

“בין השמשות” ומשמעויותיו הרוחניות

- א. פתיחה
- ב. שיטת ר' יהודה
- ג. שיטת ר' יוסי
- ד. שיטת ר' נחמיה
- ה. ערב שבת בין השמשות
- ו. עלה במחשבה
- ז. סיכום

א. פתיחה

במסגרת פרקיה הראשונים של מסכת שבת, העוסקים בהכנות לשבת ובהנחיות ההלכתיות ביחס לרגעי כניסת השבת, מסתיים הפרק השני, פרק “במה מדליקין”, במשנה זו:

שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה: עשרתם?
ערכתם? הדליקו את הנר.
ספק חשכה ספק אין חשכה – אין מעשרין את הוודאי, ואין מטבילין את הכלים,
ואין מדליקין את הנרות, אבל מעשרין את הדמאי, ומערבין, וטומנין את
החמין.¹

המשנה מבחינה בין הזמן שהוא “עם חשכה” לזמן מאוחר יותר שהוא “ספק חשכה, ספק אין חשכה”. הבחנה זו דקה ומעורפלת והיא מובילה את הגמרא לדון בגדרים ובמעמד ההלכתי של “בין השמשות”. נקודת המוצא של הדיון היא ברייתא שבה נחלקו ר' יהודה, ר' נחמיה ור' יוסי ביחס לשאלה “איזהו בין השמשות?”. הברייתא, לפחות לפי הבנת הגמרא שלאחריה, אינה מכוונת להלכות שבת דווקא, אלא להלכות טומאה וטוהרה, בנוגע לזמן הטבילה ולזמן הבאת הקורבן של המיטהר מטומאתו. וזו לשון הגמרא:²

¹ משנה שבת, ב, ז.

² בבלי, שבת לד ע”ב.

תנו רבנן :

בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה – מטילין אותו לחומר שני ימים.

ואיזהו בין השמשות?

משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון – בין השמשות, הכסיף העליון והשווה לתחתון – זהו לילה, דברי רבי יהודה.

רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל.

רבי יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו.

במאמר זה אני מבקש לעסוק במחלוקת התנאים שבברייתא ובדיון בה בסוגיית הגמרא ולעמוד על משמעויותיה האגדיות-הרעיוניות. מתוך העיון בשיטותיהם של ר' יהודה, ר' נחמיה ור' יוסי נצא לדיונים נוספים שהתנאים הללו מעורבים ביניהם ונצביע על הקשרים בין עמדותיהם בדיונים השונים. הנחת היסוד שלי היא שמאחורי הדיון ההלכתי הריאלי עומדת מחלוקת עקרונית ורעיונית בין תפיסות עולם ועמדות נפש שונות, מחלוקת שיש לה השלכות רוחניות חשובות ביותר.

ב. שיטת ר' יהודה

ואיזהו בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון³ – בין השמשות, הכסיף העליון והשווה לתחתון – זהו לילה, דברי רבי יהודה. ר' יהודה מתייחס לשלבים שונים בתהליך ההחשכה כדי לתחם באופן מדויק את הזמן שנקרא "בין השמשות".

השלב הראשון שהוא מתייחס אליו הוא שקיעת החמה. לאחר שקיעת החמה יש טווח זמן שבו השמש כבר אינה נראית בשמיים, אך עדיין אין חושך. החושך אינו מופיע ברגע אחד כמו שקורה בעת כיבוי של מנורת חשמל. ההשפעה של אור השמש נותרת בשמיים אף לאחר שקיעתה. זמן ביניים זה שבין שקיעת השמש לחושך המוחלט מתואר לשלבים השונים על פי צבעי השמיים: "כל זמן שפני מזרח מאדימים", "הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון"⁴. השלב הסופי של תהליך ההחשכה מתואר כ"הכסיף העליון והשווה לתחתון". זהו רגע החושך הגמור וזוהי נקודת הציון של כניסת הלילה.

הא גופה קשיא; אמרת: איזהו בין השמשות – משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון – לילה הוא. והדר תנא: הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון – בין השמשות!

³ רש"י פירש: "הכסיף – השחיר. התחתון – תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ. עליון – גובהה של כפה אינה ממהרת להכסיף...".

⁴ רשב"א פירש: "והשתא הכי קאמר כל זמן שפני מזרח מאדימין כלל ואפילו נסתלקה אדמימות מן התחתון עדיין בין השמשות הוא עד שיכסיף העליון שאין שם אדמימות כלל, ומכלל זה דהכספה שאמרנו היינו הסתלק האדמימות...". כלומר, להבנתו ציר ההחשכה הוא מרגע שקיעת החמה, דרך אדמימות השמיים ועד להחשכה המוחלטת, המבוטאת בלשון "הכסיף".

הגמרא מתקשה בקריאה פשוטה של דברי ר' יהודה. הדיוק בראשית דבריו מעלה שמרגע שפני מזרח אינם אדומים, כבר אין זה בין השמשות אלא לילה. אולם מייד לאחר מכן הוא מתייחס גם לזמן שלאחר האודם במזרח, הזמן שבו הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, כזמן בין השמשות.

אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: כרוך ותני, איזהו בין השמשות – משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון – נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשווה לתחתון – לילה. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קתני: משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין – יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון – בין השמשות, הכסיף העליון והשווה לתחתון – לילה.

רבה ורב יוסף, שניהם במסורת בשם רב יהודה משמו של שמואל, מציעים לקרוא את דברי ר' יהודה בשינוי תחבירי מן הקריאה הראשונית. רבה מציע: "כרוך ותני". כלומר, יש להתייחס ל"הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון" כהמשך תשובת ר' יהודה לשאלה "איזהו בין השמשות". שני שלבי המעבר – האודם במזרח וההכספה החלקית לאחר מכן – נחשבים ל"בין השמשות". רב יוסף מציע: "הכי קתני". יש להתייחס למילים "משתשקע החמה" לא כתשובה מיידית לשאלה מהו "בין השמשות", אלא כראשית התיאור של תהליך ההחשכה, שבמהלכו יצוין מהו "בין השמשות". לפי שיטתו של רב יוסף אליבא דר' יהודה, "בין השמשות" הוא זמן מצומצם יותר – רק הזמן שבו הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון. אבל קודם לכן, כשפני המזרח עוד מאדימים, זהו עדיין יום מבחינה הלכתית.

לפי רבה, גבולות התייחוס של "בין השמשות" הם שקיעת החמה בתחילתו וההחשכה המלאה בסופו. לפי רב יוסף, הגבולות הם ראשית ההכספה (וסיום האודם) בתחילתו וההחשכה המלאה בסופו. לפי קריאת רב יוסף, אין מעמד הלכתי לרגע שקיעת החמה, עד שיש לשאול מדוע ציין אותה ר' יהודה בדבריו. זמני המעבר מוגדרים רק לפי צבעי השמיים ורמת החשכתם. קיומו של היום נמשך אל מעבר לשקיעת החמה, עד הרגע שבו מתחילה ההכספה. לפי רבה, לעומת זאת, זמן שקיעת החמה הוא הרגע המציין את סיומו של היום.

המחלוקת בין רבה לרב יוסף חושפת פער כלשהו בין שני סוגי גורמים המשמשים לקביעת הלילה והיום. הגורם הראשון הוא "השמשות", כלומר המאורות שבשמיים ובפרט השמש. הגורם השני הוא האור והחושך. אומנם אנו מורגלים לכך, אך יש משהו מפתיע בעובדה שאין תיאום מלא בין שתי המערכות הללו. הנה, השמש שוקעת והאור עודנו כאן. רבה ממקד את נקודת המעבר במערכת אחת, רגע שקיעת החמה,⁵ ורב יוסף מביט אל המערכת השנייה – רגע ההחשכה. למעשה, הפער הזה בין המערכות, בין מערכת האור למערכת המאורות, מופיע כבר בתיאור הבריאה בספר בראשית.⁶ ביום הראשון נאמר:

⁵ גם המושג ההלכתי "צאת הכוכבים" משמש על הציר הזה של מערכת ה"שמשות". דווקא הלבנה אינה כוללת עצמה בציר הזה – הן במובן ההלכתי (היא אינה משמשת כגורם הלכתי בגדרי סיום היום) והן במובן הראלי (לעיתים היא עומדת בשמיים עוד קודם ששקעה החמה). ללבנה שמורה בלעדיות על הגדרת מעגל זמן אחר, מעגל החודש.

⁶ על ההבחנה בין שתי המערכות הללו עמדתי מתוך דברי הרב י"ד סולובייצ'יק, שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל: "... ר' משה הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשס"ג, חלק א, עמ' נא. הרב סולובייצ'יק קושר זאת שם גם למחלוקת הגר"א והמגן אברהם בשאלה אם זמני היום נמדדים לפי עלות השחר וצאת הכוכבים או לפי זריחת השמש ושקיעתה.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וְיְהִי אֹר. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדִּיל אֱלֹהִים
 בֵּין הָאֹר וּבֵין חֹשֶׁךְ. וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וּלְחֹשֶׁךְ קִרְא לַיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי
 בֹּקֶר יוֹם אֶחָד.⁷

וביום הרביעי נאמר:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ
 לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם. וְהָיוּ לְמְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ
 וְיְהִי כֵן. וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֶת הַגְּדֹלִים אֶת הַמְּאֹרֶת הַגְּדֹל לְמַמְשָׁלֶת הַיּוֹם
 וְאֶת הַמְּאֹרֶת הַקָּטָן לְמַמְשָׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים. וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ
 הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ. וּלְמַשַׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין חֹשֶׁךְ
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב. וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי.⁸

מתברר, בניגוד לתודעה האסטרונומית הפשוטה, שקיומם של האור והחושך קדם לקיום המאורות. מסתבר שהאור, לפחות זה שמופיע בכתבי הקודש, אינו דווקא אורה של השמש ואינו תלוי בה. יתרה מזו, לכאורה ישנה סתירה בין שני התיאורים. אם כבר ביום הראשון הבדיל הקב"ה בין האור והחושך (וקרא להם "יום" ו"לילה"), מה פשר בריאת המאורות ביום הרביעי "להבדיל בין היום ובין הלילה", "ולהבדיל בין האור ובין החושך"? נדמה שמרגע בריאת המאורות, ההבחנה בין האור והחושך ובין היום והלילה כבר אינה הבחנה עצמית. מעתה היא תלויה בשמש ובירח. מה שעד כה אירע מאליו, באופן ישיר, יתרחש כעת בידי המתווכים שנבראו ביום הרביעי.⁹ במובן הזה, המאורות באו לעולם כתחליף לאור המקורי והם משמשים במקומו ובתפקידו – להאיר על הארץ, להבדיל בין היום ובין הלילה. מדוע? מה היה חסר במציאות הראשונית, שבה האור והחושך מובחנים מצד עצמם ללא גורמים מתווכים המייצגים את קיומם? יש לשים לב לשני רכיבים חשובים שהודגשו בהגדרת תפקידם של המאורות: ראשית, "וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם". המאורות, מרגע בריאתם, מניעים בעולם את גלגלי הזמן. מעתה – היום, החודש והשנה תלויים בתנועות השמש והירח. שנית, "אֶת הַמְּאֹרֶת הַגְּדֹל לְמַמְשָׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת הַמְּאֹרֶת הַקָּטָן לְמַמְשָׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים". המאורות נוצרו כדי למשול בעולם והם

⁷ בראשית א, ג-ה.

⁸ שם, יד-ט.

⁹ חז"ל והפרשנים עמדו על הסתירה שבין תיאור בריאת האור ביום הראשון לבריאת המאורות המאירים את האור ביום הרביעי. במסכת חגיגה (יב ע"א) מוצגות שתי עמדות לפתרון הסתירה. לפי עמדה אחת, שהובאה גם בדברי רש"י על הפסוק, האור שנברא ביום הראשון היה אור שונה מן האור המוקרן מן המאורות, והוא נגנז עם בריאת המאורות או לאחר ימי הבריאה. לפי דעה שנייה, "הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי". בכיוון זה פוסעים חלק מן הפרשנים הקלאסיים (למשל רד"ק וראב"ע), המתארים בגוונים שונים את המאורות כגילוי בכוח של האור שנברא בפועל ביום הראשון. וראו את דברי רמב"ן, שכלל הנראה מציע פרשנות המשלבת את שני ההסברים יחד.

יש לציין שההקבלה בין היום הראשון ליום הרביעי היא חלק מהקבלה רחבה יותר בין שלושת הימים הראשונים לשלושת האחרונים. ביום החמישי מתמלאים המים והרקיע שנבראו ביום השני, וביום השישי מתמלאת היבשה שנבראה ביום השלישי. אלו שני שלבים בתהליך הבריאה – בימים הראשונים נבראת הפלטרומה הבסיסית של המציאות: האור והחושך, הרקיע, המים והיבשה. ובימים האחרונים נבראים גופים שונים הממלאים את הפלטרומה הזו.

מחלקים את הממשלה ביניהם בין ממשלת היום לממשלת הלילה. ממשלת המאורות מתוארת כצינור בידי הקב"ה למשול בעולמו.

כאמור, אין התאמה מלאה בין זמני האור והחושך לזמני המאורות. יש זמן שבו יש אור אף שהשמש כבר איננה. זהו זמן של אור ללא מאור. לפי מה שתיארנו כעת, זהו גם זמן שאין בו ממשלה, ובמובן מסוים אולי הוא גם אינו בגדר "זמן", כיוון שאי אפשר להגדירו במובהק לא כיום ולא כלילה.¹⁰

אם נשוב למחלוקת רבה ורב יוסף, ניתן כעת לזהות שהמחלוקת הריאלית-פרקטית שביניהם משקפת הבנות שונות ביחס לפשרו של "בין השמשות". גם אם רבה ורב יוסף עצמם לא כיוונו לכך, ייתכן כי העמימות שבמשנה, שהצמיחה את שני ההסברים הללו, שיקפה משהו מן הדילמה הזו.

לפי הסברו של רבה, זמן "בין השמשות" מתחיל כשהשמש שוקעת ומסתיים כאשר יש חושך. את הזמן הזה ניתן להגדיר כזמן שיש בו אור אך אין בו מאורות. נדמה שזמן כזה משיב אותנו לרגעים שקודם בריאת המאורות, לאורו של היום הראשון לבריאה.

עוד יש להוסיף, שאם אנחנו מוכנים להתייחס אל זמן הציון האחרון כ"צאת הכוכבים",¹¹ אזי זמן בין השמשות, לפי שיטת רבה, הוא הזמן שבו אין "שמשות", "בין השמשות" כפשוטו. זהו זמן ביניים, זמן ללא שליטים.¹²

לפי רב יוסף, בין השמשות מתחיל מאוחר יותר. לא מרגע שקיעת החמה, אלא מרגע שהאור כבר אינו מוחלט, והוא נמשך עד הזמן שבו החושך כבר מוחלט. בין השמשות הוא הזמן שבו האור והחושך משמשים בערבוביה, כפי שהיה קודם שהבדיל הקב"ה בין האור ובין החושך.¹³ נפתח באופיו של בין השמשות כפי שתייחס אותו רב יוסף. כאמור, זהו זמן שבו האור אינו מוחלט, אך גם החושך אינו מוחלט. אחד מן הצעדים הראשונים במעשה הבריאה, לאחר בריאת האור, היה ההבחנה בין האור ובין החושך: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר וְכִי טוֹב וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בֵּין

¹⁰ בהקשר זה מעניינת פרשנותו של רשב"ם על תרומתה של בריאת המאורות לגדרי הזמן: "כבר אמרנו למעלה ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך, אבל עדיין גמר הלילה ותחילת היום ממש אין ידוע כ"א בהנך החמה, וגם גמר היום ותחילת הלילה ממש לא נודע כי אם בשקיעת החמה וצאת הכוכבים. להבדיל בין תחילת היום ובין תחילת הלילה". לפי רשב"ם, המאורות מאפשרים לזהות את נקודת המעבר המדויקת בין היום ללילה. במציאות ללא מאורות הבחנה זו מיטשטשת.

¹¹ בהמשך המסכת (בבלי, שבת לה ע"ב) יש הגדרה אחרת של רב יהודה בשם שמואל, התולה את ציר ההחשכה בכוכבים לבדם: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כוכב אחד – יום, שניים – בין השמשות, שלושה – לילה. תניא נמי הכי: כוכב אחד – יום, שנים – בין השמשות, שלשה – לילה", ושם מובאת גם ברייתא בעניין זה, שבה שותף ר' יוסי לדיון על צאת הכוכבים. ההנחה שברייתא זו, ודברי שמואל, אינם סותרים לברייתא ולדברי שמואל בראשית הסוגיה הביאו למסקנה שסוף זמן ההחשכה הוא זמן צאת הכוכבים.

¹² הבנה בולטת כזו למושג "בין השמשות" כזמן שבין שקיעת מאור היום לעליית מאורי הלילה עולה בירושלמי ברכות, א, א (ב ע"ב), אף שגדריו שונים: "התחיל לגלגל חמה לשקוע ותחילת לגלגל הלבנה לעלות זהו בין השמשות". על רקע ההגדרה הזו מתפרשים היטב מדרשי חז"ל על הצדיקים כשמשות זורחות, למשל: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו, שנאמר: 'זורח השמש ובה השמש' (קהלת א, ה) – עד שלא ככתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי" (בבלי, יומא לח ע"א). וראו גם בראשית רבה, נח, ב. בעניין זה ראו עוד להלן בנוגע לסכנת המתווכים.

¹³ רש"י בפירושו לפסוקים מצרף את שני הגורמים יחד: "להבדיל בין היום ובין הלילה – משנגנו האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחושך הראשונים יחד בין ביום ובין בלילה". דהיינו האור הגנוז לא רק ששימש בימי הבריאה קודם שלטונם של המאורות, אלא הוא גם שימש באותו זמן יחד עם החושך.

האור וּבִין חֲשֵׁךְ".¹⁴ את ההבדלה בין גורמים שונים המעורבים זה בזה אנו מוצאים כמה פעמים בתהליך הבריאה, וזה כנראה אחד מן המאפיינים הבולטים של הבריאה כולה. ההבחנה מפרקת את האחדות של המציאות ומעבירה את הבריאה כולה אל תוך מערכת של שניות. השניות הזו היא הרמז הראשון להבחנות בין טוב לרע מן הסוג שהחטא לאחר מכן יציף בצורה דומיננטית הרבה יותר. ההבחנה בין האור לחושך נועדה לבודד את האור הטוב מן החושך, שהוא כנראה אינו טוב כמוהו. "ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבובייה, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה".¹⁵ להבחנה הזו יש ביטויים גם בתגובה הנפשית הטבעית של האדם אל האור והחושך. האור מעורר ביטחון ומניע לפעילות והפעלת הכוחות האנושיים. לעומתו, החושך מציף פחדים וערעורים ודוחף להיסגרות ולהתכנסות. "תִּשֶׁת חֲשֵׁךְ וַיְהִי לַיְלָה בּוֹ תִרְמַשׁ כָּל חַיְתוֹ יַעַר. הַכְּפִירִים שֶׁאֲגִים לְטָרֶף וְלִבְקֶשׁ מֵאֵל אֶכְלֶם. תִּזְרַח הַשָּׁמַשׁ יֶאֱסֹפּוּ וְאֵל מְעוֹנֹתֶם יִרְבְּצוּן. יֵצֵא אָדָם לְפַעֲלוֹ וְלַעֲבֹדְתוֹ יַעֲדֵי עָרֵב".¹⁶

אבל תיאורו של ר' יהודה את תהליך ההחשכה חושף טווח זמן שבו ההבחנה בין אור לחושך מטושטשת: "הכסיף העליון, ולא הכסיף התחתון". האור והחושך משמשים שוב בערבובייה. מתברר שהמעבר בין האור לחושך אינו ישיר. יש זמן דמדומים שלא ברור כיצד להגדיר אותו ולהתייחס אליו. "בין השמשות – ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה". ספק... ספק... ספק. ההגדרות החדות מתפרקות, העמדה הנפשית מבולבלת. האם כעת יום או לילה? האם שבת כעת או עדיין חול? עת לעשות או עת לשקוע? מאין באתי ולאן אני הולך? מהו טוב ומהו רע? הדין של התנאים ביחס לזמן "בין השמשות", כך מתברר, הוא דיון עקרוני בנוגע לעמידה אל מול הספק.

יש הפתעה כלשהי בעובדה שבתוך המציאות הסדורה והמובחנת שברא הקב"ה הוא הותיר זמני דמדומים כ"בין השמשות". ואם ההגדרות האסטרונומיות של אור וחושך אכן נושאות על גבן מטען רוחני של הבחנה בין טוב לרע, ההפתעה גדילה כפליים. השאלה הנשאלת היא מה נדרש מן האדם לעשות ברגעים כאלה שטמן הקב"ה בעולמו. שיטת ר' יוסי, שעוד נשוב אליה להלן, היא: "בין השמשות כהרף עין... ואי אפשר לעמוד עליו". הוא מודע לסכנה הגדולה שברגעים כאלה. אבל ר' יהודה עומד בעיניים פקוחות אל מול הזמן הזה ומבקש להכיר בקיומו. ייתכן שהוא רואה בו הזדמנות.

לספק שמעורר הערבוב בין טוב לרע יש צד שני. שהרי אם המציאות נבראה בתהליך של הבחנה בין אור לחושך, ואם המציאות המובחנת נקשרת באופן עקבי למושגים בדיעבדיים, של האכילה מעץ הדעת והגירוש בעקבותיו מגן עדן, הרי שיש אופק היסטורי שבו התיקון מבקש להתרחש. הספק קשה ומסוכן במציאות הנוכחית, הנסמכת על ההבחנות בין טוב לרע. במציאות כזו ניתנה תורה והנחיית דרך, ונדרש מן האדם לבחור בטוב ולמאוס ברע.

אבל השאיפה העתידית היא לעולם שבו האור והחושך ישבו לשמש יחד, באופן מתוקן. "שרי בפירודא וסיים בחיבורא".¹⁷ נבואת הגאולה של זכריה מתארת מציאות כזו, שבה השניות נמחקת: "וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מִים חַיִּים מִירוּשָׁלַם תְּצִיגְם אֶל הַיָּם הַקָּדְמוֹנִי וְתִצְיֹגְם אֶל הַיָּם הָאֲחֵרוֹן בְּקִיץ

¹⁴ בראשית א, ד.

¹⁵ פירוש רש"י על בראשית א, ד.

¹⁶ תהילים קד, כ-כג.

¹⁷ זוהר, ח"ב, פרשת משפטים, צה ע"א; הרא"ה קוק, אורות הקודש, ירושלים, חלק א, עמ' טו; שם, ב, עמ' תמ-תמא.

וּבְחֶרֶף יְהִי, וְהָיָה ה' לְמִלְךָ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד.¹⁸ הגאולה תבוא עם האחרות. ומייד קודם לכן נאמר: "וְהָיָה יוֹם אֶחָד הוּא יִדְעֵה לֵה' לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה וְהָיָה לְעַתְּ עָרֵב יְהִי אֹר".¹⁹ זמן כזה, שבו אין הבחנה בין אור לחושך, אינו רק זמן ספק, אלא גם זמן של גאולה. האם ייתכן שבתוך המציאות המובחנת שברא הקב"ה הוא טמן רגעים ייחודיים שיש בהם מן החיבור, רגעים שיש בהם פוטנציאל של גאולה?

בירושלמי מתוארת שאלה שנשאל ר' יהושע ביחס ללימוד "חוכמה יוונית": "שאלו את רבי יהושע: מהו שילמד אדם את בנו יוונית? אמר להם: ילמדנו בשעה שאינה לא יום ולא לילה, דכתיב: 'והגית בו יומם ולילה' (יהושע א, ח)."²⁰ בקריאה פשוטה, ר' יהושע נעזר במושג "שעה שאינה לא יום ולא לילה" כדי להבהיר את המוחלטות התובענית ביחס ללימוד תורה. "והגית בו יום ולילה" פירושו "תמיד", ומכיוון שלא תמצא רגע כזה שאינו בגדר "יום" או "לילה", מחוץ לזמן, ממילא המסר הוא שאין מקום וזמן ללימוד חוכמה יוונית. אבל לאור דברינו כאן, ייתכן שר' יהושע בחר בתשובה עקיפה זו באמצעות שימוש בביטוי מן הפסוק בזכריה "לא יום ולא לילה", לא כתשובה רטורית להבהיר את האסור, אלא כדרך לסמן את גבולות האיסור. במציאות שאנו חיים בה, הזמן מורכב מיום ומלילה, והזמן כולו נועד לטובת לימוד התורה וקיום מצוותיה. אבל יש גם רגעים שהם למעלה מן הזמן, בין השמשות, שבהם יש מקום גם ללימוד של חוכמה יוונית. תשובה כזו אינה מציבה את העיסוק בחוכמה היוונית כאיסור מוחלט, אלא כאיסור זמני מתמשך. לעתיד לבוא, במציאות שבה השימוש המשותף של הטוב והרע לא יפגום בטיבו של הטוב ולא יעורר את שליליותו של הרע, יהיה מקום משותף לחוכמה האנושית לצד התורה השמימית. ואולי גם במציאות הנוכחית, ברגעי מעבר שאינם יום ואינם לילה ואינם מערערים על סדרי היום והלילה, יש מקום לפתוח גם ספר אחר ולשהות לרגע בספרה "גאולית" שבה אין סתירה בין תורה לחוכמה...

תחום "בין השמשות" שנוצר על ידי הגדרותיו של רבה קרוב במגמותיו לתחום שיצר רב יוסף, אך המושגים שונים מעט. לפי שיטת רבה, "בין השמשות", כפשוטו, הוא זמן ביניים בין שלטון השמשות, המאורות. בזמן הזה עדיין יש אור, אך שמשות אין. זהו זמן של אור ללא מאורות, כפי שהיה בימים הראשונים של הבריאה, קודם בריאת המאורות. כאמור, למאורות יש תפקיד להבדיל בין היום ובין הלילה, וכן תפקידים נוספים: האחד – למשול ביום ובלילה, והשני – להיות אותות למועדים, להניע את מעגלי הזמן. גם במקרה זה, טבעי היה לצפות למערכת הרמטית שבה מקל השלטון עובר ישירות מן השמש אל הירח והכוכבים, שבה גלגל הזמן נע באופן עקיב במעגלי היום, החודש והשנה, והמעברים בין יום ללילה הם ישירים. והינה, במעבר מן היום אל הלילה נוצר ואקום מנהיגותי וריק זמני. שקיעת החמה אינה מתרחשת בחפיפה מסודרת ואחראית עם צאת הכוכבים. המשמרת הופקרה לרגע. הזמן תלוי באוויר. יתרה מזו, מתברר לפתע שהאור ממשיך להתקיים גם כשהשמש איננה. האור – במובן הרעיוני, לא האסטרונומי – אינו תלוי בשמש, וברגע זה גם אינו זקוק לה! השליט איננו, והאור עצמו עודנו כאן.

¹⁸ זכריה יד, ח-ט.

¹⁹ חז"ל רומזים לכך כבר בדבריהם על הבריאה, כשהם דורשים את הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד": "יום אחד שנאמר: 'ויהי יום אחד הוא ייודע לה' לא יום ולא לילה וגו' (זכריה יד, ז)". האחרות כבר טמונה ברקע של רגע הפיצול בין הערב לבוקר.

²⁰ ירושלמי פאה, א, א (טו ע"ג); סוטה, ט, טו (כא ע"ג).

התפקידים שנועדו למאורות – למשול ביום ובלילה, ולהניע את גלגלי הזמן – מעמידים אותם בעמדה דומיננטית ובעלת השפעה רבה מבחינת התודעה האנושית. אך טבעי הדבר שהאדם המחפש סדר, יציבות, הנהגה או פשר רוחני יפנה את מבטו אל על, אל עבר השמש והירח, הגורמים הבולטים והעוצמתיים ביותר במציאות הנגלית סביבו. התורה מודעת לסכנה הזו ומזהירה: "וּפָן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרְאִיתָ אֶת הַשָּׁמַשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים פֶּלַע צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדְחָתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הַעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם",²¹ ולא בכדי בחר הרמב"ם למקד את שורשי הסטייה האלילית במציאותם של המאורות:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול, ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים. וזו הייתה טעותם, אמרו הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשין המשמשין לפניו – ראויין הם לשבחם ולפארום ולחלוק להם כבוד. וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגידלו וכיבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו שְׁלֵמֶלֶךְ.

כיון שעלה דבר זה על ליבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קורבנות ולשבחם ולפארום בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה היה עיקר עבודה זרה...

ואחר שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהאל ציווה להם ואמר להם עבדו כוכב פלוני או כל הכוכבים והקריבו לו ונסכו לו כך וכך ובנו לו היכל ועשו צורתו כדי להשתחוות לו כל העם הנשים והקטנים ושאר עם הארץ. ומודיע להם צורה שבדה מליבו ואומר: זו היא צורת הכוכב הפלוני שהודיעוהו בנבואתו.

והתחילו על דרך זו לעשות צורות בהיכלות ותחת האילנות ובראשי ההרים ועל הגבעות, ומתקבצין ומשתחוים להם ואומרים לכל העם שזו הצורה מטיבה ומרעה וראוי לעובדה וליראה ממנה... ופשט דבר זה בכל העולם לעבוד את הצורות בעבודות משונות זו מזו ולהקריב להן ולהשתחוות.

וכיוון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפיו כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו. ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה שְׁלֵעָץ ואבן וההיכל שְׁלֵבְנִיין שנתחנכו מקטנותם להשתחוות להן ולעובדן ולהישבע בשמן.

והחכמים שהיו בהם, כגון הכומרים וכיוצא בהן, מדמין שאין שם אלוה אלא הכוכבים והגלגלים שנעשו הצורות האלו בגללם ולדמותן. אבל צור העולמים – לא היה שם מכירו ולא יודעו אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח ונח ושם ועבר. ועל דרך זו היה העולם מתגלגל והולך, עד שנולד עמודו שְׁלֵעוֹלָם שהוא אברהם אבינו עליו השלום.²²

²¹ דברים ד, יט.

²² משנה תורה, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים, א, א–ב (בנוסח מהדורת אור וישועה, חיפה תשס"ט, עמ' 62–63).

אם כן, הגורמים המוחשיים שהוצבו בשמיים כדי לתווך את מציאות הקב"ה לבני האדם ולנהל את עולמו של הקב"ה בשמו ולמענו הומרו עם הזמן מגורמי ביניים למושא עצמי לסגידה. במובן מסוים, ראשית ההידרדרות הזו, ואולי שורשה המהותי, טמון כבר ברגעי בריאת המאורות ביום הרביעי כתחליף למגע הישיר עם האור עצמו, שנגזז. אך גם אם התורה מכוונת לשחרור מוחלט מן הסגידה למאורות, עם זאת היא אינה מבקשת במפורש את ביטולם. המאורות עדיין נצרכים כמתווכים, והעולם אינו יכול להתקיים בלעדיהם. יתרה מזו, התורה עצמה מעגנת את הנחיותיה סביב תנועת המאורות ומושגי הזמן שהיא יוצרת. מעגלי היום, החודש והשנה הם מעגלים יסודיים בעולם ההלכתי, ואפילו המעגל השבועי (הלא טבעי) בנוי על שבעה ימים טבעיים, כלומר על מעגל של יום ולילה.²³ אומנם, התורה מזהירה מן הסכנה שבהיתפסות לאמצעים כמושאי סגידה, ואף את מעגלי הזמן היא מסדרת באיזון ותלות הדדית בין תנועות השמש ותנועות הירח, ללא עליונות של אחד מהם בקביעת מבנה הזמן.

ההבנה שהמאורות הכרחיים כגורמי תיווך בניהול העולם – ועם זאת, ודווקא מתוך כך, הדגש על היותם מתווכים בלבד, ולא מושאים לעצמם – יושבת על התבנית הבסיסית שבבריאה עצמה, בין בריאת האור ביום הראשון לבריאת מתווכי האור ביום הרביעי. שוב לפנינו סמנטיקה של "מלכתחילה" ו"בדיעבד" המעוררת לתור אחר מציאות עתידית שבה ישוב האור הגנוז. חז"ל התייחסו כך לדברים. נקודת המוצא לראייה כזו מצויה בפסוקים מספר ישעיהו: "וְהָיָה אֹרֶךְ הַלְכָנָה כְּאֹרֶךְ הַחֲמָה וְאֹרֶךְ הַחֲמָה יִהְיֶה שְׁבַע־עִתִּים כְּאֹרֶךְ שְׁבַע־הַיָּמִים"²⁴, שעליה דורש המדרש:

תני, אורה שנבראת בששת ימי בראשית להאיר ביום אינה יכולה, שהיא מכהה גלגל החמה, ובלילה אינה יכולה, שלא נבראת להאיר אלא ביום, והיכן היא? נגנזה והיא מתוקנת לצדיקים לעתיד לבוא, שנאמר: "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים"²⁵...

המדרש מתאר את האור שנברא ביום הראשון כאור עוצמתי מדי שהעולם, ובפרט החמה, אינם מסוגלים להכילו. כלומר, היה צורך להסתיר את האור הזה כדי לאפשר לאור החמה להאיר ולמשול. יותר מכך, האור הזה מיועד לשוב ולהאיר לצדיקים בעולם המתוקן לעתיד לבוא. נוצרת תנועה של "לכתחילה" ו"בדיעבד", המזכירה – שוב – תנועות מקבילות ביחס לתהליך הבריאה (חטא אדם הראשון והגירוש מגן עדן, קלקול האדמה, ובהקשר שלנו – מיעוט הלבנה). במציאות המתוקנת, האידיאלית, משמש אור היום הראשון, אך במציאות החסרה, החלקית, הממשית, החמה מאירה. משהו במציאות הנוכחית אינו מאפשר את קיומו של האור הקדום. המציאות זקוקה לממשלתה המצומצמת המתווכת של החמה.

²³ ראוי לעיין מנקודת מבט זו על המושג "מצוות עשה שהזמן גרמן" ועל פטור נשים ממצוות אלו, ואכמ"ל. ישעיהו ל, כו.

²⁵ בראשית רבה, ג, ו. בעניין זה, ראו בספרו של אמו"ר הרב עודד ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, פרק רביעי – "אור הגנוז לצדיקים" – למי הוא גנוז?, עמ' 39–41. הוא מראה שם כיצד בתוך דברי חז"ל קיימות שתי עמדות ביחס לגניזת האור: האחת תולה זאת בחטא האדם או בחטאי האנושות, והשנייה, המיוצגת בין השאר על פי מה שציטטנו כאן, מבארת את הגניזה כצורך אימננטי למציאות הנבראת. בין כך ובין כך, נוצרת הפרדה בין מציאות אידיאלית, שבה האור משמש בעולם, לבין מציאות חסרה שבה הוא נגנז ויחד עם כך ישנה ציפייה לשיבתו "לעתיד לבוא".

והינה שוב, בהסברו של רבה לדברי ר' יהודה ניתן לזהות זמן במציאות הנוכחית שהמאורות אינם שולטים בו, ועדיין יש בו אור. הבנה כזו של "בין השמשות", לאור התיאור האחרון ביחס למאורות, מסוגלת להעניק לזמן הביניים הזה מטען רוחני משמעותי שהסיכוי והסיכון צפים בו יחד. החלל הפנוי שנוצר במציאות שאין בה מאורות עלול להתגלות כחלל פנוי מאלוהות. שאיפת השחרור מן השליט המתווך, אף אם שורשיה בחיפוש ראוי של קשר בלתי אמצעי עם האור הגנוז עצמו עלולה לשמש כלי בידי כוחות יצריים ואנטי־נומיסטיים, ולבסס תודעה של פורקן, שחרור ממחויבות והסרת עול תורה ומצוות. לעומת זה, בהיכבלות הטוטאלית למתווכים עצמם יש כאמור סכנה גדולה לא פחות. הם עלולים למלא את החלל התודעתי כולו, עד כדי טשטוש ודיכוי השאיפה הפנימית למגע הישיר באור הגנוז.

אפשר כבר להבחין שהדיון בנוגע למציאות שאין בה מאורות מסתיר תחתיו שאלה רחבה ועקרונתית מאוד ביחס למתווכים הרוחניים והדתיים בחיינו. למעשה, כל גורם מתווך המוצב במרחב שבין האדם לאלוהיו הוא גורם מאתגר שיש לפנות אליו מתוך תודעה של גשר צר, שמשני עבריו תהומות. מצד אחד, הפניית המבט הישירה אל המתווך עצמו עלולה לעשותו גורם אלילי החוסם את המפגש הישיר עם קב"ה. ומצד שני, טשטוש מעמדו או ביטולו המוחלט של המתווך מותירה את האדם ללא כלים למפגש, ומסוכן מכך – מרחף בחלל הפנוי, תלוש ומנותק ממחויבות בכלל. זוהי אפוא שאלת היסוד על אורות וכלים.

דוגמה לדילמה כזו אנו מוצאים בנוגע למתווך אנושי בדמות מערכות השלטון. המחלוקת הידועה ביחס למלוכה, האם היא מציאות לכתחילאית או בדיעבדית בעיני התורה, מוזנת במידה רבה מן המתח המובנה המלווה את מעמדו של המתווך באשר הוא: מחד גיסא, הוא משמש כצינור הכרחי להנחלת דרך השם בעולם. ומאידך גיסא, ככל שיבסס את הנהגתו באופן אפקטיבי וכריזמטי יותר הוא עלול להתגלות כמושא סגידה החוסם את גילוייו של מלך מלכי המלכים. הפסוק הנועז: "וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל פֶּסַח ה' לְמֶלֶךְ"²⁶ מבטא היטב את המתח המסוכן הזה. למעשה, גם מתווכים שאין כלפיהם מחויבות חוקית נתונים לסכנות התיווך – גם את הרב ואת המורה הרוחני התורה רואה לעיתים כמתווכים חיוניים: "וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה?!"²⁷ "אלא הידבק בחכמים ובתלמידיהם ומעלה אני עליך כאילו עלית למרום."²⁸ ובמובן מסוים גם ההלכה עצמה היא גורם כזה, עד שאפשר לומר שנתח מרכזי מן המתחים ההלכתיים בהיסטוריה היהודית פעלו על ציר האיזונים המורכבים שביחס להלכה כמתווכת. מחד גיסא, ההתמקדות במחויבות ההלכתית עצמה עלולה לאבד את הרעיון, את הלב והמטען הרוחני שההלכה מביאה עימה. מכאן "לְמָה לִי רֵב זְבָחֵיכֶם"²⁹ "רחמנא ליבא בעי" וכן הלאה. ומאידך גיסא, המגמה להתמקד באור הגנוז הביאה עימה לא פעם קריאה למחיקת המתווך ההלכתי עצמו. וידועים דברי בעל "מי השילוח" על דרכו של יהודה, שהביט תמיד נוכח פני ה' בדילוג על ההלכה המתווכת.³⁰

²⁶ דברי הימים א' כט, כג.

²⁷ בבלי, כתובות קיא ע"ב.

²⁸ ספרי דברים, עקב, מט.

²⁹ ישעיהו א, יא.

³⁰ "וזהו שנאמר: 'אפרים לא יקנא את יהודא ויהודא לא יצור את אפרים' (ישעיהו יא, יג), כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים זה לזה, כי ענין החיים שנתן הקב"ה בשבט אפרים הוא להביט תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו... ושורש החיים של יהודא הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה... וענין זה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' כו', ולזה אלו השני שבטים מתנגדים זה לזה, ולעתיד נאמר אפרים לא יקנא כו' ויהודא לא יצור כו', היינו שלאפרים לא יהיה טענה על יהודא במה שיוצא חוץ להלכה ולא יצור

התבטאויות מעין אלה מסמנות את השביל הצר והמסוכן הסלול לאדם היהודי עובד השם בעולם שאינו גאול, עולם של מתווכים.

בתודעה שחז"ל מבקשים לעצב יש ניסיון לפתור, או לפחות לרכך, את הקונפליקט הזה. הם מנתבים את השאיפות למגע הבלתי אמצעי אל ה"עתיד לבוא"³¹, הניצב מעבר למציאות ההיסטורית בת ההשגה. וכפי שראינו, שורשי התודעה הזו מצויים עמוק בפסוקים עצמם. אך האם הפתרון הזה מותיר אותנו במציאות העכשווית חסרי מוצא? נדמה לי שיש משהו במושג של "בין השמשות" שמבקש לענות על העניין. שוב נזכיר את שיטתו של ר' יוסי, המתעקש לתאר את בין השמשות "כהרף עין", זמן שאי אפשר לנכוח בו. ר' יהודה, לעומתו, והפעם מתוך משקפיו של רבה, מוכן להכיר בזמן תחום כזה, בין השמשות, בין השליטים, שבו יש יכולת לשהות אל מול האור, ללא קיומם של מתווכים. יותר משמדובר בהצעה מעשית, יש בדבריו סמל וקריאת כיוון, שלא לאבד את התקווה למגע כזה גם בהווה, שלא לדכא את השאיפה לרגעים של דבקות בלתי אמצעית.

ג. שיטת ר' יוסי

"רבי יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו".

האם ר' יוסי חולק על ר' יהודה ביחס לקיומו של הספק? האם הוא סבור שאין בתהליך ההחשכה טווח זמן שאינו ממש יום ואינו ממש לילה? שאין בו לגמרי אור אך אינו חשוך? בעלי התוספות³² מצביעים על כך שבדיון אחר בתוספתא ביחס לראיות הזב ר' יוסי מתייחס לזמן בין השמשות כזמן בעל מעמד מסופק. להבנתם, ר' יוסי אכן מסתפק ביחס למעמדו של זמן המעבר מן היום אל הלילה, אלא שהוא סבור שמדובר ברגע קצר שהספק חל לגביו, ולא בזמן מתמשך כפי שמציע ר' יהודה. יש רגע מסופק, אבל הוא צר, חמקמק ובלתי נתפס "זה נכנס וזה יוצא".

כדי לתאר את הרגעיות של הזמן הזה משתמש ר' יוסי בביטוי "כהרף עין", שפירושו "מצמוץ". אכן, מצמוץ העין מתרחש למשך חלקיק שנייה, עד שקשה לזהות אותו ולהצביע על זמנו המדויק. אבל נדמה לי שיש כאן רובד נוסף למושג הזה. לר' יוסי היה חשוב להבהיר ש"אין אדם יכול לעמוד עליו". זהו דגש שכנראה אינו מבקש רק לחדד את הרגעיות שבמעבר, אלא גם להבהיר עד כמה לאדם אין מגע ברגע הזה. כשהעין מרפרפת, היא נסגרת לרגע ומייד נפתחת שוב. בין שני זמנים של ראייה יש רגע דק שבו העין עצומה והאדם אינו רואה. אולי המילה "הרף" קשורה גם להרפיה. כמו בשינה, כשהאדם מרפה מפעילות אקטיבית, עיניו נעצמות. העין מוחזקת באופן פתוח כחלק מן הפעילות של האדם, ונעצמת ברפלקס טבעי לרגע של הרפיה, שבו האדם "נעלם".

השילוב של רגעיות המצמוץ יחד עם ההיעלמות האנושית מן הרגע הזה משמש את ר' יוסי כדי לתאר את נקודת המעבר מן היום אל הלילה כנקודה שאין לכן אנוש מגע בה. הרי בנקודה זו טמון כוח ההבחנה האלוהי מן הבריאה, להבדיל בין יום ובין לילה. אם זהו רגע שנפגשים בו היום

לו מזה כי יראה השם יתברך לאפרים את כוונת יהודא שהוא מכוון לשם שמיים ולא להנאת עצמו וממילא יהיה שלום ביניהם" (מי השילוח, פרשת ויגש).

³¹ ועל משקל דומה: "מצוות בטלות לעתיד לבא" (בבלי, נידה סא ע"ב).

³² תוספות, שבת לד ע"ב, ד"ה ר' יוסי.

הלילה, האור והחושך, השמש והירח, זהו בוודאי רגע אלוהי שהאדם אינו יכול לעמוד עליו. במובנים הרוחניים שחשפנו לעיל ביחס ל"בין השמשות", לר' יוסי חשוב להציב את הגבולות האנושיים ביחס לרגעי האיחוד והדבקות. אם יש רגע כזה, הוא זמני, בלתי נתפס, על-אנושי. האדם עצמו מודר מן הרגע הזה ומן היכולת בכלל לחדור את גבולות העולם הממשי. עמדתו של ר' יוסי ביחס לגבולות ההתעלות האנושית וחוסר היכולת לחדור בכוח מושגי בן אנוש אל תחומי אֵלֹהִים, באה לידי ביטוי בסוגיות נוספות שבהן עולה לדיון האפשרות ליצור מגע בין העולם האנושי לעולם האלוהי. אך טבעי שדיון כזה יעלה ביחס לתיאורי התגלות או התעלות מפורשים במקרא: "וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי",³³ "וַיִּמְשָׁה נְגֶשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים",³⁴ "וַיַּעַל אֲלֵיהֶוּ בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם".³⁵ התיאור המפורש של ירידת הקב"ה על הר סיני מעסיק את החכמים מבחינה תאולוגית המשולבת בהתייחסויות פרשניות:

"כי מן השמיים דברתי עמכם" (שמות כ, יח). כתוב אחד אומר: "כי מן השמיים", וכתוב אחד אומר: "וירד ה' על הר סיני" (שם יט, כ), כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? הכריע השלישי – "מן השמיים השמיעך את קולו לייסרך" (דברים ד, לו), דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: כתוב אחד אומר: "כי מן השמיים", וכתוב אחד אומר: "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר", מלמד שהרכין הקב"ה שמיים העליונים על ראש ההר ודיבר עמהן מן השמיים, שנאמר: "מן השמיים" וגו'; וכן הוא אומר: "ויט שמיים וירד וערפל תחת רגליו" (תהילים יח, י).³⁶

ר' ישמעאל מבקש, מכוח צעד פרשני של פתרון הסתירה, להימנע מלתאר ירידה ממשית של הקב"ה על הר סיני. לעומתו, ר' עקיבא בוחר בצעד פרשני משלב, ובכך מכיר באפשרות הקרובה מאוד למפגש של ממש (גם שם אומנם יש "ערפל תחת רגליו"). על רקע דיון זה מהדהדת עמדתו החריפה של ר' יוסי:

"וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ). שומע אני על כולו? תלמוד לומר "אל ראש ההר" (שם). יכול ממש שירד הכבוד והוצע על הר סיני? תלמוד לומר: "כי מן השמיים דברתי עמכם" (שם כ, יח); מלמד שהרכין הב"ה שמיים התחתונים ושמי השמיים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה, וכאדם שהוא מדבר מעל גבי הכר, שנאמר: "כקדוח אש המסים מים תבעה אש להודיע שמך לצריך מפניך גוים ירגזו" (ישעיהו סד, א); וכן הוא אומר: "בעשותך נוראות לו נקוה מפניך הרים נזולו" (שם, ב).

³³ שמות יט, כ.

³⁴ שם כ, יח.

³⁵ מלכים ב' ב, יא.

³⁶ מכילתא דר' ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחדש, ט.

רבי יוסי אומר: הרי הוא אומר "השמיים שמיים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהילים קטו, טז); לא עלה משה ואלהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה. אלא מלמד, שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר: "ויקרא ה' למשה" (שמות יט, כ).³⁷

העמדה הראשונה קרובה לעמדתו של ר' עקיבא לעיל. בתפיסתו של ר' עקיבא, המפגש בין שמיים לארץ אפשרי. זהו ר' עקיבא הקובע "שיר השירים קדש קדשים"³⁸, הוא שעלה לפרדס ויצא בשלום ועליו נאמר "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו!"³⁹ אבל ר' יוסי אינו מקבל את עמדתו של רבו. לשיטתו, המציאות בנויה בהפרדה ברורה בין שמיים לארץ. "הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַה' וְהָאָרֶץ נָתַן לְבְנֵי אָדָם."⁴⁰ בניסוח מחודד יותר מופיעים הדברים בסוגיה במסכת סוכה העוסקת בגובה הסכך המינימלי:

ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואלהו למרום, שנאמר: "השמיים שמיים לה' והארץ נתן לבני אדם."⁴¹

הדיון המתפתח שם ביחס לדברי ר' יוסי עוזר לחדד את חדות עמדתו:

ולא ירדה שכינה למטה ?
 והכתיב: "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט, כ) !
 למעלה מעשרה טפחים.
 והכתיב: "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים" (זכריה יד, ד) !
 למעלה מעשרה טפחים.
 ולא עלו משה ואלהו למרום ?
 והכתיב: "ומשה עלה אל האלוהים" (שמות יט, ג) !
 למטה מעשרה.
 והכתיב: "ויעל אליהו בסערה השמיים" (מלכים ב', א) !
 למטה מעשרה.
 והכתיב: "מאחז פני כסא פְּרָשָׁז עליו עֲנָנו" (איוב כו, ט), ואמר ר' תנחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו !
 למטה מעשרה.
 מכל מקום "מאחז פני כיסא" כתיב !
 אישתרבוני אישתרבב ליה כיסא עד עשרה, ונקט ביה.

לשיטת ר' יוסי, את כל הפסוקים המתארים מפגש של ממש בין שמיים לארץ יש לקרוא באופן מטאפורי מצמצם ביותר, עד שגם עלייתם של משה ואלהו למרום נותרה ככולה בספירה האנושית

³⁷ מכילתא דר' ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחדש, ד.

³⁸ תנחומא, תצוה, ה; שיר השירים רבה א, יא.

³⁹ תוספתא, חגיגה ב, ג-ד, ומקבילות.

⁴⁰ תהילים קטו, טז.

⁴¹ בבלי, סוכה ה ע"א.

של העולם הזה, "למטה מעשרה". אין דרך אנושית לחדור אל עולם האלוהות. אין אדם יכול לעמוד עליו.⁴²

מקרה נוסף שבו ר' יוסי מבקש באופן מפורש למתן ולנטרל תיאור שנראה במבט ראשון נועז מדי הוא בדרשתו ביחס לפסוק "ויפגע במקום":

"ויפגע במקום" (בראשית כח, יא). ר' הונא משום ר' אמי: למה מכנים שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום? שהוא מקומו של עולמו. אמר ר' יוסי בר' חלפתא: אין אנו יודעין אם הקדוש ברוך הוא מקום עולמו אם עולמו מקומו; מן מה דכתיב: "הנה מקום איתי" (שמות לג, כא), הני – הקדוש ברוך הוא מקום עולמו ואין עולמו מקומו.

בדרשה זו מתייחס ר' יוסי⁴³ לשתי התרחשויות המתארות באופן נועז מדי בעיניו התגלות מוגשמת לכאורה של הקב"ה במקום קונקרטי. המקרה הראשון הוא חלומו של יעקב. יעקב, החולם על "סלם מַצָּב אַרְצָה וְרֵאשׁוּ מְגִיעַ הַשָּׁמַיְמָה, וְהִנֵּה מַלְאָכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בּוֹ", מתעורר משנתו ומכריז: "אֶכֶן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאֶנֶּכִי לֹא יוֹדְעִי... אֵינְי זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם".⁴⁴ המקרה השני, שהוא אולי התיאור המקראי המגשים ביותר ביחס לקב"ה, הוא ההתרחשות בנקרת הצור: "וַיֵּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר: וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשָׁמַיְךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשָׁפַתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד עָבְרִי: וְהִסְרֵתִי אֶת כְּפִי וְרֵאִיתָ אֶת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יָרְאוּ".⁴⁵ בשני המקרים, על פי קריאה ציורית פשוטה, צמצם הקב"ה את אינסופיותו והתגלה – באופן מצומצם ומוגשם – במקום קונקרטי. כנגד הבנה כזו, נזעק ר' יוסי – כמעין שומר סף תאולוגי – וקובע: "הוא מקום עולמו, ואין עולמו מקומו!"⁴⁶

עמדה זו של ר' יוסי מקבלת ביטוי נוסף במחלוקת אחרת שלו עם ר' יהודה, במסכת פסחים. נקודת המבחן של מפגש העולמות במקרה זה היא נקודת המעבר מימי החול אל השבת:

דתניא:

מפסיקין לשבתות, דברי רבי יהודה.

רבי יוסי אומר: אין מפסיקין.

⁴² הערת העורך: להרחבה בנוגע למחלוקת חכמים והוגים ביחס לשאלת עליית משה למרום בפרט ושאלת היכולת האנושית "לעלות לשמיים" בכלל, עיינו אצל א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ספר שני, לונדון וניו יורק תשכ"ה, פרק II – עליית משה למרום, עמ' 33 ואילך, וביחס לשיטת ר' יוסי בפרט, בעמ' 43–46. השל טוען שעמדת ר' יוסי וחכמים נוספים, המפרשת את הכתובים בכיוון של צמצום הקשר בין שמיים לארץ, משקפת פולמוס עם שתי אמונות יסוד נוצריות – עליית בשר ודם לשמיים וירידת הכבוד.

⁴³ למעשה, הדרשה ביחס לסיפור יעקב אינה משל ר' יוסי עצמו, אלא – על פי צורת המדרש הזה – בהשראתו.

⁴⁴ בראשית כח, טז–יז.

⁴⁵ שמות לג, כא–כג.

⁴⁶ לעניין זה ראו אצל א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א (מהדורה שנייה מתוקנת), פרק רביעי – "קרבה ומרחק – מקום ושמים", עמ' 53–68. אורבך מראה שהשימוש במילה "מקום" כהתייחסות לאלוהים נרחב מאוד בימי התנאים, לעיתים בלשון "המקום ברוך הוא", אך בימי האמוראים הוא מוחלף בביטוי "הקדוש ברוך הוא". לדבריו, יש פער עצום בין הביטוי "מקום", המבטא קרבה כמעט מוחשית, לבין המושג "קדוש", המבטא מרחק טרנסצנדנטי. יתרה מכך, כנגד השימוש במושג "מקום" יש שימוש רחב במושג "שמיים" כביטוי לקב"ה, כשלובר יש התאמה בין השימוש בו למושגים המבטאים יראה ומרחק, רוממות – "מורא שמיים", "כבוד שמיים", "עול מלכות שמיים". לעומת זאת, "המקום" מבטא לרוב יותר קרבה.

ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל [ורבי יהודה] ורבי יוסי שהיו מסובין בעכו, וקדש עליהם היום. אמר לו רבן שמעון בן גמליאל לרבי יוסי: ברבי, רצונך נפסיק, וניחוש לדברי יהודה חבירנו? אמר לו: בכל יום ויום אתה מחבב דברי לפני רבי יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי רבי יהודה בפני, הגם לכבוש את המלכה עמי בבית? אמר לו: אם כן לא נפסיק, שמא יראו התלמידים, ויקבעו הלכה לדורות.

אמרו: לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי יוסי.⁴⁷

הדיון עוסק בשאלה ההלכתית כיצד יש לנהוג במקרה שבו הסעודה שסועד האדם ביום שישי נמשכת אל תוך החשכה וכניסת השבת. לשיטת ר' יהודה, יש להפסיק את סעודת החול, לקדש ולהתחיל בסעודה חדשה, סעודת שבת. ר' יוסי סובר שאין צורך להפסיק את הסעודה. האם לשיטתו יש צורך לקדש לפני המשך הסעודה? מניסוח נוסף של המחלוקת מתברר שלא:

אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום ועקרו עם חשיכה לבית המדרש, חזרו ומזגו להם את הכוס אומרין עליו קדושת היום דברי ר' יהודה. ר' יוסה אומר: אוכל והולך עד שעה שתחשך. מזגו לו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון מזכיר של שבת בברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום.⁴⁸

כאשר בעלי התוספות⁴⁹ דנים בעמדתו של ר' יוסי, הם מסיקים מן התוספתא הזו שחלק הסעודה שהתרחש בתוך השבת עולה לאדם כסעודת שבת, ואת הקידוש על הסעודה יקיים מייד לאחריה:

ואי תימא ואיך יעשו קידוש בלא סעודה הלא אין קידוש אלא במקום סעודה, ויש לומר דחשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו לסעודת שבת כדמוכח בתוספתא דקתני במילתיה דרבי יוסי ומזכיר של שבת בברכת המזון.

דיון מאוחר יותר בעניין זה ממש יסייע בהבנת עמדתו של ר' יוסי:

רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, וקאי עלייהו רב המנונא סבא. אמרו ליה: זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק, וניקבעיה לשבתא. אמר להו: לא צריכיתו, שבתא קבעה נפשה. דאמר רב: כשם שהשבת קובעת למעשר - כך שבת קובעת לקידוש.⁵⁰

⁴⁷ בבלי, פסחים ק ע"א.

⁴⁸ תוספתא ברכות, ה, ג. וראו מקבילה בבבלי, פסחים קב ע"א.

⁴⁹ תוספות, פסחים ק ע"א. ד"ה ר' יוסי אומר.

⁵⁰ ר' ישעיה דיטרני כתב: "פירוש השבת מעצמה היא חשובה וקובעת הסעודה לעצמה ומבדלת מסעודת חול, שכשם שהיא קובעת למעשר שאפי" אכילת עריי דשבת חשובה כאכילת קבע, כדאמרינן במסכת ביצה ואסור לוכל בשבת בלא מעשר, כך קובעת לקידוש שאסור לטעום עד שיקדש" (פסקי ר"ד, פסחים קה ע"א).

לשיטת רב המנונא, משמו של רב, אין צורך לבצע קידוש בכניסת השבת, כיוון שהשבת "קבעה נפשה", קובעת בעצמה את קדושתה. קדושת השבת חלה מעצמה ואינה תלויה בקידוש שמקיים האדם. לאור זאת, אין צורך להפסיק ולקדש כדי להגדיר את הסעודה כסעודת שבת. הקדושה חלה על סעודת השבת באופן אוטומטי, ללא מגע יד אדם.

ייתכן בהחלט שניתן למתוח קו בין שיטת ר' יוסי ביחס ל"בין השמשות" ובין מחלוקתו עם ר' יהודה ביחס לקידוש. לשיטתו, כשם שרגע המעבר מן היום ללילה הוא כהרף עין, ללא מגע יד אדם וללא שליטה אנושית, כך השבת נכנסת כהרף עין, וברגע אחד משתנה הסעודה מסעודת חול לסעודת שבת. ר' יהודה דורש מעורבות ביניים אנושית ברורה, שתגדיר את קדושת השבת. ר' יוסי, הטוען להפרדה ברורה בין שמיים לארץ, טוען לאותה הבדלה שבין החול לשבת. בשמיים ובשבת אין מגע יד אדם. הם אינם תלויים במעשה האדם. הקידוש שלאחר הסעודה יכול לחול על הסעודה למפרע, להצטרף אל קדושה קיימת, אך לא להיות מעורב ביצירתה.

לאחר המחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי, הגמרא מתארת התרחשות בעכו, שבה רבן גמליאל ביקש לחוש לדעתו של ר' יהודה ולהפסיק את הסעודה כדי לקדש. תגובתו החריפה של ר' יוסי יכולה להיתפס כהדגשת סמכותו ועמידה על המשקל שהוא מתעקש לתת לעמדתו ההלכתית. "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית" נתפס בהקשר זה כ"גיוס" הסיטואציה הדרמטית המתוארת במגילת אסתר כדי להמחיש את יחסי הכוחות בין השוהים בחדר. אבל ייתכן שיש בדבריו רמיזה לעמדתו העקרונית. אם ר' יוסי מאמין שהשבת חלה מעצמה ללא התערבות יד אדם, הרי שהניסיון לקדש אותה בכוח יד אדם פוגם, לשיטתו. המלכה, היא השבת, מקבלת מקום לעצמה. "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית"? האם אתה רוצה להכניס התערבות כופה אנושית על קדושת השבת? ההתערבות האנושית היא כיבוש של ממש.

ד. שיטת ר' נחמיה

ניתחנו עד כה את שיטותיהם של ר' יהודה ור' יוסי. ר' יהודה מגדיר את זמן הביניים שנקרא "בין השמשות" כמרחב של התרחשות רוחנית גבוהה, מזמינה ומסוכנת כאחד. ר' יוסי הודף מכול וכול את היומרה להתייצב אל מול הסדק החשוף, הפותח צוהר אל מעבר להבדלות הברורות ולמתווכים המוצקים. לצד שתי שיטות אלה, אנו מוצאים גם את עמדתו של ר' נחמיה.

רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל.

כמו ר' יהודה, ר' נחמיה מבקש להגדיר ולתחום את הזמן שנקרא "בין השמשות". בניגוד לר' יהודה, הגדרתו של ר' נחמיה אינה נתלית בהתרחשות השמימית עצמה. הוא מודד את זמן "בין השמשות" לאור התנהלות אנושית, על פי מהלך האדם. ככל הנראה, הוא אינו סבור שזמן מהלך חצי מיל מגדיר ויוצר באופן עקרוני את זמן "בין השמשות", אלא שזוהי דרך אנושית נוחה למדוד את הזמן הזה, שמן השמיים קבעוהו. ובכל זאת, שימושו במושגים אנושיים מלמד דבר.

אמר רבי חנינא: הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה.

רבי חנינא מוסיף, לכאורה, כלי נוסף בידיו של האדם כיצד למדוד את "בין השמשות" בשיטתו של ר' נחמיה. אך ה"כלי" הזה תמוה. הרי פשוט יותר למדוד את הזמן על פי משך מהלך האדם

מרחק מסוים, כפי שנעשה בהקשרים נוספים, מאשר למדוד אותו על פי ירידה וטבילה, בהקשר גיאוגרפי מסוים, ותוך היסמכות על הגדרה מעורפלת – "ראש הכרמל" – שעלולה לתעתע בניסיון להיאחז בה לטובת מדידה מדויקת. האם ר' חנינא באמת מבקש להקל את מדידת זמן "בין השמשות" על האדם, או שהוא מנסה להבהיר משהו ביחס לשיטתו העקרונית?

נוסף לכך, עצם ההגדרה של ר' חנינא עמומה וקשה להבנה. האם כוונתו שזמן הירידה מראש הכרמל עד הים, טבילה בים ועלייה חוזרת לראש הכרמל אורך כזמן הילוך של חצי מיל? הילוך חצי מיל, לפי מושגיו היום, אורך כתשע דקות, זמן שבוודאי לא יספיק למבצע הטבילה מראש הכרמל וחזרה. גם המושג "יניח חמה בראש הכרמל" לא מוסבר דיו לאור קריאה כזו, כיוון שהחמה אינה מונחת בראש הכרמל, אלא בתחתיתו, ברגע שקיעתה, בעוד האדם עצמו ניצב בראש הכרמל.

אפשר שהכוונה אינה להגדיר את זמן הילוך חצי מיל אלא לזהות מהו רגע השקיעה שבו מתחיל "בין השמשות" ונמדד הילוך חצי המיל. ניתן להיסמך במקרה זה על שיטתו הידועה של רבנו תם, המתייחס לשקיעה השנייה, הבלתי נראית.⁵¹ שקיעה כזו אכן קשה לזיהוי, ור' חנינא מבקש להעניק כלים לזהות את זמנה המדויק, שהוא הרגע שבו מתחיל "בין השמשות". עם זאת, אין במקרה זה סיבה לתלות את זמן השקיעה המבוקש דווקא בשיטתו של ר' נחמיה יותר מאשר בשיטת ר' יהודה, שגם הוא תולה את גדריו ברגע השקיעה.

גרסת רבינו חננאל שונה מעט מגרסת הדפוס: "הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בימא של טבריא ויעלה". גרסה זו תמוהה מאוד, שכן זמן הילוך מן הכרמל אל הכינרת בוודאי אינו רלוונטי למקרה דידן. אבל כוחה של גרסה זו בקשיותה, שכן היא מובילה אותנו לחפש פשר אחר לתיאור כולו. נציע שני פירושים:

- א. ר' חנינא, בעל השמועה, חי ופעל ככל הנראה במרחב שבין ציפורי לטבריה, בקרבת הכינרת.⁵² ממקום שבתו בעת שאמר את דבריו, במקום שהוא מעט מעל הכינרת, ייתכן שניתן לראות את שקיעת החמה באופק, מעבר להרי הכרמל. הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה, אומר ר' חנינא ממקום שבתו, יניח את החמה ברגע שבו היא ניצבת ממעל לכרמל, רגע לפני שקיעתה מעבר לו, ירד ויטבול בכינרת ויעלה.
 - ב. לאחר דבריו של ר' חנינא מובאת מימרה נוספת: "אמר רבי חייא: הרוצה לראות בארה של מרים, יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים, וזו היא בארה של מרים". דבריו של ר' חייא מכוונים ככל הנראה לימיה של טבריה, שהרי כך מופיעים דבריו בירושלמי: "אמר רבי חייא בר בא,⁵³ כל מי שהוא עולה להר הישימון וראה כמין כברה קטנה בים טבריא זו היא בארה של מרים".⁵⁴ לאור זאת, קשה להלום את המילים "יעלה לראש הכרמל" אלא אם נפרש שמדובר בהר אחר, הקרוב לכינרת, ולא בהר הכרמל שסמוך לים התיכון.
- אלא ששני הכיוונים הללו אינם מספקים, לאור דבריו של ר' חנינא כפי שהם מופיעים בירושלמי:

⁵¹ ראו תוספות, פסחים צד ע"א, ד"ה רבי יהודה אומר משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין.

⁵² זו השערה סבירה, לאור העובדה שהמרכז הארץ-ישראלי כולו פעל אז באזור זה. ר' חנינא היה תלמיד קרוב של רבי יהודה הנשיא, שישב בטבריה ובציפורי.

⁵³ אומנם הדברים שם בשם ר' חייא בר אבא. על כל פנים, מדובר כנראה במסורת בשם אותו אדם, שנשתבשה כאן או כאן.

⁵⁴ ירושלמי כתובות, יב, ג (לה ע"ב).

רבי שמואל בר חייה בר יהודה בשם רבי חנינא: התחיל לגלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו, חזקה ביום טבל.⁵⁵

אומנם ר' חנינא עוסק שם בשאלה אחרת ולא בהגדרת דברי ר' נחמיה, ובכל זאת הדמיון בין שני המקורות אומר דורשני. אם לא נבקש לתלות את ההבחנות בגלגולי מסורות שונים או טעויות גרסה, הרי שמן הירושלמי הזה ברור שרבי חנינא מתייחס לאדם העומד על הכרמל הסמוך לים הגדול (התיכון), ויורד מראשו עד הים כדי לטבול.⁵⁶ וממילא ביאור דבריו זוקק עיון נפרד. אבל דברים אלה של ר' חנינא מן הירושלמי מלמדים דבר נוסף. ר' חנינא עוסק שם בהנחיה כיצד יוכל האדם לוודא שטבילתו ביום הייתה ולא בלילה. ייתכן שגם הגדר שנתן לדברי ר' נחמיה קשור במושגי הטבילה. הינה מייד בדברי הגמרא הלאה חכמים עוסקים בהשלכות של מושג בין השמשות לטבילת הכוהנים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: בין השמשות דרבי יהודה כוהנים טובלין בו.

ולאחר בירור דבריו מובא:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה לעניין שבת, והלכה כרבי יוסי לעניין תרומה.

והלא דבר הוא. מדוע בחר ר' חנינא דווקא במושג זה של טבילה כדי להגדיר את שיטת ר' נחמיה? ייתכן שהייתה לגדרי "בין השמשות" נפקא מינה מעשית בדיני טבילה אף בימיו של ר' חנינא על רקע התנהלות הלכתית יומיומית של אכילת תרומה בטהרה. בין כך הדבר ובין לאו, שאלת הטבילה ותפקידה בתהליך ההיטהרות של האדם עומדת גם לעצמה, וניתן לבחון בעדה את שיטת ר' נחמיה.

המתח שבין שקיעת השמש לבין טבילת האדם חושף שוב את שאלת היחסים בין פעולת האדם למערכת השמימית. למעשה, הטבילה והשקיעה הם שני גדרים היסודיים של היטהרות בסיסית – אחרי שהאדם טבל הרי הוא "טבול יום" ועליו לחכות עד הערב שמש.⁵⁷ בדברי הגמרא שציטטנו לעיל נאמר שהכוהנים שטבלו כדי לאכול את תרומתם לא אוכלים עד שיושלם בין השמשות דר' יוסי. שוב בשיטת ר' יוסי – אולי לא במקרה – התנאי לטהרת האדם הוא שקיעת החמה. אבל בשיטת ר' נחמיה נושבת רוח אחרת. זמן "בין השמשות" תלוי במהלך האדם, ובמושגי ר' חנינא – בטבילתו דווקא. הרוצה לדעת מתי הוא סוף זמן אכילת התרומה, אומר ר' חנינא, לא ישלח מבטו אל השמש השוקעת, אלא יבצע בעצמו את מעשה הטבילה. את החמה יניח בראש הכרמל, והוא

⁵⁵ ירושלמי ברכות, א, א (ב ע"ב).

⁵⁶ אומנם שוב קשה להבין מדוע יש צורך בחזקה מורכבת כזו ולא בשמש השוקעת מעבר לים לנגד עיניו, עד שעולה הספק שניתן אם אין כוונתו לטבילה בכינרת, סמוכת ביתו, כשהשמש השוקעת מוסתרת על ידי הכרמל במערב.

⁵⁷ וראו ברכות ב ע"א: "ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה", ובהמשך שם: "וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש, והאי וטהר – טהר יומא, דילמא ביאת אורו הוא, ומאי וטהר – טהר גברא! אמר רבה בר רב שילא: אם כן לימא קרא וטהר, מאי וטהר – טהר יומא. כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא".

במצמו יבצע את המעשה הקובע – ירד, יטבול בים ויעלה. כמה רחוקים המושגים הללו מדברי ר' יוסי "אין אדם יכול לעמוד עליו".

במאמר "אליהו והר הכרמל"⁵⁸ הצביע הרב אברהם כהן על הקונוטציה של המושג "כרמל" כביטוי למעמד של ספק. בלשון חז"ל משמש המושג כביטוי למעמד מסופק – "כרמלית – תני רבי חייא: כרמל רך מלא אינו לא לח ולא יבש אלא בינוני"⁵⁹. במושגי הלכות שבת, הכרמלית היא מקום שמעמדו ההלכתי מסופק, "אינה לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים"⁶⁰. התבואה הקרויה "כרמל" היא זו שנמצאת במעמד ביניים של התבשלות חלקית, ובדברי הנביא ישעיהו נקרא שטח המיוער בחלקו בשם כרמל, "עַד יַעֲרָה עָלֵינוּ רוּחַ מְרוּם וְהָיָה מְדַבֵּר לְפָרְמֶל וְהַפְרָמֶל לִיעֵר יִחְשָׁב"⁶¹. לפי הצעת הרב אברהם כהן, אליהו בוחר דווקא בהר הכרמל, הקרוי כנראה על שם צמיחת הביניים שבו, כדי להעמיד את העם בפני מציאות הביניים שבחרו בה ולדרוש את הכרעתה: "עַד מָתַי אֲתֶם פְּסָחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים אִם ה' הָאֱלֹהִים לָכֹו אֲחֲרָיו וְאִם הַבַּעַל לָכֹו אֲחֲרָיו"⁶². הוא מכוון גם את שיא ההתרחשות לרגעי הדמדומים של "בין השמשות" – "בעלות המנחה". יש קשר בין פועלו של אליהו בהר הכרמל אל מול נביאי הבעל לביטוי של ר' חנינא, שכן בשני המקרים ישנה התרחשות בהר הכרמל, ירידה לים ועלייה ממנו, ותפקיד מרכזי למקומה של החמה בשמים, בפרט ברגע שקודם שקיעתה.⁶³

לאור הזיהוי של סיפור אליהו בכרמל כרקע לדבריו של ר' חנינא, ניתן לשוב ולהצביע על מגמת דבריו של ר' חנינא, המבקשת לשקף את עמדתו של ר' נחמיה: מרחבי הספק וזמני הספק דורשים הכרעה, והכרעה כזו שתיעשה במעשה אנושי.⁶⁴ הרוצה לדעת שיעורו ותורף תפיסתו של ר' נחמיה, יעלה לכרמל, יעמוד במקום שבו עמד אליהו, יחוש את המתח שבין שני הסעיפים, ברגעי הדמדומים שבין היום והלילה, במרחב מייצג שבין יער למדבר, ומנקודה זו יעשה מעשה כאליהו – ירד אל הים, יטבול, יכריע את טוהרתו בכוח מעשיו שלו, ויעלה בשנית אל הכרמל, וזהו שיעורו של ר' נחמיה. אם ר' יהודה מוכן היה לשהות ברגעי הספק, לעמוד מול הספק, להכיל אותו בשניותו המוסכנת ולגעת באור הבוקע מבעד לסדק הצר שהוא חושף; אם ר' יוסי הכיר בסכנה שבעמידה מול הספק, בחוסר היכולת האנושית לאחוז במורכבות המאחדת, לגעת בשורשי הרע ולמזגו עם הטוב, לטשטש בין אלוהים לאדם – הרי שר' נחמיה מבקש לבטל את הספק ולהכריע בו ואותו. במעמד הביניים יש סכנה גדולה של שילוב שמפספס את שני הצדדים, "פוסח על שתי הסעיפים". לא יום, וגם לא לילה; זמן חסר הגדרה, חסר זהות, חסר אופי. ר' יהודה מכיר בזה ומסתכן ברגעים של מיוזג. ר' יוסי דוחה את היומרה לשילוב מכול וכול. ר' נחמיה דורש לעמוד מולו מתוך עמדה אישית מוצקה ולהכריע.

⁵⁸ הרב א' כהן, 'אליהו ובין השמשות', שיר למעלות, ד (תשס"ב), עמ' 69–78.

⁵⁹ ירושלמי שבת, א, א (ב ע"ד).

⁶⁰ בבלי, שבת ו ע"א.

⁶¹ ישעיהו לב, יז.

⁶² מלכים א' יח, כא.

⁶³ במאמרו שם הוא קושר את דמותו של אליהו בכללה לשאלות הספק.

⁶⁴ אולי גם המושג "חצי מיל" מבקש ליצור ממד ביניים בין השלם למאופס.

ה. ערב שבת בין השמשות

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן: פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות. ויש אומרים: אף המזיקין, וקבורתו של משה, ואילו של אברהם אבינו. ויש אומרים: אף צבת בצבת עשויה.⁶⁵

ערב שבת בין השמשות הוא זמן ביניים כפול ומכופל. ראשית, כזמן דמדומים שבין היום ללילה, הוא טומן בחובו את כל המטען המטשטש של "בין השמשות" שעסקנו בו עד כה. שנית, כזמן מעבר מן החול אל הקודש, מתעורר בו שוב מתח בין שתי משיכות של המציאות. המעבר מימי המעשה אל השבת הוא מעבר מזמן הפעילות האנושית לזמן שבו האדם שובת ממלאכתו והנוכחות האלוהית ממלאת את החלל. עסקנו לעיל במחלוקת אחת בין ר' יוסי לר' יהודה ביחס לכניסת השבת והצענו לקשור אותה למחלוקתם ביחס ל"בין השמשות". יותר מכך, הדיון על בין השמשות הובא גם בגמרא במסגרת התלבטות הלכתית ביחס לכניסת השבת.

המשנה מונה עשרה דברים ויותר שנבראו בערב שבת בין השמשות. הפסוקים המתארים את בריאת העולם בשישה ימים ואת השביתה ממלאכה ביום השביעי אינם מותירים רמז ביחס למה שהתרחש ברגעי המעבר. מדובר ברגעים שאינם חלק מימי הבריאה, אבל גם שביתה של ממש אין בהם. ברמה האנושית, אפילו במובנים הפרקטיים ביותר, זהו זמן מאתגר אך מלא בפוטנציאל. המלאכה פסקה, ההכנות תמו, אך השביתה עוד איננה. איך חווים מעבר כזה? מה מאפשר רגע כזה? מה הוא מגלה באדם? בעצם, האדם כבר פינה את מקומו, הבריאה כבר תמה, אך המלאות החדשה של השבת עדיין איננה. נוצר ריק בין נוכחות האדם לנוכחות הקב"ה, בין המציאות הנבראת לשכינה השורה עליה. ריק כזה מסוגל לגלות באדם עצמו נקודות עומק, של הרפיה והשתהות, רגע לפני שהוא מבטל את ישותו אל מול כבודו של מלך מלכי המלכים. אולי לא בכדי חכמים העניקו לרגע הזה נופך ייחודי של קבלת השבת כקבלת פני כלה. משהו ייחודי מסוגל לצמוח ברגעים כאלה, משהו שעמוק מעולם המעשה והפעילות האנושית, מעבר לבריאה, אך עדיין הוא משל האדם, שייך למציאות הנבראת. כך כותב על משנה זו מהר"ל מפראג:

ופירוש משנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר, כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה, הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם, וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך אם הוא יום הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית, ואם הוא לילה גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה ואין כאן חידוש, אבל בערב שבת בין השמשות מצד שהוא בין השמשות של קדושה הוא יותר במדרגה משאר ימי הטבע, ואי אפשר לומר שלא נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור, ואי אפשר שנברא בו כמו שאר ימי בראשית, שהרי אינו חול, ולפיכך נבראו בו דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים כמו שנבראו בששת ימי המעשה, וכל זה בין השמשות של ערב שבת הוא למעלה מששת ימי הטבע, כמו שהשבת מצד קדושתו הוא למעלה מן ששת ימי בראשית, ולפיכך בין השמשות של ערב שבת אי אפשר שיהיה בלא בריאה, כי

⁶⁵ משנה אבות, ה, ו.

עדיין לא נכנס השבת שהוא שביתה גמורה ואי אפשר שיהיה נברא בו הדברים הטבעיים שהרי הוא יותר במדרגה מששת ימי המעשה, ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי והם קרובים אל הטבע, כי כל אלו הם דברים גשמיים ומצד זה טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים הם יוצאים מן הטבע.⁶⁶

נדמה שמהר"ל מתאר בדרכו הייחודית את הממד העמוק שקיים במציאות הנבראת, הממד העל-טבעי שבטבע עצמו. הנס שבטבע. יש כאן ביטוי ליכולת של האדם עצמו לגעת במקומות שהם למעלה מהטבע, ליצור חיבור מיוחד בין האנושי לאלוהי. ששת ימים עשה ה' את השמיים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, ובין השמשות צמח ועלה הממד שמעבר, הניסים הטמונים בטבע עצמו, הנגיעות האלוהיות שיופיעו במציאות עצמה במהלך ההיסטוריה – פי הארץ, פי הבאר, פי האתון, הקשת והמן וכו'.

תיאור הנס שבטבע, גילוי אלוהות במציאות עצמה, אולי שב אל דילמת המגע שבין העולמות. הנה מצינו בשמו של ר' יוסי עמדה המצמצמת שוב את רגעי המעבר הללו לרגע שהוא כהרף עין:

רבי שאליה (- שאלו) לר' ישמעאל בר' יוסי, אמר לו: שמעתה מאביך מהו 'ויכל אלהים ביום השביעי' (בראשית ב, ב) ? אתמהא ! אמר ליה: כזה שהוא מכה בקורנס על הסדן, אגבהה מבעוד יום והורידה משתחשך.⁶⁷

ייתכן שרבי אינו פונה בכדי דווקא אל ר' ישמעאל בנו של ר' יוסי כדי להבין את נקודת המעבר שבין החול לקודש. הוא מכיר את רוח תפיסתו של ר' יוסי ומבקש לשמוע מבנו כיצד אביו ראה את נקודת המגע שבין העולמות. ר' ישמעאל מאשר את נקודת המוצא של רבי, כשהוא מתאר בשם אביו את רגע המעבר כרגע מדויק וצר שכל המתרחש בו הוא בידי שמיים. אבל מעבר לכך, אנו מוצאים מחלוקת נוספת בין ר' נחמיה לר' יוסי ביחס למעורבות האנושית ברגע המעבר מן החול אל הקודש:

עשרה דברים נבראו בין השמשות: [הקשת], והזיקים, והעננים, הבאר, והמן, והמטה, ופי הארץ, ופי האתון, ומקלו של אהרן והמערה. ויש אומרים אף [קברו של משה רבינו ואילון] של אברהם אבינו. רבי נתן אומר: אף כתב, והמכתב והלוחות. רבי יהושע אומר: אף (והעד) [העור] והשמיר. רבי נחמיה אומר: אף האור והפרדה.⁶⁸

ר' נחמיה מוסיף על הרשימה שנמנתה בידי תנא קמא, עוד שני דברים שנבראו בין השמשות: האור (האש) והפרד. הגמרא במסכת פסחים דנה בעמדתו, ולאחר מכן מביאה את דעתו של ר' יוסי:

ואור במוצאי שבת איברי? והא תניא: עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, אלו הן: באר, והמן, וקשת, כתב, ומכתב, והלוחות, וקברו של משה,

⁶⁶ מהר"ל, דרך חיים, ה, ו.

⁶⁷ בראשית רבה, י, ב.

⁶⁸ אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק לו. וראו גם במקבילה: מכילתא דרשב"י, פרק טז, לב.

ומערה שעמד בו משה ואליהו, פתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. רבי נחמיה אומר משום אביו: אף האור והפרד...⁶⁹

לאחר משא ומתן בעניין, מסיקה הגמרא:

... ואור דידן, במחשבה עלה ליבראות בערב שבת, ולא נברא עד מוצאי שבת. דתניא, רבי יוסי אומר: שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד.

הגמרא אומנם מבקשת ליצור רעיון הרמוני, שאין בו סתירה בין עמדת ר' נחמיה לעמדת ר' יוסי, אך עצם הצבת שתי העמדות בסוגיה זו לצד זו חושפת את הניגוד המוחלט ביניהם: לשיטת ר' נחמיה האור והפרד נבראו בערב שבת בין השמשות; ולשיטת ר' יוסי האור והפרד עלו במחשבה להיברא בערב שבת בין השמשות, אך לבסוף נבראו במוצאי שבת, אחרי שהסתיים תהליך הבריאה כולו והעולם ניתן לאדם לצורך פעילותו האנושית.

מה המשותף ליצירת האור והפרד? בדברי ר' יוסי ניכר דמיון בולט ביניהם – האור נוצר מטחינת שתי אבנים זו בזו, הפרד נוצר מהרכבת שתי בהמות זו בזו. יצירת האור מבין שני אבנים והפרד מבין שתי בהמות היא יצירת המציאות האחת המורכבת מבין שני גורמים מובחנים. בשני המקרים מדובר על שימוש בגורמים שנבראו כבר כדי לייצר גורם מורכב חדש. להבנת ר' יוסי, המציאות המורכבת היא תוצר היצירה האנושית, ולא יכלה להיברא ברגעים ששייכים עוד ליצירה האלוהית של העולם. הניסיון לבטא מורכבות ושניות ברגעי בין השמשות של הבריאה נכשל. במציאות האנושית יש מורכבות, יש טוב ורע שנוצרים בידי אדם, אך אין דרך להתייחס לשניות כזו במסגרת יחסנו אל המערכת הבוראת, שכולה טוב. היצירה הופכת להיות מושג אנושי, והיא מיוצגת בעיקר על ידי מה שנראה כשיא יכולת היצירה האנושית, יצירת האש יש מאין. ר' נחמיה, לעומתו, רואה את המורכבות כיצירה אלוהית, מלכתחילה ואידיאלית, שנוצרה כחלק מתהליך הבריאה עצמו. השניות שבמציאות חשופה לעולם האנושי, ולאדם מותר לאחוז בה ולהתעסק איתה.

1. עלה במחשבה

תיאורו של ר' יוסי על היצירה המורכבת שעלתה במחשבה להיברא בערב שבת בין השמשות מוביל אותנו לממד נוסף של תפיסתו. את תיאורו על הדעה שניתנה באדם הראשון קשה לנתק מסיפור האכילה מעץ הדעת, אכילה שהרחיקה את האדם מגן עדן ומן המגע בקב"ה. המרחק שהוא מתאר אינו מרחק רצוי ואידיאלי, אלא תוצר של נפילה ויצירת ניכור והסתרה במערכת היחסים שבין הקב"ה לאדם. הקביעה ש"מעולם לא ירדה שכניה" אינה יכולה לחול על תיאורי הפסוקים בגן עדן שבהם הקב"ה "מַתְּהֵלֵךְ בְּגַן עֵדֶן הַיּוֹם"⁷⁰. העולה במחשבה הוא הרעיון

⁶⁹ פסחים נד ע"א.

⁷⁰ בראשית ג, ח.

האידיאלי, שאינו יכול להתרחש בפועל, לאור המציאות עצמה, שבה האדם נמצא במעמד נפול ומרוחק.

ביטוי לראייה כזו אצל ר' יוסי ניתן למצוא בסדרת מימרות משמו במסכת שבת:

אמר רבי יוסי: יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת.
 אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום.
 אמר רבי יוסי: יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה
 ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממתי בחולי מעיים. דאמר מר: רובן של צדיקים
 מתים בחולי מעיים.
 ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממתי בדרך מצוה.
 ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי.
 ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממושיבי בית המדרש, ולא ממעמידי בית המדרש.
 ואמר רבי יוסי: יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה.
 ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממי שחושדין אותו ואין בו...

אמר רבי יוסי: מימי לא קריתי לאשתי ולשורי שורי, אלא: לאשתי ביתי,
 ולשורי שדי.
 אמר רבי יוסי: מימי לא נסתכלתי במילה שלי.
 אמר רבי יוסי: מימי לא ראו קורות ביתי אימרי חלוקי.
 ואמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן,
 אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן - אני עולה.
 ואמר רבי יוסי: מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי.⁷¹

לפנינו סדרת מימרות כפולה. בחלק הראשון מימרות הפותחות במילים "יהא חלקי", ובחלק השני מימרות הפותחות במילים "מימי לא". נשים לב לזיקה שבין הביטוי "מימי לא" לביטוי "מעולם לא ירדה שכניה".

היחס שבין "יהא חלקי" ל"מימי לא" הוא יחס בין הרצוי למצוי. ר' יוסי מספר על כל מה שזכה לקיים ועל כל מה שהוא שואף לקיים אף שהוא לא זוכה לזה בינתיים. המצוי מתואר בלשון שלילית – דברים שר' יוסי נמנע מהם. הרצוי מתואר בלשון חיובית – דברים שר' יוסי מעוניין לקיים אותם.

ברשימת המצוי שמתאר ר' יוסי ניתן לזהות יסוד נשנה של יצירת מחיצות והגבלות:

- "מימי לא קראתי לאשתי אשתי" – לשון שיש בה ממד אינטימי (לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת ודבק באשתו⁷²), "אלא לאשתי ביתי" – לשון המשקפת מערכת יחסים מרוחקת יותר, שאולי יש בה מן הזיקה שבין סובייקט לאובייקט. ייתכן שהדברים מכוונים לנבואת הושע: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נָאֵם ה' תִּקְרָא אִישׁ יְלָא תִקְרָא לִי עוֹד בְּעָלָי".⁷³ בנבואה הזו מתואר המצוי מול הרצוי בתבנית דומה.

⁷¹ שבת קיח ע"ב. לניתוח שונה של סדרת המימרות הזו ראו מאמרו של הרב י' ברנדס, 'רבי יוסי בן חלפתא – הבינוני השלם: דמותו ומשנתו של התנא בן דור אושא', אסופות, ז (שבת) (תשע"ט), עמ' 23–45.

⁷² בראשית ב, כג–כד.

⁷³ הושע ב, יח.

- "מימי לא נסתכלתי במילה שלי", "מימי לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי" – תיאורי צניעות. כך, למשל, לשונה של קמחית על צניעותה הגדולה: "מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי",⁷⁴ ועוד יותר דומה בלשון הירושלמי: "יבא עלי אם ראו קורות ביתי שערות ראשי ואימרת חלוקי מימי".⁷⁵ הצניעות יוצרת ניתוק בין גופו לרוחו של האדם, וגם כאן יש לציין למעבר מחיי גן עדן אל המציאות שלאחר החטא, שהביאה עימה את הבושה, ההסתרה, והלבוש.
- "מימי לא עברתי על דברי חבירי", "מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחוריי" – לאור המגמה במימרות הקודמות, ייתכן שכאן כוונתו לחוסר היכולת או המוכנות לפעול מתוך עמדה אותנטית אל מול הגדרות והגבלות שהוצבו על ידו או על ידי חבריו.

אם כן, אותם גדרי הסתרה שר' יוסי מתאר כאן מציינים את המציאות הקיימת, זו שלאחר יצירת המרחק בין שמיים לארץ, שהוא נאמן לה, דוגל בה ומעלה על נס את חוסר פריצתה. לאור זאת, עלינו לבחון את המימרות מן הגוון הראשון, המתארות את שאיפתו של ר' יוסי למציאות אחרת, שאינה ניתנת למימוש כאן ועכשיו. לא מצאתי מכנה משותף לחלק ניכר מן המימרות הללו, אך שתיים מהן לפחות ניתן לזהות כמימרות המתייחסות למציאות של איחוד שמיים וארץ, ברוח "עלה במחשבה". הראשונה שבהן, והחשובה לענייננו – "יהי חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה". בין השמשות, הזמן שר' יוסי כל כך מסתייג מן ההתערבות האנושית בו, מופיע במסגרת שאיפתו הלא ממומשת. הוא רוצה מאוד להצליח ולהתפלל בדמדומי חמה, להכניס מגע אנושי בזמן המורכב והמסוכן הזה. נוסף לכך, הוא מעוניין להכניס שבת בטבריה ולהוציאה בצפורי, כלומר להקדים באופן אנושי יזום את כניסת השבת ולאחר את יציאתה – בשונה מעמדתו המעשית ביחס לפורס מפה ומקדש במחלוקתו עם ר' יהודה.

ז. סיכום

במאמר זה הצענו שלוש עמדות ביחס לבין השמשות. שלוש עמדות ביחס למגע שבין האדם למה שמעבר לו – לאור הגנוז שמעבר לשליטי הזמן, לנקודות הערוב וההתייה שבין הטוב למוטב. נקודת המוצא משותפת לשלושתן: האדם חי במציאות סדורה, פועל במסגרת הגדרות הזמן המוצקות ונדרש להיענות לחוקי ההבחנה שבין טוב לרע. שלושת החכמים יודעים גם שמעבר למציאות המוחשית של גלגלי המאורות, סמוי מן העין, פועם האור הגנוז. הם מודעים למגבלות החופש שמטילים הזמן, חוקי החברה וחוקי התורה על האדם. הם מבינים את השורש האלוהי הטמון גם ברע, שנכלל קודם החטא ב"טוב מאוד" שבבריאה,⁷⁶ והם שואלים את עצמם האם לאדם הפועל בעולם יש מקום או פתח לגעת בחייו גם ברבדים הללו, שמעבר לחוק ומעבר להבחנות. באחדות שמעבר לשניות.

ר' יוסי, מנקודת מוצא פילוסופית וחינוכית כאחד, מציב גדר ברור כנגד כל ניסיון לחדור את מעטה המאורות אל האור הגנוז. "מעולם לא ירדה שכינה", ו"אין אדם יכול לעמוד עליו".

⁷⁴ בבלי, יומא מז ע"א.

⁷⁵ ירושלמי יומא, א, א (לח ע"ד).

⁷⁶ בראשית רבה, ט, ז.

התשוקה קיימת, "יהא חלקי", אך מימושה נמנע, לחלוטין ("מימי לא"), לפחות כל עוד אנו חיים ופועלים במסגרת חוקי המציאות שלאחר החטא.

ר' יהודה לעומתו מוכן ומזמין את האדם – לפרקים נדירים ומתוך תודעה ראויה – להיענות גם לעולם הספקות, לזהות את הטוב הטמון בשורשו של הרע, ולשאוף אל העמידה הישירה אל מול האלוהים, הנחבא מעבר לחוק. הוא מוצא ברגעים הללו, ככל הנראה, הזדמנות לרענן את התשוקות הגדולות לדעת אלוהים, למציאות אחדותית הרמונית. אולי הוא חושש משחיקת התשוקה, מן האפרוריות הנלווית אל הפסיביות שבחוסר התעוזה, מן השכחה. הוא מאמין שברגעים מסוימים, של "פני שבת נקבלה", נגלה האור גם שלא בדרך הכלים.

ור' נחמיה, כן וקורקטי, בוחר לסחוף גם את הרגעים הללו, רגעי בין השמשות, לתוך עולם העשייה האנושית. האדם טובל, האדם מרכיב, בכוחו של האדם לאחוז בכל רגע בהבחנות בין טוב לרע. אל מול החשש – הוא דורש הכרעה. אל מול הספק – הוא מחייב ודאות. כוח הבחירה ניטע באדם במסגרת הבריאה עצמה. הקב"ה בעצמו, הוא סבור, העניק לו את הכלים להתמודד עם כל ספק ולצלוח כל מעבר.

במאמר הנוכחי הצבעתי רק על מנעד צר מתוך דיון רחב בהרבה יותר בנוגע למקומו של הספק והיחס אליו. ניסיתי לחשוף את הרובד הרעיוני המפעפע הטמון בתוך הדיון ההלכתי, "היבש" לכאורה, והראיתי שהוא מקבל ביטוי בכמה מחלוקות שונות ובתחומים שונים של דיונים הלכתיים ואגדיים. החכמים שעסקנו בהם, שלושתם תלמידי ר' עקיבא – כולם מעמודי התווך של התורה שבעל פה. מעבר לסוגיות נוספות שבהם הם חלוקים או מביעים דעה, לימוד עתידי ראוי שיתור אחר אותם רובדי שיח במחלוקות נוספות שלהם, ואולי גם אצל חבריהם הגדולים, תלמידי ר' עקיבא גם הם – ר' שמעון בן יוחאי ור' מאיר. למשל, בהקשר של הדיון שלנו קשה להתעלם מן הדרשה הידועה של ר' מאיר המהפכת "כותנות עור" ל"כותנות אור"⁷⁷ ומהצורה שבה אימץ את תורתו של "אחר" – "תוכו אכל קליפתו זרק"⁷⁸. אין לשכוח גם את כמיהתו הגדולה של רשב"י, לפחות בתקופות מסוימות בחייו, לחריגה אל מעבר לצורכי העולם הזה – "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה"⁷⁹ ו"תורה מה תהא עליה"⁸⁰. מעניין יהיה לבחון כיצד השתלבו שניהם בדיונים על שאלת היסוד שלנו ביחס לזמן "בין השמשות" שהתסיסה ככל הנראה את חבריהם לבית המדרש.

⁷⁷ בראשית רבה, כ, יב.

⁷⁸ בבלי, חגיגה טו ע"ב.

⁷⁹ בבלי, שבת לג ע"ב. לא התייחסתי לעמדותיהם של ר' יהודה ור' יוסי כפי שהן מיוצגות בסיפור אגדה זה.

⁸⁰ בבלי, ברכות לה ע"ב.