

## “גרביים בפנים וגרביים בחוץ”

### הלבוש החרדי ותפיסת הזמן בעולם הדתי

ניסן רובין ואדמיאל קוסמן

מאמר זה מבקש לפענח את המשמעויות התרבותיות של הלבוש החרדי לאור הטענה שיש ללבוש זיקה לתפיסת הזמן. להזדהות של האדם החרדי עם הביגוד המיוחד לו יש מטרה כפולה מנקודת המבט של ממד הזמן. מטרה אחת מצויה במישור האופקי, והיא באה לבטל את הזיכרון ההיסטורי הריאלי. היא מחברת את תחילת הזמן עם סוף הזמן באמצעות הבגד שאינו משתנה ולא ישתנה. מטרה שנייה היא במישור האנכי, והיא מטרה מיידית – לבטל את הקיום הפרטי של האינדיבידואל כלפי האינסטנציה האלוהית, הטוטלית. בדומה לחז"ל, גם האדם החרדי בימינו אינו עסוק בשימור הזיכרון ההיסטורי, וכל גיבוריו הם גיבורים מיתיים שאינם טועים לעולם. הבגד החרדי מנציח את התפיסה הייחודית הזאת, ומצהיר יום-יום באמצעות הכיסוי שעל הגוף כי אין משמעות לכל השינויים שאירעו במהלך ההיסטוריה.

*פרופ' ניסן רובין הוא פרופסור אמריטוס במחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה*

*באוניברסיטת בר אילן וראש התוכנית לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה במכללה האקדמית אשקלון*

*פרופ' אדמיאל קוסמן מלמד מדעי היהדות באוניברסיטה של פוטסדם ומשמש כמנהל האקדמי של הסמינר ע"ש אברהם גייגר בברלין*

### הפולמוס החרדי-חילוני על היחס לבגד המסורתי

ביולי 1991, בעת דיון על נושא הקצאת קרקעות לבנייה לחרדים, התבטא השופט יוסף חריש, היועץ המשפטי לממשלה אז, בערך במילים אלו: "לא ייתכן להקצות קרקעות לפי חצרות, לאלו שעם גרביים בפנים, ולאלו שעם גרביים בחוץ". בתגובה התפרסם מאמר בוטה וחרף מאוד (אמנם בעילום שם, אבל כנראה על-ידי אחד מחברי מערכת העיתון) בגיליון **המודיע** (יומון של אגודת ישראל) מיום ט"ו באב תשנ"א, 26 ביולי 1991, תחת הכותרת "מזמור ללבוש היהודי" – הטוען כי מניעי התבטאות זו הם שטחיות, בורות ורשעות גם יחד.

בניתוח הדברים המובאים במאמר אנו נניח כאן לטענה הנוגעת לרשעות, ונתייחס רק לטענות הנוגעות למה שהכותב רואה כ"חוסר אינטליגנציה יהודית", כלומר שטחיות ובורות. וזאת למה? משום שהיועץ המשפטי אינו יודע – לפי טענת הכותב – ש"גרביים בפנים או בחוץ – כמו כל נושא הביגוד ביהדות, נושאים מטען של דורות, ועוצמה של שורשים ומסר של ערכים". הכותב מעמת מנקודת ראותו את תפיסת הבגד בעולם החילוני עם זו של העולם החרדי. על התפיסה החילונית הוא כותב כי היא "מתגמשת לפי צווי האופנה שאתמול היא הכתיבה מכנסי חאקי וסנדל משחרר מלווים בלגלוג ל"שחורים" העטופים מעיל, והיום היא פוקדת על נעל כבדה, מגושמת, פעורת-פה, כהשלמה לגיינס מטולא". לעומת זאת מאחורי הבגד החרדי "מסתתרת מערכת של מנהגים שונים

ונוסחאות תפילה; של זמירות שבת בלחנים מיוחדים ומאמרי הגות מפכים בזרמי מחשבה ייחודית; של אסכולות פרשנות ושיטות לימוד – והכל אינו אלא נהרות נהרות, הזורמים אל ים אחד".

לפני שאנו ממשיכים בדיון ברצוננו להבהיר כי היינו רוצים מאוד להימנע מלהתנסח בסטראוטיפים מסוג "הבגד החילוני/החרדי" או "האדם החילוני/החרדי". מושגים כוללניים כאלה אינם משקפים את תפיסתנו. אך כיוון שדיונונו פותח בציטוט ממאמר בעיתון שמתמש במושגים אלו – שוודאי משקף דעה של ציבור על המציאות; וכנגדו עומד ציבור אחר שתופס את המציאות בסטראוטיפים משלו – משום כך מצאנו לנכון להשתמש במושגים הללו. אנו מבקשים לפענח את המשמעויות התרבותיות העומדות ברקע התפיסות הסמליות המנוגדות.

הבגד הוא ביטוי מייצג של התרבות. הוא אינו בגד העשוי לתכלית פונקציונלית, הגנה מפני הקור וכיוצא בזה, אלא הוא דומה לנשיאת דגל, הוא נושא אתו אופי הצהרתי, ואולי גם פולמוסי. הכותב מודה בפה מלא שכך הם פני הדברים בין בני חוגו, אך הוא מוסיף וטוען כי גם הבגד החילוני הוא בגד הצהרתי מובהק. הכותב זורע במאמר ביטויים שמטרתם להציג את החילוני כמי שמושפע בקלות מאיזו יד מכוונת הנמצאת מעליו. כבר בקטע הקצר שצוטט לעיל היה אפשר להבחין בניסוח האומר שהחילוני מונהג על-פי צווי האופנה אשר "אתמול היא הכתיבה ... והיום היא פוקדת" וכו'. השאלה היא – לפי הכותב – לא מי חופשי לבחור את אורח חייו ומי לא (כיוון שלדעתו גם החילוני כפוף למי שמכוון את אורח חייו), אלא איזו דרך מבין השתיים היא הדרך הנכונה יותר ובעלת משמעות. וכיוון שהבגד מייצג את מה שיש בתרבות – נוכל לעמת את איכות החברות הללו דרך הפולמוס המתגלה מן הצד ההצהרתי של הבגד.

מן הדברים עולה, כאמור, שהחברה החילונית מיוצגת בבגד האופנתי. ומה היא האופנה? היא המשתנה, המתחלף, זה שאין לו מסורת יציבה וקבועה, אין לו במה להיאחז, הוא יצרי וגחמני; וגם – וזה החמור מכול – אין לו היגיון פנימי משלו. שהרי, כדברי הכותב, מה הוא הרציונל שיצדיק הליכה בנעליים כבדות ומסורבלות ביום קיץ חם? אין זאת אלא שהחילוני המורד בדת, כביכול מטעמים רציונליים, אינו יצור רציונלי כלל – הוא פועל מתוך קונפורמיות ולחץ חברתי; שכן אותו חילוני הלבוש בבגד האופנתי הוא טיפוס רופס וחסר חוט שדרה עד כדי כך שיקנה במיטב כספו וינעל נעליים שיגרמו לו סבל פיזי רב, ובלבד שלא יסטה לרגע מן הקו שנקבע על-ידי האופנאים שלהם ניתן דבר השלטון בימים אלו.

"אופנאים" – הרי הם בוודאי רק סמל שמייצג לדעת הכותב את כל המערכת התרבותית החילונית. "אופנאים" – הרי הם בוודאי גם הפוליטיקאים, הסופרים והאמנים, אנשי המדע שמיום ליום משנים את עמדותיהם, ומה שהיה תקף אתמול כבר מתערער למחרת, הפילוסופים החילוניים ואנשי הרוח החילוניים, שמה שנאמר על-ידי קודמיהם כבר אינו רלוונטי לגביהם היום.

יש לשים לב לטכניקה של הבומרנג בבניית הטעונונים במאמר. הכותב משתמש בטענות השגורות בפי החילוני כנגד האיש הדתי, והוא מפנה אותן בחריפות רבה כנגד החילוני עצמו. הבה נראה – מה עשה כאן הכותב? הוא הציג את החילוני קודם כול כאדם חרד, המונע על-ידי פחדים

---

<sup>1</sup> על לבוש מתחלף כקשור לפיתוי מיני ראו למשל את האמור ביומא לה, ע"ב על אשת פוטיפר, שכאשר רצתה לפתות את יוסף "כל יום ויום היתה ... משדלתו, בגדים שלבשה לו שחרית לא לבשה לו ערבית".

חברתיים; ושנית – ועקב כך – כאדם לא-רציונלי. ושתי טענות אלו הן-הן הטענות הראשונות והעיקריות שבפי המתקיפים את האמונה ואורח החיים החרדי. כנגד זה הכותב מדגיש שמצד אחד בגדיו של האיש החרדי מייצגים אינדיבידואליות וגישה פלורליסטית (הוא אף מכנה את האיש החרדי "פלורליסט למהדרין"), וסימני הביגוד השונים ("גרביים בפנים וגרביים בחוץ") של הקבוצות הרבות המרכיבות את המגזר החרדי הם הראיה לסובלנות ולפלורליזם אלו (הכותב מציג את האופנה החילונית כנוקשה מאוד, וממאמרו עולה שכל החילונים לבושים באותו בגד כל עוד הוא באופנה), ומנגד הלבוש החרדי משדר מסורת, חוט שדרה חזק ויציבות.

מעניין לציין שבדברו על הלבוש החרדי הכותב נוטה לתאר את העניין בלשון פיוטית גבוהה, כך כבר בכותרת "מזמור ללבוש היהודי", וכן בקטעים רבים במאמר, כגון זה שצוטט לעיל "נהרות נהרות הזורמים אל ים אחד" – תיאור שעוד נשוב אליו בניתוחנו בהמשך. לעומת זה, הבגד החילוני מתואר בנימה לעגנית ועוקצנית, שמרובים בה האזכורים של תרבויות גויים, במגמה לתאר את כניעותו של סגנון הלבוש החילוני לכל מה שמיובא לארץ מעבר לים ("חליפה-צבע-קרם בחנות איטלקית בדרום תל-אביב"; "גיינס משופשף בנעליים בלתי רכוסות"; ועל ההקפדה הטקסטית של פוליטיקאים לענוב עניבה בסגנון אירופי הוא אומר "שם הלגלוג מפנה את מקומו להכנעה של יראת כבוד להוד רוממות קודקס הנימוס הצרפתי"). גם בכך אפשר לראות טכניקה של היפוך. כנגד הלעג המופנה כלפי לבושו של החרדי, כנגד הטענות על חוסר אסתטיות וחוסר התאמה של בגדיהם לאקלים הים תיכוני, הוא מציג את הלבוש החילוני כלבוש המיובא מתרבויות נוכריות ורחוקות, וטוען שאין בו כל יופי וכן אלא חיקוי נלעג ובלתי מתאים.

כנגד החולף והאופנתי עומדת אפוא היציבות. הבגד החרדי אומר: אין כאן כל שינוי, לא היה ולא יהיה בעתיד כל שינוי, שכן יהודים – לפי תפיסה זו – הקפידו תמיד לשמר את לבוש אבותיהם, גם כאשר התחלפה האופנה שסבבה אותם, וכך יקפידו גם הדורות העתידיים ללכת בלבוש אבותיהם. ובהקשר זה מרבים לצטט את מאמר האגדה על עם ישראל במצרים, שגם בימי גלותם הקפידו שלא לשנות את לבושם, ובזכות זה, בין השאר, נגאלו (ויקרא רבה לב, ה, מהדורת מרגליות, עמ' תשמז). עד כדי כך ראו את הבגד כסמן של יציבות, שאמרו במדרש כי "כסות היורדת עם האדם לשאול היא באה עמו" (ירושלמי, כלאים ט, ד [לב, ע"ב]), כלומר גם לעתיד לבוא, משיקומו המתים לתחייה, הם יקומו לבושים באותו בגד עתיק שלבשו בחייהם הקודמים. גם אז לא תהיה אפוא אופנה חדשה.

הטיעונים החבויים מאחורי דבריו של הכותב בהמודיע הם אפוא אלו:

הבגד החילוני	הבגד החרדי
משתנה לפי צו האופנה	כמסורת אבות
קונפורמיות	אינדיבידואליות
יצריות, גחמנות, חוסר רציונליות	רציונליות
דוגמטיות	פלורליזם
חיקוי תרבויות נוכריות	אותנטיות

ניתוח מאמר פולמוסי זה מלמדנו על הקשר הסמוי שבין תפיסת הזמן של האדם החרדי ובין הבגד שבו הוא לבוש. כאמור לעיל, הבגד החרדי אינו חולף ומשתנה לפי צווי האופנה, הוא מקשר את לובשו אל העבר הלאומי (המסורת) שממנו בא ואל העתיד שאליו זורם העם. שוב, נחזור אל הציטוטים שהובאו לעיל: "גרביים בפנים או בחוץ – כמו כל נושא הביגוד ביהדות, נושאים מטען של דורות, ועוצמה של שורשים ומסר של ערכים". אנו שומעים כאן על מטען עצום שנושא הבגד מן העבר אל ההווה. ובהמשך: "והכל אינו אלא נהרות נהרות, הזורמים אל ים אחד". מכאן אנו למדים כי הבגד החרדי מוביל גם מן ההווה אל העתיד. מטרת הניתוח שנציג עכשיו היא לטעון שלבשו החרדי יש זיקה חזקה לתפיסת הזמן. להזדהות של האדם החרדי עם הביגוד המיוחד שלו יש מטרה כפולה מנקודת הראות של ממד הזמן. המטרה האחת היא במישור האופקי, והיא באה לבטל את הזיכרון ההיסטורי הריאלי. היא מחברת את תחילת הזמן עם סוף הזמן באמצעות הבגד שאינו משתנה ולא ישתנה. המטרה השנייה היא במישור האנכי, והיא בעלת מטרה מיידית יותר, לבטל את הקיום הפרטי של האינדיבידואל כלפי האינסטנציה האלוהית, הטוטלית.

### תפיסת הזמן במקרא ובמקורות חז"ל

ההתייחסות אל המציאות הקיומית נעשית מבעד לעדשות שכל תרבות מספקת למתבונן דרכה.<sup>2</sup> הפילוסופיה הפנומנולוגית מלמדת אותנו שהמציאות שאנו חווים אינה מציאות אובייקטיבית אלא מציאות שהובנתה בכמה דרכים: ראשית, באמצעות התרבות הנותנת משמעות לפעולות האנושיות ומכניסה סדר בתוך המציאות.<sup>3</sup> שנית, דפוס הארגון והמבנה של החברה קובע את טיב ההתנסות בחוויות החיים; קיים קשר בין ההתנסות הקיומית הזאת ובין טיפוס הקוסמולוגיות (הרעיונות המוחלטים המצדיקים את הקיום האנושי). שלישית, באמצעות חוויות ה"כאן" וה"עכשיו" היומיומיים בפעילות הגומלין הבין-אישית.<sup>4</sup>

התרבות של החברה כוללת גם את ההתייחסות שלה אל הזמן וממילא אל ההיסטוריה. הזמן כמהות פיזיקלית הוא לכאורה מושג ניטרלי, כיוון שמדידתו נעשית בעזרת שעונים. אבל הזמן כמושג חברתי ודאי אינו מושג ניטרלי, והוא תלוי במשמעות הסמלית הניתנת לו.<sup>5</sup> הזיכרון ההיסטורי הוא אחת האינדיקציות המעניינות לבדיקת ההתייחסות אל הזמן. נוכל לראות כי

---

<sup>2</sup> על הקשר שבין תרבות לתפיסת המציאות ראו Mary Douglas, *Natural Symbols Explorations in Cosmology*, New York 1970.

<sup>3</sup> קליפורד גירץ, *פרשנות של חרבויות*, ירושלים 1990, פרק ראשון; ניסן רובין, *ראשית החיים: מקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל*, תל-אביב 1995, פרק ראשון.

<sup>4</sup> Peter L. Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, NY 1966; Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, ILL 1967.

<sup>5</sup> על הזמן כקשור במבנה החברתי, ומשום כך גם משתנה מתרבות לתרבות, ראו Maurice Bloch, 'The Past and Present in the Present', *Man*, 12 (new series) (1977), pp. 278-293. ראו גם: ניסן רובין, 'זמן היסטורי וזמן לימנלי – פרק בהיסטוריוסופיה של חז"ל', *היסטוריה יהודית*, 2, 2 (תשמ"ח), עמ' ז-כב. לספרות על מיון הזמן מנקודת ראות אנתרופולוגית ראו הערות 3-4 במאמר הנזכר. כמו כן ראו דיון במשנתם של אנתרופולוגים (דירקהיים, אוואנס-פריצ'רד, לוי-שטראוס, ליץ' ואחרים) אצל Alfred Gell, *Anthropology of Time*, Oxford 1992. כדאי גם לשים לב להבחנה של גיל בין זמן חברתי לזמן קוגניטיבי.

חברות שונות מפתחות כלפיו יחס שונה. כך למשל, היוונים בתקופה הקלסית וההלניסטית וכן הרומאים בעולם העתיק מצאו עניין בכתיבת היסטוריה לשמה, ונתנו לגיטימציה לסקרנות אינטלקטואלית גרידא. האשורים, הבבלים וגם המצרים כתבו כרונוגרפיות, אבל לא היסטוריה לשמה.<sup>6</sup> עולם המקרא עומד ביניהם: מצויה במקרא היסטוריוגרפיה, אך לא היסטוריה לשמה. המקרא מציג את התפיסה של השגחת האל בהיסטוריה. מהות האל נתפסת על-פי פעולותיו בהיסטוריה,<sup>7</sup> ועל-פי תפיסה זו נתנו חכמים חשיבות ראשונה במעלה לזיכרון מעשיו של האל (שאותם מעלים בדרך כלל בטקסים: בתפילות, בשבת, במועד וחג ובימי אבל וצום). חשיבות הזיכרון מתבטאת גם בענייני זכירה שונים שבתורה, שלימים הוכנסו לתפילת שחרית.<sup>8</sup> אבל עם זאת אין הדבר מחייב את הזוכרים להיות היסטוריונים. נהפוך הוא: חברה המעצבת את בניה בתבניות חד-משמעיות אינה מאפשרת לחבריה לבדוק באופן ביקורתי את ההיסטוריה שלה; היא מבנה בתודעתם זיכרון קולקטיבי (שנתייחס אליו להלן), אשר מעביר מסר שליחיד לא ניתן לחלוק עליו.

ספרות חז"ל שונה מהמקרא בכך שאמנם אפשר למצוא בתוכה עדויות לאירועים היסטוריים (כגון אגדות שונות המפוזרות בתלמוד ובמדרשים; סדר עולם רבה, מגילת תענית וכדומה) אבל אין בה עיסוק בהיסטוריוגרפיה.<sup>9</sup> לא קם היסטוריון יהודי מאז חורבן בית שני ומאז יוסף בן מתתיהו עד למאה ה-18.<sup>10</sup> חכמים קידשו את הזמן המקראי כזמן מיתולוגי,<sup>11</sup> שמשמש כזמן מופת לכל הדורות שיבואו, וכל המתרחש בהווה נתפס באמצעות העדשות של עולם המקרא כפי שהתפרש על-ידי חז"ל. תפיסת הזמן הליניארית שמצויה במקרא מקבלת מפנה ובמקורות חז"ל מתלווה אליה

---

<sup>6</sup> ראו: משה דוד הר, 'התפיסה ההיסטורית אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ירושלים תשל"ז, עמ' 129-142. ראו שם, בהערות 2-5, הציונים לספרות על ההיסטוריוגרפיה של התרבויות השונות; וכן: משה דוד הר, 'הרצף בשושלת מסורתה של תורה', חיים ביינרט, שמואל אטינגר ומשה שטרן (עורכים), ספר הזכרון ליצחק בער (=ציון מד), ירושלים תשל"ט-תשמ"א, עמ' 43-56.

<sup>7</sup> יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזכרון יהודי, תל-אביב תשמ"ח; רובין, תשמ"ח (לעיל, הערה 5). ראו גם: שמואל אי' ליונשטאם, 'חג', אנציקלופדיה מקראית, כרך ג, ירושלים תשי"ח, עמ' 23-24.

<sup>8</sup> מנהג מאוחר, שמקורו בדברי האר"י, קובע להזכיר לאחר תפילת שחרית כמה זכירות שבתורה. במנהג ספרד מקובל להזכיר "שש זכירות": יציאת מצרים (דברים טז, ג), מעמד הר סיני (דברים ד, ט-ז), מחיית עמלק (דברים כה, יז-יט), מעשה מרים (דברים כד, ט), שבת (שמות כ, ח), הקצפת ה' במדבר (דברים ט, ז). במנהג אשכנז נוהגים לומר "ארבע זכירות" (בלי שבת והקצפת ה' במדבר). על-פי החיד"א נהגו להזכיר עשרה עניינים. על מנהג זה ראו: סידור בית יעקב (לר' יעקב מעמדן), לעמבערג תרס"ד (דפוס צילום), עמ' צב-צג; יהודה דוד איזנשטיין, 'זיכרון', אוצר דינים ומונהגים, ניו-יורק תרע"ז, עמ' 118; עדין אבן-ישראל שטינזלץ, הסידור והתפילה, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 59-60.

<sup>9</sup> ראו: הר (לעיל, הערה 6); רובין (לעיל, הערה 5); וכן: Ephraim E. Urbach, 'Halakha and History', Robert Hamerton-Kelly and Robin Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in the Late antiquity: Essays in Honor of W.D. Davies*, Leiden 1978, pp. 112-128.

<sup>10</sup> ירושלמי (לעיל, הערה 7), פרק שני; Robert Paine, 'Israel and Totemic Time', *Royal Anthropological Institute Newsletter*, 59 (1983), pp. 19-22.

<sup>11</sup> על משמעות הזמן המיתולוגי ראו, למשל: יונינה גרבר-טלמון, 'הזמן במיתוס הפרימיטיבי', עיון, ב (תשי"ב), עמ' 201-214.

תפיסת זמן שלוי-שטראוס קורא לה תפיסת זמן טוטמית.<sup>12</sup> ההסבר הסיבתי של האירועים מבוטא במושגים מיתולוגיים ואסכטולוגיים: האירועים של היומיום (המיקרו) מקבלים את משמעותם באמצעות האידאולוגיות והמיתוסים (המקרו) של התקופה הפורמטיבית, והם מובילים לקראת עולם אסכטולוגי ידוע מראש. על כן זמן החיים בעולם הזה הוא זמן לימינלי, דהיינו זמן מעבר בין העולם שממנו באנו אל העולם שאליו אנו הולכים.<sup>13</sup> בעולם כזה מתקיימים בו זמנית זמן קרוב עם זמן רחוק. זמן ההווה מתקשר אסוציאטיבית עם זמן העבר ומשתף אותנו בתוכו באופן מתמיד. למעשה לא מצוי הווה עצמאי, כי אם הווה המבוסס על העבר שדורש התנהגות מוגדרת מאוד כדי לזכות בעתיד אוטופי.<sup>14</sup> אסונות גדולים או אירועים גדולים אינם משנים דפוס מחשבה זה; אדרבא, הם מקבעים אותו. גזרות מסעי הצלב, גזרות ת"ח ות"ט והשוואה, וגם הקמת מדינת ישראל, הן חוליות באותה שרשרת אירועים של עולם המונהג בחסדי האל.<sup>15</sup> רק שימוש נכון בעולם הזה הוא הנותן לנו את ה"דרכון" אל העולם המיוחל שמעבר לו. לא ההיסטוריה, כפי שתופס אותה ההיסטוריון, היא המעצבת את תפיסת העולם בתרבות חז"ל, אלא הזיכרון הקולקטיבי שאותו הטביעו בתודעה. זיכרון קולקטיבי של חברה נבנה מצירוף זיכרונות העבר של יחידים וקבוצות, שמעבדים וממזגים את הזיכרונות לרצף בעל משמעות, המאפיין אותה חברה כ"קהילת זיכרון".<sup>16</sup>

<sup>12</sup> קלוד לוי-שטראוס, החשיבה הפראית (תרגמה א' זינגרמן), מרחביה תשל"ג, עמ' 246-247.

<sup>13</sup> על המושג לימינליות ראו: Victor W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca, New York 1967, pp. 93-111; רובין (לעיל, הערה 5), עמ' יא-יב.

<sup>14</sup> Jacob Neusner, *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism*, Encino, CA 1976, p.110. ראו גם את מיון התרבויות אצל F.R. Kluckhohn, 'Dominant and Variant Value Orientation', C. Kluckhohn and H.A. Murray (eds.), *Personality in Nature, Society and Culture*, New York 1953, pp. 342-360. על-פי תפיסתן את הזמן, וראו להלן, הערה 75.

<sup>15</sup> בנוגע לאופן ההתמודדות של החברה החרדית עם השוואה והקמת המדינה ראו למשל: ילקוט ימות עולם: מבט על תקופתנו ומשמעותה, ירושלים תש"ס. ראו גם אליעזר שביד, בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל-אביב 1994. שביד אכן מגיע למסקנה שההתמודדות של החברה החרדית עם מוראות השואה הייתה באמצעות "מיתולוגיזציה של ההיסטוריה". זהו, לדעת שביד, "תהליך של מיתולוגיזציה, המעבד התנסות היסטורית חריגה והופך אותה למקור של התגלות דתית ראשונית, מכוננת, כמעמד הר סיני, או – כנגדו – כמעמד עקידתם של עשרת הרוגי מלכות אחרי כישלון מרד בר-כוכבא, או עקידת קהילות אשכנז בימי מסעי הצלב, או סיפור העקידה בימי גירוש ספרד" (עמ' 227).

<sup>16</sup> דיון שיטתי ראשון בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי נעשה על-ידי Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Saint: Étude de mémoire collective*, Paris 1941; Maurice George Herbert Mead, "The Nature of Halbwachs, *The Collective Memory*, New York 1992. עמדה רדיקלית ולפיה תפיסת העבר משתנה על-פי האינטרסים של ההווה. גישה שמרנית, שלפיה יש המשכיות בתפיסת העבר המשפיעה על עיצוב ההווה, הובעה על-ידי Emille Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York [1915]1965, pp. 415. גישה שלישית, הסוברת שהן שינוי והן המשכיות הם תפיסות העשויות להימצא זו לצד זו באותה חברה, הציע Barry Schwartz, 'Social Change and Collective Memory: The Democratization

זיכרון קולקטיבי מצוי כמובן הן בחברה מודרנית והן בחברה מסורתית; הן בחברה מודעת להיסטוריה והן בחברה לא-מודעת. ההבדל הוא בטיבו של זיכרון זה: האם הוא היסטורי או א-היסטורי. בחברה שאינה מודעת להיסטוריה, הזיכרון הקולקטיבי הוא א-היסטורי. בחברה כזאת צפוי מאוד שהגישה תיטה לשמרנות ותיתן חשיבות לזמן הלא-התפתחותי, שמייצג את הקבוע, היציב והלא-משתנה.<sup>17</sup> האירועים מתקבעים ומקבלים ממדים מיתיים, עם הילה של קדושה.<sup>18</sup> הזיכרון נקבע דרך רוטיניזציה באמצעות טקסים, בתוך תבניות מסורתיות, והזמן נעשה על-זמני. הזיכרון הקולקטיבי היהודי מכיר, למשל, את דפוס ימי הצום שאומרים בהם סליחות. לסליחות יש מסגרת קבועה (אנו מתייחסים לנוסח האשכנזי): "לך ה' הצדקה", פיוט פתיחה, פיוט סליחה, פזמון, "זכור רחמיך", וידוי, "מי שענה" ותחנון. התכנים והפזמון הם שמשותפים לפי האירוע.<sup>19</sup> אפשר שיהיו בעלי תוכן הנוגע לכלל הציבור, ואפשר שיהיו בעלי תוכן מקומי. אבל, למעשה, התוכן ההיסטורי של הפיוטים אינו חשוב, כי הוא אינו אומר דבר לרוב ציבור המתפללים. הרי עובדה היא שהפיוטים בעלי התוכן ההיסטורי הספציפי כתובים בלשון מליצה ארכאית שרוב המתפללים אינם מסוגלים לפענח. חשובים הם התפילה עצמה, התחנונים ובקשת הסליחה; הלחן, האווירה והזמן הם חלק מהותי מהזיכרון וכך הוא מועבר ומונחל.

הזכרנו את השינוי שחל בהתייחסות אל הזמן מספרות המקרא לספרות חכמים. לפי המונחים שהצענו מהווה השינוי הזה מעבר מזיכרון קולקטיבי היסטורי לזיכרון קולקטיבי א-היסטורי. תפיסת הזמן המקראית היא תפיסת זמן היסטורית שיש בה זרימה קווית, מן העבר אל העתיד. זוהי תפיסת עולם מוניסטית תוך-ארצית, הרואה את הגוף והנפש של היחיד כייחודה פסיכופיזית אחת, ולפיה השכר והעונש הם בעולם הזה ("כבד את אביך ואת אמך למען יארכו ימיך על האדמה", שמות כ, יב). גם החברה מקבלת את השכר והעונש בעולם הזה ("אם בחקותי תלכו ... ונתתי גשמיכם בעתם ... ואם בחקותי תמאסו ... והפקדתי עליכם בהלה...", ויקרא כו, ג-טו), וגם תיקון החטא הוא בעולם הזה (כגון רעיון התשובה המקראי ותפקידו של יום הכיפורים כיום כפרה וטהרה).<sup>20</sup> זו תפיסת זמן שעשויה להיות אופיינית לחברה בעלת עצמאות טריטוריאלית מסוימת. תפיסת זמן תוך-ארצית זו היא אופטימית במהותה כי היא מאפשרת תיקון עוולות בתוך ההיסטוריה הן ליחיד והן לחברה (למשל באמצעות חוק השמיטה וחוק היובל)<sup>21</sup> ואינה צופה

Pierre of George Washington', *American Sociological Review*, 56 (1991), pp. 221-236. ראו גם:

Nora, 'Between History and Memory', *Representations*, 28 (1988), pp. 7-25.

<sup>17</sup> על תפיסת זמן מחזורית בחברות קמאיות ראו גרבר-טלמון (לעיל, הערה 11).

<sup>18</sup> על תהליכים של מיתולוגיזציה בספרות, שיכולים לתפוס מקום רק ממרחק של זמן, ראו הרמן גונקל, *אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית*, ירושלים תשנ"ח, עמ' 90-92.

<sup>19</sup> ראו, למשל, דניאל גולדשמידט (מהדיר), *סדר הסליחות*, ירושלים תשכ"ה.

<sup>20</sup> אפרים א' אורבך, "חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 384-392; ניסן רובין, 'מונחים לדואליזם: היחס גוף-נפש בתפיסת חכמים', *דעה*, 23 (תשמ"ט), עמ' 33-63.

<sup>21</sup> על השאלה עד כמה היה חוק זה מיושם למעשה בימי המקרא ראו: משה ויינפלד, *משפט וצדקה בישראל ובעמים*,

ירושלים תשמ"ה, עמ' 106-92. על תפיסות אופטימיות בתפיסת הזמן היהודית ראו Don Handelman and

Elihu Katz, 'State Ceremonies of Israel – Remembrance Day and Independence Day', Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge 1990,

pp. 191-233.

קטסטרופה לעתיד לבוא, כי גם את הקלקלה החברתית ניתן לתקן. לעומת זאת תפיסת כתות ים המלח היא תפיסה של סוף אופטימי, אך רק לקבוצה נבחרת, בשעה שסוף קטסטרופלי צפוי לכל השאר.<sup>22</sup>

תפיסת הזמן של חז"ל, זו שעוצבה בתהליך ארוך שאת סוף גיבושו אפשר לראות בבירור לאחר מרד בר-כוכבא, היא תפיסת זמן שונה במהותה. הזמן ההיסטורי אינו זורם בקו ישר ואין מוקדם ומאוחר בו. הוא נתפס כזמן סטטי, לא-התפתחותי. כבר הוכחנו בעבר טענה זו מניתוח מקורות העוסקים בשני תחומים מרכזיים בעולם היהודי: מילה ותלמוד תורה. ממדרשי חז"ל שונים – שרובם ככולם מתוארכים לזמן שאחרי מרד בר-כוכבא, דהיינו מדורות תנאים מאוחרים או מתקופת האמוראים – עולה כי כל מי שהיה אדם חשוב בתולדות עם ישראל, מאז בריאת העולם, מלו אותו או נולד כשהוא מהול. עוד נאמר על אישים אלו, שלמדו תורה. כלומר לא היה מצב בתקופה הפורמטיבית של האומה עד הכניסה לארץ ישראל, שלא היו בני ישראל נימולים או שלא הייתה בידם תורה מסורה. רעיון זה צמח בחברה ללא טריטוריה וללא מסגרת ארגונית קבועה.<sup>23</sup> הצרות והגזרות ביטלו את ההשקפה שיייתכנו שכר ועונש בעולם הזה, ואלה עברו אל העולם הבא. תפיסת זמן חוץ-ארצית זו גם היא אופטימית במהותה ולא קטסטרופלית, כי השכר ניתן לכל הראוי לו, אלא שהוא ניתן בעולם שמעבר לעולם הזה. דבר זה מחייב מעבר לתפיסת עולם דואלית, של הפרדה בין גוף לנפש. הגוף אינו זוכה בתגמולים בעולם הזה אבל הנשמה זוכה להם בעולם הבא. העולם הזה הוא עולם שבין שני עולמות: עולם שממנו באנו ועולם שאליו אנו הולכים. בעולם הזה יש לחיות בדרך נכונה, ואילו מתן השכר והעונש הוא לעתיד לבוא.<sup>24</sup>

## זמן ומבנה חברתי

אנו סבורים שתפיסת הזמן בדפוסים סמליים שונים רומזת לנו שיש זיקה עמוקה בין תפיסה זו ובין דפוס הגבולות החברתיים. רצוננו לומר שההתנסות הקיומית והחוויה החברתית מצמיחות טיפוסים קוסמולוגיים שונים הקובעים ליחידים ולקבוצות את גבולות החברה ומסבירים את משמעות הקיום. השינוי בתפיסת גבולות החברה קשור בשינויים בחוויות החיים בתקופות ההיסטוריות השונות.

להבנת עניין זה נפנה לרעיון שפיתחה מרי דאגלס. דאגלס ממיינת את החברות האנושיות לפי טיפולוגיה הבנויה על שני קני מידה. האחד בוחן את ממד החברות בחברה או בקבוצה, ועל-פיו אנו שואלים מהם תנאי הכניסה לתוכה: נוקשים או גמישים; מהי מידת הנאמנות (כלפי השבט או

<sup>22</sup> ראו למשל: חנוך הסלבי (חנוך ב) ח, א-ב; ט, א, י, א-ו; מ, יב; מב, א-ג; עזרא הרביעי ב(ד), מא-מב; ה(ז), פ-פח; ברוך הסורי א (חזון ברוך), פרקים כא-כב. ראו עוד: John W. Martens, 'A Sectarian Analysis of the Damescus Document', Simcha Fishbane and John Lightstone (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, Montreal 1990, pp. 27-40. לדיון מסכם של הנושא ראו יעקב ליכט, 'מדבר יהודה, כת ומגילות', *האנציקלופדיה העברית*, כרך כב, ירושלים ותל-אביב תש"ל, עמ' 195-207.

<sup>23</sup> על תפיסת מילה ותלמוד תורה במקורות חז"ל כמבטאים זמן סטטי ראו רובין (לעיל, הערה 5); ניוזנר (לעיל, הערה 14), עמ' 110; פיין (לעיל, הערה 10), עמ' 20.

<sup>24</sup> ראו על כך בהרחבה רובין (לעיל, הערה 20).



האבות הקדמונים; כלפי הכנסייה, הפרופסיה או היחידה הצבאית) אשר חברה נדרשים לגלות: מוחלטת או מותנית. השני בוחן את יכולת הפיקוח וההכוונה שבידי החברה על היחידים, או: מהי מידת החופש שהחברה מעניקה ליחידים.<sup>25</sup>

טיפולוגיה זו מייצגת ארבעה טיפוסים קיצוניים (שביניהם ייתכנו טיפוסי ביניים): **חברה אינדיבידואלית**, שבה המחויבות של היחידים לחברה היא חלשה, והפיקוח וההכוונה של החברה על היחידים הם מזעריים. אלו אפיונים של חברה מודרנית ודמוקרטית. המאפיין הבולט של מבנה חברתי כזה הוא האוטונומיה של האינדיבידואל. עצמותו של היחיד אינה כפופה לכלל והדעת שלו חופשית. אין מחשבות אסורות בחברה זו. **חברה מצייחת**, שהמחויבות של חברה כלפי מוסדותיה חלשה, ואילו הפיקוח של המוסדות על החברים הוא מרבי. **חברה פֶּאודלית**, למשל, שהפרטים בתוכה אינם מחויבים כלפי המסגרת החברתית הכוללת, והם חסרי כוח וחסרי הגנה ומחויבים לציית לבעלי הכוח. **חברה הידרנית**, שבה מחויבות היחידים לחברה היא גבוהה, וההכוונה והפיקוח שלה על חברה הם מרביים. היחיד יודע את מקומו בקבוצה על-פי מערכת הערכים המקובלת, והוא כפוף לאליטה שסמכותה מקובלת או כפויה עליו. תכונות אלו אופייניות לחברה אידאולוגית מאוד או טוטליטרית; חברה סיעתית שלחבריה יש מחויבות גבוהה לחברה הכוללת, שגבולותיה ברורים, אך יכולת הפיקוח שלה על היחידים מוגבלת. היחיד יכול לבצע מניפולציות ולשאת ולתת על מיקומו, בדומה לחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת היישוב שלפני הקמת מדינת ישראל.

בטיפוס הראשון יש הפרדה בין העצמי של היחיד ובין הקולקטיב, ואילו בשלושת הטיפוסים האחרים העצמי של היחיד כפוף, במידה זו או אחרת, אל הקולקטיב. החברה היא מקור הסמכות ומקור התגמולים. דעתם של היחידים כבולה באיסורים חמורים של מחשבת כפירה. מחשבה כזאת עשויה להטיל עונשי הרחקה ונידוי, אם הם מבוטאים בפומבי; או שהיא מונעת תגמולים לעתיד לבוא, כשאינה מובעת בגלוי. בחברה היררכית ובחברה סיעתית הפרט מזהה את עצמו כחלק ממרקם חברתי בעל אחריות קולקטיבית, והיחיד והכלל מעורבים זה בזה ללא הפרד. גם בחברה מציינת כפופה דעת היחיד ועצמותו לחברה, אך כאן נובעת כפיפות זו מן החשש והפחד ולא מהזדהות העצמי עם הכלל.

בקווים כלליים מאוד אפשר לומר שאת החברה המקראית עד לדורות הראשונים של התנאים, על כל גווניה ובני גווניה, אפשר להגדיר כתורה היררכית. מצוות התורה, ואחר כך פרשנות חכמים למצוות, עיצבו חברה בעלת קטגוריות התנהגות ברורות לכל יחיד בחברה. היא סיפקה לחבריה, המקבלים את הקטגוריות הללו, השקפת עולם ודפוסי התנהגות אחידים. בידי מערכת הפיקוח

---

<sup>25</sup> דאגלס, 1970 (לעיל, הערה 2). ראו גם ספריה המאוחרים יותר שבהם פיתחה את הרעיון והכניסה בו שינויים: Mary Douglas, *Cultural Bias*, London 1978; Mary Douglas (ed.), *Essays in the Sociology of Perception*, London 1982, 'Introduction'; Mary Douglas, *How Institutions Think*, London 1986; Mary Douglas and Aaron Vildavski, *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, CA 1982, pp. 138-151 על גבולות גמישים ונוקשים של תרבות ראו Sam Cooper, 'On the Rules of Mixture: Mary Douglas, *Purity and Danger*, London 1966 Toward an Anthropology of Halacha', Harvey Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*, Albany, NY 1987

הרשמית הייתה האפשרות לאכוף אותם. לאחר אובדן העצמאות המדינית עדיין היה בידי החכמים כוח פיקוח חברתי שנבע מסמכותם הרוחנית. עד לימי מרד בר-כוכבא (132-135 לספירה) עוד התקיים בארץ ישראל דגם של חברה יציבה יחסית בעלת הנהגה מרכזית, שתפיסת עולמה מוניסטית, דהיינו של גוף ונפש אשר מעמדם שווה לפני הבורא, והשכר והעונש ניתנים בעולם הזה.<sup>26</sup> יש בתפיסה זו הערכה חיובית לחיי העולם הזה הכולל מערכת גמולים ברורה שניתנת לצפייה, ואשר אפשר באמצעותה גם לתכנן את העתיד. די צפוי אפוא שההיסטוריה אינה מאיימת, היא זורמת ברציפות אל עתיד שאיננו עתיד של קטסטרופה.

רעידת אדמה חברתית ופוליטית פקדה את ארץ ישראל בעקבות גזרות אדריאנוס ומרד בר-כוכבא. והנה, בעבר, כאשר הפער בין ההתנהגות הנורמטיבית של היחיד למערכת השכר והעונש לא היה גדול מדי, היה אפשר לקיים את האמונה המקראית של שכר ועונש בעולם הזה. אבל אז גברה מצוקת הכיבוש הרומי והסבל הקיומי היומיומי נהיה קשה מנשוא, כפי שעולה לדוגמה מתוך המקור הבא:

רבי נתן אומר: "לאהבי ולשמרי מצותי" (שמות כ, ו), אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצוות. מה לך יוצא ליהרג? – על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף? – על שקראתי בתורה. מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי המצה. מה לך לוקה מאה פרגול? – על שנטלתי את הלולב (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו מסכתא דבחדש, פרשה ו, עמ' 227 במהדורת הורוביץ-רבין).

במציאות זו כבר לא היה אפשר להסביר את הסבל באופן פשטני כבעבר, במושגים של שכר ועונש בעולם הזה. היה ברור שמנת הסבל הגדולה נופלת דווקא בחלקם של מקיימי מצוות התורה. לכן נראה שאז החלה לעלות תחושה חריפה של משבר בעולמם של חכמים.<sup>27</sup> כאן בא רבי עקיבא ופתר את המשבר על-ידי כך שהפך את הקערה על פיה.<sup>28</sup> הוא טען כי מוות וייסורים אינם עונש מידי האל, אלא שכר. העונש, כביכול, נהפך לגמול. מכאן ואילך פתוחה הייתה הדרך למעין דיכוטומיה של שני עולמות: השכר אינו ניתן בעולם הזה כי אם בעולם הבא.<sup>29</sup> מיתת קדושים, לפי גישה זו, נחשבת לדרגת הגמול הגבוהה ביותר, כיוון שהיחיד זכה למסור את נפשו למען הכלל, כך שהכלל יוכל להמשיך את קיומו הרוחני לנצח.<sup>30</sup> הגמול על המעשה הזה ניתן בעולם הבא.

---

<sup>26</sup> משנה עתיקה בקידושין (א, י) אומרת: "כל העושה מצווה אחת, מטיבין לו ומאריכין לו את ימיו ונוחל את הארץ. וכל שאינו עושה מצווה אחת, אין מטיבין לו ואין מאריכין את ימיו ואינו נוחל את הארץ". ראו גם אפרים א' אורבך, 'אסקזיס ויסורים בתורת חז"ל', שמואל אטינגר ואחרים (עורכים), ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 48-68.

<sup>27</sup> על השכר והעונש בתפיסה המקראית ובתפיסת חז"ל ועל השינוי בתפיסת חז"ל ראו רובין (לעיל, הערה 20).

<sup>28</sup> ראו דליה חושן, 'תורת היסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת, 27 (תשנ"א), עמ' 5-33.

<sup>29</sup> ראו אורבך, תשכ"ט (לעיל, הערה 20), עמ' 443-444, וכן ירושלמי, ברכות ט, ז [יד, ע"ב]; ירושלמי, סוטה ה, ז [כג, ע"ב].

<sup>30</sup> על התגמול המיוחד שזוכים לו מי שמסרו נפשם למען הכלל, ראו את הניתוח של Claude Levi-Strauss, 'Four Winnebago Myths: A Structural Sketch', David H. Spain (ed.), *The Human Experience*, Homewood, ILL 1975, pp. 351-361.

המבנה החברתי החל נוטה אל עבר הטיפוס הסייעתי. אמנם עדיין נשמרה סמכות חכמים, אבל כבר עלה מרכז מתחרה בבבל. ברור שללא מלוכה וללא סמכות שלטונית לא ייתכן פיקוח חברתי מלא ומשמעותי על העבריינים. חכמים היו חייבים לנקוט אמצעים כדי שהיחידים יישארו כפופים לסמכותם. זאת הם עשו באמצעות תורת הגמול החדשה שהעבירה את השכר מהעולם הזה אל העולם הבא – וכן את הדגש מהקיום בעולם הזה אל הקיום בעולם שמעבר לו. העולם הנוכחי אינו אלא פרוזודור, עולם לימינלי, המוביל אל העולם הבא. רק התנהגות נכונה בפרוזודור פותחת את השערים אל העולם הבא.<sup>31</sup> כאן מקבלת תפיסת ההיסטוריה תפנית: במדרשים הזמן עומד מלכת. כדי שהעבר יהיה דגם להתנהגות בהווה עליו להיות דומה לדפוס ההתנהגות האידאלי בהווה. אם גדולי העבר התנהגו באופן שונה, אזי הם עלולים להיות דגם להתנהגות עבריינית. לכן אנו מוצאים במדרשים שהאבות קיימו את המצוות כולן עוד לפני מתן תורה.<sup>32</sup> אפילו לשם בן נח, לפי תפיסת האגדה, היה בית-מדרש שהיה ידוע גם כ"בית-המדרש של שם ועבר" (בראשית רבה סג, י) (אף-על-פי ששם היה נינו של עבר!).<sup>33</sup> חז"ל ודאי ידעו על פער הדורות ולא הקפידו על רצף הזמן ההיסטורי. יש גם מדרש מאוחר (במדבר רבה טו, יב) האומר שראוי היה שכל בני ישראל במצרים ילמדו תורה, אבל הם מאסו בה, ורק שבטו של לוי עסק בתורה במצרים. הווה אומר שהזמן הרחוק מתקיים בשכנות קרובה לזמן הקרוב. הזיכרון מחזיר אותנו לעבר שבו אנו משתתפים לכאורה יותר מאשר בהווה. כך ביטלו חכמים כל התפתחות היסטורית, כי התורה מצויה הייתה לכול עוד לפני מעמד הר סיני. לפנינו אפוא תקופה הומוגנית אחת שיש בה תורה ומצוות מקדמת דנא. דפוס מחשבה זה עובר מאז כחוט השני לאורך ההיסטוריה היהודית. אפילו אסונות גדולים לא שינו אותו, מאחר שלפי תפיסה זו הכול מונהג בחסד האל. לא נוצרה בעולמם של חכמים פרשנות פוליטית או פרשנות אקטואלית למאורעות החולפים.

## הבגד כמייצג תפיסה של הזמן

במסגרת קוסמולוגית זו אפשר להצביע על קיומם של שני צירים במרחב התרבותי: ציר אנכי, המקשר עולם של מעלה עם עולם של מטה, וציר אופקי, המקשר בין העולם-שעבר לעולם שלעתיד-לבוא. בעולם המקראי והבתר-מקראי, המאופיין בתפיסת זמן ליניארית-היסטורית, נמצא דומיננטיות של הציר מעלה-מטה. בתקופות העוקבות, בעלות הזיכרון הא-היסטורי, מצטרף אליו הציר עבר-עתיד.

<sup>31</sup> דוגמה לכך הם דברי ר' טרפון: "ודע מתן שכרם של צדיקים לעתיד לבוא" (אבות ב, טז); או דברי ר' יעקב: "למען ייטב לך" (דברים כב, ז) – לעולם שכולו טוב". המסקנה בתלמוד היא ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (חולין קמב, ע"א). דיון מפורט בעניין ראו אצל רובין (לעיל, הערה 20).

<sup>32</sup> אברהם – קידושין ד, יד, תוספתא קידושין ה, כא; יצחק – יומא נח, ע"ב; יעקב – בראשית רבה סג, י (עמ' 693 במהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרס"ג-תרפ"ט, וכן כל הציונים להלן), שם מסופר שלמד בבית-מדרשם של שם ועבר.

<sup>33</sup> ראו רובין (לעיל, הערה 5), עמ' יב-יג. ראו גם מ' פוטולסקי, 'הכלל אין למדים קודם מתן תורה', דיני ישראל, ו (תשל"ה), עמ' 195-230.

הדרך של חכמים לבטא את תפיסת המרחב והזמן הייתה באמצעות המטפורה של הבגד.<sup>34</sup> מצוות כמו שעטנו ("לא תלבש שעטנז ופשתים יחדו", דברים כב, יא) או האיסור ללבוש את בגדי המין השני ("לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה", דברים כב, ה), וכן ההבחנה בין בגדי כהונה לבגדי שאר בני-האדם, תוחמים גבולות ברורים במרחב שבין בני שני המינים ובני סטטוסים שונים. נוסף על כך נותן לנו הבגד אינדיקציה לתפיסת הזמן של החכמים. הבגד המיתי בעולם המקראי והבתר-מקראי, מלבד הפונקציות האינסטרומנטליות והסמליות שלו, משמש כמטפורה מקשרת בין עולם האדם שלמטה לעולם האלוהות שלמעלה. ואילו בעולם המדרש של חז"ל נעשה שימוש בבגד המיתי גם כמטפורה המקשרת בין העולם שקדם לעולם הבריאה, עולם הבריאה והעולם-שלעתיד-לבוא. קישור זה מבטל את הזמן ההיסטורי ומעצב את הזיכרון הקולקטיבי בכיוון של תפיסת עולם לא-התפתחותית. לפי תפיסה זו הבנת המציאות נשענת על המאורעות שהתרחשו בתקופה הפורמטיבית המסופרת בתורה, וכל האירועים החולפים במסגרת הזמן ההיסטורי אינם נתפסים אלא כבבואה ושכפול של העבר.

### הבגד כמגשר בין עולם-של-מעלה לעולם-של-מטה

מתחילה יש לציין כי גם היצורים השמימיים וגם האל עצמו מופיעים במקרא כעוטי לבוש, אף שפעמים רבות מדובר בלבוש מטפורי.<sup>35</sup> ומכאן אל בגדו של האדם המתווך בין האל ובין העולם: בגד הקודש.

כמקובל במזרח הקדום,<sup>36</sup> גם במקרא יש בגד-קודש המשמש לעבודת האל. משה מצווה על-ידי האל: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך", ומוסברת המטרה: "לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב);<sup>37</sup>

---

34 על המשמעות התרבותית והחברתית של הבגד ראו: Alfred Lewis Kroeber, 'On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion', *The American Anthropologist*, 21 (1919), pp. 235-263; Georg Simmel, 'Fashion', *International Quarterly*, 10 (1904), pp. 130-155 (reprinted in *American Journal of Sociology*, 62 [1957], pp. 541-558); Hilda Kuper, 'Costume and Identity', *Comparative Studies in Society and History*, 15 (1973), pp. 348-367; Fred Davis, *Fashion, Culture and Identity*, Chicago, ILL 1992

35 כמו לבוש הוד והדר (תהילים קד, א, וראו גם איוב מ, י). אך בחזון דניאל נראה כי לא רק על דרך המטפורה לבושו של האל ("עתיק יומין") הוא כשלג לבן (דניאל ז, ט). על מלאכים לבושים ראו למשל יחזקאל ט, ב. גם המלאכים שהתגלו לבני-אדם בוודאי היו לבושים, ראו למשל שופטים יג, טז. ולענף ה"אנשים" שהתגלו לאברהם ראו בראשית יט, א. גם את האדם המקרא מלביש לעתים בבגד המטפורי, כמו לבוש הצדק כמעיל, והצניף כמשפט (איוב כט, יד) וכדומה. מן הראוי להעיר כאן גם כי הלבוש ומשמעותו תופסים מקום חשוב בדיוניהם של המקובלים. לעניין זה ראו: גרשם שלום, 'לבוש הנשמות וחלוקת דרבנן', *תרביץ*, כד (תשט"ו), עמ' 290-306; גרשם שלום, *פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה*, ירושלים תשמ"א, עמ' 370-371; ד"צ בנעט, 'חלוקת דרבנן, "חיבור יפה מן הישועה" ומסורת איסלמית', *תרביץ*, כה (תשט"ז), עמ' 331-336; דורית כהן-אלורו, 'מחמתא עילאה לחמתא דטרפי אילנא', *דעת*, 19 (תשמ"ז), עמ' 43-50.

36 ראו מלכים ב י, כב: "ויאמר לאשר על המלתחה הוצא לבוש לכל עבדי הבעל ויצא להם מלבוש". וראו על כך מנחם הרן, 'מלבושים', *אנציקלופדיה מקראית*, כרך ד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 1046.

37 ראו גם: שמות כח, ד; לא, י; לה, יט; לט, א, מא; מ, יג; ויקרא טז, ד; טז, לב.

ונראה כי לבישת הבגד הקדוש היא עצמה אמורה לקדש את הכהן<sup>38</sup> ("ועשו את בגדי אהרן לקדשו", שמות כח, ג). וכמו שאהרן ובניו זקוקים לטקס חניכה של קידוש – גם בגדיהם כך: "ויקדש את אהרן את בגדיו ואת בניו ואת בגדי בניו אתו" (ויקרא ח, ל). בגדים אלו לא יצאו ממתחם הקודש והכהונים הצטוו לפשוט אותם ביציאתם מתחום זה.<sup>39</sup> לבישת בגדי השרד<sup>40</sup> מוסיפה שררה ומלכות,<sup>41</sup> משום כך כנראה מודגשת במקרא חשיבות העברת הבגדים שלבש אהרן לאלעזר בנו (שם טו, כז), כבגדי כהונה. גם לנביא יש בגדים מיוחדים: נזכר מעיל מיוחד לשמואל (שמואל א ב, יח; שם כח, יד),<sup>42</sup> וכן אדרת אליהו (מלכים א יט, יג; שם שם, יט; מלכים ב א, ח; שם יג, יד) שהיא סימן היכר אישי שלו. אם כן, לבגד הקודש המקראי יש משמעות טרנסצנדנטית, שעל-פיה הבגד מקשר בין עולם של מעלה לעולם של מטה. כאן אין לבגד פונקציה של הפרדה לטריטוריות פרטיות והגנה על העצמות, אלא של קישור בין עולמות. בגדים אלו מייצגים כריזמה של משרה ללא זיקה ישירה לאיכותו של הכוהן הלושב אותם, וכיוון שהם מייצגים משרה פורמלית הרי גם עיצובם פורמלי ואין לשנותו. גם בגדו של הנביא הוא בגד מתווך בין העולמות, כבגדו של אליהו הממשיך להיות בגד פלאי גם בידיו של אלישע (מלכים ב ב, יג-יד).

בד בבד אנו מוצאים בעולמם של חכמים כי בגד הקודש, המצוי במקרא בידי הנביא או הכוהן, עובר תהליך של דמוקרטיזציה, ומעתה נתונה הרשות לכול ללבושו ולעמוד באמצעותו לפני האל. בגד זה הוא הבגד שבו מתעטפים בשעת התפילה או בשעה של פעילות אחרת מתחום הקדושה. כך למשל, וזו דוגמה אחת מני רבות, במסכת אבות דרבי נתן,<sup>43</sup> בתוך סדרת סיפורים על דמויות מימי החורבן, מובא מעשה על נקדימון בן גוריון שלוה בעבור עולי הרגל שתיים-עשרה מעיינות מים מ"הגמון אחד", והתחייב לשלם תמורת השימוש בהם אם לא ירד גשם עד יום פלוני. כשהגיע אותו מועד נקוב כנס לבית-המדרש, "נתעטף ועמד בתפלה, ואמר לפניו...". כמובן, איננו יודעים אם תיאור זה אכן משקף את הנוהג בימים שלפני החורבן או את הנוהג בזמנו של המספר האנונימי, אך מקורות שנמסרו בשם חכמים מוכרים מראשית תקופת האמוראים מוכיחים כי בימים אלו לפחות כבר הייתה ההתעטפות שנדון בה להלן, נוהל קדושה מוכר בתחום חיי הדת של החכמים. עוד יש להעיר כי ממקור זה ודומיו היה נראה שעיטוף זה, הנזכר במקורות חז"ל, אינו מעשה של שגרה, אלא ביטוי נדיר של התקרבות האדם לאל בשעה מיוחדת של מצוקה. כך למשל

<sup>38</sup> ההתעטפות בבגד הקודש, היא עצמה מעבירה את האדם אל המישור הטרנסצנדנטי ומקשרת אותו אל תחום הקדושה. ראו על כך גם להלן, הערה 65, בעניין דומה. לפי פסידו-פילון לבש יהושע את בגדי החוכמה שלבש בעבר משה – וברגע זה "תאר בו בינתו". ראו לוי גינצבורג, *אגדות היהודים*, א-ו, רמת-גן תשכ"ו-תשל"ה, כרך ה, עמ' 2 והערה 9 בעמ' 119-120.

<sup>39</sup> יחזקאל מב, יד; מד, יט. וראו גם ויקרא ו, ד. באשר לכוהן גדול ראו הרן (לעיל, הערה 36); וראו גם תוספתא, מהדורת שאול ליברמן, כלאים ה, כז, עמ' 226, וכן שאול ליברמן, *תוספתא כפשוטה*, ירושלים, תשנ"ג, כלאים ה, כז, עמ' 664.

<sup>40</sup> למקורו של הביטוי במקרא ראו הרן (לעיל, הערה 36), עמ' 1048.

<sup>41</sup> בייחוד בגדו של המלך ("אשר לבש בו המלך" – אסתר ו, ח) מקנה חשיבות וכוח.

<sup>42</sup> בשמואל ב יח-יט טורח המקרא למסור לנו כי עוד כנער שירת את פני האל באפוד בד, ואמו עשתה לו מעיל קטן.

<sup>43</sup> מהדורת ש"ז שכטר, וינא 1887, נוסח א, פרק ו, עמ' 32. פרטים על הריאליה של התעטפות זו באותם ימים ראו גם באבות דרבי נתן, נוסח א, פרק כו, עמ' 82, וכן שמואל קרויס, *קדמוניות החלמוד*, ברלין 1924-1945, כרך ב, חלק ב (1945), עמ' 173-204.

אומר ר' לוי<sup>44</sup> כי "כיוון שראה מרדכי להמן בא לקראתו והסוס בידו ... מה עשה, נתעטף בטליתו ועמד לו להתפלל..."<sup>45</sup>.

את ה"עיטוף" כפעולה של כיסוי ה"עצמי" והתבטלותו בפני האל לשם קישור עולם-של-מעלה לעולם-של-מטה מוצאים גם בפעילויות רבות אחרות בתחום הדתי בעולמם של חז"ל: הדיין היושב בדין מתעטף (ספרי דברים יג, מהדורת פינקלשטיין 1969, עמ' 22); המברך ברכת המזון (ירושלמי, ברכות ז, ה [יא, ע"ד]); העוסק במעשה מרכבה בפרט (חגיגה יד, ע"ב); וכן הלומדים תורה בכלל.<sup>46</sup> גם מן ההסבר שנותנים המקורות עצמם אפשר לראות כי הם הבינו עיטוף זה כביטוי להתבטלות מוחלטת של העצמי הפרטי בתוך ה"כיסוי" של בגד הקודש – כלפי הטרינסצנדנטי. כך למשל מבואר בתלמוד הירושלמי (ברכות ז, ה [יא, ע"ד]) כי המתעטף בשעת ברכת המזון נדמה הוא בכך למלאכי השרת, שעליהם נאמר: "בשתיים יכסה פניו ובשתיים יכסה רגליו" (ישעיהו ו, ב).

אך תופעה מעניינת היא, שהביטויים הטקסיים של העמידה בפני האל אינם חד-משמעיים כלל בעולמם של החכמים. בבבלי שבת י, ע"א מצאנו חילוקי מנהגים: על רבא בר רב הונא, בן הדור השלישי של אמוראי בבל, מסופר בתלמוד כי היה לובש את עטיפתו כהכנה לפגישה עם האל בתפילה. אך רבא, בן הדור הרביעי, היה "משליך" (מוריד) את גלימתו ואמר כי הטעם לדבר הוא שכך מרגיש הוא כעבד-משרת לפני אדונו. לעומת זה רב כהנא, בן הדור החמישי, היה משנה מנהגו: כאשר הייתה שעת מצוקה בעולם היה נוהג להשיל גלימתו כעבד לפני אדונו, וכאשר הייתה שעת רווחה היה נוהג ללבוש גלימתו, על-פי הכתוב "הכון לקראת אלוהיך ישראל" (עמוס ד, יב).

מצטיירים אפוא לפנינו שני כיווני פרשנות סמלית לתפקידו של הבגד בעמידה של האדם לפני האל. אפשרות אחת תדגיש את שפלותו של האדם. השלכת הבגדים היא פעולה המסמלת את ביזוי העצמי, ויש בה השלה של הסטטוסים המייצגים את חשיבותו של הפרט. האפשרות השנייה תדגיש את ממד החציצה שלפי דעתה ראוי שיהיה בין האל לאדם, שכן האפשרות הראשונה, עם זאת שהיא מורידה את האדם לדרגה של עבד, עדיין יש בה היבט פמיליארי, שהרי ההולך בבגדי הדיוט לשרת את רבו מרגיש שהוא מהלך בביתו. ואם ברצוננו להדגיש את המרחק של האדם מן האל עלינו להקפיד שהבגד יהיה אמצעי פיקוח חמור על האדם הארצי העומד לפני האל, כלומר על גופו. ודאי שמנקודת מבט זו כל מה שייצג את ארציותו וחומריותו של האדם יכוסה, ובראש ובראשונה אותם חלקים המייצגים את היצרים הארציים: יצרי המין.

---

<sup>44</sup> אם הוא לוי בר סיסי הרי שהוא בן דור המעבר שבין התנאים לאמוראים, אך סביר יותר להניח שהוא ר' לוי, האמורא הארצישראלי בן הדור השלישי. ראו חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 153-155; 257-256.

<sup>45</sup> פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבאום, ניו-יורק 1887, מצוות העומר, עמ' 143-144. תיאור דרמטי במיוחד של מעמד התעטפות כזה נמסר בבבלי, ראש השנה יז, ע"ב, בשם רבי יוחנן, בדורשו את הפסוק "ויעבר ה' על פניו ויקרא" (שמות לד, ו): "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה". ממאמר זה של רבי יוחנן אפשר אולי ללמוד כי לא כל המתפללים נהגו להתעטף בזמנם, אלא רק שליח הציבור. וראו עוד על כך: אורי ארליך, 'כל עצמותי תאמרנה': השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 138-143.

<sup>46</sup> ראו קרויס (לעיל, הערה 43), עמ' 174, וכן עמ' 108, הערה 1.

## הבגד המגשר בין העבר לעתיד

עד כאן לעניין הקו האנכי שאותו מסמן הבגד בעולם של חז"ל בהמשך לעולם המקראי. כעת נפנה לדון בקו האופקי שאותו מציין בגד הקודש, המצטרף אך ורק בעולם של חז"ל אל הקו האנכי, ואין לו מקבילה בימי המקרא. בעולם המדרש של חז"ל נעשה שימוש בבגד המיתי גם כמטפורה המקשרת בין העולם שקדם לבריאה ובין עולם הבריאה עצמו והעולם שלעתיד לבוא. קישור זה מבטל את הזמן ההיסטורי ומעצב זמן לא-מתפתח. כל הנצרך לעולם כבר התרחש בתקופה הפורמטיבית בזמן התורה, וכל שבא אחר כך אינו אלא שכפול העבר, "מעשי אבות סימן לבנים".<sup>47</sup> לפי התזה שאנו מציעים כאן, הלבוש בבגד הקודש בעולם של חז"ל – ועל-פי זה אנו נוטים להסביר את הנטייה לשמר את בגד האבות בעולם החרדי היום – אינו חש רק כי הוא מתקשר בכך כל כולו עם האל בדרך של הורדת ה"שפע" מלמעלה למטה, אלא גם מתקשר בכך אל אותו מהלך מתחילת ההיסטוריה האנושית ועד סופה. הלבוש בבגד זה לובש את "לבוש אבותיו" מקדמת דנא, ומבטל בכך את חשיבותם של כל המאורעות שאירעו בתוך מהלך ההיסטוריה האנושית מאז הגירוש מגן עדן.

רעיון זה מתמצה כמדומה במשפט קצר שאמר הדרשן ר' יודן "לבש אדם לבוש אביו הרי הוא כיוצא בו".<sup>48</sup> בגדו של האדם בעל המעלה נתפס בספרות חז"ל פעמים רבות כבעל משמעות נצחית מבחינת הזמן, וכדפוס-מקשר רחב, מעבר לאישיות הפרטיקולרית הלובשת אותו. ההדגשה המיוחדת בכתובים על מעילו של שמואל<sup>49</sup> – ("ומעיל קטן תעשה לו אמו", שמואל א ב, יט) אשר זוהה גם לאחר מותו של שמואל על-ידי בעלת האוב ("ותאמר איש זקן עלה והוא עטה מעילי", שמואל א כח, יד) – נקשרה כראיה לכך שגם במותו ממשיך האדם ללבוש את הלבוש שלבש בעולם הזה. ולא די בזה, אלא שדרשו כי גם לעתיד לבוא יקום האדם בלבושו זה.<sup>50</sup>

מדרש האגדה מעמיד את בגד הקודש בתחילת ההיסטוריה. אך אותו בגד קדום, הבגד הראשון שניתן לאדם מידי האל, לפי האגדה, גם חוצה את כל מהלך ההיסטוריה.<sup>51</sup> בגדו של אדם הראשון ("ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם", בראשית ג, כא) מתואר באגדה לא כבגד פונקציונלי, אלא כבגד מיתי. לדעה אחת בבבלי (פסחים נד, ע"א), בגד זה לא נברא אלא בזמן

<sup>47</sup> על מקורו של הביטוי ראו הערתו של יונה פרנקל, דרכי המדרש והאגדה, גבעתיים 1991, עמ' 607, הערה 59.

<sup>48</sup> בראשית רבה פרשה עד, עמ' 871, וראו הערת 'מנחת יהודה' שם לשורה 1.

<sup>49</sup> וראו מדרש שמואל, מהדורת ש' בובר, קראקא תרנ"ג, ו, ב, עמ' 64. הדרשנים העניקו חשיבות כה רבה לציון המעיל של שמואל במקרא עד שדרשו בירושלמי כי "לבש שמואל חלוקן של כל ישראל" (תענית ב, ז [סה, ע"ד]). וראו קרויס (לעיל, הערה 43), עמ' 182, המפרש: "ואולי מובנו שהנביא זיהה את עצמו עם כל ישראל".

<sup>50</sup> "תני בשם רבי נתן, כסות היורדת עם האדם לשאול היא באה עמו [לעתיד לבוא]" (ירושלמי, כלאים ט, ד [לט, ע"ב]). וראו גם מסכת שמחות, מהדורת מיכאל היגער, ניו-יורק תרצ"א, פרק ט, עמ' 179, וציוניו של היגער שם.

<sup>51</sup> האל נותן לאדם, לפי מדרש חז"ל, לעתים את לבושו (המטפורי, וראו לעיל, הערה 35) ולעתים את לבוש מלאכו. זאת אנו מוצאים במקרים שונים. כך, למשל, בשמות רבה טו, כו: "הקב"ה לבושו הוד והדר, ונתן לשלמה הוד מלכות, שנאמר 'ויתן עליו הוד מלכות'" (דברי הימים א כט, כה). וכן שם לח, ח דברי ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי על אהרן. על מצבם של בני ישראל במדבר נשאלה השאלה (שיר השירים רבה ד, כג, מהדורת שמשון דונסקי, ירושלים 1984, עמ' קיט-קכ, וראו גם דברים רבה, מהדורת שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ב, כי תבא, יא, עמ' 113), מניין היו להם בגדים ללבוש שנים רבות כל כך במדבר, והלוא נאמר "שמלתך לא בלתה מעליך" (דברים ח, ד)? על כך משיב רבי שמעון בן יוסי בן לקוניא כי בגדים אלו היו "ממה שהלבישום מלאכי השרת".

הלימינלי של ערב שבת בין השמשות. כידוע, הזמן הלימינלי, וחברות לימינליות בכלל, כפי שהעריך ויקטור טרנר, מאפשרים יצירת דברים נסיים שאינם בגדר הטבע המוכר.<sup>52</sup> ובמדרש מאוחר, המסכם הרבה מן המדרשים העתיקים, מובא:

"כי עירום אנכי" (בראשית ג, י) – מה היה לבושו של אדם הראשון? עור של צפורן וענן כבוד מכוסה עליו. כיון שאכל מפירות האילן נפשט עור צפורן מעליו, וראה עצמו ערום ונסתלק ענן הכבוד מעליו.<sup>53</sup>

וכיוון שהבגד הזה הוא מן הזמן המיתי, ולא מן הזמן הריאלי, כפי שתיארה את התופעה הזאת יונינה גרבר-טלמון<sup>54</sup> – לא חלים עליו חוקי הזמן הרגיל. כבגד מיתי יש לו תפקיד מגשר על פני ההיסטוריה כולה: בגדו של אדם הראשון אינו בלה ואינו כלה, הוא מועבר מדור לדור והוא בעל סגולות פלאיות מיוחדות.

במדרשים קדומים אנו מוצאים רק חוליות אחדות ומפורדות של רעיון זה. מכל מקום, ברור גם ממדרשים אלו כי הבגד של אדם הראשון מועבר לדורות הבאים. כך כבר מובא בתרגום ירושלמי לבראשית מח, כב על ברכת יעקב ליוסף: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך, אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי": "וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲבֵית לְךָ חוֹלֶק חַד יִתִּיר עַל אֶחָיךָ לְבוּשֵׁי אָדָם קַדְמָאָה, נְסִיב יְתִיָּה אַבְרָהָם אָבִי דְאַבְרָם מִן דְּדִי דְנִמְרֹד רְשִׁיעָא וְיִהָב יְתִיָּה לִיצְחָק אַבְרָם וְיִהָב יְתִיָּה לְעֵשׂו, וְיִנְאָרְנָא נְסִיבִית יְתִיָּה מִן דְּדִי דְעֵשׂו אַחִי, לֹא בַחֲרָבִי וְלֹא בַקְשָׁתִי, אֶלְהִין בְּזִכּוֹתִי וּפְעוּדֵי טְבִיָּא", כלומר:

ואני נותן לך חלק אחד יותר מאשר לאחיך - את לבושו של אדם הראשון, שקיבל אותו אברהם אבי-אבא מידי נמרוד הרשע ונתנו ליצחק אבא, ויצחק אבא נתנו לעשו, ואני קיבלתי אותו מידי עשו אחי, לא בחרבי ולא בקשתי אלא בזכותי ובמעשים טובים.

וכן מפרש התנא ר' יהודה בר אלעאי פסוק זה: "זו הבכורה ולבושו של אדם הראשון".<sup>55</sup> יש להניח אפוא במידה גבוהה של סבירות כי תנא זה הכיר מסורות שהסבירו כיצד התגלגל בגדו של אדם הראשון לידי יעקב, אך הוא אינו מפרט זאת במאמר שלפנינו. תיאור שלם של עניין זה אינו מצוי לפנינו במקורות המדרש העתיקים, אך נמצא במקורות מדרשיים שעריכתם מאוחרת יחסית. במדרש בראשית רבה (סג, עמ' 697) נמסרה עוד דרשה עתיקה למדי, המבארת את המילים שאומר עשו ליעקב בעת מכירת הבכורה שלו "הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכרה" (בראשית כה, לב):

...שהיה נמרוד מבקש להמיתו [את עשו] בשביל אותו הבגד שהיה לאדם הראשון. שבשעה שהיה לובשו עשו ויוצא לשדה היו באין כל חיות ועופות שבעולם ומתקבצין אצלו.

<sup>52</sup> ראו: טרנר (לעיל, הערה 13), עמ' 93-111; Victor W. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, NY 1974, pp. 231-271.

<sup>53</sup> פסיקתא דרבי אליעזר, פרק יד (מהדורת וורשא, תש"ו, עם ביאור הרד"ל), לג, ע"ב.

<sup>54</sup> גרבר-טלמון (לעיל, הערה 11), עמ' 201.

<sup>55</sup> בראשית רבה צה, עמ' 1249, ראו שם בהערות תיאודור לשורה 3. וראו: מנחם מנדל כשר, *תורה שלמה*, ניו-יורק תרפ"ז-תשנ"ב, חלק ז (תש"י), כרך ח, עמ' 1768, אות קלו, האומר כי יש שטענו שבגד פלאי זה הוא כותונת הפסים של יוסף, שנתן לו אביו.



מדרש זה מספר אפוא על תכונה פלאית שהייתה לבגד זה, שעשו עשה בה שימוש לרעה. בגדו של אדם הראשון היה בגד של שלום ואחוה, שהרגיע את יצורי הבריאה וגרם להם להתקבץ סביב האדם ללא פחד, אולם עשו השתמש בו לרעה כדי לצוד באמצעותו בעלי חיים. מבגד של שלום הפך אפוא בגדו של אדם הראשון – בהיותו ביד הרשעים – לבגד של אלימות ורצח. המדרש קושר זו בזו את שתי הדמויות היחידות שנאמר בהן עד כאן בספר בראשית כי היו אנשי ציד.<sup>56</sup> וכך מתואר הדבר בפסיקתא דרבי אליעזר:<sup>57</sup>

רבי יהודה אומר הכתונת שעשה הקדוש-ברוך-הוא לאדם ולאשתו היתה עמהם בתיבה, וכשיצאו מן התיבה לקחה חס בן נח והוציאה עמו והנחילה לנמרוד, ובשעה שהיה לובש אותה היו כל בהמה חיה ועוף באין ונופלין לפניו, כסבורין שהוא מכח גבורתו, לפיכך המליכוהו עליהם מלך.<sup>58</sup>

ושם בפסיקתא דרבי אליעזר מסופר עוד<sup>59</sup> כי כותנות עור אלו, שהיו בגדי אדם הראשון ואשתו, נעשו על-ידי האל מעורו של הנחש אשר פיתה את חוה. מדרש במדבר רבה<sup>60</sup> (שעריכתו ללא ספק מאוחרת)<sup>61</sup> מפתח רעיון זה, וטוען כי הבכורות שהקריבו במדבר לבשו את בגדי אדם הראשון:

ותדע לך שהיו הבכורות מקריבים עד שלא עמד שבטו של לוי. טול מתחילת ברייתו של עולם, אדם הראשון היה בכורו של עולם, וכיון שקירב קרבנו, שנאמר: "ותיטיב לה' משור מקרין מפריס" (תהלים סט, לב) – לבש בגדי כהונה גדולה, שנאמר: "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם" (בראשית ג, כא) בגדי שבת היו, והיו הבכורות משתמשים בהם.

גם את דרך הביניים הפתלתלה שעבר הבגד הקדום מאדם הראשון עד לבכורות המקריבים במדבר, אפשר למצוא במדרש תנחומא:<sup>62</sup>

...מהו "כתנות עור"? [בגדי] כהונה גדולה, שהלבישן הקדוש ברוך-הוא לאדם בגדי כהונה גדולה, שהיה בכורו של עולם ... בא נח [ומסרן לשם, ושם] מסרן לאברהם, ואברהם מסרן ליצחק, ויצחק מסרן לעשו, שהיה בכורו. ועשו היה רואה את נשיו עובדות עבודה זרה והפקידן אצל אמו. כשעמד יעקב ולקח הבכורה מן עשו אמרה רבקה הואיל שלקח יעקב את הבכורה מיד עשו – בדין הוא שילבש הבגדים הללו, שנאמר: "ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות" (בראשית כז, טו). נכנס יעקב אצל

56 ראו גם בראשית רבה סג, מהדורת מ"א מירקין, כרך ג, תל-אביב 1980, עמ' 23 בפירוש למדרש, וראו בראשית רבה סה, טו, עמ' 727: "בגדי עשו בנה הגדול החמודות – מה שחמד מנמרוד והרגו ונטלן".

57 פסיקתא דרבי אליעזר, פרק כד, נו ע"ב.

58 וראו גם ספר הישר, מהדורת יוסף דן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 133-134. וכן: גינצבורג (לעיל, הערה 38), חלק ב, עמ' 88-89 והערות 39-40 בעמ' 195.

59 פסיקתא דרבי אליעזר, פרק כ, מו ע"א. וראו גם ב'הגהות' שם בפרק כב, נ ע"ב, אות ז בהרחבה על כך.

60 במדבר רבה ד, ח, מהדורת מירקין, כרך ט, עמ' 71-72.

61 ובוודאי לא קדמה למאה ה-12, אם כי לפני העורך היו ללא ספק מדרשים קדומים. ראו: חננאל מאק, 'זמנו, מקומו ועריכתו של מדרש במדבר רבה', תעודה, יא (1996), עמ' 91-105.

62 תנחומא, תולדות יב, מהדורת ש' בובר, ירושלים תשכ"ד (דפוס צילום), עמ' 132-133.

אביו והריח בו, שנאמר: "וירח את ריח בגדיו ויברכהו..." (שם כז, כז) – מה בירכו? ממה שקראו בענין: "ויתן לך האלהים" (שם שם, כח).<sup>63</sup>

יש להשלים אפוא את הרעיון ללא כל קושי, באמצעות ההבנה שמידי יעקב התגלגל הבגד הקדוש אל בני ישראל שעלו ממצרים, דרך יוסף שקיבל אותו מאביו – כפי שלימדנו רבי יהודה לעיל, ובמדבר ניתן לבכורות שלבשוהו בעת הקרבת הקרבנות. מן הבכורות ניטל הבגד והועבר לכוהנים בני לוי. על בגד זה אמרו חכמים בתלמוד הבבלי כי בעצם לבישתו יש כוח לכפר על העוונות.<sup>64</sup>

### סיכום: הבגד האפוקליפטי

בנקודה זו אנו עוצרים ושואלים, מה עלה בגורלו של אותו בגד מופלא? לאן הוא נעלם? והאם יתגלה לעתיד לבוא? והנה, תשובה ברורה אין המדרש נותן על כך, אך מרבה הוא לפאר את בגדיו של המשיח לעתיד לבוא, ומלמד אותנו כי כפי שבגד הקודש הראשון ניתן לבני-האדם כמעט בתחילת הבריאה על-ידי האל, כך יינתן בגד קודש מיוחד ישירות על-ידי האל למשיח לעתיד לבוא. בפסיקתא דרב כהנא נלמד מן הכתוב בישעיהו סא, י – "כחתן יכהן פאר" – כי

הלבוש שהלביש [האל] למשיח יהיה הולך ומבהיק מסוף העולם ועד סופו ... וישראל משתמשים לאורו ואומרים למשיח אשרי שעה שמשחי נברא, אשרי הבטן שיצא ממנו,

---

<sup>63</sup> והשוו גם לדיון בזהר, בא, לט ע"א-לט ע"ב. על רשימה דומה של העברת הידע על עיבור השנה מידי האל לאדם הראשון וממנו הלאה, עד עזרא בימי שיבת ציון, ראו פסיקתא דרבי אליעזר, פרק ז, יח ע"א-יט ע"ב. ובדומה לכך – המטה של משה ששייך היה לאדם הראשון ועבר מיד ליד עד שהגיע לעשו. עשו שמר עליו מכל משמר ויעקב לקח אותו מיד עשו וברח עמו לחרן, וכשנפטר הורישו ליוסף, וכך לפי נוסחאות אחדות הגיע ליד יתרו וממנו ליד משה. ראו: גינצבורג (לעיל, הערה 38), כרך ג, עמ' 160 והערה 95 בעמ' 270. מעניינת העובדה כי על מטה זה גם נאמר (במדרש מאוחר) כי הוא נשמר כעת בסתר ויתגלה לעתיד לבוא בימות המשיח. ראו יהודה דוד איזנשטיין, **אוצר המדרשים**, כרך א, ניו-יורק 1928, עמ' 176. כך עובר מטה זה את כל ההיסטוריה מראשיתו של העולם עד אחריתו. וראו על כך בהמשך דברינו בדיון לגבי הבגד הקדוש, החוצה בדרך דומה מאוד את כל ההיסטוריה.

<sup>64</sup> ביחס לבגדי הכהונה נאמר בברייתא בבבלי (זבחים פח, ע"ב) "בגדי כהונה מכפרים" (ראו גם: ברייתא בזבחים פח, ע"ב; ערכין טז, ע"ב; מועד קטן כח, ע"א), כך גם בדברי רבי אלעזר בן פדת במועד קטן כח, ע"א, "מה בגדי כהונה מכפרין אף מיתתן של צדיקים מכפרת". בגלל חשיבותו של בגד הכהונה נשבעו בו: "לבוש שלבש בו אבא" (תוספתא חלה א, י, מהדורת ליברמן, עמ' 277). כבר במקרא אנו מוצאים את כוחו הפלאי של הבגד. בני אהרן, נדב ואביהוא, הקריבו אש זרה לפני ה', ואש יצאה ואכלה אותם. אז קורא משה למישאל ואלצפן ואומר להם לשאת את המתים ממקום הקודש. ושם נאמר "ויקרב וישאום בכתנתם אל מחוץ למחנה" וגוי' (ויקרא י, א-ז). משמע אם כן מפשוטו של המקרא כי בגדיהם לא נשרפו באותה שרפה שכילתה את גופם. אמנם פלא זה מנסים להסביר במדרש תנחומא, פרשת נח, סימן טו: "...לשם [בנו של נח] – מה פרע לו? [על התנהגותו האצילית כאשר אביו השתכר ונמצא עירום מבגדיו, ראו בראשית ט, כג] כשכנסו בני אהרן להקריב ... ולא היו בגדיהם שרופים, אלא שרפו הנשמה ולא הגוף, שנאמר 'אותם' ולא הגוף, 'אותם' ולא בגדיהם". אך נדמה שגם כאן מבצבץ ההקשר האינטרסקטואלי הקושר את הבגד הקדוש לשם – שדרכו הועבר כאמור הבגד אל הכהנים אחר כך. וראו כשר (לעיל, הערה 55), כרך כט, פרשת שמני, עמ' 5-7, אות יב.

אשרי הדור שענינו ראות, אשרי עין שזכתה לראותו, לפי שמפתח שפתיו ברכה ושלו, ושיחתו נחת רוח והוד, והדר בלבושו...<sup>65</sup>

נראה ממדרשים מסוימים כי בגדים אלו שילביש האל למלך המשיח הם בגדי ה"התגייסות" הטוטלית לתפקיד הדתי שעליהם דיברנו בראשית דברינו. התגייסות זו, כאשר היא שלמה וטוטלית, משולה לכיסוי בבגד מסוים. את הנאמר בתהילים (כא, ו) "הוד והדר תשוה עליו [המשיח]" דורשים בהקבלה לנאמר על האל שם (קד, א) כי לבושו הוד והדר: "הוד והדר לבשת" – מכאן שבגד זה של המשיח יינתן לו על-ידי האל ממלבושיו שלו.<sup>66</sup> אך לא רק את בגדו שלו ילבישו האל, אלא גם עטרה שלו, שהיא בוודאי סמל לעוצמה ולשלטון. כך סבור הדרשן בשמות רבה:<sup>67</sup> "מלך בשר ודם אין לובשין עטרה שלו, והקדוש-ברוך-הוא עתיד להלביש עטרה שלו למלך המשיח. ומה היא עטרה של הקדוש-ברוך-הוא? כתם פז, שנאמר 'ראשו כתם פז' (שיר השירים ה, יא)" וגו'. ממדרש מאוחר מקובצי המדרש שנשתמרו מימי הביניים<sup>68</sup> נראה, מצד אחד, כי יש להפריד בין בגדו של המשיח לבגד הכהונה שבו עסקנו לעיל, אך מצד אחר נוכל ללמוד ממנו כי בגדו של משיח הוא בגד כהונה חדש, שיינתן לעתיד לבוא על-ידי האל; אלא שלתפיסת הדרשן בגד זה כבר תפור, ומוכן ועומד הוא, וגנוז הוא במקום סתר עד שיתגלה למלך המשיח. לפי הנאמר במדרש<sup>69</sup> בין תשעת הדברים הגנוזים נמצאים גם בגדי הכהונה וגם "בגדי כהן המשיח".

\*

אם פענחנו נכון את המסתתר מאחרי תפיסת הבגד בעולם של חז"ל, נדמה שנוכל לחזור אל תפיסת הבגד של "האדם החרדי".<sup>70</sup> לטענתנו, האדם החרדי חי גם היום במבנה הדומה לזה של

---

<sup>65</sup> פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, נספחים, סימן ו, 'שוש אשיש', עמ' 470. וראו גם פסיקתא רבתי, מהדורת פרידמן (איש שלום), סימן לו, קסד ע"א.

<sup>66</sup> ראו תנחומא, בהעלותך טו, מהדורת בובר, עמ' 51.

<sup>67</sup> שמות רבה, פרשה ח, מהדורת א' שנאן, תל-אביב 1984, עמ' 200.

<sup>68</sup> איזנשטיין (לעיל, הערה 63), עמ' קעו.

<sup>69</sup> וכך נאמר שם: "תשעה דברים העשויין וגנוזים הן: אהל מועד וכלים שבו, ארון, ושבר לוחות, וצנצנת המן, והמטה, וצלוחית של שמן המשחה, ומקלו של אהרון עם שקדים ופרחים, ובגדי כהונה ובגדי כהן המשיח" וכו'. אירוע זה של התגלות המשיח גדול כל כך עד שגם האל בכבודו ובעצמו לובש מלבוש מיוחד כאשר הוא מגלה אותו לעולם. כך אומר הדרשן בפסיקתא רבתי (מהדורת איש שלום, לז). וראו גם מדרש תהילים (מהדורת בובר), מזמור צג: "כי הלבישני בגדי ישעי' (ישעיהו סא, י) – ז' לבושים [לבש] הקב"ה מיום שנברא העולם עד שיפרע מאדום הרשעה. כשברא העולם לבש הוד והדר ... כשנגלה על הים לבש גאות ... וכשנתן את התורה לעמו ישראל לבש עוז ... כשנפרע מן הכשדיים לבש נקמה ... כשעתיד למחול עוונותיהם של ישראל ילבש לבוש לבן ... ובשעה שהמשיח נגלה לובש לבוש צדקה, שנאמר 'וילבש צדקה כשרי' (ישעיהו ט, יז), וילבש לבוש אדום, שנאמר 'מדוע אדום ללבושך' (שם, סג, ב) – זו נקמת אדום. באותה השעה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם לבוש נאה לך מכל הלבושים הראשונים שלבשת, שנאמר 'זה הדור בלבושו' (שם שם, א)".

<sup>70</sup> דיון מעניין מנקודת מבט אנתרופולוגית על פסיקתו של הרב עובדיה יוסף ביחס ללבוש מודרני של נשים בימינו ראו אצל אריאל פיקאר, "לבושות בגדי פריצות ושוקדות על המודרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח השינויים באורחות הלבוש, אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היוכל למלאכת שבועים שנה ליוסף אחימוב, תל-אביב תשס"ב**, עמ' 592-622. פיקאר סבור שהרב יוסף יוצא מתוך התפיסה שההלכה היא נצחית ולכן הלבוש אינו קשור בהקשר התרבותי.

החברה העתיקה שתפיסותיה מוצגות במדרשי חז"ל השונים. המאפיין העיקרי מבחינה סוציולוגית של מבנה חברתי זה – אם נשתמש לצורך כך בחלוקה של מרי דאגלס – הוא בכך שבשתי החברות קיים מבנה היררכי שנוטה אל הטיפוס הסיעתי. במילים אחרות, הגבולות החיצוניים ברורים, אך היחיד יכול במידה רבה לשנות את מקומו בתוך החברה.

דמיון זה – אף שמדובר בשתי חברות שונות זו מזו מבחינה היסטורית – מייצר לטענתנו דמיון גם בתפיסות העולם של הפרטים בשתי החברות הללו. מה גם שאין מדובר כאן בשתי חברות זרות זו לזו מבחינת המקורות הספרותיים שמהם הן ניזונות, שהרי על אף המרחק ההיסטורי הגדול בין שתי החברות הללו – האחת (החברה החרדית) מבססת את קיומה הדתי על לימוד המקורות הכתובים ששרדו מהחברה שקדמה לה (תרבות חז"ל), ואף מצהירה בכל דרך אפשרית על היותה הממשיכה האמיתית של אותה חברה, בבחינת "מעשי אבות סימן לבנים". והרי זו היא בדיוק עיקר טענתנו שהוסברה לעיל בנוגע לתפקידו של הציר האופקי המסומל עם לבישת הבגד, שציר זה מבטל את הזמן ההיסטורי ומעצב זמן לא-מתפתח. "האדם החרדי" חש שבאופן בסיסי הוא קשור לזמן שבו לא חל כל שינוי מאז התייסד העם היהודי – ומרגע שלבש "לבוש אבותיו" התבטלה חשיבותם של כל המאורעות ההיסטוריים שהפרידו עד עתה בינו ובין אבותיו הקדומים.<sup>71</sup>

והנה, כפי שחז"ל לא כתבו היסטוריה וראו במאורעות ההיסטוריים הממשיים דברים חולפים וחסרי משמעות דתית, וכפי שהם זכרו רק במעורפל מאורעות היסטוריים מרכזיים בתקופתם ויצרו מיתולוגיה אגדית במקום לשמר פרטים כרונוגרפים – כך גם האדם החרדי של ימינו, בתקופה המודרנית, אינו עסוק כלל בשימור הזיכרון ההיסטורי. אפילו מאורעות נוכחים וקרובים, כגון השואה והקמת המדינה, אינם זוכים אצלו להתייחסות ואינם משתמרים בטקסים שבמעגל החיים בלוח השנה שלו.

ובדומה מאוד לחז"ל שהפכו את ימי המקרא לתקופה מיתית – כך הפך האדם החרדי את אבותיו-קודמיו (כלומר גיבורי המשנה, התלמוד וימי הביניים) לגיבורים מיתיים, שמעמדם הוא כשל נביאים או מלאכים שאינם טועים.<sup>72</sup> במהלך השנים גם ניטשטשו מחלוקות וסכסוכים אישיים

---

<sup>71</sup> קונטרס חשוב שנכתב מתוך להט רב לעידוד ההקפדה על לבוש האבות הוא ספרו של אשר זעליג מרגליות, עמודי ארזים, ירושלים תרצ"ב.

<sup>72</sup> לדיוקם של הדברים יש לנסח זאת כך: כבר בספרות חז"ל אנו מוצאים ללא ספק מיתולוגיזציה של חלק מדמויות המקרא. אמירות בנוגע לאבות, כגון "אין בהם לא עון ולא חטאת" (מכילתא דרשב"י, ויסע ב, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 163), "האבות הן הן המרכבה" (בראשית רבה מז, ו, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 475) מוכיחות מגמה זו ללא כל ספק. אך מצד אחר נכון גם לומר שישנם מקרים רבים בספרות חז"ל ובספרות הפרשנית של ימי הביניים שבהם נידונים גיבורים מקראיים לכף חובה (וראו בעניין זה דבריה של נחמה ליבוביץ, לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם – ספר בראשית, ירושלים תשל"ה, עמ' 33). ועם זאת, נכון יהיה לקבוע ללא כל ספק כי מגמת מיתולוגיזציה זו, שמתחילה להסתמן בביורר בספרות חז"ל, הולכת ומתחזקת במרוצת הזמן, עד שאפשר לומר כי המגמה הרווחת בפרשנות האחרונים (וכמובן, בדרך ההוראה של רוב הישיבות החרדיות בימינו) היא מגמה אפולוגטית מובהקת, היוצאת לטהר מכל כתם את גיבורי המקרא המשמשים כדמויות מופת חינוכיות, והדוגמאות לכן הן רבות מספור. על מגמה אפולוגטית באגדה המצויה כבר בספרות חז"ל ראו פרנקל (לעיל, הערה 47), א, עמ' 210-211, ולדוגמה להשתלטות מגמה זו בתחום האגדה בספרות הפרשנית של האחרונים ראו אדמיאל קוסמן, 'נשיקת יעקב לרחל (בראשית כ"ט, יא) – בדרכה של פרשנות חז"ל ובעקבותיה', בית מקרא, מב (תשנ"ז), עמ' 117-136.

ודתיים שנתגלעו בין אותם גיבורים מיתיים, ונשתרשה התפיסה שכולם כיוונו לדבר אחד, ובעצם לא היו כלל מאז ימי מתן תורה ועד ימינו גישות שונות ומחלוקות, שהרי האמת האלוהית אחת היא.<sup>73</sup>

תפקידו של הבגד החרדי הוא אפוא להנציח בלבוש היומיומי, העוטף את הגוף העירום, שהוא שווה אצל כל ברואי אנוש, את התפיסה הייחודית היהודית הזאת, ולהצהיר מדי יום באמצעות הכיסוי שעל הגוף כי אין שחר ומשמעות לכל השינויים שאירעו במהלך ההיסטוריה (אופנה!), ואותו בגד שניתן לאדם הראשון מיד האל הוא הבגד שבו אנו לבושים, והוא-הוא – חף מהשפעת אירועי ההיסטוריה כולה – שיינתן שוב על-ידי האל למשיח לעתיד לבוא.<sup>74</sup>

לסיום הדיון, נחזור לנאמר בתחילת דיונונו על תפיסת הזמן של "האדם החרדי" שהיא בתבנית תפיסת הזמן של חז"ל. "האדם החרדי" אינו מבטל ממש את ממד הזמן כיחס המצוי יותר בדתות המזרח המבטל את מאורעות ההיסטוריה ואין בו עבר או עתיד, אלא יוצר דילוג בין זמן ההווה הנתפס כריאלי ובין זמן העבר והעתיד המיתיים.<sup>75</sup> דילוג זה איננו מותיר אותו פסיבי כלפי השעון

---

73 גם כאן ניטיב לעשות אם ניכנס מעט יותר לדיוקם של הדברים, שכן עיון לעומקם דורש מטבע הדברים הבחנות דקות יותר. וכמדומה שבעניין זה, סיכום ההתייחסות בפרשנות היהודית לדורותיה לשאלה אם הכול ניתן כצורתו למשה בהר סיני אם לאו, נעשה בצורה ברורה ביותר על-ידי יוחנן סילמן בכמה ממאמריו ובספרו קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט. לצורך קיצור הדברים נביא כאן ממאמרו ('תורה אלוהית ש"לא בשמים היא' – בירור טיפולוגי, ספר בר-אין, כב-כג [תשמ"ח], עמ' 261-286), עמ' 263. הוא מחלק את ההתייחסויות השונות לשלושה גוונים: בקצה האחד עמדה משמרת המניחה שהתורה ניתנה בשלמותה בסיני, ומגבילה את סמכות מקבלי התורה לדורותיהם. השנייה היא עמדה קומולטיבית, המקטינה ככל האפשר את המסר של התורה שניתנה בסיני, ומרחיבה ככל האפשר את סמכויות מקבליה, ובכלל זה אף את הסמכות לחדש חידושים. העמדה השלישית היא העמדה האקספליטיבית העומדת בתוך, ובכוחה לענות (ולו אף באופן חלקי) על הרבה מהקשיים האופייניים לשאר העמדות. לשיטתה ניתנה התורה בשלמות בסיני, אך זו שלמות של כוח בלבד, כי היא מעניקה סמכות מתאימה למקבלי התורה לדורותיהם לפרשה – להוציאה מהכוח אל הפועל (סילמן שינה במחקריו המאוחרים יותר את המינוחים שבהם הוא משתמש, אך עיקר החלוקה נותרה כפי שהוצבה במאמר זה). ברם, מבחינת העיון שלנו בטיפוס "האדם החרדי" שהוא עיון סוציולוגי במהותו אין אנו רשאים להיכנס לדיוקים עדינים אלו, משום שהעובדה המכריעה היא שהתפיסה השלטת היא בסופו של דבר זו הקובעת שהתורה (ונפרש את הדבר כאשר נפרש) ניתנה בשלמותה למשה בסיני.

74 בדרכו האינטואיטיבית תפס פרנץ רוזנצוויג (כונב הגאולה, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 328) נקודה זו כמרכזית להווייה היהודית.

75 ראו הבחנתו של גיורא ש' שוהם (תרפיה פרומיטאית: מיפול אקזיסטנציאליסטי באמצעות דיאלוג ויצירה, קרית ביאליק תשנ"ח, 'אח-אמציה', עמ' 163-167), עמ' 164 (הבחנתו של שוהם איננה רחוקה מזו של קלאקהון שנוכרה לעיל בהערה 14, אלא שקלאקהון דן בדברים מנקודת ראות אנתרופולוגית ושוהם ניגש לברור השאלה מההיבט הפסיכולוגי שלה). לפי הניתוח של שוהם ישנם שני טיפוסים יסודיים של תפיסות זמן בדתות שניתן בטעות לזהותם כדומים זה לזה הואיל ושניהם מבטלים את הזמן ושקועים ב"נצח". התפיסה האחת (ששוהם מכנה הטיפוס המפריד, האופיינית במיוחד לפרוטסטנטיות, אך יש לשייכה במידה מסוימת לכל דתות המערב) שקועה רובה ככולה בעתיד, והמשמעות של ביטול ההווה ושקיעה זו בעתיד היא בכך שההווה כולו מכוון בתוכנית אקטיבית וברורה כדי להוביל את קהילת המאמינים אל תמונת העתיד המיוחלת. כתוצאה מכך נוטה המאמין להתייחס ברצינות רבה דווקא אל הזמן האובייקטיבי, והוא ממלא את סדר היום בפעילות צפופה. תפיסת זמן זו היא אפוא אקטיבית, בעלת "תוכנית חיים" נמרצת, שמוכיחה את הערך העצמי של עשייתו של המאמין בהווה. טיפוס זה של אמונה, גם אם הוא מבטל את חשיבות המאורעות ההיסטוריים ומדלג עליהם על-

היומימי והלוח השנתי כלל וכלל – להפך, הוא ממלא אותו בפעילות ריטואלית נמרצת, שתבטא בכל רגע ורגע מחדש את היותו עובר-חולף בחייו אלו מעל הגשר הארעי של ההווה אל עבר העתיד הצפוי לו.<sup>76</sup>

ידי "לבישת הבגד" וריטואלים דומים – הרי יחסו לזמן שבהווה הוא מעשי מאוד, והוא "נשלט בידי לוח זמנים, תאריכים, וזמני פירעון ... עליו למלא את הרגע שאינו סולח ... סדר היום נקבע ברוטיניות ממוסגרות בפרקי זמן קבועים, (ו)מעניק לטיפוס המפריד תחושת ביטחון" (שוהם, עמ' 164).  
אופן-יחס שני של ביטול הזמן בדתות, הוא הטיפוס המכונה אצל שוהם הטיפוס האיחודי, שמצוי יותר בדתות המזרח. גם בעבורו בטלים מאורעות ההיסטוריה, הוא חי ללא עבר וללא עתיד, אך מגמתו שונה: הוא מתכוון לשחרר את עצמו משעבוד המרחב והזמן ויוצר לו זמן סובייקטיבי שהוא סוג אחר לגמרי של הווה נצחי "ללא-זמן". הטיפוס האיחודי, מסביר שוהם, הוא "בעל תחושה מתמדת של כשלון טמפורלי. הוא כמה לנצח. בעבורו ההיסטוריה והזמן הם רק מערבולות ותנודות גלים מעל ... מסכי האשלות ... לפיכך חזונו של הטיפוס האיחודי של העכשיו הנצחי קשור בפיזור הערפל המטשטש של רציפות הזמן, כשמאחוריו תתגלה היציבות של האחדות" (שוהם, עמ' 164).

טיפוס הזמן של "האדם החרדי" הוא אפוא טיפוס מערבי יותר ביסודו. אין הוא שואף לשקט הפנימי שיבטל את מהומת המציאות החיצונית; שאיפתו היא למלא את הזמן בפעילות שונה שקשורה לעולם הנצח. הטיפוס האיחודי מבטל את הזמן לחלוטין ושוקע בפסיביות.

אמנם אפשר להקשות על תזה זו שאנו מציעים כאן בעקבות שוהם, הטוענת שתפיסת הזמן החרדית דומה ביסודה לזו של הטיפוס המערבי, מן העובדה שכבר תא-שמע ביטא את פליאתו כלפיה: "אחד הדברים המתמיהים הוא ההתעלמות הכמעט מוחלטת של ספרות ההלכה מהמצאת השעון המכני בסוף המאה הי"ג ומן ההתפתחות שחלה ביכולת למדוד זמן בדיוק גובר והולך". ראו ישראל תא-שמע, 'מועדי כניסת השבת ויציאתה', יעקב בלידשטיין (עורך), שבת: רעיון, היסטוריה, מציאות, באר-שבע תשס"ד, עמ' 9-17 – הציטוט מעמ' 9). אך עובדה זו מובנת בהחלט לנוכח חוסר האמון שרוחש הציבור השמרני למכשור חדש ולהמצאות המדע ואין לה כל קשר לתפיסת הזמן שעליה מדובר כאן. להפך, כל מאמרו הנזכר של תא-שמע בהמשך הדיון שלו הוא עדות מפורטת לדיוקים זעירים בנוגע לשאלות של מדידת הזמן שהטרידו את גדולי ההלכה בעבר ובהווה, וזאת אך ורק בסוגיה אחת מבין מאות סוגיות של "שיעורים ומדידות" בהלכה. בהקשר זה ראוי גם לציין כי אחד הנושאים המדוברים ביותר במערכת החינוך החרדית הוא ההמרצה הבלתי פוסקת של התלמידים להימנע מ"ביטול תורה". היחס לזמן הוא אפוא יחס אקטיבי ביותר. לאחרונה גם נתחברו במסגרות החרדיות ספרים שונים שמטרתם עידוד התלמידים שלא לבטל אף רגע מיותר. ראו, למשל, ר' פנחס אליהו פלדמן, **ודבדב במ, ירושלים תש"ס**, שבשער ספרו נכתב: "...ובו ארבעה שערים נפתחים: השער הא' שער רציפות הלימוד ... השער הב' שער ביטול תורה ... השער הג' שער כח וקדושת הדיבור ... השער הד' שער ניצול הזמן..." ובמיוחד חשוב לענייננו שער רציפות הלימוד, עמ' ג-נו; וכך ר' אליהו מאיר ברקין, **יקרה מפנינים: ליקומים וביאורים בענין מעלות התורה ושכרה, לימודה והתמדה בה ואיסור ההפסק במשנתה, אהבתה, יראתה וקנינה, לייקווד תשנ"ח**, בייחוד שער ד, עמ' צה-ק. אחת התופעות המעניינות בקשר לכך היא העובדה שבניגוד גמור לשאר העברות האפשריות שאין נהוג להתוודות עליהן ברבים, נהגו גדולי התורה לעתים קרובות להתוודות על חטא יחיד ומיוחד זה של ביטול תורה ולתלות בו דברים שאירעו עקב כך. רשימה "מסכמת" כזאת נערכה על-ידי טוביה פרשל, גדולי ישראל מתוודים על עוון ביטול תורה', **הצופה**, ט' בתשרי תשנ"ח (10.10.1997), עמ' 8.

ואכן, מעניינת בקשר לכך העובדה שגם בנצרות משמש הבגד הטקסי באופן דומה לזה שניתחנו כאן. סבסטיאן ברוק הראה במאמרו, העוסק בתפקידו של הבגד בספרות הנוצרית הקדומה, תפיסה דומה מאוד המופיעה בנצרות בקשר לתפקיד הגלימה שהנטבל לובש בטקס הבפטיזם. ברוק מסביר כי לפי תפיסת אבות הכנסייה הנטבל נכנס בעצם לבישת הגלימה (טקס הטבילה) אל מקום רוחני שממנו הוא כביכול צופה בגן העדן האסכטולוגי (דהיינו, הלוש בגלימה זוכה בעצם הלבשה להיכנס באחת אל 'הכנסייה'). לפי תפיסה זו, מסביר ברוק, יזכו הצדיקים בתחיית המתים בגן העדן השמימי כשהם לבושים בגלימה זו. הגלימה מספקת, לדבריו, את החוט המחבר בין המצב הראשוני של האדם בגן העדן הקדום ובין המצב האסכטולוגי בגן העדן השמימי

---

שלעתיד לבוא. בעצם לבישת הגלימה זוכה אפוא המאמין בדילוג על פני המרווח העצום שבו מצויה ההיסטוריה כולה. ראו על כך Sebastian P. Brock, 'Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition', M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den Oestlichen Vaetern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, pp. 11-38