

כי ביום הזה יטהר אתכם

הרב משה ליכטנשטיין

א

ט"ו באב מהווה חידה תורנית. אין לו זכר בתורה, אין הוא מופיע ברשימת המועדות בתורה שבכתב או שבעל פה, אך המשנה מתארת אותו כיום הטוב ביותר שהיה לישראל. חז"ל משווים אותו בדרגתו ליום הכפורים, אך בעוד יום הכפורים מרובה בהלכות המשקפים את מעלתו וקדושתו ויוצקים אותו לתכנים מוצקים של מצוות וחוקים, ט"ו באב חסר כל ביטוי הלכתי ממשי. סדר העבודה הקפדני של יום הכפורים מבטא את עבודת ד' של היום, ואילו ט"ו באב לא התקדש בעבודה משלו. תפילות היום של יום הכפורים מעמידים את האדם בתפילה לפני ד' לאורך היום ואילו לט"ו באב אין תפילה משל עצמו. במלים פשוטות, הכרתנו ביום הכפורים כיום הגדול והנשגב שבשנה והכרזת המשנה עליה כיום הטוב ביותר שהיה לישראל משקפות היטב את המסר העולה מתוך המקראות, גופי ההלכות וסדרי עבודת ד' שלנו, בעוד ט"ו באב חסר את כל הסממנים האלו, עובדה היוצרת חוסר התאמה משווע בין הכרזת המשנה על מעמד היום לבין המציאות ההלכתית ורוחנית הנוהג בט"ו באב.

וכאן הבן שואל: ממה נפשך, אם הוא יום כה חשוב ונערץ, איה הלכותיו? ואם אין לו מקראות והלכות, קרבנות ותפילות, כיצד ניתן לומר שט"ו באב הינו יום טוב, הדומה במעלתו ליום הקדוש ביותר של השנה? ואכן, הלומד עומד נבוך ואינו יודע להסביר את קביעתה מרחיקת הלכת של המשנה בסוף תענית ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים".

לאמיתו של דבר, גם חז"ל הציגו שאלה זו ועמדו על הפער שבין יום הכפורים לט"ו באב, תוך כדי מיקוד הדיון בשאלת מקור היום וטעמו, שאף הם אינם ידועים לנו מתוך המשנה. וכך שנינו:

אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו בשלמא יום הכפורים יום סליחה ומחילה

יום שנתנו בו לוחות אחרונות אלא חמשה עשר באב מאי היא אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבא זה בזה מאי דרוש זה הדבר דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן יום שהותר שבט בנימן לבא בקהל דכתיב ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימן לאשה מאי דרוש ממנו ולא מבנינו רב דימי בר יוסף אמר רב נחמן יום שכלו בו מתי מדבר דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם וסמיך ליה וידבר ה' אלי לאמר אלי היה הדיבור עולא אמר יום שביטל בו הושע בן אלה פרדסאות שהושיב ירבעם על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל רב מתנה אמר יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה דאמר רב מתנה אותו היום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה תניא רבי אליעזר הגדול אומר כיון שהגיע חמשה עשר באב תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים למערכה אמר רב מנשה וקרו ליה יום תבר מגל מכאן ואילך דמוסיף יוסיף שאינו מוסיף יוסיף מאי יוסיף תני רב יוסף תקבריה אמיה. (תלמוד בבלי תענית, ל ב)

פתרון מסויים לשאלתנו בוקע ועולה מתוך רוב התשובות הללו והוא שט"ו באב בא לעולם כבדיעבד, בהיותו מענה למציאות היסטורית קשה שנקרתה לעם ישראל במשך הדורות. כך עולה מהצעת ר' יוחנן המציין את ט"ו באב כיום שבו הותר שבט בנימן לבא בקהל, מדעת ר' נחמן שזהו היום שבו כלו מתי מדבר ומעמדתו של עולא שבט"ו באב התבטלה גזירתו של ירבעם בן נבט כנגד העלייה לרגל.

לאור זאת, מובן מדוע אין ט"ו באב מופיע בתורה כיום טוב ולא ניתנו לו הלכות מיוחדות, כי התורה לא הביאה את התקלות הללו בחשבון כשנכתבה לדורות ולא ציינה כחג יום שבו ייעלמו תופעות קשות בדורות העתידיים. תפיסה זו, הרואה את היום כיום של תיקון החטא וסילוק השפעותיו, מסבירה היטב את הקשר שבין ט"ו באב ליום הכפורים, שאף הוא יום מחילה וסליחה על חטאים וכשלונות. יתר מכן, ניתן לראות זיקה מסויימת בין יום הכפורים המהווה מענה לחטא העגל לבין ט"ו באב המהווה מענה לחטא המרגלים או לחטא העגלים של ירבעם.

ברם, אם תיקון החטא הוא המכנה המשותף שבין ט"ו באב ליום הכפורים, הרי

שהשוואה זו מחזירה אותנו לשאלה המקורית: אם הם דומים באופיים וייעודם, מדוע אחד זכה לאיסור מלאכה חמור, קרבנות חשובים ומקום של כבוד בסדר המועדות ואילו השני נדחק לשוליים ההלכתיים?

אמנם, מקום לבעל דין לחלוק ולומר שרק הזמן גורם; אכן, לו ניתן היה לתקן תקנות מאוחרות יותר, אזי ט"ו באב היה דומה ליום הכפורים, אך היות ונחתמה תורה לא ניתן לחדש הלכות ודינים ואין ביניהם אלא שיום הכפורים בא לעולם לפני חתימת התורה וט"ו באב לאחריה, אך מבחינת מעמדם הרוחני, שני הימים דומים. עם זאת, עדיין אין בכך להסביר את השיטה שכלו בו מתי מדבר (אא"כ שנת הארבעים היתה מאוחרת מדי) או מדוע לא תוקן לט"ו באב מעמד מדרבנן, בדומה לחנוכה ופורים. מעל כולם, קשה להימלט מן התחושה והרושם שההלכה ממעטת בדמותו של ט"ו באב באופן מודע ומתמשך ולא רק בגלל היעדר סמכות. רישומו כמעט ואינו ניכר במשך הדורות, לא במישור ההלכתי ולא במישור הקיומי-רוחני.

לכן, נראה שעלינו לתור אחר הבדל מהותי יותר הקיים בין יום הכפורים לט"ו באב, תוך עמידה על עיקר ענינו של ט"ו באב. ובכן, היסוד הבסיסי של חמישה עשר באב הוא פתיחת דף חדש. העבר הקשה חדל ואיננו, הצרות והשלכותיהן פסקו מלהציק וניתן לצאת לדרך חדשה. לא עוד מוות ומחלוקת אלא יום חדש הזורח ומאיר מחדש את החיים. מתי המדבר חדלו למות בחמישה עשר באב ובכך בא על סיומו העונש על חטא המרגלים. החיים בצל המוות, עובדת היסוד בחייהם במשך ל"ח שנות המדבר ועיסוקם המתמיד מדי יום ביומו, פסקו. הטרגדיה של חיים שהפכו להיות התמודדות ארוכה ומתמדת עם המוות, כאשר את ימיהם בילו בצלם של המוות והאבדון הכלולים בגזירת "במדבר הזה יתמו ושם ימותו" שריחפה מעליהם באופן תמידי, פינתה את מקומה לתקווה ואופטימיות. התודעה של "אדם כי ימות באהל" שריחפה מעל חייהם כצל מאיים ומדכא תמידי - מציאות שבוטאה ע"י חז"ל באופן נוקב, בציינם שישראל שבאותו הדור היו לנים כל שנה בט' באב בתוך קברים חפורים כמתים חיים, השוכנים בתוך קברים כבר בחייהם - פסק. הישיבה חסרת תוחלת בקדש וההקפה חסרת המשמעות של הרי המדבר¹ נפסקו, וישראל יצאו למסע לקראת קיום הבטחת "הבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה". אופק חדש נפתח בפני ישראל, כאשר הייאוש והטרגדיה הפכו לתקווה מחודשת.

כעבור מאות בשנים, נקלע עם ישראל למשבר חריף מאין כמותו כאשר המתחים

1 עיין רש"י דברים א, מו.

הסמויים שחלחלו מתחת לפני השטח לאורך תקופת השופטים התפרצו למלחמת אחים אכזרית שאיימה לפלג את העם ולהכרית שבט מישראל. מתוך אש המחלוקת של מלחמה חסרת תקדים שגבתה את חייהם של רבבות מבני בנימין ומבני ישראל, עלו להבות השנאה והביאו לידי נסיון לגדוע שבט שלם מישראל באמצעות גזירת איסור הנשואין עם בני בנימין. במלים אחרות, נעשה ניסיון להוציא את שבט בנימין מכלל ישראל ולראותם כיחידה אתנית אחרת. מטרת הגזירה לא היתה עונש אלא הרחקה מכלל ישראל שהרי השתת איסור נישואי תערובת עמם משמעותה שהם נחשבים בעיני אחיהם כגוי נפרד ומובדל. בט"ו באב הותרה הגזירה, איום הפילוג ואבדן השבט חלף ועם ישראל התאחד. המשבר החרף נפתר ודף חדש נפתח בתולדות ישראל.

כך פני הדברים אף ביחס לשאר הטעמים שהובאו בסוגיה. כולם מציינים גמר תקופה אחת והתחלת תקופה חדשה. לפעמים, מסתיימת תקופה קשה, כבדוגמאות שפורטו בשורות הקודמות, ולפעמים מדובר במעבר מתבקש לאור התפתחות היסטורית או טבעית; הצד השווה שלהם הוא ט"ו באב כהתחלה מחודשת.

ברם, אם נתבונן בכל ההצעות הנזכרות בחז"ל למקורו של ט"ו באב, אזי נבחין שאין הן מאפיינות את ט"ו באב כיום כפרה ומחילה אלא כמועד המציין את הפסקת הפורענות. ביום זה, חדלה הפורענות, נפסקה הצרה וניתן להתחיל מבראשית, אך אין בו משום תיקון העבר ומחילת חטאיו. דף חדש נפתח אך הדפים הקודמים נשארים קשים וכואבים. זדונות אינם נעשים כזכויות או כשגגות - זמנם פשוט עובר. נקודה זו, שט"ו באב אינו יום מחילה וסליחה שיש בו מתיקון העבר אלא הזדמנות לפתיחת דף חדש, מבדילה אותו מיום הכפורים². כפרת יום הכפורים לא נועדה לאפשר פתיחת דף חדש בלבד אלא להעניק מחילה וכפרה לשעבר. העבר וההווה, ולא העתיד, עומדים במרכז היום. מוקד היום הוא התשובה שהיא תיקון העבר ושיקום מערכת היחסים שבין החוטא לקב"ה ע"י כך שהאדם ניצב לפניו בהווה. אין זו רק הזדמנות חדשה אלא ביסוס מערכת יחסים מחודשת. זדונות נעשים כזכויות, הכהן הגדול נכנס לפני ולפנים ויום הכפורים מכפר על העוונות.

2 נראה שזהו המכנה המשותף שבין שלש הדעות שהזכרנו עם ההצעה הרביעית באותה גמרא, המדגישה את ט"ו באב כיום שבו פסקו לכרות עצים למערכה, תופעה המצביעה לדעת הגמרא על מעבר העונות, כאשר ימות החמה מסתיימים במובן מסויים היות שתשש כוחה של חמה ועונה חדשה מתחילה.

מזוית אחרת, ניתן לנסח את ההבדל שבין שני הימים בכך שיום הכפורים מאפשר פתיחת דף חדש לאדם מפני שקדושתו ומעלתו מקרבים את האדם למקום. ההתקרבות עצמה מוחקת ומתקנת את העבר, מפני שהמעשים שהיו מאבדים את משמעותם. החטא יוצר מחיצה בין החוטא לקודשא בריך הוא אך הקירבה הנוצרת בין האדם לקב"ה על ידי התשובה מבטלת את המחיצה והריחוק ועל כן החטא מאבד את משמעותו. לט"ו באב, לעומת זאת, אין מעלה משל עצמו, מלבד עצם העובדה שהוא מעניק הזדמנות נוספת. הקב"ה מתעלם מן העבר ומאפשר את פתיחת הדף החדש אך אין עיצומו של יום מביא לקירבה מחודשת או לדרגה רוחנית גבוהה יותר, ועל כן אין בו את תיקון החטא והעלאתו שיש ביום הכפורים. ממילא, למרות המשותף, הם בעצם שונים מאד, דבר הבא לידי ביטוי בכך שלאחד יש גופי ההלכות, איסור מלאכה וקדושת היום שהוזכרו קודם ואילו לחברו אין שום תוספת הלכתית, מלבד אסור הספד ותענית.

ב

אם דברינו האחרונים עסקו במעלתו הפחותה של ט"ו באב ובשוני שבינו לבין יום הכפורים, אזי עלינו לראות עתה את הצד השני של המטבע ולהבין את גודל מעלתו. הלא סוף כל סוף, המשנה מכריזה עליו כיום הטוב ביותר שהיה לישראל ומשווה, ולא מנגידה, אותו ליום הכפורים.

להבנת העניין, יש לעיין באופן יסודי ביותר והוא צמד המושגים כפרה וטהרה. שתי תבניות יסוד מטיפאזיות והלכתיות קיימות ביחסנו למציאות: קדושה וטהרה. למעשה, מדובר בשתיים שהן ארבע: (א) טומאה וטהרה (ב) קודש וחול. אמנם, רגילים אנו בצירוף הלשוני של קדושה וטהרה, וצמדי מלים דוגמת "בקדושה ובטהרה", "הקדושים והטהורים" וכיו"ב שגורים בפינו ובתפילותינו לרוב. ברם, אין בצירופים מעין אלו משום כפל העניין במילים שונות, אלא יש בהם משום צירוף שני עניינים השונים בתכלית השינוי. קדושה לחוד וטהרה לחוד; טומאה בפני עצמה וחול בפני עצמו. האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי³.

שורש העניין הוא בכך **שטהרה וטומאה מתייחסות לעולם הטבע**. הטהרה מציינת את הטבע במצבו הראשוני, כפי שנברא מששת ימי בראשית, והטומאה מבטאת

3 עיין עוד - מ. ליכטנשטיין, "בקדושה ובטהרה", דף קשר לתלמידי ישיבת הר עציון, גליון

את ההשחתה של הטבע המקורי, על ידי המוות והכליון. העולם הטבעי במצבו הבסיסי, כאשר הוא מתפקד לפי חוקיו הקצובים ונגלה לעינינו במציאותו הטבעית, הוא ראוי וטהור בהיותו משקף את העולם שהקב"ה ברא, עולם שאין בו פגם או רבב. הטומאה היא השחתת אותו העולם, אם באופן ממשי על-ידי המוות והכליון, ואם באופן מטאפורי ככינוי לחטא המשחית את טבע האדם. ירידת הטומאה לתוך העולם פירושה פגימת שלמות ראשונית זו ע"י כוחות הכליון שבאו לעולם ותבוסת הבריאה המקורית בידי המוות, אם מפאת מהותו כעולם אורגני, בו החומר נתון לתהליכי פירוק ורקבון מעצם מבנהו, ואם בעטיו של נחש מפאת מעשיו הפגומים של האדם⁴.

ההיטהרות, הבאה להפקיע מן הטומאה ולהחזיר את מעמד הטהרה מתבצעת על ידי תיקון הטבע באמצעות חזרה לנקודת המוצא הקמאית והשבת הסדר המקורי על כנו. העולם, כפי שבראו הקב"ה, הינו טהור, ורק כניסת הגורם הפוגם במצב הבריאה הראשוני מטמא. הסרת הגורם המטמא חוזרת ומטהרת. אין ההיטהרות יוצרת מצב מחודש אלא מסלקת את הפגם שנוצר ומחזירה את המצב לקדמותו. עניינה הבלעדי הוא חזרה למצב הטבעי, שכן הטבע טהור והחזרה אליו מטהרת.

לכן, טכניקות ההיטהרות הבסיסיות - זריעה, השקה וטבילה - עניינן הוא החיבור מחדש למקור הטבעי⁵. המים המטהרים את הטובל מנותקים לחלוטין מעולם האומנות האנושי והם פועלים את פעולתם מכוח היותם מקור מים טבעי. מי הטהרה הבסיסיים הם מי המעיין, המכונים בלשון הכתובים "מים חיים". המעיין מטהר בכלשהו בהיותו טבעי לחלוטין, ואילו המקווה עומד בתנאים ההופכים גם אותו, בזעיר אנפין, לחלק מן הטבע. המקווה הוא מאגר מי גשמים שנקוו באופן טבעי מן הגשם הטבעי היורד לתוכו. מקווה שיצירתו בידי אדם - פסול. מים שאובים פסולים למקווה כשם שמי מקווה הנתונים בכלים ולא בקרקע עולם פסולים למקווה. האדם נטהר על ידי ירידה לתוך המים במצב טבעי, דהיינו גופו בלבד ללא בגדים, כי לבישת הבגדים המלאכותיים, מעשה ידי אומן, נחשבת כחציצה בינו לבין הטבע, ועל כן אינו נטהר בבגדיו. הטבילה בתוך כלי פסולה מאותה סיבה. מים שנטמאו מיטהרים ע"י זריעתם, דהיינו החזרתם לתוך מאגר מים טבעיים, כשם שגידולי קרקע שנזרעו נטהרים. כמו כן, אין בעלי חיים מקבלים טומאה ואין המחובר

4 עיין תלמוד בבלי שבת, נה, ופירוש הרמב"ן בראשית ב, יז.

5 הזאת מי חטאת יוצאת מן הכלל הנ"ל, מפאת הייחוד שבפרה האדומה. הרחבתי על כך במאמר הנזכר (לעיל, הערה 3).

מקבל טומאה כי הם לעולם נמצאים במצב טבעי תקני. רק במותם, כאשר המצב הטבעי מובס ומת, הם מטמאים⁶.

ג

הקדושה, לעומת זאת, אינה נמצאת בקיום הטבעי אלא בעולמו של האדם. חותם הקדושה הוא הפקעת החפץ ממצבו הטבעי הראשוני וקידושו על ידי האדם. קדושה היא עמידה לפני ה' והימצאות בנוכחותו יתברך. הקב"ה הוא שורש הקדושה והדרך שבו האדם והעולם מתקדשים הוא בנוכחות א-לוקית בעולם, אם בהופעת השכינה היורדת מן השמים להתגלות עלי אדמות ואם בעמידתו והתייצבותו של האדם לפני ה'. הקדושה תלויה בעולמו של האדם מפני שעמידה לפני ה' מיוחדת לאדם. הטבע האילם, החומר הדומם והחי הפרא אינם פונים לקב"ה ואין להם את החכמה, בינה ודעת להיות מודעים לזיקתם אליו. הם מושפעים מא-לוקי העולם אך אינם מתייצבים לפני הקב"ה. הדיאלוג בין היצור ליצור, ההכרה בנוכחותו, וההתייצבות לפניו מחייבים יצור כריזמטי המסוגל ליצור מערכת יחסים בינו לבין קונו. עמידתו של האדם לפני ה' נעוצה בהיותו שונה ומופרש מן הטבע ומבעלי החיים. צלם האלקים שבו, תבונתו ואישיותו מבדילים אותו מן הטבע, מרוממים אותו מעל הקיום הטבעי ומאפשרים לו להתקדש ולקדש את סביבתו. בפרישתו מן הטבע הוא מתעלה מעולם בעלי החיים לעולם אנושי ייחודי שבו רוחו וכוח יצירתו באים לידי ביטוי. הפרישה מן הטבע היא ההופכת את האדם למיוחד וקדוש. "קדשים תהיו כי קדוש אני" - כשם שהקב"ה פרוש ומובדל מן העולם מפאת טרנסצנדנטליותו ית', כן האדם אמור ללכת בדרכיו ולפרוש מקיום של טבע לתוככי עולם הקדושה, הפרוש ומובדל מן הקיום הטבעי. בלשון חז"ל, "כשם שאני קדוש כך אתם קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם היו פרושים"⁷. קדושה עבור האדם משמעה פרישה מתוך עולם החומר הטבעי והתכנסות לעולם שבו הוא עומד לפני ה' מחוץ לטבע. "קדושים תהיו - פרושים תהיו"⁸.

6 כך נוצר פרדוקס, שבו רק האדם ומשמשיו, דהיינו: אוכל, כלים ובתים, נטמאים מפני שהם אינם חפצים טבעיים. הפקעת האדם מן הטבע מאפשרת לו לקבל טומאה כי במציאותו הלא-טבעית תבוסת הטבע משאירה רושם שאינו מתפוגג, ואילו במציאות הטבעית, בעל החיים, הצומח או הדומם שאינו כלי מחוברים לטבע המתחדש שאינו מקבל טומאה. גם שבירת כלים מטהרת כי בדרך זו הכלי חוזר לטבע ומופקע מן העולם הלא-טבעי.

7 ספרא שמיני פרשה י'.

8 ספרא קדושים פרשה א'.

בהיותו יצור המורכב מחומר ורוח, קיומו של האדם הוא קיום כפול. עצם החיבור אינו מובן מאליו, וכבר העיר הרמ"א על ברכת "רופא כל בשר ומפליא לעשות" ש"יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". ברם, זהו בסיס קיומו של האדם בעולם ועל בסיס זה עלינו להבין את מהות הקדושה המבדילה אותו מתוך הטבע.

תיאור בריאת האדם בספר בראשית מציג אותו באור כפול: כחלק מן המערכת הטבעית המוצג ברצף אחד עם שאר הבריאה (פרק א'), וכמובדל מעולם הצומח והחי (פרק ב'). ואכן, מבחינה פיזיולוגית-גופנית, האדם דומה לשאר הבריאה וכלול במערכת היונקים. מאידך, מבחינה כריזמטית, האדם שונה לחלוטין משאר הבריאה, מובדל ומופרש בכוח תבונתו, רגשותיו ומערכות היחסים הייחודיות שלו. חז"ל, כדרכם, תיארו שניות זו וביטוייה בחיי האדם:

ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת, יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה אוכלין ושותין כבהמה ופרין ורבין כבהמה ומוציאין רעי כבהמה. (תלמוד בבלי חגיגה, טז א)

האדם חשוף ופגיע בקיומו הטבעי, הוא עומד חסר אונים אל מול איתני הטבע ובעלי החיים ועל כן הוא מכין לעצמו כלים ומסגרות מלאכותיים⁹ המספקים לו מחסה ומסתור מפני הכוחות הללו. שלא כבעל החיים, המתחבא במערה מפני הגשם או נרטב עד לשד עצמותיו, האדם מצוייד במגוון מנגנוני הגנה כנגד הקור והגשם. יש לו ביגוד, ציוד מגן, מחסה והסקה; כאשר הוא יושב ספון בביתו עם מיטב הטכנולוגיה ומתבונן על הסערה מבעד לחלונו האטום, הוא פרוש ומובדל מן הטבע שמחוצה לו. פתרוננו לאיום שבטבע הוא הקמת מחיצה של ברזל היוצרת עולם אנושי מובדל, המצוייד ומאובזר במיטב מלאכת המחשבת האנושית. גם בתחום החברתי והאמנותי, האדם יוצר מסגרות מלאכותיות המארגנות את חייו ודרכי ביטויו באופן מחושב ומשוכלל. מסגרות סוציולוגיות, דיפלומטיות, פוליטיות ומשפטיות הינן ממאפייני החיים האנושיים. מן המשפחה והקהילה ועד למדינה, האדם חי

9 שולחן ערוך או"ח, סימן ו סעיף א.

10 השימוש במלה "מלאכותי" כאן ובהמשך הקטע הוא במשמעות של אומנות ויצירה אנושית ולא במשמעות של דבר מאולץ או חסר התאמה.

בצורת ארגון המבדילה אותו מחיים טבעיים. השפה האנושית, על כל רבדיה, למן הקומינקציה הפשוטה ועד לשירה והביטוי האמנותי של הספרות הגבוהה משקפת את אותה התופעה. הכמיהה הרומנטית לחזרה לטבע והינתקות מן העיר מעידה כאלף עדים עד כמה האדם הצליח במשימת ההתכנסות וההתבדלות מן הטבע.

השליטה האנושית ביקום היא בעלת משמעות רוחנית מפני שהיא מציבה את האדם מחוץ למערכת הטבעית¹¹. מבחינה זו, הכלים והמחיצות שהוא בונה לעצמו כהגנה מפני הסביבה הטבעית וכתריס כנגד כוחות הטבע המאיימים על קיומו הפיזי מעידים על יכולתו לפרוש מן הטבע ולהציב עצמו מחוץ לתחומה. בעוד בעל החיים נתון לפגעי הטבע ואין לו הגנה כנגד חום וקור, טורפים ומחלות, הרי שהכלים למיניהם המשרתים את האדם נותנים לו מחסה מפני הקור והחום, הגשם והשלג, הגנה מפני בעלי חיים, מתקנים את מאכלו, נלחמים במחלותיו, יוצרים מסגרות חברתיות לתועלתו וכיוצא באלו. כללו של דבר, האומנות האנושית מציבה את האדם כיצור החי מחוץ לטבע. לכן, הקדושה קשורה בטבורה לעולם האנושי המובדל. כל כולה תלויה בהינתקות מעולם הטבע והמעבר ממנו לעולם האומנות והיצירה אנושית. בעולם האנושי שמחוץ לטבע, באים לידי ביטוי ייחודו וגדלותו של האדם.

בעולם הטבעי אין לאדם מבוא, אין הוא יכול לשנותו או לקבוע את מעמדו אלא לחיות במסגרתו ועל כן אין הוא יכול לקדשו. רק בעולם האנושי, שעליו יש לו בעלות, ניתנה לאדם היכולת לקדשו: "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה' - מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו"¹². רק מקומות וחפצים כמו בית או בגד הנמצאים ברשות האנושית ונשלטים על ידי בשר ודם, יכולים להתקדש על ידי האדם. כשם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואיננו יכול לאסור חפץ במצבו הטבעי, כך אין האדם יכול לקדש אלא את השייך לעולמו. לכן, שלא כטהרה, המבוססת על עולם הטבע, הקדושה מתבטאת בעולם האנושי שמחוץ לטבע.

מעבר לכך שעצם המלאכה מבדילה את האדם מן הטבע, קיומו של האדם כיצור רוחני וכריזמטי מכתוב שהקדושה תתבטא בעולם האנושי שמחוץ לטבע. המרכיב הקיומי המודגש בסיפור בריאת האדם בבראשית פרק ב' מציג את האדם כיצור

11 הגישה הבסיסית שבקטע זה הולך בעקבות עמדתו של מו"ז הרב סולובייצ'יק זצ"ל במסתו "איש האמונה הבודד", אך הניסוחים שונים.

12 השימוש הנעשה כאן בדרשה זו הוא מושאל ומבטא את העיקרון האמור. המשמעות ההלכתית המקורית של הדרשה היא צרה יותר ומתייחסת לצורך בבעלות ממונית של המקדיש על החפץ שהוא מקדיש.

שאינו חלק מעולם החי אלא נמצא מחוצה לו. תיאור בריאתו כיצור יחידי ללא זיקה כלשהי לשאר עולם החי והבאת בעלי החיים לפניו על ידי הבורא כיצור האמור לקבוע את זהותם, מעידים על ניתוקו מן הטבע ועל האוטונומיה שלו כיצור כריזמטי מובדל. תיאור יצירתו כמי שנופחה באפיו נשמת רוח חיים מידי הקב"ה בכבודו ובעצמו¹³ מבטא מערכת יחסים של עמידה לפני ה' ושיח ושיג איתו מתוך יחסי 'אני-אתה' המיוחדים לאדם. עמידת האדם לפני הקב"ה כיצור שהופקע מן הטבע והפך לרוח ממללא' אנושית שיש בה קדושת האדם וכבוד הבריות היא התשתית למערכת היחסים שבין אדם למקום והיא המצע שעליו פועלת הקדושה.

נקודה זו של הבדלת האדם מן הטבע, בין אם היא נשענת על הפרספקטיבה של תיאור האדם בבראשית פרק ב' בלבד, ובין אם היא מניחה שהבדלה זו כבר קיימת בתיאור האדם כשליט בטבע בפרק הקודם, היא הקובעת את דרך הקדושה כפרישה מתוך הטבע. הטבע הינו אילם, חומר ללא רוח, אובייקט ולא סובייקט ועל כן איננו עומד לפני ה', ואילו האדם שהינו סובייקט בעל דעת ורוח יכול להתייצב לפני הקב"ה ולעמוד לפניו. רק האדם, שיש לו תבונה ואישיות כריזמטית יכול להתייצב לפני הקב"ה כסובייקט. כפי שאנו אומרים בתפילת הנעילה: "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", כלומר, הקיום הביולוגי שווה וסופי בשניהם אך "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך!" דהיינו האדם מובדל ומופרש מעולם החי מפאת הכרתו של הקב"ה בו והבדלתו מעולם החי.

כל עוד אין העולם נמצא במגע ישיר עם הקב"ה על ידי עמידת האדם לפניו אין בו קדושה אלא חולין. בהקשר זה חשוב להדגיש שבניגוד לטומאה שהיא מציאות שלילית מעצם הגדרתה, אין בחולין משום שלילה או השחתה. אין החולין מצב שלילי אלא העדר קדושה. "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד"¹⁴ - הטבע נברא ע"י הקב"ה כעולם טוב וראוי. הבורא חפץ בטבע וביצורים הטבעיים המאכלסים אותו. ברם, נעדר הוא קדושה. הטבע הינו חולין בטהרה, מתוקן וראוי, אך ללא רוממות הקדושה.

לכן, בניגוד לטהרה, הקודש אינו היעדר אלא מצב חיובי. הקדושה איננה סילוק החול כפי שהטהרה היא סילוק הטומאה, אלא יצירת קדושה כמציאות חדשה וחיובית. בצמד קודש-חול המצב היותר נעלה - הקודש - הוא המצב הנוצר באופן חיובי, ואילו היפוכו - החול - מציין את ההיעדר. החול מתוקן בפני עצמו ואין בו

13 עיין רמב"ן, בראשית ב, ז.

14 בראשית א, לא

שלילה או השחתה כדוגמת הטומאה אך הוא נעדר קדושה. הקדושה משמעותה מעבר מהעולם הטבעי והסתמי של טהרה וחולין, לעולם שנוצק לתוכו הערך החיובי של הקדושה בנוסף להדר הבריאה.

סיכומו של דבר, הטבע אינו יכול להתקדש בפני עצמו אלא להיטהר, ואילו האדם יכול להיטהר ולהתקדש. מבין שני המסלולים הללו של קדושה וטהרה, נבחרה הקדושה כדרך של התקרבות האדם לקב"ה ולכן הקב"ה פונה לאדם בקריאה של "והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני".

ד

כאמור, הקדושה ולא הטהרה נבחרה כדרך למפגש האדם עם האלקים. גם כפרתו ומחיית פשעיו של האדם מבוססת על עקרון הפרישה וההתקרבות לקב"ה דרך הקדושה שכן הכפרה מושגת דרך הקרבנות והמקדש. מה הם הקרבנות אם לא לקיחת הבהמה, הפקעתה מתוך מציאותה הטבעית והפיכתה לידי חפץ המשמש את האדם כדורון כלפי שמיא? בעל החי יוצא מתוך עולמו ונכנס לתוך עולמו של האדם, מתקדש על ידי כלי שרת ומועלה על גבי המזבח שבתוך המקדש. מכאן ואילך הוא שייך לעולם המקדש ונפסל ביוצא.

ברם, כל זה נכון ביחס לכל השנה אך לא לגבי יום הכפורים. יום הכפורים מתייחד בכך שהינו יום המקפל בתוכו קדושה וטהרה כדרכי כפרה. אין לך יום קדוש יותר שבו האדם נכנס לפני ולפנים, למקום הארון והלוחות, מחיצה לפניו ממחיצה ואין לך יום שבו מביאים קרבנות פנים למכביר כמו יום הכפורים. דם הפר ודם השעיר הינם הקרבנות היחידים בשנה שדמם נזרק בקדש הקדשים ושהקרבנותם טעונה כהן גדול. לשון הכתוב מגדיר זאת היטב: "לכפר בקדש". ישנה כניסה והתייצבות לפני ה' בתוככי הקדש והיא העושה את כפרת היום. לא בכדי זכה יום הכפורים בכינוי "היום הקדוש" בפי הדורות האחרונים.

אולם, שלא כמו כל הרגלים האחרים שיש להם קרבנות רק בפנים, יום הכפורים זכה לקרבן בחוץ. אם בכל חג, יש שעיר אחד העולה על המזבח לכפר, ליום הכפורים יש שני שעירים: שעיר הפנימי ושעיר החיצון. הראשון מכפר בקדש ופועל בדרך המוכרת של הקרבת קרבנות פנים ואילו השני מכפר מחוץ למקדש. העמסת העוונות על השעיר החי באמצעות וידוי הכהן ושילוח השעיר לארץ גזרה היא המכפרת. בכך הוא יוצא דופן מכלל הקרבנות וכפרתו היא יחודית בכך שאינה כפרת פנים.

חז"ל ראו בכפרת השעיר פרדוקס שאינו ניתן לתפיסה, ובדומה לטהרת פרה אדומה. כך שנינו במדרש ריש פרשת חקת:

רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר ארבעה דברים יצר הרע משיב עליהן דכתיב בהן חקה אשת אח וכלאים ושעיר המשתלח ופרה אדומה... שעיר המשתלח דכתיב 'והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו' והוא עצמו מכפר על האחרים וכתוב ביה 'והיתה זאת לכם לחקת עולם'.

במקום אחר¹⁵, עמדתי על כך שהמדרש אינו רואה בפרה תופעה בלתי מובנת בלבד אלא חש בה סתירה עמוקה. אחזור על הדברים כאן, מפני שהפרה והשעיר הינם שני הצדדים של אותו מטבע. וכך כתבתי שם:

מהו המיוחד בחוקת הפרה המבדיל אותה משאר חוקים? הלא הרבה חוקים ומצוות שמעיות בתורה הינם בבחינת גזירת מלך, ולא משום כך נתייחדה פרה. אין הפרה כשאר מצוות שמעיות, אלא יש בה עניין נוסף סתום, ומשום כך היא כה קשה ועלומה. רמז רמזו לנו חז"ל בציינם בהקשר זה, שהפרה משונה בכך שהיא מטמאת את הטהורים העוסקים בה, בעודה מטהרת את הטמאים. עניין היותה מטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים הוא הסימן להיותה כה קשה. משמעות הדבר הוא שפרה איננה גזירת המלך גרידא, אלא יש בה פרדוקס; פרדוקס הלכתי, ובעיקר פרדוקס מטאפיזי. בדין פרה יש משום סתירה להגיון ההלכתי הפנימי, ואת פעולתה היא פועלת בניגוד לכללי החוקים עצמם. אף שלוש הדוגמאות האחרות המובאות במדרש - איסור אשת אח, כלאי בגדים ושעיר המשתלח - נחשבות חוקה מאותה סיבה. אף בהן מתקיימות פרדוקסים הלכתיים, כפי שהמדרש מפרט שם.

ההסבר המוצע שם לפשר הפרה בנוי על חלופי התפקידים שבין קדושה לטהרה:

"עתה, מגיעים אנו לפרדוקס שבפרה. הפרה באה לטהר. מטרתה לטהר את טמאי המתים, לכבסם וללכנם. במשניות משובצת מסכת פרה בסדר טהרות וכן הדבר ברמב"ם. אך שלא כשאר המטהרים, בהם נעשית הטהרה ע"י חזרה למצב הטבעי, דוגמת טבילה או זריעה, הרי שהפרה

15 ראה הערה 3.

מטהרת באמצעות שימוש בכלים השאובים מעולם הקדשים. הזאה, שחיטה ושריפה, הינן פעולות מובהקות של קדשים. בהלכות פרה מקבל מימד הקדשים ביטוי הלכתי בתחומים שונים. "חטאת קרייה רחמנא". על אף שיש מקום לחקירה ועיון בסוגיות ובראשונים בנוגע להגדרת מעמדו המדוייק של גדר קדשים בפרה, הרי אין ספק בכך שמימד זה קיים¹⁶.

ואולם, אין הפרה דומה לשאר קדשים הנעשים בפנים - היא קדשים השייכים לחוץ. טעם הדבר הוא על פי מה שכתבנו למעלה; כיון שעיקרה של פרה אדומה לטהרה בא, הרי היא נעשית בחוץ, בעולם הטבע, ולא בעולם המחיצות. חייבת היא ליעשות בהר המשחה נוכח המקדש ולא בעזרה עצמה.

עניין זה, של קדשים השייכים לחוץ, של קרבן המטהר ואינו מכפר, הוא הסתום והחתום שבפרה אדומה. לא עוד חוק או גזירת מלך שטעמם נסתר מעמנו, אלא חוק המתנגש עם כללי היסוד של מערכת כה בסיסית; חציית הקוים שבין עולם הקדושה לעולם הטהרה, בין עולם האומנות לעולם הטבע, בין עולם הפנים לעולם החוץ. את ביטויים לפרדוקס הזה נתנו חז"ל, בציינם שהפרה מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים. מחד, מטהרת היא את הטמאים. אך בעוד ששאר המטהרים משמעותם הוא חזרה לטבע, ומאליו ברור שכל העוסק בהם טהור, הרי שבפרה אינו כן. היא שייכת לעולם הקדשים, ובעולם זה אכן מצאנו דין טומאה וכיבוס בגדים בעוסק. לאמיתו של דבר, מצינו דין כיבוס בגדים לעוסק בקדשים בשלשה מקומות - פרה אדומה, שער המשתלח ושריפת חטאות פנימיות - ומכנה אחד משותף לכולם, והוא היותם מעשה קדשים בחוץ. הוצאת הקדשים מעולמם של דרגות קדושה ושינויי מקום, אל מחוץ למחיצתם ומקומם הקדוש לתוך עולם החוץ, גורם לטומאת העוסקים בהם. דין טומאת העוסקים מסמל את הפרדוקס שבפרה - היא נותנת טהרה לטמאים, אך משום דרך טהרתה בתהליך של קדשים בחוץ,

16 זבחים יד ב, חולין יא א, ע"ז, כג ב, ובתוספות במקומות אלו, וכן בר' חיים הלכות מעילה ובגרי"ז על הרמב"ם הלכות פרה ועוד.

מטמאת היא את העוסקים בה. הצלחתה של הפרה לטהר על אף היותה חטאת היא מופלאה וסתומה, וזהו עניין החוקה שעליה אמר שלמה 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'. (ויעויין ברמב"ן שגם כן מיקד את עיקר עניין החוקה בעובדת היות הפרה בחוץ, אלא שהוא מתייחס לכך כאל טענה חיצונית של אומות העולם ולא כבעיה מהותית ביחס לפרשת פרה עצמה).

כאמור, הפרה האדומה והשעיר המשתלח הינן תמונות ראי; כמו הפרה, גם מהותו של שעיר המשתלח נעוצה במערכת היחסים המתקיימת בו בין עולם הקדושה לעולם הטהרה. לא בכדי המדרש קושר את השעיר יחד עם הפרה כחידה של 'חוקת התורה' שכן שניהם מהווים פרדוקס הלכתי ומטאפיזי החוצה את הקווים שבין קדושה וטהרה. ואולם, השעיר עושה זאת בכיוון ההפוך: בעוד **טהרת** הפרה מושגת ע"י מהלך של קרבן, **כפרת** השעיר מושגת באמצעות מהלך הקשור לעולם הטהרה. השעיר נלקח למדבר, נזרק לאיתני הטבע, וחוזר לעולם הקמאי ובראשיתו של המדבר העז. אין הוא מכפר בפנים אלא בחוץ. במקום לשחטו בכלי שרת, כפי שהדין מחייב לגבי שחיטת קדשים¹⁷, השעיר אינו נשחט אלא נדחה לצוק. "דחייתו לצוק זוהי שחיטתו"¹⁸ ההחזרה לטבע וריסוק האברים כתהליך טבעי ולא השחיטה הרגילה היא המטהרת את השעיר. ההלכות העוסקות במקום שילוח השעיר והגדרתו ההלכתית של 'עזאזל' מבטאות נאמנה את הקמאיות והטבעיות של המקום ומציבות אותו כאנטיתזה למקום ישוב עירוני:

תנו רבנן, 'עזאזל' שיהא עז וקשה. יכול בישוב, תלמוד לומר 'במדבר'. ומנין שבצוק, תלמוד לומר 'גזרה'. תניא אידך, 'עזאזל' - קשה שבהרים. וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'. (תלמוד בבלי יומא, סז ב)

חזרת השעיר למדבר ולעולם הטבע הקמאי שבו הוא מהלך של היטהרות, דרכו זוכה העם לכפרה. לא עולם המחיצות והקדושה אלא עולם המדבר והטבע עומדות ביסוד כפרת השעיר המשתלח.

אמור מעתה, כפרת השעיר המשתלח מבוססת על עקרון אחר מאשר כל שאר הקרבנות: השעיר הפנימי, פר כהן גדול, תמידין ומוספין, קרבנות ציבור ויחיד של כל

17 שהרי שחיטת קדשים בעי כלי לכולי עלמא - עיין זבחים צז ב, ותוספות שם מז א, ד"ה איזהו.

18 תלמוד בבלי יומא, סד א.

השנה כולה מתכפרים בעולם המחיצות, המקדש וכלי השרת ואילו כפרת השעיר המשתלח מושגת על ידי מהלך של היטהרות וחזרה לטבע. אף כאן מצינו חציית קיום בין קדושה לטהרה - פרה אדומה מטהרת באמצעות מנגנון של קדושה ואילו שעיר המשתלח מתכפר על ידי מהלך של טהרה. בכל אחד מהם מתבצעת פעולה המנוגדת לכלל המערכת, ולכן כוללם המדרש יחד כחוקים חתומים¹⁹.

ה

הגמרא ביומא (שם) מוסיפה עוד משפט אניגמטי למדי בנוגע לכפרת השעיר המשתלח: "תנא דבי רבי ישמעאל עזאזל שמכפר על מעשה עוזא ועזאל". הגמרא סתמה ולא פירשה מהו אותו "מעשה עוזא ועזאל" מסתורי אך רש"י מגלה לנו את משמעות הענין: "עוזא ועזאל - מלאכי חבלה שירדו לארץ בימי נעמה אחות תובל קין ועליהם נאמר 'ויראו בני האלהים את בנות האדם' כלומר, על העריות מכפר".

להבנת הענין לאשורו, עלינו להיזקק למהלך פרשת בראשית ולהשלכות המתועדות בה של חטא אדם הראשון על הקיום האנושי. באם נתמצת ונסכם את הדינמיקה המתנהלת לאורך פרשת בראשית בכמה משפטים, תוך כדי דילוג על פרטים ועל מטבעות לשון משמעותיים ומאירי עינים המדגימים את הענין, הרי שניתן להצביע על מהלך של מעבר מחיים בתוך הטבע ובהרמוניה בין האדם לטבע לעמדה של כיבוש הטבע ועזיבת החיים הטבעיים לטובת מערך אנושי המובדל מן הטבע ונסמך על האומנות האנושית לארגון דפוסי חייו.

ייחודו של האדם ועמידתו לפני ה' כנבדל מבעלי החיים יכול היה לבוא לידי ביטוי גם בדרך של היטהרות וקיום בתוך הטבע, לו האדם היה זוכה והחטא לא היה גורם. אף אם נקבל את העמדה שהאדם היה שונה מתחילת בריאתו מעולם החי ושעלה במחשבה לפניו יתברך מראשית הבריאה שהאדם יעמוד לפני רבון העולמים כיצור ייחודי שפרש מתוך עולם הטבע שממנו נוצר ("אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך"), עדיין היה בכוחו לבטא את ייחודיותו וזיקתו לקב"ה בתוככי הטבע כמסגרת פעילותו.

19 בהקשר זה, ראוי לציין שהרמב"ן עמד על כך שהשעיר המשתלח הוא קרבן בחוץ, הקשור בעצם למקומות החורב והשיממון, השונה באופן בסיסי משאר הקרבנות בדרכי פעולתו ושאין מתאים להקריבו אלא ביום הכפורים, שהוא היום היחידי בשנה שיכול להכיל את עקרונותיו הרדיקליים של השעיר בגלל סגולותיו המיוחדות של היום. בכל זה, יש בדברינו דמיון למהלכו, אך המערכת המטאפיזית שהוא מציג בנוגע לשעיר שונה מאד מהצעתנו. ועיין רמב"ן, ויקרא טז, ח.

אכן, קודם החטא, האדם חי בתוככי הטבע כאחד מבעלי החיים ("ויהיו האדם ואשתו עירומים ולא יתבששו"), ניהל דיאלוג עם החיות וחי בתוך הגן, אך לאחר החטא והגירוש מן הגן, מסלול שיקומו עובר דרך פרישה מן הטבע ויציאה מן הטבע כמקום פעילותו. החטא מעיד על כשלונו של האדם למלא את ייעודו בתוך עולם הטבע ובעקבותיו באה לעולם דיסהרמוניה בין האדם לטבע. האדם גורש מן הגן, נגזר עליו לעבוד עבור לחמו והוא החל במהלך פרישתו מן הטבע תוך פיתוח כלי האומנות האופייניים לאדם לבדו. תהליך עזיבת הטבע הולך ומעמיק לאחר הגירוש מגן עדן והוא מתועד לאורך פרשת בראשית: החל מתפירת בגדיו ביציאתו מן הגן, אימוץ המרעה ועבודת האדמה, בניית ערים ומקומות מושב כתחליף למגורים בחיק הטבע, פיתוח האומנות והאמנות בידי משפחת למך, וסופו בנח המציל את העולם באמצעות בניית תיבה מלאכותית, בעוד הטבע כולו נשחת.

במונחים שנקטנו בהם למעלה, רוח האדם הייחודית אינה מצליחה לבוא לידי ביטוי במסגרת הטבע ואין הוא מצליח להיבדל מעולם החי. לא בכדי הוא מוכשל בחטאו על ידי בעל חיים. חז"ל במדרש החריפו מאד את התובנה שתפקיד הנחש בחטא נועד לבטא את מעמדו של האדם כחלק מעולם בעלי החיים שאינו נבדל מהם וקבעו שהנחש בא על חווה!²⁰

כאמור, הלבשת האדם בבגדים, יציאתו מן הגן, בנין העיר הראשונה בידי קין, גילוי ופיתוח האומנות והאמנות בידי למך ומשפחתו הם התחנות המרכזיות בשינוי דפוס החיים האנושיים. עם זאת, לצד ההישגים והיתרונות של ההישג האנושי, התורה מצביעה גם על הסכנות והמחירים הכרוכים בכך, דרך סיפוריהם של קין ולמך בן בנו. כתוצאה מכך, נוצר צורך לבחון את האפשרות של ניהול חיי האדם במסגרת הטבע, גם לאחר החטא. בעוד דרך המלך של הסיפור ממשיכה ומכוונת את התפתחות האנושות כעולם של יצירה ואומנות, תוך כדי הנסיון לשלב את הטוב שבעולם היצירה עם השפעות ממתנות מן העולם הטבעי - זהו תפקיד שושלתו של שת, האמור להוות סינתזה של קין והבל, אך עדיין נבחנת האפשרות למסלול החיים האנושיים המתבסס על חיי האדם במסגרת הטבע.

שיא הנסיון לחיים טבעיים, המביא את העניין לידי הכרעה חזיתית הוא אפיזודת הסיום של פרשת בראשית, בה מובאת העלילה הסתומה של בני האלהים ובנות

20 שאלת מוקד החטא והעמדות הפרשניות השונות האם מדובר בחטא במישור האסתטי, כרדיפה פאוסטיאנית אחר דעת עליון, כתחרות עם האלקים או כמונע מרצון לתענוגות והנאה מינית משמעותי לענייננו, אך חורג ממסגרת המאמר הזה.

האדם. מה שלא יהא משמעות הביטוי האניגמטי "בני האלהים", ניתן לקבוע שמדובר בדמויות טבעיות הירואיות, בעלות כוחות כבירים, גדולים יותר מכוחותיו של האדם הרגיל, המחפשות פורקן וביטוי במסגרת הטבע. מבחינת מבנה העלילה, הם מהווים משקל נגד לנח ומציגים אלטרנטיבה לדרכו. נח, העתיד להציל את האנושות באמצעות פרישה טוטלית מן הטבע לתוך תיבה מלאכותית שנבנתה בכדי להיות קפסולת הישרדות אומנותית, האטומה כנגד חדירת איתני הטבע, הוא ממשיכו של מסורת בית למך; כנגדו, מעמיד הכתוב את בני האלהים כמציעים אפשרות של קיום חיי אנוש במסגרת הטבע. אולם במקום לחיות חיים הרמוניים עם עצמם, הטבע והבורא, בני האלהים מתגלים כיצורים אימפולסיביים חסרי מעצורים, אשר החיים הטבעיים שלהם מتركזים במתן פורקן לתאוותיהם המיניות; המרדף אחר בנות האדם מעיד על טבע שאינו מבטא את רוח האדם אלא את תוקפנותו, והעולם הטבעי שלהם הופך להיות עולם של הישרדות החזקים. שלטון דרוויניסטי של בעל הכח בזולת. עולמו של האדם אינו מתעלה ומזדכך בחיים בתוך הטבע, אלא מתדמה לעולם בעלי החיים. מרדף בני האלהים מעיד על ההשחתה של חיים טבעיים נטולי מעצורים ועל חברה אנושית ששולטים בה חוקי הטבע של היער, הנטולים כל סממן ייחודי של דרגת האדם. המסקנה המתבקשת מכל הסיפור היא הצורך לנווט את חיי האדם מקיום טבעי לקיום של "פרושים תהיו" ולהמשיך במעבר מן הטבע לתיבה. לא נותרה לקב"ה ברירה אלא לבחור בנח ובדרכו ולזנוח את אפשרות הקיום האנושי בטבע. המבול ניתן, האנשים שנשארו בטבע נכחדים ואילו האנשים שהסתגרו בעולם האנושי האומנותי ניצלים²¹.

זו משמעות "מעשה עוזא ועזאל" שהשעיר המשתלח בא לכפר עליו. החטא שתנא דבי רבי ישמעאל הוא השחיתות הטבע והנתק הבא בעקבותיו בין האדם לטבע. חטא העריות שרש"י מייחס לעוזא ועזאל הוא הביטוי המעשי והבוטה של חטא עוזא ועזאל אך משמעותו היא רחבה הרבה יותר. הדחף המיני הוא כוח טבעי כביר ורב עוצמה ומידת השליטה או חוסר השליטה עליו היא אבן בוחן ליכולתו של האדם לקיים חיים בעלי משמעות בתוך הטבע²².

21 גדלותו ועוצמתו של עוג מלך הבשן בעולם המדרש, הכולל את יראתו של משה רבינו מזכויותיו, נעוץ בנקודה זו. אליבא דחז"ל, עוג שרד את המבול מחוץ לתיבה. הדבר מעיד, במישור המדרשי-סימבולי, לא על גבורה פיזית גרידא אלא על ארחות חיים של קיום הרמוני בתוך הטבע.

בניגוד לבני האלהים, עוג לא השחית את דרכו אלא נשאר נאמן לרוח האדם.

22 ואכן, סיומה של פרשת עריות מדגישה שחטא גילוי עריות הוא טומאה וכישלון של טהרה ולא של קדושה.

כעת נוכל להבין את מלוא עצמת קביעתו של רבי ישמעאל ששעיר המשתלח מכפר על מעשה עוזה ועזאל. משמעות הענין הוא שהשעיר מכפר על השחתת הטבע אך לא על ידי עזיבתו אלא בתיקונו. כאמור, ייחודה של כפרת השעיר היא שאין היא מכפרת על ידי פרישה מן הטבע אלא בחזרה אליו. המסר של השעיר הוא שהטבע יכול להיטהר והקמאיות שבו יכולה להביא את האדם לקירבה לקב"ה. אחת בשנה, ההלכה מכרזת באמצעות השעיר על הטבע כמקומו הראוי של האדם ועל החזרה לטבע ולתחילת הבריאה כאפשרית ורצויה. האדם מתכפר על ידי החזרה לטבע כי באופן בסיסי, הוא יצור ראוי וחיובי. אמנם במשך השנה טבעו עלול להתדרדר ולהפוך למושחת, אך ישנו טוב בסיסי באדם ובבריאה, והחזרה לנקודת המוצא הזו מטהרת ומכפרת. כשם שהטמא בטומאה פיזית חוזר לטבע ומחזיר את הגלגל אחורה לנקודת המוצא הראשונית, כן הטמא בזהמת חטא חוזר ביום הכפורים למוצאו הטבעי ומיטהר.

1

עקרון הטהרה עובר כחוט השני ביום הכפורים ומהווה מרכיב מרכזי בכפרת היום. לאמיתו של דבר, אין צורך כלל להוכיח נקודה זו, שהרי המקרא המרכזי הדין בכפרת היום מכריז על כך בגלוי: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו".

ביטויים רבים לטהרה כגורם המכפר ביום הכפורים, לצד הכפרה הקלאסית של מקדש, ניתן למצוא על כל צעד ושעל של סדר העבודה. נמנה את המרכזיים שבהם:

א. חמש טבילות ועשרה קידושים - בכל השנה כולה, עבודה במקדש מחייבת קידוש ידים ורגליים, אך לא טבילה (למעט טבילה בתחילת היום על מנת שלא לבוא לידי איסור ביאה בטומאה) ואילו ביום הכפורים יש הלכה למשה מסיני המחייבת טבילה בנוסף על הטבילה²³.

ב. בגדי לבן - ההבדל הבסיסי שבין בגדי זהב לבין לבן מבחינת משמעותם הוא שבגדי זהב הם תוצר משוכלל ביותר ותוצאה מובהקת של אומנות אנושית. המרכיב המאפיין - הזהב - אינו חומר אורגני, וחשיבות הבגדים הוא בהיותם עשויים

23 גם המנהג שהתפתח, לטבול בערב יום הכפורים, מבטא את עקרון הטהרה כמוקד מרכזי ביום.

'לכבוד ולתפארת'. בגדי הלבן, לעומת זאת, נעשים מפשתים בלבד, דהיינו חומר פשוט שאינו מעוטר, הלקוח מן הצומח בלבד. הדבר המעניין ביותר בהקשר זה הוא שבגדי הלבן משמשים גם לטהרת הפרה שהיא דוגמא נוספת שבה המטרה היא היטהרות דרך עבודת כהן²⁴.

לסיכום, יום הכפורים משלב שני מוטיבים מרכזיים בכפרתו: קדושה וטהרה. הדבר מתבטא בשני השעירים המייצגים את העקרונות הללו ונוכח גם מרכיבים נוספים, כמו למשל, הצורך בטבילה וקידוש ידים ורגליים וכיוצא בזה.

ז

בפתח הדברים, תמהנו על כך שהמשנה משווה את ט"ו באב ליום הכפורים כיום טוב, בעוד ט"ו באב נעדר כל סימן של קדושת היום בהלכותיו ותפילותיו. לאור האמור לעיל בדבר אופי כפרת יום הכפורים, נוכל להבין עתה את משמעות יום חמישה עשר באב ולעמוד על סודו ויסודו: **יום חמישה עשר באב הוא יום של טהרה אך לא של קדושה.**

כאמור, יסוד קדושת הרגלים הוא עקרון הקדושה: "מקדש ישראל והזמנים". הקדושה, ולא הטהרה, מעניקה לחגים את מעלתם. יום הכפורים הינו יום נשגב בגלל קדושתו. הוא קדוש בקדושת עצמו וגם חלק ממערכת המועדות המפורטת בספר ויקרא כימים קדושים: "מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי... אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה'. וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפרים הוא לכפר עליכם לפני ה' ". לכן, מצויה בו המערכת ההלכתית שנועדה לבטא את קדושת היום: איסור מלאכה, מקרא קדש, שבתון, תפילות מיוחדות וקריאת התורה. ט"ו באב אינו מוזכר בתורה ואין לו שייכות למערכת הרגלים ולעולם הקדושה. מבחינה זו, אין לו שום קשר ליום הכפורים ולא ניתן להזכירם יחדיו כימים טובים.

ברם, ליום הכפורים ישנו עיקרון נוסף הנותן לו את מעמדו המיוחד, והוא עיקרון הטהרה. טהרת היום, המטהרת את האדם מן החטא ומחזירה אותו לנקודת המוצא הראשונית והטבעית שלו היא המכנה המשותף ליום הכפורים וט"ו באב. המאפיינים המרכזיים של ט"ו באב הם היציאה לטבע ולבישת בגדי הלבן, כי היסוד של ט"ו באב

24 עיין משנה, פרה פרק ד, משנה א; משנה למלך הלכות פרה פרק א הלכה יב.

הוא עבודת ה' בטבע. עיקרו של יום מתחולל במחול הכרמים בתוככי העולם הטבעי ומחוץ לעולם המחיצות והאומנות האופיינית לקדושה, תוך כדי לבישת בגדים לבנים שהם סימן מובהק לעקרון של טהרה וטבעיות. בכל השנה, אנו עובדים את הקב"ה באמצעות העולם האנושי של מחיצות היוצרות קדושה, אך אחת לשנה, עבודת ה' חוזרת לטבע ולעולם של תמימות והרמוניה בין האדם לטבע שהיו מנת חלקו של העולם קודם החטא. יציאת הבתולות לכרמים בבגדי לבן היא מהלך של חזרה לטבע, וזהו ייחודו של היום.

הטבע אינו מעניק קדושה אלא טהרה בלבד, ולכן ט"ו באב לא התקדש באיסורי מלאכה, אין בו מקרא קדש ולא נתקנו לו תפילות מיוחדות. כאמור, תפילות החגים נסמכות על המושג מקרא-קודש שאיננו רלבנטי ליום שאין בו קדושה. כך, נשאר ט"ו באב כיום טוב של חוויה אך לא של איסור מלאכה או תפילה. בעוד יום הכפורים אסור במלאכה ויש בו תפילה מיוחדת, מפני שיום הכיפורים שואב משני מקורות ויש בו קדושה והן טהרה, ואילו ט"ו באב אינו יונק אלא ממושג הטהרה בלבד.

בתחילת המאמר עמדנו על כך שהמכנה המשותף של הטעמים שניתנו בגמרא למשמעות ט"ו באב סובבים מסביב לרעיון של התחלה חדשה. כמו כן, הצבענו על כך שאין בט"ו באב תיקון העבר אלא יציאה לדרך חדשה, וזאת בניגוד ליום הכפורים שיש בו גם תיקון העבר ולא רק עתיד חדש. מעתה, נראה שיש לקשור זאת לנאמר כאן; ט"ו באב מבטא את עקרון הטהרה וההיטהרות ולכן הוא מהווה התחלה חדשה. כפי שהוסבר לעיל, ההיטהרות משמעותה חזרה לנקודת המוצא הטבעית וחידוש הטבע. בדרך זו, מגיעים לנקודת התחלה חדשה אך לא באמצעות שימור העבר אלא על ידי יצירת מקום חדש להתחיל ממנו, מעין בריאה חדשה. כפרת יום הכפורים שואבת את כוחה לא רק מחידוש הטבע אלא גם מיציאת האדם מן הטבע ובכך מדגישה את התודעה האנושית הנמצאת מחוץ לטבע. היכולת להפוך זדונות לזכויות אינה מהלך טבעי הנשען על הטוב שבאדם אלא מהלך תודעתי שבה התודעה משנה ומגדירה את המציאות על ידי תפיסתה התודעתית. מה שהיה אינו רק מה שקרה בפועל, אלא משמעות העניין עבור האדם, הלקחים והתובנות שנטל עמו מן האירוע ותפיסתו את החטא למפרע. רגשי החרטה והתיקון, ההתבוננות העצמית וההחלטה לתקן את דרכו שהחוטא חווה כמהלך של תשובה בעקבות החטא הם ההופכים את קערת החטא על פיה ויוצרים תופעה חיובית מאירוע שלילי. זוהי משמעות הכלל של "זדונות נעשים כזכויות". אולם כל זה מתרחש במישור התודעה האנושית שמחוץ למהלך הטבע, ולכן הוא מתקיים ביום

הכפורים אך לא בט"ו באב. זכותו של ט"ו באב, והמשותף לו עם מרכיבי הטהרה של יום הכפורים, הוא בראייתו הבסיסית את האדם כיצור חיובי, היכול לתקן עצמו ע"י חזרה למהותו הראשוני הטוב והראוי.

לכן, ט"ו באב הוא יום טוב, המביא את האדם למפגש מלא עם הקב"ה ולהרגשת רוח א-להים המרחפת על פני היקום הטבעי והבראשיתי.