הרב אלעזר אהרונסון

חלום חוני המעגל, ונטיעה לשבעים שנה

ראשי פרקים

מבוא
א. שבעים שנות חלום
ב. בשוב ה' את שיבת ציון
ג. משמעות החלום
ד. הפרט והכלל, היחיד והציבור
ה. בית ראשון ובית שני
סיכום

מבוא

הגמרא בתענית כג ע"א מספרת על חוני המעגל את הסיפור הבא:

> אמר רבי יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק[1] היה מצטער על מקרא זה: "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהלים קכו, א). אמר: מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?
>
> יומא חד הוה אזל באורחא, חזייה להההוא גברא דהוה נטע חרובא, אמר ליה: האי, עד כמה שנין טעין? — אמר ליה: עד שבעין שנין. — אמר ליה: פשיטא לך דחיית שבעין שנין? — אמר ליה: האי [גברא] עלמא בחרובא אשכחתיה, כי היכי דשתלי לי אבהתי — שתלי נמי לבראי.
>
> יתיב, קא כריך ריפתא, אתא ליה שינתא, נים. אהדרא ליה משוניתא, איכסי מעינא, ונים שבעין שנין. כי קם חזייה להההוא גברא דהוא קא מלקט מינייהו. אמר ליה: את הוא דשתלתיה? — אמר ליה: בר בריה אנא. אמר ליה: שמע מינה דניימי שבעין שנין. חזא לחמריה דאתיילידא ליה רמכי רמכי. אזל לביתיה, אמר להו: בריה דחוני המעגל מי קיים? אמרו ליה: בריה ליתא, בר בריה איתא. אמר להו: אנא חוני המעגל. לא הימנוהו. אזל

1. הכוונה כאן לחוני המעגל, שבו עסק הסיפור הקודם המופיע בגמרא, על הורדת הגשמים בזכות שבועתו של חוני.

> לבית המדרש, שמעינהו לרבנן דקאמרי: נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא, כל קושיא דהוו להו לרבנן הוה מפרק להו. אמר להו: אנא ניהו, ולא הימנוהו, ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמי ומית. אמר רבא, היינו דאמרי אינשי: או חברותא או מיתותא[2].

סיפור זה מופיע בגמרא מייד לאחר הסיפור המפורסם יותר על חוני המעגל, שעג עוגה ואיים לא לצאת מתוכה עד שירדו גשמים.[3] אף אלו שמזכירים אגדה זו ועוסקים בה נוטים להתעלם מהחלק הראשון שלה, ולהתרכז בחלקים השני

2. תרגום: יום אחד הלך [חוני] בדרך ופגש באיש נוטע חרוב. שאל: תוך כמה זמן יתן השתיל פירות? ענה לו האיש: תוך 70 שנה. שאל חוני: כל כך פשוט לך שתחיה בעוד 70 שנה? ענה האיש: יש חרובים בעולם, כשם שאבותי נטעו למעני כך נוטע אני למען בני.
ישב ואכל לחם, נרדם והסלע כיסה אותו עד שנעלם מעין אדם. ישן 70 שנה.
כשהתעורר ראה את אותו איש מלקט חרובים מהן. שאל: אתה הוא זה ששתל את העץ? ענה האיש: לא, אני נכדו. אמר לו חוני: אני מבין שישנתי 70 שנה. ראה שאתונו המליטה עיירים עיירים.
הלך לביתו ושאל אם בנו של חוני עוד חי, ענו לו שהבן נפטר והנכד חי, הזדהה לפניהם והם לא האמינו.
הלך לבית המדרש. שמע את הלומדים אומרים שהיום הכל מובן כמו בימי חוני המעגל, שכשהיה נכנס לבית המדרש היה מבאר את כל הקשיים. אמר ללומדים שהוא חוני המעגל והם לא האמינו ולא כיבדוהו כיאות. הצטער, ביקש רחמים ומת. אמר רבא זהו שאומרים או חבר או מיתה.

3. בירושלמי תענית ג, ט מופיע סיפור מקביל אך שונה באופן מהותי. במיוחד בולט השוני בזהות הדמות המרכזית. הירושלמי עוסק בסבו של חוני המעגל, שכונה אף הוא חוני המעגל – ומכאן ראיה שאף הנכד לא כונה כך על שם העוגה שעג בסיפור המפורסם (אם כי ראה רש"י במנחות צד ע"ב ד"ה מעגיל), אלא על שם מקצועו, שהיה לכבוש במעגילה את גגות הבתים מפני הגשמים (כך פירש הר"ש עדני במלאכת שלמה, וראה מכות ז ע"א), ומשלא ירדו גשמים זה שלוש שנים (ע"פ מגילת תענית – כג אדר), הרי שדוקא הוא שקופחה פרנסתו יתפלל מעומק ליבו. על פי פירוש קרבן העדה שם, התרדמה היתה במשך שבעים שנות גלות בבל, וזה מה שנותן משמעות להרדמותו הממושכת, שחסכה ממנו את נוראות החורבן והגלות; לעומת זאת הבבלי עוסק בחוני המעגל הנכד, ולכן לא ברור איזו משמעות יש לכך שנרדם למשך שבעים שנה. [אמנם, אין הכרח לפרש כקרבן העדה שחוני חי בין בית ראשון לשני, ונרדם במשך שבעים השנה שביניהם, אלא שמשך הזמן שבו הוא נרדם שקולים למשך הזמן שבין שני הבתים. – הערת העורך]. ככלל, הסיפור בבבלי מורכב יותר ומאחד כמה חלקים שנראים חסרי קשר, ובכך נעסוק בהמשך דברנו.

והשלישי, שלכאורה הם נושאים את מוסר ההשכל של האגדה.[4] לענ"ד החלק הראשון של האגדה מהווה מפתח להבנה עמוקה יותר של הסיפור כולו ושל המשמעויות העולות ממנו. להלן נעלה כמה תמיהות העולות בקריאת האגדה ולאחר מכן נציע הבנה מחודשת של החלק הראשון, ומתוכו יואר המכלול כולו.

א. שבעים שנות חלום

א. הגמרא פותחת בשאלה שהציקה ל'אותו צדיק' כל ימיו — "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". אמר: מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?"

כיצד הסיק חוני המעגל שהוא ישן שבעים שנה? ניתן לפרש שכאשר עם ישראל חוזר לארצו בשיבת ציון, "היינו כחולמים" אנו מתקשים להאמין שאנו ערים, כביכול צובטים את עצמנו כדי להווכח שאכן זו מציאות ולא חלום, שכן המציאות הזו היא התגשמות חלומותינו במשך כל שנות הגלות. וכך אמנם ביאר את הפסוק האבן עזרא: "כן יאמר ישראל בשוב השם שבותם — אין אדם רואה בהקיץ הפלא הזה, רק בחלום".

מתוך דבריו של חוני המעגל ברור שהבין את הפסוק באופן אחר. כשעם ישראל שב לארצו בשיבת ציון, הוא מביט לאחור, אל תקופת הגלות, ואומר עליה "היינו כחולמים" — כל תקופת הגלות נראית בעינינו כחלום אחד ארוך, שנמשך שבעים שנה, כימי גלות בבל. באופן זה ביאר את הפסוק בעל מצודת דוד: "כאשר ישיב ה' מן גלות בבל את בני ציון יאמרו אז הנה כל הצרות שעברו הרי הם כאילו חלמנו חלום, ר"ל לרוב הטובה שיהיה להם אז ידמה להם שלא היו הצרות באמת כ"א בחלום ראו כאלו מצרים להם".[5]

אם כן, על פי פירוש זה שואל חוני: "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?" כלומר: איך ניתן לומר שכל שנות הגלות היו חלום, וכי יש מי שישן שבעים שנה בחלום?

4. חלק זה של האגדה מופיע גם בפני עצמו בהקשרים אחרים ובגילומן של דמויות מפתח אחרות. עיין למשל במדרש תנחומא קדושים, ח. הסיפור כפי שהוא בבבלי הועתק גם במדרש תהלים (בובר) מזמור קכו ד"ה [א] שיר המעלות.

5. אף רש"י לתהילים צ, ה מבאר את הפסוק בדומה למצודות. זהו המסר המרכזי של האגדה כפי שהיא מופיעה בירושלמי (לעיל הערה 3) – סבו של חוני המעגל, שישן משך כל זמן הגלות, מביא לביטוי קיצוני את האמירה ש"לא היו הצרות באמת, כי אם בחלום ראו כאילו מצרים להם"...

תמיהתו של חוני המעגל היא עצמה תמוהה, הרי ברור לכל מי שקורא את הפסוק שכוונת המשורר היא מטאפורית בלבד, שכביכול לא היו הצרות באמת אלא חלום בלהות של סיוט מתמשך. בלשון הציורית של השירה אין חובה לדקדק האם המטאפורה הזו יכולה להתגשם גם במציאות, די בכך שהתחושה מובנת והמסר מועבר. מעבר לכך, גם אם נאמר שהדימוי אינו מוצלח כל כך, וכי על כך כדאי שאותו צדיק יצטער כל ימיו? האבסורד שבדבר, בולט במיוחד כאשר אנו משווים את הביטוי הזה למקבילה המפורסמת הנזכרת לגבי ר' עקיבא[6], שכל ימיו היה מצטער על הפסוק "ואהבת את ה' אלהיך... בכל נפשך" — אפילו נוטל את נפשך, והיה אומר "מתי יבוא לידי ואקיימנו" — ר' עקיבא לא הצטער על סתם פסוק שלא הבין אותו כראוי, אלא על פסוק שכל חייו סבבו סביבו, ושאיפתו הייתה להפוך אותו לדרך חיים של מסירות נפש על קידוש ה'.

ב. מהי בעצם התשובה שנותנת הגמרא לתמיהתו של חוני המעגל? בפשטות התשובה נעוצה בכך שחוני ישן שבעים שנה, ואם כך לכאורה אין מקום יותר לשאלתו של חוני: "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?" התשובה היא שאכן יש מי שישן שבעים שנה בחלום, והראייה לכך היא חוני עצמו.

אך במבט שני אנו מגלים שאין כאן תשובה כלל. נכון שהופרכה הנחתו של חוני המעגל, שאין מי שישן שבעים שנה. ועדיין, שאלתו של חוני במקומה עומדת. גם אם נעשה נס וחוני עצמו ישן שבעים שנה, הלא עם ישראל בגלות ודאי לא ישנו שבעים שנה, ואין זו מציאות החיים הנורמלית, ועל כן הנס שאירע לחוני המעגל לא מעלה ולא מוריד לגבי הדיון עד כמה מוצלח הדימוי שבחר המשורר.

ג. מה הקשר בין החלקים השונים בסיפור? האם רק במקרה פגש חוני את הזקן הנוטע חרובים בדיוק לפני שנרדם לשבעים שנה? במה תורם סיפור הזקן והחרובים ליישוב תמיהתו של חוני? שאלה דומה יש לשאול גם בנוגע לסיום הטרגי של המעשה, האם הוא תורם משהו להבנת העניין או שהוא נושא מסר בפני עצמו, "או חברותא או מיתותא", ונזכר כאן רק כבדרך אגב?

6. ברכות סא ע"ב. להבדיל, ביומא יט ע"ב מוזכר צדוקי אחד שהיה לכהן גדול ואמר על עצמו שכל ימיו היה מצטער על מקרא זה "כי בענן אראה על הכפורת", שעל פי הצדוקים פירושו שהכהן הגדול יתקן הקטורת מבחוץ ויכניסנה בוערת לקדש הקדשים. גם בלא לרדת לעמקה של המחלוקת, ברור שיש כאן עניין מהותי בדרכם של הצדוקים, שמבחינתם ראוי להצטער עליו כל ימיהם, ואף מסרו נפשם עליה.

ב. בשוב ה' את שיבת ציון

לשם הבנת אגדה זו, יש לראותה על רקע התקופה בה חי ופועל חוני המעגל.

מהמשנה בתענית ג, ח נלמד שחוני חי בתקופת ר' שמעון בן שטח, שהרי לאחר ש'אילץ' את הקב"ה להוריד גשמים שלח לו שמעון בן שטח: "אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו".[7]

תקופת ר' שמעון בן שטח ידועה כתקופה לא פשוטה לעם ישראל ולעולם התורה בפרט. זוהי תקופתו של ינאי המלך, באחד מהשיאים של הסתאבות ממלכת החשמונאים, שמהר מאד זנחה את המורשת הדתית האדוקה שהנחילו לה ראשוני החשמונאים, ונטתה אחרי היוונים ואחרי הצדוקים. ינאי המלך עצמו הרג את כל החכמים, לאחר שביקרו אותו על כך שנטל לעצמו כתר כהונה בנוסף לכתר המלוכה (קידושין סו ע"א).[8] מכל עולם התורה נותר ר' שמעון בן שטח, שניצל ע"י אחותו, היא שלומציון המלכה אשת ינאי המלך.[9] גם לאחר ששככה חמת המלך ור' שמעון בן שטח שב להנהיג את הסנהדרין, היה עליו להתמודד עם הרוב המכריע של צדוקים שהשתלטו במשך תקופה זו על הסנהדרין,[10] עם עיוותי הדין שהנהיגו[11] ועם הפרצות הרבות שנפרצו בתקופה שבה תורה היתה מונחת בקרן זווית.[12]

7. (הערת העורך: כך כתב ר' אברהם זכות, ספר היוחסין, ווארשא תרס"ב, עמ' 17, 58, שחוני חי כשצרו מלכי חשמונאי זה על זה — הורקנוס ואריסטובלוס. הוא מביא זאת מדברי יוסף בן מתיתיהו. ראה: קדמוניות היהודים, ספר ארבעה עשר, תרגום אברהם שליט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 119).
8. הגמרא מוסיפה שהיו אומרים שאימו נשבית במודיעים, ולכן פקפקו בכהונתו. אך לא נמצאה עדות מהימנה על כך.
9. ברכות מח ע"א; סוטה מז ע"א.
10. כמובא במגילת תענית — כח טבת.
11. תוספתא סנהדרין ו, ו – על מעשה שעשה ר' יהודה בן טבאי (בן זוגו של ר' שמעון בן שטח) כדי להוציא מליבן של ביתוסין. בסנהדרין יט ע"א-ע"ב, פחדו הסנהדרין מלדרוש מינאי המלך לעמוד בשעת דין עבדו, כשורת הדין, ובדומה במדרש תנחומא שופטים, ז (ובהוצאת בובר אות ו) על המנעותם מלדון את המלך עצמו. בירושלמי סנהדרין ו, ג מסופר על הריגת בנו של ר' שמעון בן שטח בעדות שקר.
12. בסנהדרין מה ע"א-ע"ב, ובירושלמי חגיגה ב, ב מסופר על שמונים נשים שעסקו בכשפים, שר' שמעון בן שטח תלה ביום אחד; בירושלמי סנהדרין א, א מסופר שבימי ר' שמעון בן שטח בטלו דיני ממונות (ר' משה מרגלית, בפירושו 'מראה הפנים', מבאר שר' שמעון בן שטח תיקן שלא יהא יחיד מומחה דן דיני ממונות, מחמת קלקול הדור בימיו). באופן כללי התייחסו חז"ל לפחיתותו של הדור לעומת גדלותו האישית של חוני,

אלו הם ימי בית שני בתקופה שקדמה לתפארת בניין הורדוס או לעצמת עולם התורה של התנאים, כפי שהתפתחה מאוחר יותר. בבית שני אין ארון וכפורת, הנבואה מדלדלת ופוסקת, ההתגלות האלוקית בבית המקדש פוחתת ודועכת.[13] כאן עדיין קשה מאד היה לראות את התגשמות הנבואה "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון"[14] משום בחינה — לא בבניין הפיזי ולא ברוחני, והספק היה מנקר בלב — האם לילד הזה התפללנו? האם זוהי התגשמות חזון הנביאים?

נראים הדברים, שספק זה בא לידי ביטוי בתמיהה שתמה חוני המעגל, ועליה נצטער כל ימיו. שכן אם נביט על ימי בית שני בפני עצמם, אכן קשה מאד לראותם באור חיובי, אור של גאולה. למעשה כל קיומם וכל חיותם של ימי בית שני באו להם משרידי ההופעה האלוקית הגדולה של ימי בית ראשון, וככל שיניקתם מימים קדומים אלו הינה ישירה יותר, כך מתחזקת שייכותם לתהליך הגאולה המתמשך מראשית קיומו של עם ישראל ועד לימינו אנו. ולכאורה זוהי בדיוק משמעותו של הפסוק שעליו הצטער חוני — "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים", היינו: כל הגלות אינה אלא כחלום יעוף, כדבר שאין בו ממש, ולכן אינה מהווה הפסקה בין ימי בית ראשון לשיבת ציון של בית שני. פסוק זה הוא הנותן משמעות לגאולת בית שני, כיוון שהוא משייך אותה כהמשך ישיר של ימי בית ראשון, וממילא ראוי פסוק זה שיצטער עליו אותו צדיק כל ימיו — "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?" — האמנם ניתן לומר שכל גלות בבל אינה הפסקה של ממש בין בית ראשון לשני? וכי אפשר לראותה כחלום, כצל עובר? והלא שבעים שנה אינם תנומה של רגע! ואם אכן אין זו שינה קצרה וחולפת, שלאחריה המשך העירנות, הרי יש כאן מוות של התקופה הראשונה, ובית שני שלאחר שבעים השנה הריהו ישות נפרדת, שהיא כשלעצמה עלובה ומעוררת רחמים.

בעקבות הורדת הגשמים על ידי חוני המעגל כמובא בתענית כג ע"א: "תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל: 'ותגזר אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור' (איוב כב, כח). ותגזר אמר — אתה גזרת מלמטה, והקדוש ברוך הוא מקיים מאמרך מלמעלה. ועל דרכיך נגה אור — דור שהיה אפל הארת בתפלתך, כי השפילו ותאמר גוה — דור שהיה שפל הגבהתו בתפלתך, ושח עינים יושע — דור ששח בעונו הושעתו בתפלתך, ימלט אי נקי — דור שלא היה נקי מלטתו בתפלתך, ונמלט בבר כפיך — מלטתו במעשה ידיך הברורין". ראה עוד: הראי"ה קוק, עין איה, ברכות חלק א עמ' 98: "המגיס דעתו כלפי מעלה כגון חוני המעגל".

13. יומא כא ע"ב.

14. חגי ב, ט.

עבור חוני, שאלה זו היא שאלה קיומית, שראויה היא שיצטער עליה כל ימיו.

במבט ראשון נראה שהתשובה לתמיהתו של חוני נעוצה בעובדה שישן שבעים שנה — הנה, איכא מאן דניים שבעים שנין... אולם אין בכך תשובה מספקת לתמיהתו של חוני אף לא ברובד הפשט, על אחת כמה וכמה שאין די בתשובה זו לשאלה המהותית יותר, כפי שביארנוה. נראה שהתשובה לחוני מצויה דווקא בדבריו של אותו זקן הנוטע חרובים — יש רצף טבעי המתמשך מהאבות לבניהם, אשר מתגלה ברצון האבות להיטיב לבניהם ולעסוק ביישובו של עולם אף באופן שהם עצמם לא יהנו מכך כלל.

כך חידד זאת הראי"ה קוק, בביאור מגד ירחים לחדש שבט תרע"ד:

> חשק נטיעת האילנות
>
> נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים,
>
> המובלט בתקפו בעץ החרוב.

הרצון של האב לבנות ולנטוע בעולם נובע מכך שגם לאחר מותו יש לו שייכות אל המציאות שתיוותר אחריו, באמצעות בניו — שהם המשך הקיום הנצחי שלו בעולם הזה[15]. במבט כללי יותר, חושף רצון זה את המהלך הבלתי פוסק של עם, של ציבור שאינו מת לעולם,[16] ולכל היותר הריהו כביכול 'ישן' תקופת ביניים — גם אם היא ממושכת — ושב להתעורר לחיים מתחדשים

15. עקרון זה – שהבנים הם המשך הקיום של האדם בעולם – בא לידי ביטוי מובהק במצוות הייבום: מטרת הייבום אינו לגאול את האלמנה מייסורי אלמנותה, אלא "לבנות את בית אחיו" ע"י כך ש"הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא **ימחה שמו מישראל**" (ואף שחז"ל דרשו מפסוק זה דרשות שונות, אין בהם כדי להוציא מקרא מידי פשוטו). הבנים נקראים בניינו של האדם – "אל תקרי בנייך אלא בונייך" (ברכות סד ע"א) – כך גם כאשר לא נפקדה שרה בוולד, נתנה את הגר שפחתה לאברהם, ואמרה "אולי **אבנה** ממנה" (בראשית טז, ב). המשכיות הבנים לאביהם נזכרת גם בדברי הגמרא (עירובין ע ע"ב) "יורש כרעיה דאבוה" (התוס' מרחיב כלל זה לא רק לגבי ירושה אלא כהגדרה עקורנית של יחס הבן לאב – עיין יבמות ע"א תוס' ד"ה מקמי. באופן כללי בדיני ירושה בולטת ההתייחסות ליורשים כממשיכי הנפטר, לא רק מבחינה ממונית, ואכמ"ל).

16. חטאת שמתו בעליה היא אחת מחמש חטאות המתות, אך הגמרא מציינת ש"אי אתה יכול לומר חטאת שמתו בעליה בצבור, **שאין צבור מתים**" (הוריות דף ו ע"ב). עקרון זה עולה מתוך דבריו של משה רבנו לעם ישראל ערב הכניסה לארץ: "ה' אלוקינו כרת עמנו ברית בחורב. לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים" (דברים ה, ב-ג). כיצד יכול משה לומר שלא עם אבותינו דבר ה' אלא עם החיים כיום?! הלא משה ניצב מול דור הבנים, העומדים להכנס לארץ! ובאמת אותם שדבר ה' עמם פנים בפנים מתוך האש כבר אינם חיים עמנו! דווקא מתוך תשומת לב

שמהווים המשך ישיר לדורות הקודמים. תשובת הזקן, אפוא, מעוררת את חוני להבנה שתקופת הגלות כולה איננה סוף מוחלט של התהליך, ולכן אין לראות בבית שני התחלה חדשה ומנותקת; עם ישראל הוא עם הנצח, שדרכו החלה בבחירת אברהם וזרעו אחריו, ומאז אין הפסקה ואין ניתוק של השלשלת לאורך הדורות. גם אם בתקופות שונות נראה עם ישראל בשפל המדרגה, אין זה כי אם קטע מתמונה שלמה, ובראייה הכוללת מקבל גם חלק גרוע זה את משמעותו ותפקידו. עם הנצח אינו מפחד מדרך ארוכה, ביודעו שהקב"ה מוביל את העולם כולו אל תיקון שלם במלכות שדי, וכל דור ודור הוא שלב במהלך הכולל הזה.

ג. משמעות החלום

החלום, אם כן, מבטא כאן את הארעיות של הגלות, שיש לראות בה רגע חולף שאינו יוצר נתק בתוך מהלך הדורות. פירוש זה מתאים לדברי רש"י לתהלים צ, ג-ו, על הפסוקים המתארים את שפלותו של האדם:

> תשב אנוש עד דכא, ותאמר: שובו, בני אדם! כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור, ואשמורה בלילה. זרמתם שנה יהיו, בבקר כחציר יחלוף. בבקר יציץ וחלף, לערב ימולל ויבש.

חיי האדם אינם אלא צל עובר, שהרי גם אלף שנים הם בעיני ה' כיום אתמול. בהקשר זה מבאר רש"י את המילים "זרמתם שנה יהיו":

> עכשיו חטפתם לאותם השנים והבאתם לימים מועטים שאינם אלא כשנת תנומה ששני הדורות שבעים שנה הם, כמו שמפורש בסוף הענין ימי שנותינו בהם שבעים שנה, והם חשובים שינה אחת כענין (תהלים קכו, א) 'בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים' ועל שבעים שנה של גלות בבל נאמר שהיה שבעים שנה.

לסתירה הפנימית בדברי משה, מתגלה היסוד שאותו בקש משה ללמד את ישראל – אין צבור מתים, אף שלא אנו עצמנו היינו במעמד הר סיני אלא אבותינו, כיוון שהיה זה ארוע לאומי של כלל הצבור, הרי כאילו היינו שם אנו ובנינו עד סוף כל הדורות.

לדברי רש"י כל חיי האדם, שהם שבעים שנה, הם כשנת תנומה שהיא חולפת וארעית, ויסודו מהפס' בתהילים קכו, א. מכאן גם שהגלות כולה היתה חולפת כצל עובר וכחלום יעוף.[17]

נראה שלביאור זה ניתן להוסיף רובד עמוק יותר, לאור משמעותו של החלום במקורות נוספים של חז"ל.

המדרש בבראשית רבה (פרשה יז, ה), העוסק ביצירת האשה מתוך התרדמה שהפיל ה' על אדם הראשון, מתייחס למושג השינה והחלום:

> רב אמר: שלש תרדמות הן. תרדמת שינה, ותרדמת נבואה, ותרדמת מרמיטה... רבנן אמרי: אף תרדמה של שטות...
>
> רבי חנינא בר יצחק אמר: ג' נובלות הן.[18] נובלת מיתה — שינה; **נובלת נבואה — חלום;** נובלת העולם הבא — שבת. רבי אבין מוסיף עוד תרתין: נובלת אורה של מעלה — גלגל חמה; נובלת חכמה של מעלה — תורה.

אנו מוצאים במדרש זה יחס שלילי כלפי השינה, שבה האדם שרוי כמת, בלא תנועה ובלא פעולה חיובית בעולם, אך בה בעת החלום — הפוקד את האדם בשנתו — נתפס כדבר עליון שנגזר מן הנבואה.

17. זאת בניגוד לדברי מצודת דוד שהובאו לעיל, שאף שגם הוא מבין את הפסוק כמתייחס לגלות – שבה "היינו כחולמים", מפרש ש"לרוב הטובה שיהיה להם אז ידמה להם שלא היו הצרות באמת כ"א בחלום ראו כאלו מצרים להם", ולשיטתו מבטא החלום דבר שאינו קיים במציאות.
18. פרשני המדרש פירשו כולם ש"נובלות" פירושו דוגמות, כלומר אין זה הדבר עצמו אלא דוגמא לו. בעל מתנות כהונה מציין שהוא כעלה נובל, שהוא דוגמת העלה החי; המהרז"ו מפרש מילה זו על פי הגמרא בברכות מ ע"ב, העוסקת ב'נובלות תמרה' (הנזכרות במשנה דמאי א, א), ומפרשת (לפי שיטה אחת) שהכוונה ל'תמרי דזיקא' – "והם תמרים קלים שהרוח משירן, שהתמרים הטובים קשים ליפול ברוח. וכשנאצלים דברים קטנים וקלים מדברים גדולים וכבדים נקראים נובלות, וכמ"ש "**כנבול** עלה מגפן" (ישעיהו לד, ד), וכן כאן, שהשינה חלק קטן מן המיתה, והחלום מן הנבואה וכו'" (מהרז"ו שם). גם בגמרא בברכות נז ע"ב: "חמשה אחד משישים, אלו הן: אש, דבש, ושבת, ושינה, וחלום. אש — אחד משישים לגיהנם, דבש — אחד משישים למן, שבת — אחד משישים לעולם הבא, שינה — אחד משישים למיתה, חלום — אחד משישים לנבואה". לענייננו משמעותית ההגדרה של 'נובלות', שכן את המושג 'אחד משישים' ניתן להבין גם בהבנה מינימליסטית, שהגיהנום והאש שניהם בוערים, אך הגיהנום בוער הרבה יותר; הדבש והמן שניהם טעימים, אך המן עולה על הדבש וכו'. הביטוי 'נובלות' משמעו שאין כאן דמיון חיצוני של תכונה משותפת, אלא מקור משותף — העלה הנובל מקורו מהעץ החי, וכן תמרי דזיקא וכו'.

אף הרמב"ם הביא את החלום כרמה הנמוכה יותר של נבואה,[19] וכן גם ריה"ל.[20] מהו, אם כן, היחס בין הנבואה לחלום?

הגמרא בחגיגה ה ע"ב דורשת את הפסוק "ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים" (דברים לא, יח)- "אמר רבא: אמר הקב"ה — אף על פי שהסתרתי פני מהם, בחלום אדבר בו".

רש"י מבאר שהגמרא מדייקת שהסתר הפנים הוא דווקא ביום ולא בלילה, ואם כן בחלום ישנה התגלות אלקית גם בזמן הגלות.[21]

על פי דברים אלו מתאים במיוחד להתייחס אל תקופת הגלות כאל חלום – שהוא אופן ההתגלות האלקית בתקופה זו.

בזהר הקדוש, פרשת ויחי, ח"א דף רלח ע"א, בחלום שר המשקים ושר האופים, מופיעה התייחסות למקומו של החלום:

> בזמנא קדמאה הות נבואה שריא עלייהו דבני נשא והוו ידעין ומסתכלי למנדע ביקרא עלאה כיון דפסקא נבואה מנייהו הוו משתמשי בבת קול, השתא פסקא נבואה ופסקא בת קול ולא משתמשי בני נשא אלא בחלמא.
>
> וחלמא דרגא תתאה הוא לבר, דהא תנינן חלמא אחד מששים לנבואה, מאי טעמא — בגין דאתייא מדרגא שתיתאה לתתא והא אתמר, ת"ח חלמא לכלא אתחזי בגין דחלמא מסטר שמאלא אתייא ונחית בכמה דרגין ואתחזי חלמא אפי' לחייביא ואפילו לעכו"ם.

ובתרגום הסולם שם, אותיות תקצג-תקצד:

> בזמן הראשון היתה הנבואה שורה על בני אדם, והיו יודעים ומסתכלים לדעת בכבוד העליון. כיוון שנפסק מהם הנבואה, היו

19. מורה נבוכים ב, מה.
20. אצל ריה"ל בולטת ההתייחסות הנבואית לחלום כבר מהמבוא לספר, בו מתואר כיצד החלום שחלם מלך כוזר מביא אותו לחפש את הדרך הנכונה לעבוד את הא-ל, אף שכפי שמסתבר מאוחר יותר, החלום רק חיזק אותו בדעה שכבר הגיעה אליה במחשבתו קודם לכן (מאמר א, פסקה צח). בנוסף לכך מזכיר ריה"ל את 'החלומות הצודקים', או 'החלומות הנאמנים', שהם גילוי נבואי ברמה פחותה (ראה לדוגמא מאמר ב, ס; ג, יא, ועוד).
21. בעין יעקב מבאר באופן אחר, שהדיוק הוא מן המילה "פני" – הקב"ה מסתיר את פניו, את אותה רמת הנבואה שבה דיבר אל משה, שנאמר בו "ודיבר ה' אל משה פנים בפנים", אך עדיין נשארת רמת הנבואה של שאר הנביאים – "בחלום אדבר בו".

> משתמשים בבת קול. עתה נפסקה הנבואה ונפסקה הבת קול, ואנשים אינם משתמשים אלא בחלום.
>
> והחלום מדרגה תחתונה היא מבחוץ, כי למדנו — החלום הוא אחד מששים לנבואה, מהו הטעם? משום שבאה ממדרגה הששית למטה וכבר נתבאר, כי בא מהוד דנוקבא שהיא מדרגה ששית לנצח והוד דז"א שמשם הנבואה. בוא וראה, החלום נראה לכל, משום שהחלום מצד שמאל הוא, מהוד דנוקבא, ויורד הרבה מדרגות עד המלאך גבריאל שממנו מקבלים החלום, ונראה החלום אפילו לרשעים ואפילו לעכו"ם.

בחלקו הראשון של מקור זה מתוארת ירידת הדורות ברמות הנבואה והקשר עם הקב"ה, ומבואר שהחלום מתגלה אף כאשר כבר אין נבואה ואין בת קול. בהמשך מבאר הזהר הקדוש את מדרגתו של החלום שהיא נמוכה מזו של הנבואה, ועל כן מתגלה החלום גם לרשעים ולעכו"ם — ובהקשר זה הובאה פיסקה זו בדברי הזהר, לבאר כיצד מתגלה חלום של אמת לשרי פרעה.

במקום אחר בזהר הקדוש, פרשת ויצא, ח"א דף קמט ע"א, מופיעים דברים מפורשים יותר על היחס שבין הנבואה לחלום, ומהם ניתן ללמוד עוד על הקשר שבין החלום לתקופת הגלות:

> בההוא שעתא אוליפנא מיניה תליסר רזין עלאין באורייתא, ומן בריה תלת: חד בנבואה וחד בחלמא.
>
> ואמר — מה בין נבואה לחלמא, נבואה בעלמא דדכורא איהו וחלמא בעלמא דנוקבא, ומהאי להאי כשיתא דרגין נחתא, נבואה בימינא ובשמאלא, וחלמא בשמאלא, וחלמא מתפרשא לכמה דרגין לתתא בגין כך חלמא איהו בכל עלמא, אבל כפום דרגיה הכי חמי כפום בר נש הכי דרגיה דנבואה לא אתפשטא אלא באתריה.

ובתרגום הסולם שם, אותיות מד-מה:

> באותה שעה למדתי ממנו (ר' יצחק מספר שלמד מצדוק זוטא, הוא ר' צדוק) י"ג סודות עליונים בתורה, ומבנו למדתי שלשה סודות — אחד בנבואה ואחד בחלום. כלומר, שלמד ממנו ג' סודות בהפרש שבין נבואה לחלום.
>
> ואמר — מה ההפרש מנבואה לחלום? א) נבואה היא בעולם של הזכר שהוא ז"א. וחלום הוא בעולם של הנקבה, שהיא הנוקבא דז"א. ומזה לזה יורדות ששה מדרגות, כי הנבואה היא בנצח והוד לז"א, והחלום בהוד דנוקבא, ויש ביניהם... שש מדרגות. ב) נבואה

> היא בימין ושמאל, דהיינו נצח והוד, והחלום הוא בשמאל, דהיינו בהוד. ג) החלום מתפשט לכמה דרגות למטה, דהיינו עד המלאך גבריאל, שעל ידו מקבלים הארת החלום. ועל כן החלום הוא בכל העולם, אפילו בחוץ לארץ. אבל על פי מדרגתו רואה האדם, ולפי האדם כך מדרגתו, כלומר שלא כל אדם שווה בזה. אבל נבואה אינה מתפשטת למטה ממלכות דאצילות, אלא מאירה במקומה, דהיינו בנוקבא שהיא מקומו דז"א, והוא סוד ארץ ישראל, והנביאים מקבלים ממנה. באופן ששרש הנבואה הוא בנצח והוד דז"א, שמתפשט עד הנוקבא, שעל ידה מקבלים הנביאים. ושרש החלום הוא בנוקבא, בהוד שלה, ומתפשט עד המלאך גבריאל, שעל ידו מקבלים בני האדם.

גם מבלי להכנס 'בסוד ה' ליראיו', ניתן לראות כיצד מתקשרים דברי הזהר לענייננו. האפיון השלישי של החלום, כפי שמופיע בזהר הקדוש, מתאים היטב לתפיסת החלום כאופן התגלות הקב"ה בגלות, כיוון שמבואר שהחלום נגלה אל האדם אפילו בחו"ל. אך בעצם עיקרון זה גנוז כלל רחב יותר — הנבואה היא אלוקית, מצד הקב"ה המשפיע את השפע האלוקי על האדם, ולכן מצד אחד היא עליונה יותר, ומאידך לא בכל מקום ולא על כל אדם היא נגלית, אלא רק כאשר נוצרו התנאים המתאימים לקבל התגלות כה אלוקית. החלום הוא התגלות מצד המקבל, ודרגתו משתנה לפי מדרגת האדם. כלל זה מתבטא בכך שהנבואה שרשה בז"א — הזכר — המשפיע, לעומת החלום ששרשו בנוקבא - הנקבה — המקבלת והמושפעת (כמובן, גם בנבואה יש את צד המקבלים, שהם הנביאים, ועל כך אומר הזהר שהנבואה שרשה בז"א ומתפשטת עד לנוקבא, אך זה שונה באופן מהותי מהחלום, שכל שרשו הוא מצד המקבלים).

גם הכלל השני שמופיע בדברי הזהר, שמקורה של הנבואה בימין ובשמאל - בנצח ובהוד, לעומת החלום שמקורו בשמאל — בהוד, מתאים להגדרת החלום כהתגלות אלוקית המיוחדת לגלות, שכן הגלות — כמו גם החטאים שגרמו לה וכמו כל הנפילות והשלילה שבעולמו של הקב"ה — מתייחסת לצד שמאל.

דברים אלו מחזירים אותנו לגמרא בחגיגה, ולפסוק שאותו דרשה: "ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים". בגלות יש הסתר פנים, אין התגלות אלוקית מצד הקב"ה, במדרגת נבואה, אך אעפ"כ יש חלום, שהוא הארה נמוכה, מצד המקבלים.

מעתה ניתן להבין באור חדש את דברי חוני המעגל.

כאשר חוני שואל "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא", הוא תמה — האמנם ייתכן שכל שבעים השנה הללו עדיין קיים החלום, ההתגלות האלקית הנסתרת

המיוחדת לגלות? ככל שמתארכת הגלות, עם ישראל שוקע עוד ועוד בתוך טיט היוון של תחושת הריחוק מרבונו של עולם, בתוך הייאוש וחוסר האמון שניתן יהיה אי פעם לחזור לגדולה הלאומית ולקרבה לאלקים שהיו מנת חלקו. אולם אם ניתן לראות את כל שנות הגלות כחלום — כזמן שאינו ניתוק אלא חיבור נסתר, מתחת לפני השטח, אמנם באופן חלקי וחסר, אך על אף כל זאת חיבור תמידי ללא הפסק — אזי ניתן גם לראות את ימי בית שני, שתחילתם הואפלה בזהרו הרחוק של בית ראשון, כהמשך של אותה גחלת ישנה נושנה שלא פסקה מעולם מלבעור.

ד. הפרט והכלל, היחיד והציבור

סופו הטראגי של הסיפור נראה במבט ראשון שלא ממין העניין. גם בביתו של חוני המעגל וגם בבית המדרש לא האמינו לחוני ולא זיהו אותו, ומאחר ו"לא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה" — חלשה דעתו של חוני עד ששאל נפשו למות. מהו המסר בדברים אלה? האם מטרתם ללמד, שכשאדם לא זוכה לכבוד הראוי לו, אין חייו כדאיים? שאם אין לאדם חברים (או חברה) מוטב לו למות? ומה הקשר שבין מסר זה לחלקיה הראשונים של האגדה?

על פי ההסבר שהובא לעיל לחלק הראשון של האגדה, נראה הסיום תמוה עוד יותר — הלא לפי דברנו התשובה לתמיהתו של חוני אינה נעוצה בעובדה שישן שבעים שנה, כי אם בדבריו של נוטע החרובים! מדוע, אם כן, אנו נזקקים לסיום התמוה של הסיפור?

נראה שסיומה של האגדה בא להוות משקל נגד לראשיתה. חלקה הראשון של האגדה, כפי שנתבאר לעיל, מציג במלוא עצמתה את ההמשכיות שבחייו של עם — אף אם חלפו שבעים שנה, המבטאים את ימי שנותיו של אדם. למעשה כמעט אין איש שראה את בניין הבית הראשון ועדיין חי עמנו[22] – למרות כל זאת עם ישראל חי וקיים, אין ציבור מתים, ואותה מהות רוחנית של עם ישראל עודנה מפכה ממעיין הנצח שלה, ואינה חדלה לעולם.

יחד עם זאת, יש להדגיש את השוני בעניין זה בין ציבור ליחיד — היחיד הוא בן-חלוף, אין לו קיום נצחי כשל עם. אמנם יש ליחיד המשכיות ובניין בעולם באמצעות בניו, אך אין המשכיות זו דומה לחייו הנצחיים של הציבור. היחיד עצמו חולף ועובר מן העולם, ובניו הולכים בדרכם הם — ייתכן שהם ממשיכים את דרכו של האב, אך עדיין הם כלבנים אחרות

22. אמנם היו מעטים שראו את הבית הראשון בעיניהם, וזכו להיות גם בבנין הבית השני. ראה: חגי ב, ג; עזרא ג, יב.

המוסיפות להבנות באותו הבניין, ולא כציבור, שהוא יישות אחת דינמית, המתחדשת ומשתנה עם השינויים המורכבים במרקם האנושי היוצר אותה. מיוחדותו של הציבור בולטת דווקא על רקע חיי היחיד, שעליהם נאמר "ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, ורהבם עמל ואוון, כי גז חיש ונעופה" (תהילים צ, י) — מציאותו בת החלוף של היחיד מדגישה את מעלת הציבור על פניו. כך כתב הראי"ה קוק, עולת ראיה א עמ' קפא — קפב:

> **ומפרט שהוא צריך לכלל.** אי אפשר כלל להתוות מציאות של פרט בצורה עומדת לעצמה. תיכף כשהפרט יסגר בגבולו תפוג כוחניותה של מציאותו, וישוב לאפס. וכל כחו ואדירותו של הפרט הוא מפני שהוא תמיד נזקק, עורג, וצריך לכלל.[23]

הפרט אינו עומד לעצמו — אין לו זכות קיום עצמאית, בנפרד מהכלל; רק מתוך הקישור לצבור הכללי יש משמעות גם לחיי הפרט.[24] דבר זה מתחוור לחוני המעגל כאשר הוא מתגלגל לדור שאינו דורו — העובדה שאיש אינו מכיר אותו, ואף הוא אינו מכיר אדם, מגלה למעשה שאין לו קשר להוויה הציבורית בדור. למרות שהוא עצמו נשאר אותו חוני המעגל, והשפעתו בבית המדרש ניכרת כשהיתה — "שמעינהו לרבנן דקאמרי: נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא, כל קושיא דהוו להו לרבנן הוה מפרק להו" — אף על פי כן כאשר אין יחסי גומלין בין היחיד לבין הצבור הסובב אותו, אין ליחיד קיום — "אמר להו: אנא ניהו, ולא הימנוהו, ולא עבדי ליה

23. אמנם בפסקה זו מדבר הראי"ה קוק על מושגי כלל ופרט באופן כללי, ולאו דווקא על אדם פרטי לעומת כללות הצבור והעם, אך יחס הפרט לכללים נכון גם לעניין זה, כפי שכותב הראי"ה קוק במקומות רבים אחרים. כך למשל, כותב הראי"ה קוק באורות הקדש ג, עמ' קמז, בפסקה שכותרתה 'היסוד הכללי' (ההדגשות שלי):
"האדם צריך להחלץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות, הממלאות את כל מהותו, עד שכל רעיונותיו סובבים תמיד רק על דבר גורלו הפרטי, שזהו מוריד את האדם לעומק הקטנות, ואין קץ ליסורים גשמיים ורוחניים, המסובבים מזה. **אבל צריך שתהיה מחשבתו ורצונו, ויסוד רעיונותיו נתונים להכללות, לכללות הכל, לכללות העולם, לאדם, לכללות ישראל, לכל היקום. ומזה תתבסס אצלו גם הפרטיות שלו בצורה הראויה.** וכל מה שהתפיסה הכללית היא יותר חזקה אצלו ככה תגדל שמחתו, וככה יזכה יותר להארת האור האלקי, כי שם מלא חל על עולם מלא, **ולית שכינתא שריא באתר חסיר**, וכיון דבאתר חסיר או פגים לא שריא, **איך תשרה באתר שהכל נטול וחסר**, ואין שם כי אם נקודה דלה מצערה ואפסית, **שהיא הפרטיות האנכית לבדה**".

24. כמובן, מתוך קישור לכלל ישנה גם משמעות רבה לחיי הפרט באשר הוא. אין מגמת דברנו להמעיט בערכו של העולם המלא הגנוז בכל נפש ונפש מישראל, אלא להדגיש שרק מתוך התפיסה הכללית מתגלה באמת עולמו המלא של הפרט.

יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמי ומית". לא הכבוד השטחי הוא שהיה חסר לחוני המעגל, אלא ההכרה של הצבור בו כפרט שמקושר אל הצבור ומגלה את חלקו בהבנת התורה ובהבנת המציאות בדור.

חדלונו של היחיד כאשר הוא עומד לעצמו, מהווה אפוא רקע להשוואה ניגודית בינו לבין הצבור — דווקא חולשתו של היחיד והתלותיות שלו בצבור, מעצים בעינינו את נצחיותו של הצבור, אשר איננו מורכב רק מן היחידים המצטרפים זה לזה, אלא מהמהות הפנימית המלכדת אותם, אשר איננה מתה ואיננה כלה גם כאשר היחידים כבר אינם.

ה. בית ראשון ובית שני

יחס הצבור והפרטים, חשוב במיוחד בתקופת חוני המעגל, לקראת שלהי הבית השני. הראי"ה קוק, במאמרו 'למהלך האידאות בישראל' אורות עמ' קב — קיח (ובפרט בפסקה ה), מחדד ומעמיק בהבדלים בגילויי האידאות הישראליות בין ימי הבית הראשון והשני. ימי הבית הראשון, היו נסיון לממש את האידאה האלקית בחייו של עם — לבנות מודל של עם שלם, החי בכל הסדרים הראויים לעם — מלכות, כלכלה, חקלאות, משטרה, משפט וכו' – ויחד עם זאת חי באור האידאה האלוקית, ומממש בחייו את הרעיון האלוקי.[25] ואכן, בשיאם של ימי בית ראשון היו תקופות שבהם הגיע עם ישראל לשיאים של מימוש האידאה האלוקית בחייו כעם:

> לעד לא יישכח מזכרונה (של האומה) אותו תור הזהב שבפריחת ימי שלמה, בבנין הבית הראשון, בהדר תפארת כבודו ועז החיים שהתגלה בו, בהבעת עושר האידאה האלהית והלאומית המשולבות זו בזו בהתאמה הרמונית, "וקיימא סיהרא באשלמותא"...[26]

עם זאת, גם בימי הבית הראשון לא היה הכל שלם:

> אבל רק הרוח הלאומי בייחושו **הכללי** התרומם למדת גבהו בימים הטובים ההם... המוסר הפרטי עוד לא נזדכך לבוא לידי מדה זו, ותכנית החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת.

25. ראה בהרחבה: אורות עמ' קד-קה, פסקה ב.
26. אורות עמ' קו. התוספת בסוגריים העגולות היא שלי, על פי ההקשר.

בבית ראשון, אם כן, הגיע מושג הכלל הישראלי לשלמות של התאמה לאידאה האלוקית, אך היחידים רחקו ממנה. מצב זה עצמו הוא שהוביל לחורבן הבית הראשון, לגלות, ולימי בית שני שבהם הודגשה עבודת היחידים על פני המימד הכללי:

> מפני שלא הוכשרה עדיין הנשמה הפרטית של היחידים לקבל את כל תקפו וזהרו של אור האידיאה האלוקית עצמה, ולהתאים על ידו את חייהם עם ערך הכלל ושלמותו, לכן הוכרח **להשבר** אותו המצב הנשגב של האומה שהחל לעלות ולהתרומם בימי הבית הראשון. הבית השני לא הוכן להשבת אותה **האיתנות של האומה**, במלא המובן. לא כח צבורי ישראלי הופיע עליו, כי אם כח של יחידים. "הנבדלים מטומאת עמי הארצות", שעל ידם נתן ד' ניר לישראל לעמד לגורלו באחרית הימים... אז מצאה ההשפעה האלהית האישיית, הפרטיית, מקלט לה באומה ובארץ.[27]

הראי"ה קוק מתאר כאן תהליך של עלייה גדולה, שבירה ותיקון. העלייה הגדולה היתה התאמה של חיי הלאום אל רצון ה', האידאה האלוקית. אך מצב זה חייב היה להשבר — חייבת היתה לבוא גלות וחורבן של הבית הראשון, כיוון שהכלל מורכב בסופו של דבר מיחידים, ואם היחידים אינם מתאימים את אורח חייהם לאידאה האלוקית, אין די בכך שסדרי הלאום מתוקנים. לכן התיקון, בעקבות השבירה של גלות בבל, היה ימי הבית השני — שבהם הכוח הצבורי היה חלש וחסר, אך תוקנה המידה הפרטית של עבודת ה'. ימי הבית השני מאופיינים באידאה הדתית, יותר מאשר באידאה האלוקית:

> אז באה תחת האידיאה האלוקית בעצם רוממותה, ועל ידי גניזתה של זו — תולדתה האידיאה הדתית, במלא צביונה והרחבתה; משמשת היא זו ומלבשת את הראשונה, ולעולם לא תתנכר לשרש נשמתה, שהוא האידיאה האלוקית המיוחדת לישראל, בתור אומה המסוגלת לה מצד נשמתה הלאומית. המוסר האישי הפרטי, הדאגה לחיי הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי של כל מעשה בודד המקושר ברוח הכללי, התבססו יפה על פי ההופעה האלוקית המוקטנת המיוחדת לצד הפרטיות — האידיאה הדתית.[28]

27. אורות עמ' קט-קי, פסקה ב.
28. שם, עמ' קי.

בימי בית ראשון הודגשו המאפיינים של חיי הכלל — הנבואה והמלכות, הכהונה והמקדש. הציפייה הגדולה ביותר היתה לחיים של שלום ושלווה, במלכות משגשגת ופורחת, החיה את חייה על פי דבר ה'. ימי בית שני, לעומת זאת, התאפיינו בכך שהשכינה בבית המקדש כבר לא הופיעה כבראשונה, מעמד הכהונה הסתאב, הנבואה פסקה, המלכות היתה מאד חלקית וזמנית – משליטים מקומיים תחת מלכות פרס, דרך החשמונאים שלא האריכו במלכותם, ועד לצאצאיהם שמלכו תחת שלטון רומי. לעומת זאת בימי בית שני הודגשה עבודת ה' של היחיד — מצד אחד המוסר הפרטי של אדם לחברו ולאנשים הסובבים אותו, והדקדוק בפרטי המצוות (לעומת ימי בית ראשון, בהם הודגש יותר גם המוסר הלאומי — היחס לאומות העולם ולמלכיהם, מוסר לחימה ועוד), ומצד שני השכר שאליו היו נשואות העיניים בימי בית שני היה חיי העולם הבא — "חיי הנצח האישיים הפרטיים"[29] (לעומת השאיפה למלכות ישראל המגלמת בהופעתה את האידאה האלוקית — בימי בית ראשון).[30]

29. הרב עונה בכך על שאלה מפורסמת שעסקו בה גם אחרים – מדוע לא נזכר שכר העולם הבא בתורה שבכתב? הלא אם השארות הנפש היא יסוד מוסד ביהדות, כיצד לא בא הדבר לביטוי מפורש יותר בתורה – מעבר לרמזים שאותם ציינו חז"ל. על פי הדברים הללו, בימי הבית הראשון (ובכל ימי התורה שבכתב) בלט כל כך האור הכללי הלאומי, והשאיפה להתגשמות האידאל הלאומי היתה כה חזקה, שהאור הקטן של שכר היחידים בעולם הבא היה זניח וכלא נחשב:
"כל אותה הפרטיות, המעשית — של שמירת תורה ומצות ודקדוקיהן הפרטיים, והעיונית — של הדעות והאמונות על-דבר "צרור חיי-הנצח" האישיים הפרטיים ו"קבלת-הפרס" של היחידים, אשר מקודם נתגלתה ונתקימה בחיים מתוך הופעת האידיאה האלוקית, בתור נשמת-האומה הכללית וכלולה היתה באוצרה העליון ולא היתה נכרת ובולטת כלל בפני אורה הכללי הגדול של זו — האידיאה האלהית הישראלית — **כנר לפני אבוקה וכשרגא בטיהרא,** — היא החלה עתה, בסלוקו של האור הכללי הגדול בימי הבית השני, להקבע ולהתבלט באפיה הפרטי המיוחד" (שם). להרחבה בנושא זה, ראה: הרב יובל שרלו, וארשתיך לי לעולם, עמ' 37-62.

30. השוני שבין ימי הבית הראשון לימי בית שני בולט גם בהשוואת עשר התנאים שהתנה יהושע עם ישראל בשעה שנכנסו לארץ, לעומת עשר התקנות של עזרא (בבא קמא פא ע"א — פב ע"ב): תנאיו של יהושע עוסקים כולם בסדור החיים החברתיים הכלליים לאור מוסר התורה – שיהו מרעין בחורשין את בהמותיהם ולא תהא לבעל היער קפידא על כך, שיהו מלקטים עשבים בכל מקום (חוץ מתלתן) ולא יוכל בעל השדה שבה צמחו העשבים למנוע זאת, שמעיין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקים ממנו, שמותר להשליך חכה בימה של טבריא (ובלבד שלא יפרוס קלע ויעמיד את הספינה), ועוד בדומה לאלו. תקנותיו של עזרא, לעומת זאת, עוסקות בריבוי לימוד התורה, כגון שיקראו בשני ובחמישי ובשבת במנחה; בריבוי ההכנות לשבת, כגון שיהיו מכבסין בחמישי בשבת;

לימי בית שני, בהם התבססה עבודת ה' כיחידים, נודעת חשיבות כפולה: ראשית, כדי להביא לאיזון המצב הלקוי שנוצר והתפתח בימי בית ראשון, שבהם הוזנחה עבודת היחידים, כך שעל ידי תשובת המשקל נוכל לאחר מכן לשלב את הכוח הפרטי של האידאה הדתית בתוך השאיפה רבת העצמה והחיוניות, של הופעת האידאה האלוקית בקרבנו; בנוסף לכך, לימי בית שני היתה השפעה מכרעת על מצבו של עם ישראל בגלות רבת השנים שבאה לאחריהם — בכל ימי הגלות הארוכה שקע הרעיון הלאומי וכמעט נשכח, בתוך הפירוד והפיזור שהיו מנת חלקו של עם ישראל. בלתי ניתן היה לשאוב מחזון רחוק זה כוח עמידה בכל נוראות הגלות, ולשמור מכוחו על גחלת הקשר לאידאה האלוקית הנשגבה. בימי הגלות באמת ישנם רק יחידים, וההופעה הלאומית נעדרת, ולכן היו ימי בית שני, עם התפתחות האידאה הדתית הפרטית בהם, מקור לעצמה הרוחנית של עבודת ה' הפרטית בכל אלפיים שנות הגלות שבאו בעקבותיהם.

נתבאר, אפוא, שימי הבית השני מאופיינים בפן הפרטי, לעומת ימי בית ראשון, המבטאים את כלליות האומה. הבנה זו מוסיפה תוספת ביאור לחלקו האחרון של האגדה בה אנו עוסקים: לא זו בלבד שחסרונו של הפרט מעצים בעינינו את גדולתו של הצבור, יש כאן הדגשה שהיא מהותית וקיומית לדור הבית השני: כאמור, ההופעה הרוחנית בדורכם אין לה קיום בפני עצמה, אלא אך ורק מתוך קישור לרוח הכללי. גם אם כרגע לא הוכשרה ההופעה הלאומית להתגלות בעולם, אסור שעם ישראל יזנח את השאיפה לחיים לאומיים על פי התורה, ויחשוב שתפקידו הוא להיות מפוזר בגויים ולהסתפק באידאה הדתית, שכן הפרט לבדו אין לו קיום — "או חברותא או מיתותא"[31].

בריבוי צניעות וטהרה, כגון שתהא אשה חוגרת בסינר ושתהא חופפת וטובלת, ושיטבלו בעלי קרי קודם שילמדו תורה. יהושע, אם כן, עסק בתיקון האידאה הלאומית על פי האידאה האלוקית, ואילו עזרא עסק בתיקון האידאה הדתית.

31. את ההבדל שבין ההנהגה הכללית להנהגת היחידים ראה הראי"ה קוק כדבר מרכזי ביותר בתקופת בית שני. במקום אחר ביאר הרב שגם המחלוקת שפרצה בכל תוקפה בימי הבית השני – בין הפרושים לצדוקים – אף היא שרשה בוויכוח על היחס בין הפרט לכלל. ראה: שו"ת משפט כהן, סימן קכד, עמ' רעג-רעד. לא במקרה טעו הצדוקים – הדור שבו חיו אכן היה מוכשר בעיקר לעבודת ה' הפרטית, והם חשו נכונה את הנקודה הפנימית של דורם; אלא שכמובן חסרה להם הראייה הכללית להבין שדור זה איננו המצב המתוקן שאליו שואפת התורה, אלא מצב חסר וזמני.

סיכום

שאלתו של חוני המעגל — "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?", הפותחת את סיפור האגדה שבגמרא, אינה שאלה סתמית על לשונו של הפייטן, כי אם שאלה קיומית עבור חוני ועבור דורו, דור ימי הבית השני, אשר בזמנם עם ישראל נמצא בשפל — במיוחד בהשוואה לימי הבית הראשון, והרגשתם היא שיש טעם לעצם קיומם רק אם הם מהווים באמת המשך לאותם ימי זהר של 'סיהרא באשלמותא' בימי הבית הראשון. שאלת חוני היא האם אמנם ניתן להתייחס לכל ימי הגלות כאל חלום עובר, שאינו מהווה הפסק של ממש בין ימי בית ראשון לשני; כמו כן, החלום מבטא גם את אופן התגלותו של הקב"ה לישראל בימי גלות והסתר פנים — ואם אמנם גם הגלות היתה כחלום במובן זה, הרי שההתגלות האלקית לא פסקה לרגע אלא רק שינתה את פניה, ואם כן שוב אין לראות את ימי הבית השני כעומדים בפני עצמם אלא כחלק ממהלך בלתי פוסק שגדולתו אינה מתעמעמת גם אם יש בו תקופות של חולשה ונמיכות קומה. אלא שלחוני, הנמצא בעיצומם של ימי הקטנות והמחשך, קשה להאמין שכך הוא, והוא תמה — האמנם ייתכן להתייחס לכל הגלות כאל חלום?

התשובה נעוצה בדברי נוטע החרובים — חייו של האדם הפרטי אינם התמונה השלמה, אלא דווקא ההמשכיות שבינו לבין בניו אחריו, ויצירת העצמה של הציבור, שאינו מת לעולם. מכוח נצחיות זו של הציבור, גם אם יש תקופות ארוכות של גלות — עדיין הכל המשכיות אחת, הכל מהלך אחד מראש ועד סוף.

השינה הארוכה של חוני המחישה לו את קטנותו של האדם הפרטי לעומת הצבור — "או חברותא או מיתותא" — אין קיום וחיים לאדם ללא החברה שבתוכה הוא חי. הכרה זו יש בה גם חיזוק להבנת עצמתו של הצבור, אך מעבר לכך היא מהווה אמירה עקרונית כלפי כל ימי בית שני, המתאפיינים בגיבושה של עבודת ה' הפרטית — "האידאה הדתית" בלשונו של הראי"ה קוק, וטשטושה של האידאה הלאומית. דווקא בדור כזה יש לזכור ולדעת שזהו שלב חשוב וחיוני כתיקון לימי בית ראשון וכחלק מהמצב השלם לעתיד לבוא, אולם אין לטעות ולחשוב שהתפיסה הפרטית עומדת בפני עצמה, אלא היא רק כהכנה לחיים השלמים של עם ישראל כציבור כללי החי בחייו הלאומיים הכלליים את האידאה האלוקית.