים

### א. פתיחה

הפטרת קריאת התורה בשחרית של יום הכיפורים היא מתוך ספר ישעיהו (נ"ז, יד - נ"ח, יד).<sup>1</sup> מרכזה של נבואה זו הוא בפרק נ"ח, המתאר את דרך הצום המתבקשת. הנבואה שוללת צום שכול כולו סממנים חיצוניים:

הַכֹּזֶה יִהְיֶה צוֹם אֲבָחֶרְהוּ יוֹם עֲנוֹת אָדָם נִפְשׁוֹ הִלְכֵךְ כְּאַגְמֵן רֹאשׁוֹ וְשֶׁקֶ וְאַפֵּר יִצְיֵעַ  
הַלֵּזָה תִּקְרָא צוֹם נְיוֹם כְּצוֹן לֵה' (ישעיהו נ"ח, ה).

מול צום שכזה, מעמיד הנביא אלטרנטיבה:

הָלוֹא זֶה צוֹם אֲבָחֶרְהוּ פֶּתַח חֲרָצְבוֹת רָשָׁע הִתֵּר אֲגִדּוֹת מוֹטָה וְשִׁלַּח רְצוּצִים  
חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִּנְתְּקוּ. הָלוֹא פָּרַס לָרַעַב לֶחֶמְךָ וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בֵּית כִּי  
תִרְאֶה עָרִם וְכִסִּיתוּ וּמִבְּשָׁרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם (שם, ו-ז).

עיקרון זה מובן למדיי, והוא עולה בקנה אחד עם תוכחות הנביאים כנגד שימת דגש מרכזי על קיום פורמלי של המצוות, וזניחת הערכים העקרוניים העומדים מאחריהן.<sup>2</sup> ממילא, מובן גם מדוע נבחרה נבואה זו להפטרת יום הכיפורים.<sup>3</sup> ברם, ענייננו המרכזי יהיה בשני הפסוקים האחרונים של הפרק:

אִם תָּשִׁיב מִשְׁבֶּת רְגֶלְךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בַּיּוֹם קִדְשִׁי וְקִרְאתָ לְשַׁבֵּת עֲנֵג לְקִדּוֹשׁ ה'   
מִכְבֹּד וְכִבְדָּתוֹ מַעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמָּצוֹא חֲפָצֶיךָ וְנִבְרָר דְּבָר. אֲזִי תִתְעַנֵּג עַל ה' וְהִרְפַּבְתִּיךָ

1. בגמרא מובאת ברייתא שבה נאמר: "ביום הכפורים קורין 'אחרי מות' ומפטירין 'כי כה אמר רם ונשא' " (מגילה לא ע"א). הברייתא מציינת לתחילת הקריאה בפסוק המופיע בישעיהו נ"ז, טו, אולם גאונים וראשונים פסקו שיש להתחיל פסוק אחד קודם. עיין: ערך 'הפטרה', אנציקלופדיה תלמודית י, ירושלים תשכ"ב, עמ' יד.

2. כגון בנושא הקרבנות. עיין למשל: ישעיהו א', י-יז; ירמיהו ז', כא-כג; הושע ו', ו; עמוס ה', כא-כה; מיכה ו', ו-ח; תהילים נ"א, יח-יט. על רעיון זה בפרקנו עיין: י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית ד, ירושלים תשל"ו, עמ' 142.

3. יש גם להוסיף, שהלשון 'עינוי נפש' מופיעה שלוש פעמים בפרק נ"ח (פס' ג, ה, י) - כמניין הפעמים שהיא מופיעה בפרשת המועדות לגבי יום הכיפורים (ויקרא כ"ג, כז, כט, לב). הסברים נוספים לקשר שבין ההפטרה לבין יום הכיפורים עיין: י' יעקבסון, חזון המקרא, תל אביב תשי"ט, עמ' 368-370.

עַל בַּמּוֹתַי [בַּמָּתִי קָרִי] אֶרֶץ וְהֶאֱכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אֲבִיךָ כִּי פִי ה' דִּבֶּר  
(שם, יג-יד).

פסוקים אלו נראים כסטייה מוחלטת מעניינו של הפרק הקצר, שהוקדש עד כה לתיאור  
יום הצום האידאלי. מה עניין שמירת השבת לימי צום?

ב. הוכחת הקשר בין הנושאים

עקרונית ניתן היה לטעון, שאכן אין קשר בין שני הנושאים,<sup>4</sup> וההתייחסות לשבת מנותקת  
לחלוטין מעניין הצום, ממש כשם שאין קשר בין הפסוקים בתחילת ההפטרה, בסיום  
פרק נ"ז, לנושא הצום. ברם, יש לשלול טענה זו, מכמה סיבות:

א. שני הנושאים - הצום האידאלי ושמירת השבת - קשורים מבחינה צורנית, ובשניהם  
חוזרת אותה תבנית ספרותית: 'אם' יקוימו שורה של מעשים הסובבים סביב נושא  
אחד, 'אז' השכר יהיה בקשר מיוחד עם הקב"ה, שיביא לידי תחושת רווחה:

השבת	הצום <sup>6</sup>	
אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבַּת רַגְלְךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בַּיּוֹם קִדְּשִׁי וְקִרְאתָ לִשְׁבַּת עֲנֵג לְקָדוֹשׁ ה' מְכַבֵּד וְכַבֵּדְתוּ מַעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמָּצוֹא חֲפָצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר (פס' יג).	פָּתַח חֲרָצְבוֹת רָשָׁע הִתַּר אֲגִדּוֹת מוֹטָה וְשָׁלַח רְצוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִּנְתָּקוּ. הֲלוֹא פָּרַס לָרָעַב לַחֲמֶךָ וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרֶם וְכִסִּיתוּ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם... (פס' ו-ז). אִם תִּסִּיר מִתּוֹכְךָ מוֹטָה שְׁלַח אֶצְבַּע וְדַבֵּר אֶזְזִי. וְתִפֶּק לָרָעַב נֶפֶשְׁךָ וְנִפְּשׁ נַעֲנֶה תִשְׁבִּיעַ... (פס' ט-י).	התנאים
אֲזִי תִתְעַנֵּג עַל ה' וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל בַּמּוֹתַי [בַּמָּתִי קָרִי] אֶרֶץ	אֲזִי יִבָּקַע כֶּשֶׁחַר אוֹרֶךְ וְאַרְכָּתְךָ מִהֲרָה תִּצְמַח וְהִלַּךְ לִפְנֶיךָ צִדְקָךָ כְּבוֹד ה'	השכר

4. הגמרא אמנם דורשת גם את הפסוק הזה כמכוון בחלקו כלפי יום הכיפורים: "אמר ליה ריש גלותא  
לרב המנונא: מאי דכתיב 'ולקדוש ה' מכבד' ? אמר ליה: זה יום הכפורים, שאין בו לא אכילה ולא  
שתיה, אמרה תורה: כבדהו בכסות נקיה" (שבת קיט ע"א). אין ספק, שהדרשה מתבססת על הקרבה  
לפסוקים העוסקים בצום. לדעת הר"ן (מגילה י ע"ב ברפי הרי"ף) דרשה זו היא גם אחת הסיבות  
מדוע קוראים הפטרה זו ביום הכיפורים. עם זאת, על דרך הפשט נראה שהפסוק כולו מדבר ביום  
השבת, כפי שפירשו רד"ק ומצודת ציון.  
5. על גישות אלו עיין י' קויפמן (לעיל, הערה 2), הדוחה אותן מסיבות עקרוניות.  
6. הן בתנאים הן בשכר ישנו תיאור כפול: התיאור הראשון של התנאים ושכרם נכתב בפסוקים  
ו-טו, והתיאור השני של התנאים ושכרם נכתב בפסוקים טז-יב. על משמעותה של כפילות זו עיין: י'  
יעקבסון (לעיל, הערה 3), עמ' 370-371.

<p>וְהֶאֱכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אֲבִיךָ כִּי פִי ה' דִּבֶּר (פס' יד)</p>	<p>יֹאסֵפֶךָ. אִזְ תִּקְרָא וְה' יַעֲנֶה תְּשׁוּעָה וַיֹּאמֶר הַגִּנִּי... (פס' ח-ט). וְזָרַח בַּחֲשֵׁךְ אֹרֶךְ וְאֶפְלַתְךָ פְּצָהּרִים. וְנָחְךָ ה' תָּמִיד וְהִשְׁבִּיעַ בְּצַחֲצָחוֹת נַפְשְׁךָ וְעֲצָמֹתֶיךָ יַחֲלִיץ וְהִיִּיתָ כְּגֵן רוּחַ וּכְמוֹצָא מַיִם אֲשֶׁר לֹא יִכָּזְבוּ מִיָּמִיו. וּבְנוּ מִמֶּךָ חֲרֻבוֹת עוֹלָם מוֹסְדֵי דוֹר וָדוֹר תִּקְוָם וְקָרָא לְךָ גֹּדֶר פֶּרֶץ מִשְׁבֵּב נְתִיבוֹת לְשֶׁבֶת (פס' י-יב).</p>	
--	--	--

בשני הנושאים בולט הקשר התוכני והלשוני בין התנאי ובין השכר. בנושא הראשון, יש קשר רעיוני בין התנאי הראשון - "הלוא פרס לרעב לחמך... ומבשרך לא תתעלם", לבין שכרו - "והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך. אז תקרא וה' יענה". כלומר, אם תנהג בצדקה ולא תתעלם מאחרים, גם הקב"ה ינהג עמך בצדקה ויענה לקריאתך. בתנאי השני הקשר הדוק עוד יותר - אם "ונפש נענה תשביע", אזי - "והשביע בצחצחות נפשך". גם בנושא השני בולט הקשר בין התנאי - "אם תשיב משבת רגלך... וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבודו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר", לבין שכרו - "אז תתענג על ה'... כי פי ה' דבר".

ב. ניתן לעמוד על הזיקה הלשונית הברורה, בשלב המעבר בין סיום החלק הראשון (פס' יב) לתחילת החלק השני (פס' יג):

וְקָרָא לְךָ גֹּדֶר פֶּרֶץ מִשְׁבֵּב נְתִיבוֹת לְשֶׁבֶת. אִם תָּשִׁיב מִשְׁבֶּת רְגְלְךָ...

ג. המילה החוזרת - 'חפץ' - מופיעה בפרק חמש פעמים: שלוש בחלקו הראשון ("ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון... ישאלוני משפטי צדק קרבת אלהים יחפצון... הן ביום צמכם תמצאו חפץ וכל עצביכם תנגשו" - פס' ב-ג) ופעמיים בחלק השני ("אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבודו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" - פס' יג).<sup>7</sup> לאור זאת מתחדדת, אם כן, השאלה: מדוע נכרכו יחדיו שני הנושאים הללו?<sup>8</sup>

7. עיין: J.D.W. Watts, *Word Biblical Commentary* 25, 1987, p. 272, המנסה להציג מבנה כיאסטי של הפרק כולו.

8. מספר כיוונים לפתרון שאלה זו העלה ד' כהן-צמח, "ישעיהו נ"ח: מה עניין השבת אצל הצום?", על הפרק 7, תשנ"ד, עמ' 53-59.

ג. "וקדשתם את יום השבת"

נראה, שהמפתח להבנת העניין נוגע להתייחסות הנביאים למצוות השבת. בנבואת ירמיהו נאמר:

כֹּה אָמַר ה' אֵלֵי הַלֵּךְ וְעִמְדָה בְּשַׁעַר בְּנֵי עַם [הָעַם קָרִי] אֲשֶׁר יָבֹאוּ בּוֹ מֶלְכֵי יְהוּדָה וְאֲשֶׁר יֵצְאוּ בּוֹ וּבְכָל שַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם. וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם שְׁמְעוּ דְבַר ה' מֶלְכֵי יְהוּדָה וְכָל יְהוּדָה וְכָל יֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם הַבָּאִים בְּשַׁעְרֵים הָאֵלֶּה. כֹּה אָמַר ה' הִשְׁמְרוּ בְּנִפְשׁוֹתֵיכֶם וְאַל תַּשְׂאוּ מִשָּׂא בַיּוֹם הַשַּׁבָּת וְהִבַּאתֶם בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם. וְלֹא תוֹצִיאוּ מִשָּׂא מִבְּתֵיכֶם בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם (ירמיהו י"ז, יט-כב).

מדוע ראה ירמיהו צורך להזהיר על נשיאת משא בשבת? מסתבר, שירמיהו מתייחס לתופעת המסחר המתבצעת "בשערי ירושלים". לכאורה, לא מדובר על איסור תורה, ועל כן חשבו תושבי ירושלים שאין איסור בדבר. ברם, על אף שהתורה אסרה רק על מלאכה בשבת, מכל מקום העיסוק במסחר, שהלך וגבר עם מגמת העיור לאורך תקופת הבית הראשון,<sup>9</sup> גרם לכך שהשבת הפכה להיות יום חול לכל דבר. על כן, נדרש ירמיהו להזהיר ששמירה על קדושת השבת איננה כוללת רק איסור עשיית מלאכה, אלא גם איסור מסחר. מגמה זו נמשכה גם בתקופת הבית השני. נחמיה מתאר את מלחמתו הגדולה למען שמירת צביון השבת, וגם הוא נאבק בעיקר בתופעת המסחר בשבת:

בַּיָּמִים הַהֵמָּה רָאִיתִי בִיהוּדָה דְרָכִים גִּתּוֹת בַּשַּׁבָּת וּמִבִּיאִים הָעֲרֻמוֹת וְעַמָּסִים עַל הַחֲמֹרִים וְאֶף יַיִן עֲנָבִים וְתַאֲנִים וְכָל מִשָּׂא וּמִבִּיאִים יְרוּשָׁלַם בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת וְאָעִיד בַּיּוֹם מִכָּרֶם צִיד. וְהַצֹּרִים יָשְׁבוּ בָּהּ מִבִּיאִים דָּאָג וְכָל מִכָּר וּמִכָּרִים בַּשַּׁבָּת לְבְנֵי יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלַם. וְאָרִיבָה אֶת חֲרֵי יְהוּדָה וְאָמַרְהָ לָהֶם מָה הַדָּבָר הָרַע הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹשִׂים וּמַחֲלָלִים אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת. הֲלוֹא כֹה עָשׂוּ אֲבוֹתֵיכֶם וַיָּבֹא אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ אֶת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת וְעַל הָעִיר הַזֹּאת וְאַתֶּם מוֹסִיפִים חֲרוֹן עַל יִשְׂרָאֵל לְחַלֵּל אֶת הַשַּׁבָּת. וַיְהִי כַּאֲשֶׁר צִלְּלוּ שַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם לִפְנֵי הַשַּׁבָּת וְאָמַרְהָ וַיִּסְגְּרוּ הַדְּלָתוֹת וְאָמַרְהָ אֲשֶׁר לֹא יִפְתָּחוּ עַד אַחֲרֵי הַשַּׁבָּת וּמִנְעָרֵי הָעִמָּדָתִי עַל הַשַּׁעְרִים לֹא יָבֹא מִשָּׂא בַיּוֹם הַשַּׁבָּת. וַיִּלְּנוּ הָרֹכָלִים וּמִכָּרֵי כָל מִמְּכָר מִחוּץ לִירוּשָׁלַם פַּעַם וּשְׁתַּיִם. וְאָעִידָה בָּהֶם וְאָמַרְהָ אֲלֵיהֶם מִדּוּעַ אַתֶּם לֹנִים נֶגֶד הַחוּמָה אִם תִּשְׁנוּ יָד אֲשַׁלַּח בָּכֶם מִן הָעֵת הַהִיא לֹא בָּאוּ בַּשַּׁבָּת. וְאָמַרְהָ לָלוּנִים אֲשֶׁר יִהְיוּ מְטַהֲרִים וּבָאִים שְׂמֵרִים הַשַּׁעְרִים לְקַדֵּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (נחמיה י"ג, טו-כב).

הן ירמיהו הן נחמיה משתמשים בביטוי 'לקדש את השבת' ביחסם למניעת תופעת המסחר, כקיום צו התורה "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ', ז). אולם בעוד שציווי

9. עיין: ערך 'מסחר', אנציקלופדיה מקראית ה', ירושלים תשל"ח, עמ' 161-162.



התורה בא לידי ביטוי בהימנעות מעשיית מלאכה ("ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה" - שם, ט), הרי שעם הזמן מתברר שלא די בכך כדי לקדש את יום השבת ולהופכו ליום שונה מימי החול.

נחזור כעת לנבואת ישעיהו. נראה, שגם כאן ישנה התייחסות לצורך לשמר את צביון השבת כיום מיוחד, שהימנעות מעשיית מלאכה כשלעצמה אינה מספקת. משום כך מדגיש ישעיהו, שיש להימנע מעיסוק בדברי חול בשבת:

אם תשיב משבת וגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר.

דברי חז"ל הידועים שנשמכו על פסוק זה מבטאים היטב את הרעיון הגלום בו:

'וכבדתו מעשות דרכיך', 'וכבדתו' - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול... 'מעשות דרכיך' - שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. 'ממצוא חפצך' - חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין. 'ודבר דבר' - שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול (שבת קיט ע"א).

לימים, עתיד להתחדש דין 'מוקצה', שעניינו להמשיך ולשמר את השבת גם במציאות משתנה, שבה ניתן לעסוק בענייני חול מבלי לעבור על איסורי שבת:

אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר 'ודבר דבר', קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה 'למען ינוח' (דברים ה', יג)... ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת...<sup>10</sup>

לאורך הדורות, יש צורך לשמור על מסגרת השבת כיום מנוחה, גם במציאות המשתנה, המאפשרת לעתים להפוך את השבת ליום שגרתי לאור האיסורים שהיו נוהגים עד כה. נביאי ישראל וחכמיו עמדו על משמרת השבת לאורך הדורות,<sup>11</sup> ודאגו לשמר את תכניה הפנימיים של השבת בכל דור ודור.

10. משנה תורה הלכות שבת פכ"ד הל' יב-יג.

11. חשיבות נושא זה עלתה במיוחד בדורות האחרונים, כשהאמצעים המודרניים שוב מאפשרים, לכאורה, להמשיך את הפעילות בשבת ללא איסורים, וצביון השבת שוב עומד בפני סכנה. משום כך

#### ד. מסגרת ותוכן בצום ובשבת

כעת ניתן לחזור לשאלה שבה פתחנו, ולעמוד על הקשר הרעיוני בין אזהרת שמירת השבת לבין התוכחה בעניין הצום. בשתי המצוות מודגש הצורך שלא להסתפק רק במסגרת החיצונית, שאותה ניתן לקיים מבלי להשיג את המטרות הערכיות העומדות מאחוריה. כשם שהצום הראוי איננו מושג רק על ידי תענית, כפיפת הראש ולבוש שק ואפר, אלא הוא צריך להיות מלווה בעשיית צדקה וחסד, כך גם את מצוות השבת אין לקיים רק בעזרת הימנעות ממלאכה, אלא גם על ידי שמירת צביון השבת והפיכתה ליום קדוש ומיוחד.

נראה גם, שישנה חשיבות מיוחדת לכך ששני הנושאים נכרכו יחד. הצום והשבת עומדים כשני מוקדים הפוכים זה מזה, בשני תחומים. ראשית, בעוד שלגבי הצום מדובר בחשיבות הקניית תכנים של חובות חברתיות, הרי שבשבת מדובר במצווה שכול כולה בין אדם למקום. המסר הנלמד מכריכת הנושאים יחדיו הוא ש'מוסר הנביאים' איננו רק ההקפדה במצוות שבין אדם לחברו, אלא גם במצוות שבין אדם למקום. אלו המדגישים את חשיבות התכנים הפנימיים המלווים את המסגרת החיצונית צריכים להפנים את המסר מן הנבואה, לפיו עיקרון זה קיים בכול המצוות, והוא דורש מן האדם ללוות את מעשיו בתוכן רוחני הן בחובותיו כלפי סביבתו הן בחובותיו כלפי אביו שבשמים.

שנית, בעוד שהצום הוא "יום ענות אדם נפשו" (פס' ה), הרי שהשבת היא יום "ענג" (פס' יג). ההדגשה על שמירת התכנים הפנימיים איננה רק בדרישות מן האדם לסגף את עצמו, אלא גם בימים בהם נקרא האדם להתענג. שתי התחושות הללו - עינוי ועונג - אינן עומדות כערך בפני עצמן, אם אין הן מלוות במעשים המעניקים משמעות רוחנית לרעיון העומד מאחורי ימי העינוי והעונג - "ביום צמכם" ו"ביום קדשי".

ראו גדולי הפוסקים לאסור פעולות שכללו. עיין, למשל, בדבריו החשובים של הגרמ"פ פיינשטיין זצ"ל, שאסר עשיית מלאכה בעזרת שעון שבת: "הנה בדבר שע"י חשמל אפשר ע"י מורה שעות הנעשה לכך שיעמידנו בע"ש באופן שיתחיל לבשל למחר ביום השבת כשעה לפני זמן האכילה... הנה לענ"ד פשוט שאסור להתיר זה דהרי ע"י מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת ובכל בתי החרושת ואין לך זלזול גדול לשבת מזה, וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה" (שו"ת אגרות משה או"ח ד, סי' ס).

## מיראה לאהבה - עיון במזמורים ק"ל-קל"א בתהילים

מטרת המאמר היא לעיין בצמד המזמורים ק"ל-קל"א בתהילים. בתחילת המאמר ייבדק מזמור ק"ל, מבנהו ורעיונו, ובהמשכו ינותח מזמור קל"א, וייבדק היחס בין שני המזמורים.<sup>1</sup>

### מזמור ק"ל

- (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעַמְקִים קָרָאתִיךָ ה'.
- (ב) אֲדַנִּי שָׁמְעָה בְּקוֹלִי תִהְיֶינָה אָזְנֶיךָ קְשׁוּבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנִי.
- (ג) אִם עֲוֹנוֹת תִּשְׁמַר יְהוָה אֲדַנִּי מִי יַעֲמֹד.
- (ד) כִּי עַמְּךָ הִסְלִיחָה לְמַעַן תִּנָּרָא.
- (ה) קִוִּיתִי ה' קִנְיָה נַפְשִׁי וְלִדְבָרוֹ הוֹחֵלְתִּי.
- (ו) נַפְשִׁי לֹאֲדַנִּי מִשְׁמָרִים לְבָקֶר שְׁמָרִים לְבָקֶר.
- (ז) יַחַל יִשְׂרָאֵל אֵל ה' כִּי עַם ה' הַחֲסֵד וְהַרְבֵּה עֲמֹ פְדוֹת.
- (ח) וְהוּא יַפְדֶּה אֶת יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו.

מזמור ק"ל, מהמזמורים הידועים בספר תהילים, נאמר בעתות צרה ומצוקה הן על ידי יחידים והן בציבור:

פרק קטן זה הוא אחת התפילות הפופולריות הנרגשות ביותר, שבהן ביטאו ישראל דוויים וסחופים את מרי נפשם ואת תחנוני ליבם על כל צרה שבאה.<sup>2</sup>

על פי מסכת סופרים (פרק יח הלכה יא, מהד' היגר עמ' 323) זהו מזמור ליום הכיפורים. בנוסח הספרדים אומרים מזמור זה בסיום הסליחות שבאשמורת הבוקר בימי הרחמים

1. פירושי רש"י, ראב"ע, רד"ק, רי"ד, מאירי, צוטטו מתוך תהילים כרך ב, מהדורת מקראות גדולות הכתר, בעריכת מנחם כהן, רמת גן תשס"ג.

2. פ' מלצר, פני ספר תהילים, ירושלים 1982, עמ' שפג.

והסליחות. יש קהילות הנוהגות לומר את המזמור בעשרת ימי תשובה בתפילת שחרית, לאחר ברכת 'ישתבח' ולפני 'ברכו'.<sup>3</sup>

אחת הבעיות הקשות העומדות בפני לומד מזמור ק"ל היא בעיית היחס בין פסוקים א-ו ובין פסוקים ז-ח. עיון ראשוני במזמור מעלה שפסוקים א-ו עוסקים בתחינת היחיד, ומסתיימים בנימה אופטימית של חיבור ושל הידבקות בה'. לעומת זאת, פסוקים ז-ח עוסקים בתחינת הציבור, וחוזרים להזכיר את העוונות, שנראה שכבר נשכחו בפסוקים ה-ו.<sup>4</sup> בעיה זו תעמוד במרכז העיון והדיון במזמור, בצד בעיות נוספות שיוזכרו בהמשך. הבנת מבנהו של מזמור תהילים היא צעד ראשון והכרחי להבנת תוכנו ורעיונו. על מנת לנסות לכוון לדעתו של מחבר המזמור, ולא לערב שיקולים סובייקטיביים, יש להתייחס בראש ובראשונה לנתונים אובייקטיביים, ורק לאחר מכן לתוכנו של המזמור. אחד האמצעים האובייקטיביים המובהקים, המסייע לחשיפת מבניהם של מזמורים רבים, הוא בדיקת הגופים הדקדוקיים השונים המופיעים במזמור (גוף ראשון מדבר; גוף שני נוכח; גוף שלישי נסתר). בדיקת הגופים הדקדוקיים במזמור ק"ל חושפת את העובדה שהמשורר מדבר לאורך כל המזמור בגוף ראשון, אך ה' מוצג לאורך המזמור בשני גופים, שני ושלישי.<sup>5</sup> פרט זה מסייע לחלוקת המזמור לשני חלקים שווים באורכם:

3. האר"י תיקן לאומרו בעשרת ימי תשובה. ראה: סידור תפילה צלוחא דאברהם א, תל אביב תשכ"ג, עמ' רמא בהערה.

4. ואכן, במחקר הועלתה ההשערה שפסוקים ז-ח נוספו למזמור בשלב מאוחר. זו דעתם של חיות, גונקל, קורניל (מצוטטים אצל: צ' גלעד, 'תהילים ק"ל - ממעמקים', הגות במקרא ה, תל אביב 1988, הערה 41), מובינקל, וסטרמן (מצוטטים אצל: C. Allen Leslie, *Psalms 101-150 [WBC]*, Texas: 1983, p. 193). חוקרים מאוחרים יותר (צ' גלעד, שם, עמ' 91-93; M. Dahood, *Psalms 101-150*; 1970, p. 235; A.A. Anderson, *Psalms 73-150 [NCBC]*, London 1972, p. 877; אלן, שם, עמ' 194) דחו השערה זו ממגוון סיבות.

5. יש לציין שפרשנים רבים לא התייחסו להבדל בין הגופים שנוכח למעלה, וביארו את המזמור כולו ברצף. כך ראב"ע פס' ה; רד"ק המבאר את כל המזמור כקריאה של האדם השרוי בגלות, ראה פירושו לפסוקים א, ה, ו, ז, ח. מ' דהוד (לעיל, הערה 4, עמ' 235) וו' הורביץ ('תהילים קל', בתוך: מ"נ סרנה [עורך], אנציקלופדיה עולם התנ"ך, תהילים, תל אביב 1995, עמ' 233) חילקו בין פסוקים א-ד ובין פסוקים ה-ח מסיבה אחרת. לטענתם בפסוקים א-ד מדבר המשורר עם ה', ובפסוקים ה-ח מדבר המשורר עם ישראל. ברם קשה לקבל את טענתם, כיוון שהפנייה לכלל ישראל נמצאת רק בפסוקים ז-ח, בעוד בפסוקים ה-ו עדיין מדבר המשורר עם עצמו. גם ע' חכם (ספר תהילים עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשמ"ט, עמ' תפא) ומ' וייס ('תהילים קל', אמונות ודעות במזמורי תהילים, ירושלים 2001, עמ' 172) חילקו את המזמור לשני חלקים, אך בעיקר מנימוקי תוכן. צ' גלעד (לעיל, הערה 4, עמ' 82) עמדה על ההבדל הנזכר למעלה בין שני חלקי המזמור, אך לא על משמעותו כפי שיבואר בהמשך. ראה גם להלן, הערה 10.

מיראה לאהבה - עיון במזמורים ק"ל-קל"א בתהילים

א-ד ה' מתואר בגוף שני: "קראתיך"; "שמעה בקולי"; "אזניך קשבות"; "תשמר"; "עמך".

ה-ח ה' מתואר בגוף שלישי: "קויתי ה'"; "ולדברו"; "נפשי לה'"; "אל ה'"; "כי עם ה'"; "והוא יפדה".

בשלב זה יש לבדוק כל אחד משני החלקים בפני עצמו. נראה, ששני החלקים מציגים שתי נקודות מבט שונות במערכת היחסים בין המשורר לה'.

החלק הראשון (פסוקים א-ד) מכיל פנייה ישירה לה' הנובעת ממצוקה קשה - "ממעמקים"; "תחנוני"; "עונות".<sup>6</sup> את החלק הראשון יש לחלק מבחינת התוכן חלוקה משנית, לשני חלקים:

שני הפסוקים הראשונים (א-ב) מציגים את עצם הקריאה לה'.

בשני הפסוקים הבאים (ג-ד) מכיר המשורר בגורם למצוקה - העוונות ומבקש מה' לא לשמור גורם זה לרעה, ומקווה שהסליחה תבטל את העוונות, וממילא את המצוקה בה הוא שרוי.<sup>7</sup>

6. מהות המצוקה לא מבוארת בכתובים: האם זו מצוקה גופנית, נפשית, ביטחונית, או מצוקה אחרת? רוב הפרשנים הקלאסיים מבארים שמדובר במצוקת הגלות; ראה ראב"ע, רד"ק, רי"ד ומאירי. ברם, אין רמז בפסוקים דווקא למצוקת הגלות. ד"ש שפירא ('ממעמקים קראתיך', סיני פט, תשמ"א, עמ' רלה-רלז) מביא מספר ביאורים ל'מעמקים' בהם שרוי המשורר, אך רובם דרשניים ואינם מתבססים על הכתובים. פרשנים מודרניים הציעו אחת משתי אפשרויות: מצוקה פיזית, חולי קשה, או - מצוקה נפשית ורוחנית, הרגשת ריחוק מה' ותודעת עוון. ראה: צ' גלעד (לעיל, הערה 4), עמ' 81 והערות 6-8; פ' מלצר (לעיל, הערה 2), עמ' שפג; ו' הורביץ (לעיל, הערה 5), עמ' 233. מ' וייס מציע השקפה חדשה ומקורית. לדעתו, "הגורם לסבלו היא הרגשתו שהוא בר עוונות, בהיותו בן אדם" (לעיל, הערה 5, עמ' 174), דהיינו אין כאן מצוקה ממשית אלא בקשה להתנתק ממצב בו החטא שולט עליו. על פי זה מבאר וייס את סיום המזמור: "מדברי בעל מזמור ק"ל אל ה' ניתן להבין שהוא סובל בהרגישו מרחק רב ביותר בינו ובין ה' כיוון שהוא, כמו כל אדם, חטא" (שם, עמ' 177). אך קשה להלום את דבריו בפשט הפסוקים. נראה לי, שבכוונה תחילה לא מפורטת המצוקה, על מנת לאפשר למגוון גדול של שומעים הנמצאים בצרה להזדהות עם הנאמר במזמור. מעין הסבר זה ראה אצל: צ' גלעד (לעיל, הערה 4), עמ' 83-84; מ' דהוד (לעיל, הערה 4), עמ' 234; אנדרסון (לעיל, הערה 4), עמ' 875.

7. "למען תורא" - שורש יר"א, לשון יראה. לא ברור מה הקשר הסיבתי בין שני חלקי המשפט, דהיינו כיצד הסליחה של ה' גורמת ליראתו. במדרש תהילים קל ב, מהד' בוכר עמ' רנה נאמר: "הסליחה מופקדת אצלך מראש השנה, וכל כך למה, למען תורא, בשביל ליתן אימתך על בריותיך ביוה"כ". תשובות נוספות נאמרו על ידי פרשנים וחוקרים - ראה: רש"י, ראב"ע, רד"ק, רי"ד ומאירי; צ' גלעד (לעיל, הערה 4), עמ' 87; ו' הורביץ (לעיל, הערה 5), עמ' 233; מ' וייס (לעיל, הערה 5), עמ' 174. ע' חכם (לעיל, הערה 5, עמ' תעט) מפנה לפסוקים נוספים מהם משמע שאחרי הסליחה העם רואה שה' נורא (שמות ל"ד, ט-י) וגדלה יראת ה' (מל"א ח', לט-מ).

לעומת המצוקה וחוסר האונים השורים על המשורר בחלק הראשון, מכיל החלק השני (פס' ה-ח) פנייה מתוך דבקות והשתוקקות עמוקה לה' במלוא הלב - "קויתי"; "קותה נפשי"; "הוחלתי"; "נפשי לה'". גם החלק השני מתחלק מבחינת התוכן חלוקה משנית, לשני חלקים:

בפסוקים ה-ו מוצגות התקווה,<sup>8</sup> הכמיהה וההשתוקקות של המשורר ושל נפשו להידבק בה'.<sup>9</sup> קריאה מדוקדקת של שני הפסוקים האלו (כרגע, במנותק מהחלק הראשון), מאפשרת ואולי אף מחייבת את ההבנה שהמשורר הכותב פסוקים אלו לא נמצא בשום מצוקה, אלא שרוי בשאיפה להידבק בבוראו.<sup>10</sup>

8. "קויתי ה' " (פס' ה) פירושו קויתי לה'. ראה: א' פולאק, על הסתומות במזמור, (חמ"ד) 1991, עמ' 461; צ' גלעד (לעיל, הערה 4), עמ' 89. "נפשי לה' " (פס' ו) - משפט חסר שפירושו נפשי מייחלת, מקווה לה'. ראה לדוגמה: צ' גלעד, (לעיל, הערה 4), עמ' 89. יש לציין, שבמגילת מזמורי תהילים שנתגלתה במערה 11 בקומראן פותח פסוק ו במילה "הוחילי" (ההמשך חסר), דהיינו הגרסה הייתה "הוחילי נפשי לה' משומרים לבוקר". ראה: J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran*, Cave 11(11QPs), DJD VI, Oxford 1965, p. 26.

9. ההשתוקקות מתוארת בעזרת דימוי לשומרים: "משמרים לבקר" - "נפשי קותה לה' יותר משומרי החומות לבקר" (ראב"ע, ראה גם: רי"ד; אנדרסון [לעיל, הערה 4], עמ' 877; מ' וייס [לעיל, הערה 5], עמ' 175, המשווה זאת לישעיהו כ"א, יא-יב). לעומת זאת, תרגום השבעים, וכן רד"ק, מבארים "שמרים" כתיאור זמן, מלשון אשמורת, מאשמורת הבוקר - דהיינו ממוקדם בבוקר כבר אני משתוקק לה'. ראה גם: ע' חכם (לעיל, הערה 5), עמ' תעט. ייתכן, ש"שמרים" כאן הכוונה לערים כל הלילה, מלשון 'ליל שימורים'. ראה: פ' מלצר (לעיל, הערה 2), עמ' שפה; מ' דהוד (לעיל, הערה 4), עמ' 236. לגבי הכפילות "משמרים לבקר שמרים לבקר", יש המבארים שהיא מחזקת את ההשתוקקות. ראה: רש"י, ראב"ע, מאירי; צ' גלעד (לעיל, הערה 4), עמ' 90; אנדרסון (לעיל, הערה 4), עמ' 877; מ' וייס (לעיל, הערה 5), עמ' 175. ויש מסבירים "שמרים" הראשון כשם עצם, והשני כפועל, ראה: ע' חכם (לעיל, הערה 5), עמ' תעט, הערה 7; ו' הורביץ (לעיל, הערה 5), עמ' 233. נראה יותר ההסבר הראשון, במסגרת תיאור ההשתפכות של המשורר בכמיהתו לה'.

10. הפרשנים שקוראים את המזמור כולו ברצף ולא מחלקים אותו לשני חלקים (ראה לעיל, הערה 5), מפרשים את פסוקים ה-ו כמתייחסים לבקשת המשורר מה' למחול על העוונות. כך ראב"ע "קויתי - לשמוע בקולי. ולדברו - לגזירותיו"; ראה גם: רד"ק; אנדרסון (לעיל, הערה 4), עמ' 877; ד' רפל, 'תהילים ק"ל, נמשל ללא משל', בית מקרא קי, תשמ"ז, עמ' 218-219; ד"ש שפירא (לעיל, הערה 6), עמ' רלח. גם הפרשנים שחילקו את המזמור לשני חלקים, סוברים שפסוקים ה-ו עוסקים בבקשה למחול על העוונות. ראה: פ' מלצר (לעיל, הערה 2), עמ' שפד; מ' דהוד (לעיל, הערה 4), עמ' 236; ע' חכם (לעיל, הערה 5), עמ' תעט ("על פי סמיכות הכתוב הזה אל הכתוב שלפניו יש במשמעות הדברים הריני מקוה לסליחת ה'... הריני מיחל, מצפה ומקוה, לדברו, שיאמר לי סלחתני"); צ' גלעד (לעיל, הערה 4), עמ' 88-89; ו' הורביץ (לעיל, הערה 5), עמ' 233; אלן (לעיל, הערה 4), עמ' 196. אך כאמור למעלה, לדעתי אין בפסוקים ה-ו כל רמז למצוקה. המשורר כבר יצא מהמצוקה, והפסוקים מבטאים רצון להידבק בה'.

בפסוקים ז-ח פונה המשורר לעם ישראל כולו, וקורא לו לחלוק עמו את חוויית ההתחברות לה'. בעיית היחס בין פסוקים ה-ו ובין פסוקים ז-ח שהוזכרה לעיל, תזכה להתייחסות בשורות הבאות.

החלוקה המוצעת בין שני חלקי המזמור, המתייחסים, כאמור, לשתי נקודות מבט שונות במערכת היחסים בין המשורר ובין ה', מתאימה בצורה מוחלטת להצגת ה' לאורך המזמור בשני גופים דקדוקיים שונים.

בחלק הראשון, העוסק במצוקת המשורר, הפנייה לה' היא בגוף שני נוכח. אדם השרוי במצוקה קשה ואיננו רואה מוצא, פונה בצורה אישית וישירה למי שיכול לסייע לו, גם אם הנמען הוא מכובד וחשוב ממנו.

לעומת זאת, בחלק השני, העוסק בהשתוקקות וכמיהה לה', לא מתוך הרגשת מצוקה אלא מתוך רצון לדבוק בה', יותר מתאים לפנות לה' בגוף שלישי - בגלל רגש כבוד והרגשת המרחק בין הפונה ובין הנמען.<sup>11</sup>

כאן המקום לציין שכלל זה, אודות ההבדל בין אזכור ה' בגוף שני בשעת מצוקה, ובין אזכור ה' בגוף שלישי בשעת דבקות והשתוקקות, כוחו יפה גם להבנת מבניהם ורעיונם של מזמורים רבים נוספים.<sup>12</sup>

ברם יש להבהיר: אין כאן שני מזמורים שונים, שתי פניות שונות לחלוטין. מזמור ק"ל מתאר שני שלבים הדרגתיים במערכת היחסים בין המשורר ובין אלוהיו. בשלב ראשון, בחלק הראשון (פסוקים א-ד), המשורר מצוי במצוקה, ומתוך המעמקים הוא פונה לה'. בשלב השני, בחלק השני (פסוקים ה-ח), לאחר שהוא נענה ויצא מן המצוקה הקשה בה היה שרוי, פנוי המשורר לפתח את מערכת היחסים הרוחנית בינו ובין הקב"ה שהושיע אותו ונענה לתחנוניו.<sup>13</sup> הדברים באים בהדרגה - לאחר שאדם שב בתשובה ומכיר את בוראו, חשקה נפשו לאהבה את ה' ולדבקה בו.

על בסיס הדברים שנאמרו, ניתן עתה לבאר הבדלים נוספים בין פסוקים א-ד ובין פסוקים ה-ח:

11. על מנת לסבר את האוזן ולבאר את ההבדל בין הגופים השונים, אציג דוגמה מהעולם הצבאי: טירון המבקש לפנות למפקד בכיר, מתבקש לכתוב מכתב המכיל את הנוסח "אל המ"פ, דרך המ"מ, דרך הסמל, בכבוד". ברם אם נתקל הטיירן בבעיה (משפחתית, רפואית) הדורשת טיפול מהיר ומידי, הוא יפנה למפקד הבכיר בצורה ישירה וללא עיכובים!

12. ראה לדוגמה מזמורים כ"ג, כ"ז ועוד. לא מצאתי פרשן שעומד בצורה כוללת על העניין הזה. על מזמור ק"ל אומרת זאת במפורש צ' גלעד (לעיל, הערה 4, עמ' 90).

13. על פי הסברי, יש 'למלא פער' בין פסוק ד ובין פסוק ה, ולהניח שהדברים נאמרים בזמנים שונים, לאחר שהמצוקה בה שרוי המשורר נפתרה. ברם ייתכן שעצם הפנייה והבקשה מה', מספיקה כדי להעביר את המשורר מהרגשת המצוקה (פס' א-ד) להרגשת הכמיהה וההשתוקקות (פס' ה-ו). תודתי לידידי ד"ר יצחק ברנד על הערה זו.

- א. בחלק הראשון, העוסק במצוקת המשורר, אין מקום להזכיר את כלל ישראל. ידועה העובדה, שאדם שרוי במצוקה מתעסק בעצמו ובצרותיו האישיות, ואינו פנוי לחשוב על הכלל. לעומת זאת, בחלק השני, בו המשורר כבר לא שרוי במצוקה אלא ברצון להידבק בה', יש בהחלט מקום להזכיר את כלל ישראל. האדם שנמצא בחוויה רוחנית, משתוקק לחלוק את חווייתו עם הכלל.<sup>14</sup> לכן, פונה המשורר לעם ישראל וקורא לציבור "יחל ישראל אל ה' כי עם ה' החסד". אתם, השרויים עדיין בעוון, יחלו לה' (כפי שאני ייחלתי), ותזכו לפדות מכל עוונותיכם (כפי שאני זכיתי). כך נענית השאלה שפתחה את המאמר.
- ב. נתיב הפנייה בשני החלקים שונה. בחלק הראשון המסרים עוברים מהארץ לשמים, מלמטה למעלה: "ממעמקים קראתיך"; "שמעה בקולי"; "אזניך קשבות לקול תחנוני". המשורר הוא המדבר, וה' הוא השומע. לעומת זאת, בחלק השני המסרים אמורים לעבור מהשמים לארץ, מלמעלה למטה: "ולדברו הוחלתי". ה' הוא המדבר, והמשורר הוא השומע. הביאור להבדל זה נובע מהדברים שנאמרו לעיל: בזמן המצוקה, המשורר הוא המרים קול ומקווה שה' ישמע אותו. לעומת זאת, לאחר שהמצוקה תמה, שואף המשורר לשמוע את דבר ה', במטרה להידבק בו ובדרכיו.
- ג. המילה 'עוון' חוזרת בשני החלקים, אך בהקשר שונה בכל חלק. בחלק הראשון מוצגת האפשרות שהעוונות הספציפיים של המשורר יישארו: "אם עונות תשמר יה" (פס' ג). לעומת זאת, החלק השני מכיל קביעה חד-משמעית שה' יפדה את ישראל מכל עוונותיו: "והוא יפדה את ישראל מכל עונותיו" (פס' ח), והכוונה איננה לעוון ספציפי, אלא לכל עוון אפשרי. זאת מכיוון שבחלק הראשון המשורר עדיין נמצא במצוקה, ואין כל ערבות שה' אכן ייענה לתחינותיו וימחל לעוונותיו. לעומת זאת, בחלק השני המשורר כבר זכה למחילה על עוונותיו, והוא יודע שפנייה לה' תוביל למחיית כל עוון.
- ד. גם הביטוי "כי עם ה'" חוזר בשני החלקים, אך בהקשר שונה. בחלק הראשון כתוב "כי עמך הסליחה" (פס' ד). בחלק השני כתוב "כי עם ה' החסד". מלבד ההבדל בין גוף שני ושלישי שבואר לעיל, יש לשים לב שהמילה 'סליחה' מופיעה רק בחלק

14. שוב ברצוני להיעזר בדימוי מודרני על מנת לסבר את האוזן ולבאר את העניין: ידוע, שמעטים האנשים הנהנים מיציאה לטיול לבד. החוויות העוברות על האדם המטייל חזקות ומשמעותיות הרבה יותר כאשר הוא נמצא בחברת ידיד, שעמו הוא יכול לחלוק את הרגשותיו, מאשר כשהוא נמצא לבדו.



מיראה לאהבה - עיון במזמורים ק"ל-קל"א בתהילים

הראשון, ומוחלפת בחלק השני במילה 'חסד'. זאת מכיוון שהמשורר זקוק אישית לסליחה בחלק הראשון, אך לא בחלק השני.<sup>15</sup>

הטבלה הבאה מסכמת בקיצור את ההבדלים בין שני החלקים, המרכיבים את מזמור ק"ל:<sup>16</sup>

פס' א-ד - פניית מצוקה	פס' ה-ח - פניית כמיהה
א. פנייה ישירה מתוך המצוקה.	א. פנייה עקיפה מתוך כבוד ומרחק.
ב. טיפול רק בפרט - במצוקה אדם עוסק בעצמו.	ב. טיפול גם בכלל - רצון לשתף ולחלוק בחוויה.
ג. כיוון הפנייה מלמטה למעלה. ה' צריך לשמוע לאדם, כי האדם במצוקה.	ג. כיוון הפנייה ממעלה למטה. האדם משתוקק לשמוע את ה' ומייחל לדברו.
ד. אופציה עקרונית שעוונות יישארו - "אם עונות תשמור יה".	ד. קביעה חד-משמעית שה' יפדה את ישראל מכל עוונותיו.
ה. מוזכרת המילה סליחה - "כי עמך הסליחה".	ה. לא נזכרת הסליחה, אלא חסד - "כי עם ה' החסד".

את שני השלבים המתוארים במערכת היחסים בין המשורר ובין בוראו, ניתן להגדיר בעזרת מושגים המוכרים מספרות המוסר והמחשבה: הפנייה הראשונה לה' (פס' א-ד) עשויה להיות מוגדרת כפנייה של תשובה מיראה, "למען תורא". הפנייה השנייה לה' (פס' ה-ו) תוגדר כפנייה של אהבה, תשובה מאהבה.<sup>17</sup>

שני שלבים אלו מוכרים גם ממקומות אחרים במקרא, לדוגמה, הפרשה המרכזית בתורה העוסקת בתשובה.

'פרשת התשובה' המפורסמת (דברים ל', א-י) פותחת במצוקה, שתוביל לחזרה לה' עקב העונש והמצוקה הקשה: "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה... ושבת עד ה' אלהיך..." (פס' א-ב). רק לאחר התשובה הראשונית, תשובה מיראה, תבוא ההכרה בה' והרצון לאהוב אותו: "ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את

15. על המעבר מ'סליחה' ל'חסד' ראה גם במדבר י"ד, יט; תהילים כ"ה, ה; פ"ו, ה. ייתכן שבמזמור זה נרמז שהפרט זקוק לסליחה, והכלל זקוק לחסדו של ה'.

16. בשולי הדיון אזכיר נתון טכני שעשוי אף הוא לגבות את החלוקה לשני חלקים: אזכורי שם ה' מסייעים חיצונית לחלוקה זו - שם ה' מופיע (בשלושה כינויים) שמונה פעמים במזמור, ארבע פעמים בכל חלק. אזכורי כינויו של ה' מחולקים בצורה סימטרית לחלוטין בין הפסוקים: 1-1-2-0 ושוב 1-1-2-0.

17. על ההבדל בין תשובה מיראה ותשובה מאהבה נכתבו במשך הדורות ספרים ומאמרים רבים. לענייננו ראה יומא פו ע"ב; ראי"ה קוק, אורות התשובה, פרק ב בסופו; פרק יז.

ה' אלהיך... (פס' ו). בעקבות התשובה מאהבה, מופיע פסוק נוסף המתאר את תשובת בני ישראל: "כי תשוב אל ה' אלהיך" (פס' י). הצורך בפסוק נוסף המתאר את התשובה, ניתן לביאור בעזרת ההבדל בין התשובה הראשונה, מתוך פחד ויראה, לבין התשובה השנייה, מתוך אהבה והשתוקקות.<sup>18</sup>

האם בכך מסתיימת דרכו של השב את ה' ? האם אין מדרגה גבוהה יותר מהמדרגה שאליה הגיע המשורר בסוף מזמור ק"ל ?  
עיון במזמור קל"א מגלה שלב שלישי בדרכו של השב אל אלוהיו.

### מזמור קל"א

(א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד ה' לֹא גָבַהּ לִבִּי וְלֹא כָמוֹ עֵינִי וְלֹא הִלַּכְתִּי בְּגִדְלוֹת וּבִנְפִלְאוֹת מִמֶּנִּי.

(ב) אִם לֹא שׁוֹיֵתִי וְדוֹמַמְתִּי נִפְשִׁי כַּגִּמְלָה עָלִי אִמּוֹ כַּגִּמְלָה עָלִי נִפְשִׁי.

(ג) יַחַל יִשְׂרָאֵל אֶל ה' מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם.

קיימת מחלוקת עקרונית בין פרשני ספר תהילים, בשאלה האם יש לדרוש 'סמיכות פרשיות' בין מזמורי הספר.<sup>19</sup> ברם לכל הדעות קיימים מזמורים סמוכים, שהקשר הסגנוני הקיים ביניהם הוא כה הדוק, שאין אפשרות להתעלם ממנו.<sup>20</sup> מזמורים ק"ל-קל"א מקיימים ביניהם קשר הדוק מעין זה.<sup>21</sup>

א. מזמור ק"ל פותח בפנייה לה' "ממעמקים קראתיך ה'", וגם מזמור קל"א פותח בפנייה ישירה לה' "ה' לא גבה לבי".

ב. במזמור ק"ל מופיעה המילה "נפשי" פעמיים, בשני פסוקים סמוכים: "קוֹתָה נִפְשִׁי... נִפְשִׁי לֵה' " (ה-ו). גם במזמור קל"א מופיעה המילה "נפשי" פעמיים, באותו הפסוק: "וְדוֹמַמְתִּי נִפְשִׁי... כַּגִּמְלָה עָלִי נִפְשִׁי" (ב).

18. את ההסבר הזה בפסוקים ניתן למצוא לדוגמה אצל מלבי"ם; ראי"ה קוק, אורות התשובה, יז, ב; נ' ליבוויץ, עיונים בספר דברים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 293, 297-302. וראה: ש' גורן, תורת השבת והמועד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 284-285, הטוען שההבדל בין 'עד' ובין 'אל' מצוי כבר בגמרא.

19. רס"ג בהקדמתו לספר תהילים סובר שיש לקשור את כל המזמורים זה עם זה (ראה: תהילים עם תרגום ופירוש רס"ג, מהד' קאפח, ירושלים תשכ"ו, עמ' מז-נ). ראב"ע (תהילים ג', א), ורד"ק (תהילים ב', א) חלקו עליו וסברו, שאין אפשרות למצוא קשר בין מזמור למזמור.

20. ראה מזמורים מ"ב-מ"ג; ק"ד-ק"ו ועוד.

21. יש לציין שרוב הפרשנים, ראשונים ואחרונים, לא העמידו על היחס בין שני המזמורים. על הקשר עמדו מ' דהוד (לעיל, הערה 4, עמ' 235) ו' הורביץ (לעיל, הערה 5, עמ' 234), שהעיר על הקשר הסגנוני בין סיומי הפרקים, ומסקנתו היא "שיש קשר בין שני הפרקים, שהרעיון המרכזי שבהם הוא שהאדם תלוי לחלוטין בחסדי ה' ". על הקשר בין המזמורים עמד בצורה משמעותית יותר ח' משגב ('מעלות', עלון שבות 90, תשמ"ב, עמ' 20-22), אך פיתח אותו לכיוון אחר מהמוצע למעלה.

ג. הדמיון בין שני המזמורים בולט במיוחד בסיומם - שני המזמורים מסתיימים בפנייה  
זהה לחלוטין לקהל השומעים: "יחל ישראל אל ה' " (ק"ל, ז; קל"א, ג).

הקשרים האלו מחייבים למצוא את הקשר בין שני המזמורים. ברם לפני מציאת הקשר,  
יש להצביע על ההבדל ביניהם. לצורך כך נעיין במזמור קל"א.

מזמור קל"א הוא מהמזמורים הקצרים בתהילים, המכיל בסך הכול שלושה פסוקים.  
ניתן לחלק אותו לשני חלקים: חלק ראשון, שבו מתאר המשורר את מצבו (פס' א-ב),  
וחלק שני, שבו פונה המשורר לעם ישראל (פס' ג).

בפסוקים א-ב מתאר המשורר את עצמו, כאשר הפנייה לה' (א) היא לא מתוך  
מצוקה, אלא מתוך דבקות וראיית קטנות האדם.

שקט ושלווה שורים בפסוקים אלו. בניגוד לשפע הקריאות והקולות הממלאים את  
מזמור ק"ל ("קראתיך"; "קולי"; "קול תחנוני"; "דברו"), במזמור קל"א מוזכרת דווקא  
הדממה: "דוממתי נפשי". המשורר נשבע שהוא 'משוה ומדומם' את נפשו.<sup>22</sup>

בנוסף לכך, הדימוי בו משתמש המשורר ביחס לנפשו, הוא לא לשומרים הפעילים  
ומצפים לבוקר, כפי שהיה במזמור ק"ל. המשורר משתמש בדימוי לתינוק; לא לתינוק  
המייבב ודורש, אלא לתינוק גמול, שכבר לא יונק, היושב על אמו.<sup>23</sup> הגמול אמנם עדיין  
תלוי באמו, אך שלא כתינוק היונק, הגמול תלוי ללא דרישות תמידיות, ללא קולות  
ודברים.<sup>24</sup>

בפסוק ג פונה המשורר לישראל. אך כמה שונה תוכן הפנייה כאן, מתוכן הפנייה  
בסוף מזמור ק"ל: "יחל ישראל" לא כבקשה למחילת העוונות, אלא "מעתה ועד עולם".  
ייחול ללא תנאים, תשוקה וכמיהה לא רק של הפרט, אלא של האומה כולה להידבק בה'.  
לסיכום, נראה שהמצב הנפשי בו שרוי משורר מזמור קל"א, שונה בתכלית מהמצב  
הנפשי בו שרוי משורר מזמור ק"ל. ניתן לומר, שבמזמור ק"ל מצאנו שני שלבים  
ראשונים בדרכו של המחפש את ה': השלב הראשון הוגדר כתשובה מיראה, קשר עם ה'

22. פסוק ב פותח במילים "אם לא שויתי". מפרשים רבים מבארים זאת כלשון שבועה, כאילו אומר  
המשורר 'אני נשבע ששויתי ודוממתי את נפשי, כמו תינוק גמול'. ראה: רד"ק ומאירי; אלן (לעיל,  
הערה 4), עמ' 197. אך ניתן לבאר לשון זו לא כשבועה ותנאי, אלא כאילו אומר המשורר 'בניגוד  
לכך', דהיינו בניגוד לשלילה של פסוק א, המשורר כן משווה ומדומם נפשו כתינוק גמול. כך גם  
בבראשית כ"ד, לז-לח: "וישב עני אדני לאמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני... אם לא אל בית  
אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני". ראה: ר' הורביץ (לעיל, הערה 5), עמ' 234. "שויתי" -  
מלשון יישור; השווה לישעיהו כ"ח, כד-כה, וראה: ר' הורביץ, שם.

23. כך מבארים רוב הפרשנים, ראה לדוגמה רד"ק ורי"ד; אלן (לעיל, הערה 4), עמ' 197. יש לציין  
שבניגוד להסבר זה, פירש רש"י: "גמול - יונק שדים".

24. את השלווה השרויה על המשורר במזמור קל"א הטיב לתאר א"ל שטראוס במאמרו 'על שלושה  
מזמורי תהילים', בדרכי הספרות, ירושלים 1965, עמ' 74-75.

מתוך המצוקה והפחד. השלב השני הוגדר כתשובה מאהבה, קשר עם ה' מתוך הרצון לדבוק בו ולאהוב אותו. שני השלבים הללו מלווים בסערה, בפעילות ובקולות. התשובה מאהבה, המתוארת במזמור ק"ל, היא עדיין תשובה של חיפושים. השב עדיין לא מצא את דרכו המיוחדת לה'. הוא בודק ומתלבט, ומשתף את הסובבים אותו בחיפושיו ובחוויותיו.<sup>25</sup>

לעומת זאת, במזמור קל"א מתואר שלב שלישי, חיבור לה' ותשובה מאהבה בדרגה גבוהה יותר - של אדם שכבר מצא את דרכו, ולכן הוא חי בשקט ובשלווה. זוהי הדרגה הגבוהה, אליה לא הגיע משורר מזמור ק"ל.<sup>26</sup>

על פי האמור, מזמורים ק"ל-קל"א מתארים שלושה שלבים בדרכו של האדם אל אלוהיו: השלב הראשון הוא שלב הפנייה אל ה' מתוך מצוקה ויראה (ק"ל, א-ד); השלב השני הוא שלב הפנייה אל ה' מתוך תקווה וכמיהה של סערת נפש וחדוות הגילוי החדש (שם, ה-ח); והשלב השלישי הוא שלב הפנייה אל ה' מתוך שלווה הנפש של מי שכבר מצא את דרכו בעבודת ה' (קל"א).

ייתכן, שרמז לשלושת השלבים הללו ניתן למצוא גם בשלושת חגי תשרי. ידוע ההבדל בין ראש השנה ובין יום הכיפורים: ראש השנה הוא החג של התשובה מיראה, של המלכת ה' בדרך של "ובכן תן פחדך על כל העמים". יום הכיפורים הוא חג של תשובה מאהבה. גזר הדין נחתם,<sup>27</sup> והאדם משתוקק להתחבר לבוראו, אך תשובה זו היא מתוך תפילה וזעקה לה', יום שלם שבו האדם נמצא בבית הכנסת ומדבר עם קונו. השלב השלישי מגיע בסוכות. בחג זה מגיע האדם לאהבה של רוגע, ישיבה בסוכה ועבודת ה' מתוך שלווה ושמחה.

בחודש תשרי עובר כל יהודי בשלושת התחנות, בשלושת השלבים, מתוך תקווה שהתשובה מיראה בתחילת החודש, תהפוך לתשובה מאהבה ודבקות בה' בסופו.

25. מוכרים היטב החוזרים בתשובה ה'טריים', שאך זה מצאו את האור, ומנסים לשתף את סביבתם הקרובה והרחוקה בחוויות העוברים עליהם. לא תמיד הם יודעים איזו דרך לברור להם בעבודת ה', האם דרך החסידות היא המתאימה להם, או אולי דרך ה'מתנגדים'? האם להיות ציוני-דתי, או אולי חרדי? לעומת זאת, החוזרים בתשובה ה'ותיקים', שכבר סללו לעצמם את דרכם, שרויים יותר בשלווה ובהתבוננות פנימית.

26. ייתכן, שהחלוקה לשני מזמורים שונים, באה להבדיל בין שני השלבים הראשונים, שבהם יש פעילות בקול גדול, ובין השלב השלישי, שבו הפעילות היא מתוך שקט ושלווה.

27. ראה ראש השנה טז ע"ב.

## הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם ביום הכיפורים

מאמר זה עוקב אחר ההתפתחות והגיבוש ההיסטורי-הלכתי של שני מנהגים הרווחים בקהילות ישראל - הרחת בשמים במהלך התפילות של יום הכיפורים, ומנהגם של הכוהנים ליטול את ידיהם במי בושם לפני נשיאת כפיים בתפילת נעילה. נבדוק את הטעמים למנהגים, את התפתחותם ואת עיצובם בקהילות השונות, וכן נדון בבעיות ההלכתיות שנתעוררו לגביהם.

### א. הרחת בשמים ביום הכיפורים

#### שורשי המנהג וטעמיו

להרחת בשמים ביום הכיפורים מצאנו בספרות היהודית שלושה טעמים מרכזיים - טעם הלכתי, טעם פיזיולוגי וטעם הגותי.

#### 1. טעם הלכתי - השלמת מאה ברכות יומיות

ככול הידוע לנו, המקורות הראשונים המזכירים את מנהג ההרחת ביום הכיפורים הם ספרי הלכה ופרשנות תלמודית מהמאה השש עשרה. המקור הראשון העוסק במנהג בהרחבה הוא ר' משה בן מכיר, מחכמי צפת ומייסד ישיבה בעין זיתים,<sup>1</sup> הממליץ להשלים את מכסת מאה הברכות היומית באמצעות בשמים.<sup>2</sup> כידוע, על פי ההלכה אמירת מאה ברכות בכל יום משמשת תריס מפני פורענות.<sup>3</sup> ברם, ביום הכיפורים שמספר

1. ראה עליו: א' כהן, ההיסטוריה של ארץ ישראל 7: שלטון הממלוכים והעות'מאנים, ירושלים 1981, עמ' 211.

2. באותו זמן לערך נזכר המנהג גם אצל השל"ה (1560-1630), המביא (שני לוחות הברית, מסכת יומא, עמוד התשובה, סא ע"א) את המנהג בשמו של ר' משה בן מכיר, מחבר סדר היום (ראה להלן), כך שברור שבן מכיר הקדימו. המהרש"א (1555-1632) בחידושי אגדות על מסכת יומא (פב ע"ב) דן באופן עקרוני במשמעות הרעיונית של הריח ביום הכיפורים, אולם אין הוא מציין במפורש את המנהג להריח בשמים (ראה להלן, הערה 7).

3. חובת מאה ברכות נזכרה בתלמוד הבבלי (מנחות מג ע"ב), ונפסקה להלכה בשלחן ערוך אורח חיים סי' מו ס"ג. במדרש (במדבר רבה פרשה יח כא) נאמר, כי אמירת מאה ברכות בכל יום תוקנה על ידי

הברכות בתפילה מצומצם וגם האכילה אסורה, סך הברכות היומיות מצומצם יותר, ולכן ניתן להשלימן באמצעות הברכה על הבשמים:

ענין סוד מאה ברכות הוא ענין נשגב עד מאוד ונורא... אבל ביום הכיפורים [שאי אפשר לברך על פירות] הוא טורח גדול למצוא צד להשלים כי כשאנו מונין אין אנו מוצאים אפילו שמונים... ולכן ראיתי טוב ליקח מעט בשמים או הדס ומשעה לשעה יריח בהן] ויברך. ולא מצאתי תיקון אחר קרוב מזה, אחר שאינו יוצא מבית הכנסת. והחכם עיניו בראשו להבין ולהשכיל כל העינינים על מתכונתו ואין אנו חוששים אם הוא נוהג בכך להריח בעצי בשמים כל שעה ולא עוד אלא שאנחנו מבקשים ביום זה כל דבר עינוי ואיך יעשה ההיפך, דכיון שעושה הדבר לשם שמים אין לחוש ודי לנו מה שאסרה תורה וגדר שגדרו חכמים עלינו. ועוד דתענוג נשמה הוא זה ולא תענוג הגוף, כמו שכתבו רז"ל (ברכות מג ע"ב) בפסוק 'כל הנשמה תהלל יה' (תהילים ק"נ, ו) - איזה דבר הוא שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף? זהו הריח. ועל כן אין חשש לתענוג הנפש. ואף על גב דכתיב '[כי] כל הנפש אשר לא תענה' (ויקרא כ"ג, כט), היינו נפש הבהמי הנקשר עם הגוף, אבל הנשמה אין לה עינוי מזה.<sup>4</sup>

כלומר, בשבת, על אף שמספר הברכות שבתפילות מצומצם, ניתן לברך על מאכלים כדי להשלים את מאת הברכות היומיות. ברם, לגבי יום הכיפורים, שבו האכילה אסורה, הפתרון היחיד להגדיל את מספר הברכות הוא על ידי הרחת בשמים.

ר' משה בן מכיר מציג שני טיעונים עיקריים כדי לבסס את תקפות המנהג למרות הבעיה שהוא מעורר, מצד ההתנגשות, לכאורה, שבין המנהג לבין מצוות העינוי ביום הכיפורים. הטיעון הראשון הוא, שהרחת בשמים אינה כלולה בחמשת העינויים של חובת היום, היינו: אכילה ושתייה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה,<sup>5</sup> ואין להוסיף איסורים על דברי התורה שכן חכמים לא ציוו על איסור ההרחת כלל. ההרחת, אמנם, מסבה תענוג לאדם, אולם אין בכך איסור, משום שהאדם עושה זאת על מנת להשלים את מכסת הברכות וכוונתו לשם שמים. זאת ועוד, חמשת העינויים ביום

דוד המלך משום שבכל יום היו מתים מאה איש מבני ישראל, ותקנה זו עצרה את המגפה שפקדה אותם.

4. ר' משה בן יהודה מכיר, ספר סדר היום, ירושלים תשל"ח, עמ' רמא-רמב.

5. עינוי הגוף ביום הכיפורים נזכר חמש פעמים בתורה: ויקרא ט"ז, כט, לא; כ"ג, כז, לב; במדבר כ"ט, ז. מכאן למדו חכמים כי ביום זה ישנם חמישה סוגי עינויים. דין חמשת העינויים נזכר במשנה יומא פ"ח מ"א, ובתלמוד שם עו ע"א. לדעת הכול איסור אכילה ושתייה הוא בגדר חיוב כרת מדאורייתא, והוא חמור משאר העינויים, שלגביהם נחלקו אם חיובם הוא מן התורה או מדרבנן. דיון בשאלת תוקפם של חמשת העינויים ראה: מ' הררי, ספר מקראי קודש, הלכות יום הכיפורים, ירושלים (חש"ד), עמ' 155-156.

הכיפורים נוגעים לעולם החומר והגשם הקשורים ל'נפש הבהמית'. הרחת בשמים, לעומת זאת, שייכת לעולם הרוח - ה'נשמה', כפי שמציין התלמוד שהנשמה נהנית מהריח משום שהוא רוחני, ועל כן אין בכך איסור כלל.

במהלך הדורות התירו חכמים נוספים הרחת בשמים ביום הכיפורים,<sup>6</sup> ובין הבולטים שבהם היו המהרש"א,<sup>7</sup> המגן אברהם<sup>8</sup> והחיד"א.<sup>9</sup> לעומתם, חכמים אחרים במהלך הדורות אסרו את ההרחת. ביניהם נמנים למשל, השל"ה,<sup>10</sup> וכן ר' חיים בנבנישתי, מחכמיה הבולטים של הקהילה היהודית בתורכיה במאה השבע עשרה, שטען שעינוי הנפש ביום הכיפורים מתייחס גם לנשמה, מכאן ש"להריח ריח טוב ביום שציוותה [ה]תורה לענות אדם נפשו, אינו מן הדין ש[הרי] הנשמה נהנית מן הריח".<sup>11</sup>

ר' יוסף קארו לא התייחס במפורש למנהג ההרחת ביום הכיפורים - לא להיתר ולא לאיסור. יש מהאחרונים שדייקו מדבריו בשלחן ערוך, שבתשעה באב אין להריח הדסים בשעת המילה,<sup>12</sup> וכך גם לא בתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת,<sup>13</sup> שדווקא בתשעה באב אין להריח בשמים, ברם הוא מתיר להריחם ביום הכיפורים.<sup>14</sup>

## 2. טעם פיזיולוגי - הרחה לשם הקלה על הצום או חיזוק בתפילה

על אף שמדברי ר' משה בן מכיר נראה שהמנהג נועד בראשיתו לשם השלמת הברכות, הרי שמקורות אחרים, בעיקר מקורות מנהג ופולקלור, מציינים שמטרתו היא להקל על הצום, או לחזק את המתפללים ואת החזנים, שמלבד היותם צמים הם עוסקים בתפילה

6. סיכום דעות המתירים והאוסרים הרחת בשמים וטבק ביום הכיפורים ראה: ר' יעקב סופר, כף החיים, ירושלים תשכ"ט, או"ח, ח, סימן תריב ס"ק לג; שם, סימן תקנ"ד ס"ק ד; ילקוט יוסף ה, ירושלים תשנ"א, עמ' 88; מ' הררי (לעיל, הערה 5), עמ' 148-150.

7. לעיל, הערה 2. כאמור שם, המהרש"א דן במשמעות הריח באופן רעיוני, אולם עצם טענתו שהריח הוא רוחני ואין לאוסרו ביום הכיפורים מלמדת על דעתו העקרונית בעד ההרחת בבשמים. על דבריו נדון להלן.

8. אורח חיים סימן תריב ס"ק ד. המגן אברהם לא רק התיר להריח בשמים, אלא גם המליץ על כך כדי להרבות בברכות.

9. ברכי יוסף, אורח חיים סימן תריב ס"ק ב.

10. לעיל, הערה 2.

11. כנסת הגדולה, אורח חיים סימן מו.

12. שלחן ערוך אורח חיים, סימן תקנ"ט סעיף ז. על הרקע ההיסטורי להרחת בשמים בעת המילה ראה מאמרי, 'מה מקור המנהג להריח בהדס בברית מילה?', שמעתין 139, תש"ס, עמ' 66-71.

13. שלחן ערוך יורה דעה סימן רסה סעיף ד.

14. ראה בהרחבה מ' הררי (לעיל, הערה 5), עמ' 148, הערה נו.

ממושכת במהלך כל היום כולו והדבר מקשה עליהם.<sup>15</sup> אפשר מאוד שנוצר פער בין הרובד הרבני שהתיר את ההרחה בעיקר לשם מצווה (השלמת מאה ברכות או מסיבות רעיוניות, ראה להלן), בעוד שהמוני העם ראו בכך דרך להקל על הצום. מאידך, ניתן להעלות אפשרות אחרת, ששורשיו של המנהג להריח בשמים ביום הכיפורים החלו להתגבש משום שהבשמים מועילים לחיזוק, אלא שברכות הימים מצאו למנהג סמך גם בהיבט של השלמת הברכות.

המקורות מוסרים על מגוון גדול של בשמים ששימשו להקלת הצום, ומחלקם אף ניתן להבין שהועדפו בשמים בעלי ריחות נעימים או ריחות חזקים במיוחד, המסוגלים לעורר ולחזק את הצמים. על פי עדותו של ר' ישעיהו פינטו (דמשק, 1545-1648) התירו פוסקי הלכה לחזנים הנחלשים בתפילות יום הכיפורים מפאת הצום להתחזק באמצעות שאיפת אבקת טבק אל אפם: "התירו חכמי עיר הקדש לחזני הקק"י שיגעים ביותר ביוה"ך לשאוף אבק הקאווי דרך נחיריהם דשלא כדרך הנאתו".<sup>16</sup> וברור הדבר, כי היתר זה נשען על העובדה שלקפה, המכיל קפאין, יש תכונות של חיזוק ועוררות.

הפרי מגדים (לבוב, 1727-1792) מציין מספר מנהגים של הרחה בחומרי ריח ועל דינם: "מותר להריח בשמים ביום הכיפורים וטובאק גם כן יש לומר דמותר אם אין בו מים המריחין". כלומר, הוא מתיר להריח טבק, הידוע בריחו החריף, אולם הוא אוסר להוסיף לטבק מי בושם.<sup>17</sup> במקום אחר מסביר הפרי מגדים את האיסור לעבד את הטבק לחומר ריחני: "ומיהו אותן השורין שנופ"ף טובאא"ק [= טבק הרחה] עם מי טרופין שפירט"ש [= ספירט, אלוהול] ולחים הם י"ל דאסור להריח בחוטם". כלומר, יש שהוסיפו לטבק חומר אלוהולי ריחני, אלא שיש בתערובת משום הולדת ריח.<sup>18</sup>

החיי אדם (רוסיה, 1748-1821) מציין את השימוש ביום הכיפורים בבשמים על בסיס אלוהול: "וצריך להזהיר שביום הכיפורים לוקחים מיני שפירטעס המריחים להריח בו ואינם מברכים כלל. ויותר מזה ששופכין על בגד פשתן שיריחו בו וזה אסור דמולידין ריח בבגד. אבל אותן שפירטוס שקוראין שלאק וואסר אין מברכין כלל שאינו מריח כלל".<sup>19</sup> החיי אדם גוער אפוא בבני קהילתו מצד חוסר זהירותם בדיני ברכות הריח: מחד גיסא, היו שהריחו בושם חזק למדיי על בסיס אלוהול ולא בירכו עליו;

15. על השימוש בבשמים לחיזוק הנפש והבראתה ראה מאמרי, 'כתבי ה"ראשונים" וה"אחרונים" כמקור לשימושים רפואיים בצמחים', קורות טז, תשס"ג, עמ' צ, הערה 175.

16. שו"ת נבחר מכסף, אורח חיים סימן ו.

17. משבצות זהב, אורח חיים סימן תרכ"ס"ק ד.

18. אשל אברהם, אורח חיים סימן תריב ס"ק ד.

19. חיי אדם, כלל סא הלכה ה. אזהרות אלה הובאו על ידי פוסקים נוספים באירופה. ראה למשל משנה ברורה, סימן רטז ס"ק לב.



הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם ביום הכיפורים

ומאידך גיסא, בירכו אחרים על בשמים שאינם מרוכזים כלל וריחם חלש, בעוד שלמעשה אין לברך עליהם כלל.

הסופר ש"י עגנון, בספרו ימים נוראים, האוצר בתוכו הלכות, מעשיות ומנהגים רבים של קהילות ישראל בימים שבין כסה לעשור, מוסר על ההכנות שקדמו ליום הכיפורים שכללו בין היתר גם תיקון בשמים:

ונוהגין לתחוב בערב יום הכיפורים עצי בשמים בתפוח או בפריש [= חבוש] כדי להריח בהם ביום הכיפורים. עוד נוהגין תינוקות שמתקינין להם בערב יום הכיפורים מיני טיפות חריפות להריח בהם ביום הכיפורים כדי לעורר עצמם לתפילה.<sup>20</sup>

עגנון אינו מציין היכן נהגו כן, אולם על פי אופן תקיעת הבשמים בפרות נראה שמדובר בבני הקהילות באירופה הנוהגים עד היום לתקוע בשמים, כגון מסמרי ציפורן, באתרוגים. יוצא, אפוא, כי לא הסתפקו בבשמים פשוטים אלא טרחו ועמלו להכין בשמים, שיסייעו לצמים לעבור את הצום. ברם, יש פוסקים אירופאים, כדוגמת ר' אפרים זלמן מרגליות (1762-1828), שהתנגדו לנוהג זה ואסרו להריח פרות ריחניים הראויים לאכילה, כגון תפוח או אתרוג, משום החשש שמא יבוא האדם לאוכלם ביום הכיפורים.<sup>21</sup> משום כך, המליץ הרב מרגליות להשלים את שלוש הברכות החסרות ביום הכיפורים לפי חשבונו, באמצעות בשמים אחרים. בתחילה יש לברך על עצי בשמים, לאחר מכן על עשבי בשמים ושוב על עצי בשמים. אולם יש להקפיד על הפסק של זמן והיסח הדעת בין הברכות על מנת להתחייב שוב בברכה.

גם בקרב קהילות היהודים בארצות המזרח ובתימן התגבשו מנהגים שונים באשר לבשמים של יום הכיפורים. חלק מיהודי תימן נהגו להישאר בבית הכנסת לאחר תפילת מוסף ולקרוא בצוותא ולפי התור מסכת יומא העוסקת בענייני היום. בשעת לימוד זו חילקו ריחן (Basilicum), שהוא צמח בושם חביב על בני תימן, כדי להקל על הצמים.<sup>22</sup> בקרב יהודי תוניס, כמה מהמתפללים ובעיקר הילדים, הריחו חבוש שנתבשם ימים מספר קודם יום הכיפורים באבקת קרנופול (= איגנית הציפורן, *Caryophyllus aromatica*) וקיבל על ידי כך צבע חום. ריחו החזק של הפרי נחשב כמקל על הצום ורבים מהילדים

20. ש"י עגנון, ימים נוראים, ירושלים-תל אביב תשנ"ח, עמ' רלח.

21. מטה אפרים, ניו יורק תשי"ט, סימן תרכב סעיף ג, אלף למטה, ס"ק ב, קמה ע"ב.

22. ש' גרידי, 'ממנהגיהם של יהודי תימן', בתוך: א' וסרטיל (עורך), ילקוט מנהגים ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 545.

קישטוהו בסיכות בעלות ראש צבעוני. לעומתם המבוגרים העבירו מיד ליד קופסאות טבק ריחני, שהוסיפו לו מבעוד יום טיפות בושם.<sup>23</sup>

### 3. טעמים הגותיים

#### א. רוחניותו של הריח

על משמעותו של הריח ביום הכיפורים עומד המהרש"א.<sup>24</sup> דבריו, אמנם, לא נאמרו בזיקה למנהג הרחה מוסדר ומקובל, אולם יש בהם רמז לרקע שהביא ליצירת המנהג, היינו מקומו של הריח בתפיסה ההגותית-יהודית.

הרקע לדבריו הם דברי הגמרא על שני מקרים של מעוברות שהריחו מאכלים ביום הכיפורים, ועל התוצאות השונות - לטובה ולרעה - שנגרמו מכך. וכך הוא סיפור הדברים:

ההיא עוברה דארחא, אתו לקמיה דרבי, אמר להו: זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא. לחושו לה ואילחישא. קרי עליה 'בטרם אצרך בבטן ידעתוך' וגו' (ירמיהו א', ה). נפק מינה רבי יוחנן. ההיא עוברה דארחא, אתו לקמיה דרבי חנינא, אמר להו: לחושו לה, ולא אילחישא. קרי עליה: 'זרו רשעים מרחם' (תהילים נ"ח, ד), נפק מיניה שבתאי אצר פירי (בבלי, יומא פב ע"ב).

תרגום חופשי [שלי, אא"ש]: אישה מעוברת הריחה ריח של אוכל ביום הכיפורים והתאוותה לאכול. שאלו את רבי מה לעשות, והוא אמר שיש ללחוש באוזנה שיום כיפור היום, שמא תוכל להתאפק. האישה קיבלה את תוכן הלחישה (רש"י שם: והעובר פסק מתאוותו). קרא עליו רבי את הפסוק "בטרם אצרך בבטן ידעתוך", ויצא ממנה רבי יוחנן. במקרה אחר, אישה מעוברת הריחה והתאוותה לאכול. שאלו את רבי חנינא מה לעשות, והוא אמר ללחוש לה. לחשו לאוזנה, אולם העובר לא קיבל את הלחישה. קרא עליו רבי חנינא את הפסוק 'זרו רשעים מרחם', ויצא ממנה שבתאי, שהיה אוצר פירות (רש"י: על מנת להפקיע שערים).

המהרש"א מנסה להסביר מה ההבדל בין שני המקרים, שבסיפור הראשון נולד צדיק ובשני נולד רשע, שהרי האישה שאכלה ביום הכיפורים לכאורה אינה אשמה בדבר, ונהגה כן כדי שלא תסתכן. לטענתו, חכמים אסרו ביום הכיפורים דווקא את חוש הטעם, שהוא 'כוח גופני', משום שיום הכיפורים הוא מעין עולם הבא, ובעולם הבא אין אכילה ושתייה. לעומת זאת התירו חכמים ביום הכיפורים דברים רוחניים, כגון חוש הריח,

23. מ' סטבון וא' הטל, 'ממנהגיהם של יהודי תוניסיה', בתוך: א' וסרטיל (עורך), ילקוט מנהגים ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 509.

24. לעיל, הערה 2.

הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם ביום הכיפורים

שהוא 'כוח הנשמה', משום שהנשמה נהנית ממנו ושואבת ממנו כוחות (על פי דברי התלמוד בברכות מג ע"ב, שהוזכרו לעיל). על פי זה, המעוברת שהריחה והלחישה הספיקה לה ולתינוקה - הדבר מעיד כי הם ניזונים מהריח שהוא כוח הנשמה, ולכן יצא ממנה צדיק ואיש רוח. אולם האישה השנייה, שהיא ותינוקה רצו ליהנות מחוש הטעם של המאכל, הדבר מעיד על כך שמדובר בתינוק גשמי ורשע. יוצא, אפוא, שהמהרש"א סבור שריח הבשמים משתלב היטב עם רוחניותו של יום הכיפורים, ויש בו כדי להוות סמל לקדושתו של היום.

### ב. הריח ביום הכיפורים לאור ספרות הקבלה ומשנת חסידים

חסידים זיהו בהרחת בשמים ובריחם לא רק פעולה שיכולה לסייע לעמידה בצום ובתפילה, אלא גם אלמנט סמלי ורעיוני הקשור בקשר הדוק לתכניו של יום הכיפורים - יום של מחילת עוונות וסנגור על עם ישראל.

החסידות שאבה תכנים ורעיונות רבים מתוך עולם הקבלה.<sup>25</sup> בדומה לספרות הקבלה, שייחסה לריח סמל של עולם הרוח (השווה: 'ריח'-'רוח'), גם חסידים ראו בריח סמל לרעיונות עמוקים.<sup>26</sup> בשם הרב צבי אלימלך מדינוב, מחבר בני יששכר,<sup>27</sup> נמסר שלחוש הריח יתרון על כל החושים, מפני שהוא לא נפגם בחטאו של האדם הראשון, בעוד שאר החושים נטלו חלק בחטא: על חוש הראייה נאמר "ותרא האשה" (בראשית ג', ו); על חוש המישוש - "ותקח מפריו" (שם); על חוש הטעם - "ותאכל" (שם), ועל חוש השמיעה - "וישמעו" (בראשית ג', ח).

היות שחוש הריח לא נפגם כשאר החושים, עתיד המשיח להתגלות ברבות הימים בתכונה מיוחדת - לשפוט ולהבחין בין טוב ורע באמצעות חוש הריח, כאמור בפסוק: "והריחו ביראת ה'" (ישעיהו י"א, ג). על פי טעם זה הסביר הר"צ מדינוב, מדוע לא נאסרה הנאת הריח ביום הכיפורים, ואף יש המהדרים להריח בשמים לשם השלמת מאה ברכות - שהרי חוש הריח לא נפגע ואין הוא צריך תיקון, ולכן אין לכלול אותו בין שאר עינויי היום.<sup>28</sup>

25. בין המוטיבים החסידיים שאובים מעולם הקבלה ניתן למנות תכנים מיסטיים ואלמנטים חסידיים מאפיינים, כמו שמחה ודבקות. על כך ראה למשל: ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח; ע' שוחט, 'על השמחה בחסידות', ציון טו, תשכ"א, עמ' 32-33; ג' נגאל, 'מקורות הדביקות בספרות החסידית המוקדמת', קרית ספר מו, תש"ל-תשל"א, עמ' 345-346.

26. על בשמים וריח בספרות הקבלה דנתי בהרחבה במאמרי, 'מריח בשמים לעולם הנשמות וגן עדן: התגבשותו של סמל הגותי', דעת 47, תשס"א, עמ' 53-68.

27. ר' יוסף אליהו פריד, אלומת יוסף, ירושלים תרס"ט, דרוש לשבת תשובה, לא ע"א.

28. שם.

ניתן לפתח את הרעיון של הבני יששכר גם בכיוון הרעיוני הבא: הטעם שהוא מביא מזכיר במידה רבה את הכלל של "אין סניגור נעשה קטיגור", שנאמר בתלמוד לגבי תקיעה בשופר בקרן פרה בראש השנה (ראש השנה כו ע"א). כלומר, אין לתקוע בקרן פרה משום שהדבר מזכיר את חטא העגל, וביום שבו הקב"ה דן את עם ישראל אין להשתמש באלמנטים המזכירים חטא זה, כדי שלא לקטרג. על פי זה ניתן לטעון, כי השימוש בחוש הריח, שהוא אלמנט שלא נטל חלק בחטא אדם הראשון, ימנע את הקטרוג השייך לשאר האלמנטים, שכאמור ההתנזרות מהם באה לתקן את חטא אדם הראשון.

היחס ההגותי לבשמים ולריח נזכר במקורות שונים בהקשר למנהג של חלק מקהילות אירופה להריח טבק ביום הכיפורים (ראה לעיל). יש שהתנגדו באופן נחרץ לחלוקת הטבק בבית הכנסת ביום הכיפורים, בטענה שהדבר פוגע בקדושת בית הכנסת. ר' יעקב עמדין (אלטונה, 1698-1776), שלא התנגד באופן עקרוני להרחת בשמים או טבק ביום הכיפורים, טוען שאין לחלקו בבית הכנסת, ומציע נימוק המושתת על מוטיב קבלי, הזורק אור על יסודותיו האלוהיים של הריח:

גם לשאוף אבק טבאק בחוטם אין חשש. רק לא בבית הכנסת בפני רבים שנראה כקלות ראש על אחת כמה וכמה שלא להושיטו מזה לזה חס ושלום פן יחרה אף החוטם הקדוש המתבקש ביום זה ביותר [ההדגשה שלי, אא"ש].<sup>29</sup>

הנימוק שמציע הרב עמדין לאיסור ההרחת בבית הכנסת הוא שפעולה זו פוגעת ב"חוטם הקדוש". מסתבר, שהרב עמדין, שהיה בקי בעולם הנסתר משתמש כאן בסמל קבלי המביע את הקשר של הריח לאחד מחלקי הדמות המיסטית של האלוהות. כפי שהראה ג' שלום, ישנם בספרות הקבלה תיאורים שונים של סמלים אנתרופומורפיים של שיעור קומה ומוטיבים תאולוגיים הקשורים אליהם.<sup>30</sup> באחד ממאמרי ספר הזוהר מתוארים איברי המלך כך: ראש המלך המותקן בחדר ובגבורה, עיני המלך מסמלים את ההשגחה האלוהית וכן מתוארים אוזניו, שפתיו וחיכו.<sup>31</sup>

במאמר זה מוגדר חוטם המלך כתיקון הפרצוף<sup>32</sup> והוא נקשר למידת הגבורה, וכשהדינים מתעוררים הם נמתקים בעשן המזבח ובריח הקרבנות, דבר המעיד על הריח כגורם סגולי. רעיון קבלי זה, ככול הנראה, הנחה את הרב עמדין למשמעות של חרון האף של החוטם במקרה של התנהגות לא רצויה הקשורה להרחת בטבק. כלומר, הריח

29. סידור בית יעקב, לעמבערג תרס"ד, דיני ערב יום הכיפורים, פרשה ג, עמ' 338.

30. ראה בהרחבה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 153-186.

31. זוהר, ח"ב (שמות), פרשת משפטים, דף קכב ע"ב. התייחסויות לאיברי המלך תורגמו מארמית לעברית על ידי י' תשבי, משנת הזוהר א, ירושלים תשי"ז, עמ' קפח-קפט.

32. השווה יבמות קכ ע"ב, שהחוטם מהווה סימן מובהק לזיהוי האדם.

הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם ביום הכיפורים

הוא אלמנט חשוב ביום הכיפורים (כלשונו: "המתבקש ביום זה ביותר"), משום שיש בו מידה של מיתוק הדין, ברם הרחה באופן אסור פועלת בדיוק הפוך מן הרצוי. לעומת גישה קבלית זו, מעניין לציין, כי יש מחכמי החסידים שהקפידו לחלק את הטבק, שכן הם ראו בכך מצווה רבה. סיפור חסידי בעניין מביא ש"י עגנון:

הרב הצדיק ר' מרדכי מנדבורנא ז"ל היה רגיל לחלק טביקי [= טבק] ביום הכיפורים. אף הוא היה רגיל ביום הכיפורים ליתן פוזמקאות לכל מי שצריך. כל כך היתה מצוות הכנסת אורחים חביבה עליו, שרדף לקיימה ביום שאינו יכול לקיימה באכילה ושתייה.<sup>33</sup>

על אף שמסורת חסידית זו אינה מציינת במפורש היכן היה הרב מחלק את הטבק, סביר להניח, שהוא נהג כך דווקא בבית הכנסת שבו שהו בני הקהילה ואורחים במשך רוב שעות היום. הרב החסידי שהקפיד מאוד לקיים מצוות חסד והכנסת אורחים במהלך ימי החול, מצא דרך לקיים מצוות אלה ביום הכיפורים האסור באכילה על ידי חלוקת טבק. נראה לנו לכרוך את מנהגו של ר' מרדכי מנדבורנא עם מנהגי חסד ורחמים נוספים של אנשי מעשה ביום הכיפורים. חכמים אלה סברו, שאדם שמרחם על הבריות ביום הכיפורים, שהוא יום מחילה, ירחמו גם עליו בשמים.<sup>34</sup>

### ב. רחיצת ידי הכוהנים במי בושם

בקרב חלק מקהילות ישראל נהוג, שטרם עליית הכוהנים לשאת את כפיהם בתפילת נעילה יוצקים הלוויים על ידיהם מים מבושמים. השימוש במי בושם לנטילת ידי כוהנים בימים טובים (ולא בזיקה ליום הכיפורים), נזכר לראשונה בחיבוריהם ההלכתיים של הטורי זהב (1586-1667) והמגן אברהם (1633-1683), שני המאורות הגדולים שעמדו ליהודי פולין במאה הי"ז.

הטורי זהב מזכיר את המנהג משום שהוא עורר בעיה של הולדת ריח (על כך נעמוד בהמשך הדברים):

33. ש"י עגנון (לעיל, הערה 20).

34. ראה למשל, חידושי דינין והלכות למהר"י ווייל, בתוך: שו"ת מהר"י ווייל, ירושלים תשי"ט, סימן לו שכתב: "כשאדם לובש פליצה חדשה [= סוד בגד, אא"ש] או מנעלים חדשים אין לומר לו תבלה ותחדש, כיון שצריך להמית הבהמה קודם הלבישה ונאמר 'ורחמיו על כל מעשיו' (תהילים קמ"ה, ט). רעיון זה הובא במקורות פסיקה אשכנזית נוספים. ראה: רמ"א, אורח חיים סימן רכג סעיף ו; קיצור שלחן ערוך סימן נט סעיף יג. על פי זה ציין ר' שלמה צבי שיק, בעל סדור המנהגים (מונקאטש תרמ"ד) בדיני יום הכיפורים, ש"ביום זה, שהוא יום של חסד ורחמים, כיצד ילבש אדם בגד שצריך היה להמית בריה כדי להכינו, והרי כתוב 'ורחמיו על כל מעשיו'."

וראיתי בקצת קהלות השופכין שמן של ריח שקורין שפינגר"ד לתוך המים ביום טוב לצורך נטילת ידי הכהנים [העולים] לדוכן, ואיסורא קא עבדי, דמולידים ריח במים, ואפילו [אם] שופכים [הבושם] בערב יום טוב, מ"מ מולידין ריח ביו"ט על ידי הכהנים, וזה ניחא להו, ומתכוונים לכך, ע"כ יש למנוע מלעשות כן.<sup>35</sup>

רחיצה במי בושם בתפילת נעילה נזכרה בספרות ההלכה, המנהג והפולקלור של חלק מבני המזרח,<sup>36</sup> בעוד שבספרי המנהג האשכנזיים לא הזכירוהו כלל.<sup>37</sup> לעת עתה אין בידינו מקור מפורש לטעם המנהג בקרב קהילות הספרדים, וניתן להציע לשורשיו והתגבשותו מספר השערות:

- א. סביר להניח, שמקור המנהג הוא בימים טובים. כדי לכבד את החג ולהעניק לו משמעות חגיגית נהגו בין היתר להוסיף למי נטילת ידי הכהנים נוזלים ריחניים. ייתכן, שבמהלך הדורות חדר מנהג זה לתפילת נעילה בקהילות הספרדים ובני עדות המזרח, שכן זוהי אחת התפילות החשובות ביותר ביום הכיפורים, הנועלת למעשה את מסכת התפילות והעינויים.
- ב. שני המנהגים נוצרו והתגבשו באופן בלתי תלוי - אצל האשכנזים נהגו כך בימים טובים בלבד, בעוד שאצל בני עדות המזרח ביום הכיפורים.
- ג. בזמן שבית המקדש היה קיים, הכהנים היו נוטלים את ידיהם לעבודת יום הכיפורים עד הפרק.<sup>38</sup> כך נוהגים הכהנים גם היום, ואין הם מחמירים לנוטלם עד קשרי האצבעות, כפי שנוהגים שאר העם בנטילת הידיים בבוקר. כלומר, יש כאן מגמה להזכיר את התקופה שבה בית המקדש היה קיים ואת עבודת הכהנים בו ביום הכיפורים.<sup>39</sup> על פי זה ניתן אולי להציע, כי הוספת הבשמים למי נטילת ידי הכהנים באה מחד גיסא, להבליט את ייחודה של עבודת הכהנים בבית המקדש ביום

35. טורי זהב, אורח חיים סימן תקיא ס"ק ח; ובדומה במגן אברהם, שם ס"ק י"א: "ופשוט דאסור ליתן דבר המריח לתוך המים כדי שיריחו דלא כמו שנוהגין קצת לעשות ליטול ידי הכהנים".

36. בין פוסקי המזרח שהזכירו את המנהג נציין את שו"ת קול אליהו ח"א סימן לט, וכן את החיד"א (שו"ת חיים שאל, ח"א סימן עד ס"ק נו), וראה על מנהג זה ראה ילקוט יוסף (לעיל, הערה 6), עמ' 113; ג' פלדר, יסודי ישורון ב, ניו יורק תשט"ז, עמ' 29. על מנהג יהודי מצרים ובוכרה ראה להלן.

37. המנהג אינו נזכר במקורות אשכנזיים רבים, כגון בספרו של ר' אברהם יצחק שפרלינג, ספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים, ירושלים תשמ"ב, ענייני יום כיפור, עמ' שלז-שלח; וכן ש"י עגנון (לעיל, הערה 20); א' וסרטיל (עורך), ילקוט מנהגים ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 78, 123, 273, 295.

38. ספר מהרי"ל (מנהגים), ירושלים תשמ"ט, הלכות יום כיפור, פסקה א: "והכהנים כשהן עולים לדוכן אז יטלו ידם נטילה גמורה עד הפרק, וכן היה קידוש כהנים במקדש".

39. על המקורות ההלכתיים להבחנה זו ראה להלן.

הרחת בשמים ורחיצת ידי הכוהנים במי בושם ביום הכיפורים

הכיפורים, עם כל ההדר והטקסיות של עבודת היום ובמיוחד בעבודת הכוהן הגדול; ומאידך גיסא, את חסרוננו הטקסי והרוחני של יום הכפרה האותנטי שנהג לפניו.

### בשמים ששימשו לרחיצת ידי הכוהנים

לשם רחיצת ידי הכוהנים שימשו מגוון רחב של בשמים נוזליים - כל קהילה בבושם המקובל והחביב על בניה.<sup>40</sup> במקומות אחדים במזרח נהגו לרחוץ את ידי הכוהנים במי ורדים, כגון בקרב יהודי מצרים.<sup>41</sup> בבושם זה השתמשו גם הבוכרים בארץ מוצאם ובירושלים, אלא שהם נהגו באופן שונה במקצת. בעוד שרבים הוסיפו את הבושם למי הנטילה, הם יצקו מי ורדים על ידי הכוהנים טרם עלייתם לדוכן, אחר שכבר נטלו ידיהם במים רגילים. בעיתוי זה, כשבית הכנסת היה מתמלא מריח הבושם, כל הקהל היו מברכים ומריחים. לבושם של הכוהנים נודעה סגולה רבה, ונשים עקרות שתו לאחר הצום את הבושם כסגולה, ויש שאף נתנו ממנו לקטנים חולים כסגולה לריפוי ובריאות. לבשמים יוחסו סגולות רפואיות משני טעמים, האחד משום שהם משמשים את הכוהנים המברכים את העם וגם משום השימוש בהם למצווה בשיאו של היום הקדוש.<sup>42</sup> מספר מקורות באירופה מוסרים על התקנת מי בושם לנטילת ידי הכוהנים בימים טובים משיבולת נרד (הסוג *Nardostachys*), שמיניו גדלים בהרי ההימליה הגבוהים.<sup>43</sup>

40. על טכניקות קדומות ליצור בשמים, במיוחד מי ורדים והדרים שהופקו באמצעות זיקוק, דנתי בהרחבה במאמרי, 'השפעת תהליכי יצור הבשמים על ברכותיהם', ספר רפאל, מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של ד"ר יצחק רפאל ז"ל, ירושלים תש"ס, עמ' תקצד-תרה.

41. ג' פוויילוב, 'ממנהגיהם של יהודי מצרים', בתוך: א' וסרטייל (עורך), ילקוט מנהגים ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 408.

42. על השימוש בחפצי מצווה או קדושה כסגולה לרפואה ושמירה, כגון ארבעת המינים, ראה למשל: א' וייספיש, ארבעת המינים השלם, ירושלים תשל"ט, עמ' תע-תעא; ד' שפרבר, מנהגי ישראל ב, ירושלים תשנ"א, עמ' רא, הערה 17.

43. הטורי זהב כותב בהלכות ברכות בעניין ברכת הבושם: "שפיגנרדיא בל' פולין שעושים מזה שהוא לריח טוב, ובעלי בתים רגילים לשפוך זה למים שהכהנים נוטלים ידיהם לדוכן" (טורי זהב, אורח חיים, סימן רטז ס"ק ט). כפי שראינו לעיל, בושם זה הוזכר בדברי הטורי זהב גם בעניין הולדת הריח בימים טובים. באופן דומה מתאר רבי ישראל מאיר הכהן מראדין את השימוש ב"ספיגנאר" בבתי הכנסת בימים טובים: "שבולת נרד... והוא מה שקורין בימינו ספיגנאר ומעלה ריח טוב ובעלי בתים נוהגים באיזה מקומות ליתן זה למים שהכהנים נוטלים ידיהם לדוכן כדי שיהיה עי"ז ריח טוב" (משנה ברורה, סימן רטז ס"ק לה).

## הספקות ההלכתיים שעורר מנהג הרחיצה במי בושם

על אף שמלכתחילה אסורה רחיצת תענוג במים ביום הכיפורים, הותרה רחיצת ידי הכוהנים אף עד פרק ידיהם,<sup>44</sup> משום שזוהי רחיצה המשמשת חלק מעבודת בית הכנסת.<sup>45</sup> מעניין, שעל פי מנהג זה הותרה אף הוספת מי בושם, שיש בה אלמנט מסוים של תענוג.

שיפור טכנולוגי בתחום אמצעי זיקוק בימי הביניים הגביר את השימוש בבשמים נוזליים, כגון מי ורדים ומי הדורים.<sup>46</sup> מי בושם שימשו לקוסמטיקה ולמאכל, ומקורות שונים מוסרים כי יש שכיבדו שבתות וימים טובים באמצעות בשמים אלה, אלא שהשימוש בהם עורר ספקות הלכתיים.<sup>47</sup> יוצא, אפוא, כי הדיון בעניין רחיצת ידי הכוהנים ביום הכיפורים הוא חלק מהדיון הכללי באשר ל'הולדת ריח' במועדי ישראל. כפי שנראה להלן, הספק הועלה בזיקה ליום הכיפורים בקהילות שבהן היה מקובל מנהג הרחיצה של ידי הכוהנים בבשמים, ומשום כך באופן עקיף הדבר מסייע בידינו לדלות פרטים רבים יותר על המנהג.

### 'הולדת ריח'

הבעיה המרכזית הנעוצה ברחצה במי בושם בשבת ובימים טובים היא איסור 'נולד', היינו, יצירת ריח חדש במדיום כזה או אחר. כפי שראינו לעיל, הטורי זהב והמגן אברהם אסרו להוסיף מי בושם בנוזלי הרחיצה, משום שהמים הופכים לריחניים.

44. עיקר דין רחיצת הכוהנים עד הפרק הובא ברמ"א, אורח חיים סימן תריג סעיף ג. על גדר רחיצה ראה בהרחבה מ' הררי (לעיל, הערה 5), עמ' 155-171.

45. ראה שער הציון, אורח חיים סימן תריג ס"ק י.

46. על הזיקוק בימי הביניים ראה: י' ליבוביץ, ערך 'כהל', האנציקלופדיה העברית 20, ירושלים תשל"א, עמ' 582; R. Tannahill, *Food in History*, New York 1973, pp. 293-294.

47. נציין לשני דיונים הנזכרים בספרות השו"ת בעניין זה. הראשון מופיע אצל ר' יחיא צלאח, אב"ד צנעא במאה הי"ח, הכותב: "ראיתי המנהג פשוט בפני כמה גדולים ליתן מי ורד בידיהן בשבת וי"ט ולא מיחה שום גדול בזה ואין חוששין אם מתפזר המי ורד בבגדיהם משום אולודי ריחא" (פעולת צדיק, מהד' ש' גריידי, ירושלים תשל"ט, ח"ג, סימן רכו). כך גם עולה מתוכן שאלה שהופנתה לרבי יוסף חיים, מגדולי רבני בבל במאה הי"ט: "שאלה. אם מותר לרחוץ הנשים פניהם במי ורדים בשבת כדי שיהיה בהם ריח טוב, וגם שערותם קולטים ריח, או"ד אסור משום מוליד ריח בבשר ובשערות. גם יזדמן שמביאים כלי שבו מי ורדים לברך בשבת, וכאשר יהיו המי ורדים מעט בסוף הכלי לא יעלה ריחם הטוב לחוטם המברך, אא"כ ישפוך מהם על כפו, והרי בשרו קולט ריח ממילא... על הכל יורינו לצדקה, ושכמ"ה" (שו"ת רב פעלים, ירושלים תש"ל, ח"ב, אורח חיים סימן נא). על רחיצת הגוף וכן מזיגת יינות במי ורדים בשבת ראה גם: ר' יונה נבון, שו"ת נחפה בכסף, חלק או"ח סי' ד. מקורות נוספים ראה בחיבורי ההלכה של הרב עובדיה יוסף: שו"ת יביע אומר, ירושלים תשל"ו, ח"ו, אורח חיים סימן לו; שו"ת יחוה דעת, ירושלים תשל"ז-תשמ"ג, ח"א סימן לא.



במאות שלאחר מכן הועלתה שאלה זו לצד שאלה נוספת: האם איסור 'הולדת ריח' כרוך דווקא במגע של המים הריחניים בידי הכוהנים, או שמא האיסור חל בשימת ריח בבגדים ולא בגוף האדם. רבים מהפוסקים המאוחרים התירו לרחוץ את ידי הכוהנים במי בושם, אולם לא לבשם עמם בגדים או להתקין מי בושם.<sup>48</sup>

#### איסור סיכה

טענה נוספת לאיסור רחיצת ידי הכוהנים הייתה בעיה של סיכה הנכללת בין חמשת העינויים של יום הכיפורים. טיעון זה הועלה על ידי ר' אליהו ישראל (יליד ירושלים, חי ברודוס ובאלכסנדריה, 1710-1789),<sup>49</sup> אולם בן זמנו, החיד"א, דחה את דבריו בטענה שאיסור סיכה הוא דווקא בשמנים או במשחות עבות בעוד שמי הבושם הם נוזליים.<sup>50</sup> אפשר מאוד שר' אליהו ישראל התייחס למי בושם עבים יחסית שהושקע בהן שמן אתרי רב, או במי ורדים הטרוגניים, שנותרו בהם שאריות עבות של עלי כותרת, דבר שהותיר תחושה של סיכת הידיים.<sup>51</sup>

#### סיכום ומסקנות

הרחת בשמים וכך גם נטילת ידי הכוהנים במי בושם הם שני מנהגים מאוחרים יחסית, הנזכרים בספרות היהודית מהמאה השבע עשרה ואילך. עם זאת, הפכו שני האחרונים חלק בלתי-נפרד מסדר היום בחלק מקהילות ישראל.

להרחת בשמים במהלך יום הכיפורים הוצעו מספר טעמים: השלמת מאה ברכות, הקלה על הצום וכן טעמים הגותיים שונים שמקורם בייחודו של הריח בעולם הרוח היהודי. יש אמנם פוסקי הלכה שהתנגדו באופן עקרוני להרחת בשמים, בטענה שעינוי היום כולל גם את הנשמה, ברם גברה דעתם של הסבורים, כי העינוי נוגע לדברים גשמיים, בעוד שהריח הוא רוחני ואף חשוב להדגישו ביום זה.

48. סיכום המקורות בסוגיה זו ראה ילקוט יוסף (לעיל, הערה 6), עמ' 113; מ' הררי (לעיל, הערה 5), עמ' 150-151. אולם ראה הררי שם, הערה 8, המביא מדברי הרב נבנצאל שיש לאסור לשפוך מי בושם על יד האדם משום שהדבר כרוך באיסור רחיצה, אולם ברור שהכוונה לסתם אדם, ולא לנטילת ידי הכוהנים בנעילה.

49. קול אליהו, ח"א סימן לט.

50. שו"ת חיים שאל (לעיל, הערה 36): "אסר [מחבר שו"ת קול אליהו, אא"ש] לרחוץ הכהנים בעת עלייתן לדוכן ביה"כ במי ורדים לחוש למ"ד דסיכ' שייך בכל דבר ע"ש ואני בעניי בהאי פלוגתא ביררתי קצת הסברות של הפוסקים בס' הקטן מחזיק ברכ', א"ח סי' תרי"ד ע"ש ועיניך תחזני. אך בנ"ד נרא' דלא שייך סיכה דמי ורדים הם מים המוגרים כמים ממש ורחיצ' היא ולא יש נדנוד סיכה".

51. על שמנים הומוגניים והטרוגניים, תכולתם והמרקם שלהם ועל ההשלכות ההלכתיות ראה מאמרי (לעיל, הערה 40).

לסיבת נטילת ידי הכוהנים במי בושם אין בידינו טעם ברור. הצענו לכך מספר הצעות: ראשיתו של המנהג הוא בימים טובים, וייתכן שהוא עבר גם ליום הכיפורים, או שמא בא הוא להבליט את עבודת הכוהנים בבית המקדש, החסרה לצביונו הרוחני ולכפרה של עוונות ישראל. מנהג זה, עורר בעיות מספר, כגון הולדת ריח וסיכת הגוף, ברם רבים מהפוסקים אישרוהו.

אין בידנו מקור מפורש המצביע על קשר בין שני המנהגים, על אף ששניהם קשורים לבשמים ולריח. אפשר שמדובר בשני מנהגים שאינם תלויים זה בזה, אולם ניתן להציע לכך הסבר היסטורי-טכנולוגי. כתוצאה מכך שכבר השתמשו בבשמים לריח ביום הכיפורים, אזי עם המצאת טכנולוגיית הזיקוק והפקת מי בושם מימי הביניים ואילך, החלו להוסיף את מי הבושם אל מי נטילת ידי הכוהנים, כדי לייחד את נטילה זו.

שער חמישי

תשובה



מוריץ אופנהיים, 'כל נדרי'

מוריץ אופנהיים, האמן היהודי מפרנקפורט (1800-1882), התפרסם יותר מכל בזכות סדרת ציוריו - תמונות מחיי משפחה יהודית מסורתית, שזכתה לתפוצה רחבה. הסדרה פורסמה לראשונה בשנת 1866 על ידי המו"ל הפרנקפורטי, היינריך הלר, וכללה שש רפרודוקציות בלבד, ואילו בשנת 1881 הושלמה הסדרה לעשרים תמונות. התמונות עשויות גריסאיי (בגווני אפור), ומתארות טקסים דתיים בקרב יהודי גרמניה בתקופת האמנציפציה. תמונת 'כל נדרי' חושפת בפנינו את הרגעים האחרונים לפני תחילת תפילת יום הכיפורים בבית הכנסת. הגברים נראים עטויי קיטל לבן ('שרגנית' בלשון יהודי גרמניה) וחבושים בכובעים לבנים. חלקם כבר תפסו את מקומם בבית הכנסת המואר באור נרות; אחד מברך את רעהו, שני קורא מן המחזור ולצדו יושב נכדו על שרפרף, אחר מברך את הבן ורביעי חובק את בנו ושקוע בהרהורים. בפתח נראית קבוצת אנשים העושה את צעדיה לתוך חלל בית הכנסת. על המדרגות נראה אדם צועד בהכנעה, מלווה בשני בניו הקטנים, ובפתח נראה גבר הנפרד מרעייתו הפונה לעבר גרם המדרגות, הנראה ברקע מימין, העולה לעזרת הנשים. (לעיון נוסף: א' שורש, 'האמנות כהיסטוריה חברתית: אופנהיים וחזון האמנסיפציה של יהודי גרמניה', מוריץ אופנהיים: הצייר היהודי הראשון, מוזאון ישראל, ירושלים 1983, עמ' 25-34.)

## ‘שתי תשובות בדבר’ - מהלכי תשובה ב‘אורות התשובה’

### הקדמה<sup>1</sup>

חיבור התשובה של הראי"ה קוק, כשאר חיבוריו, הוא רבגוני ויש בו ניגודים והשלמות. כך בהצגתה העקרונית של התשובה, וכך בנושאים מרכזיים העולים על סדר יומו של השב, כמו מצב רצונו או מכאוביו הפוקדים אותו בתהליך השיבה. שטף הרעיונות נראה מתפרץ, כביכול אינו זורם באפיקיו.

בדברים שלהלן, אנו מבקשים לנתב מעט מזרמי התשובה שבספר אורות התשובה. נעשה כאן ניסיון להצביע על שני מהלכי תשובה החוצים את הספר, החל מהגדרתה של התשובה, המשך בביאור הכרחיותה ועד לדיון בצדדיה הקיומיים. בסופם של דברים ייבחנו שני המהלכים, הן על רקע תורת התיקון הכללית של הראי"ה קוק, הן מצד הזיקה שביניהם.

### א. מהות התשובה

#### 1. שיבה אל המקוריות (או: משל השורש והענפים)

נקודת המוצא הרעיונית של שני מהלכי התשובה נעוצה בהגדרת טיבה של התשובה ומהותה, ובמידת מה גם בתעודתה. מהלך אחד חותר אל המקוריות: תשובתם של האדם ושל העולם אל מקורם ושורשם הטהור, המוחלט, חסר הגבולות. מהלך זה מניח שהחידלון והכישלון הם תוצאה הכרחית של החצנת המקור אל עולם החיים המעשיים, רווי הסיבוכים, התעיות והמחשכים. המחשה לכך באה בדמותו של משל השורש והענפים.<sup>2</sup> עיקר חיותו של הצומח היא בשורשיו, ומשם מתפשטת החיות לענפים

1. ציטוטים סתמיים שיבואו להלן הם מתוך אורות התשובה, מהד' אור עציון, תשל"ט.
2. הראי"ה קוק משתמש במשל השורש והענפים בהקשרים שונים. בהקשרים הקרובים לענייננו, ראה אורות, ישראל ותחיתו י, ירושלים תשל"ו, עמ' כו: "כנסת ישראל שואפת לתקון העולם בכל מלואו... הכל צריך להיות מתוקן... לא עצים אחדים וענפים מאילן החיים והטוב, אלא לחשוף את המקור, את מעין החיים שלשד עץ החיים, עם כל שרשיו, גזעיו וענפיו, פארותיו ועליו, משם יונק, וממנו יבא רוח חיים, רוח חדש, ועולם חדש יבנה..."; אורות הקדש ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' 343

המשורגים והמסתבכים זה בזה. התפשטות זו מדלדלת את החיות התמציתית הגנוזה בשורשים, פעמים עד כדי אבדן החיות עצמה. בהמשך למשל זה נתפסת התשובה כנטישת העיסוק בענפים, לפחות לתקופת-מה, בבחינת 'עת לעשות לה', כדי להגביר חיל בשיבה אל השורשים. למעשה, אין כאן נטישת הענפים והמשך דלדולם. אדרבא, החזרה אל השורשים מקשרת ומחברת אותם אל הענפים, מזרימה מחדש כוחות לאילן הגדול ומעצימה את חיותו.<sup>3</sup>

בשתי פסקות דומות נדרש הראי"ה קוק למהלך השיבה אל המקוריות, תוך שימוש במשל השורש והענפים:

התשובה היא שיבה אל המקוריות, אל הראשית, לחבר את כל ענפי החיים אל השרש אשר משם הם יוצאים. נשמתנו, הלא טהורה היא, חלק אלוה ממעל... וכאשר התחילה להתקשר בעולם של החיים המעשיים, ונתאגדה עם הגוף וכל כוחותיו, נצטרפה עם דאגותיו וטרדותיו, ונסתבכה בסבכי מלחמת חייו הקשים... ומתוך כך כהו מאורותיה, והועם זיו אורם, ומתוך המחשך הזה, באים כל דרכי התעיה הרבים אשר בחיים האנושיים.

אמנם הננו נקראים אל התשובה... ומזמן לזמן, ובייחוד בימי התשובה, הננו שמים אל ליבנו כי 'עת לעשות לה', וכבר הגיע הזמן לשוב בתשובה, כלומר, לקשר את הענפים של החיים המתגלים בכל העלילות, בכל המפעלים, בכל התכונות ובכל המידות אשר לנו, אל מקור שרשם, אל טהרתה של הנשמה, אל ראשית הויתה, אל אצילות כבודה ומקור אור חייה. 'שובה ישראל עד ה' אלהיך' (הושע י"ד, ב).<sup>4</sup>

בפסקה שלמעלה התיאור של החידלון מתמקד בנשמה ביחסה אל הגוף והוא בעל גוון 'מוסרי'. הנשמה מתאגדת עם הגוף וכוחותיו, ובשל כך נופלת עליה מעמסת הדאגות,

תקכא: "העולם מתעלה תמיד, מפני ששרש העולם מתמלא תמיד אור חכמה... ומתוך כך הענפים כולם... הרי הם מתבסמים ומתעלים..."

משל השורש והענפים, כמשל לשיבה אל המקוריות, מופיע בתיקוני זהר, תקונא שתין ותשע, ירושלים תשמ"ו, דף קב עמוד ב: "אמר ליה: אם כן, מאי ו'ישוב לימי עלומי' (איוב ל"ג, כה)? אמר ליה: לאילנא דהוה קשיש יומין, ואתייבשו ענפין דיליה. קציצו ליה ואצמח בשרשוי דקמו מניה ענפין חדתין כקדמיתא כגוונא דהוה בעולמוי, ודא איהו ו'ישוב לימי עלומי'. ודא הוה חלמא דחזא נבוכדנצר בחלמיה אילנא רבא ותקיף, ובסוף חלמיה הוה אמר: גדו אילנא וקציצו ענפוהי, ולבחר אמר: ברם עקר שרשוהי בארעא שבוקו. ולית אילן הכא אלא אדם עלאה, דאתמר ביה: 'כי האדם עץ השדה'. ראה עוד: י' ליבס, פרקים במילון ספר הזהר, ערך 'אילנא, אילן', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 128 (116); 129 (122).

3. האילן הוא הסימבול הקבלי להשתלשלות ולהאצלה. ראה: י' ליבס (לעיל, הערה 2), עמ' 108-109 (11); 116 (60); 120 (80).

4. אורות התשובה, תוספות תשובה ו, 'אל התשובה', עמ' קמט-קנ.

הטרדות ומלחמת החיים.<sup>5</sup> לעומת זאת, הפסקה שתוצע להלן מבליטה את הרצון ואת כוחות החיים, ומציעה הסבר 'פסיכולוגי' לתחושת הרפיון והכישלון. האדם נתון בפער תודעות, שהוא תוצאת עצם הקישור שבין השורש לבין הענפים. מחד גיסא, ההגשמה והאחיזה בעולם המעשי מעצימה את האדם ונותנת לו תחושת כוח ("והננו חושבים את עצמנו על ידם לבעלי חזק ואיתניות"). מאידך גיסא, השאיפה לדבוק כל העת בכוח בשיאו, טרם צאתו אל הפועל, גורמת לאדם תחושת חולשה ("הרי אנו מרגישים את עצמנו רפים וכושלים באותה המידה שתוקף אותנו הרצון לשוב להמקור הראשי"). זוכר האדם את כוחו התמציתי שמבראשית, ויודע שלא יוכל עוד לצאת ולבוא, כי כהתה עינו וכי נס לחו.

התשובה ביסודה היא תנועה לשוב אל המקוריות, אל מקור החיים וההווה העליונה בשלמותם, באין גבולים ומצרים, במגמה היותר אצילית וברוכה מזהר העליון הפשוט והמבהיק. אמנם השטף של החיים הוא מוריד אותנו להענפים המתפשטים, שכל מה שהם הולכים ומתרחקים וכל מה שהם קונים יותר תפיסה במעשה, במפעל ובהתגשמות, הם יותר קרובים לאמץ את מהותנו המוגבלת, והננו חושבים את עצמנו על ידם לבעלי חזק ואיתניות. ובשביל כך הרי אנו מרגישים את עצמנו רפים וכושלים באותה המידה שתוקף אותנו הרצון לשוב להמקור הראשי, המתעלה מכל התפשטות ענפיו.

ומפני הכשלון הזה של הכח, גם השאיפה הרוחנית מתחלשת. ובשביל כך הרינו צריכים להיות, בכל זמן שאנו עולים בדרגת התשובה, אחוזים יפה גם בהענפים המעשיים, ושיחם ושיגם, הגיונותיהם ושאיונותיהם, ולהעלות אותם יחד עם עליית מהותנו למרום האצילות והתנשאות הדבקות המקורית. כי סוף-סוף הרי כמה שהחיים התפשטו הרי הם כלם מפכים מאור המקורי, ויחד עם מהותנו הנשמטית צריכים גם לשוב אל הרום העליון, ואז לעולם לא נעלה בחסר-רכוש, ולא נכשל בהחלפת כח, כי לא ערמים נעלה למרומים, כי עמנו אחזת לבושינו רבי הגוונים ועשירי הצבעים, אשר רכשנו לנו מהתפשטותם של החיים כלם, והננו עולים ובאים בימים, עם כל תולדות המפעל, המעשה והחיים אשר עמהם

(יב, ח1, עמ' פו).

על אף הדמיון הניכר שבין שתי הפסקות, הפתרונות שהן מציעות לחיזוק רוחו של השב מנוגדים. הפסקה האחרונה מציעה להפיג את תחושת החולשה תוך המשך אחיזה בענפים, שכן נטישתו של עולם הענפים עלולה להגביר את תחושות הכישלון והחולשה

5. אלו הן עילות החטא העיקריות על פי ספרות המוסר. ראה, למשל: אורחות צדיקים, שער עשירי - שער הדאגה; מסילת ישרים פרקים א-ב; ד' כץ, תנועת המוסר א, ירושלים תש"ל, עמ' 281-282 (ר"י סלנטר).

של השב. לפיכך, נדרש האדם ליטול את הישגיו המעשיים - נכסיו הנמצאים תחת ידו - ולצרפם אל שאיפתו לשוב למקור כוחותיו שברום העליון. הפסקה הראשונה, רוח אחרת עמה. היא קוראת לשב להתמקד דווקא בשורשים, וכביכול, להתעלם מן הענפים. כך יסתלק מקטנוניות עולם הענפים, והדאגות והטרדות יסורו ממנו.

קריאה דומה - לשוב אל השורשים, באה לענות אף על עניין אחר שבתשובה - הספקנות והבלבול. העיסוק המתמיד בחיי החוץ מסיח את דעתו של האדם מעולמו הפנימי, ומתוך כך הוא מאבד את דרכו, "הכל נעשה מעורבב ומסופק". בהקשר זה, תשובת האדם אל עצמו, מקנה לו בהירות וודאות בצעדו את מצעד חייו:

כששוכחים את מהות הנשמה העצמית, כשמסיחים דעה מלהסתכל בתוכיות החיים הפנימיים של עצמו, הכל נעשה מעורבב ומסופק.

והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישב האדם אל עצמו, אל שרש נשמתו, ומיד ישוב אל האלהים, אל נשמת כל הנשמות, וילך ויצעד מעלה מעלה בקדושה ובטהרה (טו, י, עמ' קכד).

בסיכומו של דבר, מהלך התשובה הראשון - השיבה אל המקורות - מתואר כמהלך אישי-פסיכולוגי שבין האדם לבין עצמו. יש בו כדי לרפא תחושות של רפיון ידיים ובלבול, והוא אמור לספק שלוה וביטחון לשב. עם זאת מודגש, כי בסופו של דבר התשובה אינה אנושית-חילונית, כי אם דתית. שיבתו של האדם אל עצמו היא תשובתו אל האלוהות - "שובה ישראל עד ה' אלהיך".<sup>6</sup>

## 2. עילוי העולם ותיקונו (או: מיתת המלכים ועליית העולמות)

מהלך אחר של תשובה אינו מתכנס כלפי פנים - אל השורש ואל המקור, כי אם פורץ כלפי מעלה. תעודתו איננה נשמת האדם אלא העולם האידאי. לא האדם הוא השב אל יסודותיו, אלא העולם חוזר אל מצבו הקמאי, "בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל" (תהילים צ', ב).

מהלך תשובה זה - עילוי העולם ותיקונו - מבוסס על אחת ממצגות בריאת העולם שבספרות הקבלית ('מיתת המלכים').<sup>7</sup> לפי מצגת זו, העולם לא נוצר בדרך של האצלה והתפשטות רציפים ומובנים, כי אם בדרך רדיקלית של דילוג בין חורבן לבניין. המעבר החד מן האלוהות השופעת (חסד) אל מגבלות עולם הבריאה (גבורה ודין) - לא צלח, מחמת חוסר האיזון שבו. עם זאת, כישלון הבריאה לא גרם את חדלונה. על חרבות

6. ב' איש-שלום, 'דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק', בתוך: ב' איש-שלום וש' רונברג (עורכים), יוכל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 327.

7. ראה, למשל: אדרא רבא, זהר נשא, חלק ג, קלה, ע"א-ע"ב; י' תשבי, משנת הזהר א, ירושלים תש"ט, עמ' קלח.



הבריאה הכושלת נוצרת מערכת מאוזנת (‘מתקלא’ - ‘המשקל העליון’) שיש בה מזיגה בין החסד העליון לבין הגבורה והדין.<sup>8</sup> ועוד מזיגה אחרת יש כאן, בין הנפילה אל החורבן לבין העלייה. אמנם, במציאות הן באות בזו אחר זו, אולם מציאות זו מתחוללת טרם היות הזמן, ועל כן בפועל התשובה והכישלון באין כאחד.

מהלך כל היש הוא בנוי על יסוד התשובה. ההיות מתגלות בתור ירידה מאלהיות לעולמיות, שהיא כמו השפלה ו‘מיתה’ נוראה... וכל זה נעשה על פי המשקל העליון של שפיטת הצדק, המשערת את משפט ההיות בטרם כל יציר נברא, ויש בחסד עליון של ‘עולם חסד יבנה’ משום מדת הגבורה והדין של ‘רוח א-להים המרחפת על פני המים’.

אמנם ירידה זו הלא יסוד העליה העליונה גנוז בה, ולפני סדר זמנים היא, הרי העליה כרוכה כבר בה, ותהום רבה של המשפט והררי אל של הצדקה יחדיו ישקו...<sup>9</sup>

וכל מה שאנו מתבוננים יותר... שוב לא נתפלא כלל על רז התשובה החודר כל כך לעמקי נפש האדם...

והדברים חוזרים והולכים לפעולתם במהלכים ההיסטוריים של כללות האדם... (יא, ד, עמ’ עז-עח).

התשובה לפי מהלך העילוי היא תופעה קוסמית של התפתחות והשתלמות, ותנועתה היא מיסודות ההווה.<sup>10</sup> על כן, התשובה מתייחסת הן לעומק נפשו של היחיד והן למהלכים היסטוריים כלליים. זאת ועוד: תופעת התשובה מקיפה את כל מערכות החיים האנושיים, החל מסדרי חברה, כלכלה ותרבות, ועד לתיקוני חטא ועוון לפרטיהם ולדקדוקיהם. כל

8. “ויש בחסד עליון של ‘עולם חסד יבנה’ משום מדת הגבורה והדין של רוח אלהים המרחפת על פני המים”. המים האמורים כאן הם ‘מסטרא דחסד’ (תיקוני זוהר, תקונא שתין ותשע, ירושלים תשמ”ו, דף קו, ב), ו‘רוח אלהים’ המרחפת עליהם היא מדת הגבורה והדין (שם ‘אלהים’, ועיין זוהר פנחס, רלג ע”ב). על ‘המשקל העליון’, ראה: ספרא דצניעותא, זוהר, חלק ב, קעו ע”ב; ח”א שוורץ, ‘דרך התשובה ב‘אורות התשובה’”, בתוך: ד’ כוכב (קוך) (עורך), עפר האילים, ירושלים תשנ”ד, עמ’ 276-277.

9. זוהר אמור, צא ע”א: “ובגין דאיהי סלקא לאתקשרא בהו לעילא כל דינהא בשיקולא חדא לכלא דלית בההוא דינא רחמי, משפטיך תהום רבה משפט דאיהו רחמי נחית לתתא לההוא דרגא לתקנא עלמין וחייס על כלא ועביד דינא ברחמי לבסמא עלמא...”.

10. ח”י הדרי, ‘התשובה במשנתו של הראי”ה קוק זצ”ל’, בתוך: עפר האילים (לעיל, הערה 8), עמ’ 193-195, 197-198; ח”א שוורץ (לעיל, הערה 8), עמ’ 270; ב’ גרוס, תשובה וגאולה, ירושלים תשנ”ט, עמ’ 30-33.

עילוי ותיקון בכול המערכות הללו הוא חלק מהתנועה העולמית של התשובה, ועל כן התשובה הדתית של היחיד היא, בו בזמן, שכלול סדרי החיים בכללם.<sup>11</sup>

התשובה הכללית, שהיא עילוי העולם ותיקונו, והתשובה הפרטית, הנוגעת לאישיות הפרטית של כל אחד ואחד... הן ביחד תוכן אחד. וכן כל אותם תיקוני התרבות... סדרי החיים החברתיים והכלכליים, ההולכים ומשתכללים עם תיקוני כל חטא ועוון מחמורים שבחמורים עד דקדוקי סופרים ומדות חסידות היותר מופלגות - כלם הם חטיבה אחת, ואינם מנותקים זה מזה... (ד, ג, עמ' לו).<sup>12</sup>

### ב. הכרחיות התשובה ופעולתה

שני סגנונות התשובה שתוארו לעיל, עומדים ביסודם של מהלכים ותנועות בסיסיות באדם ובעולם. מתוך כך, התשובה היא לא רק תופעה מסתברת וצפויה, אלא גם הכרחית. באופן אחר: אין התשובה תהליך רצוני ומתוכנן, כי אם דחף יסודי וסוחף. ניתן להניח, אם כן, שהתשובה מכילה בקרבה דחפים שונים, המתרוצצים אנה ואנה, ומתאימים לסגנונות התשובה השונים. אכן, באותו פרק באורות התשובה העוסק בהכרחיותה של התשובה (פרק ה), מוצעים שני דחפים הפועלים במגמות שונות.

#### 1. התשובה כמערכת הפרשות

מערכת הפרשות תקינה - הכרחית לקיומו של הגוף. גוף בריא שתפקודו תקין פולט מאליו חומרים המזיקים לו, שאינם ראויים לבוא בקרבו. מערכת הפרשות כזו קיימת גם בחיי הרוח, וזוהי, למעשה, התשובה. תיאורו של תהליך התשובה במונחים פיזיולוגיים נועד להדגיש את טבעיותו והכרחיותו.

כשבוחנים את טיבו של התהליך, הרי שמדובר בהשלה של הרע והקלוקל, מתוך ניסיון לשמור על הגוף או הנפש במצבם הבריא - הבריאי, המקורי והשורשי. למעשה, זהו תהליך של שיבה אל המקוריות. להבדיל מן האמור לעיל, אין יסודו של התהליך בתודעה או בתחושה אלא בדחף כמעט פיזי - ב"הרגשה היותר בריאה של הנפש".

התשובה היא ההרגשה היותר בריאה של הנפש. נשמה בריאה בגוף בריא מכרחת היא לבוא לידי האשר הגדול של תשובה... פליטת החמרים המזיקים פועלת פעולתה הטובה והמבראה בגויה כשהיא שלמה בתכונתה, והרקה רוחנית של כל

11. ראה, ביתר הרחבה: ש' ישראלי, 'התשובה - חזון חייו של מרן הרב קוק', בתוך: עפר האילים (לעיל, הערה 8), עמ' 169-175; ח' דרוקמן, 'פרקי מבוא ל"אורות התשובה"', בתוך: א' גנזל ואחרים (עורכים), בהיותו קרוב - אסופת מאמרים לימים נוראים, מרכז שפירא תש"ס, עמ' 48-52.

12. ראה: ח' דרוקמן (לעיל, הערה 11), עמ' 68-76.

מעשה רע וכל רישומים רעים ומקולקלים הבאים ממנו, של כל מחשבה רעה ושל כל ריחוק מהתכן האצילי האלהי בכלל... מכרחת היא לבוא, כשהאורגן בריא מצדו הרוחני והגשמי יחדיו (ה, א, עמ' מא).

## 2. כוח ההתפתחות והחפץ אל השלמות

הדחף הקודם פועל במסגרת גופו ונפשו של האדם, והוא חותר להשבתם אל קו הבריאות. דחף אחר מניע את התשובה במעגלי עולם. ייעודו אינו מצב מסוים, שהאדם כבר ידעו. התשובה, הבאה מכוח דחף זה, היא דינמית ותנועתה מתמדת במהלך העילוי והתיקון, אל השלמות שהיא, למעשה, בלתי מושגת. הדינמיקה וההשתלמות הן תולדות של המתח שבין הניצוצות הפזורים של העולם הנפול לבין העולם השלם, שאורותיו מציצים כל העת מבין החרכים.

העולם מכרח הוא לבוא לידי תשובה שלמה. אין העולם דבר עומד על מצב אחד, כי אם הולך הוא ומתפתח, וההתפתחות האמיתית השלמה מכרחת היא להביא לו את הבריאות הגמורה, החמרית והרוחנית, והיא תביא את אור חיי התשובה עמה (ה, ג, עמ' מב).

מקורו של דחף זה באדם אינו בהרגשת הנפש אלא ב"חוש המוסרי" וב"חפץ הקבוע אל השלמות".

...החוש המוסרי תובע מהאדם את הצדק והטוב, את השלמות... אם האדם עלול תמיד למכשול, להיות פוגם בצדק ובמוסר, אין זה פוגם את שלמותו, מאחר שעקר יסוד השלמות שלו היא העריגה והחפץ הקבוע אל השלמות. והחפץ הזה הוא יסוד התשובה, שהיא מנצחת תמיד על דרכו בחיים ומשלימתו באמת (ה, ו, עמ' מב-מג).

## ג. הרצון והתשובה

החכמה והרצון הם עמודי הבריאה, ובהם פועל האדם את פעולותיו.<sup>13</sup> פעולות התשובה והרצון מקיימים ביניהם קשר דו-סיטרי של סיבה ומסובב.<sup>14</sup> הרצון הוא סיבת התשובה, אולם הוא גם מסובב על ידה. סגנון התשובה מכתיב, במידה מרובה, את מצבי הרוח ואת קורות הרצון של השב.

13. ראה: ב' איש-שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 77-97.

14. על הרצון והתשובה, כללית, ראה: ח"י הדרי (לעיל, הערה 10), עמ' 215-217; י" פילבר, ביאורים ומקורות לאורות התשובה, ירושלים תשל"ז, עמ' מז-נ.

## 1. חולשת הרצון (או: מכת חשמל)

מהלך השיבה אל המקורות יש בו ויתור על ענפי חיים; הינתקות, ולו לזמן, מתעצומות נפש ומכוחותיו של האדם. למעשה, עצם החתירה אל יעד מסוים, גוזרת תהליך גדור ומוגבל. תופעות אלו מביאות לידי כך, שהשב אל השורש מאבד בדרכו חיוניות, והתנהגותו, במידה ידועה, רפה.

התשובה וכל ההליכות המעשיות שלה, עם הרוח הכללית השולטת בעיקרה בימים המיוחדים לתשובה... היא מכרחת להיות סופנת עמה איזו חולשה, שלא נמלט ממנה אפילו הגבור שבגבורים.

כשמקמצים את הרצון, כשכופפים את עז-החיים על ידי הסלידה הפנימית והנטיה לשוב מכל חטא, מתקמץ גם כן הרצון של הטוב, ועז החיים הטהורים מתחלש גם הוא. נמצא, האדם הסובל מטהרתו המוסרית חולשה כזאת, שסובל חולה שהתרפא על ידי הזרמה אלקטרית חזקה, שאמנם גרשה את הארס שבמחלתו, אבל החלישה את הכח החי והבריא שבו. שבים, על כן, ימים של שמחת קדש, של חדות הנפש, לקומם את הרצון הטוב ועז החיים הטהור. אז תהיה התשובה שלמה (ט, י, עמ' סח).

כשם שדחף השיבה אל המקורות מודגם במשל רפואי, כך גם תהליך התשובה ותוצאותיו: חולה הזקוק לרפואתו למכת חשמל, אף אם לבסוף יבריא בעזרתה, בינתיים הוא סובל חולשה. תהליך ההבראה הוא טראומטי והוא כשלעצמו מזיק לגוף; העמידה בו תובעת מן האדם כוחות חיים, ועל כן תולדת ההבראה - חולשה. כיוצא בזה, השיבה אל המקורות מחייבת הסתלקות מן הרע בדרך של התכנסות והתכווצות פנימה. מתוך כך, מתכווצת הקומה האנושית בכללה, לרבות החלקים הבריאים שבה, והשב נתקף רפיון גם במעשיו הטובים ובאורחותיו הטהורות.

התיקון לחולשה זו אינו ממנה ובה, ואינו בא עמה, בה בעת, אלא לאחריה. בעקבות יראת ימי הדין וכפיפותם, באים ימי הסוכות זמן שמחתנו, לזקוף את קומתנו הרוחנית. כך משתלם תהליך התשובה במערכת חגי ה"חדש השביעי הזה" (ויקרא כ"ג, כז).<sup>15</sup>

15. הניגוד בין הימים הנוראים, שענינם זיכרון וכפרה, לבין חג הסוכות, שבא לשמחה ולהודאה - מפורש כבר במקרא. ראה: רשב"ם, ויקרא כ"ג, לט ("אך בחמשה עשר יום"). בה במידה רומזים המקראות גם לחיבור שבין המועדים. ראה רד"צ הופמן בפירושו שם, לג-לו, ירושלים תשל"ב, עמ' קצ: "מלת 'הזה' קושרת את החג הבא אל שני החגים הקודמים".

## 2. החפץ המתגבר לטוב

תהליך תשובת העילוי והתיקון אינו פונה פנימה אל האדם. מקורו בכוח התשובה השורה במציאות, והשב פונה אליו החוצה. היציאה למרחב והחיבור למשאב קוסמי מעצימים את כוחותיו של האדם, מקנים לו יתר חיוניות וזוקפים את קומתו. תהליך התשובה הנוכחי מהופך, אם כן, לקודמו. לא חולשה יש כאן, אלא התגברות; תחת דלדול חיים שואב השב כוחות ממקור חיים.

התשובה באה משאיפת המציאות כלה להיות יותר טובה ומזוככת, יותר חסינה ומעולה ממה שהיא. בתוך חפץ זה חבוי כח-חיים של התגברות על המדה המוגבלת של ההויה ועל חולשותיה. והתשובה הפרטית של האדם היחיד... שואבת היא את כחה ממקור חיים זה, שהוא פועל תמיד בעזו פעולה בלתי פוסקת (ו, א, עמ' מה).

## 3. דרכים משתלבות

תשובת העילוי והתיקון אינה זקוקה לרווח והצלה שיבואו ממקום אחר. השלמתה - ממנה ובה. סגולה יתרה נודעת לה, שבכוחה אף לחזק ולהשלים את השיבה אל המקוריות.

זרם הרצון גומר את פעולתו בתקף דוקא על ידי צאתו מהלחץ. בעלי תשובה ממשיכין בחילא יתירא את עז החיים ממקור הטוב... נדחפים הם היסודות, הכחות והתולדות אל כל רוח. מי משים בהם אור חיים שיטה וסדר, להפריח טוב, לסור ממוקש רע? - הרצון הנעלה, עז המוסר המאיר מהאספקלריא של מעלה... (ט, ג, עמ' סה).

כאשר הרצון חדל מן הקימוץ ומן הלחץ, הוא משתחרר ופורץ בעוז חיים. ההתפרצות הגעשית מן המקור סובלת מאבדן כיוון: "נדחפים הם היסודות, הכחות והתולדות אל כל רוח". את השיטה והסדר מספק הרצון הנעלה הבא "מהאספקלריא של מעלה". הרצון הזה אינו מתהלך קודר בלחץ אויב, ותנועתו שיטתית ומכוונת כל העת אל הטוב. קישור רצון האדם המתפרץ אל הרצון העליון, מנתב את זרמיו הגועשים "להפריח טוב ולסור ממוקש רע".

## ד. ייסורי התשובה

דרך בעלי תשובה, שרעתם מייסרתם. ואף שדרך התשובה לעולם דרך ייסורים היא, לא הרי ייסוריו של השב בתשובת המקוריות, כהרי ייסוריו של הנע עם תנועת העילוי והתיקון השורה בעולם.

## 1. כאב הניתוק (או: הניתוח) ותחושת הפגמים

תהליך ההבראה של השב אל שורשיו כרוך בניתוק. אמנם, מדובר בניתוק מן הרוע שהוא זר לאדם, אולם הנפש שחוללה את המעשה הרע - משוקעת בו. על כן, ניתוק הרוע עוקר דבר-מה מן הנפש, ומכאיב לה. כדרכו של הראי"ה קוק, גם כאן, אמצעי ההמחשה לתשובת המקוריות שאוב מן העולם הרפואי.

המכאוב, שמרגישים ברעיון התשובה, בראשית זריחתו הוא בא מפני הניתוקים, שחלקי הנפש הרעים... מקלקלים את כל הנפש ופוגמים אותה, ועל ידי התשובה הם הולכים וניתקים ונעקרים מעצמיות הנפש היסודית בעקרה. וכל ניתוק מביא כאב, ככאב של עקירת אברים המקולקלים וכריתתם מטעם הרפואה... (ח, א, עמ' נה).

ועוד פשר אחר לכאבו של השב אל מקורו פנימה. תהליך ההסתגרות וההתבודדות של השב, מעמת אותו במלוא החריפות עם נפשו וכוחותיו. פגמיו וקלקוליו מובלטים בחדות, והכרת החטא מייסרת את החוטא:

כשהחושב מתבודד, ומתגלה בנפשו אז הכח הרוחני הפנימי שלו, חש הוא את כל הפגמים שנפגמה נשמתו, מכח מעשים ומדות שאינן הגונות, מצטער הוא אז בצער פנימי ועמוק, וחותר ברוחו איך לתקן את המעוות (ח, ט, עמ' נט).<sup>16</sup>

## 2. כאב היפוך הסדר ומיעוט השלמות

כאביו וייסוריו של השב בתשובת העילוי אינם נובעים מעצמיותו ומתוכו. השב מבקש להתמזג בתנועה עולמית הנעה כלפי מעלה, וחטאיו עומדים חוצץ בדרכו. הסתירה שבין רוח התיקון הקוסמית לבין נפשו החוטאת של האדם, מפכה את ההרמוניה ואת האידיליה, להם הוא מצפה. מכאן דאבון לבו של החוטא, אך לא רק מכאן. מעבר

16. ניתן להבחין בפסקה זו בתהליך ההפנמה המדורג מן הנפש ("ומתגלה בנפשו") אל הרוח ("הכח הרוחני הפנימי"), ומתוך כך יכול השב לחוש, עוד פנימה, את "כל הפגמים שנפגמה נשמתו". התיקון בא מן האמצע: באמצעות הכוח הרוחני המתגלה בנפש השב הוא "חותר ברוחו איך לתקן את המעוות".

‘שתי תשובות בדבר’ - מהלכי תשובה ב’אורות התשובה’

לתחושת החטא הסובייקטיבית, החטא עצמו - באופן אובייקטיבי - מניע את האדם בכיוון הפוך מכיוונו של העולם המתעלה. היפוך זה כשלעצמו מערבב את הנפש, ומשרה עליה תחושת תוהו ובוהו.

כל חטא מדאיב את הלב, מפני שהוא סותר את האחדות שבין האישיות הפרטית עם כל ההויה כולה... אמנם יסוד הצער איננו מעצם החטא בלבדו כי אם מיסודו של החטא ומתכן מהלך הנפש, שנעשה הפוך מסדר הישות הזורחת באור הישר האלהי בכל המצוי המאורגן באחדות וכוון מעולה (ח, ג, עמ' נו).

עצמתם של ייסורי התשובה - מוגברת, משום שהיא חושפת את השב, באחת, לחוש בפערים שניבעו בתקופת חטאיו, בינו לבין השלם והמוחלט. העצבים והחושים המוסריים שנתקו בעוונות,<sup>17</sup> חוזרים ומתחדדים ורגישותם שבה אליהם.<sup>18</sup>

כי כך הוא טבע הדבר, שכל זמן שהאדם הוא נרדף מפני זעף הטבע הגס וחשכת המדות הרעות הסובבות אותו, איננו מרגיש כל כך בחטאיו, ולפעמים שאינו מרגישם כלום, והרי הוא צדיק בעיניו; אבל כיון שכוחו המוסרי מתעורר, מיד נגלה אור הנשמה, ועל ידי האור נבדקת היא נפשו כולה אצלו, ורואה הוא את כל כתמיה, ולבו דואג בקרבו בחרדה גדולה על מיעוט שלמותו ועמק נפילתו... (ח, טז, עמ' סב).

ה. ‘שתי תשובות בדבר’ - יסודם של מהלכי התשובה והיחס שביניהם

#### 1. התשובה, האחדות הכוללת ובריאת העולמות

תחום התשובה אינו עומד לעצמו. הוא מצוי בצומת החוצה תחומי הגות מרכזיים. מסתבר, ששניות סגנונות התשובה שנסקרו לעיל, יונקת מסביבותיה הרעיוניות, ובעיקר מן הקרובות שבהן. בהקשר זה יש להצביע על שני תחומים שמוצאים ביטוי מפורש בדיוני התשובה. האחד נוגע ליחסים שבין האדם לבין העולם, והאחר - לדרך בריאת העולמות ותיקונם.

17. על התייחסויות נוספות של הראי"ה קוק לתופעה זו, ראה: ש' רוזנברג, 'מצפון ואשמה בהגות היהודית', בתוך: ח' נבון (עורך), תשובה ופסיכולוגיה, אלון שבות תשס"א, עמ' 33-34.

18. לדידו של הראי"ה קוק, הדברים הללו אמורים לא רק בחוטא, אלא בכל אדם היוצא מעיסוקי החולין שלו ובא לעסוק בדברים שבקדושה: "הצער שמרגישים בעת שניגשים אל כל דבר שבקדושה, הרי הוא בא מתוך שאז הנשמה היא מאירה יותר ומתגלה בה התכן של השלמות המוחלטת, והיא רואה מתוך כך את האפסיות שבהגבלתה וצמצומה, והיא מתמרמרת על מה שגורם לה עצור-כח וכהות..." (טז, ה, עמ' קל).

שאלה מרכזית בתחום הראשון היא השאלה אם יש לראות את האדם כמונאדה - יחידה נבדלת מן העולם, או כאורגן - איבר מאיברי חטיבה אחדותית כוללת. הראי"ה קוק נזקק לשאלה זו בכמה מקומות. אמנם, עמדתו הבסיסית היא שהיחיד איננו "נשמה בודדת, גרגרית, גדועה בהויה כולה, אלא הכל מחובר, משורש וארוג". עם זאת, לדעתו, טועים הסבורים "שאחרי החידוש של הציור הקוסמי בטלה מרכזיותו של רוח האדם".<sup>19</sup> המתח המסוים שבין מרכזיות רוח האדם לבין היות הנשמה חלק ממארג קוסמי, מוצא ביטוי בסגנונות שונים של תשובה: מחד גיסא, תשובת האדם שהיא כביכול בינו לבינו; מאידך גיסא, תשובת העולם שתשובת היחיד משתלבת בה.<sup>20</sup>

כאמור, תחום מרכזי אחר המרחף בשמי עולם התשובה הוא דרך בריאת העולמות ותיקונם. התשובה היא ממרכיבי היסוד של המציאות, ועל כן תהליכי הבריאה הם המעצבים את מהלכי התשובה. הספרות הקבלית, החל מן הזהר, מבחינה בין שני תהליכי בריאה מרכזיים: תהליך קונסטרוקטיבי של האצלה והתפשטות, ולעומתו תהליך כאוטי של נפילה ומיתה וחורבן, ובצדם - עילוי ותיקון.<sup>21</sup> שני דפוסי התשובה הם בדמותם ובצלמם של תהליכים אלו: תשובת השורש והענפים מניחה התפשטות והאצלה מן הנשמה אל החיים המעשיים,<sup>22</sup> ומכאן נגזרת החזרה אל השורשים בדרך ההפוכה - התכווצות פנימה אל מקור ההתפשטות. תשובת העילוי והתיקון מבוססת באופן גלוי ומפורש על דגם הבריאה הכאוטי, ועל כן, לאחר ה"השפלה" ו"המיתה הנוראה" מתבקשת "העליה העליונה".

## 2. תרין רעין דלא מתפרשין: הרהורי סיכום

שני מהלכי התשובה שסורטטו לעיל מובחנים, בעיקר, בשניים: בייעודם ובכיוון פעולתם. תשובת העילוי חותרת לתיקון העולם. מרוח התשובה הקוסמית היא באה,

19. בהתאמה: אורות הקדש ב (לעיל, הערה 2), עמ' שלט; שם, עמ' תלג.

20. ראה: י' פילבר (לעיל, הערה 14), עמ' ל-לב; נ' אריאלי, 'התשובה במשנתו של הרב קוק', תשובה ושבים, הגות - מאסף למחשבה יהודית, ירושלים תש"ס, עמ' 84-88; ב' גרוס (לעיל, הערה 10), עמ' 33-36 (וכן בעמ' 27-29).

21. על שני התהליכים בספר הזהר, ראה: י' תשבי (לעיל, הערה 7), עמ' קלז-קלח. אף הראי"ה קוק נזקק בכמה מקומות לשני תהליכי הבריאה, בהקשרים של תיקון העולם ותיקון האדם: לתהליך האצילות וההשתלשלות - ראה, למשל, אורות הקדש ב (לעיל, הערה 2), עמ' תקכב-תקכד ('הירידה והעליה'; 'דרגות ההשתלשלות האצילית'; 'השתלשלות היצירה ותשוקתה'); לתהליך השבירה - ראה, למשל, שם, עמ' תקכו-תקכז ('השבירה והשאיפה לתיקון'; 'המגבל והבלתי גבולי').

22. יושם אל לב שבפסקות המתארות את השיבה אל המקוריות (לעיל פרק א סעיף 1) אכן נעשה שימוש חוזר ונשנה במונחי ה'אצילות' וה'התפשטות'. כמו כן, התמונה המרכזית בפסקות אלה היא תמונת האילן - סימבול האצילות וההתפשטות. ראה לעיל, הערה 4.



חודרת אל האדם, וממנו היא שבה אל העולם. תשובת המקוריות מניעה את האדם אל תוכיותו, אל עצמיותו. זהו ייעודה ולשם מגמת פניה.

נדמה, כי הראייה קוק נמנע מלהבדיל בבירור בין שני המהלכים הללו, ונדרש מאמץ מצדנו לעקוב אחריהם ולהבחין ביניהם. מתברר, שדווקא במקום בו מובחנים מהלכי התשובה בגלוי, בו-במקום מונח גם פשר הערפול ביניהם.

שתי נקודות יש לה להתשובה, שאנו כוללים אותם בשם תשובה עילאה ותשובה תתאה. התשובה העילאה היא, התשובה בעד עצמו, והתתאה היא בעד העולם. לעולם הנקודה העצמית המיוחדת של האדם בתוכיותו היא הרבה יותר גבוהה, נשגבה ונעלה, מכל מה שהוא שופע ממנו ולחוץ. יש אדם, שכשהוא בא לידי התשובה העצמית שלו היה צריך להרבות במחשבה, ועל ידי זה היה בא למעט בלימוד, להרבות בציור, ועל ידי זה היה בא למעט במעשה - בעקר, לזכך את תוכיותו כדי שיעמוד צרוף וחופשי באמת. וכל זה הוא נוהג בתשובה העלאה, התשובה העצמית.

לא כך הוא, אמנם בתשובה התתאה, התשובה שכלפי העולם. כאן הדבר מתחלף, והכרח הוא להרבות בתלמוד ובמעשה, אף על פי שבא על ידי זה מעוט בהגיון ומחשבה. ולפעמים מעוט הבהירות של ההגיון ושל המחשבה עצמה הוא תקון כלפי העולם, מפני שאין העולם החיצוני תופס את התוכן של המחשבה הנאצלת ואת בהירות ההגיון, על כן מתקרבים אליו דוקא על ידי החשכת המחשבה באופן ידוע (טז, יא, עמ' קלב-קלג).<sup>23</sup>

“שתי נקודות” שבתשובה מתוארות כאן: תשובה בעד האדם - החותרת אל “הנקודה העצמית המיוחדת של האדם בתוכיותו”;<sup>24</sup> ותשובה בעד העולם - השואפת לתיקונו של העולם. דומה, כי שתי הנקודות הן הן שני מהלכי התשובה שתוארו לעיל. אף על פי כן,

23. מתיאור מהלכי התשובה שלעיל מתקבל הרושם שתשובת האדם אל מקורו ואל שורשיו היא המעשית והראלית יותר, ובמידה מסוימת היא נחותה מתשובת העילוי הרוחנית והמיסטית (על ‘מיסטיות’ זו, ראה: א’ גרינוולד, ‘רעיון התשובה במשנותיהם של הרמב”ם ושל הרב קוק’, בתוך: ב’ איש-שלום וש’ רוזנברג [עורכים], יובל אורות - הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ”ל, ירושלים תשמ”ה, עמ’ 241-242), החובקת עולם ופורשת כנפיים למעלה. מבחינה זאת, הפסקה שלפנינו מפתיעה, משום שהיא מציגה מצג הפוך: דווקא התשובה העצמית היא ה’עלאה’ והיא התובעת להרבות בציור ובמחשבה ולמעט בלימוד ובמעשה. בניגוד לה, התשובה כלפי העולם היא ה’תתאה’, ובה הדרישה להחשיך את המחשבה ולהרבות במעשה.

24. ביתר פירוט ראה ח”י הדרי (לעיל, הערה 10), עמ’ 224-226.

המובחנות שביניהן היא תאורטית בלבד,<sup>25</sup> ואין לה מקום במעשה התשובה, משום ששתי התשובות - אחת הנה:<sup>26</sup>

אבל מה שצריך לדעת הוא, שתמיד הננו קרואים לאחוז בשתי התשובות האלו ביחד, והתשובה התתאה היא כמו גוף וכלי להתשובה העילאה. וצריך לכוון את המעמדים בצורה כזאת, שכל העתקה של התשובה העילאה תעתיק גם כן את התשובה התתאה לדחוף אותה כלפי מעלה, וכל העתקה של התשובה התתאה היא גם כן תאמץ ותתן עוז לתשובה העילאה, שאף על פי שבחיצוניות צורתן הרי הן כסותרות זו את זו - בפנימיותן הנן תרין רעין דלא מתפרשין (שם).

25. לכאורה, ניתן לטעון שהאחדת מהלכי התשובה מבטלת את קיומם העצמאי, כך שלפנינו, בסופו של דבר, תשובה אחת ולא שתיים. ברם, דומה שתפיסתו הסינתטית של הראי"ה קוק, איננה מבטלת בהכרח את הניגודים או השוניות, אלא מותירה אותם בעינם ומשלימה ביניהם. ראה, למשל: אגרות הראי"ה א, ירושלים תשמ"ה, עמ' מט: "ודאי טועים הם אותם שסוברים שאין שם הפכים... שאת היא דלטניזמוס שכלי..."; אורות הקדש ד, ירושלים תש"ן, עמ' תצו: "בעולם הרגיל של המחשבה מוכרחים הם הפרינציפים להיות סותרים זה את זה, ודוקא מסתירתם יבוא הבניין הרצוי...". ראה בפירוט: ב' איש-שלום (לעיל, הערה 13), עמ' 60-64; א' בילר, 'הראי"ה קוק והיגל', עלון שבוע בוגרים ז, תשנ"ה, עמ' 138-144.

26. ש' ישראלי (לעיל, הערה 11), עמ' 180. והשווה: א' גרינוולד (לעיל, הערה 23), עמ' 238.

## החטא והתשובה בחייו ובהגותו של רבי שמחה בונים מפשיסחא

א. מבוא

כל דיון במשנת החסידות יש לסייגו בכמה סייגים. ראשית יש לציין, שכמעט אף אחד מהמנהיגים החסידיים הראשונים לא כתב את הגותו במשנה סדורה. מורי החסידות הראשונים, בניגוד לחכמי המוסר בכל הדורות שקדמו להם, לא רק שלא השאירו בידינו משנה ערוכה בנושא התשובה, אלא שהם אף מיעטו לעסוק בנושא זה.<sup>1</sup> סייג נוסף הוא, שלא ניתן לדבר על משנת החסידות כמשנה אחידה, כיוון שהבדלים הרעיוניים בין מורי החסידות השונים היו גדולים ביותר.

במאמרנו זה ננסה לסרטט קווים במשנת החטא והתשובה של מנהיגי החסידות בדורות הראשון והשני להתפתחות החסידות, ולעמוד על תורתו של רבי שמחה בונים מפשיסחא (להלן: רש"ב) בעניין זה, תורה שנבנתה לאחר היכרותו האישית עם חיי חטא. רש"ב נולד בשנת 1766 ונבחר לאחר פטירת רבו רבי יעקב יצחק רבינוביץ ('היהודי הקדוש') בשנת 1813, כמנהיגם של חסידי פשיסחא. ימי הנהגתו היו קצרים יחסית, עד למועד פטירתו בשנת 1827.<sup>2</sup> למרות תקופת הנהגה קצרה זו, השפעתו על חסידות פולין הייתה ניכרת ביותר.

רש"ב חי בתקופה שבה החסידות בפולין התפשטה והפכה לתנועה רחבה. תלמידי רבי אלימלך מליז'נסק - רבי משה ליב מסאסוב, רבי יעקב יצחק 'החוזה' מלובלין, רבי ישראל מקוז'ניץ ורבי אברהם יהושע השל מאפטא, היו אלו שהצליחו להפיץ את

1. חריגים בעניין זה הם חסידויות חב"ד וברסלב, שפיתחו ספרות ענפה בעניין התשובה.

2. תעודת הפטירה של רש"ב נמצאת בארכיון הפולני. בתעודה מצוין, שביום ארבעה בספטמבר 1827 נפטר שמעון בונהארט, שהשאיר אחריו אלמנה - רבקה בונהארט. הנפטר, כך מציינת התעודה, היה בן 61 בפטירתו, ומכאן שרש"ב נולד בשנת 1766. אמנם בתעודת הפטירה נכתב ששם הנפטר הוא שמעון בונהארט ולא שמחה, אך אין ספק שמדובר ברש"ב. תאריך הפטירה זהה למסורת החסידית על תאריך פטירת רש"ב, ושם האלמנה רבקה והציון שהשאיר אחריו בן אחד תואם לידוע לנו על רש"ב.

החסידות בפולין.<sup>3</sup> תלמידים אלו הביאו לפריחת התנועה החסידית משלהי המאה השמונה עשרה באזורים שהיו לימים פולין הקונגרסאית. רש"ב עמד בקשרים עם צדיקים אלו, ואת רבי יעקב יצחק 'החוזה' מלובלין קיבל כרבו. לאחר ש'היהודי' התחיל להנהיג עדה באופן עצמאי, עזב רש"ב את 'החוזה' ועבר להיות תלמידו של 'היהודי'. רש"ב היה דמות חריגה בין החסידים, הן בלבושו האירופאי השונה מהלבוש החסידי המקובל, והן בהשכלתו הרחבה.<sup>4</sup> רש"ב שימש כסוחר ואף כמנהל עסקי היערות של משפחת ברגסון.<sup>5</sup> בעקבות עבודתו זו שהה חלק ניכר מזמנו בעיר דנציג, שם היה שותף להווי החברתי של הסוחרים בעיר הגדולה. לאחר סיום עבודתו בעסקי העצים, למד רש"ב את מקצוע הרוקחות ופתח בית מרקחת בעיר פשיסחא. למרות חריגותיו זו, או אולי דווקא בשל כך, זכה רש"ב למעמד מיוחד הן אצל 'החוזה' והן אצל 'היהודי', ונחשב מבחירי תלמידיהם.

### ב. החטא והתשובה במשנת החסידות בדורות הראשון והשני

במשנת החסידות מקובלים מספר רעיונות חדשניים בנושא התשובה, אם כי היו גם מורי חסידות שגילו הסתייגויות שונות כלפי חלקם. בניגוד להשקפה המסורתית, הרואה את הטוב ואת הרע כשני קטבים, סוברת החסידות שהטוב והרע אינם נפרדים כהיפרד

3. צ"מ רבינוביץ, בין פשיסחא ללובלין - אישים ושיטות בחסידות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 9-14.
4. את השכלתו הרחבה רכש רש"ב בתחילה בעת שלמד בישיבתו של רבי מרדכי בנט בעיר ניקולשבורג. רבי מרדכי בנט (1753-1829) היה אחד מגדולי הרבנים בזמנו ונתמנה לרב הראשי של כל מדינות מוראביה. רבי מרדכי בנט ידע אף מדעים חילוניים כמדע התכונה ומתמטיקה, היה בקי בפילוסופיה ושלט בדקדוק ובידיעת השפה העברית. אופקיו הרחבים של רבי מרדכי בנט השפיעו על תוכני הלימוד בישיבתו. א"ה וייס, שהכיר היטב את הישיבות במוראביה, כתב: "וכן זרז רבנו הגדול הזה את תלמידיו ללמוד דקדוק לשון הקודש והתנ"ך עם רש"י ובאור, גם ידיעות אחרות הנצרכות לזמן ההוא" (זכרונותי, ורשה תרנ"ה, עמ' 37).
- רש"ב הרחיב את השכלתו בהמשך ולמד שפות זרות. וכך מתאר המשכיל אלכסנדר צדרבוים את רש"ב: "אדם גדול, בקי בתלמוד ובספרות האלוהית והמחקר העברית, רוקח מנוסה ומומחה ומבין מעט בחכמת הרפואה ויתר חכמות הטבע הנצרכות למכין רפאות תעלה, וגם שפת גרמניא פולניא ולטינא, גבר חרוץ במפעליו, ר' בונם ז"ל" (כתר כהונה, אודיסה תרכ"ז, עמ' 127). וכן כתב רא"י וויצנפלד, בשם המשכיל יצחק מיזס, תלמידו של רש"ב: "הרבי המתפלסף והחוקר והיודע לשונות והרוקח..." (חליפת מכתבים בין רא"י וויצנפלד וריעיו, קראקא תר"ס, עמ' 80).
- על לבושו האירופאי מעידים המקורות החסידיים. כך, לדוגמה, מעיד ע"ז זמלונג: "והיה לבוש בלבושי הסוחרים, לא כלבושי החסידים" (עשר נפלאות, פיעטרקוב תרצ"ב, עמ' 5 אות א).
5. רש"ב עסק במסחר של טבק לצורכי עישון (נפלאות חדשות, פיעטרקוב תרנ"ו, דף ג אות ח), וכן במסחר בתבואה (שיח שרפי קודש א, לאדו תרפ"ח-תרצ"א, עמ' צד). רש"ב נתמנה לאחר מכן כממונה על מסחר היערות של דב ברקו זוננברג-ברגסון ואשתו תמר (י' ברגר, שמחת ישראל, אור שמחה, פיעטרקוב תר"ע, עמ' 243, אות נו).

החטא והתשובה בחייו ובהגותו של רבי שמחה בונים מפשיסחא

השמאל והימין, אלא כהיפרד מטה ומעלה. השכינה כוללת את הטוב ואת הרע, אבל הרע אינו ישות עצמאית, אלא הוא המדרגה התחתונה מהטוב הגמור. הרע הוא כוח טועה, הזקוק לכוון אל הקב"ה. מכאן, שגם עברה שאדם עושה, היא תעיית הכוח האלוהי ממקורו, אבל כוח תועה זה הוא עצמו מהקב"ה.<sup>6</sup> כך כותב רבי אפרים מסדליקוב, נכד הבעש"ט:

שכינה היא מעילא לתתא עד סוף כל המדרגות, וזה סוד 'ואתה מחיה את כולם' (נחמיה ט', ו), שאפילו כשאדם עובר עבירה חס ושלום, אזי גם כן השכינה מתלבשת בו, כי בלא היא לא היה בו כוח לעשות זאת ולהניע בשום אבר, כי היא המחיה אותו ונותנת בו כח וחיות.<sup>7</sup>

מכאן נובע חידושה של החסידות, שניתן לעבוד את ה' באמצעות יצר הרע. היות שיש ניצוצות אלוהיים גם בחלקים הנראים רעים, הרי שמי שמתגבר על היצר הרע, מחזירו לתחום הטוב ומעלה אותו לשורשו האלוהי. על סמך רעיון זה קובעת החסידות, כי עבודת ה' של אדם המתמודד עם יצרו הרע, נמצאת במדרגה גבוהה יותר מעבודתו של אדם שאין יצרו מתגרה בו:

והוא כשאדם הולך לעבור עבירה חס וחלילה, או שאר צרכי תענוגי הגוף מחמת יצר הרע, ואחר כך מפני כבודו יתברך ומוראו משבר תאוותו ויצרו והולך בדרכי עבודת ה' יתברך... והוא התכלית השלימות יותר מצדיק העובד השם יתברך בתמים בלא יצר הרע.<sup>8</sup>

מכאן ניתן לעמוד על משמעותה של התשובה בתורת החסידות. החסידות בדברה על ההתמודדות עם החטא משתמשת במונחים: 'הכנעה', 'הבדלה' ו'המתקה'.<sup>9</sup> החוטא נדרש תחילה להכניע את הרע, אך לא להסתפק בכך, אלא אף להעלות את החטא לשורשו האלוהי, ועל ידי כך להמתיקו. בידי האדם החוטא להעלות את הניצוצות האלוהיים המצויים בחטאו. "אפילו עבירה שאדם עושה יש בה ניצוצות השבירה, ומה הוא ניצוצות שבעבירה, הוא התשובה, בשעה שעושה תשובה על העבירה מעלה

6. וראה על כך בהרחבה: ש' רוזנברג, 'טוב ורע בהגות היהודית', האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 1985, בעיקר עמ' 44-45.

7. רבי אפרים מסדליקוב, דגל מחנה אפרים, קארעץ תק"ע, פרשת תצא.

8. רבי יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"ס, עמ' סא.

9. דוגמה לכך מצויה בדבריו של רבי דוב בער ממזריטש: "אם הסתכל בפתע פתאום על אשה יפה, יחשוב במחשבתו מאין לה זה היופי, הלא אם היתה מתה לא היה לה זה הפנים... על כן זה בא לה מכח אלוקי המתפשט בה... נמצא שורש היופי הוא כח אלוקי, ולמה לי למשוך אחר החלק, טוב לי להדבק בשרשא ועיקרא דכל עלמין ששם כל היפויין" (אור תורה, ספר תהילים, ירושלים תשט"ז, מג ע"ב).

שבעבירה, הוא התשובה, בשעה שעושה תשובה על העבירה מעלה הניצוצות שהיו בה לעולם העליון".<sup>10</sup>

הסתייגויות מרעיונות אלו מצויים כבר בכתביו של רבי משולם פייבוש הלר מזבארז', שהיה מתלמידיו הבכירים של המגיד מזלוטשוב. לדעתו, הקדושה והקליפה הם הפכים מהותיים, והדרך להתמודדות עם התאוות והמידות הרעות היא על ידי שבירתן בלבד. הדרך להעלאת המידות והתאוות הרעות היא דרך מסוכנת ביותר, ולכן שולל הוא אותה כדרך לכלל, והיא מיועדת אך ורק ליחיד סגולה.<sup>11</sup>

הוגי החסידות הכירו אף הם במחויבות של כל יהודי לשמור כול מצווה כהלכתה ובקפדנות רבה, אלא שחידושם היה בהנחה שגם אם אדם לא עמד בדרישות ההלכה ונכשל, אין לו להצטער יותר מדי. הדאגה התמידית של האדם מעוונותיו מרחיקים אותו מעבודת ה'. דאגה זו והכניעה לייאוש הנגרמת מכך, הן מפעולותיו של היצר הרע הרוצה להרחיק את האדם מעבודת ה'.

וגם אם הוא באמת קצת חטא, יותר יהיה נחת רוח לבוראי שלא אשגיח על החומרא שאתה [יצר הרע] אומר לגרום לי עצבות בעבודתו, אדרבא אעבוד אותו בשמחה. כי אין כוונתי בעבודה לצורך עצמי רק לעשות נחת רוח לפניו יתברך, ואם כן אף שלא אשגיח על החומרא שאתה אומר, לא יקפיד הבורא עלי, כי כל עיקר שאיני משגיח הוא מחמת שלא אבטל מעבודתו יתברך ואיך אבטל מעבודתו אפילו רגע אחד, וזהו כלל גדול בעבודת הבורא יתברך שיזהר מעצבות כל מה שיוכל.<sup>12</sup>

בימי הביניים היו סיגופים ותעניות התנאי לתשובה. ספר חסידים לרבי יהודה החסיד מלא בהוראות שונות על עינויים וסיגופים לכל עברה. בייחוד הרבו בתעניות מקובלי צפת והאר"י. הוגי החסידות הראשונים<sup>13</sup> הביעו הסתייגות מסיגופים ותעניות, אך

10. צוואת הריב"ש, ברוקלין תשל"ג, מהד' קה"ת, כז ע"ב.

11. "הם רואים שם שכותב [המגיד ממזריטש, א"ר] בכמה מקומות... שמאבה רעה שבאה לאדם יכול לאחוז באהבת הבורא בחשבון קל וחומר... והם חושבים... שדבר פשוט הוא ללמוד קל וחומר זה כמו שלומדים קל וחומר בגמרא, אבל שם הוא ללמוד וכאן הוא לעשות, שאי אפשר ללמוד קל וחומר זה אם לא יהיה מופשט בגשמיות... וחס ושלום יפול בשוחה עמוקה אם לא ישמור עצמו מאד. ואמר הוא ז"ל זכרנו לחיי עולם הבא בזה סודות נפלאות על זה... אבל דברים ההם הם בערך אנשים גדולי הערך, ואנחנו לא נדע מזה מאומה איך להעלות מחשבה זרה לשרשה" (מ"פ הלר, יושר דברי אמת, קונטרס א סימן טז, כ).

12. צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 10), ח ע"א.

13. כך מובא בצוואת הריב"ש (לעיל, הערה 10), ט ע"א: "טוב יותר לעבוד השם יתברך בשמחה בלי סיגופים כי הם גורמים עצבות". רבי יעקב יוסף מפולנאה חריף יותר בדבריו: "כי החומר והגוף שהוא עני בדעת שאין לו שמחה בדבקות ה' רק בגשמי אכילה ושתיה, וכשנחסר זה הוא בעצבות,

החטא והתשובה בחייו ובהגותו של רבי שמחה בונים מפשיסחא

בהמשך מגלים אנו יחס אמביוולנטי לדרך זו. כך רבי אלימלך מליז'נסק מיעץ לחזור בתשובה "שיתחיל מיד לסגף עצמו"<sup>14</sup>, אך גם הוא יוצא כנגד ההפרזה בסגפנות, כיוון שהיא מחלישה את הגוף ומונעת מהאדם לעבוד את בוראו.<sup>15</sup>

### ג. החטא בחייו של רש"ב

בספרות החסידית מסופר על מאורעות שונים שאירעו לרש"ב בעת שהייתו בדנציג, לרגל עבודתו אצל תמריל ברגסון. סיפורים אלו אינם מעלימים את העובדה שבעת שרש"ב שהה בערי אירופה הוא התרועע עם משכילים, ביקר בתאטרון ושיחק שחמט וקלפים עם הסוחרים שאתם עמד בקשרי מסחר. כך סיפר ישראל ברגר:

כתב לי מחותני ידיד נפשי הגאון מפלונסק שיחיה, כי פעם אחת בהיות הרבי ר' בונם בימי ילדותו לרגל מסחרו בדנציג, והיה המנהג בין הסוחרים שכאשר גמרו איזה עסק נכנסו לשתות משקה או קאווי. וכאשר גמר הרבי ר' בונם איזה מסחר נכנס גם כן פעם אחת עמהם, והוא ציוה ליתן לו קאווי שחורה. ובא נערה אחת עם כל הצלוחיות ומסרה לידי כל אחד מהסוחרים צלוחיתו, והושיטה גם לתת ליד הרבי ר' בונם. אבל הוא עשה עצמו כמסיח דעת, בכדי שבין כה תציגה הצלוחית עם הקאווי לפניו על השולחן. אבל היא בכוונה לא הציגה על השולחן והחזיקה דוקא שיקח מידה. אז נתן עליה בקולה ברעש גדול וחזק 'צו וויסטו דען נישט אז איך בין א חסיד?' [= האם אינך יודעת כי אני חסיד?] עד שנבהלה מאוד, ונפל הצלוחית עם הקאווי לארץ ונשבר, והיא ברחה ברוב פחד. אז אמר ר' בונם כי בכגון דא אמר דוד המלך ע"ה 'שמרה נפשי כי חסיד אני' (תהילים פ"ו, ב), היינו שתשמור אותי שלא אצטרך לומר שהנני חסיד.<sup>16</sup>

על פי המסופר, רש"ב התרועע עם סוחרים ולא נמנע מללכת אתם לבית קפה. עם זאת, המספר מדגיש עד כמה דקדק הוא בשמירת ההלכה, ולכן אינו רוצה לקבל את הכוס מידה של המלצרית.<sup>17</sup>

ומעכב הנשמה לידבק בו יתברך שהוא על ידי השמחה" (רבי יעקב יוסף פולנאה [לעיל, הערה 8], פרשת משפטים סעיף יב).

14. נועם אלימלך, ירושלים תשל"ח, בא, לח ע"ב.

15. שם, קדושים, סג ע"א.

16. "ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 38, אות קג.

17. סיפור דומה על רש"ב מסופר בשיח שרפי קודש (לעיל, הערה 5), עמ' 47, אות רטז: "אמר [רש"ב] שהיה לו מעשה בעת שנסע עם הדייטשין ושתו קאווע עם חלב. והרב הקדוש שתה קאווע שחורה בלי חלב. והיו הדייטשין שואלין אותו למה אינו שותה קאווע לבן עם חלב. והשיב להם מחמת חשש חלב טמא כדינא דגמרא. ושחקו עליו ואמרו כי ערלית היא שקבלנו ממנה הקאווי יש לה בעדרה

על דרכו של רש"ב לשחק במשחק השחמט כתב רבי משה חיים סוכאטשבסקי מראדזין:

שמעתי מדודי הגאון"ק ר' גרשון העניך זצ"ל מראדזין, אשר רבינו ר' שמחה בונם זי"ע היה שוחק בשחוק השאכמאט. והיה לו בזה גם כן ענין עבודה להשם יתברך. וכמה פעמים שחק עם אנשי לא מעלי, ובשעת השחוק היה אומר דברי צחות בקול נגינה בדיבורים הללו 'אז מען גייט א גאנג, דארף מען זעהן עס זאל נישט טיען באנג' [= כאשר אתה עומד לעשות מהלך, השתדל מאד שלא תתחרט עליו]. ובאלו הדבורים היוצאים מעומק לבו הטהור, היו נכנסים ללב היושב כנגדו, והתעורר בו הרהור תשובה. גם שמעתי שפעם אחת רצה להכניס התעוררות לתשובה ולעזיבת החטא לאיזה איש להשיבו מדרכו הרעה, ושחק עמו במשחק השאכמאט. ובתוך השחוק עשה הוא ז"ל במכוון הילוך כנגד השכל מחוקי המשחק. והאיש ההוא דמה אשר הוא ז"ל עשה שגיאה ומצא מקום לתופשו, ורצה להכריעו. אז התחיל הוא ז"ל לבקשו שימחול לו שגיאה זו כי הוא פעם הראשונה ונעתר לו, ונתן לו רשות לחזור לדרכו ולעשות דרך אחר טוב מזה. אך אחר כך עשה הוא ז"ל במכוון עוד הפעם הילוך כנגד השכל, ואז תפשו האיש והכריעו. וביקש ממנו עוד הפעם והתחנן שימחול לו ויתקן כמקודם. והשיב לו אשר בפעם הראשון מחל לו, אך עתה לא יתן לו רשות לחזור. ואז פתח הוא ז"ל בדיבור קדשו בדברים היוצאים מן לב קדוש וטהור ואמר: 'וויי איז צו דעם מענטש וואס ער איז שוין אזוי ווייט פערקראכין אין שלעכטען וועג אז עס העלפט שוין נישט קיין גיבעט צוריק צוא קומען צום גיטען' [= אוי ואבוי לאותו אדם שכבר שקע כל כך עמוק בדרכים עקומות, שכבר לא מועילה לו שום בקשה ותפילה לחזור למוטב]. והדברים הללו נכנסו בלבו, והבין שאליו הדברים מכוונים ונעשה בעל תשובה גמור.<sup>18</sup>

המספר מציין, שרש"ב אינו משחק לשם הנאתו, אלא מטרתו לנצל את זמן המשחק כדי להחזיר בתשובה את המשחקים נגדו. רש"ב משתמש בכללי משחק השחמט כמשל

חמשה עשר פרות כשרות, והאיך נחוש לחשש רחוק כזה. והרב הקדוש זי"ע התפלל שהשם יתברך יענהו מן השמים, שיוכל להוכיחם על פניהם תיכף ומיד. ובתוך כך בא הערלית ההיא לשאול הדייטשין, אם היום היה הקאווע טובה מאוד. והשיבו לה הן. ויהי כהשמע הרב הקדוש את דבריה, שאלה מה היום מיומיים להיות הקאווע טובה מאד. וענתה בפניהם ואמרה בזה הלשון 'היינט האָבע איך אריין גיטאהן יונגע קעמיל מילעך' [= היום מהלתי בתוך הקפה השחור חלב מגמלים צעירים]. ואז ראו כמה גדולים דבר חכמים".

18. רבי משה חיים סוכאטשבסקי מראדזין, דור ישרים, בילגוריא תרפ"ה, עמ' כא. מובא אף בשיח שרפי קודש (לעיל, הערה 5) ה, כט ע"ב.



למחויבותו של האדם על מעשיו ועל כך שבשלב מסוים אין כבר אפשרות לתקן את אשר נעשה בעבר, וכך מצליח להחדיר בחוטאים הרהורי תשובה. על משחקי הקלפים ('קארטין') של רש"ב מספר הרב צבי יחזקאל מיכלזון מפלונסק:

בעת שהיה הרב הקדוש [רש"ב, א"ר] אצל הסוחרים שלו בחו"ל, היה להסוחר שלו בן אחד שהיה מופלג בחכמה, והיה הרב הקדוש רוצה להביא אותו תחת כנפי השכינה לחכמה העליונה. ראשית חכמה יראת ה'. וביקש אופנים להמשיך אותו אליו, ולא עלתה בידו. והתיישב הרב הקדוש זי"ע שיילך עם בן הסוחר תמיד באשר הוא ילך ויתחבר עמו, ומתוך כך אולי יוכל להמשיכו אליו. ופעם אחת הלך בן הסוחר לשחוק בקארטין והלך עמו הרב הקדוש וצללה"ה, והתחיל גם הרב הקדוש לשחוק עמהם. וכך סיפר הרב הקדוש זי"ע, וכך אמר בעת הסיפור המעשה הנ"ל: סהדי במרומים שלא ידעתי שום רמז משחוק הזה, אך היה לי הצלחה חוץ לדרך הטבע. וגם לא ידעתי שום רמז אם זכיתי בגורלי, אך ראיתי ששום אדם לא קיבל המעות המונח בערבון, אז ידעתי כי שיין לי המעות וקבלתי המעות. וכן היה פעם אחר פעם שנצחתי שלא כדרך הטבע. ויהי כי ראה בן הסוחר את הצלחתי וסבר שיש לי בזה איזה חכמה איך להצליח, וביקש ממני להודיע לו החכמה הזו כי הצחוק הזה היה טוב לבן הסוחר מכל משא ומתן שבעולם. עד שדחה אותו הרב הקדוש זי"ע מזמן לזמן, עד שחשקה נפשו ביותר לידע סוד ההצלחה. ואז הלך עמו הרב הקדוש מחוץ לעיר לטייל עמו במקום שדות ובקעות במקום שאין שם אנשים. ובן הסוחר סבר שיילך עמו להודיע לו הסוד הנ"ל, וחושק נפשו מאוד לידע דבר זה. ואז צעק הרב הקדוש זי"ע לבן הסוחר את הפסוק הזה 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה' (ישעיהו מ', כו). ונבהל בן הסוחר מחמת יראה ופחד. ואז הודיע לו הרב הקדוש אשר אין שום ידיעה מהצחוק הזה, רק הצליח שלא כדרך הטבע והיה זה סיבה מן השמיים כדי להביא אותו תחת כנפי השכינה. וכל דברי צחוק אין בהם שום חכמה רק הבל הבלים. ודיבר על ליבו דברים היוצאים מן הלב, עד שהחזירו בתשובה ונעשה בעל תשובה גמור.<sup>19</sup>

בסיפור זה מודגשת בבירור העובדה שרש"ב משתתף במשחק רק כדי להוציא את בן הסוחר מחיי החטא. רש"ב מעולם לא שיחק במשחק הקלפים, ולכן אין לו מושג מהם כלליו. עוד מעלה הסיפור את ה'סייעתא דשמיא' שלה זכה רש"ב, ושבזכותה ניצח בכל המשחקים. סיוע זה מעיד, לדעת הסיפור החסידי, על מעלתו הרוחנית הגבוהה של רש"ב עוד בהיותו סוחר.

19. שיח שרפי קודש (לעיל, הערה 5), עמ' 47, אות רטז.

על ביקורו של רש"ב בתאטרון מספר רבי שמחה בונים לרמן, האדמו"ר מקראשנאוויץ:

פעם אחת היה הרב הקדוש זי"ע בדאנציג לרגלי מסחרו, והתווכח שם עם איזה אנשים כדרכו בקודש מאז, כדי לעורר אותם בתשובה שלמה. ובקשו מהרבי הנ"ל באופן זה שאם ילך עמהם לטרעיאטער, אזי יעשו רצונו הטוב. וכאשר שמע זאת, כבד היה בעיניו למלאות רצונם, לאשר שהיא גזירה שאין יכול לעמוד בה בשום אופן. אך שראה שאיננו עצה אחרת, ובפרט שידע היטב שעל ידי זה יעוררם בתשובה רבה, והבטיח להם זאת, רק לא עתה. ותכף הלך הרבי ז"ל ללמוד לבית המדרש בהתמדה גדולה כדרכו, רק אמר שיתן להם ידיעה למתי שיבוא אליהם. ויהי כעבור איזה שעות וראו שלא בא עוד, ובקשו לחפשו חיפוש אחר חיפוש, עד שמצאו אותו שיושב בבית המדרש ולומד שם בקול גדול. ושאלו אותו מדוע שלא נתן ידיעה אליהם עד כה למתי שיבוא. וענה להם ששכח. והתחילו לדבר עמו שיקיים הבטחתו שהבטיח להם. ואמר כנים דבריכם ואלך עמכם. והלכו לדרכם כולם יחד. וכאשר באו סמוך לבית הטרעיאטער, אזי צווה אותם הרבי שהם ילכו והוא יבוא אחריהם. וכך הווה, שהם הלכו לטרעיאטער והרבי הלך לבית הפרוזדור וישב שם בקרן זווית אחד, והתחיל לבכות בבכיות ולקונן בקול מאד מאד ולהגיד תהילים. ודרכם היה מאז אותן אנשים שעשו הסצענע, הלכו לבוש בגדים לבנים ונרות של שעות היו דולקים. וכה היה מנהגם אז. ובתוך כך ראו שהרבי איננו בבית והתחילו לראות ולהביט איה מקומו ואיה שוכנו. וכאשר באו לבית הפרוזדור ראו ממש ששוכב בפישוט ידיים ורגלים ובוכה מאד. ושאלו אותו מדוע הער באניהארט שוכב פה עלי ארץ ובוכה, ושם בפנים כולם מרקדים ושמחים מאד. וצעק הרבי אליהם בקול רבה ונורא: נעשה תשובה כי היום יום כיפור, כי נרות של שעות דולקים וכולם הולכים בגדים לבנים. וזעק כל כך בקול גדול עד שמרוב הפחד סרו אנשים ממקום הנ"ל. ותכף הלך עימהם הרבי זי"ע ישר לבית המדרש, ודרש לפנייהם דברי מוסר, דברים היוצאין מן הלב כדי שיהיו נכנסין ללב. וברוב חכמתו הקדושה, המשיך לאט לאט לקרב את לבם לאבינו שבשמים, עד שנעשו בימים מועטים בעלי תשובה גמורים. כה היה דרכו בקודש בעת בואו לחו"ל לעשות כזה, כדי להמשיך את לבבות בני ישראל לאביהם שבשמים.<sup>20</sup>

גם בסיפור זה חוזר המוטיב שרש"ב לא נכנס למקומות הבילוי עקב משיכתו אליהם, אלא מטרתו האחת והיחידה הייתה לקרב יהודים חוטאים. רש"ב 'נקרע' כאן בין רצונו לקרב אליו את החוטאים, לבין רתיעתו מכניסה לאולם התאטרון וצפייה בהצגה.

20. שיח שרפי קודש (לעיל, הערה 5), עמ' 122, אות תרכט.

סיפור מרחיק לכת ביותר מובא מפי רבי צבי יחזקאל מיכלסון. בסיפור זה רש"ב מגיע לבית זונות בכדי להציל בחור צעיר מלחטוא:

ר' בונם שכשהיה בימי עלומיו כשנסע עם עצים לדאנציג. פעם אחת נתן על ידו סוחר אחד את בנו להשגיח עליו, ושהוא ימכור העצים שלו בלילה הלך עמו. ופתאום נעלם מאתו ויחפש אחריו, ולבו ניבא לו על בן הסוחר שהלך לבית זונות. ונכנס לשם... וכראותו אותו עשה את עצמו כלא ידע. ואמר לו אתה כאן, הלא בא סוחר אחד עבור הסחורה. ומהרה הלך אתו.<sup>21</sup>

גם סיפור זה מסתיים בדרך דומה לזו שפגשנו בכול הסיפורים הקודמים: רש"ב מצליח במשימתו, "עד שהוציא את האברך מכוחותיו החומריים ונעשה בעל תשובה גמור" (שם).

מקורות חסידיים שונים מציינים, שלא זו בלבד שרש"ב לא חטא בהיותו בדנציג, אלא הוא אף זכה להתעלות רוחנית במקום בעייתי זה. כך, למשל, כתב רבי יוסף לבנשטיין מסרוצק:

וסיפר להם [רש"ב] כי בבואו מדאנציג (אשר היה שם בכל שנה במסחר העצים) לפשיסחא, ויסר תכף מדרכו לבית רבו היהודי הקדוש ז"ל. וישמע כי רבו נוסע לרבו הרבי מלובלין נשמתו בגנזי מרומים, ואמר גם אנוכי אסע... ונסע גם הוא תיכף עמו, ובאו ללובלין. הרבי מלובלין נתן לכל אחד ואחד שלום, ולו לא נתן. ודאג כי יתלוצצו ממנו בחושבם שהרבי ראה דבר מגונה וכיעור, חס וחלילה, בהיותו בפרייסין הפרוצה ודאנציג ערות הארץ, ושכר לו אכסניא לעצמו... אחר זה אמר היהודי... רק עצתי אשר כל הלילה תלמדו המשנה 'עקביא בן מהללאל' (אבות פ"ג מ"א) ותגיעו לעניות, ולמחר כאשר יניח הרבי התפילין אז הוא באהבת ישראל, ויתן לכם שלום. וכן עשה ג' לילות. אז אמר הרבי מלובלין להרב רבי בונם, ראיתי כי באותו העבודות ממדינת פרייסין בלי חטא תיכף באתם בהתלהבות גדולה, חששתי לגאות הקשה מכולם. ועתה ראיתי כי גם זה לא שלט בכם, ואחזו בשתי ידיו באהבה ואמר לו שלום...<sup>22</sup>

21. י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 21, אות מב.

22. רבי יוסף לבנשטיין מסרוצק, נפלאות היהודי, פיעטרקוב תרע"ב, עמ' סז. סיפור מקביל מספר רבי חנוך צבי מבנדין, חתן השפת אמת, בספר יכהן פאר, ורשה תרצ"ו, בראשית דף י': "פעם אחת בא הרבי ר' בונם זצ"ל מדאנציג ללובלין, וכאשר קיבל שלום נתן לו הרבי זצ"ל שלום בשפה רפה, וחשב אולי מקרה הוא. ואז היה גם בלובלין היהודי זצ"ל, וכאשר בא להרבי א"ל הרבי: מפני מה בא אונזער ר' שמחה בונם פון דאנציג אזוי פלאשטיק? (= מפני מה בא ר' שמחה בונם שלנו מדאנציג כה שטוח? [שטוח הוא כינוי לגאווה, א"ר]), ואמר לו פעם שני אלו הדברים... וסיפר זאת להר"ר בונם, נסתלקו ממנו כל המדרגות. ודרכו היה בעת כזאת לילך לביהכנ"ס עם קרבן מנחה סידור להגיד

'החוזה' הכיר בכך שלמרות שרש"ב חי בערים שהיוי החיים בהם הוא חיי חטא, הוא הצליח לשמור עצמו מלחטוא. כל חששו של 'החוזה' היה שרש"ב לוקה במידת הגאווה הפסולה, ולכן הרחיקו בתחילה. לאחר שנוכת 'החוזה' שאין מקום לחשש זה, הוא קיבל את רש"ב באהבה גדולה.

אף רבי אהרן מנחם מנדל, האדמו"ר מרדזימין, מספר על ההתעלות הרוחנית של רש"ב בעת היותו בדנציג:

רבינו הקדוש ר' שמחה בונם זצ"ל מפשיסחא סיפר כי כשהיה סוחר בימי עלומיו בדאנציג, היה דרכו בקודש ליסע להרבי הקדוש מלובלין על ראש השנה, והיה יושב בלובלין כל הימים טובים, ראש השנה, יום הכפורים, סוכות עד אחר שבת בראשית. פעם אחת, לרגלי מסחרו בדאנציג היה מוכרח להיות בראש השנה ויום הכפורים בדאנציג, ותיכף אחר יום הכפורים נסע ללובלין במהירות. והיה במרירות גדול בלב הרבי ר' בונם זצ"ל על שלא היה אצל רבו בלובלין בראש השנה ויום הכפורים. ועוד היה נופל בדעתו על שהוכרח להיות בימים קדושים כאלה בדאנציג שהרוב מהאנשים שהיו דרים שם היו קלי הדעת חופשיים. וכשבא לפני רבו הקדוש הרבי מלובלין זצ"ל, הרגיש הרבי מלובלין ברוח קודשו גודל נפילתו אצל עצמו. ואמר לו: בונם לעב [= אהובי], תדע ששורה עליך רוח הקודש מעולם האצילות. ורבינו הרבי ר' בונם זצ"ל הסביר לי הדברים של הרבי מלובלין זצ"ל. וכך היה אומר בלשונו הקדוש: ואין זה חידוש, כידוע שבכל יום ויום מתפשט ויורד מן השמים קדושה לעולם הזה, והקדושה מתחלקת בנפשות ישראל לכל חד וחד לפום שיעורין דיליה, כפי מה שהכין עצמו להיות כלי קיבול לקבל אור קדושה בתוכו. דלפי זה יש לכל אחד ואחד רק חלק קטן מהתפשטות הקדושה שיורד מן השמים. וכאשר אני הייתי בדאנציג בין החופשיים, שלא היו כלים לקבל התפשטות ירידת הקדושה, אז כל התפשטות הקדושה שבא מן השמיים נקלטה בקרבי, ונתעלתי בדרגין דקדושה הרבה, דלכך היה שורה עלי רוח הקודש מעולם האצילות.<sup>23</sup>

תהילים ומעמדות. וכך עשה עד שחזר למדרגתו. והלך להרבי ואמר לו הרבי בזה הלשון: '...אתם חושבים שאנחנו לא יודעים את היחודים שאתם יחדתם בדנציג, אבל קצת הכנעה שאנחנו משתוקקים רצינו לטעום'. סיפור דומה כתב מ"מ ולדן בשם מחותנו ישראל הכהן מטומשוב, בספר אור הנפלאות, נדפס בספר אהל הרבי, פיעטרקוב תרע"ג, עמ' ג.

23. תועפות ראם, שיחות רבי אהרן מנחם מנדל, האדמו"ר מרדזימין, נאסף על ידי א' נייערמן, ורשה תרצ"ו, עמ' כט-ל. וכך אף מובא אצל י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 21, אות מב, בשם הרב יוסף לבנשטיין: "וכן אמר הרבי ר' בונם שמשם השיג המדרגות, כי השפעת השראת השכינה יורדת לכל המקומות, וכשאינן שם מי לקבל יראת שמים רק אחד, אזי הוא נוטל שכר כולם".

לדעת מקורות אלו, רש"ב שמר על קשריו עם 'החווה' מלובלין ועם 'היהודי הקדוש' בכול זמן שהייתו בדנציג, וכאשר אינו מצליח להגיע לרבו בתקופת החגים, גורם לו הדבר לעגמת נפש רבה. 'החווה' מנחמו בכך שלמרות ששהה בדנציג בכול תקופת החגים, הוא הצליח שתשרה עליו "רוח הקודש מעולם האצילות".

למקרא סיפורים אלו מתעוררות שתי שאלות: ראשית, האם סיפורים אלו מתארים כפשוטם אירועים היסטוריים בחייו של רש"ב, או שאין מדובר בתיאורים שאכן אירעו בפועל, אלא בסיפורים שנועדו להמחיש את גדולתו של רש"ב, שיישם בפועל את רעיון 'ירידת הצדיק', על ידי ההתחברות לחוטאים וההצלחה להעלותם ולהחזירם בתשובה? שנית, בהנחה שהאירועים המתוארים בסיפורים החסידיים אכן התרחשו בפועל, יש לדון בפרשנות שנתנו המספרים החסידיים לאירועים אלו. האם בכול זמן שהייתו בדנציג שמר רש"ב על אורח חיים תורני מובהק, כדעת המספרים החסידיים, וכול התחברותו ליהודים קלי-דעת והשתלבותו בהווי של חיהם, נבעו אך ורק מתוך רצונו להחזירם בתשובה? או שמא רש"ב הושפע מחברת הסוחרים, השתלב בהווי התרבותי שלהם והתרחק מאורח החיים התורני שהיה מקובל אז, והמספרים החסידיים בחרו 'לטהר' את עברו של המנהיג החסידי הנערץ?

לשאלתנו הראשונה, כמדומני שאין ספק שהמספרים החסידיים מתארים נכוחה את קרבתו של רש"ב לסוחרים שהתרחקו מאוד מאורח החיים התורני. קשה להניח שהספרות החסידית הייתה מאשרת שעברו של מנהיג חסידי היה רצוף בבילוי בבתי קפה ובתאטרות, במשחקי שחמט וקלפים, אלמלא עובדות אלו היו ידועות לכול ולא ניתן היה להכחישם. עם זאת, המספרים החסידיים נותנים פרשנות חיובית להתקרבות זאת, שנבעה לדעתם דווקא מתוך גדלות רוחנית.

אישור נוסף להשתלבותו של רש"ב בחברת הסוחרים מצוי בדבריו של המשכיל אלכסנדר צדרבוים על רש"ב. צדרבוים מתייחס לתקופה בה שהה רש"ב בזמושץ שבפולין. צדרבוים פגש בעצמו את חסידיו הראשונים של רש"ב, ומתוך כך הכיר את דעותיהם ואת מעשיהם.<sup>24</sup>

24. אלכסנדר צדרבוים (1816-1893) היה מחלוצי העיתונות העברית ברוסיה. בשנת 1860 החל לפרסם את המליץ, השבועון העברי הראשון ברוסיה. בעיתונו פורסמו מאמרים פובליציסטיים ארוכים. הוא פירסם כמה ספרים כנגד החסידות: כתר כהונה (לעיל, הערה 4) ובין המצרים, אודסה תרכ"ז. על היכרותו האישית עם חסידי רש"ב, ניתן ללמוד מדבריו בכתר כהונה: "כה זוכרים אנחנו בשחרות נעורינו, את המסילה החדשה אשר סלל הרב הפלוסופי זה לנגררים אחריו" (עמ' 128), וכן כותב הוא על תלמידי רש"ב: "עיננו ראו לא אחת, איך ישבו באגודה על הספסלים וצחוק מלא פיהם ועתר ענן הקטורת יצא מגרונם, בעת ישבו האבלים על חורבן מקדשנו בתשעה באב ודמעתם על לחיים" (שם, עמ' 129).

וביחוד ידע אותו היטב הגביר ר' הירץ קראנפאלסקי ז"ל אשר השתתף עמו בעסקים שונים ויצחק עמו בקראטען, ור' בונם אהב לחיות חיי עונג...<sup>25</sup>

ממקור זה נראה, שרש"ב בהיותו סוחר בילה את זמנו הפנוי בחיי עונג כמשחקי קלפים, ולא התרחק מהווי חיים זה. לשאלה האם רש"ב נשאר נאמן ומחויב להלכה, או שכתוצאה משהייתו בדנציג הוא הושפע מהחברה שבה שהה והתנהג על פי הנורמות שהיו מקובלות בחברה זו, אין לדעתי תשובה מוחלטת.

מקור חשוב היכול לזרוק אור בעניין זה היא ההשוואה שעורך רש"ב בינו לבין רבי מאיר מאפטא, כפי שמביא הרב צבי יחזקאל מיכלסון מפולנסק:

פעם אחת אמר הרבי ר' בונם על הרב רבי מאירל מאפטא וחבוריו (בעל מחבר אור לשמים), הוא איש אלוקים מנעוריו ואינו יודע האיך חוטאים, ואיך ידע מה חסר להאנשים הבאים אליו. אני הייתי בדנציג ובבתי הטיאטר, ויודע אני מה חוטא. וכאשר אני בא לביתי אני רואה עקום זה האילן, אני בוקע מכל צדדיו להיות ישר כקורה, ואז אני נותן בו נשמה קדושה.<sup>26</sup>

רש"ב טוען שרבי מאיר מאפטא חי כל חייו בקדושה ולכן אינו יכול להבין תמיד את האנשים הבאים אליו, בניגוד לרש"ב, שהיה בדנציג והיה מעורב בתרבותה, ועל כן הוא יודע מהם חיי חטא, מכיר את החוטאים ויודע כיצד להחזירם בתשובה. ייתכן שהלשון - "ויודע אני מה חוטא" - היא ביטוי עדין לכך שרש"ב לא רק הכיר חוטאים, אלא שבהיותו סוחר השתלב בחיי החברה של הסוחרים והושפע מהם.<sup>27</sup> אורח חיים זה, על פי תפיסת החסידים, הוא חיים בחטא, ולכן הספרות החסידית טוענת, כמובן, שמעולם רש"ב לא חטא בעצמו, וכל כניסתו למקומות אלו הייתה על מנת לקרב יהודים אשר התרחקו מעולם התורה והמצוות.

גם אם נקבל את ההנחה שבדנציג חלה אצל רש"ב ירידה רוחנית, ניתן לומר בוודאות שגם בתקופה זו לא נוצר נתק גמור בינו לבין העולם המסורתי, כיוון שכל המקורות

25. א' צדרכובים (לעיל, הערה 4), עמ' 127, הערה 4.

26. י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 22, אות מג, בשם הרב צבי יחזקאל מיכלסון מפולנסק. הרב מפולנסק כותב שבעל חידושי הרי"מ אמר על רבו רש"ב, "שהיה מכניס את עצמו במקומות כאלו בנסיונות, אשר גם תנאים ואמוראים לא היו מכניסים את עצמם במקומות כאלו" (שם, עמ' 12, סעיף יב).

27. עדות נוספת לכך שבתודעתו רש"ב סבר שהוא חטא בדנציג, מצויה בדבריו של רבי חנוך העניך, מתלמידי רש"ב, המעיד שרבו אמר: "דוד המלך אמר על עצמו 'אלמדה פשעים דרכך' (תהילים נ"א, טו) שהוא ראש לבעלי תשובה, ואני סוף לבעלי תשובה" (חשבה לטובה, פיעטרקוב תרפ"ט, עמ' קנח).

מאשרים שאף בתקופה זו היו לו קשרים כלשהם עם 'החוזה מלובלין'.<sup>28</sup>

#### ד. החטא והתשובה בהגותו של רש"ב

בראשית הדברים יש לציין את הקושי הגדול בעיסוק בהגותו של רש"ב. רש"ב לא העלה את תורתו על הכתב. שרידים בודדים מתורתו מצויים בעיקר בספר קול שמחה<sup>29</sup> ובספרו של רבי שמואל שינאוור, רמתיים צופים.<sup>30</sup> גם לדעת תלמידי רש"ב, דברי רבם המובאים בספרי תלמידיו אינם ממצים את תורתו ואת השקפת עולמו של רש"ב. למרות הסתייגות זו ניתן לסרטט על סמך המקורות שבידינו קווים להגותו של רש"ב בנושא החטא והתשובה, הגות אשר קשורה לחידושה של ההגות החסידית הפשיסחאית, ואף הושפעה, לדעתי, מעברו של רש"ב.

רש"ב מעיד על עצמו שעשה תשובה, ושתשובתו מהווה סיום תקופה בהיסטוריה של התשובה בעולם. בהמשך דברינו נתוודע לדעתו של רש"ב, שעשיית תשובה אמתית היא דבר קשה ביותר, ומכאן קביעתו וחששו שלהצלחתו להגיע לחזרה בתשובה אמתית לא יהיה המשך: "ופעם אחת אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע בעצמו שהוא סוף כל הדרגות של תשובה, כמו שנאמר 'אסתר סוף כל הניסים' (יומא כ"ט ע"א)".<sup>31</sup>

כפי שהוזכר לעיל, רש"ב סבר שעברו בדנציג העניק לו את היכולת לתקשר עם החוטאים ולהחזירם בתשובה: "אני הייתי בדאנציג ובבתי הטיאטר, ויודע אני מה חוטא.

28. אף מקורות משכיליים מאשרים שבעת היותו של רש"ב סוחר, שמר הוא על קשרים עם 'החוזה'. כך מציין צדקובים שרש"ב הגיע לביקורים אצל 'החוזה', אך טען שביקורים אלו לא היו מתוך רצון לקרבה והזדהות אלא ביקורים מאולצים: "ורק בשובו פעמיים שלוש בשנה לביתו עשה בחוכמתו וייתן מתנת כסף להצדיק בעירו, לבלתי יעמדו עליו החסידים להחרימו ולשרוך עליו ביתו" (א' צדקובים [לעיל, הערה 4], עמ' 127, הערה 4).

29. הספר קול שמחה מביא חידושי תורה שנאמרו על ידי רש"ב. הדברים נכתבו, כנראה, על ידי רבי אלכסנדר זיסקינד (זושא) מפלוצק. הספר הודפס לראשונה בשנת תרי"ט. מקור נוסף בו מלוקטים אמרותיו של רש"ב הוא הספר שמחת ישראל, שכתבו רבי ישראל ברגר מבוקרשט. הספר הודפס לראשונה בשנת תר"ע.

30. רבי שמואל שינאוור (1796-1873), היה בצעירותו אצל החוזה מלובלין ואצל רבי מנדלי מקוסוב. לאחר מכן נהיה תלמידו המובהק של רש"ב, ונחשב כמזכירו וכמשמשו. היה לו אף חדר מיוחד בביתו של רש"ב בו התגורר כל זמן שהיה בפשיסחא. בספרו רמתיים צופים, ורשה תרמ"א, הוא כותב על דברים ששמע ישירות מפי רבו, ומכאן המהימנות הגבוהה, יחסית, שיש לתת לדבריו. רבי יעקב שפירא, באיגרתו לפרופ' דובנוב, כותב: "הספר רמתיים צופים מחברו איש נכבד, וכפי מאמר קהל חסידיו לא בדה מלבו סיפורים ולא יגיע ערכם בכל סיפורי הצדיקים שקורטוב אמת מעורב בים הגדול" (מ' איידלבוים, 'החסידות בעיני מתנגדיה', תגים ג-ד, תשל"ב).

31. רמתיים צופים, שם, עמ' 57.

וכאשר אני בא לביתי אני רואה עקום זה האילן, אני בוקע מכל צדדיו להיות ישר כקורה, ואז אני נותן בו נשמה קדושה".

על יתרונו של החוטא ששב בתשובה להחזיר אחרים בתשובה, עומד רש"ב בדרשתו על הכתוב: "אלמדה פשעים דרכך וחטאים אליך ישובו" (תהילים נ"א, טו):

'אלמדה פושעים דרכך' - שאני אלמדם שיעשו תשובה ויהיו אחר כך צדיקים ומנהיגים, ועל ידי זה 'וחטאים אליך ישובו', כי הם ידברו אל לבם הרי גם אנחנו היינו כמותכם והרבנו לפשוע, ועתה ראו באיזו בחינה ומדרגה אנחנו עומדים היום, ולכן גם אתם אל תתיאשו עצמכם, כי לא נופל אתה ממנו ואין לך דבר שעומד בפני התשובה.<sup>32</sup>

אמירתו של רש"ב "שיעשו תשובה ויהיו אחר כך צדיקים ומנהיגים", מלמדת על כוחה של התשובה, ורומזת, כנראה, לעברו של רש"ב, שלאחר חזרתו בתשובה הפך להיות מנהיגם של חסידים. יתרונו של החוטא החוזר בתשובה, לדעת רש"ב, הוא בכך שעברו יכול לשמש לחוטאים דוגמה לחזרה בתשובה. רש"ב אינו משתמש בתאוריית הפיכת הרע והעלאתו המצויה לרוב בספרות החסידית, כנימוק לכך שחיי החטא בעברו הביאו אותו לעבודת ה' שלמה המאפשרת לו להחזיר אחרים בתשובה, אלא רק קובע שהצדיק שהיה בעברו חוטא יכול לשמש דוגמה לכך שניתן לצאת מעולם החטא ולחזור בתשובה. נראה לי, שדווקא היכרותו של רש"ב את אורח החיים של הסוחרים היהודים בדנציג, הביאו להכרה שקל הרבה יותר לטבוע בחיי החטא מאשר להעלותו ולהמתיקו.

רש"ב סבר שהיותו מנהיג של חסידים מחייבת אותו להחזירם בתשובה: "ואני בעצמי גם כן איני רבי, אך מי שאינו עושה תשובה אצלי עתיד ליתן דין וחשבון".<sup>33</sup> רש"ב מקבל את התפיסה החסידית המקובלת ביחס לחטא. אל לו לאדם החוטא להיכנס למצב של מרה שחורה וייאוש בגלל חטאיו:

אין גדול כל כך החטא מה שאדם עושה כי אז הוא בניסיון גדול ולא היה לו אז כוח כל כך ליתן מעצור לרוחו, אך עיקר החטא הוא יותר מה שהאדם יכול לעשות תשובה בכל רגע ורגע ואינו עושה, זה החטא הוא היותר גדול מעבירה עצמה.<sup>34</sup>

רש"ב מדגיש, שסובלנות זו ביחס לחוטא היא רק בכך שניתן להבין שאדם נופל וחוטא. לאחר עשיית החטא, רש"ב תובע מהחוטא להתבייש בחטאו ולחוש מרירות כלפי

32. רבי שמחה בונים, בית יעקב, פיעטרקוב תר"ס, פרשת שלח, עמ' 119.

33. רמתיים צופים (לעיל, הערה 30), עמ' 57.

34. י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 47, אות טז.



מעשיו: "עיקר התיקון במרידות הלב בהרגשת הבחילה לחטא. בחרטה גמורה עד שישפוך כמעט מררתו, עד שלא יוכל עוד לחיות מחמת גודל הצער והרגשת האשמה".<sup>35</sup> יסוד מרכזי בחסידות הפשיסחאית הוא שכול פעולותיו של האדם תהיינה חדורות ברוח האמת. המניעה העיקרית להשגת השלמות היא חיסרון במידת האמת: "יש בכוחי, תודה לאל, לעשות מכל פושעי ישראל לבעלי תשובה, רק באופן שלא יהיה כזבן ושקרן".<sup>36</sup> כאשר נפרד רש"ב מחסידיו במוצאי ראש השנה, אמר לכול אחד מהם: "אני שואל ממך דבר אחד להבטיחו שתצייתו לי. ובודאי השיב לו כל אחד שיציית לו. אז אמר לו שמבקש ממנו שלא יאמר שקר כי אם אמת".<sup>37</sup>

האמת היא תנאי ראשוני לעשיית תשובה, כיוון שרק בעזרתה ניתן להתקרב לקב"ה, שמידתו אמת. רש"ב אמר בשם הרבי מלובלין, "שהוא אוהב יותר את הרשע שהוא יודע שהוא רשע מהצדיק שהוא יודע שהוא צדיק... הטעם כי הרשע שיודע שהוא רשע הוא דבוק באמת והקב"ה הוא אמת ונקרא אמת. אבל הצדיק שיודע שהוא צדיק ובודאי אינו כן כי, אין צדיק בארץ...". על סמך דברים אלו ביאר רש"ב את הכתוב "כי לא בָּזָה ולא שָׁקַץ עֲנוֹת עֲנִי" (תהילים כ"ב, כה):

אפילו כשהוא באמת עני ואין עני אלא בדעת כנ"ל. לפי שהוא דבוק באמת ואמת הקב"ה אוהב. אבל הצדיק... זה שהוא מרגיש שהוא צדיק בודאי אינו צדיק כמו שכתוב בזוהר הקדוש (במדבר פרשת שלח, קסח ע"א) מאן דאיהו רב איהו זעיר ודבוק בשקר ושקר שונא השם יתברך.<sup>38</sup>

גם התשובה עצמה, לדעת רש"ב, אינה צריכה להתבסס על מעשים חיצוניים, אלא עליה להיות תשובה אמתית פנימית. רש"ב אמר פעם לשליח ציבור בתפילת יום כיפור, שהרבה לבכות בזמן התפילה: "שכשאדם בוכה הוא סובר שזהו התשובה, ובאמת אינו יוצא בבכיה זאת, רק שיסתכל ויבדיל הרע מהטוב...".<sup>39</sup>

רש"ב הדגיש מספר פעמים, שעשיית תשובה היא משימה קשה ביותר. הוא התמודד עם כמה מאמרי חז"ל, שמהם עולה, לכאורה, שמהאדם נדרש רק מאמץ ראשוני בעשיית

35. קול שמחה (לעיל, הערה 29), לד ע"ב. אצל י' ברגר (לעיל, הערה 5, עמ' 45), מובאת אמירה ברוח שונה, ביחס לפסוק "סור מרע ועשה טוב" (תהילים ל"ד, טו): "סור מרע" - לך לך מן הרע, שאל יעלה עוד על המחשבה שלך מה שעשית עד עתה רע; 'ועשה טוב' - ובעשיית הטוב נתבטל הרע ממילא". אמירה זו ביחס לחטא שונה במהותה מרוח הדברים באמירות רבות המיוחסות לרש"ב, ולכן אני סבור שהיא, כנראה, יוחסה לרש"ב בטעות.

36. י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 45, אות ד.

37. רמתיים צופים (לעיל, הערה 30), עמ' 223.

38. שם, עמ' 82.

39. שם, עמ' 236.

התשובה, כגון: "גדול כוחה של תשובה, שכיון שאדם מהרהר בלבו לעשות תשובה מיד היא עולה..."<sup>40</sup> על מאמר זה אמר רש"ב:

אמר התשובה היא לכאורה דבר קל כי די בהרהור לבד מדאורייתא... אף על פי כן תדעו כי תשובה היא הריגה בנפש ולב נשבר כמו אחד שנפל מהעלייה ונשברו עצמותיו מכף רגל עד ראש.<sup>41</sup>

אף מאמר חז"ל - "אמר הקב"ה לישראל: בני, פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו" (שיר השירים רבה פרשה ה ב) - אינו בא לשלול את הקושי בעשיית תשובה, לדעת רש"ב. הפתח "כחודה של מחט" מותנה בכך "שיהיה מעבר לעבר", ורק אז - "אני אפתח לכם כפתחו של אולם".<sup>42</sup> תהליך התשובה הוא תהליך כואב, ולכן אמר רש"ב, "שאם לוקח [הוא] נשמה להדיחה ולהרחיצה אזי זב ממנו לוגין דם".<sup>43</sup>

מקור חשוב לענייננו הוא דרשת רש"ב ב'שבת תשובה', כפי שמובאת על ידי רבי שמואל שינאוור. בדרשתו חוזר רש"ב על הקושי שבתהליך התשובה. תשובה אמתית אינה זו הגורמת לחזור בתשובה לחוש הקלה מתוך אמונה שעתה חוזר הוא למצבו קודם החטא, אלא עליו להצטער יותר ולהיות מוכן לקבל ייסורים על מעשיו:

שמעתי מכ"ק מרן אדמו"ר מפרשיסחא מורנו הרב שמחה בונם זי"ע בליל ש"ק פרשת שבת תשובה... וזה לשונו ממש: שמעו ואלמדכם דרך תשובה. תדעו שלא כן הוא שמבקשים סלח לנו מחמת התשובה והחרטה ותיכף שאומר הוידוי מבקש גדולות, זה אינו מועיל ולכך אינם זוכים. ואנו אומרים בכל יום ג' וד' פעמים בכל יום הוידוי ועכ"ז אין המשיח בא ומי מעכב. אך הענין פירוש חטאנו, היינו שמכיר שאינו ראוי והגון לשום טובה אך ראוי לקבל עונשים ויסורים קשים ומקבל באמת עליו כל היסורים שבעולם ומוסר את עצמו ונפשו להבורא יתברך, שמה שהוא רצונו ית"ו יעשה עמו באהבה גמורה ולא יעלה בדעתו שיחזור למעלתו, וכאשר יהיה במדרגה זו, אז ברצונו ית' ישלח לו אור חדש ויקויים בו 'לב טהור ברא לי אלהים' (תהילים נ"א, יב) מחמת שנעשה אין ואפס ומצדיק על עצמו את הדין... וסיים באופן זה: צריך להיות הוידוי ולשון זה הוא ענין הכרה שמכיר שנגרע ערכו באמת ומכל שכן שאין ראוי לשום מעלה וחיובות, ואך הקב"ה מחסדו מחדשו מחדש מלמעלה מכל העולמות, כי התשובה נבראת קודם שנברא העולם וצריך לצאת עד שם ולא דבר קל הוא. וזה שהורו לנו דור המדבר שמעצמם לא רצו

40. פסיקתא רבתי שובה פמ"ד, מהר" איש שלום קפה ע"א.

41. רמתיים צופים (לעיל, הערה 30), עמ' 216, 246.

42. י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 56.

43. רמתיים צופים (לעיל, הערה 30), עמ' 57.

לחזור למעלתם הראשונה שהכירו עד היכן פגעו ונגרע ערכם, כן הוא דרך התשובה הגמורה.<sup>44</sup>

רבי שמואל שינאוור מספר על מעשה בחסיד אחד שבא לפני רש"ב ובכה, "ואמר לו רבינו: מה אתה בוכה? ואמר לו שאינו כראוי ולבו כואב על זה. והשיב לו רבינו: זה טוב מאוד, וכי אתה רוצה שיתרפא תחלואי לבבך ויהיה לבבך שלם. ובכה יותר. ואמר לו רבינו זה טוב מאוד ופטר אותו לשלום".<sup>45</sup>

#### ה. הסיגופים והתעניות בהגותו של רש"ב

נסיים את דיוננו בבדיקת יחסו של רש"ב לדרך הסיגופים והתעניות. גם כאן יש לציין, שרש"ב סטה מתורת החסידות של הבעש"ט ותלמידיו. ככלל ניתן לקבוע, כי לשיטת פשיסחא קיימת נטייה לביטול 'העולם הזה' וכל ענייני הגוף, ולאי-שלילת הסגפנות. לדעת רש"ב ניתן להידבק בקב"ה רק אם מתרחקים מהבלי העולם הזה. על הפסוקים: "על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי בקשתיו ולא מצאתיו. אקומה נא ואסובבה בעיר... בקשתיו ולא מצאתיו... כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג', א-ד) אמר רש"ב:

על אנשים שאינם מיגעים את עצמם ועוסקים בתענוגי עולם הזה ורוצים להשיג מדרגות, על זה אמר שלמה ע"ה, כאשר 'על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי' - שאחפוץ למצוא השם יתברך אשר נפשי אוהבתו, ועם כל זה אהיה כל הלילה על משכבי לישן כל הלילה, ברור הוא כי אז 'בקשתיו ולא מצאתיו'. ואומנם כאשר 'אקומה נא ואסובבה בעיר' - היינו בשווקים וברחובות בענייני עולם הזה, הנה גם אז ברור אשר 'בקשתיו ולא מצאתיו'. אבל 'כמעט שעברתי מהם' - פירוש שעזבתי כל הדרכים הנ"ל, לא לישן כל הלילה ולא לסבב בשווקים וברחובות אזי 'מצאתי את שאהבה נפשי' ואזי 'אחזתיו ולא ארפנו'.<sup>46</sup>

44. שם, עמ' 47. וכן אצל רבי שמחה בונים (לעיל, הערה 32), פרשת פנחס, עמ' 124. רש"ב מסביר מדוע על מעשה העגל נמחל לישראל, ואילו על חטא המרגלים למרות שעשו תשובה: "ויתאבלו העם מאד" (במדבר י"ט, ט), לא מחל להם. כי עיקר התשובה הוא באם שיודע שאין לו תקוה... ועם כל זאת רוצה לעבוד את ה' מכאן ולהבא... זהו תשובה אמיתית ושלמה. וזה הסוד היה בחטא העגל, כי היה החטא הראשון, ולא ידעו כלל שתשובה מועיל. אבל בחטא המרגלים, כבר היו יודעים שיועיל תשובה... ולא היה להם מרירות הלב. ע"כ לא הועיל להם התשובה, מחמת שלא עשו בלב שלם" (חדוות שמחה, ורשה תר"צ, פרשת נח, אות עט).

45. רמתיים צופים (לעיל, הערה 30), עמ' 220.

46. י' ברגר (לעיל, הערה 5), עמ' 73, אות נג.

רש"ב אף לא שלל את הסגפנות כדרך בעבודת ה'. על דברי המשנה: "רבי אומר: איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם" (אבות פ"ב מ"א), אמר רש"ב:

היינו שכל נשמה מכל אדם ואדם יש לה סגנון בעבודת השם יתברך לקיים התורה והמצוות בלי שום שינוי. רק בעניין המידות והעצות הם מחולקים שיש צדיק שהנהגות שלו הם בסיגוף גופו ויש צדיק שאוכל ושותה ואינו מסגף עצמו כלל, והוא גם כן צדיק גדול וקדוש מאוד נעלה... וכן בשאר ענינים יש חילוק בין הצדיקים וזה מחמת שהולכים בדרך הישרה ששייך לנשמתו באמת.<sup>47</sup>

הסגפנות שמחייב רש"ב היא זו שעיקרה אינה בפעולות החיצוניות, אלא פעולה הנובעת מפנימיות האדם. במכתב לתלמידו רבי אלכסנדר זיסקינד כהנא, כתב רש"ב: "המעשה רז והבינה אור ולזה תגדל הבינה מהמעשה".<sup>48</sup> העיקר היא הבינה שזו הכוונה הפנימית בעת עשיית המעשה,<sup>49</sup> שברון הלב הוא שיא השלמות. ישיבה בתעניות ובסיגופים ללא שברון הלב היא תיקון רק לחיצוניותו של האדם.

## ו. סיכום

רבי יצחק מאיר אלתר, הרבי מגור, שהיה בחבורת תלמידי פשיסחא, ביטא את דעתו שחסידות פשיסחא מהווה מהפך בעולם החסידות: "עד פשיסחא הייתה החסידות פירוש

47. רמתיים צופים (לעיל, הערה 30), עמ' 129.

48. שם, עמ' 199.

49. על חוסר הערך בסיגופים שאינם חודרים לנפש פנימה, עמד רש"ב בדבריו לסגפן שהתאונן לפניו על כך שלמרות שהוא מענה את נפשו כמה שנים בסיגופים, אין הוא זוכה לגילוי אליהו. רש"ב סיפר לסגפן את הסיפור הבא: "הבעש"ט הקדוש היה נצרך לנסוע דרך רחוקה ושכר עגלה וסוסים... אבל אמר [הבעש"ט] שם הקדוש מקפיצת הדרך ובאופן זה בא למחוז חפצו. והנה הסוסים אשר היו אסורים להעגלה, ידעו והיו מורגלים כי נותנים להם אכילה ושתייה בכל תחנה ותחנה, ועתה בנסיעה על ידי קפיצת הדרך לא עמדו לנוח ולא ניתן להם אכילה ושתייה בתחנה ראשונה וכן לא בשנייה, רק כמו פרחו ממקום למקום ומעיר לעיר. וחשבו הסוסים אולי כלל אינם סוסים רק המה בני אדם, ולכן כשיבואו בלילה לנוח באיזה עיר... שכל בני האדם הנוסעים בדרך זה אוכלים שמה אז גם להם יתנו לאכול. אבל בראותם שגם במקומות שבני אדם אוכלים אינם עומדים לנוח ולא ניתן להם לאכול רק כמו פרחו הלאה מעיר לעיר, שוב נגמר בדעתם שאינם גם בני אדם רק מלאכים ממש, ולכן אינם בני אכילה ושתייה. אבל כשבא הבעש"ט למחוז חפצו והעמידו את הסוסים ברפת ונתנו לפניהם לאכול, התחילו זוללים וסובאים כסוסים ממש. כן הדבר היושב בתענית וחושב שכבר הוא מלאך לזכות לגילוי אליהו, אבל העיקר הוא שאחר שגומר מספר התעניות, ושנותנים לו לאכול הוא זולל וסובא כסוס...". (י' ברגר [לעיל, הערה 5], עמ' 51, אות לו).

החטא והתשובה בחייו ובהגותו של רבי שמחה בונים מפשיסחא

להבעש"ט, מפשיסחא ואילך החסידות היא פירוש לפשיסחא".<sup>50</sup> באמירה קיצונית זו רצה הרבי מגור לבטא את השינויים שחוללה חסידות פשיסחא, בעיקר מזמנו של רש"ב, בעולם החסידות.

נזכיר בקצרה את נקודות החידוש בחסידות פשיסחא. לדעת חסידות פשיסחא לא ניתן להסתפק בעבודת הלב, אלא נדרשת גם עבודת השכל לשמש עזר לעבודת הלב. לימוד החסידות אל לו לבוא במקום הלמדנות - לימוד גמרא ופוסקים. חסידות פשיסחא סלדה מאמונה בנסים ונפלאות המיוחסים לצדיקים החסידיים.

אף בתחום בו עסקנו - החטא והתשובה, עמדנו על הדגשים החדשים ואף על נקודות המחלוקת בין תורת הבעש"ט והמגיד לתורתו של רש"ב. הבעש"ט והמגיד קירבו את החסידות להמון העם תוך כדי שימוש בפסוק "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג', ו), שבו השתמשו כדי לבטא את האפשרות לעבוד את הקב"ה גם בגשמיות. קיימת התנגדות לתביעה מהאדם לחיות חיים סגפניים עם ריבוי תעניות. כל יהודי חוטא, ולכן החוטא אינו צריך להצטער הרבה על חטאו, אלא דווקא לרתום את יצר הרע שהביאו לחטא לגורם חיובי בעבודת ה'.

לעומת זאת, החסידות של רש"ב מיועדת ליחידי סגולה, ולא להמון. החסיד נדרש לעבודה עצמית קשה ומרובה. הוא נדרש להשקיע עצמו בעולם הרוחני, תוך ריחוק מההנאות הגשמיות. עבודת ה' צריכה להיות בכוונה גמורה, ומצווה שנעשית כמצוות אנשים מלומדה אין בה ערך כלל. מכאן התביעה בחסידות פשיסחא להתעוררות שאינה פוסקת ולהתחדשות מתמדת בעבודת ה'.

גם רש"ב מתייחס בסלחנות לאדם שחטא, כיוון ש"יצר לב האדם רע מנעוריו", אלא שיחס סלחני זה הוא לתקופה קצרה בלבד והאדם החוטא נדרש לחזור בתשובה. פגיעתו של החטא בחוטא היא רבה, ועליו לעמול עמל רב כדי לחזור בתשובה. החזרה בתשובה צריכה להיות בכנות גמורה, ללא שום ציפייה לכך שלאחר חזרתו בתשובה יחזור למצבו שקודם החטא. סיגופים ותעניות המלווים בשכרון לב אמת, הם כלי חיובי בדרכו של אדם להתעלות רוחנית.

תולדות חייו של רש"ב, שכנראה עשה מהפך בחייו, נטש את אורח החיים הנהנתני בדנציג והתקרב לגדולי החסידות, עד שנעשה בעצמו רבי, יכולים לשמש כמודל לכוחה של תשובה. "מקום שבעלי תשובה עומדין - צדיקים גמורים אינם עומדין" (ברכות לד ע"ב).

50. פ"ז גליקסמאן, דער קאצקער רבי. מתורגם לעברית בתוך: "רוטנברג ומ' שנפלד, הרבי מקוצק, תל אביב תשי"ט, עמ' כב.



## משמעות החומרות ההלכתיות הנהוגות בעשרת ימי תשובה

### א. החיוב ההלכתי

בתלמוד ירושלמי נאמר:

רבי חייה רובה מפקד לרב: אין את יכול מיכול כל שתא חולין בטהרה - אכול, ואם לא - תהא אכיל שבעה יומין מן שתא (שבת פ"א, ג ע"ג).

רבי חייה הורה אפוא לרב, שאם לא יהיה ביכולתו לאכול חולין בטהרה כל השנה, עליו להקפיד לפחות שבעה ימים בשנה. דברים אלו הובאו ברא"ש (סוף מסכת ראש השנה, בשם ראבי"ה), שביאר שהכוונה היא לעשרת ימי תשובה, ואת דברי רבי חייה על "שבעה יומין" הסביר הטור:

וקורא אותן ז' ימים, לפי שבר"ה לא היה צריך להזהר לאכול בטהרה, שפשיטא שיאכל בטהרה, שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, ולא נשאר עדיין אלא ז' ימי חול שהוצרך להזהירו עליהן<sup>1</sup> (אורח חיים סימן תרג).

כיום, כולנו טמאי מתים, ועל כן אין משמעות מעשית לדברים אלו של הירושלמי.<sup>2</sup> אולם, הרא"ש הסיק מן הירושלמי הלכה רלוונטית גם לזמננו, ביחס לפת של גויים:

על כן נהגו באשכנז אף אותן שאין נזהרין מפת של נכרים כל השנה, בעשרת ימי התשובה נזהרין (שם).

1. האור זרוע (חלק ב, סימן רנז) הביא גישה זו בשם הגאונים, שסברו שהירושלמי כתב רק שבעה ימים, כיוון שבשני ימי ראש השנה וביום הכיפורים יש להתענות (ואין מתענים בשאר הימים של עשרת ימי תשובה). האור זרוע חלק על דבריהם, וביאר שרבי חייה אמר לרב שייזהר שבעה ימים בשנה, ולא משנה מתי יהיו. הדרכי משה (אורח חיים סימן תרג), שקיבל אף הוא את הגישה שהכוונה היא לעשרת ימי תשובה, ביאר באופן אחר מדוע נאמר בירושלמי "שבעה ימים", שכן בראש השנה ממילא יש לאדם פת טהור, כי כולם לשין בבתייהם לכבוד יום טוב.
2. אמנם המגן אברהם סימן תרג כתב בשם השל"ה להחמיר גם בזמננו, אך רבים חלקו על כך.

## וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך:

אף מי שאינו נזהר מפת של עכו"ם, בעשרת ימי תשובה צריך להיזהר  
(אורח חיים סימן תרג סעיף א).

ברוח זו מצאנו באחרונים הלכות דומות בנושאים שונים. המטה אפרים כותב:

מלמדי תינוקות ובחורים, חלילה להם לבטל בזמן הזה סדר לימודם, כאשר  
בעוונותינו הרבים דשו בו רבים בעתים הללו... האיש אשר נגע יראת ה' בלבו  
יוסיף אומץ בימים אלה ללמוד עם התלמידים בשקידה רבה, אחד גדולים ואחד  
קטנים (סימן תרג).

דהיינו, שיש להרבות בלימוד תורה בימים אלו. הלכה נוספת עוסקת בניסיון לאגור  
מצוות דווקא בימים אלו:

נוהגין אנשי מעשה להיות זריזין מקדימין לקנות להם אתרוגים יפים ומהודרים  
(שם).

דין נוסף מופיע במהרי"ל:

פעם אחת בעשי"ת שאלו בבית הכנסת אחר אבדה בחרם, ויחר אף מהרי"ל באיש  
ההוא, ואמר איך שייך לחקור בחרם בימים האלו אשר חיינו תלואים...<sup>3</sup>

היות שעל ידי שמחרימים משהו מתעוררת מידת הדין, לכן אין לנהוג כך בעשרת ימי  
תשובה.

כף החיים כתב שנכון להיזהר שלא לאכול בעשרת ימי תשובה ממאכל שהייתה עליו  
שאלה הלכתית, גם אם התירו החכם.<sup>4</sup> גם אחרונים נוספים כתבו הלכות מיוחדות לעשרת  
ימי תשובה.<sup>5</sup>

הלכות אלו מעוררות שאלה: האם אין כאן צביעות והונאה? הבעיה היא כפולה, שכן  
מעבר לבעיית הרמאות, יש כאן לכאורה פגיעה באמונה בכך שה' יודע כול אשר נעשה.

3. הלכות עשרת ימי תשובה; הדין הובא ברמ"א אורח חיים סימן תרב ס"א.

4. אורח חיים סימן תרח אות לא, בשם יפה ללב ח"ה ס"ה.

5. שו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן לו) כתב בשם בעל התניא, שבעשרת ימי תשובה צריכים להיזהר  
ממותרות. באר היטב (אורח חיים סימן רמ סק ד) כתב בשם שיירי כנסת הגדולה, שראוי שלא  
לשמש מיטתו בעשרת ימי תשובה (אמנם לכאורה קשה על כך, שהרי מפרישין דווקא כוהן גדול  
שבעה ימים לפני יום הכיפורים [יומא פ"א מ"א], ומכאן, ששאר אנשים מותרים בתשמיש המיטה;  
עיין שו"ת זכר שמחה סימן עב וילקוט הגרשוני סימן תרב. נראה, שלא נאמרו הדברים אלא כמידת  
חסידות).



האם הקב"ה איננו יודע שזהו רק מצב זמני? האם הוא איננו יודע שאדם זה אוכל פת עכו"ם כל השנה, ועתיד לאכול גם בשנה הבא?!

## ב. ההתחדשות בעולם

כיוון אפשרי לפתרון הוא להניח ששינוי ההתנהגות בימי התשובה אמור להיות בסיס לניסיון לשינוי ארוך טווח. עשרת ימי תשובה אינם רק ימי דין, אלא הם גם ימי התחדשות, שיש בהם פוטנציאל לשינוי התנהגות האדם, והוא נקרא לנסות ולשפר את מעשיו גם אם אינו בטוח שהשינוי יתמיד.

הקב"ה ברא את העולם ואת הטבע כולו במחזוריות, בהתחדשות. כל הבריאה מתחדשת כל העת: בכל בוקר השמש זורחת מחדש, בכל ערב נראה הירח מחדש, בכול אביב מתחילה פריחה חדשה, בכל שנה משלים כדור הארץ סיבוב חדש סביב השמש. התחדשות זו, טבועה בבריאה, טבועה בעולם וטבועה באדם. הראי"ה קוק זצ"ל פיתח יסוד זה, ואמר שגם הנפילה היא חלק מהמחזוריות שבטבע הבריאה. ואכן, כול הבריאה כולה בנויה מהתחדשות ונפילה: הפרח פורח באביב אך נובל בחורף; השמש זורחת בבוקר אך שוקעת בערב, וכיוצא באלו. הנפילה הכרחית גם אצל האדם, אך הדבר המרכזי אצלו הוא הרצון להתקדם ולהגיע אל השלמות:

החוש המוסרי, תובע מהאדם את הצדק והטוב, את השלמות. והשלמות המוסרית, כמה רחוקה היא מהאדם להגשימה בפועל... ואיך ישאף אל מה שאיננו ביכולתו כלל?

לזאת, התשובה היא טבעית לאדם, והיא משלימתו. אם האדם עלול תמיד למכשול, להיות פוגם בצדק ובמוסר, אין זה פוגם את שלמותו, מאחר שעיקר יסוד השלמות שלו היא העריגה והחפץ הקבוע אל השלמות, החפץ הזה הוא יסוד התשובה,<sup>6</sup> שהיא מנצחת תמיד על דרכו בחיים, ומשלימתו באמת (אורות התשובה, פרק ה ס"ו).

למרות שהפרח נובל בחורף, הוא פורח מחדש באביב. בהתחדשות מנסה האדם להתקרב אל שלמותו, גם אם הוא יודע מראש שתהיינה נפילות בדרך. כמו אותה התחדשות

6. לפי התפיסה המקובלת, התשובה היא תיקון לקלקול: המצב הנורמלי בעולם הוא ללא תשובה, אלא שכאשר ישנו קלקול, ממילא צריך לעשות תשובה. הרב קוק סבור, שהתשובה היא חלק מטבעו של העולם ומטבעו של האדם. לכן חז"ל אומרים (פסחים נד ע"א) שהתשובה קדמה לעולם, דהיינו, שהיא יסוד שעל פיו נברא העולם. העולם נברא במתכונת של עליות ונפילות, של רצון להשתכלל ולהתפתח, להתקרב אל השלמות, אל העצמה האלוהית. התשובה היא דבר המתרחש כל העת, והאדם צריך לנסות להגיע לשלמות ולעצמיות של עצמו.

שבטבע, כך זיכה אותנו הקב"ה בהתחדשות תמידית, ובמיוחד בהתחדשות בראשית השנה.

בכל קרבנות המוספים בפרשת פינחס משתמשת התורה בנוסח "והקרבתם" (במדבר כ"ח, יט, כז; כ"ט, ח, יג, לו), אולם, לגבי ראש השנה משתמשת התורה בנוסח "ועשיתם" (שם כ"ט, ב). למדו מכאן חז"ל:

בכל מוספין כתיב 'והקרבתם' וכאן כתיב 'ועשיתם' אשה'. הא כיצד? אמר להן הקב"ה לישראל: בני מעלה אני עליכם כאלו היום נעשיתם לפני, כאלו היום בראתי אתכם בריה חדשה.<sup>7</sup>

בראש השנה מבטיח לנו הקב"ה שאנו נעשים ברייה חדשה, התחלה חדשה, דף חדש.<sup>8</sup> גם אם האדם אכל עד כה פת עכו"ם, ינסה לפחות בתחילת בריאתו החדשה, שלא לאכול פת עכו"ם, ינסה להשתפר בכל הדברים שהוא יכול, ולמרות שעד כה לא הצליח בכך, אולי התחלה זו תהווה דרך גם להמשך. גם אם ההצלחה לא תהיה מלאה, היא עשויה להיות לפחות הצלחה חלקית. גם אם יש נפילות, שאיפת האדם צריכה להיות לשלמות תמידית, לשלמות עצמית.

### ג. גילוי כוחות

ייתכן שסיבת ההקפדות המיוחדות בימים אלו נועדה כדי שננסה לגלות שוב את כוחותינו ויכולותינו. רעיון זה מתבהר גם במשלו של הבעל שם טוב בעניין התשובה:

שמעתי משל מא"ז זללה"ה, למלך שעשה מחיצות רבות באחיזת עינים זו לפני מזה, וגם סיבוב מן כותל וכותל נהרות וגם חיילות רבים מבוהלים וגם דובים ואריות ושאר חיות מבוהלים, בכדי שיראו מגשת אליו ולא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול... וכרוזים יוצאים כל מי שיבא אל המלך יתן לו המלך עושר וכבוד ויהיה שר אצלו עומד בהיכלו. ומי הוא שאינו רוצה בזה, רק כשבא לחומה ראשונה ורואה כמה ארכה וגבהה ושאר דברים המבהילים לבבות בני אדם נסוג לבבו אחור, ויש מהם שהולך כמה חומות זו לפני מזה... וכשבא לחומות ולנהרות וחיילות ודובים וכל המבהילים ומסתירים את פני המלך תמה עצמו

7. ויקרא רבה פרשה כט יב, מהר" מרגליות עמ' תרפו.

8. רמב"ן בדרשתו לראש השנה מוכיח שתחילת השנה היא בתשרי, הן מדברי חז"ל שהעולם נברא בתשרי (דעת ר' אליעזר בראש השנה ח ע"א) והן מכך שזו תחילת העונה החקלאית. בתשרי מתחילים לחרוש ולזרוע, בקיץ קוצרים ובסוף השנה (עד סוכות) אוספים את התבואה. הצורך של רמב"ן בראיה זו, הוא כדי לומר לנו, שלא זו בלבד שהעולם נברא פעם בתשרי, אלא שהוא נברא בכל שנה מחדש בתשרי. ועיין י' בן-נון, 'ראש השנה או ראשית השנה?', בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה ייכתבון, אלון שבות תשס"ג, עמ' 11-19.

למאוד, מה זה מלך רחמן כמותך כרחם אב על בנים תסתיר עצמך בהסתרות כאלו ואני אנה אני בא וצועק 'אלי אלי למה עזבתני' (תהילים כ"ב, ב), ובכח לבבו הבוער והנשבר לבא אל אביו מוסר עצמו ודוחק עצמו בכח לדלג על החומות ונהרות ומפזר כל הונו לחיילות הסובבים שמה. ובראות אביו געגועיו ומסירות נפשו ושועתו עלתה באזני אביו המלך והסיר האחיות עינים הללו, וירא אין שום חומה ולא שום מסך מבדיל רק ארץ מישור וגנות ופרדסים והכלי עונג ומשרתי המלך עומדים בלבושי יקר וכל מיני מזמרים עומדים והמלך יושב על כסא מלכותו והארץ האירה מכבודו...<sup>9</sup>

הנמשל ברור: האדם מפחד להשתנות, מפחד לעשות תשובה. התשובה נראית כל כך רחוקה ממנו. אולם, לאחר שהאדם מצליח לעבור את החומות ואת המכשולים, פתאום הוא רואה כיצד מצבו הנוכחי כל כך מתאים לו. פתאום הוא רואה, שהמכשולים שראה קודם אינם אלא אחיזת עיניים. פתאום הוא רואה שהמצב הקודם שהיה נתון בו לא היה מתאים לו כלל, ודווקא המצב הנוכחי הוא כל כך טוב, כל כך מתאים וכל כך שייך אליו. ייתכן שבתחילת השנה ראוי שאדם ינסה הכול; ינסה לתקן הכול, ינסה להשתפר בכול וינסה להתעלות בכול. ייתכן, שלאחר זמן יתברר שהעצמה הזו אכן גדולה מדי עבורו. אולם ייתכן בהחלט שלאחר ניסוי כוחותיו הוא יגלה כוחות חדשים, הוא יגלה שדברים שהיה ברור לו שאינם שייכים אליו, באמת כן שייכים אליו, הוא יגלה שהארמון שהיה נראה לו כל כך רחוק, באמת כל כך קרוב ושייך. דבר זה מתאים במיוחד בתחילת השנה. כאמור, בתחילת השנה ישנה התחדשות, תחושה של פתיחת דף חדש, ולכן זהו זמן מתאים לגילוי כוחות מחדש; זמן מתאים לבחון שמא יש בנו כוחות שלא היינו מודעים אליהם עד כה, ואולי, אם הפכנו לאדם חדש בתחילת השנה, אולי גם נובעים בנו כעת כוחות חדשים.

#### ד. המלך בשדה

ייתכן שההקפדות המיוחדות אינן נובעות רק מחמת גילוי כוחות. דבר זה ניתן היה לעשות גם בזמן אחר. ייתכן, שההקפדה בימים אלו נובעת מכך שדווקא בימים אלו הסיכוי להצליח בכך גדול יותר. ידוע משלו של בעל התניא, שבימי אלול המלך כביכול נמצא בשדה, ולכן ניתן להתחבר אליו באופן מיוחד, בניגוד לשאר ימות השנה, שבהם המלך נמצא בהיכל מלכותו, ושם רק אנשים מיוחדים יכולים לגשת אליו:

9. דגל מחנה אפרים, הפטרת כי תבוא, ד"ה קומי אורי.

הנה יובן על פי משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין... לקראתו ומקבלין פניו בשדה, ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו, והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם... ובלכתו העירה הם הולכים אחריו (ליקוטי תורה, לב א).

המשל בנוי, כמובן, על דברי חז"ל בראש השנה (יח ע"א) שהפסוק "דרשו ה' בהמצאו" (ישעיהו נ"ה, ו) נאמר על "עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" (אמנם, בעל התניא מרחיב זאת גם לאלול). אולם, בעל התניא מוסיף שבזמן זה הקב"ה יוצא לשדה וכולם מתחברים אליו, ובסיום הימים האלו אין התנתקות, אלא להפך: "ובלכתו העירה הם הולכים אחריו".

לאור הדברים הללו ניתן לבאר, שאנשים מנסים לעשות דברים שאינם מסוגלים אליהם בכול ימות השנה, כי כעת בקרבת המלך, יש סיכוי מיוחד שיצליחו. כמובן, שהשאיפה היא שיצליחו לחזור עם המלך העירה, ולהמשיך את הדברים גם שם, אולם, הניסיון לעשות דברים מיוחדים מתרחש דווקא כעת, בגלל שכעת הם מסוגלים ליותר; כעת המלך בשדה ובנוכחותו ניתן להגיע להשגות גבוהות במיוחד.

#### ה. הערך בתשובה זמנית

אולם עיון בדברי הפוסקים בסוגייתנו יש בו כדי להקשות על כיוון המחשבה שהעלינו לעיל, לפיו ההחמרה בדינים מסוימים בעשרת ימי תשובה היא פתח להמשך ההנהגה הזו גם בשאר ימות השנה.

ערוך השלחן (אורח חיים סימן תרג) כתב, שהדינים שבהם מחמירים בעשרת ימי תשובה הם רק בדברים שיש בהם רק הידור. אולם, הדברים שיש בהם מחלוקת בין הפוסקים האם אם מותרים או אסורים, אין מחמירים בהם בעשרת ימי תשובה. טעמו הוא, שאם ינהג לאסור בדברים שיש בהם מחלוקת, הרי שקיבל על עצמו את הדבר כמו נדר, ולכן לא יוכל לאחר עשרת ימי תשובה, לשוב ולנהוג כדעת המקלים.

אולם, מדברי הפוסקים לא משמע כדבריו. התשב"ץ (סי' קיז) מובא בבית יוסף אורח חיים סי' תרג) הקשה, כיצד למד הרא"ש מאכילת חולין בטהרה לפת עכו"ם, הרי אכילת חולין בטהרה היא דבר שאין בו איסור כלל, ואילו פת של גויים היא משום איסורא? הבית יוסף השיב על טענתו:

ואין זו טענה, דכיון דאין איסורו ברור אלא תלוי במנהג, מאחר שבשעה שהוא נזהר מלאכלו אין בדעתו ליזהר כי אם באותן הימים בלבד, פשיטא שלא נאסר בשאר ימות השנה.

כלומר: אין כאן בעיית נדר, שהרי אין הוא מתכוון לקבל על עצמו למשך כול השנה, אלא רק לעשרת ימי תשובה, ולכן יכול הוא לקבל על עצמו גם דברים שהם במחלוקת

הלכתית, האם הם מותרים או אסורים מעיקר הדין. באופן דומה כתבו הפוסקים, שראוי להחמיר באיסור חדש בעשרת ימי תשובה, ועוד (אלף למגן סי' תרג ס"ק ב). בין כך ובין כך, המשותף לשתי הדעות הוא שברור מראש שאין שום כוונה להמשיך אחר עשרת ימי תשובה לקיים את החומרות בהם נוהגים אז. אם כך, חוזרת שאלתנו הראשונה: מה הערך של התנהגות זמנית זו, גם כשאין כוונה להמשיך בה לאורך השנה? בעל אלף למגן (סי' תרג ס"ק ב) כתב בשם הרמ"ק, שטעם ההתנהגות המיוחדת בימים אלו היא מפני שהקב"ה יושב על כיסא רחמים ומתנהג בחסידות, ולכן גם אנו צריכים לנהוג בימים אלו בחסידות. לפי דבריו, אין כאן התנהגות שנועדה לרכך את מעמדנו בדין, אלא התנהגות שיש בה רצון לחיקוי דרכו של בורא עולם (וממילא, ישפיע הדבר גם על מצבנו בדין). האדם נוהג בצורה שהיא שונה בדווקא מהתנהגותו בשאר ימות השנה - לפני משורת הדין, והוא מקווה שגם הקב"ה ינהג אתו לפני משורת הדין.

רבנו מנוח כתב (ביאור למשנה תורה, הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ה), שהואיל והימים הם ימי סליחה ומחילה, צריך להישמר בהם שמירה יתרה מכל דבר שיהיה בו אפילו נדנוד עברה, כדי שיתעורר לשוב. מדבריו נראה, שההקפדה המיוחדת בימים אלו נועדה כדי לעורר אותנו. אם האדם מקפיד בהקפדות מיוחדות, הרי שדברים אלו יגרמו לו להרהר גם על מהות התשובה, לעיין במעשיו ולשוב בתשובה שלמה. נמצא, ששינוי ההתנהגות אינו מכוון כלל כלפי שמיא - אלא מכוון כלפי האדם עצמו.

#### ו. 'בית הבראה' לנפש

נראה, שמעבר להסברים הללו, בהלכות שבהן פתחנו ישנה אמירה מחודשת אף יותר. נראה לי, שיש לעשרת ימי תשובה ערך עצמי. ראשית, כפי שראינו, כל הבריאה מתנהלת במחזוריים של פריחה ונבילה. ייתכן שללא הפריחה המחודשת, הנפילה תהיה קשה הרבה יותר.<sup>10</sup> לפי זה צריך פריחה, למרות שהיא זמנית, כדי שכאשר תבוא ההידרדרות, היא לא תגיע לשפל עמוק מדי.

אולם, נראה שניתן לבאר רובד נוסף. אין אדם שכול חייו הם בדרגת שיא; אין אדם שכול תפילותיו הן תפילות ראש השנה; אבל אוי לו לאדם שאין לו רגעי שיא בחייו, אוי לו לאדם שאין לו תפילות ראש השנה בחייו.

כמו שיש בית הבראה לגוף, כך צריך להיות 'בית הבראה' לנפש. צריכה להיות תקופה מסוימת שבה הנפש נמצאת בטיפול מקסימלי, נמצאת בעצמה מקסימלית.

10. משל לאדם לא מסודר שכותב במחברת. תחילת כתיבתו תהיה עדיין סבירה, אך ככול שיתקדם במחברת תהפוך המחברת לבלתי-קריאה. מחברת חדשה תאפשר התחלה מחודשת, ותבלום את ההידרדרות.

צריכים להיות רגעים בהם האדם נותן את כל תשומת לבו אל הנשמה, על מנת לפתח אותה ולרומם אותה לדרגת שיא.

לשיא זה חשיבות עצמית. גם אם אדם יודע מראש שהוא לא יוכל להתמיד בעצמה זו בכל השנה, יש חשיבות לכך, שישנם כמה ימים בשנה שבהם נפשו נמצאת בשיא. הפריחה אמורה לתת אותותיה על כל השנה. גם באותם שלבים שבהם לא יבואו לידי ביטוי המעשים המיוחדים של עשרת ימי תשובה, הרי שהם ישפיעו על רמתו הרוחנית של האדם בכול השנה, ועל מעשיו ומחשבותיו בתחומים אחרים.

לתפיסה זו יש השלכות מעשיות. לעתים אנשים נשארים 'בינוניים' גם בעשרת ימי תשובה, כי הם לא רוצים לעשות מעשים שאין להם אפשרות להמשיכם במשך השנה. אדם צריך להשתדל להגיע למקסימום שלו בימים אלו, גם באותם דברים שהוא יודע מראש שאין לו אפשרות להמשיכם.

בימים אלו, המשימה כפולה: מצד אחד, צריך לזכור שאנו מתחילים דף חדש, ושאנו צריכים לנסות ולהמשיך באותם משימות שקיבלנו על עצמנו, גם בהמשך השנה. גם במשימות של בין אדם למקום וגם בהתנהגות שבין אדם לחברו. אנו צריכים להיות מלאי תקווה ושאילה, שגם משימות שלא הצלחנו לעמוד בהן במשך השנה שעברה, נצליח לעמוד ולהתמיד בהן בשנה זו. אולם, בד בבד, צריכים אנו לקבל על עצמנו גם דברים שאנו יודעים מראש שלא נצליח לעמוד בהם כול השנה. צריכים אנו להיות בשיא בתפילותינו, בעצמתנו הרוחנית, הדתית והמוסרית. גם אם לא נצליח להתמיד בכול הדברים הללו, אזי לימי השיא הללו, תהיה בוודאי השפעה על המשך השנה. גם אם ישוב האדם לאכול פת עכו"ם, אזי העובדה שלא אכל במשך כמה ימים, העובדה שהקפיד בתפילותיו באופן מיוחד, העובדה שלמד בהתמדה מיוחדת, נותנת לו עצמה לכול השנה ומעלה את רמתו הרוחנית למשך השנה כולה. דברים אלו מעלים את נשמתו, וגם אם לא יתמיד בנקודות אלו, בוודאי ישפיעו הדברים על שאר אורחותיו במשך השנה.

## שני סיפורי ערב יום הכיפורים

יום הכיפורים מהווה נקודת ציון בתהליך של חשבון נפש שנתי שעובר האדם היהודי "מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה, ומיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא" (תפילת כל נדרי). חשבון הנפש נערך בכמה מישורים: בעמידה של האדם מול עצמו, מול חברו ומול בוראו.

חז"ל אמרו: "עבירות שבין אדם לחבירו - אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חבירו" (יומא פ"ח מ"ט), כלומר, יש צורך בפיוס ישיר בין בני אדם כשהאחד נפגע מחברו. אין לתקן את שאירע בדרכים עקיפות של תענית ותפילה ביום הכיפורים, שהן קלות יותר, רגשית, לאדם הפוגע.

תהליך הפיוס אינו קל. על הפוגע להודות בכישלונו או בחולשתו, ולחכות מעמדת נחיתות להיענות של הזולת. תהליך הפיוס אינו פשוט גם לאדם שנפגע. הרי היה עלבון, הוא צורב וקשה, הוא קיים ולא ניתן להכחישו. מכאן, שגם פגישת הפיוס עצמה אינה קלה. היא דורשת מהפוגע והנפגע כאחד: רגישות, שאר רוח ויכולת להתמודד עם תחושות קשות. תנאים נאותים נדרשים כדי שפגישה זו תסתיים במחילה ובפיוס, ולא תהפוך לעוד פרק בשרשרת ההתנצחויות והפגיעות.

במאמר זה נדון בשני מדרשי אגדה, המאירים אירוע שהתרחש בערב יום הכיפורים 'בדקה ה-90'. הראשון מצביע מה לא כדאי לעשות, והשני מתאר מה כן לעשות. בחינת המסרים העולים ממדרשי אגדה אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, אלא להשתלב עם ההיבט ההלכתי הנוגע לסוגיה עצמה: "יהדות שכולה אגדה דומה לברזל שהכניסוהו לאור ולא הכניסוהו לצונן. שאיפה שבלב, רצון טוב, התעוררות הרוח, חבה פנימית - כל הדברים הללו יפים ומועילים כשיש בסופם עשייה, עשייה קשה כברזל, חובה אכזרית".<sup>1</sup> במאמר זה תהיה התייחסות רק להיבט האגדתי. המדרשים מובאים על פי נוסח הדפוס הקיים.<sup>2</sup>

1. ח"נ ביאליק, 'הלכה ואגדה', כל כתבי, תל אביב תשכ"ב, עמ' רכט.

2. אמנם "הנוסח שבידינו היום אולי אינו משקף את תפיסתם הדתית העמוקה והמחמירה של חכמי התלמוד עצמם" (י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, רמת גן תשנ"א, עמ' 280), אולם זהו הנוסח המצוי בידי רוב הציבור, ובשל העניין החינוכי הגלום במדרשים, נוסח הדפוס הוא הבסיס ללימוד זה.

## רב והטבח

רב הוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא, לא אתא לקמיה.  
 במעלי יומא דכפורי אמר איהו: איזיל אנא לפיוסי ליה.  
 פגע ביה רב הונא; אמר ליה: להיכא קא אזיל מר?  
 אמר ליה לפיוסי לפלניא.  
 אמר: אזיל אבא למיקטל נפשא.  
 אזל וקם עילויה, הוה יתיב וקא פלי רישא.  
 דלי עיניה וחזייה, אמר ליה: אבא את! זיל, לית לי מילתא בהדך!  
 בהדי דקא פלי רישא אישתמיט גרמא, ומחייה בקועיה, וקטליה (יומא פז ע"א).

תרגום על פי מהדורת שטיינזלץ:

רב היה לו דבר [תרעומת] על טבח אחד, לא בא [הטבח] לפניו.  
 בערב יום הכיפורים אמר: אלך אני לפייס אותו.  
 פגש אותו רב הונא אמר לו: להיכן הולך אדוני?  
 אמר לו: לפייס את פלוני.  
 אמר: הולך אבא [שמו של רב] להרוג נפש.  
 הלך [רב] ובא אצלו, היה יושב [הטבח] ומבקע ראש [של בהמה].  
 הרים את עיניו וראה אותו, אמר לו: אבא אתה! לך, אין לי דבר אתך!  
 כאשר היה מבקע את הראש נשמטה עצם, הכתה אותו בצווארו והרגתו.

ניתוח למדרש זה מובא אצל א' קוסמן,<sup>3</sup> בהדגשת היבטים מגדריים של דפוסי אישיותו של רב, ואצל ע' לוינס<sup>4</sup> תוך דיון בסוגיה כולה על משמעות הכפרה.<sup>5</sup> הלימוד להלן יתמקד בהשלכות האנושיות-רגשיות של מפגש הפיוס.

המדרש אינו מפרש את העילה לתרעומת בין רב לטבח (קצב), והאם הייתה זו פגיעה הדדית או חד-צדדית של הטבח ברב.<sup>6</sup> בכל מקרה, גם אם הייתה זו פגיעה הדדית, מן הראוי היה שהטבח יקדים ויתנצל בפני רב. הטבח אינו עושה כך, וכעת, ברגע האחרון,

3. א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים תשס"ב, עמ' 15-20.

4. ע' לוינס, תשע קריאות תלמודיות, ירושלים-תל אביב תשס"א, עמ' 9-28.

5. על דרכו הייחודית של ע' לוינס, השונה מהלימוד הישיבתי המסורתי והמחקר המדעי כאחד, ראה מ' גיליס, 'לא פילולוגיה ולא אדיקות: הקריאות התלמודיות של לוינס והוראת התלמוד', בתוך: א' שקדי ומ' הירשמן (עורכים), עיונים בחינוך היהודי ת, הוראת ספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' קט-קכב.

6. כאפשרות השנייה סבורים, למשל: רש"י, מהרש"א ורש"ש. תודה לעורך, הרב אמנון בזק, על הפנייתו.



בערב יום הכיפורים, רב הולך לזמן עצמו לפני הטבח כדי לפייסו ולאפשר לו לבקש מחילה. מן המדרש עולה השאלה, מה ראוי לעשות במצב כזה של הרגע האחרון: לנצל בדוחק את הדקות המתמעטות, או לוותר כי מאוחר מדי?<sup>7</sup>

רב פוגש את רב הונא בדרכו, ותגובתו של רב הונא מפתיעה: "הולך אבא להרוג נפש". במקום לשבח על גדלות הנפש - שהרי רב הולך להתנצל בפני אדם פשוט ונחות ממנו מעמדית, רב הונא מזהירו שהפגישה תסתיים בכי רע, במותו של הטבח.

למה התכוון רב הונא? ייתכן שהוא חזה שהפגישה תגרור שרשרת התפתחויות שתוביל לכוחנות כלשהי, או שהוא התכוון שפניית הפיוס של רב תטה את הכף לחובת הטבח. לפני הפיוס ניתן למצוא נקודות זכות בחוסר המעשה של הטבח והוא יכל ליהנות מן הספק, אולם כאשר רב נמצא לפניו, אין בידו להצדיק את אי-התנצלותו.

בכל מקרה, רב הונא הניח שהטבח לא יתנצל. על סמך מה? אפשרות אחת היא, שאם הטבח כבר פגע ברב בעבר, מסתמא הוא לא ישנה את התנהגותו ולא יתנצל.<sup>8</sup> אפשרות נוספת היא, שרב הונא סבר שהזמן והסיטואציה אינם מתאימים לפגישת פיוס.<sup>9</sup>

המועד: ערב חג, המיוחד בכך שיש בו חובת סעודה ייחודית.<sup>10</sup> המקום: אטליז. המצב: מכירת בשר לקונים הבהולים להכינו, כשכול אחד מעוניין לקבל חלק טוב מן ההיצע בחנות. כל הסיטואציה אינה מתאימה לשיחת פיוס האמורה להיערך במקום שקט, ללא אוזניים נוספות, ללא בהילות של זמן, תוך אפשרות לשיחה אטית והתקדמות לפי קצבם האישי של המעורבים ולפי מצבם הנפשי. אין שום סיכוי להגיע לתנאים אלו בערב יום הכיפורים באטליז. מדברי רב הונא עולה הסברה, שעדיף להימנע משיחת הפיוס, מאשר לקיימה בתנאים כה גרועים.

רב הונא קורא לרב בשמו הפרטי - "אבא".<sup>11</sup> אולי הוא רומז בזה לצורך בשינוי נקודת המבט, מההיבט הפורמלי - החיוב לרצות את החבר בערב יום הכיפורים, אל ההיבט האנושי - ההתחשבות במצבו של הטבח.

7. ש"י עגנון הביא את סיפור רב והטבח לאחר דבריו על חשיבות הפיוס: "ומחוייבים כל ישראל שירצו את חבריהם, שאם לא ירצו אותם לא ימחול להם הקב"ה..." (ימים נוראים, ירושלים-תל אביב תשל"ג, עמ' רכו), ומשתמעת מכאן חובת הפיוס. על פי הפירוש שיוצע להלן, משתמעת דווקא חובת דחיית הפיוס.

8. כך סוברים מהרש"א ורש"ש.

9. ואין סתירה בין שתי האפשרויות, הן יכולות להשלים האחת את השנייה.

10. "כל האוכל ושותה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי ועשירי" (יומא פא, ע"ב). [הערת המערכת: עוד על מצוות סעודה בערב יום הכיפורים, עיין ח' נבון, 'עינוי יום הכיפורים ומשמעותו', בספר זה, עמ' 33-40].

11. האם רב הונא דיבר אל רב או אל עצמו? רב הונא היה תלמידו של רב, ולכן פחות סביר שיפנה אליו בשמו. מאידך, נוכח הסוף הרע שהוא צופה, מדוע לא ניסה להניא את רב? כך או כך, השאלה נותרה בעינה, מדוע לא לעצור את התהליך. תודה לאישי, גדעון, על הערותיו.

רב אינו שועה לאזהרתו של רב הונא וממשיך בדרכו. ייתכן שהדבר נובע מאישיותו,<sup>12</sup> ייתכן שחלק על רב הונא ברמה העיונית, אולי בפרשנות של המציאות, או שמא היה כה שקוע במטלת המעשה שהחל בו (מסתמא לאחר התלבטות לא קלה), עד שקשה היה להפסיקו.

רב מגיע לחנות והטבח רואה אותו ממקום מושבו על שרפרף נמוך, או אף על הרצפה, בעת שהיה עסוק במלאכתו. כמה זמן עבר מהרגע שרב נכנס לחנות עד שהטבח הרגיש בנוכחותו?

רב עומד והטבח יושב. הפרשי הגובה ביניהם אינם משקפים רק את המצב הפיזי, אלא גם את זה הנפשי והערכי:

- רב הגיע להחלטה עם עצמו; הטבח - עדיין לא.
- רב נמצא במוכנות מלאה לקראת השיחה; הטבח - שקוע בעבודתו.
- רב הולך לקיים מצווה; הטבח - עסוק במלאכת חולין.

הטבח מרים את עיניו אל רב. תנועה אופיינית של הערכה וכבוד, בה מביט התלמיד אל מורו והאדם הפשוט אל רבו, נהפכה לניכור וזלזול. "אין לי דבר אתך" אומר הטבח וקורא לרב בשמו.

גם רב הונא קרא לרב בשמו. אצל רב הונא הייתה זו פנייה אל ה'אדם' במקום אל בעל התפקיד, פנייה האמורה ליצור רגשות של התחשבות וקרבה, ואילו אצל הטבח הייתה זו פנייה אל ה'זר' במקום אל בעל התפקיד, פנייה היוצרת רגשות של התעלמות וריחוק.

כיצד הגיב רב לדברי הטבח? האם עזב מיד את המקום? האם חיכה אולי יתעשת הטבח? כיצד הגיבו שאר הנמצאים בחנות לדבריו של הטבח? האם היה מתח באוויר? השאלות נותרות ללא מענה.

הז'אנר המיניאטורי דומה לרישום, דומה ליצירות מינימליסטיות, בכך שהוא מצייר תמונה לא על שלל צבעיה וקוויה, אלא, באמצעות מספר 'משיכות מכחול' גאוניות, יוצר את עיקרי הדברים ומטיל על הקורא להפעיל את כל כוחות הנפש שלו (הדמיון, הרגש, התבונה, הידע...) כדי לממש את הקווים המובלעים.<sup>13</sup>

12. עליה נאמר: "למרות שמפעם לפעם מוצאים את רב מטיל מרה באדם זה או אחר, הרי בסיכומו של דבר, מבין הסיפורים הרבים מאוד עליו, עולה קו של רכות ועדינות, הן באישיותו הפנימית והן ביחסיו ההדדיים עם בני משפחתו ועם אנשים אחרים. גם אל אנשים נמוכים ממנו במעלה מרגיש רב חובה להתייחס בדרך של כבוד" (ע' שטיינזלץ, אישים בתלמוד, תל אביב תשמ"ז, עמ' 55).

13. י' ברקאי, הסיפור המיניאטורי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 6.

הטבח ממשיך בעבודתו, אך בלחץ ובמתח הגוברים והולכים. כמה זמן עבר עד שפגעה בו העצם?

האם רב היה בחנות כשקרתה התאונה? הקורא מצוי בתחושה של החמצה גדולה מנקודת מבטם של שני האנשים המעורבים באירוע, הבלחה רגעית של חסד אנושי שלא מומשה. לתחושת הקוראים חשיבות רבה בדיון החינוכי, שכן "היצירה הסופית היא יצירה משותפת של המחבר והקורא, שהרי הקורא השקיע בה כמעט כמו יוצרה, אחרת לא 'קרא' אותה: המספר עוצר פעמים רבות לפני סיומו ה'טבעי' של הסיפור ומשאיר אותו להשלמתו של הקורא... בלעדיה לא יובן הסיפור".<sup>14</sup>

ניסיון הפיוס נכשל, למרות (ואולי בגלל) הרצון הטוב וההחלטי. כותב י' פרנקל:

הסיפור הקלאסי שבאגדה התלמודית הוא במהותו דרמטי, ולכן הוא מציג את תכניו על ידי העלאת מתחים. מתחים אלה 'נמתחים' לעתים בין בני אדם, כגון: אב ובן, יהודי וגוי, רב ותלמיד, ולעתים בין מושגים ורעיונות כגון: תלמוד תורה ובורות, חיים ומוות, ולרוב בין שתי דמויות אנושיות המייצגות גם את הערכים והמושגים המנוגדים".<sup>15</sup>

במדרש זה מודגש המתח בין החובה הפורמלית הכללית ובין המקרה היחיד המסוים.<sup>16</sup> בהשראת כותרת מאמרו של פרנקל ניתן לומר, שבקשת הסליחה היא צורה חיצונית שמקבלת את ערכה רק אם תתמלא בערך פנימי של התחשבות באדם עצמו.<sup>17</sup> הסיפור הבא, לעומת זאת, מתאר ניסיון פיוס שהצלחת.

## רבא ורב יוסף

רבא בריה דרב יוסף בר חמא הוה ליה מלתא לרב יוסף בהדיה.  
כי מטא מעלי יומא דכיפורי אמר: איזיל ואפייסיה.  
אזל, אשכחיה לשמעיה דקא מזיג ליה כסא.

14. שם, עמ' 6.

15. י' פרנקל, 'צורות חיצוניות לעומת ערכים פנימיים', מכתם לדוד, ספר הזיכרון לדוד אוקס, רמת גן תשל"ח, עמ' 120.

16. גיליגן מכנה שתי התייחסויות אלו בשם מוסר 'גברי' ומוסר 'נשי'. להבהרת שיטתה ראה ק' גיליגן, בקול שונה - התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה, תל אביב תשנ"ו.

17. סוגיה חינוכית נוספת הנגזרת מניתוח הסיפור, נוגעת לאפשרות לבקר את מעשהו של רב. סוגיה זו אינה ייחודית לסיפור זה, והיא עוברת כחוט השני בכלל מדרשי האגדה: "האדם במאבקו הוא הנושא של אמנות הסיפור, ובזאת כלול גם סיפור האגדה". חכמים "תיארו את עולמם הם ונאבקו עם עצמם על מהותם הרוחנית" (י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 9). סוגיה זו ראויה לדיון נפרד, ואין מקום לפתחה כאן.

אמר הב לי ואימזגיה אנא.

יהב ליה, מזגיה.

כדטעמיה אמר: דמי האי מזיגא למזיגא דרבא בריה דרב יוסף בר חמא.

אמר ליה: אנא הוא.

אמר ליה: לא תתיב אכרעיך עד דמפרשת לי הני קראי: מאי דכתיב 'וממדבר

מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל כמות ומבמות הגיא' (במדבר כ"א, יח-כ)?

אמר ליה: אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו - תורה ניתנה לו במתנה,

וכיון שניתנה לו במתנה - נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'.

וכיון שנחלו אל - עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל כמות'.

ואם מגיס לבו - הקדוש ברוך הוא משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'.

ואם חוזר בו - הקדוש ברוך הוא מגביהו, שנאמר 'כל גיא ינשא' (ישעיהו מ', ד)

(עירובין נד ע"א).

תרגום על פי מהדורת שטיינזלץ:

רבא בנו של רב יוסף בר חמא היה לו דבר [תרעומת] לרב יוסף עליו.

כאשר הגיע ערב יום הכיפורים אמר: אלך ואפייסהו.

הלך מצא את שמשו שהוא מוזג לו כוס [יין].

אמר לו: תן לי ואמזוג אני.

נתן לו ומזגו.

כאשר טעם אמר: דומה מזיגה זו למזיגת רבא בנו של רב יוסף בר חמא.

אמר לו: אני הוא.

אמר לו: לא תשב על רגליך עד שתפרש לי פסוקים אלו, מאי דכתיב 'וממדבר

מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל כמות ומבמות הגיא'?

אמר ליה: אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו - תורה ניתנה לו במתנה,

וכיון שניתנה לו במתנה - נחלו אל, שנאמר 'וממתנה נחליאל'.

וכיון שנחלו אל - עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל כמות'.

ואם מגיס לבו - הקדוש ברוך הוא משפילו, שנאמר 'ומבמות הגיא'.

ואם חוזר בו - הקדוש ברוך הוא מגביהו, שנאמר 'כל גיא ינשא'.

סיבת התרעומת בין רב יוסף לרבא מוזכרת במסכת נדרים (נה ע"א).<sup>18</sup> רבא שלח שאלה

לרב יוסף, אך התשובה לא סיפקה אותו, ואמר שהבעיה לא נפתרה. רב יוסף חש עלבון

18. ושם מופיע גם סיפור זה בשינויים קלים. לענייננו, הגרסה ממסכת עירובין פותחת באופן הדומה לסיפור הקודם.

ואמר "אם אינו זקוק לי אל ישלח אלי". מתקרב יום הכיפורים והתלמיד הולך לפייס את רבו.

רב יוסף היה עיוור. רבא מגיע אל ביתו ובוחר לפתוח את השיחה הלא פשוטה על ידי מחווה. לענייננו, למחווה שני יתרונות: רגע הפגישה נעשה על ידי דבר נעים, ועל ידי דבר עקיף. רבא מוצא את שמשו של רב יוסף בשעת מזיגת היין, כלומר מוהל את היין המרוכז במים כדי להפכו ראוי לשתייה. רבא נהג למהול באופן שונה מן המזיגה של רב יוסף,<sup>19</sup> והוא מגיש את הכוס שמזג לרב יוסף העיוור, המזהה את מי שעומד לפניו רק לאחר שטעם מן המשקה. יכולתו לזהות מידית את מזיגתו של רבא מעידה על היכרות קרובה ביניהם. כגודל הקרבה - כן גודל העלבון.

רב יוסף מבין את סיבת בואו של רבא אליו, ומבהיר כיצד ייערך הפיוס. הפיוס מכונה "תשב על רגליך", כלומר, חזרה למערכת היחסים הקודמת, מקומו של רבא כתלמיד הרצוי לרבו. הפיוס יתבצע לא על ידי בקשת סליחה סתמית, אלא, על ידי פירוש שייתן רבא לפסוק שיבחר רב יוסף, וגלומה בכך סמליות רבה:<sup>20</sup>

- העלבון היה על דבר תורה ואף הפיוס יהיה על דבר תורה.
- העלבון היה על תשובה של רב יוסף שלא הניחה את דעתו של רבא, הפיוס יהיה על ידי תשובה של רבא שאמורה להניח את דעתו של רב יוסף.
- העלבון היה על אי-קבלת מרותו הרוחנית של רב יוסף, הפיוס יהיה על ידי קבלת מרותו הרוחנית של רב יוסף כבוחר הפסוק לדיון.

ייתכן, שתוכן הפסוק שבחר רב יוסף, המתאר תחנות במסעות בני ישראל במדבר, רומז אף הוא למהות התרעומת שהייתה ביניהם. בני ישראל הלכו במדבר מתחנה לתחנה, כי לא העריכו נכון את טובת ארץ ישראל, ואף רב יוסף סובר שרבא לא העריך נכון את תשובתו.

גם הפירוש לפסוק שנותן רבא רומז למהות התרעומת, אולם מצביע בנוסף גם על תהליך הפיוס. רבא מדבר על רצף של ענווה וגאווה הנוצרים אצל לומד התורה. התורה נקנית מתוך עמדה של ענווה, אך הלימוד עלול להוביל לתחושת גאווה ואז המתגאה מועמד על מקומו. רבא מבהיר שאכן הוא מכיר בטעותו, מבין את מעשהו כגאווה והוא מוכן שיעמידוהו על מקומו. אך הוא אינו מסיים בזאת. רבא אינו מסתפק במילים שנתן לו לפרש רב יוסף מתוך ספר במדבר, והוא מוסיף עוד שלוש מילים ממקום אחר לגמרי,

19. המהילה המקובלת הייתה של 2:1, כלומר, חלק אחד של יין ושני חלקים של מים, ואילו רבא נהג למהול ביחס של 3:1, כפי שמפורש במקום אחר: "דאמר רבא: כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא - לאו חמרא הוא" (שבת עז ע"א).

20. כהמשך לדברי רש"י: "לפי שהגיס לבו שאל לו מקרא זה כדי להשפיל דעתו", וכן הר"ן: "נתכוון רב יוסף להזהיר את רבא שיהא שפל רוח ביותר".

מספר ישעיהו. גם לעצם ההוספה וגם לתוכן של המילים שהוסיף ישנה משמעות. על ידי מתן הפירוש לפסוק שהציב רב יוסף, אומר רבא שהוא מקבל את סמכותו של רב יוסף בבניית המסגרת והמודל של הלימוד, ועל ידי מתן פירוש לפסוק שהביא בעצמו, אומר רבא שהוא מצפה מרב יוסף לקבל את התפתחותו העצמית כתלמיד, שאיננה מותנית עוד במורה. בדרשתו, לא יוצר רבא כל הפסק בין הפסוק שהביא רב יוסף והפסוק שהביא הוא עצמו, וללא היכרות מוקדמת עם המילים המצוטטות, הן נשמעות כלקוחות מפסוק אחד. בכך מבטא רבא את רעיון שלשלת הדורות, בו כל דור מתפתח באופן עצמאי, אך יונק משורשיו המחוברים לדורות הקודמים. על ידי תוכן הפירוש - "הקדוש ברוך הוא מגביהו" - רומז רבא שזוהי המהות האמתית של לימוד התורה.

הפיוס השיג את יעדו - לא נאמר אחרת, ושני החכמים שינו את נקודת המבט שקדמה לתרעומת.<sup>21</sup> שיחת פיוס שהוקדמה לה מחווה של נתינה, נערכה באווירה של נועם בביתו של הנפגע, ונעשתה על ידי אפיון שהיווה את העילה לפגיעה. לימוד התורה שהיה העילה לפגיעה, הוא הלימוד שסולל את הדרך לפיוס, הלימוד שמגלם בתוכנו את המשמעות העמוקה של הפיוס.

חכמים מזכירים את מצוות "הוכח תוכיח" (ויקרא י"ט, יז) כקשה לביצוע, ומציינים שלושה תנאים הנדרשים כדי שהמצווה תעשה על הצד הנכון: אישיות המוכיח, אישיות המוכח ואופן התוכחה.

אמר ר' טרפון: העבודה, אם יש בדור הזה יכול להוכיח. אמר רבי אלעזר בן עזריה: העבודה, אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחת. אמר ר"ע, העבודה, אם יש בדור הזה יודע היאך מוכיחים.<sup>22</sup>

נראה שלגבי חובת הפיוס לקראת יום הכיפורים הדברים דומים, ויש הכרח בתנאים מתאימים של זמן, מקום ונכונות נפשית, כדי שבקשת הסליחה אכן תשיג את יעדה.

21. ע' מאיר ('הדמות המשתנה והדמות המתגלה בסיפורי חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית ו, תשמ"ד, עמ' 61-77) מבחינה בין שני אפיונים של דמויות בסיפור האגדה: דמות משתנה - המתרחש בסיפור גורם לדמות להשתנות, ללמוד מה שלא ידעה ולשנות את גישתה ביחס להתרחשות, ודמות מתגלה - על ידי ההתרחשות נגלות ונחשפות תכונותיה של הדמות. לדבריה, "בכל דמות יש גם פן מהגילוי ופן מהשינוי" (שם, עמ' 64).

22. תורת כוהנים קדושים פרשה ב ד, מהד' ווייס פט ע"ב.

## מקורות האיוורים

חובה נעימה לבית ההוצאה להודות לגופים ולמוסדות שנתנו את רשותם לשימוש בתמונות המופיעות בספר:

תמונת השער: 'חיילים יהודיים מתפללים ביום הכיפורים במחנה גרמני במץ', מפת זיכרון, גרמניה 1870, המוזאון היהודי בניו יורק, מתנת פרידמן, F 4364.

עמ' 10: מאוריצי גוטליב, 'יהודים מתפללים בבית הכנסת ביום כיפור', וינה 1878. שמן על בד,  $245 \times 192$ , אוסף מוזאון תל אביב לאמנות, מתנת סידני למון, ניו יורק 1955.

עמ' 42 (למעלה): שילוח השעיר לעזאזל, מחזור היילברון, גרמניה (היילברון?) 1370-1400, בודפשט, האקדמיה הלאומית למדעים, כ"י A 387, דף 350ב.

עמ' 42 (למטה): אבזם ואבנט ליום כיפור ולפסח, פולין, המאה התשע עשרה, מאוסף מוזאון ישראל, אוסף שטיגליץ, 101/21.

עמ' 148: יונה מתפלל, חומש יונה, גרמניה, ראשית המאה הארבע עשרה, לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 21160, דף 292.

עמ' 150: יונה תחת הקיקיון, חומש יונה, גרמניה, ראשית המאה הארבע עשרה, לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 21160, דף 292ב.

עמ' 222: דף מעוטר לפיוט 'אב ידעך', מחזור וורוצלב, גרמניה, 1290 בערך, וורוצלב, ספריית האוניברסיטה, MS. Or.I.1, דף 221ב.

עמ' 342: מוריץ אופנהיים, 'כל נדרי', מתוך: תמונות מחיי משפחה יהודית מסורתית לפי ציורים מקוריים מאת פרופסור מוריץ אופנהיים, פרנקפורט ע"נ מיין, המו"ל היינריך קלר, מהדורה שנייה, 1886. מאוסף מוזאון ישראל.





## ספר יונה

פרק ב

פרק א

נינוה = 'עיר הדג'  
וימן ה' דג גדול

(א) וימן ה' דג גדול לבלע את יונה ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות:  
(ב) ויתפלל יונה אל ה' א-להיו ממעי הדגה: (ג) ויאמר

(א) ויהי דבר ה' אל יונה בן אמתי לאמר: (ב) קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה  
כי עלתה רעתם לפני: (ג) ויקם יונה לברח תרשישה מלפני ה' וירד יפו וימצא אניה באה  
תרשיש ויתן שכרה וירד בה לבוא עמהם תרשישה מלפני ה':

(ד) וה' הטיל רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים  
והאניה חשבה להשבר: (ה) וייראו המלחים

ויזעקו איש אל א-להיו

ויטלו את הכלים אשר באניה אל הים להקל מעליהם  
ויונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב וירדם: (ו) ויקרב אליו רב החבל ויאמר לו  
מה לך נרדם קום קרא אל א-להיך אולי יתעשת הא-להים לנו ולא נאבד:  
(ז) ויאמרו איש אל רעהו לכו ונפילה גורלות ונדעה בשלמי הרעה הזאת לנו  
ויפלו גורלות ויפל הגורל על יונה:  
(ח) ויאמרו אליו הגידה נא לנו באשר למי הרעה הזאת לנו  
מה מלאכתך ומאין תבוא מה ארצך ואי מזה עם אתה:

(ט) ויאמר אליהם עברי אנכי ואת ה' א-להי השמים אני ירא אשר עשה  
את הים ואת היבשה: (י) וייראו האנשים יראה גדולה ויאמרו אליו

מה זאת עשית

כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח כי הגיד להם:  
(יא) ויאמרו אליו מה נעשה לך וישתק הים מעלינו כי הים הולך וסער:  
(יב) ויאמר אליהם שאוני והטילני אל הים וישתק הים מעליכם  
כי יודע אני כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם:  
(יג) ויחתרו האנשים להשיב אל היבשה ולא יכלו כי הים הולך וסער עליהם:  
(יד) ויקראו אל ה' ויאמרו אנה ה' אל נא נאבדה בנפש האיש הזה  
ואל תתן עלינו דם נקיא כי אתה ה' כאשר חפצת עשית:  
(טו) וישאו את יונה ויטלוהו אל הים ויעמד הים מזעפו:  
(טז) וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה' וידרו נדרים:

הטיל  
ויטלו  
והטילני  
ויטלו(ה) וייראו המלחים  
(ו) וייראו האנשים יראה גדולה  
(ז) וייראו האנשים יראה גדולה את ה'

הצלה

הצרה

הקדמה

אל ה' ויענוני  
שמעת קולי:קראתי מצרה לי  
מבטן שאול שועתי

בלבב ימים ונהר יסבבני  
עלי עברו:  
נגרשתי מנגד עיניך  
אל היכל קדשך:

(ד) ותשליכני מצולה  
כל משברין וגליך  
(ה) ואני אמרתי  
אך אוסיף להביט

תהום יסבבני  
סוף חבוש לראשי:

הארץ ברחיה בעדי לעולם

(ו) אפפוני מים עד נפש  
סוף חבוש לראשי:  
(ז) לקצבי הרים ירדתי

ה' א-להי:  
את ה' זכרתי  
אל היכל קדשך:

ותעל משחת חיי  
(ח) בהתעטף עלי נפשי  
ותבוא אליך תפלתי

חסדם יעזבו:  
אזבחה לך

ישועתה לה':

(ט) משמרים הבלי שוא  
(י) ואני בקול תודה  
אשר נדרתי אשלמה

(יא) ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה:

היבשה

זבח  
ונדר

א השליחות הראשונה

ב התפילות

מבנה  
הסיפור

ג השליחות השנייה

ד

היבשה

וימן ה'

ויתפלל אל ה'

פרק ד

אבד (ד', יא)

להשיב  
וישבנוויזעקו  
ויקראו אל ה'  
ויקראו אל א-להיםלשון השליחות  
קום קרא

פרק ג

(א) ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר: (ב) קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא אליה

את הקריאה אשר אנכי דבר אליך: (ג) ויקם יונה וילך אל נינוה כדבר ה' ונינוה היתה עיר  
גדולה לא-להים מהלך שלשת ימים: (ד) ויחל יונה לבוא בעיר מהלך יום אחד ויקרא ויאמר  
עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת: (ה) ויאמינו אנשי נינוה בא-להים ויקראו צום וילבשו  
שקים מגדולם ועד קטנם: (ו) ויגע הדבר אל מלך נינוה ויקם מכסאו ויעבר אדירתו מעליו ויכס  
שק וישב על האפר: (ז) ויזעק ויאמר בנינוה מטעם המלך וגדליו לאמר האדם והבהמה הבקר  
והצאן אל יטעמו מאומה אל ירעו ומים אל ישתו: (ח) ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו  
אל א-להים בחזקה וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם: (ט) מי יודע ישוב  
ונחם הא-להים ושב מחרון אפו ולא נאבד: (י) וירא הא-להים את מעשיהם כי שבו  
מדרכם הרעה וינחם הא-להים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה:

רעה וחרון

מי יודע

- ידעתי

וירא - ראה

(א) וירע אל יונה רעה גדולה ויחר לו: (ב) ויתפלל אל ה' ויאמר אנה ה' הלוא זה  
דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה א-ל  
חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה: (ג) ועתה ה' קח נא את נפשי  
ממני כי טוב מותי מחיי: (ד) ויאמר ה' ההיטב חרה לך: (ה) ויצא יונה מן העיר  
וישב מקדם לעיר ויעש לו שם סכה וישב תחתיה בצל עד אשר יראה מה יהיה  
בעיר: (ו) וימן ה' א-להים קיקיון ויעל מעל ליונה להיות צל על ראשו להציל לו  
מרעתו וישמח יונה על הקיקיון שמחה גדולה: (ז) וימן הא-להים תולעת בעלות  
השחר למחרת ותך את הקיקיון וייבש: (ח) ויהי פזר השמש וימן א-להים רוח  
קדים חרישית ותך השמש על ראש יונה ויתעלף וישאל את נפשו כמות ויאמר  
טוב מותי מחיי: (ט) ויאמר א-להים אל יונה ההיטב חרה לך על הקיקיון ויאמר  
היטב חרה לי עד מות: (י) ויאמר ה' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו  
ולא גדלתו שבו לילה היה ובו לילה אבד: (יא) ואני לא אחוס על נינוה העיר  
הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו  
לשמאלו ובהמה רבה:







יום הכיפורים הוא המיוחד שבכל ימי השנה - מעבודת הכוהן הגדול בזמן המקדש, דרך אוירת התשובה, הפיוס והסליחה, המלווה ביום זה את עם ישראל לדורותיו, ועד לתפילותיו ולמנהגיו של היום. ספר זה, השני בסדרת הספרים העוסקים במועדי ישראל היוצאת לאור על ידי מכללת יעקב הרצוג, מבקש לעמוד על כמה וכמה מהיבטיו המיוחדים של יום הכיפורים.

הספר מכיל חמישה שערים, העוסקים באופיו של היום, בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים, בספר יונה, בתפילות המיוחדות ביום הכיפורים ובנושא התשובה.

