

שמואל אריאל

מעשה רשב"י במערה

פתיחה

בפתח הדברים ברצוני להעיר הערה כללית בעניין היחס למעשים המופיעים בדברי חז"ל. ידוע הוא, שבהרבה מן האגדות, חז"ל דיברו ברמז, ולפיכך אין להיצמד לפשטן בלבד, אלא יש לעיין בהן ולמצוא את התוכן הפנימי שלהן. בדרך זו הלכו רבים מן המפרשים במשך הדורות, כשכמובן ניתן לראות ביניהם הבדלי גישה, אילו סוגים של אגדות יש להוציא מפשטן, ועד כמה ניתן להרחיק מן הפשט ולמצוא בו רמזים דקים ועמוקים.

סוג מיוחד בין האגדות הוא המעשים, המתארים התרחשויות היסטוריות מסוימות. מטבע הדברים, במעשים כאלה ישנה נטייה רבה יותר להשאירם כפשטם, שהרי הם מתארים מציאות פיזית, שהתרחשה בפועל, ולא רעיונות מופשטים. ההנחה העומדת בבסיס מאמר זה היא, שגם במעשים כאלה יש מקום להעמיק ולמצוא משמעות פנימית, ולא להישאר בהבנה הפשוטה ש"מעשה שהיה כך היה". שהרי גלוי לעין שרובם של מעשים אלו¹, לא באו למסור לנו רק תיאור של עובדות שהתרחשו, אלא עיקר מגמתם היתה להעביר לנו מסר רוחני מסוים, ואם כן אין הכרח להישאר רק במסר העולה במישרין מתוך פשט המעשה, ויש מקום לחפש גם בין השיטין.

לא נוכל במסגרת זו להאריך בראיות לצדקתה של דרך זו. נעיר רק, שמעצם ההנחה, כפי שהוגדרה לעיל, עולה שלא ניתן להוכיחה בצורה מוחלטת. שהרי, הטענה היא שכוונת המעשה אינה רק כפשוטו, וכיצד ניתן להוכיח מתוך הפשט שכוונתו למסר שאינו הפשט? כל ראייה, לענ"ד, תהיה חייבת להתבסס על הנחות או מקורות שמחוץ לטקסט עצמו, ולפיכך יוכל הטוען לטעון, שאין זו ראייה מדברי מספר המעשה עצמו, אלא מדברי אחרים או מתוך הנחות מוקדמות של הקורא. הדרך הטובה ביותר, לענ"ד, להיווכח באמיתותה של גישה זו, היא מתוך יישומה בפועל בדוגמאות פרטיות, כשהקורא את הדברים יוכל לשפוט בעצמו, מתוך ישרות פנימית, האם הפרשנות המוצעת אינה אלא הרהורי ליבו של המפרש, או שאכן היא עולה מתוך דברי חז"ל עצמם, והיא היא מגמתו של המעשה.

ומכאן כמה הערות לגבי הדרך לגילוי המסר הטמון במעשים אלו. שהרי, דרך זו שאנו הולכים בה, המוציאה את המעשה מפשטו, פותחת רחב מאד, לפירושים מסוגים שונים, וטעונה היא זהירות רבה, אם ברצוננו להגיע למשמעות המקורית שאליה נתכוון

1 ישנן גם דוגמאות, שבהן נראה שחז"ל עסקו בבירור ההיסטוריה לשמה. עיין למשל בסוגיית "י"ח דבר" בשבת יג ע"א - יז ע"ב, העוסקת הרבה בבירור הזמן שבו נגזרו גזירות מסוימות. בפרט עיין שם בדף טו ע"א, במימרא "דאמר רב כהנא...", העוסקת בתיארוך של עובדות היסטוריות שונות, הלכתיות ומדיניות.

מספר המעשה.

ראשית - עלינו לנסות ללמוד כמה שיותר מתוך הפשט. עלינו להתבונן בפשט תחילה, מהו המסר העולה מפשטות המעשה, ומתוך כך לנסות ולבאר את פרטיו באופן שיתקשר למסר זה.

שנית - לענ"ד נראה, שאין לפרש את המעשה בדרך הדרש, אלא בדרך הרמז. כלומר: יש לחפש לפרטי המעשה משמעות סמלית הקרובה לציור הפשוט שלהם, ולא לתת להם משמעויות שקשרן לפשט הוא דרשני ורחוק. שהרי, מספר המעשה התכוון שקוראיו - או לפחות חלקם - יוכלו להבין את המשמעות הפנימית הגנוזה בו, ולפיכך היה חייב לשמור על קירבה של המשמעות הפנימית לציור הפשוט, על מנת שהקורא המעמיק יוכל להגיע אל המסר הפנימי. בדרך דרשנית, שהקשר בין הפשט למשמעותו הוא רחוק, נפתחות אפשרויות רבות מאד לפרשנות, והסיכוי שהקורא יכוון לכוונתו המקורית של המספר היא קלושה ביותר².

שלישית - עלינו לנסות ולמצוא במעשה קו פנימי אחיד, המקשר את כל פרטי במסגרת של "עלילה רוחנית", המתרחשת בצד המעשה העובדתי הפשוט. פירוש המפרש כל פרט כרומז לעניין נפרד, עלול יותר להיות מהרהורי ליבו של המפרש, ואילו התקשרותם של הפרטים בקו אחדותי פנימי, מהווה ראייה לכך שאכן זוהי הכוונה המקורית, במעשה

2 דומני שטענה זו זקוקה לתוספת הסבר. לא ניסיתי להגדיר במדויק את הגבולות בין מה שאני מכנה "רמז" לבין ה"דרש", וזאת מפני שהגבולות ביניהם מטושטשים למדי. לפיכך אנסה להביא דוגמא שתבהיר את כוונתי. להלן, במאמר, הסברתי את הישיבה במערה דווקא, כביטוי לחוסר הזדקקות לבניין הנעשה בידי אדם, אלא הסתפקות בבניין שנעשה בידי שמים. זהו אמנם אינו "פשט", שהרי הפשט הוא שהם ישבו במערה מכיוון שרצו לשבת מחוץ ליישוב. על מנת שאיש לא ידע את מקומם ולא יוכל לגלותו לרומאים, אולם זהו סמל הקרוב לציור הפשוט של מערה - סתם מערה עשויה בידי שמים, וזהו אחד הדברים המהותיים המבדילים בינה לבין בית. ניתן להציע כמה אפשרויות אחרות של פירושים, המתרחקים יותר ויותר מן הציור הפשוט. למשל: במערה בדרך כלל אין חלונות, בניגוד לבית. הבחנה זו אינה הגורם המרכזי המבחין בין מערה לבית, וממילא אין היא האסוציאציה הראשונית העולה במוחו של הקורא את המעשה. או, למשל, ייתכן פירוש שיקשר את המערה הזו דווקא למערה מסוימת המופיעה בתנ"ך או בדברי חז"ל; או פירוש שיחשב את הגימטריא של המילה "מערה". פירושים כאלה מתרחקים מן הציור הפשוט, ובכך הם פותחים פתח לפרשנויות רבות מאד. אם אין בסיפור רמזים נוספים, קשה להניח שהמספר רצה שנקשר את המעשה דווקא למעשה מסוים שגם בו מופיע מוטיב המערה, ועוד יותר קשה להניח שהמספר ציפה שהקורא יגיע בדיוק לגימטריא הנכונה מבין שפע המלים בעלות הערך הזהה למילה "מערה". אין בטענה זו ראייה מוחלטת כנגד שיטות כאלה, וייתכן שבצירוף רמזים נוספים אכן יהיה מקום לומר שזוהי כוונת המעשה, אך דומני שעדיפה ובטוחה יותר הדרך המשתדלת להרחיק כמה שפחות מן הסמליות הישירה והפשוטה.

כולו וממילא גם בכל פרט ופרט שבו.

ורביעית - עלינו להשתדל להיות נאמנים לרוחם של חז"ל, הן בעולם האסוציאציות, שעליו להיות לקוח מעולמם של חז"ל ולא מעולמנו שלנו, והן במסר הרוחני, שצריך להתאים לעולמם הרוחני של חז"ל בכלל ושל בעל המעשה בפרט, ולא להיות שאוב מתורתם של דורות מאוחרים יותר.³

ויהי רצון שנזכה לכוון לאמיתתה של תורה, וישמע חכם ויוסף לקח, להתבונן באגדות חז"ל במלוא משמעותן.

המעשה

ברצוני לעסוק במעשה המפורסם על בריחתו של ר' שמעון בר יוחאי והסתתרותו במערה.⁴ נביא תחילה את לשון הגמרא :

...דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתב יהודה בן גרים
בביהו.⁵

פתח ר' יהודה ואמר: "כמה נאים מעשיהן של אומה זו⁶ - תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות".
ר' יוסי שתק.

נענה רשב"י ואמר: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן: תקנו שווקים - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס".

הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות.
אמרו: יהודה שעילה - יתעלה, יוסי ששתק - יגלה לציפורי, שמעון

3 ברצוני להקדים הערה נוספת, הנוגעת באופן ספציפי לפירוש מעשה זה. מתוך דברינו להלן משתמעת ביקורת על גישתם של ר' שמעון ובנו, והדבר עלול להיתפס כפגיעה בכבודם ואי הכרה בגדלותם. ראשית, יש לציין שביקורת זו אינה נובעת מפרשנותי בלבד, אלא היא עולה בבירור מתוך המעשה עצמו, ובביטויים חריפים למדי - "להחריב עולמי יצאתם?!", ו"משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש". שנית, אנו מוצאים לא פעם בדברי חז"ל ביקורת על מעשיהם וגישתם של חכמים - עיין למשל במעשה של ר' שמעון בן אלעזר המצוין בהערה 79. ושלישית - כפי שגם יוזכר להלן, אין "טעות" זו של ר' שמעון ובנו נובעת מקטנות חלילה, אלא דווקא מתוך גדלותם הגיעו לגישה זו, גישה הדבקה באופן מוחלט בערך רוחני מסוים, ומתוך כך מבטלת כל ערך אחר.

4 שבת לג ע"ב - לד ע"א.

5 (-) שישבו רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, וישב יהודה בן גרים אצלם.

6 (-) רומי).

שגינה - יהרג.
 אזל הוא ובריה טשו בי מדרשא⁷.
 כל יומא הוה מייטי להו דביתהו ריפתא וכוזא דמיא וכרכי⁸.
 כי תקיף גזירתא, אמר ליה לבריה: "נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערי לה ומגליא לך"⁹.
 אזלו טשו במערתא¹⁰.
 איתרחיש ניסא, איברי להו חרובא ועינא דמיא¹¹.
 והווי משלחי מנייהו, והווי יתבי עד צוארייהו בחלא. כולי יומא גרסי, בעידן צלויי לבשו מיכסו ומצלו, והדר משלחי מנייהו כי היכי דלא ליבלך¹².
 איתבו תריסר שני במערתא¹³.
 אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא; אמר: "מאן לודעיה לבר יוחי דמית קיסר ובטיל גזירתיה?"¹⁴
 נפקו, חזו אינשי דקא כרבי וזרעי¹⁵.
 אמר: "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה?!" - כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף.
 יצתה בת קול ואמרה: "להחריב עולמי יצאתם?! - חזרו למערתכם!"
 הדור אזול, איתבו תריסר ירחי שתא¹⁶.
 אמרי¹⁷: "משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש".
 יצתה בת קול ואמרה: "צאו ממערתכם".
 נפקו, כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר, הוה מסי ר' שמעון¹⁸.

-
- 7 (- הלך הוא ובנו והתחבאו בבית המדרש).
 8 (- כל יום היתה מביאה להם אשתו לחם וכד של מים ואכלו).
 9 (- כשהתחזקה הגזירה, אמר לו לבנו: "נשים דעתן קלה עליהן, שמא יצערו אותה ותגלה אותנו").
 10 (- הלכו והתחבאו במערה).
 11 (- התרחש נס, נברא להם חרוב ומעיין של מים).
 12 (- והיו פושטים בגדיהם, והיו יושבים עד צווארם בחול. כל היום היו לומדים, בזמן התפילה היו לובשים ומתכסים ומתפללים, ואחר כך היו פושטים בגדיהם כדי שלא יבלו).
 13 (- ישבו שתיים עשרה שנה במערה).
 14 (- בא אליהו ועמד על פתח המערה; אמר: "מי יודיע לבן יוחי שמת הקיסר ובטלה גזירתו?")
 15 (- יצאו, ראו אנשים שחורשים וזרעים).
 16 (- חזרו והלכו, ישבו שנים עשר חודשי שנה).
 17 (- אמרו).
 18 (- יצאו, כל מקום שהיה מכה ר' אלעזר, היה מרפא ר' שמעון).

אמר לו: "בני, די לעולם אני ואתה".
 בהדי פניא דמעלי שבתא, חזו ההוא סבא, דהוה נקיט תרי מדאני אסא
 ורהיט בין השמשות¹⁹.
 אמרו ליה: "הני למה לך?"²⁰
 אמר להו²¹: "לכבוד שבת".
 - "ותיסגי לך בחד?"²²
 - "חד כנגד זכור וחד כנגד שמור".
 אמר ליה לבריה: "חזי, כמה חביבין מצות על ישראל".²³
 יתיב דעתייהו²⁴.
 שמע ר' פנחס בן יאיר חתניה, ונפק לאפיה. עייליה לבי בניה, הוה קא
 אריך ליה לבישריה. חזי דהוה ביה פילי בגופיה. הוה קא בכי, וקא נתרו
 דמעת עיניה וקמצוחא ליה²⁵.
 אמר ליה: "אוי לי שראיתך בכך!"
 אמר ליה: "אשריך שראיתני בכך, שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי
 כד".
 דמעיקרא, כי הוה מקשי ר' שמעון בן יוחי קושיא, הוה מפרק לה ר'
 פנחס בן יאיר תריסר פירוקי; לסוף, כי הוה מקשי ר' פנחס בן יאיר
 קושיא, הוה מפרק ליה ר' שמעון בן יוחי עשרין וארבעה פירוקי²⁶.
 אמר: "הואיל ואיתרחיש ניסא, איזיל אתקין מילתא".²⁷
 דכתיב: "ויבא יעקב שלם" -
 ואמר רב: "שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו".
 "ויחן את פני העיר" -

-
- 19 - בפנות היום של ערב שבת, ראו זקן אחד, שהיה אוזח שתי אגודות הדס ורץ בין השמשות.)
 20 - אמרו לו: "אלו למה לך?"
 21 - אמר להם)
 22 - ויספיק לך אחד?)
 23 - אמר לו לבנו: "ראה, כמה חביבות המצוות על ישראל".
 24 - התיישבה דעתם.)
 25 - שמע ר' פנחס בן יאיר חתנו [- של ר' שמעון], ויצא לקבל את פניו. הכניסו לבית המרחץ, והיה מתקן את בשרו. ראה שהיו בו בקעים בגופו. היה בוכה [- ר' פנחס], והיו נושרות דמעות עיניו ומכאיבות לר' שמעון.)
 26 - שמתחילה, כשהיה מקשה ר' שמעון בן יוחי קושיא, היה מתרץ לה ר' פנחס בן יאיר שנים עשר תירוצים; לבסוף [- לאחר שהייתו של רשב"י במערה], כשהיה מקשה ר' פנחס בן יאיר קושיא, היה מתרץ לה ר' שמעון בן יוחי עשרים וארבעה תירוצים.)
 27 - אמר [- רשב"י]: "הואיל והתרחש נס, אלך ואתקן דבר".

אמר רב: "מטבע תיקן להם", ושמואל אמר: "שווקים תיקן להם", ור' יוחנן אמר: "מרחצאות תיקן להם"²⁸.
 אמר: "איכא מילתא דבעי לתקוני?"²⁹
 אמרו ליה: "איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה, ואית להו צערא לכהנים לאקופי"³⁰.
 אמר: "איכא איניש דידע דאיתחזק הכא טהרה?"³¹
 אמר ליה ההוא סבא³²: "כאן קיצץ בן זכאי תורמסי תרומה".
 עבד איהו נמי הכי. כל היכא דהוה קשי טהריה, וכל היכא דהוה רפי צייניה³³.
 אמר ההוא סבא³⁴: "טיהר בן יוחי בית הקברות!"
 אמר ליה: "אילמלי לא היית עמנו³⁵, ואפילו היית עמנו ולא נמנית עמנו³⁶, יפה אתה אומר; עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו - יאמרו: זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים לא כל שכן?³⁷"
 - יהב ביה עיניה ונח נפשיה³⁸.
 נפק לשוקא, חזייה ליהודה בן גרים³⁹.

- 28 - כלומר: יעקב תיקן דבר בעקבות הנס שקרה לו, וממנו למד רשב"י.
 29 - אמר: "ישנו דבר שצריך לתקן?"
 30 - אמרו לו: "ישנו מקום שיש בו ספק טומאה, ויש צער לכהנים להקיפו [- על מנת שלא יטמאו]".
 31 - אמר: "ישנו אדם שיודע שהוחזקה כאן טהרה?"
 32 - אמר לו זקן אחד)
 33 - עשה גם הוא כך. [במשפט זה ישנם כמה פירושים; לענ"ד, הפירוש המסתבר לפי נוסחת הבבלי הוא, שרשב"י קיצץ גם הוא תורמסי תרומה, על מנת להחזיק את המקום בטהרה.] כל מקום שהיה משה [- מרמז משה. שניכר שלא קברו בה] טיהרו, וכל מקום שהיה תחוח ציינו [- סימנו כטמא מספק].
 34 התרגום המילולי הוא: "אמר אותו זקן", אך בארמית אין לשון זו מכוונת דווקא לאדם ידוע, וניתן לפרשה גם כ"אמר זקן אחד". כלומר: אין זה בהכרח אותו זקן שהעיד על רבן יוחנן בן זכאי (אם כי יש יסוד מסתבר לזהו כזה, מתוך דברי רשב"י להלן, וכן מתוך השוואת סגנון הכינויים: "בן זכאי" - "בן יוחי"), ובוודאי אין הכרח לזהותו עם הזקן שרץ עם אגודות ההדס.
 35 - במעמד החכמים שהסכימו לטהר את המקום)
 36 - עמדת עמנו למנין בהצבעה על ענין זה)
 37 כלומר: אפילו הזונות מסייעות זו לזו להתקשט, אף על פי שיש בינן תחרות, וקל וחומר שתלמידי חכמים צריכים לסייע זה לזה, ולא לערער על פסקי חבריהם מתוך קנאה ותחרות.
 38 - נתן בו עיניו ומת).
 39 - יצא לשוק, וראה את יהודה בן גרים.)

אמר: "עדיין יש לזה בעולם?!"
- נתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות".

תורה ומלאכה - חיי עולם וחיי שעה

כבר בקריאה ראשונית, ברור שיש במעשה זה מתח רוחני, המתבטא בחריפות בניגוד שבין רשב"י, התמה "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה?!" ושורף את השדות, לבין בת הקול, שתגובתה על כך היא "להחריב עולמי יצאתם?! - חיזרו למערכתכם!". טענתי היא, שניגוד זה הוא השוזר את הסיפור כולו, וכדלהלן.

בולט לעין גם הקשר שבין דרכו של רשב"י במעשה זה, לבין שיטתו הידועה המופיעה במסכת ברכות⁴⁰:

...ר"ש בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח - תורה מה תהא עליה? אלא, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם..."⁴¹, ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר "ואספת דגנך..."⁴².

כלומר: רשב"י אינו רואה כל ערך בעבודת הכפיים; הערך של "חיי עולם", של לימוד התורה, אינו מותר מקום לכל ערך אחר, ועבודת הכפיים אינה אלא כורח המציאות, להשגת הפרנסה, תוצאתו של מצב לא אידיאלי, שישראל אינם עושים רצונו של מקום.

אותה הגישה, שלימוד התורה בצורתו השלמה והאידיאלית אפשרי רק אם האדם פנוי לחלוטין מטרדת הפרנסה, נמצאת גם במימרא גוספת של רשב"י⁴³:

מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר: לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן. הא כיצד? היה יושב ודורש, ולא היה יודע⁴⁴ מהיכן אוכל ושותה ומהיכן היה לובש ומכסה. לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ושניים

40 לה ע"ב.

41 ישעיה ס"א, ה.

42 דברים י"א, ד.

43 מכילתא, ט"ז, ד.

44 (כלומר: לא היה צריך לתת דעתו).

להם⁴⁵ אוכלי תרומה".

המחלוקת והגזרה

ומכאן לפירוש המעשה גופו. המעשה פותח בוויכוח בין החכמים, סביב מפעליה של מלכות רומי, ששלטה אז בארץ ישראל. כידוע, לרומאים היתה ציוויליזציה מפותחת מאד, שאותה הפיצו בכל ארצות הכיבוש שלהם. עד היום ניתן לראות, בארץ ישראל ובארצות אחרות, את שרידי המבנים האדירים שהקימו, מפעלים שהביאו רווחה וקידום לעמי האימפריה הרומית. על פי ההבנה הפשוטה, מחלוקתם של החכמים היא: ספציפית, בענין היחס למלכות רומי ומעשיה. ר' יהודה רואה במפעלי הרומאים, על אף כל מעשיהם השליליים, גם צד חיובי, שהרי הם מועילים לתושבי הארץ. ר' שמעון, לעומתו, אינו מוכן להתעלם מכל הרוע שבמלכות רומי, שהחריבה את המקדש, גזרה על קיום המצוות, והביאה כל כך הרבה סבל על עם ישראל. במעשיה של מלכות זו אין למצוא שום נקודת זכות, גם אם הם מביאים תועלת כלשהי.

אולם, ברצוני לטעון, שהוויכוח לא היה רק על היחס למעשיה של מלכות רומי, אלא על היחס לבניין העולם החומרי בכלל, לעצם העיסוק בפיתוחה של הציוויליזציה החומרית⁴⁶. לפי כיוון זה, מלכות רומי משמשת כאן כדוגמה קיצונית לשני הצדדים בוויכוח. ר' יהודה טוען, שעצם בניית העולם ושכלולו הוא תהליך חיובי, ולפיכך, אפילו הפיתוח שמביאה מלכות רומי הרשעה, על כל מעשיה הנוראים, לכשעצמו הוא דבר שיש לשמוח בו. טענתו של ר' שמעון, לעומת זאת, היא - "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן". לפי דרכנו, זו טענה כנגד כל המערכת הכלכלית, שהיא אמנם מפתחת את העולם, אולם המניעים שלה הם כולם אנוכיים. מלכות רומי משמשת כאן כדוגמה קיצונית, אולם בעצם כל אדם העוסק במלאכתו אינו שונה ממנה. כשם שמלכות רומי בונה גשר, לא מתוך דאגה לנוחות ההולך בדרך, אלא מתוך רצון לגבות ממנו מכס, כך גם האיכר החורש את שדהו, עושה זאת לא מפני שהוא שואף לספק את צורכי העולם, אלא כל מטרתו בכך היא להשיג מן העולם את צרכיו שלו, ולפיכך, מבחינת המניע הפנימי שלו, אין הבדל מהותי בינו לבין מלכות רומי הרשעה. ר' יהודה מצביע על העשייה בפועל, ואילו ר' שמעון מתבונן בפנימיות, במניע לעשייה, ואין הוא מוכן להפריד בין תוצאת המעשה לבין המניע לו. לדעתו, המניע האנוכי פוסל את כל המעשה מעיקרו. אין לפאר מערכת, שאמנם קליפתה יפה ומועילה, אך תוכה כולו מושחת, ברמה זו או אחרת.

45 - דומים להם אך לא כמותם ממש [אוכלי המן הם הראשונים במעלה, ואוכלי תרומה במעלה השניה].

46 ראייה מסוימת לטענה זו, מלבד ההקשר הכולל של המעשה, יש מכך שגם ר' יהודה וגם ר' שמעון אינם מזכירים כלל את חורבן בית המקדש ושאר פשעיה של מלכות רומי. כל הדיון הוא על הפיתוח החומרי שהביאה מלכות זו, ואין כל התייחסות לשאר מעשיה. לפי דרכנו זה ברור, שהרי נושא הדיון הוא הפיתוח החומרי עצמו, ולא מלכות רומי ומעשיה.

גישה זו מוסיפה נדבך נוסף בהבנת תפישתו של ר' שמעון, ביחס למימרא בברכות. שם הנימוק לשלול את העיסוק במלאכה הוא טכני - עיסוק זה גוזל את הזמן הנחוץ לאדם ללימוד התורה, ואילו כאן הנימוק הוא מהותי - עצם העיסוק במלאכה מיוסד על מניעים אנוכיים, ולפיכך יש לשלול אותו. אולם לא רק המסקנה המעשית של שתי המימרות זהה - שלילה של העיסוק במלאכה, אלא גם הגישה הרוחנית המונחת ביסוד שתיהן זהה - ישנה הפרדה מוחלטת בין עולם החומר לבין עולם הרוח, ובין עולמות אלו שוררת מלחמה מתמדת; העיסוק בעולם החומר מנתק את האדם מן הרוח, ואף מאלצו להיכנס למערכת ערכים המנוגדת למערכת הערכים הרוחנית.

כשדברים אלו נשמעים למלכות, היא גוזרת על ר' שמעון הריגה. על פי דרכנו, גזירה זו של השלטון הרומי אינה רק עניין פוליטי-מקרי, אלא היא מבטאת עניין מהותי. מכיוון שר' שמעון דוחה את העולם החומרי, גם העולם החומרי דוחה אותו, גוזר עליו מיתה, והוא נאלץ לברוח ולצאת מן העולם. דבר זה מהווה בעצם אישור לטענתו של ר' שמעון; המלחמה בין הרוח לחומר מקבלת כאן ביטוי ממשי ביותר - עולם החומר רודף את עולם הרוח ומבקש להורגו. אין מקום לרוח בתוך העולם החומרי.

בית המדרש והמערה

ר' שמעון ובנו נמלטים מן העולם - אל בית המדרש. סמליותו של תיאור זה ברורה⁴⁷, בית המדרש הוא מקום סגור, עולם בפני עצמו, המיועד כולו לעיסוק הרוחני הטהור. זהו מקום המפלט מפני לחצו של העולם החומרי. המעשה מפרט לנו בדיוק מה אכלו ר' שמעון ובנו - לחם וכד של מים. גם תיאור זה סמלי⁴⁸. זהו דרכה של תורה - "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה"⁴⁹, אך זהו גם ביטוי של פרישה מן העולם. ר' שמעון מסתפק במינימום ההכרחי, ומבטא בכך, שאין הוא זקוק לעולם הזה, על כל הפיתוח החומרי שלו. כל המפעלים הגדולים שר' יהודה מתפעל מהם, הם בעצם מיותרים. לשם קיום גופו, די לו לאדם בצורת חיים פשוטה ביותר, והוא יכול להשיג את צרכיו הבסיסיים בהשקעה מינימלית, ולפנות את שאר זמנו ודעתו ללימוד התורה.

נראה שאין זה מקרי, שהקשר הדק הזה שבין ר' שמעון לבין העולם החומרי, נשמר דווקא באמצעות אשתו של ר' שמעון. חיי הנישואין מחייבים את האדם בהתחייבויות כלכליות וגופניות, ובכך הם מונעים ממנו פרישה מוחלטת מן העולם החומרי. בכמה מקומות אנו מוצאים ביטויים מפורשים בדברי חז"ל לכך, שהנישואין והקשר עם האשה

47 קשה מאד להבין פרט זה כפשוטו, שר' שמעון מחפש מסתור מפני הרומאים בבית המדרש, שהרי זהו המקום הטבעי ביותר שבו יחפשו אחריו! (אין לומר שהכוונה לבית מדרש בעיר אחרת, שהרי אשתו היתה מגיעה אליהם בכל יום.)

48 (מבחינה טכנית אין כל סיבה שאשתו לא תביא להם מזון משובח ומורכב יותר.)

49 אבות ו', ד.

מהווים ניגוד ללימוד התורה. כך רואים בדברי בן עזאי, שנמנע מלשאת אשה מפני ש"פשי חשקה בתורה"⁵⁰, וכך במימרא⁵¹: "במי אתה מוצאן (- את דברי התורה)? ... - במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב". הניגוד בין השנים אינו ניגוד טכני בלבד, שהדאגה לצורכי הבית גוזלת את הזמן הדרוש ללימוד התורה. עצם המציאות שבזמן חז"ל, שנשים בדרך כלל לא למדו תורה ולא השיגו רמה רוחנית גבוהה, יצרה בהכרח מצב שבו כל קשר של לומד התורה עם אשתו היווה ירידה מן העיסוק הרוחני הטהור אל עניינים חומריים. וכך אנו מוצאים במשנה, שאחד הנימוקים לכך שאין להרבות בשיחה עם האשה הוא מפני ש"כל זמן שהאדם מרבה שיחה עם האשה... בוטל מדברי תורה"⁵². הערכה זו של האשה מופיעה במפורש מיד בהמשך - "נשים דעתו קלה עליהן", הכוחות הרוחניים שלהן הם חלשים ואינם יכולים לעמוד כנגד החומר (וכפי שיבואר להלן)⁵³. לפיכך, הקשר עם האשה הוא המקיים כאן את הקשר עם העולם החומרי. ר' שמעון מבקש לברוח מן העולם, אך הקשר שלו עם אשתו מונע אותו מניתוק מוחלט.

אולם גם מצב זה, של ניתוק כמעט מוחלט מן העולם החומרי, אינו מונע את המלחמה שבין העולמות. ר' שמעון מרגיש ש"תקיף גזירתא", העולם החומרי עדיין מאיים עליו ומבקש להורגו. החשש של ר' שמעון הוא שמא יענו את אשתו והיא תגלה את מקומם. כניעה של אדם לעינויים היא הביטוי החריף ביותר של השפעה שלילית של החומר על הרוח, שהרי במצב כזה האדם מאולץ על ידי הגוף - הצד החומרי שלו - לפעול בניגוד לדעתו ורוחו. כל מגע, ולו הקל ביותר, של הרוח עם החומר, מסכן את העולם הרוחני, ולפיכך ר' שמעון ובנו מתנתקים לחלוטין מן העולם החומרי, ויוצאים אל המערה.

מהם ההבדלים בין בית המדרש לבין המערה? - בית המדרש נמצא בתוך העיר או בסמוך לה, ואילו המערה נמצאת מחוץ ליישוב בני אדם. יתרה מזו, בית המדרש עצמו הוא מבנה עשוי בידי אדם, ואילו המערה היא מבנה העשוי בידי שמים. גם פרנסתם של ר' שמעון ובנו היא עתה בידי שמים - במקום הלחם, האפוי בידי אדם, הם ניזונים מחרובים - מזון בלתי מעובד, כשאפילו נטיעת העץ היתה בנס ולא בידי אדם, ובמקום

50 יבמות סג ע"ב.

51 עירובין כא ע"ב - כב ע"א.

52 אבות א', ה, ועיין בפירוש המשנה לרמב"ם למשנה זו.

53 כמובן, ישנן גם מימרות רבות הרואות את האשה וחיי הנישואין - ואת היחס שבינם לבין לימוד התורה - באופן שונה, אך כאן הובאו המימרות והגישות המתאימות, לענ"ד, לגישה המוצגת במעשה, שהיא גישתו של ר' שמעון בשלב זה.

המים השאובים שבכלי, הם שותים מי מעיין⁵⁴.
 נותר עדיין תחום אחד שבו ר' שמעון ובנו זקוקים למערכת הפעילות האנושית, וזהו הלבוש, המיוצר בידי אדם. אולם גם בתחום זה הם מצליחים להשתחרר מן התלות במעשי אדם ולהזדקק למעשי שמים בלבד - הם יושבים עד צוארם בחול. רק בשעת התפילה הם חוזרים ולובשים את בגדיהם. הבחנה זו שבין תורה לתפילה, מתקשרת יפה עם הגמרא בשבת י ע"א:

רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה. אמר: "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה?!" והוא⁵⁵ סבר: "זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד".

אותו ביטוי המבטא, במעשה שלנו, את היחס שבין תורה למלאכה, מבטא במעשה זה את היחס שבין תורה לתפילה: תפילה היא "חיי שעה", לעומת התורה שהיא "חיי עולם". התורה היא עיסוק שכלי מופשט, שאדם יכול לעסוק בו גם במנותק מכל השלכה מעשית שלו, ולפיכך היא נצחית - אמירה של תורה נשארת בגדר "תורה" גם אם לעולם לא ייווצרו התנאים להחלתה במציאות. ואילו תפילה היא "חיי שעה", לשם תפילה של אמת חייב אדם להתקשר למציאות העכשווית, לחוש את צרכיו וצורכי העולם ולהזדהות עימם, בכדי שיוכל להתפלל עליהם מעומק הלב. לכן, בשעת התפילה ר' שמעון ובנו נאלצים להתקשר בצורה כלשהי עם העולם האנושי, והדבר מתבטא בלבישת הבגדים, מעשה ידי אדם⁵⁶.

אורח חיים זה שבמערה, שבהבנה הפשוטה הוא מצב של כורח המציאות, הוא בעצם

54 מעניינת ההקבלה לדיני טהרה. מים בכלי מקבלים טומאה ואינם מטהרים, ואילו מי מעיין הם המטהרים ברמה הגבוהה ביותר (עיין מקוואות פרק א'). באופן כללי, בדיני טומאה וטהרה ניתן לראות עיקרון, שככל שהדבר מעובד יותר ע"י אדם הוא עלול יותר לקבל טומאה. כך, למשל, פרי אינו מקבל טומאה עד שיוכשר במים, ברצון אדם, להיות מאכל; חומרי גלם (עץ, מתכת, עפר, עור) אינם מקבלים טומאה עד שיהפכו להיות כלים; הטהרה היא דווקא במעיין או מקווה העשוי בידי שמים, אם כי גם כשיש בו "תפיסת ידי אדם" כלשהי הוא עדיין כשר (תורת כהנים לויקרא י"א, לו), ועוד. (אין כאן המקום להאריך ביישוב עיקרון זה עם מסקנת המעשה לפי דרכנו; נציין רק, שבהקבלה לקו זה ניתן לראות עיקרון, שככל שהדבר גבוה יותר הוא עלול יותר לטומאה. כך, למשל, באבות הטומאה ניתן ליצור דירוג כדלהלן: דגים, ועופות טמאים - אין בהם כל טומאה. עוף טהור - מטמא רק בבית הבליעה. שרץ - מטמא במגע. נבלת בהמה - במגע ובמשא. נכרי - טומאת שבעה במגע ובמשא. ישראל - גם באוהל.)

55 - (רב המנונא).

56 והשווה לגמרא בשבת יא ע"א, שרשב"י וחביריו, העוסקים כל זמנם בתורה, פטורים מתפילה.

הגשמת שאיפתו העליונה של ר' שמעון, להיות כאוכלי המן - פנוי כולו לתורה. יתרה מזו, יש בכך הוכחה לצדקת דרכו של ר' שמעון - אין צורך בכל פעילות אנושית-חומרית על מנת להתקיים; האדם החפץ באמת בלימוד התורה, להקדיש את כולו לעולם הרוח, יקבל את כל צרכיו מן השמים. אין פלא, איפוא, שר' שמעון ובנו אינם שומרים על קשר כלשהו עם העולם החיצון ואינם נוקטים יוזמה כלשהי על מנת לשוב אליו. החיים במערה הם עבורם כגן עדן, והם חיים כך שנים עשרה שנה⁵⁷, מבלי לחוש בכל חיסרון במצב זה.

הופעתו של אליהו

כפי שציינו, היוזמה לשיבתם של ר' שמעון ובנו אל העולם שמחוץ למערה אינה באה מצד ר' שמעון ובנו, אך היא גם אינה באה מצד העולם. כשם שר' שמעון אינו מרגיש בחסרונו של העולם, כך העולם אינו מרגיש בחסרונו של ר' שמעון. אין אפשרות לדו קיום בין עולם המערה לבין העולם החיצון, ולשני הצדדים נוח בנייתוק המוחלט, שבו העולם אינו מאיים להרוג את ר' שמעון ור' שמעון אינו שורף את העולם. היוזמה לחיבור מחדש של שני העולמות באה מכח שמחוץ לשניהם, מאליהו הנביא, שתפקידו הוא "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם"⁵⁸, ו"להשוות המחלוקת"⁵⁹. רק אליהו, המשוטט בין שמים לארץ, יכול לגשר בין העולם הארצי ובין עולמו השמימי של ר' שמעון⁶⁰.

בדרך בה מעביר אליהו את הידיעה אל ר' שמעון ובנו, ניתן לראות רמזים לביקורת יששכר על דרכם. אליהו אינו נכנס אל המערה; הוא נשאר על פתח המערה⁶¹, בעולם החיצון, מעבר לגבול שבין שני העולמות. יתרה מזו, כביכול אין הוא מבחין כלל בר' שמעון ובנו, ואין הוא פונה אליהם במישרין, להודיעם על ביטול הגזירה; הוא מדבר,

57 תקופה זו, של שנים עשרה שנה, מופיעה בעוד מקומות כתקופה המקסימלית של פרישה מן הבית לצורך לימוד תורה - עיין בכתובות סב ע"ב - סג ע"א. (יש להעיר, שבכמה מן המעשים המופיעים שם הביאה פרישה ממושכת זו לתוצאות קשות).
58 מלאכי ג', כד.

59 דעת ר' שמעון, עדויות ח', ז.

60 יש להעיר, שאליהו עצמו עבר אותו מהלך רוחני שעובר ר' שמעון במעשה זה. בתחילה הוא נוהג בדרך של קנאות [פנחס זה אליהו (עיין פרקי דר' אליעזר, מ"ו), "קנוא קנאתי..."] (מלכים א', י"ט, י יד), אולם הוא מקבל תוכחה על קנאתו ומצטווה למנות תחתיו את אלישע (שם טז, ועיין שיר השירים רבה, פרשה א', ו), ולאחר העלותו למרום, הוא מופיע דווקא כשליח להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, על מנת שלא יהיה צורך ב"והכיתי את הארץ חרס" (מלאכי ג', כד).

61 "אפיתחא" משמעו "על הפתח", מבחוץ, בניגוד ל"בפיתחא", שמשמעו בתוך חלל הפתח.

כביכול, אל עצמו ("מי יודיע לבן יוחי...?"), ור' שמעון ובנו שומעים זאת ומבינים את המסר בעצמם⁶². גם הכינוי בו הוא מכנה את ר' שמעון, "בן יוחי", הוא צורת פנייה שיש בה חוסר כבוד⁶³.

השריפה ובת הקול

ר' שמעון ובנו יוצאים מן המערה, אולם בינם לבין העולם החיצון לא נוצר חיבור. אדרבה, הניגוד מגיע כאן לשיאו, כשהם תמהים "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה?!". ועצם נתינת מבטם שורפת את שדותיהם של החורשים והזורעים. (יש להעיר, שנראה שאין זו פעולה מכוונת של ר' שמעון ובנו. הניסוח אינו שהם שרפו את השדות, אלא "כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף" - ממילא. עצם נוכחותם של ר' שמעון ובנו שורפת את העולם, כיוון שהם שרויים בהתנגדות חריפה לעולם החומרי. ניתן להוכיח כך גם מן ההמשך, שביציאה השנייה ר' אלעזר עדיין שורף; לא מסתבר לומר, שגם לאחר ששמעו את תוכחתה של בת הקול, ולאחר שקיבלו על עצמם את הדין, וכשהוא רואה את אביו מרפא את המכות, עדיין ר' אלעזר שורף את העולם בכוונה.)

כאן יוצאת בת הקול וגוערת בהם: "להחריב עולמי יצאתם?! - חזירו למערתכם!". ר' שמעון ובנו אכן חוזרים למערה, ושם הם מנסים, בוודאי, להבין את פשר הדבר - כיצד ייתכן, שההתערבות המפורשת מן השמים מכריעה דווקא לצידו של עולם החומר כנגד עולם הרוח?

אין בדבריה של בת הקול נימוק מפורש להכרעה זו, אך ניתן אולי למצוא בהם רמז לעניין. בת הקול אינה מכנה את העולם - "העולם" סתם, אלא "עולמי". זהו עולמו של הקב"ה, כך הוא בראו, עולם חומרי שבו בני אדם זקוקים לעמול במלאכה על מנת להתקיים, והו רצונו של הבורא. לר' שמעון אומנם נברא עולם חדש, עולם המערה, המתנהל בדרך נס, אולם העולם שיצר הקב"ה מלכתחילה הוא העולם הפשוט, המתנהל על פי החוקיות הטבעית ונבנה בעמלם של בני אדם, והו עולמו של הקב"ה. בתשובה זו אין עדיין הבנה, אלא קבלת עול - כך גזרה חכמתו של הקב"ה, וגם אם האדם אינו מבין הנהגה זו של העולם, אין הוא רשאי לצאת כנגדה ולהרוס את עולמו של הקב"ה.

כפי שנראה להלן, כשם שפרישתם של ר' שמעון ובנו מן העולם היתה הדרגתית (התנגדות - גזירה - בית המדרש - מערה - שריפה), כך גם שיבתם אל העולם נעשית

62 עיין בכתובות קו ע"א, במעשה של רב ענן; ובמכות יא ע"א ובבראשית רבה, פרשה צ"ד, ט, במעשים של ר' יהושע בן לוי, שהביטוי להקפדה של אליהו הוא אי התגלות שלו. (יש להעיר, שבכל המעשים הללו המדובר הוא בחטאים קלים, שרק לפי מעלתם של החכמים נחשבו לחטא.)

63 השווה לדברי ההוא סבא לקמן: "טיהר בן יוחי בית הקברות", ועיין עוד בבמדבר רבה, פרשה י"ח, יז: "...והיו מחרפין אותי ולא קוראין אותי בשמי אלא מדוע לא בא בן ישי...".

בהדרגה, כשהם מוצאים, בזו אחר זו, תשובות נוספות, המקרבות אותם עוד ועוד אל העולם החומרי.

אולם, תחילה עליהם לשבת עוד שנים עשר חודש במערה. יתרה מזו, עליהם להכיר בכך שזהו עונש. רק לאחר שהם **אומרים** "משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש", יוצאת בת הקול המשחררת אותם מכלאם. באמירה זו הם מדמים את עצמם לרשעים, מכירים בכך שדרכם לא היתה נכונה, וממילא גם המערה, שהיתה עד עתה כגן עדן עבורם, הופכת להם לגיהנם - משעה שנוכחו לדעת שדרכם אינה רצויה, הרי השהייה במערה אינה עוד ישיבה בצלו של הקב"ה, אלא גירוש מעולמו של הקב"ה, יציאה מלפני ה'⁶⁴. שליחותו של אליהו לבדה אינה מספיקה על מנת לאחות את הקרע שבינם לבין העולם - אדרבה, היא מחדדת אותו ומביאה אותו לשיא, אולם מתוך כך נוצרת האפשרות להכרה פנימית של ר' שמעון ובנו בטעותם, שהיא המאפשרת להם לשוב אל העולם.

"די לעולם אני ואתה"

ביציאתם, ר' אלעזר עדיין מכה את העולם במבטו, וכפי שהסברנו זאת לעיל, אין זו פעולה מכוונת; למרות שהוא מוכן לקבל את עולה של הגזירה האלוקית, שקבעה את סדר העולם הטבעי, עדיין אין הוא מבין אותה, וגישתו הפנימית עדיין עומדת בניגוד חריף לסדר עולם זה, וממילא נוכחותו שורפת את העולם⁶⁵. ר' שמעון, לעומת זאת, כבר מצא תשובה מסוימת, ולפיכך הוא כבר מסוגל לרפא את הנזקים שמחולל ר' אלעזר.

64 מעניינת ההקבלה ליונה הנביא, שגם הוא ערער על הנהגת ה' בעולם, ודרש הנהגה של דין ולא של רחמים. גם יונה ברח מלפני ה', ובהמשך לכך גורש מן העולם אל עולם משלו, אל תוך מעי הדגה - עולם של נס, שאי אפשר לחיות בו בדרך הטבע, ורק לאחר שהכיר בטעותו (בתפילתו) הוחזר אל העולם הטבעי.

65 דומני שמן הראוי להוסיף כאן הערה, לפתרון קושייה העלולה להתעורר. שהרי, ישאל השואל, אם ר' שמעון ובנו טועים בדרכם, מדוע הקב"ה עושה להם נס כזה, שמבט עיניהם שורף את העולם הסובב אותם? אין כאן המקום להאריך בעניין עמוק זה, אולם דומני שהסברנו על מהותה של שריפה זו, שהיא אינה מכוונת אלא נובעת מעצם המציאות, מתווה גם את הכיוון לפתרון שאלה זו. כשם שבהנהגת העולם הטבעית ישנה חוקיות - ולמשל, אין הקב"ה מחליט, כביכול, על כל אבן פרטית שנזרקה כלפי מעלה שהיא תיפול על הארץ, אלא הטביע בעולם בראשיתו את כוח המשיכה - כך גם ההנהגה הניסית, היא רמה עליונה יותר של חוקיות, שהאדם יכול להתעלות אליה. במצב זה, כל המציאות הסובבת אותו תפעל ממילא בדרך הנס, ולגביו אין הבדל בין נס לבין טבע - "מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ

תשובתו של ר' שמעון היא: "בני, די לעולם אני ואתה". אין זו תשובה שלמה, תשובה המיישבת את הדעת, כפי שמוכח בהמשך, שרק לאחר השיחה עם אותו זקן "יתיב דעתייהו". זו תשובה המותירה בעינו את הפיצול שבינם לבין העולם - העולם יעסוק בשלו, במלאכה ובפיתוח החומרי, ואילו אנו נעסוק בשלנו, בלימוד התורה הטהור ללא כל עיסוק אחר. השיפוט כלפי העולם הוא עדיין שלילי, העולם לכשעצמו אינו זכאי להתקיים, אלא שדי לעולם בזכותם של שני לומדי התורה על מנת לקיימו. אין מגע בין לומדי התורה לבין העולם, אין מתואר כאן שילוב של שני הצדדים במערכת אחת של נתינה הדדית, שבה העוסקים במלאכה מפרנסים את תלמידי החכמים ואלו מאצילים מרוחם על סביבתם - עצם קיומם של שני אנשים המקדישים את כל חייהם ללימוד התורה, הוא המגן על העולם ומצדיק את קיומו. (נשים לב, רק "אני ואתה", העוסקים בלימוד תורה בלבד, ראויים להגן על העולם, ואילו שאר תלמידי החכמים, שעוסקים גם במלאכה לפרנסתם, שייכים ל"עולם", שהרי גם הם נגועים בחסרונותיו. ר' שמעון תובע שלמות גמורה של לימוד התורה, וכל חלקיות אין לה ערך⁶⁶).

זכור ושמור

להבנת השיחה עם "אותו זקן", והתשובה המיישבת את דעתם של ר' שמעון ובנו, עלינו להבין את משמעותם של "זכור" ו"שמור"; "שמור" כולל את כל איסורי שבת, את ההימנעות ממלאכה, ואילו מ"זכור" לומדים את חובת הקידוש בשבת⁶⁷, ובכמה מקומות

וידלוק" (תענית כה ע"א), אף על פי שלגבי כלל העולם אין זה כך. [על פי זה מוסברים גם המקרים שבהם אירע נס, והיה זה "כשגגה שיוצא מלפני השליט" (מועד קטן יח ע"א ועוד)]. יתרה מזו; כפי שכבר הזכרנו, ברור, שגם "טעותם" של ר' שמעון ובנו היתה מתוך גדלותם, ויש בדרכם אמת גדולה, ולפיכך גם לדרך זו יש כוח עליון, שמחוץ לגדרי הטבע.

66 השווה לדברי רשב"י במסכת סוכה (מה ע"ב): "ראיתי בני עלייה והן מועטין... אם שנים הן - אני ובני הן". ועיין עוד בנוסח מימרא זו בירושלמי ברכות פ"ט הל' ב'.

67 חלוקה זו מוכחת בבירור מן הגמרא בברכות כ ע"א, הלומדת שנשים חייבות בקידוש מן התורה (למרות שזו מצוות עשה שהזמן גרמא), מן ההיקש של "זכור" ל"שמור", ש"כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה"; משמע, שה"שמירה" היא איסורי שבת ("כל מקום שנאמר 'השמר' 'פן' ו'אל' אינו אלא לא תעשה" - עירובין צו ע"א), ואילו ה"זכירה" היא הקידוש.

בדברי חז"ל רואים שב"זכור" נכללת גם ההכנה לכבוד שבת⁶⁸. ידוע המאמר "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו"⁶⁹, אולם מאמר זה מבטא דווקא ניגוד מסוים בין שני יסודות אלו. במקורו של אותו המאמר⁷⁰, מופיעה רשימה של זוגות של פסוקים ש"בדיבור אחד נאמרו", ובכולם הכוונה לומר, שאף על פי שישנו לכאורה ניגוד ביניהם, שניהם ניתנו בדיבור אחד ואין זו סתירה. כך למשל: "מחלליה מות יומת", 'וביום השבת שני כבשים' - בדיבור אחד נאמרו"; כלומר: אף על פי שבהקרבת קרבן בשבת יש לכאורה חילול שבת, בשחיטה, הבערה וכד', בדיבור אחד נאמרו שני פסוקים אלו, ואין סתירה ביניהם⁷¹. גם במעשה שלנו עצמו נרמז הניגוד שבין זכור לשמור; המעשה מספר שאותו זקן היה רץ בין השמשות דווקא - לצורך כבוד שבת, שגם הוא נכלל ב"זכור", כדלעיל, נכנס אותו אדם לחשש של פגיעה ב"שמור", בכך שהוא רץ בשעה של ספק חשכה, כשהוא עלול להיקלע לחילול שבת בהוצאה מרשות לרשות⁷².

68 במכילתא לפסוק זה (שמות כ', ח): "אלעזר בן חנניה... אומר: 'זכור את יום השבת לקדשו' - שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת". ועיין עוד בביצה טו ע"ב, שלמדו עירובי תבשילין מ"זכור" - "זכרוהו מאחר שבא להשכיחו", ועיין עוד במכילתא לשמות י"ג, יט.

69 ראש השנה כז ע"א.

70 במכילתא לשמות כ', ח.

71 אמנם בעניין "זכור" ו"שמור" ניתן להסביר בפשטות שהצורך לומר ש"בדיבור אחד נאמרו" הוא רק מפני שבדברות הראשונות מופיע "זכור" ובשניות "שמור", אולם גם במכילתא וגם בירושלמי (נדרים פ"ג ה"ב) מופיעה כל רשימת הפסוקים ביחד (בבבלי, שבו מופיע רק "זכור ושמור", הובאה המימרא לצורך עניין אחר, ומסתבר שזהו ציטוט חלקי בלבד, והמקור הוא במכילתא), וקשה לומר שנכרכו יחד, באותה צורת התבטאות, עניינים משני סוגים שונים לגמרי, סתירה בתוכן וסתירה בדיבור. כמו כן, שאר ההבדלים שבין הדברות אינם מופיעים ברשימה זו ("שוא" ו"שקר", שמופיעים בחלק מן הנוסחאות, יש ביניהם הבדל מהותי ולא רק מילולי - עיין בשבועות כ ע"ב). גם אם בפשט המכילתא נסביר שהכוונה לסתירה בדיבור בלבד, במעשה שלנו נראה לענ"ד מוכח שהכוונה לסתירה מהותית בין שני הציוויים הללו, וכדלהלן.

72 מן הבחינה ההלכתית, ניתן אולי להצדיק את המעשה על פי שיטת רבי - תלמידו של ר' שמעון - ש"כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות" (שבת ח ע"ב), וזאת בהנחה שלא רץ ברשות הרבים דאורייתא.

נראה לומר, שהניגוד שבין "זכור" לבין "שמור" איננו ניגוד מעשי, כבשאר הדוגמאות ש"בדיבור אחד נאמרו", שבהן קיום אחד הציוויים מהווה הפרה של רעהו, אלא ניגוד במשמעות הפנימית של הציוויים: ה"שמור" מחייב הימנעות מכל מלאכה בשבת, ואילו ה"זכור" מחייב עשיית מלאכה במשך השבוע, כהכנה לקראת השבת. האדם נדרש, בשני ציוויים אלו, לשתי הפניות נפשיות קוטביות - אותן הפעולות שבשבת הן אסורות באיסור חמור, בערב שבת אינן רק מותרות, אלא אף בגדר מצווה.

ניגוד זה הוא הניגוד החורז את כל המעשה שלנו. ה"שמור" מבטא פרישה מן העולם - בשבת כל אדם מישראל נוהג כשיטת ר' שמעון, פורש מכל מלאכה ופיתוח של העולם החומרי, ומקדיש עצמו לעולם הרוח בלבד. ה"זכור", כבוד שבת והכנה לקראת השבת, מחייב דווקא עשייה בעולם החומרי במשך שישה ימים, לצורך הפרישה ממנו ליום אחד, כשעמל זה הוא מצווה ולא כורח המציאות בלבד. גם בשבת עצמה, כבוד שבת במאכל ובמשתה מהווה ניגוד לפרישה מוחלטת, לגישה המנסה להשתחרר ככל שניתן מן הגוף החומרי וצרכיו. באופן פנימי יותר, גם הקידוש עצמו הוא תנועה הפוכה לפרישה של ה"שמור" - האדם מכריז על כך שהעולם, עם כל חומריותו, הוא עולם שנברא על ידי הקב"ה, ובהכרזה זו יש אישור וחיזוק לקיומו של העולם החומרי, שהרי הוא עולמו של הקב"ה, שרצה בו ובראו כפי שהוא. קידוש שם שמים על העולם, יש בו גם קידוש והעלאה של העולם עצמו - הכרזה על כך שהקדושה יכולה לשרות גם בעולם החומרי. יתרה מזו: חז"ל למדו שיש לקדש דווקא על היין - "זוכרו על היין". הקידוש נעשה דווקא על היין, מפני שהיין משמח את האדם, ודרך השמחה הגופנית יכול האדם להגיע גם לשמחה רוחנית והודאה לבורא על עולמו אשר ברא. יש בכך ניגוד לטענתו של ר' שמעון לעיל, "דילמא מצערי לה ומגליא לך", וכפי שהסברנו, שהגוף משפיע על הנפש לשלילה; בקידוש על היין רואים, שהגוף יכול להשפיע על הנפש גם באופן חיובי, ולא רק באופן שלילי.

זהו פשר השיחה עם אותו זקן. ר' שמעון ובנו שואלים "ותיסיג לך בחד?" - הם מסתפקים באחד משני היסודות, ב"שמור", בהימנעות ממלאכה. תשובתו של אותו זקן היא, שאין להסתפק ב"שמור" בלבד, ויש לצרפו עם ה"זכור", עם הכנה לקראת השבת וכיבודה במאכל, משתה וריח⁷³. יתרה מזו - הפרישה מן העולם אינה מטרה לעצמה, אלא היא רק התנתקות זמנית מהמולת העולם, המאפשרת את ההתבוננות הנדרשת לשם ה"זכור" - להחלת

73 את העובדה שאותו זקן כיבד את השבת דווקא בריח - בענפי הדס, ניתן אולי להסביר בכך שהריח הוא החוש הרוחני ביותר באדם ("...איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו? - הוי אומר זה הריח" - ברכות מג ע"ב), המחבר את החומר עם הרוח. או שמא ניתן להציע הסבר אחר - מאכל ומשתה הם צורך הכרחי לגוף, ובהנאה מריח יש סמל לכך שלכבוד שבת יש להנות גם מעבר לצרכים ההכרחיים.

שם שמים על המציאות והכרת הבורא מתוך הבריאה. לפיכך, אין לאחוז ב"שמור" לבדו. אדרבה, כפי שהסברנו את הריצה בין השמשות, הרי שבסתירה שבין זכור לשמור גובר דווקא ה"זכור", כיוון שהוא העיקר, הוא מגמתו של ה"שמור"⁷⁴.

מסקנתו של ר' שמעון מכך היא: "חזי, כמה חביבין מצות על ישראל". בכמה מקומות רואים שר' שמעון מדגיש את ערכו של לימוד התורה דווקא, מעל לכל מצווה אחרת⁷⁵. כאן רואה ר' שמעון, שאף שישראל אינם מקדישים עצמם לתורה כמותו, הם מחבבים את המצוות. מהו ההבדל שבין תורה לבין מצוות? - לימוד תורה הוא עיסוק רוחני מופשט, שיכול להתקיים גם במנותק מכל הקשר מעשי, ואילו קיום המצוות הוא יישומו של אותו הלימוד בפועל, בעולם החומרי. במערה ניתן ללמוד תורה כעיסוק רוחני טהור, אך יישומה של תורה זו בפועל הוא דווקא בעולם החיצוני, בעולם המעשה⁷⁶.

תשובה זו מיישבת את דעתם של ר' שמעון ובנו. העולם החומרי אינו מנותק לחלוטין מרוחניות - ניתן ליישם בו את העקרונות הרוחניים שבתורה, בדרך של קיום המצוות. יתרה מזו, העולם יכול לשמש כלי לקידוש ולקיום מצוות, לקריאת שם שמים עליו ומתוכו. האדם יכול, אמנם, לשקוע בעולם החומרי ולשכוח את הקב"ה, אך הוא יכול גם להפוך את העולם החומרי עצמו לאמצעי להכרת הקב"ה, להתבונן בעולם ומתוך כך להכיר את מציאות הבורא, ולבטא זאת בקידוש ובכבוד שבת. שמחת היין וריח ההדסים יכולים להביא את האדם להתקרבות אל בוראו. הפעילות האנושית בעולם החומר, יכולה להיות כולה חומרית ולנבוע ממניעים אנוכיים, אך היא יכולה להיות גם פעילות של קיום מצוות, של מימוש רצון ה' גם במישור החומרי ביותר. לעולם יש זכות קיום לא רק בזכות שני לומדי התורה, אלא בזכות עצמו, כאמצעי להכרת הבורא וקיום מצוותיו.

74 יש לקשר לכאן את הגמרא בברכות שהוזכרה לעיל הערה 67, ש"כל שישינו בשמירה ישנו בזכירה"; אין מקום לחייב אדם לשמור שבת, מבלי לחייבו בקידוש, שהרי כל מטרתה של השמירה הוא לשם הזכירה.

75 עיין באותו עמוד (שבת לג ע"ב), במחלוקת בגלל איזה עוון באה אסכרה לעולם; תנאים אחרים מציעים עבירות שונות, ואילו ר' שמעון אומר: "בעוון ביטול תורה", ומחזיק בדעתו למרות קושיות שונות. ועיין עוד בחגיגה (פרק א' משניות ו' - ז'), במחלוקת מהו "מעוות לא יוכל לתקון", שדעת ר' שמעון היא - "זהו תלמיד חכם הפורש מן התורה".

76 יש להעיר כאן, שמה שגילה רשב"י במעשהו של אותו זמן, אינו רק עצם זה שיש מצוות. דבריו הם "חזי כמה חביבין מצוות על ישראל". החיבה של המצוות על ישראל היא המגלה שהן כלי לקיום הקשר בין העולם החומרי לרוחני. הטעם הוא, שעשייתן של המצוות מתוך אהבה וחיבה לה, ולא כנזרת מלך בלבד, משמעה שיש כאן עשיה רוחנית בתוך עולם החומר ולא עשיה חומרית, גם אם מכח צו אלקי. (הערת העורך)

דמעותיו של ר' פנחס

אולם, לענ"ד, אין זו עדיין התשובה האחרונה, התשובה המחזירה את ר' שמעון ובנו אל העולם הזה בשלמות.

המעשה מתאר לנו את טרחתו של ר' פנחס בן יאיר, המקביל את פניו של ר' שמעון, מכניסו לבית המרחץ ומתקן את גופו. בפסקא זו ישנו פרט הבולט במיוחד ואומר דרשני - מה פירושו של התיאור, שדמעות עיניו של ר' פנחס, הנובעות מרחמיו על ר' שמעון, הן עצמן המוסיפות כאב על כאבו של ר' שמעון? - נראה שיש לפרש ענין זה כך: ר' שמעון עזב את ביתו ומשפחתו, ולא ניסה כלל לשמור על קשר עימם ולהתעניין בגורלם בכל אותם שלוש עשרה שנה. כשם שהוא הקדיש את כל כולו לתורה, ותבע מעצמו את הכל למענה, כך, באותה המידה, נהג גם כלפי אחרים, גם אם אין הם נמצאים באותה רמה של רוחניות צרופה ותובענות עצמית. יש לקשר לכאן את המעשה המופיע באבות דר' נתן⁷⁷:

מעשה בר' שמעון בר יוחאי, שהיה מבקר את החולים, ומצא אדם אחד שתפוח ומוטל בחולי מעיים, ואומר גידופין לפני הקב"ה. אמר לו: "ריקה! היה לך שתבקש רחמים על עצמך, ואתה אומר גידופין?!". אמר לו: "הקב"ה יסלקנו"⁷⁸ ממני ויניחנו עליך". אמר: "יפה עשה לי הקב"ה, שהנחתי דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים".

כלומר: העיסוק בביקור חולים הוא "דברים בטלים" ביחס ללימוד תורה, וקללתו של אותו אדם באה לו כעונש על כך שהתבטל מדברי תורה לשם ביקור חולים⁷⁹. לימוד התורה גובר על כל ערך אחר, גם על החסד כלפי בני אדם. עכשיו, כשר' שמעון רואה את רחמיו של ר' פנחס ואת הדאגה הכנה שלו לשלומו, רחמים אלו מכאיבים לו, שכן הוא משווה אותם להתנהגותו של⁸⁰.

77 מ"א, א.

78 (- את החולי).

79 במעשה שם אמנם אין מופיע שיפוט מפורש כלפי דבריו של ר' שמעון, אולם מיד בסמוך מופיע המעשה בר' שמעון בן אלעזר (הנוסחה בתענית כ ע"א היא "ר' אלעזר ברבי שמעון"), שביזה אדם אחד וביקש ממנו מחילה לאחר מכן, וקישור זה של המעשים (המעשה של רשב"א אינו קשור לענין הפרק) מלמד אולי, שהמספר התנגד לגישתו של ר' שמעון, וצירף אותה עם התנהגותו של רשב"א, שבשני המעשים לימוד התורה (הנוסחה בתענית - "והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה") הביא לפגיעה במצוות שבין אדם לחברו.

80 ניתן לקשור זאת גם עם אישיותו של ר' פנחס בן יאיר. כמעט שאין אנו מוצאים את ר' פנחס נזכר בדיונים הלכתיים, בלימוד תורה במובנו הרגיל; בדרך כלל הוא מופיע בדברי אגדה, ובמעשים, בהם הוא מתואר כעוסק בפדיון שבויים ושאר מצוות שבין אדם לחברו.

אם במפגש עם אותו זקן נוכח ר' שמעון בכוחן של המצוות שבין אדם למקום להעלות את העולם, הרי שכאן, במפגש עם ר' פנחס המרחם עליו וגומל עמו חסד, נוכח ר' שמעון בערכן של המצוות שבין אדם לחברו. העולם יכול לשמש כלי לא רק לקידוש שם שמים, אלא גם לחסד, וגם בדרך זו יכול העולם להתעלות מחומריותו, וכפי שיתבאר עוד להלן.

את המשפט "אשריך שראיתני בכך, שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך" ניתן לפרש, על פי דרכנו, שאילמלי הייסורים של השהייה במערה (וכפי שהסברנו, שלאחר גערתה של בת הקול הפכה המערה לגיהנם עבורם), לא היה זוכה להגיע לגישה הרוחנית שאליה הגיע עתה. יש לדייק גם בתיאור ההבדל שבין "מעיקרא" לבין "לסוף". לא רק מספר התירוצים הוכפל, אלא גם עמדתו של ר' שמעון נשתנתה - מ"מקשה", העומד במצב של חוסר הרמוניה עם המציאות ותוקף את חסרונותיה, הפך ל"מתרץ", המשתדל ליישב את המציאות ולמצוא את ההשלמה שבה.

"איזיל אתקין מילתא"

ניתן אולי למצוא גם משמעות על פי דרכנו בדבריו של ר' שמעון: "הואיל ואיתרחיש ניסא, איזיל אתקין מילתא" - הנס אינו עוד מציאות החיים האידיאלית, הקבועה, אלא אירוע חד פעמי, שהמסקנה ממנו היא דווקא שיש לשוב אל המציאות החומרית והטבעית ולתקן בתוכה.

המעשה שם בפיו של ר' שמעון שתי דרשות של אמוראים, דרשות המבליטות את השינוי שחל בגישתו של ר' שמעון:

"ויבא יעקב שלם"⁸¹ - ואמר רב: שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו.

מנין למד רב את שלוש השלמויות הללו, הרי בפסוק נזכרה המילה "שלם" רק פעם אחת?! - התשובה לכך ברורה: שלמות בתחום אחד איננה שלמות; רק אדם השלם בכל תחומי חייו נקרא "שלם". גם השלמות בתורה לבדה איננה שלמות - שלמות מלאה היא שלמות הכוללת גם את הגוף, ואפילו את הממון.

"ויחן את פני העיר" - אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ור' יוחנן אמר: מרחצאות תיקן להם.

בולטת לעין ההקבלה הניגודית שבין דרשה זו לבין דעת ר' שמעון בתחילת המעשה: גם כאן מופיעים השווקים והמרחצאות, וכנגד הגשרים מופיע המטבע - "גשרים" - ליטול מהן מכס". אלא, שאותם המפעלים שהוצגו בתחילה באור שלילי כל כך, מופיעים עכשיו

כתופעה חיובית, כמעשה שיעקב אבינו עושה לאחר שנעשה לו נס.

מהו ההבדל? מה מבחין בין התיקון של עשו - מלכות רומי, לבין התיקון של יעקב?
- התשובה עולה בבירור מתוך השוואת שתי הפיסקאות:

כל מה שתקנו לא תקנו אלא **לצורך עצמן**; תקנו שווקים - להושיב בהן
זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס.

אמר רב: מטבע תיקן **להם**, ושמואל אמר: שווקים תיקן **להם**, ור' יוחנן
אמר: מרחצאות תיקן **להם**.

ההבדל שבין התיקונים הוא, שעשו פועל מתוך מגמה לנצל את העולם לצורכו, ואילו
יעקב פועל מתוך מגמה להיטיב עם העולם. המערכת הכלכלית מבוססת על מגע וקשר של
האדם עם זולתו, וקשר כזה יכול לפנות לשני כיוונים הפוכים - או שהאדם ישקע
באנוכיותו ויבקש לנצל גם את הזולת לצורך עצמו, או שהאדם יצא מאנוכיותו וישאף
להיטיב עם הזולת. היפתחות זו של האדם אל הזולת היא כבר אינה מעשה חומרי, אלא
להיפך, שבירת החומריות, שהרי מנקודת המבט החומרית אין כל צידוק לפעולה כזו.
פיתוח העולם מתוך מגמה זו, מעלה אותו מחומריותו ומעמיד אותו על מערכת ערכים
רוחנית. ר' שמעון לא חזר בו מהתנגדותו למלכות רומי ומעשיה, וכן לכל מערכת
כלכלית המיוסדת על מניעים אנוכיים, אולם הוא חזר בו מגישתו הפסימית, הרואה בכל
פעילות חומרית רק את הצד האנוכי שבה, ומשייכת כל אדם העוסק במלאכתו ל"עשו".
פתוחה בפני האדם גם אפשרות אחרת, לבחור בדרכו של יעקב אבינו, ולעמול במלאכתו לא
רק על מנת לספק את צרכיו שלו, אלא מתוך שאיפה אמיתית לפתח ולשכלל את העולם
כולו. כל מעשיו של אדם כזה הם חסד, וחסד זה הוא הביטוי להודאתו של האדם על חסדי
הבורא עמו ("הואיל ואיתרחיש ניסא, איזיל אתקין מילתא").

יש לשים לב להבדל שבין התיקון של ר' שמעון לבין התיקון של יעקב אבינו. ר'
שמעון אינו מתקן תיקון חומרי ממש, שווקים או מרחצאות, אלא מתקן תיקון הלכתי,
מטהר מקום שיש בו ספק טומאה. ניתן להסביר זאת בהבדל שבין קודם מתן תורה לבין
אחר מתן תורה - פעולתם של האבות במציאות היתה בעשייה חומרית ממש, ואילו לאחר
שניתנה תורה דרך הפעולה היא באמצעות התורה. אפשרות אחרת היא להסביר זאת ככורח
המציאות - עם כל השינוי שחל בגישתו של ר' שמעון, אין הוא יכול לתקן תיקון חומרי
ממש, כיוון שהוא שרוי בעולמה של תורה ואינו מצוי בענייני העולם הזה. בדרכו
הרעיונית הוא מאחד עתה את עולם החומר עם עולם הרוח, אך בפועל עדיין ישנן מחיצות
בין העולמות, ואיש הרוח אינו יכול להפוך את עורו ולרדת לעולם החומר. ייתכן שזהו
אינו המצב הרצוי - זהו ביטוי של הגלות, שבה הכח לפתח את העולם החומרי נמצא בידי
מלכות רומי - אך זוהי המציאות. אולם ניתן להציע הסבר שלישי, שהתיקון של ר'
שמעון נעשה בדרך זו, דווקא על מנת להדגיש את המהפך הגמור שחל בגישתו - לא רק
שהתורה אינה עומדת בסתירה לעולם ואינה שורפת את העולם, אלא שהתורה עצמה משמשת

כלי לתיקון חומרי בעולם. באמצעות תורתו, ר' שמעון גומל חסד עם הבריות ומיקל את חייהם.

"נתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות"

אלא שתיקון זה איננו סופו של המעשה. בפיסקה האחרונה אנו רואים שר' שמעון הורג שני אנשים - את הזקן ואת יהודה בן גרים. לכאורה, זו חזרה לעמדתו הקודמת של ר' שמעון, עמדה של דין תקיף כלפי תופעות המנוגדות לדעתו. אולם יש הבדל מהותי בין הריגה זו לבין שריפת שדותיהם של החורשים וזרעים: שם פוגע דינו של ר' שמעון בבונים את העולם, ואילו כאן הוא פוגע בהורסים אותו - בזקן המבקש למנוע את תיקונה של טבריה והפורש מהכרעת רוב החכמים⁸², וביהודה בן גרים, מי שגרם, בזדון או ברשלנות⁸³, להרחקתו של ר' שמעון מן העולם. פיסקה זו מלמדת, ששיבתו של ר' שמעון אל העולם, אין משמעה וויתור למציאות, פשרנות וחוסר קנאות. שיבה זו נעשית מתוך גישה עקרונית של לכתחילה, והיא משמרת את כל עוצמתה של קטאותו של ר' שמעון, כשזו מופנית עתה לבניין העולם ולא להריסתו.

82 יש לשים לב לניגוד שבין עמדתו של ר' שמעון עתה לבין עמדתו בתחילה, כאשר הוא עצמו פרש מרוב העולם, ובכלל זה גם מכל החכמים שאינם "אני ואתה", אינם מקדישים את כל זמנם לתורה.

83 עיין ברש"י וסיפר דבריהן.