

האובייקט המגונה של האמונה

.א.

שבת אחת, עת שומעי את קריאת התורה של "פרשת במדבר", כאשר הגיע הבעל קורא לפסוקים אשר מתארים את פירוק אוהל מועד (המשכן) וכליו והכנתם לאחד מן המסעות של בני ישראל במדבר, עלו בראשי דברי הפרשנים והדרשנים כיצד הכנות אלו נעשו. בייחוד נתתי דעתי על דברי הדרשן שלימד כי הלוויים היו משתמטים מלטפל בארון העדות אשר מצוי היה בקודש הקודשים:

והיו כל אחד ואחד [מן הלוויים] רצין, זה נוטל את השולחן וזה נוטל את המנורה וזה נוטל את המזבחות, ובורחים מן הארון מפני שהיה מזיקן, והיה הארון כאילו מתבזה.¹

לדרשן אחר דברים אלו לא נשמעו:

* פרק זה שולח את חיציו לכיוונים שונים ומגוונים מתוך הבנה שהפרקים שיבואו אחריו ישתמשו בקטגוריות שעלו בו ויפתחו אותן כל אחת בנפרד.
1. במדבר רבה, ה, א.

חס ושלום, לא היו בני קהת [הלויים] מניחין את הארון ורצין לשולחן ומנורה [...] [אלא] שהיו יודעין שכל מי שטוען בארון שכרו מרובה, והיו מניחין את השולחן והמנורה והמזבחות וכולן רצין לארון [כדי] ליטול שכר, ומתוך כך היה זה מריב ואומר "אני טוען כאן" וזה מריב ואומר "אני טוען כאן", ומתוך כך היו נוהגין [בארון] בקלות ראש.²

שוב ושוב הפכתי בדבריהם של אלו. מה טעם היו מוכרחים למצוא בהתנהלות סביב הארון הקדוש ביזיון וקלות ראש, האם כך יאה לכלי נאה זה? נכון הוא, שדרשנים אלו מלמדים בדבריהם את ההוראות שניתנו לכוהנים כדי להסדיר את האווירה הבעייתית ולהצמיד את הביזיון ואת הנקלות – "יהיו אהרן ובניו [הכוהנים] נכנסין ונותנים לכל אחד ואחד [מהלויים] טעונו" – אך מדוע להכריח כי ביזיון ונקלות אכן היו סביבות ארון ה' ? כתשובה לתהייתי, או שמא כדי להוסיף ולהעצים אותה, לפתע הדהדו לי פסוקי הפרשה שנקראת:

וּבֵּא אֶהֱרֹן וּבָנָיו בְּנִסְעַ הַמַּחֲנֶה וְהוֹרְדוּ אֶת פְּרֻכַת הַמִּסָּד וְכִסּוּ בָּהּ אֶת אֲרֹן הָעֵדוּת. וְנִתְּנָו עָלָיו כִּסוּי עוֹר תַּחֲשׁוּ וּפְרָשׁוּ בְּגַד כְּלִיל תְּכֵלֶת מְלֻמְעָלָה וְשָׂמוּ בְּדָיו (במדבר ד, ה-1).

כאן המפרשים נותנים את טעמיהם:

כי הכוהנים מכסים הארון ואין פניהם לנוכח הארון.³

כלומר הללו, הכוהנים, היו נכנסים אל אוהל מועד, אוחזים בפרוכת וצועדים אחורנית וכך מכסים את הארון ואת הכרובים שעליו, לבל יראו אותו הם עצמם והלוויים אשר אמורים לשאת אותו. ואז הכתה בי ההכרה שמעמד כיסוי זה מאותת אל סיפור קדום משנות התורה שבו נעוצה התשובה לשאלתי – סיפור נח.

2. שם.

3. פירוש רבי אברהם אבן עזרא על פסוקים אלו, מופיע בשמות מ, לה.

ב.

לאחר סערת מי המבול ועבור ימים רבים של ציפייה עד שייבשו המים מעל הארץ, פסוקי התורה מספרים את הקורות עם נח ומשפחתו לאחר צאתם מן התיבה:

וַיְהִי בְּנֵי נֹחַ הַיְצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וְיָפֶת וְחָם הוּא אָבִי כְנָעַן.
שְׁלֹשָׁה אֲלֵה בְנֵי נֹחַ וּמֵאֵלֶּה נִפְצָה כָּל הָאָרֶץ. וַיַּחַל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה
וַיִּטַע כַּרְם. וַיִּשְׁתֶּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכַּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אֶהְלֵה (בראשית ט,
יח-כא).⁴

נח עובד את הארמה, נוטע כרם, שותה ומשתכר. כתוצאה מכך הוא מתגלגל גלוי וחסר הגנות באוהלו ונופל לתרדמה עמוקה. הבן חם, כנראה לאחר שהוא שמע את ברבור ולהג הגילופין של האב השיכור - את הביזיון וקלות הראש - מגיע ונעמד בפתחו של האוהל תוך שהוא מסיט את וילון הכניסה, והנה הוא רואה את אביו מוטל פרקדן. או אז מבטו של הבן ננעץ במבושיו של אביו, וכמופתע מכך שאכן יש לאב מה להסתיר ולהגן עליו - שיש לו כמה להתבזות ולהתקלות - אץ בן זה אל שאר שני אחיו אשר עומדים מבחוץ ומספר להם את הגילוי המסעיר:

וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן אֶת עֲרוֹת אָבִיו וַיַּגֵּד לְשְׁנֵי אֶחָיו בְּחוּץ (שם, כב).

גם האחים שם ויפת פונים מיד אל האוהל - אוהל מועד - אולם בניגוד לחם הם נוטלים שמלה-פרוכת ("בגד כליל תכלת", כפי שמאותת על כך המדרש)⁵, וכמו הכוהנים במשכן פוסעים אחורנית

4. הדרך הפרשנית שאני נוקט כאן הושפעה מהפרשנות המעמיקה לסיפור נח של יצחק בנימיני, צחוק אברהם: פירוש לספר בראשית כתאולוגיה ביקורתית, תל אביב: רסלינג, 2011.

5. לא מפתיע לראות כי המובא בפירוש רש"י על אירוע הכיסוי של נח קושר בין אירוע זה לכיסוי הארון במשכן: "ויקח שם את השמלה - לכך זכו בניו [של שם] לטלית של ציצית". כלומר המדרש שמביא רש"י קושר בין הבגד

ומכסים את ערוות האב; משאירים אותו לנפשו עד אשר יקיץ
מערפול חושיו:

וַיִּקַּח שָׁם וַיִּפֹּת אֶת הַשְּׂמֹלֶה וַיְשִׁימוּ עַל שְׂכָם שְׁנֵיהֶם וַיִּלְכוּ אַחֲרָנִית
וַיִּכְסּוּ אֶת עֵרוֹת אֲבֵיהֶם וּפְנֵיהֶם אַחֲרָנִית וְעֵרוֹת אֲבֵיהֶם לֹא רָאוּ
(שם, כג).

נח אכן מקיץ ומברך בברכת ברוך את המכסים ובקללת ארור עד
קץ הימים את מסיט הווילון שהביט נכוחה:

וַיִּיקֶץ נֹחַ מֵיִינוֹ וַיֵּדַע אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן. וַיֹּאמֶר אֲרוּר כְּנָעַן
[בן חם] עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאַחִיו. וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם וַיְהִי
כְּנָעַן עֶבֶד לְמוֹ. יִפֹּת אֱלֹהִים לִיִּפֹת וַיִּשְׁכַּן בְּאַהֲלֵי שָׁם וַיְהִי כְּנָעַן עֶבֶד
לְמוֹ (שם, כד-כה).

אם כן, את מעשהו של חם יש לקרוא בפשטות כחטא המבט שלא
הוסט, ולא בהכרח כפי שמציינים חלק מן הפרשנים, כחטא בעל
אופי מיני של בעילה אסורה.⁶ זאת משום שהחטא היסודי בכל
הקשור לאב נעוץ במבט קל הראש אשר מביט נכוחה במקום
החולשה-בושה שעליו יש לגונן. זאת הבינו שם ויפת. זאת הבינו
הכוהנים והלוויים במשכן; שעליהם להסיט את מבטם ולהפנות את
פניהם, לא משום יראת האור המסמא והממית ולא מפחד המוות אל
מול הנשגב, אלא להפך. משום החולשה וחוסר האונים שנחשפים
למבט של הבן; למבט של המאמין-כוהן.

כללו של דבר, אוהל מועד, ממש כמו אוהלו של נח, הוא מקום
שבו ישנה חרפה. שם מיוצג חוסר האונים. לפיכך, לא הנשגב אשר

שכיסו בו את נח למצוות ציצית. מצווה זו קשורה לצבע התכלת של הבגד
שכיסה את ארון העדות, "ופרטו בגד כליל תכלת", וכך גם בציווי על
הציצית כתוב: "וַנִּתְּנוּ עַל צִיצֵת הַכֹּהֵן פְּתִיל תְּכֵלֶת" (במדבר טו, לח). ראו
להלן עוד פיתוח של קישור זה.

6. גם בנימיני בצחוק אברהם מציע לקרוא את מעשהו של חם כחטא המבט
שלא הוסט.

ממית במכתו, אלא המביש-מבזה שזקוק להסתרה הוא שמצוי בליבו של המרחב הדתי. אינטואיציה זאת מסורה בדבריהם של הדרשנים במדרש על אודות קלות הראש והביזיון שאופפים את ארון העדות בקודש הקודשים, ובאינטואיציה זו ארצה להמשיך להפוך.

.ג.

מהסיפור המקראי אנו למדים כי תנועת הראשית של הדתי היא זאת של הסטת המבט. תנועה זו איננה תולדה של פחד מעונש זה או אחר, אלא כתנועת-ראשית היא שמגדירה את הסובייקט הדתי ככזה, כדתי. זאת תנועה שמתחילה את הזרימה שלו ודבר אינו מטרים אותה. במילים אחרות, זהו הדתי - זה שמסיט ומשפיל את מבטו; זהו החילוני - זה שמישיר ונועץ אותו. שהרי שם⁷ בהסבת פעמיו אל אחוריו, לא נתלה בברכה ולא חש מקללה, שאלו באו רק לאחר זמן בעת התפוגגות היין מעל האב חסר האונים. כך גם הכוהנים, לא אימת העונש הכריחה אותם לפסיעה ולמבט מוסט שעוקבים אחר בן נח הקדמון. אם הברכה והקללה, החיים והמוות, באים כסיבה להסטה או אי-הסטה של מבט, הרי שזאת סיבה שניתנת לאחר מעשה; כזאת שמבקשת למשמע את תנועת הראשית שמגדירה את הסובייקט ככזה ולא אחר.

זאת ועוד, כפי שמלמד שם, הסיבה שהוא אינו מסיט לצדדים את הווילון ומישיר מבט אינה הפחד שבפירוקה של תודעה כוזבת; שהאמת המרה של מה שנמצא או לא נמצא מאחורי הווילון מכאיבה למי ששם מבטחו באותו "אחורי וילון" - שזה מה שמספר לעצמו החילוני (חם) על הדתי (שם) - אלא הסטת המבט וסגירת הווילון

7. אני הולך כאן בדרכה של הקריאה המסורתית של חז"ל שמבקשת לאפיין את אירוע הכיסוי כיוזמה של שם (הסובייקט הדתי), שיפת (הסובייקט האסטטי-מוסרי במובן הקירקגוריאני) הצטרף אליה. על כן להלן אפנה אך ורק אל שם בלבד.

מתרחשות לאחר שהבן עז הפנים בא לבשר על תגליתו המרעיש; שהאב חלש הוא ולו מבושים גלויים. לפיכך, הסתת המבט אינה התכחשות למה שהסובייקט הדתי יודע, אלא היענות אחרת למה שמזמין ומפתה את המבט. כפי שנראה, היענות זאת היא שמייצרת את המרחב הדתי; את עבודת המשכן והמעגלים שסביב האוהל, הארון והפרוכת שמכסה עליו.

לפיכך אבקש להניח את הפרדיגמה הבאה: פרויקט החילון, ששיאו בנאורות המערבית, תופס את מקומו של חָם. כלומר הוא מופיע כאותה תנועה, כאותו מצב, כאותו סובייקט, שמבקשים להסיט הצידה את הווילון ולחזות מישרים באיזו אמת מגונה של אב או סדר סמלי, ועל ידי כך להשתחרר מעולו. לעומת זאת, הקטגוריה של הדתי היא אותה קבוצה, אותו מצב, אותו סובייקט, שחיים בצילו של מסך אשר מסתיר את האמת המגונה של האב וללא יד שנשלחת להסיט אותו, אלא תוך הסתת מבט מתמדת מהמבושים התיאולוגיים. החילוני הולך מישרים "וּגְלוּי עֵינַיִם"⁸, ואילו הדתי פוסע אחורנית תוך שהליכה זאת תמיד מכסה על האובייקט המגונה של האמונה. אולם זאת למודעי, שָׁם, הסובייקט הדתי, אינו תמים נוכח המצוי באוהל פנימה מחד גיסא; הוא גם אינו פונדמנטליסטי לגביו, כלומר עסוק בהכחשת מה שחָם הנאור-היודע צוהל אל תוך אוזניו מאידך גיסא. לא ולא. הוא מסיט את מבטו ומוכן לא לדעת את מה שהוא כבר יודע - שזאת הפנומנולוגיה של הסתת המבט: "תכלית הידיעה אשר לא נדע". שכן ההליכה אחורנית של שָׁם בהכרח קיימה בחובה הגנבת מבט אל מעבר לכתף, שבלעדיה הוא היה עלול למעוד ולהיכשל על רגלי האב ולחלל את המאורע שהוא לוקח בו חלק.⁹ הגנבת מבט זאת היא שמעניקה כנות לכל

8. "נָאֵם בְּלִעָם בְּנוֹ בְּעַר וּנְאָם הַגִּבֹּר שֶׁתָּם הָעֵינַן. נָאֵם שִׁמְעַ אֲמָרִי אֶל יוֹדֵעַ דַּעַת עֲלִיּוֹן מִחֲזָה שְׂרֵי יַחֲזָה נִפְלַ וּגְלוּי עֵינַיִם" (במדבר כד, טז-יז).

9. אף הפרשנים דנו כיצד הבנים הלכו אחורה בלי למעוד. ראו דברי רש"י

ההליכה והיא שמקיימת את שם כסובייקט שלם,¹⁰ כלומר ככזה שיודע לא לראות את מה שהוא רואה. זאת איננה אפשרות בניינים אלא אפשרות אחרת, שבה הידיעה לא יודעת את מה שהיא כבר יודעת, והראייה לא רואה את מה שהיא כבר רואה. "תכלית הידיעה אשר לא נדע".

ד.

את שנפרס כאן יש לראות מתוך הקשר רחב יותר, זה של היחס לייצוג האל במקרא. כפי שהראו תיאורטיקנים שונים ובראשם תיאודור רייק,¹¹ הדרך שבה נתפס האיסור המקראי על הייצוג של האל בפסל, בתמונה או בסמל, כחלק או סניף של איסור עבודה זרה, אינה מוכרחת. החיבור בין השניים, איסור ייצוג האל והאיסור לעבוד אלוהים אחרים, נובע בין השאר ממהלך שהגיע לשיאו אצל הרמב"ם, שלאחריו האלוהים במקרא מוכרח להיות אלוהים שאין לו גוף ושאינו לו דמות הגוף. על כן, כפסיקת הרמב"ם, "אלו] הם הנקראים מינים [=כופרים] [...] האומר שיש שם ריבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה".¹² אולם כפי שהשיג רבי אברהם בן דוד

(דיבור המתחיל "ופניהם אחרונית") שאני קורא אותם כמלמדים על איזה רגע גבולי של מבט.

10. יובהר שהסובייקט השלם הוא חסר (במובן הלאקאניאני). הסובייקט הזה נמצא במישור שונה מהסובייקט הדתי הלא-שלם, שזהו אותו סובייקט ש"לא יודע". זה האחרון הוא תשליל של החילוני, זה ש"יודע", ועל כן באותה רמה ערכית עימו. שני אלו, היודע והלא יודע, אינם חסרים. ראו על כך עוד בהמשך.
11. ראו תיאודור רייק, השופר: מחקר פסיכואנליטי של הריטואל היהודי, תרגום: יואב ספיר, תל אביב: רסלינג, 2005. בדבריי אני הולך לאור דבריו של רייק בדבר זיהוי המימד האדיפלי שבאיסור על הצלם, אולם הדרך שבה אני מגיע למימד הזה שונה משלו.
12. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, ג, ז.

(הראב"ד) על הלכה זו, תפיסות של אלוהים בעל גוף ודמות רווח בקרב יהודים לאורך הדורות: "ולמה קרא לזה [הרמב"ם] מין? וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות [בתלמוד]. ואכן, מפשט המקראות עולה כי המקרא תופס את האל כבעל דמות, וקביעתו של הרמב"ם כי "מפורש בתורה ובנביאים שאין הקדוש ברוך הוא גוף וגווייה [...] אם כן מהו זה שכתוב בתורה 'ותחת רגליו', 'כתובים באצבע אלהים', 'יד ה', 'עיני ה', 'אזני ה' וכיוצא בדברים האלו? הכל לפי דעתו של בני אדם הוא שאינן מכירין אלא הגופות, ודיברה תורה כלשון בני אדם."¹³ ובכן קביעה זו אינה מוכרחת ומגבילה הרבה ממה שמובע בפסוקים.

בהינתן שעבור פסוקי התורה לאל יש גוף או דמות, כמו גם סיפור מאורעות (מעין מיתולוגי), מדוע קיים איסור כה חמור לייצג את האל או את הקורות עימו? האיסור על עבודה זרה מובן, משום שעבודה זו היא בגידה בכלעדיות של האל האחד, אך מה בעייתי בייצוג אם אין הוא מוטעה ביסודו? לא זו אף זו, בניגוד לאינטואיציה שכורכת את האיסורים זה בזה, עיון במקראות ימצא כי לפעמים ישנה התייחסות שונה בתכלית לשני האיסורים כאשר הם מופיעים זה על יד זה. עבודה זרה מקבלת סוג של יחס נסבל ואף סלחני, ואילו הייצוג של האל, הגשמתו, מביא לשבירת כלים מוחלטת. כך למשל הדברים מופיעים בעשרת הדיברות שמופיעות בספר דברים ה, ו-יח:

בעוד האיסור על עבודת אלוהים אחרים - "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי" - עובר בשתיקה יחסית; האיסור רק מוצג בלא

13. שם, הלכות יסודי התורה, א, ט. אבהיר כי באומרי שלא המקראי יש דמות וגוף, אין אני אומר כי אנו יכולים לתפוס אותו ככזה. כלל וכלל לא. זאת משום שלאחר הפרויקט המיימוני הגדול, תפיסה כזאת אינה מותאמת לשפת האמונה שלנו ואינה יכולה להיות מוכלת על ידה. היא סוג של nonsense עבורנו, וכפי שנראה בהמשך יש צורך לתרגם אותה.

איום שמוצמד אליו, הרי שמשוהו קורה לטקסט כאשר פסוק אחר כך הוא מציג את האיסור על הצלם והדימוי של האל והוא קורס אל תוך אגרסיה בלתי נשלטת. האיסור חוזר ונשנה - "לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל כָּל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּיָּם מִתַּחַת לָאָרֶץ. לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם" - תוך שהוא מלווה באיומים קדחתניים על ההווה ועל העתיד: "כִּי אֶנְכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵל קָנָא פֶקֶד עֲוֹן אֲבוֹת עַל בְּנֵים וְעַל שְׁלֵשִׁים וְעַל רַבְעִים לְשֹׁנָאִי" (שם). תיזוהר לך, הטקסט מזהיר, בל 'בוֹלַע לך, לילדיך, לנכדיך ולנינים שלך; כי אני אל קנא, איני מוותר, לא שוכח ולא סולח כאשר עוברים את הגבול. אם כן, עבודת אלוהים אחרים לא "מפרקת" את אלוהים, לא כן פנייה אל הייצוג שלו, שבקבוצתיה האלוהי מוטען באגרסיה מפרקת ואיומה.

כך גם מופיע בפסוקי נאום משה בפרק שלפני הצגת עשרת הדיברות, ד, כג-ל. שם מוצג האיסור על עבודת אלוהים אחרים - "וְעַבַדְתֶּם שָׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וְאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא יֵרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֵאָכְלוּן וְלֹא יִרְחֹן" - כטעות טיפשית שקורית כחלק מהעונש על איסור הייצוג שמטרים אותה. זה האחרון, איסור הייצוג, הוא שכולל שוב את האיום "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֲכָלָה הוּא אֵל קָנָא", והוא שמביא לאבדון, לשמד ולגלות - "הָעִידִיתִי כִכֶּם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ כִּי אֲבֹד תֵּאבְדוּן מִהָרַץ מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא תֵאָרִיכֶן יָמִים עָלֶיךָ כִּי הַשָּׁמַד תִּשְׁמְדוּן. וְהִפִּיץ ה' אֶתְכֶם בְּעַמִּים". לפיכך, עבודת אלילים אינה מה שמביא לאלוהים את הג'ננה, אלא זהו האיסור על הייצוג שמשחרר כל מידתיות ומהווה טריגר למסכת של איומים והפחדות של "אוטוטו המבול".¹⁴

14. כאמור, גם כלפי עבודת אלוהים אחרים מופיעה אגרסיה קשה במקרא. כאן אני מתמקד במופעים שבהם שני האיסורים (הייצוג ועבודת אלילים) מופיעים זה לצד זה כחלק מאותו מקטע טקסטואלי, ומקבלים יחס שונה.

זאת ועוד, אם נתבונן שוב בפסוקי עשרת הדיברות ונתמקד בחמשת הדיברות הראשונים - שכוללים את האיסור על עבודת אלוהים אחרים, האיסור על הייצוג, הציווי על השבת, האיסור על נשיאת השם המפורש לשווא והציווי על כיבוד ההורים - הרי שנראה כי ישנם עוד שני דיברות ש"מעוטרים" בתוקפנות: האיסור על נשיאת השם המפורש כולל את הקביעה "כִּי לֹא יִנְקֶה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׂוֹא", שהוא איסור ששוב עוסק בייצוג האל, הפעם לא על ידי תמונה, סמל או מסכה, אלא על ידי שמו הפרטי. גם הציווי על כיבוד אב ואם מלווה במשפט הידוע "לְמַעַן יֶאֱרִיכְךָ יְמֶיךָ וְלִמְעַן יֵיטֵב לְךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ", שזהו משפט אשר נושא בחובו את התשליל האיום שלו, שיתרחש אם לא ישתרר הכבוד המיוחד. זהו תשליל אשר מובע בנאום משה מהפרק שמטרים את עשרת הדיברות שאך זה הובא: "וְהִשְׁחַתְּם וְעִשִּׂיתֶם פְּסֵל תְּמוֹנֹת כָּל וְעִשִּׂיתֶם הָרַע בְּעֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ לְהַכְעִיסוּ [...] כִּי אָבֹד תֵּאבְדוּן מֵהָרַע הָאֵרֶץ [...] לֹא תֵאֲרִיכְךָ יָמִים עָלֶיךָ כִּי הִשְׁמַד תִּשְׁמְדוּן" (שם ד, כה-כו).

אם כן, שבה ועולה השאלה מה יש בייצוג האל שמביא עימו את מופעי האיומים הנוראיים ביותר. נראה שפתרון לשאלה זו מסתתר בחוט החורז של האגרסיה אשר קושר את שלושת הדיברות זה לזה - לא תעשה לך פסל, לא תישא את שם ה', כבד את אביך - והדיבר האחרון מלמד על הדינמיקה של השניים הראשונים, משום שכשמופיעה אגרסיה יש לשאול מה מפעיל אותה, מה מעורר את השדים מרבצם, והתשובה היא שבמקרא היא מופיעה פעמים רבות כשישנו פחד אדיפלי מצד האב-אלוהים מפני איבוד שליטה ביחס לבן-מאמין; כאשר הכבוד בסכנה והבן מדגדג את גבולות האבהות שבהם האב יעמוד חסר אונים אל מול בנו, חשוף לפגיעה, ללעג ולבוז. במקרים אלו האב-אלוהים עלול "לאבד את זה". על כן יש לתפוס את האיסור על הייצוג במודוס אדיפלי מובהק, וזאת הסיבה לצימוד שלו למצוות כיבוד ההורים, או כמו בפרק כז בספר

דברים, לאיסור לבזות את ההורים ולהקל בהם ראש (שוב, הביזיון והנקלות): "אָרוֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶּסֶל וּמִסֵּכָה תּוֹעֵבַת ה' [...] אָרוֹר מְקַלֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעַם אָמֵן" (טו-טז). הצימוד הזה מנכיח את שקושר את שני האיסורים זה עם זה, כלומר המגננה מפני הפגיעה באב־אלוהים שהייצוג מאפשר. זאת משום שבעולם המקראי ייצוג הוא נוכחות טוטלית של מקור, ובהינתן שכך, המקור חשוף לפגיעה על ידי שהייצוג מנכיח אותו. כלומר הייצוג של האל מאפשר למאמין לפגוע באל על ידי פגיעה בתמונה, בפסל, בסמל או בשם שלו, פגיעה שהיא באל עצמו, ולחלופין הייצוג מאפשר הנכחה של אירוע תיאוגוני שבו האל נתפס, כמו נח, בחולשתו־ביזיונו־קלקלתו.

ה.

מעניין לראות כי בצד האיסור החמור על ייצוג האל והתוקפנות הקשה שמשוקעת בו, המקרא מתמודד עם הייצוג ומייצר מגננות מפניו באמצעות שלושה מהלכים מקבילים:

המהלך הראשון הוא המרת ייצוג האל עצמו בייצוג הוויעוד שלו עם עמו, על ידי המצוות והגוף העברי שמקיים אותן. היינו המרת מושא הייצוג; לא עוד האל עצמו מיוצג, אלא המפגש שלו עם עמו במהלך יציאת מצרים ומתן תורה. אזי חיי העברי־יהודי אינם אלא סמל של התגלות וגאולת העבר שאירעו לו על ידי האלוהים.

המהלך השני הוא באמצעות צמצום האפשרות לייצג את האל עצמו ואת מאורעותיו והותרת השם בן ארבע אותיות וארון העדות (ועימו המשכן וכליו, המקדש) כאלמנטים ייצוגיים בלעדיים של האל. לא עוד אל שמתאפשרת הנכחתו על ידי שלל תמונות, סמלים ואובייקטים שונים, "עַל הַהָרִים הָרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רְעָנָן" (דברים יב, ב), אלא רק באמצעות שמו המפורש והפולחן המקדשי שלו.

המהלך השלישי של המקרא, והוא המרכזי לענייננו משום שהוא קשור למימדים של קלות הראש והביזיון שהוצגו לעיל, הוא דחיקת המבושים וחוסר האונים (או הייצוג שלהם) אל מעבר למחיצה - שם הם מוגנים. הווי אומר, בפולחן האילי הפריצות, השכרות (של האל-נח), הביזיון וקלות הראש הם שהיו שיאה של העבודה הדתית - כמו בפסוקי חטא העגל, "וַיִּשְׁכְּמוּ מִמַּחֲרַת וַיַּעֲלוּ עֵלַת וַיִּגְשׁוּ שְׁלָמִים וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל וְשָׂתוּ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק" (שמות לב, ו). זהו שיא שבו האדם הפגאני התאחד עם הפריצות של האליל עצמו. לעומת פולחן זה הרי שהמקרא לא מצמית את הביזיון, אלא מסיג אותו אל מאחורי וילון; אל בית קודש הקודשים שמכוסה פרוכת. זאת כאשר נערכת הבחנה חדה בין הפנים לחוץ, בין הקודש לעם שנמצא מחוצה לו. לכן לא מפתיע לגלות שחז"ל, שוב כהדהוד למקרהו של נח, מלמדים כי הכרובים שהיו מונחים על ארון העדות היו ניצבים "כאיש המעורה בלוויה שלו, כחיבת זכר לנקבה"¹⁵, אמירה שנדון בה בהרחבה בהמשך.

עניין זה נותן את אותותיו גם בדיונים הדרשניים סביב מיתת בני אהרון הכהן, נדב ואביהו, שמתו בהקריבם אש זרה בעת חנוכת המשכן וכליו, ובראשם הארון והכרובים אשר מונחים בקודש פנימה מבעד לפרוכת:

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֶהֱרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מִחֶתְתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עֲלֶיהָ קֶטֶרֶת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם. וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה' (ויקרא י, א-ב).

מלמדים חכמים כי כדי להתחקות אחר המומנט הפרוורטי של האלוהים עצמו נכנסו בני אהרון אל הקודש "שתווי יין" ו"מחוסרי בגדים"¹⁶. כלומר הם חישבו בליבם כי הדרך להיכנס אל מבעד

15. בבלי יומא נד ע"ב.

16. ויקרא רבה, כ, ט. יוסי גמליאל העמידני כי מקריאת המקראות עולה כי חלק מסדר העבודה של הכהן הגדול בעת כניסתו אל קודש הקודשים היה

למחיצות היא באמצעות חזרה על מעשה השכרות, הביזיון וההתערטלות של האב הקדמון נח, ואז תתאפשר ההתאחדות עם הפרוורטי שמבעד לוויילון, או אולי יותר מכך, יתאפשר שוב המבט של הבן חם החוזה נכוחה:

אמר רבי תנחומא: מלמד שנבני אהרון [פרעו את ראשיהן וגיסו לבם וזנו (=הזינו) עיניהם מן השכינה].

אכן, בני אהרן, כמו חם לפניהם, לא השכילו ללמוד את תכלית הידיעה, וזאת בניגוד למשה:

רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר: משה לא זן עיניו מן השכינה ולכן [ונהגה מן השכינה; לא זן עיניו מן השכינה שנאמר "ויסתר משה פניו" (...)] נדב ואביהוא זנו עיניהם מן השכינה ולא נהנו ממנה.¹⁷

1.

כאמור, הסטת המבט של שם בן נח מן המחשוף של האב־אלוהים אינה התכחשות למה שהסובייקט הדתי יודע, אלא היענות אחרת למה שמזמין ומפתה את המבט. ה"היענות אחרת" הזאת היא שמכוננת את המרחב הדתי, ובלשונו של הנביא: "הַצַּנֵּעַ לְכַת עִם אֱלֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח), עד שאין ולא יכול להיות מרחב דתי בלא צניעות. שהצניעות היא במהותה היענות אחרת למה שיכול להזמין ולפתות את המבט. ואכן על כך מעיר רש"י בעקבות המדרש על דברי פסוקי סיפור נח:

לפשוט את בגדיו ולהיות עירום בתוככי המשכן־מקדש, ואז לטבול במים חיים כדי להיטהר - כביכול שיבה על מעשה נח: "וּבֹא אֶהְרֵן אֶל אֶהֱל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בְּגָדֵי הַכֹּהֵן אֲשֶׁר לְבָשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם" (ויקרא טז, כג). ואכן הרמב"ן בפירושו על אתר תמה על לשון הפסוקים.

17. שם, י.

ויקח שם ויפת את השמלה - לכך זכו בניו [של שם] לטלית (=בגד) של ציצית.

לא נעלמה מעיניו של רש"י העובדה כי פרשת מצוות ציצית שבתורה עוסקת היא באותה "היענות אחרת":

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לְאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל כְּנָפֵי בְּגֵדֵיהֶם לְדַרְתָּם וְנָתַנוּ עַל צִיצִית הַכֶּנֶף פֶּתִיל תְּכֵלֶת. וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִית וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וְעָשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם. לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וְעָשִׂיתֶם אֶת כָּל מִצְוֹתַי וְהָיִיתֶם קְדוֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם (במדבר טו, לו-מ).

"ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" - זו אבן הראשה ל"כל מצוותי". כי מי שזן עיניו מן השכינה-האישה אין לו חלק בחיים הדתיים.

מן הפסוקים אנו למדים כי בפוזיציה הגברית¹⁸ של הצניעות, ההיענות האחרת היא בהסבת המבט עצמו ממה שמזמין אותו - לא לתור אחרי העיניים ואחרי הלב, ואילו בפוזיציה הנשית של הצניעות, שתלך ותתברר עם הצגת דברי החכמים שבהמשך, ההיענות האחרת היא בהסבה-כיסוי של הפרוכת, היינו בהסבה-כיסוי של הבגד-וילון שנועד לאפשר הזמנה אחרת - הזמנה שמאפשרת למבט לא לראות כחם, אלא כשם. בלשון חכמים, הזמנה למה ש"נראה ואינו נראה". כי בחיים הדתיים, חיי הצניעות, המאמין אינו רואה את מה שהוא כבר רואה, והשכינה-אישה אינה מראה את מה שהיא כבר מראה. כלומר כפי שהאידיעה התיאולוגית של הסובייקט הדתי, של שם, אינה התכחשות למה שהוא יודע, אלא שהוא מוכן לא לדעת את מה שהוא כבר יודע

18. אני מתייחס כאן לפוזיציה גברית ולפוזיציה נשית, בשונה מהתייחסות לגבר ולאישה. גבר יכול למצוא את עצמו מתפקד כחלק מן הפוזיציה הנשית ולהפך, אולם הפוזיציות נשארות על כן - גבריות ונשיות.

ולא לראות את מה שהוא כבר רואה. כך גם הנראות־שאינה־מראה מקיימת נגזרת (פיגורה) שמאפשרת לא לדעת את מה שכבר נודע ולא לראות את מה שכבר נראה. כלומר כיסוי הבגד־טלית, כמו הסבת המבט, איננו תמים נוכח המצוי מבעדו וגם הוא איננו עסוק בהכחשתו או בהעלמתו, אלא הוא כיסוי שמאפשר למבט להיות מבט שלם; כזה שיוודע לא לדעת ויודע לא לראות - מבט משוסע. כפי שבקרבנו של הסובייקט המשוסע הלאקאניאני ישנו חסר שקיים במודוס אירוני (אובייקט a), כך בקרב המבט המשוסע של הצניעות ישנו חסר שקיים במודוס אירוני - נקודה עיוורת שלא רואה את מה שהיא כבר רואה; שלא מראה את מה שהיא כבר מראה.

זו הסבה של מבט ובגד. כי ההסבה כאן היא בעטייה של אינטרפלציה שמכוננת את האינדיבידואל להיות קיים כבעל חוב שלא לראות או לא להראות: הוא מסב את המבט משום שהוא מוסב להיות כסובייקט דתי שאל לו לראות; היא מסיבה־מכסה עם הבגד־וילון משום שהיא מוסבת להיות כסובייקט דתי שאל לו להראות.

ואולם, כפי שיתברר להלן בדברי חז"ל, המודוס הגברי של הצניעות הנשית הוא בְּכִסוּתָהּ את מה שיש לה. כי האיווי הגברי הוא לאותו חלק חסר שנמצא אצל אובייקט סיבת האיווי (האישה), ואת אותו החלק החסר ("הרדים" בדיון שלהלן) האישה מכסה. לעומת זאת, המודוס הנשי של הצניעות הנשית הוא בכסותה את מה שאין לה - האישה מכסה (אי־)דבר (הפרוכת־השטוחה, בהקשר של מאמרי חז"ל שלהלן). בנקודה זו האיווי הגברי עובר מהלך של טיהור, והוא לומד לדעת את אובייקט סיבת האיווי כסובייקט סיבת האיווי, כלומר ככזה שיש מאחורי מחלצותיו המכסות (אי־)דבר שהוא החלק (שאיננו־חלק) החסר. שהעירום הוא כעת "לא־כלום" שדורש את צנעתו.

אם כן, אובייקט סיבת האיווי קיים במודוס הגברי של האיווי, שהוא סוג של צורך. כלומר זהו מצב של איווי ל"עוד־דבר",

לאובייקט. לגבר חסר דבר-מה שאותו הוא צריך, והצורך הזה מכתוב את המובן של הדברים, את הגדרתם. אולם אם במהותו האיווי הוא ל(אי-)דבר, הרי שהוא אינו מופיע כתולדה של חיסרון מוגדר, כצורך, וסיבת האיווי איננה עוד לאובייקט (דבר), אלא לסובייקט ש(לא) רוצים ממנו שום דבר, ולפיכך רוצים ממנו הכול. זהו סובייקט סיבת האיווי.

הפוזיציה הגברית של האיווי תמיד מופיעה כאיווי לעוד-דבר (עוד אישה, עוד כיבוש, עוד הנאה, עוד כוח, עוד הצלחה, עוד פתרון), אך השאלה היא אם העוד-דבר הזה קיים לעצמו (אובייקט), או שמא הוא מקיים בחובו "אדווה של נשיות", כלומר הגבר מתפקד כמי שמודע לכך שהאיווי במהותו הוא ל(אי-)דבר. הצורך לעוד-דבר הוא רק לבוש ל(אי-)דבר, לשאילתה.¹⁹ כאן כבר הגבר הופך את הצורך לרצון; הוא כבר אינו צריך את העוד-אישה (אובייקט סיבה) אלא רוצה את האישה (סובייקט סיבה). לעומת זאת, הפוזיציה הנשית של האיווי תמיד מופיעה כאיווי ל(אי-)דבר. האישה (לא) רוצה מן הגבר שום דבר. אם מופיע עוד-דבר באיווי הנשי, הרי שהוא תולדת הפוזיציה של הגבר ששואל "מה (עוד) את רוצה או צריכה ממני?".

.ז

לאחר מיתת בני אהרון מצטווים אהרון והכוהנים הגדולים שיבואו אחריו לא לכנוס בכל עת אל הקודש, אלא רק ביום הכיפורים.²⁰ כשיכנסו מבעד לפרוכת, הרי שעליהם לעשות זאת אך ורק בלוויית עשן קטורת הבשמים, שבלעדיה הם משימים עצמם בסכנת מיתה:

19. בפרק הבא יקבל הדימוי שמוצג כאן על אודות "לבוש לשאילתה" הקשר רחב יותר על ידי תורתו של רבי נחמן מברסלב על "הרמז".

20. הציווי הראשוני לאחר מיתת הבנים הוא לא לכנוס בכל עת, אלא רק לאחר סדר עבודה מסוים. השלב השני של הציווי מצמצם את סדר העבודה הזה ליום הכיפורים בלבד.

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן [...] דְּבַר אֵל אֶהֱרֹן
 אַחִיךָ וְאֵל יָבֵא בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרְכֶת אֵל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת
 אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בַעֲנַן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת [...] וְלָקַח
 מִלֵּא הַמִּחָתָה גִּחְלִי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה' וּמִלֵּא חֲפָנָיו קִטְרֶת
 סַמִּים דָּקָה וְהֵבִיא מִבֵּית לְפָרְכֶת. וְנָתַן אֶת הַקִּטְרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה'
 וְכִסָּה עֲנַן הַקִּטְרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֲדוּת וְלֹא יָמוּת (ויקרא
 טז, א-ג).

בעקבות פסוקים אלו, המשנה במסכת יומא מעלה בדמיונה את
 האירוע נורא ההוד שהתרחש אחת לשנה ביום הקדוש, שבו נכנס
 הכהן לפני ולפנים תוך שהוא מקטיר קטורת שמערפלת בעשנה
 את מבטו:

נטל [הכהן] את המחתה [של הגחלים הלוחשות] בימינו ואת הכף
 [של הקטורת] בשמאלו. היה מהלך בהיכל, עד שמגיע לבין שתי
 הפרוכות המבדילות בין הקודש ובין קודש הקודשים [...] הגיע
 לארון נתן את המחתה בין שני הברדים [=מקלות האחיזה של
 הארון], צבר את הקטורת על גבי גחלים ונתמלא כל הבית כולו
 עשן.²¹

המשנה ממשיכה ללמד כי לאחר רגעים מלאי אימה אלו הכהן
 הגדול היה -

יוצא ובא לו בדרך בית כניסתו, ומתפלל תפילה קצרה בבית
 החיצון, ולא היה מאריך בתפילתו שלא להבעית את ישראל.

זאת בעתה שאחזה בעם במקדש, כך כותב הרמב"ם בפירושו
 למשנה זו, "לפי שאילו היה מתאחר [הכהן] היו מפחדין שמא אירעו
 מיתה, כי הרבה כהנים גדולים היו מתים בקודש הקודשים אם לא
 היו ראוויין", כלומר לא היו יראי אלוה ושומרי מצוותיו. זו אפשרות
 אחת למוות, אך לא היחידה; גם המבט הבהיר ללא עשן מערפל

21. משנה יומא פ"ה מ"א.

ומכסה הוא סיכה לו: "אם ישנה [הכוהן הגדול] דבר במעשה [עשן] הקטורת, הלא תראה אמר [האל] יתעלה לאהרן ז'לא ימות כי בענן אראה על הכפורת".

אכן זאת תמונה מעוררת השתאות של המאורע הנשגב ביותר בחיים הדתיים. מאורע שהביא את פייטני התפילה לחבר את אחד הפזמונים הגדולים של היום הקדוש: "אַמַּת מֵה נִהְדָר הִיָּה כְּהֵן גְדוֹל בְּצֵאתוֹ מִבֵּית קִדְשֵׁי הַקִּקְּשִׁים בְּשִׁלּוֹם בְּלִי פֶגַע". זהו מאורע של חיי גודש בלתי ניתן למגע שדרוש ממנו הגנה ועל כן זקוקים לצדיקות, פרוכת, עשן, זמן מיוחד - ואנו נשאל: האומנם? את השאלה נשאיר כעת פתוחה, משום שחכמי המשנה, שניחנו ביותר משמץ של מודעות עצמית, ממשיכים את התיאור של המאורע הנורא אל הוויה דתית אחרת, מוכרת להם יותר:

[אולם] משניטל הארון [בחורבן בית ראשון], אבן היתה שם [מבעד לפרוכת] מימות נביאים ראשונים, ו"שתיה" היתה נקראת, גבוהה מן הארץ שלש אצבעות, ועליה היה נותן [הכהן את הקטורת].

אם כן, פסוקי המקרא ופתיחת המשנה מציירים את זמן המקדש (והמשכן) הראשון המטא-היסטורי, ואילו כעת עולה דמות דיוקנו של הבית השני, שגם הוא נחרב בינתיים, שבו לא ארון ולא עדות, ואזי גם לא מבט אסור ומסנוור שהמדווה מצוי בו. הארון ניטל, מה שאומר כי סיבת כל הפרקטיקה המרטיטה איננה. סיבת הפרוכת; סיבת קורבן החטאת; סיבת עשן הקטורת; סיבת התפילה הקצרה; סיבת הציפייה הגדולה של יום הדין; סיבת פחד המוות - כל זה ניטל, ובכל זאת הפרוכת ישנה, העשן המערפל ישנו, התפילה הקצרה ישנה, האיטור על המבט ישנו וגם האימה חסרת הסיבה ממנה יקרה אם כוהן שאינו ראוי יכנוס לפניי ולפנים ישנה. זאת אף שבתקופה זו, כפי שחכמי התנאים הכירו היטב, הכוהנים הגדולים היו באופן תדיר לא ראויים משום שהיו או מסיעת הצדוקים שהתנגדו לחכמים הפרושים - כמאמרו של הרמב"ם בהלכות הקשורות לכניסת הכוהן

אל הקודש: "בימי בית שני ציץ המינות בישראל ויצאו הצדוקין מהרה יאבדו שאינן מאמינין בתורה שבעל פה [...] והיו חוששין בבית שני שמא כהן גדול [...] נוטה לצד מינות"²² - או סתם בני אנוש מסואבים בקשרי הון-שלטון, והכניסה "פנימה" אל החלל הפנוי, כנראה, לא עשתה בהם שפטים גדולים.²³ "אמת מה נהדר היה כהן גדול".

הארון ניטל. אם כן, מה מצריך עוד את כיסויו? שמא חכמים מעניקים כאן אפשרות אחרת, שנמצאת שם כבר מלכתחילה, שבו המרחב הדתי נוצר סביב ריק? שמא מרחב זה אינו באמת זקוק לאובייקט הנשגב של האמונה כדי לאפשר את כלכלתו ודי לו בכיסוי ובערפול עצמם, בצורך לכסות ולעִרְפֵל - כיסוי וערפול שאינם מכסים ומסתירים דבר?

ואכן, האמוראים בגמרא,²⁴ בעקבות המשנה, מבקשים לברר את מעמד הפרוכת ומה שמבעד לה, כאשר בגרעין של הסוגיה התלמודית מצויה עדיין איזו ערגה - שהאמוראים מבקשים לטפל בה - לישות רומנטית-ארוטית אשר הייתה מצויה בליבת העבודה הדתית (בית ראשון). זאת על ידי עיסוק בארון הברית ודימוי שלו ובדיו (מקלות האחיזה) וכיסויים על ידי פרוכת, לגוף אישה שמכוסה בשמלה שמבליטה את הפיגורה של איברי גופה המוצנעים. עד שהכוהן שמקטיר את קטורת הבשמים, ש"נותן את

22. רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודת יום הכיפורים א, ז.

23. אני הולך כאן על פי ההבנה המצויה בדברי חז"ל שקודש הקודשים לא המית במכתו בימי הבית השני. זאת אף שבדברי החכמים, כדרכו של הדיון התלמודי, יש קולות אחרים. ראו על כך בהרחבה מאמריהם של צבי שלוה ובנימין לנדאו, "קשירת חבל ברגלו של כוהן גדול", כתב העת מעלין בקודש (יד) תשס"ז, כרמי צור: כולל בית הבחירה, 171-180; "מיתת הכהנים הגדולים בימי בית שני - תגובה למאמרו של הרב צבי שלוה", כתב העת מעלין בקודש (טו) תשס"ח: 51-58.

24. בבלי יומא נג ע"ב-נד ע"ב. כל התייחסות לדברי האמוראים בגמרא שתבוא להלן, היא לסוגיה זו אלא אם כן מצוין אחרת.

המחתה בין שני הבדים" של הארון בתוככי קודש הקודשים, מעורר עבור האמוראים את הפסוק משיר השירים: "צָרֹר הַמֵּר דּוֹדֵי לִי בֵּין שְׂדֵי יָלִין" (א, יג):

רב יהודה רמי [=מקשה]: כתיב [בספר מלכים] "ויראו ראשי הבדים", וכתיב "ולא יראו החוצה". הא כיצד? נראין ואין נראין.

תניא נמי הכי [ברייתא שנויה גם כן]: "ויראו ראשי הבדים", יכול לא יהו זזין ממקומן? תלמוד לומר "וירארכו הבדים". יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין? תלמוד לומר "ולא יראו החוצה". הא כיצד? דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אישה, שנאמר "צרור המר דודי לי בין שדי ילין".

דבריו של רב יהודה מוסבים על הפסוקים מספר מלכים: "וַיֵּבֹאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' אֶל מְקוֹמוֹ אֶל דְּבֵיר הַבַּיִת אֶל קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים [...] וַיֵּאָרְכוּ הַבָּדִים וַיֵּרְאוּ רָאשֵׁי הַבָּדִים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרְאוּ הַחוּצָה" (מלכים א ח, ו-ח). לכאורה יש כאן סתירה, משום שהפסוק אומר בתחילה שראשי בדי אחיזה של הארון נראו מחוץ לקודש הקודשים - שמא "יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין" - אולם בסופו של הפסוק מוצהר שהבדים "לא יראו החוצה". התשובה לקושיה היא שהבדים בלטו על גבי הפרוכת, כלומר ראו את הבליטות של שני ראשי הבדים, אך לא נראו הבדים עצמם - "נראין ואין נראין". או אז האות ב' של המילה בדים נהפכת ל-ד' - זהו הדימוי שעולה עבור החכמים בגמרא.

אפשר לומר כי הגמרא מבקשת לתאר על ידי הדימויים המוזכרים סוג של דתיות שבבסיסה משחק הגילוי והכיסוי שמבנה מערכת יחסים של אהבת נעורים ליבידינלית; כזו שמעלה סומק על הלחיים של המאמינים-אוהבים. זאת אהבת נעורים שמתממשת בפולחן היום הקדוש במקדש, שבו לכיסוי יש משמעות משום שהוא מאותת אל מה שמצוי מעבר לו ויכול להיות מדומיין גם בלי שהוא מצויר או נהגה במפורש. משמע, הסיבה לכיסוי ולאיסור על

פריעתו - "יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין?" - היא שכל אהבת נעורים תמימה מתנדפת ברגע שהצעיף מוסר ואובייקט סיבת האיווי מושג, משום שהעירום החשוף הוא שמתנקש בחיי אהבה ותשוקה. רק הפרוכת, ולחלופין עשן "צרור המור" העוטה את הארון כשובל של שמלה, יכולים לאפשר את המשכו הגדוש של שיר השירים. ללא ספק תיאור רומנטי-ארוטי זה נאה הוא, אך כמה מפליא לגלות שהאמוראים מתנכלים אליו ומבקשים לקרוא עליו תיגר. זאת תוך קישור הסוגיה לפסוקי בניית הארון והכרובים בימי הבית הראשון על ידי שלמה המלך, שמספרים על הכרובים: "וַיִּפְתַּח עַל הַלְחַת יְרֵתֶיהָ וְעַל מְסָגְרֶיהָ כְּרוּבִים אֲרִיזוֹת וְתַמְרוֹת כְּמַעַר אִישׁ וְלִיּוֹת סְכִיב" (מלכים א ז, לו). בכך מלמדים האמוראים כי לא הארוטיקה נמצאת בליבה הפועם של הדת:

אמר רב קטינא: [במקדש הראשון] בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, [היו הכוהנים] מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן [לישראל]: ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה [...] מאי [=מהו שכתוב בפסוק] "כמעד איש וליות"? אמר רבה בר רב שילא: כאיש המעורה בלוייה שלו.

אמר ריש לקיש: בשעה שנכנסו נוכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, הוציאון לשוק ואמרו: ישראל הללו שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו? מיד הזילום, שנאמר "כל מכבדיה [של ציון] הזילוה כי ראו ערותה".

כחמשך ישיר לסוגיה שעלתה בפתירתו של פרק זה, לא קשה לראות איך גם כאן החכמים מתעקשים לקשר ביזיון וקלות ראש לסביבות ארון העדות שדורש את צנעתו, שכן לא שני דדים שמקיימים משחק נעורים של גילוי וכיסוי מסתתרים מאחורי הווילון, אלא שני כרובים מעורים זה בזה, שזו כבר בְּזוֹת שיש לכסות עליה. בזות אשר בעטיה הנוכרים שפולשים להיכל צוהלים, ממש כמו

חם, בנו של נח, באוזני אחיו: "כָּל מִכְבְּדֵיהָ הַזֵּילוּהָ כִּי רָאוּ עֲרוֹתָהּ גַם הִיא נֶאֱנָחָה וַתֵּשֶׁב אַחֹר" (איכה א, ח). הווי אומר, אם אכן קודש הקודשים והארון שבתוכו מקיימים איזו בליטה, חריגה מן המציאות של החול, הרי שאין זאת החריגה הארוטית-רומנטית, אלא דחיסות מבישה וזולה אשר זקוקה להסתרה. הדחיסות הזאת היא שמייצרת סביבה את ההווייה הדתית, והיא שאל מולה עומדים האדם והקהילה הדתיים. נוכח הפרוכת.

דא עקא, כל הסוגיה התלמודית עומדת ברקע העובדה כי אף המגונה אינו נחלתם של החכמים במשנה ובגמרא; שאם קיימת פרוכת המסך עבורם, הרי שהיא קיימת אך ורק במודוס של כיסוי שאינו מכסה דבר, שהרי "ניטל הארון". כלומר עבודה דתית שאינה סובבת סביב הפרוורסיה המופרעת וגם לא סביב הארוטיקה הגדושה, אלא סביב פרוכת שטוחה; מה שמהווה, כאמור, קהילה שמתארגנת סביב ריק. כלומר קהילה שהקיבעון הוא אבן השתייה - אותה אבן שנמצאת בקודש הקודשים - שמייסדת אותה: הקיבעון היהודי. שהרי פרוכת שאינה מסתירה דבר מאחוריה עדיין מתפקדת כפרוכת, כלומר עדיין מקיימת את עצמה כמסתירה את הא(ינ)רון ומנכיחה את הדחף שמבקש לגלות את מה שמוסתר. אך דבר אינו נמצא מאחוריה - משמע דחף נטול סיבת איווי. מצב שלא יכול לבוא על פתרונו לעולם ומוביל להתקבעות במצבים ובפרקטיקות שהיו צריכים להתגדף אך בכל זאת נותרים-נשארים. כך יש להבין את התפילה של הכוהן הגדול, את הבעתה של העם ואת הפרחת עשן הקטורת.

.ח

הפרוכת המכסה על אי-דבר מלמדת משהו נוסף על הפרוכת הראשונה, המושלמת, של ימי אוהל מועד והבית הראשון, והלימוד הזה משיב אל נח ואל מבטו של חם בנו: שהבושה הדתית-אבהית

היא שאומנם ניתן להישיר מבט ודבר לא יקרה; כלומר שהכול- יכולת איננה הסיפור המלא של האלוהי, ושמה היא רק סיפור כיסוי; שמהו בסיפור האלוהי לא משכנע, כמו שמהו בסיפורו של האב אינו משכנע; שהוא אינו מה שהסדר הסמלי מציע שהוא. במילים אחרות, המאמין והאל, הבן והאב, יודעים כל אחד במקומו שישנה מצוקה אלוהית-אבהית ביחס לעולם-בן. שבמובן יסודי מאוד העולם-הבן אינו עונה על הציפיות הגדולות ממנו ולא-אלוהים- אב ישנו חוסר אונים עמוק ביחס לכך.

עניין זה מבוטא בפרק מספר ויקרא, שחלקו הובא לעיל, אשר עוסק בכניסת הכהן הגדול לפני ולפנים אל קודש הקודשים:

וַנִּתֵּן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לְפָנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכֹּהֵן אֲשֶׁר עַל הָעֲדוּת וְלֹא יָמוּת. וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכֹּהֵן קֹדֶמָה [...] וְכִפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲל מוֹעֵד הַשְּׂכָן אִתָּם בְּתוֹךְ טְמֵאָתָם. וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאַהֲל מוֹעֵד בְּכֹאֵל לְכַפֵּר בְּקֹדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד כָּל קֹהֵל יִשְׂרָאֵל (ויקרא טז, יב-יז).

"וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל" - לכפר משמעו לכסות; לכסות על הקודש מטומאות בני ישראל. כלומר האלוהי זקוק להסתרה בשל חוסר האונים שלו. ואכן, אלו סיפוריו של רבי נחמן מברסלב - שבפרק הבא אחד מהם יידון בהרחבה - שמאפשרים לחשוב מחדש את המחיצה, הכיסוי והאיסור להביט, שבמהותם הם שם לא כדי להסתיר את אלוהים, אלא כדי להסתיר לו; שהוא לא ישמע, שלא ידע איך הדברים באמת מתנהלים "שם למטה", בין בני האדם.

אך כל האמור עד כה לא קיים בשביל חם, הבן הנאור. הוא לבטח היה רץ בדחופות ומבקש לגלות לסוכבים את הסוד הנורא שלא רק שהמלך הוא עירום (פרוורסיה) והגנת הכיסוי כלל לא

נצרכת כי הוא אינו כול-יכול (אימפוטנציה), אלא שאין מלך בעולם כלל וניתן להשתחרר מהדימוי הכוזב והמתעתע של הווילון (קיבעון). אחיו שם, הסובייקט הדתי, היה מנענע בראשו ומפטיר כלפיו שכאביו של כנען הוא, חם, יכול לעשות מה שהוא רוצה, אך שהוא עצמו, שם, כאביהם הקדמון של משה ושל אליהו, מתנהל אחרת. ששניהם "לא זנו עיניהם" כמאמר הפסוקים: "וַיִּסְתֵּר מִשֶּׁה פָּנָיו כִּי יֵרָא מִהֵבִיט אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות ג, ו); "וַיְהִי כִשְׁמַע אֱלֹהֵהוּ וַיִּלֵּט פָּנָיו בְּאֲדָרְתוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הַמַּעְרָה וַהֲנִה אֱלֹהֵי קוֹל וַיֹּאמֶר מֶה לָּךְ פֹּה אֱלֹהֵהוּ" (מלכים א יט, ג). אזי מחיצות, מסכות, פרוכות, עשן ושאר דברים שמערפלים ראייתו של אדם אינם קשים עליו, והתקיעות כשלעצמה אינה אלא תנועת הראשית שמכוננת אותו כמו גם את משה ואת אליהו - והחכמים שלאחריהם - ככאלו שקיימים בצל. או אז יבוא ההיגד התנאי המכונן, היגד הראשית - "אין דורשין":

אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשניים, ולא
במעשה [מרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.

כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה
למעלה, מה למטה, מה לפניו, ומה לאחור.

וכל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם.²⁵

חם, בהתייצבותו נוכח הדרישה של הווילון - אל תדרוש, אל תשאל, אל תסתכל, חוס על הכבוד - מאבד את סבלנותו. הוא אינו יכול לחיות בצל ומיד מושיט את ידו לצדד את הווילון כדי שיוכל להתבונן מה למעלה ומה למטה, מה לפניו ומה נמצא או לא נמצא מאחור, וכך יוכל שוב להיות באור. הוא אינו נדרש לכבוד האבהי ומבשר בקול ענות חזקה על המבושים. שם לעומתו חי ומתכונן באזורי הרמדומים של הדרישה לא לדרוש; הוא מקבל חיות מהוויה

25. משנה חגיגה פ"ב מ"א.

שעומדת נוכח כיסוי, הגם שכיסוי זה לא מתעתע בו. זאת מפני שהוא, כמאמר המשנה, "חכם ומבין מדעתו", כלומר כזה שמגניב מבט מעבר לכתף תוך הליכתו אחור ויודע לא לדעת את מה שהוא כבר יודע. שם המבין אינו תמים ביחס לאי־דרישה ולא־הסתכלות.

.ט.

"ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה" - כך מבקש בגמרא האמורא רב קטינא להתייחס למה שמופיע אל מול עיני העם עם גלילת הפרוכת ברגלים הקרושים. הכרובים המעורים מתפקדים כסוג של מטפורה. במבט ראשון ניתן להבין את דבריו כאפולוגטיקה: הנה הם הכרובים ומעשה האהבים שלהם גלויים לעיני כול; הנה הפרוורסיה שרב קטינא, הנציג הדתי, נתפס עליה, וכעת הוא נאלץ לכחכח בגרונו ולזוע בחוסר נוחות במושבו ולומר שמה שנראה לנו, כקוראים ולומדים, זה לא באמת מה שאנו רואים, אלא הכוונה לעניין אחר - אהבת האל לעמו. ממש כמו אותו האב שיושב עם בנו הנער בבית הכנסת, בזמן כניסת השבת, כשעדת המתפללים קוראת יחדיו בקול את פסוקי מגילת שיר השירים - "כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׁפְתֵיךָ וּמִדְּבָרֶיךָ נֶאֱוָה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רִקְתָּךְ מִבְּעַד לְצַמְתָּךְ. כְּמַגְדֵל דָּוִד צְוֹאֲרֶךָ בְּנוֹי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמְּגֵן תְּלוּי עָלָיו כֹּל שְׁלֵטֵי הַגְּבוּרִים. שְׁנֵי שְׂדֵיךָ כְּשְׁנֵי עֶפְרַיִם תְּאוּמֵי צְבִיָּה הָרוּעִים בְּשׁוֹשְׁנִים" (ד, ג-ה). ואז עולה הסומק על לחיי הבן; ישראל אלו, בזה הם עוסקים בעת כניסתו של יום השבת הקדוש?! והאב טורח להסביר לעצמו, ולאחר מכן לבנו, ששיר השירים הוא בכלל משל. חס וחלילה אין לקרוא אותו כפשוטו. הוא משל לאהבה שבין כנסת ישראל לדודה - "וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה"²⁶. לכן לא מפליא שכתגובה על האמירה של רב קטינא מובאים דברי

26. ראו רמב"ם שיובא להלן.

האמורא ריש לקיש על הנוכרים שנכנסים להיכל - "בשעה שנכנסו נוכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, הוציאון לשוק ואמרו: ישראל הללו שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו? מיד הזילום". דברים אלו באים להתריס שלא רומנטיקה וארוטיקה עדינה יש כאן, אלא זילות ובושה שאותן מגלים הנוכרים ושעליהן מנסה רב קטינא לחפות.

במבט שני ניתן לחלץ מדברי רב קטינא קריאה נוספת שאינה בהכרח רק אפולוגיטית, אלא מוצאת את דבריו כסוג של תרגום לבזות המקדשית. הווי אומר, הסצנה המינית-תיאולוגית שבה לוקחים חלק הכרובים המעוררים, אין לה הקשר שיעניק לה ממשות בחייו של רב קטינא (כמו גם בחיינו, הקוראים בהם והלומדים אותם). זאת אינה סצנה פרוורטית מן הבחינה התיאולוגית, לא משום שעשו לה דרוקציה רומנטית, אלא משום שהיא הייתה כזאת בימים הקדומים שבהם התיאוגוניה והמיתוס האילי היו הרקע לעיצוב המקרא והמסורות העבריות. אך עבור רב קטינא עצמו אין אפשרות להכיל את הסצנה התיאולוגית שהמסורת הנחילה, וזאת לא משום שהיא בוטה מדי, אלא משום שהיא חסרת מובן (nonsense). על כן רב קטינא מתרגם את הפרוורסיה, לא מעדן אותה או מטשטש אותה, אלא בא להעמיד על הליבה החולה-סוטה שהקיום היהודי התלמודי הבתר מקדשי כן נסוב סביבה. שזאת אינה ליבה ארוטית-מיתית, אלא כזאת שמממשת את הפתולוגיות ואת הפרוורסיות של חיי האהבה - "ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר לנקה". כלומר איך עליכם להעמיד את הקשר ואת ההתנהלות שביניכם לבין המקום ברוך הוא? מהי הפריזמה שלתוכה עליכם לקרוא את ההתקשרות הזאת ואז למופע הכרובים יהיה מובן? התשובה היא: חיי האהבה.

כי האהבה היא מדווה, כמאמר המשורר: "סִמְכוּנֵי בְּאִשֵּׁשׁוֹת רְפוּדֵי בְּתַפּוּחִים כִּי חוֹלֵת אֶהְבֶּה אָנִי; הַשִּׁבְעֵתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַיִם אִם תִּמְצְאוּ אֶת דּוּדֵי מֵה תִּגְדְּרוּ לוֹ שְׁחוֹלֵת אֶהְבֶּה אָנִי" (שיר השירים ב, ה; ה, ח). האהבה היא מחלה משום שהיא מצב לא רגיל; כי אהבה

תמיד מציגה את עצמה כמצב קצה, היות בקצה של האיווי. אל המצב הזה של היות בקצה של האיווי מאפשר רב קטינא לתרגם את התמונה חסרת הפשר של כרובי המקרא. כי מה המובן של אלוהים או מלאכים שמקיימים יחס מיני - את זה רב קטינא לא מבין. אך מהו מצב ההיות של אהבה תיאולוגית - זאת מבין רב קטינא היטב. כי היהודי חי את חייו כחיי קצה - היות בקצה של האיווי - שבהם אורחותיו נכבשות בהיותו נדרש על ידי אחר. האל רוצה ממנו דבר-מה עלום ובשל כך הוא חוזר אליו שוב ושוב וחודר אל הווייתו ומתערה בה עם דרישות מוגזמות, מאויים בלתי סבירים ומשאלות פנטזמטיות גדולות מן החיים, כאילו לקוחות מאיזה סרט שבו האהוב משביע את אהובתו: "וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעַם וְהָיִיתִי לְכֶם לְאֱלֹהִים וַיְדַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם [...] וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדֵי לָתֵת אֹתָהּ [...] וְנִתַּתִּי אֹתָהּ לְכֶם מִוֶּרְשָׁה אֲנִי ה'" (שמות ו, ז-ח).

על מצב עניינים זה יש להסב גם את דברי הרמב"ם בהלכותיו על אודות "האהבה הראויה":

כיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה והוא שוגה בה תמיד, בין בשיבתו, בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יותר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שציוונו "בכל לבבך ובכל נפשך", והוא ששלמה אמר דרך משל "כי חולת אהבה אני", וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.²⁷

27. משנה תורה, הלכות תשובה פ"ה ה"ד.

דברי הרמב"ם מאפשרים לנו להפוך את מושאייהם. האוהב, הגבר, זה שנמצא חולה בחולי האהבה, עד "שאינ דעתו פנויה מאהבת אותה אישה", ובכך אותו הגבר הוא האלוהים, שכך מקובל בפרדיגמה המקובלת של יחסי אלוהים-אדם, שאותה מביא הרמב"ם בעצמו בהלכות הנזכרות, והיא שמצויה בינות לפסוקי שיר השירים. האל הוא בבחינת הגבר והעם/האדם-מאמין הוא בבחינת אישה. ואכן, המצב היהודי, ממש כמו בחיבת זכר ונקבה, מקיים את האלוהים-גבר כרוצה מהמאמין-אישה איזה "עוד" שלעולם לא יבוא על סיפוקו, ולכן מביא את האוהב האלוהי לחשב באופן אובססיבי ולא נורמטיבי, באופן סוטה, בחייה של האהובה (המאמין). זאת האחרונה נפשה קשורה "באהבת ה' [אליה] שנמצא שוגה בה תמיד שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה והוא שוגה בה תמיד". על ידי כך הוא מוצא עוד מצוות, עוד חוקים, עוד משפטים, עוד מבט, עוד מחשבה, עוד חלום, עוד חשש מלשחרר, עוד פחד מפרידה ונתק ממושא האהבה, שמא תיתן עיניה באחר. כי כשהאוהב מחשב בסיבת האיווי שלו, מה שפעמים עומד נוכח מחשבתו הקדחתנית הוא המשאלות הגדולות והקנאה והרצון לניכוס שבעקבותיהן. שהרי כך מלמדת אותנו מגילת האהבה: "שִׁמְנֵי כַחוֹתֶם עַל לֶפֶךָ כַחוֹתֶם עַל זְרוּעֶךָ כִּי עֵזָה כַמוֹת אֶהְבֶּה קֶשֶׁה כַשְׂאוֹל קִנְאָה וְשִׁפְיָה וְשִׁפְי אֵשׁ שְׁלֵהֲבִתֶּיהָ" (שיר השירים ח, ו); ובלשונה של תורה: "וְאֶהְבֶּתְ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְכָּךְ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ (דברים ו, ה); לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי (שם ה, ז); הִשְׁמְרוּ לְכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם וְעַבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (שם יא, טז).

היהודי רב קטינא חי את הפתולוגיה החודרנית של האהבה ברמ"ח איבריו ובשם"ה גידיו, אותה פתולוגיה שמביאה את האוהב לחשוב ולשגות בו כסיבת האיווי שלו. הוא מודע לכך שישנו מבט שלוטש בו את עיניו ועוקב אחריו לכל מקום, אפילו עד בית הכיסא, שגם בו היהודי שעומד בקצה האיווי לא יזכה למנוחה מן האהבה. גם במקום זה קיימים הלכות והסדרות, רצונות ודרישות

של אהבה - תעשה כך ולא אחרת; בכניסתך תאמר כך וביציאתך תאמר אחרת.²⁸ שהרי כך לימדו חכמים: "לכל מקום שתלך המצוות מלוות אותך [...] אפילו לא היית עוסק בדבר אלא מהלך בדרך, המצוות מלוות אותך".²⁹ כן, את המצב הפרוורטי הזה של האהבה רב קטינא מכיר היטב, והאלוהי שמעורה באנושי חד הוא עימו בנקודה זאת, נקודה שמעניקה ממשות לסטייה, לבושה ולקלות הראש שנושאים עימם המסורות והפסוקים העתיקים על אודות ארון העדות והכרובים.

י.

לאמיתו של דבר, ניתן לראות את דברי רב קטינא ואת סוגיית הגמרא בכללה כמופע של התמודדות עם זילות שהתנאים והאמוראים מוצאים בנושאים בחובם - פרוורסיה של אחר. כלומר אפשר לדבר על כיסוי של בזות ליבידינלית שקיימת במודוס של "מה מתרחש שם מאחורי הדלתות הסגורות"; מודוס שעוקב אחר "הסצנה הראשונית". אפשר לחלופין לדבר על בזות שקיימת במודוס של גועל, סוג של עבודת "בעל פעור" - "על שם שפוערין לפניו פי הטבעת ומוציאין רעי, וזו היא עבודתו".³⁰ ואפשר לדבר על פרוורסיה ברובד אחר לחלוטין, כהיות נשא של מחשבות, פרקטיקות, דינמיקות והיגדים מביכים שאין לי עבורם גורם מארגן משום שהם אינם שלי, אלא של אחר. כלומר קיום במצב של מבוכה ולא של בושה.

העניין יונהר אם נוכל להבין את הסטרוקטורה של ארון העדות, הכרובים שעליו ומהלכי הגילוי והכיסוי שלהם, כמלמדים על הדינמיקה של הלא מודע הפסיכואנליטי. תפיסה אחת של הלא

28. ראו למשל שולחן ערוך, אורח חיים, "הלכות והנהגות בית הכסא".

29. דברים רבה, ו, ג.

30. פירוש רש"י על במדבר כה, ג.

מודע היא כאותו מיכל של תכנים שמודחקים ומצונזרים בעקבות העומס שלהם על המערכת הנפשית: הלא מודע כמשיק לאיד. האדם מסתיר מאחורי פרוכת המסך של המודע את הזדהויותיו, תאוותיו ומאוויו הקיצוניים, המבישים והבלתי מתקבלים. לעומת זאת, תפיסה שנייה רואה את הלא מודע, כמאמרו של לאקאן, כ"שיח של האחר". אזי הלא מודע אינו זהה לאיד, אלא למערכות המסמנים והמחוות שהאדם נושא בחובו. זאת כאשר מסמנים ומחוות אלו אינם שלו אלא "של אחר". כלומר מה שנמצא מאחורי פרוכת המסך אינו המגונה, המביש והמבזה, אלא המביך; היות האדם נשא של מסמנים ומחוות שלא הוא כונן אותם, לא הוא התכוון להם ולא הוא הבעלים של משמעותם. זה מה שמעמיד אותו במצב של מבוכה ולא של בושה, אותה מבוכה שמביאה את רב קטינא ביחס לארון העדות להגיב ולומר שזה לא כפי שזה נראה ושזה רק נשמע כמו שזה נשמע אבל באמת זה משהו אחר לחלוטין. אם כן, הלא מודע כמרחב המבוכה של האדם.

הבושה היא מקומו של זה שנתפס על חם - "כעת אנו יודעים היטב מה באמת אתה זומם בתוך תוכך..." "המבוכה היא מקומו של זה שאינו יודע" על מה זה ועל מה זה". הוא עומד חסר אונים תוך שהוא נשאל על ידי עצמו ועל ידי אחרים אשר נמצאים סביבו: "של מי המחשבות האלו בכלל? מהיכן בא הרעיון המופרך לשוב על הסצנה הראשונית? זה בא ממני? ומה לכל הרוחות אני בכלל עושה עם המחווה והמסמנים האלו בחלום שלי?!"

אף החכמים - עם גילוי הפרוכת - מתמודדים עם מסורת שעבורם היא חסרת פשר ושמביאה אותם לא לבושה אלא למבוכה: "מה אנחנו הולכים לעשות עם כרובים מעורים זה בזה? ! למי בכלל עולות מחשבות כאלה?! האם אפשר באמת לחשוב על העניין הזה ברצינות?!". ובכל זאת הכרובים המעורים נמצאים כחלק מהנוף של החיים שלהם, כחלק מהמחשבות שחודרות מבעד לפרוכת ולמסך. כעת רב קטינא והחכמים מבקשים עבור מסמן נטול הקשר

היסטורי זה, גורם שיארגן את המשמעות ואת המובן שלו. גורם שיעניק פשר לנוכחות שלו ושינהיר מדוע הוא עדיין אחוז בטקסט³¹ מציאות שלו. גורם זה הוא חיי האהבה והזוגיות.

י.א.

את דברי האמוראים בסוגיה ניתן לראות, בין השאר, כבאים לאפיין את חיי האהבה ובהקבלה להם את החיים הדתיים. יש את חיי הקצה של האהוב שמוסב ונדרש על ידי האיזוי של האוהב. זאת האהבה שכל שיר השירים הוא משל לעניינה. אך יש, כך מלמדים חכמים בסוגיה, אהבה אחרת. אהבה של ברית המשפחה שבה לא היות במצב הקצה הוא העניין, אלא היות שרוי ברגילות עם הזולת תוך דיפוזיה של המסמנים שזה נושא עימו. כך, לאחר שהובאו דברי רב קטינא על גלילת הפרוכת, רב חסדא מקשה שפסוק מפורש מורה כי ראיית הארון והכרובים מביאה לכליה - "וְלֹא יָבֹאוּ לְרֹאוֹת כְּבֹלַע אֶת הַקֹּדֶשׁ וְמָתוּ" (במדבר ב, כ):

מתלב | = מקשה] רב חסדא: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש".

ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהם. אמר רב נחמן: משל לכלה, כל זמן שהיא בבית אביה [היא] צנועה מבעלה, כיון שבאתה לבית חמיה - אינה צנועה מבעלה.

פירוש רש"י:

בבית אביה - באירוסייה. [כלומר] אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה [...] שאין גסין זה בזה.

31. רבות מן המצוות מתפקדות בדיוק באותה צורה, והפעילות היהודית נמצאת שם כחלק מניסיון למצוא גורם מארגן לפרוורטי שאני אוהו בו. אך זהו פרוורטי אניגמטי (מבוכה) ולא ליבידינלי (בושה ובוזה).

התשובה שמעניק רב נחמן לקושיית רב חסדא מושכת שוב את הדיון לתחום של יחסי אהבה בין בני זוג. הצורך להצניע, לכסות ולהרחיק קיים עבור האישה שבבית אביה;³² האישה המאורסת שרושפת רשפי אש של אהבה משום שעדיין אינה ברשות הגבר. היא זאת שמרכזת אליה את הגעגוע ואת האיווי ובגינה האוהב חולה ושוגה בה תמיד. או אז תופיע האהבה העזה כמוות עם הקנאות וההגבלות, החלומות והפנטזיות שהיא נושאת עימה.

לאחר זמן, כאשר תהיה האישה בבית חמיה וייווצר התא המשפחתי, וזה קורה לאחר מעמד הנישואין שבו הגבר והאישה כרתו את בריתם וחיים זה אצל זה, הרי שסיפור העזות והחולי של האהבה מפנה את מקומו למצב אחר שבו כבר אין הצנעה, לפחות לא במובן הרגיל. זהו מצב שבו בני הזוג מעבירים זה לזה - כמו גם לבני התא המשפחתי כולו - את המימדים הפרוורטיים שלהם, וכדבריו של רש"י "גסין זה בזה". כי ההתקשרות עם האחר, היות הסובייקט שרוי ורגיל עימו בביתו, מעמידה אותו כנשא של המסמנים והמחוות שלו שעכשיו נמצאים איתו. החלומות של הזולת, המאוויים שלו, ההרגלים שלו, האלמנטים ההתנהגותיים שלו, הנוירוזות שלו - חודרים אל חיי הסובייקט לא כדרישה והסבה, אלא כחלק מהדיפוזיה של ה"היות יחד". לכן מסמנים ומחוות אלו משוללים מההקשר המארגן שלהם. הם אינם כבעלותו של הסובייקט. כי המסמנים והמחוות שבבעלות הסובייקט עצמו נמצאים תמיד בסדר מאורגן כבר - אני עושה A משום ש-B. אך המסמנים והמחוות של האחר חסרים את מה שנותן להם את מקומם ומנהיר אותם, וכעת הם נמצאים כחלק מהאופק של הסובייקט.

אבקש להנהיר את הדברים. רגע הנוכחות של האחד בחייו של אחר מתארע, בין השאר, כאשר הנוכחות הזאת משוללת גורם

32. בזמן הגמרא האישה שהיא בבית אביה מוגדרת כמאורסת, ולאחר הנישואין היא תחיה בבית חמיה יחד עם חתנה.

מארגן שינהיר אותה כמובנת. הרגע של המבוכה מן האחר. כי להיות הסובייקט שרוי עם הזולת בבחינת "עמו אָנְכִי" (תהלים צא, טו), הרי שהוא אוהז במסמנים ובמחוות של הזולת בלא שהם מאורגנים עבורו, אלא תלושים בחלל חייו. העקרונות חסרי הפשר של הזולת, האהבות שלו, ההעדפות שלו, המחשבות המזורות שלו, ההתעקשויות שלו, ההתענגויות שלו, המחוות הגופניות שלו, הקול של המחוות האלו, קול הלעיסות, קול הנשימות, ריח הגוף, נקודות העיוורון, המקומות שבהם הוא כך ולא אחרת - אלו חסרים גורם מארגן עבור הסובייקט של הברית ומנכיחים את אחרותו של הזולת שהוא עימו.

בשפה פסיכואנליטית נאמר כי המסמנים והמחוות של הזולת קיימים עבור הסובייקט השרוי עימו, כסינטום ולא כסימפטום. הסינטום הוא סימפטום שחסר את סיפור-העל שלו, את התסביך ההיסטורי והספציפי שמעניק לו את מקורו ואת ההקשר הטלאולוגי "הנכון" שלו - אתה כזה וכזה כי קרה לך כך וכך או כי אתה כך וכך. המסמנים והמחוות של הזולת הם אכן "כאלו וכאלו" שהסובייקט מבקש למצוא להם את ה"כך וכך" שגרם להם, שיסביר אותם. לכן לא מפליא לגלות כמה המערכת הזוגית של אלו ש"גסין זה בזה" משקיעה ליבידו ב"תיאוריצאה" של האחר; בניסיון להבין אותו ולהסביר אותו; מדוע הוא שם את הכלים כאן ולא כאן, מדוע הבגדים מונחים כך ולא אחרת ומדוע כל "סדר העבודה" שלו כה שונה. שהרי רוב המריבות בין זוג אוהבים השרויים זה עם זה אינן נגרמות בשל חילוקי דעות בנוגע לפרק זה או אחר בקפיטל של מארקס, גם לא בשל מחלוקת אם ולהיכן לשלוח את הילדים לבית ספר, או לאיזו מפלגה להצביע בבחירות הקרובות, אם בכלל, אלא מה שמטעין את המריבות הוא האחרות המביכה שמופיעה במסמנים ובמחוות הפרוזאיים של בני הזוג ש"גסין זה בזה".

בנקודה זאת דברי האמוראים בגמרא פותחים צוהר להבנת פן נוסף של חיי אהבה במובנם התיאולוגי, פן שמתממש ביתר שאת

בחיים של קיום מצוות, שבהם היהודי סופח בצורה דיפוזית אל חייו את המאווים, הרצונות, המשאלות, ההתעקשויות והדחפים של האלוהים. את המסמנים והמחוות שלו. את "סדר העבודה" שלו. היהודי אוהז בלולב, בציצית, בתפילין, בגביע, בשלוש התפילות, בכריעה ובהשתחויה, בכיור בשרי וחלבי, בכלי המקדש, בעולה, בתמיד, בקורבנות בין הערביים, בזמן כניסה, בזמן יציאה, בקידוש, בהבדלה, באכילת מצה בהסבה בשיעור כזית, בישיבה בסוכה "העשויה לשם דירה" ובעוד מי יודע כמה מסמנים ומחוות מביכים יותר או פחות שקיימים עבורו כסינטום. אלו חודרים אל הווייתו בדיפוזיה של חיי ברית ורגילות בין שניים השורים זה עם זה - האלוהי והאנושי, הקדוש ברוך הוא וישראל. מה שמקיים את האחד כאחראי לפרוורסיה המביכה של האחר. ואכן כך דורש הזוהר הקדוש את הפסוק הנשגב שנאמר ליעקב לאחר מאבקו עם המלאך בנחל יבק, ובו נזכרת מהות השם ישראל:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוֹכָל (בראשית ל"ב, כז-כח) - ישראל יהיה שמך ודאי, "כי שרית עם אלוהים". מהו "עם אלוהים"? יעלה על דעתך שעליו, על אלוהים, נאמר? אלא אמר לו "שרית", כלומר להתחבר ולהתייחד "עם אלוהים" בחיבור ובייחוד של השמש והירח, ולכן לא כתוב "על אלוהים" אלא "עם אלוהים", בחיבור וייחוד אחד.³³

הפשט של הפסוק הוא ששמו של יעקב יהיה ישראל משום שהוא נאבק - כִּי שְׂרִיתָ - במלאך, אך הזוהר בוחר לנקד אחרת את המשמעות של השם, וכעת היא מורה על השרייה עם אל; ההתחברות עימו וממילא ספיחת השיח הלא מודע שלו, כמו שהירח סופח את אור השמש.

33. תרגום של הזוהר, א, קמד ע"ב.

המשמעות של האמור כאן היא שיש, בלשון חסידים, "להעלות את המלכות לשורשה", כלומר לחשוף את השורשים התיאולוגיים שמקיימים את מצב העניינים הדתי היומיומי. ואז להבין את הדתי שמכחכה בגרונו וזע בחוסר נוחות אל מול שאלת תם או קושיית חכם המופנות על אורח חייו והטקסט הקדוש שאותו הוא ממלל ונושא בקרבו, כפנומן דתי של זה שמובך מההיגדים והמחוות המופרכים או הבלתי סבירים שהוא נושא. בכך האפולוגטיקה, שהיא מנת חלקם של האמוראים בגמרא ביחס לארון העדות ולשיר השירים, כמו שהיא מנת חלקו של כל קיום דתי, מקבלת את מקומה. היא מנכיחה את המצב של הדתי אשר מבקש להגן על עצמו ולהצדיק את עצמו - סוג של "טעמי מצוות" - ככזה שנעוץ בקטגוריות של חיבת ה' ואהבת ה'. משום שלא ביוזמתו, היות שהוא שרוי עם אל, הוא נושא עימו את המבוכה של שפת האמונה; את הלא מודע שהוא השיח של האחר. את המביך שלו. על כן הוא נאלץ להסביר ולהצדיק, לנסות להעניק מעט פשר לכיזריות שבהימצאותו בעולם. ממש כמו אב שנבוך מבנו ובן שנבוך מאביו. ויותר מכך, ממש כמו אב שנבוך מהמעשים, המחשבות והמחוות שהוא נתון להם ובהם בעקבות בנו; וכמו בן שנבוך מהמעשים, המחשבות והמחוות שהוא נתון להם ובהם בעקבות אביו. שניהם צריכים להגן על מה שנמצא מאחורי הפרגוד בין כותלי הבית.

י.ב.

כפי שהעלינו, המבנה הבסיסי של המרחב הדתי היהודי הבתר מקדשי הוא התארגנות מקובעת סביב הריק של האי(נ)רון. אולם בסוגיית הגמרא החכמים ממשיכים ללמד שקיימת עבורם, ככאלו שחיים לאחר החורבן, הוויה דתית שלא הריק הוא במרכזה אלא איזו דחיסות ליבידינלית; הוויה דתית אשר סובבת את האלוהי שבשוליים הנדחים והחולים. מה שלימים יבוא לידי ביטוי בתורות

הקבליות והחסידיות על אודות האלוהי שבקליפה או בטומאה. חכמים עושים זאת על ידי שהם משחקים עם מקומו של הארון הקדוש כאשר הם מגלים כי קיימת מסורת חלופית, שעל פיה הארון לא ניטל ממקומו בימי חורבן הבית הראשון אלא נגנז בעומקי המקדש. והיכן הוא נגנז? "חכמים אומרים: ארון ברצפת אלשכת דיר העצים היה גנוז", כלומר תחת רצפת המדור הנחות ביותר בבית המקדש; בלשכת דיר העצים שבה היה מאוחסן מלאי העצים לאש המערכה של המזבח במקדש. "שם [בלשכה] כוהנים בעלי מומין עומדין ומתליעין בעצים, שכל עץ שיש בו תולעת פסול לגבי מזבח".³⁴ הכוהנים בעלי המום, אלו כוהנים שמפאת פגם גופני היו דחויים מעבודות המקדש - כמאמר הפסוק: "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אֱהָרֹן הַכֹּהֵן לֹא יֵצֵא לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה'" (במדבר כא, כא) - ורק עבודות שנמצאות בשולי הפולחן המקדשי היו נכונות לכוהנים אלו; כמו עבודת צמד כוהנים שעליהם מספרת הגמרא, שהיו עסוקים בהוצאת התולעים מתוך העצים. אחד מכוהנים אלו, כך מסופר, נשמט קרדומו מידו, וכאשר התכופף להרימו נתקל ב"רצפה משונה מחברותיה", כלומר בכליטה ואי-התאמה; באותה דחיסות תיאולוגית שמייצרת אי-סדר והפרעה למה שישנו. "ובא [הכוהן] והודיע את חבירו, ולא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו", או בניסוח חריף יותר שמהדהד את שקרה לצמד בניו של אהרן: "ויצתה אש ואכלתו", ומאז כוהני המקדש "ידעו ביחוד ששם ארון גנוז".

אם כן, במקום הנמוך והדל, בקרב בעלי המום והפגם שנמצאים מחוץ לסדר החברתי, ניתן למצוא את ההוויה הדתית הנעלמת והדחוסה עד להתפקע. שם הארון והכרובים שוכנים; לא בעזרה, לא בקודש הקודשים וגם לא בבית המדרש החז"לי. אלו האחרונים עוקבים אחר מומנט דתי אחר - הקיבעון והריק. זהו המומנט הדתי

34. בבלי יומא טז ע"א.

שנמצא במרכז העבודה הדתית בבית המקדש השני, והוא שהוטמע אל תוך עולמה של היהדות הפרושית והחזו"לית שלאחר מכן. ממנו צמחה היהדות כפי שהיא מוכרת לנו היום. על כן, לא מפתיע לגלות שעל אף המסורת המבהילה בנוגע לגניזת הארון הקדוש בלשכת העצים, עדיין הכוהנים ש"מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגנזו"³⁵ המשיכו להיכנס ללשכה עם מומיהם ועם כלי מלאכתם. זולת השתחוויה קלה כלפי הדיר בעת הכניסה למקדש, מקום זה לא זכה לשימת לב מיוחדת. קודש הקודשים המרוקן הוא שריכוז אליו את המאמץ הדתי. כי הימצאות הארון והאש האוכלת - הממשי הדתי - אינה מחליפה את הקיבעון של החלל הפנוי; שזה האחרון מבנה סביבו הוויה דתית שונה. עם זאת, זו הוויה דתית שמודעת לכך שקיימות אפשרויות אחרות לעשייה דתית ומשתחויה נכחן ומיד ממשיכה הלאה. שהרי הכוהן הגדול בעיצומו של יום הכיפורים היה חולף על פני לשכת הדיר בעת הלוכו אל עבר קודש הקודשים שאותו הוא ימלא בעשן הקטורת הקדושה שנועדה להסתיר אי־דבר. לו רצה הכוהן את הדבר עצמו, היה עליו לפנות פנייה חדה ולכנוס אל מקומם של בעלי המומים ושם להסתכן, והפעם באמת, מן האש האוכלת, ואז להעניק שוב את הסיבה החסרה לבעתה שסביב עבודת הכיפורים; אך לא כך אירע. הכוהן הגדול היה ממשיך פעם אחר פעם הלאה אל בינות לפרוכת המסך תוך שהוא מלווה בפחד ובמועקה של העם - מה יהיה בסופנו?! - והסוף ידוע הוא עוד לפני שהתחיל, שום דבר דרמטי לא יקרה. בשנה הבאה נחזור להתפקד כאן כאשתקד, "כְּבִקְרַת רוּעָה עֲדָרוּ"³⁶.

ללא ספק, המסורת שהארון לא ניטל אלא נגנז מבחירה לחכמים המתדיינים את מצבם הם; שבל יתבלבלו לחשוב שהעובדה שהפרוכת אינה מכסה דבר - או שאין פרוכת ומקדש כלל - מלמדת

35. משנה שקלים פ"ו מ"א.

36. מתוך תפילת "ונתנה תוקף" שנאמרת בימים הנוראים.

כי הארון והדחיסות הליבידינלית-פרוורטית שהיא מנת חלקן ניטלו. אלא הארון וכל הקשור בו נגנזו. כלומר נטילה של מסמן טראומטי, מחיקתו, לכל היותר גונזת אותו עד שיפרוץ, כמודחק.³⁷ ההשתחויה הקלה כלפי דיר העצים מבטאת את המודעות לדחיסות תיאולוגית חלופית שיש ואולי תפרוץ לה אל מבעד לרצפה היציבה כביכול של המרחב הדתי. מתוך מודעות זו החכמים עוסקים במדרשי ארון העדות שלפנינו. כלומר העובדה כי דרכם הדתית צומחת מתוך הקיבעון והאין של הפרוכת השטוחה אינה פוטרת אותם מלשאת בחובם את לשכת דיר העצים, המרצפות העקומות שלה והארון הגנוז-מודחק תחתיהן.

זאת ועוד, מתוך מודעות זו החכמים חיים בצל החשש המתמיד שמא הקרדום שלהם יפגע במקום הלא נכון וההוויה הקטסטרופלית-ממשית תפרוץ ותערער את הסדר הדתי הנוכחי. במילים אחרות, אולי יתגלה שבאמת יש אלוהים על כל המשתמע מכך; על כל הלא מודע שהוא נושא עימו והסכנה שאורבת לפתחו. מצב שמוצא את ביטויו בשנייה יהודית עמוקה,³⁸ על אודות צמד יהודים אדוקים בתורה ובמצוות אשר הולכים יחדיו ברחוב השכונה הירושלמית מאה שערים, ולפתע פונה האחד אל חברו: "שמע ידידי, יש היום כל כך הרבה חילונים שהפכו לבעלי תשובה - אולי בכל זאת יש אלוקים?!". כי ההוויה הדתית היהודית נוצרת סביב האין, הריק וההיעלם; היהודי קורא וקורא, דורות על גבי דורות, ומוצא ויודע כי צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. כלומר הוא מכיר שלא בטוח שיש מי ששומע וגם זה לא כל כך משנה אם הוא ישנו. או אז, החילוני אשר מצוי בעמקי דיר העצים הגשמי והמתולע, אותו חוזר בתשובה שהוא הכהן בעל המום מעורר עבור הדתי את האימה, את המסורת

37. הווי אומר, יש לאחד את המסורות: הארון אומנם ניטל, אך נטילה זאת בסופו של חשבון רק גונזת אותו, דינמיקה שתברר בהמשך הפרקים הבאים.

38. אותה הכרתי מהרב שג"ר משמו של ר' לייב'לה וויספיש.

הנסתרת, אולי בכל זאת יש?! אולי כל שאני מתעסק בו הוא אמיתי ורציני לחלוטין ויש מי שבאמת מתעניין בכל זה, רוצה ומתאווה, ולפיכך מוטלת החובה להיזהר לבל יפגע קרדומי במקום הלא נכון? הווי אומר, כעת, ביחס לאלוהים ולדברו - התורה והמצוות - לא יתקבלו יותר פויילישטיקים של אוקימתות תלמודיות דחוקות ופלפולים רבניים לא סבירים; גם לא כל המלל הבלתי פוסק יחד עם נדנודי הגוף שעוברים ומעבירים את הזמן מתפילה לתפילה וממעשה מצווה למעשה מצווה, שאלו יכולים להיווצר רק עם הקיבעון שבא עם מות המחבר, היינו עם נטילת הארון. כעת מתגלה שכגנוז הוא עוד יחזור; או לכל הפחות, אולי יחזור - יחד עם "אהבת העני-דתי".

אהבת העניינות

.א.

בשבת חנוכה של שנת 1804 נשא רבי נחמן מברסלב דרשה גדולה בפני חסידיו. נקודות ההתייחסות של דבריו היו פסוק מן הפרשה הנקריית בשחריתו של יום: "וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנַתִּים יָמִים וּפְרָעָה חֹלֶם וְהִגָּה עֵימָד עַל הַיָּאָר" (בראשית מא, א); ופסוק מפרק קד בתהלים שנאמר בתפילה במהלך ימי החנוכה ועוסק באור: "עֲטָה אֹרֶךְ כְּשֶׁלֶמָה נוֹטָה שְׁמַיִם כִּי־רִיעָה" (תהלים קד, ב).

עבור חסידיו של רבי נחמן לא היה זה מאורע חריג, משום שימי החנוכה היו אחד הזמנים הקבועים, יחד עם ראש השנה וחג השבועות, שבהם ניצב רבי נחמן בפני עדתו כדי לומר תורה. נראה שאור הנרות המהבהבים בעת ערכו של יום, אשר עומדים - כפי שנפסק להלכה¹ - בפתח הבית המוכר והאינטימי ונוטים לחוץ החשוך, הנוכרי והקפוא של ערבות אוקראינה, הטיל על רבי

1. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מגילה וחנוכה, ד, ז: "נר חנוכה מצוה להניח על פתח ביתו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח".