

# ברית אברהם וברית אליהו: שני ממדים בברית המילה

דוד ליברמן

## א. מבוא: הברית כטקס מעבר

לברית המילה שני ממדים. ממד אחד שלה מבוטא במילות הברכה "להכניסו כבריתו של אברהם אבינו". ברית אברהם אבינו היא ברית שזרע אברהם מצווה לכרות עם ה' כחזרה על הברית שכרת אברהם. ברית זו מתאפיינת בהיותה נכרתת מרצון ובמודע. היא קשורה בטעמים מוסריים ורציונליים שונים, כגון מאבק בתאוות וביצריות. אופייה הרצוני והמודע מלמד כי ברית זו נכרתת בין האב הבוגר לבין ה', על ידי מילת הילד - כשם שאברהם כרת ברית על ידי מילת ילדו ומילת עצמו.

הממד השני של הברית הוא אותו אירוע עצמו - אבל עבור התינוק ומנקודת מבטו. עבורו זהו אירוע אלים ולא מובן, שאחרים, חזקים ממנו, מבצעים בו. מבחינתו הברית היא חוליה ברצף אירועים קשים שהוא חווה בראשית חייו - לידה, ניתוק חבל הטבור, גמילה - אירועים הכרוכים בניתוק מכאיב, בדם, בדמות הורית מתנכרת. אפשר לננות ממד זה בשם ברית יצחק, אך כיוון שמונח זה אינו מופיע בטקסט של הברית אני מעדיף לראות באליהו הנביא המוזכר בטקסט את מי שמסמל את הממד הזה ולכנותו בריתו של אליהו. ברית זו מתאפיינת בניחוח של סכנה, באימה, בחרדה, בקרבה של המוות לחיים. יש בה מוטיבים של דם, קנאות וקורבן ורמיזות לעקדה. הברית נכרתת מתוך כפייה ופונה אל המקומות הלא מודעים של העובר כברית ואולי אף של מבצעה - בני משפחתו הקרובים.

הכותב עומד  
בראש בית  
המדרש "קולות"

במאמר זה אדון בשני ההיבטים האלו של הברית ובמערכת היחסים ביניהם. תחילה אפרוש ואפרט את שני הממדים הללו מתוך קריאה ודיון במקרא, בתורה שבעל פה, בהלכה ובספרות המנהג. אחר כך אנסה להבהיר את משמעותם הקיומית והתרבותית ואת מערכת היחסים ביניהם מנקודת מבט אנתרופולוגית. לצורך כך אגדיר את ברית המילה, בשני ממדיה, כטקס מעבר. לדברי ארנסט ווליס, טקס הוא "מעשה של יחיד או יחידים שעיקרו התוכן הסמלי החבוי בו". על כך מוסיף קליפורד גירץ, "באמצעות הטקס מפרשים היחידים לעצמם את מהות הסדר החברתי שבו הם נמצאים", ו"זהו סיפור שהם מספרים לעצמם על עצמם"<sup>1</sup>. מנקודת מבט זו ננסה לפענח את הסיפור שברית המילה מספרת לנו על עצמנו.

הגדרתו הקלסית של ארנולד ואן גנפ לטקס מעבר היא שזהו טקס "המלווה שינוי משמעותי - במקום, זמן, מצב וגיל. הטקס נותן ביטוי לשינויים אלו בשפתו ובכך מציף את השינוי עבור הסובייקט ועבור החברה שבתוכה השינוי הזה מתחולל. בהצפה זו הוא מאפשר לפגוש את השינוי הזה, להסתגל אליו, וכך לעבור אותו טוב יותר"<sup>2</sup>. ואן גנפ טען שלפונקציה של טקס המעבר יש השלכות מבניות: יש בו שלב ראשון הכרוך יותר במצב הקודם, שלב שלישי המממש את המצב החדש ושלב ביניים לימינלי, מעברי, גבולי. על כך הוסיף ויקטור טרנר שהשלב הלימינלי בטקס הוא השלב שיש בו עמימות מבנית: לא ממש ברור מה קורה בו. מבחינה זו החוויה שחווים המשתתפים היא עצמה החוויה שהטקס מבקש ליצור.

לענייננו, נראה בברית, בשני ממדיה, טקס מעבר. בממד הראשון מדובר במעבר מודע בין עולמות תודעתיים שונים. באופן המובהק ביותר הברית מתפקדת כך בגיור, שבו אדם בוגר בא בברית מרצונו והופך בכך מגוי ליהודי. באופן מובהק פחות אפשר לראות את הדברים כאשר במקרה שבו יהודי בוגר שכבר מלו אותו בילדותו כורת עתה את הברית והופך ממי שהיה שותף פסיבי לברית - לאקטיבי. בממד השני הברית היא מעבר לא מודע בין מצבים קיומיים שונים - עוברות ואנושיות שלמה המושגת דווקא על ידי הפציעה, המילה. בהמשך אצביע על ההשלכה המבנית של היות הברית טקס מעבר: כלומר המבנה התלת-שלבי של הטקס והאירוע המרכזי המתרחש בשלב האמצעי - התווספות ממד אליהו לממד אברהם. לבסוף אדון במערכת היחסים בין שני הממדים הללו ברוח השקפתו של גירץ בדיונו על מערכת היחסים בין אתוס לבין השקפת עולם.<sup>3</sup> לדעת גירץ, כוחם המיוחד של סמלים דתיים נובע מהשילוב שהם מציעים בין אתוס להשקפת עולם, ובלשונו, "הסמלים המקודשים מקשרים אונטולוגיה וקוסמולוגיה עם השקפת עולם, כוחם המיוחד נובע מן היכולת המיוחדת להם לאחד בשורש ההוויה עובדה וערך"<sup>4</sup>. אני סבור ששני ממדיה של הברית מקבילים לאתוס ולהשקפת עולם וכי בטקס הברית מופגשים ומתעמתים שני המישורים.

1 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, תרגם יואש מייזלר, ירושלים 1990.

2 Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris 1909.

3 שם, עמ' 123-124.

4 גירץ (לעיל, הערה 1), עמ' 124.

## ב. בריתו של אברהם

ויהי אברהם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברהם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים: ואתנה בריתי ביני ובינה וארכה אותך במאד מאד: ויפל אברהם על פניו וידבר אתו אלהים לאמר: אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים: ולא יקרא עוד את שמך אברהם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך: והפתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו: והקמתי את בריתי ביני ובינה ובין זרעך אחריה לדרתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריה: ונתתי לך ולזרעך אחריה את ארץ מגרף את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים: ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריה לדרתם: זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריה המול לכם כל זכר: ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם:<sup>5</sup>

בפסוקים אלו מציע ה' לאברהם ברית. אין זו הפעם הראשונה, שכן כבר נכרתה ביניהם ברית בין הבתרים:

כיום שהוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת: את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמני: ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים: ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסים:<sup>6</sup>

תוכנן של שתי הבריות שונה. בראשונה הבטיח ה' לאברהם את הארץ. גם בשנייה הובטחה הארץ, אבל נוסף על כך – ובעיקר – הובטח קשר מתמיד ועמוק בין ה' לבני אברהם.

מהי ברית? גם בלי להיכנס בעובי הקורה של המושג הזה אפשר לומר, לענייננו, שברית היא סוג מסוים של הסכם – חזק יותר, משמעותי יותר מהסכם רגיל, ואכן מנימת הדברים שבה מציע ה' את שתי הבריות, משתמע שהן בבחינת שדרוג של מערכת היחסים ביניהם עד כה.

עניין נוסף האופייני לשתי בריות אלו וכן לברית הקשת<sup>7</sup> הוא אות הברית. הברית אינה רק דיבור אלא קשורה בעשייה שעושה לפחות אחד משני הצדדים – נתינת קשת בענן, ביתור החיות, מילת הבשר. כנראה הרחבת הברית ממילים בלבד לעשייה היא הגורם, או אחד הגורמים, לכך שהברית חזקה יותר מהסכם. ואולם יש הבדל בתפקיד המעשה במסגרת בריות שונות. גם בברית בין הבתרים ביצע אברהם מעשה – ביתור החיות – ומעשה זה נחוץ לעצם התקיימות הברית, אבל העובדה שאברהם ביתר שלוש חיות אינה קשורה כלל לתוכני הברית. מבחינת תוכנה זו ברית שיש בה הבטחה חדר צדדית של ה' לאברהם. בברית המילה, לעומת זאת, קיום הברית הוא העניין. המילה אינה רק אות, היא חלקנו בדיאלוג עם ה'. מכאן שאפשר עתה לומר כך: באופן מהותי, ברית המילה היא הסכם שבו אנו מצווים להיות בקשר עם האל. כתגמול אנו

5 בראשית יז, א-יא.

6 בראשית טו, יח-כא.

7 ראו בראשית ט.

מקבלים היענות לקשר המיוחד הזה<sup>8</sup> - "וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אַחֲרַיִךְ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לְהִיּוֹת לָךְ לְאֱלֹהִים וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרַיִךְ". אמנם במעמד הברית גם הארץ וגם הזרע מובטחים, אבל הרי כבר נכרתה ברית על הארץ, והזרע הובטח שלוש פעמים. החידוש המובהק של מערכת היחסים הנוצרת בעקבות ברית המילה הוא זה המבוטא במילים "להיות לך לאלהים".

השאלה שנשאלת עתה היא, מדוע הברית נכרתת דווקא במעשה חיתוך העורלה? מהו הקשר בין המעשה כורת הברית לבין תוכני הברית? המקרא אינו עונה על השאלה הזאת, אלא מסתפק בהתייחסותו אל הברית כאל מאפיין של עדתו של ה':

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כֹּל בֶּן נָכָר לֹא יֹאכַל בוֹ: וְכֹל עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת כֶּסֶף וּמִלְתָּה אֹתוֹ אִזּוֹ יֹאכַל בוֹ: תוֹשֵׁב וְשֹׁכֵר לֹא יֹאכַל בוֹ:.... כֹּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יִגֹּדֵר אֶתְּךָ גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לֵה' הַמּוֹל לוֹ כֹּל זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכֹל עֶרְלָל לֹא יֹאכַל בוֹ:<sup>9</sup>

רק עדת ישראל עושים פסח, ולא בכדי - הרי כל עניינו של הפסח הוא הפטיחה, הדילוג, ההבחנה בין ישראל לבין מי שאינו ישראל. מכך נגזר שבני נכר אינם אוכלים בו, אבל מכך גוזרת התורה גם שערלים אינם אוכלים בו, כלומר המילה היא עניין הקובע את ההשתייכות לעדת ישראל. כך צריך כנראה להבין את דברי ה' ליהושע לאחר שמל את בני ישראל הבאים ארצה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ הַיּוֹם גִּלְוִתִּי אֶת חֲרַפַּת מִצְרַיִם מֵעַלְיֵכֶם וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא גִלְגָּל עַד הַיּוֹם הַזֶּה:<sup>10</sup>

במקום שבו שתק המקרא, נפתח פתח לחז"ל ולמפרשים מאוחרים יותר:

ת"ר: חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד: (תהלים קי"ט) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך; ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבכשרו נתיישוב דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר: (תהלים י"ב) למנצה על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני.<sup>11</sup>

הדרשן הבין כנראה כדברינו לעיל את עיקר עניינה של הברית בהעמקת הקשר בין האדם לה'. כיוון שאות הברית היא בבשר, הרי אות זה מתקיים תמיד ובכל מקום. הברית היא אפוא הטבעת סימן בלתי נמחה לקשר שבין ה' לישראל. הדרשן לא נכנס לשאלה מדוע דווקא עורלה היא הסימן לברית; מבחינת השיקול שהעלה, כל צלקת בלתי נמחית תתפקד באותו האופן.

משני מדרשים אחרים אפשר לשמוע שעצם הצורך לחתוך איבר מאיברי הגוף הוא משמעותי:

8 בראשית יח, ז.  
9 שמות יב, מג-מח.  
10 יהושע ה, ט.  
11 מנחות מג ע"ב.

פילוסופוס אחד שאל את ר' הושעיה אמר לו אם חביבה המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון...

כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה כגון החרדל צריך למתק, התורמוס צריך למתק החטים צריכים להיטחן, אפילו אדם צריך תיקון.<sup>12</sup>

בראייתו של הפילוסוף, הטבעי עדיף מן המלאכותי. הנוצר, ראשוניותו מעידה על מעלתו. ר' הושעיה לעומתו מעגן את המילה ברצף של הציוויליזציה שבו אנו מצויים בלאו הכי. לדבריו, הברית היא שיפור ושכלול של האדם הטבעי.

דברים אלו מוצגים כהדיפת קושייתו של הפילוסוף. לאחר שנהדפה הקושיה, פתוחה הדרך לעיין בשאלת המילה ולמצוא לה טעמים נוספים, אולם אך כפסע בין תירוצי הקושיה לבין גיבוש עמדה עקרונית שלפיה עיקרה של הברית בכך שהאדם משפר את מעשה הבריאה וכך נעשה שותף לקדוש ברוך הוא. עמדה כזו מוצגת לדעתי בדבריו של ר' עקיבא:

וביום השמיני ימול בשר ערלתו (ויקרא יב ג).

שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא איזה מעשים נאים של הקב"ה או של בשר ודם, א"ל של בשר ודם נאים, א"ל טורנוסרופוס הרשע הרי השמים והארץ יכול אתה לעשות כהם, א"ל ר' עקיבא לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין בהן, אלא בדברים שהן מצויין בבני אדם.

א"ל למה אתם מולים, א"ל אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקב"ה, הביאו לי שבולים וגלוסקאות, ואמר לו אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים, הביאו לין אנוצי פשתן וכלים מבית שאן, א"ל אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה בשר ודם, אין אלו נאים,

א"ל טורנוסרופוס הואיל הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא מהול ממעי אמו, א"ל ר' עקיבא ולמה שוררו יוצא בו, לא תחתוך אמו שוררו, ולמה אינו יוצא מהול, לפי שלא נתן הקב"ה לישראל את המצות אלא כדי לצרף בהן, לכך אמר דוד (כל) אמרת (אלוה) [ה'] צרופה וגו' (תהלים יח לא).<sup>13</sup>

הפסקה הראשונה של המדרש משמשת הקדמה לדיון על המילה בפסקה השנייה ונותנת ביטוי לדיון על תרבות לעומת טבע. החידוש ביחס למדרש הקודם הוא בפסקה השלישית, שבה שואל טורנוסרופוס על התפיסה העקרונית שבגללה משייר הקדוש ברוך הוא מקום בבריאה לאדם. על כך עונה ר' עקיבא שהמצוות כולן הן דרך לצרף בהן. בהקשר הזה משמעו של הביטוי הוא לצרוף, במובן של שכלול, שיפור. המילה היא אפוא ביטוי חריף למגמה כללית - הקדוש ברוך הוא נותן לבריות פתח לשכלל את העולם. ההשוואה שעושה ר' עקיבא בין המילה לחיתוך חבל הטבור היא רבת משמעות ועוד אשוב אליה בהמשך בהקשר של ממד אליהו של הברית. בשלב זה של הדיון תורמת השוואה זו לעיגון ברית המילה ברצף אירועים יוצרים ומשכללים שבני אדם עושים בבני אדם אחרים: מביאים אותם לעולם, מנתקים אותם מהרחם, מלים אותם. אפשר להוסיף לכך את הגמילה, החינוך ועוד.

12 בראשית רבה (מהדורת תיאודור-אלבק), פרשה מו.

13 מדרש תנחומא (מהדורת בוכר), פרשת תזריע, סימן ז.

אם כן, לדברי ר' הושעיה ור' עקיבא, החיתוך נתפס כשכלול; אקט זה הוא בעל משמעות העולה על משמעות הסימון שבדעה הקודמת.

עדיין לא נאמר כאן דבר על חיתוך איבר זה בדווקא. בכך נוגע במפורש מדרש אחר:

אמר ר' שמעון בן לקיש קינמון אני מעמיד בעולם, מה קינמון הזה כל זמן שאתה מזבלו ומעדרו הוא עושה פירות כך שצרר דמו משבטל יצרו משבטלה תאוותו.<sup>14</sup>

ריש לקיש סבור שהחיתוך בבשר איבר המין מחליש את התאוה, את היצר המיני. הפעילות המינית תהיה עתה נקייה יותר מיצריות ומתאוותנות, ותהיה קשורה יותר בתכליתה - יצירת אדם. מדרש זה אינו חייב לבוא במקום קודמיו. הוא יכול להוסיף עליהם - המילה תורמת לשכלול הילוד בכך שהיא מחלישה את יצרו, משמשת סימן לקשר בינינו לבין ה' המתבטא ברצונו שנחליש את תאוותינו.

בעל ספר החינוך (פרשן מצוות ספרדי בן המאה השלוש-עשרה) מסכם את שתי התפיסות הקודמות:

ידוע למבינים שתשלוש צורת האדם בהסיר ממנו אותה ערלה שהיא תוספת בו. משרשי מצוה זו, לפי שרצה השם יתברך לקבוע בעם אשר הבדיל להיות נקרא על שמו אות קבוע בגופם, להבדילם משאר העמים בצורת גופם כמו שהם מובדלים מהם בצורת נפשותם, אשר מוצאם ומובאם איננו שוה, ונקבע ההבדל בגולת הזהב לפי שהוא סיבה לקיום המין, מלבד שיש בו תשלוש צורת הגוף, כמו שאמרנו. והעם הנבחר חפץ השם יתברך להשלים תכונתו, ורצה להיות ההשלמה על ידי האדם, ולא בראו שלם מבטן, לרמוז אליו כי כאשר תשלוש צורת גופו על ידו, כן בידו להשלים צורת נפשו בהכשר פעולותיו.<sup>15</sup>

הרמב"ם בחר את הטעם הראשון והשלישי, ולגבי הטעם השלישי כתב:

מילה אצלי אחד מטעמים למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכולת עד שימעט במעשה הזה, וכבר חשבו שזאת המילה היא השלמת חסרון יצירה, ומצא כל חולק מקום לחלוק ולומר, איך יהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיצטרכו להשלמה מחוץ, עם מה שהתבאר מתועלת העור ההוא לאבר ההוא, ולא נתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המדות, והנזק ההוא הגופני המגיע לאבר ההוא, הוא המכוון, אשר לא יפסד בו דבר מן הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבורה ההולדה, אבל תחסר בו התאוה היתרה על הצורך... כי האבר כשישפך דמו ויוסר מכסהו מתחלת בריאתו, יחלש בלי ספק.<sup>16</sup>

עמדתו של הרמב"ם עקיבית. הוא נמנע מכניסה ללולאה האפולוגטית שלפיה המילה הנראית לכאורה כפציעה, כהחלשת הגוף הבריאה, היא בעצם תיקונו. במקום זאת הוא אומר בפה מלא כי "לא נתנה מצוה זו להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון

14 בראשית רבה (מהדורת תיאודור אלבק), פרשה מו.

15 ספר החינוך, מצוה ב.

16 רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק מט.

המידות". הווה אומר, יש דיכוטומיה בין גוף לנפש, והמילה היא תגבור הנפש על חשבון הגוף.

לסיום הדיון על ברית אברהם אביא את דברי הרמב"ם בחתימת הלכות מילה. שם הוא ממקם את המילה ברצף הבריתות שכרת ה' עם ישראל:

בא וראה כמה חמורה מילה שלא נתלה למשה רבינו עליה אפילו שעה אחת אף ע"פ שהיה בדרך, וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות, שנאמר אלה דברי הברית אשר צוה יי', מלכד הברית אשר כרת אתם בחרב, ושם הוא אומר אתם נצבים היום כולכם לעברך בברית יי' אלהיך הרי שלש בריתות, ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו, ואתנה בריתי ביני וביניך, אני הנה בריתי אתך, והקימתי את בריתי ביני וביניך, לברית עולם, ואתה את בריתי תשמור, זאת בריתי אשר תשמרו, והיה לאות ברית, והיתה בריתי בבשרכם, לברית עולם, את בריתי הפר, והקימתי את בריתי אתו, לברית עולם, ואת בריתי אקים את יצחק.<sup>17</sup>

מיקום המילה ברצף הבריתות בין ה' לישראל הוא רב משמעות. המילה היא ברית. רוב הבריתות האחרות המוזכרות ברשימה זו הן הסכמים שנכרתו בין ה' לבין אדם או אנשים כוגרים מדעתם, בהסכמתם, ברצונם. כך נתפסת גם ברית המילה. שני כורתי הברית הם ה' והאב. נכון, הברית נעשית בבשר הבן, אך הוא האובייקט של הברית. האב הוא הסובייקט.

דעה קיצונית במסגרת גישה זו מביע בעל ספר העיטור (יצחק בן אבא מארי, אחד מראשוני חכמי אשכנז במאה השתים-עשרה), הכותב:

והאי דלא מברכינן שהחינו במילה כדמברכינן בפדיון הבן מסתברא לן משום דמצוה היא דרמיא [המוטלת] על בית דין.<sup>18</sup>

בעל ספר העיטור רואה בברית אירוע של הצטרפות לעם ישראל. על כן המצווה מוטלת בעיקרון על נציגי הכלל - בית הדין. רק מסיבות טכניות מבצע אותה האב או שלווחו המוהל. ראייה זו של המחויב במצווה מביאה עד לקצה את תפיסת הברית כאירוע בעל תוכן והתכוונות.

## ג. בריתו של אליהו

זה הכסא של אליהו זכור לטוב

לישועתך קיויתי ה'

שברתי לישועתך ה' ומצוותיך עשיתי

אליהו מלאך הברית הנה שלך לפניך, עמוד על ימיני וסמכני

שברתי לישועתך ה'

שש אנוכי על אמרתך כמוצא שלל רב

שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

17 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מילה, ג, ט.

18 ספר העיטור, שער שלישי, הלכות מילה, דף נב, עמוד ב.

לפי הנהוג ברוב עדות ישראל, את השורות האלה אומר המוהל מיד אחרי הבאת התינוק למקום הברית. אליהו מוזכר כאן פעמיים: פעם אחת כשהמוהל מצביע על כיסא מיוחד - שלפי כמה מהמנהגים נותר ריק, ולפי מנהגים אחרים הסנדק יושב עליו והתינוק על ברכיו - ומכנה אותו "כיסא של אליהו"; ועוד פעם כשהמוהל פונה אל אליהו, מכנה אותו מלאך הברית ומבקש ממנו עזרה.

מה הקשר בין אליהו לברית המילה? מדוע הוא מכונה מלאך הברית? ומדוע לזמן דווקא אותו לבקשת עזרה כשירדוע כי אליהו הנביא היה קנא, נוקם ובעל מידת הדין? המקורות הקדומים ביותר שבידינו למנהגים אלו אינם מבארים את עצמם. לפני כאלף שנה כתב רב שרירא גאון:

מנהג ישראל להעמיד קתדרא מכוסה במעיל אצל בעל הברית משום כבודו של אליהו הנקרא מלאך הברית.<sup>19</sup>

ורב נסים גאון כתב כך:

ביום שהכניסני לברית מרן אבא ז"ל, כשנכנס לבית הכנסת ואני בידו ישב שעה אחת על אותו כסא מוכן ואחר כך עמד והושיבני על הכסא האחר של מילה, ושאלו אותו מה טעם כי לא ראינו מעולם מישהו שעשה כך ואמר להם קבלתי מן הזקנים הקדמונים שזה כסא מוכן לאליהו והוא מלאך הברית וישבתי עליו עם הילד אולי יברכהו לי.<sup>20</sup>

דברי רב שרירא לקוניים. קשה לדעת כמה כיסאות מוצגים שם ומה תפקידו של אליהו בטקס. מדבריו של רב נסים ברור שכיסא אליהו אינו הכיסא שעליו נערכת הברית, ושהאב מצפה לברכתו, וצירוף שני הנתונים האלה מביא לידי מסקנה שאליהו נוכח בברית באיזשהו אופן והכיסא הוא עבורו. המשותף לדברי שני הגאונים הוא שאליהו נקרא מלאך הברית. נראה אפוא שזו הסיבה לנוכחותו בברית המילה.

מקור לכינויו של אליהו בשם מלאך הברית ולקשר המיוחד שלו לברית המילה נמצא במדרש פרקי דר' אליעזר, שהתפרסם כנראה בארץ ישראל בזמן שאינו רחוק כל כך מזמנו של רב נסים גאון (המאה תשיעית או העשירית). נאמר בו כך:

וכך היו ישראל נהוגים למול עד שנחלקו לשני ממלכות ומלכות אפרים נמנעה מהם ברית מילה ועמד אליהו זכור לטוב וקנא קנאה גדולה ונשבע לשמים שלא להוריד טל ומטר על הארץ ושמעה איזבל ובקשה להרוג אותו ועמד אליהו והיה מתפלל לפני ה'... אמר לו... חייך שאין עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך, מכאן התקינו חכמים לעשות כסא אחד מכובד למלאך הברית, שנקרא אליהו ז"ל מלאך הברית, שנ' ומלאך הברית אשר אתם חפצים.<sup>21</sup>

לפי מדרש זה, עיקר מלחמתו של אליהו הייתה בביטול ברית המילה. אליהו קובל לפני הקדוש ברוך הוא בהר חורב על שלא הצליח למנוע את נטישת הברית על ידי בני ישראל:

19 אוצר הגאונים (מהדורת לוין), מסכת שבת, עמ' 139.

20 שם.

21 פרקי דר' אליעזר (מהדורת היגר), פרק כח.



וַיֹּאמֶר קִנָּא קִנָּאתִי לָהּ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עֲזָבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ  
הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בַחֶרֶב וְאוֹתָר אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקְשׂוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ:<sup>22</sup>

על כך אומר לו הקדוש ברוך הוא, לפי המדרש, שהוא ינכח בכל הבריות שיעשו ישראל בעתיד. החידוש של המדרש הוא כפול – בפרשנות המקרא ובפרשנות טקס הברית. בפרשנות המקרא הוא מפתח קריאה, לחלוטין לא הכרחית, שלפיה עיקר מלחמתו של אליהו הייתה בעניין ברית המילה. בפרשנות הברית המדרש מאמץ ודאי את המסורת התלמודית שלפיה אליהו נגלה מדי פעם, אבל יש לשים לב שהופעתו בכל ברית כדי שיראה בעיניו שישראל לא עזבו את הברית נובעת לא מצורכי הברית אלא מצרכיו של אליהו. הברית היא לא רק תיקון הרך הנולד אלא גם תיקון אליהו. כל ברית היא גם דרכו הפרטית לתיקון נטייתו לקנאות וקטגוריה. בשני המישורים הללו, חידושים אלו מעוררי תמיהה. כדי לבארם אני מציע לדון בכינוי מלאך הברית המוצמד כאן לאלהו ובאמצעותו להבין את מגמתו של המדרש.

הצמדה זו שיוצר המדרש בנויה על הפרק האחרון בספר מלאכי:

הֲנִי שְׁלַח מְלָאכֵי וּפְנֵה דָרָךְ לְפָנַי וּפְתָאם יָבֹוא אֶל הַיְכָלוֹ הָאֲדוֹן אֲשֶׁר אַתֶּם  
מְבַקְשִׁים וּמְלָאךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֹפְצִים הִנֵּה בֹא אֹמֵר ה' צְבָאוֹת: וּמִי מְכַלְכֵּל  
אֶת יוֹם בּוֹאָ וּמִי הַעֲמֵד בְּהִרְאוֹתָו כִּי הוּא כָּאֵשׁ מִצְרָף וְכַבְרִית מְכַבְּסִים: וַיֹּשֶׁב  
מִצְרָף וּמִטְהַר כֶּסֶף וְטָהַר אֶת בְּנֵי לְוִי וְזָקַק אֶתֶם כְּזָהָב וְכַכְסֹף וְהָיוּ לַה' מְגִישֵׁי  
מִנְחָה בְּצַדִּיקָה:...

וְהָיוּ לִי אֹמְרֵי ה' צְבָאוֹת לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סִגְלָה וְחִמְלָתִי עֲלֵיהֶם כְּאֲשֶׁר יִחְמַל  
אִישׁ עַל בְּנוֹ הָעֶבֶד אֹתוֹ: וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע בֵּין עֶבֶד אֱלֹהִים לְאֲשֶׁר  
לֹא עָבְדוֹ: כִּי הִנֵּה הַיּוֹם בֹּא בְעֵר כְּתָנוּר וְהָיוּ כָל יוֹדִים וְכָל עֹשֶׂה רָשָׁעָה קֵשׁ וְלֹהֵט  
אֶתֶם הַיּוֹם הַבֹּא אֹמֵר ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר לֹא יַעֲזֹב לָהֶם שֶׁרֶשׁ וְעֵנָף: וּזְרָחָה לָכֶם יִרְאִי  
שָׁמַי שָׁמַשׁ צִדְקָה וּמִרְפָּא בְּכַנְפֶיהָ וַיִּצְאֶתֶם וּפְשַׁתֶּם כְּעִגְלֵי מִרְבָּק: וְעִסוֹתֶם רָשָׁעִים  
כִּי יִהְיוּ אִפֶּר תַּחַת כְּפֹת רִגְלֵיכֶם בַּיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה אֹמֵר ה' צְבָאוֹת:  
זָכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדֵי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בַּחֶרֶב עַל כָּל יִשְׂרָאֵל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים:  
הִנֵּה אֲנִי שְׁלַח לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא: וְהָשִׁיב לִב  
אֲבוֹת עַל בָּנִים וְלִב בָּנִים עַל אֲבוֹתֶם פֶּן אָבֹא וְהִכִּיתִי אֶת הָאָרֶץ חֶרֶם:

פסוק א מבשר על בואו של מלאך הברית. אפשר לפרש שמלאך זה הוא-הוא "האדון אשר אתם מבקשים", אבל אפשר גם לפרש שבאומרו "האדון" מדבר ה' על עצמו בגוף שלישי, ומלאך הברית הוא זה שעליו נאמר בראשית הפסוק "הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני". על פי הקריאה השנייה מלאך הברית מקדים את ההתגלות האלוהית ומפנה לה דרך. במה כרוך פינוי הדרך? על כך מדובר בשני הפסוקים הבאים. מלאך הברית מכבס כבורית ומצרף כאש את המועמדים לברית, למפגש עם האלוהים. הוא המכין לברית, וההכנות כרוכות בדין בהבחנות בין "צדיק לרשע, בין עובד אלוהים לאשר לא עבדו".

הפסוקים האחרונים של הפרק מדברים במפורש על אליהו הנביא וממנים אותו על ההכנה ל"יום ה' הגדול והנורא". גם כאן מדובר במעמד קשה שיש להתכונן לקראתו.

ההכנה שמדובר בה כאן סתומה יותר. מהי השבת לב אבות על בנינים? הדבר לא ברור. אבל כשהמדרש קורא לאליהו מלאך הברית הרי ברור שהוא קורא את הפסוקים הראשונים והאחרונים כמדברים על אותו נושא, ואם כן אליהו הוא מלאך הברית. וכיוון שהמדרש קבע שהברית היא ברית המילה, הרי מסתבר שהמילים "והשיב לב אבות על בנינים" אין פירושו פעילות פייסנית של אהבה והידברות. משמען כנראה שהייה משותפת בכור המצרף, ושהייה זו יוצרת קירוב לכבות. שניהם עומדים עתה בברית, אם כי במקומות שונים.

אולם עתה מסתבר שנוכחותו של אליהו בברית אינה קשורה רק לתיקון הפרטי שלו. היא בהחלט קשורה בברית ובעומדים בה. אליהו מביא אל הברית את יכולותיו הקנאיות<sup>23</sup> כדי לזקק ולצרף את בעלי הברית כך שיהיו ראויים לעמוד בה. אם הם עומדים במבחן של נוכחותו, נוצר ביניהם אותו קשר של השבת הלב ההדרית. ומה אם לא? יש כאן אפוא רובד של אימה.

כדי לבסס פרשנות זו למושג מלאך הברית, ברצוני להעלות שני אזכורים מקראיים נוספים למלאכים שתפקידם להכין לקראת אירוע גדול שיש בו סממנים של האירועים במלאכי פרק ג: התגלות אלוהית או מעין "יום הדין הגדול והנורא", כלומר הווייה שבה האל מתגלה בעוצמה.

בספר שמות, לאחר מערכת חוקי ספר הברית המתוארת בפרקים כא-כד, מבטיח ה' למשה:

הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לְשִׁמְרֶךָ בְּדֶרֶךְ וְלְהַבְיִאֲךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי: הַשְׁמֵר מִפְּנֵיו וּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ אֵל תִּמְרָ בּוֹ כִּי לֹא יֵשֵׂא לְפִשְׁעֶכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבּוֹ: כִּי אִם שָׁמַעַתְּ שִׁמְעַתְּ בְּקוֹלוֹ וְעָשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר וְאִיבַתִּי אֶת אִיבִיךָ וְצַרְתִּי אֶת צַרְרִיךָ: כִּי יֵלֶךְ מַלְאָכִי לְפָנֶיךָ וְהִבְיִאֲךָ אֶל הָאָמְרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרֹזִי וְהַפְּנִעֵנִי הַחַיִּי וְהִיבֹסִי וְהַכְחַדְתִּיו:<sup>24</sup>

מדובר כאן בישות המכונה מלאך, שתפקידה לשמור על עם ישראל בדרך אל ארץ ה', כלומר תפקידו ללוות אותם במעבר הקשה אל המצב הנכסף. היה אפשר לחשוב שהקשיים הצפויים הם קשיי הדרך: הצמא, הנחשים, העמלקים וכיוצא בזה. ואולם הקשיים שהפסוק מעלה הם דווקא קשיים הבאים מבפנים: "אל תמר בו", ובמקרה של מרידה כזו המעניש הוא המלאך עצמו - "לא ישא לפשעכם". כלומר, אנו נמצאים שוב במעבר אל מצב של נוכחות אלוהית גלויה יותר - חיים במקום שה' הכין לעמו, יחד אתו. המעבר עצמו כבר מכיל רכיבים של המצב שלקראתו אנו נעים. על כן חוקי ההתנהגות חייבים להשתנות, והענישה על אי-ההשתנות היא קיצונית. המלאך מייצג כאן את מידת הדין, אך לא של עצמו; הוא ייצוג של מידת הדין האלוהית - "לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו".

23 אליהו המקראי הוא מגדולי המקנאים. הוא גוזר בצורת על הארץ, הורג את נביאי הבעל, שורף את חיילי אחאב שרצו לעוצרו, מבשר עונש לאחאב על חטאיו, נוטל את אלישע ממשפחתו מבלי לאפשר לו להיפרד מהם ועוד. מדרש פרקי דר' אליעזר בקטע שצוטט לעיל מוסיף לתמונה זו את זיהויו של אליהו עם פנחס בן אהרן הכהן, שעליו נאמר שקינא את קנאת ה' (במדבר כה) כשהרג את נשיא ישראל ואת המדיינית שחטא אתה: "אמ' לו (הקב"ה) לעולם אתה מקנא, קנאת בשטים על גלוי עריות, שנ' פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, וכאן קנאת". כך הופך אליהו למייצג הערך של קנאות.

24 שמות כג, כ-כג.

מעין זה מתרחש בליל היציאה ממצרים. הלילה שבו ישראל עוברים מחיים תחת יד מצרים לחיים בצלו של האלוהים היה כרוך בחשיפה מוחלטת של מידת הדין, הפוגעת בבכורי מצרים. ואולם אופייה של מידת הדין הוא שלעולם אין היא נעצרת בגבול חיזוני כלשהו, ועל כן מצווים ישראל להישאר בבתים המסומנים בדם קורבן הפסח. דם זה הוא הדבר היחיד שיעצור את הדין החשוף. לקמן עוד נשוב לעניין דמי הברית. לענייננו כאן יש לציין שמידת הדין מכונה "המשחית" ושה' הוא העוצר אותה מלפגוע בישראל. הכינוי מלאך אינו מופיע, אבל שוב מדובר בישות שאינה האל, שפעילותה הכרחית במעבר בין מצב למצב:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתִּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסֶחַ: וְלִקְחֶתֶם אֲגָדַת אֲזוּב וּטְבַלְתֶּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעֵבֶר ה' לִנְגַף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יָתַן הַמִּשְׁחִית לְבֹא אֶל בְּתִיכֶם לִנְגַף:<sup>25</sup>

יש שני אזכורים שבהם מלאך, מעבר בין מצבים וברית המילה מופיעים בכפיפה אחת. האחד מופיע בספר שמות, בסיפור מילתו של בנו של משה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּלִכְתָּךְ לָשׁוּב מִצְרִימָה רְאֵה כָּל הַמִּפְתָּיִם אֲשֶׁר שָׁמַיִ בַּיַּד וְעֵשִׂיתָם לִפְנֵי פְרַעֲה וְאֲנִי אֲחֻזֵּק אֶת לְבוֹ וְלֹא יִשְׁלַח אֶת הָעַם: וְאַמְרַת אֶל פְּרַעֲה כֹה אָמַר ה' בְּנֵי כְּרִי יִשְׂרָאֵל: וְאָמַר אֵלַיךְ שְׁלַח אֶת בְּנֵי וְיַעֲבֹדֵנִי וְתִמְאָן לְשִׁלְחוֹ הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג אֶת בְּנֶךָ בְּכַרְךָ: וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בְּמִלּוֹן וַיִּפְגְּשׂוּהוּ ה' וַיִּבְקֶשׂ הַמֵּיתוֹ: וַתִּקַּח צִפְרָה צֶרֶר וַתְּכַרֵּת אֶת עֶרְלַת בְּנֵהּ וַתִּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חָתַן דָּמִים אֶתָּה לִי: וַיִּרְף מִמֶּנּוּ אִזְ אֲמָרָה חָתַן דָּמִים לְמוֹלַת:<sup>26</sup>

משה הופך מאדם פרטי למושיעם של ישראל. בטרם יצא מארץ מדיין למצרים כדי להתחיל בתפקידו הוא פוגש התגלות אלוהית הבאה להמית,<sup>27</sup> והסיבה לכך, כפי שמסתבר מההמשך, היא שלא נערכה מילה. המילה שביצעה צפורה מנעה את המוות. הישות הפועלת כאן מכונה ה', ועם זאת הסיפור מתאר לפחות שתי ישויות בשם זה: זו שפקדה על משה לשוב מצרימה וזו שביקשה להמית. לא סביר שמדובר באותה ישות. ואם כן, זהו צד אחר בישות האלוהית הכוללת: מידת הדין היא במקומות אחרים ה"מלאך אשר שמי בקרבו".

האזכור האחר מופיע בתחילת ספר יהושע, ערב כיבוש יריחו:

בַּעַת הַהֵיא אָמַר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ עֲשֵׂה לְךָ חֲרוּבוֹת צָרִים וְשׁוּב מִל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנִית: וַיַּעַשׂ לוֹ יְהוֹשֻׁעַ חֲרוּבוֹת צָרִים וַיִּמַּל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל גְּבַעַת הָעֵרְלוֹת: ... וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ הַיּוֹם גְּלוֹתִי אֶת חֲרַפַּת מִצְרַיִם מְעַלְיֶכֶם וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא גְּלָגֶל עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

25 שמות יב, כא-כג.

26 שמות ד, כא-כו.

27 שמות ד, כד.

וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָּל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב  
בְּעָרְבוֹת יְרִיחוֹ: וַיֹּאכְלוּ מֵעֵבֹד הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצּוֹת וְקִלְוֵי בְעֶצֶם הַיּוֹם  
הַזֶּה:...

וַיְהִי בַהֲיֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה אִישׁ עֹמֵד לְנִגְדוֹ וְחָרְבוֹ שְׁלוֹפָה  
בְּיָדוֹ וַיִּלֶּךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ הֲלֵנוּ אִתָּה אִם לְצָרֵינוּ: וַיֹּאמֶר לֹא כִי אֲנִי שָׂר  
צָבָא ה' עִתָּה בָאתִי וַיִּפֹּל יְהוֹשֻׁעַ אֶל פְּנָיו אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיֹּאמֶר לוֹ מָה אֲדָנִי מְדַבֵּר  
אֵל עֵבֶדוֹ: וַיֹּאמֶר שָׂר צָבָא ה' אֵל יְהוֹשֻׁעַ שֶׁל נֶעְלַךְ מֵעַל רִגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר  
אִתָּה עֹמֵד עָלָיו קִדָּשׁ הוּא וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כֵּן.<sup>28</sup>

הדמות הפלאית המופיעה וחרבה בידה היא כנראה ייצוג אותו מלאך המוזכר בספר  
שמות. מכל מקום הוא מייצג מלאחמה; החרב שבידו מזכירה את חרבות הצוורים שיהושע  
מל בהן את ישראל, והוא מופיע אחרי אותה מילה ולפני הקרב הראשון של יהושע.  
לאמור, שוב הופיעה מידת הדין אצל מנהיג העומד להתחיל את תפקידו. שלא כמשה,  
שלא כרת ברית מילה ונמצא חייב, לא ראוי, יהושע עשה את המעשה הנכון.  
מלאך הברית הוא אפוא ייצוג פרסונלי של שלב המעבר בין חיים ללא ברית לבין  
חיים בברית. ברית מתבארת כאן כמצב של נוכחות אלוהית גלויה. קיום בעל נוכחות  
כזו אינו יכול להיות בנלי; עליו לעמוד באמות מידה מחמירות או להיספות. מלאך  
הברית יוצר דין, משפט.

עלילותיו של אליהו בספר מלכים מבהירות יפה מדוע בחר כותב ספר מלאכי  
דווקא בו להיות מלאך הברית, כגון אירוע אחד הקשור באלהיו, במידת הדין ובילד:

וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה חָלָה בֶן הָאִשָּׁה בְּעֵלְת הַבַּיִת וַיְהִי חָלָיו חֶזֶק מְאֹד עַד  
אֲשֶׁר לֹא נוֹתְרָה בּוֹ נִשְׁמָה: וַתֹּאמֶר אֵל אֱלֹהֵהוּ מָה לִּי וְלָךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּאתָ אֵלַי  
לְהַזְכִּיר אֶת עֹנֵי וְלְהַמִּית אֶת בְּנִי: וַיֹּאמֶר אֵלָיָה תְּנִי לִּי אֶת בְּנֶךָ וַיִּקְחֵהוּ מִחֵיקָה  
וַיַּעֲלֵהוּ אֶל הָעֵלְיָה אֲשֶׁר הוּא יֹשֵׁב שָׁם וַיִּשְׁכְּבֵהוּ עַל מִטָּתוֹ: וַיִּקְרָא אֵל ה' וַיֹּאמֶר ה'  
אֱלֹהֵי הַגֶּם עַל הָאֱלֹמָנָה אֲשֶׁר אֲנִי מִתְגֹּרֵר עִמָּה הֲרַעוֹת לְהַמִּית אֶת בְּנָה: וַיִּתְמַדֵּד  
עַל הַיֵּלֶד שְׁלֹשׁ פַּעְמַיִם וַיִּקְרָא אֵל ה' וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי תִשָּׁב נָא נַפְשׁ הַיֵּלֶד הַזֶּה עַל  
קִרְבוֹ: וַיִּשְׁמַע ה' בְּקוֹל אֱלֹהֵהוּ וַתִּשָּׁב נַפְשׁ הַיֵּלֶד עַל קִרְבוֹ וַיְחִי: וַיִּקַּח אֱלֹהֵהוּ אֶת  
הַיֵּלֶד וַיִּרְדֵּהוּ מִן הָעֵלְיָה הַבַּיִתָּה וַיִּתְּנֵהוּ לְאִמּוֹ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵהוּ רְאִי חֵי בְּנֶךָ: וַתֹּאמֶר  
הָאִשָּׁה אֵל אֱלֹהֵהוּ עִתָּה זֶה יִדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אִתָּה וְדַבֵּר ה' בְּפִיךָ אָמַת:<sup>29</sup>

אירוע זה מבהיר כי איש האלוהים, המלאך, נמדד לא רק ביכולתו להזכיר עוון וכך  
להמית את הבן, כמו המלאך שפגש את משה, אלא גם ביכולת גבוהה יותר, המאפשרת  
לו להציל את הילד ממוות.

מכל מקום, הקבלה זו של אליהו למלאך הברית והבנת מושג זה לעומקו אינן  
מאפשרות עודד להחזיק בתפיסה העממית המקובלת של אליהו כטוב מזג וחייכן, שכל  
הופעתו בברית לא באה אלא כדי להיווכח בשמחה שדרכו הקנאית בטעות יסודה וכדי  
לשמח את הקרואים. תפיסה עממית זו<sup>30</sup> בנויה על שתי הנחות יסוד: האחת – הופעת

28 יהושע, ה, ב-ט.

29 מלכים א יז, יז-כד.

30 ייצוג מעורן ומפותח לתפיסה זו אפשר למצוא בדברים האלה: "כיוון שברית המילה היא מעשה שיש  
בו סכנה הן סכנת מוות והן סכנת טירוס או כל סכנה אחרת, הרי זה מעשה של הקרבה ומקור לחרדה.

אליהו קשורה בסיפורו הפרטי, והיא משמשת בעבורו סגירת מעגל, שיבה מדרכו הקנאית; והשנייה – השבת לב האבות על הבנים היא פעילות של פייסנות ואהבה. הנחות אלו הופרכו לעיל.

נחזור עתה למשמעות שמוסיפה דמותו של אליהו לברית המילה. אליהו, מלאך הברית, חושף את ממד האיום הכרוך בעמידה בברית עם האלוהים. הוא אף חושף את ממד הדין באישיותו של האלוהים. ברית, קיום יחד של אדם עם אלוהים, הוא מצב מוקשה מעיקרו ומעורר תמיהות ושאלות בדבר היות האדם הזה ראוי לכך. שאלות אלו נבדקות בתהליך של ליבון וכירור שהוא עצמו בלתי נעים, ולו עצמו יש ערך מצרף ומזקק, ובתום התהליך הבא לידי ביטוי בסכין המונפת על זכרותו של הרך הנולד, נוצרת הברית.

כחינה של הדיון שנערך בפרק הקודם מנקודת המבט שגובשה כאן מגלה את עומק השוני בין שתי נקודות המבט. הפרשנים שהבאנו היו עסוקים בשאלה: מדוע ברית נכרתת בחיתוך בכשר? ומדוע במקום זה? השאלה הייתה קשה כל כך בשל התפיסה הבסיסית של ברית אברהם שרואה בברית הסכם מושכל בין אדם בוגר לבין האל, הנמצא בדיאלוג עם ברואיו. בשל כך, התשובות היו בבחינת רציונליזציות של המעשה הדרסטי, ולפיהן הברית היא מעשה בעל ערך פיזיולוגי, חינוכי או חברתי. המשותף לכולן הוא שהן תופסות את הברית כהליך הצהרתי, כאירוע של קשר בין האב לאלוהים או לחברי הקבוצה, מעין הצהרת כוונות על מסלול החיים שהם מיעדים לרך הנמול. לעומת זאת על פי התפיסה הקשורה באליהו, הברית היא אירוע קיומי-הווייתי שעיקר משמעותו כאן ועכשיו. עכשיו נוצרת ברית, עכשיו פולשת נוכחות אלוהית אל תוך קיומו של האדם, ועל כן מתעוררת מידת הדין ונוצר הצורך לצרוף ולזקק. הזיקוק, כמו בברית בנו של משה, נעשה על חוד הסכין. אליהו, כמו בבית האלמנה, מעורר הן את הסכנה והן את הישע.

על פי תפיסה זו, הברית אינה הסכם מושכל אלא סוג של קיום אנושי-אלוהי המתאפיין במתח פרדוקסלי. האל הבא לקיום זה הוא נוקם ונוטר ומעניש אבל גם בעל יכולת לסלוח. כך או כך, אין זה האל הדיאלוגי המבכיר את מעשיו, כוונותיו ומניעיו; זהו אל העקדה, הדורש דרישה איומה ואחר כך חוזר בו, ללא מתן הסבר. האדם העומד בברית נדרש לציות ולא להבנה, לחוויה ולא לשיחה, ועל כן אין מניעה להניח שהרך הנולד הוא-הוא העומד בברית (אם כי גם אביו יכול להיות בברית על פי תפיסה זו). ומעשה הברית אינו דיאלוגי, אינו תבוני, אינו נמדד במודעות שבו. ההפך הוא הנכון: זהו מעשה של שתיקה, הקרבה, נתינה, הנמדד בצייטנות ובנכונות שבו, והוא בא מתוך הרבדים העמוקים הלא מודעים של האישיות.

דבריו של אריאל הירשפלד על אודות ברית המילה מבטאים יפה תפיסה זו והם שימשו בעבורי מקור לפיתוחה:

היו, כזכור, שלוש בריתות: הברית הראשונה – ברית בין הבתרים. הברית השנייה – ברית המילה, והשלישית – עקדת הבן. בריתו של האל מגולמת בסכין העוברת בכשר... יש בשלוש הבריתות מעין סדר עולה של עידון ושל

במעמד זה יש משמעות רבה לדמות טרנסצנדנטלית, שמחד גיסא נותנת לגיטימציה למעשה, ומאידך מגינה ושומרת מפני כל פגע אפשרי. כיסא של אליהו ונוכחותו הסמלית הם ביטוי לתחושות אלה, ניסן רובין, ראשית החיים, תל אביב 1995.

כאב. בראשונה נחתכות חיות לכתרים והרוח האלוהית עוברת בין הכתרים. בשנייה - לא היה אלא אדם נחתך, אך לא לחלוטין ולא לכתרים. בשלישית - לא אדם אלא הבן האחד האהוב, והסכין מונפת אך אינה חותכת. הסדר העולה שבין הבריות הוא סדר עולה של הפנמה: מן החוץ פנימה; מן הלא-אתה אל האתה, ומן האתה אל היקר לך מכל. מה מפנים אברהם? אברהם מפנים את המוות. כך הוא שמו של האלוהים בברית הראשונה: "אימה חשכה". "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ויאמר לאברם ידוע תדע כי..." (בראשית ט"ו י"ב-י"ג) מתוך האימה החשכה נשמעת ההבטחה בדבר הזרע. ולפני הולדת בנו יצחק באה הברית השנייה - ברית המילה: "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם" (שם י"ז י"א).

אין צורך בעין דרשנית במיוחד כדי לראות שוב את בא-כוחו של המוות המגולם בסכין, העומד בפתחם של החיים, והפעם - יש לו מקום בגוף, והוא בפועל ממש "בינך ובין זרעך"; רצועה של פצע העוטרת את איבר ההולדה; חותם של מגע משולש בין האדם לבין האלוהים, ובינו לבין יוצא חלציו, ככתוב: "והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך..." (שם ז'). האלוהים בשלוש הבריות הללו אינו מגלם את כוח החיים הגולמי, או את יצר הקיום הטהור והטבעי, אלא את הידיעה המקפת בדבר מקומו של המוות בחיים; את יחסי הנביעה שבין החיים והמוות, את הידיעה בדבר נצחיותו המתחמקת מכל השגה של תהליך החיים ואת פחד המוות הנורא. הברית השנייה מסמלת את הכרתו הענווה של האדם נוכח כוחות המוות והחיים, והוא חורת על איבר ההולדה עצמו את דבר ההכרה הזאת בכוחות הפועלים בו. והאות מסמל את המסומל בו להפליא: מעין מעשר. קורבן קטן הדומה למיוצג על ידו אך אינו ממית כמוהו. חתך בקליפת-גזע שאין בו כדי לחרות, אך יש בו כדי להזכיר כריתה. הנימול זוכר בצלקתו כי לא ממנו ולא מרצונו בא יצר החיים וההולדה. הוא זורם בו ועובר דרכו, אך הוא גדול ממנו, קודם לו וממשיך אחריו. בא מן היקום והולך אליו. והיודע זאת שונה מן האדם הטבעי. יש בו מוס: טבעת של אימה חשכה אופפת את מגעו בחיים...

האלוהים, בשלוש הבריות הללו, מגלם את עקרון ההורות האנושית במלואו: מידעת המוות אל המיניות וההולדה, וממנה אל ההורות והאהבה הגדולה ביותר המגולמת בויתור על הבן.<sup>31</sup>

ברצוני לתאר עתה אלמנטים נוספים המרחיבים ומעשירים את ממד אליהו והופכים אותו לציר מרכזי של התרחשות טקסית.

31 אריאל הירשפלד, רשימות על מקום, תל אביב תש"ס, עמ' 99-100.

## ד. מוטיבים נוספים – קורבן, דם, עורלה, סנדק

ממד אליהו בברית המילה הוא כנראה פורה מאוד. הוא התפתח בכיוונים שונים ותרם לברית המילה טקסטים רבים וכמה מעשים והלכות. בחרתי להציג את תרומתו לברית על פי הדגשים – או מוטב, המוטיבים – שבהם מתעשרת ברית המילה עקב קיומו של ממד זה.

לפני שאכנס לפרטי הנושא ברצוני להעיר הערה כללית. בעוד גופי הטקס – מעשה הברית והברכות – מובנים גם מכוח התפיסה של ברית אברהם, הרי תפיסת ברית אליהו יצרה בעיקר שורת מנהגים שאינם ליבת הברית. יש משהו מעניין בכך, כאילו תפיסת אליהו פועלת ויוצרת בתת-המודע של התרבות, בשכבת המנהג שאינו מקבל מקום מרכזי וגיבוי גורף כשל הלכות עיקריות, ובכל זאת מתעקש על קיומו. המוטיבים שבחרתי לתאר הם תפיסת הברית במונחי קורבן ומזבח, ההתייחסות לדם המילה, ההתייחסות לעורלה הנכרתת והפרשנויות השונות לסנדק ולתפקידו בברית.

### קורבן

התורה קובעת כי בכור שייך לה' החל מהיום השמיני ומועמד לקורבן: "...שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה"<sup>32</sup>. על פסוק זה אומר המדרש:

א"ר יצחק משפט אדם ומשפט בהמה שוים משפט אדם וביום השמיני ימול בשר ערלתו ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה ירצה כלומר אם הבאת לפני קרבן ברצון ובטובה הוא קרבני ואם באונס על כרחך איני מעלה לך שתקריב לפני אלא אשה לה<sup>33</sup>.

מדובר כאן לא במונחי ברית אלא במונחי קורבן. מדרש אחר מחיל את מונחי הקורבן אף על הציווי לברית הראשונה, המשמשת בדרך כלל מודל לתפיסת ברית אברהם:

וכשנולד יצחק בן שמנת ימים הגיש למילה שנ' וימל אברהם את יצחק בנו בן שמנת ימים, מכאן את למד שכל איש שמגיש בנו למילה, כאילו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו על גבי המזבח.<sup>34</sup>

המדרש מבצע פניצה מהמונח שבפסוק, ברית, לעולם הקורבנות, דרך מונחים כגון מזבח, מנחה, נסך וכוהן גדול. תפיסה זו מצאה לה הד בברכות הנאמרות כתוספת לברכת המזון של סעודת ברית המילה. וזו לשונה של הברכה הראשונה:

הרחמן הוא יברך אבי הילד ואמו, ויזכו לגדלו ולחנכו ולחכמו, מיום השמיני והלאה ירצה דמו, ויהי ה' אלהיו עמו.

ראיית הרך הנימול כקורבן המוקרב על גבי המזבח נשמעת מופרכת במונחי ברית אברהם. הלאה חיתוך העורלה, על פי תפיסה זו, אינו אלא תיקונו ושיפורו של הנימול. במונחי ברית אליהו לעומת זאת הדברים מקבלים הקשר ומשמעות. הברית היא

32 ויקרא כב, כו.

33 ויקרא רבה, פרשה כז.

34 פיקי דר' אליעזר (מהדורת היגר), פרק כט.

סובלימציה של ההקרבה המלאה. הילד מוגש לה' כמו בכור בהמה המוגש ומוקרב, אלא שכאן, כמו בעקדה, ה' מסתפק בהתקרבות אל המוות, ומשם מוענקים החיים.

## דם הברית

ספרו של ר' יעקב בר אשר, ארבעה טורים, שחובר במאה הארבע-עשרה, הוא לא רק קודיפיקציה הלכתית מקיפה אלא גם אוסף עצום של מנהגים קדומים. רובם לא נכתבו מחדש בקודיפיקציה הבאה, השולחן ערוך, וכך נדחו מהגרסה הרשמית של ההלכה, אבל הוסיפו לחיות את חייהם במציאות. אחד מהם הוא המנהג הזה:

דברים שבין בני מזרח ובין בני מערב בני מזרח מוהלים על המים ונותנים על פניהם ובני מערב מוהלים על העפר מן הדא דכתיב (זכריה ט') גם את בדם בריתך שלחתי אסירך מבור אין מים בו ובישיבה רב כהן צדק במתא מחסיא מנהג למול במים שלוקין ובהם הדס ומיני בשמים ונופל דם המילה על המים ורוחצין בהם כל הנועדים כלומר זה דם הברית שבין המקום לאברהם אבינו.<sup>35</sup>

מאי משמעותו של מנהג זה, ומאי משמעותו של הטקסט המובא כנימוק לו? בני המזרח וכן בני ישיבת מתא מחסיא רוחצים פניהם בדם. מכאן משתמע שהדם אינו רק תוצר לוואי של חיתוך העורלה, אלא יש לו חשיבות משל עצמו. גם בני המערב הדואגים לכך שהדם יישפך לעפר מביאים סמך למנהגם מהפסוק בזכריה המייחס חשיבות לדם ורואה בו ייצוג של הברית: "בדם בריתך". הקשר בין דם לברית מופיע עוד בברית הראשונה שנכתרה בין ה' לישראל, מיד לאחר מעמד הר סיני:

וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַה' פָּרִים: וַיִּקַּח מִשֶּׁה חֲצִי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֵגָנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח מִשֶּׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרַק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:<sup>36</sup>

הביטוי דם הברית מצביע על מרכזיותו של הדם בתהליך הברית. ביטוי זה מדגיש את ההיבט הפיזיולוגי יותר מאשר את ההיבט הקוגניטיבי. בעל ערוך השולחן (ר' יחיאל מיכל אפשטיין, פוסק ופרשן ליטאי מאמצע המאה התשע-עשרה) פיתח את המשמעות של הופעת דם במרכז הטקס. הוא נדרש לשאלה זו בעת דיון בשאלה מדוע, לדעת רוב הפוסקים, אין מברכים "שהחיינו" בברית, כשם שמברכים באירועים משמחים אחרים:

הא דמילה אינה צריכה שהחיינו אינו מוכן דהא מילה עושים בשמחה, ואולי הכוונה דהן אמת שאנו עושים בשמחה אבל מכל מקום מצווה היא שעל ידי דמים כדאיאתא במדרש (שיר השירים רבה, ב, א; ד, ב) "כי עליך הורגנו כל היום" קאי אמילה, ולא שייך לברך שהחיינו.<sup>37</sup>

35 ארבעה טורים, יורה דעה, סימן רסה.

36 שמות כד, ה-ח.

37 ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רסה, כז.



המדרש בשיר השירים מקשר בין מילה לבין מיתה על קידוש השם, ובעל ערוך השולחן רואה דווקא בדם הנשפך ביטוי להיבט הזה של הברית.

הדם מבטא אפוא את ההיבט הפיזיולוגי של הברית מחד גיסא, ואת ההיבט הקורבני-מרטירולוגי מאידך גיסא. כך או כך, יש לו מעמד מרכזי בברית.<sup>38</sup> משמעות נוספת של דם המילה נחשפת באמצעות הפסוקים שמקובל לומר במהלך טקס הברית, אחרי הברכה השלישית ובקשת ההחלמה לילד:

ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך  
ואומר לך בדמיך חיי  
ואומר לך בדמיך חיי

פסוקים אלו מובאים מספר יחזקאל, ששם הם חלק מתיאור מטפורי של גאולת מצרים:

וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' לִירוּשָׁלַם מְכֻרְתֵיךָ וּמְלֻדְתֵיךָ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֲבִיךָ הָאֱמֹרִי וְאֶמְךָ חֲתִית: וּמוֹלְדוֹתֶיךָ בַּיּוֹם הַיּוֹלְדֹת אֶתְךָ לֹא כָרַת שָׂרֵף וּבְמִים לֹא רָחַצְתָּ לְמַשְׁעֵי וְהַמְלַח לֹא הִמְלַחְתָּ וְהַחֲתַל לֹא חֲתַלְתָּ: לֹא חָסָה עֲלֶיךָ עֵינַי לְעֵשׂוֹת לְךָ אַחַת מְאֻלָּה לְחַמְלָה עֲלֶיךָ וְתִשְׁלַכִּי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגַעַל נַפְשֶׁךָ בַּיּוֹם הַיּוֹלְדֹת אֶתְךָ: וְאָעִיב עֲלֶיךָ וְאָרְאֶךָ מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי וְאָמַר לְךָ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי.<sup>39</sup>

ואולם קישור הפסוקים לכאן אינו מובן מאליו כלל. הלוא הדם שבו מדובר שם הוא דם נשי, דם הלידה של האם המכסה את הבת שנולדה זה עתה, ואילו הדם כאן הוא דם שגברים מטיפים לבן זכר!

על ידי האנלוגיה בין שני הדמים מוצבת ברית המילה ברצף של אירועים חזקים, אלימים ומשמעותיים של פירוד וניתוק המתרחשים בראשית החיים. האירוע האחד הוא הלידה – הפרידה מהרחם, מגוף האם. דמה של האם ניגר על הילודים – בנים ובנות. האירוע האחר הוא הברית, שבה מופרדת העורלה מהתינוק, אך בה גם נפרד התינוק ממצבו הקודם, הגולמי, הלא מתורבת, והוא בא בברית. אם הילוד הוא בן, מדובר באירוע השני ברצף האירועים, אבל כאן החותך, המכאיב, המפריד, הוא אביו ולא אמו.<sup>40</sup>

38 הלכה נפסק שמי שנולד מהול מטיפים ממנו דם ברית, כלומר חותכים חתך קטן במקום המילה עד שתיטוף טיפת דם. על פי תפיסת בריתו של אברהם מעשה זה הוא כנראה תחליף בלבד לברית מילה מלאה. הוא מבטא אולי את הנכונות לקבלת סבל כדי להיות בברית. על פי התפיסה השנייה הטפת הדם היא לפחות חלק מהברית המלאה, ולא תחליף בלבד.

39 יחזקאל טז, ג-ו. מדרש מכילתא דר' ישמעאל (פרשה ד) כבר דורש אותם לעניין יציאת מצרים, ובעקבותיו הלכו יוצרי ההגדה של פסח, המשלבים את הפסוקים הללו במדרש ל"ארמי אובר אביו".

40 טקס הברית כדבר שבא לתת תזכורת לגאולת מצרים: "וביום שיצאו ישראל ממצרים נמולו כל העם מקטן ועד גדול, שנ' כי מולים היו, והיו ישראל לוקחין דם ברית מילה ונותנין על משקוף בתיהם דם ברית מילה ודם פסח ונתמלא רחמים על ישראל, שנ' ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך, ברמך לא כתיב אלא בדמיך, בשני דמים דם ברית מילה ודם פסח, ואומר לך בדמיך חיי, ר' אליעזר אומ' וכי מה ראה הכתוב שני פעמים בדמיך חיי, אלא אמ' הב' בזכות דם ברית מילה ובזכות דם פסח נגאלו ממצרים ובזכות דם ברית מילה ובזכות דם פסח אתם עתידים להגאל בסוף מלכות רביעי, לכך נאמ' ואומר לך בדמיך חיי", פריק דר' אליעזר (מהדרות היגר), פריק כח.

## העורלה

ר' יוסף קארו, בחיבורו בית יוסף על ארבעה טורים, מביא כמה וכמה מנהגים העוסקים בעורלה:

ה"ר דוד אבודרהם (עמוד שנד) כתב בשם אבן הירחי (המנהיג הל' מילה סי' קכז) נהגו בצרפת להביא ספל מלא חול ועפר וטומנין שם את חתך המילה ויש סמך לדבר בפרקי רבי אליעזר (פכ"ט) כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר לא היו פורעין משום עינוי הדרך וכשהיו מוהלין היו נוטלים אותה ערלה וטומנין אותה בעפר ומאותה שעה ואילך היו נותנים את הערלה בעפר ויש סמך לחול ושמתי את זרעך כחול הים (בראשית ל"ב יג) ולעפר ושמתי את זרעך כעפר הארץ (שם י"ג טז)

והגהות מימון (מילה פ"ג אות ה) כתבו מה שנוהגים לשים הערלה בחול נפקא ליה במדרש מי מנה עפר יעקב (ילקוט פ' בלק סי' תששו ופר"א פכ"ט) ומה שאין לוקחין עפר משום דאיתא וכו' בני ארץ ישראל נותנים אותה במים משום (יחזקאל ט"ז ט) וארחצך במים בני כבל נותנים אותה בעפר משום דכתיב גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו ולכך לוקחים חול לקיים דברי שניהם שהחול נקרא עפר ומים כדאמרינן בחולין (כז:): עופות מן הרקק נבראו עכ"ל:

ובאלו הארצות נהגו לשים חתיכת הערלה בסיד כתוש היטב עכ"ל.<sup>41</sup>

אם כן, כמה מנהגים לפנינו. בני ארץ ישראל נהגו להניח את העורלה החתוכה במים; בני כבל - בעפר; בעל 'הגהות מיימוניות' (ר' מאיר הכהן מרוטנבורג, מחכמי אשכנז במאה השלוש-עשרה) מעיד על מנהג לתת אותה בחול - תערובת של מים ועפר (כנראה כוונתו לחול ים); ר' דוד אבודרהם מעיד על מנהג צרפתי לתת את העורלה בתערובת של חול ועפר; ומחבר ארבעה טורים מביא מנהג "ארצות אלו", כלומר ספרד, לשים את העורלה בסיד כבוי.

לגבי הטמנת העורלה בעפר - הטעמים שמביא בעל 'הגהות מיימוניות' קשורים כבריתות שנכרתו בעבר בין ה' לישראל. הפסוק ביחזקאל מדבר על ברית בין ה' לישראל במצרים, וכך גם הפסוק בזכריה ודברי בלעם "מי מנה עפר יעקב" נדרשים לבריתות שנעשו במדבר.<sup>42</sup> גם הטעם הראשון המובא אצל אבודרהם עוסק במילה שבמדבר. טעם כזה מתיישב יפה עם ראיית המילה כברית אברהם וכל הכרוך בה. ואולם הפסוקים שהוא מביא מפתחים כיוון אחר - אלו הם הפסוקים שבהם מביטיה ה' לאברהם פוריות לזרעו. הפוריות מסומלת בעפר ובחול, והנה העורלה, זו המאוסה על אברהם, נטמנת דווקא בסמלי פוריות זרעו. מדוע? אני רוצה להעלות השערה שלפנינו קשר בין עורלה לפוריות. הלוא עורלה סימלה לדעת אחד המדרשים וכן לדעת הרמב"ם את היצריות היתרה. חיתוכה מיועד להגביל את כוח היצר ולתעל אותו, והנה, קבורתה בעפר כמוה

41 בית יוסף, יורה דעה, סימן רסה, יא.

42 "היו ישראל לוקחים את הדם ומכסין אותו בעפר המדבר, וכשבא בלעם ראה את כל המדבר מלא מערותיהם של ישראל אמ' מי יוכל לעמוד בזכות דם ברית מילה זאת שהיא מכוסה בעפר הארץ, שנ' מי מנה עפר יעקב, מכאן התקינו חכמים שיהיו מכסין את הערלה ואת הדם בעפר הארץ, שנ' והיה זרעך כעפר הארץ", פרקי דר' אליעזר (מהדורת היגר), פרק כח.

כזריעה. הזרע נטמן בעפר כדי שיפרה ממנו. באופן זה העורלה אינה הדבר המאוס והמשוקץ ואינה סתם ייתור, אלא היא בעלת כוח רב, וחיתוכה וקבורתה בעפר היא תיקונה. הברית היא מעשה של תיקון באמצעות חיתוך.

הניגוד הגמור לכיוון זה הוא המנהג הספרדי לשים את העורלה בסיד. מנהג זה אינו מנומק במפורש אך נראה שמטרתו להשמיר ולכלות את העורלה, הנתפסת כנראה כייצוג של רוע וטומאה. קבורת העורלה בעפר בהקשר של ראייתה כמקור פוריות, ולחלופין השמדתה בסיד, הן שתי דרכי התמודדות הפוכות עם הערך המוסף שהעורלה מייצגת לתפיסת ברית אליהו, שבה מרכז הכובד עובר מתודעתו של המל לפני הברית ואחריה למציאות הפיזיולוגית של הטפת דם ופרידה מעורלה.

הסבר נוסף לקבורת העורלה בעפר, המייצג דרך התמודדות שלישית, מופיע באוסף מנהגים מאוחר יותר:

טעם שמכסין את העורלה בעפר... משום דכתיב "אם רעב שונאך האכילהו לחם" וכתוב בנחש "ונחש עפר לחמו" וכבר ידעת בסוד הקבלה שהעורלה היא מכוח נחש לכך מניחים אותה בעפר לתת לה לחמה ולסתום פיה מלקטרג על דרך סוד שעיר לעזאזל.<sup>43</sup>

בתפיסה הקבלית המובאת כאן, העורלה מייצגת את הסטרא אחרא, הטומאה שייצוג אחר שלה הוא הנחש. על הנחש נאמר שהעפר הוא לחמו. האסטרטגיה המוצעת כאן להתמודדות עם הרע היא זו המוצעת בזוהר ובפירושו הרמב"ן לתורה כהסבר למצוות שילוח שעיר לעזאזל ביום הכיפורים:

...צוה הקב"ה ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילותו כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריכות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין...<sup>44</sup>

כאן הברית היא מעשה תיקון באמצעות בידול. בראייה זו, המחשבה שאפשר פשוט להשמיר את הרע היא טעות, אשליה מזיקה,<sup>45</sup> שכן ההדחקה תוליד התפרצות במקום אחר. אבל גם המחשבה שאפשר לשלב את הרע בכניית הטוב על ידי רתימתו להפריה נחשבת כאן כנראה לדבר לא נכון. יש לתת לרע את המקום שלו, ובכך להיפרד ממנו. לסיכום, העורלה בברית אינה אך סרח עורף שיש לחותכו, והיא אינה נחתכת אך ורק כדי ליצור צלקת כתזכורת לקשר בין ה' לאדם. העורלה מייצגת מהות יצרית או דמונית. בתור שכזו, אנו לוחמים בה ומשמידים אותה, או נפרדים ממנה מתוך הכרה בכוחה ובצורך להיפרד ממנו, או משלבים אותה בעולמנו על ידי השמתה במקום אחר שבו יהיה לה ערך חיובי. על פי כל התפיסות, נודעת משמעות עיקרית לפרידה מהעורלה, מעבר לערך המודע של החיתוך והצלקת.

43 הרב אברהם יצחק שפרלינג, טעמי המנהגים ומקורי הדינים, סימן תתקטו.

44 פירוש רמב"ן על התורה, ויקרא טז, ד.

45 הזוהר מסביר את הפורענות שבאה על איוב כתגובת השטן לכך שאיוב סר מרע, הקריב קורבנות לה' בכל יום ולא נתן דבר לשטן עצמו. על כן הוא התגרה בו.

## הסנדק

כבר במקורות מהמאה התשיעית והעשירית מוזכר בעל תפקיד בברית - הסנדק. אוסף המדרשים ילקוט שמעוני מביא את דבריו של דוד המלך המשתבח במצוות שהוא מקיים בכל איברי גופו, ואחת מהן היא המילה: "ברכיים בהן אני עושה סינדיקוס לילדים בשעת מילה".<sup>46</sup> המונח סינדיקוס בא ממילה יוונית שמשמעה "מגן". רב צמח קורא לו "גברא דתפיס ליה לינוקא", גם ב'הגהות מימוניות' הוא מכונה כך ואילו במחזור ויטרי הוא נקרא "בעל הברית".

הבית יוסף מביא את הפסק של 'הגהות מיימוניות' שלפיו הסנדק הוא המברך את ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" ונדרש לשאלה - מדוע בעל תפקיד טכני זוכה בכבוד זה? "וכתבו ושמא היינו משום שהוא כמו שליח בית דין".<sup>47</sup> ברם, תפיסה אחרת לגבי מעמדו של הסנדק עולה מהגהות הרמ"א לשולחן ערוך. הרמ"א מסביר את הדין שמקורו במהרי"ל שלפיו יש להקדים את הסנדק בעלייה לתורה על פני המוהל. במילים אחרות, הוא חשוב יותר מהמוהל. והרי המוהל הוא בעל התפקיד המרכזי בברית! עונה הרמ"א בשם רבינו פרץ: "ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקריאת התורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת".<sup>48</sup> על כך שואל בעל ערוך השולחן: "אך איזו דמיון הוא לקטורת, הא קורבן דמי מפני הדם השפוף? אך גם בזה יש לומר על פי המדרש 'בשעה שמל אברהם' וכו'".<sup>49</sup> ערוך השולחן מתכוון למדרש הזה:

א [ו] עד שיפוח היום, רבי אבהו ורבי לוי חד אמר בשעה שמל אברהם אבינו את עצמו ובניו ובני ביתו, עשה ערלותיהן גבעה, וזרחה עליהן החמה והתליעו, ועלה ריחן לפני הקב"ה כריח קטרת הסמים וכריח קומץ הלבונה שעל גבי האשים, ואמר הקב"ה לכשיבואו בניו של זה לידי עבירות ומעשים רעים אני נזכר להם זה הריח ואתמלא רחמים עליהם והופך להם מדת הדין למדת רחמים, מה טעם אלך לי אל הר המור.  
ב ד"א אלך לי אל הר המור, זה אברהם שהוא ראש לכל הצדיקים, ואל גבעת הלבונה, זה יצחק שנתקרב כקומץ לבונה על גבי המזבח.<sup>50</sup>

לפי פרשנות זו, הסנדק הוא כמזבח הקטורת. המוהל מבצע את התפקיד העיקרי של הברית, אבל עיקר משמעותה מתגלמת דווקא בסנדק הפסיכי. דווקא בשל הפסיכיות שלו אפשר לדמותו למזבח שעליו מונח הקורבן. הדימוי למזבח לא רק מתאים לעניין הטכני של ישיבתו הפסיכית של הסנדק אלא גם מבטא יפה את העמדה הפסיכית של מי שמקריב עצמו. שוב חזרנו, דרך מושג הסנדק, למוטיב של הקורבן. אפשר להוסיף פירוש אחר לדברי רבינו פרץ, המקשר סנדק וקטורת. במקרא יש לקטורת מעמד מיוחד של מהות העומדת בין חיים למוות:

46 ילקוט שמעוני, תהלים, רמז תשכג.

47 בית יוסף, יורה דעה, סימן רסה, ב.

48 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסה, סעיף יא.

49 ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רסה, לד.

50 שיר השירים רבה (מהדורת וילנה), פרשה ד.

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: הֲרִמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכְלָה אֹתָם כְּרָגַע וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן קַח אֶת הַמִּחְתָּה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קִטְרֶת וְהוֹלֵךְ מִהֲרָה אֶל הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יֵצֵא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי ה' הַחַל הַנֶּגֶף: וַיִּקַּח אֱהֲרֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיִּרֶץ אֶל תּוֹךְ הַקָּהָל וְהִנֵּה הַחַל הַנֶּגֶף בָּעָם וַיִּתֵּן אֶת הַקִּטְרֶת וַיִּכְפֹּר עַל הָעָם: וַיַּעֲמֵד בֵּין הַמֵּתִים וּבֵין הַחַיִּים וַתַּעֲצֵר הַמִּגֶּפֶה:<sup>51</sup>

כל זה מתאים מאוד לאלהיו הנביא מלאך הברית. הסנדק, היושב על כיסא אליהו, קיבל כנראה מתכונותיו.

צעד נוסף בכיוון הזה יהיה להניח זהות בין הסנדק לבין מלאך הברית:

טעם שקורין להמחזיק תינוק על ברכיו סנדק... הוא נדרש בראשי תבות סניגור נעשה דין קטיגור (הרב הקדוש מדינוב).<sup>52</sup>

כלומר - הקטגור הופך לסניגור. הקטגור הוא אליהו הנביא, איש הדין. והנה הוא הופך לסניגור, כדברי המדרש "אתה רואה בעיניך שהם עושים ברית". כל זה רמוז במילה סנדק - מכאן שהסנדק היושב על כיסא אליהו הוא גילום של אליהו.

## ה. מערכת היחסים בין שני הממדים

מעשה המילה משובץ בתוך שרשרת עשיות ואמירות. יחד הן מצטרפות לטקס. הטקס המלא מכיל בתוכו רכיבים של ברית אברהם ורכיבים של ברית אליהו. להלן אתאר את הטקס כמכלול ואעמוד על משקלם של שני הממדים של הברית כמכלול הזה. ואולם יש להקדים לדיון זה ראייה של ההשלכה החברתית של כל אחד מממדי הברית, כיוון שהחברה שבה הטקס נערך היא חלק בלתי נפרד ממנו. ברית אברהם היא אירוע שמשמעותו העיקרית היא עבור העובר בברית. הוא זה שמעטה מסומן באות הברית, הוא זה שעורלתו הוסרה כדי למעט את תאוותו לעתיד. הברית קובעת כי

האב מצווה בכנו למולו, לפדותו, ללמדו תורה, להשיאו אשה, ללמדו אומנות ויש אומרים אף להשיטו בנהר.<sup>53</sup>

כלומר מדובר בחובות הנגזרות מאחריותו של האב כלפי בנו, שכן דברים אלו חייבים להיעשות עבור הילד, אבל הוא עדיין אינו מסוגל לעשותם בעצמו. ממילא ברור שאם האב לא קיים את חובתו, חייבים אחרים לקיים אותה במקומו, ברמת חיוב דומה. בכמה נושאים הלכתיים, בית הדין כנציג הכלל הוא המחליף את האב. אבל לבית הדין יש מקום בברית לא רק במקרים שבהם האב אינו יכול לדאוג לקיום המילה; גם כשהוא שם, הברית היא כניסה אל עדת ישראל, הצטרפות אל הנימולים שכבר עומדים בברית עם ה'. במונחים של טקס מעבר, ברית אברהם מעבירה את הילד מקרבת אמו אל כלל ישראל, בתיווך אביו.

51 במדבר יז, י-יג.

52 טעמי המנהגים ומקורי הדינים, סימן תקכב.

53 קידושין כט ע"א.

לעומת זאת ברית אליהו היא אירוע קיומי. עיקר משמעותו במה שמתרחש באותו רגע במרחב שבין הילד להוריו, בשני מובנים לפחות. במובן האחד, לברית יש משמעות של קורבן שההורים מביאים. במובן השני, הברית היא אירוע נוסף של נתק מההורים – אחרי הלידה וניתוק חבל הטבור ולפני הגמילה. על כן, במונחי טקס מעבר, הברית היא אחת החוליות במעבר של הילד מקיום סימביוטי עם אמו אל קיום אינדיבידואלי.<sup>54</sup> אנו צריכים לצפות שהטקס יציאה מזרועות ההורים אל מקום עצמאי יותר.

- לטקס הברית כמה חלקים:
1. קבלת פני התינוק: אמו של התינוק מעבירה אותו לאביו, המוהל אומר פסוקי קבלת פנים והקהל חוזר אחריו.
  2. הכנות לברית: מניחים את התינוק על כיסא אליהו, והמוהל מבקש עזרה מה' ומאליהו.
  3. מעשה המילה: האב או המוהל מלים ומברכים על המילה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" וברכת "שהחינו".
  4. לאחר הברית: אדם מכובד מהקהל מברך את ברכת "אשר קידש ידיו מבטן", מכריזים על שמו של הילד ומתפללים לשלומו.
- חלקים אלו מכילים, כאמור לעיל, אלמנטים משני הממדים. כדי שיהיה אפשר לבודד כל ממד לעצמו, אתאר את התנהלות הטקס תחילה על פי תפיסת אברהם ואחר כך על פי תפיסת אליהו.
- טקס הכנסת הילד בבריתו של אברהם אבינו מתחיל בכך שהתינוק מוצא מידי אמו, ובככל ממעגל הנשים, ומובא אל הגברים – האב, המוהל, הסנדק. כך נפסק בהגהות הרמ"א לשולחן ערוך:

ואין לאשה להיות סנדק לתינוק במקום שאפשר באיש, משום דהוי כפריצות. ומ"מ היא עוזרת לבעלה ומביאה התינוק עד בית הכנסת, ואז לוקח האיש ממנה ונעשה סנדק (שם בשם מוהר"ם).<sup>55</sup>

מלבד האנשים האלה, הנחוצים לקיום המילה, רצוי שיהיה שם קהל: היכא דאפשר, עבדינן למילה בעשרה. והיכא דלא אפשר, עבדינן בפחות מעשרה.<sup>56</sup>

עשרה אנשים נחשבים ל"עדת אל", ומשום כך זהו המספר המינימלי המאפשר את תפילת הציבור.<sup>57</sup> התינוק מובא אפוא אל נציגות של כלל ישראל. האב מחזיק את הילד ואומר כמה פסוקים, והציבור חוזר עליהם בקול רם. בדרך זו נעשה הציבור שותף לברית.

54 גם כאן הושפעת מאוד מדבריו של הירשפלד (לעיל, הערה 29): "מדוע רק האב עובר בשלש הבריתות... כי הנשים יודעות ממילא את מה שהגברים אנוסים ללמוד ולזכור. הן יודעות באורח מתמיד ומחזורי את סוד פגימת הלבנה את מחזור העונה ואת המוות והחיים החוזרים בה בעיגול, ואת חבלי הלידה ואת חיתוך הטבור ואת זמן הגמילה שהם המקור לכל הסמלים הבונים את הבריתות כי הברית הראשונה מקבילה ללידה והשניה מקבילה לחיתוך הטבור והשלישית – לגמילה".

55 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסה, סעיף יא.

56 שם, סעיף ו.

57 ברכות ז ע"א.

עתה אנו עוברים לחלקו השני של הטקס. התינוק עובר לזרועותיו של המוהל. אין, לפי תפיסת ברית אברהם, מקום לאליהו בטקס. אלו מנהגים שנוספו בזמן מאוחר יותר, כפי שראינו לעיל. אצל הרמב"ם, שחי לאחר התווספותם, אין הם מופיעים כלל. כנראה הוא לא קיבל אותם כחלק בלתי נפרד מהברית.

המוהל מניח את הילד בחיקו של הסנדק. הסנדק הוא בעל תפקיד טכני – "גברא דתפיס לינוקא", כלשונו של רב צמח שהובאה לעיל – או שהוא מסמל את נוכחות בית הדין במקום והוא שלוחם, על פי הפירוש שהובא בבית יוסף לעיל.

המוהל פועל כשליחו של האב, וכיוון שהוא מל הוא גם מברך על מצוות מילה, ככלל המצוות, שעושה המצווה מצווה לברך עליה. האב עומד לידו של המוהל "כרי להודיע שהוא שלוחו"<sup>58</sup>, ומברך את הברכה האחרת "להכניסו בכריתו של אברהם אבינו". מה עושים כשהאב אינו שם? הרמב"ם פסק שרק האב יכול לברך את הברכה הזאת, משום שסבר כנראה שיש בכרית אלמנט מיוחד הקשור באב המביא את בריתו, אבל הביא גם דעה אחרת:

ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן.

הראב"ד קיבל דעה זו:

מסתברא כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך ונהגו אצלנו שהסנדקוס מברך.

כך גם נפסק להלכה. משמעותה של דעה זו היא שקדימת אב לאחרים היא טכנית בלבד. למעשה, כולנו מצויים להכניס את הערלים שבקהל לברית.<sup>59</sup> וכך הברכה "להכניסו בכריתו של אברהם אבינו" היא ברכה המציינת את חובת כלל ישראל לצרף לשורותיהם את הערלים שבהם.

לאחר שמעשה המילה נגמר מברך אחד מנכבדי הקרואים את ברכת "אשר קידש ידיד מבטן", וכך מסתיימת הברית. המנהג הנהוג היום, לצרף לברכה זו קריאת שם לילד ותפילה לשלומו, אינו חלק מהותי של הברית. כך תם הטקס שבו הועבר הילד ממצב טבעי למצב שבו הוא עוצב, סומן ושופר; וממצב של עולל חסר זהות חברתית – להשתייכות לקהל ישראל.

טקס הכנסת התינוק בבריתו של אליהו מתחיל אף הוא בהבאתו של הילד אל מקום הברית. לאחר אמירת הפסוקים מניח המוהל את הילד על הכיסא של אליהו. כפי שהזכרתי לעיל, המנהג הקדום היה שהאב ישב עם הילד שעה קלה על הכיסא ואחר כך הונח הילד על ברכי הסנדק שישב על כיסא סמוך, ושם נימול. היום נהוג בדרך כלל שהסנדק יושב על כיסא אליהו. כאמור לעיל הסנדק מייצג את מזבח הקטורת. עתה, משהושם הילד על המזבח, קורא המוהל לאליהו מלאך הברית לבוא לעזרתו:

לישועתך קיויתי ה', שברתי לישועתך ה' ומצוותיך עשיתי  
אליהו מלאך הברית הנה שלך לפניך, עמוד על ימיני וסמכני  
שברתי לישועתך ה'

58 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסה, סעיף ח.

59 דעה זו מופיעה במפורש בדברי אחד מראשוני אשכנז. הוא דן בשאלה מדוע אין מברכים ברכת שהחיינו בברית ואומר: "והאי דלא מברכין שהחיינו במילה כדמברכין בפדיון הבן מסתברא לן משום דמצוה היא דרמיא (המוטלת) על בית דין", ספר העיטור, שער שלישי, הלכות מילה, דף נב, עמוד ב.

שש אנוכי על אמרתך כמוצא שלל רב, שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

הציבור הופך עתה לתפאורה, לרקע המפגש האמיתי, המתחולל בין התינוק לבין מלאך הברית, ומתוך המפגש הזה מתבצע מעשה המילה. בעניין הברכות, יש להביא בחשבון את העובדה שבמקרה הרגיל, שבו האב נמצא, לכל הדעות הוא מברך "להכניסו בכריתו של אברהם אבינו", ובכך ניתן ביטוי למעמדו המיוחד של האב בכרית. מקומה של האם בא לידי ביטוי בדעות שלפיהן אין מברכים "שהחיינו" כי היא מנועה מלברך:

אין אומרים שהחיינו בכרית מילה משום דאיכא שותפות בהדיה, האם, שגם היא שמחה, כדאיתא "התם איכא אשתו בהדיה דניחא לה בדבר" (ברכות דף נ"ט ב) ותניא על שלו מברך שהחיינו על שלו ושל חברו מברך "הטוב והמטיב".<sup>60</sup>

לאחר הברכות מוענק שם לילד, כלומר יש הכרה בזוהר מיוחדת לו ההולכת ונוצרת עתה. עתה נאמרת תפילה לשלום הילד ובמהלכה נאמרים כמה פסוקים, ובהם "ואומר לך בדמיך חיי": "ונוהגין שכשמגיע לבדמיך חיי, נותן מהיין באצבעו ופי התינוק".<sup>61</sup> כאמור, פסוק זה מזכיר את דמי הלידה וכך משלב את הברית באירועי ראשית החיים מתוך מתן תוקף למקומה של האם. יש להוסיף שהטקס התחיל כשהתינוק הועבר מהאם אל האב, ועתה הוא חוזר אליה. נסגר מעגל שבמהלכו עבר התינוק חוויה מעצימה ומתקנת, ועתה הוא חוזר – אבל לא לאותו מקום.

עד כאן הצגתי שני תיאורים שונים של הטקס. עתה אתייחס לטקס כולו, כפי שהוא מתקיים במאות השנים האחרונות. יהיה עלינו לראות כיצד תפיסת ברית אברהם מתמודדת עם כיסא אליהו ועם פסוקי "בדמיך חיי", וכיצד תפיסת אליהו מתמודדת עם ברכת "להכניסו בכריתו של אברהם אבינו" ועם נוכחותה של העדה כקהל וכמברכים (של ברכה שלישית).

כדי להבין את הראייה הכפולה, הדו־ממדית, של טקס הברית, עלינו לתרגם את המונחים ברית אברהם וברית אליהו משפה דתית לשפה קיומית. לשם כך אשתמש בהגדרותיו של האנתרופולוג גירץ באוסף מאמריו פרשנות של תרבויות (עמ' 123-124). שם הוא מצביע על כך שמה שמאפיין דת וסמלים דתיים הוא הקישור, הכלילי-יחד, של אתוס ושל השקפת עולם. האתוס של עם הוא הגוון, האופי והאיכות של חייו, העמדה הבסיסית של בני העם כלפי עצמם וכלפי העולם כפי שהיא משתקפת בחיים. השקפת העולם, לעומת זאת, היא אוסף המושגים שהם מחזיקים בהם על הטבע, העולם, הכוחות האלוהיים, החברה והמוסר – רעיונות הסדר המקיפים ביותר. שני היסודות מאשרים זה את זה. האתוס נעשה מתקבל על הדעת מבחינה אינטלקטואלית ועל הלב מבחינה מוסרית כי הוא מואר על ידי השקפת העולם; השקפת העולם נעשית ממשית, וגם קבילה מבחינה אמוציונלית, כי היא מוצגת כמכוננת מצב עניינים ממשי – זה של האתוס. אפשר להביא כדוגמה את השבת. האתוס על אודותיה הוא מנוחה, שביתה, אורח חיים שונה מחיי היומיום. אורח חיים שונה זה מורכב מפרטי פרטים שברכות השנים הפכו למקשה של מעשים והתנהגויות. שומר השבת מדבר בשבת באופן אחר, מתלבש בדרך אחרת, שוטף את הכלים בדרך אחרת ועוד ועוד. אתוס

60 'הגהות מיימוניות', הלכות מילה, פרק ג, ד.

61 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסה, סעיף א.



זה אינו מחזיק מעמד ללא השקפת העולם שבבסיסו הנותנת לו טעם ומשמעות. כנגד זה השקפת עולם על אודות יום מנוחה שאינה נתמכת בפרטים קונקרטיים היא חסרת ממשות, ונשארת כרעיון מופשט שאינו נוכח בריאליה. לסיכום, השקפת עולם כשלעצמה היא מערכת רעיונית, אשר רחבה ומרתקת ככל שתהיה אין היא נוגעת בשורשי הקיום וההוויה, ואילו אתוס ללא השקפת עולם חסר את תחושת הנכונות, המוחלטות, המנשאת את הקיום אל מעל ומעבר לרמה סובייקטיבית ואינטרסנטית ונותנת לו כנפיים אוניברסליות ואף מטפיזיות. גירן מציין שעוצמתם של סמלים דתיים וטקסים דתיים נעוצה בכך שהם מקשרים את שני הממדים הללו, מאחדים הוויה וערך, אתוס והשקפת עולם.

לעניינו כאן הייתי רוצה להציג את הממד האברהמי שהזכרתי קודם כממד של השקפת עולם, ואת הממד של ברית אליהו כממד האתוס. ברית אליהו מתמודדת עם חומרי המציאות. ילדים נולדים, ניתקים מגוף אמם תחילה ומחלבה אחר כך, נחשפים לקיום עצמאי, בודד. ההורים נוטלים חלק בניתוק הזה. ליתר דיוק, הם המבצעים העיקריים של הניתוק. הם אלו המוסרים את הילד לעולם החיצון. טקס הברית בא לציין, לרכז ולמשמע את החוויה הזאת, תוך שהוא נותן לאב את מקומו כמנתק - בצד האם, שהמציאות הביולוגית כבר נתנה לה את מקומה. בטקס אנו פוגשים את חרדותינו, את הידיעה שהילד ניצב על ספם של החיים, חשוף לסכנות, ומשעבר הכול בשלום אנו רואים בכך אות שגם סיכוני החיים לא יפגעו בילד. אנו מקווים שמלאך הברית נכח ואישר את הברית בין הילד לאלוהים.

לעומת זאת הממד האברהמי מעניק להתרחשות הזאת הקשר גבוה וכללי. לשם מה נולד ילד זה? לשם מה הוא מקבל חיים? הוא מצטרף לשלשלת ארוכה של אנשים החיים בדיאלוג עם ה'. חיינו מקבלים עתה משמעות מוסרית ורוחנית, ונציגי העדה נמצאים שם כדי לאשר את כניסתו לקהלם.

שילוב הממדים נותן לברית המילה את עוצמתה. הממד הקוגניטיבי, בעל האיכויות הרציונליות והמוסריות, נותן כיוון, דרך, פשר, למעגל הדמים הקיומי. בכך הוא ממתיק אותו. הממד הקיומי נותן ממשות עזה, ביולוגית, לתבניות הרוחניות, ובכך מעניק להן חיות וממשות.