

## קול מסוף העולם ועד סופו

מוטיבים בפרקי דרבי אליעזר וזיקתם לתורות חסידיות

יעל שלוסברג

ר' אבהו היה יושב ודורש ואש מלהטת סביבותיו. אמר: שמא איני חורז בדברי תורה כתיקנן דאמר ר' לוי אית דידע למחרוז ולא ידע למקדח ואית דידע למקדח ולא ידע למחרוז? ברם אנא הוינא חרוזא ואנא הוינא קדוחא (שיר השירים רבה, א י, מהר" דונסקי, עמ' מב).

לע"נ אבי מורי הרב אברהם צבי הלוי רבינוביץ ז"ל שאהבה יתרה אהב את המדרש, נהירין היו לו שביליו וידע הן למקדח והן למחרוז.

גלב"ע בכ"ה אדר תשמ"ז.

### הקדמה

"פרקי דרבי אליעזר" (להלן פדר"א) הוא מדרש בן חמישים וארבעה פרקים המביא בצורה סיפורית רצופה את סיפורי המקרא. הוא נשען על מדרשים קדומים ועל מקורות רבים נוספים, מפתח, מרחיב ומעבד אותם, ומגיש לקורא תיאור מקיף ומקורי של העניין הנידון. הציר המרכזי של המדרש הוא פיתוח של סיפורי ספר בראשית, ויציאת מצרים והנודדים במדבר עד לצרעת מרים<sup>1</sup>, באופן שאורג את המסופר ליחידות עלילתיות. שני הפרקים הראשונים עוסקים בתיאור תולדותיו של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס, הפרק

1 כפי שקובע צונץ, המדרש, המסתיים בתיאור צרעת מרים, נראה קטוע ויש לשער שחלקים ממנו אבדו – ראה י"ל צונץ, הדרשות בישראל, נערך והושלם על ידי חנוך אלבק, ירושלים תש"ז, עמ' 134. אלבק בהוספותיו (עמ' 136-140) עומד על הזיקה שבין פדר"א לבין הספרים החיצוניים, בעיקר ספר היובלות, ואומר ש"מה שספר היובלות הוא בין הספרים החיצוניים והגנוזים היא ברייתא דרבי אליעזר בספרות המדרשית" (עמ' 136). להתייחסות נוספת ראה למשל יעקב אלבוים, "המליצה, המוטיב והענין – לדרך עיצובו של הסיפור בפרקי דרבי אליעזר", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי-גי'יד (תשנ"ב), עמ' 100, ובעיקר הערה 3.

השלישי מביא מאמרותיו, ולאחריו ניתן תיאור עקיב של ימי הבריאה תוך עיסוק בעניינים שונים ומגוונים כגון תיאור עשר ירדותיו של הקב"ה והתייחסות גם לברכות מתפלת העמידה.

מבחינת סגנונו ודרכי הבעתו מתייחד המדרש בהעמדתן של קומפוזיציות מקומיות מחד-גיסא, ויצירת מארג של מוטיבים מברחים מאידך-גיסא.<sup>2</sup> בעל המדרש מקיש מאירוע מקראי אחד למשנהו ויוצר בכך את היסוד להשוואה וקישור בין המאורעות השונים. בניגוד לדעתו של צונץ הסובר כי "גם ביחס אל הלשון (כמו גם ביחס אל הרעיונות – י"ש) אין כמעט להבחין עוד שום חיים עצמאיים"<sup>3</sup> בפר"א, קובע אלבוים כי "המקורות השונים לסוגיהם ולגוניהם מוזגו ביד אמן ונוסחו כסגנון אישי מקורי. נעשה בהם שימוש לצורך הבעת השקפות המצטרפות לכלל מסכת רעיונית שיש לה קווי מתאר ברורים".<sup>4</sup>

המדרש נתחבר ונערך ככל הנראה במאה השמינית לספירה "בארץ ישראל או באחת מן הארצות הקרובות לה",<sup>5</sup> או באחת מארצות האסלאם.<sup>6</sup>

מטרת מאמרי היא לחשוף מוטיבים חוזרים בפר"א, להצביע על דרכו הייחודית של בעל המדרש בעיצוב מוטיבים אלו ולפענח את משמעותם. למרות שבפענוח מעין זה מקובל להיעזר בספרות מחקרית, בעיקר במדעי הדתות,<sup>7</sup> ספרות המאפשרת להסביר

2 בהיבט זה עוסק המאמר באריכות.

3 צונץ (לעיל, הע' 1), עמ' 135.

4 אלבוים (שם), עמ' 125.

5 ראה חננאל מאק, "תפילתו של רד"ל בבית כלאו", זכר דבר לעבדך – אסופת מאמרים לזכר דב רפל, בעריכת שמואל גליק, ירושלים תשס"ז, עמ' 427. על דמותו של הרד"ל (ר' דוד לוריא, 1798-1855) ועל מפעלו הייחודי בכיור הנוסח ופירוש הפר"א ראה שם, עמ' 423-431; תולדות חייו המרתקים מובאים גם בהקדמה לפירושו המקיף על הפר"א.

6 ראה דינה שטיין, מימרה, מגיה מיתוס – פרקי דרכי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה, עמ' 3-1; סקירת מחקר על הפואטיקה העקרונית של החיבור, שם, עמ' 28-32; צונץ (לעיל, הע' 1), עמ' 134-136 ובהערות; יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 181-182.

7 להלן דוגמאות בודדות. לסקירה מקיפה וממצה של התפתחות הורמים השונים בחקר המיתוס הדתי ושורשיו מאז הגישה היוניגיאנית ראה יוסף דן: "משהו על תפישות המיתוס במחקר מינני", אלפיים 8 (תשנ"ד), עמ' 145-164. דן מדגיש את הביקורת ההולכת ומתרחבת על תפיסתו של מירצ'ה אליאדה הרואה במציאות כולה "מיתוס אחד... שכל מיתוס ספציפי איננו אלא העתק, הסתעפות או השלכה של אותו אב טיפוס מיתי קדמון" (עמ' 146). עוד הוא מזהיר כי עקב הרחבתו ועיקרותו מהקשרים היסטוריים ורוחניים ספציפיים "המונח 'מיתוס' בימינו נעשה לאחד המושגים מטושטשי המשמעות ביותר" (עמ' 164).

לדיון במקומו של המיתוס בהווה האנושית כמו גם זו הדתית ראה איתמר גרינולד, "המיתוס במציאות הכרתית, ההיסטורית והמחקרית", מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 187-210. גרינולד מגדיר את המיתוס כ"חוצה את הקווים המפרידים בין הידע האובייקטיבי לידע הסובייקטיבי" (מהווה

במושגים תאורטיים את הממצאים והתיאורים במדרש שהמאמר מצביע עליהם, כחרתי לעמוד על התפתחות המוטיבים שאדון בהם באמצעות רעיונות המבוססים בתורת החסידות של המאה הי"ח.

אף על פי שמדובר בספרות שנוצרה בתקופה אחרת ובעולם תרבותי ורוחני שונה, ולמרות המרחק והשוני בין היצירות, נראה לי שתורות מעולם החסידות יכולות להאיר מוטיבים בפר"א ולהקנות לנו תובנות חדשות וייחודיות בו.

### מבוא

"אותו האיל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה".<sup>8</sup> משפט זה, הנאמר בפר"א על האיל שהקריב אברהם אבינו תחת בנו אחרי העקידה, משקף תפיסה רחבה שמתבטאת לאורך פרקי המדרש. לפי תפיסה זו חוזר העולם ומשתמש במרכיבים מתוך

"תופעה טבעית למהות הרוחנית של האדם" (עמ' 188). טיעונו המרכזי הוא כי הימצאותו של הריטואל מהווה תנאי הכרחי ליצירת מיתוס ובהיותו מקושר בריטואל יוצר המיתוס "תמותה עולם שיש בה סדר וצורה, דהיינו יסודות פורמליים של משמעות" (עמ' 194).

יהודה ליבס ("יהדות ומיתוס", דימוי 14 [תשנ"ז], עמ' 6-15) טוען כי "המיתוס הוא יסודה של הדת" (עמ' 6), ובתחום זה אין גבול חד וברור בין תוכן לצורה. הוא יוצא נגד הדימוי של היהדות כרת מופשטת וחסרת מיתוס, סוקר את שורשיה של קביעה זו וטוען כי "ספרות חז"ל מייצגת את נצחוננו של המיתוס" (עמ' 14). גם במאמרו "De Natura Dei – על המיתוס היהודי וגלגולו" (משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, בעריכת מיכל אורון ועמסו גולדריין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243-297) טוען ליבס כי אופיה המונותאיסטי של היהדות אינו עומד בסתירה למיתוס כלל ועיקר, אלא להפך: המיתוס הוא בעיניו "מעין חייו של הדתה הדתי" (עמ' 244).

לעומתו מבקר שלום רוזנברג ("מיתוס המיתוסים", מדעי היהדות 38 [תשנ"ח], עמ' 145-179) את השימוש הנרחב במונח "מיתוס" במסגרת מחקר מדעי היהדות. רוזנברג (וכן דן, ראה לעיל) תובע הגדרה מצמצמת ומדויקת של המונח, יוצא נגד הניסיון למצוא "מפתח אוניברסלי לתופעות השונות של התרבות היהודית" באמצעות הדוגמטיות של המיתוס, וקובע כי "הרצון לתפוס את המיתוס המונח לכאורה ביסוד הגותם של חז"ל מנעה את שמיעתם של קולות אחרים ובייחוד את המודעות העצמית לסכנות המיתוס כפי שהיא מופיעה במפורש בדברי התנאים" (עמ' 157). וראה גם את תשובתו של ליבס למקצת טענותיו של רוזנברג: יהודה ליבס, "מיתוס ואורתודוקסיה – תשובה לשלום רוזנברג", שם, עמ' 181-185.

כדוגמה לדיון במשמעויות המיתוס בפר"א שמאמר זה עוסק בו עיין שטיין (לעיל, הע' 6), פרק רביעי, בעיקר עמ' 274-286 ובהערות.

8 פר"א פרק לא, כו ע"ד. המובאות במאמר זה מתבססות על המהדורה של ח"מ הורוביץ (צילום דפוס ונציה ש"ד, כולל חיקונו של הורוביץ, כפי שערכם והכינם לדפוס), הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב, תוך השוואה במקומות הנדרשים לנוסח מיכאל היגער כפי שפורסם בחורב (ח [1944], עמ' 82-119; ט [1946], עמ' 94-166; י [1948], עמ' 185-294). כמו כן יעשה שימוש במהדורת הר"ל, ורשא תרי"ב, כפי שיצוין. עוד על נוסח המשפט ראה שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 22-23.

הבריאה ותוך כדי כך חושף בהם משמעויות חדשות שלא התגלו עד עתה אך היו גלומות בתוכם מלכתחילה. מרכיבים אלה ממתנינים כביכול ל"שעת כושר" שבה הם ישובו וימלאו את תפקידם בהיסטוריה. בלשון אחרת, לפי פדר"א אירועים המתרחשים בזמנים שונים ולכאורה אינם קשורים כלל זה לזה, יוצרים מעין "דו-שיח" פנימי ביניהם. ההתרחשויות לא זו בלבד שאינן מקריות, אלא הן אף אינן חד-פעמיות, מה שיוצר דינמיקה של המשכיות ורצף בתוך הבריאה, אף שאין זה הרצף המוכר לנו. כפי שנראה, דינמיקה זו נעוצה בנקודות הראשית של ערב שבת בין השמשות וגן עדן ומובילה עד אחרית הימים. במאמר זה אנסה להצביע על תפיסה שיטתית בפדר"א הבנויה על קישורים שיוצר המחבר בין אירועים שונים המתרחשים בזמנים שונים, כשהמשותף להם הוא אותו יסוד החוזר על עצמו בכל אחד מן האירועים, ולעמוד על משמעותה.

כך למשל קובע בעל פדר"א כי החמור שחבש אברהם בבוקר בדרוכו לעקידה "הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות... הוא החמור שרכב עליו משה... הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו" (פרק לא, כו ע"א), המזבח שהקריב עליו אברהם "הוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו מקודם",<sup>9</sup> הוא המזבח שהקריבו בו קין והבל, הוא המזבח שהקריבו נח ובניו" (שם, כו ע"ג), והמטה של משה הוא "המטה שנברא בין השמשות נמסר לאדם הראשון מגן עדן, ואדם מסרו לחנוך, וחנוך מסרו לנח, ונח מסרו לשם, ושם מסרו לאברהם" (פרק מ, לו ע"ב),<sup>10</sup> וכך הלאה עד שהגיע המטה בדרך מפותלת למשה.

באופן דומה גם הכותנות שעשה הקב"ה לאדם ולאשתו (בראשית ג כא) עברו מדור לדור ושימשו דורות שונים,<sup>11</sup> חלקיו השונים של האיל שהקריב אברהם חזרו גם הם והופיעו לאורך ההיסטוריה (פרק לא, כו ע"ד), והגפן שנטע נוח היא גפן "שגורשה ויצאה מגן-עדן" (פרק כג, כ ע"ג).

לכל היסודות כולם (החמור, המזבח, האיל, המטה, הכותנות והגפן), שהם יסודות גשמיים, נקודת מוצא משותפת הקשורה לראשית הבריאה באחת משתי קטגוריות או בשתייהן: בריאתם בערב שבת בין השמשות או מציאתם בגן עדן. שתי קטגוריות אלו מייצגות מציאות חד-פעמית, שלמרות היותה כזאת הותירה חותם על העולם ועל האנושות כפי שיוסבר בהמשך.

9 במהדורת היגער אין המילים "שהיה... מקודם".

10 היגער פרק לט.

11 פדר"א פרק כד, כ ע"ג. את הכותנות והמטה מביאה שטיין (לעיל, הע' 6) כדוגמה ל"מגיה חפצית בפדר"א" (עמ' 189-206), ואתייחס לכך בהמשך הדברים.

תבניות ההבעה החוזרות שבעל פדר"א נוקט גם בעניין הנידון הן כדברי אלבוים "מפתח רב-חשיבות להבנת דרכי הבנייה של הסיפורים ומתגלים (בהם) עצמיות וייחוד השקולים לעיתים כנגד מקוריות בסוג זה של יצירה",<sup>12</sup> והם ידונו במקומם.

כאן המקום להדגיש, כפי שמעיר אלבוים,<sup>13</sup> כי שיטת ההקשה מדמות לדמות ומעניין לעניין היא שיטה מדרשית ידועה ומוכרת, אלא שבפדר"א היא זוכה להרחבה ולפירוט רב. לענייננו נראה שאין מדובר רק (או בעיקר) בהקשה מעניין לעניין או בהשוואה בין אירועים, אלא בחיבור מהותי בין עניינים שונים ומנותקים שהמחבר ביניהם הוא יסוד פיזי-גשמי החוזר ככולם מחד-גיסא, והקביעה כי הם יונקים כולם ממקור אחד מאידך-גיסא. החיבור המהותי מנוסח פעמים רבות בלשון היוצרת זהות קונקרטיית ("הוא החמור... הוא החמור... הוא החמור... וכו'), אך מטרתה ליצור זהות רוחנית-ערכית, ולבנות מערכת חדשה שדרכה יש להתבונן על ההתרחשויות.

לעניין זה ראוי לצטט את דברי אלבוים:

אין ספק כי עניין זה [ההשוואות וההקשות מעניין לעניין – י"ש] מתקשר בתפיסה עקרונית בראיית המציאות המפעמת בחיבור. לשיטת המחבר מצטיירות ההתרחשויות המסוימות בחיי הפרט והכלל כמנותקות זו מזו רק למראית עינו של מי שטוח ראייתו מצומצם, שאינו מבחין שיש כללים שהמציאות נוהגת לפיהם. לאמיתו של דבר, מה שנראה כעשוי יריעות-יריעות מחובר בפועל על-ידי לולאות וקריסים. אכן יש צורך בחכמת לב להבחין בכך.<sup>14</sup>

מהם אותם "כללים שהמציאות נוהגת לפיהם" שבעל פדר"א מנסה להתוות? מהם אותם "לולאות וקריסים" האורגים את המציאות כולה למציאות אחדותית וכוללת ומה משמעותם לאור תורת חסידות?

בניסיון לענות על שאלות אלו עוסק, כפי שיוסבר להלן, מאמר זה על שני חלקיו.

12 אלבוים (לעיל, הע' 1), עמ' 100. עיין גם שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 25-53 על המימרה כסוגה ספרותית בפדר"א.

13 אלבוים (לעיל, הע' 1), עמ' 119.

14 שם, עמ' 119. ועיין גם הערה 46, שבה מתייחס אלבוים לתופעת ריבוי דרשות המניין (האנומרציות) במדרש. וראה גם שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 66: "באמצעות האנומרציות נתפסות המציאות וההיסטוריה (המקראית) כמסודרות ושיטתיות, ולמעשה עולה כי מה שמתרחש או התרחש, הוא תמיד ביטוי של פרדיגמה ברורה, או כדברי החיבור: במקומות שונים: 'הכל צפוי לפני הב"ה'".

על דרכם של חז"ל ליצור ריכוז של העלילה "כדי לראות ולהראות את הרוחני בתוך הגשמי" הצביע כבר יצחק היינמן בספרו דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 30. בחיפוש הרוחני שבתוך הגשמי עוסק מאמר זה.

## א

הניסיון לקרוא קריאה שיטתית בפדר"א מחייב כמוכן עיון רוחבי, זיהוי מוטיבים ויסודות חוזרים, קישור ביניהם והבנת משמעותם. המשמעות נבנית בשני שלבים: עיון מעמיק בכל עניין בפני עצמו, והבנת מערכת הקישורים הנוצרת בין כולם ומשמעותה. לאור זאת יצביע חלקו הראשון של המאמר על שישה יסודות שכל אחד מהם נקשר בפדר"א למאורעות שונים (החמור, המזבח, והאיל. הכותנות, הגפן והמטה) וינתח כל אחד מהם בנפרד, ואילו חלקו השני של המאמר יצביע על מערכת הקשרים הקיימת בין אותם אלמנטים ויעמוד על משמעות התופעה שנחשפה בחלק הראשון.

## החמור

שלושה מהיסודות שאנו עוסקים בהם – החמור, המזבח והאיל – באים בפרק לא (כו ע"א-ע"ד),<sup>15</sup> הוא הפרק העוסק בנסינו העשירי של אברהם, העקידה. ניתן להראות שהעקידה, כפי שהיא מתוארת בפדר"א, תוחמת באופן ברור בין אברהם ויצחק לבין אליעזר וישמעאל, ובלשון אחרת: בין ישראל לעמים; וכך נאמר במדרש:

ביום השלישי הגיעו לצופים וכיון שהגיעו לצופים ראה כבוד השכינה עומד על גבי ההר, שנאמר "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום" (בראשית כב ד). ומה ראה? עמוד של אש עומד מן הארץ ועד השמים.<sup>16</sup> (אמר ליצחק בנו: בני רואה אתה כלום באחד מן ההרים הללו? אמר לו הן. אמר לו: מה אתה רואה? אמר לו: אני רואה עמוד של אש עומד מן הארץ ועד לשמים)<sup>17</sup> והבין אברהם כי נרצה הנער לעולה. אמר לישמעאל ולאליעזר: רואים אתם מאומה באחד מן ההרים הללו? אמרו לו: לאו. חשב אותם כחמור. אמר: הואיל ואין אתם רואים מאומה שבו לכם, עם החמור עם הדומים לחמור (פרק לא, כו ע"ב).<sup>18</sup>

העקידה מבדילה אפוא בין מי שרואה את עמוד האש לבין מי שאינו יכול לראות, בין מי שנקרא לעלות להר לבין מי שמתבקש להישאר עם החמור והוא בבחינת "עם הדומים

15 פרק ל' על פי מהדורת היגער.

16 עיין: המיוחס ליונתן לבראשית כב ד; בראשית רבה נו א, מהדורת תיאודור ואלבק עמ' 595; קהלת רבה ט ז ועוד, שם מופיע "ענן קשור בהר". נראה לי שהגירסה "עמוד של אש מן הארץ ועד לשמים" מיוחדת לפדר"א.

17 המצוין בסוגריים לא מופיע במהדורת היגער.

18 היגער, פרק ל. וכך גם המזבח והאיל מופיעים אצל היגער בפרק זה.

לחמור".<sup>19</sup> תחילתה של הפרדה זו בפרק הקודם, פרק ל', המתאר את גירוש הגר וישמעאל: שלוש פעמים מציין המחבר כי "שלחה בגט גירושין", ואף שבסוף הפרק מתואר כי אחרי מות שרה "חזר אברהם ולקח את גרושתו", שילדה לו שישה בנים, בכל זאת "השכים אברהם וכתב גט גירושין ונתן להגר ושלח אותה ואת בנה מעליו ומעל יצחק בנו מן העולם הזה ומן העולם הבא" (כה ע"א).

כך גם ביחס לישמעאל עצמו: אף שבא בפרק תיאור יחיד במינו של הביקורים שערך אברהם בבית ישמעאל בנו,<sup>20</sup> ביקורים שמבהירים לישמעאל "שעד עכשיו רחמי אביו עלי", הרי בסוף הפרק העוסק באחרית הימים מתאר "שלש מלחמות של מהומה עתידים בני ישמעאל לעשות בארץ" ובן דוד "יראה באבדן של אלו ואלו" (כה ע"ד).

פרק ל"א, העוסק כאמור בעקידה, ומציין את השלבים האחרונים בהפרדות ההכרחית והמלאה בין אברהם לבין ישמעאל ואליעזר, עושה זאת לא רק באמצעות סיפור העקידה עצמו, אלא גם באמצעות שלושת היסודות הנזכרים, המהווים חלק מסיפור העקידה בשלבי השונים: החמור – בדרך אל העקידה; המזבח – בזמן העקידה; והאיל – המופיע כאקורד הסיום.

החמור מציין קו הפרדה ממשי, פיזי.<sup>21</sup> אליעזר וישמעאל נשארים בתחתית ההר עם החמור מפני שהם עם הדומה לחמור. עיון נוסף בפדר"א חושף את קיומו של תפקיד נוסף לחמור:

19 הביטוי "עם הדומה לחמור" מופיע מספר פעמים בהקשרים שונים – יבמות סב ע"א, כתובות קיא ע"א, קידושין סח ע"א – וכן ביחס לעקידה: פסיקתא דרב כהנא, אחרי מות, מהדורת מנדלבוים עמ' 389, תנחומא וירא כג.

20 על פרק זה בפדר"א ראה היינימן (לעיל, הג' 6), עמ' 183-191. היינימן מצביע על זיקה בין פדר"א לבין אגדות מוסלמיות ורואה בחלקן מגמה פולמוסית נגד האסלאם ובחלקן מגמה אפולוגטית (ועיין בהרחבה כל פרק שנים עשר). נראה לי כי מתוך הרצון להצביע על זיקה למקורות מוסלמיים והשפעתם על פדר"א, נוצר לעיתים עיוות בהבנת מגמתו העצמאית והייחודית של המדרש. בניגוד לדעת היינימן מראה אביבה שוסמן כי מקור אגדה זו הוא יהודי ולא מוסלמי – ראה אביבה שוסמן, "מקורו היהודי ומגמתו של סיפור ביקורי אברהם אצל ישמעאל", תרביץ מט (תש"ט), עמ' 325-345. לעניין הקושי להוכיח את מקורות ההשפעה עיין גם דבריה של שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 8-3. גם היינימן עצמו דן בקושי זה – ראה להלן, הע' 25.

21 כך נראה הדבר גם בפסיפס בית הכנסת בציפורי מהמאה החמישית לספירה ובפסיפס בית הכנסת בבית אלפא מן המאה השישית. הנערים עם החמור ניצבים כצד אחד ובצד השני ניצבים אברהם ויצחק. בבית אלפא מחולק הלוח המתאר את העקידה לשניים, כשבמרכזו, בצורה אנכית המנוגדת לכיוון הפסיפס כולו, מתואר האיל האוחז בסבך. יש לדעתי קשרים רבים בין יסודות שונים המודגשים בפסיפסים לבין תיאורים המופיעים במדרש הארץ ישראלי בראשית רבה המוכר כבר בתקופה זו, אך אין כאן המקום להאריך. וראה לדוגמה עוריה בייטנר, "איל אחר" – מרש אגדה והאיל בצירוף עקדת יצחק בבית הכנסת באלפא", דרך אגדה ב (תשנ"ט), עמ' 91-104.

השכים אברהם בבקר ולקח את ישמעאל ואת אליעזר ואת יצחק בנו עמו וחבש את החמור.

הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות שנאמר "וַיִּשְׁפֹּם אֶבְרָהָם בְּבֹקֶר (וַיִּתְבֹּשֶׁ אֶת חֲמֹרוֹ)" (בראשית כב ג).

הוא החמור שרכב עליו משה בבאו למצרים שנאמר "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אֶשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיִּרְפִּיבֵם עַל הַחֲמֹר" (שמות ד כ).

הוא החמור שעתידי בן דוד לרכוב עליו, שנאמר ("גִּילִי מְאֹד בְּת צִיּוֹן הֲרִיעֵי בַת יְרוּשָׁלַם הַגֵּה מִלֶּכֶף יְבֹא לָךְ צִדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא) עֲנֵי וְרוֹכֵב עַל חֲמֹר" (זכריה ט ט). (פדר"א פרק לא, כו ע"א-ע"ב).

אליעזר וישמעאל ודאי לא היו שותפים להבנה כי "הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות" שמיועד לשאת על גבו את מחוללי הגאולה בעם ישראל, משה ומלך המשיח. הם ראו בחמור את התפקיד המעשי שלו, כמו שהם לא ראו שום ייחוד בהר שהתנשא מולם. בעל פדר"א נותן מקום לשתי נקודות המבט: זו המקומית, המעשית, חסרת המעוף והחזון והיא היושבת עם החמור, ולעומתה זו הרואה בכל פרט במציאות מרכיב ב"תוכנית" כוללת שהקב"ה מוליך בה את עולמו מהבריאה ועד אחרית הימים, והיא רוכבת על החמור. הראשונה מבטאת את נקודת המבט של העמים, והשנייה את נקודת המבט של עם ישראל.

ארבע "תחנות" מונה מדרשנו בדרכו של החמור: ערב שבת בין השמשות,<sup>22</sup> אברהם, משה ומשיח. את הקשר הייחודי בין ארבעת המופעים של החמור מדגיש בעל פדר"א בכיטוי החזר "הוא החמור ש...". ובכך מחזק גם ברובד הלשוני את הזיקה הפנימית שהוא יוצר בין כל האירועים הקשורים להופעת החמור. סדר הדברים מצביע על מקורות היניקה: אברהם יונק מהכוח שקבע הקב"ה בבריאה, בערב שבת בין השמשות,<sup>23</sup> ומשה ואף המשיח יונקים מכוח העקידה.

22 על בריאת פי האתון בערב שבת בין השמשות ולא החמור מתגבר בעל פדר"א בקלות יתרה: "הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות". על המקורות הקשורים בין אחונו של בלעם לפי האתון שנברא בערב שבת בין השמשות ועל הדין כהבדל שבין "פי האתון" ל"אתון" ראה מ"מ כשר, תורה שלמה לבמדבר כ"ב כ"ח ובהערות שם; להשוואה בין חבישת החמור אצל אברהם לחבישת האתון אצל בלעם ראה בראשית רבה נה ח, עמ' 593 ומקבילות. אך השתלשלות כמו זו שמתוארת בפדר"א ביחס לחמור לא מצאתי במקור נוסף.

23 במשמעות המיוחדת של ערב שבת בין השמשות עוסק חלקו השני של המאמר.

### המזבח

בדרכו לעקידה תוהה אברהם (על פי הפדר"א) "רבון כל העולמים לאיזה הר אמרת לי?", ועונה לו הקב"ה: "בכל מקום שאתה רואה את כבודי עומד וממתין לך שם ואומר זה הוא הר המוריה". בהמשך מתברר כי גם על המזבח מצביע הקב"ה:

רבי שמעון אומר: באצבע הראה הב"ה לאברהם אבינו המזבח ואמר לו: זהו המזבח.

(והוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו מקודם)<sup>24</sup>

הוא המזבח שהקריבו בו קין והבל,

הוא המזבח שהקריבו נח ובניו

שנאמר: "וַיִּקַּח שָׁם אֶבְרָהָם אֶת הַמְּזִבֵּחַ", ויבן שם אברהם מזבח אין כתיב כאן, אלא "וַיִּקַּח שָׁם אֶבְרָהָם אֶת הַמְּזִבֵּחַ" (בראשית כב ט) הוא המזבח שהקריבו בו ראשונים (פרק לא, כו כג).<sup>25</sup>

בדומה לחמור אף בעניין המזבח משרטט המדרש מהלך שמתחיל בימי בראשית – "הוא המזבח שהיה אדם הראשון מקריב בו" – ואף כאן ארבע תחנות: אדם הראשון, קין והבל, נח ואברהם. אך בניגוד לתיאור אצל החמור אין המהלך מסתיים באחרית הימים אלא אצל אברהם.

24 משפט זה לא מופיע אצל היגער אך מופיע במהדורת הרד"ל ועיין בפירושו על אתר.

25 מהדורת היגער פרק ל. מקבילות: המיחס ליונתן לבראשית ח' כ': "ובנא נח מדבחא קדם ד' הוא מדבחא דבנא אדם בעידן דאיטרד מן גנתא דעדן ואקריב עלוי קרבנא, ועלוי אקריבו קין והבל ית קרבניהון, וכד נחתו מוי דטובענא איתעד ובניה נח ונסב". תרגום ירושלמי לבראשית כב ט לא מזכיר את קין והבל, ומוסיף שהמזבח חרב בדור הפלגה ואברהם בנאו. וראה גם בראשית רבה לד ט, עמ' 317: "וַיִּבֶן נח מזבח ליי... ר' אליעזר בן יעקב אומר: על מזבח הגדול שבירושלם ששם הקריב אדם הראשון, ותיטב ליי משור פר מקרין מפריס' (תהלים סט לב)".

על הקשר שבין פדר"א לבין התרגום הירושלמי ראה הרד"ל במבוא לפירושו על פדר"א: "ובתרגום ירושלמי שעל התורה (המכונה אצלנו יונתן בן עוזיאל...) נראה עין בעין שכבר היה לפניו הפר"א והעתיק ממנו הרבה" (עמ' כו). וראה אביגדור שנאן, "בין מדרש לתרגום – על תרגום התורה המיוחס ליונתן ומדרש פרקי דרבי אליעזר", תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 231-243. שנאן קובע כי "אי אפשר לערער על הזיקה הברורה שבין שני החיבורים" (תרגום ירושלמי ופדר"א – י"ש), עמ' 234. בהמשך דבריו הוא עוסק בשאלה מי מבין שניהם הוא המשפיע ומי המושפע, סוקר את גישת המחקר בנידון, דוחה אותה ומסיק שמדרש פדר"א הוא אחד-ממקורותיו של התרגום, ולא להפך. על הזהות שבין התרגום הירושלמי על התורה לבין התרגום המיוחס ליונתן על התורה ראה: צונץ (לעיל, הע' 1), עמ' 35-41; אביגדור שנאן, תרגום ואגדה בו – האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג, בעיקר עמ' 35-40.



על פי הפרד"א מקום המזבח בהר המוריה קשור לאברהם בדרך נוספת: "ובאותו מקום שנימול אברהם ונשאר דמו שם נבנה המזבח ולכך נאמר את כל דמו ישפוך אל יסוד המזבח".<sup>26</sup> כלומר, אברהם בעקידה חזר לא רק למקום שהקריבו בו הראשונים אלא חזר למקום שבו הוא מל את עצמו. המילה, כמו החמור מחד-גיסא והעקידה מאידך-גיסא, מסמלת גם היא קו הפרדה ברור בין שני בניו של אברהם: "כך אבינו אברהם: עד שלא נימול – הפרי שעשה לא היה טוב במעשיו ונפסל מעל גבי המזבח, וכשנימול – הפרי שעשה היה טוב במעשיו ונבחר להקריב על גבי המזבח כיון נסך"<sup>27</sup> – כלומר, הנימול הוא הנבחר להקריב במזבח לפני ד'; תם הפרק בהיסטוריה שרשאים להקריב בו מי שאינם נימולים, אך המהירו"ו קורא קריאה נועזת יותר: "ונבחר יינו על גבי המזבח – היינו יצחק שנבחר לעולה ולא ישמעאל" – אין המילה קובעת רק מי ראוי להקריב אלא בעיקר מי ראוי להיות מוקרב!

אברהם הצטוו להקריב וקרבו מבטא את המסירות המוחלטת של אדם לאלוקיו, את נכונותו להקריב את מה שיקר לו אף יותר מנפשו שלו, גם אם אינו מבין את צו הקב"ה. זו למעשה המשמעות הראשונית של מושג הקרבן.<sup>28</sup> ניתן לומר כי השימוש במזבח עד העקידה לא ביטא את תכליתו השלימה ולמעשה היווה מעין הכנה להקרבה של אברהם. מאז אדם הראשון המתין המזבח לסוג הקרבן שיבטא את הקרבת הנפש, ומשקרבן כזה מוקרב הוא מקנה לבעליו ולצאצאיו את זכות ההקרבה ואת זכות הכפרה במזבח שלעתידי לבוא, בבית המקדש.

העולה מהדברים הוא כי אין זה מדויק לומר שאת המהלך של המזבח מוביל בעל פדר"א מאדם הראשון ורק עד אברהם אבינו, שכן מהרגע שאברהם עקד את בנו על גבי המזבח היה המזבח מקום כפרתם של ישראל לדורות, עד אחרית הימים.<sup>29</sup>

26 פדר"א פרק כט; במהדורות היגער פרק כח.

27 שם, שם. כיון נסך "פירוש כיון שמנסכין על גבי המזבח" – פירוש המהירו"ו.

28 "ונפש כי תקריב (ויקרא ב א) – לא נאמר 'נפש' בכל הקרבנות אלא במנחת עני. אמר הקב"ה: מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו" (תנחומא ויקרא ה). ובאופן דומה ניתן להבין את קרבנו של אברהם שהיה קשה עליו יותר מהקרבת נפשו. אף המלאכים זעקו על חריגות הקרבן שנתבע מאברהם: "בשעה ששלה אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו בכו מלאכי השרת, הה"ד 'הן אֶרְאֵלִים צֶעֶקוּ חֲצָה' (ישעיה לג ז). מהו חוצה? רבי עזריה אמר: 'חוצה' – חיצה היא כידיה למיכס ית בריה" (בראשית רבה נו ה, עמ' 600-601).

29 ראה להלן בדיון על האיל. כבר בתקופת דוד, עם קניית גורן ארונה היבوسی (שמואל ב כד יח-כ), שימש המזבח מקום כפרה. ואכן בפסיקתא רבתי, מג, מהדורת איש-שלום דף קעט ע"ב, נקשר המזבח גם לדוד: "כיון שראה אותו הקדוש ברוך הוא [את דוד] שעומד ומצטער על בית המקדש מיד שלח אצלו גד הנביא והראה לו את מקום בית המקדש כמה שכתב 'ויבא גד אל דוד ביום ההוא ויאמר לו עלה והקם לה' מזבח בגורן ארונה היבوسی' (שמואל ב כד יח). מיד הלך דוד, הה"ד 'יעל דוד כדבר גד אשר צוה ה' וגו' (שם שם ט) ומצא שם את המזבח שבו הקריב אדם הראשון ובו הקריב נח ובו הקריב אברהם. [כיון] שמצא אותו התחיל מודד ואמר מכאן ועד כאן העזרה, מכאן ועד כאן קרש הקדשים".

## האיל

רבי חנינא בן דוסא אומר: אותו האיל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה:

אפרו של איל – הוא יסוד שעל גבי המזבח הפנימי, (שנאמר "וְכִפֵּר אֶהְרֹן עַל קַרְנֹתָיו אֶחָת בַּשָּׁנָה" [שמות ל י]).

גידיו של איל אלו עשרה נבלים של כנור שהיה דוד מנגן בהם.

עורו של איל הוא אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שנאמר: "אִישׁ בָּעַל שֶׁעָר (וְאֶזְרוֹ עוֹר אֶזְרוֹ בְּמַתְנָיו)" וכו' (מלכים ב א ח).

קרנו של איל, של שמאל שתקע בו הקב"ה בהר סיני, שנאמר "וְהָיָה בְּמִשְׁחַן בְּקֶרֶן הַיֹּזְבֵּל" (יהושע ו ה).

ושל ימין, שהיא גדולה משמאל – שהיא עתידה לתקוע בה לעתיד לבא, שנאמר

"וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גְּדוֹל" (ישעיהו כז יג), ואומר "וְהָיָה ה' לְמִלְחָה עַל כָּל הָאָרֶץ" וגו' (זכריה יד ט).<sup>30</sup>

היסוד השלישי המופיע בפרק ל"א, הפרק העוסק בעקידה, הוא כאמור האיל. בקטע קודם באותו פרק מייחס בעל פדר"א לאיל רצון עצמי למלא את המשימה שלה הוא היה מזומן מששת ימי בראשית – "רבי זכריה אומר: אותו האיל שנברא בין השמשות היה רץ ובא להקריב תחת יצחק" – וכדי להתגבר על סמאל שניסה לעכבו הוא משך בטליתו של אברהם; והקרבתו עומדת להם לישראל לדורות. קודם ראינו שאותם יסודות עצמם – החמור והמזבח – שבים ומופיעים באירועים שונים, ואילו כאן מתאר בעל המדרש את ההופעה החוזרת של כל אחד מחלקי קרבן האיל שהקריב אברהם תחת בנו.

זכרון האיל קשור במסורת ובהלכה היהודית לתקיעת השופר בראש השנה,<sup>31</sup> אך בעל פדר"א קושר אותו לחמישה אירועים אחרים: עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, נגינת דוד, אזור העור של אליהו, השופר במעמד הר סיני והשופר בגאולה העתידה. כלומר, בעל המדרש קובע כי האירועים המכוננים של עם ישראל – הכפרה ביום הכיפורים, מלכות בית דוד, הבשורה על הגאולה, מתן תורה והגאולה העתידה – יונקים כולם את כוחם מהעקידה.

30 פדר"א פרק לא, כו ע"ד; מהדורות היגער, פרק ל. וראה קנינים פ"ג מ"ז: "אמר ר' יהושע: זה הוא שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה? שתי קרניו, שתי חצוצרות, שתי שוקיו, שני חלילין, עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכינורות; ויש אומרים: אף צמרו לתכלת".

31 כגון בראשית רבה נו ט, עמ' 605: "אמר ר' חנינא בר יצחק: כל ימות השנה ישראל נאחזים בעבירות ומטובכים בצרות ובראש השנה הן נוטלין שופר ותוקעין בו וסופן להיגאל בקרניו של איל". וראה עוד יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 255.

האירועים הנוכחים משרטטים מהלך היסטורי שנקודת המוצא שלו נעוצה באופן סיום סיפור העקידה ("וירא והנה איל אחר נאחז בסבך... ויעלהו לעלה תחת בנו" בראשית כב יג),<sup>32</sup> והוא מוביל עד הגאולה העתידה. בפרד"א, בדומה למדרש בראשית רבה, מקבל האירוע הקונקרטי משמעויות היסטוריות רחבות:

"וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה אֵיל אַחֵר" וגו' – מהו 'אחר'? ר' אבא בר רב פפי, ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי: לפי שהיה אבינו אברהם רואה את האיל ניתוש מן החורש הזה הולך ומסתבך בחורש אחר, אמר לו הקב"ה: כך בניך עתידים להסתבך ממלכות למלכות, מבבל למדי, וממדי [ליון ומיון] לאדום וסופן להיגאל בקרנו של איל, הה"ד "וַיֵּי אֱלֹהִים בְּשׁוֹפָר וגו' י" צְבָאוֹת יְגַן עֲלֵיהֶם" (זכריה ט יד).<sup>33</sup>

בעל פרד"א, כדרכו גם ביחס לחמור ולמזבח, מחזיר אותנו לנקודת הראשית של ערב שבת בין השמשות בה נברא גם האיל.<sup>34</sup> זהו אותו איל שממתין למימוש תפקידו ואף תובע זאת מאברהם אבינו. כלומר: גם האיל הוא אחד מאותם יסודות שמובילים את הבריאה, דרך תחנות שונות, אל תכליתה. עד בואו של אברהם האיל הוא פאסיבי ונעדר כל ביטוי במציאות, ומכאן ואילך יהיה לו כאמור ביטוי באירועים המכוננים של עם ישראל.<sup>35</sup> באופן דומה כוחן פרד"א לא רק יסודות הקשורים לעקידה אלא גם יסודות נוספים: הכותנות שעשה הקב"ה לאדם וחיה קודם יציאתם מגן עדן, הגפן שנוטע נוח לאחר המבול ומטוה של משה.

### הכותנות

ר' יהודה אומר: הכותנות שעשה הקב"ה לאדם ולאשתו היו עם נח בתיבה וכשיצאו מן התיבה הם בן נח הוציאם עמו והנחילים לנמרוד. ובשעה שהיה לובש אותם כל

32 ראה לעיל, ליד ציון 11. גם בפסיפסים ובציורים שנתגלו בכתי כנסת עתיקים ומתארים את העקידה תופס האיל מקום נכבד – ראה תבורי, שם.

33 בראשית רבה נו ט, עמ' 605-606.

34 ראה גם פרד"א פרק יט, יז ע"א: "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן... ויש אומרים אף מזיקין וקבורתו של משה ואילו של יצחק"; אבות פ"ה מ"ו, שם נזכר "אילו של אברהם"; וכן פסחים נד ע"א.

35 יש מקום לנתח את משמעותו של כל מרכיב ממרכיבי האיל, אך קצרה היריעה מלעשות זאת במסגרת מאמר זה. להרחבה בנידון עיין רחל אדלמן, *The Poetics of Time and Space in the Midrashic Narrative: The Case of Rabbi Eliezer*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, ירושלים, עמ' 119-120.

בהמה וחיה ועוף היו רואים את הכתנות באין ונופלין לפניו. היו בני אדם סבורין שהוא מכח גבורתו ובאים לפיכך המליכו אותו עליהם מלך שנאמר "עַל כֵּן יִאָמַר כְּנִמְרוֹד גְּבוּר צִיד לְפָנָי ה'" (בראשית י ט).

אמר נמרוד לעמו: בואו ונבנה לנו עיר גדולה ונשב בתוכה פן נפרץ על פני כל הארץ כראשונים ונבנה מגדל גדול בתוכה עולה לשמים שאין כחו של הקדוש ברוך הוא אלא במים ונקנה לנו שם גדול בארץ, שנאמר "וַנַּעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם" (שם יא ד)...

ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ, שנאמר "וַיַּפֵּץ ה' אוֹתָם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ" (שם ש ט).

רבי מאיר אומר: עשו אחיו של יעקב ראה את הכתנות של נמרוד וחמד אותם בלבו והרגו ולקחה ממנו. ומניין שהיו חמודות בעיניו? שנאמר "וַיַּחֲקֹחַ רְקֵקָה אֶת בְּגָדָי עֲשׂוֹ בְּנֵה הַגְּדוֹל הַחֲמוּדוֹת" (שם כז טו).<sup>36</sup> וכשלבש אותם נעשה גם הוא גבור, שנאמר "וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יוֹדֵעַ צִיד" וגו' (שם כה כז).

וכשיצא יעקב מאת פני יצחק אביו אמר: אין עשו הרשע כדאי ללבוש את הכתנות הללו. מה עשה? חפר בארץ וטמנה שם, שנאמר "טָמֵן בְּאָרֶץ חֲבֵלוֹ" (איוב יח י; פרק כד, כ ע"ג-כא ע"א).

אדם וחיה לא יצאו אפוא מגן עדן בידיים ריקות, כותנות העור שתפר הקב"ה "לאדם ולעזרו"<sup>37</sup> תהווה מעתה חלק בלתי נפרד מהויתם הפיזית והרוחנית גם יחד. בדבריה על המטה והכותנות אומרת דינה שטיין דברים אלה:

החפצים הללו מופיעים אפוא בנקודת המפנה הקריטית, שבה האדם שרוי עדיין בגן עדן אך הוא על סף הגליה. הגלות מגן עדן טומנת בחובה סדרה של מתחים ופערים: מרחק בין האדם ובין הא-ל, מרחק (ועוינות) בינו ובין זוגתו, בינו ובין הנחש, בינו ובין האדמה. המטה והכותנות הם בבחינת שריד של הוויה אבודה, נעדרת פערים, הגם שהם כבר אוצרים בתוכם את זיכרון ההיפרדות והפיצול. יתר

36 עיין גם המיחוס ליונתן לבראשית כ"ז ט"ו, שבגדי החמודות של עשיו שהלבישה רבקה ליעקב הם בגדים "דהוה מן אדם קדמאי".

37 ביטוי החביב על פרד"א – ראה למשל פרק יב, יב ע"ד: "אמר הקב"ה למלאכי השות בואו ונגמול חסד לאדם הראשון ולעזרו... מה דרכו של חתן לעמוד ולברך לכלה בתוך חופתה כך הב"ה עמד ובירך לאדם ולעזרו, שני יוצרין אותם אלהים" (בראשית א כח); פרק כ, יח ע"ב: "לפיכך נקראת מערת המכפלה שהיא כפולה ושם הוא נתון אדם ועזרו, אברהם ועזרו יצחק ועזרו, יעקב ועזרו"; וכן בפרקים טז, כא, לה, נב.

על-כן הם מבליטים את ההמשכיות (החלקית אמנם) ביחס שבין הא-ל לאדם, ולא את הפער הבלתי מגושר ביניהם.<sup>38</sup>

אכן, בהיותן שריד ל"הווייה נעדרת הפערים" של גן עדן מבליטות הכותנות את ההמשכיות ביחס שבין הבורא לאדם, אך הן גם "מושכות" משהו מהעולם שנעל בפני האדם אל תוך עולמנו אנו. נראה לי כי גם באמצעות תיאור גלגולי הכותנות (כמו בתיאור השתלשלות המזבח, החמור או האיל), חושף בעל פדר"א מציאות מוכוונת המקיימת בתוכה סדר ומגמה, הנובעים מהזיקה הקיימת בינם לבין העולם שקודם החטא. יתרו על כן: היסודות הנוצצים בעיתוי של טרום הגירוש או טרום החטא (ערב שבת בין השמשות), טומנים בחובם את האפשרות התיקון שאליו שואף העולם מאז החטא.<sup>39</sup>

בפרק כ' (ז' ע"ד) נאמר בפדר"א כי כותנות העור שעשה הקב"ה לאדם וחיה היו מן העור שהפשיט מהנחש. הפשטת העור היתה לדעת פדר"א חלק מעונשו של הנחש,<sup>40</sup> ודווקא בו השתמש הקב"ה לעשות כותנות לאדם וחיה לפני גירושם מגן עדן!

רחל אדלמן רואה כאן אירוניה חריפה: לדעתה ההגנה מפני הגירוש חייבת לבוא באמצעות מי שגרם לו (הנחש).<sup>41</sup> עור הנחש מתפקד לדבריה כמו האות שטבע הקב"ה במצחו של קין: כמו שנועד האות להציל את קין מהריגה, כך ניתן עור הנחש לאדם כדי להגן עליו ולפצותו על נשיכת הנחש. דברים אלו מתבססים גם על המשך דברי הפדר"א באותו פרק: "בין השמשות של שבת היה אדם מהרהר בלבו ואומר: שמה הנחש שהתעה אותי יבוא בערב (שבת) וישופני עקב! נשתלה לו עמוד של אש להאיר לו ולשמרו מכל רע" (ז' ע"ד-יח ע"א).

אך לדעתי זהו רק הפן האחד והפחות מרכזי במשמעות דברי פדר"א, לכותנות שעשה הקב"ה לאדם ולאשתו קודם גירושם נועד תפקיד נוסף: "רבי אלעי אומר: מן העור שהפשיט הנחש לקח הקב"ה ועשה להם כותנות כבוד"<sup>42</sup> לאדם ולעורו שנאמר 'ועש ה'

38 שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 190. ועיין גם עמ' 191-197, שם עוסקת שטיין בניחות מקיף ומעניין של משמעות הופעת הכותנות בפדר"א.

39 המושג "תיקון" במובן זה לקוח מן החסידות. על "תיקון" ראה לדוגמה ישראל חזני, "תיקון (מכוחה של תשובה)", דרך אגדה ג (תש"ס), עמ' 93-130. כאמור, להסבר התופעות שמאמרי מצביע עליהן ניתן אמנם להיעזר בספרות מחקרית מתחום מדעי הדתות (ראה לעיל, הע' 7) אך אין זה מעניינו של המאמר. לעומת זאת, למרות המרחק הכרונולוגי והתרבותי הרב בין פדר"א לבין ספרות החסידות של המאה השמונה-עשרה, נעשה במאמר זה ניסיון להראות שהרעיונות המתגלים בפדר"א ניתנים אולי לפיחוח ולהסבר באמצעות פרשנות זו. עוד לעניין השימוש בפרשנות החסידית ראה בפתיחה לחלק ב' של המאמר.

40 פדר"א פרק יד, וראה להלן.

41 אדלמן (לעיל, הע' 35), עמ' 127.

42 במהדורת היגער "כותנות עור", אך ראה חורב ט (1946), עמ' 136 הע' 25.

אלוקים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישים" (פרק כ, יז ע"ד). "כותנות כבוד" הוא ביטוי שתבע הפדר"א והוא קשור לאופן שבו הוא מתאר את לבושו של אדם הראשון קודם החטא: "מה היה לבושו של אדם הראשון? עור צפורן וענן כבוד מכסה עליו. כיון שאכל מפירות האילן נפשט עור צפורן מעליו ונסתלק ענן כבוד מעליו וראה עצמו ערום" (פרק יד, יג ע"ג). כלומר, בתפיסתו של בעל פדר"א תפקידן של כותנות העור איננו לכסות על מערומיו של אדם (לכך נועדו עלי התאנה שתפר להם הקב"ה, ראה פדר"א פרק כ) – כותנות הכבוד מחזירות לאדם משהו מענן הכבוד שכיסה עליו קודם החטא. הגירוש מגן עדן מציב בפני האדם תביעה כפולה: להתמודד עם קשיי הפרנסה מחד-גיסא ולהמשיך למלא את ייעודו הרוחני מאידך-גיסא, שניות המתבטאת בכפל הבגדים (עלה תאנה וכותנות עור) ובכפל הפעלים הגוזרים את עונשו ("וישלחהו... ויגרש").<sup>43</sup>

למרות שפדר"א חותר ליצירת עולם המשכי ובמידה רבה אף הרמוני, אין הוא מתעלם מהמכשולים הניצבים בדרך: הכותנות מתגלגלות לידיהם הלא ראויות של חם, נמרוד ועשיו, ובכך מתרחשים קלקול והחמצה בעולם – נמרוד מנסה למלוך על העולם במקומו של הקב"ה ועשיו משתמש בהן להרג ולציד.<sup>44</sup> אמנם, סופן שהן הגיעו

43 עיין בפרשנותו החסידית של ר' יהודה אריה ליב אלטר (1847-1905), האדמו"ר השני בשושלת הסידי גור, בעל "שפת אמת", יכול לפתוח צוהר להבין את השניות המקופלת מעתה בתפקידו של האדם: "ופירוש יושלחהו" הוא שליחות גם כן, שהקב"ה שלח את האדם לתקן את העולמות השפלים. ובכך התקשרות שהיה לו מקודם כגן עדן בכח זה יתקן גם כל העולם. וזהו יושלחהו מגן עדן לעבוד" – שפת אמת – תורה, מרכז ספירא, תש"ס, פרשת בראשית תרמ"ד, עמ' 21, ד"ה בפסוק (כל ההפניות להלן הן על פי הוצאה זו). כלומר, האדם לא רק גורש מגן עדן אלא גם נשלח משם, דהיינו הוטלה עליו שליחות. היכולת שלו לפעול לתיקון החטא נובעת מ"כח התקשרות שהיה לו מקודם כגן עדן". כלומר מעצם שהייתו בעולם השלם שקודם החטא. הביטוי להתקשרות זו הן הכותנות שניתנו לאדם עוד קודם גירוש-שילוחו משם. אלה הן "כותנות הכבוד" בלשונו של פדר"א, המחזירות לאדם משהו מענן הכבוד שנסתלק מעליו בעטיו של החטא. על בעל "שפת אמת" ראה EJ, עמ' 761.

44 לדעת הכבוד שנסתלק מעליו בעטיו של החטא. על בעל "שפת אמת" ראה EJ, עמ' 761. לדעת שטיין, סיפור הכותנות "מדגיש בסופו של דבר את הסכנה הכרוכה בכמיהה המגית שהן מבטאות". עוד היא מוסיפה כי "עצם הכמיהה למצב הלא פעורי" [שהיא בעיניה ממאפייני החשיבה המאגית – י"ש] היא איפוא מסוכנת... ויש לסלק [את הכותנות – י"ש]. להטמינה בארץ" – ראה שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 196-197; ועיין שם גם עמ' 183-188. אמנם, נכון כי פדר"א מרגיש את הסכנה הטמונה בשימוש לא נכון בכותנות, אך אין הוא מוותר עקב כך על הכמיהה למצב המוגדר על ידי שטיין כמצב "לא פעורי"; ובלשון אחרת: ניתן לומר כי אין הוא מוותר על הכמיהה לתיקון. תפיסה זו מקבלת חיזוק מכך שניתן להצביע על מגמה בפדר"א שלפיה הופעה של יסודות שונים (כדוגמת אלו שמאמר זה עוסק בהם), חזרות באופן מחזורי במהלך ההיסטוריה. ההופעה החוזרת משקפת לדעתי תפיסה רחבה בפדר"א שלפיה לפתחו של האדם מונחת אפשרות התיקון, והוא מסוגל לממש אותה מפני שהיא נעוצה בעולם השלם של קודם החטא. וראה על כך להלן בחלק ב'.



לידיו של יעקב אך הוא נאלץ להטמין בארץ כדי להצילן מידי עשיו, ובכך נמנע קלקול נוסף.<sup>45</sup>

### הגפן

אף הגפן שנטע נוח, כפי שהיא מופיעה בפרד"א, היא סיפור של החמצה:

ומצא נח גפן שגורשה ויצאת<sup>46</sup> מגן עדן ואשכלותיה עמה  
נטל מפירותיה ואכל וחמד ושמח בלבו, שנאמר "הַמְשִׁיחַ אֱלֹקִים וְאֲנָשִׁים"  
(שופטים ט יג)  
ונטע ממנה כרם. וכו' ביום נשאת שגשג פירותיה, דכתיב "כִּי־וַיִּטֵּעַ תְּשֻׁשָׁגִי"  
(ישעיהו יז יא).  
ושתה ממנה יין ונתגל בתוך אהלו, שנאמר "וַיִּשְׁכַּר מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכַּר" (בראשית ט כא)  
וגר', ונכנס כנען וראה את ערות נח (פרק כג, כ ע"א-ע"ב).<sup>47</sup>

הגפן שנוח נטע "גורשה ויצאת מגן עדן" ומשום כך "בו ביום שגשג פירותיה". לענייננו נדגיש כי המדרש, באופן מכוון, מצביע על כך שלא רק האדם גורש מגן עדן אלא גם הגפן, שלפי חלק מהדעות היא הפרי שבו חטאו אדם וחוה, גורשה.<sup>48</sup> הגפן גורשה כדי שניתן יהיה לנטוע אותה מחדש ובכך לקבוע מציאות שלפיה שורשי הנטיעות שיינטעו בעולם המתחדש אחרי המבול נעוצים יהיו במציאות שקודם החטא.

בעל פרד"א מצביע על שני הפנים בהתחלה המחודשת שאחרי החטא: א – נטיעה של גן חדש במקום הגן שאדם וחוה גורשו ממנו; ב – תיקון באמצעות היסוד שבו

45 על דברי יעקב ליוסף בבראשית מ"ח כ"ב "וְאֵנִי נָתַתִּי לְךָ שְׂכֵם אֶחָד עַל אֶחָד" נאמר בבראשית רבה: "רבי יהודה אמר: 'ואני נתתי לך שכם' – זו הבכורה ולבושו של אדם הראשון" (בראשית רבה צו ו, עמ' 1249). כלומר, את הכותונת שהטמין יעקב בארץ לפני צאתו לחזון הוא נתן ערב מוחו ליוסף ובכך החזירה ליעודה המקורי.

46 אצל היגער: "שגר שם ויצאת"; ובהערה (ט [1946], עמ' 153 הע' 127) הוא מציין גם את הגירסה "גפן שגורשה".

47 ובמיוחד ליונתן לבראשית ט כ: "ושרי נח למהוי גבר פלח בארעא ואשכח גופנא דמושכיה נהרא מן גינניחא דערן ונצביה לכרמא וביה ביומא אניצת ובשילת ענבין ועצרינון". וראה שנאן (לעיל, הע' 25), עמ' 111 הע' 34, המפנה למקורות העומדים על הויקה בין פרד"א למיוחס ליונתן בנקודה זו; כן עיין לעיל בהערה 25 על היחס שבין התרגום למדרש. לניתוח מעניין של הסיבות להחמצה של נוח, סיבות הנובעות בחייתו שריד כמעט יחיד לשואה הנוראה שהתרגשה על העולם עם המבול, ראה: Bryna Jocheved Levy, *Waiting for Rain: Reflections at the Turning of the Year*, Philadelphia, 2008, הפרק העוסק במבול: Somewhere Over the Rainbow, עמ' 24-3, בייחוד עמ' 13.

48 עיין: בראשית רבה ט ז, עמ' 140; יט ה, עמ' 174; ברכות מ ע"ב.

קלקלו – "בדבר שנתקלקלו בו נתקנו".<sup>49</sup> אלא שההזדמנות שניתנה לנוח והחמצה על ידו, שכן הוא השתכר והתגולל בתוך אהלו, וסוף הגפן ששתה מיינה, במקום ברכה לעולם הצמיחה קללה.

### המטה

ר' לוי אומר: המטה שנברא בין השמשות נמסר לאדם הראשון מגן עדן. ואדם מסרו לחנוך, וחנוך מסרו לנח, ונח לשם, ושם מסרו לאברהם, ואברהם ליצחק, ויצחק ליעקב, ויעקב הוריד אותו למצרים ומסרו ליוסף בנו. כשמת יוסף ושללו ביתו נתנה בפלטיין של פרעה והיה יתרו אחד מחרטומי מצרים וראה את המטה ואת האותות אשר עליו וחמד אותו בלבו ולקחו והביאו ונטעו בתוך הגן של ביתו, ולא היה אדם יכול לקרב אליו עוד. כשבא משה לתוך ביתו נכנס לגן ביתו של יתרו וראה את המטה וקרא את האותות אשר עליו ושלף ידו ולקחו. וראה יתרו למשה ואמר זה עתיד לגאול את ישראל ממצרים לפיכך נתן לו את צפורה בתו לאשה, שנאמר "וַיִּזְאֵל מֹשֶׁה לְשֶׁבֶת אֶת הָאִישׁ" (שמות ב כא).<sup>50</sup>

תיאור השתלשלות המטה משקף שלשלת מסירה המופיעה בפרד"א מספר פעמים בהקשרים שונים,<sup>51</sup> שלשלת שמבטאת פן של המשכיות בעולם, מצביעה על המגמה שההווה חותרת אליה למן הבריאה, ובו בזמן גם גוזרת מי ראוי ומי אינו ראוי להימנות בשלשלת המסירה המובילה כאמור את העולם אל תכליתו. גם כאן (כמו בעניין המזבח והחמור למשל), ניכרת המגמה הפנים-יהודית המותירה בסופו של דבר את אומות העולם מחוץ למעגל.<sup>52</sup>

כמו הגפן והכותונת נפל גם המטה לידיים לא ראיות, אך בניגוד להם יכול היה להשתמש בו רק מי שראוי. יתרו על כן: המטה נמסר לאדם הראשון בגן עדן וממנו

49 רש"י לבראשית ג' ז' על תפירת התגורות מעלה התאנה דווקא, וכן סנהדרין ע"ב. וראה חזני (לעיל, הע' 39), עמ' 97-101.

50 פרד"א פרק מ, לו ע"ב; היגער פרק לט. המטה נזכר בחיבור במקומות נוספים: פרק י"ט, שבו נמנה המטה בין עשרת הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, וכן בפרק מ"ב, על פי גירסת הרד"ל; אנו נעסוק רק בפרק מ'. על הופעת המטה בפרק מ"ב ראה שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 205-206 ובייחוד הע' 118. וכן ראה פירוש הרד"ל לפרק זה, אות כד.

51 עיין: פרק ז – מסירת סוד העיבור; פרק מז – מסירת סוד הגאולה; ופרק מ – מסירת סוד השם המפורש למשה.

52 מעניין לציין שסוד העיבור (ראה בהערה קודמת) והמטה עברו דרך אוניברסלית עד שהגיעו אל אברהם ונשארו בעם ישראל, בעוד סוד הגאולה ניתן מלכתחילה לאברהם ויועד לעם ישראל בלבד, אילו סוד שם המפורש ניתן רק למשה. ניתן להבחין במגמה של צמצום המעגלים.

השתלשל עד משה רבנו, ואיש מלבדו לא השתמש בו, כך שכל עניינה של שרשרת המסירה הוא לשמר את המטה עד שיגיע זמנו של משה כדי לגאול את ישראל – מאידך – גיסא מצביע שימושו של משה במטה על היות הגאולה נעוצה בהווה הקדמונית של גן עדן. כפי שטוענת בצדק שטיין המטה מקפל בתוכו את הכמיהה לגאולה, וכאובייקט "שנברא כבר בערב שבת בין השמשות, הוא חלק מן התוכנית האכסטולוגית, הכוללת הן את שעבוד מצרים והן את הגאולה".<sup>53</sup>

## ב

בחלקו השני של המאמר ברצוני לעסוק במשמעות העיתוי המיוחד שאליו קשורים כל היסודות שנידונו בחלק הראשון.

פענוח המשמעויות יעשה לאור תורות חסידייות העוסקות במימד הרוחני הגלום בזמן המוגדר כ"בין השמשות". תורות אלו ברובן אינן עוסקות במישורין בפרד"א<sup>54</sup> אך הן נשענות על אותם מושגים ומונחים (בין השמשות, לא נברא/יצא דבר לבטלה ועוד), והן מנסות להצביע בעזרתם על מהלך של תיקון<sup>55</sup> המלווה את העולם ואת האדם מאז ימי בראשית. פדר"א, כאמור, מניח תשתית רבת עניין ושונה מזו של המדרש הקלסי, גם באורגו מסכת שלימה של מוטיבים הקשורים זה בזה וממשיכים זה את זה, אך אין הוא מפענח אותה באופן מפורש – הפענוח הנובע מהמארג שיצר בעל המדרש מונח לפתחון. התורות החסידייות, מאות שנים מאוחר יותר, מתוות לדעתי כיוון ייחודי המסייע בפענוח זה.

את התייחסותו לעניין האיל פותח בעל פדר"א במעין הגדרה כללית, מעין קביעת "חוק" שכוחו יפה לעניינים רבים ומשמש אבן יסוד בבניין הנבנה לאורך פרקי מדרש זה: "ר' חנינא בן דוסא אומר: אותו האיל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה".<sup>56</sup> משמעותה של קביעה זו היא כי ההתרחשויות אינן חד-פעמיות וחולפות.

53 שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 201.

54 בהקשר זה ראוי לציין שפרד"א זכה לדפוסים רבים מאד ולתפוצה גדולה מאז שנת רע"ד (1514), כפי שמציינים הרב מ"מ כשר ור"ד מנדלבוים – ראה שרי האלף, א, ירושלים תשל"ט, עמ' מא. כמו כן עיין ישעיהו וינוגרד, אוצר הספר העברי, א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 125.

55 ראה לעיל, הע' 38.

56 הרעיון שלפיו לא נברא דבר לבטלה מופיע כבר במסכת שבת עז ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה. ברא שבלול – לכתית; ברא זבוב – לצירעה; יתוש – לנחש; ונחש – לחפפית; וסממית – לעקרב; ועיין גם כריתות כז ע"א ועוד. אך בשונה מכל המקורות הנוכרים, בפרד"א אין מדובר על שדבר לא נברא לבטלה, דהיינו שכל דבר לצורך ולתועלת נברא, אף שורדאי גם לכך מתכוון המדרש, אלא נעשה כאן שימוש בביטוי שלא מצאתי במקורות אחרים, "לא יצא ממנו דבר לבטלה" – דהיינו, שלכל דבר שנברא יש צורך ותפקיד לעתיד (כפי שהוא מפרט), תפקיד שאינו בר-מימוש עד אותו עתיד.

פרד"א יוצר תימה שלימה שלפיה כל התרחשות יונקת את כוחה מהתרחשות קודמת ומובילה אל התרחשות שתהיה בעתיד; את מקומה של ההתבוננות במציאות כמציאות מפורדת תופסת התבוננות המדגישה את "האחדות המקיפה את הפרטים הבודדים".<sup>57</sup> כאמור, זו התבוננות המאפשרת להבחין, דווקא מתוך מרכיביה של המציאות המפוצלת, במגמה אחדותית המונחת בבסיס קיומו של העולם.

על פי תפיסה זו, יסודות, אף אם הם פיזיים, אינם תפקודיים בעיקרם. אף שתפקידו של החמור הוא לשמש בהמת רכיבה לאברהם, למשה ולמשיח, המזבח משמש מקום הקרבה והאיל הוא הבהמה שמוקרבת, אין זה תפקידם העיקרי או החשוב: ייחודם הוא בסמלם אפשרות חבויה הממתינה למימושה. ככאלה הם נושאים משמעות שהיא מעבר לתפקיד שהם ממלאים בנסיבות כלשהן, והברואים לאורך הדורות, נקראים לממש את האפשרות הגלומה בהם. יש שיצליחו במשימה ויש שיכשלו בה.

נראה לי שבקביעה שלפיה "לא יצא ממנו דבר לבטלה" קובע בעל פדר"א מעין "חוק שימור האנרגיה הרוחנית בעולם". לדידו "האנרגיה הרוחנית", דהיינו סך כל הפוטנציאל הרוחני הקיים בעולם, וכל יכולתו של האדם לפעול, להשפיע ולשנות בו, נטועות בעולם מעצם בריאתו. וכמו באנרגיה פיזיקלית כך גם כאן: לא ניתן לייצר אנרגיה חדשה (הכל נברא בערב שבת בין השמשות) אך היא ניתנת להתמרה (עורו של איל הוא אזור מותניו של אליהו), ואין היא הולכת לאיבוד לעולם ("הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות... הוא החמור שרכב עליו משה... הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו").

מדברי פדר"א עולה לדעתי כי "אותו האיל... לא יצא ממנו דבר לבטלה" מפני שהוא נברא בערב שבת בין השמשות. ונכון הדבר גם לגבי שאר היסודות שסקרנו בחלקו הראשון של המאמר, שחלקם נמנים עם הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות (החמור, האיל, המטה ולחלק מהשיטות אף הכותנות),<sup>58</sup> וחלקם נמנים עם הדברים שיצאו מגן עדן או קשורים לאדם הראשון (הכותנות, הגפן והמזבח).

בין השמשות הוא זמן סיפי (לימינלי) ומשום כך אין להחיל עליו את הכללים החלים במסגרת דפוסי הזמן המוכרים. בהגדרת התלמוד הבבלי זהו זמן הספק: "תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה".<sup>59</sup>

57 היינמן (לעיל, הע' 14), עמ' 60. להרחבת הבנת תפיסה זו במחשבת חז"ל עיין שם, עמ' 56-74.

58 מכילתא ויסע ו, מהדורת הורוביץ ורבין עמ' 600: "וזה אחד מעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות: הקשת והמן והמטה והכתב והשמיר והלוחות ופתיחת פי הארץ לבלוע הרשעים ופתיחת פי האתון וקברו של משה ומערה שעמד בה משה ואליהו. ויש אומרים אף בגדיו של אדם הראשון ומקלו של אהרן שקדיו ופרחיו". לעיון משווה בין המקורות השונים המונים את עשרת הדברים שנבראו בין השמשות ראה אדלמן (לעיל, הע' 34), עמ' 136-137.

59 שבת לד ע"ב. ועיין בהמשך הסוגיה, שם מפרטת הגמרא את אופן קביעתו המדויקת של זמן זה.

התלמוד מסתפק בין שלוש אפשרויות ביחס לזמן זה: או שהוא עדיין יום, או שהוא כבר לילה, או ש"יש בו משניהם" (רש"י שם, ד"ה מן היום ומן הלילה, וד"ה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה). ספק זה לא מוכרע בתלמוד. לדעה הסוברת כי "בין השמשות" הוא הזמן שמעורבים בו יום ולילה, "ערב שבת בין השמשות" של הבריאה הוא גם סוף ששת ימי המעשה וגם כבר שבת. יכולים להיברא בו עשרה דברים מצד היותו נערץ בששת ימי המעשה, אך מכיוון שמעורבת בזמן זה גם השבת תהיה לדברים שיבראו בו מהות מיוחדת המכילה גם את קדושת השבת ואת סגולתה הרוחנית.<sup>60</sup> מהות החסידות מזהה בזמן זה איכויות ייחודיות החורגות מכללי הזמן ואופני תפקודו, וכך מסביר המגיד מקדונית:

בין השמשות רומז לשני שימושין שפעם משמש כן ופעם כן וכל אלו נבראו וכמו שאבאר. והיינו שאמר קהלת "ראה זה חדש הוא כבר היה לעולמים" (א' ו') ואין שום חדש תחת השמש, ומה שנראה כחדש כבר היה, אך שהיה לעולמי"ם, רצ"ל (=רצה לומר) בהתעלמות, אך עתה יצא בפועל והכל נברא במחשבה... וכולם נבראו על אופן זה שיהיה סתום וגנוז עד שיבא עתו.<sup>61</sup>

כלומר: מה שנברא בערב שבת בין השמשות נברא כך שהוא מכיל את הפוטנציאל לשמש בעולם בכמה שימושים בזמנים שונים בעתיד (ראה לדוגמה הדיון על החמור, האיל והמזבח בחלקו הראשון של המאמר). עצם הבריאה בעיתוי ייחודי זה מרמזת שנועד לנברא תפקיד בעתיד, אך עד "שיבוא עתו" הוא "סתום וגנוז", הוא "בהתעלמות" – נעלם ומוסתר. הבריאה מקפלת בתוכה "סוד" בעל משמעות לקיום העולם, והסתרתו נועדה לשמרו עד לעיתוי הנכון. בשונה מכל מה שנברא בששת ימי הבריאה, שמתפקד בעולם מרגע בריאתו, לדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות – ברגעיה האחרונים של הבריאה הנושקים לשבת – אין תפקיד או שימוש עד בוא זמנם. הפוטנציאל הגלום בתוכם מסמל את השאיפות הרוחניות הנטועות בעולם.

60 או כהגדרתו של המהר"ל: "וכן כל הדברים שנבראו בין השמשות הם דברים יוצאים מן הטבע ודומים לטבע, כי בין השמשות גם כן ספק יום הוא" גור אריה, שמות ד כ.

61 ספר עבודת ישראל השלם, פרקי אבות, פ"ה מ"ו, ירושלים תשס"ח, עמ' שפ. המגיד מקדונית (1814-1733), הוא רבי ישראל בן רבי שבתאי הופשטיין מאפטא – ראה עליו EJ, 10, עמ' 1234-1235.

לדעת בעל "מאור ושמש"<sup>62</sup> לא רק הפוטנציאל למימוש שאיפות רוחניות שונות ניטע בעולם באמצעות עשרת הדברים שנבראו בין השמשות, אלא גם סוג מיוחד של זיכרון; וכך הוא אומר:

לכן אחר שגמר מלאכת שמים וארץ ביום השישי ואז ירדה קדושה העליונה של שבת ואז ידעו כל הנבראים כולן מאחדותו יתברך שמו שהוא בראם. וכל זמן שהם זוכרים את הבהירות העליון הם עושים רצונו יתברך שמו. אבל לכשיתרבו הימים בעולם ויבא לידי שכחה חלילה מהבהירות שהיה אז... יזכירו את עצמן מהבהירות העליון שהיה אז כערב שבת בין השמשות וירגישו בעצמן גם עתה הבהירות כמו שהיה אז, ואף לאחר זמן יזכירו זאת עד סוף כל הדורות.<sup>63</sup>

הבריאה בערב שבת בין השמשות מכילה בתוכה איזה שהיא "בהירות עליון" הניטעת בעולם, ובהירות זו, המסמלת את התכלית שלשמה נברא העולם, עלולה, מפאת שגרת החיים ותובענותם, להישכח מהבריות לאורך ההיסטוריה. הופעתם של יסודות אלה, כל אחד בזמנו, מחדשת ומעוררת את הזיכרון הכמוס מהבריות אך צפון בעולם, ושבה ומחברת אותם לתכלית העליונה. היכולת לחוות מחדש, באמצעות הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, את "הבהירות העליון", היא המקדמת את העולם ושומרת על הקשר שבין נברא לבורא. האדם מנהל מלחמה מתמדת עם השיגרה והשיכחה המאיימות להשתלט עליו, ויכולתו לגבור עליהן נעוצה במציאותו של מה שאין לו שיכחה אף אם האדם אינו ער לו, כדברי בעל "שפת אמת": "כי זכירה הוא בעומק הלב במקום שאין שם שכחה".<sup>64</sup> יש מקום שבו אין שיכחה אף שיש בו כיסוי, הסתרה והעלמה. כשבא "עתו" של אחד הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות הוא מהווה אמצעי להסרת הכיסוי, לגילוי הנעלם ולחשיפת "הבהירות העליון" שלא נתלכלך ונעכר מהמציאות.<sup>65</sup>

62 ר' קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין מקרקא; נפטר בשנת 1823. ספרו "מאור ושמש" הוא מהספרים החשובים ביותר בספרות החסידית הן מבחינת ערכו הספרותי והן מבחינת הציטוטים הרבים של דברי רבותיו. הספר הופיע בהוצאות רבות – וראה EJ, 6, עמ' 474-475.

63 ספר מאור ושמש השלם, חלק ב, רמזים לו' של פסח, ד"ה וישב, ירושלים תשמ"ח, עמ' שמח.

64 שפת אמת מועדים ב, פורים תרל"ד ד"ה לעשות, עמ' 62. וכן עיין בדברי השפת אמת לבראשית, פרשת לך-לך תר"ס, ד"ה במדרש, עמ' 111, שם מסביר שעל מנת שיוכל האדם אכן לזכור את אותה "בהירות עליון" כדברי בעל המאור ושמש, עליו לשכוח את הבלי העולם הזה המפריעים לאותו זכרון לצוף: "עיקר תיקון האדם כפי מה ששוכח הבלי עולם כמ"ש שכחי עמך, ולזכור כי נשתלח בעוה"ז לעשות שליחותו וזה בחינת זכור ושמור מ"ע ומל"ת הוא בחינת זכירה ושכחה ששניהם צריכים לאדם לשכוח הבלי עולם ואז יכול לזכור ולהתדבק בעולם העליון".

65 שטיין (לעיל, הע' 6), עוסקת רבות בשאיפה הכמוסה המצויה בפרד"א למציאות "נעדרת פערים" שמקורה בעולם הקודם לגירוש מגן עדן – ראה לדוגמה עמ' 190, 194, 196, 198 ועוד.

יוצא אפוא כי היסודות הפיזיים שפדר"א מתייחס אליהם, כגון החמור, המזבח, האיל, הכותנות ועוד, הם ששבים ומעוררים באדם (ובעולם) את הזיכרון הקדום, מפגשים אותו עם אותו "מקום שאין שם שכחה", ומשפיעים בכך על המציאות כולה מפני שהם נעוצים בהווה הקדמונית של ערב שבת בין השמשות (או גן עדן).

ר' צדוק הכהן מלובלין<sup>66</sup> מציין שני מאפיינים עיקריים לזמן מיוחד זה: האחד – היותו הזמן שאחרי חטא אדם הראשון ולכן יכול כל מה שנברא אז לשמש אמצעי לחיקון החטא: "שנבראו בערב שבת בין השמשות אחר הקלקול לתקן כל פגם הנחש"<sup>67</sup>. השני הוא היותו של זמן זה נקודת תפר שלפניה רק הקב"ה פעל בבריאה, בעוד ממנה ואילך האדם יכול ונדרש לפעול, וזה, לשונו: "וזה היה דייקא בשעה אחרונה של בין השמשות שהוא זמן תוספת שבת שהוא קדושת האדם הממשיך על עצמו קדושת שבת באתערותא דיליה"<sup>68</sup>. כלומר: בין השמשות הוא הרגע שבו נקבעת שותפותו של האדם כמעשה בראשית, מה שיאפשר לו לפעול בבריאה מכאן ואילך. הקב"ה ברא "דברים" מסוימים דווקא בערב שבת בין השמשות כדי שהאדם יוכל במהלך ההיסטוריה לקבל הזדמנויות להיות שותף במעשה בראשית, להוציא מן הכוח אל הפועל את הכוחות הגלומים באותם "עשרה דברים", לצקת לתוכם את התכנים הנוספים ולקדם בכך את העולם אל ייעודו, שהרי כדברי חז"ל, "מתחילת ברייתו של עולם נתאוהו הקב"ה לעשות לו שותפות בתחתונים"<sup>69</sup>.

נראה לי כי בעל פדר"א חושף בפנינו הן את נקודות הממשק שבהן יכול האדם, לדעתו, להיות שותף במעשה בראשית והן את האופן שבו הוא יכול לעשות זאת.

### אפילו

ששה קולן הולך מסוף העולם ועד סופו ואין קולן נשמע ואלו הן:

- בשעה שכורתין את עץ האילן שהוא עושה פרי
- הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע.
- ובשעה שהנחש מפשיט את עורו
- הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע.
- ובשעה שהאישה מתגרשת מבעלה
- הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע.
- ובשעה שהאישה עם בעלה בעילה ראשונה
- הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע.
- ובשעה שהולד יוצא ממעי אמו
- הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע.
- ובשעה שהנשמה יוצאת מן הגוף
- הקול יוצא מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע.
- ואין הנשמה יוצאת מן הגוף עד שתראה השכינה, שנאמר
- "כי לא יראני האדם וחי"<sup>70</sup> (שמות לג כ).

את שירת הקולות הנספגים בעולם שר הפדר"א. שישנה קולות שהולכים "מסוף העולם ועד סופו" הוא מונה. שישנה קולות שאין שאינם נשמעים – אינם הולכים לאיבוד לעולם כדברי הזוהר,<sup>71</sup> אלא, כמו האלמנטים הנוספים שסקרנו במאמר זה, נטמעים בעולם ומטביעים עליו את חותמם. ככל ה"שעות" הנזכרות במדרש ישנו מימד של התחדשות מחד ומימד של פרידה מאידך. כולם מלווים בכאב וכולם קשורים לנקודת הראשית של סיפור גן עדן.

70 פדר"א פרק לד, על פי מהדורת הרד"ל. במהדורת ח"מ הורוביץ הכותרת היא "חמשה קולן הולך", והקול הרביעי מופיע בסוגריים, וגם אצל היגער (פרק לג) נזכרים רק חמשה קולות למרות הכותרת "ששה קולן יוצא"; וכן יש הבדלים נוספים. במקורות אחרים נזכרים רק שלושה קולות – בראשית רבה וז, עמ' 47, שם נמנים "היום, והגשמים והנפש בשעה שהיא יוצאת מן הגוף"; יומא כ ע"ב: קול גלגל חמה, קול המונה של רומי וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף. בזהר, ג, קסח ע"ב, נזכרים שלושה מהקולות הנזכרים בפדר"א והם מוגדרים "תלת קלין אינון דלא אתאבידו לעלמין"; רגע הלידה, רגע המיתה ונחש המפשיט את עורו; המשותף לכולם הוא רגע המיתה. רק בפדר"א נזכרים שישנה קולות. לפרשנות על פיסקה זו בפדר"א ראה: שטיין (לעיל, הע' 6), עמ' 193-194; דב אלבוים, מסע בחלל הפנוי, חל"אביב תשס"ו, עמ' 88-91. קטע זה דורש ניתוח מעמיק ורחב אך אין כאן מקומו.

71 ראה בהערה הקודמת.

66 ר' צדוק הכהן (רבינוביץ) מלובלין (1823-1900), היה מהסופרים הפוריים ביותר בחסידות – ראה עליו EJ, 21, עמ' 442.

67 פרי צדיק חלק שני, פרשת משפטים אות י, ירושלים תשל"ב, עמ' 107.

68 שם, פרשת תצווה אות ה, עמ' 162-163. בהקשר זה מצטט ר' צדוק את פדר"א בפרק כ', האומר כי אדם הראשון "גורש יוצא לו חוץ לגן עדן בהר המוריה... ששם לקחו ומשם החזירו למקום שלוקח", כדי שכדברי ר' צדוק, יוכל "לכפר הקלקול". ועיין פרי צדיק חלק ד, פרשת בלק אות י, ד"ה והאר"י, עמ' 172-173, שם מרחיב ר' צדוק בעניין פעולות האדם המשלימות את פעולות הקב"ה.

69 בראשית רבה ג ט, עמ' 24.

מה טיבם של אותם קולות?

המרחב הנוצר עקב הניגוד בין קיומו של הקול מסוף העולם ועד סופו מחד-גיסא, לבין אי-הישמעותו מאידך-גיסא, הוא המפנה מקום לאדם ותובע ממנו להקשיב לקולות המפוזרים בעולם מאז ימי הבריאה וגן עדן, לשוב ולהשמיעם על ידי חיבורם למקורותיהם הראשוניים, ולצקת לתוכם את המשמעויות המתחדשות בכל דור. קול הקב"ה מלווה את הבריאה מרגע בריאתה, כדברי השפת אמת: "מכלל שישנו תמיד קול מהשי"ת";<sup>72</sup> מרגע בריאתו ממלא גם האדם את העולם ב"קולות" שהוא יוצר. ואלה כמו אלה אינם הולכים לאיבוד.

כאמור, את שירת הקולות הנספגים בעולם שר הפדר"א.

האם ידע האדם לחבר את קולו שלו לקול ד' המתהלך תמיד בגן העולם, מבלי לירוא ולהתחבא ממנו כאדם הראשון?

72 שפת אמת (לעיל, הע' 43) כראשית, פרשת תולדות שנת תרל"ד, ד"ה וכת"ב, עמ' 198.