

“דוחק רגלי שכינה” – “מדרש חגיגה” על יחזקאל

ישראל רוזנסון

הדברים שייאמרו להלן לא רק על עצמם ללמד באו, כי אם לנסות לבחון קשר אפשרי בין דרשות לבין טקסטים מקראיים באו. הנושא בכללותו רחב כמובן מני ים, ומעבר לעצם “הצהרת הכוונות” לא נציג כאן מבוא מקיף. נסתפק בהצבעה על “שיטת העבודה” הנקוטה במאמרנו, המתבססת על ניתוח סוגיה מדרשית ממסכת חגיגה המבינה – כך ננסה לטעון – מצב מסוים בספר יחזקאל, ומנסה לחדד את ההשתמעויות העולות ממצב זה. דומה בעינינו כי התמודדות עם המדרש בחגיגה יש בה כדי לסייע לזרוע אור על נקודה מהותית מאוד בספר יחזקאל, ולהעמיד על קשר מרכזי וחשוב בין פשוטו למדרשו. ולהלן נפרש שיחתנו.

“ראוי לו שלא בא לעולם”

בבירור קביעת המשנה “כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו כילו לא בא לעולם” (חגיגה פ”ב מ”א)¹, מעלה התלמוד הבבלי (שם טז ע”א) שני “זיהויים” ל”מי שאינו חס”:

“כל שלא חס על כבוד קונו” וכו’.

מאי היא?

[1] רבה אמר: זה המסתכל בקשת.

[2] רב יוסף אמר: זה העובר עבירה בסתר.

[1] רבה אמר: זה המסתכל בקשת.

דכתיב: “כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם

כן מראה הנגה סביב מראה דמות כבוד יי” (יחזקאל א כה).

1 על פי כ”י קויפמן. בדפוסים: “ראוי לו שלא בא לעולם” (וראה להלן, הע’ 21). דבר מה על הנושא בכללותו ראה מ’ הלברטל, “סתור וגילוי – הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים”, יריעות ב, (תשס”א), עמ’ 7-18.

[2] רב יוסף אמר: זה העובר עבירה ב ס ת ר.

כדרכי יצחק. דאמר רבי יצחק, העובר עבירה כסתר כאלו דוחק רגלי שכניה.
שנאמר: "כה אמר יי השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (ישעיהו סו א).²

הדברים מוצגים כמעין מחלוקת באגדה בין שני אמוראים, המעלים הסברים למצב, שמנקודת ראות דתית מעורר בוודאי חלחלה – "לא חס על כבוד קונו" – וגורר הערכה דתית שאין כמוה לחומרה: "ראוי לו שלא בא לעולם". כבר בשלב מוקדם זה של דינונו ראוי להפנות את תשומת הלב להבדל המשמעותי שבין שתי הדעות, הפירושים. האחת מעמידה לכאורה מצב ברור מאוד: פעולת חושים ברורה שמושאה ברור – הקשת. וגם אם הקשת אינה רק תופעה אקלימית פשוטה, אלא נושאת גם מטען סמלי עשיר, עדיין, ובאופן בסיסי, הכול נותר ברור, שכן סמליות הקשת, הנשענת על תיאוריה במקרא, נושאת אופי ברור למדי.³ הדעה השנייה מציגה כמדומה אי-בהירות מהותית: היא קשורה בעבירה שפישרה המדויק לא צוין, המתבצעת בתנאים מיוחדים שלא פורטו, ובמצב בסיסי שאיננו ברור די צורכו. זאת ועוד: בפירוש הראשון יש ניסיון להרחיב את ההתבוננות – לראות ככל שניתן יותר משהו מהותי מפני ה' – ובשני ההפך: להסתיר ולכסות מה'. בשורות הבאות ננסה לעמוד על משמעות הדעות והמחלוקת, ולהעמידן כמעין מדרש לספר יחזקאל, המעלה לדיון בעיית עומק חשובה של הספר. תוצאה מסוימת של דיון זה עשויה להיות תובנה אפשרית של הפעולה הדרשנית ברמתה העקרונית, כפי שילכו הדברים ויתבארו להלן.

הקשת – התגלות, מעשה מרכבה ומעמד הר סיני

סוגייתנו ממסכת חגיגה נדלתה, אשר על כן, אין להימנע מפתיחה בדיון קצר הקושר את הסוגיה המיוחדת העומדת על הפרק למכלול ענייני הפרק השני של המסכת. כוונתנו, כפי שיראה הקורא בהמשך, להעמיק בהבנת הקשר הזה ולבחון את זיקתו של ספר יחזקאל לענייני המסכת בכללותם. מכל מקום, בשלב זה נציין רק כי ב"קשת" הנזכרת, יש כדי לקשר את הסוגיה הנידונה לעניינים אחרים של הפרק. ואכן, העיסוק בענייני הקשת כמלווה של חזיון או התגלות הקשורה בעיסוק בנסתר, עולה בפרק השני, הגם שבהקשר שונה מעט:

² הנוסח כאן ובהמשך המאמר הוא על פי כ"י מינכן 6, בהשלמת הקיצורים.

³ הסמליות ברורה משום שהקשת נקשרה בפרשת נח לברית המפורסמת, ושאלות כמו צורתה וגוניה עשויות להיפתר על דרך הסמליות ההגיונית – למשל, הקשת מסמלת "פשרה" בין גשם לשמש. צורת הקשת, המכוונת כלפי מעלה ולא כלפי העולם האנושי למטה, וחסרונו של "יתר" שבלעדיו אי-אפשר לירות חצים עמדו לעיני הרמב"ן בניתוחו את משמעותה (בראשית ט ב).

וכשנאמרו דברים לפני רבי יהושע היה הוא ורבי יוסי הכהן מהלכין בדרך,
אמרו: אף אנו נדרש במעשי מרכבה.

פתח רבי יהושע ודרש במעשי מרכבה.

ואותו היום תקופת תמוז היתה ונתקשרו שמים בעבים.

<ונראתה כמין קשת בענן⁴>

והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע

כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזוטוטי [צ"ל: מזוטטי] חתן וכלה (שם יד ע"ב).

בהבנה פשוטה, הקשת המצוירת במקור זה היא חלק ממה שמצטייר כשינוי אקלימי הנוצר בעקבות דרשה במעשה מרכבה. ההנחה העומדת ביסוד הסיפור היא, כי עיסוק בעל משמעות במעשה מרכבה גורר שינוי מסוים בטבעו של עולם, ואכן, התקשרות השמים בעבים וקשת בענן בתקופת תמוז, לפלא גדול ייחשבו. לפיכך, הקשת שנראתה מציינת, יחד עם השינוי האקלימי הכולל, את גודל המהפך שעבר על המציאות, שאיננה "אדישה" לעיסוק ב"מרכבה". ולא זו אף זו. תפיסת אירועים אקלימיים כסימן להתגלות שכחה מאוד במקרא,⁵ ואין סיבה להניח כי הטעמת "ציור חורפי" זה חורגת ממגמה זו. רוצה לומר, סיפור התגלות לפנינו, שנצבע בצבען של תופעות אקלימיות.

אם כן, דרשה במעשה מרכבה מובילה ל"ונראתה כמין קשת בענן"; מדובר אפוא בהתגלות שבאה בעקבות הלימוד.⁶ ועל כך נוסף, כי הדברים מקיימים זיקה ברורה למעמד הר סיני אלא שבבסיסה זוהי זיקה מהופכת. בעוד שבמעמד הר סיני התגלות

⁴ התיקון על פי שאר כתבי היד, דפוסים ומקבילה בירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"א.

⁵ הדוגמאות שתוזכרנה להלן לקוחות משופטים ה' ד-ה', תהלים ס"ח ח-י, שהם בסיס למדרשים רבים, ויש כמובן רבות נוספות.

⁶ התגלות הבאה בעקבות לימוד, במיוחד לימוד במעשה מרכבה, מתוארת במקורות שונים. לענייננו חשוב המסופר בחגיגה יד ע"ב: "מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו 'הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות... עץ פרי וכל ארזים הללויה'. נענה מלאך מן האש ואמר: הן הן מעשה המרכבה". ובמקבילה לסיפור הזה בירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"א: "כיון שפתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, ירד לו רבן יוחנן בן זכאי מן החמור; אמר: אינו בדין שאהא שומע כבוד קוני ואני רכוב על החמור. הלכו וישבו להן תחת אילן אחד וירדה אש מן השמים והקיפה אותם והיו מלאכי השרת מקפצין לפניהן כבני חופה שמיחין לפני חתן. נענה מלאך אחד מתוך האש ואמר: כדברך אלעזר בן ערך כן הוא מעש' המרכבה. מיד פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה 'או ירננו עצי היער'". לניתוח ספרותי של סיפורים הללו ראה י' פרנקל, סיפורי אגדה – אחדות של תוכן וצורה, הקיבוץ המאוחד 2001, עמ' 317-325. ברצוננו להתמקד במדרש, ולא נידרש לסיפורים במסגרת זו; נסתפק באורנו כי יש בהם נקודות דמיון ישירות לעולה מדברינו ובסיס לעור למסקנותינו.

מובילה ללימוד (=קבלת התורה), כאן מצב הפוך – לימוד המוביל להתגלות.⁷ ואם במעמד הר סיני עסקינן, הרי שמקורות שונים של חז"ל צויר אף הוא – בעקבות פרשנות דרשנית של רמזים שונים במקרא – כהתגלות המושתתת על מאפיינים אקלימיים – למשל:

מכאן שנו רבותינו בג' דברים ניתנה התורה, באש ובמים ובמדבר.
באש מנין? שנאמר: "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן ויחרד כל ההר מאד" (שמות יט יח).
במים מנין? שנאמר: "ה' בצאתך משעיר בצעדך משרה אדום, ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים" (שופטים ה ד).
ובמדבר מנין? שנאמר: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני" (במדבר א א). (תנחומא בוכר במדבר ו, ד ע"א)

ר' יהודה ברבי אילעאי אומר: לפי שהיו ישראל משולהבין מחמת האש של מעלן אמר הקב"ה לענני כבוד, הזילו טל חיים על בני,
שנא': "ארץ רעשה גם שמים נטפו מפני אלהים וגו'" (תהלים סח ט),
ואומר "גשם נדבות תניף אלהים" (שם שם י). (מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש ט, מהדורת הורוויץ ורבין עמ' 236).

ובניסוח שאינו מבליט במיוחד את הצד האקלימי, אך אינו מתנער ממנו כליל:

וכי מאחר שמדבור ראשון יצאה נשמתן, דבור שני היכן קבלוהו?
הוריד טל שעתיד הב"ה להחיות בו מתים והחיה אותם,
שנא' "גשם נדבות תניף אלהים נחלתך" (שבת פח ע"ב⁸).

הנה כי כן, גם הפרשנות המדרשית, שבהטעימה כאן "טל חיים" ו"טל המחיה מתים", מעניקה אופי מטפורי מסוים לטל ולגשם, אופי הקשור לחשיבות הכללית של המעמד והנגזר ממנו, אך בה בעת אינה מטשטשת כליל את האופי האקלימי המובע במפורש בפסוקים שבבסיס הדרשה.

7 זהו מן הסתם ההיגיון של הפטרה כמעשה מרכבה בחג בשבעות, אם כי יתכן שמפסירין בתיאור התגלות בנביאים כהקבלה להתגלות במעמד הר סיני.

8 על פי כ"י אוקספורד 366.

9 על תאופניה ותיאור ירידת ה' על הר סיני כתאופניה (התגלות), ראה י' חזני, "מתן תורה לעתיד לבוא", בגיליון הנוכחי, הע' 113. וסיכמו זאת חז"ל בשמות רבה המובא שם בסוף ההערה, ושם נזכרת הקשת במפורש.

אם כן, המקור הנידון בחגיגה – "נתקשרו השמים בעבים ונראה כמין קשת" – מצטייר כתיאור התגלות, בכוח השיבוך של הציור האקלימי המוטבע בו. בהמשך המעשה דלעיל מתייחס הסיפור במפורש למעמד הר סיני:

הלך רבי יוסי הכהן וסיפר דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי.
אמר לו: אשריכם ואשרי יולדתכם ואשרי עיני שכך ראו בחלומי.
אני ואתם היינו מסובין לפני הר סיני. ניתנה עלינו בת קול מן השמים: עלו לכאן, עלו לכאן. (חגיגה יד ע"ב)

דומה בעינינו כי בצורה זו של העריכה זו של סיפורי העיסוק במרכבה ובהתגלות באותה "סוגיה", החתימה ב"היינו מסובין לפני הר סיני" משפיעה על הבנת הסיפורים כולם כקשורים בדרך כלשהי למעמד הנשגב, אף שהם רומזים גם למאפיינים אחרים שלו (בסיפור הנוסף על ר' אלעזר בן ערך נאמר: "ירדה אש מן השמים וסיבכה את כל האילנות שבשדה", שם)¹⁰ ואינם מזכירים את הקשת במפורש. בסיכום, הקשת הנזכרת במאמר שהובא כבסיס לדיונונו עשויה להיות מובנת כחלק מ"תפאורת" התגלות, שעשויה להתקשר להבנה מסוימת של מעמד הר סיני.

האם נרמזה בסיפור על ר' יהושע ור' יוסי הכהן הבעיה של ההסתכלות בקשת, העומדת בבסיס דיונונו? באופן ישיר בוודאי שלא – כל שנאמר הוא שהקשת נראתה ולא שימשה מושא למבט. אך בסיפור טמון רמז בתיאור בואם של מלאכי השרת למראה הקשת כדרך ש"בני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמזמי חתן וכלה". "מזמזמים" עניינם כנראה שירה ומשחק,¹¹ ואף שדבר זה מותר ללא ספק, ואף מואר כאן כמדומה ברוח חיובית, הדוגמה שנבחרה עוטפת את המקור באווירה מינית מסוימת, ובידוע שהדעת הישרה סוברת כי "מתקבצין ובאין לראות" זה, יש לו גבולות, ובנידון שלפנינו – ב"לראות" לא הכול הותר. רמיזה עדינה שבעדינות לפנינו, כי במחזה הענן והקשת אפשר לראות, אך יש גם גבולות. ואפשר שעצם מראה הקשת הטבעית בענן משלב בתוכו צד של גילוי והסתר: ההתגלות של הדר מראה הקשת בשלל גווניה בוקעת מתוך הענן שמטבעו מכסה ומסתיר.

שתי פרשנויות – שתי עבירות

הקשת שהוזכרה כאן ("נתקשרו שמים בעבים ונראתה כמין קשת") עשויה להזכיר כמובן את מעשה המרכבה ביחזקאל, אם כי במקור זה מדובר ברמז; מה שאין כן בסוגיה

10 ראה לעיל, הע' 6.

11 ראה ערך השלם ערך מזמזם, עמ' 101.

שפתחנו בה, שמדובר בה בדרשה מפורשת של פסוק המזכיר את מראה הקשת ב"מרכבה" שביוחזקאל. אם כן, בשאלה "מי הוא זה שראוי לו שלא בא לעולם", הקישור ליחזקאל מתבצע במישרין באמצעות הפסוק.

נוכיר: בבסיס המשנה בחגיגה עומד המתח הבסיסי שבין העיסוק במעשה בראשית ומעשה מרכבה לבין ההתרחקות מהעיסוק בהם. הניסוח שם הוא "אין דורשין... אלא" – רוצה לומר, אלה עניינים גדולים שראוי לעסוק בהם, אך לא כל אחד ראוי לכך, ולא בכל מצב ראוי לדורש. בהקשר זה אומרת המשנה "כל המסתכל בארבעה דברים", בלי לעסוק בשאלה אם מדובר בפסקה זו במעשה בראשית או במעשה מרכבה.¹² המשנה בוחרת להשתמש כאן ב"מסתכל", מילה המציינת ביטוי מוחשי של ראייה (על אף שעשוי לכאורה להשתמע ממנו גם צד מסוים של הבנה שכלית), לאמור: יש דברים שאין ראוי להסתכל בהם. על רקע זה מובן גם מדוע המשכה של המשנה מתפרש על ידי האמוראים בהקשר של ראייה, אם כי במשמעות שונה כל כך.

דומה כי יש מקום לראות את הצבת "העובר עבירה בסתר" בסוגייתנו כמכוונת ומתוכננת, ולכן הסוגיה חורגת מכלל הדיווח הסתמי של ויכוח מקרי על טיבו של "מי שראוי כאילו לא בא", שהוצגו בו דעות חסרות יסוד תוכני-רעיוני משותף. הרואה כך את פני הדברים יבקש יסוד מהותי למחלוקת בין האמוראים. מתוך גישה שכזו, ניתן באמצעות שני הטיפוסים שהובאו, להציג מרחב מסוים של עבירות. אכן, מדובר בשני טיפוסים עבירות שונים. בראשונה מובע איסור הקשור לתחום ההתגלותי-החזוני, העשוי להתקשר לקשת כפי שעולה מהסיפור שהובא לעיל, ובשנייה עבירות רגילות ללא אפיון מיוחד, שחומרתן היא בעשייתן בסתר, כביכול, בניסיון לרמות את ה'. חרף השוני שבין העבירות, הקורא חש כי שתי האפשרויות מתחברות זו לזו בקשר של "ראייה". בקשת נגלה מצב המאופיין ב"רואים", ו"בסתר" את היפוכו – לא רואים. המרחב מוגדר כאן על ידי קשרים של ראייה. יש עבירות הקשורות בהיתר, דהיינו בעל העבירה נתן היתר לנפשו לראות את האסור, ויש עבירות שבהן איווה לאסור את מה שדווקא צריך להיראות כדי שייחשף, ובכך למנוע את העבירה.¹³ וניתן להמשיך כמובן ולטוות כאן הקשרים רעיוניים שונים בדבר המימד המהותי של עבירה של ראייה הטמון בהנחיה המפורסמת "ולא תתורו אחר עיניכם" (במדבר טו לט).

12 ראה על כך א' גושן-גוטשטיין, "ומה למעלה מה למטה, מה לפנים ומה לאחור", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ראשון, תש"ן, עמ' 61-68.

13 בעיסוק ההלכתי בקשת יש כמדומה התנגשות בין מצבים של ראייה ושל אי-ראייה, שהרי למדנו כאן שאין להסתכל בקשת, אך מצד שני יש ברכה על ראיית הקשת, כפי שמוכח בתלמודים: ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב, יג ע"ד, בבלי שם נט ע"א.

כיוון מחשבה זה מוביל ליחזקאל שבו עולה כמדומה מוטיב "דחיקת השכינה", בהקשר של יציאתה מהמקדש (בעיקר בפרקים ח'-י"א, וראה להלן). ויחד עם זאת, עשויה להתקבל כאן גם תובנה מסוימת באשר לדרשנות כשיטה לפרשנות הפסוקים כפי שנראה להלן.

ההכוונה לספר יחזקאל מחייבת הערה מבהירה. אומנם הדרשה השנייה היא של פסוק בישעיהו, אך קישור זה איננו סוף פסוק! ואם המבט הראשון החושף את הצד הפשוט-הפורמלי של הדרשה מתמקד בישעיהו (בהמשך מאמרנו ננסה לקושרו לרעיון העומק שיסודו ביחזקאל), בעומק העניין עומד כפי שננסה להראות להלן פרק ח' ביחזקאל. טענתנו היא כי דרשה עשויה להידרש תוך הישענות על מצב מקראי מסוים, מבלי להתייחס אליו במישרין ולהביעו באמצעות פסוק מפורש הלקוח ממנו.¹⁴

קשת מול עבירה בסתר – מבנה העומק של ספר יחזקאל

המתח בין מותר ואסור, רצוי ומסויג בכל הקשור ב"ראייתנו", הוא מתח המאפיין מאוד את ספר יחזקאל – זהו מתח בין ראייה של התגלות שיש להגבילה לבין ראייה של מעשה מוסרי שיש למנוע את הגבלתה.¹⁵ ומעניין לעניין באותו עניין, יש ביחזקאל גם מתח בין ראיית התגלות "בחוק" – "קשת", המתנהלת במקום זר ("בארץ כשדים על נהר כבר ותהי עליו שם יד ה'. וראה יחזקאל א א-ד) – לבין ראייה "בפנים", במקדש. באופן עקרוני, נושא זה הוא גם עניינה העיקרי של המסכת הנידונה כאן, חגיגה, העוסקת במקדש ובהתגלות; מעין התגלות "פנים אל פנים" – "ראיית פנים" הידועה במקדש. זו "ראייה" האמורה להתרחש ב"שלוש רגלים" והעניקה שם לקורבן ידוע הנזכר בתחילת המסכת (פ"א מ"ב). אך כפי שהמעשה בקשת (שהובא לעיל) מלמד, אפשרית גם התגלות בחוק, ראייה במקום שלא יועד לכך מלכתחילה.

פרק א' בספר יחזקאל מסתיים כך:

וּמַעַל לְרִקְעֵי אֲשֶׁר עַל רֹאשׁוֹ פְּמַרְאָה אֲבָן סְפִיר דְּמוֹת כֶּסֶף וְעַל דְּמוֹת הַכֶּסֶף דְּמוֹת
פְּמַרְאָה אֲדָם עֲלֵיו מְלַמְעָלָה. וְאֵיךְ אֵלֶּיךָ חֲשַׁמְל פְּמַרְאָה אֵשׁ בֵּית לָהּ סְבִיב מְפַרְאָה
מְתַנִּי וְלְמַעְלָה וּמְפַרְאָה מְתַנִּי וְלְמַטָּה כִּי אֵיךְ יִפְמַרְאָה אֵשׁ וְנָגַהּ לֹו סְבִיב. פְּמַרְאָה

14 בדרך דומה רואה א' גושן-גוטשטיין (לעיל, הע' 12) את חלקה הקודם של המשנה, "מה למעלה ומה למטה, מה בפנים ומה לאחור", כרומז לפרקים א'-ב' ביחזקאל.

15 על היבטים פסיכואנליטיים ומעשיים עקרוניים של התגלות שיש להגבילה אצל חז"ל ובספרות המרכבה עמד לאחרונה איתמר גרינולד בהרצאה "הציץ ונפגע – מיסטיקה ופסיכואנליזה", בכינוס "פרברסיה ותרבות השקר" שנערך באוניברסיטת תל-אביב בשנת תשס"ג. אני מצפה לפרסום מסודר של דבריו החשובים כדי שאוכל להביאם בצורה הראויה. לעת עתה ראה א' גרינולד, "לבעיית המחקר בעיסוקם של חכמים במיסטיקה", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספרא, ירושלים תשנ"ג.

הַקִּשְׁתָּ אֲשֶׁר יְהִי בְעֵנְן בְּיָוֵם הַגָּשָׁם בְּן מְרֵאָה הַנֶּגֶה סָבִיב הוּא מְרֵאָה דְמוֹת כְּבוֹד ה' וְאֵרָאָה וְאֶפְלַע עַל פְּנֵי נְאֻשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר (פסוקים כו-כח).

מראה הקשת מהווה שיא בפרק, הן משום שהוא מהווה ניסיון "להסביר משהו" בדמות האל המתגלה בסיום הפרק, והן משום שהוא מסיים ומכשיר את הקרקע לשמיעה של הנביא הבאה בעקבותיו. בקטע המסיים, "ולמטה ראיתי" וכו', אין הנביא משתמש במונחים בלתי ידועים בלשון המקרא כ"חשמל" היחידאי במקרא שנוכר קודם לכן, ולא בציורים מופלאים של חיות על-טבעיות, שאף הן נזכרו בחלקיו הקודמים של הפרק, אלא בקשת בענן המוכרת כל כך. ומבחינה זו יש כאן ניסיון מפורש לקרב אל המוכר. הפרק כולו מבוסס על ראייה, וה"ראיתי" של סיום הפרק כרוך בראייה מקרבת. יחד עם זאת, דווקא משום שהקשת מוכרת כל כך וההתגלות איננה רק ה"קשת", ניצב ברקע הצורך להזהיר שלא להתייחס למבט לקשת כממצה את כל עניינה של ההתגלות.¹⁶

גם בפרק ח' – פרק "הסיוור במקדש" הפותח את יחידת הפרקים ח'-י"א המסתיימים בהסתלקות כבוד ה' – הדגש מושם על ראייה, ובאופן הזה גם בפרקי הסיוור במקדש שלעתידי שבסוף הספר. אולם, בקטע אחד הראייה הופכת להיות מיוחדת ובעייתית במיוחד.

וַיָּבֵא אֹתִי אֶל פֶּתַח הַחֲצַר וְאֵרָאָה וְהִנֵּה הוּר אֶחָד בְּקִיר. וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם חַתֵּר נָא בְּקִיר וְאֶתְחַתֵּר בְּקִיר וְהִנֵּה פֶתַח אֶחָד. וַיֹּאמֶר אֵלַי בָּא וּרְאֵה אֶת הַתּוֹעֵבוֹת הַרְעוֹת אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֹּה. וְאָבֹא וְאֵרָאָה וְהִנֵּה כָל תְּבִנֹת רַמְשׁ וּבְהֵמָה שֶׁקֶץ וְכָל גְּלוּלֵי בֵית יִשְׂרָאֵל מְחַקָּה עַל הַקִּיר סָבִיב סָבִיב. וְשִׁבְעִים אִישׁ מִזְקֵנֵי בֵית יִשְׂרָאֵל וַיֹּאזְנִיחוּ בֶן שָׁפָן עִמָּד בְּתוֹכָם עֹמְדִים לְפָנֵיהֶם וְאִישׁ מִקְטָרְתוֹ בְּיָדוֹ וַעֲתָר עֲנַן הַקְּטָרֶת עָלָה. וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲרָאִיתָ בֶּן אָדָם אֲשֶׁר זָקְנֵי בֵית יִשְׂרָאֵל עֹשִׂים בְּחֶשֶׁף אִישׁ בְּחַרְרֵי מִשְׁפִּיתוֹ כִּי אֹמְרִים אֵין ה' רָאָה אֶתְנוּ עֹזֵב ה' אֶת הָאָרֶץ (ח ז-יב).

כאן, במקדש, במקום שנועד להיות מוקד ל"ראיית פנים" – התגלות בכוחה של ראייה – נמנעת ראייה בעיטין של עוולות מוסריות ודתיות, שעושיהן ביכרו להסתירן. המקדש – מקמת דנא מקום שהוקדש לראייה – הופך למקום המונע ראייה, שכדי לגלות ולראות את הנעשה בקרבו יש לחתור בו חתירה. הרי לפנינו עבירה בסתר בצורתה המושלמת.¹⁷

16 בהקשר זה ראוי להזכיר כי הפרק עשיר כמה שראוי לכנות "מנגנוני בקרה", וראש וראשון בהם השימוש המרובה בכ"ף הדמיון, וכן במילה "דמות" ! מנגנונים אלו יוצרים תחושה שאינך רואה את הדבר עצמו !

17 אפשר שירמיהו התייחס למוטיב הזה בעקיפין: "המערת פְּרָצִים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו בעיניכם" (ז יא). מערה מסתירה כמוכן מן המציאות החיצונית את הנעשה בה.

ומתברר כי במבט הכללי של יחזקאל נוצר מצב מיוחד: ההתגלות הגדולה של הספר, זו הפותחת אותו, מתבצעת בחוץ, ומגיעה לשיאה במראה הקשת המייצגת תופעה אקלימית המתחוללת בחוץ; בעוד שבמקדש – דווקא בו – "מתחוללת" איראיייה. הנה כי כן, ביחזקאל מוצג היפוך של המצב הרצוי: העבירות, אם הן כבר באות לעולם, עדיף שתתבצענה בחוץ, ואז ניתן אולי לחושפן ולמנוע אותן. והראייה ההתגלותית צריכה להתמקד במקום המקודש, לבל יזול ערכה. המחלוקת המדרשית שהבאנו למעלה מתייחסת למצב בסיסי דומה: התגלות בחוץ באמצעות הקשת, ועבירה בסתר. התגלות בחוץ איננה המצב האידיאלי, ולכן יש מקום למקם את גבולותיה ולהזהיר מפניה, ועבירה בסתר באשר היא, יש מקום להזהיר מפניה. אומנם מעמד הר סיני היה "התגלות בחוץ", והסיפור שהבאנו למעלה קושר את הקשת להתגלות בחוץ ("מהלכים בדרך"), אך ברור שזו איננה ההתגלות שצריכה להיות נחלתם של ישראל לאורך זמן (יש לכך ראיות למכביר במקרא¹⁸), וכאמור, המקדש הוא זה שיוצר בסגירותו ובמדרג הקדושה שטבוע בו את יראת הכבוד והקדושה הדרושים למה שראוי אולי לכנות ההתגלות ה"שוטפת".

המצב הנידון ביחזקאל הוא התגלות בחוץ משום שה' עוזב את מקומו (פרקים י"א-י"א), שבו מתבצעות עבירות בסתר. זהו מערך ה"דוחק רגלי שכינה", וחז"ל (במחלוקת שלפנינו) מעמידים על הסכנות הגלומות במצב הזה. התגלות בחוץ עלולה להוביל למבט חופשי אל השכינה ללא המחסומים של קדושת המקדש; ועבירה בסתר הרי היא תמיד מכשול לכל מוסר, שבמהותו תובע את אור השמש. מי שאיננו ער לכך "דוחק רגלי שכינה" ו"ראוי לו שלא בא לעולם".

ראוי לחדד עניין זה בשימת לב לאופי של האירוע הנידון בספר יחזקאל. לפנינו שתי נקודות. האחת, אי-בהירות בשאלה מפני מי בעצם מסתתרים זקני ישראל "העושים בחושך" – אם מפני ה', הרי לטענתם הוא "עוזב את הארץ" !; הרי פרשנותם למצבם היא "אין ה' רואה אותנו!". היו שניסו להסביר זאת,¹⁹ אך לדעתנו, באי-הבהירות, שמשמעותה הפשוטה היא שהמצב לא כל כך סביר מבחינת המציאות, יש כדי להוסיף עוצמה לאופיו הסמלי של המצב. המצב הסמלי מחדד את הניגודיות שגלומה בו: התכנסות לתוך החושך המוחלט, שאולי מזכירה את החושך הראשוני של תהוה ובוהו בטרם כל! על רקע החושך הסימבולי מובן שאין זקני ישראל רואים את מה שמוראה יחזקאל בהמשך: השכינה הנוטה לעזוב את משכנה! מי שמשוכנע שה' עזב, לא רואה את האסון המתרגש ברגע שה' יעזוב באמת!

18 דומה שזה המצב בספר שמואל שבו מתנהל מהלך ארוך וממושך במונחים סקסטואליים, המוביל מארון המוצא החוצה לשדה, ומגיע למקומו במסגרת ביתית וציוויליזציונית.

19 "צ מושקוביץ, דעת מקרא ליחזקאל, עמ' נב, מדבר על הסתרה מפני בני אדם.

נראה שבסופו של דבר גם הפסוק המובא מישעיהו כאסמכתא לדרשת רב יוסף לעיל משלים רעיון זה. הפסוק "כֹּה אָמַר ה' הַשָּׁמַיִם כְּסָאֵי וְהָאָרֶץ הַדָּם רַגְלֵי אֵי זֶה בֵּית אֲשֶׁר תִּבְנֶנּוּ לִי וְאֵי זֶה מְקוֹם מְנוּחָתִי" (סו א) עשוי להתבאר כמכוון לעימות שבין "פנים וחרץ". הפסוק רומז ללא ספק לתיאור ההתגלות של ישעיהו בפרק ו', "וְאָרְאָה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כְּסֵא רָם וְנִשְׂא וְשׁוּלְוֵי מְלָאִים אֶת הַהֵיכָל" (ו א), וחבוייה בו השאלה האם "הדום רגליו של הקב"ה" הוא המקדש או הארץ כולה. נראה אפוא שמי שמצמצם את הופעת השכינה רק ל"פנים", לבית המקדש, הוא הדוחק רגלי שכניה, שהרי "הארץ" (כולה) הדום רגליו. אך הקשרו הרחב יותר של הפסוק מלמד שטענת הנביא איננה באה נגד עצם המקדש, אלא נגד אופן מסוים של הקרבת קורבנות – "שׁוֹחֵט הַשּׁוֹר מִפֶּה אִישׁ זֹבֵחַ הַשֶּׁה עֶרְף כְּלָב מַעֲלָה מִנְחָה דָם תְּזִיר מִזְכִּיר לְבָנָה מְבָרַךְ אֶן" (שם ג) – הכרוך בסופו של דבר במי שעובד במקדש ומסתיר את חטאיו. השוחט שור ומביאו לקרבן, אך מסתיר כביכול מהקב"ה שלצורך זה היכה איש, הוא הדוחק רגלי שכניה!

הנקודה השנייה קשורה בטענתנו בדבר השתקפות מבנה העומק של ספר יחזקאל בדרשה שלפנינו.

טענה זו בוססה עד כה על פרקים ח'-י"א, ועל ההתגלויות בחוץ בפרקים הראשונים. דומה שמבנה העומק הנידון מבצבץ גם במקומות אחרים בספר, ובראש ובראשונה כמובן בפרק י"ב: "לְעֵינֵיהֶם תִּתֵּר לֶךְ בְּקִיר וְהוֹצֵאתָ בּוֹ. לְעֵינֵיהֶם עַל פֶּתַח תִּשָּׂא בְּעֵלְטָה תּוֹצִיא פְּנֵיךָ תִּכְסֶּה וְלֹא תִרְאֶה אֶת הָאָרֶץ" (פסוקים ה-ז) – כשכאן מוצג השימוש ביסוד החושך ואי-הראייה בחייו הפרטיים של הנביא, כשהנקודה המקשרת היא הגדרת שומעיו של הנביא "אשר עינייהם להם לראות ולא ראו אזנים להם לשמע ולא שמעו" (פסוק ב). ובאופן עקרוני הדברים מתקשרים גם למצבו של יחזקאל המתנבא מתוך הבית – בית סגור שקירותיו חוצצים מפני המבט פנימה והחוצה, ומעוצמתו של מוטיב הבית בספר, אלא שלא כאן המקום להאריך.

הערות סיום

בסוגיה העומדת כאן לדיון אין התייחסות ישירה ומיוחדת לפסוקים מיחזקאל וישעיהו הנידונים בקטע, ואין הבנה חדשה ומעמיקה שלהם לעצמם, אך יש בה התייחסות למקראות שכנים, לטקסט שהם מוכנים בו, באופן שחושף בעיה עמוקה החבוייה בהם. נמצאנו למדים, שלעתים הדרשה פונה במישרין לפסוק או פסוקים המשולבים בה, אך בה בעת מנהלת דרשיח עם קטע שונה, שזיקתו לפסוקים המצוטטים בדרשה אינה ישירה. לשון אחר, הדרשה משחרת אחר מבנה עומק של פרשה מקראית, אף שבמישור החיצוני היא פונה רק לאחד מן הפסוקים.

ובעוסקנו בשאלות מהותיות של דרשות, ראוי להוסיף עוד כי גם נושאים שב"נסתר" נידונים באמצעות דרשות מהסוג המקובל. אין אנו באים לעסוק כאן בשאלות הפנומנולוגיות הקשורות בעיסוקם של חכמים במעשה מרכבה,²⁰ אלא לציין כי במסכת חגיגה, ובמקומות אחרים, העיסוק בנסתר נעשה באמצעות הכלים הידועים של בית המדרש, גם אם החוויה ביסודה מציינת דבר שונה באופן מהותי מחווית הדרשות והלימוד.

כפי שציינו לא חקר ההיבט המיסטי של הסוגייה הנידונה עומד לנגד עינינו, אלא בחינת האופן שהמדרש "קרא" פרשיות מקראיות וניזון מהן! יחד עם זאת, דומה ששאלות של הראייה – המותרת והאסורה – ראיית האל וראיית האדם, עומדות הן ביסוד המדרש והן ביסוד החוויה המיסטית שעניינה ראיית האל. לא עסקנו כאן בשאלת "הציץ ונפגע" – שלושת הנפגעים בעטייה של "הצצה" באסור להם (תוספתא חגיגה פ"ב ה"ג-ה"ה, מהדורת ליברמן עמ' 381), אך יש מקום לרמוז לכך משום שיש בכך כדי להשלים את הרעיונות המרכזיים שהועלו כאן. אמת, בתורה, שהמצב האנושי הראשוני מוגדר בה על ידי "וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵיהֶם" (בראשית ג ז), מצב שהוביל כזכור למה שהוביל, יש מקום לליבון מתמיד של שאלות הראייה.

אינני חפץ לדון כאן בשאלות לשוניות לעצמן, אך לא יהיה זה כמדומה מיותר להוסיף כי ה"רתוי", פועל נדיר ולא כל כך ברור,²¹ הובן ונקלט בחלק מן הגירסאות כ"ראוי", ו"ראוי" זה מקיים בוודאי משחק לשון עם "ראייה": כביכול רומז ל"ראים אותו". ללא ספק, אין זו המשמעות הראשית של הפועל, אך רמיזה לבעיית הראייה דומה שיש כאן. "ראוי לו שלא בא לעולם" – עולם שסימן ההיכר הראשון שלו הוא הצווי "יהי אור!", ההופכו לעולם נראה, והנה, יש מי ש"אינו ראוי" – שאינו נראה באורו של עולם.

20 ראה: גרינולד (לעיל, הע' 15); פרנקל (לעיל, הע' 6), עמ' 6, 317-345.

21 ראה ערך השלם ערך כח.