ד"ר יונתן פיינטוך

# 9 אגדת אדם הראשון והאור (4)

בשיעור הקודם ראינו את הסיפור מבראשית רבה שמקביל לסיפור השני בסוגיית הבבלי – על אדם הראשון במוצ"ש. ישנו במקורות הארץ־ישראליים גם סיפור מקביל לסיפור הראשון בסוגיית הבבלי – על אדם הראשון והאור. המקבילה הזו מופיעה בתלמוד הירושלמי, בסוגיה המקבילה במסכת עבודה זרה (ירושלמי עבודה זרה פ"א ה"ב, דף לט ע"ג):

רב אמר: קלנדס אדם הראשון התקינו. כיון דחמא לילייא אריך אמר אי לי, שמא שכתוב בו "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" שמא יבוא לנשכיני! "ואומר אך חושך ישופיני"! כיון דחמא איממא ארך אמר: קלנדס קלון דיאו.

[קלנדס (החג) – אדם הראשון תיקן אותו. כיוון שראה לילה שמתארך אמר אוי לי, שמא (זה) שכתוב בו "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" – שמא יבוא לנשכני, ."ואומר אך חושך ישופיני". כיום שראה יום שמתארך אמר: 'קלנדס'! – קלון דיאו[

כשהלילות מתארכים האדם נכנס לחרדה שלובשת צורה של פחד מפני נשיכת הנחש, אותו נחש שפיתה אותו לחטוא בגן עדן, כמו בסיפור שהובא בשיעור הקודם מבראשית רבה. סביר להניח שהמוטיב של הנחש, שתופס מקום מרכזי כאן, הגיע מהסיפור המקביל (שמופיע בבראשית רבה) על האדם מיד אחרי הבריאה וחטא גן עדן.

הסיפור בירושלמי הוא סיפור דרשני, בדומה למקבילה שראינו בבראשית רבה, ונעמיק פה מעט בתוכנו, נוסף על מה שכתבנו על הסיפור ההוא ([בשיעור הקודם](https://etzion.org.il/he/talmud/studies-gemara/midrash-and-aggada/aggadat-adam-harishon-3)). במרכז הסיפור עומדת הדרשה על הפסוק מתהלים "אך חושך ישופני". האופן שהדרשה קוראת את הפסוק מעניין מאד. במזמור זה בתהלים באופן כללי ובפסוק הזה בפרט המשורר מתאר את התחושה שהוא גלוי וחשוף לעיני ה' כל הזמן, וחווה את זה כחוויה לא פשוטה: "אָנָה אֵלֵךְ מֵרוּחֶךָ וְאָנָה מִפָּנֶיךָ אֶבְרָח: אִם אֶסַּק שָׁמַיִם שָׁם אָתָּה וְאַצִּיעָה שְּׁאוֹל הִנֶּךָּ" (תהלים קלט, ז–ח). המשורר מחפש מקום שבו לא יהיה חשוף כל כך ולא מצליח למצוא. כחלק מהתיאור הזה, בפסוק יא הוא מספר שחשב למצוא מחסה בחשיכה – "וָאֹמַר אַךְ חֹשֶׁךְ יְשׁוּפֵנִי וְלַיְלָה אוֹר בַּעֲדֵנִי".

המילה 'ישופני' בפסוק הזה אינה ברורה דיה, והמפרשים התלבטו בפירושה. מתוך ההקשר ברור שהמשורר סבר שהחושך יסתיר אותו, אך הוא גילה שגם החושך אינו משמש מסתור מפני ה'. במחשבתו המקורית של המשורר – שהוא מבטא במילים "אך חושך ישופני", המילה "ישופני" מסמלת הגנה. יש שהציעו שהפירוש למילה כאן קשור למובנה במקומות אחרים – מעיכה או כתישה.[[1]](#footnote-1) הפירוש הזה מתאים לשימוש בפרשת בראשית, כשהאדם 'מועך' את ראשו של הנחש, וגם הנחש, בנשיכת האדם, אולי עושה פעולה של כתישה. ואילו כאן, אולי בהשאלה, מדובר בחושך כבד (שזה עצמו ביטוי בהשאלה), אז אפשר לראותו כמועך, אבל גם מסתיר את האדם, לפחות כך הוא חשב בתחילה, עד שהתברר לו שטעה.

אך הדרשה הופכת את משמעות הפסוק על פניה. "אך חושך ישופני" הוא איום הנשיכה – כמו "והוא ישופך עקב". החושך לא מתואר כבעל פוטנציאל הגנה, אלא כפוגע. החרדה, בבסיסה, קשורה בחטא הקדמון, באשמה עליו ובעונשו, בדומה לדברים שמושמים בפי האדם בבבלי – "אוי לי, שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים". כאשר הימים שוב מתארכים והסכנה חולפת האדם מגיב בקריאת שמחה. המילה שהוא אומר היא המילה הלטינית 'קלנדס', המציינת את שם החג הפגאני, והירושלמי מפרש אותו, או ליתר דיוק 'דורש אותו', באמצעות משחק מילולי עם המילים 'קלון דיאו' (ייתכן שהכוונה ל־Kalon Diem – תערובת של יוונית ולטינית שפירושה 'יום יפה!'. זו מתאימה להיות קריאת שמחה כשהאדם מגלה שהשמש לא נעלמה לנצח, ואכן יגיע היום).[[2]](#footnote-2)

הסיפור הזה יותר פשוט ובסיסי מהסיפור בבבלי. הוא ממחיש באופן חי וציורי מאד את החרדה של האדם והקשר שלה לחטא בגן עדן, אבל מלבד חרדה לא מתרחש בחלק הראשון דבר. בשונה מהסיפור בבבלי, בסיפור שבירושלמי האדם אינו קובע תחילה ימי תענית או תפילה. אף לאחר ה'התרה' בחלק השני התגובה של האדם מינורית יחסית – הוא רק מכריז הכרזת שמחה בת מילה אחת, שהירושלמי קושר לשמו של החג הלטיני/רומי – קלנדס. דומה שהרושם המרכזי שנצרב אצל הקורא הוא החרדה והרגיעה.

הסיפור בבבלי, כמו שראינו, לוקח אותנו למחוזות אחרים. החשש מן הנחש, שחי ומרכזי כל כך בחוויית האדם בירושלמי, לא נמצא בסיפור בבבלי. בירושלמי הופעת הנחש קשורה כנראה לזיקה בין שני הסיפורים – הסיפור הזה על אדם הראשון והסיפור בבראשית רבה על מוצאי השבת – שבו צילו של הנחש, שזה עתה החטיא אותם בגן עדן, חי ומשתלב היטב. ואילו בהקשר של הסוגיה בבבלי היה פחות משמעותי להזכיר את הנחש, ואין משהו בסוגיה שדווקא זכרון הנחש תורם לו. בבבלי היה יותר משמעותי לנסח את החרדה במונחים של התמות המרכזיות בסוגיה שם – אור וחושך. תחושת האשמה והחשש מהעונש מקושרים אפוא לחושך המקורי והאולטימטיבי – ה'תוהו ובוהו' – שגם הוא מאיים על האדם בעקבות חטאו.

הבדל משמעותי אחר בין הסיפורים הוא שבסיפור בבבלי מפותח מאד האלמנט של קביעת המועדים – המועד הראשון לתפילה ותענית והימים טובים, כפי שפרשנו לעיל. אם כן, בניגוד לירושלמי, שממוקד בחרדתו של האדם, בבבלי מפותחת מאד הפעילות הדתית שאליה מנתב האדם את החרדה, ולאחר ההתפוגגות שלה, גם את ההקלה והשמחה. הבבלי שם במרכז באמצעות העיסוק בפעולות אלה של האדם את התקשורת שלו עם ה'.

ההשוואה לסיפור בירושלמי מעמידה באור עוצמתי יותר את הזיקה שהעלינו לעיל, בשיעור הקודם, בין הסיפור על אדם הראשון בבבלי לפסוק שמצוטט במימרא שלפניו – "אחור וקדם צרתני", שכן זהו פסוק מאותו פרק בתהלים – קלט (פס' ה) – שממנו מגיע הפסוק שהמדרש הארץ־ישראלי מביא – "ואומר אך חושך ישופני" (שם פס' יא). הסמיכות בין הפסוקים האלה לא נראית מקרית, וגורמת לי לחשוב שעורכי הבבלי הכירו את המסורת הארץ־ישראלית הזו בגרסה כלשהי ו'שיחקו' איתה – החליפו את חרדת הנחש באור וחושך ותוהו ובוהו, ואת הפסוק מתהלים "ואומר אך חושך ישופני" בפסוק סמוך, "אחור וקדם צרתני", שאמנם לא משולב בסיפור עצמו אבל צמוד אליו ויכול להעשיר את מה שהסיפור מביע.

הפסוק "אחור וקדם צרתני" יכול להביע את החרדה, כמו בהקשר המקורי של הפרק בתהלים. אולי זו הבעה ראשונית של יחס שלילי לחגים הפגאניים המוזכרים בסוגיה, בהערתו של רב חנן בר רבא. אבל הוא גם מביע, כפי שראינו בשיעור קודם, חיבור בין הפכים – אחדות ההפכים אם נרצה. זה עצמו מסר מעניין בהקשר של עבודה זרה, שמאמינה בכוחות נפרדים. רעיון זה מובע גם בסיפור עצמו, על ידי יצירה של שני ימים טובים זהים בעלי שמונה ימים מתוך מה שבמקור היה שמונה ימי מצוקה ותענית ושמונה ימי שמחה. האחדות הזו היא יצירת רצף בין האחור והקדם, הגבוה והנמוך, ראייה של שניהם כחלק מאחדות אחת שמאחוריה עומד בורא אחד. זו יכולה להיות התבוננות על העמידה לפני ה' ככוללת ימים עם הפנים קדימה, או פנים אל פנים, בקירבה, יחד עם זמנים של ריחוק, אחור אל אחור. בעזרת השפה החסידית והפרשנות שלה כפי שראינו בשיעור קודם, אפשר להעמיק עוד יותר ולראות כיצד הנסיגה ל'אחור' תורמת ומשמעותית גם היא להתקדמות חדשה קדימה, שבנויה גם ממה שנרכש ב'אחור'.

## ז. דו־שיח עם המשל החסידי

יש משל חסידי מוכר שיכול מצד אחד להדהד את התנועות הדתיות השונות המופיעות בתהליך בסיפור, ומצד שני לקחת אותנו אל מקום חדש ואחר במחשבות על 'עולם כמנהגו נוהג' ומקומו של א-לוהים בעולם ובטבע. זהו 'משל החומות' של הבעל שם טוב. יש למשל גרסאות שונות, הנה אחת מהן:

שמעתי משל ממורי זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא] למשל שהיה מלך אחד שעשה כמה מחיצות וחומות זה לפנים מזה ע"פ אחיזת עיניים שהיה מסבבין את המלך ובכל שערי החומה צווה לפזר ממון, יותר שהיה החומה לפנים פזרו הון יותר כדי לראות זריזות וחשק בני המדינה איך כל א'[חד] מתחזק ומזרז עצמו לבוא אל המלך

ויש שחזרו אחר שקבלו ממון בשערי החומות

ויש שחזר בשער השני ויש בשלישי וכו'

ומעט מזעיר שלא נכנס בלבם חשק הגשמי לאסוף כי אם לבוא אל המלך...

הסיפור, עד השלב הזה, מציג שני מודלים של אנשים פשוטים שרוצים להתקרב למלך. הסוג הראשון מסתפק באוצר, מקבל משהו קונקרטי מהמלך ונסוג לאחור, בחזרה לחמימות הבטוחה של הבית. כמובן שיש פה גם את המרכיב הממוני, שמפתה את האנשים. אבל נראה לי שמעבר לזה יש גם את השאלה עד כמה האדם באמת רוצה לפגוש את המלך, מפגש בלתי־אמצעי שעומד בשבילו בפני עצמו, לעומת מפגש שהוא דרך אמצעי (הכסף) שמתווך ביניהם. הסוג השני הוא מי שאינו מעוניין לקבל משהו שאינו המלך עצמו; הוא רוצה רק 'לבוא אל המלך'.

הרצון להיכנס עד המלך עצמו ולא להסתפק בקבלה של מתנה ממנו יכול להקביל לשלב השני של האדם הראשון, שחוגג את עצם הקשר, לעומת הקבלה של משהו קונקרטי. אפשר גם לראות את הסוג הראשון והסוג השני של האנשים כשלבים התפתחותיים שונים אצל אותו אדם.

אבל הסיפור אומר עוד משפט על הסוג השני של האנשים (או השלב השני בחיים...):

ואחר כמה טרחות שבאו אל המלך ראו שאין חומה ומחיצה כי אם אחיזת עיניים וכו'

במשל הזה, כשמגיעים אל המלך מגלים שהחומות והמחיצות כולן היו אחיזת עיניים. מה משמעות המשפט הזה? החומות והמחיצות הן אותם דברים שמסתירים מאחוריהם את המלך, ואת העובדה שהוא מפעיל, ב'שלט־רחוק', כל דבר בעולם. במילים של הסיפור בגמרא – הם ה'עולם כמנהגו נוהג'. הבעש"ט לא מתכחש לכך ש'עולם כמנהגו נוהג', זו מהותו של העולם שאנחנו חיים בו. ההשגחה והמלכות של ה' בוודאי מוסתרות מאחורי מחיצות – לא חומות פיזיות אלא חוקיות וטבע. מאחוריהם הוא מסתתר. כלומר – ההתנהלות הטבעית של העולם אינה מחליפה את פעילותו של הקב"ה אלא מסתירה אותו. אבל אפשר גם לחשוף את קיומו אם מתעקשים להגיע אל המלך.

הקריאה של שני הסיפורים, הסיפור התלמודי והמשל החסידי, יכולה ליצור רצף התפתחותי מעניין. בסיפור בגמרא עושה רושם שהאדם אמנם לא הולך שולל אחרי הכסף שמאחורי כל חומה, אלא מתקדם לעבר הקשר כשלעצמו. מצד שני, הוא גם לא מצליח לחשוף את היותן של החומות אשליה. הוא בשלב ביניים. המשל החסידי של הבעש"ט מאפשר לעלות שלב נוסף. גם בו התקשורת עם ה' נעשית מתוך ההבנה ש'עולם כמנהגו נוהג'. לכן התפילה לא תתמקד בשינוי הטבע.[[3]](#footnote-3) ומצד שני יש הבנה שיש ב'עולם כמנהגו נוהג' פן של אשליה, במובן שהוא מסתיר את נוכחותו האימננטית של ה' בעולם, שהיא אכן נסתרת.

בתורה עצמה מתואר תהליך התבגרות אחר קצת של האדם, לאחר החטא – המעבר לכיסוי בבגדים. נוצרת הקבלה מעניינת בין הכיסוי של האדם בבגדים לבין ה'כיסוי' שהעולם (שלגביו טבעה החסידות את משחק המילים "העלם") בהתנהלותו הטבעית מכסה את נוכחות ה' ופעילותו. ואכן, גם הכיסוי בבגדים מקבל בתורה החסידית פרשנות שקשורה לאיזושהי מחיצה בין האדם לבין מפגש ישיר עם הא-לוהות. כך בקטע הבא, של ר' חיים מצ'רנוביץ, מהדור השלישי לחסידות:

ויעש ה' א-להים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם. כי אחר שראה הקב"ה שטוב בעיני האדם לראות ולהבין בטוּב ה' ובגדולתו וזיו יקר תפארתו, והנה להראות להם בבחינה השלימה באספקלריא המאירה אי אפשר, לצד שהלך בחושך וכשיסתכל פתאום באור הגדול והנורא יכהה אור עיניו באופן שלא יוכל לקבל עצם האור בשום אופן, ואמנם הבא לטהר מסייעין אותו וחפץ ה' להנהותו מאורו הרב, מה עשה הקב"ה? האיר לו דרך מסך המבדיל שיוכל להסתכל ולקבל האור ההוא. ועל כן ויעש להם כתנות עור. (באר מים חיים בראשית, ג, כא)

ר' חיים פה מפרש בצורה מקורית את עשיית כתנות העור. קודם כל, על פי פרשנותו, את האכילה מעץ הדעת הקב"ה רואה (גם?) באופן חיובי – כרצון לראות ולהבין בטוב ה' ובגדולתו. אבל ראייה ממש, מפגש ישיר עם הקב"ה, אינם אפשריים לבן אנוש. ולכן הוא יוצר מסך, על מנת שהאדם יוכל מצד אחד להיפגש, לקבל מהאור האלוקי, ומצד שני לא להיפגע מחשיפה גדולה מדי.

בהמשך הקטע הוא קושר את 'כתנות העור' לתפילין, שמכילות פרשיות עם האור האלוקי של תורת ה', בתוך בתי עור. כלומר, כתנות העור, על פי הקריאה הדרשנית־חסידית הזו של הפסוק, לא נועדו לכסות את האדם, אלא לכסות, חלקית, את האור האלוקי, מפני האדם, באופן שמכסה ומגלה כאחד. זהו מצב הביניים שחז"ל מדברים עליו, שבו אדם נפגש עם הכיסוי, עם "עולם כמנהגו נוהג".

סיימנו אפוא את עיוננו בסיפור האדם הראשון והאור בהצבעה על התובנה שעולה בו, ש'עולם כמנהגו נוהג', והמשמעות הדתית של תובנה זו – השלכותיה לסוג התקשורת שמקיימים עם הבורא. המקורות החסידיים שהבאנו, אשר בבסיסם 'משל החומות' של הבעש"ט, לוקחים את תובנה זו ומדריכים את האדם כיצד הוא יכול, בתוך העולם הזה, לחשוף את המשמעות האמיתית של אותו 'מנהגו של עולם', הטבע, שיש בו גם פן של אשליה, חומה שמסתירה מאחוריה את נוכחות ה'.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \*  | כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולד"ר יונתן פיינטוךעורך: נדב גרשון, תשפ"ג\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלי מיסודו של The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrashהאתר בעברית: <http://vbm.etzion.org.il>האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \*  |

1. כפי שמופיע ב־New international Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. [↑](#footnote-ref-1)
2. אפשרות אחרת – יש כאלה שקוראים כאן Kalos Theos – א-לוהים הוא טוב. ראו ליברמן, יוונית ויוונות (באנגלית עמ' 10–11). [↑](#footnote-ref-2)
3. אמנם במקורות חסידיים אחרים, כגון תורתו של ר' נחמן, יש מקומות שמדובר גם על תפילה כזו. [↑](#footnote-ref-3)