

## “כאשר שמענו כן ראינו” האיקונוגרפיה של ציון

פרופסור גארי א' אנדרסון

### א

למרכזיותה של העיר ירושלים אין אח ורע בכל המקרא. חשיבותה, שלא במפתיע, מעוגנת היטב בסיפורי הראשית שלה. החפץ לעמוד על מעמדה יפנה בוודאי אל הספרים שמואל ומלכים, אולם קיימת במקרא גרסה היסטורית חלופית החורגת לעתים מזו של הספרים ההיסטוריוגרפיים האלה. גרסה זו לתולדותיה של ציון היא זו העולה מתיאורי ירושלים במזמורי התהלים. כאן אין עיר האלהים אך ורק העיר שנוסדה על-ידי דוד אלא העיר שיסודתה בראשית הבריאה כולה.<sup>1</sup>

בתהלים אנו מוצאים תיאור של ציון שלעתים מאיים לחתור תחת תפישותינו ההיסטוריות. הנה קוראים אנו: “יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון...” (תהלים, מ”ו, ג). התייחסות זו לגובהה של ציון (“יפה נוף”) בוודאי שאינה מתאימה למציאות הנגלית לעיני המבקר בירושלים. הר ציון אינו גבוה במיוחד, לא ביחס כלל-עולמי ואף לא ביחס לסביבתו הקרובה, שהרי הר הצופים מתרומם ומתנשא למעלה מבית אלהינו.

דוגמה נוספת היא זיהויה של ירושלים, למרות היותה שוכנת בגבול המדבר מבחינה גאוגרפית, כמקור המים של כל העולם כולו. “נהר פלגיו” שר משורר התהלים, “ישמחו עיר אלהים” (תהלים, מ”ו, ה). טענה מדהימה זו פורשה על-ידי רש”י כרמיזה לנהר שיוצא מעדן. דרך זו של רש”י נסללה לפניו כבר על-ידי הנביא יחזקאל, ועל פיה יש בכוחם של מימי ציון אפילו להפריח את נחליו הצחיחים של אזור ים המלח (יחזקאל, מ”ז, א-י”ב). כפי שידוע

\* גרסה אנגלית של המאמר תראה אור בשנה זו בכתב העת *Conservative Judaism*. תירגם מאנגלית: ליאור גוטליב.

1 ליחס בין המקדש והבריאה, ראו, J. Levenson, *Sinai and Zion*, Minneapolis 1985, pp. 45-142; מ' ויינפלד, “שבת ומקדש והמלכת ה'”, *בית מקרא*, ב', ס”ט (תשל”ז), עמ' 188-193; J. Blenkinsopp; A. Green, *Prophecy and Canon*, Notre Dame 1977, pp. 59-69. להתפתחויות בתר-מקראיות ראו, “Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism”, R. Jospe and S. Fishman (ed.), *Go and Study: Essays and Studies in Honor of A. Jospe*, Washington 1980, pp. 287-305.

למפרשי התהלים מזה זמן רב, המטפורות על ציון עלולות להכיל קורטוב של גוזמה. ירושלים של מעלה, דהיינו ציון הסמלית, צועדת לעולם בראש ומאפילה על תאומתה הארצית, ירושלים של מטה. זאת, בין היתר, משום שהר ה' מהווה הן את ראשית הימים (die Urzeit) והן את אחרית הימים (die Endzeit).

על-פי דרשות חז"ל, עובדה זו הייתה ידועה היטב לדוד המלך בשעה שהוא בנה את העיר. על-פי המדרש, כאשר הזיו דוד את אבן השתייה, האבן שעליה הושתת העולם (המקדש), מי התהום פרצו ובקשו להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו. רק אמירת שירי המעלות החזירו את המים לשלוותם.<sup>2</sup> הווי אומר ייסודה של ציון הוא בניינו של עולם; החרבתה של ציון היא חורבנו של עולם.

אך לצד המטפורות האלה על מקומה של ציון בקוסמוגוניה קיימת תפישה אחרת של העיר הקשה עוד יותר להטמעה. כוונתי בכך אל הקריאה המתמיהה במזמור מ"ח המזמינה אותנו לעיין בארכיטקטורה של ציון. מזמור מ"ח פותח בהתייחסות אל מלכים אשר נאספו יחד כדי למרוד בציון (פס' ה'). אולם גם כוחם המשותף אינו משתווה לזה של ה' היושב בציון (פס' ו'-ז'). המוניטין של ירושלים כעיר שאינה ניתנת לכיבוש מוביל אל ההצהרה הבאה:

כאשר שמענו כן ראינו,  
בעיר ה' צבאות, בעיר אלהינו;  
אלהים יכוננה עד עולם סלה.  
דמינו אלהים חסדך בקרב היכלך.  
...  
סבו ציון והקיפיה, ספרו מגדליה.  
שיתו לבכם לחילה, פסגו ארמנותיה,  
למען תספרו לדור אחרון (תהלים, מ"ח, ט'-י', י"ג-י"ד).

התמונה העולה מפסוקים אלה היא זו של ראייה. בתחילה המשורר רומז לרגע הניצחון על אויבי ישראל. המסורות על חוסנה של ירושלים מומשו לנגד עיניו. אך מכאן עובר בעל המזמור אל מישור אחר; הוא קורא לסובבים אותו להנציח את הרגע הזה על-ידי הקפת העיר: "סבו ציון והקיפיה, ספרו מגדליה". הבלטתו של היסוד הויזואלי ברורה לעין כל. למרות שדת ישראל מתימרת להתנגד לדמות החקוקה, הממד האיקוני אינו נעדר לחלוטין מן הציור

2 על אגדה זו ראו, יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974, עמ' 17-26.

המתקבל. והחובה היא עלינו, נושאי מורשת ציון, להרהר על העיר הזו באמצעות מושגים אלה. לשם כך עלינו להתבונן במלאכת המחשבת שהושקעה באבני הבניין המפוארים, בקרשים, באמנות ציפוי הזהב, באריגי הצמר והפשתן – הלא הם הפריטים המהווים, למעשה, בדת המקרא את המרקם הממשי של המקדש.

הצורך לתפוש את ציון כמקום פיזי, כמעונו של מקדש אשר קרשיו, בריחיו ואדניו, ראויים להרהורינו – או ליתר דיוק, מחייבים את הרהורינו – עלול לבוא כהפתעה לאחדים מאתנו. אכן יש בזה יותר מאשר הפתעה. יש לכך אפילו השלכות מסוכנות. סכנות אלה מתחלקות לשני סוגים: האחד קשור בדרך שבה העיר הזאת יצרה הפרדה בין הנוצרי ובין היהודי, האחר נעוץ ברתיעה המקראית הקלסית מייצוג פיזי כלשהו של האלוהות. נתייחס תחילה אל הסוגיה ה"דליקה" יותר, זו של יחסי יהודים ונוצרים.

כפי שידוע לכל, חלק ניכר מן הספרות הנוצרית המוקדמת שנכתבה נגד היהודים התבסס על הסברה שהדת היהודית באה אל קצה עם צליבתו של ישו ועם החרבתה של העיר בידי הרומאים.<sup>3</sup> שני האירועים האלה, למרות היותם רחוקים זה מזה במרחק של דור, אוחדו במחשבתם של הוגים נוצרים לכדי רגע אחד. אף-על-פי שתפישה זו של המחשבה הנוצרית המוקדמת הייתה ידועה לי מזה זמן רב, יחד עם מימושה הפוליטי במשך שלטונו של יוליאנוס – הקיסר המכונה בפי הנוצרים "הכופר" על שם ניסיונו לבנות את המקדש מחדש (ובכך להפריך את טענות הנוצרים בדבר היעלמותה של היהדות) – לא חשתי בממדי ההשפעה האמיתיים שלה עד שביקרתי במוזיאון מגדל דוד שליד שער יפו. שם, בהתבונני בשחזור של העיר הנוצרית הביזנטית, ראיתי לא מוקד אחד אלא שני מוקדים ארכיטקטוניים: מצד אחד, כפי שניתן היה לצפות, כנסיית הקבר עם כל פארה והדרה, ומצד שני, באופן די מפתיע, תצוגתן של חורבות המקדש היהודי ההרוס.

הבה נתבונן קמעא לנוכח חורבות אלה. עצם קיומן היה מסקרן כל היסטוריון של הדתות. כמעט בכל מקום אחר במזרח הקדום הייתה הנטייה לעשות שימוש חוזר במקומות פולחן. כה מרחיקת לכת היא נטייה זו עד שמוצאים אנו שהישראלים עיצבו מחדש מקומות כנעניים, והמוסלמים תכננו מחדש מקומות נוצריים. אך בעבור הנוצרים, באופן די חריג, מקומה של ציון לא הייתה ניתנת לתיקון. מתכנני העיר של ציון הנוצרית ביקשו לקבוע שתי עובדות: זהו המקום שבו מושיענו נצלב וקם לתחייה מחד גיסא, וזהו המקום שבו הדת המינקת שלו מתה

3 בנושא יחסי יהודים-נוצרים באימפריה הרומאית, ראו, Simon Marcel, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, London 1996.

ונשארה במותה מאידך גיסא. רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו.<sup>4</sup> משורר התהלים כותב כי "אלהים בקרבה [של ירושלים] בל תמוט" (תהלים, מ"ו, ו'). גם נוצרים וגם יהודים נוהגים לקרוא פסוק זה, ולמרות זאת משמעותו של הפסוק שונה בעבור כל אחת מן הקהילות הללו. בעבור הנוצרים, חורבנה של עיר האלהים היה בבחינת הוכחה שאינה מותרת ספק שהבטחותיה של הברית הישנה לא היו רכושה הבלעדי של היהדות. אדרבה, יש להפנות, הגם בצורה מעומעמת, אל המיסטריות של הכנסייה. עדותו האילמת של חורבן ירושלים הייתה רכיב חיוני של התמונה להמחשת טענה זו. בעבור הנוצרים, ההתכוננות בחורבותיה של ירושלים נתפשה כתעודה אמפירית לחורבנה של היהדות. ואף כי דברי נכתבים בלשון עבר, היא זה בהחלט הוגן לומר ששיקולים אלה אינם נעדרים לחלוטין מן ההתדיינות המודרנית על העיר המבורכת הזו. הבונה את העיר הזאת מייסד עולם; המחריב את העיר הזאת מחריב עולם.

כפי שכבר אמרנו, ישנה סכנה שנייה בתפישה האיקונית של ציון, והיא הפיתוי התמידי של בלבול ייצוגו הפיזי של האל עם האל עצמו. סכנה זו משתקפת מבעד לדבר "לא תעשה לך פסל וכל תמונה". אם קיימת במקרא תמונה של האל, הרי שתמונה זו היא של דמות אנושית (בראשית, א', כ"ו).

בהיסטוריה של הנצרות לעמדה זו נגד דמויות היו כמה נקודות שיא. לדוגמה כשג'ון קאלוין, המהפכן הפרוטסטנטי, חזה בקבוצת מאמינים פשוטי עם בשעה שהם חלקו כבוד לפסל, הוא הזדעזע מרדידותם של המאמינים המשתחווים. הפסל אשר לו חלקו כבוד היה מורכב מדמויות נערצות ומדמויות נאלחות כאחת, אך אנשי הקבוצה לא גילו כל רצון להבחין בין הדמויות. גיבורים ואנטי-גיבורים, כך היה נדמה, ראויים היו להאדרה ולברך כרועה. פתרונו של קאלוין לנטייה אנושית זו היה פינוי של כל הדמויות מן הכנסיות. הן נחשבו לתועבה. היו לשם כך תקדימים מקראיים מרובים ואין זה מקרה כי הדרשנות הנוצרית של אותם ימים עסקה באופן לא פרופורציונלי ברפורמות של יאשיהו המלך, אח ורע בחבורת מנתצי הפסלים.<sup>5</sup>

אין כל ספק כי מבחינת המקרא, קאלוין בהחלט קלע נכון אל חלק מן המשוואה. אכן יש בייצוגה של האלוהות, או של אספקטים שלה בדמות פיזית, סכנות נלוות. אך לעומת זאת מי

4 אבהיר כאן שאני מנסה לתאר זרם ספציפי של מחשבה נוצרית קדומה, ובוודאי שאיני ממליץ בשום אופן שעל הנוצרים לאמץ עמדה זו מחדש. בכל מקרה, הגם שאין זה מוצא חן בעינינו, חובתנו להכיר בכך.

5 לסוגיית קאלוין, ניתוח הפסלים והביסוס המקראי שהוא מצא לשם כך, ראו, Carlos M. N. Eire, *War against the Idols: the Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, New York 1986.

שיטען שקדושת האל לחלוטין אינה ניתנת לייצוג חוטא להבנת דת המקרא. נכון, אין במקרא פסלים של האל. אך בית האלהים, המקום שבו הוגש בשרו, נערך לחמו, הורחה קטורתו, אינו מעבר למישור הייצוג. אדרבה, הוא דורש, או למעשה תובע, צורה פיזית. במרכז של התורה מוצגת תוכנית המתאר של בית האל. "כאשר שמענו", אמר המשורר, "כן ראינו".

חשיבותה של הארכיטקטורה של ציון בדת המקרא מוגשת בצורה הטובה ביותר בחזון המקדש של ישעיהו, שם שמע הנביא את המלאכים מבטאים את המילים מעוררות היראה: "קדוש קדוש קדוש". רבים אולי סבורים כי ישעיהו חווה את החזון הזה בשמים, מאחורי הפרגוד, אך קריאה זהירה של הטקסט מגלה שכל מה שישעיהו ראה, קיים בצורה ארצית בעולמנו שלנו. בעבור ישעיהו, כלי המקדש קמו לתחייה; ההבחנה בין מציאות ארצית לנקודת יחסה השמימית נעלמה כהרף עין. הסימבולים פוסקים מלהיות כלי ייצוג בלבד ונעשים משתתפים באלוהות, פשוטו כמשמעו.

הבה נתמקד בנקודה זו. כפי שידוע מן המקרא, הכניסה אל קודש הקודשים הייתה שמורה לכוהן הגדול לבדו. כל הזר הקרב נענש בידי ה'. ישעיהו בהחלט מהווה חריגה לכלל זה. שמא נבע זה מקרבתו אל בית המלכות, או מכל סיבה אחרת. אך ברור כי הרוב המוחלט של הישראלים לא זכה להיכנס ולראות לפני ולפנים, ועם זאת אותו רוב בוודאי היה מבין את המניע הבסיסי של חזון ההתגלות הזה. ישראלים פשוטים באותם ימים "דימו אלהים בקרב היכלו" (כפרפרזה על תהלים, מ"ח, י) באופן ממשי.

האל הכלי יכול יושב על כסאו בירושלים ואנו נקראים להאדיר את כסאו ולחלוק לו כבוד. נוכחותו משתקפת דרך כלי המקדש. מזבח הקטורת, כס הכרובים (ה' הוא "יושב הכרובים") וקירות הבית המפוארים בוודאי נתפשו, גם אם לא בדרך הראייה הישירה. שמא בבשורה "כאשר שמענו כן ראינו" קיים שמץ של אירוניה שאפילו המשורר לא התכוון אליה. ננסח זאת כך: "כאשר שמענו על נוכחותך במשכן כן ראינו כעת בעינינו".

אך היכן שמענו על נוכחות זו? שאלה זו מובילה אל פרדוקס מדהים. למרות שהמקרא אוסר על כניסת זרים למבנה המשכן, ההפך הוא הנכון באשר לממד הטקסטואלי שלו. הידיעה על היכל כסא ה' אינה נחלת המקורבים בלבד. איפכא מסתברא. בשמות, פרקים כ"ה-מ' נמצא פירוט ארוך ביותר, כמעט מייגע, של הכלים הפיזיים של המשכן. מבחינה מסוימת אפשר להשוות טקסט זה אל מסכת מידות שבמשנה או אל מגילת המקדש שנמצא בקומראן, אשר שתיהן מכילות סיכומים ארוכים של הממדים הפיזיים של המקדש.

השוואה זו ראוי שנעמוד עליה מפאת חשיבותה. אין ספק כי הנס של היהדות שלאחר חורבן הבית הוא עצם הישרדותה בלעדיו. עם זאת עלינו לזכור שאף-על-פי שהתהום בין שני

העולמות, היהדות בימי המקדש וזו שאחריהם, נראה גדול, קיימת ביניהם רציפות גדולה יותר ממה שמודים לרוב. שהרי אף תקופת הבית הראשון היה, באופנים רבים, עולם ללא מקדש. ברור כי ראו את הבניין, ואף השתתפו באספקטים מסוימים של הפולחן, ואולם פולחנו של ההדיוט היה חיצוני ביותר, והוא התקיים בעזרה החיצונית של המקדש. הקודש וקודש הקודשים – המרכז הקוסמי של ההיכל – נותרו לוטים בערפל. רק דרך עולם הטקסט הפך חלל זה לממשי למי שנמצא מחוץ למעגל הכהונה. בשמות, כ"ה-מ', ניתן לראות לא רק את תכנית המתאר של המשכן ואחר כך של המקדש, אלא אף את תכנית המתאר (גם אם לא בכוונת מכוון) של ירושלים נטולת מקדש.

## ב

אתמקד כעת באריכותה של פסקת הקמת המשכן (שמות, כ"ה-מ'). רק לשם המחשה, עוברות חמש שבתות עד שקוראים את כל החלק הזה בבתי הכנסת. לסגנון המייגע של הטקסט הזה יש איכות פורמלית ואנליטית, והשניים, כפי שקורה לרוב בחומר ספרותי, שזורים זה בזה. במישור האנליטי על הקורא להתמודד עם נחשול ענק של מידע המאיים להציף אותו בפרקים אלה. מידע זה יורד לדקויות בעניינים זרים כל כך עד שרוב בני אדם עלולים להיכנע כבר לאחר מספר פסוקים. ואולם, כפי שמ' הרן היטיב להראות, כל רהיט, כל יריעה, כל פריט לבוש הוא תוצר שדורש דיוק מרבי.<sup>6</sup> ורק באמצעות תשומת לב מרבית של הקורא לתהליך ייצורו של כל פריט, מאילו חומרים הוא נעשה ובאיזו רמת מלאכה הוא עוצב, והיכן היה מקומו במקדש, יהיה ניתן לעמוד על המבנה המשוכלל של פרקים אלה.

והרי דוגמה אחת: הכהנים נחלקים לשניים מבחינת מלבושיהם. לכוהן הדיוט ארבעה פריטי לבוש רגילים. לכוהן הגדול ארבעה פריטים נוספים על ארבעה אלה. במישור הבסיסי מציינים הבגדים הנוספים את הדרגה הבכירה של הכוהן הגדול. ואולם אין זו פעולתם היחידה. הם אף משמשים מפה של הקודש, שהרי בכל אחד מן הפריטים האלה משקפים במדויק איכות המלאכה הנדרשת להם וחומרי הגלם שלהם, את חלקי המשכן שאליהם רשאי הכוהן להיכנס. כדוגמה ישמש האפוד (שמות, כ"ח, ו'-י"ב). הוא עשוי מאותם חומרים שמהם עשויה הפרוכת (השווה את כ"ח, ו' עם כ"ו, ל"א ושים לב שאף סדר הפריטים שווה), ואיכות המלאכה של שניהם זהה – מעשה חושב. יתרה מזאת, פתילי זהב נארגו יחד עם כל אחד מסוגי החוטים של האפוד (שמות, ל"ט, ב'-ג'): "ויעש את האפוד זהב תכלת וארגמן ותולעת

6 Menahem Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978

שני ושש משזר: וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן ובתוך תולעת השני ובתוך השש...") וכתוצאה מכך הזהב נעשה המרכיב העיקרי בבגד. ככזה, משקף הוא את חלקו הבולט של הזהב בכלים שבתוך המשכן עצמו (כ"ה, פסוקים י"א, י"ז, כ"ד, ל"א). זאת בניגוד לחומרים שמהם עשויים הברזים, הקרשים והמזבח המצויים בחצר המשכן. בקיצור, פנים המשכן, מקום לחם הפנים, המנורה ומזבח הקטורת הם בעלי קדושה גבוהה יותר, וקדושה זו מתאימה בדיוק לאפוד שלובש הכהן הגדול. אמת מה נהדר היה כוהן גדול בצאתו מבית קודשי הקודשים מפני שבמראה כוהן גדול זכה הזר לראות מקצת מראה קודש הקודשים.

קריאה צמודה תספק מבחר גדול של קורלציות מעין אלה; כל אחת תשרטט ציור מדויק של רמות הגישה בהיכל הקודש ושל הדרך שבה רמות הגישה האלה היו מערכת שלמה בחיי הפולחן של ישראל העתיקה. אך אספקט אנליטי זה אינו מסביר את האופי הפורמלי של הנרטיב. אין זה חשוב שהנרטיב הוא ארוך, אלא חשוב במה הוא ארוך. הקורא מופתע לא רק מן הרשימה הארוכה של כלי המשכן אלא מן העובדה שרשימה זו מופיעה, למעשה, פעמיים. התורה אינה נוקטת לשון קצרה, אין סיכומים או הפניות לחוקים קודמים כפי שקיימים במקומות אחרים בספרות הכהנית. כשם שנדרשו חמישה פרקים בקירוב כדי לצוות על הקמת המשכן, כך יידרש מספר דומה של פרקים כדי לתאר את הקמת המשכן בפועל. כל קרש של המשכן הזה זוכה לפירוט, לא פעם אחת בלבד, אלא פעמיים.

**ציווי:** "ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עמדים: עשר אמות ארך הקרש ואמה וחצי האמה רחב הקרש האחד" (שמות, כ"ה, ט"ו-ט"ז).

**ביצוע:** "ויעש את הקרשים למשכן עצי שטים עמדים: עשר אמת ארך הקרש ואמה וחצי האמה רחב הקרש האחד" (שמות, ל"ו, כ"א).

לשם מה נדרשת רמה כזו של פירוט? יש שהסבירו שכיון שהקמת המשכן נתפשת כאירוע פרוטולוגי, כל מרכיב בה חייב להיות מתוכנן ומבוצע בדייקנות. על כך אני משיב, אין הכי נמי. סיפור הבריאה מהווה הקבלה מתאימה לעניננו:

**ציווי:** "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים" (בראשית, א', ו').

**ביצוע:** "ויעש אלהים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע..." (בראשית, א', ז').

אכן הקבלה זו מתאימה, ובוודאי שהכותב מבקש ללמדנו שבניית מקדש ובניית עולם הם מעשים דומים. דבר זה מתבהר עוד יותר בסוף הסיפור. בשעה שהמשכן הועמד על כנו והיה ראוי לתחילת העבודה בו, הנרטיב נגמר ברשימה של שבע חתימות ובסופן ירדת השכינה

(שמות, מ', פסוקים י"ט, כ"א, כ"ג, כ"ה, כ"ז, כ"ט, ל"ב). זה מקביל לשבעת ימי הבריאה שבסופם מנוחת האל.<sup>7</sup>

אך אין במטפורה של הבריאה כדי להסביר מאפיין פורמלי נוסף של הטקסט, והוא התכונה החזרונית של הסיפור, תכונה הנראית לעתים חסרת פשר או חסרת אסתטיקה. לא פחות משש פעמים נעצר המספר כדי לסכם את כל כלי האוהל (שמות, ל', כ"ו-ל'; ל"א, ז', י"א; ל"ה, י"א-י"ט; ל"ט, ל"ג-מ"א; מ', ב'-ט"ו, י"ח-ל"ג). ולא זו בלבד אלא שהרשימות עצמן גדלות בפירוט ובאריכות ככל שמתקרבים לסיום. בחתימת הסיפור מגיע הנרטיב אל שיא של שלוש רשימות כלים משורשרות. רשימות אלה, האחת אחר השנייה, מהוות אתגר לקורא. לא רק אתגר לכושר הריכוז שלו, אלא קריאת תגר לפתח אסתטיקה ספרותית היכולה להבין את הנרטיב לעומקו.

דבר אחד ברור, בשונה ממקומות אחרים, אין הנרטיב שואף לקדם את העלילה. לו זה היה מבוקשו הבלעדי, היה אפשר לעשות זאת בדרכים יעילות יותר. אני נוטה דווקא לדעה ההפוכה. נרטיב המשכן בכלל והרשימות בפרקים ל"ט-מ' בפרט, נועדו לשבור את האופי המתקדם של העלילה. למרות שהסיפור ממשיך להתקדם – אנו עוברים מציווי לביצוע, מרשימה של חומרים מבוקשים לרשימת תכולה – צריך להודות שקשה מאוד להחזיק את הרגע הכרונולוגי הזה קבוע בזמן. הנטייה היא ללכת לאיבוד בתוך הפרטים. הנרטיב מעביר תחושה עמוקה של עמידה במקום. כל רשימת כלים חדשה מזמינה אותנו להעדיף את הרגע הסינכרוני על פני זה הדיאכרוני. או בלשון הטבעית יותר של משורר התהלים, היא מזמינה אותנו "לראות" ולא רק "לשמע". ובהינתן לנו הזדמנות מספקת של היכרות אכן תהיה לנו האפשרות "לראות".

שבירה זו של צעידתו הבלתי פוסקת של הזמן (מה שכונה על-ידי הנרי ברגסון "זמן שעוני") היא טיפוסית למה שמכונה בפי המודרנים הסגנון הכוהני. כל סיפור ההתגלות בסיני תלוש לחלוטין מכבלים כרונולוגיים. מעשים שמופיעים בסוף אירעו למעשה בהתחלה; מעשים שמופיעים בהתחלה אירעו למעשה בסוף. נטייה זו של התורה, שנוסחה בידי חז"ל במשפט "אין מוקדם ומאוחר בתורה", מומחשת בצורה הברורה ביותר בנקודת ההתחלה של ההתגלות

7 על המבנה לפי המספר שבע של הבריאה והמשכן, ראו, P. Kearney, "Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 89, 3 (1977), pp.375-387.



בסיני.<sup>8</sup> על סמך שמות כ' אי אפשר לקבוע מי שמע את עשרת הדיברות – כל ישראל או רק משה? מתי הושמעו הדיברות – תוך כדי הרעמים והברקים או אחריהם? במודע יצר המחבר מתח בין סיפור מתן החוקים העל-זמני לבין הרקע הזמני שסובב אותו.

מדוע נוהג כך המחבר? אין ספק שסיבה עיקרית לכך היא רצונו ליצור אלמנט של חוסר-ליניאריות להתגלות עצמה. האופי הפנימי של הטקסט דורש כי הקורא לא יסתפק בקשירת האירוע הזה אל העבר או אל ההווה. הטקסט הזה מכיר לא רק את ה"לפני" וה"אחרי" של הזמן הדיאכרוני, אלא אף את הסחרחורת הנוצרת מן ההיטלטלות מצד לצד, תכונה המתאימה כל כך לזמן הסינכרוני (או "הזמן החי", כפי שכינו זאת ברגסון). יש לתפוש את הזמן במקרא באופן חובק-כל; הוא מתנגד לכל הניסיונות לרתום ולביית אותו.

מה משמעותה של ההליכה לאיבוד ברשימות המשכן? באופן חלקי הדבר דומה להליכה לאיבוד בארכיטקטורה של המקדש בעצמו כפי שקרה בעבר לישעיהו. וכאן המקום לנסח מחדש ולהרחיב את הפרדוקס שלנו: כדי לראות את אלוהים עלינו לשמוע אותו; אך כדי לשמוע אותו עלינו לראות אותו. "דמינו אלהים חסדך בקרב היכלך". המפרשים, מימי רש"י ועד ימינו, פירשו שהפסוק מתאר את מי שהוגים בחסדו של האל, ובכך האפילו על כל התייחסות לממד הפיזי של ציון לטובת מצב רוחני-פנימי. אך המשורר אינו מניח לנו לשכוח את הממד הנוסף של הרוחניות המקראית. "סבו ציון", הוא מכריז, "והקיפּוּה... למען תספרו לדור אחרון".

מהי דמותו או ייצוגו הפיזי של חסד האל? התורה מניעה אותנו לסבור כי כלי המשכן מהווים אופציה של תשובה לשאלה זו? לקריאה הזאת של התורה האזינו ברב קשב חז"ל, בחיבור ברייתא דמלאכת המשכן. יותר מאלה אפשר למצוא בראיות שעולות מן האוּרִים המקראיים מימי הביניים. בספרי מקרא רבים מתקופה זו מופיע עמוד השער ועליו אור של כלי המשכן. בספר אחד מצמיד המאיר את הכלים עם מתן עשרת הדיברות. ההתגלות הנבואית ומקבילתה האיִקוֹנוֹרְפִיָּה נעשו לאחד.

## ג

8 לסוגיה זו ברמב"ן ראו מאמרו של י"ב גוטליב, "אין מוקדם ומאוחר", **תרכיץ**, ס"ג, א' (תשנ"ד), עמ' 41-62; וגם Yaakov Elman, "It is No Empty Thing: Nahmanides and the Search for Omnisignificance", *The Torah U Maddah Journal*, 4 (1993), pp. 1-83.

9 חייב אני תודה לאריה טוויג בעבור תובנה זו. ראו ספרו הנפלא, **מתן תורה בסיני**, ירושלים 1977.

אחתום בדוגמה הממחישה כיצד הפרטים האיקוניים של המשכן משתלבים עם קליטת האינדיבידואל אל מרחבי המקצב של הזמן הקדוש, שהרי זהו הפרדוקס הכפול של סיפור הקמת המשכן בספר שמות. הזמן הכרונולוגי מאט עצמו עד כדי זחילה והקורא נותר עומד לנוכח התכולה הקדושה של בית ה'. ברגע לימינלי זה ניתן להתבונן בתעלומה של אל חי וקיים. בספר נהדר מספר שמואל היילמן על חווייתו בחבורת לימוד תלמודית בירושלים, בשעה שהוא למד סוגיה שניתחה את מה שנראו לו הפסוקים המשעממים והמייגעים ביותר של המקרא, תיאור המקדש.<sup>10</sup> בהושיבו עצמו בין שאר המשתתפים בלילה ירושלמי חורפי, הוא נכנס אל עולמו של הטקסט.

בשעה שעסקנו בכל תנועה של הכוהנים הקדמונים בהכנים את הקרבנות, התחלתי לראות ביתר בהירות את כל המולת הפעילות הזאת. היה זה ברור שחבריי מסביב לשלחן נכנסו אל הדף ובעצם אל הר הבית עם תחושה של היכרות מוקדמת המעניקה ביטחון. בהגיעם לדיון בנושא זריקת הדם על גבי המזבח, תהו האם בפעולה זו היה הכוהן מסובב את פרק ידו אם לאו. אך הייתה דרושה הצצה מהירה בלבד בזיכרונם כדי לראות בדיוק כיצד בוצע הטקס. ואולם זיכרון זה לא היה שלהם במקור; היה זה זיכרון שנרכש מן הטקסט. הלימוד והשינון במשך שנים איפשרו להם להרכיב את המקדש העתיק ואת המזבח בשכלם ולהושיב בתוכו כוהנים ומתפללים.<sup>11</sup>

אחרי קטע זה מגיע דיון ארוך על מחלוקת בין שני משתתפים בחבורה בדבר אי-בהירות מסוימת בפסוקים. לאחר שהויכוח התנהל זמן מה, הרים מורה החבורה, רב משה, את ידו והצהיר שאפשר לקרוא את הטקסט בשני האופנים. היילמן מציין, במבוכה מסוימת, שהחלטה לחיות עם חוסר-בהירות נתקבלה בסיפוק על-ידי בני הפלוגתא. בשובו הביתה, היילמן האזין להקלטה של השיעור כדי לגלות מה היה בפסיקתו של רב משה שבגיננו היו חייבים להשאיר את המחלוקת בלא פתרון.

רשמתי בקפידה את כל המילים של הדיון וחזרתי עליהם באותה הקפדה שבה חזרו בני החבורה על כתבי הקודש. והנה ראיתי ... הכל נאמר בלשון הווה. מה שאולי בעבור אחרים היה ויכוח ארכאי על שתי אלטרנטיבות בהבנת טקסט עתיק היה בעבור אנשים אלה מחלוקת רעננה וטרייה.<sup>12</sup>

יש מי שעשוי להביע התנגדות כאן שהיילמן מדבר על הדרך הספציפית שבה החומר הכוהני

10 Samuel Heilman, *The Gate Behind the Wall - A Pilgrimage to Jerusalem*, New York 1984

11 תורגם מתוך: *The Gate Behind the Wall*, p. 62.

12 שם, עמ' 65.

עוצב ועובד בידי הטקסט התלמודי. התנגדות זו עשויה להתקבל. אך אני מבקש לטעון שהפיכת התלמוד את המקדש ואת כליו לאובייקט שזוכרים אותו, לאובייקט שאינו כבול בכבלי הזמן, קיימת ביסודם של דברים במקרא עצמו. בל נפריז מעבר לגבולות טענתנו. הדת המקראית אינה מעלה על דעתה יהדות נטולת מקדש לחלוטין. הרוחניות של משורר התהלים היא רוחניות גופנית. אבני המקדש מעידות על כוח ה'. אך צורתה האמיתית ביותר של יופיו של האל וקדושתו שוכנת בתוך חללו הפנימי של המקדש, וחלל זה היה חסום בפני הקהל בתקופת המקדש. כמעט אפשר לומר שאנשי התקופה המקראית כבר גלו מן המקדש. המוצא היחיד שהיה לאבותינו המקראיים הוא גם זה היחיד שיש לנו: הטקסט והקהילה השומרת עליו באהבה ומעבירה אותו אל ילדיה.

סבו ציון והקיפוח, ספרו מגדליה  
שיתו לבכם לחילה, פסגו ארמנותיה  
למען תספרו לדור אחרון,  
כי זה אלהים אלהינו עולם ועד  
הוא ינהגנו על מות.

תיקון לתגובתה של ד"ר תמר רוס, "על תפקידו הפנימי של החוץ" (אקדמות  
י"א)

*בתגובתה של ד"ר תמר רוס בגיליון י"א (עמ' 162) נפל שיבוש ואנו מביאים כאן את הפסקה  
המתוקנת.*

ניטול לדוגמה שאלה שהופנתה לרב משה פיינשטיין באגרות משה (יורה דעה, ב', תשובה קי"ג) על-ידי אב בארה"ב, השואל, על סמך אי-החיוב של אבות ללמד את בנותיהם תורה, אם מותר לו לממן את לימודי בתו בבית ספר "בית יעקב" ממצעות מעשר צדקה שלו. תשובתו של הרב הייתה שעל אף שאין חובת לימוד תורה פורמלי של בנותיו (כלומר, מה שמעבר לחינוך לאמונה בה' ובתורתו ולהישמר מאיסורים) חלה על האב, חובה זו בכל זאת חלה במקרה שלפנינו מכוח חובת "הצלת נפשות", דהיינו מעין "פדיון שבויים". מצב זה נוצר משום שעל-פי חוק חינוך חובה של המדינה, אם לא יממן האב את לימודי ביתו בבית ספר יהודי היא תיאלץ ללמוד בבית ספר כללי ולא תזכה אף לרמה מינימלית זו, ותהיה בחזקת סכנת נפשות. מכאן שהאב מקבל במקרה זה מעמד של גואלה וקרובה. יצירתיות פרשנית יש כאן לכל הדעות, אך האם ניתן לראות בה כלי ל"יישום חוקים נתונים" בלבד, או שמא אף "מאמץ יצירתי לאחד מסורת אלוקית עם מוסר אנושי בסניטזה הרמונית חדשה"? האם חדירת ההכרה בחובת חינוך פורמלי לבת לפסיקה ההלכתית היא מסקנה רצופה של עקרונות הלכתיים קודמים, ונקייה מכל השפעה של "ערכים חיצוניים"? האם עצם התשובה לשאלה זו יכולה להינתן בדרך המנוטרלת מהשפעת הקשרה התרבותי החוץ-הלכתי, ואמונות ודעות המשיב וקהל-היעד שלו? דוגמה זו עוסקת בדקויות, אך דווקא בדקויות מובלטת הקושי שבחריצת משפט חד-משמעי.

