
”עלי להקדישך
לשמים”
הנזירות בבבלי
ובירושלמי



אורי זילונקה ויעקב לנצר

ישיבת ההסדר במעלות

הצעת הסוגיה

חלקה האחרון של המשנה הראשונה במסכת נדרים מתאר לשונות משונות במיוחד להתחייבות בנדר:

... "כנדרי רשעים" - נדר בנוזר ובקרבן ובשבועה. "כנדרי כשרים" - לא אמר כלום. "כנדבותם" - נדר בנוזר ובקרבן (משנה מסכת נדרים פרק א משנה א)

המשנה אומרת שמי שרוצה לנדור ואומר "הרי עליי כנדרי רשעים" - הנדר חל, אך אם אמר "הרי עליי כנדרי כשרים" - אין זה נדר בכלל, עם זאת, במידה ואמר "הרי זו כנדבות כשרים" - יש בכך חלות של התנדבות קורבן והוא הדין לגבי נזיר. מדברי המשנה עולה גישה שלילית כלפי התחייבות בנדרים, מימרה בירושלמי מסכמת נקודה זאת בתמציתיות:

"כנדרי כשרים לא אמר כלום" - הדא אמרה שהכשירים נודרין, ומכיון שנדר אין זה כשר (תלמוד ירושלמי מסכת נדרים פרק א הלכה א).

האומר "כנדרי כשרים" לא אמר כלום, שכן מרגע שאדם נודר אינו כשר. על פי הירושלמי המשנה בנויה בהתאמה לדעת ר' יהודה (= יודן/יודה בלשון הירושלמי) האומר ש"טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם וטוב מזה ומזה שלא תדור", אך מצדדת בנדבה, כשיטתו המובאת בשמו גם בבבלי, האומרת שנודב קורבן בפתח העזרה, ושחסידיים מתנדבים בנזירות בכדי להקריב חטאת.

הדיון בבבלי¹ פותח ההנחה שמשנתנו אינה כר' מאיר ואינה כר' יהודה², משום שלכאורה הם אינם מחלקים בין נדר ונדבה. לבסוף הבבלי מוכיח שהמשנה יכולה להסתדר הן כר' מאיר והן כר' יהודה. כבר ממבנה הסוגיה ניתן לעמוד על ההבדל בין ה"חבלה" הבבליית המנגידה בין דעות התנאים, לבין ה"נועם" הירושלמי, שניגש להבנת המשנה מתוך נחת ולא בקושיות.

1 מסכת נדרים דף ט. - ?

2 בגרסת הבבלי השיטות מתחלפות: ר' מאיר אומר את דברי ר' יהודה הנ"ל, ור' יהודה את דברי ר' מאיר של הירושלמי, לפיהם הטוב ביותר הוא לנדור ולשלם.



הנזיר מן הדרום

במסגרת הדיון, הן הבבלי והן הירושלמי, מובא סיפורו של שמעון הצדיק אודות נזיר אחד מהדרום כדוגמא לנזירות של כשרים:

אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר אלא אחד. פעם אחד עלה אלי אדם אחד מדרום, וראיתיו אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו מסודרות תילי תילים, ואמרתי לו: "בני מה ראיתך להשחית את השיער הנאה הזה?" ונב לי: "רבי, רועה הייתי בעירי והלכתי למלאות את השאוב מים. וראיתי את הבובייה שלי בתוך המים, ופחזו יצרי עלי וביקש להאבדני מן העולם - אמרתי לו: רשע, אתה מפחזו בדבר שאינו שלך, עלי להקדישך לשמים!". והרכנתיו בראשי ואמרתי לו: "בני, כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל. עליך הכתוב אומר: "איש או אשה כי יפליא לנדר נזיר להזיר לה". (תלמוד ירושלמי מסכת נדרים פרק א הלכה א)

תיאור דמותו של הנזיר, גם בגרסת הירושלמי וגם בגרסת הבבלי, היא מעין עירוב בין דמותו של דוד המלך לבין דמות בנו אבשלום:

דוד מתואר בתנ"ך לראשונה, בזמן משיחתו, כ"אדמוני עם יפה עינים וטוב ראי"³. המהרש"א על האגדה מפנה אותנו גם לדמותו של אבשלום, בנו של דוד, שהיה ע"פ חז"ל נזיר:

רבי אומר: אבשלום נזיר עולם היה, שנאמר: (שמואל ב' טו) ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון, ומגלח אחד לשנים עשר חדש, שנא: (שמואל ב' יד) ויהי מקץ ימים לימים. (תלמוד בבלי מסכת נזיר דף ד עמוד ב)

מהפסוקים מהם למדו חז"ל על נזירותו נקבל הבנה מעט יותר עמוקה באופי נזירותו של אבשלום:

(ז) וְיָהִי מִקְצֵי אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֶלְכֶּה נָא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נְדָרַי אֲשֶׁר נְדַרְתִּי לַיהוָה בְּחֶבְרוֹן: (ח) כִּי נָדַר נְדָר עֲבָדְךָ

3 שמואל א' פרק ט"ז פסוק י"ב

בְּשִׁבְתִּי בְּגִשׁוֹר בְּאֶרֶם לֵאמֹר אִם יִשִּׁיב יְשׁוּב יִשְׁיבֵנִי יִקְנֶךָ יְרוּשָׁלַם
 וְעַבְדֵתִי אֶת יִקְנֶךָ: (ט) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ
 חֲבֻרֹנָה: (י) וַיִּשְׁלַח אֲבִשְׁלוֹם מְרַגְלִים בְּכָל שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
 כְּשִׁמְעֶכֶם אֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאָמַרְתֶּם מִלֵּךְ אֲבִשְׁלוֹם בְּחֲבֻרֹן: (שמואל
 ב פרק טו)

מרד אבשלום מתחיל בבקשתו מאביו לשלם בחברון את נדרו שנדר בעת
 גלותו בגשור, וחז"ל מבינים שהיה זה נדר הנזירות המתוארת בפסוקים
 שאחרי חזרתו של אבשלום מגשור:

(כה) וּכְאֲבִשְׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֵה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהֵלֵל מְאֹד מִפְּנֵי
 רַגְלוֹ וְעַד קֶדְקֶדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוֹם: (כו) וּבְגִלְחוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקְּץ
 יָמָיו לַיָּמִים אֲשֶׁר יִגְלַח כִּי כִבַּד עָלָיו וַיִּגְלַחוּ וַשְׁקֵל אֶת שְׁעָרֵי רֹאשׁוֹ
 מֵאֲתָיִם שְׁקָלִים בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ: (שמואל ב פרק יד)

שקילת שערו באבן המלך רומזת על רצונו למלכות - כמו כן אנו רואים
 שבניגוד לנזיר שלנו, אבשלום גילח רק את השער המכביד, ולא את כל
 שערו. כך נזירותו הייתה ביטוי לגאווותו⁴. סופו של אבשלום, שכידוע
 נתפס בשערו בעץ האלה, גם הוא מעיד על כך.

כיוונייהם של שני הנזירים הללו הפוכים. נזירות העולם של אבשלום
 הייתה תירוץ למרידה באביו המלך, והיא שהפילה אותו בהשאת שיערו
 הארוך, בעוד שנוזירותו של האדם מן הדרום נעשית לשם שמים, והדגש
 בה הוא על גילוח השיער.

בבלי וירושלמי

ישנם שינויים מעטים בין גרסת האגדה המובאת בבבלי לבין הגירסא
 בירושלמי. ההבדל הבולט והמעניין ביותר הוא בתיאור דבריו של הנזיר
 כאשר החליט לקבל עליו את הנזירות:

תלמוד בבלי מסכת נדרים דף ט עמוד ב

רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין



ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחזו עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו: רשע! למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה? העבודה, שאגלחך לשמים!

תלמוד ירושלמי מסכת נדרים פרק א הלכה א

רועה הייתי בעירי, והלכתי למלאות את השאוב מים, וראיתי את הבובייה שלי בתוך המים, ופחזו יצרי עלי וביקש להאבדני מן העולם. אמרתי לו: רשע! אתה מפחזו בדבר שאינו שלך? עלי להקדישך לשמים!

הבבלי מדגיש את שפלות החומר וחדלונו: הנזיר הבין שהתגאה "במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה" - על כן על יופיו של הגוף להיות מגולם.

הירושלמי אינו מתייחס לגוף כשפל, אלא רואה את הבעיה בניתוק החומר מבוראו - "מפחזו בדבר שאינו שלך" - והפתרון הוא לא לגלח, כי אם "להקדישך לשמים" - המיתוק של הדין, החומריות, הוא בחיבורו לשרשו, לבוראו - זהו קידוש החומר לשם שמים.

אם נדייק בתיאורו של אותו בחור מן הדרום נגלה עוד שינויים, הנובעים מהתפיסה הזו:

בירושלמי דמותו של אותו אדם מזכירה יותר את הקשר לדוד, שהקים עולה של תשובה. שם מוסיפים לדמותו של הנזיר גם את התיאור "אדמוני", בעוד שבבלי הוא רק "יפה עינים וטוב ראי". לעומת זאת הבבלי שם את הדגש על דמותו של אבשלום: הבבלי מתאר אותו כ"אדם אחד נזיר מן הדרום", הדגשת היותו נזיר בתיאורו, ששייכת יותר לדמותו של אבשלום, שהיה נזיר בעצמו, נעדרת בירושלמי.

מקומו של הסיפור בסוגיה

הבבלי מסיק מהסיפור שדעת שמעון הצדיק היא שרק נזיר שנטמא בעייתי, משום שהוא מתחרט על נדרו, וכאשר עושה זאת נמצא בהקרבתו את קרבנו כמביא חולין לעזרה. אבל כל עוד לא נטמא, ימי הנזירות המקוריים נכנסו בשיקול הדעת של הנדר. אותו דרומי אפילו שנטמא, אינו חוטא, שעשה הדבר מכוונה טהורה ולא יתחרט על נזרו. כך בבבלי,

על פי פירושו של הר"ף⁵, אביי מבין ששמעון הצדיק סובר שהבעיה היא בהטמאות הנזיר ולא בניזירות עצמה.

בירושלמי, המסקנה בעקבות הסיפור היא שכאשר נזירות באה מתוך הקפדה, אין היא נעשית בלב שלם ועלולה לחרטה, בלי קשר לטומאה - או אז, קרבנות נזירותו הרי הם כהבאת חולין לעזרה. אך כאשר דעתו של האדם מיושבת, הנזירות איננה נכנסת בגדר זה, כאותו דרומי. הירושלמי גם משווה את דעתו של שמעון הצדיק לדעת ר' שמעון ור' אלעזר הקפר, שההנזרות איננה טובה מעיקרה (אלא אם כן נעשית כנדבה לשם שמים מתוך יישוב הדעת), וכך גם מפרש הרא"ש את דברי אביי⁶. בכך אפשר לומר שהירושלמי, בשונה מהבבלי, רואה ביתר פשטות את שמעון הצדיק כמסתייג מהנזרות מהנאה, ושם את הדגש המסיפור על התחלת הנזירות מתוך יישוב הדעת.

חולין בעזרה

כאמור, הן הבבלי והן הירושלמי, מציינים את הבעיה בניזירות שאינה לשם שמים בהבאת בהמת חולין לעזרה. החשש מהבאת חולין לעזרה הוא בדיוק הקושי של מושג הנדר: חשש זה אינו קיים בחטאות ואשמות הבאים על עוון, שהם חיוב מוחלט, אלא רק בקרבנות הבאים ביוזמת האדם, בדומה לחילוק שבכלל "בעינין שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור".

לאדם ניתנה בחירה חופשית והיא זו שמאפשרת לו להחיל נדרים ולקדש את החול, ובלבד שיהיה זה לשם שמים - שאם לא כן, הריהו כמביא חולין לעזרה. כך מובנת הבחירה בסיפור של שמעון הצדיק כדגם של נזירות טובה במסגרת דיון הגמרא על כשרות מושג הנדר.

השאלה שעומדת בשורש הבדלי הגישות של הבבלי והירושלמי היא האם נזירות היא התרחקות מהחומריות, או שמא היא קישורה של החומריות אל הקודש. אגלחך או אקדישך.

גישות אלה באות לידי ביטוי בדברי הרב קוק על היציאה מהסדר הטבעי

5 דף י. - ד"ה "כולן בשיטה אחת הן".

6 פירוש הרא"ש - דף י. - ד"ה "שמעון הצדיק הא דאמרן".



בהנהגת הגלות:

טו. כשכח ישראל גדול ונשמתו מאירה בקרבו בהופעה... אז ההתרחבות לצד החול, לענוגי החושים הרוחניים והגשמיים, להצצה חדירית ופנימית לתוך חייהם של המון עמים ולאומים שונים, למפעעליהם וספריותיהם, התגברות עז החיים הטבעיים, כל אלה טובים הם ומסוגלים להרחיב את אור הטוב... משנעתקו רגלי האומה מבית חייה, החל הצמצום להיות נתבע. כל עז חילוני עלול להיות לרועץ, כל יופי טבעי וחשקו עלול להאפיל את אור הקדש ותם הטהרה והצניעות, כל מחשבה שלא נתגדלה כולה במחנה ישראל יכולה להרס את סדר האמונה והחיים הישראליים, כל שמינות קטנה מביאה לידי בעיטה... (אורות - אורות התחיה - עמוד 10)

התלמוד הבבלי, הנמצא בגלות, רואה בחומר סוג של איום על החיים. כאשר מגיעה התמודדות רוחנית עם יופיה של החומריות, הוא בוחר בגישה של שבירת היצר, התרחקות מהחומר וזכירת כלינונו ביום המיתה, בכדי לשמור על הרוח והקדושה. לעומתו, התלמוד הירושלמי הארצישראלי, לא רואה את החומר כאיום, אלא מחפש דרך להעלות גם את החומר ולקדש אותו.

דבר שאינו שלך

בקטע שהובא לעיל כותב הרב קוק שכאשר גדל כוחו של עם ישראל בארצו, יש מקום "להצצה חדירית ופנימית לתוך חייהם של המון עמים ולאומים שונים, למפעעליהם וספריותיהם". אנו זוכים בדורנו לחזות באור הגאולה, ולטעום את טעמה של תורת ארץ ישראל, ונראה שיש מקום להתחיל בהצצה זו.

במיתולוגיה היוונית קיים סיפור שמזכיר מאוד את סיפורו של שמעון הצדיק על הנזיר מן הדרום. שמעון הצדיק, משירי כנסת הגדולה, חי בתקופתו של אלכסנדר מוקדון⁷, עת התפשטה בעולם התרבות ההלניסטית, ונראה שיש בסיפור המובא בשמו התמודדות ומענה לגישה היוונית.

7 עיין בבלי יומא דף סט.

המעשייה היוונית מספרת על נרקיסוס, שמתואר כאדם יהיר ויפה תואר שנתקל בבבואתו באגם כאשר נגש לשתות ממנו. נרקיסוס התאהב בבבואה שלו, ולא שתה מהאגם בכדי שלא להעלימה. כך הוא נשאר בוהה בבואתו עד שמת לבסוף בצמא.

ההבדל בין שתי הגישות, הישראלית והיוונית, בולט מאוד לעין. בסיפור היווני, נרקיסוס נכנע לתאוותיו ויצריו, במחיר של איבוד חייו שלו עצמו. לעומת זאת, בסיפור היהודי, כאשר הגיבור רואה שיצרו מבקש להוליכו בדרך מסוכנת, "וביקש להאבדיני מן העולם", מיד הוא נעמד כנגדו, ושובר אותו על פי הגישה הבבלית, או אפילו מוביל אותו לכיוון חיובי, על ידי קשירתו לקודש, בגישת הירושלמי. האדם אינו נכנע ליצרו ותאוותיו ולא נותן להם להוביל אותו, אלא הוא מוביל אותם, הוא בשליטה על יצריו.

אך יש להתייחס כאן גם לרובד עמוק יותר: הסיפור לא עוסק בסתם כניעה ליצר, אלא בעיקר בגאווה: מחלת האהבה העצמית נקראת נרקיסיוס על שם סיפור זה. מהסיפור היווני יובן שהגאווה לוכדת את האדם בתוך עצמו ואינה מניחה לו לא לראות ולא לקבל דבר חוץ ממנו.

חטא אדם הראשון מבואר אף הוא בנקודה זו: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". המחשבה הנחשית של האדם היא שהוא יכול להקיף הכל בשכלו שלו. זו הבחירה באכילה מעץ הדעת, ולא מעץ החיים. מתוך חירותו, האדם הגאה חושב שיש לו יישות עצמאית, מנותקת מהאלוהות - אך במחשבה זו האדם נמצא לבסוף כעבד מוחלט לתאוותיו, שאינו מסוגל להתיק את עיניו מגחמות לבו הנמוכות.

התורה נותנת לנו את האפשרות להבדיל בין טוב ורע ולחזור לאחיזה בעץ החיים. הנזיר מן הדרום, שמהווה את המודל לתיקון, נוגע בדיוק בנקודה זו: "רשע! אתה מפחז בדבר שאינו שלך". זו ההבנה שהגוף ויופיו של האדם, ואף הבבואה שלו, עצמיותו, אינם שלו בזכות עצמו, אלא ניתנו לו משמים. מכאן מגיעה הנזירות לשם שמים - כאשר אדם רואה שהוא מתבלבל בעניין זה, ומקבל על עצמו נזירות המבטאת "דלית ליה מגרמה כלום" כמידתו של דוד, הוא נוזר שלא לשם עצמו כאבשלום, כי אם לשם שמים.

הבבלי, בדמות "סור מרע", הוא ההתרחקות מהנחש ועץ הדעת, הירושלמי בבחינת "ועשה טוב", גם חש בסיפור זה בבעייתיות שבהתרחקות מהעולם הזה, ומורה לאכול מעץ החיים, לדעת שהחיים מגיעים ממקור החיים יתברך.



זהו הדיון סביב נדרי רשעים. נדרים עלולים לבטא את בחינת הגאווה הזו. הנדרים, ובפרט הנזירות, מבטאים את הסמכות והבחירה שניתנה לאדם: האדם יכול לקבוע בפיו חיוב. בקרבן זה בא לידי ביטוי בנדר רשעים שהוא "עליי" ומציין את האחריות העצמית, לעומת נדבה שהיא פניה של האדם כלפי מה שחוץ לו: "הרי זו". מטעם זה בנזירות, שעוסקת באדם עצמו, לא שייכת לשון נדבה - היא תמיד בגדר "נדר", והחילוק בין הרשע לכשר הוא בכוונה⁸.

כאשר ההקדשה נעשית לשם עצמו ולא לשם שמים, הריהו כמביא חולין, המנותקים מרצון ה', לעזרה - אלה נדרי רשעים⁹. אך כאשר כח הדיבור שניתן לאדם מופנה על ידו לזירוז מצווה ולשם שמים, הרי זה "איש או אשה כי יפליא", בהכרת הפלא שהחומר והאדם מקבלים חיות מה"מפליא לעשות"¹⁰.



8 עיין ר"ן דף ט. - ד"ה "כנדבותם נדר בניזיר ובקרבן".

9 השבועות אינן מוזכרות בנדבות הכשרים, "לפי שאין הכשרים נשבעין לעולם" (ר"ן שם) - וזה מובן על פי ההסבר שלנו, משום ששבועה היא שימוש בשם ה' לצרכי האדם.

10 יעויינו בשו"ע, או"ח סי' ו', סעיף א', הסברי המחבר והרמ"א לביטוי, המתאימים לגישות שני התלמודים: "ומפליא לעשות... ע"ש שבורר טוב המאכל ודוחה הפסולת. הגה: ועוד יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי, והכל הוא ע"י שהוא רופא כל בשר".

