

ההלכה בין שירה לכישוף: מאה שנה אחרי "הלכה ואגדה" לביאליק (מסה)

ורד נעם*

א.

להלכה – פנים וזעפנות, לאגדה – פנים שוחקות. זו קפרנית, מחמרת, קשה כברזל – מדת הדין; וזו ותרנית, מקילה, רכה משמן – מדת הרחמים. ... זו – קלפה, גוף, מעשה; וזו – תוך, נשמה, כוונה. כאן אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות. ... כאן יבושת של פרוזה, סגנון מוצק וקבוע, לשון אפורה בת גון אחד – שלטון השכל; וכאן לחלוחית של שירה, סגנון שוטף ובן חלוף, לשון מנומרת בצבעים – שלטון הרגש.

כך פותח ביאליק את המסה הנודעת שלו "הלכה ואגדה"¹. בהמשך, כידוע, הוא מבקש לערער על ההבחנות השגורות והאינטואיטיביות האלה, ומלמד זכות דווקא על ההלכה. הוא טוען ש"ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתיים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת"². ההלכה היא מצב צבירה אחר של האגדה, כמו הקרח והמים, ולפיכך היא מגלמת בתוכה ומביאה לידי גיבוש את הערכים, הרגשות והמיית הלב המאפיינים את האגדה. כך בלשונו הזהב:

ההלכה – היא גיבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא היתוכה של ההלכה. קול המונה של תביעת הלב בשטף מרוצתה לנקודת שאיפתה – זוהי האגדה; מקום החניה, ספוק התביעה לפי שעה והשתקתה – זוהי ההלכה. החלום רץ ונמשך אל הפתרון, הרצון אל המעשה, המחשבה אל המלה, הפרח אל הפרי – והאגדה אל ההלכה.³

* אני מודה לידידי ישי רוזן-צבי ולעורכי הכרך על הערותיהם הטובות.
1 כל כתבי ח"נ ביאליק רו-ריג (התש"ח) (להלן: ביאליק).
2 שם, בעמ' רז.
3 שם.

היבט נוסף שמציג ביאליק לזכותה של ההלכה הוא היותה מעשה יצירה. ביאליק מודה שדווקא האגדה היא ייצוג מובהק של אומנות בטהרתה, אבל סבור שגם ההלכה היא מעשה אומנות:

אומנותה היא הגדולה שבעולם: אומנות החיים וארחות חיים. חמרה – האדם החי לכל יצרי לבבו; אמצעיה – החינוך האישי, החברתי והלאומי; ופריה – שלשלת ימים רצופים של חיים ומעשים נאים.⁴

כך מעצבת "העבודה הטרחנית", כלשונו, של הלכות שבת ועירובין את יום השבת – שכדברי ביאליק הוא "יום שכולו אגדה", וכך מייצרת "ההלכה החמורה, האכזרית",⁵ כפי שהוא מתאר אותה, את השגב של יום הכיפורים ואת החמלה של מעשה הצדקה. מכאן מדלג ביאליק מן הנורמה ההלכתית כמעצבת הווה אל הטקסט ההלכתי כמשקף עבר, והוא מוסיף ומתאר גם ריאליה צבעונית של חיי יומיום בעולמם של חכמים, אירועים היסטוריים ודילמות מוסריות הנשקפים מספרות התנאים והאמוראים. ביאליק מסיים את דבריו בקריאה לשיבה אל מושג ההלכה בגרסה מחודשת, שתגזור "חובה" ו"מצוות" מן הערכים החילוניים של לאומיות, תחייה, יצירה, מחשבה עברית ועבודה עברית.⁶

התיאור רב ההשראה של ביאליק, בצד הקריאה האקטואלית רבת העוצמה שלו: "באו והעמידו עלינו מצות!"⁷, עוררו שיחה ערה למן פרסומה של המסה ועד ימינו ממש.⁸ אל מול תגובתו הנלהבת של ברל כצנלסון, שראה במסה הדרכה ל"דרך הרוח" של תנועת הפועלים,⁹ ניצב לעגו של ברנר, שהאשים את ביאליק, בפרץ זעם משכילי, באפולוגטיקה דרשנית מתחסדת ובשיבה אל תרבות מנוונת שעבר זמנה.¹⁰ בעשורים האחרונים זכתה המסה לאימוץ מחדש ולהגות מחודשת במסגרת חיפושיה של התרבות הישראלית החילונית אחר דרכים חדשות לחיבור עם מורשתה.¹¹

- 4 שם.
- 5 שם, בעמ' רח.
- 6 שם, בעמ' ריג.
- 7 שם.
- 8 לסקירה נרחבת של התמודדות עם "על הלכה ואגדה" מאז כתיבתה ועד ימינו, ראו צפורה כגן הלכה ואגדה כצופן של ספרות 95-124 (1988) (להלן: כגן).
- 9 כתבי ב. כצנלסון כרך 1 ו 272-273, 335 (התש"ז).
- 10 ראו בר יוחאי "משדה הספרות" הפועל הצעיר ט 17 (התרע"ט). המקור חזר ונדפס מחדש: יוסף חיים ברנר "משדה הספרות – על 'ההלכה והאגדה' של ביאליק" כתבים ד 1501 (יצחק כפכפי עורך, התשמ"ה).
- 11 ראו למשל רני יגר "הלכה ואגדה' לביאליק: מקריאה לקריאה!" בין השמשות: יהדות ישראלית – חינוך ויצירה, אסופת מאמרים וכתבים כרך א 39 (מכון הרטמן, 2013) והמקורות הנזכרים שם.

יושם אל לב כי למרות החיבה הנלהבת, ביאליק מונה את שבחה של ההלכה רק בעקיפין, בהיותה מין כלי שני המגבש, משקף או מייצר ערכים נעלים, רגשות והווי חיים. רק באלה האחרונים – שאותם הוא מכנה "אגדה" – מוצא ביאליק את המשמעות שהוא מחפש.¹² את ההלכה המייצרת אותם ברוב יגיעה הוא עדיין מציג ככלי שרת – מוצק, חמור ורב פרטים, כייצוג של חומר שאינו אלא תבנית לרוח.

אף שהתייגע לאורך המסה להפריך את הדיכטומיה שבה פתח, לבסוף נמצא שביאליק מקיים אותה. בתארו מחדש את האגדה וההלכה במסקנת דבריו הוא חוזר כמעט במדויק לדימוי החומר והרוח, המוצק והנוזל שבראשם: "זו [=האגדה] נותנת אויר לנשימה, וזו [=ההלכה] לרגל עמידה, קרקע עולם. זו מכניסה את היסוד הנוזל והשטוף, וזו – את היסוד המהוה ומקיים".¹³

לאה גולדברג כתבה פעם: "הלכתי משם ולא שבתי, אף לא רציתי לשוב. עברי אשר לא אהבתי, שוב נהיה עברי האהוב".¹⁴ מבטו של ביאליק הוא מבט מבחון של ההולך בלא שוב. שנים אחרי שעזב את בית המדרש הישן הוא צופה ממרחקים נוסטלגיים אל תוך חלונותיו הצבעוניים, ומנסח מחדש לא לא רק את הגעגוע אלא גם את מושאו. אבל גם הגעגוע אינו געגוע לדבר עצמו, שהרי בסוף דבריו הוא טורח לסלק טעות מלבנו:

ובכן נתנה ראש ונשוכה אל... ה"שולחן ערוך"? מי שיגלה בדברי פנים כאלה, סימן שלא הבין בהם כלום. המלים "הלכה ואגדה" ... מצד מהותן הפנימית משמען עשוי להתרחב ולהתפשט גם על שאר החזיונות בני-מיניהן.¹⁵

לשון אחר, ביאליק משיב לבסוף את הפתרון אל החלום, את הפרי אל הפרח ואת הנמשל אל המשל אשר נתנו, ומלמדנו כי ההלכה עצמה אינה אלא מטפורה, היינו, בחינת "אגדה", ל"עשייה מרובה מאמירה בחיים",¹⁶ וליכולת "לצקת את רצוננו הנגדר והרופס למטבעות מוצקות וקיימות".¹⁷ חמש עשרה שנה מאוחר יותר הסביר כי כוונתו לא הייתה ל"הלכה פשוטה כמשמעה – תלמוד", כי אם לשימוש "בטרמין זה ... לשם רעיון חדש... חקלאות – זאת הלכה; כפר – זה הלכה; עבודת האדמה – זו הלכה, מסחר בריא – זאת הלכה".¹⁸

- 12 השו"י יגר, שם, עמ' 47.
- 13 ביאליק, לעיל ה"ש 1, בעמ' רעג.
- 14 לאה גולדברג מבחר שירים 72 (התשס"ח).
- 15 ביאליק, לעיל ה"ש 1, בעמ' רעג.
- 16 שם, בעמ' רעה.
- 17 שם.
- 18 ח"נ ביאליק 'לשאלת התרבות העברית' דברים שבעל פה א, קצח (התרצ"ה). הובא גם אצל כגן, לעיל ה"ש 8, בעמ' 112-113.

האם עשוי בן דורנו למצוא יופי והשראה בהלכה כמות שהיא, לגופה, על תכניה ועל סגנונה? לומדי הלכה ושומרי הלכה יצביעו על היופי הקורן מעצם המחויבות היהודית עתיקת היום ימי ליגייעה ולהתמסרות, ללימוד ומעשה. אבל האם יש לה להלכה דיוקן משלה, שאינו מתמצה רק בהיותה כלי שרת ליצירת "חיים ומעשים נאים", בשיקוף רומנטי של הווי חיים קדמוני, או בשימושה כמטפורה לתביעות ההווה?

חוקרי הלכה יישמו בעשורים האחרונים כלים מתחום האתיקה, הפילוסופיה ותורת המשפט לחקר מחשבת ההלכה, הערכים שביסודה והמבנים התיאורטיים המכוננים אותה.¹⁹ אף שיש נקודות השקה בין התופעות שאמנה להלן ובין תחום מחקר זה, בדברים הבאים אין כוונתי לעסוק בפילוסופיה של ההלכה כי אם באסתטיקה שלה, או בלשונו של ביאליק, ב"אגדה" המקופלת בהלכה גופה. נדמה לי שהיום, מאה שנה אחרי "על הלכה ואגדה", הגיעה העת לשוב אל המהות הפנימית של העולם ההלכתי ואל יופיו הייחודי ולהתבונן בהם, לאו דווקא מזווית אקדמית, מעבר לפרספקטיבה של מחויבות דתית או צרכים מודרניים.

ב.

בדברים הבאים להלן אני מבקשת להראות פנים בהלכה שאינן מצייתות לתיאור של פרוזה, פרטים, יובשנות, מציאות חומרית, "מטבעות מוצקות וקיימות", בבחינת מסד בלבד לקומה עליונה של אגדה. אדרבה, נראה לי שהמבקש "אור לנשימה" ימצא בהלכה עצמה יסוד רוחני מופשט, רב השראה, שיש לו מן המשותף עם השירה ועם ההגות, הן מן ההיבט הספרותי והן מן ההיבט הקונספטואלי. ביאליק בחר בצדק במצע של ספרות חז"ל – מולדת ההלכה – להחיל עליו את קביעותיו, והפליג בדבריו, רצוא ושוב, מן ההלכה כמערכת נורמטיבית אל הספרות המכילה אותה. אעשה כן גם אני, במבט מרפרף החותר לחוויה ולא לאנליזה, לעונג ולא למחקר, לדוגמאות מזדמנות ולא לאפיון גורף.

19 עם חלוצי התחום אפשר למנות את הרב י"ד סולובייצ'יק, ישעיהו ליבוביץ ואליעזר גולדמן. עם ההוגים הבאים בעקבותיהם יש למנות את דוד הרטמן, יוחנן סילמן, תמר רוס, אבי שגיא, נעם זהר, רונית עיר-שי, אבינועם רוזנק ואחרים. על אתגרי התחום ראו אבי שגיא נאמנות הלכתית בין פתיחות לסגירות 27-42 (התשע"ב). על חקר ההלכה כביקורת תרבות ראו אריאל פיקאר הלכה בעולם חדש: שיח רבני בחברה מודרנית 7-11 (התשע"ב). למגוון דיונים והפניות לביבליוגרפיה קודמת ראו בקובצי המאמרים שערך אבינועם רוזנק: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (אבירם רביצקי ואבינועם רוזנק עורכים, תשס"ח); הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי (התשע"א); ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים (התשע"ב); פילוסופיה של ההלכה: הלכה כהתרחשות (התשע"ו). ראו גם מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי (עמיחי ברהולץ עורך, 2003).

אפתח במבט של ההלכה התנאית על העולם כפי שהוא נגלה בכמה פינות של הלכות טומאה וטהרה²⁰ – על יסוד ההפשטה שבו, על כוחו הטרונספורמטיבי לשנות מציאות ולא רק להגדירה, ועל המרכזיות שהוא מעניק לאדם ולשפה. אחר כך אדגים יסודות של דמיון, הומור ופנטזיה במוקדים אחרים בספרות ההלכה של חז"ל.

ההלכה של חז"ל, ככל מערכת נורמטיבית, נדרשת למיון ולסיווג של העולם כדי להגדיר את המצעים שעליהם יחולו חוקיה. כל קטגוריזציה נזקקת מעצם טבעה למידה של הפשטה, אבל מעשה היצירה של התנאים מתאפיין בפעולות הכללה מרחיקות לכת ורבות דמיון, החורגות הרבה מן המקובל בחוק המקראי, מצד אחד, או במערכת משפטית מודרנית, מצד שני. מבטם רב ההשראה של התנאים דומה לעתים למבטו של משורר, המזהה בתשתית הנבדלות החיצונית של מרכיבי המציאות תכונת עומק משותפת בלתי צפויה.

מבט כזה מתגלה, לשם דוגמה בלבד, בשורה הנודעת של אלתרמן "שם לוחט ירח כנשיקת טבחית".²¹ המטפורה הזאת מכשפת אותנו. במה כוחה? אין זה כי אם החיבור המרהיב בין הירח והנשיקה של אישה ארצית ויומיומית בחום המטבח. מעשה ההפשטה של אלתרמן מזהה את המשותף בין גרם שמים רומנטי לנשיקה המגוחכת משהו של הטבחית – שניהם לוחטים. קסם מיוחד יש בכך שההשוואה היא בכיוון הפוך מן המקובל: לא מן האדם לטבע אלא מהטבע לאדם. אילו אמרנו שנשיקת הטבחית לוחטת כמו השמש או הירח, הייתה זו קלישאה. אבל הפניית המבט מן הירח אל הטבחית היא הפתעה מרהיבה. התחבולה הזאת אינה המצאה של אלתרמן כמוכן. היא מצויה כבר בספר תהילים. השוואה של מחיאות כפיים אנושיות לקול נהר היא קלישאה. אבל הדימוי ההפוך: "נהרות ימחאו כף"²² הוא משמח ורענן.

על דרך זו אפשר להתבונן למשל במשנה אהלות, המונה עצמים, מקומות וגופים העונים על ההגדרה "אהל" בתורה – "זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים"²³ – ולפיכך טומאת המת מתפשטת כתוכם ("מביאין") ונעצרת בגבולותיהם ("חוצצין").

...אלו מביאין וחוצצין:

השִׁירָה וְהַתִּיבָה וְהַמַּגְדָּל, כְּוֹרֵת הַקֶּשֶׁת וְכְוֹרֵת הַקְּנִים וְכוּ' סְפִינָה אֶלְכַסְנַדְרִית
שֵׁשׁ לָהֶן שׁוּלִים וְהֵן מַחְזִיקִים אַרְבָּעִים לָח, שֶׁהֵן כּוֹרִיִּים בְּיָבֵשׁ.
וְיָרִיעָה וְסִקְרָתָהּ וְקַטְבּוּלָהּ וְסָדִין וּמַפְּץ וּמַחְצֶלֶת שֶׁהֵן עֲשׂוּיִים אֲהָלִים,

20 וזאת בעקבות מחקרי בתחום זה, שעניינו בהתפתחות ההלכה מימי בית שני אל הספרות התנאית. ראו ורד נעם מקומראן *למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה (התש"ע)*.

21 נתן אלתרמן *שירים שמכבר* 13 (התשנ"ט).

22 תהילים צח 8.

23 במדבר יט 14.

וְעָדַר בַּהֶמָּה טְמֵאָה וְטְהוֹרָה, וּמְכוֹנּוֹת חַיִּיהָ וְהַעוֹף שֶׁשָּׁכַן,
וְהָעוֹשֶׂה מְקוֹם לִיבְנָה בְּשִׁיבְלִים וְהָאָרוֹס וְהַקִּיסוֹס וְיִרְיַקַת חֲמוֹר וְדַלְעַת
יְוֹנִית וְאַכְלִים טְהוֹרִים, ר' יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי לֹא הָיָה מוֹדֵה בְּאַכְלִים טְהוֹרִין
חוּץ מִן הַעֵיגוּל שֶׁלְדָבִילָה.
וְהַזִּיזִין וְהַגִּיזְרִית וְהַשׁוֹכְכוֹת וְהַשְּׁקִיפִין וְהַסְּלָעִים וְהַגְּהִירִים וְהַשְּׁנָנִים
וְהַסְּכָכוֹת וְהַפְּרָעוֹת שֶׁהֵן יְכוּלִין לְקַבֵּל מִעֲזִיבָה רַבָּה, דב' ר' מֵאִיר, וְחֻכְמָ'
אוֹמ' מִעֲזִיבָה בִּינּוּנִית. אֵילּוּ הֵן הַסְּכָכוֹת אֵילָן שֶׁהוּא מְסַךְ עַל הָאָרֶץ וּפְרָעוֹת
הַיּוֹצְאוֹת מִן הַגֶּדֶר.²⁴

בהיבט הספרותי אי אפשר להחמיץ את עושרה של העברית ואת הקצב והמשקל הנפלאים
בתיאור השיירי של תצורות הנוף הטרשי של ארץ ישראל, על הבליטות והנקיקים, שיני
הסלע והעצים העתיקים שבו:

וְהַזִּיזִין וְהַגִּיזְרִית וְהַשׁוֹכְכוֹת וְהַשְּׁקִיפִין וְהַסְּלָעִים וְהַגְּהִירִים וְהַשְּׁנָנִים
וְהַסְּכָכוֹת וְהַפְּרָעוֹת.

כשם ששפתם של האסקימוסים, לפי החכמה העממית, מכילה עשרות מילים המתארות
שלג, כך משקפת לשון התנאים את עושר הופעותיה של האבן בהר הארץ־ישראלי.
נעיין עתה בתוכן ההלכתי של המשנה. היא מונה כאחד כלים ענקים, רהיטים,
מצעים ויריעות, בהמות ועופות, צמחים, ירקות ומאכלים, וגם תצורות נוף טבעיות.
יתירה מזו, במקום אחר במסכת צורף לרשימה זו גם האדם בכבודו ובעצמו: "אָדָם וְכָלִים
נְעִשִׁים אֲהֵלִים לְטֵמָא".²⁵

מיוצגים כאן טבע ותרבות, מעשה אדם ומעשה שמיים, חי, צומח ודומם. מה משותף
לכל אלה? לכולם תכונת יסוד משותפת – הם יוצרים חלל בתוכם או תחתיהם. חלל זה
"מביא" את הטומאה, כלומר גורם לה להתפשט בתוכו ו"להדביק" את כל הנמצא שם.
המאפיין הכוללני הזה של כל העצמים, היצורים החיים ותופעות הטבע הנמנים
במשנה הוא בבחינת תרגום חדש, מרחיב לאין־קץ, שיצרו חכמינו למונח המקראי הצנוע
"אוהל". כדרךם של משוררים, הם יצרו גם חידושי לשון שישקפו פרשנות חדשה זו של
המקראות ושל המציאות כאחד, ולפיכך המירו את שם האובייקט "אהל" לשם פעולה
– אהילה,²⁶ ואת המקיימים אותה כינו לא אוהלים כי אם מאהילים:

24 משנה, מסכת אהלות ח, א-ב (לפי כ"י קאופמן, בלא ציון להוספות בין השיטין ובלא
הטקסט שנמחק בכתב היד).

25 שם, ו, א.

26 ראו מסכת אהלות (מהדורה מדעית עם פירוש ומבוא מאת אברהם גולדברג, תשט"ו, עמ'
4-1).

מנ' לעשות כל המאהילין באהל [...].²⁷

התורה – תורת האהל. כל המאהילים. את מה אני מרבה, הבתים והבורות והחוחים והמערות, הגהורים והשננים השקיפים והסלעים וכותל שהיטה.²⁸

הפרשנות המרחיבה הזאת רחוקה מלהיות מוכנת מאליה. ספרות קומראן למשל הבינה את הכתוב כפשוטו ובפרפרזה שלה לפסוק הסתפקה בהרחבה קלה מאוד של המונח המקראי "אהל" לכלל בית מגורים:

ואדם כי ימות בעריכמה [=בעריכם], כול בית אשר ימות בו המת יטמא שבעת ימים, כול אשר בבית וכול הבא אל הבית יטמא שבעת ימים.²⁹

עיון במשנה אחרת באותו הפרק מלמדנו שרשימת המאהילים חולקת גם תכונה נוספת. המשנה הנוספת מונה דווקא את העצמים, התופעות והיצורים שאינם בבחינת אוהל כלל, כלומר שאינם "מביאים" את הטומאה תחתיהם ובתוכם, וגם אינם חוצצים בפניה מלעבור החוצה.

אֵילוֹ לֹא מְבִיאִין וְלֹא חוֹצְצִין:

הַזְרָעִים וְהַיְרֻקוֹת הַמְּחוּבְּרִין לְקֶרֶקַע, חוּץ מִן הַיְרֻקוֹת שֶׁמֶנּוּ.

וְכִיפַת הַבֶּרֶד וְהַשֵּׁלֶג הַכִּיפּוֹר וְהַגְּלִיד וְהַמֶּלַח,

וְהַדּוּלֵג מְמָקוֹם לְמָקוֹם וְהַקּוֹפֵץ מְמָקוֹם לְמָקוֹם וְהַעוֹף הַפוֹרֵחַ וְטִלְתֵי הַמְּנַפֶּנֶת וְסִפִּינָה שֶׁהִיא שְׂטֵה עַל פְּנֵי הַמַּיִם.

קָשֶׁר אֶת הַסִּפִּינָה בְּדָבָר שֶׁהִיא יָכוֹל לְהַעֲמִידָהּ, כִּבֵּשׂ אֶת הָאָבֶן עַל גְּבִי הַטִּלְתֵי, מְבִיאָה אֶת הַטּוֹמְאָה ר' יוֹסֵה אוֹמ' הַבֵּית שֶׁבְּסִפִּינָה אֵינּוּ מְבִיא

אֶת הַטּוֹמְאָה.³⁰

גם משנה זו אינה אלא שירה. הברד והשלג, הכפור והמלח, האדם המדלג והקופץ, העוף הפורח, הטלית המנפנת והספינה מצטרפים לתמונה דינמית של תנועה, תנופה ושינוי מתמיד – בחיי הטבע ובחיי האדם – ביבשה, באוויר וכים. תמונה זו מלמדת שתכונה נוספת הנדרשת ממאהילים היא קיימות ויציבות, והללו שברשימה כאן אינם מממשים אותה. ועוד מלמדת המשנה, מעצם קיומה של רשימת הלא-מאהילים, שרק מיעוט העצמים והתופעות במציאות הם כאלה, וכי כל מה שמחוץ לרשימה זו, בדומם ובחי, כלומר כל המתקיים והיוצר חלל כלשהו מכוח צורתו – הוא אכן בבחינת "אהל"

27 ספרי במדבר, קכו (מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, כרך ב, תשע"ה, עמ' 409).
להצעת הקריאה: בָּאֵהֶל, כלומר ברין אהילה (ראו כהנא, שם, בעמ' 1038, הערה 7, בשם הלל בייטנר).

28 ספרי זוטא, חוקת יד (מהדורת האראוויטץ, תשכ"ו, עמ' 310).

29 מגילת המקדש מט 5-7.

30 משנה, מסכת אהלות ח, ח.

ה"מביא" את הטומאה, או "חוצץ" בפניה, או שניהם גם יחד. לא זו בלבד שאובייקט האוהל המקראי הפך לתכונה – אהילה, אלא שזו הוחלה על עולם ומלואו כמעט. ה"אהילה" המשותפת הזאת משולה ללהט המאחד בין הירח ונשיקת הטבחת. משוררים מבקשים לחשוף בתשתית המציאות הנגלית מהות פנימית, היוצרת שיוכים וניגודים חדשים, לפי קריטריונים אחרים מאלו הגלויים לעין. ההלכה, כמוה כשירה, מפשיטה את המציאות מהקטגוריות השגורות, ומנכיחה תכונת רפאים פנימית המגדירה מחדש את ההוויה.

ג.

וולט ויטמן, המשורר ההומניסט האמריקאי בן המאה הי"ט, בשירת הטבע הטרנסצנדנטית שלו, תוהה על טיבו של העשב:

ילד אמר: מהו העשב? מושיט לי אותו
מלא החופן;
איך יכולתי לענות לילד? אינני יודע מהו
יותר ממנו.

...

ואני מניח שזוהי ממחטת האל,
מתנה בשומה ומזכרת שנשמטה בכוונה תחילה,
נושאת שם בעליה בפנינות, שנראה
ונשים לב, ונאמר 'של מי?' [...]
הנבט הזעיר ביותר מראה שאין באמת מות, ואם היה, הוא הוליך את
החיים לפנים, הוא אינו ממתין בסופם לקטוע אותם...³¹

התודעה העולה מהתבוננותו של ויטמן בגבעול העשב היא שהטבע הוא חותם אישי של אלוהים, ממחטה בשומה הנושאת את חתימתו. אשר על כן, המוות איננו שולט בו, כפי שמוכיחה המחזוריות של הטבע.

ההלכה היהודית, אף שהיא ביטוי מובהק של מערכת דתית, אינה נוטה להצהיר הצהרות מסוג זה ולמראית עין כלל איננה רליגיוזית או ספיריטואלית כשלעצמה. אבל אם נעיין בשיטת הסיווג שלה, ודרכה באופן שבו היא תופסת את המציאות, נגלה אינטואיציה קרובה מאוד לזו של ויטמן. אבחנת היסוד המטא-הלכתית העתיקה, המוכרת הן מההלכה של חז"ל והן מההלכה הקדומה של מגילות מדבר יהודה, גורסת שהטומאה אינה שלטת בטבע. צמחים, אבנים, הרים, מקווי מים, בעלי חיים בעודם חיים, הם

חסינים מפני טומאה. הכיליון וטומאתו הם מלוויה הנאמנים של הציביליזציה. רק יצירי התרבות, מעשה האדם, הם מקבלי טומאה. לכן פסקו חכמים שכל שאינו "כלי" לכל דבר – כגון שעורו "גולם", שאין לו קיבול, שאינו מיטלטל, שלא נגמרה מלאכתו, שאינו שלם במידה מספקת לשימוש, וכיוצא באלה – אינו מקבל טומאה.³² גם צמח המחובר לקרקע – הלוא הוא הנבט של וויטמן – אינו מוכשר לקבל טומאה אלא משנתלש.³³

באותה רוח גם פסקו חז"ל שכלים פרימיטיביים: כלי אבנים, אדמה וגללים – דינם כדין חומרי הגלם שמהם נוצרו ואינם מקבלים טומאה: "הִיּוּ (= בארובה מעל בית שיש בו מת) כְּלֵי גְלָלִים כְּלֵי אֲבָנִים כְּלֵי אֲדָמָה – הֵבֵל טְהוֹר."³⁴ אם לאמץ את המינוח של ויטמן, הממחטה של אלוהים איננה מקבלת טומאה.

ד.

לכאורה אין ביטוי מובהק יותר לתרבות האנושית מאשר הבית הבנוי, ואם מבחן קבלת הטומאה הוא השתייכות לציביליזציה, אין לך חשוף לטומאה יותר מבית מגורים. ואכן, ההלכה של מגילות מדבר יהודה פסקה שקירות הבית וחומרי הגלם המשולבים בו נטמאים מכוח המת המונח בתוכו: "וביום אשר יוציאו ממנו את המת יכבדו את הבית מכול תגאולת שמן ויין ולחת מים קרקעו וקירותיו ודלתותיו יגרודו ומנעוליו ומזוזותיו ואספיו ומשקופיו יכסו במים..."³⁵; "וכל העצים והאבנים והעפר אשר יגאלו בטמאת האדם לגאולי שמן בהם כפי טמאתם יטמא ה[נ]וגע בהם."³⁶

באופן מפתיע, ההלכה של חז"ל פסקה ההיפך. לשיטתה, מבני קבע, מכיוון שהם מחוברים לקרקע "נעשו כקרקע",³⁷ וקירותיהם וחומרי הגלם שלהם חסינים מפני טומאה. רק האדם והכלים שבתוך הבית חשופים לטומאה:

"וכל אשר באהל" – שומע אני אף הקש והחריות והעצים והאבנים

והאדמה במשמע? ת"ל: "[...] על האהל ועל כל הכלים ועל כל הנפשות."³⁸

כאן אנו מתוודעים לכוח הטרנספורמטיבי של ההלכה. חז"ל מתבוננים בבית ומגלגלים את הסרט לאחור. הם מפרקים את הבית הבנוי לחומרי הגלם שלו: עצים, אבנים ועפר,

32 ראו למשל משנה, כלים, טו, א; ספרי במדבר קנח.

33 משנה, עוקצין, ג, ח.

34 משנה, אהלות, ה, ח. ראו גם כלים, י, א.

35 מגילת המקדש מט 11-13.

36 ברית דמשק (מן הגניזה) יב 15-17.

37 ראו משנה, כלים, יא, ב: "חוץ מן הדלת ומן הנגר ומן המנעול והפותה שתחת צירו וכו' שנעשו לקרקע". כלומר, דינם כדין קרקע ובניגוד לכלי מתכת אחרים אינם מקבלים טומאה.

38 ראו לעיל ה"ש 27.

משיבים אותו באופן זה אל הטבע הגולמי ממנו לוקח, "כקרקע", ובכך פוטרים אותו מטומאה. המבט המפרק, הרואה את מהותם הראשונית של הדברים ומודע לרפיפות קיומם של מבני העל, הוא מבטו של משורר:

הבית הישן

הבית הצנוע שותף/ להילולת השמיים/ השמש משליך אל תוכו/ את זהבו הבווער/ והלילה/ מציף אותו באפלת כוכבים. // שם, מעבר לבית, / באופק, / חיים את חייהם האילמים/ ההרים הנשפים, העוטים/ את סודם בצעיף אפור, / ומתחת לרצפת הבית/ חי את חייו הטמירים, / את חייו המיוחדים, / העפר/ וכל מה שטמון בתוכו - / זרעים, שרשים, מעיינות... // ואין הבית הענו/ שר שירים על קרבת התהום, / על שלטון האין, / ואין הבית השותק מתנודר, / ואין הבית המשונה – שיכור. / ארשת של סתמיות שפוכה/ על פני אבניו הכהות - / והרי זה כמעט ביטחון.³⁹

נמצא שההלכה הנשקפת מן המקורות התנאיים בעניין אוהל המת היא פריין של שתי מהפכות נבדלות. האחת לחומרה: הרחבת ההגדרה של ה"אוהל" הגורם טומאה; והאחרת לקולה: צמצום הגדרתו של האוהל המקבל טומאה. הצד השווה ביניהן הוא מעשה ההזרה והפירוק. בשני מעשי הכישוף ההלכתיים האלה מבטלת ההלכה במחי הגדרה חריפה את מהותם המורגלת של הדברים. את העוף, הסלע והאדם היא הופכת ל"אוהל", ואת הבית היא שָׁמָה לעפר.

ה.

עסקנו עד כאן בכמה דוגמאות לסיווג הלכתי, וראינו שהוא עשוי להיות מפתיע ופורץ גדר. יש שעקרונות המיון מרחיקים לכת עוד יותר, ומהותו של האובייקט כמצע לתחולה של סטטוס הלכתי מסוים אינה נובעת כלל מתכונותיו העצמיות. המשנה קובעת כי "כְּלֵי מִתְכוּנֹת פְּשׁוּטֵיהֶן וּמְקַבְּלֵיהֶן טְמֵאִין ...", אבל מוסיפה מיד הסתייגות: "כֹּל כְּלֵי מִתְכוּנֹת שֵׁישׁ לֹא שֵׁם בְּפָנָי עֲצָמוֹ טְמֵא".⁴⁰ כלומר, כלי מתכת מקבלים טומאה, אבל זאת רק אם יש להם הגדרה עצמית ואינם נקראים על שם כלי אחר. כך גם כאשר למשקים המסוגלים להכשיר מאכל לטומאה, וזאת רק אם יש להם שם משל עצמם שאינו נסמך לשם אחר, כגון "מי רמונים":

אי "כל משקה" יכול מי תותים מי רמונים ושאר כל מיני פירות, ת"ל מים. מה מים מיוחדים שאין להם שם לווי, אף אני ארכה את הטל והיין

39 זלרה פנאי 7 (1967).

40 משנה, כלים, יא, א-ב.

והשמן והדם והדבש והחלב שאין להם שם לווי, ומוציא אני מי תותים ומי רמונים ושאר כל מיני פירות שיש להם שם לווי.⁴¹

בשני המקרים, לא הצורה, החומר, אופן הייצור או השימוש, כלומר המהות העצמית של האובייקט, קובעים את הסטטוס ההלכתי שלו, כי אם תפקודו בשפה. מידת הנבדלות, הקיום העצמי, אינה מותנית במסומן אלא במסמן. בעשורים האחרונים עסק חקר ההלכה, בין השאר בעקבות המסה של ג'ון אוסטיין, "איך עושים דברים עם מילים"⁴², בתופעה שנתכנתה במחקר, באופן מוצלח יותר או פחות, "נומינליזם".⁴³ התפיסה ה"נומינליסטית" מעגנת את ההגדרה ההלכתית במישור הנורמטיבי-אנושי, בעוד ההשקפה ה"ריאליסטית" תולה את ההמשגה במה שנתפס כמהותו של המושא הקונקרטי במציאות. אין בכוונתי לעסוק כאן שוב בשאלת הריאליזם והנומינליזם בהלכה, אלא רק להצביע על עצם קיומה של ההשקפה הנוכחת ללא ספק בשיח ההלכתי, כי מה שמכונן את העולם, ובמקרה שלנו קובע את מידת החשיפה לטומאה, אינו המציאות לגופה אלא ההגדרה האנושית שלה. תפיסה זו, שהשפה מייצרת את המהות, רחוקה מלייצג את היסוד החומרי, המוצק והמעשי שביאליק אפיין בו את ההלכה.

7.

בעקבות מערכת הטומאה והטהרה של חז"ל, קובע הרמב"ם:

שאיך בכל מיני בעלי החיים המטמא כשהוא חי או מתטמא כשהוא חי זולת האדם לברו, אבל שאר מיני בעלי החיים כולם טהורים בעודם חיים, אינם מטמאים זולתם ולא מתטמאים מזולתם, והאדם לברו מטמא כשהוא חי ומתטמא כשהוא חי.⁴⁴

אולם כלל זה מופר, לשיטת תנא קמא במשנת אהלות:⁴⁵

- 41 ספרא שמיני, פרשה ח, א (מהדורת הירש ווייס, וינה 1862, נד ע"ב).
 42 ג'ון ל' אוסטיין איך עושים דברים עם מילים (גיאת אלגת מתרגם, 2006).
 43 את שימושם של המונחים ריאליזם ונומינליזם בהקשר ההלכתי טבע יוחנן סילמן, במאמרו "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה" דיני ישראל יב, רמט (התשמ"ה) (נרפס מחדש בדיני ישראל ל 1 (2015)). מאמר זה ומאמרים נוספים של סילמן הולידו שיח מחקרי פורה, שמקצתו גם חלק על המינוח והציע מונחים אחרים לאפיון טיבה של המערכת ההלכתית בהקשר זה. ראו ר' נעם, "האומנם לא המת מטמא?" – לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים" תרביץ עה 157 (התשס"ט). לביבליוגרפיה רחבה ודיונים נוספים ראו כרך ל של דיני ישראל הנזכר לעיל, שהוקדש לנושא.
 44 משנה כלים עם פירושו הרמב"ם (התשכ"ח, עמ' ט).
 45 משנה, אהלות, טו ט. ראו גם עירובין, א, ז; גיטין, ב, ג; בבלי, עירובין מד, ע"א; סוכה כג, ע"א והדיון להלן. על שימוש בבעלי חיים כאובייקט ריטואלי או משפטי בספרות חז"ל

בְּהֵמָה שֶׁעֲשָׂאָה גֹלֶל לְקִבְרָה הַנוֹגֵעַ בָּהּ טָמְא טוֹמְאָתָּ שְׂבָעָה ר' מֵאִיר אֹר'
כָּל שֵׁשׁ בּוֹ רוּחַ חַיִּים אֵינּוּ מֵטָמְא מִשֵּׁם גֹּלֶל...

המשנה מציירת תמונה וירטואלית חריגה, שכל הנראה אינה מייצגת כל מציאות, כי אם נועדה לכתחילה לבחון את השאלה התיאורטית בדבר כוחו של הדמיון האנושי לשנות את טבעה של המציאות. לשיטת תנא קמא, הקול הדובר במשנה, ייעודה של בהמה בידי אדם לגלל בקבר יוצר טרנספורמציה של הבהמה והופך את עצם מהותה מחי לדומם, מישות החסינה לגמרי לטומאה אל ישות אחרת, המטמאת ברמה החמורה ביותר, כמת עצמו. לשון אחר, ההלכה אינה רק מכפיפה את האדם לצינות לחוק חיצוני, כי אם מאפשרת לו להכפיף את העולם אליו – לדמיונו, לרצונו, למחשבתו. הגמישות, המבט ההומניסטי, ואולי גם ההומור – חישבו על התמונה המברחת משהו של בהמה התחובה בפתחו של כוך – הבאים לידי ביטוי כאן אינם בבחינת "קרקע עולם מהוה ומקיים"⁴⁶ כלשון ביאליק, כי אם דווקא גילוי של "היסוד הנוזל והשוטף"⁴⁷ שהוא מצא רק באגדה.

ז.

ומן ההלכה אל ספרות ההלכה. היבט מרכזי של הספרות והשירה, ובתוכן גם אגדת חז"ל, הוא הלגיטימציה הניתנת לדמיון ולפנטזיה, שלכאורה אין להם מקום בעולמה המעשי והתובעני של ההלכה. אולם פעמים רבות נזקק הדיון ההלכתי לקונסטרוקציות תיאורטיות כדי לברר את עקרונותיו, והללו מגיעות לעתים לכלל אבסורד ממש. דוגמה לכך אנו מוצאים בסוגיה בבבלי המוסיפה ומפתחת את נושא בעלי החיים כאובייקט הלכתי, שפגשנו לעיל במשנה:

עשאה לבהמה דופן לסוכה ר' מאיר פוסל ור' יהודה מכשיר, שהיה ר'
מאיר אומ', כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו לא דופן לסוכה
ולא לחי למבוי ולא פסין לבראות⁴⁸ ולא גולל לקבר. משום רבי יוסי
הגלילי אמרו, אף אין כותבין עליו גיטי נשים.

Beth A. Berkowitz, *Revisiting the Anomalous: Animals at the Intersection of* *Persons and Property in Bavli Sukkah 22b-23b*, in *THE FACES OF TORAH: STUDIES IN THE TEXTS AND CONTEXTS OF ANCIENT JUDAISM IN HONOR OF STEVEN FRAADE* 239 (M. Bar-Asher Siegal, Z. Novick & C. Hayes eds., 2017) (להלן: Berkowitz).

ביאליק, לעיל ה"ש 1, בעמ' רעג.

46 שם.

47 שם.

48 גדר חלקית הבנויה מקרשים המוצבים בארבע זוויות סביב בארות מים ברשות הרבים, כדי שיהיה אפשר לשאוב מהן בשבת. ר' מאיר סבור שבעל חיים אינו יכול להחליף את הקרשים הניצבים בזוויות סביב הבאר.

מ"ט דר' מאיר, אביי אמר שמא <תמות, ר' זירא אמ' שמא>⁴⁹ תברח. בפיל וקשור כולי⁵⁰ עלמא לא פליגי דאי נמי מיית יש בנבלתו עשרה⁵¹... כי פליגי בבהמה קשורה. למ"ד ושמא תמות חישינן, למ"ד שמא תברח לא חישינן... ודלמא רביעא?⁵² דמתיחא באשלי מלעיל. והאיכא רווחא ביני ביני? דנקיט ליה בהוצא ודפנא.⁵³

כסוגיה קצרה זו שלוש שכבות. הברייתא התנאית קרובה ברוחה ובעניינה למשנת אהלות שהובאה לעיל ומשניות דומות לה. היא מדגימה אותה נטייה לכירור עקרוני תיאורטי, המייצר תמונה פנטסטית של בהמה שהיא בבחינת מצע דומם להגדרה הלכתית – גולל הנטמא, או דופן המכשירה סוכה. השכבה השנייה היא ההנמקות החלוקות שמציעים אביי ור' זירא לשיטת ר' מאיר. השכבה השלישית היא שכבת הסתם, שמפליגה בדמיונה אל מחוזות האבסורד, לכאורה לצורכי האוקימתא שלה. לאחר ששכבה זו של הסוגיה מבררת שלשתי השיטות האמוראיות יכשיר ר' מאיר בפיל קשור, שהרי הפיל לא יברח ומיתתו לא תבטל את דופן הסוכה בשל גודלו, היא מעמידה את המחלוקת המעשית בין שתי הדעות בבהמה קשורה, שאין לחוש לבריחתה אך לשיטת אביי יש לחוש למיתתה. כעת הסוגיה נזקקת להוסיף לתפאורה, לצרכים הלכתיים, גם ענפי דקל ודפנה בין רגלי הבהמה וגם חבלים הקושרים אותה לסכך מלמעלה. התמונה המצטיירת היא משעשעת מספיק כדי שנתהה אם אמנם הולידה האוקימתא את נבלת הפיל המשלימה את הסוכה, ואת הבהמה הקשורה בדפנות, תלויה בחבלים בסכך וצמחים מוצבים בין רגליה, או שמא לפנינו פנטזיה צבעונית במסווה של דיון הלכתי.⁵⁴

- 49 נשט מחמת הדומות בכתב היד.
 50 בכתב היד: דכולי.
 51 בכתב היד: ועשרה.
 52 העי"ן מטושטשת בכתב היד. בכמה עדי נוסח ובהם הדפוס קושיה זו מובאת שנייה, אחרי קושיית הרווחים בין רגלי הבהמה.
 53 מה טעמו של ר' מאיר [...] בפיל קשור כל העולם (כלומר אביי ור' זירא) אינם חלוקים [שלישית ר' מאיר] כשרה [הסוכה] כי גם אם ימות ביום טוב כשלא ניתן לבנות מחדש את הסוכה, יש בנבלתו [גובה] עשרה [טפחים], והסוכה כשרה... כשנחלקים [שני האמוראים, הרי זה] בבהמה קשורה. לשיטת מי שאומר: גזרה שמא תמות, אנו חוששים [ולשיטת ר' מאיר הסוכה פסולה], ולשיטת מי שאומר: גזרה שמא תברח, אין אנו חוששים [ולשיטת ר' מאיר הסוכה כשרה]. ... ושמא תרביץ [הבהמה, והדופן לא יהיה בגובה מספיק]? שתלויה בחבלים מלמעלה. והרי יש רווחים [בין רגליה, והם פוסלים אותה מהיות דופן כשר? [מדובר במקרה] ש[הבעלים] מעמיד בין רגליה ענפי דקלים ודפנה (סוכה כג, ע"א, לפי New York - JTS 270 [EMC 218].
 54 Berkowitz, לעיל ה"ש 45, ניתחה סוגיה זו בהרחבה. גם היא מגדירה אותה כפנטזיה (שם, בעמ' 247, 252), אולם בהתאמה לנושא המרכזי של המאמר, היא מפרשת אותה לא כשעשוע אלא כהמחזה אבסורדי של אשליית השליטה המוחלטת בבעלי חיים. לדעתה,

במקרים אחרים מזכירים מקרי המבחן ההלכתיים את סוגת מעשי הפלא כדוגמת סיפוריו של הברון מינכהאוזן, ואף כאן יש להקשות אם באמת הברור ההלכתי הוא שהניע את יצירת הסיפור או שמא שימש תירוץ להנאה מן הסוגה. כך למשל מקשה רמי בר חמא אם כלי טמא שנבלע ויצא ממעי הבהמה שלם וזכה בכך להיכלל בקטגוריה של כלי גללים ונטהר. לצורך בליעה והוצאה של כלי שלם נזקק רמי בר חמא לשאול את שאלתו על פיל דווקא. כשהסוגיה מקשה שללא שינוי בכלי גופו אין טומאתו בטלה, היא מציעה תיקון לשאלה – מקרה שבו בלע הפיל עלי דקל והוציא ממעיו סל קלוע (!). בהמשך הסוגיה שם תוהה ר' זירא בדבר כשרותם של "חיטין שירדו בעבים", וסתם התלמוד מברר ששאלתו נשאלה לעניין שתי הלחם דווקא. רק לאחר בירור זה תוהה הגמרא "ומי איכא כי האי גוונא [האם יש כדבר הזה?]" ומספרת מעשה בטייעא [נורד] אחד שירדו לו חיטין משמיים:

בעי רמי בר חמא: פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאיה דרך בית הרעי מהו? למאי, אילימא למבטל טומאתה, תנינא: כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה! לא צריכא, דבלע הוצין ועבדינהו כפיפה מצרית. מי הוה עיכול, הוה ליה ככלי גללים ואין מקבלין טומאה... או דלמא לא הוי עיכול?

בעי ר' זירא: חיטין שירדו בעבים מהו? למאי, אי למנחות – אמאי לא? אלא לשתי הלחם מאי, ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דווקא, ואפילו דעבים נמי לא? ומי איכא כי האי גוונא? אין, כדעדי טייעא, נחיתא ליה רום כיזבא חיטי בתלתא פרסי.⁵⁵

"הפיכת" בעל חיים לדומם בוחנת את מעמדה הגבולי של הבהמה בין יצור חי לקניין האדם ומערערת על הגדרתה כרכוש לכל דבר.

55 שאל רמי בר חמא: פיל שבלע כפיפה מצרית (סל קלוע) [...] למה [לאיזה צורך הלכתי], שמא לביטול טומאתה [כלומר הכשרו של הסל לקבל טומאה], הרי שינוי במשנה [...] לא, יש צורך [בשאלה, מדובר במקרה] שבלע ענפי דקל [וכשיצאו מגופו התברר ש]עשאן [הפיל] סל קלוע. האם [נחשב הדבר] עיכול, והסל הוא ככלי גללים ואין מקבל טומאה, או שמא אינו נחשב עיכול.

שאל ר' זירא... למה [לאיזה צורך הלכתי], אם למנחות, למה לא? אלא לשתי הלחם, מה [דינן של החיטים], נאמר [על שתי הלחם] "ממושבותיכם תביאו", להוציא [חיטים] של חוצה לארץ שלא, אבל [חיטים] של עבים בסדר [כשרות לשתי הלחם], או שמא ממושבותיכם דווקא, ואפילו של עבים גם כן לא? והאם יש דבר כזה [חיטים שירדו משמים]? כן, כמו של עדי הטייעא [סוחר או נורד], ירדו לו גובה של כיזבא [מידת גובה] חיטים על פני שטח של שלוש פרסאות (בבלי, מנחות טט, ע"א-ע"ב).

כשאנו משווים לנגד עינינו את כשפיה של הספרות ההלכתית: החיטים היורדות משמיים, הקנים שהפכו לסלסלה בבטן הפיל, והבהמה הקשורה אל הסכך ו"הוצא ודפנא" בין רגליה, האם אפשר עדיין לומר שההלכה היא פתרון ולא חלום, פרי ולא פרח, נמשל ולא משל? או שמא "לְדַמְיוֹן הָעֵלְיוֹ יֵשׁ מִפְתָּח סוּדֵי" לא רק ל"דלתות שן של מדעים",⁵⁶ אלא גם לדלתות שן של הלכה?

ח.

נשוב אל הסוכה. אם סוגיית הפיל בסוכה הובילה אל מחוזות האבסורד והפנטזיה, הסוגיה שאזכיר להלן מובילה מנקודת מוצא טכנית-הלכתית לאתר של מפגש מיתי-מיסטי בין אדם ואלוהיו. המשנה בפרק א מלמדת, במסגרת דיני הסוכה, כי סוכה ש"אינה גבוהה עשרה טפחים" – "פסולה". ההסבר המתבקש לגובה מינימום זה הוא פרקטי, על דרך רוב ההסברים שמציעים התלמודים לשאר התנאים להכשר סוכה, כגון שלא תהא בניין של קבע, שתלוטז העין בסכך, שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו וכיוצא באלה. אולם כאן בוחרים שני התלמודים לתרץ את הגובה הנדרש מהסוכה לא בשיקול מעשי כי אם בקישור אל מוקד הקדושה המקראי, ארון העדות שבקודש הקודשים. בירושלמי: "מניין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת, רבי אבהו בשם רבי שמעון בן לקיש ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת (שמות כה 22). וכתוב, אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם (שמות כ 19). מה דיבור שנאמר להלן רשות אחרת, אף דיבור שנאמר כאן רשות אחרת. וארון לא תשעה טפחים הוא? דבית רבי ינאי אמרין, וכפורת טפח";⁵⁷ בבבלי: "מנלן... איתמר... ארון תשעה וכפורת טפח".⁵⁸

נראה שהירושלמי קושר בין הגובה הנדרש מן הסוכה לבין גובהן של גדרות ומחיצות בדיני עירובין ובתחומי הלכה נוספים.⁵⁹ את גובה המחיצות הוא גוזר מן הגובה המיוחד לרשות הרבים.⁶⁰ גבולה העליון של זו הוא עשרה טפחים, ומעליהם כבר רשות אחרת. דין זה נלמד משני כתובים המתארים את מקומה של השכינה ונוקטים את הפועל "דברתי".

56 שירי זלדה 109 (התשמ"ה).

57 ירושלמי, סוכה א, א; נא ע"ד.

58 מניין לנו ודין זה של גובה הסוכה [...] נאמר [...] (בבלי, סוכה ד, ע"ב).

59 ראו למשל משנה כלאיים ב ח; שבת יא ג; עירובין א ו; עירובין ב א; בבא בתרא ז א.

60 אכן, הדין בסוגיה המקבילה בירושלמי (שבת א, א; ב ע"ד) מוסב על רשויות ולא על סוכה. על היחס בין סוגיות הירושלמי ובין הירושלמי והבבלי ראו ישראל בורגנסקי מסכת סוכה של התלמוד הבבלי: מקורותיה ודרכי עריכתה 74 (חיבור לשם קבלת "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר אילן, תשל"ט) (להלן: בורגנסקי); ודיונו של יעקב גנן מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה 73-74, הערה 42 (2013) (להלן: גנן חג הסוכות).

לפי האחד, האל נועד עם משה מבין הכרובים, מעל לארון ולכפורת שגובהם עשרה טפחים. לפי השני, הדיבור נשמע "מן השמים", ומכאן שמעל עשרה טפחים "שמים", היינו רשות אחרת. כל זאת בירושלמי, אולם בכבלי חסרה החוליה המקשרת העוסקת ברשויות, וגובה הסוכה נקשר ישירות לגובה הארון.⁶¹ נראה שצדק יעקב נגן כשטען שקישור זה, לפחות כצורתו בכבלי, חותר אל הזיהוי המדרשי הידוע בין סוכה לענני כבוד,⁶² ומכאן לענן השכינה המופיע מעל הארון.⁶³ "על הסכך, המסמל את ענני הכבוד, להגיע עד למקום שבו מתאפשרת התגלות השכינה בעולם".⁶⁴

הסוגיה הבבליית מוסיפה ומלמדת שהשכינה אינה יורדת מתחת לגובה זה, ובני אדם – ואפילו משה ואליהו שנאמרה בהם עלייה למרום – אינם חוצים גבול זה כלפי מעלה.⁶⁵

שני התלמודים תוהים על ההנחה שגובה הארון עשרה טפחים, שהרי הוא עצמו תשעה בלבד, ושניהם מתרצים שעובי הכפורת היה טפח. גם על קביעה זו הסוגיות משיגות, שכן עובי הכפורת לא נזכר בתורה. מכאן משתלשלת סוגיה מופלאה שנושאה למראית עין הוא עובי הכפורת. הסוגיה מציעה ללמוד אותו מעובי מסגרת השולחן שהוא טפח, וכנגד זה מזהב של השולחן (ירושלמי) או מהציץ של הכוהן הגדול (בבלי), שרוחבם קטן מזה. סברות אלה נדחות, וכאן מתרחשת קפיצת מדרגה: "רב חונא אמ' מהכא: על⁶⁶ פני הכפרת קדמה (ויקרא טז 14), ואין פנים פחותין מטפח".⁶⁷ שימוש הלשון המקראי "על פני [הכפורת]" בויקרא טז מתפרש באופן מילולי – פנים ממש, שאינם פחותים מטפח.

61 רש"י ביקש בכל זאת לבאר גם בכבלי על דרך זה, ראו ד"ה ותניא "מעולם לא ירדה שכינה למטה", כד רע"א. ראו גם ר"ח על אתר. כן ראו נגן חג הסוכות, שם, בעמ' 45-46.

62 ראו מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא, יד; בשלח, מסכתא דויהי; מכילתא דרשב"י, יב 37, יג 20; ספרא אמור יז, יא; בבלי סוכה יא ע"ב ומקבילות.

63 ראו ויקרא טז 2.

64 נגן חג הסוכות, לעיל ה"ש 60, בעמ' 46. לשיקול זה יש להוסיף את הגזירה השווה, שאינה מתפרשת עד לחוליה האחרונה של הסוגיה ("קרייה רחמנא סככה", ה ע"ב), בין כרובים לסוכה, המתגלמת בשורש סכ"ך. השורש סכ"ך מופיע בתורה רק בשני ההקשרים של סוכות (גם בסיפור יעקב, בראשית לג 17) וכנפי הכרובים הסוככים על הכפורת אשר מביניהם נשמע הדיבור. לדעת בורגנסקי (לעיל ה"ש 60, בעמ' 74 ו-77), הראיה בכבלי היא מדברי ר' יוסי "לא ירדה שכינה למטה", המלמדת שכל הפחות מעשרה טפחים הוא בגדר "למטה", ומכאן שפסול לסוכה. אבל גם הוא מודה שבעל הסוגיה המוגמרת "הניח, שהכוונה להשוות שעור סוכה למעשה הארון" (שם, בעמ' 80).

65 בבלי סוכה ה, ע"א.

66 כצ"ל. בכתב היד: לפני.

67 כך בכבלי, ה סע"א. בירושלמי הנ"ל: רב אחא בר יעקב אמר "פני" – אין פני פחותים מטפח.

מעטה לכפורת יש "פנים", היא הופכת לאישיות. ההאנשה המפתיעה של הכפורת זוכה לפיתוח נוסף בסוגיה הבבלית, המקשה על ההנחה שפניה של הכפורת בדיוק טפח:

ואימא אפי דבר יוכיני ושמא פניה כפניה הענקיות של הציפור המיתולוגית בר יוכני?⁶⁸ – תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת.
ואימא אפי דציפרתא ושמא פני ציפור? אמ' ר' חנינה, רב חונא פני פני מאדם גמר ורב חונא למד גזרה שווה מהמילה "פני" המופיעה בפסוק ביחס לפני אדם: מאת פני יצחק אביו (בראשית כז 30).

ונילף מ"ראיתי פניך כראות פני אלהים ותרציני" (בראשית לג 10)⁶⁹?
תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת.

ונילף (ונלמד) מכרוב, דכת' אל הכפרת היו פני הכרובים (שמות לז 9)?
אמ' רב אחא בר יעקב, גמירי [מסורת בידנו], איך פני כרוב פוחתין מטפח.⁷⁰

הסברה שפני הכפורת הן בגודל פניה של ציפור מיתולוגית נדחית מתוך הכלל "תפסת מרובה לא תפסת", והסברה שמדובר בפני ציפור קטנים נדחית מכוחה של גזירה שווה בין "פני" הכפורת לפני אדם, בפסוק העוסק ביצחק. כאן מקשה הסוגיה שוב, שמא יש להקיש על גודל פניה של הכפורת מפני האל בכבודו ובעצמו, מכוח הציורוף "פני אלהים". הברור הדרשני מעשי כביכול, המציע ללמוד את גובה הכפורת ממידתם של פנים של מעלה (!), מוסיף ממד אירוני לדחייה החוזרת "תפסת מרובה לא תפסת". ההצעה האחרונה משווה את פני הכפורת אל פני הכרובים ולימוד זה מתקבל, שכן אף הוא תואם את הקביעה שעובי הכפורת טפח.

לפנינו סוגיה המוסבת לכאורה על שיעור הלכתי טכני בגובהה של סוכה, אבל היא נושאת את הלומד אל לבו של קודש הקדשים המקראי, אל הכפורת אשר על הארון, האתר הלימינלי שבו נפגשות רשויות האדם והאל. כשהסוגיה תוהה על עביה של הכפורת, היא תוהה לאמתו של דבר על החציצה – שהיא גם המפגש – בין אדם ואלוהים. הסוגיה פתחה, כזכור, בקביעה מרחיקת ההגשמה שהשכינה אינה יורדת אל מרחב חייהם של בני האדם, ושהללו אינם עולים לעולם לספירה האלוהית. אולם סופה של הסוגיה בגעגוע ארוטי המבקש לראות פנים של מעלה, והחוקר את אתר המפגש בין האדם לאל ואת דיוקנו: האם פני אדם או פני אלהים לו? או שמא פנים של דמויות מתווכות ככרובים או כציפורים? הגזרה השווה מפניו של אלהים מונבעת, ולא במקרה, מפסוק המשווה את פני האדם אל פני האל: "ראיתי פניך כראות פני אלהים". יש לזכור כי ראית פנים הוא גם הביטוי המתאר עלייה לרגל בתורה,⁷¹ מאפיין בולט של חג הסוכות, וה"רצייה"

68 ראו בכורות נז, ע"ב.

69 במקצת הנוסחים ובדפוסים: ונילף מפנים של מעלה, דכתיב כראות פני אלוהים ותרציני.

70 סוכה ה, ע"א-ע"ב, על פי New York - JTS Rab. 218 (EMC 270).

71 ראו למשל שמות כג 15, 17; לד 20, 23; דברים טז 16.

הנזכרת בפסוק זה ("ותרצני"), על רקע הסוכה, הכפורת והכרובים, מנגנת גם היא על נימים עמוקים.

סוגיה זו היא מעשה אמנות במסווה הלכתי ודרשני, ומאחורי פרוכת הדיאלקטיקה שלה נסתר המתח הארוטי שבין מרחק ומפגש, בין סתר ענן וראיית פנים, וההשתקפות המסתורית של פנים בפנים – פני כרובים, פני אדם ופני האל. הדרמה התיאולוגית הזאת נקשרת בטבורה אל הסוכה ורומזת למשמעות העומק הדתית שלה.⁷²

ט.

כמאה שנה חלפו מאז "הלכה ואגדה" של ביאליק. בצד העונג מקריאתה של מסה נצחית זו, מותר לנו היום להתבונן בעולמה ובספרותה של ההלכה במבט משוחרר מן הקונפליקטים של נוטשי בית המדרש המזרח אירופי. ההלכה מופיעה לנגד עינינו כמבט עומק של האדם על העולם, החושף בו מהויות נסתרות, מחולל טרנספורמציה בחומרים ומהויות, משבר הרים של קטגוריות מוכרות ומפרק סלעים של דיכוטומיות שגורות, מייצר פנטזיות צבעוניות, מנכיח געגוע תיאולוגי, וחוגג את האומניפוטנציה של האדם ושל השפה.

72 על הסוכה כמקדש וכאתר של "הווייה ונוכחות" ראו בהרחבה נגן חג הסוכות, לעיל ה"ש 60, בעמ' 31-82 (הציטוט מעמ' 51).