

‘זאת תורת העולה’ – אמונת החידוש בהגותו של הרמ"א

דביר ורשבסקי

כאשר עסק הרב הצעיר משה איסרליס, בפולין של המאה השש־עשרה, בפרשנותו של הרמב"ם לרעיונות אריסטוטליים ולשיח הפילוסופי בארצות האסלאם, עוררו אצלו הרעיונות האלה תסיסה מחשבתית עזה. הרמ"א ראה בחומרי הגלם התיאורטיים שעמדו לפניו מפתח לקריאת המציאות, לא רק בהיותם כלי עיוני עבור האליטות המשכילות, אלא גם בהיותם מרכיביה של שפה דתית כלל־אנושית נגישה וחיונית. חלק נכבד ממכלול הרעיונות האלה ראו אור בפראג בשנת 1570 בספרו 'תורת העולה', שהיה לחיבור ההגותי המקיף ורחב היריעה ביותר של הרמ"א. בחיבור 'תורת העולה' נשורו ביד אומן פרשנות־דרשנות אינטנסיבית עצמאית ומפתיעה, עם היסמכות על תקדימים רעיוניים, שעשו אותו ליצירה בעלת איכויות דרשניות והגותיות הכרוכות זו בזו.

מאמר זה בוחן את מרכיבי היסוד של הגותו המקורית של הרמ"א, כפי שהיא מופיעה ב'תורת העולה'. בעיקרם של דברים, הרמ"א מזהה קשר אמיץ בין התכלות העולם לבין בריאתו, וכן בין ארעיותו של הקוסמוס לבין האופי השרירותי של התנהלותו, וכל אלו מבטאים, לדעתו, בחריפות את תודעת התלות באל ואת האקטואליות של יחסיו עם העולם. בהמשך לכך הרמ"א רואה בעבודת המקדש סימולציה חוזרת ונשנית של מערכת הקשרים המושגיים שבהם הוא דן; עבודת המקדש, ובמיוחד תהליכי הפירוק וההפסד בעבודת הקורבנות, מעוררים אצל השותפים בפולחן את 'אמונת החידוש' על פניה השונות. אמונת החידוש מונגדת אצל הרמ"א לאמונת הקדמות, שהיא לדידו אם כל חטאת, וכרוכה בנטייה האנושית לראות בקיום הקוסמי מצב יציב ונצחי. במאמר אנסה לעמוד על אופיין המורכב של אמונות החידוש וההפסד, ולאפיין את מקומן במכלול משנתו של הרמ"א.¹

1 על הרקע העיוני להגותו של הרמ"א נכתבו כמה מחקרים מאירי עיניים. ראו א' ריינר, 'ישן מפני

את הניתוח השיטתי ביותר שנעשה עד כה למשנתו של הרמ"א ב'תורת העולה' ערך יונה בן-ששון בעבודת הדוקטור שלו, שעליה מבוסס ספרו 'משנתו העיונית של הרמ"א'.² בספר זה סקר בן-ששון חלק נכבד מהמושגים ומהנושאים שבהם יעסוק מאמר זה, ובין היתר, את נושא אמונת החידוש. כפי שהצהיר בן-ששון בפתח ספרו, מטרתו הייתה לתרגם את אותו 'סגנון של "דרש" שיש בו לעתים משום חידוד וערפול מאניריסטי',³ המאפיין לדבריו את 'תורת העולה', לכדי 'בניין של משנה שיטתית במחשבת היהדות ערוך לפי עניינים ופרשיות'.⁴ בהמשך לכך, פרקי חיבורו עוסקים במכלול הסוגיות שנחשבו בעיניו חלק חיוני מ'משנה שיטתית'. בין היתר, נידונות בו בהרחבה תפיסתו של הרמ"א את תורת האלוהות (פרק שלישי), ענייני חברה ולאום (פרק שישי) ומחשבת ההיסטוריה (פרק שביעי). במסגרת 'אנליזה-סלקטיבית'⁵ זו, מוצגת אמונת החידוש כחלק מהפרק הרביעי העוסק ב'בריאה והנהגה'.⁶ בן-ששון מזכיר שם, ובצדק, כי אמונה זו תופסת אצל הרמ"א מקום מרכזי, וכי היא 'עוברת כחוט השני בהרצאת שיטתו'.⁷ עם זאת, הדיון של בן-ששון באמונת החידוש עוסק יותר ביחסי הכוחות בין הממדים ה'שכלתניים' לבין היסודות ה'בלתי שכלתניים' שהובילו להתעצבותה,⁸ ופחות באפיון האמונה הזאת עצמה, בניחותה ובמכלול המשמעויות והרעיונות המאוגדים סביבה. ביתר פרקי הספר הדיונים באמונת החידוש מציבים אותה כחלק מקבוצה נתונה מראש של אמונות ודעות שהרמ"א מאמץ, ולא כמערך

חדש – על תמורות בתוכני לימוד בישיבות פולין במאה הט"ז וישיבתו של רמ"א בקראקוב, ש' גליק (עורך), זכר דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז; א' נהר, דוד גנז וזמנו, ירושלים תשס"ה; א' זיו, הרמ"א, ירושלים תשי"ז; י' בן-ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד; י' אלבוים, פתיחות והסתגרות, ירושלים תש"ן; H. Davidson, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, D. B Cooperman (ed.) *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge 1986, pp. 106–145; Z. Langermann, *The Astronomy of Rabbi Moses Iserless*, Tel Aviv 1991; L. S. Levin, *Seeing with Both Eyes – Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish Renaissance*, Boston 2008 וראו בעת האחרונה א"א קלמן, 'חכמה ספרדית על אדמת פולין: על קריאתם של חכמי פולין בטקסטים ספרדיים במחצית השנייה של המאה השש-עשרה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, תש"פ (בדפוס).

- 2 בן-ששון (לעיל הערה 1), משנתו העיונית, שם.
- 3 שם, עמ' 16.
- 4 שם.
- 5 שם. ביקורת על המתודולוגיה הזאת ביחס לכתבי הרמ"א, ראו אצל קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 6, הערה 5.
- 6 בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 60–87.
- 7 שם, עמ' 63.
- 8 שם, עמ' 87.

משמעויות ייחודי הממלא חלק מרכזי בהגותו.⁹ אפשר לומר אפוא שככלל אמונת החידוש זוכה אצל בן-ששון לדיונים נקודתיים שאינם מדגישים את היותה הבריה התיכון במכלול משנתו של הרמ"א ב'תורת העולה'. מטרתו של מאמר זה היא לפתח את פרויקט הפענוח של משנת הרמ"א שהתחיל בן-ששון, דרך הפניית הזרקור לעבר אמונת החידוש, אפיונה וניתוחה, והצבתה בליבו הפועם של מארג סמלים ואיכויות השזורים זה בזה ומקיימים ביניהם מגוון צורות של יחסי גומלין. ההיבטים האלה, שלא זכו לדיון מספק בכתובתו של בן-ששון, יעמדו במוקד המאמר הזה.

א. 'להשיג תכלית המכון במקדש'

קשה להפריז בחשיבות אופי הדרשנות ב'תורת העולה',¹⁰ וגם בקשריה הקונסטרוקטיביים עם בית המקדש ועם הטקסים שבתוכו. הרמ"א רואה בפרשנות 'סוד הקרבנות וענייני המקד' [ש] וטעמם¹¹ צורה יעילה, ובמידת מה אף מחייבת, של פולחן, וכבר בהקדמתו לספר הוא מטשטש את ההבחנה בין עבודת המקדש הממשית, לבין עבודת המחשבה המחליפה אותה בהיעדר מקדש:

ומעתה מבואר [ר] נגלה שצריך ומחויב כל אדם לתור ולבקש כדי שישג שמץ דבר מסוד הקרבנות וענייני המקד' [ש] וטעמם, כדי שידע במה יתכפר. ולא לבד קריאתה פרשת התמיד או שאר דיני הקרבן כוונו חז"ל שאמרו שהעוסק בתורת הקרבנות כאלו הקריב קרבן, אלא הצופה ומביט בטעמן כי אעפ"י שמחוסר המעשה, מ"מ הגיון לבו יהיה לרצון והקב"ה מצרף מחשבתו למעשה, מאחר שהשיג התכלית הנרצה במעשה הקרבן. ונראה שלזה כוונו ז"ל באמרום פ' [רק] אין עומדין להתפלל:

כל מי שיש בו דעה כאלו נבנה המקדש בימיו, ר"ל במה שמתכוין להשיג תכלית המכוון במקדש, ורחמנ' [א] לכא בעי, והוי כאלו נבנה המקדש בימיו לפי שהשיג התכלית המכוון, והוא כוונת המאמר דלעיל שת"ח העוסקים וכו' כאלו נבנה בית המקדש בימיהם.¹²

9 ראו, למשל, שם, עמ' 141–143.

10 במסגרת זו לא אעסוק בפירוט הדרוש בתכונותיה הייחודיות של הסימבוליקה ושל הדרשנות אצל הרמ"א, שהן נושא למחקר אחר. ראו קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 62–67.

11 תורת העולה, פראג ש"ל, הקדמה (עמ' ה).

12 שם.

במובן הזה 'תורת העולה' הוא ספר הכוונות של עבודת המקדש, תפקיד המעניק לו משמעות כפולה וניגודית – מחד גיסא, הספר מנכיח את חסרון המקדש ואת התועלת המרובה שחורבנו מונע, ומאידך גיסא, הוא מציע דרכי כפרה חלופיות נגישות:

ויצאו מזה שני תועלת – הראשון, להתאונן תמיד בחורבנו כשנדע גדול התועלת[ת] שנחס[ר] לנו בעונותנו, וכמו שנ[אמר] אם אשכחך ירושלים.¹³ והשני, להיות תמיד מוכן לפנינו להקריב בו תמיד קרבנות ברעיונינו כשנשים מגמתינו מול בית קדשנו ותפארתנו. וזהו מחייב על כל איש לגדור פרץ, כי אין אדם צדי[ק] בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא,¹⁴ הן במעשה או במחשבה או במבטא. ועתה שב ורפא לו, כהשיב אשמו בראשו, ועיני שכלו ישים על תכלית כוונת הקרבן, עם התאוננות על החורבן.¹⁵

הרמ"א רואה בספרו יצירה אדריכלית מקבילה למקדש הממשי, יצירה שהיא 'מקדש מעט בנין מפאר בית אלקים אשר שם נהלך ברגש'.¹⁶ משום כך הספר מסודר בתבניות המקבילות להיבטים השונים במקדש, ומבחינה קונספטואלית כל חלק משלושת חלקיו מבוסס על קודמו. בחלקו הראשון של הספר הרמ"א עוסק בארכיטקטורת המקדש ובביאור הכלים; בחלק השני הדגש עובר למתרחש בתוך המקדש, ובמיוחד לעקרונות המנחים של עבודת הקורבנות; בחלק השלישי הרמ"א עובר לתיאור פרטי המקדש, הן פרטים קבועים, כמו בגדי כהונה, הן פרטים דינמיים, כמו קורבנות חריגים וחד-פעמיים. המבנה המסודר והמטרה המעשית של הספר אינם מונעים מהרמ"א להרחיב את היריעה בנושאים פילוסופיים, אסטרונומיים ופרשניים, המצדיקים בעיניו סטייה מהנושא הנדון, והוא עושה זאת לעיתים קרובות.¹⁷ הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא פרק ד' בחלקו השלישי של הספר. פרק זה מוקדש כולו להבהרת היחס בין הפילוסופיה לקבלה, והוא דן בנושא זה באריכות יתרה. דוגמה זו, כמו דוגמאות רבות נוספות, מראה כי ל'תורת העולה' תפקיד כפול – מדובר הן בספר עיוני, הן בספר כוונות מעשי. למעשה, מרבית פרקי הספר הם מיזוג בין המגמות האלה, ולכן ההפרדה ביניהן תהיה על פי רוב מלאכותית.¹⁸

13 תהלים קלז 5.

14 קהלת ז 20.

15 תורת העולה, הקדמה (עמ' ה).

16 שם.

17 ראו, למשל, שם, א, ב (עמ' ז-ח); ג, כח (עמ' צה). על הנטייה האשכנזית להרחיב בנושא שאינו מעניינו המרכזי של החיבור, ראו אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 81.

18 על עצם כתיבתו של ספר 'תורת העולה' ועל העיסוק בו כריטואל, ראו בהרחבה אצל קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 84-89.

אף שבמאמר הזה יודגשו ההיבטים העיוניים של 'תורת העולה', יש לראות בהיבטים האלה את הבסיס לאופן הקידוד של המתרחש במקדש על השלכותיו המעשיות.

ב. מקדש של מעלה ומקדש של מטה – עולמו של הרמ"א

בפתח ספרו הרמ"א עוסק ברעיון שהמקדש הוא זמן־מרחב המשקף את הדינמיקה הקוסמית בכל תחומי התרחשותה.¹⁹ הרמ"א משתמש בהבחנה המדרשית בין 'מקדש של מעלה' לבין 'מקדש של מטה'; הוא מזהה את העולם עם המקדש של מעלה, ואת המקדש עצמו הוא רואה כהשתקפות מיניאטורית שלו:

כבר אמרו חז"ל: מקדש יי' כוננו ידיך – מלמד שהמקד[ש] של מטה מכוין כנגד מקדש למעלה [...] לכן אי אפשר רק שהדברים של מטה הם דוגמא ומכוונים לדברים של מעלה, כמו שאמר דוד ע"ה: הכל בכתב מיד יי עלי השכיל כל מלאכת התבנית,²⁰ ונאמר בבנין המשכן: כתבנית אשר אתה מראה בהר,²¹ מלמד שהדברים מכוונים למעלה ולמטה.

ולזה אני אומר כי העולם בכללו נקרא מקדש של מעלה, להיות פעולת השי"ת; וכן נקרא העולם בכללו 'בית אל', כמו שפיר' [ש] הרב שם טוב פרק נ"ד ח"א מספ' [ר] המורה. ולזה נאמר בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו,²² כי ע"י פעולת השי" אשר הם נגלות לנו אנו משיגים השי". לזה אמר שם ימצאנו.²³

העולם הוא מקום הפעולה האלוהית, והאל הוא מקומו של עולם. לפיכך, העולם בכללו הוא המקדש העליון, מקדש של מעלה.

אחד המאפיינים המשותפים למקדש ולעולם הוא השבריריות. המקדש בנוי על גבי חללים, ולמעשה הוא חלל לא יציב. גם העולם תלוי בחלל הריק, ועמידתו שבירה ולא בטוחה – 'ידוע שהעולם כלו אינו עומד על שום סמיכה רק תלוי במאמר השי" [...] כן אמרו שהיה תחת הר הבית כיפין על כיפין חלול מתחתיו כדמות העול' [ם] העומד על בלימה'.²⁴ כך, מקדש של מטה משורטט כחלל יפה, אלוהי ושביר, הוויה המתאפיינת בנוכחות אלוהית אקטואלית מלאת חיוניות. בהמשך נראה כי לאיכויותיה

19 ראו בן־ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 19, וכן עמ' 226.

20 דברי הימים א, כח 19.

21 שמות כה 40.

22 הושע יב 5.

23 תורת העולה, א, א (עמ' 1).

24 שם.

של הארעיות נודעת משמעות רבה ב'תורת העולה', והציר שסביבו חג הספר בוחן את טיב הארעיות בחלל ובזמן, במקדש של מעלה ובמקדש של מטה.

מקדש של מטה מקדד מרכיבים קוסמיים הבאים מתחומים רבים ומגוונים – הוא אוצר ומשקף, בין היתר, ידע אסטרונומי, גיאוגרפי, היסטורי ופילוסופי.²⁵ כמו כן, ההיבטים הנסתרים של האלוהות והבריאה מקודדים בעזרת תבניות פילוסופיות או קבליות. לדוגמה, שטח המקדש מחולק לשבעה מקטעים, וכל מקטע מייצג את אחד משבעת האקלימים, שנחשבו בתקופה זו לקווי הרוחב של השטח היבשתי בכדור הארץ.²⁶

ההנחה שקידוד מפורט מעין זה אכן מסביר את טיב המבנה ואת הדינמיקה במקדש נראית לרמ"א הכרחית, אף שלא תמיד הוא סבור שהפענוח המסוים שהוא מציע הכרחי. אם פרטי הפענוח נשמעים לו דחוקים, הוא מזכיר לקורא למקד את תשומת הלב ברעיון הכללי ולא בפרטים האלה, ומכל מקום 'ואם תביא המשכת העניי' [ן] לבאר מקצת הפרטים רחוקים מדרך האמת – מכל מקום דרש וקבל שכן, עד יבא מורה צדק ויורנו דרך אמת'.²⁷ אם כן, עיגונן הריטואלי של האמונות הרצויות בעבודת המקדש מתבסס על זיהוי עקבי ורחב היקף של המקדש עם הקוסמוס. כעת אבחן את היחס שהרמ"א מתאר בין העולם לבין האל, יחס שבהמשך לאמור משפיע השפעה ישירה על תפיסת המקדש במשנתו.

ג. בריאה והתגלות

כאמור, חלקו הראשון של 'תורת העולה' מוקדש כולו לעיסוק במבנה הסטטי של המקדש, הן של 'מקדש של מעלה', הן של 'מקדש של מטה'. הרמ"א רואה את העולם כמרחב רוחש חיוניות ומגלם שלמות, יופי ועונג. במהלך עיבוד והרחבה של פירוש למגילת שיר השירים שמצא בכתב יד, הרמ"א לוקח פסוקים שנדרשו על פי המסורת כתיאורים של הקב"ה, ומפרש אותם כתיאורים של העולם על גלגליו, כוכביו ופירותיו:

25 על הספרות המדעית והפילוסופית שהייתה נגישה לרמ"א, על אופן עיסוקו בה והיקפה, ראו ריינר, ישן מפני חדש (לעיל הערה 1).

26 תורת העולה, א, ב (עמ' 1-2). לסקירה נרחבת של הגיאוגרפיה בימי הביניים, ראו G. H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, New York 1968; תיאור של תורת האקלימים במחשבת ישראל בימי הביניים, ראו אצל א' מלמד, 'ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית', בתוך מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א.

27 תורת העולה, ב, לז (עמ' סג).

ובמדרש ויקרא רבה פרש' [ת] קדושים: שוקיו עמודי שש, שוקיו זה העולם²⁸ [...] מרכבו ארגמן זו השמש²⁹ [...] ואפשר שענינו הם שבעה כוכבי לכת שהם צחות ונקיות כאלו רחוצות בחלב מחסרון מים [...] ואמר ומראהו כלבנון בחור כארזים, והוא להוסיף באור על דבריו הראשונים שהמשילו לא דבר רק על כלל העולם הנקרא לבנון, כמו שנאמר: אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, הנאמר על העולם; ואמר בחור כארזים, הנטועים מששת ימי בראשית, וכמו שנאמר: ארזי לבנון אשר נטע יי; ואומר חכו ממתקים וכלו מחמדים, כמו שנאמר בבריאה: וירא אלהים את אשר עשה והנה טוב מאד, ונאמ' [ר] ויברך אלהי' [ם], אין לך חיך מתוק מזה, וזה רעי בנות ירושלים.³⁰

הרמ"א אינו ממיר את ההשתאות הרליגיוזית בהשתאות נטורליסטית, אלא במוכן מסוים מזהה ביניהן – הדרשות מלאות האהבה לעולם על מרכיביו, נובעת מראיית העולם כממד הנגיש היחיד של האלוהות.³¹ את ההשתאות המפורטת לנוכח האסתטיקה, השגב והמגוון באלוהות, הרמ"א אינו מביע כלפי מערכת חיצונית לעולם, אלא כלפי העולם עצמו. כך, את החיבור האנתרופומורפי 'שיעור קומה', המתאר את ממדיו הפיזיים העצומים והלא-נגישים של האל ואת שמוותיהם הנסתרים של איבריו, קורא הרמ"א כתיאור מיסטי של הקוסמוס. דרך העולם בכללו אפשר לפגוש באל ובהנהגתו, כפי שהתגבשו בתורת תוארי הפעולה,³² או לחילופין במערכת הספירות הקבלית. הרעיון שידיעת האל צריכה להתחיל בידיעת העולם מופיע אצל הרמב"ם,³³ אך התפיסה שהתארים המוסבים על האל מכוונים אל התנהלות הקוסמוס מטשטשת את החיץ הברור שמציב הרמב"ם בין הנבראים לבין הבורא, ובכך הרמ"א

28 ויקרא רבה, וינציאה ש"ה, כה, ח. (עמ' קכג).

29 'מרכבו ארגמן זה השמש', וינציאה ש"ה, במדבר רבה יב, ד. (עמ' קסה).

30 תורת העולה ב, ב, הצעה שלישית (עמ' לט). קטע זה הוא פירוש לשיר השירים ה 10-16.

31 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 89-90.

32 דיון בחשיבותם של תוארי הפעולה אצל הרמ"א ראו אצל אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 286-287.

33 'בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב את המקום ברוך הוא; ויראה ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים [הגדולים, וכ"ש לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגולמים שלא נתחברו בגולם כלל. וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושא וכלימה רק וחסר' (רמב"ם, משנה תורה, וינציאה ש"י, הלכות יסודי תורה [עמ' יד]).

נבדל ממנו.³⁴ להבדיל מההרחקה המופלגת המאפיינת את יחסי האל והעולם במשנת הרמב"ם, הרמ"א מסביר את הקשר בין העולם לאל כיוחס בין הגוף והנפש, מתוך שימוש בנימה לא דואליסטית:³⁵

כי כמו שנפש האנושית בערך לגוף, כן השם יתעלה בערך הגלגל, כי כמו שהנפש סובלת הגוף והיא מתנענעת הגוף ומנתקת אותו ממקום למקום והגוף מלא ממנו[ה] מצפרני רגליו ועד ראשו – וזה האו'ת], שאם יגע דבר בגוף האדם בלתי ראייתו ירגיש מיד, ובהפסד הרוח ממנו ישאר קר ויבש, כן כבוד השם יתעלה מלא כל הגלגל מן החלק הפחות שבו עד הנכבד ממנו כמו שנאמר מלא כל הארץ כבודו,³⁶ ומפני זה ייחס כל חלקי הגלגל כאלו היה חלקי השם יתעלה, כאמרו ראשו, עיניו, ידיו, שוקיו, לא שהשם הוא גוף חלילה וחס. והן דברי רבי ישמעאל ודברי רבי עקיבא בספר היכלות, שאמרו כל היודע שעור של יוצר בראשית מובטח לו שהוא בן עולם הבא.³⁷

בהמשך לכך הרמ"א רואה בכל הקוסמוס מקום קדוש. הקדושה מאפיינת את כל התופעות הקוסמיות; כל סוגי התפקודים האנושיים והקוסמיים נטענים לפיכך בקדושה כחלק מתשתית הווייתם. תפיסה זו משתקפת, בין היתר, באיסור הבאת חולין ל'מקדש של מטה', הלוא הוא המקדש בירושלים, המהווה מיניאטורה של העולם – 'מקדש של מעלה':

וידוע שאסור להקרי'ב] חולין לעזרה, והטעם מבואר על פי דרכינו כי כל הברואים שנבראו שהקרבן דוגמתו, הם ברואים לתכלית מה, כמו שנאמר: כל פועל יי למענהו,³⁸ ואם כן הכל קדוש ומקודש, מאחר שבכל נראה כבוד וקדשת השם יתעלה, כמו שנאמר: מלא כל הארץ כבודו,³⁹ ועל כן אין להקרי'ב] דבר חול במקום קדוש.⁴⁰

34 'ודע שראוי היה שנדמה יחס האלוה ית' לעולם יחס השכל הנקנה הנאצל לאדם אשר אינו כח בגוף והוא נבדל מן הגוף הבדל אמתי ושופע עליו' (רמב"ם, מורה נבוכים א, עב, (עמ' נט). הציטוטים מ'מורה נבוכים' במאמר זה הם על פי מהדורת ויניציאה, המהדורה שבה השתמש הרמ"א (ראו ריינר, ישן מפני חדש [לעיל הערה 1], עמ' 190). על התרחקות הפרשנויות של הרמ"א מתפיסת האלוהות של הרמב"ם, ראו לוין, לראות בשתי העיניים (לעיל הערה 1), עמ' 33.

35 אם לא צוין אחרת, ההדגשות שלי (ד"ו).

36 ישעיהו ו 3.

37 תורת העולה, ב, ב, הצעה שלישית (עמ' לט).

38 משלי טו 4.

39 ישעיהו ו 3.

40 תורת העולה, ב, כא (עמ' נא).

אם כן, המטען הדתי שהרמ"א מייחס לעולם ולתפקודו מיוצג במקדש של מטה באמצעות ההבחנה ההלכתית בין חולין לבין קודש, ועומד בבסיס קדושת המקדש וקודשיו. עניין זה מבטא היטב את תפיסתו היסודית של הרמ"א בדבר מצב העניינים הסטטי של המקדש והעולם; התיאורים הסטטיים האלה הם מצע לדינמיקת ה'חידוש' וה'הפסד' המאפיינת את המקדש ואת העולם. לניתוחה של דינמיקה זו מוקדשים הפרקים הבאים.

ד. קדמות וחידוש – המצע הפילוסופי

דרך פרשנותו של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' לכתבי אריסטו ופרשניו המוסלמים התוודע הרמ"א למחלוקת העקרונית בין התפיסה שהעולם נברא בנקודה מסוימת בזמן ('חידוש העולם'), לבין התפיסה שהעולם התקיים מאז ומעולם ('קדמות העולם').⁴¹ בחלקו השני של 'המורה', הרמב"ם מבהיר כי:

אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש [...] ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקי'ם] ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפירשנו הכתובי'ם] והרחקנו היותו ית' [ברך] גשם, ואמנ'ם] הביאנו שלא לעשו'ת] זה ושלא נאמיננהו, ב' סבות: האחת מהם [...] וקדמו'ת] העולם לא התבאר במופת ואין צריך שיודחו הכתובי'ם] ויפורשו מפני הכרעת דעת שאיפשו'ר] להכריע סותרו בפני'ם] מן ההכרעות [...] והסבה השנית [...] אמונת הקדמו'ת] על הצד אשר יראה אותו אריסט'ו שהוא ע"צ החיו'ב] ולא ישתנה טבע כלל ולא יצא דבר חוץ ממנהגו, הנה היא סותרת הדת מעקרה ומכובת לכל אות בהכרח ומבטלת כל מה שתיחל בו התור'ה] או תפחיד ממנו.⁴²

אף שהדעות בשאלה מה חשב הרמב"ם על רעיון קדמות העולם חלוקות, קריאה פשטנית בפסקה שלעיל מצדדת בהחלט באמונת חידוש העולם, וכך הבין הרמ"א את עמדת הרמב"ם בסוגיה זו.⁴³ אף שהרמ"א מקבל את ההנחות של הרמב"ם בעניין חידוש העולם, הוא מדגיש נקודה שהרמב"ם סבר שהיא שולית למדי – הזיקה

41 ראו ריינר, ישן מפני חדש (לעיל הערה 1), עמ' 189; בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 60–62; לוין, לראות בשתי העיניים (לעיל הערה 1), עמ' 17.

42 מורה נבוכים ב, כה (עמ' קב).

43 ראו לוין, לראות בשתי העיניים (לעיל הערה 1), עמ' 32.

המיידיית של אמונת החידוש לקיומו של בורא.⁴⁴ הרמב"ם אומנם מזכיר, בדרך אגב, כי 'ואם הוא מחדש יש לו מחדש בלא ספק, וזה מושכל ראשון',⁴⁵ אולם מיד אחר כך הוא מסביר כי הוא מעדיף הוכחות לקיום האל היכולות לדור בכפיפה אחת עם ההנחה שהעולם קדמון, וכך לבנות הוכחה שתהיה חופשית מהישענות על האמונה הלא-מבוססת מספיק בחידוש העולם. הרמ"א, לעומת זאת, מסביר –

שאף על פי שביאר שם הרב ע"י מופת הפילוסופי מציאות השם אף לפי אמונת הקדמות, מכל מקום קשה לעמוד על הדבר אם לא חכם גדול בקי בדרכי החקי' [רה] והמופת, מה שאין כן באמונת החדוש ולכן הוא יסוד התורה והאמונה.⁴⁶

להבדיל מהרמב"ם, השאלה העיקרית המטרידה את הרמ"א אינה אם האמונה האנושית אמיתית, אלא אם היא מבוססת על צורת חשיבה מיידיית ונגישה.⁴⁷ נראה כי הביסוס הראייתי לטענותיו של הרמ"א אינו חשוב עבורו כמו בחינת ההשלכות הדתיות והמוסריות של הטענות האלה. בהמשך להעדפת האמונה הפשוטה להשגה על פני האמונה הקשה והמורכבת, הרמ"א מסווג את ה'אמונות', את מצבי היסוד של הקיום האנושי, על פי השלכותיהם על עולמו הדתי והמוסרי של האדם ושל החברה כולה, ומעדיף את הפשוט על פני המורכב והקשה לתפיסה.⁴⁸ מאמונות במובן הדוגמטי המושגים הימיי-ביניים נהפכים למצבי יסוד של הקיום האנושי. מצבים אלו מציינים עמדה קיומית מסוימת, מסבירים את איכות ההתנהלות האנושית על כל רבדיה,⁴⁹ ומתאפיינים ביחסים מורכבים ולא חד-משמעיים עם ה'אמונות האמיתיות'. כפי שראינו, הרמ"א מייחס קדושה לעולם הפיזי, ורואה בו את הייצוג היחיד לאל. שלא כמו האל עצמו, התגלותו של האל באמצעות העולם איננה נצחית, והיא מתחילה בנקודה מסוימת בזמן. כפי שנראה, ארעיות העולם מאפיינת את סיפור המסגרת שלו כתופעה של קדושה ארעית, ומקומה המכונן של 'אמונת ההפסד' מגבש את משנתו של הרמ"א בנושא זה.

44 תורת העולה ב, ב, הצעה ראשונה (עמ' לו).

45 מורה נבוכים א, עא (עמ' נה).

46 תורת העולה ב, ב, הצעה ראשונה (עמ' לו).

47 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 60.

48 תורת העולה ב, ב, הצעה שנייה (עמ' לו).

49 בהמשך לכך הרמ"א מבחין בין העניים בדעתם לבין החכמים. אף שמבחינה מוסרית החכמים והעניים בדעתם שווים, מצופה מהם לפתח 'אמונה' שונה בתכלית – העני יכול להסתפק ב'אמונה' פשוטה ולא מדויקת, ואילו החכם אמור ליישם את ה'אמונה' שלו בתוך תפיסת עולם מפותחת ומדויקת.

ה. אמונת ההפסד

ייתכן שהמגמה לאמץ את האמונה הפשוטה והאינטואיטיבית היא שהובילה את הרמ"א לאמץ רעיון שנדון אצל המקובלים במסגרת 'תורת השמיטות'⁵⁰ והוצג אצל הרמב"ם כאמונה לא מזיקה, אך גם לא מבוססת ולא ראויה – האמונה שהקוסמוס על כל רבדיו עתיד לכלות לחלוטין, 'כי זהו עניין אלהי, להפסידו אל הפסד מוחלט שלא ישאר מאומה';⁵¹ תפיסה זו מכונה אצלו 'אמונת ההפסד'.⁵² הרמ"א מצהיר כי:

אני רואה שאמונת הפסד העולם הוא אמונה שנתפרסם ברוב ישראל, ואף לדעת הרב יוכל להיות אלא שאינו מוכרח לדעתו. והנה נחזיק בה ונאמר: מעתה, אם יתבאר הפסד העולם, על כרחינו צריכין להודות שנתהוה; כי המאמר מוסכם – כל דבר שאין לו אחרית, אין לו ראשית; ואם נמצא לו אחרית, יש לו ראשית [...]. שהרי אנו רואים שיפסד, ואם כן קיומו אינו נצחי.⁵³

50 כפי שהרמ"א מצהיר עם פתיחת הספר, 'על ידי החקירה בעניין ציון ומגדלותיה נתבונן על מציאות הש"י' (תורת העולה, הקדמה, עמ' ה). הרמ"א רואה באמונת החידוש וההפסד המשתקפות במקדש את האמונות המאפשרות להתבונן בנוכחותו האקטואלית של האל בהווה בדרך הנגישה ביותר, וזו ההצדקה העיקרית לאימוץ האמונות האלה. בן-ששון הציע כי הסיבה להדגשה היתרה של הפסד העולם אצל הרמ"א היא נטייתו לאמץ מסורות המתאפיינות בקונצנזוס רבני וציבורי. אף שרעיון הפסד העולם אכן מופיע במקורות חז"ליים וקבליים למיניהם, נראה כי טענתו של בן-ששון אינה מספיקה משתי סיבות עיקריות: ראשית, הרמ"א עסק באמונות רבות נוספות שהתפרסמו ברוב ישראל' (תורת העולה ב, ב, הצעה שנייה [עמ' לח]), ובכל זאת ייחס להן חשיבות פחותה ולא ראה בהן תוכן הראוי להשתקף במקדש של מטה. אמונות כמו ביאת המשיח ותחיית המתים קיבלו אצל הרמ"א תפקיד משני ביחס לאמונת חידוש וההפסד, והעדפה זו מראה כי התקבלות האמונה ודאי שאינה תנאי מספיק כדי שתיחשב אמונה מרכזית כל כך. שנית, נראה כי הרמ"א מנתק את רעיון הפסד העולם מההקשרים המדרשיים והקבליים שלו לטובת מונחים הוולמיים את תפיסתו הרחבה, מונחים שאב, ככל הנראה, מדרשותיו של ר' יצחק עראמה. ניתוק זה מחזק את ההנחה שמעמדה של האמונה הזאת בקרב ישראל הוא תנאי הכרחי, שלברו אינו מספיק כדי שתהיה אמונה מרכזית כל כך. לזין העלה אפשרות נוספת, והיא שהרס הקורבן הוא מרכיב מרכזי בסימבוליים של הקורבנות, ושהמחויבות למערכת הסימבולית של המקדש היא שהובילה את הרמ"א לאמץ את אמונת ההפסד (לזין, לראות בשתי העיניים [לעיל הערה 1], עמ' 33). היות שכפי שאראה להלן יש למערכת הקורבנות קשר הדוק לגיבוש מצב התודעה של 'אמונת החידוש', הסברו של לזין עולה יפה עם ההסבר המוצע לעיל. בהקשר הזה מעניין לציין הגות נוספת ושונה שבה העיסוק בקורבן בהמה הוא תשתית לתיאוריה דתית נרחבת. ראו ז' בטאיי, תיאוריה של הדת, תרגום עידו בסוק, תל אביב תשס"ח. על אמונת ההפסד במסגרת תורת השמיטות, ראו ח' פדיה, הרמב"ן: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 233–273.

51 תורת העולה ב, ה (עמ' מב).

52 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 63–67.

53 תורת העולה ב, ב, הצעה שנייה (עמ' לח).

לדברי הרמ"א, לאמונת החידוש ולאמונת ההפסד זיקה אינטואיטיבית זו לזו. בניסוח פשוט אפשר לומר שהקשר ביניהן מתבטא במגע בין שתי התופעות, ההתהוות וההתכלות, בקצוות הפרומים של היש; לשתייהן מגע עם מצב של אי-קיום. לעומת תופעות אלו, להתהוות המתמשכת ללא סוף אין מגע מעין זה, ומצב של אי-קיום מנוגד למוצקותה של ההתהוות המתמשכת. לפיכך, אף שמבחינה לוגית אפשר לתאר מצב שבו העולם יחודש מבלי שיכלה, תמונת ההתכלות של הקוסמוס מעוררת אינטואיציה מיידית של עולם מחודש. אמונת ההפסד יוצרת דימוי של העולם כמקום ארעי שאינו מחויב המציאות, ומובילה להתבוננות עליו כעל תוצאה של תהליך יצירה פעיל. על הזיקה בין ההפסד לחידוש אפשר ללמוד מתיאורו של הרמ"א את אופי ההכרה שנועדה ללוות את יציאת מצרים. משה אמר לפרעה:

דרך שלשת ימים נלך, כי ידוע כי ששה ימים עשה יי שמים וארץ, ויומו של הקדוש ברוך הוא אלף שנה והם ימי העולם, ויציא[ת] מצרים היה באלף השלישי [...] ולכן אמר משה דרך שלשת ימי[ם] נלך⁵⁴ לפנינו או לאחרינו להתבונן בהם, ואז היה או יהיה העולם חרב כמדבר, ואם כן נגלה חדוש העולם והפסדו אשר על ידי כן יכולת השם יתעל[ה] וממשלתו בארץ, ועל ידי כן יתחייב לנו לעבדו ולך לשלחנו כדי למלאות רצונו.⁵⁵

ההתכלות מעוררת את ההכרה שקיום העולם אינו הכרחי, ולכן מדגישה בצבעים עזים את קיומו המחודש, ואת החופש המאפיין את פעולת הבריאה, בריאה שאינה משרתת כל מטרה יציבה. האמונה בחידוש העולם ובהפסדו, עומדת בלב הגותו של הרמ"א; הוא ראה בתפיסה זו מפתח לאפיון ההתנהלות הקוסמית והאנושית, וכפועל יוצא מכך גם את פשר ההתרחשות ב'מקדש של משה', הלוא הוא בית המקדש. כפי שהיטיב בן-ששון לתאר:

העולם יש לו התחלה של התהוות במעשה ה'חידוש' של הבריאה, והוא יגיע לכלל איון בקץ הימים, כאשר יבוא עליו ה'הפסד'. הווה אומר, כל קיומו של העולם נע בין שני קצוות אלה. קיום זה, דווקא עקב ארעיותו, תכליתו לשמש גילוי של מציאות האל ושל רצונו המוחלט, החופשי מכל סייג.⁵⁶

54 שמות ח 23. הפסוק המלא: 'דרך שלשת ימים נלך במדבר, וזבחנו ליי אלהינו כאשר יאמר אלינו'.

55 תורת העולה ג, עד (עמ' קנז).

56 בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 60.

הזיקה בין הבריאה להפסד באה לידי ביטוי בדמיון איכותי ביניהם – בשתי התופעות ממלאים תפקיד מרכזי אותם המרכיבים; מרכיב משותף חשוב המאפיין אותן, הוא החום:

אין בכל הכחות הגלגליו[ת] המהוות והמפסידו[ת] העולם כחום הטבעי, שהוא המכין החיות לכל חי, והשמש בחומה מצמחת ומפרח[ת], עד שלזה המשילו החוקרים ימות הקיץ לימי החיים וימות החורף בדמות המות [...]. וכן הוא סיבת ההפסד, כי החום מיבש הליחות שבחי וגורם לו המות מידי יום יום, וזה גם כן מפורסם בחולים, כי אם יתגבר עליהם החום מפסיד[ם], לכן היו הקרבנות נקרבים על האש והיה האש יורד מן השמים, להורות על החום השמימי שמפסיד החיים.⁵⁷

החום מחיה את העולם ומאפשר את קיומו, אבל הוא גם הגורם המביא להפסקת קיומו. בהקשר הזה הרמ"א מבהיר כי אף שההפסד בא לידי ביטוי בתופעות טבעיות, מדובר בתופעה החורגת מגבולות הטבעי המכילת לתוך הסדר הטבעי בתיווך ה'אמצעים', שהרי 'ידוע שכל אלו הדברים נתהוו ויפסדו על ידי סבות הסבות וגובה על גובה, והוא הסבה רחוקה לכל דבר על ידי אמצעית'.⁵⁸

לצד גורמים חומריים, כמו החום, גם לגורמים מטפיזיים נועד תפקיד דומה בסיפור ההווה וההפסד. דוגמה מרכזית למרכיב מטפיזי המאפשר את קיום העולם היא התורה. בהמשך לתיאור המדרשי והזוהרי של הקב"ה שהסתכל בתורה וברא את העולם,⁵⁹ אימץ הרמ"א את התפיסה שהחוכמה העליונה היא כלי היוצר שבאמצעותו נברא העולם, והוא שזור את התפיסה הזאת במארג הרעיוני הרחב של ההווה וההפסד:

כי בתורה נברא העול[ם], ובתורה יהיה הפסדו; לא מצד שההפסד כרוך בעקבו כשאר כל הוה נפסד, אלא שהחכמה והרצון שהוא התורה באמת שבה נברא העולם, היא בעצמו נותנת הפסדו; ואף כי כמו שנברא העולם לסבות קיום התורה, וכמו שדרשו ז"ל: בראשית, בשביל התורה הנקראת ראשית, כן יהיה ביטולו בסבת התורה, כי אז יהיה יום הגדול והנורא יום שכלו שבת, שאמרו

57 תורת העולה ב, ה (עמ' מא).

58 שם.

59 'יהיה הקב"ה מביט בתורה, ובורא העולם' (בראשית רבה [מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 2]; 'תא חזי כד בעא קב"ה וסליק ברעותיה למברי עלמא, הוה מסתכל באורייתא וברא ליה, ובכל עובדא ועובד[א] דברא קב"ה בעלמ[א] הוה מסתכל באורייתא וברא ליה' (זוהר, קרימונה ש"כ, א, עמ' שיט).

עליו ז"ל שבאותן אלף שנים צדיקים יהיו להם כנפיים ושטים על פני המים, רוצה לומר על פני התורה שנקראת מים, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים,⁶⁰ כי באותן ימים יתגלו להם סתרי התורה ועומקותיה, אשר לא היה אפשר להתגלות בעוד כל ימי העולם.⁶¹

אם כן, אחד הגורמים להפסד העולם הוא התמורה ההופכת את החוכמה מכוח מקיים ומהווה, לכוח כאוטי של פירוק וכילוי. התמורה הזאת יוצרת שלב השונה באיכותו מקודמו, והוא מתאפיין בנוכחות גלויה של 'סתרי התורה ועומקותיה'.⁶² את המצב שלאחר הפסד העולם הרמ"א מתאר בכמה אופנים, והוא מנסה להתאים את עצמו למדרשים ולמגוון מסורות קבליות הנוגעים לעניין זה. נוסף על כך, לטענתו גוף הידע הזה אינו נגיש, לכל הפחות לא בכלי ההכרה המאפיינים את עולם ההווה. עם זאת, ברור כי נקודת המוצא שלו היא שהיחס הראוי אל כל היש הוא כאל תופעה ארעית, וכי זהו עיקר התורה. בסופו של דבר את צביון 'אחרי העולם' הרמ"א מתאר כך: 'כי אז יתראה אחדותו של הש"י כ"ש: ונשגב יי לבדו'.⁶³ השלכותיה של הקביעה הזאת אינן נוגעות לעולם בלבד, אלא הן גם השלכות תיאולוגיות, ולשם הבנתן עלינו לעמוד בקווים כלליים על תפיסת האלוהות אצל הרמ"א, השואבת את מקורותיה הן מהשפה הפילוסופית, הן מהשפה הקבלית.

1. סימולציית הפסד והחידוש

היות שהרמ"א מזהה בין ההתגלות האלוהית לבין העולם, להפסד העולם משמעות טרנספורמטיבית גם מבחינת אופי התגלות האל. כדי לתאר את הטרנספורמציה הזאת המתרחשת בעת הפסד העולם הרמ"א משתמש במונח הקבלי 'קירוב הכוחות':

כבר דרשו בפרקי רבי אליעזר: עד שלא נברא העולם היה הקדוש ברוך הוא ושמו לבד;⁶⁴ וכתב הרב המורה פר' [ק] אחד וששים חלק ראשון: הסתכל כי גלו שכל שאר השמות נתחדשו בשעת בריאת העולם, כי כלם תוארי הפעולות כו' וכמו שהאריך שם בזה. וכן יהיה לעתיד, כמו שנאמר: ביום ההוא יהיה יי אחד

60 ישעיהו נה 1.

61 תורת העולה ג, לג (עמ' צט).

62 שם. ראו אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 329–334.

63 תורת העולה א, ג (עמ' ח). הציטוט שם מישעיהו ב 11. וראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 51),

עמ' 233.

64 פרקי דרבי אליעזר, ג (מהדורת הורוביץ, ירושלים תשל"ב, עמ' 22).

ושמו אחד.⁶⁵ ולכן בהיות עניין הקרבן היה מורה על הויית העולם והפסדו לאין גמור, על כן לא נאמר שם רק השם המיוחד להורות כיצד יהיה לאחר העולם וכיצד היה קודם לכן [...] וזהו כוונת בעלי הקבל'ה] שאומרים שהקרבן היה בא להקרי'ב] הכחות כולן ביחד כו', והוא האמת, כי הוא מורה על עניין חדוש שאז היו הכחות כולן שתומין מקורב'ין] יחד בלי התגלות נגד הברואים, והוא עניין קרוב הכחות וכמו שאבאר.⁶⁶

תפיסת האלוהות שהרמ"א מבטא עושה שימוש יצירתי במושג הקבלי 'קירוב הכחות', שימוש האופייני לתפיסתו הפילוסופית קבלית, החגה סביב ציר החידוש וההפסד. מושג זה נזכר בפעם הראשונה ב'ספר הבהיר',⁶⁷ ובמהלך המאה שלוש עשרה הוא התבסס כאחד המושגים הנפוצים והמדובריים בחוגים הקבליים, וזכה לפרשנויות שונות מגוונות.

בהכללה המונח הקבלי 'קירוב הכחות' מתאר מצב של מלאות וחיבור הרמוני בין הספירות, ושל התדבקות ההיבטים השונים באלוהות. מצב זה מתאפשר בזכות הפולחן האנושי – 'הנהגה כל מדה ומדה היתה מסתפק'ת] מן הקרבן והכונה להמשיך ולהניח הרוח העליון במדות ולהקריב המדות אליו וזהו היחוד';⁶⁸ וזהו סוד הקרבנות, כי כשהקרבן נקרב כתקונו, ועולה לרצון על מזבח העליון, מקרב הכחות העליונים ביחד'.⁶⁹

65 זכריה יד 9.

66 תורת העולה ג, ג (עמ' עב).

67 'ואמאי אקרי קרבן, אלא על שם שמקרב הכחות הקדושות, כד"א וקרב אותם אחד אל אחד, לך לעץ אחד [והיו לאחדים בידך] (יחזקאל לו 17). ואמרינן לריח ניחוח ואין ריח אלא באף ואין נשימה שהיא ריח אלא באף ואין ניחוח אלא ירידה דכתי' וירד (ויקרא ט 22), ומתרגמיהן ונחת הרוח יורד ומתיחד בצורות הקדושות ההם ומתקרב על ידי הקרבן, והיגו דאקרי קרבן' (ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 78, עמ' 165). בתפיסה הקבלית של 'קירוב הכחות' נכללים התפתחויות והבדלים דקים רבים שיש לעמוד עליהם, ואין זה המקום לכך. לפירוט והרחבה, ראו ש' רוזנבלט, רצון אדם רצון אלוהים: סוד הקרבן בקבלת הרמב"ן בין גירונה לברצלונה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון, תשע"ד. במאמר זה אתמקד במקורות שעליהם ביסס הרמ"א את היכרותו עם המונח 'קירוב הכחות', כפי שהם מצוינים בתורת העולה ב, א (עמ' לו) – שם הרמ"א מציג את הטעם הקבלי לקורבנות. כדי להסביר את שיטת המקובלים בעניין קירוב הכחות הרמ"א פונה אל ביאור רבנו בחיי על התורה, וכן מסכם ומתרגם קטעים מספר ה'והר'. מקורות אלו מדגישים את הקשר בין הקורבן המפרנס את הכחות השונים לפי איכויותיהם השונות, לבין התדבקות הכחות אלו באלו. אצל רבנו בחיי מודגשת במיוחד התקרבות המידות והתקשרותן במידת הרחמים.

68 בחיי בן אשר, ביאור על התורה, ויניציאה ש"ו, ויקרא א 9.

69 תורת העולה ב, א (עמ' לו). בחלק זה הרמ"א סוקר כמה טעמים שונים לענייני הקורבנות, ובין

להבדיל מהתפיסה העולה מקטעים אלו, הרמ"א אינו רואה בקורבן אמצעי תיאורגי לקירוב החלקים המפורדים באלוהות ופרנסתם, אלא אמצעי לגיבוש הכרה מסוימת אצל המקריב, וכן לשיקוף הדינמיקה הקוסמית, שני תפקודים החופפים אצלו במידה רבה.⁷⁰ הבהמה היא מעין מיקרוקוסמוס המסמל את העולם השלם וההרמוני, המתנהל כישות אורגנית.⁷¹ כיאה לייצוג של העולם, על הבהמה להיות תמימה, ללא מום או חולשה. במהלך עבודת הקורבנות הבהמה נשחטת ועוברת תהליך מהיר ושיטתי של פירוק שבסופו לא נותר ממנה דבר. הבהמה נשחטת, דמה נזרק על המזבח, חלק מאיבריה נאכלים על ידי הכהנים או נשרפים על המזבח, וחלקם נשרפים מחוץ למתחם המקודש. תהליך ההקרבה, שהוא ליבו הפועם של המקדש, הוא למעשה סימולציה חוזרת ונשנית של הפסד העולם, המתחקה שלב אחר שלב אחר התפרקות סדרי בראשית, ומשחזרת שוב ושוב את הפיכת השלמות הקוסמית ללא כלום.⁷² לדברי הרמ"א, לנוכח הקשר האמיץ בין היעדר העולם לאחר הפסדו לבין היעדר העולם שקדם לבריאה, האמונה בחידוש העולם ניתנת להשגה דווקא בעזרת סימולציה של הפסדו:

וכבר ביארנו שכל אחד מבעלי חיים הוא בדמות העולם בכללו, זולת השם יתעלה אשר אין דוגמא לו – אין לו דמות בב"ח כלל, רק באדם שנברא בצלמו, על כן היו מקריבין ומפסידין בעלי חיים אחד בשחרית ואחד בערבית, להורות שכל העולם שהוא בדמות החי יפסד ויכלה, ועל ידי זה עומדים על חדוש העולם שהוא עיקר התורה[ה] ויסוד האמונה.⁷³

מקטע זה עולה כי הייצוג הברור ביותר של אמונת החידוש הוא הקרבת קורבן העולה. קורבן זה עולה כליל על המזבח בתהליך אחיד וחד-משמעי של הפסד, ונערך לכל הפחות פעמיים בכל יום במסגרת הקרבת עולות התמיד. סימולציית ההפסד, כפי שהיא משתקפת בצלילות מהרצף הפולחני החוזר ונשנה של עולת התמיד, מובילה לבסוף להתודעות אל אמונת החידוש. חשוב לציין כי בהקשר הזה הרמ"א טוען לאי-

היתר, מתאר את הטעם 'אחוזו בו המקובלים ז"ל'.

70 אחד היוצאים מן הכלל החשובים בעניין זה הוא קורבן המנחה, המוקרב חרף היותו ייצוג שגוי וחסר של הקוסמוס ומיועד ל'עניים בדעת'. העיסוק במנחות מתרכז בתורת העולה, ב, כו-לא (עמ' נה-נט. בחלק זה הדפוס נוטה לדילוגים ולכפילויות בסדר העמודים, והעמודים הללו מצוינים בטעות כעמודים נו-נח, בהתאמה). ראו לוין, לראות בשתי העיניים (לעיל הערה 1), עמ' 266, הערה 76.

71 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 231.

72 ראו שם, עמ' 246-248.

73 תורת העולה ב, ג (עמ' מז).

סימטריה, שלפיה אי אפשר להגיע לאמונת ההפסד דרך אמונת החידוש, אך אפשר להגיע לאמונת החידוש דרך אמונת ההפסד: 'בהפסד העולם יתבאר חידושו, מה שאין כן אם נתבאר חידושו לא נתבאר ההפסד'.⁷⁴

להבדיל מהחידוש ומהיצירה, היכולים להיות חלק מרצף טבעי של נצח והתמשכות,⁷⁵ הפירוק והחורבן נקשרים בבירור לקיום שאינו מתבסס על משך – העולם לא נוצר כדי להתקיים לנצח, יש קצבה לשנותיו, ולכן הוא מלאכותי מראשיתו ועד סופו. טענה זו של הרמ"א באה בניגוד מובהק לעמדתו של ר' יצחק עראמה, ולפיה יש סימטריה מוחלטת בין אמונת החידוש לאמונת ההפסד:

כי ספור מעש' [ה] בראש' [ת] יאמתהו מצד מה שתכלול הבריאה מהמציאות והקיום אשר לכלל הנמצאות וטבעיהן [...] וזה הספור יאמתהו מצד ההעדר והאפיסה אשר ישיגם. וכבר נתבאר החידוש מצד האפיסה כמו שתתבאר האפיס' [ה] מצד החידוש.⁷⁶

הרמ"א, העושה שימוש תכוף בדרשותיו של ר' יצחק עראמה,⁷⁷ חולק עליו בנקודה זו. השימוש בניסוח דומה מדגיש את ההבדל ביניהם, ומבצר את מרכזיותה החריגה של אמונת ההפסד במשנת הרמ"א, בהיותה הפתח היחידי לאמונת החידוש בתצורתה המלאה והמפותחת. במסגרת הזאת המושג חידוש העולם יכול להיות בעל משמעות גם בהקשר רחב יותר מאירוע הבריאה הנקודתי, ולציין את קיום העולם כתופעה שביסודה אינה מתבססת על משך, אלא על רצון אלוהי החופשי מכל כורח.

כפי שהראו יפה מחקרים קודמים, הרמ"א מזהה את הספירות עם תוארי הפעולה, המאפיינים את הנהגת האל את העולם על פי מסגרת החשיבה הרמב"מית.⁷⁸ ללא

74 תורת העולה ב, ב (עמ' לח).

75 לדוגמה מעניינת מהקשר אחר לצורת חשיבה הממוגת את החידוש עם רצף של קיום נצחי, ראו אצל מ' בכטין, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן, תרגום דינה מרקון, באר שבע תשס"ז, עמ' 135–152.

76 יצחק עראמה, עקדת יצחק, ויניציאה שכ"ה, א (בראשית), שער י"ג, פרשת נח. על מקומו המרכזי של חידוש העולם במשנתו של עראמה, ראו ש' הר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל אביב תשס"ז, עמ' 84–85.

77 השימוש בדרשותיו של עראמה היה נפוץ אצל חכמי פולין במאה השש-עשרה. ראו אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 88. לניתוח עדכני של טיב יחסו של הרמ"א ושל חכמים פולנים נוספים לחיבוריו של עראמה, ראו קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1).

78 דיון נרחב בסיומתו שהרמ"א מחיל על הקבלה והפילוסופיה, ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 44–59; אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 286–292; לוין, לראות בשתי העיניים (לעיל הערה 1), עמ' 34.

עולם אי אפשר לתאר את האל בתוארי פעולה ובספירות, כי אם בתוארי שלילה המרחיקים את קיומו מכל המוכר והנגיש. המעבר מההנהגה מרובת הפנים של עולם הספירות לאי־הנהגה של אל שאינו ניתן לתיאור מתגלם בסימולציית ההפסד של הקורבן. הסימולציה של 'קירוב הכוחות' אינה מאחה את הקרע בעולמות העליונים, אלא מנסחת בחריפות את המעבר של הקוסמוס מהתחום הנגיש אל התחום הבלתי נגיש, הבלתי ניתן להתייחסות; היא מבהירה את התלות המוחלטת של המערכת הקוסמית באל נעדר התארים, ואת היותה חידוש אקטואלי של רצונו החופשי, חידוש שלא נבע מסיבה כלשהי ואינו מונע מתכלית כלשהי.

בפרקים הבאים אבקש להראות כיצד גיבש הרמ"א את מערכת האמונות שבהן עסקנו עד כה להנחות יסוד של הקיום האנושי המתאפיינות במצבי תודעה ייחודיים. תחילה אעסוק בקוטב השלילי של אמונת הקדמות, ולאחר מכן בהיפוכה המוחלט – האמונה בחידוש העולם.

ז. אמונת הקדמות

כפי שראינו, הרמ"א אינו מותיר את חומרי הגלם הפילוסופיים שלו בתחום ההגדרה הפילוסופי ורואה בהם מאפייני יסוד של הקיום האנושי ומצבי תודעה מכוננים.⁷⁹ אפשר לדבר על שני מצבי תודעה עיקריים, או על שתי 'הנחות עבודה' מרכזיות, השוזרים את כל הגותו של הרמ"א, שהם קטבים המנוגדים זה לזה: 'אמונת הקדמות' ו'אמונת החידוש'. מצבים אלו מאפיינים הבדלים הן במזגו של הפרט, הן באופיין של תרבויות וחברות, והם גורם מכריע בשאלת צביונם הדתי והמוסרי של אלו. על פי הרמ"א אמונת הקדמות היא מקורו הראשוני של היצר הרע, וכוח מסרס ומנוון מבחינה דתית ומוסרית:

ולכן האדם כאש'ר] חטא ונטה אחר היצר הרע – וידוע שכל חטא ומרי נמשכו אחר אמונה רעה זו, כי בהאמונ'ת] חדוש העולם ושהשם יתעלה יכול לעשות כחפצו בכל, אין אדם חוטא ברצון, שאין מדרכי האדם לדעת רבונם ומכוונין למרוד בו, אלא כל חוטא רוח הטומאה מתעורר בו לכפור בהשגחה ובשכר ובעונש הנמשכים אחר הקדמות וחושב שהעול'ם] כמנהגו נוהג.⁸⁰

79 בהקשר הזה ראו דבריו של קלמן, המעיר כי 'נדמה לעיתים שהרמ"א משתמש בספרות הפילוסופית והקבלית יותר כמאגר רחב של סמלים ודימויים מאשר כמאגר של דוגמות, תפיסות עולם וטיעונים פילוסופיים' (הנ"ל, חכמה ספרדית [לעיל הערה 1], עמ' 66, הערה 235).
80 תורת העולה ב, ד (עמ' מא).

ההנחה שהעולם התקיים מעולם ויתקיים לעולם כפי שהוא עתה, הופכת את ידיעת האדם את האל למותרות לא הכרחיים – קיומו האקטואלי של העולם אינו מותנה עוד בנוכחותו האקטואלית של האל, המתבטאת בהשגחה ובשכר ועונש. בהמשך לכך, גם טיב ההתנהגות האנושית נעשה למותרות שאין לו השלכה אמיתית על העולם, שימשיך לנהוג כמנהגו בין כה וכה. התודעה היציבה של מאמיני הקדמות הופכת את ה'קניינים המדומים', כלומר את ההישגים המצטברים לכאורה של האדם, לבעלי משמעות רבה עבורו. אמונת הקדמות מעודדת התבצרות ועיבוי של השליטה האנושית ב'כמה שיותר עולם', מתוך התעלמות מאיכויותיו הארעיות. אנשי דור הפלגה, המתוארים בתורת העולה כדוגמה טיפוסית למאמיני הקדמות –

רצו לבנות להם עיר ומגדול אשר ראשו בשמים, כי ראו שתכלית האדם כתכלית העולם, ומאחר שאין תכלית לעולם, כל שכן שאין תכלית לאדם אלא הכבוד המדומי⁸¹] בעולם הזה, וזהו אמרם: נעשה לנו שם,⁸¹ כי זהו חשקו של אדם – שיהא לו שם גדול בארץ בעושר ומעלה, והוא התכלית העולם הזה.⁸²

בהקשר אחר הרמ"א מתאר את הזיקה בין אגירת הרכוש וגיבוש המעמד המאפיינים את גיל העמידה, לבין הרוע האנושי:⁸³

שמתחיל אז לישא וליתן ולרדוף אחר מותרים הקניינים המדומים, למלאות נפשו ונפשות אנשי ביתו התלויים בו, ובהיות כי בימים ההם האדם בכחו ויצר הרע גובר בו להיותו בועט מתוך עשרו, וכמו שנאמר: וישמן ישרן ויבעט,⁸⁴ לזה צותה התורה קודם צאתם ממצרים – שצוה להם השם יתעלה להשאיל כסף וזהב וכמו שנאמר: ושאלה אשה משכנתה,⁸⁵ ואז יצאו ברכוש גדול, וחששה התורה שלא ילמדו מזה לשקר לשום תכליתן ובטחונם בעושר. ואף כי בחודש ניסן החמה מתקרבת אל הישוב והיא מעשרת בהויות הצמחים, ובעלי חיים מתרבי⁸⁶] בימי הקיץ ואז דעתו של אדם זהה עליו לומר מי אדון לי אם לא

81 בראשית יא 14.

82 תורת העולה ג, עג (עמ' קנד).

83 פרשנות שונה לדעתו של הרמ"א בעניין זה, ראו אצל ח"ה בן-ששון, הגות והנהגה: השקפותיהם החברתיות של יהודי פולין בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשי"ט, עמ' 78–80. דיון במקומה של פרשנות זו, ראו אצל קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 75, הערה 266. ניתוח נרחב של יחס הרמ"א לעושר על רקע המציאות הכלכלית של יהודי פולין בתקופתו, ראו שם, סעיף ג.3.

84 דברים לב 15.

85 שמות ג 22.

עשרי וממוני, ואף כי אז יצאו ממצרים לחרות, והיו אדנים לעצמן והיה להם להתגאות.⁸⁶

כאמור, אמונת הקדמות היא הגושפנקה האינטואיטיבית להמעטה בערך החטא, העושק והניוון המוסרי; כל הכשלים האלה נעשים קטנים ויחסיים לצד הקרקע היציבה והמתמשכת האמורה לשמר את הסדר הקיים לנצח. האינטואיציה הבסיסית של אמונת הקדמות יכולה להסתוות מתחת לעלה תאנה דתי; הרמ"א מתאר מצב שבו רעיונות כמו שכר ועונש, יום הדין, עולם הבא ותיאודיציית דומות נוספות, מתקיימות לצד האמונה ביציבות העולם ויוצרות את הרושם שאפשר לעצב התנהלות מוסרית תקינה המבוססת על הרצון להיות עם מתקני העולם ולא עם מחריביו, או אפילו על הרצון לקבל שכר ולחמוק מעונש, לצד אמונה יסודית בקדמות העולם. עם זאת, כאשר מתעורר במאמין הקדמות הרצון לחטוא, האמונה ביציבות הקוסמית הבלתי ניתנת לערעור מאפילה על האמונה בנוכחותו האקטואלית של האל, וחושפת את ערוות הקדמות במלוא כיעורה: '[...] כל חוטא רוח הטומאה מתעורר בו לכפור בהשגחה ובשכר ובעונש הנמשכים אחר הקדמות, וחושב שהעול' [ם] כמנהגו נוהג!'⁸⁷

את הרדיקליות שבהאשמת אמונת הקדמות ברוע האנושי אפשר ללמוד ממגוון השימושים ברעיון הקיום הנצחי. בחלקים נכבדים מההגות היהודית, ובמיוחד בהגיונות בעלות תשתית היסטוריוסופית, הקיום הנצחי מבטא איכות דתית חיונית שהיא פסגה, או שלמות מתמשכת. אצל המהר"ל, בן התקופה, המייצג בבירור את קו המחשבה הזה, קיומו הנצחי של העולם שנגאל הוא מאפיין יסודי ומהותי:⁸⁸

86 תורת העולה ג, נג (עמ' ק"ו).

87 שם ב, ד (עמ' מא). וראו זיו, הרמ"א (לעיל הערה 1), עמ' 337–338.

88 ראו אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 337–338. בעניין נצחיות העולם המהר"ל מציג גישה שחשוב לעמוד על מורכבותה. בניגוד לרמ"א הוא אכן מדגיש את נצחיות העולם, אולם לצד זאת הוא בהחלט אינו סבור שהסדר הקוסמי הקיים הוא נצחי. המהר"ל רואה במעבר מהעולם הזה לעולם השלם שאחרי 'הגאולה העתידה' טרנספורמציה המהפכת לחלוטין את הסדר האונטולוגי המוכר. כלומר, שלא כמו מאמין הקדמות הטיפוסי, כפי שהרמ"א מאפיין אותו לאורך 'תורת העולה', המהר"ל אינו מחבר בין נצחיות הבריאה לבין יציבות סדריה הקיימים. למעשה, בדומה למקומה המרכזי של הארעיות אצל הרמ"א, על פי המהר"ל החיים היהודיים בעולם שטרם נגאל הם ארעיים וחסרי יציבות. למרות המורכבות הזאת, המהר"ל הוא בכל זאת אופוזיציה לרמ"א בעניין אמונת החידוש וההפסד, משום שהוא מציג את היציבות כאיכות נעלה וכביטוי לשלמות. המהר"ל רואה ביציבות יעד נכסף שיושג בתקופת הגאולה ('שהוא גאולה נצחית מבלי שנוי כלל, רק תמיד קיים' [מהר"ל, נצח ישראל, פראג שנת ט, מב, וראו להלן]), ואילו אצל הרמ"א רעיון היציבות הוא איכות שלילית המקושרת לשכחת האל ולרוע האנושי

בזה הפרק מוסיף ביאור שלא יהיה השתנות לגאולה העתידה, והיא נשאר' [ת] קיימת לעולם ולעולמי עולמים [...] והדבר שהוא ידוע, שהדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם. ולכך הגאולה האחרונה, שאז יהיה העולם שלם לגמרי, לא יהיה לה הפסד.⁸⁹

בניגוד חריף למהר"ל, אצל הרמ"א מושג הקיום הנצחי נקשר באיכויותיה השליליות של אמונת הקדמות:

ולזה קרא שלמה עליו השלום היצר הרע מלך זקן וכסיל, וליצר טוב ילד מסכן וחכם,⁹⁰ בהיות כי היצר הרע נמשך אחר הקדמות והנצחיות, ועל ידי זה הוא זקן ומלך ועתיק יומין. אמנם, היצר הטוב הנמשך אחר החדוש הוא ילד מסכן, בהיות כי כל דבר נתווה ונולד, ועל ידי זה הוא מסכן ושפל בהיותו הוה ונפסד. אמנם, הוא החכם בעמדו על האמת.⁹¹

כהשלמה לדחיית הנצחיות הרמ"א רואה בנצחיות תכונה אלוהית, ששימוש ראוי בה יכול להיעשות רק כלפי האל, 'כי כולם נפסדים, מלבד השם יתעלה אשר הוא חי וקיים מחוייב המציאות יתעלה לנצח'.⁹²

ראינו כי בעיני הרמ"א אמונת הקדמות היא הנחת יסוד קיומית המעוררת את האדם לחטוא ולהרע את דרכיו. כעת ארחיב את היריעה אל צידו השני של המטבע, ואתאר את אמונת חידוש העולם כהנחת יסוד מכוננת של מצב העניינים האנושי הראוי והשלם.

ה. אמונת החידוש

לעומת אמונת הקדמות ניצבת אמונת החידוש, שהיא הנחת היסוד הראויה והתשתית לכל קיום אנושי מתוקן ורצוי.⁹³ כפי שצוין לעיל, המונח 'אמונת החידוש' מורה

(ראו להלן). דיון נרחב במקומן של הארעיות והגלות במשנתו של מהר"ל, ראו אצל קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 113–130.

89 המהר"ל, נצח ישראל (שם), מג.

90 קהלת ד 13.

91 תורת העולה ג, נא (עמ' קיה).

92 תורת העולה ג, ל (עמ' צז).

93 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 141–142.

במקורו על הבריאה, אך מופיע אצל הרמ"א באופנים רב־משמעיים. האמונה בבריאה נכרכת הן בחוויה האקטואלית של קיום לא אינרטי, הן בהכרה בארעיותו המובנית של כל יש; אמונת החידוש מגבשת חוויית נוכחות אלוהית החדורה בתוך הקוסמוס וחופשית לעצבו, ולצד זאת היא מגלמת את ההכרה ברוממות ובחוסר הנגישות של אל בלתי ניתן לתיאור. במידת מה אמונת החידוש היא מכלול הממוזג בתוכו את אמונת החידוש עם אמונת ההפסד, את ההיסטוריה הקוסמית עם הקיום האקטואלי, את הנגיש ואת הלא־נגיש. מכלול זה מתאפיין בעמימות ובדינמיקה לא יציבה המהותיות לו; החמקמקות היא אחת מתכונותיו הבסיסיות:

והמשילן⁹⁴ לצפור – כאשר יעוף אל השמים יקרב אל בני אדם, וכרגע יעלם; וכן הוא הדבר בעניין השגת אלו, וכמו שאמר המורה ריש חלק ראשון מספר המורה בהקדמה, שהשגה הוא כדמות ברק, שנתגלה ואחר כך נעלם.⁹⁵

בשורות הבאות אנסה לעמוד על כמה מההיבטים הנושאים משמעות עקבית ב'תורת העולה' בהיותם מרכיבים של אמונת החידוש. מאמין החידוש מלא בפליאה נוכח המתרחש סביבו. כאשר הוא נתקל בתופעות מפתיעות, סוראליסטיות ולא צפויות, חווית המפגש איתן מציפה אותו בפליאה ובהכרה צלולה בחוסר הטריטוריאליזם של היש; אלו מנערים אותו מהעמדה הבנאלית כלפי הקוסמוס. עמדה משתאית כלפי הקיום הקוסמי חושפת את האדם אל הרצון חסר המחויבות המאפיין את הבריאה; הבורא נחוה ככוח חופשי שאינו כפוף לדפוס סיבתי או למבנה מתקבל על הדעת. חווית ההפתעה נוצרת בעקבות מפגש עם תופעות הנראות כמו שבירה של הסדר הקיים, הסיבתי. תופעה ניסית, למשל, מעוררת תודעה כזאת:

משה רבינו עליו השלום [...] בתחלת שליחתו כשראה שהסנה אינו אוכל – ראה דברים שהם חוץ מן הטבע – אמר: אסורה נא ואראה המראה הגדול מדוע לא יבער הסנה,⁹⁶ רצה לומר – איפשר להתבונן מזה הדבר שלא יבער הסנה, שיש אדון שליט ומושל על הטבע [...] וכשראה השם יתעל' [ה], שהשיג מציאותו, גילה לו עניין בריאות עולם, ואמר: האדמה אשר אתה עומד עליה היא אדמות קודש וקניינו, כי הוא בראה וכמו שנתבאר, ואחר אמונה זאת תוכל להאמין איפשרו' [ת] שאוכל להוציא בני ישראל מארץ מצרים, ולכן עתה לכה ואשלחך אל פרעה וגו'.⁹⁷

94 הרמב"ם, את המשכיל.

95 תורת העולה ג, יב (עמ' פא).

96 שמות ג 3.

97 תורת העולה ג, מו (עמ' קז).

כפי שהרמ"א מסביר, לאמונת החידוש השלכה על האמונה באפשרות שמשוה ישתנה, על האמונה שאי-הצדק ועוול השעבוד אינם מובנים בקיום המתמשך, מכיוון שלאמיתו של דבר התמשכות הסדר הקיים אינה הכרחית כלל. במבט רחב יותר על אמונת החידוש, אמונה זו מבטאת הכרה באשלייתיות המבנה היציב של מוקדי הכוח הקיימים, ובכך שהאמונה העזה של מצרים בנצח אינה מייצגת ממשות. התפיסה שלפיה הסנה הוא דימוי המחולל את אמונת החידוש מתפתחת בהקשר אחר בדרך מרתקת:

כתב הנרבוני חלק ראשון פרק ששה וששים מספר המורה וזה לשונו: דע, כי הר סיני העידו עליו כי אבנים הנמצאים עליהם מצוייר עליהם הסנה, ולכן נקרא ההר ההוא הר סיני – על שם הסנה, כמו שנגלה השם יתברך למשה בסנה. ואחד מנכבדי ברצלוני מבני בן חסדאי הביא עמו מן האבנים ההם, וראיתי בו הסנה מצוייר בהן בתכלית הצירור והוא ציור אלהי עד כאן לשונו. ומעתה יבא המקרא וזה לך האות כפשוטו, וכל זה ראייה אמיתי[ת] למה שאמר החכם הרב המורה שם בעניין הלוחות שהכתיבה בהן היתה טבעי[ת] על ידי ציור ההם כמבואר שם. ונראה שלזה כוונתו ז"ל באמרם משה קבל תורה מסיני,⁹⁸ ולא אמרו בסיני; והמשכיל יבין.⁹⁹

כפי שראינו, לדעת הרמ"א משה התוודע לאמונת החידוש במעמד הסנה. מהקטע הזה עולה כי במהלך מעמד הסנה סומנה צורת הסנה עצמה כסמל המייצג את אמונת החידוש. נוכחות שכפולים של אייקון הסנה על הר סיני בצורת אבנים שצורת סנה מצוירת עליהם, מאפיינת את הר סיני כהר המנציח את אמונת החידוש. תודעה זו משתקפת בסופו של דבר גם בתורה עצמה – משה קיבל תורה העשויה 'מסיני', כלומר מאייקוני הסנה;¹⁰⁰ הרמ"א מסביר, בהמשך לרמב"ם,¹⁰¹ כי לוחות הברית נוצרו בצורה טבעית, והוא מאמץ את הרעיון של ר' משה נרבוני,¹⁰² ולפיו הם היו אבנים שבהם נצרבה באופן טבעי צורת הסנה, שלדברי הרמ"א, כאמור, מורה על חידוש העולם. דימוי זה הוא הבסיס לכל התורה ולמצוות שניתנו בסיני, האמורות להנציח את אמונת החידוש.¹⁰³

98 משנה אבות א, א.

99 תורת העולה א, טז (עמ' כד).

100 אפשר להסביר את פרשנות הרמ"א למשנה גם כך: משה התוודע לאמונת החידוש מתוך המפגש עם התופעות הטבעיות והמופלאות המאפיינות את הר סיני.

101 מורה נבוכים א, סו (עמ' מז–מח).

102 משה נרבוני, באור לספר מורה נבוכים, וינה תרי"ג, עמ' יב.

103 על משמעותו של מעמד הר סיני אצל הרמ"א, ראו אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 1), עמ' 329, הערה 98.

לתיאור הקיצוני הזה, הרואה בלוחות הברית תופעה גיאולוגית של אבנים מצוירות, משמעות אירונית ברורה, היכולה לחדד אולי את מעמדו הבעייתי של הנס במשנת הרמ"א – מצד אחד, הסנה הבוער, החריגה המפתיעה מהסיבתי, הוא הדימוי המכונן של מתן תורה ושל חופש הפעולה האלוהית בעולם; מצד שני, הדימוי הזה נמסר בדרך טבעית לחלוטין. היתכנותו של הנס חיונית לגיבוש תודעת חידוש חופשית, אך אנו פוגשים אותו בפועל רק במיתוס ובעבר הקדום, ואילו העולם הנחוה נראה טבעי ונעדר הפתעה, שהרי העולם 'במנהגו נוהג בדרך הטבע, ואף אם עין יי אל יראיו, מכל מקום אינו אלא בדרך הטבע'.¹⁰⁴ בפועל, אפילו התופעות המפליאות ביותר הן ביטוי להתרחשות פיזיקלית סיבתית, המותירה אותנו בסחרחרת הסיבתיות הטבעית:

ולחיות כי ידוע שהמבול היה מודיע יכולת השם יתעלה, ואפשר לשנות הדברי[ם] הנהוגים הטבעיים, על כן כאשר רצה השם יתעלה ליתן לנח את שלא יבא המבול עוד לעולם לענשן על חטאן מצד ההשגחה, נתן לו את הקשת כאשר קיימו כל החוקרים כי הוא דבר טבעי ודבר הנהוג על פי השמש המכה בעננים ולחותם.¹⁰⁵

ואף על פי כן, החיים במערכת טבעית תובעים מהאדם לראות בפעולת הבריאה של הסדר הטבעי פעולה חופשית; הניסי, המפתיע, נשאר תמיד בגדר אפשרות, ובכך הופך את כל הסדר הקוסמי המתמשך ללא מוכרח.¹⁰⁶ נוסף על היבט ההפתעה, אפשר להצביע על היבט נוסף המעצב את אמונת החידוש, והוא חוסר התכליתיות של הבריאה. היות שהקוסמוס לא נברא כדי לשמר לנצח מצב עניינים רצוי כזה או אחר, הרי שברובד הקיום הבסיסי של הקוסמוס לא ניצבת מערכת שיקולים תועלתנית-סיבתית.¹⁰⁷ יש מתח מובנה בין הדקדוק העדין ומרובה הפרטים המאפיין את ההתרחשות הקוסמית, לבין חוסר התכלית שלו; בין רובד הקיום הסיבתי, לבין הרובד הלא-סיבתי. באופן פרדוקסלי במקצת, חיוניותו ומשמעותו של הרובד הסיבתי ניוונים מההתודעות לתשתית הלא-סיבתית המתנה אותו. תשתית זו היא שהופכת את הקוסמוס לאירוע של היבחרות מתמשכת בידי הכוח החופשי המהווה אותו, בבחירה שאינה תלויה בדבר. אחת התופעות הקוסמיות

104 תורת העולה ב, כ (עמ' נ).

105 שם ב, ד (עמ' מא).

106 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 67–70.

107 שם, עמ' 69.

המעוררות הכרה כזאת היא הלבנה. בפירושו למדרש על מיעוט הלבנה המופיע במסכת חולין,¹⁰⁸ הרמ"א כותב:

והנה אמרה הלבנה בתחלה, שאי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד, רצה לומר, ששאלה למה נבראו שני מאורות לתועלת אחד, דהיינו להאיר על הארץ [...] והשכילה ושאלה טעם שני הנמצא בה יותר מבכל הכוכבי' [ם] שהיא מקבלת אורה מן החמה, עד שבסבה זו היא הולכת וחוסרת וחוזרת ומתמלא [...] והשיב לה השם יתעלה, למנות כך ימים ושנים [...] חזרה ושאלה [...] ובא לה התשובה, יקראו הצדיקים על שמך [...] לא הוי מיתבא דעתיה, אמר הביאו עלי כפרה וכו'. להיו' [ת] כי טעם זה אינה סבה עצמי' [ת], רק סבה הקשי והוא חלוש מאד, ע"כ אמר הביאו עלי כפרה וכו', על דרך מה שנאמר עלי קללתך בני,¹⁰⁹ רצה לומר הביאו כפרה בראש חודש. וענין הקרבן הוא המורה עניין חדוש העולם, כמו שנתבא' [ר] מכל מה שקדם למעלה. ולכן אמר הקדוש ברוך הוא הביאו עלי כפרה, ותאמינו לדברי שחדשתי העול' [ם] כרצוני, אף על פי שאין לכל הדברים סבה ותכלי' [ת] מבואר, ובפרט עניין השינויים הנמצאים בכוכבים וגלגלים ושאר צבא השמים, אשר עניין מיעוט ותוספות הירח הוא אחד מהן, כי זהו מעמידנו על כוונת הרצון מחדוש העולם, ושאינו נמשך על צד שראו הפילוסופים שיש לכל הדברים סבות.¹¹⁰

ללבנה אין תפקיד ברור; כמו השמש, גם היא מאירה ביום, בלי שתמלא תפקיד מובחן כלשהו. האור המגיע ממנה בלילה מגיע אליה באופן טבעי ומקרי מהשמש, כפי שהוא מגיע לכל הכוכבים; לכן אין בכך כדי להסביר את מטרת הלבנה. על כך אפשר להוסיף את ההשתנות המתמדת, הסתומה והסוריאליסטית של הלבנה. השתנות הלבנה מפתיעה, משום שנראה שאין לה סיבה, אף שהיא דורשת דיוק וגמישות מתמשכים. המדרש מתאר כי כאשר הלבנה תוהה מהו תפקידה המיוחד, הקב"ה עונה לה כי ממנה ילמדו עם ישראל, ובפרט הצדיקים, על מצבם הייחודי בעולם, על החסר המובנה העתיד להתמלא. המדרשים מתארים את התפקיד שמועיד הקב"ה ללבנה, לשאת את התוכן הסימבולי, תפקיד המטעין אותה במשמעות מתוקף הקיום האנושי. התשובה הזאת אינה מספקת את הלבנה כלל וכלל. בהיותה תופעה ממשית, פיזיקלית, פשוט כזה מותיר אותה עירומה. בני האדם יכולים לרקום את דימוייהם סביבה, אך בעולם

108 בבלי, חולין ס ע"ב.

109 בראשית כז 13.

110 תורת העולה ג, כב (עמ' ז-צא).

הממשי היא נותרת ריקה מכל תוכן או תפקיד. הפיכת הלבנה לסמל אינה מעניקה לה את התכלית המיוחלת, משום שבמצב העניינים הממשי המישור האנושי-סימבולי אינו אלא 'סבה הקשי, והוא חלוש מאד'.¹¹¹ כידוע, בוויכוח הזה הלבנה ניצחה. ללבנה אין כל תכלית, וזוהי תכליתה; הלבנה מורה על חידוש העולם משום שהיא חושפת את התשתית הלא-תכליתית שלו. בהקשר הזה קיומה חסר הפשר של הלבנה נטען במשמעות טרגית-משהו – האל היה צריך לכפר על חוסר התכליתיות של הלבנה, אך הוא עשה זאת מבלי לרסן את האופי החופשי של יצירתה, מבלי 'להשמיש' אותה, וכך היא נותרה בעירומה ובמרוצתה הסוריאליסטית.

במקום אחר הרמ"א מפתח את קו המחשבה הזה, ומתאר את האבסורד המאפיין את הבריאה מתוקף רצון חופשי:

מאחר שהעולם נתחדש ברצון, אין אנו צריכין לתת סבות טבעיות לכל הנבראים, ואפשר להיות דבר והופכו מצד התחלה אחת, כי כך רצה השם יתעלה, להיות הדברים בראים כך לתכלית אחת.¹¹²

מכלול הרעיונות שהרמ"א קושר לאמונת החידוש – האמונה בארעיות הקוסמוס, בחידושו ובהפסדו, ההפתעה מהלא-צפוי וחוסר התכלית המסומל בלבנה – מפרה את חוויית הנוכחות האקטואלית והחופשית מאילוצים של האל בתוך הקוסמוס, חוויה שלה השלכות העומדות בלב העניין הדתי והאתי באמונת החידוש. בתחילת החלק השני של 'תורת העולה' הרמ"א מציג ביטוי חשוב לחוויית הנוכחות הזאת:

בהאמונ' [ת] חדוש העולם ושהשם יתעלה יכול לעשות כחפצו בכל, אין אדם חוטא ברצון, שאין מדרכי האדם לדעת רבונם ומכוונין למרוד בו.¹¹³

הבסיס התודעתי לעשיית רצון האל אינו נטוע אפוא במוטיבציה ארוכת טווח כזאת או אחרת, אלא בהכרה בחופש הפעולה האקטואלי של הבורא ובמצב התודעה של החידוש בכלל.¹¹⁴

ביסוס המחויבות הדתית על המודעות לנוכחותו האקטואלית של האל כרוך במידה רבה של סיכון; מתחת לפני השטח עלולה להישאר תפיסה הרואה בהשלכות לטווח הארוך את התשתית האמיתית ליצירת מחויבות כלשהי. אם ההכרה בארעיות הקיום מתקיימת במקביל להערכת איכויות רק ביחס להתמדתן, נוצר דיסוננס המתבטא

111 ש.ם.

112 תורת העולה ג, מט (עמ' קיד).

113 ש.ם ב, ד (עמ' מא).

114 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 67-70.

באדישות ובעיוורון כלפי המגונה והנאה הארעיים, ובנקיטת עמדה לא מוסרית כלפי המתרחש בפועל – 'אכול ושתו כי מחר נמות'.¹¹⁵ במידת מה זוהי עמדה המכירה בחידוש העולם מבחינה פילוסופית, אבל נותרת בעולם המושגים של קדמות העולם מבחינה מנטלית, מצב שבו אמונת החידוש עדיין אינה מפלשת את כל מחשכי הקדמות. מצב כזה יכול להצביע על אמונת חידוש לא מפותחת, אך גם יכול להיות חלק טבעי מהתנועה הדינמית בתוך אמונת החידוש. מובן שאופי ההתמודדות עם הדיסוננס הזה משתנה על פי הנסיבות שגרמו להופעתו – אם מדובר על מצב שבו אמונת החידוש אינה מפותחת:

הוצרכה חכמת האלהות להורות בו ההפסד הפרטי, שהוא עונש גיהנם [...] להיות כי בלא זה אפשר דפקר טפי לומר כי מקרה אחד לצדיק ולרשע¹¹⁶ ולכל אשר על פני האדמה, ולבסוף יפסד הכל. ולכן בא רמז קצת עונשי גיהנם אצל קרבן חטאת, כדי שיזכור יום מותו ולא יחטא עוד.¹¹⁷

שימת הדגש על האמונה הקלאסית בשכר ועונש נועדה למנוע את מציאות החטא בקרב מי שטרם גיבשו את אמונת החידוש, אף שאמונת החידוש היא על כל פנים מצב העניינים הרצוי.¹¹⁸

התמודדות אחרת לחלוטין מאפיינת התפתחות של עמדה כזאת מתוך עיסוק אינטנסיבי בתהליכי הפירוק הקוסמיים. במהלך העיסוק בתהליכים אלו –

אפשר לחשוב מחשבו[ת] זרות ורעות על ידי שאדם רואה תמיד הפסדו והפסד כל הברואים נגד עיניו לאין גמור, שהוא כוונת הרמ"א[ת] הדשן כמו שנתבאר וכמו שנאמר ברשעים: ננסכה ביין, אין חשבון בשאול וגו'.¹¹⁹ על כן באה המצוה לקדש ידיו ורגליו ולטבול שיהא טהור ומקודש ממחשבות רעות בעבודה זו.¹²⁰

115 ישעיהו כב 13.

116 קהלת ט 2.

117 תורת העולה ג, לג (עמ' צט). לניתוח נרחב של פרקטיקות לזיכרון יום המוות, ראו א' בר לבב, סיפור, רישואל ומטאפוריה: זיכרון יום המוות כאימון רוחני והמלחמה הפנימית בספרות המוסר, הנ"ל (עורך), מלחמה ושלום בתרבות היהודית, ירושלים תשס"ו, עמ' 145–163.

118 מכיוון אחר יש לציין כי החידוש הוא גם הסיבה לכך שהחריגה מסדרי הטבע אפשרית, ולכן גם אמונת השכר והעונש, כמו גם יתר 'עיקרי התורה', תלויים באמונת החידוש. ראו תורת העולה ב, ג (עמ' מז).

119 קהלת ט 10.

120 תורת העולה ג, ו (עמ' עז).

הזיקה בין אמונת החידוש וההפסד לבין מצבו הדתי והמוסרי של האדם קשורה בקשר אמיץ למצב של טהרה. בלא תהליך מקדים של היטהרות ייפול הידע המקודש של אמונת החידוש על אוזניים ערלות, ולא יוכל לכונן תודעת נוכחות אלוהית על משמעויותיה הדתיות והאתיות.¹²¹

במקום אחר בספר הרמ"א מתקדם צעד נוסף ומתאר את אמונת החידוש כאיכות היכולה לאפשר את ההתגלות הנבואית, או לכל הפחות כתנאי הכרחי להצתת ההשגה השכלית הנכספת:¹²²

אלים ששים עתודים ששים כבשים ששים¹²³ [...] כי התמונה מהאות ההוא הוא דבר עגול כאותן ההתחלות שחוזרין חלילה מהויה להפסד ומהפסד להויה, ולזה נאמר זאת חנכת המזבח ביום המשח וגו'. ובבא משה וגו' – כי על ידי אמונת אלו זוכה אדם לתורה ולנבואה, כי באמונת הקדמות, השמע הקול מבין הכרבים בלתי אפשרי.¹²⁴

לאמונה בארעיות הקוסמוס ביטוי חשוב נוסף, והוא העניין הבלתי מותנה בטיב הדינמיקה הקוסמית וברחישת הכבוד כלפי העולם. הרמ"א מסביר את תכלית הבריאה כדבר מה שאיננו חיצוני לה; מכיון שהעולם ארעי התכלית הקוסמית אינה ממוקמת באופן עיתי ונצחי של מלאות, שלמות או גאולה מתמשכת, אלא ההתרחשות האנושית והקוסמית עצמה היא תכלית הבריאה.¹²⁵ הרמ"א עושה שימוש בדימויים ובאסתטיקה האופייניים לתפיסה מעין זו:

שהיה בבריאות העולם שלשה מלאכות ושלושה בריאות [...] והשלישי הוא ההויות עצם מעצם על ידי המרת הצורות, כמו שהוא העניין בהויית ההוות בעולם, הביצה מהטיפה, והאפרוח מהביצה וכדומה. והנה זאת אם שאין בה מן הפלא כמו בראשונ' [ות], הנה היא מעולה משתיהן, למה שהיא עיקר כוונת

121 על אופני התמודדות עם הסכנה שבזיכרון יום המוות, ראו בר לבב, סיפור, ריטואל ומטאפורה (לעיל הערה 117), עמ' 150–152.

122 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 66–67, הערה 38.

123 הרמ"א מדבר על סך כול קורבנות הנשיאים בחנוכת המשכן, המתוארים במדבר ז. זהו חלק קטן ממהלך ארוך המתאר את מתנות הנשיאים כביטוי מפורט לחידוש העולם.

124 תורת העולה ב, ו (עמ' מג. בדפוס סומן עמוד זה בטעות בתור עמ' מא).

125 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 108–109. חשוב לציין כי לצד המקורות שיובאו להלן, בכמה מקומות ב'תורת העולה' הרמ"א מתאר את השלמות השכלית כתכלית האנושית, בדומה לתפיסה המתוארת ב'מורה נבוכים'. מכל מקום, נראה כי שתי התכליות האלה התקיימו אצל הרמ"א זו לצד זו, וכי שתיהן נתפסו כמצב עניינים ארעי.

הבריאה[ה], כי הכל לא נעשה רק כדי שיהא נמצא זה הטבע המתמיד הויתר העולם וישוּבו, והכל לא נברא אלא בשבילו.¹²⁶

העניין בהתרחשות הקוסמית בכלל, ובאדם בפרט, מתבטא בראש ובראשונה בכך ששיקוף הקוסמוס הוא הפעולה הדתית המכוננת. כפי שתואר בחלק הראשון של 'תורת העולה', העולם בכללו הוא 'מקדש של מעלה', והוא אוצר בקרבו את כלל המשמעויות הפולחניות, האסתטיות, הרוחניות והחומריות. משמעויות אלו נוצקות אל תוך המיניאטורה הספק-סימבולית ספק-אייקונית של המקדש, ופעולת השיקוף של המקדש מודיעה את הקיים על קדושתו ועל מגוון איכויותיו. ביטוי ממוקד יותר לקשר האמיץ בין האסתטיקה של המצאי האקטואלי לבין המקודש, מתבטא במקומו של הריח הטוב (איכות אסתטית-אקטואלית) במסגרת הפולחנית:

מזבח הקטורת והקטרת שעליו, היה מרמז על האדם השלם במעשיו הנעימים הנמשלים לקטרת. ולכן בא ציווי עניין מזבח הקטרת אחר כל עניין המקדש, להורות כי כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה.¹²⁷

מעשיו הנאים של האדם הם לב הקיום הקוסמי, על שלמותו וארעיותו.¹²⁸ בפרפרזה על הדימוי שלפיו הארעיות האנושית היא 'ענן פורח', אפשר לומר שהרמ"א מציג את הדר הפעולה האנושית כ'ריח ניחוח פורח'.

יישום מסוים של תפיסה זו נמצא בחלק השלישי של 'תורת העולה', כאשר הרמ"א עוסק בקורבן הפסח. בין יתר המשמעויות והסמלים המאפיינים את הפסח הרמ"א טוען שהפסח מבטא את היחס הרצוי כלפי ממון – עמדה הרואה בעושר החומרי גורם חיובי המהווה מקור לשמחה ולדעת, ואילו באגירת ההון לשם ערכו העצמי – מעשה שלילי וסר טעם. הרמ"א כותב שהפסח:

אינו נאכל אלא לפי אכליו, כי לא ניתן העושר אלא לאכלו ולא לבצור הון.¹²⁹

126 תורת העולה ב, יא (עמ' מו). על הקשר בין המצוות לקיום העולם, ראו גם שם ג, לח (עמ' קב-קג). וראו אצל י' בן-ששון, הגות יהודית במבחן הדורות – חקר ועיון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 163-183.

127 תורת העולה ב, לו (עמ' סא).

128 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 113-114. וראו זיו, הרמ"א (לעיל הערה 1), עמ' 112-113.

129 בהמשך הדרשה מופיע המונח 'לצבור הון': 'כי לא נברא הלילה למלאכה ולישא וליתן לצבור הון, וכמו שנאמר תזרח השמש יאספון' (תורת העולה, ג, נג [עמ' קיז]). מסתבר כי רמ"א כיוון למונח זה גם בקטע שלפנינו.

כמו שנאמר בקהלת: ¹³⁰ אין טוב לאדם כי אם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו וגו', כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא ניתן עניין לאסוף ולכנוס וגומר. ¹³¹

לבסוף, הרמ"א רואה בכבוד כלפי הקוסמוס היבט הממשיך לאפיין את היחס אליו כל משך קיומו, גם בשלב שבו הוא מתפרק וחוזר לתצורתו ההיולית, בדומה לדשן הנותר מן הקורבן, 'ולכן היו משימין הדשן בנחת ולא במקום שהרוחו' [ת] מנשבו' [ת] בו, והוא כבוד החיים'. ¹³²

עד כה ניסיתי לאפיין את מארג המשמעויות של אמונת החידוש כתפיסה הכוללת הכרה בארעיות העולם, בשרירותיות המאפינת אותו, ולצד זאת בחשיבותו ובקדושתו. צירוף המרכיבים האלה חושף הכרה רבת עוצמה של האקטואליות המאפינת את יחסיו של האל עם הקוסמוס. בשורות הבאות אתאר בקצרה כיצד מתבטאת אמונת החידוש בעבודת הקורבנות ב'מקדש של מטה'.

ט. גיבושה הריטואלי של אמונת החידוש

הרמ"א ראה חשיבות רבה בעיגון אמונת החידוש, על מגוון יישומיה, במערכת טקסים שתבסס אותה בקרב הציבור כולו: ¹³³

וידוע כי הרב המורה חלק שני פרק אחד ושלישים כתב שהדעות אם לא יהיו להם מעשים שיעמידם ויפרסמן ויתמידון בהמון לנצה, לא ישארו [...] לכן, בזמן המקדש שהיו ישראל על אדמת' [ם] וכהנים המקודש' [ם] ידעו כוונת הקרבן וידעו שלא לפגל בקדשים לחשוב מחשב' [ה] זרה אלא כמו שצוה השם יתברך, היו מקריבים תמידין – אחת עשו בבקר ואחת בין הערבים [...] ועל ידי זה עומדים על חדוש העולם. ¹³⁴

130 קהלת ב 24–26.

131 תורת העולה ג, נג (עמ' קיו). לניתוח עדכני של התפיסה הכלכלית של הרמ"א על רקע המציאות הכלכלית של יהודי פולין בתקופתו, ראו קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 80–82.

132 תורת העולה ג, 1 (עמ' עח).

133 ראו בן-ששון, משנתו העיונית (לעיל הערה 1), עמ' 231. וראו זיו, הרמ"א (לעיל הערה 1), עמ' 116. על תהליכי ריטואליזציה בארצות אשכנז בעת החדשה המוקדמת, ראו A. Bar Levav, 'Ritualization of Jewish Life and Death in the Early Modern Period', *The Leo Baeck Institute Year Book* 47, 1 (2002), pp. 69–82. על מקומו של הרמ"א בתהליכים

האלה, ראו קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 1), עמ' 88–89.

134 תורת העולה ב, ג (עמ' מז).

בהיותו שיקוף של הקוסמוס בזמן ובמרחב נועד המקדש 'להורות' על העולם בכללו, ולעגן את אמונת החידוש המאפיינת אותו במגוון ריטואלים, כדי שתחלחל בקרב כל שכבות האוכלוסייה, חכמים, וגם עניים בדעתם, כל אחד לפי יכולתו;¹³⁵ ההבדל בין הקורבנות והפולחנים למיניהם מוסבר, בין היתר, ברמת מורכבות התודעה שאליה מכוון הריטואל, רמה המשתנה על פי יכולתו של המקריב. במרבית הקורבנות והריטואלים הרמ"א מזהה 'כוונה כוללת' המשותפת לכלל הקורבנות, שהיא אמונת החידוש, ו'כוונה פרטית', המשתנה על פי ההקשר ופרטי הפולחן המסוים, ומבטאת יישום נקודתי של אמונת החידוש. כפי שציינתי, באופן פרדוקסלי במקצת הרמ"א טוען כי אי אפשר להגיע לאמונת החידוש דרך ריטואל של יצירה וחידוש, אלא דרך פעולה של פירוק והחרבה של המבנים והתופעות המייצגים את הקוסמוס דווקא: 'בהפסד העולם יתבאר חידושו, מה שאין כן אם נתבאר חדושו לא נתבאר הפסדו'¹³⁶ – אפשר להגיע לאמונת החידוש דרך אמונת ההפסד, אולם אי אפשר להגיע לאמונת ההפסד דרך אמונת החידוש, היכולה להיקשר לרצף מתמשך של התחדשות נצחית. התפיסה הזאת באה לידי ביטוי בעיגונה הריטואלי של אמונת החידוש. לדידו של הרמ"א, העיסוק במעשה ההקרבה משקף וחושף את תפקידה החיוני של אמונת ההפסד בתוך המכלול התודעתי של אמונת החידוש:

שכל אחד מבעלי חיים הוא בדמות העולם בכללו, זולת השם יתעלה אשר אין דוגמא לו, אין לו דמות בב"ח כלל רק באדם שנברא בצלמו; על כן היו מקריבין ומפסידין בעלי חיים – אחד בשחרית ואחד בערבית, להורות שכל העולם שהוא בדמות החי יפסד ויכלה, ועל ידי זה עומדים על חדוש העולם שהוא עיקר התור[ה] ויסוד האמונה כמו שנתבאר למעלה; מורה גם על סוד האחדות, אשר נגלה על ידי הקרבן המקריב הכחו[ת] על ידי אמונת חדוש העולם.¹³⁷

במאמר ראשוני זה ניסיתי לעמוד על מקומה של אמונת החידוש ביצירתו ההגותית של הרמ"א, ועל מארג המשמעויות והתפיסות הכרוכות בה. ככלל הרמ"א מייחס חשיבות רבה להבחנה בין האמונה הפסולה בקדמות העולם, לבין האמונה החיונית, אך החמקמקה, בחידוש העולם. האמונות האלה מקבלות אצל הרמ"א משמעויות שונה מזו המאפיינת את צבינון הפילוסופי־תיאולוגי, כפי שהוא מופיע בשיח הימני-

135 דיון בנטייה של הרמ"א להנגיש גופי ידע בהקשר ההלכתי, ראו אצל א' ריינר, עליית 'הקהילה הגדולה': על שורשי הקהילה היהודית העירונית בפולין בעת החדשה המוקדמת, תל אביב תשס"ו.

136 תורת העולה ב, ב, הצעה שנייה (עמ' לח).

137 שם ב, ג (עמ' מז).

ביניימי, היות שלדידו מעבר למשמעותן הדוגמטית הן גם אבטיפוס של מצבי יסוד תודעתיים. אמונת הקדמות, שהיא, לתפיסתו של הרמ"א, אם כל חטאת, כרוכה בנטייה האנושית לראות בקיום הקוסמי יציב ונצחי, והיא מובילה ליוהרה ולניווול מוסרי ודתי. בניגוד לה, אמונת החידוש היא בסיסו התודעתי של האדם השלם. היא כרוכה בהכרה עזה בארעיותו של הקוסמוס, ובהיותו ניצב בתווך הדק שבין ההיעדר שקדם לבריאה, לבין תהליך הפירוק וההפסד שיבוא באחרית הימים. אמונה זו רואה בקוסמוס תוצר של פעולה אלוהית חופשית, שרירותית וחסרת תכלית, והיא מדגישה את האקטואליות של יחסי האל עם העולם. האמונה בחידוש העולם מובילה את האדם השלם למצב בסיסי של פליאה ולעמידה על חוסר הטריוויאליות של היש. בהמשך לכך, היא מביאה אותו להתייחס אל העולם כאל 'קדוש ומקודש', ומעוררת אצלו כבוד כלפי ההתרחשות הקוסמית והאנושית ורצון לבשם אותה במעשיו הנעימים. כאמור, הרמ"א רואה במקדש סימולציה חוזרת ונשנית של מערכת הקשרים המושגיים שהוא יוצר. תהליכי ההרג, הפירוק והכילוי, האופייניים לעבודת הקורבנות בכלל ולקורבנות העולה בפרט, מנכיחים בתודעת העוסקים בפולחן את האמונה בהפסד העולם, ואת התלות המוחלטת שלו באל בלתי ניתן להתייחסות; אלו מעוררים את אמונת החידוש בכללותה, על רבגוניותה וריבוי פניה.

דביר ורשבסקי, רחוב אבן עזרא 1166, ירוחם 8050380
dvirvar@gmail.com