

הנזיר, היושב בתענית, והחובל בגופו: הקונפליקט בין שני ממדים של קדושה

- א. פתיחה
- ב. סוגיית 'החובל בגופו'
- ג. הנזיר: חוטא או קדוש?
- ד. הקשר בין החובל בעצמו לבין הנזיר
- ה. היושב בתענית
- ו. סיכום

א. פתיחה

תרבות, כלכלה וחברה; ספרות ושירה; זוגיות ואהבה; סדר, ניקיון, יופי ואסתטיקה; בריאות וקריירה - כל אלו הן דוגמאות ספורות מן המגוון עצום של תנועות רוח, נפש וגוף המצויות בעולמנו, כחלק בלתי־נפרד מחיי האדם הפרטי והאנושות בכלל. הללו אינם מרחבים של קדושה מובהקת, וגם לא של טומאה או של חטא; אלו הם חיי 'העולם הזה' או עולם החול.

כבר במקורות חז"ל, ובעקבותיהם גם בספרות הראשונים ואחרונים, ניתן למצוא מתח רב סביב עולם החול, אותו מרחב ניטרלי לכאורה. מצד אחד, ישנם המוצאים סכנה רוחנית ממשית בעולמות החול, כיוון שהאדם עלול לשקוע בהם ולשכוח את אלוקיו; ולפייך, התנהגות של פרישות, סיגוף ועינוי הגוף והנפש היא בעיניהם אמצעי ראוי - ואף הכרחי - בעבור עובד ה' המבקש לדבוק בקדושה וברוח. מן הצד השני, ישנם המוצאים ערך רוחני־אלוקי עצמי ב'עולם הזה'; לדידם, הקב"ה ברא את עולם החול כחלק מגילוי עצמיותו בעולם והקדושה מופיעה גם מתוך עולם זה. לכן לדידם דווקא חיים עשירים ועוצמתיים הם הדרך לגלות את הקדושה במלואה.

מתח זה מופיע בצורה מובהקת בעולם האגדה, המחשבה וההגות היהודית לדורותיו; אולם מתברר שהוא קיים גם בעולם ההלכתי־עיוני - בתלמוד ובעקבותיו בפירושי הראשונים והאחרונים. במאמר זה נתבונן בכמה סוגיות הלכתיות ונראה כיצד בתוך

דיוניה העיוניים של הגמרא מופיע מתח בנידון - שלא לומר קונפליקט - והלה מניע את מהלך הסוגיות. עיוננו יראה כיצד דווקא מתוך דיונים הלכתיים מבקשים חז"ל לשרטט את המעמד הרוחני המתוקן של עולם החול, את מעמדם של הסיגוף והפרישות כדרך אידיאלית לגילוי הקדושה ולעומת זאת את הדרישה לחיות את החיים במלואם ומתוך כל מרחביהם לגלות את הנוכחות האלוקית.

ב. סוגיית 'החובל בגופו'

במשנה (בבא קמא ח, ז) נאמר בשם ר' עקיבא כי "החובל בעצמו, אף על פי שאינו רשאי - פטור; אחרים שחבלו בו - חייבים..."¹. חבלה של אדם בעצמו היא אפוא איסור (הגם שאין נענשים על כך בתשלומי ממון, כיוון שאדם אינו יכול לשלם לעצמו); והגמרא תמחה מיהו התנא הסבור שאין אדם רשאי לחבול בעצמו (בבא קמא צא ע"ב). כאמור, מהמשנה כבר נראה שר' עקיבא סבור שאסור לאדם לחבול בגופו, אולם במהלך הסוגיה, הגמרא מעלה קושייה על שיטתו מברייטא אחרת;² לכן, מבקשת הגמרא לבחון האם ישנם מקורות תנאיים הנוספים לשיטה אסור לאדם לחבול בגופו.

נראה שמלבד הרצון למצוא מקור נוסף לשיטה זו, הגמרא מבקשת לבחון מהו המקור הרעיוני מהותי של איסור זה, והיא שואלת למעשה: מהו אופיו של איסור זה? לאיזה עניין הלכתי או רעיוני אחר ניתן להשוותו? בגמרא הובאו שלוש הצעות ואנו נבחן אותן אחת לאחת.

הצעה ראשונה

הצעתה הראשונה של הגמרא היא:

"ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש" (בראשית ט, ה) - ר' אלעזר אומר: מיד נפשותיכם אדרש את דמכם.

אם כן, המקור הראשון האפשרי לאיסור חבלה בגוף הוא האיסור להתאבד המובא בשם ר' אלעזר. כשם שאסור לאדם ליטול את חיי רעהו, לפגוע בצלם האלוקים שבו ולהמעיט את הדמות, כך אסור לו ליטול את נפשו שלו - ובאותו אופן, על פי הצעת הגמרא, אסור

1 על פי התוספות (בבא קמא צא ע"ב, ד"ה אלא תנאי), האיסור לחבול בעצמו נתון במחלוקת "תרי תנאי אליבא דר' עקיבא".

לו לחבול בעצמו². לפי הצעה זו, כל פגיעה בגוף היא סוג מסוים של נטילת נשמה. הגמרא דוחה הצעה זו ומבקשת להפריד בין מוות לבין חבלה בלבד.

הצעה שנייה

הצעתה השנייה של הגמרא היא:

מקצועין על המת ולא מדרכי האמורי. אמר רבי אלעזר: שמעתי שהמקצוע על המת יותר מדאי לוקה משום כל תשחית וכל שכן גופו. ההצעה השנייה, המבוססת גם היא על דברי ר' אלעזר, מבקשת לשייך את איסור חבלה בגוף לאיסור כל תשחית. איסור כל תשחית נאמר בתורה לגבי אילנות פרי, והורחב בהלכה לאיסור להשחית כל דבר שלא לצורך כלשון הרמב"ם:

ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה - עובר בלא תשחית; ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם.

(משנה תורה, הלכות מלכים, פרק ו, הלכה י)

איסור כל תשחית דורש מהאדם להתבונן במציאות סביבו - האנושית והטבעית - ולא לפגוע בה שלא לצורך ממשי (כפי שמבואר בדברי הגמרא כי אסור לקרוע את הבגד "יותר מדי", כלומר לצורך דמיוני־רגשי שאין לו אחיזה במציאות); הוא חל הן על רכושו של האדם, הן על דברים שאינם רכושו (ובכלל זאת נכסי הפקר). אין ספק שהתודעה העומדת במרכזו של איסור זה היא תודעת ריחוק והפרדה - בין האדם לבין מציאותו שסביבו. הגוף הוא חלק מהעולם החיצוני שבו האדם חי; ועל כן אפילו בינו לבין גופו קיימת אותה הפרדה וזו אוסרת את השחתת הגוף. המציאות כולה - ובכלל זאת בגדי האדם וגופו - אינה רכושו של האדם אלא נכסי שמיים וממילא אסור לו להשחיתה. אלא שהגמרא דוחה גם הצעה זו ומפרידה בין דברים ש"מעלים ארוכה" (גוף האדם) לבין דברים שאינם "מעלים ארוכה" (כמו בגדים או כלים).

הצעה שלישית

הצעתה השלישית של הגמרא היא:

2 ראו משנה, סנהדרין ד, ה: "לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא. וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא".

אמר ר' אלעזר הקפר ברבי: מה תלמוד לומר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו, יא)? וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר. ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה.

הכיוון של הצעה זו שונה: ר' אלעזר הקפר קבע שהנזיר נקרא חוטא היות "שציער עצמו מן היין", והגמרא מבקשת ללמוד מכך לחבלה בגוף; הצעה זו כלל אינה עוסקת בפגיעה הפיזית בגוף אלא מתמקדת בצער שנגרם לנפש בתהליך החבלה. לכאורה, לפי שיטה זו אין איסור עצמי בעצם הפגיעה בגוף, ולא נאסר לאדם אלא לגרום צער לעצמו - ואפילו יהא זה צער זניח כמו הימנעות משתיית יין - והוא הדין לגבי חבלה בגוף הגורמת צער. למסקנה, דחתה הגמרא את שתי ההצעות הקודמות וקיבלה הצעה זו, אף שיש בכך כדי להתמיה משום שלכאורה הצעה זו אינה מתייחסת כלל להיבט האובייקטיבי-פיזי של גרימת חבלה לגוף, אלא רק להיבט הסובייקטיבי-נפשי של האיסור, בעוד ר' עקיבא לא התנה את האיסור לחבול בגוף בכך שייגרם צער נפשי דווקא. לכאורה לפי הצעה זו, רק כאשר ייגרם לאדם צער מהחבלה, היא תהיה אסורה; ואילו אם החבלה אינה גורמת לו צער - היא תהיה מותרת!

יתרה מזאת: לפי הצעה זו, איסור חבלה בגוף אינו אלא סעיף מהאיסור הרחב שמוטל על האדם להימנע מגרימת צער כלשהו ("המצער עצמו מכל דבר") ולכאורה אין איסור נבדל ועצמאי "לחבול בגופו". לפי מהלך זה, אין כל הבדל עקרוני בין נזק פיזי שיגרום האדם לעצמו (ואפילו יכרות איבר מגופו), בין הימנעותו של הנזיר משתיית יין, ובין כל סוג אחר של סיגוף וגרימת צער - גדול יותר או פחות, ואפילו מינורי ואישי מאוד. העמדת איסור חובל בגופו, שמבחינה אינטואיטיבית נתפס כמעשה שלילי ופוגעני כלפי הגוף, בשורה אחת עם סוגי צער שונים וסובייקטיביים, הופכת אותו מאיסור בעל מעמד עצמאי לחלק מאיסור כולל הרבה יותר - האיסור שלא לגרום כל צער לנפש.

מדוע מבקשת הגמרא לקשור את איסור החובל בעצמו דווקא לאיסור הכללי של גרימת צער, ובכך לכאורה הופכת אותו מאיסור אובייקטיבי העומד בפני עצמו, לאיסור סובייקטיבי הקשור בגרימת צער לנפש? נעמיק בהבנת אופיו של חטא הנזיר, וכך נבין יותר את ההשוואה בינו לבין איסור חבלה בגוף.

ג. הנזיר: חוטא או קדוש?

בתורה מוצג הנזיר כחוטא:

כל ימי נזרו קדש הוא לה'. וכי ימות עליו מת בפתע פתאום, וטמא ראש נזרו...
ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש...
(במדבר ו, ח-יא)

פסוקים אלה עוסקים בנזיר שנאלץ להפסיק את ימי נזירותו באמצע, כיוון שנטמא למת; הנזיר נדרש להביא קורבן חטאת ועל גבי ציווי זה מוסיפה התורה את המילים: "מאשר חטא על הנפש". לכאורה מפשט הפסוקים, חטאו של הנזיר הוא עצם ההיטמאות למת בתוך ימי נזירותו. אולם דבר זה קשה משני היבטים:

1. מדוע ההיטמאות למת בתוך ימי נזירותו מתוארת כ'חטא'?! הלא מפשט הפסוקים נראה שההיטמאות למת נגרמה באונס ("וכי ימות עליו מת בפתע פתאום"), ובמצב כזה לא מובן מה חטאו של הנזיר?
2. בהמשך הפסוקים (שם ו, יד) מבואר שגם נזיר שסיים בטהרה את כל ימי נזירותו מביא קורבן חטאת; אך אם החטא הוא ההיטמאות למת, מדוע גם נזיר שלא נטמא למת נדרש להביא קורבן חטאת?

נראה ששאלות אלו הן שגרמו לתנאים ולאמוראים, ואף לפרשני המקרא, להסביר באופן רחב יותר את חטאו של הנזיר, ואף להוציא אותו לחלוטין מהקשר הלכתי-מעשי של היטמאות בטומאת מת, אל מישור רוחני-מהותי שמייחס לעצם נדר הנזירות ממד של חטא.³

רש"י על אתר פירש את הפסוק בעקבות דברי הגמרא:

מאשר חטא על הנפש - (1) שלא נזהר מטומאת המת; (2) רבי אלעזר הקפר אומר: שציער עצמו מן היין.

(פירוש רש"י על התורה, במדבר ו, יא, ד"ה מאשר)

שני ביאוריו של רש"י מגבירים את רמת האשמה של הנזיר ביחס לחטא המתואר: האחד טוען שהנזיר לא נזהר מספיק עד שהוא אשם בטומאתו במידת-מה - גם אם באופן עקיף; הביאור השני מתייחס לחטא קדום יותר, אינו נוגע כלל בנושא ההיטמאות למת ורואה חטא בעצם קבלת הנזירות.

נראה, שר' אלעזר הקפר מבקש להעתיק את הדיון למרחב חדש, מעבר למרחב ההלכתי הפורמלי. בעולם המונחים של התלמוד ושל מפרשי התורה, המונח 'חטא' אינו

3 באופן דומה, גם היולדת נדרשת להביא קורבן חטאת בתום ימי טהרתה, בלי חטא מפורש שמוזכר בפסוקים. גם לגביה נאמרו הסברים שונים המבארים את ה'חטא' שבו חטאה ועליו היא נדרשת להביא קורבן חטאת.

מציין בהכרח איסור הלכתי; ובכמה מקומות במקרא מצאנו שהמונח 'חטא' מתייחס גם למציאות של חיסרון רוחני, של 'החטאה' של הרצון האלוקי.⁴ גם כאן, נראה שדברי ר' אלעזר הקפר בהקשר לחטא הנזיר אינם דיון הלכתי אלא דיון עקרוני-רוחני שבו הוא מבקש להגדיר מחדש את חטאו של הנזיר במישור הרעיוני.

דוגמה נוספת למהלך כזה מצויה בפירושו של הרמב"ן לחטאו של הנזיר. בביאורו לתורה (במדבר ו, יא) הסביר הרמב"ן כי חטאו של הנזיר היה שלא התמיד בנזירותו ובכך ירד ממדרגת הקדושה העליונה שהיה בה: "...והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם"

אומנם דרשותיהם של רש"י בשם ר' אלעזר הקפר ושל רמב"ן שונות מכמה בחינות - ר' אלעזר הקפר התייחס אל העבר והגדיר את עצם הנזירות כחטא, ואילו רמב"ן התייחס להווה ולעתיד והגדיר את הנזירות כהתעלות רוחנית שיש צורך בכפרה על הפסקתה - אולם ישנו מכנה משותף מהותי לשני הפירושים. שניהם לא התייחסו להיטמאות הנזיר למת בתוך ימי נזירותו כחטא; ושניהם קשרו את קורבן הנזיר למצב רוחני בעייתי שיש לכפר עליו ולהביא קורבן חטאת.

על פירושו של רמב"ן העיר רבנו בחיי (במדבר ו, יג): "ועם כל הטעם הזה, לא יצא קורבנו של הנזיר מן החידוש. כי היכן מצינו קורבן על העתיד?".⁵ הזיקה שקבע רמב"ן בין מציאות רוחנית מופשטת שאינה אידיאלית לבין הבאת קורבן (שהיא מצווה ממשית מעשית) היא אפוא חידוש גדול בעיני רבנו בחיי; ומכאן נראה שגם דברי ר' אלעזר הקפר הם חידוש. נראה שיש חידוש גדול בעצם יצירת הזיקה בין מצב של מציאות רוחנית בעייתית (או לא-אידיאלית), לבין הדרישה להביא קורבן חטאת למקדש. ר' אלעזר הקפר מבקש להבהיר עד כמה בעייתית היא המציאות הרוחנית של נדר הנזיר - עד כדי כך שהנזיר נדרש להביא עליה קורבן חטאת.⁵

תפיסתו של ר' אלעזר הקפר, שלפיה ישנו פגם בעצם הנזירות, אינה ייחודית לו. בשני מקומות בתלמוד הבבלי (נדרים ט ע"ב; נזיר ד ע"ב) הובא הסיפור על שמעון הצדיק והנזיר מהדרום: שמעון הצדיק נמנע מאכילת בשר אשם נזיר, משום שסבר כי זהו קורבן בעייתי שהוקרב בעקבות התנהלות לא-נכונה; רק פעם אחת התיר לעצמו לאכול

4 ראו למשל פירוש של רש"י על התורה, בראשית לא, לט, ד"ה אנכי חטנה: "לשון קולע באבן אל השערה ולא יחטא' (שופטים כ, טז), 'אני ובני שלמה חטאים' (מלכים-א, כא), חסרים, אנכי אחרונה, אם חסרה חסרה לי, שמדיי תבקשנה".

5 אכן מציאות כזו שבה יש דרישה להביא קורבן חטאת בלי סיבה הלכתית-ממשית נדירה בהלכה. דוגמה לכך כאמור ניתן למצוא בקורבן היולדת, וגם בחטאת המובאת על ידי הציבור במועדים ובראשי חודשים. לרוב, יבוא קורבן החטאת בעקבות חטא שנעשה במציאות הממשית ולא בעקבות חיסרון רוחני או מצב רוחני לא-אידיאלי.

הנזיר, היושב בתענית, והחובל בגופו: הקונפליקט בין שני ממדים של קדושה

מבשר אשם של נזיר, והיה זה מקרה ייחודי מאוד שבו היה ברור לשמעון הצדיק שמניעי הנזיר טהורים וראויים.

בהמשך לאותו מעשה נזכרה גם דעתו השלילית של ר' שמעון בנוגע לנזיר:

ר' שמעון אומר: לא נדרו בנזיר. אלא הרוצה להביא עולה מתנדב ומביא, שלמים מתנדב ומביא, תודה וארבעה מיני לחמה מתנדב ומביא. אבל בנזירות לא התנדבו, כדי שלא יקראו חוטאין, שנאמר: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו, יא).

(נדרים י ע"א)

מדוע ראו שמעון הצדיק, ר' שמעון, ור' אלעזר הקפר בעייתיות כה גדולה בנדרו של הנזיר? כיוון שהתורה מתירה זאת ברור כי לדעתם מדובר בבעיה רוחנית ולא הלכתית; ומה ראו אפוא תנאים אלה לצייר את מעמדו של הנזיר כשלילי כל כך? בגמרא נאמר:

"וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו, יא) - אמר אביי: שמעון הצדיק, ורבי שמעון, ורבי אלעזר הקפר כולן שיטה אחת הן: דנזיר חוטא הוי! שמעון הצדיק ורבי שמעון הא דאמרן.

ורבי אלעזר הקפר ברבי, דתניא ר' אלעזר הקפר ברבי אומר אומר 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש' וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין! והלא דברים קל וחומר ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר, על אחת כמה וכמה! מכאן - כל היושב בתענית נקרא חוטא. והדין קרא בנזיר תמא כתיב? משום דשנה בחטא הוא.

(שם)

ננתח את הנחות היסוד העומדות בבסיס דברי הגמרא. תחילה, הגמרא מניחה כי נזיר הוא חוטא וכי לא ההיטמאות למת היא חטאו אלא עצם הנזירות - עצם החלטתו של הנזיר להדיר עצמו מן היין, שוודאי שאין בשתייתו איסור. ההימנעות מ'דבר הרשות' - לא דבר מצווה ולא איסור מפורש - היא חטא בעיני הגמרא. מלבד זאת, הגמרא מניחה כי מקל וחומר ניתן להרחיב את חטאו של הנזיר למרחבי הנאה נוספים. לבסוף, הגמרא מסיקה כי היושב בתענית נקרא חוטא, כלומר מי שמבקש להימנע מאכילה ושתייה - או לצער את עצמו בכל דרך - מפספס את היכולת לכנות מרחב רוחני מתוקן. בשלב זה שואלת הגמרא את השאלה המתבקשת: "והדין קרא בנזיר תמא כתיב!?", והלוא פסוקי התורה תולים את חטא הנזיר בהיטמאות למת ולא בעצם נזירותו! הגמרא

עונה לפי שיטתו של ר' אלעזר הקפר: "דשנה בחטא הוא". כלומר לפנינו שני חטאים: עצם הנזירות וההיטמאות למת (המביאה את הנזיר להפסיק את נזירותו ולהתחיל למנות את ימי נזירותו מחדש).⁶

בסוגיה אחרת, מובאים דברי ר' אלעזר הקפר אך הגמרא אינה מקבלת את הנחות היסוד שלו ונדרשת להסביר את שיטתו:

אהא נאה - נזיר. ודלמא אנאה לפניו במצות, כדתניא: "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב) - אנאה לפניו במצות, אעשה לפניו סוכה נאה, לולב נאה, ציצית נאה, אכתוב לפניו ספר תורה נאה ואכרכנו בשיריין נאים?" אמר שמואל: שתפוס בשערך ואמר אנאה.

נזירא מילתא דעבירה ואמרינן ליה נאה? אין! דאפילו לרבי אלעזר הקפר דאמר נזיר חוטא - הני מילי גבי נזיר טמא, דאידי דבעי מיסתר דאמר רחמנא (במדבר ו, יב) "והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו" התם הוא דלמא אתי למיעבר על נזירותיה, אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי ביה...

(נזיר ב ע"ב - ג ע"א)

בסוגיה זו שוללת הגמרא את הסברה שלפיה ר' אלעזר הקפר רואה חטא בעצם הנזירות. אומנם במקומות אחרים היא מניחה שכך סבור ר' אלעזר הקפר,⁷ אך בסוגיה זו היא מסבירה שרק נזיר טמא נקרא חוטא משום שהוא מאריך את ימי נזירותו ומעמיד את עצמו בניסיון קשה יותר,⁸ ואזי הוא עלול לא לעמוד בכל ימי נזירותו או להתחרט על הנזירות.⁹ דברי הגמרא הללו תמוהים לכאורה, משום שהיא סותרת את פשט דברי ר' אלעזר הקפר כי חטאו של הנזיר הוא ש"הזיר עצמו מן היין", כלומר הבעיה היא בעצם הנזירות ולא בהארכתה בעקבות הטומאה; ואכן הראשונים תמחו על עניין זה וכך כתב הריטב"א:¹⁰

6 ראו רש"י, שם, ד"ה משום דשנה. ראו גם הרב בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת, שם, ד"ה משום דשנה (בשם הרי"ץ). הוא מעמיק במשמעות הביטוי "דשנה בחטא הוא" ומסביר שרק כאשר העוון הקל (היטמאות למת בשגגה) מצטרף לעוון החמור יותר (עצם נדר הנזירות) אפשר לקרוא לנזיר חוטא על עיקר חטאו: חטא הצער שגרם לעצמו בהימנעותו מהנאות העולם.

7 ראו: נדרים ט ע"א; נזיר ד ע"ב; תענית יא ע"א; בבא קמא צא ע"ב.
8 אם הנזיר נטמא למת, אפילו באונס, הימים שממך עד שנטמא לא עולים לו למניין ימי נזירותו. הוא צריך להיטהר, ורק בסיום תהליך הטהרה הוא חוזר לנזירותו ומתחיל למנות מחדש את מניין הימים שקיבל על עצמו. באופן זה יוצא שהנזיר יקיים את נדר הנזירות לזמן ארוך בהרבה ממה שקיבל על עצמו מלכתחילה.

9 ראו בפירוש המיוחס לרש"י, נזיר ג ע"א, ד"ה דילמא.

10 כעין זה כתבו גם התוספות, בבא קמא צא ע"ב, ד"ה אלא, וכן סוטה טו ע"א, ד"ה סבר.

יש לומר התם (נזיר ב ע"ב - ג ע"א) הכי פירושו "נזיר טהור לא חוטא הוא" ושפיר מיקרי נאה דאף על גב דאיכא חטא גביה, מיהו מצות הנזירות היא מרובה על החטא של צערו. אבל לעולם ודאי בנזיר טהור נמי איכא חטא קצת. והכי אמרינן (ברכות לא ע"ב) "היושב בתענית חלום בשבת קורעין לו גזר דינו וחוזרים ונפרעים ממנו עונג שבת שביטל".

(הרב יוס' טוב בן אברהם, חידושי הריטב"א, נדרים י ע"א)

הריטב"א מסביר שבנזירות עצמה אכן יש חטא לדעת ר' אלעזר הקפר, אלא שיש בה קדושה אשר גוברת על אותו חטא. למעשה, בכל ימי נזירותו נמצא הנזיר במעמד רוחני כפול: הוא קדוש כיוון שבנדר הנזירות יש ממד של קדושה; אך הוא חוטא משום שהוא מונע מעצמו הנאות מותרות ומצער את נפשו. הריטב"א משווה את הנזיר לאדם היושב בתענית חלום בשבת. אומנם חכמים התירו לאדם לשבת בתענית חלום אפילו בשבת, אף שבכך הוא נמנע ממצוות עונג שבת, אך בגמרא מבואר כי "נפרעים ממנו עונג שבת שביטל".

דומה כי הדואליות במעמדו של הנזיר מייצגת דואליות עמוקה הרבה יותר וסתירה עמוקה ועקרונית בין שתי תפיסות שונות של קדושה:

התפיסה הראשונה היא תפיסת הקדושה המובהקת, זו המתעלה מעל המציאות. אליבא דתפיסה זו, חיי החול מפריעים לאדם להתקרב לקונו, ועל כן עליו לפרוש מהם ככל שיוכל. קדושה זו באה לידי ביטוי בנדרי נזירות ובכל פעולה שהאדם עושה כדי להתרחק מענייני העולם ולהתמקד בעולם הרוחני-נשמתי. הנזיר מצהיר כי ישנם חלקים בעולם המפריעים לנשמתו להתגלות באופן מלא ולרוחו לפרוח ולהתעלות. דרכו היא דרך הקדושה הראשונה.

התפיסה השנייה מבקשת לראות בחיי העולם הזה חלק אימננטי מהקדושה עצמה, תחת שייתפסו כמנוגדים לה או כמפריעים לה. לדידה, המציאות עצמה - על כל רבדיה: הנפשיים, הגופניים, הטבעיים, החברתיים, הכלכליים, התרבותיים והאומנותיים - מבקשת להיות חלק מהקדושה. במרחב זה, הימנעות משתיית יין כמוה כחטא משום שבגינה מאבד האדם מרחבים שלמים של חיים, ובעצם מנתק אותם כמו ידיו מהקדושה. הקדושה השנייה מזכירה את השבת שבה אנחנו מצווים להתענג בתענוגים רוחניים וגשמיים כאחד, ואלה אינם צוררים זה לזה.¹¹ בתפיסה זו, גם עולמות המותר: התענוג, ההנאה, היופי, הדמיון והרגש - עולמות המקבילים ל"שתיית יין" - אינם מנוגדים לקדושה.

11 ראו על כך בהרחבה אצל הרא"ה קוק, עין איה, ברכות, פרק ט, פסקה שמ.

לכאורה נראה ששני סוגי הקדושה סותרים זה את זה; אולם אפשר שלפי ה'תוספות' והריטב"א היחסים ביניהם שונים ויש מקום לשני סוגי הקדושות - כל אחת בזמנה ובמקומה. לשון אחרת: בעת פלונית יכול אדם יכול לחיות בממד מסוים של קדושה ולבטל את זולתו; אך לא יהיה בכך כדי לשלול את אותו ממד מכול וכול שכן באותו זמן ובאותו מקום זהו המעשה הנכון - ולפיכך הוא ייקרא קדוש. לפי הצעה זו, ר' אלעזר הקפר סבור שהנזיר קרוי חוטא במצבים מסוימים בלבד, ואילו במצבים אחרים הוא עשוי להיקרא קדוש.

מצב עניינים דומה קיים גם במקרה של היושב בתענית חלום בשבת. אחרי חלום בלהות שנגרם ממעמד רוחני ירוד, נדרש האדם להתנתק מהמציאות הטבעית-דמיונית שהחיבור אליה גרם לו לחלום זה,¹² ולהתמקד בעולם פנימי וטהור. גם כאשר מאורע כזה מתרחש בשבת, האדם יהיה קדוש יותר אם ישב בתענית חלום - אף אם יפגע בכך בקדושת השבת. במצבים אחרים, תנועת המטולטלת תיטה לצד השני, ובכוחות מחודשים יידרש האדם לחזור לאותם מרחבים שהתנתק מהם, ולגלות בהם את הקדושה. נראה שכבר בפשט הפסוקים אפשר למצוא רמז למעמדו הרוחני המורכב של הנזיר. בפסוקים מוזכרים שלושה איסורים שהנזיר מקבל על עצמו בנזירותו: איסור להימנע משתיית יין ("מין ושכר יזיר, חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה" - במדבר ו, ג); איסור להסתפר ("כל ימי נזרו, תער לא יעבר על ראשו... קדש יהיה, גדל פרא שער ראשו" - שם, ה); איסור להיטמא למת ("על נפש מת לא יבוא" - שם, ו).

האיסור להיטמא למת מציב את הנזיר במעמד רוחני דומה לזה של הכהנים, שאף להם אסור להיטמא למתים, בעוד שני האיסורים הראשונים, שתיית יין ואיסור תספורת, ייחודיים לנזיר. באיסור על שתיית יין בולטת תנועת הנזירות הקלאסית, כלומר הפרישות, ההימנעות מהנאות העולם וההסתגרות בדלי"ת אמות של קדושה; ומאיסור זה הסתייג ר' אלעזר הקפר: "וכי באיזה נפש חטא זה? שהזיר עצמו מן היין". לעומת זאת, באיסור להסתפר אפשר לראות ממד פוזיטיבי: הארכת שער הראש ללא גבול מייצרת תחושה של פראיות ולא של צמצום, של הרחבה ולא של הסתגרות. בהקשרים מסוימים שיער ארוך נחשב כביטוי ליופי או לעוצמה;¹³ ואכן בסיפור שנזכר לעיל על שמעון הצדיק והנזיר מהדרום מתואר היופי שבשיער: "בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה?".

12 הרחבה בעניין החלומות הרעים ותענית חלום והקשר בינם ובין המציאות הטבעית ראו שם, שבת, פרק א, פסקה לח.

13 כפי שאנו מוצאים לדוגמה לגבי אבשלום בן דוד. ראו שמואל-ב יד, כה-כו.

נראה אפוא כי איסור שתיית יין מבטא את מרחב הקדושה שנדחה על ידי הנזיר; זוהי קדושת הטבע, החיים והמציאות - הפוטנציאל של הקדושה להתרחב לכל ממדי החיים שנדחה כשהנזיר פורש משתיית יין (המשמשת סמל למרחבי ההיתר של 'העולם הזה').¹⁴ לעומת זאת, הארכת השיער מבטאת מרחב אחר של קדושה - זו המבקשת לפרוש מהעולם הטבעי ומתעצמת כאשר הנזיר עומד בניירותו.¹⁵ בזמן הנזירות, קדושת השיער הארוך מתגברת על ההחטאה הרוחנית שקיימת בהתנזרות מהיין. בתנועה זו ישנו צורך ממשי משום שהיא מגלה פן מהותי ומרכזי; אולם מיד כשמספר הנזיר את שערות ראשו, הוא נדרש לשתות יין - כלשון הפסוק "ואחר ישתה יין" (במדבר ו, כ) - ולשוב אל מרחבי הקדושה שנטש. אחר שהתכוננו במעמדו המיוחד של הנזיר נשוב לסוגיית החובל בעצמו.

ד. הקשר בין החובל בעצמו לבין הנזיר

לעומת ההימנעות מהנאות של הנזיר, הצער שנגרם בגין חבלה עצמית נראה שונה באופן מהותי: קשה לדמיין מציאות שבה פגיעה בגוף יכולה להיות מקפצה למדרגה רוחנית גבוהה או לחבר את האדם לבוראו. יתרה מזאת, פגיעה בגוף מעידה על ניתוק חריף בין האדם לבין עצמו ולבין בוראו. מדוע אם כן בוחרת הגמרא להקביל את הצער של החבלה בגוף דווקא לצערו של הנזיר?

כפי שראינו, מעמדו של הנזיר כולל מתח מובנה בין הקדושה המנוגדת לטבע, המתבטאת בהארכת שערות ראשו, לבין הקדושה הנדחית כאשר הוא נמנע משתיית יין - הקדושה שבתוך הטבע עצמו. נראה שאותו מתח קיים במקורות שהציעה בגמרא לאיסור החובל בעצמו: איסור כל תשחית, והימנעות הנזיר משתיית יין.

דומה שהגמרא מבקשת לצייר לפנינו שני עולמות מנוגדים לכאורה. מצד אחד עומד איסור כל תשחית, המציב במרכז התודעה את הערך של ריחוק האדם מהמציאות הטבעית. כאן ההפרדה בין האדם לבין העולם סביבו ברורה ואף מקודשת. מן הצד השני ניצב ציור הנזיר כחוטא; וציור זה מעמיד במרכזו את עידוד האדם ליהנות מהחיים

14 ראו על כך בהרחבה אצל הרא"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ ג, פסקה יב.

15 ראו על כך בהרחבה שם, קובץ א, פסקה ריב. הרא"ה קשר שם בין קדושת הנזיר, המתבטאת בהארכת שעריו לבין תיאורי הגמרא בעירובין את אופיו של לימוד התורה - כמתנכר לחיים הטבעיים כמעט לחלוטין אך יש בו עוצמה מיוחדת, המסוגלת להפוך את הלימוד המופשט לתילי תילים של הלכות ופרטי חיים. קדושת הנזיר מבטאת את הרצון המופשט לקדושה כשהוא מתממש ומקבל תואר ופנים. מתברר שצד שלם של גילוי קדושה מתממש דווקא בתנועת הסיגוף והפרישות מהחיים ולא בדרך אחרת.

במלוא עוזם - מבלי למנוע מהנפש אפילו הנאות לא־חיוניות. במרחב זה ישנו תיאור של חיים עוצמתיים ומלאי זרימה, עד כדי החשש שמא יימנע האדם מליהנות מדבר־מה.¹⁶

במרכז המחלוקת בין שני העולמות עומד גוף האדם (כסמל למציאות הטבעית) והשאלה מהו היחס הראוי לגוף ולמציאות הטבעית כולה. האם זהו יחס המבטא התרחקות והימנעות ממגע בכל מקרה שבו אין צורך (בל תשחית) ומתוכו נובע איסור החבלה בגוף? או שמא יחס של קרבה וכבוד, הנאה מהגוף ואי־פרישות הוא היחס הראוי? נראה שזוהי שאלתה של הגמרא ואפשר אפוא שמתוך הכרעה בשאלה זו, נוכל גם להכריע בשאלת מעמדו של איסור חבלה בגוף. ובכן, האם הקדושה המנוגדת לטבע, המתרחקת מהחיים, היא הקדושה המשמעותית יותר המכוננת את איסור חבלה בגוף? או שמא דווקא הקדושה שבטבע, זו שמבקשת לחיות את החיים במלואם ומתוך החיבור אליהם לגלות את הקדושה, היא המרכזית יותר והמכוננת את איסור החובל בעצמו?

הבנת השאלה העמוקה העומדת בלב הדיון על מקור איסור החובל בעצמו מבהירה מדוע קשרה הגמרא בין הנזיר לבין החובל בעצמו. כפי שראינו, גם אצל הנזיר ישנו מתח בין שני סוגי הקדושה - זה הנדחה במהלך הנזירות וזה המתקיים בעקבותיה. אומנם החובל בעצמו לעולם לא ייקרא 'קדוש' - וברור שיש הבדל בין נדר הנזיר שהותר בתורה במפורש לבין איסור חבלה בגוף - אך כאשר תופסים את איסור החובל בעצמו מתוך הפריזמה של איסור 'בל תשחית', אזי הראשון נותר איסור מקומי וספציפי. מבחינת 'בל תשחית', אין ערך רוחני־עצמי לגוף ולחיים הטבעיים, וממילא הפגיעה בגוף נתפסת כדבר אסור רק משום השחתה שלא לצורך, ולא כבעיה רוחנית מהותית־עקרונית.

לעומת זאת, לפי התפיסה השנייה, זו הרואה חטא בהתנזרות (והוא הדין בכל צורה של פרישות מהחיים הטבעיים או גרימת צער כלשהו לאדם), איסור 'החובל בעצמו' נתפס בהקשר רחב יותר. עתה האיסור הוא "לצער את עצמו מכל דבר", והחבלה בגוף הופכת לתת־סעיף של עניין רחב זה. לכאורה האיסור מצמצם ומאבד את היותו איסור עצמאי, אולם מפנים אחרות הוא מתרחב מאוד: הוא מקבל משמעות רוחנית עמוקה ומבטא את הערך העצמי־מהותי שיש לגוף ולחיים הטבעיים.

16 ראו ירושלמי, קידושין ד, יב: "ר' חזקיה רבי כהן בשם רב: אסור לדור בעיר שאין בה לא רופא ולא מרחץ ולא ב"ד מכין וחובשין. אמר ר' יוסי בי ר' בון: אף אסור לדור בעיר שאין בה גיננותא של ירק. רבי חזקיה ר' כהן: בשם רב עתידי אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל. ר' לעזר חשש להדא שמועתא ומצמיח ליה פריטין ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא".

ה. היושב בתענית

במסכת תענית מתארת הגמרא באופן חד קונפליקט דומה בין שתי תפיסות העולם - זו הרואה בפרישות ערך נשגב, וזו הרואה בה פגם רוחני. היא מביאה כמה דעות לגבי מעמדו הרוחני של אדם המקבל על עצמו תענית רשות ומרחיק עצמו באופן וולונטרי מחיי החול על מנת להגיע למדרגה של קדושה.

דעה ראשונה

תחילה מובאת העמדה השוללת את הפרישות והריחוק מעולם החול:

אמר שמואל: כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר כי האי תנא דתניא ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו, יא) וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים קל וחומר ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה.

(תענית יא ע"א)

עמדתו של שמואל קרובה לזו של ר' אלעזר הקפר, והוא סבור כי אדם המצער עצמו ומסתגף, ובכלל זה היושב בתענית, נקרא חוטא. לדידו, אדם שמביא על עצמו צער לא־הכרחי, או מונע מעצמו הנאה מהנאות העולם הזה (כגון אכילה ורחיצה) אינו נמצא במעמד רוחני־אידיאלי. הקדושה הטבעית מצטיירת מבחינת שמואל כמקור השלם לגילוי האלוקות בעולם; בעיניו, ללא חיבור לחיים הטבעיים, לגוף, לאכילה, ליצירה ולכוחות הנפש והרוח, האדם אינו יכול לממש את מלוא הפוטנציאל הרוחני הגלום בבריאה. הקדושה עצמה נפגעת מן הפרישות והסגפנות היות שהיא אינה יכולה להתגלות במגוון הכוחות הקיימים במציאות.¹⁷

שמואל קושר את קביעתו בדבר חטאו של היושב בתענית דווקא לאיסור שתיית יין המוטל על הנזיר - ולא לאיסור התספורת - משום שאיסור זה, היוצר תנועה של תענית ושל צער, הוא המבטא את הפרישות לצד ה'פספוס' של קדושת הטבע והחיים (בשונה מאיסור התספורת המבטא דווקא את קדושת הפרישות - ממד הקדושה המנוגדת לטבע).

17 על הפגיעה בקדושה עצמה כאשר היא מתנתקת ממרחבי החיים ראו באריכות אצל הראי"ה קוק, מאמרי הראיה, מאמר 'אל התשובה'.

דעה שנייה

אחר שמובאת עמדתו של שמואל, מובאת העמדה הרואה בפרישות עניין חיובי:

ר' אלעזר אומר: נקרא קדוש, שנאמר "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו" (במדבר ו, ה). ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה!?

אדם הפורש מהחיים, מתמקד בעולם הרוחני-הנשמתי, ומצמצם ככל הניתן את המגע שלו עם חיי העולם הזה נקרא קדוש לפי תפיסה זו, והוא קרוב יותר אל הקב"ה. דעה זו משקפת את התפיסה הדורשת לשבח את ההתרחקות מהעולם הגשמי; במרכזה עומדת הקדושה המנוגדת לטבע ומתגלה דווקא כאשר האדם מתנתק מהמציאות הטבעית. זוהי הקדושה המתגלה בשערות ראשו של הנזיר, המבטאות תנועה, התרחבות והתפשטות - "גדל פרע שער ראשו".

דיון

אחרי הצגת שתי הדעות המנוגדות, מקשה הגמרא על שיטתו של ר' אלעזר מתוך דברי עצמו במקום אחר:

ומי אמר רבי אלעזר הכי? והאמר ר' אלעזר לעולם ימוד אדם עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו שנאמר "בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר" (הושע יא, ט). לא קשיא: הא דמצי לצעורי נפשיה, הא דלא מצי לצעורי נפשיה.
 ר' אלעזר סבור שכל אדם צריך אפוא להתייחס לעצמו כאילו "קדוש שרוי בתוך מעיו". לכיטוי זה הוצעו פירושים רבים,¹⁸ ונראה שמשמעותו הפשוטה היא תודעה עצמית המתייחסת לעולמו הפנימי-אישי של האדם כמקור לקדושה; ובכלל זאת אפילו "מעיו" - כביטוי לצדדיו הגשמיים והנמוכים של האדם. לפי ר' אלעזר, הקדושה מצויה גם במרחבים הללו ולא רק מחוץ לאדם. לכאורה, דברים אלה סותרים את דבריו בשבח היושב בתענית, שהרי התענית מייצגת תפיסה שלפיה הקדושה נמצאת מחוץ לאדם - לא בתוך חיו, וודאי שלא בעולמו הגשמי. בעקבות קושיה זו הבחינה הגמרא בין שני מצבים וקבעה כי יש גבול לצער שמותר לאדם לגרום לעצמו: אם האדם נפגע באופן ממשי מהתענית, אסור לו להתענות; אולם אם הוא יכול לעמוד בכך, הפרישות תסייע לו להתעלות.

18 ראו למשל: הרב ישעיהו הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית, מסכת תענית, תורה אור, אות קפכ: הרב צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה, אות לא.

הבחנה זו פותרת לכאורה את הסתירה שבדברי ר' אלעזר, אולם התבוננות נוספת מורה כי הסתירה בעינה עומדת. אם זוהי סתירה מהותית - סביב השאלה האם הקדושה טמונה בתוך החיים ממש ("קדוש בתוך מעיו") או מחוץ להם, בתענית ובריחוק מהטבעיות - אזי לא ברור כיצד תשובתה של הגמרא מיישבת את הסתירה וממילא לא ברור איזה סוג קדושה עדיף לדעת ר' אלעזר.

כפי שציינו, פרשנים רבים עסקו בביטוי המיוחד "לעולם ימוד אדם את עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו; ומתוך עיון בדבריהם נראה לומר שהגמרא בוחרת להציג תפיסה מורכבת יותר בדבר היחס בין שני סוגי הקדושות, וזאת באמצעות שתי מדרגות: מדרגת "דמצי לציעורי נפשיה" ומדרגת "דלא מצי לציעורי נפשיה".

המדרגה הראשונה היא מדרגתו של מי שיכול לשבת בתענית. במצבים רוחניים מסוימים נדרש האדם הפרטי - ולעיתים גם העם כולו - להיות ספון במדרגת קדושה המנותקת מהחיים הטבעיים. המדרגה השנייה היא מדרגתו של מי שעולמו הרוחני אינו מתאים לחיים רוחניים שבמרכזם סגפנות ופרישות. בשלבים רוחניים מסוימים נדרש האדם לשוב לכל מרחבי החיים ולחיות אותם במלואם מבלי לגרוע בכהוא-זה מן הקדושה. יתרה מזאת, אדם כזה מרחיב את גבול הקדושה למחוזות חדשים. הגמרא מבקשת מהאדם לבחון מהי מדרגתו ולפעול בהתאם.
רעיון דומה כתב הראי"ה קוק:

הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל, והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד להטבע. אבל אין הקדושה שהיא לוחמת נגד הטבע קדושה שלמה. היא צריכה להיות בלועה בתמציתה העליונה בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמו...

כשבאים להשכלה עליונה זו של הקדושה שבטבע, השלמה, הכוללת בקרבה גם כן את הקדושה שלמעלה מן הטבע המתנגדת אל הטבע, המלחמה חודלת לגמרי, מידת הדין מתבסמת [...]. כל הכחות שבאדם הפרטי נראים בעדינותם המרוממה, כפי מה שהם בטבעם, והרי הם קדושים ומוכשרים לעילוי היותר עליון. והאור שלמעלה מן הטבע עומד אצור בהם לעת הצורך, והאדם חש בקרבו חופש של נועם קודש, וימוד עצמו כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו, שנאמר "בקרבך קדוש".

(הראי"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ ב, פסקאות שכו-שכז)

אם כן גם לפי ר' אלעזר, הסבור ש"היושב בתענית נקרא קדוש", ברור ש"הקדושה שבטבע", זו המתבטאת בכל מרחבי החיים, היא הקדושה העליונה והשלמה. הוא עצמו

טבע את הביטוי "כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו" - ביטוי המתאר את הקדושה ששרויה בתוך החיים, בתוך האנושיות ובתוך הטבע. במקביל, גם ל"קדושה שבניגוד לטבע" יש מקום חשוב; אלמלא היא, גם ל"קדושה שבטבע" אין קיום "והאור שלמעלה מהטבע עומד אצור בהם לעת הצורך". ישנם זמנים שבהם דווקא הקדושה המתנזרת היא הנדרשת (למשל בגלות שבה אין אפשרות ביטוי ל"קדושה שבטבע" והיא אינה יכולה להתממש כלל).

במקום אחד לימדו חכמים כי "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח ע"א). דברים אלה הולמים את דברינו לעיל: הקדושה ה'הלכתית' והגלויה, זו שמבטא הנזיר, מופיעה ונדרשת בזמנים שבהם אין הקדושה שבטבע יכולה להתגלות - בין באדם הפרטי, בין בעם ישראל (בתקופת הגלות). היא הבסיס הבריא שרק על גביו יכולה להתפתח הקדושה הטבעית הכוללת את כל מרחבי החיים.

בהקשר זה ראויים לציון דברי הרמב"ם. מצד אחד, הרמב"ם פסק כי "היושב בתענית נקרא חוטא" (משנה תורה, הלכות דעות, פרק ג, הלכה א), וכי מותר לאדם להימנע רק מדברים שהתורה אסרה עליו באופן מפורש. מאידך גיסא, בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים, פרק ד) התייחס הרמב"ם לסגפנות, התבודדות, פרישות מהחיים ועינוי הגוף כהתנהלות של "רפואה" הרצויה במצבים מסוימים כדי לאזן תכונת נפש קיצונית. אם כן, הגם שהרמב"ם אינו רואים בפרישות דרך אידיאלית, הוא בוודאי אינו שולל אותה באופן מוחלט; לדעתו, בהקשרים מסוימים יש לה מקום - כשלב בבניית עולם מוסרי-רוחני שלם.

ו. סיכום

כפי שראינו לכל אורך הדרך, הן בדברי הגמרא הן בדברי הראשונים נשמרת הדואליות של מרחבי הקדושה - זו המנוגדת לטבע וזו שבתוכו - והם מקפידים שלא לבטל לחלוטין האחת מפני זולתה. זהו המצב לגבי איסור חובל בעצמו, שאומנם נלמד מן הנזיר הקרוי חוטא, אך בהוא־אימנא (שלא נדחתה לחלוטין) נלמד מאיסור בל תשחית. הוא הדין לגבי הנזיר עצמו הקרוי קדוש וגם חוטא; וכפי שראינו, לפי הריטב"א וה'תוספות' יש בכך כדי להעיד על מתח רצוי בעולמו של עובד ה'; והוא הדין לגבי היושב בתענית - שהמחלוקת לגבי מוצגת בדברי רבי אלעזר כאיזון הדדי ולא כקונפליקט מוחץ.

ניתן לפרש את המחלוקות השונות כסתירה חזיתית בין שני סוגי הקדושה; אולם נראה כי מגוון המקורות העוסקים במתח בין שני סוגי הקדושה מוכיחים כי אין זו סתירה

מוחלטת. למעשה, עצם הבאת שתי הדעות הקוטביות בכל אחד מהמקורות מגלה את המעלה הרוחנית שיש בשני סוגי הקדושה והם מורים על ניסיון כן למצוא איזון בין שני כוחות אלה.

שני סוגי הקדושה המופיעים בסוגיות - הקדושה המנוגדת לטבע, והקדושה שבתוך הטבע - חשובים, עקרוניים ומהותיים, כל אחד כפי ערכו. אומנם לבסוף צריך להכריע - ובכל סוגיה הכריעו הפוסקים לכיוון מסוים על פי כללי פסיקת ההלכה - אך בעולם הסברות המתח בין שני סוגי הקדושה נשמר, ומטרתו היא לשמור על הערך העצמי והייחודי של כל אחד מסוגי הקדושה. רק כאשר יישמר כל אחד מהצדדים, כפי שהוא במלוא עוצמתו, ויעניק את הערך הייחודי שלו לעולם הרוח, ניתן יהיה למצוא את האיזון הנכון בין שתי התפיסות המנוגדות. על כל אדם לבחון באילו זמנים (או מצבים רוחניים) הקדושה המנוגדת לטבע צריכה להיות דומיננטית, ובאילו מצבים דווקא הקדושה שבטבע היא זו שצריכה למלוך, ואזי הוא נדרש לגלות את הקדושה דווקא מתוך מרחבי החיים על כל גילוייהם.¹⁹

חכמים ראו בשתי תנועות החיים הללו כוחות הכרחיים לשם התממשות הקדושה בעולם. שתי התנועות הללו זקוקות אחת לשנייה כדי להתקיים, וממילא לכל אחת מהן יש ערך עצמי ומהותי שבלעדיו ההתגלות האלוקית אינה שלמה. היחסים ביניהן מורכבים ומגוונים, ובכל אחת ממערכות היחסים האפשריות מקבלת האחת תפקיד אחר ביחס לרעותה.

רמז לתנועה רוחנית דיאלקטית זו מצוי בפרשיית הנזיר: התורה מצווה כי אחר שיגלח הנזיר את שערו, "ישתה הנזיר יין" (במדבר ו, כ). נראה שבכך רומזת התורה כי הנזירות היא תנועה הדורשת איזון. כשם שימי נזירותו של הנזיר מוגבלים באופן עקרוני - "סתם נזירות שלוש יום" (משנה, נזיר א, ג) - כך הוא נדרש בתום ימי נזירותו לשוב

19 דרך הסברה זו נקט המהר"ל, ר' יהודה ליווא מפראג, בספרו באר הגולה. בבאר הראשון הוא מתייחס למציאות של מחלוקות בהלכה, שבה אחד "מטהר" ואחד "מטמא". המהר"ל מסביר שבכל הבריאה ישנה מורכבות ודואליות מובנית. אומנם כל קבוצת חכמים מדגישה צד אחר, אך לכל הצדדים יש מקום מבחינת המציאות האלוקית. אכן, בסופו של דבר נדרשת הכרעה הלכתית, אך אין זה אומר שדווקא מה שנפסק להלכה הוא האמת הבלעדית. גם בצד השני, זה שלא נפסק להלכה, יש אמת פנימית-מהותית. זו לשונו של מהר"ל: "והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים, ולמה הוצרך לומר כאן מפי אדון כל המעשים ומה ענינו לכאן? אלא ר"ל כמו שהש"י אדון כל המעשים וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים ויש אחד הפך השני... והש"י ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה' אף כי הדבר הוא מורכב... מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות, רק לענין הלכה אחד מכריע על השני...".

אל החיים הטבעיים. התורה מאפשרת לנזיר להתעלות ולפרוש מהחיים לזמן־מה; אולם באותה מידה היא מבקשת ממנו לשוב אל החיים במלואם.

דמותו של ר' עקיבא, שבה פתחנו מאמר זה, מסמלת את האיזון המבוקש - בין תנועת ההתעלות והפרישות לבין תנועת השיבה אל המציאות והמאמץ לקדשה. ר' עקיבא הוא זה שגילה את סוד קדושתו העליונה של שיר השירים, שבו אין סתירה בין כוחות הגוף והנפש (זוגיות, אהבה, ארוטיקה ורומנטיקה) לבין ההתגלות האלוקית העליונה ביותר;²⁰ ואפילו הוא רואה בעולם הפרישות מקור חשוב להשגת מעלות של קדושה וטהרה:

“ודורש אל המתים” (דברים יח, יא) - זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה. וכשהיה ר' עקיבא מגיע למקרא זה היה בוכה: ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה, שורה עליו רוח טומאה, המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה, אבל מה אעשה שעונותינו גרמו לנו...

(סנהדרין סה ע"ב)

רק תשומת הלב וההקשבה לעוצמה הייחודית שיש בכל אחת מסוגי הקדושה ולמקצב הפנימי העדין שבין התעלות המושגת על ידי פרישות מענייני העולם הזה, לבין שיבה אל החיים במלוא העוצמה - היא המאפשרת עבודת ה' שלמה ומתוקנת.

20 על אופי הקדושה הייחודי של ר' עקיבא ושיר השירים ראו בדברי הראי"ה קוק, עולת ראיה, חלק ב, עמ' ג.