

על שכם והכרמל בשני פיוטים – הרהורים על השתקפות ההיסטוריה בפיוט הארץ־ישראלי¹

ישראל רוזנסון

הקדמה

הפיוט הארץ־ישראלי בא לעולם בתקופה הביזנטית והערבית, שעה שהעם כבר מתחיל לאבד את אחיזתו במולדתו. שלושה דורות של מחקר היצירות ומחבריהן ליבנו את עוצמת הקשר בין הפיוט לארץ. אולם, בצד 'עוצמת הקשר' שהוא ביטוי כללי ועמום, רבות השאלות הספציפיות בדבר הרקע ההיסטורי המדויק לפיוטים שונים ודרכי השתקפותו ביצירה?² בשורות הבאות נתמקד בשני מקרים שבהם משתקפת התייחסות – ספרותית! – לאזורים מיוחדים בארץ ישראל, אזורים הקשורים לפרשיות מקראיות רבות־משמעות, שהיו חשובים גם בעבור זרים. בעיקר נעסוק בהצגת פרשנותו של הפייטן בן שלהי התקופה הביזנטית רבי ינאי³ לסיפור חזרתו של יעקב למולדתו בספר בראשית פרק לג; סיפור שנקודת ההתייחסות הראשונה שלו לארץ היא אזור שכם. ננסה להבין את מקומו של הפסוק המלמד על בואו ארצה־כנען במכלול רעיונותיו של הפייטן ויחסו לתקופתו. לניתוח זה נוסיף גם הערה קצרה לפיוט המיועד לתפילת מנחה של יום הכיפורים, שמחברו עלום השם בונה שורותיו בעקבות דברי אליהו במעמד המפורסם של הר הכרמל המתואר בספר מלכים א פרק יח.

אקדים ואומר: אינני משוכנע כי השגתי הצלחה בפענוח העומק ההיסטורי הצפון בפיוטים אלו. אינני יכול להצביע בוודאות על זיקה היסטורית ישירה, 'לפי הפשט', בין הפיוטים לזמנם; לכל היותר נחשפו כאן רמזים של בין השיטין. אולם בהתייחס לשאלה הגדולה

1. כדי שאוציא מעט בענייני הפיוט, השקיע מורי וידידי, פרופ' אפרים חזן, הרבה! תודתי העמוקה נתונה לו.

2. ראו אצל: אפרים חזן וישראל רוזנסון, **דרושה, פקודה, שקולה – דיוקן ארץ־ישראל בפיוטיה**, ירושלים תשע"ה.

3. זמנו של רבי ינאי מוערך באופן כללי למאה השישית (צבי מאיר רבינוביץ, **מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים**, א, תל אביב תשמ"ה, עמ' 45-54).

יותר המרחפת מעל הניתוח שלהלן, שאלת ההיסטוריות של הפיוט, דומה בעיניי כי ראוי לבדוק דווקא מקרים שכאלה, שבהם השמא עדיף מן הברי. זאת משום שהם ממחישים היטב את הנחות היסוד, שיטת העבודה וכלי המחקר הנחוצים לבירור המתנהל על קו התפר שבין הספרות להיסטוריה.

'ויבא יעקב שלם...' – הפסוק ופרשנותו

הפסוק שאליו פונה הקרובה, למעשה קדושתא,⁴ של רבי ינאי הוא: "ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבאו מפרדן ארם ויחן את פני העיר" (בראשית לג, יח), והתייחסות זו נובעת ממנהג ממנהגי קריאת התורה הארץ-ישראלית שהנחה אותו בקביעת החומרים הראשוניים שעליהם בנה את קרובותיו. הפסוק אכן מבליט גיאוגרפית את שכם ואת זיקתה לארץ כנען, ומבחינה זו הוא חלק ממסורת מקראית העומדת על חשיבותו של האזור כנקודת מפתח שיש בה ראשוניות במפגש הגיאוגרפי עם הארץ שיועדה לעם ישראל. המסכת הגיאוגרפית של פרשת בואו של יעקב ארצה (בראשית לא, כא-לג, כ) מפורטת מאוד, יותר מאשר באזכורים אחרים של שכם בהקשר דומה.⁵ יחד עם זאת הפסוק עצמו עמום במידה מסוימת, ושאלת המפתח היא מה טיבו של המונח 'שלם' המופיע בפסוק; האם הוא חלק מאותה המסכת הגיאוגרפית הנידונה, כלומר, האם מדובר במקום סמוך או בעל זיקה ברורה לשכם, או שהביטוי מתייחס למצבו הפיסי של יעקב בבואו שכמה. הביטוי 'שלם' היווה מצע לסדרת פירושי פשט ודרש, כשבהקשר הנידון, כפי שיתבאר להלן, אין זה תמיד פשוט להבחין בין הקטגוריות הפרשניות הללו. רבי ינאי, בקרובו שתחקר להלן, מיצה כמדומה את רוב האפשרויות לשימוש ספרותי-מילולי ב'שלם', למצער בהתאמה לקונונציות דאז ולטעמים הספרותיים-דתיים של שומעיו, ולנו לא נותר אלא לבחון את מטרותיו האפשריות בהתייחסות המפורטת הזו לשלם.

ניתן לראות ב'שלם' ישות גיאוגרפית, מקום; זאת לפי ההתאמה, מעין תקבולת, בין ראשית הפסוק לבין חתימתו: 'ויבא יעקב שלם עיר שכם ... ויחן [=יעקב] את פני העיר'; זה מול

4. על מבנה הקדושתא של רבי ינאי ראו: רבינוביץ, לעיל הערה 3.

5. בפרשה הנידונה כאן הפירוט הגיאוגרפי מתחיל כבר בעבר הירדן המזרחי, באזכור אזור סוכות ופנואל, ובעצם באירועים בגלעד. לעומת זאת אצל אברהם מודגש המפגש הראשון עם הארץ "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה..." (בראשית יב, ו), ללא הקדמה גיאוגרפית. בספר דברים מתואר המפגש הצפוי עם אזור שכם אגב הגדרת מיקומם של הר גריזים ועיבל: "הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מרה" (דברים יא, ל). בספר יהושע מופיעה סביבת שכם בשלב די ראשוני של עלילת הספר, בפרק ח, ל-לה, ובחתימתו, ביהושע פרק כד.

זה עומדים שני פעלים – 'יובא' ו'יחן', המתייחסים לפעולותיו של יעקב, ושני תיאורים גיאוגרפיים הקשורים בשכם. חלקו הראשון של הפסוק מפורט, נושא שמות – שלם הסמוכה לעיר שכם, וסופו, מבאר בכלליות – 'פני העיר', אזור שמנגד לעיר, אפשר סביבתה של אותה שלם. את הדגשת העיר הכפולה שבפסוק ניתן לראות כניסיון לשרטט יחס ניגודי בין היישוב העירוני שבאזור דאז (בעצם, 'ממלכת שכם'), לבין הנוודים החונים בקרבתה, וזהו כמדומה הרקע האנתרופולוגי לעלילת העימות בין משפחת יעקב ושכם שתירקם בהמשך. אכן, בדרך הרואה את שלם כמקום הלכו מספר פרשני פשט, ישנים וחדשים.⁶

בד בבד, ניתן לראות בשלם תיאור מצב המאפיין את יעקב האיש במצבו החדש בארץ כנען (הנזכרת בפסוק!), בין שמדובר במצבו הפיסי ובין שמדובר בנפשירוּחני-תודעתו. שלם פיסית מתבלט כמובן על רקע הדגשת המום שנפגם בו במאבק עם האיש' במעבר היבוק שבפרשה הקודמת, מום שברגל המפריע לכאורה בהליכה, ושלם נפשית מובן על רקע הקשיים הגדולים בעימותים עם לבן ועשו. ואכן, בדרך זו הלך המדרש,

שלם בגופו לפי שכת' והוא צלע על יריכו (בראשית לב לב) ברם הכא שלם בבניו, שלם בגופו, שלם בבניו, שלם בממונו [אף על גב] דאמר ר' אבין בשם ר' אחא ט שנים היה מכבד את עשו באותו הדורון ברם הכא שלם בממונו. ר' יוחנן אמר שלם בתלמודו אבל יוסף שכח כי נשני אלהים את כל עמלי (שם מא כא) (בראשית רבה, פרשה עט, עמ' 940).

ובבבלי בצורה מקוצרת: "ואמר רב: שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו" (בבלי, שבת לג ע"ב).⁷ ולמצער לגבי הטענה המדרשית כי בא שלם בגופו, מובילה ההישענות על הנחת שהוטלה בו בפרשה הקודמת בתורה, לראייתה כפשט.⁸

בסך הכול משתקפת כאן מורכבות פרשנית. אין להוציא מכלל אפשרות כי שלם הוא מקום, אך במקביל הוא מקיים משחקי לשון עם ביטויים חשובים בפרשת שכם ובפרשת

6. בניסוח חדש: "שלם עיר שכם – פשוטו מדבר בעיר ששמה שלם, כפי שפירשו רשב"ם וההולכים בעקבותיו" (יהודה קיל, **דעת מקרא לבראשית**, ב, עמ' תנ).

7. אצל הממנה יותן בן עוזיאל: "ואתא יעקב שלם בכל דייליה לקרתא דשכם די בארעא דכנען". ובדומה לבראשית רבה, רק תוך היפוך הסדר, במדרש הגדול: "שלם בתורתו ... שלם בממונו ... שלם בגופו... שלם בבניו" (מדרש הגדול, בראשית, עמ' תקפב). "שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו" (מדרש אגדה לבראשית, עמ' פו).

8. שמואל אחיטוב ציין כי "פירוש מקובל לשלם הוא שיעקב בא בשלום (נוסח שומרני) או שלם ללא מחשבות זדון. לפי השבעים שם מקום. היובלים שילב בין שלום לשם מקום" (שמואל אחיטוב, 'שלם', **אנציקלופדיה מקראית**, ז, ירושלים 1976, עמ' 692-693).

יציאת יעקב מארץ כנען. ניתן אפוא לומר כי שני הפירושים אינם דוחים בהכרח זה את זה, ובהחלט אין להוציא מכלל אפשרות ככל משמעות שמעצב ומעשיר את הסיטואציה המתוארת.⁹

המקום 'שלם'

יש הרואים את שכם כמקום – ביניהם כמקום עצמאי וביניהם ככינוי למקום שכם. יצוין כי תפיסת 'שלם' כמקום קונקרטי נשענת – בין השאר – על שימור השם ב'סאלם', כפר ערבי השוכן כ־5 ק"מ מתל בלאטה המזוהה עם שכם המקראית.

לענייננו, חשובות התקופות שבהן ניתן לדבר על המקום שלם, וחשובים ההקשרים. בלי קשר לשאלת פשר מקורו המקראי של המונח שלם שבפסוק הנחקר כאן, ברור ששלם נתפסה כמקום בסדרה שלמה של מקורות, שבכל הקשור לזמנם, לפחות חלק מהם נוגע בימים שאזכורי שלם עלו בקרובה של רבי ינאי.

ראשית אציין כי תפיסת שלם כמקום עולה בעיקר במקורות חיצוניים; למיטב ידיעתי 'שלם' לא נתפסה כמקום בקורפוס המקובל של המדרשים. אומנם 'לא מצאנו' איננה ראייה, אבל ההתייחסות לשלם כתיאור אופן' היא הרווחת בדברי חז"ל, כפי שמשמע ממה שנכתב לעיל. מבחינה זו פיוטו של ינאי שיוזכר להלן הוא חריג בדרך שהוא מבין את שלם.

נציין מספר דוגמאות להזכרת שלם כמקום. חוקרי השומרונים התייחסו זה מכבר לאזכור שלם במקורות השומרונים; מדובר ב'שלם (או סאלם) רבתה' – שלם הגדולה שנוכרה בתולדה' ובמקורות אחרים.¹⁰

9. "ההקשר הכללי בבראשית והשלמתו ביהושע (כד, לב) מלמדים בבירור שמדובר בעיר שכם עצמה ולא בעיר בת שבתחומה. נראה אפוא שהפשט הוא אק 'שלם בגופו שלם בממונו'; אבל הכתוב נקט בלשון בלתי רגילה הרומזת גם לשם עיר סמוכה שדרכה עוברת הדרך שבה בא יעקב לשכם ותוך כך גם חיבר באופן רמוז בין שני הפרקים [=פרק לג והפרק על יציאתו מבית אביו ותקוותו לחזור בשלום]" (יהודה אליצור, 'מילות מפתח ככתרת עומק לפרשיות במקרא ושאלת ממחרת השבת', **מגדים** לח (תשס"ג), עמ' 33-42).

10. משה פלורנטין (מהדיר), **התולדה: כרוניקה שומרנית – מקור, תרגום, פירוש**, ירושלים יד בן צבי תש"ס, עמ' 77-78.

במקורות אחרים היו שהבינו את שלם ככינוי לשכמ או כיישוב סמוך אליה. ה'שבעים' מתרגמים (בתרגום חוזר לעברית): "ויבוא יעקב (אל) שלם עיר שכמ אשר בארץ כנען [...]".¹¹ וביובלים' משולב בציון המקום שלם גם משחק לשון הקשור בו: "ובשנת אחת לשבוע הששי עלה שלם אשר מזרחה לשכמ בשלום בחדש הרביעי" (יובלים ל, א).¹²

שלם נזכרת גם בטקסטים נוצריים שמשקפת בהם התפיסה הנוצרית בדבר הגיאוגרפיה של ארץ ישראל; כך בערך 'שלם' באונומסטיקון של אובסביוס: "שלם (בר' יד יח). עיר שכמ (בר' לג יח). היא שכמ כאשר יאמר הכתוב [...] ויוספוס אומר שהעיר הנקראת היום ירושלים, היא שלם, שמלך עליה מלכי צדק".¹³ ובמקום אחר אצלו: "שכמ (בראשית יב ו) הנקראת גם שכמה או גם שלם. עיר יעקב (בר' לג יח).¹⁴ וכך גם במפת מידבא: "שכמ היא גם שכמה וגם שלם".¹⁵ כלומר, במקורות הנוצריים הללו, שלם נתפסת במפורש ככינוי של שכמ.

על רקע זה ננתח את דרכי התייחסותו של ינאי לשלם.

הקדושתא של ינאי לבראשית לא, יח

הקרובה היא לבראשית לא, יח: "ויבא יעקב שלים". בקרובה תשעה פיוטים (לפי מהדורת רבינוביץ, תשמ"ה;¹⁶ ההפניות בציטוטים שלהלן לפי מספרי השורות).

הפיוט הראשון מדגיש את שמירת ה' על יעקב בכל דרכו עד כה, מצאתו ועד בואו ארצה, שמירה שמתבטאת בבואו לארץ 'שלם': "לְשָׁלִם בָּא שְׁלִים וְלֹא מְחֹסֵר" (שורה 6). במשפט זה, שיש בו משום לשון נופל על לשון, באים לידי ביטוי שני הפירושים ל'שלם' – שלם מלשון שלמות פיסית או רוחנית, ושם המקום סמוך לשכמ. **הפיוט השני**, מדגיש את קניית חלקת השדה בסביבה ומשמעותה כסמל לנחלת העם בארץ לדורות ("סְלָה לְיַנְיָו הַיְקָנָה"

11. צבי קרל, **תרגום השבעים לתורה**, ירושלים תשל"ט, עמ' 44.

12. מעניין הניסוח אצל יוסף בן מתתיהו: "ועקב בא אל סוכות מקום הנקרא ככה גם כיום, ומכאן הגיע לשכמ, עיר של כנענים" (קדמוניות היהודים, ספר ראשון כא א; מהדורת אברהם שליט, עמ' 35). לשיטתו 'סוכות' נקראת כך גם בהווה, ואילו על שלם הוא מדלג.

13. ע"צ מלמד (מהדיר), **ספר האונומסטיקון לאבסביוס**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 74.

14. מלמד, לעיל הערה 13.

15. גבריאל ברקאי ואלי שילר (עורכים), **ארץ ישראל במפת מידבא**, ירושלים 1996, עמ' 41.

16. רבינוביץ, לעיל הערה 3.

[שורה 16], ואת התקנת התקנות לטובת שכם ("עיר שְׁכָם נִתְקַנָּה" [שם]). 'שלם' נרמזת כאן במשחק המצלול: "שְׁלוֹם שָׁר בְּחֵילוֹ" (שורה 19), הרומז לשלמות ברכוש ('חילו'), וזה מתאים לקניית רכוש-קרקע. **הפיוט השלישי** מדגיש את בואו של יעקב שלם לארצו; ומעובדות העבר הרחוק בוקעות ועולות תקוות העתיד, והפייטן מצפה לבואם של צאצאי יעקב, רבים ושלמים לארצם. כאן מודגש 'שלם' במגוון משמעויות, ראש וראשונה בהן היא ככינויה הידוע של ירושלים: "יְהִי מְשָׁלִים / גְּמוּלוֹת מְשָׁלִים / פָּרַע ... לְמַחְרִיבֵי שְׁלָם" (שורה 28), ה'שילומים' למחריבי שלם, מובעים בצד התקווה לראיית השכינה בעיר הקדושה: "נִחַז סוֹכְךָ בְּשָׁלִים / בְּבִינְךָ שְׁלָם" (שורה 29). **הפיוט הרביעי** עוסק גם הוא בשמירתו של יעקב, וה'שלם' מובע בו באמצעות משחקי המצלול: "שְׁלָם הַשִּׁיבוּ / וְשְׁלוֹם הוֹשִׁיבוּ [...]" (שורה 39), המתייחס לשלמות רבת מובנים. **הפיוט החמישי** מתייחס לענייני הקרובה כולם; מדגיש מאוד את התקנת השבת לנוכח שכם: "בְּטָרָם יוֹם מְנוּחָה נוֹדַע לְעַיְנוֹ / [...]" גִּשְׁתוּ בְּדַמְדָם חֲמָה קָבַע גְּבוּל שִׁבְתָּ // וְלִיּוֹצְאֵי חֲלָצִיו צִיָּה וְיִצְיָאוֹת שִׁבְתָּ" (שורות 42-44), ועוסק בהצבת אוהלו מול שכם, בקרבנות שהקריב ובקריאת שם ה'. בהתייחס ל'שלם' חוזר הפייטן ל"שלם ושלום" (שורה 41), שהשיג יעקב, "בליו מלאכי שלום השיג מנוחת שלום" (שם). **בפיוט השישי** שמשו של יעקב מתחילה לזרוח, וזה מתבטא שאנשי שכם מודים לו על מה שהעניק להם בנוכחותו בקרבתם: "רַחֵם הַכֹּל מִמֶּנּוּ נוּחָה // כִּי רַחֵם אֶל עַלְיוֹ נָחָה" (שורה 71). 'שלם' מסיים את הפיוט במשחק לשון ססגוני: "שְׁלָם בְּכָל וּמְשׁוֹלָם // כִּי בְיַד שׁוֹנְאָו לֹא הוֹשְׁלָם / תִּקַּל קֶץ גְּלוֹתוֹ שְׁלָם // וּבְשָׁלָם הוֹשְׁלָם / וַיִּנְדְּרוּ שְׁיָלָם" (שורות 72-73). 'ובשלם [=שם, במקום] הושלם', מחזיר לשלם את המשמעות הגיאוגרפית, ומעניק לה בכך מעמד חשוב של סגירת מעגל; קרי, השלמות הנידונה למגוון משמעויותיה הושגה בשלם. **הפיוט השביעי**, ה'רהיט', פותח בפסוק 'ובכן יבא יעקב שלם' כמוטו. סגנונו וניסוחיו מורכבים ואף מתוחכמים; לענייננו חשוב שמילת 'שלם' ונגזרותיה משמשות גורם מעצב מרכזי בפיוט; הצירוף 'שלם... משולם... לשלם...' קובע את מסגרת הפיוט: "שְׁלָם בְּאֶוְמָנוּ / מְשׁוֹלָם בְּאֶוְהָלוֹ / לְשָׁלָם אוֹמֵן אוֹת אָמְרוּ [...]" שְׁלָם בְּתוֹמוֹ / מְשׁוֹלָם בְּתוֹלְדוֹתָיו / לְשָׁלָם תוֹכֵן תְּרַמּוֹת תּוֹדוֹתָיו" (שורות 75-97). הרעיון המרכזי חוזר – יעקב הגיע לארצו שלם במלוא מובן המילה; שלמות שהיא נחלתו – כך ניתן להבין – של הדר בארץ ישראל. **הפיוט השמיני** הוא תפילה לקירוב ישראל לה', והוא מדגיש היבטים שונים של גאולת ישראל. הקשר ל'שלם' באמצעות משחק הלשון, "תְּשִׁיתֵנוּ שְׁלִימִים כְּשְׁלָמִים" (שורה 98), תפילה לשלמות ברוח קורבן שלמים המשתף את הקב"ה, הכהן וישראל. **הפיוט התשיעי** שבהתייחס למבנה הקדושתא נוגע מילולית ב'קדושה' שבתפילה, מן הבחינה הנדונה כאן חוזר על המכלול של שלמות יעקב: "שְׁלוֹם עַד שְׁלָם שְׁיַמְרָתוֹ כִּי נְדָרְיוֹ שְׁיָלָם לָךְ" (שורה 115), ומשלב במכלול זה גם את שלם הגיאוגרפית 'עד שלם'.

אם נסכם, הפיוטן שהציב את 'שלם' כמילה מנחה-מובילה, מרחיב ומעשיר את השימוש בשלם הרבה מעבר למה שעושה המדרש,¹⁷ מדלג בוורטואוזיות בין מגוון משמעויותיה השונות; ביניהן בולטת תפיסת שלם כמקום: 'לשלם בא [...]', 'ובשלם הושלם', 'עד שלם שימרתו'. בהתייחס ליצירה המדרשית העומדת ביסוד הפיוט, מיוחד הוא יניי באמצע את תפיסת שלם כמקום; זהו – כך נראה – חידוש שלו. תפיסה זו מסייעת בידי להעמיד שלם מול שלם, מקום מול מקום; שלם הנקשרת באופן עמוק לקורות יעקב מעומדת מול שלם אחרת – הלא היא ירושלים. על משמעותה של גישתו וזיקתה לאטמוספירה הרוחנית של ימיו נעמוד בדיון שלהלן.

פולמוס פיוטי ושברו

מנהג הקריאה הארץ-ישראלי זימן לרבי יניי אפשרות להשתמש ב'שלם' בצורה מורכבת ורבת אנפין ולרתמה כדי להביע את רעיונותיו, את תובנותיו ואת חוויותיו הדתיות; וזאת בהתאם לציפיות שומעיו. דומה כי ברקע למסגרת רעיונית זו עומד הצורך להבלטת ייחודו של עם ישראל, ארצו וגורלו, ייחודיות המתפתחת רעיונית וספרותית אגב חיכוך פולמוסי עם זרים. מוטיב מרכזי בקדושתא הנחקרת קשור כמדומה ב'שלם', מונח המובא במובן של שלמותו המהותית של עם ישראל בהתייחסו לארצו, חרף מעמדו העלוב בהווה, שלמות שביטוייה המובהק טמון במעמדה הרעיוני של שלם-ירושלים. השימוש המרובה ב'שלם' משרת כמובן מגמות אלו, והשאלה הנשאלת היא האם מדובר בתכסיס רטורי גרידא, אמצעי סגנוני המתבסס על חזרה על מילה והטעמת ריבוי משמעויותיה, או שנרמזים באזכורי שלם גם מצבים היסטוריים.

בהתייחס לאזכורים של שלם כמקום המיוחדים ליניי, ובהבנה כי מקום זה היה יישוב שומרוני חשוב הסמוך להר הקדוש להם, יש מקום לשאול אם ניתן לראות בקדושתא זו סימני פולמוס עם השומרונים? ואם כן, מה טיבו? אכן, בקדושתא דידן הפולמוס יכול להתבטא בניגוח עקיף של שלם השומרונים תוך הדגשת צד של שייכות שלה ליעקב אבי האומה וסמלה המובהק; בשלם הושגה שלמותו של יעקב, כך שבבחינת 'קורותיו' של המקום,

17. השאלה על יחסי הגומלין בין הפיוט לבין המדרש היא מורכבת. משהו על כך ראו אצל שולמית אליצור (שולמית אליצור, 'מפיוט למדרש', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב, תשנ"ב, עמ' 383-397). לית מן דפליג, שמדובר בסוגות שונות מאוד שאף תכליותיהן במובן הפונקציונלי הפשוט שונות. כאן אנו תופסים את הפיוט כניזון ממדרשים שקדמו לו; אולם הוא עצמאי ברעיון המרכזי שלו – העמדת ירושלים מול שלם, ובפיתוחים הלשוניים הספציפיים שעליהם הוא נשען.

אליבא דפייטנו, מתברר כי בעצם הסמל השומרוני איננו כל כך שומרוני; הוא מתקשר במישרין בתולדותיו המקראיים של עם ישראל, כפי שהפייטן מבין אותו.

בנקודה זו מתבקשת הערה מסייגת. אכן, בתקופה הנידונה שלם עשויה הייתה לייצג את השומרונים ולשרת כסמל שומרוני. 'שלם הגדולה' של התקופה הביזנטית הייתה יישוב שומרוני שניבנה בו בית כנסת.¹⁸ והיא שכנה באזור שמאופיין ללא עוררין כשומרוני מובהק;¹⁹ כללית, היא קשורה למסורות 'היסטוריות' שומרוניות (ב'כרוניקה החדשה' היא נתפסה כעתיקת יומין; נבנתה בימי ירד בן מהלאל²⁰). יחד עם זאת, ספק אם הטיעון שהובא כאן, הרואה בשלם הספציפית עצמה סמל שומרוני, הוא חזק דיו כדי להבשיל למהלך פולמוסי שיש בו כדי לערער את השומרוניות מעיקרא; צריך להביא בחשבון כי כשהיא נתפסת כמקום העומד בגפו, שלם איננה מהווה מצע מוצלח במיוחד לסמל. הנה, בתורה – לשיטת השומרונים – אין שלם של יעקב נחשבת כלל כמקום! נוסח התורה השומרוני, שכידוע מבליט את הר גריזים, תופס אותה בכלל כתיאור אופן ("ויבא יעקב שלום עיר שכס"²¹). אכן, בשלב מסוים בהיסטוריה השומרונית הילכה כנראה סברה ששלם מייצגת את הר גריזים, אך גישה זו שהובעה בפי הכרוניקן עלום השם המכונה פסוידואפולמוס, אופיינית למאה השנייה לפני הספירה, ולא לתקופה הביזנטית שבה זיהו השומרונים את שלם בסאלם.²²

אולם, גם אם שלם השומרונית עצמה לא הייתה המטרה הסמלית הישירה שנגדה כונו חיצו הפולמוס של ינאי, עצם הפולמוס היהודי-שומרוני עשוי להדהד בין שורותיו של הפייטן הארץ-ישראלי הדגול, תוך שימוש מזדמן בשלם. אכן, אפשר שאין שלם המקום השומרוני המוצלח ביותר למקד נגדו את הפולמוס. בהקשר זה יש לזכור כי אין היא בחירה טהורה של הפייטן; ככלות הכול היא הוצבה במאגר המליצות של ינאי על-ידי הפסוק הפותח של סדר הקריאה. האידיאולוגיה היהודית שראתה בתופעה השומרונית אתגר דתי, כיוונה נגד הר גריזים כאנטייתזה לירושלים. לעתים, אגב דיון בסוגיית קבלת השומרונים לחיק העם,

18. יצחק מגן, 'תחומי ההתיישבות השומרונית בתקופה הרומית ביזנטית', **ספר השומרונים** (עורכים: אפרים שטרן וחנן אשל) ירושלים יד בן צבי, תשס"ב עמ' 254-271, במיוחד עמ' 268.

19. היותו אזור שומרוני נבחנת בין השאר על-פי שרידים ארכיאולוגיים (זאב ח' ארליך, 'ארבע מנורות שומרוניות בג'ית ובקדום שבשומרון', **מנחת ספיר – אסופת מאמרים לכבוד יצחק ספיר** (עורכים: ישראל רוזנסון ויוסי שפניר), אלקנה תשע"ג, עמ' 391-402. וראו במראי מקום שהביא).

20. אברהם טל ומשה פלורנטין, **חמישה חומשי תורה: נוסח שומרון ונוסח המסורה: מבוא, הערות נספחים**, תל אביב אוניברסיטת תל אביב תשע"א, עמ' 78.

21. טל ופלורנטין, לעיל הערה 20.

22. חנן אשל, 'התפשטותה של האמונה בקדושתו של הר גריזים', **ספר השומרונים** (עורכים: אפרים שטרן וחנן אשל) ירושלים יד בן צבי, תשס"ב עמ' 192-209, במיוחד עמ' 198.

הדברים הועמדו כמעין קביעה בעקבות שאלה הלכתית: "מאימתי מקבלין אותם? משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים" (מסכת כותים, ח, מהדורת היגער), ולעתים, הדברים עולים מתוך סיפורי אגדה שבמקורות אמוראיים ארץ-ישראליים דוגמת העימות של רבי ישמעאל ברבי יוסי עם השומרני על מעמדו של הר גריזים, המתרחש אגב 'עלייתו' לירושלים (ירושלמי, עבודה זרה פ"ה מד ע"ד; בראשית רבה, פרשה פא, עמ' 947:23). אם כן אפשר שמשתקף בשורות ינאי פולמוס שעיקרו מעמדה של ירושלים, שכאן כונתה שלם, וכמוקד פולמוסי הועמדה נגדה שלם השומרנית הרומזת לסביבה השומרנית שהיא ליבתה של השומרניות ושבמרכזה ניצב הר גריזים השכן.

דוק, גם אם שלם (השומרנית) עומדת כאן מול שלם (ירושלים), איננו משוכנעים שינאי מתפלמס בהכרח עם שומרני זמנו! יצירת ינאי מאוחרת לפולמוס האמוראי, ואפשר שבתקופתו המתח בין שתי הדתות השכנות לא פעל באופן שכה ולא בעוצמה שכו; מכל מקום, גם כשחלפו השנים, זיכרונות דבקות השומרנים בהר גריזים ששלם השומרנית נמצאת בקרבתו, מסייעים לפייטנו להעמידם כניגודיות לשלם היא ירושלים.

אולם בזאת לא תם עניינו. בניתוח מלא של המתח המובע לדעתנו בקרובה צריך להביא בחשבון השתלבות, ואף הכלאה, של הפולמוס המצויר כאן עם פולמוס מהותי, לדעתנו, לאין ערוך – המאבק הספרותי-אידיאולוגי בנצרות העולה במקומות רבים בשירת ינאי.²⁴ בהקשר זה צריך להביא בחשבון שכמוהם כנוצרים, גם השומרנים ראו עצמם כ'ישראל האמתי',²⁵ כך שהעימות נגדם מציב מטרה עקרונית של מאבק למען אמיתותו של עם ישראל שהיא דומה במהותה למאבק נגד הנצרות שניכסה לעצמה את התואר ישראל, ואת

23. הסיפורים נותחו על ידי יצחק חמיטובסקי, 'עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכיאולוגיות בהר גריזים', **על אתר** טו (תשס"ט), עמ' 73-95.

24. ישראל רוזנסון, 'תבניות ומסגרות – עיון בפולמוס האנטינוצרי בשירת רבי ינאי', **מורשת ישראל**, 8 (תשע"א) עמ' 69-91.

25. זה עולה בניסוחים שונים לגבי השומרנים שמאז פרישתם מהיהודים הם מכנים את עצמם 'ישראל', ומפגינים בכך את שורשיהם המקראיים. בלשונו של מונטגומרי, בתרגום חופשי מאנגלית: "השומרנים כבשו לעצמם את השם התאוקרטי 'ישראל'" (J.A. Montgomery, *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect*, Their History, Theology and Literature, New York 1968 (Philadelphia 1907), p. 318), "בעקיבות רבה לא כינו השומרנים את עצמם 'הודים' אלא 'ישראל האמתי'" (פרדיננד דקסינגר, 'האמונות והדעות של השומרנים', **ספר השומרנים** (עורכים: אפרים שטרן וחנן אשל) ירושלים יד בן צבי, תשס"ב עמ' 518-496, עמ' 496).

עירו ירושלים. 'שלם' הוא שם יהודי מייצג לירושלים היהודית (ספק אם הנוצרים קיבלוה ככזה²⁶), ואת השם הזה מבליט יניי בהעמדתו לנוכח שלם שבשומרון.

הפולמוס האנטי־נוצרי הרמוז בקרובה זו עשוי להתחזק בעטיו של ביטוי מסוים – הלכתי במהותו, הבלט בקרובה דן. במאמרי הדן בשירת יניי העליתי השערה כי הדגשות השבת בפיוטי יניי, לא רק ללמד על עצמן באו, אלא גם כדי לבדל את ישראל מהנצרות שחרטה על דיגלה את ערכו של יום ראשון בשבוע.²⁷ הענקת הזכות של תיקון השבת ליעקב עולה במדרש (בראשית רבה, פרשה עט, עמ' 945); יניי שילב את הדברים בקרובתו: "תם שבת בנחלו / תיכן ונטה שם אהל"; "בטרם יום מנוחה נודע לעניו / יושב אוהלים יידעו לבניו / גשתו בדמדום חמה קבע גבול שבת / וליוצאי חלציו ציוה יציאות שבת / דיגל מחנו ריבע אלפים לכל רוח / וייתן שם בנחת רוח". הנה כי כן, המסורת של איסורי רשויות בשבת, יסודה אליבא דפייטנו, לא פחות ולא יותר, אלא בשכמ של ספר בראשית!! וממילא, היסוד האנטי־נוצרי הגלום בשבת זו מתקשר אף הוא ליעקב [=תם] שנחל את השבת בסביבתה.

יסוד מהותי זה שביהדות – השבת, מלווה בפיוטנו בקניין הארץ על ידי יעקב [=חלק]: "מקום נחלת מקנה / נא חלק בה קנה". אכן, שאלת קניין הארץ – למי שייכת הארץ שהובטחה לעם ישראל, היא אחת השאלות המהותיות ביותר בפולמוס הפיוטי עם 'המלכות' ודתה, כפי שצינו חזן ורוזנסון שסיכמו סדרה ארוכה של עיונים בהשתקפות הארץ בפיוט הארץ־ישראלי:

[...] ארץ ישראל הנשלטת לאורך זמן על־ידי מלכויות מאתגרת את מי שרואים עצמם כבעליה האמתיים של הארץ, ומחייבת את פייטניהם לומר דבר בנידון. במצבה ב'הוה' המתמשך, הארץ הזאת מהווה מעין מעבדה תיאולוגית; עולה התהייה איך יגיב מי שהקדישה ונתנה

26. שלם מוגדרת באונומסטיקון של אובסביוס כן: "שלם (בר' יד יח). עיר שכמ (בר' לג יח). היא שכמ כאשר יאמר הכתוב [...] ויוספוס אומר שהעיר הנקראת היום ירושלים, היא שלם, שמלך עליה מלכי צדק" (מלמד, תשכ"ו, עמ' 74). להבנת העניין ראוי להביא את דברי יוסף בנידון: "כאן קיבל את פניו מלך שלם מלכי צדק, פירוש מלך צדיק. ואמנם היה כזה לכל הדעות, משום שמאותה סיבה נעשה גם כהן לאלהים. ואמנם כן קורא אחר כך לשלם ירושלים" (קדמוניות היהודים ספר ראשון י ב; עמ' 20). לפי זה יש בהתייחסות אובסביוס לשלם־ירושלים נימה של הסתייגות; לפי יוסף זה כן, אך רק לפי יוסף; הכותב עצמו אינו מקבל זאת בהכרח. הבלטת שלם היא ירושלים עשויה אפוא להכריז על שייכותה לעולם היהודי.

27. ישראל רוזנסון, 'תבניות ומסגרות – עיון בפולמוס האנטי־נוצרי בשירת רבי יניי', **מורשת ישראל**, 8 (תשע"א) עמ' 69-91. במיוחד עמ' 82-89.

לעמו לנוכח האנומליה המתמשכת של השלטון הזר. הפייטן הוא הסמכות הרוחנית המעלה את השאלה ובמידת האפשר מתמודד עמה.²⁸

הארץ הגדולה מסומלת בחבל הארץ הקטן; ביתר פרוט, סביבת שכם שנקנתה עלידי יעקב מהווה מעין מטונימיה לארץ, בניין אב לרכישת הארץ כולה,²⁹ והקרובה המעמידה את היהדות כבעלת הארץ וערכיה מימים ימימה נשענת על אירועי שכם. נמצינו למדים, כי הפייטן העומד לנוכח המצוקה המצטברת של מאות רבות של שנות שלטון זר, שבתקופה הביזנטית לובש מלבוש אידאולוגי אנטי־יהודי עקרוני, שיש לו השלכות פרקטיות ופוליטיות בהצרת רגלי היישוב היהודי בארץ ישראל,³⁰ מתמודד בכליו הספרותיים עם התופעה. הוא מזהה בחבל שכם את שלם; זו מאפשרת אמירה ההופכת את הקערה על פיה; אולי השלטון הביזנטי והסביבה השומרנית משדרים את חולשת עם ישראל בארצו, אך דווקא מתוך סביבה זו צומח ההסבר הרעיוני לניצחונה של היהדות שיושג בפועל בבוא העת, אך זרעיו מבשילים על מצע זיכרונות העבר.

עוד נותר לומר דבר בעניין ה'היסטורי' שבקרובה.³¹ אנו מניחים שהקרובה מביעה פולמוס. אפשר שהוא לא מוגדר די הצורך ויש בו הכלאה בין גורמים שונים מתקופות שונות. מבחינה זו הוא איננו ממוקד באירוע אלא בבעיה. אכן, בקבלה מלאה של דברי שולמית אליצור, "פיוטי יניי מלאים אפוא בביטוי מצוקה עזים ביותר, המבטאים הרגשת גלות של אנשים היושבים אמנם על אדמת מולדתם, אך נתונים תחת שלטון עוין המצר את צעדיהם [...]"³²; נוכל לומר כי מקרובה זו שנלמדה במאמרנו ניתן לאפיין מעט יותר את האספקטים

28. חזן ורוזנסון, לעיל הערה 2.

29. רבינוביץ, בפירושו לקרובה, מנסח זאת כך: "יעקב קנה מיד בני שכם את חלקת השדה שבה נטה אהלו ובה זכה לנחלה בארץ" (רבינוביץ, לעיל הערה 3) ובהקדמתו לקרובה: "[...] בבואו לשכם קנה חלקת שדה – סמל להתנחלות ישראל במולדתו [...]" (שם, עמ' 201).

30. דורון בר, 'ומלאו את הארץ': ההתיישבות בארץ ישראל בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית 135-640, ירושלים תשס"ח, עמ' 22, 30.

31. על כך נאמר הרבה. לאחרונה, "הניסיון לראות בביטוייהם השיריים של פייטנים קדומים מקור ללימוד היסטוריה עולה שוב ושוב. [...] וכבר עמדו כמה חוקרים וצווחו על שאין למהר ולהסיק מסקנות היסטוריות מיצירות פייטניות, ולעתים דברים שנראים לנו כמספרים אירועים 'אקטואליים' אינם אלא רמזים פייטניים מסוגים שונים" (אליצור, תשע"ד, עמ' 21-22). ראו גם סקירתם של חזן ורוזנסון, בספרם 'דרושה, פקודה, שקולה - דיוקן ארץ ישראל בפיוטיה', תשע"ה, עמ' 9-26.

32. שולמית אליצור, 'גלות על אדמת המולדת – ביטוי מצוקה ותקווה בפיוטי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית ובתקופה המוסלמית הקדומה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כז (תשע"ד), עמ' 21-36. במיוחד

עמ' 34.

התיאולוגיים של המצוקה ואת הדרכים שבהן מביע אותה פייטן בן התקופה המכוון את מבטו לאירועים מקראיים בסביבות שכם, כשלב מסור לירושלים.

הערה על אליהו בכרמל

אני מאפיין סעיף זה כהערה משום שבפיוט שיוזכר להלן המיקום הגאוגרפי איננו מפורש; הוצה לומר, לא מדובר בו על הכרמל, אלא על תפילה שיש בה משום בבואת תפילתו של אליהו באותו מעמד. הפיוט שנועד להיאמר בתפילת מנחה של יום כיפור, מנצל את העוצמה האדירה שבאותה תפילה כדי להשיג מטרה פשוטה, שונה מהותית מתפילתו המקורית של אליהו, והיא מחילה לישראל. בהקדמה לפיוט שפרסם חוקר הפיוט הידוע מנחם זולאי אופיין הקשר בין התפילה שבפיוט למקורה המקראי:

המחבר הקדמון, שייסד את קרובתו על תפילת אליהו במלכים א יח, לו-לט, מציג לפנינו את אליהו הנביא בדמות שליח ציבור מושלם, היודע לעתור ולרצות; שאינו זז ממקומו עד שלא סיים לכל הלשונות של תביעה ובקשה ופיוס והפצרה שיש בהן כדי להפוך מידת הדין למידת רחמים ולהוריד 'מחילה וסליחה לישראל'.³³

ואכן, הפסוק שנדלה מתוך פרק יח במלכים: "ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר ה' אלהי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה" (מלכים א יח, לו), עומד בבסיס הפיוט. ראשיתו 'ויהי בעלות המנחה', מציינת את זמן אמירת הפיוט; אמנם אין בספר מלכים ולו רמז קל שמדובר ביום כיפור (יתירה מזאת, חז"ל אף פירשו את 'המנחה' הנזכרת כאן כמנחה של יום יום³⁴), אולם עוצמתו של המעמד והגורלות שנחתכו בו, מתאים בקווים כלליים למה שקורה ביום כיפור. אותו החלק בפסוק העוסק באל ובנביאו מועמד בפיוט כמוטו; כך בפתיחתו: "ובכן כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך", וכך בכל בתיו; שברי משפטים מן הפסוק 'כי אתה' 'ואני עבדך' פותחים את שורותיו של כל בית, באופן המעצים את ההנגדה בין האל לבין עבדו שליח הציבור המשחר אחר סליחתו. כך בבית הפותח: "כי אתה אהיה אשר אהיה אביר אדון אלהים בישראל / ואני עבדך באתי בתחנון בסיוח בפלול / לבקש מחילה וסליחה לישראל", וכך בכל אחד עשר הבתים, שבהם מכריז הפייטן באמצעות מגוון כינויים ותיאוריו

33. מנחם זולאי, **מפי פייטנים ושופכי שיה** (בעריכת שולמית אליצור), ירושלים תשס"ה, עמ' צב-צג.
34. "ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה" (בבלי, ברכות ו ע"ב).

המילוליים על היות האל הנמען 'אלהים בישראל', ועל היותו, שליח הציבור המתפלל בשם העם כדי לזכות בסליחתו, עבדו. אחד עשר בתים, שבהם מובלעות עשרים ושתיים אותיות האלף־בית הפותחות את השורות של כל בית, שתי שורות ראשונות בכל בית.

אם נפתח קמעה את הרעיון המובלע בדבריו של זולאי נוכל לטעון שלפנינו מעין היפוך בדמותו של אליהו. לא אליהו הקנאי שקנאותו בולטת גם במעמד הר הכרמל, וגם עומדת ביסוד תפילתו שהושמעה שם, אלא אליהו רחום וחנון שחש לבקש מחילה לישראל. מוטיב זה איננו זר לספרות חז"ל לדורותיה, ומתבטא היטב גם בפולקלור העממי הקשור באליהו, ולא כאן המקום להאריך. כאן, מכל מקום, נדמה שאליהו הקשור כל כך לישראל, המצהיר שהאל הוא 'אלהים בישראל', מופקע בהכרח מחזקתה של איזושהי דת אחרת, בין שמדובר בהתרסה נגד עובדי הבעל בימי אחאב בסיפור המקורי, ובין שמדובר בנצרות שאף היא אימצה את אליהו להיות אחד מבין קדושיה; ולא כאן המקום לעמוד על מעמדו של אליהו בנצרות, אך בזיקתו הידועה ליוחנן המטביל, ברור שהוא נתפס כבעל תפקיד מרכזי בביסוס יסודותיה. אליהו המדבר מגרוננו של פייטן־שליח ציבור יהודי, מזכיר כי ה' הוא 'אלהים בישראל', ישראל לפי הפשט! ישראל המתכנס בבתי הכנסת ביום הכיפורים, ולא הנצרות שראתה את עצמה כ'ישראל האמתי'.

מבחינה זו משתרבת לפיוטנו נימה פולמוסית העשויה להתחזק לאור מעמדה של הנצרות בכרמל ואחיזתה בו. אכן, 'מערת אליהו' התקדשה ככל הנראה כבר בראשית התקופה הביזנטית. במערה זו הייתה נוכחות יהודית מסוימת כפי שעולה ממקצת ציוריה (המנורה³⁵), אך בעיקרה היא קשורה – כך נראה – לגל הגדול של קידוש אתרים לנצרות במסגרת 'הגיאוגרפיה הקדושה' של הסמכות הנוצרית. והגישה הזו מתמשכת ומגיעה עד למחצית ימי הביניים, שעה שהנוסע הגדול רבי בנימין מטודלה מגיע ל"..." לחיפא היא גת חפר על שפת הים, ובצד אחד הר הכרמל, ועל ההר ובתחתית ההר קברי ישראל רבים. ושם בהר מערת אליהו הנביא ז"ל, ועשו שם בני אדם במה וקראו אותה שנט אליאש [...]".³⁶ דוק, הוא מזהה את חיפה (זיהוי מוטעה כמובן) עם מקום מושבו של יונה הנביא, לפי חז"ל תלמידו של אליהו. ואת המערה הוא מתאר כמקום שבסביבתו יש סימני שיוך לישראל, אך האתר עצמו נוצרי הוא.³⁷

35. על הכתובות המרובות: אשר עובדיה, 'כתובות במערת אליהו', **קדמוניות**, ב (תשכ"ט), עמ' 99-101.

36. ספר מסעות ר' בנימין מטודילא, יהודה דוד אייזנשטיין (מהדיר) **אוצר מסעות**, תל אביב תשכ"ט, עמ' 25.

37. עמדתי על כך במקום אחר: ישראל רוזנסון, 'הנווד שנקבע בכרמל – זיכרון אליהו בהר הכרמל',

דרך אגדה, ו (תשס"ג), עמ' 85-101.

הנה כי כן, בא הפייטן ואגב בקשתו למחילה ביום הקדוש, רומז לזהותו האמתית של מי שמעניק השראה ובסיס מקראי לתפילתו; ה'מישהו' הזה איננו זר לנצרות; הוא אחד מקדושיה, ולכן מתוך הבקשה התמימה ליום הכיפור עולה גם הד לוויכוח הבין־דתי ולעמדה היהודית הנחרצת בוויכוח זה.

סיכום

בשני המקרים שהובאו לעיל איננו רואים קשר ישיר בין הנאמר לבין הוויכוח עם הדת האחרת. אמירות ישירות – אֵין, והוא הדין לביקורת גלויה על דעות ועמדות. גם זמנם איננו מובע בצורה ברורה; במקרה השני, מעבר לאפיונו כ'מחבר קדמון' על ידי מנחם זולאי, רוצה לומר, מפיטני ארץ־ישראל בתקופה הביזנטית או הערבית, איננו יכולים לומר דבר על זמנו, ובמקרה הראשון, קביעת הזמן איננה עולה מתוך הפיוט עצמו, אלא מוכחת מההקשר הכללי הקובע את השייך ליניי. אנו פוסעים אפוא בתחום זמן כללי מאוד, ובנסיבות אלו, ניזונים בעיקר מן האווירה של בין השיטין. באווירה עסקינה, ומשפטה של זו איננו פשוט; מדובר במהות חמקמקה למדיי, ובהנחה שהפולמוסים הללו – ישירים או עקיפים, גלויים או סמויים – אכן היו במציאות, כל מה שנותר הוא להעלות בזהירות רמיזות ספרותיות שמלמדות על אותו פולמוס. אם כן, מקרים מהסוג המתואר כאן, יש בהם כדי ללמד על עוצמת הפולמוס, על מושרשותו, או אם נגלוש קמעה לפסיכולוגי, על היותו מעוגן במעמקי התודעה, במעין תת־מודע קולקטיבי המפרנס את היצירה הספרותית־דתית בת הזמן, שבדייקנות איננו ידוע לנו. פולמוס אידאולוגי מיטיב לפרנס את ההשראה, ובסופו של דבר הוא מביא תועלת יצירתית, וליבון ובירור פנימי. דומה שבכל הזהירות שהובאו כאן, בכל הזהירות המתחייבת, יש כדי ללמד על כך.